



مرکز تحقیقات اسلامی

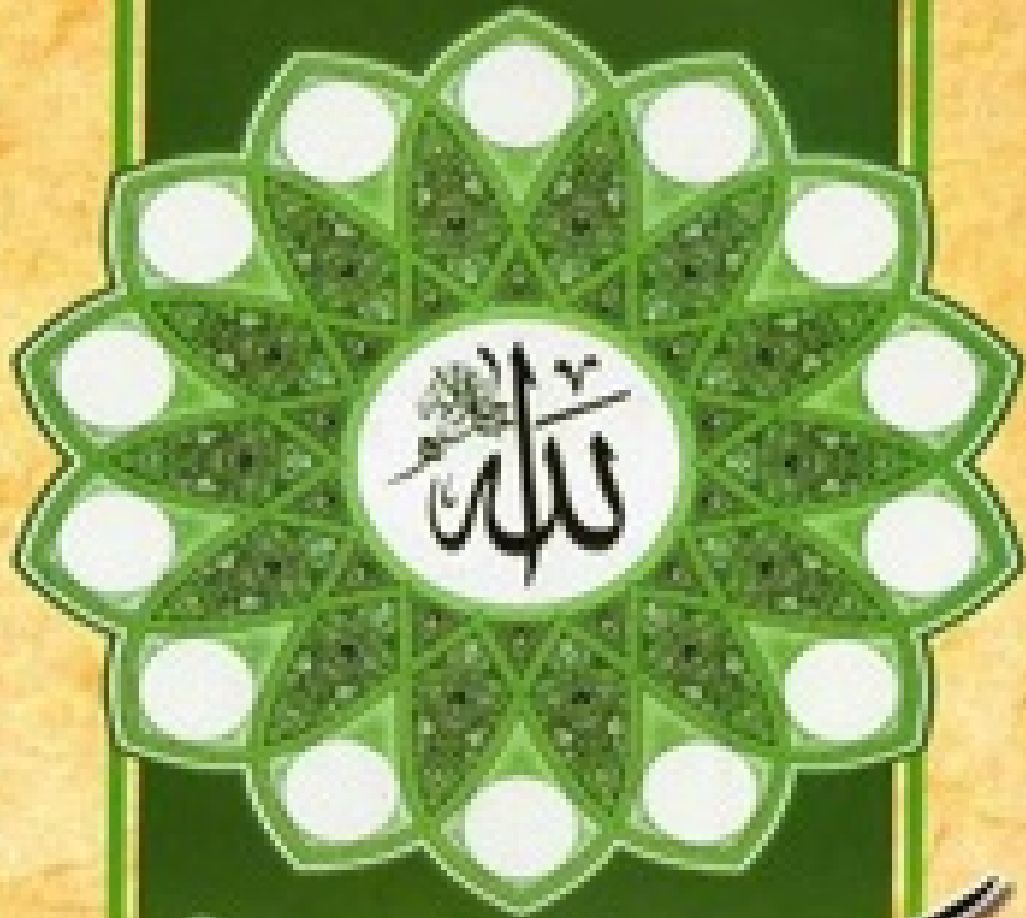
اصفهان

گامی



الرحمن
علیه صاب

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



حکومتِ دینی و حقوقِ انسان

حضرت آیت اللہ العظمیٰ منتظری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حکومت دینی و حقوق انسان : پاسخ های فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری به پرسش های چند تن از فضلاء حوزه علمیه

نویسنده:

آیت الله شیخ حسینعلی منتظری

ناشر چاپی:

ارغوان دانش

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	حکومت دینی و حقوق انسان : پاسخ های فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری به پرسش های چند تن از فضلاء حوزه علمیه
۹	مشخصات کتاب
۹	[شناسنامه کتاب]
۱۱	«فهرست مطالب»
۱۴	انامه چند تن از فضلاء حوزه علمیه به آیت الله العظمی منتظری
۱۷	[جواب حضرت آیت الله العظمی منتظری مدّ ظلّه العالی]
۱۷	[پرسش اول: سؤال در رابطه با پیرامون ماهیت ولایت فقیه]
۱۷	[ماهیت ولایت فقیه و تصویر آن در فرض تفکیک قوا]
۲۰	[اشاره ای به ادلّه عقلی و نقلی حق انتخاب حاکم توسط مردم]
۲۳	[پاسخ به دو اشکال]
۲۳	اشاره
۲۳	[۱- تفویض امور غیر مجاز]
۲۶	[۲- دلیل تقدیم حق اکثریت بر حق اقلیت]
۲۷	[پیشنهادی بودن مدل نظارت فقیه و نیاز به تعریف کارشناسی]
۲۸	[سازگاری مدل های پیشنهادی با نظریه انتخاب]
۲۸	[هدف اصلی از تئوری ولایت فقیه]
۲۹	[پرسش دوم: آیا در نظریه نخب، ولایت از سوی خداوند و از طریق مردم اعطا می شود]
۲۹	[امبدأ ولایت بر اساس نظریه نخب]
۳۱	[پرسش سوم: معیار دینی بودن نظام سیاسی از دیدگاه حضرتعالی چیست؟]
۳۱	[معیار دینی بودن نظام سیاسی]
۳۴	[پرسش چهارم: با وجود دولت و پیدایش قانون گذاری و اجرای قانون، آیا همچنان تصدی امور توسط فقیهان لازم است]
۳۴	[تصدی امور توسط فقیهان، هدف یا مقدمه؟]
۳۶	[پرسش پنجم: اعلمیت در «فتوا» است یا اعلمیت در «اجرا»؟]

- ۳۶ [شرط اعلیّت در فرض تفکیک قوا]
- ۳۷ [اسپردن هر کار به داناترین فرد در آن رشته]
- ۳۹ [پرسش ششم: آیا مردمی بودن حکومت با دینی بودن آن در عمل نوعی تناقض ندارد؟]
- ۳۹ [دموکراسی و حکومت دینی]
- ۴۴ [پرسش هفتم: مبنای اعتبار مرزهای ملی چیست؟]
- ۴۴ [مبنای شرعی اعتبار مرزهای ملی و رابطه آن با حکومت دینی]
- ۴۵ [پاسخ به دو شبهه در مورد مرزهای کنونی]
- ۴۶ [۱- نقش قدرت های غالب در مرزهای کنونی]
- ۴۷ [۲- انفال و مرزهای ملی]
- ۴۹ [پرسش هشتم: چنانچه معاهده ای بین المللی امضا و تصویب شود که مفاد آن بر خلاف ظاهر برخی از احکام اسلامی باشد]
- ۴۹ [معاهدات بین المللی و احکام شرع]
- ۵۱ [پرسش نهم: چه رابطه ای میان «حکومت دینی» و «خشونت» برقرار است؟]
- ۵۱ [رابطه حکومت دینی و خشونت]
- ۵۴ [سیره عملی معصومین علیهم السلام با مخالفان عقیدتی و سیاسی]
- ۵۶ [پرسش دهم: اگر فرض کردیم مردم به وظیفه خویش در تعیین حاکم واجد شرایط عمل نکردند]
- ۵۶ [تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در فرض اضطرار، و نقد کلام ابن فهد حلی رحمه الله]
- ۵۹ [بقای رضایت مردم، شرط بقای مشروعیت حکومت]
- ۶۳ [پرسش یازدهم: ماهیت جهاد ابتدایی چگونه تبیین می گردد؟]
- ۶۳ [ماهیت جهاد ابتدایی و صور چهارگانه آن]
- ۶۷ [قرآن و احسان بر کفار غیر محارب]
- ۶۹ [عدم امکان تحمیل عقیده]
- ۷۰ [وظیفه مسلمانان نسبت به صور چهارگانه جهاد]
- ۷۲ [اموارد جهاد در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم]
- ۷۳ [پرسش دوازدهم: آیا تقسیم جهان به «دارالاسلام» و «دارالکفر» موضوعیت خود را از دست نداده است؟]
- ۷۳ [تصویر تقسیم جهان کنونی به دارالاسلام و دارالکفر؟]
- ۷۷ [پرسش سیزدهم: نظام اسلامی و ترور و مساله دادگاه اسلامی بدون حضور متهم]

- ۷۷ [نظام اسلامی و ترور]
- ۷۸ [تفاوت بین فتنک و اغتیال]
- ۸۱ [محل بحث در جواز یا حرمت فتنک و اغتیال]
- ۸۵ [ابرسی مقتضای اصل اولی در حکم فتنک و اغتیال]
- ۸۶ [روایات نهی از فتنک]
- ۹۰ [ابرسی ترورهایی که دستور آن به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت داده شده]
- ۱۰۶ [احرمت ترور در خارج از مرزهای اسلامی]
- ۱۰۹ [پرسش چهاردهم: احکام برده گیری و برده داری در زمان کنونی]
- ۱۰۹ [برده داری در اسلام و در زمان کنونی]
- ۱۱۵ [پرسش پانزدهم: در نظام حکومتی اسلام آیا شکنجه به طور مطلق ممنوع است؟]
- ۱۱۵ [نظام اسلامی و شکنجه]
- ۱۱۷ [پرسش شانزدهم: ملاک حقوق فطری و رابطه آن با اصالهاحضرت]
- ۱۱۷ [حقوق فطری و فقه سنتی، ملاک حقوق فطری و رابطه آن با اصالهاحضرت]
- ۱۱۹ [پرسش هفدهم: تساوی انسان ها در حقوق فطری و علت تفاوت آنان در بخشی از احکام]
- ۱۱۹ [تساوی انسان ها در حقوق فطری و علت تفاوت آنان در بخشی از احکام]
- ۱۲۶ [حکمت یا علت تفاوت بین زن و مرد در روایات]
- ۱۲۷ [نقش عادات جاهلی در عدم رشد زنان]
- ۱۳۰ [علت تفاوت زن و مرد در دیه و ارث]
- ۱۳۲ [تفاوت ماهوی ارتداد با صرف تغییر عقیده]
- ۱۳۵ [انکاتی پیرامون تعزیر بر ترک واجب و انجام حرام]
- ۱۴۴ [پرسش هجدهم: حکومت دینی و دخالت در تکالیف فردی یا اجتماعی افراد]
- ۱۴۴ [حکومت دینی و دخالت در تکالیف فردی یا اجتماعی افراد]
- ۱۴۸ [پرسش نوزدهم: نظر شما درباره کتب غیر اسلامی و ضد اسلامی و محصولات فرهنگی ضد دینی و انتشار آنها چیست؟]
- ۱۴۸ [کتب ضالّه با توجه به گسترش وسایل ارتباط جمعی]
- ۱۵۵ [پرسش بیستم: محدوده فعالیت احزاب و رسانه های مستقل جمعی]
- ۱۵۵ [محدوده فعالیت احزاب و رسانه های مستقل در حاکمیت دینی]

۱۵۷ ----- درسهای حضرت آیت الله العظمی منتظری به صورت لوح فشرده (DC)

۱۵۸ ----- فهرست کتاب های منتشر شده فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری

۱۵۸ ----- کتاب های فارسی:

۱۶۰ ----- کتاب های عربی:

۱۶۳ ----- درباره مرکز

حکومت دینی و حقوق انسان : پاسخ های فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری به پرسش های چند تن از فضیای حوزه علمیه

مشخصات کتاب

سرشناسه : منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱ - ۱۳۸۸.

عنوان و نام پدیدآور : حکومت دینی و حقوق انسان : پاسخ های فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری به پرسش های چند تن از فضیای حوزه علمیه / منتظری.

مشخصات نشر : قم: ارغوان دانش، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۱۵۹ ص.

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال : ۹۷۸-۹۶۴-۲۷۶۸-۱۰-۳

یادداشت : کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : ولایت فقیه -- پرسش ها و پاسخ ها

موضوع : اسلام و سیاست -- پرسش ها و پاسخ ها

رده بندی کنگره : BP۲۳۱/م۸۱۲ح۸۳ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۸۳۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۶۴۱۶۵۱

[شناسنامه کتاب]

منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱-

حکومت دینی و حقوق انسان / منتظری. - تهران: سرایی، ۱۳۸۷.

۱۶۰ ص ۱۵۰۰۰ ریال

۰-۹۰-۷۳۶۲-۹۶۴:

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فی‌پا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. اسلام و سیاست - پرسشها و پاسخها ۲. اسلام و دولت - پرسشها و پاسخها

۳. حکومت دینی. الف. عنوان: پاسخ های فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری به پرسش های چند تن از فضلاء
حوزه علمیه

۸ ح ۸ / م ۲۳۱ / ۴۸۴۲ / ۲۹۷

۱۳۸۷

حکومت دینی و حقوق انسان

□
حضرت آیت الله العظمی منتظری

ناشر: سرایی

چاپ: هاشمیون

نوبت چاپ: دوم (اول ناشر)

تاریخ انتشار: زمستان ۱۳۸۷

تیراژ: ۵۰۰۰ جلد

قیمت: ۱۵۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴ - ۷۳۶۲ - ۹۰ - ۰

مراکز پخش: قم، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه شماره ۱۲

تلفن: ۱۴ - ۷۷۴۰۰۱۱ * فاکس: ۷۷۴۰۰۱۵ (۰۲۵۱)

تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، نبش وحید نظری، پلاک ۲۷،

ساختمان فروردین، طبقه اول، تفکر نو، تلفن: ۶۶۹۷۸۱۱۶* موبایل: ۰۹۱۲ ۲۵۲ ۵۰۵۰

آدرس ایمیل: MOC.IREZATNOMA

IREZATNOMA

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵

«فهرست مطالب»

پرسش اول: ماهیت ولایت فقیه و تصویر آن در فرض تفکیک قوا ۱۲

اشاره ای به ادله عقلی و نقلی حق انتخاب حاکم توسط مردم ۱۵

پاسخ به دو اشکال ۱۸

۱- تفویض امور غیرمجاز ۱۸

۲- دلیل تقدیم حق اکثریت بر حق اقلیت ۲۰

پیشنهادی بودن مدل نظارت فقیه و نیاز به تعریف کارشناسی ۲۱

سازگاری مدل های پیشنهادی با نظریه انتخاب ۲۲

هدف اصلی از تئوری ولایت فقیه ۲۳

پرسش دوم: مبدأ ولایت براساس نظریه نخب ۲۴

پرسش سوم: معیار دینی بودن نظام سیاسی ۲۵

پرسش چهارم: تصدی امور توسط فقیهان، هدف یا مقدمه؟ ۲۹

پرسش پنجم: شرط اعلامیت در فرض تفکیک قوا ۳۱

سپردن هر کار به داناترین فرد در آن

پرسش ششم: دموکراسی و حکومت دینی ۳۴

پرسش هفتم: مبنای شرعی اعتبار مرزهای ملی و رابطه آن

با حکومت دینی ۳۹

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶

پاسخ به دو شبهه در مورد مرزهای کنونی ۴۱

۱- نقش قدرتهای غالب در مرزهای کنونی ۴۱

۲- انفال و مرزهای ملی ۴۳

پرسش هشتم: معاهدات بین المللی و احکام شرع ۴۵

پرسش نهم: رابطه حکومت دینی و خشونت ۴۸

سیره عملی معصومین علیهم السلام با مخالفان عقیدتی و سیاسی ۵۰

پرسش دهم: تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در فرض اضطرار،

و نقد کلام ابن فهد حلّی رحمه الله ۵۲

بقای رضایت مردم، شرط بقای مشروعیت حکومت ۵۵

پرسش یازدهم: ماهیت جهاد ابتدایی و صور چهارگانه آن ۵۹

قرآن و احسان بر کفار غیر محارب ۶۴

عدم امکان تحمیل عقیده ۶۵

وظیفه مسلمانان نسبت به صور چهارگانه جهاد ۶۷

موارد جهاد در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ۶۸

پرسش دوازدهم: تصویر تقسیم جهان کنونی به دارالاسلام و دارالکفر؟ ۷۰

پرسش سیزدهم: نظام اسلامی و ترور ۷۴

تفاوت بین فتک و اغتیال ۷۵

محل بحث در جواز یا حرمت فتک و اغتیال ۷۸

بررسی مقتضای اصل اولی در حکم فتک و اغتیال ۸۲

روایات نهی از فتک ۸۳

بررسی ترورهایی که دستور آن به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت داده شده ۸۸

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷

حرمت ترور در خارج از مرزهای اسلامی ۱۰۳

پرسش چهاردهم: برده داری در اسلام و در زمان کنونی ۱۰۶

پرسش پانزدهم: نظام اسلامی و شکنجه ۱۱۱

پرسش شانزدهم: حقوق فطری و فقه سنتی،

ملاک حقوق فطری

و رابطه آن با اصالتهاحظر ۱۱۴

پرسش هفدهم: تساوی انسان ها در حقوق فطری و علت تفاوت

آنان در بخشی از احکام ۱۱۷

حکمت یا علت تفاوت بین زن و مرد در روایات ۱۲۳

نقش عادات جاهلی در عدم رشد زنان ۱۲۵

علت تفاوت زن و مرد در دیه و ارث ۱۲۸

تفاوت ماهوی ارتداد با صرف تغییر عقیده ۱۳۰

نکاتی پیرامون تعزیر بر ترک واجب و انجام حرام ۱۳۲

پرسش هجدهم: حکومت دینی و دخالت در تکالیف فردی

یا اجتماعی افراد ۱۴۱

پرسش نوزدهم: کتب ضالّه با توجه به گسترش وسایل ارتباط جمعی ۱۴۵

پرسش بیستم: محدوده فعالیت احزاب و رسانه های مستقل

در حاکمیت دینی ۱۵۲

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۹

[نامه چند تن از فضلاء حوزه علمیه به آیت الله العظمی منتظری]

بسمه تعالی

محضر مبارک استاد عظیم الشأن حضرت آیت الله العظمی منتظری مدّ ظلّه العالی

﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾

ضمن تبریک میلاد مسعود پیامبر رحمت، حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم و فرزند طاهرش حضرت امام

صادق علیه السلام و ایام هفته مبارکه وحدت و آرزوی سلامتی و طول عمر همراه با عزت و سرافرازی برای حضرت تعالی؛ همان گونه که می دانید یکی از مسائل اساسی و بحث انگیز در حوزه اندیشه سیاسی، نظریه اسلام درباره سیاست و به طور کلی حکومت دینی است. علما و دانشمندان اسلامی در این زمینه نظریات گوناگونی ارائه کرده اند که برخی از آنها هیچ گونه سختی با نظام های مردمی نداشته و آرای عمومی را در ساختار حکومت مؤثر ندانسته است. هر چند فقهای شیعی به علت منزوی بودن از حکومت در طول تاریخ کمتر متعرض اصل این مبحث شده اند و آن دسته هم که به

آن پرداختند به حداقل اکتفا کردند، ولی با همتی که حضرت تعالی به کار بردید و طی مدت چهار سال بحث و تحقیق مداوم بیش از دو هزار و پانصد صفحه در این زمینه ارائه فرمودید، گام مهمی در روشن تر شدن زوایای مبهم اندیشه سیاسی شیعه در زمان غیبت برداشته شد، و این مهم با ارائه نظریه «انتخاب» جلوه بیشتری پیدا نمود.

اما این همه آغاز راهی بود که باید پیموده می شد و به تعبیر حضرت تعالی:

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰

«راه باریکی بود که گشوده شد و می بایست توسط صاحبان اندیشه توسعه و ادامه می یافت». با پیدایش حاکمیت دینی در ایران و گذشت زمان و آشکار شدن نقاط ضعف و قوت آن سؤالات و ابهامات بیشتری در این زمینه مطرح گردید؛ و خوشبختانه جنابعالی نیز در این دوران- به ویژه در زمان حصر و محدودیت- در جهت پاسخ به این سؤالات و تبیین ابهامات، گام های بلندتری برداشتید.

اینجانبان که سالیان متمادی از محضر پرفیض حضرت تعالی بهره مند شده ایم و با اندیشه سیاسی شما آشنا می باشیم، در عین حالی که اندیشه جنابعالی را یکی از مردمی ترین دیدگاه ها در حوزه اندیشه سیاسی شیعه می دانیم اما با نکات مبهم و سؤال برانگیزی نیز مواجه هستیم که بهترین راه را برای رفع ابهامات در میان گذاشتن آنها با شخص حضرت تعالی دانستیم. از این رو- و در پی گفتگوی حضوری- بر آن شدیم تا سؤالات خود را به صورت مکتوب به محضرتان ارائه دهیم، به آن امید که با پاسخ های مشروح و مستدل خود نظریه حکومت دینی را تبیین بیشتری فرمایید.

قبلاً از فرصتی که در اختیار ما نهادید کمال امتنان را داریم؛ در مواقع استجابت

دعا ما را از دعای خیر خود فراموش نفرماید.

و من الله التوفیق و علیه التکلان

۱۷ / ۱ / ۱۳۸۶ ه ش مطابق با ۱۷ ربیع الاول ۱۴۲۸ ه ق

سید محمد علی ایازی، محمد تقی فاضل میبدی، سید ابوالفضل موسویان،

محمد حسن موحدی ساوجی، سید علی میرموسوی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱

[جواب حضرت آیت الله العظمی منتظری مد ظله العالی]

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرات حجج اسلام و فضلالی محترم ایدهم الله تعالی

پس از سلام و تحیت و تبریک متقابل و اعتذار از تأخیر؛ سؤالات شما که متضمن پاره ای از ابهامات و زوایای غیر منقح مسأله حاکمیت اسلامی است، ملاحظه شد. ضمن تقدیر از توجه شما به این مسأله مهم یادآور می شوم که مسأله حاکمیت اسلامی زوایا و نکات مبهم فراوانی دارد که هنوز در حوزه های علمیه و مجامع دانشگاهی آن گونه که شایسته است مورد بحث علمی جدی واقع نشده است؛ لذا انتظار می رود این مسأله و نقاط مبهم آن با استناد به کتاب و سنت و با استفاده از علوم مربوطه روز در مجامع علمی حوزه و دانشگاه مورد بحث آزاد و علمی قرار گیرد و فارغ از جنجال ها و کنش ها و واکنش های سیاسی و غیرعلمی، به نظرات اندیشمندان و محققان در این ارتباط توجه شایسته مبذول گردد.

ضمناً با توجه به شرایط جسمی و کسالت های مختلف از یک سو، و اشتغالات و مراجعات متعدد از سوی دیگر، امکان تحقیق کافی برای اینجانب فراهم نبوده است؛ ولی از باب «ما لا یُدرک کله لا یترک کله» به طور مختصر سؤالات آقایان محترم را پاسخ می دهم.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲

[پرسش اول: سؤال در رابطه با پیرامون ماهیت ولایت فقیه]

[ماهیت ولایت فقیه و تصویر آن در فرض تفکیک قوا]

پرسش اول: سؤال اساسی در رابطه با موضوع «ولایت فقیه» پیرامون ماهیت آن است که آیا ثبوت ولایت برای فقیه به معنای قدرتی است که خداوند به وی اعطا می کند (چه بر اساس نظریه نصب یا نظریه نخب) و یا به آن معناست که خداوند شرایطی را بیان فرموده است و مردم آن ولایت را به فقیه اعطا می کنند؟ بنابر فرض دوم، حق فرمان دادن از آن

خداوند است که به مردم تفویض فرموده است.

علاوه بر این، ولایت آن گونه که معنا شده است تصدّی و تصرّف در امور غیر می باشد؛ بنابراین ولایت فقیه به معنای آن است که وی متصدی شئون مردم است.

در این صورت در فرض تفکیک حوزه های اجرا، افتا و قضا در حاکمیت دینی - که اخیراً از سوی حضرت تعالی مطرح شده است - چگونه می توان از یک سو برای فقیه ولایت قائل شد و او را متصدی امور جامعه دانست، و از سوی دیگر ولایت در امور اجرا را از او ستاند؛ در حالی که در ولایت به نوعی اجرا - یا حداقل تصدّی اجرا - نهفته است؟

جواب: در این رابطه به چند نکته اشاره می کنم:

الف - ولایت به معنای نهایت قرب و نزدیکی همراه با داشتن نوعی سلطه و قدرت است که بتوان در اثر آن در امور دیگری تصرّف کرد؛ اعم از این که دیگری عاقل و بالغ باشد یا نباشد، و اعم از این که حوزه تصرّف محدود باشد یا غیرمحدود.

خداوند که ولایت حقیقی و مطلق و عام بر همه دارد، بنابر نظریه نصب، خود بدون دخالت آراء مردمی، گونه ای از ولایت و تصدّی امور

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳

اجتماعی را در زمان غیبت به فقیه واجد شرایط اعطا کرده است. اما بنابر نظریه نصب، فقیه واجد شرایط چنین ولایتی ندارد، بلکه اگر مردم او را برای تصدّی امور خود انتخاب کردند او دارای چنین ولایت و سلطه ای از سوی مردم خواهد شد و بدون آراء عمومی هیچ گونه ولایت مشروعی نخواهد داشت.

مطابق این نظریه آنچه از ناحیه شارع انجام شده است - هرچند به نحو ارشاد به حکم عقل و

عقلا- فقط اعلام شرایط صلاحیت و شأنت فقیه برای ولایت است، و فعلیت ولایت او و نیز مشروعیت دینی آن به بیعت صحیح و انتخاب مردم منوط خواهد بود؛ و این مردم هستند که حق دارند کسی را که واجد شرایط است به حاکمیت و تصدی امور خود برگزینند. البته این حق تشریحی که از سوی خدا به مردم واگذار شده، محدود و مشروط به شرایطی است که همو معین فرموده است. هرچند مردم تکویناً مجبور به شرایط تعیین شده از سوی شارع نیستند.

همچنین مطابق نظریه نخب، مردم- که تعیین کننده حاکمیت اجتماعی اند- حق دارند برحسب تشخیص مصالح متغیر خود سه شاخه اصلی ولایت، یعنی ولایت افتاء، ولایت قضاء و ولایت اجرا را به شکل متمرکز به یک نفر به طور مستقیم و یا زیر نظر وی واگذار نمایند، یا آنها را منفک کرده و در عرض یکدیگر و در سه حوزه جدا- و البته مرتبط با هم- قرار دهند، و یا اشکال دیگری را برای اداره جامعه خود برگزینند. تعیین شکل حاکمیت دینی از این نظر تابع شرایط اجتماعی و خواست مردمی است؛ هرچند براساس تجربه و حکم عقلا

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴

اصولاً تمرکز قوا در یک شخص غیر معصوم- به ویژه در شرایط کنونی جوامع- زمینه استبداد و فساد را فراهم می آورد.

و در فرض تفکیک قوا طبعاً دایره ولایت فقیه واجد شرایط محدود به همان افتاء و نظارت بر مشروعیت قوانین کشور خواهد بود.

و این گونه نیست که ولایت وی در حوزه اجرا ثابت باشد؛ بلکه او دارای مرتبه ای از مراتب ولایت است. همان گونه که مستفاد از قرآن کریم این است که امر به معروف و

نهی از منکر- که نوعی نظارت عمومی بر جامعه و حاکمان آن به شمار می آید و برخی از مصادیق آن ممکن است به دخالت در امور شخصی دیگران منتهی گردد- نوعی ولایت مؤمنان بر یکدیگر است؛ که تفصیل آن را در جای خود بیان کرده ام.

البته ممکن است گفته شود: حجیت فتوای مفتی برای مقلدین خود از باب سیره عقلا و رجوع جاهل به عالم و متخصص- یعنی کارشناس- است، و کارشناس بر کسی که به او رجوع می کند ولایتی ندارد؛ بلکه حجیت فتوای او در صورتی است که اطمینان و وثوق شخصی به صحت آن در بین باشد، و این ویژگی مستلزم داشتن ولایت نیست بلکه اساساً تناسبی با آن ندارد.

اما در پاسخ می توان گفت: در فرض ما که یک فقیه از میان فقهای صاحب فتوا- یا چند فقیه از میان آنان به شکل شورایی- حق دارد بر قوانین کشور نظارت و احیاناً قوانین مخالف شرع را رد کند و نظر و فتوای او هم باید تبعیت شود و چنین سلطه ای را یافته است، از سوی اکثریت مردم واجد شرایط دانسته شده و این حق را یافته است و

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵

درحقیقت مردم به او چنین اختیاری داده اند؛ و به همین خاطر است که فقهایی که از سوی اکثریت مردم این اختیار را نیافته اند- هرچند در مسائل فردی مورد رجوع گروهی از مردم باشند- چنین اختیاری را ندارند و تا مردم چنین حقی را به آنان اعطا نکنند نمی توانند در قوانین دخل و تصرفی نمایند.

[اشاره ای به ادله عقلی و نقلی حق انتخاب حاکم توسط مردم]

ب- با فرض عدم امکان نصب فقیه برای ولایت، به حسب واقع یا عدم امکان

اثبات اعتبار و حجیت آن از طریق دلیل، راهی جز نخب آن باقی نمی ماند؛ زیرا تنظیم امور جامعه و تدبیر آنها و لزوم پرهیز از هرج و مرج و تضييع حقوق مهمه، احتیاج مبرمی است که مورد تصدیق عقل عملی همه عقلاست و برای رفع این نیاز، یا از طرف خداوند شخص یا اشخاص خاصی معین شده اند، یا آن از سوی او محوّل به شخص ظالم و قاهری شده است که با زور و بدون رضایت مردم امور آنان را تنظیم و تدبیر نماید، و یا محوّل به خود مردم شده است که فرد یا افراد لایق و صالحی را برای اداره امور خود معین و با او بیعت کنند.

فرض اول همان ثبوت ولایت به طریق نصب است که تحقق آن برای فقیه در زمان غیبت ثبوتاً و اثباتاً مورد خدشه و مناقشه است و تفصیل آن را در کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» بیان کرده ام. فرض دوم نیز عقلاً قبیح است؛ زیرا ولایت ظالم مستلزم ظلم بر مردم و تصرف در امور آنان بدون رضایت آنهاست و هرگز شارع حکیم آن را تأیید

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۶

نمی کند؛ عقل نیز به وجوب اطاعت از چنین حاکمی حکم نخواهد کرد.

پس بنابراین، عقلاً راهی جز واگذاری تعیین حاکم و والی به اختیار مردم که همان نخب است، باقی نمی ماند.

سیره قطعی عقلا در جوامع آزاد از دیر زمان چنین بوده است که برای تصدی امور خود، فردی لایق را مطابق با مقتضیات زمان تعیین می کرده اند، و این سیره به طور خاص از طرف شارع نه تنها ردع نشده بلکه امضاء نیز گردیده است. علاوه بر آن، از

کلمه «اولی» در آیه شریفه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (۱) - که افعال التفصیل است - فهمیده می شود که مردم نیز بر نفوس خود ولایت دارند، منتها ولایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از ولایت آنان بالاتر و در مقام تراحم ارجح است.

همچنین به طور عام، فحوی و مفهوم اولویت قاعده سلطنت نیز این است که مردم حق تصرف در شئون و امور خود را دارند. مفاد قاعده سلطنت همان تأیید شرعی تسلط مردم بر اموال خود و ارشاد شارع به حکم عقل عملی آنها و امضاء سیره آنان در این زمینه است. از باب نمونه در روایتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «إِنَّ النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ» (۲) و حضرت امام صادق علیه السلام فرمودند: «إِنَّ لِصَاحِبِ الْمَالِ أَنْ يَعْمَلَ بِمَالِهِ مَا يَشَاءُ مَا دَامَ حَيًّا...» (۳).

بدیهی است هنگامی که مردم بر اموال خود سلطه و ولایت دارند، به

(۱) - سورة احزاب (۳۳)، آیه ۶.

(۲) - بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۷۲، باب ۳۳ از کتاب العلم، حدیث ۷.

(۳) - وسائل الشیعه، باب ۱۷ از احکام الوصایا، حدیث ۲.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۷

طریق اولی بر نفس خود و شئون آن سلطه و ولایت دارند؛ زیرا تکویناً سلطه بر مال فرع بر سلطه بر خود و معلول آن است. چرا که مال انسان محصول عمل انسان است و عمل او محصول قوای علمی و عملی اوست، و چون وی تکویناً مالک و صاحب اختیار قوای خود است، طبعاً مالک و صاحب اختیار محصول آن نیز می باشد؛ پس تأیید شرعی تسلط مردم بر اموال خود به طریق برهان «إن» کاشف از تأیید شرعی

تسلط آنها بر نفس و شئون و تعیین سرنوشت آنها توسط خودشان می باشد.

بنابراین در ابتدای نظر، هر کس به مقتضای حکم عقل، سیره عقل و فحوای قاعده سلطنت این حق را دارد که امور خود را تدبیر و تنظیم نماید، خواه امور فردی باشد یا اجتماعی. ولیکن در امور اجتماعی که اکنون مورد بحث ماست، اگر هر کس بخواهد به تنهایی اقدام بر آن نماید، اولاً: در بسیاری امور چنین امری امکان ندارد؛ و ثانیاً: بر فرض امکان و در موارد آن، به واسطه سلیقه ها و خواسته های گوناگون که گاه معلول هواهای نفسانی یا اندیشه های متفاوت می باشد، اقدام مستقل و سرخود موجب هرج و مرج و تنازع و تضاد و بالنتیجه تضييع حقوق مهم و زیادی خواهد شد. از این رو لامحاله باید حکومتی به وجود آید که خواسته معقول و مقبول مردم و مصالح واقعی آنان را عملی سازد. از طرفی نیز عملاً امکان ندارد حکومت مورد توافق همه مردم باشد؛ پس چاره ای نیست جز این که اکثریت مردم آن را انتخاب کنند، و حق اکثریت بر اقلیت مقدم باشد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۸

[پاسخ به دو اشکال]

اشاره

ج- با این همه، دو اشکال در اینجا به ذهن می آید؛ اشکال اول مربوط به اصل انتخاب است، و اشکال دوم مربوط به تقدیم حق و انتخاب اکثریت بر حق و انتخاب اقلیت.

[۱- تفویض امور غیر مجاز]

اما اشکال اول این است که چگونه اموری را که مردم حق دخالت و تصرف در آنها را ندارند می توانند به حاکم منتخب خود محول کنند، نظیر قضاوت، اجرای حدود و قصاص و تعزیرات، ولایت بر صغار، جهاد ابتدایی، تصرف در انفال و نظایر آنها؛ بلی اموری که مردم شخصاً حق تصرف و دخالت در آن را دارند نظیر کیفیت اداره جامعه، کیفیت توزیع اموال خود، کیفیت دفاع از خود و منافع و مصالح خود و نظایر اینها را می توانند به حاکم مورد قبول خود محول نمایند.

در پاسخ به این اشکال می توان گفت: در تکالیف اجتماعی مانند موارد فوق الذکر، خطابات قرآن و سنت از نوع تکالیف فردی نظیر «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»[□] نیست که عام استغراقی باشد ولی هر فرد مستقلاً مخاطب به آن باشد، بلکه عام مجموعی است به این معنا که مخاطب، هر فرد به عنوان جزئی از مجتمع است. در این گونه خطابات هر فردی از آن جهت که جزئی از مجتمع است مخاطب قرار می گیرد و درحقیقت همه افراد مجتمعاً نه منفرداً مخاطب می باشند. لازمه این قبیل خطابات

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۹

این است که همه افراد مشترکاً باید مقدمات انجام تکلیف مورد خطاب را فراهم آورند؛ و چون این کار موجب هرج و مرج می شود و عاده چنین نیست که هر کس از عهده هر کاری برآید، از این رو طبعاً افراد مورد خطاب باید برای هر کاری اهلش

و کار را به او محول کنند؛ حقیقت حکومت نیز همین است.

و در این قبیل تکالیف لازم نیست که انجام آنها از هر فردی مستقلاً صحیح یا ممکن باشد، نظیر قضاوت قاضی تحکیم که انجام آن از هر کدام از طرفین صحیح نیست، اما با این حال طرفین دعوا می توانند شخص سوم را برای قضاوت انتخاب نمایند و درحقیقت او را به ولایت قضایی برگزینند، با این که هیچ کدام مستقلاً چنین ولایتی ندارند تا بتوانند آن را به دیگری تفویض کنند؛ ولی وقتی طرفین یا اطراف دعوا مجتمعاً ملاحظه شدند چنین ولایتی را با اجازه شارع پیدا می کنند و می توانند دیگری را به ولایت قضا انتخاب کنند.

