



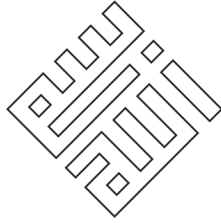
حقائق

اسلام نو لائبریری و حقوقی مشور

دیرالمنعم

محسن کدیور





حَقُّ النَّاسِ

اسلام نوانديش و حقوق بشر

ويرايش دوم

محسن كديور

نشر اندیشه‌های نو

ايسن، آلمان

۱۴۰۱

تقدیم به روان استاد

حسین علی منتظری نجف آبادی

به خاطر همه آنچه از او در نظر و عمل آموختم

حق الناس

اسلام نواندیش و حقوق بشر

ویرایش دوم

محسن کدیور (۱۳۳۸ -)

kadivar.mohsen59@gmail.com

مترجم مقدمه و اضافات متن انگلیسی به فارسی: مریم رمضانخانی

ناشر: نشر اندیشه‌های نو - اسپن، آلمان

تاریخ انتشار الکترونیکی: اسفند ۱۴۰۱

شابک: ۹۷۸-۳-۹۴۸۸۹۴-۲۳-۸

تاریخ انتشار چاپی: دی ۱۴۰۱ - چاپ اول

شابک: ۹۷۸-۳-۹۴۸۸۹۴-۰۹-۲

تعداد صفحات: ۵۳۲

(ویرایش اول: حق الناس: اسلام و حقوق بشر، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۷، ۴۴۰ صفحه)

کلیدواژه‌ها:

حقوق بشر، اسلام، اسلام نواندیش، اسلام سنتی،
حقوق زنان، آزادی مذهبی، آزادی سیاسی، برده‌داری

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر نزد ناشر محفوظ است. این کتاب مطابق قوانین بین‌المللی به ثبت رسیده و تکثیر کامل یا بخشی از آن به هر گونه و شکل - فتوکپی، چاپ، تجدید چاپ و دیجیتال - بدون اجازه‌ی کتبی ناشر ممنوع است. نقل قول به منظور نقد و بررسی با ذکر مأخذ بلامانع است.

New Thought Pess
Essen· Germany
www.nt-press.com
post@nt-press.com

ISBN: 978-3-948894-23-8

Published in Germany



فهرست اجمالی

۹۰.....	مقدمه ویرایش دوم
۸۳.....	مقدمه ویرایش اول

بخش اول: مبادی بحث اسلام و حقوق بشر

۹۳.....	فصل اول - از اسلام سنتی به اسلام معنوی
۱۱۲.....	فصل دوم - اصول سازگاری اسلام و مدرنیته
۱۲۳.....	فصل سوم - درآمدی بر بحث «عمومی و خصوصی» در فرهنگ اسلامی

بخش دوم: اسلام و حقوق بشر

۱۴۳.....	فصل چهارم - امام سجاد (ع) و حقوق مردم
۱۵۵.....	فصل پنجم - حقوق بشر و نواندیشی دینی
۲۱۸.....	فصل ششم - پرسش و پاسخ حقوق بشر و نواندیشی دینی
۲۳۹.....	فصل هفتم - حقوق بشر، لائیسیته و دین

بخش سوم: آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی

۲۵۳.....	فصل هشتم - آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر
۲۸۹.....	فصل نهم - حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی
۳۱۵.....	ضمیمه: حقوق شرعی مخالف سیاسی و احکام فقهی بغی، محاربه و افساد

بخش چهارم: حقوق زنان

- فصل دهم - نواندیشی دینی و حقوق زنان ۳۶۱.
- فصل یازدهم - حقوق زنان در آخرت (مطالعه قرآنی کلامی) ۳۸۹.

بخش پنجم: دیگر مباحث حقوق بشر

- فصل دوازدهم - مسأله برده داری در اسلام معاصر ۴۱۵.
- فصل سیزدهم - حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر ۴۵۳.
- فصل چهاردهم - تأمین اجتماعی در تعالیم اسلامی ۴۶۱.
- فهرست منابع ۴۷۵.
- نمایه ۴۹۱.
- به همین قلم ۵۰۳.
- فهرست تفصیلی ۵۰۷.
- خلاصه کتاب به عربی ۵۱۵.
- VII. خلاصه کتاب به آلمانی ۵۱۵.
- I. خلاصه کتاب به انگلیسی ۵۱۵.

مقدمه ویرایش دوم

بسم الله الرحمن الرحيم

ویراست نخست حق الناس: اسلام و حقوق بشر در مهر ۱۳۸۷ در تهران منتشر شد. کمتر از یک سال بعد، در جریان جنبش سبز انتشار و حتی تجدید چاپ کلیه آثارم در ایران ممنوع و وبسایتم فیلتر شد. آنچه پس از ابراز انتقادات مسالمت‌آمیز قانونی نصیب شد اخراج دانشیار رسمی قطعی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، و انفصال دائمی از خدمات دولتی بود، یعنی اعمال غیرقانونی اشد مجازات قبل از برگزاری دادگاه.^۱ به بیان سهروردی به «غربت غربیه»^۲ مبتلا شدم! در اردیبهشت ۱۴۰۰ ویرایش دوم حق الناس به انگلیسی در انگلستان به چاپ رسید^۳، و اینک در دی‌ماه ۱۴۰۱ ویرایش دوم آن به فارسی در آلمان منتشر می‌شود! چراکه امکان انتشارش در ایران نیست. داستان حق الناس روایتی از یک زندگی واقعی و شگفت‌انگیز از تراژدی کمدی «اسلام و حقوق بشر» است که نه فقط به صورت نظری بلکه در عمل اتفاق افتاده است.

در این مقدمه رؤس ادبیات تحقیق درباره اسلام و حقوق بشر، به منظور مشخص کردن جایگاه «حق الناس» مورد بررسی قرار گرفته است. مقصود از حقوق بشر «قانون جهانی حقوق بشر»^۴ سازمان ملل متحد است. این تعریفی است بسیار محدودتر از مفهوم کلی حقوق بشر،

۱. در نامه رسمی «ابلاغ اتهام» مورخ ۱۵ فروردین ۱۳۸۹ مستندات حکم به این قرار است: «انتشار مقاله توهین‌آمیز به مسئولین ارشد کشور با عنوان «تفیذ در مسجد ضرار» [مورخ ۱۳ مرداد ۱۳۸۸] و بیانیه سوم ژانویه ۲۰۱۰ بر علیه ارکان نظام مقدس جمهوری اسلامی [خواست‌های بهینه جنبش سبز، ۱۳ دی ۱۳۸۸]». متن کامل نامه همراه با کلیشه آن در کتاب زیر آمده است: *ندای سبز: روایتی از جنبش سبز مردم ایران*، جلد اول: نوشتارها (۹۳-۱۳۸۸)، آبان ۱۳۹۳، ص ۳۹۰-۳۸۹. «حکم اخراج از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و انفصال دائم از خدمات دولتی» به امضای «دکتر عبدالحسین خسرویناه» (متولد ۱۳۴۵) در تاریخ ۸ شهریور ۱۳۹۰ صادر شده است.

۲. «قصه الغریبة الغربیة»، در شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ویراسته هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۷۳-۲۹۷.

3. Mohsen Kadivar, *Human Rights and Reformist Islam*, Niki Akhavan (tr.), Series in Translation: Modern Muslim Thinkers, Edinburgh University Press in association with Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilizations, UK, 2021.

4. International Human Rights Law

یا حقوق بشر آرمانی (واقعی!) یا متافیزیکی. این اصطلاحات کلی حتی برای طرفدارانشان نیز مبهم و نامفهوم است. با به کارگیری «اسلام نواندیش» در واقع بین سه تلقی سنتی، بنیادگرا^۱ و نواندیش از اسلام معاصر تمایز ایجاد کرده‌ام. من منتقد دو گرایش نخست و یکی از باورمندان به گرایش سوم هستم. منظور از «اسلام نواندیش» خوانش متون اصلی اسلامی (کتاب و سنت) در دوران معاصر توسط مسلمانانی است که از یک سو به ارزش‌های اسلامی و معیارهای جاودان آن پای بند و از سوی دیگر نسبت به عقلانیت، علوم بشری و مقتضیات زمانه آگاه هستند. غفلت از این تکثر و تنوع در اسلام معاصر و تعمیم یا یکی دانستن اسلام سنتی یا اسلام بنیادگرا با «اسلام» موجب کژفهمی و سوء تفاهم عمیق می‌شود.

اگرچه منظر نویسنده به وضوح اسلام شیعی جعفری اصولی نواندیش است، این مقدمه رویکرد اسلام اهل سنت (سنتی و نواندیش) و هم‌چنین نگاه غیرمسلمانان را در مقوله اسلام و حقوق بشر نیز دربرمی‌گیرد. بنابراین، «اسلام» یکی از دو موضوع اصلی مورد بحث در این مقدمه است که طیف وسیعی از تفسیرها را شامل می‌شود. افزون بر این، مقدمه پیش رو مباحث مرتبط را در سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی بررسی کرده است.^۲ بررسی خود را به آثار عالمانه و دانشگاهی محدود کرده‌ام. نویسندگانی که آثارشان در این بحث بررسی شده به این قرار هستند: محمود محمد طه، عبدالله احمد النعیم، آن الیزابت مایر^۳، محمد مجتهد شبستری، و عبدالعزیز عبدالحسین ساشادینا^۴. در این بررسی، طه نماینده پژوهش عربی درباره اسلام و حقوق بشر است، شبستری نماینده این موضوع در زبان فارسی و سه نویسنده دیگر نمایندگان موضوع در زبان انگلیسی هستند. مایر نویسنده رایج‌ترین کتاب درباره اسلام و حقوق بشر از منظر غربی و یک غیرمسلمان است. چهار نویسنده دیگر را می‌توان برجسته‌ترین متفکران مسلمان نواندیش در حوزه اسلام و حقوق بشر دانست.^۵

«قانون بین المللی حقوق بشر» اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) و میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد را در برمی‌گیرد.

۱. Fundamentalist) گروهی از مسلمانان که در دوران مدرن بنا دارند بنیادهای صدر اسلام را در جهان مسلط کنند. در این راه از به کارگیری زور، اجبار و خشونت ابایی ندارند. مقصود اصلی آنها استقرار حکومت اسلامی برای إقامة احکام شرع است و قانون این حکومت نیز شریعت است. شاخص‌ترین چهره‌های اسلام بنیادگرا در اهل سنت ابوالاعلی مودودی و سید قطب، و در اسلام شیعی آقای خمینی است. اسلام بنیادگرا را نباید با اسلام سنتی (تلقی غالب مسلمانان اهل سنت و شیعه) اشتباه گرفت.

۲. آثار فرانسوی و آلمانی زبان مرتبط با موضوع را نیز به شکل غیرمستقیم بررسی کرده‌ام.

3. Ann Elizabeth Mayer

4. Abdulaziz AbdulHussain Sachedina

۵. البته این بدان معنا نیست که آثار عالمانه دیگری به‌جز این پنج مورد در موضوع اسلام و حقوق بشر وجود ندارد. از آنجا که می‌بایست تعداد محدودی از نویسندگان را انتخاب می‌کردم، آثار این افراد را برگزیدم.

مقدمه حاضر شش بخش دارد. پنج بخش نخست، آثار هریک از متفکرین مذکور را به ترتیب تحلیل می‌کند. هر بخش دو قسمت دارد: ابتدا دیدگاه هر نویسنده درباره حقوق بشر به اختصار معرفی می‌شود، در قسمت دوم هر بخش تحلیل انتقادی و مروری بر مزایا و کاستی‌های نظر ایشان ارائه می‌شود. بخش ششم و آخر شامل سه مطلب به شرح ذیل است: رؤس دیدگاه نویسنده درباره اسلام و حقوق بشر، مقایسه رویکرد نویسنده با پنج رویکرد پیش گفته، مزایای ویرایش دوم فارسی نسبت به ترجمه انگلیسی و ویرایش نخست.

بخش اول. دومین رسالت اسلام، اثر محمود محمد طه

محمود محمد طه (۱۹۰۹-۱۹۸۵) از نوادگان یکی از اقطاب معروف صوفیه سودانی^۱ و مهندس عمران بود که در دوران استعمار انگلیس در سودان فعالیت سیاسی داشت. در سال ۱۹۴۵، همراه با تعدادی از هم‌فکرانش حزب جمهوری را با هدف دستیابی سودان به استقلال و پایه‌گذاری حکومت جمهوری تأسیس کرد. او به خاطر فعالیت‌های سیاسی‌اش چند بار زندانی شد. در طول دومین دوره محکومیتش، طی گذراندن مناسک صوفیانه^۲ خاصی به این نتیجه رسید که خداوند او را برای دعوتی جدید به اسلام آماده کرده است. وی از دیگران دوری گزید و پس از آزادی از زندان در سال ۱۹۴۸، سه سال را در اعتکاف سپری کرد و به تکمیل آنچه در زندان به ذهنش خطور کرده بود پرداخت و توجهش را بر تهذیب نفس و اشارات معنوی متمرکز کرد. وی اندیشه‌های جدیدش را الهام مستقیم الهی به قلبش می‌دانست. در نهایت، طرح و برنامه خود را با عنوان المذهبیه الاسلامیه الجدیدة (مذهب جدید اسلامی) بر اساس آزادی مطلق فردی و عدالت اجتماعی فراگیر قبل از اجلاس حزب جمهوری در سال ۱۹۵۱ پایه‌ریزی کرد. پیش از این، حزب جمهوری چارچوب دینی نداشت. سپس، طه مانیفست سیاسی خود، الفکره الجمهوریه، را منتشر کرد که دربرگیرنده شرح رویکرد تازه وی به اسلام بود: *قل هذه سبیلی: الاقتصاد، الاجتماع، التعليم، المرأة* (بگو، این راه من است: اقتصاد، اجتماع، آموزش و زن، ۱۹۵۹) و *أسس دستور السودان لقيام حكومة جمهورية فدرالية ديمقراطية اشتراكية* (مبانی قانون اساسی سودان برای استقرار حکومت جمهوری فدرال دموکراتیک سوسیالیستی، ۱۹۵۵). حمایت طه از جمهوری فدرال سوسیال دموکراتیک در کتابش *اسلام* (۱۹۶۰) بیان شده است. این کتاب یکی از آثار اصلی محمود محمد طه است که می‌توان آن را به منزله مانیفست حزب جمهوری دانست و بیانگر دعوت او به فهمی تازه از اسلام است. دیگر آثار وی شامل *رسالة الصلاة* (پیام نماز، ۱۹۶۶) و *طریق محمد*

۱. حسن و د بلبل

۲. مانند روزه صمدی (امتناع از خوردن و آشامیدن برای هفت شب و روز متوالی)

(راه محمد، ۱۹۶۶) است.

محمود محمد طه الرسالة الثانية من الاسلام (رسالت دوم اسلام) را در سال ۱۹۶۷ منتشر کرد که مهم ترین اثر اوست و به همراه کتاب اسلام بیانگر اصول نظری حزب جمهوری است. انتشار کتاب های طه از دهه ۱۹۶۰ در سودان ممنوع شد و در سال ۱۹۶۵ وی به طور غیابی به ارتداد محکوم شد. طه در دو دهه پایانی عمرش بیش از ۳۰ جلد کتاب نوشت، و به شرح و تفصیل موضوعات اصلی کتاب «رسالت دوم اسلام» خویش پرداخت. به دنبال انتشار کتاب الهوس الدینی ٔثیر الفتنه لیصل إلى السلطنة (هوس دینی برای رسیدن به قدرت عامل جنگ های داخلی) توسط حزب جمهوری در سال ۱۹۸۳ طه و بیش از پنجاه نفر از اعضای اصلی حزب دستگیر و به مدت هجده ماه زندانی شدند.

در همان سال، قانون شریعت اسلامی در سودان تصویب و به اجرا گذاشته شد. طه و دیگر جمهوری خواهان از داخل و بیرون زندان از قانون جدید شدیداً انتقاد کردند. در سپتامبر ۱۹۸۵ طه و چهار نفر دیگر از سران حزب جمهوری به اتهام انتشار کتاب جدید هند او طوفان (این [قانون شریعت] یا طوفان) از سوی حزب، توسط حکومت محاکمه شدند. در این اثر نیز از قانون شریعت انتقاد و از برداشت خودشان از اسلام دفاع شده بود. طه و چهار نفر از پیروان ارشدش به اتهام ارتداد و اقدام علیه امنیت ملی به مرگ محکوم شدند. اما پس از تأیید جعفر نمیری رئیس جمهور سودان در تاریخ ۷ نوامبر ۱۹۸۵، فقط محمود محمد طه اعدام شد.^۱ افکار دینی طه از تفکر سیاسی وی جدائی ناپذیر است. او نوع خاصی از طریقت صوفیانه که در سودان رایج است را با روشنفکری اسلامی نوع خود آمیخته است.

محمود محمد طه را بر خلاف واقع در دو محور به ارتداد متهم کردند: اول به خاطر گرایش وی به باورهای صوفیانه مانند وحدت وجود، که خود مبنای این اتهام بی اساس شد که طه ادعای الوهیت کرده و به این ترتیب به خداوند اهانت کرده است. موضوع دوم اندیشه های نوآورانه اش در شریعت یا احکام اسلامی بود که خود باعث شد او در مظان دو اتهام دیگر قرار گیرد. یکی اتهام نادرست «پیامبری اسلام دوم» و دیگری «انکار ضروریات دین اسلام»،

۱. منبع اصلی اطلاعات زندگی و افکار طه این کتاب جامع و مشروح است: عبدالله الفکی البشیر، الفهم الجدید للإسلام «محمود محمد طه والمثقفون»: قراءة فی المواقف وتزویر التاريخ (صاحب فهم جدید از اسلام، محمود محمد طه و روشنفکران، خوانشی از موقعیت ها و جعل تاریخ)، قاهره: رؤیه، ۲۰۱۳. منبع دوم مقدمه ای است که دختر طه، اسماء، و شاگرد وی نور محمد حمد بر نخستین انتشار منتخب آثار طه در جهان عرب نوشته اند، بر این کتاب: نحو مشروع مستقبلی للإسلام (به سوی طرح آینده اسلام)، مراکش و لبنان: المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۲، ص ۵-۶۶. این کتاب شامل سه اثر اصلی طه است: الرسالة الثانية من الاسلام، رسالة الصلاة، و تطویر شریعة الأحوال الشخصية (تحول احکام شخصی شرعی). منبع سوم مقدمه مترجم، یعنی عبدالله احمد النعیم بر ترجمه انگلیسی الرسالة الثانية من الاسلام:

مانند انکار زکات، جهاد، طلاق، خلود در جهنم و ناکارآمد دانستن اجرای شریعت در دوران مدرن. فتاوی ارتداد او که در خارطوم، مکه و قاهره صادر و کتاب‌هایی که در انتقاد از عقاید و افکار وی منتشر شد نشان‌دهنده ترس شدیدی است که مسلمانان محافظه‌کار از گسترش و تأثیر بیش‌تر عقاید نواندیشانه او دارند.^۱

محمود محمد طه سابقه ای در تحصیلات کلاسیک اسلامی نداشت. آثار وی هیچ‌گونه ارتباطی با سنت‌های علمی رایج در جهان اسلام ندارد. او تلاش کرد مشکلات سیاسی اجتماعی سودان در نیمه دوم قرن بیستم را با «تفسیر آزاد» از قرآن حل کند. طه بین شریعت (چیزی که وی حاصل درک فقها از قرآن و سنت نبوی می‌دانست) و قرآن و سنت (اساس اسلام) تمایز قائل بود. او باور داشت تنها راه حل مشکلات بشری بازگشت به اسلام، پیروی از محمد (ص) به عنوان اسوه، و به کار بستن آیات منسوخ نشده قرآن است. اما نوآورانه‌ترین اندیشه او فهم تازه از قرآن و سنت بود. کتاب اصلی وی، *الرسالة الثانية من الاسلام* (رسالت دوم اسلام)، بیانگر اهم افکار وی در این زمینه است.

طه عقیده داشت که اسلام دو رسالت اصلی دارد. اولی، تکلیف مؤمنون که اسلامشان در دهه آخر حیات محمد (ص) و حضور ایشان در مدینه (۱۱-۱ هجری) شکل گرفت. اغلب احکام غیرمناسکی این دوران باالاصاله اسلامی نبود بلکه با مقتضیات زمانه و توانایی‌های افراد متناسب بود. رسالت اولیه بر مبنای فروع قرآن بود. اما، رسالت ثانیه رسالت مسلمانان در آخر الزمان بر پایه اصول قرآن است. باید توجه داشت که از نگاه طه همه موحدان مسلمانند، و منظور وی از آخر الزمان دوران مدرن است. مراد وی از اصول قرآن اصول و قواعدی است که در مکه طی سیزده سال (از اول بعثت تا هجرت) به پیامبر وحی شد. این اسلام (رسالت دوم) به صورت فسیل شده به وجود نیامده و تحقق آن اجتناب ناپذیر است. تحقق آن با فاصله گرفتن از آیات فرعی (نازل شده در مدینه) و روی آوردن به «آیات اصلی» ممکن می‌شود. چنین تحقیقی متوقف بر فراهم آمدن فضای متناسب، امت متناسب، و شخصیت‌های متناسب است.^۲ به نظر طه، اشتباه فاحش این تصور است که شریعت اسلامی متعلق به قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) با تمام جزئیاتش، مناسب برای اجرا در قرن بیستم (زمان نگارش کتاب) است، با عنایت به وجود تفاوت‌های انکارناپذیر بین افق فکری قرن‌های هفتم و بیستم. او این نکته مهم را در کتاب خود *الاسلام فی رسالته الاولى لایصلاح لانسانية القرن العشرين* (رسالت

۱. متن کامل فتاوی‌های ارتداد علیه طه در الفکی البشیر، *الفهم الجدید للإسلام*، ۲۰۱۳، ص ۱۱۵۸-۱۱۶۲ قابل دسترسی است.

۲. محمود محمد طه، *الرسالة الثانية من الاسلام در عن نحو مشروع مستقبلی للإسلام*، ص ۱۴۹-۱۵۶ و ۱۶۷-۱۷۳ (فصل‌های ۵ و ۶).

اول اسلام برای بشریت در قرن بیستم کارآیی ندارد، (۱۹۶۹) آورده است. او با صراحت و شفافیت اعلام می‌کند که جهاد و قتال (جنگ)، برده‌داری، سرمایه‌داری، نابرابری جنسی، چندهمسری، طلاق، حجاب، و جداسازی زن و مرد (در اماکن عمومی) هیچکدام از قواعد آیات (اصلی) قرآن نبوده‌اند.^۱ این آیات در مدینه نازل شده و این‌گونه تصور می‌شد که آیات اصلی مکی را نسخ کرده‌اند. به باور او، آزادی بشر، عدم اجبار در دین، اشتراک (سوسیالیسم) در مالکیت اموال، برابری جنسی در تمام وجوه، تک‌همسری، پیوستگی ازدواج [نفی تشریح طلاق]، عفاف معنوی و پاکدامنی برای مرد و زن هر دو، عدم جداسازی یا اختلاط زن و مرد (در فضای عمومی) برخی از آیات اصلی قرآن بوده‌اند.

ساختار دین هرمی شکل است، در رأس آن خدا و در قاعده‌اش بشر قرار دارد. شریعت از رأس متعالی هرم نازل می‌شود (تنزیل) و ظرفیت انسان را در نظر می‌گیرد. قاعدهٔ هرم متناسب با شرایط زمان وحی بوده است. هر چه فرد به رأس هرم نزدیکتر شود به اهداف اصلی نیز نزدیکتر می‌شود، [جایگاهی که] بشریت به بلوغ رسیده و دوران طفولیت خود را طی کرده و متعاقب آن از شریعت صلب به شریعت سبک‌بار، یعنی از نصوص فرعی به نصوص اصلی صعود می‌کند.^۲

جامعهٔ مقبول بر اساس سه برابری بنا می‌شود: برابری اقتصادی (سوسیالیسم)، برابری سیاسی (دموکراسی) و برابری اجتماعی (عدم وجود تبعیض و نابرابری اجتماعی).^۳ طبق نظر طه هدف رسالت دوم اسلام نزدیک شدن به آیات اصلی و کنار نهادن آیات فرعی متناسب با شرایط خاص دوران است. شریعت اسلامی کامل است ولی کامل بودن آن به دلیل انعطاف‌پذیری و ظرفیتش برای تبدیل و تکامل است که آن را با افراد مختلف و شرایط جمعی متفاوت سازگار می‌کند. آنچه امروز شریعت اسلامی نامیده می‌شود براساس متون دورهٔ دوم [زمانی] اسلام (مدینه) است.^۴

اگر چه طه نسخ آیات اصلی (مکی) را توسط آیات فرعی مدینه (مدنی) به صورت انتقادی تحلیل کرده،^۵ من حتی یک مورد از تصریح به «نسخ آیات مدنی توسط آیات مکی» را در کتاب‌های مهم او از جمله *الرسالة الثانية من الاسلام* (دومین رسالت اسلام) نیافتم.^۶

۱. همانجا، ص ۱۵۶-۱۶۶.

۲. همانجا، ص ۱۸۵-۱۸۹ (نتیجه‌گیری).

۳. همانجا، ص ۱۷۲-۱۸۴.

۴. همانجا، ص ۷۶-۷۸.

۵. همانجا، ص ۷۵، ۱۲۰، ۱۵۱. طه از واژهٔ «منسوخ» در صفحه ۱۸۱ استفاده نکرده، ولی در ترجمه انگلیسی التعمین این عبارت «که به‌طور موقت نسخ شده بود» به متن اضافه شده است. (The Second Message of Islam, 161)

۶. من کسی را، چه از موافقان طه و چه از مخالفانش، نیافتم که «نسخ آیات مدنی توسط آیات مکی» را به کتاب‌های طه

شفاف‌ترین متنی که در کتاب‌های وی به نسخ اشاره شده می‌تواند متن زیر باشد:

« به نظر می‌رسد که آیات منسوخ به جهت برآورده شدن نیازهای زمانه نسخ شده‌اند و [رفع نسخ آنها] تا زمان مناسب به تعویق انداخته شده‌اند. هنگامی که آن زمان فرارسد، آنها [دوباره] معتبر و قابل اجرا می‌شوند، و در حالی که آیاتی که در قرن هفتم [قرن اول هجری] به مورد اجرا گذاشته شده بودند، نسخ می‌شوند. الزامات زمانه در قرن هفتم آیات فرعی بودند. برای قرن بیستم، آیات اصلی [الزامات دوران] هستند. این منطق نسخ است، [به عبارت دیگر، مقصود این نبوده که] نسخ قطعی و نهایی باشد، بلکه فقط می‌بایست تا فرارسیدن زمان مناسب به تعویق انداخته شود. در این تکامل، عقلانیت فراتر از متن را در نظر می‌گیریم. اگر یک آیه فرعی، که آیه‌ای اصلی را در قرن هفتم نسخ کرده بود، مقصود خود را به طور کامل به انجام رسانده باشد و برای دوره جدید، قرن بیستم، بی‌ربط شود آنگاه زمان آن رسیده که این آیه به نفع آیه اصلی منسوخ شود و آیه اصلی به اجرا درآید. به این ترتیب، فرصت برای آیه اصلی به مثابه متن قابل اجرا در قرن بیستم فراهم می‌شود و مبنای قانون‌گذاری جدید قرار می‌گیرد. این معنای تکامل شریعت است. یعنی انتقال از متنی که به اهدافش رسیده و منقضی شده به متن دیگری که تا فرارسیدن زمان مناسب به تعویق انداخته شده بود. لذا این تکامل غیرواقعی یا ناپخته و بیانگر اندیشه‌ای ساده‌انگارانه و خام نیست. معنایش فقط انتقال از متنی به متن دیگر است.»^۱

بدون شک، منسوخ شدن آیات مدنی توسط آیات مکی با آموزه‌های طه همخوانی دارد. تعالیم طه بر اساس به کارگیری آیات اصلی (آیات مکی از دیدگاه وی) و چشم‌پوشی از آیات فرعی (آیات مدنی از نظر طه) است. او احکام قرآن و سنت را به دو دسته تقسیم کرد: احکام اصلی و دائمی، و احکام فرعی و موقت. اجرا کردن دسته اول رسالت اصلی اسلام است. احکام فرعی و غیرمناسکی شریعت که مختص رسالت اول اسلام بود و با نام آیات فرعی قرآن شناخته می‌شوند، احکام موقت هستند. بنابر این اگر نتیجه بگیریم که، از منظر طه، آیات مکی ناسخ آیات مدنی هستند، نادرست نیست. ناسخ - همانطور که وی تصریح کرده - آیه قرآن است، و نه چیز دیگر.

اولین کاربرد اصطلاح «نسخ معکوس»^۲ را می‌توان در نوشته‌های شاگردان طه یافت، ولی همچنان بدون تصریح به نسخ آیات مدنی توسط آیات مکی: «قاعده تکاملی تفسیر چیزی

ارجاع داده باشند. طه در کدامیک از کتاب‌هایش به صراحت این مطلب را ذکر کرده است؟

۱. طه، *الرسالة الثانية من الإسلام*، ۲۰۰۲، ص ۷۸؛ ترجمه النعیم، (*The Second Message of Islam*)، ۱۹۸۷، ص ۴۰-۴۱. این بخشی از مقدمه طه بر ویراست چهارم، *الرسالة الثانية من الإسلام* است.

2. reverse abrogation

نیست به‌جز فرایند نسخ، به این ترتیب که متونی که در گذشته منسوخ شده بودند را می‌توان در زمان معاصر به‌صورت قانون درآورد، که در نتیجه آن متونی که به عنوان شریعت اجرا می‌شدند، منسوخ می‌شوند.^۱

از دیدگاه اهل سنت، سه نوع نسخ در قرآن وجود دارد: نسخ حکم و حذف آیه از کتاب (نسخ الحکم والتلاوة)؛ حذف آیه از مصحف بدون نسخ حکم (نسخ التلاوة بلا حکم)؛ و نسخ حکم با حفظ آیه در متن کتاب (نسخ الحکم بلا تلاوة).^۲ طه در مورد دو نوع اول نسخ صحبتی نکرده و بر نوع سوم متمرکز بوده است، یعنی «نسخ الحکم بلا تلاوة». این نوع نسخ نیز خود بر دو قسم است. در قسم اول، آیه ناسخ ناظر بر حکم آیه نسخ شده است و لغو آن را توضیح می‌دهد، یعنی تعارض بین دو آیه اساسی است. ولی قسم دوم این ویژگی را ندارد و هرچند آیه بعدی، حکم آیه قبلی را نسخ می‌کند اما پیشان تعارض اساسی نیست.^۳ ظاهراً طه با قسم اول نسخ مشکلی نداشته است. چالش او در واقع قسم دوم از نسخ قرآن با قرآن در تعارض غیراساسی است. این قسم نسخ در میان مفسران اهل سنت بسیار متداول است. بهترین نمونه آن «آیه شمشیر» (سوره توبه/۵)^۴ است و نسخ بیش از صد و چهل آیه قرآن توسط آن^۵، از جمله ادعای نسخ شدن آزاداندیشانه‌ترین آیه قرآن^۶، لا اکراه فی الدین (هیچ اجباری در دین نیست، بقره/۲۵۶).

اندیشه‌های طه نوآورانه و مفید است، زیرا بسیاری از آیات - تمام آیات آزاداندیشانه قرآن - که شامل احکام اصلی درباره حقوق بشر هستند از منسوخ شدن محافظت شده‌اند. علمای شیعه نسخ را منحصر به قسم اول از نوع سوم دانسته‌اند (نسخ الحکم بلا تلاوة، تعارض اساسی بین ناسخ و منسوخ) و هر دو نوع دیگر (نسخ الحکم والتلاوة، و نسخ التلاوة بلا حکم) را صراحتاً نفی کرده‌اند، همچنین قسم دوم از نوع سوم (تعارض غیراساسی بین ناسخ و منسوخ) را نیز تلویحاً رد کرده‌اند.^۷ علمای معاصر شیعه تصریح کرده‌اند که قسم دوم نسخ (تعارض غیراساسی بین ناسخ و منسوخ) هرگز در قرآن رخ نداده است.^۸ با اینکه نسخ آیات

1. Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990, p. 56.

۲. محمد ابن عبدالله الزرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، (قاهره: مکتب دار التراث، ۱۹۸۴)، ج ۲، ص ۳۶-۴۰.

۳. السید ابوالقاسم موسوی الخوئی، *البیان فی تفسیر القرآن*، (قم: انصارالهدی، ۱۳۶۰)، ص ۲۸۶.

۴. جالب اینجاست که واژه شمشیر (السیف) نه در این آیه، نه در هیچ آیه دیگر قرآن استعمال نشده است!

۵. مصطفی زید، *النسخ فی القرآن الکریم، دراسة تشریعیة تاریخیة نقدیة*، (قاهره: دارالوفا، ۱۹۸۷)، ص ۵۰۸.

۶. طه از اصطلاح «آیات تسامحی» برای این دسته از آیات استفاده کرده است.

۷. محمدهادی معرفت، *التمهید فی علوم القرآن*، (قم: دارالتعارف، ۱۳۹۰)، ج ۲، ص ۲۶۳-۳۹۰.

۸. الخوئی، *البیان فی تفسیر القرآن*، ص ۲۸۷.

اصلی درباره حقوق بشر در اسلام شیعی پذیرفته نیست، بسیاری از علما اولویت این آیات را در تعارض با آیات فرعی (اصلی و فرعی بنا بر اصطلاحات طه) قبول نکرده‌اند، در نتیجه اندیشه‌های طه برای این گروه از علما نیز جدید است.

مزایا و کاستی‌های رویکرد طه

رویکرد طه خون تازه‌ای در رگ‌های پیکره شریعت تزریق کرد. او اسلام را از دو جهت بازسازی کرد: نخست اینکه آیات اصلی قرآن را به حقوق بشر اختصاص داد، یعنی آیات آزاداندیشانه‌ای که در مکه نازل شده بودند را به عنوان لوازم همیشگی اسلام دانست. دوم اینکه تمام آیاتی را که به‌منزله موانعی درمقابل حقوق بشر، دموکراسی و مدرنیته محسوب می‌شوند و در مدینه نازل شده‌اند را منسوخ دانست، همان آیاتی که موقت و متناسب با شرایط آن زمان دانسته می‌شوند. طه مانند پزشکی حاذق بیماری تفکر اسلامی را تشخیص داده بود: احکام فرعی قرآن یا سنت ضروریات اسلام نیستند. این احکام متعلق به موقعیت‌ها و شرایط متفاوتی بوده‌اند و زمانشان به سرآمده است. آیات مکی، یعنی آیات اصلی قرآن آنها را نسخ کرده‌اند. دستاورد مهم جراحی دینی او همین نکته است. وی احکامی را که به گذشته تعلق دارد و در زمان حاضر بر قامت اسلام زشت و بی‌قواره می‌نماید، حذف کرد و آیاتی را که پنداشته می‌شد نسخ شده‌اند آزاد کرد و در لباس موازین و زیبایی‌های اسلام نمایاند. او فن نسخ را بازسازی کرد و به صورت معکوس به‌کارگرفت: متن قدیمی‌تر، متن جدیدتر را نسخ می‌کند و هر دو، هم ناسخ و هم منسوخ، آیات قرآنند. آیات مکی، آیات و احادیث مدنی را نسخ کردند. بازبینی طه از اسلام با مدرنیته، دموکراسی و حقوق بشر هم‌خوانی دارد. این اصلاح از درون است: بازبینی فن نسخ از علوم قرآنی. به باور من نظریه طه در دنیای اسلام بسیار پیش‌رو بود، نه تنها برای زمان خودش بلکه حتی برای چند دهه پس از مرگش.

با این حال، نظریه طه حداقل از دوازده کاستی مهم رنج می‌برد.

اول. نظریه طه از بنیاد یک نظریه دینی است. او بعد از انتقاد از نظریه فلسفی غرب نتیجه می‌گیرد که با وجود پیشرفت‌های غرب در فناوری و علوم، در تمدن (که از دید او معادل اخلاقیات و جوهره آن، آزادی مطلق بشر است) چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی دستاوردی نداشته است. طبق نظر طه، تمام فلسفه‌های غربی در تلاش برای رسیدن به خوشبختی بشر ضعیف هستند.^۱ در مقابل، اسلام به خاطر اصل اول آن توحید قادر به این

مهم است. اسلام به نوع بشر آزادی کامل می‌بخشد.^۱ اما کدام اسلام؟ آیا منظور وی اسلام رایج است؟ فهم نوین وی از اسلام، بر مبنای آیات اصلی مکی قرآن، کلید باز کردن همه قفلها و راه‌حل همه مشکلات است، مشکلاتی که فلسفه‌های غربی از جمله کاپیتالیسم و کمونیسم قادر به حلشان نبوده‌اند. بنابراین، از نگاه او، اسلام مجموعه‌ای از آموزه‌های جامع است که تمام مشکلات فردی و اجتماعی بشر را حل می‌کند. قرائت تازه‌ای که طه از اسلام معرفی می‌کند، یعنی اسلامی که در مکه بوده است، منبع اصلی رفع همه نیازهای بشر است از جمله برابری اقتصادی (سوسیالیسم)، برابری سیاسی (دموکراسی)، عدالت، و از همه مهمتر آزادی مطلق انسان.

برنامه طه برای سعادت همه انسان‌ها «دومین رسالت اسلام» است. این رسالت تمام جنبه‌های زندگی انسان، سیاست، اقتصاد، فرهنگ، و امور اجتماعی را دربرمی‌گیرد، بر پایه شریعت قرن اول هجری نیست بلکه بر اساس شریعت دوران معاصر است. این رسالت از احکام متصلب چهارده قرن پیش رنج نمی‌برد، بلکه نسخه اسلام امروزی برای همه جنبه‌های زندگی است. به بیان دیگر، انتظار طه از اسلام در بالاترین حد ممکن است. تفاوت او با مسلمانان محافظه‌کار در اعتقاد به ضرورت فرمولی اسلامی برای همه زوایای زندگی نیست؛ هر دو بر این نکته بنیادی اتفاق نظر دارند. تمایز آشکار در فهم اسلام است: تلقی اسلام به شکلی که در مدینه و در محیط قرن اول فهمیده می‌شد که در آن شریعت به عنوان قانونی دائمی تثبیت شده (اسلام محافظه‌کار)، و فهمیدن اسلام به صورتی که در دوران مدرن درک می‌شود: بر مبنای آیات مکی یعنی اصول دائمی قرآن و آموزه‌های پیامبر (رویکرد طه). نکته مهم در این تعارض شیوه درک از اسلام است، نه خود اسلام یا دامنه ارجاع به آن در حوزه عمومی. اسلام برای طه سرچشمه «تمام» نتایج خوب است. هیچ امر درستی وجود ندارد که ریشه‌هایش را نتوان در آیات اصلی مکی قرآن یا سنت پیامبر یافت.

در خصوص مطلب مورد بحث ما یعنی حقوق بشر، اسلام مکی منشأ حقوق بشر برای همه است؛ مسلمان و غیرمسلمان، زن و مرد، به‌طور یکسان. اسلام مکی نه تاریخی است، و نه محدود و مقید به بافت ویژه مکه در قرن اول. این تعالیم و احکام فرازمان و ابدی در تمام وجوه زندگی برای همه انسان‌هاست. این یعنی «اعلامیه جهانی حقوق بشر» در ذهن شارع وجود داشته و استیفای این حقوق نه تنها در موقعیت عصر پیشامدرن ممکن بوده، بلکه قرآن و سنت پیامبر نیز در دوران مکی آن را صراحتاً و تلویحاً ابراز کرده‌اند. طه مکرراً به این منابع نقلی به عنوان شاهد ارجاع می‌دهد. ادعای او بسیار بزرگتر از این مطلب است که «اسلام با مفاهیم مدرن حقوق بشر ناسازگار نیست». او مدعی است که «اسلام مکی منبع منحصر بفرد

۱. طه، الرسالة الثانية من الإسلام، ص ۱۰۱.

و تنها منبع صحیح حقوق بشر است". این مدعا بسیار بزرگ و اساسی معرفت‌شناسانه است. در بخش پایانی مقدمه به این مهم بازمی‌گردم.

دوم. رویکرد طه نقلی است. نقلی یعنی مبتنی بر متون قرآن و سنت پیامبر. در این مورد تفاوتی بین طه و جریان مسلط مسلمانان محافظه‌کار وجود ندارد. تمایز در دامنه کتاب و سنت است، نه در خود رویکرد نقلی به کتاب و سنت. در حالی که منبع نقلی برای مسلمانان محافظه‌کار متن کتاب خدا و سنت پیامبر در هر دو دوران مکه و مدینه است، مرجع اصلی احکام شرع برای آنها در عمل آیات و روایات دوران مدینه است، بر مبنای نسخ بسیاری از آیات دوران مکی، با اولویت خاص بر عام، یا مقید نسبت به مطلق. در مقابل، طه کتاب و سنت را عملاً (نه در قرائت) از دو جهت مقید کرده است. اول اینکه، فقط شامل آیات و احادیث مکی است، به عنوان دومین رسالت اسلام. دوم اینکه، آیات و احادیث دوران مکه، به عنوان احکام اصلی اسلام، آیات و روایات دوران مدینه را به عنوان احکام فرعی که اکنون خارج از بافت زمانی خود قرار دارند، نسخ می‌کنند. به بیان دیگر، همانطور که احکام اصلی مکی همیشگی‌اند و محدود به زمانه خاص نیستند، آیات و روایات دوران مدینه شامل احکامی است که وابسته به دوره زمانی و زمینه خاصی بوده‌اند. بنابراین واضح است که از دیدگاه طه شریعت یا قانون اسلامی قرن اول مناسب بافت و زمینه متفاوت قرون اخیر نیست. لازم است به خاطر داشته باشیم که طبق انتظار حداکثری طه از اسلام، متن کتاب و سنت منبع یگانه حقوق بشر (و دیگر مسائل مدرن) است. قابل تأکید است که رویکرد خاص طه به کتاب و سنت نه تنها با امکان بلکه با وقوع مفاهیم مدرن، مانند حقوق بشر، در زمینه قرن اول نیز تلازم دارد. این بدان معنی است که این مفاهیم فرا تاریخی هستند. یعنی، بر خلاف متن کتاب و سنت دوران مدینه، نگاه طه به متن کتاب و سنت دوران مکه «غیرتاریخی و غیرنقادانه» است. او هیچ شاهد و استدلالی بر این ادعا ارائه نکرده است.

سوم. دلالت کتاب و سنت تصادفی نیست. روش‌شناسی دلالت به تفصیل در کتب اصول فقه در فصولی طولانی در «مباحث الفاظ» بحث شده است. این قواعد دخالت دادن برداشتهای شخصی را در متون کتاب و سنت منع می‌کنند و این روش را به عنوان «تفسیر به رأی» مردود می‌شمارند. معنی متن دینی دو سطح دارد: معنی ظاهری یا آنچه در نظر اول به ذهن می‌آید (ظاهر) و معنی درونی یا پنهان (باطن). تفسیر متن دینی خصوصاً تفسیر آیات قرآن، به ویژه در کلام، اخلاق و فقه بر پایه معنی اول (ظاهر) است. تفسیر قرآن در عرفان و تصوف بر اساس معنی دوم (باطن) است و تأویل نامیده می‌شود که شبیه به زبان نمادین است. طه نه تنها اهمیتی برای قواعد تفسیر متن دینی چنان که در اصول فقه تشریح شده قائل نبود، بلکه روش‌شناسی خود را در تفسیرهایی که از آیات و روایات در آثارش آورده توضیح نداده

است. تفسیرهایش از آیات و روایات ترکیبی از تأویل صوفیانه و تفسیر به رأی است. روش نخست، در چارچوب عرفان قابل قبول است مانند کتاب پیام نماز (رسالة الصلاة) طه، ولی بسیاری از تفسیرهایی که او از آیات و روایات کرده در دسته دوم قرار می‌گیرد. این شیوه تفسیر غیرمنضبط مشکل‌آفرین است و در تفسیرهای طه از قرآن و حدیث به وفور دیده می‌شود.

چهارم. استناد به احادیث ضعیف در استدلالهای فقهی و کلامی مشکل‌ساز است. حداقل همه افراد سلسله راویان حدیث باید در علم رجال واجد شرایط شناخته شده باشند. اتکا بر حدیث ضعیف پذیرفتنی نیست. طه در استدلالهای خود از تعدادی حدیث ضعیف منتسب به پیامبر (ص) استفاده کرده است. نظرش این بوده که اگر دلالت این احادیث آرای وی را تأیید کنند استفاده از آنها مانعی ندارد. رویکرد غیرانتقادی وی به سند روایات اشکال دارد، مخصوصاً اینکه می‌دانیم اکثر احادیث معتبر نیستند.^۱ اگر طه مبنای دیگری در تمییز احادیث معتبر از غیرمعتبر داشت لازم بود ارائه می‌کرد.

پنجم. هدف طه اقناع پیروان و به چالش طلبیدن رقبای سیاسی‌اش بود. او یک مصلح اجتماعی در جامعه‌ای دینی با آستانه تحمل پائین بود. او مبلّغی پر قدرت بود و رهبری با جذب کاربزماتی یک حزب اسلامی سیاسی و مدرن در مخالفت با یک دیکتاتور را در دست داشت. چنین مسئولیتهایی باعث تهییج احساسات، عواطف و اشتیاق می‌شود و جنبه‌های حماسی به خود می‌گیرد. منطقی و رویکرد انتقادی یک دانشمند ملزومات متفاوتی می‌طلبد. استدلالهای طه با استانداردها و چارچوب کار علمی فاصله فراوان دارد. طه یک مهندس عمران، فعال سیاسی، متفکر مدرن اسلامی و مصلح اجتماعی پیشگام بود؛ ولی هیچ سابقه‌ای در مطالعات اسلامی یا فلسفه نداشت. نقد وی به فلسفه، به ویژه تعمیمی که درباره فقدان آزادی مطلق در «تمام» مکاتب فلسفی غرب می‌دهد، سطحی است. هرچند رویکرد انتقادی وی به مطالعات سنتی اسلامی شجاعانه و درست بود، راه حل او - که موضوع مطالعه این بحث است - قابل مناقشه است.^۲

ششم. طه رسالت حضرت محمد (ص) و آموزه‌های اسلام را، لااقل برای زمان معاصر، به دو دوره تقسیم کرد، مکه و مدینه، که آنها را به ترتیب دومین و اولین رسالت اسلام در نظر گرفت. او اندیشه مبتکرانه خود را این گونه تشریح می‌کند که اگرچه پیامبر و قرآن طرح کلی و دائمی اسلام را در مکه به دست داد ولی زمان کافی برای بسط و گسترش نظری آن و نیز به کارگیری

۱. نقدهای دوم، سوم و چهارم همگی به طور مختصر در فصل اول کتاب زیر تحت عنوان «محمود محمد طه» به قلم با اسم المکی بحث شده است: *اعلام تجدید الفکر الدینی*، ج ۱: *تجدید الفکر الاسلامی: مقاربه نقدیه*. تألیف مجموعه من الباحتین، إشراف بشار الجمیل، (رباط، مراکش: المؤمنون بلا حدود، ۲۰۱۶)، ص ۳۱-۳۲.

۲. پیشین، ص ۳۲-۳۳.

عملی آن وجود نداشت. در مدینه بود که اولین رسالت اسلام به طور مفصل توصیف و کاملاً اجرا شد. با این حال، متناسب با موقعیت خاص آن دوران انطباق پیدا کرد، یعنی موقت و مقید به زمان بود. امروز، زمان آن است که دومین رسالت اسلام (اسلام مکه) شرح و بسط پیدا کند، و به عنوان آموزه عملی اسلام به اجرا درآید. اما نکته اینجاست که رسالت پیغمبر تمام آیات وحی شده و تعالیم ایشان در مکه و مدینه، هر دو، را دربرمی گیرد، نه فقط بخشی از آن (بخش مکی). رسالت پیامبر تجزیه ناپذیر است؛ یک کل یکپارچه است. طه در همه آثارش که به توضیح نظریه مبتکرانه خود در باب رسالت دوم اسلام پرداخته نتوانسته یکپارچگی رسالت پیامبر را بشکند. برای این منظور احتیاج به استدلال بسیار قوی تری داشته که فراتر از توانایی و دانش وی بوده است.^۱

هفتم. نکته کلیدی در نظریه طه تمایز بین آیات مکی، اصول و آموزه‌های دائمی اسلام - و آیات دوران مدینه - آیات موقت و منسوخ قرآن - است. اما چطور می توان آیات مکی را تشخیص داد؟ معیار او کسانی است که آیات خطاب به آنهاست، یعنی استفاده از عبارتهای خاصی مانند یا ایها الذین آمنوا (ای کسانی که ایمان آورده‌اید: مؤمنون)، که عبارتی است مختص زمان مدینه (مگر در حج/۲۲)، و همچنین کاربرد واژه‌هایی مثل منافق و جهاد. به نظر وی آیات مکی چند مشخصه متمایز دارند که به این قرار است: نخست، سوره‌های سجده‌دار. دوم، هر سوره‌ای که با حروف مقطعه شروع می شود به جز سوره های بقره و آل عمران. سوم، هر سوره‌ای که در آن عبارت یا ایها الناس و یا بنی آدم به کار رفته به جز سوره بقره و نساء.^۲ معیارهای طه در این موارد دقیق نیستند:

اول اینکه، واژه منافق در یک سوره مکی نیز به کار رفته: عنکبوت/۱۱.

دوم اینکه واژه جهاد در یک سوره مکی نیز استفاده شده: فرقان/۵۲.

سوم اینکه واژه سجده دو بار در این سوره مدنی به کار رفته: حج/۱۸ و ۷۷.

این سه معیار نه جامعند و نه مانع، یعنی نه شامل همه آیات مکی و مدنی می شوند، و نه تمام آیات غیر مکی و غیر مدنی را مستثنی می کنند. موارد زیادی وجود دارد که قواعد وی نقض شده‌اند. بنابراین تشخیص آیات مکی و مدنی از هم با این ملاک‌های کیفی مقدور نیست. این کار نیاز به پژوهش تاریخی و انتقادی جامع دارد، مشابه آنچه تئودور نولدکه (۱۸۳۶ - ۱۹۳۰)

۱. پیشین، ۳۳. همچنین رجوع کنید به عبدالمجید شرفی، *الاسلام و الحدائنه*، (تونس: الدار التونسیه، ۱۹۹۱)، ص ۱۵۶ - ۱۶۰.

۲. طه، *الرسالة الثانية من الإسلام*، ص ۱۵۰.

۳. جهاد به عنوان فعل در این سوره‌های مکی نیز به کار رفته: نحل: ۱۱۰، عنکبوت: ۸، ۶۹، و لقمان: ۱۵. معنی جهاد در این سوره‌ها قتال نیست بنابراین ادعای طه را ابطال نمی کنند.

و شاگردانش انجام دادند.^۱ شواهدی مبنی بر آشنایی طه با این پژوهش‌ها وجود ندارد. به این ترتیب، اگر ما نظریه طه را از دریچه مطالعات تاریخی نولدکه بازنگری کنیم، آیا قابل دفاع است؟ در نقد بعدی به این سوال پاسخ می‌دهم.

هشتم. طبق تحقیق تاریخ قرآن نولدکه و شاگردانش، آیات اصلی بسیاری مدنی هستند که لازم است (در چارچوب طه) همیشگی و ابدی تلقی شوند، به همین ترتیب آیات زیادی در مورد مسائل فرعی وجود دارد که متعلق به دوران مکی هستند و لازم است (طبق چارچوب طه) موقت و مقید به صدر اسلام به شمار آیند. آیات اصلی زیر در مدینه نازل شده‌اند: «اجباری در دین نیست» (بقره/۲۵۶): «پس به برکت رحمت الهی با آنها نرمخو و [پرمهر] شدی. و اگر تندخو و سخت‌دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند. پس، از آنان درگذر و برایشان آموزش بخواه و در کار[ها] با آنان مشورت کن. چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن. زیرا خداوند توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد.» (آل عمران/۱۵۹): «وظیفه پیامبر تنها رساندن پیام است» (آل عمران/۲۰، مائده/۹۲ و ۹۹، نور/۵۴ و تغابن/۱۲): «فقدان مجازات اعدام یا هرگونه تنبیه دنیوی برای ارتداد» (بقره/۲۱۷، آل عمران/۸۵-۹۰، نسا/۱۳۷، مائده/۵ و ۵۴، و محمد/۲۵-۲۸)، عدم وجود هر نوع مجازات، به ویژه مجازات خودسرانه مهدور الدم برای سبّ النبی، (آل عمران/۱۸۶، نسا/۴۰، انعام/۶۸ و ۱۰۸، توبه/۴۹ و ۶۱، احزاب/۴۵-۴۸ و ۵۷): و تکثر دینی (بقره/۱۱۳). دلالت تمام این آیات را به تفصیل در جای دیگری بحث کرده‌ام.^۲

آیات اصلی بسیاری با موضوع حقوق زنان و غیرمسلمانان وجود دارند که در مدینه نازل شده‌اند. در نکته بعد به این آیات اشاره می‌شود. طه فقط اولین آیه، (بقره/۲۵۶)، را استثنایی برای معیار خود در نظر گرفته است. از طرف دیگر، آیه ۱۸ سوره زخرف یکی از آیات ظاهراً تبعیض‌آمیز درباره حقوق زنان است که اتفاقاً مکی است! این مواد نقض اعتبار نظریه طه را در مورد دومین رسالت اسلام به‌طور جدی زیر سوال می‌برد. آیات مدنی مذکور آیات اصلی و

1. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, (Leipzig: Dieterich, 1860, 2nd edn 1909), p. 38.

ترجمه عربی آن: نولدکه، تیودور، *تاریخ القرآن*، ترجمه جورج تامر، زیوریخ: دار نشر جورج آلمز هیلدهایم، ۲۰۰۰. ترجمه انگلیسی:

The History of the Qur'an, by Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, and Otto Pretzl, edited and translated by Wolfgang H. Behn, Leiden: Brill, 2013.

جلد اول *تاریخ قرآن* توسط سیدمحمد حسینی بهشتی از متن آلمانی سالها قبل ترجمه شده و توسط بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی بیش از یک دهه قبل آماده انتشار شده است. امیدوارم از انتشار آن رفع مانع شود. این کتاب قرار است توسط انتشارات روزنه در تهران منتشر شود.

۲. محسن کدیور، *مجازات ارتداد و آزادی مذهب، نقد مجازات ارتداد و سبّ النبی با موازین فقه استدلالی*، کتاب الکترونیکی: ۱۳۹۳. ویرایش دوم آن بزودی توسط همین ناشر منتشر خواهد شد، انشاءالله

دائمی هستند و نمی‌توان آنها را نسخ کرد، اما طبق نظریه طه چون در مدینه نازل شده‌اند باید نسخ شوند. این تناقض آشکار است. هدف نهایی طه حفظ آیات اصلی قرآن بود که هدفی قابل دفاع است. ولی محدود کردن آیات اصلی و دائمی به دوران مکه نه صحیح است و نه قابل دفاع. استقرای تام هیچ جایی برای قیاس عقیم باقی نمی‌گذارد. این مقدمه که همه آیات اصلی مکی بودند، اساس نظریه طه بود که نادرست و غیرقابل قبول است. زمینه مشترک آیات اصلی و دائمی قرآن احتیاج به نظریه دیگری دارد. در آخرین بخش مقدمه باردیگر به این مهم خواهیم پرداخت.

نهم. برجسته کردن آیات اصلی قرآن نکته درخشان نظریه طه است که باید او را به خاطر این ابتکار تحسین کرد. در نقد قبل نشان دادم که اصلی و دائمی بودن تلازمی با مکی بودن ندارد، مشکل دیگری نیز در این خصوص وجود دارد. اصل‌های کرامت، عدالت، آزادی، صلح و مانند آن روشن و واضحند. اما اصولی مثل سوسیالیسم، دموکراسی، و فقدان طلاق مبهمند و پرسش برانگیز. طلاق مثل چندهمسری نیست که بتوان آن را حکم موقت دانست. هرچند ازدواج در اسلام بسیار سفارش شده و طلاق مبعوض است، با این حال طلاق از احکام دائمی مباح و حلال است. مسئله‌ای که درباره مفاهیمی چون دموکراسی و سوسیالیسم قابل مناقشه است امکان استخراجشان از متن کتاب و سنت است و این ادعا که اساساً اسلام در جایگاهی بوده که چنین آموزه‌هایی به دست دهد. این بدان معنی است که بگوییم مدیریت اقتصادی و سیاسی (نه اخلاق سیاسی یا اخلاق اقتصادی) وظیفه دین. خصوصاً اسلام، است و لازم است ما موازین سیاست و اقتصاد صحیح را در قرآن و سنت پیامبر جستجو کنیم. ادعای طه حتی از این هم فراتر می‌رود: سوسیالیسم و دموکراسی دو آموزه اصلی دومین رسالت اسلامند. این خوانشی دیگر از «اسلام سیاسی» است و ادعایی بسیار بزرگ. مفهوم کلیدی «آیات اصلی» در آثار طه به‌طور دقیق تعریف نشده است. او هیچ معیار جامعی برای چنین موضوع مهمی در اختیار مخاطب نمی‌گذارد.

دهم. «نسخ» اصطلاحی حقوقی است، صرف‌نظر از اینکه بافت مورد بحث دینی است یا عرفی. نسخ دارای دو عنصر است: ناسخ و منسوخ. این دو عنصر چند مشخصه لازم دارند. نسخ، یعنی ابطال تقنین «پیشین» - که معنی ظاهری آن قانون مستلزم تداوم است - توسط تقنین «بعدی»، بعلاوه اعتبار هر دو قانون در کنار هم غیرممکن است. منسوخ، قانون قبلی است و ناسخ قانون جدید است. تناقض بین ناسخ و منسوخ لازم و حتمی است. برقرار بودن شرایط نسخ در نسخ آیات قرآنی ضروری است. لازم است که به لحاظ زمانی منسوخ آیه متقدم زمانی باشد و ناسخ آیه متأخر زمانی.^۱ آنچه طه نسخ می‌نامد - یعنی نسخ آیات مدنی

۱. معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۲۶۷-۲۷۴.

به وسیله آیات مکی که نسخ معکوس نامیده می‌شود - منطبق بر ضوابط الزامی نسخ نیست. نسخ آیات متأخر توسط آیات متقدم، در هیچ یک از دو اصطلاح‌شناسی حقوقی و مطالعه متن کتب آسمانی، نسخ محسوب نمی‌شود. به این ترتیب نسخ معکوس اصطلاحی بی‌معنی است که هیچ‌کدام از متخصصان علم حقوق یا متألهان آن را تأیید نمی‌کنند. به اصطلاح «نسخ معکوس» طبق تعریف پذیرفتنی نیست. به علاوه، نه تنها شاهدی مبنی بر تأیید اعتبار و حجیت آن وجود ندارد، بلکه ادله قوی نیز در بی‌اعتباری در دست است. نسخ آیه قرآن نیاز به شواهد متقن دارد. چنین شواهد متقن نقلی فقط برای کمتر از هفت آیه قرآن موجود است.^۱ اگر تعارض بین دو آیه اساسی نباشد و توافق نسبی بین آنها ممکن باشد، نوبت به نسخ نمی‌رسد. بیش از دویست نمونه از به اصطلاح نسخ در تفاسیر قرآن به دلیل فقدان این شرط لازم برای نسخ، قابل قبول نیست.^۲ مشهورترین مورد آن ادعای نسخ آیه «هیچ اجباری در دین نیست» (بقره: ۲۵۶) توسط آیه شمشیر (توبه: ۵) است که گذشت.^۳

این قسم از نسخ (نبود تعارض اساسی بین ناسخ و منسوخ) بین جریان غالب در اسلام اهل سنت و طه مورد مناقشه است. طه به درستی نتیجه‌گیری کرد که نسخ در این دسته بی‌پایه است. اگر نسخ نقلی را انسان تعیین می‌کرد، آنگاه طه نیز مجاز بود در چارچوب خاص خود، عملاً نسخ را اعمال کند. با رعایت انصاف باید گفت هر دو مورد بی‌اساس است: هم نسخ آیات آزاداندیشانه توسط آیه شمشیر و آیات مشابه آن، و هم نسخ تمام احکام آیات غیرمناسکی نازل شده در مدینه، از جمله آیه شمشیر، توسط آیات مکی. در قرون میانه، تفسیرهای اهل سنت نسخ تمام آیه‌های آزاداندیشانه قرآن توسط آیه شمشیر (و آیات مشابه) را در راستای تبلیغات سیاسی خود توجیه کردند. در قرن بیستم، محمود محمد طه نظریه «نسخ معکوس» را در جهت توجیه اهداف سیاسی خود و در تأیید فعالیت‌های انسان‌دوستانه و دموکراتیکش به دست داد. انگیزه هر دو به کارگیری نسخ سیاسی بوده، البته دو سیاست متفاوت، حکومت دینی یک‌ساله و حکومت سوسیال دموکراسی. نمی‌توانیم طه را به خاطر استفاده ابزاری از دین در جهت سیاسی سرزنش کنیم، مگر اینکه تفسیرهای غالب اهل سنت را نیز دقیقاً به همین دلیل مذموم شماریم. این مسئله مهم را در جای دیگری بحث کرده‌ام.^۴

۱. نسخ آیه ۱۲ سوره مجادله توسط آیه بعدی همان سوره، نسخ آیه ۶۵ سوره انفال توسط آیه بعدی همان سوره، نسخ آیه ۲۴۰ سوره بقره توسط آیه ۲۳۴ سوره بقره و آیات ۱۵-۱۶ سوره نسا، نسخ آیه ۷۲ سوره انفال توسط آیه ۶ سوره احزاب و آیات ۱۴۲-۱۵۰ سوره بقره. رجوع کنید به الخویی، *البیان فی تفسیر القرآن*، ص ۲۸۷-۳۲۶.

۲. معرفت، *التمهید فی علوم القرآن*، ج ۲، ص ۳۱۸-۴۱۳.

۳. زید، *النسخ فی القرآن الکریم*، ص ۵۰۸.

۴. نگاه کنید به مقاله تبارشناسی پلورالیسم در تفکر اسلامی: رویکردی شیعی» با مشخصات زیر:

Mohsen Kadivar, «Genealogies of Pluralism in Islamic Thought: Shi'a Perspective», in *Pluralism in Islamic Contexts: Ethics, Politics and Modern Challenges*, Mohammed Hashas,

به هر روی، نسخ نقلی یا نسخ قرآن توسط قرآن منحصر به نسخ آیه متقدم به وسیله آیه متأخر است اگر و تنها اگر در اساس با هم متعارض باشند. این چهار نوع مورد موسوم به نسخ کاملاً نامعتبر و بی‌اساس هستند: (۱) نسخ الحکم والتلاوة (نسخ حکم و حذف آیه از قرآن) (۲) نسخ التلاوة بلا حکم (حذف آیه از قرآن، اما بقای حکم آن)، (۳) نسخ الحکم بلا تلاوة (نسخ حکم همراه با بقای آیه در قرآن) در موارد تعارض غیراساسی، (۴) «نسخ معکوس»، نسخ آیات مدنی توسط آیات مکی. سه نوع نسخ اول مختص به جریانهای غالب تفسیری اهل سنت از قرآن است، و مورد آخر هم نظریه مبتکرانه طه است. تنها نوع معتبر نسخ نقلی: نسخ الحکم بلا تلاوة (نسخ حکم همراه با بقای آیه در قرآن) در موارد تعارض اساسی بین دو آیه. مذاهب مختلف اهل سنت و شیعه و همینطور طه در این قسم از نسخ اتفاق نظر دارند. یازدهم. طه از رهبران مسلمان نواندیش شناخته شده است. اول به خاطر انتقاد شدید از اجرای احکام شرعی قرن هفتم در قرن بیستم، و دوم به دلیل طبقه بندی شریعت به آموزه‌های دائمی و اصلی اسلام از یک سو، و آموزه‌های موقت و فرعی از سوی دیگر؛ تمرکز بر تعالیم اصلی قرآن و سنت پیغمبر، انکار دوام (یا به حاشیه راندن، منسوخ دانستن) تعلیمات دیگر اسلامی (آیات و روایات دوران مدینه) و معرفی آنها به عنوان آموزه‌های فرعی و موقت. با این وجود، نظریه نواندیشانه وی در مورد «نسخ معکوس» تا کنون توسط متخصصان علوم قرآنی پذیرفته نشده است. بعد از گذشت بیش از نیم قرن از انتشار کتاب *الرسالة الثانية من الاسلام* (دومین رسالت اسلام)، «نسخ معکوس» نه در کتاب‌های اصلی علوم قرآنی جایگاهی دارد،^۱ نه در تک‌نگاری‌های نسخ در قرآن،^۲ و نه در مدخل‌های نسخ در دایرةالمعارف‌های مطرح اسلام^۳ یا قرآن.^۴ این موضوع بیانگر این است که «نسخ معکوس»

ed., Basel: Springer, Philosophy and Politics - Critical Explorations Series, 2021, pp. 75-97.

۱. معرفت، *التمهید فی علوم القرآن*.

۲. به عنوان نمونه: زید، *النسخ فی القرآن الکریم*، و این تک‌نگاری‌ها به انگلیسی:

a) John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990;

b) Louay Fatoohi, *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law: A Critical Study of the Concept of «Naskh» and its Impact*, London: Routledge, 2014..

3. John Burton, «Naskh», in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn (Leiden: Brill, 1993), 7:1009-1012.

در این مدخل کوتاه بیوگرافی طه به‌طور مختصر به نظریه دینی و نوع خاص نسخ او اشاره شده است:

Annette Oevermann, «Taha, Mahmud Muhammad», in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn (Leiden: Brill, 2000), 10:96-97.

4. 'Abrogation', by John Burton in *An Encyclopaedia of the Qur'an*, general editor: Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 2001, 1:11-19.

نه در مطالعات اسلامی و قرآنی مورد قبول واقع شده، نه در میان قرآن‌پژوهان مسلمان و نه در بین قرآن‌پژوهان یا اسلام‌شناسان غربی. ممکن است گفته شود که مطالعات اسلامی و قرآنی تحت سیطرهٔ مسلمانان محافظه‌کار است، اما فضای علمی مسلمانان، و تمام کسانی نیز که با اشتیاق پذیرای رویکردهای مدرن به اسلام و قرآن هستند، نظریهٔ طه را به عنوان خط مشی علمی برای مطالعات قرآنی نپذیرفته‌اند. من هم هیچ متفکری را نمی‌شناسم که نظریهٔ طه را قبول کرده باشد (شاگردان طه البته از این موضوع مستثنی هستند).

دوازدهم. و نقد آخر؛ تشخیص آیات اصلی از آیات فرعی کاری متنی و نقلی نیست، احتیاج به روش‌شناسی قوی و چارچوبی عقلانی دارد. طه آغازگر اصلاحات رادیکال بود که می‌توان آن را انقلاب در تفکر اسلامی دانست، اما او این کار را بدون آماده کردن روش‌شناسی و چارچوب عقلی آن شروع کرد. با اینکه وی بنایی شگرف بنا نهاد، به خاطر همین کاستی، شالودهٔ بنایش ضعیف و مشکل‌دار است. مطالعات سنتی اسلامی و اجتهاد سنتی نه ظرفیتش را دارند و نه برای چنین اصلاحات ساختاری یا انقلابی آماده‌اند. کلام، فقه و اخلاق اهل سنت عقل مستقل بشری را به عنوان یکی از منابع معرفت‌شناختی اسلام و شریعت به رسمیت نمی‌شناسد. بنابراین مقاومت ریشه‌دار و عمیقی نسبت به چنین اصلاحات ساختاری وجود دارد. مقاصد الشریعة یا اهداف احکام شرع محدود به موضوعاتی اند که در شریعت حکمی دربارهٔ آنها موجود نیست (ما لا نص فیہ).^۱ مشکلات اساسی فقه اسلامی مربوط به موضوعاتی است که در کتاب خدا و سنت پیامبر برایشان احکامی وجود دارد. با اینکه کلام، فقه و اخلاق شیعه (در رویکرد اصولی بر خلاف رویکرد اخباری) عقل را به لحاظ نظری به عنوان یکی از منابع معرفت‌شناسی اسلام قبول دارند، اما در عمل از آن استفاده نکرده در به‌کارگیری آن شجاعت به خرج نداده‌اند به ویژه در موارد چالش برانگیز ما نص فیہ (چالش بین متن عقل و وحی یا عقل و نقل). اکنون ما به نکته اصلی بحث بسیار نزدیک شده‌ایم. در بخش پایانی مقدمه به آن می‌پردازم.

بخش دوم. به سوی اصلاح اسلامی، اثر عبدالله النعیم

عبدالله احمد النعیم^۲ (متولد ۱۹۴۶ در سودان) در سال ۱۹۸۷ ترجمه انگلیسی رسالت دوم

۱. نگاه کنید به اثر ابواسحاق الشاطبی، *الموافقات فی اصول الشریعة*، (عربستان سعودی: دار ابن عفان، ۱۹۹۷)، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۹۸ (دهمین و یازدهمین مقدمه بر عقل بشری).

2. Charles Howard Candler Professor of Law at Emory Law, Associated Professor in the Emory College of Arts and Sciences, and Senior Fellow of the Center for the Study of Law and Religion at Emory University, U.S.

اسلام اثر استادش محمود محمد طه را در آمریکا منتشر کرد.^۱ النعیم در نخستین اثر خود، به سوی اصلاح اسلامی: آزادی‌های مدنی، حقوق بشر و حقوق بین‌الملل،^۲ «روش‌شناسی دقیق اصلاح» خود را تشریح کرده (فصل سوم)، «شریعت و دغدغه‌های بنیادی حقوق بشر» را بیان می‌کند (فصل هفتم). این نخستین اثری است که اسلام و حقوق بشر با نگاهی انتقادی و از دید یک نواندیش مسلمان مورد بررسی قرار گرفته است. النعیم نویسندهٔ پرکاری است و چندین کتاب منتشر کرده است که در هر کدام گریزی به اسلام و حقوق بشر زده، برای نمونه: اسلام و حکومت سکولار: مذاکره بر سر آیندهٔ شریعت،^۳ و مسلمانان و عدالت جهانی،^۴ با در نظر گرفتن همه آثار وی در موضوع اسلام و حقوق بشر می‌توانیم بگوییم که النعیم در سه دههٔ گذشته در مسیری یکنواخت حرکت کرده و از آغاز از اندیشه‌های مشابهی حمایت کرده است. کتاب‌های متعدد او پیام یکسانی دارند، از طرفی از اعلامیه جهانی حقوق بشر و دیگر اسناد حقوق بشر سازمان ملل دفاع می‌کند و از طرف دیگر تلاش می‌کند اسلام و حقوق بشر را با هم آشتی دهد. بدون شک النعیم در مصالحهٔ بین اسلام و حقوق بشر پیشگام است. ما نمی‌توانیم در این موضوع بحث کنیم بدون اینکه موضع خود را با رویکرد او مقایسه کنیم، چه در تأیید و چه در نقد آن. رویکرد النعیم برای سازگار کردن اسلام و حقوق بشر در دو بخش مطرح می‌شود. بخش اول اندیشهٔ مبتکرانهٔ استاد محمود محمد طه است و بخش دوم تلاش وی برای به کار بستن آن اندیشه در مسائل حقوق بشر می‌باشد. مورد اول را پیشتر (در بخش اول) بررسی کردم اما مناسب می‌دانم مختصری در خصوص نظر النعیم در مورد نظریه استادش اشاره کنم و سپس به تفصیل به بخش دوم بپردازم.

1. Taha, *The Second Message of Islam*, Translation, and Introduction by Abdullahi Ahmed An-Na'im, 1987.

2. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, 1990.

ترجمه فارسی از برگردان عربی: عبدالله احمد النعیم، *نواندیشی دینی و حقوق بشر: درآمدی بر بازخوانی حقوق اسلامی*، ترجمه حسن علی نوریها، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۱. همچنان‌که مترجم در مقدمه کتابش اشاره کرده (ص ۱۰) اینجانب در جریان ترجمه این کتاب بودم.

3. Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

4. Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Muslims and Global Justice*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2011.

دیگر آثار وی:

Abdullahi Ahmed an-Na'im (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1992; Mashood A. Baderin (ed.), *Islam and Human Rights: Selected Essays of Abdullahi An-Na'im*, Farnham: Ashgate, 2010; Abdullahi Ahmed an-Na'im. *Decolonizing Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

النعیم به درستی اشاره کرده که کار طه نقطه عطفی در حقوق اسلامی بود.

«از قرن دهم (سوم هجری)، تا حال حاضر، فقهای مسلمان خود را محدود به مطالعه و شرح و حاشیه آثار اساتید پیشین کرده‌اند.»^۱

«همانطور که استاد طه شرح داده، نخستین پیام جهانی اسلام، در مورد تبلیغ صلح‌آمیز و عدم تبعیض در بخشهایی از قرآن آمده و در مکه (سال اول بعثت تا ابتدای هجرت) نازل شده است. اما زمانی که پیامبر به همراه تعداد انگشت‌شمار پیروان تحت ستمش به مدینه مهاجرت کرد، لازم بود قرآن نیازهای ملموس این جامعه نوظهور را فراهم کند، جامعه‌ای که در شرایط بسیار سخت و محیط خشن باید برای بقای خود تلاش می‌کرد. با در نظر گرفتن این مطلب، واضح است که قواعد سنتی شریعت از قبیل قوامیت (سرپرستی مرد بر زن در خانواده)، ذمه (قرارداد اهل کتاب با حاکم مسلمانان) و جهاد نهاجمی خشن در واقع پاسخی به شرایط اجتماعی و اقتصادی زمانه بوده و نه پیامی که اسلام برای کل بشریت و آینده نامحدود در نظر دارد. از آنجا که این قواعد توسط فقهای صدر اسلام بسط داده شده و آنها روش‌شناسی خاص خود را در تفسیر کتاب و سنت به کار گرفته‌اند، روشی که قرآن و سنت پیامبر تأیید نکرده بود، بنابراین با به کارگیری روش جدید می‌توان به نتایج متفاوتی رسید.»^۲

النعیم در ابتدا به درستی اشاره کرده که

«فنون خلاقانه اجتهاد فقهی قادر نیست تمام تبعیض‌هایی که در مورد زنان و غیرمسلمانان وجود دارد را از میان بردارد زیرا اجتهاد نیز خود دارای محدودیت‌هایی است. به‌طور مشخص، در مواردی که نص صریح و قطعی قرآن یا سنت در دست باشد، اجتهاد مجاز نیست»^۳ در ادامه می‌نویسد: «از آنجا که اجتهاد توسط عقل بشری در گذشته تعریف و تنظیم شده، و در واقع وحی منزل محسوب نمی‌شود، می‌توان آن را مبتنی بر عقل امروز و فردای بشر بازتعریف و بازتنظیم کرد.»^۴ مقصد نهایی او چیزی نیست جز اینکه «اجتهاد باید دوباره صورت بندی شود تا آن را برای مواردی که نص صریح و قطعی قرآن وارد شده است نیز بتوان به کار گرفت، همانطور که مسلمان نواندیش سودانی استاد محمود محمد طه پیشنهاد داده است.»^۵

1. An-Na'im's introduction to the translation of Taha's book, *The Second Message of Islam*, 21.

2. An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 284.

3. An-Na'im trans. of Taha, *The Second Message of Islam*, 23.

4. An-Na'im, *Muslims and Global Justice*, 146.

5. *ibid.*, 193.

موضع النعیم در مورد حکومت سکولار از نقطه شروع که انکار حکومت سکولار بود، در طی مسیری نوآندیشانه تکامل پیدا کرده است:

«نه اجرای شریعت تاریخی، و نه تأسیس حکومت سکولار، بلکه راهی که استاد محمود [محمد طه] پیش نهاده، یعنی تکامل قانون اسلامی به سطحی جدید»^۱ و به موضعی رسید که بیست و یک سال بعد، النعیم حکومت سکولار را به عنوان آینده شریعت می‌بیند. او به درستی مسایلی چون عقلانیت مدنی، اصول مشروطیت و شهروندی در حکومت مدرن و سیاست را کانون تمرکز خود قرار داد. «احکام شریعت به دلیل ماهیت و کارکردشان، با هر نوع امکان اجرای قانون توسط حکومت ضدیت دارند؛ ادعای اجرای احکام شریعت به منزله قوانین حکومت تناقضی منطقی است که هر قدر هم تلاش شود، تحت هیچ شرایطی قابل اصلاح نیست.»^۲

جدیدترین تصریح النعیم احتمالاً به قرار زیر است:

بنابراین من پیشنهاد می‌کنم این مطلب از سویی برحسب ماهیت بافتی فهم بشر و کاربرد اسلام و از سوی دیگر در چارچوب همگانی بودن حقوق بشر بیان شود. این رویکرد نسبت به ادعاهایی که در مورد سازگاری یا ناسازگاری اسلام و حقوق بشر می‌شود واقع‌گرایانه‌تر و سازنده‌تر است، این نگاه‌ها هر دو طرف رابطه را در موقعیتی ایستا و مطلق قرار می‌دهد. دیدگاه حاضر حقوق بشر را به مثابه استاندارد که اسلام باید خود را با آن بسنجد، در نظر نمی‌گیرد بلکه پیشنهاد می‌کند که این حقوق چارچوبی مناسب را برای فهم بشر از اسلام و تفسیر شریعت ... به دست می‌دهد. از آنجا که تفسیرهای سنتی شریعت انسانی هستند و نه الهی، در جریان فرایند تعبیر و ایجاد اجماع عمومی تغییر می‌کنند.^۳

موضوعاتی که در آثار قدیمی‌تر النعیم مورد مناقشه بین شریعت و استانداردهای جهانی حقوق بشر تلقی شده‌اند بر دو قسمتند: تبعیض جنسی و دینی تحت شریعت تاریخی.^۴ بعدها مورد سومی هم افزوده شد: هیچ مسئله بنیادی در شریعت وجود ندارد به جز برده‌داری و تبعیض براساس جنسیت و دین.^۵ در مرحله بعد توجه وی به رفتار یا مجازات تحقیرکننده

1. An-Na'im trans. of Taha, *The Second Message of Islam*, 23.

2. An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 2.

3. *ibid.*, 112.

4. An-Na'im trans. of Taha, *The Second Message of Islam*, 22.

5. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, 172.

و غیر انسانی در قانون مجازات شریعت جلب شد،^۱ و در نهایت آزادی دین و عقیده را هم اضافه کرد.^۲

بعد از ذکر دو نوع نسخ - نسخی که هم شامل حکم می‌شود و هم شامل خود متن (نسخ الحکم والتلاوة)، و نسخ حکم منهای متن (نسخ الحکم بلا تلاوة) - النعیم به نسخ نوع دوم پرداخت. «بدون کمک نسخ به عنوان فنی که بتوان بین آیات متناقض قرآن سازگاری ایجاد کرد، بسط و گسترش شریعت به منزله نظام قانونی منسجم و از درون استوار غیرممکن می‌بود».^۳ او در ادامه به درستی بیان می‌کند که نظریه نسخ را به شکلی که فقها مطرح کرده و به کار گرفتند، نمی‌توان به پیامبر و زمان او نسبت داد. اصل نسخ سنگ بنای فهم آنها از شریعت بود. چرا مسلمانان مدرن نباید این فرصت را داشته باشند که منطقی و کاربرد نسخ را بازنگری کنند؟^۴

ملاکی که النعیم صراحتاً برای رویکرد خود برمی‌شمرد به این قرار است: «تنها راه موثر برای دستیابی به اصلاح بسنده از شریعت در ارتباط با حقوق بشر این است که آن دسته از قسمتهایی از قرآن و سنت که با حقوق جهانی بشر ناسازگاری دارند ذکر شوند و در بافت تاریخی توضیح داده شوند، و در عین حال، آن قسمتهایی هم که در احکام اسلامی امروز حامی حقوق بشر به منزله بنیان قوانین و اصول حقوقی کاربردی دارند، بیان شوند».^۵ و «جایگزینی اسلامی برای شریعت فراهم شود که در عین اینکه حقوق دیگران را نیز محترم می‌شمارد، به عنوان چارچوب مناسبی برای مسلمانان به منظور اعمال حق تعیین سرنوشت خود، چه در کشورهای خودشان و چه در سرزمینهای دیگر، قرارگیرد».^۶

متاخرترین موضع النعیم را می‌توان با این عبارت بیان کرد که «چیزی با عنوان تنها فهم ممکن یا تنها درک معتبر از قرآن، یا مفهوم اسلام وجود ندارد. تغییر نگاه مسلمانان در دگرگونی فهم آنان از قرآن و در نتیجه درکشان از خود اسلام، نقش خواهد داشت».^۷ یا می‌توان آن را نگاهی انسان‌شناسانه به اسلام دانست: ارتباطی بنیادی بین قرآن و اسلام از یک جهت، و طبیعت بشر (فهم، تصور و قضاوت، رفتار، تجربه و مانند آن) از جهتی دیگر.^۸ سازگار کردن

1. An-Na'im, *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, 29, 32.

2. An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 111.

3. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, 57.

4. *ibid.*, 58-59.

5. *ibid.*, 171.

6. *ibid.*, 185.

7. An-Na'im, *Muslims and Global Justice*, 187.

8. *ibid.*, 189.

حقوق جهانی بشر و شریعت نه ممکن است و نه ضروری.^۱ با تمایز قائل شدن بین اسلام و شریعت، قداست اسلام و موقتی بودن شریعت، می‌توان به اعتبار اسلامی و مشروعیت مجموعه‌ای از حقوق بشر دست یافت.^۲

برای اینکه این حکم (که اسلام برای همه زمانها و مکانها مناسب/معتبر است) درست باشد، باید در فهم اسلام و ظرفیت تغییر در اجرای احکام اسلام در زمان و مکان انعطاف‌پذیری وجود داشته باشد. لازم است اصول شریعت را پیش از به‌کار بستن در زمان حاضر دویاره صورت بندی کرد، چه خود اصول مدنظرمان باشد، چه آنها را معیارهای پذیرش و اجرای نظام هنجارهای حقوق بشر جهانی در نظر بگیریم.^۳

مزایا و کاستی‌های رویکرد النعیم

نقاط درخشان و اهم امتیازات نقطه‌نظر النعیم که مورد تحسین و تایید نگارنده هستند، عبارتند از: ناکارآمدی اسلام سنتی، ناکافی بودن اصلاح و اجتهاد غیرساختاری به‌ویژه در ارتباط با ناسازگاری اسلام سنتی و حقوق بشر، نیاز به حکومت‌های سکولار برای مسلمانان، ضرورت فنون نسخ برای اصلاح غیرساختاری در تفکر اسلامی، و نیاز به بازنگری نسخ در دوران مدرن. با این همه، سه دغدغه یا نکته انتقادی درباره اندیشه‌های النعیم مدنظر دارم. اول. نظریه مبتکرانه نسخ طه شالوده رویکرد شاگرد باوفای وی النعیم است. با اینکه پیش‌تر نظریه طه را نقد کردم، می‌خواهم چند نکته را در خصوص حقوق زنان و غیرمسلمانان اضافه کنم تا نشان دهم جداکردن آیات مدنی از آیات مکی، نکته عزیمت در نسخ نیست. تمام آیاتی که در دنبال می‌آید در مدینه نازل شده و همگی حامی حقوق برابر از طرفی برای زنان و مردان و از طرف دیگر برای مسلمانان و غیرمسلمانان هستند:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات/۱۳) «ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی‌تردید خداوند دانای آگاه است.»

این آیه خطاب به ناس (مردم) است، نه مؤمنون، می‌گوید همه مردم صرف‌نظر از جنسیت و دینشان، یکسان آفریده شده‌اند، و تنوع قومی به خداوند نسبت داده شده پس نمی‌تواند دلیل تبعیض باشد. نکته مهم فضیلت پرهیزگاری است نه جنسیت، نژاد، رنگ، اعتقاد دینی،

1. An-Na'im, *Muslims and Global Justice*, 191.

2. *ibid.*, 192.

3. *ibid.*, 192.

طبقه اجتماعی و مانند آن.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ
مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ (نساء/ ۱) «ای مردم، از پروردگارتان که شما
را از نفس واحدی آفرید و جفتش را نیز از او آفرید، و از آن دو مردان و زنان
بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید...»

این آیه نیز خطاب به ناس (مردم) است و از جمله آشکارترین آیات قرآن در تأیید برابری
جنسیتی است. آیات مدنی دیگری نیز در حمایت از تساوی جنسیتی وجود دارد: احزاب/ ۳۳،
توبه/ ۷۱-۷۲، فتح/ ۵، ۶ و ۲۵، حدید/ ۱۲-۱۳، مائده/ ۳۸، نور/ ۲، ۳ و ۲۶، و بقره/ ۱۸۷/۱
آیا می‌توان گفت این آیات تنها به این دلیل که در مدینه نازل شده‌اند، باید منسوخ شوند؟!

آیات زیر مبنای سیاست خارجی و رابطه با غیرمسلمانان در شریعت هستند:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ
تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ
فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ
فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (ممتحنه/ ۸-۹) «خدا شما را از کسانی که در [کار] دین
با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی
کنید و با ایشان عدالت ورزید. زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد. خدا شما را
فقط از دوستی با کسانی باز می‌دارد که در [کار] دین با شما جنگ کرده و شما
را از خانه‌هایتان بیرون رانده و در بیرون‌راندنتان با یکدیگر هم‌پشتی کرده‌اند. و
هر کس آنان را به دوستی گیرد، آنان همان ستمگرانند.»

اساس زندگی جمعی مدرن بر قراردادهای اجتماعی است. این آیات در ضرورت حفظ
قرارداد یا پیمان خصوصاً با غیرمسلمانان، در مدینه نازل شده‌اند: مائده/ ۱، و توبه/ ۴ و ۷.
چگونه می‌توان از نظریه نسخ طه دفاع کرد وقتی این آیات آزاداندیشانه قرآن در مدینه نازل
شده‌اند؟ اگر النعیم خود آیات مکی و مدنی قرآن را بررسی می‌کرد تصدیق می‌کرد که تقسیم
بندی مکه-مدینه به اصلی-فرعی و ناسخ-منسوخ نه جامع است نه مانع، و با توجه به شمار
زیاد ماده‌های نقض، این نظریه نه قابل دفاع است، نه ضابطه مناسبی برای نسخ.
دوم. معضل آیات تبعیض‌آمیز و ضدحقوق بشر در قرآن را نمی‌توان با تمایز مکی-مدنی

۱. این آیات را در مقاله زیر دسته بندی و تحلیل کرده‌ام:

Mohsen Kadivar, «Revisiting Women's Rights in Islam: 'Egalitarian Justice' in Lieu of 'Desert-based Justice,'» in Ziba Mir-Hosseini, Lena Larsen, Christian Moe, and Kari Vogt (eds.) *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, London: IB Tauris, 2013, pp. 213-234.

حل کرد. برخلاف توجیه النعیم، تفاوت مهم این دو دوره در این نیست که آیات خطاب به چه کسانی و در چه موقعیت‌های متفاوت اجتماعی-سیاسی نازل شده‌اند. نکته مهم، تمایز بین آیات اصول به عنوان ناسخ و آیات فروع به عنوان منسوخ است. النعیم به این مطلب بنیادی توجه نکرده و در عوض دسته بندی مکه-مدینه را برجسته کرده و تمام تلاشش را کرده که آن را توجیه کند. هرچند تقریباً تمام آیات ظاهراً تبعیض‌آمیز در مدینه نازل شده، نمی‌توانیم بگوییم همه یا حتی بیشتر آیات اصول در مکه نازل شده‌اند. این آیات هم در مکه و هم در مدینه نازل شده‌اند.

از یک سو، آیات اصول را باید دائمی و ابدی تلقی کنیم و از سوی دیگر آیاتی را که با مسائل فرعی سروکار دارند، اگر تبعیض‌آمیز و برخلاف حقوق بشر باشند (همه آیات در مورد مسائل فرعی این‌گونه نیستند)، باید مقید به زمان، موقت و منسوخ شده در نظر بگیریم. اما در اینجا مشکل بزرگی است. با اینکه موارد منسوخ لزوماً باید حکم (مفاد) آیات باشند و نه تلاوت (حذف آیه از مصحف)، مسئله اصلی در مورد ناسخ است. به عبارتی، لزومی ندارد که ناسخ متنی (نقلی) باشد، ناسخ می‌تواند بر مبنای شواهد غیرنقلی باشد، مثلاً عقل قطعی.

اعتبار و صحت حقوق بشر داشتن پشتوانه کتاب و سنت نیست. ارائه و پذیرش اعلامیه جهانی حقوق بشر به خاطر تعلیمات هیچ دین یا کتاب مقدسی انجام نشد. با این حال ریشه بسیاری از مفاد آن را می‌توان در کتب مقدس یافت، پس چرا این موارد پیش از دوران مدرن کشف نشدند؟! درک مدرنی که منجر به ظهور اعلامیه جهانی حقوق بشر و مفهوم امروزی آن شد، خاستگاه دیگری دارد. این «خاستگاه دیگر» آیات اصول قرآن یا دیگر کتب مقدس نبود، با این حال، همین آیات اصول می‌تواند ما را به آن «خاستگاه دیگر» رهنمون شود. به بیان دیگر، ناسخ همان «خاستگاه دیگر» است نه دالّ و مظهر آن (آیات اصول). این «خاستگاه دیگر» نکته کلیدی بحث و نظریه موفق نسخ است. «خاستگاه دیگر» در آخرین بخش این مقدمه به تفصیل معرفی خواهد شد.

سوم. نقطه عطف تفکر النعیم ایده حکومت سکولار است. قبل از آن، او فقط مترجم و مفسر یا مبلغ و گسترش‌دهنده افکار استاد خود بود. اسلام و حکومت سکولار: مذاکره بر سر آینده شریعت جشن بلوغ و استقلال النعیم است. قبل‌تر، هم‌بستگی با حکومت سکولار و پیامدهای باور داشتن به این نوع حکومت در افکار النعیم حضور نداشت، و وی هنوز نقش آیه‌های مکی را به عنوان منبع نقلی و قرآنی حقوق بشر تصریح نکرده بود. شریعت مکی در دیدگاه طه معادل قانون اسلامی متناسب با زمان مدرن بود، و به وضوح آیات نسخ‌شده مدینه برخلاف آیات مکی، موجب نگرانی در دوران مدرن نبودند. آیات مکی در نظریه طه مؤلفه

اساسی هستند.

با این حال، در رویکرد النعیم به حکومت سکولار ناسازگاری بنیادی دیده می‌شود. اگر نقش شریعت در حکومت سکولار او همانند نقش شریعت در حکومت غیرسکولار طه باشد، یعنی النعیم پیامدهای یک حکومت سکولار را نپذیرفته است. استخراج حقوق بشر از موقعیت‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی دوران پیشامدرن (دوران مکه در صدر اسلام) از سویی، و ضرورت توجیه حقوق بشر به وسیله کتاب و سنت از سوی دیگر، از اساس مشکل‌آفرین و با ایده حکومت سکولار در تناقض است. النعیم باید الزامات نظریه‌اش درباره حکومت سکولار در رابطه با شریعت مکی را به وضوح بیان کند. باید نشان دهد که مفهوم حقوق بشر در دوران پیشامدرن «امکان وقوع» داشته، و حقوق بشر در دوران مدرن بدون اتکا به آیات مکی امکان وقوع ندارد.

بخش سوم. اسلام و حقوق بشر: سنت و سیاست، اثر آن مایر

آن الیزابت مایر (متولد آمریکا در سال ۱۹۴۵)^۱ اولین کتاب خود با موضوع اسلام و حقوق بشر را در سال ۱۹۹۱ منتشر کرد: *اسلام و حقوق بشر: سنت و سیاست*.^۲ در این اثر دقیقاً بر موضوع مورد بحث تمرکز کرده و هیچ انحرافی به موضوعات جانبی در بحث دیده نمی‌شود. کتاب بسیار خوب تنظیم شده و برای خواننده غیرمتخصص که هیچ زمینه‌ای درباره موضوع ندارد مفید و خوش‌خوان است. کتاب خانم مایر در کمتر از سه دهه، پنج بار ویرایش شده است.^۳ اسلام در این اثر به همان صورتی که در اسناد و مدارک رسمی کشورهای با اکثریت مسلمان وجود دارد، نشان داده شده است.

اسناد مذکور به دو دسته تقسیم شده اند: نخست، اعلامیه‌های جهانی اسلامی حقوق بشر یا پیش‌نویس‌های منتشر شده‌اشان. دوم، قانون اساسی کشورهای با اکثریت مسلمان. بهترین نمونه‌های اسناد دسته اول بدین قرار است: «پیش‌نویس قانون اساسی اسلامی» (منتشر شده در سال ۱۹۷۹، مجله الازهر)، اعلامیه جهانی اسلامی حقوق بشر (۱۹۸۱)^۴، و اعلامیه حقوق بشر در اسلام (۱۹۹۰ قاهره)^۵. بهترین نمونه‌های دسته دوم نیز شامل قانون اساسی

-
1. Associate Professor Emeritus of Legal Studies in the Department of Legal Studies and Business Ethics at the Wharton School of the University of Pennsylvania.
 2. Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, 5th edn, London: Routledge, 2019.
 3. Mayer, *Islam and Human Rights*, 2nd edn (1995), 3rd edn (1998), 4th edn (2007), 5th edn (2013).
 4. Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR).
 5. Cairo Declaration on Human Rights in Islam (CDHRI).

جمهوری اسلامی ایران، و قوانین اساسی جدید افغانستان و عراق است. منابع اصلی که خانم مایر برای کتابش استفاده کرده دو رساله انگلیسی منتشر شده زیر است: *نظر مذهبی به اعلامیه حقوق بشر نوشته سلطان حسین تابنده گنابادی (۱۳۷۱-۱۲۹۳)*^۱ و *حقوق بشر در اسلام نوشته ابوالاعلی مودودی (۱۹۷۹-۱۹۰۳)*^۲.

مایر با چنین درکی از اسلام یا اعلامیه‌های موسوم به حقوق بشر اسلامی^۳ بحث خود را با «ادغام حقوق بشر در خاورمیانه» آغاز می‌کند و به درستی موارد زیر را بررسی می‌کند: (۱) تبعیض علیه زنان و محدودیت‌های حقوق آنان، (۲) تبعیض علیه غیرمسلمانان و محدودیت‌های اعمال شده بر اقلیت‌های مذهبی، (۳) مقاومت در برابر به رسمیت شناختن حقوق بشر برای اقلیت‌های جنسیتی، و (۴) محدودیت‌های آزادی دین. در پایان نتیجه می‌گیرد: «زمانی که ملاک‌های اسلامی محدودکننده حمایت از حقوق به صورت قانون درآیند موانعی برای پیشرفت حقوق بشر ایجاد می‌کنند»، و «پیوند اسلام و حقوق بشر برای دهه‌ها در تنش شدید بوده است»^۴.

پس از معرفی مطلب موسوم به اعلامیه‌های موسوم به حقوق بشر اسلامی، مایر منصفانه تأیید می‌کند که «هیچ‌یک از این موارد با اجماع عمومی اسلامی یا چیزی شبیه همه‌پرسی دموکراتیک تصویب نشده‌اند؛ در عوض، توسط حکومت‌های غیردموکراتیک یا ایدئولوگ‌های مختلفی که درباره آزادی‌ها و حقوق دیدگاه‌های خصمانه دارند، تأیید و پشتیبانی شده‌اند.»^۵ او به این مطلب آگاه بوده که، «همان‌طور که ظهور و گسترش جنبش حقوق بشر در جهان اسلام نشان داده، بسیاری از مسلمانان باور دارند که اسلام و حقوق بشر می‌توانند به خوبی با هم آمیخته شوند و حتی معتقدند اسلام موجب تقویت حقوق بشر می‌شود.»^۶ خانم مایر

۱. سلطان حسین تابنده گنابادی (رضاعلی‌شاه ثانی)، *نظر مذهبی به اعلامیه حقوق بشر*، تهران: بی‌نا، چاپ اول ۱۳۴۵؛ چاپ دوم ۱۳۵۴، ۹۸ صفحه. ترجمه انگلیسی با مقدمه ابوالفضل حاذقی و اجازه نویسنده به مترجم برای ترجمه به انگلیسی:

Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights by Sultan Hussein Tabandeh of Gunabad, Iran, translated by F. J. Goulding, London: F. T. Goulding & Company Limited, 1970, 96 pages.

2. A speech given in 1975 in Lahore, Pakistan; English translation: Abu'l A'la Mawdudi, *Human Rights in Islam*, published by Zahid Bashir, Lahore, 1976.

با اینکه بسیاری از کتاب‌های مودودی قبل و بعد از انقلاب به فارسی ترجمه شده‌اند، این رساله ظاهراً به فارسی ترجمه نشده است.

3. 'Islamic Human Rights Schemes'
4. Mayer, *Islam and Human Rights*, 5th edn, 2013, 207.
5. Mayer, *Islam and Human Rights*, 3.
6. *ibid*, 13.

در مقدمه جدیدترین ویراست کتابش رویکرد خود را تشریح می‌کند:

با این همه، مقصود آن نیست که القا شود اسلام منحصرأ حقوق سنتی است یا اینکه رویکرد تطبیقی تاریخ حقوقی تنها روش مطالعه آن است. ایده‌آل این است که در پژوهش جامع‌تری درباره ارتباط اسلام و حقوق بشر تحلیل چگونگی ارتباط حقوق بشر با الهیات، فلسفه و اخلاق اسلامی نیز آورده شود. این کار راه را برای ورود به حوزه‌هایی فراتر از تحلیل‌های تطبیقی حقوقی درخصوص حقوق مدنی و سیاسی در حقوق بشر بین‌المللی و در طرح‌های حقوق بشر اسلامی، که مشخصاً موضوع این کتاب است، فراهم می‌کند.^۱

مزایا و کاستی‌های رویکرد مایر

اگرچه من با مایر در ناسازگاری طرح‌های موسوم به «حقوق بشر اسلامی» با اعلامیه جهانی حقوق بشر کاملاً موافقم، و مسلمانان محافظه‌کار نیز با اعلامیه جهانی حقوق بشر مخالفند، ولی با این همه نمی‌توان نتیجه گرفت که «بین اسلام و حقوق بشر ناسازگاری وجود دارد». مایر شخصاً از اینکه عنوان کتابش بیش از حد عمومیت دارد عذرخواهی کرده و نام دقیق‌تری را برای آن پیشنهاد می‌کند،^۲ اما باز هم کژفهمی‌های بسیاری که عمومیت زیاد عنوان کتابش به آن دامن می‌زند، توجیه نمی‌شود. نام دقیق‌تری که برای این اثر می‌توان برگزید این است: اسلام و حقوق بشر: رویکردهایی از منظر سیاست محافظه‌کار موجود.^۳

در فصل پنجم کتاب حاضر نقد جدی در مورد اعلامیه‌های موسوم به حقوق بشر اسلامی مطرح می‌شود. فکر می‌کنم بین مسلمانان نواندیش یا روشنفکر توافقی یا حتی اجماع نظر بر این است که این اعلامیه‌ها اسلام را نمایندگی نمی‌کنند. واقعیت این است که اکثریت مسلمانان محافظه‌کار هستند و از توجیه تبعیض بر مبنای جنسیت یا دین دفاع می‌کنند و آزادی دین را بر نمی‌تابند. اما نباید این مطلب را نادیده بگیریم که درصد مسلمانان متمایل به سازگاری اسلام و حقوق بشر در تمام جزئیاتش در حال رشد سریع است.

برای نسل جدید مسلمانان در پاکستان و شبه قاره هند، فضل الرحمن (۱۹۸۸-۱۹۱۹)^۴

1. Mayer, *Islam and Human Rights*., xiii.

2. *ibid.*, ix.

3. *Islam and Human Rights: Approaches from Conservative Realpolitik Perspectives*.

4. Fazlur Rahman is the author of *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965; *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979; *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982; *Revival and Reform in Islam*, Oxford: Oneworld Publications, 2010; *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2013.

به عنوان نماینده اسلام بسیار مقبول‌تر از ابوالاعلی مودودی است. در جهان اسلام مودودی از شاخص‌ترین نمایندگان اسلام بنیادگرا و اسلام سیاسی است که آرای او در میان مسلمانان اهل سنت قابل مقایسه با آرای آقای خمینی در اسلام شیعی است. در حالی که فضل الرحمن از شاخص‌ترین نمایندگان اسلام نواندیش در جهان است. این نکته جالب توجه است که نورعلی تابنده (مجنوب‌علی‌شاه) (۱۳۹۸-۱۳۰۶)، برادر کوچکتر سلطان حسین تابنده (رضاعلی‌شاه ثانی)، قطب طریقه دراویش نعمت‌اللهی گنابادی (۱۳۹۸-۱۳۷۸) و حقوق‌دان بود و از دهه پنجاه یکی از مدافعان برجسته حقوق بشر در ایران محسوب می‌شد.^۱ او به خاطر مواضع دموکراتیکش در سال ۱۳۶۹ زندانی شد. همچنین در اوایل سال ۱۳۹۷ مدت بیش از بیست ماه در تهران در حصر خانگی بود.

در کتاب خانم مایر فضل الرحمن و نورعلی تابنده مدافعان حقوق بشر نادیده گرفته شده اند، اما مودودی و سلطان حسین تابنده که هر دو موضعی محافظه کارانه درباره حقوق بشر داشته‌اند حضوری بسیار جدی دارند.

مایر و مسلمانان محافظه کار سنتی (همچنین مسلمانان بنیادگرا و حکومت‌های غیردموکراتیک در کشورهای با اکثریت مسلمان) در مقایسه اسلام با اعلامیه جهانی حقوق بشر موضع مشابهی دارند. هر دو احکام شرع را غیرمنعطف و متصلب معرفی می‌کنند، و به ناهماهنگی شریعت با اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌رسند که حقوق غیرمسلمانان و زنان، و هم‌میتور آزادی دین را لازم رعایه می‌داند. البته مایر این امر را نقص اسلام می‌داند، و در مقابل مسلمانان محافظه کار آن را حاصل انحراف نظام قانون‌گذاری غربی از حقیقت و حقوق بشر متافیزیکی و آرمانی می‌دانند.^۲

از چهار کتاب اصلی فضل الرحمن کتاب‌های دوم و چهارم با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده‌اند: فضل الرحمن، *اسلام و مدرنیته تحول یک سنت فکری*، ترجمه زهرا ایران‌بان، ویراستار مهرداد عباسی، تهران: نشر کرگدن، ۱۳۹۸؛ و فضل الرحمن، *مضامین اصلی قرآن*، ترجمه فاطمه علاقه‌بندی، ویراستار مهرداد عباسی، تهران: نشر کرگدن، ۱۳۹۸.

۱. مقالات حقوق بشری او را می‌توان در منابع زیر یافت: نورعلی تابنده، *حقوق تطبیقی*، قم، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اداری و قضایی، ۱۳۵۷؛ نورعلی تابنده، *مجموعه مقالات فقهی و اجتماعی*، تهران: حقیقت، ۱۳۷۸؛ نورعلی تابنده، *مجموعه مقالات حقوقی و اجتماعی*، تهران: حقیقت، ۱۳۸۱.

۲. بهترین نمونه مسلمانان محافظه کاری که در موضوع اعلامیه جهانی حقوق بشر قلم زده‌اند: محمد الغزالی (۱۹۹۶-۱۹۱۷)، فقیه مشهور مصری، نویسنده کتابی با عنوان *حقوق الانسان بین تعالیم الاسلام و اعلان الامم المتحدہ* (حقوق بشر بین تعالیم اسلام و بیانیه سازمان ملل)، قاهره: نهضة مصر، ۱۹۶۵، در اسلام سنتی؛ و عبدالله جوادی آملی (متولد ۱۳۱۲) در کتابش با نام *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء، در اسلام شیعی. بهترین نماینده بنیادگرای شیعی محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۹-۱۳۱۳) در کتابش *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، ویراسته عبدالحکیم سلیمی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲. او حتی برده‌داری را در عصر مدرن قابل توجیه می‌داند! رئیس قوه قضاییه ایران (۱۳۷۸-۱۳۶۸) محمد یزدی (۱۳۹۹-۱۳۱۰) بود که یکی دیگر از بنیادگرایان شیعی محسوب می‌شود و البته غیر از مصباح یزدی است. خانم مایر (2013, p. 35) *Islam and Human Rights* این دو یزدی را با هم اشتباه گرفته است!

بخش چهارم. نقدی بر قرائت رسمی از دین، اثر محمد مجتهد شبستری

محمد مجتهد شبستری (متولد ۱۳۱۵) یکی از برجسته‌ترین روشنفکران دینی ایران پس از انقلاب است. او از منظری نوگرا در باب اعلامیه جهانی حقوق بشر قلم زده است. هر چند شبستری هیچ کتابی مشخصاً با موضوع حقوق بشر منتشر نکرده، اما به طور کلی در آثارش به این مطلب توجه ویژه‌ای داشته است.^۱

گسترده‌ترین بحث‌های وی در باب حقوق بشر را در کتاب *نقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران‌ها، چالش‌ها و راه‌حل‌ها می‌توان یافت*^۲، و نکات بیشتری در دو کتاب دیگر آورده شده است: *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*^۳ و *نقد بنیادهای فقه و کلام: سخنرانی‌ها، مقالات و گفتگوها*^۴. فعالیت‌های علمی وی را می‌توان به چهار مرحله تقسیم کرد.

اول. دوران فقه مقاصدی: در مرحله نخست، هدفش تدوین اهداف شریعت (مقاصد الشریعة) از منظر شیعه بود.^۵ در کتاب *جامعه انسانی اسلام*، کتاب اول: اصول فکری،^۶ شبستری می‌نویسد «مسئله حقوق بشر - که بر مبنای اصل برابری و برادری انسان‌هاست - بیش از اینکه موهبتی غربی باشد، تفکری اسلامی است».^۷

دوم. دوران هرمنوتیک فلسفی و فهم متن و اصلاح فهم دینی: دومین مرحله فعالیت مجتهد شبستری - که غالباً او را به این مرحله می‌شناسند - با سلسله مقالاتی با عنوان «دین و

۱. کتاب‌های مجتهد شبستری غالباً مجموعه سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها، میزگردهای ضبط شده و سپس ویرایش شده است، و کمتر مقالات مکتوب به قلم اوست. به همین دلیل کتاب‌ها در بسیاری موارد همپوشانی زیادی دارند. انتشار گزیده آثار وی در یک جلد خدمتی به متفکر و خوانندگان وی است.

۲. محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران‌ها، چالش‌ها و راه‌حل‌ها*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

۳. محمد مجتهد شبستری، *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.

۴. محمد مجتهد شبستری، *نقد بنیادهای فقه و کلام: سخنرانی‌ها، مقالات و گفتگوها*، انتشار آنلاین، ۲۰۱۷/۱۳۹۵.

۵. او به عنوان نویسنده کارش را با نوشتن در ماهنامه *درسهایی از مکتب اسلام* در حوزه علمیه قم در دهه چهل شروع کرد. در کتاب *زن و انتخابات*، نگارش زین‌العابدین قربانی، محمد مجتهد شبستری، علی حاجتی کرمانی، عباس علی عمید زنجانی و حسین حقانی، با مقدمه ناصر مکارم شیرازی، (قم، بی‌نا، اوایل دهه چهل - تاریخ دقیق انتشار مشخص نیست - ۱۴۶ صفحه) انتخابات به عنوان حقی مردانه توجیه شده است. این یکی از دو شعار علمای شیعه در مبارزه علیه شاه در آن زمان بود.

۶. محمد مجتهد شبستری، *جامعه انسانی اسلام*، کتاب اول: اصول فکری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۷.

۷. شبستری، *جامعه انسانی اسلام*، کتاب اول: اصول فکری، ۶۶. شبستری به عنوان امام (۱۳۵۷-۱۳۴۴) در مرکز اسلامی هامبورگ توسط مراجع شیعه منصوب شد. او زبان آلمانی را فراگرفت و الهیات مدرن مسیحی را نیز به صورت خودآموز آموخت. او به عنوان یکی از نمایندگان مردم تهران در نخستین دوره مجلس شورای اسلامی پس از انقلاب انتخاب شد (۱۳۶۳-۱۳۵۹). شبستری معنی واقعی «حکومت اسلامی» را در عمل لمس کرد و نقص‌ها و کمبودهای حکومتی که براساس فقه و شریعت به‌پا شده باشد را درک کرد. شبستری عضو هیأت علمی دانشکده الهیات دانشگاه تهران بود (۱۳۸۵-۱۳۶۳) و به تدریس کلام و عرفان می‌پرداخت. به دلیل اندیشه‌های متفاوتش زودتر از موعد بازنشسته شد. مجتهد شبستری از دی ۱۳۸۵ پوشیدن لباس روحانیت را به کنار نهاد.

عقل» آغاز شد:^۱ دین‌داری در دوران معاصر تنها در پرتو علوم انسانی و دانش امکان‌پذیر است. او نخستین ایرانی و متفکر شیعه است که هرمنوتیک را برای فهم متون اسلامی به کار برد.^۲ به درستی مباحث معنی‌شناختی (مباحث الفاظ) در اصول فقه را مورد نقد قرار داد و به صراحت بیان کرد که تمام تفاسیر - بدون هیچ استثنایی - مبتنی بر دانش، منافع و انتظارات مفسر است.^۳

از منظر شبستری: «فهمیدن هم مثل زبان یک مسئله تاریخی است. لازم است فهمیدن به‌عنوان گونه‌ای از شناخت مورد بحث و بررسی دقیق قرار بگیرد و این معرفت درجه اول به‌وسیله یک معرفت درجه دوم مورد شناسائی قرار گیرد: هرمنوتیک فلسفی». او بدرستی می‌پرسد: «فقیه با چه معیاری می‌تواند تشخیص دهد که فلان حکم معین که در کتاب و سنت بیان شده یک حکم ثابت ابدی است یا یک حکم موقت محدود به زمان و مکان و جامعه معین؟» و خود پاسخ می‌دهد: «این عمل جز با مراجعه به دانش‌ها و معارف هر عصر میسر نمی‌گردد. قرار داشتن فتاوی در جهت تامین عدالت معیار تشخیص درست بودن فتاواست.»^۴ شبستری این رویکرد را چنین توضیح می‌دهد: «فهم فراتاریخی از کتاب و سنت ناصواب است.... بسیاری از احکام دوران پیامبر اسلام، چه در قرآن مجید آمده باشد چه در احادیث احکامی است که به مقاصد و ارزش‌های درجه دوم و بالعرض و تصادفی مربوط بوده است. این دوگانگی برای مخاطبان معاصر پیامبر معلوم نبوده است.»^۵ «این کار با مراجعه به خود آیات و احادیث میسر نیست. کار پدیدارشناسی تاریخی یک حادثه تاریخی است. این تنها راه است. با این روش دو واقعیت خود را به ما نشان می‌دهد: کانون اصلی پدیده نبوت و رسالت، چارچوب اجتماعی مادی و معنوی - تاریخی که آن پدیده در آن اتفاق افتاده است. درجه اول‌ها و بالذات‌ها آنهایی‌اند که مقومات توحیدند بگونه‌ای که توحید در هر فرهنگی که ظاهر شود آنها را الزاما با خود همراه خواهد داشت.»^۶ بدین ترتیب این معیار که در هر

۱. محمد مجتهد شبستری، دین و عقل، تهران، ماهنامه کیهان فرهنگی، تیر ۱۳۶۸ - شهریور ۱۳۶۶.

۲. کتاب‌های او با نام هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو: ۱۳۷۵، و ایمان و آزادی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶ نه تنها در فعالیت‌های شبستری بلکه در تفکر اسلامی در ایران نیز نقطه عطف محسوب می‌شوند.

۳. شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۹.

۴. شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۴۲-۴۳ و ۶۴.

۵. شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۲۶۷-۲۶۸.

۶. «تعیین مقاصد پنجگانه برای شریعت از سوی فقیهان که همه احکام فقهی باید در صدد تامین آنها باشند گونه‌ای تعیین بالذات و بالعرض در ساختار احکام فقهی می‌باشد این مقاصد عبارت است از حفظ عقل، دین، سنت‌ها [نسب]، اموال و جان‌ها. (نگاه‌کنید به غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۱۰۴، چاپ مصطفی محمد، مصر، [۱۹۳۷])»

شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۲۷۱، پاورقی.

عصری سلوک توحیدی چگونه ممکن است معیار اعتبار هر حکم شرعی در همان عصر است.^۱ «اگر پیامبر میان واقعیت‌های اجتماعی دیگری مبعوث می‌شد آن احکام و ارزش‌ها چیز دیگری بودند؟ (معنای تصادفی بودن همین است.)»^۲ «شاید اگر مشرکان مکه مانع دعوت پیامبر نمی‌شدند و او به مدینه هجرت نمی‌کرد و رهبری سیاسی را به عهده نمی‌گرفت حوادث تاریخی دیگری اتفاق می‌افتادند و احکام دیگری نازل می‌شدند!»^۳

«غالب کردن فقه بر دین مساوی است با ستاندن روح دین و خشکاندن ریشه احساس، تجربه و پیام دینی. تغذیه احساس دینی و تقویت ارزش‌های اخلاقی و معنابخشی به زندگی عمده‌ترین کارکرد دین است.»^۴ «در باب سیاست علم فقه متداول در مسائل عمده ای بستر عقلایی خود را از دست داده است. در این باب باید به اوامر و نواهی کلی الهی مانند لزوم عدالت و حفظ مقاصد پنجگانه شریعت روی آورد و با تعهد و الزام به آن عدالت را در ارتباط با واقعیت‌های مشخص اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جامعه‌های اسلامی تفسیر کرد و نظام اجتماعی سیاسی و اقتصادی فرهنگی عادلانه‌ای براساس آن تفسیر بنیان گذاشت.... باید زندگی اجتماعی مسلمانان در هر عصری بر بستری عقلایی استوار کرد و به تصور اینجانب رویکرد به عدالت حقوق بشری و برنامه ریزی‌های علمی متفرع بر آن در عصر حاضر در باب سیاست این مهم را برآورده خواهد ساخت.... جایگزینی بسیاری از فتاوا و نظریات فقهی باب سیاست با قوانین و تدبیرات متفرع بر عدالت حقوق بشری به منزله یک روش هیچ‌گاه لطمه ای به کمال و جامعیت دین اسلام (در معنای قابل قبول آن) نمی‌زند.»^۵

«این معیار که در هر عصری سلوک توحیدی چگونه ممکن است معیار اعتبار هر حکم شرعی در همان عصر است.»^۶ «تنها از راه تأسیس نظام‌های مبتنی بر حقوق بشر است که مسلمانان می‌توانند در عصر حاضر به اسلام و ایمان و عدالت و اخلاق و محبت وفادار بمانند.»^۷ «من برای شروع بحث در ویژگی‌های گفتمان دینی، مدل گفتمان دینی پیامبر اسلام (ص) را انتخاب کرده‌ام. در گفتمان ایشان چهار ویژگی وجود داشته است. اولین ویژگی گفتمان پیامبر اسلام عقل‌گرایی یا عقلایی بودن آن است. گفتمان دینی عصر و جامعه ما

۱. شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ۲۷۱.

۲. همانجا، ۲۷۲.

۳. همانجا، ۲۷۸.

۴. همانجا، ۵۰.

۵. همانجا، ۱۸۲ و ۱۸۳. شبستری بر این عقیده است که برخی معانی که علمای محافظه‌کار برای «کمال و جامعیت» به‌دست داده‌اند، پذیرفته نیست. وی در آثارش معنی مقبول خود را تشریح کرده است.

۶. همانجا، ۲۷۱.

۷. همانجا، ۲۹۷.

نباید ناسازگار با عقل زمانه داشته باشد. دومین ویژگی گفتمان پیامبر عدالت‌گرایی است. دعوت وی عدول از ظلم زمانه به عدل زمانه بود. در عصر ما باید فهمید عدالت چیست و چگونه تفسیر می‌شود. سخن و پیام دین نمی‌تواند ناعادلانه باشد. ما مسلمانان می‌توانیم و باید حقوق بشر را به عنوان مبنای سازماندهی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خود بپذیریم. من از پیام سخن و رفتار پیامبر اسلام (ص) برای عصر سخن می‌گویم نه از مدلول و منطوق آنها. ویژگی سوم گفتار پیامبر اسلام واقع‌گرایی است (در مقابل خیال‌گرایی). واقع‌گرایی پیامبر اسلام ایجاب کرد که او در تشریحات خود انسان را یک موجود جامع ببیند که هم ابعاد جسمانی دارد و هم ابعاد معنوی. ویژگی چهارم این گفتمان رحمت‌گرایی یا دعوت به رحمت در برابر توسل به خشونت و انتقام بود. منطوق پیام و گفتمان پیامبر نه تنها منطق انتقام و خشونت نبود بلکه علاوه بر مراعات عدالت دعوت به رحمت هم بود^۱

شبه‌ستری در یکی از کتاب‌های متأخرش عناصر اصلاح اسلامی را به این ترتیب برشمرده است: آنچه در عصر حاضر به نام عقاید یا ارزش‌های دینی یا حکم شرعی از طرف عالمان دین ابلاغ می‌شود علاوه بر معیارهای سنتی باید با سه معیار سنجیده شود: (۱) خردستیزی و یا خردپذیری یا خردگریزی، (۲) حسن اخلاقی داشتن یا قبح اخلاقی داشتن، (۳) مفید بودن یا مضر بودن. لازم است همه عقاید دینی و اخلاق دینی و احکام شرعی به صورت مستمر با این سه معیار بررسی شود و سنجیده گردد.^۲

جوهر چهارمین کتاب وی، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد: نهضت بازخوانی و بازسازی کتاب و سنت چیزی جز راه‌یابی به آن تجربه و ممکن ساختن تجربه‌های جدید از طریق مشارکت در آن تجارب آغاز شده بوسیله پیامبر اسلام نیست و تفسیر مجدد کتاب و سنت استمرار همان راه در عصر مدرنیته است. در سیستم بازخوانی و بازسازی شده هم سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت در دین اسلام باقی می‌ماند، اما در ساحت شریعت ترکیب و آرایش جدیدی بوجود می‌آید. حلال و حرام و امر و نهی خداوند باقی می‌ماند، اما در معناها و مصداقها و گستره‌های آنها تفاوت‌های عمده ایجاد می‌شود. در پرتو آن بازخوانی و بازسازی، حقوق بشر وارد فرهنگ مسلمانان می‌شود و با پشتوانه دینی مورد قبول قرار می‌گیرد و محور سازماندهی سیاسی مسلمانان واقع می‌شود. در این صورت آرایش شریعت در آنچه به معاملات و سیاست مربوط می‌شود تغییر آشکاری پیدا می‌کند.^۳ به نظر شبه‌ستری: اصول مواد اعلامیه حقوق بشر در سه اصل کلی و عمومی آزادی فکر و

۱. شبه‌ستری، نقلی بر قرائت رسمی از دین، ۳۴۹-۳۴۲.

۲. شبه‌ستری، نقد بنیادهای فقه و کلام، ۱۴۶، متن سخنرانی ۲۶ آذر ۱۳۸۵.

۳. شبه‌ستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ۲۵ و ۲۶.

عقیده و بیان فکر و عقیده، مساوات همه انسان‌ها در حقوق و تکالیف، و مشارکت همه انسان‌ها در ساختن زندگی اجتماعی خلاصه می‌شود.... مبانی بعیده انسان شناسی حقوق بشر را می‌توان در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف پیدا کرد. اما پرداختن تفصیلی به آن و ضابطه مند شدن آنها مربوط به دوره جدید زندگی انسان و خصوصاً قرن بیستم مال کشورهای غربی است.^۱ او تأکید دارد که «در عصر ما بحث از حقوق بشر بحث از بنیادهای اساسی زندگی اجتماعی است. این بحث به فرهنگ معین اختصاص ندارد.^۲ حقوق افراد انسان در مراحل مختلف تاریخ نمی‌توانسته یکسان باشد. در هر مرحله از تاریخ، پیدایش و اعتبار و مدون شدن حقوق انسان‌ها تابع تحولات فرهنگی و اجتماعی جامعه هاست. حقوق بشر فقط در قرن بیستم می‌توانست به این شکل پرداخته و مدون شود که شد.... زبان بیان حقوق اخلاقی در متون دینی زبان بیان تکلیف است و نه حقوق به آن معنا که در فلسفه حقوق از آن صحبت می‌شود.^۳

شبستری موضوع حق آزادی دین را به روشنی بیان می‌کند: «اگر اعلامیه حقوق بشر آزادی دین تا مرز انکار خداوند و تغییر دین را به رسمیت شناخته معنایش این است که هیچ فرد و دولتی نمی‌تواند کسی را به اقرار به خداوند و یا عدم تغییر دین مجبور سازد و با قوه قهریه این جبر را به مقام عمل درآورد.»^۴

او بین حقوق بشر متافیزیکی و حقوق بشر مورد بحث در اعلامیه جهانی حقوق بشر تمایز قائل است. اولی فقط از جانب خدا تعیین می‌شود و خداوند هم در کتاب و سنت آن را بیان کرده است. شبستری با صراحت می‌گوید: «حقوق بشر متافیزیکی قابلیت اجرا ندارد. پافشاری بر حقوق بشر متافیزیکی از سخنان غیرمفهوم و چندپهلوی و انکار مسلمات فلسفی و تاریخی سردرمی آورد.»^۵

سوم. دوران بازسازی از طریق مشارکت با پیامبر در زیستن موحدانه عادلانه: در مرحله دوم، شبستری نواندیشی بود که تفسیر و فهم جدیدی از کتاب الهی و سنت اسلامی به دست داد، اما در مرحله بعدی (سوم)، به عنوان پیش‌قراول بازسازی رادیکال و اصلاح خود اسلام، و نه تفسیر و فهم آن، ظاهر شد. در این مرحله تمرکز وی اصلاً بر متن دینی (قرآن یا سنت) نیست. او در این مرحله دو مجموعه تأملاتش را آماده کرد ولی چون نتوانست آنها را در ایران

۱. شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ۲۰۱.

۲. همانجا، ۲۲۳.

۳. همانجا، ۲۰۳ و ۲۰۴.

۴. همانجا، ۲۲۶.

۵. همانجا، فصل پنجم: نقد حقوق بشر متافیزیکی، ۲۳۷ - ۲۶۴. نقد وی در اینجا متوجه این دو کتاب است: عبدالله جوادی آملی، *فلسفه حقوق بشر*، و محمد تقی جعفری، *حقوق جهانی بشر و کاوش‌های فقهی*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۲.

به چاپ برساند، آنها را در وبسایتش در فضای مجازی منتشر کرد.^۱ ریشه این خط فکری مرحله سوم را می‌توان در آثار پیشین وی نیز مشاهده کرد، اما شفاف‌سازی و شرح مفصل رویکرد جدید او در این دو کتاب آمده است.

با مقایسه تجارب متألهان مسیحی مانند الهیات‌نوستی (نئو-ارتودکس) کارل بارث^۲، الهیات سکولار رودولف کارل بولتمان^۳، و الهیات لیبرال فردریش شلایرمارخر^۴ و پیروانش بل تیلیخ^۵ و ولفهارت پان‌برگ^۶، شبستری رویکرد سوم، الهیات لیبرال را برگزید؛ یعنی کشف تجربه دینی و آموختن درباره پایه‌گذاران دین از طریق روشهای تاریخی و پدیدارشناختی، و نشان دادن اعتبار آن تجربیات و قدسی‌بودنشان به انسان معاصر.^۷

او تقابل عمیق بین رویکرد سنتی و نگاه متأخر خودش به وحی را مشخص کرد. به گزارش شبستری «قرائت غیرانسانی یا فوق انسانی از دین و دینداری می‌گوید دین مجموعه‌ای از علوم و احکام غیبی فوق انسانی است که از سوی خداوند بسوی انسان‌ها آمده تا انسان‌ها آن علوم را بدانند و بدان احکام عمل کنند. در این تلقی دین چیزی است که از عالم غیب وارد زندگی انسان می‌شود و انسان باید هرچه دارد و جزء سرمایه‌ها و توانائی‌های خودش است با آن عاملی بسنجد که از غیب وارد شده و جزء دارائی‌ها و سرمایه‌های وی نیست و صحت و سقم آنها را با آن عامل غیبی معلوم کند و هرچه با آنها نمی‌سازد کنار بگذارد. در این تفکر وحی عبارت است از یک سلسله گزاره‌های علمی که محتوای آنها غیر از علوم و توانائی‌های خود انسان و فوق عقل است.» اما دیدگاه او با کلمات خودش: در مقابل دین سلوک معنوی خود انسان دارای ابعاد وجودی گوناگون است، فهم انسان از دین و دینداری خودش آن‌گونه که انسانیت او ایجاب می‌کند ملاک است.^۸

در این تلقی جایی برای فاعلیت خدا یا جهان غیب وجود ندارد. همه چیز، از جمله دین و وحی، ساخته بشر، درک و عقل اوست. شبستری در ادامه تناقض عمیق دو رویکرد را چنین تشریح می‌کند: «دو راه برای پی بردن به این پدیده دین/وحی پیش رو داریم: راه اول رجوع

۱. اولین مجموعه قرائت نبوی از جهان دربردارنده تأملات وی از دی ۱۳۸۶ تا آبان ۱۳۹۴ است که در پانزده قسمت و تعدادی ضمیمه تحت همین عنوان در وبسایت او منتشر شد. مجموعه دوم نقد بنیادهای فقه و کلام: سخنرانیها، مقالات و گفتگوها در سال ۱۳۹۵ در قالب کتاب الکترونیکی در وبسایت او منتشر شد.

2. Karl Barth (1886-1968)

3. Rudolf Karl Bultmann (1884-1976)

4. Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

5. Paul Tillich (1886-1965)

6. Wolfhart Pannenberg (1928-2014)

۷. شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ۵۰-۴۸.

۸. همانجا، ۸۶-۸۱.

به آیات و روایات، راه دوم رجوع به ایمان زیست شده مردم مسلمان. ایمان به مجذوبیت در برابر یک خطاب و اقبال به آن.^۱ او ترجیح می‌دهد که نام این جستجوی معنایی را به جای الهیات تفسیری، الهیات تفهیمی^۲ یا «الهیات فهم معنادار» بگذارد. تفسیر انواع مختلف دارد: تفسیر تفهیمی و غیر تفهیمی^۳. رویکرد او اولی است. در الهیات تفهیمی خدا «معنای معناها» است و موضوع دعوت نبوت و رسالت پیامبران هم از سنخ و جنس تفهم است. در این منظر معنای نبوت و رسالت جز این نیست که پیامبران و رسولان انسان‌هایی بوده‌اند که از مخاطبان خود خواسته‌اند آنچه را که آنها فهمیده‌اند آن مخاطبان هم بفهمند.^۴ او الهیات رقیبانش را «الهیات جزمیت‌گرا» نامیده، خصوصاً الهیات فقها و نزاع این دو الهیات را این‌گونه گزارش کرده است:

«متفهمان می‌گویند چون آنچه را پیامبر اسلام به مخاطبان خود عرضه کرده به شهادت متن قرآن از جنس و سنخ امور فهمیدنی است لاجرم مخاطبان آن حضرت در عصر حاضر باید آن را با کوشش تفهیمی به فهم خود در آورند و غیر از این ممکن نیست. در عصر حاضر که آثار زیانبار حجیت تراشی‌های گذشتگان ما بیش از پیش آشکار شده و به بحران دینی در جهان اسلام انجامیده، وقت آن رسیده که این انسداد به «انفتاح» مبدل شود و تفهم اخلاقی مستمر از اراده خداوند جای استنباط احکام شرعی از کتاب و سنت (حتی در مدل اجتهاد در زمان و مکان که راه‌حل اساسی برای مشکلات جهان اسلام نیست) را بگیرد. تعهد ما به دین و دینداری جز تعهد ما به همین تفهم مستمر از «هستی خدا است» در مقام نظر و مقام عمل نیست. تفهم مستمر غیر از تعبد مستمر است.»^۵ در حقیقت در دوران سوم آنچه بنام متن دین شناخته می‌شد از کتاب و سنت به دو امر نظری و عملی تقلیل می‌یابد: توحید و عدالت. زیست مؤمنانه اقتدا به محمد در این دو امر است.

در «قرائت نبوی از جهان»، شبستری دیدگاه نهایی خود را درباره وحی و قرآن به تفصیل بیان می‌کند: «اولاً قرآن متن فهم‌نامه‌ای است روایت‌گونه با زبان اصلی استعاره. ثانیاً قرآن محصول وحی است نه خود وحی. متن مُصحف یک پدیده تدریجی‌الحصول تاریخی با گویندگی یک انسان (نبی) است، نه یک متن ماوراءالطبیعی، به نحوی که

۱. شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، پرواز در ابرهای ندانستن، ۱۰۲-۱۰۰.

2. *Verstehende* theology

3. non-*verstehende* (interpretive)

۴. شبستری، نقد بنیادهای فقه و کلام، ۳۴۶-۳۴۳.

۵. همانجا، ۳۴۵ و ۳۴۶.

نسبت دادن مستقیم و بلاواسطه این متن به خدا اصلاً مفهوم بودن آن را ناممکن می‌سازد. قرائت نبوی موجود در قرآن «انسانیت» دارد و تمام نقص‌ها و محدودیت‌های عالم انسان در آن منعکس است. ممکن شدن فهم و تفسیر ما از متن قرآن مدیون شناخت ما از عالم انسان است، نه وامدار شناخت ما از خداوند!^۱

شبستری در اینکه آیات مدنی مقید به موقعیت خاص مکانی و زمانی بودند و درموقت بودن آنها با محمود محمد طه و عبدالله احمد النعیم هم عقیده است. ولی با این ایده آنها که آیات مکی سرچشمه حقوق بشرند، مخالف است. برای این مخالفت سه دلیل اصلی دارد. اول، معنی واژه‌هایی چون آزادی، عدالت، صلح جهانی، حکومت و جامعه آنطور که ما امروز آنها را درک می‌کنیم در زمان نزول وحی وجود نداشته است. دوم، استخراج این حقوق از آن آیات در حقیقت حقوق عمومی کشورهای مسلمان را به دست می‌دهد و نمی‌توان آنها را حقوق بشر جهانی دانست. سوم، آیات مکی، تمام سی ماده اعلامیه جهانی حقوق بشر را دربر نمی‌گیرد. نتیجه‌گیری او این است که نظریه طه و النعیم با موازین روش‌مند تفسیر متون قابل قبول نیست.^۲

شبستری اندیشه‌های خود را درخصوص فقه و اصول نیز مطرح کرده است. دوران علم اصول و اجتهاد فقهی به پایان رسیده و سپری شده است. با قضیه مصلحت و مفسده واقعی در مورد هزاران فعل مستحده، کتاب و سنت هیچ کمکی نمی‌توانند به ما بکنند. در معاملات و سیاست اجتهاد فقهی به کلی معنای خود را از دست داده است. در این شرایط همه چیز را باید با استفاده از عقل‌ها، از علوم و تجربه بشری بگیریم. در علوم دینی ارشادهایی در راستای استفاده از این منابع هست. اما نه اینکه ما به دنبال احکام واقعی بگردیم. در عبادات هم باید مفهوم و خوب را کنار گذاشت و از مفهوم توصیه استفاده کرد برای بهداشت روانی. آنچه اصل و اساس تقرب به خداوند است خُلق شریف است نه دولا و راست شدن. توصیه به عبادات باید در درجه دوم و بدون برجسب و خوب و تکلیف باشد.^۳ عبور از فقه تکلیفی: خدای من مکلف نیست. حجیت عقل هم از فروع تکلیف اندیشی است. بحث مستقلات عقلیه در علم کلام و اصول بحث‌های ناتمام نامنحی است. بلکه کاملاً قابل نقد، نقض، چون و چرا است. به نظر من حجیت عقل چیز مبهمی است.^۴

۱. شبستری، *قرائت نبوی از جهان*. این تأملات در فرمت کتاب تنظیم نشده که دارای شماره صفحه باشد، بنابراین ارجاع به صفحه مشخص امکان‌پذیر نیست.

۲. شبستری، *نقد بنیادهای فقه و کلام*، ۶۶۹-۶۶۷.

۳. همانجا، ص ۶۷۶-۶۷۳.

۴. همانجا، ص ۶۷۹.

چهارم. دوران خوانش پدیدارشناسانه و روایی قرآن: شبستری در ابتدای آخرین کتابش *مطالعات قرآنی*^۱ در پاسخ به پرسش «چرا عنوان «قرائت نبوی از جهان» را کنار گذاشتم؟» از «دگرذیسی خود» خبر داده است. به نوشته وی:

در آن عنوان دو مدعای تاریخی، مسلم گرفته شده بود: اول این که تمامی متن فعلی قرآن از نگاه تاریخی اثر یا آثار یک شخص است که «نبی» بوده است و جهان را و حیاتی قرائت کرده است. دوم این که آن شخص همانا حضرت محمد پیامبر اسلام است. من متوجه شدم که مطالعات تاریخی که تا کنون در باره متن قرآن انجام شده برای مطمئن شدن از آن دو مدعای تاریخی کافی نیستند. در این صورت صداقت علمی ایجاب می کرد آن عنوان را گرچه بسیار جذاب می نمود رها سازم. پس از این توجه بود که دیدم آنچه از آن بحثها برای من باقی می ماند همین است که بگویم ما می توانیم از متن فعلی قرآن «خوانش پدیدارشناسانه» و «خوانش روایی» ارائه کنیم.^۲

در این مرحله شبستری دیگر باور ندارد که اولاً قرآن قرائت یا تفسیر انسان واحدی از جهان است، و ثانیاً در اینکه آن انسان واحد محمد بن عبدالله هم بوده تردید دارد. به عبارت دیگر بر اساس مطالعات بیشتر در «پژوهش های متأخر»، قرآن را افراد متعددی ساخته و پرداخته اند نه انسان واحدی بنام محمد بن عبدالله و نه موجود متعالی واحدی بنام خداوند. بحث و بررسی مدعای اخیر وی از موضوع این کتاب بیرون است. آنچه به موضوع این کتاب مربوط است عبارت زیر می باشد:

«چاره کار تغییر فرهنگ سیاسی استبدادی به فرهنگ سیاسی حقوق بشر است. این فرهنگ می گوید انسان صرفاً از آن نظر که انسان است با قطع نظر از دین و مذهبش و قطع نظر از نژاد و ملیت و قطع نظر از اینکه مجرم و زندانی است یا نه و قطع نظر از جنسیتش و خلاصه قطع نظر از تمام عوارض انسانیت اصالتاً محترم است و این حرمت موقعی حفظ می شود که حقوق مشخصی را که در سی ماده اعلامیه حقوق بشر آمده برای هر فرد انسان در هر کجا که هست به صورت مسلم و بدون هیچ گونه چون و چرا قایل شویم.»^۳

۱. محمد مجتهد شبستری، *مطالعات قرآنی*، آبان ۱۴۰۰. این کتاب کم حجم (۱۳۲ صفحه ای) همانند کتاب قبلی وی مجوز انتشار رسمی نیافته و در وبسایت وی منتشر شده است. کتاب مجموعه یادداشت های کوتاه (غالباً چند سطر) و دو سه یادداشت بلند متفکر است که بیشتر به صدای بلند فکر کردن شبیه است.

۲. همانجا، ص ۷.

۳. همانجا، ص ۸۴.

مزایا و کاستی‌های رویکرد شبستری

با تمرکز بر مراحل دوم و سوم فعالیت شبستری، امتیازات رویکرد وی را می‌توان به ترتیب زیر برشمرد:

الف. هرمنوتیک فلسفی و پدیدارشناسی تاریخی دو حوزه ضروری در مطالعات اسلامی معاصرند.

ب. فهمیدن، یک مسئله تاریخی است؛ و تشخیص اهداف ذاتی از عرضی دینی با رجوع به ظواهر کتاب و سنت ممکن نیست.

ج. تنها در قرن بیستم بود که امکان ساماندهی و تدوین مفهوم مدرن حقوق بشر فراهم شد، و این مفهوم با واژه «حقوق» که در زبان ادیان، از جمله اسلام، به کار رفته فرق دارد.

د. مفهوم حقوق بشر متافیزیکی کاملاً بی‌معناست.

ه. احکام معاملات فقهی شامل احکام جزایی و سیاسات را باید احکام موقت دانست. تصمیم‌گیری در این موارد بر مبنای عقل و تجربه بشری صورت خواهد گرفت.

و. لازم است که تمام اعتقادات، اخلاقیات و احکام شرع پیوسته با این ملاکها و بر مبنای فهم این زمان سنجیده شوند: عقلانیت، عدالت، حُسن اخلاقی، و سودمند بودن.

نکات زیر برخی دغدغه‌ها، نقدها، و ابهامات درباره رویکرد شبستری، به ویژه مراحل دوم و سوم فعالیت فکری است:

اول. اگر «الهیات لیبرال» در سنت پروتستان مسیحیت ضروری یا لاقبل پذیرفته است، توجیه و پذیرش آن در چارچوب اسلامی احتیاج به استدلال فراوان دارد: نخست، صحت یا اعتبار آن فی حد نفسه، و دوم اینکه آیا برای مدرن‌سازی اسلام ضرورت دارد یا نه. مطلب نخست خارج از حوصله این کتاب است. به طور خلاصه، محصول الهیات لیبرال در سنت‌های مختلف به نوعی یک چیز است: «دئیسم» بدون برچسب خاص این یا آن دین. اسلام مدّ نظر شبستری فقط دو عنصر دارد، توحید – همانطور که مورد درک صوفیان است، یعنی خدای غیرمتشخص یا وحدت وجود^۲ – و عدالت، نه چیز دیگر. این اقلی‌ترین اسلام قابل تصور است. دیگر هیچ مشکلی باقی نمی‌ماند نه در حوزه حقوق بشر، و نه در هیچ پدیده مدرن دیگر. تمام مشکلات با این اسلام فرایشرو حل خواهد شد. اما این بعد از پاک کردن صورت مسئله است. صد البته که مشکلی باقی نمی‌ماند، چون مطلبی باقی نمانده است! مسئله، اسلام قرآن و سنت پیامبر بود. اسلام لیبرال با اسلام مد نظر جریان غالب در

1. Deism

2. Panentheism

میان عالمان مسلمان در پیشینه تاریخی آن «مشترک لفظی» است. آن‌ها دو چیز متفاوتند که با یک نام خوانده می‌شوند. بین دئیسم به نام اسلام و اسلام به عنوان آیین توحید با اسلام کتاب و سنت (متفاهم اغلب قریب به اتفاق مسلمانان) تقابلی بسیار عمیق، اساسی و بنیادی وجود دارد. ما درباره دو واقعیت مختلف صحبت می‌کنیم. مطلب دوم، یعنی ضرورت الهیات لیبرال برای اسلام در ادامه بحث می‌شود.

دوم. طرح شبستری نوعی «انسان‌گرایی»^۱ در الهیات اسلامی است. او یکی از طرفداران سرسخت خودبنیادی عقل انسان است. او به صراحت این اندیشه را مورد انتقاد قرار می‌دهد که وحی پدیده‌ای فرا انسانی است، یا امری است که از عالم غیب یا از جانب خدا می‌آید، و اینکه انسان‌ها باید خودشان را با این عامل نامرئی بسنجند. در مقابل، او معتقد است که وحی و دین حاصل فهم انسانند که بر اساس نیازهای بشر تنظیم شده‌اند. به علاوه، اینکه ما قادریم متن قرآن را بفهمیم و تفسیر کنیم به خاطر دانش ما از دنیای انسانی است نه دانش ما از خدا. طبق نظر شبستری، «سخن گفتن» فعلی انسانی است و سخن گفتن خدا اساساً امکان‌پذیر نیست. این خدای لال نمی‌تواند وحی لفظی نازل کند. برنامه شبستری «تقدس‌زدایی» از وحی، قرآن، عالم غیب و در نهایت اسلام است. «عقل خودبنیاد انسان» جای عامل ماوراءطبیعی را می‌گیرد. این پروژه «سکولاریزه کردن اسلام» است. این نوع اسلام کاملاً با چشم‌انداز اسلامی و قرآنی ناهمگون است: چشم‌اندازی که در آن اسلام به عنوان دین، جهان، و عوالم غیب و شهادت همه آنها پر از خدا و اسرار هستند. این طرح برای «تقدس‌زدایی از تفسیر یا فهم انسان از امر الهی» نیست - که امری صحیح است - بلکه پروژه «تقدس‌زدایی از عناصر الهی اسلام» به ویژه قرآن است. وقتی خدا سخن نمی‌گوید و نمی‌تواند سخن بگوید، کتاب هم دیگر الهی و آسمانی نیست، زیرا قرآن روایت وحی است که توسط محمد به عنوان یک انسان صورت گرفته و به این ترتیب زمینه برای عقل خودبنیاد انسان فراهم می‌شود (مرحله سوم). در مرحله چهارم دیگر اینکه قرآن روایت شخص واحدی بنام محمد بن عبدالله باشد زیر سوال رفته (اینکه آن مؤلف واحد خدا بوده باشد پیشکش قدمش!) در این صورت کدام معنای محصل برای وحی باقی مانده است؟! پاسخ به این پرسش هم از موضوع این کتاب بیرون است.

سوم. اگر الهیات لیبرال در ذات خود صحیح باشد، باز هم لزوم آن برای مدرن‌سازی اسلام نیازمند دلیل است. استدلال بر ضرورت این امر حداقل دو مقدمه دارد. اول، تمام رویکردهای دیگر برای مدرن‌کردن اسلام ناکافی، ناقص و غیرقابل قبولند. دوم، این رویکرد در مقایسه

1. Humanism

2. Autonomy

با دیگر رویکردها هزینه کمتری دارد. این دو مقدمه بدیهی نیستند. رویکردهای رقیب شامل نسخ معکوس و اجتهاد در مبانی و اصول است. شبستری نقد خود را بر اولی بیان کرده - که در ادامه خواهد آمد - اما با اینکه وی عدم رضایت خود را در رابطه با روش شناسی ناکارآمد اجتهاد مدرن در مورد مقتضیات زمان و مکان اظهار کرده، اما هیچ استدلالی در اثبات ادعای خود به دست نداده است. او نه در خصوص اجتهاد در مبانی و اصول بحثی کرده و نه در آثارش هیچ نقدی ارائه کرده است. به این ترتیب، وی مقدمه اول را اثبات نکرده است. مقدمه دوم، اینکه الهیات لیبرال نسبت به دیگر رویکردها هزینه کمتری دارد، نیز اصلاً توسط شبستری مطرح نشده است. با این حال مقدمه مقرون به صرفه بودن بسیار مهم است. نمونه‌هایی از هزینه‌هایی که این رویکرد باید بپردازد به شرح زیر است:

الف. جایگزین کردن وحی لفظی با وحی وجودی؛

ب. جایگزین کردن کلام خدا با کلام محمد به عنوان یک انسان: «نویسنده آن [قرآن] یک انسان است (پیامبر). کتاب متنی ماوراءطبیعی نیست» (در مرحله سوم؛ در مرحله چهارم شبستری به انتساب قرآن به شخص واحدی به نام محمد اطمینان ندارد!):

پ. دسته بندی دوباره قرآن نه به عنوان عین کلام خدا، بلکه به عنوان روایت، خوانش و تفسیر محمد از وحی: «قرآن محصول وحی است، نه خود وحی. قرائت نبوی موجود در قرآن «انسانیت» دارد و تمام نقص‌ها و محدودیت‌های عالم انسان در آن منعکس است.» (در مرحله سوم؛ در مرحله چهارم انتساب کتاب موجود و اصولاً وحی بودن آن زیر سؤال است!):
ت. نسخ اصول فقه و اجتهاد: «دوران علم اصول و اجتهاد فقهی به پایان رسیده و دوران اعتبارشان سپری شده است.»:

ث. نسخ کامل شریعت در أبواب معاملات، و همینطور در ارتباط با عبادات، نسخ تمام واجبات و تبدیل آنها به توصیه.

تحلیل انتقادی تک تک این نکات نواندیشانه از دامنه مباحث این کتاب خارج است. به طور مختصر به بررسی دو نکته آخر در ادامه می‌پردازم زیرا با مقصود کتاب حاضر ارتباط نزدیکی دارند. با اینکه شبستری این نکات را به طور نظری تشریح کرده، اما استدلال‌هایی که به دست داده از قوت لازم برخوردار نبوده‌اند و نتوانسته نه جریان غالب بر جهان اسلام را، نه در حد اطلاع من عالمان مسلمان را قانع کند. صرف نظر از اشکال در استدلال، رویکرد شبستری به مدرن‌سازی اسلام ایده‌آلیستی و غیرواقعی، تخیلی، و بسیار دور از واقعیت جوامع مسلمان و علمای آنهاست. اگرچه منظر وی مورد تحسین افراد غیرمتدین قرار گرفته، اما غیرعملی است و راه‌حلی قابل اجرا را برای هیچ‌یک از مسائل مدرن‌سازی مسلمانان، از جمله مسئله حقوق بشر در جوامع مسلمان به دست نمی‌دهد.

چهارم. برای اینکه بتوان چیزی را اسلامی، ضداسلامی یا غیراسلامی دانست، ملاک متون اصلی اسلام، قرآن و سنت معتبر پیامبر، بوده است. اصول سازگاری یا ناسازگاری با متن کتاب و سنت توسط متکلمان و فقها در کتب اصول فقه، فقه و کلام مورد بحث قرار گرفته‌اند. می‌توان مدعی شد که اسلام رایج، و همچنین تقریباً تمام علوم اسلامی، «متنی» هستند. مباحث اصلی در تاریخ اسلام به فهم متن قرآن و سنت و اعتبار احادیث به مثابه حاملان سنت مربوط می‌شود، و هرمنوتیک مدرن برای بازاندیشی متون اصلی اسلام ضروری است. با اینکه شبستری اندیشمند تراز اول این حوزه بود، اما اعتبار خود را در آخرین مرحله دوران اخیر احوالاتش زیر سوال برد. او به صراحت رویکرد خود را مخالف اسلام متنی (تفسیری) خواند. به بیان دیگر، او متون اسلام (کتاب و سنت) را نسخ کرد و آنها را با اصطلاح مبهم «سلوک توحیدی» یا «ایمان زیسته مسلمانان» جایگزین کرد. وی بعدها منظر جایگزین خود نسبت به متون اصیل اسلام را به «مشارکت با پیامبر در زندگی توحیدی و عادلانه» بسط و گسترش داد. در مرحله چهارم مشخص نیست جایی برای محمد باقی مانده باشد تا مشارکت با او معنی‌دار باشد! بروز و ظهور این آموزه‌ها در اسلام متداول از طریق متون کتاب و سنت است. قواعد نحوه استخراج این آموزه‌ها به تفصیل در کتاب‌های اصول فقه آورده شده است. با این حال، از دید شبستری تمام پل‌های متداول به اسلام، یعنی متون کتاب و سنت، قداست آنها، اجتهاد و اصول فقه، خراب شده است. جایگزین آن، ارتقای ایده‌آلیستی مسلمانان به جایگاه روشنگری مشابه با پیامبر در زیست موحدانه و عادلانه است که امری غیرواقعی گرایانه است و برای مؤمنان غیر متخصص به هیچ وجه عملی نیست. این مشارکت ایده‌آل شاید برای گروه اقلیت بسیار کوچکی از نخبگان مانند عرفا امکان‌پذیر باشد. این رویکرد نوعی ذوق شخصی عرفانی یا معنوی بی‌ضابطه است. هرکسی می‌تواند صورتی شخصی از مشارکت معنوی در زندگی موحدانه و عادلانه پیامبرگونه (در مرحله سوم) ادعا کند. هیچ‌کس هم نمی‌تواند این ادعای شخصی را رد کند. حذف متون اصلی منجر به ایجاد هرج و مرج نظری و عملی می‌شود. اختلاف نظرها و تفاوت‌ها در اسلام غیرمتنی (تفهیمی) بسیار بیشتر از اسلام متنی (تفسیری) خواهد بود.

پنجم. «سلوک توحیدی» عبارت جذابی است، ولی احتیاج به ضابطه دارد. شبستری در مرحله نخست دوره دوم فعالیتش بر حفظ مقاصد پنج‌گانه شریعت، اینکه تمام احکام شریعت باید در راستای تحکیم این مقاصد باشند، همچنین نیاز به عدالت تأکید می‌کرد. از یک سو، بین توحید و مقاصد پنج‌گانه شریعت همبستگی قائل بود، و از سوی دیگر این مقاصد پنج‌گانه را راهی برای تمایز ضروریات اسلام از عرضیات آن می‌دید. اگرچه وی بحث مقاصد الشریعه را دنبال نکرد، آن را نفی هم نکرد. آنچه در مورد مقاصد پنج‌گانه شریعت نوشته بود در مجموع خالی از اشکال نبود. او برای این مقاصد اهمیتی اغراق‌آمیز قائل شده

بود و به کارکردشان نیز بیش از حد خوش بین بود.

الف. برای نمونه، حوزه اعتبار این مقاصد جایی است که نصی از کتاب و سنت نباشد (منطقه ما لا نص فیه)، اگر نصی وارد شده باشد و با این مقاصد در تعارض باشد، مقاصد الشریعه قابل به کار گرفتن نیست. همچنین مبنای مقاصد الشریعه نمی‌تواند در ابواب عبادات استعمال شود. به همین جهت این ادعا که تمام احکام شرعی می‌باید با این مقاصد تطبیق شوند مشکل‌آفرین است. در تعارض حقوق بشر با احکام شرع ارجاع به مبنای مقاصد الشریعه کارساز نیست، زیرا تعارض در منطقه متون دینی (ما نص فیه) است، نه ما لا نص فیه.

ب. مقاصد پنج‌گانه شریعت احتیاج به چارچوبی عقلی در اصول فقه دارند. این عقلانیت در کلام اهل سنت وجود ندارد، مگر در کلام معتزله که از این مذهب اخراج شد.

ج. شواهدی مبنی بر محدود بودن مقاصد الشریعه به پنج مقصد وجود ندارد، به همین ترتیب مدرکی برای پذیرفتن برخی از این پنج مقصد، مثلاً حفظ دین، به عنوان مقاصد الشریعه در دست نیست.

د. همبستگی بین توحید و این مقاصد پنج‌گانه شریعت واضح نیست. حفظ جان و مالکیت قبل از دین می‌آید و حتی در بین خداناباوران نیز پذیرفته است. بنابراین نکته دیگری غیر از توحید در این مقاصد مدنظر است. این مقاصد ماهیتاً حسن هستند. این حسن و قبح عقلانی است، در حالی که شبستری حسن و قبح عقلی را به مبهم و ناقص بودن متهم کرده است!

ششم. اسلام شبستری فاقد شریعت است. در طرح او دوران اصول فقه، فقه و اجتهاد فقهی به‌سر رسیده و زمان اعتبارشان به پایان رسیده است. این به‌سر رسیدن دوران اعتبار نه تنها تمام معاملات را شامل می‌شود، بلکه همه عبادات واجب را نیز دربرمی‌گیرد. عبادات توصیه شده‌اند، نه اینکه واجب و الزام آور باشند. بعد از حذف اصول فقه، فقه، فقه اجتهادی و شریعت چه جایگزینی ارائه شده است؟ پاسخ شبستری: «در این شرایط همه چیز را باید با استفاده از عقلها، علوم و تجربه بشری بگیریم.» البته مفهوم حقوق بشر یکی از اولویتهای اوست. این نمونه‌های دیگر از رویکرد غیرواقع‌گرایانه و غیرعملی اوست. معلق شدن احکام معاملات، یا فقه سنتی یا شریعت قابل فهم است، ولی مشخص نیست که چرا مناسک واجب^۱ و شبه‌مناسک^۲ باید کنار گذاشته شوند. شبستری شبه‌مناسک را به کلی نادیده گرفته، و کنار نهادن عبادت واجب را با دلیل مختصر محافظت از «سلامت معنوی» توجیه کرده است! جمهوری اسلامی ایران در سوءاستفاده از فقه و شریعت به عنوان قانون اجرایی و سیاست

۱. از قبیل نماز، روزه ماه رمضان، زکات، و حج.

۲. از قبیل احکام نوشیدنی‌ها (حرمت نوشیدن مشروبات الکلی)، خوردنی‌ها (مثل حرمت خوردن گوشت خوک)، و رابطه جنسی (مثل حرمت روابط جنسی خارج از ازدواج).

حکومتی نهایت سوء استفاده را کرده است. رویکرد عکس‌العملی برخی متفکران ایرانی آن است که شریعت و فقه را به کلی حذف کنند. بر خلاف آنچه شبستری اظهار می‌کند، شریعت به عنوان استانداردها و فضائل اسلامی، ارزش‌های اخلاقی^۱ و طرح کلی باورهای اسلامی؛ فقه به مثابه علم مناسک و شبه‌مناسک اسلام؛ اصول فقه به‌منزله روش‌شناسی فقه و دیگر علوم اسلامی متنی (نقلی)، و اجتهاد در اصول و مبانی، عناصر جدائی‌ناپذیر اسلام و علوم اسلامی، حتی در زمان معاصر هستند. بر خلاف موضع شبستری، بحث مستقلات عقلیه یکی از مزایای اصول فقه، اخلاق و کلام شیعه و معتزله است. شکی نیست که این بحث را باید در پرتو عقلانیت مدرن، به خصوص عقلانیت پسا‌کانتی^۲، پیش برد. در بخش ششم به این مطلب باز خواهیم گشت.

بخش پنجم. اسلام و چالش حقوق بشر، اثر عبدالعزیز ساشادینا

عبدالعزیز عبدالحسین ساشادینا^۳ (متولد ۱۹۴۲ در تانزانیا)^۴ مشهورترین اندیشمند بین‌المللی است که مدافع حقوق بشر از منظری اسلامی، نزدیک به نگاه رایج جهان اسلام است. او یکی از نویسندگان کتاب *حقوق بشر و تناقض فرهنگ‌ها: رویکرد غربی و اسلامی به آزادی مذهب*^۵ است و اثر مهمش در این حوزه *اسلام و چالش حقوق بشر*^۶ است.

۱. به عنوان نمونه بنگرید به این کتاب:

Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'a in the Modern Age*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2017.

2. post-Kantian

3. Abdulaziz Abdhussain Sachedina

4. Professor and International Institute of Islamic Thought Chair in Islamic Studies at George Mason University, Fairfax, Virginia. He is the author of *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford: Oxford University Press, 2000, and *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

هر دو کتاب به فارسی ترجمه شده اند با این مشخصات: عبدالعزیز ساشادینا، *مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام*، مترجم محمدرضا هاشمی، ویراستار علی خزاعی‌فر، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، نشر ادیان، ۱۳۸۶؛ عبدالعزیز ساشادینا، *اخلاقیات زیست پزشکی اسلامی*، ترجمه اکبر شهریوری، انجمن علمی حقوق پزشکی ایران، مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی، تهران: موسسه فرهنگی-حقوقی سینا، انتشارات حقوقی، ۱۳۹۰.

5. David Little, John Kelsay and Abdulaziz Sachedina, *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1988.

6. Abdulaziz Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

ترجمه فارسی: عبدالعزیز ساشادینا، *اسلام و چالش‌های اخلاقی حقوق بشر*، مترجمان: بهرام مشایخی و محمود عباسی، با همکاری انجمن علمی حقوق پزشکی ایران، تهران: موسسه فرهنگی حقوقی سینا، انتشارات حقوقی، ۱۳۹۳.

ساشادینا در نخستین اثری که درباره حقوق بشر منتشر کرد چنین نوشت:

قرآن حافظ کلیت و عنیت حقایق بنیادی معنوی و اخلاقی است، و بنابراین نه تنها همه انسان‌ها با هم برابرند بلکه در هرگونه تخطی نیز به طور مساوی مسئولند. اتفاق نظر زیادی در خصوص تعهدات زیربنایی اسلام و غرب درباره آزادی دینی وجود دارد. هر دو سنت چارچوب مشترکی دارند که در قالب آن انسان‌ها مجازند به آزادی وجدان و دین ببندیشند.^۱

او در ارتباط با تبارشناسی «رویاریویی جهانی‌سازی: مفاهیم دینی و سکولار در حقوق بشر»، با تمرکز بر «بنیانهای اخلاقی حقوق بشر»، عقیده دارد که «زبان حقوق بشر مدرن است، و ریشه در لیبرالیسم سکولار دارد که محافظ و مروج حقوق شهروندان است و طرفدار شخصی‌سازی دین در عرصه عمومی است تا بدین وسیله راه برای توسعه سیاست مستقل از دین بازشود.»^۲ در «حقوق بشر بی بنیاد؟»^۳ نگرانی وی مشخص است: «وارد کردن اتهام نسبت به منابع اروپا محور اعلامیه جهانی حقوق بشر یکی از مسائل مهمی است که از نقطه نظر اسلامی در تقابل با سند سکولار قرار می‌گیرد.»^۴

ساشادینا در مهم‌ترین اثرش درباره حقوق بشر نظر خود را به شکل زیر صریحاً ابراز کرده است. نخست، «دیدگاه‌های لیبرال درباره فردیت، کرامت، و عاملیت انسان قابل مقایسه با وحی اسلامی است که در الهیات فلسفی اسلام و اصول فقه به شخصیت انسان تحول پیدا کرده است.» دوم، «تحلیلی انتقادی از منابع کلام اسلامی [لازم است] تا بتوان درک تازه‌ای از الهیات اسلامی برای پشتیبانی از حقوق بشر به دست داد.»^۵

ساشادینا پس از مروری گزینشی بر ادبیات حقوق بشر به زبانهای شرقی و غربی، آنها را به این شکل دسته بندی می‌کند. به طور کلی دو روند قابل شناسایی در تحقیقات اسلامی وجود دارد که اعلامیه جهانی حقوق بشر را برحسب صورت بندی‌های مفهومی آن و تأثیرگذاری‌اش در فهم مسلمانان از دریچه زبان حقوق مدرن بررسی کرده‌اند. روند اول، مطالعات دانشمندانی است که از سنت دینی حمایت می‌کنند و اغلب در حوزه‌های علمیه اسلامی متمرکزند، کسانی که در زمان نوشته شدن اعلامیه جهانی حقوق بشر دعوت نشده بودند و در نتیجه در صورت بندی‌های تدوین اعلامیه مشارکت نداشته‌اند. روش‌شناسی تحقیقات سنتی دارای اشکال

1. Little, Kelsay and Sachedina, *Human Rights and the Conflict of Cultures*, 86.

2. Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, 6.

3. *ibid.*, 7, section title.

4. *ibid.*, 13.

5. *ibid.*, 16.

و پر از جدلیات خودستایانه و تحقیقات غیرانتقادی در مطالعات اسلامی است. این خط فکری همچنان به عنوان معتبرترین شیوه تحقیق اسلامی در دنیای اسلام دست بالا را دارد. علمای سنتی حقوق بشر را متعلق به قلمروی سکولار تفکر بشر می‌دانند و آن را مستقل از سپهر دین تلقی می‌کنند.

روند دوم متعلق به مسلمانان روشنفکری است که در نظام آموزشی سکولار تحصیل کرده‌اند. این گروه را می‌توان به دو جناح تقسیم کرد: آنهایی که به زبان مادری مسلمانان در حمایت از اعلامیه جهانی حقوق بشر به همین صورتی که هست، قلم می‌زنند، و آنهایی که به زبانهای غربی و اروپایی برای مخاطبان دانشگاهی و نهادهای دولتی غربی می‌نویسند. گروه دوم در دنیای اسلام به جز در میان افراد تحصیل کرده تقریباً ناشناخته‌اند. روند سومی را هم می‌توان معرفی کرد، آنهایی که منابع اساسی اسلام را جدی می‌گیرند و در عین حال در مخالفت یا موافقت با تفسیر لیبرال از تولیدات گروه دوم بحث می‌کنند. آنها با تأیید تفاوت‌های بنیادی بین برخی اصول اساسی در اعلامیه جهانی حقوق بشر و سنت اسلامی سازگاری، یا عدم سازگاری آن دو را بررسی می‌کنند. بنابراین، این نوع پژوهش اختلاف‌های حل‌ناشدنی بنیادهای سکولار و دینی هنجارهای حقوق بشر و ریشه آنها را در ایدئولوژی سیاسی و الهیات سکولار و اسلامی به ترتیب مشخص می‌کند.^۱

طبق نظر ساشادینا در گفتمان حقوق بشر در تفکر اسلامی معاصر سه نگاه اصلی را می‌توان شناسایی کرد. یکی تمایل به بررسی گفتمان حقوق بشر در چارچوب لیبرال سکولار است. دیگری مقایسه اعلامیه جهانی حقوق بشر با اعلامیه ۱۹۹۰ قاهره درباره حقوق بشر در اسلام است که بدون ورود به مباحث زیربنایی فلسفی الهیاتی این اسناد صورت می‌گیرد، و سومی، که بیشتر بین سنت‌گرایان متداول است، منابع بنیادی اعلامیه جهانی حقوق بشر در سیاست غربی را در مقابل دنیای اسلام به چالش می‌کشد و مبنای جایگزین وحی محور برای ماهیت حقوق بشر به دست می‌دهد. ساشادینا تردید نمی‌کند که بگوید:

علاقه اصلی من به گرایش سوم است، چرا که پرسشهای سختی را طرح می‌کند که ایگناتیف^۲ دوست دارد آنها را در جهت منافع عملی صیانت از حقوق غیرقابل انکار فردی کم اهمیت ببیند. به علاوه، از آنجا که اغلب رهبران سنتی با اساس خاستگاه اعلامیه جهانی حقوق بشر مسئله دارند، پرسشهای متافیزیکی را چندباره مطرح کرده‌اند تا در برابر اعتبار هنجارهای حقوق بشر علم کنند و مغایرت ناگزیر [باورهای دینی

1. Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, 20–21.

2. Micheal Ignatieff

خود] را با باورهای سکولار- سیاسی فرهنگ مسلط غربی نشان دهند.^۱

ساشادینا رویهٔ دو دانشمندی را دنبال می‌کند که مطالعاتشان را در پنجاهمین سالگرد اعلامیه جهانی حقوق بشر نوشته‌اند و از مزیت مرور و نقد این سند برخوردار بودند و به این ترتیب توانستند سند و تأثیر آن را بر گسترش حقوق بشر بررسی کنند. این متفکران یوهانس مورسینک نویسنده کتاب *بیانیه جهانی حقوق بشر: خاستگاه‌ها، نگارش و هدف*^۲ و مایکل ایگناتیف نویسنده کتاب *حقوق بشر به مثابه سیاست و بت‌پرستی*^۳ هستند. ساشادینا به پرسشی که این دو طرح کردند علاقه دارد، سؤالشان این است که آیا بنیان اخلاقی واحدی برای حقوق بشر وجود دارد که در همه فرهنگ‌ها مشترک باشد، یا تعداد زیادی بنیان‌های اخلاقی مختص فرهنگ‌های مختلف وجود دارد، یا هیچ کدام؟^۴

اهداف علمی طرح ساشادینا، طبق گفته خودش، دو جنبه دارد. هدف نخست، تحلیلی است: شناسایی صورت بندی سیاسی اخلاقی منابع کرامت انسانی و فاعلیت انسانی که به عنوان تغییر اساسی معرفت‌شناختی از منظر فقهی به منظر الهیاتی- هستی‌شناختی از وضعیت فردیت انسان است. این نگاه نوین الهیاتی اخلاقی به سیاست در بین مفسران سنت‌گرای الهیات سیاسی مطرح است. هدف دوم، تحقیق در مورد راه‌های جایگزین شناختن منابع بنیادی اسلام به منظور مطالعهٔ همه‌جانبه باورهای مختلف الهیاتی- هستی‌شناختی دربارهٔ ارزش‌های اخلاقی همگانی و ماهیت ذاتی حقوق که از حیث انسان‌بودن برای انسان رخ می‌دهد.^۵

با ارزیابی انتقادی ادعاهای جهانی‌گرا درخصوص اعلامیه جهانی حقوق بشر و هم‌صدا با تعدادی از متألهان مسیحی، ساشادینا چنین نتیجه می‌گیرد:

بدون تأیید دینی جهانی، هر تصویری از اخلاقیات جهانی ناقص است زیرا فرهنگ سکولار قادر نیست حس دینی قداست زندگی، و تملک ذاتی کرامت و حقوق بشر را بیافریند. دین با قدرت اقناعی که دارد نه تنها می‌تواند برای حقوق بشر مشروعیت فرهنگی ایجاد کند بلکه قادر است سرسخت‌ترین مدافع آن نیز بشود.^۶ او «الهیات

1. Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, 22–23.

2. Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania press, 1999

3. Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton: Princeton University Press, 2001.

4. Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, 8.

5. *ibid.*, 23–24.

6. *ibid.*, 24.

سیاسی» در بافت اسلامی را به «الهیات عمومی» ماکس استکهاوس^۱ در بافت مسیحی ترجیح می‌دهد.^۲

ساشادینا در پاسخ به این سوال که «آیا بنیانی اسلامی برای حقوق بشر هم‌تراز اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌تواند یافت شود؟» به درستی فقدان هرگونه تبیین الهیاتی- هستی‌شناختی درباره شخصیت انسان را در اعلامیه قاهره به رخ می‌کشد.^۳ وی به خوبی می‌داند که آنچه مانع شکل گرفتن اتحادی سکولار-دینی است فقدان بنیان‌ها در حقوق بشر است، و با در نظر گرفتن این مطلب به بررسی مدل بنیادی اسلامی می‌پردازد که خود ادعا می‌کند همگانی است و فهمی جامع‌تر به عنوان مدافع حقوق بشر به دست می‌دهد.^۴ هدف او مطالعهٔ دکتربین اخلاقی است که زیربنای سنت حقوقی در اسلام است، زیرا آنچه توانایی ایجاد زبان همگانی کلی برای به خدمت گرفتن اخلاقیات جهانی اعلامیه جهانی حقوق بشر در چند سطح را دارد، بُعد اخلاقی اصول فقه اسلامی است.^۵

طبق نظر ساشادینا مسلمانان نواندیش در وظیفهٔ بازاندیشی روش‌شناسی حقوقی (اصول فقه) برای ارج نهادن به محتوای جهانی شالوده‌های اخلاقی آن در جهت یافتن شواهد متنی برای احکام جدید در زمینه روابط بین‌انسانی کوتاهی کرده‌اند. سهل‌انگاری مشابهی نیز نسبت به منابع اخلاقی اسلام در نگارش اعلامیه حقوق بشر در اسلام (قاهره، آگوست ۱۹۹۰) رخ داده است.^۶ ساشادینا در بحث استدلال دینی در سیاست مسلمانان به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کند: تعهد اخلاقی سیاسی مرتبط با نظم عمومی در اسلام توسط دانشمندان غربی به نام «اسلام سیاسی» معرفی شده است.^۷

ساشادینا با تشریح ماهیت گفتمان فقهی اخلاقی اسلامی، به این نتیجه می‌رسد که پرسش اساسی دربارهٔ ویژگی اخلاق همگانی در الهیات سیاسی مسلمانان برای ما این فرصت را فراهم کرده تا کفایت نسبی الگوهای اخلاق غایت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه عاملیت اخلاقی انسان را که مبنای سنت فقهی در اسلام است، تعریف و ترسیم کنیم. برای ادعای وی دو منبع موجود است. یکی آیه ۴۸ سوره مائده که بر این راز الهی تأکید دارد که خدا اراده کرده در ایمان و شرع در جامعه انسانی چندگانگی وجود داشته باشد. این بنیان جهانی بودن اخلاق در حقوق

1. Max Stackhouse

2. Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, 24–25.

3. *ibid.*, 27.

4. *ibid.*, 36–39.

5. *ibid.*, 41.

6. *ibid.*, 42.

7. *ibid.*, 45.

بشر است. دیگری اینکه، در سندی که به دست خلیفه [چهارم، امام] علی (متوفی ۴۰) نوشته شده اندیشه برابری مدنی مطرح شده و در آن بر این حقیقت تأکید شده که عضویت اجتماعی مغایرتی با برابری مدنی بر مبنای کرامت انسانی ندارد.^۲

کار ساشادینا ایجاد منظری اسلامی از کرامت انسانی و عدل در چهارچوب اصطلاحات جهانی است که همه افراد و جوامع را در بر بگیرد. لازمه این فرایند تکیه بر دو اقدام هرمنوتیکی بود که بر روی منابع اصلی اسلامی و به منظور هماهنگ کردن موارد مرتبط با گفتمان مدرن حقوق بشر انجام گرفت. اولین اقدام هرمنوتیکی، از روی ضرورت، ساختارشکنی جنبه‌های بافتی میراث فقهی کلاسیک مسلمانان بود. این اقدام با بررسی چگونگی تعامل دین و سیاست در اسلام، به دلایل منحصراً سیاسی، در جهت تغییر نیت کلی اصیل اولیه در متون مرتبط، انجام شد. اقدام دوم این بود که تفسیر تازه‌ای به دست داده شود که با نیت کلی گفتمان دینی هم‌خوانی داشته باشد و نیز مرتبط با گفتمان مدرن کرامت انسانی و عدل باشد.^۳

شالوده‌طرح ساشادینا رویکرد اخلاقی معتزله و شیعه است. گفتمان حقوق بشر در دنیای اسلام را می‌توان مبتنی بر دکترین بنیادی قانون طبیعی یعنی فطرت پایه‌ریزی کرد، که در آن برابری انسان‌ها اولین و اساسی‌ترین اصل است. قانون طبیعی به خدا برمی‌گردد، به این معنا که دستورات عملی آن قدرت خود را از این حقیقت دریافت می‌کنند که از طریق وحی به عنوان سنت درونی و غیر قابل تغییر خدا یعنی سنن الهی تأیید و اجرا می‌شوند. قانون طبیعی و پیوندش با ظرفیت ذاتی بشر (فطرت) دارای بقایای درونی است که آن را مطلقاً لازم‌الاجرا می‌کند و بر تمام قوانین دیگر سیطره دارد. فقهای مسلمان باید برخی احکام فقهی، چه در احکام گذشته و چه در احکام معاصر، را طبق حساسیت‌های اخلاقی که زیربنای اصول فقه اسلامی است، بازنگری کنند. در تعریف حقوق بشری که به همه انسان‌ها به عنوان بشر نگاه می‌کند، به جای فقه اسلامی، اخلاق اسلامی باید نقش اصلی را ایفا کند. این امر نشأت گرفته از عدل خداست که هیچگاه بشریت را بدون داشتن آگاهی بنیادی اخلاقی رها نکرده است.^۴ ساشادینا با دفاع از تکثرگرایی خدامحور قرآن نتیجه می‌گیرد که تعهد دینی به نظام اعتقادی جامعه‌محور [امت‌محور] باعث شکل‌گیری الهیات انحصارگرا شد. در اسلام شالوده‌جامعه مدنی بر برابری در آفرینش بنا نهاده شده که مزیت شهروندی به‌طور مساوی شامل مسلمانان و غیرمسلمانان می‌شود. چنین جامعه‌ای مستلزم عضویت سیاسی، مدنی و اجتماعی همگانی

۱. الرضی، السید محمد بن الحسین، نهج البلاغه، نامه ۵۳، (تحقیق: صبحی صالح، قاهره، دار الكتاب المصری، بیروت: دار الكتاب اللبنانی، ۲۰۰۴)، ص ۴۲۷.

2. Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, 79–80.

3. *ibid.*, 111.

4. *ibid.*, 114.

[فارغ از تعلق به این دین و آن دین] است. او کتاب خود را با این بیان به پایان می‌برد:

بنیان‌گذار اسلام، حضرت محمد (ص) پشتیبانی راسخ مرا از اعلامیه جهانی حقوق بشر بر اساس کرامت ذاتی و توانایی اخلاقی انسان برای تعیین سرنوشت معنوی خود بدون دخالت حکومت، تأیید می‌کند. سیاست غیرمداخله‌جویانه پیامبر در تحمیل ایمان دینی به این دلیل بود که قرآن در رابطه با توانایی اخلاق شهودی همگانی اطمینان ایجاد کرده‌بود. این توانایی باعث می‌شود همه ابناء بشر با هم تلاش کنند تا این دنیا را به محلی ایده‌آل برای زیستن همه انسان‌ها در همزیستی و صلح در کنار هم تبدیل کنند.^۱

مزایا و کاستی‌های رویکرد ساشادینا

عبدالعزیز ساشادینا نیز مانند آن مایر، عبدالله احمد النعیم، و محمد مجتهد شبستری حامی صادق اعلامیه جهانی حقوق بشر است. مانند ایشان، وی نیز موضع اسلام سنتی (به‌خصوص فقه، موسوم به قانون اسلامی) را شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد. او نیز همچون محمود محمد طه و النعیم معتقد است که اسلام در اصول و بنیادهایش، در قرآن و سنت، با درک مدرن از حقوق بشر که شامل اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز هست، هم‌خوانی دارد.

اما ساشادینا بین مدافعان مسلمان برجسته اندیشه مدرن حقوق بشر و اعلامیه جهانی حقوق بشر در سنت علمی غربی دو ویژگی منحصر به فرد دارد. اول اینکه باور دارد اعلامیه جهانی حقوق بشر ریشه در فلسفه سکولار لیبرال دارد و قادر نیست کرامت و حقوق ذاتی انسانی را توجیه کند، بنابراین تمام اسناد سازمان ملل درباره حقوق بشر، و از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر، «بی بنیان» هستند. دوم اینکه، سنت‌های ابراهیمی، به‌ویژه الهیات فلسفی اسلامی و اصول فقه اسلامی، مسلماً ظرفیت آن را دارند که از حقوق بشر حمایت کنند. ساشادینا در هیچ‌کدام از این ادعاها تنها نیست و اظهارات مشابه هم‌تایان مسیحی معاصر خود را نیز به عنوان گواه ذکر می‌کند.

این منظری سنتی است. همه مسلمانان سنتی منکر به‌اصطلاح «حقوق بشر غربی» هستند و در مقابل از «حقوق بشر متافیزیکی یا واقعی» که مبتنی بر آموزه‌های اسلامی است، حمایت می‌کنند. اما موضع ساشادینا لااقل از سه جهت با ایشان متفاوت است. اول، استدلالهای انتقادی و بحثهای مدافعانه او در سنت علمی مدرن غربی پذیرفته است و با اظهارات جزم‌اندیشانه، جدلی فرقه‌گرایانه و روش‌شناسی‌های غیرتاریخی سنتی فاصله بسیار دارد. دوم، او به‌شدت از اعلامیه جهانی حقوق بشر دفاع می‌کند. چالشی که پیش می‌نهد در ریشه‌های

1. Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, 205–208.

آن است نه محتوای اعلامیه. در مقابل، مسلمانان سنتی تبعیض دینی و جنسی، اشد مجازات برای ارتداد و سب النبی، و دیگر مجازات‌های خشن را به عنوان حدود شرعیه توجیه کرده، حق آزادی دین و بیان را انکار می‌کنند. برخی حتی برده‌داری مدرن را هم تصدیق می‌کنند. سوم، او طرفدار اصلاح فقه بر مبنای بنیان‌های اخلاقی اسلام در قرآن و سنت است، به شرطی که توسط علمای مسلمان واجد شرایط انجام شود. رویکرد ساشادینا ترکیبی از اسلام سنتی و نواندیش است: سنتی در اهداف، اما نواندیش و متجدد در روش.

نکته درخشان کار ساشادینا در طرحی است که برای قانع کردن علمای مسلمان سنتی به دست داده، اینکه وظیفه آنهاست که بر اساس تعلیمات غنی اسلامی از اعلامیه جهانی حقوق بشر و حقوق بشر حمایت کنند. او فرهنگ حقوق بشر را با اسلام سنتی درآمیخته است. این زنگ خطری برای مسلمانان عادی بود: این [حقوق بشر] مایملک شماست! آن را با دقت نگهداری کنید! آن را انکار نکنید! ساشادینا مسلمانان سنتی را مورد خطاب قرار می‌دهد نه نخبگان سکولار یا متجدد را. وی در مسیر خود «الهیات سیاسی» را با تمرکز بر الهیات و اخلاقیات اسلامی بنا می‌نهد. اینها بنیان‌های فقه جدید یا قانون اسلامی نوین هستند، ضوابطی نیازمند تازه شدن. اندیشه او با بازنگری بنیان‌های عقلانی الهیات و اخلاقیات اسلامی (رویکرد معتزله و شیعه) توان ظهور پیدا کرده است. همه این نکات به جای خود، طرح ساشادینا در کشورهای با اکثریت مسلمان که اغلب افراد سنتی هستند، بیشترین مقبولیت را دارد. این موفق‌ترین و عملی‌ترین راه همگانی کردن حقوق بشر در کشورهای مسلمان در حال توسعه است.

با توجه به آنچه گفته شد، در مورد رویکرد ساشادینا چند نکته قابل ذکر است:

اول. بحث بین افراد سکولار و موحدان تمام‌شدنی نیست. استدلال ساشادینا مبنی بر اینکه همه اسناد سکولار حقوق بشر «بی بنیان» است و توحید لازمه دست‌یابی به حقوق بشر است، با اشکال مواجه است. عقلانیت، عدالت و اخلاق نسبت به وحی پسینی نیستند، بلکه آنها نسبت به وحی مفاهیمی پیشینی هستند. این یعنی نیاز به عقلانیت، منطقی، عدالت و اخلاق مبتنی بر استدلال دینی نیست. اقتدار این مفاهیم به میزانی است که خدا، وحی و تعلیمات دینی الزاما باید منطقی، عادلانه و اخلاقی باشند نه برعکس. این یکی از پایه‌ای‌ترین بحثها در الهیات اسلامی است که «خدا باید عادل باشد» یا «عدالت خارج از چارچوب وحی بی‌معناست». گزاره اول شعار عدلیه، یعنی معتزله اهل سنت و شیعیان، بود و گزاره دوم شعار دیگر مسلمانان اهل سنت بود. به نظر می‌رسد ساشادینا ناآگاهانه موضعی مخالف با مکتب

الهیات مطلوبش^۱ (عدلیه) گرفته که تناقض درونی دارد؛ مگر این که مرادش از «بی بنیان» بودن همه اسناد سکولار حقوق بشر چیز دیگری باشد.

دوم. هرچند آموزه‌های کلی ادیان، به‌ویژه ادیان ابراهیمی و مخصوصاً اسلام، درباره کرامت انسانی، فردیت، عاملیت و شخص بودن انسان غیرقابل انکار است، با این حال مفهوم مدرن حقوق بشر حاصل هیچ جنبش یا سازمان دینی نیست. نگارنده نمی‌تواند با اطمینان بگوید که اگر این اتفاق سکولار - اعلامیه جهانی حقوق بشر - در قرن بیستم رخ نداده بود، اندیشمندانی چون ساشادینا به یاد می‌آوردند که برای جستجوی ریشه‌های حقوق بشر آموزه‌های دینی‌شان را بازبینی کنند. اگر پذیرفته شود که «دین افراد خوب را بهتر و افراد بد را بدتر می‌کند»^۲ نمی‌توانیم سوءاستفاده از سنت‌های مذهبی، از جمله اسلام، را به‌ویژه در دو سده اخیر که به منظور توجه تبعیض دینی و جنسیتی، برده‌داری، محدودکردن آزادی دین و بیان، کشتار مخالفان به اتهام ارتداد و توهین به مقدسات، و مجازات‌های خشن انجام شده، را انکار کنیم. متأسفانه این جنبه‌های کربه دین در عمل از جنبه‌های نظری زیبایی که ساشادینا توصیف می‌کند بسیار بیشتر مورد توجه قرار گرفته است.

