

واکاوی مفهوم «حق انجام ناحق» در نگرش قرآن کریم

مهدی زارع*

چکیده

اصطلاح «حق انجام ناحق» از دستاوردهای حقوق مدرن است که پس از تمایز قراردادن میان «حق بودن» و «حق داشتن» وارد عرصه حقوقی شد. بر اساس این حق اگر مفهوم حق داشتن را در قضاوت رفتارهای انسان‌ها در جامعه دخالت دهیم، دیگر نمی‌توان از محتوای اخلاقی انتخاب صاحب حق سؤال کرد؛ چراکه مهم «تصمیم» انسان است که بر اساس «منفعت» یا «اختیار» خویش تصمیم‌سازی می‌کند. اگرچه این اصطلاح و تمایز سابقه چندانی ندارد، ولی با تحلیل این حق می‌توان ادعا کرد مفاد و مفهوم این حق سابقه طولانی در زندگی اجتماعی بشر دارد و آیاتی از قرآن کریم را می‌توان یافت که در این موضوع بیان موضع نموده‌اند. پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که در موازین قرآنی، چه نوع مواجهه‌ای با مفهوم حق انجام ناحق می‌توان یافت؟ فرضیه تحقیق پیش رو بر این قرار است که در نگرش قرآنی، «حق داشتن» انسان پس از «حق بودن» پذیرفته می‌شود؛ بنابراین مرز آزادی رفتار، در پرتو ارزش‌ها و هنجارها شکل می‌گیرد و «حق بر ناحق» در حوزه عمومی و خصوصی به دلیل آنکه انجام کار نادرست از نظر اسلام همواره مخالف ارزش هاست، نمی‌تواند مورد تأیید قرار گیرد.

واژگان کلیدی: حق انجام کار نادرست، حق انجام ناحق، حق بر خطا بودن، حقوق قرآنی، تفسیر حقوقی، حق بودن، حق داشتن، نظریه حق.

مقدمه

با بازبینی مفهوم «حق» پس از رنسانس، مفهوم حق با تغییر ماهوی روبه‌رو گردید و اثبات‌گرایان کوشیدند در جهت قوت‌بخشی به کرامت انسانی، با نگرش جدیدی مفهوم «حق» را بازتعریف کنند و «حق» با نگاه جدیدی به‌عنوان مقوله چالش برانگیز مطرح گردید؛ به‌گونه‌ای که مکاتب فلسفی حقوق، هریک با توجه به نگرش خویش نسبت به انسان، تعریف متفاوتی از مفهوم «حق» مطرح کردند.

آنها مفهوم حق را از تعریف کلاسیک خود، تنزل دادند و ادعا کردند که حیطه حق‌ها و به‌تناسب حقوق مربوط به دایره «حق‌داشتن» از اهمیت بیشتری نسبت به دایره «حق‌بودن» برخوردار است (راسخ، ۱۳۹۲، ص ۲۲۹). این گروه با استدلال بر اینکه موضوع مورد بحث در علم اخلاق «هست و نیست»‌های اخلاقی است؛ بنابراین حیطه ارزیابی «حق‌بودن» را در فلسفه اخلاق قلمداد کردند، ولی از آنجاکه علم حقوق مرزهای «باید و نباید»‌ها را به‌عنوان موضوع دانش خود تعیین کرده است و اعتبار قانونگذار مهم‌ترین عنصر در وضع قوانین است، «حق‌داشتن» باید به‌عنوان مبنای دانش حقوق قرار گیرد؛ براین اساس اگر افراد جامعه اراده کنند عمل غیرحقی را به‌عنوان قانون در جامعه وضع نمایند، کسی حق ممانعت نسبت به تصمیم آنها را نخواهد داشت؛ زیرا آنها با توجه به مفهوم «حق‌داشتن»، حق بر ناحق دارند (ر.ک: سیدفاطمی، ۱۳۸۱). به‌عبارت‌دیگر انسان حق دارد «بر خطا» باشد و این حق جزء حقوق بنیادین او محسوب می‌گردد. این نوع نگاه به عنصر حق «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» را در زندگی انسان به‌رسمیت شناخت. اسناد حقوق بشری نیز با الهام از این موضوع اگرچه به‌صراحت آن را جزء حقوق بنیادین بشر قلمداد نکرده‌اند، ولی کوشیده‌اند ثمرات ناشی از پذیرش این حق را مورد تأکید و الزام قرار دهند (زارع، ۱۳۹۸، ص ۱۱).

ازسوی‌دیگر در آموزه‌های قرآنی در جهت حفظ کرامت ذاتی انسان و با توجه به الهی برشمردن عنوان «حق»، نظام حقوقی بر اساس امر الهی تدوین می‌شود. آزادی‌های اجتماعی انسان نیز در پرتو اوامر خداوند مرزبندی می‌گردند. با دقت در آموزه‌های اسلامی به وجود دو رویکرد متفاوت نسبت به حق برخطابودن انسان پی برده می‌شود. برخی آموزه‌های قرآنی اجبار در پذیرش دین اسلام یا تحمیل اصول اعتقادات به افراد را مردود اعلام می‌کنند و آشکارا اکراه در دین را نفی می‌نمایند و هر انسانی را مختار قلمداد می‌کنند تا با آزادی کامل، سعادت یا شقاوت ابدی خویش

را انتخاب نماید. در مقابل با آیات دیگری روبه‌رو می‌شویم که حق متعال از کفّار برانت می‌جوید و دستور به طرد آنها از جامعه اسلامی را می‌دهد یا آیاتی که دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر در جامعه دارند یا سعی می‌کنند با محدودکردن آزادی‌های عمومی در جامعه آنها مدیریت نمایند. به عبارت دیگر ادیان آسمانی همواره یکی از مهم‌ترین رسالت‌های خود را در جامعه، تنظیم زندگی اجتماعی بندگان عنوان کرده‌اند و بر این نکته اصرار دارند که وصول به سعادت اخروی بدون طی مراحل سعادت در دنیا امکان‌پذیر نخواهد بود؛ از این رو دین اسلام نیز در پرتو عقل و وحی، بر آن بوده است که با یک برنامه جامع، نوعی جهان‌بینی مبتنی بر توحید برای زندگی دنیوی انسان ترسیم نماید تا با اجرای آن به سعادت اخروی نایل آید (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۵۶۰)؛ بر این اساس شریعت اسلامی با الگودهی به آزادی‌ها می‌کوشد جامعه را در مسیری پیش‌بردار که سعادت انسان‌ها در مسیر تقرب إلى الله قرار گیرد.

باتوجه به نکات مذکور، پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که موازین قرآنی چه نوع مواجهه‌ای با مفهوم «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» دارد و آیا از اطلاق عباراتی همچون «لا اِکراه فی الدّین» می‌توان برداشت کرد که فرد در جامعه اسلامی، به ارزش‌ها و هنجارهای جامعه می‌تواند بی‌تفاوت باشد و مطابق اراده و خواست خود رفتارهای اجتماعی را پیش‌ببرد؟ فرضیه تحقیق پیش‌رو بر این است که در نگرش قرآنی، «حق داشتن» انسان پس از «حق بودن» پذیرفته می‌شود؛ بنابراین مرز آزادی رفتار، در پرتو ارزش‌ها و هنجارها شکل می‌گیرد و «حق بر ناحق» در حوزه عمومی و خصوصی به دلیل آنکه انجام کار نادرست از نظر اسلام همواره مخالف ارزش‌هاست، در نگرش اسلامی نمی‌تواند مورد تأیید قرار گیرد.

ضرورت توجه به نگرش قرآنی بدین جهت است که بر اساس حدیث ثقلین، مکتب اسلام بر دو پایه رصین قرآن و عترت استوار گردیده که اگر به این دو ثقل تمسک شود، انسان توانایی وصول به سعادت دنیوی و اخروی را خواهد داشت (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۳۳)؛ بنابراین در تحلیل «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» در پژوهش حاضر تلاش می‌گردد در نگرش قرآنی به‌عنوان یکی از ثقل‌های مکتب اسلام مبانی این امر نوپدید بررسی شود.