ولایت قضا که بنا بر نظریه نخب فرد منتخب مردم آن را دارا می باشد نیز از همین نمونه است؛ زیرا وقتی دو نفر می توانند کسی را به ولایت قضایی برگزینند، تعداد بیشتر یا عامه مردم نیز چنین اختیاری را خواهند داشت؛ و تحقق تنازع بالفعل نیز شرط امکان و صحت آن نیست. و سایر تکالیف اجتماعی نظیر جریان قاضی تحکیم است، یعنی لازم نیست هر فردی مستقلاً بتواند این گونه تکالیف را انجام دهد.

همچنین لازم نیست در تکالیف اجتماعی مذکور هر فردی یا مجتمع، دارای حقی مصطلح باشد تا در تصویر آن در موارد فوق الذکر

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۰

دچار اشکال شویم؛ بلکه همان موظف بودن افراد به عنوان مجتمع، یا هر فردی به عنوان جزئی از مجتمع، در لزوم تشکیل حکومت و تحصیل قدرت برای اجرای تکالیف مذکور کفایت می کند؛ زیرا در این گونه تکالیف اگر هر فردی بخواهد مستقلاً متصدی انجام آنها شود، یا امکان عملی نخواهد داشت، نظیر جهاد و نظایر آن،

و یا اهلیت و صلاحیت آن را ندارد، و یا موجب هرج و مرج و تنازع و تضییع حقوق مهم و زیادی می گردد، نظیر قضاوت، اجرای حدود و تعزیرات و نظایر اینها.

[۲- دلیل تقدیم حق اکثریت بر حق اقلیت]

و اما اشکال دوم این است که به چه دلیل حق و انتخاب اکثریت مقدم بر حق و انتخاب اقلیت است و اقلیت باید تابع اکثریت باشد؟

در پاسخ این اشکال می گوئیم: محل بحث و تقدیم حق اکثر بر حق اقل در جایی است که آن حقوق با یکدیگر تراحم داشته و به هیچ نحو تأمین حقوق اکثریت و اقلیت با هم هرچند به طور نسبی امکان پذیر نباشد؛ و گرنه هیچ وجهی برای جواز ترجیح حق اکثریت وجود ندارد.

در این مورد امر دائر است بین عدم ترجیح هر حق و نظری و در نتیجه تعطیل حاکمیت و بروز هرج و مرج و فساد و تضییع حقوق اکثریت و اقلیت، یا ترجیح حق و نظر اقلیت بر حق و نظر اکثریت؛ که هر دو فرض به حسب حکم عقل و عقلا قبیح و بطلان آن واضح و ضروری است.

و یا اینکه حق و نظر اکثر بر حق و نظر اقل ترجیح داده شود که این امر معقول تر و مقبول تر است؛ زیرا هرچند حق اقلیت محترم و قابل

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۱

استیفاء است، ولی با توجه به ضرورت حکومت از یک سو و عدم امکان استیفاء حقوق همگان از سوی دیگر و نیز رجحان حق اکثر به لحاظ اکثریت حق اکثر نسبت به حق اقل، مقتضای سیره عقلا که ردعی از آن نشده، و حکم عقل به قبح ترجیح مرجوح بر راجح، این است که حق

اقلیت که به حسب کمیت کمتر از حق اکثریت است، مقدم بر حق اکثریت نباشد.

علاوه بر این با توجه به مدنی و اجتماعی بودن زندگی انسان و این که زندگی اجتماعی همچون زندگی فردی و خانوادگی لوازم خاصی همچون تراحم حقوق و ترجیح جانب اکثریت بر جانب اقلیت را در پی دارد، هراسانی با ورود به زندگی اجتماعی و قبول آن با میل و رغبت، لوازم آن را نیز قبول کرده و بدین طریق حق خود را در صورتی که در جانب اقلیت قرار گیرد از پیش اسقاط کرده است. در حقیقت، لازمه پذیرش زندگی اجتماعی پذیرش قرارداد نانوشته ای است که هر انسانی که در هر جامعه ای زندگی می کند آن را تصدیق نموده است، بدون این که کسی او را بر آن مجبور و یا مکره کرده باشد. پس در واقع همه افراد جامعه - چه اکثریت و چه اقلیت - ملتزم شده اند که در موارد مذکور که امکان توافق همگانی وجود ندارد، راهی جز ترجیح و تقدیم اکثریت وجود ندارد.

[پیشنهادی بودن مدل نظارت فقیه و نیاز به تعریف کارشناسی]

د- باید دانسته شود که نظارت فقیه بر قوانین کشور و اسلامی بودن

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۲

آنها- که یکی از شکل های پیشنهادی اینجانب برای نظریه حکومت دینی است- همچون سایر مدل هایی که پیشنهاد کرده ام، بیانی کلی است که در صورت پذیرش آن توسط اکثریت مردم باید توسط کارشناسان مربوطه به طور کامل تعریف و حدود و ثغور آن مشخص گردد؛ و این گونه نباشد که فقیه ناظر (یا شورای فقهای ناظر) هرچند واجد شرایط و عادل، قادر باشد در قوانینی که با تخصص او و اساساً با شرع بی ارتباط است دخالت کرده و رأی و

خواست خود را اعمال کند.

در این زمینه باید با قرارداد کنترل های بیرونی- و عدم اتکای صرف به کنترل های درونی نظیر عدالت- مانع از هرگونه سوءاستفاده احتمالی از این منصب شد.

[سازگاری مدل های پیشنهادی با نظریه انتخاب]

ه- چنان که قبلاً نیز بیان کرده ام شکل نظارت فقیه یا سایر اشکال پیشنهادی اینجانب برای حکومت دینی، با نظریه انتخاب سازگارند؛ هرچند محدوده ولایت و اختیارات فقیه در آنها متفاوت است.

و انتخاب فقیه از سوی مردم که در صحبت ها و نوشته ها بر آن تأکید می کنم الزاماً به معنای حکومت فقیه و دخالت او در حوزه اجرائیات نیست؛ بلکه اصل مقصود از آن، نظارت او بر اسلامی بودن قوانین مصوب کشور می باشد که آن نیز در صورتی است که مردم خواهان برپایی حکومت دینی و تصویب و اجرای قوانین اسلامی در کشور باشند. در غیراین صورت فقیه غیرمنتخب وظیفه ای بیش از ارشاد و

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۳

بیان و ابلاغ نظریات خود به مردم ندارد و نمی تواند دیدگاه خود را- هرچند با کمک اقلیت- بر اکثریت تحمیل کند.

[هدف اصلی از تئوری ولایت فقیه]

و به طور کلی هدف اصلی و اساسی از ولایت فقیه در جامعه ای که مردم آن خواستار پیاده شدن احکام اسلام هستند، همان ولایت فقه یعنی اسلامی بودن قوانین کشور همراه با جریان امور کلی آن با رضایت مردم است؛ و این هدف با هر شکل و مدلی از حکومت که تأمین شود، کفایت می کند. و همان گونه که قبلاً نیز گفته ام، ولایت فرد یا افراد فقیه در این زمینه موضوعیت ندارد. و طرح آن در نظریات علمی پیش از این با در نظر گرفتن شرایط و ساختار جامعه و مقبولیت حاکمیت فردی در انظار مردم بوده است. بنابراین اگر فرض شود در زمانی جامعه اسلامی به چنان تکامل و رشد مذهبی و سیاسی نائل آید که توسط نخبگان و کارشناسان اسلامی و احزاب مستقل و

متعهد یا راه های دیگر بتواند حاکمیت را در چارچوب دستورات شرع- که مردم خواهان پیاده شدن آن هستند- محدود کند، هدف از ولایت فقیه تأمین شده است.

و- از آنچه بیان شد به دست می آید که حق ولایت و فرمان دادن از آن خداوند است که مالک تاروپود هستی همه انسان هاست؛ و در مواردی که خداوند شخص یا اشخاصی را برای این امر تعیین و منصوب فرموده باشد، این حق را به مردم تفویض کرده و انتخاب آنان را- مشروط بر آن که با شرایطی که بیان نموده مطابق باشد- تنفیذ فرموده است.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۴

[پرسش دوم: آیا در نظریهٔ نخب، ولایت از سوی خداوند و از طریق مردم اعطا می شود]

[مبدأ ولایت بر اساس نظریهٔ نخب]

پرسش دوم: آیا در نظریهٔ نخب، ولایت از سوی خداوند و از طریق مردم اعطا می شود، یا منبع مشروعیت مردم هستند و خداوند تنها صفات حاکم را مشخص کرده است؟ در پاورقی صفحات ۱۷۶ و ۱۷۷ کتاب «نظام الحکم فی الاسلام» به شما چنین نسبت داده شده است که به دلیل انتقادات وارده، نظریهٔ قبلی خود را «اصلاح» کرده اید، هرچند به نظریهٔ انتخاب وفادارید. سؤال به شکل مشخص این است که اگر منبع مشروعیت را مردم می دانید و دامنهٔ ولایت را از قوهٔ مجریه استثنا می کنید، آیا نمی توان گفت از نظریهٔ «ولایت انتخابی» به نظریهٔ «نظارت فقها» تغییر نظر داده اید؟

جواب: در نظریهٔ نخب، خداوند این حق را به مردم داده است که شخص واجد شرایط را برای تصدی امور خود انتخاب کنند. پس حق انتخاب از طرف خداوند به مردم داده شده، اما انتخاب از سوی مردم می باشد. و در این نظریه منبع مشروعیت ولایت در زمان غیبت برای شخص غیرمعصوم، انتخاب مردم است نه نصب و جعل الهی؛ برخلاف نظریهٔ

نصب که در آن مشروعیت ولایت برای فقها مستقیماً توسط جعل و نصب شارع است.

و آنچه در پاورقی «نظام الحکم» آمده، اشاره به همان نظریه تفکیک قوا است که اخیراً مطرح کرده ام و اساس آن نیز همان انتخاب مردم می باشد. منتهی طبق نظریه تفکیک قوا متولی قوه مجریه لازم نیست فقیه باشد، هرچند در هر حال باید با انتخاب مردم تعیین شود؛

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۵

همان گونه که متولی حوزه های افتاء و قضاء نیز باید علاوه بر داشتن صلاحیت های علمی و فقهی توسط مردم انتخاب شوند. و نظریه تفکیک قوا یا نظارت فقها و نیز سایر اشکال پیشنهادی، شعبه و شکلی از نظریه ولایت انتخابی است و قسیم آن نمی باشد بلکه قسمی از آن است. همچنین از قبیل وکالت به معنای خاص نیست؛ چرا که وکالت عقدی جایز ولی بیعت و انتخاب از عقود لازمه است، و نیز وکیل در وکالت حق امر و نهی به موکل ندارد، در حالی که در ولایت انتخابی، والی منتخب مردم حق امر و نهی و اعمال ولایت دارد.

لازم به ذکر می دانم که اگر در جایی یا در زمانی مردم برای تشکیل حاکمیت لازم اقدام نکردند و طبعاً هرج و مرج و ناامنی و تضییع حقوق و قتل و غارت به وجود آمد، و یا حاکمیت ظالمی سر کار باشد که حقوق مردم را تضییع کرده و یا معاند ارزشهای انسانی و دینی باشد، در این دو صورت از باب «حسبه» در درجه اول بر فقهای عادل و در درجه دوم بر عدول مؤمنین واجب است به اندازه توان خود در راه تشکیل حاکمیت لازم و ضروری اقدام نمایند،

و بر مردم نیز اعانت آنان واجب می باشد.

[پرسش سوّم: معیار دینی بودن نظام سیاسی از دیدگاه حضرت تعالی چیست؟]

[معیار دینی بودن نظام سیاسی]

پرسش سوّم: معیار دینی بودن نظام سیاسی از دیدگاه حضرت تعالی چیست؟ آیا پاسداری از احکام دینی و اجرای آن است یا حکومت کردن فقها به عنوان کارشناسان دین؟

جواب: معیار دینی بودن نظام سیاسی تحقق اهداف و غایات دینی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۶

است؛ و ممکن است متناسب با شرایط اجتماعی، فرهنگی و سطح آگاهی مردم، رسیدن به این اهداف از روش های گوناگون باشد.

حکومت دینی به این معناست که افزون بر آنچه همه حکومت ها برای اداره جامعه و تأمین نیازهای مردم می خواهند و انجام می دهند، تحقق اهداف دین قانونمند گردیده و ضمانت اجرایی نیز داشته باشد.

به عبارت دیگر نظام دینی، صرف نظر از اهداف عرفی هر حکومتی، با این منظور که غایات دین را دنبال کند به وجود می آید و افزون بر جهت گیری های مادی جهت گیری های معنوی نیز دارد.

جهت روشن شدن این مسأله لازم است دانسته شود که دین مجموعه ای از عقاید، اخلاق و احکام فرعی عملی است و بدین لحاظ به سه ویژگی نظام سیاسی دینی که منبث از سه بخش از آن مجموعه است به طور اجمال اشاره می شود:

الف- براساس تجربه و شهادت تاریخ بشر و آیات و روایات رسیده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام انسان دارای سرشتی پاک و خداجوست و طبق کنجکاوی فطری خود به آغاز و انجام آفرینش خود و نظام خلقت می اندیشد و خداابوری برای او امری فطری است. وظیفه نظام سیاسی دینی این است که در شکل کلان، جامعه را در روند درست و سالمی قرار دهد و زمینه های فساد اندیشه و انحراف عقیده را

از میان بردارد، تا طی نمودن راه فطرت و حرکت به سوی کمال عقلانی آسان گردیده و توده مردم خود به خود مسیر اندیشه توحیدی و اعتقاد سالم را بیمایند.

حکومت باید به گونه ای عمل کند که زمینه شکوفا شدن استعداد

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۷

عقلانی جامعه فراهم شود؛ آن گونه که امیرالمؤمنین علیه السلام در فلسفه بعثت فرموده اند: «وَيُثِرُوا لَهُم دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (۱) و این مهم انجام نمی گیرد مگر این که به فکر از بین بردن فقر، فاصله طبقاتی، ایجاد امنیت و برقراری عدالت باشد؛ و آزادی اندیشه، امکان تبادل افکار و توانمند کردن ذهنیت جامعه و مصونیت سازی آنان را در برابر گرایش های گوناگون تضمین کند، تا بستر عقل گرایی و معنویت و توجه به عالم غیب و وارستگی فراهم شود. از این رو حکومت باید بیشترین تلاش خود را معطوف به ایجاد شرایط و رفع موانع برای سلوک راه صلاح و سداد کرده و با برنامه ریزی هدفمند و هدایت آگاهانه بدون آن که بخواهد کسی را اجبار کند، امکان رسیدن جامعه را به مرحله عقل بالفعل و فعال و فرهنگ عقلانی توحیدی فراهم کند.

ب- ویژگی دومی که بیانگر مسئولیت نظام سیاسی و معیار دینی بودن آن تلقی می گردد، پاسداری از اخلاق و ارزش های انسانی است.

هرچند ممکن است حکومت های عرفی غیردینی نیز در برخی موارد به اخلاق اهمیت دهند و نسبت به آن دغدغه داشته باشند و خود را برای راستی، امانتداری، صداقت و برخی اخلاقیات جنبی ملزم سازند، اما قطع نظر از اینکه مبانی اخلاق در مکاتب مختلف متفاوت است و همان گونه که در فلسفه اخلاق مطرح گردیده اخلاقیات با دیدگاه دینی استوارتر و دقیق ترند،

(۱) - کامل این جمله آن است: «لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته ولیحتجوا علیهم بالتبلیغ و یشیروا لهم دفائن العقول». نهج البلاغه، خطبه ۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۸

نیز جلوه بارزتری دارد و در حاکمیت اسلامی به آن توجه بیشتری شده است؛ تا آنجا که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هدف از بعثت خود را کامل کردن اخلاق پسندیده اعلام می فرمودند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ.» (۱)

آموزه های دینی در زمینه پیاده کردن ارزش های اخلاقی حتی می تواند در کنار برنامه های اقتصادی، اجتماعی و تأمینی تحقق پذیر باشد، و این اخلاقیات نیز زمینه خویشتن داری جامعه نسبت به جرم می باشد. بدون شک افراد فقیر، مضطرب و درگیر با مشکلات روحی و روانی، اگر دارای نوعی معنویت و آراستگی به اخلاق باشند، از گرایش به فساد و جرم و ناشکیبایی خودداری می کنند.

اخلاق، سلامت و امنیت و حس تعاون را به دنبال می آورد و در محیط فردی آرامش بهتری را ایجاد می کند. به این جهت پاسداری از اخلاق در حکومت های دینی اهمیت ویژه ای دارد. در این زمینه نیز در نگاه برخی، حافظ ارزش ها بودن به معنای بسیج نیروها و تمهید امکانات برای اجرای فروع فقهی و اخلاقی تلقی شده، گرچه کار به اکراه و اجبار و تظاهر کشیده شود؛ اما درحقیقت پاسداری از اخلاق به معنای دعوت به خیر و اقامه احکام از روش های غیرمستقیم یعنی روش ایجاد تمهیدات تشویق آمیز و عمل خود حاکمان و کارگزاران است. اگر حاکمان خودشان دروغ بگویند، تظاهر کنند، یا در امانت داری مردم خللی ایجاد کنند، نمی توانند مروج اخلاق و معنویت مردم باشند.

البته حکومت

(۱) - نهج الفصاحه، ص ۱۹۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۹

آنها امنیت و فرهنگ جامعه را دچار آسیب کند دخالت می کند؛ اما از دخالت در جزئیات و اموری که احیاناً جنبه سلیقه ای دارد، باید اجتناب کند.

ج- معیار دیگر دینی بودن یک نظام سیاسی این است که احکام فرعی و عملی دین که بخش سوم از مجموعه دین است در سه مرحله قانون گذاری، اجراء و قضاوت، محور و مدنظر باشد. البته این سه ویژگی که از وظایف اساسی یک نظام سیاسی دینی است بر اساس میثاق مردم با حاکمیت دینی، معقول و مشروع و عملی می باشد. یعنی تا وقتی که اکثریت مردمی که انتخاب کننده حاکمیت خود هستند، مسلمان و خواهان عمل به قوانین اسلامی و تحقق ارزش های اخلاقی در حاکمیت باشند؛ اما اگر اکثریت مردم مسلمان نباشند یا به هردلیل خواهان عمل به قوانین اسلامی و تحقق ارزش های دینی نباشند، حکومت شرعاً و عقلاً حق ندارد با اعمال زور و اکراه، قوانین و ارزش های دینی را به عمل درآورد.

این امر از آیاتی همچون: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (۱) و «لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُضَيِّطٍ» (۲) و نظایر آن، و نیز از سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام و سایر امامان علیهم السلام به خوبی فهمیده می شود.

[پرسش چهارم: با وجود دولت و پیدایش قانون گذاری و اجرای قانون، آیا همچنان تصدی امور توسط فقیهان لازم است]

[تصدی امور توسط فقیهان، هدف یا مقدمه؟]

پرسش چهارم: با تحوّل دولت و پیدایش ساز و کارهای جدید برای قانون گذاری و اجرای قانون، آیا با وجود فرض های دیگر برای تضمین اجرای

(۱) - سورة بقره (۲)، آیه ۲۵۶.

(۲) - سورة غاشیه (۸۸)، آیه ۲۲.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۰

احکام شرع و جلوگیری

از استبداد، همچنان تصدی امور توسط فقیهان لازم است؟

جواب: همان طور که در پاسخ پرسش اول اشاره شد، آنچه مستفاد از ادله دینی است تحقق اهداف کلی اسلام در نظام اجتماعی سیاسی است؛ اما شیوه حکومت ممکن است با تحول شرایط جامعه دگرگون شود و یا اساساً روش هایی بهتر برای تحقق اهداف مذکور پیشنهاد گردد. به عنوان مثال در گذشته در محاکم قضایی، تجدیدنظر قاضی، گرفتن و کیل و وجود هیئت منصفه - علیرغم این که از منابع دینی به گونه طرح و حداقل جواز و صحت آن قابل استنباط است - پیش بینی نشده بود؛ اما با پیچیده تر شدن جرائم و صعوبت کشف موضوع جرم و استنباط حکم آن، این تجربه به دست آمده که چند مرحله ای کردن قضاوت به عدالت نزدیک تر است؛ یا بسا کسانی در اثر عدم آشنایی به قانون یا مسائل دیگر نتوانند به خوبی از حق خود دفاع کنند، لذا وکیل می تواند با ایفای نقش خود برای رسیدن به حق کمک کند.

در مرحله ای بالاتر اگر توزیع قدرت، نظارت جدی بر قدرت و موقتی شدن آن به سلامت و شکوفایی و عدالت هرچه بیشتر در جامعه می انجامد عقلاً و شرعاً نباید تصدی امور کشور را به روش های گذشته محدود کرد. و باید دانست خطر ظهور استبداد و فساد همان گونه که متوجه حاکمیت غیر فقیه است متوجه حاکمیت فقیه غیر معصوم نیز می باشد؛ زیرا تنها عصمت است که این خطر را دفع می کند.

در آینده نیز می توان روش های دیگری در حوزه وظایف حاکم، شیوه قانون گذاری و قضاوت برگزید که ضمن تأمین اهداف دینی و

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۱

تضمین اجرای احکام شرع، تحقق حکومتی مردمی و جامعه ای

شکوفای را فراهم سازد. مهم در این امور تطبیق حوادث واقعه با اصول ثابت کتاب، سنت و عقل مانند عدالت، معنویت و آزادی است.

[پرسش پنجم: اعلیت در «فتوا» است یا اعلیت در «اجرا»؟]

[شرط اعلیت در فرض تفکیک قوا]

پرسش پنجم: حضرتعالی در کتاب «دراسات فی ولایهالفقیه» برای ولی فقیه هشت شرط قائل شده اید که یکی از آنها «اعلیت» است. اکنون - چنان که در مصاحبه شفاهی بیان فرموده اید - در فرض تفکیک قوای حاکمیت دینی، این شرط را برای متصدی حوزه اجرا قائل نیستید و حتی مجتهد بودن وی را ضروری ندانسته اید. در این صورت، روایاتی که بر لزوم اعلیت حاکم اسلامی دلالت دارد و مورد استناد و تأکید شما نیز بوده اند، چگونه توجیه می شوند؟ همچنین اگر فرض شود که حوزه اجرا یا افتا به صورت گروهی و شورایی اداره گردد، اعلیت در آنها چگونه مصداق می یابد؟ و اساساً آیا قید «اعلیت» در روایات مذکور ناظر به اعلیت در «فتوا» است یا اعلیت در «اجرا»؟

جواب: آنچه در کتاب «دراسات» ذکر شده است هر چند در فرض تمرکز قوا در حاکمیت دینی می باشد، اما در این جهت تفاوتی بین فرض تمرکز قوا و فرض تفکیک آن وجود ندارد و مراد از اعلیت در هر دو فرض، اعلیت در استنباط و کشف احکامی است که به نحوی به امر حاکمیت دینی مرتبط می باشد. حضرت امیر علیه السلام فرموده اند:

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ» (۱) در

(۱) - نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۱۷۳.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۲

این فرمایش، مراد از «هذا الأمر» حاکمیت است، و مراد از «أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ» اعلیت نسبت به احکام الهی مرتبط با حاکمیت، و مراد از «أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ» توانمندی های لازم است که باید در شخص

حاکم برای اداره جامعه و اجرای قوانین و احکام شریعت، وجود داشته باشد. البته ظاهر کلام حضرت ناظر به آن زمان- که زمان ظهور معصوم علیه السلام است- می باشد که حاکمیت در یک شخص متمرکز بوده و آن شخص امام معصوم علیه السلام است. اما با یک تأمل دقیق می توان دریافت که این دو شرط در مجموعه حاکمیت اعم از فرض تمرکز یا تفکیک قوا لازم و معتبر است.

از این رو در فرض تفکیک قوا نیز هرچند رئیس حوزه اجرا شرط فقاقت ندارد ولی باید فقیه متصدی حوزه افتاء نسبت به احکام مرتبط با حاکمیت از دیگران اعلم باشد. و تشخیص علمیت وی از طرق معتبره ای است که مرجع تقلید جامع شرایط به واسطه آن شناخته

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۳

می شود؛ و تعیین او به عنوان جزئی از قوای حاکم که فتوایش اعتبار قانونی دارد با رأی اکثریت مردم است که او را از طرق معتبره اعلم تشخیص داده اند و دارای مقبولیت بیشتری است. و طریقه انتخاب او از سوی مردم نیز می تواند- بر حسب آنچه قانون معین می کند- مستقیم یا غیر مستقیم باشد.

و در صورت شورایی بودن حوزه افتاء- مرکب از فقهای آگاه به مسائل حاکمیت- نظر فقهی تخصصی آن شورا چه بسا طریقت بیشتری به واقع داشته باشد- به ویژه اگر شخص اعلم نیز در میان آنان باشد- و درحقیقت بدین سبک فلسفه شرط علمیت در حوزه افتاء تحقق یافته است.

[سپردن هر کار به داناترین فرد در آن رشته]

نکته دیگر این که قید علمیت در برخی از روایات- مانند فرمایش نقل شده از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام- ناظر به علمیت به احکامی است که مرتبط با حاکمیت دینی

باشد. اما این قید در برخی از روایات دیگر- مانند روایت: «ما ولت أمة رجلاً قط أمرها و فيهم أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفاًلماً حتى يرجعوا الى ما تركوا» (۱)- بسا به امری عقلا-یی و فراگیر که همان لزوم اعلم بودن در همه شاخه ها و رشته های علمی و تخصصی است، اشاره باشد؛ به این معنا که در هر یک از جوامع انسانی- اعم از دینی و غیردینی- و در هر جامعه و یا گروه و رشته و زمینه ای، اگر شخص داناتری حضور داشته باشد ولی بدون توجه به تخصص و راهنمایی های او شخص دیگری هدایت آن جامعه یا گروه را برعهده گیرد، آن جامعه و گروه به جای پیشرفت و رشد و تعالی راه سقوط را در پیش خواهد گرفت و به سعادت و فلاح نائل نخواهند شد مگر آن که به اشتباه خود پی برده و از آن باز گردند. در حقیقت می توان این قبیل روایات را ارشاد به حکم عقل و بیان یک واقعیت خارجی دانست که اگر روش عمومی به انتخاب ضعیف ها روی آورد و دانشمندان و متخصصان خانه نشین شوند، چنان رفتاری قهراً به چنین نتیجه منطقی منتهی می شود.

(۱)- کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۱۸ و ۱۴۸؛ غایه المرام، ص ۲۹۸ و ۲۹۹.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۴

و به طور کلی تناسب حکم و موضوع عقلاً و شرعاً اقتضا می کند که هر کار و رشته ای در تمامی کارها باید به کاردان آن سپرده شود و نیز صاحب دانش بیشتر در آن کار و رشته بر صاحب دانش کمتر ترجیح داده شود. و از این رو نیز فردی که برای مدیریت

جامعه انتخاب می شود باید در این بخش اعلم از دیگران باشد؛ و در بخش نظارت بر اسلامی بودن قوانین نیز باید فرد یا افرادی انتخاب شوند که در استنباط مسائل شرعی مربوطه اعلم از دیگران باشند؛ همچنین است در باب قضاوت، متصدی حوزه قضا باید در مسائل قضایی از دیگران داناتر باشد.

و اگر در زمانی فرض شود که شخص اعلم و صاحب دانش بیشتر در رشته ای خود را معذور یا ناتوان از تصدی آن امر ببیند، طبعاً باید به فرد دیگری که در آن رشته از سایرین داناتر است مراجعه شود.

[پرسش ششم: آیا مردمی بودن حکومت با دینی بودن آن در عمل نوعی تناقض ندارد؟]

[دموکراسی و حکومت دینی]

پرسش ششم: در اندیشه سیاسی حضرتعالی همواره بر مردمی بودن حکومت دینی تأکید شده است؛ این در حالی است که عده ای بر این عقیده اند که این نگرش در عمل به نوعی تناقض خواهد گرایید. با این توضیح که: مهمترین ویژگی در نظام های دموکراسی مبتنی بودن آنها بر آرای عمومی و خواست مردم است، به گونه ای که مشروعیت همه نهادهای قانونی و همه کارگزاران نظام تنها از مردم نشأت می گیرد و هر قانون و مصوبه ای بر اساس خواست مردم تدوین و یا تغییر می یابد؛ در حالی که حکومت دینی براساس یک نوع ایدئولوژی و مرام خاص شکل می گیرد و چنانچه خواست عمومی با اصول آن در تقابل قرار گیرد، این مردم

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۵

هستند که باید به قوانین و اصول دینی تن دهند. با این وصف چگونه می توان ملتزم شد که حکومت دینی می تواند بر دموکراسی و مردم سالاری تطبیق گردد و در آن، هم اصول مذهبی لازم المراعات باشد و هم آرای مردمی پاس داشته شود؟ به دیگر سخن، رابطه میان «حکومت

دینی» و «دموکراسی» را در فرض های زیر چگونه تبیین می فرمایید:

الف- اکثریت مردم حکومت اسلامی را با عوض شدن حکام خواستار باشند؛

ب- اکثریت مردم اصل حکومت دینی را بخواهند اما خواستار توقف یا عدم اجرای برخی از احکامی باشند که از نگاه فقها جزو واجبات دینی به شمار می آیند، همچون قصاص، برخی از حدود، حجاب اجباری و ...؛

ج- اکثریت مردم در عین این که مسلمان و معتقد به اسلام هستند، حکومت دینی را نپذیرند؛

د- اکثریت مردم اساساً از اسلام روی گردان شوند.

جواب: همان گونه که در سؤال آمده است مهمترین ویژگی در نظام های دموکراسی مبتنی بودن آنها بر آرای عمومی و خواست مردم است. اگر خواست مردم حکومت سکولار یا دینی باشد دموکراسی هنگامی تحقق پیدا می کند که خواست آنان، هرچه باشد عملی شود.

بنابراین اگر خواست مردم یا اکثریت آنان حاکمیت دینی باشد عمل به خواست آنان و تشکیل حاکمیت دینی عین دموکراسی خواهد بود.

لائیک یا سکولار بودن حاکمیت و غیر اسلامی بودن آن نه مقوم دموکراسی است و نه شرط آن. از این نکته نیز نباید غافل ماند که نظام های دموکراتیک نیز به یک معنا ایدئولوژیک هستند. دموکراسی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۶

خود یک گونه ایدئولوژی است که از مقومات آن لیبرالیسم و انسان سالاری مطلق است؛ و انسان سالاری مطلق نسبت به دین و مذهب «بشرط لا» نیست؛ بلکه «لابشرط قسمی» است.

از طرف دیگر معنای دموکراسی و مقتضای آن این نیست که در هر کار و موضوع تخصصی از مردم نظرخواهی شود و به کارشناسان مربوطه مراجعه نشود؛ چنین امری عملاً امکان ندارد. در دموکراسی های کنونی دنیا نیز چنین نیست، بلکه مردم چارچوب مشخص و

اصلی حاکمیت را معین می کنند و حاکمیت امور تخصصی مورد نیاز آنها را به اهلش ارجاع می دهد.

بنابراین اگر مردم حاکمیت دینی را برگزیدند و خواستار پیاده شدن دستورات دینی در جامعه و حاکمیت شدند، قهراً باید نسبت به احکام دینی مربوط به حاکمیت به کارشناسان مربوطه مراجعه شود. بلی اگر در زمانی اکثریت مردم از اسلام یا حکومت دینی روی گردانند یا خواستار عمل نکردن به برخی از احکام دینی شدند، فقها و علمای دینی جز ارشاد و تبلیغ دین وظیفه ای ندارند و حق ندارند با زور و اکراه به حاکمیت خود ادامه دهند یا برخی از احکام را با زور عملی سازند.

مقتضای سیره مستمره ائمه هدی علیهم السلام و بیانات متعدده ایشان - که در بحث بیعت از کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» آمده - این است که در صورت عدم پذیرش اکثریت مردم، هیچ مسلمانی مسئولیت شرعی برای ایجاد «حکومت دینی بر خلاف رأی اکثریت مردم» به جز ارشاد و راهنمایی به شریعت را ندارد. البته قدرت در اینجا شرط عقلی است و

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۷

نه شرعی؛ و لذا تحصیل آن واجب است و در فرض مذکور اقلیت مسلمان متعهد لازم است از راههای مشروع در پی کسب نظر اکثریت باشد.

ممکن است در این ارتباط اشکال شود و به روایاتی استناد گردد که از آنها اعمال زور برای اجرای احکام دینی استفاده شده است؛ نظیر روایاتی که در باب میراث الزوجه در محرومیت زوجه از عقار و اراضی بیوت نقل شده است. در یکی از این روایات راوی می گوید این امری است که ناس - یعنی اهل سنت - آن را نمی پذیرند. حضرت

می فرماید:

اگر ما ولایت را به دست بگیریم با شلاق بر آنان می زنیم تا آن را بپذیرند، و اگر نپذیرفتند با شمشیر آنها را وادار می کنیم. «۱»

در مورد این دسته از روایات- صرف نظر از صحت یا عدم صحت سند آنها و بر فرض عدم تعارض آنها با اصول و محکّمات دیگر- می توان گفت که احتمال دارد این امر اختصاص به معصوم علیه السلام داشته باشد، یا این که از باب جلوگیری از استخفاف به احکام شریعت، و نه اجبار بر انجام آن باشد. علاوه بر این که موضوع آنها مربوط به حقوق مردم است و اعمال زور برای بازپس گیری حق صاحب حقی از دیگری، وظیفه حکومت هاست.

همین اشکال ممکن است در باب تعزیر نیز مطرح گردد، که تفصیل آن را در پاسخ به سؤال هفدهم بیان خواهم کرد. گذشته از این که تعزیر در فرضی است که حاکم واجد شرایط، مبسوط الید باشد؛ و در جای خود گفته شده است که در حکومت غیر معصوم، رضایت و بیعت مردم

(۱)- وسائل الشیعه، کتاب الإرث، ابواب میراث الأزواج، باب ۶، احادیث ۸ و ۱۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۸

شرط صحت و مشروعیت آن است؛ هر چند در معصوم علیه السلام تنها شرط تحقق عملی است.

در ضمن بحث های ولایت فقیه، مسائل شانزده گانه ای را که باید مورد توجه قرار گیرد، در جلد اول، یادآوری کرده ایم. یکی از آنها در مورد «مشروعیت حکومت مورد قبول اکثریت مردم» بود؛ به این معنا که مردم حاکمی را انتخاب کنند که واجد شرایط نبوده است ولی احکام شرع در آن حکومت اجرا می شود. در آنجا ادعای «عدم مشروعیت» یا دیدگاه «جواز اقدام مسلحانه بر علیه آن»

را مواجهه با اشکال و مستلزم هرج و مرج، و قیاس آن را با مبیعی که از شرایط ذاتی یا وصفی اش تخلف شده، قیاسی غیر صحیح دانستیم. «۱» شاید بتوان مورد سؤال را هم از مصادیق این مسأله به شمار آورد.

مسئولیت مسلمانان در چنین شرایطی، التزام عملی به احکام شریعت است. وجود یا عدم وجود حکومت اسلامی، نباید مانع از انجام مسئولیت های فردی و اجتماعی آنان در مسائل شرعی باشد.

البته در زمان عدم حضور حاکمیت اسلامی، انجام برخی کارهای لازم اجتماعی با محدودیت هایی روبرو می گردد که باید در جای خود به آن پرداخته شود.

و در فرض روی گردان شدن اکثریت مردم از اسلام- که در جامعه ما فرض بعیدی است- طبیعتاً تحقق حکومت دینی ممکن نیست.

مسئولیت مسلمانان متعهد و ملتزم در چنین هنگامی، تبلیغ دین و

(۱)- دراسات فی ولایهالفقیه، ج ۱، ص ۵۴۴-۵۴۱، مسأله سوم و چهارم.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۹

شریعت رحمانی اسلام و بازسازی اعتماد از دست رفته نسبت به حکومت دینی یا احکام شریعت محمدی صلی الله علیه و آله و سلم است.

تفکیک بین عملکرد حکومت هایی که با نام دین، اقدام به ظلم کرده و چهره ای خشونت طلب و مخالف عقل از اسلام ارائه کرده اند با آموزه های عقلانی، رحمانی و عدالت خواهانه شریعت و ارائه الگوی عملی مناسب می تواند در گرایش مجدد افراد به اسلام و احکام آن مؤثر باشد.