سوم. فهم زشت و ضد حقوق بشری از توحید بین مؤمنان محافظه‌کار، از جمله مسلمانان که در کشورهای در حال توسعه با اکثریت مسلمان بخش عمده جمعیت را تشکیل می‌دهند حقیقتی غیرقابل انکار است. نه تنها بنیادگرایان، بلکه مسلمانان سنتی هم کژفهمی‌های زیادی در مورد حقوق بشر دارند که نشأت گرفته از آموزه‌هایی دینی است که ما نادرست می‌پنداریم. مشکل اصلی این است که برخی عبارات در متون اصلی، از جمله کتب آسمانی و تعلیمات پیامبران، موجودند که با مفهوم حقوق بشر همخوانی ندارند. همین آیات و روایات سرچشمه تعبیرهای ضد حقوق بشری توسط مؤمنان محافظه‌کار، بنیادگرا یا سنتی است. قرآن و سنت پیامبر اسلام هم شامل مواردی است که مؤید حقوق بشرند و هم مواردی که با آن مغایرند. متأسفانه شریعت و فقه سنتی بر مبنای آموزه‌های مغایر با حقوق بشر شکل گرفته‌اند. النعمیم با پیروی از آموزه‌های طه به این نتیجه رسید که برای ساختن اسلامی نوین باید از مواد مکی استفاده کرد و مواد مدنی را کنار گذاشت. رویکرد مجتهد شبستری بازگشت به عقل جمعی

۱. ساشادینا نویسنده کتاب *موعودباوری اسلامی: ایده مهدی در شیعه دوازده امامی*

Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'itesm*, Albany, NY: State University of New York Press, 1981.

و همچنین کتاب *حاکم عادل در اسلامی شیعی: اقتدار جامع فقیه در فقه امامیه*:

Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

2. Mary McCarthy, *Memories of a Catholic Girlhood*, Newburyport: Open Road Media, 2013.

و تجربه انسانی و تقلیل اسلام به سلوک توحیدی یا «ایمان زیسته مسلمانان» و عدالت بود. عملاً، این یعنی نسخ کتاب و سنت (به طور جزئی در اولی و به طور کلی در دومی). پاسخ ساشادینا به این پرسش مهم چیست؟ هرچند وی به طور کلی موافق تجدید فقه مبنی بر جنبه‌های زیبای الهیات و اخلاق اسلامی است، اما نگارنده در آثار او جواب مشخصی به این پرسش کلیدی یا هر راه حل دیگری برای این مشکلات عمده نیافت. بازسازی فقه با بهره‌گیری از الهیات و اخلاق اسلامی نیازمند طرحی مفصل است که در آثار ساشادینا وجود ندارد. به بیان دیگر در کتاب او نظریه‌ای برای سازگار کردن اسلام به شکل موجود با اعلامیه جهانی حقوق بشر وجود ندارد. ساشادینا خود را درگیر مهمترین معضلات بنیادی در قلب بحث اسلام و حقوق بشر نکرده است.

چهارم. بیان این مطلب که فقه با شریعت باید در پرتو الهیات یا اخلاق اسلامی بازسازی شوند کافی نیست، زیرا الهیات و اخلاقیات اسلامی نیز نسبت به حقوق بشر همان مشکلات را دارند. آنها نیز از زشتی تبعیض جنسی یا دینی، و یا فقدان آزادی دین و بیان و مانند آن مبرا نیستند. علوم اسلامی، شامل الهیات (کلام)، اخلاق، فقه، تفسیر قرآن، علم حدیث و اصول فقه، همگی احتیاج به بازسازی دارند. این همان چیزی است که من اجتهاد ساختاری یا «اجتهاد در مبانی و اصول» نامیده‌ام. به عبارتی، هر نوع تجدید و بازسازی فقه یا دیگر علوم اسلامی احتیاج به ضوابط مشخصی دارد. این ضوابط را نمی‌توان به وضوح در آثار ساشادینا یافت.

بخش ششم، حق الناس: اسلام نواندیش و حقوق بشر، اثر محسن کدیور

این بخش (آخرین بخش مقدمه) مشتمل بر سه مطلب است: رئوس کلی رویکرد کدیور، مقایسه محتوایی و زمانی آن با دیگر رویکردها، و امتیازات این ویرایش در مقایسه با ویرایش اول و ترجمه انگلیسی.

مطلب اول. رئوس کلی رویکرد حقوق بشری کدیور

اول. اندیشه حقوق بشر پدیده‌ای است مدرن. امکان ندارد بتوان این مفهوم را در هیچ بافت اجتماعی سیاسی، اقتصادی یا فرهنگی پیشامدرنی یافت. منظور نگارنده حقوق یک انسان به عنوان انسان، بدون در نظر گرفتن دین یا جنسیت، آزاد یا برده بودن، بدون هیچ تبعیضی است. منع مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن، و شکنجه، و آزادی کامل دین نیز محصول دوران مدرن است. اصطلاح «حقوق بشر» یا مترادف‌هایش در بافت‌های پیشامدرن و مدرن معنی یکسانی ندارند. الگوی دوران پیشامدرن الگوی مسئول بودن و موظف بودن در قبال

خدا بود که در احکام الهی ارائه شده بود. برخی از مواردی که امروز حقوق بشر نامیده می‌شود را می‌توان در این احکام یافت. آن‌ها به صورت صریح و مستقیم وظیفه نامیده شده‌اند، و به صورت غیرمستقیم و تلویحی حقوق هستند. برای نمونه، حکم شرعی حرمت کشتن فرد بی‌گناه قرینه حق حیات است.

دوم. آنچه اصطلاحاً قانون اسلامی، احکام شرع یا اسلام سنتی نامیده می‌شود و در فقه آمده با مفهوم حقوق بشر و به خصوص اعلامیه جهانی حقوق بشر هم‌خوانی ندارد. حداقل در شش حوزه ناهمگونی وجود دارد: تبعیض دینی؛ تبعیض جنسی؛ تبعیض بین برده‌ها و افراد آزاد؛ تبعیض بین فقها و افراد عادی؛ آزادی دین و مجازات ارتداد؛ و مجازات خودسرانه، مجازات خشن و شکنجه. این ناهمخوانی‌ها را نه تنها در فقه، یعنی فهم فقها از کتاب و سنت، می‌توان یافت بلکه در بسیاری از احادیث معتبر و تعدادی از آیات قرآن نیز دیده می‌شوند. ناسازگاری‌های موجود بین اسلام سنتی و اعلامیه جهانی حقوق بشر تصادفی نیست، بلکه بنیادی و ساختاری است، و اجتهاد رایج یا اجتهاد در فروع فقهی قادر به حل این معضل نیست.

سوم. «اسلام سنتی» عین اسلام نیست، بلکه برداشت و فهم اسلام توسط علمای گذشته است. می‌توان برداشتی از قرآن و سنت پیامبر داشت که سازگار با قانون جهانی حقوق بشر باشد. به بیان دیگر، درک نواز شریعت و فقه محصول فهم عالمان دوران مدرن است. مسلماً کتاب و سنت در زمان گذشته با زمان حال فرقی ندارد، بلکه این درک علماست که در طول زمان عمیقاً تغییر کرده است. اسلام سنتی اسلام زمان خود بود. اما مشکل بتوان باور داشت که امروز نیز اسلام است. محدود کردن اسلام به اسلام سنتی و انکار برداشت‌ها، فهم‌ها و تفسیرهای دیگر نوعی زورگویی و بی‌خردی است.

چهارم. اینکه اسلام را سازگار با قانون جهانی حقوق بشر بدانیم یا نه مقوله‌ای کاملاً مجزا از استخراج حقوق بشر از قرآن و سنت است. چنین استنتاج حقوقی امکان‌پذیر نیست زیرا کتاب و سنت در مقام بیان حقوق بشر نبوده‌اند چرا که، همانطور که در نکته اول توضیح داده شد، مفهوم حقوق بشر در آن زمان وجود نداشته است. از طرف دیگر، حقوق بشر (به شکلی که در قانون جهانی حقوق بشر آمده) با حقوق بشر اسلامی، مثل مواردی که در اعلامیه حقوق بشر در اسلام (قاهره، ۱۹۹۰) ذکر شده کاملاً فرق دارد.

پنجم. طرح حقوق بشر از ویژگی‌های دین نیست. این مطلبی است کاملاً بشری که پس از قرون متمادی تجربه آدمی قادر شد به آن دست پیدا کند و در نیمه قرن بیستم به آن نائل شود. مسائلی از دین انتظار می‌رود که اغلب مردم در یک بازه زمانی معقول نمی‌توانند بدون ارتکاب اشتباه به آنها برسند. اینها انتظارات من از اسلام است: معنی‌بخشی به زندگی، آگاهی از امر

متعالی (خدا)، قیامت و جهان آخرت، عوالم غیب و ملکوت، ضمانت برای اخلاق، تعلیم مناسک و عبادات، شبه مناسک (قلمرو خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها و رابطه جنسی مجاز، ارائه سرخط برخی معاملات، مثلاً منع رباخواری یا لزوم مشورت در امور عمومی. علوم طبیعی، علوم اجتماعی و انسانی در محدوده قلمرو ادیان، از جمله اسلام، قرار ندارد. برخلاف اسلام سنتی، ما از اسلام انتظار قانون نداریم. قانون مقید به زمان است و نمی‌تواند جزء انتظارات فرازمانی از اسلام باشد. چارچوب حقوق بشر شاخه‌ای از قانون است و نه یکی از انتظارات از اسلام. این نکته بسیار مهم است.

ششم. وحی و پیامبر دو هدف داشتند: اول اینکه مسائل مخاطبان اولیه خود، یعنی مشکلات مردم حجاز در عصر نزول را حل کنند. دوم اینکه دستورالعملی برای زندگی سعادت‌مند همه انسان‌ها در هر مکان و در هر زمان به‌دست دهند. آشکار است که سنت پیامبر هر دو مقصود را دربرمی‌گیرد ولی باید توجه کرد که برخی آیات قرآن مشخصاً برای حل مشکلات زمان پیامبر نازل شده‌اند. پس آیات قرآن به دو دسته عمده تقسیم می‌شود: مقید به زمان و موقت، همیشگی و دائمی. دسته نخست شامل آیاتی است که مختص به زمان و مکانی ویژه و برای مخاطب مشخص نازل شده، و دسته دوم آیاتی را دربرمی‌گیرد که مربوط به رسالت ابدی اسلام و قرآن است. بسیاری از مشکلات از بی‌توجهی به این تقسیم‌بندی مهم و این عقیده اشتباه که تمام آیات قرآن فرازمان و همیشگی هستند، نشأت می‌گیرد. هرچند بسیاری از آیات مقید به زمان و موقت در مدینه نازل شده‌اند اما نباید تصور کرد همه آیات مدنی محدود به زمان و موقت هستند، و تمام آیات مکی همیشگی و دائمی. تردیدی نیست که بسیاری از آیات دائمی قرآن در دوران مدینه نازل شده‌اند. بنابراین دسته بندی موقت و دائمی از آیات قرآن مطابق یا موازی تقسیم بندی مکی و مدنی نیست، و دسته بندی کاملاً جدیدی است. تقسیم بندی دوران مکی-مدنی طبقه بندی بر حسب زمان است، درحالی‌که، دسته بندی موقتی-دائمی طبقه بندی منطقی برحسب معیارهای مشخص کیفی است. تمام آیاتی که در بافت حقوق بشر با اشکال مواجهند متعلق به دسته موقت و مقید به زمانند. در ادامه معیارهای این دسته بندی و اینکه چه افرادی واجد شرایط به‌کارگیری آن هستند توضیح داده می‌شود.

هفتم. در آموزه‌های اسلامی که در متون اصلی اسلام، یعنی قرآن و سنت، آمده فرهنگ اولین مخاطبان اسلام لحاظ شده است. منظور از فرهنگ، نه فقط زبان عربی، بلکه ذهنیت، دانش، علم و عقلانیت آن دوران است. پیام‌های اسلام، به‌خصوص وحی الهی، می‌بایست برای مردمی که نخستین بار مخاطب آن واقع شده‌اند قابل فهم باشد. برای اینکه قابل فهم باشد باید به زبان خاص آنها (عربی) و همچنین متناظر با ذهنیت آن زمان (قرن اول) و مکان (حجاز) باشد. این اصول کلی مربوط به متن است و متون الهی یا وحی هم از آن مستثنی

نیستند. اگرچه این خداست که از طریق وحی سخن می‌گوید، اما این انسان‌ها هستند که آن را دریافت می‌کنند، و انسان‌ها قادر نیستند پیام خدا را درک کنند مگر اینکه به زبان انسان باشد و مطابق با مقتضیات زمانه. با این همه، مقتضیات زمانه الهی و مقدس نیست و ما نیز وظیفه اسلامی نداریم که آن را حفظ کنیم. عرف و آداب حجاز قرن هفتم اسلام نیست، بلکه تنها آداب و رسوم (عرف) منطقه و دوره‌ای خاص است. آداب و رسوم عرب جزئی از شریعت و اسلام نبودند و مخصوصاً اکنون نیز جزئی از شریعت و اسلام نیستند. بسیاری از موارد مشکل‌زا در موضوع حقوق بشر همین عرف گذشته است.

هشتم. تمام تعالیم اسلامی، از جمله احکام شریعت، در بافت و مقتضیات صدر اسلام عقلانی، عادلانه، اخلاقی و نسبت به نظام‌های رقیب کارآمدتر بودند. اگر این تعلیمات غیرعقلانی، ناعادلانه، غیراخلاقی و ناکارآمدتر از دیگر نظامها بودند چه بسا که اولین مخاطبان اسلام از پذیرششان سر بازمی‌زدند. آنها نیز مردمی مشابه دیگر انسان‌ها بودند: مردمی معقول. این چهار معیار ملاک‌های کلی پذیرفتن آموزه‌های ضروری به شمار می‌روند. حداقل می‌توان گفت اسلام هیچ‌گاه کسی را دعوت به قبول دستورات غیرمعقول، ناعادلانه، غیراخلاقی و ناکارآمد نکرده است. در جای جای قرآن بر عقلانیت، عدالت و اخلاقی بودن تأکید شده است. عقلانیت و عدالت نکات اصلی اولین بحث‌های مناقشه‌آمیز و شکاف الهیاتی بین علمای مسلمان در قرن دوم و پس از آن بوده است. یکی از این مکاتب عدلیه نامیده‌شد و اولین قواعد اخلاق عقلی یا فلسفه اخلاق را در میان مسلمانان بنیان نهاد. عقلانیت و معقولیت، عدالت و انصاف، و اخلاق و ادب از آغاز کلام اسلامی بین معتزله اهل سنت و شیعه معیارهای رایج بوده‌اند.

چارچوب مقاصد الشریعه و دیگر چارچوبهای حقوقی مشابه که توسط برخی مذاهب اهل سنت معرفی شده‌اند، تا وقتی که موضعشان در مورد عقلانیت، عدالت، اخلاق و کارآمدی نسبت به دیگر چارچوب‌ها شفاف نباشد، رویکرد معقول کاملی که قادر به حل مشکلات باشد به دست نمی‌دهند. به نظر می‌رسد که مسئله حقوق بشر در اسلام به‌جز از طریق چهار معیار مذکور قابل حل نیست و تلاش‌های دیگری هم که در این راستا صورت می‌گیرد همواره به این معیارها برمی‌گردد. تنها چهار معیار وجود دارد، نه بیشتر و نه کمتر، به دلیل استقرا. به معنای دقیق کلمه، استدلال قیاسی سراغ نیست که معیار جدیدی ممکن باشد. عقلانیت مفهوم اصلی است. با اینکه عدالت بخش حیاتی چارچوب اخلاقی است، به دلیل اهمیت بالایی که دارد جداگانه ذکر شده است. عدالت از اخلاق گسترده‌تر است و سیاست، قانون و اقتصاد را نیز دربرمی‌گیرد. مسائل اخلاقی زیادی در کنار عدالت وجود دارد که اخلاق را به عنوان معیار سوم تأیید می‌کند. ملاک چهارم، دلیل عملی است. این چهار معیار عقلانی

هستند و در کتاب و سنت نیز پشتوانه محکمی دارند. این مهم‌ترین نکته این رویکرد است. **نهم.** لازم است تک‌تک تعالیم رایج اسلام با این چهار ملاک سنجیده شوند. حاصل این ارزیابی معتبر است اگر و تنها اگر نتیجه‌گیری مطمئن، قاطع و روشن باشد. هرگونه نتیجه‌گیری مبتنی بر گمانه‌زنی، حدس، تخمین یا وهم هیچ‌گاه محصول مورد قبول این فرآیند نیست. امکان حصول سه نوع نتیجه وجود دارد. اگر آموزه‌ای هیچکدام از چهار معیار را برآورده نکند، نامعتبر است و نمی‌توان آن را «اسلامی» نامید حتی اگر در گذشته اسلامی بوده، که در این صورت زمینه و موقعیت متفاوت بوده است. اگر موردی باشد که به جز کارآمد بودن سه ملاک دیگر را نقض کند، یعنی آن را غیرعقلانی، ناعادلانه و غیراخلاقی ارزیابی کنیم، آنگاه نامعتبر است و دیگر نمی‌توانیم صفت «اسلامی» را به آن نسبت دهیم. اما اگر موردی باشد که خلاف یک یا دو معیار از سه ملاک مذکور (به جز عقلانیت) باشد، نمی‌توان آن را به راحتی آموزه‌ای «اسلامی» تلقی کرد. در این مورد سوم باید محتاط عمل کنیم. با این وجود، طبق آزمون استقرایی، سه معیار عقلانیت، عدالت و اخلاقی بودن جدایی‌ناپذیرند. این یعنی، نمی‌توان هیچ‌بی‌عدالتی یا بی‌اخلاقی عقلانی یافت، یا موردی که غیراخلاقی یا غیرعقلانی ولی عادلانه باشد، یا مورد غیرعقلانی عادلانه یا اخلاقی پیدا کرد. به عبارت دیگر، عقلانیت، عدالت و اخلاقی بودن سه بعد یک ملاک فراگیرند و حذف یکی معادل حذف دو وجه دیگر است. این نکته به ارزیابی قوت می‌بخشد.

دهم. بر اساس این چهار معیار تعلیمات اسلامی در کتاب و سنت عقلانی، عادلانه، اخلاقی بوده و همچنین نسبت به دیگر آموزه‌ها از کارایی بیشتری برخوردار بوده‌اند، این ویژگی نه تنها در صدر اسلام بلکه در تمام دوران پیشامدرن صادق بوده است. باید توجه داشته باشیم که جنبش‌های حقوق بشر در اواخر قرن هجدهم شکل گرفت. بسیاری از موارد پایه‌ای حقوق بشر در ۱۷۸۹ تصویب شد، ابتدا در لایحه حقوق ایالات متحده آمریکا و بعد در اعلامیه حقوق بشر^۱ در فرانسه. در قرن نوزدهم دو اتفاق دیگر هم رخ داد. ایالات متحده در ۱۸۶۵ در سیزدهمین اصلاحیه قانون اساسی^۲ برده‌داری را ملغی اعلام کرد، و ایالت می‌سی‌سی‌پی اجازه داد زنان به نام خودشان دارایی داشته باشند. این اولین ایالتی در آمریکا بود که در ۱۸۳۹ چنین اقدامی انجام داد و در ۱۸۴۴، ایالت مین نخستین ایالتی در آمریکا بود که به زنان متأهل اجازه داد «اقتصاد مجزا» داشته باشند. حق رأی در دومین دهه از قرن بیستم به زنان داده شد (بین سالهای ۱۹۱۷-۱۹۲۰ در کانادا، بریتانیا، آلمان و آمریکا). می‌توان گفت که تبعیض

1. Bill of Rights

2. Rights of Man

3. 13th Amendment of the Constitution

دینی، عدم آزادی عقیده و بیان، حقوق نابرابر در مقابل قانون (تا اواخر قرن هجدهم)، برده‌داری (تا نیمه دوم قرن نوزدهم) و تبعیض جنسی (تا دهه دوم قرن بیستم) هیچکدام در سراسر جهان به عنوان موارد غیرمعقول، ناعادلانه و غیراخلاقی محسوب نمی‌شدند. به بیان ساده عقلانیت و مقتضای آن دوره این‌گونه بود. به درستی می‌توان گفت که تا قرن نوزدهم نه تنها مشکلی از جهت حقوق بشر متوجه اسلام نبوده، بلکه با در نظر گرفتن عقلانیت آن زمان، تا پیش از دهه دوم قرن بیستم حقوق زنان در اسلام سنتی بسیار بیشتر از حقوق زنان در نظام‌های قانونی غربی رعایت می‌شده است.

یازدهم. «ناسازگاری اسلام و حقوق بشر» تنها در حدود اواسط قرن بیستم بود که به عنوان مشکل مطرح شد. دلیل آن تغییر تدریجی افکار عمومی درباره حقوق بشر بود که از اواخر قرن هجدهم شروع شده بود. در این تفکر جدید و معرفت‌شناسی مدرن، آزادی دین یک ضرورت بود، و برده‌داری، تبعیض جنسی، تبعیض دینی، مجازات به خاطر ارتداد یا توهین به مقدسات، مجازات‌های خودسرانه، خشن و شکنجه دیگر قابل تحمل نبودند. واضح است که اسلام سنتی، یا فقه محافظه‌کار و شریعت، با گفتمان حقوق بشر و با قانون جهانی حقوق بشر هم‌خوانی ندارد. در اندیشه مدرن مسائل زیادی مانند حقوق زنان و غیرمسلمانان، الغای برده‌داری، آزادی دین، جرم‌انگاری ارتداد و کفر، و حدود و تعزیرات در چارچوب اسلام سنتی مطرح است که از اواسط قرن بیستم به بعد غیرعقلانی، ناعادلانه، غیراخلاقی و نسبت به دیگر رویکردها ناکارآمدتر به شمار می‌رود. در بافت پیشامدرن، ذهنیت زمانه این موارد را عقلانی، عادلانه، اخلاقی و کارآمد می‌پنداشت. چهار معیار مورد نظر نه فقط در زمان آغاز یا تأسیس اسلام معتبر بودند، بلکه برای سنجش انتساب هر چیزی به اسلام و شریعت در هر زمانی اعتبار دارند. به عبارت دیگر، اینها ملاک‌های اسلامی بودن هستند. هر چیزی را که اسلامی می‌دانیم همیشه باید عقلانی، عادلانه، اخلاقی و نسبت به آموزه‌های دیگر کارآمدتر باشد. بنابراین، آشکارا، هر آنچه براساس عقلانیت زمانه غیرعقلانی، غیرعادلانه، غیراخلاقی و ناکارآمدتر از دیگر رویکردها باشد، اسلامی نیست حتی اگر پیشتر اسلامی بوده باشد. به همین دلیل است که اسلام پویاست. آنچه همیشه باید محافظت شود نه صورت احکام شریعت و نه پوسته تعلیمات اسلام، بلکه معیارهای آن احکام یا هسته آن آموزه‌هاست. بی‌تردید هسته آموزه‌های اسلامی و معیارهای احکام شریعت همواره عقلانیت، عدالت، اخلاقی بودن و کارآمدی بهتر نسبت به دیگر رویکردها بر مبنای عقلانیت زمانه است. به عبارت دیگر، هم‌بستگی مشخصی بین آموزه‌های اسلامی و احکام شریعت از یک سو و عقلانیت، عدالت، اخلاقی بودن و کارآمدی از سوی دیگر برقرار است. این هم‌بستگی آشکار بدین معناست که فقدان هر کدام از این ملاکها در هر زمانی، طبق عقلانیت آن دوران، معادل است با غیراسلامی بودن. آنچه براساس اقتضای

امروز غیرعقلانی، ناعادلانه، غیراخلاقی است یا در مقایسه با دیگر تعلیمات ناکارآمدتر است را نمی‌توان «اسلامی» دانست. اینکه در زمان حاضر زندگی کنیم و به ذهنیت دوران‌های گذشته ارجاع بدهیم کاملاً نامعقول است. این مشکل اصلی اسلام سنتی یا محافظه‌کار است.

دوازدهم. تشخیص تعلیمات و احکام دائمی یا همیشگی از موقت یا محدود به زمان نه تنها کار ساده‌ای نیست بلکه وظیفه‌ای پیچیده، عالی و تخصصی است. این چیزی نیست که هر مؤمنی براساس تمایلات روزانه و دانش محدود خود بتواند مشخص کند. این کار مستلزم تخصصی‌ترین مطالعات اسلامی بر مبنای روش‌شناسی و دانش مدرن است. فقه اسلامی شرط لازم آن است ولی شرط کافی نیست. برای اینکه عالمی واجد شرایط این مسؤولیت خطیر شود باید دانشی کل‌نگر، جامع و بینارشته‌ای از مطالعات اسلامی داشته باشد. چنین دانشی باید شامل علوم قرآنی، علم الحدیث، کلام اسلامی، اخلاق اسلامی، فقه اسلامی و ملزومات آن (مانند اصول فقه)، تاریخ اسلام، فلسفه اسلامی، عرفان اسلامی و ادبیات عربی باشد. به بیان دیگر، تنها یک مجتهد واجد این شرایط است، اما نه در چارچوب اجتهاد سنتی یا رایج که محدود به فروع فقهیه است، بلکه اجتهاد ساختاری یا اجتهاد در اصول و مبانی،^۱ یا بازنگری اصول و مبانی تفکر اسلامی. این رویکرد دارای دو بخش است. «اجتهاد در اصول» یعنی بازسازی اصول فقه. غنا و استمرار اجتهاد خود اصول فقه را نیز دربرمی‌گیرد، به علاوه با تکمیل با دستاوردهای فلسفه زبان، هرمنوتیک، تاریخ‌گرایی، و تفکر انتقادی روزآمد می‌شود. بخش دوم «اجتهاد در مبانی» است، یعنی بنیان‌های معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، الهیاتی و اخلاقی تعلیمات اسلامی. طبق اجتهاد سنتی یا متداول، شریعت نظام قانون اسلامی است. اما از منظر اجتهاد ساختاری، شریعت مجموعه‌ای از استانداردها، فضایل و ارزش‌های اسلامی است. احکام اسلامی در زمان نزول وحی - مطابق عقلانیت آن زمان - عقلانی، عادلانه، اخلاقی و کارآمدتر از آموزه‌های دیگر بودند. مکتب اجتهاد ساختاری این معیارها را مشخصه ضروری همه مصادیق آموزه‌های اسلامی در همه اعصار می‌انگارد. مشخص کردن آموزه‌های موقت از دائم، و اجتهاد ساختاری وظایف فقط یک عالم نیست؛ بلکه مسؤولیت جمعی مجتهدان (واجدان شرایط پیش‌گفته) است که باید در فضای علمی و با روش انتقادی کار کنند.

سیزدهم. پس از ارزیابی موشکافانه تعلیمات اسلامی با چهار معیار مذکور، هر آموزه‌ای

1. Mohsen Kadivar, «Ijtihad in Usul al-Fiqh: Reforming Islamic Thought through Structural Ijtihad,» *Iran Nameh*, University of Toronto, Canada, 30:3 (Fall 2015), pp. XX-XXVII.

ترجمه فارسی: کدیور. «اجتهاد در اصول و مبانی: اصلاح اندیشه اسلامی به روش اجتهاد ساختاری»، ترجمه حمیدرضا یزدانی، وب‌سایت محسن کدیور، ۱۲ مهر ۱۳۹۵.

که به طور قطعی در دسته موارد مقید به زمان و موقت قرار بگیرد، متعلق به موقعیت گذشته است و زمان اعتبارش به پایان رسیده است. نام فنی این فرایند «نسخ» است. نسخ در علوم قرآنی و اصول فقه اصطلاحی آشناست. نسخ منحصر به آیات قرآنی است، اگر منسوخ آیه قرآنی متقدم زمانی باشد. نسخ می تواند آیه قرآن یا سنت پیامبر باشد، اگر منسوخ سنت متقدم پیامبر بوده باشد. به بیان دیگر، نسخ منحصر به ادله نقلی یا متنی است. با اینکه نسخ از صدر اسلام در علوم اسلامی پذیرفته شده است، اما اختلافات زیادی در سه حوزه وجود دارد: نوع نسخ؛ مشخصات آیات نسخ؛ و مشخصات آیات منسوخ. روش بحث درباره این سه زمینه به طور گسترده ای متفاوت است، و بر تفکر اسلامی، به ویژه در دوران معاصر تأثیر عمیقی دارد. بررسی این سه حوزه چالش برانگیز نسخ نشان می دهد که نسخ در ویژگی ها و انواع بی چون و چرا عملی انسانی است، بدون هیچ دخالت الهی. از انواع سه گانه نسخ، دو نوع آن یعنی نسخ تلاوت (حذف آیه ای از قرآن)، به همراه نسخ حکم یا بدون آن اشکال اساسی دارند، یا به بیان دیگر، کژفهمی و خطای مسلم مفسران قرآن در گذشته هستند. در واقع، این دو نوع نسخ به علاوه گونه اول از نوع سوم (نسخ حکم بدون تلاوت، همراه با تعارض قابل رفع بین نسخ و منسوخ) منجر به نسخ تقریباً همه آیات اصلی (حاوی مفاد دائمی) قرآن شده اند. یعنی بیش از دو بیست آیه - که تقریباً همه آنها غرر آیات قرآن محسوب می شوند - به وسیله تعداد کمی از آیات فرعی (حاوی مفاد موقت) نسخ شده اند. چنین فهمی بر مبنای حدسیات، گمانه زنی و ظنیات بوده است.

طبق اجتهاد ساختاری نسخ آیات قرآن بر اساس ادله ظنی به هیچ وجه جایز نیست. نسخ جز با دلیل قطعی متنی یا غیرمتنی جایز نیست. دلیل غیرمتنی یعنی دلیل عقلی قطعی صریح. در اصول فقه یک اصل بنیادی وجود دارد که قاعده ملازمه نامیده می شود. بین یک حکم عقلی و یک حکم شرعی ملازمه وجود دارد.^۱ پذیرفتن دلیل عقلی در اصول فقه پیامد این اصل بنیادی است. همچنین بین حکم عقلی و نسخ عقلی نیز ملازمه وجود دارد. ممکن نیست بتوان اولی را تأیید و دومی را رد کرد. اهل سنت (به جز معتزله که قرن هاست حذف شده) و شیعیان اخباری دلیل عقلی را قبول ندارند و خود را محدود به ادله متنی یا نقلی می کنند. بنابراین مسلم است که نسخ عقلی در این مذاهب پذیرفته نیست. شیعیان اصولی سنتی اگرچه حجیت دلیل عقل مستقل را در اصول فقه به رسمیت می شناسند اما آن را در فقه به کار نمی برند و خود را محدود به ادله نقلی و ادله عقلی غیرمستقل^۲ می کنند. به این ترتیب آنها

۱. کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، وکل ما حکم به الشرع حکم به العقل. بنگرید به محمدرضا المظفر، *أصول الفقه*، (تحقیق رحمت الله رحمتی اراکی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۱)، ج ۱، ص ۳۰۰-۲۹۳.

۲. از قبیل اجزاء، مقدمه واجب، مسئله ضد، اجتماع امر و نهی، دلالت نهی بر فساد. بنگرید به المظفر، *أصول الفقه*.

نیز حجیت نسخ عقلی را باور ندارند.

با این همه، نسخ عقلی برپایه چهار معیار (عقلانیت، عدالت، اخلاقی بودن، و کارایی برتر) مورد قبول است و تمام آیات یا احادیثی که با دلیل قطعی محرز شده باشند که نامعقول، ناعادلانه، غیراخلاقی و ناکارآمدند، نسخ می‌شوند. این نسخ تنها در حکم است، نه در تلاوت و متن؛ به این معنی که هیچ آیه‌ای از قرآن یا هیچ حدیثی از مجموعه‌های احادیث حذف نمی‌شود، ولی احکام این گونه آیات و احادیث نسخ می‌شود. به عبارت دیگر، مفاد این آیات و روایات در هیچکدام از استدلال‌های اسلامی معاصر به کار گرفته نمی‌شود. آنها به موزه‌های تاریخ تفکر اسلامی می‌پیوندند و نقشی در آموزه‌های معاصر اسلامی برعهده ندارند. کسانی که نسخ عقلی دائمی را قبول ندارند می‌توانند آن را موقتی در نظر بگیرند، یعنی بر فرض این که ذهنیت انسان‌ها به موضع پیشامدرن بازگردد، دوره این نسخ نیز به پایان خواهد رسید. نگارنده شخصاً چنین بازگشتی را ممکن نمی‌داند. نسخ عقلی دائمی و غیرقابل بازگشت است. **چهاردهم.** در این رویکرد تمام آیات و احادیثی که در رابطه با مسائل حقوق بشر (مانند برده‌داری، تبعیض جنسی، تبعیض دینی، آزادی دین و مجازات ارتداد و اهانت به مقدسات، مجازات‌های خودسرانه، خشن، شکنجه، و تبعیض بین فقها و مردم عادی) با اشکال مواجهند، بر مبنای معیارهای همیشگی عقلانیت، عدالت، اخلاقی بودن و کارایی برتر نسخ می‌شوند. با این وصف، این دیدگاه نه تنها به حقوق بشر می‌پردازد، بلکه حوزه‌ای گسترده‌تر از جمله دموکراسی و دیگر جنبه‌های زندگی مدرن را هم دربرمی‌گیرد.

مطلب دوم. مقایسه محتوایی و زمانی شش رویکرد

الف. مقایسه محتوایی: در این جا مختصری به تفاوت رویکرد نگارنده با رویکردهای پنج‌گانه پرداخته و در انتها موضع نگارنده بررسی می‌شود:

۱. تفاوت با رویکرد محمود محمد طه:

اول. مسئله غامض در رویکرد طه تمایز دوران مکی به عنوان منبع تعلیمات اصلی و دائمی اسلامی از دوران مدنی به عنوان منبع آموزه‌های فرعی، مقید به زمان و موقت اسلام است که توسط منابع مکی نسخ می‌شود. برخلاف رویکرد طه، دسته بندی مکی-مدنی در رویکرد اینجانب هیچ نقشی ندارد.

دوم. بر اساس نظر طه اسلام مکی تنها منبع بایسته حقوق بشر است. این ادعای بنیادی معرفت‌شناسی است که اینجانب با آن موافق نیستم.

سوم. رویکرد طه کاملاً متنی است در حالی که رویکرد حاضر نیمه‌متنی و بیشتر عقلی است.

۲. تفاوت با رویکرد عبدالله احمد النعیم:

اول. برخلاف دیدگاه النعیم متمایز کردن آیات مدنی از آیات مکی نکته اصلی در نسخ نیست. دسته بندی موارد مکی و موارد مدنی به عنوان اصلی و فرعی، و ناسخ و منسوخ، نه جامع است و نه مانع. همینطور با توجه به تعداد زیاد موارد نقض که این تقسیم بندی را تأیید نمی کنند، این معیار برای نسخ نه قابل دفاع است و نه دقیق.

دوم. با اینکه آیات اصلی دائمی (آیات مکی بر مبنای نظر طه و النعیم) تأییدکننده حقوق بشر هستند، نه می توانند منبع چارچوب حقوق بشر (از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر) باشند، و نه استاندارد برای اصلاح تفکر اسلامی. هر دو این مسائل نتیجه عاملی بزرگترند، به نام عقلانیت مدرن که منجر به ضرورت عقلانی بودن، عادلانه بودن و اخلاقی بودن می شود. النعیم علت را نادیده گرفته و به معلولها پرداخته در حالی که نگارنده کل بحث را حول علت اصلی متمرکز کرده است. مسئله فراتر از تلاش های متنی یا قرآنی است.

۳. تفاوت با رویکرد آن الیزابت مایر:

اول. اسلام محافظه کار و آنچه موسوم به «حقوق بشر اسلامی» است، هیچکدام نماینده اسلام یا تفسیرهای منحصر به فرد از اسلام نیستند. بین مسلمانان تحصیل کرده گرایش غیر قابل انکار و فزاینده ای برای جستجوی سازگاری بین اسلام و حقوق بشر غیر قابل انکار است. دوم. تمرکز مایر بر دیدگاه محافظه کار و موضع سیاست موجود مسلمانان است که البته به نام اسلام است، در حالی که نقطه نظر نگارنده به دست دادن منظر روشن اسلام نواندیش است که با حقوق بشر سازگار می باشد.

۴. تفاوت با رویکرد محمد مجتهد شبستری:

اول. برخلاف نگاه الهیات لیبرال پیشروی رادیکال^۱ شبستری، یعنی تقدس زدایی از وحی، و انسان گرایی رادیکال که متون کتاب آسمانی و سنت را نسخ می کند، نگاه حاضر مبتنی بر متن قرآن - عین کلام خدا - و سنت معتبر پیامبر است. در رویکرد او هیچ چیزی مرتبط با اسلام در زمان مدرن وجود ندارد، به جز توحید - خدای غیرمتشخص وحدت وجودی - و عدالت. دوم. اسلام شبستری فاقد شریعت است. او اعلام کرد که زمان اصول فقه، فقه و فقه اجتهادی به سر آمده و این امر تمام جنبه های معاملات و کلیه عبادات واجب را در بر می گیرد. گزینه جایگزین وی برای شریعت عقل، علم و تجربه انسانی است. در رویکرد حاضر شریعت تجلی فضائل، ارزش ها و استانداردهای زندگی مؤمنانه در اسلام دائمی است، و فقه علم مناسک/عبادات و شبه مناسک (مرزهای خوردنیها، آشامیدنیها و روابط جنسی حلال) در اسلام، اصول فقه به منزله روش شناسی فقه و دیگر علوم نقلی اسلامی، و «اجتهاد در اصول

و مبانی» عناصر جدانشدنی اسلام یا علوم اسلامی حتی در روزگار معاصر هستند. سوم. لازم به توضیح نیست که بعد از حذف وحی زبانی، شریعت، فقه و اجتهاد دیگر هیچ مسئله ناسازگاری بین اسلام و حقوق بشر باقی نمی‌ماند. در مقابل، رویکرد حاضر مشکل ناسازگاری اسلام با حقوق بشر را بدون پاک کردن صورت مسئله حل می‌کند.

۵. تفاوت با رویکرد عبدالعزیز ساشادینا:

اول. برخلاف نگاه ساشادینا، رویکرد نگارنده مبتنی بر «فقدان بنیان» همه مدارک سکولار موجود درباره حقوق بشر بنا نشده است. عقلانی بودن، عدالت، اخلاقی بودن و کارآیی برتر مسائل پیشینی ادیان و وحی هستند.

دوم. ساشادینا هیچ معیاری معرفی نکرده که با آن بتوان جنبه‌های زیبای اخلاق و الهیات اسلامی (به بیان وی الهیات سیاسی) را از موضع زشت ضدحقوق بشری که در اسلام سنتی مشهود است، متمایز کرد. نگاه او گزینشی و بدون ارائه معیار است.

سوم. با اینکه او به تدریج ضرورت نوسازی فقه برمبنای جنبه‌های زیبای الهیات و اخلاق اسلامی را قبول می‌کند، راه حل مشخصی برای حل مسئله تعارض بین متون مقدس و آموزه‌های اسلامی و اسناد حقوق بشر به دست نمی‌دهد. وی به مباحث بنیادی اسلام و حقوق بشر نپرداخته است.

۶. با مقایسه اندیشه‌های این پنج متفکر می‌توانیم آنها را در یک طیف مقایسه کنیم: آن الیزابت مایر خود را به اثبات تعارض آشتی‌ناپذیر بین اسلام و حقوق بشر محدود کرد. ساشادینا در نگاه خود نسبت به ناسازگاری اسلام و حقوق بشر محافظه‌کارتر است و شبستری رادیکال‌تر. ساشادینا، طه و النعیم هر سه معتقدند حقوق بشر قابل استخراج از متون اسلامی است، طه و شاگردانش باور دارند که حقوق بشر را تنها از آیات مکی می‌توان به دست آورد، و شبستری بر این عقیده است که از تمام متن قرآن می‌توان الهام گرفت البته نه به عنوان منبع حقوق بشر.

۷. موضع نگارنده جایی بین النعیم و شبستری است، نسبت به اولی عقلانی‌تر و کمتر متکی به متن و نقل؛ و نسبت به موضع فاقد متن شبستری، متنی‌تر. برخلاف دیدگاه شبستری درباره الهیات لیبرال، وحی وجودی و انسان‌گرایی؛ بر سر موضوع فهم حقوق بشر و تفسیر متون اسلامی من و ایشان موضع مشابهی داریم. با این که طه، النعیم و نگارنده در مورد نسخ آموزه‌های اسلامی که ضدحقوق بشری و محدود به زمانند، اتفاق نظر دارند، ولی درخصوص یک نکته مهم نظراتشان متفاوت است: رویکرد آنها مبتنی بر جدا کردن آیات مکی و مدنی است، در صورتی که دیدگاه اینجانب عقلی است و بر اساس برتری عقلانیت، عدالت، اخلاقی بودن و کارآمدی به عنوان علل دوام و فرازمانی بودن است. هدف نگارنده استخراج حقوق بشر از متن کتاب، سنت یا شریعت نیست بلکه به دست دادن برداشتی نواندیشانه از

اسلام است که با حقوق بشر و دیگر پدیده‌های مدرن سازگاری داشته باشد.

ب. مقایسه زمانی: حق الناس در مهر ۱۳۸۷ در ایران منتشر شد ولی بیشتر فصل‌های کتاب سالهای قبل به صورت مقاله یا تک فصل‌هایی در دیگر کتاب‌ها چاپ شده بود.^۱ آثار طه، دو کتاب اول النعیم، کتاب مایر، کتاب نخست ساشادینا و کتاب نخست شبستری در این موضوع همگی پیش از کتاب نگارنده منتشر شده‌اند، کتاب شبستری نیز قبل از اینکه به صورت کتاب منتشر شود به شکل مقاله چاپ شده بود.^۲ کتاب‌های دوم شبستری و ساشادینا و کتاب سوم النعیم بعد از انتشار مقاله‌های اصلی کتاب اینجانب منتشر شده‌اند،^۳ و کتاب سوم شبستری و اثر چهارم النعیم پس از کتاب حق الناس منتشر شده‌اند.^۴

مطلب سوم. امتیازات ویرایش دوم فارسی حق الناس

این مطلب سه مدخل دارد: مروری بر ویراست اول، مروری بر ترجمه انگلیسی، و مزایای ویرایش دوم فارسی.

مدخل اول. ویراست اول در یک نگاه

حق الناس: اسلام و حقوق بشر^۵ یکی از کتاب‌های پرفروش در ایران بود و در مدت زمانی کمتر از یک سال، سه بار تجدید چاپ شد.^۶ با این وجود، انتشار تمام کتاب‌ها، مقالات، مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های این جانب، از جمله کتاب حاضر، و اواخر بهار ۱۳۸۸، در دوره دوم ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد به شکل غیرقانونی ممنوع شد.^۷ بعد از رئیس‌جمهور شدن حسن روحانی اعلام شد که «هیچ نویسنده‌ای ممنوع‌القول نیست و تجدید چاپ کتاب‌های منتشر شده نیاز به مجوز جدید ندارد». ناشران دو کتاب مرا تجدید چاپ کردند،^۸ که یکی از

۱. بنگرید به بند ۹ مقدمه ویرایش اول. زمان انتشار فصول مختلف کتاب در قالب مقاله بین سالهای ۱۳۷۸ تا ۱۳۸۵ بوده است.

۲. مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ۱۳۷۹.

۳. مجتهد شبستری، *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*، ۱۳۸۳.

An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, 2008.

Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, 2009.

ساشادینا در صفحات ۱۹۹، ۲۱۳ و ۲۱۹ کتابش به کارهای من ارجاع داده است.

4. An-Na'im: *Muslims and Global Justice*, 2011.

و مجتهد شبستری، *نقد بنیادهای فقه و کلام: سخنرانیها، مقالات و گفتگوها*، ۱۳۹۰.

۵. تهران: کویر، مهر ۱۳۸۷.

۶. آبان ۱۳۸۷، بهمن ۱۳۸۷ و شهریور ۱۳۸۸.

۷. من در دوران جنبش سبز مقالات، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های انتقادی زیادی در شبکه‌های اجتماعی و اینترنت منتشر کردم. بنگرید به *ندای سبز*، جلد اول: ۱۳۹۳.

۸. کتاب دیگر چاپ ششم *حکومت ولایی*، تهران، نشر نی، ویراست اول ۱۳۷۷، ویراست دوم: ۱۳۸۰، چاپ پنجم:

آنها چاپ پنجم حق‌الناس در فروردین ۱۳۹۳ بود، اما وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی برای ترخیص کتاب‌ها از چاپ‌خانه مجوز صادر نکرد! و در تاریخ ۱۰ اردیبهشت ۱۳۹۳ کلیه نسخه‌های حق‌الناس توسط مأموران غیرمعدود اداره حراست وزارت ارشاد از غرفه ناشر در نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران جمع‌آوری شد.^۱ معلوم شد عملاً این کتاب نیز همچون آثار دیگر این نویسنده، از اواخر بهار ۱۳۸۸ ممنوع‌الانتشار (یا ممنوع‌التوزیع یا ممنوع‌الارائه در نمایشگاه کتاب!) است. بعد از آن متن کامل کلیه کتاب‌های ممنوع‌الانتشارم را با اجازه ناشران آنها به شکل مجانی برای استفاده عموم روی وبسایتم قرار دادم علاوه بر آن که کتاب‌های جدیدم هم در قالب کتاب‌های الکترونیکی به شکل مجانی روی وبسایتم منتشر شد.^۲

فصل‌های مختلف حق‌الناس بین شهریور ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۷ حداقل بیست و پنج بار مرور و نقد شده‌اند.^۳ فصل پنجم، دهم و فصل اول به ترتیب ده، پنج و سه بار نقد و بررسی شده‌اند. کتاب نیز به صورت کلی از آبان ۱۳۷۸ تا تابستان ۱۴۰۰ شش بار به فارسی مرور و نقد شده است.^۴ رویکرد نویسنده به حقوق بشر به زبان انگلیسی نیز نقد و بررسی شده است.^۵

۱۳۸۸، چاپ ششم: ۱۳۸۸ (این چاپ مجوز پخش نگرفت).

۱. معلوم شد که عدم نیاز تجدید چاپ به مجوز ادعایی خلاف واقع بوده است! ناشر حق‌الناس با باور اینکه کتاب تجدید چاپی نیازی به مجوز ندارد کتاب‌ها را از چاپخانه به نمایشگاه برده بود. وقتی ناشر برای اعتراض به جمع‌آوری غیرقانونی کتاب از نمایشگاه به اداره ممیزی کتاب ارشاد مراجعه کرده بود و علت جمع‌آوری کتاب حق‌الناس را جویا شده بود، مسئول وقت ممیزی پاسخ داده بود، «آقای کدیور مشروعیت دینی مقام معظم رهبری را زیر سوال برده، حالا انتظار دارد کتاب‌هایش آزادانه تجدید چاپ شوند! چنین چیزی نیست!» وقتی که ناشر پرسیده بود چه موقع این ممنوعیت برداشته می‌شود؟ پاسخ شنیده بود، «زمان ظهور امام زمان!» اشاره مسئول ممیزی به انتشار آنلاین مجموعه مقالات اینجانب بود با عنوان ابتدال مرجعیت شیعه: استیضاح مرجعیت مقام رهبری سیدعلی خامنه‌ای، جرس (وبسایت جنبش راه سبز)، فروردین-اردیبهشت ۱۳۹۲. من در نامه‌ای سرگشاده در ۱ مرداد ۱۳۹۳ به علی جنتی وزیر ارشاد و فرهنگ اسلامی شکایت کردم، ولی جوابی دریافت نکردم. متن نامه: نامه یک نویسنده ممنوع‌القولم به وزیر ارشاد، *ندای سبز*، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۵۷. مشخصات ویراست چهارم آن به صورت کتاب آنلاین: *ابتدال مرجعیت شیعه: استیضاح مرجعیت مقام رهبری حجت‌الاسلام والمسلمین سیدعلی خامنه‌ای*، ۱۳۹۲، ویرایش چهارم، اردیبهشت ۱۳۹۴، ۳۱۴ صفحه.

۲. نیازی به گفتن نیست که انتشار مجانی سی کتاب از سال ۱۳۸۸ چه زبان‌نگفتن مادی متوجه نویسنده کرده است. از اواسط بهار ۱۳۹۹ کتاب‌های جدید فارسی‌ام توسط نشر اندیشه‌های نو در اسن آلمان منتشر می‌شود.

۳. برای نمونه، توسط عبدالله ناصری، بهزاد حمیدیه، مصطفی حسینی طباطبایی، ناصر امامی، سید محمدعلی مهدوی الحسینی، محمدرضا باقرزاده، احسان شجاعی و احمد شجاعی. متن کامل و کتابنامه این مرورها در این صفحه در دسترس است: <https://kadivar.com/13826/>

۴. روزه کریمی، رضا علیجانی، سید علی میرموسوی، رضا رسولی، دانیال افتخاری و سارا رضائیه.

۵. برای نمونه:

Matsunaga, Yasuyuki, «Human Rights and New Jurisprudence in Mohsen Kadivar's Advocacy of 'New-Thinker' Islam,» *Die Welt des Islams*, 51/ 3-4 (2011), pp. 358-381; Rad Goudarzi, Masoumeh, «Resolving the conflict between traditional Islam and human rights: A comparative study of Mahmoud Mohammed Taha's and Mohsen Kadivar's views,» *Critical Research on Religion*, Sage, 2021, Vol. 9 (3), pp. 284-299.

با اینکه همه آثارم در ایران ممنوع‌الانتشار است، اندیشه‌هایم به ویژه در موضوع حقوق بشر در جامعه دانشگاهی ایران مورد بحث و نقد قرار می‌گیرد. یک پایان‌نامه ارشد در موضوع حقوق بشر و با عنوان «حقوق بشر از منظر آیت‌الله جوادی آملی» و دکتر محسن کدیور» در دانشگاه مفید، قم در سال ۱۳۹۱ دفاع شده است.^۲

در حد اطلاع فصول اول، سوم، پنجم، هشتم و دوازدهم کتاب جداگانه به زبان انگلیسی منتشر شده‌اند.^۳ فصل اول در قالب مقاله و فصول پنجم و ششم در قالب کتاب به آلمانی ترجمه و منتشر شده‌اند.^۴ فصول اول، دوم، و هشتم (دو بار) به زبان عربی منتشر شده‌اند.^۵

۱. استاد جوادی آملی (متولد ۱۳۱۲) در درس تفسیر، عرفان و فلسفه اسلامی بیش از یک دهه استاد من بود. او یکی از مراجع تقلید در قم است. ایشان شناخته شده‌ترین اندیشمند اسلام شیعی محافظه‌کار، به‌ویژه در فلسفه اسلامی و مطالعات قرآنی است که در قید حیات است. کتاب زیر درباره حقوق بشر نوشته اوست. *فلسفه حقوق بشر*، ۱۳۷۵.

۲. دانشجو: فرهاد غفاری، استاد راهنما: دکتر عبدالرحیم سلیمانی، دانشگاه مفید، قم، دانشکده حقوق، گروه قانون عمومی و حقوق بشر، تاریخ دفاع: ۱۴ بهمن ۱۳۹۱. مفید دانشگاهی خصوصی است.

3. «From Traditional Islam to Islam as an End in Itself», *Die Welt des Islams* 51(3/4) (2011): 459–484; «An Introduction to the Public and Private Debate in Islam», *Social Research* (quarterly) (New School University, New York) 70 (2003): 3:659–680; «Human Rights and Intellectual Islam», trans. Nilou Mobasser, in Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe (eds), *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition* (London: I. B. Tauris, 2009), 47–74 (The second half of Ch. 5); «Freedom of Religion and Belief in Islam», in Mehran Kamrava (ed.), *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity - A Reader* (London, I. B. Tauris, 2006), 119–142; «The Issue of Slavery in Contemporary Islam», trans. Sadiq Meghjee, Syed Ali Imran and Syed Hadi Rizvi, advisor Jonathan Brown (Georgetown University), *Iqra Online: Shi'ite Islamic Sciences Repository*, September 2018
4. «Vom historischen Islam zum spirituellen Islam», in *Unterwegs zu einem anderen Islam, Texte Iranischer Denker*, ed., trans. and annotated by Katajun Amirpur (Freiburg: Herder, 2009) 80–105; *Gottes Recht und Menschenrechte. Eine Kritik am historischen Islam*, trans. and introduced Armin Eschraghi, Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung, *Modernes Denken in der Islamischen Welt, Band 7*, (Freiburg: Herder, 2017).

کتاب حاوی پیوستی به قلم نویسنده درباره حقوق بهائیان و افراد LGBT است. متن کامل هر دو با اضافات در ویرایش دوم *حق الناس* به انگلیسی و فارسی (کتاب حاضر) آمده است.

۵. «فهم الإسلام بين القراءة التقليدية والقراءة المقاصدية»، ترجمه د. توفیق السیف، *الکلمة*، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد ۱۰۰، السنة الخامسة والعشرون، صیف ۲۰۱۸ / ۱۴۳۹، بیروت، ص ۱۴۱–۱۷۲: «اصول انسجام الإسلام والحداثة»، ترجمه مشتاق عبد مناف، *قضايا إسلامية معاصرة: فصلية متخصصة بالهجوم الفكرية للمسلم المعاصر*، مرکز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة السادسة عشر، العدد ۵۱–۵۲، صیف و خریف ۲۰۱۲–۱۴۳۳، ص ۳۰۲–۳۱۴: «حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية»، ترجمه: علی الوردی، *الاجتهاد والتجديد، الفصلية*، العددان التاسع والعاشر، السنة الثالثة، شتاء و ربيع ۲۰۰۸م، ۱۴۲۹هـ، ص ۱۱–۵۷: «حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية»، ترجمه علی الوردی، فی کتاب *العنف والحرية الدينية: قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي*، إعداد حيدر حبيب الله، بیروت، مؤسسة الانتشار العربي، مرکز البحوث المعاصرة، سلسلة كتاب مجلة الاجتهاد والتجديد، ۲۰۱۱، ج ۱، ص ۷۷–۱۲۴: «حرية العقيدة والدين في الإسلام»: ترجمه حیدر نجف: *قضايا إسلامية معاصرة*، مرکز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة الثالثة عشرة، العدد ۳۹–۴۰، شتاء و ربيع ۲۰۰۹ / ۱۴۳۰، ص ۱۴۶–۱۸۷.

مدخل دوم. مروری بر ترجمه انگلیسی

در تاریخ ۱۶ اردیبهشت ۱۳۹۳ در دانشگاه آقاخان در لندن سخنرانی‌ای با عنوان «نظریه سیاسی و منافع عمومی آیت الله خمینی» در کنفرانس «چالش‌های دولت مدرن: مفاهیم "جایگزین اسلامی"» ارائه کردم.^۱ در ضمن این دیدار ترجمه انگلیسی برخی آثار من در ضمن «مجموعه ترجمه متفکران مدرن مسلمان» توسط موسسه مطالعه تمدنهای مسلمانان دانشگاه آقاخان^۲ مورد بحث قرار گرفت.^۳ در نهایت ترجمه انگلیسی کتاب *حق الناس* به عنوان پنجمین کتاب این مجموعه در سال ۱۳۹۴/۲۰۱۵ پذیرفته شد.^۴ این نخستین کتاب یک نویسنده ایرانی و اولین کتابی است که از زبان فارسی در این مجموعه وزین ترجمه و منتشر شده است. هر چهار کتاب قبلی این مجموعه از عربی به انگلیسی ترجمه شده بودند.

از سوی ناشر، خانم دکتر نیکی اخوان^۵ به عنوان مترجم انتخاب شد. با اینکه برخی فصول کتاب قبلاً به انگلیسی ترجمه شده بود مترجم کل کتاب را با یک قلم ترجمه کرد. به تصمیم ناشر ضمیمه فصل نهم «حقوق شرعی مخالف سیاسی و احکام فقهی بغی، محاربه و افساد» چهارده پرسش من از استاد مرحوم منتظری و پاسخ‌های ایشان به انگلیسی ترجمه نشد.^۶ نویسنده ترجمه انگلیسی را با دقت ویرایش کرد. در طول این فرایند، کتاب از یک ترجمه

1. Ayatollah Khomeini's 'Political Theory & Public Interest' in Challenges to the Modern State: Notions of an 'Islamic Alternative', Aga Khan University, London, May 6th 2014. It is available on my English website: <https://english.kadivar.com/2020/04/20/ayatollah-khomeinis-political-theory-public-interest-url/> (20/04/2020)

2. In Translation: Modern Muslim Thinkers, Series Editor: Abdou Filali-Ansary, Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilizations, London, United Kingdom (AKU-ISMC)

۳. تا آن زمان در این مجموعه ترجمه انگلیسی دو کتاب منتشر شده بود: عبدالمجید شرفی (متفکر تونس) متولد ۱۹۴۲)، *الاسلام بین الرسالة والتاریخ* (۲۰۰۱)، علی عبدالرازق (متفکر مصری، ۱۹۶۶-۱۸۸۸)، *الاسلام و اصول الحکم* (۱۹۲۵) هر دو کتاب در زمره مهمترین متون اسلامی به زبان عربی محسوب می شدند. دو کتاب دیگر هم در این مجموعه در دست انتشار بود: عزیز العظمة (متفکر سوری، متولد ۱۹۴۷)، *العلمانية فی الفكر العربی الحديث*؛ و حسین احمد امین (متفکر مصری، ۲۰۱۴-۱۹۳۲)، *دلیل المسلم الحزین*.

4. Abdelmadjid Charfi. *Islam Between Message and History*. Translated by David Bond, Edited by Abdou Filali-Ansary, Sikeena Karmali Ahmed. 2009, 192 pages; Ali Abdel Razek. *Islam and the Foundations of Political Power*. Translated by Maryam Loutfi, Edited by Abdou Filali-Ansary. 2012, 144 pages; Aziz al-Azmeh. *Secularism in the Arab World Contexts, Ideas and Consequences*. Translated by David Bond. 2020. 592 pages; Hussein Ahmad Amin. *The Sorrowful Muslim's Guide*. Translated by Yasmin Amin, Nesrin Amin. 2018. 232 pages.

5. Associate Professor and Chair, Department of Media and Communication Studies at the Catholic University of America

۶. امیدوارم در آینده منتخبی از آثار فقیه عالقدر به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر شود.

صرف به نسخه ویراسته، تجدیدنظر شده، به روز شده و گسترش یافته *حق الناس* به زبان انگلیسی و در حقیقت به «ویرایش دوم کتاب» بدل شد. با این که ویرایش اول به زبان فارسی در سال ۱۳۸۷/۲۰۰۸ منتشر شده بود، سیزده سال پس از آن نیز این موضوع را رها نکرده بودم. در این مدت درخصوص آراء و نظراتی که در کتاب منتشر شده بود اندیشیده، آنها را تعمیق نموده، در تعدادی نیز تجدید نظر کرده بودم. ویراست دوم کتاب به زبان انگلیسی دارای ویژگی‌های زیر است:

نخست، در ویرایش اول فارسی اشتباهات تایپی زیادی وجود داشت، هم در متن و هم در پانویس‌ها. نسخه نهایی کتاب باید بازبینی و تصحیح می‌شد که شاید به دلیل عدم حضور نویسنده در ایران انجام نگرفته بود. تمام اشتباهات تایپی در نسخه انگلیسی اصلاح شده است. دوم، تمام ارجاعات در ترجمه انگلیسی بازنگری شده، و فهرست منابع به‌روز شده است. سوم، در متن تغییرات اندکی (کمتر از ۱٪) صورت گرفته و در پاورقی تذکر داده شده است. چهارم، تعداد زیادی از پانویس‌ها بازنگری و تعداد زیادی هم برای روشن‌تر شدن متن افزوده شده است. پنجم، نویسنده برای *نه فصل کتاب* (فصول سوم تا دهم و چهاردهم) مؤخره نوشته است. این مؤخره‌ها جدیدترین آراء مؤلف را به دست می‌دهد. این یکی از مهم‌ترین به‌روز رسانی‌هایی است که در برگردان انگلیسی و ویرایش دوم انجام شده است. مؤخره‌ها در متن ادغام نشد تا اصالت ترجمه محفوظ بماند. ششم، در پایان کتاب واژه‌نامه‌ای افزوده شده است. هفتم، نویسنده مقدمه‌ای تحلیلی انتقادی بر ترجمه انگلیسی نوشته است. مقدمه کتاب در هفتاد صفحه شامل شش بخش است. در پنج بخش نخست آراء مهمترین متفکران معاصر درباره «اسلام و حقوق بشر» تحلیل انتقادی شده است، به ترتیب: محمود محمد طه، عبدالله احمد النعیم، آن الیزابت مایر، محمد مجتهد شبستری، و عبدالعزیز ساشادینا. در هر بخش ابتدا توصیف کوتاهی از آثار و آراء هر یک از این متفکران درباره حقوق بشر ارائه شده، سپس به تحلیل انتقادی و مرور مزایا و کاستی‌های رای ایشان پرداخته ام. بخش آخر طولانی‌ترین بخش مقدمه است و خود شامل چهار قسمت می‌باشد. نخست، معرفی منضبط رأی نویسنده درباره اسلام و حقوق بشر، بعد مقایسه دیدگاه مؤلف با پنج متفکر دیگر، سپس شرح ترتیب زمانی و تطبیقی این شش رویکرد به‌دست داده شده و در قسمت پایانی درباره ویرایش دوم و مزایای آن نسبت به ویرایش اول نکاتی بیان شده است. برگردان انگلیسی *حق الناس* نسبت به نسخه فارسی آن کامل‌تر و جامع‌تر از کار درآمده است. مقدمه ویرایش دوم و مؤخره فصول *نه گانه مستقیماً* توسط نویسنده به انگلیسی نوشته شده است. پروفیسور میریام کونکلر بر کتاب پیشگفتاری مبسوط با عنوان «تجدید نظر در شریعت

در پرتو اعلامیه جهانی حقوق بشر» در ۲۲ صفحه نوشته است.^۱ عنوان کتاب در ویرایش دوم «حقوق بشر و اسلام نواندیش» انتخاب شد. ناشر کتاب انتشارات دانشگاه ادینبورگ در شهر ادینبورگ (اسکاتلند، بریتانیا) با همکاری انتشارات دانشگاه آقاخان است. تعداد صفحات کتاب ۵۵۲ صفحه می‌باشد.^۲

کتاب هنوز زیر چاپ نرفته بود که انتشار ترجمه کتاب دیگر *مجازات ارتداد و آزادی مذهب* نیز توسط همین ناشر به عنوان ششمین جلد این مجموعه تصویب شد، و هم‌زمان با کتاب قبل با این عنوان از چاپ درآمد: «*توهین به مقدسات (سب) و ارتداد در اسلام: مناظره‌هایی در فقه شیعه*».^۳ به این ترتیب در این مجموعه برای نخستین بار دو کتاب از یک نویسنده منتشر شده است. اگر ممنوعیت غیرقانونی انتشار آثارم در ایران ادامه پیدا کند، احتمالاً اقدام مشابهی را برای آثار دیگرم انجام می‌دهم. عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد!

مدخل سوم. امتیازات ویرایش دوم فارسی

الف. این ویرایش دوم کتاب به فارسی و در حقیقت سومین ویرایش کتاب است، ویرایش دوم به انگلیسی منتشر شد و ویرایش دوم فارسی بر ترجمه انگلیسی چندین امتیاز دارد که به اختصار به آنها اشاره می‌شود. ویرایش دوم فارسی کلیه امتیازات ویرایش انگلیسی نسبت به ویرایش اول را داراست. تکرار نمی‌کنم. آنچه در ترجمه انگلیسی هست و در متن فارسی حاضر نیست این موارد است: واژه‌نامه انتهای کتاب، برخی پاورقی‌های توضیحی و پیشگفتار پروفیسور میریام کونکلر که در معرفی نویسنده و کتاب و جایگاه آن است.^۴

ب. اما امتیازات نسخه فارسی ویرایش دوم به نسخه انگلیسی اینهاست: یک. علیرغم دقت فراوان مترجم، نویسنده و ویراستار در ارائه متنی پاکیزه، متوجه شدم که خطاهای معدودی در متن و پانوشته‌های نسخه انگلیسی راه یافته است. در نسخه فارسی ویرایش دوم این خطاهای اندک تصحیح شده است.

1. Mirjam Künkler (Professor at the Swedish Collegium for Advanced Study), Foreword: «Revising Shari'a in the Light of the Universal Declaration of Human Rights»

2. Mohsen Kadivar, *Human Rights and Reformist Islam*, Niki Akhavan (tr.), Series in Translation: Modern Muslim Thinkers, Edinburgh University Press in association with Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilizations, UK, 2021.

3. Mohsen Kadivar, *Blasphemy and Apostasy in Islam: Debates in Shi'a Jurisprudence*, Hamid Mavani (tr.), Series in Translation: Modern Muslim Thinkers, Edinburgh University Press in association with Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilizations, UK, 2021.

۴. دو مورد نخست متناسب با خواننده انگلیسی زبان تنظیم شده اند. اگر فرصت بود واژه‌نامه‌ای متناسب با خواننده فارسی زبان می‌توانست مفید باشد. ترجمه و انتشار مجزای پیشگفتار کار شایسته‌ای است.

دو. تمام ارجاعات کتاب نسبت به نسخه انگلیسی بازنگری شده، برخی ارجاعات جدید به متن افزوده شده و فهرست منابع کاملاً به‌روز شده است.

سوم. ضمیمه فصل نهم (پاسخ‌های مبسوط استاد منتظری به پرسشهای شاگرد) همانند ویرایش اول حفظ شده است، و ارجاعات آن هماهنگ با کتاب بازبینی و بروز شده است.

چهارم. دو پاراگرافی که در ویرایش اول به دستور ممیزی ارشاد از متن کتاب حذف شده بود به کتاب بازگردانده شده است. به دلیل اهمیت این امتیاز را در نکته بعدی مستقلاً شرح می‌دهم.

پنجم. اصلاحاتی بسیار جزئی در متن کتاب جهت هماهنگی فصول صورت گرفته است

ششم. ترجمه مؤخره‌های فصول ^۲نه‌گانه موجود در نسخه انگلیسی (آراء جدید نویسنده) با اندکی تکمیل با عنوان تأملی دوباره یا تأملی دیگر (بعد از سه ستاره) به متن کتاب افزوده شده است.

هفتم. مقدمه تحلیلی و ویرایش دوم ترجمه شده از انگلیسی به فارسی، توسط نویسنده با دقت ویرایش شده است. علاوه بر آن در فاصله دو سال منابع آن به‌روز شده و اندکی به مطالب آن افزوده شده است.

در حد مقدور ویرایش دوم فارسی از نسخه انگلیسی کتاب کامل‌تر است. برای ویرایش دوم به زیرعنوان واژه «نواندیش» اضافه شده و عنوان کتاب این‌گونه شده است: *حق‌الناس: اسلام‌نواندیش و حقوق بشر*. این زیرعنوان محتوای کتاب را دقیق‌تر روایت می‌کند.

پ. ممیزی ارشاد دادن مجوز به کتاب را در تاریخ ۱۷ تیر ۱۳۸۷ مشروط به دو امر کرده بود: یک حذف و یک حذف و اصلاح. امر اول حذف پاراگراف آخر ص ۲۶۰ انتهای پاسخ به پرسش دهم (ضمیمه فصل نهم: پاسخ‌های مرحوم استاد منتظری به پرسشهای اینجانب) بود. عنوان پرسش دهم «حق نافرمانی (عدم اطاعت و بیعت) و حق انتقاد از حکومت» بود. فقیه عالیقدر در جواز مخالفت مسالمت‌آمیز با حکومت به عبارتی از خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه استناد کرده پاسخ خود را با این عبارت به پایان برده بودند: «بسیار جای تعجب است عمل حکامی که دم از علی^(ع) می‌زنند و مع ذلک هیچ‌گونه انتقاد سازنده‌ای را تحمل نمی‌کنند و انتقادات را با زندان و محاکمه پاسخ می‌دهند.» ممیزی دستور داده بود: «سه خط آخر حذف شود.»

یا باید قید حذف کل رساله جوابیه فاخر استاد را می‌زدیم یا به حذف این پاراگراف ارزشمند تن می‌دادم. چاره‌ای جز اجرای فرمان ممیزی نبود. از ناشر خواستم به‌جای سه سطر محذوف سه نقطه بگذارد تا معلوم باشد چیزی حذف شده است. نسخه سانسور شده برای نوبت دوم به زیر تیغ ممیزی ارشاد رفت. با کمال تعجب سانسورچی ارشاد در تاریخ ۲۳ تیر ۱۳۸۷ دستور داد: «نقطه چین انتهای صفحه ۲۶۰ حذف شود!» نباید هیچ اثری از فعل شنیع سانسور ولو «سه نقطه» ناقابل باقی بماند. نقطه چین هم حذف شد. پائین صفحه ۲۶۰ سفید ماند و کوتاه‌تر از دیگر صفحات کتاب است.

اما مورد دوم مربوط به ص ۳۰۲ سطر ۱۶ تا ۲۰ فصل دهم (روشنفکری دینی و حقوق زنان) بود. ممیزی ارشاد نوشته بود: این عبارت حذف و اصلاح شود: «تنبيه دو مورد دارد: زبانی و بدنی. مراد از تنبيه زبانی ناسزاگفتن و فحش دادن شوهر به زن است و مراد از تنبيه بدنی کتک زدن زن بعد از موعظه و دوری از بستر است. به نظر می‌رسد هر دو حکم از احکام موقت و مقید به قیود و شرایطی است که تحقق آن‌ها امروز منتفی است و با انتفاء حکم و شرایط تکلیف، جواز تنبيه بدنی و زبانی زن قابل دفاع نیست.»

عبارت فوق مربوط به بخش اول: حقوق مدنی زنان، محور دوم حقوق زنان در زندگی زناشویی، مسئله پنجم جواز تنبيه زن از سوی شوهر در صورت عدم تمکین بود. جمله قبل از عبارت یادشده این است: «گفته می‌شود اگر زنی یکی از حقوقی که به عنوان ریاست مرد بر خانواده تعیین شده است (مثل وجوب تمکین مطلق از مرد) را رعایت نکند مستوجب تنبيه است.» جمله بعد از عبارت فوق هم این بوده است: «زن انسانی است همانند مرد و در صورت عدم توافق می‌باید حکمی از جانب طرفین به رفع اختلاف اقدام کند و اگر اقدامش به نتیجه نرسید نمی‌توان با زور و ضرب زندگی خانوادگی را تدام بخشید.»

ممیزی ارشاد در توجیه امریه حذف و اصلاح پیش‌گفته نوشته بود: «کتک زدن و دشنام و فحش مطلقاً مذموم است و جایز نمی‌باشد، و آنچه زیر آن [آیه] آمده (موعظه و ترک بستر مشترک [است] و ضرب که در روایات آمده با ساقه ریحان [می‌باشد]) و این با دشنام و فحش و کتک مغایر است.» این مأمور مدافع اسلام سنتی از این فتاوی‌ای مراجع معاصر اطلاع نداشت که در صورتی که زن تمکین نکند و ناشزه شود، با شرایطی مرد حق دارد بدون مراجعه به دادگاه او را کتک بزند و تأدیب کند.^۱ ناسزاگفتن و فحش دادن از سوی شوهر به همسرش شرعاً حرام نیست!^۲ در این مورد پافشاری کردم و سطور مورد اشاره را حذف نکردم. ممیزی ارشاد هم نپذیرفت در امریه دوم (مورخ ۲۳ تیر ۱۳۷۸) فرمان حذف کامل سطور یادشده را صادر کرد. بالاچار هر دو حذف انجام شد تا مجوز صادر شود. صفحه ۳۰۲ هم مانند صفحه ۲۶۰ به دلیل سانسور یک پارگراف کوتاه‌تر از دیگر صفحات کتاب است. در هر حال ویرایش اول حق الناس با دو سانسور مذکور منتشر شد. نویسنده و ناشر خدا را شکر می‌کردند که سانسور کتاب منحصر به همین دو مورد بود!^۳ در ترجمه انگلیسی مورد دوم به متن افزوده شده است. ضمیمه

۱. «وله ضرب الناشزة من دون ادماء لحم ولا کسر عظم بعد وعظها وهجرها علی الترتیب» (السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، منهاج الصالحین، کتاب النکاح، الفصل الثامن فی القسمة والتشوز، مسئله ۱۳۶۵، قم: مدینه العلم، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۸۲).

۲. «یحرم الفحش من القول، ومنه ما ینتقح التصریح به إذا کان فی الکلام مع الناس، غیر الزوجة والأمة، أما معهما فلا بأس به.» (الخوئی، منهاج الصالحین، مقدمة کتاب التجارة، مسئله ۳۱، ج ۲، ص ۹).

۳. میزان ممیزی کتاب شریعت و سیاست: دین در عرصه عمومی که همین ناشر قرار بود در سال ۱۳۸۷ منتشر کند

هم که کلاً در متن انگلیسی کتاب ترجمه نشده بود. این نمونه مستندی از کارنامه سیاه سانسور در جمهوری اسلامی ایران برای ثبت در تاریخ است.

ت. از سال ۱۳۸۷ مقالات، یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های متعددی درباره حقوق بشر از این‌جانب در فضای مجازی منتشر شده‌اند که می‌تواند جلد دوم حق‌الناس محسوب شود. حداقل چهارده مطلب معادل فصول این کتاب در چهار بخش: مباحث عمومی حقوق بشر، حقوق زنان، مجازات‌های خشن و خودسرانه، و حقوق غیرمسلمانان قابل ذکر است. امیدوارم توفیق انتشار آن به‌زودی فراهم شود.^۱ علاوه بر آن درسی را با عنوان «اسلام و حقوق بشر» در مقطع تحصیلات تکمیلی طراحی و در دانشگاه دوک به تدریس آن اشتغال دارم.^۲ محصول آن آشنایی با جدیدترین ادبیات این حوزه است که به ترتیب در کارهای فارسی من نیز بروز پیدا کرده است.

ث. با اینکه ویرایش دوم حق‌الناس با اندیشه‌های متأخر نگارنده درخصوص اسلام و حقوق بشر هم‌خوانی دارد و طرح کلی که از رویکرد خاص اینجانب به دست داده شده (بخش ششم مقدمه) را می‌توان متأخرترین نسخه آن دانست، این بدان معنا نیست که کتاب حاضر از هر حیث جامع است. به برخی جنبه‌های حقوق بشر پرداخته نشده است: رابطه بین اسلام و حقوق کودکان، حقوق بشر افراد دارای معلولیت، حقوق افراد همجنس‌گرا، دگرباش، دوجنسی، همه‌جنس‌گرا، بی‌جنسیت‌گرا^۳، حقوق محیط زیست، ابعاد مختلف حق حیات (مانند مجازات اعدام، جنگ، سقط جنین، قتل از روی ترحم^۴، قتل موجه^۵، خودکشی، رفاه حیوانات، سلامت عمومی، و غیره). اینکه بحثی در این موارد مطرح نکرده‌ام، یا در مواردی به‌طور مستوفی بحث نکرده‌ام دلیل بر این نیست که اعتقادی به آنها ندارم. امیدوارم بتوانم

بعد از یک سال معطلی چنان زیاد بود که از خیر انتشار کاغذی کتاب در ایران گذشتم و در وبسایت منتشر کردم.

۱. فهرست احتمالی جلد دوم حق‌الناس: بخش اول: مباحث عمومی حقوق بشر: ۱. بررسی دیدگاه‌های علمای شیعه قرن اخیر درباره حقوق بشر (۲۹ خرداد ۱۳۹۱): ۲. نسبت حقوق بشر و فقه شیعه: پابندی مسلمانان به موازین حقوق بشر قابل تحقق است (۲۰ آبان ۱۳۹۵): ۳. اسلام، قدرت سیاسی و حقوق انسان (۴ خرداد ۱۳۹۸): ۴. موانع حقوق بشر در ایران (۱۴ فروردین ۱۴۰۰). بخش دوم: حقوق زنان: ۵. بازخوانی حقوق زنان در اسلام، «عدالت مساواتی» بجای «عدالت استحقاقی» (۲۰ آبان ۱۳۹۰): ۶. حقوق زنان در اسلام از منظر اجتهاد در مبانی و اصول (۶ دی ۱۳۹۲): ۷. حقوق زنان و نواندیشی دینی (۲۵ بهمن ۱۳۹۶). بخش سوم: مجازات‌های خشن و خودسرانه: ۸. حکم قصاص از منظر اجتهاد در مبانی و اصول (۲۱ فروردین ۱۳۹۴): ۹. حذف مجازات اعدام (۲۵ مرداد ۱۳۹۷): ۱۰. مجازات اعدام در اسلام معاصر: اعدام‌درمانی جمهوری اسلامی ایران (۱۶ شهریور ۱۳۹۹): ۱۱. اسلام و خشونت ناموسی (۱۵ خرداد ۱۳۹۹): ۱۲. دادگستری و نواندیشی دینی (۲۸ خرداد ۱۳۹۷). بخش چهارم: حقوق غیرمسلمانان: ۱۳. با بهائیان چگونه برخورد کنیم؟ (۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۵): ۱۴. حقوق شرعی مردگان: قبح هتک حرمت قبور (۲ خرداد ۱۳۹۷).

2. 527S.01. Islam and Human rights
3. LGBTQIA + rights
4. Euthanasia
5. Justifiable homicide

مطالعاتم را دربارهٔ این موضوعات در آینده تکمیل کنم.

عقیده دارم که چهار معیار مطرح شده یعنی عقلانیت، عدالت، اخلاقی بودن و کارآمدی نیاز به توضیح و تشریح بیشتری دارد تا این تحقیق کامل تر شود. لازم است هر یک از این چهار معیار مفصلاً بررسی شود تا دامنهٔ اعتبار آنها، شرایط و مشخصه‌هایشان و رابطه‌شان با یکدیگر روشن تر شود. آنچه در این کتاب طرح و بحث کرده‌ام به مثابه مقدمه‌ای است که امیدوارم در آینده گسترده‌تر و عمیق‌تر به آن بپردازم.

ج. ترجمه عربی ویرایش دوم *حق الناس* توسط حسن الصراف^۱ از نیمه گذشته و امیدوارم سال آینده منتشر شود، ان شاء الله.

تقدیر و تشکر

ویرایش نخست این کتاب در زبان فارسی را به استادم مرحوم آقا حسین علی منتظری نجف‌آبادی (۱۳۸۸-۱۳۰۱) تقدیم کردم.^۲ آن زمان، ذکر نام ایشان به دلیل سانسور و محدودیت‌های سیاسی در ایران ممکن نبود. کتاب چند ماه پس از خروج من از کشور چاپ شد و از آنجا که ایشان چند ماه بعد از دنیا رفت، مطمئن نیستم که کتاب را دیده باشند. من از ایشان فرا گرفتم که اغلب احکام شرعی حوزه معاملات توقیفی نیستند. این شامل حقوق بشر نیز می‌شود، که موضوع اصلی کتاب حاضر است. فقیه عالیقدر استاد منتظری نگارش اولیهٔ فصل پنجم این کتاب را مطالعه کردند و نظراتشان را با شاگرد در میان گذاشتند. خدایش رحمت کند.

مراتب سپاسگزاری خود را نسبت به افراد و مراکزی که در انتشار فصل‌های این کتاب (ویرایش اول) نقش داشته‌اند، به شرح ذیل ابراز می‌کنم: ناصر هادیان (دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران) فصل سوم؛ سعید حجاریان، علیرضا علوی تبار و رضا

۱. حسن الصراف (متولد ۱۳۶۵ قم) مترجم جوان عراقی از فارسی به عربی تاکنون سه کتاب از علی شریعتی ترجمه و منتشر کرده است. ترجمه *کویربا* به مشخصات زیر در مسابقه بین‌المللی ترجمه شیخ حمد در قطر در سال ۲۰۲۰ در بخش ترجمه فارسی به عربی مقام اول را کسب کرد: علی شریعتی، *الصحراء*، ترجمه حسن الصراف، سلسلهٔ دراسات فکریه، (الکوفه: جامعة الکوفه، ۲۰۱۷). الصراف سه کتاب از کارهای کدیور به شرح زیر به عربی ترجمه کرده است: ۱. *ولاية الفقيه نقد نظرية الحكم في الفكر السياسي الشيعي*، مقالات مختارة لمحسن کدیور، ترجمه حسن الصراف، (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، ۲۰۲۱). کتاب حاوی ده مقاله است که امکان انتشار در ایران نداشته است. ۲. محسن کدیور، *حد الردة وحرية العقيدة، نقد عقوبة الارتداد و سب النبي طبقاً لموازين الفقه الاستدلالي*، ترجمه حسن الصراف، ترجمه المقدمات الانجليزية: حسن داخل و محمد منیر، (سیصدر قریباً فی الدوحة عن المركز العربي للدراسات والأبحاث). ترجمه ویرایش دوم کتاب *معجازات مرتد و آزادی مذهب نقد معجازات ارتداد و سب النبي با موازين فقه استدلالی* که حتی ویرایش نخست آن امکان انتشار در ایران نداشته است. ۳. محسن کدیور، *الإسلام الرحمانی المعرفة الدينية في العصر الحديث*، ترجمه حسن الصراف، (بغداد: منشورات لاوکون، ۲۰۲۲). ترجمه چهار مقاله با عناوین «اسلام رحمانی»، «اخلاق محمدی»، «معرفت معتدل دینی» و «معرفت معتدل مذهبی» با مقدمه اختصاصی ترجمه عربی. این مقالات هم برای نخستین بار در قالب کتاب منتشر می‌شوند. ترجمه *حق الناس* چهارمین ترجمه الصراف از کارهای کدیور به زبان عربی خواهد بود.

۲. بنگرید به پاراگراف آخر مقدمه ویرایش اول.

کفاش تهرانی (گرداندگان روزنامه صبح امروز) فصل چهارم؛ عیسی سحرخیز (مدیرمسئول ماهنامه آفتاب) و علیرضا علوی تبار (سردبیر همان مجله) فصل پنجم؛ علی قدسی (دپارتمان آمار دانشگاه واترلو، کانادا) فصل ششم؛ اردشیر امیرارجمند و امیر نیکبایی (هر دو دانشکده حقوق و واحد حقوق بشر دانشگاه شهید بهشتی) فصل ششم؛ محمدجعفر حبیبزاده (گروه حقوق دانشگاه تربیت مدرس)؛ مرتضی کریمی نیا (دانش نامه جهان اسلام) فصل یازدهم؛ مرحوم علی اکبر شبیری نژاد (۱۳۸۸ - ۱۳۲۰) (مدیر مؤسسه عالی پژوهشی تأمین اجتماعی) و بهرام پناهی (معاون پژوهشی همان مؤسسه) فصل چهاردهم؛ دانشگاه مفید قم در فصل های هشتم و دوازدهم؛ واحد زنان حزب مشارکت ایران اسلامی در فصل دهم، و دفتر تحکیم وحدت انجمنهای اسلامی دانشجویان دانشگاههای ایران در فصل های اول و نهم.

از فاطمه انتظارالمهدی و محمدجواد مظفر (مدیران محترم انتشارات کویر، تهران) برای انتشار ویرایش اول کتاب تشکر می‌کنم. با آنکه کتاب جزء عنوانهای پرفروش بود و در مدت کمتر از یک سال سه بار تجدید چاپ شده بود، در سال ۱۳۸۸ به دلیل انتقادهای نویسنده از جمهوری اسلامی تجدید چاپ و حتی توزیع آن در نمایشگاههای بین المللی کتاب تهران ممنوع شد. به همین دلیل ناشر چندین سال متضرر گردید، که از این بابت متأسفم.

در ویرایش دوم کتاب لازم می‌دانم از اردشیر امیرارجمند (دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی) جهت مشورت حقوقی اضافات فصل ششم، عبدالعزیز ساشادینا (دانشگاه جورج میسن) بابت مشورت در بخش پنجم مقدمه، احمد منتظری در ضمیمه فصل نهم، علیرضا بهشتی (گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس) بابت مشورت در یکی از نکات مقدمه تشکر کنم. سپاس فراوان از مریم رمضان خانی بابت ترجمه مقدمه طولانی ویرایش دوم و اضافات نسخه انگلیسی کتاب به فارسی و نیز خطاطی جلد کتاب، کیان پور کرمانی بابت دو نوبت تصحیح دقیق تمام متن کتاب، حسن الصراف بابت ترجمه و تنظیم فهرست اولیه منابع فارسی و خصوصاً عربی کتاب، و ترجمه عربی خلاصه آن، طراح هنرمند جلد کتاب و نشر اندیشه‌های نو بابت انتشار شکیل و چشم‌نواز ویرایش دوم کتاب. والحمدلله رب العالمین.

محسن کدیور

دانشگاه دوک، دورهام، کارولینای شمالی^۱

۵ خرداد ۱۴۰۱، ۲۶ می ۲۰۲۲

مقدمه ویرایش اول

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، الحمد لله رب العالمین
وصلی الله علی خیر خلقه وخاتم رسله محمد وآله

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

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

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

اول، حقوق بشر حرف تازه‌ای نیست. مضامین آن از دیرباز در متون دینی ما به‌وفور یافت می‌شوند. آن‌گاه شواهد متعددی از کتاب و سنت بر این مدعا ارائه شده است. اصولاً آموزه‌های الهی دینی ما را از امثال اعلامیه جهانی حقوق بشر بی‌نیاز می‌کند، هرچند مسلمانان از توجه به این آموزه‌ها غفلت کرده‌اند.

دوم، حقوق بشر در اسلام بسیار غنی‌تر و گسترده‌تر از اعلامیه جهانی حقوق بشر است.

شارع مقدس حقوق واقعی آدمیان را به طور کامل در احکام دینی لحاظ کرده است، در حالی که در اعلامیه یادشده تنها برخی از حقوق انسان‌ها آن هم به طور ناقص و بر مبنای غیرالهی ذکر شده است. ضمناً در اسلام علاوه بر حقوق انسان‌ها، حقوق خداوند، حقوق حیوانات و محیط زیست نیز رعایت شده است.

۳. این کتاب ضمن احترام به دیدگاه فوق (که از آن به اسلام تاریخی یا اسلام سنتی یاد می‌شود) از منظری دیگر به «مسئله نسبت اسلام و حقوق بشر» نگریسته است. این منظرکه از آن به اسلام نواندیش یاد می‌شود را در نکات ذیل می‌توان تخلص کرد:

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

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

سه، اسلام در اسلام تاریخی یا قرائت سنتی آن خلاصه نمی‌شود. اسلام معنوی یا غایت‌گرا که روایتی نواندیشانه یا روشنفکرانه از اسلام است، با نظام حقوق بشر سازگار است.

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

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

۵. چارچوب پژوهشی این کتاب مبتنی بر نکات ذیل است:

آ، اگرچه اندیشه حقوق بشر امری عادلانه، اخلاقی و عقلانی است؛ اما همچون هر اندیشه دیگر بشری خطاپذیر، قابل نقد و ارزیابی است.

ب، اگرچه نظام حقوق بشر توسط انسان غربی تدوین شده است، اما جغرافیا ندارد و دستاورد تجربه بشری و رهاورد خرد جمعی آدمیان است.

ج، برداشت‌های دینی روایتی انسانی از تعالیم الهی است، و به اعتبار انسانیش قابل نقد و ارزیابی است. اختلاف آراء علمای دین و تفاوت مکاتب مختلف مذهبی و انتقادات متقابل آن‌ها بر همین منوال است. لذا اگرچه مسلمانی تسلیم محض حق متعال بودن است، اما هیچ

برداشت انسانی از حقیقت و حیانی مافوق نقد نیست.

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

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

«حَقَّ النَّاسِ» مرکب از دو واژه قرآنی «حق» و «ناس» است و معنایی جز حق مردم ندارد. فقیهان حقوق ذیل را از جمله حَقَّ النَّاسِ شمرده‌اند: حق شفعه، حق خیار، حق قصاص، حق حضانت مادر، حق ولایت پدر، حق مالکیت، حق قسم در ازدواج و... اما بی‌شک حقوق مردم منحصر در مصادیق دیروز «حق» نیست. حتی «حق» محدود به مجعولات شرعی هم نیست. حقوق انسان اموری عقلایی و ماقبل دینی هستند. حتی اگر این حقوق توسط دین هم به رسمیت شناخته نمی‌شد باز معتبر بود. آنچه در لسان دین به عنوان «حَقَّ النَّاسِ» به رسمیت شناخته شده ارشاد به حکم عقل است نه تأسیسی در مقابل عقل. از منظر فقه مصطلح تقسیم مجعولات شرعی به حق و حکم صحیح نیست، چرا که هر دو حکم شرعی است. به زبان دقیق‌تر حقوق به کار رفته در شریعت با تکلیف فرقی ندارد.

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

عنوان «حَقَّ النَّاسِ» را برای این کتاب برگزیدم – بکارگیری یک واژه سنتی در معنای مدرن

- تا بگویم این سنت استعداد قرائت مدرن را دارد. حق الناس همان حقوق بشر است بی کم و کاست.

۸. «حق الناس» مجموعه چهارده مقاله در زمینه اسلام و حقوق بشر است. مقالات در پنج بخش موضوعی تنظیم شده‌اند. بخش اول به «مبادی بحث اسلام و حقوق بشر» اختصاص دارد. سه مقاله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی»، «اصول سازگاری اسلام و مدرنیته» و «پیش‌درآمدی بر بحث عمومی و خصوصی در فرهنگ اسلامی» زمینه‌گستر بحث اصلی است. در مقاله نخست مشخصات قرائتی از اسلام که در این کتاب مورد نظر است در مقایسه با قرائت سنتی ارائه می‌شود. در مقاله دوم نسبت اسلام و مدرنیته به مثابه مجموعه‌ای که حقوق بشر جزئی از آن است مورد تحقیق قرار می‌گیرد. مطالعه اجمالی حوزه عمومی و خصوصی از امور مرتبط با حقوق بشر در مقاله سوم صورت می‌گیرد.

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

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

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

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

۹. فصول این مجموعه در فاصله سالهای ۷۷ تا ۸۵ نوشته شده و قبلاً جداگانه در ایران در قالب مقاله یا مصاحبه مکتوب منتشر شده‌اند. مشخصات چاپ منفرد این مقالات به شرح زیر است:

فصل اول. «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی»، تحریر سخنرانی در هشتمین نشست سالیانه انجمنهای اسلامی دانشجویان سراسر کشور (دفتر تحکیم وحدت)، دانشگاه تهران، ۵ شهریور ۱۳۸۰؛ کتاب *سنت و سکولاریسم* (مجموعه گفتارها)، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱، صص ۴۳۱-۴۰۵.

فصل دوم. «اصول سازگاری اسلام و مدرنیته»، قرائت شده در سمپوزیوم بین المللی «اسلام، جامعه و مدرنیته»، دانشگاه بروکسل، ۷ اکتبر ۲۰۰۴؛ روزنامه ایران، ۲۲ و ۲۳ فروردین ۱۳۸۴، صفحه ۱۰.

فصل سوم. «پیش درآمدی بر بحث «عمومی و خصوصی» در فرهنگ اسلامی»، قرائت شده در کنفرانس بین المللی فضای عمومی و خصوصی در اسلام، دانشگاه نیواسکول نیویورک، ۵ دسامبر ۲۰۰۲؛ روزنامه همشهری، ۱۰، ۱۲ و ۱۵ دی ۱۳۸۱، صفحات ۱۶ و ۲۴؛ *Social Research: «An Introduction to the Public and Private Debate in Islam»*, 70/3 (New York, Fall 2003), pp. 659-680.

فصل چهارم. «امام سجاد (ع) و حقوق مردم»، روزنامه صبح امروز، تهران، ۲۹ فروردین ۱۳۷۹، صفحه ۸.

فصل پنجم. «حقوق بشر و روشنفکری دینی»، مصاحبه مکتوب، مجله آفتاب، شماره ۲۷، تیر ۱۳۸۲، صفحه ۵۹-۵۴، و شماره ۲۸، شهریور ۱۳۸۲، صفحه ۱۱۵-۱۰۶.

فصل ششم. «پرسش و پاسخ‌های حقوق بشر و روشنفکری دینی»، آفتاب ماهنامه ادبی اجتماعی فرهنگی دانشجویی دانشگاه واترلو، کانادا، شماره ۶، بهمن و اسفند ۱۳۸۴، شماره ۸، تیر و مرداد ۱۳۸۵، شماره ۹، شهریور، مهر و آبان ۱۳۸۵؛ روزنامه آینده نو، تهران، ۱۳۸۵.

فصل هفتم. «حقوق بشر، لائیسیته و دین»، قرائت شده در نشست بین المللی و بین

1. The Principles of Compatibility of Islam and Modernity;» International Symposium of Islam, Society, Modernity»; Interdisciplinary Center for Study of Religion and Laicity; The Free University of Brussels, Belgium; October 7-8, 2004.

۲. علیرغم کوشش فراوان به مشخصات کامل این روزنامه (روز و ماه و شماره صفحه) دست نیافتم.

رشته‌ای نسبت لائسیسته و حقوق بشر: شهروندی و دین، کرسی حقوق بشر، صلح و دموکراسی یونسکو، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۳/۹/۲۸؛ ماهنامه آئین، شماره ۴، مهر ۱۳۸۵، ص ۶۷-۶۴.

فصل هشتم. «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر»، قرائت شده در نخستین همایش بین المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها، تهران، دانشگاه مفید با همکاری یونسکو و مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها، اردیبهشت ۱۳۸۰، مجموعه مقالات همایش، دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۰، صفحه ۲۶۵-۲۴۳؛ ماهنامه آفتاب، شماره ۲۳، اسفند ۱۳۸۱، ص ۶۳-۵۴.

فصل نهم. «حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی»، تحریر سخنرانی شب عاشورا سال ۱۳۸۰ در انجمن‌های اسلامی دانشجویان سراسر کشور (دفتر تحکیم وحدت)؛ مجله آفتاب، شماره چهار، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۰، تهران، ص ۱۳-۴؛ کتاب عاشورا در گذار به عصر سکولار (مجموعه مقالات)، کانون ره پویان اندیشه، انتشارات کویر، تهران ۱۳۸۳، ص ۲۰۵-۱۶۹.

ضمیمه. [حقوق شرعی مخالف سیاسی و احکام فقهی بغی، محاربه و افساد (پرسشهای شاگرد و پاسخ‌های استاد)] «پاسخ به پرسش‌های حجت‌الاسلام والمسلمین آقای دکتر محسن کدیور»، کتاب [الکترونیکی] دیدگاه‌ها، جلد اول، پیامها و نظریات منتشره فقیه و مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری در زمان حصر غیرقانونی ۱۳۷۶-۱۳۸۱، قم: دفتر معظم له، ۱۳۸۱، ص ۴۹۸-۴۵۳.

فصل دهم. «روشنفکری دینی و حقوق زنان»، تحریر دو سخنرانی در جبهه مشارکت ایران اسلامی، تهران، ۱ و ۱۵ شهریور ۱۳۸۲؛ ماهنامه آئین، پیش شماره اول، آذر ۱۳۸۲، ص ۱۷-۹.

فصل یازدهم. «حقوق زنان در آخرت (مطالعه قرآنی کلامی)»، مدرس علوم انسانی، فصلنامه علمی پژوهشی دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، شماره ۴۱، بهار ۱۳۸۴، ص ۱۱۰-۸۹.

فصل دوازدهم. «مسئله برده داری در اسلام معاصر»، قرائت شده در دومین همایش بین المللی حقوق بشر (مبانی نظری حقوق بشر)، دانشگاه مفید، قم، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۲؛ مجموعه مقالات همایش، ۱۳۸۴، ص ۵۰۲-۴۷۷؛ ماهنامه آفتاب، سال سوّم، شماره ۲۵، اردیبهشت ۱۳۸۲، ص ۸۹-۸۰.

فصل سیزدهم. «حقوق غیر مسلمانان در اسلام معاصر»، قرائت شده در کنفرانس بین‌المللی

بازنگری اسلام، از سیاست تا قانون، دانشگاه ملی ایرلند، ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۵؛ ماهنامه آئین، شماره ۶، اسفند ۱۳۸۵، ص ۷۲-۶۹.

فصل چهاردهم. «تأمین اجتماعی از منظر تعالیم اسلامی» در گزارش نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی، تهران، شورای پژوهشی مؤسسه، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۷۷؛ نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی (خلاصه گزارش)، شورای پژوهشی مؤسسه، تهران: مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۷۸، ص ۱۹-۱۵^۳

از این چهارده مقاله، شش مقاله آن در همایش‌های بین‌المللی قرائت شده است (سه همایش خارجی و سه همایش داخلی). سه مقاله دیگر آن ویراسته سه سخنرانی در جمع دانشجویان و دانشگاهیان است. دو نوشتار آن نیز مصاحبه مکتوب می‌باشد. با توجه به اینکه این مقالات در طول نه سال و در موقعیت‌های مختلف نوشته شده‌اند یک دست و در یک سطح نیستند. اما همگی یک هدف و یک موضوع را دنبال می‌کنند و درد مشترکی را حکایت می‌نمایند. تک‌تک این مکتوبات از سر درد نوشته شده‌اند. شاید دردمندانه نوشتن از گلخانه‌ای و مصنوعی نوشتن در قلوب مشتاق بیشتر کارگر افتد. اگر این مقالات کمکی در حل مشکل بکند زهی سعادت. با این همه اگر فرصت یار بود بی‌شک این مجموعه غنی‌تر و بی‌نقص‌تر عرضه می‌شد.

۱۰. این چهارده مقاله همه مقالات این قلم درباره حقوق بشر نیست. دوازده مقاله منتشره در کتاب دغدغه‌های حکومت دینی کاملاً به مباحث حقوق بشر مربوط است.^۴ مقاله «حق و تکلیف در دین»^۵ مرتبط با مقالات بخش اول، و مقالات «حقوق سیاسی مردم در اسلام: حق تعیین سرنوشت»^۶، «مبانی آزادی‌های سیاسی در اسلام»^۷، «عاشورا و آزادی»^۸، «آزادی در حکومت دینی»^۹، «مبانی معرفت‌شناختی آزادی در حکومت دینی»^{۱۰}، «آزادی‌های فرهنگی در اسلام»^{۱۱}، «مرزهای آزادی از منظر دین»^{۱۲}، «مقدمه‌ای بر نسبت دین و اندیشه تساهل و

2. Reframing Islam: Politics into Law, Irish Center for Human Rights, National University of Ireland, Galway, 11th September 2005.

۳. این مشخصات در ویرایش اول در ابتدای هر فصل آمده بودند. اکنون تجمیع و تکمیل گشته و در مقدمه درج شده‌اند.

۴. کدیور، محسن. *دغدغه‌های حکومت دینی* (تهران: نشر نی، ۱۳۷۹).

۵. همانجا، ص ۳۱۹-۳۰۵.

۶. همانجا، ص ۳۳۷-۳۲۰.

۷. همانجا، ص ۳۸۳-۳۵۲.

۸. همانجا، ص ۴۱۸-۴۰۱.

۹. همانجا، ص ۴۳۴-۴۱۹.

۱۰. همانجا، ص ۴۴۱-۴۳۵.

۱۱. همانجا، ص ۴۴۵-۴۴۲.

۱۲. همانجا، ص ۵۴۳-۴۹۵.

تسامح^۱، «کتاب، نظارت و دین»^۲ و «بررسی فقهی حقوقی جرم سیاسی و مطبوعاتی»^۳ نیز مرتبط با مقالات بخش سوم درباره آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی هستند. در واقع چهارده مقاله این کتاب جلد دوم دوازده مقاله پیش گفته است.^۴

این کتاب ناچیز را به محضر بزرگترین استادم تقدیم می‌کنم^۵ که بیش از یک دهه از محضرش فقه اهل بیت (ع) آموختم، و شاکله فقهیم را به او میدونم، آن عالم ربانی که بیش از تدریس شریعت و فقهات، معلم بزرگ مروّت، اخلاص، حرّیت، حَق‌طلبی و استقامت برحقّ بود: به صاحب «رساله حقوق»^۶. برگ سبزی است تحفه درویش. عزّتش مستدام و عمرش دراز باد.^۷

محسن کدیور

تهران، [دانشگاه تربیت مدرس]، سالروز رحلت رسول اکرم (ص)

۱۳۸۵/۱۲/۲۷

۱. کدیور، محسن. *دغدغه‌های حکومت دینی*، ص ۴۸۳-۴۶۸.

۲. همانجا، ص ۴۵۳-۴۴۶.

۳. همانجا، ص ۴۹۴-۴۸۴.

۴. از میان کارهای منتشرنشده نیز حجم قابل توجهی به اسلام و حقوق بشر اختصاص داشت. بنا داشتم که از آنها مجلدات بعدی این کتاب فراهم شود. مهاجرت ناخواسته ام به آمریکا اولویتهای دیگری در مسیر تحقیقاتم قرار داد. تحقیقات مذکور اگرچه منتشر نشد، اما پایه برخی کارهای بعدی قرار گرفت که در مقدمه ویرایش دوم به پاره ای از آنها اشاره شده است.

۵. برای توضیحات بیشتر این سطور بنگرید به ابتدای بخش تقدیر و تشکر ویرایش دوم.

۶. استاد حسین علی منتظری نجف آبادی، *رساله حقوق*، ۱۳۸۳، تهران: سرایی، ۱۳۹۴، ۱۶۸ صفحه.

۷. استاد در تاریخ ۲۹ آذر ۱۳۸۸ دار فانی را وداع کرد و به دیار باقی شتافت. خدایش رحمت کند و مشمول رضوان و مغفرت واسعه خود قرار دهد.

بخش اول: مبادی بحث اسلام و حقوق بشر

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

فصل اول

از اسلام سنتی به اسلام معنوی^۱

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

در مقابل، اسلام معنوی و غایت‌مدار، با درنوردیدن شرایط زمانی مکانی عصر تکوین دین، دینداری را در معرفت و تحقق روح دین و اهداف و غایات اسلام می‌داند. بنابر این تلقی،

۱. عنوان اولیه این فصل «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» بود. به نظرم «اسلام سنتی» مقصود مرا روشن‌تر از واژه «اسلام تاریخی» بیان می‌کند. مراد از معنوی spiritual نیست، غایت‌مدار و مقصودمحور end-oriented است.

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

در این میان مدرنیته یک نقطه عطف است. تا قبل از مواجهه مسلمانان با مدرنیته، که طلیعه آن در جامعه ما با نهضت مشروطه آغاز شد، دینداران در دینداریشان کمتر مشکلی می‌یافتند؛ یعنی اعتقادات، اخلاق، فقه و شریعتشان را به‌هنجار می‌یافتند و در مواجهه با مسائل مختلف مشکلی احساس نمی‌کردند. با ورود جهان به عصر مدرنیته و تجدد و آشنایی تدریجی مسلمانان با ضوابط و مباحث عصر جدید، نسبت بین دینداری و تجدد از مهمترین مسائل فراروی انسان مسلمان معاصر شد. مشکل از آنجا آغاز شد که برخی گزاره‌های دینی با دستاوردهای تمدن جدید ناسازگار می‌نمود. به تدریج دامنه این ناسازگاری رو به وسعت نهاد. در میان بخش‌های مختلف اسلام، حوزه شریعت، یعنی بخش فقه و احکام عملی اسلام، بیش از حوزه‌های ایمان و اعتقاد و اخلاق و منش اسلامی در ورطه این ناسازگاری رو به رشد افتاد. مشکل وقتی جدی‌تر شد که آرام آرام دستاوردهای تمدن جدید و محصولات مدرنیته به عرف زمانه و به اصطلاح فنی‌تر به سیره عقلانی این دوران تبدیل شد و برخی از گزاره‌های دینی در تقابل با این عرف و سیره قرار گرفتند. نخستین عکس‌العمل دینداران تخطئه مسائل و ضوابط جدید بود. تجدد و مدرنیته را کوششی سازمان‌یافته و توطئه‌ای شیطانی برای انهدام اساس دیانت دانستند و بستن درهای کشور را بر این فاضلاب تجدد فریضه دینی شمردند.

اما روند این مواجهه نشان داد که سیلاب را با تخته سنگ نمی‌توان مهار کرد و چاره‌ای دیگر باید اندیشید. در مقابل این افراط، گروهی نیز به تفریط خود را کاملاً باخته، راه سعادت را در تسلیم مطلق به مدرنیته و سپردن دین به خصوصی‌ترین زوایای زندگی یافتند. اینها در تغییر ظواهر ماندند و هرگز به گوهر ترقی دست نیافتند. فارغ از این دو گرایش افراطی و تفریطی، دینداران بصیر دریافتند که نه از مدرنیته و تجدد می‌توان گریخت و نه سنت و دین را می‌توان رها کرد. اما چگونه می‌توان با حفظ سنت مسلمانی در دنیای مدرن و عصر تجدد زندگی کرد؟ پاسخ‌های مختلفی به این سؤال مهم داده شده است. این پاسخ‌ها خبر از سعی بلیغ عالمان دین در حل معضل شیوه مواجهه اسلام با مقتضیات عصر جدید می‌دهد. این پاسخ‌ها از اتقان و عمق واحدی برخوردار نیستند، اما به هر حال حاکی از دل‌مشغولی عالمان دین در این امر مهم هستند. برای دقت بیشتر، بحث را منحصر به پاسخ‌های مسلمانان ایرانی می‌کنیم، یعنی بررسی کوشش متفکران مسلمان شیعه در ایران. آنچنان‌که خواهد آمد، این متفکران بیشترین ناسازگاری بین دین و تجدد را در حوزه شریعت یافته‌اند و کمتر به مباحث دو حوزه اعتقاد و ایمان، اخلاق و منش توجه کرده‌اند و راه‌حل‌هایشان اکثراً معطوف به حل تعارض حوزه شریعت یا فقهات یا احکام عملی اسلام با مناسبات دنیای جدید است. بررسی انحاء مواجهه عالمان مسلمان در ایران معاصر با مقتضیات عصر جدید در حوزه شریعت نشان می‌دهد که مهمترین راه‌حل‌های ارائه شده، در سه مدل یا سه رویکرد قابل طبقه‌بندی است. این سه رویکرد عبارتند از: مدل ثابت و متغیر، مدل فقه حکومتی یا فقه‌المصلحه، و مدل اسلام معنوی یا غایت‌مدار.

رویکرد اول: ثابت و متغیر

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

قول اول: زمامدار، مقنن احکام متغیر

در نخستین قول سید محمدحسین طباطبایی (۱۳۶۰ - ۱۲۸۱) و پیروان ایشان معتقدند

که وضع احکام متغیر به عهده زمامدار جامعه اسلامی است.^۱ احکام متغیر اسلامی احکام حکومتی است که برای استیفای مصالح مسلمین صادر می‌شود. به نظر صاحب المیزان:

احکام و قوانین اسلامی به دو بخش متمایز تقسیم می‌شوند:

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

دوم، احکام و مقرراتی که جنبه موقتی یا محلی یا اختصاصی داشته و با اختلاف طرز زندگی، اختلاف پیدا می‌کند. البته این بخش با پیشرفت تدریجی مدنیت و حضارت و تغییر و تبدیل قیافه اجتماعات و به وجود آمدن و از بین رفتن روش‌های تازه و کهنه قابل تغییر و تبدیل است. پس اسلام مقررات خود را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم نموده و بخش اول را که روی اساس آفرینش انسان و مشخصات ویژه او استوار است به نام دین و شریعت اسلامی نامیده و در پرتو آن به سوی سعادت انسانی رهبری می‌کند «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم ۳۰). ضمناً باید دانست که بخش دوم که مقرراتی قابل تغییر است و به حسب مصالح مختلف زمان‌ها و مکان‌ها اختلاف پیدا می‌کند به عنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر نبی اسلام و جانشینان و منصوبین از طرف او است^۲ که در شعاع مقررات ثابت دینی و به حسب مصلحت وقت و مکان، آن‌را تشخیص داده و اجرا نماید. البته این‌گونه مقررات به حسب اصطلاح دین، احکام و شرایع آسمانی محسوب

۱. آقای طباطبایی مطلقاً به ولایت فقیه باور نداشته است. در زمان غیبت «حکومت اسلامی بلااشکال برعهده خود مسلمانان است.» مسلمانان زمامدار را طبق سیره پیامبر انتخاب می‌کنند تا بر شیوه امامت یعنی عدالت، شوری، اجرای احکام ثابت دینی و رعایت مصلحت عمومی جامعه را اداره کند. به نظر آقای طباطبایی شرایط زمامدار «تقوای دینی، حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع» است. به عبارت دیگر امانتداری، کاردانی در اداره جامعه، و اطلاعات لازم سیاسی اجتماعی «شرط زمامداری» است. به نظر آقای طباطبایی فقاقت (چه به معنی جامعش و چه به معنای مصطلحش علم فروع دین) شرط ولایت سیاسی و زعامت و زمامداری نیست. فقیه از آن حیث که فقیه است چه اطلاعی از مسائل سیاسی دارد تا خدا، یا پیامبر یا ائمه مردم را مأمور به مراجعه به فقه در امور سیاسی کنند؟ یا به فقها چه امیدی برای حل مشکلات سیاسی است؟ آقای طباطبایی در هیچ‌یک از آثار خود از حکومت اسلامی به معنای ولایت فقیه دفاع نکرده است. تفسیر المیزان منکر ولایت سیاسی فقیه است نه مدافع آن. (بنگرید به طباطبایی، المیزان، ذیل آیه ۸۳ سوره نساء، ج ۴، ص ۴۰۲-۳۸۷، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸؛ و مقاله «ولایت و زعامت» در کتاب بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار، دی ۱۳۴۱، ص ۹۹-۷۱). برای اطلاعات بیشتر بنگرید به مقاله «تحقیقی درباره اندیشه سیاسی مکتوب صاحب المیزان» در سلسله مباحث «آقای طباطبایی، انقلاب و نظام»، قسمت هفتم، ۲۹ خرداد ۱۴۰۱).

۲. در اندیشه آقای طباطبایی ولایت فقیه جایی ندارد. (بنگرید به توضیح و منابع پانوشش پیشین)

نمی‌شود و دین نامیده نشده است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/۵۹). در موارد همین قسم احکام و مقررات در اسلام، اصلی داریم که ما در این بحث از آن به نام «اختیارات والی» تعبیر می‌کنیم و این اصل است که در اسلام به احتیاجات قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و در هر منطقه و مکانی پاسخ می‌دهد و بدون اینکه مقررات ثابته اسلام دستخوش نسخ و ابطال شود نیازمندی‌های جامعه انسانی را نیز رفع می‌نماید. ولی امر مسلمین^۱ که از نظر اسلامی تعیین پیدا کرده باشد نظر به ولایت عمومی که در منطقه حکومت خود دارد و در حقیقت سررشته‌دار افکار جامعه اسلامی و مورد تمرکز شعور و اراده همگانی است تصرفی را که یک فرد در محیط زندگی خصوصی خود می‌توانست بکند او در محیط زندگی عمومی می‌تواند انجام دهد. خلاصه هرگونه مقررات جدیدی که در پیشرفت زندگی اجتماعی جامعه مفید باشد و به صلاح اسلام و مسلمین تمام می‌شود مربوط به اختیارات والی است و هیچ‌گونه ممنوعیتی در وضع و اجرای آن نیست، البته این گونه مقررات در اسلام اگرچه لازم‌الاجرا می‌باشد ولی امر که به وضع و اجرای آن‌ها موظف است لازم‌الاطاعه است ولی در عین حال شریعت و حکم خدایی شمرده نمی‌شود. اعتبار این گونه مقررات طبعاً تابع مصلحتی است که آن‌را ایجاب کرده و به وجود آورده است و به محض از میان رفتن مصلحت از میان می‌رود و در این صورت ولی امر سابق یا ولی امر جدید از میان رفتن حکم سابق و به میان آمدن حکم لاحق را به مردم اعلام داشته و حکم سابق را نسخ می‌نماید. اما احکام الهی که متن شریعت می‌باشد برای همیشه ثابت و پایدار است و کسی، حتی ولی امر، نیز حق این را ندارد که آن‌ها را به مصلحت وقت تغییر دهد و به ملاحظه از بین رفتن پاره‌ای از آن‌ها در نظر او، آن‌ها را الغاء نماید.^۲

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

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

دو. ویژگی‌های احکام بخش اول عبارتند از:

اول: حافظ منافع حیاتی نوع انسان هستند. دوم: ثابت، تغییرناپذیر و غیرقابل نسخ هستند.

۱. در اندیشه آقای طباطبایی این فرد منتخب مردم است و شرطش فقاقت نیست. (بنگرید به توضیح و منابع پانویس نخست این قسمت)

۲. سید محمدحسین طباطبایی، مقاله «اسلام و نیازمندی‌های انسان معاصر» در کتاب *اسلام و انسان معاصر*، مجموعه بررسی‌های اسلامی، جلد دوم، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: رسالت، ۱۳۹۷ ق [۱۳۵۵]، ص ۴۳-۳۶ (با تلخیص). و نیز رجوع کنید به مقاله «ولایت و زعامت» در کتاب *بررسی‌های اسلامی*، جلد اول، قم: دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۹۶ ق [۱۳۵۵]، ص ۱۸۰ و ۱۸۱. مرتضی مطهری نیز بر همین منوال سلوک کرده است: *اسلام و مقتضیات زمان*، جلد دوم، تهران، صدرا، ۱۳۸۰، ص ۹۲-۷۷.

سوم: از سوی شارع وضع می‌شوند، یعنی یا به صورت وحی از جانب خداوند بر پیامبر (ص) نازل شده، یا از جانب پیامبر (ص) وضع شده، یا امامان معصوم (ع) خبر از وضع آن‌ها توسط پیامبر (ص) می‌دهند. چهارم: مراد از دین و شریعت اسلامی منحصرأً همین بخش از احکام است.

سه. ویژگی‌های احکام بخش دوم عبارتند از:

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

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

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

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

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

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

قول دوم: نمایندگان مردم، واضع احکام متغیر

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

تقریر اول: احکام غیرمنصوص

در نخستین تقریر میرزا محمدحسین غروی نائینی (۱۳۱۵ - ۱۲۴۰) احکام متغیر را همان احکام غیرمنصوص دانسته که با رعایت اصل شورا و مقتضیات زمان و مصالح می‌توان وضع آن‌ها را به نمایندگان مردم سپرد. به نظر وی تطبیق بر شرعیات منحصر به احکام ثابت و منصوص است.

مطابق نظر صاحب تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملتة:

«مجموعه وظایف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت، خواه دستورات اولیه متکفله اصل دستورالعمل‌های راجع به وظایف نوعیه باشد یا ثانویه متضمنه مجازات بر

مخالفت دستورات اولیه تقدیر، خارج از دو قسم نخواهد بود. چه بالضرورة یا منصوصاتیبست که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است، و یا غیرمنصوص است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیر معین و به نظر و ترجیح ولی‌نوعی موکول است. واضح است که همچنان‌که قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه جز تعبد به منصوص شرعی الی قیام الساعه وظیفه و رفتاری در آن متصور تواند بود، همین‌طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است، چنان‌چه با حضور و بسط ید ولیّ منصوب الهی عز اسمه حتی در سایر اقطار هم به نظر و ترجیحات منصوبین از جانب حضرتش (ص) موکول است در عصر غیبت هم به نظر و ترجیحات نواب عام یا کسی که در اقامه وظائف مذکور عمن له ولایة‌الاذن مأذون باشد موکول خواهد بود.

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

اول: آنکه قوانین و دستوراتی که در تطبیق آن‌ها بر شریعات کما ینبغی باید مراقبت و دقت شود فقط به قسم اول مقصور و در قسم دوم اصلاً این مطلب بدون موضوع و بلامحل است. دوم: آنکه اصل شوروبیتی که دانستی اساس سلطنت اسلامیہ به نص کتاب و سنت و سیره مقدسه نبویه (ص) مبتنی بر آن است در قسم دوم است و قسم اول چنان‌چه سابقاً اشاره شد رأساً از این عنوان خارج و اصلاً مشورت در آن محل ندارد.

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

چهارم: آنکه چون معظم سیاست نوعیه از قسم دوم و در تحت عنوان ولایت ولیّ امر (ع) و نواب خاص یا عام و ترجیحاتشان مندرج و اصل تشیع شوروبیت در شریعت به این لحاظ است و قیام به این وظیفه لازمه حسبیه با این حالت حالیہ و توقف رسمیت و نفوذ آن به صدور از مجلس رسمی شورای ملی سابقاً مبین شد که در عهده درایت کامله و کفایت کافیه مبعوثان ملت است و با امضاء و اذن من له الامضاء و الاذن تمام جهات صحت و مشروعیت مجتمع و شبهات و اشکالات مندفع.

پنجم: آنکه چون دانستی قسم دوم از سیاسات نوعیه در تحت ضابط و میزان معین غیر مندرج و به اختلاف مصالح و مقتضیات مختلف، و از این جهت در شریعت مطهره غیرمنصوص و به مشورت و ترجیح من له ولایة‌النظر موکول است، پس البته قوانین راجعه

به این قسم، نظریه اختلاف مصالح و مقتضیاتش به اختلاف اعصار لامحاله مختلف و در معرض نسخ و تغییر است و مانند قسم اول مبنی بر دوام و تأیید نتواند بود، از اینجا ظاهر شد که قانون متکفل وظیفه نسخ و تغییر قوانین به این قسم دوم مخصوص است.^۱

تقریر میرزای نائینی از مدل ثابت و متغیر را می‌توان در مقدمات زیر تلخیص کرد:
یک. احکام سیاسی بلکه کلیه احکام اجتماعی بر دو قسم است: اول، احکام منصوص شرعی؛ دوم، احکام غیرمنصوص.

دو. احکام منصوص شرعی اولاً: ثابت و غیرقابل تغییر است. ثانیاً: غیرقابل نسخ است. ثالثاً: توسط فقیهان استنباط می‌شود. رابعاً: اکثر احکام سیاسی از این قسم نیست. سه. بخش دوم احکام، اولاً: غیرمنصوص است، یعنی در متن شریعت ضابط خاص و میزان مخصوصی ندارد. ثانیاً: تابع مصالح و مقتضیات زمان و مکان است. ثالثاً: متغیر، زوال‌پذیر و قابل نسخ است. رابعاً: وضع این احکام به عهده والی اسلامی است. خامساً: این احکام پس از مشورت با صاحب نظران وضع می‌شوند. سادساً: والی اسلامی می‌تواند وضع این احکام را به نمایندگان مردم واگذار کند. سابعم: تطبیق بر شریعت در این قسم از احکام بدون موضوع و بلامحل است. ثامناً: اکثر احکام سیاسی از این قسم است. تاسعاً: این احکام شرعاً لازم‌الاجرا هستند.

امتیازات تقریر نائینی نسبت به تقریر پیشین عبارت است از:
اول: ارتباط ثابت و متغیر به منصوص و غیرمنصوص. دوم: لزوم مشورت در وضع احکام غیرمنصوص. سوم: عدم نیاز احکام غیرمنصوص به تطبیق بر شریعت. چهارم: امکان واگذاری وضع احکام غیرمنصوص به نمایندگان مردم. پنجم: اکثر احکام سیاسی بلکه اجتماعی در زمره احکام غیرمنصوص هستند.

درباره تقریر نائینی از مدل ثابت و متغیر سؤالاتی به ذهن متبادر می‌شود.
یک: آیا می‌توان همه احکام منصوص را ثابت و غیرقابل تغییر دانست؟ آیا امکان ندارد که احکام متغیر وضع شده از سوی پیامبر(ص) یا ائمه(ع) در میان احکام منصوص به جامانده باشد؟
دو: اگر احکام بخش دوم در متن شریعت ضابط خاص و میزان مخصوصی ندارند و تطبیق بر شریعت در آن‌ها بدون موضوع و بلامحل است و وضع این احکام نیازمند مشورت است و حتی می‌توان وضع آن‌ها را به افراد غیر فقیه (نمایندگان مردم) سپرد، در این صورت وضع

۱. میرزا محمدحسین غروی نائینی، *تنبيه الامم وتنزیه الملة: حکومت از نظر اسلام*، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۳۴، ص ۱۰۲-۹۸. (با تلخیص).

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

تقریر دوم: احکام منطقه الفراغ

سید محمدباقر صدر (۱۳۵۹ - ۱۳۱۳) نیز با ابتکار اصطلاح «منطقه الفراغ» احکام متغیر را منحصر در حوزه مباحثات شرعی دانسته و در آخرین رأی خود تعیین احکام را در حوزه منطقه الفراغ بر اساس رعایت مصلحت عمومی به عهده نمایندگان مردم در قوه مقننه دانسته است. صدر معتقد است که در احکام اختلافی یعنی اکثر احکام فقهی مجلس اهل حل و عقد از بین آرای فقیه آن رأی را که تناسب بیشتری با مصلحت نظام دارد انتخاب می‌کنند. مطابق نظر صدر:

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

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

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

سوم: منطقه‌ای که از جانب شارع مقدس حکم ایجابی یا تحریمی در آن وارد نشده است و شامل همه حالاتی که انتخاب موضع در آن‌ها از سوی شارع به مکلفان داده شده است، می‌گردد. این منطقه منطقه الفراغ نامیده می‌شود. تعیین احکام الزامی در منطقه الفراغ بر اساس رعایت مصلحت عمومی و به شرط عدم تعارض با قانون اساسی به عهده قوه مقننه است.^۱

تقریر سید محمدباقر صدر از مدل ثابت و متغیر را می‌توان در مقدمات ذیل تلخیص کرد: یک. قوانین اسلامی بر سه بخش است: اول: احکام شرعی غیر اختلافی. دوم: احکام شرعی

۱. السید محمدباقر الصدر، لمحّة فقهیة تمهیدیة عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامیة فی ایران، مجموعة الاسلام یقود الحیاة، قم: الخیام، ۱۳۵۸، ص ۱۹-۱۸.

مورد اختلاف بین فقیهان. سوم: احکام منطقه الفراغ (منطقه‌ای که شرعاً فاقد حکم ایجابی یا تحریمی می‌باشد).

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

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

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

امتیازات تقریر صدر نسبت به تقریر نائینی عبارتند از:

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

در مورد تقریر صدر از مدل ثابت و متغیر سؤالاتی قابل طرح است:

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

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

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

نقد مدل ثابت و متغیر

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

يك: در تقریر اول هیچ معیاری برای تفكيك احکام متغیر از احکام ثابت ارائه نشده است.

در تقریر دوم و سوم نیز مشخص نمی‌شود چرا همه احکام منصوص شرعی ثابت هستند. پس احکام موقت و متغیر صادره از سوی پیامبر (ص) و ائمه (ع) چه شده‌اند؟ دو: مشکل ناسازگاری احکام شرعی با تجدد در ناحیه احکامی است که ثابت و منصوص انگاشته می‌شوند. این مشکل در مدل یادشده لاینحل باقی مانده است. سه: اگر دین و شریعت منحصر در احکام ثابت و منصوص است، احکام متغیر یا غیرمنصوص، یا منطقه الفراغ را نمی‌توان دینی و شرعی شمرد. به ویژه که جهت تشخیص مصلحت عمومی ضابطه‌ای شرعی ارائه نشده است. چهار: با توجه به اینکه احکام متغیر یا غیرمنصوص در متن شریعت ضابط خاص و میزان مخصوصی ندارند و تطبیق شریعت در آن‌ها بدون موضوع و بلامحل است و وضع این‌گونه احکام نیازمند مشورت است، اولاً سپردن وضع آن‌ها به والی اسلامی فاقد دلیل است؛ ثانیاً، واگذاری نظارت بر آن‌ها از حیث عدم مخالفت با شرع به فقها نیز بلاوجه است.^۱ این مشکلات باعث ناکارآمدی مدل ثابت و متغیر می‌شود و طراحی مدل دیگری را ضروری می‌سازد.

رویکرد دوم: فقه حکومتی یا فقه المصلحة

رویکرد دوم، مدل فقه حکومتی یا فقه المصلحة از ابتکارات سید روح الله موسوی خمینی (۱۳۶۰ - ۱۲۸۱) رهبر انقلاب و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی است. این رویکرد محصول مواجهه عملی دین با اداره جامعه، و به بیان دقیق‌تر، رویارویی دین با مشکلات اجتماعی در عصر مدرن است. مبتکر این شیوه با درک کاستی‌های مدل اول به تدریج به کشف مدل دوم می‌رسد. در آغاز ایشان نیز همانند برخی فقیهان قائل به رویکرد اول، به احکام متغیر و اختیارات حاکم و احکام حکومتی چشم می‌دوزد و با گسترش و تعمیق این حوزه به «عنصر مصلحت» دست می‌یازد. اما درمی‌یابد که اجتهاد مصطلح حوزه‌ها، یعنی فقه رایج، حلال مشکلات این دوران نیست و عمل به آن، جامعه را به بن بست می‌کشاند و به تعطیل تمدن می‌انجامد. از این زاویه به نقش بسیار جدی زمان و مکان در اجتهاد و قوف پیدا می‌کند. توجه به جایگاه تعیین‌کننده زمان و مکان در استنباط احکام شرعی در حوزه احکام متغیر منحصر نمی‌ماند و تمامی احکام از جمله احکام ثابت (بنابر مدل اول) را نیز در می‌نوردد و با همین

۱. میرزای نائینی نظارت هیئتی از مجتهدین را بر مصوبات نمایندگان مردم در حوزه غیرمنصوصات شرعی لازم ندانسته بلکه تنها اذن اولیه یا حضور برخی از فقها در میان نمایندگان را کافی دانسته، آن‌هم از باب احتیاط نه وجوب: «غایت آن‌چه مع التمكن، محض رعایت این جهت من باب الاحتیاط لازم الرعایه تواند بود وقوع اصل انتخاب و مداخله منتخبین است به اذن مجتهد نافذ الحکومة و یا اشتغال هیئت مبعوثان به طوره اطراد و رسمیت بر عده‌ای از مجتهدین نظام برای تصحیح و تنفیذ آراء صادره.» تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملته، ص ۷۹.

نکته یعنی نوعی بازنگری در احکامی که در مدل پیشین ثابت انگاشته می‌شد، مدل جدیدی پایه‌ریزی می‌شود. رعایت مقتضیات زمان و مکان در استنباط، به سازگار شدن شریعت بلکه دین با تجدد منجر می‌شود، یا حداقل از بسیاری ناسازگاری‌ها می‌کاهد. برخی از عبارات کلیدی آقای خمینی در این زمینه به شرح زیر است:

اسلام، حکومت با تمامی شئون آن است، و احکام قوانین اسلام هستند که شأنی از شئون حکومت به حساب می‌آیند. بلکه احکام مطلوبات بالعرض و امور آلی برای اجرای حکومت و گسترش عدالت هستند.^۱

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

اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مقوضه به نبی اسلام (ص) یک پدیده بی معنی و محتوا باشد. حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیرعبادی، که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند. آنچه تاکنون گفته شده است و یا گفته می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آنچه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آن‌ها با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی‌کنم.^۲

۱. «بل یمكن ان الاسلام هو الحکومة بشؤونها، والاحکام قوانین اسلام، وهي شأن من شؤونها، بل الاحکام مطلوبات بالعرض وامور آلیه لاجرائها و بسط العدالة»؛ خمینی، *کتاب البیع*، موسوعه الامام الخمينی، (تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲)، ج ۲، ص ۶۷۲.

۲. نامه سرگشته‌ده مورخ ۱۶ دی ۱۳۶۶ به سیدعلی خامنه‌ای (امام جمعه تهران و رئیس جمهور وقت)؛ *صحیفه امام*، سخنرانی‌ها و بیانات امام خمینی، (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹)، ج ۲۰، ص ۴۵۲-۴۵۱.

زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بود به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد يك نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرق نکرده است واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد، مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد.^۱

یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری ماست. حکومت فلسفه عملی برخورد با شرك و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و با این بحث‌های طلبگی مدارس که در چهارچوب تئوری‌هاست نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن‌بست‌هایی کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد.^۲

اینجانب لازم است از برداشت جنابعالی از اخبار و احکام اظهار تأسف کنم. آن‌گونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید تمدن جدید به کلی باید از بین‌برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.^۳ حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.^۴

رویکرد فوق را می‌توان در نکات زیر تلخیص کرد:

يك: فقه رایج و اجتهاد مصطلح در مواجهه با مشکلات زمانه ناکارآمد است. واضح است که این ناکارآمدی متوجه استنباط احکام ثابت (در مدل اول) است. دو: توجه به مقتضیات زمان و مکان در تمامی احکام شرعی لازمه اجتهاد کارآمد است. سه: فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و جامعه از گهواره تا گور است و حل تمامی مشکلات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی جوامع اسلامی بلکه کل جوامع بشری را می‌باید از فقه انتظار داشت.

۱. منشور روحانیت، ۳ اسفند ۱۳۶۷، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹.

۲. نامه به اعضای مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۸ دی ۱۳۶۷، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۱۸-۲۱۷.

۳. نامه به محمدحسن قدیری، ۲ مهر ۱۳۶۷، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۱۵۰-۱۵۰.

۴. منشور روحانیت، ۳ اسفند ۱۳۶۷، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹.

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

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

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

ارزیابی مدل فقه حکومتی

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

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

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

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

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

دو. دینی بودن حاصل چنین رویکردی چگونه حاصل می‌شود؟ رعایت مقتضای زمان و مکان یا مصالح نظام و منافع مردم امری عقلایی هستند، و لزوماً در متن دین یافت نمی‌شوند و با تغییر دین و مذهب نیز چه بسا تغییر نکنند. صرف اینکه تشخیص مصلحت یا تعیین مقتضای زمان و مکان به دست فقیه باشد ضمانتی برای دینی‌ماندن برداشت‌ها ی وی نیست.

اگر فقیه در درک این دو امر (تشخیص مصلحت، تعیین مقتضای زمان و مکان) به غیردین استناد می‌کند که چنین است چگونه خارج دین ضابطه فهم و استنباط دین است و اصولاً آیا در ادامه چنین روندی چیزی از دین باقی می‌ماند، یا تیزاب مصلحت و اقتضای زمان و مکان همه احکام شرعی را در خود حل خواهد کرد؟

سه. با توجه به اهتمام فراوان این رویکرد به امر حکومت و قدرت سیاسی و اقتدار و ولایت مطلقه حاکم دینی بر فقه، احکام شرعی به‌نحوی تابع مصالح حکومت و دنباله‌رو قدرت سیاسی و شناور در روزمرگی‌ها می‌شوند. نتیجه این رویکرد در نهایت «دین دولتی» است. دین دولتی همچون خوره ایمان دینی و معنویت و وجدان مذهبی را نابود می‌کند.

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

رویکرد سوم: اسلام معنوی و غایت‌مدار

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

دین اسلام از سوی خدای حکیم بر پیامبر خاتم محمد بن عبدالله (ص) نازل شده است. اسلام دینی برای همه زمان‌ها، و مکان‌ها متکی بر ارزش‌ها، هنجارها و احکامی حکیمانه، عادلانه و عقلایی است. امور ایمانی و اعتقادی، ارزش‌های اخلاقی و احکام فقه عبادی و برخی قواعد در فقه معاملات، بخش‌های اصلی دین هستند که همگی فرازمانی، فرامکانی و دائمی هستند. اما در فقه معاملات، یعنی احکام غیرعبادی، مؤلفه مقتضیات زمان و مکان بسیار جدی است. کلیه احکام جزایی و کیفری، احکام مدنی، امور بین‌الملل و حقوق اساسی

که بعضاً ریشه در کتاب و سنت دارند، در زمره فقه معاملات شمرده می‌شوند. تمامی این احکام در زمان صدور قطعاً حکیمانه، عادلانه و عقلایی بوده است و الا از سوی شارع صادر نمی‌شدند. هیچ‌یک از این احکام در عرف عقلای عصر نزول، ظالمانه، خشن یا غیرعقلایی محسوب نمی‌شده است.

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

از سوی دیگر، نمی‌توان انکار کرد که مسائل انسانی، به‌ویژه در حوزه اجتماعی و عرف جوامع انسانی، به شدت متحول شده است و بسیاری از مسائل که در قرون گذشته عادلانه، عقلانی و به‌هنجار محسوب می‌شدند، امروز ظالمانه، ناهنجار و برخلاف سیره عقلا به حساب می‌آیند. مسائل حقوق بین‌الملل بیش از مباحث حقوق عمومی، و مباحث حقوق عمومی بیش از حقوق جزایی و کیفری و مسائل حقوق کیفری بیشتر از مباحث حقوق مدنی مشمول این تغییرات و تحولات جدأ عمیق شده‌اند. واضح است که فقه عبادی کمتر از تمامی حوزه‌های فقه تحت‌تأثیر این تحول و تغییر قرار گرفته است.

از آنجا که عدالت مقیاس دین است و نه دین مقیاس عدالت، و از آنجا که عقلایی بودن مقیاس حوزه اجتماعیات و فقه معاملات است، می‌توان نتیجه گرفت که احکام فقهی تا زمانی که بر مقتضای عدالت باشند و سیره عقلا بر خلاف آن‌ها نباشد، دارای اعتبار و حجیت هستند. آیا در مذهب عدلیه می‌توان احکامی برخلاف سیره عقلا و منافی ضوابط عدالت را شرعی و دینی دانست؟ مخالفت یقینی حکمی با سیره عقلا یا تنافی با ضوابط عدالت یا اثبات بیشتر بودن مفساد از مصالح، کاشف از موقت بودن و غیردائمی بودن چنین احکامی است. یعنی چنین احکامی از تشریحات متناسب با مقتضیات عصر نزول بوده است نه از تشریحات دائمی و ثابت شارع. فلسفه وجود چنین احکامی در متن کتاب و سنت لزوم حل مشکلات عصر نزول و زمان‌های مشابه است. اگر شارع به تشریح چنین احکامی (آن هم با وجود نیاز شدید مردم آن زمانه) نمی‌پرداخت، حق رسالت در مورد مخاطبان و مردم مشابه ایشان ادا نشده بود، و اگر افرادی این‌گونه احکام مقید به مقتضیات زمان و مکان عصر نزول را احکام دائمی و ثابت اسلامی بپندارند، معنای دین، هدف بعثت و روح اسلام را درک

نکرده‌اند. اسلام معنوی یعنی توجه جدی به اهداف و غایات متعالی دین و معنای اسلام. یعنی اینکه احکام و قالب‌های عملی را برتر از اهداف و غایات دین ندانیم و یقین بدانیم که احکام مطلوب بالعرض و غایات، مطلوب بالذات هستند. احکام شرعی طریق تحصیل غایات متعالی دین هستند و هر راهی تا زمانی اعتبار دارد که ما را به مقصد برساند. اگر به یقین (نه به ظن و گمان) محرز شد که طریقی دیگر طریقت ندارد و واصل به مقصد نیست، در این صورت از اعتبار ساقط می‌شود و طریق تازه‌ای برای وصول به آن مقصد عالی پیش‌بینی می‌شود. البته معنای این سخن این نیست که تمامی احکام فقه غیرعبادی، بالفعل فاقد اعتبارند. بلکه این سخن توجه به يك احتمال جدی است. توجه به مقتضیات زمان و مکان بر اساس ضوابط مذهب عدلیه و تعالیم کتاب و سنت معنایی جز این ندارد. بنابراین، ملاک اعتبار، حجیت و تداوم احکام فقهی سربلندی در دو آزمون مهم است: اول، برخلاف عدالت نباشد؛ دوم، برخلاف سیره عقلا نباشد؛ هرچند بازگشت هر دو ضابطه بالمآل به ملاک واحدی است. عدالت نیز توسط عقلا احراز می‌شود، اما اهمیت عدالت باعث شده آن را از دیگر ضوابط عقلایی متمایز مطرح کنیم.

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

با پیش گرفتن این شیوه اگرچه قلمرو فقه به تدریج کوچک و کوچکتر می‌شود، و به تدریج مشخص می‌شود برخی از احکام شرعی از احکام ثابت دائمی نبوده‌اند و لذا به احکام متغیر فاقد اعتبار در این زمان منتقل می‌شوند، اما با عنایت به ابعاد واقعی دین، دینداران

۱. به ضوابط عدالت و عقلانیت، دو ضابطه دیگر افزوده‌ام: سوم «کارآمدی» (بنگرید به فصل پنجم) و چهارم «اخلاق» (بنگرید به مقدمه ویرایش دوم، بخش ششم، مطلب اول، با عنوان «رتوس رویکرد حقوق بشری کدیور»، ص ۶۹-۶۱).

فرصت تعمیق ایمان و ارتقای معرفت وسیع‌تری را می‌یابند. با قبول رویکرد اسلام معنوی و غایت‌مدار، تعالیم واقعی اسلام رویاروی عدالت، سیره عقلا و تجدد قرار نخواهد گرفت. بنابراین، احکام شرعی طریقی به سوی بسط عدالت، تحقق موازین عقلایی و استیفای مصالح عمومی است و این‌گونه نیست که خود این احکام فقهی موضوعیت داشته باشند، یا قالب و ظاهر فقهی قداست داشته باشد. لذا هر حکم شرعی تا زمانی که طریقت خود را به سوی نیل به اهداف و غایات دینی حفظ کند باقی می‌ماند و به مجرد احراز عدم طریقت از دایره احکام شرعی خارج شده به موزه احکام متغیر سپرده می‌شوند.

تشخیص موافقت و عدم موافقت احکام شرعی با ضوابط عدالت و سیره عقلا به عهده عرف دین‌شناسان و عالمان دین است و نه فقط فقیهان. لازمه چنین وظیفه سترگی علاوه بر درک عمیق از دین و متون دینی، شناخت علمی مقتضیات زمانه، سیره عقلا و ضوابط عدالت به عنوان ملاک ماقبل دینی است. عرف عالمان و متخصصان رشته‌های مختلف علوم انسانی و تشخیص غالب ایشان بالاترین روش درک سیره عقلا و معرفت مقتضیات زمان و مکان است.^۱

ابعاد اسلام معنوی

رویکرد اسلام معنوی و غایت‌مدار را می‌توان در نکات ذیل خلاصه کرد:
اول: ملاک اعتبار احکام شرعی در هر زمان عادلانه بودن و موافقت آنها با سیره عقلاست.
دوم: احکام شرعی در عصر نزول عادلانه، عقلایی، [اخلاقی و کارآمد] بوده‌اند. این ضوابط هم شرط حدود و هم شرط بقای دینی بودن است. هر حکمی که در این زمان حائز ضوابط فوق نباشد از دایره بالفعل دینی خارج می‌شود و کشف می‌شود که از احکام موقت و غیردائمی دین بوده است نه از احکام ثابت.

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

چهارم: در این رویکرد از حوزه فقه و شریعت به تدریج کاسته می‌شود، هرچند به عمق و ژرفای قلمرو دین افزوده می‌شود. هر آن‌چه طریقت خود را به سوی غایات دینی از دست می‌دهد ساقط می‌شود. طریق دینی همان طریقی است که خدا و رسول (ص) معرفی کرده‌اند. راه رسیدن به آن غایات از دیگر طرق مسدود نیست. چه بسا سیره عقلا و عدالت

۱. مراد عرف علمی دانشمندان و متخصصان به طور کلی است نه فقط دانشمندان مسلمان.

غیر منضبط به نظر برسند، اما محدودیت‌های این دو معیار محدودیت‌های اندیشه و معرفت انسانی است و ما آدمیان جز این راهی برای درک وحی پیش‌رو نداریم. به هر حال رویکرد، اسلام معنوی و غایت مدار در میان رویکردهای پیش‌گفته به طور نسبی راهی کم‌اشکال‌تر، سالم‌تر و مطمئن‌تر برای دفاع از دینداری در عصر تجدد است.

نتیجه: در میان متفکران مسلمان شیعه در یک قرن و نیم اخیر در ایران درباره سازگاری اسلام (و به طور دقیق‌تر شریعت و فقه) با مدرنیته حداقل سه رویکرد قابل شناسایی است. اگرچه رویکرد ثابت و متغیر در سه مدل نائینی، طباطبایی و سیدمحمدباقر صدر مشهورترین رویکرد سازگاری اسلام و مدرنیته است، اما مبتلا به سه مشکل جدی است. رویکرد فقه حکومتی یا مصلحتی آقای خمینی که رویکرد رسمی جمهوری اسلامی ایران است، فارغ از انعطافش، با چهار اشکال مواجه است. رویکرد اسلام معنوی یا غایت‌مدار با دارا بودن چهار امتیاز، ظرفیت آن را دارد که بر اساس روح اسلام، اهداف قرآن، سنت پیامبر و سیره اهل بیت تفسیر تازه ای از فقه اسلامی بلکه اسلام در دنیای مدرن ارائه کند.

فصل دوم

اصول سازگاری اسلام و مدرنیته

تجدد یا مدرنیته فرهنگ غالب دوران ماست، به نحوی که تمامی فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها را به نحوی از انحاء تحت تأثیر خود قرار داده است. اگرچه تجدد به یک معنا حاوی بزرگترین دستاوردهای انسانی است و تغییرات ناشی از آن کلیه زوایای جوامع بشری را درنور دیده است، تا آنجا که به مثابه یک نقطه عطف نسبت به ماقبل خود در کلیه امور فردی و جمعی انسانی در آمده است، اما این به آن معنا نیست که تجدد را غایت مطلوب یا فضیلت برتر قلمداد کنیم و آن را به مثابه میزان سنجش صحت و سقم پدیده‌های انسانی تلقی کنیم. لذا در عین خوشامدگویی به بسیاری از پیامدها و نتایج تجدد از کاستی‌ها و انتقادات وارد بر آن نیز نباید غافل بود، و آن را به قول هابرماس «پروژه‌ای ناتمام» و طریق‌گذار و نه مقصد دانست.¹ متجدد شدن (Modernization) روندی تدریجی دارد و تحقق آن نیازمند بلوغ به شرایط خاص فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است و لزومی ندارد این روند در جوامع مختلف یکسان طی شود، یا همه جوامع به وضعیت فعلی جوامع اروپایی و آمریکایی برسند. هر جامعه‌ای حق دارد راه خاص خود را به سوی تجدد ببیماید و از آن مهم‌تر به تجددی که خود باور دارد برسد.

مراد از سازگاری اسلام و مدرنیته

بنابراین از ابتدا مشخص کنم که مراد از سازگاری اسلام و مدرنیته این نیست که اسلام به عنوان یک متغیر خود را با مدرنیته به عنوان ثابت سازگار کند و نتیجه‌ی آن «اسلام مدرن» باشد، به این معنی که هر امر مغایر با مدرنیته در اسلام تغییر کند و تمامی احکام و ضوابط

1. Maurizio Passerin d'Entrèves and Seyla Benhabib. *Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

اسلامی بر مدرنیته منطبق شوند و تمامی ضوابط و معیارهای مدرنیته بدون چون و چرا و بی کم و کاست در اندیشه و کنش و منش اسلامی پذیرفته شوند و مدرنیته به عنوان سنگ محک و منبع و معیار رد و قبول گزاره‌های اسلامی درآید.

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

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

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

اسلام تاریخی در مواجهه با مدرنیته

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

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

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

از این دیدگاه بهترین زمان‌ها زمان پیامبر بوده و مسلمانان موظفند جامعه خود را منطبق با الگوی عصر نزول بنمایند و در ناسازگاری پدیده‌های مدرن با الگوی عصر پیامبر اشکال از پدیده‌های مدرن است، یا باید آن‌ها را حذف کرد یا در آن الگوی مقدس گنجانید. تاویل متن در معارضه با حکم عقل چندان جایی ندارد، چرا که اکثر قریب به اتفاق احکام عقل ظنی است و از عقل قطعی و یقینی کمتر اثر است.

آنچه به‌اختصار ذکر شده چکیده‌ای از دیدگاه اسلام تاریخی یا اسلام سنتی است که طیف وسیعی از مذاهب اسلامی از سلفی‌ها، اخباری‌ها، حنبلی‌ها و وهابی‌ها، تا قرائت رسمی دیگر مذاهب اسلامی را در برمی‌گیرد. علی‌رغم کثرت معتقدان به این دیدگاه، و عدم تردید در مسلمان بودن آن‌ها و با احترام به برداشت آن‌ها، این دیدگاه با مدرنیته در تعارض است و در عصر حاضر با پیاده‌شدن آن در عرصه عمومی، در جامعه جایی برای مدرنیته نخواهد بود. اگر کسی اسلام را منحصر در قرائت رسمی بداند جایی برای سازگاری با مدرنیته باقی‌نمی‌ماند. پیروان اسلام تاریخی اگرچه در زندگی خصوصی خود مشکلی برای رعایت ضوابط اسلامی ندارند، اما در عصر ما برای اجرای احکام اسلامی در جامعه با مشکل جدی مواجه‌اند و

چاره‌ای ندارند یا اینکه از اجرای احکام شریعت درباره دیگران و در جامعه چشم پوشند و به تعطیل دین در جامعه راضی شوند و یا اینکه برای جاری ساختن ضوابط دینی در جامعه به زور و خشونت متوسل شوند.

مسلمانان سنت‌گرا غالباً به راه‌حل اول تن داده‌اند و مسلمانان بنیادگرا به راه‌حل دوم روی آورده‌اند. در پیش گرفتن راه‌حل اول معنایی جز تسلیم اسلام سنتی به مدرنیته در جامعه و عقب‌نشینی به زندگی خصوصی ندارد. اما مسئله به همین جا ختم نمی‌شود، زیرا مسلمانان سنت‌گرا برای عدم عمل به احکام اجتماعی اسلام و احکام شرعی نسبت به دیگران که از دیدگاه آن‌ها در زمره احکام ثابت و دائمی اسلامی است، دلیل قانع‌کننده‌ای ندارند. مشکلات ناشی از توسل به زور برای اجرای احکام شریعت برای مسلمانان بنیادگرا به مراتب بیشتر است و حاصل آن ارائه چهره‌ای ناپسند و زورمدار از اسلام است. همچنان‌که حاصل راه‌حل مسلمانان سنت‌گرا ارائه چهره‌ای ناتوان و رنجور از اسلام است.

اصول سازگاری اسلام و مدرنیته

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

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

اصل اول: بازخوانی متن دین بر اساس غایات متعالی آن

در مقایسه با اسلام رسمی که «صورت‌گرا» بود، اسلام روشنفکری «غایت‌گرا» است و معتقد است کلیه احکام، مناسک و گزاره‌های دینی در خدمت یک غایت متعالی است. این غایت متعالی در کلی‌ترین بیان آن «کرامت انسانی» است، که از آن به تقرب به خداوند یا سعادت قصوی (نهایی) نیز تعبیر می‌شود. هر یک از اوامر، نواهی، مناسک، احکام و گزاره‌های اسلامی غایتی جزئی دارند. این غایات همگی در راستای آن غایت نهایی و مطلوب متعالی هستند، دین در مجموع اجزای خود یک جهت‌گیری به سوی امر متعالی برای رهایی و کمال انسان است. ارزش اعمال و مناسک دینی زمانی محقق می‌شود که این جهت‌گیری

تأمین شده باشد. به عبارت دیگر ظاهر، صورت و پوسته برای وصول به محتوا، باطن و مغز است. غایات دینی ثابت، دائمی، فرازمانی و فرامکانی هستند، اما ابزار و احکامی که حاصل این غایات هستند در شرایط مختلف زمانی مکانی تغییر می‌کنند.

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

بر این اساس حتی کتاب مقدس قرآن کریم نیز دربردارنده هردو گونه حکم اسلامی است، یعنی همچنان‌که احکام ثابت، جهان‌شمول، فرازمانی و فرامکانی در قرآن کم نیست، اما این‌گونه نیست که همه بیانات و گزاره‌های قرآنی از این‌گونه قسم باشند، بلکه در کتاب مقدس گزاره‌های ناظر به شرایط خاص زمان نزول و احکام متغیر و موقت نیز یافت می‌شود. قرآن و پیامبر نمی‌توانسته‌اند نسبت به مسائل و مشکلات عصر نزول و صدر اسلام و زمان خود بی‌تفاوت باشند و هیچ دلیلی در دست نیست که مسائل و مشکلات آن دوران قابل تعمیم به همه دوران‌ها و مکان‌ها باشند، بلکه مطالعه پسینی و استقراء، دلیلی کافی برای وجود احکام متغیر و موقت و بیانات ناظر به شرایط زمانی مکانی عصر نزول در کتاب خدا است. احکام بردگان، مشکل مجازات‌های شرعی، برخی صور جهاد، برخی تبعیض‌ها در حقوق زنان و حقوق غیرمسلمانان نمونه‌ای از این‌گونه احکام متغیر و موقت هستند.

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

اصل دوم: جایگاه رفیع عقلانیت در فهم دین

اگرچه در برخی از مذاهب اسلامی «عقل» صریحاً یکی از منابع استنباط شمرده شده، اما

در «اسلام تاریخی» عقل نقش چندانی ندارد، عقل نهایتاً کاشف حکم شرع است نه بیشتر، و به دلیل نادر بودن احکام عقل قطعی و عدم حجیت عقل ظنی در سیمای فعلی دین عقل جایگاه رفیعی ندارد. روشنفکران دینی در نقد رویکرد پیش گفته با استناد به ظنی بودن دلالت ادله متن محور (کتاب، سنت و اجماع) رد عقل را با حربه ظنی بودن بر نمی تابند. آن‌ها معتقدند این گونه نیست که غایت هیچ‌یک از احکام با عقل انسانی قابل درک نباشد، البته آن‌ها ادعا نمی کنند که حکمت همه احکام شرعی را نیز درک کرده‌اند، اما بسیاری از احکام شرعی به‌ویژه اکثر قریب به اتفاق احکام غیرعبادی قابل بحث عقلی است.

احکام دینی در زمان نزول عقلایی بوده‌اند، مطابق سیره عقلایی آن زمان درک و توجیه می شده‌اند، به صرف اینکه قائل آن گزاره‌ها خدا یا پیامبر بوده پذیرفته نمی شده‌اند، چون فی حد نفسه معقول بوده‌اند تلقی به قبول می شده‌اند بسیاری از این گزاره‌ها در قالب آیات قرآن یا روایت پیامبر باعث اسلام آوردن کافران شده است، آنان به دلیل محتوای معقول و صحیح این گزاره‌ها، آن‌ها را مطابق عقلانیتشان می پذیرفتند، اعتبار این اقوال باعث پی بردن به اعتبار قائل می شده نه بر عکس. شنوندگان احکام اسلامی در صدر اسلام این احکام را مطابق عرف آن روز عادلانه و برتر از راه‌حل‌های مشابه می یافتند، امروز نیز اگر حکمی قرار است به دین نسبت داده شود و «حکم اسلامی» تلقی شود می باید به عرف عقلایی امروز عقلایی، عادلانه و برتر از راه‌حل‌های مشابه ارزیابی شود. معنای این سخن قابل بحث بودن گزاره‌های دینی است، و از آن مهم‌تر قابل نقد بودن، قابل مقایسه بودن، و قابل ارزیابی بودن این گونه گزاره‌هاست. مسلمانان می باید بتوانند از ضوابط و احکام دین خود به صورت عقلانی دفاع کنند و در مواجهه با دیگر راه‌حل‌ها می باید توجیه کافی عقلانی برای حکم دینی خود داشته باشند.

هرگزاره‌ای که امروز غیر عادلانه تلقی شود، یا معارض حکم عقل قطعی باشد، از اعتبار ساقط است، حتی اگر در گذشته حکم شرعی شمرده شده باشد. بنابراین همچنان که نسخ حکم شرعی با ادله نقلی از قبیل کتاب و سنت ممکن است، با دلیل عقلی نیز نسخ ممکن خواهد بود. در واقع منسوخ شدن حکم یعنی خبر از موقت بودن و به پایان رسیدن زمان اعتبار آن.

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

روشنفکران دینی بر این باورند که انحطاط فرهنگ و تمدن اسلامی زمانی آغاز شد که نهضت عقل‌گرایی معتزله و عدلیه توسط جریان محافظه‌کار اشاعره درهم شکسته شد.

روشنفکری اسلامی در واقع ادامه همان جریان عقل‌گرایی معتزله و عدلیه است. کتاب مقدس قرآن بارها بر تعقل تأکید کرده و از منتقدان خود خواسته که بر گفته خود «برهان» بیاورند. بنابراین کاملاً منطقی است که دیگران نیز همین انتظار را از مسلمانان داشته باشند که مبانی دینی خود را با برهان اثبات نمایند. اقامه برهان چیزی جز ورود در دادوستد عقلانی نیست، اقامه برهان یعنی قبول عقلانیت. عالمان اسلامی سنتی نیز قبول دارند که در حوزه اعتقادات تقلید روانیست و مسلمانان می‌باید بر آنچه می‌پذیرند دلیل داشته باشند.

به عبارت دیگر در عقلانیت مباحث اعتقادی تردیدی نیست. در این که مناسک و امور عبادی نیز منطقی جز عشق و بندگی ندارند نیز بحثی نیست، تفاوت اسلام سنتی و اسلام روشنفکری در احکام شرعی غیر عبادی است که در اصطلاح فقهی به آن «معاملات» گفته می‌شود و کلیه امور حقوقی اعم از حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق کیفری، حقوق اساسی و حقوق بین‌المللی را دربرمی‌گیرد. اسلام روشنفکری این بخش از دین (یعنی احکام معاملات یا بخش حقوقی) را تبعدی و تقلیدی محض نمی‌داند و معتقد است ادراک عقل در این حوزه نیز معتبر است.

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

ناگفته پیداست که تعریف این عقلانیت، و حدود و ثغور اعتبار آن، و نحوه ارزیابی آن از جمله مباحثی است که به دور از خطابه‌های حماسی، تحقیق فنی و کارشناسانه می‌طلبد. راستی این عقلانیت به کدامیک از رویکردهای عقلانیت مدرن نزدیک‌تر است و از کدامیک دورتر. عدالتی که محور احکام شریعت است چگونه تعریف می‌شود و در طبقه بندی‌های جدید عدالت در کجا جا می‌گیرد؟

روشنفکری اسلامی در این وادی دشوار راه درازی در پیش دارد، در واقع این تازه آغاز راه است.

اصل سوم: حق دائمی آزادی انتخاب سبک زندگی

یکی از مهمترین تفاوت‌های اسلام سنتی با اسلام روشنفکری میزان حق دخالت در دینداری

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

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

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

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

روشنفکران اسلامی برآنند که بدون احترام به فردیت و آزادی انتخاب فردی نمی‌توان از کرامت انسان دم زد. واضح است که براساس این آزادی انتخاب، منتخب افراد لزوماً از دیدگاه ما ممکن است صحیح نباشد. تنها چیزی که می‌تواند این آزادی انتخاب را محدود

کند قانون عادلانه است، قانونی که تک تک آحاد جامعه در وضع آن مشارکت دارند، یعنی قانون دموکراتیک. پس هرگونه اعمال فشار، اجبار بر دیگران از سوی آحاد جامعه به نام دین و شریعت ممنوع است، بر این منوال حق آزادی فردی از گزند تجاوز دیگر آحاد جامعه مصون می ماند و هیچکس با توهم تکلیف شرعی حق ندارد در زندگی دیگری دخالت کند چه برسد به اینکه این دخالت توأم با خشونت و ضرب و جرح باشد.

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

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

اکنون نوبت به طرح سؤال دشوارتری رسیده است. سه نکته قبلی نکات افتراق اسلام روشنفکری با اسلام سنتی و تاریخی بود. روشنفکران اسلامی با طرد جزمیت در قرائت متن، با پذیرش عقلانیت در فهم دین و با به رسمیت شناختن حق آزادی انتخاب آدمیان به جهان مدرن پانهادند. این نکته چهارم فارق بین روشنفکران دینی و روشنفکران غیردینی است. روشنفکران دینی حداقل در سه مورد با روشنفکران غیردینی اختلاف نظر دارند. اول آنکه دینداران و از جمله روشنفکران دینی (چه مسلمان چه مسیحی و یهودی) در عرصه خصوصی و شخصی خود مؤمنانه زندگی می کنند، به خدای متعال و روز آخرت ایمان دارند و در سلوک اخلاقی خود به الگوهای دینی تأسی می کنند. اهل دعا و عبادت و مناسک دینی هستند.

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

آموزش معارف دینی در دبستان‌های عمومی دفاع می‌کند.

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

اگر جایی متفکر ملی در تغایر با حقوق بشر، عدالت، اخلاق یا کرامت انسانی قرارگرفت، چه چیزی جز ایمان دینی و وجدان اخلاقی است که منافع ملی را بر این ارزش‌های والای انسانی ترجیح ندهد؟ یا اگر رشد ناخالص تولید ملی یک کشور به بهای فقر مفرط دیگر کشورها به‌دست‌می‌آید چه چیزی جز دین و اخلاق دینی چنین توسعه‌ای را مذموم می‌شمارد؟ روشنفکران غیردینی در مورد اول یعنی زندگی خصوصی مؤمنانه با دینداران مشکلی ندارند، اما در موارد دوم و سوم یعنی رعایت ضوابط و ارزش‌های دینی در قانون‌گذاری و در خط‌مشی‌گذاری عمومی به‌شدت مخالفت می‌کنند و بر این نکته پامی‌فشارند که مدرنیته اقتضا می‌کند که ما دین را امری خصوصی بدانیم و به آن اجازه دخالت در عرصه عمومی را ندهیم، لذا لازمه لاینفک مدرنیته سکولاریسم است، یعنی جدایی قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری عمومی از دین. ماهیت مدرنیته ماهیتی سکولار است و هیچ دین و آئینی را در عرصه عمومی برنمی‌تابد حتی اگر اکثریت جامعه رعایت چنین ارزش‌ها و ضوابطی را بطلبند، چرا که در چنین صورتی حقوق اقلیت که به آن دین و آئین ایمان ندارد پایمال می‌شود. بنابراین هیچکس حق ندارد ذات و ماهیت مدرنیته را که عقلانیتی سکولار است نقض کند. روشنفکران دینی در مقابل استدلال می‌کنند که این حق آحاد یک جامعه است که هرگونه می‌خواهند وضع قانون نمایند یا خط‌مشی عمومی را تنظیم نمایند، واضح است اولاً اقلیت می‌باید امکان تبدیل شدن به اکثریت را داشته باشد و در زمان اقبال عمومی آنان نیز حق خواهند داشت قانون، خط‌مشی عمومی را با ضوابط و ارزش‌های خود تنظیم نمایند. ثانیاً حقوق پایه از قبیل حق حیات، حق آزادی ابراز عقیده، حق تعیین سرنوشت، حق برخورداری از دادرسی عادلانه برای همگان بدون استثنا محفوظ است. بنابراین هرگز دیکتاتوری اکثریت و تجاوز به حقوق اقلیت اتفاق نیفتاده است.

در موارد اختلاف نظر روشنفکران دینی و روشنفکران غیردینی که مثال‌های متعدد آن در حوزه قانون‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری عمومی گذشت هیچ عقلانیت واحدی که مورد پذیرش طرفین باشد در کار نیست، به زبان فلسفی ادله متکافی است. هرطرف ادله عقلی خاص خود

را اقامه می‌کند که برای طرف دیگر قابل پذیرش نیست، و دیگری را به هر دلیلی قانع نمی‌کند. در چنین مواردی راه‌حل عملی و نه راه‌حل نظری برای اینکه کدام مشی و طریقه جامعه را اداره کند راه‌حل دموکراتیک است، یعنی مراجعه به اکثریت.

اینکه دینداران ولو با طریق دموکراتیک برای مدت موقت به قدرت رسیده باشند و در مدت مقرر نیز تن به رأی عمومی داده کنار می‌روند، علیرغم برخورداری از پشتوانه اقبال عمومی در موارد اختلافی که ادله عقلانی متکافی است، حق نداشته باشند در قانون‌گذاری یا خط‌مشی‌گذاری عمومی جامعه به ارزش‌ها و ضوابط دینی توجه کنند یک «تابوی مدرن» است، یک جزمیت (Dogma) بیش نیست، که در هیچ کجا اثبات نشده است. اینکه خط‌قرمز مدرنیته سکولاریسم است و جوامع دینی موظفند قوانین و خط‌مشی‌هایی را بپذیرند که به باور آن‌ها کاملاً نادرست است، جز دست یازیدن به زور و تحمیل اصول موضوعه به عنوان عقلانیت نیست.

مدرنیته ذات و ماهیت ندارد که نگران از دست‌رفتن آن باشیم. ذات و ماهیت اگر باشد از آن امور حقیقی است نه امور اعتباری. به علاوه مگر مدرنیته مقدس است که دغدغه زیرپانهادن قداست آن را داشته باشیم؟ آری از نظر نمی‌توان دور داشت که مدرنیته محقق در غرب چنین لازمه‌ای را دارد یعنی سکولار بوده است اما آیا لازم است جوامع اسلامی نیز در تجربه خود عیناً راه اروپا و آمریکا را بپیمایند؟

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

فصل سوم

درآمدی بر بحث «عمومی و خصوصی» در فرهنگ اسلامی

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

اسلام به عنوان یکی از ادیان زنده جهان معاصر از چه زاویه‌ای به تقسیم خصوصی و عمومی پرداخته است؟ از دیدگاه اسلامی قلمرو زندگی خصوصی تا کجاست؟ این قلمرو با تلقی غربی از حوزه خصوصی چه شباهت‌ها و چه اختلافاتی دارد؟ به‌طور کلی ممیزات زندگی خصوصی مسلمانان چیست؟ آیا این قلمرو در جامعه‌ای که تحت ضوابط شریعت اسلامی اداره می‌شود تغییر کرده و احیاناً کوچکتر می‌شود؟ محدوده اختیارات دولت، از جمله دولت دینی تا کجاست؟ اسلام به مفاهیمی از قبیل فرد، خانواده، جامعه و دولت چگونه نگریسته است؟ این مقاله در مقام طرح بحث مقدماتی و بسترسازی برای پاسخگویی به سؤالاتی از این دست است. لذا آن‌را پیش‌درآمد نامیدیم.

اگرچه ریشه‌های تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی در متون اسلامی و آثار فقهی

و اخلاقی به چشم می‌خورد، اما مطالعه مستقل درباره بحث خصوصی - عمومی در اسلام سابقه چندانی ندارد و علیرغم اهمیت فراوان تحقیقات لازم در آن انجام نگرفته است. در این پیش‌درآمد ابتدا به توضیح اجمالی خصوصی و عمومی می‌پردازم، سپس اصل در مسئله را تأسیس می‌کنم. آن‌گاه بر اساس دو ضابطه مأخوذ از تعریف خصوصی، به ارائه دیدگاه اسلامی در این دو محور یعنی ممنوعیت تجسس و آزادی عمل مبادرت می‌کنم. آن‌گاه به مطالعه مسائل مهم مرتبط با حوزه خصوصی یعنی امر به معروف و نهی از منکر و دایره حسب و دامنه اختیارات دولت اسلامی خواهم پرداخت؛ و در انتها با پیشنهاد ارتقای وجدان دینی و چهار نکته کلیدی بحث را به پایان می‌بریم.

۱. مراد از امر خصوصی

دو واژه خصوصی و عمومی حقیقت شرعی ندارند. در قرآن و روایات پیامبر (ص) و ائمه (ع) نیز استعمال نشده‌اند؛ حتی در فقه نیز به عنوان دو اصطلاح شناخته شده به کار نرفته‌اند. لذا ابتدا مراد خود را از این دو واژه بیان می‌کنیم، آن‌گاه می‌کوشیم تا نزدیک‌ترین اصطلاحات و احکام مرتبط با این دو واژه را بیابیم. مفاهیم عمومی و خصوصی از زمره مفاهیمی هستند که در عین وضوح بدوی، تعریفشان کار آسانی نیست. به علاوه در چنین تعاریفی چندان اتفاق نظر هم در کار نیست. با تأمل در تحقیقات انجام شده^۱ در حوزه خصوصی می‌توان سه معنای ذیل را برای آن در نظر گرفت: اول: شخصی، فردی و اختصاصی. دوم: آن‌چه انسان می‌خواهد مخفی و غیرقابل دسترسی دیگران بماند. سوم: آن‌چه که تصمیم‌گیری درباره آن مستقلاً به عهده خود انسان می‌باید باشد. مراد ما از خصوصی معنای دوم و سوم است. با اینکه معنای اول چندان پرده از ابهام واژه خصوصی بر نمی‌دارد. فی‌الواقع تحقق دو ضابطه (یا یکی از دو ضابطه) امری را خصوصی می‌کند: یکی تمایل به مخفی داشتن از دیگران و دور از دسترس دیگران نگاه داشتن. میل به پنهان‌نمودن و دیده‌نشدن، سری‌ماندن و مثابه یک راز سر به مهر با آن رفتارکردن. شخص با این ضابطه تنها افرادی را که خود بر می‌گزیند به قسمتی از این حریم خصوصی (و نه تمام آن) راه می‌دهد و قسمت اعظم آن‌را به هیچکس نشان نمی‌دهد. برخی از اعضای بدن، تمایلات، آرزوها، و بسیاری از آن‌چه به آن گذشته اطلاق می‌کنیم، در این حوزه قرار می‌گیرند. دیگری آن‌چه اختیار آن منحصراً باید در اختیار خود شخص باشد، و او تنها کسی باشد که صلاحیت تصمیم‌گیری درباره آن‌را به عهده دارد. حوزه‌ای که سامان آن در قدرت اوست، او اختیاردار آن است، دیگری را نرسد که در این حوزه برای او تعیین

1. Ruth Gavison, «Privacy: Legal Aspects», in Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (eds), *International Encyclopaedia of Social and Behavioural Sciences* (Amsterdam: Elsevier, 2001), 12067.

تکلیف کند. حتی لازم نیست نظر دیگری را در این حوزه لحاظ کند. با ضابطه اول اطلاع و نظارت غیر، منتفی می‌شود و با ضابطه دوم ولایت و سرپرستی دیگران سلب می‌شود. دارایی و مال، مسکن و شغل، دین و عقیده، بدن و لباس، و خط‌مشی سیاسی اجتماعی با این ضابطه خصوصی محسوب می‌شوند. ممکن است چیزی مشمول هر دو ضابطه شود یا تنها بر یکی از آن دو منطبق شود. در واقع خصوصی چیزی است که یا اطلاع و ابراز آن، یا اینکه سامان و تدبیر و تصمیم آن، منحصراً در اختیار شخص باشد و شخص در هر دو زمینه (یا یکی از آن دو) صاحب اختیار تامه باشد. برخی امور تنها دیدن و دانستن آن‌هاست که ارزش دارد و برخی دیگر اطلاع از آن‌ها ملاک نیست، مهم این است که سکان تصمیم‌گیریشان به دست کیست؟ آیا دیگران هم حق دخالت در جهت‌دهی آن‌ها را دارند یا نه؟

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

در مقابل، حوزه عمومی، حوزه‌ای است که در آن امری مخفی و غیرقابل دسترس صاحبان آن نیست، و تدبیر و سامان و تصمیم‌گیری در مورد آن نیز حق همه شهروندان است. حوزه عمومی منطقه اقتدار دولت است.^۱

این حوزه ملک مشاع همه شهروندان است^۲ و به مثابه اتاقی شیشه‌ای محتوای آن در مرأی و منظر همه آن‌ها قرار دارد (مگر آنکه با هم قرار بگذارند که مسئله‌ای همانند امور نظامی و امنیتی تنها تحت نظارت نمایندگانشان باشد نه همگان).

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

1. «Public Sphere and Private Sphere», in Craig J. Calhoun (ed.), *Dictionary of the Social Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 392.

۲. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، (لندن: شادی، ۱۹۹۴)، ص ۹۵-۹۹-۱۰۸.

دینی است که در نظر بدوی با ضوابط حوزه خصوصی متنافی به نظر می‌رسد.

۲. مقتضای اصل در بحث خصوصی عمومی

بعد از بحث در مفهوم خصوصی و عمومی، لازم است بررسی کنیم مفاد اصل و قاعده در مسئله چیست. فایده تأسیس اصل این است که در موارد مشکوک که مشخص نیست مورد متعلق به حوزه خصوصی است یا عمومی، با تمسک به اصل تکلیف مشخص می‌شود. آنچه مطابق اصل است، دلیل نمی‌خواهد، اما اثبات موارد مخالف اصل محتاج دلیل است. مطابق ضوابط شریعت اسلامی اصل عدم عمومی بودن است، یعنی قاعده با خصوصی بودن است مگر خلاف آن اثبات شود. از احوال و حالات افراد نمی‌توان سؤال کرد مگر با دلیل اثبات شود که مورد از مصادیق حوزه عمومی و قابل پرسش است. حرمت و ممنوعیت تجسس و تفتیش مطابق اصل است.^۱ جواز تجسس و تفتیش نیازمند دلیل معتبر شرعی است. از طرف دیگر هرکسی بر شئون و سرنوشت خود سلطه کامل دارد و تصرف و دخالت دیگران در امور مرتبط به وی محتاج دلیل است. از این ضابطه به «اصل عدم ولایت» تعبیر می‌شود.^۲ مقتضای اصل عدم ولایت این است که هیچکس بدون اذن خاص از سوی شارع مجاز نیست در مسائل انسانی دخالت کند. آنچه دلیل می‌خواهد جواز دخالت در حوزه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نیز شخصی آدمیان است، عدم جواز دخالت دیگران در امور شخصی انسان مطابق اصل است و دلیل نمی‌خواهد.

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

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

۱. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷)، ج ۲، ص ۵۳۹: «فی وجوب حفظ اعراض المسلمین و اسرارهم... ان مضمونها مطابق للاصل».

۲. شیخ جعفر کاشف الغطاء، *کشف الغطاء عن مبهات الشریعة الغراء*، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰)، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۰۷: شیخ مرتضی انصاری، *کتاب المکاسب*، (قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۷۸)، ج ۳، ص ۵۴۶.

۳. مقتضای دینداری در حوزه‌های خصوصی و عمومی

دیندار در همه عرصه‌های زندگی تسلیم خداوند است، او با اختیار و آزادی پذیرفته است که سعادت او در گرو تنظیم زندگی انسانی بر محور رضایت خداوند است. اسلام نام همه ادیان ابراهیمی است^۱ و معنایی جز تسلیم خداوند بودن ندارد.

مؤمن کسی است که همه ابعاد حیات خود را با ضوابط الهی سازگار می‌کند. بر این اساس تفاوتی بین حوزه خصوصی و حوزه عمومی نیست. زندگی خصوصی مؤمن آن زندگانی است که از آن دو نفر مطلعند و تدبیر آن به عهده شخص است منتهی او در سامان زندگی خصوصی خود رضایت خدا را آزادانه لحاظ می‌کند. کافر می‌پندارد هیچکس بر اعمال او ناظر نیست. مؤمن از این نظارت آگاه است و آن را می‌پذیرد. مؤمن مجبور نیست به اوامر و نواهی خداوند گردن نهد. او ممکن است برخی از دستورات خداوند را زیرپا بگذارد و گناه کند. ارتکاب گناه خلاف مقتضای ایمان است و مجازات به دنبال دارد. این مجازات در صورتی است که مؤمن از کرده خود پشیمان نشود و توبه نکند، هرگاه مؤمن توبه کرد گناه او بخشیده می‌شود. در صورتی که توبه نکند در آخرت مجازات می‌شود که به آن «عقاب» می‌گویند. هر گناهی لزوماً مجازات دنیوی به همراه ندارد. مؤمن موظف نیست گناهانی که در پنهانی مرتکب شده و اثبات آن مجازات دنیوی دارد، به احدی ابراز کند، به شرط اینکه در آن پایمال کردن حقوق دیگر مردم نباشد. همین که توبه کند کافی است. به عبارت دیگر اگر در حوزه خصوصی «حق‌الله» را معصیت کرده باشد، لازم نیست اقرار کند تا مستوجب حد یا تعزیر شود، بلکه شرعاً بهتر است آن را بر ملا نکند.^۲ رابطه انسان و خداوند در اسلام مستقیم است و برای توبه، هیچکس از جمله روحانیون واسطه نیستند. هیچکس حق ندارد دیندار را در زندگی خصوصی خود به انجام وظایف دینی مجبور کند. اگر او به هر دلیلی واجبی را ترک می‌گوید یا حرامی را مرتکب می‌شود، این زندگی اوست و این انتخاب اوست.

اسلام در حوزه عمومی نیز مقرراتی دارد.^۳ مسلمانان خود را موظف به رعایت این مقررات می‌دانند. بنابراین در تدبیر حوزه عمومی در یک جامعه اسلامی علاوه بر رضایت مسلمانان تحصیل رضایت خداوند نیز لازم است. این رضایت با رعایت ضوابط دینی حاصل می‌شود. مخاطب خطاب‌های اجتماعی قرآن کریم مسلمانان هستند.^۴ مادامی که مسلمانان با رضا و

۱. قرآن کریم، سوره آل عمران/۱۹؛ ان‌الدین عند الله الإسلام؛ و سوره حج/۷۸؛ ملة ابيکم ابراهيم هو سماکم المسلمین من قبل.

۲. منتظری، *دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامیه*، ج ۲، ص ۵۴۴: «ان هذا السنخ من المعاصی الجنسیة الشخصية الخفیة لا یجوز للتفتیش عنها والتجسس علیها ویكون المطلوب شرعاً استتارها».

۳. این مقررات غالباً موازین و ارزش‌های اخلاقی هستند و کمتر احکام حقوقی و فقهی.

۴. منتظری، *دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامیه*، ج ۱، ص ۴۹۹.

رغبت تدبیر جامعه‌شان را بر مبنای ضوابط اسلامی دنبال کنند اداره جامعه اسلامی خواهد بود، و هرگاه به‌هردلیلی این ضوابط را زیرپا گذاشتند، جامعه اسلامی نیست؛ اگرچه می‌توان آن را «جامعه مسلمانان» نام گذاشت.

آیا خداوند انسان خاص یا صنف خاصی از آدمیان را به تدبیر حوزه عمومی منصوب کرده است؟ عموم مسلمانان اتفاق نظر دارند که محمد بن عبدالله (ص) علاوه بر پیامبری، قاضی در مرافعات و فرمانروای حوزه عمومی نیز بوده است. تبعیت مسلمانان از پیامبر به نص قرآن کریم از وظایف شرعی مسلمانان است.^۱ آیه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (سوره احزاب/۶) (پیامبر از مؤمنان به خودشان سزاوارتر است) اطلاق دارد و تمامی دستورات پیامبر (ص) حتی آن‌چه مرتبط با زندگی خصوصی مسلمانان می‌شود را نیز در برمی‌گیرد.^۲ شیعیان فارغ از نبوت چنین مقامی را برای دوازده امام مطهر قائلند.^۳ اما پس از اولیاء مطهر آیا از جانب خدا فرد خاصی به جانشینی وی در زمین منصوب شده است؟ پاسخ اجماعی مسلمانان منفی است، یعنی هیچ فردی نمی‌تواند ادعا کند من شخصاً جانشین خدا روی زمین هستم.^۴ در زمینه خلافت در نزد اهل سنت، و ولایت فقیه نزد شیعه، در ادامه سخن خواهیم گفت. اما اجمالاً هیچ‌یک از این دو رویکرد در این دو مذهب بزرگ اسلامی، اجماعی یا مورد اتفاق نیست.

۴. ممنوعیت مؤکد تجسس و تفتیش

نخستین ضابطه زندگی خصوصی این بود که در صورت تمایل شخص بتواند آن را مخفی و دور از دسترس دیگران قرار دهد. لازمه این ضابطه ممنوعیت تجسس و تفتیش از یک سو و ممنوعیت اشاعه و انتشار احوال شخص و ابعاد زندگی خصوصی از سوی دیگران است. هردو حکم با صراحت در قرآن کریم مطرح شده است:

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

۱. قرآن کریم، سوره نساء آیات ۶۰-۵۸، سوره نور، آیه ۶۲ و ۶۳، سوره نساء آیه ۶۵ و ۱۰۵.

۲. رجوع کنید به تفاسیر قرآن کریم (شیعه و سنی) ذیل آیه ۶ سوره احزاب.

۳. رجوع کنید به محقق نصیرالدین طوسی، *تجرید الاعتقاد*، تصحیح محمدجواد حسینی جلالی (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶)؛ و علامه حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، با تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، (قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۳۹۱)، بحث امامت.

۴. نقد «نظریه نصب» را مفصلاً در کتاب الکترونیکی *حکومت انتصابی* (مجموعه اندیشه سیاسی در اسلام، دفتر سوم) آورده‌ام، ۱۳۹۳، بخش دوم و سوم، ص ۲۶۰-۱۰۱.

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

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

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

پیامبر اسلام (ص) فرموده است: «یا معشر من اسلم بلسانه ولم یسلم بقلبه، لا تتبعوا عثرات المسلمین فانه من تتبع عثرات المسلمین تتبع الله عثرته، و من تتبع عثرته یفضحه»^۱ (ای کسانی که به زبان مسلمان شده و به دل اسلام نیاورده‌اید، لغزش‌های مسلمانان را پی‌گیری نکنید، کسی که چنین کند، خدا لغزش‌هایش را پی می‌گیرد، و کسی که خدا لغزش‌هایش را پی‌گیری کند، او را رسوا می‌کند).

امام جعفر بن محمد صادق (ع) می‌فرماید: «عورت مؤمن بر مؤمن حرام است. از او می‌پرسند آیا مردان آلات جنسی مؤمن است؟ پاسخ می‌دهد، نه مرادم انتشار اسرار اوست.»^۲ این نهی از انتشار اسرار فقط شامل دیگران نمی‌شود، خود شخص نیز لازم نیست گناهی را که در خفا کرده است علنی بگوید. امام علی بن ابیطالب (ع) به مردی که نزد او به زنا اقرار کرد فرمود:

۱. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، کتاب الایمان و الکفر، باب من طلب عثرات المؤمنین، حدیث ۴، (تصحیح علی

اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳)، ج ۲ ص ۳۵۵.

۲. کلینی، *الکافی*، باب الروایة علی المؤمن، حدیث ۲، ج ۲ ص ۳۸۵.

«آیا نمی‌توانستی این گناه را مستورداری، آنچنان که خدا بر تو پوشانید؟»^۱ شریعت مایل است گناهان زندگی خصوصی هرگز بر ملا نشوند و پنهان باقی بمانند. پیامبر (ص) تذکر داده که: «امیری که لغزش مردم را می‌جوید، آن‌ها را فاسد می‌کند»^۲

یکی از مصادیق حرمت تجسس تفتیش عقیده است. اگر شخص به‌هردلیلی مایل نیست نظر خود را درباره امری اظهار کند، دیگران مجاز نیستند عقیده او را جويا شوند. بلکه بالاتر از آن کسی را نمی‌توان به‌واسطه داشتن عقیده خاص مجازات کرد. عقیده متصف به صحیح و ناصحیح می‌شود. اما هیچ عقیده‌ای مشمول مجازات نیست. مجازات به عمل تعلق می‌گیرد، نه نظر. نظر و عقیده با مجازات عوض نمی‌شود. اسلام نه‌تنها اجازه تفتیش عقیده را نداده است. بلکه بر عقیده نادرست نیز مجازات دنیوی وضع نکرده است. من در مقاله مستقلی آزادی عقیده و مذهب در اسلام را اثبات کرده‌ام^۳ و نشان داده‌ام برخلاف نظر رایج هیچکس را نمی‌توان به بهانه تغییر دین یا عقیده مجازات کرد و کشت. در قرآن کریم از مجازات دنیوی مرتد هیچ اثری نیست. هرچند نظر مشهور درباره تغییر دین چیز دیگری است.

