بسم الله الرحمن الرحيم

دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی **قرآن، فقه و حقوق اسلامی**
سال ششم / شماره ۱۱ / پاییز و زمستان ۱۳۹۸
شاپا: ٤٨٨٤ ـ ٣٤٧٦

❑ صاحب امتیاز	انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه
❑ مدیرمسئول	ابوالقاسم علیدوست
❑ سردبیر	احمد حاجی‌ده‌آبادی
❑ مدیر اجرایی	معصوم شبانی
❑ مترجم عربی	خالد غفوری الحسنی
❑ مترجم لاتین	سیدمحمد موسوی مقدم (استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم)
❑ ویراستار	ع. صهبا
❑ طراحی و صفحه‌پردازی	عظیم قهرمانلو
❑ نشانی	قم ـ بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، ساختمان انجمن‌های علمی حوزه
❑ تلفن و دورنگار	۰۲۵ – ۳۲۹۰۵۷٦۵
❑ پایگاه الکترونیکی	www.sijl.ir
❑ پست الکترونیکی	anjomanfl@yahoo.com

این شماره با حمایت مالی نماینده حضرت آیت‌الله العظمی سیستانی(دامت برکاته)، جناب مستطاب آقای حاج‌سیدجواد شهرستانی به‌چاپ رسیده است.

دوفصلنامه «قرآن، فقه و حقوق اسلامی» براساس نامه شماره ۱۳۲ مورخ ۱۳۹٤/۳/۵ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه دارای رتبه علمی پژوهشی می‌باشد.

این نشریه در پایگاه‌های زیر نمایه شده است:

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام www.isc.gov.ir
۲. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir
۳. پایگاه مجلات تخصصی نور www.noormags.com

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- **عبدالکریم بهجت‌پور** / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- **احمد حاجی‌ده‌آبادی** / دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران
- **محمود حکمت‌نیا** / استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- **محمدعلی رضایی اصفهانی** / استاد جامعةالمصطفی العالمیة
- **محمدحسن زمانی** / استادیار جامعةالمصطفی العالمیة
- **ابوالقاسم علیدوست** / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه و استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- **محمدجواد فاضل لنکرانی** / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
- **محسن فقیهی** / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
- **محمد محمدی قائینی** / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
- **فتح‌الله نجارزادگان** / استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران
- **علی نکونام** / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه

اهداف علمی و کاربردی دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی

۱. تلاش برای تبیین هرچه بیشتر و بهتر آیات‌الاحکام مرتبط با حقوق؛
۲. تلاش برای شناسایی احکام فقهی ـ حقوقی مستخرج از قرآن کریم؛
۳. تبیین مباحث اصولی مرتبط با قرآن کریم؛
٤. مطالعه تطبیقی مکاتب و مذاهب فقهی درباره مقدار و چگونگی بهره‌برداری از قرآن کریم؛
۵. ایجاد بستر مناسب برای مطالعات فقه مقارن با توجه به منبع مشترک‌بودن قرآن کریم در میان مذاهب اسلامی.

راهنمای تدوین مقالات

❖ شرایط ارسال مقاله

ـ عدم ارسال یا درج مقاله در نشریات دیگر؛

ـ موضوع مقاله از موضوعات فقهی حقوقی با رویکرد حداکثری به قرآن باشد؛

ـ مجله از ترجمه مقالاتی که همراه با نقد جامع علمی است، استقبال می‌کند.

ـ مقاله از چهار بخش چکیده (همراه با حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه کلیدی)، مقدمه، متن اصلی و نتیجه تشکیل شود.

ـ حجم مقاله حداقل ۱۲ و حداکثر ۲۵ صفحه ۳۵۰ کلمه‌ای باشد.

ـ فایل حروفچینی‌شده در نرم‌افزار Word به صورت ایمیل برای دفتر مجله ارسال شود.

❖ روش تنظیم فهرست منابع در انتهای مقاله

ـ در ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده؛ عنوان کتاب (به صورت Bold)؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

ـ در ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام مؤلف؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجله (به صورت Bold)؛ محل نشر: ناشر، سال انتشار، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ـ فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا، براساس نام خانوادگی تنظیم شود.

❖ روش ارجاع به منابع در مقاله

ـ ارجاع در متن بلافاصله پس از مطلب، داخل پرانتز قرار گیرد؛ به شرح ذیل:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، صفحات)

ـ در مواردی که به بیش از یک نویسنده ارجاع می‌شود، بین اطلاعات هر ارجاع از علامت ممیز استفاده شود.

ـ در ارجاع به نویسنده پیشین (بدون فاصله) از کلمه «همو» و در ارجاع به منبع پیشین (بدون فاصله) از کلمه «همان» استفاده شود.

ـ توضیحاتی که به طور غیرمستقیم به موضوع ارتباط دارند، در زیرنویس آورده شوند.

فهرست مطالب

۷ / حق‌انگاری قصاص در آیه ۳۳ سوره اسراء و فروع فقهی مترتب بر آن
احمد حاجی‌ده‌آبادی

۳۱ / تنفیر از دین از چشم‌انداز قرآن کریم
رحیم نوبهار و حامد عمادپور

۶۱ / کاوشی درباره قلمرو و اصول فقه معاهدات بین‌المللی ازمنظر قرآن کریم
ابراهیم موسی‌زاده

۸۵ / کرامت انسان غیرمسلمان در اسلام
محمدجواد ارسطا و محمد منصوری بروجنی

۱۱۳ / واکاوی مفهوم، مبانی و محدودیت‌های حق در قرآن کریم
مهدی بالوی و مهناز بیات کمیتکی

۱۳۷ / عدم تمایز گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن کریم ...
صدیقه مهدوی کنی

حق‌انگاری قصاص در آیه ۳۳ سوره اسراء و فروع فقهی مترتب بر آن

احمد حاجی‌ده‌آبادی*

چکیده

ذیل آیه ۳۳ سوره اسراء، حاوی سلطنت، قدرت و امکان قصاص برای ولیّ دم مقتولی است که از روی ظلم کشته شده است. اگر امکان قصاص حق باشد ـ نه حکم ـ از آنجا که هر حقی چهار رکن «صاحب حق»، «متعلق حق»، «سبب حق» و «کسی که حق علیه اوست» دارد، می‌توان این چهار رکن حق قصاص را در آیه یافت و بررسی کرد.

برخی نتایج مقاله عبارت‌اند از: حق‌بودن قصاص و نه صِرف حکم‌بودن، حق‌الناسی‌بودن قصاص، نبودن حق قصاص برای مقتول و برای ولیّ ولیّ دم، انحلالی‌بودن آن، جواز قصاص بدون تضمین دیون مقتول، اسراف‌نبودن قصاص همه شرکاء قتل به‌شرط پرداخت فاضل قصاص، تداخل قصاص عضو در قصاص نفس و حرمت قصاص به شیوه‌های غیرمتعارف.

واژگان کلیدی: *ولیّ دم، قصاص، اسراف در قتل، حق، حکم.*

---

* دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (adehabadi@ut.ac.ir).

مقدمه

سوره اسراء یا بنی‌اسرائیل، هفدهمین سوره قرآن کریم است که درابتدای جزء پانزدهم قرار گرفته است. این سوره، مکّی بوده، درابتدای سوره دستوراتی الزامی اعم از واجب و محرّم بیان شده است، تا آیه ۳۳ که می‌فرماید:

وَ لاَتَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَاللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ مَنْ قُتِلَ مظلوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیهِ سُلْطَاناً فَلاَیسْرِفْ فِیالْقَتْلِ إِنَّهُ کانَ مَنْصُوراً: مکُشید نفسی را که خداوند کشتن او را حرام کرده است، مگر از روی حق و کسی که مظلوماً کشته شود، برای ولیّ او قدرتی قرار دادیم؛ پس در کشتن اسراف نورزد که او یاری شده است.

از آیه شریفه احکام فقهی متعددی قابل استخراج است. این آیه ازجمله آیاتی است که نویسندگان کتاب‌های آیات‌الأحکام در مبحث «جنایات» در کنار آیاتی همچون آیه ۱۷۸ سوره بقره، بدان پرداخته‌اند و از آن بحث کرده‌اند. پس از آنکه درابتدای آیه حرمت قتل نفس بیان می‌شود، در ذیل آن برای ولیّ کسی که مظلوماً کشته شده، سلطنت و قدرت قرار داده شده است که کنایه از امکان قصاص قاتل می‌باشد؛ درعین‌حال از اسراف در کشتن نهی می‌کند؛ زیرا او یاری شده است. نوشتار حاضر به تحلیل ذیل آیه شریفه می‌پردازد. ابتدا از این مسئله بحث می‌شود که امکان قصاص، حق است یا حکم. هر حقی چهار رکن دارد: «صاحب حق یا من له‌الحق»، «کسی که حق علیه اوست یا من علیه الحق»، «متعلق حق» و «سبب حق». از این چهار رکن، بحث صاحب حق و متعلق حق، مباحث بعدی را تشکیل می‌دهد.[۱] موضوع اسراف و نهی از اسراف، به‌عنوان آخرین بحث مطرح می‌شود. علت تفکیک این موضوع آن است که اولاً، مباحث بسیاری دربردارد که جایگاه مستقلی می‌طلبد؛ ثانیاً، نهی از اسراف اگر خطاب به ولیّ دم باشد، آن را در متعلق حق و شرایط آن می‌توان بحث کرد، ولی محتمل است که خطاب به قاتل باشد.

---

۱. «سبب حق» (قتل عدوانی) پیش‌تر در مقاله‌ای بحث شد (ر.ک: حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۹۷، ص۲۵ـ۵۶) و ازآنجاکه «من علیه‌الحق» بحث چندانی ندارد، بررسی نمی‌شود.

۱. امکان قصاص، حق ولیّ دم یا صِرف حکم؟

اموری که به انسان واگذار شده است، به دو قسم «حق» و «حکم» تقسیم می‌شود. در حق، سلطه و اِعمال قدرت وجود دارد و حکم، صِرف جواز و ترک فعل است (سبحانی، ۱٤۲۳، ص۱۸٤)؛ به‌همین‌دلیل میان حق خیار و جواز أکل و شربی که از آیه «کلُوا وَاشْرَبُوا وَ لاَتُسْرِفُوا» (اعراف: ۳۱) به‌دست می‌آید، تفاوت است. حکم، قابل اسقاط و نقل‌وانتقال نیست، درحالی‌که حق غالباً قابل اسقاط و نقل‌وانتقال است.

اکنون پرسیده می‌شود اینکه ولیّ دم می‌تواند قاتل را قصاص کند، حکم شرعی است یا حق؟ به‌طبع درابتدا باید به لسان ادله توجه کرد. اگر مستند قصاص، آیاتی چون «کتِبَ عَلَیکمُ الْقِصَاصُ فِی‌الْقَتْلَی» (بقره: ۱۷۸)، «فَمَنِ اعْتَدی عَلَیکمْ فَاعْتَدوا عَلَیهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیکمْ» (بقره: ۱۹٤)، «وَ جَزاءُ سَیئَةٍ سَیئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری: ٤۰) و «کتَبْنَا عَلَیهِمْ فِیهَا أنَّ‌النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» (مائده: ٤٥) باشد، بیش از حکم فهمیده نمی‌شود؛ چنان‌که از آیه «کتِبَ عَلَیکمُ الصِّیامُ» (بقره: ۱۸۳) بیش از حکم فهمیده نمی‌شود، ولی آیه محل بحث با تعبیر «فَقَد جَعَلْنَا لِوَلِیهِ سُلْطَاناً» (اسراء: ۳۳)، بر بیش از حکم دلالت می‌کند و از آن حق‌بودن قصاص استفاده می‌شود. نیز از اینکه حکم با اسقاط ذی نفع از بین نمی رود ولی حق با اسقاط ذی‌نفع ازمیان می‌رود و اینکه مفاد آیاتی چون «فمن عفی له من أخیه شیئاً فاتباع بالمعروف و أداء إلیه بإحسان» (بقره: ۱۷۸) و «فمن تصدق به فهو کفاره له» (مائده: ٤٥) سقوط قصاص با عفو صاحب قصاص است، می‌توان فهمید که امکان قصاص، حق است، نه صِرف حکم.

اکنون اگر شک شود در اینکه مجعول، حکم یا حق است و کسی که مجعول مرتبط به اوست، آن را اسقاط کرده باشد، دراین‌صورت اگر عموم یا اطلاقی باشد، بدان اخذ می‌شود و حکم به عدم سقوط می‌شود و درنتیجه عنوان حکم بدان داده می‌شود؛ به‌همین‌دلیل اگر در بقای سلطنت ولیّ دم بر قاتل، در فرض اسقاط حق قصاص شک شود، مقتضای اطلاق «وَ مَن قُتِلَ مُظْلُوماً» (اسراء: ۳۳) آن است که جواز قصاص باقی است؛ چون آیه نسبت به دو حالت اسقاط و عدم اسقاط، اطلاق دارد و به‌فرض که در اطلاق آیه مناقشه شود، با استصحاب، حکم به بقای جواز قصاص می‌شود (مروج جزایری، [بی‌تا]، ص۱٥٤ـ۱٥٥). البته برخی معاصران معتقدند درصورتی‌که در اطلاق

آیه نسبت به اسقاط و عدم اسقاط تردید باشد، دراین‌صورت باید به آیات و روایاتی رجوع کرد که بر حرمت قتل نفس دلالت می‌کند و درنتیجه اگر ولیّ دمی که از قصاص گذشت کرده است و شک در سقوط جواز قصاص دارد، قاتل را بکُشد، مرتکب قتل عمد شده، مستحق قصاص است (خویی، [بی‌تا]، ج۲، ص۴۸ـ۴۹). گرچه در مقابل، این عقیده مورد ایراد واقع شده است (مروج جزایری، [بی‌تا]، ص۱۵۵).

به‌هرحال جواز قصاص، حقی است که برای ولیّ دم تشریع شده است. هر حقی چهار رکن دارد: «صاحب حق یا من له‌الحق»، «کسی که حق علیه اوست یا من علیه‌الحق»، «متعلق حق» و «سبب حق». بحث را درادامه حول این چهار محور قرار می‌دهیم.