اگر بپذیریم که اقبال و ادبار مردم در عصر علم و آگاهی بدون دلیل و غیرعقلانی نیست، باید نسبت به عوامل و انگیزه هایی که چنین وضع مفروضی را پدید می آورند، بررسی همه جانبه و علمی صورت گیرد و راه حل های علمی خروج

از آن اوضاع را پیدا کرده و مورد توجه قرار دهیم.

[پرسش هفتم: مبنای اعتبار مرزهای ملی چیست؟]

[مبنای شرعی اعتبار مرزهای ملی و رابطه آن با حکومت دینی]

پرسش هفتم: یکی از شاخص های دولت جدید تعقیب و رعایت مرزهای ملی است. مرزهای ملی از یک سو قلمرو مسئولیت و اقتدار حاکمیت را مشخص، و از سوی دیگر تبعیت شهروندانی را که در اداره و تصمیم گیری و قانون گذاری کشور به طور برابر ذی حق و سهمیم هستند، تأیید می کند. بنابراین شهروندان بدون توجه به مذهب و دینشان به صرف عضویت در جامعه سیاسی محدود به مرزهای مشخص، حق مشارکت پیدا می کنند. در صورتی که در حکومت دینی با رسمیت بخشیدن و شناسایی شرط مذهب، این حق محدودیت پیدا می کند.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۰

پرسش این است که اولاً: از نظر حضرت تعالی اساساً مبنای اعتبار مرزهای ملی چیست؟ و ثانیاً: فرض پذیرش مرزهای ملی چگونه با حکومت دینی قابل جمع و سازگار می شود؟

جواب: مبنای اعتبار و مشروعیت مرزهای ملی حقوق عقلایی و مورد امضای شرع است که شهروندان یک کشور در پی توافق و قرارداد بر تعیین مرز با هم مرزهای خود، نسبت به آب و خاک و محل تولد و زندگی خود نسل به نسل پیدا کرده اند. بنابراین تعیین و اعتبار مرز ملی با دین و حکومت دینی منافاتی ندارد.

براین اساس تمام شهروندانی که یک سرزمین را به عنوان کشور و وطن خود برگزیده اند حق آب و خاک و هوای آنها محترم است. بلی در اداره کشور که مربوط به تمام مردم آن سرزمین است راهی جز رعایت انتخاب اکثریت وجود ندارد. نه به نحوی که حق اقلیت به کلی پایمال و نادیده گرفته شود، بلکه به نحوی که حتی الامکان بین حق اقلیت و حق

اکثریت جمع شود، و در صورت عدم امکان جمع و لزوم تقدیم حق اکثریت باید ترتیبی داده شود که حق اقلیت کمتر تضییع گردد.

لازم به ذکر است که در کشورهایی که اقلیت‌هایی - مذهبی یا غیرمذهبی - وجود دارد، هرچند آنان حق دارند در منطقه‌ای خاص تجمع کرده و استقلال در حاکمیت پیدا کنند، ولیکن در شرایط کنونی دنیا چون احقاق این حق همگام با احقاق حق اکثریت ممکن نیست - زیرا احقاق حق اقلیت مستلزم تجزیه کشورها و بالتبع تفویت و تضییع مصالح کل کشور و متضرر شدن اکثریت و در برخی موارد حتی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۱

متضرر شدن اقلیت است؛ و در موارد تزامن حقوق، حق اکثر بر حق اقل مقدم می‌باشد - طبعاً احقاق حق اقلیت معقول و مشروع نخواهد بود.

[پاسخ به دو شبهه در مورد مرزهای کنونی]

البته در رابطه با اکثر مرزهای ملی کنونی دو شبهه وجود دارد که باید پاسخ داده شود:

۱- این که مرزهای فعلی کشورها معمولاً براساس تعیین قدرت‌های غالب بوده است؛ با این فرض با چه ملاکی اهل یک کشور که از ابتدا اختیاری نداشته‌اند می‌توانند برای کشور خود مرز و حدود و ثغور معین نمایند؟

۲- با اغماض از شبهه اول، انفال هر کشوری با چه ملاکی متعلق به اهل همان کشور است؛ در صورتی که مطابق ادله قرآنی و روایی، انفال از اموال عمومی بوده و متعلق است به خدا و رسول و امام مسلمین، و لازمه آن مساوات تمام مردم (یا تمام مسلمانان یا تمام شیعیان بنابر اختلاف نظری که نسبت به تحلیل انفال در زمان غیبت وجود دارد) نسبت به داشتن حقی در آنهاست؛ و وجود مرز جغرافیایی، موجب سلب این حق

از کسانی که آن طرف مرز قرار دارند نخواهد شد.

[۱- نقش قدرت های غالب در مرزهای کنونی]

در مورد شبهه اول می توان گفت: مرزهای فعلی بر فرض این که حدوداً از طرف قدرت های غالب به وجود آمده باشد، اما بقاءً به تدریج

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۲

مورد رضایت و توافق اکثریت مردم هر دو کشور هم مرز قرار گرفته است، و بر آن اساس آنها حق دارند که منطقه خاصی از زمین را وطن و کشور خود قرار دهند و نسبت به آن، حق آب و خاک و طبعاً مالکیت مشاع پیدا کنند. سیره مستمره عقلاً در هر زمان و حتی در زمان شارع بر این امر مستقر بوده است و شارع نیز ردعی از آن نکرده است.

علاوه بر این باید دانست قراردادهای و عهدنامه های بین المللی، در صورت پذیرش و امضای آن توسط حکومت دینی، عقلاً و شرعاً لازم الاجراء خواهند بود. اصل قبول عضویت در سازمان های بین المللی - که برای کنترل بیشتر حکومت ها و اقدامات آنان در سیاست های داخلی و خارجی، پدید آمده اند- مثل «سازمان ملل متحد» هیچ گونه مخالفتی با شریعت ندارد. مقتضای این عضویت، پذیرش قوانین و مصوبات حاکم بر آن نیز می باشد؛ هرچند نسبت به برخی مناسبات موجود در آن، اعتراض داشته باشیم.

بنابراین مصوبات سازمان های بین المللی و میزان التزام کشورها نسبت به مصوبات یادشده، مطابق مقرراتی است که کشورها به موجب آن به آن سازمان ها می پیوندند. نمی توان به عضویت یک سازمان ادامه داد و به قوانین مندرج در آن بی اعتنا بود. اگر دولتی شرایط را برای حضور خویش مساعد نمی بیند، باید- مطابق معاهده ای که به آن پیوسته- از آن خارج شود؛ و اگر خروج از آن را به مصلحت نمی بیند، باید مبتنی بر

مصلحت ملزمه بقاء، به لوازم بقای عضویت نیز ملتزم باشد، یعنی مصوبات ملزمه را بپذیرد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۳

مصوبات ملزمه سازمان های بین المللی یاد شده اگر مخالف برخی از احکام اسلام باشند ممکن است به عنوان اضطرار و حکم ثانوی، پذیرفته شوند. البته این امر ملازم با حضور دقیق و فعال کشورهای اسلامی در روند تصمیم گیری سازمان های یاد شده است تا قبل از تصویب قوانین و قطعنامه ها دیدگاه های اسلام را به اطلاع سایرین برسانند و حتی المقدور از تصویب موارد خلاف شریعت جلوگیری کنند.

یکی از موارد پذیرفته شده بین المللی رسمیت داشتن کشورها و مرزهای شناخته شده آنهاست. بنابراین التزام به پذیرش مرزهای موجود بین کشورها و موجودیت حقوقی متفاوت ملت ها در چارچوب قوانین هر کشور و قوانین بین المللی لازم است.

البته از آنجایی که علم و اندیشه را مرزی نیست، اسلام به منزله یک اندیشه و نسخه ای عمومی برای بهبود زندگی بشر، باید حق تبلیغ در تمامی کشورها را داشته باشد و «آزادی بیان» برایش فراهم باشد، همان گونه که باید در کشور اسلامی، حق آزادی بیان اندیشه های غیراسلامی به رسمیت شناخته شود.

[۲- انفال و مرزهای ملی]

و اما در مورد شبهه دوم می توان به چند پاسخ اشاره کرد:

پاسخ اول: بعد از قبول مالکیت مشاع اهل هر کشور نسبت به آب و خاک خود، طبعاً اهالی هر کشور شرعاً مالک مقدار از زمین آن کشور

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۴

به عنوان محل سکونت یا زراعت یا تجارت و سایر امور می باشند؛ و انفال نیز در حریم املاک شرعی آنها قرار دارد و آنان نسبت به انفال که در حریم املاک شخصی یا اشتراکی یا بین دو شهر یا

دو استان آنان واقع شده است نزد عقلا از دیگران احقّ می باشند.

پاسخ دوم: بعید نیست بتوان گفت: همان گونه که در اراضی موات، حق کسی که به قصد احیا مقداری از آنها را تحجیر کرده بر دیگری مقدم است، در تملک معادن و انفال هر کشور نیز مرزهای آن کشور نظیر تحجیر است و نوعی حق تقدم برای اهل آن کشور نسبت به دیگران به وجود می آورد؛ و این حق موجب اسقاط حق دیگران می شود.

پاسخ سوم: هرچند به حسب حکم اولی انفال از اموال عمومی و اختیار آن از آن خدا و رسول و امام است اما باید به این نکته توجه داشت که این معنا مقتضی تشکیل یک حکومت حقّه جهانی است؛ در حالی که در واقعیت خارجی چنین امری به هر دلیل تحقق نیافته و مرزهایی با حکومت های گوناگونی معین شده و اهل هر سرزمین منطقه خاصی را به عنوان وطن و کشور خود قبول کرده اند. با این فرض، چنانچه این مرزبندی ها مورد تأیید همگی یا اکثریت مردم جهان قرار گرفت، قبول آن با آگاهی از انفال هر کشور و منطقه به منزله قبول لوازم آن می باشد؛ و همان گونه که یکی از لوازم آن، تعیین مقررات برای رفت و آمد به کشورها و لزوم اخذ گذرنامه و امثال آن است، از دیگر لوازم قبول مرزبندی ها قبول این اصل است که انفال هر کشور متعلق به اهل همان کشور باشد. درحقیقت پذیرش عملی نظم کنونی بر جهان مستلزم امر

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۵

فوق خواهد بود؛ و قبول این نظم از باب ضرورت اجتماعی و غیر قابل انکار است. نظیر این که هر کس در هر جامعه ای بخواهد زندگی

کند می داند یک سری محدودیت هایی را باید بپذیرد و با ورود خود به آن جامعه آنها را می پذیرد. البته هم اکنون که زمان غیبت معصوم علیه السلام است چنانچه دو کشور هم مرز یا بیشتر توافق نمایند که انفال موجود در آنها مورد استفاده برای همدیگر باشد هیچ مانعی ندارد؛ ولی اگر این حق اشتراک یک طرفی باشد یعنی تنها برخی از کشورهای هم مرز بتوانند از انفال دیگر کشور استفاده نمایند و کشور دیگر چنین حقی را نسبت به آن کشور نداشته باشد، این ظلم و قبیح و حرام است.

در مورد مسأله مورد بحث افراد هر کشور با ملاحظه مصالح و مفاسد خود و با ملاحظه این که اگر بخواهند این نظم کنونی را- که مرزبندی ها یکی از مظاهر آن است- نپذیرند باید متحمل خسارات زیادی شوند و به هیچ نحو در توان آنان نیست که بدون نظم کنونی جهان زندگی کنند، در چنین شرایطی به حکم ضرورت، مرز بندی ها و لوازم آن را قبول می کنند.

[پرسش هشتم: چنانچه معاهده ای بین المللی امضا و تصویب شود که مفاد آن بر خلاف ظاهر برخی از احکام اسلامی باشد]

[معاهدات بین المللی و احکام شرع]

پرسش هشتم: در حکومت دینی مورد نظر شما چنانچه معاهده ای بین المللی امضا و تصویب شود که مفاد برخی از مواد آن بر خلاف ظاهر برخی از احکام اسلامی باشد- به عنوان مثال معاهده ای امضا شود که در آن مجازات اعدام منع شده است- عمل به حکم شرعی مقدم است یا پایبندی به مفاد معاهده؟

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۶

در همین فرض اگر چنین معاهده ای توسط حکومتی طاغوتی (غیر شرعی) امضا و تصویب شود و سپس حکومت دینی جایگزین آن حکومت گردد، چه حکمی دارد؟ آیا حکومت اسلامی باید مطابق قوانین بین المللی به آن معاهده پایبند باشد یا می تواند آن را (یا

برخی از مواد آن را) نقض نمایند؟ و اساساً آیا قاعده «نفی سیل» بر اصل «لزوم وفای به عهود و عقود» حاکم یا وارد است یا خیر؟

جواب: اصولاً یک حکومت دینی موظف است حتی المقدور احکام اسلامی را - که اکثریت مردم بر اساس عمل به آنها با حاکمیت بیعت کرده اند - به اجرا درآورد؛ اما اگر به خاطر شرایط خاص جهانی عمل به بعضی احکام شریعت مستلزم عوارض سوء و فوت مصالح مهمتری برای حاکمیت دینی یا مردم گردد موقتاً باید اجرای آن تا زمان رسیدن و بازسازی شرایط مناسب برای اجرا متوقف شود.

در فرض سؤال چنانچه باقی ماندن بر معاهدات بین المللی مورد اشاره برای کیان حاکمیت دینی و عدم انزوای جهانی آن لازم باشد و خروج از آن از نظر قانون مستلزم عوارض منفی سیاسی یا اقتصادی غیر قابل اغماض شود، با توجه و رعایت مرجحات باب تزاحم اجرای بعضی احکام که منافات با هدف فوق دارد موقتاً متوقف می گردد. و در فرض مذکور بین این که قبل از تشکیل حکومت دینی، حکومت طاغوتی در معاهدات بین المللی عضویت داشته است یا نه، فرقی وجود ندارد. از روایات دالّ بر این که حضرت امیر علیه السلام فرمود: هیچ حدّی را در سرزمین دشمن بر کسی اجرا نمی کنم، می توان برای اصل مسأله استفاده نمود. در بعضی از این روایات عدم اجرای حدّ در

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۷

سرزمین دشمن تعلیل شده است به این که ممکن است شخص مورد حدّ به دشمن ملحق شود. «۱» از این تعلیل فهمیده می شود که اگر مصلحت اهمّی در بین باشد باید اجرای حدّ را موقتاً

و به طور کلی در تصویب معاهدات بین المللی چنانچه آزادی اراده طرف های معاهده و مصالح عمومی لحاظ شده باشد و در آنها تقلب یا حيله و یا در اصطلاح حقوق بین الملل یکی از عیوب رضا به کار نرفته باشد، معاهده برای اطراف آن الزام آور است و باید به مفاد آن عمل نمایند؛ و از آنجا که طرف های معاهده در التزام به آن دارای آزادی و اختیار بوده اند، التزام در برابر آن با قاعده نفی سبیل نیز منافاتی ندارد؛ زیرا قاعده نفی سبیل تنها در مواردی بر عمومات یا اطلاعات ادله لزوم وفاء به عهد و عقد تقدم داشته و مخصص یا مقتید آنها می باشد که نفس معاهده و قرارداد یا عمل به آن، سیطره غیرمسلمان برمسلمان را به دنبال داشته باشد، و بر این اساس اگر معاهده ای توسط حکومتی غیرشرعی هم امضا یا تصویب شده و شروط فوق الذکر در آن رعایت شده باشد، باز مفاد آن الزام آور است. ولی نه به عنوان این که حکومت شرعی طرف معاهده و قرارداد بوده است، بلکه فقط به خاطر تحفظ بر مصالح عمومی برتر که در هر صورت لازم المراعات است. و در حقیقت در این فرض حکومت صالح با امضای معاهده و قرارداد حکومت غیرشرعی خودش در مرحله بقاء و استمرار، طرف معاهده و قرارداد می باشد.

(۱) - وسائل الشیعه، باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۸

[پرسش نهم: چه رابطه ای میان «حکومت دینی» و «خشونت» برقرار است؟]

[رابطه حکومت دینی و خشونت]

پرسش نهم: چه رابطه ای میان «حکومت دینی» و «خشونت» برقرار است؟

برخی معتقدند اگر اکثریت مردم از پذیرش اسلام یا حکومت دینی روی گردانند، اقلیت حاکم «تکلیف» دارند که اکثریت را مرعوب یا سرکوب کنند و «نظام اسلامی» را حفظ

نمایند. با توجه به سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در برخورد با مخالفان سیاسی همچون یهود بنی قریظه و منافقان، و نیز آیات متعدد قرآن کریم که از آنها برخورد تند با منافقان و مخالفان استفاده شده است، نظر حضرت تعالی چیست؟

جواب: اسلام و حکومت دینی هیچ گاه با خشونت- به معنای متداول آن- سازگار نیست. و اصولاً اسلام اجباری در بُعد عقاید و اخلاق نه امکان دارد و نه ارزش، یعنی با زور نمی توان کسی را بر عقیده ای داشت یا موصوف به صفات پسندیده اخلاقی نمود؛ گرچه در بخش احکام فرعی غیر تعبدی چنین امری ممکن است و گاه لازم نیز می باشد. ولی همان گونه که مکرر گفته شد، اساس مشروعیت حاکمیت دینی برای غیر معصومین علیهم السلام انتخاب اکثریت مردم است، و تحقق خارجی حکومت نیز حتی برای معصومین علیهم السلام وابسته به پذیرش مردم است؛ و چنان که گفته شد سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام و ائمه معصومین علیهم السلام این بوده است که در صورت عدم پذیرش مردم به تشکیل حکومت دینی اقدام نمی کردند چرا که اساساً شرط و امکان تحقق حکومت در این فرض مفقود است.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۹

امر اول از عموم آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (۱) استفاده می شود؛ و امر دوم در جلد اول از کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» در رابطه با بیعت و نقش آن در حاکمیت دینی به تفصیل ذکر شده است. (۲)

بنابراین خشونت برای تحقق بخش اول و دوم از مجموعه دین یعنی عقاید و اخلاق و نیز برخی از بخش

سوم یعنی احکام فرعی تعیدی ممکن نیست؛ گرچه نسبت به تحقق برخی از احکام فرعی غیر تعیدی با تکیه بر خواست و پذیرش مردم و سنجش همه جوانب گاه معقول بلکه لازم می باشد؛ ولی باید توجه داشت که در چنین فرضی که خواست و پذیرش مردم و سایر شرایط پشتوانه اجبار بر تحقق و اعمال آن جمله از احکام است نمی توان نام آن را خشونت گذاشت و یا حداقل خشونت در چنین فرضی قبیح و نامشروع محسوب نمی شود.

و در هر صورت خشونت جهت کسب قدرت (تغلب) بدون رعایت خواست مردم به ویژه نخبگان و آگاهان به مسائل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه جایز نیست. البته اگر کسی با روشی نامشروع مانند استفاده از زور و خشونت ورزی، حاکمیت مردم را غصب کند و سپس اکثریت مردم به آن رضایت داده و حکومت او را بپذیرند و سیاست های آن، از آن پس عادلانه و شرایط دیگر را دارا باشد، حکومت وی گرچه حدوداً نامشروع است ولی بقائاً مشروع خواهد بود. ظاهراً داستان بیع فضولی و اجازه مالک را- اگر قول به ناقلیت اجازه و نه کاشفیت آن را بپذیریم- می توان در بحث بیعت نیز تکرار کرد.

(۱)- سورة بقره (۲)، آیه ۲۵۶.

(۲) ر. ک: دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، ص ۶۲۰-۳۹۷.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۰

و اگر حکومت با استفاده از زور و خشونت ایجاد شود و سپس اقدام به ستمگری کرده و اکثریت مردم از آن ناراضی باشند، و تمامی راه های مسالمت آمیز برای تغییر مناسبات ظالمانه و عادلانه کردن سیاست ها بسته شده باشد و تنها با بهره گیری از زور این تغییر ممکن

باشد، استفاده از زور- در حدّ اقلّ ممکن، که بتوان با آن ظلم را برطرف نمود- برای تغییر حاکمیتِ غاصبِ ظالم، عقلاً و شرعاً مجاز بلکه لازم خواهد بود.

بنابراین تغییر حاکمیت مورد قبول اکثریت دیندار با استفاده از زور یا باقی ماندن در حاکمیت بدون رضایت آنها جایز نیست.

[سیره عملی معصومین علیهم السلام با مخالفان عقیدتی و سیاسی]

و نسبت به کسانی که تحت پوشش حکومت دینی هستند نیز در سیره عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام و سایر معصومین علیهم السلام موردی را مشاهده نمی کنیم که آن بزرگواران به مجرّد مخالفت عقیدتی یا سیاسی برخی اشخاص بدون اقدام عملی مخالف، با آنها برخورد فیزیکی داشته باشند و در صدد قلع و قمع آنها برآمده باشند، بلکه مخالفین در کمال آزادی مطالب خویش را بیان می کردند؛ برخورد و مقابله و مقاتله در جایی بوده است که مخالفین اقدام به اعمالی می کردند که حقوق دیگران را پایمال نموده و متعرض جان یا مال یا ناموس مردم می گشتند و یا برای دشمنان و کسانی که در حال جنگ با مسلمانان بودند جاسوسی کرده یا با آنها هم پیمان شده و در صدد نابودی مسلمین برمی آمدند. مثلاً در جریان برخورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با سه طایفه یهود

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۱

معروف مدینه (بنی قریظه، بنی النضیر و بنی قینقاع) صرف اختلاف دین و سلیقه و مانند آن باعث برخورد حضرت با آنها نگردید، بلکه این سه گروه از یهود مدینه با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پیمان بسته بودند که با دشمنان او همکاری نکرده و به نفع آنها جاسوسی نکنند و با مسلمانان

همزیستی مسالمت آمیز داشته باشند؛ ولی آنها به این پیمان وفادار نمانده و یهود بنی قینقاع در سال دوم هجری و یهود بنی النضیر در سال چهارم هجری هر کدام به بهانه ای پیمان خود را شکسته و به مبارزه علنی با پیامبر دست زدند و پس از درهم شکسته شدن مقاومتشان از مدینه بیرون رانده شدند، و یهود بنی قریظه نیز در سال پنج هجری در جریان جنگ احزاب پیمان خود را شکسته و به مشرکین مکه پیوسته و بر علیه مسلمانان شمشیر کشیدند؛ چنان که خداوند می فرماید: «وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيِّاصِيهِمْ...»؛ «۱» «خداوند گروهی از اهل کتاب را که از مشرکان حمایت کردند از قلعه های محکمشان پایین کشید...»

همچنین آنها پس از محاصره قلعه هایشان توسط مسلمانان، خود به حکمیت سعد بن معاذ راضی گردیدند و سعد نیز به قتل آنهایی که آماده جنگ با مسلمانان بودند و اسارت خانواده شان و تقسیم اموالشان حکم کرد، گرچه گروهی از آنان اسلام پذیرفته و در صف مسلمانان قرار گرفتند. «۲» و چنان که گفته شده مضمون آنچه سعد بر آن حکم کرد مطابق

(۱) - سورة احزاب (۳۳)، آیه ۲۶.

(۲) - تاریخ الطبری، ج ۲، ص ۲۴۵-۲۵۴؛ تاریخ ابن خلدون، تتمه الجزء الثانی، ص ۳۱-۳۲؛ کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۱۸۵؛ سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۲۴۴.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۲

با برخی از آیات تورات (صحاح ۱۰- ۲۰ از سفر تثئیه) بوده است، بلکه آنچه در تورات در این زمینه آمده شدیدتر از آن چیزی است که سعد به آن حکم کرد. «۱»

از این نکته نیز نباید غافل ماند که این ماجرا از نظر

تاریخ قطعی نیست؛ و علاوه بر این که برخی از مورّخین معاصر در آن تشکیک کرده اند، با عقل و اعتبار نیز سازگار نمی باشد و به اسرائیلیات شباهت بیشتری دارد.

در آیات قرآن کریم نیز دستور برخورد فیزیکی با افراد جامعه به صرف داشتن نظری مخالف نظر حاکمیت وجود ندارد، بلکه دستور برخورد با مشرکینی است که مسلمین را از دیار خویش آواره کرده و به قتال با آنها مشغول بودند، یا کسانی که با اعمال خود جان و مال و ناموس مسلمین را به مخاطره می انداختند.

[پرسش دهم: اگر فرض کردیم مردم به وظیفه خویش در تعیین حاکم واجد شرایط عمل نکردند]

[تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در فرض اضطرار، و نقد کلام ابن فهد حلّی رحمه الله]

پرسش دهم: حضرت تعالی در پاسخ به سؤال یکی از شاگردانتان، به اطلاق این کلام ابن فهد حلّی - که گفته است: «اذا رأى الانسان أنّ التأمّر عليهم فيه مصلحة لهم، لكنّه يحتاج مع ذلك الى الضرب والشمّ و اخذ بعض الأموال و فيه ترفیه (ترقیه) عليهم اكثر مما يأخذ منهم، والضّرر العائد اليهم بترك هذه التوليه اكثر من الضرب و

(۱) - العبقريات الاسلاميه، تأليف العقّاد، ص ۲۱۹، طبع دارالفتوح؛ الكاشف، ج ۶، ص ۲۰۹.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۳

مما يأخذ منهم، لا يجوز اعتماد ذلك ... و ترك ذلك اولی.» (۱) - اشکال کرده و نوشته اید: «اگر فرض کردیم مردم به وظیفه خویش در تعیین حاکم واجد شرایط عمل نکردند و بی تفاوت شدند و جامعه مسلمین گرفتار هرج و مرج شد و جان و مال و ناموس و کیان مسلمین مورد هجوم یا در معرض خطر کلی قرار گرفت، و کسانی باشند که توان ایجاد نظم و حکومت عادلانه را داشته باشد، در این صورت نمی توانیم بگوییم: «ترکه اولی»؛ بلکه به حکم عقل مستفاد از مذاق شرع واجب است که به مقدار لزوم

و ضرورت به حسب شرایط زمانی و مکانی کسانی که قادرند متصدی امر حاکمیت گردند. آقایان در مثل امور صغار و مجانین و عُیَابِ تَصَدَّی مَنْ بِهِ الْکِفَایَه رالایم می دانند و می گویند می دانیم شرع به ترک آنها راضی نیست؛ آیا این گونه امور جزئی را شرع به اهمال آنها راضی نیست ولی در امور مهمه عاومه ضروریه، ترک تصدی آنها اولی است؟!».

در این باره دو نکته حائز اهمیت است:

الف- کلام شما اگر صرفاً در حوزه نظر و تئوری تصور شود، کلام صحیحی است؛ اما در مقام عمل این سؤال مطرح می شود که تشخیص شرایط اضطراری برای جامعه- که مجوز برای اقامه حکومت بدون رضایت مردم می گردد- برعهده کیست؟ اگر عده ای صاحب قدرت و نیروی مسلح باشند و همواره ادعا کنند که کیان جامعه و جان و مال و ناموس مردم در معرض خطر قرار گرفته است و به این بهانه بدون رضایت مردم با زور و ضرب و جرح و زندان بر آنان حکومت کنند و آن را مشروع جلوه دهند، تکلیف چیست؟ آیا این بیان، زمینه ای برای مشروعیت بخشیدن به حکومت های استبدادی نخواهد بود؟

(۱)- الرسائل العشر، رساله نهم، مسأله نهم.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۴

ب- قیاس مردمی که بی تفاوت شده و به حق شرعی خود در تعیین سرنوشت اقدام نکرده اند، با کودکی که والدین او در حضانت وی اهمال می کنند، تا چه اندازه صحیح است؟ و در فرض صحت نیز آیا در صورت عدم رضایت والدین (و نه صرفاً بی تفاوتی آنان) نسبت به حضانت غیر، باز هم می توان به جواز اقدام غیر ملتمز گردید؟ و در صورت عدم جواز، آیا می توان در

امر حکومت نیز به عدم جواز تصدی در صورت عدم رضایت مردم استدلال کرد؟

جواب: در شرایطی که هرج و مرج، جامعه اسلامی را دربر گرفته باشد، تمامی عقلای آن جامعه عقلاً و شرعاً موظف به ایجاد نظم اند.

بدیهی است که وجود نظم در جامعه از مستقرات عقل عملی است و مقبول عقل هر عاقلی می باشد و تا شرایط عمومی جامعه به حال عادی بازگردانده نشود، سخن از مقبولیت یا عدم مقبولیت شکل حکومت، بی معنا خواهد بود. در چنین شرایط اضطراری، باید همه مردم به قدر امکان و ضرورت تلاش کرده تا هرج و مرج خاتمه یافته و نظم بر جامعه حاکم گردد. پس از استقرار نظم، باید منطبق با موازین عقلی و رضایت اکثریت افراد جامعه، حکومت شکل گیرد.

حال اگر هیچ یک از عقلای جامعه هرج و مرج زده اقدام به جلوگیری از بی نظمی و زیان و ضرر جامعه نکنند و گروهی از مسلمانان جرأت ورزیده و اقدام به ایجاد نظم و مدیریت جامعه کنند و عده و عده لازم برای آن را نیز داشته باشند، و پس از استقرار نظم با انتخاباتی آزاد، خود و سایر مدعیان مدیریت جامعه را در معرض رأی مردم گذارده و حکومتی مبتنی بر رضایت اکثریت افراد جامعه تشکیل دهند، چه

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۵

منافاتی با دموکراسی دارد؟

به نظر اینجانب اقدام به حفظ نظم در جامعه اسلامی با فرض یادشده، بر همگان واجب است؛ و البته تحمیل حکومت مورد نظر خود به دیگران در شرایط عادی جایز نیست. آشکار است که حکومت زور مبتنی بر این دیدگاه هرگز مشروعیت نخواهد یافت و کسی نمی تواند با بهانه جویی های غیر منطقی،

امنیت جامعه را برهم زند و یا به حکومت خود مشروعیت ببخشد. مسأله زور و اینکه واقعاً چه صورت می گیرد با مسأله مشروعیت و اینکه چه باید صورت گیرد متفاوت است و بحث مورد نظر مربوط به امر دوم می باشد. تشخیص این که جامعه دچار هرج و مرج شده و شرایط اضطراری بر آن حاکم است نباید صرفاً یک تشخیص فردی و یا گروهی خاص باشد؛ بلکه پیدایش هرج و مرج در جامعه امری روشن است و تمامی آن جامعه یا اکثریت آن به آن می رسند و احراز آن برای آنها که مکلف اصلی و اولی برای ایجاد نظم هستند کار مشکلی نیست و مسأله با فرضی که فرد یا افراد خاصی چنین ادعایی کنند، کاملاً متفاوت است و اساساً فرض وجود بی نظمی با ادعای بی نظمی از سوی عده ای قلیل معقول به نظر نمی رسد مگر اینکه عده قلیل ادعا نمایند که خودشان همه یا اکثریت هستند.

[بقای رضایت مردم، شرط بقای مشروعیت حکومت]

فرض دیگری نیز وجود دارد. چرا که ممکن است حکومتی مستقر باشد که در ابتدا مورد رضایت مردم بوده ولی به تدریج پایگاه مردمی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۶

خویش را از دست داده و به خاطر بی کفایتی متولیان آن، جامعه دچار هرج و مرج شده باشد. در چنین مواردی باید با حکومت یادشده مذاکره شود که همت خود را برای برقراری نظمی عادلانه به کار گیرد؛ و همه مسلمانان با رعایت مراتب امر به معروف و نهی از منکر موظفند برای اصلاح حکومت و جلوگیری از تضييع حقوق مهمه اقدام نمایند؛ و تحصیل قدرت در هر مرتبه از این مراتب- نظیر تشکیل احزاب و استفاده از امکانات روز- بر آنان لازم

است.

طبیعی است که تشکیل حکومت انتقالی و عملکرد آن از سوی مسلمانان، نباید خارج از چارچوب عدالت و رعایت حقوق همه انسان‌های تحت حاکمیت باشد. به عبارت دیگر به بهانه شرایط اضطراری و لزوم پایان دادن به هرج و مرج، نباید به حقوق طبیعی و عقلایی انسان‌ها تعرض شود. حتی در موارد اضطرار، باید به حدّ اقل ضرر اکتفا شود که «الضَّروراتُ تَقْدَرُ بِقَدَرِها».

و در مورد قسمت دوم سؤال، اولاً: قیاس اولویت برای اثبات «عدم رضایت شارع به بی توجهی نسبت به امر مهم نظم عمومی و حکومت» در برابر «حساسیت فوق العاده شارع نسبت به سرپرستی صغار و مجانین» بحثی مجادله‌ای با برخی نظریات فقهی بوده است. هرچند تردیدی نسبت به ضرورت توجه به امر اجتماع و حکومت از منظر عقل و نقل وجود ندارد؛ تا جایی که قرآن کریم، هدف اصلی ارسال رسل و انزال کتب را «قیام مردم به عدالت» دانسته است: «لِيُقِيمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». «۱»

(۱) - سورة حدید (۵۷)، آیه ۲۵.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۷

اگر مردم در جامعه‌ای از جوامع بشری، نسبت به سرنوشت خویش که در دست حکومت‌های مختلف قرار می‌گیرد، چندان بی تفاوت شوند که هرج و مرج و ناامنی را ببینند و بازهم هیچ گونه اقدام عملی برای غلبه بر آن انجام ندهند، مطمئناً ارزش وجودی خود را پایین تر از صغار و مجانین قرار داده‌اند؛ چرا که صغیر و مجنون فاقد توان و اختیارند و به همین جهت نمی‌توانند مصالح خویش را تشخیص داده و یا تأمین کنند و باید افرادی صالح برای حفظ مصالح آنان اقدام کنند (اگر والدین او نیز در تأمین مصالح او کوشا نبودند یا توان و

لیاقت حضانت او را نداشتند، افراد صالح دیگری جایگزین آنان می شوند) ولی مردم عاقل و بالغ در این فرض، علیرغم توان و اختیار به ذلت هرج و مرج تن داده و اقدامی بر علیه آن نمی کنند.

در چنین شرایطی، طبیعی است که باید ارزش وجودی مردم را احیاء کرد و آنان را به توان و اختیار خویش آگاهی داد و شرایط را برای اعمال آزادانه اراده مردم در سرنوشت خویش آماده کرد. کاری که باید گروهی پیشتاز و شایسته به آن اقدام کنند. «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّهٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ». «۱»

ثانیاً: آنچه در مورد صغار گفته شده است عمدتاً مربوط به ایتمام است.

یعنی صغاری که سرپرست خود را از دست داده اند و بدون ولی قهری

(۱) - سورة آل عمران (۳)، آیه ۱۱۰.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۸

- همچون پدر یا جد پدری - باقی مانده اند.

در خصوص صغاری که والدین آنها هستند، ولی نسبت به سرپرستی و نفقه آنان کوتاهی می کنند و آنان را در معرض خطر و ضرر جدی قرار می دهند (مثلاً آنها را رها کرده و رفته اند)، تردیدی نیست که حکومت مسئول است تا پدر یا جد پدری را وادار کند تا به انجام مسئولیت درباره فرزندانشان بپردازند؛ و در صورت عدم تمکن مالی یا عدم دسترسی به اولیای قهری، سرپرستی و اداره آنان تا زمان رسیدن به سن رشد برعهده حکومت است. البته حکومت مشروع می تواند فرد یا افراد مورد اعتمادی از بین مردم را که شایسته سرپرستی ایتمام باشند به سرپرستی کودکان یتیم بگمارد و حضانت هر یک از ایتمام را به فردی مطمئن بسپارد. و در این فرض عدم

رضایت والدین نسبت به حضانت غیر تأثیری ندارد و مصلحت کودک مقدم است.

ثالثاً: اساساً این که در نامه مذکور گفته شده: «در مثل امور صغار و مجانین و غیاب تصدّی من به الکفایه را لازم می دانند و می گویند می دانیم شرع به ترک آنها راضی نیست...»، قیاس باطل نیست؛ بلکه الغاء خصوصیتی است که حاکم بر آن عرف است که فرقی بین این دو قائل نیست. و به طور کلی تراحم بین تکلیفین گاهی بین یک واجب و یک حرام می باشد، که امثال واجب متوقف بر یک مقدمه حرام است؛ مثل امثال معروف انقاذ غریق یا اطفاء حریق که متوقف بر تصرف در دار یا ارض دیگری بدون رضایت اوست، که در این صورت واجب اهمّ که انقاذ غریق باشد تقدم پیدا می کند. و در مانحن فیه فرض سؤال این بوده است که حفظ اسلام و مسلمین و کیان مملکت و جان و ناموس و اموال مردم چنانچه متوقف باشد بر ایجاد حکومتی بدون رضایت مردم، مقدم

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۹

است بر رضایت مردم. ولی نکته قابل توجه این است که در باب تراحم به لحاظ واجب اهمّ، ارتکاب حرام به اندازه ضرورت اجازه داده شده است، نه این که از ریشه، حرمت حرام بودن تصرف در امر مردم بدون رضایت آنها رفع شده باشد؛ بلکه همچنان حرمت به فعلیت خود باقی است و تنها در مورد تراحم و به مقدار آن تنجّز نیافته است. و به اصطلاح، لزوم تقدیم اهمّ در مورد تراحم، جعل حکم در باره حرام مهم نمی کند.