ثور کندی از صحابه، نقل می‌کند: خلیفه دوم عمر بن خطاب شبی در مدینه گشت می‌زد، پس صدای مردی را شنید که در خانه‌اش آواز می‌خواند پس از دیوار بالا رفت و به او نهب زد: ای دشمن خدا، آیا گمان کردی خدا گناه تو را می‌پوشاند در حالی که تو او را معصیت می‌کنی؟ مرد گفت: ای امیر المؤمنین عجله نکن، اگر من يك بار خدا را معصیت کردم، تو سه بار او را معصیت کردی. خدا فرمود: «وَلَا تَجَسَّسُوا» [حجرات/۱۲] (در کار مردم تجسس و کنجکاوای نکنید) و تو تجسس کردی. خدا فرمود: «وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» [بقره/۱۸۹] (به خانه‌ها از درهایشان وارد شوید) در حالی که تو از دیوار بالا پریدی. و تو بر من بدون اجازه وارد شدی در حالی که خدا فرموده است، «لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا» [نور/۲۷] (به خانه‌های غیر از خانه خودتان داخل نشوید مگر اجازه بگیرید و بر اهل خانه سلام کنید) عمر به مرد گفت: آیا اگر از من درگذری بهتر نیست؟ مرد گفت: چرا، پس او را عفو کرد، عمر نیز او را وا گذاشت و رفت.^۴

این صحنه تاریخی در صدر اسلام از سویی دلالت بر میزان آزادی مردم در آن زمان دارد و

۱. محمد بن الحسن الحر العاملي، *تفصیل وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة*، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱۶، حدیث ۶، (قم: مؤسسه آل‌البیته لاحیاء التراث، ۱۳۷۳)، ج ۸، ص ۲۸، ص ۳۸.

۲. ابوبکر احمد بن الحسن البیهقی، *السنن الکبری*، کتاب الاشربة، باب ما جاء فی النهی عن التجسس، (حیدرآباد دکن: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۹۳۶)، ج ۸، ص ۳۳۳؛ أبو عبدالله محمد بن احمد القرطبی، *تفسیر القرطبی: الجامع لاحکام القرآن*، (بیروت، رساله، ۲۰۰۶)، ج ۱۶، ص ۳۳۳.

۳. «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر»، فصل هشتم همین کتاب.

۴. علی‌المثقی بن حسام‌الدین الهندی، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، (بیروت، رساله، ۱۹۸۵)، کتاب الاخلاق من قسم الافعال، باب ۲، حدیث ۸۸۲۷، ج ۳، ص ۸۰۸.

از سویی دیگر حریم زندگی خصوصی را به زیبایی ترسیم می‌کند. گناه در زندگی خصوصی به حکومت‌ها ارتباطی ندارد. اگر بر گناه (به شرط عدم توبه) عقابی است، در سرای دیگر و توسط خداوند است نه در این دنیا و توسط حکام. در مجموع می‌توان گفت: حریم زندگی خصوصی در اسلام به رسمیت شناخته شده است. اطلاعات خصوصی و احوال شخصی تنها به خود شخص مربوط است و احدی حتی دولت حق ندارد از آن کنجکاوای و تجسس کند و برفرض اطلاع حق ندارد اسرار خصوصی فرد را منتشر کند. تفتیش عقیده ممنوع است. اگر شخص در حریم خصوصی خود معصیت کرده لازم نیست آنرا نزد احدی حتی دولت و قاضی اقرار کند، بلکه بهتر است توبه کند و آنرا بپوشاند. در شریعت اسلامی تجاوز به حریم زندگی خصوصی مردم، تجسس و کنجکاوای در آن و اشاعه و انتشار اسرار آن گناه محسوب می‌شود و علاوه بر مجازات دنیوی عقاب اخروی نیز دارد. لذا ضمانت حریم زندگی خصوصی در يك جامعه اسلامی از يك جامعه سکولار بیشتر است.

می‌دانیم که یکی از مختصات حوزه خصوصی این است که انسان می‌تواند آنرا از رؤیت و دید دیگران بپوشاند، به نحوی که هیچ شاهدهی او را نبیند و هیچ ناظری بر او نظارت نداشته باشد. حال اگر کسی به این حریم تجاوز کرد و بدون اطلاع و اذن شخص به مشاهده زندگی خصوصی او پرداخت، مثلاً به زنان و دختران در حریم خصوصی‌شان نظر کرد، علاوه بر عقاب اخروی در دنیا نیز به سختی مجازات می‌شود، مجازاتی که گاه به ازدست دادن نعمت بینایی منجر می‌شود.^۱ حریم زندگی خصوصی در يك جامعه اسلامی به مراتب از يك جامعه غیر دینی محترم‌تر است.

۵. آزادی عمل در زندگی خصوصی

یکی از ضوابط مهم زندگی خصوصی آزادی تصمیم‌گیری در آن است. این که هرگونه شخص بخواهد آن حوزه را تنظیم کند، و هیچکس حق نداشته باشد در آن حوزه برخلاف نظر انسان برایش تعیین تکلیف کند. پیامبر (ص) در حدیث مشهوری تصریح کرده است: «الناس مسلطون علی اموالهم»^۲ (مردم بر مال خود مسلط هستند) هیچکس بدون اجازه صاحب مال حق ندارد در آن تصرف کند. فقیهان از این حدیث يك قاعده فقهی ساخته‌اند که به آن «قاعده سلطنت» می‌گویند، به این معنی که صاحب اختیار دارایی، صاحب آن است. به طریق اولی اگر انسان

۱. به عنوان نمونه مراجعه کنید به شیخ محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، کتاب الحدود، (تصحیح عباس قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷)، ج ۴۱، ص ۶۶۰.

۲. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار الجامع لدرر اخبار الائمة الاطهار*، کتاب العلم، باب ۳۳، حدیث ۷، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳)، ج ۲، ص ۲۷۲؛ *الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعة، احکام الوصایا*، باب ۱۷ حدیث ۲، ج ۱۹، ص ۲۹۷: «ان لصاحب المال ان یعمل بما شاء مادام حیا».

بر مال خود مسلط است، بر سرنوشت خود نیز بیش از دیگران سیطره دارد.^۱
 قاعده دیگری که پشتیبان حیات خصوصی در فرهنگ اسلامی است «اصل عدم ولایت» است.^۲

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

انسان در حریم خصوصی خود که ما آن را خانه می‌نامیم و غالباً از دیدگاه دیگران پنهان است، مجاز است هرکاری انجام دهد ولو معصیت باشد. این آزادی یک قید بیشتر ندارد، به ضرر دیگران نباشد، همین. اما همین که شخص وارد حوزه عمومی شد در هر جامعه‌ای به حکم قانون محدودیت‌هایی برای او ایجاد می‌شود. اشخاص در حوزه عمومی محدودیت‌هایی در لباس، در رفتار جنسی، و در برخی اعمال اجتماعی خواهند داشت که در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف فرق می‌کند. در یک جامعه اسلامی - جامعه‌ای که احکام اسلام جزئی از قانون آن است - محدودیت‌های ویژه‌ای برای اشخاص در حوزه عمومی قائل است، که در مقایسه با دیگر جوامع از جمله جوامع غربی قابل مطالعه است. این محدودیت‌ها که در لباس، روابط جنسی، خوردن و آشامیدن، در روابط اقتصادی و حتی روابط عبادی قابل ذکرند؛ حوزه خصوصی را در فرهنگ اسلامی کوچک‌تر از قلمرو رایج در جهان معاصر، و به تبع آن حوزه عمومی را گسترده‌تر از حد متعارف نشان می‌دهد. عدم رعایت این قلمروها به لحاظ دینی گناه است و در جامعه‌ای که قوانین آن مبتنی بر شریعت است، ارتکاب آن‌ها در حوزه عمومی «جرم» محسوب می‌شود، و قابل مجازات است. آنچه در حوزه عمومی رعایت آن لازم است «ظاهر شریعت» است چه در عبادات و چه در معاملات. واضح است که باطن «دیانت» جز از سوی خداوند یا وجدان انسانی قابل ارزیابی نیست. بنابراین حتی در حوزه عمومی نیت و باطن عمل قابل اجبار نیست و تنها پیکره بیرونی عمل می‌باید رعایت شود. از آنجا که احکام دینی همه ساحت‌های زندگی بشری را دربرگرفته است، و احکام الزامی بخش قابل توجهی از اعمال را به واجب یا حرام تقسیم کرده، ترك واجبات و انجام محرماتی که به نحوی بازتاب منفی ظاهری در حوزه عمومی دارند مجاز شمرده نشده است. امر به معروف و نهی از منکر یکی از واجبات مهم اسلامی است که بدون در نظر گرفتن آن نمی‌توان از حوزه عمومی و خصوصی

۱. به عنوان نمونه مراجعه کنید به منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۱، ص ۴۹۵.

۲. منتظری، *دراسات*، ج ۱، ص ۲۷.

در اسلام بحث کرد. به عبارت دیگر بحث آزادی عمل شخص در حوزه عمومی با این فریضه مقید می‌شود. لذا بهتر است قبلاً محدوده و قلمرو آنرا تعیین کنیم.

۶. امر به معروف و نهی از منکر

براساس این فریضه مسلم اسلامی که در قرآن و سنت بسیار مورد تأکید قرار گرفته است،^۱ همه مسلمانان موظفند نسبت به رعایت معروف و ترک منکر چه از جانب اشخاص و چه از جانب دولت حساس باشند و با رعایت شرایطی از جمله احتمال تأثیر در ترک معروف و ارتکاب منکر و اصرار او بر استمرار آن ابتدا قلباً اعتراض کنند، سپس با زبان تذکر دهند و در مرتبه سوم، اگر دو مرتبه قبلی کافی نبود متعرض او شوند. مرحله اول ابراز تنفر، پشت کردن، رو ترش کردن را شامل می‌شود و مرحله دوم که تعرض زبانی است، قطعاً دخالت در زندگی خصوصی افراد است و اگر اجازه بلکه توصیه اکید دینی نبود مجاز شمرده نمی‌شد. این دو مرحله به شکل و وجوب کفایی بر همگان لازم است و اگر برخی آنرا انجام دادند از بقیه ساقط می‌شود. به عبارت دیگر وظیفه همگانی و عمومی است و حتی در غیاب دولت دینی نیز قابل اجراست. مرتبه سوم یعنی تعرض فیزیکی شامل ضرب و جرح و احیاناً قتل در زمان استقرار دولت دینی از وظایف دولت شمرده شده^۲ که جداگانه به آن می‌پردازیم، و در غیاب دولت دینی ظاهراً تکلیف همگانی است، اگرچه مرحله نهایی یا دو مرحله آخر غالباً بدون اجازه مجتهد مجاز شمرده نشده است.

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

امربه معروف و نهی از منکر از سویی اهرمی بسیار قدرتمند در دست مسلمانان برای نظارت و مقابله با دولت‌های جائر است، به‌نحوی که تا زمانی که این فریضه مورد اهتمام مسلمانان باشد سلامت دولت‌ها قابل تضمین است، و در صورت فراموشی آن سقوط دولت‌ها از عدالت و

۱. برای نمونه رجوع کنید به سید احمد خوانساری، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، (تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۶۴)، ج ۵، ص ۴۱۴-۳۹۸.

۲. سید روح الله موسوی خمینی، *تحریر الوسیله*، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، مسئله ۱۱، (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲)، ج ۱، ص ۵۱۱.

انصاف حتمی خواهد بود. از جانب دوم این فریضه، ضمانت نیکویی برای استمرار ضوابط و ارزش‌های اسلامی در میان آحاد جامعه است. احساس مسئولیت مؤمنان در قبال دیگر اعضای جامعه و استفاده از روش‌های مناسب جهت تعمیق پای بندی به تعالیم اسلامی از برکات این فریضه الهی است. در عین حال نباید از نظر دور داشت که عدم رعایت دقیق شرایط این واجب دینی، به سادگی می‌تواند از آن حربه‌ای برای دخالت ناروا در زندگی خصوصی مردم بسازد. به بیان دیگر سوءاستفاده از فریضه امر به معروف و نهی از منکر سلاحی در دست افراد سطحی و ظاهرین برای نقض حقوق و آزادی‌های مشروع مردم می‌تواند باشد. با این‌همه از نظر دور نمی‌توان داشت که ساکنان يك جامعه اسلامی ملزم به رعایت (یا حداقل ملزم به عدم تظاهر به نقض) تعالیم اسلامی هستند. به عبارت دیگر شریعت اسلامی، افرادی را که در حوزه عمومی احترام احکام اسلامی را رعایت نمی‌کنند و اصرار بر ابراز مخالفت علنی با آن احکام را دارند تحمل نمی‌کند، هرچند آزادی آن‌ها را حتی برای ارتکاب معصیت و خلاف شرع در حريم خصوصی‌شان تضمین می‌کند و تجسس از احوال شخصیه آن‌ها را نیز مجاز نمی‌داند.

۷. دایره حسبه

دایره حسبه یکی از نهادهای دولت اسلامی است که وظیفه آن همگانی کردن و گسترش معروف و جلوگیری از ارتکاب منکر در جامعه است.^۱ به بیان دقیق‌تر محتسب از سوی حاکم اسلامی مأموریت دارد تا حوزه عمومی جامعه را مطابق ضوابط اسلامی تنظیم کند یعنی از ترك واجبات و انجام محرمات شرعی در فضای عمومی جلوگیری می‌کند، و در صورتی که مصلحت اجتماعی در انجام پاره‌ای مستحبات و حتی مباحات و ترك پاره‌ای مکروهات و برخی مباحات باشد آن‌ها را نیز الزامی نماید.^۲ در واقع دایره حسبه شکل نهادینه فریضه امر به معروف و نهی از منکر است که به‌جای اینکه از سوی افراد داوطلب و بدون نظم و برنامه صورت گیرد، از سوی دولت اسلامی و به شکل متمرکز و منظم اعمال می‌شود.

دایره حسبه تمام حوزه عمومی را فرامی‌گیرد و محتسب اختیارات بسیار وسیعی دارد. وسعت آن به میزان وسعت احکام شریعت است و نه فقط معاملات را دربر می‌گیرد بلکه حتی عبادات را نیز شامل می‌شود. محتسب نه فقط نسبت به حقوق مردم (حق الناس) و حقوق مشترک بین خداوند و مردم حساس است، بلکه به دنبال آن است که مبادا «حق الله» نیز در حوزه عمومی ترك نشود. محتسب می‌تواند مسلمانان را به نماز یادآوری و حتی وادار کند، اگر

۱. عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، فصل ۳۲ از فصل ۳ کتاب اول، (تصحیح عبدالله محمد الدریش، دمشق: دار یعرب، ۲۰۰۴)، ج ۱، ص ۴۰۷.

۲. محمد بن محمد القرشی ابن الاخوة، معالم القرية فی احکام الحسبه، (تصحیح Reuben Levy، کمبریج: دانشگاه کمبریج، ۱۹۳۸)، ص ۲۵-۲۲.

فراموش کرده یا بی توجه ترك کرده باشند. محتسب می تواند مسلمانی را که بدون عذر شرعی در ملاً عام روزه خواری می کند از عمل خلافش بازدارد. محتسب می تواند افرادی که در حوزه عمومی با لباس نامناسب با شئون اسلامی ظاهر می شوند را موظف به رعایت حداقل های دینی کند. همین گونه اگر کسبه بازار مسلمانان احتکار یا گران فروشی یا کم فروشی کنند محتسب می تواند آنان را ملزم به رعایت انصاف با مردم نمایند. حتی اگر فردی سخنی در تفسیر دین بر زبان راند که خلاف مشهور بود محتسب اختیار نهی وی و جلوگیری از ارائه سخن یا کتابت وی را دارد.^۱ محتسب اجازه نمی دهد هیچ حرامی در حوزه عمومی اتفاق بیفتد یا واجبی ترك شود. شغل او کنجکاوای در فضای عمومی برای رعایت ضوابط و ارزش های دینی است. محتسب و عوامل دائره حسیبه با اجازه قاضی در موارد متعددی حق مجازات فوری متخلف را دارند، که به آن تعزیر گفته می شود و بخشی از تعزیرات شرعیه است. به بیان دیگر محتسب می تواند از اهرم های زیر برای پاكسازی فضای عمومی استفاده کند: اجبار بر فعل واجبات، و برخی مستحبات و مباحات به شرط مصلحت، اجبار بر ترك محرّمات و پاره ای مکروهات و مباحات به شرط احراز مصلحت، تعزیر مجرمان و متخلفان به میزانی که کمتر از حد شرعی باشد به جریمه نقدی، حبس و مجازات بدنی (از قبیل شلاق).^۲ واضح است که محتسب حق تعرض به حریم خصوصی و خانه های مردم را ندارد، مجاز به تجسس هم نیست، به شرطی که مورد ارتباطی با حوزه عمومی نداشته باشد.

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

دائره حسیبه بی شک از اهرم های قوی دولت اسلامی برای پاكسازی جامعه از امور خلاف شرع است. حاکم اسلامی از طریق نماینده منصوب خود (محتسب) می تواند حوزه عمومی را مطابق مذاق شرع سامان دهد. بر این اساس افراد لایالی و بی بندوبار امکان عرض اندام در فضای عمومی را نخواهند یافت. اما از سوی دیگر اختیارات بی حد و حصر محتسب تهدیدی

۱. پیشین، ص ۲۹.

۲. علی بن محمد الماوردی، الاحکام السلطانیة والولایة الدینیة، بحث الحسیبة، (تحقیق: أحمد جاد، قاهره: دار الحدیث، ۲۰۰۶)، ص ۳۷۳-۳۴۹.

جدی برای حوزه خصوصی است و با اتکای به آن می‌توان تمام آزادی عمل مردم در حوزه عمومی حتی در اعمال خصوصی و شخصی ظاهریشان را سلب کرد. به عبارت دیگر حوزه خصوصی تقریباً به حریم خصوصی خانه تقلیل می‌یابد، و تمامی امور ظاهری انسان حتی اگر کاملاً شخصی و خصوصی باشد خارج از خانه جزء حوزه عمومی محسوب می‌شود و تعیین تکلیف اختصاصی در آن‌ها از دست وی خارج شده، حاکم دینی و محتسب در آن‌ها تعیین تکلیف می‌کنند، فرد را به انجام یا ترک اموری برخلاف رضایت شخصی وی مجبور می‌کنند و در صورت تخلف او را مجازات می‌نمایند. محتسب حتی ممکن است آزادی بیان را نیز محدود یا سلب کند.

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

۸. محدوده اختیارات دولت اسلامی

میزان اختیارات دولت با وسعت حوزه خصوصی و آزادی‌های قانونی مردم نسبت معکوس دارد. در جامعه‌ای که دولت اختیارات مطلقه دارد و قوانین دست او را در تجاوز به حوزه خصوصی شهروندان نبسته است، زندگی خصوصی و آزادی‌های فردی به شدت کوچک است. این مشکل اختصاص به جوامع دینی ندارد، بلکه مشکل عمومی همه جوامع انسانی است. در دولت‌های توتالیتر و دیکتاتوری حوزه خصوصی بیش از دیگر جوامع تهدید می‌شود و اصولاً حوزه خصوصی در چنین جوامعی معنا ندارد.^۱ اگر دولت دینی نیز مشی توتالیتر یا دیکتاتوری را در پیش گیرد، حوزه خصوصی در آن از جوامع غیردینی بیشتر آسیب می‌بیند، چرا که رهبران توتالیتر یا دیکتاتور خدایان زمینی هستند که به جای بهشت الهی، جهنمی انسانی را بر شهروندان خود تحمیل می‌کنند.

در یک جامعه سالم شهروندان برای محدود کردن قدرت دولت، به تقویت «جامعه مدنی» همت می‌کنند. یکی از علائم سلامت جامعه، پیش‌بینی حداقل‌های قانونی برای حوزه خصوصی است که در هیچ شرایطی توسط دولت‌ها قابل نقض نباشد. دولت‌ها با حربه منافع ملی یا مصلحت عمومی همواره به حوزه خصوصی شهروندان تجاوز می‌کنند. مخالفان و منتقدان دولت‌ها بیش از دیگران در معرض مورد تجاوز واقع شدن در حوزه خصوصی خود

1. Arendt, Hannah. *The origin of Totalitarianism*. (New York: Schocken, 1951).

هستند. در جوامع دینی که توسط دولت‌های دینی از قبیل خلافت (در جوامع اهل سنت) و ولایت فقیه (در جوامع شیعی) اداره می‌شوند مصلحت سلاح بسیار برنده‌ای است که به‌سادگی حوزه خصوصی را در می‌نوردد.

اگر مصلحت نظام از واجبات شرعی با اهمیت‌تر تلقی شود،^۱ معنای آن این است که دولت اسلامی حق دارد برای رعایت چنین مصلحتی حتی احکام شرع را موقتاً زیر پا بگذارد. لذا اگر مصلحت اقتضا کند حتی تجسس از احوال شخصیه و زندگی خصوصی نیز مباح بلکه واجب می‌شود. مصلحت اکسیری است که هر مسی را طلا می‌کند.^۲ به رسمیت شناختن مصلحت بدون حدودمرز یا اختیارات مطلقه برای حاکم اسلامی یا دولت اسلامی به معنای اجازه نقض، و ورود در زندگی خصوصی است. محدوده اختیار دولت‌ها در زمان اضطرار می‌باید به دقت در قانون مشخص شود و محدوده کوتاه زمانی استفاده از اختیارات اضطراری و لزوم پاسخگویی به اقدامات انجام شده در آن در اولین فرصت می‌باید تضمین شده باشد. مصلحت‌سنجی‌های افسارگسیخته به‌ویژه توسط حکام دینی بزرگترین خطر برای زندگی خصوصی و آزادی‌های مشروع است.

برای پرهیز از مفاسد فراوان مصلحت‌های مطلقه می‌باید اولاً: مرزهای ثابت قانونی یعنی حقوق مطلقه آحاد مردم که هیچ حکومتی به هیچ بهانه‌ای توان زیر پا گذاشتن آن‌ها را نداشته باشد را به رسمیت شناخت و ثانیاً: لازمه چنین مرزهای ثابت قانونی تعیین دقیق مرزهای ثابت دینی است، مرزهایی که در هیچ شرایطی، در هیچ زمان و مکانی، هیچکس و هیچ مصلحتی، توان تأویل و تفسیر و تغییر و در نوردیدن آن‌ها را نداشته باشد. ثالثاً: نهاد تشخیص مصلحت می‌باید مستقل از حکومت باشد. عدم جدایی آن از حکومت، دین را هزینه قدرت سیاسی می‌کند. تبیین و تفسیر دین و مصالح دینی نمی‌تواند به‌عهده حکومت دینی نهاده شود. در غیر این صورت دین در مخاطره جدی قرار می‌گیرد. رابعاً: نهاد تشخیص مصلحت منتخب مردم و در برابر نهادهای قانونی می‌باید مسئول باشد و تحت نظارت جامعه مدنی قرارگیرد. و بالاخره تمرکز قدرت به‌دست یک نفر و سپردن اختیارات مطلقه به وی قطعاً در انسان‌های عادی به فساد و زیرپانهادن ضوابط دینی می‌انجامد.^۳

۱. محسن کدیور، «قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام خمینی»، کتاب *دغدغه‌های حکومت دینی*، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۹)، ص ۱۱۱ - ۱۳۴.

۲. محسن کدیور، «روحانیت، نبض قدرت و اکسیر مصلحت نظام»، کتاب *دغدغه‌های حکومت دینی*، ص ۵۷۱ - ۵۶۰.

۳. محسن کدیور، «حکومت دینی و مصلحت»، کتاب *دغدغه‌های حکومت دینی*، ص ۲۵۶ - ۲۵۴.

۹. ارتقای وجدان دینی

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

مؤمنان وظیفه‌های فراتر از پیامبرشان ندارند. پیامبر(ص) مأمور ابلاغ دین بود، نه تحمیل و اکراه و اجبار بر دین.^۱ فریضه امر به معروف و نهی از منکر یکی از احکام شریعت محمدی است و می‌باید در متن دین رحمت معنی شود. معنای آن زمینه‌سازی و بسترسازی و تسهیل انجام معروف و ترک منکر است. اقناع تارکان معروف و فاعلان منکر هدف این فریضه مترقی است. مهم این است که وجدان دینی جامعه بازسازی شود. عمل ناپسند از یک وجدان ضعیف و غافل سر می‌زند. اجبار به ظاهر عمل بدون درمان وجدان دینی بیمار، راه‌حل صحیح مشکل نیست. خداوند از بندگانش ایمان و عمل صالح را آزادانه و با اختیار خواسته است.^۲ اگر قرار بر اجبار و اکراه بود خداوند بر چنین اجباری احق و اؤلی بود.^۳ حتی به پیامبرش نیز اجازه نداده از حربه زور و اجبار در دین استفاده کند.^۴ شرط احتمال تأثیر در فریضه امر به معروف و نهی از منکر ناظر به همین نکته ظریف است.

پرداختن به دینداری دیگران نیازمند تدوین قانون است، قانونی که حداقل‌های ثابت و غیرقابل تأویل و تغییر زندگی خصوصی را به رسمیت شناخته باشد. دایره حسبه لزومی ندارد که یک نهاد دولتی باشد، چنین نهادی می‌تواند توسط مردم و به‌عنوان یکی از نهادهای جامعه مدنی درآید. نهاد مدنی حسبه در صورتی که مبتنی بر قانون فوق باشد امری قابل دفاع خواهد بود و از بسیاری مفاسد اجتماعی جلوگیری می‌کند. اندیشه اسلامی با دولت مطلقه و مصلحت غیرمقید به مرزهای ثابت دینی بیگانه است. قاعده فقهی بسیار مهم احتیاط در دماء، نوامیس،

۱. مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ (سوره مائده/۹۹)، لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (سوره بقره/۲۵۶).

۲. قَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (سوره كهف/۲۹).

۳. وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا، أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (سوره یونس/۹۹).

۴. فَلَا تَكْرِهًا أَنْتُمْ مُدْكَرٌ، لَسْتُ عَلَيْهَمْ بِمُضْطَرِّ (سوره غاشیه/۲۲-۲۱): وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا، وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيفًا، وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (سوره انعام/۱۰۷).

اعراض، و اموال ارائه‌کننده حداقل‌های ثابت دینی است، با به‌رسمیت‌شناختن این حداقل‌ها و تدوین قوانین بر مبنای آن‌ها، حوزه خصوصی در جامعه اسلامی از دست‌درازی‌های حکام و دینداران قشری مصون خواهد بود.

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

۱۰. تأملی دیگر

در این فصل بحث «عمومی و خصوصی در فرهنگ اسلامی» در زمینه تاریخی آن توصیف شد. از این بحث پرسش‌ها و دغدغه‌هایی دربارهٔ توصیف تاریخی و تجویزهای معاصر برمی‌خیزد. در این مؤخره به چهار نکته کلیدی اشاره می‌کنم.

۱. فهم رایج از شریعت این است که شریعت احکام فقهی ارائه می‌کند. با این حال، شریعت را می‌توان معرف موازین و ارزش‌های اخلاقی نیز دانست. احکام فقهی یا قوانین حقوقی مقتد به شرایط زمانی مکانی هستند، در نتیجه تخته بند زمانند. موازین و ارزش‌های اخلاقی ممکن است همگانی باشند و فراتر از محدودیت‌های زمان و مکان وجود داشته باشند، بنابراین می‌توان آن‌ها را فرازمانی و دائمی دانست. تحمیل احکام و سازوکارهای حقوقی متعلق به شرایط بسیط قرن هفتم اجتماعی اقتصادی حجاز بر جوامع پیچیده مدرن قرن بیست و یکم اشکال دارد. در کشورهای با اکثریت مسلمان شریعت به معنی موازین و ارزش‌های اخلاقی اسلامی می‌تواند به عنوان منبع الهام قوانین حکومت در نظر گرفته شود، اما گنجاندن شریعت به مثابه احکام به عنوان بخش اصلی قوانین حکومت کژفهمی بزرگی است.

۲. هرچند آموزه‌های اسلامی منحصر به افراد نیست و مسلمانان بی‌شک مسئولیت‌ها و وظایف عمومی هم برعهده دارند، اما این بدان معنی نیست که حکومت ایده‌آل در اسلام ربانی سالاری^۱ یا حکومت اسلامی است. مسلمانان تحت حکومت دموکراتیک سکولار می‌توانند

فعالیت‌های اسلامی اجتماعی (غیرفردی) خود را در جامعه مدنی انجام دهند. حکومت‌های اسلامی یا حکومت‌های ربانی سالار، هم به لحاظ نظری و هم در جنبه‌های عملی با مشکل مواجهند، و این امری مخفی نیست.

۳. فهم سنتی از امر به معروف و نهی از منکر در چارچوب عناصر اصلی آموزه‌های اسلامی مسئله‌دار و با مؤلفه ای اصلی تعالیم اسلامی ناسازگار است. با اینکه این فریضه پویا حداقل چهار شرط دارد که رعایت آنها آسان نیست، متأسفانه به سلاخی تبدیل شده است که برای نقض آزادی‌های فردی در عرصه عمومی به کار گرفته می‌شود. نکته اصلی که در مورد این فریضه نادرست فهمیده شده این است که بر مبنای آن شخص مجوز دینی دارد که افراد را شخصاً، به صورت زبانی مورد خطاب قرار دهد یا با اقدام عملی نسبت به آنها واکنش نشان دهد با این هدف که آنها را به انجام کار درست یعنی معروف و اداوارد یا از ارتکاب به عمل ناصواب یعنی منکر بازدارد. معنای صحیح امر به معروف و نهی از منکر اشاعه ارزش‌ها و موازین اسلامی در جامعه از طریق رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی است به ترتیبی که فضای فرهنگی برای تشویق افراد به کار پسندیده و خودداری از ارتکاب اعمال نکوهیده فراهم شود بدون این‌که زور، اجبار، درگیری یا هرگونه دخالتی در امور خصوصی افراد درمیان باشد. اجرای دقیق این فریضه به آن معناست که شخص خود به معروف عمل کند و از منکر بپرهیزد و به این ترتیب دیگران نیز وی را سرمشق قرار دهند. این دقیقاً همان چیزی است که استاد فقه شیعه شیخ الطائفه طوسی (۴۶۰-۳۸۵ق) به صراحت در کتاب خود، النهایة، بیان کرده است.^۱

۴. امر به معروف و نهی از منکر اساساً وظیفه افراد در برابر حکومت است و نه برعکس. دائره حسبه، سازمانی بود که بر مبنای فهم ناقص و نادرست از این فریضه در قرون میانه شکل گرفته بود. حسبه از یک سو بخشی از حکومت اسلامی یا ربانی سالاری بود و از سوی دیگر استنباطی قانونی از شریعت (تبدیل شریعت به قانون حکومتی) بود، که هر دو اشکال دارند. زمان حسبه به سرآمده است.

۱. ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی، (بیروت، دار الکتب العربی، ۱۹۸۰)، ص ۲۹۹-۳۰۰.

بخش دوم: اسلام و حقوق بشر

۴. امام سجاده (ع) و حقوق مردم

۵. حقوق بشر و نواندیشی دینی

۶. پرسش و پاسخ‌های حقوق بشر و نواندیشی دینی

۷. حقوق بشر، لائیسیته و دین

فصل چهارم

امام سجاد (ع) و حقوق مردم

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

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

برای اقتدا به يك اسوه می‌باید آن شیوه‌های عام و این قواعد و اصول کلی را از او آموخت و به کار بست. بدون اطلاع از این قواعد و اصول اقتدا به ایشان و پیروی از آن‌ها در حد يك ادعا باقی می‌ماند. وقتی نمی‌دانیم امامان چه ضوابط و قواعدی در برخورد با جنبه‌های مختلف زندگی ارائه کرده‌اند و با مسائل گوناگون عصر خود با چه شیوه‌هایی مواجه شده‌اند تشیع ما در يك احساس و عاطفه و شوری بی‌شعور باقی می‌ماند. با چنین سطح نازل معرفتی اگر سمت و سوی زندگی فردی و اجتماعی ما با سمت و سوی امامانی که دوستشان داریم در تناقض باشد نباید تعجب کرد. یکی از رازهای عقب‌ماندگی فردی و اجتماعی ما جهل به منش و روش پیشوایانمان است.

یکی از امامانی که به شدت در حق او جفا شده و پیروانش از عمق تعالیم او غافلند امام سجاد علی بن الحسین^(ع) است. در تعالیم امام زین العابدین^(ع) (۹۴-۴۸ هجری) از دو زاویه می‌توان مطالعه کرد: یکی سیره عملی و دیگری آثار علمی به‌جا مانده. میراث علمی امام سجاد^(ع) نیز به سه بخش مجزا قابل تقسیم است: اول، ادعیه امام سجاد^(ع). به قول روان‌شاد علی شریعتی «او زیباترین روح پرستنده» است.^۱ دعای ابوحمزه ثمالی نمونه‌ای از دعا‌های این امام همام است. بخشی از ادعیه امام علی بن الحسین^(ع) در صحیفه سجادیه گردآوری شده است. دوم، رساله حقوق که موضوع بحث این فصل است. بالاخره سوم، دیگر روایات امام زین العابدین که غالباً تعالیم اخلاقی است. در این مجال به مطالعه و بررسی رساله حقوق امام سجاد که در حقیقت نامه ایشان به یکی از یارانشان است می‌پردازیم. به این امید که در فرصت‌های دیگر توفیق بحث در سه محور دیگر (سیره عملی، ادعیه و روایات اخلاقی) تعالیم امام علی بن الحسین^(ع) نصیب شود، ان شاء الله.

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

منابع و اسناد رساله حقوق

قدیمی‌ترین منابعی که «رساله الحقوق» را نقل کرده‌اند عبارتند از: اول، حسن بن علی بن حسین بن شعبه الحرانی (متوفی ۳۸۱) در کتاب *تحف العقول*^۲. دوم: ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه قمی، مشهور به شیخ صدوق (متوفی ۳۸۲) در سه اثر خود یعنی *من لا یحضره*

۱. علی شریعتی، «زیباترین روح پرستنده» در *نیایش: مجموعه آثار دکتر علی شریعتی*، دفتر هشتم (تهران: الهام، ۱۳۷۰).

۲. حسن بن علی بن حسین بن شعبه الحرانی، *تحف العقول عن آل الرسول*، (تصحیح حسین الاعلمی، بیروت، الاعلمی، ۲۰۰۲)، ص ۱۹۳-۱۸۲.

الفقیه^۱، کتاب الخصال^۲، کتاب المجلس يا الامالی^۳ و بالاخره ابونصر حسن بن فضل بن حسن طبرسی (فرزند صاحب مجمع‌البیان، قرن ۶) در کتاب مکارم الاخلاق^۴.
در جوامع روایی متأخرتر (قرون ۱۰ و ۱۱) ملا محسن فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱) در الوافی^۵ و شیخ حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴) در وسائل الشیعة^۶ رساله حقوق را از من لا یحضره الفقیه صدوق گزارش کرده‌اند. اما ملا محمدباقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۰) در بحارالانوار^۷ آنرا از الخصال و الامالی صدوق و نیز از تحف العقول نقل کرده است.

از پنج منبع اصلی، رساله حقوق، در دو کتاب تحف العقول و مکارم الاخلاق فاقد سند است. سند رساله در کتاب الامالی همان سند کتاب من لا یحضره الفقیه است. بنابراین رساله مجموعاً دو سند دارد یکی طریق الخصال و دیگری طریق من لا یحضره الفقیه. راوی مباشر رساله حقوق جناب ثابت بن ابی صفیة دینار مشهور به ابوحمزه ثمالی (متوفی ۱۵۰) از اصحاب کبار چهار امام (سجاد، باقر، صادق و کاظم) (ع) می‌باشد. در طریق الخصال علی بن احمد بن موسی توثیق نشده است. و در طریق من لا یحضره الفقیه نیز جعفر بن محمد بن مسرور از مشایخ صدوق به همین مشکل مبتلا است. اگرچه صدوق از وی با ادعیه «رضی الله عنه» و «رحمه الله» یاد می‌کند اما مبنای رجالی «مشایخ الثقة ثقة» پذیرفته نیست.^۸

اگر رساله حقوق محتوای فقهی داشته باشد، دو سند رساله ضعیف ارزیابی می‌شود.^۹ لازم به ذکر است نجاشی (متوفی ۴۵۰) در کتاب رجال خود، طریق دیگری برای رساله حقوق امام سجاد (ع) منقول از ابوحمزه ثمالی ذکر کرده است^{۱۰}، که فارغ از محمد بن فضیل که

۱. ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، من لا یحضره الفقیه، باب الحقوق، حدیث ۱، (تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۵۱)، ج ۲، ص ۶۱۸.
۲. شیخ صدوق، الخصال، ابواب الخمسین و مافوقه، حدیث ۱، (تصحیح علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۹۲)، ج ۲، ص ۱۲۶.
۳. شیخ صدوق، الامالی، (قم: مؤسسه البعثة، ۱۳۷۵)، مجلس ۵۹، ص ۲۲۲.
۴. ابونصر حسن بن فضل بن حسن طبرسی، مکارم الاخلاق، (تصحیح حسین الاعلمی، بیروت، الاعلمی، ۱۹۷۲)، ص ۲۳۰.
۵. محمد محسن فیض کاشانی، کتاب الوافی، کتاب الایمان و الکفر، باب ۱۰۸، ح ۱، (اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی (ع) العامة، ۱۳۸۸)، ج ۵، ص ۷۱۹-۷۱۳.
۶. محمد بن حسن بن علی الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ابواب جهاد النفس باب ۳، ح ۱، (قم: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۳۷۳)، ج ۱۵، ص ۱۸۰-۷۲.
۷. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، کتاب العشرة، باب جوامع الحقوق، ح ۱ و ۲، ج ۷۱، ص ۲۱-۲.
۸. بنگرید به سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، (بیروت، مؤسسه الامام الخوئی، ۱۹۸۹)، ج ۱، ص ۷۴.
۹. رجوع کنید به سید خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۱۶۶.
۱۰. ابوالعباس احمد بن علی النجاشی، رجال النجاشی، احوال ثابت بن ابی صفیة، شماره ۲۹۶، (تصحیح موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۶)، ص ۱۱۶.

مشترک بین دو راوی هم طبقه ضعیف و موثق است^۱ سند آن صحیح می باشد، هرچند جناب نجاشی متن رساله را متذکر نشده است. به هر حال رساله حقوق در صناعت فقهی به مشکل سندی مبتلی است.

تعیین متن اصح و گزارش اجمالی مفاد رساله

در مقایسه منابع اولیه رساله در می یابیم که متن رساله در کتاب من لا یحضره الفقیه از همه مختصرتر است و رساله با عبارت «و حق الله الاکبر علیک» بدون ذکر مقدمه آغاز می شود. متن رساله در الخصال همان متن منقول در من لا یحضره الفقیه است با این تفاوت که در الخصال رساله با مقدمه ای در گزارش اجمالی حقوق آغاز می شود. حقوق مورد بحث در این دو منبع پنجاه و یک حق است. اما در مقدمه الخصال نامی از «حق حج» برده نشده است. اما متن رساله در تحف العقول با آنچه صدوق در کتب سه گانه اش نقل کرده، اختلاف فراوان دارد. اگرچه نسخه تحف العقول همانند نسخه الخصال حاوی مقدمه در گزارش اجمالی حقوق است، اما در مجموع در عبارات تحف العقول شرح و بسط بیشتری دیده می شود و متن خالی از کلمات مبهم، مغشوش یا نامفهوم و تکرار محل نیست که «علت آن را تصرف ناسخان باید دانست»^۲.

شماره حق ها در تحف العقول چه در مقدمه اجمالی چه در تفصیل متن، پنجاه حق بدون ذکر حق حج است. با عنایت به سند نسخه صدوق در هر سه کتابش و مرسل بودن نسخه تحف العقول و استحکام عبارات نسخ صدوق در مقایسه با عبارات نسخه تحف العقول و رواج کتاب من لا یحضره الفقیه و زوائد نسخه تحف نسبت به نسخه های صدوق در مجموع رساله منقول شیخ صدوق به ویژه نسخه الخصال به عنوان متن اصح انتخاب می شود. رساله حقوق با این عبارت آغاز می شود: «بدان که خداوند عزوجل را بر تو حق هاست. که تورا فرا گرفته است. در هر جنبشی و آرامشی، یا حالتی یا در هر جایی که در آن فرود آیی، یا در هر عضوی که آن را بگردانی، یا در هر ابزاری که در آن تصرف کنی. پس بزرگترین حق های خداوند تبارک و تعالی بر تو آن است که برای خود واجب ساخته که آن اصل حق هاست. پس آن چه بر تو برای خودت واجب ساخته، از سر تا به پاست. با اندام های گوناگونی که تو داری.» پنجاه و یک حق مورد بحث رساله به ترتیب زیر طبقه بندی شده است:

اول: حق خداوند (حق ۱)

دوم: حق نفس و حقوق اعضای بدن: زبان، گوش، چشم، دست، پا، شکم، عورت.

۱. سید خوئی، معجم رجال الحدیث ج ۳، ص ۳۹۲.

۲. سید جعفر شهیدی، زندگانی علی ابن الحسین (ع)، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵)، ص ۱۷۰.

(حقوق ۲ تا ۹)

سوم: حق افعال عبادی: نماز، حج، روزه، صدقه، قربانی (حقوق ۱۰ تا ۱۴)
چهارم: حقوق سائسان و رعایا: سلطان، معلم، مالک، رعیت، متعلم، همسر، مملوک
(حقوق ۱۵ تا ۲۱)

پنجم: حقوق رحم: مادر، پدر، فرزند، برادر (حقوق ۲۲ تا ۲۵)
ششم: حقوق دیگران: مولی، بنده، نیکوکار، مؤذن، پیش‌نماز، هم‌نشین، همسایه، رفیق، شریک، وام‌خواه، معاشر، آنکه بر تو ادعایی دارد، آنکه تو بر او ادعایی داری، مستشیر، مشیر، مستصحب، ناصح، کبیر، صغیر، سائل، مسؤول، کسی که تو را مسرور کند، آنکه به تو بد کند، هم‌دینان و اهل ذمه. (حقوق ۲۶ تا ۳۴ و ۳۶ تا ۵۱)
هفتم: حق مال (حق ۳۵)

معانی پنجگانه «حق»

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

اول: حق در اصل به معنای مطابقت و موافقت است، مطابقت با مقتضای حکمت یا مطابقت اعتقاد، قول یا فعل، واقع و نفس‌الامر^۱ حق نقیض باطل، ضلال و غی است و به معنای موجود ثابت و صادق به کار رفته است و یکی از اسمای حسناى خداوند «حق تعالی» است. حق در این معنی به صورت غیراضافی استعمال می‌شود و صفت اعتقاد، قول و فعل واقع می‌شود.^۲ حق به این معنی در لسان قرآن کریم و متون فلسفی و کلامی فراوان استعمال شده است. «لا تلبسوا الحق بالباطل» (بقره/۴۲). «انا ارسلناك بالحق» (بقره/۱۱۹) «الحق من ربك» (بقره/۱۴۷). «الوزن یومئذ الحق» (اعراف/۸) «فذلکم الله ربکم الحق» (یونس/۳۲). «خلق السموات والارض بالحق» (جاثیه/۲۲).

۱. ابوالقاسم حسین بن محمد الراغب الاصفهانی، المفردات فی غریب القرآن یا مفردات الفاظ القرآن، (تصحیح صفوان عدنان داودی، دمشق: دار الفلم، ۲۰۰۹)، ص ۱۶۵.

۲. رجوع کنید به صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة، السفر الاول، المنهج الثاني، الفصل الأول، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰)، ج ۱، ص ۸۹.

دوم: حق در معانی دوم تا پنجم همواره به صورت اضافی استعمال می‌شود و حق مضاف است. در دومین معنی حق همواره به خداوند اضافه شده است: حق الله، «حق الله یعنی واجب، لازم»^۱. در این اضافه، خداوند جاعل حق است (نه ذی حق)، حق الله یعنی «ما يجب عن الله». آنچه از جانب خدا جعل شده و عمل به آن لازم شده است. حق الله به این معنی مرادف حکم الله، تکلیف الهی و وظیفه الهی است. «من له الحق یا ذی حق» می‌تواند خداوند، انسان‌ها، اشیاء، طبیعت، جانداران و گیاهان باشد. مثلاً حق مادر یعنی وظایفی که خداوند نسبت به مادر انسان تعیین کرده است، حق مال یعنی تکلیفی که خداوند نسبت به ما یملك انسان مقرر کرده است. استعمال واژه حق در این مورد این امتیاز را بر واژه حکم، تکلیف یا وظیفه دارد که در حق به ذی حق توجه شده است. حق به این معنا بر خلاف معنای اول از اعتبارات و مجعولات است و حذف آن و جایگزینی «حکم الهی» به جای آن هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند، حق به این معنا اعم از احکام الزامی و غیرالزامی و شامل امور حقوقی و اخلاقی است و در اموری که ترک آن جرم و مجازات دنیوی محسوب می‌شود منحصر نمی‌باشد. حق الله به معنای یادشده در روایات و متون اخلاقی فراوان استعمال شده است.

سوم: حق الله و حق الناس. خمس، زکات، اوقاف عامه و حد زنا و لواط از مثال‌های «حق الله» محسوب می‌شوند. در مقابل اموری از قبیل نکاح، طلاق، قصاص، دین، قرض، غضب، وکالت، نسب و وصیت «حق الناس» محسوب می‌شوند. حق به این معنا اصطلاح خاص فقهی در ابواب قضا، شهادت و حدود است.^۲ از این زاویه دعوی و مرافعات بر دو قسم است. مرافعاتی که شاکی خصوصی دارد، که از آن به «حق الناس» تعبیر می‌شود و مرافعاتی که شاکی خصوصی ندارد و احکام الهی زیرپا گذاشته شده است به «حق الله» تعبیر می‌شود. در برخی مرافعات نیز هر دو حیثیت می‌تواند موجود باشد از قبیل حد کذف و حد سرقت. حق الناس یعنی آنچه از جانب خداوند برای مردم جعل شده است و امر آن در چارچوب شرع به دست مردم سپرده شده است. بنابراین اضافه حق به مردم اضافه حق به ذی حق و اضافه ملکیه است. مراد از ناس اسم جمع و عامه مردم نیست، بلکه آحاد مردم اراده شده یعنی تعلق خاص مطرح است نه حیثیت عمومی، حق الله در این معنا یعنی آنچه از جانب خداوند برای جریان ضوابط دینی در جامعه واجب شده است، به عبارت دیگر حق الله کنایه از «حق دین الله» است، که از آن به «حیثیت عمومی در جامعه دینی» می‌توان تعبیر کرد. اضافه حق الله

۱. فخرالدین الطریحی، *مجمع البحرین*، (تصحیح احمد الحسینی، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۲۰۰۷)، ج ۳، ص ۹۳.

۲. برای نمونه مراجعه کنید به سید ابوالقاسم خوئی، *مبانی تکملة المنهاج*، (نجف: مؤسسة الخوئی الاسلامیة، ۱۹۷۶): و سید روح الله موسوی خمینی، *تحریر الوسیلة*، ج ۲، ص ۴۸۰-۴۷۸.

اضافه حق به ذی حق است و با حق الله به معنای دوم (اضافه حق به جاعل حق) تفاوت دارد. بین حق الله و حق الناس در کیفیت اثبات در محکمه، تعداد شهود، جنسیت شهود، چگونگی اقرار، نحوه به جریان افتادن محاکمه. پس گرفتن اقرار، علم قاضی و عفو مجرم تفاوت است. حق چه در حق الله و چه در حق الناس آن بخشی از احکام شرعی است که زیرپا گذاشتن آن شرعاً جرم محسوب می شود و مجازات دنیوی در پی دارد. حال آنکه حق در معنای دوم چنین التزامی به دنبال نداشت به عبارت دیگر حق در معنای سوم (حق الله و حق الناس) حیثیتی حقوقی (به معنای مصطلح در علم حقوق) دارد و در موازین اخلاقی خلاصه نمی شود. این دو از اصطلاحات حقوقی جزایی در اسلام هستند و از اعتباریات و مجعولات شرعی و به عبارت دیگر از «احکام شرعی» به حساب می آیند. مجموعه حق الله و حق الناس به این معنا اخص از «حق الله» به معنای قبلی است.

چهارم: حق در مقابل حکم، حق به این معنی اصطلاحی فقهی است و در ابواب معاملات استعمال می شود. حق مالکیت، حق حضانت، حق شفعه، حق خیار، حق اولویت از مثال های این معنی از حق به حساب می آیند. توضیح اینکه احکام شرعی بر دو قسمند: تکلیفی و وضعی. احکام تکلیفی عبارتند از واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح. دیگر احکام شرعی وضعی محسوب می شوند. وضعیات شرعی بر دو گونه اند: یا حقدند یا حکم. حق به معنای چهارم سه ویژگی دارد: اول، قابل اسقاط است، دوم، قابل انتقال است. سوم، قابل توریث است، حال آنکه حکم وضعی نه قابل اسقاط است، نه قابل انتقال و نه قابل به ارث گذاشتن.^۱ حق به این معنی نوعی مجعول شرعی است و اضافه آن همواره اضافه بیانی است یعنی حقی که جنس آن مالکیت یا حضانت است. حق به این معنی از دو معنای قبلی حق اخص است. یعنی هر حق مقابل حکم حق الناس است. اما هر حق الناس حق (مقابل حکم) نیست، حق به معنای چهارم قسم عین خارجی و منفعت است. شیء قابل انتقال یا عین است یا منفعت یا حق. حق به این معنی حکایت از نوعی تعلق و وابستگی به ذی حق می کند و می توان آن را یکی از احکام خاص شرعی با سه صفت یاد شده دانست.

پنجم: حق در مقابل تکلیف. حق حیات، حق مقاومت در مقابل ظلم، حق مساوات در برابر قانون، حق تصرف و تعیین سرنوشت، حق انتخاب عقیده و دین، حق برخورداری از دادرسی عادلانه، حق انتخاب شغل و مسکن، حق امنیت، حق آزادی، حق تأمین اجتماعی از جمله مصادیق حق به معنای پنجم است. این حقوق در آغاز به عنوان حقوق فطری یا حقوق طبیعی معرفی می شدند. اما به تدریج ماهیتی کاملاً عرفی، وضعی و قراردادی یافتند و از لوازم انسان از حیث انسان بودن او شمرده شدند. این حقوق فراتر از عقیده، دین و ایدئولوژی

۱. رجوع کنید به شیخ مرتضی انصاری، *المکاسب*، اوایل بحث بیع، ج ۳، ص ۹-۸؛ و کلیه حواشی آن.

خاصی تعریف می‌شوند. منشاء این حقوق بشری و قراردادهای انسانی است. وظایف و تکالیف فردی و اجتماعی زاینده حقوق است. هیچ مقام و قانونی نمی‌تواند این حقوق را از انسان سلب کند. مراد از حق (به این معنی) اموری است که حداقل یک زندگی سالم انسانی را ممکن می‌سازد. اموری که اگر از سوی کسی زیر پا گذاشته‌شد «جرم» محسوب می‌شود و می‌توان از متجاوز به این حریم به دادگاه شکایت کرد. نه اینکه ناقض حق تنها مرتکب معصیت دینی شده باشد و در آخرت مؤاخذه شود. مجموعه این حق‌ها «علم حقوق» را شکل می‌دهد که با علم اخلاق مرز مشخصی دارد. زیر پا گذاشتن معیارهای اخلاقی لزوماً مجازات دنیوی در پی ندارد. حال آنکه نقض حقوق جرم است و مستوجب مجازات دنیوی است. هرگاه در علم حقوق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست از «حق» بحث می‌شود، مراد این معنای پنجم است. مراد از حق در حقوق بشر نیز همین معناست.

حق (به این معنا) در متون دینی به کار نرفته است، اما با عنایت به اینکه اکثر مصادیق حقوق به این معنی عقلایی هستند می‌توانند در زمره «امضائیات» دین به حساب آیند.^۱ به ویژه اینکه اکثر حقوق یادشده نه تنها با تعالیم اسلامی منافاتی ندارند بلکه در راستای اهداف متعالی دین نیز قرار دارند. ریشه الهی قائل شدن برای حقوق بشر نه تنها از قدر و قیمت این حقوق نمی‌کاهد بلکه بر عکس ضمانت اجرایی آن را بیشتر می‌کند، چرا که با ضمیمه شدن عقاب اخروی به مجازات دنیوی برای ناقض و ثواب اخروی به پاداش دنیوی برای رعایت‌کننده آن‌ها پشتوانه این حقوق مضاعف می‌شود. دستگاه حق محور بشری (فارغ از تکلیف دینی) و دستگاه تکلیف مدار دینی (فارغ از حقوق انسانی) و دستگاه مشتمل بر حقوق انسانی و تکالیف الهی را در مجال دیگری با هم مقایسه کرده‌ام.^۲ در این مجال غرض تنها تذکر تفاوت معنای حق در ادبیات علوم انسانی معاصر و ادبیات سنتی دینی است.

مراد از «حق» در رساله حقوق

اکنون نوبت پاسخگویی به سؤال اصلی این بخش رسیده است: مراد از «حق» در رساله حقوق امام سجاد^(ع) چیست؟ کدام یک از معانی پنجگانه حق مورد نظر امام زین‌العابدین^(ع) بوده است؟ واضح است که امام علی بن الحسین^(ع) از حق، معنای پنجم یعنی حق مقابل تکلیف (یا حقوق مقابل اخلاق)، معنای چهارم یعنی حق در مقابل حکم با سه ویژگی یادشده، معنای سوم یعنی حق الله یا حق الناس یا مجموعه حق الله و حق الناس و معنای اول حق یعنی

۱. توضیح اینکه احکام شرعی به دو قسم تأسیسی و امضائی تقسیم می‌شوند. «احکام تأسیسی» هیچ سابقه‌ای در دیگر ادیان و فرهنگ‌ها ندارند و کاملاً ابتکاری و جدید محسوب می‌شوند. در حالی که «احکام امضائی» امضاء یا تأیید احکام ادیان یا فرهنگ‌های پیشین هستند. به طور کامل یا یا برخی اصلاحات.

۲. کدیور، مقاله «حق و تکلیف در دین»، در کتاب *دغدغه‌های حکومت دینی*، ص ۳۱۹-۳۰۵.

حق نقیض باطل و اعتقاد و قول و فعل مطابق با واقع را اراده نکرده است، بلکه مراد امام سجاد (ع) از حق، حق به معنای دوم است. حقوق الهی در این رساله یعنی احکام، وظایف و تکالیف الهی و آنچه از جانب خداوند نسبت به اصناف مختلف بر انسان واجب شده است. حقوق مورد بحث رساله، نه حق به معنای فلسفی و کلامی آن است، نه حق به معنای دوگانه فقهی یعنی اصطلاح فقهی جزایی حق الله و حق الناس و اصطلاح فقهی معاملی^۱ حق در مقابل حکم. واضح است که رساله حقوق دربردارنده حقوق بشر به معنای مصطلح آن نیز نیست. بلکه این رساله دربردارنده وظایف شرعی يك مؤمن نسبت به خداوند، اعضاء، اعمال، اقربا، اصناف اجتماعی و مال خود است و از حق را در این رساله می‌توان بدون هیچ اشکالی به حکم، یا وظیفه یا تکلیف تبدیل کرد. این حقوق منحصر به وظایف الزامی مؤمن نیست، بلکه احکام غیرالزامی (استحبابی) را نیز دربرمی‌گیرد.

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

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

با توجه به نقش کارساز و تعیین‌کننده معیارها و ضوابط اخلاقی در جامعه دینی، رساله حقوق در تکوین وجدان اخلاقی جامعه مذهبی می‌تواند سهمی به سزا داشته باشد. ارزش‌ها و

۱. معاملی یعنی منسوب به بخش معاملات فقه، در مقابل عبادی منسوب به بخش عبادات فقه. مراد از معامله امور مورد تعامل انسان‌ها با یکدیگر است نه مثل عبادات که امور بین انسان و خداوند است و شرط صحت آنها قصد قربت است. در معاملات قصد قربت شرط صحت فعل نیست.

تذکرات اخلاقی، احکام فقهی و قوانین حقوقی را تلطیف کرده و تعمیق می‌نماید. مطمئن باشیم بدون رعایت ظرائف مطرح شده در رساله حقوق امام سجاد^(ع) هرگز نمی‌توانیم شاهد جامعه‌ای پیامبرپسند باشیم. اگر جامعه خود را در رعایت حقوق پنجاه‌گانه امام سجاد^(ع) بیگانه و غریب بباییم، اطمینان داشته باشیم تنها در نام و ظاهر مسلمان و شیعه‌ایم به فرموده امام سجاد^(ع): «الا وان ابغض الناس الى الله من يقتدی بسنته امام ولا یقتدی بعمله» «آگاه باشید مبعوض‌ترین مردم نزد خداوند کسی است که به سنت امامی اقتدا می‌کند بی‌آنکه به عملش اقتدا کرده باشد.»^۱

حقوق سلطان و مردم در رساله حقوق

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

سلطان مورد بحث رساله حقوق منحصر در امام^(ع) و حاکم عادل نیست. سلطانی که نباید خود را در معرض خشم او قرار داد، حکمرانان و رهبران متعارف جوامع هستند. به عبارتی دیگر امام سجاد^(ع) واقع‌بینانه به فرمانروایان نگریسته نه آرمانی و ایده‌آل مآبانه. در زمینه حقوق سلطان بر رعیت (وظایف اخلاقی مردم نسبت به فرمانروایان) دو نکته مطرح شده است: اول: مردم وسیله آزمایش فرمانروایان هستند. رهبران با قدرتی که در اختیار دارند آزموده می‌شوند. نهایت نادانی است که کسی به ابزار آزمایش فریفته شود. دوم: مردم حتی‌الامکان خود را گرفتار غضب فرمانروایان نکنند. چرا که مخالفت با رهبران غالباً به محرومیت مردم از حقوق و مزایای اجتماعی می‌انجامد این نیز توصیه‌ای واقع‌بینانه به غالب مردمی است که تاب تحمل شداوند و مشکلات را ندارند. اما خود را در معرض غضب سلطان قرار دادن مساوی مماشات با سیاست‌های نادرست و انفعالی در مقابل ظلم نیست. مبارزه منفی و تقیه نیز با توصیه اخلاقی یاد شده قابل جمع است. به علاوه اگر مسیر حکومت به بیراهه باطل افتاد وظیفه عالمان دین و مصلحان همان است که پدر بزرگوار امام سجاد^(ع) سیدالشهداء^(ع) اعلام و عمل کرد: قیام

۱. ابن شعبه الحرانی، *تحف العقول*، حکمت شماره ۱۷، ص ۲۸۰.

علیه امام جائز. یعنی حق یاد شده غالبی است نه عمومی و دائمی.

اما در زمینه حق رعیت بر سلطان (وظائف فرمانروایان نسبت به مردم) این نکات از رساله به دست می‌آید: اول: اینکه تو سلطانی و آنان رعیت، ناشی از «زور» و سلطه تو است. نه لزوماً لیاقت و فضل تو و بی‌کفایتی آنان. هر قدرت و قوتی تکویناً از خداوند است، خدا را بر این عطا سپاس گو. واضح است که مراد این نیست که قدرت هر جائز و ستمگری تشریحاً از خداست تا به جبر و توجیه ظلم منجر شود. دوم: فرمانروا موظف است با مردم خود با عدالت رفتار کند. که «العدل اساس الحکم» عدالت مبنای کشور داری است. سوم: فرمانروا می‌باید برای مردم به مثابه پدری مهربان باشد.

از خطاهای آنان درگذرد و در مجازاتشان شتاب نکند. نسبت به مردم سعه‌صدر داشته باشد و اهل مدارا و تساهل و تسامح باشد و از سیاست‌های خشن بپرهیزد. مقایسه این بخش از رساله حقوق با حقوق متقابل والی و رعیت در خطبه‌های ۳۴ و ۲۱۶ نهج‌البلاغه^۱ نشان می‌دهد که در رساله حقوق تنها بخشی از این حقوق متقابل - و نه همه حقوق ملت بر دولت و دولت بر ملت و نه اهم آن‌ها به تناسب شرایط خاص زمان و مخاطب مورد بحث قرار گرفته است. امیدوارم درمجاله دیگر توفیق ارائه مبانی حقوق بشر در تعالیم اهل بیت (ع) نصیب شود.

زندان اوین، فروردین ۱۳۷۹ (۱۲ محرم ۱۴۲۱)

تأملی دیگر درباره حق

الف. این فصل مبتنی بر یکی از نخستین پژوهش‌های مقدماتی‌ام در «تحلیل انتقادی» از میراث امامان شیعه نوشته شده است. هفت سال بعد از آن مقاله‌ای با عنوان قرائت فراموش شده: بازخوانی نظریه علمای ابرار؛ تلقی اولیه اسلام شیعی از «اصل امامت»^۲ منتشر کردم. بازنگری در میراث ائمه را با تأمل در مفهوم «حق» آغاز کردم. آیا می‌توانیم در آموزه‌های ائمه اصولی برای حقوق بشر بیابیم؟ برای این تأمل بهترین منبع «رساله حقوق» امام سجاد^۳ بود. ب. حق حداقل دو معنی دارد: معنی حقیقی (حقیقت)^۴ و معنی اعتباری (حق). اولی

۱. الشریف الرضی، نهج‌البلاغه، ص ۷۹ و ۳۳۵-۳۳۲.

۲. کدیور، «قرائت فراموش شده: بازخوانی نظریه علمای ابرار»، تلقی اولیه اسلام شیعی از اصل امامت، فصلنامه مدرسه، تهران، سال اول، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، ص ۱۰۲-۹۲.

۳. به عنوان مثال در این آیات «حق» به معنای نخست به‌کار رفته است: «ذلک بان الله هو الحق» (حج/۶ و ۶۲، و لقمان/۳۰)، و «ویعلمون ان الله هو الحق المبین» (نور/۳۰).

مفهومی است وجودی و فلسفی که از موضوع بحث این فصل خارج است. به این ترتیب فصل حاضر بر معنی دوم حق، تمرکز کرده است. حق به معنی دوم مفهومی است «اعتباری» که در علوم فقه، حقوق و سیاست استعمال می‌شود. حق به معنی اعتباری (جمع آن حقوق) براساس خاستگاه و دامنه به دو نوع مجزا تقسیم می‌شود.

پ. از حیث خاستگاه حق به دینی (الهی) و عرفی (دنیوی) تقسیم می‌شود. به بیان دیگر، این مفهوم اعتبارشده یا مجعول یا وضع شده ممکن است شرعی یا سکولار باشد.

مفهوم شرعی «حق» دو قسم است: امر تکلیفی و امر وضعی. در قسم نخست، حق معادل حکم بوده و همیشه به چیزی اضافه می‌شود. حق به این معنی به دو شکل به کار رفته است: اول، حق الله، به معنی حکم الله، اعم از حکم وجوبی و حکم غیروجوبی. دوم، حق به خدا و مردم اضافه می‌شود: حق الله و حق الناس، و در هر دو به معنی «حکم الزامی» است. در قسم دوم یعنی امر وضعی حق متضاد حکم (تکلیفی) است. در این معنی حق سه ویژگی دارد: اسقاط، انتقال و توریث. در هر سه کاربرد شرعی حق، این مفهوم همزمان به معنی حکم تکلیفی یا امر وضعی است. در حالی که حق عرفی (سکولار) این تنوع (تکلیفی و وضعی) را ندارد.

ت. دامنه حقوق در چارچوب‌های عرفی و شرعی متفاوت است. در حق عرفی، حق به انسان برمی‌گردد، از آن حیث که انسان است، بدون لحاظ هر حیثیت دیگری، یعنی صاحب حق هر انسانی است بدون هیچ استثنائی. در حق شرعی، دامنه حقوق (بخوانید احکام) توسط شارع تعیین می‌شود. اغلب این حقوق شامل حال مؤمنان (یعنی شیعیان در فقه شیعه، و اهل سنت در فقه سنی) یا مسلمانان و افراد آزاد (آنها که برده نیستند) می‌شود، و معمولاً خاص مردان است.

ث. با وجود این دو تفاوت (خاستگاه و دامنه)، مشترکاتی هم بین رویکرد شرعی و عرفی به «حق» وجود دارد. معانی خاص زیادی در شریعت به «حق» نسبت داده می‌شود که از منظر عرفی حق محسوب نمی‌شود. همچنین، معانی خاص معدودی در رویکرد عرفی حق محسوب می‌شود، در حالی که به لحاظ شرعی حق محسوب نمی‌شود. با این وجود، بیشتر آنچه در رویکرد عرفی به عنوان حق پذیرفته شده است، در شرع نیز به عنوان «حق» به رسمیت شناخته می‌شود.

به این ترتیب، در بحث حق در متون اسلامی ضروری است در معنی، خاستگاه و دامنه حق دقت کنیم و همچنین تمایزهای یادشده حق در متون اسلامی با تلقی مدرن (عرفی) آن را از یاد نبریم. چنین استتاجی برای جلوگیری از کژفهمی و سوءتفاهم در مباحث مربوط به اسلام و مدرنیته کاملاً لازم است. بر این اساس، این بحث برای درک درست فصل بعد نیز مقدمه‌ای ضروری به شمار می‌آید.

فصل پنجم

حقوق بشر و نواندیشی دینی^۱

پیشگفتار

ارتباط میان حقوق بشر و احکام دین اسلام یکی از مهمترین مصادیق چالش میان مدرنیته و سنت است. دین به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین میراث‌های سنت چه نسبتی با احکام حقوق بشر به‌عنوان یکی از محصولات مدرنیته می‌تواند داشته باشد؟ پاسخ‌های کلی و گاه مبهمی به پرسش از نسبت احکام دینی و حقوق بشر داده شده است، اما هیچ‌یک از این پاسخ‌ها تمام موارد تعارض را مشخص نکرده و در ریشه‌یابی این تعارض‌ها، نظریه معتبر و مستحکمی ارائه ننموده است. هنگامی که یک پاسخ در مرحله «توصیف» و «توضیح و تبیین» ناموفق باشد، چگونه می‌توان انتظار داشت راه‌حلی کارآمد و برخوردار از حمایت کافی نظری ارائه دهد؟

مصاحبه حاضر که به دلیل اهمیت آن به‌طور کامل و بدون تلخیص در دوشماره مجله ارائه می‌شود با این هدف صورت گرفته است که در گام نخست، موارد تعارض و ناهمخوانی احکام دینی و حقوق بشر را «توصیف» کند. پس از استقراء موارد تعارض مصاحبه درصدد «توضیح و تحلیل» ریشه‌ها و چگونگی‌های این تعارض خواهد بود. ارائه «راه‌حل و تجویز» در زمینه ارتباط میان حقوق بشر و احکام اسلامی، گام نهایی است که مصاحبه درصدد برداشتن آن است. به دلیل فقدان منابع لازم برای پژوهشگران در قسمت «توصیف» تعارض‌ها، بحث مفصلی صورت گرفته است. مصاحبه‌شونده کوشیده است تا این توصیف را در دو زمینه تکمیل کند. نخست «گستره» تعارض‌ها را نشان داده و موارد و مصادیق این تعارض را برشمرده است و دوم به «ثرفای» این

۱. عنوان اولیه این فصل «حقوق بشر و روشنفکری دینی» بود. نواندیشی دینی را متواضعانه‌تر یافته‌ام. در ترجمه انگلیسی واژه Reformist Islam را برگزیدم.

تعارض‌ها اشاره کرده و نشان داده است که این تعارض‌ها تنها به تعارض میان فتاوا و برداشت‌های موجود از دین خلاصه نمی‌شود و گاه ظواهر آیات و روایات مندرج در متون معتبر دینی نیز حکایت از ناسازگاری می‌کنند.

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

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

در بخش نخست مصاحبه روشن می‌شود که میان تفسیر سنتی و متعارف از دین و احکام دینی و حقوق بشر تعارضی بنیادی وجود دارد. تعارضی که برخلاف برخی پاسخ‌های سطحی به‌راحتی نمی‌توان از آن گذشت و با چند نوآوری جزئی به رفع آن نائل گردید. امیدواریم تداوم مصاحبه‌هایی از این‌گونه به تعمیق نواندیشی دینی و بالندگی اندیشه به‌طور عام در جامعه امروز ما بیانجامد. مصاحبه‌شونده چهره‌ی ناشناخته‌ای نیست. به‌عنوان یک مجتهد که علوم اسلامی را در حوزه خوانده است، اینک در مرحله استنباط قرار دارد و به‌عنوان فلسفه‌خوانده‌ی دانشگاه، در موقعیت تدریس. با تشکر از تحمل و همراهی ایشان، توجه شما را به متن مصاحبه جلب می‌کنیم.

* * *

به نظر می‌رسد توجه به بحث حقوق بشر در سالیان اخیر در آثار شما به تدریج روبه افزایش بوده است. حقوق سیاسی مردم در اسلام: حق تعیین سرنوشت^۱ (۱۳۷۷)، آزادی عقیده و مذهب در اسلام^۲ (۱۳۸۰)، مسئله برده داری در اسلام معاصر^۳ (۱۳۸۲). شما در این مقالات کوشش کرده‌اید نوعی سازگاری بین اسلام و حقوق بشر ایجاد کنید، یا تصویری سازگار با حقوق بشر از اسلام ارائه کنید. در این زمینه به ویژه درباره مقاله اخیرتان سؤال‌های فراوانی مطرح است. اجازه دهید بحث را با این سؤال مقدماتی آغاز کنم: آیا به طور اتفاقی و بدون برنامه‌ی قبلی به بحث حقوق بشر پرداخته‌اید یا شبیه آنچه از شما در زمینه‌ی «اندیشه‌ی سیاسی در اسلام»^۴ منتشر شده است، مبتنی بر یک برنامه پژوهشی (Research Program) بوده است؟

از حدود سال ۱۳۶۸ به مطالعه و تحقیق متمرکز در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در اسلام پرداختم. این برنامه‌ی پژوهشی هنوز به نیمه‌ی راه نیز نرسیده است. حتی موفق نشده‌ام آنچه را در این زمینه تدوین کرده‌ام منتشر کنم. به نظر می‌رسد موانع بحث، گفت‌وگو و نشر در این حوزه هر روز بیشتر می‌شود. هرچند هنوز ناامید نشده‌ام و به تلاش خود ادامه می‌دهم. نخستین اشاره قلمی به حقوق بشر از زاویه اندیشه سیاسی در اسلام صورت گرفت. به مناسبت پنجاهمین سال تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر همایشی در تهران برگزار شد. «حق تعیین سرنوشت» را به عنوان محور حقوق سیاسی مردم در اسلام برگزیدم و بی آن‌که به نقد اندیشه‌ی گذشتگان در این زمینه پردازم بحثی ایجابی و اثباتی ارائه کردم. قتل فجیع تعدادی از دگراندیشان در پاییز ۱۳۷۷ به دست برخی مأموران امنیتی^۵، ذهن مرا به شدت به خود مشغول کرد. «دین، مدارا و خشونت»^۶، «پیامدهای زیر پا گذاشتن حق حیات در جامعه دینی»^۷ و «حرمت شرعی ترور»^۸ عناوین سه بحث در اعتراض به نقض حقوق

۱. محسن کدیور، «حقوق سیاسی مردم در اسلام: حق تعیین سرنوشت» در کتاب *دغدغه های حکومت دینی*، ص ۳۳۷-۳۲۰.

۲. فصل هشتم همین کتاب.

۳. فصل دوازدهم همین کتاب.

۴. کدیور، مجموعه اندیشه سیاسی در اسلام: دفتر اول. *نظریه های دولت در فقه شیعه* (تهران، نشر نی، ۱۳۷۶)؛ دفتر دوم. *حکومت ولایی؛ دفتر سوم. حکومت انتصابی*.

۵. از بیش از شصت قتل زنجیره ای، وزارت اطلاعات جمهوری اسلامی مسئولیت چهار قتل را پذیرفت: داریوش فروهر و همسرش پروانه اسکندری (۱ آذر ۱۳۷۷)، محمد مختاری (۱۲ آذر ۱۳۷۷) و محمدجعفر پوینده (۱۸ آذر ۱۳۷۷).

۶. کدیور، «دین، مدارا و خشونت» در کتاب *دغدغه های حکومت دینی*، ص ۸۸۳-۸۵۹.

۷. کدیور، «پیامدهای زیر پا گذاشتن حق حیات در جامعه دینی» در کتاب *دغدغه های حکومت دینی*، ص ۸۳۶-۸۲۳.

۸. کدیور، «حرمت شرعی ترور» در کتاب *دغدغه های حکومت دینی*، ص ۸۵۵-۸۳۷.

بشر بود، که سخنرانی اخیر مرا به زندان کشانید.^۱ بحث از حق زندگی و ممنوعیت ترور از سر ضرورت بود، نه برخاسته از یک برنامه مدون.

سال آخر زندان به تدریج به سمت حقوق بشر سوق داده شدم. یکباره احساس کردم همه مطالعاتم بر بحث نقد خشونت از سویی و حقوق بشر از سوی دیگر در حوزه‌ی اندیشه‌ی دینی متمرکز شده است. ترور سعید حجاریان^۲ توسط مزدوران گروه فشار^۳ در زمستان ۱۳۷۸ به این مطالعات دامن زد. یک دوره‌ی کامل فقه را از زاویه حقوق بشر بررسی و یادداشت برداری کردم. درباره زاویه نگاه فقها و متشرعان به حقوق انسان تأمل فراوان کردم. متون دینی به ویژه قرآن کریم و روایات پیامبر (ص) و احادیث ائمه (ع) را باز از منظر حقوق بشر مطالعه کردم. بیشتر خواندم و کمتر نوشتم. مقاله «امام سجاد و حقوق مردم»^۴ (فروردین ۱۳۷۹) حاصل آن دوران است. از نتایج این مقاله این نکته مهم قابل ذکر است که حق به کار رفته در رساله حقوق و بسیاری از منابع دینی به معنای تکلیف الهی و وظیفه اخلاقی انسان است و با اصطلاح رایج در علوم انسانی و حقوق بشر تفاوت بنیادی دارد.

صدور حکم اعدام به جرم ارتداد برای دوست نواندیشم حسن یوسفی اشکوری^۵ سبب اصلی نگارش مقاله «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر»^۶ شد. در آنجا ضمن نقد مجازات اعدام برای مرتد در اسلام سنتی، از نفی مطلق مجازات دنیوی به واسطه‌ی تغییر دین و عقیده براساس قرائتی تازه از اسلام دفاع کردم.

۱. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به زهرا رودی (کدیور)، *بهای آزادی: دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژه روحانیت* (تهران: نشر نی، ۱۳۷۹).

۲. سعید حجاریان (متولد ۱۳۳۲) دوست و همکارم در مرکز تحقیقات استراتژیک (۱۳۷۷-۱۳۷۰)، استراتژیست اصلاحات سیاسی، مشاور سیدمحمد خاتمی رئیس جمهور اسبق، و عضو شورای شهر تهران. او بعد از سوء قصد نافرجام دچار اختلال شدید گفتاری و ویلچر نشین شد. از جمله کتاب‌های وی: *جمهوریت: افسون زدایی از قدرت* (۱۳۷۹)، *تاوان اصلاحات* (۱۳۷۹)، *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری* (۱۳۸۰)، *شاه در شطرنج زندان: مسائل دموکراسی و توسعه در ایران* (۱۳۹۸).

۳. تروریست سعید عسکر (متولد ۱۳۵۸ شهری) عضو بسیج سپاه پاسداران انقلاب اسلامی در زمان سوء قصد به حجاریان نوزده ساله بود! وی در دادگاه نمایشی به ۱۵ سال حبس محکوم شد، اما در کمتر از یک سال مورد عفو قرار گرفت و از زندان آزاد شد!

۴. فصل چهارم همین کتاب.

۵. حسن یوسفی اشکوری (متولد ۱۳۲۸)، فعال ملی مذهبی، نماینده دوره اول مجلس شورای اسلامی از شهسوار و رامسر (۱۳۶۳-۱۳۵۹)، از نویسندگان *دائرة المعارف تشیع و دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، از مؤسسان دفتر پژوهش‌های فرهنگی علی شریعتی، پس از سخنرانی درباره حجاب در کنفرانس برلین (۱۳۷۹) بازداشت و توسط دادگاه ویژه روحانیت به اعدام و در دادگاه تجدید نظر به هفت سال حبس و خلع لباس روحانیت محکوم شد. او در سال ۱۳۸۳ از زندان آزاد شد و اکنون ساکن آلمان است. برای اطلاعات بیشتر درباره وی بنگرید به:

Ziba Mir-Hosseini and Richard Tapper, *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform* (London: I. B. Tauris, 2014).

۶. فصل هشتم همین کتاب.

بالاخره در نیمه سال ۱۳۸۰ مقاله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی»^۱ به نگارش درآمد. این مقاله را نقطه عطفی در زندگی علمی خود می‌دانم. در این مقاله يك تئوری ارائه شد، مدلی که می‌پندارم حلال بسیاری از مشکلات فراروی اندیشه اسلامی معاصر باشد آن برنامه پژوهشی مورد نظر تدوین شده بود. کارهای بعدی همگی براساس این برنامه پژوهشی است. به‌عنوان نمونه مقاله بحث برانگیز «مسئله برده داری در اسلام معاصر»^۲ قابل ذکر است که به ممنوعیت و حرمت برده‌داری در زمان حاضر به حکم اولی (نه حکم ثانوی و حکومتی) به واسطه غیرعادلانه بودن و غیرعقلایی بودن برده‌داری می‌انجامد. کلان بحث «اسلام و حقوق بشر» را تازه آغاز کرده‌ام و امیدوارم توفیق تکمیل آن را داشته باشم.

محورهای شش‌گانه تعارض اسلام سنتی با حقوق بشر

شما در دو مقاله ارتداد و برده‌داری به صراحت گفته‌اید که قرائت سنتی از اسلام یا اسلام تاریخی^۳ در این دو مورد با حقوق بشر ناسازگار است به‌راستی موارد تعارض اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر به همین دو مورد منحصر می‌شود؟ اصولاً آیا اسلام تاریخی با حقوق بشر سازگار است؟ آیا در این چارچوب می‌توان به حقوقی قائل بود که به انسان از آن حیث که انسان است مستقل از دین و فرهنگ و... تعلق بگیرد؟

تعارض قرائت سنتی از اسلام با اندیشه حقوق بشر به برده‌داری یا مجازات اعدام مرتد منحصر نمی‌شود. موارد تعارض خیلی بیش از اینهاست. برای عمیق‌تر شدن بحث و پرهیز از کلی‌گویی مراد از اندیشه حقوق بشر نظام حقوقی است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) است. مراد از اسلام سنتی، قرائتی از اسلام است که جامع الازهر در نزد اهل سنت یا حوزه‌های علمیه نجف و قم در شیعه کانون‌های اصلی آموزش آن هستند و رساله‌های توضیح‌المسائل و کتبی از قبیل العروه‌الوثقی، تحریرالوسیله و منهاج‌الصالحین در فقه فتوایی^۴ یا جواهرالکلام نجفی، المکاسب انصاری، المبسوط سرخسی، المغنی ابن قدامه و نیل‌الوطار شوکانی در فقه استدلالی محصول آن است.

احکام شرعی از دیدگاه اسلام سنتی در چند محور با اسناد حقوق بشر ناسازگار است. به عبارت دیگر در مقایسه‌ی اسلام تاریخی با ضوابط حقوق بشر به چندین محور تعارض

۱. فصل اول همین کتاب: از اسلام سنتی به اسلام معنوی.

۲. فصل دوازدهم همین کتاب.

۳. به نظم تعبیر «اسلام سنتی» بیش از «اسلام تاریخی» مقصود مرا برآورده می‌کند.

۴. نویسندگان این کتب فقه فتوایی به ترتیب عبارتند از سید محمدکاظم طباطبایی یزدی (۱۳۳۷-۱۲۴۷ق)، سید روح الله موسوی خمینی و سید ابوالقاسم موسوی خوئی.

می‌رسیم. برهه‌ریک از این محورها فروع و مسائل متعددی مبتنی است، به‌نحوی که تنها فهرست این مسائل، خود متن یک کتاب را تشکیل می‌دهد. قبل از هر پیش‌داوری یا تحلیل و ریشه‌یابی چاره‌ای جز توصیف این دو وضعیت حقوقی درمقایسه با یکدیگر نیست.

محور اول: عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان

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

انسان‌های درجه‌یک یعنی مسلمانان فرقه ناجیه^۱ از تمامی حقوق و امتیازهای دینی برخوردارند. انسان‌های درجه‌دو یعنی مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی از اکثر حقوق شرعی برخوردارند، اما از برخی حقوق شرعی و بسیاری امتیازات دینی محرومند. انسان‌های درجه‌سه یعنی اهل کتاب ذمی و کفار معاهد از اکثر حقوق شرعی بی‌بهره‌اند و انسان‌های درجه‌چهار یعنی کفار غیرذمی و غیرمعاهد تقریباً فاقد هرگونه حق‌اند و حرمتی ندارند.

این تفاوت‌های شرعی از بدیهیات فقهی است. شیخ فضل‌الله نوری^۲ که از جمله نمایندگان این اندیشه محسوب می‌شود، این‌گونه تبعیض‌ها را از ضروریات شرع می‌شمارد و از این زاویه تساوی و برابری حقوق مردم را به باد استهزاء می‌گیرد و آنرا خلاف شرع می‌شمارد. برابر شمردن آدمیان و دخیل‌ندانستن تفاوت‌های دینی و مذهبی در تبعیض‌های حقوقی معادل خروج از اسلام سنتی است.^۳ این تفاوت و تبعیض‌های حقوقی در لابلای کتب و

۱. در حدیثی مناقشه برانگیز منسوب به پیامبر (ص) آمده است: «امت موسی پس از او به هفتاد و یک فرقه و امت عیسی پس از وی به هفتاد و دو فرقه تقسیم شدند، و پس از من امتم به هفتاد و سه فرقه تقسیم خواهد شد که تنها یک فرقه اهل نجات (فرقه ناجیه) خواهد بود، چنانکه از فرقه‌های هر یک از دو امت موسی و عیسی نیز تنها یک فرقه اهل نجات بود.» اهل سنت فرقه ناجیه را بر خود تطبیق می‌کنند و شیعه نیز خود را فرقه ناجیه تلقی می‌کند. حدیث مذکور در هیچیک از صحاح سته اهل سنت و کتب اربعه شیعه نقل نشده است و در انسب‌بش به پیامبر تردید جدی وجود دارد.

۲. شیخ فضل‌الله نوری (۱۲۸۸-۱۲۲۲) از فقهای شناخته شده تهران، ابتدا از مدافعان مشروطیت و حاکمیت قانون و از مخالفان استبداد بود، اما با تلقی اینکه نهضت مشروطیت به دنبال استقرار حاکمیت به سبک غربی با قوانین عرفی به جای احکام شرعی است از مدافعان استبداد و سرسخت‌ترین مخالفان مشروطه شد. وی به اتهام خیانت به نهضت مشروطه محاکمه و به دار کشیده شد. شیخ فضل‌الله اولین نمونه اسلام سیاسی بنیادگرایانه در ایران است و مورد تجلیل آقای خمینی بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران قرار گرفته است. اسم یکی از بزرگراه‌های تهران (منتهی به میدان آزادی) شیخ فضل‌الله نوری است.

۳. شیخ فضل‌الله نوری، «تذکره الغافل وارشاد الجاهل»، در رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه‌های شیخ شهید

فتاوی شرعی فراوان است، هرچند به خاطر ندارم که این تبعیض‌های سه‌گانه حقوقی جایی استخراج شده و درکنار هم قرار گرفته باشد. در این مجال به مهمترین تفاوت‌های حقوقی اصناف چهارگانه اشاره می‌کنم.

در مباحث شرعی و احکام فقهی، عنوان «مؤمن» با عنوان «مسلم» تفاوت دارد. مؤمن یعنی مسلمانی که متدین به «مذهب حق» است. به مسلمان متدین به دیگر مذاهب اسلامی عنوان «مخالف» اطلاق می‌شود. مثلاً از دیدگاه عالمان شیعه، مؤمن یعنی مسلمان شیعه و مخالف یعنی مسلمان اهل سنت.^۱ در مناصب دینی از قبیل ولایت امر، مرجعیت، قضاوت، شهادت، امامت‌جمعه و جماعت علاوه بر اسلام، ایمان (به مذهب شیعه) نیز شرط است. یعنی مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی در شش منصب یادشده فاقد شرط لازم هستند. شهادتشان مسموع نیست، قضاوتشان معتبر نیست. نمی‌توانند والی، امام جمعه یا امام جماعت باشند. البته واضح است که به شرط تساوی در مذهب مشکل مرتفع خواهد بود، یعنی مثلاً نسبت به مسلمانان اهل سنت قضاوت یا شهادت آن‌ها پذیرفته است.

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

در اسلام سنتی حرمت برخی از گناهان مطلق نیست، بلکه نسبی است. یعنی این‌گونه نیست که يك فعل خاص نسبت به همگان گناه و معصیت شمرده شود، بلکه تنها ارتکاب آن‌ها نسبت به مؤمنان معصیت است، درحالی‌که انجام آن نسبت به دیگران مجاز و مباح شمرده می‌شود. غیبت، بهتان، نیمه، هجاء از این‌گونه گناهان هستند. غیبت مؤمن حرام است، اما غیبت مسلمان مخالف حرام نیست، یعنی بدون ترس از آخرت می‌توان پشت‌سر مسلمان دیگر مذاهب حرف زد. بهتان به مؤمن حرام است، اما تهمت و افترا به دیگران معصیت و گناه محسوب نمی‌شود و مجاز است. تمامی کردن و دوبه‌هم‌زنی بین مؤمنین حرام است، اما بین دیگر مسلمانان را به‌هم‌زدن خلاف شرع نیست. هجوکردن مؤمن حرام است، اما هجو و ریشخند دیگر مسلمانان معصیت محسوب نمی‌شود. معنای جواز ارتکاب غیبت، بهتان، نیمه و هجاء در غیرمؤمن این است که غیرمؤمنان در این موارد فاقد احترامند، آبرویشان هدر است، مهدورالاحترامند. به زبان شرعی «عرض محترمه» ندارند. عرض یعنی آبرو. افراد مهدورالاحترام فاقد امنیت فرهنگی هستند. جواز شرعی بهتان برای تخریب

۱ فضل‌الله نورری، به کوشش محمد ترکمان، (تهران: رسا، ۱۳۶۲)، ج ۱، ص ۶۰-۵۹.

۱. از منظر سنتی اهل سنت، مسلمان یعنی سنی (اهل السنة والجماعة) و دیگر مذاهب اسلامی بالاخص شیعیان heterodox خارج از اسلام تلقی می‌شوند. عنوان رایج «رافضی» برای شیعه ترجمان این رویکرد است.

شخصیت يك انسان کافی است. زن مؤمنه بنا بر احتیاط نمی تواند با مرد مسلمان متدین به دیگر مذاهب اسلامی ازدواج کند یا چنین ازدواجی کراهت دارد. توجه به نکات فوق تردیدی باقی نمی گذارد که از دیدگاه سنتی مؤمنان انسان درجه یک و مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی انسان درجه دو محسوب می شوند و بین این دوگونه انسان حداقل ده تبعیض حقوقی در شریعت مشاهده می شود.

تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان از ضروریات شرعی در اسلام سنتی است. بدن مسلمان طاهر محسوب می شود اما یکی از اعیان نجسه کافر است به جمیع اقسامش از مشرک و مرتد و کافر اصلی و کافر ذمی و اهل کتاب. یعنی مطلق غیرمسلمانان نجس محسوب می شوند و از نجاست شرعاً باید اجتناب کرد.

یکی از اسباب تحریم در ازدواج کفر است. مسلمان حق ندارد با غیرمسلمان ازدواج کند. چنین ازدواجی شرعاً باطل است. یکی از موانع ارث کفر است، کافر از مسلمان ارث نمی برد، هرچند مسلمان از کافر ارث می برد.

از شرایط اجرای قصاص، چه قصاص نفس، چه قصاص عضو تساوی در دین است. لذا مسلمان به واسطه قتل کافر کشته نمی شود، اما واضح است که کافر به واسطه قتل مسلمان قابل قصاص است. حتی اگر کافری توسط کافر دیگری کشته شود و قاتل مسلمان شود، اولیای مقتول حق قصاص قاتل را نخواهند داشت. اگر مسلمانی دست کافری را قطع کند، کافر حق مقابله به مثل و قصاص را ندارد.

به لحاظ مالی ارزش مسلمان با ارزش غیرمسلمان کاملاً متفاوت است. دیه يك مرد مسلمان ده هزار درهم است. دیه يك مرد ذمی (مسیحی یا یهودی یا زرتشتی به شرطی که شرایط ذمه را پذیرفته باشد) هشتصد درهم است. اهل کتاب غیرذمی، متدینان دیگر ادیان و مذاهب و کفار و مشرکان اصولاً دیه ندارند، یعنی اگر کسی آن‌ها را بکشد، قاتل نه قصاص می شود و نه از قاتل دیه اخذ می شود، به لحاظ شرعی چنین افرادی «نفس محترمه» نیستند. خونشان احترام ندارد، ارزش ندارد. این دین حق است که باعث احترام جان می شود. پایبندی به دین و عقیده باطل جان انسان را بی ارزش می کند، کافر در حکم مرده است، به لحاظ حقوقی چنین افرادی در حکم اموات هستند، از این رو نه حق دیه به آن‌ها تعلق می گیرد، نه حق قصاص. اگر کسی می خواهد جان و مال و ناموس و آبرویش تضمین شود، می باید به شرف اسلام مشرف شود و مسلمان شود.

البته اهل کتاب یعنی مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان با پذیرش عقد ذمه با شرایطی می توانند در جامعه اسلامی از امنیت جانی، مالی و ناموسی بهره مند شوند. مهم ترین شرط ذمه پرداخت «جزیه» است. جزیه نوعی مالیات است که سالیانه از سوی مردان این سه مذهب به دولت

اسلامی پرداخته می‌شود. البته ولی امر حق دارد در صورت صلاح دید مازاد بر جزیه نیز از اهل ذمه اخذ کند. نحوه پرداخت جزیه می‌باید ذلیلانه باشد و اهل ذمه همواره احساس فرودستی کنند. اهل ذمه حق ندارند کلیسا و کنیسه و آتشکده جدید در دارالاسلام احداث کنند. اگر حکومت اسلامی نسبت به معابد گذشته اهل ذمه احساس خطر کند، حق دارد آن‌ها را خراب کند. اهل ذمه حق ندارند ساختمان‌های خود را مرتفع‌تر از ساختمان مسلمانان بنا کنند. آن‌ها حق ندارند در مجامع عمومی به امور خلاف شریعت اسلامی تظاهر کنند. اهل ذمه حق ندارند نسبت به شرکت فرزندانشان در جلسات اسلامی ممانعت به عمل آورند. اهل ذمه به محض تخلف در انجام شرایط ذمه، از دارالاسلام اخراج می‌شوند. عقد ذمه نسبت به عرض ذمی یعنی آبروی آن‌ها تضمینی ندارد. یعنی اهل ذمه از غیبت، بهتان نیمه، هجاء سب، غش و... مصون نیستند. حرمت این‌گونه گناهان در صورتی است که نسبت به مسلمانان اتفاق بیفتد نه مطلقاً. عقد ذمه فقط مختص اهل کتاب یعنی مذهب سه‌گانه است و دیگر کفار از حق انعقاد ذمه محرومند.

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

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

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

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

پیروان دیگر ادیان و مذاهب یا ملحدان و کفار و مشرکان از دو طریق ممکن است از حقوق شبیه حقوق اهل ذمه برخوردار شوند. یکی با عقد استیمان و دیگری با معاهده. مراد از استیمان این است که غیرمسلمانی برای آشنایی با تعالیم اسلام به دارالاسلام بیاید، او

به طور موقت در امان مسلمانان است و پس از آن اگر اسلام را نپذیرفت به سرزمین خود بازگردانده می‌شود. کفاری که با حکومت اسلامی معاهده منعقد کنند مطابق مفاد معاهده با آن‌ها رفتار خواهد شد.

اما غیرمسلمانی که اهل ذمه، مستأمن و معاهد نباشد که اکثر غیرمسلمانان را تشکیل می‌دهند، کافر حربی محسوب شده از هیچ حقوقی برخوردار نیستند.^۱ جان و مال و ناموس آن‌ها فاقد احترام است و به زبان شرعی «هدر» است، مهدورالدم، و مهدورالمال، مهدورالعرض. اگر کسی متعرض آن‌ها شود، مالشان را ببرد، آبرویشان را بریزد، جانشان را بگیرد، قابل تعقیب نیست، حق قصاص ندارد، دیه به او تعلق نمی‌گیرد. اینها خساراتی است که او با عدم پذیرش دین حق یا عدم قبول عهد و ذمه و امان به خود خریده است، اگر می‌خواهد از حداقل حقوق برخوردار شود، می‌باید شرایط ذمه و عهد و امان را داشته باشد و اگر می‌خواهد از حداکثر حقوق برخوردار شود، می‌باید به اسلام مشرف شود.

واضح است که در اسلام سنتی، «انسان از آن حیث که انسان است» یعنی فارغ از دین و مذهب از حقوق برخوردار نیست. از این دیدگاه چیزی به نام «حقوق ذاتی انسان» وجود ندارد، یا جداً بسیار اندک است. در اسلام تاریخی، دین و مذهب و عقیده مقدم بر انسانیت انسان است. بگو چه دین و مذهبی داری تا بگویم از چه حقوقی برخوردار می‌شوی. در قرائت سنتی از اسلام، این ایمان و اسلام است که منشأ حقوق است نه انسانیت انسان. انسان از آن حیث که مسلمان است دارای حقوق است، نه مطلق انسان. لذا انسان مشرک یا انسان کافر و ملحد فاقد حقوق است یا انسان اهل کتاب ذمی از برخی حقوق برخوردار است و از بسیاری حقوق محروم. در شریعت از حقوق مسلم یا حقوق مؤمن و حداکثر از حقوق ذمی می‌توان دم زد، اما چیزی به نام حقوق انسان یا «حقوق بشر» در آن بی‌معنا است. ما در اسلام سنتی حقوق مسلمان داریم، نه حقوق بشر. حقوق مسلم در شریعت چیزی معادل حقوق بشر در اندیشه معاصر است. هرچند به نظر می‌رسد با چشم‌پوشی از برخی از احکام اخلاقی و استجابی حتی همین حقوق مؤمن و مسلمان نیز کمتر از حقوق بشر است.

بنابراین ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر مبنی بر اینکه «تمام افراد بشر با شأن و حقوق برابر به دنیا می‌آیند» یا ماده دوم مبنی بر اینکه «هرکس بدون هیچ‌گونه تبعیض به‌ویژه از حیث دین از تمام حقوق و آزادی‌های مذکور در اعلامیه برخوردار است» یا ماده سوم مبنی بر اینکه «هرکس حق حیات، آزادی و امنیت شخصی دارد» یا ماده هفتم مبنی بر اینکه «همه در برابر

۱. این دیدگاه که متأسفانه در بین برخی مسلمانان سنتی رایج بوده و هست، به شدت قابل مناقشه است. اگرچه این دسته از غیرمسلمانان معاهده‌ای با مسلمانان امضا نکرده‌اند، اما لزوماً نه علیه مسلمانان وارد جنگ شده‌اند، نه آنها را از خانه و کاشانه‌شان اخراج کرده‌اند، نه از متجاوزان به حقوق مسلمانان در این دو مورد حمایت کرده‌اند. بنابراین به نص قرآن کریم (سوره متحنه ۹-۸) «مسلمانان موظفند با آنان با نیکی و انصاف مواجه شوند.»

قانون مساوی هستند و حق دارند بدون هیچ تبعیضی از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند. همه حق دارند در مقابل هر تبعیضی که ناقض اعلامیه حاضر باشد و در مقابل هر تحریکی که به منظور چنین تبعیضی صورت گیرد از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند» همگی در تعارض صریح و آشکار با احکام شرعی در اسلام سنتی است.

در اسلام سنتی تمامی افراد بشر بالقوه شأن برابر دارند، اما لزوماً با حقوق برابر به دنیا نمی‌آیند. آحاد بشر از حیث اینکه چه دینی دارند از حقوق متفاوت برخوردارند. هر چند فی‌الجمله مسلمانان مؤمن در برابر قانون دینی مساوی هستند، همچنان که مسلمانان مذاهب دیگر اسلامی نیز در برابر قانون دینی مساوی هستند. اهل کتاب ذمی نیز در صورت عقد ذمه مشابه از حقوق مساوی با یکدیگر برخوردارند. دیگران نیز که حقوقی ندارند و البته از این حیث باهم مساوی‌اند.

نکته قابل توجه در قرائت سنتی اسلام این است که غیرمؤمنان یا غیرمسلمانان به چشم مقصر و حداکثر به چشم جاهل قاصر نگریسته می‌شوند که به واسطه این قصور یا تقصیر از بسیاری از حقوق محرومند. آن‌ها گمراهانی هستند که علاوه بر آخرت، در دنیا نیز با محرومیت از برخی یا همه حقوق اجتماعی مجازات می‌شوند.

محور دوم: عدم تساوی حقوقی زنان با مردان

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

پاسخ منفی است. در اسلام سنتی تفاوت حقوقی انسان‌ها منحصر به تفاوت دینی و مذهبی نمی‌شود. در واقع دومین محور تعارض اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر عدم تساوی حقوق زن و مرد است. بنابراین جنسیت دومین منشأ تبعیض حقوقی در اسلام سنتی است. البته این تفاوت در همه حقوق نیست. در بسیاری از احکام حقوق تجاری یا حقوق عبادی زن و مرد مساویند. اما از سوی دیگر در حقوق مدنی و حقوق جزایی و کیفری جنسیت موجب تفاوت حقوقی است. در موارد اندکی این تبعیض حقوقی به نفع زنان است. مثلاً نفقه یعنی مخارج خانواده به شرط تمکین زن از شوهر به عهده مرد است و زن حتی در صورت تمکن مالی تعهدی در زمینه مخارج خانواده ندارد. در صورت جدایی نیز باز مادر تعهد مالی نسبت به کودکانش ندارد و تأمین مخارج فرزندان تا قبل از بلوغ در پسران و تا قبل از ازدواج در دختران به عهده پدر است. زنان از حضور در میدان جهاد و جنگ نظامی معافند. کشتن زنان حاضر در میدان جنگ از سوی مسلمانان جایز نیست. زنان اهل کتاب از پرداخت جزیه به

حکومت اسلامی معافند. حضور در نماز جمعه بر زنان واجب نیست. زن مرتد برخلاف مرد مرتد اعدام نمی‌شود، بلکه به حبس با اعمال شاقه محکوم می‌شود.

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

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

اسلام سنتی شهادت زنان را در محکمه قضایی در موارد متعددی مطلقاً نمی‌پذیرد. در بسیاری از حدود شرعی از قبیل: محاربه، سرقت، شرب‌خمر، کذب، لواط، قوادی و مساحقه، در دعاوی غیرمالی از قبیل نسب، مسلمان‌بودن، بلوغ، جرح و تعدیل، عفو از قصاص، رؤیت هلال، وکالت، وصیت و نیز در طلاق و خلع و مبارات و نیز رجوع در طلاق شهادت زنان فاقد هرگونه اعتبار است. شهادت ده‌ها زن در این مورد به اندازه شهادت دو مرد ارزش ندارد. در موارد فراوانی نیز شهادت زنان بدون انضمام به شهادت مردان بی‌اعتبار است، یعنی شهادت استقلالی و انفرادی زنان در این مورد مسموع نیست، از جمله ازدواج، دیه، غصب، دعاوی مالی همانند رهن و اجاره و وقف و وصایای مالی و دیون و نیز حد زنا منجر به شلاق، حتی در مواردی که عرفاً اطلاع از آن‌ها معمولاً در اختیار زنان است و شهادت زنان انفراداً و بدون انضمام مرد پذیرفته است، شهادت انفرادی یا انضمامی مرد نیز پذیرفته می‌شود، از قبیل ولادت و شیرخوارگی (رضاع) و بکارت و عیوب خاص زنان. بنابراین شهادت مرد عادل مطلقاً مسموع است. اما شهادت زن عادل یا اصلاً مسموع نیست یا تنها با انضمام به شهادت مرد پذیرفته می‌شود و تنها در چهارمورد بدون انضمام قابل قبول است اما در هر صورت شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد است. یعنی درحوزه شهادت قضایی زن یا نصف مرد است یا اصلاً کالعدم است، کان‌لم‌یکن است و فاقد اعتبار.

اگرچه در عقد ازدواج رضایت طرفین به‌طور مساوی شرط صحت عقد است، به‌علاوه زن

۱. محاربه راهزنی یا ایجاد وحشت مسلحانه است. در محاربه داشتن انگیزه سیاسی یا دینی شرط نیست. محاربه جرمی علیه امنیت مردم و جامعه است.

موجب و مرد قابل محسوب می‌شود، اما در اسلام سنتی طلاق به صورت يك ایقاع شرعی از سوی مرد صورت می‌گیرد و رضایت و حتی اطلاع زن در صحت آن دخیل نیست. مرد هرگاه اراده کرد می‌تواند همسر خود را شرعاً طلاق دهد. حتی در خلع نیز که زن با بذل مهریه یا بیش از آن به مرد خواستار جدایی می‌شود، اجرای طلاق در نهایت در دست مرد خواهد بود. در مبرات نیز زن در ازای بخشش تمام یا قسمتی از مهریه با رضایت شوهر از او جدا می‌شود. در مجموع اگر مرد مایل به طلاق نباشد، زن بدون توسل به حاکم شرع و اثبات عسر و حرج شرعی امکان طلاق نخواهد داشت. در اسلام تاریخی علاوه بر طلاق، مرد می‌تواند از طریق ظهار، ایلاء و لعان کاملاً برخلاف رضایت زن حتی به طور ابدی به ازدواج پایان دهد.

در عیوب منجر به فسخ ازدواج (بدون طلاق) باز بین مرد و زن تفاوت است. جزام، برص (پسی) و اقعاد (زمین‌گیری) در زن برای مرد حق فسخ نکاح ایجاد می‌کند، اما وجود همین عیوب در مرد برای زن چنین حقی ایجاد نمی‌کند.

زن مسلمان حق ندارد مطلقاً با مرد غیرمسلمان ازدواج کند. اما ازدواج موقت مرد مسلمان با زنان اهل کتاب (مسیحی، یهودی و زرتشتی) مجاز شمرده شده است.^۱ طبیعی است که نظام فطری و مطلوب زنان تک‌همسری است، اما در اسلام سنتی مردان می‌توانند در زمان واحد تا چهار همسر دائمی و به‌طور نامحدود همسران موقت داشته باشند. به‌علاوه در صورت امکان مرد می‌تواند از کنیزان خود بدون هیچ محدودیتی تمتع جنسی ببرد، حال آنکه واضح است چنین رابطه‌ای بین زن و غلام او بدون ازدواج ممنوع است.

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

۱. ازدواج دائم (اهل سنت)، و ازدواج موقت (بسیاری از شیعیان).

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

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

مرد شرعاً رئیس خانواده است. زن بدون اجازه شوهرش حق ندارد از خانه خارج شود. بر زن واجب است از شوهرش مطلقاً تمکین کند و حق ندارد بدون عذر شرعی از تمتع شوهر جلوگیری کند. اما بر مرد واجب نیست به تمایلات زن هرگاه که وی خواست پاسخ دهد حق شرعی زن در این امور هر چهار ماه يك بار است. زن بدون اجازه شوهرش حق سوگند شرعی ندارد. همچنین که نذر زن در موارد منافی با حق شوهرش صحیح نیست. روزه استحبابی زن بدون اذن شوهر یا با نهي وی قطعاً پذیرفته نیست. اعتکاف زن تنها با اذن زوج صحیح است. زن در قصد سفر جهت نماز و روزه مسافر تابع زوج است. در صورتی که زن تمکین نکند و ناشزه شود، با شرایطی مرد حق دارد بدون مراجعه به دادگاه او را کتک بزند و تأدیب کند. در صورتی که اگر مرد به وظایف شرعی خود عمل نکرد، زن تنها می‌تواند از او به دادگاه شکایت کند. ناسزا گفتن و فحش دادن از سوی شوهر به همسرش شرعاً حرام نیست.

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

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

تأمل در احکام فوق تردیدی باقی نمی‌گذارد که از دیدگاه اسلام سنتی حقوق زنان در موارد

متعددی کمتر از حقوق مردان است و اسلام سنتی تبعیض جنسی را در موارد فراوانی پذیرفته و تساوی حقوقی زن و مرد را برنتابیده است در حقوق خانواده، حقوق مدنی و حقوق قضایی، زن شرعاً انسان درجه دوم محسوب می‌شود.

تبعیض جنسی در احکام شریعت در تعارض با مواد اول، دوم و هفتم اعلامیه جهانی حقوق بشر است. مطابق این مواد تمام افراد بشر با شأن و حقوق برابر به دنیا می‌آیند، هرکس بدون هیچ‌گونه تبعیض به‌ویژه از حیث جنس از تمام حقوق و آزادی‌ها برخوردار است. همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون هیچ‌گونه تبعیضی از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند. حال آنکه در اسلام تاریخی زنان با شأن و حقوق برابر با مردان به دنیا نمی‌آیند. در بسیاری از احکام شرعی زنان با تبعیض حقوقی مواجهند. در موارد متعددی از حقوق خانواده، حقوق مدنی و حقوق قضایی، زن و مرد نامساوی‌اند. از سوی دیگر اسلام تاریخی با ماده شانزدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز در تعارض صریح است. در این ماده آمده است «مرد و زن در ازدواج، در مدت زناشویی و در فسخ آن از حقوق مساوی برخوردارند» حال آنکه در اسلام سنتی اگرچه فی‌الجمله مرد و زن در امر ازدواج از حقوق مساوی برخوردارند، اما در مدت زناشویی و به‌ویژه در فسخ آن قطعاً از حقوق مساوی برخوردار نیستند. زن در زمان زناشویی از حقوق کمتر و در مورد جدایی تقریباً فاقد حقوق شرعی است (مگر با تکنیک‌هایی از قبیل شرط ضمن عقد، برخی و نه تمامی این حقوق را استیفا کند). از سوی دیگر اینکه «هر مرد و زن بالغی حق دارند بدون هیچ محدودیتی از حیث دین ازدواج کند و تشکیل خانواده دهد» در اسلام سنتی پذیرفته نیست.

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

در ماده اول اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن مصوب ۱۹۶۷ مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصریح شده است: «تبعیضاتی که متکی به جنسیت باشد و بالتبیینه مانع برقراری حقوق مساوی برای زنان و مردان گردد و یا این تساوی را محدود کند، امری است غیرعادلانه و تجاوزی است که به حریم شأن و مقام انسانیت وارد می‌شود.» در ماده ششم این اعلامیه از جمله بر حق آزادی رفت‌وآمد و انتقال زنان، حقوق مساوی زنان با مردان در انعقاد ازدواج

و همچنین فسخ آن و تساوی والدین در مسائل مربوط به فرزندان خویش تصریح شده است. روشن است که مواد یادشده این اعلامیه جهانی در تعارض بین و آشکار با احکام اسلام سنتی است.

یکی از مهمترین و جدیدترین اسناد حقوق بشر درباره زنان «کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» مصوب ۱۹۷۹ مجمع عمومی سازمان ملل متحد است. در این کنوانسیون عبارت تبعیض علیه زنان به هرگونه تمایز، محرومیت، یا محدودیت براساس جنسیت که نتیجه و هدف آن خدشه دارکردن یا لغو شناسایی، بهره‌مندی یا اعمال حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه دیگری توسط زنان صرف نظر از وضعیت زناشویی ایشان و براساس تساوی میان زنان و مردان اطلاق می‌گردد. در ماده شانزدهم این کنوانسیون بر حقوق و مسئولیت‌های یکسان در طی دوران زناشویی و به هنگام جدایی، حقوق و مسئولیت‌های یکسان به‌عنوان والدین در مسائل مرتبط با فرزندان، حقوق و مسئولیت‌های یکسان در مورد قیمومت، حضانت و سرپرستی فرزندان تصریح شده است. تکتك احکام اسلام تاریخی که مبتنی بر تفاوت حقوقی زنان با مردان است با این کنوانسیون در تعارض مستقیم است. واضح است که اسلام سنتی رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان را برنمی‌تابد.

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

محور سوم: عدم تساوی حقوقی بردگان با انسان‌های آزاد

آیا در بین مردان مسلمان مؤمن در اسلام سنتی می‌توان قائل به تساوی حقوقی شد؟ هکذا آیا در این دیدگاه برابری حقوقی بین زنان مسلمان مؤمن برقرار است؟

در اینجا نیز پاسخ منفی است. همه مسلمانان هم‌مذهب مذکر با یکدیگر از منظر حقوقی مساوی نیستند، همچنان‌که همه مسلمانان هم‌مذهب مؤنث نیز به لحاظ حقوقی برابر نیستند. در واقع می‌رسیم به سومین محور تعارض اسلام تاریخی با نظام حقوق بشر و آن تفاوت انسان آزاد و حر با انسان برده و مملوک است. یعنی همان غلام و کنیز یا عبید و اماء در ادبیات دینی. اسلام سنتی از سویی برده‌سازی و برده‌داری را با شریاطی امضا کرده است، ثانیاً برای بردگان حقوق متفاوت و بسیار کمتری از حقوق احرار و انسان‌های آزاد در نظر گرفته است. اگرچه امروز برده به‌معنای سنتی آن وجود ندارد، اما اسلام تاریخی معتقد است با مهیا شدن شرایط می‌باید این سنت حسنه را احیا کرد و از مزایای آن در چارچوب شریعت بهره برد. برده‌سازی انسان یا اسباب بردگی از هفت طریق صورت می‌گیرد که مهم‌ترین آن طریق اسارت در جنگ است. اسرای مذکر در صورتی که مشمول حکم آزادی بلاعوض یا آزادی درقبال مبادله با اسرای مسلمان نشوند، استرقاق شده، برده محسوب می‌شوند. زنان و کودکان سرزمین‌های فتح شده نیز با شریاطی غنیمت‌جنگی محسوب شده، برده به حساب می‌آیند و همه بردگان بین سربازان تقسیم می‌شوند. شرط اصلی بردگی در این طریق کفر اسیر است. هر چند مسلمان شدن برده باعث الغای بردگی نمی‌شود. اگر افرادی از دارالحرب از راه سرقت، خیانت، نیرنگ، غارت و زور از جانب غیر نظامیان یا از جانب نظامیان اما بدون اعمال زور و در مجموع بدون جنگ ربوده شوند و به دارالاسلام آورده شوند در حکم غنیمت محسوب شده، با آن‌ها معامله برده خواهد شد. اگر کفار حربی به‌هردلیلی حاضر به فروش اعضای خانواده خود از قبیل زن، دختر، خواهر یا کودک خود باشند، خرید آنان جایز و بعد از خرید، آن‌ها کنیز خریدار محسوب می‌شوند. اگر پدر و مادر به یکی از طرق معتبر مملوک شده باشند، تمامی فرزندان آنان که در زمان مملوکیت متولد می‌شوند برده خواهند بود. اگر فرد عاقل بالغ مختاری به بردگی اقرار کرد از او پذیرفته می‌شود، به شرطی که مشهور به حریت نباشد. لقیط دارالکفر با شریاطی برده محسوب می‌شود. خرید برده از بازار غیر مسلمین جایز است و انسان خریداری شده برده مشروع محسوب می‌شود.

غلام و کنیز در موارد متعددی از حقوق انسان‌های آزاد محرومند، یعنی اصولاً یا فاقد هرگونه حق‌اند یا از حقوق بسیار اندکی برخوردارند. برده، ملک مولای خود است و مالک شرعاً مجاز است هرگونه صلاح می‌داند در ملک خود تصرف کند. در هیچ‌یک از تصرفات مالک رضایت

مملوک شرط نیست. برده می‌باید به اراده مالک خود زندگی کند. برده بدون اذن صاحب خود فاقد حق مالکیت است. برده حق ندارد به کار و کسب مورد علاقه خود بپردازد، بلکه اجباراً موظف به انجام کاری است که صاحبش تعیین کرده است. درآمد کسب برده به صاحب او می‌رسد. غلام و کنیز بدون اجازه صاحبشان حق ازدواج ندارند. مردان و زنان متأهل به محض مملوک شدن عقد ازدواجشان بدون نیاز به طلاق فسخ می‌شود. مالکیت برده مؤنث از سوی مرد در حکم ازدواج با وی است. بنابراین هرگونه استمتاع جنسی مرد از کنیزانش جایز است ولو نامسلمان باشند. در این روابط جنسی رضایت زن مطلقاً لازم نیست. در استمتاع از کنیز برخلاف ازدواج دائم رعایت سقف عددی لازم نیست. صاحب کنیز حق دارد کنیزش را حتی بدون رضایت وی به زوجیت دیگری درآورد، بلکه می‌تواند کنیز خود را بدون ازدواج در اختیار مرد دیگری ولو یکی از غلامانش قرار دهد، به این عمل که شرعاً «تحلیل» گفته می‌شود کلیه استمتاعات جنسی مجاز است. با اذن یا دستور مولی ازدواج غلام و کنیز با افراد آزاد مجاز است. مولی حق دارد ازدواج غلام و کنیز خود را بدون طلاق فسخ کند.

مولی حق دارد فرزندان غلام و کنیز خود را پس از رسیدن به سن رشد و تمییز از پدر و مادرشان جدا کرده به فروش برساند. مولی اعم از مرد و زن، مجتهد و عامی، عادل و فاسق می‌تواند بدون مراجعه به قاضی و دادگاه، برده خلافکار خود را محاکمه و مجازات کرده، حدود شرعی را درباره وی اجرا کند. حدود شرعی برده خفیف‌تر از حدود انسان آزاد و فی‌الجمله نصف آن است. دبه و خون‌بهای برده قیمت آن است به شرطی که از دبه انسان آزاد تجاوز نکند. اگر انسان آزادی عمداً برده‌ای را بکشد، قصاص نمی‌شود، بلکه تنها قاتل قیمت برده را به صاحبش می‌پردازد. اما اگر برده‌ای انسان آزادی را عمداً به قتل برساند، ولی دم بین قصاص و استرقاق وی مجاز است. مولی از برده آزاد شده‌اش با شریطی ارث می‌برد، اما برده مطلق از مولایش ارث نمی‌برد.

مطابق مواد اول و چهارم اعلامیه جهانی حقوق بشر و ماده هشتم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق باهم برابرند، احدی را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت و دادوستد بردگان به هر شکلی ممنوع است». اسلام سنتی در زمینه برده‌داری با اسناد حقوق بشر در تعارض مستقیم قرار دارد. در این قرائت از اسلام کودکی که والدینش برده بوده‌اند، مادرزاد برده متولد می‌شود. بردگان با دیگر آدمیان در موارد متعددی از حیث حقوق متفاوتند و از حقوق بسیار کمتری برخوردارند. برده موجودی است پست‌تر از انسان آزاد و کمی بالاتر از حیوان، برده به‌میل خود زندگی نمی‌کند، بلکه می‌باید خود را مطلقاً باخواست و میل مولی منطبق کند. به کار اجباری گماشته می‌شود، دست‌مزدش به صاحبش تعلق می‌گیرد، ازدواج و طلاقش به‌دست دیگری است. در استمتاع

جنسی از او رضایتش هرگز ملاک نیست. اگر غیر برده او را بکشد قاتل قصاص نمی‌شود. بدون اجازه صاحبش حق استراحت، فراغت، تفریح، زندگی خصوصی، آموزش و پرورش و دخالت در حوزه عمومی را ندارد.

ناسازگاری اسلام تاریخی با اندیشه حقوق بشر در تبعیض حقوق بردگان واضح‌تر از آن است که احتیاجی به توضیح و اثبات داشته باشد. نفس قبول بردگی مخالف حقوق بشر است. بنابراین با صراحت می‌توان گفت در اسلام سنتی انسان فاقد حقوق ذاتی است. انسان از آن حیث که انسان است حقوقی ندارد. پس نمی‌توان از «حقوق بشر» در اسلام تاریخی دم زد. اول بگو آزادی یا برده‌ای تا بعد بگویم چه حقوقی داری. انسان آزاد مسلمان مؤمن مذکر از بالاترین حقوق برخوردار است، پس از انسان آزاد مسلمان مؤمن مؤنث و سپس مرد آزاد اهل کتاب و پس از آن زن آزاد اهل کتاب است. غلامان و کنیزان در مراحل بعدی قرار می‌گیرند و در انتهای جدول نوبت به کفار و مشرکان می‌رسد. در واقع حقوق دینی اولاً و بالذات متعلق به دین و مذهب و جنسیت و حریت است، نه متعلق به انسان بودن و بشریت. پس ما در این اندیشه حقوق متدین و مذکر و مؤنث و حر و عبد داریم، اما حقوق بشر نداریم. بنابراین از سه زاویه، مهمترین رکن حقوق بشر یعنی تساوی حقوقی انسان‌ها در اسلام تاریخی مخدوش می‌شود، یکی از ناحیه دین و مذهب، دیگری از ناحیه جنسیت و سوم از ناحیه حریت و رقیت یا آزاد و برده بودن.

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

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

پاسخ در حوزه خصوصی مثبت است. یعنی مردان مسلمان مؤمن آزاد در حوزه خصوصی با یکدیگر مساوی‌اند. همچنان که بانوان مسلمان مؤمنه آزاد نیز در حوزه خصوصی با یکدیگر برابرند. بنابراین تساوی حقوقی در حوزه خصوصی در شریعت معنا دار است. اما در حوزه امور عمومی به‌ویژه حقوق اساسی دو دیدگاه متفاوت در بین عالمان دین و فقیهان مشاهده می‌شود. یک دیدگاه برای فقیهان حق ویژه سیاسی در شریعت قائل است، اما دیدگاه دوم چنین حقی را برای فقیهان در حقوق اساسی به رسمیت نشناخته است. اگرچه در امور مهم فاقد متکفل خاص از قبیل سرپرستی کودکان بی‌سرپرست و اوقاف عامه و مانند آن

که به امور حسبیه مشهور است از باب قدر متقین فقیهان را اولی به تصرف می‌داند،^۱ اما در حوزه عمومی به‌ویژه در مسائل سیاسی و حقوق اساسی حق و وظیفه خاصی را برای فقیهان نیافته است. از دیدگاه دوم تبعیض‌های شرعی منحصر به تبعیض‌های سه‌گانه دینی، مذهبی، جنسی و بردگی می‌شود و براین اساس مردان مسلمان مؤمن آزاد واقعاً باهم به لحاظ حقوقی چه در امور خصوصی چه در امور عمومی برابرند، همچنان که زنان مسلمان مؤمنه آزاد نیز از تساوی حقوقی چه در امور خصوصی چه در امور عمومی برخوردارند. لذا دیدگاه دوم از این ناحیه تعارضی با حقوق بشر ندارد.

اما دیدگاه اول یعنی معتقدان به حق و ویژه فقیهان در حوزه عمومی و به زبان دیگر فائان به ولایت شرعی فقیه در امور عمومی به نوعی تبعیض حقوقی انسان‌ها مبتلا است. در واقع این چهارمین تبعیض و تعارض احکام اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر است. اگرچه حق ویژه فقیهان و شریعتمداران در حوزه عمومی در بین اهل سنت نیز سابقه دارد و نظام خلافت حداقل به لحاظ نظری مبتنی بر این اندیشه بوده است و منابع معتبری از قبیل: *الاحکام السلطانیة* ماوردی نیز فقهت را از جمله شرایط خلیفه دانسته‌اند،^۲ اما به لحاظ عملی پس از خلفای راشدین چنین شرطی رعایت نشد و عملاً از اعتبار افتاد. در میان شیعیان به لحاظ علمی نیز این دیدگاه نه دیدگاه غالب است، نه دیدگاه مشهور، اما در یک قرن و نیم اخیر این دیدگاه با وجود در اقلیت بودنش به لحاظ عملی به یک دیدگاه جدی از سویی و سکاندار رسمی در ایران از سوی دیگر تبدیل شده است. لذا به نظر می‌رسد تحلیل فنی آن در ارتباط با حقوق بشر مفید باشد. به‌رحال نباید از یاد برد که این تلقی‌گرایی غالب در اسلام سنتی نیست.

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

۱. به طور خلاصه در این دیدگاه فقیهان شرعاً تنها افراد مجاز به تصرف در امور حسبیه هستند.

۲. ماوردی، *الاحکام السلطانیة*، باب ۱، فصل ۲، ص ۱۹: «والثانی العلم المؤدی الی الاجتهاد فی النوازل والاحکام».

نمی‌ماند و صدور احکام جزئی متغیر زمانی مکانی که از لوازم فن سیاست و سیاست‌ورزی است نیز در دستور کار آن قرار می‌گیرد. از این دیدگاه فقیه تنها به شناخت و استخراج احکام کلی اکتفا نمی‌کند، بلکه تعیین موضوع و مصداق که از لوازم سیاستمداری است نیز شأن فقیه محسوب می‌شود «مدیریت فقهی» که کوشش می‌شود که احکام و موضوعات مرتبط با اداره جامعه از تعالیم دینی استخراج شود با «مدیریت علمی» که به دنبال اداره جامعه براساس علوم و تجارب بشری است تفاوت دارد. در مدیریت فقهی تمامی مناصب کلیدی جامعه یا در دست فقیهان است یا تنها با اذن و اجازه آن‌ها انجام‌وظیفه می‌کنند.

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

از زاویه اول یعنی حکومت ولایی انسان‌هایی که به ملکه قدسیه اجتهاد رسیده‌اند، یعنی اکثریت مردم که «عوام»^۱ محسوب می‌شوند تحت ولایت شرعی فقیهان عادل بوده و «مؤکلی علیهم» خوانده می‌شوند. درحوزه ولایت یعنی امور عمومی جامعه و مسائل مرتبط به سیاست، عدم تساوی برقرار است. مردم عادی (عوام) و فقیهان عادل در اداره امور سیاسی و تدبیر مسائل جامعه بر مبنای احکام شرع، برابر نیستند، فقیهان عادل یعنی اولیای شرعی مردم در تدبیر امور سیاسی و مدیریت جامعه دارای امتیاز، توانمندی و قابلیت شرعی هستند مردم به‌عنوان مؤلی علیهم در تمامی امور عمومی، شئون سیاسی و مسائل اجتماعی به‌ویژه در ترسیم خطوط کلی آن ناتوان از تصدی، فاقد اهلیت در تدبیر و محتاج سرپرست شرعی هستند. از این دیدگاه اگرچه مردم در حوزه امور خصوصی رشدی دارند، اما در حوزه امور عمومی شرعاً محجورند. هرگونه دخالت و تصرف مردم در حوزه امور عمومی محتاج اجازه قبلی یا تنفیذ بعدی ولی فقیه است. از آنجا که مردم بدون ارشاد، تدبیر و ولایت فقها منحرف می‌شوند و چه بسا مصالح خود را زیر پا بگذارند و تحت القانات شیاطین و دشمنان اسلام قرار گرفته تصمیمی ناصواب اتخاذکنند، حکمت بالغه و لطف الهی اقتضا می‌کند که شرعاً توده مردم برای جبران این ضعف و ناتوانی تحت ولایت فقیهان قرارگیرند. از این دیدگاه «قیم ملت با

۱. در مقابل «خواص» که اینجا فقیهان هستند.

قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.^۱

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

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

۱. سید روح الله موسوی خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، موسوعه الامام الخمینی، دفتر ۱، ۲۱، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲)، ص ۵۱.

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

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

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

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

هماهنگ کند. آرای مردم در صورتی که ولی فقیه نپذیرد فاقد هرگونه ارزش و اعتبار شرعی است.^۱

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

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

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

اولاً: عدم تساوی فقها و روحانیون با مردم در حوزه امور عمومی، ثانیاً: ولایت و رهبری حق ویژه یک صنف خاص است یعنی فقها یا روحانیون. ثالثاً: حوزه امور عمومی حق الناس و حق مردم نیست، بلکه حق الله و حق خداوند است که اداره آن به فقها تفویض شده است. رابعاً: ولایت و رهبری از طریق انتخابات عمومی گزینش نمی‌شود، بلکه توسط یک صنف خاص یعنی روحانیون و فقها تعیین یا کشف یا تشخیص داده می‌شود. خامساً: ولایت و رهبری

۱. مباحث مربوط به ولایت و انتصاب را در کتابهای ذیل (مجموعه اندیشه سیاسی در اسلام، دفترهای دوم و سوم) به تفصیل شرح داده‌ام: حکومت ولایی و حکومت انتصابی.

سمتی مادام‌العمر است نه موقت و ادواری. سادساً: نظارت استصوابی منصوبان ولایت فقیه بر نمایندگان مردم لازمه چنین حکومتی است. سابعاً: مسئول نبودن مقام ولایت و رهبری درمقابل هرگونه نهاد بشری. ثامناً: فوق قانون بودن مقام ولایت و رهبری و کسب مشروعیت کلیه قوانین و نهادهای عمومی از وی. تاسعاً: برتری رأی ولی فقیه یا منصوبان وی بر آرای مردم. عاشراً: حق وتوی ولی فقیه یا منصوبان وی در کلیه امور عمومی.

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

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

محور پنجم: آزادی عقیده و مذهب و مجازات ارتداد

بنابر بیانات شما اسلام سنتی نمی‌تواند برابری حقوقی انسان‌ها را بپذیرد و به واسطه به رسمیت شناختن چهارگونه تبعیض حقوقی مبتلا به تعارض با اندیشه حقوق بشر است. آیا این تلقی از اسلام غیر از نقض اصل تساوی حقوقی تعارض دیگری هم با حقوق بشر دارد؟

پاسخ مثبت است. در واقع پنجمین محور تعارض اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر، مسئله آزادی عقیده و مذهب و آزادی بیان است. در مواد هجدهم و نوزدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر و مواد هجدهم و نوزدهم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی آمده است که «هرکس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر

مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان است و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می‌تواند از این حقوق منفرداً یا مجتمعاً به‌طور خصوصی یا عمومی برخوردار باشد. هرکس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد.»

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

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

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

سوم: نوجوانی که والدینش یا یکی از آنها مسلمان بوده‌اند، پس از بلوغ آزاد نیست تا دینی غیر از اسلام اختیار کند، اگر به هر دلیلی اسلام را اختیار نکرد، احکام مرتد ملی (اعدام برای پسر و حبس با اعمال شاقه برای دختر) درباره او جاری می‌شود.

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

پنجم: مسلمانان معتقد به دیگر مذاهب اسلامی مجاز نیستند به تبلیغ مذهب خود در بین مسلمانان مؤمن اقدام کنند. مثلاً مسلمانان اهل سنت مجاز نیستند به تبلیغ مذهب خود در بین شیعیان بپردازند و برعکس.^۱ هکذا در سرزمینی که یکی از مذاهب سیطره داشته باشد،

۱. البته وقتی یکی از دو مذهب بزرگ اسلامی در جایی در اکثریت و در قدرت باشند، «عملاً» تبلیغ مذهبشان در بین پیروان مذهب دیگر مجاز است.

مسلمانان دیگر مذاهب عملاً مجاز به احداث یا داشتن مسجد اختصاصی نیستند.^۱ تلقی سنتی از اسلام در مورد اهل ذمه یعنی مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان که قرارداد ذمه را پذیرفته‌اند در مواردی با آزادی عقیده و مذهب تنافی دارد، از جمله:

اولاً: اهل ذمه آزاد نیستند که فرزندانشان را به گونه‌ای تربیت کنند که به ادیان پدرانیشان گردن نهند، یعنی نمی‌توانند آن‌ها را از حضور در مجالس و مراکز تبلیغی اسلام منع کنند، بلکه موظفند فرزندانشان را آزاد بگذارند تا خود راهشان را انتخاب کنند و واضح است که طریقه منطبق بر فطرت یعنی اسلام را انتخاب خواهند کرد.

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

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

رابعاً: به طریق اولی اهل ذمه آزاد نیستند تا تعالیم اسلامی را مورد نقد قرار دهند.

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

سادساً: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را به غیر از اسلام، به دین دیگری تغییر دهند والا کشته می‌شوند.^۲

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

به‌هرحال در صورت سيطرة و بسط ید تلقی سنتی از اسلام، آزادی عقیده و مذهب تقریباً منتفی است. به‌نظر نمی‌رسد در این که اسلام تاریخی آزادی عقیده و مذهب را بر نمی‌تابد بحثی باشد. از این دیدگاه انتشار کتب و مقالاتی که مروج اندیشه‌ها و آرای ضداسلامی یا در نقد و رد آرا و تعالیم اسلامی نوشته شده باشد، کتب ضلال محسوب شده، نشر و توزیع و حفظ آن‌ها حرام و ممنوع است. دیگر کالاهای فرهنگی از قبیل فیلم و نقاشی و کاریکاتور و

۱. به لحاظ نظری دلیل و مدرکی برای این امر در دست نیست. اما در عمل قضیه صورت دیگری دارد، به عنوان مثال بنگرید به سیاست رسمی عربستان سعودی درباره مساجد شیعه در شهرهای با اکثریت سنی، و سیاست رسمی جمهوری اسلامی ایران در مورد مساجد اهل سنت در شهرهایی که شیعیان در آن اکثریت دارند.

۲. آراء دیگر در این زمینه: اهل ذمه آزادند به هر دینی که در آئین خودشان مجاز است تغییر دین دهند، یا از هر یک از این ادیان ابراهیمی به دیگری تغییر دین دهند. در هر دو رأی تغییر دین ذمی به اسلام البته مجاز است، اما اگر به دینی که در آئین خودشان مجاز نیست، یا دینی خارج از این سه دین ابراهیمی درآیند کشته خواهند شد.

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

محور ششم: مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن و شکنجه

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

تاکنون به پنج محور تعارض اسلام سنتی با نظام حقوق بشر اشاره شد، اما مسأله‌ی تعارض‌ها به این پنج محور ختم نمی‌شود. محور ششم تعارض را خشونت و موهن بودن مجازات‌های شرعی می‌توان ذکر کرد. در واقع مشکل این بار متوجه حقوق کیفری در اسلام سنتی است. ماده‌ی پنجم اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گوید احدی را نمی‌توان تحت شکنجه یا مجازات یا رفتاری قرارداد که ظالمانه و برخلاف انسانیت و شئون بشری یا موهن باشد. ماده‌ی ششم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی حق زندگی را از حقوق ذاتی شخص انسان شناخته و تصریح می‌کند هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه یعنی بدون مجوز از زندگی محروم کرد. مجازات اعدام منحصر به مهمترین جنایت‌ها آن هم طبق قانون به موجب حکم قطعی صادره از سوی دادگاه صالح است. حکم اعدام در مورد جرائم ارتكابی اشخاص کمتر از هجده سال صادر نمی‌شود. ماده هفتم میثاق آزار و شکنجه یا مجازات‌ها یا رفتارهای ظالمانه یا خلاف انسانی یا رذیله‌انه را ممنوع می‌کند. یکی از مهمترین اسناد بین‌المللی در این باره کنوانسیون منع شکنجه و دیگر رفتارها یا مجازات‌های بی‌رحمانه غیرانسانی یا موهن مصوب ۱۹۸۴ است که شکنجه را به دقت تعریف کرده است.

در فقه اسلام سنتی برخی مجازات‌های شرعی را بدون حکم قاضی و دادگاه هر مکلفی می‌تواند به تشخیص خود اجرا کند، حتی ممکن است حکم اعدام به عنوان يك وظیفه دینی این گونه اجرا شود. یکی از شرایط قصاص نفس این است که خون مقتول محترم باشد، محقون الدم باشد، مهدور الدم نباشد، خونس مباح و هدر نباشد. بر این اساس مرتد فطری، سباب‌النبی و مدعی پیامبری را می‌توان کشت بدون آنکه نیازی به اثبات در دادگاه صالحه و

دفاع متهم و رأی هیأت منصفه و امثال این تشریفات باشد. در قتل جایز، قصاص درکار نیست. همین گونه است کشتن کسی که به موجب قصاص (البته با اذن ولی دم) یا حد مستوجب اعدام باشد. اگر فردی چنین کسی را به نیت مهدورالدم بودن بکشد قابل قصاص نیست. اگر مردی همسر خود را هم‌بستر با غیر ببیند به لحاظ تکلیفی مجاز است که هردو را بکشد.

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

نکته دوم در این تعارض نحوه اجرای مجازات‌های شرعی است امروز مجازات‌هایی از قبیل در آتش سوزانیدن مجرم یا پرتاب وی از بالای کوه یا بلندی با دست‌وپای بسته، یا با شمشیرزدن سپس با آتش سوزانیدن، یا سنگسارکردن (رجم)، یا زندان با اعمال شاقه از قبیل کتک زدن در اوقات نماز و تنگ گرفتن از حیث آب و غذا، یا به صلیب کشیدن، یا قطع دست راست و پای چپ، یا قطع چهارانگشت دست، یا شلاق زدن از مصادیق مجازات‌های خشن و خلاف شئون بشری و برخلاف انسانیت می‌شمارند و در نتیجه همه حدود شرعی که سبب مجازات‌های متعین فوق‌الذکر است منافی حقوق بشر اعلام می‌دارند. تعیین این گونه مجازات‌های سنگین از سوی شریعت برای ریشه‌کن کردن جرائم سنگین بوده است. اما اندیشه‌ی حقوق بشر اولاً به سمت حذف کامل مجازات‌های بدنی و فیزیکی، ثانیاً به سمت محدودیت جدی مجازات اعدام و تقلیل روبه‌حذف آن و ثالثاً حذف انحاء خشن اعدام و در مجموع نفی مجازات‌های خشن پیش می‌رود و بر این اساس مجازات‌های شرعی یعنی همه حدود شرعی و تعزیر به شلاق از این زاویه خلاف ضوابط حقوق بشر خواهند بود.

نکته سوم در این تعارض تعزیر شرعی برای گرفتن اطلاعات احتمالی از متهم یا برای شکستن مقاومت وی و وادارکردن او به همکاری با قاضی و حاکم شرع است. اندیشه‌ی

حقوق بشر هرگونه فشاربدنی و روانی به متهم را حتی از سوی مأموران قضایی برای تحت فشار قراردادن متهم برای گرفتن اطلاعات و غیر آنرا «شکنجه» می‌داند و کنوانسیون منع شکنجه دقیقاً برای جلوگیری از همین اعمال تصویب شده است.

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

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

ژرفای تعارض اسلام تاریخی با اندیشه حقوق بشر

آیا احکام شرعی معارض با حقوق بشر که شما به تفصیل آنرا توصیف کردید، آرای شاذ و نادر برخی فقهای سنتی است یا نظر مشهور و رأی اتفاقی یا اجماعی اسلام سنتی است؟

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

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

اگر منظورتان این است که علمای اسلام سنتی عالم‌ها و عامداً برخلاف ضوابط حقوق بشر رأی داده‌اند، صحیح نیست. اصولاً در زمان استنباط احکام شرعی نفیاً یا اثباتاً به این گونه نکات توجهی نمی‌شود. البته اینکه برداشت خاص فقها از انسان و حقوق وی در فتوای آن‌ها مؤثر است غیرقابل انکار است. اما انصافاً گناه تعارض اگر گناه باشد مقصودم گناه عرفی است نه شرعی، را نمی‌توان صرفاً به گردن فقها و علمای دین انداخت و این گونه پنداشت که منابع دینی در این مهم نقشی نداشته‌اند و فقها سرخود به این نتایج رسیده‌اند. مستند اکثر این احکام احادیث و روایات است. از دیدگاه فقهایی که به این احادیث استناد کرده‌اند، این منابع قابل اعتنا و قابل قبول بوده‌اند. البته همه مستندات روایی احکام یادشده احادیث صحیحه یا موثقه نیستند. اما در بین آن‌ها احادیث صحیح و معتبر هم کم نیست. یعنی مطابق صناعت فقهی اسلام سنتی ظن آن می‌رود که این احادیث سخن پیامبر^(ص) یا ائمه^(ع) باشند، ظن معتبر. از دیدگاه اسلام سنتی واقعاً گمان می‌رود این احکام شرعی معارض با حقوق بشر، برگرفته یا عین تعالیم رسول^(ص) و ائمه^(ع) است. البته در مجموعه میراث روایی به‌جامانده از اولیاء دین احادیث سازگار با حقوق بشر نیز یافت می‌شود. اما آن احادیث به‌هردلیلی مستند فتوایی علمای سنتی واقع نشده است. اگر بخواهیم صریح و بدون مجامله سخن بگوییم باید گفت در احادیث فراوانی که مطابق صناعت رایج فقه سنتی صحیح و معتبر شناخته می‌شوند، تعارض جدی با ضوابط حقوق بشر یافت می‌شود. حتی می‌توان اطمینان یافت که برخی از این احادیث واقعاً از زبان اولیای دین صادر شده است و یقیناً جعلی و ساختگی نیست. لذا مسأله حل تعارض با اندیشه حقوق بشر دشوارتر می‌شود. در مجموع مراجعه به وسایل الشیعه که از معتبرترین منابع روایی فقه شیعه است نشان می‌دهد که تعارض روایات مورد استناد فقها با ضوابط حقوق بشر غیرقابل کتمان است. همین رویکرد در روایات فقهی اهل سنت نیز قابل رؤیت است.

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

فقیهان در برخی از احکام شرعی یادشده به آیات قرآن کریم هم استناد کرده‌اند. از دیدگاه سنتی، قرآن کریم اندیشه حقوق بشر را بر نمی‌تابد، لذا از این دیدگاه نظام حقوق بشر

که قائل به تساوی حقوق آحاد بشر و نافی تبعیض حقوق مسلمان و غیرمسلمان، زن و مرد، حر و مملوک است، نظامی ضد اسلامی و برخلاف قرآن کریم است. البته اکثر احکام شرعی مورد بحث در محورهای شش گانه مستند قرآنی ندارند، اما آیاتی دال بر تفاوت حقوقی بین مسلمانان، اهل کتاب و مشرکان، یا تفاوت حقوقی بین زن و مرد در طلاق و ارث و شهادت و... یا تفاوت حقوقی احرار با عبید و اماء، یا حقوق کیفری و حدود شرعی از قبیل قطع دست و شلاق زدن و به صلیب کشیدن وجود دارد. البته چه بسا با استناد به برخی اطلاعات و عموماً قرآنی و برخی آیات دیگر بتوان آرای سازگار با حقوق بشر نیز از قرآن کریم استخراج کرد. اما با این همه از نظر نمی توان دور داشت که مطابق ضوابط اصول فقه رایج، دامنه تعارض با حقوق بشر به آیات کتاب خدا نیز سرایت می کند. همچنان که پیشتر اشاره کردیم بحث تعارض اندیشه حقوق بشر با اسلام سنتی عمیق تر از آن است که در بادی نظر تصور می شود، تعارض، محدود به آرای عالمان دین و فقیهان شریعت نیست، بلکه سخن از تعارض متن دین یعنی برخی آیات و بسیاری از روایات با اندیشه حقوق بشر است.

مسلمانی که اندیشه حقوق بشر را به ذهن و ضمیر خود راه می دهد می باید متوجه باشد که با آمدن این میهمان تازه به خانه فکر او، چه آشوب های معرفتی به پا می شود و به چه تعارض های عمیقی باید پاسخ دهد. حقوق بشر يك اندیشه است که مبتنی بر مبادی و پیش فرض های خاص معرفتی، فلسفی و انسان شناختی است. این اندیشه را بدون قبول و پذیرش این مبادی و مقدمات نمی توان پذیرفت. واضح است که این اندیشه با هر نظام حقوقی قابل جمع نیست. در واقع هر نظام حقوقی هم مبادی و مقدمات خاص خود را دارد. آن نظام حقوقی که دین و مذهب و عقیده را مقدم بر انسانیت انسانی می داند یا جنسیت و ذکور و اناث بودن را بر انسانیت انسان تقدم می بخشد یا برده و غلام و کنیز را به رسمیت شناخته است ابتدا جهان و انسان را به گونه خاصی ترسیم کرده، سپس مبتنی بر این انسان شناسی و جهان شناسی گزاره های دال بر تبعیض حقوقی را پذیرا شده است. بی شک تا بین اعتقادات و باورهای این نظام حقوقی نوعی رابطه خاص معرفت شناختی برقرار نشده باشد، چنین استنتاج هایی پذیرفتنی نبوده است. یکی از اصول معرفت شناختی در مواجهه با نظام های مختلف حقوقی یا گزاره های مختلف اصل امتناع اجتماع نقیضین است. ذهن انسانی نمی تواند در زمان واحد دو گزاره کاملاً متعارض یا متناقض را قبول کند. لذا روشن است که اندیشه حقوق بشر با نظام های حقوقی که به لحاظ مبادی و مقدمات (و به تبع آن به لحاظ نتایج و لوازم) با آن در تعارض و ستیز باشند، قابل جمع نیست.

اسلام سنتی نیز به مثابه يك منظومه ایمانی معرفتی دارای يك نظام حقوقی خاص است با مبادی و مقدمات ویژه خود. این منظومه شامل متن کتاب خدا و سنت اولیای دین، آرای فنی

علمای دین (از قبیل فتاویٰ فقیهان، آرای علمای اخلاق، گزاره‌های کلامی) و نیز سیره عملی متشرعان و متدینان و مسلمانان در طول تاریخ می‌شود. اسلام سنتی معتقد است اولاً در هر سه مؤلفه، تعارض با اندیشه حقوق بشر حتمی است و ثانیاً از همین رو این اندیشه حقوق بشر باطل، نادرست و مردود است. با اصلاحی جزئی می‌توان با گزاره اول موافق بود و پذیرفت، یعنی بر این باورم که در سیره عملی مسلمانان و متشرعان در طول تاریخ و حتی امروز موارد معارض حقوق بشر به‌وفور یافت می‌شود. ثانیاً در آرا و فتاویٰ عالمان دین، گزاره‌های معارض حقوق بشر فراوان است، ثالثاً در آیات قرآن کریم و احادیث منسوب به پیامبر خدا (ص) و ائمه هدی (ع) مواردی معارض حقوق بشر یافت می‌شود، در آیات کمتر و در روایات بیشتر، به‌علاوه تعارض اسلام سنتی با حقوق بشر جزئی و ظاهری و بدوی نیست. تعارضی جدی، عمیق و ریشه‌دار است. پذیرش و ترجیح هر یک از طرفین تعارض پیامدها، نتایج و لوازم مهمی را در بر دارد که نباید از آن غافل بود.

مبانی نظری تعارض اسلام تاریخی با حقوق بشر

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

در اسلام تاریخی، انسان کانون بحث نیست تا حقوق وی در وضع احکام مدنظر باشد، بلکه خدا کانون و محور دین است و تکالیف الهی پیکره شریعت را می‌سازد. دغدغه اسلام سنتی شناخت و رعایت این تکالیف است که از آن‌ها با نام احکام شرعی یاد می‌شود. اگر آثار عالمان سنتی را به‌دقت بررسی کنیم، درمی‌یابیم که چه سعی بلیغی در راه استنباط و استخراج این تکالیف و احکام مصروف داشته‌اند و کوشیده‌اند ذهن و ضمیر خود را از توجه به تمام مطالب و نکات دیگر خالی نگاه‌دارند و هیچ منبع و مطلب غیر الهی را به اندیشه خود بار عام ندهند. در مواجهه با لوازم و پدیده‌های عصر تجدد از قبیل حقوق بشر، مردم‌سالاری، جامعه مدنی و... اسلام تاریخی يك فرمول کلی و ثابت داشته و دارد و آن این است: اگر اینگونه امور در سعادت واقعی انسان دخیل باشند و در نفس الامر از صحت و اعتبار برخوردار باشند، بدون تردید در متن احکام شرعی و تکالیف الهی پیشاپیش و به‌نحو اتم و اکمل لحاظ شده و اگر در سعادت واقعی انسان ذی‌مدخل نباشند، محکوم به بطلان هستند. اگر پافشاری شود که بالاخره اندیشه‌هایی از قبیل حقوق بشر معتبرند یا نه؟ در خوشبختی انسان دخالتی دارند یا نه؟ همواره از موضعی پیشینی پاسخ داده می‌شود در تکالیف الهی و احکام شرعی

«حقوق واقعی انسان‌ها» قطعاً رعایت شده است، خیلی بیشتر و عمیق‌تر از آنچه متجددان می‌پندارند و از این زاویه هیچ نگرانی درکار نیست. در حکمت بالغه الهی حساب همه‌چیز شده است، از جمله حقوق حقیقی آدمیان. با توجه به مقبولیت رو به تزاید اندیشه حقوق بشر در جوامع اسلامی، عالمان اسلام تاریخی عملاً دو رویه در پیش گرفته‌اند، از سویی احکام دینی معارض با حقوق بشر را حتی الامکان از ویتترین احکام دینی خارج می‌کنند و کوشش می‌کنند به نحوی از انحاء آن‌ها را توجیه نمایند و از سوی دیگر تلاش می‌کنند در لابلای متون اسلامی نکات مؤید حقوق بشر را برجسته نمایند و در مجموع اسلام را از بوبه اتهام تعارض با حقوق بشر خارج کنند.

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

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

پذیرش حسن و قبح عقلی از سوی معتزله و امامیه می‌توانست بنای پاسخ مثبت را فراهم آورد. براین مبنا تنها جایی که عقل توان درک آن را دارد، حسن عدالت و قبح ظلم است و هرآنچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند. لذا می‌باید آنچه عقل عادلانه یافته شرعاً واجب باشد و آنچه عقل ظالمانه یافته، شرعاً حرام باشد. این مبنای اصولی چندان در فقه انعکاس نیافته است، به قول سید محمدباقر صدر در اول الفتاوی‌الواضحة می‌توان يك دوره کامل فقه استدلالی را استنباط کرد. بدون آنکه حتی يك بار نیازی به تمسك به حکم عقل پیدا کنیم.^۱ چرا؟ زیرا درك همه‌جانبه مصالح و مفساد خفیه امور جزئی و ریز از سوی عقل انسانی در حکم محال است. حکم عقل یا یقینی و قطعی است یا ظنی. درك یقینی و قطعی مصالح و مفساد نفس‌الامری امور از جمله حقوق واقعی انسان‌ها عملاً ممتنع است. درك ظنی و غیرقطعی نیز بی‌اعتبار و غیرقابل اعتماد است. بنابراین کشف حقوق واقعی انسان‌ها توسط عقل انسانی ممکن نیست، و تنها راه پرده‌برداری از این حقوق مراجعه به متن شریعت و نقل و حیانی است و لا غیر.

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

مهمترین مبنای معرفت‌شناختی، دین‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام سنتی در بحث ما، محدودیت عقل انسانی است. عقل ناتوان از درك حقوق واقعی انسان‌ها است. عجز ذاتی و قصور جبلی عقل انسانی در ادراك آنچه که در حیات او اهمیت وافر دارد، اساس و مادر دیگر اصول این اندیشه تاریخی است. از جمله این اصول مبتنی بر قصور عقل، ناتوانی و محدودیت جدی عقل انسانی در درك همه‌جانبه مصادیق عدالت است. نتیجه منطقی چنین اصلی انحصار عملی شناخت عدالت و ظلم در بیانات شارع مقدس است. وقتی عقل انسانی

۱. السید محمدباقر الصدر، الفتاوی‌الواضحة وفقاً لمذهب اهل البيت، (قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۳۸۰)، ج ۱، ص ۱۱۱.

نتواند عادلانه بودن يك حکم را تشخیص بدهد، به ناچار عدالت آن است که شارع می فرماید و ظلم نیز همان است که شارع ظلم می شمارد. یعنی اسلام سنتی در عمل به شیوه اشاعره تن داده است.^۱ دومین اصل مبتنی بر قصور عقل، ناتوانی در قانون گذاری در زندگی دنیوی است، عقل عاجز و ناقص انسانی صلاحیت قانون گذاری ندارد. قانون بشری به واسطه قصور در درک همه جانبه نیازهای واقعی انسان و سعادت حقیقی او و اعمال تمایلات و شهوات به تنازع و جدال اجتماعی می انجامد. برای برقراری صلح و آرامش چاره‌ای جز قانون الهی یعنی شریعت و قانون گذار الهی یعنی شارع نیست. اهمیت این اصل تا آنجاست که برهانی بر ضرورت نبوت بر آن استوار شده است، برهانی که اکثر متکلمان اسلامی و حتی برخی فلاسفه مسلمان به آن استناد کرده‌اند. بنابراین بدیهی است که قوانین بشری از جمله اسناد حقوق بشر پیشاپیش محکوم به نقص و ابطال و شکست است. با توجه به اینکه احکام شریعت توسط خداوند حکیم وضع شده است و قوانین بشری برخاسته از عقل ناقص و محدود انسانی است، بدیهی است که تکالیف الهی و احکام شرعی برتر از قوانین بشری است. بنابراین در مقایسه هر حکم شرعی با قانون مشابه بشری پیشاپیش مشخص است که حکم شرعی برتر است. این برتری به میزانی است که هرگز نیازی به آزمون و اثبات ندارد. از آنجا که عقل انسانی به واسطه محدودیت و نقصان ذاتی خود نمی تواند داور این عرصه باشد و این برتری نتیجه لازم پذیرش حکمت بالغه الهی و سومین اصل مبتنی بر قصور عقل انسانی است.

از دیگر مبانی معرفت شناختی و دین شناختی اسلام سنتی، امکان وضع قوانین ثابت و لایتغیر است، قوانینی که در تمام شرایط مختلف زندگی از شرایط بسیط زندگی دیروز تا شرایط پیچیده امروز دستخوش تغییر نگردد، چرا که اگر قانون ناظر به مصالح و مفساد خفیه نفس الامری باشد، فرا زمانی و فرا مکانی خواهد بود. احکام شرعی همگی این گونه‌اند. تکالیف الهی موجود در قرآن کریم احکام ثابت و فراتر از زمان و مکان هستند. همین طور اکثر احکام شرعی موجود در سنت پیامبر (ص) و ائمه (ع) که در متن علم شریف فقه منعکس شده‌اند همگی احکام ثابت همیشگی محسوب می شوند. چنین باوری دو نتیجه منطقی به دنبال دارد: یکی اهمیت درجه اول علم فقه در میان علوم اسلامی است، تا آنجا که تألیفات عالمان مسلمان در این فن شریف از تألیفاتشان در دیگر علوم اسلامی از قبیل اخلاق، کلام، تفسیر، حدیث، تاریخ، تراجم، فلسفه و عرفان بیشتر است و فقیهان از احترام و اهمیت بیشتری برخوردار بوده‌اند. دیگر اهمیت وافر علوم نقلی و شرعی در مقایسه با علوم عقلی و شهودی و تجربی است و

۱. در کنار ماتریدیه، اشعریه از جمله مذاهب کلامی غالب در اهل سنت است. مؤسس این مذهب کلامی ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴) و مشهورترین متکلم آن ابوحامد محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) هستند. بنا بر این مذهب «خداوند قادر مطلق است، بنابراین هر خیر و شری محصول مشیت اوست. هر آنچه خدا انجام یا فرمان دهد طبق تعریف عدالت است، و هر آنچه نهی کند طبق تعریف ظلم محسوب می شود.»

اینکه طریق کسب سعادت در معارف نقلی و شرعی است و همت و دقت را می‌باید مصروف تحصیل این‌گونه معارف کرد.

در اسلام سنتی، انسان فی‌حد ذاته فاقد شرافت و کرامت است، هرچند بالقوه از گوهری شریف است. به میزانی که انسان به محور کرامت و شرافت تقرب می‌جوید صاحب منزلت می‌شود و به میزانی که از این محور الهی دور می‌شود تنزل می‌کند. لذا انسان می‌تواند از اولیای الهی و مقرب‌ترین مخلوق خداوند تا مرتبه‌ای پایین‌تر از چهارپایان و پست‌ترین موجودات را دربرگیرد. مقام و منزلت انسان متوقف بر میزان تقرب او به فضایل و کمالات الهی است. برهمنین منوال حقوق واقعی انسان‌ها نیز به جایگاه ایمانی و دینی او بازمی‌گردد. براین اساس دم‌زدن از حقوق بشر و حقوق ذاتی یکسان برای همه انسان‌ها از مرد و زن، مسلمان و نامسلمان، آزاد و برده، عبث و ظلم است.

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

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

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

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

نکته مهم اینکه اندیشه حقوق بشر براساس يك روش پسینی تنظیم شده یعنی براساس تجارب انسانی و با مقایسه عملی شیوه‌های مختلف با یکدیگر و اطمینان به برتری این شیوه نسبت به شیوه‌های دیگر. این اندیشه مبتنی بر راز و رمز و نکات خارج از عقل و فهم انسانی نیست، لذا به سادگی برتری خود را نسبت به شیوه‌های رقیب اثبات می‌کند و در عمل موفقیت خود را نشان می‌دهد. با رعایت ضوابط حقوق بشر هر انسانی فرصت می‌یابد آن‌گونه که خود مصلحت می‌بیند، آزادانه و با اختیار کامل زندگی خود را سامان دهد، مؤمنانه یا ملحدانه، این به خود او مربوط است نه به دیگران. اما اندیشه حقوق بشر نه الحادی است نه توحیدی. مقایسه مبانی اسلام تاریخی با مبانی اسناد حقوق بشر نشان از تفاوت ژرف و بنیادی این دو نظام دارد. پذیرش هر یک مستلزم نفی دیگری است، مگر اینکه بدون توجه به لوازم و پیامدها و با اغماض از ریشه‌ها و مبانی با چشم بسته و به‌طور سطحی به هر دو معتقد بود. تا اینجا تعارض اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر توصیف و تحلیل شد.

رجحان اندیشه حقوق بشر بر موضع اسلام سنتی

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

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

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

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

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

و اما داوری در تعارض بین اسلام تاریخی و اندیشه حقوق بشر. این تعارض در شش محور توصیف و تحلیل شد. برای دقت بیشتر در قضاوت، جداگانه در هر یک از محورهای پیش‌گفته به داوری می‌نشینیم. در محور اول تعارض یعنی عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان نمی‌توان از موضع اسلام تاریخی در دنیای معاصر دفاع کرد. دین و مذهب نباید منشأ تبعیض حقوقی بین مردم باشد. ایمان به دین حق و عمل صالح در آخرت و با داوری خداوند حکیم عادل سبب دستیابی به حیات برین است، اما در دنیا، تساوی حقوقی همه انسان‌ها و عدم تبعیض دینی و مذهبی به عدالت نزدیک‌تر است. در جهانی که پیروان ادیان و مذاهب متفاوت زندگی می‌کنند و هر یک نیز دین و مذهب خود را بهترین یا تنها راه نجات می‌شمارند و معتقدان دیگر آیین‌ها را گمراه یا جاهل به حساب می‌آورند و حقوق ویژه‌ای برای پیروان آیین خود قائلند، عادلانه‌ترین راه نفی همه این حقوق‌های ویژه و دخیل‌ندانستن اعتقاد دینی در حقوق انسانی است. اگر خداوند مواهب طبیعی را بدون هیچ تفاوت و تبعیضی در اختیار همه آدمیان قرارداد است، چرا به همین شیوه عمل نکنیم؟ به کدام دلیل عقلی عقیده و ایمان و دین سبب تبعیض یا تفاوت حقوقی می‌شود؟ در شرایط تساوی حقوقی رو آوردن به یک دین و پذیرش یک آیین خالصانه‌تر صورت می‌گیرد و از شوائب منافع زودگذر دنیوی

پاکیزه‌تر است. اگر ادله شرعی اسلام تاریخی درباره تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان و مؤمن و غیرمؤمن را تعبدی نخواهیم بپذیریم و قول را به اعتبار قائلش نسنجیم و عقل را به‌عنوان داور نزاع به رسمیت بشناسیم، تردیدی نخواهیم کرد که تساوی حقوقی از تبعیض دینی به عدالت و حق نزدیک‌تر است.

در محور دوم یعنی عدم تساوی حقوقی زنان با مردان، تقدم جنسیت بر انسانیت فاقد دلیل است. تفاوت فیزیولوژیک یا بیولوژیک به چه دلیل منشأ تفاوت حقوقی است؟ اگر تفاوت نژادی و تفاوت رنگ پوست منشأ تفاوت حقوقی نمیتواند باشد، چرا تفاوت جنسی منشأ تفاوت حقوق شود؟ فرودستی مطلق زن و فرادستی مطلق مرد فاقد هرگونه دلیل معتبر عقلی است. ملاک برتری در آخرت به تقوا است نه جنسیت، در دنیا نیز می‌باید با تمهید فرصت‌ها و امکانات مساوی عرصه را برای یک رقابت سالم فراهم آورد. زنان نه در عقل، نه در کسب علم، نه در مهارت‌های شغلی و نه در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی چیزی از مردان کم ندارند. در مجموع تساوی حقوقی آدمیان فارغ از جنسیت مطابق عقل سلیم است و تبعیض جنسی حقوق زنان نسبت به حقوق مردان خلاف انصاف و عدالت و عقل است. در محور سوم یعنی عدم تساوی حقوقی بردگان با انسان‌های آزاد، این تبعیض حقوقی نه‌تنها فاقد دلیل است، بلکه دلیل علیه آن است. اگر تعدد دین و مذهب و هکذا تعدد جنسی در میان انسان‌ها قابل رفع نیست، اما بردگی و رقیت امری قابل رفع است و امروز در شکل سنتی آن مرتفع شده است. عقل سلیم و عدالت و انصاف، بردگی و رقیت را برنمی‌تابد و به طریق اولی بر تبعیض حقوقی بردگان با دیگران صحه نمی‌گذارد. در دستی موضع اندیشه حقوق بشر در الغای بردگی و نفی تبعیض حقوقی از این زاویه تردید نمی‌توان کرد.

محور چهارم یعنی عدم تساوی عوام با فقیهان در حوزه امور عمومی برخلاف سه محور قبلی از مسلمات اسلام تاریخی نیست، بلکه از آراء اختلافی اسلام سنتی است. حق ویژه فقها یا روحانیون در حوزه عمومی اولاً فاقد مستند شرعی معتبر (حداقل از دید منتقدان متشرع این دیدگاه) است. ثانیاً فاقد دلیل عقلی است، ثالثاً و ازهمه مهمتر دلیل برخلاف آن است. به چه دلیل عرصه عمومی و صحنه سیاسی باید به فقیهان سپرده شود و رأی و نظر آنان بر آرای عمومی مقدم باشد؟ چرا فقیه و روحانی در تنظیم سیاست‌های کلان و مشاغل کلیدی جامعه از حق ویژه برخوردار است؟ به چه دلیل سیاست فقهی بر سیاست علمی و عقلایی مقدم است؟ رجحان مردم‌سالاری بر یک‌سالاری و فقیه شاهی و روحانی‌سالاری از وضوحات است. با این همه برای اثبات این مطلب چندین کتاب و مقاله منتشر کرده‌ام.^۱

۱. از جمله کتاب‌های زیر: مجموعه اندیشه سیاسی در اسلام: دفتر اول. نظریه‌های دولت در فقه شیعه، دفتر دوم. حکومت ولایی، دفتر سوم. حکومت انصافی: دغدغه‌های حکومت دینی؛ سیاست‌نامه خراسانی: قطعات سیاسی

و اما محور پنجم یعنی آزادی عقیده و مذهب و مجازات مرتد. لازمه تساوی حقوقی انسان‌ها و نفی تبعیض دینی، آزادی عقیده و مذهب است. آزادی عقیده و مذهب، آزادی بیان عقیده و مذهب، آزادی اجرای اعمال و مراسم دینی، آزادی ترک اعمال دینی، آزادی تغییر عقیده و مذهب، آزادی تبلیغ عقیده و مذهب از اجزای این محور است. عقل مدافع آزادی مذهب است و مجازات دنیوی به‌خاطر تغییر مذهب را بر نمی‌تابد. نفی یا محدودکردن آزادی مذهب و اختصاص مجازات از جمله اعدام یا حبس با اعمال شاقه برای ارتداد سیمایی غیرعقلانی و ضعیف از اسلام سنتی به نمایش می‌گذارد. راه پاسداری از ایمان مؤمنان تقویت معرفت دینی آنان است نه سلب آزادی مذهب و عقیده. در رجحان عقلی موضع اندیشه حقوق بشر در دفاع از آزادی عقیده و مذهب نمی‌توان تردید کرد. این مطلب را در مقاله مستقلی که منتشر شده است اثبات کرده‌ام.^۱

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

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

بررسی راه‌حل‌های اسلام سنتی برای رفع تعارض

شما از يك سو به تعارض بنیادی اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر قائل شدید و از سوی دیگر در مقام داوری از رجحان اندیشه حقوق بشر در شش محور بر اسلام سنتی دفاع کردید. آیا اسلام سنتی توان برون‌رفت از این مشکل را دارد؟ آیا با ضوابط فقه سنتی و اجتهاد مصطلح حوزه‌ها یعنی اجتهاد در فروع اصولاً چنین

در آثار ملامحمد کاظم خراسانی صاحب‌کفایه (تهران: کویر، ۱۳۸۷): شریعت و سیاست: دین در حوزه‌ی عمومی (کتاب الکترونیکی، ۱۳۸۹).

۱. بنگرید به فصل هشتم همین کتاب.

تعارضی قابل رفع است؟ به چه میزان؟

پاسخ منفی است. اسلام سنتی ضوابط و معیارهایی الزامی دارد که زیربنای آن‌ها به معنای خروج از این چارچوب است. با رعایت این ضوابط و معیارها چاره‌ای جز تن دادن به تعارض نیست.

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

ثانیاً، مستند اکثر قریب به اتفاق احکام شرعی معارض حقوق بشر روایات منقول از پیامبر(ص) یا ائمه(ع) است. سند بسیاری از این روایات صحیح یا موثق و در مجموع مطابق ضوابط فقهی معتبر و بدون اشکال است. دلالت این روایات صریح در مقصود است و ظهور در احکامی دارد که امروز خلاف حقوق بشر تلقی می‌شود. فقه سنتی این روایات معتبر را ناقل احکام ثابت و دائمی می‌داند و معتقد است «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه»^۱. در برخی از مسائل جزئی، قول خلاف مشهور نیز مستند روایی دارد از قبیل سن بلوغ دختران، اما قول خلاف در بسیاری از احکام مورد بحث فاقد هرگونه مستند روایی است. به عبارت دیگر قول سازگار با اندیشه حقوق بشر در اکثر مصادیق محورهای شش‌گانه فاقد مستندات قرآنی و روایی است و اگرهم عمومات و اطلاقاتی قابل تمسک باشد، مسأله مبتلا به آیات و روایات معتبر معارض است. فقیه سنتی با چنین منابعی و در چارچوب این ضوابط نمی‌تواند چندان از فتاوی‌ای موجود فاصله بگیرد.

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

رابعاً، اگر احکام باب معاملات همانند احکام عبادات مبتنی بر مصالح خفیه باشند، عقل

۱. کلینی، الکافی، کتاب فضل العلم، باب البدع والرأی والمقائیس، ح ۱۹، ج ۱، ص ۵۸.

مستقل توان ادراك این مصالح را نخواهد داشت، بنابراین فقیه سنتی از حکم عقل در این وادی نمی‌تواند به سود حقوق بشر استفاده کند، چراکه از نظر وی عقل مستقل در این موارد حکمی ندارد. سیره عقلا نیز که در مرئی و مسمع شارع نفی شده است، چه ردعی قوی‌تر از آیات و روایات معتبر مستند این احکام شرعی معارض حقوق بشر؟ عدالت نیز درحوزه احکام شرعی قابل ادراك یقینی نیست همچنان که عقل را به ملاکات احکام راهی نیست، مگر اینکه شارع خود بفرماید.

آری، اصلاحات جزئی و رویبایی ممتنع نیست. مثلاً برخی از احکام نزدیک به حقوق بشر در حوزه زنان را به شرط اینکه خلاف مقتضای عقد نکاح نباشند می‌توان به‌عنوان شرط ضمن عقد گنجانید، از قبیل اینکه زوجه وکیل در توکیل از جانب زوج در طلاق خود باشد، دومین راه اصلاحات درون فقه سنتی توسل به قاعده عسر و حرج یا اضطرار است. با اثبات این قاعده زوجه می‌تواند با رجوع به حاکم شرع بدون رضایت زوج طلاق بگیرد. دست‌یازیدن به‌عنوان «وهن اسلام» سومین راه حل اصلاح است. برای مثال اجرای حکم شرعی سنگسار را در صورت صدق وهن اسلام متوقف می‌کنند و یا از اجرای علنی حدود شرعی به‌ویژه تازیانه و شلاق به‌واسطه چنین عنوانی خودداری می‌نمایند. راه حل چهارم حداقل دربار مجازات‌ها در محور پنجم و ششم تعارض، تعطیل حدود شرعی در زمان غیبت معصوم است. با این تعطیل حدود شرعی در این زمان مشکل تعارض با حقوق بشر منتفی می‌شود. واضح است که توانایی این‌گونه راه‌حل‌ها بسیار اندک است. با شرط ضمن عقد یا قاعده عسر و حرج نمی‌توان دست به ترکیب اکثر احکام شرعی معارض حقوق بشر زد. استفاده از عنوان «وهن اسلام» نیز به غایت دشوار است. ادعای شناختن مصالح و مفاسد خفیه خروج از ضوابط اسلام سنتی است. تمسک به این‌گونه قواعد و عناوین ثانوی اگر به رویه تبدیل شود و موارد استناد به آن‌ها از موارد استعمال احکام اولی بیشتر شود حکایت از دشواری در شناخت احکام اولیه می‌دهد، یعنی آنچه را فقیه به‌عنوان احکام اولیه پنداشته حکم اولی نیست والا این همه نیاز به متمم و تبصره نداشت.

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

یکی از کسانی که ناتوانی فقه سنتی و اجتهاد مصطلح را در حل مشکلات جهان معاصر

به درستی درک کرد و کوشید با تمسک به عنصر مصلحت نظام و توجه به مقتضیات زمان و مکان آنرا اصلاح کند آقای خمینی بود. به نظر وی با این بحث‌های طلبگی مدارس که در چارچوب تئوری‌هاست مشکل قابل حل نیست.^۱ در پاسخ به اعتراض به فتوای جدید ایشان درباره شطرنج متذکر شد: با این‌گونه برداشت از اخبار و روایات تمدن جدید باید به کلی از بین برود و مردم کوخ‌نشین بوده یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.^۲ آقای خمینی راه‌حل مشکل را در ولایت مطلقه حکومت بر فقه یافت. به نظر وی حکومت می‌تواند هر امری را چه عبادی و چه غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. او صریحاً حذف برخی احکام از قبیل مزارعه و مضاربه را از اختیارات حکومت دانست. به نظر آقای خمینی احکام شرعی مطلوبات بالعرض و امور آلی و وسیله و ابزاری برای اجرای حکومت و گسترش عدالت هستند. براین اساس ولی فقیه می‌تواند کلیه احکام شرعی که تناسبی با مقتضیات زمان و مکان ندارند یا مصلحت نظام را تأمین نمی‌کنند، مادامی که چنین‌اند لغو کند و نیز جهت استیفای مصلحت نظام یا به اقتضای زمان و مکان احکام لازم را وضع نماید.^۳

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

یقیناً پاسخ مثبت است. راه‌حل فقه‌المصلحه یا حکم حکومتی از چهار راه‌حل پیش‌گفته (شروط ضمن عقد، عسروخرج، وهن اسلام و تعطیل حدود شرعی در عصر غیبت) کارآمدتر است، چرا که از تمامی احکام شرعی اعم از عبادی و غیرعبادی مادامی که مصلحت نظام برخلاف آن باشد جلوگیری می‌شود، به‌علاوه هر حکمی که مصلحت نظام در وضع آن باشد نیز توسط حکومت وضع می‌شود. بنابراین اگر ولایت مطلقه فقیه یا منصوبین او رعایت حقوق بشر را مصلحت نظام تشخیص دادند می‌توانند تمام احکام شرعی یعنی آن احکامی را که در اسلام سنتی «احکام ثابت» تلقی می‌شد و حتی احکامی که ضروری دین یا ضروری مذهب با ضروری فقه قلمداد می‌شود و معارض حقوق بشر پنداشته می‌شود ملغی نمایند. بی‌شک با این ابتکار تعارض اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر مرتفع می‌شود. اما این راه‌حل محترم به چند مشکل مبتلا است: مهمترین اشکال آن خروج از چارچوب

۱. خمینی، صحیفه امام، نامه مورخ ۸ دی ۱۳۶۷ به اعضای مجمع تشخیص مصلحت نظام، ج ۲۱، ص ۲۱۸-۲۱۷.

۲. همانجا، نامه مورخ ۲ مهر ۱۳۶۷ به محمدحسن قدیری، ج ۲۱، ص ۱۵۲-۱۴۹.

۳. همانجا، نامه مورخ ۱۶ دی ۱۳۶۶ به سید علی خامنه‌ای امام جمعه و رئیس‌جمهور وقت، ج ۲۰، ص ۴۵۲-۴۵۱.

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

اما فقه المصلحه اصولاً حلال مشکل نیست، چرا که اولاً دست‌یازیدن به حکم ولایی و حکومتی یا احکام مصلحتی راه حل مقطعی و موقت است نه دائم. زیرا احکام ثابت شرعی به اعتبار خود محفوظند و تنها با احراز مصلحت ملزمه از جانب ولی فقیه یا منصوبان وی، حکم ثابت تا زمان بقای مصلحت در مقام عمل (و نه در مقام اعتبار شرعی) ملغی می‌شود و مکلفین شرعاً موظف به عمل به احکام ولایی یا مصلحتی می‌شوند. به مجردی که حکومت مصلحت ندید، حکم ولایی را لغو کرده، مؤمنان را به عمل به حکم ثابت قبلی فرا می‌خواند. حکم ولایی راه حل دائمی ریشه کن کردن بنیادی مشکل تعارض با حقوق بشر نیست، بلکه همانند قرص مسکن موقتاً درد تعارض را تسکین می‌دهد، بی آنکه آنرا از اساس درمان نماید. ثانیاً فقه المصلحه شریعت و فقه را تحت سیطره حکومت و قدرت سیاسی قرار می‌دهد. اقتدار و ولایت مطلقه حکومت بر فقه، احکام شرعی را تابع مصالح حکومت و دنباله‌رو قدرت سیاسی و شناور در روزمرگی‌ها می‌کند. به علاوه حکومتی که مصلحت نظام را در رعایت حقوق بشر احراز کند، درحقیقت قبلاً حق ویژه فقیهان و روحانیون را در حوزه عمومی و امور سیاسی نفی کرده و این به معنای نفی ولایت مطلقه فقیه در حوزه عمومی است. به زبان دقیق‌تر احراز چنین مصلحتی به نفی صلاحیت چنین حکومتی می‌انجامد و کدام حکومت را سراغ داریم که صادقانه عدم صلاحیت حقوقی خود را به مردم ابراز کند؟ اندیشه حقوق بشر با نظریه فقه المصلحه یعنی ولایت انتصابی مطلقه فقیه در تعارض بنیادی است.

ثالثاً، با اغماض از اشکالات گذشته، اگر تعداد احکام حکومتی از یک سو رو به فزونی گرفت به نحوی که مصلحت جامعه در لغو موقت اکثر احکام ثابت شرعی احراز شد و از سوی دیگر مدت دوام این مصلحت‌ها از چندسال و چند دهه بیشتر شد به نحوی که اگر مصلحت جامعه در سالیان متمادی در تعطیل موقت احکام ثابت شرعی تشخیص داده‌شد، آیا این دو مطلب قرینه بر خطای ما در استنباط احکام ثابت شرعی محسوب نمی‌شود؟ معنای تمسک مکرر به

مصلحت در تعطیل احکام ثابت شرعی و طولانی شدن تدریجی زمان تعطیل موقت احکام بدون مجامله به معنای اذعان عملی به خطای مجتهدان در تشخیص حکم شرعی است، یعنی آنچه حکم ثابت شرعی معرفی شده حقیقتاً حکم الله دائمی و ثابت نیست، والا این همه به تبصره و وصله و پینه احتیاج نداشت.

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

اسلام تاریخی به‌ویژه فقه سنتی بدون بازنگری در ضوابط و مبانی توان خروج از این بن بست را ندارد. به نظر می‌رسد اجتهاد در فروع به پایان عمر تاریخی خود رسیده است. ناکارآمدی اجتهاد مصطلح (یعنی اجتهاد در فروع) و فقه سنتی در زمان ما نباید مانع از قدردانی از خدمات این نظام حقوقی در دوران گذشته شود. روش‌های جدید همه وامدار سلف صالح هستند و از این میراث غنی علمی تغذیه می‌کنند. به‌علاوه شیوه استنباط فقه سنتی در احکام عبادات از قبیل نماز، روزه و حج همچنان معتبر و قابل اتکاست، چراکه عقل را در حوزه عبادات ورودی نیست و اندیشه حقوق بشر با آن تعارض ندارد.

بررسی کوشش‌های ملی و بین‌المللی برای تلفیق اسلام سنتی و حقوق بشر

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

در سطح بین‌المللی در ربع قرن اخیر، شش اعلامیه و طرح اعلامیه از سوی شورای اسلامی اروپا (۱۹۸۰ و ۱۹۸۱) اجلاس کویت (کمیسیون بین‌المللی حقوق دانان و اتحادیه وکلای عرب ۱۹۸۰) و سازمان کنفرانس اسلامی (مکه ۱۹۷۹، طائف ۱۹۸۱) صادر شده است. جدیدترین و رسمی‌ترین اعلامیه حقوق بشر اسلامی مصوبه نوزدهمین کنفرانس وزرای امور خارجه کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی^۱، در قاهره است که در سال ۱۳۶۹ براساس پیش‌نویس تهران به نام «اعلامیه قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام» تدوین شده است. کشورهای اسلامی جز این اعلامیه‌ها که حداکثر تلقی مشترکی از حقوق بشر در

۱. «سازمان کنفرانس اسلامی» در سال ۲۰۱۱/۱۳۹۰ به «سازمان همکاری اسلامی» (منظمة التعاون الاسلامی) تغییر نام داد. The Organization of Islamic Cooperation (OIC)

میان مسلمانان است موفق به تصویب يك کنوانسیون یا معاهده و میثاق الزام‌آور نشده‌اند. با این‌همه، همین اعلامیه‌های غیرالزامی را نیز باید به فال نیک گرفت. آن‌ها را می‌باید نشانه‌هایی از ضرورت پرداختن جوامع اسلامی به مقوله حقوق بشر دانست. در این اعلامیه‌ها کوشش شده نکاتی از اسناد بین‌المللی حقوق بشر که سازگار با اسلام سنتی بوده برجسته شود و از لابلای تعالیم اسلامی استخراج شود و تقدم اسلام در رعایت حقوق انسان‌ها اثبات شود. از جمله نکات تازه اعلامیه قاهره در مقایسه با اسناد بین‌المللی حقوق بشر، به رسمیت شناختن حق مقابله با استعمار به‌عنوان بدترین نوع بردگی ملت‌ها در ماده یازدهم و حق برخورداری از محیط پاک معنوی و اخلاقی در ماده هفدهم است: هر انسانی حق دارد که در يك محیط پاک از مفاسد و بیماری‌های اخلاقی، به‌گونه‌ای که بتواند در آن خود را از لحاظ معنوی بسازد، زندگی کند، جامعه و دولت موظف هستند این حق را برای او فراهم کنند. اعلامیه قاهره در زمینه تبعیض حقوقی برده و آزاد، قدم بزرگی برداشته و صریحاً قائل به ممنوعیت برده‌داری شده است. در ماده یازدهم تصریح شده است: انسان آزاد متولد می‌شود و هیچ‌کس حق ندارد او را به بردگی بکشد یا دلیل و مقهور خویش نماید یا از او بهره‌کشی نماید و بندگی جز برای خداوند متعال وجود ندارد.

این اعلامیه‌ها و از جمله اعلامیه قاهره درمورد حقوق بشر در اسلام درمورد پنج محور دیگر تعارض اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر کاملاً ناموفق بوده‌اند و مسأله را به کلی گویی، ابهام، اجمال یا سکوت برگزار کرده‌اند و عملاً بر تعارض صحنه گذاشته‌اند. برای مثال در ماده دهم اعلامیه قاهره آمده است: «اسلام دین فطرت است و به‌کارگرفتن هرگونه اکراه نسبت به انسان یا بهره‌برداری از فقر یا جهل انسان جهت تغییر این دین به دینی دیگر یا به الحاد جایز نمی‌باشد.» پرسیدنی است آیا فشار برای بقای در اسلام مجاز است؟ به‌رحال این اعلامیه آزادی مذهب را همانند اسلام سنتی نپذیرفته است و به‌طور کلی تبعیض حقوق از حیث دین را کاملاً به رسمیت شناخته است. یعنی برخلاف اسناد بین‌المللی حقوق بشر که نسبت به دین لایبشرط است، این اعلامیه نسبت به اسلام به‌لحاظ حقوقی مشروط و مقید است. اعلامیه قاهره در محور تبعیض جنسی از برابری زن و مرد در حیثیت انسانی نتوانسته بالاتر برود و حقوق شرعی زن را متناسب با وظایف وی دانسته است. در ماده بیست و چهارم آن کلیه حقوق و آزادی‌های مذکور در این سند مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی دانسته شده و این به معنای سرایت پنج محور تعارض شریعت در اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر به متن اعلامیه است. اعلامیه قاهره بالاترین کوشش اسلام سنتی در حوزه حقوق بشر است و مبتلا به پنج تعارض بنیادی با اندیشه حقوق بشر می‌باشد. سنت محافظه‌کاری حاکم بر جوامع حقوقی کشورهای اسلامی تنها موفق به رفع تعارض از يك محور شده بردگی و نه بیشتر.

این اعلامیه در زمینه اولاً تبعیض حقوقی از حیث دینی و عدم بردباری مذهبی، ثانیاً تبعیض حقوقی از حیث جنسیت، ثالثاً تبعیض حقوقی در حوزه عمومی (که البته حق ویژه فقها به سکوت برگزارشده و به عنوان مبهم تصدی پست‌های عمومی برطبق احکام شریعت احاله شده است)، رابعاً به رسمیت‌نشناختن آزادی عقیده و مذهب و خامساً به رسمیت‌شناختن تلویحی مجازات‌های موهن و خشن و مجازات‌های خودسرانه به مشکل مبتلا است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران سقف تلاش اسلام شیعی سنتی در حوزه حقوق بشر است. این قانون تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان و شیعه و سنی را در اصول دوازدهم، سیزدهم و چهاردهم خود به رسمیت شناخته است. اختلاف حقوقی زن و مرد با ظرافت در اصول بیستم و بیست و یکم گنجانیده شده است. مسأله برده‌داری به‌طور کلی مسکوت گذاشته شده است، هرچند اصل چهارم بسترساز رجوع به تمامی احکام شرعی اسلام سنتی با تمام قدرت است. قانون اساسی تبعیض بین فقها و عوام در حوزه عمومی را در اصول پنجم، پنجاه و هفتم، یکصد و نهم و یکصد و دهم با صراحت تمام به رسمیت شناخته است و در این زمینه پیشناز است. اگرچه اصول بیست و سوم و بیست و چهارم فی‌الجمله آزادی عقیده را به رسمیت شناخته، اما آزادی مذهب از جمله تغییر مذهب، تبلیغ مذهبی و مانند آن باتوجه به اطلاق و عموم اصل امره چهارم کاملاً منتفی است. اصل سی و هشتم قانون اساسی صریحاً هرگونه شکنجه را ممنوع کرده است و اصل سی و ششم مجازات‌های خودسرانه را مردود دانسته و حکم به مجازات و اجرای آن‌را تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون دانسته است. بنابراین وضعیت محور ششم تعارض یعنی مسأله مجازات‌ها از وضعیت چهارم محور دیگر بهتر است. زیرا شکنجه و مجازات‌های خودسرانه را ممنوع کرده و درباره مجازات‌های خشن و موهن سکوت کرده است. هرچند تمسک به اصل چهارم راه را برای سرایت احکام سه‌گانه محور ششم با توجهاتی نه‌چندان موجه کاملاً نیسته است.

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

قانون اساسی در دو قسم از محور ششم صریحاً شکنجه و مجازات‌های خودسر را همسو با اندیشه حقوق بشر ممنوع کرده است. هرچند اصل چهارم قانون اساسی با تمسک بالقوه

به‌عنوان تعزیر شرعی و تفوق احکام شرعی مهدورالدم بر قوانین عرفی همین دو نکته مثبت را نیز با ابهام و سؤال مواجه می‌کند.