۲. صاحب حق قصاص

۱ـ۲. صاحب حق قصاص، ولیّ دم یا مقتول؟

آیا حق قصاص صرفاً برای ولیّ دم جعل شده است یا ابتدائاً برای خود مقتول است و از مقتول به ولیّ دم او به‌ارث می‌رسد؟ آیا خود مقتول نیز سهم و حقی در قصاص دارد یا خیر؟ بحث حاضر مشخص می‌کند که اگر کسی مجروح شود، آیا می‌تواند پیش از آنکه بمیرد، قاتل را از قصاص نفس عفو نماید یا این عفو، ابراء مالم یجب و بی‌فایده است؛ زیرا تا زمانی که نمرده است، قصاص نفس ثابت نیست و وقتی مُرد، این حق به‌موجب آیه شریفه برای ولیّ او قرار داده شده است. همچنین اگر کسی دیگری را به قتل خودش امر کند یا در اتانازی، مرگ شیرین، مرگ در رقابت، دوئل و... آیا حق قصاص ساقط است؟

ظاهر آیه شریفه آن است که حق قصاص از ابتدا برای ولیّ دم جعل شده است، نه اینکه حق قصاص برای مقتول باشد و ورثه آن را به‌ارث ببرند (اصفهانی، ۱۴۱۸، ج۵، ص۲۵۲). در مقابل برخی عفو مجنیٌ‌علیه را نافذ می‌دانند و در پاسخ از استناد به آیه شریفه گفته‌اند: «این آیه در مقام اثبات اصل ولایت برای ولیّ دم است و ناظر به اینکه مولی علیه در زمان حیات خویش ولایت بر خود ندارد نیست» (سبزواری، ۱۴۱۳،

ج۲۹، ص٥٤). به‌نظر می‌رسد پاسخ مذکور صحیح نیست؛ زیرا مقصود استنادکنندگان به آیه این است که در آیه شریفه فقط برای ولیّ دم و آن هم درصورتی‌که شخص کشته شود، ولایت قرار داده شده است. به‌طبع وجود ولایت بر خود در زمان حیات، دلیلی می‌خواهد که دراینجا نیست.

گفتنی است مادّه ٣٦٥ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، عفو مجنیٌ‌علیه را پیش از فوت، مسقط قصاص و دیه نفس می‌داند.

۲ـ۲. قتل قاتل به‌وسیله غیر ولیّ دم

اگر کسی غیر از ولیّ دم بدون اذن او قاتل را بکُشد، مرتکب قتل عمد مستوجب قصاص شده است؛ زیرا قرآن کریم می‌فرماید: «فَقَد جَعَلْنَا لِوَلِيهِ»، نه «لکلّ أحد»؛ درنتیجه فقط ولیّ دم مقتول می‌تواند قاتل را بکُشد. ضمن آنکه بر قاتلی که به‌وسیله غیر ولیّ دم کشته شده باشد، «مَن قُتِلَ مُظْلُوماً» صدق می‌کند (خویی، ١٤٢٢، ج٤٢، ص١٧٤ــ١٧٥). مادّه ۳۰۲ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ قاتل را فقط نسبت به ولیّ دم مهدورالدم می‌داند و از مادّه ٤٢١ استفاده می‌شود که قاتل نسبت به مأذون ازسوی ولیّ دم نیز مهدورالدم است.

۳ـ۲. نبودن حق قصاص برای ولیّ ولیّ دم

اگر ولیّ دم صغیر باشد، آیا ولیّ ولیّ دم حق قصاص دارد؟ مثلاً زنی عمداً به‌قتل رسیده است. او شوهر دارد و در طبقه اول فقط یک پسر دوماهه دارد. شوهر، ولیّ دم نیست و ولیّ دم زن، پسر دوماهه‌اش می‌باشد. اکنون آیا شوهر می‌تواند از باب اینکه پدر ولیّ دم است، قاتل را قصاص یا عفو مع‌العوض یا عفو مجانی نماید یا باید صبر کرد تا ولیّ دم کبیر شود و اتخاذ تصمیم کند؟ موضوع اختلافی است و برخی فقها می‌گویند عموم یا اطلاقی نیست که دلالت کند ولیّ صغیر و مجنون در هرموردی حتی قصاص، ولایت دارند (همان، ص١٦٣). از این آیه استفاده می‌شود حق قصاص فقط برای ولیّ دم است، نه ولیّ ولیّ دم.

۴ـ۲. حق قصاص برای یکایک اولیای دم یا همگی (انحلالی‌بودن یا مجموعی‌بودن حق قصاص)؟

اگر شخصی کشته شود و چند وارث داشته باشد، آیا حق قصاص برای هریک به‌طور مستقل جعل شده است؛ به‌گونه‌ای که با عفو برخی، حق قصاص بقیه ساقط نمی‌شود و درنتیجه به تعداد اولیای دم، حق قصاص وجود دارد یا اینکه یک حق قصاص برای همه اولیای دم وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که اگر برخی عفو یا اسقاط کنند، حق قصاص بقیه نیز ازمیان می‌رود و قصاص به دیه تبدیل می‌شود؛ به‌تعبیردیگر اگر مقتول، چندین وارث داشته باشد، آیا هریک به‌تنهایی حق قصاص دارند یا یک حق قصاص برای همگان وجود دارد؟ در فرض نخست، حق قصاص به‌تعداد وراث منحل می‌شود و در فرض دوم، یک حق قصاص برای مجموع ورثه هست؛ درنتیجه اگر برخی وراث، قاتل را عفو مجانی یا عفو مع‌العوض نمایند یا خواهان دیه باشند، بنا بر انحلالی‌بودن حق قصاص، دیگر ورثه‌ای که خواهان قصاص‌اند، می‌توانند قاتل را قصاص نمایند، ولی باید سهم دیه عفوکنندگان را به قاتل و سهم خواهان دیه را به ایشان بدهند، اما بنا بر مجموعی‌بودن حق قصاص، قصاص ساقط و به دیه تبدیل می‌شود؛ زیرا یک حق قصاص بیشتر نیست که برای مجموع ورثه درنظر گرفته شده است و اینک وراث، توافق ندارند. از اولی به انحلالی‌بودن حق قصاص و از دومی به مجموعی‌بودن حق قصاص تعبیر می‌شود.

دراین‌باره اختلاف نظر هست و به‌طبع باید ادله حق قصاص را بررسی کرد. نسبت به آیه محل بحث، برخی فقها با استناد به آیه ۳۳ سوره اسراء معتقدند از این آیه استفاده می‌شود که حق قصاص انحلالی است (طوسی، ١٤٠٧، ج۵، صص۱۵۳ـــ۱۵٤، ۱۸۱ و ۱۸۸)؛ زیرا آیه برای طبیعت ولیّ دم و به هرکس که به او ولیّ دم گفته شود، حق قصاص قائل شده است (خوانساری، ١٤٠٥، ج۷، ص۲٦۲/ خویی، ١٤٢٢، ج٤٢، ص۱۵۹). اگر کسی بگوید با عفو برخی اولیای دم قصاص ساقط است و دیه ثابت می‌شود، خلاف ظاهر آیه سخن گفته است (سبزواری، ١٤٢١، ج۲۹، ص۵۵۵).

آیت‌الله خویی معتقد است در آیه شریفه سه احتمال می‌رود؛ نخست، اینکه مقصود

از ولیّ، مجموع وراث باشد و حق قصاص برای مجموع کسانی که وارث مال‌اند، جعل شده، حق قصاص قائم به مجموع است. احتمال دوم آنکه مقصود از ولیّ، طبیعی ولیّ باشد، نه همه یا تک‌تک ایشان؛ چنان‌که درمورد ملکیت خمس و زکات گفته می‌شود مالک، طبیعی فقیر یا طبیعی سید است. احتمال سوم اینکه مقصود طبیعی ولیّ، اما به‌شکل انحلال باشد؛ یعنی هرکس که بر او ولیّ میت صدق کند، حق قصاص دارد و حق قصاص او متوقف بر ثبوت حق قصاص دیگری نیست. ظاهر آیه شریفه احتمال اخیر است؛ زیرا حکم با انحلال موضوع، طبیعتاً منحل می‌شود و هرکس به او ولیّ گفته شود، حق قصاص دارد (خویی، ١٤٢٤، ص٢٣٩ــ٢٤٠). ایشان در ردّ احتمال نخست و دوم که حق قصاص برای مجموع ورثه یا طبیعی ولیّ دم باشد، به‌گونه‌ای که عفو و اسقاط یکی از اولیای دم باعث سقوط حق دیگران شود، می‌نویسد:

> این مسئله علاوه بر اینکه فی‌نفسه بعید است، منافات با حکمت جعل قصاص دارد؛ زیرا جعل قصاص به‌جهت حق حیات است: «و لکم فی‌القصاص حیاة یا أولی‌الألباب». اگر حق قصاص برای مجموع ورثه یا طبیعی ورثه باشد، قاتل می‌تواند قصاص را از خود دور کند؛ با تحریک برخی ورثه و راضی‌کردن برخی ورثه، یا با مال یا غیرمال و درنتیجه با عفو یکی از ورثه، حق قصاص بقیه ورثه ساقط می‌شود و این از حکمت جعل قصاص بعید است؛ بنابراین ظاهر آیه شریفه آن است که حق قصاص برای یکایک اولیای دم قرار داده شده است (همان، ص٢٤٠ـ٢٤١).

با استناد به اطلاق آیه شریفه می‌توان بدین‌شکل نیز تقریر کرد که آیه نمی‌گوید «برای ولیّ دم حق قصاص قرار دادیم، به‌شرط اینکه سایر اولیای دم نیز رضایت بدهند». برخی این‌گونه نوشته‌اند: «آیه نمی‌گوید برای مجموع اولیای دم او سلطنت قرار دادیم» (مدنی کاشانی، ١٤١٠، ص١٧١).

بعضی نیز نقدهای متعددی بر استناد به آیه ذکر کرده‌اند؛ ازجمله:

> می‌توان ادعا کرد که آیه ازاین‌جهت در مقام بیان نیست تا به اطلاق ولیّ نسبت به هریک از ورثه مستقلاً تمسک کرد. آیه فقط درصدد بیان جعل سلطنت برای ولیّ است به‌مقدار جنایت، نه بیشتر و به‌همین‌دلیل به‌دنبال آن آمده است: «فلایسرف فی‌القتل» (هاشمی شاهرودی، ١٣٧٨، ص١٠).

همچنین در نقد استناد به حکمت وضع قصاص، می‌نویسند:

> اینکه فرموده این احتمال که حق قصاص قائم به مجموع باشد، با حکمت وضع قصاص منافات دارد، بسیار عجیب می‌نماید؛ زیرا از کجا معلوم شد که حکمت وضع قصاص همان استقلال هریک از ورثه در داشتن این حق است؟ بلکه شاید بتوان گفت قراردادن چنین حقی برای مجموع ورثه، با حکمت حفظ دماء ... مناسبت دارد (همان، ص۹).

در نقد اشکال نخست می‌توان گفت: اولاً، اصل، در مقام بیان‌بودن متکلم است؛ ثانیاً، روایات عرضه اخبار متعارض، بلکه عرضه هر خبری بر قرآن کریم این معنا را تقویت می‌کند که قرآن در مقام بیان است؛ به‌تعبیردیگر اگر دو روایت، یکی حاکی از آن بود که هریک از ورثه به‌تنهایی حق قصاص دارند و دیگری آنکه حق قصاص مجموعی است، آیا نمی‌توانستیم با تمسک به ظاهر آیه شریفه، روایت نخست را بر دوم ترجیح دهیم؟ روایت صحیحه *ابی‌ولاد حناط* درمورد مقتولی است که پدر و مادر و فرزند دارد و پدر، قاتل را عفو کرده است و مادر دیه می‌خواهد و پسر طالب قصاص می‌باشد و پسر اجازه قصاص به‌شرط ردّ سهم دیه مادر و ردّ سهم پدر به قاتل دارد (حرّ عاملی، ١٤١٦، ج۲۹، ص۱۱۳). این روایت را به همین شکل می‌توان ارزیابی کرد و از عرضه آن بر آیه محل بحث صحت آن را دریافت. در نقد اشکال دوم می‌توان گفت آیت‌الله *خویی* نگفته است حکمت وضع قصاص، استقلال هریک از ورثه می‌باشد، بلکه حکمت وضع قصاص، حیات است؛ حیات کسی که قرار بود قاتل او را بکُشد و با جعل قصاص، قاتل از کشتن وی منصرف شده است. این حکمت با استقلال هریک از ورثه در قصاص، سازگاری دارد، وگرنه مجموعی‌بودن حق قصاص به‌گونه‌ای که عفو یکی سبب سقوط حق قصاص شود، این حکمت را تأمین نمی‌کند و به‌تعبیردیگر انحلالی‌بودن نسبت به مجموعی‌بودن حق قصاص، حکمت یادشده را بیشتر تأمین می‌کند.

۵ـ۲. ولایت یا عدم ولایت وارث معاون در قتل عمد مورث

یکی از موانع ارث، قتل عمد عدوانی است و اگر وارثی به‌عمد و عدوان، مورث

خویش را بکُشد، از ارث محروم است و ولیّ دم به‌شمار نمی‌رود. این امر آنجاست که وارث، مباشر قتل یا سبب اقوی از مباشر باشد، ولی اگر معاون در قتل عمد و سبب، ضعیف‌تر از مباشر باشد، چه حکمی دارد؟ گفته شده است ازآنجاکه چنین شخصی مرتکب قتل عمد نشده است و قتل به او مستند نیست، وارث و ولیّ دم به‌شمار می‌رود و از ارث محروم نمی‌شود:

> بنابراین اگر فرض کنیم که پسری به دیگری دستور دهد که پدرش را به‌قتل برساند و او چنین کند، مانعی از ارث او وجود ندارد زیرا او حقیقتاً قاتل نیست و قاتل شخصی است که مباشر قتل بوده است (خویی، ١٤٢٤، ص۲۳۵).

در نقد مطلب مذکور ممکن است گفته شود شاید بتوان از آیه محل بحث استفاده کرد که چنین شخصی ولایت ندارد. پسری را درنظر بگیریم که تنها وارث در طبقه اول است و طمع به مال پدر دارد. اگر خودش او را بکُشد، از ارث محروم می‌شود و به‌وسیله وارث طبقه دوم که ولیّ دم محسوب می‌شوند، قصاص می‌شود. او فردی را به قتل پدرش تحریک و تشویق می‌کند و سپس قاتل را عفو کرده، همه اموال پدر را می‌برد. سخن اینجاست که این دورزدن قانون، خلاف آیه شریفه محل بحث نیست؟ ظاهر آیه این است که جعل حکم قصاص درمورد ظلمی بوده که بر مقتول شده است: «وَ مَن قُتِلَ مُظْلُوماً» و ولیّ دم با داشتن این حق، ظلمی را که بر مقتول روا یافته، ازمیان می‌برد. دراینجا این پسر با معاونت در قتل عمد پدرش، خود ظالم به‌شمار می‌رود؛ آیا منطقی است حق قصاص به ظالم داده شود؟

۶ـ۲. جنسیت ولیّ دم

آیا زنان ولیّ دم به‌شمار می‌روند که قصاص دراختیار ایشان باشد؟ آیا در ولیّ دم، رجولیت شرط است؟ گرچه با استناد به مذکربودن واژه ولیّ، گفته شده است مؤنث اعم از زوجه، مادر، دختر و خواهر، ولیّ دم به‌شمار نمی‌روند، ولی باید گفت: واژه ولیّ گرچه مذکر به‌کار رفته است، اما اصلاً ناظر به جنسیت نیست و مقصود از آن وارث است که شامل زنان می‌شود؛ خاصه که در برخی آیات زنان، ولیّ به‌شمار رفته‌اند؛ برای‌مثال آیه: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱)، مؤمنات را ولیّ برخی

دیگر معرفی کرده است (قرطبی، ١٣٦٤، ج۱۰، ص۲۵۵)؛ به‌همین‌دلیل اطلاق آیه اقتضا می‌کند که حق قصاص برای زنان نیز هست (تبریزی، ١٤٢٦، ص٢٤٣).