گفتنی است عبارتی معادل آنچه امروزه در گفتمان حق‌محور از «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» عنوان می‌شود، عیناً در متون دینی یافت نمی‌شود، ولی از آنجا که به مفهوم این

حق در نظام حقوقی اسلام تصریح شده است، درابتدا اشاره‌ای به واژه‌های معادل این عبارت حقوقی معاصر می‌کنیم که محتوای آن در ادبیات دینی دیده می‌شود.

در ادبیات قرآنی و روایی، واژه‌های متفاوتی در بیان گستره مفهوم این حق عنوان شده است. تعدادی از مهم‌ترین کلیدواژه‌ها در ادامه ذکر خواهد شد. ضمن اینکه این کلیدواژه‌ها مترادفات فراوانی دارند؛ بنابراین تا حد بسیاری تلاش می‌شود واژگان مترادف آنها نیز قید گردد. این واژه‌ها عبارت‌اند از: «هدایت» (اعم از تکوینی و تشریحی)، «امر به معروف»، «نهی از منکر»، «ارتداد»، «ارسال رسل»، «ابلاغ»، «بعثت»، «بشارت»، «نذیر» و تمامی خطابات قرآنی که دربرگیرنده امر یا نهی از فعل یا قولی هستند؛ عباراتی همچون «لکم دینکم و لی دین» که بیانگر واگذاری امور خطاکاران به خودشان است.

از آنجاکه در قرآن کریم تعداد آیاتی که با «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» در ارتباط می‌باشد، بسیار است و بررسی همه آیات مرتبط خارج از ظرفیت این پژوهش است، در ادامه تلاش می‌شود آیات قرآن کریم بر دو نوع نگرش متفاوت که پیش‌تر عنوان شد، دسته‌بندی و از هر نگرش برخی آیات تحلیل گردند؛ براین اساس در بخش نخست این بحث به گستره پذیرفته‌شده این حق در قرآن کریم اشاره می‌شود و سپس در بند دیگر، آیاتی که بیانگر محدودیت‌هایی برای «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» در زندگی انسان است، تشریح می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی حق انجام ناحق

در مورد مفهوم حق عده‌ای این‌گونه بیان کرده‌اند که «حق» بخشی از شخص بودن و گوهر هر فرد است که به هیچ بهانه‌ای اعم از اقتصادی یا مصلحت، نمی‌توان آن را کنار زد. از نتایج نظریه مذکور که به نظریه «حاکمیت حق» مشهور است، به «حق انجام ناحق» یا «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» می‌توان اشاره کرد؛ بدین معنا که اگر مفهوم حق داشتن را جدی بگیریم، دیگر نمی‌توان از محتوای اخلاقی انتخاب صاحب حق سؤال کنیم؛ زیرا مهم «تصمیم» شخص انسانی است که بر اساس «منفعت» یا «اختیار» خویش تصمیم‌سازی می‌نماید. از این ویژگی حق، باعنوان «حق انجام ناحق» یا «حق بر خطاب‌بودن» نام برده می‌شود (راسخ، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۶۵).

نکته مهم در مورد این دیدگاه توجه به این موضوع است که حق اگرچه به عنوان بخشی از گوهر انسانی قلمداد می‌گردد، ولی این مقدمه به معنای پذیرش امکان انجام هر کاری (ولو نادرست) توسط انسان نیست تا انسان از امکان انجام ناحق برخوردار شود (برای نقد کامل ادعای مذکور از بُعد فلسفه حق، ر.ک: طالبی، ۱۴۰۰، فصل دوم).

همچنین با تأمل در ادبیات و ریشه‌های معرفتی گفتمان مخالف حقوق بشر به خوبی نشان داده خواهد شد که بسیاری از مخالفت‌ها در عدم تفکیک دقیق میان دو مفهوم «حق بودن» و «حق داشتن» ریشه دارد. حق وصفی را با فعل ربطی «بودن» و حق هنجاری را با فعل «داشتن» به کار می‌بریم. این تفکیک به‌ویژه مسئله را در پیوندی عمیق با تفکیک میان مفهوم «ارزش/خوب» و «حق هنجاری» قرار خواهد داد (سیدفاطمی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۱).

«برحق بودن اقدام یا تصمیم» مستلزم آن است که اقدام یا تصمیم مورد بحث، از منظر اخلاقی و بر اساس اصول محتوایی نظام اخلاقی خاص مورد تأیید باشد؛ برای نمونه چنانچه فردی در جامعه‌ای زندگی می‌کند که کمک به فرد واقعاً نیازمند، عملی اخلاقی به حساب می‌آید و هنگام مواجهه با این پرسش که آیا به فرد واقعاً نیازمند کمک کند یا خیر، اگر تصمیم به کمک گرفت و مطابق آن تصمیم عمل کرد، تصمیم او «اخلاقی» و عمل وی «حقانی» به معنای حق بودن تلقی می‌گردد (بالوی و بیات، ۱۳۹۶، ص ۱۵۶).

مبحث «حق بودن» عمدتاً به حوزه جامعه مدنی و نهادهای اخلاق مربوط است و ناظر بر ترسیم جامعه‌ای فاضله بر مبنای تعالیم ارزنده انسانی تبیین می‌گردد؛ بر این اساس نهادینه شدن دعوت به خیر و نهی از منکر به عنوان دو مورد از فروع دین مبین اسلام در اندیشه تشیع، در ساحت جامعه مدنی کاملاً موجه و قابل دفاع به نظر می‌رسد، اما در معنای مدرن حق، هنگامی که عنوان حق را بر عملی اطلاق می‌کنیم، همواره قصد داوری اخلاقی نداریم و بعضاً قصد داریم بدانیم آیا اقدام فرد در انجام آن عمل، فارغ از محتوای اخلاقی آن، اقدامی با قابلیت دفاع حقوقی به همراه دارد یا خیر؛^۱ بنابراین در این معنا که ناشی از نگرش مکتب اثبات‌گرایی

۱. گفتنی است خوانش دیگری در فلسفه حق توسط حقوقدانانی که تابع قانون طبیعی‌اند، ارائه شده است. این افراد معتقدند فقط حقوقی معتبرند که از حق طبیعی ناشی شده باشند؛ به عبارت دیگر حق داشتن‌ها باید مبتنی بر حق بودن‌ها باشد (ر.ک: طالبی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۱).

است، محتوای اخلاقی عمل فرد تأثیری در حق داشتن او نخواهد داشت؛ زیرا قلمرو «حق بودن» به ساحت عمومی اجتماع مربوط نیست و صرفاً در هندسه حوزه جامعه مدنی قابلیت طرح خواهد داشت. باتوجه به این رویکرد جدید، حق با عمل بد جمع شدنی است. این نوع نظریه موجه‌ساز حق، با عنوان «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطا بودن]» (The Right to be/ Do Wrong) یا «حق بر ناحق» عنوان گرفته است.

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، اگر فردی به دیگری بگوید «من حق دارم فلان کار را انجام دهم»، این امر بدان معنا نیست که انجام دادن این کار اشتباه نیست، بلکه او ادعا می‌کند دیگری وظیفه دارد در این کار دخالت نکند (Raz, 1994, p.275). گفتنی است طرفداران حقوق طبیعی نسبت به این ادعا انتقاداتی وارد کرده‌اند که به سبب خروج از موضوع پژوهش، خواننده گرامی به منابع دیگر ارجاع داده می‌شود.