مطالعه آرا و تفاسیر شورای نگهبان قانون اساسی اثبات می‌کند که رویه جاری این شورا به مراتب از رویه‌خبرگان قانون اساسی در حوزه حقوق بشر مضیق‌تر و دورتر از واقع است. درمیان قوانین عادی جمهوری اسلامی، قانون مجازات اسلامی از زاویه ضوابط حقوق بشر پرمشکل‌ترین قانون محسوب می‌شود^۱ و از قانون مدنی به‌مراتب دورتر از اندیشه حقوق بشر است. با اسلام سنتی بیش از آن‌چه در قانون اساسی جمهوری اسلامی یا اعلامیه قاهره آمده است، نمی‌توان در زمینه حقوق بشر پیش آمد. توجه به این دو سند مؤیدی است بر نظریه عدم توفیق اسلام سنتی در رعایت ضوابط حقوق بشر. بدون اجتهاد در اصول و تحول بنیادی اندیشه فقیهان، تعارض قوانین کشورهای اسلامی با اندیشه حقوق بشر درمحورهای یادشده غیرقابل رفع است.

سوء استفاده از حقوق بشر و منشأ آن

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

باعث تأسف است که به‌نام دین این‌گونه اشکالات سطحی مطرح می‌شود و ایمان و دین در تقابل با اندیشه حقوق بشر قلمداد می‌شوند. در پاسخ به اشکال اول می‌توان گفت که در کشورهای درحال توسعه درمقایسه با کشورهای توسعه‌یافته ضوابط حقوق بشر بیشتر نقض می‌شود، هرچند کشورهای توسعه‌یافته در ارتباط با دیگر جوامع چندان نگران نقض حقوق بشر نیستند و درصورتی که منافعی در تقابل با رعایت حقوق مردم کشورهای درحال توسعه

۱. برای مطالعه بیشتر بنگرید به مقالات نویسنده: مجازات مخالفان با قوانین فله‌ای: مروری اجمالی بر مهمترین قوانین کیفری جمهوری اسلامی ایران (۱۵ فروردین ۱۳۸۹)؛ سلسله مقالات لایحه قصاص و حکم ارتداد جبهه ملی (قسمت اول: ۱۷ شهریور ۱۳۹۶)؛ و تمسخر قانون‌گذاری: تصویب فله‌ای و غیرقانونی قانون مجازات اسلامی و آئین دادرسی کیفری به‌عنوان قوانین دائمی توسط دوره دهم مجلس شورای اسلامی (۳۰ خرداد ۱۳۹۷).

قرارگیرد، در تقدم منافعتشان بر هرچیزی از جمله حقوق بشر تردیدی روا نمی‌دارند. اندیشه حقوق بشر شرط لازم يك جهان سالم است، اما شرط کافی نیست. رعایت حقوق بشر ضمانت اجرایی می‌طلبد. نبود این ضمانت اجرایی نقیصه اندیشه حقوق بشر نیست، مشکل خلأ اخلاق و معنویت و ایمان در جهان معاصر است. ما نگفتیم با يك گل بهار می‌شود و با باور به حقوق بشر همه مشکلات بشر معاصر حل می‌شود. ما ادعای متواضعانه‌تری داشتیم و آن این است: با رعایت ضوابط حقوق بشر برخی از مشکلات انسان معاصر حل می‌شود. به علاوه سوءاستفاده از هر امر مطلوبی ممکن است. آیا از دین در طول تاریخ کم سوءاستفاده شده است؟ آیا حکومت‌های استبدادی از دین که مایه رحمت است، ابزاری برای قساوت و تثبیت و توجیه قدرت نساخته‌اند؟ سوءاستفاده از اندیشه حقوق بشر نیز منتفی نیست. اما چنین سوءاستفاده‌هایی هرگز دلیل عدم مطلوبیت دین یا حقوق بشر محسوب نمی‌شود.

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

به نظر می‌رسد دیدگاه فقهی شما دچار تحول شده است. در آثار منتشر شده قبل از زندان، شما از موضعی درون‌دینی و با اتکا بر ظرفیت‌های فقه سنتی مسائل تازه‌ای را مطرح کردید. صبغه فقهی و اجتهاد نواندیشانه در فروع و ویژگی کارهای این مرحله شما است. در کتاب حکومت ولایی (۱۳۷۷) مسائل جدید یا نقدهای جدی شما همگی در چارچوب فقه سنتی صورت گرفته است. در حوزه حقوق بشر نیز در بحث ارتداد (عصر ما، ۱۳۷۷)^۱ و به‌ویژه «اسلام، مدارا و خشونت» (کیان، ۱۳۷۷)^۲ با رعایت ضوابط فقه سنتی کوشیده‌اید سیمایی سازگار با حقوق بشر از اسلام ارائه کنید. اما در مقالات منتشر شده پس از زندان از جمله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» (۱۳۸۰)^۳ و «معضل برده‌داری در اسلام معاصر» (۱۳۸۲)^۴ با نوعی اجتهاد در مبانی مواجهیم، نظریه تازه شما در چارچوب فقه سنتی و اجتهاد مصطلح نمی‌گنجد. آیا ما با یک Paradigm Shift در کدیور مواجهیم؟ چه عواملی به این تحول فکری انجامیده است؟

برداشت شما صحیح است. من یک نقطه عطف را از سرگذرانده‌ام و خدا را بر این عنایت سپاسگزارم. در تحلیل انتقادی نظریه رسمی ولایت انتصابی مطلقه فقیه با رعایت کامل ضوابط فقه سنتی اقدام کرده‌ام چه در کتب منتشره قبل از زندان چه در مقالات منتشره پس از زندان. برای نمونه در حکومت انتصابی نیز همانند حکومت ولایی اثبات کرده‌ام که با معیارهای صناعت رایج فقهی انتصاب فقیه از جانب شارع به ولایت بر مردم در حوزه عمومی سخنی بی‌پایه است. اما در حوزه حقوق بشر در نخستین گام کوشیدم از تمام ظرفیت‌های فقه سنتی استفاده کنم. به عنوان نمونه در بحث ارتداد یا خشونت که الان در کتاب دغدغه‌های حکومت دینی قابل مطالعه است غایت ما می‌گفتیم که ان یقال (نهایت آن‌چه ممکن بود گفته شود) براساس «اجتهاد سنتی در فروع» انجام شد. در آن دوران بر این باور بودم که با همین شیوه می‌توان از کتاب و سنت و عقل (همان ملازمات عقلیه) سیمایی مطلوب از اسلام عرضه کرد. حدود دو دهه با این باور تحصیل و تحقیق و تدریس کردم. در زندان اوین ماه‌های متمادی به‌طور مشخص در مسأله مجازات‌های شرعی (حدود و تعزیرات و مراتب بدنی نهی از منکر و قضیه مهدورالدم) فتاوی‌های مهمترین فقیهان امامیه و اهل سنت از شیخ مفید تا مراجع معاصر را به‌دقت مطالعه کردم و یادداشت برداشتم و بیشتر از همه فکر کردم و به نتایجی ابتدایی رسیدم. سؤالات متعددی را تنظیم کردم و پس از زندان با برخی از مراجع و

۱. کدیور، «مرزهای آزادی از منظر دین»، در کتاب دغدغه‌های حکومت دینی، ص ۴۹۵-۵۴۳.

۲. کدیور، «اسلام، مدارا و خشونت»، در کتاب دغدغه‌های حکومت دینی، ص ۸۸۳-۸۵۹.

۳. فصل اول همین کتاب: «از اسلام سنتی به اسلام معنوی».

۴. فصل دوازدهم همین کتاب.

اساتید مطرح کردم و در جواب‌های آنان نیز باز تأمل کردم. در سال هشتم سرخط‌های تعارض فقه سنتی را با اعلامیه جهانی حقوق بشر در دو صفحه با وضوح تنظیم کردم و از محضر یکی از مهمترین اساتیدم استفتا نمودم.^۱ پس از چندماه انتظار و پیگیری مجدد مشخص شد که حل این معضل را از فقه سنتی نمی‌توان انتظار داشت و پاسخگویی در گرو تأسیس فقه جدیدی است. استاد کریمانه شاگرد را به پاسخگویی تشویق کردند، البته با توصیه به احتیاط. به‌رحال پس از حدود سه‌سال تأمل مداوم و فحوص کامل در راه‌حل‌ها اخیراً احساس کردم به اطمینان رسیده‌ام و به سیره سلف صالح به حجت شرعی دست یافته‌ام که حداقل به‌عنوان يك احتمال می‌توان آن‌را در مجامع علمی طرح کرد و نقد و ارزیابی آن‌را از اهل نظر انتظار کشید. بی‌شک با تضارب آرا و انتقاد و بحث مسأله پخته‌تر می‌شود. به بیان دیگر از زمان انتشار مقاله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی»^۲ مرحله دوم آغاز شد و در آن نوعی اجتهاد در مبانی و اصول پیشنهاد شد. پیشنهادی که پس از یأس کامل از پاسخگویی شیوه سابق به مسائل جدید مطرح شد. پیشنهادی از سر صداقت و اخلاص برای ارتقای ایمان و نفوذ کلمه بیشتر اسلام.

راه‌حل نواندیشی دینی برای معضل تعارض اسلام سنتی و حقوق بشر

اکنون پس از توصیف و تحلیل و داوری، نوبت به ارائه راه‌حل رسیده است. راه‌حل شما برای رفع تعارض اسلام تاریخی با اندیشه حقوق بشر چیست؟ روشنفکری دینی با پذیرش اندیشه حقوق بشر، در برابر اسلام سنتی چه «اسلامی» را ارائه می‌کند؟ این «اسلام» چه ابعادی دارد؟ از چه خصائصی برخوردار است؟

در مواجهه مسلمانان با مدرنیته و فروع آن از قبیل حقوق بشر و مردم‌سالاری و پس از اثبات نارسایی پاسخ‌های اسلام سنتی، شاهد تولد، رشد و شکوفایی يك جریان تازه در میان مسلمانان هستیم که نه اختصاصی به شیعیان دارد و نه به اهل سنت، نه مختص ایران است نه کشورهای عرب و نه منحصر به خاورمیانه و خاور دور است. در میان همه نخبگان مسلمان کوشش‌هایی متفاوت اما به يك معنی مشترک در ارائه تصویری جدید از اسلام و بازخوانی آئین محمدی و قرائتی تازه از کتاب و سنت به چشم می‌خورد. این جریان که به نام روشنفکری دینی یا نواندیشی دینی شناخته می‌شود در عین پابندی به پیام جاودانه وحی الهی معتقد است در اسلام تاریخی این پیام قدسی با عرف عصر نزول آمیخته شده و تمامی اشکالات وارد

۱. محسن کدیور، در محضر فقهی آزاده استاد منتظری، کتاب الکترونیکی، ۱۳۹۴، نامه مورخ ۱۷ مرداد ۱۳۸۰، ص ۳۷-۳۵.

۲. فصل اول همین کتاب: «از اسلام سنتی به اسلام معنوی».

به اسلام سنتی در عصر جدید همگی متوجه بخش عرفی اسلام سنتی است و آن پیام قدسی کماکان با سربلندی قابل دفاع است. وظیفه اصلی عالمان دین و اسلام‌شناسان بصیر استخراج دوباره پیام قدسی و کنارزدن رسوبات عرفی است. بنابراین راه‌حل منحصر به حل تعارض اسلام سنتی و حقوق بشر نیست، بلکه رافع تعارض‌هایی از قبیل عقل، علم و مردم‌سالاری با اسلام سنتی خواهد بود. به بیان دقیق‌تر این راه‌حل، راه‌حل تعارض اسلام سنتی و مدرنیته است و این‌گونه می‌توان آن را گزارش کرد.

مجموعه تعالیم اسلام را می‌توان به چهاربخش تقسیم کرد: اول امور ایمانی و اعتقادی، یعنی ایمان به خدای کبیر متعال حکیم عادل قادر علیم رحمان رحیم و ایمان به جهان آخرت و روز جزا و معاد و ایمان به نبوت و رسالت پیامبر خاتم محمد بن عبدالله (که درود خدا بر او و خاندان او باد). دوم: امور اخلاقی یعنی تزکیه نفس و آراستن جان به مکارم و ارزش‌های اخلاقی به‌عنوان مهمترین هدف بعثت پیامبر. سوم: امور عبادی یعنی دعا و مناجات، نماز و روزه و حج، صدقه و انفاق به‌عنوان مهمترین جلوه‌های بندگی خداوند و تسلیم او بودن. چهارم: احکام شرعی غیرعبادی که از آن به فقه معاملات یاد می‌شود و شامل احکام حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق جزایی و کیفری، حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، حقوق اساسی و احکام مأكولات و مشروبات می‌باشد.

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

تلك تك احكام شرعی (غیرعبادی) در عصر نزول چهار ویژگی داشته‌اند: اول: مطابق عرف آن روز عقلایی محسوب می‌شدند. دوم: مطابق عرف آن روز عادلانه تلقی می‌شدند. سوم: [مطابق عرف آن روز اخلاقی به حساب می‌آمده‌اند. چهارم: درمقایسه با احکام دیگر ادیان و مکاتب راه‌حل برتر به حساب می‌آمدند. همگی این احکام با رعایت چهار ویژگی یادشده در زمان نزول احکامی مترقی و در پی افکندن نظمی دینی موفق بودند. عقل جمعی آدمیان در آن دوران راه‌حل بهتری در چنته نداشت و سیره عقلایی آن عصر معقولیت آن احکام را امضا می‌کرد و هیچ‌یک از این احکام را ظالمانه، خشن، موهن یا غیرعقلایی ارزیابی نمی‌کرد. به عبارت دیگر همه احکام شرعی از جانب شارع حکیم مطابق مصالح عباد وضع شده‌اند. مصلحت نوعیه ملاک جعل اوامر شرعی و مفسده نوعیه ملاک جعل نواهی شرعی بوده است. تا آنجا که هیچ حکم شرعی را نمی‌توان یافت که بدون رعایت این مصالح و مفسد نوعیه وضع شده باشند. یکی از مهمترین شاخص‌های مصلحت نوعیه عدالت است. از این رو جعل احکام شرعی مبتنی بر عدالت و انصاف بوده و عرف عصر نزول نیز کاملاً این عدالت و انصاف را حس می‌کرده است.

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

در عالم ثبوت، قسم اول احکام شرعی، به‌طور مطلق، دائمی و الی‌الابد وضع می‌شوند. اما شارع حکیم که بیش از همه به ظرفیت افعال و شرایط و وجوه مختلف هر فعل و اقتضاهای مختلف زمانی مکانی آگاه است، احکام قسم دوم را مشروط به بقای شرایط و مقید با

باقی بودن وجوه و اعتبارات و موقت به دوران خاص وضع می‌کند. یعنی اصولاً احکام افعالی که مصلحت و مفسده آن‌ها در شرایط مختلف متفاوت است توسط خداوند به‌عنوان حکم ثابت و دائمی جعل نشده‌اند، بلکه از آغاز موقت و مقید به بقای شرایط وضع شده‌اند.

اما در عالم اثبات، اغلب قریب‌به‌اتفاق احکام شرعی (یعنی حتی احکام قسم دوم) نیز به‌صورت مطلق و غیرمقید به قیدی خاص و غیرموقت به زمانی مشخص اعلام می‌شوند. عدم ذکر ظرف زمانی حکم شرعی در احکامی که در واقع موقت و مقید وضع شده‌اند مبتنی بر مصلحت خاص بوده است، از جمله اینکه بیان قید یا امد زمانی قبل از انتفای قید و پیش از رسیدن زمان انتفای مصلحت عقلاً لازم نبوده است و مردم به حکم ابدی ثابت راحت‌تر عمل می‌کنند تا حکم موقت و مقید. از آنجا که شرایط و ظرف اول زمانی با شرایط و ظرف دوم زمانی در مصلحت متفاوت است اگر شارع حکم شرعی را مطابق شرایط و ظرف دوم وضع می‌کرد، این حکم شرعی در شرایط و ظرف اول زمانی فاقد مصلحت می‌بود و جعل حکم بلا مصلحت از جانب شارع حکیم قبیح است و اگر حکم شرعی اول را در شرایط و ظرف زمانی دوم استمرار بخشد، از آنجا که این حکم در شرایط و ظرف زمانی دوم فاقد مصلحت است و عدم نسخ آن از جانب شارع حکیم قبیح است. بنابراین در این گونه افعال که وجوه و اعتبارات مختلفی دارند و در شرایط مختلف زمانی مکانی مصالح و مفاسدشان تغییر می‌کنند چاره‌ای جز جعل حکم موقت نیست. این گونه افعال قابلیت جعل احکام دائمی را ندارند. عدم جعل احکام ثابت شرعی نسبت به این گونه افعال برخاسته از نقصان و کاستی و عدم قابلیت خود این افعال است والا فاعلیت فاعل حکیم تام است. درباره افعالی که متصف به صفات متقابل حسن و قبح می‌شوند و با وجوه و اعتبارات مختلف دارای مصلحت یا مفسده می‌شوند، چاره‌ای جز جعل حکم موقت مقید به بقای مصلحت در عالم ثبوت نیست و چون مصلحت غالب در عالم اثبات ابراز حکم به‌صورت مطلق و غیرموقت است غالب قریب به اتفاق احکام شرعی به‌گونه مطلق چه از حیث زمانی و چه از حیث شرایط صادر شده‌اند، اما به بیان دقیق شیخ طوسی فقیه و اصولی بزرگ قرن پنجم در *عُدَّة الاصول* مکلفان در مواجهه با احکام شرعی می‌باید معتقد باشند که اوامر و نواهی شرعی «مادام‌المصلحه» است و ادای تکلیف را با چنین شرطی اراده کنند.^۱ یعنی همه احکام شرعی (قسم دوم) در واقع مشروط، مقید و موقت هستند، مشروط و مقید به شرط و قید بقای مصلحت و موقت به زمان وجود آن مصلحت.

احکام شرعی موجود در قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) و ائمه (ع) از دو قسم فوق خارج نیستند.

۱. ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی، *العُدَّة فی اصول الفقه*، الباب السابع: الکلام فی التناسخ و المنسوخ، الفصل الثالث: فی جواز نسخ الشرعیات، (تصحیح رضا انصاری قمی، قم: مصحح، ۱۳۷۶)، ج ۲، ص ۵۱۲-۵۱۱.

به بیان دقیق‌تر اکثر اوامر و نواهی و احکام وضعی در کتاب و سنت از قسم دوم هستند یعنی اگرچه لسان دلیل مطلق و غیر مقید است، اما در عالم ثبوت و واقع مشروط و مقید به بقای مصلحت و موقت به زمان وجود آن مصلحت هستند. قرآنی بودن يك حکم شرعی به معنای این نیست که از احکام دائمی ملازم با مصلحت مستمر است، بلکه بسیاری از احکام شرعی که با وجوه و اعتبارات مختلف مصلحتشان تغییر می‌کند نیز مستند قرآنی دارند. در واقع بحث ناسخ و منسوخ که از مهمترین مباحث علوم قرآنی، کلام و اصول فقه است به همین معنا است. نسخ یعنی رفع حکم ثابت شرعی به واسطه به‌سرآمدن زمان و آمد آن.

شرط اصل نسخ این است که منسوخ از احکام شرعی قسم دوم باشد یعنی احکامی که ملازم مصلحت یا مفسده دائمی نیستند و تغییر مصلحت یا مفسده آن‌ها در شرایط مختلف زمانی مکانی و وجوه و اعتبارات گوناگون ممکن باشد. بنابراین نسخ در قسم اول از احکام شرعی راه ندارد، اما قسم دوم هم نسخ در آن ممکن است و علاوه بر آن نسخ در این قسم واقع شده است. واضح است که مراد از نسخ در قرآن، نسخ حکم بدون نسخ تلاوت است. یعنی درعین پذیرش اینکه آیه منسوخ از جانب خداوند بر پیامبر نازل شده است و الی‌الابد جزء قرآن خواهد بود و در تلاوت و اعجاز و بلاغت و دیگر مباحث قرآنی می‌توان به آن استناد کرد، اما حکم آن توسط آیه دیگر قرآنی نسخ شده است، یعنی اینکه آیه منسوخ دال بر حکم موقت و مشروط بوده اگرچه به لسان غیرموقت و مطلق ادا شده است و با نزول آیه دوم درمی‌یابیم که آمد یا زمان حکم به‌سررسیده و مصلحت آن منتفی است و تکلیف در عمل به آیه دوم (یعنی آیه ناسخ) است. به فرموده امام علی (ع) کسی که ناسخ و منسوخ را ازهم تمیز نمی‌دهد، هلاک می‌شود و باعث هلاکت دیگران می‌گردد.^۱ به‌رحال علم ناسخ و منسوخ از ضروریات علم تفسیر است. از جمله مهمترین موارد نسخ در قرآن کریم نسخ آیه نجوی (مجادله/۱۲) با آیه سیزدهم همان سوره، نسخ عدد جنگجویان (انفال/۶۵) به آیه بعدی همین سوره، حکم عده زن بیوه (بقره/۲۴۰) به آیه ۲۳۴ همین سوره، حکم جزای فحشا (نساء/۱۶-۱۵)، حکم ارتب‌بردن به ایمان (انفال/۷۲) به احزاب/۶، و تغییر قبله از بیت‌المقدس به مسجدالحرام (بقره/۱۵۰-۱۴۲) قابل ذکر است.^۲ مراجعه به کتب علوم قرآنی و مطالعه آیات ناسخ و منسوخ تردیدی باقی نمی‌گذارد که حکم شرعی مستند به قرآن کریم با سنت متواتر هم امکان نسخ دارد هم در موارد مشخص این نسخ واقع شده است. حکم شرعی که با خبر واحد ثابت شده است نیز مشمول امکان و وقوع نسخ می‌باشد.

در امکان و وقوع نسخ در آیات و روایات متواتر و اخبار واحد بحثی نیست، بحث

۱. الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ابواب صفات القاضی، باب ۱۳، ح ۶۵، ج ۲۷، ص ۲۰۲.

۲. بنگرید به معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۳۰۷-۲۹۵.

در ناسخ است. دلیل ناسخ نمی‌تواند از دلیل منسوخ ضعیف‌تر باشد. ناسخ آیه قرآن، آیه قرآن یا سنت متواتر پیامبر است که «وما ینطق عن الهوی» [نجم/۳]، ناسخ سنت متواتر، آیه قرآن یا سنت متواتر دیگری، خبر واحد ظنی صلاحیت نسخ آیه قرآن و سنت متواتر را ندارد. آیا دلیل عقلی قطعاً صلاحیت نسخ حکم شرعی را دارد؟

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

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

اشعری، ماتریدی، معتزلی، اخباری و اصولی تفاوت چشمگیری نیست. برای نمونه در محورهای شش گانه بحث کافی است به آرای سرخسی (متوفی حوالی ۴۸۳) فقیه حنفی، غزالی (متوفی ۵۰۵) متکلم اشعری و فقیه شافعی، ابن رشد (متوفی ۵۹۵) فقیه مالکی، ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸) متکلم و فقیه حنبلی، شیخ یوسف بحرانی (متوفی ۱۱۲۶) فقیه اخباری، شیخ محمدحسن نجفی (متوفی ۱۲۶۶) صاحب جواهر فقیه اصولی مراجعه شود تا یقین حاصل شود که دلیل عقل به چه میزان در استنباط احکام شرعی دخیل بوده است.

ویژگی اصلی دوران جدید شکوفایی عقل انسانی است، عقل نقاد هیچ خط قرمزی را به رسمیت نشناخته و از همه چیز حتی اموری که در گذشته غیرقابل پرسش بوده، پرسیدن آغاز کرده است. انسان معاصر به بسیاری امور پی برده است که در گذشته درهاله‌ای از رمز و راز رها شده بود. این به معنای آن نیست که بشر امروز همه چیز را می‌داند و مجهولی برایش باقی نمانده است، برعکس هم به قلمرو دانش او افزوده شده هم به عمق و گستره جهلش بیشتر پی برده است. متهورانه می‌پرسد، متواضعانه پاسخ می‌دهد. هیچ عالم دینی نمی‌تواند خود را از تحقیقات جدید عقلی از قبیل روش تحلیل محتوا، روش تأویل متن (هرمنوتیک)، فلسفه دین، کلام جدید، جامعه‌شناسی دین، روانشناسی دین، روش پژوهش تاریخی، فلسفه حقوق، فلسفه اخلاق و... بی‌نیاز بداند. نمی‌توان با توقیفی^۱ یا تعبدی دانستن همه احکام معاملات، یا انکای آن‌ها به مصالح و مفسد خفیه راه را بر نقد و اعتراض‌ها بست. امروز در حوزه احکام شرعی غیرعبادی انسان معاصر می‌پندارد به مصالح و مفسد برخی اوامر و نواهی دست یافته است. انسان معاصر یقیناً برده‌داری را ظالمانه، غیرعقلایی و قبیح ارزیابی می‌کند. تبعیض حقوقی ناشی از دین و مذهب یا ناشی از جنسیت را عادلانه و عقلایی نمی‌داند. حق ویژه فقیهان و روحانیون را در حوزه عمومی غیرمنصفانه و غیرعقلایی ارزیابی می‌کند. هرگونه محدودیت آزادی مذهب را تضییق حقوق ذاتی انسان اعلام می‌کند. مجازات‌های خشن بدنی را بر نمی‌تابد. هر جا عقل حکمی را درک کرد حجت است، حجت بالذات. انسان معاصر در ادراک خود در این امور تردیدی ندارد. اگر کسی هنوز به چنین ادراکی دست نیافته مجاز نیست ادراک دیگران بلکه عرف عقلایی معاصر را تخطئه کند.

عقل مسلمان معاصر در برخی احکام شرعی اسلام سنتی با ادله نقلی همسو نیست، بلکه معارض است. قوت عقل امروز به میزانی است که می‌تواند قرینه تصرف در ادله نقلی و کاشف از موقت بودن آن‌ها باشد. بحث عقل از بحث بسیط دیروز که منحصر به مستقرات عقلیه و مسأله حسن و قبح عقلی بود به مراتب گسترده‌تر و عمیق‌تر شده است. شکافتن این

۱. امور توقیفی توسط عقل انسان قابل درک نیستند و متوقف بر حکم شارع هستند. احکام توقیفی غیرمعقول یا عقل‌ستیز نیستند، بلکه فراعقلی هستند. امر توقیفی اعم از تعبدی است اما ملازم با آن نیست.

بحث مبنایی به مجال دیگری احتیاج دارد.

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

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

[چهار] شرط عقلایی بودن، عادلانه بودن، [اخلاقی بودن] و برتر از راه‌حل‌های دیگر ادیان و مکاتب بودن تنها شرایط عصر نزول نیست. بلکه در هر عصری احکام شرعی غیرعبادی مطابق عرف عقلای همان عصر می‌باید تأمین‌کننده چهار شرط فوق باشند. مخالفت یقینی حکمی با سیره عقلای دوران ما یا تنافی با ضوابط عدالت در این عصر یا مرجوحیت در قبال راه‌حل‌های عصر جدید کاشف از موقت بودن، غیردائمی بودن و به یک معنی منسوخ شدن چنین احکامی است. یعنی چنین احکامی متناسب با مقتضیات عصر نزول بوده است نه از تشریحات دائمی و ثابت شارع. پای مقتضیات زمان و مکان را پیش کشیدن یعنی پذیرش موقت بودن حکم شرعی. مقتضیات زمان و مکان لزوماً ثابت نیست، بلکه متغیر و مختلف است. فلسفه

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

اجتهاد یعنی تمییز احکامی که مطابق مقتضای زمان و مکان و شرایط عصر نزول تشریح شده‌اند از احکام ثابت و دائمی شرعی. خلط این دو قسم با یکدیگر و همه احکام شرعی موجود در کتاب و سنت را احکام دائمی و ثابت اسلامی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها معرفی کردن حکایت از غفلت از درک صحیح معنای دین، هدف بعثت و غایات شریعت می‌کند. آنان که احکام فرعی و قالبهای عملی را برتر از اهداف و غایات دین دانسته‌اند و برای عرف دیروز و لو عرف عصر نزول قداست قائل شده‌اند، درحالی‌که غایات قدسی دین و اهداف متعالی شریعت را معطل گذاشته‌اند از اجتهاد صحیح بدورند. تکرار مکرر فتاوی‌گذشتگان و تبدیل احوط به اولی نامی جز تقلید از سلف صالح ندارد. احکام شرعی مطلوب بالعرض و غایات متعالی دین مقصود بالذات هستند. به بیان دیگر احکام شرعی فرعی طریق تحصیل غایات قدسی اصلی دین هستند، هر راهی تا زمانی اعتبار دارد که ما را به مقصد برساند. راه موضوعیت ندارد، طریقت دارد. اگر به یقین (نه به ظن و حدس و گمان) محرز شد که حکمی دیگر طریقت ندارد و مصلحت آن منتفی شده و موصل به مقصد نیست، در این صورت واضح است که اعتبار آن تا زمان طریقت آن بوده است نه مطلقاً. اگر مجتهدان بصیر و فقیهان خبیر و اسلام‌شناسان آگاه به زمان در این وادی برنخیزند، مطمئن باشند مشکلات و بحران‌های جدی دینی و فرهنگی، دین و شریعت را به محاق حاشیه خواهد کشانید. واضح است که تشخیص احکام مشروط به مصلحت و موقت از احکام ثابت و دائمی کاری تخصصی است و آشنایی عمیق با کتاب و سنت از يك سو و اطلاع از دستاوردهای جدید دلیل عقل (یا تواناییها و محدودیت‌های عقل در عصر تجدد) می‌طلبد.

اگر احیاناً کسی از نسخ دائمی (با وجود تمام بودن ادله و رعایت احتیاطات لازم) واهمه

دارد، می‌تواند از نسخ موقت استفاده کند، به این معنی که امکان بازگشت به حکم منسوخ در شرایط زمانی و مکانی جدید آینده را منتفی نداند، یعنی هردو دلیل ناسخ و منسوخ مقید به مصلحت و موقت فرض می‌شود و مطابق مصلحت تشریح عمل می‌شود. مسأله نسخ موقت در مباحث علوم قرآنی بی‌سابقه نیست.^۱

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

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

سخن به درازا کشید اما حکایت همچنان باقی است. امیدوارم فرصت و توفیق شرح و بسط مطلب را پیدا کنم. از همه خوانندگانی که نسبت به مباحث مطرح شده انتقادات یا پیشنهاداتی دارند به‌ویژه از فضلالی حوزه‌های علمیه و معتقدان به اسلام سنتی، انتظار می‌رود برمن منت بگذارند و کاستی‌ها و نقصان بیان مرا متذکر شوند. امیدوارم ماهنامه آفتاب نیز امکان انتشار نقدهای علمی را فراهم آورد. بی‌شک با تضارب آرا و نقد و ارزیابی رأی پخته‌تر خواهد شد.

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

۱. به عنوان نمونه بنگرید به معرفت، التمهید فی علوم القرآن، النسخ المشروط، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۵.

چنین شخصی وجود دارد.»^۱ والسلام.

تأملی دیگر

اول. در این فصل، بحث خود را بر معاملات، یا بخش‌های غیرعبادی فقه متمرکز کرده‌ام. هرچند این موضوع قابل قبول است که بین عبادات و حقوق بشر تعارضی وجود ندارد ولی این بدان معنی نیست که اجتهاد ساختاری، یا اجتهاد در مبانی و اصول، منحصر به معاملات است، و شامل مناسک یا عبادات نمی‌شود. اگرچه اساس مناسک تعبّدی است، با این حال این مطلب مانع از بازنگری در دیگر جنبه‌های مناسک نیست؛ از آن جمله حکم خمس ارباح مکاسب در زمان غیبت، حکم زکات تجارت، و گسترش متعلق زکات از نه موضوع سنتی، جواز قربانی خارج از منا در مکه در زمان حج، طول روزه ماه رمضان در روزهای بلند مناطق واقع در عرض جغرافیایی ۴۳ تا ۶۶ درجه، کفایت امکان رؤیت هلال ماه در یک منطقه برای کلیه مناطق هر نیمکره کره زمین، حداقل مسافت سفر شرعی با وسایل نقلیه جدید، و برخی مباحث طهارت و نجاست. این نتیجه‌گیری من پس از تحقیقی استقرائی است.

دوم. در این فصل، برای بازبینی اعتبار احکام شرعی سه ضابطه ذکر کردم: عقلانیت، عدالت، و کارایی بهتر داشتن. به دلیل اهمیت موازین اخلاقی در سال ۱۳۸۵ ضابطه چهارمی را اضافه کردم: احکام شرعی در صدر اسلام اخلاقی بوده اند. این تنها یک شرط ابتدائی نیست، بلکه برای اعتبار هر حکم شرعی لازم است این شرط مستمر بماند. برخی از احکام در شریعت وجود دارند که در صدر اسلام بر اساس سیره عقلای آن زمان اخلاقی بودند ولی بر مبنای سیره عقلای امروز اخلاقی محسوب نمی‌شوند. بهترین مثال برای تغییر موازین اخلاقی مسئله برده‌داری است. اگر یک حکم شرعی قطعاً اخلاقی نیست، این نشان‌دهنده آن است که قبلاً حکم شرعی بوده است، اما دیگر حکم شرعی محسوب نمی‌شود، چرا که فاقد شرط ضروری اخلاقی بودن است. این معنی نسخ عقلی است.

هم‌پوشانی این ضوابط چهارگانه غیرقابل انکار است، اما اگر بیش از یک ضابطه اقتضای نسخ کند، نسخ عقلانی قوی‌تر می‌شود. به بیان دیگر، وقتی حکمی غیرعقلایی، غیر عادلانه، غیر اخلاقی و کارایی کمتری نسبت به راه‌های رقیب دارد، اطمینان بیشتری برای منسوخ شدن آن وجود دارد، در مقایسه با زمانی که تنها یکی از این ضوابط منتفی شده باشد. با اینکه دامنه اخلاق گسترده‌تر از دامنه عدالت است، اهمیت عدالت ایجاب می‌کند که به‌عنوان ضابطه ای جداگانه در نظر گرفته شود.

سوم. نکته اساسی در این نظریه «دلیل عقلی» است. هر چهار ضابطه یعنی عقلایی،

۱. خمینی، کتاب الطهاره، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲)، ج ۳، ص ۴۴۵.

عادلانه و اخلاقی بودن و کارایی بیشتر نسبت به راه‌حل‌های رقیب، عقلی هستند. دلیل نسخ نیز عقلی است. این بدان معنی است که اگر دلیلی نقلی وجود نداشته باشد، آنگاه این نظریه معتبر است. هرچند، ظواهر نقلی بسیاری در تأیید دلیل عقلی وجود دارد. این ظواهر نقلی شامل آیات قرآن و احادیث نبوی «موثقه» محسوب می‌شوند نه «دلیل». این ظواهر تأییدی را اغلب، نه همیشه، می‌توان در عمومات و اطلاعات دوران مکه یافت که شامل آیات قرآنی و احادیث نبوی نیز می‌شود (در میراث شیعی احادیثی که توسط امام علی از پیامبر نقل شده است. این ظواهر نقلی احکام ارشادی محسوب می‌شوند، ارشاد به حکم عقل. بسیاری از احکام نسخ شده، نه همه آنها، متعلق به دوران مدینه هستند، که شامل آیات قرآن، احادیث نبوی (و همچنین احادیث امامان شیعی) می‌شود.

چهارم. از منظر اسلام سنتی نقطه ابهامی در مورد کافران وجود دارد. مراد از کافران، افراد غیرمسلمانی هستند که ذمی محسوب نمی‌شوند (در زمره اهل کتاب تحت قرارداد ذمه با حاکمان مسلمان درنیا آمده‌اند)، همچنین معاهد هم نیستند (افراد غیرموجدی که با حاکمان مسلمان معاهده منعقد نکرده‌اند). آیا تمامی این افراد غیرمسلمان غیرذمی و غیرمعاهد، کافر حربی هستند یعنی محروم از همه حقوق انسانی یا حقوق بشر؟ براساس نص صریح آیات قرآن پاسخ به این پرسش منفی است. در قرآن (ممتحنه/۹-۸) آمده است: مسلمانان حق ندارند با کافرانی که بر علیه مسلمانان اعلان جنگ نکرده‌اند، تلاشی برای بیرون راندن مسلمانان از خانه‌هایشان نکرده‌اند و یا به متجاوزان به مسلمانان یاری نرسانده‌اند وارد جنگ شوند. بلکه با این دسته از غیرمسلمانان مسالمت جو باید با نیکی و عدالت مواجه شوند.

در نتیجه، مردم به شش دسته تقسیم می‌شوند: (۱) مسلمانان هم‌مذهب، (۲) دیگر مسلمانان، (۳) افراد ذمی (اهل کتاب که با حاکمان مسلمان قرارداد ذمه بسته‌اند)، (۴) معاهدها (افراد غیرمسلمانی که با حاکمان مسلمان معاهده منعقد کرده‌اند)، (۵) غیرمسلمانانی که با مسلمانان پیمانی نبسته‌اند (چه ذمه چه معاهده) و در عین حال خصومتی هم نورزیده‌اند، (۶) غیرمسلمانانی که به مسلمانان اعلان جنگ داده‌اند یعنی کافران حربی. حتی از منظر اسلام سنتی نیز بی‌توجهی به دسته پنجم و یکی دانستن آنان با دسته ششم به‌عنوان کافر حربی نادرست محسوب می‌شود.

فصل ششم

پرسش و پاسخ حقوق بشر و نواندیشی دینی^۱

مقایسه احکام امضایی و سیره عقلا

پرسش اول: بر اساس برخی تحقیقات تاریخی (به عنوان نمونه کتاب تاریخ عرب قبل از اسلام^۲) و نیز به اذعان بسیاری از محققین اسلامی (به عنوان نمونه دکتر مهدی حائری یزدی) بخش اصلی شرایع اسلامی در باب معاملات احکام امضایی هستند و نه تأسیسی. مرحوم حائری یزدی معتقد است به استثنای بخش عبادات، کمتر از ۵٪ احکام تأسیسی هستند.^۳ عبارت اخیری این واقعیت تاریخی جز این نمی‌تواند باشد که در واقع شارع در موارد غیر عبادی از عرف عقلا تبعیت کرده است.

الف) با عنایت به نکات فوق آیا نمی‌توان فرض کرد که هیچ‌کدام از آن قواعد امضایی الزماً ابدی و دائمی نیستند؟

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

ج) با توجه به این‌که احکام غیر عبادی عمده‌تاً امضایی هستند و پیش از اسلام هم جاری و ساری بوده‌اند. ردیافته‌های عقل بشر امروزی (از جمله حقوق

۱. عنوان فصل در ویرایش نخست «پرسش و پاسخ حقوق بشر و روشنفکری دینی» بوده است.

۲. جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، (بغداد: دانشگاه بغداد، ۱۹۹۳)، ۱۰ جلد.

۳. «حکمت احکام فقهی» در گفت‌وگو با مهدی حائری یزدی، مجله کیان، شماره ۴۶، فروردین-اردیبهشت ۱۳۷۸، ص ۴-۲؛ بعداً در کتاب *آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام*، گفت‌وگوهایی با دکتر مهدی حائری یزدی، به کوشش مسعود رضوی (تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۹): «در معاملات به معنی اعم چون همه امضایی می‌باشند و شریعت در آنها نقش تأسیسی ندارد، بدین جهت اگر این احکام بخواهند شرعی باشند باید اول از سوی عقلا محرز گردند سپس به امضای شارع موشح گردد.» ص ۱۴۲. بنابراین درصد نسبت داده شده در پرسش به مرحوم حائری یزدی نادرست است.

بشر) به حکم تغایر با احکام شریعت (عرف قبل از اسلام که مورد تأیید شارع واقع شده است) در حقیقت چیزی جز رد یافته‌های عقل بشر معاصر به دلیل تغایر با یافته‌های عقلی پیشینیان نخواهد بود. آیا تفکیک دقیق احکام امضایی و تأسیسی یکی از کلیدهای حل این مسأله خواهد بود؟

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

یکی از توسعه‌هایی که در نیم قرن اخیر در حوزه احکام امضایی محقق شده، توسل به امکان امضای حکم از سوی شارع به جای وقوع امضا است. به این معنی که ملاک امضای حکم از سوی شارع نزد فقهای پیشین عبارت بوده است از وقوع سیره عقلایی در مرای و منظر شارع و عدم رد و انکار آن از سوی شارع در شرایطی که از این عدم رد تأیید و امضای شارع استنباط می‌شده است. برخی فقیهان^۱ وقوع سیره عقلایی در مرای و منظر شارع (با وقوع در عصر نزول) را لازم ندانسته بلکه مطرح ساخته که اگر شارع با سیره عقلایی مواجه می‌شد، آیا انکار می‌کرد؟ اگر با اتکا به نکته ارتکاز عقلایی پاسخ منفی است و انکار منتفی است می‌توان در این گونه امور مستحدث عقلایی قائل به امضای شارع شد. بر اساس این راه‌حل همه امور عقلایی که در عصر نزول مسبوق به سابقه نیستند و از مسائل مستحدث و جدید محسوب می‌شوند در صورتی که در آزمون یادشده سربلند به درآیند (که در حقیقت نکته‌ای افزون بر تأکید بر عقلانی بودن واقعی آن نیست) از احکام امضایی شرعی شمرده خواهند شد. اگرچه این راه‌حل قابل اعتنا است و در مورد احکام عقلایی فاقد سابقه در صدر اسلام حلال مشکل است، اما در مورد دیگر احکام عقلایی نیازمند تکمله است.

یکی از نکات مغفول در اسلام تاریخی و فقه سنتی امکان تحول در سیره عقلاست. در این منظومه معرفتی سیره عقلا از منظر پیشینی و دستوری و نفس‌الامری مطالعه شده است و به ابدیت و تغییرناپذیری و ثبات آن حکم شده است. حال اگر از منظر پسینی و تاریخی و

۱. به عنوان نمونه سید محمدباقر صدر، *دروس فی علم الاصول، الحلقة الثالثة* (قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۳۷۹)، ص ۱۴۳ (با چند شرط).

پدیدارشناسانه، سیره عقلا مطالعه شود تحول در برخی سیره‌های عقلایی (و نه همه آن‌ها) دور از انتظار نیست. کافی است سیره عقلا را در سه مسأله‌ی ذیل در دو دوران مختلف زمانی با هم مقایسه کنیم. یکی دوران قدیم تا دو قرن قبل و دیگری در دو قرن اخیر. مسأله‌ی اول برده‌داری، مسأله‌ی دوم زن و مسأله‌ی سوم خشونت مجازات‌ها. نتیجه آن‌که احکام امضایی به دو دسته احکام موقت و متغیر و احکام ثابت و دائمی تقسیم می‌شود و هر دو دسته امضای سیره عقلایی هستند. یکی سیره‌های عقلایی که دست‌خوش تحول شده‌اند و دیگری سیره‌های عقلایی که تاکنون متحول نشده‌اند و چه بسا متحول هم نشوند. بنابراین امضایی بودن حکم نه ملازم ابدیت و ثابت بودن حکم است (آنچنان‌که در اسلام تاریخی پنداشته شده) نه قرینه‌ای بر موقت و متغیر بودن حکم (آنچنان‌که در سؤال آمده است).

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

در احکام امضایی عرف قبل از اسلام محل اعتنا نیست. آنچه در فقه سنتی در این باره ملاک است سیره عقلا (نه عرف) است که به تأیید شارع رسیده باشد و جاودانه و تغییرناپذیر پنداشته می‌شود. در اسلام نواندیش در صورت تغایر احکام امضایی با سیره عقلا (سیره عقلا در این دوران) البته به شرط اطمینان از عقلایی بودن سیره عقلا برحکم امضایی پیشین مقدم می‌شود و این سیره رایج عقلایی قرینه بر نسخ حکم شرعی و به بیان دیگر موقت بودن و به سرآمدن دوران اعتبار آن حکم می‌شود.

بنابراین یکی از بارزترین نقاط اختلاف اسلام تاریخی و اسلام نواندیش در تعارض سیره عقلایی (معاصر، فاقد سابقه در صدر اسلام) با احکام امضایی صدر اسلام است. اسلام تاریخی به بی‌اعتباری سیره عقلایی معاصر فتوا می‌دهد و حکمی که به امضای شارع نرسیده باشد اصولاً معقول نمی‌شمارد. بر همین اساس بسیاری از گزاره‌های حقوق بشر به فتوای اسلام تاریخی و فقه سنتی مردودند. اسلام نواندیش امضای شارع را مشروط به بقای اعتبار

سیره عقلایی امضا شده دانسته پس از تغییر سیره عقلا در آن مورد احکام امضایی مبتنی بر سیره پیشین را منسوخ اعلام می‌کند و به گردن نهادن به سیره عقلایی معاصر حکم می‌کند. با عنایت به نکات پیش گفته مشخص می‌شود که تکیه بر تفکیک احکام تأسیسی و امضایی کلید حل مسأله نیست.

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

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

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

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

حقوق بشر دستاورد انسان معاصر

پرسش سوم: تطور تاریخی یک اندیشه، آزمون آن اندیشه است. اسلام تاریخی چنان‌که فرموده‌اید تفسیری معارض با حقوق بشر داشته است، حتی اگر فرض کنیم که تفسیر امروزی شما از اسلام تفسیر صحیح است و احکام اسلام با حقوق بشر در تعارض نیستند، هم‌چنان این اشکال به قوت خود باقی است که چرا اسلام تا این حد مستعد فهم غلط و فهم معارض با حقوق بشر است. آیا از حکمت الهی به دور نیست که شریعتش را به گونه‌ای تنظیم کند که اکثریت آن‌را غیر عادلانه بفهمند و معارض با حقوق بشر تفسیر کنند.

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

و با آن می‌توان درباره وضعیت اسلام در یکی دو قرن اخیر پرسید.

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

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

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

پاسخ: اسلام سنتی براینده فهم غالب مسلمانان از اسلام (کتاب خدا و سنت رسول الله) در دوران پیشامدرن است. این تلقی از اسلام کماکان به حیات خود ادامه می‌دهد، با این تفاوت که در دوران مدرن به تدریج تلقی دیگری از اسلام یعنی فهم تازه‌ای از قرآن و سنت نبوی در میان برخی از مسلمانان شکل گرفته است. این تلقی جدید همانند تلقی پیشین به خدا و آخرت ایمان دارد، عمل به تعالیم پیامبر (ص) را برای نیل به سعادت لازم می‌داند، قرآن و وحی الهی را پایه و مبنای تغییرناپذیر مسلمانی می‌داند؛ اما برای شرایط زمانی مکانی عصر نزول و فهم مسلمانان صدر اسلام حجیتی قائل نیست و بر این باور نیست که با عقل آن زمان اندیشیدن و شرایط آن زمان را به این دوران سرایت دادن غایت مسلمانی است. مسلمانان نواندیش به خود حق می‌دهند که فرزند زمان خویش باشند، با عقلانیت امروز بیندیشند و در دنیای مدرن ایمان خویش را پاس دارند. آنان نه مدرنیته را یکسره پذیرفته‌اند، نه یکسره نفی کرده‌اند؛ بلکه با آن مواجهه‌ای منتقدانه دارند. همچنان که با اسلام سنتی نیز مواجهه‌ای منتقدانه و گزینشی دارند. معیار آنان در این دو موضع منتقدانه پایبندی صادقانه توأمان به عقل و ایمان دینی (حجت ظاهری و حجت باطنی) است. مسلمان نواندیش منصفانه حق عقل بشری و وحی الهی را به رسمیت می‌شناسد و بر این باور است که در بین این دو منبع خداداد تعارضی نیست، تعارضی اگر یافت شود نشان از فهم ناصواب دارد، یا فهم ناصواب از حکم عقل، یا فهم ناصواب از حکم وحی. مسلمان نواندیش نه خود را بی‌نیاز از معارف بشری می‌داند، نه معارف بشری را با نادیده گرفتن ارزش‌های الهی کامیاب می‌شمارد. اسلام نواندیش مدعی امکان ایمان اسلامی در عصر مدرنیته و امکان تلقی مدرن از اسلام محمدی است.

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

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

عبادات و مناسک دینی در دو تلقی از اسلام چندان تفاوتی ندارند، چرا که این حوزه تعبدی است و عقل را در جزئیات آن حکمی نیست.^۱ مسلمان نواندیش همانند مسلمان سنتی پنج نوبت در روز نماز می‌گزارد، ماه رمضان را روزه می‌گیرد، برای برگزاری مراسم

۱. بنگرید به تأملی دیگر، نکته اول در انتهای فصل قبل، ص ۲۱۶.

حج به مکه مشرف می‌شود، در راه خدا انفاق می‌کند، این انفاق بر حسب مورد نام زکات، خمس، صدقه، کفاره یا قرض‌الحسنه به خود می‌گیرد، به دعا و مناجات و نیایش التزام دارد، با تلاوت قرآن کریم مأنوس است، در خوردن و آشامیدن حرام و حلال را رعایت می‌کند، حدی ویژه از پوشش را مراعات می‌کند، از هر نوع ارتباط جنسی خارج از ازدواج شرعی اجتناب می‌کند، حریم خانواده را پاس می‌دارد، در امور اقتصادی از آلوده‌شدن به طرق ممنوع شرعی از قبیل ربا پرهیز می‌کند، از شهادت به دروغ و به‌طور کلی از هر نوع دروغ اجتناب می‌کند، امانتداری و رعایت معاهدات و قراردادها را برخورد شرعاً لازم می‌داند. واضح است که علیرغم اشتراک در اصل امور عبادی و اعمال مذهبی که نمونه‌ای از آن‌ها گذشت در پاره‌ای از جزئیات اختلاف نظر اجتهادی است (همان‌گونه که بین فتاوای مجتهدان سنتی نیز در این امور اختلاف است)، همانند شرایط نماز مسافر، شرایط وجوب خمس، امکان مصرف مستقیم مالیات‌های شرعی، برخی شرایط ذبیحه و امور دیگری که پرداختن به آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد. ملاحظه می‌شود که نواندیشی دینی همانند اسلام سنتی دغدغه دین و شریعت را دارد و با لایابالگیری مرز مشخص دارد.

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

انس با اسلام سنتی بی‌شک باعث می‌شود که با هر نوع برداشت تازه از اسلام بدبینانه مواجه شویم. برخی تندروی‌های خارج از ضوابط علمی نیز به‌این بدبینی دامن می‌زند. قضاوت بین اسلام سنتی و اسلام نواندیش قضاوت بین عقلانیت دیروز و امروز است نه بیشتر. عرف عصر نزول و احکام موقت را به‌عنوان عرف دینی و احکام دائمی تلقی کردن محور اصلی نزاع است. در اسلام نواندیش ایمان و اخلاص نه تنها آسیبی نمی‌بینند بلکه عمیق‌تر می‌شوند. آری پذیرش اسلام نواندیش شجاعت و داع با فهم عالمان قرون پیشین و کنارگذاشتن عرف دینی دیروز را لازم دارد. یعنی یک جراحی برای جدا کردن گوهر اسلام از رسوبات فهم بشری عالمان پیشین و عرف دیروز و احکام موقت. این جراحی کاری آسان نیست، احتمال خطا نیز در آن منتفی نیست، بالاخره کاری بشری است؛ اما اقدامی ضروری است، چراکه آن رسوبات عرصه را بر نفس کشیدن گوهر دین تنگ کرده است. نواندیشی اسلامی نوعی اصلاح دینی است. آنان که معارف سنتی ارضایشان می‌کند و ایمانشان در مواجهه با دنیای مدرن مشکلی ندارد بر همان تلقی سنتی می‌مانند. نواندیشی اسلامی پاسخگوی مسلمانانی است که نه معارف

سنتی قانعشان کرده، نه اندیشه مدرن را در بست پذیرفته‌اند، مسلمانانی که در شرایط مدرن «مسئله» دارند. ما را با آنان که مسئله‌ای ندارند کاری نیست، اما به محضر آنان که به آستان مسئله رسیده‌اند و درد را احساس کرده‌اند، کوشش بشری خود را متواضعانه عرضه می‌کنیم. بی‌شک احتیاط در حفظ گوهر دین شرط عقل و توصیه وحی است. در این وادی دشوار دل در گرو وعده خداوند سپرده‌ایم که «آنان که به سوی ما کوشش می‌کنند، حتماً به راه‌های خود هدایتشان خواهیم کرد» و «الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا» (عنکبوت/۶۹)، به این امید که این راه یکی از راه‌های او باشد.

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

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

پاسخ: تعالیم اسلام چهار بخش دارد: ایمان، اخلاق، عبادات و احکام. علم فقه متکفل دو بخش اخیر بوده است (فقه عبادات و فقه معاملات). هر چهار بخش در جای خود لازم است و خلاص آن مشکل‌ساز است. احکام عملی بخشی از تعالیم اسلامی است. در

اهمیت این بخش از یک سو نباید افراط کرد و آن را مهم‌تر از ایمان و اخلاق پنداشت و اسلام را در آن خلاصه کرد، و از سوی دیگر نباید تفریط کرد و اسلام را از آن بی‌نیاز دانست. علم فقه جزئی ضروری از معارف اسلامی است، هرچند جزء اهم نیست. در اسلام سنتی فقه پیش از حد لازم فربه شده، حال آنکه دیگر اجزاء اسلام از رشد مشابه برخوردار نشده‌اند. در اسلام نواندیش کوشش شده تا حق همه اجزاء دین ادا شود. لذا اسلام نواندیش اسلام منهای فقهت نیست. این تلقی از اسلام نیز فقهت خاص خود را دارد، که با فقه سنتی تفاوت دارد. تفاوت اصلی در فقه معاملات است (آنچنان‌که گذشت در فقه عبادات تفاوت اندک است). با پذیرش حقوق بشر برخی از احکام غیر عبادی (و نه لزوماً تمام آن‌ها) متحول می‌شود. از دیدگاه اسلام نواندیش احکام مورد بحث از احکام موقت و غیر دائمی شرعی بوده است. این احکام در ظرف زمانی اعتبارشان موجه و مفید بوده‌اند. تسری آن‌ها به خارج از ظرف اعتبارشان خطای در اجتهاد و غفلت از شرایط زمانی مکانی احکام بوده است. پروژه اسلام نه تنها شکست نخورده است، بلکه با عنایت به بیشترین رشد در سده اخیر در میان تمام ادیان در همه قاره‌ها، اسلام زنده‌ترین دین در زمانه ماست.

وجه عدم تصریح به موقت بودن احکام متغیر

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

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

نسخ می‌شود که به شیوه دوم انشاء شده باشد. حکمی که به موقت بودنش تصریح شده باشد، مشمول نسخ نمی‌شود. با فرآیند نسخ کشف می‌شود که حکم از زمان انشاء موقت بوده، اما مصلحت تصریح به موقت بودن احراز نشده است.

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

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

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

پاسخ: هر دینی از جمله اسلام همواره (حتی در عصر نزول و دوران حضور رسول) محدود به شرایط زمانی مکانی بروز می‌کند و با محدودیت‌های فهم بشری درک می‌شود. بنابراین اسلام ناب یا دین خالص در این دنیا سودائی دست‌نیافتنی است. در فهم متن دین غیر از متن و ماتن (خداوند) خواننده مؤمن نیز نقش دارد. در خود متن گزاره‌های مبنائی و غیر مبنائی (محکم و متشابه) یافت می‌شود. در گزاره‌های مبنائی اسلام (از قبیل اصل کرامت نوع انسان، اصل تساوی همه آدمیان در تقرب به خداوند و سعادت واقعی، اصل فراگیر و

استثنای پذیر عدالت و انصاف، اصل عدم اکراه در دین، اصل مسئولیت انسان) هیچ مورد ناسازگار با حقوق بشر یافت نمی‌شود. همه مصادیق ناسازگاری متعلق به گزاره‌های غیر مبنائی یا احکام زمان‌مند و موقت است، که البته در دوران اعتبارشان عقلائی و عادلانه بوده‌اند. این امور را نمی‌توان ساخته و پرداخته قدرت‌طلبان و سودجویان دانست. در موزه انسان شناسی سنتی این گونه کالاها فراوان است.

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

دو معرفت بشری از دین الهی و حقوق انسانی

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

پاسخ: اعلامیه جهانی حقوق بشر برآیند عقلانیت انسان معاصر است. معرفت دینی از جمله معرفت اسلامی در زمان ما فهم مؤمن یا مسلمان معاصر از متن دین یا اسلام است. معرفت دینی با دیگر معارف عصر خود در تعامل و داد و ستد است. ما چه بخواهیم چه نخواهیم فراروی سؤالات عصر خود هستیم. نواندیشی اسلامی کوششی در این راستا است. بنابراین بحث از تطبیق دین الهی با دستاوردهای بشری نیست، بلکه بحث از تعامل دو معرفت بشری است: یکی از دین الهی و دیگری از حقوق انسانی. در حوزه اندیشه و داد و ستد فکری خط قرمزی وجود ندارد، اما پیروز و شکست‌خورده هست. اندیشه‌ای باقی می‌ماند که در آوردگاه اندیشه‌ها بتواند پیروان خود را قانع کند و در نهایت امتیاز خود را بر رقیبان بر کرسی بنشانند.

سؤال هفتم: اینجانب به‌عنوان فرد مطلع از قواعد بین‌المللی همواره در مواجهه با همتهای غیرایرانی خود در توجیه تطابق دین مبین اسلام (دیدگاه شیعه) با موازین

حقوق بشری موجود خواه معاهده‌ای و خواه عرفی به برخی از سنت‌های ائمه اطهار (ع) استناد نموده‌ام، اگرچه به مانند شما کاملاً با وجود برخی تعارضات بنیادین موافق می‌باشم. سؤال من این است که آیا با استمداد از سنت امامان نمی‌توان بر دیدگاه‌های تاریخی یا سنتی اسلام حداقل در برخی موارد خط بطلان کشید؟ به نظر می‌رسد که عمده تأکید بر نص صریح قرآن و تفاسیر مبتنی بر متن بوده است بدون اینکه از رویه امامان به عنوان دلیل معتبر بر تفسیر مبانی استفاده شود.

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

پاسخ: در سیره ائمه طاهرين (ع) همانند سنت رسول الله (ص) جلوه‌هایی از رعایت برخی ضوابط حقوق بشر قابل مشاهده است، اگرچه برخی احادیث حاکی از این سیره و آن سنت خالی از برخی نکات معارض یا مبهم در این زمینه نیست. این احادیث در صورت اعتبار سندی به عنوان احکام متغیر و موسمی تعبیر می‌شود، و دسته اول از منقولات دینی حاکی از احکام ثابت و دائمی دینی به حساب می‌آیند. نمونه‌ای از این کوشش میمون علمی را در اثر کم حجم اما پر محتوای رساله حقوق استاد منتظری می‌توان به نظاره نشست. احادیث معتبر ائمه طاهرين پس از قرآن کریم و سنت رسول الله (ص) در مرتبه سوم از منابع دینی اسلام شیعی قابل استناد است، اما رجوع به این میراث، تغییری در شاکله بحث (تعارض اسلام تاریخی با اعلامیه جهانی حقوق بشر و امکان سازگاری اسلام نواندیش با آن) ایجاد نمی‌کند، چرا که مستند اکثر فتاوی مرتب با گزاره اول (تعارض) احادیث منقول از ایشان است، هرچند برخی از مستندات گزاره دوم (سازگاری) نیز باز احادیث اهل بیت می‌باشد. پرسیدنی است چرا عالمان دین در طی قرون متمادی به احادیث دسته دوم عنایت کافی مبذول نداشته‌اند و در کنار سعی بلیغ در استخراج تکالیف شرعی عباد به استنباط حقوق دینی مردم نپرداخته‌اند؟ تحقیق من منحصر به حقوق بشر به‌ویژه اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) و دو میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) بوده و حقوق بشردوستانه (حقوق بشر در زمان جنگ) را شامل نمی‌شده است. امیدوارم در فرصتی دیگر این حوزه را نیز بررسی کنم. اجمالاً بگویم وضعیت اسلام تاریخی در حوزه حقوق بشردوستانه بهتر از وضعیت آن در حوزه حقوق بشر است.^۱

۱. در این مجال تحقیق محمد حمیدالله حقوقدان پاکستانی (۲۰۰۲-۱۹۰۸) قابل ذکر است از جمله مجموعه وثائق السیاسية للعهد النبوی والخلفاء الراشدة (بیروت: دار النفاث، ۱۹۷۸) و دیگر آثارش.

حقوق بهائیان

سؤال هشتم. لطفاً نظراتان را در مورد حقوق بهائیان با توجه به درک خود از شریعت اسلامی توضیح دهید؟^۱

سؤال نهم. اگر حقوق بهائیان را با توجه به تفسیر امروزی خود از شریعت اسلامی روشن کنید بسیار سپاسگزار خواهیم بود؟^۲

سؤال دهم. از نظر قرآن کریم چه جایگاهی برای بهائیان تعیین شده است؟ آیا آنها کافر هستند؟ حقوق آنها چیست؟^۳

پاسخ: همه انسان‌ها فارغ از اعتقادات دینشان از حقوق بشر برخوردارند. هیچ انسانی را نمی‌توان به واسطه اعتقادات دینش ولو از دید ما غلط و نادرست از حداقل حقوق انسانی (حقوق مصرح در اعلامیه جهانی و دو میثاق) محروم کرد. برخورداری از این حقوق تلازمی با صحت اعتقادات و باورهای دینی ندارد. اصولاً حقوق بشر حقوق همه انسان‌ها است، نه فقط حقوق موحدان، مؤمنان و راست‌گیشان.^۴

قرآن کریم ادیان ابراهیمی را به عنوان ادیان الهی به رسمیت شناخته، از پیروان آنها به عنوان اهل کتاب یاد کرده است. باورهای پایه اسلام به گزارش قرآن کریم خدا باوری، باور به روز واپسین و باور به پیامبری محمد بن عبدالله (ص) می‌باشد. قرآن کریم به صراحت محمد (ص) و اسلام را آخرین پیامبران و ادیان الهی می‌داند و هر ادعایی معارض با این باور پایه را باطل، ناحق و خروج از مرز ایمان می‌شمارد. مسلمانان در این باور پایه بی‌هیچ اختلافی هم‌داستانند.^۵

همجنس‌گرایی و حقوق بشر

سؤال یازدهم: تعارض اسلام سنتی با حقوق بشر در زمینه انتخاب جنسی امری است که در سؤالات از قلم افتاده است. آیا فقه سنتی در مورد نوع انتخاب شریک جنسی (همجنس‌گرایی) به گونه‌ای تبعیض‌آمیز عمل نمی‌کند؟ این تبعیض در کدامیک از محورهای فوق می‌گنجد؟

8. Could you please clarify your opinion about the rights of Bahais according to your understanding of Islamic law?
9. I would be very thankful if you clarify the rights of 'Bahais' according to your modern interpretation of Islamic law?
10. According to Holy Quran, what status is assigned to Bahais? Are they infidels? What are their rights?
4. Orthodox

۵. بحث تکمیلی را در «تأملی دوباره» در انتهای همین فصل (ص ۲۳۶-۲۳۳) ملاحظه کنید.

پاسخ: اولاً: ارتباط جنسی با جنس موافق (همجنس گرایی) در اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو میثاق پیرو آن به رسمیت شناخته نشده است. تلاش همجنس گرایان در شناخته شدن آن‌ها به عنوان يك اقلیت (اقلیت جنسی) در اسناد اصلی اجماعی بین‌المللی تاکنون به نتیجه نرسیده است. تا آنجا که من می‌دانم تنها جایی که به این امر اشاره ضمنی شده در يك سند فرعی در مورد پناهندگی افرادی است که به خاطر در پیش گرفتن این رویه در کشور خود در خطر مرگ قرار گرفته‌اند.^۱ در برخی کشورهای اروپایی کوشش‌هایی برای به رسمیت شناخته شدن همجنس گرایان و پذیرش خانواده متشکل از دو جنس موافق آغاز شده، اما نهایت موفقیت آن‌ها این بوده که روابط جنسی از حقوق شخصی است و در صورتی که با تراضی طرفین باشد احدی حق مخالفت یا نادیده گرفتن آن را ندارد.^۲ همجنس گرائی در جهان منتقدان جدی دارد چه در میان پیروان ادیان و چه در میان افراد عرفی غیر دینی.

ثانیاً: نقطه چالش برانگیز در همجنس گرائی مسئله معقولیت آن و پاسخ به این دوگانه است: آیا همجنس گرایی امر انسانی به‌قاعده‌ای است یا انحراف از مسیر صحیح بشری محسوب می‌شود؟ اسلام سنتی بالاتفاق و اسلام نواندیش علی‌الغلب در حمایت از خانواده و محدودیت روابط جنسی به عقد ازدواج قانونی بین زن و مرد اشتراک نظر دارند. از این منظر، این تنها شکل معقول و موجه ازدواج انسانی است. بحث بین موافقان و مخالفان درباره معقولیت همجنس گرایی چالش بزرگی است. هیچیک از طرفین ادعای طرف مقابل را نمی‌پذیرد. در این راه، معقولیت همجنس گرایی یک امر جدلی‌الطرفین است. تردیدهای جدی درباره اینکه همجنس گرایی از حقوق بشر است وجود دارد. با درنظر گرفتن این تردیدها، بحث از تبعیض اقلیتهای جنسی قابل مناقشه خواهد بود. روابط همجنس‌گرایانه در همه ادیان ابراهیمی از جمله اسلام محکوم و ممنوع شده است. قرآن در قصه لوط با شدیدترین

۱. کنوانسیون ۱۹۵۱ ژنو ماده ۳۳ در خصوص منع اخراج یا اعاده پناهندگان: «۱. هیچ یک از دول متعاقد به هیچ وجه پناهنده ای را به سرزمین‌هایی که امکان دارد به علل مربوط به نژاد، مذهب، ملیت، عضویت در دسته اجتماعی به خصوص، یا دارا بودن عقاید سیاسی، زندگی و یا آزادی او در معرض تهدید واقع شود تبعید نخواهند کرد یا باز نخواهند گردانید.»

(Conventions and Protocols Relating to the Status of Refugees, Geneva, United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), December 2010, 30).

در مدرک فوق هیچ اصطلاح صریحی دال بر گرایش یا هویت جنسی (sexual orientation or gender identity) به چشم نمی‌خورد. هرچند از سال ۱۹۸۸ از منظر کمیسیون عالی پناهندگان سازمان ملل (UNHCR) فردی که به دلیل گرایش یا هویت جنسی از تحت تعقیب قرار گرفتن واهمه دارند می‌توانند «مشمول عضویت در دسته اجتماعی به خصوص» در اصل ملذکور قرار گیرند.

۲. معاهده عملکرد اتحادیه اروپا (TFEU)

(Treaty of Amsterdam Amending the Treaty on European Union, the Treaties establishing the European Communities and Certain Related Acts, *Official Journal of the European Communities*, C 340/143, 10 November 1997)

لحن چنین روایتی را رد کرده است.^۱ فقهای سنتی اعم از سنی و شیعه روابط جنسی دو همجنس را شرعاً حرام دانسته برای آن سخت‌ترین مجازات‌ها را در نظر گرفته‌اند. رضایت طرفین این‌گونه روابط جنسی در امری که مؤکداً در شریعت تحریم شده کارساز نیست. تحریم لواط و مساحقه در زمره احکام شرعی دائم و تغییرناپذیر است. در مواجهه با این امر که فاقد پشتوانه معقولیت کافی است اسلام نواندیش علی‌الغلب و اسلام سنتی بالاتفاق در تحریم شرعی همجنس‌گرایی موضع واحدی دارند. اگرچه روابط جنسی دو جنس موافق در فضای عمومی کشورهای با اکثریت مسلمان جرم محسوب می‌شود، اما اسلام نواندیش اعمال مجازات‌های خشن و سخت را به طور کلی از جمله در این مورد نفی می‌کند. البته تجسس در زندگی خصوصی مردم هم ممنوع است.^۲

ولایت فقیه و حقوق بشر

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

پاسخ: ولایت فقیه (در همه انواع اعم از مطلقه و مقیده، انتصابی یا انتخابی، در امور حسبیه یا از باب قدر متیقن) آنچنان که در کتب منتشر شده‌ام مشروحاً اثبات کرده‌ام^۳ فاقد هرگونه مستند معتبر قرآنی است، دلیل معتبری در سنت رسول‌الله (ص) و سیره ائمه طاهرین (ع) ندارد، و دلیل عقلی برخلاف آن است. و در تعارض آشکار با حقوق بشر می‌باشد. لازمه انفکالک‌ناپذیر ولایت فقیه، محجور بودن مردم به عنوان مؤلّی علیهم (افراد تحت ولایت) در حوزه عمومی است، به زبان ساده اگر مردم اهلیت تصرف در شئون خود را داشتند هرگز نیازمند ولی شرعی نبودند. قرآن کریم، سنت رسول‌الله (ص)، سیره ائمه طاهرین (ع) و عقل سلیم بر بطلان انسان‌شناسی خاصی که پایه ولایت فقیه است یعنی محجوریت آحاد مردم در حوزه عمومی گواهی می‌دهند.

تأملی دوباره درباره حقوق بهائیان و همجنس‌گرایان

یک. صحبت از حقوق بهائیان در میان مسلمانان شیعه تابو بود. به یاری خدا اولین مسلمان

۱. اعراف/۸۴-۸۰؛ هود/۸۱-۷۸؛ انبیاء/۷۴؛ شعراء/۱۶۶-۱۶۵؛ نمل/۵۸-۵۴؛ و عنکبوت/۳۰-۲۸.

۲. به این پرسش در ویرایش نخست از دیدگاه سنتی پاسخ داده شده بود. برخی عبارات این پاسخ در ویرایش دوم بازنویسی شده است. بحث تکمیلی در تأملی دوباره در انتهای همین فصل (ص ۲۳۸-۲۳۶) آمده است.

۳. از قبیل حکومت ولائی، حکومت انتصابی و دغدغه‌های حکومت دینی.

شیعه‌ای بودم که بر اساس موازین شرعی حقوق بشر بهائیان را به رسمیت شناختم و در آذر ۱۳۸۵، زمانی که در ایران بودم، مصاحبه‌ای با همین موضوع منتشر کردم.^۱ کمتر از ۲ سال بعد از آن، در خرداد ۱۳۸۷ استاد منتظری فتاوی‌یی مبتکرانه و تاریخی درباره حقوق شهروندی بهائیان صادر کرد، که نقطه عطفی در مرجعیت شیعه محسوب می‌شود.^۲

استاد منتظری در پاسخ استفتای نخست نوشته بود: «فرقه بهائیت چون دارای کتاب آسمانی همچون یهود، مسیحیان و زرتشتیان نیستند در قانون اساسی جزو اقلیت‌های مذهبی شمرده نشده‌اند، ولی از آن جهت که اهل این کشور هستند حق آب و گل دارند و از حقوق شهروندی برخوردار می‌باشند؛ همچنین باید از رأفت اسلامی که مورد تأکید قرآن و اولیاء دین است بهره مند باشند.» در پاسخ به استفتای دوم مرحوم استاد مستند فتوای قبلی را متذکر می‌شود: «افرادی که تابع هیچ یک از ادیان آسمانی نیستند نیز به حکم آیه شریفه: «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم وتقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین»^۳ (ممتحنه/۸) و فرمایش امیرالمومنین علیه السلام در نامه به مالک اشتر: «و اشعر قلبک الرحمة للرعیة والمحبۃ لهم واللطف بهم ولا تكونن علیهم سبعا ضاریا تغتمن اکلهم فانهم صنفان: اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق»^۴ (نهج البلاغه، نامه ۵۳) باید حقوق انسانی آنان رعایت شود.»^۵ البته آن زمان فتاوی‌ای استاد امکان انتشار در ایران را نداشت.^۶

۱. «پرسش و پاسخ‌های حقوق بشر و روشنفکری دینی» بخش سوم، *آفتاب* ماهنامه ادبی اجتماعی فرهنگی دانشجویی دانشگاه واترلو، کانادا، ۱۳۸۵، شماره ۹، شهریور، مهر و آبان ۱۳۸۵؛ روزنامه *آینده نو*، تهران، ۱۳۸۵؛ وبسایت نویسنده، پائیز ۱۳۸۵.

۲. من در این خصوص با استاد صحبت نکرده بودم و استفتاء از ایشان هم از جانب من صورت نگرفته بود. روزنامه *کیهان* در خبر ویژه مورخ ۲۱ دی ۱۳۸۸ مدعی شده بود که «محسن کدیور ... تلاش گسترده‌ای را انجام داد تا سرانجام با فریب آقای منتظری توانست از وی فتوایی درباره حقوق بهائیان بگیرد. این اقدام در طول تاریخ شیعه بی سابقه بود.» من در همان زمان در یادداشتی با عنوان حقوق شهروندی بهائیان از منظر استاد افتراوی مدیر مسئول روزنامه *کیهان* را در وبسایت *جرس* تکذیب کردم. متن کامل این یادداشت در *سوگنامه فقیه پاکباز، استاد حسین علی منتظری نجف‌آبادی* (کتاب الکترونیکی، ۱۳۹۴)، ص ۳۸-۳۶ آمده است.

۳. «خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند؛ چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد.»

۴. «مهربانی و محبت و لطف به رعیت را شعار قلب خود قرار ده، بر رعیت همچون حیوان درنده مباش که خوردن آنان را غنیمت دانی، که رعیت بر تو گروهند؛ یا برادر دینی توآند، یا انسان‌هایی مانند تو.»

۵. متن کامل هر دو استفتاء و فتوا را اینجا مطالعه کنید: محسن کدیور، *سوگنامه فقیه پاکباز*، ص ۳۸-۳۶.

۶. این دو فتوای تاریخی در جلد سوم کتاب *دیدگاه‌ها* که مجموعه پیامها، نظریه‌ها و مصاحبه‌های فقیه عالیقدر از ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۸ است درج نشده است. در جلد سوم کتاب *رساله استفتائات* هم به چشم نمی‌خورد. در منبع اخیر این پرسش و پاسخ مرتبط در قسمت حقوق اقلیت‌های مذهبی آمده است: «سؤال ۳۸۷۵: آیا بهائی‌ها باید حقوقی برابر با مسلمین و با پیروان سایر ادیان (اهل کتاب) داشته باشند؟ جواب: بهائی‌ها کتاب آسمانی ندارند تا حکم اهل کتاب بر آنان بار شود، ولی مانند سایر شهروندان انسانند و کسی حق ندارد بدون ارتکاب جرمی مزاحم آنان شود.» (*رساله استفتائات*، مطابق با فتاوی‌ای فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری، قم: ارغوان دانش، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۱۳) قرار است این استفتائات در مجموعه‌ای تحت عنوان «مجموعه استفتائات سیاسی» استاد منتشر شود.

کتاب *حق الناس* که در آبان ۱۳۸۷ منتشر شد، اولین کتاب منتشره در ایران بود که حقوق بشر بهائیان را در حد مقدور به رسمیت شناخته بود. در این جا مفید می‌دانم که نکاتی را برگرفته از مقاله‌های اخیرم^۱ اضافه کنم: آئین و باور کسی و اصولاً هر مسلمان یا غیرمسلمانی با هر عقیده‌ای باعث سلب حقوق انسانی وی نمی‌شود. این مبنایی متفاوت با تفکر سنتی دینی است. بهائیان در ایران، احمدیان (قادیان) در پاکستان، و مورمونها در آمریکا سه نمونه‌ی معاصر از آئین‌هایی هستند که در جامعه‌ی خود به عنوان دین با مشکلاتی مواجهند. دو گروه اول البته بسیار بیشتر. بهائیت خود را دین جدیدی می‌داند، اما مسلمانان آن را به عنوان دین نپذیرفته‌اند.

مباحث اعتقادی به‌جای خود در حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها قابل دنبال کردن هستند و حتماً باید با جدیت و متانت هم دنبال شوند. اما حتی اگر بهائیت را فرقه‌ای باطل و آئینی منحرف به‌شمار آوریم، این بدان معنی نیست که باورمندان به این آئین به دلیل اعتقادات خاصشان از حقوق انسانی محروم شوند. این قابل قبول نیست که گفته شود چون بهائی‌ها کافرند حق آئین دادرسی عادلانه شامل‌شان نمی‌شود؛ یا چون نامسلمانند و در زمره‌ی اهل کتاب هم نیستند جان و مال و ناموس‌شان، حتی مرده‌ی آنان در گورستان فاقد احترام است؛ یا هر بهائی که آئین خود را پنهان نکند لزوماً جاسوس اسرائیل است، و در نتیجه از حق تحصیلات تکمیلی محروم شود. این احکام نامشروع و غیرقانونی است.

مراجع تقلید و فقهای سنتی علی‌الغالب ارتباط و معامله با بهائیان را به حکم ثانوی ممنوع کرده به عدم طهارت و بطلان ازدواج با پیروان فرقه‌ی ضاله فتوا داده‌اند. در اسلام نواندیش بهائیان کافر نیستند. نسبت کفر به کسانی که خود را موحد می‌دانند محل اشکال است. اصل بر «طهارت ذاتی انسان» است. طهارت موافق اصل است و نجاست دلیل می‌خواهد. بهائیان به نبوت پیامبر اسلام (ص) قائلند، هرچند به خاتمیت ایشان باور ندارند، و به اعتقاد مسلمانان آنها دینی غیرالهی و آئینی باطل دارند. اما بطلان دین و عقیده لزوماً باعث نجاست نمی‌شود، و قول به نجاست اهل توحید و نبوت محل اشکال است. در نتیجه بهائیان محکوم به طهارتند.^۲ منکر امام زمان بودن، منکر خاتمیت پیامبر اسلام بودن، منکر اسلام بودن، منکر خدا بودن و در یک کلام کافر و ملحد بودن هیچ فردی را از حقوق پایه‌ی انسانی، حقوق بشر و حقوق

انشاءالله. لازم به ذکر است که در کتاب ذیل فتاوی‌ای استاد درباره بهائیت در ایران منتشر شده است: *آیت‌الله العظمی بروجردی به روایت آیت‌الله العظمی منتظری*، به کوشش مجتبی لطفی، تهران: سرایی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۹-۱۷۴.

۱. مقالاتی که البته امکان انتشار کاغذی در ایران نداشته و در وب‌سایت نویسنده منتشر شده است: با بهائیان چگونه برخورد کنیم؟ ۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۵.

۲. استاد منتظری: «بهائیان چون منکر خاتمیت پیامبر اسلام و قائل به دین جدید هستند، حکم به طهارت آنها محل اشکال است.» (۱۴ خرداد ۱۳۸۷) لطفی، *آیت‌الله العظمی بروجردی به روایت آیت‌الله العظمی منتظری*، ص ۱۷۷.

شهروندی محروم نمی‌کند. این حقوق هیچ ربطی به دین، مذهب، آئین و عقیده ندارد. هیچ دلیل معتبر دینی برای محرومیت بهائیان از حقوق بشر، حقوق شهروندی و حقوق پایه‌ی مدنی وجود ندارد.

دو. در اسلام سنتی دو نوع حکم در خصوص ارتباط جنسی افراد هم‌جنس وجود دارد: اول حکم تکلیفی: این فعل حرام و گناه کبیره است. دوم، حکم وضعی: حدّ شرعی که از مجازات زنا شدیدتر است. این احکام رابطه‌ی جنسی بدون رضایت یا با رضایت طرفین، اعم از اینکه یک طرف صغیر باشد یا هر دو بالغ باشند را شامل می‌شود. تردیدی نیست که رابطه‌ی جنسی بدون رضایت طرف مقابل (با اجبار، تجاوز)، یا رابطه‌ی جنسی با خردسال، یا کسی که به سن قانونی نرسیده - حتی اگر با اجازه‌ی خودش باشد - نامشروع است و جرم محسوب می‌شود. مسئله‌ی چالش برانگیز در واقع رابطه‌ی جنسی بین دو فرد بزرگسال هم‌جنس با رضایت طرفین است. تا دهه‌ی ۱۹۷۰، همجنس‌گرایی به نظر بسیاری از پزشکان و متخصصان سلامت روانی به عنوان اختلال روانی شناخته می‌شد. در علوم رفتاری و اجتماعی نیز همین رویه پذیرفته شده بود. در ربع آخر قرن بیستم این نظریه که همجنس‌گرایی یکی از انواع گرایش‌های جنسی انسان است، به تدریج در علوم رفتاری و اجتماعی و همچنین حوزه‌های تخصصی بهداشت و سلامت روان مطرح و به نظریه غالب تبدیل شد. با این حال، نظریه‌ی «همجنس‌گرایی به عنوان یک اختلال» نیز به حیات خود ادامه داد. با اینکه طرفداران همجنس‌گرایی نظریه‌ی اول را مورد اجماع عمومی معرفی می‌کنند، حضور نظریه دوم، هرچند در حاشیه، انکارناپذیر است. بر اساس نظریه نخست که همجنس‌گرایی را یکی از انواع گرایش‌های جنسی انسان برمی‌شمارد، نه تنها این امر جرم نیست، بلکه هر گونه تبعیض بر مبنای آن ناروا محسوب می‌شود.

با اینکه طرفداران نظریه‌ی «همجنس‌گرایی به مثابه یکی از گرایش‌های جنسی انسان» چندین بار تلاش کرده‌اند اعلامیه، میثاق یا حتی قطعنامه‌ای را به تصویب برسانند، تا آخر دهه‌ی نخست قرن بیست و یکم نتوانسته‌اند اکثریت اعضای سازمان ملل متحد را با خود همراه کنند. اولین سند در تاریخ سازمان ملل در این باره در تاریخ ۱۷ نوامبر ۲۰۱۱ صادر شده است. این سند گزارشی است با عنوان «قوانین، رویه‌ها و اعمال خشونت‌آمیز علیه افراد بر مبنای گرایش جنسی و هویت جنسیتی آنها»^۱، که دفتر کمیسری عالی حقوق بشر سازمان ملل^۲ آن را صادر کرده است. بر مبنای خلاصه‌ی رسمی آن، سند مذکور گزارشی است از «مطالعه‌ی مستند

-
1. A report titled «Discriminatory Laws and Practices and Acts of Violence against Individuals based on their Sexual Orientation and Gender Identity» (November 17, 2011)
 2. The Office of the UN High Commissioner for Human Rights (OHCHR)

قوانین، رویه‌ها و اعمال خشونت‌آمیز علیه افراد بر پایه گرایش جنسی و هویت جنسیتی آنها، و اینکه چطور قوانین بین‌المللی حقوق بشر می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد تا به خشونت و نقض‌های مرتبط با حقوق بشر به خاطر گرایش جنسی و هویتی جنسیتی افراد پایان دهد.^۱

با این همه، مهم‌ترین و کارآمدترین استانداردها و تعهدات بین‌المللی هنوز همان بند اول اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، میثاق بین‌المللی حقوق سیاسی و مدنی (ICCPR) و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (ICESCR) (هر دو مصوب سال ۱۹۶۶) دال بر همگانی بودن، تساوی و نفی تبعیض‌آمیز حقوق انسانی است. نتیجه گزارش مذکور کمیسریای عالی حقوق بشر این هشدار است: «شورا رسماً «نگرانی عمیق» خود را در خصوص خشونت و تبعیض مبتنی بر گرایش جنسی و هویتی جنسیتی ابراز می‌دارد.»

واضح است که اعضای سازمان ملل تاکنون نتوانسته‌اند بر سر حقوق همجنس‌گراها، دوجنس‌گراها و دگرباش‌ها^۱ به عنوان نوع خاصی از حقوق بشر به توافقی، چه به صورت اعلامیه جهانی و چه در هیأت میثاق یا قطعنامه بین‌المللی دست بیابند. تنها دستاورد، «گزارش سالانه با اهداف پژوهشی» است. منبع اصلی این گزارش عموماً و اطلاعات اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) و میثاق‌های ICCPR و ICESCR (۱۹۶۶) است. این عموماً و اطلاعات دهه‌ها پیش از آنکه نظریه «همجنس‌گرایی به عنوان یکی از گرایش‌های جنسی انسان» غالب شود، تصویب شده بودند. تردیدی نیست که در زمان تصویب (یعنی دهه‌های ۴۰ و ۶۰ میلادی) این سه سند اصلی گزارش سال ۲۰۱۱ همجنس‌گرایی هنوز در زمره «اختلالات روانی» دسته‌بندی می‌شده است. بنابراین استدلال‌های این گزارش نتیجه آن را تقویت نمی‌کند. پس می‌توانیم قویاً اعلام کنیم که هیچ توافق جهانی، یا سند تصویب شده سازمان ملل (اعلامیه، میثاق یا قطعنامه) در مورد حقوق همجنس‌گرایی به عنوان بخشی از حقوق بشر وجود ندارد. با فقدان چنین سندی در میان اسناد سازمان ملل، می‌توان گفت درحال حاضر مدرکی مبنی بر پذیرش حقوق همجنس‌گرایان به عنوان «سیره عقلا» وجود ندارد. این یعنی رویه‌های انسان معاصر برای پذیرفتن معقولیت امور یادشده در قبال مفهوم استاندارد حقوق بشر، به شواهد بیشتری احتیاج دارد.

با اینکه معقولیت حقوق همجنس‌گرایی پذیرفته نشده، این‌گونه هم نیست که دستاوردهای علمی در این حوزه کاملاً بی‌اعتبار یا بیهوده بوده است. از گزارش سال ۲۰۱۱ دانسته می‌شود که بر مبنای استدلال‌های جدید، قوانین تنبیهی برای افراد LGBT حذف شده است. هیچ‌گونه تنبیه و مجازاتی برای هر نوع رفتار همجنس‌گرایانه قابل توجیه نیست، چه این عمل به عنوان گرایش جنسی توجیه شود و چه به عنوان اختلال روانی. نظریهٔ سومی هم وجود ندارد. وقتی

1. Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender (LGBT)

هیچ مجازات یا جرمی بر مبنای گرایش جنسیتی افراد LGBT وجود نداشته باشد، واضح است که هر نوع تبعیض در حیات عمومی برای مسائل غیرجنسی هم غیرقابل قبول است. مقررات عمومی هر جامعه در چارچوب قانونی همان جامعه مدیریت می‌شود. واضح است که این قوانین باید با مبانی حقوق بین‌الملل و اصول حقوق جهانی بشر سازگار باشند. در زمان حاضر، به عقیده اینجانب، اسلام‌نواندیش اولاً به مستندات کافی برای پذیرش همجنس‌گرایی به عنوان بخشی از حقوق بشر دست نیافته است. ثانیاً اعتقاد بر این است که تنها شکل شرعی مقبول برای رابطه جنسی، رابطه بین زن و مرد و در چارچوب ازدواج قانونی تعریف شده است. به این ترتیب، ازدواج همجنس‌گراها یا هر نوع رابطه جنسی خارج از ازدواج نامشروع است. ثالثاً هیچ مجازاتی برای گرایش‌های جنسی افراد LGBT در نظر گرفته نشده است. رابعاً هر نوع تبعیض برای افراد LGBT درباره مسائل غیرجنسی در حوزه عمومی غیرقابل قبول است.^۱

لازم به ذکر است اینجانب در مسئله همجنس‌گرایی به لحاظ موضوعی تا کنون تحقیق متمرکزی انجام نداده، اطلاعات خود را در این زمینه ناقص می‌دانم، به همین دلیل کتاب یا مقاله‌ای نیز در این باره منتشر نکرده‌ام. در این کتاب هم به همین دلیل فصل مستقلی به این امر پرداخته نشده است. کلیه اظهارنظرهای این‌جانب در این باره پاسخ‌های مختصر از منظر شرعی به پرسشهای متعدد مجازی بوده است.^۲ با این همه در حد اطلاع، همین رویکرد پیش‌رفته‌ترین موضع دینی در این مسئله در فقه امامیه است. امیدوارم در آینده فرصت پرداختن به این موضوع را به شکل مستوفی بیابم.

۱. ویرایش نخست این مطلب در بخش «همجنس‌گرایی و اسناد سازمان ملل» این مقاله آمده است: محسن کدیور، «نواندیشی دینی و خردورزی شخصی»، بی‌بی‌سی فارسی، ۱۴ شهریور ۱۳۹۷ -

۲. «روابط جنسی با جنس موافق» (۱ آذر ۱۳۹۹) / <https://kadivar.com/13043/>

فصل هفتم

حقوق بشر، لائیسیتیه و دین

حقوق بشر از مهمترین، فراگیرترین و مطرح‌ترین مباحث هفتاد سال اخیر جوامع انسانی است تا آنجا که رعایت ضوابط آن به کلیدی‌ترین محور سنجش سلامت، پیشرفت و توسعه‌یافتگی جوامع تبدیل شده است و نقض آن موجه‌ترین عامل یا بهانه محکومیت رژیم ناقض به‌شمار می‌رود. فارغ از قواعد حقوق بین‌الملل، حقوق بشر توانسته است در صدر درخواست‌ها و مطالبات جنبش‌های جوامع در حال توسعه در کشورهای پیرامونی قرار گیرد. برخورداری از قراردادهای معتبر بین‌المللی از قبیل اعلامیه جهانی حقوق بشر (مصوب ۱۹۴۸ مجمع عمومی ملل متحد) و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد) حقوق بشر را در مقایسه با دیگر مطالبات انسانی از قبیل عدالت، دموکراسی و آزادی از شفافیت، وضوح و انضباط بیشتری برخوردار کرده است. یکی از سؤالاتی که فراروی حقوق بشر قرار گرفته است نسبت آن با دین و ارزش‌های مذهبی است. این سؤال در جوامعی که دین از مؤلفه‌های قوی هویت ملی و از شاخص‌های قدرتمند حیات اجتماعی است از اهمیت و دشواری بیشتری برخوردار است. در حوزه‌هایی که مواد حقوق بشر و تعالیم دین رودرروی هم قرار می‌گیرند و شهروندان، حکومت‌ها و قوانین این جوامع ناگزیر از انتخاب می‌شوند نوبت به زورآزمایی سنت دینی و عرف متجدد می‌رسد. مطالعه موردی جوامع مختلف نشانی از رواج حقوق بشر و تأویل و تفسیر و بازخوانی تعالیم دینی در پرتو حقوق بشر دارد.

محورهای چالش ادیان و حقوق بشر

۱. مهمترین محور چالش حقوق بشر با فرائد‌های سنتی از ادیان برابری حقوق انسان‌ها است. اگرچه در بسیاری از ادیان نابرابری در مقابل قانون و تبعیض نژادی کاملاً نفی شده

است، اما برابری حقوقی جنسیتی، دینی و مذهبی و گاه نفی بردگی به رسمیت شناخته نشده است، به این معنی که در موارد عدیده‌ای زنان از بسیاری از حقوق که مردان از آن برخوردارند بی‌بهره‌اند. اعتقاد به يك دين خاص یا يك مذهب خاص در میان مذاهب دین رسمی، پیروان آن دین یا آن مذهب را از حقوق و امتیازات بیشتری نسبت به پیروان دیگر ادیان یا به طور کلی ناباوران به دین و مذهب برخوردار می‌کند. حتی گاهی عالمان دین و روحانیون حقوق ویژه و امتیازاتی بالاخص در حوزه سیاسی حائز می‌شوند. عدم نسخ احکام بردگی و تفاوت جدی حقوق بردگان با انسان‌های آزاد از دیگر مظاهر عدم برابری حقوقی انسان‌ها است.

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

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

در قرائتی نواندیش از ادیان الهی که در قرن اخیر به تدریج به قرائت غالب در بین پیروان مهمترین ادیان الهی تبدیل شده است هر سه محور چالش به نفع حقوق بشر حل شده است، به این معنی که از دیدگاه متفکران نواندیش دینی هیچ يك از امور سه‌گانه ذاتی ادیان نبوده است بلکه از احکام متغیر زمان‌مند دینی بوده است. بر این اساس تك تك آدمیان بدون هیچ‌گونه تبعیض دینی، جنسی، نژادی، اعتقادی و... از حقوق یکسان و برابر برخوردارند و هیچ حق ویژه و امتیاز حقوقی برای هیچ صنف و قشری پذیرفته نیست. ثانیاً همه مردم در انتخاب دین، عقیده و مذهب آزادند. این حق، حق ابتدایی و یکبار مصرف نیست بلکه حقی استمراری است. بر همین منوال مردم در ترك دین، مذهب، و عقیده نیز آزادند. هیچکس را نمی‌توان بر فعل یا ترك فعل يك عمل دینی از آن حیث که دینی است مجبور یا مجازات کرد. ثالثاً همه گزاره‌های دینی اگرچه برای مؤمنان محترمند، اما قابل گفتگو، قابل نقد و قابل سؤال هستند. کشیدن هاله قداست در اطراف باورهای دینی باعث تقویت آن‌ها نمی‌شود بلکه به ضعیف نگاه‌داشتن آن‌ها می‌انجامد. تا زمانی که در يك گفتگوی خردمندانه توجیه لازم برای پذیرش گزاره‌های دینی ارائه‌نشده و ارزش‌های دینی به جو غالب تبدیل نشده‌اند الزام قانونی آن‌ها نادرست است.

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

رویکرد لائیک به حقوق بشر

۲. به دنبال جهان‌شمولی مواد حقوق بشر و گذشت چنددهه از تصویب نخستین اعلامیه آن، گسترش حقوق بشر و توسعه قلمرو آن و افزایش مواد آن یا تفسیر موسع مواد پیشین که در عمل به توسعه محدوده حقوق بشر منجر می‌شود، در محافل حقوقی مطرح شده است. موارد گسترش از محورهای چالش جدی دو اندیشه لائیک و دینی می‌باشد. موضوع بحث این مقاله بحثی مقدماتی در این زمینه است. بحث مقدماتی است از این رو که اولاً این بحث در زبان فارسی کم‌سابقه یا بی‌سابقه است. ثانیاً تک‌تک نکات مورد بحث نیازمند تحقیقی مستقل است و پس از به انجام رسیدن همه این تحقیقات آن‌گاه می‌توان بحث اصلی را در این زمینه مطرح کرد. طبیعی است انتقادات و پیشنهادات صاحب‌نظران به غنای بحث خواهد افزود. بحث را از زاویه نظر لائسیته آغاز می‌کنیم. لائسیته واژه‌ای فرانسوی به معنای غیرمذهبی یا غیردینی است.^۱ لائسیته دو مؤلفه دارد: «یکی جدایی دولت (دربگیرنده قوای سه‌گانه) و بخش‌های عمومی جامعه از نهاد دین و کلیسا و مشخصاً استقلال دولت نسبت به ادیان و ارجاعات مذهبی، و دیگری تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه اعتقادات اعم از مذهبی و غیرمذهبی. جدایی دولت و دین به این معنا است که شهروندی یعنی شهروندی و از حقوق شهروندی برخوردار شدن هیچ رابطه‌ای با مذهب افراد جامعه ندارد. دولت و نهادهای اجتماعی سیاست‌های خود را براساس دین، در پرتو دین، یا در انطباق با اصول دین تبیین نمی‌کنند. سرانجام دولت و نهادهای عمومی برای تعیین حقوق و آزادی شهروندی اعتقادات مذهبی آنان را به هیچ‌رو ملاک کار خود قرار نمی‌دهند.»^۲

از دیدگاه لائیک یکی از ارکان استقلال دولت نسبت به ادیان استقلال حقوق بشر، حقوق

1. *Larousse French-English, English-French Dictionary*. eds Janice McNeillie and Marie-Hélène Corréard, Larousse (Firm). Paris: Larousse 2007:

لائسیته چیزی است که خصلت لائیک دارد. لائیک: غیر مذهبی یا غیر دینی.

۲. *لائسیته چیست؟*، شیدان وثیق، (تهران: نشر اخوان، ۱۳۸۴) صفحه ۱۵-۱۶.

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

از جمله مؤیدات رویکرد لائیک به حقوق بشر این است که فرض کنیم استناد و مرجعیت دینی برای مواد حقوق بشر مجاز می‌باشد. در این صورت با توجه به تنوع و تکثر ادیان تعالیم کدام دین می‌تواند مرجع حقوق بشر واقع شود؟ اگر چنین مرجعیتی را برای چند دین پریرو قائل شویم باز سؤال قبلی باقی می‌ماند، به علاوه هر دینی چندین مذهب دارد، در تدوین حقوق بشر (برفرض که دین خاصی را به عنوان مرجع انتخاب کردیم) مرجعیت را به کدام مذهب آن دین بدهیم؟ و در مرحله سوم در هر دین و مذهبی نیز قرائات متفاوتی موجود است، برفرض انتخاب یک دین و مذهب خاص به عنوان مرجع، مرجعیت را به کدام قرائت دینی و مذهبی باید داد؟ با انتخاب یک دین و مذهب و قرائت خاص دو اشکال دیگر پیش می‌آید: یکی اینکه حقوق پیروان ادیان دیگر رعایت نمی‌شود، دیگر اینکه به طور کلی حقوق ناباوران به مطلق دین نادیده گرفته می‌شود. بنابراین چاره‌ای باقی نمی‌ماند جز اینکه حقوق بشر را از مطلق اعتقاد دینی و غیردینی مستقل کنیم، به این معنی که حقوق را از آن مطلق انسان بدانیم و برای هیچ اعتقاد دینی حق ویژه یا امتیازی قائل نشویم، ثانیاً اصولاً در تدوین حقوق بشر به هیچ‌یک از تعالیم دینی استناد نکنیم، حقوق بشر را در پرتو آن تدوین نکنیم و هیچ ارزش دینی را مرجع حقوق بشر ندانیم، یعنی در یک کلمه در حوزه حقوق بشر لائیک باشیم.

بر این اساس در موارد توسعه حقوق بشر همانند خود حقوق بشر نمی‌توان با استناد به ارزش‌ها و تعالیم دینی، این موارد را به قلمرو حقوق بشر راه نداد. در تک‌تک این موارد اگر مانع تنها تعالیم و ارزش‌های دینی و امور مذهبی است بی‌هیچ تردیدی باید به مخالفت آن‌ها بی‌اعتنایی کرد و به پیروان ادیان گوشزد کرد که شما آزادید در مسائل شخصی خود دین‌داری

کنید، اما حقوق بشر امری فراتر از امور شخصی است و ادیان مجاز نیستند جز در زندگی شخصی و جامعه مدنی عرض اندام کنند. حوزه عمومی بر تعالیم و ارزش‌های دینی مسدود است. لذا بدون هیچ دغدغه‌ای می‌باید به موارد جدید برای ورود در حوزه حقوق بشر خوش آمد گفت و با پذیرش آن‌ها اثبات کرد که دین خارج از زندگی شخصی و جامعه مدنی هیچ جایگاهی ندارد.

رویکرد دینی به حقوق بشر

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

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

نکته دوم: ادیان موجود به‌ویژه ادیانی که بیشترین پیرو را در سطح جهان دارند از جمله ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) که بیش از نیمی از مردم جهان را تشکیل می‌دهند^۱ دارای تعالیم و ارزش‌های مشترک متعددی هستند. این مشترکات به میزانی است که از پیروان ادیان بالاخص ادیان ابراهیمی می‌توان اردوگاهی تشکیل داد که از مطالبات و انتظارات یکسانی در حوزه حقوق بشر برخوردار باشد. مطالبات و انتظاراتی که در تقابل با لائسیته قرار

۱. بنا به تحقیق مؤسسه پژوهشی پیو Pew Research Center در سال ۲۰۱۵ (۱۳۹۴) حداقل ۵۵/۳٪ مردم کره زمین پیرو این سه دین هستند.

دارد. اعتقاد به کرامت انسان، معنی بخشی خداوند به زندگی، باور به سرای دیگر، جایگاه رفیع اخلاق در زندگی، ممنوعیت امور خلاف اخلاق و امنیت عمومی، و احترام خانواده از جمله این ارزش‌ها و تعالیم مشترک ادیان است. قرار نیست مستند مواد حقوق بشر موارد اختلافی ادیان و مذاهب و قرائت‌های متفاوت آن‌ها باشند تا بحث از تعیین این دین و آن مذهب و آن قرائت مطرح شود، و نتیجه کنارزدن مطلق ارزش‌های دینی باشد. بنابراین اشکال لائیک‌ها در این حوزه پذیرفته نیست.^۱

نکته سوم: هرکسی در امور شخصی، در حوزه خصوصی و در جامعه مدنی مجاز است که هرگونه مایل است زندگی کند. آدمیان در حوزه عمومی نیز از حقوق کاملاً برابر برخوردارند. در این دو امر بین دینداران و دین‌ناباوران تفاوتی نیست. اما بحث اصلی در حقوق و قوانین و مقررات حوزه عمومی از جمله حقوق بشر و حقوق شهروندی است. چرا در این حوزه ارزش‌های دینی فاقد مرجعیت است؟ براساس کدام مبنای فلسفی و معرفت‌شناختی از دین در حوزه عمومی سلب مرجعیت شده است؟^۲

طبقه بندی احکام حوزه عمومی در مقایسه با ارزش‌های دینی و لائیسیته

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

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

۱. برای توضیح بیشتر بنگرید به تأملی دیگر در انتهای همین فصل، ص ۲۴۸.

۲. پیشین.

و آزادی عقیده و وجدان اعم از دینی و غیردینی. اما سؤال مهم این است که آیا اتخاذ موضع سوم (بی طرف نسبت به دین) در همه موارد ممکن است؟

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

در مواردی که پذیرش ارزش‌های دینی دایر بین نفی و اثبات است، پذیرش لائسیته به معنای خلع‌ید از دین در حوزه عمومی یا دین‌زدایی در این عرصه است. دینداران می‌پرسند بر اساس کدام مبنای جهانشمول یا بر اساس کدام اصل مقبول بین‌المللی مرجعیت ارزش‌های دینی سلب می‌شود و ارزش‌های لائیک و عرفی بر عرصه عمومی مسلط می‌شوند؟

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

تردید نیست که تعداد دین‌باوران در جهان معاصر و در اکثر کشورها بسیار بیشتر از ناباوران به ارزش‌های دینی است،^۱ و در یک انتخاب دمکراتیک رویکرد دینی بر رویکرد لائیک و عرفی مقدم شده و ارزش‌های مشترک دینی می‌باید مبنای تعریف موارد مشکوک در حوزه حقوق بشر قرار گیرد.

مصادیق چالش دین و لائسیته

۵. این موارد مشکوک امروز از مهمترین چالش‌های حوزه حقوق بشر است و از مباحث

۱. بنا به تحقیق مؤسسه پژوهشی پیو Pew Research Center در سال ۲۰۱۵ (۱۳۹۴) بیش از ۸۳/۷۶٪ جمعیت کره زمین دیندار هستند.

فرضی- ذهنی و احتمالات دور از واقع نیست. اشاره به برخی از مصادیق این موارد مشکوک اهمیت این بحث را اثبات می‌کند:

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

دو. در وسایل ارتباط جمعی عمومی آیا می‌باید با مرجعیت ارزش‌های مشترک دینی برنامه‌ها را سامان داد یا با نفی آن‌ها؟ از تأثیر شگرف وسایل ارتباطی جمعی در فرهنگ‌سازی نمی‌توان غافل بود. دین‌باوران و دین‌ناباوران هر یک حق دارند وسایل ارتباط جمعی خصوصی داشته باشند. اما وسایل ارتباط جمعی عمومی را بر اساس کدام خط‌مشی و سیاست می‌باید اداره کرد؟ به‌عنوان مثال می‌توان از نحوه مواجهه با پدیده سکس سخن گفت.

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

چهار. آیا همجنس‌گرایی از حقوق بشر است یا نه؟ پاسخ لائیک مثبت است، مهم رضایت طرفین است. تمایل جنسی به جنس مقابل یا به همجنس به طرفین بستگی دارد و نهی دینی نمی‌تواند مرجعیت مقبولی در سلب این حقوق باشد از نگاه دینی همجنس‌گرایی امری غیرقابل قبول و خلاف نوامیس الهی است و محل کیان خانواده می‌باشد و نمی‌توان آن‌را در زمره حقوق بشر به حساب آورد.^۱

پنج. مرگ از روی ترحم یا کشتن بیماران یا سالمندانی که پزشکان از سلامتی و رفع کسالت آنان قطع امید کرده‌اند؛ آیا تهمدید مقدمات مرگ آن‌ها یا به زبان دیگر راحت کردن آن‌ها با اجازه

۱. برای توضیح بیشتر بنگرید به تاملی دیگر در انتهای فصل ششم، بند دوم، ص ۲۳۸ - ۲۳۶.

بستگانشان و یا با اجازه قبلی از خود بیمار مجاز است یا نه؟ آیا این از حقوق بشر است یا نه؟ دین‌باوران چنین جواری را ناامیدی از رحمت خداوند می‌دانند و براین باورند که مرگ و زندگی به دست اوست و تا زمانی که انسان به‌نحوی از انحاء زنده است و نفس می‌کشد ولو به کمک دستگاه، شرعاً و اخلاقاً مجاز نیستیم مرگ او را فراهم آوریم. نفس انسان محترم است و خودکشی یا دیگرکشی در هیچ شرایطی از حقوق او محسوب نمی‌شود. در مقابل ناباوران به خدا و آخرت کاهش رنج بیمار و یا راحتی بستگان او را مهم دانسته بر اساس رضایت یکی از آن دو مرگ از روی ترحم را مجاز می‌دانند.^۱

توجه به پنج مصداق فوق از موارد چالش لائسیته و دین‌باوری در حوزه حقوق بشر نشان می‌دهد که بحث کاملاً مبنایی است. در این بحث مبنایی نمی‌توان به گزاره اثبات نشده یا تابوی مدرن «حوزه عمومی یا حقوق بشر بالذات امری لائیک است» استناد کرد. در اینجا دو باور کاملاً پایه مطرح است یک باور به پذیرش دین و ارزش‌های مذهبی قائل است و باور دیگری حداقل حوزه عمومی را بدون کمترین حق دخالت دین و خداوند ترسیم می‌کند. انتخاب هر یک از این دو باور به قبول یا عدم قبول دین یا حداقل تعیین قلمرو نفوذ ارزش‌های دینی بازمی‌گردد. این سؤال بنیادی را نمی‌توان با پیش‌فرض اثبات‌نشده و غیرقابل دفاع «حوزه عمومی مستقل از مرجعیت ارزش‌های دینی است» پاسخ داد.

نتیجه

یک. در سه محور چالش تعالیم سنتی ادیان با حقوق بشر مسئله با تقدم اندیشه حقوق بشر بر قرائت سنتی ادیان حل شده است. آن سه محور عبارتند از: برابری حقوقی انسان‌ها، آزادی‌های دینی و مذهبی و قابل نقد و گفتگو بودن گزاره‌های دینی.

دو. مهمترین محور چالش لائسیته و دین‌باوری امکان یا عدم امکان مرجعیت ارزش‌های دینی در حوزه عمومی است رویکرد لائیک برای دین خارج از زندگی شخصی و جامعه مدنی نقشی قائل نیست و حوزه عمومی را منهای دین تعریف می‌کند بر این اساس در حقوق بشر هرگونه مرجعیت ارزش‌های دینی منتفی است.

سه. رویکرد دین‌باور، اولاً با اتکا بر اصل برابری حقوقی انسان‌ها با هرگونه حق ویژه و امتیاز دین‌باوران در حوزه عمومی از جمله عدم جواز استفاده دینداران از نمادهای دینی در حوزه عمومی مخالف است. ثانیاً ارزش‌های مشترک ادیان می‌توانند یکی از مستندات و مراجع سامان حوزه عمومی باشد. ثالثاً احکام حوزه عمومی در نسبت با دین از دو حالت خارج نیستند.

۱. برای توضیح بیشتر بنگرید به تاملی دیگر در انتهای همین فصل، ص ۲۴۹-۲۴۸.

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

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

از مهمترین مصادیق چالش‌های لائیسیتیه و دین‌باوری در حوزه حقوق بشر می‌توان از تعلیمات عمومی ابتدایی در مدارس دولتی، بلکه تعلیمات عمومی اجباری؛ و سایل ارتباط جمعی؛ روابط آزاد جنسی خارج از ازدواج؛ همجنس‌گرایی و مرگ از روی ترحم یاد کرد. در موارد یاد شده سلب مرجعیت ارزش‌های مشترک دینی خردمندانه نیست.

تأملی دیگر

یک. موضوع اصلی این فصل مطالعه تطبیقی بین لائیسیتیه (laïcité) یا سکولاریسم و باورهای دینی در حوزه حقوق بشر است. لائیسیتیه معادل فرانسوی سکولاریسم (secularism) است که از دیگر معادلها، مانند معادل امریکایی، در رابطه با دین در حوزه عمومی کمتر بی طرف است. این فصل طرح کلی یک پروژه بلند است. دسته بندی احکام در رابطه با حوزه عمومی که در این فصل مورد بحث قرار گرفته دسته جدیدی به این بحث اضافه می‌کند که پیشتر تنها بر دو دسته دینی و لائیک متمرکز بود. ارائه پنج مصداق چالش دین و لائیسیتیه در حوزه حقوق بشر دیگر نکته ابتکاری این بحث است که ظرفیت گسترش دارد.

این بحث محدود به اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین‌المللی حقوق سیاسی و مدنی، و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نمی‌شود و مهم‌ترین مباحث چالش برانگیز بین لائیسیتیه و دینداری را عمدتاً در اروپا دربرمی‌گیرد. با اینکه این مسائل در بین حقوق مختلفی که در اسناد پیش‌گفته سازمان ملل بحث شده، صراحتاً نیامده‌اند اما به وضوح موضوع بحث‌های آینده حقوق بشر خواهند بود. چالش برانگیزترین آنها حق همجنس‌گرایی است. در انتهای فصل قبل به این موضوع پرداختم.

دو. ابتدا لازم است اتانازی (euthanasia) را تعریف کرد، بعد می‌توان درباره مجاز یا

ممنوع بودنش بحث نمود. به این دلیل که داوری در مورد انواع آن احکام یکسان نیست. « اتانازی را می‌توان بر مبنای رضایت آگاهانه فرد به سه نوع تقسیم کرد: داوطلبانه، غیرداوطلبانه non-voluntary و اجباری involuntary. اتانازی داوطلبانه با رضایت و اجازه بیمار انجام می‌شود. اتانازی غیرداوطلبانه وقتی است که امکان اجازه فرد نباشد. اتانازی اجباری برخلاف میل و اراده بیمار انجام می‌شود. هر کدام از انواع داوطلبانه، غیرداوطلبانه و اجباری خود می‌تواند به دو نوع فعال active و غیرفعال passive تقسیم شود. اتانازی غیرفعال آن است که درمان ضروری برای ادامه حیات بیمار از وی دریغ شود. اتانازی فعال مستلزم استفاده از مواد کشنده یا عملی مرگ‌آور (مثل تزریق کشنده) است.»^۱

موضع مسلمانان نواندیش درباره این انواع چیست؟

(۱) اتانازی اجباری مطلقاً ممنوع است.

(۲) اتانازی غیرداوطلبانه (صرف نظر از اینکه فعال یا غیرفعال باشد)، مثلاً در موارد مرگ مغزی، با تصمیم یک شورا مجاز است. این شورا متشکل از اعضای خانواده بیمار، تیم پزشکی، فقیهی از مذهبی که بیمار پیرو آن است و نماینده حاکمیت کشور است. اگر وصیت‌نامه بیمار در دسترس باشد، مسئله راحت‌تر است. در هر صورت، مجاز شمردن اتانازی در این مورد منطقی است زیرا بیمار انسانی زنده نیست. این مورد در واقع تخصصاً از اتانازی (قتل دلسوزانه) خارج است.

(۳) مسئله چالش برانگیز در واقع اتانازی داوطلبانه است. موافقان اتانازی به حق مرگ و نقض کرامت انسانی که به خاطر لاعلاج بودن بیماری و رنج عظیم بیمار استناد می‌کنند. مخالفان اتانازی به لزوم امیدواری به خداوند و صبر در شرایط بحرانی تکیه می‌کنند. آنان خودکشی و خودکشی به کمک دیگران را حرام می‌دانند و حق مرگ را منحصرأً برای خالق و نه هیچکس دیگر قائلند. آنها به موارد زیادی از بیماری‌های لاعلاج استناد می‌کنند که درمان شده‌اند و با اینکه پزشکان تبیین علمی برای این موارد ندارند ولی درمان آنها را تأیید می‌کنند. دینداران علی‌الغالب، اتانازی داوطلبانه به‌ویژه نوع فعال آن را رد می‌کنند.

1. LaFollette, Hugh (2002). *Ethics in practice: an anthology*. Oxford: Blackwell. pp. 25–26; Perrett, R.W. (October 1996). «Buddhism, euthanasia and the sanctity of life». *Journal of Medical Ethics*. 22 (5): 309–13; Wreen, Michael (1988). «The Definition of Euthanasia». *Philosophy and Phenomenological Research*. 48 (4): 637–53.

بخش سوم: آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی

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

۹. حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی

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

فصل هشتم

آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر

مقدمه: آزادی عقیده و مذهب یعنی حق انتخاب و پای بندی انسان به هر عقیده و مذهبی. حق اندیشیدن، اعتقاد و ایمان داشتن، ابراز دین و عقیده، بیان اعتقادات، انجام مناسک و اعمال مذهبی، تعلیم امور دینی به کودکان و متدینان، دعوت، تبلیغ و ترویج تعالیم دینی در جامعه، تأسیس معبد، ترك ایمان و خروج از دین (ارتداد)، ترك اعمال دینی و نقد تعالیم دینی، مادامی که عمل دینی او باعث سلب حقوق و آزادی‌های دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی نباشد. آزادی مذهب و عقیده زمانی تحقق می‌یابد که دین و عقیده فرد هر چه که باشد جرم محسوب نشود و منجر به سلب حقوق فردی و اجتماعی او در دنیا نشود. در تلقی رایج اسلامی مردم به سه طبقه مسلمانان، اهل کتاب و کفار تقسیم می‌شوند. هر یک از این سه طبقه در برخی یا در همه محورهای فوق با محدودیت‌ها و ممنوعیت‌هایی مواجهند که نتیجه آن نفی آزادی عقیده و مذهب در اسلام است. این تلقی مستند به برخی آیات و روایات است.

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

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

بنابراین با اجتهاد مجدد و بر مبنای ضوابط اصیل کتاب و سنت، آزادی عقیده و مذهب

در اسلام قابل تأمین است.

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

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

برای نیل به این هدف، پاسخگویی به پرسش‌های ذیل ضروری است:

– مراد از آزادی عقیده و مذهب چیست؟ و در اسناد بین‌المللی حقوق بشر چه جایگاهی دارد؟

– دیدگاه قرائت رایج اسلامی از مسئله آزادی عقیده و مذهب چیست و مستندات دینی آن کدام است؟

– آیا آزادی عقیده و مذهب امری مطلوب و مفید است یا مذموم و مضر؟

– دیدگاهی که اسلام و آزادی عقیده و مذهب را سازگار می‌داند چه مشخصاتی دارد و مستندات دینی آن چیست؟

فرضیه این مقاله چنین است: آزادی عقیده و مذهب امری مطلوب و مفید است و رعایت آن در اسلام مقتضی عنایت به ضوابط بنیادی دینی و اجتهاد مجدد در برخی احکام فقهی است. مقاله از چند بخش تشکیل می‌شود. در بخش اول مفاهیم اصلی بحث تبیین می‌گردد. در بخش دوم مسئله آزادی عقیده و مذهب در قرائت رایج اسلامی همراه با مستندات آن تحلیل می‌شود. بخش سوم عهده‌دار اثبات مطلوبیت و مفیدبودن آزادی عقیده و مذهب است. در بخش چهارم کوشش می‌شود با مراجعه به متون اصیل اسلامی و استخراج ضوابط بنیادی دینی ضمن نقد ادله قرائت رایج، آزادی عقیده و مذهب در اسلام اثبات شود. با توجه به حساسیت شدید بحث، نگارنده پیشاپیش از نقد این گام مقدماتی استقبال می‌کند.

بخش اول: تبیین مفاهیم

مفاهیمی که در این بحث به کار می‌روند عبارتند از آزادی، عقیده، مذهب، آزادی عقیده، آزادی مذهب، اسلام، قرائت رایج و اسناد حقوق بشر. پس از تبیین اجمالی مفاهیم یاد شده، مواد مرتبط با مسئله آزادی عقیده و مذهب را در اسناد بین‌المللی حقوق بشر مرور می‌کنیم.

لازم به ذکر است که مفاهیم مورد بحث بر اساس اسناد یاد شده تبیین شده‌اند. آزادی: حق انتخاب نظری و عملی انسان در تمامی زمینه‌ها مادامی که عمل او به سلب حقوق دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی منجر نشود. عقیده: مجموعه دیدگاه‌ها، نظریات، آراء، باورها و برداشت‌های هر فرد انسانی از هستی، جامعه، تاریخ، انسان، دین، فرهنگ و... هر عقیده‌ای از نظر صاحب آن، صحیح، صادق، مفید و ارجح است، در عین اینکه از نظر دیگران ممکن است باطل، کاذب، مضر و مرجوح باشد.

مذهب یا دین: نوعی عقیده، مجموعه‌ای از دیدگاه‌های نظری درباره انسان، جهان مشهود و ماورای آن، منش‌های اخلاقی و احکام عملی که دیندار بر آن است که با ایمان و عمل به آن تعالیم که توسط پیامبر در اختیار آدمیان قرار گرفته است به سعادت ابدی دست می‌یابد. آزادی عقیده: حق انتخاب و پای بندی انسان به هر عقیده‌ای. حق اندیشیدن، اعتقاد داشتن، ابراز داشتن، تعلیم و ترویج، و عمل بر طبق عقیده، مادامی که عمل او به عقیده‌اش باعث سلب حقوق و آزادی دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی نشود. آزادی عقیده در صورتی تحقق می‌یابد که اعتقادات فرد هر چه که باشد منجر به سلب حقوق فردی و اجتماعی او نشود.

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

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

قرائت رایج از اسلام: تلقی غالب از کتاب و سنت که نوعاً در آراء متکلمان و فقیهان یافت می‌شود و عموماً به شکل عرف اهل علم در جهان اسلام درآمده و غالباً عمل تاریخی مسلمانان

نیز با آن سازگار است و می‌توان از آن به‌تلقی سنتی تعبیر کرد. در جوامعی که حکومت اسلامی بر آن سیطره دارد قرائت رسمی علی‌الغالب همین رویکرد است. این قرائت در قرن اخیر مورد نقد گروهی از متدینان نواندیش قرار گرفته است. این دین‌پژوهان از کتاب و سنت (و سیره‌ها) بیت^۲ (در تشیع) تلقی متفاوتی ارائه می‌کنند.

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

دول امضاءکننده این اسناد می‌توانند آن‌ها را مطلق یا مشروط به شرط خاصی امضا کنند. مهمترین اسناد بین‌المللی حقوق بشر در ارتباط با آزادی عقیده و مذهب عبارتند از: مواد ۲، ۱۸، ۱۹، ۲۶ (بندهای ۲ و ۳) و ۲۹ (بند ۲) اعلامیه جهانی حقوق بشر؛ و مواد ۲ (بند ۱)، ۱۸، ۱۹ و ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی^۱.

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

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

دسته اول: مسلمانان

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

اول: مسلمان آزاد نیست دین خود را تغییر دهد. مثلاً مسیحی یا بودایی شود، یا اصولاً ملحد شود. مسلمانی که به‌هردلیلی از اسلام خارج شود یعنی مرتد شود به‌شدت مجازات

۱. بنگرید به پیوست انتهای همین فصل.

می‌شود. مرد مسلمان زاده‌ای که پس از بلوغ اسلام اختیار کرده و سپس مرتد شده باشد (یعنی مرتد فطری) احکام ذیل در مورد او جاری می‌شود: ۱. توبه و اسلامش ظاهراً پذیرفته نمی‌شود. ۲. اعدام می‌شود ۳. همسرش از او بدون طلاق جدا شده عده وفات می‌گیرد. ۴. اموالش بین ورثه‌اش تقسیم می‌شود.

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

بنابراین مسلمانی که مرتد شود و حاضر به بازگشت به اسلام نباشد اگر مرد باشد اعدام می‌شود و اگر زن باشد به حبس ابد با اعمال شاقه محکوم می‌شود.^۱

دوم: مسلمان آزاد نیست به لحاظ نظری اموری را که در عرف متشرعه از ضروریات دین اسلام دانسته می‌شود انکار کند، اگر مسلمان امری را انکار کند که در عرف دینی زمان ضروری دین و در نتیجه ملازم انکار رسالت یا تکذیب نبی (ص) یا تنقیص شریعت محسوب می‌شود، حتی اگر خود را مسلمان بداند مرتد به حساب می‌آید و احکام مرتد بر او جاری می‌شود.^۲

۱. احکام فوق بر اساس فتاوی‌ای علمای شیعه تنظیم شده است، به عنوان نمونه رجوع کنید به: سیدروح الله موسوی خمینی، *تحریر الوسیلة*، کتاب الارث، موانع الارث، الکفر، مسئله ۱۰، ج ۲، ص ۳۹۴ و کتاب الحدود، القول فی الارتداد، مسئله ۱، ج ۲، ص ۵۲۹-۵۲۸؛ و سیدابوالقاسم موسوی خویی، *مبانی تکلمة المنهاج*، الارتداد، ج ۱، ص ۳۲۷ و ۳۲۴ و مسئله ۲۷۱، ص ۳۳۰. مراد از اعمال شاقه: کتک در اوقات نماز، کار اجباری شدید، منع از خوردن و آشامیدن بیش از حد ضرورت، پوشاندن لباس خشن (*مبانی تکلمة المنهاج*، ج ۱، ص ۳۳۲ و ۳۳۱). فقهای اهل سنت بر وجوب قتل مرتد مطلقاً در صورت عدم توبه اتفاق دارند، تنها حنیفه اولاً مجازات زن مرتد را حبس با اعمال شاقه تا زمانی که اسلام بیاورد یا بمیرد می‌دانند، ثانیاً استتابة را مستحب می‌دانند نه واجب. به عنوان نمونه رجوع کنید به وهبة الزحیلی، *الفقه الاسلامی وادلته*، (دمشق: دار الفکر، ۱۹۸۵)، ج ۶، ص ۱۹۳-۱۸۳.

۲. «المراد بالكافر من كان منكراً للالهية والتوحيد او الرسالة او ضرورياً من ضرورات الدين مع الالتفات الى كونه ضرورياً بحيث يرجع انكاره الى انكار الرسالة والاحوط الاجتناب عن منكر الضروري مطلقاً وان لم يكن ملتفتاً الى كونه ضرورياً. (سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی، *العروة الوثقی* مع تعلیقات عدة من الفقهاء العظام، کتاب الطهارة، فی النجاسات، الثامن، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۳۸)؛ «من انتحل غیر الاسلام، او انتحله ووجد ما یعلم من الدین ضروریة بحيث يرجع وجوده الى انكار الرسالة، او تکذیب النبی (ص) او تنقیص شریعة المطهرة او صدر منه ما یقتضی کفره من قول او فعل ...» (خمینی، *تحریر الوسیلة*، کتاب الطهارة، فی بیان النجاسات، العاشر، ج ۱، ص ۱۲۴)؛ «من انتحل الاسلام ووجد ما یعلم انه من الدین الاسلامی، بحيث رجع جحدہ الى انكار الرسالة، نعم انكار المعاد یوجب الکفر مطلقاً» (*منهاج الصالحین*، سید ابوالقاسم موسوی خویی، کتاب الطهارة، الاعیان النجسة، ص ۱۰۹). برای آشنایی با فتاوی‌ای اهل سنت به عنوان نمونه نگاه کنید به: الزحیلی، *الفقه الاسلامی وادلته*، ج ۶، ص ۱۸۳؛ «المرتد هو الراجع من دین الاسلام الى الکفر ... او حلال حراماً بالاجماع ... او حرم حلالاً بالاجماع ... او نفی وجوب مجمع علیه او اعتقد وجوب مایس بواجب بالاجماع ... او عزم علی الکفر غداً او تردد فيه.»

برداشت‌های تازه علمای اسلام از برخی احکام دینی به سادگی می‌تواند مشمول حکم فوق قرارگیرد آن‌چنان‌که در طول تاریخ رمی به کفر و ارتداد به همین عنوان کم اتفاق نیفتاده است.^۱ سوم: نوجوانی که والدینش یا یکی از آن‌ها مسلمان بوده‌اند، پس از بلوغ آزاد نیست تا دینی غیر از اسلام اختیارکند، اگر او به هر دلیلی مسلمان نشد، احکام مرتد ملی بر او جاری می‌شود، یعنی استتابة می‌شود و در صورت عدم قبول توبه، پسر اعدام می‌شود و دختر به حبس با اعمال شاقه محکوم می‌شود، پایان حبس را توبه یا مرگ تعیین می‌کند.^۲ چهارم: مسلمان آزاد نیست تا واجبات دینی را ترک کند یا محرمات دینی را بجا آورد. اگر با علم و عمد چنین کرد با نظر حاکم شرع تعزیر می‌شود.^۳ (مهمترین مصداق تعزیر تازیانه است.)

دسته دوم: اهل کتاب

مراد از اهل کتاب یهودیان و مسیحیان هستند. مجوس (زرتشتیان) نیز بدون اشکال به ایشان ملحق می‌شوند. اظهر این است که صابئین^۴ نیز از این قبیلند.^۵ دیگر کفار به هیچ وجه از اهل کتاب شمرده نمی‌شوند.^۶ (۸) واجب است مسلمانان با اهل کتاب بجنگند تا اینکه اهل کتاب یکی از دو راه را بپذیرند: یا اسلام اختیار کنند یا با پرداخت جزیه ذلیلانه مشمول شرایط اهل ذمه شوند.

اگر اهل کتاب به شرایط ذمه ملتزم شدند، جان و مال و ناموسشان محفوظ خواهد بود. میزان جزیه توسط ولی امر تعیین می‌شود و شرایط ذمه نیز مطابق صلاح دید او خواهد بود. به نحوی که مقتضی مسلمان شدن آن‌ها باشد اهل ذمه حق دارند دین خود را ظاهر کنند و اعتقادات دینی خود را بیان نمایند. و در صورت اجازه ولی امر معابد خود را حفظ نمایند مناسک و اعمال مذهبی خود را به صورت فردی یا جمعی انجام دهند. امور دینی را به

۱. حکم تکفیر بزرگترین علمای اسلام اعم از حکیم و عارف از قبیل حسین بن منصور حلاج (۳۰۹-۲۴۴)، حسین بن عبدالله ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰)، عبدالله بن محمد عین القضاة همدانی (۵۲۵-۴۹۲)، شهاب‌الدین یحیی بن حبیش سهروردی (۵۸۷-۵۴۹)، محمد بن علی محبی الدین ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰)، محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹) و حتی اخیراً در بین فقها شیخ محمدهادی تهرانی (مشهور به مکفر) (۱۳۲۱-۱۲۵۳ق) مشت نمونه خروار است.

۲. رجوع کنید به *تحریر الوسیلة*، کتاب الحدود، القول فی الارتداد، مسئله ۴، ج ۲، ص ۵۲۹.

۳. خوئی، *مبانی تکلمة المنهاج*، مسأله ۲۸۲، ج ۱، ص ۳۳۷. در *تحریر الوسیلة* (کتاب الحدود، فروع حد القذف، الخامس، ج ۲، ص ۵۱۰) ترک واجب و ارتکاب حرام به شرطی که از کبائر باشد مشمول تعزیر شمرده شده است.

۴. از صابئین سه بار در قرآن به عنوان اهل کتاب یاد شده است: بقره/۶۲، مائده/۶۹/حج/۱۷.

۵. خوئی، *منهاج الصالحین*، کتاب الجهاد، مسئله ۶۲، ج ۱، ص ۳۶۱ و ۳۹۱.

۶. خوئی، *منهاج الصالحین*، ج ۱، ص ۳۹۱؛ و خمینی، *تحریر الوسیلة*، تنمة کتاب الحدود، احکام الذمة، مساله ۲، ج ۲، ص ۵۳۲.

هم‌کیشان خود تعلیم دهند. آن‌ها می‌توانند دین خود را ترک کرده به ادیان مجاز (در دین خود) درآیند، تغییر دین به اسلام در هرحال آزاد است. آن‌ها می‌توانند اعمال دینی خود را ترک کرده، تعالیم دینی خود را نقد نمایند.

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

اول: اهل ذمه آزاد نیستند که فرزندانشان را به گونه‌ای تربیت کنند که به ادیان پدرانشان گردن نهند، یعنی نمی‌توانند آن‌ها را از حضور در مجالس و مراکز تبلیغی اسلام منع کنند، بلکه موظفند فرزندانشان را آزاد بگذارند تا خود راهشان را انتخاب کنند و واضح است که طریقه منطبق بر فطرت یعنی اسلام انتخاب خواهد شد.^۱

دوم: اهل ذمه آزاد نیستند کنیسه، کلیسا و صومعه و آتشکده احداث کنند.^۲

سوم: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را تبلیغ و ترویج نمایند و عقاید مسلمانان را سست کنند. انتشار آراء ایشان ممنوع است.^۳

چهارم: به طریق اولی^۴ اهل ذمه آزاد نیستند تا تعالیم اسلامی را مورد نقد قرار دهند.

پنجم: اهل ذمه آزاد نیستند تا اموری که در دین ایشان مباح شمرده می‌شود، اما در اسلام حرام است، را به‌طور علنی انجام دهند.^۵

ششم: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را به غیر از اسلام، مسیحیت، یهودیت و مجوسیت تغییر دهند، والا کشته می‌شوند.^۶

هفتم: اهل کتاب آزاد نیستند در صورت نقض شرایط ذمه در جامعه اسلامی بمانند. در اینکه آیا آزادند به محل امنی بروند یا ولی امر حق قتل یا استرقاق یا فدیه‌گرفتن از آن‌ها را دارد دو قول است.^۷

۱. خوئی، *منهاج الصالحین*، کتاب الجهاد، مساله ۸۱، ج ۱، ص ۳۹۷.

۲. خمینی، *تحریر الوسیله*، شرایط الذمه، السادس، ج ۲، ص ۵۳۷؛ خوئی، *منهاج الصالحین*، کتاب الجهاد، مسئله ۸۵، ج ۱، ص ۳۹۹.

۳. «لیس للكفر ذمياً كانوا ولا تبلیغ مذاهبهم الفاسدة فی بلاد المسلمین ونشر کتبهم الضاللة فیها، ودعوة المسلمین وابنائهم الی مذاهبهم الباطلة ویجب تعزیرهم، وعلی اولیاء الدول الاسلامیه ان یمنعهم عن ذلك بایة وسیلة مناسبة، ویجب علی المسلمین ان یحترزوا عن کتبهم ومجالسهم و یمنعوا ابائهم عن ذلك، ولو وصل الیهم من کتبهم والاوراق الضاللة منهم شیئاً یجب محوها، فان کتبهم لیست الا محرقة غیر محترمة عصم الله تعالی المسلمین من شرور الاجانب وکیدهم و اعلی الله کلمة الاسلام». (خمینی، *تحریر الوسیله*، کتاب الحدود، فروع احکام اهل الذمه، الرابع، ج ۲، ص ۵۴۲)

۴. قیاس اولویت یکی از انواع شناخته شده و معتبر استدلال در اصول فقه است.

۵. خمینی، *تحریر الوسیله*، کتاب الحدود، الثاني من فروع احکام اهل الذمه، ج ۲، ص ۵۴۱؛ خوئی، *منهاج الصالحین*، کتاب الجهاد، مسئله ۸۰، ج ۱، ص ۳۹۳.

۶. خمینی، *تحریر الوسیله*، کتاب الحدود، الاول من فروع احکام اهل الذمه، ج ۲، ص ۵۴۱.

۷. خوئی، *منهاج الصالحین*، کتاب الجهاد، مسئله ۸۲، ج ۱، ص ۳۹۸؛ خمینی، *تحریر الوسیله*، شرایط الذمه، مسئله ۸، ج ۲، ص ۵۳۸.

دسته سوم: کفار

غیرمسلمانان اعم از اینکه اهل کتابی باشند که حاضر به قبول شرایط ذمه نشده باشند و یا دیگر کفار مشرکین (به شرطی که هیچ معاهده ای با مسلمانان امضا نکرده باشند، یا به مسلمانان حمله کرده باشند، یا مسلمانان را از سرزمینشان اخراج کرده باشند و برای ترک اسلام بر آنها فشار آورده باشند)^۱، «کافر حربی» محسوب می‌شوند واجب است اسلام بر ایشان عرضه شود، اگر اسلام را پذیرفتند که هیچ، وگرنه واجب است با ایشان جهاد شود. جنگ با ایشان تا زمانی که اسلام بیاورند یا کشته شوند ادامه خواهد داشت.^۲ زنان و کودکان ایشان استرقاق می‌شوند و تمامی اموال و اراضیشان به‌عنوان غنیمت به مسلمانان می‌رسد.^۳ اگرچه از دیدگاه مشهور بین فقیهان شیعه عدم جواز جهاد ابتدایی در عصر غیبت است^۴ اما عدم اشتراط حکم جهاد ابتدایی به حضور معصوم نیز از اقوال مطرح عصر ماست.^۵ بنابراین غیرمسلمان غیر ذمی اگر اسلام را نپذیرد، اصولاً حق حیات ندارد، واضح است که به‌طریق اولی از دیگر حقوق نیز محروم خواهد بود، لذا حکم کفار با مسئله آزادی عقیده و مذهب کلاً منافی است.

با توجه به احکام دسته‌های سه‌گانه فوق می‌توان نتیجه گرفت که در صورت بسط ید تلقی رایج اسلامی آزادی عقیده و مذهب تقریباً منتفی است. به‌نظر نمی‌رسد در اینکه تلقی رایج اسلامی آزادی عقیده و مذهب را بر نمی‌تابد با توجه به محورهایی که ارائه شد بحثی باشد. اکنون به اجمال به معرفی مهم‌ترین ادله احکام فوق می‌پردازیم. از میان احکام فوق از هر دسته یک حکم را انتخاب می‌کنیم و قوی‌ترین دلیل آن حکم را بررسی می‌کنیم. احکام سه‌گانه انتخابی عبارتند از اعدام مسلمان مرتد، جزیه اهل کتاب و عدم برخورداری کافر غیر ذمی از حق حیات.

مستند مجازات سنگین مسلمان مرتد برخی روایات است. اهل سنت به این روایت نبوی

۱. بنابراین غیرمسلمانی که با حاکم مسلمانان قرارداد ذمه بسته باشند (منحصراً اهل کتاب)، یا با حاکم مسلمانان پیمان عدم تعارض منعقد کرده باشند (شامل کلیه اقسام غیرمسلمانان از قبیل بت‌پرستان، مشرکان، ملحدان، پیروان ادیان غیرابراهیمی) که معاهد خوانده می‌شوند، و نیز غیرمسلمانی که با حاکم مسلمانان قرارداد ذمه یا پیمان معاهده امضا نکرده باشند، اما به سرزمین مسلمانان حمله نکرده باشند، مسلمانان را از سرزمینشان آواره نکرده باشند، مسلمانان را به زور مجبور به ترک دین و آئین‌شان نکرده باشند، و در هیچ فعالیتی علیه مسلمانان مشارکت نکرده باشند، هیچیک از این غیرمسلمانان کافر حربی محسوب نمی‌شوند. برای اطلاع بیشتر به مؤخره همین فصل ص ۲۸۵-۲۸۳ مراجعه کنید.

۲. خوئی، *منهاج الصالحین*، کتاب جهاد، ج ۱، ص ۳۶۰.

۳. خوئی، *منهاج الصالحین*، کتاب جهاد، الغنائم، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۷۹.

۴. خمینی، *تحریر الوسیله*، کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، ختام، مسئله ۲، ج ۱، ص ۵۱۳.

۵. به عنوان نمونه نگاه کنید به: محمد مؤمن قمی، *کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة*، کلمة فی الجهاد الابتدایی، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۴)، ص ۳۵۸-۳۱۵؛ و خوئی، *منهاج الصالحین*، کتاب جهاد، الغنائم، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۷۹.

استناد می‌کند که هرکس دیش را عوض کرد او را بکشید.^۱ (از جمله مستندات مجازات مرتد فطری: معتبره عمار ساباطی است. از امام صادق^(ع) شنیدم که می‌فرمود: هر مسلمانی بین مسلمانان که از اسلام خارج شود و نبوت محمد^(ص) را انکار کند و او را تکذیب کند، خوش برای هرکس که از او شنیده باشد مباح است، و همسرش از روز ارتداد از او جدا می‌شود، و مالش میان ورثه‌اش تقسیم می‌شود و همسرش عده وفات می‌گیرد، و بر امام لازم است که او را بکشد و استتابه نیز نکند.^۲ (۲۰)

از جمله مستندات مجازات مرتد ملی صحیح‌ه علی بن جعفر است. وی از امام موسی بن جعفر^(ع) درباره مسلمانی که مسیحی شده پرسید، فرمود: کشته می‌شود و استتابه نمی‌شود. پرسید: اگر مسیحی مسلمان شود سپس مرتد شود؟ فرمود: استتابه می‌شود اگر برگشت که هیچ و گرنه کشته می‌شود.^۳

از جمله مستندات مجازات زن مرتد، صحیح‌ه حماد است. از امام صادق^(ع) درباره زن مرتد از اسلام پرسیدم، فرمود: کشته نمی‌شود، [بلکه] به کار شدید گماشته می‌شود، و از خوردنی و آشامیدنی جز آنچه جانش را حفظ کند منع می‌شود، و لباس خشن به او پوشانیده می‌شود و در اوقات نماز کتک می‌خورد.^۴

مهمترین مستند حکم اهل ذمه این آیه قرآن است:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا

۱. عن عبدالله بن عباس قال رسول الله^(ص) «من بدل دینه فاقتلوه» (صحیح البخاری، ۶۹۲۲؛ مسند احمد بن حنبل، ۱۸۷۱؛ سنن الترمذی، ۱۴۵۸؛ سنن ابی‌داود، ۴۳۵۱؛ سنن ابن ماجه، ۲۵۳۶؛ سنن النسائی، ۴۰۵۹). برای اطلاعات بیشتر درباره این حدیث مراجعه کنید به مقدمه تحلیلی بر ویرایش دوم کتاب مجازات ارتداد و آزادی مذهب به همین قلم.

۲. «سمعت ابا عبدالله^(ع) يقول: كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام و جحد محمداً^(ص) نبوته و كذبه، فان ذمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنه منه يوم ارتد، ويقسم ماله على ورثته و تعدد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، و على الامام ان يقتل له و لا يستتبه» (كليني، الكافي، ج ۷، ص ۲۵۷، حدیث ۱۱؛ صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۹۸، حدیث ۳۳۳؛ ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسی، تهذیب الاحکام، تصحیح حسن الموسوی الخراسانی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۴۹، ج ۱۰، ص ۱۳۶، حدیث ۵۴۱؛ ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسی، الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار، تصحیح حسن الموسوی الخراسانی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۴۹، ج ۴، ص ۲۵۳، حدیث ۹۵۷؛ و الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، باب ۱، حدیث ۳، ج ۲۸، ص ۳۲۴).

۳. عن اخيه ابي الحسن^(ع)، «سالته عن مسلم تنصر، قال: يقتل و لا يستتاب، قلت: فصراني اسلم ثم ارتد، قال: يستتاب فان رجع و الا قتل» (الكليني، الكافي، ج ۷، ص ۲۵۷، حدیث ۱۰؛ الطوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۳۸، حدیث ۵۴۸؛ الطوسی، الاستبصار، ج ۴، ص ۳۵۴، حدیث ۹۶۳؛ و الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، باب ۱، حدیث ۵، ج ۲۸، ص ۳۲۵).

۴. «عن ابي عبدالله^(ع) في المرتدة عن الاسلام قال^(ع): لا تقتل و تستخدم خدمة شديدة و تمنع الطعام و الشراب الا ما يمسك نفسها و تلبس خشن الثياب و تضرب على الصلوات» (الطوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۴۳، حدیث ۵۶۵؛ صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۸۹، حدیث ۳۳۵؛ و الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، باب ۴، ج ۲۸، ص ۳۳۰).

يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (توبه/۲۹) «با اهل کتابی که به خداوند و روز بازپسین ایمان ندارند و حرام داشته خدا و پیامبرش را حرام نمی‌گیرند و به دین حق دینداری نمی‌کنند، بجزنگید تا به دست خویش و خاکسارانه جزیه بپردازند.»

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

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً (توبه/۳۶) «با مشرکان دسته جمعی بجزنگید، آن‌چنان که آنان با شما دسته جمعی می‌جنگند.»

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضِرُوا لَهُمْ مَا أَقْبَعُوا لِنَفْسِهِمْ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (توبه/۵) «و چون ماههای حرام به سرآمد، آن‌گاه مشرکان را هر جا که یافتید بکشید و به اسارت بگیریدشان و محاصره‌شان کنید و همه جا در کمینشان بنشینید، آن‌گاه اگر از کفر توبه کردند و نماز بر پا داشتند و زکات پرداختند، آزادشان بگذارید که خداوند آمرزنده مهربان است.»

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ، فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (انفال/۳۹) «با ایشان (کافران) بجزنگید تا آنکه فتنه باقی نماند و سراسر دین خدایی باشد و اگر دست بردارند خداوند به کردارشان بیناست.»

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

بخش سوم: مطلوبیت و حسن آزادی عقیده و مذهب

در این بخش برآنیم تا فارغ از طریق نقلی، به صورت عقلی مسئله آزادی عقیده و مذهب را مورد بررسی قراردهیم. ابتدا می‌کشیم فضای عقلی نافیان آزادی عقیده و مذهب را ترسیم کنیم و آن‌گاه با نقد آن به اثبات عقلی مطلوبیت و حسن آزادی عقیده و مذهب می‌پردازیم. مسئله آزادی عقیده و مذهب از قبیل مسائل تعبدی و توقیفی نیست که مصالح و مفاسد آن بر عقل انسانی مخفی باشد. لذا بحث از آن رواست. بی‌شک هرکسی که در این زمینه رأیی صادر کرده است پس از محاسبه هزینه و فایده آن چنین کرده است. عالمان دین، متکلمان و فقیهان نیز از این قاعده مستثنی نیستند. آن‌که بر علیه آزادی عقیده و مذهب فتوا می‌دهد بی‌شک هزینه و مضار و مفاسد آن را بیشتر محاسبه کرده است و آن‌که بر آزادی عقیده و مذهب تأکید می‌کند قطعاً مصالح، فوائد و منافع آن را بیشتر از زیان‌های آن می‌داند. اگر مسئله آزادی

عقیده و مذهب عقلی است می‌باید قبل از بررسی احکام نقلی که بی‌شک ارشاد به حکم عقل خواهد بود تکلیف مسئله را در حوزه عقل و عقلا روشن کرد.

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

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

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

نقد پیش‌فرضهای انکار آزادی عقیده و مذهب

به علاوه فضای عام صدور چنین احکامی مبتنی بر نکات ذیل بوده است:

اول. امکان تحقق جامعه بسته: یعنی می‌توان فضای فرهنگی جامعه را به نحوی کنترل کرد که هیچ رأی ناخواسته‌ای در آن، فضای عمومی را آلوده نکند. و مردم از عقاید و مذاهب باطله مطلع نباشند تا بخواهند متأثر و منحرف شوند.

دوم. اثر مثبت مجازات‌های سنگین در اصلاح جامعه: طبع انسانی به گونه‌ای است که باید او را با فشار و خشونت و زور از باطل بازداشت. در غیر این صورت، یعنی اگر آزاد باشد منحرف می‌شود و شیاطین بر حیات او مسلط می‌شوند. اگر خروج از اسلام مجازات مرگ داشته باشد دیگر کسی هوس ارتداد نخواهد کرد. اگر اهل کتاب ذلت ذمی بودن را حس کنند

مسلمان می‌شوند و اگر کفار بین اسلام و مرگ مخیر شوند بی‌شک اسلام را بخواهندگزید. اصولاً برای سیطره جهانی دین حق راهی جز این نیست. سوم. انفعال شدید مردم از تبلیغات: انسان‌ها به گونه‌ای هستند که اگر در کوران تبلیغ عقاید و مذاهب گوناگون قرار گیرند به سادگی اغفال شده تحت تأثیر القائات شیطانی واقع می‌شوند و دین و آئین خود را از دست می‌دهند. تنها راه‌بقای مردم بر دین و آئین ممنوعیت تبلیغ و ترویج دیگر ادیان و عقاید است. در غیر این صورت هیچ تضمینی برای بقای دین خود نخواهد بود.

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

پنجم. تکلیف اشاعه اسلام ظاهری:^۱ واضح است که اسلام آوردن از ترس کشته‌شدن یا به‌خاطر فرار از پرداخت جزیه و نیز مسلمان ماندن به‌خاطر فرار از مجازات اعدام مرتد، با اسلام ظاهری سازگار است، اما هیچ دلیلی نداریم که منجر به اسلام واقعی و درونی شود، اگرچه دشوار است که بپذیریم این احکام به تعمیق معرفت و ایمان و رسوخ دین واقعی می‌انجامد. راستی آیا عالمان دین نسبت به باطن دیانت جامعه وظیفه‌ای ندارند؟

در سازگاری احکام یاد شده با مبانی پنج‌گانه فوق‌الذکر تردیدی نیست، اما در صحت و تمامیت یک‌یک این محورها تأمل است. به‌اختصار اشاره می‌کنم، و می‌گذرم. اولاً: پیشرفت خارق‌العاده وسایل ارتباط‌جمعی تحقق جامعه بسته را در عصر ما ممتنع کرده است. چه بخواهیم چه نخواهیم امکان اطلاع عمومی از عقاید و مذاهب مختلف از زبان صاحبانشان فراهم است.

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

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

رابعاً: اگر اموری باعث کاهش ایمان و دین واقعی به‌طور نوعی شود، با توجه به اینکه هدف

۱. اسلام ظاهری با بر زبان راندن شهادتین به‌دست می‌آید. اسلام باطنی در اینجا ایمان و باور قلبی است.

ادیان تحول درونی آدمیان است چگونه می‌توان به چنین اموری رأی داد؟

حکم عقل درباره آزادی عقیده و مذهب

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

۱. عقیده و دین اموری اختیاری هستند که انسان آزادانه برمی‌گزیند یا رها می‌کند. اختیار عقیده و دین خاص تابع علل و مقدماتی است به نحوی که با تحقق آن علل و مقدمات عقیده پذیرفته می‌شود و با سلب آن علل و مقدمات عقیده زیر پا گذاشته می‌شود. اگر علل و مقدمات عقیده موجود باشد، هرگز زور و فشار نمی‌تواند باعث حذف یا تغییر آن عقیده شود، و اگر آن علل و مقدمات موجود نباشد، هرگز فشار و تهدید نمی‌تواند باعث ایجاد آن شود. آنچه با فشار و زور حاصل می‌شود عقیده و مذهب ظاهری و زبانی است نه بیشتر.

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

۳. از سوی دیگر دنیا دار کثرت و سرای ابتلا و آزمایش است. آدمیان در دنیا در میان آراء و عقاید و مذاهب گوناگون آزادند راه خود را برگزینند، گزینشی که ممکن است حق یا باطل، درست یا نادرست باشد، و در آخرت به اعتقاد مله نتیجه انتخاب خود را به‌عیان خواهند دید. اگر قرار بود مردم به اجبار در دنیا حق را برگزینند یا شریعی ایجاد شود که مردم نتوانند جز راه حق بروند (والا کشته می‌شوند) خداوند به چنین اجبار و سلب آزادی برای اطمینان از تعیین حق اولی بود و می‌توانست آدمیان را به‌سان فرشتگان بیافریند و جهانشان را همچون

عالم مجردات به دور از تضاد حق و باطل قراردهد. در این صورت جزای اخروی و پاداش پاك اعتقادان و نیکوکاران و عقاب بدکاران چه معنایی داشت؟

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

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

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

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

۸. مفساد و مضار سلب آزادی عقیده و مذهب به میزانی است که در صورت شناخت آن، هیچ خردمندی به آن تن نخواهد داد. عالمانی که احکام مبتنی بر سلب آزادی عقیده و

مذهب صادر کرده‌اند، پنداشته‌اند این‌گونه، مصالح‌دین و آیین بیشتر رعایت می‌شود، بی‌شک آنان نیز اگر خود در چنین فضایی قرار بگیرند در رأی پیشین خود تجدیدنظر خواهند کرد. چه‌بسا در بحث از مضار آزادی عقیده و مذهب به امکان انحراف کودکان و نوجوانان استناد شود. واضح است که آموزش و تبلیغ در میان کودکان و نوجوانان ضوابطی دارد و والدین در تعلیمات مذهبی فرزندان خود بیشترین نقش را ایفا می‌کنند. به‌علاوه کلیه فعالیت‌های صاحبان عقاید و مذاهب مختلف در يك جامعه آزاد تابع قانون است، و هیچ دیندار و معتقدی حق ندارد حقوق و آزادی‌های قانونی دیگران، نظم، امنیت و اخلاق عمومی را به‌بهانه عمل به عقاید مذهبی خود زیرپا بگذارد.

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

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

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

بخش چهارم: آزادی عقیده و مذهب در اسلام نواندیش

در این بخش بر آنیم که اولاً ادله دینی آزادی عقیده و مذهب در اسلام را ارائه کنیم. ثانیاً ادله پیش گفته منکران آزادی عقیده و مذهب را نقد نماییم. قبل از پرداختن به این مهم به پاسخگویی به این پرسش مقدماتی می‌پردازیم که آیا اصل در عقیده و مذهب بر آزادی است و نفی آزادی محتاج دلیل است یا برعکس؟ واضح است که مراد از آزادی عقیده و مذهب، آزادی دنیوی است به‌نحوی که علی‌رغم اعتقاد به حقانیت دین خاص اسلام و سعادت اخروی پیروان راستین آن، آیا اعتقاد به دیگر مذاهب، ادیان و مکاتب جرم دنیوی محسوب می‌شود

۱. مرتضی مطهری، *پیرامون جمهوری اسلامی*، (تهران: صدرا، ۱۳۶۸)، ص ۸۷-۱۳۶؛ و *پیرامون انقلاب اسلامی*، (تهران: صدرا، ۱۳۶۸)، ص ۲۲-۶.

و مجازات به آن تعلق می‌گیرد یا نه؟ بنابراین مراد از تأسیس اصل این است که آیا اصل بر مجرمیت و مجازات دنیوی غیرمسلمان (اعم از مرتد، اهل کتاب و کافر غیر ذمی) است و برائت او از مجازات دنیوی محتاج اقامه دلیل است یا برعکس اصل بر برائت همگان از مجازات و جرم دنیوی است الا اینکه امری از جانب دین جرم شناخته شود و بر آن مجازات تعلق بگیرد؟ به نظر می‌رسد اصل در مسئله برائت از جرم و مجازات دنیوی باشد و اثبات مجازات ارتداد، محدودیت‌های اهل کتاب بعنوان ذمه و عدم برخورداری کافر غیر ذمی از حق حیات محتاج دلیل هستند. لازم به تذکر است که بحث قطعاً در معصیت اخروی مرتد، ذمی و کافر غیر ذمی نیست، بی‌شک اگر علی‌رغم علم به حقانیت اسلام طرق سه‌گانه انتخاب شوند معصیت کارند، بحث در جرم دنیوی مجازات این جهانی آن‌هاست، هر معصیتی جرم دنیوی نیست، لذا بسیاری از معاصی نه حد دارند و نه تعزیر. بنابراین اگر دلیل معتبری بر مجرمیت و مجازات دنیوی این سه‌گروه نیافتیم بامسک به اصل برائت جاری می‌شود.

مقام اول: ادله نقلی آزادی عقیده و مذهب در اسلام

در این مجال مهمترین آیات قرآن کریم که به نحوی آزادی عقیده و مذهب را اثبات می‌کنند در ضمن هفت دسته مورد تحلیل قرار می‌دهیم.^۱

دسته اول: نفی اکراه و اجبار در دین و ایمان

اهم آیات این دسته، سه آیه ذیل است:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ، فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا، وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (بقره/۲۵۶)

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

آیه فوق متحمل نفی و نهی است. نفی اینکه خداوند امر ایمان را بر اجبار و اکراه و فشار قرار نداده و نهی از اینکه کسی را بر ایمان آوردن اجبار نکند، چرا که ایمان و کفر اجباری اعتباری ندارد. رد اجبار در این آیه مساوی پذیرش آزادی در امر دین است و لازمه‌اش آزادی در دو امر است: آزادی در وارد شدن در دین و آزادی در خارج شدن از دین. اینکه مردم مخیر بین دین خاص و مرگ شوند، یعنی نفی آزادی و پذیرش اکراه در امر دین. اگر افراد

۱. جمال البنا در رساله *حرية الفكر والاعتقاد في الاسلام* (قاهره: دارالفکر، ۱۹۹۸) دسته بندی دیگری نزدیک به این دسته بندی از آیات قرآن ارائه کرده است.

آزاد باشند دینی را قبول کنند، اما بعد از ورود در دین آزاد نباشند آن دین را وا نهند، بقیایشان در دین تنها با اکراه، اجبار و از ترس مجازات میسر است. در عین حال قرآن کریم ایمان به خداوند را رشد و حق معرفی کرده و تمایز حق و باطل را بسیار روشن و آشکار می‌داند، بی آنکه بخواهد آدمیان را به دین حق مجبور کند. «قرآن مجید آزادی عقیده و عدم اکراه را به دلیل اطلاقی که از آیه شریفه به دست می‌آید به دین اسلام اختصاص نداده بلکه هرگونه فشار و اکراه را موضوعاً از کلیه ادیان، بلکه با مدنظرگرفتن الغاء خصوصیت مورد از کلیه عقاید و افکار منتفی اعلام کرده است، چنین حریت و آزادی که ارتباط طبیعی و ذاتی با ماهیت بشر دارد، نه قابل وضع است و نه قابل رفع»^۱.

در شأن نزول آیه از مجاهد روایت شده که مردی از انصار صبیح خدمتکار سیاهپوست خود را به پذیرش دین اسلام مجبور کرد، این آیه نازل شد و مسلمانان را از این عمل بازداشت و برخی دیگر شأن نزول آیه را چنین روایت کرده‌اند: مردی از انصار که ابوالحصین نامیده می‌شد، دو پسر داشت که گاهی با بازرگانان خارجی در کار تجارت همکاری می‌نمودند. برخی تجار روغن وارد مدینه شدند که مسیحی بودند، آنان دو پسر پیش گفته را به دین مسیح دعوت کردند و آنان نیز مسیحی شدند و با هم کیشان تازه خود به سوی شام رهسپار شدند. پدرشان که از اصحاب پیامبر بود ماجرای دو فرزند خود را به پیامبر (ص) خبر داد، آیه نازل شد: لا اکراه فی الدین.^۲

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

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا، أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا
مُؤْمِنِينَ (یونس/۹۹)

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

با اینکه ایمان آوردن به خدا و آخرت حق است، اما خداوند اراده تکوینی بر ایمان آدمیان نکرده است، چه در این صورت اختیار مردم منتفی می‌شد و ثواب و عقاب بر کفر و ایمان عبث بود. دین و ایمان زمانی ارزش دارد که انسان آزادانه و مختارانه آن را برگزیند. آن‌گاه که پیامبر (ص) از ایمان‌نیارودن برخی افراد نگران می‌شد و بر مسلمان‌شدنشان اصرار می‌ورزید، خداوند به او متذکر می‌شد که وقتی خدای تو اکراه بر ایمان و دین را نپسندیده است تو چگونه

۱. مهدی حائری یزدی، «اسلام و اعلامیه حقوق بشر»، سالنامه مکتب تشیع، شماره ۴، ۱۳۴۱، ص ۷۶-۶۷.

۲. فضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی التفسیر القرآن، (بیروت: دارالمرتضی و دارالعلوم، ۲۰۰۶)، ج ۳، ص ۳۶۴-۳۶۳.

می‌پسندی؟ بر سبیل «استفهام انکاری» می‌پرسد آیا تو مردم را مجبور می‌کنی که ایمان بیاورند؟ و پاسخ واضح است که منفی است. اگر اکراه و اجبار بر ایمان آوردن و مسلمان شدن روا نیست چگونه اکراه و اجبار در مسلمان ماندن و فشار در ابقای ایمان روا باشد؟ ایمان آوردن و مسلمان شدن حق است، با این‌همه خداوند اجازه نداده کسی را بر این حق مجبور کنیم، چگونه می‌توان افراد را بین اسلام و اعدام مخیر کرد؟ هکذا مؤمن ماندن و تبدیل نکردن ایمان به کفر و مرتد نشدن حق است. آیا مجازیم با در نظر گرفتن مجازات‌هایی از قبیل حبس ابد و اعدام افراد را بر بقای در اسلام و ایمان مجبور کنیم؟

قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِّن رَّبِّي وَأَنَابِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِي فَعِمَيْتَ عَلَيْكُمْ أَنْزَلْنَاهُمْ مَّا هُمْ كَارِهُونَ (هود/۲۸)

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

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

دسته دوم: آزادی در اختیار هدایت و ضلالت در دنیا

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ، فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ، إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا... (کهف/۲۹)

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

با اینکه در حقانیت اسلام تردیدی نیست، با این همه قرآن کریم به صراحت اعلام می‌کند

هر که می‌خواهد بپذیرد و ایمان آورد و هرکه می‌خواهد نپذیرد و کافر شود. خداوند تنها جزای اخروی کفر را گوشزد کرده است. اما در دار ابتلا یعنی دنیا قرار است کسی به‌خاطر عقیده و دینش مجازات شود؟ اگر چنین بود دیگر هرکه ایمان خواهد و هرکه کفر خواهد معنی نداشت. خداوند در این آیه مبانی آزادی مذهب را در دنیا و سزای انتخاب نادرست را در آخرت تذکر می‌دهد و مؤمنان حق ندارند منطق متین الهی را فرونهند و به منطق خشونت و اجبار و تهدید در دیندار کردن دیگران رو آورند.

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ، فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ، وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا، وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (یونس/۱۰۸)

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

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

إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ، فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ، وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا، وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (زمر/۴۱)

«ما کتاب (قرآن) را به حق برای مردم بر تو فرستادیم، پس هرکس که راهیاب شود همانا به سود خویش راهیاب شده است و هرکس بیراه می‌رود، همانا به زیان خویش بیراهه رفته است و تو نگاهبان آنان نیستی.»

قرآن حق را به مردم نشان داده است، اما مردم در این دنیا آزادند حق را تبعیت کنند یا حق را زیر پا نهند و آخرت سرای پاداش و ارزیابی است. ما مجاز نیستیم کاری که خدا بر پیامبرش نپسندیده است به مردم روا داریم. خدا ورسولش مردم را در پذیرش دین آزاد گذاشتند و البته حق را به آن‌ها تذکر دادند. آخرت سرای راحت و سعادت آنان است که آزادانه و با اختیار حق را پذیرفتند.

إِنَّمَا أَمْرُهُ أَنْ تَعْبُدُوا رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةَ الَّتِي كَفَرْتُمْ عَنْهَا وَاللَّذِي حَرَمَهَا وَكُلِّ شَيْءٍ، وَأَمْرُهُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ؛ وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ، فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ، وَمَنْ ضَلَّٰ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ؛ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سُبْحَانَكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا، وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (نمل/۹۳-۹۱)

«همانا فرمان یافته‌ام که پروردگار این شهر را که آنرا حرم (امن) قرار داده است بپرستم و همه چیز او راست و فرمان یافته‌ام که از مسلمانان باشم و اینکه قرآن بخوانم، پس هرکس راهیاب شود همانا به سود خویش راه یافته است و هرکس بیراه رود بگو که من فقط از همداردهندگانم و بگو سپاس خداوند را به زودی آیات خویش را به شما بنمایاند و آن‌گاه آن‌ها را بشناسید و پروردگارت از آن‌چه می‌کنید غافل نیست.»

پیامبر(ص) مردم را از عاقبت ادیان و عقاید باطل انذار می‌دهد و برحذر می‌دارد، برای آنان قرآن تلاوت می‌کند، دین و عقیده درست را به آنان می‌نماید، هر که پذیرفت خوشا به سعادتش و آنکه نپذیرفت خود زیان دیده و آخرت نتیجه انتخاب ناپسندش را خواهد دید. خداوند ناظری بصیر است و همه انتخاب‌ها را به دقت زیر نظر دارد. این دسته از آیات که نمونه‌ای از آن گذشت با تأکید بر آزادی دنیوی در هدایت و ضلالت از مبانی آزادی عقیده و مذهب است.

دسته سوم: وظیفه پیامبر، ابلاغ حق نه اجبار بر حق

در قرآن کریم شأن و جایگاه رفیع پیامبر(ص) در ارتباط با دین مردم به دقت تعیین شده است. وظیفه پیامبر پیام‌آوری، ابلاغ ارشاد و راهنمایی است، او حق اجبار و اکراه مردم در پذیرش دین حق را ندارد:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (غاشیه/۲۱-۲۲)

«پس تذکر بده که همانا تو تذکردهنده‌ای و تو بر آنان سیطره نداری»

وظیفه پیامبر ابلاغ پیام دین است، او حق را به مردم متذکر می‌شود. هر که خواست می‌پذیرد و از مزایای فراوان حق بهره‌مند می‌شود و هر که نخواست نمی‌پذیرد و البته زیان‌های فراوان بیراهه‌رفتن را متحمل می‌شود. تجلی آثار حق و باطل به‌طور کامل در قیامت است و دنیا سرای آزمایش. پیامبر بر مردم سلطه و اجباری ندارد تا به ایمان‌آوردن یا بر ایمان ماندن و ادارشان کند اگر پیامبر چنین اجازه‌ای ندارد آیا پیروان پیامبر حق دارند آزادی مردم را در مذهب سلب کنند؟

نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ، وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ، فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مِنْ يَخَافُ وَعِيدِ (ق/۴۵)

«ما به آن‌چه می‌گویند آگاه‌تریم و تو بر آنان زورگو نیستی پس هرکس که از وعده عذاب من می‌ترسد به قرآن پند بده.»

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا؛ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا؛ وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ، وَكَفَىٰ بِهِ بَدُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا (فرقان/۵۶-۵۸)

«ما تورا جز مژده‌رساندن و هشداردهنده نفرستادیم، بگو برای آن از شما مزدی نمی‌طلبم مگر اینکه کسی بخواهد که به سوی پروردگارش راه برود و بر (خداوند) زنده‌ای که نمی‌میرد توکل کن و شاکرانه او را تسبیح بگویی و او به گناهان بندگانش بس آگاه است.»

وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَقَّعَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ
(رعد/۴۰)

«اگر بخشی از آن چه به آنان وعده داده‌ایم به تو بنمایانیم، یا جان تورا (پیش از آن) بگیریم، جز این نیست که پیام‌رسانی بر تو و حسابرسی بر ماست.»
مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ (مائده/۹۹)
«بر پیامبر جز پیام‌رسانی نیست و خداوند می‌داند آنچه را آشکار می‌کنید و آنچه را پنهان می‌نمائید.»

اگر پیامبر که اولین انسان عالم اسلام است در قبال دین دیگران شأنی جز بشارت و انداز دادن ندارد، آیا دیگران مجازند در ارتباط با دین دیگران شأنی جز تشویق و انزار برگزیدند و آزادی مردم در دین و عقیده را سلب کنند؟ اگر محاسبه و ارزیابی دین آدمیان کار خداوند و ابلاغ و ارائه طریق کار پیامبر باشد، سلب آزادی عقیده و دین مردم و عقاب و پاداش اخروی را به صحن دنیا کشانیدن نوعی خدایی کردن است، کاری که خدا بر انسان نپسندیده و پیامبرش مرتکب نشده است.

دسته چهارم: مذمت مجازات بر تغییر دین

استفاده از عنصر اجبار در دینداری و مجازات شدید مرتد از دیرباز مطرح بوده است. قرآن کریم ضمن گزارش سه صحنه مجازات بر تغییر دین را مذمت کرده است.

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَنَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا، قَالَ أَوْلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ (اعراف/۸۸)

«بزرگان قوم او که استکبار ورزیده بودند گفتند ای شعیب تو و کسانی را که به همراه تو ایمان آورده‌اند از شهرمان بیرون می‌کنیم مگر اینکه به آئین ما باز گردید. گفت: حتی اگر کراهت داشته باشیم؟»

اشراف مستکبر، حضرت شعیب نبی^(ع) و مؤمنان عصر او را بر سر دو راهی قرار دادند، یا تبعید را بپذیرند یا اینکه دین خود را تغییر دهند، و ارتداد پیشینه کنند و از ایمان به کفر بگرainد. شعیب نبی^(ع) پاسخ می‌دهد که آیا دینمان را با کراهت تغییر دهیم؟ مگر تغییر دین

و ایمان با اکراه و اجبار میسر است؟ ما نمی‌توانیم با زور از دینمان دست برداریم. منطقی
شعبی^(۲) مقبول قرآن کریم است.

نمی‌توان گفت تغییر دین حق به باطل اجباری نیست، اما تغییر دین باطل به حق می‌تواند
اجباری باشد در تحلیل آیه کریمه لا اکراه فی الدین دریاقتیم که قرآن کریم خبر از نفی اکراه
و اجبار در مطلق عقیده و دین داده است.

قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ؛ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ؛ قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ، إِنَّ
هَذَا لَمَكْرٌ مَّكْرٌ تَمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِنُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا، فَسَوْفَ نَعْلَمُونَ؛ لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ
وَأَرْجُلَكُمْ مِمَّنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأَصْلَبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ (اعراف/۱۲۱-۱۲۴)

«ساحران» گفتند: به پروردگار جهانیان ایمان آوریم، پروردگار موسی و هارون.
فرعون گفت: آیا پیش از آن که به شما اجازه دهم به او ایمان آوردید؟ این مکرری است
که با یکدیگر در شهر اندیشیده‌اید تا اهل شهر را از آن آواره کنید، به زودی خواهید
دانست که دستها و پاهایتان را در خلاف جهت همدیگر خواهم برید، سپس همه‌تان
را به دار خواهم زد.»

ساحران با دیدن معجزه موسی کلیم الله^(۳) به خداوند ایمان آوردند، کفر را رها کرده و
دینشان را تغییر دادند، به عبارتی مرتد شدند. فرعون آشفته می‌شود که چگونه قبل از اجازه از
حضرت ایشان دینشان را تغییر داده‌اند. او تغییر دین ساحران را توطئه‌ای برای آوارگی مردم
تبلیغ کرده بلافاصله مجازات مرتد‌ها را اعلام می‌کند. قطع دست و پا و به دار آویختن. سزای
ارتداد و تغییر دین در آئین فرعون اعدام است، در دیار فرعون هر که دینش را تغییر دهد
کشته می‌شود. قرآن این منطقی را باور ندارد و آن را مذمت می‌کند. منطقی قرآن در مقابل نفی
اکراه و اجبار در دین و به‌زبان دیگر آزادی عقیده و مذهب است.

وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ، إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي
الْأَرْضِ الْفَسَادَ (غافر/۲۶)

«و فرعون گفت مرا بگذارید تا موسی را بکشم و او پروردگارش را بخواند چه می‌ترسم
دین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین فتنه و فساد آشکار کند.»

در آئین فرعون تبدیل دین مردم (از کفر به ایمان) مجازات مرگ دارد. او موسی را تهدید
می‌کند تهدید به اعدام، چرا که می‌خواهد دین مردم را تغییر دهد و به زعم فرعون در زمین
فساد ایجاد کند. قرآن منطقی فرعون را مردود می‌شمارد. مردم در تغییر دینشان آزادند. کسی
حق ندارد آنان را به اکراه و اجبار و دارد که این دین یا آن دین را بپذیرند، راه رشد از گمراهی
آشکار است.

از این آیات و آیات مشابه در می‌یابیم که قرآن کریم روش مستکبران و فراعنه را در قبال پدیده ارتداد و تغییر دین مذمت کرده و در عین حق دانستن ایمان به خدا، مردم را در حیات دنیا در ایمان و کفر ابتدایی و استمراری و به زبان دیگر در انتخاب دین و عقیده آزاد می‌داند.

دسته پنجم: نقد شیوه مواجهه ارباب ادیان مختلف با یکدیگر و اراده خداوند بر

اختلاف عقاید بشری

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ؛ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ، وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ، وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (هود/۱۱۸-۱۱۹)

«اگر پروردگارت می‌خواست مردم را امت‌های یگانه قرار می‌داد ولی همچنان اختلاف می‌ورزند، مگر کسانی که خداوند (بر آنان) رحمت آورد و برای همین آنان را آفریده است، وعده پروردگارت (چنین) سرانجام گرفته است که جهنم را همه از جن و انسان آکنده خواهیم ساخت.»

اراده الهی بر این تعلق نگرفته است که همگان یک‌گونه ببینند، به زبان دیگر خداوند به مصالحی اختلاف عقاید و ادیان را در دنیا به رسمیت شناخته است و گمراهان را وعده عذاب جهنم داده است. تسطیح اجباری عقاید و ادیان در دنیا دقیقاً بر خلاف بینش قرآنی و اسلامی است.

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَنَبِيِّنَّ عَلَيَّ شَيْءٌ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَنَبِيِّنَّ عَلَيَّ شَيْءٌ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ، كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ، فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (بقره/۱۱۳)

«یهودیان گفتند که مسیحیان بر حق نیستند و مسیحیان گفتند یهودیان بر حق نیستند، حال آنکه کتاب (آسمانی) را می‌خوانند، کسانی که هیچ‌چیز نمی‌دانند سخنی همانند سخن ایشان گفتند سرانجام خداوند در قیامت در آنچه اختلاف داشتند بینشان داوری خواهد کرد.»

اینکه هر دینی دیگر را هیچ و پوچ بداند از سوی قرآن مذمت شده است. سرای داوری آخرت است نه دنیا. در دنیا مردم آزادند هر دین و عقیده‌ای را که می‌خواهند اختیار کنند، البته پیامبران الهی حق را به ایشان تذکر می‌دهند، اما انتخاب با خود مردم است و آزمایش و ابتلا جز این نیست.

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ؛ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ؛ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ؛ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ؛ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ؛ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (کافرون/۱-۶)

«هان ای کافران، من معبود شما را نمی پرستم و شما هم پرستندگان معبود من نیستید، و من پرستنده آنچه شما می پرستید نیستم، و شما هم پرستندگان معبود من نیستید، شما را دین شما و مرا دین من.»

سوره کافرون یکی از بزرگترین مستندات آزادی دین و عقیده در قرآن کریم است، آیا مواجهه مسلمانان با دیگر عقاید و ادیان می تواند جز این باشد؟

دسته ششم: عدم مجازات دنیوی مرتد

قرآن کریم اگرچه تغییر ایمان به کفر را مذموم دانسته، اما بنا بر منطق متین خود تنها از عاقبت سوء اخروی آن ها خبر داده و هیچ مجازات دنیوی از قبیل اعدام و حبس ابد را بر ارتداد تجویز نکرده است در این مجال به دو آیه از مهمترین آیات بحث ارتداد اشاره می کنیم:

وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فِيمَتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ،
وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ، هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (بقره/۲۱۷)

«و هرکس که از شما از دینش برگردد و در حال کفر بمیرد، اعمالش در دنیا و آخرت باطل گردیده است و اینان دوزخی اند و جاودانه در آنند.»

آیه شریفه خبر از مرگ مرتد داده است، ظهور واژه «فیمت» در مرگ طبیعی است نه در اعدام و قتل، اگر قرار بود مرتد کشته شود (اعدام شود) می فرمود: «من یرتدد منکم عن دینه فیقتل او فیصلب» از عبارت «فیمت و هو کافر» به دست می آید که امکان داشت بمیرد در حالی که مؤمن است یعنی اولاً بعد از ارتداد بقای بر کفر لازم است تا مستوجب مجازات های بعدی آیه قرار گیرد، ثانیاً توبه مرتد در شرایط عادی پذیرفته است به شرط اینکه توفیق توبه پیدا کند. مجازات های پیش بینی شده در آیه عبارتند از حبس (بی اثر شدن) اعمال مرتد یعنی زوال ثواب آن در دنیا و آخرت، جهنمی شدن مرتد و خلود در عذاب دوزخ، این مجازات ها همگی امور اخروی هستند و به هیچ وجه از اعدام یا حبس مرتد بحث نشده است.

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ؛ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ، وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ؛ أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنْ عَلَيهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ؛ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ؛ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أُوذُوا كُفْرًا لَنْ نُقَبِّلَ تَوْبَتَهُمْ

۱. اسلام و مسلم در آیات زیر به معنی عمومی تسلیم خداوند بودن، نام مشترک و واحد دین الهی است که البته شرایع مختلف دارد: بقره/۱۳۳-۱۳۲ و ۱۳۶، آل عمران/۵۲، ۶۴ و ۶۷؛ مائده/۱۱۱، انعام/۱۶۳، اعراف/۱۲۶، یونس/۷۲، ۸۴ و ۹۰، یوسف/۱۰۱، حج/۷۸، نمل/۳۱، ۳۸ و ۴۲.

وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ (آل عمران/۸۵-۹۰)

«هرکس دینی غیر از اسلام برگزیند هرگز از او پذیرفته نمی‌شود و او در آخرت از زیان کاران است، چگونه خداوند قومی را هدایت کند که بعد از ایمانشان پس از اینکه شهادت داده‌اند که پیامبر (اسلام) بر حق است و روشنگری‌های برای آنان آمده است کافر شدند و خداوند قوم ستمکار را هدایت نمی‌کند. جزای آنان این است که لعنت خداوند و لعنت فرشتگان و مردم همگی بر آنان است. جاودانه در دوزخند و از عذابشان کاسته نمی‌شود و به آنان مهلت داده نمی‌شود مگر کسانی که پس از آن توبه و درستکاری کردند که خداوند آمرزگار مهربان است. کسانی که پس از ایمانشان کفر ورزیدند سپس بر کفر خود افزودند هرگز توبه آنان پذیرفته نمی‌شود و اینان گمراهانند.»

قرآن کریم اگرچه صریحاً اعلام می‌کند که پس از بعثت آخرین پیامبر خدا (ص) نزد خدا دینی غیر از اسلام از کسی پذیرفته نمی‌شود و هرکس دین دیگری داشته باشد از زیانکاران خواهد بود. اما هیچ مجازات دنیوی برای متدینان دیگر ادیان تعیین نکرده است. به علاوه مجازات اخروی پیش‌بینی شده در آیه تنها شامل آن‌هاست که از سر عناد و لجاج در عین اینکه حق را می‌شناسند آن‌را زیرپای می‌گذارند یعنی مرتد عملی و سیاسی نه مرتد نظری و علمی، آنان که ندانسته و به واسطه جهل، عقیده باطلی را انتخاب کرده‌اند حتی در آخرت نیز مجازات نمی‌شوند. مجازات اخروی مرتد عملی و سیاسی عبارت است از لعنت خداوند و فرشتگان و مردم، عذاب جاودانه و عدم تخفیف و مهلت در عذاب. این مجازات‌ها در صورتی است که مرتد عملی توبه نکند. اگر توبه کند خداوند بخشاینده است و احتمال بخشش منتفی نیست. هرچند مرتدی که در کفر زیاده‌روی کند توفیق توبه پیدا نمی‌کند، عدم پذیرش اخروی توبه مرتد دلالتی بر عدم پذیرش دنیوی توبه او ندارد.

تأمل در تمامی آیات مرتبط با ارتداد که نمونه‌ای از آن گذشت نتایج زیر را به دست می‌دهد:

- ۱- تبدیل ایمان به کفر مطلقاً امری مذموم، ناپسند و مردود است. تبدیل ایمان به کفر دوگونه می‌تواند باشد: اول به واسطه مباحث نظری، علمی، تحقیقی ولو به غلط فرد به انکار خدا و آخرت و نفی اسلام یا شک در حقانیت اسلام برسد (ارتداد نظری و علمی) دوم به واسطه شهوت عملی، انحراف سیاسی، تسویلات شیطانی و دنیاپرستی در عین شناخت حق آن‌را زیرپا بگذارد و تغییر دین بدهد، یعنی ارتداد به واسطه منافع مادی باشد نه از شبهات علمی (ارتداد عملی و سیاسی).

- ۲- برای ارتداد علمی و نظری در قرآن کریم هیچ مجازاتی پیش‌بینی نشده است. نه دنیوی نه اخروی. واضح است که چنین کسی از مزایا و برکات وصول به حق به طور وضعی بی‌بهره خواهد بود.

۳- برای ارتداد عملی و سیاسی (یعنی ارتداد من بعد ما تبین له الهدی) مجازات اخروی خلود در عذاب جهنم پیش‌بینی شده است. در قرآن کریم هر بار از ارتداد بحث شده مراد همین قسم از ارتداد است.

۴- برای مرتد مطلقاً در قرآن کریم هیچ مجازات دنیوی از قبیل اعدام و حبس ابد پیش‌بینی نشده است.

دسته هفتم: شیوه‌های دعوت دینی

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ، وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (نحل/۱۲۵)

«به راه پروردگارت با حکمت و پندهای پسندیده فراخوان و با آنان به شیوه‌ای که بهتر است مجادله کن، چرا که پروردگارت داناتر است که چه کسانی از راه او به در افتاده‌اند و هم او به راه یافتگان داناتر است.»

منطق قرآن در دعوت از مردم به دین طرق معقول و مسالمت‌آمیز است، استفاده از عقل و خرد مردم، تذکر و پند بالاخره جدال احسن، ارعاب در تهدید یا اکراه و قتل در این منطق جایی ندارد. اسلام دین رحمت است و دعوت دینی آن نیز رحیمانه است.

نتایج ادله قرآنی

اکنون با تأمل در آیات قرآن کریم در ارتباط با مسئله آزادی عقیده و مذهب که نمونه‌ای از مهمترین آن‌ها در ضمن هفت دسته گذشت به نتایج زیر دست‌می‌یابیم:

اول: اسلام دین حق و عقیده صحیح را با روشن‌ترین ضوابط به مردم معرفی کرده است و مفساد و مضرات‌گرایی به باطل را متذکر شده است.

دوم: اسلام سعادت واقعی انسان را در تبعیت از دین حق و عقیده صحیح می‌داند و انحراف از آن را به‌شدت مذمت می‌کند.

سوم: از دیدگاه اسلام مردم در انتخاب دین و عقیده آزادند و هیچکس را نمی‌توان بر پذیرش دین حق و عقیده صحیح مکره و مجبور کرد.

چهارم: اسلام کثرت ادیان و عقاید پس از دعوت الهی به دین حق را به رسمیت شناخته است، به این معنی که گروهی دعوت الهی را اجابت می‌کنند و افرادی بر ضلالت باقی می‌مانند. گمراهان دسته و فرقه‌های متعددی دارند.

پنجم: از دیدگاه اسلام کسانی که در دنیا دعوت الهی را اجابت نکرده‌اند و دین و عقیده باطل را برگزیده‌اند در آخرت مجازات می‌شوند.

ششم: در اسلام، مجازات دنیوی برای دین و عقیده باطل پیش‌بینی نشده است. هفتم: منطق اسلامی در دعوت دیگران به دین حق منطقی معقول، مسالمت‌آمیز، رحیمانه و به دور از خشونت و تحکم است.

هشتم: کسی را نمی‌توان با اکراه از تغییر دین بازداشت. ارتداد مجازات دنیوی ندارد، اما اگر توأم با جحد و عناد باشد عذاب اخروی شدیدی در پی دارد. با توجه به نکات فوق مشخص می‌شود که آزادی عقیده و مذهب در اسلام امضاء شده است. اما این نتیجه‌گیری زمانی تمام است که ادله منکران آزادی عقیده و مذهب نقد شود به نحوی که قدرت معارضه با ادله فوق را نداشته باشند. این مهم را در مقام دوم بحث پی می‌گیریم.