به عبارت دیگر مفروض آن است که نتوان هم رضایت مردم را

جلب کرد و هم جان و مال و ناموس مردم را حفظ نمود و لذا چنانچه مردم حکومت تشکیل ندادند، اگرچه جلب رضایت مردم لازم است و تصرف در امر آنها بدون رضایت حرام است ولی به اندازه ضرورت حرام تنجّز نیافته و ارتکاب آن جایز است. و به نظر می رسد شما در سؤالتان از فرض خارج شده اید.

[پرسش یازدهم: ماهیت جهاد ابتدایی چگونه تبیین می گردد؟]

[ماهیت جهاد ابتدایی و صور چهارگانه آن]

پرسش یازدهم: در اندیشه سیاسی جنابعالی، ماهیت جهاد ابتدایی چگونه تبیین می گردد؟ گفتنی است در خصوص جهاد چهار فرض قابل ارزیابی است:

الف- کافران در حال جنگ با کشور اسلامی باشند؛

ب- کافران در کشوری دیگر (غیر از کشور اسلامی، اعم از این که کشور خودشان باشد یا کشور ثالث) به عده ای از مسلمانان یا گروهی از انسان ها (مستضعفین) ستم روا دارند و مانع دسترسی آنان به حقوق مشروع خویش گردند؛

ج- کافران در کشور خود مانع تبلیغ اسلام باشند؛

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۰

د- کافران از تبلیغ اسلام جلوگیری نکنند، اما حاضر به پذیرش دین اسلام نشوند و بخواهند مشرک یا غیر مسلمان باقی بمانند.

با توجه به موارد جهاد ابتدایی در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و نیز زمان خلفا- که ظاهراً عمل آنان مورد تأیید حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بوده است- جهاد ابتدایی بر کدام یک از مصادیق بالا- تطبیق می یابد؛ به گونه ای که حکومت اسلامی در فرض داشتن قدرت و توانایی، اجازه حمله مسلحانه به کشور خارجی را داشته باشد؟

جواب: جهاد ابتدایی به معنای لشکرکشی جهت سرکوب عقیده انحرافی و وادار کردن مردم کافر به عقیده توحید و یا کشورگشایی و توسعه قلمرو حکومت اسلامی- که ویژگی حکومت های غیر عادل و غیر

الهی است- در اسلام وجود ندارد و اساساً در قرآن جهاد ابتدایی به معنای ذکر شده مطرح نیست؛ بلکه دستور جهاد و قتال پس از شروع قتال توسط دشمنان یا نقض پیمان و تصمیم آنان بر اخراج پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از مکه یا ایجاد فتنه های نظامی و غیرنظامی و یا برای دفع ظلم از مظلومان و مستضعفانی که برای نجات خود استمداد می کنند، مطرح شده است.

نمونه اول: برای نمونه اول- یعنی دستور جهاد و قتال پس از شروع قتال توسط دشمنان- می توان به آیات زیر استناد کرد:

۱- «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»؛ «۱» «و در راه خدا با کسانی قتال کنید که با شما قتال می کنند و از حدّ (عدالت) خارج نشوید که خداوند خارج شوندگان از حدّ را دوست

(۱)- سوره بقره (۲)، آیه ۱۹۰.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۱

نمی دارد.» یکی از مصادیق خروج از حدّ شروع به جنگ قبل از شروع دشمن یا پیمان شکنی ها و توطئه ها و ایداء مسلمانان توسط آنان است.

۲- «وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَوْكُمْ فِيهِ»؛ «۱» «و با دشمنان نزد مسجدالحرام قتال نکنید مگر آنان در آن مکان با شما قتال کنند.»

جالب این است که در آیه بعد از آیه فوق صریحاً می فرماید:

«فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ یعنی اگر دشمنان دست از قتال برداشتند خداوند غفور و رحیم است. لازمه این معنا عدم جواز قتال مسلمانان با آنان است.

۳- در آیه سوره نساء می فرماید: «فَإِنِ اعْتَرَلَوْكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلَوْكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا»؛

«۲» «و اگر از شما روی گردانند و قتال نکردند و از راه مسالمت با شما وارد شدند خداوند راهی برای شما علیه آنان قرار نداده است.»

از این آیات فهمیده می شود که سخن از تغییر عقیده و مذهب نیست، بلکه بحث درباره عمل دشمنان با مسلمانان است و لذا تصریح می فرماید: اگر از جنگ و قتال باز ایستادند و از شما کناره گیری کردند و از راه مسالمت با شما برخورد کردند شما نباید متعرض آنان شوید.

و آیه سوره توبه نیز که می فرماید: «وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً»؛ «۳» [با تمام مشرکین قتال کنید همان گونه که آنان با همه شما قتال می کنند] از قبیل نمونه اول است.

(۱) - سوره بقره (۲)، آیه ۱۹۱.

(۲) - سوره نساء (۴)، آیه ۹۰.

(۳) - سوره توبه (۹)، آیه ۳۶.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۲

نمونه دوم: آیات شریفه زیر برای نمونه دوم - یعنی مواردی که دشمن پیمان خود با مسلمانان را نقض کرده و تصمیم به اخراج پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم داشته - قابل استناد است:

۱- «وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَانَهُمُ الْكُفْرَ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»؛ «۱» «و اگر پیمان های خود را شکستند و در دیتان طعن قرار دادند، پس با پیشوایان کفر قتال کنید، زیرا اینان عهد و پیمان نخواهند داشت، شاید منزجر شده، نهی پذیرند.»

۲- «أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَ هُمُوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ يَدْعُوكُمْ أَوْلَ مَرَّةٍ»؛ «۲» «چرا با قومی که عهد و پیمان خود را شکستند و بر اخراج رسول [از مکه] همت گماردند و قتال را اولین بار

با شما شروع کردند، قتال نمی کنید؟»

آیه فوق زمانی نازل شد که قبیله ای از قریش برخلاف تعهد خود در حدیبیه به قبیله خزاعه که در حوالی مکه بودند و به اسلام گرایش داشته و با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هم پیمان شده بودند حمله کردند و آنان از آن حضرت استمداد کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مقدمات جنگ و دفاع از هم پیمانان خود را فراهم فرمود که سرانجام به فتح مکه منتهی گردید.

نمونه سوم: بر مورد سوم- یعنی قتال به دنبال شروع فتنه- آیه شریفه سوره بقره دلالت می کند که می فرماید: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ»؛ «۳» «و با آنان قتال کنید

(۱)- سوره توبه (۹)، آیه ۱۲.

(۲)- سوره توبه (۹)، آیه ۱۳.

(۳)- سوره بقره (۲)، آیه ۱۹۳.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۳

تا زمانی که دیگر فتنه ای نباشد و دین فقط برای خدا باشد. پس اگر باز ایستادند دشمنی نباید باشد جز با ستمکاران.»

از تعبیر: «فَإِنْ انْتَهَوْا» فهمیده می شود که دشمنان قبل از قتال با آنان، به فتنه علیه اسلام و مسلمانان مشغول بوده اند؛ و نیز استفاده می شود که صرف کفر آنان علت برای وجوب قتال نبوده است؛ چرا که پس از باز ایستادن از فتنه همچنان به کفر خود باقی بوده اند.

نمونه چهارم: برای مورد چهارم- یعنی قتال با کفار پس از استمداد گروهی که از سوی کفار مورد ظلم و استضعاف قرار گرفته اند و از مسلمانان استمداد می کنند- آیه شریفه سوره نساء است که می فرماید:

«وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ

اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا»؛ «۱» (و چرا شما در راه خدا و مردان و زنان و کودکانی که به ضعف کشیده شده اند قتال نمی کنید. آنانی که همواره می گویند: خداوندا ما را از این شهری که اهل آن ظلم می کنند خارج کن و برای ما از پیش خودت دوست و یآوری قرار بده.)

بر اساس قاعده اصولی باید آیاتی که به طور مطلق در آنها موضوع

(۱) - سورة نساء (۴)، آیه ۷۵.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۴

قتال یا جهاد فی سبیل الله با دشمنان مطرح شده است را حمل بر مقید کرد. نمونه های چهارگانه فوق الذکر آیات مقیدی اند که اطلاق سایر آیات جهاد را مقید می سازند.

[قرآن و احسان بر کفار غیر محارب]

علاوه بر این در سوره ممتحنه آمده است: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ...»؛ «۱» «خداوند شما را از دوستی و عدالت با کسانی که با شما در راه دینتان قتال نکرده و شما را از خانه و کاشانه تان بیرون نکرده اند نهی نمی کند؛ به درستی که خداوند عدالت پیشگان را دوست می دارد. همانا شما را از دوستی و احسان با کسانی نهی می کند که با شما در دینتان جنگیدند و شما را از خانه و کاشانه تان بیرون کردند و بر بیرون کردنتان کمک نمودند...».

از این آیه شریفه به

خوبی استفاده می شود که وقتی نیکی و احسان به کفاری که با مسلمانان نمی جنگند و در توطئه های دیگر همچون اخراج مسلمانان از مکه و کمک به اخراج آنان شرکت ندارند جایز است- با این که از نظر اعتقادی آنان کافر بوده اند- به طریق اولی جنگ با آنان مورد نهی و منع شارع می باشد. یعنی ملاک جنگ با کفار صرف عقیده آنان نیست، بلکه عمل و برخورد آنان با مسلمانان ملاک است.

در تفسیر المیزان این قول را که این آیه توسط آیه «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...» (۲) نسخ شده است چنین مردود دانسته که آیه مورد بحث فقط شامل اهل ذمه و کفار معاهد می شود، در صورتی که آیه

(۱) - سورة ممتحنه (۶۰)، آیات ۸ و ۹.

(۲) - سورة توبه (۹)، آیه ۵.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۵

«فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...» فقط اهل حرب یعنی کفار غیر معاهد و غیر ذمی را در بر می گیرد. پس با توجه به این که بین دو آیه مذکور تعارضی با یکدیگر در دلالت وجود ندارد نمی توان گفت که آیه مورد بحث توسط آیه «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» نسخ شده است. «۱»

البته اگر کفار حربی را در اصطلاح فقهی آن- یعنی همه غیر مسلمانانی که معاهد یا در ذمه مسلمانان نباشند- معنا کنیم، این اشکال به صاحب تفسیر المیزان وارد است که آیه احسان اطلاق دارد و به ویژه با توجه به آیات قبل و بعد از آن، شامل همه کسانی می شود که در صدد قتال و محاربه با مسلمانان نبوده اند؛ اعم از این که اهل ذمه و معاهد باشند یا نباشند. و برای مقید ساختن آیه به دسته ای خاص وجهی به

نظر نمی رسد؛ مخصوصاً این که در آن از عدالت نیز سخن به میان آمده است که حسن آن نسبت به همه موجودات می باشد. گذشته از این که صحت اطلاق «مشرک» به اهل کتاب در لسان آیات قرآن، معلوم نیست.

[عدم امکان تحمیل عقیده]

قطع نظر از دلالت نمونه آیاتی که گذشت این نکته قابل توجه است که اساساً تحمیل عقیده- هر چند حق باشد- امری غیر منطقی و غیر معقول است؛ زیرا امور قلبی و اعتقادی در اختیار انسان نیست تا بتوان با زور و اکراه آن را به وجود آورد یا از بین برد. قرآن نیز صریحاً می فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (۲) «در دین هیچ اکراهی نیست» و نیز

(۱)- المیزان، ج ۱۹، ص ۲۳۴.

(۲)- سوره بقره (۲)، آیه ۲۵۶.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۶

می فرماید: «لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُضَيِّرٍ»؛ (۱) «- ای پیامبر- تو بر آنان مسلط نیستی.» گذشته از آن، هدف اصلی از بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اکمال مکارم اخلاق در مردم [«أَتْمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»] و تحقق عدالت در تمام عرصه های زندگی [«أُمْرَتُ لَأُعَدِلَ بَيْنَكُمْ»] و هدایت مردم به کمال حقیقی و سعادت دنیا و آخرت بوده است. روشن است این امور با تحمیل عقیده به وسیله جنگ و قتال و زور و کشورگشایی و توسعه قلمرو حکومت و قدرت به معنای رایج آن، هرگز سازگار نمی باشد.

بنابراین می توان گفت برخوردهای نظامی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم همگی دفاع و جهاد تدافعی بوده است.

در تفسیر المیزان آمده است که سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تا پیش از نزول سوره براءت چنین

بوده است که جز با کسانی که با او جنگ می کردند جنگ نمی کرد؛ اما پس از نزول آن سوره، دامنه جنگ گسترده شد. «۲»

بر فرض صحت این مطلب، معنای آن چنین نیست که پس از نزول سوره براءت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با کفاری که هیچ گونه تعرضی به مسلمانان نداشتند - اعم از معاهد و غیر معاهد - ابتدائاً و فقط به دلایل اعتقادی به جنگ و قتال می پرداختند؛ زیرا این معنا مخالف مضمون بسیاری از آیات قرآن کریم، از جمله آیه سوره ممتحنه است که احسان

(۱) - سوره غاشیه (۸۸)، آیه ۲۲.

(۲) - المیزان، ج ۹، ص ۱۶۲.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۷

به کفاری را که متعرض قتال با مسلمانان یا اخراج آنان از دیارشان و یا کمک به اخراج آنان نمی شوند، مجاز می شمارد، بلکه مورد ترغیب قرار می دهد.

[وظیفه مسلمانان نسبت به صور چهارگانه جهاد]

بر این اساس می توان گفت در فرض «الف» که کافران در حال جنگ با کشور اسلامی هستند، وظیفه مسلمانان دفاع از کیان اسلام و مسلمانان و کشور خود می باشد. و در فرض «ب» که کافران در کشوری غیر از کشور اسلامی به عده ای از مسلمانان یا گروهی غیرمسلمان ستم روا می دارند و مانع دسترسی آنان به حقوق مشروع خویش می گردند، هرچند به مقتضای آیه شریفه «وَمَا لَكُمْ لَأْتِفَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ...» «۱» وظیفه مسلمانان دفع ظلم و تجاوز از مظلومین است و لکن در شرایط کنونی دنیا که بنا بر ضرورت های جهانی، اصولی و از جمله عدم دخالت کشورها در امور یکدیگر مورد پذیرش همگان قرار گرفته است، از راه دخالت نظامی نمی توان اقدام نمود؛ زیرا چه بسا مستلزم

عواقب سوء و از بین رفتن مصالح مهمتر دیگری گردد.

البته ظاهراً در حال حاضر در حقوق و دکترین بین الملل این مبحث مطرح است که چنانچه در یک کشور یا منطقه- هر چند دور دست- به عده ای ستم شود و حقوق اساسی انسان هایی تضییع گردد، این حق یا وظیفه برای سایر کشورها یا سازمان های بین المللی خواهد بود که از آن عده حمایت کنند و از ستم و تجاوز ظالمان و مستبدان جلوگیری نمایند؛ که مقتضای آیه شریفه فوق الذکر نیز تأکید بر همین نکته است.

(۱)- سورة نساء (۴)، آیه ۷۵.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۸

و در فرض «ج» که کافران در کشور خود مانع تبلیغ اسلام باشند، هر چند حق تبلیغ اسلام برای مسلمانان- همچون هر انسان صاحب مکتب و عقیده ای- محفوظ است، و لکن این حق مستلزم جواز دخالت فیزیکی در خاک آن کشور نمی باشد. بلی اگر تبلیغ اسلام با ارسال امواج ماهواره و مانند آن ممکن باشد، به نحوی که تصرف و دخالت در خاک آنان به شمار نیاید، وجهی برای منع آن نیست، مگر این که دولت اسلامی ضمن قرارداد خاصی و یا قراردادهای بین المللی متعهد شده باشد که علاوه بر عدم دخالت فیزیکی، در فضای آن کشور با ارسال امواج نیز تصرفی نکند، و به اصطلاح تعهد متارکه جنگ سرد نموده باشد که در این صورت باید به مفاد عهدنامه و تعهد خود پایبند باشد.

و فرض «د» که کافران حاضر به پذیرش دین اسلام نشوند، به مقتضای آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» و آیه شریفه «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» مسلمانان نمی توانند با اکراه و اجبار، کافران را به قبول اسلام وادار نمایند یا

سرزمین آنان را تصاحب کنند.

[موارد جهاد در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم]

و اما موارد جهاد در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر حسب تواریخ جنبه دفاعی داشته و بیشتر با صورت اول منطبق است. در تاریخ موردی که آن حضرت ابتدائاً بدون شروع جنگ یا ایداء مسلمانان توسط کفار و مشرکین و یا توطئه های نظامی و غیرنظامی آنان علیه مسلمانان و تنها برای مسلمان شدن کفار دستور جهاد داده باشند، وجود ندارد. کافران

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۹

مسلمانان را اذیت و آزار می دادند، توطئه چینی می کردند، در راه ها سلب امنیت می کردند و علناً به مقابله نظامی می پرداختند. حتی برخی از جنگ های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به قصد دفاع از قبایل غیرمسلمانی بود که هم پیمان با مسلمانان بودند. یکی از دلایل فتح مکه، نقض عهد مشرکان و جنگ آنها با قبیله بنی خزاعه - هم پیمان مسلمانان - بوده است.

بلی در بعضی تواریخ آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم حضرت علی علیه السلام را در رأس لشکری دو بار به یمن فرستادند؛ در مرتبه اول منطقه همدان، و مرتبه دوم منطقه مدحج به اسلام پیوستند. «۱» بر فرض صحت این نقل، در آن ذکری از جنگ و خونریزی نشده است؛ و اگر پیوستن مردم یمن با زور و ترس و اکراه می بود، قاعدتاً باید درگیری نظامی و خونریزی شده باشد.

و داستان جنگ های پس از پیامبر، موضوع جداگانه ای است که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد؛ و از برخی منابع استفاده می شود که امیرالمومنین علیه السلام با برخی از کشورگشایی ها مخالف بودند. و آنچه قطعی است مشورت با آن

حضرت در مورد رفتن شخص خلیفه دوم به جبهه روم و ایران می باشد و نه اصل شروع جنگ. «۲» و در مورد فتح ایران از جمله ای در نهج البلاغه استفاده می شود که دشمن قصد حمله مسلحانه داشته است و یا آن را شروع کرده بود و خلیفه دوم پیش دستی کرده و امیرمؤمنان علیه السلام او را در برابر این دفاع تشویق کردند:

(۱) - سیره حلبی، ج ۳، ص ۲۲۸-۲۲۷.

(۲) - نهج البلاغه، کلام ۱۳۴ و ۱۴۶، نسخه صبحی صالح.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۰

«فَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ مَسِيرِ الْقَوْمِ إِلَيَّ قِتَالِ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ هُوَ أَكْرَهُ لِمَسِيرِهِمْ مِنْكَ...» (۱)

[پرسش دوازدهم: آیا تقسیم جهان به «دارالاسلام» و «دارالکفر» موضوعیت خود را از دست نداده است؟]

[تصویر تقسیم جهان کنونی به دارالاسلام و دارالکفر؟]

پرسش دوازدهم: یکی از شاخص های دولت جدید تفکیک دین و سیاست و یا نهاد دین و دولت است که با صفت «سکولار» یا «عرفی» از آن یاد می شود؛ به بیان خلاصه دولت های مدرن سکولار هستند. در دولت سکولار هیچ یک از ادیان به عنوان دین رسمی مطرح نیستند و دولت به لحاظ نظری و نه فقط عملی، نباید تبعیضی بین ادیان قائل شود. با این فرض آیا اساساً تقسیم جهان به «دارالاسلام» و «دارالکفر» موضوعیت خود را از دست نداده است؟ آیا می توان دولت های مدرن را که حمایت و رسمیت بخشیدن به یک دین خاص را کنار گذاشته اند، دولت کفر تلقی کرد؟ با فرض بی اعتباری تقسیم بندی گذشته، روابط حکومت دینی با این دولت ها چگونه باید باشد؟ آیا اساساً موضوع جهاد ابتدایی منتفی نخواهد شد؟ آیا حکومت اسلامی می تواند با قراردادی حمایت از این دولت ها را رسماً بپذیرد؟ (همچنان که در منشور ملل متحد همه دولت های عضو رسماً متعهد به حمایت از یکدیگر و دفاع در مقابل

متجاوز به هر یک از اعضا شده اند.) رابطه حکومت دینی اسلامی با دیگر حکومت های دینی غیراسلامی چگونه باید باشد؟ آیا با فرض این که یک حکومت یهودی مانند اسرائیل حاضر به معاهده صلح باشد، حکومت دینی اسلامی بایستی آن را بپذیرد؟ بر فرض که اسرائیل از حکومت های عرفی یا سکولار تلقی شود، وظیفه حکومت اسلامی چه خواهد بود؟

(۱) - نهج البلاغه، خطبه ۱۴۶.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۱

جواب: به چند نکته اشاره می کنم:

۱- در اصطلاح فقهی «دارالاسلام» به کشور و منطقه ای گفته می شود که اکثریت مردم آن مسلمان باشند، خواه حکومت آن دینی باشد یا سکولار و لائیک؛ و «دارالکفر» به کشور و منطقه ای گفته می شود که اکثریت مردمش کافر باشند، خواه حکومت آن دینی و مبتنی بر یکی از ادیان غیر از اسلام باشد یا سکولار باشد مانند کشورهای اروپایی و آمریکا و نظایر آن. بنابراین ممکن است دولتی مدرن و سکولار باشد اما دارالکفر و دولت کفر حساب شود.

۲- در پاسخ سؤال قبل، موضوع جهاد ابتدایی با دولت های کفر مشروحاً ذکر شد. و رابطه حکومت دینی با حکومت های کفر و سکولار و لائیک و یا حکومت های دینی غیر اسلامی باید بر اساس مصالح اسلام و عموم مردم مسلمان باشد. صرف کافر بودن مردم کشوری و دولت آن، مانع از ایجاد رابطه حکومت دینی با آن نمی شود؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر اساس مصالح اسلام و مسلمانان با بسیاری از کفار و مشرکین روابط و معاهداتی برقرار می کردند و بر حفظ آنها متعهد بودند.

۳- «سکولاریسم» عنوانی است که در باره مفهوم آن اختلاف نظرهایی وجود دارد و تفسیر رایج آن ظاهراً

نوعی بی‌اعتنایی نسبت به موافقت یا مخالفت رویکردهای آن با رویکردهای نظری و عملی شرایع الهی است که از آن به «عرفی‌گرایی مناسبات زندگی بشر» یاد می‌شود. در این تفسیر، نسبت بین احکام شریعت با قوانین سکولار،

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۲

نسبت «عموم و خصوص من وجه» خواهد بود که نتیجه اش «تباین جزئی» است. بر این اساس و قطع نظر از اصطلاحات فقهی، طبیعتاً نمی‌توان قوانین و اعمال متباین به تباین جزئی را از نوع کفر دانست، چرا که نسبت بین کفر با ایمان (اسلام) در جنبه نظری، تباین کلی است.

بنابراین اگر دولت یا دولت‌هایی در استفاده از امکانات مادی و معنوی جامعه خویش، نسبت به همگان عدالت را رعایت کنند و تفاوت‌های اعتقادی را مانع یا مقتضی ندانسته و تبعیض بین آنان روا ندارند، اتصاف آن حکومت‌ها به «حکومت کفر» و آن دیار به «دارالکفر» صحیح نیست؛ مگر از باب تسامح در تسمیه و یا به عنوان مجاز شایع.

البته عنوان «دارالاسلام» نیز بر آن صادق نیست. هیچ‌گونه حصر منطقی نیز بر لزوم تقسیم مناطق به دو عنوان یاد شده (دارالاسلام و دارالکفر) دلالت نمی‌کند، بلکه می‌توان از این گونه مناطق به عنوان «دارالصلح» یاد کرد.

۴- در برخی از کشورهای مدعی سکولاریسم یک نوع انحراف از اصول سکولاریسم دیده می‌شود که موانعی برای اعمال دینی، در زندگی خصوصی افراد- مثل پوشش افراد- پدید آورده است و آنان را به دست برداشتن از برخی عقاید و مناسک خویش مجبور می‌کند که با تفسیر رایج از سکولاریسم سازگاری ندارد و این گونه کشورها را از آنچه ادعا می‌کنند تنزل رتبه می‌دهد.

۵- صرف نظر از لزوم تقویت مناسبات دوستانه

بین کشورهای اسلامی، ایجاد یا تقویت روابط با حکومت‌ها و کشورهایی که فاقد روحیهٔ تهاجم به مسلمانان اند و حقوق اساسی مسلمانان کشور خویش

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۳

را مراعات می‌کنند- مطابق مصالح اسلامی و انسانی- ضروری و از اولویت برخوردار است.

قرارداد دفاعی مشترک با کفار، اگر به مصلحت جامعهٔ اسلامی باشد نیز جایز است؛ زیرا- چنان که گفته شد- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز با برخی یهودیان در برخی موارد هم پیمان شدند، تا چه رسد به دولت‌ها و کشورهایی که رفتار معاندانه را کنار گذاشته و صلح و روابط مسالمت‌آمیز را وجههٔ همت خود قرار داده‌اند. وفای به معاهدات دو یا چند جانبه با این کشورها- و هر کشوری که هم پیمان با مسلمین گردد- لازم و نقض پیمان حرام است.

۶- با حکومت‌های ضد اسلامی باید از راه‌های قانونی منطبق با معاهدات بین‌المللی برخورد کرد و با استفاده از روابط سیاسی و امکانات اقتصادی و اجتماعی، آنها را از ضدیت با اسلام بازداشت.

اتحاد کشورهای اسلامی می‌تواند این‌گونه کشورها را به تغییر سیاست‌ها وادار کند.

۷- دولت اسرائیل در نقض معاهدات و مصوبات بین‌المللی پیشگام بوده و اصول انسانی را نادیده گرفته است و متأسفانه با تسامح و حتی حمایت‌های غیر اصولی برخی حکومت‌های غربی و بی‌تفاوتی برخی دیگر از کشورها، به الگویی آشکار از بی‌اعتنایی به حقوق بشر و مصوبات بین‌المللی تبدیل شده است.

نقض حقوق بشر نسبت به مردم فلسطین و اقدامات متعدد کشتار جمعی- به ویژه کودکان و زنان- و غصب زمین‌ها و اموال فلسطینیان و

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۴

تخریب منازل آنان و کوچ دادن یهودیان

غیرفلسطینی به فلسطین و پاکسازی قومی فلسطینیان از سرزمین های آباء و اجدادی آنان و دستگیری ها و شکنجه های قرون وسطایی و ... در کارنامه این رژیم ستمگر، کاملاً آشکار است. خوی تجاوزکارانه آن رژیم، تمامی منطقه را آلوده کرده و تجاوزات متعدد آن به لبنان، مصر، سوریه، اردن، عراق، و ... از تاریخ جهان پاک نخواهد شد.

جای آن بود که تمامی جامعه جهانی با دید عدالت و حمایت از حقوق بشر، متجاوزان صهیونیست را محکوم کرده و حکومتی آزاد و مردمی و مورد نظر اکثریت ساکنان و مالکان حقیقی فلسطین - اعم از مسلمان و یهودی و مسیحی - در آن تشکیل می شد و مورد حمایت جامعه جهانی قرار می گرفت.

بنابراین دولت اسرائیل را نمی توان مصداق «دارالصلح» دانست و حقیقتاً باید آن را مصداق بارز «دارالکفر» و «دارالحرب» دانست که نه به قوانین الهی تن می دهد و نه به درخواست ها و مصوبات جامعه بشری اعتنا می کند؛ و این مفهومی جز «کفر» بر آن صادق نیست.

[پرسش سیزدهم: نظام اسلامی و ترور و مساله دادگاه اسلامی بدون حضور متهم]

[نظام اسلامی و ترور]

پرسش سیزدهم: بنابر آنچه در برخی از کتب تاریخی آمده است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در چند مورد دستور به ترور داده اند. بر این اساس به نظر حضرت تعالی مشروعیت ترور (فتک) در نظام حکومت دینی چگونه است؟ و چه تفاوتی میان «فتک» و «اغتيال» وجود دارد؟ و با توجه به روایتی که در آن تفاوت میان

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۵

این دو را در شناسایی قاتل در فتک، و عدم شناسایی او در اغتيال دانسته است، آیا می توان ملتزم شد که از نظر اسلام اغتيال - که آن نیز ماهیتاً ترور شمرده می شود - مجاز شمرده شده است؟ در

این ارتباط مواردی همچون سبّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم که عموم فقها قتل سبّ را بدون محاکمه جایز دانسته اند، و نیز ارتداد چنانچه در دادگاه اسلامی بدون حضور متهم ثابت و حکم غیابی صادر شود، چگونه توجیه می گردد؟

جواب: در این رابطه چند نکته باید بررسی شود:

[تفاوت بین فتک و اغتیال]

نکته اول: «فتک» و «اغتیال». و در این رابطه به چند امر اشاره می شود:

۱- معنای لغوی فتک و اغتیال و تفاوت آنها؛ فتک و اغتیال هر دو به معنای حمله ناگهانی و غافل گیرانه به شخص است، منتها در فتک نوعی تأمین به فرد مورد فتک وجود دارد ولی اغتیال از این نظر اعم است؛ و در اغتیال بردن فرد مورد اغتیال به محلی مخفی ملاحظه شده است ولی فتک از این نظر اعم است. «۱» در نهایت ابن اثیر ماده غیل آمده:

«الغیله أن یخدعه ثم یقتله فی موضع خفی...». در لسان العرب از ابوالعباس نقل شده است که اغتیال در جایی است که مقتول قاتل را نمی شناسد، ولی فتک در جایی است که مقتول قاتل را مشاهده می کند و می بیند. «۲»

(۱) لسان العرب، ماده فتک و غیل.

(۲) لسان العرب، ماده غیل.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۶

در المنجد می خوانیم: «غال یغول غولاً: اهلکه و أخذه من حیث لایدری... اغتال اغتالاً: اهلکه و اخذه من حیث لایدری. قتله علی غرّه او من خفیه...». «۱» و در مجمع البحرین آمده است: «فتک: انتهب منه فرصه فقتله او جرحه مجاهره او اعم». و در ماده غیل آمده: «اغتیال هو من الاغتیال و هو ان یخدعه فیذهب به الی موضع فاذا صار الیه قتله... یقال فلان قتل غیله ای

پس در اغتیال بردن مقتول یا مجروح در محلی مخفی و ندیدن قاتل و جراح ملاحظه شده است؛ اما در فتک دو قید مذکور ملاحظه نشده است، بلکه چه بسا مشاهده قاتل و جراح قید شده است. بنابراین هر کدام از فتک و اغتیال از جهتی اعم و از جهتی اخص می باشد.

اما در اصطلاح و محاورات معمولاً دو کلمه مذکور مترادف می باشند؛ مثلاً در بحار الأنوار از کتاب مجالس مفید و غیره نقل شده است که: «ابن ملجم لعنه الله قتل علیاً علیه السلام غيلةً و فتکاً». «۲»

۲- می توان گفت: فتک بیشتر در مواردی استعمال شده که تأمین در کار بوده است؛ مثلاً در ملاقاتی که معاویه با عایشه داشت و با او مشاجره می کرد، عایشه به او گفت: آیا نمی ترسی که من کسی را سر راه تو برای کشتنت بنشانم؟ و معاویه در جواب گفت: تو در حالی که من در خانه تو و در امان تو هستم چنین کاری نمی کنی؛ زیرا از پیامبر شنیدم که فرمود:

(۱) - المنجد، ماده غول.

(۲) - بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۴۷۲؛ و ج ۵۰، ص ۱۶۸.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۷

«الإیمان قید الفتک». «۱»

همچنین جناب مسلم بن عقیل رضوان الله علیه در جریان قرار کشتن ابن زیاد توسط او در منزل جناب هانی رضوان الله علیه روایت: «الإیمان قید الفتک» را که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده بود، مستند ترک قتل قرار داد. مطابق نقل های تاریخی ابن زیاد برای عیادت از هانی به منزل او آمده و در امان او بود. در مکاتیب الرسول نیز آمده است: در کتاب عون المعبود آمده: «الفتک هو القتل بعد الأمان غدرًا». «۲»

و در حاشیه بحار

آمده است: معنای حدیث: «الایمان قیدالفتک» این است:

«الایمان یمنع من الفتک الذی هو القتل بعد الأمان غدرًا». «۳» و نیز در بحار در ذکر حوادث جنگ جمل آمده: حضرت امیر علیه السلام فرمود: «بشّر قاتل ابن صفیه بالنار». «۴» و در حاشیه آن آمده است: «علت بشارت قاتل ابن صفیه (زبیر) یعنی عمرو بن جرموز به آتش، این است که زبیر در حالی کشته شد که جنگ را رها کرده بود؛ و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: الایمان قید الفتک».

بنابراین در مواردی که فضای جنگی اعم از منظم یا غیر منظم وجود داشته باشد و تأمین در بین نباشد فتک صادق نیست، در این گونه موارد معمولاً تعبیر «خدعه» یا «غدر» به کار می رود.

۳- می توان گفت: در جایی که فتک و اغتیال با هم به کار برده شده است، مقصود از «فتک» کشتن علنی و چهاراً، و مراد از «اغتیال» کشتن به شکل مخفیانه و غیر علنی است به نحوی که قاتل شناخته نشود. نظیر روایتی که کشی توسط اسحاق انباری از امام جواد علیه السلام نقل کرده است که

(۱) - مسند احمد، ج ۴، ص ۹۲؛ و مستدرک حاکم، ج ۴، ص ۲۵۲ و ۲۵۳ با اندک تفاوت.

(۲) - مکاتیب الرسول، ج ۳، ص ۴۰.

(۳) - بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۳۴۴.

(۴) - بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۱۶۸.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۸

آن حضرت به او فرمودند: «ابوالسمهری چه می کند؟ خداوند او را از رحمت خویش دور کند، او به ما دروغ نسبت می دهد؛ و او و ابن ابی الزرقاء خیال می کنند به نفع ما دعوت می کنند. خدا را شاهد می گیرم که من از آنان بیزارم. اینان

فتنه گر و دور افتاده از رحمت خدا هستند. ای اسحاق مرا از آنان راحت کن، خداوند تو را با زندگی در بهشت راحت کند.» اسحاق از امام علیه السلام پرسید فدایت شوم آیا کشتن آنان بر من جایز است؟ حضرت فرمود: «اینان فتنه گرانی هستند که با مردم فتنه می کنند ... پس خون آنان برای مسلمانان هدر است.» امام علیه السلام در ادامه فرمود: «إِيَّاكَ وَالْفِتْكَ فَإِنَّ الْإِسْلَامَ قِيدَ الْفِتْكَ ... عَلَيْكُمْ بِالْإِغْتِيَالِ». (۱)

در این روایت برای قتل علنی کلمه «فتک» و برای قتل مخفیانه کلمه «اغتيال» به کار برده شده است. سند این روایت، اگر صحیح هم نباشد اما برای این که فتک و اغتيال در چه موردی استعمال می شوند قابل تمسک است.

[محل بحث در جواز یا حرمت فتک و اغتيال]

نکته دوم: محل بحث در جواز یا عدم جواز فتک و اغتيال مواردی است که شخص به یکی از اسباب شرعی ذیل مهدورالدم باشد، و گرنه اگر مهدورالدم نباشد حرمت کشتن او - چه به شکل فتک و اغتيال باشد یا به شکل دیگری - از ضروریات دین است؛ هر چند به نحو فتک و اغتيال، حرمت و قبح آن اشد و اعظم خواهد بود.