جرمی والدرون به عنوان نخستین فردی است که اصطلاح «حق بر خطا» را به کار برد (زارع، ۱۳۹۸، ص ۴۶). او حق را با این پرسش چالشی تشریح می‌کند که اگر فردی اموال خود را کاملاً در جهت قمار خرج نماید تا درآمد آن را برای خرید مشروبات الکلی صرف کند و از بخشیدن به خیریه‌ها امتناع ورزد، آیا میان دو تصمیم «خرید مشروبات الکلی» و «بخشیدن اموال به خیریه‌ها» تعارض وجود دارد؟ در واقع آنگاه که فردی در مورد این رفتار می‌گوید: «کسب درآمد از راه قمار و صرف آن برای مشروب‌خواری اشتباه است» و می‌افزاید: «اما شما حق انجام قمار و مشروب‌خواری را دارید»، آیا او عدم اطمینان یا تردید خود را میان دو موضع مخالف ابراز می‌کند، به گونه‌ای که در پایان می‌تواند هر دو نگرش را با یکدیگر جمع نماید و به صحت هر دو گزاره یقین نماید؟ آیا پیوستگی این دو حکم در حقیقت بیانگر موضع منسجم برای افرادی است که با دید منطقی و رویکرد اخلاقی قضاوت می‌کنند؟ (Waldron, 1981, p.23).

با این نوع نگرش برخی نتیجه می‌گیرند که در علم حقوق نمی‌توان هنجارهای اخلاقی را معتبر دانست. ضمن اینکه تفاوت هنجارهای اخلاقی در جوامع متعدد و نیز دگرگونی سریع آن هنجارها، پای‌بندی به نظام اخلاقی واحد در جهان را به امر محال تبدیل کرده است (Hart, 2012, p.171). برخی نیز این گونه ادعا کرده‌اند که دو نوع برداشت درباره حق بر خطا بودن وجود دارد؛ در برداشت نخست، اندیشمندان این نگرش، بیشتر حق‌ها را پیش‌برنده خودمختاری صاحب حق

می‌شمارند، حق‌ها به صاحبان‌شان قدرت انتخاب می‌دهند و آن‌گونه که والدرون می‌گوید، اهمیت انتخاب‌کردن هنگامی که فرد مجبور به انجام کار درستی شود، کاسته می‌شود، حتی اگر فرد هیچ حق امتیازی برای انجام کاری نداشته باشد که گفته می‌شود اشتباه است، اجبار او به انجام آن چیز، نقض حق مطالبه مهم اوست؛ برای نمونه فردی فرض می‌شود که در مراسم سخنرانی است، اما سخنران سخنانی آزردهنده بر زبان می‌راند. آن فرد به استقلال سخنران احترام می‌گذارد، هرچند سخنران با گفتار خود به صورت ناشایست، کاری اشتباه انجام می‌دهد (آسا و دهقان، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸). در واقع اجبار سخنران نسبت به پرهیز از سخنانی که ممکن است برخی افراد از آن گفتارها اذیت شوند، کار نادرستی است؛ زیرا اجبار سخنران به‌عنوان فردی صاحب اراده و اختیار، خلاف گوهر وجودی انسانی می‌شود.

دومین برداشت از «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]»، در نظر گرفتن آنها در مقام تغییر میان حکمی در قلمرو توجیه‌هاست. به‌طور کلی درباره داشتن حق قانونی برای انجام دادن کاری که از نظر اخلاقی خطاست، هیچ رمز و رازی وجود ندارد. توانایی حق قانونی در انجام دادن خطای اخلاقی از این حقیقت برمی‌خیزد که قلمروهای توجیه‌های قانونی و اخلاقی به‌طور کامل مشترک نیست. فردی حق دارد جلوی مادری خسته در خط بازرسی به‌آرامی راه برود، ولی این وظیفه اخلاقی اوست که در اینجا انجام نمی‌دهد (همان، ص ۱۰۹). به‌عبارت‌دیگر دالّ مرکزی بر پایه تفاوت مبنای توجیه رفتار فرد بر اساس قانون یا اخلاق ارزیابی می‌شود؛ بنابراین ممکن است رفتار یک شهروند بر اساس ارزیابی با ملاک‌های قانونی نکوهش نشود، ولی اگر همان رفتار با ملاک‌های ارزیابی در اخلاق بررسی شود، می‌تواند مورد نکوهش اخلاقی قرار گیرد؛ مثلاً هنگامی که فرد سالخورده‌ای در صف بازرسی ایستاده است، اگر افراد مقدم با سرعت بیشتری گام بردارند تا مادر سالخورده فشار جسمی کمتری در صف بازرسی متحمل شود، از جهت ارزیابی اخلاقی، رفتار آنها پسندیده است، ولی نمی‌توان از جهت قانونی آنها را اجبار به حرکت سریع کرد.

گفتنی است در پژوهش حاضر تلاش می‌شود حق انجام ناحق بر پایه برداشت نخست که از رواج بیشتری در دانش فلسفه حق برخوردار است، از منظر قرآن کریم بررسی گردد، ولی از این نکته نیز نباید غافل شد که برداشت دوم به‌سبب ابتنا بر تفکیک میان دانش‌های حقوق و اخلاق، نتایج مشابهی با برداشت نخست را حاصل می‌نماید.

۲. نگرش قرآنی در تجویز مفهوم حق انجام ناهق

همان‌گونه که مطرح شد، اصطلاح حق انجام ناهق، مرهون تلاش‌های دوران معاصر در مورد حقوق بشر است، ولی این موضوع بدان دلیل نیست که مبانی این حق سابقه تاریخی نداشته است؛ بر همین اساس در مقدمه پژوهش برخی اصطلاحاتی که قرابت مفهومی با «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» در نصوص دینی را دارند، عنوان گردید تا بتوان نگرش قرآنی را نسبت به آنها دریافت.

با تتبع در قرآن کریم آیات بسیاری را می‌توان یافت که با «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» ارتباط دارند. بخشی از این آیات در صدد پذیرش حق بر خطا هستند که در مبحث حاضر بدان می‌پردازیم و در بخش آتی نیز به بررسی آیاتی که اعمال حق بر خطا را تخصیص می‌زنند، خواهیم پرداخت.

۲.۱. آیه «فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ» (زمر: ۴۱)

از جمله آیاتی که به صورت «لابشرط»، به مفهوم «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» اشاره می‌نماید، آیه ۴۱ از سوره مبارکه زمر است. البته با توجه به قید «لابشرط» در ابتدای جمله، باید گفت در این آیه و آیات مشابه، نگاه در تحلیل آیات به صورت گزینشی است و همان‌گونه که در ادامه مقاله ذکر می‌شود، آیات مخصص وجود دارد که برداشت از این آیات را به «بشرط شیء» تبدیل می‌نماید و امکان آزادی فرد در امور نادرست را نهی می‌کند. خداوند متعال در مورد عدم التزام کفار به دین اسلام می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّٰ فَاِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهِ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ». خداوند در این آیه به پیامبر اعظم ﷺ می‌فرماید: قرآن برای [رهبری] مردم به حق نازل شده است و هرکس هدایت شود، به سود خود اوست و هرکس بیراهه رود، تنها به زیان خودش گمراه می‌شود و تو بر آنها وکیل نیستی (زمر: ۴۱).

بر اساس عبارات «فَمَنْ اهْتَدَىٰ - مَنْ ضَلَّٰ»، می‌توان استدلال کرد که انسان در انتخاب راه و مسیر زندگی خویش آزاد است و از عبارت «فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ» این‌گونه برداشت می‌شود که خدا و رسول به ایمان ما نیازی ندارند. عبارت «وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ» نیز به پیامبر ﷺ می‌فرماید وظیفه‌ای جهت الزام کفار به دستورات اسلام ندارد و وظیفه پیامبر ابلاغ است، نه اجبار و این آیه

بیانگر این مطلب است که حتی انبیا حق تحمیل عقیده ندارند (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۸۶). علامه طباطبائی^{۱۱} در ذیل این آیه، نفع سعادت‌تی که به واسطه هدایت حاصل می‌شود را به خود فرد منتسب می‌کند و شقاوت و گمراهی که به واسطه اصرار فرد بر انجام خطا ایجاد می‌شود را نیز منتسب به خود فرد می‌داند. ایشان در تحلیل محتوای کلی آیه معتقد است:

خداوند به پیامبر خود می‌فرماید: به تو دستور داده‌ایم ایشان را به آنچه گفته‌ایم، تهدید کنی؛ چون ما قرآن را به حق و به این هدف نازل کرده‌ایم که فقط آن را بر مردم بخوانی، حال هرکس با آن هدایت یافت، نفع هدایتش عاید خودش می‌شود و هرکس گمراه شد و هدایت نیافت، ضرر گمراهی نیز به خودش باز می‌گردد و تو از طرف من وکیل و مدبر شئون آنان نیستی تا هدایت را در دل آنان جای دهی در واقع تو از این بابت هیچ اختیار و مسئولیتی نداری (طباطبائی، ۱۳۹۶، ج ۱۷، ص ۴۰۷).