۷ـ۲. ولیّ دم و زوجیت

زوج و زوجه، ولیّ دم در قصاص به‌شمار نمی‌روند و نمی‌توانند قاتل را از قصاص عفو کنند یا قصاص را اجرا کنند. از ظاهر سخن شیخ *طوسی* در **الخلاف** استفاده می‌شود که زوجه، ولیّ دم نیست؛ ظاهراً به‌این‌دلیل که ولیّ به لفظ مذکر به‌کار رفته است.[۱]

۸ـ۲. امکان استقلال اولیای هریک از مقتولان متعدد در قصاص

بر خلاف شرکت که تعدد قاتل و وحدت مقتول است، اگر قاتل واحد باشد و مقتولان متعدد، اولیای هریک از مقتولان به‌تنهایی حق قصاص دارند و اگر قاتل را قصاص کنند، حق خویش را استیفا کرده‌اند و استیفای حق‌شان منوط به رضایت اولیای بقیه مقتولان نیست (طوسی، ١٤٠٧، ج۵، ص١٨٤)؛ زیرا حق ولیّ دم هر مقتول منوط به اجازه و رضایت اولیای سایر مقتولان نشده است.

۳. متعلق حق، شرایط و موانع آن

۱ـ۳. امضایی یا تأسیسی‌بودن قصاص

در آیه ۱۷۸ سوره بقره: «کتب علیکم‌القصاص» به صیغه مجهول به‌کار رفته است که هم با تأسیسی‌بودن و هم با امضایی‌بودن حکم قصاص سازگار می‌باشد. در آیه ٤٥ سوره بقره، واژه «و کتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس» به‌کار رفته است که بیشتر ظهور در

---

۱. عبارت شیخ طوسی این‌گونه است: «لاترث الزوجة من‌القصاص شیئاً و إنما القصاص یرثه الأولیاء. فان قبلوا الدیة کان لها نصیبها منها. و قال الشافعی: لها نصیبها من‌القصاص. دلیلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم و أیضاً: قوله تعالی (وَ مَنْ قُتِلَ مظلوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِیهِ سُلْطاناً) و هذا ولیّ» (طوسی، ١٤٠٧، ج۵، ص١٥٣). ظاهرا آخر عبارت ایشان باید «هذه لیست بولیّ» باشد.

تأسیسی‌بودن دارد. در این آیه نیز گرچه ممکن است گفته شود واژه «فقد جعلنا» ظهور در تأسیس دارد، ولی نصّ در آن نیست و منافاتی با امضایی‌بودن نیز ندارد؛ بنابراین نباید اشکال شود که اگرچه حکم قصاص در میان اعراب جاهلی بوده، چرا واژه «فقد جعلنا» به‌کار رفته است که ظهور در تأسیس دارد؛ زیرا برای حکم امضایی نیز می‌توان واژه «فقد جعلنا» به‌کار برد. ضمن آنکه اگر مقصود از «سلطاناً» را علاوه بر قصاص، سلطنت در اخذ دیه بدانیم، ولو قاتل بدان راضی نیست، دراین‌صورت این حکم تأسیسی خواهد بود؛ چراکه ظاهراً در میان اعراب پیش از اسلام، امکان اجبار قاتل بر پرداخت دیه نبود.

۲ـ۳. حق‌الناسی‌بودن قصاص

آیه شریفه می‌فرماید: برای ولیّ او سلطان و قدرت قرار دادیم. از این آیه استفاده می‌شود که حق قصاص، حق‌الناس است. از آیات «کتِبَ عَلَیکمُ الْقِصَاصُ فِی‌الْقَتْلَی» (بقره: ۱۷۸) و «کتَبْنَا عَلَیهِمْ فِیهَا» (مائده: ٤٥) یا آیاتی همچون «جَزاءُ سَیئَة سَیئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری: ٤٠) و «فَمَنِ اعْتَدی عَلَیکمْ فَاعْتَدوا عَلَیهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیکمْ» (بقره: ١٩٤)، حق‌الناسی‌بودن قصاص استفاده نمی‌شود. آری! از ذیل برخی آیات پیش‌گفته همچون «فَمَنْ عُفِی لَهُ مِنْ أخِیهِ شَیءٌ» و «فَمَن تَصَدقَ بِهِ ...» حق‌الناسی‌بودن قصاص استفاده می‌شود.

۳ـ۳. لزوم یا عدم لزوم اذن ولیّ امر

برای قصاص حتماً اذن ولیّ دم لازم است؛ به‌گونه‌ای که کسی که بدون اذن ولیّ دم قاتل را می‌کُشد، مرتکب قتل عمد موجب قصاص شده است، ولی آیا اذن ولیّ امر نیز شرط است؟ دراین‌باره اختلاف‌نظر است؛ برخی لازم نمی‌دانند و اذن او را تشریفاتی می‌دانند و برخی لازم می‌دانند، اما ولیّ دمی را که بدون اذن ولیّ امر قاتل را قصاص کرده است، مستحق تعزیر می‌دانند. درمجموع هیچ فقیهی نگفته است چنین ولیّ دمی مستحق قصاص می‌باشد. در تأیید نظر گروه نخست، می‌توان به اطلاق آیه تمسک کرد؛ زیرا در این آیه، سلطنت ولیّ دم منوط به اذن‌گرفتن از حاکم نشده است

(فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج٤، ص٦٢٢). حتی برخی ادعا کرده‌اند این آیه گویا در این امر صراحت دارد که می‌توان استیفای قصاص و دیه انجام داد، بی‌آنکه از حاکم اذن گرفت و جنایت نزد او ثابت شده باشد (اردبیلی، [بی‌تا]، ص٦٧٣). به‌طبع اگر ولیّ دم نتواند پس از قصاص قاتل، ارتکاب عمدی قتل به‌وسیله او را ثابت کند، مرتکب قتل عمد موجب قصاص به‌شمار می‌رود.

از روایتی که در شأن نزول آیه از *ابن‌عباس* نقل شده است، روشن می‌شود که آیه محل بحث، به ولیّ دم اجازه نمی‌دهد مستقلاً و بدون اذن امام و حاکم، قاتل را قصاص کند:

> عن ابن‌عباس فی قوله «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» و قوله «و لمن انتصر بعد ظلمه فأولئک ما علیهم من سبیل» و قوله «و ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به» و قوله «و جزاء سیئة سیئة مثلها» فهذا و نحوه نزل بمکة والمسلمون یومئذٍ قلیل لیس لهم سلطان یقهر المشرکین و کان المشرکون یتعاطونهم بالشتم والأذی فأمرالله المسلمین من یجازی منهم أن یجاوزوا بمثل الذی أتی إلیه أو یصبروا و یعفوا فهو أمثل فلمّا هاجر رسول‌الله ﷺ إلی المدینة و أعزّالله سلطانه أمرالمسلمین ان ینتهوا فی مظالهم إلی سلطانهم و لایعدوا بعضهم علی بعض کاهل الجاهلیة فقال «وَ مَن قُتِلَ مظلوماً فَقَد جَعَلْنَا لِوَلِیهِ سُلْطَاناً فَلایسْرِف فِی‌الْقَتْلِ إِنَّهُ کانَ مَنصُوراً» یقول ینصره‌السلطان حتی ینصفه من ظالمه و من إنتصر لنفسه دون‌السلطان فهو عاص مسرف قد عمل بحمیة الجاهلیة و لم‌یرض بحکم‌الله: از *ابن‌عباس* نقل شده است که درمورد آیه «فمن اعتدی ...» و «لمن انتصر ...» و «و ان عاقبتم ...» و «و جزاء سیئة ...» و مانند آنها که دلالت بر مشروعیت قصاص می‌نماید، گفته است این آیات در مکه نازل شد، در زمانی که عده مسلمانان کم بود و سلطه‌ای نداشتند که بتوانند مشرکان را مقهور خویش سازند. در آن زمان مشرکان با توهین و اذیت با مسلمانان رفتار می‌کردند؛ درنتیجه خداوند به مسلمانان امر کرد که هرکس مورد اذیت ایشان قرار گرفته است، مقابله به‌مثل کند یا عفو نماید. زمانی که پیامبر ﷺ به مدینه مهاجرت نمود و خداوند شوکت و قدرتی به او ارزانی داشت، به مسلمانان دستور داد که در شکایات‌شان به سلطان‌شان رجوع کنند و همانند اهل جاهلیت برخی بر برخی تجاوز روا نسازند؛ لذا فرمود: «و من قتل مظلوماً ...» خداوند می‌گوید ولیّ دم یاری شده به اینکه سلطان او را یاری می‌سازد تا داد خویش از ظالم

بازستاند و کسی که مستقلاً و بدون رجوع به سلطان، داد خویش را بازستاند، او گناهکار و مسرف است و به شیوه جاهلی عمل کرده و به حکم خدا راضی نگشته است (بیهقی، ۱٤۱۳، ج۸، ص٦۱).

۴ـ۳. قصاص بدون تضمین دیون مقتول

اگر کسی عمداً و مظلوماً به‌قتل برسد و مدیون باشد، اولیای دم می‌توانند قاتل را قصاص کنند، ولی آیا امکان قصاص درصورتی است که اولیای دم، دیون مقتول را بر عهده گیرند یا چنین چیزی لازم نیست؟ به‌هرحال این امر فرصت مناسبی است که اولیای دم با قاتل مصالحه کنند و دیه بگیرند که دراین‌صورت صَرف دیون مقتول خواهد شد.

بسیاری از فقها گفته‌اند لازم نیست اولیای دم، دیون مقتول را تضمین کنند تا بتوانند قاتل را قصاص کنند. یکی از مستندات ایشان، آیه محل بحث است؛ زیرا در آیه، سلطنت ولیّ دم منوط به تضمین دیون مقتول نیست. البته برخی در اطلاق این آیه به‌گونه‌ای که شامل محل بحث شود، مناقشه کرده‌اند (فاضل لنکرانی، ۱٤۲۱، ص۳۲۹).

۵ـ۳. تصالحی یا ابتدایی‌بودن دیه

در قتل شبه‌عمد، خطای محض و عمد فاقد شرایط قصاص، دیه ابتدایی است، نه تصالحی و درنتیجه رضایت قاتل به پرداخت دیه شرط نیست، ولی درمورد قتل عمد واجد شرایط قصاص این پرسش مطرح می‌شود که آیا ولیّ دم می‌تواند از قاتل دیه بگیرد؛ گرچه قاتل به پرداخت دیه راضی نیست یا اینکه نیاز به مصالحه با او و رضایت او دارد؟ مشهور فقها به تصالحی‌بودن دیه قائل‌اند. ممکن است کسی در ردّ نظر مشهور به آیه شریفه تمسک کند؛ زیرا در آیه برای ولیّ دم، سلطان بدون قید و شرط آورده شده است. آیه می‌فرماید: ولیّ دم مقتولی که ظلماً کشته شده است، سلطنت دارد، این سلطنت می‌تواند هم بر قصاص باشد و هم بر اخذ دیه. *ضحاک* نیز گفته است: «سلطان یعنی ولیّ دم مخیر است میان قصاص و گرفتن دیه» (جصاص، ۱٤۰۵، ج۵، ص۲٤). گفته شده است *ابن‌جنید* نیز به این آیه استناد کرده است و ولیّ

دم را مخیر میان قصاص و اخذ دیه می‌داند (سیوری، ١٤٠٤، ج٤، ص٤٤٣). آنچه مؤید این برداشت مذکور می‌باشد، روایتی است که از *ابن‌عباس* ذیل این آیه وارد شده است: «إن شاء قتل و إن شاء عفی و إن شاء أخذ الدیة» (قرطبی، ١٣٦٤، ج١٠، ص٢٥٥) و «قال بینة من‌الله أنزلها یطلبها ولیّ المقتول القود أو العقل و ذلک السلطان» (سیوطی، ١٤٠٤، ج٤، ص١٨١). در ردّ این سخن گفته‌اند این سلطنت مطلق نیست و مقصود سلطنت بر قصاص است؛ زیرا درادامه می‌فرماید: «فلایسرف فی‌القتل: ولیّ دم در قتل اسراف نورزد». البته اگر کسی ضمیر «فلایسرف» را که «فلاتسرف» نیز قرائت شده است، به قاتل برگرداند، دراین‌صورت سلطنت، مطلق و بدون قید می‌شود و درنتیجه می‌گوییم ولیّ دم می‌تواند از قاتل دیه بگیرد، گرچه او راضی نیست. نکته‌ای ممکن است سبب شود نتوان این سلطنت را مطلق دانست و آن اینکه اگر سلطنت را مطلق بدانیم، باید قائل شویم که ولیّ دم می‌تواند اعضای بدن قاتل را قطع کند، او را به بیگاری بگیرد، اموالش را اخذ نماید و...؛ چیزی که یقیناً نادرست است. درنهایت می‌توان گفت اگرچه سلطنت در این آیه مطلق است، ولی از آیات دیگر ـ مانند «فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» و «کتب علیکم القصاص فی‌القتلی» ـ فهمیده می‌شود که مقصود سلطنت بر قصاص است؛ خصوصاً اینکه قصاص از «قصّ» به‌معنای «تبع اثره» است؛ یعنی از جای پای دیگری پیروی کرد و پا به جای پای او گذاشت. گرفتن دیه، تبع اثره نیست؛ به‌عبارت‌دیگر از ادله قصاص فهمیده می‌شود که ولیّ دم می‌تواند همان کاری را با قاتل بکند که او با مقتول کرده است، نه اینکه پول بگیرد.

گفتنی است برخی سلطان را مجمل می‌دانند؛ زیرا محتمل است مقصود حجت، دیه یا قصاص یا حتی هرسه باشد (کیاهراسی، ١٤٠٥، ج٤، ص٢٥٩). البته اینکه سلطان شامل قصاص می‌شود، قدر متیقن است، ولی اینکه شامل دیه نیز بشود، معلوم نیست.