اسباب مهدورالدم بودن عبارتند از:

(۱) رجال کشی، حدیث ۱۰۱۳.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۹

۱- سب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت فاطمه علیها السلام و ائمه معصومین علیهم السلام، بلکه سب انبیای الهی علیهم السلام، البته اجرای حکم سب با رعایت شرایط شرعی پس از ثبوت سب در دادگاه صالح است به چند دلیل:

دلیل اول: مرفوعه علی بن ابراهیم از بعضی اصحاب امام صادق علیه السلام است که بنابر گمان راوی، او اباعاصم سجستانی است؛ راوی

می گوید:

من با عبدالله بن نجاشی که متمایل به زیدیه بود به مدینه رفتیم و او به خانه عبدالله بن حسن (که رئیس سادات حسنی بوده است) و من به خانه امام صادق علیه السلام رفتم. او پس از بازگشت از خانه عبدالله بن حسن بسیار ناراحت بود و تقاضای ملاقات با امام علیه السلام را کرد و امام علیه السلام برای او وقتی تعیین فرمودند و با هم خدمت ایشان رفتیم و اظهار داشت:

یابن رسول الله! من از دوستان شما هستم و می دانم حق با شماست و هفت نفر از کسانی را که به حضرت امیر علیه السلام دشنام می دادند، کشته ام؛ و مسأله را از عبدالله بن حسن پرسیدم، او گفته است: در دنیا و آخرت گرفتار خون آنان می باشی. سپس حضرت از کیفیت قتل آنان پرسید و آنگاه فرمود: برای هر کدام از اینان که کشته ای باید یک قوچ در منی ذبح کنی، زیرا بدون اجازه امام چنین کاری کرده ای؛ و اگر با اذن امام بود چیزی بر عهده تو در دنیا و آخرت نبود. «۱»

ظاهراً مقصود از اذن امام، اذن حاکمیت عدل و حق می باشد که طبعاً تبلور آن در عصر غیبت در حاکم شرع جامع شرایط و دادگاه صالح شرعی است. مرحوم مجلسی در مرآةالعقول گفته است: کسی از

(۱) - کافی، ج ۷، ص ۳۷۶، حدیث ۱۷.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۸۰

اصحاب را ندیدم که در این مسأله فتوا به وجوب اذن امام و قربانی در منی داده باشد؛ پس شاید این دو کار مستحب باشد. «۱» اما شیخ مفید می گوید: در مورد سب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و

اهل بیت علیهم السلام این کار را امام مسلمین به عهده می گیرد و باید به اذن او باشد. «۲» معنای این سخن و سخن سایر فقها که از لزوم طرح موضوع نزد والی سخن گفته اند این است که افراد نباید خودسرانه اقدام به اجرای حدّ کنند. روایت دالّ بر این که حدود باید توسط «من له الحکم» اجرا شود نیز مؤید این مطلب است که در دلیل دوم ذکر می شود.

البته روایت فوق علاوه بر مرفوعه بودنش مورد اعراض اصحاب نیز قرار گرفته است؛ هرچند ممکن است ضعف آن از جهت مرفوعه بودن با نقل کسی مثل علی بن ابراهیم که از پدرش نقل می کند قابل جبران باشد. و ابوعاصم سجستانی نیز مجهول است و اسمی از او در کتب رجال دیده نمی شود.

دلیل دوم: روایاتی است که دلالت می کند بر این که اقامه حدّ باید توسط کسی باشد که حق حکم کردن را دارد. شیخ مفید رحمه الله گفته است: اما اقامه حدود به دست سلطان اسلام است که از طرف خداوند به این منصب نصب شده است؛ یعنی ائمه معصومین علیهم السلام و کسانی که توسط آنان نصب شده اند، همچون امراء و حکام. و این کار در صورت امکان به فقهای شیعه تفویض شده است. «۳»

(۱) - همان، حاشیه همان صفحه.

(۲) - المقنعه، ص ۸۰۹.

(۳) - وسائل الشیعه، ابواب مقدمات الحدود، باب ۲۸، ج ۲۸، ص ۴۹ و ۵۰.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۸۱

روشن است که بحث سَابّ النَّبِیِّ وِ الْاِئِمَّةِ عَلَیْهِمُ السَّلَامِ از مباحث حدود به شمار می آید.

دلیل سوم: این که اجرای حدّ سَابِّ بَدُونِ اِذْنِ اِمَامٍ وِ دَادِ گاه صالح، موجب هرج و مرج و اختلال نظام خواهد شد

و هر کسی ممکن است به ظنّ خود کسی را سبّ النّبی و الامام تشخیص دهد و به آن بهانه به قتل او اقدام کند.

۲- مرتد فطری مرد با شرایطی که در رساله توضیح المسائل گفته شده است. (شایسته است در زمینه حکم سبّ و مرتد به توضیحاتی که در کتاب «اسلام دین فطرت»، صفحات ۶۹۷-۶۹۲ بیان شده است، مراجعه شود.)

۳- محارب با تعریف و شرایطی که در جای خود ذکر شده است.

۴- باغی با شرایط مقرر. (همچنین در مورد محارب و باغی به جلد دوم «استفتائات»، صفحات ۵۲۴-۵۱۹، و نیز کتاب «دیدگاهها»، ج ۱، ص ۴۷۳-۴۵۳ مراجعه شود.)

۵- جاسوس.

۶- ناصبی.

۷- کافر حربی یا کافر ذمی یا مستأمن یا معاهد که نقض ذمه و عهد و شرایط امان کرده باشد.

۸- قاتلی که قتل او در دادگاه صالح ثابت شده و از دست حاکم یا

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۸۲

اولیای دم فرار کرده باشد.

در تمام این موارد نیز، مانند مورد سبّ، باید جرم موجب حد شرعاً در دادگاه شرعی ثابت شده باشد؛ و ثبوت آن یا به اقرار است- با شرایط مقرر آن، و از آن جمله در حال طبیعی بودن و در زندان و تحت فشار و اکراه و ترس نبودن- و یا با بینه. البته اتهام قتل با قسامه نیز ثابت می شود.

و اجرای حد نیز توسط حاکم صالح است.

یادآوری می شود در تمام مواردی که جرمی موجب حد یا تعزیر است، اصل اولی این است که هیچ کس ولایت ندارد جز در مواردی که ولایت او از طرف شارع احراز شده باشد. و جواز کشتن غیر نیاز به احراز ولایت بر

آن دارد و قدر متیقن از چنین ولایتی موردی است که جرم موجب حد نزد حاکم به حق ثابت گردد؛ و در سایر موارد که ثبوت ولایت بر کشتن مورد شک است طبق اصل اولی مذکور چنین ولایتی وجود ندارد. بر همین اساس می توان گفت در مسأله فتک و اغتیال شخص مهدورالدم با توجه به روایاتی که در این موضوع وارد شده، ولایت بر اجرای حکم به این نحو مورد شک است و لذا طبق اصل اولی چنین ولایتی وجود ندارد؛ پس فتک و اغتیال نیز جایز نیست، که در نکته بعد به آن اشاره می شود.

[بررسی مقتضای اصل اولی در حکم فتک و اغتیال]

نکته سوم: مقتضای اصل اولی در مورد فتک و اغتیال شخص مهدورالدم و نیز مقتضای روایات مربوط به فتک.

مقتضای اصلی اولی در هر موردی که شک در ثبوت ولایت و سلطه بر تصرف در شئون دیگری- و به طریق اولی در کشتن او- باشد، عدم

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۸۳

ولایت و سلطه است.

ممکن است گفته شود: وقتی شارع کسی را مهدورالدم دانست و ریختن خون او را مباح نمود دیگر حرمتی برای او نمی باشد و بنابراین وجهی برای تردید در ثبوت ولایت در اجرای حکم شارع و قتل او نخواهد بود؛ پس در حقیقت او مصداق اصل اولی که برای موارد شک است نمی باشد. ولیکن در پاسخ باید گفت درست است که از حکم شارع به مهدورالدم بودن او به برهان «إن» کشف می نماییم که شارع ولایتی را بر اجرای حکم خود نیز اعطا کرده است و گرنه جعل چنان حکمی لغو می بود ولی محدوده ولایت و اطلاق آن نسبت به اجرای حکم حتی به شکل فتک و

اغتيال مشکوک می باشد. چون در مقام ثبوت امکان دارد ولایت بر اجرای حکم مهدورالدم محدود به غیر فتک و اغتial باشد؛ و در مقام اثبات نه فقط دلیل عام یا مطلق برای اثبات آن در دست نیست، بلکه مقتضای اصل اولی نیز عدم چنین سلطه ای می باشد.

به علاوه مقتضای روایات دال بر نهی از فتک و اغتial - که ذکر خواهد شد - نیز مطابق با اصل اولی است.

[روایات نهی از فتک]

در برخی روایات شیعه و سنی که به آن اشاره می گردد، از طرف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فتک مورد نهی قرار گرفته و ایمان و اسلام قید و مانع از آن دانسته شده است:

۱- از طریق شیعه در کافی آمده است: علی ابن ابراهیم از ابی الصباح

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۸۴

کنانی نقل کرده که به امام صادق علیه السلام گفته است: همسایه ای دارم از قبیله همدان به نام جعدبن عبدالله و در مجالس هر وقت از حضرت امیر علیه السلام و فضائل ایشان صحبت می شود، او به آن حضرت سب و توهین می کند؛ آیا اجازه می دهید او را [بکشم؟]. حضرت فرمود: «آیا واقعاً چنین کاری می کنی؟» گفت: «بلی به خدا قسم در کمین او می نشینم و با شمشیر او را می کشم.» حضرت فرمود: «ای ابالصباح! این فتک است و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از آن نهی کردند. إِنَّ الْإِسْلَامَ قَيْدُ الْفِتْكَ...» (۱)

مورد این روایت جعدبن عبدالله بوده که حضرت امیر علیه السلام را مورد سب قرار می داده است. «۲» با این حال حضرت از فتک او نهی کرده اند؛ و ظاهر این نهی، با توجه به سیاق

روایت، نهی از اغتیال را نیز شامل می‌گردد.

۲- همچنین در بحارالأنوار از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که:

«الإيمان قيد الفتك». (۳)

۳- بنابر نقل تواریخ، جناب مسلم بن عقیل رضوان الله علیه نیز در خانه هانی رحمه الله حدیث فوق را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرد.

۴- در کتب اهل سنت نیز حدیث: «الإيمان قيد الفتك» از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است. (۴)

(۱) - کافی ج ۷، ص ۳۷۵.

(۲) - وقع وقیعه: سب ... المنجد.

(۳) - بحارالأنوار، ج ۵۰، ص ۱۶۸.

نجف آبادی، حسین علی منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، در یک جلد، ارغوان دانش، قم - ایران، اول، ۱۴۲۹ ه ق

حکومت دینی و حقوق انسان؛ ص: ۸۴

(۴) - سنن ابی داوود، کتاب جهاد، باب ۱۵۷، ج ۲، ص ۹۶؛ منتخب کنز العمال، ص ۵۷، حدیث ۱؛ مستدرک حاکم، ج ۴، ص ۳۵۲؛ صحیح بخاری، کتاب جهاد، ج ۲، ص ۱۷۴؛ و چندین کتاب دیگر از اهل سنت.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۸۵

ممکن است گفته شود لحن روایات فوق دلالت بر حرمت فتک نمی‌کند، بلکه حداکثر بر کراهت و غیرمطلوب بودن آن دلالت دارد.

زیرا در بسیاری از موارد برای کارهایی که قطعاً مکروه است لحنی مشابه لحن روایات فتک دیده می‌شود. و به علاوه روایت اسحاق انباری - که در موضوع اول به آن اشاره شد - بر جواز اغتیال در بعضی موارد دلالت می‌کند.

در جواب گفته می‌شود: از لحن روایات مربوط به فتک - که از طریق شیعه و سنی نقل شده است - چنین استفاده می‌شود که اسلام و یا ایمان قید فتک یا تقیید آن است. نتیجتاً کسی

که فتک می نماید طبق اسلام و یا ایمان عمل نکرده است. بنابراین مبعوضیت فتک و حتی اغتیال از آنها فهمیده می شود (زیرا ماهیت اغتیال تفاوتی با فتک ندارد). و عقلاً در چنین مواردی که ظاهر دلیل مبعوضیت چیزی است به ویژه در مسأله دماء تا زمانی که دلیل محکمی بر جواز آن چیز نباشد آن دلیل بر کراهت حمل نمی شود.

و روایت اسحاق انباری که دلالت بر جواز اغتیال می کند، از جهاتی مخدوش است:

الف: اسحاق انباری مجهول است و روایتی که خودش نقل می کند دلیل بر مدح او نمی باشد. محمد بن عیسی بن عبید نیز - که روایت را از اسحاق انباری نقل می کند - مورد اختلاف رجالیون است؛ بعضی او را مدح و بعضی ذم کرده و حتی گفته شده است که از غلات می باشد. «۱»

(۱) - جامع الزوایه، ج ۲، ص ۱۶۶.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۸۶

ب: این روایت فقط در رجال کشی - که شیخ جمع آوری و تنظیم کرده است - دیده می شود. و شیخ آن را در دو کتاب خود یعنی تهذیب و استبصار - که از کتب اربعه مورد اعتماد است - نیاورده است. و این نشانه دیگری بر ضعف روایت است.

ج: این روایت در هیچ یک از جوامع حدیثی - جز رجال کشی - ذکر نشده و مضمون آن نیز مورد اعراض اصحاب می باشد؛ بنابراین نمی تواند دلیل بر جواز اغتیال باشد و با روایات مربوط به فتک (که شامل اغتیال نیز می شود) و اصل اولی یعنی عدم ولایت بر دیگری، معارضه می نماید.

د: با اغماض از همه اشکالات ذکر شده ممکن است مضمون این روایت «قضیه فی واقعه» و منحصر به مورد خاصی باشد.

اگر گفته شود: مقتضای اصل اولی در

اشیاء چه بسا اباحه باشد نه منع و حظر؛ در جواب می گوییم:

اولاً: ممکن است اصل اولی در مورد تصرف در هر موجودی حظر و منع باشد؛ زیرا همه موجودات و مخلوقات ملک حقیقی و مطلق خداوند می باشند و او مالک الملوک است، و عقلاً تصرّف در ملک هر کس - چه رسد به مالک حقیقی یعنی خداوند - نیاز به اذن او دارد؛ و تا زمانی که اذن او احراز نشود، باید همان اصل اولی ملاک عمل باشد.

و ثانیاً: این بحث که اصل اولی در اشیاء اباحه است یا حظر مربوط به

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۸۷

غیر تصرفات در امور دیگران است. و اصل اولی در تصرفات مرتبط به دیگری، عدم جواز است.

اگر گفته شود: اطلاق روایات دالّ بر این که اجرای حدّ باید به دست کسی باشد که حق حکم کردن دارد، دلالت می کند بر این که اگر اجرای حدّ به شکل فتک و اغتیال به نظر حاکمیت به حق و عدل باشد جایز است؛ و روایت ابوعاصم سجستانی - که در موضوع دوم ذکر شد - نیز مؤید این مطلب است، زیرا در آن روایت حکم به وجوب فدیة و قربانی در منیّ به خاطر کشتن هفت نفر که به حضرت امیر علیه السلام سبّ و شتم می کردند تعلیل شده بود به این که بدون اذن امام کشته شده اند، و گرنه چیزی بر عهده او نبود.

در جواب گفته می شود: علاوه بر ضعف سند روایت ابوعاصم و اعراض عملی و فتوایی اصحاب از مضمون آن، بین مضمون روایات دالّ بر این که اجرای حدّ باید به دست کسی باشد که حق حکم کردن دارد، و بین روایات ناهی از فتک، عموم

و خصوص من وجه است؛ زیرا روایات دسته اول از این جهت که اجرای حدّ به شکل فتک یا به شکل عادی باشد مطلق و طبعاً اعم است، و روایات دسته دوم از این جهت که فتک به عنوان اجرای حدّ باشد یا نه مطلق و اعم می باشد؛ و در موردی که اجرای حدّ به شکل فتک و اغتیال باشد با هم تعارض می کنند و وجهی برای تقدیم و ترجیح دسته اول بر دسته دوم وجود ندارد، بلکه می توان گفت: لحن دسته دوم چون ناظر به موضوع دسته اول است از قبیل تبیین شکل اجرای حدّ می باشد و بر دسته اول حکومت دارد.

علاوه بر این که مضمون دسته دوم با اصل اولی نیز مطابق است. و در هر حال بر فرض عدم حجیت هر دو دسته از روایات در مورد تعارض،

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۸۸

باید به همان اصل اولی مراجعه کرد.

افزون بر این، روایت ابی الصباح کنانی مربوط به سؤال از همین مورد است که حدّ سبّ و شتم توسط همسایه ابی الصباح با اجازه امام یعنی حاکمیت به حق به شکل فتک اجرا شود یا نه، و امام از آن نهی کردند و حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم - «إِنَّ الاسلام قید الفتک» را مستند قرار دادند. «۱»

[بررسی ترورهایی که دستور آن به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت داده شده]

نکته چهارم: ترورهایی است که بنا بر برخی از نقل های تاریخی - بر فرض صحت این نقل ها - در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم انجام شده است یا پیامبر دستور آنها را داده اند. این موضوع از چند جهت قابل بررسی است:

۱- از جهت این که آیا ترورهای مذکور - با توجه به روایات ناهی

از فتک که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از طریق شیعه و سنی نقل شده است - جایز بوده است؟

۲- از این جهت که آیا ترورهای ذکر شده مصداق فتک می باشند یا نه؟

۳- از این جهت که آیا این ترورها به خاطر صرف امر عقیدتی و فکری یعنی کفر و ارتداد عقیدتی بوده است یا به خاطر اموری دیگر غیر از عقیده و فکر؟

باید گفت کسانی که مطابق بعضی تواریخ دستور قتل آنان توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم صادر شد و بعضاً به قتل رسیدند، قتل آنها نه مصداق

(۱) - کافی، ج ۷، ص ۳۷۵.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۸۹

فتک بود و نه به خاطر صرف کفر یا ارتداد آنان؛ بلکه به خاطر ارتکاب قتل یا شرکت در جنگ علیه مسلمانان و ایزد عملی آنان یا جاسوسی برای دشمنان و یا اموری دیگر بوده است که ذکر خواهد شد. لذا می توان آنان را طی چند دسته ذکر نمود:

دسته اول: کسانی که به خاطر قتل یا جاسوسی و یا در جنگ کشته شدند.

۱- عبدالله خطل یا اخطل. وی پس از این که مسلمان شد، از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان مصدق همراه یکی از انصار به منطقه ای فرستاده شد. او یک غلام رومی داشت که او نیز مسلمان شده بود و غلام می بایست هر روز برایش غذایی آماده می کرد، ولی روزی فراموش کرد و مورد غضب صاحبش قرار گرفت؛ سپس عبدالله او را به همین خاطر کشت و بعداً هم مرتد شد. آنگاه سعید بن حرث مخزومی وی را در حالی که

خود را به پرده های کعبه چسبانده بود بین رکن و مقام کشت. «۱»

اما مقریزی از مستدرک حاکم نقل کرده است که سائب بن یزید می گوید: من دیدم که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عبدالله بن خطل را از بین پرده های کعبه دستگیر نمود و او را در حالی که دست و پایش را بستند کشت؛ و سپس فرمود: بعد از این هیچ قرشی نباید به این نحو (صبراً) کشته شود. «۲»

۲- مقیس بن صُبابه یا حبابه. یکی از انصار برادر او را از روی خطا

(۱) - کامل، ج ۲، ص ۲۴۹؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۹.

(۲) - مقریزی، إسماع الأمتاع، ج ۱، ص ۳۳۹؛ ابن کثیر، سیره نبویه، ج ۲، ص ۵۶۳-۵۶۶.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۹۰

کشته بود ولی او آن انصاری را کشت و سپس هم مرتد شد و به مشرکان پیوست. سپس نمیله بن عبدالله کنانی به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم او را کشت.

و گفته شده است که مردم او را بین صفا و مروه کشتند. «۱»

۳- ساره کنیز عمرو بن عبدالمطلب. نامبرده حامل نامه متضمن اخبار (نظامی و) محرمانه ای بود که از طرف جاسوس کفار و مشرکین مکه به نام حاطب بن ابی بلتعه پس از جنگ بدر برای دشمنان می برد «۲»

در تفسیر قمی، ذیل آیه اول سوره ممتحنه که می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ...﴾ ضمن نقل داستان حاطب بن ابی بلتعه، آمده است که زن فوق صفیه نام داشته است.

۴- عقبه بن ابی معیط و ابی بن خلف. اینان هر دو کافر و هم

پیمان بودند. عادت عقبه این بود که هر گاه از سفری بر می گشت اشراف قوم خود را اطعام می نمود. روزی به همین مناسبت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را دعوت و ایشان اجابت کردند؛ ولی هنگام غذا خوردن فرمودند: «من از غذای تو نمی خورم مگر این که شهادتین را بگویی»؛ و او گفت. وقتی این خبر به گوش ابی بن خلف رسید به او گفت: با من دشمنی کردی و او گفت:

نه والله دشمنی نکردم و لکن مردی مهمانم شد که غذا خوردنش را مشروط به گفتن شهادتین کرد و من از او خجالت کشیدم که غذا نخورده از منزل من خارج شود. ابی گفت: من از تو راضی نمی شوم مگر این که آب دهانت را بر صورت پیامبر بیندازی؛ و عقبه چنین کرد و مرتد شد و

(۱) - کامل، ج ۲، ص ۲۵۰؛ و چند کتاب دیگر.

(۲) - کامل، ج ۲، ص ۲۵۱؛ و چند کتاب دیگر.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۹۱

سپس شکنجه حیوانی را بر پیامبر انداخت. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به او گفتند: تو از مکه خارج نمی شوی مگر این که سرت را با شمشیر می زنی. آنگاه در جنگ بدر به نحو صبر کشته شد. و اما ابی بن خلف به دست پیامبر در جنگ احد کشته شد... «۱»

لازم به ذکر است که بر فرض صحت نقل های مزبور و دستور قتل این عده توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم قتل آنها نه به خاطر صرف ارتداد آنان بوده است، بلکه به خاطر قتل و جاسوسی و یا شرکت در جنگ علیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و

آله و سلم و مسلمانان بوده است. از طرف دیگر ارتداد افراد در آن روزگار صرف تغییر فکر و اندیشه نبوده است، بلکه هر کس از نظر فکری از اسلام خارج می شد یا یکی از مسلمانان را می کشت فوراً به صف دشمن محارب با اسلام و پیامبر ملحق می شد تا در حمایت آنان قرار بگیرد. و در جوامع قبیله ای عادت دیرینه بر این بوده که هر کس و هر قومی برای حفاظت از خود ناچار بوده است با اشخاص و اقوام دیگری متحد و هم پیمان شود. و بنابراین چنین افرادی دشمن محارب محسوب می شدند و در جنگ حتی جنگ های نامنظم، فتک و اغتیال و خدعه جایز است. این روایت در کتب شیعه و سنی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام نقل شده است که: «إِنَّ الْحَرْبَ خُدْعَةٌ». «۲»

(۱) - مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۶۶، ذیل آیه ۲۹ سوره فرقان.

(۲) - قرب الإسناد، ص ۱۳۳؛ مروج الذهب، ج ۱، ص ۳۰۰ و ۳۳۲؛ کافی، ج ۷، ص ۴۶۰؛ بحار الأنوار، ج ۹۷، ص ۲۷؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۶۲؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۸۱، ۹۰، ۱۱۳ و...؛ سنن ابی داود، ج ۳، ص ۴۳؛ صحیح ترمذی، ج ۴، ص ۱۹۳؛ و چندین کتاب دیگر.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۹۲

علاوه بر این که دستور قتل عبدالله خطل و مقیس بن صبابه یا حبابه بنا بر نقل کامل - چنان که ذکر شد - توسط پیامبر نبود. و عقبه بن ابی معیط در جنگ بدر، و ابی بن خلف در جنگ احد، هنگامی که به نبرد با مسلمانان می پرداختند، کشته شدند.

دسته دوم: مردان

و زنانی که- بنا بر نقل بعضی تواریخ- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در جریان فتح مکه دستور قتل آنان را صادر کردند.

مردها عبارتند از:

۱- عکرمه بن ابی جهل.

۲- صفوان بن امیه بن خلف.

۳- عبدالله بن سعد بن ابی سرح.

۴- عبدالله بن خطل.

۵- حویرث بن نقیذ.

۶- مقیس بن صبابه.

۷- عبدالله بن زبیری.

۸- حویطب بن عبدالعزی.

و زن ها عبارتند از:

۱- هند دختر عتبه.

۲- ساره

۳ و ۴- دو کنیز عبدالله بن خطل. «۱» اسامی دو جاریه فوق بنا بر نقل یعقوبی «قریبه» و «فرتنا» می باشد. «۲»

(۱)- کامل، ج ۲، ص ۲۴۹-۲۵۲.

(۲)- یعقوبی، ج ۲، ص ۵۹ و ۶۰.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۹۳

در سیره های ابن هشام و ابن کثیر آمده است: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هنگامی که وارد مکه شدند و آن را فتح کردند به فرماندهان نظامی دستور دادند جز با مقاتلین و جنگجویان قتال و جنگ نکنند و کسی را نکشند جز چند نفر را که با

اسم مشخص کرده و فرمودند: «اینان حتی اگر زیر پرده های کعبه پیدا شدند کشته شوند».

بنابر این دو نقل، این افراد عبارت بودند از: عبدالله بن سعد، عبدالله بن خطل و دو کنیز او، حویرث بن نقیذ، مقیس بن حبابه (صبابه)، ساره کنیز بعضی از بنی المطلب و عکرمه بن ابی جهل. «۱»

بنابراین افراد فوق که دستور قتل آنها در برخی از تواریخ ذکر شده، حتی اگر صحّت این نقل ها را بپذیریم، اولاً: همگی در مبارزه با پیامبر و ایجاد آتش جنگ علیه مسلمانان دخالت داشته، بلکه جزو مهره های اساسی بوده اند.

و ثانیاً: دستور کشتن آنها به خاطر ارتداد نبوده است؛ زیرا

بعضی از اینان به کفر خود باقی بودند، مانند حویرث بن نقیذ که در مکه پیامبر را بسیار اذیت می کرد و با کلمات زشت و وقیح به آن حضرت توهین می کرد؛ «۲» و بعضاً که مسلمان و سپس مرتد شده بودند در ایذاء پیامبر و مسلمانان و یا تحریف نوشتن قرآن- مانند عبدالله بن سعد- دست

(۱)- سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۵۱-۵۳؛ سیره ابن کثیر، ج ۳، ص ۵۶۳ و ۵۶۴.

(۲)- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۹ و ۶۰؛ امتاع الأسماع، ج ۱، ص ۳۹۹.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۹۴

داشتند که ذکر خواهد شد. و بعضی مانند عبدالله بن خطل کسی را به قتل رسانده بود، چنان که ذکر شد.

و ثالثاً: دستور قتل، محرمانه و به شکل فتک و اغتیال نبوده است؛ بلکه یک دستور رسمی و علنی و نظامی به فرماندهان لشکر اسلام بوده است، و هنوز آتش جنگ فروکش نکرده بود؛ و این گونه دستورها مربوط به کسانی است که به شکلی در جنگ و مبارزه علیه اسلام و پیامبر شرکت داشته اند.

با این حال بسیاری از اینان کشته نشدند؛ از آن جمله:

یک: عکرمه بن ابی جهل که پس از فتح مکه ترسید و به یمن فرار کرد و همسر او امّ حکیم مسلمان شد و سپس خود او نیز نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمد و مسلمان شد و از آن حضرت خواست برای او طلب مغفرت نماید و ایشان طلب مغفرت کردند. «۱»

دو: صفوان بن امیه؛ او نیز که از مخالفین سر سخت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود پس

از فتح مکه به جدّه فرار کرد. سپس عمیر بن وهب به پیامبر گفت:

صفوان بزرگ قوم من می باشد و اکنون از ترس فرار کرده است و شما او را امان دهید. پیامبر نیز به او امان داد و او به مکه بازگشت «۲»

سه: عبدالله بن زبیری؛ او نیز به نجران فرار کرد و سپس نزد پیامبر آمد و مسلمان شد. «۳»

چهار: هند دختر عتبه؛ او نیز با آن جنایتی که با حمزه سیدالشهداء انجام داده بود، سرانجام به حسب ظاهر مسلمان شد و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم او را نکشت. «۴»

(۱) - کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۴۸؛ سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۵۳ به بعد؛ و چند کتاب دیگر.

(۲) - کامل، ج ۲، ص ۲۵۰ و ۲۵۱.

(۳) - إمتاع الأسماع، ج ۱، ص ۳۹۷؛ و چند کتاب دیگر.

(۴) - کامل، ج ۲، ص ۲۵۱؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۶۰؛ و چند کتاب دیگر.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۹۵

پنج: یکی از دو کنیز ابن خطل به نام فرتنا؛ او نزد پیامبر آمد و مسلمان شد. «۱»

شش: عبدالله بن سعد؛ او که کاتب وحی بود و عمداً تحریف هایی انجام می داد، سپس مرتد شده و ملحق به قریش شد و به آنان گفت: من تحریف هایی در قرآن انجام دادم و ... هنگام فتح مکه به خانه عثمان بن عفان که برادر رضاعی او بود پناه برد و او عبدالله را از مردم پنهان ساخت و سرانجام نزد پیامبر آورد و برایش امان خواست و از کشته شدن نجات پیدا کرد «۲»

هفت: حویطب بن عبدالعزی. او در باغی پنهان شده بود و ابوذر او را

مشاهده کرد و به پیامبر اطلاع داد. سپس نامبرده نزد پیامبر آمد و مسلمان شد. مروان به او گفت: ای شیخ چرا دیر مسلمان شدی؟ گفت:

چندین مرتبه تصمیم گرفتم مسلمان شوم ولی پدر تو مانع می شد. «۳»

ولی در بعضی تواریخ آمده است: او که در مکه پیامبر را اذیت و با کلمات قبیح از ایشان یاد می کرد سرانجام به دست حضرت علی علیه السلام کشته شد. «۴»

دستور قتل این دسته نیز نه فقط به خاطر کفر اعتقادی یا ارتداد آنان و

(۱) - کامل، ج ۲، ص ۲۵۱؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۶۰.

(۲) - کامل، ج ۲، ص ۲۴۹؛ و سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۵۱ و ۵۲؛ و چند کتاب دیگر.

(۳) - کامل، ج ۲، ص ۲۵۱.

(۴) - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۹ و ۶۰؛ إمتاع الأسماع، ج ۱، ص ۳۹۹؛ سیره ابن کثیر، ج ۳، ص ۵۶۴.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۹۶

یا حتی صرف ایذائاتی بود که نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روا می داشتند، بلکه به خاطر توطئه ها، مقاتله ها و اقداماتی بود که هنگام فتح مکه و قبل از آن انجام داده بودند. هرچند عده ای از آنان توبه کردند و مورد عفو قرار گرفتند.

ضمناً آن چند نفر که کشته شدند جزو محاربین بودند و در حال حرب، حتی خدعه مجاز خواهد بود؛ چنان که ذکر شد.

دسته سوم: موردی است که گفته شده فقط به خاطر ارتداد دستور قتل او توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم داده شده است.

در سنن دارقطنی آمده است: گفته شده هنگام جنگ احد یک زن مسلمان مرتد شد و پیامبر دستور داد

او را توبه دهند و اگر توبه نکرد او را بکشند. «۱»

این روایت به چند سند نقل شده است؛ در یک سند آن، محمد بن عبدالملک انصاری قرار دارد که در حاشیه کتاب فوق آمده است: احمد و دیگران گفته اند: محمد بن عبدالملک روایت جعل می کرد. «۲»

و در سند دیگر همین مضمون توسط جابر بن عبدالله نقل شده است، ولیکن در حاشیه آن کتاب آمده است: در سند این حدیث عبدالله اذینه قرار دارد که ابن حبان او را جرح کرده و گفته است: در هیچ حالی نمی توان به حدیث او استناد کرد. و مؤلف (مؤلف کتاب دارقطنی) در کتاب: «المؤتلف والمختلف» گفته است: روایت او متروک می باشد.

(۱) - سنن دارقطنی، کتاب الحدود، ج ۳، ص ۱۱۹، حدیث ۱۲۱.

(۲) - همان.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۹۷

و نیز ابن عدی در کتاب کامل گفته است: حدیث عبدالله اذینه منکر است «۱»

و در روایت دیگری از جابر بن عبدالله نقل شده است که زنی به نام امّ مروان مرتد شد و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دستور داد اسلام را به او عرضه کنند و اگر توبه نکرد کشته شود. ولیکن در حاشیه همان کتاب آمده است:

در سند این حدیث معمر بن بکار است که بنابر نظر عقلی و ذیعلی حدیث او مورد وهم می باشد.

همچنین در این سند، محمد بن عبدالملک قرار دارد. و بیهقی نیز این حدیث را با دو سند نقل کرده و گفته است: هر دو سند ضعیف است. «۲»

ظاهراً سه روایت فوق مربوط به یک قضیه می باشد. و در هر صورت سند این دسته - چه منحصر به یک مورد

یا چند مورد باشد- ضعیف است و نمی توان به آن اعتماد کرد.

دسته چهارم: کسانی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یا زنان آن حضرت و مسلمانان را هجو کرده و علیه مسلمانان تدارک جنگ می کردند.

۱- ابوعفک یهودی. نامبرده قبل از شروع جنگ بدر علاوه بر این که شاعر بود و با اشعار خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و رسالت آن حضرت را مورد هجو و هتک قرار می داد، اذیت های دیگری نیز بر ایشان و مسلمانان وارد می ساخت؛ همچنین از جمله فعالیت های وی تحریک و تشویق یهود مدینه برای جنگ با پیامبر و مسلمانان بود. هنر شعر در آن عصر در

(۱)- همان، حدیث ۱۲۵.

(۲)- همان، ص ۱۱۸، حدیث ۱۲۲.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۹۸

تحریک و شعله ور ساختن جنگ تأثیر بسیاری داشت؛ لذا سالم بن عمیر نذر کرد که او را بکشد یا در این راه کشته شود و سرانجام موفق شد و او را کشت. «۱»

اما ابن هشام به نقل از ابن اسحاق می گوید: قتل وی به درخواست پیامبر بوده است. «۲»

۲- پس از قتل ابوعفک، عصماء دختر مروان بسیار ناراحت شد و پیوسته اظهار مصیبت می نمود و علیه اسلام و مسلمانان عیب جویی و بدگویی را شروع کرد و انصار را به خاطر پیروی از پیامبر سرزنش می کرد و چون طبع شعر داشت با اشعار خود پیامبر را مورد هجو و توهین قرار می داد و این عمل را تا بعد از جنگ بدر ادامه می داد. سپس شبی عمیر بن عوف به خانه او رفت و او را کشت. آنگاه پیامبر از او سؤال کردند: آیا تو دختر

مروان را کشتی؟ او گفت: بلی...». «۳» این قتل - که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دستور آن را نداده بودند - اثر زیادی در تقویت روحیه کسانی از قوم عصماء گذاشت که به اسلام گرویده بودند و از ترس، آن را اظهار نمی کردند. «۴»

دو نفر فوق علاوه بر کارهایی که ذکر شد، به اشکال مختلف آتش جنگ علیه اسلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را شعله ور می ساختند، و جزو محاربین محسوب می شدند.

(۱) - تاریخ الخمیس، ج ۱، ص ۴۰۸؛ مغازی، ج ۱، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.

(۲) - سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۴۳۵؛ انساب الأشراف، ج ۱، ص ۳۷۳.

(۳) - تاریخ الخمیس، ج ۱، ص ۴۰۶ و ۴۰۷؛ مغازی، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

(۴) - مغازی، همان.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۹۹

۳- کعب بن اشرف. پس از شکست مشرکین در جنگ بدر، کعب از این شکست خیلی ناراحت شد و بر او گران آمد و پیوسته بر کشته شدگان بدر گریه می کرد، و در صدد انتقام برآمد و در اشعار خود پیامبر و اصحاب ایشان را مورد هجو قرار داد و همچنین در اشعار خود زنان مسلمان را با اسم و مشخصات هجو می کرد. «۱» و بعضی گفته اند:

حتی زنان پیامبر را در قصیده هایش با نام و اسم هجو می کرد. «۲»

نامبرده به مکه رفت و مشرکین را برای جنگ با پیامبر و مسلمانان آماده کرد و از مکه خارج نشد مگر زمانی که مشرکین بر جنگ تصمیم گرفتند «۳»

بر اساس برخی نقل های تاریخی، او وقتی به مدینه برگشت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «کیست که

مرا از شَرِّ ابن اشرف خلاص کند؟» محمد بن مسلمه گفت: من برای این کار آماده ام ... سپس ابونائله- که برادر رضاعی کعب بود- با او و عده ای دیگر همراه شدند و ابونائله طیّ تماسی با کعب جهت اغفال او، مقدمات کشتن او را فراهم ساخت ... و در یک حمله او را کشتند

کشتن کعب آثار زیادی روی یهود گذاشت به گونه ای که هیچ یهودی در مدینه نبود مگر این که به خاطر توطئه های مداوم خود، بر خود می ترسید ... «۴» به دنبال کشته شدن کعب، یهود در صدد بستن پیمان

(۱)- سیره ابن اسحاق، ص ۳۱۷؛ البدایه والنهایه، ج ۴، ص ۶.