علامه طباطبائی^{۱۲} در ذیل آیه ۱۰۸ سوره یونس در این باره بیان می‌کند که جمله «فَمَنْ اهْتَدَى ...» اعلامی عمومی است به اینکه همه انسان‌ها در آنچه برای خود انتخاب می‌کنند، آزادند و هیچ‌کس نمی‌تواند آزادی در انتخاب را از دیگری سلب کند و این مفهوم را در آیه با عبارت «قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ» بیان کرد تا به صورت حکمی تصریح کند هرکس به سوی آن راه یابد، هدایت شده است و سودش عاید خود فرد می‌شود و هرکس از آن روی بگرداند و راهی دیگر را برود، ضرر این انحراف عاید وی خواهد شد؛ پس انسان‌ها می‌توانند هریک از دو راه نفع و ضرر را که برای خود می‌پسندند، انتخاب کنند و پیامبر وکیل مردم نیست تا کاری را که به عهده تک‌تک انسان‌هاست، او انجام دهد (همو، ۱۳۵۲، ج ۱۰، ص ۱۳۳).

اما علامه در انتهای بیان خود عبارتی را مطرح می‌کند که تا حدود زیادی استیفای «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» را دچار خدشه می‌نماید. ایشان سیاق آیه را این‌گونه می‌داند که بیان آیه شریفه کنایه از وجوب اهداء مردم به سوی حق است؛ چون نفع‌شان در آن است (همان، ص ۱۹۸)؛ بنابراین به سبب وجوب اهداء، بر هر انسانی واجب است با آزادی تفکری که دارد، راه حق را بیابد و به سمت مسیر حقانی پیشروی نماید و نمی‌تواند در جامعه اسلامی عملکردی را انجام دهد که خطاب‌بودن آن آشکار است.

مرحوم فیض کاشانی نیز رفتار بر اساس حقوق الهی را متناسب با مصلحت فرد و زندگی اجتماعی می‌داند که می‌تواند زندگی انسان را در دنیا و آخرت به رستگاری رهنمون سازد، اما اگر

فرد ترجیح دهد مسیر خطایی را بپیماید، به طبع تنها کسی که متضرر می‌شود و به شقاوت می‌رسد، خود اوست؛ بنابراین وظیفه پیامبر نیز منحصرأً ابلاغ حقوق الهی است و از جانب خداوند وکالت بر اجبار افراد به سوی حق، بر وی واگذار نشده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۲۰).

طبرانی با استدلال به بازگشت منفعت هدایت به انسان، اجبار به ایمان توسط پیامبر را مجاز می‌شمرد (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۳۷۶). در تفسیر سمرقندی نیز وکیل به منزله حفیظ و مسلط پنداشته شده است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۸۸).

۲-۲. آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶)

دومین آیه‌ای که می‌تواند نگاه قرآن کریم به گستره «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» را بیان نماید، آیه ۲۵۶ سوره بقره است. در این آیه خداوند متعال این‌گونه می‌فرماید:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لِأَنَّفِصَامَ هَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است؛ پس هرکس به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد، به یقین به دستاویزی استوار که آن را گسستن نیست، چنگ زده است و خداوند شنوای داناست (بقره: ۲۵۶).

همان‌گونه که ابتدای آیه تصریح دارد، خداوند متعال هیچ اجباری در جهت پذیرش و التزام به دستورات اسلام را برای مردم تجویز نمی‌کند و برای انسان حق انتخاب قائل است که با قدرت تفکر و سنجش خویش راهی را که مبتنی بر مصلحت خود می‌داند، بپذیرد و آن را بپیماید. اگر کسی نیز به فرامین الهی گردن نهد، در واقع به ریسمان محکمی چنگ زده است که منفعت نخست آن که رستگاری است، متوجه خود فرد می‌شود.

شیخ طوسی در مورد شأن نزول آیه که در مدینه بر پیامبر نازل شد، از قول ابن‌عباس و سعیدبن جبیر می‌گوید: درباره بعضی از پسران انصار نازل گردیده که یهودی بودند و پدرشان می‌خواست آنها را به اجبار و اکراه در دین اسلام وارد کند و مسلمان نماید (محقق، ۱۳۶۱، ص ۹۵). درحقیقت به واسطه آیه شریفه، خداوند تحمیل عقیده به دیگران را منکر شمرد و به آنها اجازه داد بر خطای سابق خود باقی بمانند.

پیش از ورود تفصیلی به نظریات مفسران، ذکر این نکته لازم است که برخی مفسران بیان کرده‌اند که ظاهر «فی الدین»، به جای «علی الدین»، متن دین و مجموع اصول عقاید و احکام بوده

که اکراه در آن یکسره نفی شده است و آیات و احکام جهاد منصرف از آن می‌باشد (طالقانی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۵)؛ بنا بر این نظریه، اسلام مسلمانان را ملزم به تلاش در جهت دستیابی به اصول راسخ عقایدی می‌نماید؛ بدین گونه که بر هرکس واجب است خود، اصول عقاید را فراگیرد و نمی‌تواند به صورت تقلیدی یا تحمیلی، نظام عقایدی اسلام را اتخاذ نماید؛ براین اساس هیچ کس را نمی‌توان به داشتن عقیده‌ای اجبار کرد.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه این گونه استدلال می‌نماید که چون دین عبارت است از سلسله معارف علمی که معارفی عملی را به دنبال دارد و جامع همه آن معارف، یک کلمه «اعتقادات» است و اعتقاد و ایمان نیز از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد، پس دین اجباری را مردود می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۵۲۶).

علامه در مورد آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» دو احتمال ذکر می‌کند: نخست آنکه جمله را خبری بدانیم؛ این گونه که در مقام خبر از حال تکوین است و بفرماید که خداوند در دین اکراه قرار نداده است و این حکم شرعی را نتیجه دهد که اکراه در دین نفی شده و اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست. احتمال دوم اینکه جمله را انشایی تصور کنیم؛ بدین گونه که قصد خداوند متعال بر این است که بفرماید نباید مردم را بر اعتقاد و ایمان مجبور کنید. در این صورت نیز نهی مذکور متکی بر حقیقتی تکوینی است و آن حقیقت این گونه است که کاربرد اکراه فقط در اعمال ظاهری است که همان حرکات مادی و بدنی (مکانیکی) را شامل می‌شود. اعتقاد قلبی برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ اعتقاد و ادراک دارد و محال است فرضاً جهل، علم را نتیجه دهد یا مقدمات غیر علمی، تصدیقی علمی را نتیجه دهد؛ بنابراین اکراه فقط در مرحله افعال بدنی اثر دارد، نه اعتقادات قلبی (همان، ص ۵۲۴).

علامه جمله «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» را که در ادامه آیه ذکر شده است، تعلیلی بر اجباری نبودن دین بیان می‌کند؛ بدین گونه که اجبار در مواردی است که انسان نتواند فلسفه وجودی امر مهم را به هر دلیلی به دیگری بفهماند، اما امری همچون پذیرش دین اسلام که از امور فطری و بدیهی شمرده می‌شود و برای همگان در نهایت روشنی است، نیازمند اجبار نیست؛ چراکه اکراهی در پذیرش آن وجود ندارد و انسان به راحتی توانایی تشخیص خیربودن آن را خواهد داشت و به آن متعهد می‌شود (همان، ص ۵۲۵).