۶ـ۳. عدم جواز قطع عضو

آیا ولیّ دم می‌تواند به‌جای قصاص نفس، قاتل را قصاص عضو کند؟ مثلاً از قاتلی که به‌قصد قتل، دست دیگری را بریده و مجنیٌ‌علیه مرده است، قصاص دست بگیرد؛

آیه حق قصاص را منحصر در نفس می‌داند (تبریزی، ١٤٢٦، ص۲۹۲).

۷ـ۳. جواز یا عدم جواز اخذ دیه از اموال قاتل عمد فراری

اگر قاتل عمد فرار کند، می‌توان از اموال او دیه گرفت و یکی از مستندات آن آیه محل بحث است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج٤، ص٧٤١ـ٧٤٢)؛ زیرا قصاص که ممکن نیست و حکم به سقوط دیه مستلزم سلب سلطنت مطلق ولیّ دم می‌باشد (فاضل لنکرانی، ١٤٢١، ص٣٤٩)، اما بر این نظر ایراد شده است که مقصود از سلطان به‌قرینه «فلایسرف فی‌القتل»، سلطنت بر قصاص بوده، درنتیجه آیه همانند دیگر آیات قصاص است و اصلاً متعرض دیه نشده است (همان). به‌نظر می‌رسد نمی‌توان از آیه امکان گرفتن دیه از اموال قاتل فراری را استنباط کرد. آیه شریفه متعلق حق را خصوص قصاص می‌داند.

۸ـ۳. حکم قصاص بدون ردّ فاضل دیه

آیا در مواردی که قصاص مشروط به ردّ فاضل دیه می‌شود؛ مانند قصاص مرد به‌خاطر قتل زن و قصاص بیش از یکی از شرکا، اگر ولیّ دم بدون پرداخت فاضل دیه، قاتل یا قاتلان را بکُشد، قصاص می‌شود؟ درواقع آیا پرداخت فاضل دیه شرط مهدورالدم‌شدن قاتل بوده یا تکلیفی است که بر دوش ولیّ دم می‌باشد؛ همانند اذن‌گرفتن از امام؟ گرچه ظاهر برخی عبارات و استفتائات آن است که تا زمانی که فاضل دیه پرداخت نشود، حق قصاص ثابت نیست (همان، ص۱۱۲/ گنجینه استفتائات قضایی، سؤال ۹۵ و ۱۰۵)، ولی از آیه شریفه استفاده می‌کنیم که به‌محض اینکه شخصی مظلوماً کشته شد، ولیّ دم بر قاتل یا شرکای قاتل ولایت و سلطنت دارد.

۴. نهی از اسراف

۱ـ۴. قرائات گوناگون

دراین‌باره قرائات گوناگونی صورت گرفته است:

الف) فلایُسْرِفْ: آنچه در قرائت حفص از عاصم و برخی از قرائات است، صیغه نهی غایب می‌باشد. در اینکه مرجع ضمیر غایب چه کسی است، دو احتمال به‌نظر می‌رسد: احتمال نخست، ولیّ دم است که نباید اسراف بورزد؛ دراین‌صورت معنا روشن بوده، نهی از اسراف ولیّ دم به‌معنای آن است که ولیّ دم، غیرقاتل را نکُشد یا قاتل را مثله نکند یا بیش از یک نفر را نکُشد. احتمال دوم آن است که مرجع ضمیر قاتل است؛ یعنی کسی که می‌خواهد دیگری را بکُشد. آنچه این احتمال را تقویت می‌کند اینکه «فلاتسرفوا» نیز قرائت شده است که دراین‌صورت ضمیر آن با ضمیر «لاتقتلوا» یکسان خواهد شد؛ یعنی کسی که می‌خواهد دیگری را بکُشد، جان خویش را در معرض اسراف قرار ندهد؛ زیرا با کشتن دیگری، اولیای دم او را قصاص می‌کنند؛ پس این آیه نیز همانند آیه «ولکم فی‌القصاص حیاة» است که قاتل را از کشتن دیگران منع می‌کند. البته این معنا را برخی نپذیرفته‌اند (آلوسی، ١٤١٥، ج٨، ص٦٨). علامه *طباطبایی* در ردّ این مطلب می‌نویسد: «این معنا از سیاق آیه بعید است؛ علاوه‌براین لازمه‌اش این است که تنها ضمیر "انه" به مقتول برگردد» (طباطبایی، ١٣٧٤، ج١٣، ص١٢٣). شاید مقصودشان این است که میان جمله علت «انه کان منصوراً» و معلول «لایسرف» هیچ ارتباطی برقرار نیست؛ زیرا ضمیر انه به مقتول برمی‌گردد.

ب) فلایُسرفُ: برخی آن را به صیغه نفی خوانده‌اند که معنای آن «پس اسراف نمی‌کند» است؛ دراین‌صورت این جمله، جمله خبریه است که در معنای امر بوده، مبالغه آن بیشتر از امر و نهی می‌باشد (راوندی، ١٤٠٥، ج٢، ص٤٢٣/ آلوسی ١٤١٥، ج٨، ص٦٨).

ج) فَلاتُسْرِفْ: به صیغه نهی مخاطب یعنی «نباید اسراف بورزی» قرائت شود. دراین‌صورت محتمل است ضمیر مخاطب به ولیّ دم یا قاتل برگردد. همچنین ممکن است به پیامبرﷺ، ائمه‌ﷺ و حاکم جامعه برگردد و آیه حاکمان را از اسراف بازداشته است؛ برای‌نمونه *ثعلبی* می‌نویسد: «و یجوز ان یکون الخطاب لرسول‌اللهﷺ والمراد منه الأئمة والأمة من بعده» (ثعلبی، ١٤٢٢، ج٦، ص٩٧).

۲ـ۴. مفهوم اسراف

«اسراف» از «سرف» گرفته شده است و به‌معنای انجام کاری است که از حد عقلی یا عرفی امری تجاوز شود؛ همچنان‌که خوردن بیش از حد، انفاق بیش از معروف، ساختن خانه بیش از شئون و مقام و... اسراف محسوب می‌شود (مصطفوی، ۱٤۰۲، ج۵، ص۱۱۰).

۳ـ۴. مصادیق منصوص اسراف

در برخی روایات دو مصداق برای اسراف ذکر شده است: «کشتن کسی غیر از قاتل» و «مثله‌کردن قاتل». *اسحاق‌بن‌عمار* می‌گوید: از امام *کاظم*ﷺ پرسیدم: مقصود از این اسراف که خداوند عزّوجلّ آن را نهی کرده است، چیست؟ فرمود: «نَهْی اَن یقتل غیر قاتله أو یمثّل بالقاتل» (کلینی، ۱٤۰۷، ج۷، ص۳۷۱/ سیوطی، ۱٤۰٤، ج٤، ص۱۸۱)؛ بنابراین ضمیر لایسرف به ولیّ دم برمی‌گردد. از امام *علی*ﷺ نیز نقل شده است که اسراف در قتل یعنی کسی که قاتل نیست، کشته شود: «وَالْإِسْرَافُ فِی‌الْقَتْلِ أَنْ تَقْتُلَ غَیرَ قَاتِلِک فَقَدْ نَهَی‌اللَّهُ عَنْهُ» (نصربن‌مزاحم، ۱٤۰٤، ص٤).

در برخی روایات، مصداق دیگری برای اسراف ذکر شده است و آن قصاص قاتل بدون ردّ فاضل دیه به او می‌باشد:

> عَنْ أَبِی‌الْعَبَّاسِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ ﷺ عَنْ رَجُلَینِ قَتَلَا رَجُلًا ـ فَقَالَ: یخَیرُ وَلِیهُ أَنْ یقْتُلَ أَیهُمَا شَاءَ، وَ یغَرَّمُ الْبَاقِی نِصْفَ الدِّیة أَعْنِی دِیةَ الْمَقْتُول، فَیرَدُّ عَلَی وَرَثَتِه، وَ کذَلِک إِنْ قَتَلَ رَجُلٌ امْرَأَةً ـ إِنْ قَبِلُوا دِیةَ الْمَرْأَة فَذَاک، وَ إِنْ أَبَی أَوْلِیاؤُهَا إِلَّا قَتْلَ قَاتِلِهَا ـ غَرِمُوا نِصْفَ دِیة الرَّجُلِ وَ قَتَلُوهُ، وَ هُوَ قَوْلُاللَّهِ: فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِیهِ سُلْطاناً فَلایسْرِفْ فِی الْقَتْلِ (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۲۹۱).

همچنین اینکه دو نفر در ازای یک نفر کشته شود، مصداق اسراف معرفی شده است (سیوطی، ۱٤۰٤، ج٤، ص۱۸۱).

۴ـ۴. اسراف و قصاص بیش از یک نفر از شرکای در قتل عمد

اگر چند نفر عمداً شخصی را به‌قتل برسانند، بیشتر فقهای شیعه معتقدند ولیّ دم

می‌تواند همه شرکا را قصاص کند؛ مشروط به اینکه فاضل دیه را به شرکا بپردازد. دراینجا شبهه‌ای مطرح می‌شود و آن اینکه آیا قصاص همه شرکا نوعی اسراف در قتل نیست که به‌وسیله آیه شریفه نهی شده است؛ گرچه فاضل دیه داده شود؟ قصاص دو یا سه یا چهار نفر و بیشتر در مقابل یک نفر، اسراف است و درنتیجه نمی‌توان همه شرکا را قصاص کرد، بلکه ولیّ دم می‌تواند فقط یکی از شرکا را قصاص کند. آنچه سبب تأیید این نظر می‌شود روایت ذیل است:

عَنْ أَبِی‌عَبْدِاللَّهِ ﷺ قَالَ: إِذَا اجْتَمَعَتِ الْعِدَّةُ عَلَى قَتْلِ رَجُلٍ وَاحِدٍ حَكَمَ الْوَالِی أَنْ يَقْتُلَ أَيُّهُمْ شَاءُوا وَ لَيسَ لَهُمْ أَنْ يَقْتُلُوا أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ وَ مَنْ قُتِلَ مظلوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيهِ سُلْطاناً فَلايسْرِفْ فِی‌الْقَتْلِ: از امام *صادق*ﷺ نقل شده است که فرمود: اگر عده‌ای بر کشتن یک شخص اجتماع کنند، والی حکم می‌کند که اولیای هریک را که خواستند، بکُشند و بر ایشان جایز نیست که بیش از یک نفر را قصاص کنند. خداوند عزّوجلّ می‌گوید: هرکس مظلوماً کشته شود، برای ولیّ او قدرت قراردادیم، پس او در قتل اسراف نورزد (کلینی، ۱٤۰۷، ج۷، ص۲۸۵)..

در مقام ارزیابی به‌نظر می‌رسد قصاص همه شرکا، اسراف به‌شمار نمی‌رود؛ زیرا اولاً، اگر در شرکت در قتل عمد نتوان همه شرکا را قصاص کرد، راه برای آدم‌کشی باز می‌شود (نجفی، ۱٤۰٤، ج٤۲، ص٦٦/ طوسی، ۱٤۰۷، ج۵، ص۱۵٦)؛ چراکه هرکس می‌خواهد دیگری را بکُشد، سعی می‌کند برای خویش همدستانی بیابد و به‌خصوص تعداد شرکا را زیاد می‌کند تا احتمال اینکه خودش شخصاً به‌وسیله ولیّ دم انتخاب شود، کاهش یابد. اینکه در نظام حقوقی برخی کشورها از جمله ایران مجازات شریک مجازات فاعل مستقل است هم می تواند شاهدی بر قابل قصاص بودن همه شرکاء باشد.

ثانیاً، اسراف مفهوم ثانوی است؛ بدین‌معنا که اسراف یعنی تجاوز از حق؛ پس ابتدا باید حق روشن شود تا اسراف یعنی تجاوز از آن را بشناسیم. وقتی بر اساس روایات و اعتبار عقلی، ولیّ دم می‌تواند همه شرکا را با پرداخت فاضل دیه قصاص کند، پس قصاص همه شرکا اسراف نیست.

ثالثاً، این روایت ازحیث سند ضعیف است؛ زیرا *قاسم‌بن‌عروه* نه توثیق شده است تا روایت موثقه باشد، نه مدح تا روایت حسنه محسوب گردد (خویی، ۱٤۲۲، ج٤۲،

ص۲۹)، ولی برخی فقها روایت را معتبره می‌دانند (خوانساری، ۱٤۰۵، ج۷، ص۱۹۲). نرم‌افزار درایةالنور این حدیث را صحیح دانسته است و *قاسم‌بن‌عروه* را امامی می‌داند که بنا بر تحقیق ثقه است.

رابعاً، برخی فقها اشکال دلالی مطرح می‌کنند. شیخ *طوسی* در **الإستبصار** می‌نویسد:

> این روایت را باید بر یکی از دو مورد زیر حمل کنیم؛ یا بر تقیه زیرا برخی فقها می‌گویند نمی‌توان همه شرکا را قصاص نمود یا بر اینکه روایت درصدد بیان این مطلب است که قصاص بیش از یک نفر بدون ردّ فاضل دیه صحیح نمی‌باشد (طوسی، ۱۳۹۰، ج٤، ص۲۸۲).

براین‌اساس در فرضی که ولیّ دم فاضل دیه شرکا را ندهد، فقط یک نفر را می‌تواند قصاص کند و روایت را باید بر این معنا حمل کرد (تبریزی، ۱٤۲٦، ص٦٦). شیخ *طوسی* در **تهذیب** می‌نویسد: «ظاهر این روایت ندارد که حتی اگر ولیّ دم فاضل دیه شرکا را بدهد، برای او قصاص شرکا جایز نیست» (طوسی، ۱٤۰۷، ج۱۰، ص۲۱۸).

به‌نظر می‌رسد نمی‌توان حمل شیخ *طوسی* را پذیرفت؛ زیرا لحن روایت ابای از چنین امری دارد. لحن روایت آن است که اصولاً قصاص بیش از یک نفر اسراف بوده، از آن نهی شده است.

گفتنی است برخی فقها به همین آیه برای قصاص همه شرکا تمسک کرده‌اند؛ همچون صاحب **جامع‌الخلاف والوفاق**؛ زیرا در این آیه تفاوتی میان یک نفر و چند نفر نیست و نمی‌گوید: کسی که مظلوماً کشته شده است، ولیّ دم او درصورتی سلطنت دارد که قاتل یک نفر باشد (سبزواری، ۱٤۲۱، ص۵۵۳ـ۵۵٤). برخی دیگر به همین آیه برای جواز قصاص همه شرکا استناد کرده‌اند (راوندی، ۱٤۰۵، ج۲، ص۳۹۷/ نجفی، ۱٤۰٤، ج٤۲، ص٦٦). شیخ *طوسی* در الخلاف می‌نویسد: «کسی که یک نفر یا هزار نفر او را کشته‌اند، مظلوماً کشته شده است؛ درنتیجه باید ولیّ دم سلطنت در قصاص داشته باشد» (طوسی، ۱٤۰۷، ج۵، ص۱۵۷).