مقام دوم: نقد مستندات قرائت سنتی

نقد تفصیلی ادله منکران آزادی عقیده و مذهب مجالی واسع می‌طلبد و از اندازه يك مقاله بیرون است. ما در این مجال از احکام متعدد مرتبط با عدم آزادی عقیده و مذهب که در بخش دوم گذشت سه حکم شاخص را برگزیده‌ایم و معتقدیم این سه حکم مهمترین احکام تلقی رایج اسلامی در این مسئله است. این احکام عبارتند از حکم اعدام مرد مرتد و حبس ابد زن مرتد، حکم جزیه اهل ذمه، و حکم عدم برخورداری کافر غیرذمی از حق حیات. به مهمترین مستندات این سه حکم مهم در انتهای بخش دوم اشاره شد. در اینجا به نقد و ارزیابی این مستندات با توجه به ادله پیش‌گفته آزادی عقیده و مذهب می‌پردازیم.

۱- حکم مجازات دنیوی مسلمان مرتد

مستند حکم اعدام مرتد برخی روایات منقول از پیامبر^(ص) (در فقه اهل سنت) و منقول از اهل بیت^(ع) (در فقه شیعه) است. مطابق صناعت فقهی رایج برخی از این روایات به لحاظ سندی معتبر محسوب می‌شوند، چه بسا گفته شود اگر دلالت آن‌ها نیز تمام باشد علیرغم اطلاعات و عموماً عقلی و قرآنی، چاره‌ای جز قبول آن‌ها نخواهد بود. اما در این زمینه نکاتی قابل ذکر است:

اول: در اجرای احکام مرتد هر چه که باشد در زمان حضور پیامبر و ائمه و توسط ایشان بحثی نیست. زیرا ایشان خود به تمامی جوانب احکام شرعیه بهتر از هرکسی آشنایند و از کلیه مصالح و مفاسد احکام الهی مطلعند و تردید در صحت آن‌چه ایشان به‌عنوان حکم شرعی انجام می‌دهند به‌هیچ وجه روا نیست. آن‌چه محل بحث است احکام مرتد در زمان عدم حضور اولیاء دین می‌باشد. بر فرض صحت همه جانبه این ادله، آیا اجرای حدود شرعیه از احکام عصر حضور اولیاء دین است یا نسبت به حضور یا عدم حضور ایشان اطلاق دارد و

در نتیجه از احکام فرازمانی دینی است؟ در این زمینه در بین فقیهان شیعه دو قول است. قول معروف^۱ عدم جواز اقامه حدود در غیر زمان حضور اولیاء دین است،^۲ تا آنجا که برخی بر این امر ادعای اجماع کرده‌اند.^۳ از آنجا که مجازات ارتداد بنا بر نظر مشهور از حدود شرعی است،^۴ این حد همانند دیگر حدود شرعی در زمان عدم حضور اولیاء دین جاری نمی‌شود. اهمیت این قول با توجه به اشکالات عدیده‌ای که به حکم یاد شده در این زمان وارد است بیشتر مشخص می‌شود. به‌ویژه اینکه جهاد ابتدایی به نظر مشهور از احکام خاص عصر حضور است و این دو باب محور مشترکی دارند و آن اسلام است یکی ورود در اسلام است (جهاد ابتدایی) و دیگری بقای اسلام (مجازات ارتداد).

دوم: مستند احکام یاد شده در مورد اعدام مرتد همگی خبر واحد است. دلیل حجیت و اعتبار خبر ثقه بنای عقلا است.^۶

عقلا در امور خطیر و بسیار مهم، بر خلاف دیگر امور، به خبر ثقه اکتفا نمی‌کنند. یکی از مهم‌ترین و خطیرترین امور حفظ جان مردم است. (حق حیات). زمانی می‌توان حق حیات را نقض کرد که مستند قطعی در دست باشد یعنی آیه نص یا خبر متواتر نص. بر اساس اخبار واحد نمی‌توان حکم قتل صادر کرد، یعنی اجرای حکم اعدام محتاج دلیل معتبر قطعی است. احتیاط در دماء (به واسطه اهمیت فوق‌العاده حیات و اهتمام جدی شارع به آن) اقتضا می‌کند

۱. سیداحمد خوانساری *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، ج ۵، ص ۴۱۱: واما اقامة الحدود فی غیر زمان الحضور وزمان الغیبة فالمعروف عدم جوازها.

۲. محقق حلی، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، (تصحیح عبدالحسین محمدعلی، نجف: الآداب، ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۳۴۴): «ولایجوز لاحد اقامة الحدود الا الامام مع وجوده او من نضبه لاقامتها». مراد از منصوب در جزء اخیر عبارت منصوب خاص است نه منصوب عام، رجوع کنید به النجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۳۸۶.

۳. ابن ادریس حلی، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۸) ج ۲، ص ۲۵: «الاجماع حاصل منعقد من اصحابنا و من المسلمین جمیعا انه لا یجوز اقامة الحدود ولا المخاطب بها الا الائمة (ع) الاحکام القاؤون باذنهیم فی ذلک فاما غیرهم فلا یجوز له التعرض بها علی حال، ولا یرجع ان هذا الاجماع باخبار الاحاد بل باجماع مثله او کتاب او سنة متواتره مقطوع بها.»

۴. نظر دیگر ارتداد را از تعزیرات می‌داند نه از حدود، رجوع کنید به محقق حلی، *شرایع الاسلام*، ج ۴، ص ۱۴۷.

۵. خبر واحد حدیثی نیست که تنها توسط یک نفر روایت شده باشد، برخلاف آنچه از نامش برمی‌آید، یا حدیثی که در هر طبقه روایان آن یک نفر باشد. خبر واحد حدیثی است که متواتر نباشد. خبر متواتر حدیثی است که روایان هر طبقه آن به میزانی باشد که «به طور قطع» صحت یا صدق آن قابل پذیرش باشد، به این معنی که تبانی عمدی روایان بر جعل خبر متنعن باشد. بدون تحقق چنین شرطی متعدد بودن روایان تمام طبقات یک حدیث باعث نمی‌شود چنین حدیثی خبر واحد نباشد. وقتی تمامی روایان یک حدیث غیرمتواتر در تمام طبقات افراد موثق باشند، چنین حدیثی خبر واحد ثقه یا صحیح محسوب می‌شود. در تلقی سنتی از اصول فقه چنین حدیثی حجت و معتبر است. در اینجا بحث من در دامنه حجیت یا اعتبار خبر واحد ثقه است: آیا خبر واحد ثقه مطلقاً حجت است، یا اینکه تنها در امور غیر مهمه حجت است؟ بنا بر مبنای اخیر خبر واحد ثقه در امور مهمه حجت نیست، و این مبنای به غایت مهمی است.

۶. سید ابوالقاسم موسوی خویی، *مصباح اصول*، (قم: مؤسسه الخوئی الاسلامیة، ۱۳۸۸)، ج ۲، ص ۱۹۶: «العمدة فی دلیل حجیة الخبر هی سیرة العقلا الممضأة عند الشارع.»

تا بدون دلیل قطعی (و نه حتی دلیل ظنی معتبر) حکم اعدام کسی صادر نشود. به گفته محقق اردبیلی (متوفی ۹۹۳) فقیه بزرگ قرن دهم:

«قتل امر عظیمی است، چرا که شارع به حفظ جان اهتمام دارد. زیرا جان مدار تکالیف و سعادت است لذا حفظ آنرا واجب کرده‌اند، حتی ترك حفظ جان جایز نیست، به اینکه دیگری را به کشتن دهد تا خود او کشته نشود، عقل نیز بر این امر مساعدت می‌کند، و فی الجمله شایسته است در این امر احتیاط تمام مراعات شود.»^۱

فقیه بزرگ معاصر سید احمد خوانساری (۱۳۶۳ - ۱۲۷۰) تصریح کرده است:

«اعتبار خبر ثقه یا خبر عادل با توثیق بعضی علما رجال یا تعدیل ایشان از جهت بنای عقلا با استفاده از بعضی اخبار در دماء خالی از اشکال نیست، به‌ویژه با شدت اهتمام در دماء آیا توجه نمی‌کنید که عقلا در امور خطیره به خبر ثقه اکتفا نمی‌کنند، با اینکه در غیر این امور به خبر ثقه اکتفا می‌نمایند؟»^۲

کاشف اللثام (۱۱۳۱ - ۱۰۶۲) نیز بنابر احتیاط در دم، اجرای حدود شرعیه از قبیل اعدام را مختص به امام معصوم^۳ می‌داند. از آنجا که مستند مجازات اعدام مرتد چند خبر واحد است و خبر واحد در اثبات حکم اعدام فاقد اعتبار است بنابر این قاعده احتیاط در دم عدم اثبات حکم اعدام را اقتضا می‌کند.

سوم: اگر فردی تهدید شود «اگر مسلمان نشوی تورا می‌کشیم» بدون تردید اکراه در دین محقق شده است، هکذا اگر فردی را تهدید کنیم که «اگر از اسلام بیرون بروی و مرتد شوی، تورا می‌کشیم» به‌همان شیوه اکراه در دین تحقق یافته است. به نص قرآن کریم اکراه در دین منفی و منهی است بنابر این حکم اعدام مرتد با آیه شریفه «لا اکراه فی الدین» و آیات متعددی - که در آغاز همین بحث گذشت - معارض می‌باشد. روایات حاوی این حکم مخالف مفاد قرآنی یاد شده است. این آیات از تخصیص و تقیید ابا دارند، چرا که اشاره به حکمی عقلی

۱. احمد بن محمد اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، کتاب الحدود، (تصحیح مجتبی عراقی، علی‌بن‌ه اشتهدادی و حسین یزدی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲)، ج ۱۳، ص ۹۰.

۲. خوانساری، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، کتاب الحدود، ج ۷، ص ۳۵: «وفی المقام شبهة اخرى وهی ان اعتبار خبر الثقة او العدل مع توثیق بعض علماء الرجال او تعدیله من جهة بنا العقلاء او الاستفاده من بعض الاخبار لا یخلو عن الاشکال فی الدماء مع شدة الاهتمام فی الدماء، الا ترى ان العقلاء فی الامور الخطیره لا یکتفون بخبر الثقة مع اکتفائهم فی غيرها؟ قال المحقق اردبیلی قدس سره فی *شرح الارشاد*: «ثم اعلم القتل امر عظیم لاهتمام الشارع بحفظ النفس، فانه مدار التکالیف والسعادات، و لهذا اوجبا حفظها حتی انه ما جوزوا الترتک لتقتل غيرها ولا تقتل، والعقل ایضا یساعد، و فی الجملة ینبغی الاحتیاط التام فی ذلك». انتهى

۳. بهاء‌الدین محمد بن الحسن اصفهانی مشهور به فاضل هندی، *کشف اللثام عن قواعد الاحکام*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۴۷۷: «ولو كان الحد قتلًا او رجما اختص بالامام بناء علی الاحتیاط فی الدم و احتمال كون الحد من هولاء استصلاحا»

دارند (آنچنان که در بخش مطلوبیت و حسن عقلی آزادی عقیده و مذهب گذشت) لذا چنین روایاتی از اعتبار ساقط می‌شوند و علمشان را به اهلشان وا می‌گذاریم، به این معنی که مفاد دقیق این روایات بر ما روشن نیست و می‌باید با رجوع به حضرات ائمه^(ع) رفع ابهام و اجمال کرد و تا آن زمان نمی‌توان به مفاد این روایات عمل کرد.

۲- احکام اهل ذمه

مسئله جزیه که مهمترین حکم اهل ذمه است از احکام قرآنی است و قطعاً در عصر پیامبر^(ص) و پس از آن اعمال می‌شده است. بحث در این است که آیا احکام اهل ذمه از احکام ثابت، دائمی و فرازمانی اسلام است و یا اینکه از احکام خاص صدر اسلام است و از احکام متغیر و زمان‌مند دینی محسوب می‌شود که با تغییر شرایط زمانی مکانی منتفی می‌شود. این حکم در عصر خود دارای مصلحت تامه بوده است والا از جانب خداوند تشریح نمی‌شد، ضمناً این حکم از احکام تعبدی و توقیفی دینی نیز محسوب نمی‌شود اما امروز حداقل در محورهای هفت‌گانه که در بخش دوم گذشت این حکم دارای مصلحت نیست حکم جزیه همانند احکام عبید و اماء مقررات زمان خاصی بوده است، قرآن کریم علاوه بر احکام زمان شمول چاره‌ای جز اشاره به برخی احکام لازم عصر نزول نداشته است. حکم اهل ذمه نیز از این قبیل است. جالب اینجاست که در قوانین موضوعه جمهوری اسلامی ایران که انطباق قوانین با شریعت سرلوحه شعارهای آن است نه از احکام ارتداد خبری است نه از احکام اهل ذمه اثری.

۳- عدم برخورداری کافر حربی از حق حیات

جهاد یکی از احکام مسلم اسلامی است. اما مراد از جهاد برخلاف تلقی رایج لشکرکشی برای مسلمان کردن کفار نیست، به این معنی که غیرمسلمان را بین مسلمان شدن و مرگ مخیر کنیم، بلکه مراد از جهاد این است که اگر سرزمینی تحت سیطره کفار به نحوی است که آزادی مذهبی مردم سلب شده و مردم مجاز نیستند آنچنانکه می‌خواهند به دین حنیف رو کنند و اطلاعات دینی به نحو وافی در اختیار مردم قرار نمی‌گیرد، و از سوی دیگر مسلمانان امکان رفع این نقیصه را از آن جامعه بسته و تحت ستم دارند، بر آن‌ها لازم است که با نبرد با کفار و مشرکان «اصر و اغلال» را از پای مردم بردارند تا آزادانه خود هر دینی را که می‌خواهند انتخاب کنند. طبیعی است که بسیاری از مردم در شرایط آزاد دین حق را بخواهند گزید. بنابراین جهاد ابتدایی در واقع نوعی جهاد دفاعی است دفاع از آزادی مردم در مذهب، نه اجبار بر مذهب خاص ولو مذهب حق.

اگر غیرمسلمانی در جامعه اسلامی یا خارج از آن زندگی می‌کند در صورتی که علیه مسلمانان وارد جنگ نشود، به صرف اینکه صاحب دین و عقیده دیگری است هرگز بین اسلام

و اعدام مخیر نمی‌شود. بلکه در صورت تمایل بر دین و عقیده خود هر چه که باشد باقی می‌ماند و هیچ مسلمانی به بهانه تفاوت دینی یا اختلاف عقیدتی حق تعرض به او را ندارد. به نظر می‌رسد آیات فرازمانی قرآن کریم تلقی فوق را بیان می‌کند، نه تلقی سنتی را.

نتیجه: اگرچه تلقی رایج اسلامی (قرائت سنتی) در محورهای متعددی آزادی عقیده و مذهب را برنمی‌تابد، اما از تلقی دیگری از اسلام (قرائت نواندیشانه) که مبتنی بر ضوابط اصیل کتاب و سنت است، آزادی عقیده و مذهب سازگار با ملاک‌های حقوق بشر به دست می‌آید.

تأملی دوباره درباره حقوق کفار غیرحربی

یکی از نکات مهم در رابطه با آزادی دین و عقیده مخیر کردن غیرمسلمانان بین پذیرش اسلام یا اعدام (یا برده شدن) است. این تخییر عمیقاً متضاد با آیات محکم قرآن و سنت موثق حضرت محمد (ص) است، که تصریح می‌کند که خداوند اجازه چنین امری را نداده و پیامبر او هرگز مطلقاً چنین کاری با غیرمسلمانان نکرده است. افزون بر آنچه در این فصل شرح دادم، تلاش می‌کنم که تقسیم بندی موجز اما شفافی از غیرمسلمانان به دست دهم و به احکامی که در قرآن درباره آنها آمده در چهارچوب فقه و اجتهاد سنتی استناد کنم.

سه دسته غیرمسلمان وجود دارد. دسته اول، آنها که با حاکمان مسلمان پیمان تامين وعدم تخاصم بسته‌اند. این دسته ذمی و معاهد نامیده می‌شوند. ذمی‌ها اهل کتابند (مانند یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان) که با حاکمان مسلمان پیمان تامين بسته‌اند. معاهد به دیگر غیرمسلمانان گفته می‌شود از قبیل: خداپرستان طبیعی (deists)، پیروان ادیان غیر ابراهیمی، لادریون (agnostics)، خداناباوران، مشرکان، بت پرستان که با حاکمان مسلمان پیمان تامين بسته‌اند. هر دو گروه اهل ذمه و اهل معاهده تحت محافظت و تامين اسلام، قرآن و سنت پیامبر خدا قرار دارند.

قرآن وفاداری به قراردادهای، پیمان‌ها، سوگندها، عهدها، میثاقها و توافق‌نامه‌ها را وظیفه الزامی مسلمانان برشمرده است، صرف نظر از اینکه طرف مقابل مسلمان یا غیرمسلمان باشد. دو مثال:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (مائده/۱)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به پیمانها (و قراردادهای) وفا کنید!»

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (اسراء/۳۴)

«و به عهد (خود) وفا کنید، که از عهد سؤال می‌شود!»

حضرت محمد (ص) در مدینه با قبایل مختلف یهودی و مشرکان پیمانهای متعدد بست و تا زمانی که طرف مقابل تخطی نکرده بود به پیمان خود وفادار بود. دسته دوم غیرمسلمانانی هستند که با حاکمان مسلمان عهد و پیمان تامین و عدم تخاصم نبسته‌اند (نه ذمی هستند و نه معاهد)، اما در هیچ جنگی علیه مسلمانان شرکت نکرده، تلاشی برای بیرون راندن مسلمانان از خانه و کاشانه‌هایشان نکرده‌اند، و یا اقدام خصومت‌آمیزی نسبت به وظایف دینی مسلمانان مرتکب نشده‌اند. این دسته به‌طور بالقوه بخش زیادی از جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند. مسلمانان نه تنها مجاز نیستند به این دسته از نامسلمانان حمله کنند، یا آغازکننده جنگی علیه آنها باشند، یا آنها را برای گرویدن به اسلام یا بستن پیمان با مسلمانان تحت فشار بگذارند، بلکه باید با آنان روابط مسالمت‌آمیز، گرم و عادلانه داشته باشند.

قرآن در مورد دسته دوم از غیرمسلمانان بسیار صریح است:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ
وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ
وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَاُولَٰئِكَ هُمُ
الظَّالِمُونَ (ممتحنه/۹-۸)

«خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند؛ چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد. تنها شما را از دوستی و رابطه با کسانی نهی می‌کند که در امر دین با شما پیکار کردند و شما را از خانه‌هایتان بیرون راندند یا به بیرون‌راندن شما کمک کردند و هر کس با آنان رابطه دوستی داشته باشد ظالم و ستمگر است.»

این دو آیه بنیاد قاعده اسلامی فرازمانی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و رابطه احترام متقابل با غیرمسلمانان است.

دسته سوم غیرمسلمانانی هستند که نه تنها با حاکمان مسلمان پیمانی نبسته‌اند، بلکه علیه مسلمانان اعلان جنگ داده آتش خصومت علیه آنها برافروخته‌اند، مسلمانان را از سرزمینشان آواره کرده، یا به دیگران برای بیرون راندنشان یاری رسانده‌اند. این دسته از غیرمسلمانان کافر حربی نامیده می‌شوند و مسلمانان مجازند از خودشان در مقابل آنها دفاع کنند. برای نمونه:

أَذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأَنَّهُمْ ظُلْمُوا، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ؛ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ
دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ، وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهَدَمَتْ
صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا، وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ،

إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (حج/۴۰ - ۳۹)

«به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل گردیده، اجازه جهاد داده شده است؛ چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند؛ و خدا بر یاری آنها تواناست. همانها که از خانه و شهر خود، به ناحق رانده شدند، جز اینکه می‌گفتند: «پروردگار ما، خدای یکتاست!» و اگر خداوند بعضی از مردم را بوسیله بعضی دیگر دفع نکند، دیرها و صومعه‌ها، و معابد یهود و نصارا، و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده می‌شود، ویران می‌گردد! و خداوند کسانی را که یاری او کنند (و از آیینش دفاع نمایند) یاری می‌کند؛ خداوند قوی و شکست‌ناپذیر است.»

سوره توبه (نهمین سوره قرآن) سراسر در مورد همین دسته سوم از غیرمسلمانان است. تعمیم‌دادن احکام این سوره به همه غیرمسلمانان و نادیده گرفتن دو دسته دیگر از ایشان خطای فاحشی است که مسلمانان بنیادگرای جاهل و همچنین بعضی شرق‌شناسان خاص و بازیگران سیاسی در عرصه اسلام‌هراسی معاصر مرتکب می‌شوند.

پیوست

الف. اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ مجمع عمومی ملل متحد:
 ماده ۲: هرکس می‌تواند بدون هیچ‌گونه تمایزی، مخصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر، از تمام حقوق و کلیه آزادی‌هایی که در این اعلامیه ذکر شده است بهره‌مند گردد. ...

ماده ۱۸: هرکس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده، و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان می‌باشد. و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می‌تواند از این حقوق منفرداً یا مجتمعاً به‌طور خصوصی یا عمومی برخوردار باشد.
 ماده ۱۹: هرکس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد.
 ماده ۲۶، بند ۲: آموزش و پرورش باید طوری هدایت شود که شخصیت انسانی هرکس را به حد کمال رشد دهد و تقویت کند. آموزش و پرورش باید حسن تفاهم، گذشت و احترام به عقاید مخالف و دوستی بین تمام ملل و جمعیت‌های نژادی یا مذهبی و همچنین توسعه فعالیت‌های ملل متحد را در راه حفظ صلح تسهیل نماید.

ماده ۲۶، بند ۳: پدر و مادر در انتخاب نوع آموزش و پرورش فرزندان خود نسبت به دیگران اولویت دارند.

ماده ۲۹ بند ۲: هرکس در اجرای حقوق و استفاده از آزادی‌های خود، فقط تابع محدودیت‌هایی است که به‌وسیله قانون منحصرأ به منظور تأمین‌شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در شرایط يك جامعه دمکراتيك وضع گردیده است.

ب. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد:

ماده ۲. بند ۱: دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که حقوق شناخته شده در این میثاق را درباره کلیه افراد مقیم در قلمرو و تابع حاکمیتشان بدون هیچ‌گونه تمایزی از قبیل نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا عقیده دیگر، اصل و منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، نسب یا سایر وضعیت‌ها محترم‌شمرده و تضمین‌بکنند.

ماده ۱۸. بند ۱. هرکس حق آزادی فکر، وجدان و مذهب دارد. این حق شامل

آزادی داشتن یا قبول يك مذهب یا معتقدات، به انتخاب خود و همچنین آزادی ابراز مذهب یا معتقدات خود، خواه به طور فردی یا جمعی، خواه به طور علنی یا در خفا، در عبادات و اجرای آداب و اعمال و تعلیمات مذهبی می‌باشد.

بند ۲. هیچکس نباید مورد اکراهی واقع شود که به آزادی او در داشتن یا قبول يك مذهب یا معتقدات به انتخاب خودش لطمه وارد می‌آورد.

بند ۳. آزادی ابراز مذهب یا معتقدات را نمی‌توان تابع محدودیت‌هایی نمود مگر آنچه منحصراً به موجب قانون پیش‌بینی شده و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت، یا اخلاق عمومی یا حقوق و آزادی‌های اساسی دیگران ضرورت داشته باشد.

بند ۴. دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که آزادی والدین و برحسب مورد سرپرستان قانونی کودکان را در تأمین آموزش‌های مذهبی و اخلاقی کودکان مطابق معتقدات خودشان محترم بشمارند.

ماده ۱۹: بند ۱. هیچکس را نمی‌توان به مناسبت عقایدش مورد مزاحمت و اخافه قرارداد.

بند ۲. هرکس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی تفحص و تحصیل و اشاعه اطلاعات و افکار از هر قبیل بدون توجه به سرحدات خواه‌شفاهاً یا به صورت نوشته یا چاپ یا به صورت هنری یا به هر وسیله دیگر به انتخاب خود می‌باشد.

بند ۳. اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده مستلزم حقوق و مسئولیت‌های خاصی است و لذا ممکن است تابع محدودیت‌های معینی بشود که در قانون تصریح شده و برای امور ذیل ضرورت داشته باشد: الف. احترام حقوق و حیثیت دیگران. ب. حفظ امنیت ملی یا نظم عمومی یا سلامت یا اخلاق عمومی.

ماده ۲۰، بند ۱. هرگونه تبلیغ برای جنگ به موجب قانون ممنوع است.

بند ۲. هرگونه دعوت به تنفر ملی یا نژادی یا مذهبی که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور باشد به موجب قانون ممنوع است.

ج. ضمناً اعلامیه اسلامی حقوق بشر، مصوب وزرای خارجه کشورهای اسلامی، قاهره ۱۹۹۰ مبتنی بر قرائت رایج سنتی و رسمی از اسلام است ذیلاً به مواد مرتبط آن اشاره می‌کنیم:

ماده ۱، بند الف: بشر به طور کلی يك خانواده می‌باشد که بندگی نسبت به خداوند و فرزندی نسبت به آدم آن‌ها را گردآورده و همه مردم در اصل شرافت انسانی و تکلیف و مسئولیت برابرند، بدون هیچ‌گونه تبعیض از لحاظ نژاد یا رنگ یا زبان یا جنس یا اعتقاد دینی یا وابستگی سیاسی یا وضع اجتماعی و غیره. ضمناً عقیده

صحیح تنها تضمین برای رشد این شرافت از راه تکامل انسان می‌باشد.
 ماده ۹: بند الف: طلب علم يك فریضه است و آموزش و پرورش امر و تکلیف
 واجبی بر جامعه و دولت است که باید راه‌ها و وسایل آنرا فراهم کند و متنوع‌بودن
 آنرا به گونه‌ای که مصلحت جامعه ایجاب می‌کند تأمین نماید و به انسان فرصت
 دهد که نسبت به دین اسلام و حقایق هستی معرفت حاصل کند و آنرا برای
 اصلاح بشریت به کار گیرد.

بند ب: حق هر انسانی است که مؤسسات تربیتی و توجیهی مختلف از خانواده
 و مدرسه و دانشگاه گرفته تا دستگاه‌های تبلیغاتی و غیره که در جهت پرورش دینی
 و دنیوی انسان‌ها کوشش می‌نمایند و برای تعلیم و تربیت کامل او تلاش کنند و
 شخصیتش را به گونه‌ای پرورش دهند که ایمانش به خدا و احترامش به حقوق و
 وظائف و حمایت از آن فراهم شود.

ماده ۱۰: اسلام دین فطرت است و به کار گرفتن هرگونه اکراه نسبت به انسان یا
 بهره‌گیری از فقر یا جهل او جهت تغییر دین به دینی دیگر یا به‌الحاد جایز نمی‌باشد.
 ماده ۱۶: هر انسانی حق دارد از ثمره دستاورد علمی یا ادبی یا هنری یا
 تکنولوژیکی خود سود ببرد و حق دارد از منافع ادبی و مالی حاصله از آن حمایت
 نماید. مشروط بر اینکه آن دستاورد مغایر با احکام شریعت نباشد.

ماده ۱۸، الف: هر انسانی حق دارد که نسبت به جان و دین و خانواده و ناموس
 و مال خویش در آسودگی زندگی کند.

ماده ۲۲، بند الف: هر انسانی حق دارد نظر خود را به هر شکلی که مغایر اصول
 شرعی نباشد آزادانه بیان کند.

بند ب: هر انسانی حق دارد طبق ضوابط شریعت اسلامی دیگری را به کار خیر
 فراخواند و از کار زشت بازدارد.

بند ج: تبلیغات يك ضرورت حیاتی برای جامعه است و سوءاستفاده از آن و
 حمله به مقدسات و کرامت انبیاء یا به‌کارگیری هر چیزی که منجر به ایجاد اختلال
 در ارزش‌ها یا متشتت‌شدن جامعه یا متلاشی‌شدن آن یا زیان یا متزلزل شدن اعتقاد
 شده ممنوع است.

بند د: برانگیختن احساسات قومی یا مذهبی و یا هر چیزی که منجر به برانگیختن
 هر نوع حس تبعیض نژادی گردد جایز نیست.

ماده ۲۴: کلیه حقوق و آزادی‌های مذکور در این سند مشروط به مطابقت با
 احکام شریعت اسلامی می‌باشد.^۱

۱. برگرفته از حسین مهرپور، حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴، ص ۴۰۴-۳۶۳.

فصل نهم

حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی

قال رسول الله (ص): «إِنَّ الْحُسَيْنَ مِصْبَاحُ الْهُدَى وَسَفِينَةُ النِّجَاةِ»، پیامبر (ص) فرمودند: حسین (ع) چراغ هدایت و کشتی نجات است. سخن پیامبر دلالت بر خصوصیتی در حسین بن علی (ع) می‌کند. پیامبر (ص) دو صفت برای امام حسین (ع) ذکر کرده است: چراغ هدایت، کشتی نجات. چراغ هدایت در شب‌های ظلمانی و کشتی نجات در دریاهاى طوفانی به کار می‌آید. حسین (ع) خون‌گلویش را در برابر چشمان خلائق در راه خدا داد تا این که مردم از جهالت و حیرت و ضلالت نجات پیدا کنند، مضمون زیارت اربعین «بذل مهجته فیک لیستتقد عبادک من الجهالة و حیره الضلالة»^۱

این مجالس آگاهی‌بخش و هدایت‌آفرین را باید گرامی بدریم. در این ۱۳۶۱ سال^۲ ما محبان اهل بیت در این مجالس تعالیم دینی را آموخته‌ایم. در این مجالس با راه امام حسین آشنا شده‌ایم. اما این نهضت ابعاد مختلفی دارد. در این ۱۳۶۱ سال علی‌رغم آن‌چه که گفته شده است انگار هنوز ناگفته فراوان است. یک نهضت باید ابعاد متعددی داشته باشد تا کهنه نشود. هر سال که ما به قضیه حسین (ع) و یاران او می‌نگریم می‌بینیم هنوز نکات بدیع و جدید فراوان است. جامعه دینی جامعه‌ای است که دغدغه دین داشته باشد، جامعه‌ای است که بخواهد مشکلات خود را با روش‌ها و ضوابط دینی حل کند. در مواجهه با مسائل تعالیم اولیاء دین را به کار ببندد. ما امروز هم مشکل داریم. اولیای ما به ما آموخته‌اند که اگر مصیبتی دارید برای حسین بگریید. البته گریستن تنها کفایت نمی‌کند، اما گریه زبان دل است. اگر

۱. زیارت اربعین، روایت صفوان بن مهران جمال از امام صادق (ع)، الطوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۱۳، حدیث ۱۷.

۲. زمان این گفتار شب عاشورای سال ۱۳۸۰ (سال ۱۴۲۲ق) است. در این تاریخ ۱۳۶۱ سال از سال ۶۱ هجری می‌گذرد.

بتوانیم در کنار این زبان دل، زبان خرد و عقلمان را هم با منطق حسینی گویا کنیم آن وقت يك مسلمان تمام عیار خواهیم بود. معلمین حماسه حسینی توانسته‌اند نهضت و عزای حسینی را جزء فرهنگ ملی ما کنند و این کار کوچکی نیست. عاشورا و محرم در هیچ کهجای جوامع شیعی چه ایران، چه عراق، چه لبنان چه هرجای دیگر، شکلش، حال و هوایش مثل روزهای دیگر نیست. انگار آسمان و زمین بغض کرده‌اند صدای طبل‌ها، صدای دسته‌های عزاداری، صدای نوحه و شیون‌ها، اینها را باید گرامی داشت. اما در کنار همه اینها که جایگاهشان رفیع است هنوز ما به بصیرت بیشتر در امور دینمان نیاز داریم. این مجالس شورآفرین را می‌باید با «شعوردینی» تکمیل کرد، و از مکتب اهل بیت (ع) حل مشکلات امروزمان را جویا شد.

۱. حسین بن علی مخالف سیاسی امویان

آنچه که برای مجلس فاخر برگزیده‌ام یکی از ابعاد نهضت حسینی است که کمتر درباره آن سخن گفته شده و آن بعد حقوقی نهضت کربلاست. توضیح خواهم داد که مرادم از بعد حقوقی چیست. ما به سابقه ارادتی که به اصحاب امام حسین داریم بیشتر به ظرایف احساسی و عاطفی نهضت توجه کرده‌ایم. وقتی نهضتی مردمی همه‌گیر و عمومی شود قطعاً به سراچه فهم و ذهن عموم راه پیدا می‌کند و متناسب با سطح فرهنگ عمومی می‌شود. اما این نهضت منحصر به همین سطح عمومی نیست. ابعاد بالاتری هم می‌تواند داشته باشد. بی‌شک زنان ما، مردان ما، پیران ما، جوانان ما، کودکان ما هرکدام سوژه مناسب خودشان را در این نهضت عظیم پیدا می‌کنند. از کودکان علی‌اصغر، از دختران سکینه، از زنان زینب، از پسران قاسم و علی‌اکبر، از مردان امام حسین و ابوالفضل‌العباس و دیگر عزیزانی که در رکاب او بودند، از ارتشیان حر بن یزید ریاحی، هرکسی می‌تواند سمبل و مقتدای خودش را در این نهضت بزرگ بیابد. اما در کنار همه این ابعاد بعد دیگری هم مطرح است و آن بعدی است فراتر از ابعاد عاطفی، فراتر از ابعاد احساسی.

سؤال این است که حسین (ع) چه‌کرده بود که از سوی حکام اموی مستوجب چنین مجازات خشنی شد؟ مسأله را هم صرفاً از دید مایی که حسین را برحق می‌دانیم و عاشقانه به او ارادت می‌ورزیم بررسی نمی‌کنیم. بی‌شک در این جامعه و آن جامعه، در این زمان و آن زمان کسانی هم بودند که همانند ما برای حسین حقانیت قائل نبودند. حداکثر او را فردی از اهل‌بیت، فرزند دختر پیامبر، یکی از صحابه، یکی از بزرگان می‌دانستند اما آن منزلت و قدری که ما برای ایشان قائلیم چه‌بسا قائل نبودند. آن‌ها چگونه راضی شدند با حسین چنان کنند؟ چه توجیهی داشتند برای آن‌چه که برای امام حسین روا داشتند؟ نمی‌دانم تا حالا فرصت کرده‌اید یا امکان یافته‌اید که نهضت حسینی را از دید غیرشیعیان بررسی کنید. یعنی از دید کسانی که

لزوماً حسین^(ع) را به عنوان یکی از ائمه اطهار قبول ندارند. فرض کنید حسین چنین شخصیتی که ما به حق برای او قائلیم نداشته باشد. یعنی پسر فاطمه نباشد، نواده پیامبر نباشد، از ائمه اطهار نباشد، از صحابه نباشد، آیا روا بود چنین برخوردی با او صورت بگیرد؟ یا نه؟ پاسخ این مسئله به زبان ساده‌تر می‌شود: «بررسی ابعاد حقوقی نهضت کربلا». کاری که حسین^(ع) در زمان خودش کرد نوعی مخالفت با رژیم سیاسی وقت بود.

حسین بن علی^(ع) يك مخالف سیاسی در سال ۶۱ هجری بود و با او کردند، آنچه کردند. قطعاً با منطق شیعه که حسین^(ع) را امام منصوب برحق می‌داند امویان کاری بسیار زشت کردند. زشت‌ترین کار ممکن را. اما اگر فرض کنیم کسی حسین را امام معصوم نداند، صرفاً او را فردی بداند که علیه حکومت وقت قیام کرده است با او چه باید کرد؟ آیا اصولاً مخالف سیاسی حقی دارد؟ چه حسین بن علی باشد چه غیر او. این حداقل حقوق کجاست؟ در مورد امام حسین هیچ حریمی رعایت نشد. او را به ناجوانمردانه‌ترین و فجیع‌ترین شکلی کشتند. زن و فرزندش را به اسارت گرفتند، اموالش را غارت کردند. بر جنازه کشتگان اسب راندند. تاریخ سراغ ندارد که این‌گونه سبعمانه و درنده‌خویانه با قومی با این منزلت برخورد کنند. حسین چه کرده بود؟ آیا تعالیم دینی در هر مذهبی چنین امری را برمی‌تابد یا نه؟ چه در نصوص شیعه چه در نصوص اهل سنت و اصولاً به لحاظ دینی آیا چنین مواجهه‌ای در مورد کسی چه حسین چه غیر حسین رواست؟

حسین يك مخالف سیاسی بود. اکنون با جزئیات بیشتر افعالی را که ایشان انجام داد بررسی می‌کنیم تا ببینیم هر یک از کردار امام حسین به لحاظ حقوق و فقهی آیا جرم محسوب می‌شود؟ اگر بنا به قرائتی از قرائات و مذهبی از مذاهب جرم و معصیت شمرده می‌شود مجازات او چیست؟ و اگر غیر حسین هم چنین کرد به لحاظ حقوقی، فقهی، قرآنی، روایی یا دینی به او چه اطلاق می‌شود؟ عنوان او چیست؟ یعنی کسی که به شیوه حسین کاری را انجام بدهد به او چه می‌گویند؟

بی‌شک آن رژیمی که در مقابل حسین^(ع) بود، يك رژیم کاملاً باطل بود. در هر رژیمی که خود را دینی و عادل می‌داند، چه ما او را دینی و عادل بدانیم چه ندانیم، منطق مواجهه و مقابله با مخالفین سیاسی چگونه است؟ اگر صرفاً بگوییم که آن رژیم و نظامی که حسین بن علی^(ع) با او مقابله کرد ناحق بود سخن درستی گفته‌ایم، اما می‌پرسیم؛ آیا شما در طول تاریخ نظامی سراغ دارید که خود را ناحق اعلام کرده باشد؟ بگردید، در طول تاریخ پس از اسلام یا در طول تاریخ پیش از اسلام تفحص کنید، در این کشور یا در هر کشور دیگر. در جامعه دینی یا در غیر جوامع دینی، من به یاد ندارم که هیچ حکومتی خود را باطل اعلام کرده باشد، خود را ناحق و ظالم دانسته باشد. در طول تاریخ حکومت‌ها خود را حق اعلام کردند،

هیچ حکومتی نپذیرفته است که ظالمانه و باطل بوده است چه حکومت معاویه، چه حکومت یزید، چه حکومت اموی، عباسی و عثمانی و غیر از اینها در طول تاریخ حکومت‌هایی که واقعاً دینی، عادلانه و برحق بوده‌اند همچون حکومت امام علی علیه‌السلام بسیار اندک بوده‌اند. پس صرف ادعای حکومت‌ها برای حقانیت کفایت نمی‌کند، ما ضابطه‌ای می‌خواهیم تا ببینیم آیا حکومت‌ها حقتند یا باطل.

این‌گونه هم نیست که همیشه يك حکومت صددرصد حق باشد، مثل حکومت امام علی علیه‌السلام یا يك حکومت صددرصد باطل باشد مثل حکومت یزید بن معاویه. در طول تاریخ حکومت‌ها معمولاً آمیزه‌ای از حق و باطل بوده‌اند. اشتباه غالب این است که مسائل را بسیار ساده می‌کنیم. همواره خود را حق مطلق می‌بینیم، و طرف مقابل خود را باطل مطلق فرض می‌کنیم. همانطور که من می‌توانم خود را حسینی بدانم کسی غیر از من فکر می‌کند نیز می‌تواند خود را حسینی بداند و جناح مقابل خودش را یزیدی اعلام کند. این تطبیق قرائت‌ها و انطباق‌ها دوسویه است، شمشیر دولب است، نوعاً فارغ از صدر اسلام به فرموده نهج‌البلاغه^۱ همواره حق و باطل ممزوج شده‌اند، و دشواری شناخت حق و باطل دقیقاً در همین نکته نهفته است. هیچ‌وقت حق به شکل سره و خالص و باطل به شکل خالص و کاملاً ناب مطرح نیستند. حق و باطل درهم آمیخته است.

آیا دین و اخلاق حداقل حقوقی، برای مخالف سیاسی پیش‌بینی کرده است، که هر حکومت چه حق چه باطل خود را ملزم به رعایت آن حداقل بدانند؟ آن حداقل حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی چیست؟ این سؤال اهمیت فراوان دارد. به‌خاطر این که علی‌رغم این که ما همواره مدعی هستیم که حقیق، اما اکثر حکومت‌ها در طول تاریخ متأسفانه ناحق بوده‌اند. باتوجه به این که در اکثر قریب به اتفاق سالیان پس از عاشورا حاکمیت ناحق و ظالم بر سر کار بوده است، پس سؤال از حداقل حقوق مخالف سیاسی سؤال هر روز و هر جای ما بوده و هست، نه سؤال يك روز و يك زمان و مکان خاص.

یکی از سؤال‌های زنده عاشورا و کربلا سؤال از حداقل حقوق مخالف سیاسی است. اگر این حداقل مشخص باشد در آن صورت می‌توانیم بگوییم چرا این حقوق در مورد سیدالشهدا (ع) رعایت نشد. و در زمان‌های دیگر آیا این حقوق رعایت می‌شود یا نه؟ و این که صرفاً حکومت‌ها خود را برحق بدانند، آیا دلیل می‌شود هر که با آن‌ها مخالفت کرد لزوماً کاملاً بر باطل باشد؟

کاری که امام حسین انجام داد دقیقاً کدام عنوان فقهی، حقوقی یا قرآنی بر آن تطبیق می‌کند؟ و در نتیجه حکومت وقت به چه دستاویزی متشبث شد تا توانست این جنایات را

۱. سید رضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۵۰، ص ۸۸.

مرتکب شود؟ ما می‌خواهیم دو روش را در مقابل هم با یکدیگر مقایسه بکنیم. آن دو روش عبارتست از: روش اموی برخورد با مخالف سیاسی و روش علوی یا روش حسینی یا روش اهل بیت در مواجهه با مخالف سیاسی. امیرالمؤمنین (ع) با مخالفین سیاسی خودش با افرادی که به‌عنوان برانداز در زمان او فعالیت می‌کردند چگونه برخورد کرد. دقیقاً در زمان امویان امام حسین علیه‌السلام در عرف ادبیات سیاسی یک ناراضی متنفذ محسوب می‌شود، یک مخالف سیاسی، کسی که از بیعت خلیفه وقت سرباز زده است امویان با این مخالف سیاسی چگونه برخورد کردند؟ آن وقت می‌توانیم قضاوت بکنیم. منطق هر کدام را با همدیگر مقایسه بکنیم و ببینیم قرآن کریم در این زمینه چه فرموده است.

اولین پاسخی که به ذهن ما متبادر می‌شود این است که بگوییم امام حسین (ع) نهی از منکر کرد. امام (ع) آمر به معروف و ناهی از منکر بود و می‌خواست انحرافات جامعه فاسد آن‌روز را اصلاح کند. این پاسخ دوستداران حسین (ع) است. اما حاکمان آن‌روز که آن افعال شنیع را انجام دادند نه حسین را مصلح می‌دانستند نه کار او را امر به معروف و نهی از منکر می‌شمردند. راستی اگر فعل واحدی را گروهی اصلاح بدانند و گروهی دیگر اضلال و افساد بدانند چه باید کرد؟ دین چه راه‌حلی را ارائه کرده است؟

دومین پاسخ به سؤال از ابعاد حقوقی فعل حسینی «محاربه» است. محارب به لحاظ لغوی یعنی کسی که به جنگ برخیزد. آیا حکومت اموی حسین بن علی را محارب می‌دانست، اگر محارب می‌دانست چه می‌توانست در مورد او انجام دهد؟

پاسخ سوم به سؤال یادشده «بغی» است. آیا امویان حسین بن علی را باغی می‌دانستند؟ بغی یعنی سرکشی. یک واژه دینی است که در قرآن کریم هم به کار رفته است. اگر حسین را باغی قلمداد می‌کردند دین چه مجازاتی برای او قرار داده است.

پس حداقل ما سه واژه را با همدیگر بررسی خواهیم کرد. محارب، باغی و ناهی از منکر، این سه عنوان چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟

۲. حق بیعت نکردن با حکومت

امام حسین بیش از همه خود نهضتش را به بلیغ‌ترین شیوه معرفی کرده است. توضیح داده، تبلیغ کرده که من چه می‌گویم، چه می‌خواهم، زیباترین عبارتی که امام (ع) در مورد معرفی خودش به کار برده زمانی است که مقدمات نهضت در حال تکوین است. رجب سال ۶۰ زمانی که معاویه می‌میرد و یزید به قدرت می‌رسد. در صلح‌نامه‌ای که بین امام حسن مجتبی علیه‌السلام و معاویه بن ابی‌سفیان منعقد شده بود این شرط آمده بود که معاویه حق ندارد برای بعد از خود کسی را به‌عنوان جانشین تعیین کند بلکه مردم تکلیف جانشین را تعیین خواهند

کرد.^۱ معاویه این شرط را نقض کرده است. برای اولین بار در طول تاریخ اسلام خلیفه‌ای فرزند خود را به عنوان خلیفه بعدی نصب کرده است. یعنی به شکل سلطنت موروثی. پس اولاً این که مطابق رسم آن روز جهان اسلام می‌باید در صورتی که نصی از جانب خدا و رسول نرسیده بود به رأی مردم یا حداقل رأی مهاجرین و انصار، رأی اهل حل و عقد مراجعه می‌کرد. معاویه این نکته را زیرپا گذاشت. ثانیاً نیامده فردی را انتخاب کند که فی‌الجمله تدینی، فضلی، صلاحیتی داشته باشد، آمده فرزند ناسالم خودش را بر جامعه تحمیل کرده و کوشش کرده برای او بیعت بگیرد. پیک به همه‌جا فرستاده که یزید بن معاویه به قدرت رسیده و همه با او بیعت کنند. امام حسین در مدینه است.

شاخص‌های آن‌روز مدینه عبارتند از: حسین بن علی، عبدالله بن زبیر، عبدالله بن عمر، البته عبدالله بن عباس و محمد بن حنفیه هم هستند، اما اینها در رده بعدی قرار دارند. لذا، یزید برای ولید بن عتبه بن ابی‌سفیان والی مدینه نامه نوشته که شما بلافاصله تا این پیغام به دست رسید از این سه نفر برای من که یزید باشم، بیعت بگیر. ولید به دنبال این سه نفر می‌فرستد، امام حسین و عبدالله بن زبیر در مسجد هستند که پیک والی مدینه به نزد آنها می‌رسد. عبدالله بن زبیر که فرد قدرت‌طلبی است از حسین بن علی (ع) می‌پرسد: فکر می‌کنی برای چه ما را خواسته‌اند امام پیش‌بینی می‌کند، احتمالاً بزرگشان، از دنیا رفته است و ما را برای بیعت می‌خواهند. می‌گوید چه بکنیم؟ هردو شبانه به دارالخلافه می‌روند تا جویای حال شوند. مسئله بیعت با آنها در میان گذاشته می‌شود. امام حسین زیرکانه می‌فرماید: مثل منی شب بیعت نمی‌کند. بیعت شبانه و پنهانی که ارزشی ندارد. بیعت می‌باید علنی، در مسجد، مقابل چشم مردم باشد. ببینیم تا صبح چه اتفاقی می‌افتد. مروان بن حکم که فرد بد سابقه روبه‌صفتی است بلافاصله به ولید بن عتبه می‌گوید که اگر آنان را رها بکنی برنمی‌گردند. اگر امشب از آنها بیعت گرفتی، گرفتی والا دیگر نمی‌توانی از آنها بیعت بگیری. امام می‌شنود. این جمله جرعه قیام عاشورا است: «مثلی لایبایع مثله»، مثل من با مثل یزید بیعت نمی‌کند. مثل من، کسی که از اهل بیت است، افضل خلائق است. اصلح اولاد آدم است با مثل یزید که فردی است فاسق، فاجر و ظالم بیعت نمی‌کند. قضیه ادامه پیدا می‌کند.

اولین سؤال این است. آیا در یک حکومت دینی بیعت کردن با خلیفه، بیعت کردن با حاکم الزامی است یا نه؟ اگر فردی بیعت نکرد با او چه باید کرد؟ آیا بیعت نکردن معصیت است؟ آیا بیعت نکردن جرم است؟ بین معصیت و جرم فرق است، یکی نیستند. چیزی ممکن است معصیت باشد، اما جرم نباشد. معصیت آن است که عقاب اخروی داشته باشد. جرم آن است

۱. برای اطلاع از جزئیات بنگرید به ابوجعفر محمد بن جریر طبری (۳۱۰-۲۲۴). تاریخ الرسل والملوک (تاریخ الطبری)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالمعارف، [۱۹۶۷]، ج ۵، ص ۴۷۷-۱۴۳.

که مجازات دنیوی در پی داشته باشد. اگر حاکم برحق باشد، فردی که با او بیعت نکرده باشد قطعاً معصیت کرده است. در آخرت سزای عمل خودش را خواهد دید. اما آنچه که ما به لحاظ حقوقی دنبالش هستیم این است که آیا بیعت نکردن با حاکم، بیعت نکردن با خلیفه جرم است؟ واضح است که هر گناهی جرم نیست، لذا حد و تعزیر شرعی شامل بعضی معاصی است نه همه معاصی. حسین اولین قدمی که برداشت این بود که با یزید بیعت نکرد. درحالی که سیدالشهداء ده سال در زمان معاویه زندگی کرد. امام حسین عهدی را که برادرش امام حسن مجتبی با معاویه بن ابی سفیان بسته بود را رعایت کرد. اما با یزید عهدی نبسته است، بیعتی نکرده است تا مجبور باشد آن را رعایت بکند.

پس نخستین سؤال در حقوق مخالف سیاسی این است که آیا بیعت کردن و پذیرش حاکمیت دینی الزامی است؟ اگر کسی نپذیرفت جرم است یا نه؟

اگر حاکم برحق باشد مانند امام علی ابن ابیطالب، بیعت نکردن با او، معصیت است. اما بسنجیم که آیا علی بیعت نکردن با خود را جرم می دانست و مجازات می کرد؟ در زمان معاویه، آیا بیعت نکردن با حاکم اموی جرم بود یا نه؟ دو منطق در مقابل هم صف آرایی می کنند. منطق علوی می گوید مردم آزادند، می خواهند بیعت کنند، می خواهند بیعت نکنند. اگر بیعت کردند، به فضائل آن حکومت نائل خواهند شد، از برکاتش استفاده خواهند کرد، در آخرت هم مستوجب ثواب خواهند بود، اما اگر بیعت نکردند، خودشان محروم می شوند، اما هرگز تاریخ سراغ ندارد، علی و فرزندانش، احدی را به بیعت مجبور کرده باشند، تاریخ سراغ ندارد که کسانی که با علی بیعت نکرده اند درهمی از حقوقشان از بیت المال کسر شده باشد. آیا سراغ دارید که آن ها که با علی بن ابی طالب بیعت نکردند به زندان رفته باشند؟ نام برید. بزرگان ما در تاریخ های دقیق خودشان وقایع آن عصر را ثبت کرده اند.

یکی از بزرگترین متکلمان و فقیهان امامی، ابن المعلم، شیخ مفید (متوفای ۴۱۳) چندین کتاب در مورد مسائل امیرالمؤمنین^(ع) نوشته است، یکی کتاب *الجمل*، درباره جنگ جمل، دیگری کتاب *النصرة لسید العتره*، یعنی نصرت و یاری سید عترت که امیرالمؤمنین باشد. او نام کسانی را که بیعت کردند که بسیار فراوانند آورده است. تمام مهاجرین و انصار هستند که بیعت کردند، در صدرشان طلحه، زبیر و دیگران^۱، و آن افرادی را هم که بیعت نکردند ذکر کرده است: عبدالله بن عمر، اسامه بن زید، حسان بن ثابت، سعد بن ابی وقاص، زید بن ثابت، مغیره بن شعبه، و محمد بن مسلمة اینها به مرگ طبیعی مرده اند.^۲ هیچ کدام از این افرادی

۱. محمد بن محمد بن نعمان المفید، *النصرة لسید العتره فی حرب البصرة*، موسوعة الشيخ المفید، (قم: دار المفید، ۱۳۸۹)، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۰۱.

۲. المفید، *النصرة لسید العتره فی حرب البصرة*، ج ۱، ص ۱۰۰-۹۴.

که با علی بیعت نکردند، با هیچ سختی در زمان امیرالمؤمنین مواجه نشدند. حقوقشان از بیت‌المال قطع نشد. یعنی عیناً مثل بقیه مردم. این، منطق علوی است. در طرف مقابل معاویه با حجر بن عدی^۱ و عمرو بن حویق خزاعی^۲ چه کرد؟ هر دو را اعدام کرد.

حسین بن علی در زمان یزید بن معاویه به بیعت مجبور می‌شود. چرا امام حسین از مدینه می‌گریزد؟ برای اینکه می‌بیند اگر در مدینه بماند او را به بیعت مجبور می‌کنند. منطق اموی، مخالفت در بیعت را برنمی‌تابد. از دیدگاه اموی هرکسی که در جامعه زندگی می‌کند مجبور است که با حاکمیت از در اطاعت دربیاید. یعنی امویان مخالف سیاسی را برنمی‌تابند و مردم را بین نوکری و خروج، بین ذلت و قیام و ادار به انتخاب می‌کنند. درحالی که منطق علوی به صراحت اعلام می‌کرد: می‌توانی در جامعه من زندگی بکنی، اما مرا هم قبول نداشته باشی. این که من و تو امروز به یاعلی گفتن خودمان افتخار می‌کنیم و معتقدیم آزادی سیاسی که در جامعه علوی بوده است بی‌سابقه و کم‌نظیر بوده به واسطه این امور است. در زمانی علی بن ابی‌طالب (ع) حق مخالفت سیاسی را به رسمیت می‌شناخت که در هیچ جای دنیا چنین کرامتی مشاهده نمی‌شد.

وقتی که مروان بن حکم به ولید بن عتبه می‌گوید اگر بیعت نکردند گردنشان را قطع کند، امام حسین می‌فرماید: «أنا لله وأنا اليه راجعون و على الاسلام السلام، اذ قد بليت الامة براع مثل يزید» استرجاع می‌فرماید.^۳ استرجاع، انا لله وانا اليه راجعون (بقره/۱۵۶)، متعلق به زمانی است که مصیبت عظمایی اتفاق افتاده باشد. حاکمیتی مثل یزید برای اسلام يك مصیبت عظماست. باید فاتحه اسلام را خواند. چرا؟ زیرا امت مبتلا شده است به راعی، چوپان و حاکمی همچون یزید بن معاویه. صریحاً ذکر می‌کند من بیعت نمی‌کنم. من حاضر به دست دادن با حاکمیت مانند یزید نیستم. محمد بن حنفیه^۴ از برادران امام حسین است. فردی است صادق و پاک‌نهاد، او به امام توصیه می‌کند که این راه عاقبت خوشی نخواهد داشت، بمان، امام نکته‌ای را تذکر می‌دهد که در بحث ما نهایت اهمیت را دارد. می‌فرماید: «یا اخی، والله

۱. الطبری، تاریخ الرسل والملوک، ج ۵، ۲۷۰-۲۵۳.

۲. بنگرید به ابن عبدالبر (یوسف بن عبدالله)، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، (تحقیق علی محمد البجای، بیروت: دار الجیل، ۱۹۹۲)، ج ۳، ص ۱۱۷۴-۱۱۷۳: در سال ۵۰ عبیدالله بن زیاد سر بریده او را نزد معاویه فرستاد. این اولین سر بریده ای بود که در تاریخ اسلام شهر به شهر گردانده شد. برای جزئیات بیشتر: باقر شریف القرشی، موسوعة سيرة اهل البيت (ع)، الجزء الحادی عشر: سيرة الامام حسن بن علی (ع)، تحقیق مهدی باقر القرشی، نجف: دار المعروف، مؤسسه الامام الحسن لاحیاء تراث اهل البيت، ۲۰۱۲، ص ۳۸۱-۳۷۷.

۳. ابو محمد احمد ابن اعثم کوفی، کتاب الفتوح، (تصحیح علی شیری، بیروت: دار الاضواء، ۱۹۹۱)، ج ۵، ص ۱۷.

۴. محمد بن علی بن ابی طالب مشهور به محمد بن حنفیه (۸۱-۱۶)، فرزند امام علی (ع) و خوله حنفیه (دختر جعفر بن قیس).

لو لم یکن فی الدنیا ملجأً ولا مأویً لما بایعت یزیداً»^۱ «به خدا قسم اگر در دنیا هیچ ملجأ و مأوی و پناهمگاهی پیدا نکنم، با یزید بیعت نمی‌کنم.» یعنی از ابتدا مشخص است که چه در مدینه باشد چه نباشد هر جا باشد امام به این نتیجه رسیده است. باید نشان بدهد که اسلام واقعی با این شیوه نمی‌تواند کنار بیاید.

قبل از مهاجرت به عراق امام حسین وصیتی به محمد بن حنفیه نوشته است که این وصیت تا بلو اهداف حسینی است. متن وصیت این است: «أنتی لمْ اخرج بطراً ولا اشراً ولا مفسداً ولا ظالماً»^۲ «من خروج نکردم برای خوشگذرانی و خودخواهی». مسأله، مسأله شخصی نیست. من با یزید عداوت شخصی ندارم. من برای افساد یا برای ظلم هم خروج نکردم. «انما خرجت لطلب الاصلاح فی امة جدی»، «من می‌خواهم امت جدم پیامبر را اصلاح کنم.» حسین اصلاح طلب بود. هر چند اصلاح طلبی که ما امروز به عنوان روش به کار می‌بریم مقابل روش انقلابی و خشن است. یعنی اتخاذ راه‌های مسالمت‌آمیز و قانونی برای پاک کردن جامعه از استبداد و خودکامگی در مقابل روش‌های خشن و راه‌های زورمدارانه اصلاحی که امام حسین ذکر می‌کند اصلاح به معنای عامش است. من احساس می‌کنم که جامعه دینی منحرف شده است. جامعه فاسد شده است. جامعه از آن صراطی که پیامبر تعیین کرده، کنار کشیده است، آمده‌ام که جامعه را به سر جای خودش برگردانم، به این معنا همه پیامبران اصلاح طلب بودند. «ارید ان امر بالمعروف و انهی عن المنکر». «می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر بکنم.» چه منکری اتفاق افتاده است؟ ظلم، تجاوز به حقوق مردم، حاکم دینی فسق و فجور می‌کند، شراب می‌خورد، لهو و لعب می‌کند، اما بالاتر از آن، یزید حقوق مردم را رعایت نمی‌کند. به جان و مال و آبروی مردم تجاوز می‌کند. لذا من می‌خواهم این منکر بزرگ را از جامعه حذف بکنم. «ارید ان امر بالمعروف و انهی عن المنکر و اسیر بسیرة جدی و ابی علی ابن ابیطالب». «می‌خواهم به روش جد و پدرم علی ابن ابیطالب سیر کنم.» یعنی در این پنجاه سال این شیوه‌ها منتفی شده، عملاً منسوخ شده، شیوه علی دیگر رعایت نمی‌شود، شیوه پیامبر فراموش شده من می‌خواهم آن شیوه‌ها را برپا دارم.

اما به تدریج خلافت نبوی به سلطنت اموی تبدیل شد. باید کسی مانند حسین برخیزد اعلام بدارد که این خلافت، آن خلافت ساده و بی‌ریای پیامبر نیست. وقتی که پیامبر در جمعی نشست بود و فردی که پیامبر را نمی‌شناخت وارد می‌شد می‌گفت کدامتان محمد بن عبدالله (ص) هستید؟ این گونه نبود که پیامبر وجه مشخص و متمایزی از بقیه داشته باشد. حالا خلیفه

۱. ابن اعثم کوفی، کتاب الفتوح، ج ۵، ص ۲۱.

۲. پیشین؛ و محمد بن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، (تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم: علامی، بی تا) ج ۴، ص ۸۹.

در کاخ می‌نشینند. دربان دارد. قراول و یساوول دارد. اینها کجا، روش پیامبر کجا؟ حسین (ع) آمده است تا این شیوه را از جامعه حذف بکند. امام حسین در نامه‌ای برای اهل بصره می‌نویسد: «انا ادعوكم الى كتاب الله و سنة نبيه، فان السنة قد اميتت والبدعة قد احيتت»^۱ من شما را به کتاب خدا و روش پیامبر دعوت می‌کنم. سنت مرده است و بدعت احیا شده است. یعنی در جامعه‌ای که آن روز حسین زندگی می‌کرد به منکر امر می‌شد و از معروف نهی می‌شد. احیای بدعت، کشتن سنت و روش‌های پیامبر، شیوه زمامداری پیامبر مرده است، باید برایش فاتحه خواند و در مقابلش بدعت‌ها، امور خلاف سنت پیامبر زنده شده است. پس قضیه اول این بود که امام بیعت نکرد. در روش اموی، بیعت نکردن جرم است. فارغ از معصیت، او کاری به آخرت ندارد. به آخرت اعتقادی هم ندارد. حسین بیعت نکرده است. باید با او برخورد کرد.

۳. اجابت دعوت ناراضیان برای تغییر حاکم ظالم

اما چرا امام (ع) از مکه بیرون می‌آید؟ يك قضیه دومی است. در اینجا اهل کوفه، که فراوان شنیده‌اید، برای حسین بن علی نامه می‌نویسند، تعداد نامه‌ها هم بسیار زیاد است و امام حسین را به شهر خودشان دعوت می‌کنند. می‌گویند ما نیز خلافت یزید بن معاویه را قبول نداریم. ما رهبر می‌خواهیم. تو رهبر ما باش. ما در رکاب تو با یزید خواهیم جنگید. عبدالله بن عباس امام را برحذر می‌دارد که اینان به پدر و برادر تو خیانت کردند، به تو نیز وفا نخواهند کرد، لذا امام مسلم بن عقیل را می‌فرستد تا ببازماید آیا مضمون این نامه‌ها صحت دارد یا نه؟ در مرحله اول که مسلم امکان نوشتن برایش هست به امام حسین می‌نویسد، بله، من آمده‌ام اینجا افرادی که پشت سر من به نماز ایستادند چند هزار نفر هستند.^۲ امام از این به بعد در قالب کسی که از او دعوت کرده‌اند تا به جای خلیفه مسلمین حکومت را به دست بگیرد دارد اقدام می‌کند. فی الواقع نامه‌هایی به دست او رسیده است که در عرف سیاسی دعوت به خروج علیه حاکمیت و دعوت به براندازی محسوب می‌شد پس مرحله اول بیعت نکردن بود. اما مرحله دوم فی الواقع تغییر خلیفه وقت است و عوض کردن او و اینکه فرد صالحی به جای این فرد فاسد به تخت بنشینند.

حکومت‌ها اقدام برای تغییر خود را تحمل نمی‌کنند و علیه آن‌ها که خروج کرده‌اند اقدام می‌کنند، اما چه اقدامی؟ اگر تحمل نمی‌کند و این را جرم می‌شمارد چگونه با او برخورد می‌کند؟ پس مرحله دوم کار حسین بن علی دقیقاً شورشگری است. قیام است. قیام علیه

۱. الطبری، تاریخ الرسل والملوک، ج ۵، ص ۳۵۷.

۲. الطبری، تاریخ الرسل والملوک، ج ۵، ص ۳۸۱-۳۴۷.

حاکمیت وقت. در مرحله دوم علاوه بر اینکه با خلیفه فاسد بیعت نکرده است افرادی با او بیعت کرده‌اند تا او حاکم جهان اسلام گردد. یزید بن معاویه هم آنجا نشست است. همچنان که این نامه‌ها به دست حسین می‌رسد، جاسوس دارد، می‌فهمد که این نامه‌ها در حال رفت و آمد است و برخی از کسانی که این نامه‌ها را می‌نوشتند نامه مشابهی هم برای یزید نوشتند یعنی کوفیان دورو، بخشی از آنان این گونه بودند. هم این نامه را امضا کردند، هم نامه مقابلش را. که اگر حسین پیروز شد با او باشند، اگر یزید هم پیروز شد، نانی هم از آنجا به دست آورند. اما در جواب اهل کوفه، وقتی که پسرعمویش مسلم بن عقیل را برای معرفی راه و روش روانه آن شهر کرد جمله دیگری در معرفی نهضت خودش می‌گوید که در بحث ما دخیل است. «ما الامام الا العامل بكتاب الله والّاخذ بالقسط والدائن بالحق والحابس نفسه على ذات الله»^۱ حاکم را معرفی می‌کند. حاکم اسلامی این صفات را باید داشته باشد. عامل به کتاب خدا باشد. به قرآن عمل کند. دوم به قسط و عدالت بین مردم عمل بکند. حق هرکسی را به او بازگرداند به حقوق احدی تجاوز نکند. سوم، حق و حقیقت مدار دینداری و محور اعمال او باشد و نکته چهارم پاکیزه و مهذب باشد. نفسش را در راه خدا حبس کرده باشد. شح نفس نداشته باشد. کینه شخصی با کسی نداشته باشد. شهوت نداشته باشد. تقواداشتن یعنی ترمزداشتن. عرب به ترمز می‌گوید وقایه. کسی که تقوا دارد وقتی با گناه مواجه می‌شود ترمز می‌کند او کسی است که گناه نمی‌کند. گرد گناه نمی‌چرخد. این جوابی است که به آن افراد می‌دهد.

پس امام حسین در مرحله دوم اقدامش يك شورشگر است. سؤال این است: اگر کسی همچون حسین بن علی علیه حاکمیت وقت اقدام کرد، با توجه به اینکه هنوز حسین دست به سلاح هم نبرده است، صرفاً افرادی او را دعوت کرده‌اند و او این دعوت را اجابت کرده است با او چه باید کرد؟ قرآن چه می‌فرماید؟ فقه چه می‌گوید؟ آیا صرف اینکه از فردی دعوت کرده باشند و آن فرد این دعوت را پذیرفته باشد، بدون اینکه در جامعه اربابی ایجاد شده باشد، امنیت از بین رفته باشد، کسی کشته شده باشد، آیا این جرم محسوب می‌شود، تا زمانی که امام حسین در مکه است و به سمت عراق رهسپار می‌شود هیچ اقدام نظامی انجام نداده است. اگر بگوییم سلاح دارد، بله، همه افراد آن روز سلاح دارند، سلاح داشتن آن روز امری عادی است. مهم این است که آیا از این سلاح استفاده کرده یا نه؟ حسین تا زمانی که به عراق نرسیده هرگز دست به اسلحه نبرده است. اگر با منطق علوی بررسی کنیم، آیا این فعل، جرم محسوب می‌شود یا نه؟ برگردیم به زمان امام علی، ببینیم کسانی که علیه امیرالمؤمنین (ع) اقدام کردند، نه تنها بیعت علی را نپذیرفتند. بلکه روانه بصره شدند، مثل طلحه، زبیر،

ام‌المؤمنین عایشه و بعد مرحله بعدی مانند معاویه، مرحله سوم مثل خوارج نهروان، این سه گروه که ناکشین و قاسطین و مارقین باشند و در چهار سال و نیم زمانی که امیرالمؤمنین زمام جامعه را به دست داشت، به سه جنگ خانگی علیه او اقدام کردند، اینها به زبان قرآنی چه گفته می‌شوند؟ یعنی کاری که اصحاب جمل، اصحاب نهروان و اصحاب صفین کردند، به زبان دینی به آن چه گفته می‌شود؟ این‌ها کسانی بودند که علیه حاکمیت وقت قیام کردند، شورش کردند. قرآن و فقه این‌ها را «باغی» می‌نامد.

۴. بغی و براندازی

بغی به معنای تجاوز است. باغی یعنی سرکش، متجاوز. باغی به زبان فقهی یعنی کسی که علیه حاکمیت وقت شورش می‌کند. بیعت را نمی‌پذیرد. مالیات نمی‌پردازد و علیه نظام موجود قیام می‌کند. با سلاح علیه حاکمیت خروج می‌کند. مسلحانه علیه حاکمیت وقت اقدام می‌کند. کاری که طلحه و زبیر در جمل کردند بغی بود. کاری که معاویه علیه حاکمیت امیرالمؤمنین^(ع) انجام داد بغی بود. کاری که خوارج نهروان کردند هم بغی بود. کاری که خوارج نهروان کردند هم بغی بود. پس هر سه گروه باغی محسوب می‌شوند. فقها برای مجازات باغی شرایطی ذکر کرده‌اند. این بحث بسیار مهم است می‌باید ابتدا با باغیان محاجه کرد، احتجاج کرد، بحث کرد، برای مجاب کردن آن‌ها کوشش کرد. چه در واقعه جمل، چه در جریان صفین. نامه‌های متعدد امام به معاویه و دیگران در نهج البلاغه آمده است^۱ تا تمام بهانه‌های واهی وی را با استدلال روشن و جهت قوی نقش بر آب کند. خون عثمان را در آن زمان معاویه بهانه کرده بود. امام علی تذکر می‌دهد من از عثمان دفاع کردم. من هرگز به قتل عثمان راضی نبودم. تو در آن زمان که می‌توانستی کاری بکنی چرا نکردی؟

اولین قدم برای مقابله با بغات کار فکری کردن است. چون باغی کسی است که ظاهراً یا واقعاً بنابر تأویل، بنابر شبهه، به زبان امروزی بنابر يك تئوری خاص با حاکمیت مخالفت می‌کرد. فرق باغی با محارب در همین است که سلب امنیت مردم می‌کند، هیچ تئوری و شبهه و نظریه‌ای هم پشت سرش نخوابیده است. دنبال نفع شخصی، دزدی و راهزنی است، سارق و راهزن مسلح به زبان فقهی قرآنی محارب محسوب می‌شود. پس محارب علیه امنیت مردم برای نفع شخصی اقدام مسلحانه کرده نه علیه حاکمیت براساس يك نظریه سیاسی. اما اگر کسی بر مبنای يك نظریه سیاسی ولو باطل با حاکمیت وقت مقابله کرد این فرد باغی محسوب می‌شد. پس باغی با محارب متفاوت است. طلحه و زبیر مسلمان بودند، معاویه

۱. سید رضی، نهج البلاغه، نامه‌های امام علی^(ع) به معاویه: نامه‌های شماره ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۴، ۱۷، ۳۲، ۴۴، ۴۸، ۴۹، ۵۵، ۶۴، ۶۵، ۷۴ و ۷۵؛ نامه‌های امام علی^(ع) به دیگران درباره جنگ جمل: نامه‌های شماره ۱، ۲، ۲۹، ۵۴ و ۵۸.

و سپاه شام مسلمان بودند، شهادتین گفته بودند. نهروانی‌ها، خوارج هم مسلمان متعبد و خشکه مقدس بودند. بنابراین هر سه گروه مسلمان محسوب می‌شوند. با همه اینها حاکمیت علی را نمی‌پذیرند. علی اولین کاری که می‌کند احتجاج کردن است. بحث کردن و کوشش برای قانع کردن است. زمانی جنگ آغاز می‌شود که این مرحله به پایان برسد. یعنی ببیند که دیگر مسأله با بحث و سخن و گفت و گو حل نمی‌شود.

در برابر بغات هرگز حاکم حق ندارد جنگ را آغاز کند. لذا علی در هیچ زمانی آغازکننده جنگ نبود. نه در جمل، نه در صفین، نه در نهروان، معنی این حکم آن است که مادامی که جریانی علیه حاکمیت اقدام مسلحانه نکرده، حکومت دینی حق ندارد علیه آن دست به سلاح ببرد و اقدام نظامی انجام دهد. مقایسه بکنید با جریان کربلا. اگر حسین بن علی از دید حاکمیت منحرف وقت باغی بود حاکمیت حق نداشت جنگ را آغاز کند. این حکمی است که امام علی کاملاً رعایت کرد و این درس را برای همه حکومت‌های دینی باقی گذاشت: تا باغی دست به سلاح نبرده است علیه او اقدام نظامی نخواهد کرد. این‌ها از سر اخلاق نیست. این‌ها قاعده الزامی فقهی ماست. تو حق نداری به آن‌ها حمله بکنی. آن‌ها باید حمله را آغاز کنند. تو فقط دفاع می‌کنی. تو از حاکمیت دینی دفاع می‌کنی. نه اینکه به مخالفان هجوم آوری. لذا علی بن ابیطالب در هیچ‌یک از جنگ‌های سه‌گانه حمله را آغاز نکرد. وقتی هم اصحاب می‌خواستند شروع کنند می‌فرمود ما دفاع خواهیم کرد، بگذار آن‌ها شروع کنند، چه در جمل^۱، چه در صفین^۲، چه در نهروان^۳.

نکته بعدی اینکه باغی هرکسی نیست. باغی کسی است که مقرّی داشته باشد. این مقر خارج از دسترس حاکمیت باشد در یک غار یا کوهستان یا در یک جنگل، یک پادگانی جایی باشد که نظام نتواند به سادگی آن‌ها را تحت فرمان خودش در بیاورد. این افراد باید متعدد باشند یک فرد نمی‌تواند بغی بورزد. حتماً اجتماع می‌خواهد. گروه می‌خواهد، تشکیلات می‌خواهد. پس باغی، یک تشکیلاتی است که مسلحانه علیه حاکمیت وقت خروج می‌کند. لذا اگر کسی صرفاً سخنرانی کند، یا در انتقاد از حاکمیت بنویسد باغی محسوب نمی‌شود.

باغی کسی است که با سلاح علیه حاکمیت وقت بنابر یک تئوری سیاسی قیام کرده باشد، این را در فقه می‌گویند «اهل الریبه» باشد «اهل التأویل» باشد نظریه‌ای پشت سر این مسأله خوابیده باشد، پس باغی به صحنه سیاست و حکومت نظر دارد و با تشکیلات و نظریه و

۱. احمد بن یحیی البلاذری، کتاب جمل من انساب الاشراف، (تصحیح سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۶)، ج ۳، ص ۳۶.

۲. ابن اعثم الکوفی، کتاب الفتوح، ج ۳، ص ۴۵-۴۴.

۳. ابو حنیفه احمد بن داود الدینوری، الاخبار الطوال، (تصحیح عبدالمنعم عامر، قاهره: وزارة الثقافة، ۱۹۶۰)، ص ۲۱۰.

سلاح برای تغییر آن اقدام می‌کند، اما محارب به صحنه امنیت و جان و مال و ناموس مردم چشم‌دوخته و فردی یا جمعی با سلاح برای نفع شخصی اقدام می‌کند. باغی نوعی مجرم سیاسی است اما محارب نه. باغی کسی است که می‌خواهد حاکمیت وقت را مسلحانه عوض کند، یک نظریه دارد. ممکن است هم دستش به خون کسی آغشته نشود، ممکن است هم بشود. خوارج نهروان چنین کردند، فراوان امنیت جامعه را هم برهم زدند. افراد فراوان بی‌گناهی را هم کشتند.

آیا ضوابط باغی از دیدگاه حاکمیت بر حسین بن علی (ع) صدق می‌کرد؟ آیا کاروان حسین مقری داشت؟ صرفاً از شهر دور می‌شد. خارج از شهر بود. اما هیچ مقر خاصی نداشت. تعداد اطرافیان هم به لحاظ کمی در حدی نبود که تهدیدی جدی به حساب آید. هفتاد و چند نفر در مقابل چند هزار نفر خطر آن‌چنانی محسوب نمی‌شود. اما حسین محبوب بود، پشتوانه جدی مردمی داشت. لذا حاکمیت وقت به شدت از او می‌ترسید. حاکمیت‌های فاقد پشتوانه مردمی از هر شخصیت محبوب مردمی واهمه دارند و به دنبال فرصت می‌گردند تا چنین شخصیتی را از سر راه بردارند. شخصیت محبوب جانشین احتمالی است، پس نباید باشد. با اینکه امام حسین را ناهی از منکر می‌دانیم، فرض می‌کنیم از دیدگاه حاکمیت وقت بر حسین بن علی باغی تطبیق می‌کند. مجازات بغی در قرآن چیست؟ این نکته خیلی مهمی است. کسی که مسلحانه با تشکیلات علیه حاکمیت وقت اقدام کرده باشد با او چه باید کرد؟ باید بعد از احتجاج به شیوه تدافعی جنگید. جنگ تا زمانی ادامه پیدا می‌کند، که آن افراد تشکیلاتشان متلاشی شود، پس هدف قتل افراد نیست. صرفاً متلاشی شدن آن تشکیلاتی است که علیه حاکمیت وقت اقدام کرده باشد، اگر در میدان جنگ اتفاقاً کشته شدند که هیچ، اما اگر غائله بدون کشتن پایان می‌یابد، باید چنین کرد، لذا حکم اعدام باغی خارج از میدان جنگ به‌عنوان حد شرعی نداریم. اگر تشکیلات شورشیان متلاشی شده باشد اسیران را نباید کشت و فراری‌ها را نباید دنبال کرد، مجروحین را نباید کشت و در هر صورت به زنان، کودکان، سالمندان نباید تعرضی شود، رقیب و بردگی در اینجا معنی ندارد.^۱ هرگز آتش زدن خیمه و خانه، باغ، آب را مسموم کردن اجازه داده نشده است. اموال بغات به غارت نمی‌رود. اموال آنان محترم است. چون این‌ها مسلمانند. در جریان جنگ جمل اصحاب می‌پنداشتند زنان باقیمانده از رقیب کنیز محسوب می‌شوند. علی برافروخته گفت: عایشه کنیز کدامیک از شما خواهد بود. همه سرهایشان را پایین انداختند و کنار رفتند. این افراد مسلمانند، در بغی دوطرف مسلمانند، لذا نه مالشان از مالکیت می‌افتد، نه زنان و کودکانشان به کنیزی و بردگی برده می‌شوند و نه نسبت به افرادشان تعرضی می‌شود. صرفاً تشکیلاتشان متلاشی می‌شود. نه

۱. در آن دوران برده گرفتن اسیران امری رایج در جنگ بود.

برای آن‌ها حکم اعدام خارج از میدان جنگ به عنوان حد شرعی پیش بینی شده، اگر در جنگ کشته شدند، که هیچ، اما خارج از میدان جنگ قرآن، فقه و احکام ما پیش بینی نکرده است که افرادی که علیه حاکمیت وقت اقدام کرده‌اند، اعدام شوند، به صرف اینکه خروج کرده باشند. در قرآن کریم بحث بغی در سوره مبارکه حجرات آیه نهم مطرح شده است:

وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأْضَلُّوهُمَا بَيْنَهُمَا، فَإِن بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى
فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ، فَإِن فَاءَتْ فَأْضَلُّوهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا،
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

اگر دو طایفه از مسلمانان (بغی اقدام یک گروه در جامعه اسلامی علیه گروه دیگر است) دو گروه ایمانی باهم قتال و معارضه کردند، باهم جنگیدند، مسلمانان موظفند بین آن دو مصالحه کنند. به استدلالهای طرفین گوش فرادهند و فساد را به نحو مقتضی اصلاح کنند. اولین وظیفه در جامعه اسلامی اگر نزاعی بین دو گروه ایمانی مشاهده شد اصلاح است. اگر یکی از این دو گروه نسبت به دیگری تجاوز کرد مسلمانان باید به کمک آن مظلوم علیه ظالم وارد جنگ بشوند. تاکی، تا چه زمانی باید با او بجنگیم، «حتی تفیء الی امرالله». با متجاوزان می جنگید تا اینکه به حکم خدا برگردند. فیء یعنی برگشت. یعنی تا زمانی که این‌ها برنگشتند با این‌ها می جنگید اگر برگشتند، آن وقت به عدالت به قضاوت خواهید پرداخت. علت بغی و تجاوز چه بوده، آیا کسی به ناحق کشته شده، آیا مالی به سرقت رفته؟ خون‌های به ناحق ریخته شده قصاص می شود، اموالی که غارت شده جبران می شود، اما صرف خروج حکم اعدام ندارد. چنین حدی در شرع پیش بینی نشده است. تمام این‌ها به عدل مورد قضاوت قرار می گیرد. قسط و عدالت پیشه کنید و خدا عادلان و دادگران را دوست می دارد.

اگر حسین بن علی را ناهی از منکر ندانیم و فرض کنیم از دید حاکمیت باغی محسوب می شود، آیا وظایف قرآنی نسبت به وی رعایت شد؟ وظیفه مسلمانان آن روز چه بود؟ «فاصلحو بینهما». می باید می آمدند و اصلاح می کردند. می پرسیدند از این‌ها که چه می گوید؟ منطق حسین منطق علوی و محمدی است، منطق احیای دین بود. اما منطق یزید منطق زور و تغلب و سرکوب بود. آیا مسلمانان، نباید به این دو منطق توجه می کردند؟ و به نفع حق و علیه باطل اقدام می کردند؟ اولین قدم اصلاح بود. وقتی سخن‌های طرفین را می شنیدند آن وقت مشخص می شد چه کسی تجاوز کرد؟ آیا حسین بن علی به کسی متعرض شد؟ حسین (ع) می گوید: من بیعت نمی کنم. گروهی از مردم مسلمان از من دعوت کردند. من به سوی دعوت کنندگانم رهسپارم. وقتی که حر بن یزید جلوی قافله امام حسین را می گیرد امام می فرماید: که به من چهارهزار نامه نوشته‌اند این‌ها همراه من است، می گوید من از آن نامه‌ها

خبری ندارم. حر قافله امام را متوقف کرد، اما دیگر امرای لشکر اموی تمامی ضوابط قرآنی را زیر پا گذاشتند. این لشکر اموی است که تجاوز کرده است نه لشکر امام حسین علیه السلام. حسین دعوت شده است وقتی هم که دانست دعوت کنندگان دعوتشان را پس گرفته اند، گفت برمی گردم. با حسین کردند آن چه نباید می کردند. چه کسی می تواند از این اقدامات انجام شده بر علیه امام و خانواده و یارانش دفاع بکند؟

برای حسین بن علی به عنوان مخالف حاکمیت حداقل حقوق مخالف رعایت نشد. حسین بن علی شخصیتی است که تن به بیعت با حاکمیت ظالم وقت نداده و قصد پیوستن به هوادارانش را دارد. اگر حاکمیت صرفاً مانع از این پیوستن می شد، کفایت می کرد، چون حسین بن علی مقری خارج از سلطه حاکمیت وقت نداشت. هیچ اقدام مسلحانه ای نیز انجام نداده بود، به سپاهیان خلیفه نیز حمله نکرده بود. لذا قطعاً عنوان باغی بر او صدق نمی کند. حسین تجاوزکار نبود، این حاکمیت بود که علیه او تعرض را آغاز کرد. سپاهیان اموی «فته باغیه» محسوب می شدند، بر اساس ضوابط مسلم دینی یزید قطعاً باغی بود. در واقع حاکمیت اموی مخالف را تحمل نمی کرد. لذا بلافاصله عدم بیعت را به خروج تعبیر می کند و از اطاعت نکردن بغی نتیجه می گیرد و بر مخالف یورش می برد.

تأمل در آیه نشان می دهد که در قرآن کریم صریحاً از اقدام حاکمیت دینی علیه مخالفانش بحث نشده است، بحث از نزاع دو گروه مسلمان است، که بی شک شامل معارضه حاکمیت با مخالفانش نیز می شود. انگار خداوند تبارک و تعالی با حکمت بالغه خود پیش بینی کرده است که اکثر اوقات در جوامع بشری حکومت های ناحق بر سر کار خواهند بود در آیه بحث از حاکمیت برحق و محکوم ناحق نیست، تنها بحث از قسط و عدل است و عدم تجاوز. با کسی که او را مخالف امر خدا می دانید می جنگید تا امر خدا رعایت شود، بیش از این هم دیگر اجازه نداده است. اما مهمتر از این، ممکن است عنوان دیگری هم ذکر شود، اما آیا این عنوان بر حسین بن علی (ع) صدق می کند؟ آیا حسین بن علی (ع) «محراب» است؟

۵. جرم محاربه و ناامنی مسلحانه

محراب هم يك لغت قرآنی است. آیا کسی که علیه حاکمیت اقدام بکند می توان او را محارب دانست؟ محارب کیست؟ محارب کسی است که علیه امنیت مردم (نه حکومت) به شکل مسلحانه اقدام کند، نوعاً به راهزنان به زبان امروزی، «تروریست ها» دزدهای سر گردنه محارب می گویند.

أَنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا
أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا،

وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ: إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ، فَأَعْلَمُوا أَنَّ
اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (مائده/۳۳-۳۴)

جزای کسانی که با خدا و رسول او می‌جنگند و کوشش می‌کنند که در زمین فساد کنند، این است که کشته‌شوند یا به دار کشیده‌شوند یا دست‌وپایشان برخلاف هم قطع شود، یا اینکه تبعید شوند. این امور کیفر گناهشان در دنیا است و در آخرت هم عذاب الیم در انتظارشان خواهد بود. مگر اینکه قبل از این که شما بر آن‌ها قدرت پیدا کرده باشید، این‌ها توبه کرده باشند. محارب کیست؟ «حد» مجازات شرعی کسی است که افعال ناشایست اخلاقی یا سرقت یا شرب خمر و... انجام می‌دهد و یکی از حدود شرعی هم محاربه است، چه کسی محارب است؟ قرآن می‌فرماید: کسی که به جنگ خدا و رسول برخیزد، مراد از جنگ با خدا و رسول چیست؟ در این امر علمای دین اتفاق نظر دارند که بالاترین دست‌آورد یک جامعه دینی «امنیت» است، جامعه‌ای که جامعه امن نباشد، جامعه دینی نیست. در جامعه دینی، چه صالح چه فاسد، هرکس کار خود را انجام می‌دهد. آنکه مؤمن است به مقتضای ایمان خود عمل می‌کند، آنکه فاسد است نیز در پی شهوت‌رانی و لذات دنیوی می‌رود. جامعه تحت ولایت خدا و رسول امنیت دارد کسی که امنیت این جامعه را برهم می‌زند فی‌الواقع به جنگ خدا و رسول رفته است. محاربه با خدا و رسول یعنی کسانی که سلب امنیت از جامعه می‌کنند، به هر تفسیری که مراجعه کنیم همانند مجمع‌البیان^۱ و المیزان^۲، از تفاسیر فریقین در تفسیر آیه محاربه، سلب امنیت از جامعه را به جنگ خدا و رسول تفسیر می‌کنند.

اما مفسد فی الارض کیست؟ آیا کسی که حکومت او را نمی‌پسندد و وجودش را بر نمی‌تابد و او را موی دماغ خود می‌بیند مفسد فی الارض است؟ قرآن با تعبیر کسانی که سعی می‌کنند زمین را فاسد کنند به مفسد فی الارض اشاره دارد. سعی در فساد زمین یعنی چه؟ باز می‌بینیم مفسران در این زمینه توضیح داده‌اند «یسعون فی الارض فسادا» معلوم است ما که در آسمان نیستیم که فساد کنیم هرکار می‌کنیم چه خوب چه بد بر روی زمین انجام می‌دهیم پس، فساد در زمین یعنی اینکه زمین را از صلاحیت مسکن و مأوی بودن می‌اندازند. لذا مفسرین ذکر کرده‌اند که سالب امنیت جامعه مفسد فی الارض است. مفسد فی الارض یعنی کسی که امنیت را از جامعه برمی‌دارد. لذا آیه نفرموده است: «الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ يَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» بلکه فرموده است: «انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله و يسعون في الارض فسادا» یعنی يك «الَّذِينَ» بر سر هردو عبارت محاربه و افساد در زمین آمده است

۱. الطبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۵۸.

۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، (قم: منشورات الجامعة المدرسیة فی الحوزة العلمیة، ۱۳۸۸)، ج ۵، ص ۳۲۸-۳۲۶.

یعنی کسانی که به جنگ خدا و رسول می‌روند و سعی در فاسدکردن زمین دارند. این دوتا قید برای يك امر است و هر دو به سلب امنیت برمی‌گردد. هر کسی که امنیت جامعه را برهم زند، او محارب و مفسد فی‌الارض است. یعنی این دو عنوان برای يك جرم است، سلب امنیت مردم با زور. فقهای فریقین در این مطلب اتفاق نظر دارند. ذیل این آیه هم روایاتی از ائمه اطهار^(ع) رسیده که محارب را معنی کرده‌اند، کوشش کنیم که از ضوابط دینی مان عدول نکنیم. محارب کیست؟

مناسب است در اینجا مطلبی از تحریرالوسیله آقای خمینی نقل کنم. ایشان محارب را تعریف کرده‌اند، این تعریفی هم که ایشان کرده‌اند، موافق تعریف اکثر فقهای ماست: «محارب کسی است که برای ترساندن مردم یا برای افساد در زمین اسلحه بکشد.»^۱ پس اولین ویژگی محارب این است: محارب «مسلح» است. این قید، قید اجماعی علمای امامیه است. اگر کسی بدون سلاح و زور و ارباب هرکاری در جامعه بکند او محارب نیست. محارب کسی است که مسلحانه به سلب امنیت جامعه اقدام کند. کسی که با زور و سلاح بخواهد مردم را بترساند، از آن‌ها چیزی بدزد، غارت کند. این می‌شود محارب. برعکس باغی، باغی تشکیلات داشت، اما محارب می‌تواند يك نفر باشد ممکن است گروهی باشد. باغی علیه حاکمیت اقدام می‌کرد. محارب علیه مردم اقدام می‌کند. باغی می‌گوید من می‌خواهم تو زمامدار نباشی، او حاکم باشد. اما محارب اصلاً کاری به مسائل سیاسی ندارد. مال می‌خواهد، می‌خواهد با زور و ارباب پول به دست آورد ممکن است در این راه آدم هم بکشد. بنابراین چهار مجازات شدید در این آیه پیش‌بینی شده است. قتل و به دارکشیده شدن و قطع دست و پا و تبعید(هریک برای یکی از اقسام محاربه نسبت به شدت و ضعف افعال انجام شده با تشخیص قاضی).

حال سخن در این است آیا حسین بن علی^(ع) از دید حاکمیت می‌تواند محارب باشد خواهیم گفت نه قطعاً چنین نیست. اصولاً به يك مخالف سیاسی نمی‌توان محارب قرآنی اطلاق کرد. به لحاظ ضوابط فقهی و قرآنی به هیچ عنوان به برانداز نمی‌توان اطلاق محارب کرد. چون محارب دزد سرگردنه است، تروریست و راهزن مسلح است. اما فردی که مخالف سیاسی است لزوماً محارب نخواهد بود. بنابراین اگر فردی با حاکمیت حق یا باطل مخالفت کند اگر دست به سلاح نبرده باشد نه باغی است و نه محارب. اگر تشکیلات داشت صاحب مقر نظامی خارج از سلطه حاکمیت بود و بنابر يك تئوری سیاسی اقدام می‌کرد باغی خواهد بود. در فقه امامیه، ضمناً بغی صرفاً در مورد امام معصوم ذکر شده است لذا شما در تحریرالوسیله و در دیگر کتاب‌های فقهی حکم بغی در زمان غیبت امام معصوم را پیدا نخواهید

۱. خمینی، تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۵۲۶.

کرد، یعنی علاوه بر شرایط سه گانه پیش گفته، تحقق بغی شرط چهارمی نیز دارد، قیام علیه امام معصوم^(ع)، اما قیام علیه حکومت دینی در عصر غیبت به عنوان بغی در فقه امامیه به رسمیت شناخته نشده است.

۶. حق مخالفت سیاسی

مخالف سیاسی که به گونه مسالمت آمیز به حاکمیت، شخص حاکم یا مشی حکومت انتقاد می کند، و اصولاً چون دست به سلاح نبرده است اصلاً جرمی مرتکب نشده تا در مجازات محاربه یا بغی او بحث شود. قصاص قبل از جنایت شرعاً ممنوع است.

مگر علی نمی دانست که خوارج می خواهند علیه او اقدام کنند چرا قبل از اینکه آن ها دست به سلاح ببرند علیه آن ها اقدام نکرد و به اصطلاح توطئه را در نطفه خفه نکرد؟ اطمینان داشته باشیم علی به اندازه ما از سیاست مطلع بوده است، اما او در کار بنانهادن يك روش سالم سیاسی است. علی بن ابی طالب^(ع) به مخالف سیاسی مادامی که دست به اسلحه نبرده بود آزادی کامل می داد. خط قرمز علی^(ع) مبارزه مسلحانه بود نه مخالفت سیاسی زبانی و قلمی. ما کجائیم و علی کجا؟ حاکمیتی که به مخالف سیاسی که به شیوه مسالمت آمیز با زبان و قلم انتقاد کرده محارب اطلاق می کند از منش و روش امام علی^(ع) بویی نبرده است. قاسطین و ناکشین و مارقین براندازی حکومت علوی را طراحی می کردند، نقشه می کشیدند که علی بر سریر قدرت نباشد. علی^(ع) با علم به نیت سوء آن ها، منطق علیشان را با قوت و متانت نقد می کرد و مادامی که عملاً اقدامی نکرده بودند و تا زمانی که مسلحانه خروج نکرده بودند، کاری به کارشان نداشت هر چند آنان را زیر نظر داشت، اما نه دستگیرشان کرد، نه تعزیرشان کرد. چرا، چون هنوز جرمی واقع نشده بود.

قصد براندازی نه جرم است، نه محاربه و بغی. آری زمانی که خوارج نهروانی قیام مسلحانه را علیه حکومت علوی آغاز کردند آن گاه علی مردانه به مقابله با آنان پرداخت و براساس ضوابط مسلم اسلامی آنان را به سزای عمل ننگیشان رسانید.

جالب اینجاست که رئیس محترم قوه قضائیه قبل از ریاستش در مقاله ای به نام «محارب کیست و محاربه چیست؟»^۱ به صراحت اثبات کرده است که اگر کسی با قلم یا زبان و مانند آن جامعه را فاسد کند محارب محسوب نمی شود و محارب منحصراً کسی است که با سلاح امنیت جامعه را برهم بزند. یعنی مطابق ضوابط فقهی که قاضی القضاة هم به آن معتقد است

۱. سید محمود هاشمی شاهرودی، «محارب کیست و محاربه چیست؟»، فصل نامه *فقه اهل بیت*^(ع)، قم، بخش اول: شماره ۱۲-۱۱، پائیز و زمستان ۱۳۷۶، ص ۲۰۰-۱۴۳، بخش دوم: شماره ۱۳، بهار ۱۳۷۷، ص ۸۲-۳. هاشمی شاهرودی (۱۳۹۷-۱۳۲۷) از مرداد ۱۳۷۸ تا مرداد ۱۳۸۸ رئیس قوه قضائیه جمهوری اسلامی ایران بود.

افرادی که با زبان یا قلم مخالفتی با حاکمیت انجام بدهند، این‌ها مصداق محارب قرآنی و فقهی محسوب نمی‌شوند. اولین نکته حکومت دینی پای‌بندی به ضوابط دینی است. براساس ضوابط مسلم دینی امام حسین (ع) نه محارب است نه باغی، بلکه مخالف سیاسی است که به قصد نهی از منکر با حاکمیت فاسد وقت بیعت نکرده و علی‌رغم اینکه نیت براندازی حکومت ظلم داشته اما فارغ از اجابت دعوت اهل کوفه هیچ اقدام مسلحانه‌ای علیه حکومت اموی آغاز نکرده بود و پس از اطلاع از نقض عهد کوفیان قصد مراجعت به سرزمینی خارج از سلطه حاکمیت ظالم را داشت. لذا هیچ کدام از مجازات‌هایی که برای محارب پیش‌بینی شده شامل حال او نمی‌شود.

اکنون می‌خواهم سؤال جدی‌تری را مطرح کنم اگر دو طایفه مؤمن یکی کار خود را نهی از منکر می‌داند و دیگری سرکوب او را نهی از منکر می‌داند چه باید کرد؟ حسین (ع) فعل خود را «نهی از منکر» می‌دانست. یزید بن معاویه سرکوب حسین بن علی (ع) را نهی از منکر می‌دانست چون وجود شخصیت محبوبی چون حسین را خار چشم حکومت سست بنیاد خود می‌دید ممکن است پاسخ دهند که «الحق لمن غلب» هرکس که زورش بیشتر باشد حق با اوست. آن‌زمان زور ظاهری یزید و عبیدالله و عمر سعد می‌چربید. آیا چنین است؟ قطعاً نه. به‌راستی ما به لحاظ سیاسی مسأله‌ای داریم به‌نام افکار عمومی. اگر به لحاظ دینی بخواهیم سخن بگوییم ضوابط عدل و قسط جاری می‌شود. اگر به تاریخ قائل باشیم: قضاوت تاریخ. توضیح و بسط مطلب نیاز به مجالی دیگر دارد. به‌هرحال صرف اینکه حاکمیت خود را حق بدانند، این ملاک حقانیت او نیست. کدام حاکمیتی خود را حق نمی‌داند و به بطلان خود اعتراف می‌کند؟ دین به احتمال سوءاستفاده حکومت‌ها درمورد بغی کاملاً توجه داشته لذا به هیچ‌وجه مجازاتی همچون مجازات محارب را تعیین نکرده، در فقه ما بالاترین مجازات‌ها برای سلب کردن امنیت مردم به شیوه مسلحانه است. مراد از اسلحه و زور همان شمشیر و تفنگ و مانند آن است. مخالفت از طریق سخن گفتن و نوشتن دیگر طرق مسالمت‌آمیز مشمول شیوه مسلحانه نمی‌شود. کلاً از آنجا حاکمیت‌ها خود را همواره برحق می‌دانند، اگر حداقل حقوق برای مخالفت سیاسی قائل نباشند ناظر بر خوردهایی که با امثال حسین بن علی شد خواهیم بود لذا همیشه این سؤال را باید طرح کنیم: آیا حاکمیت‌ها حداقل حقوق مخالف سیاسی را رعایت می‌کنند؟

برخی علمای اهل سنت کوشش کرده‌اند که یزید بن معاویه را از قتل حسین بن علی (ع) تبرئه کنند و ننگ این اقدام شنیع را از دامان خلیفه خود پاک کنند. برخی بالاتر آمده مدعی شده‌اند که حتی فرماندار وقت کوفه و بصره عبیدالله بن زیاد هم چنین فرمان‌نگینی را صادر نکرده است. در نتیجه تقصیر به گردن فرمانده لشکر یعنی عمر بن سعد و فرمانده مادونی از قبیل

شمر بن ذی‌الجوشن انداخته می‌شود که مدعی شده‌اند خودسرانه این فاجعه را آفریده‌اند. به عنوان نمونه امام محمد غزالی متکلم و فقیه تراز اول اهل سنت لعن بر یزید را جایز ندانسته زیرا اینکه او حسین را کشته یا به آن فرمان داده باشد بر وی ثابت نشده و نسبت گناه کبیره به مسلمان بدون تحقیق جایز نیست.^۱ گروهی هم توقف کرده‌اند و در مورد لعن بر یزید گفته‌اند «فیه ما فیه». البته برخی از علمای اهل سنت از قبیل ابن جوزی^۲، و تفتازانی^۳ لعن بر یزید را به دلیل قتل حسین بن علی جایز دانسته‌اند.

۷. امام حسین (ع) و تکلیف نهی از منکر

حسین بن علی نه محارب بود، نه باغی، او یک ناراضی و مخالف سیاسی بود که به تکلیف دینی نهی از منکر عمل کرد. امام حسین (ع) در منزلگاهی نزدیک کربلا سخنی از رسول اکرم (ص) برای مردم نقل کرده که از درخشانترین فرمایشات ایشان در نهضت کربلاست: «ایها الناس ان رسول الله (ص) قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام الله ناكثاً عهده مخالفاً لسنة رسول الله (ص)، يعمل في عباد الله بالاثم والعدوان فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله ان يدخله مدخله»^۴. «ای مردم! من از زبان مبارک پیغمبر اسلام شنیدم کسی که سلطان ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال کرده است، عهد الهی را نقض کرده است با روش پیامبر خدا (ص) مخالفت کرده در بین بندگان خدا به گناه و ظلم عمل می‌کند، پس با کردار و گفتار علیه او تغییر نکند، برخداوند سزاوار است که او را به جایگاهش جهنم وارد کند.» حلیت حرامهای الهی مسئله کوچکی نیست، یعنی جامعه آنقدر منحرف شود که منکرات، معروف شمرده شوند و معروف منکر شمرده شود.

در جامعه دینی چهارمطلب است، که محترم‌ترین امور است، در جامعه‌ای که این چهار امر رعایت نشود آن جامعه، جامعه دینی نیست. ولو اذان و مناسک و قرائت قرآن از سر و رویش ببارد. در این چهارمورد فقها فتوا به احتیاط داده‌اند. آن چهار امر عبارتند از: ۱. خون مسلمان ۲. ناموس مسلمان ۳. آبروی مسلمان ۴. مال مسلمان. بلکه می‌توان گفت خون انسان، ناموس انسان، آبروی انسان، مال انسان. جامعه‌ای که در آن جان مردم ارزان است، در جامعه‌ای که حکومت آن چوب حراج بر آبروی مخالفان سیاسی‌اش زده است آن جامعه دینی

۱. ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، *احیاء علوم الدین*، ریح المهلکات، کتاب آفات اللسان، آلیفة الثامنة: اللعن، (تحقیق عبدالرحیم بن حسین الحافظ العراقي، [بی‌جا]: دار الکتب العربی، بی‌تا)، ج ۹، ص ۱۹.

۲. عبدالرحمن بن علی بن محمد ابن جوزی، *الرد علی المتعصب العنید المانع من ذم یزید*، (تحقیق هیثم عبدالسلام محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۵، ۹۶ صفحه).

۳. سعدالدین التفتازانی، *شرح المقاصد*، (تصحیح عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۷)، ج ۵، ص ۳۱۱.

۴. الطبری، *تاریخ الرسل والملوک*، ج ۵، ص ۴۰۳.

نیست هرچند به تدین و تشریح تظاهر کند. دینداری ضابطه دارد. والا بسیاری از سفاک‌ترین و ظالم‌ترین حکومت‌های جوامع دینی نیز سجاده به آب کشیده به‌عنوان جانشینی خدا بر روی زمین روی شیطان را سفید کرده‌اند. استحلال حرام‌های الهی و نقض پیمان الهی یعنی کشتن آدمیان بی‌گناه، یعنی ریختن آبروی مؤمنان به بهانه مخالفت با اوامر حاکمیت، یعنی هتک نوامیس، یعنی غصب اموال مردم به بهانه‌های واهی.

پیامبر سنتش رحمت است. خدای ما با بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم قرآن‌مان را شروع کرده، لقب پیامبران هم رحمةً للعالمین است، روش و منش دینی، منشی توأم با رحمت است، نه توأم با شقاوت. در جامعه‌ای که حقوق شهروندان زیر پا گذاشته می‌شود، به مردم ظلم می‌شود، گناه و تجاوز جریان دارد، از دین خبری نیست. بزرگترین و شاخص‌ترین علامت یک جامعه دینی استقرار عدالت در آن است. حاکمیتی که به گناه و ظلم خو کرده حق ندارد خود را دینی معرفی کند. اما افسوس و صدافسوس که حکام همواره اعمال تجاوزکارانه و خلاف شرع خود را در لعابی از دین عرضه می‌کنند.

امام حسین (ع) پس از نقل کلام پیامبر (ص) چنین ادامه می‌دهد: «علی و ان هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان و ترکوا طاعة الرحمان و اظهر الفساد و ابطل الحدود و استأثروا بالفیء^۱ و احوّلوا حرام الله و حرّموا حلاله.»^۲ آگاه باشید که اینان طاعت شیطان را پذیرفته‌اند و اطاعت خدای رحمان را ترک کرده‌اند، آشکارا فساد کرده‌اند، حدود الهی را ترک کرده‌اند، اموال بیت‌المال را به‌خود اختصاص داده‌اند. حرام خدا را حلال کرده‌اند و حلال الهی را حرام و ممنوع نموده‌اند. اشاره کردیم که مهم‌ترین محزّمات الهی جان و ناموس و آبرو و مال مردم است.

امام حسین (ع) در کربلا این خطبه را در هشدار به جوامع اسلامی در طول تاریخ می‌خواند: «الا ترون أنّ الحقّ لا یعمل به و إنّ الباطل لا یتناهی عنه» آیا نمی‌بینید که به حق عمل نمی‌شود و از باطل نهی نمی‌شود. «لیرغب المؤمن فی لقاء الله» تا اینکه مؤمن وقتی این امور را می‌بیند رغبت می‌کند که بمیرد و به لقاء خدا نائل شد. «فآتی لا اری الموت الاّ شهادة و الحیة مع الظالمین الا برما»^۳ من مرگ را جز شهادت نمی‌بینم و زندگی با ستمگران را جز نکبت و ننگ نمی‌شمارم. «التاس عیب‌الدنیا والدّین لعق علی السنتمه یحوظونه ما درت به معایشهم و اذا محضوا بالبلاء قل الدّیانون»^۴ جمله بسیار تلخ و گزنده‌ایست. «مردم بندگان دنیایند و دین لقلقة زبانشان است. آن‌را می‌چرخانند تا زندگی و معیشتشان بچرخد وقتی که آزموده

۱. فیء چیزی است که مسلمانان از دشمنانشان جنگ به دست آورده اند. بگردید به قرآن کریم (حشر/۷).

۲. الطبری، تاریخ الرسل والملوک، ج ۵، ص ۴۰۳.

۳. الطبری، تاریخ الرسل والملوک، ج ۵، ص ۴۰۴.

۴. ابن شعبه الحرانی، تحف العقول، ص ۲۴۵.

شدند دینداران بسیار اندکند.» سیدالشهداء دین ایزاری، استفاده از دین برای رسیدن به دنیا را شدیداً مذمت می‌کند آنان که از دین نردبان ساخته‌اند تا به قدرت دنیایی برسند، تسبیح به دست می‌گیرند، ظاهر دینی درست می‌کنند تا چرب و شیرین دنیا را داشته باشند، وقتی که آموخته شدند دینداران بسیار اندکند. تمحیص یعنی خالص کردن یعنی سره را از ناسره جدا کردن وقتی که تمحیص شد دینداران موفق در آزمون الهی بسیار اندکند.

به یاد داشته باشیم که همیشه حرکت‌های اجتماعی مؤثر موانعی را فرا راه خود خواهند داشت. جریان‌هایی که منافعشان در خطر افتاده با تمام توان برای سرکوب آن جنبش اصلاحی اقدام خواهند کرد و صالحان و مصلحان و اصلاح‌طلبان را تحت فشار قرار خواهند داد. در چنین شرایطی تعلیم قرآنی به ما می‌آموزد که می‌باید یکدیگر را به حق و صبر سفارش کنیم. همچنان که در سوره مبارکه عصر می‌خوانیم «والعصر، ان الانسان لفی خسر، الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر» (عصر/۳-۱) ایمان، عمل صالح، توصیه به حق و توصیه به استقامت و صبر. می‌باید همچون سیدالشهداء برحق استقامت و صبر کرد. ارزش زندگی در پایداری بر محور حق است و فارغ از آن هیچ است هیچ. خداوند را به کرمش می‌خوانیم که به ما استقامت برحق، بصیرت در دین، عدالت در عمل، آزادی در دنیا و نجات در آخرت عنایت فرماید. آمین یا رب العالمین، والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته.

تأملی دوباره

قتل عام کربلا در محرم سال ۶۱ هجری قمری یکی از مهمترین نقاط عطف در تاریخ اسلام است. در این فصل، من این تراژدی را از منظر حقوق بشر با تمرکز بر حقوق مخالفان سیاسی در شرع بررسی کرده‌ام. حسین بن علی^(ع) بهترین مثال مخالف سیاسی در برابر حاکمان ظالم در تاریخ اسلام است. مسلمانان کشورهای مختلف، روشنفکران و مردم عادی اهمیت این مثال را به خوبی درک می‌کنند. تحلیل انتقادی این فاجعه، به دور از گرایش‌های الهیاتی و فرقه‌گرایانه، نقطه عزیمت بحث حق اعتراض در جوامع مسلمان است. هرچند بررسی حاضر مطالعه موردی مخالفت حسین بن علی^(ع) پنجاه سال پس از وفات جدش، رسول خدا^(ص)، را مد نظر دارد، تلاش من بر این بوده که اصول کلی و موضع قرآن و شرع را در این موضوع مشخص کنم.

سه مفهوم وجود دارد که نباید آنها را با هم خلط کرد: مخالف سیاسی، باغی و محارب. متأسفانه، مفهوم نخست در فقه اسلامی مورد غفلت قرار گرفته تا آنجا که حتی برای مخالفت

سیاسی به رسمیت شناخته نشده است. لازم است با شفافیت بیان شود که دو مفهوم باغی و محارب، مخالفت سیاسی مسالمت‌آمیز را در برنمی‌گیرد. محارب به مخالف در قامت تروریست‌ها و جنایتکاران اطلاق می‌شود، در حالی که باغی به آنها که به دنبال تغییر رژیم سیاسی هستند (regime changers) یا به جریانهای مسلحانه آزادی‌بخش (freedom fighters) اطلاق می‌شود. پس این سه مقوله به کلی از هم متمایزند.

به لحاظ نظری، در فقه سنی و شیعه در این مطلب مورد توافق و اجماعی است که حرابه یا محاربه در زمره جدی‌ترین جنایات قابل مجازات در حدود شرعی است، به این دلیل که مصداق نقض مسلحانه امنیت و نظم جامعه است. محاربه (یا حرابه) جرم سیاسی تلقی نمی‌شود چراکه مبتنی بر هیچ نظریه سیاسی نیست. در نتیجه، مجازات حرابه یا محاربه در ذیل حدود شرعی دسته بندی شده است.

از طرف دیگر، بغی در واقع شورش مسلحانه یا تغییر رژیم است که بر پایه نظریه سیاسی جایگزین انجام می‌شود. بغی دارای مرکز و سازمان نظامی است. مفهوم باغی زمانی استعمال می‌شود که جریان با سازماندهی مسلحانه به شکل فیزیکی وارد روند تغییر رژیم سیاسی شود. جدال بین بغات و حکومت به مثابه جنگ داخلی (civil war) است. با این وجود، صحیح نیست که تنها بغات را محکوم کنیم. این مسئله از یک سو به مشروعیت حاکمیت مربوط است، و از سوی دیگر به میزان حمایت افکار عمومی وابسته است. اولین وظیفه اسلامی در قبال بغی برقراری صلح و آشتی بین دو طرف است، سپس شناسایی ظالم، که ممکن است هرکدام از طرفین - حکومت یا بغا - باشند، اگر بعد از شناسایی ظالم و متجاوز به حکم خدا تسلیم شدند که هیچ و الا وظیفه همه مسلمانان است که با ظالم (حاکمیت یا بغات) بجنگند تا که جریان ستمگر به حکم خدا تسلیم شود. آشکار است که مجازات بغی در حدود شرعی لحاظ نشده است. در فقه اسلامی بغی به شکل مطلق به عنوان جرم طبقه بندی نشده، چراکه ممکن است در داوری اسلامی حکومت به جای بغات مجرم شناخته شود.

با این همه، در عمل این بغات هستند که مقصر شناخته می‌شوند و بدون محاکمه کشته می‌شوند. این بدان معنی است که حق مخالفت، اعتراض و مؤاخذه حاکمیت به رسمیت شناخته نمی‌شود. هر ابراز مخالفتی در مقابل حاکم، حتی حاکم ظالم حرام است. این رویه به لحاظ نظری به عنوان رویکرد حنابله مشهور است و عملاً رویکرد غالب در میان اهل سنت محسوب می‌شود.^۱ به این ترتیب بغی یا هرگونه ابراز مخالفت علیه حاکم، چه حکومت عادل و مشروع باشد چه نباشد، بدون تردید جرم محسوب می‌شود، حتی شدیدترین جرم به حساب

۱. برای آشنایی بیشتر با احکام حرابه و بغی در فقه اهل سنت بنگرید به وهبة الزحیلی، *الفقه الاسلامی وادلته*، ج ۶، ص ۱۴۷-۱۲۸.

می‌آید (خیانت به کشور و نظام)، تا آنجا که در تاریخ اسلام هیچ‌گاه تحمل نشده است. به استثنای زمان امام علی (ع).

با اینکه فقه شیعی حق اعتراض به حاکم ظالم را به تبعیت از امام علی (ع) و امام حسین (ع) به رسمیت می‌شناسد، تعریف باغی را به عصیان علیه امام معصوم (یعنی فردی با جایگاه بالاتر از یک حکمران عادل یا مشروع) محدود می‌کند. ولی در عمل، حاکمان شیعه همانند حاکمان اهل سنت هیچ‌گونه مخالفتی را در برابر حکومت‌های خود برنتابیده‌اند، این یعنی حکومت دینی یا ربانی‌سالاری (theocracy) و دیکتاتوری، با هر دین، مذهب، فرقه، در هر مقطع تاریخی و یا هر طول و عرض جغرافیایی هیچ نوع جایگزین یا مخالفتی را تحمل نمی‌کند. جمهوری اسلامی ایران نمونه اجرای تلقی خاصی از فقه شیعی است. از ابتدای تأسیس در قوانین موضوعه کشور هرگونه مخالفت مسلحانه (و هر نوع ارتباط - حتی غیر نظامی - با چنین گروه‌ها یا سازمان‌هایی) علیه حکومت اسلامی به عنوان محاربه تعریف شده و برایش اشد مجازات در نظر گرفته و اجرا شده است. در آخرین ویرایش این قوانین کیفری یعنی قانون مجازات اسلامی (۱۳۹۲)، سه مفهوم محارب، باغی و مفسد فی الارض از هم بازشناخته شده‌اند. بغی هر نوع اعتراض مسلحانه علیه نظام تعریف شده است. این نخستین بار در فقه شیعی است که مجازات باغی منحصر به مخالفت علیه امام معصوم نیست و هر نوع اعتراض علیه حاکمیت مطلقاً جرم انگاری شده و اشد مجازات هم برایش پیش‌بینی شده است (ماده ۲۸۷). درست مانند همتایان اهل سنت، جمهوری اسلامی نیز هیچ نوع جایگزین و مخالفتی را بر نمی‌تابد.

حکم مفسد فی الارض دربرگیرنده هر عملی است که امنیت و نظم را برهم زند یا نشر اکاذیب محسوب شود، و مجازات آن مرگ است (ماده ۲۹۸). در نتیجه، هرگونه قانون‌گذاری مربوط به حق مخالفت سیاسی بر مبنای شرع (سنتی یا شیعه) با مشکلات بسیار جدی روبه‌روست.

ضمیمه:

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

(پرسش‌های شاگرد و پاسخ‌های استاد)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محضر مبارک شیخنا الاستاذ، فقیه عالی قدر
سلام علیکم.

سلامتی، توفیق و عزت روزافزون آن وجود شریف را از حضرت حق مسألت دارم.
بسیار متأسفم که متاعان خیر، امکان استفاضه مستقیم را از محضرتان سلب کرده‌اند.^۱ اما
مشکلات فراوان شرعی بدون اشارات علمی حضرتعالی قابل حل نیست. نمونه‌ای از سؤالات
مطرح شرعی که نیازمند درایت اجتهادی استاد علامه است به محضرتان تقدیم می‌شود تا
با پاسخ‌های استدلالی و مشروح، موجبات تدوین رساله‌ای فقهی در یکی از امور مستحدثه
کثیرالابتلاء فراهم آید.

والأمر إلیکم

شاگرد کوچک شما، محسن کدیور

۷ اردیبهشت ۱۳۸۰

۱. در آن زمان مرحوم استاد چهارمین سال حصر غیرقانونی خود را می‌گذرانید.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای دکتر محسن کدیور دامت افاضاته پس از سلام و تحیت، نامه شما که مشتمل بر سؤالات مورد ابتلا می باشد واصل شد. ضمن تشکر از اظهار محبت و مودت جنابعالی و تقدیر از توجه شما به موضوعات مهم مورد سؤال، پاسخ اجمالی آنها به شرح زیر است:^۱

[شرط تحقق محاربه به اقدام مسلحانه]

پرسش ۱: آیا برای تحقق موضوع حد شرعی «محاربه و افساد» اقدام مسلحانه در سلب امنیت مردم ضروری است یا محاربه و افساد اعم از آن است؟ در صورت توسعه در موضوع، مستند آن کدام است؟

جواب: در عنوان «محارب» (بنابر آنچه در روایات اهل بیت علیهم السلام و فتاوی فقها تصریح شده) داشتن سلاح قید شده است. از جمله:
 ۱. در صحیحۀ محمد بن مسلم از امام باقر (ع) چنین آمده است:

من شهر السلاح فی مصر من الامصار فعقر اقتص منه و نفی من البلد، و من شهر السلاح فی مصر من الامصار و ضرب و عقر و اخذ المال و لم یقتل فهو محارب.^۲

ولی در کافی و تهذیب و استبصار جمله دوم چنین است: «و من شهر السلاح فی غیر الامصار...»^۳

۲. و در حدیثی دیگر از امام باقر (ع) نقل شده: «من حمل السلاح باللیل فهو محارب، الا ان یکون رجلاً لیس من اهل الریة»^۴ و جمله آخر حدیث ظاهراً برای استثنای نیروهای رسمی شناخته شده نظامی و انتظامی است که کسی به آنها شک نمی برد.

۳. شیخ طوسی (ره) در کتاب خلاف فرموده اند:

المحارب الذی ذکره الله تعالی فی آیه المحاربه هم قطاع الطريق الذین یشهرون السلاح و یخیفون السبیل، و به قال ابن عباس و جماعة الفقهاء. و قال قوم: هم اهل

۱. پاورقی های این فصل سازگار با متن کتاب و ویرایش شده است، یعنی آیات قرآن در پرانتز از پاورقی به متن منتقل شده است، عنوان کتابها و اسم نویسندگانشان، و خصوصاً مشخصات نسخه چاپی هر کتاب سازگار با دیگر فصول کتاب تنظیم شده است. پاورقی های داخل کرونه کلاً از شاگرد است.

۲. الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعة، کتاب الحدود، باب ۱ از ابواب حد المحارب، حدیث ۱، ج ۲۸، ص ۳۰۷.

۳. [الکلبینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۴۸، ح ۱۲؛ الطوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۳۲، ح ۵۲۴؛ و الطوسی، الاستبصار، ج ۴، ص ۲۵۷، ح ۹۷۲].

۴. الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعة، کتاب الحدود، باب ۲ از ابواب حد المحارب، حدیث ۱، ج ۲۸، ص ۳۱۳.

الذمة اذا نقضوا العهد و لحقوا بدار الحرب و حاربوا المسلمين، و قال ابن عمر: المراد بالآية المرتدون لأنها نزلت في العرنيين. دليلنا اجماع الفرقة و اخبارهم...^۱
۴. و در نهایت فرموده‌اند:

المحارب هو الذي يجرد السلاح و يكون من اهل الربة، في مصر كان او غير مصر، في بلاد الشرك كان او في بلاد الاسلام، ليلاً كان او نهاراً. فمتى فعل ذلك كان محارباً.^۲
۵. و در مبسوط در تفسیر آیه محاربه فرموده‌اند:

و اختلف الناس في المراد بهذه الية، فقال قوم: المراد بها اهل الذمة اذا نقضوا العهد و لحقوا بدار الحرب و حاربوا المسلمين... و قال قوم: المراد بها المرتدون عن الاسلام اذا ظفر بهم الامام... و قال جميع الفقهاء: ان المراد بها قطاع الطريق و هو من شهر السلاح و اخاف السبيل لقطع الطريق، و الذي رواه اصحابنا: ان المراد بها كل من شهر السلاح و اخاف الناس في بر كانوا او في بحر، و في البنين او في الصحراء، و روا ان اللص ايضا محارب، و في بعض رواياتنا: ان المراد بها قطاع الطريق كما قال الفقهاء.^۳

و مقصود ایشان از «فقهاء»، فقهای سنت است.

۶. محقق در کتاب حدود شرایع فرموده‌اند:

المحارب كل من جرد السلاح لاختافة الناس، في بر او بحر، ليلاً كان او نهاراً، في مصر و غيره.^۴

۱. صاحب جواهر در شرح متن فوق در ذیل «جرد السلاح» اضافه کرده است: «او حمله».^۵
و شهید ثانی در شرح متن فوق فرموده‌اند:

يشترط في المحارب تجريد السلاح... و قصد اخافه الناس، فلو اتفق خوفهم منه من غير ان يقصده فليس بمحارب.^۶

۷. علامه در کتاب قواعد فرموده‌اند:

۱. الطوسی، محمد بن الحسن، *الخلاف*، کتاب قطاع الطريق، المسألة ۱، (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۵)، ج ۵، ص ۴۵۷.

۲. الطوسی، محمد بن الحسن، *النهاية في مجرد الفقه والفتوى*، باب حد المحارب، ص ۷۲۰.

۳. الطوسی، محمد بن الحسن، *المبسوط*، (تهران: المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۴۶)، ج ۸، ص ۴۷.

۴. المحقق الحلی، *شرايع الإسلام في مسائل الحلال والحرام*، ج ۴، ص ۱۶۷.

۵. النجفی، *جواهر الكلام*، ج ۴۱، ص ۵۶۴.

۶. الشهيد الثاني، *مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*، (قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، ۱۳۸۴)، ج ۱۵، ص ۵.

المحارب كل من اظهر السلاح وجرده لاختافة الناس في براو بحر، ليلاً كان او نهراً، في مصر او غيره.^۱

۸. شهید اول در متن لمعه در تعریف محاربه فرموده:

وهي تجريد السلاح برأ او بحرأ ليلاً او نهراً لاختافة الناس في مصر و غيره.^۲

و بالاخره برحسب روایات و فتاوی فقهای فریقین قید سلاح اجمالاً در معنای «محاربه» اخذ شده است، هرچند فقهای [اهل] سنت «محارب» را در کتاب «قطاع الطريق» و فقهای شیعه در کتاب «حدود» عنوان کرده‌اند. به علاوه کلمه «محاربه» از «حرب» مأخوذ است، و حرب و جنگ معمولاً با سلاح انجام می‌شود.

شأن نزول آیه محاربه نیز (بنابر قول مشهور) موردی بوده که طبعاً از سلاح استفاده شده است، بنابر آنچه از امام صادق (ع) در رابطه با نزول این آیه وارد شده است، گروهی از قوم «بنی ضبه» درحالی که بیمار بودند بر پیامبر (ص) وارد شدند، حضرت به آنان فرمودند: نزد من بمانید تا هنگامی که سالم شدید شما را به سریه بفرستم. آنان از پیامبر خواستند تا از مدینه به جای دیگری روانه‌شان کند و آن حضرت آنان را به جایی که محل نگهداری شترهای زکات «در خارج از مدینه» بود فرستاد.

آنان از شیر شتران می‌نوشیدند تا هنگامی که سلامتی خود را بازیافتند، به سه نفر از چوپانان شتران حمله کرده و آنان را کشتند. این خبر به پیامبر رسید و ایشان علی (ع) را برای دستگیری آنان فرستاد. آنان درحالی که در دره‌ای نزدیک مرز یمن محصور شده بودند دستگیر و خدمت پیامبر فرستاده شدند، آن‌گاه آیه محاربه نازل شد.^۳

البته مورد و شأن نزول آیه هیچ‌گاه مخصص عموم یا مقتید اطلاق آیه شریفه و روایات وارده نمی‌شود و عموم و اطلاق آن‌ها حجت است.

علاوه بر عنوان «سلاح» در بسیاری از روایات و فتاوی فقها عنوان «اختافة الناس» نیز مشاهده می‌شود، بلکه می‌توان گفت «قصد اخافه» نیز باید احراز گردد. بنابراین محارب به کسی اطلاق می‌گردد که به قصد ترساندن مردم با به کارگیری اسلحه، آرامش، آزادی و امنیت عمومی را سلب نماید و اگر هریک از سه عنوان یادشده احراز نگردد عنوان محارب صادق نخواهد بود؛ یعنی اگر سلاح در کار نیست یا سلاح اظهار شود ولی در حدّ اخافه نیست، یا خوف

۱. العلامه الحلی، حسن بن یوسف، قواعد الاحکام، (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۷)، ج ۳، ص ۵۶۸.

۲. [الشهید الاول، شمس الدین محمد بن جمال الدین مکی، اللمعة الدمشقية فی الفقه الامامية، (بیروت: دار التراث والدار الاسلامیة، ۱۹۹۰)، ص ۲۶۳].

۳. النحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعة، کتاب الحدود، باب ۱ از ابواب حد المحارب، حدیث ۷، ج ۲۸، ص ۳۱۱-۳۱۰.

محقق شود ولی قصد آن احراز نشود، نمی‌توان محاربه را به کسی نسبت داد. اما نکته‌ای که در این زمینه مورد بحث فقها قرار گرفته این است که مقصود از «اسلحه» چیست و آیا سلاح‌های غیرآهنی و آتشی (نظیر چوب و عصا و مانند آن) را شامل می‌گردد یا فقط سلاح‌های متداول را دربرمی‌گیرد. به نظر می‌رسد عنوان «سلاح» فی‌نفسه موضوعیت نداشته باشد بلکه اشاره به ابزار نیرو و قدرتی است که موجب ترساندن مردم می‌شود. به عبارت دیگر، سلاح کنایه از ابزار اعمال زور و قدرت می‌باشد، که حتی بر آتش‌زدن خانه و کاشانه مردم نیز منطبق می‌شود چنان‌که در خبر سکونی آمده است.^۱

[هر فساد فی‌الأرض مجوز اعدام نیست]

پیرشش ۲: آیا «افساد فی‌الأرض» به لحاظ شرعی موضوع حدّ شرعی مستقل از محاربه است؟ در این صورت مقومات این موضوع و ادله شرعی آن چیست؟

جواب: در عنوان «افساد» نه از نظر لغت و نه از نظر مصطلح قرآنی و روایی و فتاوی فقها، قید سلاح اخذ نشده است، هر چند بر همه افراد محارب عنوان مُفسد نیز صادق است. همچنین شرط «اخافةالناس» نیز در عنوان «افساد» و «مُفسد» لحاظ نشده است. عدم اعتبار سلاح و اخافه در عنوان افساد با تتبع در آیات قرآن به خوبی روشن می‌شود. از جمله آیه ۷۳ از سوره یوسف به نقل از برادران حضرت یوسف (ع): «قالوا تالله لقد علمتم ما جئنا لنفسد فی الأرض».

آیه ۳۰ از سوره عنكبوت به نقل از حضرت لوط (ع): «قال رب انصرني على القوم المفسدين»، آیه ۱۸۳ سوره شعراء به نقل از حضرت شعيب (ع): «ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعثوا فی الأرض مفسدين» و نیز آیات مربوط به قارون در سوره قصص آیه ۷۷، و فرعون در سوره یونس آیه ۹۱، و ساحرین در سوره یونس آیه ۸۱، و حیف و میل کنندگان اموال ایتام در سوره بقره آیه ۲۲۰.

واضح و روشن است که در موارد آیات مذکوره، موضوع به کاربردن سلاح و یا اخافةالناس مطرح نبوده است. کلمه «فساد» در برابر صلاح و سلامت است و ظاهراً مقصود از «افساد فی‌الأرض» انجام هر عملی است که مسیر عادی و سلامت امنیتی یا اخلاقی یا اقتصادی جامعه را برهم زند و موجب تباهی در نظام آن گردد.

هر چند ایجاد هر فسادی گناه و جرم است و طبعاً استحقاق حدّ یا تعزیر یا توبیخی را شرعاً در پی دارد؛ ولی کلمه «یسعون» و قید «فی‌الأرض» حکایت از افساد خاصی می‌کنند که ضرر

۱.. الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعة، کتاب الحدود، باب ۳ از ابواب حد المحارب، حدیث ۱، ج ۲۸، ص ۳۱۵.

آن تنها متوجه شخص گناهکار نیست بلکه سلامت عادی یک مجتمع انسانی را برهم می زند، ماده «سعی» دلالت می کند بر تلاش و دویدن برای افساد و هیأت فعل مضارع دلالت دارد بر اصرار و تداوم و هیچ‌گاه برای حکایت از انجام یک گناه معمولی چنین تعبیری معمول نیست بلکه غلط است.

در این زمینه که آیا نسبت بین دو عنوان «محاربه و افساد فی الأرض» تباین است یا عموم و خصوص مطلق یا من وجه و آیا هریک از دو عنوان فوق به تنهایی موضوع مستقل برای احکام مذکوره در آیه محاربه است و یا اینکه هر دو عنوان با هم موضوع واحدی می باشند و هر کدام جزء موضوع است، احتمالات و اقوالی مطرح است.

ممکن است گفته شود: چون موصول «الذین» در جمله «و یسعون فی الأرض فساداً» تکرار نشده است پس ظاهر آیه این است که این جمله، قید جمله «یحاربون الله و رسوله» می باشد؛ بنابراین هر دو عنوان با هم موضوع واحدی می باشند برای احکام مذکوره و هر کدام جزء موضوع می باشد و در نتیجه احکام برای مطلق محارب نیست بلکه برای محارب مفسد است. ولی ممکن است بگوییم: موضوع احکام مذکوره در آیه شریفه «سعی در افساد فی الأرض» است. نفس این عنوان تمام موضوع است و محاربه به معنایی که گذشت یکی از مصادیق بارز آن می باشد و ذکر آن در آیه شریفه برای اشاره به شأن نزول آن می باشد. به تعبیر دیگر بین دو عنوان، عموم و خصوص مطلق می باشد و محارب اخص است و موضوع احکام مذکوره عنوان عام می باشد.

پس معنای آیه چنین است: «همانا جزای محاربین با خدا و رسول (چون ساعی در افساد فی الأرض می باشند) این است که...» و حکم‌های چهارگانه به نحو تخییر و یا به نحو ترتیب بر حسب مراتب موضوع برای آن ثابت است.

مؤید این احتمال اموری است:

۱. در کتاب حدود از مراسم سالار بن عبدالعزیز می خوانیم:

والمجرد للسلاح فی أرض الاسلام، و الساعی فیها فساداً، ان شاء الامام قتله، و ان شاء صلبه، و ان شاء قطع یده و رجله من خلاف، و ان شاء نفاه من الأرض.^۱

ایشان احکام چهارگانه را به نحو تخییر ذکر کرده، ولی شیخ طوسی در نهایت به نحو ترتیب ذکر کرده است.^۲

۲. مقدس اردبیلی در کتاب *زبدة البیان* در تفسیر آیه محاربه [مآئده/۳۳۳] فرموده اند:

۱. ابویعلی حمزة بن عبدالعزیز (سالار دیلمی)، *المراسم العلویة فی الفقه والاحکام النبویة*، (تحقیق سید محسن حسینی امینی، قم: مجمع العالمی لاهل البیت، ۱۳۷۲)، ص ۲۵۳.

۲. الطوسی، *النهاية*، ص ۷۲۰.

لان السعی فی الأرض للمحاربه فساد فکانه قیل: و یفسدون فی الأرض فساداً، و فیه ایضاً اشاره الی ان الفساد موجب لجواز القتل^۱.

۳. و در تفسیر آیه شریفه «من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الأرض...» [مائده/۳۲] فرموده‌اند: «قیل: کالشربک و قطع الطریق... و الظاهر من الفساد اعم فیدل علی اباحه القتل للفساد»^۲.

۴. صاحب جواهر در ذیل کلام محقق: «المحارب کل من جرد السلاح لاختافه الناس» فرموده‌اند:

ولو واحد لواحد علی وجه یتحقق به صدق ارادة الفساد فی الأرض^۳.

ظاهر کلمات این بزرگان این است که موضوع و ملاک حکم را افساد فی الأرض می‌دانند و محارب را از مصادیق آن می‌شمارند. این گونه تعبیرات در عرف مردم بسیار رایج است که موضوع خاصی را که مورد ابتلاء است مطرح می‌کنند و به دنبال آن موضوع عامی را که ملاک و علت حکم است ذکر می‌کنند و سپس حکم را بیان می‌نمایند. از باب مثال می‌گویند: هرکس آب یا غذایی را مسموم کند و جمعی را تلف نماید حکم آن اعدام است، پیدا است که حکم اعدام به خاطر ائتلاف نفوس است.

۵. در آیه شریفه ۳۲ سوره مائده می‌خوانیم:

من اجل ذلك كتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الأرض فکانما قتل الناس جميعاً.

ظاهر آیه شریفه این است که قتل نفس هیچ‌گاه جایز نیست مگر برای قصاص قتل یا فساد فی الأرض، پس فساد فی الأرض اجمالاً مجوز اعدام است.

و از وقوع آیه محاربه بلافاصله بعد از این آیه به دست می‌آید که جواز قتل محارب به خاطر این است که آن از مصادیق افساد است و درحقیقت «افساد» ملاک و موضوع حکم می‌باشد. بلکه می‌توان گفت: به مقتضای ظهور آیه شریفه در انحصار جواز قتل در دو مورد: «قصاص قتل» و «افساد فی الأرض»، سایر موارد جواز اعدام که در شرع وارد شده از قبیل رجم، زنا با محارم، لواط، مرتد فطری معاند، اعدام پس از اجرای سه بار حد شرعی و نظیر اینها همه از مصادیق «مفسد فی الأرض» محسوب‌اند، زیرا اقدام بر این گونه گناهان بزرگ موجب

۱. احمد بن محمد الاردبیلی، زبدة البیان فی احکام القرآن، (تهران: المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفرية، بی‌تا)، ص ۶۶۵.

۲. الاردبیلی، زبدة البیان، ص ۶۶۶.

۳. جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۶۴.

برهم خوردن صلاح و سلامت مجتمع انسانی است.

همان گونه که پیدایش یک غده سرطانی در نظام بدن، امنیت و سلامت بدن را به طور کلی تهدید می کند و چاره ای جز تخلیه آن وجود ندارد، این گونه گناهان بزرگ نیز فرهنگ، اعتقادات، عفت، امنیت و اقتصاد جامعه را از مسیر صحیح منحرف می نماید و در عمل موجب سقوط آن می گردد.

البته موارد نامبرده را شرع مقدس با دید وسیع الهی از مصادیق «افساد» دانسته و در کتاب و سنت بیان شده است، ولی در غیر موارد منصوصه تشخیص مورد حکم اعدام، با امام مسلمین و حاکم شرع بابصیرت است که با لحاظ شرایط زمانی و مکانی و مشورت با اهل نظر تشخیص دهد، عمل خاصی در مورد خاصی یک فساد شخصی نیست، بلکه سعی در یک فساد اجتماعی است، به گونه ای که «شتاب در افساد فی الأرض» شمرده می شود و طبعاً موجب تباهی امنیت یا اقتصاد یا فرهنگ عمومی جامعه می گردد و چون مسئله دماء مسلمین مطرح است باید جداً احتیاط شود و بدون دقت کافی و مشورت با اهل خرد و بینش از تصمیم حاد اجتناب گردد.

تا اینجا سخن بر فرض دلالت آیه شریفه است بر این که «افساد فی الأرض» تمام موضوع برای حکم اعدام می باشد.

ولی این امر قابل اشکال است زیرا آیه شریفه در مقام بیان حکم مستثنی منه است نه مستثنی. پس هر چند مستثنی منه اطلاق دارد و جواز قتل را در غیر دو مورد نامبرده نفی می کند، لیکن مستثنی اطلاق ندارد؛ بلکه دلالت می کند بر جواز اعدام در این دو مورد به نحو اجمال و همان گونه که هر قتل نفسی مجوز قصاص نیست بلکه قصاص شرایط خاصی دارد و در موارد خاصی اجرا می شود؛ بسا هر افساد فی الأرض نیز مجوز اعدام نباشد و شاید شرط آن قیام مسلحانه و صدق عنوان محاربه باشد. چنان که از آیه محاربه واقع بعد از آن به دست می آید (بنابراین که هریک از دو عنوان را جزء موضوع قرار دهیم) و همین است قدر متیقن از آیه. محصل کلام، اینکه آیه ۳۲ سوره مائده دلالت ندارد بر این که هر فساد فی الأرض مجوز اعدام است.

و آیه ۳۳ که آیه محاربه است هر چند عموم دارد، زیرا موصول از عمومات است و عموم آن به تبع اطلاق صله آن می باشد؛ ولی استدلال به آن متوقف است بر این که تمام موضوع برای احکام چهارگانه آیه را جمله «یسعون فی الأرض فساداً» بدانیم و ذکر محاربه از باب بیان مصداق و شأن نزول باشد چنانچه از کلمات برخی از بزرگان به دست می آید؛ لیکن این امر قابل خدشه است و قدر متیقن صورت تحقق هر دو عنوان است.

۶. روایت فضل بن شاذان عن الرضا (ع) فی کتابه الی المأمون قال:

ولا يجوز قتل احد من النصاب والكفار في دار التقيّة: الا قاتل أو ساع في فساد،
وذلك اذا لم تخف على نفسك واصحابك^۱.

دلالت حدیث بر این که «سعی در فساد» اجمالاً مجوز اعدام می باشد واضح است، ولی:
اولاً: همان گونه که در بیان آیه ۳۲ گفته شد حدیث در مقام بیان مستثنی منه است نه مستثنی؛
پس مستثنی اطلاق ندارد.

و ثانیاً: مورد حدیث نصاب و کفار در دار تقیّه می باشد و هر چند حکم مستثنی منه در
مسلمین به طریق اولویت جاری است ولی محتمل است حکم مستثنی مربوط به خصوص
نصاب و کفار باشد و در مفسدین از مسلمین جاری نباشد.

[محاربه و افساد فی الأرض شامل حوزه فرهنگ و اندیشه نمی شود]

پرسش ۳: آیا حدّ شرعی «محاربه و افساد» حوزه فرهنگی را نیز شامل می شود؟
یعنی اگر نوشته ها و گفته های کسی به تشخیص حاکم شرع باعث اختلال در مباحث
علمی، فرهنگی، دینی و اخلاقی قلمداد شود، آیا نویسنده یا گوینده محارب و مفسد
محسوب می شود؟ چرا؟

جواب: حوزه فرهنگی دارای ویژگی های خاصی است که نباید از آن ها غفلت شود.
در این زمینه به دو نکته اشاره می شود:

۱. اصل فکر و اندیشه و آنچه از تضارب یا اجتماع دو اندیشه به وجود می آید به هیچ وجه
در اختیار انسان نیست؛ هر چند ممکن است برخی از مقدمات آن اختیاری باشد. اندیشه ها در
بستر ذهن با عبور از مراحل کاملاً پیچیده و به دور از عامل خارجی مخصوص و یا حتی بسا
بدون اراده و توجه و قصد صاحب اندیشه پدید می آیند. صرف اندیشه و فکر از نظر عقلی و
اصول مورد قبول عقلا و نیز ادیان الهی هیچ گاه قابل مؤاخذه و کیفر نیست. در هیچ محکمه
عقلایی کسی را به خاطر داشتن اندیشه ای خاص (در هر موضوع که باشد) محاکمه نمی کنند.
محاکم تفتیش عقاید از تجربیات تلخ و نقطه تاریکی از زندگی بشر بوده است که امروزه با
شرمساری و خجالت از آن ها یاد می شود.

و معنای مکلف بودن افراد به اصول دین که اموری فکری و اعتقادی می باشند این نیست که
تصوّر اندیشه خاصی را در بستر ذهن خود بیافریند؛ بلکه به معنای تلاش در ایجاد مقدمات
اعتقاد ذهنی و باور قلبی و لزوم ایمان به آن هاست. جایگاه ایمان هر چند روح و قلب انسان
است اما از منظر قبول آثار و تبعات عملی و اخلاقی آن، مورد توجه ادیان قرار گرفته است.

۱.. البحر العالمی، تفصیل وسائل الشیعة، کتاب الحدود، باب ۵ از ابواب حد المرتد، حدیث ۶، ج ۲۸، ص ۳۳۴.

درحقیقت ایمان به معنای التزام و پایبندی عملی به اصولی است که در اثر تدبر و تفکر به صورت اندیشه و باور در روح و ذهن انسان به وجود آمده است.

رسالت پیامبران نیز دعوت به حق و بیدار کردن نفوس و ارائه راه فکر کردن بشر و اندیشیدن و راه استدلال و تعقل برای درک صحیح از جهان هستی و مبدأ و معاد آن بوده است. هیچ پیامبری برای اجبار مردم به قبول و ایمان به اصول دین مأموریت نداشت. آیه شریفه «لا اکراه فی الدین» به همین حقیقت اشاره دارد.

۲. نکته دیگر مربوط به ابراز و بیان یک اندیشه و فکر می‌باشد. ابراز هر عقیده و اندیشه‌ای حق اولی هر انسان است. عقلای جهان در هیچ زمانی کسی را از ابراز آنچه اندیشیده و در قالب یک تفکر شکل یافته است منع نمی‌کنند، گرفتن این حق از انسان ظلمی است نسبت به او، همان‌گونه که اطلاع از هر اندیشه و فکری برای دیگران نیز حق آنان می‌باشد، صرف ابراز اندیشه و یا اطلاع از آن با هیچ‌یک از عناوین کیفری نظیر توهین، افترا، اغفال و مانند آن مربوط نیست.

و آنچه درباره کتب ضلال در برخی منابع اسلامی عنوان شده است به هیچ وجه به معنای ایجاد محدودیت یا برخورد قهرآمیز با آراء و عقاید مخالف که براساس استدلال و منطق ابراز می‌گردند، نمی‌باشد؛ بلکه باتوجه به آیات و روایات و سیره معصومین، مقصود از آن مواردی است که مخالفان معاند به جای استفاده از براهین عقلی و استدلال منطقی به دروغ و فریب و یا توهین و افترا روی آورند و از این طریق و با روش‌های غیرعلمی درصدد تخریب و افساد جامعه و محیط‌های علمی و فرهنگی و تزییع حقوق آنان برآیند. در اینجا است که عناوین کیفری مطرح می‌شود. درحقیقت برخورد یا اعمال محدودیت (که خود نوعی تعزیر است) به خاطر آن عناوین کیفری است نه صرف ابراز یا بیان فکر و عقیده.

البته احراز عناوین فوق، کار بسیار مشکلی است و ممکن است بعضی حکومت‌ها به خاطر اغراض سیاسی و تصفیه حساب‌های جناحی با منتقدان و افراد صاحب نظر و اندیشه، آنان را به عناوین کیفری مختلف از قبیل توهین به مقدسات، افساد، سلب امنیت اجتماعی و... متهم نمایند تا از این طریق بتوانند آن‌ها را محدود و از ابراز فکر و اندیشه خود جلوگیری نمایند. و به‌طور کلی بسا بعضی افراد یا حاکمیت به خاطر عناد یا اغراض دیگر، حوزه امور فرهنگی و کیفری را باهم خلط نمایند.

از این رو برای جلوگیری از سوءاستفاده طرفین از عناوین آزادی ابراز اندیشه و یا اضلال، توهین، افساد و مانند آن، لازم است در دعوی مربوط به این مسائل (که میان حاکمیت و افراد در تشخیص مصادیق، اختلاف است) یک هیئت متشکل از افراد امین، صاحب نظر، خبیره و کارشناس، بی طرف و منتخب مردم نظر دهند و محاکم در موارد مربوطه نظر این

هیئت را ملاک قضاوت خود قرار دهند، تا هم حق افراد در معرض تضییع واقع نشود و هم حقوق جامعه مورد توجه قرار گیرد.

و به طور کلی باید توجه داشت فکر و اندیشه‌ای را که غلط و باطل انگاشته می‌شود باید با فکر و اندیشه صحیح و با منطق قوی و استدلال محکم پاسخ داد؛ نه با کيفردادن یا محدود ساختن صاحب آن اندیشه. تجربه ثابت کرده است که برخورد کيفری با مقوله فرهنگ و اندیشه، اثر معکوس دارد. راه پیامبران الهی و سیره معصومین نیز در مقابل اندیشه‌های الحادی جز بیان و استدلال و موعظه و جدال به بهترین شیوه و متد نبوده است. در قرآن کریم می‌خوانیم:

۱. «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی أحسن». (سوره نحل، آیه ۱۲۵)

۲. «إنا هدیناه السبیل اما شاکراً واما کفوراً». (سوره دهر، آیه ۳)

۳. «فمن شاء فلیؤمّن و من شاء فلیکفر». (سوره کهف، آیه ۲۹)

۴. «فبشر عباد، الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه». (سوره زمر، آیات ۱۷ و ۱۸)

۵. «فذكر إنما أنت مذكر، لست علیهم بمصیطر». (سوره غاشیه، آیات ۲۱ و ۲۲)

۶. «لا إکراه فی الدین، قد تبین الرشد من الغی». (سوره بقره، آیه ۲۵۶)

۷. «قال الملأ الذین استکبروا من قومہ لنخرجنک یا شعیب والذین آمنوا معک من قریتنا أو لتعودن فی ملّتنا، قال أو لو کنا کارهین». (سوره اعراف، آیه ۸۸)

۸. «ولو شاء ربک لامن من فی الأرض کلهم جمیعاً، أفانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین». (سوره یونس، آیه ۹۹)

این آیات دلالت دارد بر این که به طور کلی مقوله ایمان که مبتنی بر مقوله فکری و فرهنگی است اکراه‌پذیر نخواهد بود.

علاوه بر این، شیوه امامان معصوم ما هرگز برخورد قهرآمیز در مقوله‌های علمی و فرهنگی نبوده است. امام صادق (ع) با ملحدان و منکران خدا و پیامبر به گفت‌وگو می‌نشست و با دقت و متانت به سخنان آنان گوش فرا می‌داد و آن‌گاه با منطق و استدلال شبهات آنان را پاسخ می‌گفت. در این زمینه نقل شده است:

روزی مفضل که یکی از یاران خاص امام صادق (ع) بود در مسجد پیامبر (ص) مشغول نماز بود. در همین اثنا دو نفر از مادّیون وارد مسجد و مشغول به صحبت شدند، به گونه‌ای که او صحبت‌های آنان را می‌شنید. آنان در ضمن صحبت‌های خود به مبحث نبوت و پیامبر اسلام پرداختند و ادعا کردند که پیامبر فردی نابغه بوده و قصد ایجاد تحول در جامعه خود را داشته است و باینکه خود، مذهب را قبول نداشته، بهترین راه تحول را مذهب دانسته و از این طریق عمل نموده است!

مفضل از این سخنان به خشم آمد و با تندی با آنان برخورد کرد. آنان به مفضل گفتند: تو از چه کسی تبعیت می‌کنی؟ اگر از جعفر بن محمد پیروی می‌کنی بدان که ما در حضور او این حرف‌ها را می‌گوییم و حتی بر ضد خدا استدلال می‌کنیم ولی ایشان نه تنها عصبانی نمی‌شود بلکه به دقت گوش می‌دهد به گونه‌ای که ما گمان می‌کنیم او حرف‌های ما را پذیرفته است؛ اما پس از آن با متانت پاسخ حرف‌های ما را می‌دهد.^۱

رشد و تعالی اسلام در همه زمان‌ها وابسته به این است که همگان (حتی مخالفان) آزادانه اعتقادات خود را مطرح نمایند و بستر مباحث علمی در همه زمینه‌ها و برای همه اشخاص فراهم گردد و فکر و اندیشه تنها با منطق و استدلال پاسخ داده شود. تجربه به‌خوبی نشان می‌دهد هرگاه این بستر در جامعه فراهم آمده است در نهایت اسلام نفع برده و به‌عکس، هرگاه حکومت‌ها و یا افراد به رفتارهای قهرآمیز رو آورده‌اند نتیجه منفی به‌دست آمده است. و بالاخره معنای «محاربه» در پاسخ پرسش اول و معنای «افساد فی الأرض» در پاسخ پرسش دوم بیان شد. لازم است برای انطباق این دو عنوان بر مصادیق به آن دو پاسخ مراجعه شود.

[عناوین شرعی محاربه، بغی و افساد بر فعالیت‌های سیاسی مسالمت‌آمیز قابل

[انطباق نیست]

پرسش ۴: آیا حد شرعی «محاربه و افساد» حوزه سیاسی را هم شامل می‌شود؟
یعنی اگر اقدامات سیاسی مسالمت‌آمیز و غیرمسلحانه شخص یا اشخاصی از قبیل انتقاد و مخالفت با حاکمیت از دیدگاه حاکم شرع، نامطلوب و مخل امنیت ملی تشخیص داده شود، آیا چنین افراد یا تشکیلاتی محارب و مفسد محسوب می‌شوند؟

جواب: فعالیت‌های سیاسی از قبیل انتقاد، تجمعات، راهپیمایی آرام، مقاله‌نویسی، تشکیل جمعیت‌ها و احزاب و مانند این‌ها مصداق هیچ‌کدام از عناوین «محاربه»، «بغی» و «افساد» نمی‌باشد. زیرا عنوان «محاربه» متقوم است به ترساندن مردم و سلب امنیت جامعه با استفاده از سلاح و زور. «بغی» نیز تجاوز مسلحانه به حقوق دیگران و خروج از عدالت و حق است. «افساد» هم اگر همراه با محاربه فرض شود موضوع حکم مزبور در آیه خواهد بود و بر فرض مستقل بودن آن در موردی صدق می‌کند که موجب تضییع حقوق و امنیت گروهی از مردم گردد. درحالی‌که فعالیت‌های سیاسی این‌گونه نیست بلکه گاه از مقوله امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد و در جهت احقاق حقوق جامعه است.

علاوه بر این عناوین نامبرده از عناوین قصدیه می‌باشند و صدق و احراز هریک از آن‌ها

۱. [المجلسی، بحار الانوار، کتاب التوحید، باب ۴: الخبر المشتهر بتوحید المفضل بن عمر، ج ۳، ص ۵۹-۵۷]

متوقف است بر احراز قصد شخص و یا (حداقل) علم او به اثرگذاری و احراز این دو شرعاً شرایط ویژه‌ای دارد و به‌آسانی صورت نمی‌پذیرد و اصولاً در مواردی که اندک شبهه‌ای از ناحیه موضوع جرم یا حکم آن وجود داشته باشد، دستور شرع مقدس مراعات احتیاط است. به‌خصوص در امور مربوط به نفوس، دماء، اموال و آبروی افراد.

و به بیانی دیگر در موارد فعالیت‌های سیاسی، اولاً: از آنجاکه مصداق، هیچ‌یک از عناوین فوق نمی‌باشند هیچ مجوز شرعی برای منع از آن‌ها یا بازداشت و محاکمه افراد با این اتهام وجود ندارد. در دستورات اسلام و سیره رسول خدا (ص) و امیرالمؤمنین (ع) بازداشت و محکومیت سیاسی و اینکه کسانی را به مجرد اعتقاد یا اظهارنظر در برابر حاکمیت و انتقاد از آن بازداشت و محاکمه نمایند وجود ندارد. مخالفان سیاسی حضرت امیر (ع) در زمان حکومت آن حضرت به‌صورت علنی و با آزادی کامل علیه ایشان فعالیت می‌کردند و حتی عبدالله بن کواء که از خوارج بود در حضور آن حضرت علناً علیه ایشان شعار می‌داد ولی تا زمانی که آنان دست به سلاح نبردند آن حضرت نه‌تنها آنان را بازداشت نکرد بلکه حقوق آنان را نیز از بیت‌المال قطع نمود.

و ثانیاً: برفرض اینکه شرعاً بتوان اشخاص را به‌خاطر فعالیت‌های سیاسی بازداشت و محاکمه نمود، چون در این‌گونه اتهامات محاکم و قضات منسوب به حاکمیت ذی‌نفع و طرف دعوا هستند (و از شرایط قاضی، بی‌طرفی او نسبت به موضوع مورد محاکمه می‌باشد) آنان نمی‌توانند به قضاوت بپردازند. از این‌رو باید این قبیل اتهامات در یک دادگاه مرضی‌الطرفین، آن‌هم با حضور هیئت منصفه بی‌طرف، خبره نسبت به مسائل سیاسی و معتمد و منتخب مردم رسیدگی شود.

[شرایط تحقق بغی]

پرسش ۵: مفاد شرعی موضوع و حکم «بغی» چیست؟ آیا در شریعت مقدسه اسلام، برای باغی «حد شرعی» یا تعزیر به تشخیص حاکم شرع پیش‌بینی شده است؟ پرسش ۶: مقدمات تحقق موضوع بغی و شرایط عمل به «وظیفه مقاتله با بغات» چیست؟

پرسش ۷: آیا خروج مسلحانه علیه حاکمیت از مقومات شرعی بغی است؟ یا هرگونه اقدام برای تغییر حاکمیت سیاسی ولو از طرق مسالمت‌آمیز بغی محسوب می‌شود؟

جواب ۵ و ۶ و ۷: «بغی» در لغت به معنای طلب توأم با خروج از حد اعتدال، برتری‌طلبی، تفوق‌جویی و ظلم و ستم ذکر شده است؛ ولی در اصطلاح قرآن به معنای تجاوز و برتری‌طلبی همراه با قدرت و درگیری مسلحانه آمده است. ریشه اصلی مسئله بغی از آیه

۹ سوره حجرات اخذ شده است: «وإن طائفتان من المؤمنين اختلفتا فمصلحتهما بينهما فإن بغت احديهما على الاخرى فقاتلتا التي تبغى حتى تنفيء إلى أمرالله».

«بغی» در آیه فوق به درگیری مسلحانه بین دو طایفه از مؤمنین اطلاق شده؛ لذا جلوگیری از بغی نیز با قدرت سلاح پیش‌بینی شده است. شأن نزول آیه نیز قتال و درگیری بین دو طایفه (اوس و خزرج یا غیر آنها) بوده است.

علاوه بر این در تاریخ، سه جنگ جمل، صفین و نهروان را به‌عنوان مصادیق بارز بغی ذکر کرده‌اند و «تقتله الفئة الباغية» که در پیشگویی پیامبر (ص) در مورد عمار (ره) نقل شده^۱ به تجاوز نظامی معاویه در صفین اشاره دارد.

و اما در تعبیرات فقها «بغی» به خروج از اطاعت امام معصوم یا امام عادل تفسیر شده و در بعضی از تعبیرات لفظ «امام» به‌صورت مطلق آمده است و در معنای «خروج» نیز بروز و قیام برای قتال و درگیری مسلحانه تصریح شده است.^۲

ولی بحث در مورد اینکه مقصود از بغی، خروج بر امام معصوم است یا مطلق امام عادل، به‌نظر می‌رسد بی‌فایده باشد. زیرا مفاد آیه بغی، عام می‌باشد و شامل تمام مواردی است که جمعی از مؤمنین در برابر جمعی دیگر از آنان دست به قیام مسلحانه بزنند و برای آن چهار مورد قابل تصور است:

الف) تجاوز عده‌ای از مؤمنین بر عده‌ای دیگر؛

ب) تجاوز دولتی مسلمان بر دولت مسلمان دیگر؛

ج) تجاوز عده‌ای از مؤمنین بر دولت اسلامی؛

د) تجاوز دولت اسلامی بر عده‌ای از مؤمنین.

بنابراین خروج بر امام معصوم یا عادل فقط یکی از مصادیق بغی می‌باشد.

در این رابطه به چند نکته اشاره می‌شود:

۱. از آیه بغی به‌دلیل تعلیق حکم بر صفت «بغی» استفاده می‌شود که علت حکم همان بغی است به هر شکلی که باشد، هر چند به‌حسب ظاهر سلاح به‌کار نبرد ولی متکی به آن باشد؛ نظیر تجاوزی که یک حکومت هر چند مسلمان بر گروهی از ملت خود به‌اتکای قدرت نظامی

۱. [بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحيح، کتاب الصلاة، أبواب استقبال القبلة، باب التعاون فی بناء المسجد، و کتاب الجهاد والسير، باب مسح الغبار عن الرأس فی سبیل الله؛ مسلم، الصحيح، کتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتی یمر الرجل بقبر الرجل فیتمنی أن یكون مکان المیت من البلاء؛ الترمذی، السنن (الجامع الكبير)، کتاب المناقب، باب مناقب عمار بن یاسر].

۲. [بنگرید به الطوسی، الخلاف، کتاب الباغی، مسئله ۱: الباغی، معنا و حکمه، ج ۵، ص ۳۳۶-۳۳۵: العلامة الحلی، مختلف الشیعة، کتاب الجهاد، المسئلة السابعة فی احکام البغاة، (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۱)، ج ۴، ص ۴۴۸].

انجام می‌دهد. اگر چنین یورش برخلاف موازین قطعی عدل و حق انجام گیرد مصداق بغی خواهد بود.

۲. باتوجه به قید عصمت یا عدالت در خروج بر امام، چنانچه بر حکومتی جائز و ظالم در برابر ظلم آن یورش هرچند با سلاح انجام شود، بعید است حکم بغی جریان پیدا کند. این مطلب را (علاوه بر اینکه لازمه کلام تمام فقها می‌باشد که شرط عصمت یا عدالت در امام را مطرح کرده‌اند) شیخ طوسی (ره) در نهایت تصریح نموده است: «و من خرج علی امام جائز لم یجز قتالهم علی حال...»^۱.

در وسائل نیز از حضرت امیر(ع) نقل نموده که در مورد «حروریة» فرمودند:

...وإن خرجوا علی امام جائز فلا تقاتلوهم فان لهم فی ذلک مقالا^۲.

در این رابطه می‌توان به مسئله شانزدهم از فصل ششم از باب پنجم کتاب دراسات فی ولایة الفقیه مراجعه نمود.^۳

۳. از آیه بغی و نیز روایات مربوطه بیش از این فهمیده نمی‌شود که حکم باغی برخورد مسلحانه با اوست تا زمانی که از بغی دست بردارد و درعمل، تسلیم موازین حق و عدل گردد. خواه اعتقاد قلبی به آن موازین یا مجریان آن‌ها داشته باشد یا نه. پس در صورت تسلیم عملی هرگونه برخوردی با او، ظلم و تجاوز خواهد بود و بسا خود، مصداق بغی گردد. شیخ طوسی(ره) در مبسوط فرموده‌اند:

اگر باغی به حق پیوست و مطیع شد یا سلاح را زمین گذاشت و درعمل تسلیم شد یا از معرکه فرار کرد بدون اینکه به جمعی بپیوندد، قتال با او جایز نیست و تعقیب نمی‌گردد.^۴

شیخ طوسی و عده‌ای دیگر از فقها برخورد با «بغاة» را به سه شرط مشروط کرده‌اند: الف) اینکه آنان در موضع قدرت و دارای جمعیتی باشند، به گونه‌ای که بدون قتال و جنگ نتوان به آنان دست یافت. پس اگر جمعیتی کم و ناتوان باشند باغی نیستند. اینکه به‌دور از دسترس حکومت باشند. مثلاً در یک منطقه جدا از حاکمیت مستقر باشند و در قبضة او نباشند.

اینکه بغی آن‌ها براساس یک تفکر و اعتقادی خاص باشد. این قید برای خروج راهزنان و

۱. الطوسی، نه‌ایة الاحکام، ص ۲۹۷.

۲. الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعة، باب ۲۶ من ابواب جهاد العدو، ج ۳، ص ۱۵، ص ۸۱.

۳. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه وفقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۵۸۰.

۴. الطوسی، المبسوط، ج ۷، ص ۲۶۸.

قطاع الطريق از مصادیق بغاۃ می‌باشد.^۱

هرچند شرط اول و سوم برخلاف ظاهر آیه شریفه است ولی مطابق با احتیاط می‌باشد؛ اما شرط دوم مخالف ظاهر آیه نیست؛ زیرا معمولاً مقرر هر گروه متجاوز و مهاجمی از گروه رقیب جدا و مستقل می‌باشد. درمورد شرط سوم (همان‌گونه که در نکته ۵ بیان می‌شود) اگر هر دو گروه براساس تحلیل و اعتقادی خاص، خود را حق و طرف مقابل را باطل می‌داند، ابتدا باید زمینه رفع شبهه و رفع تخاصم فراهم آید و پس از آن چنانچه گروهی عناد ورزیده و اقدام به تجاوز و تضييع حقوق دیگران نماید، با آنان مقابله شود.

۴. مرحوم شیخ در نهایی فرموده‌اند: «و لایجوز لأحد قتال أهل البغی إلا بأمر الامام»^۲ محقق (ره) نیز در جهاد شرایع فرموده‌اند: «یجب قتال من خرج علی امام عادل اذا ندب الیه الامام عموماً او خصوصاً او من نصبه الامام»^۳ و صاحب جواهر (ره) برای کلام محقق (ره) ادعای اجماع محصل و منقول کرده و فرموده‌اند: روایات مستفیض عامه و خاصه نیز در این مورد وارد شده است.^۴

همین مطلب را از آیه بغی نیز می‌توان استفاده نمود؛ زیرا خطابات اجتماعی قرآن، ازجمله در این آیه به مجتمع مؤمنین متوجه می‌باشد و امام واجد شرایط ممثل مجتمع خواهد بود و درحقیقت اجتماع مؤمنین در او خلاصه شده است. در کتاب «دراسات» شرایط حاکم صالح و کیفیت انتخاب او به تفصیل بیان شده است.^۵ بنابراین برخورد با اهل بغی باید به‌دستور حاکمیت صالح انجام شود و کار هر فرد جامعه نیست.

درمورد بغی بین دو گروه مسلمان نیز این شرط باید رعایت شود و رهبری برخورد با بغاۃ در دست فرد صالح و واجد شرایط باشد.

۵. صدق بغی در موردی است که حق و باطل شفاف و روشن و بدون وجود شبهه باشد و گروهی به‌عنوان تجاوز از مرز عدالت و حق از روی عناد به حقوق گروه دیگر تجاوز نمایند. پس اگر حق و باطل در مورد نزاع دو گروه مسلمان روشن نباشد و هر دو گروه خود را حق و طرف دیگر را باطل بدانند و یا نسبت به آن دارای شبهه‌ای باشند، لازم است در ابتدا زمینه رفع شبهه و رفع نزاع فراهم آید و پس از آن چنانچه گروهی همچنان عناد ورزیده و اقدام به تجاوز و تضييع حقوق گروه دیگر نماید، با آن مقابله شود. این مطلب به‌خوبی از آیه بغی

۱.. الطوسی، المسبوط، ج ۷، ص ۲۴۶.

۲. الطوسی، النهایة، ص ۲۹۷.

۳. المحقق الحلی، شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۳۰۷.

۴.. النجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۲۴.

۵. [منظوری، دراسات فی ولایة الفقیه وفقه الدولة الاسلامیة، الباب الرابع فی شرائط الامام و الوالی الذی تصح امامته و تجب طاعته، الباب الخامس فی کیفیة تعیین الوالی و انعقاد الامامة، ج ۱، ص ۶۲۰-۲۵۷]

فهمیده می‌شود.

صاحب جواهر (ره) در این زمینه فرموده‌اند:

ظاهراً هیچ‌گونه اختلاف و اشکالی بین فقها وجود ندارد که باید قبل از شروع مقاتله با بغاة آنان ارشاد شوند تا اگر شبهه‌ای دارند از بین برود، همان‌گونه که خود حضرت امیرالمؤمنین (ع) و نمایندگانشان این عمل را با بغاة زمان خود انجام دادند و صبر کردند تا آنان حمله را شروع نمودند.^۱

بدیهی است ارشاد در هر زمان مطابق مقتضیات زمان انجام می‌شود. ارشاد در زمان کنونی جز با ایجاد فضای بحث آزاد و دادن مجال و امنیت به طرف متهم به بغی جهت بیان شبهات و نظریات خود امکان ندارد. در چنین مواردی وظیفه افراد و جناح‌های بی‌طرف (که در آیه شریفه مخاطب «فاصلحوا» قرار گرفته‌اند) آن است که مانع درگیری یا ادامه قتال بین دو گروه فوق شوند و طرفین را به مذاکره و تفاهم و رفع شبهه براساس منطق و استدلال دعوت یا الزام نمایند.

۶. برای تحقق عنوان بغی (علاوه بر آنچه بیان گردید) باید اراده و اختیار شرکت‌کنندگان در آن نیز احراز گردد. بنابراین چنانچه برخی از آنان از روی اکراه یا اجبار در آن مشارکت یابند (نظیر آنچه امروز، در بسیاری از تهاجمات نظامی دیده می‌شود) مقاتله با آن افراد جایز نیست؛ زیرا علاوه بر قواعد عام فقهی مبنی بر اشتراط اراده و اختیار در ترتیب آثار بر افعال انسان، از بعضی روایات نیز این مطلب قابل استنباط است.

در کتاب دعائم الاسلام و مستدرک الوسائل آمده است: قال رسول (ص) یوم بدر: «من استطعم ان تاسروه من بنی عبدالمطلب فلا تقتلوه فانهم انما اخرجوا کرهاً»^۲ از علت مذکور در این روایت می‌توان یک حکم کلی برای هر موردی که کسی با اکراه به جنگی آورده شده، استفاده نمود.

پرسش ۸: آیا خروج مسلحانه تشکیلات دارای مقر نظامی (منعه) براساس یک نظریه سیاسی (ولو عدم صلاحیت حکام) در عصر غیبت شرعاً بغی محسوب می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا باغی منحصر در خروج علیه حاکمیت معصوم (ع) است یا مطلق می‌باشد؟ چرا؟

جواب: گفته شد که ظاهر آیه شریفه «و ان طائفتان...» چهار مورد را شامل می‌گردد که

۱.. النجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۳۴.

۲. القاضی نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، (قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۳۴۴)، ج ۱، ص ۳۷۶؛ و میرزا حسن النوری الطبرسی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، (بیروت: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۹۹۱)، باب ۲۱ من ابواب جهاد العدو، ج ۳، ص ۵۰.

یکی از آن‌ها خروج بر حاکمیت عدل است. در زمان غیبت نیز اگر حاکمیت با شرایطی که در جای خود به تفصیل بیان شده با بیعت و انتخاب مردم منعقد شود، شرعی و مردمی است و خروج بر آن (با وجود شرایطی که ذکر شد) مصداق بغی می‌باشد. زیرا اولاً: آیه بغی عام است و انحصار به حکومت معصوم^(ع) ندارد؛ و ثانیاً: مطابق ادله‌ای که دلالت دارد بر اینکه تشکیل حکومت صالح در زمان غیبت، هم حق مردم است و هم وظیفه آنان؛ چنانچه در زمان غیبت حکومت صالحی تشکیل شود، احکام بغی نسبت به قیام در برابر آن نیز جاری خواهد بود. منتهی الأمر تفاوتی که حاکمیت در زمان غیبت با حاکمیت معصوم دارد این است که حاکمیت معصوم (به اعتقاد ما) ملازم با حق و عدل است؛ درحالی که این ملازمه در حاکمیت غیرمعصوم وجود ندارد. بنابراین چنانچه حاکمیت در زمان غیبت، صالح و واجد شرایط شرعی مورد رضایت مردم نباشد و گروهی بر اساس معیارهای شرعی خود را ازهرنظر حق و حاکمیت را باطل و ناصالح بدانند و براساس احقاق حق (نه از روی عناد یا انگیزه قدرت‌طلبی و مانند آن) دست به حمله مسلحانه بزنند و موجب تضییع حقوق دیگران نشود، ظاهراً مشمول آیه شریفه نیست.

این مسئله در کتاب دراسات در مسئله ۱۶ از فصل ششم از باب پنجم به‌طور تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.^۱

پرسش ۹: آیا بین قول به ولایت سیاسی فقیه در حوزه امور عمومی و قول به توسعه بغی به زمان غیبت تلازم است؟ چرا؟

جواب: باتوجه به عدم انحصار حکومت صالح به زمان معصوم و اطلاق آیه شریفه «بغی» اگر فقیه در زمان غیبت واجد شرایط ولایت سیاسی باشد و انتخاب واقعی او توسط مردم محقق شود، راهی جز توسعه بغی به زمان غیبت وجود ندارد.

[حق نافرمانی (عدم اطاعت و بیعت) و حق انتقاد از حکومت]

پرسش ۱۰: آیا در زمان غیبت معصوم^(ع) بیعت نکردن با حاکم دینی، اطاعت نکردن از آن، مخالفت مسالمت‌آمیز با آن، انتقاد از آن، شرعاً جرم محسوب می‌شود و قابل مجازات از سوی حاکمیت است؟ چرا؟

جواب: اگر کسی معتقد به حکومت دینی در زمان غیبت باشد و حاکم مفروض را نیز واجد شرایط لازم بدانند، شرعاً مجوزی برای بیعت نکردن و عدم اطاعت از او ندارد، ولی اگر از نظر علمی معتقد به حکومت دینی در زمان غیبت نباشد و یا حاکم دینی مفروض را

۱.. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه وفقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۵۸۰.

واجد شرایط لازم نداند، دلیلی بر لزوم بیعت و اطاعت از او وجود ندارد، گرچه باید توجه داشت چنانچه چنین حکومتی توسط همه یا اکثریت مردم تأسیس شده باشد و مورد رضایت آنان باشد، عدم اطاعت از آن نباید به گونه‌ای باشد که نظام اجتماعی دچار اختلال شود و با موجب تضییع حقوق جامعه گردد.

و اما مخالفت مسالمت‌آمیز به معنای اظهار نظر مخالف و انتقاد از کارها و عملکرد حاکمان در هر حال (چه حکومت را صالح بداند یا نه و چه حاکمیت منتخب اکثریت باشد یا نه) نه تنها جرم محسوب نمی‌شود؛ بلکه در یک جامعه دینی که به احکام دین اهتمام داده می‌شود از مقوله امر به معروف و نهی از منکر (با مراعات درجات و مراتب آن) می‌باشد و مورد ادله امر به معروف و نهی از منکر و نیز روایات لزوم نصیحت حاکمان مسلمان خواهد بود. ما با اینکه مولا امیرالمؤمنین (ع) را معصوم از خطا و گناه می‌دانیم ایشان از انتقاد استقبال می‌کردند. در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه می‌خوانیم:

ولا تخالطونی بالمصانعة، ولا تظنوا بی استتقالاً فی حق قبل لی، ولا التماس اعظام لنفسی، فانه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه فلا تکفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطی ولا آمن ذلك من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی...^۱
(به‌طور منافقانه و سازش کارانه با من رفتار نکنید و گمان نکنید در مورد حقی که به من پیشنهاد می‌شود کندی و رزم و یا در پی بزرگ‌ساختن خویش باشم؛ زیرا کسی که شنیدن حق و یا عرضه عدالت به او برایش مشکل باشد عمل به آن دو برایش مشکل‌تر است. پس از گفتن سخن حق و یا مشورت عدالت‌آمیز خودداری نکنید؛ زیرا من (شخصاً به‌عنوان یک انسان) خویش را فوق اشتباه و خطا نمی‌پندارم و از آن در کارم ایمن نیستم مگر این که خدا مرا به قدرت خویش حفظ نماید.)^۲

بسیار جای تعجب است عمل حکامی که دم از علی (ع) می‌زنند و مع‌ذکب هیچ‌گونه انتقاد سازنده‌ای را تحمل نمی‌کنند و انتقادهای را با زندان و محاکمه پاسخ می‌دهند.

پرسش ۱۱: اگر مسلمانانی فرداً یا متشکلاً اقدامات متصدیان حکومت دینی را خلاف شرع، عدل و منافع ملی تشخیص دادند و بر آن اساس با رعایت ضوابط شرعی اقدام به «نهی از منکر» کردند (از قبیل: اعراض قلبی و اعتراض گفتاری و نوشتاری بدون تعرض فیزیکی) و حاکمیت نیز خود را حق و مخالفان خود را باطل دانسته علی‌رغم غیرمسلم بودن آن‌ها، مخالفان را مفسد و محارب یا باغی

۱. الشریف الرضی، نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶، ص ۳۳۵.

۲. [منتظری، درس‌هایی از نهج البلاغه، (تهران: سرایی، ۱۳۹۵)، ج ۱۱، ص ۲۹۴-۲۸۳].

و برانداز اعلام کند، تکلیف مردم چیست و دین در چنین منازعه‌هایی که در طول تاریخ کثیرالابتلاست چه راه‌حلی پیش‌بینی کرده است؟

جواب: همان‌گونه که در پاسخ به پرسش‌های پیشین گفته شد، انتقاد و نصیحت حاکمان اسلامی (هرچند صالح و منتخب اکثریت مردم باشند) حق و وظیفه همگان به‌شمار می‌آید و حکومتی که مخالفان غیرمسلح خود را (که براساس وظیفه شرعی و بدون تعرض فیزیکی از حاکمان خود انتقاد می‌کنند) به بغی یا محاربه و یا افساد متهم کند، برخلاف موازین اسلامی عمل کرده است و با ادامه این روش صلاحیت و مشروعیت خود را از دست می‌دهد. و اما درباره وظیفه مردم به‌طور کلی باید گفت: چنانچه آنان از روی شناخت و آگاهی حاکمیت را صالح می‌دانند، طبعاً باید از آن حمایت کنند و در تقویت آن بکوشند و درعین حال حق انتقاد و نصیحت و نهی از منکر را برای خود و مخالفان محفوظ بدانند. و اگر به‌نظر آنان حکومت صالح نیست و گروه منتقد حق است و خواسته‌ها و مطالبات آنان در راستای عدل و حق و مصالح ملی باشد، در این صورت حق و تکلیف مردم نسبت به حاکمیت ناصالح که از اصول و موازین حق و عدل منحرف شده است و استبداد و استعمار و تضییع حقوق را شیوه خود قرار داده، این است که با حفظ و مراعات مراتب امر به معروف و نهی از منکر از راه‌های معقول و مشروع برای احقاق حقوق خود پافشاری نمایند. در کتاب دراسات این مسئله و درجات پافشاری مردم تا برسد به درجه قیام مسلحانه مشروحاً با استفاده از آیات و روایات معصومین، ضمن ۱۱ دلیل بیان شده است.^۱

وظیفه مردم نسبت به گروه منتقد که آن‌ها را حق و صالح می‌دانند این است که از آنان حمایت نموده تا بتوانند به وظایف شرعی خود عمل نمایند. این وظیفه از ادله یاد شده به‌خوبی استنباط می‌شود. مردم هم حق دارند و هم وظیفه که برای نیل به مطالبات شرعی و ملی خود از هر فرد یا جناحی که آنان را در نیل به حقوقشان و ادای تکالیفشان یاری می‌کند، حمایت نمایند.

[ملاک مشروعیت دینی حاکمیت]

پرسش ۱۲: با اینکه اکثر حاکمیت‌ها در طول تاریخ در جوامع مختلف باطل و ناحق بوده‌اند، سابقه‌ندارد هیچ حاکمیتی خود را ظالم و نامشروع دانسته باشد. ملاک و ضابطه «مشروعیت دینی حاکمیت» چیست؟ با چه معیارهایی حاکمیتی شرعاً «نامشروع» محسوب می‌شود؟

۱. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۵۹۹-۵۹۳.

جواب: بنا بر نظریه تمرکز قدرت در یک نفر، ملاک مشروعیت حاکمیت، دارا بودن همه شرایطی است که عقل و شرع آن‌ها را لازم می‌داند و عدم تخلف او از قوانین و مقررات عقلی و شرعی در اداره کشور. در کتاب دراسات علاوه بر هشت شرطی که برای شخص حاکم از طریق عقل و کتاب و سنت بیان شده، بر انتخاب آزادانه او توسط مردم نیز تأکید شده است؛ زیرا حکومتی که مقبولیت عمومی نداشته باشد دوام و ثبات ندارد.

اما بنا بر نظریه تفکیک قوا در حاکمیت دینی، ملاک مشروعیت هریک از سه قوه نظام اسلامی، دارا بودن شرایطی است که هر قوه می‌طلبد. به علاوه پایبند بودن آن به وظایف قانونی که برعهده آن گذاشته شده است.

[ضوابط دینی عدالت و ظلم]

پرسش ۱۳: ضوابط شرعی «عدالت اجتماعی» و معیارهای دینی «ظلم» چیست؟

جواب: «عدل» و «ظلم» دو مفهوم متقابل و متباین هستند. مفهوم عدالت در مورد خداوند با عدالت در مورد بشر متفاوت است. عدل الهی در دو منظر ارزیابی می‌شود: ۱. عدل در تکوین؛ ۲. عدل در تشریح.

عدل الهی در نظام تکوین به معنای داشتن حقی بر خداوند نیست؛ بلکه به این معناست که هر موجودی هر درجه از وجود و یا کمال وجود را که استحقاق و امکان آن را دارد دریافت می‌کند. موجودات در نظام هستی از نظر قابلیت‌ها و امکان فیض‌گیری از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوت‌اند. ذات حق به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است و قابلیت آن را دارد از وجود و کمال وجود اعطا می‌نماید و امساک نمی‌کند.

هیچ موجودی بر خدا حقی پیدا نمی‌کند که دادن آن حق، انجام وظیفه و ادای دین شمرده شود، زیرا موجودیت هر موجودی متقوم به حق تعالی است و از خویش هویتی در برابر او ندارد. آنچه در خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه (عبده) در رابطه با «حق» آمده است:

...لایجری لاحد الاجری علیه، ولایجری علیه الاجری له، ولو کان لاحد ان یجری له ولایجری علیه، لکان ذلک خالصاً لله سبحانه دون خلقه...^۲

ظاهراً به همین معنا اشاره دارد.

ولی عدل الهی در تشریح و قانون‌گذاری عبارت است از تطابق نظام تشریح با نظام تکوین. در نظام تکوین، هر موجودی در جای مناسب به حسب اقتضای سلسله علل خود قرار گرفته

۱. پیشین، ج ۱، ص ۵۸۰-۴۹۳.

۲. الشریف الرضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۶، ص ۳۳۳.

است که تغییر آن ممکن نیست. در این نظام هرگز تصادف و یا گزاف معنا ندارد. تشریح الهی نیز از روی گزاف و مخالف با نظام تکوین نمی‌باشد. تشریح الهی بدون توجه به حسن و قبح ذاتی اشیاء و مصالح و مفسدات آن‌ها انجام نخواهد شد. عدل در تشریح به معنای مطابقت آن با مصالح و مفسدات ذکر شده می‌باشد. نادیده گرفتن این گونه مصالح و مفسدات در هر موردی (هرچند به حسب نوع) از طرف خداوند در مرحله تشریح ظلم محسوب است.

این که عدلیه می‌گویند نظام تشریح الهی مطابق با عدل است، به این معناست که عدل دارای حقیقتی و رأی دستورات خداوند است و دستورات و احکام الهی براساس آن تشریح می‌شود. برخلاف اشاعره که چون حسن و قبح ذاتی را انکار می‌کنند می‌گویند: «عدل خداوند همان کار و فعل تکوینی و تشریحی خداوند می‌باشد».

و اما عدل بشری عرصه‌های مختلفی دارد:

۱. عرصه حقوق فردی و اجتماعی: در این عرصه «عدل» به معنای «اعطاء کل ذی حق حقه» و «وضع الشیء فی موضعه» می‌باشد.

شاخصه عدالت در عرصه حقوق از نظر عدلیه براساس دو اصل می‌باشد: اول اینکه حسن و قبح ذاتی را قبول کنیم؛ یعنی معتقد به حقی و رأی ارشادات شارع باشیم و دوم اینکه بپذیریم عقل توانایی درک آن‌ها را دارد.

مطابق این دو مبنا هرکجا حقی تبیین و درک شود، اعطای آن به صاحبش شاخصه عدالت است. البته با این که حسن اصل عدل و قبح اصل ظلم از مستقلات عقلیه است؛ لکن مصادیق آن دو از مستقلات عقلیه نیست و بسا در مواردی بین عُقلاً مورد اختلاف واقع شود. پس اگر کسانی همچون اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار نمایند و ملاک آن دو را همان شرع بدانند، قهراً باید شاخصه‌های عدالت و ظلم را بدون ارشاد شارع غیرقابل درک بدانند.

اما بنا بر نظریه عدلیه (که نظر صحیح می‌باشد) عقل و عُقلاً قادر به تشخیص مصادیق زیادی از عدل و ظلم می‌باشند؛ هرچند شرع در آن موارد ارشادی نداشته باشد و در موارد نادری که عقل و عُقلاً نتوانند عدل و ظلم را تشخیص دهند، یا در آن اختلاف نظر دارند، یا به خطا می‌روند، با ارشاد شرع می‌توانیم آن مصادیق را مشخص نماییم. لکن تشخیص ارشاد شرع در این گونه موارد برعهده عالمان دینی زمان شناس و آشنا به مصالح و مفسدات جامعه از یک سو و کارشناسان امور اجتماعی (در حوزه‌های گوناگون مربوط به عدالت اجتماعی) از سوی دیگر می‌باشد.