علامه با اشاره به مسئله وجوب جهاد در اسلام بیان می‌کند که جهادی که اسلام مسلمانان را به سوی آن خوانده است، جهاد بر ملاک زورمداری نیست؛ زیرا خداوند قصد ندارد با زور و اکراه دین را گسترش دهد و آن را در قلب تعداد بیشتری از مردم رسوخ دهد، بلکه جهاد را با ملاک حق‌مداری تجویز می‌کند. در واقع اسلام جهاد را رکن شمرده است تا حق را زنده کند و از نفیس‌ترین سرمایه‌های فطرت یعنی توحید دفاع کند، ولی پس از آنکه توحید در میان مردم گسترش یافت و همه به آن گردن نهادند، هرچند آن دین اسلام نباشد، بلکه دین یهود یا نصارا باشد، دیگر اسلام اجازه نمی‌دهد مسلمانی با موحدی دیگر نزاع و جدال کند (همان، ص ۵۲۶).

به عبارت دیگر علامه از آیه مذکور این‌گونه برداشت می‌کند که اکراه در پذیرش دین اسلام وجود ندارد، اما این امر بدین معنا نیست که هرکس می‌تواند بر خطا باشد و آزادی عقیده در جامعه اسلامی امری کاملاً پذیرفته‌شده تلقی شود، بلکه بدین معناست که هر انسانی با عنایت به فطرت خود و بدون کراهت، دین حق را می‌پذیرد و به ریسمان محکم الهی چنگ می‌زند. بر اساس این نوع نگرش از تفسیر آیه مذکور، نمی‌توان محدوده‌ای برای «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» در نظام اجتماعی قائل شد؛ چراکه انسان سلیم باید به ندای فطری خود پاسخ دهد و به سمت کمال و مصلحت خود قدم بردارد.

فیض کاشانی چندین احتمال را در تفسیر این آیه بیان می‌کند: نخست اینکه منظور آن است که تا وقتی راه از بیراهه به خوبی آشکار نشده است، اکراه و الزامی در پذیرش اسلام وجود ندارد. دومین وجه آنکه اکراه در حقیقت الزام دیگری به فعلی است که عاری از مصلحت عقلایی و خیر می‌باشد، اما چون پذیرش اسلام، وصول به سعادت را به همراه دارد و بر خطاب‌بودن، شقاوت ابدی را به همراه خواهد داشت و عاقل نیز به محض مواجهه با اسلام و روشنی ادله آن ایمان می‌آورد؛ بنابراین نیازی به اجبار در پذیرش اسلام نیست. سومین وجه اینکه جمله خبری در معنای نهی به کار رفته باشد؛ یعنی در پذیرش دین، کسی را اجبار نکنید که در این صورت آیه به واسطه آیات عامی که دعوت و تشویق بر جهاد و مبارزه با کفار می‌کنند، نسخ یا با آیاتی که اهل کتاب را محکوم به پرداخت جزیه می‌نمایند، تخصیص خورده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۱۱، ص ۲۸۴).

ملاصدرا در کتاب تفسیر قرآن کریم، معتقد است دین در حقیقت همان تسلیم و رضاست که به سبب عقاید علمی حاصل می‌شود؛ همان عقاید علمی که خداوند بر قلبی که به ایمان مطمئن و

محکم شده، به لحاظ مناسبت ذاتیه یا کسبیه اضافه می‌کند؛ از این رو همان‌گونه که علوم ضروریّه به مجرد افاضه، بدون اجبار و اکراه در قلب حاصل می‌شوند، علوم نظری و معارف الهی نیز به دنبال مبادی و مقدمات الهامی یا تعلیمی، به مجرد القای در قلب حاصل می‌شوند، بی‌آنکه در ظاهر اجبار و اکراهی باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۹۱).

در کتاب تفسیری تأویلات اهل سنت، خطاب آیه را متوجه اهل کتاب و نصاری و زرتشتیان عنوان می‌کند که از آنها جزیه دریافت می‌شود و مشرکان عرب را منحصر در انتخاب یکی از دو راه پذیرش اسلام یا جنگ می‌داند (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۲۳۸).

با دقت در نظر تمامی مفسران مذکور، می‌توان این‌گونه ادعا کرد که آیه مورد اشاره برخلاف ظاهر آن، تخصصاً از موضوع بحث خارج است و بر اساس آن نمی‌توان محدوده امنی را برای «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» تجویز کرد، بلکه این آیه باتوجه به تفاسیر مذکور می‌تواند ناقد جدی این حق تلقی شود، اما آیاتی همچون آیه نخست، اگرچه بازگشت خطاهای فرد را به خود فرد عنوان می‌کنند و اختیار انسان را به‌عنوان فاعل مختار بر آن تصریح می‌کنند، ولی به‌هیچ‌عنوان نمی‌توان از آنها برداشت کرد که انسان در جامعه فاعلی مختار است و می‌تواند بر اساس منفعت یا اختیار دنیوی خویش در جامعه هر انتخابی را برگزیند؛ زیرا هر انتخابی انتخاب شخص مختار نیست و انسان در جامعه به‌گونه‌ای باید گزینه‌های پیش روی خود را انتخاب کند که به گزینه‌های احتمالی در انتخاب دیگران آسیب نرساند؛ بنابراین آیات دیگری که مبارزه با کفار یا خطاکاران در جامعه را ترغیب می‌کنند، مخالفت جدی با این برداشت دارند. گفتنی است در بند آتی به نمونه‌ای از این آیات اشاره می‌شود.

۳. نگرش قرآن کریم بر نقض مفهوم حق انجام ناحق

در کنار آیاتی که سرنوشت فرد را به خود وی وامی‌گذارد، آیات دیگری وجود دارند که اعمال «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» در جامعه را مورد نکوهش یا مورد تخصیص قرار می‌دهند. در ادامه به برخی از این آیات اشاره می‌شود.

۳-۱. آیه «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ» (احزاب: ۳۶)

از مهم‌ترین آیاتی که در این باره به‌عنوان شاهد به آن می‌توان استناد کرد، آیه ۳۶ سوره احزاب است: **وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُبِينًا**: و هیچ مرد و زن مؤمنی را در کاری که خدا و رسول حکم کنند، اراده و اختیاری نیست [که رأی خلافی اظهار نمایند] و هرکس نافرمانی خدا و رسول او کند، دانسته به گمراهی سختی افتاده است (احزاب: ۳۶).

همان‌گونه که آیه تصریح می‌کند، حق متعال عمل برخلاف فرامین خود و رسول را عصیان تلقی می‌کند و فرد عاصی را در گمراهی آشکاری توصیف می‌نماید.

گفتنی است اگرچه خطاب آیه متوجه مؤمنان است، ولی با قیاس اولویت می‌توان آن را به تمامی افرادی که در حدود نظام اسلامی سکنی دارند، تسری داد یا افراد امت را متوجه این خطاب دانست که وظیفه راهبری غیر مؤمنان را نیز برعهده دارند. البته اگرچه سیاق ماقبل این جمله نسبت به مؤمنان است، ولی ایرادی ندارد که از ابتدا خطاب «من» در آیه را عام تلقی کرد و همه افراد اعم از مؤمن و غیرمؤمن را نیز در حیطه خطاب وارد دانست.

در مورد شأن نزول این آیه از ابن عباس، مجاهد و قتاده روایت شده است که این آیه درباره زینب دختر جحش، هنگامی که رسول خدا ﷺ خواست او را به عقد زید بن حارثه درآورد، نازل شد. زینب برای اینکه از قریش بود، از این دستور امتناع ورزید، سپس این آیه آمد و پس از نزول آیه، زینب راضی شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۷۷).