فاضل کاظمی معتقد است: آیه دلالت واضح دارد بر اینکه استیفای حق قصاص یا دیه، متوقف بر اذن حاکم نیست (کاظمی، [بی‌تا]، ج٤، ص۲۲۲) و «بالجمله لایتجاوز فی طریق‌القتل ما حدّ له فی‌الشرع» (همان، ص۲۳۳).

۵ـ۴. تداخل قصاص عضو در قصاص نفس

گاهی قصاص عضو در قصاص نفس تداخل می‌یابد؛ مثلاً اگر کسی به‌قصد قتل با یک ضربه دست دیگری را قطع کند و او بمیرد، چه بدون فاصله زمانی و چه با فاصله زمانی، قصاص عضو در قصاص نفس تداخل می‌کند و ولیّ دم نمی‌تواند علاوه بر قصاص نفس، دست قاتل را قطع کند. برای تداخل به آیه محل بحث استناد شده است؛ زیرا در این‌گونه موارد، قصاص عضو، اسراف به‌شمار می‌رود (مدنی کاشانی، ۱٤۱۰، صص۱۸٤ و ۲۱۲).

۶ـ۴. حرمت قصاص نفس به شیوه‌های غیرمتعارف

آیا می‌توان برای قصاص قاتل از شیوه‌هایی چون آتش‌زدن، سنگ به سر وی زدن، با عصا به‌طور مکرر زدن و... استفاده کرد؟ با استناد به این آیه به «حرمت قصاص قاتل به شیوه‌هایی همچون سنگ‌زدن به سر، زدن مکرر با عصا، پرتاب از بلندی، غرق‌کردن، سوزاندن و...» نظر داده شده است (همان، ص۱۷۱). ظاهر عبارت نویسنده آن است که حتی اگر قاتل از چنین شیوه‌ای استفاده کرده باشد، نمی‌توان به همان روش او را قصاص کرد؛ زیرا چنین کارهایی باعث تعذیبی علاوه بر قصاص است و چون اسراف به‌شمار می‌رود، جایز نیست.

ممکن است در جایی که قاتل با چنین شیوه‌هایی مقتول را کشته است، با استناد به آیه «فمن اعتدی علیکم»، بر جواز چنین شیوه‌هایی برای قصاص قائل شود، ولی اولاً، این آیه مماثلت در اصل اعتدا را اثبات می‌کند، نه در کیفیات آن؛ ثانیاً، به‌فرض وجود چنین اطلاقی، این اطلاق با «فلایسرف فی‌القتل» تقیید زده می‌شود (همو، ۱٤۱۰، ص۱۷۳).

۷ـ۴. استحباب عدم قصاص

فخر رازی معتقد است از ذیل آیه، استحباب عفو از قصاص و اخذ دیه استفاده می‌شود:

فقوله: فَلایسْرِفْ فِی‌الْقَتْلِ معناه: أنه لما حصلت له سلطنة إستیفاء القصاص إن شاء، و سلطنة إستیفاء الدیة إن شاء. قال بعده: فَلایسْرِفْ فِی‌الْقَتْلِ معناه أن الأولی أن لایقدم علی إستیفاء

القتل و أن یکتفی بأخذ الدیة أو یمیل إلی العفو و بالجملة فلفظة «فی» محمولة علی‌الباء، والمعنی: فلایصیر مسرفاً بسبب إقدامه علی‌القتل و یصیر معناه‌الترغیب فی‌العفو والإکتفاء بالدیة کما قال: وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوی [بقره: ۲۳۷] (فخر رازی، ۱٤۲۰، ج۲۰، ص۳۳۵).

نمی‌توان سخن ایشان را پذیرفت؛ زیرا «لایسرف» نهی است و بر حرمت اسراف دلالت می‌کند؛ چگونه از این حکم حرمت می‌توان نتیجه گرفت که «بهتر آن است قصاص نکند»؟

نتیجه

۱. از آیه «فَقَد جَعَلْنَا لِوَلِیهِ سُلْطَاناً» استفاده می‌شود که ولیّ دم می‌تواند قاتل را قصاص کند و این حق اوست، نه اینکه صرفاً حکم باشد.

۲. صاحب این حق قصاص، ولیّ دم است، نه خود مقتول و نه ولیّ ولیّ دم او؛ این حق انحلالی است و نه مجموعی؛ محتمل است بگوییم وارثی که معاون در قتل عمد مورث باشد، ولیّ دم نیست؛ زنان ولیّ دم‌اند، بر خلاف زوج و زوجه.

۳. حق قصاص، حق‌الناس است و منوط به اذن ولیّ امر و تضمین دیون مقتول نیست.

٤. قصاص همه شرکا در قتل عمد، اسراف نیست. اسراف، قصاص بدون ردّ فاضل دیه یا مثله‌کردن او یا قصاص عضو علاوه بر قصاص نفس یا کشتن فردی غیر از قاتل است.

منابع

۱. آلوسی، سیدمحمود؛ **روح‌المعانی**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٥ق.
۲. ابن‌مزاحم، نصر؛ **وقعة صفین**؛ چ۲، قم: مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، ١٤٠٤ق.
۳. اردبیلی، احمدبن‌محمد؛ **زبدةالبیان فی أحکام‌القرآن**؛ تهران: المکتبة الجعفریة لإحیاء الآثار الجعفریه، [بی‌تا].
٤. اصفهانی، محمدحسین؛ **حاشیة کتاب‌المکاسب**؛ قم: أنوارالهدی، ١٤١٨ق.
۵. بیهقی، احمدبن‌حسین‌بن‌علی؛ **السنن‌الکبری**؛ بیروت: دارالمعرفه، ١٤١٣ق.
٦. تبریزی، میرزاجواد؛ **تنقیح مبانی‌الأحکام کتاب‌القصاص**؛ چ۲، قم: دارالصدیقة الشهیدة علیها السلام، ١٤٢٦ق.
۷. ثعلبی نیشابوری، احمدبن‌ابراهیم؛ **الکشف والبیان عن تفسیرالقرآن**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ١٤٢٢ق.
۸. جصاص، احمدبن‌علی؛ **أحکام‌القرآن**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ١٤٠٥ق.
۹. حاجی‌ده‌آبادی، احمد؛ «گستره حکم حرمت قتل و قصاص نفس در آیه ۳۳ سوره اسراء»، **قرآن، فقه و حقوق اسلامی**؛ ش۸، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص۲۵ـ٥٦.
۱۰. حرّ عاملی، محمدبن‌حسن؛ **وسائل‌الشیعة**؛ چ۳، ج۲۹، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، ١٤١٦ق.
۱۱. خوانساری، سیداحمدبن‌یوسف؛ **جامع‌المدارک فی شرح مختصرالنافع**؛ چ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ١٤٠٥ق.
۱۲. خویی، سیدابوالقاسم؛ **مبانی تکملة‌المنهاج** (موسوعة الإمام الخویی)؛ قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخویی، ١٤٢٢ق.

۱۳. خویی، سیدابوالقاسم؛ **مصباح‌الفقاهة** (المکاسب)؛ تقریر محمدعلی توحیدی؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱٤. خویی، سیدابوالقاسم؛ **محاضرات فی‌المواریث**؛ قم: مؤسسة السبطین العالمیه، ۱٤۲٤ق.
۱۵. راوندی، قطب‌الدین سعیدبن‌عبدالله؛ **فقه‌القرآن**؛ چ۲، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱٤۰۵ق.
۱٦. سبزواری (مؤمن قمّی)، علی؛ **جامع‌الخلاف والوفاق**؛ قم: زمینه‌سازان ظهور امام عصر(عج)، ۱٤۲۱ق.
۱۷. سبزواری، سیدعبدالأعلی؛ **مهذّب‌الأحکام**؛ چ٤، قم: مؤسسة المنار، ۱٤۱۳ق.
۱۸. سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر؛ **الدرّالمنثور فی تفسیرالمأثور**؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱٤۰٤ق.
۱۹. طوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن؛ **الإستبصار**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۲۰. طوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن؛ **الخلاف**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۰۷ق.
۲۱. طوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن؛ **تهذیب‌الأحکام**؛ چ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱٤۰۷ق.
۲۲. عیاشی، محمدبن‌مسعود؛ **کتاب التفسیر**؛ تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۲۳. فاضل لنکرانی، محمد؛ **تفصیل‌الشریعة فی شرح تحریرالوسیلة** (القصاص)؛ قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱٤۲۱ق.
۲٤. فخر رازی، محمدبن‌عمر؛ **مفاتیح‌الغیب**؛ چ۳، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۲۰ق.
۲۵. فخرالمحققین، محمدبن‌حسن‌بن‌یوسف؛ **إیضاح‌الفوائد فی شرح مشکلات القواعد**؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۲٦. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد؛ **کتاب العین**؛ چ۲، قم: نشر هجرت، ۱٤۱۰ق.

۲۷. قرطبی، محمدبن‌احمد؛ **الجامع لأحکام‌القرآن**؛ تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳٦٤.
۲۸. کاظمی، جوادبن‌سعد اسدی؛ **مسالک‌الأفهام إلی آیات‌الأحکام**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۹. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ چ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱٤۰۷ق.
۳۰. کیاهراسی، علی‌بن‌محمد؛ **أحکام‌القرآن**؛ چ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱٤۰٥ق.
۳۱. مدنی کاشانی، آقارضا؛ **کتاب القصاص للفقهاء والخواص**؛ چ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۰ق.
۳۲. مصطفوی، حسن؛ **التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم**؛ تهران: مرکز الکتاب للترجمة والنشر، ۱٤۰۲ق.
۳۳. مؤسسه آموزشی و پژوهشی قضا؛ **گنجینه استفتائات قضایی** (نسخه ۲)؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی قضا، ۱۳۹۲.
۳٤. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن؛ **جواهرالکلام فی شرح شرائع‌الإسلام**؛ چ۷، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۰٤ق.
۳٥. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود؛ «حق قصاص انحلالی یا مجموعی؟»، **فقه اهل بیت**؛ ج۱۷ـ۱۸، بهار و تابستان، ص۳ـ٥٦.

تنفیر از دین
از چشم‌انداز قرآن کریم

رحیم نوبهار*
حامد عمادپور**

چکیده

ازجمله عنوان‌هایی که باتوجه به تحولات عصر حاضر نیازمند تبیین است، «تنفیر یاگریزان‌کردن مردم از دین» است. به‌موجب آیات قرآن کریم، خلقت انسان به‌عنوان مخاطب اصلی دین بر پایه فطرت الهی بوده، دین برای انسان متعارف، محبوب و عاری از تنفر است. پیامبران و امامان ﷺ نیز به‌عنوان پیام‌آوران و مبلّغان دین از آنچه موجب تنفیر مردم از دین شود، به‌دورند. برابر یافته‌های مقاله حاضر، نظر به دلالت صریح و ضمنی شمار زیادی از آیات قرآنی، حرمت تنفیر از دین به‌مثابه قاعده‌ای فقهی است. به‌موجب این قاعده، هر عملی که سبب تنفیر مردم از دین گردد، به‌جهت همین عنوان حرام است. حتی اگر اجرای حکم یا احکامی از شریعت مایه دین‌گریزی مردم شود، اجرای آن احکام با شرایطی تا فراهم‌شدن زمینه فکری و فرهنگی لازم، به‌تأخیر می‌افتد، مگر آن دسته از احکامی که دارای چنان ملاک و مقتضای استواری باشد که بدانیم شارع مقدس در هیچ شرایطی از اجرای آنها صرف‌نظر نمی‌کند.

واژگان کلیدی: *تنفیر، دین، اکراه، قرآن کریم، تشریع.*

---

* دانشیار دانشکده حقوق دانشگاه شهیدبهشتی/ نویسنده مسئول (r-nobahar@sbu.ac.ir).
** دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه مفید (emadpourhamed@gmail.com).

مقدمه

از مسائلی که امروزه باتوجه به گسترش وسایل ارتباط جمعی و تبادل سریع اطلاعات بیش از هر زمان دیگر بااهمیت شده، اقدامات دین‌گریزانه است. در عصر حاضر گروه‌های سلفی ـ تکفیری با اقدامات غیراسلامی و غیرانسانی خود به نام دین، به ساحت رحمانی و قدسی دین تاخته‌اند. حامیان غربی آنان نیز به‌مدد سلطه رسانه‌ای خود، در دینی قلمدادکردن این چهره خشن و غیرانسانی از دین می‌کوشند تا از این رهگذر بتوانند افکار عمومی جامعه بشری را از شناخت حقیقت اسلام محروم سازند.

در کنار این اقدامات دین‌گریزانه، برخی بدسلیقگی‌ها و کژاندیشی‌ها در مقام استنباط و اجرای احکام دین سبب تقویت فضای اسلام‌هراسی و دین‌گریزی شده است. اِعمال برخی مجازات‌ها همچون قطع گردن با شمشیر، سنگسار، سوزاندن با آتش یا فتواهایی مانند جواز استمتاع از زوجه صغیره یا قمه‌زدن، از احکامی است که باعث شده است تصویری ناخوشایند از اسلام در اذهان عمومی شکل گیرد و مایه تنفیر مردم از آیین محمدی شود.

نظر به این واقعیت‌های تلخ لازم است حکم تنفیر از دین در اصلی‌ترین منبع استنباط احکام یعنی قرآن کریم بررسی شود تا فقیه در استنباط و اجرای احکام دین، گرفتار سطحی‌نگری و بی‌توجهی به پیامدهای احکام نشود و ازیک‌سو دچار برداشت‌های افراطی نشود و ازسوی‌دیگر دچار استنباط‌های ناروا درجهت عرفی‌کردن فقه و تبعیت همه احکام دین از سلایق بشری نگردد.

حرمت تنفیر از دین همچون حکم یا قاعده شرعی، مستقلاً در منابع فقهی بحث نشده است، ولی در مسائل گوناگون فقهی بدان استناد شده است؛ مثلاً *فاضل مقداد* در تفسیر این سخن خداوند که می‌فرماید: «وَ لْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ‌الْمُؤْمِنِينَ» (نور: ۲)، آورده است:

> علت اینکه در این آیه «طایفه» مقید به «مؤمنین» شده، این است که اگر کافران شاهد اجرای حدّ باشند، چه‌بسا مانع گرویدن آنان به اسلام شود؛ ازهمین‌رو اقامه حدّ در سرزمین دشمن نیز ناپسند شمرده شده است (سیوری، ۱۳۷۳، ج۲، ص۳٤۲).