(۲)- طبقات الشعراء، ص ۷۱.

(۳)- البدایه والنهایه، ج ۴، ص ۶؛ سیره ابن کثیر، ج ۳، ص ۱۱.

(۴)- سیره ابن اسحاق، ص ۳۱۷ و ۳۱۹؛ البدایه والنهایه، ج ۴، ص ۵-۸؛ و چندین کتاب دیگر.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۰

صلح با پیامبر برآمدند و عهد کردند که دیگر توطئه ای بر علیه پیامبر و مسلمانان نداشته باشند، که مورد قبول آن حضرت قرار گرفت. «۱»

نقش کعب در ایجاد و تقویت جنگ با پیامبر و مسلمان ها واضح است؛ به خصوص با توجه به این که یهود پس از این قتل در صدد بستن پیمان صلح با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برآمدند.

۴- ابن سنینه. در تاریخ ذکر شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اعلام کردند، هر کس ابن سنینه را پیدا کرد او را بکشد. سپس محیصه بن مسعود به ابن سنینه برخورد کرد و او را کشت. «۲»

با توجه به سیره قطعی پیامبر اکرم صلی الله

علیه و آله و سلم که هرگز متعرض دشمنانی که با او پیمان صلح بسته بودند نشد، مطمئن می شویم که این سنینه جزو آن دسته از یهود بوده که در حال تدارک جنگ با پیامبر و مسلمانان بوده اند. به علاوه قتل او نیز علی القاعده به صورت فتک و غافل گیرانه نبوده است، زیرا ظاهر نقل این است که دستور آن به صورت علنی و رسمی بوده است، و معمولاً چنین دستوراتی به طور طبیعی به اطلاع افراد مورد نظر می رسیده است.

۵- ابورافع یهودی. او در عداوت و دشمنی با پیامبر پشتیبان ابن اشرف بود و همچنان به ایذاء آن حضرت ادامه می داد؛ و قتل او در خیبر انجام شد.

(۱)- المصنّف عبدالرزاق، ج ۵، ص ۲۰۴؛ طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۲۳؛ و چند کتاب دیگر.

(۲)- البدایه والنهایه، ج ۴، ص ۸؛ سیره ابن اسحاق، ص ۳۱۹ و ۳۲۰.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۱

یادآوری می شود: کشتن ابن اشرف توسط طایفه اوس بود و قوم خزرج با خود گفتند: نباید طایفه اوس بر ما پیشی گیرند و لذا تصمیم گرفتند ابورافع را بکشند و از پیامبر اجازه گرفتند و آن حضرت نیز اجازه دادند... «۱» با توجه به نقش ابن اشرف- که ذکر او در مورد سوم از این دسته گذشت- در تدارک جنگ با پیامبر و انتقام او از کشته شدگان در جنگ بدر و نیز سایر دشمنی های او با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم وضعیت ابورافع نیز به خوبی روشن می شود.

۶- سلام بن حقیق. او از یهودیان اطراف مدینه و از خطبا و شاعران به نام منطقه بود که

مانند کعب بن اشرف در توطئه علیه مسلمانان جدیت داشت و کفار قریش را بر علیه آنان تحریک می کرد. او نیز بنا بر برخی نقل ها به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کشته شد. «۲»

بنابراین برخورد با وی جنبه عقیدتی نداشته و او هم در تدارک جنگ با پیامبر بوده است.

لازم به ذکر است که افراد این دسته همگی از نقض کنندگان پیمان و محاربین با اسلام و مسلمانان محسوب می شوند. پس قتل آنان نه به خاطر صرف کفر یا ارتداد فکری بوده است، بلکه علاوه بر نقض عهد و پیمان، به خاطر شرکت در جنگی - هر چند بعضاً غیر علنی - با پیامبر و اسلام بوده است. و کشتن دشمن در حال جنگ به نحو غافل گیرانه جایز نیست و اساساً بر آن فتک و اغتیال صدق نمی کند؛ زیرا علاوه بر این که

(۱) - سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۲۸۷؛ کامل، ج ۲، ص ۱۴۶؛ بحار الأنوار، ج ۲۰، ص ۱۳.

(۲) - سیره المصطفی، ص ۵۲۲.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۲

یک هنجار معمول و متداول در جنگ در همه زمان ها می باشد، مطابق روایتی در دین نیز تجویز شده است: «الحرب خدعه». «۱»

دسته پنجم: کسانی هستند که پس از اسلام آوردن مرتد شدند و ادعای پیامبری نمودند، همچون: اسود عنسی، طلیحه، سجاح و مسیلمه کذاب.

در کتاب اوائل نوشته علامه شوشتری آمده: جزری می گوید: اول ارتدادی که در اسلام رخ داد ارتداد اسود عنسی بود ... که پس از ارتداد و ادعای پیامبری سه ماه بیشتر زنده نبود. و در شبی که به قتل رسید پیامبر خبر آن را به عنوان پیش گویی اعلام کردند. پس از

مرگ او طلیحۀ اسدی و مسیلمه ادعای پیامبری نمودند، ولکن پس از وفات پیامبر به قتل رسیدند. «۲»

یادآوری می شود: کسی که از روی علم و عمد در مقابل پیامبر به حق و خاتم، مدّعی نبوّت و رسالت از سوی خداوند می شود در حقیقت اعلام جنگ با خدا و رسول او و همهٔ مسلمانان کرده است و حقوق آنان را مورد تعرّض قرار داده است، و دستور کشتن او نیز از مقولهٔ فتک و اغتیال نیست؛ زیرا یک دستور رسمی و علنی است.

پنج دستهٔ ذکر شده کسانی بودند که بنا بر نقل تواریخ در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مهدور الدم و محارب شناخته شده، بعضاً توسط مردم

(۱) - تهذیب شیخ طوسی، ج ۶، ص ۱۶۲؛ کافی، ج ۷، ص ۴۶۰؛ بحار الأنوار، ج ۹۷، (چاپ بیروت)، ص ۲۷؛ صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۲۶؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۸۱، ۹۰ و ۱۱۳؛ و چندین کتاب دیگر.

(۲) - اوائل، ص ۱۶.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۳

کشته شدند و بعضاً دستور قتل آنان توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صادر شد ولی در عین حال بعضی سرانجام توبه کرده و کشته نشدند.

[حرمت ترور در خارج از مرزهای اسلامی]

از آنچه گفته شد به دست آمد که فتک و اغتیال افراد مهدورالدم که در حال جنگ با اسلام و مسلمانان و یا تدارک و حمایت از آن نباشند از نظر دینی امری قبیح و مورد نهی است. و در این جهت فرقی نمی کند که این افراد در محدودهٔ کشور اسلامی باشند یا در خارج آن. و این تصور که چنانچه آنان در خارج کشور اسلامی باشند کشتن

آنها به شکل فتک جایز است زیرا به امنیت داخلی ضرری نمی زند، به چند دلیل مردود است:

۱- بر فرض این که مقصود از دارالکفر، سرزمین دشمن در حال جنگ با مسلمانان باشد، مطابق روایتی حضرت امیر علیه السلام از اجرای حدّ در سرزمین دشمن نهی کرده اند. «لَا يُقَامُ عَلَيَّ أَحَدٌ حَدٌّ بِأَرْضِ الْعَدُوِّ». «لَا أُقِيمُ عَلَيَّ رَجُلٌ حَدًّا بِأَرْضِ الْعَدُوِّ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهَا مَخَافَهُ أَنْ تَحْمِلَهُ الْحَمِيَّةُ فَيَلْحَقَ بِالْعَدُوِّ». (۱)

یادآوری می شود: عموم این روایات شامل مسلمان و غیر مسلمان می شود.

البته ممکن است گفته شود: لحن روایات ذکر شده به لحن حکم حکومتی شبیه تر است تا لحن حکم الهی ثابت؛ و اگر از مقوله حکم حکومتی باشد تابع شرایط متغیّر زمان و مکان است. و از همین رو قتل

(۱)- وسائل الشیعه، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱۰، حدیث ۱ و ۲.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۴

ابی رافع یهودی- بنا بر نقل سیره ابن هشام «۱» و کامل «۲» و بحار «۳»- در خیبر انجام شد که جزو سرزمین دشمن بود. ولی ممکن است گفته شود مقصود از «حدّ» حدّ شرعی است که از ناحیه شارع تشریح شده است هرچند مجری آن امام مسلمین است؛ زیرا ما در باب حدود حدّی را که تشریح آن از قبیل حکم حکومتی باشد نیافتیم.

از طرف دیگر، مطلب ذیل روایت- که می فرماید: بدین علت که مبادا در اثر اجرای حدّ در سرزمین دشمن، شخص مورد حدّ به دشمن ملحق شود- شامل حدّ قتل نمی شود.

۲- دلیل دوم این که اجرای حدّ در خارج کشور اسلامی، یعنی در دارالکفر اصطلاحی که در حال صلح با مسلمانان است، اگر در حال صلح با مسلمانان است، در صورتی که

بر خلاف تعهدات بین‌المللی باشد کشور اسلامی که متعهد به آنها شده است نمی‌تواند شرعاً آن تعهدات را بدون نقض از طرف دیگر نقض نماید.

و بر فرض این که یک کشور اسلامی تعهدات بین‌المللی را قبول نکرده باشد، اقدام به ترور افرادی که در پناه کشوری دیگر- هر چند دارالکفر- باشند موجب فساد و خطراتی برای سرزمین اسلامی و مردم آن و تضييع حقوق آنان می‌گردد. و شاید به همین خاطر است که مرحوم مجلسی در پاورقی تهذیب الأحکام می‌گوید: «الأحوط فی زمان الهدنه ترک ما تثير الفتنة»؛ «۴» زیرا بر فرض آن که تروری با حکم حاکم واجد

(۱)- سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۲۸۷.

(۲)- کامل، ج ۲، ص ۱۴۶.

(۳)- بحار الأنوار، ج ۲۰، ص ۱۳.

(۴)- تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۴۶، پاورقی.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۵

شرایط صورت گیرد ممکن است با مصلحت مهمی مزاحمت کند، مانند این که نقض قوانین بین‌المللی شود، ایجاد فتنه کند و موجب مفسده بالاتری گردد، یا این عمل باعث قتل و خونریزی و کشته شدن افراد بی‌گناه و تحریک مخالفان برای عمل متقابل یا بدفهمی نسبت به اسلام گردد.

۳- اگر کشور اسلامی تعهدات بین‌المللی را پذیرفته باشد باید به آنها پایبند باشد؛ و لذا به هر دلیل حق ندارد برای مردم سایر کشورها ایجاد ناامنی کند.

گذشته از همه موضوعاتی که در صفحات گذشته توضیح داده شد، در مورد آنچه در مورد نقل‌های تاریخی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمده است، تذکر این نکته ضروری است که اعتبار نقل‌های تاریخی برای صدور فتوا، چندان نیست که به

تنهایی اطمینان آور باشند. عمده تاریخ نگاران از ثبت انگیزه هایی که منجر به برخی احکام یا حوادث تاریخی شده اند، بازمانده اند؛ چرا که پی بردن به تمام زوایا و نقاط تاریک حوادث گوناگون، در زمان ما- که رشد علم و تکنولوژی، رسانه های مختلف و حساسیت های مفسران و تحلیل گران آنها را شاهد هستیم- امری بعید و شاید ناممکن است، تا چه رسد به امکانات و حساسیت های اندک معاصران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و یا تاریخ نگارانی که پس از یک یا دو قرن از وقوع حوادث، دست به قلم برده و تاریخی بسیار مختصر از زندگانی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۶

رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را نگاشته اند و بسا برخی منابع آنها اسرائیلیات یا جعلیات بنی امیه و دیگران بوده است.

[پرسش چهاردهم: احکام برده گیری و برده داری در زمان کنونی]

[برده داری در اسلام و در زمان کنونی]

پرسش چهاردهم: آیا احکام برده گیری و برده داری را- که امروزه ضدّ بشری تلقی می شوند- از احکامی می شمارید که تنها موضوع آنها در این زمان منتفی شده است، و یا از احکام امضایی و موسمی می دانید که ویژه جامعه صدر اسلام بوده و اکنون منسوخ شده است و در عصر کنونی در صورت تحقق موضوع آن نیز شرعاً ممنوع است؟

جواب: از مجموع احکام و برخوردهای اسلام نسبت به مسأله برده داری، چنین استنباط می شود که اسلام به مبارزه با پدیده برده داری برخاسته است تا در فرصت مناسب آن را ریشه کن کند. قرائن و مدارک بر این نظر و روش شریعت اسلامی را در مناسبت های مختلف می توان مشاهده کرد. برخی از آن مناسبت ها و موارد عبارتند از:

۱- «حق تسلط آدمی بر نفس خویش» یکی از حقوق فطری بشر و مورد

پذیرش و تأکید شریعت اسلامی است. به همین دلیل در بحث های مربوط به «حکومت و ولایت» همگان اقرار کرده اند که اصل اولی عقلی، عدم ولایت هر انسانی است بر دیگری. بنابراین، اثبات تسلط و ولایت بر غیر، محتاج به دلایل اطمینان آوری است که پس از آن ولایت بر دیگری پذیرفته می شود. مثل ولایت پدر بر فرزند، یا ولایت حکومت منتخب بر شهروندان و ... تردیدی نیست که برده داری، مستلزم ولایت بسیاری از آدمیان بر بسیاری از هموعان خویش است و از این جهت، امری بر خلاف قاعده سلطه و استثنایی است؛ و بر خلاف

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۷

حق طبیعی و فطری آنانی است که به بردگی گرفته می شوند.

۲- پذیرش موارد برده گیری و برده داری که استثنایی و طبعاً خلاف قاعده می باشد مبتنی بر «ضرورت» است. در این امر نیز تردیدی نیست که «الضرورات تتقدر بقدرها»؛ ضرورت ها به اندازه ای که ضروری باشند، مجاز شمرده می شوند. به عبارت دیگر اگر مورد اضطراری پیش نمی آمد، آن موارد اقتضای ممنوعیت را داشتند و تنها عاملی که موجب عدم ممانعت شده است، ضرورت خاصی است که بهره گیری از آن را مجاز شمرده است.

۳- حکم برده داری از احکام تأسیسی شارع نیست، بلکه از احکام امضایی است. بنابراین برای کشف علت پذیرش آن از سوی شارع مقدس باید در پی کشف علت یا حکمت امضای حکم این موضوع اجتماعی برآمد.

اگر اساس این موضوع مطلوب شارع می بوده، به ترغیب و تشویق به استرقاق بشر و برده فروشی و توصیه به رفتارهایی که به تکثیر برده داری منجر می گردد و جلوگیری از آزادی آنان و ... می پرداخت، و اگر اساس آن بر خلاف

خواست اولی شارع و صرفاً از سر ناچاری تجویز شده باشد، طبعاً از استرقاق انسان ها منع نموده و به پرهیز از بردگی و برده فروشی و در نظر گرفتن راه هایی برای تقلیل بردگان و آزاد سازی آنان و ... توصیه می فرماید.

۴- تردیدی وجود ندارد که شارع مقدس، برای آزادسازی بردگان و رفتار انسانی با ایشان توصیه های فراوان و مؤکدی کرده است؛ و به

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۸

بهانه های مختلف از پیروان شریعت خواسته است تا برده ای را در راه رضای خدا آزاد کنند و ثواب آن را از برخی عبادات بیشتر دانسته است.

همچنین در بیانات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم عبارات مختلفی آمده است که برده فروشی را ناپسند می شمارد؛ یا بندگی برخی انواع بردگان را باطل اعلام می فرماید، مانند نهی از اینکه کسی به خاطر نیاز مادی خود را به عنوان برده بفروشد، و یا از برده گرفتن پدر و مادر.

پس معلوم می شود که «آزادی بردگان» مطلوب خدا بوده است و نه «برده گرفتن آنان».

و به طور کلی بردگی هایی که در عهد اسلامی در کشورهای جهان انجام می گرفته به دو صورت بوده است؛ یکی به این شکل که افرادی قدرتمند و متمول به زور و قدرت به مناطق محروم و عقب افتاده مانند آفریقا و جاهای دیگر یورش می برده اند و افرادی را به بردگی می گرفته و در بازارهای جهان آنها را می فروخته اند. این نوع بردگی به لحاظ انسانی بدون شک ظلم است و با کرامت بنی آدم که در آیه ۷۰ از سوره اسراء به آن اشاره شده است منافات دارد و در اسلام هیچ گاه چنین بردگی تأیید و

امضا نشده است. خداوند انسان را آزاد آفریده و کسی حق ندارد انسان دیگری را برده گرفته و او را استعمار کند و با اجبار او را وادار به کار برای دیگری کند. حضرت امیر علیه السلام درباره بردگی فکری و تن دادن به ذلت می فرمایند: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (۱) «حال چه رسد به بردگی واقعی و تسلیم کامل دیگران شدن؛ و در منابع آیات و

(۱) - نهج البلاغه، نامه شماره ۳۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۹

روایات و سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین علیهم السلام هیچ جایی دیده نشده که چنین بردگی را تجویز کنند.

اما صورت دیگری که در آن عصر معمول بوده، در جایی بود که جنگ اتفاق می افتاد و افرادی از دشمن را زنده اسیر می گرفته اند، کاری که هم اکنون در تمام جنگ ها مرسوم است که افرادی را از طرف مقابل به اسارت می گیرند. در آن زمان این اسیران بندگان لشکر مقابل می شده اند و باید با کار کردن و راه های دیگر خود را آزاد کنند، و گرنه در اختیار دولت ها و از آن جمله در جنگ های مسلمانان از آن بیت المال مسلمین بوده اند. این نوع اسیر گرفتن که در قرآن در چند آیه به آن اشاره شده (از جمله آیات ۶۷ و ۷۰ سوره انفال) نوعی روش نگهداری اسرا بوده است، که در اسلام قوانینی برای رعایت حقوق و شئون آنها آمده است؛ مانند حق خوراک و پوشاک، عدم اذیت و آزار و چگونگی آزاد شدن آنها.

این نکته نباید از نظر دور بماند که شیوه تعامل با بردگان در اسلام آن چنان

شایسته بوده که در شهرهای اسلامی جمعی از فقهای بزرگ آن عصر از بردگان بودند؛ مانند حسن بصری، ابن سیرین، عطا، مجاهد، سعید، سلیمان، زید بن اسلم، نافع، ربیعہ الرأی، طاووس و عطار بن عبدالله؛ و مادر برخی از ائمه علیهم السلام نیز از همین کنیزان آزاد شده و پاکدامن بوده اند. و جمعی دیگر نیز پیشینهٔ بردگی داشته اند و با آزاد شدن در جمع علما و قاریان جهان اسلام قرار گرفته اند.

این که در جنگ برای شکست دشمن افرادی از آنها را بگیرند، روشی بوده که در آن عصر در همهٔ کشورها رایج بوده است و افرادی را

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۰

که اسیر می گرفته اند، برده می کردند و اسلام در آن شرایط جامعهٔ جهانی نمی توانسته یک طرفه از آن پرهیز نماید و در نتیجه در جنگ هایی که برای آن اتفاق می افتاده به برده دادن تن داده ولی برده نگیرد؛ این امری نامعقول است.

همچنین اسلام نمی توانست نظام بردگی را که سابقهٔ تاریخی بسیار طولانی داشت، با یک فرمان و دستور الغا نماید؛ اما تدریجاً و با اعمال تدابیری درصدد حذف آن از گردونهٔ جامعه برآمد.

در اسلام برای آزاد نمودن بردگان تدابیر زیادی معین گشت؛ از جمله این که ثواب فراوان برای عتق رقبه مقرر شد و نیز آزاد نمودن برده جزو قوانین حقوقی و کیفری قرار داده شد و برای بسیاری از گناهان و یا کارهای دیگر آزادی حدّ اقل یک برده لزوماً به عنوان کفاره قانونی شد.

در کتب فقهی فقها نیز فصلی مستقل به نام «عتق رقبه» - نه رقیّت - تدوین شده که روش های آزاد نمودن برده و حقوق بردگان در آن به تفصیل ذکر شده است.

عبارت دیگر از آنجا که نظام بین الملل در عصر تشریح پدیده برده داری را پذیرفته بود و همگان به آن ملتزم بودند و به راحتی از آن دست نمی کشیدند، توجه اسلام به مبارزه منفی با پدیده برده داری مبتنی شد. به همین جهت بر «عدم مطلوبیت» آن نزد خدای سبحان تأکید شد و رضای خدا در «آزاد کردن بردگان» تعریف شد.

بنابراین عدم تحریم، ناشی از رواج عملی آن پدیده و انس نظری جامعه بشری نسبت به آن بوده است. اگر انس نظری و رواج عملی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۱

نمی بود، همه دلایل برای ممنوعیت شرعی این پدیده نامطلوب شارع فراهم می شد.

آنچه در دو قرن اخیر به عنوان مبارزه با بردگی انجام گرفته است بیشتر همان مبارزه با شکل اول از بردگی است، و گرنه شکل دوم آن که مربوط به اسرای جنگی است در بعضی جاها به مراتب بدتر و سخت تر از بردگی در عصر اسلام در گرفتن اسیران جنگی است، هر چند اسم بردگی بر آن اطلاق نمی شود.

به هر حال امروزه چون موضوع بردگی از گردونه جامعه خارج شده است، از نظر اسلام نیز جایز نمی باشد. برده گیری در عصر اسلام از قبیل مقابله به مثل بود (یعنی کفار نیز از مسلمانان در حال جنگ برده می گرفتند) که امری مورد قبول عقل و عقلا می باشد و امروز به کلی عرف زمان تغییر کرده و برده گیری برطرف شده است. و فرض این که برده گرفتن مجدداً در عرف زمان ما رایج شود و امر به قهقرا بازگردد فرض بسیار بعیدی است و اگر فرضاً چنین شد طبعاً اسلام از روی اضطرار و مقابله به

مثل به آن تن خواهد داد. پس هم اکنون حکم برده گیری و برده داری به لحاظ عدم تحقق موضوع آن فعلیت ندارد.

[پرسش پانزدهم: در نظام حکومتی اسلام آیا شکنجه به طور مطلق ممنوع است؟]

[نظام اسلامی و شکنجه]

پرسش پانزدهم: در نظام حکومتی اسلام آیا شکنجه به طور مطلق ممنوع است یا در برخی شرایط در صورت وجود مصلحت اقوی و بنا بر حکم قاضی واجد شرایط - هر چند تحت عنوان تعزیر - مشروعیت می یابد؟

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۲

جواب: شکنجه به معنای مصطلح در اسلام مطلقاً ممنوع است. آنچه معادل تقریبی آن می باشد عنوان تعزیر است. تعزیر در لغت به معنای منع، تأدیب و ملامت کردن است؛ و در اصطلاح فقهی تقریباً به همین معنا به کار می رود، منتها با محدودیت هایی همراه است که در جای خود بیان کرده ام.

تعزیر در اسلام برای جرم ثابت و قطعی است، یعنی جرمی که در محکمه صالح ثابت شده باشد؛ نه برای اثبات جرم یا گرفتن اعتراف و اقرار. اعترافی که با تعزیر گرفته می شود هیچ ارزش حقوقی و شرعی ندارد و محکمه نمی تواند به استناد آن، متهم را محکوم کند.

مسأله ای که باقی می ماند موردی است که امر اهمی نظیر دفع خطر از جان و عرض مردم و یا نظام صالح اجتماعی توقف کامل بر اظهار مطلبی از کسی داشته باشد و او از اظهار آن استنکاف ورزد؛ در این صورت با تحقق شرایط زیر می توان وی را تعزیر کرد:

۱- قاضی جامع شرایط به این تشخیص دست یابد.

۲- تعزیر کمتر از اقل حد باشد.

۳- گرفتن اطلاعات از راه های مشروع دیگری غیر از تعزیر ممکن نباشد؛ زیرا تعزیر نوعی تصرف در امر دیگری است و ولایت بر آن مخالف اصل اولی می باشد، و قدر متیقن آن که بتوان

بر خلاف اصل اولی عمل کرد جایی است که مصلحت مهمتری- مانند حفظ نفوس محترمه یا حقوق مهمه- در بین بوده و راه استیفای آن منحصر به تعزیر می باشد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۳

۴- شخصی که از اظهار مطلب استنکاف می ورزد، شرعاً به لزوم اظهار و حرمت کتمان اعتقاد و توجه داشته باشد و با این وجود از اظهار آن خودداری کند.

۵- قاضی واجد شرایط یقین کند که وی شرعاً به لزوم اظهار و حرمت کتمان اعتقاد دارد و علیرغم توجه به وجوب شرعی اظهار مطلب، از بیان آن استنکاف می ورزد.

باید توجه داشت در صورت تحقق این شرایط، اظهار و اقراری که از این راه به دست می آید تنها برای استیفای مصلحت اهم کارایی دارد و نمی تواند مستند شرعی برای محکومیت وی و استناد قاضی شرع به آن باشد؛ زیرا روایاتی که دلالت می کند بر عدم اجرای حدّ و تعزیر بر کسی که در زندان یا در اثر ترس و یا فشار بدنی بر کاری اقرار می کند، شامل این مورد نیز می شود. در این رابطه به جلد دوم دراسات فی ولایه الفقیه، صفحه ۳۷۸ مراجعه شود.

یادآوری می شود چنین موردی که قاضی جامع شرایط یقین پیدا کند که کسی اعتقاد و توجه به لزوم شرعی اظهار و حرمت کتمان مطالبی دارد که کیان اسلام یا نظام اجتماعی توقف کامل بر آن دارد، در مقام عمل بسیار دشوار است؛ زیرا از قبیل اطلاع از قلب و ضمیر انسان هاست.

و به طور کلی در این قبیل موارد که احتمال سوء استفاده و تضییع حقوق افراد وجود دارد، شارع مقدس بیشترین تمهیدات را برای رعایت احتیاط و جلوگیری

از سوء استفاده به کار برده است.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۴

[پرسش شانزدهم: ملاک حقوق فطری و رابطه آن با اصاله‌الحظر]

[حقوق فطری و فقه سنتی، ملاک حقوق فطری و رابطه آن با اصاله‌الحظر]

پرسش شانزدهم: حضرت‌عالی در «رساله حقوق» به حقوق اساسی و بنیادینی اشاره کرده‌اید که «محصول ضرورت‌ها و مقتضیات خاص اجتماعی و شرایط زمانی و مکانی نیست» و «قبل از هر چیز حق‌هایی فطری هستند و لذا فی‌نفسه ثابت، غیر قابل سلب و ذاتی می‌باشند و انسان‌ها به خاطر انسان بودنشان و به دلیل کرامت انسانی باید از آنها برخوردار باشند. این‌گونه حق‌ها ریشه در قانون‌گذاری یا اراده حکومت ندارند، بلکه ریشه در فطرت داشته و از بدیهیات عقل عملی به شمار می‌آیند و دیدگاه شریعت نسبت به آنها نیز ارشادی است». (رساله حقوق، چاپ چهارم، ص ۱۵)

اولاً: آیا پابندی به این سخنان مستلزم بازنگری در فقه سنتی نخواهد شد؟

ثانیاً: برای شناسایی این دسته از حقوق چه ملاکی وجود دارد؟ و اگر در متون دینی به مواردی برخورد کردیم که با این‌گونه حقوق در تعارض بود، کدام یک مقدم‌اند؟

ثالثاً: حضرت‌عالی برخلاف مشهور اصولیون و فقها برائت عقلی را قبول نداشته و عقلاً قائل به اصاله‌الحظر هستید؛ این مبنای جنابعالی با دیدگاه فوق چگونه قابل جمع است؟

جواب: اولاً: از آنجا که فقه اسلامی بر اساس پرسش‌ها و نیازها و واقعیات زمان‌های مختلف تدوین شده و فقهای عظام احکام آنها را از آیات و روایات استنباط کرده‌اند، و امروزه بسیاری از این پرسش‌ها و

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۵

نیازها دگرگون شده است، باید در فقه اسلامی با استفاده از همان روش اجتهاد سنتی و با استناد به آیات و روایات از دو جهت تحول و بررسی جدید ایجاد

شود:

۱- بررسی تازه در اصول و قواعد فقه. امروز با وجود نیازها و پرسش های جدید که در گذشته مطرح نبوده اگر اصول و مبانی مورد بازنگری قرار گیرد و در احکام غیر تعبدی اسلام که مصالح و مفسد آنها مخفی نباشد به جستجوی ملاکات این گونه احکام و روش کشف آنها با استفاده از متون دینی و سیره معصومین علیهم السلام و شناخت شرایط زمانی و مکانی صدور احکام پرداخته شود، به یقین نکات تازه و احکام جدیدی به دست خواهد آمد که پاسخگوی نیازهای امروز جامعه اسلامی خواهد بود.

۲- تحوّل در تنظیم ابواب فقه و ایجاد باب های جدید بر اساس استنباطهای جدید که بتواند همه ابعاد مسائل از جمله حقوق و آزادی های جامعه را در بستر تعالیم اسلامی پیش بینی و تضمین کند.

اموری که در گذشته به این شکل مطرح نبوده است؛ مانند حقوق کارگران، احزاب و تشکل های دیگر، رسانه ها و

ثانیاً: به نظر می رسد ملاک و شاخصه حقوق اساسی و فطری، فرا زمانی و مکانی بودن آنها و ثبات و دوام آنها در همه شرایط و احوال و در جوامع مختلف با تفاوت های آنها در فرهنگ و دین و آداب و سنن است. این گونه حقوق که ناشی از جغرافیای خاص و زمان مشخصی نیست، اصولاً ناشی از مصالح ذاتی انسان هاست و صرف انسانیت

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۶

انسان منشأ اعتبار آنها می باشد. و طبعاً اگر این گونه حقوق به رسمیت شناخته شود و انسان ها از آنها بهره مند گردند عدالت در این جهت تأمین خواهد شد.

متون دینی نیز که هدف آنها هدایت بشر و تأمین عدالت است با چنین حقوقی که ناشی از

مصالح ذاتی انسان‌ها و متکی به انسانیت انسان می‌باشد علی‌الاصول تعارضی نخواهد داشت. بلی ممکن است بعضی متون روایی غیر معتبر یا بعضی برداشت‌ها از متون معتبر و قطعی، با این‌گونه حقوق در تعارض باشد؛ که در این موارد با ردّ فروع بر اصول و مقیاس قرار دادن محکّمات قرآن و سنّت و عقل، آنچه حق است به دست می‌آید.

و ثالثاً: قائل به أصالة الحظر بودن با حقوق اساسی که به کرامت ذاتی انسان‌ها مربوط است، منافاتی ندارد؛ زیرا بنابر جهان بینی الهی مبدأ تمام موجودات و از جمله انسان و حقوق ذاتی و فطری او، خدای متعال است. و از آیات و روایات متعددی- که در رسالته حقوق به آنها اشاره شده است- استفاده می‌شود که خدای متعال انسان را بدون ملاحظه عقیده و فکر آنها از نظر انسانیت دارای حقوقی می‌داند، و آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (۱) و آیات و روایات مشابه آن اشاره به این مطلب است.

و أصالة الحظر مربوط به رتبه قبل از اعطای حقوق از سوی خداوند به بندگانش است؛ یعنی اگر خداوند این کرامت ذاتی و شرافت را برای انسان‌ها قرار نداده بود، حقوق ناشی از آن نیز اعتبار نمی‌شد.

(۱)- سوره اسراء (۱۷)، آیه ۷۰.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۷

[پرسش هفدهم: تساوی انسان‌ها در حقوق فطری و علت تفاوت آنان در بخشی از احکام]

[تساوی انسان‌ها در حقوق فطری و علت تفاوت آنان در بخشی از احکام]

پرسش هفدهم: با توجه به سؤال پیشین و با در نظر گرفتن مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر که مورد توافق اجمالی عقلا در عصر حاضر قرار گرفته است، مستدعی است دیدگاه خود را در زمینه‌های زیر بیان فرمایید:

الف- اگر انسان از جهت انسانیت خویش محترم و دارای حقوقی است، آیا همه افراد

بشر در استیفای حقوق انسانی- اعم از حقوق مدنی، جزایی و تجارت- و نیز تصدی مشاغل مختلف، با یکدیگر برابرند؛ یا نوع دین و مذهب آنان در این زمینه موضوعیت دارد و موجب برخورداری یا محرومیت آنان از این قبیل حقوق می گردد؟

ب- آیا زنان و مردان در بهره برداری از حقوق انسانی متساوینند؟ در این صورت، امتیازات ویژه مردان در احکامی همچون: نکاح، طلاق، حضانت، شهادت، قضاوت، ولایت، دیات، ارث و ... چگونه توجیه می شود؟

ج- اگر انسان ها در دنیا- و نه از حیث تکلیف- در انتخاب دین و عقیده، ابراز آن، تغییر آن، عمل بر طبق آن، و یا ترک اعمال دینی آزادند، احکام فقهی مرتد- اعم از فطری یا ملی با همه شقوق آنها- چگونه ارزیابی می گردد؟ همچنین چرا در برخی شرایط تارکان واجبات دینی مستوجب تعزیر هستند؟

جواب: الف: انسان از جهت انسانیت خویش محترم و دارای حقوقی است و همه افراد بشر در استیفای حقوق انسانی اعم از حقوق عمومی، مدنی، جزایی و تجارت با یکدیگر برابرند، یعنی می توانند در

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۸

استیفای حق خود تلاش کنند و منصب هایی را از آن خود کنند؛ اما باید دانست که اساساً ثبوت حق تصدی منصب اجتماعی برای هر کسی مشروط به صلاحیت او برای آن منصب و به این است که اکثریت مردم هم او را برای آن منصب بپذیرند. از آن طرف اسلام به مسلمانان یادآوری کرده است که نباید غیر مسلمان بر شما حکومت کند: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»؛ «۱» و نیز فرموده: شما کسی که خدا و پیامبر و قیامت را قبول ندارد برای خود

دوست و ولی نگیرید. و نیز به مؤمنان دستور داده است به کسانی که فاسق و فاجر و خلاف کار هستند و عدالت ندارند مسئولیت و شغل حساس ندهید. و بر این اساس در یک جامعه ای که اکثریت آن مسلمان می باشند تصدی غیرمسلمان برای منصبی که نوعی سلطه را بر مسلمانان به همراه داشته باشد مشروعیت دینی نداشته و طبعاً مخالف خواست و حق اکثریت آن جامعه می باشد و در هیچ جامعه ای هیچ فرد یا گروهی حق ندارد حق اکثریت آن جامعه را نادیده بگیرد. همچنین است کسی که صلاحیت اخلاقی نداشته یا دانش و نیروی لازم را برای اداره آن جامعه نداشته باشد؛ و این بر خلاف حقوق بشر نیست. مذهب و دین از نگاه متدینان برای کسانی که آن دین و مذهب را ندارند، نوعی فقدان شرایط است و کسی که فاقد شرایط پذیرفته شده نزد اکثریت جامعه است حق حاکمیت بر آنان را ندارد و حقوق بشر هم این حق را به آنان می دهد کسانی را که فاقد شرایط تشخیص می دهند برای تصدی امور مهم خود کاندیدا و انتخاب نکنند.

(۱) - سورة نساء (۴)، آیه ۱۴۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۹

بدیهی است طبق آنچه ذکر گردید تصدی پست های غیر کلیدی که چنان سلطه ای را از سوی غیرمسلمان بر مسلمان نداشته باشد هیچ منع شرعی ندارد.