همان‌گونه که در روایت وارد شده است: «یا عبادالله أنتم کالمرضی و رب العالمین کالطیب» (ری شهری، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۵۴۵)، خطاب این آیه نیز نباید تعجب‌آور باشد؛ زیرا نگرش آیه دقیقاً مانند مراجعه بیمار به پزشک است که او با قاطعیت به بیمار خود بگوید: تو حق نداری غیر از آنچه من دستور داده‌ام، غذا یا دارویی مصرف کنی و اگر بر خطا عمل کنی، مرض تو شدت می‌یابد؛ براین اساس انسان در برابر فرمان خدا و رسول اختیاری ندارد. خداوند نیز ما را از انتخاب آزادی که طبق میل شخصی و بر خطا اتخاذ شود یا در برابر فرامین الهی باشد، منع کرده است؛ زیرا او راه سعادت ما را بهتر از ما می‌داند (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۶۹).

بنابراین از عبارت «مَا كَانَ - لَهُمُ الْخِيَرَةُ» برداشت می‌شود که آزادی انسان در چهارچوب قوانین

الهی است و عقل باید تابع وحی و سلیقه و وظیفه باشد. از عبارت «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ... ضَالًّا مُبِينًا» این گونه استنباط می شود که هر انتخاب و نظریه ای که مخالف قانون و قضاوت خدا و رسول باشد، معصیت و انحرافی آشکار است (همان، ص ۳۷۰).

صاحب تفسیرالمیزان در تحلیل آیه معتقد است همچنان که امثال آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» از ولایتی که خدا برای رسول گرامی اسلام قرار داده، خبر می دهد، «قضا» در این آیه نیز بیانگر این است که رسول ﷺ به خاطر ولایتی که خدا برایش قرار داده، در شأنی از شئون بندگان می تواند دخل و تصرف کند (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۱۶، ص ۴۸۰).

آیه مذکور درصدد القای این مطلب است که احدی از انسان ها حق ندارد درجایی که خدا و رسول او در کاری از کارهای آنان دخالت می کند، خود را صاحب اختیار بداند و با استدلال به اینکه این عمل مربوط به حریم خصوصی و زندگی ماست، خود را صاحب اختیار بداند و آنچه را مخالف حکم خدا و رسول اوست، برگزیند. درواقع بر همه آنان واجب است از خواست خدا و رسول وی پیروی کنند و از خواست خود صرف نظر نمایند (همان، ص ۴۸۲).

صاحب مجمع البیان نیز این گونه تفسیر می کند که هر حکم یا امری را که حق تعالی دستور داد، هیچ احدی توان مخالفت یا ترک آن دستور نیست و اگر کسی عصیان کند، از راه حق خارج شده است (طبرسی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۱۶۲)؛ بنابراین در جامعه اسلامی حقوق و احکامی که از جانب خداوند عنوان شده است، جنبه الزام آور دارد و کسی «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» در اموری را که تصریح و جوب یا حرمت دینی به همراه دارد، نخواهد داشت.

طبری در جامع البیان بیان می کند که بر اساس این آیه اطاعت از دستورات و قوانین الهی و پیامبر ﷺ واجب است و اگر کسی این راه را نپذیرد، عصیان کرده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۹).

۳-۲. آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶)

آیه دیگری که به عنوان تحدیدی بر «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» در جامعه اسلامی مورد استناد می تواند قرار گیرد، آیه ۶ سوره احزاب است. خداوند متعال در این آیه می فرماید: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ: پیغمبر اولی و سزاوارتر به مؤمنان از خود آنهاست

[یعنی مؤمنان باید حکم و اراده او را مقدم بر اراده خود بدانند و از جان و مال در اطاعتش مضایقه نکنند] (احزاب: ۶).

از اطلاق عبارت «الَّتِي أُولَى» این گونه می توان استدلال کرد که اولویت پیامبر بر مؤمنان در مسائل حکومتی و فردی و تمامی امور است؛ چراکه پیامبر ﷺ بر تمامی مؤمنان ولایت کامل دارد و ولایت آن حضرت بر مردم، از ولایت خودشان بر امورشان برتر است. به عبارت دیگر مطابق این آیه در جامعه اسلامی باید دین سالاری باشد (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۳۲) و هیچ کس نمی تواند منافع خطای خود را که مبتنی بر هوا و هوس است، در جامعه نشر یا اعمال نماید.

به بیان دیگر از آنجاکه پیامبر ﷺ معصوم و نماینده خداست، جز خیر و صلاح جامعه و فرد را در نظر نمی گیرد؛ بنابراین او در مسائل اجتماعی و حتی فردی و خصوصی یا در مسائل مربوط به حکومت، قضاوت و دعوت، از هر انسانی نسبت به خودش سزاوارتر است و اراده و خواست او مقدم بر اراده و خواست فرد است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۵۹۱).

صاحب تفسیر المیزان نیز به جهت اطلاق آیه، اولویت پیامبر بر دیگران را در تمامی شئون دنیایی و دینی قلمداد می کند و در مقام تفسیر آیه بیان می کند: آن جناب نسبت به خود مؤمنان اختیاردارتر است و معنای اولویت این است که فرد مسلمان هر جا امر را دایر دید بین حفظ منافع رسول خدا ﷺ و حفظ منافع خویش، باید منافع رسول خدا ﷺ را مقدم بدارد (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۱۶، ص ۴۱۳)؛ براین اساس دستوراتی که پیامبر ﷺ در تمامی شئون امر کرده است، مقدم بر اراده و اختیار افراد در جامعه اسلامی می باشد و هر فردی بدون توجه به هوا و هوس خود باید بکوشد مطابق آن فرامین در جامعه رفتار نماید و نمی تواند با رفتار خطا در جامعه حضور یابد.

۳-۳. آیه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴)

سومین آیه ای که در این باره می توان اشاره کرد، آیه ای است که وجوب امر به معروف و نهی از منکر در قرآن کریم^۱ از آن برداشت می شود. خداوند متعال در آیه ۱۰۴ سوره آل عمران به مؤمنان

۱. در قرآن کریم حدود هشت آیه به صراحت از امر به معروف و نهی از منکر سخن گفته اند که برخی با صیغه امر و

دستور می‌دهد گروهی از آنان باید وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در جامعه را به صورت تشکیلاتی بر عهده داشته باشند؛ بدین معنا که از میان خود گروهی را برگزینند تا مسئولیت این امر به صورت اختصاصی بر عهده آنها قرار گیرد. البته روشن است که به سبب واجب کفایی بودن امر به معروف، مسئولیت به نحو عام استغراقی بر عهده فرد مسلمانی قرار می‌گیرد و با ادای امر به معروف توسط یک گروه، از دیگر افراد سلب می‌شود. همچنین قرآن کریم در آیه ۷۱ سوره توبه مؤمنان را نسبت به عملکردهای یکدیگر صاحب ولایت می‌داند و بیان می‌کند: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْتُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ». از آنجاکه خداوند امر به معروف و نهی از منکر را یکی از مصادیق ولایت داشتن مؤمنان بر یکدیگر بر شمرده است و فرد صاحب ولایت نسبت به دیگری وظیفه اعمال ولایت را بر عهده دارد، می‌توان تکلیف انجام امر به معروف را نیز استنباط کرد. صاحب جواهر در وجوب امر به معروف، به هردو آیه پیش گفته استناد کرده است و در مورد برداشت وجوب از آیه ۷۱ سوره توبه بیان کند که خداوند متعال به سبب وجوب امر به معروف بلافاصله پس از عبارت «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» از امر به معروف و نهی از منکر آغاز کرد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۵۴).