شماری از فقیهان معاصر تصریح کرده‌اند که اگر در شرایطی اجرای مجازات و اقامه حدود الهی باعث بدآیند مردم از اسلام گردد، از اجرای آنها تا زمانی که زمینه‌سازی‌های لازم برای پذیرش احکام اسلامی صورت پذیرد، می‌توان امتناع ورزید (منتظری، ۱٤۲۹، ص۱۰۳/ هاشمی شاهرودی، ۱٤۱۹، ص۲۰۳ـ۲۰٤).

پژوهش‌های فقهی اخیر، این مسئله را بیشتر مورد توجه قرار داده‌اند؛ حتی گاهی پیشنهاد شده است به مضمون این قاعده همچون راهنمایی در فرایند استنباط و اجتهاد توجه شود (نوبهار، ۱۳۸٤، ص۱۲۹)؛ به‌ویژه نقش این قاعده در حوزه اجرای مجازات‌ها مورد واکاوی قرار گرفته است (نیکخو، ۱۳۹۲، ص۲۵/ ماندگار و باقری، ۱۳۹٦، ص۱٦۳). بااین‌حال جای بررسی قاعده حرمت تنفیر از چشم‌انداز قرآن کریم و بررسی استدلالی و جامع آیاتی که مستقیم یا غیرمستقیم به این قاعده نظر دارند، همچنان خالی و نیازمند تأمل و ژرف‌نگری اندیشمندان است.

همسو با این نیاز، پرسش مقاله حاضر این است که بر اساس آیات قرآن کریم، تنفیر از دین در مقام تکوین و تشریع چه جایگاهی دارد؟ کدام آیات قرآنی بر حرمت تنفیر از دین دلالت دارد؟ بر پایه آیات قرآن کریم، آیا مصلحت نفی تنفیر از دین در زمره مقاصد شریعت است؟ اگر چنین است، آیا این مصلحت در جریان تزاحم احکام سبب تقدیم و ترجیح حکمی بر حکم دیگر می‌شود؟ به‌عبارت‌دیگر اگر اجرای حکم یا احکامی از شریعت، مایه دین‌گریزی مردم شود، آیا می‌توان اجرای آن احکام را تا فراهم‌شدن زمینه فکری و فرهنگی لازم متوقف کرد؟

نوشتار پیش رو می‌کوشد با اثبات حرمت تنفیر از دین همچون آموزه‌ای قرآنی و فقهی، زمینه را برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها فراهم سازد. مقاله به‌مناسبت، مواردی از استناد به این قاعده در منابع فقهی را نیز یادآور شده است.

۱. آیات فطرت و لزوم جدایی دین از تنفیر و بدآیندی

به‌گواهی قرآن کریم، خداوند انسان را بر فطرت الهی آفریده است. فطرت به‌معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه نوع خلقت و

آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک میان همه انسان‌ها باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص۲٤). بر پایه فطرت، دین، ایمان و مظاهر آن برای انسان متعارف، محبوب و به‌دور از تنفر است. قرآن می‌فرماید:

فَأَقِمْ وَجْهَک لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَاللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیها لاتَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِک الدِّینُ الْقَیمُ وَلکنَّ أکثَرَ النَّاسِ لایعْلَمُونَ: پس روی خود را متوجه دین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند! (روم: ۳۰).

کلمه «فطرت» در این آیه منصوب به فعل محذوفی همچون «ألزم» یا «اتّبع» است (نحاس، ۱٤۲۱، ج۳، ص۱۸۵)؛ یعنی فطرت الهی که سرشت تو بر آن است را بگیر و پیروی نما. ذکر این جمله پس از جمله «فَأَقِمْ وَجْهَک لِلدِّینِ حَنیفاً» یا بنا بر اینکه مشارٌالیه ذلک فطرت باشد (دره، ۱٤۳۰، ج۷، ص۲۷٤)، بیانگر آن است که دین الهی چیزی بر خلاف فطرت انسان نیست و پیروی از دین همان پیروی از فطرت است. مطابق آیه، سرشت انسان میل و گرایش باطنی به دین دارد. رسالت پیامبران نیز توجه‌دادن بشر به همین گرایش فطری است؛ بنابراین دینی که واجب است انسان روی خود را به‌سوی آن کند، همان دینی است که خلقت بدان دعوت می‌نماید و فطرت االهی به‌سویش هدایت می‌کند (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۱٦، ص۱۷۸).

آیات «إِنَّا هَدَیناهُ السَّبیلَ إِمَّا شاکراً وَ إِمَّا کفُوراً» (انسان: ۳) و «فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها» (شمس: ۸) بیانگر هدایت فطری بشرند؛ به‌عبارت‌دیگر خداوند بشر را الهام کرده است تا بر مدار اعتقاد حق و عمل صالح حرکت کند. مقصود از سبیل نیز در آیه یادشده، سنّت و راهی است که پیمایش آن بر هر انسانی واجب می‌باشد. پیمودن این راه، انسان را به‌سوی کرامت و قرب پروردگار سوق می‌دهد؛ کرامتی که حاصلش دین حق است که نزد خدای تعالی همان اسلام است (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۲۰، ص۱۲۲ـ۱۲۳).

خداوند افزون بر این معرفت فطری، محبت باطنی و گرایش فطری نسبت به دین را نیز در دل مؤمنان قرار داده است. آیه شریفه «وَلکنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَیکمُ الْإیمانَ وَ زَینَهُ فی قُلُوبکمْ وَ کرَّهَ إِلَیکمُ الْکفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْیانَ» (حجرات: ۷)، به این لطف تکوینی خداوند اشاره دارد که دین را در نهان‌خانه وجود انسان، محبوب قرار داده، در دل‌های او آراسته است.

اگر دین، محبوب و مایه زیور انسان است، مبدأ انشای دین، پیک دین و مقررات و قوانین دین، همگی محبوب انسان می‌باشد؛ به‌عبارت‌دیگر خدا و دین برای انسان، آشنا و دل‌پذیر است (جوادی آملی، الف، ۱۳۸۹، ص٦٧).

بر اساس آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمنُ وُدًّا» (مریم: ٩٦)، خداوند این محبت و گرایش باطنی را نسبت به اهل ایمان در دل‌ها قرار داده است. اگرچه دراین‌باره که مقصود، کدام دل‌هاست، اقوال گوناگون است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج٦، ص۸۲۲)، ولی باتوجه به مقیدنکردن وُدّ و محبت به دل‌هایی خاص، محبت در دل‌های همه مردم را شامل می‌شود (طباطبایی، ١٤١٧، ج١٤، ص۱۱۳).

باتوجه به این دسته آیات، خداوند وجود انسان را به‌گونه‌ای آفریده است که دین الهی برای او معهود، محبوب و عاری از تنفیر باشد.

۲. آیات ناظر به ویژگی‌های پیامبران

نبوت و امامت، نقش بسزایی در جذب مردم به دین دارد. بر اساس آیات قرآن کریم این دو مقام، موهبتی است، نه اکتسابی و به هرکسی عطا نمی‌شود (بقره: ١٢٤/ انعام: ١٢٤). لازمه مقام نبوت و امامت، بهره‌مندی از صفت‌ها و رفتارهایی است که جذب و هدایت مردم را به دنبال داشته باشد. همچنین لازمه مقام نبوت، منزّه‌بودن از اوصاف و رفتارهایی است که تنفیر مردم از دین را به‌دنبال دارد. این ویژگی‌ها در آیات متعددی از قرآن کریم بیان شده است. آیات مذکور در سه گروه آیات مربوط به ویژگی‌های خلقتی پیامبران، آیات بیان‌کننده صفات موهبتی پیامبران و آیات بیانگر تکالیف و وظایف پیامبران، قابل دسته‌بندی است. در ادامه این آیات را مرور می‌کنیم.

۱ـ۲. آیات ناظر به ویژگی‌های خلقتی پیامبران

باتوجه به اینکه پذیرش نبوت و رسالت پیامبران در ابتدا برای بسیاری از مردم سنگین و دشوار جلوه می‌کرد، خداوند برخی موانع عاطفی، روانی و اجتماعی همچون بشرنبودن، ناقص‌الخلقه‌بودن، بیگانه و ناشناخته‌بودن، اختلاف نژادی و اختلاف زبانی با

مخاطبان را که می‌تواند بهانه‌ای برای گریز مردم از پذیرش دعوت پیامبران به دین باشد، نفی کرده است.

بر اساس آیاتی از قرآن کریم، پیامبران از جنس بشرند (ابراهیم: ۱۰/ اسراء: ۹۵)؛ ازاین‌رو همانند سایر انسان‌ها غذا می‌خورند و میان مردم در بازارها راه می‌روند و دارای غریزه‌ها و نیازهای مادی‌اند (فرقان: ۷). برخی مفسران از آیه «قُلْ لَوْ كانَ فِي‌الْأَرْضِ مَلائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنا عَلَيهِمْ مِنَ السَّماءِ مَلَكاً رَسُولاً» (اسراء: ۹۵) استفاده کرده‌اند که رسول باید از جنس «مرسلٌ إليه» باشد و با آنها زندگی کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۱۲، ص۲۹۱/ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج۲٤، ص٤٦۳)؛ بنابراین اگر فرشتگان در زمین می‌زیستند و بنا بود پیامبری برای آنان فرستاده شود، خداوند، فرشته‌ای را به‌عنوان پیامبر بر آنان نازل می‌فرمود؛ زیرا دو همجنس، میل، تناسب و انس بیشتری به یکدیگر دارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۲۵۳/ فخر رازی، ۱٤۲۰، ج۲۱، ص٤۱۰).

خداوند علاوه بر اینکه پیامبرانش را از جنس بشر آفریده است، آنان را خلقتی تمام بخشیده تا مبادا به‌جهت ناقص‌الخلقه‌بودن یا امراض تنفیرآمیزی چون جذام و برص یا بدنامی و فحشای والدین‌شان سبب تنفیر مردم گردند (طوسی، ۱٤۰۷، ص۲۱۳/ سید مرتضی، ۱۲۵۰، ص٦۲). در هیچ‌یک از آیات قرآن کریم اشاره‌ای به ناقص‌الخلقه‌بودن پیامبری نشده است. با آنکه در آیات متعددی نسبت‌های ناروا و تمسخر اقوام گوناگون نسبت به پیامبران بیان شده است، موردی که بیانگر ناقص‌الخلقه‌بودن آنان باشد، گزارش نشده است. اگر چنین نقصی بود، در کنار مواردی چون کاهن، کذّاب، ساحر و... ذکر می‌شد (صافات: ۳٦/ شعرا: ۲۷/ حجر: ٦/ قلم: ۵۱)؛ ضمن اینکه استفاده از تعبیرهایی چون «زکیّ» و «مبارک» درمورد برخی پیامبران ـ به‌ویژه در مقام بشارت و موهبت، با ناقص‌الخلقه‌بودن آنان چندان سازگاری ندارد (مریم: ۱۹ و ۳۱). همچنین در آیه «وَاذْكُرْ عِبادَنا إِبْراهيمَ وَ إِسْحاقَ وَ يعْقُوبَ أُولِي الْأَيدى وَالْأَبْصارِ» (ص: ٤۵)، این پیامبران الهی را صاحبان دست‌های نیرومند و چشم‌های بینا معرفی می‌کند؛ اگرچه روشن است که تعبیر «أُولِي الْأَيدِي وَالْأَبْصارِ» به‌معنای دو عضو مادی مخصوص نیست، بلکه کنایه از دو صفت علم و قدرت است، ولی برخورداری از این دو وصف با ناقص‌الخلقه‌بودن

آنان سازگاری ندارد؛ برهمین‌اساس این‌گونه افراد ممکن است فاقد برخی توانایی‌ها برای انجام رسالت سنگین خود باشند.

از ظاهر برخی آیات این‌گونه استفاده شده است که *موسی*ﷺ دارای لکنت زبان بوده است؛ ازاین‌رو از خداوند درخواست کرد: گره از زبانم بگشا (طه: ۲۷/ زخرف: ۵۲/ قصص: ٣٤). نقل شده است که سبب این لکنت، سوختگی‌ای بود که در دوران کودکی در زبانش ایجاد شد (طبری، ۱۳۸۷، ج۱، ص۳۹۰/ طوسی، ١٤١٣، ج۷، ص۱۷۰/ قمی، ١٣٦٣، ج۲، ص١٣٦). البته خداوند دعای حضرت *موسی*ﷺ را به‌هنگام بعثتش مستجاب کرد و مشکل زبانش را برطرف ساخت (طه: ٣٦/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۲۱، ص٨٦). برخی صاحب‌نظران چنین استظهاری را نپذیرفته‌اند و منکر لکنت‌داشتن ایشان شده‌اند و علت درخواست حضرت *موسی*ﷺ را ابلاغ مبین یا تقیه دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۷۸، ج١٦، ص١٣٦/ صادقی تهرانی، ١٤٠٦، ج١٩، ص٧٦). ضمن اینکه تعبیر «أَفْصَحُ» در کلام *موسی*ﷺ که برادرم *هارون* از من فصیح‌تر است (قصص: ٣٤)، دلالت بر فصیح‌بودن *موسی*ﷺ دارد. فصاحت به‌معنای بیان و خلوص کلام از تعقید است (قرشی، ۱۳۷۱، ج۵، ص۱۷۹) و کسی که لکنت زبان دارد، فصیح شمرده نمی‌شود (صادقی تهرانی، ١٤٠٦، ج١٩، ص٧٦)؛ براین‌اساس اصل لکنت‌داشتن حضرت *موسی*ﷺ مسلّم نیست و بر فرض پذیرش نیز به‌جهت نقص خلقت ایشان نبوده، بلکه در اثر حادثه کودکی ایشان بوده است. همچنین این لکنت به دعای ایشان برطرف شده، در حدی نیز نبوده است که تنفیر مردم نسبت به حضرت *موسی*ﷺ را دربرداشته باشد؛ چنان‌که در بهانه‌جویی‌های قوم بنی‌اسرائیل چنین اعتراضی دیده نمی‌شود. درمورد حضرت *ایوب*ﷺ نیز نقل شده است که ایشان به نوعی بیماری مبتلا گشت که سبب نفرت و گریز مردم از وی شد (قمی، ١٣٦٣، ج۲، ص۲۳۹). این روایات به‌جهت مستلزم تنفیر مردم‌بودن و تنافی با فلسفه رسالت پیامبران مجعول دانسته شده‌اند (سید مرتضی، ۱۲۵۰، صص٦٠ و ٦٢/ مکارم شیرازی، ١٣٧٤، ج١٩، ص٣٠٣). روایت معارضی نیز وجود دارد که این معنا را با شدیدترین لحن انکار می‌کند (طباطبایی، ١٤١٧، ج١٧، ص٢١٤). از امام *باقر*ﷺ نقل شده است که هیچ‌یک از ابتلائات *ایوب*ﷺ عفونت پیدا نکرد و بدبو نشد و نیز صورتش

زشت و زننده نگردید و حتی ذره‌ای خون یا چرک از بدنش بیرون نیامد و احدی از دیدن او تنفر نیافت و از دیدنش وحشت نکرد و هیچ جای بدنش کرم نینداخت (صدوق، ۱۳٦۲، ج۲، ص۳۹۹).