ب: زنان و مردان در استفاده از حقوق انسانی و فطری مساوی هستند؛ اما به چند نکته باید توجه شود:

۱- معمولاً هر حقی طرفینی است؛ یعنی اگر کسی بر دیگری حقی دارد او هم بر این شخص حقی دارد و هر حقی برای یک طرف مستلزم تکلیفی است

برعهده طرف دیگر. مثلاً اگر مرد بر همسرش حقی دارد او هم متقابلاً حقی بر شوهرش دارد و حق هر کدام مستلزم تکلیفی است برعهده دیگری. همچنین است حقوق متقابل پدر و مادر و اولاد و نیز حکومت و مردم.

تنها موردی که می توان حق بدون تکلیف را فرض و قبول کرد، در مورد خدای متعال است که بربنندگان خود حقوقی دارد ولی در مقابل، به کاری که مأمور به انجام آن باشد مکلف نیست؛ هرچند از روی فضل و رحمت بیکران خود همواره فیض و رحمت خویش را بربنندگان گسترانیده بلکه بر خود واجب دانسته است: «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَيَّ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ». (۱)

۲- هر حق و تکلیفی برای مرد و زن باید بر اساس عدالت باشد؛ و عدالت به معنای تساوی زن و مرد در همه جهات نیست. بلکه به این معناست که به هر کس هر آنچه استحقاق دارد داده شود و به آنچه توان

(۱) - سورة انعام (۶)، آیه ۵۴.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲۰

دارد تکلیف شود. بدیهی است ساختار وجودی زن و مرد و خصوصیات جسم و روح و طبع و نیاز آنان تفاوت می کند؛ و تکالیف و حقوقی که در تشریح ملاحظه شده است باید مطابق ظرفیت و توان و نیاز هر کدام باشد، و گرنه ظلم به او خواهد بود. و این تفاوت نه از نظر کرامت انسانی و ارزش گذاری نسبت به آنان است تا گفته شود: لازمه این تفاوت این است که ارزش یکی بیش از ارزش دیگری است؛ بلکه از این نظر است که تکالیف و حقوق باید مطابق با فطرت و خلقت افراد و استعدادها و توانایی ها

و نیازهای آنان باشد. و عدالت به این معنا اقتضا می کند تکالیف دشوار و مسئولیت های سنگینی که توانایی جسمی و روحی زیادی می طلبد از زن که انسان ظریف و لطیف و به تعبیر حضرت امیر علیه السلام «ریحانه» (۱) است، برداشته شود. و این درحقیقت عنایت و لطفی است از ناحیه شارع نسبت به زن، نه تحقیر یا بی ارزش دانستن او یا دادن امتیاز به مرد. بعضی از امور مذکور در سؤال نظیر:

ولایت و قضاوت از این نمونه است؛ چنان که جهاد نیز از این نمونه می باشد.

از طرف دیگر منصب ولایت و قضاوت اصولاً مقتضی حضور والی و قاضی در محافل مردها و اختلاط و مذاکره با آنان و یا احیاناً مشاهده مشاجره و مخاصمه طرفین دعوا است؛ و طبعاً منافی با تستر و حفظ زن از نامحرم و لطافت روح او می باشد؛ و روشن است که زن به خصوص اگر جوان باشد بیشتر در معرض طمع دیگران و فتنه گران و وقوع در فتنه می باشد. از این رو شارع این گونه مشاغل و مناصب را از او برداشته

(۱) - «فإنَّ المرأه ریحانه و لیست بقهرمانه»، نهج البلاغه (صبحی صالح)، نامه ۳۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲۱

است نه به خاطر تحقیر او، بلکه به خاطر این که تستر و تحفظ برای او در این گونه مشاغل کار بسیار سنگین و سخت است.

۳- تفاوت ساختار زن و مرد از نظر تدبیر و عواطف نیز قابل انکار نیست. معمولاً در زن ها احساسات و عواطف بیشتر از مردها مشاهده می شود؛ و این البته به معنای کم ارزشی زن ها از نظر انسانیت و کمال معنوی نیست. اما مستلزم آن

است که اموری که نیاز به عواطف زیاد دارد مانند تربیت کودک و حضانت وی و تدبیر امور منزل بر عهده زنان باشد و اموری که شدت و غلبه عواطف و احساسات آنها ممکن است ضرر داشته و آثار سوئی به دنبال داشته باشد از زنان برداشته شود؛ مانند طلاق، شهادت، جهاد، ولایت و قضاوت. در این گونه امور این خطر که انسان تحت تأثیر عواطف خود قرار گیرد، وجود دارد و عواقب نامطلوبی بر خود زنان و جامعه به دنبال خواهد داشت.

لازم به ذکر است که چنین نیست زن در طلاق و شهادت به کلی حقی نداشته باشد. زن در طلاق می تواند ضمن عقد نکاح شرط کند که در موارد خاصی که مورد نظر زن باشد او به وکالت بلاعزل از طرف شوهر حق طلاق دادن خود را داشته باشد؛ و شوهر با قبول این شرط نمی تواند مانع طلاق شود. و نیز در فرض نبودن چنین شرطی، چنانچه شوهر حقوق همسر را نادیده گرفت و حاکم صالح نتوانست با تذکر و اجبار او را به تأمین حقوق وادار کند، با به حرج افتادن زن به واسطه همسری با آن مرد و تقاضای طلاق از طرف زن، حاکم می تواند مرد را وادار بر طلاق زن نماید و در صورت استنکاف او خودش زن را طلاق دهد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲۲

و در شهادت به طور کلی امور و حقوقی که مالی باشد یا به نحوی مرتبط با مال یا متعلق به آن باشد، شهادت زن ها به ضمیمه شهادت مردها و یا به ضمیمه قسم مدعی مقبول و نافذ است. مانند: دیون به معنای عام

آن، که قرض، ثمن مبیع، ثمن بیع سلف و هر آنچه در ذمه باشد، غصب، عقود کلیه معاوضات، وصیت به امر مالی، جنایت های موجب دیه نظیر جنایت خطایی و شبه عمد و کشته شدن فرزند توسط پدر، کشته شدن کافر ذمی، و حتی اصل نکاح، اصل خیار و زمان آن، حق الشفعه، فسخ عقد و هر آنچه متعلق به اموال باشد را شامل می گردد.

همچنین در برخی حقوق و اموری که اطلاع بر آنها برای مردها معمولاً مشکل است، شهادت زنان حتی بدون ضمیمه شهادت مردها و یا قسم مدعی قبول خواهد شد؛ مانند: شهادت بر ولادت، بکارت، حیض شدن، عیوب باطنی زن ها و شهادت بر تحقق رضاع. البته در این فرض باید حداقل چهار زن شهادت دهند. اما شیخ مفید و سلار (دیلمی) شهادت دو زن مسلمان و عادل را در امور ذکر شده کافی و نافذ می دانند. «۱»

اما در اموری که به هیچ نحو مالی یا مرتبط با مال نباشند، شهادت زن ها- هر چند با ضمیمه شهادت مردها یا قسم مدعی- قبول نخواهد شد، مانند شهادت بر امری که موجب قصاص و یا عفو از آن شود، شهادت بر نسب، هلال و نیز شهادت بر اسلام، بلوغ و رجوع از طلاق و وصیت و وکالت.

(۱)- مفاتیح الشرایع، ج ۳، ص ۲۹۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲۳

ولی ابن ابی عقیل گفته است: هرگاه زنان مورد وثوق باشند شهادت آنان همراه با مردها در تمام امور نافذ و مورد قبول است. همچنین شیخ طوسی در مبسوط و ابن جنید شهادت زنان همراه با مردان را در طلاق و خلع نافذ دانسته اند. «۱»

یادآوری می شود: آنچه

در مورد زن ها نسبت به غلبه احساسات آنان بر تدبیر یا عدم آن در مردها گفته شد، ملاک غالب افراد می باشد نه همه آنان؛ و قانون گذار- اعم از این که قانون الهی باشد یا بشری- به حسب اکثر و موارد غالب موضوع، قانون گذاری می کند.

همچنین باید دانست:

[حکمت یا علت تفاوت بین زن و مرد در روایات]

۱- آنچه ذکر شد فقط حکمت عدم قبول شهادت زن در موارد ذکر شده است نه علت تامه آن.

در روایت علل الشرایع و عیون الاخبار نیز آمده است که محمد بن سنان می گوید: حضرت امام رضا علیه السلام در جواب سؤال از این که چرا شهادت زن ها در طلاق و هلال قبول نمی شود، فرمودند:

برای این که دید چشم آنها ضعیف است؛ و در طلاق زنان متمایل به همجنس خود هستند. «۲»

از این روایت فهمیده می شود که اولاً: عدم قبول شهادت زنان در

(۱)- مختلف الشیعه، ج ۸، ص ۴۵۵-۴۵۴، ۴۶۴-۴۶۳.

(۲)- وسائل الشیعه، کتاب الشهادت، باب ۲۴، حدیث ۵۰.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲۴

موارد ذکر شده امر تعییدی نیست که ملاک و فلسفه کامل آن قابل درک برای انسان ها نباشد؛ ثانیاً: ظاهر حدیث که می فرماید: «لضعف بصرهنّ و...» و نیز: «فلذلک لا تجوز شهادتهنّ الا فی موضع ضروره...» این است که علت اصلی عدم قبول شهادت زنان در دو مورد فوق همان است که در روایت ذکر شده است؛ بنابراین اگر در موردی یقین پیدا شد که دید چشم زنی ضعیف نیست و یا متمایل به هم جنس خود در طلاق نیست، چه بسا ممکن است گفته شود وجهی برای عدم قبول شهادت آنان وجود ندارد.

همان گونه که در موضوع مشورت با زنان

که از حضرت امیر علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «إِيَّاكَ و مشاوره النساء فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَيَّ أَفْنٍ و عزمهنَّ إِلَيَّ وَهْنٌ...»^۱ پرهیز از مشورت با زنان را تعلیل کرده اند به این که رأی و فکر آنان ضعیف و تصمیم آنان سست می باشد. این تعلیل قطعاً شامل همه زنان نمی شود، زیرا به یقین در بین آنان زنانی هستند که چنین نمی باشند. پس مقتضای تعلیل این است که اگر بعضی زنان دو صفت فوق را نداشته باشند مشورت با آنان مرغوب عنه نیست؛ چنان که اگر مردانی پیدا شدند که دارای دو صفت فوق باشند مشورت با آنان مشمول جمله فوق خواهد بود. در حقیقت موضوع نهی در جمله حضرت کسی است که رأی او ضعیف و تصمیم او سست باشد، خواه زن باشد یا مرد. در مورد تعلیل روایت علل الشرایع نیز چنین گفته می شود که موضوع حکم - یعنی عدم قبول شهادت - کسی است که

(۱) - نهج البلاغه (صبحی صالح)، نامه ۳۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲۵

چشم او ضعیف است؛ و یا در طلاق به هم جنس خود متمایل است؛ و این دو صفت اگر در زنی نباشد شاید مشمول روایت نباشد؛ چنان که اگر مردی دارای دو صفت مزبور باشد بسا شهادت او نافذ نباشد.

[نقش عادات جاهلی در عدم رشد زنان]

۲- این احتمال وجود دارد که چون در ادوار گذشته و در عصر رسالت و امامت، زنان در اثر هنجار تاریخی و عادات و رسوم جاهلی به دور از رشد فرهنگی و اجتماعی بوده اند و تحمل آنان برای ورود به عرصه مسائل مهمی همچون: قضاوت و شهادت و نظایر این ها بسیار کم بوده است، لذا

شارع حکیم این گونه امور را از آنان برداشته است.

برای این احتمال می توان به دو امر اشاره نمود:

یک: روایت سابق الذکر علل الشرایع که حضرت امام رضا علیه السلام عدم قبول شهادت زنان در اثبات هلال و طلاق را به ضعف دید چشم زنان در هلال و تمایل نوعی آنان به جنس خود در طلاق تعلیل کرده بودند.

بدیهی است این تعلیل به طور همیشگی و در همه زنان مصداق نخواهد داشت و چه بسا در قبایل و اقوام و منطقه های گوناگونی تعلیل مذکور صادق نباشد. پس باید به مواردی که صدق می کند اکتفا نمود. و این خود دلیل بر احتمال فوق و ناظر بودن روایات مربوطه به شرایط و زمان و مکان خاص می باشد.

دو: روایاتی است که برای عدم قبول شهادت زنان در موارد خاصی به جای «لا یجوز» و امثال آن، تعبیر به «لا أجزی» و مثل آن به کار رفته

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲۶

است که ظهور در بیان حکم الهی دائمی ندارد؛ بلکه شبیه احکامی است که ناظر به شرایط خاص و زمان و مکان مخصوصی می باشند.

این روایات از این قرارند:

۱) از امام صادق علیه السلام درباره شهادت زنان در نکاح سؤال شد؛ فقال علیه السلام: «... و کان علیّ علیه السلام یقول: لا أجزیها فی الطلاق... انّ رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم أجاز شهاده النساء فی الدین مع یمین الطالب...» «۱» و در روایت دیگر (حدیث ۴۳) آمده است: «اجاز شهاده النساء فی الدین و لیس معهنّ رجل».

۲) و در روایت دیگری از آن حضرت آمده است: «سئل عن رجل مات و ترک

امراته و هي حامل فوضعت بعد موته غلاماً ثم مات الغلام بعد ما وقع الى الارض فشهدت المرأة التي قبلتها أنه استهلّ و صاح حين وقع الى الارض ثم مات؟ قال عليه السلام: على الامام أن يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام». (٢)

(٣) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اجيز شهادة النساء في الغلام صاح او لم يصح...». (٣)

(٤) از حضرت امام صادق عليه السلام نقل شده است که فرمودند: «أتى أمير المؤمنين عليه السلام بامرأ بكر زعموا انها زنت، فأمر النساء فنظرن إليها فقلن:

هي عذراء، فقال: ما كنت لأضرب من عليها (خاتم من الله) و كان يجيز شهادة النساء في مثل هذا». (٤)

(٥) از حضرت امام باقر عليه السلام روایت شده است که فرمودند: «قضى

(١) - وسائل الشيعه، كتاب الشهادات، باب ٢٤، احاديث ٢، ٢٠ و ٤٣.

(٢) - همان، حديث ٦.

(٣) - همان، حديث ١٢.

(٤) - همان، احاديث ١٣ و ٤٩.

حکومت دينی و حقوق انسان، ص: ١٢٧

أمير المؤمنين عليه السلام في وصيه لم يشهدا إلّا امرأ فقضى أن تجاز شهادة المرأة في ربع الوصيه». (١)

(٦) و در روایت ديگري آن حضرت فرمودند: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في غلام شهدت عليه امرأ أنه دفع غلاماً في بئر فقتله، فأجاز شهادة المرأة بحساب شهادة المرأة». (٢) و رواه الصدوق باسناده الى قضيا أمير المؤمنين عليه السلام الا أنه سقط قوله: «بحساب شهادة المرأة».

(٧) همچنین از امام صادق عليه السلام نقل شده است که فرمودند: «... و كان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار و لا يجيز في الطلاق إلّا شاهدين عدلين ... قضى بذلك رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و أمير المؤمنين عليه السلام بعده عندكم». (٣)

البته ممکن

است گفته شود مراد از اجازه شهادت، انفاذ شهادت زن است که در امور مالی حتماً باید پذیرفته شود؛ لذا در برخی روایات فرموده: «علی الامام أن یجیز» و نفرموده: «للامام أن یجیز». اما از طرف دیگر در بسیاری از روایات ذکر شده تعبیر به «قضی» و نظیر آن دیده می شود؛ و این قرینه ای است بر این که مراد از اجازه در این روایات همان اجازه ای است که در شأن حاکم اسلامی می باشد.

با این فرض، احتمال فوق که روایات ذکر شده ناظر به وضعیت و شرایط خاص زنان آن زمان بوده است موجب به نظر می رسد؛ و با چنین احتمالی ظهوری برای روایات مذکور در بیان حکم دائمی الهی، باقی نمی ماند.

(۱) - همان، حدیث ۱۵.

(۲) - همان، حدیث ۲۶.

(۳) - همان، حدیث ۳۵.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲۸

[علت تفاوت زن و مرد در دیه و ارث]

۳- نکته سوم مربوط به تفاوت زن و مرد در دیه و ارث است. این تفاوت نه از جهت ارزش گذاری است تا گمان شود ارزش انسانی زن نصف ارزش مرد حساب شده است؛ بلکه در مورد دیه شاید به خاطر این باشد که نقش مرد اصولاً در تأمین نیازهای مادی و اقتصادی جامعه و خانواده بیشتر از نقش زن است. بار تولیدات و تجارات و صنایع سنگین و نیز تأمین نفقه زن و اولاد و نیز مهر زن بر عهده مرد است.

هرچند امروزه زنان تا حدودی در امور اقتصادی ذکر شده نقش محسوسی پیدا کرده اند، اما به هر حال نقش مردها به مراتب بیشتر است.

با این فرض خلای که از قتل یک مرد در تأمین اقتصاد جامعه و خانواده به وجود می آید به حسب غالب موارد بیشتر

از خلأ اقتصادی ناشی از قتل یک زن است؛ و دو برابر بودن دیهٔ مرد تا حدودی این خلأ را جبران می‌کند.

و در مورد ارث نیز با توجه به وجوب نفقهٔ زن و اولاد و نیز مهر او بر مرد، عدالت اقتضا می‌کند که سهم مرد از ثروت جامعه دوبرابر سهم زن باشد. به عبارت دیگر ما اگر مجموع مردان و زنان و ثروت‌هایی که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود را ملاحظه کنیم می‌بینیم این ثروت‌ها برای حفظ و تکثیر نیاز به تدبیر و تعقل دارد و این مسئولیتی است سنگین و خداوند در این مرحله مسئولیت سنگین حفظ و تکثیر دو سوم آنها را در اختیار مردها و یک سوم را در اختیار زن‌ها قرار

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲۹

داده است که خود تسهیلی است نسبت به آنان؛ و اما در مرحلهٔ مصرف کردن و بهره بردن از ثروت‌ها زن‌ها با مردها غالباً برابرند، بلکه شاید مصرف زنان بیشتر از مردها باشد، زیرا زن‌ها غالباً علاوه بر مصرف معمول، برای تجمل و تزیین خود نیاز بیشتری به ثروت دارند؛ و فرض این است که تمام نفقهٔ زن حتی پول تجمل او و نیز نفقهٔ اولاد بر عهدهٔ مرد است، و بر خلاف نفقهٔ اولاد و پدر و مادر، نفقهٔ همسر جزو حقوق اوست که در صورت نکول مرد وی وادار به پرداخت آن می‌شود. پس در واقع مردها حداقل نصف ثروتی را که دارند باید در امور زن و اولاد صرف نمایند و زن‌ها ثروت خود را- که یک سوم از مجموع است- موظف نیستند در جایی مصرف کنند.

پس در مرحله مصرف کردن، یک سوم ثروت متعلق به مردهاست و دو سوم آن متعلق به زن ها.

یادآوری می شود: علاوه بر نفقه زن و مهر، دیه قتل خطایی- در صورت ثبوت آن با بیّنه- که بر عهده عاقله است، بر عهده مردها می باشد و زن ها به طور کلی جزو عاقله محسوب نمی شوند.

همچنین باید توجه داشت محیطی که اسلام نازل شد یک محیط و جو کاملاً جاهلی بود که اصولاً زن ارزشی نداشت و در ارث میت سهم نبود؛ و شعار آن محیط چنین بود که پسران ما فقط پسران پسران ما هستند. و زن میت همچون اموال او به ارث برده می شد. در چنین جوی، اسلام زن را دارای حق مالکیت و جزو وارثین میت قرار داد، منتها به خاطر جهاتی که اشاره شد سهم او را نصف مرد مقرر فرمود.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳۰

[تفاوت ماهوی ارتداد با صرف تغییر عقیده]

ج: انتخاب دین و عقیده یا تغییر آن غیر از ارتداد است. کسی که در صدد رسیدن به دین حق و عقیده مطابق با واقع باشد طبعاً دین خاص یا عقیده خاصی را انتخاب می کند یا آن را تغییر می دهد و در هر دو حال خود را محق و طالب حق و حقیقت می داند؛ هر چند ممکن است به نظر دیگری دین و عقیده او باطل باشد. اما شخص مرتد در صدد رسیدن به حق و حقیقت نیست؛ بلکه او می داند حق چیست و کجاست و با این حال در صدد مبارزه و معانده با حق است و از این جهت در جوهر ارتداد، عناد و جحد و لجاجت وجود دارد.

آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَيَّ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا

تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ» (۱) نیز دلالت بر همین معنا می‌کند. معلوم است کسی که راه هدایت و حق برای او روشن و متبیین است و با این حال به عقب برمی‌گردد و به حق و هدایت پشت می‌کند جز عناد و لجاجت با حق نمی‌تواند انگیزه‌ای داشته باشد. و «ارتداد علی ادبار» یک امر قلبی و فکری مجرد از عمل و حرکات خارجی نیست؛ پس لا محاله چنین شخصی برای مبارزه و عناد با حق دست به تحرکاتی می‌زند که طبعاً با مصالح جامعه دینی و حقوق افراد آن اصطکاک پیدا می‌کند؛ و در این صورت حاکمیت دینی نمی‌تواند بی تفاوت ناظر آن تحرکات باشد.

در آیه شریفه فوق که مربوط به ارتداد است مجازات دنیوی برای آن

(۱) - سورة محمد (۴۷)، آیه ۲۵.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳۱

ذکر نشده است، ولی در روایات، مجازات هایی برای آن ذکر شده است؛ و از آنجا که «ارتداد» مستلزم برخورد و اصطکاک با حقوق جامعه اسلامی است حاکمیت دینی مسئول برخورد مناسب با آن خواهد بود.

از این رو باید ارتداد در محکمه صالح شرعی ثابت گردد و حکم آن توسط همان محکمه صادر شود، یعنی باید موضوع جرم که ارتداد است همانند سایر جرایمی که حدودی برای آنها در شرع تعیین شده است در محکمه شرعی از طریق یتنه یا اقرار ثابت شود و سپس حکم صادر گردد. و اثبات ارتداد مشکل است؛ زیرا در ماهیت ارتداد یقین و تبیین شخص به حق بودن آنچه نسبت به آن مرتد شده است ملاحظه شده و یقین و تبیین از امور نفسانی غیر مشهود است و

به صرف گفتن کلمه ای و یا انجام عملی نمی توان هر قصد جدی گوینده یا عامل را برای انکار حق احراز کرد. در مورد ارتداد و نیز سایر گناهایی که موجب حد یا تعزیر است اگر کوچکترین شبهه ای در ثبوت آنها باشد، حد و تعزیر جاری نمی شود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «إِدْرِئُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ». «۱»

گذشته از این - چنان که قبلاً نیز تأکید کرده ام - در ارتداد علاوه بر جحد و عناد مرتدان، نوعی محاربه با مسلمانان به چشم می خورد.

در زمانی که دین اسلام هنوز به مرحله ثبات نرسیده و تعداد مسلمانان نسبتاً اندک بود، گروهی از معاندان و محاربان با اسلام جهت تضعیف و در نهایت نابودی اسلام چنین توطئه کردند که شماری از آنان به ظاهر به این دین پیوندند و مسلمان شوند و پس از مدت کوتاهی از آن اعلام

(۱) - وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۲۴ مقدمات حدود.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳۲

بیزاری کرده و مرتد شوند؛ و با این شیوه تازه مسلمانان و کسانی را که ایمان محکمی پیدا نکرده بودند از دین بازگردانند. قرآن حکیم در آیه ۷۲ از سوره آل عمران این توطئه را این گونه بازگو می فرماید:

«وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَ أَكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ».

علاوه بر این در زمانی که مشرکان در حال جنگ و مبارزه با مسلمانان بودند، ارتداد و بازگشت از اسلام به نوعی پیوستن به دشمنان اسلام و همراهی با آنان محسوب می شد. و بالاخره موضوع ارتداد در عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حتی ائمه علیهم السلام فراتر

از تغییر عقیده و یا ابراز آن بوده است.

[نکاتی پیرامون تعزیر بر ترک واجب و انجام حرام]

د: اما در مورد تعزیر برای ترک واجبات و انجام محرمات به چند نکته اشاره می شود:

نکته اول: این که آیا اصولاً تعزیر جایز است؟

مقتضای اصل اولی این است که هیچ کس بر دیگری ولایت و سلطه ای ندارد؛ پس مطابق با این اصل تعزیر هیچ کس ابتدائاً جایز نیست، زیرا تعزیر سلطه و تصرف در شئون غیر است که عقلاً و شرعاً، جز در مواردی که شارع اجازه داده است جایز نمی باشد.

برای جواز تعزیر برای هر گناهی - علاوه بر ادعای اجماع و عدم اختلاف در مسأله، چنان که در جواهر آمده «۱» - به چند دلیل استدلال شده است:

(۱) - جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳۳

دلیل اول: سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام است. آنان هر چند در مواردی افرادی را مورد تعزیر قرار داده اند - که در بحث حسبۀ دراسات «۱» به تفصیل ذکر شده است - اما ممکن است با الغای خصوصیت، جواز تعزیر را از آن موارد معین به سایر موارد تسری داد.

با این همه، تسری حکم جواز تعزیر با الغای خصوصیت با توجه به عدم ذکر ملاک و مناط کلی در روایات مربوطه به تعزیرات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام قطع نظر از ادله دیگر، قابل خدشه است.

دلیل دوم: روایات امر به معروف و نهی از منکر است که دلالت می کند بر لزوم انکار منکر با قلب، زبان و دست، و یا مضمونی نزدیک به آن. این روایات در باب سوم از ابواب امر به معروف

و نهی از منکر و سائل الشیعه ذکر شده است. ولی استدلال به این روایات قابل خدشه است؛ زیرا مقصود در این روایات این است که با امر به معروف و نهی از منکر از انجام منکر و ترک واجب جلوگیری و ردع شود و به مسأله تعزیر- که مربوط به مجازات گناهکار است ربطی ندارد؛ مگر این که گفته شود بازداري عامل منکر یا تارک معروف به دست و قدرت شامل

(۱)- دراسات فی ولایهالفقیه، ج ۲، ص ۲۶۳ به بعد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳۴

تعزیر او نیز می شود و تعزیر وی علاوه بر این که مجازات او محسوب می شود به نوعی جنبه بازداري از گناه نیز دارد و از این جهت امر یا نهی عملی نسبت به معروف و منکر است.

دلیل سوم: روایات مستفیضی است که دلالت می کند بر این که خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده است و برای هر کس که از آن حد تعدی و تجاوز کند نیز حدی مقرر فرموده است. از جمله روایت صحیحه داوود بن فرقد از امام صادق علیه السلام است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده اند: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَ جَعَلَ لِمَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا». (۱)

همین مضمون در روایت ۲ و ۳ باب دوم نیز آمده است. ولی روایت اول در مورد شخصی است که مرتکب زنا می باشد. جمله «إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا...» که با اندکی اختلاف در هر سه روایت آمده است به

منزله تعلیل حکم است و ظاهر آن مضمونی است کلی، و در این گونه موارد عموم تعلیل برای استفاده عموم حکم حجت است و ذکر آن در یک مورد خاص مانع از ظهور آن در عموم نیست. مؤید این معنا روایت دوم از باب سوم ابواب مقدمات الحدود است که امام صادق علیه السلام بدون ذکر گناه خاصی به طور کلی فرموده اند: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَ مِنْ تَعْدَى ذَلِكَ الْحَدِّ لَهُ حَدٌّ.» از طرفی مراد از حد در این روایات که برای تجاوز از حدود الهی ذکر شده است، حد مصطلح نمی باشد؛ زیرا حد مصطلح جز در گناهان خاص مقرر نشده است.

و مقصود از «حد» در جمله اول وجوب و حرمت اشیاء نیست تا گفته شود: حکم چیزها منحصر در وجوب و حرمت نمی باشد بلکه

(۱) - وسائل الشیعه، باب دوم از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳۵

برخی از چیزها حکمشان استحباب یا کراهت یا اباحه است و هیچ کدام از این سه حکم یقیناً حد و تعزیر ندارد، بلکه مقصود این است که خداوند برای هر چیزی حد و مرزی قرار داده است که تجاوز از آن جایز نیست. مثلاً برای مباشرت با زن و استمتاع از او حد و مرزی قرار داده، برای استفاده از اموال حد و مرزی قرار داده، برای استفاده از مأكولات و آشامیدنی ها حد و مرزی قرار داده و برای شنیدنی ها و دیدنی ها حد و مرزی قرار داده است و مطابق این معنا جمله «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا» به طور عام صدق می کند، زیرا هر چیزی در اسلام حد و مرزی خواهد

داشت.

شاهد این معنا روایت عمرو بن قیس از امام صادق علیه السلام است که به او فرمود: «یا عمرو بن قیس أشعرت أنّ الله عزّوجلّ أرسل رسولاً و أنزل علیه کتاباً و أنزل فی الکتاب کلّما یحتاج الیه و جعل له دلیلاً یدلّ علیه و جعل لكل شیء حدّاً و لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: قلت: أرسل رسولاً و أنزل کتاباً و أنزل فی الکتاب کلّما یحتاج الیه و جعل علیه دلیلاً و جعل لكل شیء حدّاً و لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال نعم.

قلت: و کیف لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: إنّ الله جعل فی الأموال أن لا تؤخذ الا من حلّها فمن أخذها من غیر حلّها قطعت یده حدّاً لمجاوزه الحدّ؛ و أنّ الله عزّوجلّ حدّ أن لا ینکح النکاح الا من حلّه و من فعل غیر ذلك إن کان عزباً حدّ و إن کان محصناً رجم لمجاوزه الحدّ». (۱)

اما شبهه ای که هست این که آیا هر گناهی هر چند جزئی و صغیره و در غیر ملأعام باشد مستوجب تعزیر است؟ ظاهر عبارت مبسوط،

(۱) روضه المتقین، ج ۱۰، ص ۵.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳۶

شرایع و قواعد چنین است. «۱» صاحب جواهر با این که برای عموم حکم نسبت به صغایر ادعای نفی خلاف از نظر نصّ و فتویٰ کرده است، می گوید: «ممکن است گفته شود تعزیر مخصوص گناهان کبیره است نه صغایر، به شرط این که مرتکب صغایر از کبایر اجتناب کند.» (۲)

نظر صاحب جواهر به این آیه شریفه است که می فرماید: «إِنَّ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا». (۳) با این بیان که تکفیر سیئات

مستلزم نداشتن تعزیر برای آنهاست. هر چند ممکن است گفته شود: تکفیر در این آیه مربوط به رفع عذاب اخروی است نه مجازات دنیوی؛ ولیکن ممکن است نسبت به اصل استدلال به روایات مذکور گفته شود: استدلال به آنها موقوف است بر این که مقصود از «حدّ» در جمله اول (إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا) واجبات و محرمات باشد و معنای تعدّی از آن، ترک عملی آن باشد. لازمه این معنا آن است که هر چیزی یا واجب است یا حرام، در صورتی که چنین نیست و بسیاری از چیزها نه واجب است نه حرام، و طبعاً ترک یا انجام آنها مجازاتی ندارد. بنابراین معنای روایات مذکور این است که خداوند برای هر چیزی حکمی مقرر کرده است و نیز برای هر کسی که آن حکم را مورد تعدّی قرار دهد، به این که آن را عوض کند، حدّی و حکمی مقرر فرموده است. این معنا منطبق با تشریح است که از محرمات قطعی بوده و مورد آن منحصر به واجبات و محرمات نیز نیست و ربطی به

(۱) - مبسوط، ج ۸، ص ۶۹؛ شرایع، ج ۴، ص ۱۶۸؛ قواعد، ج ۲، ص ۲۶۲.

(۲) - جواهر، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

(۳) - سورة نساء (۴)، آیه ۳۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳۷

موضوع تعزیر ندارد. ولیکن در پاسخ می توان گفت بر فرض پذیرش این برداشت از روایت، استفاد از آن به طور اجمال جواز تعزیر حداقل نسبت به کسی است که تشریح نموده است.

نکته دوم: این که آیا تعزیر واجب است همان گونه که اجرای حدود نیز واجب است؟

هر چند استفاد از بسیاری روایات و کلمات اصحاب،

در موارد خاصی که جواز آن با نصّ خاص ثابت باشد وجوب تعزیر است، ولکن ظاهراً بحث در وجوب تعزیر مفید فایده ای نباشد؛ زیرا بعد از ثبوت اصل جواز آن فی الجمله در مواردی خاص، چنانچه شخص گناهکار قبل از ثبوت گناه نزد حاکم، توبه کند تعزیر ساقط می شود؛ و شاید بتوان گفت با توجه به اصل اوّلی عدم ولایت انسان ها بر یکدیگر الا ما خرج بالدلیل، قدر متیقّن جواز یا وجوب تعزیر موردی است که گناهکار قبل از ثبوت آن نزد حاکم توبه نکرده باشد؛ پس در موارد توبه ممکن است تعزیر جایز نباشد. و حتی اگر شبهه توبه و احتمال آن نیز در بین باشد به مقتضای روایت معروف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که فرمودند: «إدرئوا الحدود بالشبهات»^۱ تعزیر ساقط می شود؛ اعم از این که مربوط به حقوق الهی باشد یا حقوق مردمی. همچنین نسبت به حقوق الهی اگر گناه شخص با اقرار نزد حاکم جامع الشرائط ثابت شود نه با بینه، حاکم در صورت صلاحدید می تواند او را عفو نماید. و در مورد حقوق مردمی در صورتی که صاحب حق عفو کند، حاکم اسلامی نیز می تواند او را عفو کند.

(۱) - وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۲۴ مقدمات الحدود.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳۸

نکته سوم: معنای تعزیر و مقصود از آن.

از تتبع در اکثر کلمات اهل لغت به دست می آید که در مفهوم تعزیر، ضرب و زدن ملاحظه نشده است، بلکه اکثراً تعزیر را به منع، تأدیب، ردّ و ملامت نمودن و یاری کردن معنا کرده اند. و این که دیده می شود در معنای تعزیر در بعضی کلمات

اهل لغت و فقها و یا بعضی روایات عنوان ضرب ذکر شده است از باب ذکر مصداق شایع منع و تأدیب و ملامت کردن است؛ و نیز از آن جهت است که ضرب آسان ترین وسیله ای است که همیشه در اختیار همه کس می باشد؛ و نیز با فرهنگ و عادات قرون گذشته نیز متناسب تر بوده است؛ نه این که تعزیر از معنای اولی خود در لغت نقل شده باشد و یا تعزیر به عنوان حقیقت شرعیه معنای ضرب در آن ملاحظه شده باشد.

بنابراین هر آنچه را که موجب منع و تأدیب گناهکار و ردّ او از حالت گناه گردد، شامل می شود؛ حتی مانند توییح یا غلظت کلام و یا عبوس نمودن چهره و یا نصیحت کردن و یا توجه دادن شخص گناهکار به گناه خود و امثال اینها. در روایتی از حضرت امیر علیه السلام آمده است که: «رُبَّ ذَنْبٍ مَقْدَارِ الْعُقُوبَةِ عَلَيْهِ اَعْلَامُ الْمَذْنِبِ بِهِ». «۱» در این روایت همان اعلام نمودن گناه به شخص، نسبت به بعضی افراد عقوبت و تعزیر او به شمار آمده است.

ضمناً در بعضی روایات به جای «تعزیر» لفظ «عقوبت» ذکر شده است؛ مانند همین روایت.

(۱) - غرر و درر، ج ۴، ص ۷۳، حدیث ۵۳۴۲.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳۹

بنابراین تعزیر به هیچ وجه متعین در ضرب و زدن نیست. و اصولاً در مواردی که تأدیب و منع گناهکار و تنبّه او و دیگران با امور دیگری که در مقایسه با ضرب و زدن خفیف تر است ممکن باشد، تعزیر با ضرب جایز نیست؛ زیرا تعزیر - چنان که ذکر شد - برخلاف اصل اولی مورد قبول عقل و شرع می باشد

و جواز آن به دلیل قطعی از ناحیه شارع نیاز دارد. و در مواردی که منظور و هدف اصلی از تعزیر- یعنی تأدیب و منع گناهکار از تکرار گناه- با موارد خفیف تر یا با غیر ضرب حاصل شود، دلیلی بر جواز موارد شدیدتر یا ضرب وجود ندارد. و ذکر ضرب در روایات مربوطه نیز- همان گونه که اشاره شد- به خاطر اشاره به مصداق رایج آن است. و حتی احتمال این مطلب مانع از ظهور تعزیر در روایات در خصوص ضرب است.