در تفسیر المیزان ولایت مذکور این گونه شرح داده می‌شود که مردان و زنان باایمان، اولیای یکدیگرند و منافقان نقطه مقابل مؤمنان اند و مردان و زنان مؤمن با همه کثرت و پراکندگی افرادشان همگی در حکم تن واحدند و به همین دلیل بعضی از ایشان امور بعضی دیگر را عهده دارند و بر همین اساس هر یک دیگری را به معروف امر و از منکر نهی می‌کند و این ولایت تا کوچک‌ترین افراد اجتماع را دربرمی‌گیرد؛ بنابراین به خود اجازه می‌دهند هر یک، دیگری را به معروف واداشته و از منکر بازدارد (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۹، ص ۴۵۵). همچنین علامه طباطبایی امر به معروف را واجب کفایی و از لوازم واجبات اجتماع صالح و متحد و معتصم به حبیل الله می‌داند و معتقد است عمل صالح، دائرمدار علم صالح است و در اجتماع صالح اگر شخصی تخلف هم بنماید، دیگران او را

برخی به صورت ارشادی عنوان شده‌اند. در هر صورت برداشت بزرگان تشیع، بر وجوب امر به معروف است. رجوع شود به نظرات فقهی و تفسیری ذیل آیات سوره‌های: آل عمران آیات ۱۰۴، ۱۱۰ و ۱۱۴، لقمان آیه ۱۷، اعراف آیه ۱۵۷، توبه آیات ۷۱ و ۱۱۲ و حج آیه ۴۱.

به وسیله امر به معروف و نهی از منکر از ورطه فساد و هلاکت نجات می دهند و نمی گذارند در مهلکه فساد افتد (همان، ج ۳، ص ۵۸۰).

فیض کاشانی در مورد جایگاه نهاد امر به معروف و نهی از منکر بر این عقیده است که اگر این دستور دینی به صورتی جامع و کامل عملی شود، جامعه اسلامی به محیطی سازنده تبدیل می شود که در آن بستر مطلوبی برای تقید به احکام شریعت فراهم می آید. در نقطه مقابل نیز کم توجهی یا ترک آن رفته رفته باعث می شود غبار هجران بر سیمای احکام الهی بنشیند و زنگار منکرات چهره تابناک آن را تیره و تار سازد. احکام نورانی اسلام که باید زمینه ساز رشد معنوی بشریت شود و روابط سالم اجتماعی بر مبنای آنها پایه ریزی گردد، از میان مردم رخت برمی بندد و در نهایت دین الهی نیز به صورت تدریجی از صحنه حیات فردی و جمعی کنار می رود. امر به معروف و نهی از منکر بزرگترین محور دین و مسئله مهمی است که برای آن، خداوند تمامی پیامبران را برانگیخت؛ چنانکه اگر بساط امر به معروف و نهی از منکر برچیده و از نظر عملی و علمی مهمل گذارده شده بود، نبوت بیهوده می گشت و دیانت نابود می شد، سستی، گمراهی، جهل و فساد همه را فرامی گرفت، کج اندیشی فراگیر می شد و شهرها ویران و مردمان هلاک می گشتند (فیض کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۹۷).

طبری نیز مؤمنان را چون به خداوند و رسولش ایمان دارند، واجد صفت انصار خداوند می داند که می توانند مردم را به ایمان به خدا و رسول دستور دهند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۱۲۳).

۳-۴. آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا» (نور: ۱۹)

آیه دیگری که با مناسبت این بند در قرآن قابل استناد است، آیه ۱۹ سوره نور است. در این آیه حق تعالی می فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ: کسانی که دوست دارند زشتکاری در میان آنان که ایمان آورده اند، شیوع پیدا کند، برای آنان در دنیا و آخرت عذابی پردرد خواهد بود (نور: ۱۹).

اشاعه فحشا گاهی با زبان و قلم است که عمل زشت مردم را افشا کند و گاهی با تشویق دیگران به گناه و قراردادن امکانات گناه در اختیار آنان یا به این است که گناهی در جامعه انجام شود و به سبب بی توجهی به نهی از منکر، از زشتی آن گناه در جامعه کاسته شود. ضمن آنکه از

عبارت «عذاب أليم في الدنيا» می‌توان صلاحیت بازدارندگی حکومت اسلامی در جلوگیری از شیوع منکرات را برداشت کرد و این سیاست را در پیش گرفت که کسانی را که به‌دنبال اشاعه فحشا هستند، نظام اسلامی باید آنها را تنبیه کند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۵۹).

علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه، مقصود از فحشا را مطلق فحشا می‌داند و بیان می‌کند: دوست داشتن اینکه فحشا در میان مؤمنان شیوع یابد، خود مستوجب عذاب أليم در دنیا و آخرت برای دوست‌دارنده است (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۹، ص ۴۵۵).

بر اساس این آیه حتی کسانی که دوست دارند در جامعه اسلامی عمل خطایی را گسترش دهند، شایسته کیفر دنیایی‌اند و با قیاس اولویت می‌توان استدلال کرد کسانی که در جامعه اسلامی خود عامل شیوع خطا در جامعه‌اند نیز شایسته مجازات‌اند و هیچ‌کس از «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» در جامعه اسلامی برخوردار نیست؛ بنابراین جهان از دیدگاه اسلام بر اساس حق و عدالت استوار شده است و انسانی که خود را درک می‌کند و خواهان کامیابی است، باید در روش خویش عادل و همسو با جهان باشد، وگرنه موجود بیگانه، رانده‌شده و شکست‌خورده‌ای خواهد بود که به‌زودی در هاله‌ای از فراموشی ناپدید خواهد شد. این اصل به‌یکسان بر فرد و جامعه صدق می‌کند (موسی صدر، ۱۳۸۶، ص ۲۰۰).

۳-۵. آیه «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفَاتِلُونَكُمْ» (بقره: ۱۹۰)

آیه ۱۹۰ سوره بقره می‌فرماید: «در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند، نبرد کنید». ممکن است که از ظاهر آیه، وجوب مبارزه با کسانی که شروع به جنگ به مسلمانان کرده‌اند، برداشت شود، ولی صاحب المیزان بیان می‌کند که معنای آیه شریفه، اشتراط قتال به قتال نیست و نمی‌خواهد بفرماید اگر قتال کردند، شما هم قتال کنید؛ چون در آیه کلمه (إن - اگر) به‌کار نرفته است. از سوی دیگر قید قتال احترازی نیز نمی‌تواند باشد تا معنا این شود که فقط با مردان قتال کنید، نه با زنان و کودکان لشکر دشمن - که بعضی این‌گونه معنا کرده‌اند - زیرا قتال با زنان و اطفال که قدرت بر قتال ندارند، عملی بی‌معناست و معنا ندارد بفرماید با آنان مقاتله (جنگ طرفینی) مکن! بلکه اگر منظور این بود، باید می‌فرمود: زنان و کودکان را نکشید. ظاهر آیه این است که فعل «یقاتلونکم» برای حال و وصفی باشد برای اشاره و معرفی دشمن و مقصود از جمله «الذین

یقاتلونکم» کسانی است که حالشان حال قتال با مؤمنان است؛ برای نمونه کسانی که در مکه چنین حالی را داشتند، همان مشرکان مکه بودند (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۸۷)؛ بنابراین بر مسلمانان واجب است در صورت مشاهده چنین افرادی، ضمن رعایت شروط نوع جهاد با آنها پیکار نمایند و به آنها اجازه ایجاد تنش در محدوده نظام اسلامی ندهند.

تعبیر به «فی سَبِيلِ اللَّهِ» هدف اصلی جنگ‌های اسلامی را روشن می‌سازد که جنگ در منطق اسلام هرگز به خاطر انتقام‌جویی یا جاه‌طلبی یا کشورگشایی یا به‌دست آوردن غنایم نیست. همین هدف در تمامی ابعاد جنگ اثر می‌گذارد و کمیت و کیفیت جنگ، نوع سلاح‌ها و همچنین چگونگی رفتار با اسیران را به رنگِ فی سَبِيلِ اللَّهِ درمی‌آورد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸). بر اساس این قید، هدف مبارزه با کفار، ایجاد مانع آنها در اجرای احکام اسلامی است و در محدوده حاکمیت حکومت اسلامی، شریعت اسلامی حاکم است و «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطا بودن]» بدان معنا که فرد قصد ارتکاب رفتاری خلاف ارزش‌های اخلاقی پذیرفته شده را بنماید، ممکن نیست.