قرآن کریم علاوه بر همانندی پیامبران با پیروانشان در بشربودن، بر همانندی آنها در نژاد و زبان نیز تأکید کرده است. بر اساس آیه «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسانِ قَوْمِهِ» (ابراهیم: ٤)، هر پیامبری به زبان مردم خود سخن می‌گوید. به‌اعتقاد برخی مفسران، منظور از زبان در اینجا فقط لهجه یا لغت نیست، بلکه فرهنگ مردم نیز مدنظر است؛ زیرا پیامبر باید نقاط ضعف و قدرت امت را بداند و سوابق او نزد مردم روشن باشد. انسان ناشناس، نمی‌تواند پیامبر امتی باشد؛ زیرا مردم از ناآشنا تمکین نمی‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص٤٦ـ٤٧).

شناخته‌بودن پیامبران برای امتشان، در برخی آیات با تعبیر «برادر قومش» بیان شده است (اعراف: ٦٥، ۷۳ و ۸۵). برادر در این‌گونه آیات به‌معنای اخوّت نژادی و قبیله‌ای می‌باشد (جوادی آملی، ج١٦، ص١١٤). درمورد پیامبر اسلامﷺ نیز تعبیر «نفس» بیان شده است (آل‌عمران: ١٦٤/ توبه: ۱۲۸)؛ یعنی پیامبرﷺ از متن مردم حجاز برخاسته و برای آنان شخصیتی شناخته‌شده بوده است (یونس: ١٦).

روشن است که همانندی پیامبران در جنس، زبان و نژاد با دیگر پیروانشان، باعث جذب و گرایش بیشتر مردم به دین و الگوگیری بهتر از پیامبران می‌گردد؛ دراین‌صورت مردم حس می‌کنند رهبر و راهنمای آنها از فرهنگ، نیازها و مشکلات آنان درک کاملی دارد، درحالی‌که وجود اختلاف دراین‌موارد چه‌بسا مانع پذیرش رسالت پیامبران و گریز مردم از دین شود.

۲ـ۲. آیات ناظر به صفات موهبتی پیامبران

برخی آیات قرآن کریم که به بیان صفات موهبتی پیامبران می‌پردازد، بیانگر اراده و خواست خداوند نسبت به ترغیب به دین و پرهیز از تنفیر از دین است. ازجمله ویژگی‌هایی که نقش بسزایی در جذب مردم به دین دارد، بهره‌مندی از صفت عصمت

و دوری از گناه و ظلم است. خداوند هیچ پیامبر و امامی را به‌سوی مردم نفرستاده است، مگر آنکه معصوم باشد (بقره: ۲۱۳/ حشر: ۷/ احزاب: ۳۳ و ٦٤/ انعام: ۹)؛ برهمین‌اساس خداوند در پاسخ درخواست ابراهیمؑ نسبت به امامت فرزندانش فرمود: «پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد!» (بقره: ١٢٤). مقصود از ظالمین در آیه شریفه، مطلق هرکسی است که ظلمی از او صادر شود، ولو کسی که یک ظلم و آن هم ظلمی بسیار کوچک مرتکب شده باشد؛ اعم از اینکه شرک باشد یا معصیت، در همه عمرش باشد یا در ابتدا و یا اینکه پس از آن توبه کرده و صالح شده باشد یا خیر؛ هیچ‌یک از این افراد نمی‌توانند امام باشند (طباطبایی، ١٤١٧، ج١، ص٢٧٤).

در جمله «لاَيَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، «عهد» خداوند و نیز «ظالمین» مطلق است؛ پس هیچ عهد الهی به هیچ ظالمی نمی‌رسد. اگرچه محور اصلی آیه، امامت است، ظاهراً امامت به‌عنوان مصداق عهد مطرح می‌باشد، نه مفهوم آن؛ یعنی نه‌تنها امامت به ظالم نمی‌رسد، بلکه اصل عهد الهی که هریک از نبوت، رسالت، امامت، ولایت و وصایت از مصادیق آن است، به ظالمان نمی‌رسد (جوادی آملی، ١٣٨٨، ج٦، ص٤٨٢).

از دیگر ویژگی‌های موهبتی پیامبران که جذب و گرایش مردم را به‌دنبال دارد، علم و آگاهی به امور غیبی است که در آیات متعددی بدان اشاره شده است (بقره: ۳۱ و ٣٦/ آل‌عمران: ٤٩/ کهف: ٦٧). برابر آموزه‌های قرآن، علم غیب، خاص خود اوست و جز برگزیدگان از رسولانش کسی را از آن بهره‌ای نیست (آل‌عمران: ۱۷۹/ جن: ٢٦ـ٢٧).

محبت و رحمت نیز دو عامل اصلی گرایش و ارتباط میان انسان‌هاست. مردم از انسان‌های فاقد این دو صفت که سنگدل، تندخو و زورگو هستند، گریزان‌اند؛ ازاین‌رو یکی از موهبت‌های الهی به پیامبران، مهربانی، نرم‌خویی و دلسوزی نسبت به انسان‌هاست. تبلور این محبت و رحمت را در آیات مربوط به تلاش پیامبران برای هدایت مردم به دین، دعوت به استغفار و طلب آمرزش و دفع عذاب از آنان نیز می‌توان دید (توبه: ۱۲۸/ نساء: ٦٤/ ابراهیم: ۱۰). قرآن در توصیف پیامبرﷺ می‌فرماید: «به‌یقین رسولی از خود شما به‌سویتان آمد که رنج‌های شما بر او سخت است و اصرار

بر هدایت شما دارد و نسبت به مؤمنان، رئوف و مهربان است» (توبه: ۱۲۸). شدت این محبت و دلسوزی به‌اندازه‌ای است که خداوند می‌فرماید: «گویی می‌خواهی به‌علت کردارشان، خود را از غم و اندوه هلاک کنی، اگر به این گفتار ایمان نیاورند» (کهف: ٦). در مقابل، خداوند صفاتی چون تندی، خشونت، سنگدلی و زورگویی نسبت به مردم را که سبب تنفیر مردم می‌شود، از پیامبرش نفی کرده است (آل‌عمران: ۱۵۹/ ق: ٤٥/ مریم: ۱۳ـ١٤ و ۳۲). نمی‌توان این آیات را صرفاً توصیف‌های کمالی قلمداد کرد. این ویژگی‌ها شرط ضروری و اساسی پیامبری و دعوت مردم به‌سوی خداوند و پذیرش دعوت آنان ازسوی مردم است؛ ازاین‌رو به آیه «به [برکت] رحمت الهی، در برابر آنان [مردم] نرم [و مهربان] شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو پراکنده می‌شدند» (آل‌عمران: ۱۵۹)، استدلال شده است که پیامبر نباید چنان باشد که از اطرافش پراکنده شوند (مکارم شیرازی، ١٣٧٤، ج۱۹، ص۳۰۳).

۳ـ۲. آیات بیانگر تکالیف پیامبران

برخی آیات قرآن کریم که وظایف پیامبران را در برابر مردم بیان می‌کند نیز بیانگر لزوم پرهیز از تنفیر از دین است. خداوند متعال، پیامبر اسلام را از طردکردن و گریزاندن مؤمنان نهی می‌کند و چنین عملی را ظلم می‌شمارد (انعام: ۵۲). نمی‌توان این‌گونه نهی‌ها را صرفاً تنزیهی دانست. *نوح*ﷺ در برابر خرده‌گیری کافران به پیروانش، حاضر به طرد آنان نشد و از بی‌یاوری خویش در برابر خداوند درصورت طرد مؤمنان خبر داد (هود: ۲۹ و ۳۰). این امر به‌معنای آن است که طرد مؤمنان نزد پروردگار، مبغوض است.

آیات متعددی از قرآن کریم، پیامبران را از تحمیل دین به مردم نهی می‌کند و وظیفه آنها را ابلاغ، انذار، تبشیر و عناوینی ازاین‌دست معرفی کرده است (کهف: ٥٦/ ق: ٤٥/ غاشیه: ۲۲/ انعام: ۱۰۷). پیداست الزام و اجبار، در موارد زیادی به روی‌گردانی از دین می‌انجامد.

نمونه دیگری از تکالیف پیامبران، منع از دریافت مزد از مردم در برابر رسالت است.

آیات متعددی از قرآن کریم مطالبه هرگونه مزدی را ازسوی پیامبران نفی کرده، اجر و مزد آنان را بر عهده خداوند قرار داده است (شعراء: ۱۰۹، ۱۲۸ و۱٤٥/ سبأ: ٤٧/ انعام: ۹۰). یکی از علت‌های این منع را می‌توان جذب و گرایش بیشتر مردم به پیامبران و جلوگیری از گریز آنان از دین برشمرد. مطالبه مزد ازسوی پیامبران، گریز و تنفیر مردم از دین را به‌دنبال داشته است و با غرض از بعثت انبیا تنافی دارد.

بستگان و منسوبان پیامبران نیز باتوجه به نسبت و قرابتی که با پیامبران دارند، نقش بسزایی در جذب یا تنفیر مردم از پیامبران و دین ایفا می‌کنند؛ برهمین‌اساس خداوند به همسران پیامبرﷺ هشدار می‌دهد که «درصورت ارتکاب آشکارای اعمال ناروا، گرفتار عذابی دوچندان خواهند شد» (احزاب: ۳۰). علت این حکم بیان نشده است، ولی به‌تناسب حکم و موضوع می‌توان علت عذاب مضاعف را نقش آنان در طرد و تنفیر مردم از دین دانست.

۳. آیات ناظر به محتوای دین

برابر آیات متعددی از قرآن کریم، محتوای دین نیز عاری از وصف نفرت‌برانگیزی است. درادامه این دسته از آیات را مطالعه می‌کنیم.

۱ـ۳. آیات مرتبط با معاشرت با غیرمسلمان

مقصود از غیرمسلمانان در بحث حاضر، آن دسته از غیرمسلمانانی است که بنای جنگ و دشمنی با مسلمانان ندارند، بلکه اهل تسالم و توافق‌اند. درباره چگونگی دعوت غیرمسلمانان به دین، با آنکه خداوند دین حق را فقط دین اسلام دانسته و پذیرش غیر از آن را نپذیرفته است (آل‌عمران: ۸۵)، اکراه و اجبار غیرمسلمانان به پذیرش دین را جایز نمی‌داند و پیامبرش را فقط به‌عنوان منذر و مبشّر معرفی کرده است. قرآن، ایمانی را که در اثر اجبار و استیصال باشد، نمی‌پذیرد (کهف: ۲۹/ غافر: ۸۵).

بر اساس آیات اشاره‌شده، پذیرش دین، امری اختیاری است و اکراه و اجبار

غیرمسلمانان جایز نیست، بلکه تأکید اسلام در دعوت بـه دیـن بـر حکمـت، موعظـه و جدال احسن است (نحل: ۱۲۵). قرآن کریم دراین‌باره مسلمانان را از هرگونـه جـدال و گفت‌وگو با اهل کتاب که فاقد حُسن و نیکویی باشد، نهی مـی‌فرمایـد (عنکبـوت: ٤٦). مجادله هنگامی نیکوست که با تندی، تنفیر و اهانت همراه نباشد؛ براین‌اساس مباحثـات و مناظراتی که حاصلی جز تنفیر و عداوت به‌دنبال ندارد، جایز نیست. خداوند پیامبرش را به‌جـای بیـان مباحـث اختلافـی، بـه اسـتفاده از اصـول مشـترک دسـتور داده اسـت (آل‌عمران: ٦٤) و در رویارویی با اهل کتاب، بر به‌کارگیری امـور مشـترکی چـون عـدم پرستش غیرخدا، اعتقاد به نزول کتاب بر پیامبرانشان و تسـلیم در برابـر خداونـد تأکیـد کرده است (عنکبوت: ٤٦).

همچنین خداوند پس از فرمان‌دادن پیامبرﷺ به اعراض از مشرکانی که چشمان خـود را بر دلیل‌های روشن الهی بسته‌اند و به ایشان تهمت ناراوا می‌زنند (انعـام: ١٠٤ــ١٠٥)، در آیه «وَ لاتَسُبُّوا الَّذینَ یدْعُونَ مِنْ دُونِاللَّهِ فَیسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَیرِ عِلْمٍ کذلِک زَیَّنَّا لِکلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ» (انعام: ۱۰۸) به مسلمانان دستور می‌دهد از دشنام‌دادن به بت‌هـا و معبودهـای مشـرکان بپرهیزند؛ زیرا آنها نیز در مقابل از روی ظلم و جهل، به خداوند دشنام می‌دهند. باتوجه به سیاق این آیات، خداوند به مسلمان متذکر می‌شود که مقصود از اعراض از مشـرکان، دشنام بت‌ها و معبودهای مشرکان نیست.

اگر فضای گفتمـانی میـان مسـلمانان و غیرمسـلمانان، فضـای تـوهین و اهانـت بـه مقدسات یکدیگر و ادبیات آنان دشنام به یکدیگر باشـد، نـه‌تنهـا جـذب آنـان بـه دیـن ناممکن می‌شود که سبب تنفیر آنان نیز می‌گردد.

خطاب «لاتَسُبُّوا» به مسلمانان است. مقصود از «الَّذینَ» معبودها و بت‌هایی است کـه مشرکان آنها را می‌خوانند؛ بنابراین خداوند مؤمنان را از دشنام به معبودهایی که مشرکان به جای خداوند می‌پرستند، نهی می‌کند (نحاس، ١٤٢١، ج٢، ص٢٦). در شأن نزول این آیه آمده است که گروهی از مؤمنان، بت‌های مشرکان را دشنام می‌دادند. مشرکان نیز بـه خدای مؤمنان دشنام می‌دادند. این آیه نازل شد و مؤمنان را از چنـین عملـی نهـی کـرد (قمی، ١٣٦٣، ج١، ص٢١٣). ظاهر این نهـی، بیـان حکـم شـرعی اسـت و بـر حرمـت

تکلیفی دلالت می‌کند. نمی‌توان چنین آیاتی را صرفاً بر نهی تنزیهی حمل کرد و از بیان علتی که در آنها ذکر شده است، به آسانی گذشت.