بر این اساس و با توجه به این که تعزیر- در مواردی که جواز آن با نصّ ثابت شود- موقوف به نظر و تشخیص حاکم جامع الشرائط است، وظیفه او بررسی و ملاحظه شرایط زمان و مکان و روحیات شخص گناهکار و موقعیت اجتماعی او می باشد. و تشخیص چنین امری نیاز به کارشناس متعهد و آگاه به جهات مختلف اجتماعی و فرهنگی گناهکار و شرایط متغیر زمان و مکان دارد؛ زیرا تعزیر- چنان که از روایات آن نیز استفاده می شود- از امور تعبدی نیست که فلسفه آن غیر قابل درک برای انسان ها باشد، بلکه مستفاد از سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام و نیز روایات مربوطه این است که منظور اصلی از تشریح تعزیر، اصلاح و منع گناهکار از ادامه گناه و تأدیب او و تنبّه و اصلاح جامعه است.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۰

و روشن است که گاه این هدف در یک زمان و یا مکان به شکل خاصی و در زمان یا مکان دیگری به گونه ای دیگر عملی است. قابل انکار نیست که فرهنگ ها و

عادات و رسوم و رشد اجتماعی افراد در نیل به هدف فوق نقش اساسی دارند، و این معنا بدون کارشناس قابل تحصیل نخواهد بود. جهت توضیح بیشتر می توان به کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» ج ۲، ص ۲۰۵ به بعد مراجعه نمود.

ضمناً لازم به تذکر است که اولاً: جواز تعزیر برای هر گناهی بر فرض وجود دلیل کافی برای آن و یا در مواردی که نص خاصی دارد، به معنای اجبار افراد بر عمل به واجبات و ترک محرمات از آن جهت که واجب یا حرام هستند نیست، زیرا این گونه اجبار نوعی اکراه بر دین و دین داری است که بر خلاف آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» می باشد. و از طرفی دیگر علاوه بر این که اجبار بر دین داری مفید و مؤثر نیست مستلزم نقض غرض نیز خواهد بود؛ زیرا اجبار افراد بر دین و دین داری معمولاً موجب عکس العمل منفی و زدگی و تنفر آنان از دین است. پس درحقیقت تعزیر نوعی مجازات بر شکستن حرمت احکام شریعت در انظار عمومی یا تضييع حق فرد یا جامعه است نه اجبار بر دینداری یا مجازات بر عدم دینداری.

ثانیاً: جواز تعزیر- بر فرض قبول آن برای هر گناه- مستلزم جواز دخالت حاکمیت اسلامی در امور داخلی و شخصی افراد و اطلاع از آنها جهت جلوگیری از گناه نیست؛ زیرا علاوه بر این که چنین دخالتی نوعی تجسس است که در قرآن از آن نهی شده است، مخالف دستور

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۱

حضرت امیر علیه السلام به مالک اشتر است که در نامه معروف خود به وی فرموده اند: «فَأَنَّ فِي النَّاسِ

عیوباً، الوالی أحق من سترها، فلا تکشفنّ عما غاب عنک منها، فانّما علیک تطهیر ما ظهر لک، واللّه یحکم علی ما غاب عنک، فاستر العوره ما استطعت....». مقصود از عیوب در کلام حضرت، عیوب اصطلاحی نیست؛ بلکه مقصود گناهانی است که چه بسا افراد در خلوت و به دور از چشم همگان انجام می دهند که در اصطلاح شرع «عوره» و «عیب» شمرده می شود.

یادآوری می شود: حساب برخورد با بعضی گناهان را که از مقوله جرم و تجاوز به حقوق دیگران و جامعه می باشد باید از حساب تعزیر جدا شود. یکی از وظایف حاکمیت اسلامی حفظ امنیت اجتماعی و تأمین عدالت و دفع ظلم از مظلومین است و این وظیفه غیر از مسأله تعزیر مصطلح است. و بر فرض جواز تعزیر نسبت به هر گناه و فرض جواز آن در مورد گناهانی که در خلوت و غیر ملأ عام انجام می شود، و نیز بر فرض ثبوت شرعی آنها برای حاکم شرع که بسیار بعید است، تعزیر آنها قطعاً به مراتب باید خفیف تر از گناهانی باشد که در ملأ عام انجام می شود، و علاوه بر معصیت خداوند، موجب پرده دری و هتک حریم عمومی دین و جرأت دیگران بر گناه می گردد.

[پرسش هجدهم: حکومت دینی و دخالت در تکالیف فردی یا اجتماعی افراد]

[حکومت دینی و دخالت در تکالیف فردی یا اجتماعی افراد]

پرسش هجدهم: در اندیشه سیاسی جنابعالی، برخورد حکومت دینی با تکالیف فردی از قبیل ترک نماز، روزه و حتی امور فرهنگی و اجتماعی همچون

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۲

حجاب، چگونه باید باشد؟ آیا حکومت می تواند افراد را- هر چند در اقلیت باشند- با زور و اجبار وادار بر آن نماید و اگر انجام ندادند مجازات کند؟ و اساساً چگونگی زندگی مردم یا نوع پوشش آنان از ناحیه

حکومت مشخص می شود یا در اختیار مردم می باشد؟

جواب: در ابتدا باید میان «جرم» و «گناه» در حکومت دینی فرق گذاشت. گناه آن است که فرد بر خلاف فرمان خدا عمل کند. این گناه می تواند در ارتباط میان انسان و خدا باشد، مانند ترک نماز، روزه و نرفتن به حج؛ و یا مربوط به حقوق انسان با انسان باشد، مانند: دزدی، اذیت و آزار دیگران، ظلم و استبداد. معمولاً در جایی که از قسم دوم باشد (بلکه در مصادیقی از قسم اول) جرم تلقی می شود و حکومت دینی موظف به رعایت و تحقق امنیت، آزادی، عدالت و معنویت است؛ و اگر در جایی گناهی مانع تحقق امنیت، آزادی و عدالت باشد، موظف بر جلوگیری آن است. اما تکالیف دینی مانند اعتقادات اجبارناپذیر است. یعنی همان طور که اجبار در عقیده و استفاده از زور برای پذیرش عقیده ممکن و جایز نیست، اگر کسی بخواهد جامعه ای را متدین و مقید به تکالیف دینی کند نمی تواند مردم را به زور و اجبار متدین کند و ارزشی ندارد. حکومت دینی می تواند برنامه ریزی کند تا مردم با اشتیاق به عبادت و دعا پردازند، نماز بخوانند و روزه بگیرند، اما حق اجبار و اکراه آنان را ندارد. البته اگر کسی بخواهد حرمت شریعت را بشکند مثل اینکه بدون عذر و از روی علم و عمد در اماکن عمومی در ماه رمضان روزه خواری کند حاکم شرع می تواند وی را به خاطر آن تعزیر کند ولی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۳

همان طور که قبلاً اشاره شد این به معنای اجبار بر انجام تکالیف شرعی نیست. خلاصه فرق است میان اجرای

شریعت از طریق اجبار، و تشویق حکومت به رغبت به شریعت. تصدی گری حکومت در امر اجرای شریعت نه تنها مشکل پابندی مردم را به این دستورات حل نمی کند، که چه بسا موجب گریز و ستیز با دین هم می گردد. از سوی دیگر استفاده از روش های غیر مستقیم و عملی برای تشویق به اجرای شریعت بسیار مؤثرتر از الزامات قانونی است. قرآن کریم می فرماید:

«الَّذِينَ إِن مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ»؛ «۱» «کسانی که اگر در روی زمین به آنان توانایی و قدرت دادیم نماز را برپا می دارند و زکات می دهند و مردم را به کارهای پسندیده امر کرده و از کارهای ناپسند نهی می کنند». از این آیه شریفه هیچ گاه اجبار در اجرای تکالیف الهی فهمیده نمی شود؛ بلکه استفاده می شود که این گروه که قدرت به دست گرفتند کوشش و تلاش می کنند تا زمینه برپایی معنویت و عدالت فراهم گردد؛ مانند تأسیس مساجد و مراکز فرهنگی، مهیا کردن امکانات، تشکیل احزاب سیاسی و نظارت همگانی بر مسئولان و بر یکدیگر.

همین طور در باب روزه و حج و دیگر اعمال عبادی و مسأله حجاب اگر به حوزه مسائل اجتماعی مربوط شد، یعنی در جایی بود که به حقوق جامعه آسیب می رساند و منجر به فحشا و ترویج فسق و فجور علنی می گردید، البته از قسم دوم تلقی می گردد؛ و اما اگر حجاب در حد

(۱) - سوره حج (۲۲)، آیه ۴۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۴

کیفیت لباس و پوشش مو و امثال آنها باشد که هر چند از نظر شرعی هر زن مسلمان لازم است رعایت

کند و مؤمنین در خانواده ها باید فرزندان خود را به گونه ای تربیت کنند که این مسأله را از تکالیف شرعی بشمارند و به آن پایبند باشند، اما جواز الزام و اجبار مردم بر آن- در صورتی که رعایت نکردن حجاب تضييع حقوق اکثريت و يا زمينه ساز فساد و اشاعه فحشا نباشد- دليل شرعی ندارد و در این زمینه بهترین راه کار فرهنگی و آموزشی و استفاده از روش های غیر مستقیم برای تشویق و ترغیب است.

خداوند در آیه شریفه ۲۵ از سوره حدید در رابطه با هدف از ارسال رسل و انزال کتب می فرماید: «لِيُقِيمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ تا خود مردم در اثر هدایت انبیا و کار فرهنگی و فکری آنان، عدالت را به پا دارند. قرآن نفرموده است: تا پیامبران عدالت را به پا دارند، تا شائبه اجرای شریعت و عدالت با اجبار و زور در بین نباشد. و ادامه آیه شریفه که می فرماید:

«وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ» مربوط است به دفاع از اسلام در برابر متجاوزان و قتال با کفار، چنان که از برخی از روایات نیز استفاده می شود؛ و با توجه به آیات دیگر و صدر همین آیه، هیچ گاه بر اجبار در اعتقادات یا تکالیف فردی دلالت نمی کند.

همچنین به این نکته نیز باید توجه داشت که اصل اولی عقلی و شرعی، عدم ولایت احدی بر دیگری است، ألما ما خرج بالدلیل. بنابراین هر جا شك در ثبوت ولایت کسی بر دیگری داشته باشیم، اصل را بر

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۵

عدم ولایت قرار می دهیم؛ یا هر جا در کمیت و

کیفیت ولایت غیر تردیدی پدید آمد، اصل را بر عدم ثبوت ولایت در مقدار بیش از قدر متیقن می گذاریم. بنابراین در بحث اعمال ولایت از ناحیه حکومت دینی، اگر تردیدی در ثبوت ولایت در حوزه خصوصی زندگی افراد باشد- که هست- قدر متیقن آن که حوزه عمومی زندگی افراد است موضوع تحقق و اعمال ولایت قرار می گیرد.

علاوه بر این اساس بحث حکومت و ولایت، مبتنی بر ضرورت و اضطرار است (لابد للناس من امیر، برّ او فاجر) و روشن است که در بحث ضرورت و اضطرار، قاعده «الضرورات تتقدّر بقدرها» حکم می کند که به قدر متیقن تصرفات اکتفا شود.

[پرسش نوزدهم: نظر شما درباره کتب غیر اسلامی و ضدّ اسلامی و محصولات فرهنگی ضدّ دینی و انتشار آنها چیست؟]

[کتب ضالّه با توجه به گسترش وسایل ارتباط جمعی]

پرسش نوزدهم: نظر شما درباره کتب غیر اسلامی بلکه ضدّ اسلامی و اصولاً محصولات فرهنگی ضدّ دینی و انتشار آنها چیست؟ آیا حکومت اسلامی می تواند از آنها جلوگیری کند؟ و به طور کلی آیا مفهوم «کتب ضالّه» امروزه با توجه به گسترش وسایل ارتباط جمعی مصداق دارد؟ و در این فرض مرجع تشخیص آنها کیست؟

جواب: در رابطه با کتب ضلال به چند نکته اشاره می شود:

نکته اول: مقصود از کتب ضلال کتبی است که موجب گمراهی و کفر و شرک همه افراد یا اکثر آنان و یا ترویج فساد و گناه بین آنان شود؛ پس شامل کتاب هایی نمی شود که نسبت به اکثر و غالب افراد موجب ضلالت نمی گردد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۶

نکته دوم: در حرمت تدوین و نشر کتب مذکور بحثی نیست، آنچه مورد بحث است برخورد حاکمیت اسلامی با آنهاست.

برای حرمت تدوین و نشر آنها به ادله ای استدلال شده است؛ از جمله:

۱- آیه شریفه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن

سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» (۱) و کتب ضالّه مصداق بارز لهو الحدیث است. و مقصود از «لَهُوَ الْحَدِيثِ» به قرینه جمله «لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...» هر کلام یا نوشته ای است که انسان را در ضلالت و انحراف از راه خدا قرار می دهد.

۲- آیه شریفه «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (۲) بدیهی است تقویت کفر و شرک و ترویج معاصی و گناه و فساد از مصادیق بارز اثم و عدوان می باشند.

۳- روایت تحف العقول از امام صادق علیه السلام: «و کل منهی عنه مما یتقرّب به لغير الله أو يقوی به الکفر والشرك من جميع وجوه المعاصی او باب یوهن به الحق فهو حرام بیعه و شرائه و إمساکه و ملکه و هبته و عاریته و جميع التقلب فيه إلا فی حال تدعوا الضروره فيه إلى ذلك...».

همچنین جمله «إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصَّنَاعَةَ الَّتِي هِيَ حَرَامٌ كُلُّهَا الَّتِي يَجِيءُ فِيهَا الْفَسَادُ مُحَضًّا، نَظِيرَ الْبِرَابِطِ وَالْمِزَامِيرِ وَالشُّطْرَنْجِ وَ كُلِّ مَلْهُوٍّ بِهِ وَالصَّيْلِبَانِ وَالْأَصْنَامِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنْ صِنَاعَاتِ الْأَشْرَبَةِ الْحَرَامِ وَ مَا يَكُونُ مِنْهُ وَ فِيهِ الْفَسَادُ مُحَضًّا وَ لَا يَكُونُ مِنْهُ وَ لَا فِيهِ شَيْءٌ مِنْ وَجْهِ الصَّلَاحِ، فَحَرَامٌ...» (۳).

(۱) - سورة نور (۲۴)، آیه ۶.

(۲) - سورة مائده (۵)، آیه ۲.

(۳) - وسائل الشیعه، باب ۲ از ابواب ما یکتسب به، حدیث ۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۷

البته این حدیث از نظر سند قابل خدشه است؛ زیرا اولاً: این روایت برای ما مرسل است و صرف اعتماد صاحب تحف العقول به افراد ناقل آن، با این که نامبرده از بزرگان علمای شیعه

و معاصر صدوق رحمه الله می باشد، کافی نیست؛ زیرا در شرایط حجیت خبر بین اهل فن اختلاف زیادی وجود دارد.

ثانیاً: متن حدیث مضطرب است و دارای تکرار و جملاتی است که موجب شک در صدور آن از امام معصوم علیه السلام می گردد. جهت اطلاع بیشتر به کتاب دراسات فی المکاسب المحرّمه، ج ۱، ص ۸۸ به بعد مراجعه شود.

۴- قاعده دفع ضرر محتمل؛ تدوین و نشر کتب ضلال، حدّ اقل به نحو احتمال عقلایی موجب ضلالت و کفر و وقوع افراد یا بعضی از آنان در فساد و گناه خواهد بود. ولی با توجه به این که احتمال فوق در آلات مشترک نیز وجود دارد، التزام به وجوب دفع آن بعید است؛ ولی ممکن است گفته شود استفاده از کتب ضلال نوعاً ضلالت قهری را به دنبال دارد. اما استفاده از آلات مشترک نوعاً و قهراً در حرام نیست، از این رو بین تدوین و نشر کتب مزبور و ساخت آلات مشترک تفاوت وجود دارد.

۵- روایت عبدالملک بن اعین است که در آن به امام صادق علیه السلام گفت:

«إني ابتليت بهذا العلم (النجوم) فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع و رأيت طالع الشرّ، جلست و لم اذهب فيها؛ و إذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة. فقال لي:

تقضى؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك». «۱»

(۱) - وسائل الشیعه، کتاب الحج، ابواب آداب السفر، باب ۱۴، حدیث ۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۸

در گذشته منجمین برای هر کس یا هر کار طالع خیر یا شرّ می پنداشتند و آن را عامل اصلی در سرنوشت انسان ها می دانستند که نوعی شرک محسوب می شد. و لذا در روایات زیادی از این تفکر

و برداشت از نجوم شدیداً نهی شده است. معنای «تقضی» در سؤال امام علیه السلام شاید این باشد که آیا طبق طالع خیر و شرّ حکم قطعی می‌کنی که خداوند هم چنین که برداشت نموده ای امور را جاری می‌سازد یا خیر؟

و راوی می‌گوید: آری چنین است.

۶- اولویتی است که از روایات دالّ بر حرمت حفظ بت‌ها فهمیده می‌شود. وقتی حفظ و ترویج بت و بتخانه حرام باشد تدوین و نشر کتبی که بت پرستی و مانند آن را ترویج و تقویت می‌کند به طریق اولیّ حرام است. «۱»

پس، از نظر حکم شرعی، شکی در حرام بودن تدوین، نشر و خرید و فروش کتب ضلال باقی نمی‌ماند.

نکته سوم: آیا صرف حرام بودن تدوین و نشر کتب ضلال مستوجب برخورد حاکمیت اسلامی با آن و به اصطلاح تعزیر متصدی آنها می‌گردد؟

به نظر چنین می‌رسد که اگر هر گناهی را مستوجب تعزیر دانستیم، مورد بحث نیز یکی از گناهان بزرگ به شمار می‌آید. اما اگر گفتیم دلیلی

(۱) - جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۵۶.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۹

بر عمومیت تعزیر نسبت به هر گناهی نداریم و چون تعزیر برخلاف اصل اولی است جواز آن منحصر به موارد خاصی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام به عنوان حسیبه انجام داده اند، در این صورت دلیلی بر جواز برخورد حاکمیت اسلامی به عنوان تعزیر با نشر کتب ضلال نداریم. و ادلّه ذکر شده فقط دلالت بر اصل حرمت آن می‌کند نه بیشتر. و روایت عبد الملک بن اعین نیز فقط بر حرمت حفظ کتب نجوم برای عبد الملک و وجوب

اتلاف آنها دلالت دارد. مگر این که بگوییم: دستور امام صادق علیه السلام که به عبدالملک فرمود:

«أحرق كتبك» از موضع امامت و حاکمیت اسلامی آن حضرت نسبت به شخص خاصی می باشد نه از موضع بیان حکم دائمی.

اما شاید بتوان از مفهوم اولویت کلام حضرت امیر علیه السلام که فرموده اند:

«أيها الناس إن لي عليكم حقاً و لكم عليّ حقّ، فأما حقكم عليّ فالنصيحة لكم و توفير فيئكم عليكم و تعليمكم كيلا تجهلوا و تأديبكم كيما تعلموا» (۱) استفاده کرد که حاکمیت اسلامی درباره کتب ضلال و وظیفه ای دارد؛ زیرا وقتی توفير فیئ- یعنی بیشتر کردن اموال و سرمایه های مردم- و نیز تعلیم و بالا بردن سطح آگاهی دینی آنان حقی است از ناحیه مردم بر عهده امام، حفظ عقاید دینی و اخلاق و عفت عمومی از انحراف و فساد به طریق اولی حق مردم می باشد که امام باید از عهده آنها برآید. و فرض این است که کتب ضلال، عقاید دینی و اخلاق حسنه و عفت عمومی یا غالبی مردم را تهدید و سست می کند. منتها بحث در این است که در زمان ما چگونه باید با این گونه کتب برخورد کرد، که در نکته بعدی ذکر خواهد شد.

(۱)- نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۳۴.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۰

نکته چهارم: بر فرض وجوب برخورد حاکمیت اسلامی با کتب ضلال، این برخورد چگونه باید باشد؟ در گذشته که صنعت چاپ و نشر وجود نداشت برخورد با این گونه کتب به اتلاف و از بین بردن آنها بود، و از این جهت فقها نیز تعبیر به اتلاف آنها کرده اند؛ اما امروز صنعت چاپ پدید آمده و به

خصوص پس از ورود صنعت رادیو، تلویزیون، کامپیوتر و نرم افزارهای مختلف آن، ماهواره و اینترنت، اتلاف آثار فرهنگی به شکل گذشته امکان ندارد. البته چه بسا بعضی کتاب ها توسط دولت ها خمیر می شود، اما به طور کلی معدوم و اتلاف نمی شود؛ زیرا از راه های دیگر امکان حفظ آنها وجود دارد. پس طبعاً باید به دو امر ذیل ملتزم شد:

امر اول: سقوط تکلیف نسبت به اتلاف کتب ضلال، به خاطر عدم قدرت بر انجام آن مگر در بعضی موارد.

امر دوم: احتمالی است که در جواهر مطرح شده است؛ صاحب جواهر رحمه الله می گوید: از بعضی نقل شده که ممکن است نسبت به کتب مشتمل بر مطالب باطل و عقاید فاسدی که توسط افراد عالم ردّ شده و پاسخ کافی به آنها داده شده است، گفته شود که این گونه کتب و مطالب مثل تلف شده هستند و طبعاً دیگر تکلیفی نسبت به اتلاف آنها وجود ندارد؛ نظیر مطالب باطلی که در کتاب های خاصی همچون کتاب شافی و کشف الحق نقل شده و سپس نقض و ردّ شده است. در این گونه کتب علاوه بر این که معدوم کردن آنها لازم نیست، خرید و فروش آنها نیز اشکالی ندارد. «۱»

(۱) - جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۹.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۱

مطابق این احتمال نشر هر کتاب ضلالی که مطالب آن توسط افراد عالم و بصیر ردّ و نقض شده باشد، به خصوص اگر در آن کتاب یا به وسیله دیگری توجه خوانندگان به کتب مشتمل بر ردّ و ابطال آن مطالب جلب شود، اشکال ندارد.

نکته پنجم: ممکن است گفته شود کتب ضلال همچون آلات مشترک بین حرام

و حلال است که به وسیله آنها هم کار حرام و هم حلال انجام می شود؛ نظیر تلویزیون، ماهواره و مانند آن. بدیهی است کتب ضلال برای همه افراد موجب ضلالت - نه به نحو علت تامه و نه مقتضی - نیست؛ بلکه برای اهل فن که در صدد ردّ ضلالت هستند نه فقط موجب ضلالت نمی گردد، بلکه چه بسا اطلاع از محتوای آنها لازم است تا بتوانند به شکل مستدل آنها را باطل نمایند؛ بلکه از جهات دیگر نیز می توان گفت استفاده از کتب ضلال برای اهل فن مفید یا لازم می باشد، مانند استفاده برای موضوعات و علوم که امروزه مورد توجه قرار گرفته است نظیر: تاریخ تمدن انسان ها، تاریخ عادات و سنن و ادیان غیر آسمانی و ادوار تاریخ غیر مدون اقوام و ملل و نظایر اینها.

نکته ششم: در مواردی که نسبت به مصلّ بودن کتابی بین حاکمیت و متصدیان تدوین و نشر آنها اختلاف نظر پیدا شود چه باید کرد و نظر چه کسی ملاک است؟

در صورت مفروض چنانچه متصدی تدوین و نشر کتابی کارشناس

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۲

این امر باشد و آن را مصلّ نداند طبعاً اقدام او به نظر خودش جایز است و وجهی برای جواز تعزیر او توسط حاکمیت وجود ندارد؛ مانند کسی که مایعی را که یقین دارد حلال است می نوشد، در حالی که به نظر دیگری آن مایع خمر است. در این صورت متصدی شرب مایع را نمی توان تعزیر کرد؛ زیرا به نظر خودش مرتکب حرامی نشده است.

و به طور کلی مطابق روایت منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: «إدرئوا

الحدود بالشبهات» در موارد شک و شبهه و اختلاف، حدود و تعزیرات نباید اجرا شود. بلی اگر متصدی تدوین و نشر کارشناس فن نباشد، باید در صورت اختلاف به مرجعی که به نظر طرفین کارشناس و مرضی آنان است مراجعه شود.

[پرسش بیستم: محدوده فعالیت احزاب و رسانه های مستقل جمعی]

[محدوده فعالیت احزاب و رسانه های مستقل در حاکمیت دینی]

پرسش بیستم: محدوده فعالیت احزاب و رسانه های مستقل جمعی - اعم از دیداری، شنیداری، مطبوعات، اینترنت و ... - در حکومت دینی مورد نظر شما چیست؟ آیا احزاب غیر دینی یا مخالف اسلام حق فعالیت دارند؟ و آیا اقلیت های مذهبی می توانند نشریه داشته باشند و آیین خود را ترویج نمایند؟ و اساساً محدوده حقوق اقلیت های دینی شناخته شده و شناخته نشده و نیز اقلیت های سیاسی - اعم از آن که اصل نظام اسلامی را پذیرفته یا نپذیرفته باشند - چگونه است؟ و این حقوق چگونه تضمین می شود؟

جواب: من در گذشته در باب تحزب و وجوب آن از باب مقدمه واجب امر به معروف و نهی از منکر سخن گفته ام. و این مقدمه واجب از قبیل قدرت است که شرط عقلی است و تحصیل آن واجب؛ و در جوامع فعلی ایجاد تشکل برای نیل به اهداف اجتماعی از قبیل مقدمه

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۳

منحصره به شمار می آید؛ چرا که افراد به تنهایی قادر به انجام آن نیستند.

در حکومت دینی محدوده فعالیت احزاب و رسانه های مستقل جمعی که نظام اجتماعی مورد پذیرش اکثریت را قبول دارند، نظارت بر عملکرد حاکمیت و انتقاد منطقی از آن و نیز نقد عملکرد شخص حاکم و منعکس نمودن نظرات و افکار مختلف در جهت رشد و شکوفایی نیروها و ارائه طرق صلاح و فساد و توجه دادن کارگزاران به مفاسد و خطرات احتمالی در روند

جریان امور کشور می باشد. و احزاب مستقل، علاوه بر آنچه ذکر شد می توانند برای اداره بهتر کشور کادرسازی کرده و افراد کادر را به مردم معرفی نمایند تا برای پست های حساس انتخاب شوند.

بلکه احزابی که ساختار سیاسی حاکم یا اصل حکومت دینی مورد پذیرش اکثریت را قبول ندارند، حق فعالیت سیاسی، تبلیغ، انتقاد و اظهارنظر - با مراعات حقوق اکثریت - برای آنان محفوظ است.

احزاب غیر دینی و اقلیت های مذهبی نیز در محدوده بیان نظریات و عقاید خود آزاد هستند، آنها نیز می توانند به شکل منطقی و معمول از حاکمیت دینی انتقاد نمایند و مصالح و مفاسد را خاطر نشان سازند.

بلکه می توانند در چارچوب میثاق مورد پذیرش اکثریت، در امر حاکمیت نیز مشارکت داشته باشند. البته هیچ حزبی اعم از دینی و غیردینی حق توهین به مقدسات اکثریت و یا افترا و یا مانند آن را ندارند. همان گونه که نظام منبعث از آرای اکثریت نیز چنین حقی را نسبت به اقلیت سیاسی یا مذهبی ندارد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۴

اقلیت های دینی شناخته نشده که زادگاه آنها و پدران و مادران آنها در کشور اسلامی بوده است، حق آب و گل و نیز حق شهروندی دارند و اصولاً منعی از بیان مکتب و مرام خود ندارند؛ در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام نیز مراکز دینی سایر ادیان و فرقه ها تحت شرایط و قیودی وجود داشته و منعی از طرف حاکمیت اسلامی وجود نداشته است.

حضرت امیر علیه السلام در نامه به مالک اشتر نسبت به قشرهای مختلف مردم مصر می فرماید: «فَأَيُّهُمْ صَنَفَان: أَمَا أَخ لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِيرٍ»

لک فی الخلق»؛ از این جمله فهمیده می شود که از نظر آن حضرت، غیر مسلمانان مصر که از پیروان ادیان و مذاهب گوناگون- و حتی غیر رسمی و شناخته نشده- بودند از حقوق شهروندی برخوردار بوده و می بایست در حاکمیت دینی احساس امنیت کنند.

لازم به ذکر است در مواردی که حاکمیت دینی نسبت به اقلیت های دینی و غیر دینی و نیز سیاسی سوء ظن داشته باشد و کارهای آنها در معرض اتهام یکی از جرایم کیفری قرار گیرد، باید یا در محاکم بی طرف و مرضی الطرفین محاکمه شوند و یا حداقل هیأت منصفه بی طرفی که مرضی الطرفین باشند در محاکمه حضور داشته باشند و نظر آنها مورد توجه محاکم قرار گیرد؛ زیرا در هر حال محاکم رسمی حاکمیت دینی یک طرف دعوا هستند و طبعاً نمی توانند عادلانه و بی طرفانه قضاوت کنند.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۵

راه تضمین حقوق اقلیت های ذکر شده، علاوه بر این که از طریق آزادی احزاب مستقل و باز بودن فضای سیاسی کشور امکان دارد، این است که در قانون اساسی و نیز قوانین مصوب مجلس بر حقوق ذکر شده، تأکید شود و راه های تضمین آنها مورد اشاره قرار گیرد.

ان شاء الله موفق و مؤید باشید.

والسلام علیکم جميعاً و رحمه الله و برکاته

۱۵ ج ۲ / ۱۴۲۸ - ۹ / ۴ / ۱۳۸۶

قم المقدسه - حسینعلی منتظری

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۷

درسهای حضرت آیت الله العظمی منتظری به صورت لوح فشرده (DC)

«بسمه تعالی» ۱- مجموعه آثار، متن ۴۰ جلد کتاب منتشر شده معظم له (یک DC)

۲- درسهایی از نهج البلاغه، ۱۹۵ درس - صوتی (ده DC)

۳- درسهایی از نهج البلاغه، ۱۹۵ درس - تصویری (شصت و چهار DC)

۴- درس خارج فقه (دراسات فی مکاسب المحرمه)، ۵۶۵

درس - صوتی (شش DC)

- ۵- درس خارج فقه (کتاب الزکاه)، ۷۲۲ درس - صوتی (هفت DC)
- ۶- العروه الوثقی (صلاه المسافر)، ۲۴ درس - صوتی (یک DC)
- ۷- العروه الوثقی (صلاه المسافر)، ۲۴ درس - تصویری (دوازده DC)
- ۸- درس فلسفه (منظومه حکمت، امور عامه)، ۱۱۹ درس - صوتی (یک DC)
- ۹- درس فلسفه (منظومه حکمت، امور عامه)، ۱۱۹ درس - تصویری (صد و نوزده DC)
- ۱۰- درس فلسفه (منظومه حکمت، الهیات)، صوتی (درس ادامه دارد) (دو DC)
- ۱۱- درس فلسفه (منظومه حکمت، الهیات)، تصویری (درس ادامه دارد) (بیست DC)
- ۱۲- درس خارج فقه (سبّ المؤمن)، ۱۰ درس - صوتی (یک DC)
- ۱۳- درس خارج فقه (سبّ المؤمن)، ۱۰ درس - تصویری (شش DC)
- ۱۴- از آغاز تا انجام، متن کتاب به صورت گفتاری (یک DC)
- ۱۵- روضه کافی، ۱۱۹ درس - صوتی (شش DC)
- ۱۶- روضه کافی، ۱۱۹ درس - تصویری (چهل و هشت DC)
- ۱۷- نماز عید فطر سال های ۱۳۸۴ الی ۱۳۸۷- تصویری (چهار DC)
- ۱۸- درس اخلاق (جامع السعادات)- صوتی (درس ادامه دارد) (دو DC)
- ۱۹- درس اخلاق (جامع السعادات)- تصویری (درس ادامه دارد) (صد DC)
- ۲۰- اسوه پایداری- صوتی و تصویری (یک DC)

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۸

فهرست کتاب های منتشر شده فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری

کتاب های فارسی:

۱- درسهایی از نهج البلاغه (جلد ۳) ۱۱۵۰۰ تومان

۲- خطبه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام ۳۰۰۰ تومان

۳- از آغاز تا انجام (در گفتگوی دو دانشجو) ۱۵۰۰ تومان

۴- اسلام دین فطرت ۶۰۰۰ تومان

۵- موعود ادیان ۴۰۰۰ تومان

۶- مبانی فقهی حکومت اسلامی (جلد ۸) ۲۵۰۰۰ تومان

جلد اول: دولت و حکومت ۲۵۰۰ تومان

جلد دوم: امامت و رهبری ۲۵۰۰ تومان

جلد سوم: قوای سه گانه، امر به معروف، حسب و تعزیرات ۳۰۰۰ تومان

جلد چهارم: احکام و آداب اداره زندانها و استخبارات ۲۵۰۰ تومان

جلد پنجم:

احتکار، سیاست خارجی، قوای نظامی و ... ۲۵۰۰ تومان

جلد ششم: منابع مالی حکومت اسلامی ۳۰۰۰ تومان

جلد هفتم: منابع مالی حکومت اسلامی، فیء، انفال ۴۵۰۰ تومان

جلد هشتم: احیاء موات، مالیات، پیوست ها، فهارس ۴۵۰۰ تومان

۷- رساله توضیح المسائل ۲۰۰۰ تومان

۸- رساله استفتائات (جلد ۲) ۴۰۰۰ تومان

۹- رساله حقوق ۵۰۰ تومان

۱۰- احکام پزشکی ۱۵۰۰ تومان

۱۱- احکام و مناسک حج ۲۰۰۰ تومان

۱۲- احکام عمره مفرده ۵۰۰ تومان

۱۳- معارف و احکام نوجوان ۱۵۰۰ تومان

۱۴- معارف و احکام بانوان ۲۰۰۰ تومان

۱۵- استفتائات مسائل ضمان (نایاب)

۱۶- جلوه های ماندگار (پند، حکمت، سرگذشت) ۳۰۰۰ تومان

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۹

۱۷- حکومت دینی و حقوق انسان ۱۵۰۰ تومان

۱۸- مجازات های اسلامی و حقوق بشر ۱۵۰۰ تومان

۱۹- مبانی نظری نبوت ۱۰۰۰ تومان

۲۰- ستیز با ستم (بخشی از اسناد مبارزات آیت الله العظمی منتظری) (۲ ج) ۱۵۰۰۰ تومان

٢١- دراسات فى ولايه الفقيه و فقه الدوله الإسلاميه (٤ جلد) ١١٠٠٠ تومان

٢٢- كتاب الزكاه (٤ جلد) ١٠٠٠٠ تومان

٢٣- دراسات فى المكاسب المحرّمه (٣ جلد) ١٢٠٠٠ تومان

٢٤- نهايه الأصول ٣٢٠٠ تومان

٢٥- نظام الحكم فى الإسلام ٤٠٠٠ تومان

٢٦- البدر الزاهر (فى صلاه الجمعه والمسافر) ٢٥٠٠ تومان

٢٧- كتاب الصوم ٤٥٠٠ تومان

٢٨- كتاب الحدود ٥٠٠ تومان

٢٩- كتاب الخمس ٤٥٠٠ تومان

٣٠- التعليقه على العروه الوثقى ٧٠٠ تومان

٣١- الأحكام الشرعيّه على مذهب أهل البيت عليهم السلام ١٥٠٠ تومان

٣٢- مناسك الحجّ والعمره ٢٥٠ تومان

٣٣- مجمع الفوائد ٢٥٠٠ تومان

٣٤- من المبدأ إلى المعاد (فى حوار بين طالبين) ١٥٠٠ تومان

٣٥- الأفق أو الآفاق (فى مسأله

الهلال) ۱۰۰۰ تومان

۳۶- منیه الطالب (فی حکم اللحیه والشارب) ۵۰۰ تومان

۳۷- رساله مفتوحه (رداً علی دعايات شنيعه علی الشيعه و تراثهم) ۵۰۰ تومان

۳۸- موعود الأديان ۴۰۰۰ تومان

۳۹- الإسلام دين الفطره ۶۰۰۰ تومان

۴۰- خطبه السيده فاطمه الزهراء عليها السلام ۴۰۰۰ تومان

نجف آبادی، حسین علی منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، در یک جلد، ارغوان دانش، قم - ایران، اول، ۱۴۲۹ ه ق

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