و برای انسان حقوق گوناگونی متصور است:

الف) حقوق طبیعی یا فطری: منشأ این حقوق، استعدادهایی است که دستگاه هدف‌دار خلقت برای رسیدن به کمال مطلوب در هر فردی قرار داده است. همه افراد بشر در این جهت

دارای حقوق مساوی هستند و هیچ‌کس بر دیگری تقدمی ندارد. مثلاً همه افراد بشر حق مساوی نسبت به بهره‌برداری از طبیعت دارند. همگی حق کارکردن، فکرکردن، انتخاب کردن و حق حیات دارند و

ب) حقوق اجتماعی: این حقوق پس از پیدایش مدنیت و جامعه برای هر فرد یا جامعه ایجاد می‌شود. حقوق اجتماعی گاهی مربوط به اجتماع کوچک یعنی خانواده است و گاهی به اجتماع بزرگ‌تر مرتبط می‌شود و آن نیز بر دو گونه است: گاه این‌گونه حقوق ناشی از به‌کارگرفتن حقوق اولیه طبیعی می‌باشد؛ نظیر حقوق اکتسابی افراد که در اثر تلاش و کار به‌دست می‌آورند، درحقیقت هرکس از استعدادها و علمی و عملی خود که دستگاه خلقت به او داده است بهتر و بیشتر بهره‌برداری نمود دارای حق اکتساب بیشتری در جامعه می‌شود و گاهی ناشی از قراردادهای اجتماعی می‌باشد. نظیر آنچه بین مردم و حاکمیت‌ها یا در معاملات و روابط داد و ستدها وجود دارد و باعث پیدایش حقوقی می‌گردد. این دسته از حقوق علی‌الاصول تابع قراردادهای اجتماعی است.

۲. تراحم حقوق: یکی دیگر از عرصه‌های عدل بشر عرصه تراحم حقوق است. در حقوق، گاه بین حق فرد و حق جامعه یا نظامی که حافظ مصالح جامعه است تراحم به‌وجود می‌آید. سیره و شیوه عقلا و حکم عقل برای مراعات عدل در این‌گونه موارد اقتضا می‌کند که حق جمع بر حق فرد ترجیح داده شود. درحقیقت در موارد تراحم باید گفت برای فرد درمقابل حق جمع، حقی باقی نمی‌ماند تا گفته شود چگونه محروم نمودن ذی‌حقی از حق خود، عدالت می‌باشد. مانند محدود نمودن آزادی ورود و خروج از کشور و یا بهره‌برداری از اماکن عمومی همچون خیابان‌ها و نیز ساختن منزل و نظایر آن در آن‌ها، در این‌گونه موارد عقلا هر زمان برای تأمین حقوق جمع و نظام حافظ آن، قوانین و مقررات محدودکننده‌ای را تدوین می‌کنند که موجب محدود شدن حق فرد می‌گردد و بر این اساس از ناحیه شرع نیز بسا قوانینی تشریح می‌گردد.

علاوه بر این، حقوق فردی نیز نباید به گونه‌ای تنظیم شود که حق یک فرد موجب سلب حق فرد دیگر شود. به‌عنوان مثال هرکس حق استفاده از ملک خویش را دارد به شرط آنکه به ملک دیگری ضرر نرساند و

۳. عدالت در اخلاق و عمل: سومین عرصه عدالت، عرصه اخلاق و عمل است. علمای اخلاق معمولاً عدالت در دو عرصه فوق را به تعادل بین افراط و تفریط تعریف می‌کنند. یعنی شاخصه آن به‌دست آوردن قدرت و ملکه‌ای است که موجب مراعات حدّ وسط بین افراط و تفریط می‌باشد. به‌عنوان مثال در عرصه عمل خوردن غذا، باینکه مورد نیاز بشر است، باید در حدّ وسط میان پرخوری و کم‌خوری واقع شود.

البته باید توجه داشت که حدّ وسط در مورد هر شخص برحسب خصوصیات و شرایط او متفاوت است و مقدار معتدل هر چیزی نسبت به هر فرد تفاوت می‌یابد. از این رو می‌توان گفت مفاهیم ارزشی نظیر عدالت (که براساس نیازهای انسان جهت نیل به سعادت و کمال وضع شده) مفاهیمی نسبی تلقی می‌شوند. یعنی ممکن است یک حالت برای فردی عدالت باشد و برای دیگری نباشد.

اما عدالت در اخلاق بنا بر آنچه بین اهل فن معروف است ملکه‌ای است در نفس انسان که شاخصه آن مراعات حدّ وسط بین افراط و تفریط در قوای ثلاثه: «عاقله»، «شهویه» و «غضبیه» می‌باشد. هر کدام از قوای مزبور ممکن است دارای سه حالت باشند: افراط، تفریط و تعادل. حدّ وسط در قوه عاقله «حکمت» است. افراط آن «جُرْبزه» و تفریط آن «بلاذت» است. حدّ وسط در قوه شهویه «عفت»، افراط آن «شره» و تفریط آن «حَمود» می‌باشد. حدّ وسط در قوه غضبیه «شجاعت»، افراط آن «تهوّر» و تفریط آن «جُبْن و ترس» است. از اجتماع حدّ وسط در قوای سه‌گانه فوق «عدالت» محقق می‌شود. درحقیقت شاخصه عدالت در قوای مزبور به این است که انسان هر قوه‌ای را در محل مناسب خود قرار دهد که با نیاز و نیل به سعادت او متناسب باشد.

۴. عدالت در عرصه اجرای قانون: شاخصه عدالت در اجرای قانون، مساوات در آن است نسبت به همه افراد و اقشار، اعم از ضعیف و قوی. در این عرصه اگر قانون به‌طور مساوی اجرا نگردد جامعه آسیب می‌بیند. اگر مجری قانون بخواهد حق جامعه تأمین و احقاق شود، راهی جز تساوی همه افراد و اقشار در اجرای قانون (که مصداق «اعطاء کلّ ذی حق حقه» است) وجود ندارد.

۵. عدالت در عرصه مجازات: شاخصه عدالت جزائی در اصل کیفر دادن جرائم و تناسب بین آن دو نهفته است. نسبت جرائم با کیفرها نسبت علت و معلول می‌باشد، از این رو باید بین آن دو تناسب و سنخیت وجود داشته باشد. براین اساس (سنخیت بین علت و معلول) با کیفر ناعادلانه نمی‌توان وضعیت عادلانه را در جامعه برقرار ساخت. از آنچه ذکر شد، روشن گشت که شاخصه عدالت، به جز در عرصه اجرای قانون، در هیچ‌یک از عرصه‌های ذکر شده و تعریف ماهوی آن الزاماً به معنای مساوات نیست.

[حقوق شرعی مخالفان سیاسی]

پرسش ۱۴: حقوق شرعی «مخالف سیاسی» چیست؟

جواب: مخالف سیاسی (چه، کسی که اصل نظام و حاکمیت دینی را قبول دارد ولی

به شیوه و سیاست حاکمان انتقاد دارد، یا کسی که اصل نظام و حاکمیت دینی یا ساختار سیاسی نظام و یا صلاحیت حاکمان را قبول نداشته باشد) از دیدگاه شرع دارای حقوقی است، که این حقوق اختصاص به مسلمانان ندارد و شامل آنان (اعم از شیعه و سنی) و غیرمسلمانان می‌گردد.

اما در غیرمسلمانان، در مثل جامعه ایران تابع توافق‌هایی است که در قرارداد میان آن‌ها و مسلمانان منعقد شده است و یا در قانون اساسی بیان شده است. (عقد ذمه)^۱ حضرت امیر^(ع) در نامه به مالک اشتر در رابطه با رعیت می‌فرماید:

«اما اخ لك في الدين، او نظير لك في الخلق...»^۱

این جمله اشاره است به حق هم‌کیشی و حق هم‌نوعی. حقوق اجتماعی مسلمانان اهل سنت نیز همانند شیعیان است. یعنی اگر صلاحیت‌های لازم را دارا باشند از دیدگاه اسلام شایستگی تصدی مناصب و مشاغل مختلف را دارا می‌باشند؛ مگر اینکه در قراردادی که مورد توافق باشد (همچون قانون اساسی) پیش‌بینی دیگری شده باشد و جنبه اکثریت ملت را در نظر گرفته باشند.

بنابراین مخالفان سیاسی (از هر فرقه و مذهبی که باشند) دارای حقوقی هستند که اجمالاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

اول. حق آزادی بیان و اظهارنظر: این حق، عام و نسبت به موافق و مخالف یکسان است و درمورد مخالف هدف‌ها و عرصه‌های مختلفی قابل تصور است:

الف) حق آزادی بیان در راستای اصلاح برنامه‌های سیاسی حاکمیت و نصیحت حاکمان

حق آزادی بیان در راستای اصلاح ساختار سیاسی نظام.

حق آزادی بیان در راستای تغییر نظام سیاسی.

در نهج البلاغه آمده است:

ايها الناس ان لي عليكم حقاً و لكم على حقّ فاما حقمك على فالنصيحة لكم و توفير فيئكم عليكم... و اما حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة و النصيحة في المشهد و المغيب...^۲

«نصیحت» یعنی تذکر معایب و نواقص و ارائه راهکار برای اصلاح آن‌ها. «نصیحت در مشهد» یعنی حق تذکر و انتقاد رو در رو و در حضور حاکم یا حاکمان و «نصیحت در مغیب» یعنی دفاع در برابر تهاجمات بی‌جا و بی‌اساس و همچنین تذکر در غیاب حاکم؛ نظیر آنچه متداول است که در روزنامه‌ها یا مجالس سخنرانی یا تظاهرات آرام، نظریات و خواسته‌ها و

۱.. الشریف الرضی، نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۴۲۷.

۲.. الشریف الرضی، نهج البلاغه، خطبه ۳۴، ص ۷۹.

نقص‌ها و راه اصلاح امور بیان می‌شود.

آن حضرت در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه (عده) نیز می‌فرماید:

فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل فاني لست في نفسي بفوق ان اخطىء ولا
امن ذلك من فعلى الا ان يكفى الله من نفسي ما هو املك به منى.^۱

چنانچه در پاسخ پرسش دهم یادآوری شد.

گفتار حق و دادن مشورت عادلانه به حاکمیت شامل گفتار موافق و مخالف می‌باشد و جمله «لست في نفسي بفوق ان اخطىء» صریحاً دلالت بر جواز تخطئه حاکمان (به‌ویژه حاکمان غیر معصوم) دارد.

دوم. حق فعالیت تشکیلاتی و اقدام سیاسی همه افراد جامعه (اعم از موافق و مخالف): علاوه بر حق آزادی بیان و اظهارنظر، حق دارند در راستای تبلیغ ایده‌های خود و اصلاح و یا تغییر برنامه‌های نظام بلکه اصلاح اساس نظام براساس عقل و منطق فعالیت سیاسی و تشکیلاتی داشته باشند و اقدام عملی نمایند و حاکمیت مجاز نیست آنان را از این حق باز دارد. برای جواز یا وجوب اقدام عملی و نیز حقوق افراد اقدام‌کننده می‌توان به آیات و روایات زیر تمسک نمود:

۱. «...الذين ان مكنا هم في الأرض اقاموا الصلوة و آتوا الزكاة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنكر، و لله عاقبة الامور.» (سوره حج، آیه ۴۱)

دلالت آیه شریفه بر مبعوض بودن فساد و محبوب بودن اقدامات اصلاحی اهل صلاح در صورت تمکن، واضح است.

۲. «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط و أنزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس...» (سوره حديد، آیه ۲۵)

آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه هدف از ارسال رسل و انزال کتب این است که مردم قسط و عدالت را در جامعه بشری پیاده نمایند. پس هر اقدام عملی در برابر حاکمیت فاسد و باطل، اعم از تغییر برنامه‌های آن یا اصلاح ساختار و یا تغییر آن، اقدامی است در راستای هدف الهی از ارسال رسل و انزال کتب.

۳. آیات مربوط به لزوم کفر به طاغوت و نهی از اطاعت مسرفین و مذمت اهل جهنم به‌خاطر اطاعت از بزرگان گمراه و گمراه‌کننده، بر لزوم سرپیچی از حاکمان فاسد و مبارزه با آنان دلالت دارد.^۲

۱.. الشریف الرضی، نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶، ص ۳۳۵.

۲.. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۹۷.

۴. آیات و روایات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر. لحن این دسته از آیات و روایات نسبت به تمام منکرات موجود در جامعه عمومیت دارد. پس نمی‌توان گفت آن‌ها از منکرات و مفساد دستگاه‌های حاکمه در هر زمان منصرف هستند؛ زیرا علاوه بر ظاهر عام آن‌ها، مفساد دستگاه‌های حاکمه که مؤثر در صلاح و فساد جامعه و تک‌تک افراد می‌باشند به طریق اولی مشمول ادله نهی از منکر خواهند بود.

امر به معروف و نهی از منکر دارای مراتب و دامنه پهنآوری است، که کوچک‌ترین مرتبه آن در حوزه حاکمیت، ارشاد و نصیحت حاکمان می‌باشد و به تدریج به درجات بالاتر و سخت‌تر می‌رسد و در هر مرتبه‌ای به قدرت مناسب با همان مرتبه نیاز دارد؛ نظیر تشکیل حزب و جمعیت یا تأسیس روزنامه و وسیله نشر نصایح و دیدگاه‌ها و یا احیاناً تحصیل قدرت‌های دیگر برحسب شرایط زمان و مکان.

بنابراین از ادله امر به معروف و نهی از منکر، دو نکته به‌خوبی استفاده می‌شود:

الف) شمول آن‌ها نسبت به همه ارکان حاکمیت، اعم از خود حاکم یا برنامه‌های سیاسی آنان یا ساختار سیاسی و یا حتی اصل نظام. در همه این موارد اگر عناوین طاغوت، فساد، منکر و امثال اینها بر آن‌ها صدق نماید مشمول ادله نهی از منکر خواهند بود و طبعاً لزوم تحصیل قدرت نیز (که از مقوله شرط واجب است نه شرط وجوب) در همه مراحل و برحسب تناسب و نیاز همان مرحله می‌باشد.

شخص یا اشخاصی که در صدد انجام تکلیف امر به معروف و نهی از منکر می‌باشند (در هریک از مراحل آن) حقوقی را که شرط لازم برای امکان انجام همان تکلیف است، شرعاً و عقلاً دارا می‌باشند؛ زیرا قابل‌تصور نیست که شارع تکلیفی را متوجه کسی نماید و لکن از حقوق و امکانات مورد لزوم آن تکلیف غفلت نماید.

ممکن است سؤال شود: ملاک در تشخیص مصادیق طاغوت، فساد و منکر چه کسی است، افراد یا حاکمیت؟ در این زمینه باید توجه داشت و جواب امر به معروف و نهی از منکر در حوزه اجتماع و حاکمیت، اختصاص به حکومت‌های جائز و فاسد ندارد؛ بلکه در حکومت صالح نیز اگر عده‌ای نسبت به عملکرد حاکمان یا اصل حکومت انتقاد داشته باشند باید بتوانند آزادانه آن‌ها را مطرح کنند و حاکمیت باید حقوق آنان را رعایت نماید.

در این رابطه، نحوه برخورد حضرت امیر^(ع) با مخالفان خویش به‌ویژه گروه منحرف خوارج حائز اهمیت است. با اینکه آن حضرت معصوم و عاری از اشتباه بودند و خوارج لجوج و بی‌منطق بودند و به خیال خود بر اساس وظیفه شرعی عمل می‌کردند، ولی حضرت اجازه انتقاد و فعالیت سیاسی و تشکیلاتی را به آنان می‌داد و هیچ‌یک از حقوق آنان را از ایشان نستاند و تا زمانی که دست به سلاح نبردند و حقوق دیگران را تضییع نکردند با آنان به مقاتله نپرداخت.

لازم به ذکر است که حد آزادی بیان و آزادی فعالیت سیاسی در عرصه‌های ذکر شده، همان عدم تضییع حقوق دیگران می‌باشد. یعنی نباید استیفاء دو حق ذکر شده موجب تضییع حقوق دیگران شود.

سوم. حق اطلاع از تصمیم‌گیری‌های حاکمیت (اعم از سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و...) و اسرار آن‌ها، جز اسرار جنگ در همان زمان: در حد امکان سیاست اسلامی باید صریح و شفاف باشد. سیاست‌های شیطانی است که نوعاً در خفا انجام می‌گیرد. در نهج البلاغه در این زمینه آمده است:

...الا وان لكم عندي ان لا احتجز دونكم سرّاً الا في حرب ولا اطوي دونكم امرّاً
الا في حكم.^۱

جمله «لا اطوي...» اشاره است به لزوم مشورت حاکم با مردم در تمام موضوعات و امور، جز حکم صریح خدا.

چهارم. تأمین فوری حقوق گوناگون از ناحیه حاکمیت بدون تأخیر یا وقت‌گذرانی: حاکمیت موظف است حقوق ملت را بدون هیچ‌گونه مسامحه تأمین نماید. در همان نامه آمده است:

ولا اوخر لكم حقاً عن محله، ولا اقف به دون مقطعه.^۲

و نیز از آن حضرت نقل شده:

حقّ علی الامام ان يحکم بما انزل الله وان يؤدی الامانة، فاذا فعل ذلك فحقّ
علی الناس ان یسمعوا له.^۳

وقتی کسی دارای حقوقی باشد برای استیفای آن حقوق باید مصونیت اجتماعی، قضایی و امنیتی داشته باشد و حاکمیت وظیفه دارد زمینه استیفای حقوق افراد را فراهم نماید و آنان را در برابر خطرات و تهاجمات حفظ کند. این حق نیز نسبت به موافق و مخالف سیاسی عام و یکسان است.

پنجم. برخورد عادلانه و بدون تبعیض شخص حاکم در آنچه حق است با همه ملت و از جمله با مخالف سیاسی خود: یعنی حاکم دینی با مخالف سیاسی خود همان برخوردی را داشته باشد که با طرفداران و حامیان خود دارد. جمله فوق: «لا اوخر لكم حقاً...» دلالت بر

۱. الشریف الرضی، نهج البلاغه، نامه ۵۰، ص ۴۲۴.

۲. پیشین.

۳. جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر السیوطی، الدرر المنشور فی التفسیر بالمأثور، (بیروت: دار الفکر، ۲۰۱۱)، ج ۲، ص ۵۷۱.

این حق نیز می‌کند؛ زیرا بر خورد ناعادلانه و تبعیض‌آمیز در تأمین حق، لازمه تأخیر اعطای حق یا منع صاحب حق از آن می‌باشد.

بر خورد حضرت امیر^(ع) با خوارج نسبت به قطع نکردن سهمیه آنان از بیت‌المال نیز دلیل دیگری برای حق فوق می‌باشد.
در نهج البلاغه آمده است:

سمعت رسول الله^(ص) يقول في غير موطن: لن تقدر امة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوى غير متمتع^۱

مفاد این روایت نسبت به موافق و مخالف سیاسی، عام و یکسان است.
ششم. حفظ حیثیت و کرامت انسانی مخالفان سیاسی: در کتاب وسائل الشیعه آمده است:

حضرت امیر^(ع) نسبت به خوارج پس از اینکه سلاح به دست گرفته و با آن حضرت جنگیدند، هیچ‌گاه به‌عنوان منافق یا مشرک یاد نمی‌کرد، بلکه می‌فرمود: اینان برادران ما هستند که بر ما یورش مسلحانه آورده‌اند.^۲

هنگامی که حضرت امیر^(ع) حیثیت خوارج را مراعات می‌نمود و (باینکه آنان اقدام مسلحانه کرده بودند) از آنان به‌عنوان «برادر» یاد می‌کردند، وضعیت مخالفان سیاسی غیرمسلح آن‌حضرت به‌طریق اولی روشن می‌شود.

در رابطه با لزوم حفظ آبرو و کرامت انسان‌ها روایات زیادی از معصومین نقل شده است که می‌توان به کتاب دراسات مراجعه نمود.^۳

هفتم. حق مصونیت جان، آبرو، مال و شغل مخالف سیاسی: همان‌گونه که گفته شد مطابق ادله امر به معروف و نهی از منکر و آیات دیگر، برخورد با فساد و منکر به‌خصوص اگر در سطح حاکمیت باشد، وظیفه همگانی است که به‌حسب شرایط و افراد، مختلف خواهد بود. انجام این وظیفه بدون داشتن مصونیت متصلی آن و استیفای حقوقی که در انجام وظیفه نقش دارد، امکان ندارد.

علاوه‌براین، سنت و شیوه حضرت امیر^(ع) در برخورد با مخالفان سیاسی (همچون اصحاب جمل و صفین و خوارج) تأمین حقوق آنان بود. آن‌حضرت حقوق خوارج را (تا زمانی که دست به سلاح نبردند) از بیت‌المال قطع نکرد و در هنگامه جنگ صفین که بعضی از یاران ایشان می‌خواستند مقابله به‌مثل کرده و آب را به‌روی لشکر معاویه ببندند، آن‌حضرت مانع گردید.

۱. الشریف الرضی، نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۴۳۹.

۲. الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعه، باب ۲۶ من ابواب جهاد العدو، ج ۱۰، ص ۱۵، ص ۸۳.

۳. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۸۱۰-۷۶۹.

حق استفاده بالتسویّه از امکانات و اموال عمومی نیز از این شیوه حضرت استفاده می‌شود. و زمانی که بعضی از لشکریان معاویه توسط یاران حضرت مورد سب قرار گرفتند، آن حضرت با ناراحتی فرمودند:

إني أكره لكم أن تكونوا سبّابين، و لكنكم لو وصفتم أعمالهم و ذكرتم حالهم كان أصوب في القول و أبلغ في العذر، و قلت مكان سبكم آياهم: اللهم أحقن دماثنا و دماثهم، و أصلح ذات بيننا و بينهم، و أهدهم من ضلالتهم حتى يعرف الحق من جهله و يرعوى عن الغي و العدوان من لهج به.^۱

مراعات عرض و حیثیت اهل صفین توسط آن حضرت (تا آنجا که به یاران خود دستور می‌دهد به جای سب، به آنان دعا کنند) نه از روی ترس و تقیه، بلکه نشان‌هایی از فرهنگ غنی اسلام و شرح صدری است که باید در حاکمان دینی وجود داشته باشد. هشتم. حق مصونیت از تعرض قضایی:

۱. در کتاب غارات از حضرت علی (ع) نقل شده است که فرمودند:

إني لا آخذ على التهمة، و لا آعاقب على الظن...^۲

۲. و نیز در همان کتاب آمده است:

حضرت امیر (ع) در رابطه با خریث بن راشد (که از سران معروف خوارج بود) و اعتراض عبدالله بن قعین به آن حضرت که چرا او را آزاد گذاشته‌ای و در بند نمی‌کشی و از او تعهدی نمی‌گیری، فرمودند: «اگر ما هرکس را به صرف اتهام دستگیر نماییم زندان‌ها پر خواهد شد.» سپس فرمودند: «من بر خود روا نمی‌دانم که افراد را بازداشت و زندانی کنم مگر اینکه دشمنی خود را در عمل با ما اظهار دارند.»^۳

خریث از مخالفان سیاسی حضرت بود که شخص حضرت و حکومت ایشان را قبول نداشت و جمعی را با خود همراه کرده بود و با زبان و گفتار مخالفت می‌نمود، و از نظر احتمال دست بردن به سلاح متهم بود و عبدالله بن قعین از همین نظر به حضرت اعتراض داشت. ۳. همچنین حضرت در نامه خویش به مالک اشتر فرموده است:

و لا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتتم اكلهم...^۴

۱. الشریف الرضی، نهج البلاغه، خطبه ۲۰۶، ص ۳۲۳.

۲. ابو اسحاق ابراهیم بن محمد الثقفی الکوفی، الغارات، (تحقیق سید جلال‌الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۵)، ج ۱، ص ۳۷۱.

۳. پیشین، ج ۱، ص ۳۳۵.

۴. الشریف الرضی، نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۴۲۷.

۴. و نیز در کتاب *انساب الاشراف* در رابطه با خوارج نهروان آمده است:

و كان علی (ع) يقول: «انا لانمعهم الفیء و لانحول بینهم و بین دخول مساجد اللہ و لا نهیجهم ما لم یسفنکوا دماً و ما لم ینالوا محرماً»^۱.

«تهییج» یعنی حرکت و برخورد شدید که شامل مزاحمت، بازداشت و قطع حقوق آنان می‌شود. جمله «مالم ینالوا محرماً» یعنی تا زمانی که حق واجب‌المراعاتی را تضییع نکنند. ۵. و در کتاب مصنف ابن ابی شیبیه آمده است:

عن کثیر بن نمر قال بینا انا فی الجمعه و علی بن ابیطالب علی المنبر اذ جاء رجل فقال: لاحکم الا لله، ثم قام آخر فقال، لاحکم الا لله، ثم قاموا من نواحي المسجد یحکمون اللہ. فاشار بیده: اجلسوا، نعم، لاحکم الا لله، کلمة حق یتغی بها باطل، حکم اللہ ینتظر فیکم. الا ان لکم عندی ثلاث خلال ما کنتم معنا: لن نمنعکم مساجد اللہ ان یذکر فیها اسمہ، و لا نمنعکم فیئاً ما کانت ایدیکم مع ایدینا، و لا نقاتلکم حتی تقاتلوا. ثم اخذ فی خطبته^۲.

استفاده از مساجد منحصر به نمازخواندن در آن نبوده است؛ بلکه بحث‌های اعتقادی، تفسیری و تاریخی را نیز شامل می‌شده. مطابق فرموده آن‌حضرت مخالف سیاسی (که اقدام مسلحانه نکرده است) حتی در صورتی که اصل نظام یا شخص حاکم را قبول نداشته باشد، علاوه بر اینکه نباید مورد تعرض قرار گیرد، باید بتواند از مساجد برای هر امر دینی که مرتبط است با خداوند، استفاده نماید.

«فیء» کنایه از همه امکانات و اموال عمومی است که در اختیار حاکمیت می‌باشد. مطابق فرموده حضرت، مخالفان سیاسی حکومت که به اقدام مسلحانه روی نیاورده‌اند، می‌توانند از صدواوسیما و تمام امکانات تحت اختیار دولت استفاده نمایند، بلکه احزاب و گروه‌های سیاسی مخالف می‌توانند خودشان دارای امکانات مستقلی باشند. روزنامه و شبکه‌های خصوصی صدا و سیما و نظایر آن‌را در اختیار داشته باشند.

جمله «و لا نقاتلکم حتی تقاتلوا» به معنای دادن امنیت اجتماعی به آنان است تا زمانی که سلاح به دست نگیرند. همچنین از حدیث بالا آزادی بیان و مخالفت با حاکم در ملاء عام به خوبی نمایان می‌شود؛ در حالی که حضرت (نه در آن حال و نه پس از آن) هیچ‌گونه تعرضی نسبت به آنان ننمود.

۱. احمد بن یحیی البلاذری، *انساب الاشراف*، (تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت: الاعلمی، ۱۹۷۴)، ج ۲، ص ۳۵۹.

۲. عبدالله بن محمد بن ابراهیم ابن ابی شیبیه، *المصنف*، کتاب الجمل، باب الخوارج، ح ۳۸۹۴۴، (تحقیق ابی محمد اسامه بن ابراهیم محمد، قاهره: فاروق الحدیثه، ۲۰۰۷)، ج ۱۳، ص ۴۶۰.

نهم. حق پرده‌پوشی بر عیوب مردم و برائت آنان: حاکمیت وظیفه دارد عیوب همه ملّت اعمّ از موافق و مخالف را (که نمایان نیست) ظاهر نسازد و نیز آنان را از آنچه از عیوب ظاهر است مبرا و بی‌گناه بداند. در نامه حضرت امیر^(ع) به مالک می‌خوانیم:

فان فی الناس عیوباً، الوالی احوّ من سترها، فلاتکشفن عما غاب عنک منها، فانما علیک تطهیر ما ظهرلک، واللّه یحکم علی ما غاب عنک، فاستر العورة ما استطعت...^۱

دهم. حق عفو و گذشت نسبت به لغزش‌ها: این حق نسبت به موافق و مخالف سیاسی یکسان است. خدای متعال در خطاب به پیامبر اکرم^(ص) می‌فرماید:

خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین (سوره اعراف، آیه ۱۹۹)

و نیز می‌فرماید:

«وانک لعلی خلق عظیم» (سوره قلم، آیه ۴)

و در جای دیگر می‌فرماید:

ولا تستوی الحسنة و لا السیئة، ادفع بالتی هی احسن، فاذا الذی بینک و بینه عداوة کانه ولی حمیم. (سوره فصلت، آیه ۳۴)

پیامبر^(ص) مأموریت داشت که حتی با دشمنان خود (که محارب نبودند) به نیکی عمل نماید تا آن‌ها در نهایت تبدیل به دوست شوند. همچنین در نامه حضرت امیر^(ع) به مالک اشتر می‌خوانیم:

«یفرض منهم الزلل، و تعرّض لهم العلل، ویؤتی علی ایدیهم فی العمد و الخطأ، فاعطهم من عفوک و صفحک مثل الذی تحب ان یعطیک الله من عفوه و صفحه».^۲

نرمش و مدارای پیامبر^(ص) و امام علی^(ع) با مخالفان سیاسی مسالمت‌جو

علاوه بر این سیره پیامبر اکرم^(ص) و امیرالمؤمنین^(ع) همواره با رفق و عفو و گذشت نسبت به مخالفان و حتی دشمنان اسلام همراه بوده است، به‌جز آن‌دسته از افراد که علناً سلاح برداشته و به جنگ و محاربه با اسلام اقدام و حقوق افراد را تضییع می‌کردند و نسبت به این رفتار خود اصرار می‌ورزیدند. در این زمینه به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱. در کتاب بحار الأنوار از امیرالمؤمنین^(ع) نقل شده است که فرمود:

۱. الشریف الرضی، نهج البلاغة، نامه ۵۳، ص ۴۲۹.

۲. الشریف الرضی، نهج البلاغة، نامه ۵۳، ص ۴۲۸.

ان یهودیاً کان له علی رسول اللہ (ص) دنانیر فتقاضاه، فقال له: یا یهودی، ما عندی ما اعطیک، فقال: فانی لا افارقک یا محمد حتی تقضینی، فقال: اذا اجلس معک، فجلس معه حتی صلی فی ذلك الموضع الظهر و العصر و المغرب و العشاء الاخره و الغداة، و کان اصحاب رسول اللہ (ص) یتهدونہ و یتواعدونہ، فنظر رسول اللہ (ص) الیہم فقال: ما الذی تصنعون به؟ فقالو: یا رسول اللہ، یهودی یحبسک؟ فقال (ص): لم یبعثنی ربی (عزوجل) بان اظلم معاهداً و لا غیره. فلما علا النهار قال الیہودی: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ، وَ شَطْرَ مَا لِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ. أَمَا وَاللَّهِ مَا فَعَلْتَ بِكَ الَّذِي فَعَلْتَ إِلَّا لَانظُرَ إِلَى نَعْتِكَ فِي التَّوْرَةِ، فإني قرأت نعتك في التوراة: محمد بن عبد اللہ مولده بمكة و مهاجره بطيبة، و ليس بفظ و لا غليظ و لا سخاب، و لا مترين بالفحش و لا قول النخاء. و انا أشهد أن لا إله إلا الله و أنك رسول الله، و هذا مالي فاحكم فيه بما انزل الله، و كان الیہودی كثير المال.^۱

۲. عفو پیامبر (ص) نسبت به زن یهودی که قصد داشت با گوشت مسموم پیامبر را به قتل برساند. پیامبر از او پرسید: چرا چنین کردی؟ گفت: فکر کردم اگر واقعاً پیامبر هستی این زهر تو را نمی کشد، و اگر پادشاهی هستی مردم از دست تو راحت خواهند شد.^۲ علی القاعده این زن یهودی در انجام این توطئه تنها نبوده است، بلکه تشکیلات یهود که با پیامبر عناد خاصی داشتند پشتوانه او بودند.

۳. روش پیامبر (ص) با مسلمانان خطاکار پس از جنگ احد. از آنچه در تواریخ ذکر شده و از آیات ۱۵۶ به بعد سوره آل عمران استفاده می شود، تعدادی از مسلمانها بعد از شکست جبهه احد، برخی از جبهه فرار کردند و پیامبر را با عده بسیار اندک رها کردند و برخی با کفار هم صدا شدند و پیامبر را عامل شکست و کشته شدن دوستانشان معرفی نمودند. (در این جنگ حدود ۷۰ نفر از مسلمانان به شهادت رسیدند.) آیه ۱۵۶ سوره آل عمران در ابتدا خطاب به همین مردم می گوید:

یا ایها الذین آمنوا لاتکونوا کالذین کفروا و قالوا لاخوانهم اذا ضربوا فی الأرض او کانوا غزی لو کانوا عندنا ما ماتوا و ماقتلوا لیجعل اللہ ذلک حسرة فی قلوبهم، و اللہ یمیت و یمیت و اللہ بما تعملون بصیر.

حتی از آیه ۱۶۱ سوره آل عمران استفاده می شود که تعدادی از مردم پس از شکست احد،

۱. المجلسی، بحار الانوار، باب ۹: مکارم اخلاقه و سننه وما ادبه الله تعالی به، ج ۵، ص ۱۶، ص ۲۱۶.

۲. الکلبینی، الکافی، کتاب الايمان والکفر، باب العفو، ج ۹، ص ۲، ج ۱۰۸: ابن هشام الحمیری، السیرة النبویة، قصة الشاة المسمومة، (تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره: مکتبة محمدعلی صبیح واولاده، ۱۹۶۳)، ج ۳، ص ۸۰۱.

پیامبر (ص) را نیز به خیانت در غنائم متهم کردند، تا آنجا که خداوند از او دفاع می‌کند و می‌فرماید:

و ما کان لنبی ان یغل، و من یغلل یأت بما غل یوم القیامة، ثم توفی کل نفس ما کسبت و هم لایظلمون.

این عده مسئله‌دار نسبت به پیامبر را می‌توان به اصطلاح امروز از مخالفین سیاسی حضرت به حساب آورد، زیرا آنان به شیوه و سیاست و تصمیم‌گیری پیامبر اعتراض داشتند. ولی با این حال در آیه ۱۵۹ همین سوره، خداوند به پیامبر دستور می‌دهد از آنان گذشت کند و حتی با آنان در امور سیاسی-اجتماعی، مشورت نماید:

فیما رحمة من الله لنت لهم، و لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک، فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر.

۴. در غزوه بنی المصطلق، دلو غلام عمر با دلو یکی از انصار هنگام برداشت آب به هم آمیخت و غلام عمر بر دست انصاری زد، آن فرد از این عمل غلام برآشفته و انصار را فراخواند و در این جریان عبدالله بن ابی‌گفت: از ماست که برماست، نباید مکیان را به خود راه می‌دادیم و اگر به مدینه بازگردیم: «لیخرجن الاعز منها الاذل»، که صریحاً شعار براندازی و اخراج مسلمانان از مدینه بود.

ولی پیامبر اکرم (ص) به جای دستگیری و محاکمه و مجازات او به‌عنوان برانداز، کاروان را حرکت داد و حدود بیست و چهار ساعت آنان را راه برد تا پس از فرود آمدن همه به خواب روند و آن‌گفت‌وگو را فراموش کنند و هنگامی که کاروان به نزدیکی مدینه رسید، پسر عبدالله بن ابی‌نزد پیامبر (ص) آمد و عرض کرد: اگر بناست پدرم را بکشید، مرا متکفل قتل او قرار دهید، ولی حضرت فرمودند:

بل نترفق به و نحسن صحبتته ما بقی معنا!

۵. حاطب بن ابی‌بلتعنه هنگام مهیا شدن رسول خدا (ص) برای فتح مکه قصد داشت اسرار نظامی مسلمانان را به مکه بفروشد، که پیامبر از طریق وحی بر کار او مطلع شد با اینکه گناه او گناه بزرگی بود و مستحق اعدام بود، ولی حضرت به‌خاطر سابقه بدری بودن وی، از گناه او گذشت نمود.^۲

۶. سیره پیامبر (ص) پس از فتح مکه با امثال ابوسفیان و اهل او با آن دشمنی‌های آشکاری که نسبت به اسلام و مسلمانان داشتند (الذّ الاعداء) و آتش جنگ‌های بسیاری را روشن نمودند.

۱. ابن هشام الحمیری، السیره النبوی، ج ۳، ص ۷۶۰؛ و الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تفسیر سوره منافقین، ذیل آیه ۶، ج ۱۰، ص ۲۳.

۲. الطبرسی، مجمع البیان، تفسیر سوره ممتحنه، ج ۹، ص ۴۴۶.

ولی پیامبر آن‌ها را عفو نمود و خانه ابوسفیان را مأمن و پناهگاه دیگران قرار داد و فرمود: «من دخل دار ابی سفیان فهو آمن»^۱، و این درحالی بود که ابوسفیان کارشکنی‌های خود را رها نکرد و به صورت محرمانه ادامه می‌داد. زن او (هند) نیز با آن‌همه آزار که بر پیامبر (ص) وارد نمود و در جنگ احد جنازه شهدا و به خصوص حمزه (ع) را مثله کرده بود، ولی پس از پیروزی پیامبر در مکه، به ظاهر اسلام آورد و از پیامبر عذرخواهی نمود و دو بچه گوسفند به پیامبر هدیه کرد و آن حضرت برای زیادشدن گوسفندان او دعا نمودند و دعای حضرت مستجاب شد.^۲ و حتی وحشی (غلام ابوسفیان و هند) با آنکه قاتل حمزه بود و به طائف فرار کرده بود، هنگامی که با دسته‌ای از بستگانش بر پیامبر وارد و مسلمان شد، پیامبر (ص) متعزّض او نشدند.^۳

۷. آن حضرت پس از فتح مکه به قریش اعلام نمود:

یا معشر قریش! ما ترون انی فاعل بکم؟ قالوا: خیراً، أخ کریم و ابن أخ کریم. قال: اذهبوا فانتم الطلقاء، فعفا عنهم.^۴

با اینکه همگی آنان اسیر و در اختیار حضرت بودند و با اینکه آنان در جنگ‌های بسیاری علیه مسلمانان شرکت کرده بودند و بسیاری از آنان تشکل و روابط محرمانه خود را برهم نزدند و مترصد فرصت برای ضربه‌زدن به پیامبر بودند. عقل حکم می‌کند که انسان در برابر دشمن مهاجم، دفاع و مقاومت کند و با او بجنگد، ولی پس از پیروزی بر دشمن باید با عفو و گذشت برخورد نمود و از انتقام‌جویی پرهیز نمود.

۸. در غزوه حنین پس از پیروزی بر قبیله هوازن، آنان از پیامبر (ص) تقاضا نمودند تا اسیرانشان را مسترد نماید و حضرت تقاضای آنان را پذیرفت. مالک بن عوف (رئیس قبیله هوازن) که به دستور او یک لشکر سی هزار نفری به جنگ پیامبر آمده بود، پس از شکست به طائف فرار کرد، پیامبر سراغ او را از هوازن گرفت و فرمود: به او بگوئید اگر پیش من بیاید و مسلمان شود تمام اهل و مال او را (که به غنیمت گرفته‌ام) به او باز می‌گردانم. خبر به او رسید و او آمد و پیامبر به قول خویش عمل نمود و حتی صد شتر نیز به او هدیه داد. او مسلمان خوبی شد و در فتح قادسیه و دمشق در زمان عمر به شهادت رسید.^۵

۱. ابن هشام الحمیری، السیرة النبوی، ج ۴، ص ۸۶۲: ابن الاثیر (علی بن ابی‌الکریم)، الکامل فی التاریخ، (بیروت: دار صادر، ۱۹۶۵)، ج ۲، ص ۲۴۵.

۲. ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۵۱.

۳. ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۵۰.

۴. ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۵۲.

۵. السید احمد الزینی دهلان، السیرة النبویة والاثار المحمدیة، بهامش علی بن برهان الدین الحلبی الشافعی، انسان العیون فی سیرة الامین المأمون المعروفة بالسیرة الحلبیة، (بیروت: المكتبة الاسلامیة، بی‌تا)، ج ۲، ص ۳۰۶: ابن هشام الحمیری، السیرة النبوی، ج ۴، ص ۹۲۸.

شرح صدر پیامبر^(ص) و دوری او از خصلت انتقام‌جویی به‌خوبی در سیره آن‌حضرت نمایان است.

۹. در سیره حکومتی حضرت امیر^(ع) نیز موارد زیادی از رفق و مدارا و برخورد نیکو با مخالفان سیاسی به‌چشم می‌خورد که قبلاً به برخی از آن‌ها اشاره کردم، از جمله آنچه از کتاب‌های: «غارات»، «انساب‌الاشراف» و «مصنف ابن ابی‌شیبہ» نقل شد. عفو و گذشت و مدارای حضرت با مخالفین خود (که نه او و نه حکومت او را قبول داشتند و متشکل نیز بودند) به‌گونه‌ای بود که حتی کسی همچون عبدالله بن کواء (که از سران خوارج بود) و خوارج رسماً شعار براندازی می‌دادند، در مسجد و در حضور جمعیت، در نماز حضرت با خواندن آیه قرآن (که مربوط به مشرکین است) اخلال می‌نمود و به ایشان توهین می‌کرد؛ ولی حضرت شعارها و اهانت‌های او را تحمل می‌نمود و تا زمانی که آنان دست به سلاح نبردند و خون بی‌گناهان را نریختند به جنگ با آنان نپرداخت.

هیچ‌گاه حاکمیت با خشونت و انتقام‌جویی و کشتار و سرکوب تقویت نمی‌گردد؛ بلکه روزبه‌روز فاصله بین ملت و حاکمیت بیشتر می‌شود. البته حدود مشخصه الهی در موارد خود پس از ثبوت از راه شرعی باید اجرا گردد ولی سایر مجازات‌های شرعی و قانونی که از قبیل تعزیرات می‌باشند همیشه لازم‌الاجرا نیستند بلکه در حد امکان باید با عفو و گذشت و یا تخفیف برخورد نمود به‌خصوص نسبت به افراد بزرگ و خوش سابقه.

این همه آیات و روایات وارده در رابطه با عفو، ناظر به همین امر است. برخی از آن‌ها را سابقاً یادآور شدم و در اینجا نیز به چند نمونه دیگر اشاره می‌شود:

۱. «و لاتزال تطلع علی خائنه منهم الا قليلاً منهم فاعف عنهم و اصفح، ان الله يحب المحسنين.» (سوره مائده، آیه ۱۳)

۲. و عن رسول الله^(ص): «عليكم بالعفو فان العفو لا يزيد العبد الا عزاً، فتعافوا يعزكم الله.»

۳. «اولی الناس بالعفو اقدرهم علی العقوبة.»^۲

۴. «اقبلوا ذوا المروئات عثرتهم، فما يعثر منهم عاثر الا ویدالله بیده یرفعه.»^۳

۵. «جمال السياسة العدل في الامرة، والعفو مع القدرة.»^۴

۶. «المرؤة العدل في الامرة، والعفو مع القدرة، والمواساة في العشرة.»^۵

۱. الكلینی، الكافي، ج ۲، ص ۱۰۸.

۲. الشریف الرضی، نهج البلاغة، الحكمة ۵۲، ص ۴۷۸.

۳. الشریف الرضی، نهج البلاغة، الحكمة ۲۰، ص ۴۷۱.

۴. الأمدی التمیمی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، (تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۹)، ش ۷۶، ص ۳۴۱.

۵. الأمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ش ۲۱۳۴، ص ۱۲۰.

۷. «رب ذنب مقدار العقوبة عليه اعلام المذنب به.»^۱

۸. «العفو زكاة القدرة.»^۲

۹. «شرائئس من لا يقبل العذر ولا يقبل الذنب.»^۳

۱۰. و في الخصال عن علي بن الحسين (ع) في رسالة الحقوق:

و اما حقّ رعيتك بالسلطان فان تعلم انهم صاروا رعيتك لضعفهم و قوتك، فيجب ان تعدل فيهم و تكون لهم كالوالد الرحيم، و تغفر لهم جهلهم و لا تعاجلهم بالعقوبة و تشكر الله (عزوجل) على ما اتاك من القوة عليهم.^۴

[داستان مسجد ضرار]

و اما جریان مسجد ضرار (که متأسفانه گاه، بهانه برخی افراد برای برخورد با مخالفان سیاسی قرار می‌گیرد) بنا بر نقل المیزان از مجمع البیان از این قرار است:

پس از تأسیس مسجد قبا توسط طایفه بنی عمرو بن عوف و اقامه نماز در آن توسط پیامبر (ص)، منافقین که از طایفه بنی غنم بن عوف بودند بر آن پایگاه مهم، حسد ورزیدند و در مکانی نزدیک قبا، مسجدی بنا نمودند و از پیامبر خواستند در آن مسجد نیز اقامه نماز کند. پیامبر (ص) که عازم جنگ تبوک بودند به آنان فرمودند: پس از بازگشت از سفر تبوک در مسجد شما نیز اقامه نماز می‌کنم. پس از بازگشت از تبوک آیات ۱۰۷ به بعد سوره توبه نازل شد:

والذين اتخذوا مسجداً ضرراً و كفرةً و تفریقاً بین المؤمنین و ارساداً لمن حارب الله و رسوله من قبل و ليحلفن ان اردنا الا الحسنی و الله يشهد انهم لكاذبون.^۵

پیامبر (ص) عاصم بن عوف عجلانی و مالک بن دخشم را برای تخریب مسجد ضرار فرستاد و آنان اقدام به تخریب آن نمودند. در برخی از روایات از افراد دیگری برای تخریب نام برده شده است. در المیزان به نقل از مجمع البیان آمده است: جمله «ارصاداً لمن حارب الله و رسوله من قبل» اشاره است به داستان ابوعامر راهب (ابوعامر پدر حنظله غسیل الملائکه بوده است). او در زمان جاهلیت در مکه به شکل راهب درآمد و لباس مخصوص آن را می‌پوشید. پس از آمدن پیامبر به مدینه بر پیامبر حسد ورزید و تحریکات و کارشکنی‌های زیادی را علیه آن حضرت انجام داد.

۱. الآمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ش ۷۴، ص ۳۸۳.

۲. الآمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ش ۹۶۷، ص ۵۱.

۳. الآمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ش ۱۴، ص ۴۰۹.

۴. الصدوق، الخصال، ج ۲، ص ۵۶۷.

۵. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۳۹۱.

پس از فتح مکه فرار کرد و به طائف رفت. بعد از مسلمان شدن مردم طائف به سوی شام گریخت و در نهایت به روم رفت و در آنجا رسماً نصرانی شد. در آنجا مقدمات حمله به مدینه را تدارک دید و برای منافقین پیغام فرستاد که پایگاهی در مدینه بنا کنند تا او نیز با کمک قیصر (پادشاه روم) لشکریانی را به کمک آنان بفرستد تا پیامبر را از مدینه بیرون کند. منافقین نیز با ساختن مسجد ضرار، منتظر آمدن لشکریان ابو عامر بودند، ولی او قبل از ملاقات با پادشاه روم از دنیا رفت.^۱

تخریب مسجد ضرار علاوه بر اینکه به دستور مستقیم وحی بود دلایل روشنی داشت که مجموع آن دلایل، موجب نزول آیه شریفه شد. این دلایل با استفاده از همان آیه عبارت‌اند از:
۱. پایگاه ضرار؛ منافقین با تأسیس این مسجد می‌خواستند بر پیامبر اسلام و مسلمانان آسیب وارد نمایند.

۲. مسجد ضرار پایگاه کفر بود؛ زیرا هدف آنان نابودی پیامبر و اسلام بود.

۳. پایگاه تفرقه‌انداز بود؛ آنان با این مسجد می‌خواستند بین مسلمانان ایجاد تفرقه و اختلاف کنند.

۴. از همه مهم‌تر، هدف از ساختن این مسجد ایجاد پایگاه برای محاربه با خدا و رسول بوده است؛ قرار بر این بود که ابو عامر محارب لشکر زیادی را از روم وارد مدینه کند و آن مسجد را مرکز فرماندهی و محاربه آنان با خدا و رسول قرار دهد.

بر این اساس این گونه نبوده است که پیامبر اکرم (ص) خواسته باشند با مخالفان خود صرفاً به خاطر مخالفت یا فعالیت سیاسی برخورد نمایند؛ علاوه بر اینکه شدیدترین برخورد پیامبر با مخالفان سیاسی خود (که همان منافقین آن زمان بودند) تخریب پایگاه آنان بود، بدون آنکه به یکی از آنان تعرضی بنمایند. با اینکه آنان مجموعه‌ای قوی و سازمان‌یافته و متشکل بودند و شروع در محاربه نیز نموده بودند. متأسفانه عده‌ای بدون تحقیق و دقت برای توجیه رفتار ضد اسلامی خود با مخالفان سیاسی این گونه چهره دین و (رحمة للعالمین) را خشن و مطابق میل خویش تفسیر می‌نمایند و به نتایج و آثار زیان‌بار آن توجه ندارند.

یازدهم. حقوق اقشار ضعیف و دور از قدرت: حاکمیت موظف است ترتیبی دهد تا افراد ضعیف که معمولاً دستشان به حاکمیت نمی‌رسد بتوانند به حق خویش دست یابند. در نامه حضرت امیر^(ع) به مالک می‌خوانیم:

ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين و اهل البؤسى و الزمنى... و تفقد امور من لا يصل اليك منهم ممن تقتحمه العيون

و تحقره الرّجال، و فرغ و لا ولتک ثقتک من اهل الخشیة و التواضع، فلیرفع الیک امورهم، ثم اعمل فیهم بالاعذار الی الله یوم تلقاه، فان هؤلاء من بین الرّعیة احوج الی الانصاف من غیرهم، و کل فاعذر الی الله فی تأدیه حقه الیه...^۱

حضرت در این نامه در تأمین این حق، فرقی بین موافق و مخالف سیاسی قائل نشده است و به طور عام و یکسان همگان را دارای چنین حقی دانسته است.

دوازدهم. حق دیدار خصوصی و بدون حاجب با حاکمان: حاکمیت موظف است ترتیبی دهد تا هرکس کاری و حاجتی یا نظری با یکی از حکام داشته باشد (در هر مرتبه و درجه‌ای باشد) بتواند به صورت حضوری و شخصی در یک دیدار خصوصی و بدون حاجب و مانع و یا ترس، حاجت و یا نظر خود را به حاکمیت برساند و از این جهت امنیت و آسایش داشته باشد و موجب پیدایش عوارض منفی برای او نگردد. باز در نامه حضرت علی (ع) به مالک می‌خوانیم:

واجعل لذوی الحاجات منک قسماً تفرغ لهم فیه شخصک، و تجلس لهم مجلساً عامّاً فتتواضع فیه لله الذی خلقک، و تقعد عنهم جندک و اعوانک من احراسک و شرطک حتی یکلمک متکلمهم غیرمتتبع، فانی سمعت رسول الله (ص) یقول فی غیرموطن: لن تقدس امة لا یؤخذ للضعیف فیها حقه من القوی غیرمتتبع.^۲

در این حق نیز فرقی بین موافق و مخالف نیست و همگی حق یکسان دارند. **سیزدهم.** حقوق اجتماعی و مدنی مخالف سیاسی: همه افراد جامعه، برخوردار از حقوق اجتماعی می‌باشند و از این جهت تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان یا شیعه و غیرشیعه وجود ندارد. حقوق فوق‌الذکر پس از قبول قواعد اجتماع توسط هر فرد و عضویت او در آن ثابت خواهد شد و سلب هر یک از آنها نیاز به دلیل دارد و در این جهت فرقی بین موافق و مخالف سیاسی وجود ندارد.

آری، ممکن است فرد (اعم از موافق یا مخالف) مرتکب بعضی از جرائم گردد یا در شرایطی واقع شود که به موجب آن، بعضی از حقوق از وی سلب گردد؛ به عنوان مثال فرد متهم به قتل برای اکتشاف در معرض حبس و سلب آزادی قرار می‌گیرد و همچنین است بدهکاری که عمداً ادای دین خود را به تأخیر انداخته است؛ و لکن برای سلب سایر حقوق وی مجوزی وجود ندارد.

و به‌طور کلی هر عملی که در شرع و قانون مجازاتی داشته باشد محدودیتی نسبی را نیز به دنبال خواهد داشت، که باید به همان مقدار اکتفا شود و بیش از آن مقدار مشروعیت ندارد.

۱. الشریف الرضی، نهج البلاغة، نامه ۵۳، ص ۴۳۸.

۲. الشریف الرضی، نهج البلاغة، نامه ۵۳، ص ۴۳۹.

حتی شخصی که به حکم شرع و قانون محکوم به قصاص می‌شود، حقوق او در عرصه عرض و مال و خانواده باید محفوظ بماند.

اما در مورد مخالف سیاسی از آنجاکه هیچ‌یک از عناوین جرم بر او منطبق نمی‌باشد، طبعاً هیچ حقی از حقوق او سلب نمی‌شود. بنابراین برای اثبات حقوق اجتماعی مخالف سیاسی نیاز به اقامه دلیل نداریم؛ بلکه سلب هریک از حقوق او احتیاج به مجوز و دلیل دارد. از سوی دیگر سیره حضرت امیر^(ع) نسبت به خوارج و مراعات تمام حقوق اجتماعی آنان دلیل آن است که حقوق مخالف سیاسی تا زمانی که به زور و خشونت متوسل نشده است و متعرض حقوق دیگران نگردد باید محفوظ بماند. در این رابطه (همان‌گونه که در حق هشتم بیان گردید) از کثیر بن نمر نقل شده است که:

روزی در نماز جمعه علی^(ع) بودم و ایشان مشغول خطابه بود. ناگهان مردی (از خوارج) وارد شد و گفت: «لا حکم الا لله»، سپس دیگری آمد و همین شعار را اعلام نمود، آن‌گاه عده‌ای دیگر از اطراف مسجد همین شعار را فریاد زدند. در این هنگام حضرت به آنان اشاره نمودند که بنشینید و فرمودند: «آری، من هم می‌گویم: لا حکم الا لله، ولیکن این کلمه حقی است که از آن باطل طلب می‌شود، من در انتظار حکم خدا درباره شما هستم. اکنون شما تا زمانی که با ما هستید، بر من سه حق دارید: حق استفاده از مساجد خدا برای عبادت، حق استفاده از بیت‌المال و تا زمانی که اقدام مسلحانه نکنید با شما نمی‌جنگیم.» سپس خطبه را ادامه دادند.^۱

سه حق ذکر شده اشاره است به حقوق اجتماعی که معمولاً یک فرد دارد و از آن‌جهت که از سایر حقوق مهم‌تر بوده است مورد تصریح قرار گرفته است. زیرا نمی‌توان گفت: حق استفاده از مساجد را دارند ولی حق کسب و کار و رفت و آمد در شهرها و اماکن دیگر را ندارند. بیت‌المال اشاره است به کلیه امکانات عمومی که در اختیار دولت اسلامی قرار دارد. این عنوان در زمان ما عرصه عریضی دارد که روشن است و مقصود از «تا زمانی که با ما هستید...»، عدم اقدام مسلحانه و تجاوز به حقوق دیگران می‌باشد؛ زیرا آنان در آن زمان از مخالفان جدی و متشکل حضرت بودند.

همچنین حضرت در یکی دیگر از خطبه‌های خود از میان حقوقی که مردم (اعم از موافق یا مخالف) در قبال حاکمیت دارند، به سه حق مهم اشاره کرده‌اند:

ایها الناس ان لی علیکم حقاً و لکم علی حق، فاما حقکم علی فالنصیحة لکم، و

۱. ابن ابی شیبیه، المصنف، کتاب الجمل، باب الخوارج، ح ۳۸۹۴۴، ج ۱۳، ص ۴۶۰.

توفیر فیئکم علیکم، و تعلیمکم کیلاتجهلوا، و تأدیبکم کیما تعلموا...^۱

حق نصیحت و خیرخواهی حاکمیت و بالابردن درآمد و بهره افراد از بیت المال و آموزش و پرورش، سه حق شاخص و نمونه است که شاید از مهم ترین و بالاترین حقوق افراد جامعه به شمار می آید و اگر حاکمیت سه حق فوق را تأمین نماید زمینه تأمین سایر حقوق اجتماعی فراهم می گردد.

«تعلیمکم» اشاره است به عرصه آموزش و تعلیم و «تأدیبکم» اشاره است به عرصه پرورش و مفهوم نصیحت و خیرخواهی شامل همه چیزهایی است که به رشد و کمال و ترقی مادی و معنوی یک ملت مربوط است.

[حقوق زندانیان سیاسی]

چهاردهم. حقوق مخالف سیاسی در رابطه [با] زندان و دادگاه: این جانب در پاسخ به سؤالات شرعی خانواده های زندانیان سیاسی ملی مذهبی، به بعضی امور مربوط به زندان در اسلام اشاره کرده ام.^۲ به طور کلی در اسلام سه نوع زندان وجود دارد:

۱. زندان به عنوان حدّ: مانند زندانی نمودن آمر به قتل، دزد در مرتبه سوم دزدی پس از اجرای حدّ در دو مرتبه قبل و زن مرتد با شرایطی که برای آن گفته شده است.

۲. زندان به عنوان تعزیر: نسبت به جرائم خاصی که حاکم شرع واجد شرایط، می تواند مجرم را با شلاق یا زندان تعزیر نماید. و چون هدف اصلی در تعزیرات، اصلاح و تنبیه مجرم است، شلاق زدن و زندانی کردن مجرم باید این هدف را تأمین نماید. در غیر این صورت باید به امور دیگری که در اصلاح او مؤثر است تعزیر گردد.

زندان در دو مورد فوق (حدّ و تعزیر) باید پس از ثبوت جرم توسط محکمه صالح به تصدّی مجتهد آگاه و عادل باشد. پیش از آن زندانی نمودن متهم به هیچ وجه مشروع نیست.

۳. زندان اکتشافی: یعنی زندانی نمودن متهم قبل از ثبوت جرم برای تحقیق و کشف جرم. آنچه از روایات و فتاوی فقها استفاده می شود، قدر متیقّن از این نوع زندان، اتهام مربوط به قتل می باشد. در روایتی معتبر از حضرت امام صادق (ع) نقل شده است که فرمودند:

ان النبی (ص) کان یحبس فی تهمة الدم ستة ايام، فان جاء اولیاء المقتول بثبت، و
إلا خلی سبيله.^۳

۱. الشریف الرضی، نهج البلاغه، خطبه ۳۴، ص ۷۹.

۲. منتظری، دیدگاه ها، ۱۳۸۰/۲/۱۸، ج ۱، قسمت ۵۱، ص ۴۱۳-۴۳۰.

۳. الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعه، کتاب القصاص، باب ۱۲ من ابواب دعوی القتل ومایثبت به، ح ۱، ج ۲۹، ص ۱۶۰.

و شاید بتوان حکم اتهام تجاوز به حقوق مهمه دیگر از قبیل حقوق الناس را نیز (چنانچه از نظر اهمیت در حد قتل باشد) از این روایت استنباط نمود، در صورتی که شبهه و خوف فرار متهم وجود داشته باشد.

اما زندانی نمودن مخالفان سیاسی که با شیوه‌های غیر مسلحانه علیه حاکمیت فعالیت سیاسی می‌کنند، در زمان پیامبر اکرم (ص) و حضرت امیر (ع) سابقه‌ای نداشته است و بآنکه از ناحیه منافقین و یا خوارج غیر از انتقاد، کارشکنی‌های زیادی علیه پیامبر (ص) و حضرت امیر (ع) صورت می‌گرفت، ولی تا زمانی که اقدام مسلحانه‌ای از طرف آنان انجام نمی‌شد، برخوردی با آنان به عمل نمی‌آمد.

و اساساً اصل اولی تسلط انسان بر خویشان و نیز اصالة البرائة اقتضا می‌کند که نتوانیم آزادی کسی را بدون مجوز و دلیل قطعی شرعی محدود و سلب نماییم و همان‌گونه که گفته شد، قدر متیقن از آن در غیر حد و تعزیر، اتهام قتل یا حقوق مهم دیگری است که در حد اتهام خون باشد و بدون زندانی نمودن، استیفاء آن حقوق ممکن نباشد و در این گونه موارد نیز نهایت حقی که می‌توان سلب نمود، همان آزاد بودن متهم در مدت کشف جرم به خاطر عدم فرار می‌باشد. اما سایر حقوق اجتماعی مربوط به مال و عرض و اهل و خانواده یا کار و شغل و سایر امورات متهم و حتی حضور در نماز جمعه باید کاملاً مراعات شود.

بنابراین مخالف سیاسی تا زمانی که وارد عرصه محاربه و افساد و بغی نشده باشد، زندانی کردن و سلب آزادی او دلیلی ندارد؛ بلکه از مصادیق بارز ظلم می‌باشد و اگر وارد عرصه‌های مذکور شد به نحوی که نیازی به تحقیق و اکتشاف نباشد (مثل آنکه عملاً در معرکه قتال و در صحنه محاربه و یا بغی قرار گرفت و یا در حالت طبیعی و آزادی و بدون اکراه و ترس اقرار به بغی یا محاربه نماید)، در این صورت حکم محارب و باغی بر او جاری می‌شود، و زندان در حکم او وجود ندارد.

و اگر اتهام محاربه یا بغی بر او وارد شود (و آنرا نظیر اتهام قتل بدانیم) در این صورت بر فرض جواز زندانی نمودن او، چنین زندانی از قبیل زندان اکتشافی است و مقدار آن نباید از مقدار نیاز بیشتر باشد. و در این مدت که وی در زندان به سر می‌برد اقرار شرعی از او امکان ندارد؛ زیرا امام صادق (ع) فرمود:

هرکس در حال ترس و یا در زندان، یا در اثر تهدید و یا در حالی که او را عریان نموده باشند به چیزی اقرار نماید، نباید بر او حد جاری شود.^۱

همچنین فرمود:

۱. البحر العالمی، تفصیل وسائل الشیعة، باب ۷ من ابواب حد السرقة، ح ۲، ج ۲۸، ص ۲۶۱.

هرکس در اثر ترساندن یا کتک خوردن و یا در زندان به چیزی اقرار نماید بر او حدّ جاری نمی‌شود»^۱.

روایات دیگری نیز در همین راستا وارد شده است که در کتاب دراسات بیان شده است. تعبیر به «حدّ» در این روایات اختصاص به حدّ مصطلح ندارد و شامل تعزیر نیز می‌شود و اگر دو شاهد عادل (بدون تعارض با شهادت دو عادل دیگر و نیز بدون خدشه متهم در عدالت آنان) به بغی یا محاربه شهادت دادند، حکم بغی و محاربه جاری خواهد شد. چنانچه در طول مدّت بازداشت اکتشافی شهادت به نحوی که ذکر شد محقق نشود باید متهم آزاد شود. اینکه در زمان ما متعارف است که بندگان خدا را به مجرد برخی سوءظن‌ها یا تهمت‌های خیالی ماه‌ها بلکه سال‌ها در زندان نگه می‌دارند هیچ مبنای عقلی و شرعی ندارد و ظلم است نسبت به او و خانواده او و برخلاف مصالح عالیّه کشور نیز می‌باشد.

و رعایت تمام حقوق اجتماعی زندانی (به جز حق آزادی) اختصاص به نوع سوم زندان (اکتشافی) ندارد؛ بلکه در زندان به عنوان حدّ یا تعزیر نیز جاری می‌شود. و مقصود از حقوق اجتماعی تمام حقوقی است که هراجتماع (برحسب زمان‌های مختلف) به افراد جامعه خود می‌دهد؛ همچون حق ملاقات با خانواده و دوستان، ادامه کسب و کار و تنظیم امور مربوط به آن، تعلیم و تعلم، گرفتن وکیل برای هر امری و از جمله دفاع از خود، حفظ بهداشت و سلامت جسم و جان خود و نظیر این‌ها.

امید است خدای بزرگ و مهربان توفیق تعلم و عمل به احکام حیات بخش اسلام عزیز را به همه ما عنایت فرماید.

والسلام علیکم ورحمة الله و بركاته

۲۲ ربیع الثانی ۱۴۲۲، ۲۳ تیر ۱۳۸۰

قم المقدسه

حسین علی منتظری

بخش چهارم: حقوق زنان

۱۰. نواندیشی دینی و حقوق زنان

۱۱. حقوق زنان در آخرت

فصل دهم

نواندیشی دینی و حقوق زنان^۱

بحث حقوق زنان از مباحثی است که در مورد آن بسیار سخن گفته شده و هنوز هم جای سخن فراوان دارد. به نظر می‌رسد برای حل مشکل در حوزه حقوق زنان، می‌باید موانع متعدد پیشینی را از سر راه برداریم. آن یخ‌ها هنوز آب نشده است. در جامعه ما هم مشکل عرفی در این زمینه وجود دارد و هم مشکل دینی و مذهبی، احتمالاً دوستان دیگر به مسائل و مشکلات عرفی در این زمینه اشاره خواهند کرد. در حوزه حقوق زنان، اگر بدون تعارف و مجامله بخواهیم صحبت کنیم، دیدگاه خاصی به حقوق زنان قائل نیست. با توجه به عنوان بحث که «نواندیشی دینی و حقوق زنان» است می‌باید بحث مقابل آن هم مطرح بشود. از باب «تعرف الاشیاء باضدادها» (امور با شناخت اضدادشان شناخته می‌شوند) می‌پرسیم قرار است کدام اندیشه نقد شود و چه اندیشه‌ای اثبات گردد؟

در مقابل نواندیشی دینی ما «اندیشه سنتی» را داریم و هکذا اندیشه بنیادگرا را که البته اندیشه بنیادگرا در جامعه ما چندان بنیادی ندارد و آنچه باید بیش از همه بدان توجه کرد و به تأمل پیرامونش پرداخت، «اندیشه سنتی» است تا اندیشه بنیادگرا. در غالب مسائل هم این دو اندیشه با هم خلط می‌شوند. در اندیشه سنتی ما می‌باید هم حقوق زنان قبل از اسلام در ایران را بررسی کنیم و هم حقوق زنان بعد از اسلام را. از جمله در حجاز، سرزمینی که پیامبر(ص) مبعوث شدند از چه حقوقی برخوردار بودند و بعد از آن دارای چه حقوقی شدند؟ آنچه ما امروز با آن مواجهیم میراث فرهنگی‌ای است ریشه گرفته از سه فرهنگ دین ما اسلام و عرف ایرانی و برخی مقتضیات جهان مدرن. یعنی حقوق زنان در جامعه فعلی ترکیبی است از این سه مؤلفه دینی، مؤلفه بومی و ملی و مؤلفه امروزی و مدرن.

بی‌شک اگر قانون مدنی، یا مجازات اسلامی یا قانون اساسی را بررسی کنیم به این نتیجه

۱. عنوان فصل در ویرایش نخست «روشنفکری دینی و حقوق زنان» بوده است.

می‌رسیم که سهم حقوق دینی و احکام و تکالیف مذهبی در زمینه حقوق زنان، بسیار برجسته‌تر و پررنگ‌تر از آن دو بخش دیگر است. اگر اشکالاتی هم متوجه حقوق زنان امروز ایران می‌باشد، به نظر می‌رسد اکثریت قریب به اتفاق آن‌ها، متوجه بخش مذهبی و دینی‌اش است. قوانین موضوعه ایران بیش از آنکه از دید نیاکان ما نوشته شده باشد، مبتنی بر حقوق سنتی دینی و احکام شرعی است. اگر اشکالاتی باشد، باید به نقد این‌ها پرداخت. درباره جایگاه زن در اسلام فراوان سخن گفته شده است. بحمدالله در جامعه ما هیچ‌کس نمی‌گوید جایگاه زن جایگاه رفیعی نیست. حتی همان‌ها هم که مثلاً پیوستن ایران به کنوانسیون رفع اشکال تبعیض علیه زنان را نفی، حرام و خلاف شرع دانستند، فراوان - لاقلاً به زبان - دم از اکرام و احترام به حقوق زن می‌زنند.

به نظر می‌رسد احترامی که به زن گذاشته می‌شود، دو مبنا دارد: برخی می‌پندارند، تبعیضی که در حق زن روا می‌شود، به نفع زن است. از این دیدگاه تفاوت‌های حقوقی که بین زن و مرد در حقوق موضوعه ما مشاهده می‌شود، تفاوت‌های فطری، ذاتی و الهی هستند و هرگونه تغییری در آن‌ها، تغییر در ناموس طبیعت، در سرشت خلقت و در دین خدا محسوب می‌شود و نهایت احترام به بانوان را رعایت همین حقوق و تکالیف شرعی می‌دانند. می‌پندارند اگر ما این ضوابط را رعایت کنیم، حقوق زنان احقاق شده است. از دیدگاه اندیشه سنتی صورت‌ها و قالب‌های فقهی که به زنان ما رسیده است، از نوعی قداست برخوردار هستند. این‌ها همه از امور منصوص و از احکام ثابت شریعت‌اند و لذا رعایت آن‌ها رعایت دین خدا و شریعت پیامبر (ص) است.

مقتضای عدالت در حقوق زنان

پرسیدنی است ما که جزء طایفه عدلیه هستیم و در بین مذاهب کلامی اسلامی معتقد به عدالت خداوند هستیم و چون برای صفت عدالت بیش از همه صفات دیگر خداوند اهمیت قائلیم، مشهور به عدلیه شده‌ایم، مقتضای عدالت در احکام شرعی چیست؟ فرق عدلیه با اشاعره این است که اشاعره معتقد بودند هرچه از جانب خدا نازل شود، همان عین عدالت است و بدون تشریح و تبیین الهی و خارج از شریعت، عدالت توسط عقل انسانی قابل ادراک نیست. عدالت دینی است و تعریف عدالت را باید از شارع پرسید و خدا و رسول می‌باید عدالت را تعریف کنند والا ما توان درک عدالت را توسط عقلمان نداریم، عقل ما حقیرتر از آن است که بتواند ملاک احکام خداوند را در همه ابعاد درک کند. از این رو می‌باید همه احکام شرعی عادلانه باشند و کلیه احکام نیز در عصر نزول چنین بوده‌اند، یعنی عقل عرفی آن زمانه کلیه احکام را در مقایسه با دیگر احکام عادلانه می‌دانسته است. در مقابله عدلیه کسانی

بودند که معتقد بودند خداوند چون عادل است ما دین او را می‌پذیریم. یعنی ما ماقبل دین می‌توانیم عدالت را تعریف کنیم و چون دین را و خدا را آکنده از عدالت و انصاف می‌بینیم، اقدام به پذیرش این دین یعنی اسلام می‌کنیم. این سرلوحه برنامه عدلیه بودن این است که نه تنها خداوند عادل است، نه تنها اسلام به‌طور کلی بر محور عدالت سرشته شده است، بلکه می‌باید تك تك احکام اسلام نیز عادلانه باشد چرا که از خداوند فعل و حکم ظالمانه صادر نمی‌شود. اگر قرار باشد حکمی جاودانه باشد باید این صفت عدالت را همواره با خود همراه داشته باشد. امروز نیز احکام حوزه زنان باید عادلانه باشد یعنی در هر زمانی در مقایسه با دیگر احکام مشابه باز صفت عدالت برقرار باشد. اگر چنین است یعنی هر حکمی از احکام شرعی و در حوزه بحث ما هر حکمی از احکام بانوان، امروز نیز باید عادلانه تلقی شود. اگر قرار است عدالت را عقل انسانی درک کند، اگر قرار است سیره عقلا حاکم بر حوزه عدالت باشد، در این صورت این احکام را فارغ از گوینده‌اش، فارغ از شرعی بودنش، فارغ از اینکه این حکم توسط خدا صادر شده یا توسط رسول صادر شده یا توسط يك گوینده عادی صادر شده است، این حکم فی حد نفسه باید قابل دفاع باشد.

اندیشه سنتی کاری به ارزیابی فی حد ذاته احکام شرعی ندارد و احکام را چون گوینده، قابل و واضع عادل دارند، عادلانه می‌دانند. چون خدا و رسولی آن را گفته‌اند که خطا و اشتباه در آن‌ها راه ندارد. اما از دیدگاه اسلام نواندیش بسیاری از احکام سنتی در حوزه زنان فارغ از انتسابشان به شارع عادلانه ارزیابی نمی‌شود، یعنی يك ذهن بی‌طرف وقتی آن‌ها را بنگرد، موصوف به عدالت ارزیابی نمی‌کند. دینداران باید به این ابهام پاسخ دهند. در بحث «حقوق بشر و نواندیشی دینی»^۱ نشان دادم که به‌طور کلی اندیشه سنتی قائل به تساوی حقوقی زن و مرد نیست، تفاوت حقوقی زن و مرد یکی از ضروریات اندیشه سنتی است و اگر کسی آن‌ها را نفی کند، از پارادایم اندیشه سنتی خارج شده است. این تفاوت‌ها صرفاً برگرفته از ذهن علما و فقها نیست و حتی در متن روایات باقی‌مانده از اولیاء دین و کلام خدا هم مستنداتی برای آن می‌توان یافت. امروز اگر کسی می‌خواهد به تساوی حقوقی زن و مرد قائل باشد، باید توجه کند که اگر دیندار است می‌باید چه انقلاب عظیم فکری در خودش ایجاد کند تا بتواند به‌گزاره ساده تساوی حقوقی زن و مرد نائل شود.

با ضوابط اجتهاد مصطلح نمی‌توان به تساوی حقوقی زن و مرد دست یافت. این را شفاف، صریح و قاطعانه عرض می‌کنم. یعنی اگر کسی از پارادایم اجتهاد سنتی به‌در نیاید، یعنی علم اصول فقه را آن‌چنان که هست، بپذیرد، نتیجه‌اش همین است. اصلاحات بسیار کوچک و جزئی ممکن است در حد حکم ثانوی و شرط ضمن عقد برخی امتیازات را برای بانوان

تحصیل کرد. شبیه آن چه در عقدنامه‌های ازدواج مشاهده می‌شود. اما واقعاً این نهایت و سقف کوشش در چهارچوب فقه سنتی است و ما اگر بخواهیم به آن شیوه وفادار باقی بمانیم، در بسیاری از موارد دست‌ها بسته است. خوب چه باید کرد؟ البته این را تنها من نمی‌گویم. ناکامی و ناتوانی اجتهاد مصطلح حاکم بر حوزه‌ها را شاید قوی‌ترین فقیهی که در عصر ما بیان کرد، مرحوم آقای خمینی بودند. ایشان به حق بر این ضعف بنیادین فقه سنتی در عین دفاع از آن، انگشت نهادند.^۱

اکنون پرسیدنی است راه برون‌رفت از این مشکل چیست؟ یعنی مائیم و این اندیشه سنتی. ما می‌خواهیم ایمانمان را حفظ بکنیم، به اسلام عزیزمان وفادار بمانیم، در عین حال اندیشه سنتی را در بسیاری از موارد با عقلانیت امروز معارض می‌یابیم. امروز با عقل عرفی اگر به سراغ اندیشه سنتی برویم بسیاری از احکام را غیر عادلانه، غیر عقلایی، غیر اخلاقی و در مقایسه با راه‌حل‌های مشابه مرجوح می‌یابیم. یعنی دارای رجحان نمی‌یابیم. حداقل این اتهامات به این اندیشه وارد شده است. چهار ضابطه دائمی احکام شرعی معتقدم در زمان نزول احکام دینی یعنی در عصر نزول و بعثت، هر حکم شرعی که وضع می‌شده است، چهار ویژگی اصلی داشته، تک‌تک احکام این چهار ویژگی را داشته‌اند، اولاً در عرف آن‌روز عقلایی محسوب می‌شده است، نه به اعتبار اینکه پیامبر فرموده می‌پذیرفتند، چون فی حد نفسه درست بود می‌پذیرفتند، این امر مهمی است که رویش انگشت می‌گذارم. نه چون این شخص مقدس چنین فرموده است می‌پذیریم، وقتی به خودش رجوع می‌کرد می‌دید عجب حرف حساسی است، بهتر از این نمی‌توان سخن گفت. مقایسه می‌کرد با مذاهب دیگر، می‌دید برتر است. پس دومین ویژگی احکام شرعی برتری آن‌ها نسبت به راه‌حل‌های مشابه بود. برتری نسبت به مذاهب، مکاتب و راه‌حل‌های دیگر. وقتی حقوق زن در اسلام را با حقوق زن در جاهلیت مقایسه می‌کردی، می‌دید که اسلام برتر است، وقتی با حقوق زن در ایران، روم و یونان باستان مقایسه می‌کردی می‌دید این حقوق برتر است و بالاخره مهمترین ویژگی احکام شرعی عادلانه بودن آن‌هاست. عرف عصر نزول آن‌ها را در نهایت عدالت، انصاف و دادگری ارزیابی می‌کرد.

۱. «اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد بلکه 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 به طور 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.» (صحیفه امام، پاسخ خمینی به نامه محمدعلی انصاری، ۱۰ آبان ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۱۸۰-۱۷۶)

تحولات سیره عقلا در حوزه حقوق زنان

امروز در هر سه زمینه تطوراتی صورت گرفته است. یعنی تا حدود صدسال پیش در ذهن و ضمیر جوامع اسلامی جهان و مقتضیاتش چندان عوض نشده بود. در این صد سال اخیر حداقل در ایران با افکاری مواجه شدیم در جوامع اسلامی و شیعی که امروز به این سادگی هر حکمی که به ما عرضه شد، نمی‌توانیم بگوییم که این حکم به روش عقلایی امروز پذیرفته شده است، عادلانه یا برتر است. هرکدام از ما به خودمان اگر مراجعه کنیم، مثلاً حکمی مانند سنگسار اگر به گوشمان خورد این نکته در ذهنمان خلجان می‌کند که آیا این شیوه مجازات برترین شیوه مجازات است؟ آیا این شیوه عقلائی است، آیا این شیوه عادلانه است؟ یقین دارم در ذهن تک‌تک شما این پرسش‌ها خلجان کرده است. هکذا در زمینه این که بانوان حق طلاق ندارند. در ازدواج می‌بینیم که زن موجب است و مرد قابل. یعنی زن در ورود به این قرارداد خانوادگی حق برتر را دارد، اما برای خروج از آن جز در موارد عسر و حرج آن هم از طریق قاضی و دادگاه و جز با بذل مهریه یا چند برابر آن در خلع و مبارات دستش بسته است. چگونه می‌توان از این که خون‌بهای زن نصف خون‌بهای مرد است در شرایطی که مرز دانشجویان دختر از شصت درصد کل دانشجویان گذشته دفاع کرد؟

احکام حوزه زنان به استنباطی دوباره محتاج است، اجتهادی در مبانی و اصول و متناسب با ضوابط عقلایی و مدارک اصیل عدالت. کتاب و سنت را می‌باید با این عینک بازخوانی کرد. مسئله حقوق زنان طرح مسئله حقوق زنان در جامعه‌ای دلالت بر آن می‌کند که بانوان در آن جامعه مشکل حقوقی دارند. اگر ما حقوق مردان را مطرح می‌کردیم دلالت بر آن می‌کرد که مردان هم مشکلی داشتند. هر قشری وقتی به طرح حقوقشان پرداخته می‌شود که نارسایی و تبعیضی در بحث حقوقیشان پیش آمده باشد. مثلاً اخیراً در مورد حقوق کارگران و حقوق کودکان بحث شده است. مشخص است که در این نواحی مشکلاتی به چشم می‌خورد. به این واسطه به طرح بحث در آن زمینه پرداخته‌اند. بنابراین کسی که وارد این وادی می‌شود و در مورد حقوق زنان می‌خواهد صحبت کند پیشاپیش پذیرفته است که بانوان در پاره‌ای از مباحث حقوقی خودشان در این جامعه با مشکلاتی مواجه هستند.

اگر دقیق‌تر بخواهیم صحبت کنیم این مشکل هم در ناحیه حقوق زنان ایران است و هم در ناحیه حقوق زنان مسلمان. حقوق زنان ایرانی با مشکل مواجه است به‌ویژه آنکه بسیاری از حقوق این زنان در جامعه ما مبتنی بر حقوق دینی و احکام شرعی است. لذا اگر در ناحیه احکام دینی و تکالیف شرعی اسلام مشکلی باشد این مشکل به حقوق ملی هم سرایت کرده است و امروز با قوانینی مواجه هستیم که ادعا می‌شود در بسیاری موارد غیر عادلانه است. منتهی وجود مشکل در حقوق زنان را همگان باور ندارند. دختران و زنان ما بیش از هر چیز

باید کوشش کنند که اثبات کنند در ناحیه حقوقشان مشکلی هست. چون بسیاری ظالمانه بودن احکام حقوقی را باور ندارند. این گروه بر آن باور هستند که مشکل در دید و منظر بانوان است. بر این اساس می‌پندارند بانوان اشتباه می‌کنند یا کسانی که مدعی هستند در ناحیه حقوق زنان اشکالی هست، آن‌ها می‌باید چشمشان را بشویند و به‌گونه دیگری به مسائل بنگرند. بنابراین ما راه درازی درپیش داریم.

می‌باید کوشش کنیم بخشی از جامعه خود را متقاعدکنیم که در این ناحیه با مشکلاتی مواجه هستیم. این بخشی که می‌باید متقاعد شوند بخش سنتی جامعه است. بخش سنتی را در هیچ جامعه‌ای نباید دست کم گرفت، به‌ویژه در جامعه ایران. این بخش اقتدار فراوانی دارد و توانسته است قوانین را از دیدگاه و منظر خود سامان دهد. در تعارض سنت و تجدد علاوه بر قشر زنان به‌طور عام، زنان مشرع و مسلمان ما هم در ناحیه حقوقی احساس مشکل می‌کنند. این مشکل از آن‌روست که احکام دینی مرتبط با خود را با احکام و قوانین زنان در دیگر جوامع مقایسه می‌کنند و در این مقایسه‌ها گاهی به نتایجی می‌رسند که چندان مطلوب نیست. به این نتیجه می‌رسند که برخی از این قوانین مرجوح است نه راجح. بعضی از این احکام نسبت به قوانین مشابه در دیگر جوامع برتری و رجحان ندارد. اشکالاتی در این احکام به‌نظرشان می‌رسد.

اندیشه نوگرا بر این باور است که چه‌بسا در درک و استنباط این احکام قصور یا اشتباهاتی صورت گرفته است اما از ناحیه دیگر بانوان ما مسلمان هستند و می‌خواهند به دین و آیین خود نیز وفادار باقی بمانند. خدا را می‌پرستند به آخرت اعتقاد دارند به رسالت پیامبران ایمان دارند و با این ایمان‌های سه‌گانه اصلی دینی می‌خواهند در این عصر خود هم زندگی کنند و فی‌الواقع در این زمان هم زندگی می‌کنند. این تعارضی که الان مشاهده می‌شود، تعارض گزاره‌های دینی با داده‌های عصرجدید است. هیچ‌کس نمی‌تواند در یک مجموعه متعارض زندگی آرام‌بخشی را داشته باشد. اصطکاک روانی ایجاد می‌شود تنش درونی ایجاد می‌شود و همواره هر اقدامی که بخواهد انجام بدهد دلهره دارد که مبادا این اقدام خلاف دین و منافی شرع باشد و از سوی دیگر بعضی از آن‌چه که به نام دین و شرع به او معرفی شده است نیز احساس می‌کند که صحیح نیست. فکر می‌کنم این تصویری که ذکر کردم در کمتر خانه‌ای است که شاهد نداشته باشد. هر مادری با دختر جوان خودش سخن گفته باشد یا پدری با فرزند خودش خلوت کرده باشد و صمیمانه صحبت کرده باشد می‌تواند این تصویر را مشاهده کند. تصویری دو سویه، از یک سو می‌خواهد دین و ایمان خود را حفظ کند از سوی دیگر می‌خواهد در این دوران زندگی کند و لوازم این دو با هم دیگر سازگاری ندارد.

این ناسازگاری بسیار ژرف و عمیق است. اگر کسی هر دو طرف را درست بشناسد آن

وقت می‌داند که مشکل عمیقی در پیش روی ما قرار گرفته است. دشواری در این است که سنتی‌های ما کمتر مقتضیات جهان مدرن را می‌شناسند یا اصلاً نمی‌شناسند و متجددان کمتر از سنت و فرهنگ و دین جامعه خود اطلاع عمیق دارند. فرض کنید فقیهی که می‌گوید من سی سال است روزنامه نخوانده‌ام و قاعدتاً کسی که روزنامه نخوانده به رادیو و تلویزیون هم کمتر گوش کرده است (چرا که در آن‌ها هم احياناً موارد خلاف شرع می‌دیده) و علی‌القاعده هرگز به اینترنت هم مراجعه نکرده است، ماهواره هم ندیده است حالا می‌خواهد درباره دنیایی که در آن زندگی می‌کند نظر بدهد، واقعاً نظر چنین رجالی به چه میزانی از اعتبار می‌تواند باشد؟ مطلبی که او عقلایی می‌پندارد وقتی که به جامعه و جهان عرضه می‌کنیم می‌بینیم کمتر خردمندی چنین امری را به‌عنوان امری عقلایی می‌پذیرد. ما امروز با چنین مشکلاتی مواجه هستیم یعنی افراد متجدد و سنتی زبان هم را اصولاً نمی‌فهمند. در دو دنیای کاملاً متفاوت زندگی می‌کنند. مهم نیست که ما هر دو به لحاظ تقویم در یک زمان زندگی کنیم. مهم این است که به‌لحاظ فرهنگی بتوانیم حرف‌های یکدیگر را منتقل کنیم.

دشواری ما نه تنها از این سوست؛ از سوی دیگر با روشنفکرانی مواجه هستیم که سنت خود را نشناخته‌اند یعنی نه سنتی‌های ما مقتضای جهان مدرن را درک کرده‌اند نه بسیاری از روشنفکران ما سنت جامعه خود را درک کرده‌اند. سنتی که اینجا به کار می‌بریم سنت کنار کتاب نیست. سنت به معنای دینی‌اش نیست. سنت مقابل تجدد است. سنتی که پایه فرهنگ جامعه است، امر بسیار مهمی است. اگر آن‌را دقیق نشانسیم هر نسخه‌ای برای آن جامعه بسازیم چه‌بسا به عکس خود تبدیل شود. امروز با نسخه‌هایی مواجه هستیم که متناسب با زیست محیط و فرهنگ ما نیستند. فرد در فضای دیگری تنفس کرده، جهان جدید را درک کرده است. اما وقتی می‌خواهد آن‌را با جامعه ما منطبق کند به‌خاطر نشناختن سنت بومی جامعه خود، اشتباه می‌کند. اموری را تجویز می‌کند که با فرهنگ و سنت مردم کاملاً ناسازگار است و باعث می‌شود حساسیت اهالی برانگیخته شود و به‌جای اینکه قدمی در راه حل مشکلات جامعه برداشته شود، به مشکلات جامعه افزوده می‌شود. ما با این مشکل مواجهیم، یعنی روشنفکران سنت ناشناخته و سنت‌گرایان زمان ناشناخته. این دو طرفی است که الان طیف ما را دربر می‌گیرد.

در این میانه کسانی هستند که می‌پندارند هم به مقتضای جهان معاصر آشنا هستند و هم سنت جامعه خود را می‌شناسند. این‌ها به نظر می‌رسد رسالت سنگین‌تری نسبت به دو قشر قبلی برعهده داشته باشند. یعنی کسانی که هم این فرهنگ و هم مهم‌ترین مؤلفه این فرهنگ که دین باشد را می‌شناسند و درکنار آن می‌دانند که در چه جهانی زندگی می‌کنند. می‌دانند که بعد از دوران رنسانس در اروپا عقلانیت جهانی عوض شده است. این مطلب، مطلب

کوچکی نیست. این مطلب را اگر توانستید در جامع الازهر یا در حوزه علمیه نجف اشرف یا در حوزه علمیه قم بیان کنید، اثبات کنید و بر کرسی بنشانید، آن وقت بخش اعظم مشکلات حل شده است. مطالبی امروز صحیح شمرده می‌شود که چهارصد سال پیش غلط دانسته می‌شد و برعکس مطالبی امروز ضد ارزش و خلاف عرف شمرده می‌شود که در گذشته ارزش شناخته می‌شد و همگان از آن دفاع می‌کردند. عقلانیت امروز با عقلانیت دیروز در بسیاری موارد زمین تا آسمان تفاوت کرده است. نمی‌گوییم همه چیز عوض شده است اما می‌گوییم بسیاری از چیزها عوض شده است. این را اگر کسی باور نکند یعنی مقتضیات زمان و مکان را نمی‌شناسد. امروز بسیاری از مسائل هست که دینداران آن‌را از ویتترین خود خارج می‌کنند. این مطالبات دیروز در ویتترین دینداران بود همه آن‌را می‌دیدند هیچ‌کس به آن اعتراضی نداشت. اما امروز گزاره‌هایی است که کوشش می‌شود پنهان شوند. وقتی ابراز می‌شود شماتت می‌شویم که چرا آن‌را بیان کردیم. مذاق عمومی نسبت به خیلی مسائل عوض شده است. این مذاق دیروز این‌گونه چشایی نداشت.

مثال بسیار ساده‌اش مسئله بردگی است. بردگی تا ۱۵۰ سال پیش در تمام دنیا مورد تأیید بود. فلاسفه در تأیید آن قلم می‌زدند و به ذهن کمتر کسی خطور می‌کرد که این کار زشت است. اما امروز در قرن بیست و یکم یکی از بندهای مهم اعلامیه جهانی حقوق بشر الغای برده‌داری است. این کار امروز اقبیح قبیح‌ها شمرده می‌شود. درحالی‌که فلسفه افلاطون و ارسطو آکنده از این مسائل است. خوب حال اگر کسی این تغییرهای فرهنگی را نشناسد تصمیم‌هایی که می‌گیرد تصمیم‌های به‌جایی نخواهد بود. شناخت مقتضیات زمان و مکان یعنی دقیقاً شناخت این بخش از عقلانیت. یعنی شاخص‌های این بخش از عقلانیت مشخص باشد که دیروز چه بوده است و امروز چگونه است.

عوامل تحول در حقوق زنان

با این مقدمه به مقدمه اختصاصی بحث زنان منتقل می‌شویم که نگاه به مسئله زنان در گذشته و امروز متفاوت است و حقوق زنان در گذشته مباحث و ابعادی داشت و امروز مباحث و ابعادی دیگر. (این گذشته فقط مختص به جوامع اسلامی نیست) چه به متون مقدس مراجعه کنیم چه به متون روایی و ادبیات ملل، عناصر مشترکی را در همه آن‌ها می‌توانیم ببینیم. پس مسئله اختصاص به اسلام و ایران ندارد. قبل از دوران رنسانس زن موجود درجه دوم محسوب می‌شد و آسیب‌پذیر و فرودست و به‌عنوان موجودی که همواره باید در چتر حمایتی مرد قرار می‌گرفت و اگر سایه پاسداری مردانه از سر زن برداشته می‌شد مانند گلی پژمرده شده و مانند گوه‌ری به‌دست راه‌زنان می‌افتاد. لذا باید همواره تحت پاسداری مردانه باشد. پدر،

برادر، شوهر و پسر. این روندی است که در اکثر جوامع مشاهده می‌شود. از این که در جایی زنی فرمانروا شده باشد نباید فکر کنیم این جامعه استثناست. در آن جوامع هم این مسائل بسیار زودگذر بوده و قاعده نشده‌اند. باید زندگی زنان در متن جوامع را مدنظر گرفت. دوران قبل از تجدد دورانی بوده است که به قدرت فیزیکی اهمیت ویژه داده می‌شد و زور بازو در آن حرف اول را می‌زد. اگر به جنگ‌های گذشته نگاه کنیم یک عنصر اصلی قدرت بدنی بود. در قصه طالوت و جالوت که در قرآن هم به آن اشاره شده یکی از شرایط زمامداری توانایی بدن عنوان شده است (بقره/۲۴۷). تنبیه‌ها هم در گذشته بدنی بوده و مجازات‌های روانی در آن زمان اصلاً شناخته شده نیستند. مشخص است در جامعه‌ای که قدرت فیزیکی حرف اول را می‌زند؛ زن در آن جامعه چندان جایگاهی ندارد.

عامل دیگر مسائل اقتصادی و معیشتی بوده است. در گذشته به دلایل مختلف تأمین معیشت خانواده نوعاً متوجه مردان بوده است. طبیعی است که وقتی کسی درآمد خانواده را تأمین می‌کند می‌تواند زمام خانواده را به دست بگیرد. لذا اگر نفقه برعهده مرد است ریاست خانواده هم برعهده مرد خواهد بود.

در کنار عوامل اقتصادی و فیزیکی، عوامل دیگری هم بوده است. مجموعاً این تلقی که عقل زنانه ناقص است، تلقی غالب بوده است (بلافاصله ممکن است ذهن شما متوجه یک متن دینی یا منسوب به دین شود اما کدام ادبیات زمان گذشته را سراغ دارید که این گونه نیندیشیده باشد؟) فرهنگ گذشته این گونه می‌اندیشیده که زن در موقعیتی فرودست است. ممکن است کسانی با قرینه‌های بسیار کم اعتبار بخواهند استثنایی را تبدیل به قاعده کنند اما فرودستی زن در فرهنگ گذشته را فکرمی‌کنم هر محقق منصفی علی‌القاعده بیابد. اما مقتضای جهان جدید چیز دیگری است. در جهان جدید جنسیت عامل تبعیض نیست. در گذشته علاوه بر جنسیت، نژاد و رنگ پوست و دین هم عامل تبعیض بود. یعنی «این انسان سیاه است پس حقوق کمتری دارد» بسیار طبیعی بود و نیازی به استدلال هم نداشت. در بسیاری از ضرب‌المثل‌های فارسی ما هم جایای این تبعیض قومی و نژادی به چشم می‌خورد. اما اسلام آمد و گفت: «لا فخر لعربی علی عجمی ولا لعجمی علی عربی ولا احمر علی اسود ولا اسود علی احمر الا بالتقوی»^۱ یعنی امتیازهای نژادی و رنگ پوست را نفی کرد و

۱. بخشی از خطبه حجة الوداع رسول خدا (ص)، «عرب بر عجم و عجم بر عرب و سرخ بر سیاه و سیاه بر سرخ افتخاری ندارد جز به تقوا». مسند احمد بن حنبل، (تحقیق شعیب الارنوط و آخرون. بیروت، رساله، ۲۰۰۱)، حدیث ۲۳۴۸۹، ج ۳۸، ص ۴۷۴؛ و بدون اشاره به رنگ: احمد بن محمد ابن عبد ربه، *العقد الفرید*، (تحقیق مفید محمد قمیحه، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۳)، ج ۴، ص ۱۴۹-۱۴۷؛ احمد بن ابی یعقوب الیعقوبی، *تاریخ الیعقوبی*، (تحقیق: عبد الأمير مهنا، بیروت: الاعلمی، ۲۰۱۰)، ج ۱، ص ۴۴۰؛ و ابن شعبة الحرائی، *تحف العقول*، ص ۳۰-۲۹.

همین بود که باعث شد کرور کرور «یدخلون فی دین الله افواجا» (نصر/۲) افراد مختلف از ملیت‌های متفاوت آیین محمدی را بپذیرند. بلال حبشی، سلمان فارسی، صهیب رومی، چگونه یک دفعه به یک‌جا می‌رسند؟ احساس تساوی و عدالت می‌کنند. احساس می‌کنند در این دین، نژاد و رنگ بر انسانیت مقدم نیست و آنچه خداوند به آن توجه می‌کند ایمان و عمل صالح ماست. حتی زن و مرد در روز جزا پیش خداوند هیچ تفاوتی ندارند. از اول تا آخر قرآن اگر نگاه کنیم یک مورد هم پیدانی‌کنیم که خداوند در روز جزا تبعیضی قائل شود. «انی لا اضع عمل عامل منکم من ذکر او انثی بعضکم من بعض» (آل عمران/۱۹۵) «من عمل هیچ‌کدام از شما را ضایع نمی‌کنم. مذکر باشید یا مونث» عمل به این قاعده آمره قرآنی است. ملاک در قیامت تقواست نه چیز دیگری. مقتضای زمان جدید این است که انسان بودن انسان معیار ارزش شده است و همه اموری که احیاناً تفاوت در انسان‌ها ایجاد می‌کند این را منشاء تبعیض حقوقی ندانسته‌اند.

بردگی امکان‌الغا دارد اما مرد بودن و زن بودن لازمه یک جامعه سالم است. جامعه مردانه جامعه‌ای مطلوب نیست، جامعه‌ای متشکل از زن و مرد پویا و شکوفایی دارد. پس این اختلاف باید باشد. اما حرف در این است که آیا اختلاف‌ها و تفاوت‌های بیولوژیک و فیزیولوژیک و بدنی می‌تواند منشاء تفاوت‌های حقوقی شود؟ کدام دلیل معرفت‌شناختی و فلسفی می‌تواند اثبات کند زن و مرد چون به لحاظ فیزیولوژیک با هم متفاوتند پس حقوقشان هم باید با هم متفاوت باشد؟ ما این تفاوت‌های بدنی را در نژادها و رنگ‌های مختلف هم داریم. کتاب‌ها نوشته شده در این باره که سفیدها بیشتر از سیاه‌ها می‌فهمند. در آلمان تقدم نژاد ژرمن بر دیگر نژادها در کتب علم‌نمای بسیاری تبلیغ شده بود اما امروز همه ما به این حرف‌ها می‌خندیم. به نظر من مسئله به همین اندازه در مورد تفاوت‌های جنسی هم بدیهی است. اگر تفاوت‌های برخاسته از نژاد و رنگ باعث تفاوت حقوقی نمی‌شوند به چه دلیل تفاوت جنسی باعث تفاوت حقوقی می‌شود؟ هرکسی فکر می‌کند دلایلی دارد اقامه کند. ادله‌ای که اینجا ارائه شده است شرعی است نه عقلی. دلیل عقلی در این زمینه نداریم. لذا انسان امروز معتقد است زن و مرد اگر هر دو فرصت‌های مساوی داشته باشند می‌توانند همانند هم پیش‌بروند و هر یک به شکل طبیعی مسیر خود را طی خواهد کرد. الان در جامعه ما همین چند دهه‌ای که به دختران فرصت داده شده است در بسیاری از رشته‌های دانشگاهی گوی سبقت را از پسران ربوده‌اند. چه کسی می‌گوید عقل زن از مرد کمتر است؟ چگونه می‌توان

۱. به عنوان نمونه بنگرید به آرتور کنت دوگوبینو، *علم تساوی نژادی بشر*

Arthur de Gobineau (1816-1882), *The Inequality of Human Races*, trans. Adrian Collins (n.p.: Oslara Publications, 2015).

آنرا اثبات کرد؟ آنقدر آش شور شده که برای حفظ تعادل مجبور شده‌اند بگویند بیش از ۵۰ درصد دختران را در برخی رشته‌ها نمی‌پذیریم. آیا اگر بیشتر از ۵۰ درصد پسران قبول شوند این علی‌القاعده است اما اگر بیش از ۵۰ درصد دختران قبول شوند خلاف قاعده است؟! قسمت دوم سخن من این است که این گزاره‌های شرعی وقتی پیش روی دختر و زن مسلمان قرار می‌گیرد احساس می‌کند که برخی از این‌ها با مقتضیات دنیای جدید سازگار نیستند، در نتیجه در یک دوگانگی قرار می‌گیرد یعنی هم می‌خواهد دین و ایمانش را حفظ کند هم در عین حال می‌خواهد این قواعد حقوقی را معقول بیابد، در نتیجه تردید می‌کند. اگر در این احکام تردیدی ایجاد شد باید مطرح شود. می‌توان مؤمن بود اما در عین حال به دیده تردید نسبت به برخی از این احکام نگریست. مگر ابراهیم خلیل در قصه معاد از خداوند نطلبید که معاد را برایش نمایش دهد. خداوند از او پرسید مگر ایمان نیاورده‌ای؟ ابراهیم عرض کرد: نشانم بده تا قلبم مطمئن شود. «لیطمئن قلبی» (بقره/۲۶۰) لذا اگر بانوان ما از احکام مختلف شرعی برای اطمینان قلب سؤال کنند، هرگز خلاف شرع مرتکب نشده‌اند. اتفاقاً درخواست من پرسش بیشتر است. بپرسید، بطلبید تا درهای علمی بحث باز شود. تا بتوانیم مشکلات را با کمک یکدیگر حل کنیم.

دو سیمای متفاوت از زن در متون اسلامی

اگر بخواهیم به دور از کلیات با هم سخن بگوییم (چون در این دو سه دهه فراوان در این بحث گفته شده است که اسلام ارزش زن‌ها را بسیار رعایت کرده است من آن‌ها را تکرار نمی‌کنم) در ادبیات دینی ما دو سیما از زن به چشم می‌خورد: یک سیما که بیشتر قرآنی است، زن انسانی متفاوت اما همپای مرد است. هیچ صفت فرودستی در این سیمای اول مشاهده نمی‌شود. آیات متعددی است که هر مسلمانی قاعداً با آن‌ها آشناست و اصلاً در آن‌ها احساس نمی‌کند که «زن پایین‌تر از مرد است و برای مرد آفریده شده است. از دنده چپ مرد است یک دنده‌اش کم است عقلش کمتر است ایمانش کمتر است و...» بلکه انسانی همانند و همپای مرد است با وظایف خاص خودش. مثلاً در سوره احزاب آیه ۳۵ تساوی کامل با عدالت تمام مشاهده می‌شود:

«ان المسلمین و المسلمات و المومنین و المومنات و القانتین و القانتات و الصادقین و الصادقات و الصابریین و الصابرات و الخاشعین و الخاشعات و المتصدقین و المتصدقات و الصائمین و الصائمات و الحافظین فروجهم و الحافظات و الذاکرین الله کثیراً و الذاکرات اعد الله لهم مغفرة و اجراً عظیماً» (احزاب/۳۵) چندین صفت مشابه زن و مرد را بی‌هیچ تبعیض و تفاوتی ذکر می‌کند و یا «والمؤمنون و المومنات بعضهم اولیاء بعض یامرون

بالمعروف و ینھون عن المنکر» (توبه/۷۱) زن و مرد در بالاترین فریضه اجتماعی یعنی امر به معروف و نهی از منکر همپای هم خطاب شده‌اند. یا در حقوق اقتصادی احکامی که به نفع زنان است معادل احکامی است که علیه آنان است. «لها ما کسبت علیها ما اکتسبت» (بقره/۲۸۶) یعنی عدالت مساواتی. این سیما یک سیمای انسانی است که امروزه ما با آن هیچ مشکلی نداریم و همه کوشش من تقویت این سیمای اصیل و مطلوب است. یعنی سیمای زن از نظر محمد (ص) و از منظر قرآنی.

اما سیمای دوم بیشتر سیمای شرعی و فقهی است. این سیما از زن یک چهره فرودست و آسیب‌پذیر و نیازمند پاسداری مرد ارائه می‌کند. انسان فرودست یعنی درجه دوم (اصطلاح ضعیفه هم که در فرهنگ فارسی کم به کار نرفته است). انسان آسیب‌پذیر یعنی گوهری است که همواره باید در داخل صدف قرارگیرد و اگر آن صدف کنار رود این گوهر بلافاصله فاسد می‌شود. این سیما بسیار آشناست. آن چهره‌ای که از مریم در قرآن کریم دیدیم یا حتی زنانی که در سنت دینی ما هست مثل خدیجه کبری، فاطمه زهرا و زینب کبری عیناً سیمای اول است و به هیچ وجه به یادآورنده سیمای دوم نیست. این سیمای دوم به نظر من رسوب عرف جهان گذشته در دین ماست. این دقیقاً سازگار با آن فرهنگی است که الان توصیفش را کردم. این فرهنگ فقط عربی و ایرانی و شرقی نیست بلکه فرهنگی جهانی بوده است. جایی را سراغ دارید که در گذشته نسبت به زنان این نگرش را نداشته باشد؟ در اروپای قرون وسطی وضع چندان بهتر از این نبوده است.

در حقوق مدنی، حقوق جزایی و حقوق اساسی اگر بررسی کنیم مشاهده می‌کنیم آن سیمایی که در فقه و شریعت موجود ارائه شده است با کدام یک از این دو سیما سازگار است؟ ذکرش چندان شیرین نیست ولی دردشناسی مقدمه درمان است. در ابتدا ذکر می‌کنم من معتقد نیستم آن‌چه در فقه و شریعت آمده همه یک‌سره سیاه است و آن‌چه در حقوق زنان غرب مشاهده می‌کنیم یک‌سره سفید است. نجابت و عفاف که در فرهنگ دینی و ملی ماست با یک دنیا هم عوض کردنی نیست. اما در کنار این نگاه مثبت می‌خواهم به نواقص حقوقی خودمان هم اشاره کنم تا راه چاره‌ای برای آن پیدا کنیم. مجموعه احکام شرعی ما در مورد بانوان به دو بخش قابل تقسیم است. بخشی از احکام که به لحاظ کمی اکثریت احکام را تشکیل می‌دهد، گزارشگر سیمای اول زن در اسلام است. یعنی دلالت بر حقوق مساوی و عادلانه و انسانی می‌کند؛ همانند مرد با لحاظ تفاوت‌هایی که خبر از تبعیض و منظر فرودستی ندارد، این‌گونه احکام را در میان احکام عبادی، حقوق تجارت و برخی مباحث حقوق مدنی می‌توان یافت. اما بخشی دیگر از احکام دلالت بر سیمای دوم زن دارند و مبتنی بر تفاوت و تبعیض حقوقی و منظر درجه دوم به زن است. این‌گونه احکام را در میان مباحث حقوق جزایی،

حقوق اساسی و بسیاری فصول حقوق مدنی قابل مشاهده است. به نظر می‌رسد بخش اخیر را می‌توان و می‌باید از منظری دیگر با آنچه تاکنون نگریسته شده نگریت و کوشش کرد که در این زمینه‌ها نیز احکامی متناسب با سیمای اول که سیمایی انسانی است ارائه کرد. به بیان دیگر معتقدم اجتهاد بنیادی در این قسمت از احکام لازم است. این‌گونه احکام از احکام جاودانه و همیشگی دینی نیستند بلکه از احکام موقت و متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی عصر نزول بوده‌اند. به برخی از این احکام که حکایت‌گر سیمای دوم زن یعنی زن به عنوان موجود فرودست هستند، در ضمن سه بخش به اختصار اشاره می‌کنم:

بخش اول: حقوق مدنی زنان

حقوق مدنی زنان از زاویه مورد بحث یعنی سیمای فرودست زنان در هفت مسئله قابل بحث است: ازدواج، دوران زندگی زناشویی، حقوق مادر، جواز تنبیه زن از سوی شوهر، جدایی و ارث.

در مسئله ازدواج نکاتی قابل طرح است از جمله: پسر برای ازدواج نیاز به تحصیل اذن پدر ندارد اما بسیاری از علمای ما احتیاط می‌کنند که دختر در نخستین ازدواج خود باید اذن پدر را تحصیل کند. چه اشکالی دارد اگر اذن احتیاطاً لازم است برای پسر هم لازم باشد؟ دختر چقدر کمتر از پسر است؟ هر دو در آن شرایط احساساتی هستند. اگر احساساتی بودن ملاک است هر دو در عنفوان جوانی عواطفشان بر عقلشان برتری دارد. اگر اذن حقوقی لازم نیست، که نیست، دختران هم مانند پسران مستقلاً مجاز به ازدواج هستند.

نکته دوم در مورد جواز ازدواج کودکان با اذن پدر یا جد پدری است. در فرهنگ گذشته دختر یا پسر قبل از رسیدن به سن بلوغ ازدواج می‌کردند که مجوز این ازدواج از طرف پدر یا جد پدری بود. امروز تصور این مسئله برای همه مشکل است که بگوییم کودک نابالغی را به ازدواج دیگری درآورده‌اند و بعد از بلوغ هم حق اعتراض نداشته باشد. این‌جا دو نکته مطرح است: یکی این که چرا اذن مادر شرط نیست؟ (هم در مورد قبلی و هم در این مورد) چه‌بسا در مسئله ازدواج مادران بصیرتر از پدران هم هستند. کدام يك از ما در زمان ازدواج توصیه مادرمان را پایین‌تر از توصیه پدرمان گرفتیم؟ فکر نمی‌کنم اگر این مطلب عوض شود دین خدا عوض شود. ادله آن‌هم چندان قرص و محکم نیست. علاوه بر آن امروز ازدواج صغیره را به لحاظ حقوقی باطل می‌دانند یا حداقل بسیار در آن شبهه می‌کنند. یکی از شرایط ازدواج بلوغ است و توانایی ازدواج از هر حیثی من جمله جنسی، توانایی گرداندن يك خانواده و... چه برای دختر چه برای پسر.

سومین نکته امکان ازدواج موقت مرد مسلمان با زن اهل کتاب است^۱ در حالی که ازدواج زن مسلمان با مرد غیرمسلمان مطلقاً ممنوع است (چه دائم چه موقت). همین‌گونه مردان می‌توانند در يك زمان تا چهار همسر (به ازدواج دائم) و به‌تعداد (در ازدواج موقت) اختیارکنند و در گذشته امکان استمتاع از کنیزان به‌طور بی‌حدوحساب را نیز باید بر این دو افزود. به‌نظر می‌رسد هرگونه عدول از نظام تک‌همسری در مردان را می‌باید به شرایط اضطراری کاملاً مشخص و معین محدودکرد و نظام خانوادگی تک‌همسری را به‌عنوان نظام متعادل و سالم در شرایط عادی و طبیعی به‌رسمیت شناخت.

در مسئله دوم یعنی حقوق زنان در زندگی زناشویی این نکات قابل طرح است: نکته اول بحث ریاست مرد بر خانواده است. این ریاست از نظر عده‌ای ولایت مطلقه است و همانند يك حکومت استبدادی حرف اول و آخر حرف مرد است و اگر زن ذره‌ای خلاف کند جایش در جهنم است. ناشزه شده و احکام ناشزه بر او جاری است. چه اشکالی دارد که ما زندگی خانوادگی را که با رضایت زن و مرد آغاز شده با رضایت طرفین ادامه دهیم؟ در عقد شرعی زن موجب است و مرد قابل. یعنی زن طرف اول و مرد طرف دوم واقع می‌شود. اما وارد زندگی که می‌شوند دیگر رضایت زن هیچ نقشی در سرنوشت خانواده ندارد. چرا؟ یعنی مردی که می‌خواهد سکان خانواده را به دست بگیرد نباید با تحصیل رضایت همسرش چنین کند؟ چه اشکالی دارد بگوییم امور خانواده با مشورت یکدیگر سامان بیابد؟ آن‌وقت اگر کسی گفت «بروید با زنان مشورت کنید و خلافتش عمل کنید»^۲ می‌گوییم این متعلق به فرهنگ گذشته است و زمان این شیوه مواجهه با بانوان گذشته است. امروز هم می‌توان با زنان مشورت کرد هم می‌توان به نتیجه مشورت اطمینان داشت و به آن عمل کرد.

مورد دوم این است که می‌گویند زن اجازه ندارد بدون اذن شوهر از خانه خارج شود. حتی اگر حقوق شوهر را رعایت کند. قاعدتاً این برای رعایت حقوق شوهر است. وقتی مرد در خانه نیست چه ایرادی دارد زن با رعایت عفاف و نجابت برای تحصیل یا اشتغال از خانه خارج شود؟ اگر اعتماد متقابل باشد همه مسائل حل است. اگر خدای ناکرده فردی ناباب باشد در خانه هم می‌تواند مفسده برانگیز باشد و اگر فردی پاک باشد می‌تواند داخل جامعه هم شود و هیچ خللی به او وارد نشود. نگاه آسیب‌پذیر به زن اینجا هم دخیل بوده است. مسئله سوم تبعیت زوجه از زوج در اقامتگاه است. چه اشکالی دارد اقامتگاه براساس رضایت طرفین تعیین شود؟

۱. این بر مبنای فقه شیعه است. در فقه اهل سنت مردان مسلمان می‌توانند با زنان اهل کتاب ازدواج دائم کنند، حال آن‌که چنین حقی برای زنان مسلمان در ازدواج با مردان اهل کتاب پیش‌بینی نشده است.

۲. بر اساس احادیثی کاملاً ضعیف منسوب به پیامبر (ص).

نکته چهارم وجوب تمکین مطلق زن از مرد در حوائج جنسی است. اطاعت مطلق در هر زمانی و هر مکانی مگر زن عذر شرعی داشته باشد. بی شک نیاز جنسی اختصاص به مرد ندارد و در زن هم وجود دارد. چه اشکالی دارد که تمکین از صورت یک طرفه به شیوه‌ای دوطرفه تکمیل شود؟ روابط زناشویی از صورت خشک تکلیف حقوقی یک طرفه به گونه رضایت دو طرفه اصلاح شود و برای زن نیز در این مورد فراتر از مسامی چهارماه می‌توان حقوقی مساوی با مرد پیش‌بینی کرد و تمکین مطلق یک طرفه را به تمکین مشروط طرفینی تغییر داد. مسئله چهارم حقوق مادران در ارتباط با فرزندان است. دو حق در خانواده موجود است. یکی حق ولایت و دیگری حضانت. ولایت یعنی فرزندان تا زمانی که صغیرند اداره آن‌ها با کیست؟ در این مورد تصمیم‌گیری مطلقاً با مرد و جد پدری شمرده شده است. حتی اگر پدر یا جد پدری از دنیا رفتند و کیلی را به‌عنوان وصی انتخاب کردند وصی پدر یا جد پدری رأیش بر تصمیم مادر فرزند مقدم است. چه اشکالی دارد ولایت نسبت به فرزندان به‌طور مساوی با پدر و مادر باشد؟ مگر دادگاه احراز عدم صلاحیت هریک را بکند. چطور است وقتی فردی به دیدار پیامبر می‌رود و می‌پرسد چه کسی را بیشتر اکرام کنیم؟ می‌فرماید: مادر. بار دوم می‌پرسد؟ می‌فرماید: مادر. بار سوم می‌پرسد؟ می‌فرماید: مادر و بار چهارم می‌فرماید: پدر.^۱ خوب مادری که آن‌قدر در ذهن و ضمیر پیامبر ارزش و اعتبار دارد صلاحیت ولایت بر فرزندان را ندارد؟

در مورد حضانت یعنی نگهداری طفل (به‌خصوص اگر شیرخوار باشد) تا بزرگ شود. گفته شده حضانت طفل دختر تا هفت‌سالگی و پسر تا دوسالگی با مادر است در صورتی که ازدواج مجدد نکرده باشد. بعد از این سنین هم برعهده پدر خواهد بود. حالا پسر دوساله اگر از مادرش جدا شود چقدر عادلانه است؟ حداقل این را می‌توانیم بگوییم هردو تا سن بلوغ در اختیار مادر صالح باشند مگر دادگاه احراز کند به دلایل محکمه‌پسند که مادر صلاحیت نگهداری فرزند را ندارد.

مسئله پنجم تنبیه زن از سوی شوهر است. گفته می‌شود اگر زنی یکی از حقوقی که به‌عنوان ریاست مرد بر خانواده تعیین شده است (مثل وجوب تمکین مطلق از مرد) را رعایت نکند مستوجب تنبیه است. تنبیه دو مورد دارد: زبانی و بدنی. مراد از تنبیه زبانی ناسزاگفتن و فحش دادن شوهر به زن است و مراد از تنبیه بدنی کتک زدن زن بعد از موعظه و دوری از بستر است. به‌نظر می‌رسد هردو حکم از احکام موقت و مقید به قیود و شرایطی است که تحقق آن‌ها امروز منتفی است و با انتفاء حکم و شرایط تکلیف، جواز تنبیه بدنی و زبانی زن قابل دفاع نیست. زن انسانی است همانند مرد و در صورت عدم توافق می‌باید حکمی از

جانب طرفین به رفع اختلاف اقدام کند و اگر اقدامش به نتیجه نرسید نمی‌توان با زور و ضرب زندگی خانوادگی را تداوم بخشید.

مسئله ششم بحث جدایی است. مهمترین نکته آن طلاق است. می‌دانیم زندگی خانوادگی با رضایت طرفین آغاز شده است. به نظر می‌رسد لازمه سیمای قرآنی زن، تداوم آن با رضایت طرفین و در صورت عدم رضایت، جدایی آن هم با رضایت طرفین باشد. اینکه طلاق را ایقاعی مردانه بدانیم بدون نیاز به اذن و رضایت و حتی اطلاع زوجه قابل تأمل است. خلع و مبارات نیز اگرچه به تقاضای زوجه ترتیب اثر داده می‌شود اما پس از پرداخت مهریه یا بیشتر از مهریه به مرد. هکذا رجوع نیز فعلی مردانه است نه طرفینی. چه اشکالی دارد فعل مباح اما مبعوض طلاق همانند نکاح با رضایت زن و شوهر محقق شود؟

و بالاخره هفتمین مسئله ارث است. ارث دختر نسبت به پسر نصف است. همین‌گونه ارث زوجه نسبت به زوج در شرایطی نصف است، با این تفاوت که زن از اموال منقول و ابنیه ارث می‌برد نه از اموال غیرمنقول از قبیل زمین. نسبت ارث مادر نسبت به پدر يك به دو و در برخی شرایط يك به پنج است. نمی‌توان تبعیض در ناحیه ارث را در تمام فروض با مهریه و نفقه به نفع زنان حل کرد. یکی در مورد دخترانی که هرگز ازدواج نمی‌کنند و دیگری اینکه اگر این تقابل واقعی بود، زن می‌توانست با عدم قبول مهریه و نفقه به شرایط مساوی در ارث دست یابد. به‌هرحال اگر زن و شوهر در تأمین حوائج اقتصادی خانواده هردو سهم باشند می‌توان درباره تساوی در ارث تأمل کرد. هرچند اسناد مسئله ارث از مستندات مسائل پیشین محکم‌تر است و تغییر در این ناحیه دشوارتر است.

به‌هرحال به نظر می‌رسد این احکام همگی مشروطند و دائمی نیستند. اشکال از عدم بصیرت ما بوده که با همه این احکام معامله احکام ثابت کرده‌ایم. مطالبی که مطابق عرف زمان رسول (ص) بوده است از احکامی که جزو پیام جاودانه دین است، متمایز است. اما چرا از اول سراغ عقل نمی‌رویم؟ چون بسیاری از مسائل قبلاً آشکار نبوده است، هم‌چنان‌که برخی از مسائل امروز هم آشکار نیست. امروز می‌گویند هم‌جنس‌بازی امری معقول است. اگر وحی نمی‌بود چه‌بسا افرادی تسلیم می‌شدند و می‌گفتند این يك امر اختلافی است. اما امروز همه موحدین از مسلمان و مسیحی کاتولیک و یهودی می‌گویند این امر خلاف شریعت الهی است. یا گفته می‌شود روابط آزاد جنسی قبل از ازدواج از شرایط مدرن‌شدن است. اما مسلمان، مسیحی کاتولیک و یهودی مطابق وحی الهی مخالف این امر هستند و آنرا برای سلامت جامعه و خانواده شدیداً مضر می‌دانند. ما عقل و وحی داریم و مجموع هردو ضابطه‌ای قوی برای درک مسائل است.

بخش دوم: حقوق جزایی زنان

نکته اول: تفاوت دیه زن و مرد است. آیا این‌طور نیست که زن و مرد هر دو در اقتصاد خانواده شریک هستند؟ آیا نمی‌توان پنداشت که می‌توان خون‌بهای زن و مرد را یکسان فرض کرد و در عین حال دیندار هم بود؟ آیا راه‌حلی‌هایی از قبیل دیه مسلمان و غیرمسلمان که چیزی نزدیک یک دوازدهم است (یعنی ۸۰۰ درهم دیه مرد اهل کتاب، ۱۰۰۰۰ درهم مرد مسلمان) الان به این نتیجه رسیدند که دولت تفاوت دیه مسلمان و غیرمسلمان را خود متکفل می‌شود تا وهنی به اسلام وارد نشود. آیا مجلس نمی‌تواند در مورد دیه زنان هم وارد عمل شود؟ زن که کمتر از غیرمسلمان نیست. هرچند وصله‌پینه کردن این مسائل زمانش به سررسیده و باید فکری اساسی کرد.

نکته دوم: تفاوت سن مسئولیت کیفری در دختران و پسران است. یک پسر چهارده ساله کودک محسوب می‌شود اما یک دختر ۹ ساله بزرگسال. آیا بین بلوغ جسمانی (که آن نیز در این جامعه حدود سیزده سال برای دختران است) با مسئولیت کیفری تناسب مستقیم برقرار است؟ آیا نمی‌توان در دختر و پسر سن مسئولیت کیفری را مثلاً هجده سال قرار داد؟

نکته سوم: تفاوت شهادت زن و مرد است. در بسیاری امور شهادت زنان مطلقاً قبول نیست از قبیل اکثر حدود شرعی، دعاوی غیر مالی، طلاق و رؤیت هلال. در بسیاری امور هم شهادت استقلالی زنان پذیرفته نیست و می‌باید حتماً شهادت چند زن منضم به شهادت حداقل یک مرد شود از قبیل دعاوی مالی و ازدواج و دیه و... در حال شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد است. پرسیدنی است این تبعیض مختص شرایط خاص گذشته نبوده است؟ آیا امروز می‌توان شهادت زنان را در بسیاری امور کان‌لم‌یکن دانست؟ آیا نمی‌توان محدودیت شهادت بانوان را از احکام موقت و مشروط شرعی دانست؟

نکته چهارم: قضاوت زن. در سیمای دوم یعنی زن فرودست، قضاوت زن مطلقاً پذیرفته نیست. در حالیکه در سیمای اول، یعنی سیمای انسانی زن می‌توان از حق قضاوت زنان همانند مردان دفاع کرد.

بخش سوم: حقوق اساسی زنان

اما در مورد حقوق اساسی (سیاسی) زنان از پذیرفتن سمت‌های کلیدی اداره سیاسی جامعه معاف هستند (به شکل مؤدبانه آن) یعنی شرط برعهده گرفتن رهبری، ریاست جمهوری، معاون اول ریاست جمهوری، استانداری، و... مرد بودن است. (زنان عهده دار برخی معاونت‌های ریاست جمهوری، سفارت و فرمانداری شده اند اما به ندرت وزیر شده‌اند.^۱ وقتی قرار بود

۱. تنها وزیر زن بعد از انقلاب مرضیه وحید دستجردی در کابینه دوم محمود احمدی‌نژاد از شهریور ۱۳۸۸ تا دی

چنین شود از برخی محافل مذهبی عکس العمل‌هایی بروز کرد که رئیس‌جمهور مجبور شد به معاون وزیر اکتفا کند. این‌ها همه مبتنی بر منظر گذشته است که زن ظرفیت عقلی و علمی ندارد. ظاهراً قصه ملکه سبا هم در قرآن نیامده است! (نمل/۲۲-۴۴) یا آن قصه به سمع مبارک بعضی آقایان نرسیده است. این نکته را سید محمدحسین فضل‌الله (۲۰۱۰-۱۹۳۵) در تفسیر آیات مورد بحث مطرح کرده است.^۱ با این مبنا که اگر قرآن مطلبی را ذکر کند و گزارش منفی نکند یعنی آن را پذیرفته است. محمد مهدی شمس‌الدین (۱۹۳۶-۲۰۰۱) کتابی نوشته برای اثبات اینکه زن صلاحیت احراز مقامات سیاسی از جمله زمامداری را دارد. ادله دینی بر این امر اقامه کرده و ادله خلاف آن را نقد کرده است.^۲

پنج مقام دینی که می‌گویند زنان نمی‌توانند برعهده بگیرند عبارتند از: ۱. رهبری و امارت سیاسی. ۲. قضاوت. ۳. مرجعیت تقلید. ۴. امامت جمعه. ۵. امامت جماعت. زن می‌تواند مجتهد باشد اما نمی‌تواند مرجع باشد. چرا؟ اگر زنی توانایی اجتهاد داشت چرا دیگران به او رجوع نکنند؟ چرا زنان نتوانند به او رجوع کنند؟ کدام دلیل عقل‌پسند و شرع‌پسند از این مسائل دفاع می‌کند؟ امام جماعت و امام جمعه هم نمی‌توانند باشند. (امام جماعت در صورتی که مأموم مرد باشد) اگر زمانی که زنان به مردی اقتدا می‌کنند پرده‌ای می‌کشیم و مسئله‌ای هم پیش نمی‌آید، چه اشکالی دارد که پرده‌ای بکشیم یا زن در محراب عمیق بایستد و زن امام جماعت باشد؟

اگر ما به احکام شرعی فی‌نفسه نگاه کردیم نه به اعتبار قائلشان، یعنی نگفتیم چون خدا و رسول فرمودند پس درست است و اگر توانستیم از حکم بدون ارجاع به قائل دفاع کنیم آن حکم ماندنی است. (تنها يك جاست که می‌توانیم بپذیریم چون خدا و پیامبر گفته‌اند پس درست است و آن هم در احکام تبعیدی است. ما نمی‌دانیم چرا باید يك ماه روزه بگیریم و چرا این‌گونه نماز بخوانیم جز اینکه خدا فرموده است) اما آیا همه احکام تبعیدی هستند؟ راه‌حل این مشکل این است که بگوییم در ادبیات دینی ما دوگونه احکام است یکی احکامی که گزارش‌گر آن سیمای اول زن است مثل احکام اقتصادی، یعنی زن اگر امروز تجارت کند مرد حق دخالت در مال او را ندارد. و احکامی که متعلق به سیمای دوم زن است. اما در زمان نزول احکام و قوانین باید چهار شرط عقلایی بودن، عادلانه بودن، اخلاقی

۱۳۹۱ وزیر بهداشت و آموزش پزشکی بوده است.

۱. محمدحسین فضل‌الله، *قضايا جديدة لفقہ المرأة الحقوقی*، (بیروت، دار الثقلین، ۱۹۹۷، ص ۲۳-۲۹). فضل‌الله این مسئله را در ذیل آیات مذکور در تفسیرش مطرح نکرده است: محمدحسین فضل‌الله، *من وحی القرآن*، (بیروت، دار الملائک، ۱۹۹۸، ج ۱۷، ص ۲۱۲-۲۰۲).

۲. محمد مهدی شمس‌الدین، *اهلیة المرأة لتولی السلطة*، مجموعة مسائل حرجة فی فقه المرأة - ۲، (بیروت: المنار، ۱۹۹۵).

بودن و برتر بودن نسبت به سایر احکام و قوانین در دیگر مکاتب و فرهنگ‌ها وجود داشته باشد تا پذیرفته شود. این طور نبود که چون پیغمبر آدم خوبی است پس حرفش را پذیرفتند. بلکه احکام طبق عرف آن زمان قابل پذیرش بود. این چهار ویژگی فقط در زمان نزول احکام شرعی معتبر نیست. این‌ها ویژگی دائم و استمراری احکام شرعی است. یعنی هر حکم شرعی اگر می‌خواهد شرعی بماند باید این چهار ویژگی را داشته باشد. هر حکمی از احکام شرعی که چنین باشد ادامه خواهد داشت و هر حکمی که یک یا برخی از ویژگی‌هایش را از دست داده باشد قرینه می‌شود بر اینکه حکم متغیر بوده است و زمان اعتبار آن به سر رسیده است. اما چه کسی می‌تواند احراز کند که حکم متغیر است؟ بی‌شک عالمان بصیر دین. این طور نیست که امروز من تا حکمی را نپسندیدم بگویم این حکم منتفی است. باید بحث علمی شود. هر کدام از این احکام نیاز به بحث علمی دارد تا اثبات کنیم این حکم غیر عادلانه، غیر عقلانی، و غیر اخلاقی است و راه‌حل‌های بهتری نسبت به آن وجود دارد. همه احکام توقیفی (مناسک و شبه مناسک) ثابت خواهند بود مگر دلیل بر مشروط و موقت بودن حکم اقامه شود، اما در احکام غیر توقیفی (بخش معاملات در فقه) آنچه دلیل می‌خواهد ثابت و دائمی بودن حکم شرعی است نه برعکس. سخن من به‌طور خلاصه این بود که به حقوق زنان در اسلام معاصر از منظر دیگری هم می‌توان نگاه کرد. هیچ دلیلی نداریم که منظر سنتی دینی‌تر است. با این منظر ایمان دینی تقویت می‌شود و می‌توان با حفظ اصول ثابت دینی در دنیای معاصر زندگی کرد.

پرسش و پاسخ

سؤال: دیدگاه عقلایی صدر اسلام با عقلایی دوران مدرن در مورد زن چه تفاوتی دارد؟ مبنای عادلانه بودن چیست؟ و برتر بودن نسبت به عرف و سنت تاریخ گذشته ما مطرح است پس آینده ما چه می‌شود آیا نیاز به پیامبر جدیدی داریم؟

جواب: همه احکام شرعی در زمان نزول باید چهار شرط عادلانه بودن عقلایی بودن، اخلاقی بودن، و برتر بودن نسبت به احکام مشابه در دیگر ادیان و فرهنگ‌ها را داشته باشند. این شرط فقط برای زمان نزول نیست. هر حکمی که این چهار شرط را داشته باشد شرعی می‌ماند ولی اگر هر کدام از این چهار شرط یا همه آن شرایط از میان برود قرینه می‌شود به این که حکم موقت بوده و دائمی نبوده است.

دیدگاه نواندیشی دینی اقتضا می‌کند که همه احکام دارای شرایط عقلایی بودن، عادلانه بودن، اخلاقی بودن، و برتر بودن نسبت به سایر احکام باشند. مشخص است حکمی که وضع شده

نسبت به ضوابط عصر نزول عقلایی بوده است. اگر اشکالی هست این است که براساس ضابطه عقلای عصر ما قابل قبول و عقلایی نیست. سنت گرایان می گویند هرچیزی که در زمان نزول عقلایی بوده در این زمان نیز عقلایی است. به این دیدگاه اشکالات متعددی می توان گرفت. به طور مثال در گذشته برده داری هم عقلایی بوده هم عادلانه و شیوه اسلام هم در سلوک با بردگان در مقایسه با دیگر رویکردها برتر بوده است و هیچ کدام از فلاسفه و عقلا هم در آن زمان حکم به الغای مطلق بردگی نداده بودند. اما در زمان حاضر این طور نیست. در واقع کار اصلی عالمان دین این است که پیام اصیل دین را از عرفیات گذشته جداکنند اگر چنین نکنیم محکوم به حذف خواهیم بود. ما در متن دینمان گوهرهای ناب فراوان یافت می شود آن گوهرهای ناب که پیام اصیل خداوند و پیامبر اوست فرا زمان و فرا مکان جاودانه هستند. مواردی که امروز به اسلام اشکال می شود جزو این بخش نیست و اشکالاتی که مطرح می شود مربوط به احکامی است که متناسب به عرف زمان نزول بوده است. عرف زمان نزول هیچ قداستی ندارد. قداست صرفاً مختص پیام اصلی دین است. وقتی که برخی مجتهدان بزرگ معاصر مانند آقای خمینی می گفتند که مجتهد باید به عرف زمان و مکان در اجتهاد خودش توجه کند، خوب من این را به گذشته می برم. فرض کنیم که پیامبر در عصر خودش می خواست اجتهاد کند باید مقتضیات آن روز را در نظر می گرفت یا نه؟ آیا امکان داشت بدون در نظر گرفتن مقتضیات آن مکان و زمان حکم شرعی وضع کند؟ آیا ممکن است با مردم عرب زبان به غیر زبان و فرهنگ عربی صحبت کند؟ آیا ممکن بود در آن فرهنگ به غیر آن فرهنگ رفتار کرد؟ امکان نداشت. پیامبر به زبان عقلای عصر خود سخن گفته بود. این ما هستیم که امروز باید احکام ثابت پیامبر را از حواشی عرفی آن زمان جدا کنیم.

انتظار جامعه زنان ما از علما این است که عرفیات آن زمان را از پیام جاودانه دین جداکنند. مجتهدان ما امروز با مجموعه همه این احکام معامله احکام ثابت را می کنند. نواندیشی دینی حرفش این است که همه احکامی که در کتب فقهی آمده است احکام ثابت اسلامی نیستند و برخی از این احکام متناسب با عرف زمان نزول وضع شده اند و اگر پیامبر امروز مبعوث می شدند قطعاً به صورت دیگری سخن می گفتند. در احادیث ما از ویژگی های جامعه آخرالزمانی این است که در زمان ظهور، مهدی موعود جهان را پر از عدل می کند درحالی که از ظلم آکنده شده است. مگر یکی از مصادیق عدالت به عقل بشری معاصر این نیست که حقوق زن و مرد باید مساوی باشد؟ این را انسان دیروز درک نمی کرد. و نکته دیگر این که قطعاً امام زمان دین جدیدی نمی آورد همان قرآن را به گونه ای می خواند و می فهماند که مردم می پندارند کتاب جدیدی نازل شده است آیا امکان ندارد یکی از مواردی که مهدی موعود به

آن توجه می‌کند اهمیت به عدالت باشد که اساس حقوق بشر است؟ ما باید تفکر سنتی را درک کنیم که چگونه می‌اندیشد. حرف اصلی آن‌ها این است که می‌گویند آدمیان مطلقاً نمی‌توانند احکام شرعی را درک کنند امروز وقتی این اشکالات مطرح می‌شود زنان می‌گویند ما درک کردیم و این بخش از احکام را غیر عادلانه یافتیم. اگر بسیاری از ما اسلام را به این گونه که بلندگوهای رسمی معرفی می‌کنند، می‌یافتیم این دین را نمی‌پذیرفتیم. ما به اعتبار سنگسار و شلاق و این تبعیض‌ها نبوده که اسلام را پذیرفتیم. ما به اعتبار عدل علی و رحمت محمد و بصیرت فاطمه و آزادگی زینب پذیرای اسلام شده‌ایم. امروز آن‌چه که ما را در دین نگه می‌دارد همان پیام‌های جاودانه است نه آن عرضیات و حواشی عرفی.

سؤال: در طول تاریخ اسلام احتمالاً مسائل مختلفی وارد اسلام شده مثلاً اضربوهن که وارد اسلام شده که هیچ؛ اما اگر طبق گفته شما آن روز زنان و دختران را می‌کشتند^۱ و اسلام آمد و گفت حداقل کتکشان بزنید نکشیدشان، اما در مورد حضرت موسی که در قرآن صحبت می‌شود اضربوهن را به معنای رها کردن می‌گیرند نه کشتن، چرا؟

جواب: معنای لغوی ضرب زدن چیزی به چیزی است، از قبیل زدن با دست، با عصا و با شمشیر. در داستان حضرت موسی «ان اسر عبادی فاضرب لهم طریقاً فی البحر یبسا» (طه/ ۷۷) یعنی «بندگان مرا شبانه روانه کن و برای آنان راهی خشک در دریا بشکاف». کلاً «الضرب فی الارض» به معنای راه بردن است.^۲

متفاهم عرفی آیه ۳۴ سوره نساء «واللاتی تخافوهن نشوزهن فعظوهن واهجروهن فی المضاجع و اضربوهن» سازگار با معنای لغوی است. زنانی که از تمکین نافرمانی کردند و ناشزه شده‌اند احکامی دارند در درجه اول موعظه است در درجه دوم دوری کردن در بستر و در درجه سوم زدن. اضربوهن در اینجا به معنی زدن است نه رها کردن. هیچ قرینه‌ای برکنارگذاشتن معنای حقیقی و اراده معنای مجازی نیز به نظر نمی‌رسد. مشکلی که در فهم این آیه به نظر می‌رسد این است که گذشتگان بر اساس اندیشه سنتی این‌طور استنباط کردند

۱. زنده به گور کردن دختران نوزاد: تکویر/ ۸؛ انعام/ ۱۵۱؛ اسراء/ ۳۱.

۲. سید رضا صدر (۱۳۷۳-۱۳۰۰) برادر بزرگتر سید صدر (۱۳۰۷- مفقود از ۱۰ شهریور ۱۳۵۷ در لیبی) در رساله *در زندان ولایت فقیه* (خرداد ۱۳۶۵) نقل کرده است که محمد محقق رشتی (متوفی ۱۳۴۷) نماینده مرجع اعلای شیعه مرحوم آقای سید حسین بروجردی (۱۳۴۰-۱۲۵۴) در آلمان و امام جماعت مسجد هامبورگ در سخنرانی مناظره‌گونه‌ای درباره اسلام در یکی از دانشگاه‌های آلمان آیه ۳۴ سوره نساء را این‌گونه تفسیر کرد: «ضرب» تنها به معنای کتک زدن نیامده، معانی دیگری نیز دارد، از جمله سفر کردن است و در قرآن نیز به همین معنا استعمال شده است، سپس آیه سفر (آل عمران/ ۱۵۶) را برای حضار تلاوت می‌کند و ادامه می‌دهد: قرآن می‌گوید «اگر با همسران خود نتوانستید بسازید، سفر کنید و جدا شوید». صدر برداشت محقق را انکار نکرده است. من تصحیح انتقادی این رساله را همراه با مقدمه تحلیلی و تعلیقات در تاریخ ۱۲ آبان ۱۳۹۵ در وب‌سایت خود منتشر کردم.

که یکی از مواردی که تنبیه کردن نیاز به دادگاه رفتن ندارد همین مورد است. البته برخی هم احتمال داده‌اند دادگاه باید رفت و بعد از حکم قاضی، مجری حکم، شوهر است.^۱ اما این رایج نیست. اما اگر اثر زدن مرد روی بدن زن باقی بماند مرد باید دیه بپردازد.

اما دیدگاه دیگر این است که صرف بودن مطلبی در قرآن کریم دلالت بر جاودانه بودن آن حکم نمی‌کند. در قرآن کریم آیات تاریخی هم کم نیست؛ مثل مواردی که در مورد تاریخ زندگی پیامبر در قرآن آمده است. این احکام تردیدی نیست که اولاً کلام خداست و همین گونه که بوده نازل شده و به دست ما رسیده است. تنها مسئله این است که بدانیم که کدام حکم دائم است و کدام حکم متغیر. ضمناً ثابت یا متغیر دانستن حکم در اصالت قرآنی بودن آن هیچ خللی وارد نمی‌کند. اگر این نکته پذیرفته شد آن گاه اذعان می‌کنیم که این گونه احکام هم متناسب با زمان نزول وضع شده‌اند و تا آن شرایط وجود داشته باشد این گونه احکام جاری خواهند بود. جاودانه بودن قرآن به معنی حاوی احکام جاودانه بودن است. این امر منافی باورداشتن احکام منسوخ، تاریخی و موقت نیست.

سؤال: اگر يك حکم تغییر پیدا کرد دامنه تغییر به همه احکام شرعی سرایت می‌کند و این سیال می‌شود پس باید جلوی هرگونه تغییری ایستاد؟ دیگر این که آیا بهتر نیست فقه را کنار بگذاریم و به سراغ سیره عقلا برویم؟

جواب: اصل در احکام توقیفی (مناسک و شبه مناسک) ثابت بودن است مگر این که به شکل یقینی احراز شود که حکمی خلاف اصل عدالت، عقلایی بودن، اخلاقی بودن و برتر بودن نسبت به راه حل‌های مشابه است. اما در احکام غیر توقیفی (معاملات فقهی) ثابت و دائمی بودن حکم محتاج اقامه دلیل است نه برعکس. محدوده بحث ما احکام غیر عبادی و غیر توقیفی و احکامی است که برای عقل امکان درك آن وجود دارد. ما ادعا نکردیم که همه احکام قابل فهم است ولی هر جا که این فهم حاصل شد و عقلا به این نتیجه رسیدند که غیر عادلانه است در آن صورت این حکم موقت و مشروط اعلام می‌شود و در نتیجه حکم منتفی می‌گردد. به شرطی که علما قبل از رسیدن به بحران در این زمینه‌ها اعلام نظر نمایند، مشکلی نخواهد بود. در هر حال احکام اعتقادی ثابت هستند مثل اعتقاد به خدا و قیامت و نبوت و مسائل عبادی مثل نماز و روزه و حج و انفاق هم ثابت باقی می‌مانند. شبه مناسک از قبیل خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها مانند حرمت خوردن گوشت خوک و حرمت نوشیدن مشروبات الکلی از احکام ثابت شرعی هستند. در احکام اخلاقی نیز احکام ثابت فراوان است. در حوزه

۱. زین الدین بن علی الجعفی العاملی شهید ثانی در *مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام*، ج ۸، ص ۳۵۸ در بحثی طولانی در این باره احتمال داده است: «ضرب مجازات و تعزیر است، و قاعده بر این است که حکم مجازات باید توسط قاضی صادر شود.» او در استنتاج خود این احتمال را نپذیرفته است.

معاملات نیز برخی احکام همانند اصل ازدواج و خانواده متشکل از زن و مرد از ثابتهای اسلام است. تمام آن چیزی که ما در دین داریم کهنه نیست ما احکام مترقی فراوان داریم حتی در حوزه زنان هم اگر تبعیضی در ناحیه ارث مشاهده می‌شود با مهریه و نفقه برخی تبعیض‌ها در مورد زنان مرتفع می‌شود. ولی موارد تبعیض به نفع مردان بیش از تبعیض به نفع زنان است. آن چیزی که ثبات دارد غایات عالی دین است؛ مثل کرامت انسان، تقوی و عدالت و... و احکام تا زمانی که در راه رسیدن به این غایات حرکت می‌کنند معتبرند و وقتی که به یقین اثبات شد که برخلاف عدالت است نسخ می‌شود. به نظر آقای خمینی احکام شرعی همگی طریقی هستند برای بسط عدالت در جامعه.^۱ پس احکام شرعی طریقت دارند نه موضوعیت یعنی طریقتند برای رسیدن به یک غایت. اگر به این نتیجه رسیدیم که برخی احکام دیگر راه رسیدن به غایت متعالی دین نیستند، باید در آن موارد راه دیگری را برای رسیدن به مقصود انتخاب کرد.

اگر به مواردی که تذکر دادم دقت نشود خوف آن می‌رود که اسلام در مواجهه با مشکلات معاصر به ناتوانی متهم شود. در این زمینه مهم وظیفه عالمان بصیر و مجتهدان زمان‌شناس جداً خطیر است و بدون اقدام عاجل آن‌ها، درگیر بحران شدن حتمی است.^۲ ضمناً فقه عبادات توسط سیره عقلا قابل کشف نیست. در غیر عبادات نیز در قرون متمادی فقه هادی عملی انسان بوده پیش از آنکه سیره عقلا در برخی امور منعقد شده باشد، امروز نیز در مسائل متعددی از جمله امور خانواده، فقه و شریعت پاسدار اخلاق و انسانیت است. سیره عقلا نمی‌تواند جانشین فقه شود اما می‌تواند معیاری برای پالایش و بازخوانی احکام غیر عبادی فقه باشد.

سؤال: سیمای قرآنی را از کجا می‌توان استنباط کرد، وقتی در آیات قرآن، روایات و احادیث در مورد سیمای دوم فراوان گفته شده است؟

جواب: این بحث کلیات یک تحقیق مفصل است. در مورد قرآن ما دو دسته آیات داریم: آیات مکی، آیات مدنی. غالب آیات مستند در سیمای اول زن آیات مکی هستند یعنی زمانی که پیامبر در مقام معرفی و تبلیغ آئین خویش بودند. آیات مدنی زمانی بود که متناسب با اداره جامعه احکامی لازم بود. پیامبر به تنهایی توانایی اداره جامعه را نداشت. اگر خداوند به کمکش نمی‌آمد نمی‌توانست جامعه آن روز را اداره کند. بسیاری از آیات مدنی ناظر به اداره مدینه است. لذا به تناسب این که به اداره مدینه نزدیک می‌شود شرایط زمانی، مکانی را باید

۱. خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۳.

۲. آنچه به اجمال در اینجا متذکر شدم در فصل اول همین کتاب به طور مشروح مورد بحث قرار گرفته است. امیدوارم مطالعه آن رافع برخی ابهامات ناشی از اجمال این بحث مهم باشد. انشاءالله

بیشتر رعایت کند. برخلاف آیات مکی که آیات دسته اول است. آیات مکی بیشتر به پیام‌های اعتقادی و اخلاقی و گوهر ثابت دین اختصاص پیدا کرده اما آیات مدنی صبغه حقوقی دارند و به‌همین دلیل متناسب با مقتضیات زمانی- مکانی عصر نزول هستند. درباره تفاوت آیات مکی و مدنی تحقیقات بسیاری صورت گرفته است.^۱

سیمای اول را سیمای قرآنی نامیدم چون معتقدم پیام اسلام همان است. البته در کنار آن، سیمای دوم هم جای پای کوچکی در قرآن دارد که به‌هیچ وجه به اندازه سیمای اول نیست. مجموع آیات الاحکام قرآن حدود پانصد آیه است که هشتاد آیه آن در مورد مسائل غیر عبادی است. بخش کوچکی از این ۸۰ آیه مربوط به زنان است. آن وقت این حجم را مقایسه کنید با آن مقداری که در معرفی سیمای اول به کار برده است. البته مراد این نیست که سیمای دوم هیچ مستندی ندارد. در روایات ما هر دو سیما به چشم می‌خورد، اما در روایات فقهی و آیات الاحکام غیر عبادی سیمای دوم غالب است. اما همه قرآن آیات الاحکام نیست. این که می‌پرسند مگر قرآن متعلق به همه اعصار نیست؟ پاسخ مثبت است قرآن پیام جاودانه دین ماست. اما اگر خدا می‌خواست به پیامبرش کمک کند چه راهی را باید پیش می‌گرفت؟ جز وحی؟ چه اشکالی دارد خداوند برای تدبیر مدینه به پیامبر وحی کرده باشد؟ مگر آیاتی که در مورد جنگ بدر و احد و... است ناظر به زمان خاص نیست؟ مگر در قرآن ناسخ و منسوخ نداریم؟ آیه منسوخ هم آیه قرآن است. پس همه نکاتی که ذکر کردم می‌تواند توجیه کامل دینی داشته باشد. اما پیام الهی قرآن من حیث المجموع پیام جاودانه است و در عین حال با احتمال بر آیات منسوخ و موقت هم منافاتی ندارد.

سؤال: آیا نظری که شما ارائه می‌دهید جدید است و در طول هزار سال گذشته تا به حال علمای اسلام چنین نظری نداشتند. آیا تا به حال در مورد نقض چهار شرط^۲ درباره حکمی اجماع صورت گرفته است؟

جواب: سابقه این نظریه در کتب فقهی و دینی وجود دارد که می‌توان مراجعه کرد. اما این مسئله جدید است و در نتیجه راه حل آن هم جدید خواهد بود.^۳ در سده گذشته که این مسائل برای علمای ما مطرح نبوده است. این موارد مربوط به بعد از مشروطه است. به جز برخی مسائل که به صورت سنتی همیشه مورد سؤال بوده است، مثل مسئله دیه و ارث. اما در مورد چهار شرط برای این که هرج و مرج ایجاد نشود باید عرف علمی و دینی این سه شرط را احراز کند و اسلام‌شناسان و مجتهدان بصیرند که باید این تشخیص را بر عهده

۱. بنگرید به مقدمه تحلیلی ویرایش دوم کتاب *مجازات ارتداد و آزادی مذهب* به همین قلم.

۲. بنگرید به تأملی دیگر در انتهای همین فصل (ص ۳۸۸-۳۸۷).

۳. در مقدمه تحلیلی ویرایش دوم همین کتاب در این باره نکاتی قابل مراجعه است (ص ۶۹-۶۱).

بگیرند. اما بالاخره همه چیز به تدریج به پیش می‌رود. در چهارصدسال پیش زمان ملاصدرا آراء وی آنقدر جدید بود که حتی شاگردان و دامادش هم به شیوه ایشان رفتار نکردند. با گذشت صدوپنجاه سال تازه علما فهمیدند ملاصدرا چه می‌گوید. امروز علمای حوزه علمیه قم افتخار می‌کنند که تفسیر قرآیشان براساس حکمت متعالیه است. درهرحال بحث علمی مثل آب درکویر است که راه خود را باز می‌کند. بیست سال پیش درمورد موسیقی در ایران چه می‌گفتند و امروز چه می‌گویند.^۱ پس ما باید صبور باشیم و مباحث را از مسیر علمی خارج نکنیم.

سؤال: نسبت بین عقل و وحی و اینکه اگر عقل بر کتاب و سنت ارجحیت دارد چرا از ابتدا عقل را حاکم نمی‌کنیم، را توضیح دهید.

جواب: عقل هر جا درک کند درکش حجت است. اما همه جا را درک نمی‌کند. دشواری اینجاست. عقل حجت ذاتی است. ما خدا را هم با عقل خود درک می‌کنیم. ما حجیت حجج الهی یعنی پیامبران و ائمه را نیز با عقل خود درک می‌کنیم. خداوند دو حجت بر ما فرستاده است (روایت امام کاظم^(ع)) حجت باطنی عقل است.^۲ ما حجت ظاهری مثل پیامبران را هم با عقل خود درک می‌کنیم. اما این عقل همه چیز را درک نمی‌کند. آخرت چگونه است؟ عقل چه کسی می‌تواند درک کند؟ اگر خداوند توسط پیامبرش به ما خبر نمی‌داد ما هیچ نکته‌ای درباره آخرت نمی‌دانستیم. اجمالاً تنها چیزی که عقل می‌تواند ثابت کند ضرورت معاد است و لاغیر، بقیه مباحث همگی نقلی است. به‌علاوه همه مسائل با عقول انسانی به یک‌باره درک نمی‌شوند. در طول قرون و اعصار به تدریج ادراک می‌شوند مردم هم در ادراک عقلی تفاوت دارند. خداوند نمی‌تواند تنها نخبگان را در نظر بگیرد. خداوند باید متوسط مردم را مخاطب قرار دهد. آیا اگر پیامبری نیامده بود به همان نتیجه آمدن پیامبر نائل می‌شدیم؟ اولیای الهی ممکن است. اما درهرجامعه‌ای تعداد کمی از این افراد هستند و اکثر مردم برای رستگاری و نجات نیازمند راهنمایی پیامبران هستند.

دیگر این که بسیاری از مطالبی که در متن دین آمده است ارشاد به حکم عقل است. این گونه احکام ارشادی هستند نه مولوی. حکم مولوی از طرف مولا انشاء می‌شود ولی با احکام ارشادی می‌خواهند ما را راهنمایی کنند به اموری که رسیدن به آن با عقل مان امکان داشته است و با این حکم ارشادی حکم عقلی تأکید می‌شود. اگر وحی نبود ما بسیاری از رموز خداشناسی را هم نمی‌شناختیم. دیگر این که وحی بالاترین پشتیبان اخلاق است. اگر وحی نباشد به چه

۱. ابتدا موسیقی تقریباً مطلقاً تحریم شده بود، سپس بتدریج مجاز شمرده شد.

۲. کلینی، الکافی، کتاب العقل والجهل، ج ۱۲، ص ۱۶.

دلیل ارزش‌های اخلاقی را باید رعایت کرد؟ اگر آخرت را برداریم و ناظر قدسی را برداریم آن‌چنان که گفته شده «اگر خدا نباشد، هر کاری مجاز است.»^۱ برخی می‌پندارند تنها هنر دین در فقهش است و لذا اگر فقه کمی بالا و پایین شود دین ازدست رفته است ولی دین بودن دین به ایمان به خدا و روز جزا و اخلاق و عبادت و عمل صالح است. این‌هاست که دین را سراپا نگه‌داشته که البته بدون وحی حاصل نمی‌شود. عقلانیت رادیکال معاصر می‌گوید عقل انسان توان درک هر چیزی را دارد. اخباریون و اشاعره و برخی ظاهرگرایان می‌گویند که عقل انسان توان درک هیچ‌یک از مسائل را ندارد و همه احکام توفیقی هستند و من معتقدم نه آن افراط و نه این تفریط. عقل انسان توان درک بسیاری از امور را دارد و درعین‌حال در برخی امور که به‌لحاظ اهمیت قابل چشم‌پوشی نیستند به وحی الهی نیازمند است.

سؤال: به‌نظر می‌رسد دو شرط اول یعنی عقلایی و عادلانه‌بودن که مشخصه تعیین وضعیت شرط سوم هستند، همه برون‌دینی و عقل‌محورند. پس چرا عقلای دینی باید محور پذیرش این شروط باشند؟

سؤال دیگر این‌که بسیاری امور درحال حاضر بدیهی و اثبات شده است و عقل در برابر آن‌ها مخالفتی ندارد. مثل برابری زن و مرد و این‌که شما می‌گویید ما برخی چیزها را از ویتیرین دین باید مخفی کنیم خود نشانگر این است که آن‌چه که موجود است در فقه ما پاسخ‌گویی عصر جدید نیست. پس چرا باید توسط فقهای دینی تشخیص داده شود؟

جواب: از سؤال دوم شروع می‌کنم. اگر بدیهی است آیا برای سنت‌گرایان هم بدیهی است؟ قانون‌گذار شما این بدهت را قبول ندارد باید برای او اثبات شود. امروز ذکر بدهت در معرفت‌شناسی کفایت نمی‌کند. شما باید معرفت را آن‌قدر عمومی کنید تا دیگران هم مثل شما وضوح مطلب را درک کنند.

اما پاسخ سؤال اول: این سؤال بسیار خوب و به‌جاست هر سه شرط (نه فقط دو شرط) از حیثی برون‌دینی‌اند. لذا اطلاع از دانش عصر و تسلط بر عقل زمانه و تخصص در حداقل یکی از علوم بشری لازمه احرازکنندگان این شرایط است. اما آگاهی کامل از سیره عقلای شرط لازم است نه کافی. شرط ضروری دیگر برای احرازکنندگان سه ضابطه یاد شده تسلط اجتهادی بر احکام دینی، آشنایی عمیق با احکام شرعی و تعالیم دینی است. تطبیق ضوابط سه‌گانه بر احکام دینی هم اطلاعات تخصصی از ضوابط عقلایی را می‌طلبد و هم دانش تخصصی و اجتهادی دینی را. فقدان هر یک از این دو دانش باعث می‌شود که نتیجه مطلوب به‌دست نیاید.

۱. این پیام فتودور میخائیلوویچ داستایوفسکی در کتاب *برادران کارامازوف* است. (ترجمه صالح حسینی، تهران: ناهید، ۱۳۹۹)

در معارف دینی ظرایفی است که از چشم ناآشنایان به این معارف مخفی می‌ماند. به علاوه دانش اجتهادی از دین و شریعت در احرازکنندگان باعث می‌شود که دستاورد این پژوهش در میان مؤمنان و متشرعان تلقی به قبول شود و اطمینان حاصل شود که از اصول و ضوابط دیانت و شریعت ذره‌ای تخطی نشده است. در مجموع نمی‌توان در یک گزاره دینی بدون دانش دینی اظهار نظر نهایی کرد، از آنجا که گزاره‌های غیر عبادی دو بعد عقلایی و وحیانی را دارا هستند تخصص و تسلط در هر دو زمینه لازم است و تخصص در یک جانب ما را از دانش جانب دیگر بی‌نیاز نمی‌کند.

تأملی دوباره

این فصل بر پایه یکی از نخستین تلاش‌هایم برای بررسی حقوق زنان در اسلام در ضمن تحقیق درباره اسلام و حقوق بشر است که در سال ۱۳۸۲ به نگارش درآمد و فصل پنجم کتاب حاضر را تشکیل می‌دهد. نظرات جدیدم در موضوع اسلام نواندیش و حقوق زنان را چند ماه بعد از آن مطرح کردم که مبنای فصل حاضر است. ده سال بعد، در سال ۱۳۹۲ دومین بازنگری کلی خود را در این موضوع با عنوان «بازخوانی حقوق زنان در اسلام: عدالت مساواتی» به جای «عدالت استحقاقی»^۱ منتشر کردم. آنچه در گام نخست به عنوان احتمال یا امکان توصیف شده بود، متعاقباً به روشنی تحقق یافت و در گام دوم عملی شد. خوشبختانه من در یک راه مستقیم گام زده ام.

در گام اول، ضوابط احکام دائمی سه امر بود: عقلانیت، عدالت، کارایی. چند سال بعد ضابطه چهارم یعنی اخلاقی بودن را هم اضافه کردم. حکم شرعی طبق موازین رایج در صدر اسلام اخلاقی بود. تا وقتی که حکمی هر چهار ضابطه را احراز می‌کند باید آن را حکم شرعی «دائمی» دانست یعنی آن حکم همچنان عقلانی، عادلانه، اخلاقی است و بر مبنای موازین زمان معاصر نسبت به دیگر راه‌حل‌های موجود کارآمدتر است. غیر اخلاقی بودن، ناعادلانه بودن، غیر عقلانی بودن و کارآمدی کمتر برخی راه‌حل‌ها در مقایسه با دیگر راه‌کارهای رقیب نشانه‌های حکم منسوخ شده است. هرچند زمانی حکم شرعی بوده، اما دیگر نیست.

۱. این مقاله با مشخصات زیر به انگلیسی ترجمه و منتشر شده است:

«Revisiting Women's Rights in Islam: 'Egalitarian Justice' in lieu of 'Deserts-based Justice',» in Ziba Mir-Hosseini, Lena Larsen, Christian Moe, and Kari Vogt (eds.) *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, London, I B Tauris, 2013, pp. 213-234.

علاوه بر انگلیسی، مقاله به زبانهای عربی (دو بار)، ترکی و اندونزیایی نیز ترجمه و منتشر شده است.

در هر عصری داور سیره عقلا در آن دوره است. بنابراین احکام غیراخلاقی، ظالمانه و غیرمعقول یا باکارآمدی مرجوح در مورد زنان در متون مسلمانان را نمی‌توان به عنوان حکم شرعی یا یکی از تعالیم اسلامی در عصر حاضر پذیرفت. این از لوازم «عقل» به عنوان منبع چهارم شرع و فقه در اسلام شیعی است.

فصل یازدهم

حقوق زنان در آخرت

(مطالعه قرآنی کلامی)

آیا در قیامت زنان از حقوق مساوی مردان برخوردارند یا تفاوت و تبعیض جنسی در قالب عدالت استحقاقی جاری است؟ آیا جنسیت در ثواب و عقاب و زندگی جاوید اخروی دخالت دارد یا ایمان و عمل صالح بدون لحاظ جنسیت مسیر حیات خالد را رقم می‌زند؟ آیا فضل الهی یکسان شامل حال زنان و مردان می‌شود یا مردان با استناد به استحقاق ذاتیشان از فضل الهی بیشتر برخوردار می‌شوند؟ آیا نعمت‌های بهشتی و لذت‌های مادی و معنوی رستگاران بدون لحاظ جنسیت شامل حال زنان و مردان می‌شود یا بهشت هیأتی مردانه دارد و نعمت‌ها و لذات آن براساس ذائقه و تمایلات مردان تنظیم شده است و زنان به تبع مردان و در درجه دوم برخوردار از نعم الهی می‌گردند؟

این مقاله در پی پاسخگویی به پرسش‌هایی از این دست است. تبیین و تشریح جایگاه و موقعیت زنان در آخرت از دیدگاه اسلامی با توضیح نقش جنسیت در قیامت. اما قبل از پرداختن به اصل بحث، تذکر چند امر مقدماتی لازم است.

مقدمه

اول: چرا حقوق زنان در آخرت؟ و چرا در دنیا نه؟! مگر حقوق زنان در دنیا استیفا شده است که به آخرت پرداخته‌ایم؟ اصولاً با این همه مشکلات و معضلات حقوق زنان در دنیا چگونه نوبت به بحث از زن و آخرت رسیده است؟ آیا با توجه به اولویت مباحث نقد مبتلا به حقوق زنان پرداختن به این‌گونه مباحث نسیه و انتزاعی نوعی فرار از واقعیت‌های موجود نیست؟ به بیان دیگر ضرورت بحث خود محتاج تبیین است. در این زمینه گفتنی است: اولاً: جایگاه و حقوق زنان در آخرت فی‌حدنفسه قابل بحث است و فارغ از نتایج و

تأثیرات عملی آن به لحاظ علمی و معرفتی مطرح است. در مطالعه آیات و روایات مرتبط با آخرت در حوزه زنان مسائلی جدی و ابهاماتی به چشم می‌خورد که نیازمند حل یا حداقل ایضاح و تشریح است. انتظار آن بود که علوم کلام یا تفسیر به حل و بحث این گونه مسائل بپردازند که به هر دلیلی آن‌ها را و نهاده‌اند. عرضه سؤالات و مطالبات جدید در عرصه مسائل زنان، این گونه مباحث را به علوم کلام یا تفسیر تحمیل می‌کند و بحث از آن‌ها را ناگزیر می‌سازد.

ثانیاً: در هر دین و مذهبی تصویری که از آخرت ارائه می‌شود با ارزش‌های مطلوب آن دین و مذهب در دنیا نسبت مستقیم دارد. از بررسی و تحلیل آن وضع مطلوب اخروی به راحتی می‌توان ضوابط و معیارهای دنیوی را ارزیابی کرد. اگر «دنیا مزرعه آخرت است»^۱، از مطالعه محصولات و نتایج آن می‌توان به چگونگی این مزرعه پی برد. دینی که برای زنان در آخرت وجودی تبعی و عرضی و درجه دوم قائل است، طبیعی است که وضعیتی فرودست و سایه‌ای برای زنان در دنیا توصیه کند. درحقیقت وضعیت زنان در آخرت راهنمایی نیکو برای ارزیابی جایگاه دنیوی آنان است.

ثالثاً: تحلیل انتقادی حقوق زن در اسلام و به عبارت دیگر حقوق دنیوی زنان در اسلام و اصلاح اندیشه دینی از احکام متغیر و زمان گرفته و مربوط به عرفیات ماضی نیازمند فراهم آمدن فضایی امن و سالم است. علاوه بر آن چنین مباحثی محتاج تمهید مقدمات و پذیرش مبانی و اصول پایه‌ای است که بدون پذیرش آن‌ها بحث راه به جایی نمی‌برد. بحث «زنان در آخرت» در این راستا نگارش یافته است.

دوم: حوزه بحث، زنان در آخرت از دیدگاه اسلام است و در این میان اتکاء اصلی بر قرآن کریم است. به عبارت دیگر زنان در آخرت از دیدگاه قرآن کریم، هر چند از تعالیم سنت نیز غافل نبوده‌ایم. روش بحث پسینی است، نه پیشینی. یعنی به جای اینکه بگوئیم زنان در آخرت این گونه باید باشند و چنین جایگاهی را باید دارا باشند، گفته‌ایم از مطالعات آیات به دست می‌آید که زنان از چنین جایگاهی برخوردار خواهند بود. به عبارت دیگر در مفاد آیات تأمل و چون و چرا روا داشته‌ایم، پرسیده‌ایم و کوشش کرده‌ایم پاسخ‌های قرآنی را به دست آوریم. آن چنان که خواهد آمد این گونه سؤالات چندان برای مفسران مطرح نبوده لذا به طرح بحث نپرداخته‌اند و آن‌ها را مسکوت و نهاده‌اند. نگاهی به ادبیات مطالعات زنان نشان می‌دهد که بحث «زنان در آخرت» بحثی تازه است و تاکنون کمتر

۱. ابو حامد محمد الغزالی، *احیاء علوم الدین*، ربع المنجیات، کتاب التوبة، الرکن الثانی، ج ۱۱، ص ۱۷۳؛ محمد علی بن ابراهیم ابن ابی جمهور الاحسانی، *عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة*، (تصحیح مجتبی عراقی، قم: مؤلف، ۱۳۶۲)، ح ۶۶.

مورد عنایت و تحقیق پژوهشگران واقع شده است. این هم بر دشواری بحث می‌افزاید. سوّم: دخالت جنسیت در آخرت به دو صورت ممکن است. یکی، دخالت جنسیت دنیوی در ثواب و عقاب اخروی، بی‌آنکه در آخرت جنسیتی مطرح باشد و در قیامت زن و مردی. در این مرحله تأثیر جنسیت در معاد روحانی قابل بحث است. سؤال این قسمت چنین است آیا جنسیت دنیوی یا زن بودن در دنیا تأثیری در معاد روحانی و ثواب و عقاب اخروی دارد یا نه؟ دیگری، دخالت جنسیت در حیات اخروی به معنای تفاوت‌های جنسی در معاد جسمانی است. یعنی فارغ از تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در دنیا، آیا زنان و مردان در سرای دیگر از حقوق و امتیازات متفاوتی برخوردار می‌شوند یا اینکه جنسیت در بهره‌مندی از حقوق و امتیازات مادی دخالتی ندارد؟ واضح است اولاً: بدون باور به معاد جسمانی و تحقق بدن انسانی در قیامت چنین بحثی امکان ندارد، و ثانیاً این بحث غیر از بحث اول است. زیرا در بحث اول سخن از دخالت جنسیت دنیوی در ثواب و عقاب اخروی است بدون اینکه در قیامت زن و مرد و بدن مادی درکار باشد و در بحث دوم سخن از دخالت جنسیت در آخرت است یعنی تفاوت حقوق و امتیازات زنان و مردان در قیامت بدون در نظر گرفتن جنسیت دنیوی. بر این اساس ما بحث را در دو مقام برگزار خواهیم کرد. مقام اول: بررسی تأثیر جنسیت دنیوی در حیات اخروی و مقام دوم: بررسی تأثیر جنسیت اخروی در ثواب و عقاب، اگرچه بحث اول فی‌الجمله مورد اشاره برخی مفسران قرار گرفته، اما بحث دوم بدیع و تازه است. با توجه به دشواری‌های بحث، نگارنده از انتقادات و تذکر کاستی‌ها و نقائص استقبال می‌کند.

بخش اول: بررسی تأثیر جنسیت دنیوی در حیات اخروی

مطالعه دقیق آیات قرآن نشان می‌دهد که ضابطه حتمی و تغییرناپذیر ثواب و عقاب، «ایمان و عمل صالح» است و جنسیت کمترین تأثیری در این زمینه ندارد. نه مرد بودن شرط ورود به بهشت است و نه زن بودن مانع بهشتی شدن است. حتی مذکور بودن یا مؤنث نبودن کمترین اولویتی در دست‌یابی به سعادت اخروی محسوب نمی‌شود. به زبان دقیق‌تر در زمینه دستیابی به سعادت جاوید، عدالت به معنای تساوی مطلق بر اندیشه اسلامی حاکم است. زن و مرد در امکان خوشبختی و معاد روحانی کمترین تفاوتی باهم ندارند. ضابطه جاری و معیار عمومی «حسن فعلی و حسن فاعلی» است. مراد از حسن فعلی ارتکاب عمل صالح و کردار نیکو است و مراد از حسن فاعلی ایمان و باور به خداوند و آخرت است.

در این ارتباط هفت آیه را برگزیده‌ایم که به‌صراحت، شفافیت و وضوح تساوی زن و مرد را در حیات اخروی و عدم تأثیر جنسیت دنیوی در قیامت را اثبات می‌کنند. ابتدا این هفت آیه را مرور می‌کنیم:

آیه اول:

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا (نساء/۱۲۴)

«و هرکس از زن و مرد که کارهای شایسته کند و مؤمن باشد، وارد بهشت می‌شود و به اندازه ذره ناچیزی نیز به آنان ستم نمی‌رود».

آیه دوم:

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا، وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ (غافر/۴۰)

«هرکس کار ناپسندی مرتکب شود، جز بمانند آن جزا نیابد و هرکس کاری شایسته انجام دهد، اعم از مرد یا زن و مؤمن باشد، اینانند که وارد بهشت می‌شوند، و در آنجا بی حساب روزی می‌یابند».

آیه سوم:

وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ، وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ، ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (توبه/۷۲)

«خداوند به مردان مؤمن و زنان مؤمن وعده بوستان‌هایی را داده است که جویباران از فرودست آن جاری است، که جاودانه در آنند و (نیز) خانه‌های پاک و پسندیده‌ای در بهشت عدن، و خوشنودی الهی برتر (از همه چیز) است، این همان رستگاری بزرگ است».

آیه چهارم:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً، وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (نحل/۹۷)

«هرکس از مرد و زن که کار نیک کند و مؤمن باشد، به زندگانی پاک و پسندیده‌ای زنده‌اش می‌داریم و به بهتر از آن چه کرده‌اند، پاداششان را می‌پردازیم».

آیه پنجم:

لِيَدْخُلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَبُكَوْرٍ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ، وَكَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ فَوْزًا عَظِيمًا؛ وَوَعِدَ الْمُتَّقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ، عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ، وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ، وَسَاءَتْ مَصِيرًا (فتح/۵-۶)

«تا سرانجام مردان مؤمن و زنان مؤمن را به بوستان‌هایی که جویباران از فرودست آن جاری است درآورد، که جاودانه در آنجا هستند سیئاتشان را از ایشان بزدايد و این

نزد خداوند رستگاری بزرگی است و تا مردان منافق و زنان منافق و مردان مشرک و زنان مشرک را که درباره خداوند بد اندیشند، عذاب کند، گردش بد روزگار بر آنان باد و خداوند بر آنان خشم گرفته و لعنت آورده و برایشان دوزخ را آماده ساخته است و بد سرانجامی است».

آیه ششم:

يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا، ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتِسِبْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ (حدید/۱۲-۱۳)

«روزی که مردان مؤمن و زنان مؤمن را بینی که نورشان پیشاپیش آنان و در سمت راستشان می‌شتابد، امروز بشارت شما باغهایی است که از فرودست آن جویباران جاری است و جاودانه در آن هستید، این همانا رستگاری بزرگ است. روزی که مردان منافق به مؤمنان گویند به‌خاطر ما درنگ کنید تا از نورتان روشنی فراگیریم، گفته شود پس پشت خویش بازگردید و نوری بجوئید، سپس میان آنان دیواری زده شود که دری دارد. از درون‌سوی آن رحمت است و از برون‌سوی آن عذاب است».

آیه هفتم:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (احزاب/۳۵)

«بی‌گمان مردان و زنان مسلمان، مردان و زنان فرمانبر، و مردان و زنان درستکار، و مردان و زنان شکیبا، و مردان و زنان فروتن، و مردان و زنان صدقه‌بخش، و مردان و زنان روزه‌دار، و مردان و زنان پاکدامن، و مردان و زنانی که خداوند را بسیار یاد می‌کنند، خداوند برای همگی‌شان آمرزش و پاداشی بزرگ آماده ساخته است».

نتایجی که بر آیات هفت‌گانه مترتب است به قرار زیر است:

۱. کیفر کردار ناپسند بیش از آن نیست، اما پاداش کردار پسندیده افزون بر آن است.
۲. شرط رستگاری علاوه بر کردار پسندیده، ایمان است، ایمان به خدا و روز جزا.
۳. محاسبه اعمال آدمیان به عدالت صورت می‌گیرد و به اندازه ذره ناچیزی به کسی ستم

روا نمی‌رود.

۴. خداوند از سیئات و لغزش‌های صاحبان ایمان درمی‌گذرد.

۵. در وصول به بهشت، روزی بی حساب، تحصیل رضوان الهی که برتر از بهشت اوست، حیات طیبه، بخشش از سیئات و لغزش‌ها، برخورداری از نور الهی در ظلمات قیامت، و مغفرت و اجر الهی بین زنان مؤمن و مردان مؤمن هیچ تفاوتی نیست.
۶. در برخورداری از عذاب، غضب الهی و جهنم بین زنان منافق و مشرک با مردان منافق و مشرک هیچ فرقی نیست.
۷. در ثواب و عقاب اخروی عدالت به معنای تساوی مطلق بین زنان و مردان برقرار است و جنسیت دنیوی کمترین دخالتی در معاد ندارد. زن و مرد همانند یکدیگر از زاویه دقیق «ایمان و عمل صالح» محاسبه می‌شوند. همانند یکدیگر مشمول رحمت و غفران و بخشش می‌گردند. همانند هم مستوجب عذاب می‌شوند، همانند هم برخوردار از رستگاری و سعادت، نور و بهشت، رضوان و حیات طیبه می‌گردند. گویی در این عرصه اصولاً جنسیتی در کار نیست. این انسان است که بدون لحاظ جنسیت مورد محاسبه و ثواب و عقاب اخروی قرار می‌گیرد. در قیامت از تبعیض جنسی کمترین خبری نیست و عدالت به معنای تساوی جنسی به‌طور مطلق برقرار است.

بخش دوم: بررسی تأثیر جنسیت اخروی در برخورداری از ثواب و عقاب

اگر معاد منحصر به معاد روحانی بود و معاد جسمانی در کار نبود، بی‌شک جنسیت اخروی اصولاً مطرح نبود. این بحث فرع بر پذیرش و باور معاد جسمانی است. تذکیر و تأنیث از عوارض بدن انسانی است، و الا نفس و روح آدمی مذکر و مؤنث ندارد به‌ویژه در نبود بدن جسمانی. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که از مسئله جنسیت یا تفاوت جنسی در ناحیه عقاب، عذاب و جهنم بحثی به میان نیامده است، درحالی‌که در ناحیه ثواب و بهشت آیات متعددی مطرح است. لذا بررسی تأثیر جنسیت اخروی به حوزه برخورداری از ثواب منحصر می‌شود. جنسیت اخروی در دو موضع قابل مطالعه است: یکی ادامه جنسیت دنیوی در آخرت، یعنی محسورشدن آدمیان در قیامت در قالب زنان و مردان در آخرت و دیگری موجودات بهشتی که به‌عنوان پاداش همنشین و اصلاصن به بهشت می‌شوند و جنسیت در آن‌ها نقش اصلی را ایفا می‌کند. با توجه به تفاوت بحث در این دو موضع، ما نیز بحث را در این دو موضع به‌طور مجزا دنبال می‌کنیم:

موضع اول: ادامه جنسیت دنیوی در بهشت

در تداوم جنسیت دنیوی در آخرت سه دسته آیات قابل ذکر است:

دسته اول: از بین رفتن نسبت و خویشاوندی در محشر

در این دسته از آیات محشورشدن آدمیان در روز محشر، احوال قیامت و مراحل قبل از محاسبه تصویر می‌شود. در این حالات خویشاوندی و نسب گسسته می‌شود. دشواری و صعوبت وقایع آن روز به میزانی است که آدمی از برادر و مادر و پدر و همسر و فرزندانش می‌گریزد. (عبس/۳۷-۳۳) مادران نوزادان شیری‌شان را و می‌نهند یا زنان باردار وضع حمل می‌کنند و نوزاد را رها کرده می‌گریزند. (حج/۲-۱) در آن روز مجرم حاضر است فرزندان و همسر و برادر و خاندان و همه مردم را قربانی کند تا از عذاب رهایی یابد. (معارج/۱۸-۷) بالاخره این آیه قاعده کلی در این باره را ارائه کرده است:

فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ (مؤمنون/۱۰۱)

«آن‌گاه که در صور دمیده شود، در آن روز پیوند و خویشی در میانشان برقرارنماند و از هم پرس‌وجو نکنند».

در این دسته از آیات اگرچه بحث جنسیت و تداوم دنیوی آن در آخرت مطرح است، اما اثری از تبعیض و تفاوت جنسی دیده نمی‌شود. در احوال قیامت، زن و مرد همسان به دنبال سرنوشت خویش می‌گریزند و هیچ‌کس چه زن چه مرد از فرع آن‌روز در امان نیست و برای هیچ‌کس امتیازی در کار نیست.

دسته دوم: تداوم همسری صالحان در بهشت

خویشاوندی صالحان در دنیا می‌تواند در بهشت تداوم یابد. اگر اعضای خانواده‌ای همگی توفیق ایمان و عمل صالح را یافته باشند و در محاسبه اخروی سربلند شده باشند، با یکدیگر به بهشت وارد می‌شوند. زن و شوهری که تقوی پیشه کرده، شرایط بندگی خداوند را رعایت کرده باشند در بهشت نیز توفیق ادامه زوجیت و همسری را - اگر بخواهند - خواهند داشت و می‌توانند جاودانه در کنار هم از نعمات بهشتی بهره‌مند شوند. در این زمینه چند آیه قابل ذکر است.

آیه اول:

جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ، وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ (رعد/۲۳)

«(از بهشت‌های عدن) برخوردارند (که هم خودشان و هم کسانی از پدران و مادران و همسران و زاد و رودشان که نیکوکارند) وارد آن می‌شوند، و فرشتگان از هر دری بر آنان وارد می‌شوند».

آیه دوم:

ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (زخرف/۷۱-۷۰)

«شما و همسرانتان شادمانانه در بهشت درآئید، بر گرد آنان سینی‌های زرین و کوزه‌ها را به گردش درآورند و در آنجا هرچه دل‌ها خواهد و دیدگان پسندد، هست و شما در آنجا جاودانه هستید».

در آیه نهم سوره انشقاق نیز بازگشت اصحاب یمین پس از محاسبه‌ای آسان به سوی خانواده در حال سرور و شادمانی ترسیم شده است.

تأمل در این آیات به‌ویژه آیه دوم نشان می‌دهد که اولاً: مراد از ازوج در هر دو آیه همسران صالح زمینی صالحان است نه حورالعین. چرا که حورالعین به بهشت داخل نمی‌شود، او از لوازم بهشت است. ثانیاً: علاوه بر هم‌زمانی دخول در بهشت، همنشینی زن و مرد صالح در بهشت در تداوم زوجیت دنیوی مطرح است. ثالثاً: به قرینه «ما تشتهیه الانفس وتلذ الاعین» تمایل زن و مرد به ادامه همنشینی و زوجیت ملاک عمل خواهد بود نه تداوم قهری زوجیت. آیه سوم:

إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكِّئُونَ لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ (یس/۵۷-۵۵)

«بی‌گمان بهشتیان امروز در کاری خوش و خرم‌اند، ایشان و همسرانشان در سایه‌ساران بر روی اورنگ‌ها تکیه زده‌اند، در آنجا برای آنان میوه‌هاست و برای آنان هر چه طلب کنند آماده است».

درباره مراد از ازوج اصحاب بهشت در این آیه دو احتمال است، یکی همسران صالح مؤمنان در دنیا که همنشینی‌شان در بهشت نیز تداوم یافته است و بنابراین احتمال در این موضع قرار می‌گیرد. دیگری: حورالعین و زنان بهشتی، به‌ویژه درباره مؤمنانی که یا اصولاً در دنیا ازدواج نکرده بودند یا همسرانشان توفیق ورود به بهشت را نیافته‌اند. بنابراین احتمال این آیه در موضع دوم قرار خواهد گرفت.

آیه چهارم: در سه آیه قرآن کریم از جمله نعم مؤمنان صالح «لهم فيها ازوج مطهره» ذکر شده است. (بقره/۲۵، نساء/۵۷ و آل عمران/۱۵) اگرچه در این‌گونه آیات احتمال اینکه این ازوج مطهره همان همسران مؤمنان در دنیا باشند که در آخرت به صفت مضاعف طهارت معنوی و مادی نائل شده باشند، اما ظهور این عبارت در حورالعین است که از دنیا به بهشت وارد نشده‌اند و از لوازم بهشت محسوب می‌شوند. بنابر احتمال اظهر این‌گونه آیات مربوط

به موضع دوم خواهد بود.

به‌هرحال در این دسته آیات نیز هیچ تفاوت و تبعیضی بین زنان و مردان نیست و در تداوم همنشینی دنیوی در آخرت براساس تمایل زن و مرد عمل می‌شود و تساوی کامل حقوقی برقرار است.

دسته سوم: فراهم‌بودن هر آن‌چه دل بخواهد در بهشت

مردان و زنان مؤمن که در دنیا تقوا پیشه کردند و بر خواهش‌های ناپسند نفس مهار زدند و رعایت ضوابط الهی را بر لذات دنیوی مقدم داشتند، در بهشت از یک امتیاز ویژه برخوردار می‌شوند. آن‌چه بخواهند و نفسشان تمنا کند و آرزو و اراده کنند برایشان فراهم می‌شود. در آنجا آنان از هر لذتی در بالاترین سطح و بدون هیچ محدودیتی بهره‌مندند. چه لذات معنوی از قبیل تقرب به حضرت حق و رضوان الهی، و چه لذات مادی از قبیل مأكولات و مشروبات و منکوحات. «آن‌چه اراده شود و نفس بخواهد» از دو ناحیه اطلاق دارد یکی از ناحیه خواهنده یعنی مرید و نفس بهشتی، چه مرد باشد و چه زن، و دیگری از ناحیه خواسته شده یعنی مطلوب بهشتی، البته واضح است آن‌که به این مرحله عالی واصل شده جز آن‌چه مرضی خداوند است، نمی‌طلبد و اصولاً با فراهم‌بودن انواع لذات حلال نیاز به مطالبه لذات حرام نیست. به‌هرحال عدم اختصاص این امتیاز بهشتی به مردان مسلم است و یقیناً اطلاق آن شامل حال زنان نیز می‌گردد.