نتیجه

همان‌گونه که غرب انسان را به‌عنوان تنها موجود صاحب اختیار می‌شناسد که حق‌گزینش میان کردار «خوب» یا «بد» را دارد، قرآن کریم نیز از انسان به‌عنوان «خليفة الله» بر روی زمین یاد می‌کند و قدرت انسان بر «اراده» را یکی از مهم‌ترین موهبت‌های انسان بر دیگر موجودات عنوان می‌نماید. نگرش قرآنی همچون مکاتب حقوقی غرب بر این نکته متفق است که انسان با گوهر عقل خود، می‌تواند برای نیل به سعادت خود برنامه‌ریزی کند و پیامدهای منفی ناشی از انتخاب «بد» در جریان زندگی خود را رفع نماید.

اما برخلاف نظریات موجه‌ساز غربی در مورد «حق بر خطا»، فرامین قرآنی منشأ حق را منحصرأ از آن خدا می‌داند و غیر از وی برای احدی حق در وضع حق وجود ندارد؛ بدین معنا که خداوند با توجه به حاکمیت مطلق خویش امکان وضع حق برای موجودات را دارد و انسان برای دریافت مصادیق حق‌ها از طریق نقل و عقل، به محتوا و جزئیات حق‌ها می‌تواند دسترسی یابد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز با تکیه بر این مطلب در اصل ۵۶ بیان می‌کند که

حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است و هیچ‌کس نمی‌تواند این حق را از انسان سلب نماید.

خداوند متعال نیز انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم کرده و از طریق پیامبران برنامه عملی زندگی را نیز ارسال کرده است و انسان‌ها را ملزم نموده از این فرامین پیروی نمایند تا به سعادت ابدی نایل گردند. آیه «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» که در پژوهش حاضر بیان شد، مؤید این مطلب است که خداوند در جامعه، دین‌سالاری را اصل می‌داند و انسان استعلایی را نکوهش می‌نماید؛ چراکه این آیه، اولویت پیامبر ﷺ را بر دیگران در تمامی شئون دنیایی و دینی قلمداد می‌نماید؛ بدین‌گونه که آن‌جناب نسبت به خود مؤمنان اختیاردارتر است؛ از این‌رو تنها فرامین الهی که از طریق پیامبر ﷺ ابلاغ می‌گردند، ارزش ذاتی دارند و هر انسانی ملزم است خود را به این ارزش‌های فطری و عقلانی بیاراید.

باتوجه به دو رویکرد متفاوت از آیات پیش‌گفته می‌توان عنوان کرد که در نگرش قرآنی اگرچه از بُعد تکوینی بر وجود قدرت اراده و تعقل برای انسان تأکید می‌ورزد، ولی پذیرش حق انتخاب برای انسان به معنای آزادی انسان در مخالفت با ارزش‌های اسلامی در اجتماع نیست؛ از این‌رو هر انسانی ملزم است هنجارهای مطرح در شریعت اسلامی را در جامعه رعایت نماید و حکومت اسلامی و مردم باید با به‌کارگیری ابزار امر به معروف و نهی از منکر و لحاظ مراتب آن، از ارتکاب رفتارهای خلاف شئون اسلامی در جامعه ممانعت به‌عمل آورند؛ از این‌رو قرآن کریم حق انجام کار نادرست را برای افراد در اجتماع جایز نمی‌شمارد و به‌رغم تصریح بر وجود اختیار برای انسان، محدوده انجام رفتار را با قید رعایت ارزش‌های اسلامی محصور می‌کند. مهم‌ترین نتیجه کاربردی که از پژوهش حاضر می‌توان گرفت، تحلیل رابطه اختیار و اداره انسان با حاکم‌شدن ارزش‌های اسلامی در جامعه است. به‌عبارت‌دیگر قرآن کریم می‌کوشد با مدیریت محیط اجتماعی و ایجاد جامعه سالم، فرد را به سمت کمالات انسانی سوق دهد. در واقع با نفی حق انجام کار نادرست در جامعه، محیط مساعدی برای پرورش انسان به‌سوی سعادت و کمال ایجاد می‌شود تا انسان بتواند در پرتو آن به سعادت ابدی نایل گردد.

منابع

۱. آسا، محمدطاهر و علی جواد دهقان؛ «ترجمه مدخل "حق‌ها" از دائرةالمعارف استنفورد»، مجله رسائل؛ ش ۴، پاییز ۱۳۹۴، ص ۱۲۸-۸۳.
۲. ابن اثیر، عزالدین، الكامل فی التاریخ، ج ۲، بیروت: دار الصادر، ۱۳۸۵ق.
۳. بالوی، مهدی و مهناز بیات کمیتکی؛ دولت حق بنیاد؛ دفتر اول: تحلیل معنا، تبیین مبنا؛ تهران: نشر مجد، ۱۳۹۶.
۴. راسخ، محمد؛ حق و مصلحت؛ ج ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
۵. زارع، مهدی؛ بررسی تطبیقی حق بر خطابودن در آموزه‌های اسلامی و حقوق بشر بین‌الملل (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)؛ قم: دانشگاه قم، ۱۳۹۸.
۶. سمرقندی، نصرین محمد؛ تفسیر سمرقندی المسمی بحرالعلوم؛ ج ۳، لبنان: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۷. سیدفاطمی، سیدمحمد قاری؛ «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت»، تحقیقات حقوق عمومی؛ ش ۳۳ و ۳۴، شهریور ۱۳۸۰، ص ۲۰۹-۲۶۶.
۸. صدر، سیدموسی؛ رهیافت‌های اقتصادی اسلام در قلمرو اندیشه امام موسی صدر؛ به‌کوشش مهدی فرخیان؛ تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۸۶.
۹. طالبی، محمدحسین؛ درآمدی بر فلسفه حق؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۰.
۱۰. طالقانی، سید محمود؛ پرتوی از قرآن؛ ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی؛ ج ۱۶، قم: نشر معارف أهل‌البيت، ۱۳۹۶.
۱۲. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ التفسیر الکبیر، التفسیر القرآن العظیم؛ ج ۵، اردن: دارالکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۸، قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البيت، ۱۳۶۰.
۱۴. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۱۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی؛ تفسیر الصافی؛ قم: نشر مؤسسه تحقیقات و نشر معارف

- أهل البيت عليهم السلام، ۱۳۷۳.
۱۶. —؛ المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء؛ قم: مؤسسة المحبين، ۱۴۲۶ق.
۱۷. قرآنتی، محسن؛ تفسیر نور؛ تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۱۸. ماتریدی، محمدبن محمد؛ تأویلات اهل سنت؛ تفسیر ماتریدی؛ ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
۱۹. محقق، محمدباقر؛ نمونه بیّنات در شأن نزول آیات؛ تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
۲۰. محمدی ری شهری، محمد؛ میزان الحکمة؛ ج ۴، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، ۱۳۹۳.
۲۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۲۲. مفید، محمدبن محمد نعمان؛ الإرشاد فی معرفة حجج اللّٰه علی العباد؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۳ق.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ برگزیده تفسیر نمونه؛ ج ۳، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۲.
۲۴. —؛ تفسیر نمونه؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۰.
۲۵. ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم؛ تفسیر قرآن کریم؛ ج ۴، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۹.
۲۶. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
27. H. L. A. Hart, The Concept of Law, Oxford University Press, 2012.
28. Jeremy Waldron, A Right to Do Wrong, The University of Chicago Press, 1981.
29. Joseph raz, Ethics in the Public Domain, Oxford: Oxford University Press, 1994.
30. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, under «right», access in: <https://plato.stanford.edu>.