آیات این دسته به سه گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول: آماده‌بودن هر آن‌چه طلب کنند

وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ (یس/۵۷)

«و برای آنان هر آن‌چه طلب کنند آماده است.»

وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ (فصلت/۳۱)

«و در آنجا برای شما هر آن‌چه بطلبید هست.»

گروه دوم: فراهم‌بودن هر آن‌چه بخواهند

جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ، كَذَلِكَ يُجْزَى اللَّهُ الْمُتَّقِينَ (نحل/۳۱)

«همان بهشت‌های عدن که به آن در آیند، که جویباران از فرودست آن جاری است، در آنجا هر چه بخواهند برایشان هست، خداوند بدین گونه به پرهیزکاران پاداش می‌دهد.»

تعبیر «لهم فيها مايشاءون» در سوره فرقان آیه ۱۶ نیز تکرار شده است. در آیات ۳۴ زمر

و ۲۲ شوری این نکته با تعبیر «لهم ما یشاؤون عند ربهم» ادا شده است (برای آنان هر چه بخواهند در نزد پروردگارشان هست) و بالاخره در سوره ق آیه ۳۵ این گونه نعمت را بر بهشتیان تمام می‌کند: «لهم ما یشاؤون فیها و لدینا مزید» (در آنجا ایشان راست هر چه خواهند و نزد ما افزون‌تر هم هست) یعنی نه تنها هر چه بخواهند به آن‌ها می‌دهیم بلکه آن‌چه نطلبیده‌اند نیز در اختیارشان می‌گذاریم.

گروه سوم: (هر آن‌چه دلشان بخواهد)

وَهُمْ فِي مَا اسْتَهْتُمْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ (انبیاء/۱۰۲)

«و ایشان در آن‌چه دلشان بخواهد جاودانند»

وَلَكُمْ فِيهَا مَا نَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ (فصلت/۳۱)

«و در آنجا برای شما هر چه دل‌هایتان بخواهد و هر آن‌چه بطلبید هست»

وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلذُّ الْأَعْيُنُ (زخرف/۷۱)

«و در آنجا هر چه دلها خواهد و دیدگان ببینند هست»

سه تعبیر «ما یدعون، ما یشاؤون و بالاخره ما تشتهیه الانفس وتلذ الاعین» (هر آن‌چه طلب کنند، هر آن‌چه بخواهند، هر آن‌چه دلها بخواهد و دیدگان بپسندد) اطلاق دارد و یقیناً شامل لذات مادی هم می‌شود، به‌ویژه تعبیر اخیر که ظاهر در لذات مادی است. و یکی از مصادیق بارز لذات مادی لذات جنسی است. علاوه بر این اطلاق، تعبیر سه‌گانه از حیث دیگر نیز مطلق است و مردان و زنان رستگار را هردو شامل می‌شود. از مذکور بودن ضمیر یا موصول هرگز نمی‌توان اختصاص به مردان را استفاده کرد، اختصاص به مردان نیازمند تصریح است. این نکته در تمام مباحث قرآنی جاری است. این آیات بیان‌کننده این واقعیت است که آنان که در دنیا به میل خداوند عمل کردند، در آخرت خداوند به میل آن‌ها عمل خواهد کرد و در این ارتباط بین زن و مرد هیچ تفاوتی نیست. این يك قاعده کلی است و هیچ تفاوت و تبعیض جنسی را بر نمی‌تابد.

به‌هرحال سه دسته از آیات موضع اول در باب ادامه جنسیت دنیوی در بهشت در از بین رفتن نسب و خویشاوندی در حشر، تداوم همسری صالحان در بهشت و بالاخره فراهم بودن هر آن‌چه دل بخواهد در بهشت، تساوی کامل جنسی برقرار است و کمترین تفاوت و تبعیضی بین زنان و مردان در کار نیست.

موضع دوم: موجودات بهشتی همنشین راه‌یافتگان به بهشت

علاوه بر زنان و مردان صالحی که از زمین به بهشت الهی راه یافته‌اند، قرآن خبر از دو نوع

موجود بهشتی می‌دهد که همشین و در خدمت راه‌یافتگان به بهشت هستند: یکی زنان بهشتی که سرآمد جمال و کمالند و دیگری پسران نرس بهشتی که خدمتکار و ساقی بهشت‌اند. ما نیز به تناسب این دو موجود بهشتی بحث را در دو مبحث دنبال می‌کنیم.

مبحث اول: زنان بهشتی

قرآن در این باره به تفصیل سخن گفته و صفات جمال و کمال آنان را برشمرده است. گاهی از آن‌ها با تعبیر «ازواج مطهره» یاد کرده است. (بقره/۲۵، آل عمران/۱۵، نساء/۵۷) جفت‌های پاکیزه، پاکیزه از هر نقصی چه در ظاهر و چه در باطن.

زمانی از تعبیر «زوجتاً هم بحور عین» استفاده می‌کند و آنان را با حوریان درشت‌چشم همسر می‌گردانیم (دخان/۵۴، طور/۲۰) حور جمع حوراء است، به معنای زنی که سفیدی چشمش بسیار سفید، سیاهی‌اش بسیار سیاه و حدقه‌اش مدور و پلک‌هایش نازک باشد^۱ عین (به کسر عین، بر وزن چین) جمع عیناء است یعنی زن چشم‌درشت. حورعین در مجموع کنایه از زن زیبای بهشتی است. در قرآن فعل تزویج همواره متعدی بنفسه استعمال شده جز در مورد تزویج حورالعین که با باء متعدی شده است. یعنی برخلاف دیگر تزویج‌ها گفته نشده «زوجتاهم حوراً»، کنایه از تفاوت آن با نکاح متعارف دنیوی است.^۲

در سوره الرحمن در دو موضع صفات دیگری از زنان بهشتی ارائه شده است:
اول:

فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّ أَنْسَ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ؛ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ؛
كَانَتْهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ (آیات ۵۶-۵۸)

«در آن‌ها (حوریان) چشم‌فروشته هستند که پیش از آن هیچ انسان و هیچ جنی با آنان آمیزش نکرده است. پس کدامین نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟ گویی آنان یاقوت و مرجانند.»

دوم:

فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ؛ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ؛ حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ؛ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ؛ لَمْ يَطْمِئِنَّ أَنْسَ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ (آیات ۷۰-۷۴)

«در آن‌ها نیک‌خویان زیباروست، پس کدامین نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟ حوریان پرده‌نشین در خیمه‌ها، پس کدامین نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟ پیش از آنان هیچ انسان و هیچ جنی با آنان آمیزش نکرده است.»

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، (بیروت: دار صادر، ۱۹۵۵)، ج ۲، ص ۲۱۹.

۲. الراغب الاصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۸۵.

تعبیرات «قاصرات الطرف» یا فروهشته چشم، «مقصورات فی الخیام» (پرده نشین در خیمه‌ها) کنایه از اکتفا به شوهر و نهایت عفاف و نجابت حوریان است. تعبیر «لم یطمئنهنّ انس قبلهم ولاجان» اشاره به دوشیزگی و بکارت آنان دارد. «خیرات» ناظر به کمالات معنوی و «حسان» حاکی از جمال ظاهری آنان است. تمثیل به یاقوت و مرجان اشاره به درخشندگی و جذابیت و گران قدری حوریان است.

در سوره واقعه در دو موضع صفات دیگری از این زنان بهشتی ارائه می‌شود:
اول:

وَحُورٌ عِیْنٌ؛ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ؛ جِزَاءً بِمَا كَانُوا یَعْمَلُونَ (آیات ۲۲-۲۴)

«و حوریان چشم درشت که همانندان مروارید نهفته‌اند، این پاداش کاری است که کرده‌اند».

دوم:

وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ؛ اِنَّا اَنْشَأْنَاهُنَّ اِنْشَاءً؛ فَجَعَلْنَاهُنَّ اَبْكَارًا؛ عُرْبًا اَتْرَابًا؛ لِاصْحَابِ الْیَمِیْنِ (آیات ۳۴-۳۸)

«و زنان والا مرتبه، ما ایشان را آفریدیم آفریدنی، و دوشیزه‌شان داشته‌ایم، همسر دوست و همسن و سال، مختص اصحاب یمین».

همانندی حورعین، با مروارید نهفته کنایه از با ارزشی و نجابت آنان است. رفعت مقام اعم از کمال معنوی و جمال ظاهری است. خداوند ایجاد حوریان را به خود نسبت می‌دهد و این پرده از تفاوت خلقت زنان بهشتی با زنان زمینی برمی‌دارد. آدمیان زمینی مخلوق خداوندند اما از صلب پدر و بطن مادر، اما حوریان مخلوق مستقیم یا ابداعی خداوند هستند. دوشیزگی صفت استمرار حوریان است، نه صفت ابتدایی آنان، پس از هر همنشینی باز دوشیزه‌اند. حوریان شوهر دوست‌اند و همگی همسن و سال، در عنفوان جوانی.

آن‌چنانکه در سوره نباء از حوریان با صفات «کواعب اترابا» یاد می‌کند (آیه ۳۳) «و حوریانی بسیار جوان همسال» کنایه از نوجوانی حوریان. تعبیر همسالی در آیه ۵۲ سوره ص نیز تکرار شده است. و بالاخره در سوره صافات آیات ۴۸ و ۴۹ از آنان این‌گونه یاد می‌کند: «و عند هم قاصرات الطرف عین، کانهنّ بیض مکنون» و نزد ایشان فروهشته دیدگان درشت چشمند، گویی ایشان بیضه‌های شتر مرغ نهفته‌اند. از مجموعه شانزده صفتی که قرآن کریم برای زنان بهشتی برشمرده و گاهی مکرراً تذکر داده است، به دست می‌آید که:

۱. زنان بهشتی از زنان زمینی در خلقت متمایزند.

۲. در نهایت کمال و رفعت مقام و نجابت و عفاف هستند.

۳. به غایت با جمال و زیبارویند.

۴. در عنفوان جوانی اند.

۵. دوشیزگی صفت استمراری آنان است.

۶. آنان پاداش خداوند به مردان مؤمن صالح محسوب می شوند.

مبحث دوم: پسران نوری بهشتی

در توضیحات حالات بهشتیان در قرآن، سه بار سخن از «غلمان» و «ولدان» آمده است. پسران نوری که به راه یافتگان به بهشت خدمت می کنند همانند ساقی یک مجلس مهمانی باشکوه.

اول:

وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ (طور/۲۴)

«و برگرد آنان جوانان (خدمتکار) شان می گردند که گویی مروارید نهفته اند.»

دوم:

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ؛ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ (واقعه/۱۷-۱۸)

«جاودانه جوانان برگرد آنان می گردند، همراه با کوزه‌ها، ابریق‌ها و جام‌هایی از شراب جاری.»

سوم:

وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا (انسان/۱۹)

«و پسرانی جاودان برگرد آنان می گردند که چون بنگریدشان، پندارشان که مروارید پراکنده اند.»

غلمان جمع غلام و ولدان جمع ولد به معنای پسران نوری است که وظیفه خدمتکاری و به شکل خاص ساقی‌گری مردان راه‌یافته به بهشت را به عهده دارند، خوبرویند و در این سن و سال جاودانه می‌مانند و دائماً خدمتکارند. غلمان و ولدان خدمتکار مردانی هستند که حورالعین را هم‌نشین دارند. به عبارت دیگر این جوانان نوری خدمتکار مردان راه‌یافته به بهشت‌اند. و هرگز بالاستقلال خدمتکاری زنان راه‌یافته به بهشت را به عهده ندارند. بر اینکه این نوجوانان همچون حورالعین خلقتی متمایز داشته باشند، سندی در دست نیست. بلکه برخی روایات آنان را فرزند برخی زمینیان معرفی می‌کند.^۱ بنابراین چه حورالعین و چه غلمان و ولدان پاداش مردان راه‌یافته به بهشت است.

۱. الطبرسی، مجمع البیان، ج ۹، ص ۲۷۷، دو روایت یکی از پیامبر (ص) و یکی از امام علی (ع).

بررسی و تأمل

اکنون به تأمل درباره موجودات بهشتی همشین راه یافتگان به بهشت می‌پردازیم. واضح است که ثقل بحث در مبحث اول (زنان بهشتی) متمرکز است.

اگرچه در مورد سه آیه «لهم ازواج مطهره» احتمال اینکه این ازواج مطهره همان همسران صالح زمینی مردان صالح باشند مطرح بود، اما دیگر آیات زنان بهشتی صریح در تغایر آنها با زنان زمینی است.

به‌هرحال در این موضع مردان راه‌یافته به بهشت به تصریح قرآن کریم از نعمت حورالعین برخوردارند. حال آن‌که معادل چنین موقعیتی برای زنان راه‌یافته به بهشت ترسیم نشده است. یعنی کمترین اشاره‌ای به نعمت وجود مردان بهشتی به‌عنوان پاداش برای زنان صالح در دست نیست. به عبارت دیگر لحن قرآن در این زمینه مردانه است. به مطالبات و امیال مردان پرداخته است و برای تشویق ایشان لذت جنسی را با اشاره به برخی ابعاد آن در بهشت وعده داده است. در نظر بدوی - برخلاف مواضع پیشین که تساوی مطلق جنسی بین زنان و مردان برقرار بود - در این موضع با نوعی تبعیض جنسی مواجهیم. پرداختن به مطالبات مردانه و غفلت از مطالبات زنانه.

تا آنجا که برخی پنداشته‌اند: «مخاطب و مقصود از بهشت مرد است و زن چیزی جز جسمش (مقصود) نیست و حضورش ملحق به شهوات مرد است. بهشت محکوم به سلطه لسان و تمایلات شهوانی مرد است و زن چه در دنیا و چه در آخرت حضوری حاشیه‌ای دارد.»^۱ از تتبع در آثار گذشتگان و معاصران حداقل چهار پاسخ به مشکل تبعیض جنسی در آخرت قابل استخراج است، اگرچه بعضی از این نکات مستقیماً در پاسخ به سؤال یا مشکل فوق مطرح نشده‌اند:

پاسخ اول:

مشکل از واژه حورالعین برخاسته، اما حورالعین به معنای زنان زیبای بهشتی نیست و اصولاً در قرآن چنین وعده‌ای به مردان مؤمن صالح داده نشده است. «معنای صحیح حورالعین «انگور سفید» است نه زنان سیاه‌چشم درشت‌چشم. بر این اساس، «روحنا هم بحور عین» به نادرست با افزودن دو نقطه «زوجنا هم بحور عین» (دخان/۵۴، طور/۲۰) قرائت شده است.»^۲ مؤید معنای انگور سفید از حورالعین کتاب «درباره بهشت» افرام سوری (۳۷۳-۳۰۶م) است که سه قرن قبل از ظهور اسلام به زبان سریانی تألیف شده و در آن به توصیف بهشت و

۱. ابراهیم محمود، *الجنس فی القرآن*، (بیروت: ریاض الریس، ۱۹۹۸)، ص ۱۵۴.

2. Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Amherst, NY: Prometheus, 2007), 247-283.

نعمت‌های آن پرداخته است و بسیاری از اوصاف و نعمت‌های بهشت در این کتاب با بهشت قرآنی تشابهی باورنکردنی دارد، فقط به‌جای زنان سیه‌چشم درشت‌دیده نعمت انگورسفید آمده است.^۱ در تحول معنای حورالعین از انگور به زنان بهشتی دو احتمال داده شده است: یکی اینکه الفاظ کتاب افرام در توصیف انگورهای بهشتی منشأ تکوین مفهوم حورالعین در قرآن شده است.^۲ دیگر اینکه واژه حورالعین از زبان و متون سریانی وارد قرآن شده، و تا زمان نزول قرآن معنایش انگور سفید بوده، اما بعدها در تاریخ تفسیر و حدیث مفهومی جدید بر آن تحمیل شده است.^۳ بر این منوال مشکل تبعیض جنسی در آخرت کاملاً حل می‌شود.

نقد پاسخ اول:

این پاسخ به مشکلاتی جدی مبتلا است: اولاً: مشکل منحصر در واژه حورالعین نیست تا با اثبات تغییر معنای آن مشکل تبعیض جنسی از اساس حل شود. توصیف «حورالعین» به صفات متعدد زنانه (از قبیل: کواعب اتراب، جعلناهن ابکاراً، خیرات حسان، مقصورات فی الخیام، لم یطمثهن انس قبلهم و لاجان) که در آیات مکرری از قرآن آمده است به هیچ‌وجه قابلیت انطباق با معنای انگور پیشنهادی را ندارد. ثانیاً: صرف شباهت دیگر صفات بهشت قرآنی با بهشت توصیف شده در کتاب افرام سوری اثبات نمی‌کند که در موارد غیر مشابه کتاب متأخر از کتاب متقدم وام گرفته است. این شباهت‌ها ناشی از شباهت فراوان بلکه وحدت بهشت مسیحی و بهشت اسلامی است. ثالثاً: تحول در معانی لغات یکباره اتفاق نمی‌افتد. چگونه می‌توان پذیرفت که قبل از نزول قرآن همگان از حورالعین معنای انگورسفید را می‌فهمیدند و ناگهان همه عالمان مسلمان و تمامی مسلمانان به اشتباه یا بدخواهی از حورالعین زنان بهشتی را درک کردند. این ادعای گزاف فاقد مستندات لازم است و ادعایی بی‌دلیل و غیرعلمی بیش نیست.^۴

1. Saint Ephrem, *Hymns on Paradise*, Introduction and trans. Sebastian Brock (New York: St Vladimir Seminary Press, 1998).

2. E. Beck, «Eine Christliche Parallel zu den Paradiesjungfrauen des Korans», *Orientalia christiana periodica* 14 (1948): 398-405; Maher Jarrar, «Houris», in J. D. McAuliff e (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2002), 2:456.

3. Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading of the Koran*, 247-283.

4. FRANÇOIS DE BLOIS, Review of Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache (by 'Christoph Luxenberg'. Berlin: Das Arabische Buch, 2000), *Journal of Qur'anic Studies* 5(1) (2003): 92-97.

ترجمه فارسی: نقدی بر کتاب قرائت آرامی سریانی قرآن، نوشته فرانسوا دوبلوا، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، مجله ترجمان وحی، سال هفتم، شماره ۰۲، اسفند ۱۳۸۲، ص ۱۲۸ - ۱۲۰.

پاسخ دوم:

نعمت‌های بهشتی برای تمام مؤمنان صالح است چه مرد و چه زن، و از جمله این نعمت‌ها «حورالعین» است. حورالعین زوج انسان مؤمن در بهشت است، یعنی هریک از مردان و زنان مؤمن در بهشت حورالعینی از جنس مخالف خود دارند که با او مأنوس می‌شوند و از او لذت می‌برند. اینکه از حورالعین زنان بهشتی توهم شده، ناشی از آن است که قرآن کریم در جامعه مردسالار نازل شده و چاره‌ای جز سخن گفتن به زبان و فرهنگ مردم نبوده، و واضح است که زبان، فرهنگ و حوادث تاریخی ضرورتاً بر کلام و حیانی تأثیر می‌گذارد و هیچ پیامبری جز به زبان قومش سخن نگفته (ابراهیم/۴) والا از مسلمات قرآنی است که انسان با دمیدن روح الهی خلق شده است و این روح الهی اختصاصی به مردان ندارد. اختلاف جنسی بین زن و مرد اختلافی مادی و دنیوی است و پس از مرگ اثری از آن باقی نمی‌ماند. بدن انسان پس از مرگ خاک می‌شود و با خروج روح از بدن، دیگر نه مذکر است نه مؤنث، و آن‌گاه که روح او با هیأت خاصی - که تفصیل آن را نمی‌دانیم - به بهشت وارد شد، خداوند در بهشت جنس دیگری برای او به نام حورالعین خلق می‌کند، برای مردان زنان بهشتی و برای زنان، مردان بهشتی و حورالعین اسم جنس این مخلوق بهشتی برای انسان صالح مؤمن است.^۱

نقد پاسخ دوم:

این پاسخ - که پاسخی صریح و مستقیم به مشکل تبعیض جنسی در آخرت است - مبتنی بر دو مقدمه کلامی و ادبی است و هر دو مقدمه ناتمام است:

اما مقدمه کلامی: اینکه به انسان مؤمن صالح فارغ از جنسیتش پاداش داده می‌شود، مسلم است، اما اینکه این انسان مؤمن صالح به بدن جسمانی مذکر یا مؤنث می‌شود با ادله عقلی قابل اثبات نیست و مستند آن ادله نقلی است. اما همسران بهشتی برای زنان مؤمنه صالحه (همانند حورالعین برای مردان مؤمن صالح) فاقد هرگونه مستند نقلی به‌ویژه فاقد مستند قرآنی است. این مقدمه بیش از آنکه پسینی و برخاسته از آیات قرآنی باشد، پیشینی و مبتنی بر پیش فرض فلسفی خاصی است که هرچند مطلوب و قابل دفاع است، اما به لحاظ قرآنی یا حداقل در ادبیات موجود اسلامی قابل اثبات نیست و در حد ادعایی بدون دلیل باقی می‌ماند. اما مقدمه ادبی: اطلاق حورالعین بر موجودات بهشتی اعم از زن و مرد به عنوان پاداش اخروی مؤمنین و مؤمنات اولاً فاقد دلیل است، چرا که به لحاظ لغوی نه مذکر است و نه بر صفت مشترک زنان و مردان دلالت می‌کند، بلکه دقیقاً از صفات زنانه است. ثانیاً دلیل بر خلاف

۱. احمد القبانچی، المرأة، المفاهیم والحقوق: قراءات جدیدة لحقوق المرأة فی الخطاب الديني، (بیروت: دار الانتشار العربی، ۲۰۰۹)، ص ۵۵-۵۴.

آن است، چرا که صفات متعددی (از قبیل: کواعب اتراباً، جعلناهن ابکاراً، خیرات حسان، مقصورات فی الخیام، لم یطمئنن انس قبلهم ولا جان، کانهن الیاقوت والمرجان، قاصرات الطرف، فرش مرفوعه،...) همگی صفات زنانه‌اند و به هیچ‌وجه قابل انطباق بر مردان نیستند. توجیه یاد شده به تأویل شبهه است. این تأویل اگرچه در مورد زوج اخروی (ازواج مطهره) انسان صالح اعم از زن و مرد قابل پذیرش است، اما یقیناً در مورد حورالعین پذیرفتنی نیست و مشکل را حل نمی‌کند.

پاسخ سوم:

واژه حورالعین دلالت بر جذابیت زنانه به مذاق عرب جاهلی و عصر نزول دارد. بسیار بعید است که قرآن در مقام بیان ابعاد زیبایی (استاندارد) جهانی برای تمام زنان در تمامی اعصار و ازمه بوده باشد. بیان قرآنی در این باره به ذائقه شنوندگان عصر خاصی محدود است. واژه «حورالعین» تنها در آیات مکی به کار رفته و هرگز حتی در یک آیه مدنی استعمال نشده است. آیات مکی متعلق به دوران محدودیت مخاطبان قرآن در اعراب حجاز است، حال آنکه آیات مدنی متعلق به دورانی است که شنوندگان پیام قرآن به شدت افزایش یافته‌اند و منحصر به عرب نمی‌شوند، بلکه مخاطبان متنوعی را در برمی‌گیرد. در آیات مدنی به جای حورالعین واژه «ازواج مطهره» استعمال شده است. ازواج یعنی همسران چه مرد و چه زن. یعنی برای زنان مؤمنه صالحه مردان مطهر و برای مردان مؤمن صالح زنان مطهره‌ای در آخرت در نظر گرفته شده است. ضمناً از جمع بودن ازواج در ازواج مطهره بر خلاف برداشت غالب مفسران جواز تعدد زوجات در آخرت به دست نمی‌آید، بلکه جمع بودن ازواج در مقابل جمع بودن مؤمنین است، یعنی برای انسان‌های مؤمن صالح همسران مطهری پیش‌بینی شده است (برای هر مؤمن صالحی چه مرد چه زن یک همسر مطهر نه بیشتر) واضح است که «ازواج مطهره» معادل «حورالعین» نیست، به‌ویژه آنکه «ازواج مطهره» می‌توانند همان همسران دنیوی باشند که به بهشت اذن ورود یافته‌اند، نه اینکه لزوماً غیرایشان باشند.^۱

نقد پاسخ سوم:

این پاسخ که همانند پاسخ قبلی پاسخی صریح و مستقیم به مشکل تبعیض جنسی در آخرت است، نخستین پاسخ زنانه به مشکل است و حاوی برخی نکات قابل دفاع است، اما در عین حال در آن مناقشاتی روا است:

1. Amina Wadud, *Quran and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 54-57.

اولاً: اگرچه در آیات مدنی واژه مرکب «حورالعین» استعمال نشده و هر سه استعمال آن در آیات مکی است (دخان/۵۴، طور/۲۰، واقعه/۲۲) اما چهارمین استعمال آن بدون عین در آیه ۷۲ سوره الرحمن به کار رفته «حور مقصورات فی الخیام». سوره الرحمن اگرچه اقوالی دال بر مکی بودن آن است، اما قول اصح مدنی بودن آن است، چرا که روایات و تعلیلات ضعیفه در برابر روایات ترتیب نزول متفق علیها توان مقاومت ندارند.^۱ سوره الرحمن نود و هفتمین سوره به ترتیب نزول است. به علاوه اگرچه عبارت «ازواج مطهره» در آیات مدنی به کار رفته (بقره/۲۵، آل عمران/۱۵، نساء/۵۷)، اما دو آیه زیر مکی است^۲ و حاوی ازواجکم و ازواجهم: «ادخلوا الجنة انتم وازواجکم تحبرون» (زخرف/۷۰)، «هم وازواجهم فی ظلال علی الارائك متکئون» (یس/۵۶) بی شک این ازواج نیز مطهرند، اگرچه صفت مطهر در این دو آیه تصریح نشده است. لذا نه حور به آیات مکی منحصر است و نه ازواج منحصرأ در آیات مدنی به کار رفته است.

ثانیاً: بر فرض که حور یا حورالعین تنها در آیات مکی به کار رفته باشد و ازواج یا ازواج مطهره نیز تنها در آیات مدنی استعمال شده باشند، مشکل حل نمی شود، زیرا اگر آیات مکی حورالعین به آیات مدنی ازواج مطهره نسخ نشده باشند و در ظرف اعتبار آیات دسته دوم از اعتبار دلائلی برخوردار باشند، حورالعین خاص است و ازواج مطهره (بنا بر وحدت مقصود) عام خواهد بود و عام به خاص تخصیص خواهد خورد. نه مکی بودن دلیل موقت بودن مدلول آیه است نه مدنی بودن دلیل ثابت بودن مدلول حکم. حتی بنا بر نظر برخی معاصرین مسئله کاملاً برعکس نظر امینه و دود است:^۳ یعنی آیات مکی در مقام بیان پیام کلی و فرا زمانی اسلام هستند و آیات مدنی دال بر آیات زمان مند تأسیس حکومت در مدینه.^۴ به هر حال قبول اینکه «حورالعین» بیانگر زنان مورد نظر اعراب عصر نزول است و جذابیت عمومی ندارند پذیرش وجود آیاتی با مدلول موقت و در نهایت منسوخ (اما نسخی متفاوت با نسخ با کتاب و سنت) در قرآن است.

پاسخ چهارم:

این پاسخ متخذ از مبانی عرفانی و فلسفی است.

الف. از دیدگاه حکیمان: «در اشاره به حورعین: چون دیده بصیرت مرد موقن به کحل

۱. معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۵۱ و ۱۸۲-۱۸۱.

۲. معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۷۳ و ۱۷۷.

3. Wadud, *Quran and Women*, 54-57.

۴. محمود محمد طه، نحو مشروع مستقبلی لاسلام، *ثلاثة من الاعمال الاساسية*، ۱. الرسالة الثانية من الاسلام، الباب الخامس: الرسالة الأولى، (بیروت: المركز الثقافي العربی، الكويت: دار القرطاس، ۲۰۰۷)، ص ۱۶۶-۱۴۹.

توفیق گشاده شود و ابراهیم وار بر مطالعه ملکوت هر دوگون قادر شود «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و یكون من الموقنین» [انعام/۷۵] واردان حضرت عزت را که از پرده غیب ظهور می کنند و در یک ذره از ذرات کائنات خویشتن را به واسطه نور تجلی جلوه می دهند، مشاهده می کند و لامحاله چنان که گفته آمد هر یکی به نیکوترین صورتی از صور مخلوقات ممثل شوند، مانند آنچه در قصه مریم آمده است که «فتمثل لها بشراً سوياً» [مریم/۱۷]

و چون تمتع از آن مشاهده جز به فیضان اثری از عالم وحدت که مقتضی ازدواج ذات و صورت باشد با یکدیگر به وجهی که مفضی به اتحاد بود، صورت نبندد، پس با هر یکی از آن صور که به منزله یکی از آن حوران بهشت باشد از این ازدواج حاصل گردد و «زوجنا هم بحور عین» [دخان/۵۴، طور/۲۰] و به آن سبب که چهره این پردگیان از دیده اغیار و اهل تضاد مصون است، «حور مقصورات فی الخیام» [الرحمن/۷۲] باشند، و به حکم آن که نامحرمان عالم، عالم تکثر را چه آن قوم که به ظاهر عالم ملک بازمانده اند و چه آن قوم که به باطن عالم ملکوت محبوب شده وصل ایشان ناممکن است «لم یطمئنن انس قبلهم ولا جان» [الرحمن/۵۶ و ۷۴] باشند و به سبب آنکه معاودت آن حالت هر نوبت موجب التذادی بود زیادت از نوبت اولی مانند محبوی مفقود که بعد از مقاسات طلب باز یافته شود بکارت و عزابت آن لذات هر نوبت متجدد شود.^۱

ب. از دیدگاه عارفان:

«بهشت جسمانی عبارت است از صور ادراکی قائم به نفس خیالی از آنچه نفس تمایل دارد و از آن لذت می برد که ماده و مظهری جز نفس ندارد و فاعل و موجد قریب آن ها جز نفس نیست. تمام آنچه در بهشت است از اشجار و انهار و ابنیه و غرفات حیاتی ذاتی دارند، حیاتی که با حیات نفس که آن را ادراک و ایجاد می کند یکی است، ادراک این صور عیناً ایجاد آن هاست، چرا که ادراک و فعل در آنجا یکی است.»^۲

«در بهشت فعل مؤمن عین فعل حق تعالی است و مشیت او نیز عیناً همان مشیت خداوند است. ... چرا که چنین کسی به مقام رضا و عبودیت رسیده است یعنی جز آنچه خدا می خواهد نمی خواهد...»^۳

۱. نصیرالدین طوسی، آغاز و انجام، (تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶)، ص ۶۹-۷۰.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۳۴۲.

۳. ملاصدرا، الاسفار، ص ۳۴۳.

اینها تعلیمات ابن عربی است.^۱

ج. تبیین بیشتری از دیدگاه حکمت متعالیه:

«حورالعین یعنی ذوات نفسانیه نوریه تحت مراقبت عقلی، ... چراکه نسبت نفس به عقل که با افاضه و تشویق آنرا کامل می‌کند، نسبت حوا به آدم است... پاداش‌هایی از قبیل: قصور و ولدان و شراب و فواکه و حورالعین جزای اعمال است نه جزای علوم و معارف، زیرا علوم و معارف غایتی جز خودشان ندارند، یعنی اتصال به ملاء علی^۲»^۳ و مجاورت حق و مطالعه ملکوت و دوام نظر به‌وجه کریم.

«ما دو بهشت داریم: بهشت محسوس و بهشت معقول... بهشت محسوس برای اصحاب یمین است و بهشت معقول برای مقریین یعنی علیون.»^۴

«بهشتیان آنچه می‌طلبند برایشان فراهم است... آنان بر چند مرتبه اند: برخی متعم به تسبیح و تقدیس و تکبیر خداوند، و برخی دیگر از نعم محسوس بهره‌مندند، از قبیل: انواع مأكولات و مشروبات و نکاح حور عین و استخدام ولدان مخلدون، ... در آنجا هرکسی به میزان همتش لذت می‌برد.»^۵

«نشئه آخرت نشئه متوسط بین مجردات عقلیه و جسمانیات مادی است. صور محسوس آن عالم در این عالم خیال محسوب می‌شود.»^۶ «بهشت اعمال و نعمت‌هایش از محسوسات است اما طبیعی مادی نیست، بلکه صورتش صور ادراکی است که وجود عینی‌اش عین محسوسیت آن است. نشئه بهشت نشئه نفوس است.»^۷

این دیدگاه عرفانی فلسفی را می‌توان در نکات زیر به زبان ساده تلخیص کرد:

- ۱- انسان صالح در بهشت اخروی به قدرتی دست می‌یابد که آنچه می‌خواهد، می‌آفریند.
- ۲- این آفرینش توسط قوه خیال نفس انسانی صورت می‌گیرد.
- ۳- صالحان بر دو مرتبه‌اند: صالحان مقرب جز معنویات و روحانیات درخواستی ندارند. اصحاب یمین محسوساتی از قبیل مأكولات و مشروبات و منکوحات طلب می‌کنند.
- ۴- حورالعین مطلوب اصحاب یمین است نه صالحان مقرب.

۱. محیی الدین محمد بن علی ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ابواب ۶۵ و ۳۸۱، (تحقیق احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۹)، ج ۱، ص ۴۸۶-۴۷۸، ج ۶، ص ۳۱۳-۳۰۵.

۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، *تفسیرالقرآن الکریم*، (تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار، ۱۳۶۹)، ج ۷، ص ۳۹ و ۴۴.

۳. ملاصدرا، *الاسفار*، ج ۹، ص ۳۲۲-۳۲۱.

۴. ملاصدرا، *الاسفار*، ص ۳۱۹-۳۲۰.

۵. ملاصدرا، *الاسفار*، ص ۳۳۵.

۶. ملاصدرا، *الاسفار*، ج ۹، ص ۳۸۲.

۵. خواسته‌های جسمانی اگرچه محسوس است، اما مادی نیست، نوعی تمثیل است، ساخته قوه خیال. براین اساس که خواهش نفسانی توسط قوه خیال ایجاد می‌شود، بی‌شک فرقی بین زن و مرد نیست، هردو بر مشتتهای نفس خود توانایند. اگرچه مقربین جز مقام قرب حق نطلبند، اصحاب یمین که به آن مقام اعلی واصل نشده‌اند به خواهش‌های جسمانی دل‌خوشند و هریک جنس مخالف طلب می‌کند، مردان حور عین را و زنان جفت بهشتی را، و هر دو نیز از خیال خود لذت تام می‌برند، این مخلوق خیالی اگرچه محسوس است اما مادی نیست، صورت مثالی دارد همانند تمثیل جبرئیل برای مریم.

نقد پاسخ چهارم:

در ذیل پاسخ چهارم این نکات قابل ذکر است:

اولاً: بنا بر مبانی عرفانی فلسفی یاد شده هرگونه تبعیض جنسی در آخرت از میان برمی‌خیزد و عدالت به معنای تساوی مطلق حکمفرما می‌شود. از این حیث این پاسخ، پاسخی موفق است. اگرچه بیان عارفان و حکیمان بیانی مردانه است، اما این اشکال صوری به سادگی قابل رفع است.

ثانیاً: ذکر حورالعین در ظاهر قرآن از این‌روست که از یک‌سو غالب مخاطبان در تمامی ازمنه در نهایت غایتی جز اصحاب یمین ندارند و مقربون همواره در اقلیت محض‌اند، و از سوی دیگر در این مخاطبان غالب در عصر نزول دغدغه‌های مردانه مسلط بوده و مطالبات زنان هرگز صراحتاً مطرح نبوده و همواره به تبع مطالبات مرد مطرح می‌شده است و کتاب نیز به لسان قوم نازل شده است، اما این به آن معنی نیست که زنان از نعمت مشابهی برخوردار نباشند، این نعمت به شکل جزئی تصریح نشده است. البته واضح است که این پاسخ باطنی مشکل ظاهر قرآن را مرتفع نمی‌سازد و متکلمان و فقیهان آن را نوعی تأویل و عدول از ظاهر و تمسک به قوه خیال را خروج از ضوابط معاد جسمانی می‌شمارند. تحلیل انتقادی این مناقشه مقال و مجال دیگری می‌طلبد.

تأملی دیگر

فارغ از چهار پاسخ فوق در علت نپرداختن کتاب الهی به نعمت‌های زنانه در بهشت چه بسا نکات زیر ذکر شود:

اول: حجب و حیای زنانه باعث عدم تذکر این موارد است. زنان خوش ندارند این‌گونه امور بر زبان رانده شود.

دوم: در عصر نزول و قرن‌ها پس از آن، در جوامع و فرهنگ‌های مختلف، مردسالاری حاکم بوده و مطالبات زنان هرگز استقلالاً و منفرداً مطرح نبوده، و همواره به تبع و در ظل و

سایه مرد مطرح می شده است. در چنین شرایطی طبیعی بوده که از امیال و مطالبات مردان در آخرت بحث شود و امیال و مطالبات زنان به غفلت وانهاده شود. بحث از حقوق زن و جایگاه و مطالبات وی از مباحث جدید است و در فرهنگ عصر نزول نباید انتظار چنین مباحثی را داشت. مطرح کردن چنین انتظاراتی غفلت از جغرافیای سخن است.

اما تعلیل اول پذیرفتنی نیست. به تصریح قرآن «لا یستحی من الحق» (احزاب/۵۳) خداوند از گفتن حق شرم نمی کند. نگاهی به جزئیات مباحث قرآن نشان می دهد، خداوند در بسیاری از امور از تفصیلی سخن گفته که چه بسا سخن متعارف روا ندارد. اگر لذات جنسی صالحان بهشتی حق است، در پرده قابل اشاره است چه برای مردان چه برای زنان، و اگر برای مردان ذکر شده، امکان ذکرش - با همان ادب قرآنی - برای زنان نیز می رفت. لذا این توجیه پذیرفتنی نیست.

تعلیل دوم در بدو نظر پذیرفتنی است، اما این توجیه لوازمی دارد از جمله پذیرش زمان مند بودن حداقل برخی آیات قرآن و پاسخگونی این دسته از آیات در شرایط دیگر زمانی. نپرداختن به تفصیل مطالبات زنان در آخرت همانند مردان در عصر نزول بلاشکال بوده است، اما این امر امروز مشکل زا است. جذابیت بیانات قرآنی درباره بهشت برای مردان به مراتب بیش از زنان است. اگر رضوان و جوار قرب و نعم روحانی به مراتب مهمتر از نعم پیش پافتاده مادی و لذائد جسمانی و جنسی است، در این ناحیه تفاوتی بین زنان و مردان نیست. آنان که در حوزه معارف و اعتقادات که حوزه تعقل است متعبدانه پیش می روند مشکلی ندارند، اما آنان که دعوت قرآنی تعقل را اجابت می کنند و با نعمت عقل خداداد به خود اجازه پرسش گری و تأمل می دهند برایشان این پرسش ساده بروز می کند: چرا کتاب خدا به مذاق انسان دیروز تنها از مطالبات جزئی مردان در آخرت سخن رانده و مطالبات انسان امروز را در همپایگی زن و مرد در تفصیل جزئیات آخرت مورد عنایت قرار نداده است. اینکه گفته شود حکمت اراده الهی بر ما مخفی است، انسان پرسش گر را قانع نمی کند. معنای این سخن جاری نبودن ادعای متکلمانه اعجاز خالد حداقل در این بخش از آیات است. تحلیل انتقادی این مدعا مقال و مجال دیگری می طلبد.

آنچه رافع مشکل در واقعیت امر است، قاعده کلی و عمومی قرآنی است که قبل از این به تفصیل به آن اشاره شد «ما تشتهی الانفس، ما یشاؤون، ما یدعون» مطلق است و اختصاصی به مردان ندارد و یقیناً زنان را نیز شامل می شود، و زنان راه یافته به بهشت از تمام نعمت های الهی از جمله نعمت نیکوترین همسر برخوردارند و از این زاویه مردان و زنان از حقوقی همانند برخوردارند. هرچند منصفانه باید پذیرفت که در ناحیه ذکر تفصیل تنها به جانب مطالبات مردان پرداخته شده و از مطالبات زنان در بهشت کمترین سخنی به میان نیامده است. به عبارت

دیگر تساوی در قاعده کلی و تفاوت در بیان جزئیات و تفاسیل، بیان نعم مردانه و سکوت در ناحیه نعم زنانه.

نتیجه

زنان در آخرت در تمام موارد از حقوقی مساوی و مشابه با مردان برخوردارند. از جمله در شرایط رستگاری، محاسبه اعمال، برخورداری از عذاب و غضب و جهنم، وصول به بهشت، روزی بی حساب، تحصیل رضوان الهی که برتر از بهشت اوست، حیات طیبه، بخشش از سیئات و لغزش‌ها، برخورداری از نور الهی در ظلمات قیامت، مغفرت و اجر الهی، از بین رفتن نسب و خویشاوندی در حشر، تداوم همسری صالحان در بهشت، و بالاخره فراهم بودن هرآنچه دل بخواهد در بهشت. در این موارد تساوی کامل جنسی برقرار است و کمترین تفاوت و تبعیضی بین زنان و مردان در کار نیست.

تنها در یک مورد علی‌رغم تساوی کامل زن و مرد در قاعده کلی «فراهم بودن هرآنچه دل بخواهد در بهشت»، در جزئیات و تفاسیل آن، تنها نعمت‌های مردانه مطرح شده و از نعمت‌های اختصاصی زنانه در آخرت سخنی به میان نیامده است.

بخش پنجم: دیگر مباحث حقوق بشر

۱۲. مسأله برده‌داری در اسلام معاصر
۱۳. حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر
۱۴. تأمین اجتماعی از منظر تعالیم اسلامی

فصل دوازدهم

مسئله برده‌داری در اسلام معاصر

ضرورت بحث: نهضت الغای برده‌داری از اواسط قرن نوزدهم میلادی آغاز شد و برده - به معنای سنتی - را در جهان ریشه کن کرد تا آنجا که امروز در افکار عمومی و عرف عقلا برده‌داری امری مذموم، قبیح، ظالمانه و غیرعقلایی محسوب شده، نفی برده‌داری (به همه معانی آن اعم از سنتی و جدید) از ضوابط حتمی حقوق بشر شناخته می‌شود. به یك معنی، دیگر برده‌ای وجود ندارد تا فارغ از زاویه تاریخی لازم باشد درباره احکام آن بحث شود. اما به سه دلیل «مسئله برده‌داری در اسلام معاصر» نیازمند بحث و مطالعه است:

اول: در آیات متعددی از قرآن کریم به عبید و اماء (غلام و کنیز) اشاره شده است. در سنت پیامبر (ص) و سیره ائمه (ع) نیز مباحث مرتبط با مملوکان کم نیست. می‌پرسند دینی با ادعای خاتمیت و ارائه اسوه‌های دائمی و کتابی با داعیه جاودانگی چگونه از یك امر قبیح و غیرعادلانه (حداقل مطابق عرف معاصر) مانند برده‌داری دفاع می‌کند؟ بالاخره با این آیات و روایات چه باید کرد؟

دوم: برخی از علمای مسلمان معاصر اعم از فیلسوف، فقیه، مفسر و محدث به صراحت از برده‌داری مذکور در متون اسلامی دفاع می‌کنند و آنرا اجماعی مطابق حکم عقل معرفی می‌نمایند. به عنوان نمونه:

«در اسلام چاره‌ها و تدبیرهایی اندیشیده شده تا نظام بردگی برچیده شود، ولی این به آن معنا نیست که بردگی مطلقاً در اسلام محکوم است. اگر در جنگ مشروع مسلمان‌ها بر کفار مسلط بشوند و آن‌ها را اسیر بگیرند، اسیر کافر در دست مسلمانان پیروز، حکم برده را دارد و احکام بردگی بر او ثابت است. امروز هم اگر چنین جنگی اتفاق بیفتد، حکم همین است. این گونه نیست که بردگی به طور کلی برچیده شده باشد و لازم باشد که کتاب عتق شسته شود. البته بردگی آن روز براساس تبعیض

نژادی بود. سیاهان و مردم ضعیف را به دام می انداختند و می فروختند. اما اگر امر دائر شود بین اینکه دشمن شکست خورده را بکشند یا اسیرش کنند، کدام انسانی تر است؟ دشمنی که اسیر شده اگر او را آزاد بگذارند باز همان فتنه را به پا خواهد کرد. (اما) اگر وی را بکشند راه ادامه حیات و بازگشت به رویش بسته می شود، ولی اگر برده باشد ممکن است تدریجاً در دارالاسلام تربیت شود و به صورت انسان شایسته ای درآید. به هر حال مسأله بردگی فی الجمله در اسلام پذیرفته شده است و ما از آن دفاع می کنیم.»^۱

این دیدگاه در تعارض کامل با ضوابط حقوق بشر است. تحلیل انتقادی این آرا بحث دیروز نیست، بحث روز است.

سوم: اکثر کشورهای مسلمان - از جمله ایران - کلیه میثاقها، کنوانسیونها و مقاوله نامه های بین المللی الغای برده داری را پذیرفته اند و متعهد شده اند که تمام مظاهر برده داری را ریشه کن کنند. چاره اندیشی درباره تعالیم دینی درباره برده داری و پاسخ به عالمان مدافع برده داری از لوازم تحکیم مبانی حقوق بشر در جوامع اسلامی است.

دوران کلی گویی و ادعاهای گزاف درباره سازگاری دین با حقوق بشر به سر آمده است. امروز چاره ای جز این نداریم که تن به مطالعات موشکافانه پسینی موردی احکام دینی با مواد حقوق بشر دهیم و به طور شفاف و روشن موضع دین داران را در قبال این گونه مسائل مدرن مشخص کنیم. مطمئن باشیم دوزدن مسائل، سکوت، توقف و دفع الوقت حلال مشکل نیست.

فارغ از فواید ذاتی و بالاصاله بحث از برده داری در اسلام معاصر، این مطالعه يك فایده جنبی و بالعرض نیز دارد. این مطالعه موردی میزان خوبی برای ارزیابی توانمندی اندیشه اسلامی معاصر به ویژه فقه اسلامی است. پاسخ های این مسأله به این مسأله منحصر نمی شود و به دیگر مسائل چالش برانگیز اسلامی معاصر سرایت می کند. ارزش این فایده جنبی کمتر از آن فواید اصلی نیست. ناکامی حتی در همین يك مسأله برای کل اندیشه اسلامی مشکل ساز و مخاطره آمیز است.

در این مجال در مقام بحث «بردگی در اسلام» نیستیم. در ظرف زمانی که برخی از اقسام بردگی رایج و مورد پذیرش سیره عقلا بوده توجیه آن چندان دشوار نیست. بحث ما درباره معضل برده داری در اسلام معاصر است، یعنی دقیقاً در سده اخیر (قرن چهاردهم هجری شمسی، از ربع دوم قرن چهاردهم هجری قمری و از اوایل قرن بیستم میلادی) در عصری

۱. محمدتقی مصباح یزدی، اصل آزادی در اسلام، روزنامه اطلاعات، تهران، شماره ۲۰۰۲۰، ۱۰/۱۳۷۲/۱۰، ص ۱۱.
برای اطلاعات بیشتر درباره آراء وی بنگرید به محمدتقی مصباح یزدی، کتاب نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، فصل هفتم: برده داری، ص ۱۷۶ - ۱۶۱.

که عرف عقلاً مطلق برده‌داری را غیر عادلانه و ضدبشری می‌داند. از سوی دیگر، مفهوم برده و شخص تحت انقیاد وسیع‌تر از گذشته است. در حقوق کار، حقوق کودکان و حقوق زنان بسیاری مصادیق از موارد ملحق به بردگی به حساب می‌آیند. بسیاری از عناوین ملحق به بردگی نو تا یک قرن قبل مشمول این حکم نبودند. موضوع بحث این مقاله بحث از آن چیزی است که اندیشه اسلامی به آن عبد و امه یا مملوک اطلاق می‌کند، نه همه آن‌چه در عرف حقوقی امروز بردگی محسوب می‌شود. تا تکلیف بردگی سنتی (که به بردگی مصطلح در متون اسلامی بسیار نزدیک است) مشخص نشود نمی‌توان از بردگی نو بحث مستوفی (حداقل در گستره اندیشه اسلامی) ارائه کرد.

با وجود قربات فراوان دیدگاه مذاهب مختلف اسلامی در امهات بحث بردگی به چند دلیل بحث را بر دیدگاه اسلام شیعی متمرکز کرده‌ایم: یکی به جهت تعمیق بیشتر، دیگر اینکه از دیدگاه اهل سنت تک‌نگاری‌هایی در این زمینه منتشر شده، اما دیدگاه شیعه به‌طور مستقل کمتر مورد مطالعه قرار گرفته، سوم اینکه تحلیل انتقادی دیدگاه مدافع برده‌داری در عصر ما و جامعه ما از مسائل مبتلا به به حساب می‌آید.

این فصل از سه بخش تشکیل شده است. بخش اول گزارشگر احکام بردگی در اسلام معاصر است، یعنی توصیف دیدگاه مدافعان برده‌داری. بخش دوم به مقایسه این احکام با اسناد حقوق بشر اختصاص دارد و بالاخره در آخرین بخش به تحلیل انتقادی دو دیدگاه کاملاً متعارض در زمینه برده‌داری در اسلام معاصر خواهیم پرداخت.

با توجه به قلت شدید مطالعات موردی در این زمینه، امیدوارم این قدم کوتاه در طریق حل مشکل به کارآید و از انتقادات و پیشنهادات صاحب‌نظران بی‌بهره نماند.

بخش اول: احکام بردگی

واژه‌های رق، رقبه، مملوک، مملوکه، مولی، عبد و امه در عربی با کلمات برده، بنده، غلام و کنیز در فارسی مترادفند و با واژه‌های حر، حره عربی و آزاد فارسی در تضاد هستند. مراد از برده، انسانی است که ملک انسان دیگر محسوب می‌شود و اختیارات ناشی از حق مالکیت کلاً یا جزئاً درباره او اعمال می‌شود.

اصل در مسأله، حریت یا عدم مملوکیت است. پس حریت و آزادی مطابق اصل است و دلیل نمی‌خواهد. آنچه نیازمند دلیل و اثبات است، رقیت و بردگی است.^۱ همه آدمیان

۱. به‌عنوان نمونه احمد شفیق، *الرق فی الاسلام*، ترجمه از فرانسوی به عربی: احمد زکی، (بی‌جا: مکتبة الناظفة، ۲۰۱۰)، و وهبة الزحیلی، *آثار الحرب فی الفقه الإسلامی*، (دمشق: دار الفکر، ۱۹۹۸).

۲. السید محمدجواد الحسینی العاملی، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، (تصحیح محمدباقر الخالصی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۹)، ج ۱۷، ص ۶۰۱؛ النجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۴، ص ۱۳۶؛ حبیب‌الله الشریف

آزادند، مگر خلاف آن اثبات شود.

انسان‌ها به انحاء مختلف تقسیم می‌شوند. جنسیت، مذهب، سن رشد، جهل و علم از ضوابط این تقسیم‌ها هستند. ششمین تقسیم آدمیان، تقسیم به آزاد و برده است. انسان‌ها یا حر و حره‌اند یا عبد و امه. این تقسیم همانند دیگر تقسیمات حکایت از اختلاف در حقوق و تکالیف شرعی دارد.

بسیاری از علمای معاصر در آثار خود درباره احکام بردگی سکوت کرده‌اند، اما در لابلای آثار همین‌ها نکات متعددی در زمینه بردگی قابل استخراج است. برخی نیز به صراحت در این‌باره سخن گفته‌اند. ما مجموعه احکام بردگی را از آرای صریح علمای معاصر استخراج کرده در ضمن سه فصل گزارش می‌کنیم: اسباب بردگی، حقوق و احکام بردگان و بالاخره اسباب رفع بردگی.

فصل اول: اسباب بردگی

بنابراقرعه اصلت حریت، رقیب سبب معتبر شرعی می‌خواهد. در مجموع هفت سبب شرعی برای بردگی ارائه شده که با تحقق هر یک از آن‌ها فرد مملوک غیر شده، حقوق انسان حر از او ساقط و تکالیف برده بر او بار می‌شود.

سبب اول: اسارت در جنگ

تمام کسانی که در جنگ مسلمانان با غیرمسلمانان به دست مسلمین اسیر می‌شوند، شرعاً برده و مملوک محسوب می‌شوند. مردانی که پس از پایان جنگ به اسارت مسلمانان درمی‌آیند مشمول یکی از سه حکم می‌شوند: آزادی بلاعوض، آزادی درعوض دریافت فدیة یا در قبال مبادله با اسرای مسلمان و استرقاق. حاکم اسلامی در این‌باره تصمیم می‌گیرد و در صورت اختیار استرقاق یا دریافت عوض مالی، مورد از مصادیق غنیمت محسوب می‌شود.

زنان و کودکان سرزمین فتح شده، غنیمت جنگی بوده به مجرد استیلای فاتحان مسلمان بر آنان مملوک و برده به حساب می‌آیند. از کلیه غنایم منقول (اعم از اشیاء و افراد) ابتدا قطایع الملوک و صفایای اموال و آنچه را ولی امر به مقتضای ولایت مطلقه‌اش صلاح بداند جدا کرده به‌عنوان فیء به امام تعلق می‌گیرد، پس از برداشتن خمس آن‌ها، باقی‌مانده بین مجاهدان یعنی سربازان حاضر در جنگ تقسیم می‌شود. به‌نحوی که هر سرباز، مالک سهمی از غنایم از جمله غلامان و کنیزان می‌شود. شرط اصلی بردگان در این مورد کفر اصلی اسیر است اعم از کافر حربی و اهل کتاب مادامی که معاهد، مستأمن یا وفادار به ذمه نباشند. بنابراین مسلمان از این طریق مملوک نمی‌شود. اما اگر اسیر پس از اسارت مسلمان شده، این

تغییر دین باعث الغای بردگی و رفع استرقاق نمی‌شود و کماکان برده باقی می‌ماند.^۱ حکم بردگی تنها منحصر به حاضران در میدان جنگ یا نظامیان نیست، بلکه کلیه ساکنان دارال‌الحرب اعم از نظامی و غیرنظامی، زن و مرد، کودک و کهنسال که تحت استیلای مسلمین قرار گرفته‌اند مشمول حکم فوق هستند.

اسارت منجر به بردگی نتیجه مطلق جنگ‌های مسلمانان با غیرمسلمین است و منحصر در جهاد ابتدایی یا جهاد دفاعی نیست. حتی مشروط به حضور پیامبر(ص) یا امام(ع) یا اذن ایشان هم نیست. تنها در زمان حضور اگر بدون اذن ایشان جهاد انجام شده باشد و استیذان هم میسر بوده باشد، غنایم حاصله متعلق به امام خواهد بود. به‌هرحال در زمان غیبت بنا بر احتیاط، تصرف در غنایم کلیه جنگ‌های مسلمین با غیرمسلمین حتی اگر به‌قصد کشورگشایی و تحصیل غنیمت درگرفته باشد، پس از اخراج خمس مجاز و مشروع است.^۲

جنگ مهمترین سبب بردگی بوده است و اکثر بردگان از این طریق تحصیل شده‌اند. در این زمینه نکات ذیل قابل توجه است:

اول: بردگی از طریق جنگ منحصر به نظامیان و حاضران در میدان جنگ نیست و تمام ساکنان دارال‌الحرب را که تحت استیلای مسلمین قرار گرفته است دربرمی‌گیرد.

دوم: حدود چهارپنجم بردگان از طریق جنگ، ملک خصوصی سربازان می‌شوند و بیش از یک‌پنجم آن‌ها در اختیار شخص حاکم و منصب امامت قرار می‌گیرند. به‌عبارت دیگر اکثر بردگان مملوک اشخاص می‌شوند نه مملوک دولت و حکومت.

سوم: اسرای جنگی مذکور با اختیار ولی‌امر مملوک می‌شوند و پس از پایان جنگ هیچ‌یک از آحاد دشمن به‌عنوان اسیر باقی نمی‌ماند.

چهارم: بردگی منحصر به جهاد و جنگ مشروع نیست. غنایم جنگ‌هایی که خارج از ضوابط شرعی انجام گرفته، از جمله مردان، زنان و کودکان به اسارت گرفته شده، پس از پرداخت خمس، به‌ویژه در عصر غیبت تفاوتی با غنایم جهاد و جنگ مشروع ندارد.

برخلاف نظر برخی از علمای بزرگ معاصر جنگ تنها طریق مشروع بردگی در اسلام

۱. النجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۱۲۸ - ۱۲۰؛ الخوئی، *منهاج الصالحین*، ج ۱، ص ۳۷۳، ۳۷۹ - ۳۸۰.
 ۲. البزیدی، *العروة الوثقی*، کتاب الخمس، فصل فی ما یجب فیہ الخمس، الاول، الغنائم، ج ۴، ص ۲۳۲ - ۲۳۱؛ و اما اذا کان الغزو بغیر اذن الامام(ع) فان کان فی زمان الحضور و امکان الاستیذان منه فالغنیمه للامام(ع) و ان کان فی زمن الغیبه فالاحوط اخراج خمسها من حیث الغنیمه خصوصاً اذا کان للدعاء، فما یأخذہ السلاطین فی هذه الازمه من الکفار بالمقاتله معهم من المنقول و غیره یجب فیہ الخمس علی الاحوط و ان کان قصدهم زیاده الملك لا للدعاء الی الاسلام». واضح است که وجوب خمس بر مالی دلیل اباحه تصرف بلکه مشروعیت مالکیت در مال مخمس خواهد بود. همچنین بنگرید به خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۱، ص ۳۷۰؛ السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، *مستند العروة الوثقی*، کتاب الخمس، به قلم مرتضی بروجردی، (قم: مؤسسه الخوئی العالمیه، ۱۳۸۸)، ص ۱۶.

نیست.^۱ طرق دیگری نیز برای بردگی در متون شرعی به چشم می خورد.

سبب دوم: استرقاق از طریق تغلب

اگر افرادی از دارالحرب - اعم از ساکن دارالحرب یا خارج از آن - از راه سرقت، خیانت، نیرنگ، غارت، اسارت و زور از جانب غیرنظامیان یا از جانب نظامیان اما بدون اعمال زور و در مجموع بدون جنگ ربوده شوند و به دارالاسلام آورده شوند، در حکم غنیمت محسوب می شوند و پس از پرداخت خمس آنان، ملک رباینده محسوب شده، تصرف در آن‌ها جایز و خرید و فروش آن‌ها مباح است. حتی اگر اخذ این افراد توسط غیرمسلمانان صورت بگیرد، خرید مسلمانان از ربایندگان کافر حتی با علم به اینکه مأخوذ از طریق زور و سرقت و خارج از جنگ به تملک کافر درآمده، مجاز است.^۲

جواز استرقاق از طریق غیرجنگ مدلول روایات متعدداست.^۳ شرط استرقاق در این طریق همانند طریق اول، مسلمان نبودن فرد ربوده شده در اول بردگی است. نکته قابل توجه در این طریق اینکه اگرچه به کارگرفتن روش‌هایی از قبیل: سرقت و خدعه خلاف شرع، ممنوع و حرام است، اما حرمت این احکام در محدوده اموال قابل احترام است، نه مطلقاً، لذا چون کافر حربی فاقد احترام شرعی است، استنفاذ آن به هر وجهی صحیح و مجاز است و به لحاظ شرعی سرقت حرام، خدعه حرام، خیانت حرام و... بر آن صدق نمی کند، بلکه انتقال آنان به دارالاسلام چه بسا باعث استبصار و هدایت آنان شود. واضح است که بردگی از طریق تغلب و زور بیشتر نصیب زنان و کودکان می شود.

۱. طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، ص ۳۴۵.

۲. المحقق الحلی، *شرایع الاسلام*، کتاب التجارة، باب ۹: ثمن الحيوان، فصل ۳، ج ۲، ص ۵۹: «السابعه، ما يؤخذ من دارالحرب بغير اذن الامام يجوز تملكه في حال الغيبه و وطى الامه ويستوى في ذلك ما يسيبه المسلم و غيره و ان كان فيها حق للامام او كانت للامام»: النجفی، *جواهر الكلام*، ج ۲۴، ص ۲۲۹: «ما يؤخذ من دار الحرب او من اهلها في غيرها بغير اذن النبي (ص) او الامام القائم مقامه من اموال و اعراض و اراضی و اشجار و سرايا و اوتحو ذلك بسرقة او خيانه او خدعه او اسر او قهر من غير جيش او جيش من غير قهر او غير ذلك، فهو لاخذه كالمأخوذ باذنه لاطلاق ما دل من كتاب و سنه و اجماع على جواز اغتنام مال الكفار و سبيهم، بل ظاهرهما كونهم و ما في ايديهم من المباحات التي يملكها من يحوزها و يستولى عليها و انما يلزم فيه الخمس كسائر الغنائم»: البزدي، *العروة الوثقى*، كتاب الخمس، فصل ۱، شماره ۱، ج ۴، ص ۲۳۳: «اذا غار المسلمون على الكفار فاخذوا اموالهم فالاحوط بل الاقوى اخراج خمسها من حيث كونها غنيمه ولو في زمن الغيبه فلايلاحظ فيها مؤونه السنه و كذا اذا اخذوا بالسرقة و الغلبه»: الخوئي، *مفتاح الصالحين*، كتاب التجارة، فصل ۱۳، ثمن الحيوان، ج ۲، ص ۶۶: «الفصل الثالث عشر: في بيع الحيوان. يجوز استرقاق الكافر الاصلی اذا لم يكن معتصماً بعهد او ذمام سواء كان في دارالحرب ام كان في دارالاسلام و سواء كان بالقهر و الغلبه او بالسرقة ام بالغلبه».

۳. الخوئي، *مفتاح الصالحين*، ج ۱، ص ۳۷۴: «... الروایات المتعدده الداله على جواز الاسترقاق حتى في حال غيرالحرب، منها معتبره رفاعه النخاس».

سبب سوم: استرقاق از طریق خریدن از اولیاء

اگر کفار حربی به هر دلیلی حاضر به فروش اعضای خانواده خود از قبیل: زن، خواهر یا دختر خود هستند، خرید آنان جایز است و بعد از خرید، آنان کنیز خریدار محسوب می‌شوند. چرا که کفار حربی فی‌ء^۱ مسلمانان هستند و استنقاذ آنان به هر وجهی جایز است. در حقیقت مالکیت از استیلائی مسلمان بر کافر حاصل شده نه از بیع، زیرا واضح است که چنین بیعی فاسد است. به همین گونه بر اساس اجماع و اخبار ابتیاع افرادی که گمراهان از کفار حربی به اسارت می‌گیرند جایز است و آثار ابتیاع صحیح بر آن مترتب می‌شود. اگرچه مملوکان طریق دوم و سوم یا به امام^۲ تعلق دارند یا حداقل در آنها حق خمس است، اما در زمان غیبت ائمه^۳ استثنائاً به شیعیان خود رخصت تصرف در کنیزان را داده‌اند.^۴

سبب چهارم: سرایت رقیّت از طریق والدین به فرزندان

اگر پدر و مادر به یکی از طرق معتبر مملوک شده باشند، تمام فرزندان آنان که در زمان مملوکیت متولد می‌شوند، مملوک و برده خواهند بود. بنابراین رقیّت و بردگی از طریق والدین به فرزندان سرایت می‌کند. اسلام آوردن والدین در زمان رقیّت مانع از سرایت رقیّت به فرزندان نیست. فرزندان بردگان نماء ملک هستند و به مالک برده تعلق می‌گیرند.^۵ البته اگر یکی از والدین حر باشد، فرزند او نیز حر خواهد بود. بنابراین چنین نیست که همه انسان‌ها آزاد متولد می‌شوند، بلکه برخی از مادر برده متولد می‌شوند (برده مادرزاد).

سبب پنجم: رقیّت از طریق اقرار

اگر فرد عاقل بالغ مختاری به بردگی اقرار کرد، از او پذیرفته می‌شود. به شرطی که مشهور به حریت نبوده نسب او نیز شرعاً معلوم نباشد.^۶ در این مورد تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان از یک سو و مرد و زن از سوی دیگر نیست. حتی مهم نیست انگیزه فرد از اقرار به رقیّت و بردگی فقر است یا غیر آن.

۱. فیء در لغت به معنی رجعت و غنیمت گرفتن است، در اصطلاح فقهی به معنی مالی است که از کفار حربی بدون جنگ و خونریزی عائد مسلمانان شده باشد.

۲. النجفی، *جواهر الکلام*، ج ۳۰، ص ۲۸۷: «و يجوز ابتیاع ذوات الازواج من اهل الحرب من ازواجهن و غیرهن و کذا بناتهن و غیرهن اجماعاً لانهم فیء المسلمین يجوز استنقاده بكل وجه فالملك المرتب علی ذلك بالاستیلاء حقیقة لا به ضرورة کونه یبعا فاسداً و کذا يجوز اجماعاً ابتیاع ما یسبیه اهل اضلال منهم و لاخبار، فیرتب علیه حیثینذ آثار الابتیاع الصحیح من حل الوطی بالملك و غیره، وأن الجمیع للامام او فیه حق الخمس للخصه منهم^۷ لشیعتهم کی تطیب موالیدهم كما اوضحنا ذلك فی کتاب الخمس (ج ۱۶، ص ۱۵۵-۱۴۵)».

۳. النجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۴، ص ۱۳۶: الخوئی، *منهاج الصالحین*، ج ۲، ص ۶۶ و ۳۱۳.

۴. النجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۴، ص ۱۵۰: الخوئی، *منهاج الصالحین*، ج ۲، ص ۶۷ و ۳۱۳.

سبب ششم: رقیب لقیط دارالکفر

اگر در دارالکفر کودک بی سرپرستی یافت شد که تولدش از مسلمان یا ذمی ممکن نباشد، استرقاق او جایز است^۱ البته اگر حفظ چنین کودکی متوقف بر به عهده گرفتن سرپرستی وی است، چنین امری واجب کفایی خواهد بود.

سبب هفتم: خرید از بازار غیرمسلمین

اگر فردی مطلقاً به هر طریقی از طرق ولو غیر از طرق شش گانه پیش گفته برده شده باشد و در بازار غیرمسلمین در معرض فروش گذاشته شده باشد، خرید او توسط مسلمان مشروع و جایز است و سؤال از طریق بردگی او لازم نیست، حتی اگر خریدار علم داشته باشد که فرد از طریق غیرجنگ و با زور یا سرقت یا فروش از طرف شوهر یا پدر یا برادر به ملکیت درآمده، خرید او جایز و تصرف در آن مشروع است. در مجموع در خرید برده از سوق غیرالمسلمین استفسار و احراز مشروعیت سبب رقیب لازم نیست و با یقین به اینکه سبب از اسباب شرعیه نبوده بازخرید و تصرف در مملوک مجاز است. حتی اگر مملوک مسلمان باشد و شرعاً نتواند بر آزادی خود بینه اقامه کند، مشمول جواز فوق می شود. با این سبب بردگان تمام جهان به هر طریقی مملوک و رق شده باشند توسط مسلمانان جایزالتصرف و مشروعالملکیه خواهند بود. این سبب اگرچه مانند اسباب شش گانه پیشین احداث رقیب نمی کند، اما جواز انتقال بردگان به سوق المسلمین و دارالاسلام از آن به دست آید که در حکم احداث رقیب شرعی است.

درباره اسباب سبعة بردگی نکات زیر یادکردنی است:

اول: تمامی این اسباب در دیگر جوامع و فرهنگها و ادیان سابقه داشته و اسلام مؤسس و مبتکر هیچ یک از طرق یاد شده نبوده است.^۲ لذا احکام بردگی از احکام تأسیسی اسلام محسوب نمی شود، بلکه همگی از احکام امضایی شرع به حساب می آیند. دوم: هیچ یک از اسباب فوق اختصاصی به یک مذهب خاص از مذاهب اسلامی نداشته،

۱. الخوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۳۶.

۲. درباره بردگی در دیگر جوامع بنگرید به احمد شفیق، الرق فی الاسلام، ص ۲۷ - ۹. درباره بردگی در عرب جاهلی رجوع کنید به جواد علی، تاریخ العرب قبل الإسلام، ج ۵، ص ۴۸۷-۴۸۶؛ درباره بردگی در یهودیت بنگرید به عهد عتیق، خروج، فصل ۲۱، آیات ۱۱-۲، و فصل ۲۲، آیه ۲؛ سفر لاویان، فصل ۲۵، آیات ۴۶-۳۹؛ سفر اعداد، فصل ۳۱، آیات ۲۷-۲۶؛ سفر تثئیه، فصل ۲۰، آیات ۱۱-۱۰. ترجمه فارسی: عهد عتیق، بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه پیروز سیار، جلد اول: کتابهای شریعت یا تورات، جلد دوم: کتابهای تاریخ، جلد سوم: کتابهای حکمت (تهران: هرمس و نشر نی، ۱۴۰۰). درباره بردگی در اندیشه مسیحی بنگرید به عهد جدید، افسسیان، فصل ۶، آیات ۸-۵؛ کولوسیان، فصل ۳، آیات ۲۵-۲۲؛ تیموتوس، فصل ۶، آیه ۱؛ تیتوس، فصل ۲، آیات ۱۰-۹؛ پطرس، فصل ۲، آیه ۱۸؛ و فیلمون، فصل ۱، آیات ۲۵-۱. ترجمه فارسی: عهد جدید، بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه پیروز سیار، (تهران: نشر نی، ۱۳۹۷).

بلکه برخی مذاهب اسلامی که در طی قرون متمادی زمام حکومت را نیز به دست داشته‌اند در زمینه اسباب بردگی موسع‌تر از تشیع عمل کرده و نظر داده‌اند.^۱ سوم: مستند شرعی تمامی طرق هفت‌گانه، سنت و روایات منقول از پیامبر(ص) یا ائمه(ع) و اجماع فقهاست و هیچ‌یک از اسباب بردگی مستند قرآنی ندارد. یعنی قرآن نفیاً و اثباتاً درباره اسباب بردگی سخن نگفته اگرچه درباره اسارت جنگی از یک سو و ازسوی دیگر حقوق و احکام بردگان و به‌ویژه اسباب آزادی آنان فراوان سخن گفته و واضح است که بین اسارت جنگی و بردگی تفاوت است.

چهارم: اسباب بردگی بدون پشتوانه قدرت مسلمانان امکان تحقق ندارند. یعنی در زمانی که مسلمین در معادلات سیاسی بین‌المللی، ابرقدرت یا قدرت محسوب نمی‌شوند، به میزان ضعفشان امکان دست‌یازیدن به این اسباب تقلیل می‌یابد یا اصلاً واقع نمی‌شود. در چنین شرایطی آنچه در عمل اتفاق می‌افتد معادله مقابله به‌مثل است. اقدام به برده‌کردن غیرمسلمانان، برده‌شدن مسلمانان را در پی دارد.

فصل دوم: حقوق و احکام بردگان

مراد از حقوق بردگان تکالیفی است که مولی و مالک برده نسبت به‌وی دارد و مقصود از احکام بردگان تکالیفی است که بردگان در قبال صاحب خود موظف به انجام هستند.

اول: حقوق بردگان

یک. نفقه برده به‌عهده مالک اوست. بنابراین مخارج غذا، لباس و مسکن برده بر ذمه مولای اوست. در صورتی که کسب و کار برده کفاف مخارج او را ندهد، تأمین کسری هزینه شرعاً به‌عهده مولی است.^۲

دو. مولی حق ندارد برده خود را به امور خلاف شرع وادار کند. به‌عبارت دیگر غلام و کنیز خارج از حیطه شرع مجاز به اطاعت از مولی نیستند. روایت مشهور نبوی «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق»^۳ «مخلوق در معصیت خالق قابل اطاعت نیست» مستند این حق برده است. حوزه مباحات شرعی قلمرو اطاعت برده از مولی است. لذا رعایت ضوابط شرعی در جمیع موارد از حقوق برده است.

سه. در مواردی که شرعاً حکم خاصی برای بردگان وضع نشده، برده از حقوق مساوی و

۱. به‌عنوان نمونه الماوردی، *الاحکام السلطانیة*، ص ۲۱۱-۲۰۷؛ و عبدالله بن احمد ابن قدامة المقدسی، *المعنی*، (تصحیح عبدالله بن عبدالمحسن التركي و عبدالفتاح محمد الحلو، ریاض: دار عالم الکتب، ۱۹۹۷)، ج ۱۳، ص ۴۷-۵۲.

۲. الخوئی، *منهاج الصالحین*، مسأله ۱۴۷۷، ج ۲، ص ۲۸۸.

۳. الشریف الرضی، *نهج البلاغه*، حکمت ۱۶۵، ص ۵۰۰.

مشابه با دیگر آدمیان یعنی احرار برخوردار است. بنابراین حکم اختصاصی و متفاوت درباره برده محتاج اثبات شرعی است نه برعکس.

چهار. مولی حق ندارد کودک را از مادر کنیزش قبل از استغناء از وی جدا کند^۱ بنابراین در زمان شیرخوارگی و قبل از سن تمیز، فروش برده صغیر مجاز نیست.

پنج. کافر ابتدائاً مالک برده مسلمان نمی‌شود. اگر برده غیرمسلمان، اسلام آورد، مالک کافر موظف است او را به مسلمان بفروشد و قیمتش را دریافت کند.^۲

شش. شایسته است که مولی بردگان خود را ودایع خداوند شمرده، با آنان با رفق و مدارا و لطف و مساوات رفتار کند. نسبت به ایشان انصاف و عدالت را رعایت کند، از ظلم و جور بپرهیزد و از محبت و عفو فروگذار نکند.^۳

دوم: اهم احکام بردگان

یک. برده، غلام و کنیز ملک مولای خود هستند و مالک شرعاً مجاز است هرگونه صلاح می‌داند در ملک خود تصرف کند. در هیچ‌یک از تصرفات مولی رضایت مملوک شرط نیست. برده در حوزه مباحات موظف است رضایت مولی را تأمین کند. برده موظف است آنچه مولی تعیین کرده بخورد و بیاشامد، آنچه مولی مشخص کرده بپوشد، در آنجا که مولی اسکانش داده ساکن شود، آن‌گونه که مولی می‌طلبد خود را بیاراید یا بپیراید و آن‌گونه که او می‌خواهد سخن بگوید و رفتار کند. اطلاق آیه شریفه «عبداً مملوگاً لا یقدر علی شیء» (نحل/۷۵) جز این نیست.

دو. برده بدون اذن مولی فاقد حق مالکیت است. اگر به هر طریقی از طرق مالی به برده برسد، مثلاً در زمان آغاز بردگی مالی به‌همراه داشته، یا به ارث به او رسیده، یا به او هبه شود، همه این اموال به مالک وی تعلق می‌گیرد، مگر آنکه مولی چیزی را به او تملیک کند.^۴ سه. برده حق ندارد به کار و کسب مورد علاقه خود بپردازد، بلکه اجباراً موظف است کار و کسبی که مالکش برایش تعیین کرده انجام دهد. درآمد کسب و مزد کار برده به مالک او می‌رسد.

چهار. غلام و کنیز بدون اذن مولی حق ازدواج ندارند.^۵ اگر مولی به غلامش اجازه ازدواج

۱. الخوئی، *منهاج الصالحین*، مسأله ۳۰۶، ج ۲، ص ۷۰.

۲. الخوئی، *منهاج الصالحین*، مسأله ۲۸۸، ج ۲، ص ۶۷.

۳. نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۴)، ص ۲۴۴ - ۲۴۰.

۴. النجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۴، ص ۱۸۶ - ۱۷۰؛ الخوئی، *منهاج الصالحین*، ج ۲، ص ۶۹.

۵. الخوئی، *منهاج الصالحین*، ج ۲، ص ۲۷۵.

داد، مهریه و نفقه به عهده مولی خواهد بود. البته در صورتی که همسر غلام، کنیز مالک دیگری باشد، مهریه کنیز به مالک او تعلق می‌گیرد، نه به خود کنیز.

پنج. مردان و زنان متأهل به مجرد رقیت و مملوک شدن، عقد ازدواجشان بدون نیاز به طلاق فسخ می‌شود ولو به بردگی مولای واحدی درآمده باشند.

شش. مالکیت مرد نسبت به برده مؤنث در حکم ازدواج با وی است. بنابراین هرگونه استمتاع جنسی مرد از کنیزانش جایز است.^۱ در این روابط جنسی اولاً رضایت زن مطلقاً لازم نیست، ثانیاً لازم نیست کنیز مسلمان یا از اهل کتاب باشد، حتی اگر کنیز کافر و مشرک هم باشد، این روابط مجاز است.^۲ ثالثاً: در استمتاع از کنیز برخلاف نکاح دائم در زمان واحد سقف عددی چهار لازم الرعایه نیست. اما هرگونه ارتباط جنسی زن با غلامانش بدون ازدواج ممنوع است و بردگان مذکر نسبت به مالک مؤنث نامحرم محسوب می‌شوند.^۳

هفت. مولی علاوه بر اینکه حق دارد کنیزش را - حتی بدون رضایت وی - به زوجیت غلام خود یا غلام غیر (با اذن مالک وی) یا حری درآورد،^۴ مجاز است مملوک مؤنث خود را بدون ازدواج و حتی بدون رضایت وی در اختیار مرد دیگری ولو یکی از غلامانش قرار دهد. در این عمل که به آن «تحلیل» گفته می‌شود، تعیین مدت و ذکر مهریه لازم نیست و تنها اذن در انتفاع است. با تحلیل کلیه استمتاعات جنسی مجاز است مگر اینکه موردی از سوی مولی استثنا شده باشد.^۵

هشت. با اذن یا دستور مولی ازدواج غلام با زن حره و ازدواج کنیز با مرد حر مجاز است. در زمانی که کنیز به صلاح دید مولی در زوجیت غیر است، هرگونه استمتاع جنسی مولی از وی ممنوع است.^۶

نُه. استبرای کنیز در زمان فروش، تزویج و تحلیل بر مولی واجب است^۷ و مدت آن يك طهر و حداکثر چهل و پنج روز است.^۸

۱. البزدي، العروة الوثقى، ج ۵، ص ۴۹۵؛ و الخوئي، منهاج الصالحين، ج ۲، ص ۲۷۵.

۲. الخوئي، منهاج الصالحين، ج ۲، ص ۲۷۵.

۳. البزدي، العروة الوثقى، ج ۵، ص ۴۹۷.

۴. البزدي، العروة الوثقى، ج ۵، ص ۵۸۸-۵۸۷.

۵. النجفي، جواهر الكلام، ج ۳۰، ص ۳۰۷؛ الخوئي، منهاج الصالحين، ج ۲، ص ۲۷۷: «مسئله ۱۳۳۸: لو حلال امته لغیره حلت له و لو كان مملوكه و لا يشترط فيه تعيين مدة و لا ذكر مهر و لا نفقة لها عليها و لا سلطان له عليها وليس هو عقد نكاح و لا تملك انتفاع و لا تملك منفعه بل هو اذن في الانتفاع داخل في ملك اليمين، بان يكون المراد منه ما يعم ذلك فتجری علیه احكامه الثابتة له بما هو عام.»

۶. الخوئي، منهاج الصالحين، ج ۲، ص ۲۷۷.

۷. در زمان استبرای کنیز، ارتباط جنسی با وی ممنوع است.

۸. الخوئي، منهاج الصالحين، ج ۲، ص ۶۷.

ده. مولی حق دارد ازدواج غلام و کنیز خود را بدون طلاق فسخ کند، اگر طرفین متعلق به خود او باشند؛ اما اگر ازدواج با اذن او به فرد آزاد یا عبد یا امه غیر صورت گرفته باشد، طلاق به دست شوهر است. در صورت اول که هر دو برده متعلق به ارباب واحدی بودند، کفایت می‌کند به آن‌ها امر کند که از هم جدا شوند.^۱ در تمام این موارد، عده طلاق کنیز مزوجه دو طهر و عده وفات وی دو ماه و پنج روز (نصف عده حره) است.^۲

یازده. کنیز چه در نماز و چه در غیر نماز واجب نیست سر و مو و گردن خود را بپوشاند.^۳ بنابراین حجاب زنان و دختران حره با کنیز متفاوت است.

دوازده. مولی حق دارد فرزندان بردگان خود را پس از رسیدن به سن رشد و تمییز از پدر و مادرشان جدا کرده و حتی به فروش برساند.

سیزده. مولی - اعم از مرد و زن، مجتهد و عامی، عادل و فاسق - حق دارد بدون مراجعه به قاضی در مورد برده خلاف کار خود مطلق حدود شرعی را اجرا کند و او را مجازات کند.^۴ واضح است که مولی می‌تواند مملوک خود را تعزیر کند.^۵

چهارده. حد شرعی برده خفیف‌تر از حد انسان آزاد و فی‌الجمله نصف آن است. مثلاً حد برده زناکار اعم از محصن و محصنه پنجاه ضربه شلاق است.^۶

پانزده. دیه برده قیمت آن است، به شرطی که از دیه حر تجاوز نکند، در غیر این صورت پرداخت زائد بر دیه حر واجب نیست.

شانزده. یکی از شرایط قصاص نفس و عضو تساوی از حیث حریت و رقیت است. اگر حر یا حره‌ای عمداً برده‌ای را به قتل برسانند قصاص نمی‌شوند، اگر مولی قاتل را عفو نکند، قاتل قیمت برده مقتول را به مولایش می‌پردازد، به شرطی که از دیه حر تجاوز نکند. اما اگر برعکس برده‌ای حر یا حره‌ای را عمداً به قتل رسانید، ولی دم بین کشتن برده به عنوان قصاص و استرقاق وی مخیر است.^۷

هفده. مولی از برده آزاد شده‌اش با شرایطی ارث می‌برد (ولاء عتق)، اما برده آزاد شده

۱. اما اگر ازدواج برده با اجازه مالک با یک زن آزاد یا کنیز مالک دیگر صورت گرفته باشد، طلاق در دست شوهر است نه مالک او. (البیذی، العروة الوثقی، ج ۶، ص ۱۵۷، الخوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۲۶۷)

۲. الخوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۲۹۸.

۳. البیذی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۳۲۰؛ خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۵۰؛ الخوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۱۳۶.

۴. النجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۸۷.

۵. الخوئی، تکملة منهاج الصالحین، ص ۵۵.

۶. الخوئی، تکملة منهاج الصالحین، ص ۳۶.

۷. الخوئی، تکملة منهاج الصالحین، ص ۶۸.

مطلقاً از مولایش ارث نمی‌برد.^۱

آنچه ذکر شد همه تکالیف و احکام بردگان نیست، مهمترین آنهاست که از لابلای آثار علمای معاصر گردآوری شده و در کنارهم قرار گرفته است. این احکام گزیده سیمای کامل بردگی را نزد قائلین آن ترسیم می‌کند.

فصل سوم: اسباب رفع بردگی

بردگی از امور ذاتی نیست و با اسباب خاصی قابل رفع است. اسباب رفع بردگی به قهری، الزامی و اختیاری قابل تقسیم است. مراد از اسباب قهری تحقق اموری است که شرعاً و به‌خودی‌خود به آزادی برده می‌انجامد، بدون اینکه به رضایت خود برده یا اذن مولی نیاز داشته باشد. اسباب الزامی اموری هستند که با تحقق آنها بر مکلف شرعاً واجب است یک یا چند برده را در راه خدا آزادکند. با اینکه در اسباب قهری برده‌های مشخصی آزاد می‌شوند، در اسباب الزامی، فقط عدد و شرایط عمومی برده یا برده‌هایی که باید آزاد شوند مشخص شده است، اما اینکه مکلف این الزام شرعی را اجابت کند یا نه، یا اینکه این یا آن برده را آزاد کند، همگی در اختیار مکلف است. اسباب اختیاری راه‌هایی هستند که با پیمودن آنها از سوی مولی آزادی بردگان وی تأمین می‌شود. این اسباب همگی فی‌حدنفسه مستحب هستند، اما با تحقق آنها بردگان آزاد می‌شوند و امکان بازگشت به بردگی نیز نخواهد بود. اسباب اختیاری شامل ایقاع و عقد شرعی هستند. در اسباب اختیاری عقدی رضایت برده نیز به آزادی و درخواست و تعهد وی شرط است. به‌اختصار به اسباب سه‌گانه رفع بردگی اشاره می‌کنیم:

اول: اسباب قهری رفع بردگی

سبب اول: مالکیت خویشاوندان. هیچ انسانی مالک پدر، مادر، اجداد، فرزندان و نوادگان خود نمی‌شود. به‌علاوه مردان مالک محارم خود از قبیل خواهر، خاله، عمه، دخترخواهر و دختر برادر نمی‌شوند. خویشاوندان رضاعی حکم خویشاوندان نسبی را دارند. اگر به‌هرصورتی چنین مالکیتی اتفاق افتاد، بلافاصله این خویشاوندان مملوک خودبه‌خود آزاد می‌شوند.^۲ کنیزی که از مولای خود صاحب فرزند شده است - ام ولد - به‌مجرد مرگ مولایش، به ارث به فرزند خود می‌رسد و بنابر قاعده فوق بلافاصله آزاد می‌شود.^۳

سبب دوم: نقص عضو جدی، نابینایی، جذام و زمین‌گیر شدن برده به آزادی وی می‌انجامد.

۱. الخوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۷۴.

۲. الخوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۶۷ و ۳۱۳.

۳. الخوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۲۷۶.

اگر برده توسط مولی تنگیل و یا مثله شود، نیز خودبه‌خود آزاد می‌شود.^۱
 سبب سوم: اگر برده‌ای در دارال‌الحرب مسلمان شود و قبل از مولای غیرمسلمان خود به دارالاسلام وارد شود، آزاد محسوب می‌شود.^۲
 سبب چهارم: سرایت. اگر مولی جزئی از برده خود را آزاد کند، آزادی با شرایطی به تمام برده سرایت کرده و کلاً آزاد می‌شود.^۳

دوم: اسباب الزامی رفع بردگی

سبب اول: کفارات. گناهکار شرعاً ملزم است برای تخفیف یا رفع عقاب اخروی برخی گناهان کفاره بپردازد. خصال کفاره عبارتند از: آزاد کردن يك برده در راه خدا، دو ماه متوالی روزه گرفتن و اطعام شصت مسکین. با توجه به شدت و ضعف گناهان انجام شده کفاره بر سه قسم تقسیم می‌شود: کفاره مخیره، مکلف یکی از سه مصداق کفاره را اختیار می‌کند. کفاره روزه‌خواری عمدی هر روز از ماه رمضان از این قبیل است. دوم: کفاره مرتبه. مکلف موظف به ادای خصال اول یعنی آزادکردن برده و در صورت عجز روزه و در صورت عدم امکان اطعام را انجام می‌دهد. کفاره قتل غیرعمد از این قبیل است. سوم: کفاره جمع. یعنی الزامی بودن انجام هر سه خصال کفاره باهم. کفاره قتل عمد مؤمن از این قبیل است.^۴

سبب دوم: سهم فی الرقاب در زکات (بقره/۱۷۷ و توبه/۶۰). یکی از اصناف مستحقین زکات، بردگان هستند. با زکات بردگان مکاتب عاجز از ادای مال کتابت،^۵ بردگان تحت شدت، بلکه مطلق بردگان از مالکانشان خریداری شده در راه خدا آزاد می‌شوند. بردگانی که با زکات آزاد می‌شوند می‌باید مسلمان باشند.^۶

مالیات شرعی زکات سهم فراوانی در آزادی بردگان در جامعه اسلامی داشته است. اختصاص یافتن بخشی از زکات به «فی الرقاب» حکایت از تمایل شدید شارع به آزادسازی بردگان دارد، به حدی که آزادی بردگان عبادت شمرده شده و بیت‌المال در خدمت آن قرار می‌گیرد. سبب سوم: نذر و عهد و قسم. اگر کسی نذر کرد یا با خدا عهد کرد یا قسم جلاله یاد کرد که در پی رفع حاجتی یا به شرط تحقق امری مباح برده‌ای در راه خدا آزاد کند، مطلقاً یا پس از تحقق شرط عمل به نذر یا عهد یا قسم یعنی آزادکردن برده بر وی لازم است.

۱. النجفی، جواهر الکلام، ج ۳۴، ص ۱۸۹ و ۱۹۱.

۲. النجفی، جواهر الکلام، ج ۳۴، ص ۱۹۰.

۳. النجفی، جواهر الکلام، ج ۳۴، ص ۱۵۲.

۴. خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۳۴؛ و الخوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۲۱.

۵. قرآن: نور/۳۳. مکاتبه توافقی است بین مولی و عبد که عبد از طریق کار کردن بهای خود را به مولی می‌پردازد و آزاد می‌شود.

۶. خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۵۴ و ۳۵۷؛ منتظری، کتاب الزکاة، (قم: تفکر، ۱۳۷۱)، ج ۳، ص ۴۴-۳۳.

سوم: اسباب اختیاری رفع بردگی

سبب اول: عتق. آزادکردن بردگان در راه خدا از مستحبات اکیده، دارای ثواب فراوان اخروی و شدیداً مورد تشویق شارع است.^۱ عتق از جمله ایقاعات شرعی است و با انشاء عبارت کوتاه «تو آزادی» محقق می‌شود. عتق ساده‌ترین راه آزادی بردگان است و صرفاً با اراده و اقدام منجز مولی محقق می‌شود.^۲

سبب دوم: تدبیر. اگر مولی آزادی برده را به بعد از وفات خود معلق کند، با مرگ مولی برده آزاد می‌شود.^۳ تدبیر نیز از ایقاعات شرعی است.

سبب سوم: مکاتبه. کتاب یا مکاتبه عقدی است که بین مولی و برده منعقد می‌شود مبنی بر اینکه برده با اذن مولی کار کند و در سررسیدهای معین اقساط قیمت خود را به مولی بپردازد و در نهایت آزادشود. در مکاتبه مطلقه به‌میزانی که از قیمت برده پرداخت شده، وی به همان کسر آزاد می‌شود. اما در مکاتبه مشروطه برده تنها در صورت ادای قیمت کامل آزاد خواهد شد.^۴ در صورتی که برده مکاتب از پرداخت باقی مانده قیمت خود عاجز ماند، باقی مانده قیمت از سهم فی‌الرقاب زکات پرداخت شده، وی آزاد می‌شود، به شرطی که مؤمن باشد.^۵

در خاتمه بخش اول تذکر چند نکته ضروری است:

اول: هیچ‌یک از اسباب بردگی اختصاصی به زمان گذشته ندارد و در صورت قدرت خارجی مسلمانان امروز نیز از سوی معتقدانشان امکان اجرا دارد.

دوم: با وجود تأکید فراوان و تشویق بسیار آزادی بردگان، اسباب الزامی رفع بردگی به میزانی نیست که بتواند برده‌داری را ریشه‌کن کند. لذا با احکام یاد شده استمرار بردگی چندان غیرطبیعی نیست.

سوم: با وجود جاذبه‌های فراوانی که در برده‌داری به‌چشم می‌خورد، از جمله: نیروی کار فراوان تقریباً مجانی یا بسیار ارزان، امکان استمتاعات جنسی بسیار گسترده، تمایل طبیعی جامعه برخوردار از این امکانات به ادامه برده‌داری است.

ما در این بخش کوشیدیم بدون هرگونه داوری، دیدگاه مشهور در اندیشه اسلامی معاصر را در باب بردگی ترسیم کنیم.

۱. النجفی، جواهر الکلام، ج ۳۴، ص ۸۷.

۲. الخوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۱۳.

۳. الخوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۱۴.

۴. الخوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۱۵.

۵. خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۵۷.

بخش دوم: مقایسه احکام بردگی در اسلام معاصر با اسناد حقوق بشر

پیش از داوری درباره احکام بردگی در اسلام معاصر لازم است ابتدا به اسناد حقوق بشر در زمینه بردگی اشاره کنیم، سپس آن احکام را با این اسناد مقایسه کنیم تا سازگاری یا عدم سازگاری آن‌ها با یکدیگر مشخص شود.

فصل اول: اهم اسناد حقوق بشر درباره بردگی

نهضت الغای بردگی از اواسط قرن نودم میلادی آغاز شد. قبل از اعلامیه جهانی حقوق بشر، از جمله مهمترین اسنادی که در لغو برده‌داری به تصویب رسیده است «مقاوله‌نامه بین‌المللی راجع به تأمین حمایت مؤثر علیه معامله جنایت‌کارانه موسوم به خریدوفروش سفیدپوستان» مصوب ۱۹۰۴ پاریس، «قرارداد بین‌المللی الغای خریدوفروش زنان و کودکان» مصوب ۱۹۲۱، و بعد از اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸، «قرارداد بین‌المللی منع بردگی و برده‌فروشی» مصوب ۱۹۴۸ ژنو قابل ذکر است.

در اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ تصریح شده است:

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

ماده ۴: احدی را نمی‌توان در بردگی نگاه‌داشت و دادوستد بردگان به‌هرشکلی که باشد، ممنوع است.

در «قرارداد تکمیلی منع بردگی و برده‌فروشی و عملیات و ترتیباتی که مشابه بردگی است» (مصوب ۱۹۵۶ ژنو) آزادی حق ذاتی هر فرد بشری دانسته شده، ضمن استقبال از پیشرفت‌های جدیدی که در امحاء بردگی و برده‌فروشی حاصل شده اذعان می‌کند که بردگی و برده‌فروشی و رسوم و ترتیبات نظیر بردگی هنوز در کلیه نقاط جهان از میان نرفته است، لذا به‌منظور تشدید اقدامات ملی و بین‌المللی در راه الغاء بردگی و برده‌فروشی رسوم و ترتیباتی را در زمره بردگی معرفی می‌کند. به‌موجب ماده هفتم این قرارداد «بردگی حال یا وضع کسی است که اختیارات ناشیه از حق مالکیت کلاً یا جزئاً نسبت به او اعمال می‌شود» و منظور از شخص تحت انقیاد کسی است که در حال یا وضع ناشی از ترتیبات و رسومی از این قبیل قرار داشته باشد: «والدین یا قیم یا بستگان یا شخص یا عده‌ای اشخاص دیگر زنی را بدون اینکه وی حق استنکاف داشته باشد، به شخص دیگری وعده دهند یا به زوجیت او درآورند و در ازای این امر مبلغی وجه نقد یا جنس دریافت کنند.»

در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۹۶۶) که در زمره نافذترین اسناد بین‌المللی حقوق بشر است، تصریح شده که: «هیچ‌کس را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت. بردگی و خریدوفروش برده به‌هرنحوی از انحاء ممنوع است. هیچ‌کس را نمی‌توان در بندگی

(غلامی) نگاه داشت. هیچ کس به انجام اعمال شاقه یا کار اجباری وادار نخواهد شد...» (ماده ۸).

در اعلامیه اسلامی حقوق بشر (قاهره ۱۹۹۰) نیز آمده است: «الف - انسان آزاد متولد می‌شود و هیچ کس نمی‌تواند او را برده قرارداد یا او را پست و ذلیل کند یا او را منکوب سازد یا او را تحت بهره‌کشی قرارداد و هیچ عبودیتی جز برای خدای سبحان وجود ندارد.» (۱۱) ب - استعمار به انواع گوناگونش و به اعتبار اینکه بدترین نوع بردگی است، شدیداً تحریم می‌شود و ملت‌هایی که از آن رنج می‌کشند حق دارند از آن رهایی یافته و سرنوشت خویش را تعیین کنند. همه دول و ملل نیز موظفند از این گروه در مبارزه علیه نابودی هر نوع استعمار و اشغال یاری کنند. همه ملت‌ها نیز حق حفظ شخصیت مستقل و سلطه خود بر منابع و ثروت‌های طبیعی را دارند.» (ماده یازدهم).

فصل دوم: مقایسه احکام بردگی با اسناد حقوق بشر

مقایسه احکام بردگی در قرائتی خاص در اسلام معاصر با اسناد بین‌المللی حقوق بشر تردیدی باقی نمی‌گذارد که این دو در تعارض مستقیم با یکدیگرند و پذیرش یکی تنها با نفی دیگری جمع می‌شود.

مهمترین اصل حقوق بشر در الغای بردگی این است که «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق باهم برابرند» (ماده یک اعلامیه جهانی حقوق بشر) حال آنکه در قرائت یاد شده از اسلام معاصر:

اولاً: کودکانی که والدیشان برده بوده‌اند، برده متولد می‌شوند.

ثانیاً: آدمیان به‌لحاظ حقوق و حیثیت باهم مساوی نیستند. انسان حر با انسان مملوک در موارد متعددی تفاوت دارد. برده در این موارد از حقوق بسیار کمتری برخوردار است. برده موجودی است پست‌تر از انسان حر و کمی بالاتر از حیوان. برده به میل خود زندگی نمی‌کند، بلکه می‌باید خود را مطلقاً با خواست و تمایلات مولی منطبق کند. به کار اجباری گماشته می‌شود، اما بدون اذن مولی مالک دست‌مزد کار خود نمی‌شود. مولی می‌تواند بدون مراجعه به

۱. «یولد الانسان حراً ولیس لاحد ان يستعبده او یذله او یقهره او یستغله ولا عبودية لغير الله تعالى». ترجمه انگلیسی و فرانسوی این بند با متن عربی آن سازگار است. متأسفانه در ترجمه فارسی اعلامیه فوق، بند الف ماده ۱۱ این‌گونه نادرست ترجمه شده است: «انسان آزاد متولد می‌شود، هیچ کس حق به بردگی کشیدن یا ذلیل کردن یا مقهور کردن یا بهره کشیدن یا به بندگی کشیدن او را به غیر خدای تعالی ندارد» (در ایران: حسین مهرپور، *حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران*، ص ۴۰۳-۳۹۵؛ و در افغانستان: *مجموعه اعلامیه های حقوق بشری*، بی‌جا، بی‌نا، ژوئن ۲۰۰۲، ص ۳۳-۱۸) که مفهوم آن این است که خدای تعالی حق به بردگی کشیدن، یا ذلیل کردن یا مقهور کردن یا بهره کشیدن یا به بندگی کشیدن انسان را دارد و به بیان دیگر برده‌داری بدون مجوز شرعی ممنوع است و برده‌داری با مجوز شرعی آزاد است.

دادگاه او را مجازات کند. مالک مذکر کنیز حق دارد بدون رضایت وی در او تصرف جنسی کند یا او را برای استمتاع جنسی در اختیار مرد دیگری قرار دهد. ازدواج و طلاق برده به دست مولی است. اگر به دست غیر برده کشته شود، قاتلش قصاص نمی‌شود. با چنین احکامی، برده قطعاً از حقوق انسانی محروم است.

تفاوت منظر اسناد حقوق بشر و احکام قرائت یاد شده از اسلام معاصر درباره بردگی را می‌توان در جدول پایین نشان داد:

مطالعه این جدول تطبیقی نشان می‌دهد که ناسازگاری دیدگاه مشهور اسلامی معاصر با اسناد حقوق بشر واضح‌تر از آن است که احتیاجی به توضیح و اثبات داشته باشد یا قابل توجه باشد. اینکه برخی مالکان متشرع و خداترس از برخی حقوق خود نسبت به بردگان استفاده نکنند، باعث نمی‌شود اختیارات شرعی گسترده مالکان برده را نادیده بگیریم. در وضع قانون همه جوانب را می‌باید در نظر گرفت و امکان هرگونه سوء استفاده را پیشاپیش مسدود کرد. مورد به مورد اسباب بردگی و احکام و تکالیف بردگان با اسناد حقوق بشر در تعارض مستقیم است.

ردیف	اسناد بین‌المللی حقوق بشر	احکام اسلام معاصر (قرائت مشهور)
۱	تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند.	از والدین برده، برده متولد می‌شود.
۲	تمام افراد بشر از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند.	برده‌ها، با احرار در بسیاری از حیثیات، حقوق و احکام متفاوتند.
۳	انسان را نمی‌توان به هیچ طریقی برده کرد.	به هفت طریق افراد آزاد برده می‌شوند.
۴	هیچ‌کس را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت.	تا زمانی که یکی از اسباب رفع بردگی حاصل نشده باشد، بردگی فرد تداوم خواهد داشت.
۵	دادوستد بردگان به هر شکلی ممنوع است.	دادوستد بردگان با رعایت موازین شرعی آزاد است.
۶	اسرای جنگی از حقوق ویژه‌ای برخوردارند و قطعاً برده محسوب نمی‌شوند.	تمامی ساکنان دارالحرب که به استیلای سپاه اسلام درآمده است، اعم از نظامی و غیرنظامی، مرد و زن و کودک برده محسوب می‌شوند و بین سربازان، والی و دولت تقسیم می‌شوند.
۷	همه افراد بشر از حق مالکیت برخوردارند و اجرت کارشان به خودشان تعلق می‌گیرد.	برده تنها با اذن مولی مالک چیزی می‌شود و اجرت کار او متعلق به مالکش است.
۸	هرکس حق دارد سبک زندگی، مسکن و کار خود را آزادانه انتخاب کند و دیگران حق ندارند چیزی را به او تحمیل کنند.	رضایت برده در سبک زندگی، مسکن و کار او لازم نیست. او در تمامی موارد تابع مولی است و مجبور است نظر او را در حیطه شرع تأمین کند.

ردیف	اسناد بین‌المللی حقوق بشر	احکام اسلام معاصر (قرائت مشهور)
۹	هیچ‌کس حق ندارد کانون خانواده دیگری را متلاشی کند، فرزند را از والدینش جدا کند و زن و شوهر را بدون رضایت آنها از یکدیگر جدا نماید.	مولی حق دارد کودک را پس از هفت‌سالگی از مادرش جدا کرده و به‌فروش رساند. مولی حق دارد ازدواج غلام و کنیز خود را بدون طلاق و بدون رضایت آنان فسخ نماید. ازدواج افراد متأهل پس از برده‌شدن خود به خود فسخ می‌شود.
۱۰	هیچکس را نمی‌توان به زور از ازدواج منع کرد یا به ازدواج با فرد خاصی مجبور کرد. ازدواج بدون رضایت طرفین مجاز نیست.	ازدواج برده کلاً به‌دست مولی است. او می‌تواند آنها را به زوجیت هرکه بخواهد درآورد یا از ازدواج با فرد مورد نظر برده جلوگیری کند یا اصولاً نگذارد آنها ازدواج کنند.
۱۱	استمتاع جنسی از دختران و زنان بدون رضایت آنان ممنوع است. هیچکس حق ندارد زن یا دختری را برای استمتاع جنسی در اختیار مرد دیگری بگذارد.	دراختیارگرفتن یک برده مؤنث در حکم ازدواج با وی است. مالک برده مؤنث حتی بدون رضایت وی حق هرگونه استمتاع جنسی از او را دارد. مولی می‌تواند کنیز خود را بدون ازدواج و برای استمتاع جنسی به مرد دیگری تحلیل کند.
۱۲	هیچکس حق ندارد به‌جای قاضی و دادگاه دیگری را مجازات کند.	مولی (ولو غیرمجتهد و غیرعادل) حق دارد برده خود را تعزیر نماید و حدود شرعی را درصورت لزوم برای جاری نماید.
۱۳	مردم درمقابل قانون مساویند و با ارتکاب جرم مشابه، از مجازات یکسانی برخوردارند.	مجازات برده فی‌الجمله نصف مجازات افراد آزاد است. افراد آزاد به‌خاطر کشتن عمدی بردگان قصاص نمی‌شوند، اما بردگان به‌واسطه قتل عمدی افراد آزاد، قصاص می‌شوند.
۱۴	هرکس حق استراحت، فراغت، تفریح، زندگی خصوصی و آموزش و پرورش دارد.	برده بدون اجازه مولی از حق استراحت، فراغت، تفریح، زندگی خصوصی و آموزش و پرورش برخوردار نیست.
۱۵	هرکس حق دارد در اداره حوزه عمومی جامعه خود شرکت کند.	هرگونه دخالت برده در حوزه عمومی بدون اذن مولی ممنوع است.

بخش سوم: اسلام معاصر و مسأله بردگی

مسلمان معاصر در برابر سه گزاره مسلم و قطعی قرار دارد:

الف. احکام بردگی به طور گسترده در متون اسلامی، کتاب، سنت و آرای فقهی و اخلاقی مطرح است.

ب. این احکام در تعارض کامل با اسناد حقوق بشر است.

ج. نهضت حقوق بشر در قرن اخیر اولاً: برده‌داری را در همه اشکال آن ممنوع کرده، ثانیاً برده‌داری سنتی را از جهان ریشه‌کن کرده است. اکنون سؤال این است که مسلمان معاصر با

مسأله بردگی چگونه می‌باید برخورد کند؟^۱ ساده‌ترین پاسخ این است که امروز برده‌ای در کار نیست تا موضع‌گیری درباره آن لازم باشد. به زبان دیگر مسأله عبید و اماء و احکام مرتبط با آن از حیطه احکام مبتلا به خارج شده است و لزومی به صرف وقت در این زمینه نیست. اکثر عالمان مسلمان معاصر کوشیده‌اند با سکوت و نپرداختن به احکام برده‌داری از کنار مسأله سالم خارج شوند، بی‌آنکه نهیاً و اثباتاً درباره‌اش سخن بگویند و به مشکلات عدیده مسأله پاسخ گویند.

این شیوه حلال مشکل نیست و تنها جواب را به تأخیر می‌اندازد. برخی از احکام بردگان در متن قرآن آمده است. به اعتقاد مسلمانان مباحث قرآنی مباحث همه زمان‌ها و همه مکان‌هاست. به علاوه بسیاری از مباحث دینی به‌طور طبیعی با بحث برده ممزوج است از قبیل: مباحث کفارات، زکات، خس، قصاص، دیات، بیع، نکاح، طلاق و جهاد. هیچ فقیهی بدون تعیین موضع قطعی درباره برده نمی‌تواند در مباحث یاد شده اجتهاد کند. سالبه به انتفاع موضوع بودن یا مبتلا به نبودن، ضرورت یک بحث علمی را زایل نمی‌کند.

در مواجهه با مسأله برده‌داری در بین عالمان معاصر مسلمان دو موضع قابل تفکیک است. موضع اول: پذیرش اصل مسأله برده‌داری به‌عنوان یکی از مسائل دینی حتی در عصر ما. موضع دوم: نفی مطلق برده‌داری به‌عنوان یک موضع دینی در این دوران.

در این بخش نخست به تبیین و نقد دیدگاه اول می‌پردازیم، سپس مستندات قرآنی و روایی برده‌داری را مورد بررسی قرار می‌دهیم و در نهایت به تبیین دیدگاه دوم مبادرت خواهیم کرد.

فصل اول: تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور

یک: متأسفانه دیدگاه مشهور در اندیشه اسلامی که در تداوم گذشته همچنان از برده‌داری در چهارچوب شرع دفاع می‌کند، کمتر به تبیین و توجیه رأی خود دست زده است. از جمله قوی‌ترین توجیه‌های استدلالی در این زمینه رساله کوتاه «کلام فی الرق والاستعباد» سیدمحمدحسین طباطبایی، مفسر و حکیم بزرگ معاصر است.^۲

۱. مناسب است به عنوان نمونه به کوشش برخی دانشمندان مسلمان معاصر برای پاسخگویی به معضل برده‌داری در اسلام اشاره کنم: میرزا ابوالحسن شعرانی (متوفی ۱۳۵۲): «بندگی در شریعت اسلام مجاز است، اما منحصر به آنکه در جهاد شرعی از کفار اسیر گیرند و در این زمان که امام علیه السلام غایب است موضوع بردگی فعلاً منتفی است، چون جهاد باید با حضور امام باشد. نیز اعلامیه حقوق بشر در جایی است که همه مردم با یکدیگر مصالحه کنند و جنگی نباشد تا حاجت به دفاع داشته باشند.» ابوالحسن شعرانی [تا حرف ظ] و محمد قریب [از حرف عین]، نثر طوبی با دائرة المعارف قرآن مجید، (تهران: اسلامیه، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵).

۲. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۳۵۷-۳۳۸. به استثنای توجیه عقلی، سیدمحمد طالقانی (متوفی ۱۳۵۸) صاحب پروتوی از قرآن نیز به همین شیوه سلوک کرده است: اسلام و مالکیت، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۴)، ص ۳۵۰-۳۲۴.

تحلیل دیدگاه مشهور

به نظر ایشان رقیب از طریق اسارت در جنگ مطابق فطرت و مبتنی بر دلیل عقلی است. این رأی به شکل زیر قابل تلخیص و گزارش است:

۱ - عبودیت و بندگی انسان نسبت به خداوند از حیث معنای تحلیلی مأخوذ از رأی عقلا در باب بندگی انسان نسبت به انسان در جوامع بشری است.

۲ - انسان مستخدم بالطبع است و می‌خواهد ماسوای خود حتی دیگر انسان‌ها را به استخدام خود درآورد. این استخدام از طریق غلبه و مالکیت و به اراده خود درآوردن نفوس، اعراض و اموال دیگران رخ می‌دهد. بنابراین سنت استعباد و استرقاق بر حق اختصاص و تملک مطلق که انسان برای خود قائل است، مبتنی است.

۳ - عمده کسانی که انسان به غلبه، تملک و بردگی آن‌ها به‌طور طبیعی اقدام می‌کند، سه طائفه‌اند:

اول. دشمن متجاوز. فاتح غالب در حق دشمن مغلوب، قتل، اسارت و بردگی را مجاز می‌داند.

دوم. ولایت پدر بر کودکان صغیر و خویشاوندان مذکر نسبت به زنان. سوم. مغلوب بدهکار نسبت به غالب طلبکار.

۴ - اسلام از سه سبب عمده بردگی، ولایت و تغلب را از اساس لغو کرده، اما سبب اول یعنی جنگ را با قیودی پذیرفته است و آن جنگ کفاری است که به محاربه با خدا و رسول و مؤمنین اقدام کرده‌اند. اما در جنگ مسلمانان با یکدیگر اسارت و بردگی در کار نیست.

۵ - دلیل بردگی کافر حربی این است که چنین فردی عضو جامعه انسانی محسوب نمی‌شود تا از حقوق و مزایای اجتماعی بهره‌مند باشد. فرد خارج از دین و حکومت دینی و عهد و ذمه دینی خارج از جامعه بشری است. آنکه خود را مسلوب‌الاحترام کرده، سپاه اسلام حق دارد او را اسیر کرده به بردگی بگیرد. بردگی فرد محارب با دین که به هیچ‌وجه تسلیم حق نمی‌شود، منطبق بر حکم فطرت قطعی است.

۶ - جنگ با کفار زمانی آغاز می‌شود که حکمت و موعظه و جدال احسن به جایی نرسیده باشد و با اتمام حجت، کفار هدایت نشده باشند، در این صورت اگر در زمره معاهدان و اهل ذمه هم نبودند، افرادی که وارد معرکه جنگ شده باشند کشته می‌شوند، اما مردانی که تسلیم شوند و زنان و کودکان و سالمندان کشته نمی‌شوند. پس از پایان جنگ و غلبه سپاه اسلام، کلیه اموال و نفوسی که تحت سیطره مسلمانان درآمده، متعلق به مسلمانان خواهد بود.

۷ - اسلام توصیه فراوان به خوش رفتاری مولی با بردگان خود کرده است، همانند یکی از اعضای خانواده. تا آنجا که حقیقتاً در اسلام بین حر و عبد تفاوتی نیست، جز ضرورت اذن

از مولی در عبد. از ضروریات سیره اسلامی است که عبد متقی بر مولای حر فاسق مقدم است. اسلام سفارش اکیدی به عتق و آزادی بردگان کرده که باعث تقلیل دائم تعداد بردگان در جامعه اسلامی است. تدابیری از قبیل عتق به عنوان یکی از خصال کفارات و اجازه اشتراط و تدبیر و مکاتبه برای آزادی بردگان و برچیدن بساط استذلال و بردگی است.

۸- کوشش طولانی غیرمسلمانان در قرن نوزدهم برای الغای بردگی در جهان به لغو بردگی از طریق ولایت و تغلب مرتبط است، اما استرقاق از طریق اسارت جنگی که مورد پذیرش اسلام است، هرگز مورد بحث آن‌ها نبوده است.

۹- بنابراین اولاً: نامحدود دانستن آزادی انسان‌ها مخالف صریح فطرت مشروع است. ثانیاً حق استعباد و بردگی دشمن دین حق و محارب جامعه اسلامی مطابق شریعت فطری است. از چنین افرادی آزادی عمل سلب می‌شود و به داخل جامعه دینی جلب می‌شوند و مکلف می‌گردند با پذیرش بردگی مطابق آداب دینی تربیت شوند تا به تدریج آزاد و به جامعه احرار ملحق شوند.

۱۰- قرارداد لغو بردگی از قبیل قرارداد ۱۸۹۰ بروکسل با توجه به عملکرد دول فاتح امضاکننده در پایان جنگ جهانی دوم نسبت به دول مغلوب از قبیل بازی با الفاظ و پذیرش عملی روش اسلام در مسأله است. به هر حال اینکه مبدأ لغو بردگی تساوی حقوقی آحاد انسانی است، پذیرفته نیست.

۱۱- فلسفه اینکه برده بدون اذن مولی فاقد حق مالکیت است، نقش برآب کردن توطئه‌های دشمنان محارب و نابود کردن بنیه اقتصادی آنان برای تخریب جامعه اسلامی با نظر به تشریح در آغاز زمان استیلا بر ایشان است. آن‌ها که از حق مالکیت محرومند، توان و قدرت محاربه و مخاصمه را نخواهند داشت.

۱۲- اسلام آوردن برده باعث زوال رقیب نمی‌شود، در غیر این صورت چه بسا با قبول ظاهری اسلام و خروج از رقیب به تجهیز قوا علیه اسلام مشغول شوند.

۱۳- اگرچه فرزندان کفار حربی و نوادگان آنان که بعداً متولد می‌شوند در جنگ علیه اسلام شرکت نداشته‌اند، اما آنان قربانی پدران خود هستند و به واسطه گناه پدرانشان طوق رقیب و بردگی بر گردنشان است.

۱۴- اگر حکومت اسلامی آزادی بردگان را به مصلحت جامعه اسلامی بدانند، می‌تواند از طریق خریداری بردگان و آزادی آنان و مانند آن چاره‌جویی کند، به شرطی که راه‌حل ولی امر به نسخ احکام الهی منجر نشود.^۱

نقد دیدگاه مشهور

دو: به نظر این حکیم و مفسر قرآن اولاً اسارت کفار حربی تنها طریق معتبر بردگی است. ثانیاً این طریق مبتنی بر فطرت و قابل دفاع است. ثالثاً جهت گیری اسلام به سوی تربیت اسلامی بردگان و آزادی تدریجی بردگان است. رابعاً در صورت احراز مصلحت حکومت اسلامی می‌تواند عملاً همه بردگان را آزاد کند، ولی نمی‌تواند احکام الهی (از جمله حکم بردگی) را نسخ کند.

اگرچه این عالم ربانی سعی بلیغی در توجیه عقلانی حکم قرآنی استرقاق کرده و بیانات وی در این زمینه جزء قوی‌ترین مدافعات از بردگی محاربین به حساب می‌آید، با این همه در این رأی نکات متعددی از خلل و مناقشه به چشم می‌خورد:

اول. بندگی انسان نسبت به خداوند با بندگی انسان نسبت به انسان از يك ریشه نیستند تا با نفی یکی، دیگری منتفی شود. در اولی مولی موجودی متعالی، معبود، معشوق و غایت کمال انسان است و در دیگری هم‌عرض مملوک که فاقد هر نوع رجحان ذاتی است و تنها از باب زور و غلبه به چنین مالکیتی نائل شده است.

دوم. اسباب بردگی در اسلام منحصر به اسارت جنگی نیست و شش سبب مشروع دیگر از روایات و اقوال فقها قابل استخراج است که در بخش اول به تفصیل گذشت. هیچ‌یک از اسباب شش‌گانه فطری نیست و با توجیهاات سبب اول قابل دفاع نیست. سوم. استرقاق اسیر جنگی منطبق بر حکم فطرت قطعی نیست. هیچ تلازم عقلی بین اسارت جنگی و بردگی در کار نیست.

چهارم. غیرمسلمانی که به‌هردلیل حاضر به قبول اسلام نیست، اما علیه مسلمانان نیز وارد جنگ نشده است، عضوی از جامعه بشری است و از حق حیات و آزادی برخوردار است. پنجم. اسارت و بردگی افراد غیرنظامی خارج از میدان جنگ به‌ویژه زنان و کودکان و سالمندان قطعاً برخلاف عقل سلیم و فطرت است.

ششم. در توصیه‌های فراوان اسلام به خوش‌رفتاری با بردگان تردیدی نیست، اما این احکام استجابی درمقابل حقوق گسترده مولی بر برده و احکام متعدد الزامی بردگان که در فصل دوم از بخش اول مورد اشاره قرارگرفت کارایی چندانی ندارد و تنها در موالی متقی نافذ است. اعتبار يك نظام حقوقی به احکام الزامی آن سنجیده می‌شود.

هفتم. اگر استرقاق کفار حربی منطبق بر حکم فطرت قطعی است، چرا اسلام با اسباب متعدد به‌دنبال تقلیل دائم بردگان از طریق آزادی آن‌هاست؟! با این همه هیچ دلیلی بر تفوق اسباب رفع بردگی بر اسباب بردگی و در نتیجه تقلیل دائم بردگان در دست نیست.

هشتم. اسناد حقوق بشر به‌ویژه آن‌چه در قرن بیستم به‌تصویب مجامع بین‌المللی رسیده

است تمامی صور بردگی را الغا کرده و اختصاصی به انواع خاصی از بردگی ندارد و قطعاً بردگی از طریق جنگ را منع کرده‌اند.

نهم. تردید یا انکار تساوی حقوقی انسان‌ها به‌ویژه از حیث رقیبت و حریت نیازمند دلیل معتبر است.

دهم. عدم زوال رقیبت با اسلام به‌ویژه در غیر نسل اول بردگان، غیرقابل توجیه و غیرقابل دفاع است.

یازدهم. رقیبت ذریه کافر حربی به گناه اجداد منطبق بر فطرت و عقل نیست.

دوازدهم. اگر آزادی تمام بردگان به‌عنوان حکم حکومتی مجاز است، به بهانه اینکه موقتاً مصلحت در آزادی آنان است، اگر به این نتیجه رسیدیم که استرقاق آدمیان مخالف عدالت و سیره عقل و مصلحت دائمی در ترك آن است، چرا نتوان حکم به نسخ آن داد. کاشف از آنکه حکم استرقاق از آغاز موقت وضع شده بوده است نه دائم و از احکام متغیر و موسمی اسلام بوده نه از احکام ثابت و دائمی شرع؟

به‌هرحال عقل و فطرت هیچ‌یک از اسباب بردگی از جمله جنگ را تأیید نمی‌کنند، بر همین منوال هیچ‌یک از احکام و تکالیف بردگان نیز مطابق عقل و فطرت نیست. آری عقل و فطرت از تمامی اسباب رفع بردگی استقبال می‌کنند.

فصل دوم: بررسی مستندات دینی برده‌داری

مستندات دینی مسأله برده‌داری را درضمن دو بحث قرآنی و روایی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اول: قرآن کریم و مسأله بردگی

قرآن کریم کدام‌یک از اسباب هفت‌گانه بردگی را امضا کرده است؟ آیا استرقاق اسرای جنگی مستند قرآنی دارد؟ کدام‌یک از احکام و تکالیف بردگان در قرآن آمده است؟ موضع قرآن کریم در قبال اسباب رفع بردگی چیست؟ آیا تقسیم انسان‌ها به آزاد و برده مورد تأیید قرآن است؟ آیا زوال بردگی و نفی مطلق استرقاق با تعالیم قرآن کریم منافاتی دارد؟

هر بحثی درباره مسأله برده‌داری در اسلام بدون مطالعه دیدگاه قرآن کریم در این باره ابتر خواهد بود. سؤالات فوق نمونه‌ای از سؤالات درباره برده‌داری هستند که فراروی مسلمانان معاصر قرار دارند و پاسخ می‌طلبند. موضع قرآن کریم درباره برده‌داری به شرح زیر قابل گزارش است:

۱ - قرآن کریم هیچ‌یک از اسباب بردگی را امضا یا تأیید نکرده است. اصولاً قرآن از مبدأ بردگی و اینکه چگونه برده گرفته شود نفیاً و اثباتاً بحث نکرده است. بنابراین هیچ‌یک از

اسباب هفت گانه بردگی مستند قرآنی ندارد. قرآن حتی از استرقاق اسرای جنگی بحث نکرده است، چه برسد به اینکه آنرا تأیید یا امضا کند.

مهمترین آیه بحث اسیر جنگی چنین است:

إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثَخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدَ
وَأَمَّا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا، ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ
بَعْضَكُم بَبَعْضٍ، وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ (محمد/۴)

«پس چون با کافران (حربی) روبرو شدید، گردن‌هایشان را بزنید تا آنکه ایشان را به زانو درآورید (و در دست شما اسیر شوند) آن‌گاه بندهایشان را سخت استوار کنید و پس از آن یا منت نهید (و بدون فدیة آزادشان کنید) یا فدیة بستانید (و در مقابل عوض آزادشان کنید)، تا (اهل) کارزار بارهای (سلاح) خود را فروگذارند. چنین است (حکم الهی) و اگر خداوند می‌خواست از ایشان انتقام می‌کشید، ولی (چنین نکرد) تا بعضی از شما را به بعضی دیگر بیازماید و کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، هرگز (خداوند) اعمالشان را تباه نخواهد کرد.»

در این آیه درباره اسیر جنگی دو راه حل ارائه شده، یکی آزادی بلاعوض و دیگری آزادی با عوض از قبیل مبادله با اسیران مسلمان یا دریافت غرامت و مانند آن. اما راه حل سومی به نام استرقاق نه در متن آیه آمده نه از آیه قابل استنباط است، بلکه قطعاً استرقاق اسیر جنگی قابل استناد به قرآن کریم نیست. آری این حکم مستفاد از سنت و روایات است که خواهد آمد.^۱

۲ - مسأله آزادی بردگان یا اسباب رفع بردگی مورد بحث و عنایت قرآن کریم واقع شده و چهار محور زوال بردگی را به رسمیت شناخته شامل دو سبب اختیاری و دو سبب الزامی به شرح زیر:

الف. تشویق به عتق:

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقْبَةُ؛ فَكَ رَقَبَةٍ (بلد/۱۳-۱۲)

«و تو چه دانی عقبه چیست؟ آزادسازی برده.»

ب. تشویق به مکاتبه:

وَالَّذِينَ يَبِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَابِتُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا، وَأَتَوْهُمْ
مِن مَّالٍ اللَّهُ الَّذِي آتَاكُمْ (نور/۳۳)

«و کسانی از ملک یمن‌هایتان که قصد بازخرید خویش را دارند، اگر در آن‌ها خیری

۱. دیگر آیات بحث اسارت جنگی در قرآن عبارتند از: انفال/۶۷ و ۷۰، احزاب/۲۶، بقره/۸۵ و دهر/۸، که هیچ‌یک کمترین دلالتی به استرقاق اسیر جنگی ندارند.

سراغ دارید، آنان را بازخرید کنید و به آنان (برای کمک به بازخریدشان) از مال الهی (سهمی از زکات) که به شما بخشیده است، ببخشید.»

ج. آزادی بردگان از طریق زکات:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ، فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (توبه/۶۰)

«زکات فقط برای تهیدستان و بینوایان و کارگزاران آن و دلجویی‌شدگان و بردگان و وامداران و هزینه در راه خدا و در راه‌ماندگان است و فریضه‌ای الهی است و خداوند دانای فرزانه است.»

از منظر قرآنی یکی از ویژگی‌های ابرار هزینه‌کردن برای آزادی بردگان است (بقره/۱۷۷).
د. آزادی بردگان به‌عنوان خصال کفارات: قرآن کفار سه‌گناه را آزادی برده قرار داده است:
اول. قتل خطایی:

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ (نساء/۹۲)

«هرکس مؤمنی را به خطا بکشد بر اوست که (به کفاره) برده مؤمنی را آزاد کند.»

دوم. کفاره قسم (مائده/۸۹).

سوم. کفارهظهار (مجادله/۳).

۳ - احکام بردگان در قرآن. قرآن کریم مجموعاً به ده حکم از احکام بردگان اشاره کرده است:

یک. لزوم احسان به بردگان:

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (نساء/۳۶)

«و خداوند را بپرستید و چیزی را برای او شریک نیاورید و به پدر و مادر و به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و همسایه خویش و همسایه بیگانه و هم‌نشین و در راه‌مانده و برده خود نیکی کنید.»

دو. تشویق مؤمنان آزاد به ازدواج با بردگان صالح و مؤمن با اذن مالکشان:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ، وَلَا مَهْمَ مُؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ، وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا، وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ (بقره/۲۲۱)

«و زنان مشرک را به همسری خود درنیاورید، مگر آنکه ایمان آورند و کنیزی مؤمن

بهبتر است از زن آزاد مشرک، هر چند شما را از او خوش آید و (زنان مسلمان را) به همسری مشرکان درنیاورید، مگر آنکه ایمان آورند و برده‌ای مؤمن بهتر از مرد آزاد مشرک است، هر چند شما را از او خوش آید.»

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ، بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ، فَاَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ الْمُحْصَنَاتِ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ (نساء/۲۵)

«و هرکس از شما که توانایی مالی نداشته باشد که با زنان آزاد مؤمن ازدواج کند (بهبتر است) با ملک یمین‌هایتان از کنیزان مؤمن ازدواج کند و خداوند به ایمان شما داناتر است. همه از یکدیگرید، پس با اجازه سرپرستان با آنان ازدواج کنید و مهرهایشان را به‌وجه پسندیده به ایشان بدهید (درحالی‌که) پاکدامنان غیرپلیدکار باشند و دوست‌گیران نهانی نباشند.»

قرآن کریم به‌طور کلی به ازدواج جوانان و افراد بی‌همسر اعم از آزاد و برده تشویق فراوان کرده است:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ، إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (نور/۳۲)

«و بی‌همسران خویش و بردگان و کنیزان صالح خود را به همسری (دیگران) دهید و اگر تهیدست باشید، خداوند از بخشش خویش آنان را توانگر می‌گرداند و خداوند گشایشگر داناست.»

سه. نهی از واداشتن کنیزان به فحشا:

وَلَا تُكْرَهُوا فَتْيَانَكُمْ عَلَىٰ الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتُّوْا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (نور/۳۳)

«و کنیزانتان را (به‌ویژه) اگر عزم پاکدامنی دارند، به فحشا وادار نکنید که مال دنیا به‌دست آورید و هرکس ایشان را اجبار کند، بداند که خداوند با توجه به اکراهشان آمرزگار مهربان است.»

چهار. مجازات فحشا در کنیز نصف حره است:

فَإِذَا أُخْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ (نساء/۲۵)

«آن‌گاه چون (کنیزان) ازدواج کردند، اگر مرتکب ناشایست (زنا) شدند، مجازات آنان به اندازه نصف مجازاتی است که بر زنان آزاد مقرر است.»

پنج. در قصاص تساوی در حریت و رقییت لازم است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى، الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
(بقره/۱۷۸)

«ای مؤمنان بر شما در مورد کشتگان قصاص مقرر گردیده است که آزاد در مقابل آزاد و برده در مقابل برده (قصاص شود)». پس آزاد به واسطه قتل برده قابل قصاص نیست.

شش. کنیزان زنان مسلمان نسبت به ایشان محرم محسوب می‌شوند و لازم نیست زنان مسلمان در برابر کنیزانشان حجاب شرعی را رعایت کنند. (نور/۳۱) ضمناً مخاطب حجاب شرعی نیز ظاهراً زنان مؤمنه آزاد هستند. (احزاب/۵۹)

هفت. لازم است کنیزان برای ورود به خوابگاه مالکان متأهلشان در سه وقت خاص استیذان کنند. (نور/۵۸)

هشت. استمتاع جنسی از کنیزان همانند همسران برای مالک مجاز است:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (نساء/۳)

«و اگر می‌ترسید که مبدا (با چهار زن) عادلانه رفتار نکنید، فقط به یک تن یا کنیز اکتفا کنید»

وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ؛ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ؛ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (مؤمنون/۷-۵، معارج/۳۱-۲۹)

«مؤمنان کسانی (هستند) که پاکدامنی می‌ورزند مگر در مورد زنانشان یا کنیزانشان که در این صورت نکوهیده نیستند، پس هرکس که از این فراتر رود، اینانند که تجاوزکارند.»^۱

نه. جواز استمتاع مالک از کنیز شوهردارش بعد از استبراء:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (نساء/۲۴)

«استمتاع از زنان شوهردار (بر شما حرام است) مگر کنیزتان.»

در این آیه و آیه ماقبل آن چهارده صنف از زنان که ارتباط جنسی با آنان مطلقاً (چه از طریق ازدواج و چه به عنوان ملک یمین) ممنوع است معرفی شده‌اند. چهاردهمین صنف، زنان شوهردار هستند. «و علی هذا یكون قوله الا ما ملکت ایمانکم رفعا لحکم المنع من محصنات الاماء - علی ماورد فی السنه - ان لمولی الامه المزوجه ان یحول بین مملوکتہ و زوجها ثم

۱. در آیات ۵۰ و ۵۲ سوره احزاب به طور خاص احکام پیامبر(ص) در این زمینه مطرح شده است.

ینالها عن استبراء ثم یردها الی زوجها»^۱ به نظر می‌رسد اوج مالکیت و حضیض مملوکیت در این آیه قابل رویت باشد.

ده. عدم مالکیت برده. قرآن کریم در ضمن مثال به عدم مالکیت برده اشاره کرده است:

صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا، هَلْ يَسْتَوُونَ، الْحَمْدُ لِلَّهِ، بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (نحل/۷۵)

«خداوند مثلی می‌زند بین برده‌ای مملوک که قدرت بر هیچ کاری ندارد و بین کسی که از سوی خویش به او روزی نیکویی بخشیده‌ایم و او از همان پنهان و آشکار می‌بخشد، آیا این دو برابرند؟ سپاس خداوند را، آری بیشتریشان در نمی‌یابند.»^۲

ملاحظه دقیق احکام ده‌گانه بردگان در قرآن ما را به دو نکته راهنمایی می‌کند:

اول. استفاده مالک از ابعاد مختلف برده مطلق نیست و محدود به ضوابط شرعی است.

دوم. محدوده شرعی استفاده مالک از ابعاد مختلف برده بسیار گسترده است.

۴- اکنون با استقصای کامل آیات قرآن کریم در مسأله برده‌داری و مطالعه آن‌ها ضمن سه محور کلی اسباب بردگی، اسباب رفع بردگی و احکام بردگی نتایج زیر قابل ذکر است:

اول. قرآن فی‌الجمله مسأله بردگی را امضا کرده است و پذیرفته است که آدمیان به آزاد و برده تقسیم می‌شوند و بردگان در بسیاری موارد از حقوق کمتری از آزادگان برخوردارند.

دوم. بحث اسباب بردگی مطلقاً در قرآن کریم مطرح نشده است. یعنی نحوه برده‌شدن آدمیان در قرآن مسکوت گذاشته شده، به‌علاوه هیچ تأکیدی بر حفظ نظام بردگی و هیچ تشویقی بر گرفتن برده مشاهده نمی‌شود. از آن‌سو آزادکردن بردگان به‌شدت مورد تشویق قرآن و در زمره عبادات محسوب شده است.

سوم. مجموعه آیات مرتبط با بردگی نحوه مواجهه قرآن با قضیه خارجی برده‌داری را نشان می‌دهد. قضایای خارجی زمان‌مند و موقتند. از قضایای خارجی، احکام قضایای حقیقه و ثابت قابل استنباط نیست. به این مهم دوباره باز خواهیم گشت. آنچه در باب قرآن و بردگی حائز نهایت اهمیت است روح کلی تعالیم اسلامی و انسان‌شناسی قرآنی است که مغفول افتاده و در فصل اخیر مقاله مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

دوم: مسأله برده‌داری در روایات

تمامی مسائلی که در ضمن سه محور اسباب بردگی، اسباب رفع بردگی و احکام و تکالیف

۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۶۷.

۲. در آیات نحل/۷۱ و ۷۶ و روم/۲۸ نکات دیگری در این زمینه مطرح شده است.

برندگان در بخش اول گزارش شد، مستند روایی دارد. تعداد این روایات اگرچه به فراوانی روایات عبادات نیست، اما مطابق ضوابط رایج فنی، در بین آن‌ها روایات معتبر که به لحاظ سندی، اطمینان به صدور آن‌ها از پیامبر (ص) یا امام (ع) حاصل می‌شود و به لحاظ دلالت، نیز توانایی اثبات مسائل یاد شده را داشته باشند، کم نیست.

مجال آن نیست که به تمامی روایات بحث برده‌داری اشاره کنیم. اما مستند روایی مهمترین مسائل آن‌را به‌ویژه در محور اسباب بردگی را به‌عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

۱ - استرقاق اسیران جنگی:

معتبره طلحة بن زید از امام صادق (ع):

«إذا وضعت الحرب أوزارها وأئخن أهلها فكل أسير أخذ على تلك الحال فکان فی ایدیهم فالامام فیہ بالخیار ان شاء من علیهم فارسلهم، و ان شاء فاداهم انفسهم و ان شاء استعدهم فصاروا عبیداً»^۱ «آن‌گاه که جنگ بارش را نهاد و دشمنان را به زانو درآورد (جنگ تمام شد) هر اسیری که در آن‌حال در دست مسلمانان افتاد، امام در او اختیار دارد، اگر بخواهد بر آن‌ها منت گذارد و آزادشان کند و اگر بخواهد آن‌ها را در مقابل اخذ فدیة آزاد کند (مبادله اسیر یا دریافت غرامت) و اگر بخواهد آن‌ها را به بندگی بگیرد و در نتیجه برده شوند.»

آزادی بلاعوض و در مقابل عوض اسیران مستند قرآنی دارد (محمد ۴)، اما شق اخیر یعنی استرقاق اسیر مبتنی بر این روایت و روایات مشابه آن است.

۲ - جواز استرقاق غیر نظامیان خارج از جنگ:

معتبره رفاعه برده فروش از امام کاظم (ع):

«قلت له ان القوم یغیرون علی الصقالبه و الروم (النوبه) فیسرقون اولادهم من الجواری و الغلمان فیعمدون الی الغلمان فیخصونهم ثم یبعثون الی بغداد الی التجار، فماتری فی شرائهم و نحن نعلم انهم مسروقون انما اغار علیهم من غیر حرب کانت بینهم؟ فقال: «اللبأس بشرائهم، انما اخرجوهم من دار الشریک الی دار الاسلام»^۲.

«گروهی به اسلاوها و رومی‌ها (زنگباری‌ها) شیخون زده، فرزندانشان را از دختر و پسر می‌ربایند، پسران را اخته می‌کنند، سپس آن‌ها را (به‌عنوان برده) به‌سوی تاجران بغداد می‌فرستند. درباره خریداری اینها چه نظر می‌دهید، در حالی که ما می‌دانیم که

۱. الکلبینی، الکافی، ج ۵، ص ۳۲، ح ۱؛ الطوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۴۳، ح ۲۴۵؛ الحر العاملی، تفصیل و سبیل الشیعة، ج ۱۵، ص ۷۱-۷۲، ح ۲۰۰۰۷.

۲. الکلبینی، الکافی، ج ۵، ص ۲۱۰، ح ۹؛ الطوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۶۲، ح ۲۹۷؛ الحر العاملی، تفصیل و سبیل الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۳۱، ح ۲۰۱۴۵، و ج ۱۸، ص ۲۴۴، ح ۲۳۵۹۶.

این غلام‌ها و کنیزها از قومشان دزدیده شده‌اند و بدون اینکه جنگی درگرفته باشد، غارت شده‌اند؟ فرمود: در خریداری آن‌ها اشکالی نیست (و با خریداری، آن‌ها به‌عنوان برده مملوک شما می‌شوند) این است و جز این نیست که آنان را از دارالشرك به دارالاسلام درآورده‌اند.»

۳- استرفاق از طریق خریدن از اولیاء:

عبدالله لحام از امام صادق (ع) درباره مردی که از یکی از مشرکان دختر یا زنش را می‌خرد: «فیتخذها»؟ فقال: «لا بأس». آیا حق تصرف در او را دارد؟ فرمود: مانعی ندارد.

۴- رقیب از طریق اقرار استثنا از اصالت‌الحریه:

معتبره عبدالله بن سنان از امام صادق (ع): امام علی (ع) فرمود:

«الناس كلهم احرار الا من اقر على نفسه بالعبودية و هو مدرک من عبد او امه و من شهد عليه بالرق صغيراً كان او كبيراً». مردم همگی آزادند، مگر اینکه کسی خود به بردگی اقرار کند. درحالی که بالغ است چه غلام، چه کنیز و (مگر اینکه) کسی به رقیب او شهادت دهد. اعم از اینکه کودک یا بزرگسال باشد.

۵- ازدواج و تصرف برده در اموالش بدون اذن مولی صحیح نیست:

روایت عبدالله بن سنان از امام صادق (ع):

«لا يجوز للعبد تحرير و لا تزويج و لا اعطاء من ماله الا باذن مولاه»^۳

۶- سرایت بردگی از والدین به فرزندانشان:

«فرزند پدر آزاد و مادر کنیز آزاد است. اگر یکی از والدین آزاد باشند، فرزندان آزاد خواهد بود.»^۴ مفهوم آن این است که اگر هیچ‌یک از والدین آزاد نباشند، فرزندان مادرزاد برده خواهد بود.

۷- جواز تحلیل کنیز:

حدیث فضیل بن یسار از امام صادق (ع):

۱. الطوسی، تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۰۰، ح ۷۰۵ و ۷۰۲؛ الطوسی، الاستبصار، ج ۳، ص ۸۳، ح ۲۸۲ و ۲۸۰؛ الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۴۷-۲۴۶.

۲. الکلبینی، الکافی، ج ۶، ص ۱۹۵ ح ۵؛ الصدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۴۱، ح ۳۵۱۵؛ الطوسی، تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۳۵، ح ۸۴۵؛ و تفصیل وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۵۴.

۳. الکلبینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۷۷، ح ۱؛ و الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۱۱۳ ح ۲۶۶۶۳.

۴. الصدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۹۱، ح ۱۳۸۱؛ الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۱۲۱، باب ۳۰ ابواب نکاح عبید و اماء.

«اذا حل الرجل لآخيه جاريتة فهي له حلال»^۱ اگر مالک کنیزش را برای برادر (ایمانیش) تحلیل کرد، (تصرف او در کنیز) برایش حلال است.

۸- مالک و کنیز شوهردار:

روایت محمد بن مسلم:

از امام باقر^(ع) از قول خداوند «والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم» (نساء/۲۴) پرسیدم. فرمود، هو ان يأمر الرجل عبده و تحته امته، فيقول له: اعترل امرأتك و لا تقربها، ثم يحبسها عنه حتى تحيض ثم يمسه، فاذا حاضت بعد مسه آياه ردها عليه بغير نكاح.^۲ مالک به برده متأهل امر می کند که از همسرش دوری گزیند و با او نزدیکی نکند، سپس زن را حبس می کند تا حیض ببیند، (پس از پاک شدن) با او واقعه می کند و بعد از حیض بعدی زن را بدون ازدواج (مجدد) به شوهرش بازمی گرداند.

۹- طلاق برده‌ها به دست مالک است نه خودشان:

ابوالصباح کنانی از امام صادق^(ع):

«اذا كان العبد و امرأته لرجل واحد، فان المولى يأخذها اذا شاء و اذا شاء ردها».^۳ زمانی که غلام و کنیز به مالک واحدی تعلق داشته باشند، اگر مالک خواست ازدواجشان را حفظ می کند و اگر نخواست می شکند.

۱۰- جواز عدم پوشش سر کنیزان:

محمد بن مسلم از امام باقر^(ع) می پرسد آیا کنیز در نماز سرش را بپوشاند؟ فرمود:

«ليس على الامة قناع».^۴ بر کنیز مقنعه و روسری لازم نیست.

حماد لحام از امام صادق^(ع) می پرسد آیا کنیز می باید در نماز سرش را بپوشاند؟ می فرماید:

نه. پدرم (امام باقر^(ع)) زمانی که می دید کنیزان در نماز مقنعه پوشیده‌اند، آن‌ها را می زد تا زن آزاد از کنیز تمایز داده شود. «لا، قد كان ابى اذا رأى الخادم تصلى و

۱. الكليني، الكافي، ج ۵، ص ۴۶۸، ح ۱؛ الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعه، ج ۲۱، ص ۱۲۵.

۲. الكليني، الكافي، ج ۵، ص ۴۸۱، ح ۲؛ الطوسي، تهذيب الاحكام، ج ۷، ص ۳۴۶، ح ۱۴۱۷؛ محمد بن مسعود الياشي، تفسير العياشي، (قم: مؤسسة البعثة، ۱۳۷۹)، ج ۱، ص ۳۸۴، ح ۸۰؛ الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعه، ج ۲۱، ص ۱۴۹، باب ۴۵ من ابواب نكاح العبيد و الامماء: كيفية تفريق الرجل بين عبده و امته اذا اراد وطئها.

۳. الكليني، الكافي، ج ۶، ص ۱۶۸، ح ۱؛ الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعه، ج ۲۲، ص ۹۸، باب ۴۳ مقدمات الطلاق و شرايطه.

۴. الكليني، الكافي، ج ۳، ص ۳۹۴، ح ۲؛ الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعه، ج ۴، ص ۴۰۹، باب ۲۹ ابواب لباس مصلى.

هی مقتعه ضربها، لتعرف الحره من المملوكه»^۱.

۱۱ - تشویق به آزادکردن بردگان:

زاره از امام صادق (ع):

قال رسول الله (ص): «من اعتق مسلماً اعتق الله العزيز الجبار بكل عضو منه عضواً من النار»^۲

هرکسی که مسلمانی را آزاد کند خداوند عزیز جبار به ازای هر عضو برده آزاد شده عضوی از او را از آتش (جهنم) آزاد خواهد کرد.

۱۲ - لزوم رفتار انسانی با بردگان:

ابودر غفاری از رسول الله (ص) درباره بردگان:

«اخوانکم جعلهم الله تحت ایدیکم، فمن کان اخوه تحت یده فلیطعمه مما یأکل ولیلبسہ مما یلبس و لا یکفه ما یغلبه فان کلفه ما یغلبه فلیعنه»^۳.

بردگان برادران شمایند که خداوند آنها را زیردستان قرار داده است، کسی که برادرش زیر دست اوست، می باید از همان چه که خود می خورد به او بخوراند و از همان چه که خود می پوشد به او بپوشاند و بر آن چه به آن توانایی ندارد او را وادار نسازد، پس اگر چنین کرد او را یاری کند.

۱۳ - کراهت برده فروشی:

روایت اسحاق بن عمار از امام صادق (ع):

قال رسول الله (ص): «شر الناس من باع الناس»^۴. پیامبر (ص) فرمود: «بدترین مردم کسی است که مردم را می فروشد.» نخاسی یعنی برده فروشی از مشاغل مکروه است.

از مطالعه مجموعه روایات مرتبط با بردگی نتایج زیر قابل ذکر است:

۱. الصدوق، محمد بن علی بن بابویه القمی، *عِلل الشرایع*، (نجف: الحیدریه، ۱۹۶۶)، ص ۳۴۶-۳۴۵؛ احمد بن محمد البرقی، *المحاسن*، (تصحیح جلال الدین الحسینی المحدث، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۳۰)، ص ۳۱۸، ح ۴۵؛ الحر العاملی، *تفصیل وسائل الشیعه*، ج ۴، ص ۴۱۱، ح ۵۵۶۲.
۲. الکلبینی، *الکافی*، ج ۶، ص ۱۸۰، ح ۲؛ الطوسی، *تهذیب الاحکام*، ج ۸، ص ۲۱۶، ح ۷۶۹؛ الحر العاملی، *تفصیل وسائل الشیعه*، ج ۲۳، ص ۹.
۳. المجلسی، *بحار الانوار*، ج ۷۱، ص ۱۴۱، باب العشرة مع الممالیک والخدم، ح ۱۱.
۴. الکلبینی، *الکافی*، ج ۵، ص ۱۱۴، ح ۵؛ الطوسی، *تهذیب الاحکام*، ج ۶، ص ۳۶۱، ح ۱۰۳۷؛ الطوسی، *الاستبصار*، ج ۳، ح ۶۲، ص ۲۰۸؛ الصدوق، *عِلل الشرایع*، ص ۵۳۰، ح ۱؛ و الحر العاملی، *تفصیل وسائل الشیعه*، ج ۱۷، ص ۱۳۶، باب ۲۱ ابواب ما یکتسب به.

يك. اسباب بردگی، اسباب رفع بردگی و احکام بردگی در روایات امضا شده است و مورد تأیید و عمل پیامبر (ص) و ائمه (ع) در عصر خود بوده است. دو. آنچه توسط اولیاء دین امضا شده در مقایسه با عرف زمانه تعدیل شده و با محدودیت‌هایی پذیرفته شده است. سه. تشویق به آزادکردن برده‌ها و توسعه اسباب رفع بردگی در روایات چشمگیر است. چهار. تعداد روایات اسباب بردگی در مقایسه با دیگر مسائل فقهی جداً اندک و انگشت‌شمار است. روایات مستند احکام بردگی نیز فراوان نیست. پنج. در هیچ‌يك از روایات مرتبط با بردگی قرینه‌ای یافت نمی‌شود که کلام اولیای دین ناظر به حکمی ثابت و دائمی باشد.

فصل سوم: عدم مشروعیت بردگی در اسلام معاصر

قول دوم رقیبت و بردگی را به حکم اولی در این دوران امری نامشروع و حرام می‌داند. انسان مطلقاً قابل مملوکیت نیست تا قابل خرید و فروش و تصرف باشد. اعتقاد به هیچ عقیده و مذهبی مجوز مملوکیت صاحب آن عقیده و مذهب نیست، همچنان که اقدام به هیچ عملی باعث نمی‌شود که عامل به عنوان مجازات، برده و رق شود. انسان آزاد آفریده شده و احدی حق ندارد او را برده و مملوک کند. عدم رقیبت و نامشروع بودن بردگی از جمله حقوق ذاتی انسان از آن حیث که انسان است می‌باشد و به هیچ وجه من الوجوه قابل سلب نیست، حتی خود انسان حق ندارد آنرا ساقط کند. استرقاق جرم است و همه کسانی که به نحوی از انحاء به بردگی اقدام می‌کنند، مجرمند.

دوازده نکته

رای فوق مبتنی بر پذیرش نکات ذیل است:

يك. رقیبت و بردگی تا چند قرن پیش از رسوم رایج و متداول در اقصی نقاط جهان بوده است. تقسیم آدمیان به آزاد و برده امری پذیرفته شده بود. عقلا رقیبت و مملوکیت انسان را امری قبیح و مذموم نمی‌شمردند و آنرا خلاف عدالت و انصاف حساب نمی‌کردند. در آن دوران رقیبت شامل حال آدمیان ضعیف و فرودست بود. استرقاق اسیر جنگی نوعی مجازات بود و از باب مقابله به مثل صورت می‌گرفت. رسم رقیبت و بردگی در آن دوران از رسوم بسیار قوی و ریشه‌دار اجتماعی بوده است.

دو. اسلام در ظرف زمانی ظهور کرد که در آن رقیبت و بردگی به شدت نافذ و ستبر بود، به حدی که حذف و ریشه‌کن کردن آن محال یا به غایت دشوار بود. در آن شرایط اسلام رقیبت را با تعدیل احکام و محدودیت‌هایی امضا کرد. از يك سو اسباب بردگی و استرقاق را محدود کرد و

از سوی دیگر عتق و آزادی عبید و اماء را عبادت شمرده، مورد تشویق فراوان قرار داد و اسباب رفع بردگی را توسعه فراوان بخشید و از جانب سوم برای بردگان، حداقلی از حقوق را قائل شد که مالکان حق نقض آن‌ها را نداشتند و به سلوک انسانی و توأم با محبت با مملوکان تأکید فراوان کرد. مجموعه احکام دینی در باب رقیبت و بردگی از احکام امضایی هستند نه تأسیسی. رقیبت از ضروریات دین و مذهب محسوب نمی‌شود. از اصول عقاید یا مسائل اعتقادی نیز نیست. بلکه فرعی از فروع فقهی است. از احکام توقیفی و تعبدی هم نیست. رقیبت حکمی وضعی است که برخی احکام تکلیفی نیز بر آن مترتب می‌شود. احکام رقیبت شعبه‌ای از احکام معاملات است و احکام معاملات حاشیه‌ای بر عرف است. این احکام در عصر نزول تا بیش از یک هزاره پس از آن سازگار با عرف زمانه، عادلانه و عقلایی محسوب می‌شده است.

سه. کلیه تعالیم اسلامی به عنوان دین فطرت در عصر نزول، چه در اصول ایمانی و اعتقادی چه در ضوابط اخلاقی و چه در احکام و تکالیف عملی عادلانه و سازگار با سیره عقلا بوده است و به همین دلیل از سوی اقشار مختلف مردم مورد استقبال قرار می‌گرفته است. دو شرط عادلانه و عقلایی بودن منحصر به زمان حدوث و آغاز رسالت نیست، بلکه شرایط دوران تداوم و استمرار دیانت نیز هست. به این معنا که در دیگر ظروف زمانی و مکانی نیز حکم دینی می‌باید عادلانه و عقلایی باشد. تا آنجا که این دو صفت لازمه احکام اسلامی‌اند و نبود آن‌ها حاکی از عدم مشروعیت حکم است. هر حکمی که در ظرفی از ظروف به یقین (نه به ظن و وهم و گمان و تخمین) عادلانه و عقلایی نباشد، در آن ظرف مشروع نیست.^۱ چهار. عدالت و عقلایی بودن، دینی یا متأخر بر دین نیستند. بلکه از امور مقدم بر دین و در سلسله علل احکام دینی قرار می‌گیرند. این دین است که می‌باید عادلانه و عقلایی باشد، نه اینکه عدالت و عقل دینی باشند. نزاع مهم عدلیه (معتزله و امامیه) با اشاعره به چنین نتایجی می‌انجامد. آدمیان با اتکاء به فطرت پاک خود دینی را انتخاب می‌کنند که عادلانه و عقلایی باشد.^۲

پنج. فهم آدمیان به ویژه عرف عالمان از عدالت و عقلایی بودن امور در طول زمان ثابت نبوده و دستخوش تحول و تکامل شده است. ضوابط عدالت و عقلایی بودن دقیق‌تر و عمیق‌تر شده است. بسیاری از مصادیق را انسان امروز و بالاخص عرف عقلا عادلانه نمی‌داند، در حالی که در گذشته عادلانه و منصفانه می‌دانست. سیره عقلا امروز اموری را برنمی‌تابد که در گذشته صحیح و بایسته می‌دانست. فهم انسانی رو به رشد است، چه بسا

۱. این مسأله را به طور مشروح در فصل اول کتاب مطرح کرده‌ام.

۲. مرتضی مطهری (۱۳۵۸-۱۲۹۸) این نکته را در تأملاتش که بعد از درگذشتش منتشر شد درباره «عدالت» تشریح کرده است: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، (تهران: حکمت، ۱۳۶۱)، ص ۱۵-۱۴. من آن را با افزودن معیار «عقلانیت» گسترش دادم.

در گذشته از اموری غفلت کرده باشد و امروز به تجربه گذشته خود را نیز نقد می‌کند. البته این به معنای تغییر یا تحول مطلق معارف و علوم انسانی نیست. آنچه آمد، گزاره‌ای پسینی نه پیشینی و موجه جزئی‌ه نه کلیه است.

شش. اسلام به عنوان دین خاتم علاوه بر چاره‌جویی و ارائه طریق و عرضه احکام زمان‌شمول و جهان‌شمول نمی‌تواند از حل مسائل زمان و مکان نزول چشم‌پوشد و نسبت به آن‌ها ساکت بماند. بنابراین طبیعی است که در میان مجموعه احکام اسلامی، احکامی موسمی، موقت و مختص آن عصر و مصر باشد. واضح است که این به معنای آن نیست که همه احکام شرعی از این قبیلند. تفکیک احکام ثابت و دائم از احکام موقت و موسمی وظیفه اصلی مجتهدان خبیر و دین‌پژوهان فقیه است. در هر زمان که فقیه بصیر به یقین دریافت که حکمی از احکام شرع، دیگر عادلانه و عقلایی نیست، کشف از آن می‌کند که چنین حکمی از احکام موقت و موسمی بوده و دوران اعتبار آن به سرآمده و دیگر مشروعیت ندارد. این به معنای نسخ مصطلح احکام نیست، چراکه وضع و نسخ احکام تنها در ید خدا و رسول (ص) است و دیگران حتی مجتهدان را نرسد که حلال ثابت الهی را حرام کنند یا حرام ثابت الهی را حلال کنند. اما کشف آمد و زمان اعتبار یک حکم موقت شرعی از وظایف مجتهدان و فقیهان است. ضمناً احکام موقت و موسمی شرعی منحصر در احکام حکومتی و اوامر سلطانی پیامبر (ص) و ائمه (ع) نمی‌شود.

هفت. به منظور رعایت غایت احتیاط در زمینه حفظ احکام ثابت الهی، اصل در احکام شرعی ثبوت و دوام است و برای موقت و موسمی بودن و اختصاص حکم به زمان و مکان خاص می‌باید اقامه دلیل کرد. اگر بر موقت بودن حکمی دلیل معتبر اقامه نشد، حکم به دوام و ثبوت باقی خواهد بود. از جمله مهمترین ادله موقت و موسمی بودن و اختصاص حکمی به زمان و مکان خاص احراز یقینی عادلانه نبودن و عقلایی نبودن یک حکم در زمان دیگر است.

هشت. این‌گونه نیست که عقل انسانی از درک مطلق مصالح و مفاسد احکام شرعی در باب معاملات به ویژه احکام امضایی آن ناتوان باشد. معنای این سخن ادعای درک تمامی مصالح و مفاسد در همه احکام شرعی نیست، بلکه سخن در درک فی‌الجمله در احکام یاد شده است، یعنی همان‌گونه که عملاً اصولیان برخلاف اخباریان و اهل حدیث سلوک کرده‌اند. نه. مسأله رقیق و مملوکیت انسان و برده‌داری از جمله بارزترین مسائلی است که در قرون اخیر سیره عقلا درباره آن به کلی دگرگون شده است. اگر زمانی بزرگترین فیلسوفان از قبیل افلاطون (در گورگیاس) و ارسطو (در سیاست) از آن دفاع می‌کردند^۱، امروز برده‌داری

1. Gregory Vlastos, «Slavery in Plato's Thought», Duke University Press: *The Philosophical Review*, Vol. 50, No. 3 (May 1941), pp. 289-304; and Malcolm Heath, «Aristotle on Natural Slavery», Brill: *Phronesis*, 2008, Vol. 53, No. 3 (2008), pp. 243-270.

و رقیّت در تمامی اشکال آن از سوی عقلا محکوم می‌شود و آنرا ظالمانه و غیرمنصفانه ارزیابی می‌کنند. در این دوران عرف عقلا هرگز برده‌داری را برنمی‌تابد و آنرا برخلاف حقوق بشر می‌پندارد. سیره عقلا امروز رقیّت و مملوکیت انسان را امری قبیح، مذموم و ناشی از زیاده‌طلبی و تجاوزگری انسان به حقوق مسلم دیگر آدمیان می‌داند. عرف عقلا امروز انسان را برتر از عقیده او می‌داند و با اعتقاد به حداقلی از حقوق برای تمامی آدمیان فارغ از عقیده و مذهب و نژاد و جنسیت و رنگ و موقعیت اجتماعی، به آزادی سلب‌ناپذیر و عدم امکان مملوکیت انسان رای می‌دهد. هیچ انسانی مملوک نمی‌شود، حتی اگر خود بخواهد، داشتن هیچ عقیده و مذهبی یا دست یازیدن به هر نوع عملی مجوز مملوکیت انسان نمی‌شود. سلب آزادی موقت یا دائم یک انسان به واسطه ارتکاب برخی جرائم به حکم قانون هرگز به معنای اجازه مملوکیت و رقیّت مجرم نیست.

۵۵. با زوال سیره عقلا که مبنای اصلی حکم امضایی رقیّت و مملوکیت در اسلام بوده است، طبیعی است که این حکم نیز به عنوان یک حکم موقت و موسمی شرعی شناخته شود، حکمی موقت که آمد و دوران اعتبار آن به سر آمده است و در این دوران فاقد اعتبار و مشروعیت است، یعنی برده‌داری، رقیّت و مملوکیت انسان در این ظرف غیرمشروع و حرام است. این حرمت و عدم مشروعیت وهنی برای مشروعیت و حلّیت رقیّت در گذشته نیست، چراکه یک موضوع همانند رقیّت و مملوکیت انسان در دو ظرف زمانی متفاوت ممکن است دو حکم متفاوت داشته باشد. رقیّت در شرایطی که مورد تأیید عرف عقلایی زمانه خود به امضای شارع رسیده، حلال بود و رقیّت در این شرایط که در سیره عقلا قبیح و مذموم و ظالمانه محسوب می‌شود، حرام و نامشروع است. هیچ دلیلی بر امضای ثابت و دائمی حکم رقیّت در دست نیست. همه احکام امضایی مشروط به تداوم عدالت و عقلایی بودن است. راستی اگر جهت‌گیری شرع انور در مسأله رقیّت به تقلیل و حذف تدریجی بوده است، امروز که شرایط جهانی مهبای ریشه‌کنی بنیادی رقیّت و برده‌داری است، چرا در لغو رقیّت و برده‌داری تردید کنیم و غایت نهایی رسول رحمت (ص) را محقق نسازیم؟

یازده. به نظر می‌رسد روح تعالیم اسلامی و اهداف متعالی شریعت نیز با لغو رقیّت و ریشه‌کنی برده‌داری سازگار است و رقیّت از احکامی عرضی بوده که حذف آن هیچ خدشه‌ای به ارکان شریعت و ذاتیات دیانت وارد نمی‌کند، بلکه با چنین پالایشی جمال تدین بیش از پیش جلوه‌گری می‌کند. در انسان‌شناسی اسلامی، انسان خلیفه خداست (بقره/۳۰، انعام/۱۶۵) و دارای بزرگترین ظرفیت‌های علمی است (بقره/۳۳-۳۱) او امانتدار خداوند است (احزاب/۷۲). «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰) «همانا ما بنی آدم را کرامت بخشیدیم

و آنان را بر خشک و تر مسلط کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری دادیم.» آدمیان از نفس واحدی خلق شده‌اند (نساء/۱) در اسلام برتری به تقوا است نه به اعتبارات زودگذر دنیوی از قبیل ثروت و مالکیت و مولویت. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳) «ای مردم، همانا ما شما را از یک مرد و زن آفریده‌ایم و شما را به هیأت اقوام و قبایلی در آورده‌ایم تا با یکدیگر انس و آشنایی یابید. بی‌گمان گرامی‌ترین شما در نزد خداوند، پرهیزکارترین شماست که خداوند دانای آگاه است.» سعادت اخروی به ایمان و عمل صالح است و حریت و رقیت در آن دخالتی ندارد: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا» (کهف/۳۰) «آنان که ایمان آورده، عمل صالح مرتکب شدند، ما پاداش آنکه را نیکو عمل کرد ضایع نمی‌کنیم.»

پیامبر^(ص) فرمود: «لا فخر لعربی علی عجمی ولا لعجمی علی عربی ولا احمر علی اسود ولا اسود علی احمر الا بالتقوی» «عرب بر عجم و عجم بر عرب و سرخ بر سیاه و سیاه بر سرخ افتخاری ندارد جز به تقوا.»^۱ از دیدگاه پیامبر اسلام^(ص) مردم همانند دندانه‌های شانه با هم مساویند،^۲ و امام علی^(ع) فرموده است: «لا تکن عبد غیرک قد جعلک الله حراً»^۳ «ای انسان بنده غیر خود مباش، خدایت آزاد آفرید.» لغو کامل بردگی در راستای اهداف پیامبر (اعراف/۱۵۷) قرار می‌گیرد. راستی چه «اصر و اغلالی» بالاتر از بردگی؟

دوازده. چه بسا توهم شود ذکر مسأله‌ای در قرآن کریم دلالت بر این دارد که مورد از احکام ثابت و دائمی دینی است. اولاً قرآن ناسخ و منسوخ دارد و ذکر منسوخ در کتاب قبیح نیست و مجاز شمرده شده است. ثانیاً ذکر مسائل تاریخی چه در مورد اقوام و انبیاء پیشین و چه در مورد پیامبر اسلام^(ص) در قرآن کریم رایج است و اختصاص مضمونی به گذشته صلاحیت آیه قرآن بودن را ساقط نمی‌کند. باب عبرت از گذشته مفتوح است. ثالثاً هیچ‌یک از اسباب بردگی در قرآن نیامده است. رابعاً عادلانه نبودن و عقلایی نبودن بردگی و رقیت در این دوران قرینه قطعیه بر عدم مشروعیت رقیت در همین ظرف است نه در ظروف گذشته. احکام بردگی در ظرف اعتبار این حکم موقت مشروع بوده‌اند و خارج از این زمان نه. خروج از اصل مهم اصالة الحرية تنها با دلیل معتبر ممکن است و احکام موقت خارج از ظرف اعتبارشان توان خروج از این اصل را ندارند.

۱. مسند احمد بن حنبل، ج ۱۸، ص ۴۷۴، ح ۲۳۴۸۹، بدون اشاره به رنگ: یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۴۰.

۲. الصدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۷۹، ح ۵۷۹۸.

۳. الشریف الرضی، نهج البلاغه، نامه ۳۱، ص ۴۰۰.

فصل سیزدهم

حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر

یکی از مسائل فراروی اسلام معاصر «مسئله حقوق غیرمسلمانان در جوامع اسلامی» است. مسئله از آنجا آغاز می‌شود که در شریعت اسلامی بین حقوق آدمیان از یک سو و دین و وضعیت سیاسی آنان در قبال مسلمانان از سوی دیگر نسبت مستقیم برقرار است. به این معنی که از زاویه اول یعنی دین، ما حداقل با سه گونه حقوق مواجهیم: حقوق مسلمانان، حقوق اهل کتاب (پیروان کتب آسمانی از قبیل تورات و انجیل) و حقوق کافران.

و از زاویه دوم یعنی وضعیت سیاسی فرد غیرمسلمان در قبال مسلمانان حداقل دو وضعیت قابل تصور است: یکی وضعیت مسالمت‌آمیز و احترام متقابل که غالباً به انعقاد قرارداد و معاهده می‌انجامد و دیگری وضعیت مخاصمه و محاربه که به جنگ و نزاع مسلحانه منجر می‌شود.

بر این اساس عالم به سه بخش دارالاسلام، دارالحرب و دارالعهد تقسیم می‌شود. بخش اول سرزمین‌هایی است که در آن‌ها مسلمانان در اکثریت هستند، یا آن سرزمین تحت سیطره ایشان است. بخش دوم سرزمین‌هایی است که به مسلمانان اعلام جنگ کرده‌اند. و بخش سوم سرزمین‌هایی که با مسلمانان معاهده امضا کرده‌اند و در حال مراودات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی با مسلمانان هستند.

واضح است که لزوماً همه ساکنان دارالاسلام را مسلمانان تشکیل نمی‌دهند، بلکه از صدر اسلام جمعی از یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان در کنار مسلمانان زندگی کرده‌اند. غیرمسلمانانی که در دارالاسلام زندگی می‌کنند منحصر به این سه دین نیز نمی‌شوند، هر غیرمسلمانی که بتواند طرف معاهده با مسلمانان واقع شود امکان زندگی در دارالاسلام را خواهد داشت. آنچنان که در طرف مقابل دارالعهد نیز منحصر به غیرمسلمانان نمی‌شود. چه بسا مسلمانانی در این گونه سرزمین‌ها زندگی کنند. اگرچه فرض زندگی مسلمانان در دارالحرب

کمی دشوار است، هرچند محال نیست.

به هر حال در این تقسیم سه‌گانه جهان، ما با دو اقلیت غیرقابل اغماض مواجهیم: اقلیت غیرمسلمان در دارالاسلام و اقلیت مسلمان در دارالعهد. در ادبیات اسلامی از این اقلیت غیرمسلمان با عناوین شرعی اهل ذمه، معاهد و مستأمن یاد می‌شود. اهل ذمه اهل کتابی هستند که با حاکم مسلمانان قرارداد ذمه امضا کرده باشند و در قبال پرداخت مالیات ویژه‌ای به نام «جزیه» از امکان زندگی توأم با امنیت در میان مسلمانان برخوردار می‌شوند. معاهد کافری است که با حاکم مسلمانان قراردادی امضا کرده و مطابق مفاد قرارداد با وی رفتار می‌شود. مستأمن غیرمسلمانی است که طی عقدی موقت غالباً کمتر از یک سال جهت آشنایی با تعالیم اسلامی به سرزمین مسلمانان سفر کرده است.

اهل ذمه علی‌رغم برخورداری از بسیاری حقوق از جمله حق حیات، امنیت، مالکیت، تجارت، سلوک مذهبی، تربیت دینی فرزندان، حفظ معابد و آزادی کامل در حریم خصوصی، از برخی حقوق محرومند از قبیل تبلیغ مذهبی در میان مسلمانان، نظاهر به امور مغایر شریعت اسلامی، احداث معابد جدید. غیرمسلمانانی که قرارداد ذمه را امضا نکرده‌اند، اما با پذیرش قراردادی دیگر معاهد محسوب می‌شوند، غالباً از حقوق کمتری برخوردار می‌شوند. هرچه در مقایسه با کفار حربی از حقوق فراوانی بهره‌مندند.

درباره حقوق غیرمسلمانان ساکن در سرزمین‌های اسلامی به ویژه اهل ذمه از صدر اسلام تاکنون کتب و رسائل مستقلی نوشته شده، به‌علاوه در کتب فقهی باب مفصلی به احکام آن‌ها اختصاص یافته است، که فهرست آن‌ها خود رساله بلندی خواهد شد. حقوق‌دانان نیز تحت عنوان حقوق بین‌الملل اسلامی مسئله حقوق غیرمسلمانان را در جامعه اسلامی مورد بحث تخصصی قرار داده‌اند. مورخان شیوه سلوک مسلمانان را با اقلیت‌های دینی مطالعه کرده‌اند. کارنامه سلوک عملی مسلمانان با غیرمسلمانان ساکن در سرزمین‌های اسلامی در مقایسه با شیوه سلوک غیرمسلمانان در دیگر سرزمین‌ها کارنامه‌ای در مجموع موفق و قابل دفاعی است. در این مقاله بر آن نیستیم که کار گذشتگان را مرور کنم، معتقدم راه‌حل شریعت اسلامی درباره حقوق غیرمسلمانان در ظرف زمانی خود موجه بوده است.

طبقه بندی احکام شرعی غیرمسلمانان

سؤالی که در پی پاسخگویی به آن هستم این است که آیا احکام شرعی غیرمسلمانان از قبیل: احکام اهل ذمه از احکام ثابت و دائمی شریعت است که در هر حال لازم‌الاجرا است؟ یا اینکه از احکام مقید و مشروط شرعی است که وجوب عمل به آن‌ها متوقف بر تحقق شرایط آن است و مهمترین شرط در قدرت‌بودن مسلمانان است. بنابراین در شرایطی که مسلمانان

قدرت فائده جهانی یا منطقه‌ای نیستند این گونه احکام منتفی به انتفاء شرط است؟ یا اینکه اصولاً این گونه احکام از احکام متغیر و زمان‌مند شرعی محسوب می‌شوند. که ظرف اعتبار آن‌ها به سرآمده و در زمره احکام منسوخ شریعت شمرده می‌شوند، به این معنی که به‌طور کلی تشریح آن‌ها متناسب با شرایط زمانی مکانی خاصی بوده است و با تغییر آن شرایط خاص این احکام نیز قابل تغییر است؟

به لحاظ نظری به هر یک از این سه برداشت قائل باشیم، تردیدی نیست که عملاً در شرایط فعلی همه این احکام قابل عمل نیستند. حتی معتقدان به نظریه اول (احکام دائمی و ثابت شرعی) چاره‌ای جز رضایت به تعطیل برخی از این احکام ندارند. هرچند آن‌ها را مطلقاً معتبر بدانند. زمینه‌ای که این مقاله در مقام تبیین و اثبات آن است دیدگاه چهارمی است که ترکیبی از سه دیدگاه فوق‌الذکر است، به این معنا که احکام غیرمسلمانان در کتاب خدا و سنت پیامبر اسلام (ص) و سیره متشرعه که از آن به «شریعت اسلامی» تعبیر می‌کنیم، از یک سنخ نیستند، بلکه بر سه قسم قابل تقسیم اند:

قسم اول: احکام ثابت و دائمی که می‌توان با تعبیر «اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان» از آن‌ها یاد کرد.

قسم دوم: احکام مقید و مشروط به اقتدار مسلمانان

قسم سوم: احکام متغیر و زمان‌مندی که ظرف اعتبار آن‌ها به سرآمده و منسوخ محسوب می‌شوند. فرق قسم دوم و سوم در این است که قسم دوم در ظرف تحقق شرط قابل اجرا و معتبر است، حال آنکه دوران اعتبار قسم سوم به پایان رسیده است.

به بیان دقیق‌تر احکام شرعی غیرمسلمانان در اسلام معاصر بر دو بخش است:

بخش اول: اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان که ثابت و دائمی است.

بخش دوم: احکام مشروط و متغیری که بر اساس آن اصول و مبانی ثابت طراحی می‌شوند و در زمره سیاست‌های جامعه اسلامی شمرده می‌شوند که متوقف بر رعایت مصالح عمومی و منافع ملی مسلمانان است و شکل ثابت و همیشگی ندارد. مهم یافتن و استخراج آن اصول و مبانی ثابت است.

برخی مسلمانان پنداشته‌اند که تمامی احکام عصر نزول در زمره احکام ثابت و فرازمانی شرعی است. آنان از این نکته بدیهی غفلت کرده‌اند که پیامبر (ص) علاوه بر وظیفه تبیین و ابلاغ احکام فرازمانی و فرامکانی و دائمی دین، مکلف به سامان و تدبیر مسائل عصر خود نیز بوده است و آنچه مرتبط با بخش دوم از سوی وی صادر شده حکم متغیر و موقت است نه ثابت و دائمی. در برخی مواقع پیامبر به تنهایی از پس حل مشکل بر نمی‌آمده، و مسئله تنها با ابلاغی و حیانی قابل حل بوده است. بر این اساس برخی آیات قرآن می‌تواند حاوی

بعضی احکام متغیر و موقت باشد. به هر حال اکثر احکام غیرمسلمانان در متن روایات از قبیل احکام مشروط و متغیر است و اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان علی الاغلب در قرآن کریم و گاهی در سنت پیامبر (ص) مورد تصریح قرار گرفته است.

اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان

اصل اول، کرامت ذاتی انسان. در اسلام بنی آدم صرف نظر از نژاد، رنگ، جنس، حسب، دین و عقیده دارای کرامت ذاتی است. مستند این اصل اصیل آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء/ ۷۰) «به تحقیق ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم» می باشد. بی شک این تکریم منشاء حقوق واجب الرعايه است، حداقل حقوقی که رعایت آن برای تک تک آحاد آدمیان لازم است. بنابراین غیرمسلمانان همانند مسلمانان مشمول این اصل می گردند.

اصل دوم، تکرر ادیان و اختلاف مردم در دین واقعیتی است که به مشیت خداوند رخ داده است. از دیدگاه اسلامی انسان ها در انتخاب دین آزاد و مختارند و احدی را نمی توان به زور و اجبار مسلمان گردانید. اگر قرار بود همه مردم مسلمان باشند خداوند خود چنین می کرد، حال آنکه نکرده است و مصلحت و خیر را در تکرر ادیان و اختلاف مردم در امر دین یافته است. مستند این اصل مهم آیات متعدد قرآن کریم است، از آن جمله:

«وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ، فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف/ ۲۹)

«و بگو سخن راست و درست از پروردگار شماست پس هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که بخواهد کافر شود»

و نیز:

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود/ ۱۱۸)

«و اگر پروردگار تو می خواست همه مردم را یک امت و یک دین کرده بود ولی پیوسته در اختلاف و جدایی خواهند بود.»

و بالاخره:

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا، أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس/ ۹۹)

«و اگر پروردگار تو می خواست هر آینه هر که در زمین است همگی شان یک سره ایمان می آوردند، پس آیا تو مردم را به ناخواه وامی داری تا مؤمن شوند؟»

لازمه این اصل پذیرش حقوق پیروان دیگر ادیان است.

اصل سوم، مسلمان مکلف به محاسبه و بازخواست از دین دیگران نیست. حساب و بازخواست و جزا از یک سو در آخرت رخ خواهند داد، از سوی دیگر داور آن خداوند است، نه انسان جایز الخطا. این که پنداشته شود ما مجازیم غیرمسلمانان را به واسطه دین مورد خطاب و عتاب قرار دهیم، جا پای خداوندنهادن و آخرت را به دنیا آوردن است. مسلمان معتقد است که در زمینه امر دین داوری عادلانه از سوی خداوند در آخرت محقق خواهد شد. این اصل مسلم قرآنی در آیات متعدد مورد تأکید قرار گرفته است. از جمله:

«وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ؛ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (حج/۶۹ - ۶۸)

«و اگر با تو جدل و ستیزه کنند بگو خدا به آنچه می‌کنید داناتر است، خداوند در روز رستاخیز میان شما در آنچه اختلاف می‌کردید، داوری خواهد کرد.»

در موضع دیگری از قرآن خداوند به پیامبرش یادآوری می‌کند که بر ایمانت استقامت کن و بگو:

«لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ، لَا حِجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ، اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا، وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (شوری/۱۵)

«خداوند پروردگار ما و پروردگار شماست، ما را کارهای ما و شما را کارهای شماست. میان ما و شما هیچ ستیزه‌ای نیست. خدا میان ما گرد آرد هنگام رستاخیز، و بازگشت همه به سوی اوست.»

اصل چهارم، همزیستی مسالمت‌آمیز و احترام متقابل. مسلمانان موظفند با دیگران در صلح و آرامش باشند و مجاز نیستند با کسانی که علیه مسلمانان اقدامی نکرده‌اند وارد محاصره و کارزار شوند، بلکه موظفند با این گونه افراد و ملل دوستی کنند و نیکی ورزند و با انصاف عمل نمایند. این اصل که سرلوحه سیاست خارجی سرزمین‌های اسلامی و اصل اولیه سلوک با غیرمسلمانان است به صراحت در قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است:

«إِيْنَهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَيُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ، وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَاُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه/۹-۸)

«خداوند شما را از نیکی کردن و دادگری نمودن با کسانی که در دین با شما کارزار نکردند و شما را از خانمانتان بیرون نراندند باز نمی‌دارد، همانا خداوند دادگری را دوست دارد. جز این نیست که خدا شما را از دوستی کردن با آنان که در دین با شما

کارزار کردند و از خانمانتان بیرون راندند و بر بیرون کردنتان همپشتی نمودند، باز می‌دارد و هر که با آنان دوستی بدارد، پس اینانند ستمکاران».

بنابراین ضابطه مواجهه مسلمانان با غیرمسلمانان نیکی و انصاف و دوستی با غیرمسلمانان مسالمت‌جو و قطع رابطه با غیرمسلمانان ظالم و متجاوز است. این دستور قرآن دقیقاً منطبق با ضوابط عقلایی همزیستی مسالمت‌آمیز و احترام متقابل در حقوق بین‌الملل است.

اصل پنجم، مبتنی‌بودن کلیه روابط مسلمانان با غیرمسلمانان بر مبنای قرارداد. روابط سرزمین‌های اسلامی با اقلیت‌های دینی می‌باید بر اساس قرارداد مرضی‌الطرفین تنظیم شده باشد. لذا در ادبیات دینی «ذمه» یک قرارداد است که بین اهل کتاب و حاکم مسلمانان منعقد می‌شود. همین‌گونه با مسلمانان غیر اهل کتاب نیز قراردادی منعقد می‌شود که صرفاً به آن معاهده می‌گویند و به غیرمسلمان طرف قرارداد «کافر معاهد» اطلاق می‌شود. در استیمان نیز عقد موقتی بین غیرمسلمان و مسلمان منعقد می‌شود که برای همه مسلمانان محترم خواهد بود.

هر سه عقد از جانب طرف مسلمان عقد لازم و از طرف غیرمسلمان عقد جایز است. یعنی غیرمسلمان هر زمان خواست می‌تواند این عقد را فسخ کند. طرفین عقد تا زمانی ملزم به اجرای معاهده هستند که طرف مقابل به تعهدات خود عمل کرده باشد. لذا اگر حکومت اسلامی در تامین امنیت اهل ذمه ناموفق باشد، طرف غیرمسلمان حق دارد از پرداخت جزیه امتناع کند. واضح است که طرف غیرمسلمان در انعقاد یا عدم انعقاد این قرارداد و مفاد آن آزادی کامل دارد.

وفای به عهد یکی از ضروریات شریعت اسلامی است. در قرآن کریم در آیات متعددی بر وفای عقود و پیمان‌ها تأکید شده و به‌طور خاص بر وفای عهد و احترام قرارداد با غیرمسلمانان مادامی که آن‌ها قرارداد را نقض نکرده‌اند تصریح شده است. به‌عنوان نمونه:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده/۱)

«ای مؤمنان، به عهدها و قراردادهایی که منعقد می‌کنید وفا نمائید..»

«فَاتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه/۴)

«قرارداد هم‌پیمانان خود را تا پایان مدتش به اتمام برسانید، خداوند پرهیزکاران را دوست دارد.»

«فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه/۷)

«تا هنگامی که مشرکین هم‌پیمان شما بر پیمانشان استقامت می‌ورزند شما نیز به‌خاطر آنان در پیمان پایداری کنید، خداوند افراد متقی را دوست دارد.»

مبتنی بودن رابطه مسلمانان با غیرمسلمانان بر قرارداد مرضی‌الطرفین، چه با اقلیت‌های دینی داخل سرزمین‌های اسلامی و چه با غیرمسلمانان خارج از مرزهای سرزمین‌های اسلامی، اصلی عقلایی و سازگار با ضوابط معاصر حقوق بین‌الملل است. واضح است که هر دو طرف مصالح و منافع خود را در قرارداد لحاظ کنند. و بدیهی است که مفاد چنین قراردادی در شرایط مختلف زمانی - مکانی یکسان نخواهد بود.

اصل ششم، اصل مقابله به مثل با رعایت عدالت. یکی از اصول حاکم بر روابط مسلمانان با غیرمسلمانان اصل مقابله به مثل است. یعنی مسلمان یا حکومت اسلامی حق دارد در مواجهه با غیرمسلمانان یا حکومت‌های غیراسلامی به گونه‌ای رفتار کند که طرف مقابل با وی رفتار کرده است. اصل مقابله به مثل اصلی عقلایی و بازدارنده است. قرآن در مواضعی بر این اصل عقلایی صحه گذاشته است از جمله:

«مَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ، وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره/۱۹۴)

«پس کسی که به ستم به شما دست دراز کرد (به همان میزان) به او دست دراز کنید و از خدا پروا کنید خدا با پرواپیشگان است.»

«وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ، وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (نحل/۱۲۶)

«و اگر کسی به شما ستمی رسانید، به همان میزان مقابله به مثل کنید و اگر شکیبایی کنید البته شکیبایی (از انتقام) بهتر است.»

اما قاعده مقابله به مثل در اسلام با قاعده عدالت محدود و مقید شده است. مسلمانان موظفند در پیاده کردن قاعده مقابله به مثل از چهارچوب عدالت خارج نشوند و همواره قسط و عدالت و انصاف را دقیقاً رعایت کنند:

«وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا، اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مائده/۸)

«والبته نباید عداوت گروهی شما را بر آن دارد که از طریق عدالت خارج شوید، عدالت ورزید که عدالت به تقوی نزدیک‌تر است.»

هر دو قاعده مقابله به مثل و عدالت، عقلایی و برون دینی هستند و مسلمان و غیرمسلمان یکسان در شمول آن قرار می‌گیرند.

حقوق غیرمسلمانان در شرایط مختلف

با توجه به اصول فوق به نظر می‌رسد هیچ قالب از پیش تعیین شده‌ای برای همه زمان‌ها و مکان‌ها تجویز نشده است طبیعی است که مصالح مسلمانان در شرایط مختلف زمانی

مکانی یکسان نیست. همچنان که منافع غیرمسلمانان نیز به همین سان متغیر است. زمانی مسلمانان در قدرت‌اند و دوره‌ای در ضعف. چگونه می‌توان با نسخه واحدی این روابط را در هم پیچید؟ بنابراین مقرراتی از قبیل جزیه و کم و کیف آن و دیگر جزئیات قرارداد ذمه در کتب فقهی همگی احکام خاص زمان و مکان وضع این مقررات بوده و هیچ دلیلی بر تسری آن به دیگر شرایط زمانی و مکانی در دست نیست. تمامی ابعاد قرارداد اعم از ذمه و معاهده به دست حکومت منتخب مسلمانان است و حاکم منتخب بر اساس صلاح دید و مصالح و منافع جامعه خود قرارداد ذمه یا معاهده را منعقد می‌کند. اینکه جزیه باشد یا نباشد، معبد جدید ساخته شود یا نشود، اقلیت‌های دینی در خدمت زیر پرچم شرکت کنند یا نکنند، و جز اینها همگی از احکام متغیر است، و هیچگاه دائمی و ابدی محسوب نمی‌شوند.

به علاوه عامل دیگری نیز در کار است و آن شیوه سلوک با اقلیت‌های اسلامی در دیگر سرزمین‌هاست. حاکم اسلامی میزان حقوق و آزادی‌های اقلیت‌های اسلامی را در دیگر سرزمین‌ها یکی از ملاک‌های شیوه سلوک با اقلیت‌های دینی در سرزمین خود می‌داند. البته یکی از ملاک‌ها چرا که حتی اگر دیگران با مسلمانان با خشونت و خارج از ضوابط انسانی برخورد کردند اسلام به مسلمانان اجازه خروج از چهارچوب عدالت را نمی‌دهد.

تأمل در آن چه گذشت به خوبی نشان می‌دهد که احکام اجتماعی اسلامی با شرایط سیاسی آن زمان مرتبط است و نمی‌توان بدون لحاظ کردن شرایط زمانی و مکانی، چشم بسته آن‌ها را اجرا کرد. به زبان دیگر با رعایت اصول و مبانی، اکثر احکام معاملات (غیر عبادات) در شریعت اسلامی با لحاظ شرایط زمانی-مکانی وضع شده‌اند و انعطاف لازم را در شرایط مختلف دارند. این انعطاف به اجتهاد اسلامی معاصر پویایی لازم را جهت مواجهه با شرایط مختلف اعطا می‌کند.

فصل چهاردهم

تأمین اجتماعی در تعالیم اسلامی

مقدمه: «تأمین اجتماعی به منزله حمایتی است که جامعه در قبال پریشانی‌های اجتماعی و اقتصادی پدید آمده به‌واسطه قطع یا کاهش شدید درآمد ناشی از بیماری، بارداری، حوادث یا بیماری‌های ناشی از کار، بیکاری، از کارافتادگی، سالمندی و فوت و همچنین ناشی از افزایش هزینه‌های درمان، نگهداری خانواده (عائله‌مندی) به اعضای خود ارائه می‌دهد.»^۱ بر این اساس می‌توان پذیرفت که «تحقق عدالت اجتماعی بدون تأمین اجتماعی میسر نخواهد بود.»^۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر، تأمین اجتماعی را از جمله حقوق اساسی انسان‌ها به رسمیت شناخته است: «هرکس به عنوان یک عضو جامعه حق برخورداری از حمایت‌های تأمین اجتماعی را دارد و مجاز است از طریق مساعی ملی و همکاری بین‌المللی، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود را که لازمه رشد و نمو آزادانه شخصیت اوست، با رعایت تشکیلات و منابع هر کشور به دست آورد.»^۳

روش‌ها و راهبردهای تأمین اجتماعی بر اساس تجارب حاصله در این زمینه در سده اخیر به دو گروه اصلی قابل دسته بندی است:

گروه اول: نظام بیمه‌ای است که بر مشارکت مالی کارگر، کارفرما و کمک دولت استوار بوده و نیروی شاغل جامعه را تحت پوشش دارد. در این گروه سه راهبرد تأمین اجتماعی به چشم می‌خورد:

اول. راهبرد بیمه‌های اجتماعی که متضمن مشارکت اجباری افراد جامعه تحت حمایت به صورت پرداخت حق بیمه و شامل بیمه بازنشستگی، از کارافتادگی، بیکاری، فوت و درمان است.

۱. مقاله‌نامه شماره ۱۰۲ سازمان بین‌المللی کار (ILO) درباره تأمین اجتماعی (حداقل استانداردها)، ۱۹۵۲.

۲. شعار اصلی سازمان بین‌المللی کار (ILO) و اتحادیه بین‌المللی تأمین اجتماعی (ISSA) در بیانیه ۱۹۹۴ فیلادلفیا.

۳. ماده ۲۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب مجمع عمومی ملل متحد، ۱۹۴۸.

دوم. راهبرد صندوق‌های احتیاط، که مانند راهبرد قبلی مبتنی بر مشارکت افراد تحت پوشش است با این تفاوت که افراد تحت پوشش آن به اندازه مشارکتی که در تشکیل سرمایه صندوق داشته‌اند، از خدمات آن بهره‌مند می‌گردند.

سوم. راهبرد طرح مسئولیت کارفرما که با توجه به آن کارفرما مسئولیت مستقیم پرداخت مزایای بیمه‌های اجتماعی را در مقابل کارگران متعهد می‌شود و نسبت به دو راهبرد قبلی از اهمیت و رواج کمتری برخوردار بوده است.

گروه دوم: نظام حمایتی است و همه اقشار آسیب‌پذیر جامعه، از کارافتادگان و بی‌سرپرستان را شامل می‌شود و متکی بر اعتبارات دولتی است. در این گروه دو راهبرد تأمین اجتماعی جای می‌گیرد: اول، راهبرد مساعدت اجتماعی که در آن هر فرد اعم از شاغل و غیر شاغل، در زمان بروز وقایع خاص استحقاق دریافت کمک‌های مالی از محل درآمدهای عمومی دولت را دارد. این وقایع عبارتند از: سالمندی، بیماری، از کارافتادگی، بیکاری و بی‌سرپرستی. دوم، راهبرد خدمات اجتماعی مختص افرادی است که به دلایل جسمی و روانی نیازمند حمایت‌های گوناگون می‌باشند و شامل نگهداری افراد بی‌سرپرست، معلولان جسمی و ذهنی، بازپروری و ایجاد زمینه‌های شغلی و مهارتی برای نیازمندان (خدمات بهزیستی) می‌گردد. در کنار نظام‌های بیمه‌ای و حمایتی، نظام دیگری به نام نظام امدادی مطرح است که کمک‌رسانی به زلزله‌زدگان، قحطی‌زدگان و دیگر سوانح طبیعی را به عهده دارد و اصطلاحاً از شمول نظام تأمین اجتماعی بیرون است.^۱

با توجه به اصلاحات، روش‌ها و راهبردهای فوق‌الذکر این سؤالات قابل طرح است. اسلام به عنوان خاتم ادیان الهی به مقوله تأمین اجتماعی چگونه نگریسته است؟ مبانی و اصول تحقق تأمین اجتماعی از منظر اسلامی چیست؟ در احکام شرعی و فقه اسلامی چه روش‌ها، راهبردها و راهکارهایی برای تحقق تأمین اجتماعی پیش‌بینی شده است؟ این روش‌ها و راهبردها با روش‌ها و راهبردهای رایج و متعارف در دیگر کشورها چه مشابهت‌ها و چه تفاوت‌هایی دارند؟ مضمولین تأمین اجتماعی از منظر دینی چه کسانی هستند؟ منابع تأمین اجتماعی چه کسانی هستند، دولت، ثروتمندان، مشارکت خود افراد یا منابع زیرزمینی؟ آیا نظام تأمین اجتماعی از امور الزامی دینی است یا از زمره غیر الزامیات و احياناً مستحبات به شمار می‌آید؟ تعالیم دینی چه نقشی در تحقق تأمین اجتماعی دارند؟ جهت پاسخگویی به سؤالات فوق و پرسش‌های مشابه آن، این مقاله به رشته تحریر درآمده است.

مراد از تعالیم اسلام، آیات قرآن کریم و روایات معتبر پیامبر(ص) و امامان است. در احکام

۱. برگرفته از کتاب *اصول و مبانی نظام تأمین اجتماعی*، تألیف بهرام پناهی، تهران: مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۷۶.

و آراء اختلافی، بر دیدگاه تشیع تکیه شده و در موارد اختلافی فقهای شیعه نظر مشهور منعکس شده است.

در بخش اول، مبانی تأمین اجتماعی در اسلام معرفی شده است. در بخش دوم نظامات مختلف پیش‌بینی شده در فقه اسلامی که با مقوله رایج تأمین اجتماعی تناسبی دارند، گزارش و توصیف و تحلیل می‌شوند. در بخش سوم آن دسته از روش‌های رایج تأمین اجتماعی که در نظامات سنتی فقه اسلامی مطرح نبوده، از منظر دینی مورد بحث قرار می‌گیرند.

بخش اول: مبانی تأمین اجتماعی در اسلام

مراد از مبانی، اهداف، اصول و قواعد کلی و عمومی است که اساس و شالوده احکام و قوانین دینی تأمین اجتماعی به شمار می‌آید و با اتکاء به این مبانی جهت‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌های دینی در حوزه تأمین اجتماعی تعیین می‌شود و در مواردی که از جانب دین حکم الزامی صادر نشده است یعنی در مسائل مستحدثه، این مبانی راهنمای وضع قوانین لازم تأمین اجتماعی خواهد بود. این مبانی که برگرفته از آراء کلامی و فقهی و تفاسیر قرآن و شرح‌های روایات است به شرح ذیل است:

اصل اول: اصل نوع‌دوستی؛ در تعالیم اسلامی انسان از کرامت ذاتی برخوردار است. (قرآن، اسراء/۷۰) آدمیان فارغ از رنگ، نژاد، جنس، ملیت، دین و مذهب همگی در نهایت برآمده از پدر و مادری واحدند. (نساء/۱) و از حداقل حقوق انسانی برخوردارند. مردم عیال خداوند معرفی شده‌اند.^۱ محبوب‌ترین آدمیان نزد پروردگار کسی است که به حال مردم - عیال الله - سودمندتر و نافع‌تر باشد.^۲ از منظر دین مردم از دو حال خارج نیستند، یا برادر و خواهر دینی هستند یا هم‌نوع ما.^۳ شرعاً موظفیم که با هر دو گروه با رحمت، محبت و لطف رفتار کنیم و از تجاوز به حقوق آن‌ها بپرهیزیم. خدمت به مردم، رفع حوائج آنان، گره‌گشایی از مشکلات آنان عبادت است. از جمله طرق تقرب به خداوند و کسب رضای پروردگار، خدمت به مردم به ویژه یاری به انسان‌های نیازمند است. بی‌خبری، غفلت از نیاز دیگران به‌ویژه خویشاوندان و همسایگان از موانع اجابت دعا و از اسباب خشم خداوند به حساب آمده است. در مجموع می‌توان گفت انسان در اسلام محترم است و ادای حقوق و حوائج اولیة‌اش مورد تأکید و توصیه دین.

اصل دوم: قسط و عدالت؛ خداوند عادل است، و به عدالت فرمان می‌دهد، (نحل/۹۰)

۱. قال رسول الله (ص): «الخلق عیال الله»، الکلبینی، الکافی، کتاب الایمان والکفر، باب ۷۰، حدیث ۶، ج ۲، ص ۱۶۴.

۲. قال رسول الله (ص): «احب الخلق الی الله من نفع عیال الله وادخل علی اهل بینه سروراً»، پیشین.

۳. امام علی (ع)، الشریف الرضی، نهج البلاغه، نامه شماره ۵۳ (عهدنامه مالک اشتر)، ص ۴۲۷.

هدف از ارسال پیامبران را اقامه قسط اعلام کرده (حدید/۲۵) و از بندگانش خواسته است که در برپایی قسط و عدالت در جامعه بکوشند. (نساء/۱۳۵) عدالت ملاک احکام شرعی است و حیات و طراوت احکام برخاسته از عدالت است.^۱ مهمترین وظیفه حکومت‌ها استقرار عدالت است. اگر جوامع ضوابط عدالت و حقوق مردم را رعایت کرده بودند، فقر و تنگدستی از آن‌ها رخت بر بسته بود،^۲ هر آن‌چه از مصادیق تحقق عدالت و قسط شمرده شود شرعاً الزامی و واجب است. عدالت اجتماعی بدون اجرای تأمین اجتماعی میسر نیست، بنابراین واضح است که برای نیل به هدف متعالی عدالت اجتماعی تأمین اجتماعی به معنای عامش شرعاً لازم‌الاجراست. اصل عدالت از مهمترین اهداف و مبانی تأمین اجتماعی است.

اصل سوم: مذموم بودن فقر؛ در تعالیم دینی فقر مذموم شمرده شده، موت اکبر و بلاء معرفی شده^۳، که باید از آن به خدا پناه برد، در مقابل غنا، وسعت و گشایش از نعمت‌های الهی به حساب آمده است.^۴ در تعالیم نبوی به ارتباط فقر و کفر اشاره شده است،^۵ لذا فقرزدایی و اهتمام بنیادی به احوال نیازمندان در صدر تعالیم اجتماعی دین است. اسلام در درجه اول پیروان خود را به کار و تلاش تشویق کرده و از کسالت و تنبلی و بطالت بر حذر داشته، به علاوه سؤال و اظهار فقر و دراز کردن دست نیاز مقابل دیگران را بر هیچ انسانی نپسندیده است.^۶ بلکه کوشیده است با حفظ عزت و کرامت نیازمندان کسری زندگی آن‌ها را آبرومندانه تأمین کند.^۷ لذا ادای حاجات مشروع آنان را حق انسانی و تکلیف شرعی دانسته است که در اصول آینده به آن اشاره می‌شود.

اصل چهارم: اصل احسان و انفاق؛ مؤمن کسی است که با رضا و رغبت، مالی را که خداوند به او رزق و روزی داده است در همان راهی که خداوند می‌پسندد، انفاق کند. انفاق در معنای عامش از ارکان دینداری و از ثمرات ایمان به غیب شمرده شده است. (بقره/۳) احسان و

۱. امام علی (ع): «العدل حياة الاحكام» و «العدل نظام الامرة»، عبدا الوحید بن محمد التیمی الامدی، *غررالحکم و دررالکلم*، (تصحیح سید مهدی رجائی، قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۳۶۹)، ص ۲۹ و ۲۵۴.

۲. رجوع کنید به محمد رضا حکیمی، محمد حکیمی و علی حکیمی، *الحیة*، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸)، ج ۶، ص ۳۲۴-۳۶۸.

۳. امام علی (ع): «الا وان من البلاء الفاقة»، الامدی، *غررالحکم و دررالکلم*، ص ۱۷۸، ح ۲۸؛ امام علی (ع): «الفقر الموت الاکبر»، الشریف الرضی، *نهج البلاغه*، حکمت ۱۶۳، ص ۵۰۰.

۴. رجوع کنید به حکیمی، *الحیة*، باب ۱۱، فصل ۴۱، ج ۵، ص ۵۸-۲۷.

۵. «کاد الفقرا ن یكون کفراً»، الصدوق، *الخصال*، ج ۱، ص ۱۲.

۶. قال رسول الله (ص): «المومن اذا لم یکن له حرقة یعیش بدینه»، المیرزا حسن النوری الطبرسی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، ج ۱۳، ص ۱۱: «ملعون ملعون من التی کله علی الناس»، الحر العاملی، *تفصیل وسائل الشیعة*، ج ۲۱، ص ۵۴۳، و حکیمی، *الحیة*، ج ۵، ص ۳۳۳-۳۳۲.

۷. رجوع کنید به *الحیة*، ج ۶، باب ۱۲.

انفاق اثری دو جانبه دارد، از سویی فرد با جهاد با مال و قطع علقه مادی، به مرحله‌ای از کمال، تهذیب نفس و تعالی روح دست‌می‌یابد، از سوی دیگر مشکلات نیازمندان جامعه مرتفع شده، جامعه به سوی عدالت و قسط پیش می‌رود.^۱ شریک کردن غیر در حالی که در ادبیات دینی از آن به مواسات تعبیر شده مراتبی دارد، مراتبی از آن استجابی و اختیاری است اما مراتبی از آن الزامی و از شرایط ایمان است.^۲

قرآن کریم به مؤمنان می‌آموزد که در اموال آن‌ها حق معلومی متعلق به محرومین است. (معارج/۲۴) کسی که مؤدب به ادب دینی است به انفاق و احسان و مواسات به عنوان ادای حقوق نیازمندان و انجام وظیفه شرعی می‌نگرد نه از باب منت‌نهادن به آن‌ها. گره زدن ایمان و انفاق، تلازم نماز و انفاق، اطلاق جهاد به انفاق در متون دینی اتفاقی نیست، بلکه حکایت از جایگاه رفیع این وظیفه دینی در تعلیم اجتماعی دارد.

اصل پنجم: اصل برادری ایمانی؛ قرآن کریم سه‌بار مؤمنان را برادر خوانده است. (حجرات/۱۰، آل عمران/۱۰۳، و احزاب/۵) نعمت برادری دینی و ایمانی، حقوق و تکالیفی را ایجاد می‌کند. بی‌شک اخوت ایمانی و اسلامی از زمره تعارفات و شعارهای بی‌پشتوانه نیست، لذا طبیعی است که شارع مقدس از حقوق و وظایف برادری سخن بگوید و از پیروان خود مصراً بخواهد که این حقوق و وظایف را رعایت کنند. از جمله این حقوق و وظایف موارد ذیل است: برآوردن حاجات آن‌ها، رفع نگرانی‌های آنان، تغذیه آنان (مؤمن سیر نمی‌خورد در حالی که برادرش گرسنه است؛ مؤمن سیراب نمی‌شود در حالی که برادرش تشنه است.)، فراهم آوردن پوشاک آنان (مؤمن لباس (نیکو) نمی‌پوشد در حالیکه برادرش فاقد پوشاک است.) و رفع مشکلات مالی آنان.^۳ مشمول تعلیم قرآنی «رحماء بینهم» (فتح/۲۹) شدن مستلزم این است که هر مسلمانی نسبت به تأمین حوائج اولیه خواهر و برادر مسلمان خود اقدام کند. مصادیق جاری تأمین اجتماعی همگی از جزئیات حقوق اخوت ایمانی است. لازم به ذکر است که حقوق و وظایف اخوت دینی به دو بخش واجب و مستحب تقسیم می‌شوند که تنها به بعضی موارد واجب آن اشاره شد و اما موارد مستحب آن فراوان و از خصائص یک جامعه آرمانی است.^۴

۱. رجوع کنید به *الحیة*، ج ۵، ص ۴۴۴.

۲. رجوع کنید به *الحیة*، ج ۵، باب ۱۱، فصل ۴۶، ص ۱۲۲-۱۱۱.

۳. الطبرسی، *مکارم الاخلاق*، ص ۱۵۷: *تفصیل وسائل الشیعة*، ج ۱۶، ص ۳۷۰-۳۴۱، و حکیمی، *الحیة*، ج ۵، ص ۱۱۴.

۴. رجوع کنید به *الحیة*، ج ۵، ص ۱۱۴.

بخش دوم: نظامات مرتبط با تأمین اجتماعی در شریعت اسلامی

تفحص در احکام شرعی و ابواب مختلف فقهی نشان می‌دهد که برخی از احکام و نظامات فقهی تناسب مستقیمی با اهداف تأمین اجتماعی دارند. ما ضمن گردآوری و گزارش این امور می‌کوشیم تا با مقایسه اجمالی آن‌ها با روش‌های رایج تأمین اجتماعی نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها را برجسته کنیم.

اول: زکات. زکات یکی از ارکان عملی اسلام و از مالیات‌های شرعی است که به اموال خاصی تعلق می‌گیرد. پرداخت زکات باعث تطهیر مال و تقرب صاحب آن به خداوند می‌شود.^۱ پرداخت کنندگان و تأمین‌کنندگان زکات قشر مرفه جامعه هستند که اموال آن‌ها به نصاب خاصی رسیده است^۲ و بخش مشخصی از آن (حدود یک چهارم)^۳ را سالیانه محاسبه کرده به مصارفی که دین تعیین کرده می‌رسانند. این مصارف هشت‌گانه عبارتند از: فقرا، مساکین، مأموران جمع‌آوری زکات، تألیف قلوب، آزادی بردگان، غارمین، فی سبیل‌الله و ابن سبیل. (توبه/۶۰) به اختصار به هر یک از این موارد اشاره می‌کنیم.

فقیر کسی است که منبع درآمد او کفاف زندگی متناسب با شئون اجتماعی او را نمی‌دهد، به عبارت دیگر مخارج سالیانه خود و افراد تحت تکفلش را مالک نیست.

فقیر لزوماً بی‌کار یا از کارافتاده نیست، چه بسا شاغل هم باشد، یا حتی از حداقل زندگی (بدون توجه به شأن اجتماعی) هم برخوردار باشد، میزان فقر و غنی به حسب زمان، مکان و شأن متعارف فرد، اقتضای داشتن منزل مسکونی، وسیله نقلیه، خدمتکار، لباس‌های متناسب با فصل، تزیینات منزل در حد متعارف را دارد، در صورت نداشتن این امور فقیر محسوب می‌شود. افرادی که عرفاً توانایی کسب و کار (متناسب با شأن خود) را دارند و به واسطه تنبلی و بطالت فقیر شده‌اند، مستحق دریافت زکات از حیث فقر نیستند. تشریح این حکم جهت تشویق افراد به کسب و کار مشروع و استفاده از زکات تنها در شرایط اضطراری است. سقف پرداخت به فقرا مخارج سالیانه آن‌هاست و نمی‌تواند بیشتر از آن باشد، افرادی که علیرغم اشتغال به کار فقیر محسوب می‌شوند، کسری مخارجشان از طریق زکات تأمین می‌شود. در ادعای فقر افراد، صدق عرفی کفایت می‌کند و نیازی به اقامه بینه و قسم نیست، البته در

۱. قرآن کریم، توبه/۱۰۳: خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها. «از اموال آنها صدقه‌ای (بعنوان زکات) بگیر، تا بوسیله آن، آنها را پاک سازی و پرورش دهی.»

۲. بعد از نزول آیه ۱۰۳ سوره توبه رسول‌الله (ص) به مردم اعلام کرد که «خداوند آن‌چنان که نماز را بر شما واجب کرده، زکات را نیز واجب گردانیده است. لازم است از طلا و نقره، شتر و گاو و گوسفند، گندم و جو و خرما و مویز، زکات بپردازید و غیر از این موارد را به شما بخشیده است.»، تفصیل وسایل الشیعة، ابواب ما تجب فیه الزکاة، باب ۸، حدیث ۱، ج ۹، ص ۵۳.

۳. به عنوان مثال نصاب طلا ۲۰ دینار و زکات آن نیم دینار است. نصاب نقره ۲۰۰ درهم و زکات آن ۵ درهم می‌باشد. رجوع کنید به خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۳۹.

صورت عدم احراز صدق عرفی، تحقیق لازم است.

مسکین نسبت به فقیر شرایط بدتری دارد. مسکین کسی است که نه فقط از داشتن زندگی متناسب با شئون خود محروم است بلکه استیصال و درماندگی او به حدی است که از برخورداری از حداقل زندگی متعارف (فارغ از رعایت شأن) نیز محروم می‌باشد و منبع درآمدی که همان حداقل درآمد لازم برای رفع حداقل نیاز زندگی است را نیز فاقد است. مسکین نیز لزوماً بی‌کاری یا از کارافتاده نیست، چه بسا شاغل هم باشد اما از عهده تأمین مخارج زندگی متعارف هم بر نمی‌آید.

به عاملین زکات در مقابل انجام وظیفه خود در گردآوری زکات از پرداخت کنندگان آن و پرداخت آن به مستحقین زکات، سهمی از زکات تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر تشکیلات زکات خودکفاست. سهم عامل از زکات در مقابل کار اوست و تحقق فقر و امثال آن در این استحقاق شرط نیست.

به افرادی که پرداخت زکات به آن‌ها به تمایلشان به سوی حق و یاری مسلمانان در جهاد و دفاع و غیر آن می‌انجامد، می‌توان از باب تألیف قلوب زکات پرداخت، در این‌گونه افراد اسلام، ایمان و فقر شرط نیست.

آزاد کردن بردگان و پرداخت هزینه این آزادی از جمله موارد زکات است.

غارمین، یعنی بدهکاران عاجز از ادای دین از جمله مستحقین زکات هستند حتی اگر فقیر محسوب نشوند، به شرطی که بدهکاری آن‌ها ناشی از تقصیر، عمد، اهمال و اعمال خلاف شرع نبوده باشد.

ابن السبیل یا در راه مانده کسی است که به واسطه سفر و دوری از وطن و عدم دسترسی به اموال و دارایی و بستگان و آشنایان، برای مخارج بازگشت به وطن نیازمند کمک است. چنین کسی به شرطی که توان فرض گرفتن نداشته باشد و سفرش خلاف شرع نبوده باشد مستحق زکات است.

هشتمین مصرف زکات «فی سبیل‌الله» است. پیش‌بینی این عنوان به زکات انعطاف و پویایی فراوانی بخشیده است، چرا که هر امر خیری ذیل عنوان فی سبیل‌الله مشمول دریافت زکات می‌شود. با توجه به مبانی پیش‌گفته هر آنچه به مصالح عمومی باشد و مردم از آن بهره‌مند شوند، فی سبیل‌الله است. مصادیق سنتی عنوان فی سبیل‌الله بنای مدارس و مساجد، بیمارستان‌ها، راه‌ها، پل‌ها و تعمیر آن‌ها، مصالحه بین مردم، رفع شر و فتنه و ترویج علم و کمالات در جامعه بوده است. آنچنان که در بخش بعدی خواهد آمد عنوان فی سبیل‌الله گسترده‌تر از این مصادیق است و می‌تواند همه موارد تأمین اجتماعی را شامل شود.

غیر از تألیف قلوب، شرط برخورداری هفت صنف دیگر از زکات اسلام و ایمان مستحقین

است. مسئول جمع‌آوری و اخذ زکات و نیز توزیع زکات در میان مستحقین دولت اسلامی است. در صورتی که دولت به احکام دین خاضع نباشد، مؤمنان خود زکات را به مستحقین می‌رسانند. زکات لزوماً به هشت سهم مساوی یا غیرمساوی تقسیم نمی‌شود. بلکه مصرف آن در هر یک از موارد هشت‌گانه با مصلحت‌سنجی دولت (و در نبود دولت متشرع، با مصلحت‌سنجی خود پرداخت‌کننده) صورت می‌گیرد. در اخذ و مصرف زکات اولویت محلی می‌باید رعایت شود و انتقال زکات قبل از تأمین نیازهای محلی مجاز نیست.^۱

دوم: خمس. خمس یکی دیگر از مالیات‌های شرعی است، که در فقه اهل سنت محدودتر از زکات و مختص به غنیمت جنگی است، اما در فقه شیعه گسترده‌تر و مهمتر از زکات است، چراکه شامل سود کسب و کار نیز می‌شود، که به مراتب از نه مورد خاص زکات وسیعتر است. (انفال/۴۱) به علاوه مبلغ خمس از حیث درصد (۲۰٪) از زکات (حدود ۲/۵٪) به مراتب بیشتر است. خمس به شش سهم تقسیم می‌شود. سه سهم از آن خدا و رسول (ص) و اهل بیت است که مجموعاً به آن «سهم امام» اطلاق می‌شود و سه سهم دیگر به یتیمان، مساکین و این السبیل متعلق است که مجموعاً به آن «سهم سادات» اطلاق می‌شود. در سه گروه اخیر، اسلام، ایمان و سیادت و در ایتمام فقر، شرط استحقاق خمس است. اختیار مصرف خمس در عصر غیبت به دست مجتهدان جامع‌الشرایط (و به بیانی دولت اسلامی) است، که پس از رفع نیاز سادات یتیم، مسکین و در راه‌مانده، مطابق مصلحت جامعه اسلامی شبیه عنوان فی سبیل الله در زکات هزینه می‌شود.^۲

سوم: کفارات. در مواردی که مسلمان از انجام عمل واجبی سر باز زند یا مرتکب عمل ممنوعی شود، جریمه تخلف شرعی خود را که به آن کفاره اطلاق می‌شود موظف به پرداخت است. مصادیق کفاره بر حسب مورد متفاوت است اما از جمله موارد آن اطعام شصت یا ده مسکین و لباس پوشیدن به ده مسکین می‌باشد. مراد از مسکین در کفارات همان فقیر در بحث زکات است. این اطعام و لباس پوشانیدن می‌تواند به‌طور مستقیم یا از طریق پرداخت هزینه آن صورت گیرد.^۳

چهارم: زکات فطره. زکات فطره، زکات بر بدن است. در مقابل زکات اموال که زکات بر دارائی‌های مردم است، که هر سال در شب عید فطر بر مسلمانان واجب می‌شود. زکات فطره برای هر نفر تقریباً سه کیلوگرم غذای متعارف یا بهای آن است که به فقرا و مستمندان پرداخت

۱. براساس آراء استاد منتظری در کتاب الزکاة، ج ۲ و ۳، و دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۳، ص ۳۶-۳۲.

۲. خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۳۶۶-۳۶۵؛ و منتظری، کتاب الخمس (قم: ارغوان دانش، ۱۳۸۶)، ص ۳۵۴-۳۲۴، و دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۳، ص ۴۳-۱۲۸.

۳. خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۳۴.

می‌شود. شرایط فقیر در مستحق زکات فطره همان شرایط فقیر در زکات اموال است.^۱

پنجم: صدقه، انفاق، احسان و هبه. از امور مستحب اکید صدقه در راه خداست، به این معنی که فرد بخشی از اموال خود را با اختیار برای کسب رضایت خداوند به افراد نیازمند می‌بخشد. (بقره/۲۶۷) انفاق و احسان ثواب فراوان اخروی به همراه دارد. (بقره/۲۶۱) در افراد صدقه گیرنده شرایط مضیق مستحقین زکات از قبیل فقر، اسلام و ایمان شرط نیست.^۲ لذا مواردی که از طریق صدقه و انفاق قابل تأمین است بسیار گسترده است. به عبارت دیگر همه مصادیق حمایتی تأمین اجتماعی می‌تواند از طریق صدقات و انفاق مردمی تحصیل شود.

ششم: امور حسبیه. مراد از امور حسبیه اموری است که در هیچ شرایطی شارع راضی به ترك آنها نیست، و سرپرستی کودکان بی سرپرست (ایتام)، عقب افتاده‌های ذهنی (سفه‌اء و مجانین)، ازدواج دختران بی سرپرست و به‌طور کلی تمامی امور نیازمند سرپرستی را شامل می‌شود.^۳ تصدی امور حسبیه به عهده دولت اسلامی است. در صورت اهمال دولت در این امور، مجتهدان موظفند تصدی این امور را به عهده گیرند و الا انجام آن به عهده همگان خواهد بود. امور حسبیه در نظام رایج تأمین اجتماعی به خدمات اجتماعی و امور مرتبط به سازمان بهزیستی نزدیک است.

هفتم: اوقاف.^۴ در سه صورت اوقاف از منابع تأمین اجتماعی خواهد بود:

در صورتی که واقف ملك خود را وقف امور مساکین، فقرا و دیگر اصناف مشمول تأمین اجتماعی کند.

در صورتی که واقف ملك خود را وقف مصالح عمومی و مشابه آن کند، در این صورت تأمین اجتماعی قطعاً یکی از مصادیق مصالح عمومی خواهد بود.

اگر به هر دلیلی جهت وقف مشخص نیست (مثلاً وقف نامه از دست رفته است) عوائد وقف در مصالح عمومی از جمله تأمین اجتماعی - حسب نظر دولت اسلامی - مصرف خواهد شد. حکم سکنی، عمری و رقبی همان حکم وقف در موارد فوق‌الذکر می‌باشد.

هشتم: نذر، عهد و قسم. نذر، عهد و قسم از جمله ایقاعات شرعی است که فرد ملتزم به انجام عملی به نحو مخصوصی برای خداوند شود.^۵ متعلق نذر، عهد و قسم می‌تواند یکی از مصادیق تأمین اجتماعی از قبیل رفع حوائج فقرا باشد.

۱. خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۶۳.

۲. خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۲، ص ۹۹-۹۷.

۳. الانصاری، *المکاسب*، مبحث اولیاء العقد، ج ۳، ص ۵۸۰-۵۳۵.

۴. خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۲، ص ۹۶-۶۷.

۵. خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۲، ص ۱۳۳-۱۱۹.

نهم: وصیت در ثلث ماترك. انسان می تواند يك سوم مالش را به مصرفی که صلاح می داند وصیت کند.^۱ در دو صورت ثلث ماترك به مصارف تأمین اجتماعی می رسد: در صورتی که در متن وصیت نامه تصریح شده باشد که ثلث ماترك صرف رفع حوائج مستمندان و مانند آن شود.

در صورتی که وصیت شده باشد ثلث ماترك صرف امور خیر شود که قطعاً تأمین اجتماعی از مصادیق قطعی خیر و امور خیریه است.

دهم: قرض الحسنه.^۲ قرض الحسنه یا وام بدون بهره یکی از اقسام تکافل و مساعدت اجتماعی است، زیرا به هر مسلمانی که به نیازمندی وام بدون بهره بدهد، وعده ۱۸ برابر ثواب اخروی داده شده، در حالیکه اگر همین مال را بلاعوض در راه خدا انفاق کند و صدقه دهد، فقط ده برابر پاداش دارد.^۳ کارگشایی از طریق قرض الحسنه از سنت های نبکوی جامعه اسلامی است.

یازدهم: اموال بدون صاحب. لقطه - یعنی اموالی که پیدا شده -^۴، اموال مجهول المالک، ترکه اموات بی وارث و به طور کلی اموال بدون صاحب خاص، ملک عمومی و بیت المال است و با نظارت دولت اسلامی در مصالح عمومی از جمله تأمین اجتماعی مصرف می شود. **دوازدهم: انفال و فیه.** انفال یعنی اموال عمومی از قبیل زمین های موات، کوه ها، دره ها، جنگل ها، نیزارهای طبیعی، دریاها و سواحل آن ها، رودخانه های بزرگ و معادن. فیه یعنی زمین هایی که با صلح در اختیار دولت اسلامی قرارگرفته است. انفال و فیه به عنوان اموال عمومی توسط دولت اسلامی اداره می شود و در راه مصالح عمومی مورد بهره برداری قرار می گیرد.^۵ تأمین اجتماعی از مهمترین مصالح عمومی است.

سیزدهم: خراج و جزیه. خراج، مالیات بعضی اقسام زمین است که از مسلمانان اخذ می شود. جزیه مالیاتی است که مطابق قرارداد ذمه به طور سرانه یا بر اساس زمین های زراعتی از اهل کتاب دریافت می شود. مصرف خراج و جزیه مصالح عمومی است و تحت نظر دولت اسلامی هزینه می شود.^۶ تأمین اجتماعی از مهمترین مصالح عمومی است.

چهاردهم: مالیات. در صورتی که طرق پیش بینی شده شرعی تکافوی اداره جامعه را

۱. خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۰۰.

۲. خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۱، ص ۶۹۸-۶۹۳.

۳. قال رسول الله (ص): «الصدقة بعشر والقرض بشمانيه عشر»، الصدوق، *من لا يحضره الفقيه*، ج ۱، ص ۲۲.

۴. خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۳۸.

۵. منتظری، *کتاب الخمس*، بحث الانفال، ص ۵۰۲-۴۱۹؛ و *دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدوله الاسلامیه*، ج ۴، ص ۲۲۸-۱ و ج ۳، ص ۳۶۲-۳۱۷.

۶. منتظری، *دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدوله الاسلامیه*، ج ۳، ص ۵۰۷-۳۶۳.

نکند، دولت اسلامی مجاز است با اخذ مالیات از مردم هزینه اداره جامعه را فراهم کند.^۱ تأمین اجتماعی، از لوازم اداره يك جامعه سالم است و می‌توان از مالیات برای آن هزینه کرد. واضح است که استفاده از مالیات، خراج و جزیه، انفال و فیء در تأمین اجتماعی در صورتی است که طرق متعین قبلی کفاف تأمین اجتماعی را ندهد.

نکات بخش دوم را به صورت ذیل می‌توان جمع بندی نمود:
يك. چهارده نظام مرتبط با تأمین اجتماعی در شریعت اسلامی را می‌توان به شکل زیر دسته بندی کرد:

دسته اول: نظاماتی که صریحاً برخی از مصادیق تأمین اجتماعی را شامل می‌شوند، یعنی: زکات، زکات فطره، خمس، کفاره، صدقه، قرض الحسنه و امور حسبه.

دسته دوم: نظاماتی که مصارف تأمین اجتماعی در آن قابل پیش بینی و تصریح است یا در زمره امور خیریه و مصالح عمومی تأمین اجتماعی را در بر می‌گیرد: اوقاف، نذورات، وصیت در ثلث ماترك.

دسته سوم: نظاماتی که به عنوان عام مصالح عمومی قابل هزینه کردن در امور تأمین اجتماعی هستند: اموال بدون صاحب، انفال و فیء، خراج و جزیه، مالیات.
دو. به لحاظ الزامی بودن و اختیاری بودن پرداختها، این نظامات به دو قسم تقسیم می‌شوند:

قسم اول امور اختیاری: صدقات، قرض الحسنه، اوقاف، نذورات، وصیت.
قسم دوم بقیه موارد شرعاً الزامی است.
سه. در نظامات شرعی مرتبط با تأمین اجتماعی سیزده مورد مصرف اختصاصی به چشم می‌خورد:

۱ و ۲. رفع نیاز فقرا و مساکین. (زکات، زکات فطره، خمس)

۳. تغذیه و لباس فقرا (کفارات)

۴. رفع نیازهای ایتم (خمس)

۵. آزادی بردگان (زکات، کفارات)

۶. هزینه سفر در راه ماندگان (زکات، خمس)

۷. ادای دین غارمین (زکات)

۸. سرپرستی عقب‌افتاده‌های ذهنی (امور حسبه)

۹. سرپرستی بی‌سرپرست‌ها (امور حسبه)

۱. منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۴، ص ۲۹۵-۲۸۶.

۱۰. تألیف قلوب (زکات)

۱۱. کارگشایی و وام (قرض الحسنه)

۱۲. عاملین زکات (زکات)

۱۳. فی سبیل الله (زکات)

ضمناً صدقات، اوقاف، نذورات و وصیت حسب مورد هزینه می شود و انفال و خراج و اموال بلاصاحب و مالیات نیز اموال عمومی است که در صورت نیاز قابل هزینه شدن در امور تأمین اجتماعی است.

چهار. نظامات شرعی مرتبط با تأمین اجتماعی همگی حمایتی هستند (غیر بیمه‌ای). امور حسبه به «خدمات اجتماعی» نزدیک است. نظامات شرعی نزدیک به روش مساعدت اجتماعی عبارتند از: زکات، زکات فطره، خمس، کفاره، صدقه، اوقاف، نذورات، وصیت و قرض الحسنه.

پنج. در نظامات شرعی مرتبط با تأمین اجتماعی تنوع مشمولین دریافت زکات و مانند آن بیش از نظامات رایج تأمین اجتماعی است. (برای مثال هزینه سفر در راه ماندگان، ادای دین غارمین، تألیف قلوب و...) اما لحاظ شرایط ویژه‌ای از قبیل اسلام و ایمان و در بعضی موارد سیادت این مشمولین را اخص از مشمولین مساعدت‌های اجتماعی کرده است. البته این شرایط ویژه در نظامات الزامی از قبیل زکات، خمس و کفارات جاری است، والا مشمولین دریافت صدقات و انفاق فاقد شرایط ویژه فوق‌الذکر هستند.

شش. عنوان عام «فی سبیل الله» انعطاف خاصی به نظامات شرعی بخشیده است، تا آنجا که هر مصرف خیر و عام‌المنفعه‌ای از این طریق قابل هزینه شدن است. به علاوه دست دولت اسلامی در تأمین اجتماعی و دیگر مصالح عمومی از طریق هزینه کردن انفال و فیه خراج و جزیه، اموال بلاصاحب و مالیات کاملاً باز است و هیچ مانع و رادعی در این امر به چشم نمی‌خورد.

بخش سوم: روش‌های جدید تأمین اجتماعی از منظر دینی

۱. اگرچه در نظامات فقهی اموری از قبیل ضمان جریره، ضمان عاقله و ضمان دَرَک^۱ پیش‌بینی شده که بیمه‌های محدودی هستند، اما بیمه به شکل رایج از امور مستحدثه است

۱. اینها قراردادهای یا اقدامات تضمینی هستند. ضمان جریره: قرارداد بین شخص بدون وارث و شخص دیگری که از طریق پرداخت دیه قتل خطایی از او دفاع کند، در مقابل بعد از مرگ از او ارث ببرد، هر چند خویشاوند نباشند. ضمان عاقله: خویشاوندان مذکور کسی که مرتکب قتل خطایی شده است، مسئول پرداخت دیه مقتول به خانواده او از طرف قاتل هستند. ضمان دَرَک: شخص ثالث در جریان خرید و فروش بین دو نفر دیگر متعهد می‌شود که اگر مبیع متعلق به غیر در آمد او ضامن ثمن است و مشتری برای دریافت ثمن به او (ضامن) مراجعه می‌کند.

که تحت عمومات لزوم و فاء به عقود قرار گرفته، شرعاً صحیح و لازم الاجراست.^۱ بنابراین بیمه‌های درمانی، بیکاری، بازنشستگی، ازکار افتادگی که با مشارکت شهروندان، دولت و کارفرما منعقد می‌شوند به لحاظ دینی صحیح و لازم‌الوفاء هستند. روش صندوق‌های احتیاط با رعایت شرایط مضاربه، و روش مسئولیت کارفرما از طریق عقد اجاره و شرایط ضمن عقد قابل پذیرش و اجراست. به‌طور کلی اموری که صریحاً در نظامات شرعی پیش‌گفته پیش‌بینی نشده بود، از چند طریق قابل تحصیل است:

اول. قسمت فی سبیل‌الله زکات و صدقات.

دوم. نظامات نیازمند تصریح یا شمول امور عامه از قبیل اوقاف و نذورات و وصیت. سوم. نظامات بودجه عمومی از قبیل انفال و فیء، خراج و جزیه، اموال بی‌صاحب و مالیات.

۲. به‌طور کلی روش‌های جدید تأمین اجتماعی بر اساس دو قاعده ذیل در جامعه اسلامی قابلیت اجرا دارد:

اول. کلیه امور عقلایی که منافاتی با ضوابط شرعی نداشته باشند از امور امضایی شرعی به‌حساب می‌آیند.

دوم. هزینه امور مرتبط با مصالح عمومی در صورتی که از طرق مألوف شرعی قابل تحصیل نباشد از هزینه‌های عمومی دولت اسلامی خواهد بود.

۳. تأمین اجتماعی برای تمامی شهروندان یک جامعه اسلامی بدون هیچ استثنائی (از حیث دین، مذهب، جنسیت، رنگ، نژاد و...) یک «حق» است که در موقع مقتضی از سوی جامعه به شهروند ایفا می‌گردد. جامعه اسلامی مکلف به ادای حق تأمین اجتماعی شهروندان خود از منابع خاص آن است. در زمانی که دولت مستقر در جامعه اسلامی، نسبت به تعالیم دینی خاضع باشد، «مدیریت» تأمین اجتماعی از حیث اخذ حق از منابع خاص آن و ادای آن به ذوی‌الحقوق به عهده دولت است.

۴. جهت‌گیری تأمین اجتماعی از منظر اسلامی همواره باید به‌گونه‌ای باشد که افراد تشویق به کسب و کار مشروع شوند و تأمین اجتماعی تنها در شرایط خاص مورد مراجعه قرار گیرد. لذا سمت و سوی تأمین اجتماعی همواره به‌سوی تشویق حرکت‌های داوطلبانه و خودجوش مردمی خواهد بود. نهادهای سنتی دینی از قبیل مرجعیت، روحانیت و مساجد می‌توانند بخش‌هایی از خدمات تأمین اجتماعی را متکفل شوند. این بخش‌ها در هماهنگی با سایر

۱. رجوع کنید به مرتضی مطهری، *ربا، بانک، بیمه*، (تهران: صدرا، ۱۳۶۴)؛ سید محمد خامنه‌ای، *بیمه در حقوق اسلام*، تهران: تولید کتاب، ۱۳۵۹.

بخش‌های تأمین اجتماعی با نظارت دولت اسلامی انجام وظیفه خواهند کرد.

تأملی دیگر

یک. اگرچه طبق ترتیب موضوعی، این آخرین فصل کتاب است، اما به لحاظ زمانی نخستین فصلی است که نوشته شده است. آن را پیش از سه تحول ساختاری (paradigm shift) که برابیم رخ داد نوشته ام. اولین آنها تحول از اجتهاد سنتی در فروع فقهیه به اجتهاد در اصول و مبانی^۱، تحول دوم از شریعت به عنوان نظامی از احکام فقهی به شریعت به‌مثابه ارزش‌ها و فضائل اخلاقی و تحول سوم از امکان حکومت دموکراتیک اسلامی به حکومت دموکراتیک سکولار بود.

هیأت‌های محلی و منتخب زکات، مانند مؤسسات خیریه و موارد مشابه که «مستقل از حکومت» هستند و تحت نظارت مجامع اسلامی در جامعه مدنی (civil society) با همکاری علما (فقها و مراجع تقلید) فعالیت می‌کنند، و می‌توانند در مورد گردآوری، توزیع و چگونگی هزینه کردن منابع مالی اسلامی تصمیم بگیرند.

دو. یکی از ثمرات اجتهاد در مبانی و اصول را می‌توان در احکام زکات و خمس دید. اموالی که زکات به آنها تعلق می‌گیرد، محدود به نه مورد سنتی نیستند، بلکه شامل همه انواع دارایی‌ها و کسب و کارها می‌شوند. خمس ارباح مکاسب (سود سالانه کسب) از زمان امام موسی کاظم^(ع) به عنوان حکمی موقت تشریع شده، و در زمان ما از احکام دائمی شرعی محسوب نمی‌شود. با این حساب، مالیات اسلامی واجب سالانه یعنی زکات برای هر مسلمان حدود ۲/۵٪ کل درآمد سالیانه است که تمام پس‌انداز را نیز دربرمی‌گیرد.

۱. کدیور. «اجتهاد در اصول و مبانی: اصلاح اندیشه اسلامی به روش اجتهاد ساختاری». اطلاعات بیشتر در مقدمه فصل پنجم همین کتاب قابل دسترسی است.

فهرست منابع

- حجاریان، سعید.
- از شاهد قدسی تا شاهد بازاری. تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
- تاوان اصلاحات. تهران: ذکر، ۱۳۷۹.
- جمهوریت: افسون زدایی از قدرت. تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
- شاه در شطرنج رندان: مسائل دموکراسی و توسعه در ایران. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۸.
- خامنه‌ای، سید محمد. بیمه در حقوق اسلام. تهران: تولید کتاب، ۱۳۵۹.
- خمینی، سید روح‌الله موسوی.
- صحیفه امام: سخنرانی‌ها و بیانات امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹.
- ولایت فقیه: حکومت اسلامی. موسوعه الامام الخمینی، دفتر ۲۱. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.
- داستایوفسکی، فتودور میخائیلوویچ. برادران کارامازوف. ترجمه صالح حسینی. تهران: ناهید، ۱۳۹۹.
- الرحمان، فضل.
- اسلام و مدرنیته تحول یک سنت فکری. ترجمه زهرا ایران‌بان. ویراستار مهرداد عباسی. تهران: نشر کرگدن، ۱۳۹۷.
- کتاب‌های فارسی
- پناهی، بهرام. اصول و مبانی نظام تأمین اجتماعی. تهران: مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۷۶.
- تابنده، نورعلی.
- حقوق تطبیقی. قم: دانشگاه تهران، دانشکده قضایی و علوم اداری، ۱۳۵۶.
- مجموعه مقالات حقوقی و اجتماعی. تهران: حقیقت، ۱۳۸۰.
- مجموعه مقالات فقهی و اجتماعی. تهران: حقیقت، ۱۳۷۷.
- تابنده، سلطان حسین. نظر مذهبی به اعلامیه حقوق بشر. بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۵۴.
- جعفری، محمد تقی. حقوق جهانی بشر و کاوش‌های فقهی. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله. فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء، ۱۳۷۵.
- حائری یزدی، مهدی. حکمت و حکومت. لندن: شادی، ۱۹۹۴.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. دیوان حافظ. تصحیح پرویز ناتل خانلری. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.

- **مضامین اصلی قرآن**. ترجمه فاطمه علاقه‌بندی، تهران: نشر کرگدن، ۱۳۹۸.
- ساشادینا، عبدالعزیز.
- **اخلاقیات زیست پزشکی اسلامی**. ترجمه اکبر شهریوری، انجمن علمی حقوق پزشکی ایران. تهران: موسسه فرهنگی حقوقی سینا، انتشارات حقوقی، ۱۳۹۰.
- **اسلام و چالش‌های اخلاقی حقوق بشر**. مترجمان: بهرام مشایخی و محمود عباسی، با همکاری انجمن علمی حقوق پزشکی ایران. تهران: موسسه فرهنگی حقوقی سینا، انتشارات حقوقی، ۱۳۹۳.
- **مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام**. مترجم محمدرضا هاشمی. ویراستار علی خزاعی فر. قم: نشر ادیان، ۱۳۸۶.
- سروش، عبدالکریم، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و محسن کدیور. **سنت و سکولاریسم**. تهران: صراط، ۱۳۸۰.
- شریعتی، علی. **زیباترین روح پرستنده**. نیایش، مجموعه آثار. دفتر هشتم. تهران: الهام، ۱۳۷۰.
- شعرانی، میرزا ابوالحسن [تا حرف ظ] و محمد قریب [از حرف عین]. **نشر طوبی (دایره المعارف قرآن مجید)**. تهران، اسلامیه، ۱۳۷۹.
- شهیدی، سید جعفر. **زندگانی علی بن الحسین (ع)**. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
- طالقانی، سید محمود. **اسلام و مالکیت**، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۴.
- طباطبایی، سید محمد حسین.
- **اسلام و انسان معاصر**، بررسی‌های اسلامی (جلد دوم)، به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: رسالت، ۱۳۵۵.
- **بررسی‌های اسلامی**. قم: دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۵۴.
- طوسی، نصیرالدین.
- **آغاز و انجام**، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.
- **اخلاق ناصری**. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران، خوارزمی، ۱۳۶۴.
- عهد جدید**، بر اساس کتاب مقدس اورشلیم. ترجمه پیروز سیار. تهران: نشر نی، ۱۳۹۷.
- عهد عتیق**، بر اساس کتاب مقدس اورشلیم. ترجمه پیروز سیار. جلد اول: کتاب‌های شریعت یا تورات، جلد دوم: کتاب‌های تاریخ، جلد سوم: کتاب‌های حکمت. تهران: هرمس و نشر نی، ۱۴۰۰.
- قربانی، زین‌العابدین. محمد [مجتهد] شبستری، علی حجتی کرمانی، عباسعلی عمید [زنجانی]، و حسین حقانی. **زن و انتخابات**، با مقدمه ناصر مکارم شیرازی. مجموعه از اسلام چه می‌دانیم؟. قم: بی‌نا، [اوایل دهه ۴۰].
- کدیور، محسن.
- **بهای آزادی: دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژه روحانیت**. به کوشش زهرا رودی (کدیور). تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
- **حق الناس: اسلام و حقوق بشر** [ویرایش اول]. تهران: کویر، چاپ اول: مهر ۱۳۸۷، چاپ چهارم: شهریور ۱۳۸۸.
- **حکومت ولایی**. مجموعه اندیشه سیاسی در اسلام. دفتر دوم. تهران: نشر نی، ویراست دوم: ۱۳۸۰، چاپ پنجم: ۱۳۸۷.
- **سیاست‌نامه خراسانی: قطعات سیاسی در آثار ملا محمد کاظم خراسانی صاحب کفایه**. تهران: کویر، ۱۳۸۷.
- **نظریات دولت در فقه شیعه**. مجموعه اندیشه سیاسی در اسلام. دفتر اول. تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
- لطفی، مجتبی. **آیت الله العظمی بروجردی به روایت آیت الله العظمی منتظری**، تهران: سرایی، ۱۳۹۸.
- مجتهد شبستری، محمد.
- **ایمان و آزادی**. تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
- **تأملاتی در قرائت انسانی از دین**. تهران: طرح نو، ۱۳۸۴.
- **جامعه انسانی اسلام**، کتاب اول: اصول فکری. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۷.
- **نقدی بر قرائت رسمی از دین: بحر آنها، چالشها و راه‌حل‌ها**. تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

مقدس (قرآن) از منظر یک زن (تحلیل گفتمان جنسیت). مترجمان فردوس آفاگل‌زاده و آتنا بهادری. تهران: عیلام، ۱۳۸۹.

کتاب‌های اینترنتی

کدیور، محسن.

- ابتدال مرجعیت شیعه: استيضاح مقام رهبری حجت‌الاسلام والمسلمین سید علی خامنه‌ای. وبسایت محسن کدیور: ۱۳۹۴.

- حکومت انتصابی. اندیشه سیاسی در اسلام. دفتر سوم. وبسایت محسن کدیور: ۱۳۹۳.

- در محضر فقیه آزاده استاد حسین علی منتظری نجف‌آبادی. وبسایت محسن کدیور: ۱۳۹۴.

- سوگنامه فقیه پاکباز استاد حسین علی منتظری نجف‌آبادی. وبسایت محسن کدیور: ۱۳۹۴.

- شریعت و سیاست: دین در عرصه عمومی. وبسایت محسن کدیور: ۱۳۸۹.

- مجازات ارتداد و آزادی مذهب، نقد مجازات ارتداد و سب‌النبی با موازین فقه استدلالی. وبسایت محسن کدیور: ۱۳۹۳.

- ندای سبز: روایتی از جنبش سبز مردم ایران، جلد اول: نوشتارها (۹۳-۱۳۸۸). وبسایت محسن کدیور: ۱۳۹۳.

مجتهد شبستری، محمد.

- مطالعات قرآنی. وبسایت محمد مجتهد شبستری: ۱۴۰۰.

- نقد بنیادهای فقه و کلام، مقالات و گفتگوها. وبسایت محمد مجتهد شبستری: ۱۳۹۶.

منتظری نجف‌آبادی، حسین علی.

- دیدگاه‌ها، جلد اول، پیامها و نظریات منتشره فقیه و مرجع عالیقدر حضرت آیت‌الله العظمی منتظری در زمان حصر غیرقانونی ۱۳۸۱-۱۳۷۶. قم: دفتر معظم له، ۱۳۸۱.

الکتب العربية

الآمدی التمیمی، عبدالواحد بن محمد. غرر الحکم و درر الکلم. تحقیق سید مهدی رجایی. قم: دار

- هرمنوتیک، کتاب و سنت. تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.

مصباح یزدی، محمدتقی. نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، ویرایش عبدالحکیم سلیمی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲.

مطهری، مرتضی.

- اسلام و مقتضیات زمان. تهران: صدرا، ۱۳۸۰.

- بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی. تهران: حکمت، ۱۳۶۱.

- پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.

- پیرامون جمهوری اسلامی، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.

- ربا، بانک، بیمه. تهران، صدرا، ۱۳۶۴.

منتظری نجف‌آبادی، حسین علی.

- درس‌هایی از نهج البلاغه، تهران: سرایی، ۱۳۹۵. ۱۵ جلد.

- رساله استفتائات، جلد سوم، مطابق با فتاوی فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری، قم: ارغوان دانش، ۱۳۸۸.

- رساله حقوق (۱۳۸۳). تهران: سرایی، ۱۳۹۴.

مهرپور، حسین. حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴.

نائینی، میرزا محمد حسین غروی. تنبیه الامه و تنزیه المله: حکومت از نظر اسلام. با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی. تهران: فردوسی، ۱۳۳۴.

نعیم، عبدالله احمد. نواندیشی دینی و حقوق بشر: درآمدی بر بازخوانی حقوق اسلامی، ترجمه حسن علی نورپها، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۱.

نوری، شیخ فضل الله، تذکره الغافل وارشاد الجهاد در رسائل اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه‌های شیخ شهید فضل‌الله نوری. به کوشش محمد ترکمان. تهران: رسا، ۱۳۶۲.

تهران: رسا، ۱۳۶۲.

وثیق، شیدان. لائسیسته چیست؟ تهران: اختران، ۱۳۸۴.

ودود، آمنه محسن. قرآن و زن: تفسیر و خوانش متن

- الكتب الإسلامية، ١٣٦٩.
- ابن الإخوة، محمّد بن محمّد أحمد القرشي. معالم **القربة في أحكام الحسبة**، تصحيح Reuben Levy. كمبريج: دانشگاه كمبريج، ١٩٣٨.
- ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد بن ابراهيم. **المصنف**. تحقيق أبي محمد اسامة بن ابراهيم محمد. قاهرة: فاروق الحديثة، ٢٠٠٧.
- ابن أبي جمهور الإحسائي، محمد علي بن ابراهيم. **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية**. تصحيح مجتبي عراقي. قم: ناشر: مصحح، ١٣٦٢.
- ابن الاثير، علي بن ابي الكرم. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دا صادر، ١٩٦٥.
- ابن إدريس الحلّي. **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٨.
- ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد. **كتاب الفتوح**. تحقيق: علي شيرى. بيروت: دار الأضواء، ١٩٩١.
- ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي بن محمد. **الرد على المنتصب العنيد المانع من ذم يزيد**. تحقيق هيثم عبدالسلام محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد. **المقدّمة**. تحقيق: عبد الله محمّد الدرويش، دار يعرب، ٢٠٠٤.
- ابن شعبة الحرّاني، الحسن بن علي الحسين. **تحف العقول عن آل الرسول**. تحقيق: حسين الأعلّمى. بيروت: الأعلّمى، ٢٠٠٢.
- ابن شهر آشوب، محمد. **مناقب آل ابي طالب**. تصحيح سيد هاشم رسولى محلاتى. قم: علامى، بى تا.
- ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله. **الاستيعاب في معرفة الاصحاب**. تحقيق علي محمد الجاوى. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢.
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. تحقيق: مفيد محمد قميحه. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.
- ابن عربى، محى الدين محمد بن علي. **الفتوحات المكيّة**. تحقيق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.
- ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد. **المعنى**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٧.
- ابن ماجه، محمّد بن يزيد. **السنن**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٥.
- ابن منظور، محمّد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥.
- ابن هشام الحميري. **السيرة النبوية**. تحقيق محمد محبى الدين عبدالحميد. قاهرة: مكتبة محمد علي صبيح واولاده، ١٩٦٣.
- أبو داود سليمان بن الأشعث. **السنن**. دمشق: دار الرسالة الإسلامية، ٢٠٠٩.
- أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق شعيب الانونط وآخرون. بيروت، رساله، ٢٠٠١.
- الأردبيلي، أحمد بن محمد.
- **زبدة البيان في احكام القرآن**. تهران: المكتبة المرتضوية لآحياء الآثار الجعفرية، بى تا.
- **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**. تحقيق الشيخ مجتبي العراقي والشيخ علي بناء الأشتهاردى وحسين اليزدى الأصفهاني. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٣٦٢.
- الأنصارى، الشيخ مرتضى. **المكاسب**. قم: مجمع الفكر الإسلامى، ١٣٧٨.
- البخارى، محمد بن إسماعيل. **الصحیح**. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠.
- البرقى، أحمد بن محمّد. **المحاسن**. تحقيق جلال الدين الحسينى المحدث. تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٣٠.
- البلاذرى، أحمد بن يحيى بن جابر.
- **انساب الاشراف**. تحقيق محمد باقر المحمودى، بيروت: الاعلمى، ١٩٧٤.
- **كتاب جمل من أنساب الأشراف**. تحقيق: سيهل زكار و رياض زركلى، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦.
- البناء، جمال. **حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام**. القاهرة: دار الفكر الإسلامى، ١٩٩٨.
- البيهقى، أبو بكر أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**.

- مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس. تقرير الشيخ مرتضى البروجردى. قم: مؤسسة الخوئي الإسلامية، ١٣٨٨.
- مصباح الأصول. تقرير السيد محمد سرور الواعظ الحسينى البهسودى. قم: مؤسسة الخوئي الإسلامية، ١٣٨٨.
- معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة. بيروت: مؤسسة الإمام الخوئي، ١٩٨٩.
- مبانى تكملة المنهاج. النجف: مؤسسة الخوئي الإسلامية، ١٩٧٦.
- منهاج الصالحين، قم: مدينة العلم، ١٣٦٩.
- الدينورى، أبو حنيفة أحمد بن داود. الأخبار الطوال. تحقيق عبد المنعم عامر. القاهرة: وزارة الثقافة، ١٩٦٠.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد. المفردات فى غرب القرآن أو مفردات ألفاظ القرآن. تحقيق صفوان عدنان الداودى. دمشق: دار القلم، ٢٠٠٩.
- الرضى، السيد محمد بن الحسن الموسوى الشريف. نهج البلاغة. تحقيق صبحى صالح. القاهرة: دار الكتب المصرية وبيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠٠٤.
- الزحيلي، وهبة.
- آثار الحرب فى الفقه الإسلامى. دمشق، دار الفكر، ١٩٩٨.
- الفقه الإسلامى وأدلته. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥.
- الزركشى، محمد بن عبد الله. البرهان فى علوم القرآن. القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٨٤.
- زيد، مصطفى. النسخ فى القرآن الكريم، دراسة تشريعية تاريخية نقدية. القاهرة: دار الوفاء، ١٩٨٧.
- الزيني دهلان، السيد احمد. السيرة النبوية والآثار المحمدية. بهامش على بن برهان الدين الحلبي الشافى. انسان العميون فى سيرة الامين المأمون المعروفة بالسيرة الحلبية. بيروت: المكتبة الاسلامية، بى تا.
- السرخسى، شمس الدين محمد بن أحمد، المبسوط، بيروت: دار المعارف، ١٩٨٩.
- سلار ديلمى، ابويعلی حمزة بن عبدالعزيز. المراسم العلوية فى الفقه والاحكام النبوية، تحقيق سيد

- حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٣٦.
- الترمذى، محمد بن عيسى. السنن (الجامع الكبير). بيروت: دار الغرب الإسلامى، ١٩٩٦.
- التفتازانى، سعد الدين. شرح المقاصد. تصحيح عبدالرحمن عميرة، قم: الشريف الرضى، ١٣٦٧.
- الثقفى الكوفى، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد. الغارات. تحقيق سيد جلال الدين محدث، تهران: انجمن آثار ملی، ١٣٥٥.
- الحر العاملی، محمد بن الحسن. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. قم: مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ١٣٧٣.
- حكيمى، محمد رضا، محمد حكيمى و على حكيمى. الحياة. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٦٨.
- الحلى، العلامة حسن بن يوسف.
- قواعد الاحكام. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٣٧٧.
- كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد. تحقيق حسن حسن زاده الأملی. قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٣٩١.
- مختلف الشيعة. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٣٧١.
- حميد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة. بيروت: دار النفاثس، ١٩٨٧.
- الخمينى، السيد روح الله الموسوى.
- تحرير الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ١٣٩٢.
- كتاب البيع. موسوعة الإمام الخمينى. تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ١٣٩٢.
- كتاب الطهارة. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ١٣٩٢.
- الخوانسارى، السيد أحمد. جامع المدارك فى شرح المختصر النافع. تحقيق على أكبر الغفارى، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٦٤.
- الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوى.
- البيان فى تفسير القرآن. قم: منشورات أنوار الهدى، ١٣٦٠.

- **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.**
بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٠.

الصدر، السيد محمد باقر

- **دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة.** قم:
مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد
الصدر، ١٣٧٩.

- **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت.**
قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد
الصدر، ١٣٨٠.

- **لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور
الجمهورية الإسلامية في إيران.** مجموعة الإسلام
يقود الحياة. قم: الخيام، ١٣٥٨.
الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه القمي.

- **الأمالي.** قم: مؤسسة البعثة، ١٣٧٥.

- **الخصال.** تحقيق علي أكبر الغفاري. قم:
مؤسسه نشر اسلامي، ١٣٩٢.

- **علل الشرائع.** النجف: المطبعة الحيدرية،
١٩٦٦.

- **من لا يحضره الفقيه.** تحقيق علي أكبر الغفاري.
تهران: مكتبة الصدوق، ١٣٥١.

الطباطبائي، السيد محمد حسين. **الميزان في تفسير
القرآن.** قم: منشورات الجامعة المدرسين في
الحوزة العلمية، ١٣٨٨.

الطبرسي، الحسن بن الفضل بن الحسن.

- **مكارم الأخلاق.** تحقيق حسين الأعلمي.
بيروت: الأعلمي، ١٩٧٢.

- **مجمع البيان في تفسير القرآن.** بيروت: دار
المرتضى ودار العلوم، ٢٠٠٦.

الطبري، ابوجعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل
والملوك (تاريخ الطبري).** تحقيق محمد
ابوالفضل ابراهيم. قاهره: دار المعارف، [١٩٦٧].

الطريحي، فخر الدين. **مجمع البحرين.** تحقيق: أحمد
الحسيني. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٧.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (شيخ الطائفة).

- **الاستبصار في ما اختلف من الأخبار.** تحقيق:
حسن الموسوي الخراسان. تهران: دار الكتب
الإسلامية، ١٣٤٩.

محسن حسيني اميني. قم: المجمع العالمي لاهل
البيت، ١٣٧٢.

السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر. **الدرّ
المنثور في التفسير بالمأثور.** بيروت: دار الفكر،
٢٠١١.

شهاب الدين يحيى سهروردي. **مجموعه مصنفات
شيخ اشراق،** ويراسته هانرى كربين. تهران:
پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي،
١٣٧٢، ج ٢.

الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة.**
المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٧.
الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام والحداثة.** تونس: الدار
التونسية، ١٩٩١.

الشريف الكاشاني، حبيب الله. **تسهيل المسالك إلى
المدارك في رئوس القواعد الفقهية.** قم: العلمية،
١٣٦٢.

على شريعتي، **الصحراء.** ترجمة حسن الصراف.
سلسلة دراسات فكرية. الكوفة: جامعة الكوفة،
٢٠١٧.

شفيق، احمد. **الرق في الاسلام.** ترجمه از فرانسوى
به عربى: احمد زكى. بي جا: مكتبة الناظفة، ٢٠١٠.

شمس الدين، محمدمهدى. **أهلية المرأة لتولى
السلطة.** مجموعة مسائل حرجة في فقه المرأة.
بيروت: المنار، ١٩٩٥.

الشوكاني، محمد بن علي، **نبيل الأوطار.** شرح لكتاب
منتقى الأخبار لأبي البركات ابن تيمية. تحقيق
عصام الدين الصبايطي. القاهرة: دار الحديث،
١٩٩٣.

الشهيد الاول، شمس الدين محمد بن جمال الدين
مكي. **اللعة الدمشقية في الفقه الامامية.** بيروت:
دار التراث والدار الاسلامية، ١٩٩٠.

الشهيد الثاني، زين الدين الجبجي العاملي. **مسالك
الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام.** قم: مؤسسة
المعارف الإسلامية، ١٣٨٤.

صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم القوامي (ملا
صدرا).

- **تفسير القرآن الكريم.** تحقيق محمد خواجوی.
قم: بيدار، ١٣٦٩.

في شرح قواعد العلامة [الحلى]. تصحيح محمد باقر الخالصى. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٣٧٩.

على، جواد. **المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام**. بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٣.

العايشى السمرقندى. محمد بن مسعود. **تفسير العياشى**. قم: مؤسسة البعثة، ١٣٧٩.

الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد.

– **إحياء علوم الدين**. تحقيق عبد الرحيم بن الحسين الحافظ العراقى. [بى جا]: دار الكتب العربى، بى تا. ١٦ جلد.

– **المستصفى**. مصر: مصطفى محمد، [١٩٣٧].

الغزالى، محمد. **حقوق الإنسان بين تعليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**. القاهرة: نهضة مصر، ١٩٦٥.

الفاضل الهندى. محمد بن الحسن الأصفهانى. **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**. قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٣٧٤.

فضل الله، السيد محمد حسين.

– **قضايا جديدة لفقه المرأة الحقوقى**. بيروت، دار الثقلين، ١٩٩٧.

– **من وحي القرآن**. بيروت: دار الملاك، ١٩٩٨.

الفكى البشيرى، عبدالله. **الفهم الجديد للإسلام «محمود محمد طه والمعتقدون»: قراءة فى المواقف وتزوير التاريخ**. قاهره: رؤيه، ٢٠١٣.

الفيض الكاشانى، محمد محسن. **كتاب الوافى**. أصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين على (ع) العامة، ١٣٨٨.

القاضى نعمان بن محمد. **دعائم الإسلام**. قم، مؤسسة آل البيت، ١٣٤٤.

القبانجى، أحمد حسن على. **المرأة المفاهيم والحقوق: قراءات جديدة لحقوق المرأة فى الخطاب الدينى**. بيروت: دار الانتشار العربى، ٢٠٠٩.

القرشى، باقر شريف. **موسوعة سيرة اهل البيت (ع)**. الجزء الحادى عشر: **سيرة الامام حسن بن على (ع)**. تحقيق مهدي باقر القرشى. نجف: دار المعروف، مؤسسة الامام الحسن لاهياء تراث اهل البيت، ٢٠١٢.

القرطبى، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **تفسير**

– **تهذيب الأحكام**. تحقيق: حسن الموسوى الخراسان. تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٤٩.

– **الخلاف**. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٣٦٥.

– **العدة فى أصول الفقه**. تصحيح: محمد رضا الأنصارى القمى، قم: مصحح، ١٣٧٦.

– **المبسوط**. تهران: المكتبة المرتضوية لاهياء الآثار الجعفرية، ١٣٤٦.

– **النهاية فى مجرد الفقه والفتاوى**. بيروت: دار الكتاب العربى، ١٩٨٠.

الطوسى، نصير الدين. **تجريد الاعتقاد**. تحقيق: محمد جواد الحسينى الجلالى. قم: دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٦٦.

طه، محمود محمد.

– **اسس دستور السودان لقيام حكومة جمهورية فدرالية ديمقراطية اشتراكية**. السودان، ام درمان: الحزب الجمهورى، ١٩٦٨.

– **الإسلام**. السودان، ام درمان: الحزب الجمهورى، ١٩٦٨.

– **الإسلام فى رسالته الاولى لا يصلح لانسانية القرن العشرين**. السودان: الحزب الجمهورى، ١٩٦٩.

– **الرسالة الثانية من الإسلام**. السودان، ام درمان: الحزب الجمهورى، ١٩٧١.

– **رسالة الصلاة**. السودان، ام درمان: [الحزب الجمهورى]، ١٩٧٠.

– **طريق محمد**. السودان: الحزب الجمهورى، ١٩٦٩.

– **قل هذه سببى: الاقتصاد، الاجتماع، التعليم، المرأة**. السودان: الحزب الجمهورى، ١٩٧٦.

– **نحو مشروع مستقبلى للإسلام**. مع مقدمة ابنته أسماء محمود محمد طه وتلميذه النور محمد حمد. المغرب ولندن: المركز الثقافى العربى، ٢٠٠٢.

يحتوى الكتاب على: **الرسالة الثانية من الإسلام، ورسالة الصلاة، وتطوير شريعة الأحوال الشخصية**.

– **هذا أو طوفان**. السودان: الحزب الجمهورى، ٨ سبتمبر ١٩٨٥.

– **الهوس الدينى يثير الفتنة لوصول إلى السلطة**. السودان: الحزب الجمهورى، ١٩٨٣.

العاملى، السيد محمد جواد الحسينى. **مفتاح الكرامه**

تصحيح موسى شبيري زنجاني. قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٣٧٦.

النجفي، محمد حسن. *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*. تحقيق عباس قوجاني. تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٧.

النسائي، أحمد بن شعيب. *السنن الكبرى*. بيروت: الرسالة، ٢٠٠١.

التوري الطبرسي، الميرزا حسين. *مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل*. بيروت: مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ١٩٩١.

نولده، شيودور. *تاريخ القرآن*. ترجمة جورج تامر. زيوريخ: دار نشر جورج ألمز هيلدسهام، ٢٠٠٠.

الهندي، علي بن حسام الدين المتقي. *كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال*. بيروت: مؤسسة رسالة، ١٩٨٥.

اليزدي، السيد محمد كاظم الطباطبائي. *العروة الوثقى*. مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام. قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٣٧٩.

اليقوي، أحمد بن أبي يعقوب. *تاريخ يعقوب*. تحقيق عبد الأمير مهنا. بيروت: الأعلمي، ٢٠١٠.

English Books

Abdel Razek, Ali. *Islam and the Foundations of Political Power*. Translated by Maryam Loutfi. Edited by Abdou Filali-Ansary. Edinburgh: Edinburgh University Press; London: The Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilization, 2013.

Abou El Fadl, Khaled. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'a in the Modern Age*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2017.

Amin, Hussein Ahmad. *The Sorrowful Muslim's Guide*. Translated by Yasmin Amin, Nesrin Amin. Edinburgh: Edinburgh University Press; London: The Aga Khan University, Institute for

القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. بيروت: رسالة، ٢٠٠٦.

كاشف الغطاء، الشيخ جعفر. *كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الفراء*. قم: دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨٠.

كديور، محسن. *ولاية الفقيه، نقد نظرية الحكم في الفكر السياسي الشيعة*. مقالات مختارة. ترجمة حسن الصراف. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠٢٠.

الكليني، محمد بن يعقوب. *الكافي*. تحقيق علي أكبر غفاري. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣.

الماوردي، علي بن محمد. *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*. تحقيق أحمد جاد. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦.

المحقق الحلي، جعفر بن الحسن. *شرايع الإسلام في مسائل الحلال والحرام*. تحقيق عبد الحسين محمد علي. النجف: الآداب، ١٩٦٩.

المجلسي، محمد باقر. *بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣.

محمود، إبراهيم. *الجنس في القرآن*. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٨.

المظفر، محمدرضا. *أصول الفقه*. تحقيق رحمت الله رحمتي اراكي. قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٣٨١.

معرفة، محمد هادي. *التمهيد في علوم القرآن*. قم: دار التعارف للمطبوعات، ١٣٩٠.

المفيد، محمد بن محمد بن نعمان. *النصرة لسيد العترة في حرب البصرة*. موسوعة الشيخ المفيد، ج ١. قم: دار المفيد، ١٣٨٩.

المنتظري نجف آبادي، حسين علي.

- *دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية*. قم: دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٦٧.

- *كتاب الخمس*. قم: ارغوان انديشه، ١٣٨٦.

- *كتاب الزكاة*. قم: منشورات تفكر، ١٣٧١.

مؤمن قمي، محمد. *كلمات سديدة في مسائل جديدة*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٧٤.

ابوالعباس احمد بن علي النجاشي. *رجال النجاشي*.

- the Study of Muslim Civilization. 2018.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken, 1951.
- Al-Azmeh, Aziz. *Secularism in the Arab World Contexts, Ideas and Consequences*. Translated by David Bond. Edinburgh University Press, London: The Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilization, 2020.
- Burton, John. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Charfi, Abdelmadjid. *Islam Between Message and History*. Translated by David Bond. Edited by Abdou Filali-Ansary, Sikeena Karmali Ahmed. Edinburgh University Press, London: The Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilization, 2009.
- D'Entrèves, Maurizio Passerin and Seyla Benhabib. *Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.
- Saint Ephrem. *Hymns on Paradise*. Introduction and trans. Sebastian Brock. New York: St Vladimir Seminary Press, 1998.
- Fatoohi, Louay. *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law: A Critical Study of the Concept of «Naskh» and its Impact*. London: Routledge, 2014.
- Gobineau, Arthur Comte de. *The Inequality of Human Races*. trans. Adrian Collins. n.p.: Ostara Publications, 2015.
- Ignatieff, Michael. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
- Kadivar, Mohsen.
 - *Blasphemy and Apostasy in Islam: Debates in Shi'a Jurisprudence*. trans. Hamid Mavani. Series in Translation: *Modern Muslim Thinkers*. Edinburgh: Edinburgh University Press in association with the Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilizations, 2021.
 - *Human Rights and Reformist Islam*. Niki Akhavan (tr.). Series in Translation: *Modern Muslim Thinkers*. Edinburgh University Press in association with Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilizations, UK, 2021.
- Little, David, John Kelsay and Abdulaziz Sachedina. *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1988.
- Luxenberg, Christoph, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Amherst, NY: Prometheus, 2007.
- Mawdudi, Abu'l A'la. *Human Rights in Islam*. Lahore: Zahid Bashir Printers, 1976.
- Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. London: Routledge, 2019.
- McCarthy, Mary. *Memories of a Catholic Girlhood*. New York: Open Road Media, 2013.
- Mir-Hosseini, Ziba and Richard Tapper.

- Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform.* London: I. B. Tauris, 2014.
- Morsink, Johannes. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent.* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1999.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed.
- *Decolonizing Human Rights.* Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
 - (ed.). *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus.* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1992.
 - *Islam and Human Rights: Selected Essays of Abdullahi An-Na'im.* ed. Mashood A. Baderin. Farnham: Ashgate, 2010.
 - *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
 - *Muslims and Global Justice.* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2011.
 - *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.
- Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträber, and Otto Pretzl. *The History of the Qur'an.* edited and translated by Wolfgang H. Behn. Leiden: Brill, 2013.
- Rahman, Fazlur.
- *Islam.* Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: University of Chicago Press, 1982.
 - *Islamic Methodology in History.* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
 - *Major Themes of the Qur'an.* Chicago: University of Chicago Press, 2013.
 - *Revival and Reform in Islam.* Oxford: Oneworld, 2010.
- Sachedina, Abdulaziz.
- *Islam and the Challenge of Human Rights.* Oxford: Oxford University Press, 2009.
 - *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application.* Oxford: Oxford University Press, 2010.
 - *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism.* Albany, NY: State University of New York Press, 1981.
 - *The Islamic Roots of Democratic Pluralism.* Oxford: Oxford University Press, 2000.
 - *The Just Ruler in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence.* Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Tabandeh, Sultan Hussein. *Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights.* trans. F. J. Goulding. London: F. T. Goulding, 1970. with a foreword by Abulfazl Hazeqhi and a letter of permission from the author to the translator.
- Taha, Mahmoud Mohamed. *The Second Message of Islam.* trans. Abdullahi

Ahmed An-Na'im. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987.

Wadud, Amina. *Quran and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Books in other languages

Kadivar, Mohsen. *Gottes Recht und Menschenrechte. Eine Kritik am historischen Islam*. trans. and introduced Armin Eschraghi. Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung. Modernes Denken in der Islamischen Welt, Band 7. Freiburg: Herder, 2017.

Larousse French-English, English-French Dictionary. eds Janice McNeillie, Marie-Hélène Corréard, & Larousse (Firm). Paris: Larousse, 2007.

Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorân*. Leipzig: Dieterich, 1860, 2nd edn 1909.

Articles and Book Chapters

English Articles and

Book Chapters

Burton, John.

- «Abrogation», in Jane Dammen McAuliffe (ed.), *An Encyclopedia of the Qur'an*. Leiden: Brill, 2001. 1:11–19.

- «Naskh», in *The Encyclopedia of Islam*. 2nd edn. Leiden: Brill, 1993. 7:1009–1012.

Calhoun, Craig J. (ed.), «Public Sphere and Private Sphere» in *Dictionary of the Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 392.

Gavison, Ruth. «Privacy: Legal Aspects», in Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (eds), *International Encyclopedia of Social and Behavioral Science*. Amsterdam: Elsevier, 2001. 12067.

LaFollette, Hugh. *Ethics in Practice: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 2002. Pp. 25–26

Malcolm Heath. «Aristotle on Natural Slavery». Brill: *Phronesis*, 2008, Vol. 53, No. 3 (2008). pp. 243270-

Jarrar, Maher. «Houris», in J. D. McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of the Qur'an*. Leiden: Brill, 2002. 2:456.

Kadivar, Mohsen.

- «An Introduction to the Public and Private Debate in Islam». *Social Research* (quarterly). New School University, New York, 70 (3) (2003): pp. 659–680.

- «Freedom of Religion and Belief in Islam», in Mehran Kamrava (ed.), *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity - A Reader*. London: I. B. Tauris, 2006. Pp. 119–142.

- «From Traditional Islam to Islam as an End in Itself», *Die Welt des Islams* (International Journal for the Study of Modern Islam) 51 (2011). Pp. 459–484.

- «Genealogies of Pluralism in Islamic Thought: Shi'a Perspective», in *Pluralism in Islamic Contexts: Ethics, Politics and Modern Challenges*. Mohammed Hashas, (ed.). Basel: Springer, Philosophy and Politics - Critical Explorations Series, 2021. pp. 7597-.

- «Human Rights and Intellectual Islam».

- trans. Nilou Mobasser, in Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe (eds), *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition*. London: I. B. Tauris, 2009. Pp. 47–74.
- «Ijtihad in *Usul al-Fiqh*: Reforming Islamic Thought through Structural Ijtihad». *Iran Nameh* 30 (3) (Fall 2015). Pp. XX-XXVII.
- «Revisiting Women's Rights in Islam: 'Egalitarian Justice' in Lieu of 'Desert-based Justice'», in Ziba Mir-Hosseini, Lena Larsen, Christian Moe and Kari Vogt (eds), *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*. London: I. B. Tauris, 2013. Pp. 213–234.
- «The Issue of Slavery in Contemporary Islam». trans. Sadiq Meghjee, Syed Ali Imran and Syed Hadi Rizvi, adviser, Jonathan Brown (Georgetown University). *Iqra Online: Shi'ite Islamic Sciences Repository*. September 2018; available at: <https://www.iqraonline.net/the-issue-of-slavery-in-contemporary-islam> (last accessed 24 February 2019).
- LaFollette, Hugh. *Ethics in practice: an anthology*. Oxford: Blackwell, 2002. pp. 25–26.
- Matsunaga, Yasuyuki. «Human Rights and New Jurisprudence in Mohsen Kadivar's Advocacy of 'New-Th inker' Islam». *Die Welt des Islams*. 51(3/4) (2011). Pp. 358–381.
- Oevermann, Annette. «Taha, Mahmud Muhammad», in *The Encyclopedia of Islam*. 2nd edn. Leiden: Brill, 2000. 10:96–97.
- Perrett, R. W. «Buddhism, Euthanasia and the Sanctity of Life». *Journal of Medical Ethics*. 22 (5) (1996): 309–313.
- Rad Goudarzi, Masoumeh. «Resolving the conflict between traditional Islam and human rights: A comparative study of Mahmoud Mohammed Taha's and Mohsen Kadivar's views». *Critical Research on Religion*. Sage, 2021, Vol. 9 (3). pp. 284–299.
- Gregory Vlastos. «Slavery in Plato's Thought». Duke University Press: *The Philosophical Review*. Vol. 50, No. 3 (May 1941). pp. 289304-
- Wreen, Michael. «The Definition of Euthanasia». *Philosophy and Phenomenological Research*. 48 (4) (1988): 637–653.

Articles and Book Chapters in Other Languages

- Beck, E. «Eine Christliche Parallel zu den Paradiesjungfrauen des Korans». *Orientalia christiana periodica*. 14 (1948): 398–405.
- FRANÇOIS DE BLOIS, *Review of Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (by 'Christoph Luxenberg'. Berlin: Das Arabische Buch, 2000), *Journal of Qur'anic Studies* 5(1) (2003): 92–97.
- Kadivar, Mohsen. «Vom historischen Islam zum spirituellen Islam» in *Unterwegs zu einem anderen Islam, Texte Iranischer Denker*. ed., trans. and annotated Katajun Amirpur (Freiburg: Herder, 2009), 80–105.

الفصلية. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، السنة الثالثة عشرة، شتاء وربيع ۲۰۰۹، العدد ۳۹-۴۰، ص ۱۴۶-۱۸۷.

– «فهم الإسلام بين القراءات التقليدية والقراءات المقاصدية». ترجمة: د. توفيق السيف. مجلة *الكلمة* الفصلية. بيروت: منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد ۱۰، السنة الخامسة والعشرون، صيف ۲۰۱۸/ ۱۴۳۹، ص ۱۴۱-۱۷۲.

المكي، باسم. «محمّد محمود طه» في *أعلام تجديد الفكر الديني، المجلد الأول: تجديد الفكر الإسلامي مقارنة نقدية*. تحرير بسام الجمل. رباط، المغرب: مؤمنون بلا حدود، ۲۰۱۶، ص ۳۱-۳۲.

مقالات فارسي

حائري يزدي، مهدي.

– «اسلام و اعلاميه حقوق بشر». سالنامه مكتب *تشیع*، قم: ۱۳۴۱، شماره ۴، ص ۷۶-۶۷.

– «حكمت احكام فقهي» در گفت وگو با مهدي حائري يزدي. ماهنامه *كيان*. تهران: فروردین- اردیبهشت ۱۳۷۸، شماره ۴۶، ص ۴-۲۰.

– «حكمت احكام فقهي» در *آفاق فلسفه از عقل ناب تا حكمت احكام*، گفت وگوهايي با دكتور مهدي حائري يزدي. به كوشش مسعود رضوي. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۹.

دوبلوا، فرانسوا (François de Blois). «نقدی بر قرائت آرای سربانی قرآن». ترجمه مرتضی کریمی نیا. *ترجمان وحی*. تهران: اسفند ۱۳۸۲، سال هفتم، شماره ۲، ص ۱۲۰-۱۲۸.

[شریعتمداری، حسین]. خبر ویژه: «اتاق فکر فتنه سبز بهایی از آب درآمد»، روزنامه *کیهان*، ۲۱ دی ۱۳۸۸، ص ۲.

غفاری، فرهاد. *حقوق بشر از دیدگاه آیت الله عبدالله جوادی آملی و دکتر محسن کدیور*. پایان نامه کارشناسی ارشد. استاد راهنما: دکتر عبدالرحیم سلیمانی. قم، دانشگاه مفید، دانشکده حقوق، گروه حقوق عمومی و حقوق بشر. تاریخ دفاع: ۱۴ بهمن ۱۳۹۱.

کدیور، محسن.

Internet Sources

Kadivar, Mohsen. «Ayatollah Khomeini's Political Theory & Public Interest» in *Challenges to the Modern State: Notions of an 'Islamic Alternative'*, Aga Khan University, London, May 6th 2014. It is available on *Mohsen Kadivar's English website*.

«The Future of World Religions: Population Growth Projections» 20102050, *Pew Research Center*. April 2, 2015, Report.

United Nations Human Rights Documents: <https://www.un.org/en/sections/general/documents>

مقالات عربي

کدیور، محسن.

– «أصول انسجام الإسلام والحداثة». ترجمة: مشتاق الحلو. مجلة *قضايا إسلامية معاصرة الفصلية*. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، السنة السادسة عشر، صيف وخريف ۲۰۱۲، العدد ۵۱-۵۲، ص ۳۰۲-۳۱۴.

– «حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية». ترجمة على الوردی. مجلة *الاجتهاد والتجديد* الفصلية. بيروت: شتاء وربيع ۲۰۰۸م، السنة الثالثة، العددان التاسع والعاشر، ص ۱۱-۵۷.

– «حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية». ترجمة على الوردی. في كتاب *العنف والحرية الدينية: قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي*. إعداد حيدر حبّ الله. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، مركز البحوث المعاصرة، سلسلة كتاب مجلة *الاجتهاد والتجديد*. ۲۰۱۱، ج ۱، ص ۷۷-۱۲۴.

– «حرية العقيدة والدين في الإسلام». ترجمة: حيدر نجف. مجلة *قضايا إسلامية معاصرة*

آفتاب، تهران: تیر ۱۳۸۲، ش ۲۷، ص ۵۴-۵۹، و شهریور ۱۳۸۲، ش ۲۸، ص ۱۰۶-۱۱۵.

- «حقوق زنان در آخرت: مطالعه قرآنی کلامی». *مدرس علوم انسانی* (مجله علمی پژوهشی دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس). تهران: بهار ۱۳۸۴، شماره ۴۱، ص ۸۹-۱۱۰.

- «حقوق سیاسی مردم در اسلام: حق تعیین سرنوشت» در *دغدغه های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰-۳۳۷.

- «حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر». ماهنامه *آئین*. تهران: شماره ۶، اسفند ۱۳۸۵، ص ۶۹-۷۲.

- «حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی». دو ماهنامه *آفتاب*. تهران: فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۰، شماره ۴، ص ۴-۱۳.

- «حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی». *عاشورا در گذار به عصر سکولار* (مجموعه مقالات). کانون ره پویان اندیشه. تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵-۱۶۹.

- «حکومت دینی و مصلحت» در *دغدغه های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۴-۲۵۶.

- «دین، مدارا و خشونت» در *دغدغه های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۸۵۹-۸۸۳.

- «روحانیت، نبض قدرت و اکسیر مصلحت نظام» در *دغدغه های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۰-۵۷۱.

- «روشنفکری دینی و حقوق زنان»، ماهنامه *آئین*، تهران: آذر ۱۳۸۲، پیش شماره ۱، ص ۹-۱۷.

- «عاشورا و آزادی» در *دغدغه های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۴۱۸-۴۰۱.

- «قرائت فراموش شده: بازخوانی نظریه علمای ابرار، قرائت اولیه اسلام شیعه از اصل امامت». فصلنامه *مدرس*، تهران: اردیبهشت ۱۳۸۵، سال اول، ش ۳، ص ۹۲-۱۰۲.

- «قلمرو حکمت دینی از دیدگاه امام خمینی» در *دغدغه های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱-۱۳۴.

- «آزادی در حکومت دینی» در *دغدغه های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۴۳۴-۴۱۹.

- «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر». دو ماهنامه *آفتاب*. تهران: ش ۲۳، ص ۵۴-۶۳، اسفند ۱۳۸۱.

- «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر». *مجموعه مقالات اولین همایش بین المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن ها*، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۰، ص ۲۶۳-۲۶۵.

- «آزادی های فرهنگی در اسلام» در *دغدغه های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۵-۴۴۲.

- «امام سجاد (ع) و حقوق بشر». تهران، روزنامه *صبح امروز*. تهران: ۲۷ فروردین ۱۳۷۹، ص ۸.

- «بررسی فقهی حقوقی جرم سیاسی و مطبوعاتی» در *دغدغه های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۴۹۴-۴۸۴.

- «پرسش و پاسخ حقوق بشر و روشنفکری دینی». روزنامه *آینده نو*، مدیرمسئول عبدالرسول وصال، تهران ۱۳۸۵.

کدیور، محسن. «پیامدهای زیر پا گذاشتن حق حیات در جامعه دینی» در *دغدغه های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۸۲۳-۸۳۶.

- «پیش در آمدی بر بحث عمومی و خصوصی در فرهنگ اسلامی». روزنامه *همشهری*، تهران: ۱۰، ۱۲ و ۱۵ دی ۱۳۸۱، صفحات ۲۴ و ۱۶.

- «تأمین اجتماعی در تعلیم اسلامی» در *نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی (خلاصه گزارش)*، تهران: شورای پژوهشی پژوهشی مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۷۸، ص ۱۵-۱۸.

- «حرمت شرعی ترور» در *دغدغه های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۸۳۷-۸۵۸.

- «حق و تکلیف در دین» در *دغدغه های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۹-۳۰۵.

- «حقوق بشر، لائسیتته و دین». ماهنامه *آئین*، تهران: مهر ۱۳۸۵، شماره ۴، ص ۶۴-۶۷.

- «حقوق بشر و روشنفکری دینی». دو ماهنامه

مقالات اینترنتی فارسی

- صدر، سید رضا. در زندان ولایت فقیه، با ویرایش، مقدمه و تحقیق محسن کدیور. وبسایت محسن کدیور. ۱۲ آبان ۱۳۹۵.
- کدیور، محسن.
- «اجتهاد در اصول و مبانی: اصلاح اندیشه اسلامی به روش اجتهاد ساختاری». ترجمه حمیدرضا یزدانی، وبسایت محسن کدیور، (۱۲ مهر ۱۳۹۵).
- «اسلام، قدرت سیاسی و حقوق انسان». وبسایت محسن کدیور، (۴ خرداد ۱۳۹۸).
- «اسلام و خشونت ناموسی». وبسایت محسن کدیور، (۱۵ خرداد ۱۳۹۹).
- «با بهاییان چگونه برخورد کنیم؟». وبسایت کدیور، (۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۵).
- «بازخوانی حقوق زنان در اسلام، عدالت مساواتی» بجای «عدالت استحقاقی». وبسایت محسن کدیور، (۲۰ آبان ۱۳۹۰).
- «بررسی دیدگاه‌های علمای شیعه قرن اخیر درباره حقوق بشر». وبسایت محسن کدیور، (۲۹ خرداد ۱۳۹۱).
- «پرسش و پاسخ حقوق بشر و روشنفکری دینی»: آفتاب؛ ماهنامه ادبی، اجتماعی و فرهنگی دانشجویی دانشگاه واترلو، کانادا. شماره ۶، بهمن و اسفند ۱۳۸۴؛ شماره ۸، تیر و مرداد ۱۳۸۵؛ شماره ۹، شهریور، مهر و آبان ۱۳۸۵.
- «حذف مجازات اعدام». وبسایت محسن کدیور، (۲۵ مرداد ۱۳۹۷).
- «حقوق زنان در اسلام از منظر اجتهاد در مبانی و اصول». وبسایت محسن کدیور، (۶ دی ۱۳۹۲).
- «حقوق زنان و نواندیشی دینی». وبسایت محسن کدیور، (۲۵ بهمن ۱۳۹۶).
- «حقوق شرعی مردگان: قبح هتک حرمت قبور». وبسایت محسن کدیور، (۲ خرداد ۱۳۹۷). خط صلح، ماهنامه حقوقی اجتماعی، سال نهم، خرداد ۱۳۹۷، شماره ۸۵، ص ۳۲-۳۳.
- «حکم قصاص از منظر اجتهاد در مبانی و اصول» - «کتاب، نظارت و دین» در *دغدغه‌های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۴۵۳-۴۴۶.
- «مبانی آزادی‌های سیاسی در اسلام» در *دغدغه‌های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۳-۳۵۲.
- «مبانی معرفت شناختی آزادی در حکومت دینی» در *دغدغه‌های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۱-۴۳۵.
- «مرزهای آزادی از منظر دینی» در *دغدغه‌های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۴۹۵-۵۴۳.
- «مسئله برده داری در اسلام معاصر». *دوماهنامه آفتاب*. تهران: اردیبهشت ۱۳۸۲، سال سوم، شماره ۲۵، ص ۸۹-۸۰.
- «مسئله برده داری در اسلام معاصر». *مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر (مبانی نظری حقوق بشر)*، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۴، ص ۵۰۲-۴۷۷.
- «مقدمه‌ای بر نسبت دین و اندیشه تساهل و تسامح» در *دغدغه‌های حکومت دینی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۴۸۳-۴۶۸.
- کمیسون مستقل حقوق بشر افغانستان. *مجموعه اعلامیه‌های حقوق بشر (بی‌جا، بی‌نا): ژوئن ۲۰۰۲*. ۱۸-۳۳.
- مجتهد شبستری، محمد. «دین و عقل». ماهنامه *کیهان فرهنگی*. تهران: شهریور ۱۳۶۶، ش ۴۲، ص ۱۴-۱۲؛ آبان ۱۳۶۶، ش ۴۴، ص ۲۰-۲۳؛ اسفند ۱۳۶۶، ش ۴۸، ص ۱۰-۱۱؛ خرداد ۱۳۶۷، ش ۵۱، ص ۱۰-۱۳؛ آذر ۱۳۶۷، ش ۵۷، ص ۲۸-۲۹؛ اردیبهشت ۱۳۶۸، ش ۶۲، ص ۱۴-۱۷؛ و مرداد ۱۳۶۸، ش ۶۵، ص ۱۴-۱۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی. «اصل آزادی در اسلام». *روزنامه اطلاعات*. تهران: شماره ۲۰۰۲۰، ۱۰ مهر ۱۳۷۲، ص ۱۱.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود. «محارب کیست و محاربه چیست؟». فصل‌نامه *فقه اهل بیت (ع)*. قم: بخش اول: پائیز و زمستان ۱۳۷۶، شماره ۱۲-۱۱، ص ۲۰۰-۱۴۳؛ بخش دوم: بهار ۱۳۷۷، شماره ۱۳، ص ۸۲-۳.

- وبسایت محسن کدیور، (۲۱ فروردین ۱۳۹۴).
- «دادگستری و نواندیشی دینی». وبسایت محسن کدیور، (۲۸ خرداد ۱۳۹۷).
- «روابط جنسی با جنس موافق». وبسایت محسن کدیور. ۱ آذر ۱۳۹۹.
- «مجازات اعدام در اسلام معاصر: اعدام‌درمانی جمهوری اسلامی ایران». وبسایت محسن کدیور، (۱۶ شهریور ۱۳۹۹).
- «موانع حقوق بشر در ایران». وبسایت محسن کدیور، (۱۴ فروردین ۱۴۰۰).
- «نسبت حقوق بشر و فقه شیعه: پابندی مسلمانان به موازین حقوق بشر قابل تحقق است». اتحاد برای ایران: گسترش زادی های مدنی در ایران. شماره ۴، کالیفرنیا، ۲۰ آبان ۱۳۹۵، ۱۰ نوامبر ۲۰۱۶
- «نواندیشی دینی و خردورزی‌های شخصی». بی‌بی‌سی فارسی. لندن: ۱۴ شهریور ۱۳۹۷ (۵ سپتامبر ۲۰۱۸).
- «فهرست و متن کامل نقدهای کتاب حق الناس»، وبسایت محسن کدیور (۱ اسفند ۱۴۰۰).
- مجتهد شبستری، محمد.
- «چرا عنوان قرائت نبوی از جهان را کنار گذاشتم؟» وبسایت مجتهد شبستری (۱ خرداد ۱۴۰۰).
- «خوانش پدیدارشناسانه از متن قرآن». وبسایت مجتهد شبستری (۵ اسفند ۱۳۹۹).
- «خوانش روایی از متن قرآن». وبسایت مجتهد شبستری (۲۸ بهمن ۱۳۹۹).

نمايه

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد ١٣٤، ٤٧٨	آ-١
ابن رشد ٢١٢	آرندت، هانا ١٣٦
ابن سينا، حسين بن عبدالله ٢٥٨	آفتاب (ماهنامه) ٨٧، ٢٣٤
ابن شعبة الحراني، حسن بن علي بن حسين ٣٦٩، ٣١٠، ١٥٢، ١٤٤	آفاخان ٧٧، ٧٥
ابن عبدالبر (يوسف بن عبدالله) ٢٩٦	آمنه محسن ودود ٤٠٥
ابن عربي ٤٠٨، ٢٥٨، ٤٧٨	ابراهيم (ع) ١٢٧، ١٤٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٣٧١، ٤٨٠، ٤٧٩، ٤٧٨، ٤٠٨، ٤٠٧
ابن قدامة المقديسي، عبدالله بن احمد ١٥٩، ٤٧٨، ٤٢٣	ابراهيم، محمد ابوالفضل ٢٩٤، ٤٨٠
ابن ماجة ٢٦١، ٤٧٨	ابراهيم محمود ٤٠٢
ابن منظور، محمد بن مكرم ٣٩٩، ٤٧٨	ابن ابي شيبة، عبدالله بن محمد بن ابراهيم ٣٤٥، ٣٥٤، ٤٧٨
ابن هشام الحميري ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٤٧٨	ابن ادريس حلي ٢٨٠
ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الثقفي الكوفي ٣٤٤	ابن اعثم كوفي، ابو محمد احمد ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠١
ابوالصباح كناني ٤٤٦	ابن الاثير ٣٤٩، ٤٧٨
ابوالفضل العباس ٢٩٠	ابن الاخوة، محمد بن محمد القرشي ١٣٤
ابوحمزه ثمالى ١٤٤، ١٤٥	ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي بن محمد ٣٠٩، ٤٧٨
أبو داود ٤٧٨	ابن بابويه ← شيخ صدوق
ابوذر غفاري ٤٤٧	ابن تيميه ٢١٢
ابوسفيان ٣٤٨، ٣٤٩	
ابوعامر راهب ٣٥١	

- ابى جمهور الاحسائى ٣٩٠
 ابى داود ٢٦١
 ابى محمد اسامة بن ابراهيم محمد ٤٧٨، ٣٤٥
 احمد بن حنبل ٤٧٨، ٤٥٢، ٣٦٩، ٢٦١
 احمد بن محمد ابن عبد ربه ٣٦٩
 احمد بن محمد البرقى ٤٤٧
 احمد زكى ٤٨٠، ٤١٧
 احمد شفيق ٤٢٢، ٤١٧
 احمد شمس الدين ٤٠٨
 احمدى نژاد، محمود ٣٧٧، ٧٢
 اخوان، نيكي ٧٥
 اسامه بن زيد ٢٩٥
 استكهاوس، ماكس ٥٦
 اسحاق بن عمار ٤٤٧
 اسكندرى، پروانه ١٥٧
 اشتهاردى، على پناه ٢٨١
 اشعري، ابوالحسن ١٩٠
 افتخارى، دانيال ٧٣
 الامدى التميمى، عبدالواحد بن محمد ٣٥٠،
 ٤٧٧، ٤٦٤، ٣٥١
 الاردبيلي، احمد بن محمد ← محقق اردبيلي
 الاعلمى، حسين ٤٧٨، ٣٦٩، ٣٤٥، ١٤٥، ١٤٤
 الأنصاري ٤٨١، ٤٧٨
 البخارى ٤٧٨، ٣٢٨، ٢٦١
 البرقى ٤٧٨، ٤٤٧
 البشير، عبدالله الفكى ١٣، ١٢
 البلاذرى، احمد بن يحيى ٤٧٨، ٣٤٥، ٣٠١
 البناء، جمال ٤٧٨، ٢٦٨
 البيهقى، ابوبكر احمد بن الحسن ٤٧٨، ١٣٠
 الترمذى ٤٧٩، ٣٢٨، ٢٦١
- التفتازانى، سعدالدين ٣٠٩، ٤٧٩
 الجمل، بنام ٢٠، ٤٨٧
 الحر العاملى ← شيخ حر عاملى
 الحرانى، حسن بن على بن حسين بن شعبة
 ١٤٤
 الحسينى العاملى، السيد محمدجواد ٤١٧
 الحسينى المحدث، جلال الدين ٤٤٧
 الحسينى، احمد ١٤٨
 الخالصى، محمدباقر ٤١٧
 الخراسان، حسن الموسوى ٢٦١، ٤٨٠، ٤٨١
 الخوئى، السيد ابوالقاسم موسوى ← خوئى،
 سيد ابوالقاسم
 الدينورى، ابو حنيفه احمد بن داود ٣٠١، ٤٧٩
 الراغب الاصفهانى، ابوالقاسم حسين بن محمد
 ١٤٧، ٣٩٩، ٤٧٩
 الزحلى، وهبة ٢٥٧، ٣١٢، ٤١٧، ٤٧٩
 الزركشى، محمد ابن عبدالله ١٦، ٤٧٩
 الزينى دهلان ٣٤٩، ٤٧٩
 السرخسى ١٥٩، ٢١٢، ٤٧٩
 السيد احمد الزينى دهلان ٣٤٩
 السيد محمدباقر الصدر ← صدر، سيد محمدباقر
 السيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر
 ٣٤٢، ٤٨٠
 الشاطبى، ابواسحاق ٢٦، ٤٨٠
 الشريف الرضى، السيد محمد بن الحسين ←
 سيد رضى
 الشريف الكاشانى، حبيب الله ٤١٧
 الشهيد الاول، شمس الدين محمد بن جمال الدين
 مكى ← شهيد اول
 الشهيد الثانى ← شهيد ثانى

النسائی، أبو عبد الرحمن ۴۸۲، ۲۶۱
 النعیم، عبدالله احمد ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۲۶،
 ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴،
 ۴۵، ۵۸، ۶۰، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۶
 الهندی، علی المتقی بن حسام الدین ۱۳۰،
 ۴۸۱، ۴۸۲
 الیزدی، السید محمد کاظم الطباطبائی ← یزدی،
 سید کاظم
 الیعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ۳۶۹، ۴۵۲،
 ۴۸۲
 امام باقر (ع) ۱۴۵، ۳۱۶، ۴۴۶
 امام حسن (ع) ۲۹۳
 امام حسین (ع) ۱۵۲، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲،
 ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸،
 ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۶،
 ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳
 امام زمان (ع) ۷۳، ۹۹، ۲۳۵، ۳۸۰
 امام سجاد (ع) ۸۶، ۸۷، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴،
 ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۸،
 ۳۵۱، ۴۸۸
 امام صادق (ع) ۱۲۹، ۱۴۵، ۲۶۱، ۲۸۹، ۳۱۸،
 ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۵۵، ۳۵۶، ۴۴۴، ۴۴۵،
 ۴۴۶، ۴۴۷
 امام علی (ع) ۵۷، ۱۲۹، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۶۱،
 ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹،
 ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۱۳، ۳۱۸، ۳۲۷،
 ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۳،
 ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۴،
 ۳۵۶، ۴۰۱، ۴۴۵، ۴۵۲، ۴۶۳، ۴۶۴
 امام کاظم (ع) ۱۴۵، ۳۸۵، ۴۴۴
 امامی، ناصر ۷۳
 امیرارجمند، اردشیر ۸۲

الشوکانی، محمد بن علی ۱۵۹، ۴۸۰
 الصدوق ← شیخ صدوق
 الصراف، حسن ۸۱، ۸۲، ۴۸۰، ۴۸۲
 الطبرسی ۲۶۹، ۳۰۵، ۳۳۱، ۳۴۸، ۴۰۱، ۴۶۴،
 ۴۶۵، ۴۸۰، ۴۸۲
 الطبری ← طبری، ابوجعفر محمد بن جریر
 الطریحی، فخرالدین ۱۴۸، ۴۸۰
 الطوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن ← شیخ
 طوسی
 العیاشی ۴۴۶، ۴۸۱
 الغزالی، محمد ← غزالی، ابو حامد محمد
 الفاضل الهندی ۴۸۱
 الفکی البشیر ۱۲، ۴۸۱
 الفیض الکاشانی ← فیض کاشانی، ملا محسن
 القاضی نعمان بن محمد ۳۳۱، ۴۸۱
 القبانچی، احمد ۴۰۴
 القرطبی، أبو عبدالله محمد بن احمد ۱۳۰،
 ۴۸۲
 الکلینی ← کلینی، محمد بن یعقوب
 الماوردی، علی بن محمد ۱۳۵، ۱۷۴، ۴۲۳،
 ۴۸۲
 المجلسی ۳۲۶، ۳۴۷، ۴۴۷، ۴۸۲
 المحقق الحلّی ← محقق حلّی
 المحمودی، محمد باقر ۳۴۵، ۴۷۸
 المظفر، محمدرضا ۶۸، ۴۸۲
 المفضل ۳۲۶
 المفید ← شیخ مفید
 المکی، باسم ۲۰
 النجاشی، ابوالعباس احمد بن علی ۱۴۵، ۴۸۲
 النجفی ← صاحب جواهر

انتظارالمهدی، فاطمه ۸۲	تفتازانی ۳۰۹
انصاری، شیخ مرتضی ۱۲۶، ۱۴۹، ۱۵۹	تهرانی، شیخ محمدهادی ۲۵۸
انصاری قمی، رضا ۲۰۹	توفیق السیف ۴۸۷، ۷۴
انصاری، محمدعلی ۳۶۴، ۳۸۰	تیلیخ، پل ۴۳
ایرانبان، زهرا ۳۷، ۴۷۶	
ایگناتیف ۵۴، ۵۵	

ث

ثابت بن ابی صفیة ← ابوحمزه ثمالی
ثورکندی ۱۳۰

ب

بارث، کارل ۴۳

ج

باقرزاده، محمدرضا ۷۳	جعفر بن محمد بن مسرور ۱۴۵
باقر شریف القرشی ۲۹۶	جعفری، محمد تقی ۴۲
بحرانی، شیخ یوسف ۲۱۲	جنتی، علی ۷۳
بروجردی، سید حسین ۳۸۱	جوادی علی ۲۱۸، ۲۲۲
بروجردی، مرتضی ۴۱۹	جوادی آملی، عبدالله ۳۷، ۴۲، ۴۷۵، ۴۸۷
بلال حبشی ۳۷۰	۴۸۸
بهشتی، سیدمحمد حسینی ۲۲	

ح

بهشتی، علیرضا ۸۲	حائری یزدی، مهدی ۱۲۵، ۲۱۸، ۲۶۹، ۴۷۵
بولتمان، رودولف کارل ۴۳	۴۸۷

پ

پناهی، بهرام ۸۲، ۴۶۲	حاذقی، ابوالفضل ۳۵
پورکرمانی، کیان ۸۲	حاطب بن ابی بلتعنة ۳۴۸
پوینده، محمدجعفر ۱۵۷	حافظ ۲۲۶
پیامبر ← محمد بن عبدالله (ص)	حبیبزاده، محمدجعفر ۸۲
	حجاریان، سعید ۸۱، ۱۵۸
	حجتی کرمانی، علی ۳۸، ۴۷۶

ت

تابنده گنابادی، سلطان حسین ۳۵، ۳۷	حجر بن عدی ۲۹۶
تابنده، نورعلی ۳۷	حر بن یزید ریاحی ۲۹۰، ۳۰۳، ۳۰۴
تامر، جورج ۲۲، ۴۸۲	حسان بن ثابت ۲۹۵
ترکمان، محمد ۱۶۱، ۴۷۷	حسن زاده آملی، حسن ۱۲۸، ۴۰۷، ۴۷۶
	حسن وڈ بلبل ۱۱

۱۱۱، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۸، ۱۵۹، ۱۶۰،
 ۱۷۶، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۵۷،
 ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۳۰۶، ۳۶۴، ۳۸۰،
 ۳۸۳، ۴۱۹، ۴۲۶، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۶۶،
 ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۷۹،
 ۴۸۹

خواجوی، محمد ۴۰۸

خوانساری، سید احمد ۱۳۳، ۲۸۰، ۲۸۱

خوئی، سید ابوالقاسم ۱۶، ۲۴، ۷۹، ۱۴۵،
 ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۹، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹،
 ۲۶۰، ۲۸۰، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲،
 ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸،
 ۴۲۹، ۴۷۹

د

داستایوفسکی، فنودور میخائیلوویچ ۳۸۶

داودی، صفوان عدنان ۱۴۷

دوبلوا، فرانسوا ۴۰۳

دوتوکویل، آلکسی ۱۲۱

دوگوبینو، آرتور کنت ۳۷۰

ر

رجایی، سید مهدی ۳۵۰، ۴۶۴، ۴۷۷

رحمتی اراکی، رحمت الله ۶۸، ۸۲، ۴۸۲

رسولی، رضا ۷۳

رسولی محلاتی، سید هاشم ۲۹۷، ۴۷۸

رضائی، سارا ۷۳

رضوی، مسعود ۲۱۸، ۴۸۷

رفاعه برده فروش ۴۴۴

رمضانخانی، مریم ۸۲

روحانی، سید محمد ۵۰۴

حسین احمد امین ۷۵

حسینی امینی، سید محسن ۳۲۰، ۴۷۹

حسینی، صالح ۳۸۶، ۴۷۵

حسینی طباطبایی، مصطفی ۷۳

حسینی، محمدجواد ۱۲۸

حقانی، حسین ۳۸، ۴۷۶

حکیمی، علی ۴۷۹

حکیمی، محمد ۴۷۹

حکیمی، محمدرضا ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۷۹

حلاج، حسین بن منصور ۲۵۸

حمزه سیدالشهداء (ع) ۳۴۹

حمیدالله، محمد ۲۳۰

حمیدیه، بهزاد ۷۳

حیدر حبّ الله ۷۴، ۴۸۷

حیدر نجف ۷۴، ۴۸۷

حیدری، علیرضا ۴۲۴، ۴۷۶

خ

خاتمی، سید محمد ۱۵۸

خامنه‌ای، سید علی ۷۳، ۱۰۴، ۱۹۸، ۴۷۵

۴۷۷

خامنه‌ای، سید محمد ۴۷۳

خدیجه کبری (س) ۳۷۲

خراسانی، ملا محمدکاظم ۱۹۵، ۴۷۶

خریت بن راشد ۳۴۴

خرزاعی فر، علی ۵۲، ۴۷۶

خسروپناه، عبدالحسین ۹

خسروشاهی، سید هادی ۹۷، ۴۷۶

خضر ۲۲۱، ۲۲۲

خمینی، روح الله ۱۰، ۳۷، ۷۵، ۱۰۳، ۱۰۴

سید رضی ۵۷، ۱۵۳، ۲۹۲، ۳۰۰، ۳۳۳، ۳۳۵،	رودی، زهرا ۱۵۸، ۴۷۶
۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶،	روزنامه
۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۵، ۴۲۳، ۴۵۲، ۴۶۳،	- آینده نو ۸۷، ۲۳۴، ۴۸۸
۴۶۴، ۴۷۹	- اطلاعات ۴۱۶، ۴۸۹
سید قطب ۱۰	- صبح امروز ۸۲، ۸۷، ۴۸۸
	- کیهان ۲۳۴، ۴۸۷
	- همشهری ۸۷، ۴۸۸

ش

شاه ۳۸، ۱۵۸، ۴۷۵

شبییری زنجانی، موسی ۱۴۵، ۴۸۲

شبییری نژاد، علی اکبر ۸۲

شجاعی، احسان ۷۳

شجاعی، احمد ۷۳

شرفی، عبدالمجید ۲۱، ۷۵

شریعتمداری، حسین ۴۸۷

شریعتمداری، سید کاظم ۵۰۴

شریعتی، علی ۸۱، ۱۴۴، ۱۵۸، ۴۸۰

شعرانی، میرزا ابوالحسن ۴۳۴، ۴۷۶

شعب (ع) ۲۷۳، ۲۷۴، ۳۱۹

شفتیق، احمد ۴۸۰

شلایرمارخر، فردریش ۴۳

شمر بن ذی الجوشن ۳۰۹

شمس الدین، محمد مهدی ۳۷۸، ۴۸۰

شهریوری، اکبر ۵۲، ۴۷۶

شهید اول ۳۱۸، ۴۸۰

شهید ثانی ۳۱۷، ۳۸۲، ۴۸۰

شهیدی، سید جعفر ۱۴۶، ۴۷۶

شوکانی ← الشوکانی، محمد بن علی

شیخ حر عاملی ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۵، ۲۱۰، ۲۶۱،

۳۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۴۳،

۳۵۵، ۳۵۶، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷،

ز

زبیر ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۰

زرکلی، ریاض ۳۰۱

زکار، سهیل ۳۰۱

زید بن ثابت ۲۹۵

زید، مصطفی ۱۶، ۲۴، ۲۵، ۴۷۹

زینب کبری (س) ۳۷۲

س

ساشادینا، عبدالعزیز عبدالحسین ۱۰، ۵۲، ۵۳،

۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱،

۷۱، ۷۲، ۷۶، ۸۲، ۴۷۶

سالار بن عبدالعزیز ۳۲۰

سحرخیز، عیسی ۸۲

سرخسی ۱۵۹، ۲۱۲، ۴۷۹

سعد بن ابی وقاص ۲۹۵

سلار دیلمی ۳۲۰، ۴۷۹

سلمان فارسی ۳۷۰

سلیمان، عبدالرحیم ۷۴، ۴۸۸

سلیمی، عبدالحکیم ۳۷، ۴۷۷

سهروردی، شیخ شهاب الدین ۹، ۲۵۸، ۴۸۰

سیار، پیروز ۴۲۲، ۴۷۶

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۸۰، ۳۱۰، ۳۰۹، ۲۹۹، ۲۹۸	۴۶۴، ۴۷۹ شیخ صدوق ۱۳۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۲۶۱، ۳۵۱، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۵۲، ۴۶۴، ۴۷۰،
طلحة بن زید ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۰، ۴۴۴	۴۷۹، ۴۸۰
طه، محمود محمد ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۵، ۵۸، ۶۰، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۶، ۴۰۶، ۴۸۱	شیخ طوسی ۲۰۹، ۲۶۱، ۲۸۹، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۸۰، ۴۸۱
طوسی، نصیرالدین ۱۲۸، ۱۴۰، ۴۰۷، ۴۲۴	شیخ مفید ۲۰۵، ۲۹۵ شیری، علی ۲۹۶، ۴۷۸

ع

عاصم بن عوف عجلانی ۳۵۱ عایشه (ام المؤمنین) ۳۰۰، ۳۰۲ عباسی، محمود ۵۲، ۴۷۶ عباسی، مهرداد ۳۷، ۴۷۶ عبدالمیر مهنا ۳۶۹، ۴۸۲ عبدالحسین محمدعلی ۲۸۰ عبدالحمید، محمد محیی الدین ۳۴۷، ۴۷۸ عبدالرحمن عمیره ۳۰۹، ۴۷۹ عبدالرحیم بن حسین الحافظ العراقی ۳۰۹ عبدالله بن اُبی ۳۴۸ عبدالله بن زبیر ۲۹۴ عبدالله بن سنان ۴۴۵ عبدالله بن عباس ۲۶۱، ۲۹۴، ۲۹۸ عبدالله بن عمر ۲۹۴، ۲۹۵ عبدالله بن قعین ۳۴۴ عبدالله بن کواء ۳۲۷، ۳۵۰ عبدالله لحام ۴۴۵ عبدالله محمد الدرویش ۱۳۴ عبدالمنعم عامر ۳۰۱	صاحب جواهر (شیخ محمدحسن نجفی) ۱۳۱، ۱۵۹، ۲۱۲، ۲۸۰، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۳۰، ۳۳۱، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۸۲ صیحی صالح ۵۷، ۴۷۹ صدر، سید رضا ۳۸۱ صدر، سید محمدباقر ۲۲، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۱، ۱۸۹، ۲۱۹، ۲۳۹، ۳۵۰، ۴۶۴، ۴۸۰، ۴۸۹ صدر، سید موسی ۳۸۱ صفوان بن مهران جمال ۲۸۹ صهیب رومی ۳۷۰
---	---

ط

طالقانی، سید محمود ۱۰۰، ۴۳۴، ۴۷۶، ۴۷۷ طباطبایی، سید محمدحسین ۷۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۱۱، ۲۵۷، ۳۰۵، ۳۵۱، ۳۵۲، ۴۲۰، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۴۳، ۴۷۶ طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم ۱۵۹ طبرسی، ابونصر حسن بن فضل بن حسن ۱۴۵
--

عبيده، محمد ۳۴۰	فاطمه (س) ۳۷، ۸۲، ۲۹۱، ۳۷۲، ۳۸۱، ۴۷۶
عبيدالله بن زياد ۳۰۸، ۲۹۶	فرعون ۲۷۴، ۳۱۹
عثمان بن عفان ۳۰۰	فروهر، داريوش ۱۵۷
عراقي، مجتبیٰ ۲۸۱، ۳۹۰	فضل الرحمن ۳۶، ۳۷
عزيز العظمة ۷۵	فضل الله، السيد محمد حسين ۳۷۸، ۴۸۱
عسکر، سعید ۱۵۸	فضيل بن يسار ۴۴۵
علاقه بندي، فاطمه ۳۷، ۴۷۶	فيض كاشاني، ملا محسن ۱۴۵، ۴۸۱

ق

علامه حلي، حسن بن يوسف ۱۲۸، ۳۱۷، ۴۷۹، ۴۷۸، ۳۲۸، ۳۱۸	علاء الدين، علي بن يوسف ۱۲۸، ۳۱۷، ۴۷۹، ۴۷۸، ۳۲۸، ۳۱۸
علوي تبار، علي رضا ۸۱، ۸۲	علوي تبار، علي رضا ۸۱، ۸۲
علي الوردی ۷۴، ۴۸۷	علي الوردی ۷۴، ۴۸۷
عليچاني، رضا ۷۳	عليچاني، رضا ۷۳
علي عبدالرازق ۷۵	علي عبدالرازق ۷۵
علي محمد البيجاولي ۲۹۶، ۴۷۸	علي محمد البيجاولي ۲۹۶، ۴۷۸
عمار بن ياسر ۳۲۸	عمار بن ياسر ۳۲۸
عمر بن خطاب ۱۳۰، ۳۴۸، ۳۴۹	عمر بن خطاب ۱۳۰، ۳۴۸، ۳۴۹

ك

كاشف الغطاء، شيخ جعفر ۱۲۶، ۴۸۲	كاشف الغطاء، شيخ جعفر ۱۲۶، ۴۸۲
كاشف اللثام ۲۸۱	كاشف اللثام ۲۸۱
كليني، محمد بن يعقوب ۱۲۹، ۱۹۶، ۲۶۱، ۳۱۶، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۷۵، ۳۸۵، ۴۴۴	كليني، محمد بن يعقوب ۱۲۹، ۱۹۶، ۲۶۱، ۳۱۶، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۷۵، ۳۸۵، ۴۴۴
۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۶۳، ۴۸۲	۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۶۳، ۴۸۲

غ

كثير بن نمر ۳۴۵، ۳۵۴	كثير بن نمر ۳۴۵، ۳۵۴
كديور، محسن ۶، ۲۲، ۶۱، ۶۷، ۷۳، ۷۴، ۸۱، ۸۲، ۸۹، ۹۰، ۱۰۹، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۵۳، ۲۳۴، ۲۰۶، ۲۰۵، ۱۵۸، ۱۵۷، ۲۳۸، ۳۱۵، ۳۱۶، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۷	كديور، محسن ۶، ۲۲، ۶۱، ۶۷، ۷۳، ۷۴، ۸۱، ۸۲، ۸۹، ۹۰، ۱۰۹، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۵۳، ۲۳۴، ۲۰۶، ۲۰۵، ۱۵۸، ۱۵۷، ۲۳۸، ۳۱۵، ۳۱۶، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۷
۴۸۲، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰	۴۸۲، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰
غزالي، ابو حامد محمد ۳۹، ۱۹۰، ۲۱۲، ۳۰۹	غزالي، ابو حامد محمد ۳۹، ۱۹۰، ۲۱۲، ۳۰۹
غفاري، علي اكبر ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۵	غفاري، علي اكبر ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۵
غفاري، فرهاد ۷۴	غفاري، فرهاد ۷۴

ف

فاضل هندي ۲۸۱	فاضل هندي ۲۸۱
فريز، روزبه ۷۳	فريز، روزبه ۷۳
فريز، هانري ۹، ۴۸۰	فريز، هانري ۹، ۴۸۰

محمد بن عبدالله (ص) ۱۳، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱،
 ۲۲، ۲۳، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۹، ۴۰، ۴۱،
 ۴۲، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۸،
 ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۸، ۷۰، ۸۴، ۸۵، ۹۳،
 ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴،
 ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷،
 ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱،
 ۱۳۸، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۹۰،
 ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰،
 ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۳،
 ۲۲۴، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵،
 ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۷،
 ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۹، ۲۹۰،
 ۲۹۱، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱،
 ۳۱۸، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۴۶، ۳۴۷،
 ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۶،
 ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۷۲، ۳۷۴،
 ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۳،
 ۳۸۴، ۳۸۵، ۴۰۱، ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۲۳،
 ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۲،
 ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۶،
 ۴۷۰

محمد بن فضیل ۱۴۵

محمد بن مسلم ۳۱۶، ۴۴۶

محمد بن مسلمة ۲۹۵

مختاری، محمد ۱۵۷

مروان بن حکم ۲۹۴، ۲۹۶

مریم (س) ۴۰۷

مسلم بن عقیل ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۲۸

مشایخی، بهرام ۵۲، ۴۷۶

مشتاق عبد مناف ۷۴

مصباح یزدی، محمدتقی ۳۷، ۴۱۶، ۴۷۷، ۴۸۹

کریمی نیا، مرتضی ۴۰۳، ۸۲

کفایش تهرانی، رضا ۸۱

کونکلر، میریام ۷۶، ۷۷

ل

لطفی، مجتبی ۲۳۵

لوط (ع) ۳۱۹

م

مالک اشتر ۲۳۴، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۵۳، ۳۵۲

مالک بن دخشم ۳۵۱

مالک بن عوف ۳۴۹

مؤمن قمی، محمد ۴۸۲

ماهنامه آفتاب ۸۲، ۸۷، ۸۸، ۲۱۵، ۴۸۸

ماهنامه آتین ۸۸

مایر، آن الیزابت ۱۰، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۵۸،

۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۶

مجتهد شبستری، محمد ۱۰، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱،

۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹،

۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۸، ۶۱، ۷۰، ۷۱، ۷۲،

۷۶، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۹، ۴۹۰

مجلسی، محمدباقر ۱۳۱، ۱۴۵

محدث، سید جلال‌الدین ۳۴۴، ۴۷۹

محقق اردبیلی ۲۸۱، ۳۲۰، ۳۲۱، ۴۷۸

محقق حلی ۲۸۰، ۲۹۵، ۳۱۷، ۳۳۰، ۴۲۰،

۴۸۲

محققی رشتی، محمد ۳۸۱

محلّاتی، بهاء‌الدین ۵۰۴

محمد بن حنفیه ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷

محمد بن شهر آشوب ۲۹۷

ن مطهری، مرتضی ۹۷، ۲۶۷، ۴۰۵، ۴۴۹، ۴۷۳،

۴۷۷

مظفر، محمدجواد ۸۲

معاویه ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۰،

۳۲۸، ۳۴۳، ۳۴۴

معرفت، محمدهادی ۱۶، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۱۵،

۲۱۰، ۴۰۶

مغیره بن شعبه ۲۹۵

مفضل ۳۲۵، ۳۲۶

مقدس اردبیلی ← محقق اردبیلی

مکارم شیرازی، ناصر ۳۸، ۴۷۶

مکینتایر، السدیر ۱۱۳

ملاصدرا ۱۴۷، ۲۵۸، ۳۸۵، ۴۰۷، ۴۰۸،

ملکه سبا ۳۷۸

منتظری، حسین علی ۷۵، ۷۸، ۸۱، ۸۸، ۹۰،

۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۲، ۲۰۶، ۲۳۰، ۲۳۴،

۲۳۵، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴،

۳۴۰، ۳۴۳، ۳۵۵، ۴۲۸، ۴۶۸، ۴۷۰،

۴۷۱، ۴۷۶، ۴۷۷

منتظری، احمد ۸۲

مهدوی الحسینی، سید محمدعلی ۷۳

مهدی باقر القرشی ۲۹۶، ۴۸۱

مهرپور، حسین ۲۸۸، ۴۳۱، ۴۷۷

مودودی، ابوالاعلیٰ ۱۰، ۳۵، ۳۷

مورسینک، یوهانس ۵۵

موسی (ع) ۱۴۵، ۱۶۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۶۱، ۲۷۴،

۳۸۱، ۴۷۴، ۴۸۲

میرموسوی، سید علی ۷۳

مینوی، مجتبیٰ ۴۲۴، ۴۷۶

ناتل خانلری، پرویز ۲۲۶، ۴۷۵

ناصری، عبدالله ۷۳

نائینی، میرزا محمدحسین غروی ۹۸، ۱۰۰،

۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۱، ۴۷۷

نجاشی ۱۴۵، ۱۴۶

نجفی، شیخ محمدحسن ← صاحب جواهر

نعیم، عبدالله احمد ۲۷

نمیری، جعفر ۱۲

نوری، حسین ۵۰۳

نوری، شیخ فضل الله ۱۶۰

نوری‌ها، حسنعلی ۲۷، ۴۷۷

نولدکه، تئودور ۲۱، ۲۲، ۴۸۲

نیکپی، امیر ۸۲

و

وثیق، شیدان ۲۴۱

وحید دستجردی، مرضیه ۳۷۷

ولید بن عتبه بن ابی سفیان ۲۹۴، ۲۹۶

ه

هابرماس، یورگن ۱۱۲

هادیان، ناصر ۸۱

هاشمی شاهرودی، سید محمود ۳۰۷، ۴۸۹

هاشمی، محمدرضا ۵۲، ۴۷۶

هشتم عبدالسلام محمد ۳۰۹، ۴۷۸

ی

یزدانی، حمیدرضا ۶۷، ۴۸۹

یزدی، حسین ۲۸۱

یزدی، سید کاظم ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۵، ۴۲۶،

۴۷۸، ۴۸۲

یزدی، محمد ۳۷

یزید بن معاویه ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶،

۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۸

یوسف (ع) ۳۱۹

یوسفی اشکوری، حسن ۱۵۸

به همین قلم

ب. گردآوری، تصحیح

– مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس
طهرانی. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸. سه
جلد:

جلد اول: تعلیقات الاسفار، ۷۸۲ صفحه.

جلد دوم: رسائل و تعلیقات، ۵۷۸ صفحه.

جلد سوم: رسائل فارسی، تقریظات، قطعات،
تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات، ۵۷۷
صفحه.

– مأخذشناسی علوم عقلی. با همکاری محمد
نوری. جلد ۳. تهران: انتشارات اطلاعات،
۱۳۷۹، ۳۴۱۸، ۱۳۷۹ صفحه.

– سیاست‌نامه خراسانی (قطعات سیاسی در آثار
آخوند ملا محمدکاظم خراسانی صاحب کفایت).
تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۵: چاپ دوم:
۱۳۸۷، ۴۲۳، ۱۳۸۷ صفحه.

۲) کتب الکترونیکی منتشرشده بعد از

ممنوع‌القول شدن (۱۳۹۹-۱۳۸۸)

الف. تألیف:

– شریعت و سیاست: دین در حوزه عمومی، ۱۳۸۸،
۴۵۷ صفحه.

– مجموعه‌ی اندیشه سیاسی در اسلام:

۳- حکومت انتصابی، ۱۳۸۰، ویرایش دوم،

۱) کتاب‌های چاپی منتشرشده در ایران

(۱۳۷۶-۱۳۸۷)

الف. تألیف

– مجموعه‌ی اندیشه سیاسی در اسلام:

۱- نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران: نشر
نی، ۱۳۷۶؛ چاپ هفتم، ۱۳۸۷، ۲۲۳ صفحه.

۲- حکومت ولایی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۷؛
ویرایش دوم، چاپ پنجم، ۱۳۸۷، ۴۴۵ صفحه.

– دفتر عقل، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷؛
چاپ دوم، ۱۳۸۷، ۴۸۳ صفحه.

– مناظره پلورالیسم دینی (عبدالکریم سروش و
محسن کدیور)، تهران: انتشارات سلام، ۱۳۷۸،
۱۰۳ صفحه.

– بهای آزادی، دفاعیات محسن کدیور در دادگاه
ویژه روحانیت، به کوشش زهرا رودی (کدیور)،
تهران: نشر نی، ۱۳۷۸؛ ویرایش دوم، چاپ
پنجم، ۱۳۷۹، ۲۴۸، ۱۳۷۹ صفحه.

– دغدغه‌های حکومت دینی. تهران: نشر نی،
۱۳۷۹؛ چاپ دوم، ۱۳۷۹، ۸۸۳ صفحه.

– حق‌الناس، اسلام و حقوق بشر. تهران: انتشارات
کویر، ۱۳۸۷؛ چاپ چهارم، ۱۳۸۷، ۴۳۶
صفحه.

اردیبهشت ۱۳۹۳، ۳۱۶ صفحه.

- مجموعه‌ی مواجهه‌ی جمهوری اسلامی با علمای منتقد:

۱- *اسنادی از شکسته‌شدن ناموس انقلاب*: نگاهی به سال‌های پایانی زندگی آیت‌الله سیدکاظم شریعتمداری، ۱۳۹۱، ویرایش دوم: اردیبهشت ۱۳۹۴، ۴۴۷ صفحه.

۲- *فراز و فرود آذری قمی*: سیری در تحوّل مبانی فکری آیت‌الله احمد آذری قمی، بهمن ۱۳۹۲، ۴۸۶ صفحه.

۳- *انقلاب و نظام در بوته نقد اخلاقی*: آیت‌الله سیدمحمد روحانی، مباحثه و مرجعیت، ۱۳۹۲، ویرایش سوم: آذر ۱۳۹۴، ۲۳۰ صفحه.

۴- *به نام اسلام هرچه می‌خواهند می‌کنند*، بازخوانی انتقادات شیخ بهاءالدین محلاتی از انحرافات اساسی جمهوری اسلامی، دی ۱۳۹۶، ۳۲۲ صفحه.

- *مجازات ارتداد و آزادی مذهب*: نقد مجازات ارتداد و سب‌النبی با موازین فقه استدلالی، تیر ۱۳۹۳، ۴۰۶ صفحه.

- *ندای سبز: روایتی از جنبش سبز مردم ایران*، جلد اول: نوشتارها (۹۳-۱۳۸۸)، آبان ۱۳۹۳، ۴۷۸ صفحه.

- مجموعه‌ی *افضل الجهاد*:

۱- *استیضاح رهبری*: ارزیابی کارنامه بیست‌ویک ساله رهبر جمهوری اسلامی ایران در نامه سرگشاده مورخ ۲۶ تیر ۱۳۸۹ به رئیس مجلس خبرگان رهبری همراه با واکنش‌های آن، اردیبهشت ۱۳۹۳، ۴۱۸ صفحه.

۲- *ابتدال مرجعیت شیعه*: استیضاح مرجعیت مقام رهبری حجت‌الاسلام‌والمسلمین سیدعلی خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ویرایش چهارم، اردیبهشت ۱۳۹۴، ۳۱۴ صفحه.

- درباره استاد منتظری:

۱- *در محضر فقیه آزاده*، اسفند ۱۳۸۸، ویرایش سوم: مرداد ۱۳۹۴، ۴۰۴ صفحه.

۲- *سوگنامه‌ی فقیه پاکباز*، ۱۳۹۲، ویرایش دوم، مرداد ۱۳۹۴، ۴۲۷ صفحه.

ب. مقدمه، تصحیح و تحقیق:

- *انحراف انقلاب*: اعلامیه ۱۲ شهریور ۱۳۵۹ سیدابوالفضل موسوی مجتهد زنجان‌ی؛ مرداد ۱۳۹۵، ویرایش دوم: فروردین ۱۳۹۹، ۱۳۷ صفحه.

۳) کتب چاپی منتشرشده و در دست

انتشار در خارج از کشور

الف. به فارسی (از ۱۳۹۹)

- *حکمت‌ستیزی و بی‌اخلاقی*: مجموعه آثار آقا علی مدرّس (کارمجمع عالی حکمت اسلامی) در بوته‌ی نقد. اِسِن آلمان: نشر اندیشه‌های نو، ۱۳۹۹، ۲۱۶ صفحه.

- *نورافشانی بر تاریک‌خانه‌ی خبرگان*: نظارت در نطفه خفته‌شده و فاجعه‌ی جداکردن مرجعیت از رهبری! مجموعه استیضاح خبرگان و رهبران جمهوری اسلامی (۱۳۷۰-۱۳۶۱)، دفتر اول. اِسِن آلمان: نشر اندیشه‌های نو، ۱۳۹۹، ۳۸۶ صفحه.

- *دوران معاضدت و معاونت*: مناسبات خمینی و منتظری (تا شهریور ۱۳۶۵). مجموعه استیضاح خبرگان و رهبران جمهوری اسلامی (۱۳۷۰-۱۳۶۱)، دفتر دوم. نشر اندیشه‌های نو، ۱۴۰۰، ۵۵۸ صفحه.

- *حق الناس: اسلام و حقوق بشر* (ویرایش دوم). نشر اندیشه‌های نو، ۱۴۰۱، ۵۳۲ صفحه.

- *مجازات ارتداد و آزادی مذهب* (ویرایش دوم). نشر اندیشه‌های نو، ۱۴۰۱ (در دست انتشار).

ب. ترجمه به عربی

- *نظریات الحکم فی الفقه الشیعی*: بحوث فی ولایة الفقیه. مع مقدمة رشا الأُمیر ولقمان سلیم. بیروت: دارالجدید، ۲۰۰۰ م.

- *الحکومة اللواتیة*. ترجمة السیدمهدی محمد

Study of Muslim Civilizations, UK, 2021.

Blasphemy and Apostasy in Islam: Debates in Shi'a Jurisprudence. Hamid Mavani (tr.). Series in Translation: *Modern Muslim Thinkers*. Edinburgh University Press in association with Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilizations, UK, 2021.

Governance by Guardianship: Rule and Government in the Islamic Republic of Iran, Mahmoud Sadri (ed.), Roy Mottahedeh, Ahmad Kazemi Moussavi and Banafsheh Madaninejad (tr.), the Global Middle East series, Cambridge University Press, UK, (forthcoming).

حسن الأمين. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٥م.

– **نشوء ولاية الفقيه:** تأصيل نظرية الحكم في الفكر السياسي الشيعي مقالات مختارة لمحسن كديور حول الفكر السياسي الشيعي المعاصر. اختارها و ترجمها عن الفارسية: حسن الصراف. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠٢١.

– **الإسلام الرحماني المعرفة الدينية في العصر الحديث،** أربعة مقالات لمحسن كديور، ترجمة حسن الصراف، بغداد: منشورات لاوكون، ٢٠٢٢.

– **حدّ الرقة وحرية العقيدة.** ترجمه عن الفارسية: حسن الصراف، ترجمة المقدمتين الانجليزييتين: حسن داخل، محمد منير. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (قيد الطبع).

ج. ترجمه به آلماني

Gottes Recht und Menschenrechte: Eine Kritik am historischen Islam. übersetzt und mit einer Einleitung von Armin Eschraghi, (Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung, Modernes Denken in der islamischen Welt, Band 7). Herder: Freiburg i. Br., 2017.

د. به انگليسي

Monograph:

The illusion of Islamic Theocracy: The Transformation of Shi'ite Political Thought in the Islamic Republic of Iran, Islamic Civilization and Muslim Networks Series, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC, (forthcoming).

Translated works:

Human Rights and Reformist Islam, Nikky Akhavan (tr.). Series in Translation: *Modern Muslim Thinkers*. Edinburgh University Press in association with Aga Khan University Institute for the

فهرست تفصیلی

فهرست اجمالی	۷
مقدمه ویرایش دوم	۹
بخش اول. دومین رسالت اسلام، اثر محمود محمد طه	۱۱
مزایا و کاستی‌های رویکرد طه	۱۷
بخش دوم. به سوی اصلاح اسلامی، اثر عبدالله النعیم	۲۶
مزایا و کاستی‌های رویکرد النعیم	۳۱
بخش سوم. اسلام و حقوق بشر: سنت و سیاست، اثر آن‌مایر	۳۴
مزایا و کاستی‌های رویکرد مایر	۳۶
بخش چهارم. نقدی بر قرائت رسمی از دین، اثر محمد مجتهد شبستری	۳۸
مزایا و کاستی‌های رویکرد شبستری	۴۷
بخش پنجم. اسلام و چالش حقوق بشر، اثر عبدالعزیز ساشادینا	۵۲
مزایا و کاستی‌های رویکرد ساشادینا	۵۸
بخش ششم، حق الناس: اسلام نواندیش و حقوق بشر، اثر محسن کدیور	۶۱
مطلب اول. رؤس کلی رویکرد حقوق بشری کدیور	۶۱
مطلب دوم. مقایسه محتوایی و زمانی شش رویکرد	۶۹
مطلب سوم. امتیازات ویرایش دوم فارسی حق الناس	۷۲
مدخل اول. ویراست اول در یک نگاه	۷۲
مدخل دوم. مروری بر ترجمه انگلیسی	۷۵
مدخل سوم. امتیازات ویرایش دوم فارسی	۷۷
تقدیر و تشکر	۸۱
مقدمه ویرایش اول	۸۳

بخش اول: مبادی بحث اسلام و حقوق بشر

- فصل اول - از اسلام سنتی به اسلام معنوی ۹۳
- رویکرد اول: ثابت و متغیر ۹۵
- قول اول: زمامدار، مقتن احکام متغیر ۹۵
- قول دوم: نمایندگان مردم، واضح احکام متغیر ۹۸
- تقریر اول: احکام غیرمنصوص ۹۸
- تقریر دوم: احکام منطقة الفراغ ۱۰۱
- نقد مدل ثابت و متغیر ۱۰۲
- رویکرد دوم: فقه حکومتی یا فقه المصلحة ۱۰۳
- ارزیابی مدل فقه حکومتی ۱۰۶
- رویکرد سوم: اسلام معنوی و غایت‌مدار ۱۰۷
- ابعاد اسلام معنوی ۱۱۰
- فصل دوم - اصول سازگاری اسلام و مدرنیته ۱۱۲
- مراد از سازگاری اسلام و مدرنیته ۱۱۲
- اسلام تاریخی در مواجهه با مدرنیته ۱۱۳
- اصول سازگاری اسلام و مدرنیته ۱۱۵
- اصل اول: بازخوانی متن دین بر اساس غایات متعالی آن ۱۱۵
- اصل دوم: جایگاه رفیع عقلانیت در فهم دین ۱۱۶
- اصل سوم: حق دائمی آزادی انتخاب سبک زندگی ۱۱۸
- اصل چهارم: امکان قانون‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری عمومی بر اساس ارزش‌های دینی ۱۲۰
- فصل سوم - درآمدی بر بحث «عمومی و خصوصی» در فرهنگ اسلامی ۱۲۳
۱. مراد از امر خصوصی ۱۲۴
۲. مقتضای اصل در بحث خصوصی عمومی ۱۲۶
۳. مقتضای دینداری در حوزه‌های خصوصی و عمومی ۱۲۷
۴. ممنوعیت مؤکد تجسس و تفتیش ۱۲۸
۵. آزادی عمل در زندگی خصوصی ۱۳۱
۶. امر به معروف و نهی از منکر ۱۳۳
۷. دائره حسبه ۱۳۴
۸. محدوده اختیارات دولت اسلامی ۱۳۶
۹. ارتقای وجدان دینی ۱۳۸
۱۰. تأملی دیگر ۱۳۹

بخش دوم: اسلام و حقوق بشر

۱۴۳.....	فصل چهارم - امام سجاد (ع) و حقوق مردم
۱۴۴.....	منابع و اسناد رساله حقوق
۱۴۶.....	تعیین متن اصح و گزارش اجمالی مفاد رساله
۱۴۷.....	معانی پنجگانه «حق»
۱۵۰.....	مراد از «حق» در رساله حقوق
۱۵۲.....	حقوق سلطان و مردم در رساله حقوق
۱۵۳.....	تأملی دیگر درباره حق
۱۵۵.....	فصل پنجم - حقوق بشر و نواندیشی دینی
۱۵۹.....	محورهای شش گانه تعارض اسلام سنتی با حقوق بشر
۱۶۰.....	محور اول: عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان
۱۶۵.....	محور دوم: عدم تساوی حقوقی زنان با مردان
۱۷۱.....	محور سوم: عدم تساوی حقوقی بردگان با انسان‌های آزاد
۱۷۳.....	محور چهارم: عدم تساوی عوام با فقیهان درحوزه امورعمومی
۱۷۹.....	محور پنجم: آزادی عقیده و مذهب و مجازات ارتداد
۱۸۲.....	محور ششم: مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن و شکنجه
۱۸۴.....	ژرفای تعارض اسلام تاریخی با اندیشه حقوق بشر
۱۸۷.....	مبانی نظری تعارض اسلام تاریخی با حقوق بشر
۱۹۲.....	رجحان اندیشه حقوق بشر بر موضع اسلام سنتی
۱۹۵.....	بررسی راه‌حل‌های اسلام سنتی برای رفع تعارض
۲۰۰.....	بررسی کوشش‌های ملی و بین‌المللی برای تلفیق اسلام سنتی و حقوق بشر
۲۰۳.....	سوء استفاده از حقوق بشر و منشأ آن
۲۰۶.....	راه‌حل نواندیشی دینی برای معضل تعارض اسلام سنتی و حقوق بشر
۲۱۶.....	تأملی دیگر
۲۱۸.....	فصل ششم - پرسش و پاسخ حقوق بشر و نواندیشی دینی
۲۱۸.....	مقایسه احکام امضایی و سیره عقلا
۲۲۲.....	حقوق بشر دستاورد انسان معاصر
۲۲۷.....	وجه عدم تصریح به موقت بودن احکام متغیر
۲۲۹.....	دو معرفت بشری از دین الهی و حقوق انسانی
۲۳۱.....	حقوق بهائیان
۲۳۱.....	همجنس‌گرایی و حقوق بشر

۲۳۳.	ولایت فقیه و حقوق بشر
۲۳۳.	تأملی دوباره درباره حقوق بهائیان و همجنس‌گرایان
۲۳۹.	فصل هفتم - حقوق بشر، لائیسیته و دین
۲۳۹.	محورهای چالش ادیان و حقوق بشر
۲۴۱.	رویکرد لائیک به حقوق بشر
۲۴۳.	رویکرد دینی به حقوق بشر
۲۴۴.	طبقه بندی احکام حوزه عمومی در مقایسه با ارزش‌های دینی و لائیسیته
۲۴۵.	مصادیق چالش دین و لائیسیته
۲۴۷.	نتیجه
۲۴۸.	تأملی دیگر

بخش سوم: آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی

۲۵۳.	فصل هشتم - آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر
۲۵۴.	بخش اول: تبیین مفاهیم
۲۵۶.	بخش دوم: آزادی عقیده و مذهب در تلقی رایج از اسلام
۲۵۶.	دسته اول: مسلمانان
۲۵۸.	دسته دوم: اهل کتاب
۲۶۰.	دسته سوم: کفار
۲۶۲.	بخش سوم: مطلوبیت و حسن آزادی عقیده و مذهب
۲۶۳.	نقد پیش‌فرضهای انکار آزادی عقیده و مذهب
۲۶۵.	حکم عقل درباره آزادی عقیده و مذهب
۲۶۷.	بخش چهارم: آزادی عقیده و مذهب در اسلام نواندیش
۲۶۸.	مقام اول: ادله نقلی آزادی عقیده و مذهب در اسلام
۲۶۸.	دسته اول: نفی اکراه و اجبار در دین و ایمان
۲۷۰.	دسته دوم: آزادی در اختیار هدایت و ضلالت در دنیا
۲۷۲.	دسته سوم: وظیفه پیامبر، ابلاغ حق نه اجبار بر حق
۲۷۳.	دسته چهارم: مذمت مجازات بر تغییر دین
	دسته پنجم: نقد شیوه مواجهه ارباب ادیان مختلف با یکدیگر و اراده خداوند بر اختلاف
۲۷۵.	عقاید بشری
۲۷۶.	دسته ششم: عدم مجازات دنیوی مرتد
۲۷۸.	دسته هفتم: شیوه‌های دعوت دینی

نتایج ادله قرآنی	۲۷۸.
مقام دوم: نقد مستندات قرائت سنتی	۲۷۹.
۱- حکم مجازات دنیوی مسلمان مرتد	۲۷۹.
۲- احکام اهل ذمه	۲۸۲.
۳- عدم برخورداری کافر حربی از حق حیات	۲۸۲.
تأملی دوباره درباره حقوق کفار غیرحربی	۲۸۳.
پیوست	۲۸۶.
فصل نهم - حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی	۲۸۹.
۱. حسین بن علی مخالف سیاسی امویان	۲۹۰.
۲. حق بیعت نکردن با حکومت	۲۹۳.
۳. اجابت دعوت ناراضیان برای تغییر حاکم ظالم	۲۹۸.
۴. بغی و براندازی	۳۰۰.
۵. جرم محاربه و ناامنی مسلحانه	۳۰۴.
۶. حق مخالفت سیاسی	۳۰۷.
۷. امام حسین (ع) و تکلیف نهی از منکر	۳۰۹.
تأملی دوباره	۳۱۱.
ضمیمه: حقوق شرعی مخالف سیاسی و احکام فقهی بغی، محاربه و افساد	
(پرسش‌های شاگرد و پاسخ‌های استاد)	۳۱۵.
شرط تحقق محاربه به اقدام مسلحانه	۳۱۶.
هر فساد فی‌الأرض مجوز اعدام نیست	۳۱۹.
محاربه و افساد فی‌الأرض شامل حوزه فرهنگ و اندیشه نمی‌شود	۳۲۳.
عناوین شرعی محاربه، بغی و افساد بر فعالیت‌های سیاسی مسالمت‌آمیز قابل انطباق نیست ۳۲۶	۳۲۶.
شرایط تحقق بغی	۳۲۷.
حق نافرمانی (عدم اطاعت و بیعت) و حق انتقاد از حکومت	۳۳۲.
ملاک مشروعیت دینی حاکمیت	۳۳۴.
ضوابط دینی عدالت و ظلم	۳۳۵.
حقوق شرعی مخالفان سیاسی	۳۳۸.
نرمش و مدارای پیامبر ^(ص) و امام علی ^(ع) با مخالفان سیاسی مسالمت‌جو	۳۴۶.
داستان مسجد ضرار	۳۵۱.
حقوق زندانیان سیاسی	۳۵۵.

بخش چهارم: حقوق زنان

۳۶۱.	فصل دهم - نواندیشی دینی و حقوق زنان
۳۶۲.	مقتضای عدالت در حقوق زنان
۳۶۵.	تحولات سیره عقلا در حوزه حقوق زنان
۳۶۸.	عوامل تحول در حقوق زنان
۳۷۱.	دو سیمای متفاوت از زن در متون اسلامی
۳۷۳.	بخش اول: حقوق مدنی زنان
۳۷۷.	بخش دوم: حقوق جزایی زنان
۳۷۷.	بخش سوم: حقوق اساسی زنان
۳۷۹.	پرسش و پاسخ
۳۸۷.	تأملی دوباره
۳۸۹.	فصل یازدهم - حقوق زنان در آخرت (مطالعه قرآنی کلامی)
۳۸۹.	مقدمه
۳۹۱.	بخش اول: بررسی تأثیر جنسیت دنیوی در حیات اخروی
۳۹۴.	بخش دوّم: بررسی تأثیر جنسیت اخروی در برخورداری از ثواب و عقاب
۳۹۴.	موضوع اوّل: ادامه جنسیت دنیوی در بهشت
۳۹۵.	دسته اول: ازبین رفتن نسبت و خویشاوندی در محشر
۳۹۵.	دسته دوّم: تداوم همسری صالحان در بهشت
۳۹۷.	دسته سوّم: فراهم بودن هر آن‌چه دل بخواهد در بهشت
۳۹۷.	گروه اوّل: آماده بودن هرآن‌چه طلب کنند
۳۹۷.	گروه دوّم: فراهم بودن هرآن‌چه بخواهند
۳۹۸.	گروه سوّم: (هر آن‌چه دلشان بخواهد)
۳۹۸.	موضوع دوّم: موجودات بهشتی هم‌نشین راه‌یافتگان به بهشت
۳۹۹.	مبحث اوّل: زنان بهشتی
۴۰۱.	مبحث دوّم: پسران نوری بهشتی
۴۰۲.	بررسی و تأمل
۴۰۲.	پاسخ اول
۴۰۳.	نقد پاسخ اول
۴۰۴.	پاسخ دوم
۴۰۴.	نقد پاسخ دوم
۴۰۵.	پاسخ سوم

۴۰۵.	نقد پاسخ سوم
۴۰۶.	پاسخ چهارم
۴۰۹.	نقد پاسخ چهارم
۴۰۹.	تأملی دیگر
۴۱۱.	نتیجه

بخش پنجم: دیگر مباحث حقوق بشر

۴۱۵.	فصل دوازدهم – مسأله برده داری در اسلام معاصر
۴۱۷.	بخش اول: احکام بردگی
۴۱۸.	فصل اول: اسباب بردگی
۴۱۸.	سبب اول: اسارت در جنگ
۴۲۰.	سبب دوم: استرقاق از طریق تغلب
۴۲۱.	سبب سوم: استرقاق از طریق خریدن از اولیاء
۴۲۱.	سبب چهارم: سرایت رقیب از طریق والدین به فرزندان
۴۲۱.	سبب پنجم: رقیب از طریق اقرار
۴۲۲.	سبب ششم: رقیب لقیط دارالکفر
۴۲۲.	سبب هفتم: خرید از بازار غیرمسلمین
۴۲۳.	فصل دوم: حقوق و احکام بردگان
۴۲۳.	اول: حقوق بردگان
۴۲۴.	دوم: اهم احکام بردگان
۴۲۷.	فصل سوم: اسباب رفع بردگی
۴۲۷.	اول: اسباب قهری رفع بردگی
۴۲۸.	دوم: اسباب الزامی رفع بردگی
۴۲۹.	سوم: اسباب اختیاری رفع بردگی
۴۳۰.	بخش دوم: مقایسه احکام بردگی در اسلام معاصر با اسناد حقوق بشر
۴۳۰.	فصل اول: اهم اسناد حقوق بشر درباره بردگی
۴۳۱.	فصل دوم: مقایسه احکام بردگی با اسناد حقوق بشر
۴۳۳.	بخش سوم: اسلام معاصر و مسأله بردگی
۴۳۴.	فصل اول: تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور
۴۳۵.	تحلیل دیدگاه مشهور
۴۳۷.	نقد دیدگاه مشهور
۴۳۸.	فصل دوم: بررسی مستندات دینی برده‌داری

۴۳۸.	اول: قرآن کریم و مسأله بردگی
۴۴۳.	دوم: مسأله برده‌داری در روایات.
۴۴۸.	فصل سوم: عدم مشروعیت بردگی در اسلام معاصر.
۴۴۸.	دوازده نکته
۴۵۳.	فصل سیزدهم - حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر
۴۵۴.	طبقه بندی احکام شرعی غیرمسلمانان
۴۵۶.	اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان
۴۵۹.	حقوق غیرمسلمانان در شرایط مختلف
۴۶۱.	فصل چهاردهم - تأمین اجتماعی در تعالیم اسلامی.
۴۶۳.	بخش اول: مبانی تأمین اجتماعی در اسلام.
۴۶۶.	بخش دوم: نظامات مرتبط با تأمین اجتماعی در شریعت اسلامی.
۴۷۲.	بخش سوم: روش‌های جدید تأمین اجتماعی از منظر دینی.
۴۷۴.	تأملی دیگر
۴۷۵.	فهرست منابع
۴۹۱.	نمایه
۵۰۳.	به همین قلم
۵۰۷.	فهرست تفصیلی
۵۱۵.	خلاصة الكتاب بالعربية.
VII.	خلاصة كتاب به آلمانی
I.	خلاصة كتاب به انگلیسی

خلاصة الكتاب بالعربية

حقّ الناس

الإسلام التجديدي وحقوق الإنسان

الإصدار الثاني (طبعة منقحة ومزودة)

محسن كديور

مشورات انديشه‌هاى نو

إسن، ألمانيا

٢٠٢٣

فهرس الكتاب

٩.....	مقدمة الإصدار الثاني
٨٣.....	مقدمة الإصدار الأول
٩٣-١٤٢.....	القسم الأول: أصول البحث حول الإسلام وحقوق الإنسان الفصل الأول: من الإسلام التقليدي نحو الإسلام المعنوي الفصل الثاني: مبادئ الانسجام بين الإسلام والحداثة الفصل الثالث: مدخل لمبحث العام والخاص في الثقافة الإسلامية
١٤٣-٢٥٢.....	القسم الثاني: الإسلام وحقوق الإنسان الفصل الرابع: الإمام علي بن الحسين زين العابدين (ع) وحقوق الناس الفصل الخامس: حقوق الإنسان والتجديد الديني الفصل السادس: أسئلة وأجوبة حقوق حقوق الإنسان والتجديد الديني الفصل السابع: حقوق الإنسان والعلمانية والدين
٢٥٣-٣٦٠.....	القسم الثالث: الحريات العقائدية والدينية والسياسية الفصل الثامن: حرية الدين والمعتقد في الإسلام ووثائق حقوق الإنسان الفصل التاسع: حقوق المعارض السياسي في المجتمع الديني الملحقات: الحقوق الشرعية للمعارض السياسي والأحكام الفقهية في البغي والمحاربة والإفساد
٣٦١-٤١٤.....	القسم الرابع: حقوق المرأة الفصل العاشر: التجديد الديني وحقوق المرأة الفصل الحادي عشر: حقوق المرأة في عالم الآخرة، دراسة قرآنية كلامية
٤١٥-٤٧٤.....	القسم الخامس: قضايا أخرى حول حقوق الإنسان الفصل الثاني عشر: إشكالية الرق في الإسلام المعاصر الفصل الثالث عشر: حقوق غير المسلمين في الإسلام المعاصر الفصل الرابع عشر: الضمان الاجتماعي في التعاليم الإسلامية

٤٧٥	قائمة المصادر
٤٩١	ثبت الأعلام
٥٠٣	الإصدارات الأخرى للمؤلف
٥٠٧	الفهرس التفصلى
٥١٥	خلاصة الكتاب، بالعربية والانجليزية والألمانية

الكلمات المفتاحية

حقوق الإنسان، الإسلام، الإسلام التجديدي، الإسلام التقليدي،
حقوق المرأة، الحرية الدينية، الحرية السياسية، الرق

خلاصة الكتاب

إنّ التعاليم الإسلامية كلّها، ومن ضمنها أحكام الشرع، كانت في بيئة صدر الإسلام ولدى الذهنية السائدة آنذاك عقلانية وعادلة وأخلاقية وأكثر كفاءةً بالمقارنة مع الأنظمة المنافسة في ذلك الحين. لا يدعو الإسلام مطلقاً أيّ أحدٍ إلى تقبل أمور غير معقولة وغير عادلة وغير أخلاقية وغير ناجعة. ولكنّ بعض الأحكام الدينية على مدى الأزمنة المتعاقبة فقدت تدريجاً جزءاً أو كلّ هذه الصفات الضرورية. فمثل هذه الأحكام كانت إسلاميةً، ولكنّها لم تعد إسلامية، بمعنى أنّها في ضوء المذهب الذي يُعدّ العقل القطعي أحد مصادره، تُعدّ أحكاماً منسوخة.

إنّ أيّ أمر نعدّه إسلامياً يجب أن يكون في هذا العصر مطابقاً لعقلانيته، أي أن يكون عقلانياً وعادلاً وأخلاقياً وأكثر كفاءةً ونجاعةً بالمقارنة مع التعاليم المنافسة. فأيّ أمر يُعدّ - في ضوء العقلانية المعاصرة - غير عقلانيّ وغير عادل وغير أخلاقيّ وغير ناجح لا يكون إسلامياً، حتّى لو كان إسلامياً من قبل. وأنّ نعيش في العصر الراهن وفي الوقت نفسه نتنفّس في عقلانية الماضي إنّما هي الإشكالية الرئيسة في الإسلام التقليدي. إنّ تشخيص التعاليم والأحكام الدائمة وتمييزها عن الأحكام المؤقتة والمنسوخة مهمّة معقّدة وتخصّصية تحتاج إلى اجتهاد بنيوي، أو إلى الاجتهاد في الأصول والمباني؛ وإنّها مهمّة جماعية تقع على عاتق المجتهدين الواجدين للشرائط المذكورة، إذ يجب القيام بها في فضاء علمي وفي ضوء المنهج النقدي.

يتعارض الإسلام التقليدي مع موازين حقوق الإنسان في ستة موارد على أقلّ تقدير: التمييز الديني، والتمييز الجنسي، والعبودية أو الرق، وحرية الدين والعقيدة وتجريم الردّة والتجديف أو ازدراء المقدسات، والعقوبات التعسّفية والعنيفة وممارسة التعذيب، وتمييز الفقهاء عن الأفراد الاعتياديين في المجال العام؛ لا يقتصر هذا التعارض على الفقه، بل يمكن مشاهدته في كثير من الأحاديث وفي بعض الآيات القرآنية، وإنّ الاجتهاد السائد في الفروع الفقهيّة لا يقدر على معالجة هذه المعضلة.

بيد أنّ «الإسلام التقليدي» لا يمثّل الإسلام بعينه، بل يمثّل قراءة العلماء الماضين وفهمهم للإسلام. فقد يمكن بلورة فهم للقرآن ولِسنة النبي وتكوين منهج في الاجتهاد والفقّه بنحو ينسجم مع موازين حقوق الإنسان. على أنّ هذه القراءة لا تعني استخراج حقوق الإنسان من الكتاب والسنة، فإنّه أمر غير ممكن، وذلك أنّ المفهوم الراهن لحقوق الإنسان لم يكن موجوداً في الماضي.

الكلام المتقدّم يشكّل المضمون الرئيس لكتاب **حَقِّ النَّاسِ، الإسلام التجديدي وحقوق الإنسان**، وها هو التحرير الثاني للكتاب الذي يصدر بعد أربعة عشر عاماً على إصداره الأول، وقد جرى نشره في ألمانيا لكون مؤلّفه محظور من النشر في موطنه مطلقاً. فضلاً عن تنقيح مادة الكتاب ألحقت ببعض فصوله - في الإصدار الثاني - جملة من التأمّلات والوقفات القصيرة. وفي المقدمة التحليلية المفصّلة لهذا الإصدار جرت المقارنة بين اتجاه كديور وآراء خمسة من المفكرين الرئيسيين الذين بحثوا في موضوعة الإسلام وحقوق الإنسان، وهم كلٌّ من: محمود محمّد طه، وعبدالله أحمد النعيم، وآن ماير، ومحمّد مجتهد شستري، وعبدالعزيز ساشادينا.

des Koran und der Überlieferung des Propheten sowie eine Methode des Ijtihad und der Rechtsauslegung möglich, die mit den Anforderungen der Menschenrechte im Einklang steht.

Diese Reform-Lesart bedeutet nicht, dass die Menschenrechte aus Quran und Überlieferung abgeleitet werden. Dies ist überhaupt nicht möglich, da der moderne Begriff der Menschenrechte in früheren Zeiten nicht existierte.

Diese Lesart ist das Kernthema des vorliegenden Buches „**Die Rechte der Menschheit: Menschenrechte und Reform-Islam**“. Nachdem diese Veröffentlichung im Heimatland ihres Autors seit 2009 streng verboten ist, wird hiermit nach 14 Jahren die zweite Auflage in Deutschland veröffentlicht. Abgesehen von einer allgemeinen Durchsicht wurden am Ende einiger Kapitel noch kurze Überlegungen ergänzt. Die kritische und äußerst detaillierte Einleitung zur neuen Auflage vergleicht Kadivars Ansatz mit den Ideen von fünf wichtigen Denkern im Bereich des Islam und der Menschenrechte: Mahmoud Mohammed Taha, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Ann Elizabeth Mayer, Mohammad Mojtahed Shabestari und Abdulaziz Sachedina.

Zusammenfassung

Angesichts der Sitten und Gebräuche in der Zeit des frühen Islam waren alle Lehren des Islam – die Gesetze der Scharia eingeschlossen – vernünftig, gerecht, moralisch und funktionaler im Vergleich zu den Lehren anderer Weltanschauungen. Einige Gesetze der Scharia verloren aber im Laufe der Zeit einige, wenn nicht alle ihrer Daseinsberechtigungen. Derartige Gesetze waren einmal islamisch, sind es heute aber nicht mehr. Das bedeutet, dass sie aufgehoben wurden – entsprechend der Denkschule, dass praktische Vernunft eine der Erkenntnisquellen ist.

Alles, was wir heute „islamisch“ nennen, muss vernünftig, gerecht, moralisch und praktischer sein – In Entsprechung zu den Gebräuchen der heutigen Zeit. Alles, was unvernünftig, ungerecht, unmoralisch und weniger praktisch ist als andere Weltanschauungen angesichts der Konventionen der heutigen Zeit, ist nicht islamisch, selbst wenn es früher einmal islamisch gewesen sein mag. Das größte Problem des traditionellen Islam ist, dass er im 21. Jahrhundert existiert, aber den Geist früherer Jahrhunderte atmet. Zeitlose Lehren von zeitgebundenen und aufgehobenen Lehren zu unterscheiden ist eine herausfordernde und delikate Aufgabe, die auf den strukturellen Ijtihad angewiesen ist: den „Ijtihad über die Grundsätze“. Diese wichtige Aufgabe liegt in der gemeinsamen Verantwortung der mujtahids (mit den schon angeführten Eigenschaften), welche mit kritischem Blick nach den heutigen wissenschaftlichen Standards arbeiten.

Der traditionelle Islam ist in mindestens sechs Bereichen unvereinbar mit den Menschenrechten: religiöse Diskriminierung, geschlechtliche Diskriminierung, Sklaverei, Religionsfreiheit und Kriminalisierung von Apostasie und Blasphemie; willkürliche Bestrafungen, drakonische Bestrafungen und Folter; und schließlich die Bevorzugung von Rechtsgelehrten gegenüber Laien im öffentlichen Raum. Diese Unverträglichkeiten finden sich nicht nur in der Rechtsprechung, sondern auch in vielen Hadithen und einigen Versen des Koran. Konventioneller Ijtihad in Bezug auf rein rechtliche Fragen ist nicht in der Lage, derartig tiefgreifende Herausforderungen anzugehen.

Allerdings entspricht der „traditionelle Islam“ auch nicht dem „Islam“ – vielmehr ist es eine Lesart des Islam von Gelehrten der Vergangenheit. Entsprechend ist eine Lesart

Deutsche Zusammenfassung VII
Englische Zusammenfassung I

Schlüsselbegriffe

Menschenrechte, Islam, Reform-Islam,
Traditioneller Islam, Frauenrechte,
Religionsfreiheit, Sklaverei

Inhaltsverzeichnis

Einleitung zur 2. Auflage	9
Einleitung zur 1. Auflage	83
I. Grundlagen einer Diskussion über Islam und Menschenrechte	93-142
1. Vom traditionellen Islam zum zweckgerichteten Islam	
2. Grundsätze einer Vereinbarkeit von Islam und Moderne	
3. Eine Einführung in die öffentliche und private Debatte in der islamischen Kultur	
II. Islam und Menschenrechte	143-252
4. Imam Sajjad und die Rechte der Menschheit	
5. Menschenrechte und Reform-Islam	
6. Menschenrechte und Reform-Islam: Fragen und Antworten	
7. Menschenrechte, Säkularismus und Religion	
III. Glaubensfreiheit, Religion und Politik	253-360
8. Glaubensfreiheit und Religion in Islam und Menschenrechten	
9. Die Rechte der politischen Opposition in einer islamischen Gesellschaft	
Anhang: Die Rechte der politischen Opposition in der Sharia	
IV. Frauenrechte	361-414
10. Reform-Islam und Frauenrechte	
11. Frauenrechte im Jenseits: Eine koranisch-theologische Studie	
V. Weitere Diskussionen zu den Menschenrechten	415-474
12. Das Thema der Sklaverei im heutigen Islam	
13. Die Rechte der Nicht-Muslime im heutigen Islam	
14. Soziale Sicherheit in den islamischen Lehren	
Bibliographie	475
Index	491
Vom Autor	503
Arabische Zusammenfassung	515

Die Rechte der Menschheit
Menschenrechte und Reform-Islam

2^{te} Auflage

Mohsen Kadivar

New Thought Press
Essen, Germany

2023

Such reading is the major theme of the present book ***The Rights of Mankind: Human Rights and Reformist Islam***. Considering the fact that the author's publication has been absolutely prohibited in his homeland since 2009, the second edition of this book is published after fourteen years in Germany. Aside from revision, short reflections have been added to the end of a few chapters. In the critical and detailed introduction to the new edition, Kadivar's approach has been critically compared with the ideas of five main thinkers in the field of Islam and human rights: Mahmoud Mohamed Taha, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Ann Elizabeth Mayer, Mohammad Mojtahed Shabestari and Abdulaziz Sachedina.

Abstract

In the context and conventions of the age of early Islam, all Islamic teachings, including shari'a rulings, were reasonable, just, moral, and more functional as compared with rival systems. Islam never invited anyone to accept any unreasonable, unjust, immoral, or less functional teachings. However, a number of the shari'a rulings gradually lost some or all of their essential conditions over time. Such rulings which were Islamic once, are not so today. It means that they have been abrogated based on a school of thought that concrete reason is one of its epistemic sources.

Anything that we call Islamic today must be reasonable, just, moral, and more functional according to the conventions of the present time. Anything that is unreasonable, unjust, immoral, and less functional than the rival approaches, regarding the conventions of the time, is not Islamic, even though it might have been so, previously. The main problem of traditional Islam is that it is living in the 21st century while breathing in the atmosphere of several centuries ago. Distinguishing timeless teachings from time-bound ones and abrogated rulings is a complex and professional duty and require structural *ijtihad* or '*ijtihad* in principles and foundations'. This important deed is the collective responsibility of *mujtahids* (with the aforementioned characteristics) working in the contemporary academic atmosphere with critical scrutiny.

Traditional Islam is inconsistent with human rights criteria in at least six areas: religious discrimination; gender discrimination; slavery; freedom of religion and criminalization of apostasy and blasphemy; arbitrary punishments, harsh punishments, and torture; and the privilege of jurists over laypeople in the public sphere. These inconsistencies are not only conspicuous in jurisprudence but also are observable in many hadiths and a few Qur'anic verses. Conventional *ijtihad* in juridical derivatives is not capable of addressing such deeply-rooted problems.

But "traditional Islam" is not equal to Islam, rather, it is the reading and understanding of Islam by scholars of the past. Comparably, it is possible to have a reading of the Qur'an and the Tradition of the Prophet and a methodology in *ijtihad* and jurisprudence that is consistent with the criteria of human rights.

This reformist reading does not mean deriving human rights from the Qur'an and Tradition. Moreover, this is impossible since the modern concept of human rights did not exist in the past.

Key Concepts:

Human Rights,
Islam, Reformist Islam, Traditional Islam,
Women's Rights,
Religious Freedom, Political Freedom,
Slavery

Table of Contents

Introduction to the 2nd Edition9
Introduction to the 1st Edition 83
Section I: The Bases for Discussions on Islam and Human Rights 93-142
 1. From Traditional Islam to End-oriented Islam
 2. The Principles of Compatibility between Islam and Modernity
 3. An Introduction to the Public and Private Debate in Islamic Culture
Section II: Islam and Human Rights 143-252
 4. Imam Sajjad and the Rights of Mankind
 5. Human Rights and Reformist Islam
 6. Questions and Answers about Human Rights and Reformist Islam
 7. Human Rights, Secularism, and Religion
Section III: Freedoms of Belief, Religion, and Politics 253-360
 8. The Freedom of Belief and Religion in Islam and Human Rights Documents
 9. The Rights of the Political Opposition in an Islamic Society
 Appendix: The rights of the Political Opposition in shari'a
Section IV: Women's Rights 361-414
 10. Reformist Islam and Women's Rights
 11. Women's Rights in the Hereafter: A Qur'anic Theological Study
Section V: Other Debates in Human Rights 415-474
 12. The Issue of Slavery in Contemporary Islam
 13. The Rights of Non-Muslims in Contemporary Islam
 14. Social Security in Islamic Teachings
Bibliography475
Index491
By the Author503
Arabic Abstract515
German Abstract VII
English Abstract I

The Rights of Mankind
Human Rights and Reformist Islam

2nd Edition

Mohsen Kadivar

New Thought Press
Essen, Germany

2023

Haqq al-Nas

Islam-e Nowandish va Hoquq-e Bashar

The Rights of Mankind

Human Rights and Reformist Islam

2nd Edition, 2023

Mohsen Kadivar

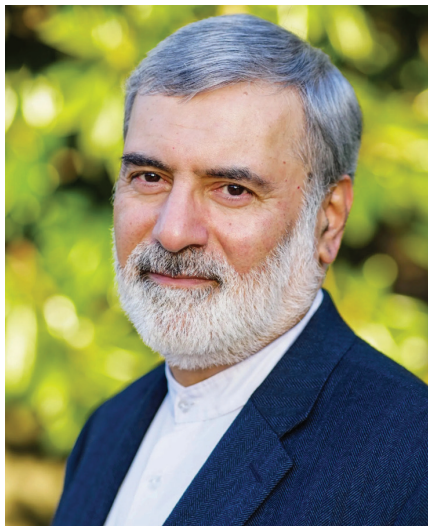
© New Thought Press, Essen, Germany

www.nt-press.com

post@nt-press.com

This work is subject to copyright. All rights are reserved, whether the whole part of the material is concerned, specifically the rights of translation, reprinting, recitation, broadcasting, reproduction on microfilm or in any other way, and storage in data banks.

Published in Germany
ISBN 978-3-948894-23-8



محسن کدیور (متولد ۱۳۳۸ فسا) متفکر نواندیش، متأله اسلامی، و فقیه شیعی است. وی پس از هفده سال تحصیل و تدریس در حوزه علمیه قم از اساتید خود از جمله مرحوم آقای حسین علی منتظری نجف‌آبادی به دریافت گواهی اجتهاد نائل شد. (۱۳۷۶)

بعد از اخذ دکترای فلسفه و حکمت اسلامی با گرایش حکمت متعالیه از دانشگاه تربیت مدرس تهران (۱۳۷۸)، سوابق آموزشی دانشگاهی او در ایران عبارتند از: عضو هیئت علمی گروه فلسفه همین دانشگاه (۱۳۸۶-۱۳۷۹)، و عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (۱۳۸۷-۱۳۸۶). به دعوت دانشگاه ویرجینیا (۱۳۸۸-۱۳۸۷)، و سپس دانشگاه دوک (۱۳۹۴-۱۳۸۸) استاد مدعو مطالعات اسلامی بوده است. کدیور از سال ۱۳۹۴ استاد پژوهشی مطالعات اسلامی دانشگاه دوک در آمریکا است، و در مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری به تدریس اشتغال دارد.

کدیور از بورسیه‌های پژوهشی زیر برخوردار بوده است: برنامه فقه اسلامی دانشکده حقوق دانشگاه هاروارد (۱۳۸۱)، برنامه اخلاق جهانی در بنیاد کارنگی (۱۳۹۳-۱۳۹۱)، کرسی استاد مدعو ممتاز کوهین در دانشگاه کارولینای شمالی در چپل هیل (۱۳۹۳)، مؤسسه مطالعات پیشرفته در برلین آلمان (۱۳۹۶)، و مرکز ملی علوم انسانی در پارک مثلث تحقیقاتی کارولینای شمالی (۱۳۹۹-۱۳۹۸).

در سال ۱۳۷۷ کدیور در دانشگاه امام صادق (ع) ممنوع التدریس و در انتخابات سومین دوره مجلس خبرگان رهبری در حوزه تهران توسط نقتهای شورای نگهبان رد صلاحیت شد. در زمستان همان سال به واسطه سخنرانی «حرمت شرعی ترور» در مسجد جامع حسین آباد اصفهان در شب قدر (در محکومیت فتاویٰ منجر به قتل‌های زنجیره‌ای) و مصاحبه با روزنامه خرداد به مناسبت بیستمین سالگرد پیروزی انقلاب (انتقاد از بازتولید حکومت فردی مادام العمر مطلقه شاهنشاهی در قالب ولایت انتصابی مطلقه فقیه) به حکم دادگاه غیرقانونی ویژه روحانیت به مدت هجده ماه (از ۸ اسفند ۱۳۷۷) به جرم تبلیغ علیه نظام و نشر اکاذیب به قصد تشویش اذهان عمومی در زندان اوین محبوس شد. پس از آزادی از زندان محدودیت‌های آزادی بیان، تدریس، قلم و انتشار او به شدت افزایش یافت. از سال ۱۳۸۸ در کشور ممنوع القلم و ممنوع الانشار مطلق شد، حتی وبسایتش از همین سال فیلتر گشت. در سال ۱۳۹۰ بر خلاف قانون بدون برگزاری دادگاه به اخراج از محل خدمت و انفصال دائم از خدمات دولتی به اتهام «انتشار مقالات توهم‌آمیز علیه ارکان نظام مقدس جمهوری اسلامی، جایگاه ولایت فقیه و شخص مقام مقدس رهبری و تبلیغ علیه نظام» محکوم شد.

از وی تاکنون بیست و شش عنوان کتاب در سی جلد (شامل هشت جلد تصحیح و کتابشناسی، و بیست و دو جلد تحقیق) در حوزه اندیشه و فلسفه سیاسی معاصر اسلام شیعی به زبان فارسی منتشر شده است، از جمله مجموعه‌های اندیشه سیاسی در اسلام معاصر (سه جلد)، مواجهه جمهوری اسلامی با علمای منتقد (چهار جلد)، و استیضاح رهبری (دو جلد). ترجمه انگلیسی دو کتاب «حقوق بشر و اسلام نواندیش» و «توهین به مقدسات و

ارتداد در اسلام» وی در سال ۲۰۲۱ در «مجموعه ترجمه متفکران مدرن مسلمان» توسط مؤسسه مطالعه تمدن‌های مسلمانان دانشگاه آق‌خان با همکاری انتشارات دانشگاه ادینبورگ در انگلستان منتشر شد. تاکنون ترجمه عربی شش جلد از کتب کدیور در لبنان، عراق و قطر منتشر شده است. از وی بیش از دویست مقاله تحقیقاتی در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی منتشر شده که برخی از آنها به پنج زبان زنده دنیا ترجمه و منتشر شده‌اند. کدیور تدوین بیش از ده کتاب را به پایان رسانیده که به تدریج توسط نشر اندیشه‌های نو (در اسپانیا) منتشر خواهند شد.

نشر اندیشه‌های نو علاوه بر کتاب حاضر از این نویسنده منتشر کرده است:

حکمت‌سنجی و بی‌اخلاقی: مجموعه آثار آقا علی مدرس کار مجمع عالی حکمت اسلامی در بوته نقد، تیر ۱۳۹۹، ۲۱۶ صفحه.

مجموعه استیضاح خبرگان و رهبران جمهوری اسلامی (۱۳۷۰-۱۳۶۱):

- دفتر اول: نورافشانی بر تاریک‌خانه‌ی خبرگان: نظارت در نطفه خفه‌شده و فاجعه‌ی جد کردن مرجعیت از رهبری! ۱۳۹۹، ۴۴۰ صفحه.

- دفتر دوم: دوران معاضدت و معاونت: مناسبات خمینی و منتظری (تا شهریور ۱۳۶۵)، ۱۴۰۰، ۵۵۸ صفحه.

دیگر کتابهای در دست انتشار این نویسنده توسط همین ناشر: مجازات ارتداد و آزادی مذهب: نقد مجازات ارتداد و سب‌النبی با موازین فقه استدلالی (ویرایش دوم)

درازدستی کوتاه‌استینان: تحلیل انتقادی عملکرد رهبران جمهوری اسلامی، مجلس خبرگان رهبری، و شورای بازنگری قانون اساسی (۱۳۶۸)، دفتر چهارم مجموعه استیضاح خبرگان و رهبران جمهوری اسلامی (۱۳۷۰-۱۳۶۱)