عبارت «فَیسُبُّوا اللَّهَ» پاسخ نهی «لاتَسُبُّوا» می‌باشد؛ یعنی اگر شما از دستور خدا سرپیچی کنید و به معبودهای مشرکان دشنام بدهید، آنان نیز خداوند را دشنام می‌دهند. تحریک و دشنام مسلمانان سبب دشنام مشرکان می‌گردد که نزد خداوند پذیرفته نیست. پس آیه بر حرمت ذاتی سبّ دلالت ندارد، بلکه سبّی حرام است که باعث سبّ خداوند گردد و از باب تسبیب به حرام و اعانه بر اثم است (انصاری، ۱٤۱۵، ج۱، ص۷۵/ خویی، ۱٤۱۷، ج۱، ص۱۲۲).

درادامه آیه به عبارت «کذلِک زَیَّنَّا لِکلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ» (انعام: ۱۰۸) تعلیل آورده است و می‌فرماید: «این‌چنین برای هر امتی عملشان را زینت دادیم»؛ براین‌اساس مقدسات هر ملتی نزد آنها دوست‌داشتنی و محبوب است؛ همچنان که از آیه «کلُّ حِزْبٍ بِما لَدَیهِمْ فَرِحُونَ» (مؤمنون: ۵۳) نیز این مطلب استفاده می‌شود؛ بدین‌ترتیب سبّ مقدسات هر آیین و فرقه‌ای سبب تحریک عواطف و تشدید تعصب آنان می‌شود و نتیجه‌ای جز سبّ نسبت به مقدسات طرف مقابل دربرنخواهد داشت؛ بنابراین نه‌تنها دشنام‌دادن به سنگ و بتِ بت‌پرستان حرام است، بلکه دشنام به مقدسات ادیان و مذاهب دیگر نیز درصورتی‌که مایه بدآیند آنان شود، به این اعتبار جایز نخواهد بود.

باتوجه به مطالب مذکور ـ تفریع فیسبّوا؛ تعلیل «کذلِک زَیَّنَّا لِکلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ» ـــ و مناسبت حکم و موضوع می‌توان حکم حرمت سبّ را از معبودهای مشرکان به دیگر مقدسات آنان و نیز از دشنام خداوند متعال، به سایر مقدسات الهی نیز تسری داد؛ یعنی دشنام به هریک از مقدسات مشرکان که باعث دشنام به مقدسات مسلمانان گردد، جایز نیست. در برخی روایات به این آیه استشهاد شده است (کلینی، ۱٤۲۹، ج۱۵، ص۲۲/ مجلسی، ۱٤۰۳، ج۷۱، ص۲۱۷).

افزون‌براین حکم حرمت را از موضوع سبّ، به هر کلام زشتی می‌توان تعمیم داد. علامه *طباطبایی* با استناد به عموم تعلیلِ عبارت «کذلِک زَیَّنَّا لِکلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ» (انعام: ۱۰۸)، هر کلام زشتی را که به بدگویی در مورد مقدسات دینی منجر گردد، مشمول نهی آیه

می‌داند (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۷، ص۳۱۵).

با استناد به همین تعلیل می‌توان نهی در آیه را افزون بر کلام، به هر عمل زشت و اهانتی تسری داد؛ همچنان‌که در تعلیل حکم مذکور در آیه نیز تعبیر «عَمَلَهُمْ» آمده است. ضمن اینکه مناسبت حکم و موضوع نیز اقتضا دارد که نه‌تنها سبّ، بلکه هر رفتار تنفیرآمیزی ـ خواه از جنس فعل یا ترک ـ چنانچه باعث اهانت غیرمسلمانان به مقدسات الهی گردد، جایز نیست.

برخی فقها حکم حرمت را علاوه بر سبّ و بدگویی، به هر فعل و اهانتی تسری داده‌اند (اردبیلی، [بی‌تا]، ص۳٤۰/ یزدی، ۱٤۱۵، ج٤، ص۲۳۸). *مقدس اردبیلی* معتقد است:

> این آیه تصریح دارد که نه‌تنها فعل مباح، بلکه فعل واجب نیز درصورتی‌که موجب سبّ خداوند و مانند آن گردد، باید ترک شود. سبّ معبودهای مشرکان و غیر آن مانند سبّ خودشان و سبّ اصحابشان، درصورتی‌که موجب سبّ نبی‌ﷺ و ائمه‌ﷺ و مؤمنان گردد نیز همین حکم را دارد. این حکم به‌لحاظ عقلی نیز روشن است (اردبیلی، [بی‌تا]، ص۳٤۰).

این فقیه قرآنی تأکید می‌کند که نه‌تنها فعل مباح، بلکه حتی اگر فعل واجبی نیز باعث سبّ مقدسات مسلمانان گردد، انجام آن جایز نخواهد بود.

آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَقُولُوا رَاعِنَا وَ قُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره: ۱۰٤)، مسلمانان را از سخنانی که سوء استفاده مخالفان را به‌دنبال دارد، نهی می‌کند. این آیه خطاب به مؤمنان می‌فرماید:

> ای افراد باایمان! [هنگامی که از پیغمبر تقاضای مهلت برای درک آیات قرآن می‌کنید] نگویید: راعنا، بلکه بگویید: انظرنا و [آنچه به شما دستور داده می‌شود] بشنوید! و برای کافران عذاب دردناکی است.

مسلمانان هنگامی که پیامبرﷺ درحال سخن‌گفتن بود، گاهی خطاب به ایشان می‌گفتند: «رَاعِنَا» یعنی در گفتار خود حال ما را مراعات کن و با تأنّی سخن بگو تا ما آن را درک کنیم و به‌یاد بسپاریم یا بنگاریم، ولی یهودیان واژه «راعنا» را که واژه‌ای عربی است، به‌قصد طعن در دین و توهین به پیامبرﷺ و تحقیر و استهزای مسلمانان، عبری فرض می‌کردند و از آن، سبّ و شتم و دشنام به‌معنای «بشنو که هرگز نشنوی»

یا «ما را تحمیق کن» اراده می‌کردند (عسکری، ۱٤۰۹، ص٤۷۸/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۳٤۳). آیه «مِنَ‌الَّذینَ هادُوا یحَرِّفُونَ الْکلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ وَ یقُولُونَ سَمِعْنا وَ عَصَینا وَاسْمَعْ غَیرَ مُسْمَعٍ وَ راعِنا لَیا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَ طَعْناً فِی‌الدِّینِ ...» (نساء: ٤٦)، از این کار زشت و قصد پلید یهودیان پرده برمی‌دارد؛ ازاین‌رو خداوند مسلمانان را از گفتن تعبیر «رَاعِنَا» نهی می‌کند و از آنان می‌خواهد به‌جای آن از واژه «انْظُرْنَا» استفاده کنند تا علاوه بر بیان خواسته خود، زمینه سوء استفاده بیگانگان را ازمیان ببرند.

نهی «لاتَقُولُوا» در آیه بر حکم شرعی و حرمت تکلیفی دلالت می‌کند، بلکه باتوجه به سیاق آیه، حرمتی مؤکّد از آیه برداشت می‌شود؛ زیرا آیه در ادامه با عبارت «وَاسْمَعُوا» بر لزوم تبعیت از این فرمان در مقام قول و فعل تأکید می‌ورزد و درپایان نیز با تعبیر «وَ لِلْکَافِرِینَ عَذَابٌ أَلِیمٌ»، به کافران وعده عذاب می‌دهد؛ البته براین‌اساس که همچون برخی مفسران، مقصود از «کَافِرین» افرادی باشد که از این دستور سرپیچی می‌کنند، نه یهودیان استهزاکننده (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۱، ص۲٤۸/ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج٦، ص٤۰).

بنابراین حساسیت و مبغوضیت سوء استفاده مخالفان از گفتار و رفتار مسلمانان نزد خداوند چندان شدید است که به صرف نهی بسنده نمی‌شود، بلکه امر «وَاسْمَعُوا» و وعده عذاب را نیز مطرح می‌کند و حتی عبارت جایگزین آن کلام منهی یعنی «انْظُرْنا» را نیز به مسلمانان یادآور می‌شود.

به‌موجب آیه مذکور، مسلمانان در ارتباطات خود به‌ویژه با غیرمسلمانان باید مراقب گفتار و رفتار خود باشند تا مبادا رفتار آنان دستاویز سوء استفاده مخالفان و تضعیف دین گردد. دراین‌باره صِرف قصد اهانت و طعن‌نداشتن مسلمانان کافی نیست، بلکه آنان باید پیامدهای رفتار و گفتارشان را نیز درنظر بگیرند تا ناخواسته پیامدهای نامطلوبی نداشته باشد؛ به‌عبارت‌دیگر مسلمانان علاوه بر اینکه نباید رفتارشان اهانت و هتک ساحت دین و پیامبر محسوب گردد، دستمایه اهانت و هتک دین به‌وسیله دیگران نیز نباید فراهم شود.

باتوجه به شأن نزول این آیه و سیاق آیات پیش و پس از آن ـ که درمورد

دسیسه‌های یهود است ـ روشن می‌شود علت نهی از گفتن واژه «راعِنا»، پیشگیری از سوء استفاده یهودیان از گفتار مسلمانان و طعنه‌زدن آنان به دین بوده است، ولی اینکه علت این نهی، جهاتی چون عدم ذکر کلام مشرکان یا رعایت ادب و حفظ حرمت پیامبرﷺ باشد، آن‌گونه که برخی احتمال داده‌اند (طوسی، ١٤١٣، ج١، ص٣٨٧ـ٣٩٠/ فخر رازی، ١٤٢٠، ج٣، ص٦٣٥/ قرطبی، ١٣٦٤، ج٢، ص٥٧)، خلاف ظاهر است.

حرمت اهانت به ساحت مقدس پیامبرﷺ و حفظ حرمت و ادب محضر ایشان، امری مسلّم است و در برخی آیات قرآن نیز بیان شده است (حجرات: ١ـ٢)، ولی به‌نظر می‌رسد نهی در این آیه برای بیان این مطلب نیست؛ شاهد آن نیز نبودِ ذکری از عناوین پیامبرﷺ در این آیه شریفه می‌باشد، درحالی‌که اگر این حکم به‌جهت مراعات حرمت و ادب محضر پیامبرﷺ بود، جا داشت ذکری از ایشان می‌شد؛ همچنان‌که در دیگر آیاتی که بدین‌منظور نازل شده، القاب پیامبر ذکر شده است؛ مانند آیات آغازین سوره حجرات ـ که بیانگر آداب محضر حضرت می‌باشد ـ که هر دو عنوان «رسول» و «نبی» ذکر شده است (حجرات: ١ـ٢).

آیه «مِنَ‌الَّذینَ هادُوا یحَرِّفُونَ الْکلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ وَ یقُولُونَ سَمِعْنا وَ عَصَینا وَاسْمَعْ غَیرَ مُسْمَعٍ وَ راعِنا لَیا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَ طَعْناً فِی‌الدِّینِ ...» (نساء: ٤٦) نیز تصریح دارد که واژه «راعِنا» به‌وسیله یهودیان و به‌انگیزه طعنه به اصل دین مطرح می‌شد.

براین‌اساس اگرچه یهودیان به‌دنبال اهانت به پیامبرﷺ بودند، ولی نکته اصلی که این آیه به‌دنبال بیان آن است، توجه‌دادن مسلمانان به دسیسه و سوء استفاده یهودیان از گفتار مسلمانان درجهت ضربه‌زدن به دین می‌باشد. باتوجه به این نکته و تناسب حکم و موضوع می‌توان نتیجه گرفت واژه «راعِنا» در این آیه خصوصیت ندارد، بلکه هر کلام و رفتاری که باعث سوء استفاده بیگانگان و تضعیف دین گردد، حرام است.

یکی از مفسران معاصر ضمن استفاده این حکم کلی از آیه شریفه، می‌نویسد:

> حکم کلی مستفاد از آیه مورد بحث این است که هرگز نباید بهانه دهن‌کجی و اهانت به‌دست دشمن داد؛ آنچه در این آیه آمده، ازقبیل تمثیل و ذکر نمونه است. نباید پنداشت که مضمون آیه، دستوری مقطعی و شخصی بوده و هم‌اکنون که آن صحنه و آن پدیده رخت بربسته، تنها تلاوت و ثواب تلاوت این‌گونه آیات برای مسلمانان عصر

حاضر مانده است؛ به‌عبارت‌دیگر حکم و رهنمود آیه مورد بحث ازقبیل تعیین موارد و مصارف زکات نیست تا قابل تسری به غیر آن نباشد، بلکه ضابط کلی است که هرگز تاریخ امتثال آن سپری نخواهد شد و در ردیف آثار جاودانه است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج٦، ص۳۸ـ۳۹).

بر اساس این حکم کلی چنانچه رفتار مسلمان باعث سوء استفاده بیگانگان درجهت تضعیف دین گردد، حرام است؛ حتی اگر آن اقدام فی‌نفسه مباح باشد و با قصد الهی انجام شده باشد.

باتوجه به اینکه تنفیر از دین یکی از مصادیق آشکار سوء استفاده دشمنان و تضعیف و طعن در دین به‌شمار می‌رود، هرگاه رفتار مسلمان باعث سوء استفاده بیگانگان درجهت تنفیر مردم از دین گردد نیز مشمول آیه بوده، حرام است. به‌تعبیر یکی از مفسران معاصر در ذیل آیه شریفه:

وقتی اسلام تا این اندازه اجازه نمی‌دهد بهانه به‌دست دشمنان داده شود، تکلیف مسلمانان در مسائل بزرگ‌تر و بزرگ‌تر روشن است. هم اکنون گاه اعمالی از ما سر می‌زند که ازسوی دشمنان داخلی یا محافل بین‌المللی سبب تفسیرهای سوء و بهره‌گیری بلندگوهای تبلیغاتی آنان می‌شود. وظیفه ما این است که از این کارها جداً بپرهیزیم و بی‌جهت بهانه به‌دست این مفسدان داخلی و خارجی ندهیم (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۱، ص۳۸٦).

برهمین‌اساس می‌توان نتیجه گرفت چنانچه انجام برخی آداب و سنن دینی یا اجرای برخی احکام غیرالزامی دین، دستاویز سوء استفاده بیگانگان برای تضعیف دین و تنفیر مردم از آن قرار گیرد، انجام چنین آداب و اجرای چنین احکامی جایز نیست.

آنچه در اجرای این حکم ملاک است، تضعیف دین در نگاه عموم مردم و تنفیر افکار عمومی جامعه از دین است، نه بدآیندی دین و تنفیر از دین در نگاه دشمنان و غرض‌ورزان. خداوند متعال در آیات متعددی پیامبرﷺ را از تبعیت از هوا و هوس‌های آنان نهی کرده است (بقره: ۱۲۰ و ۱٤٥/ مائده: ٤۸ـ٤۹).

آن دسته از احکام الزامی که باعث سوء استفاده بیگانگان و تنفیر مردم از دین شود، مشمول قواعد باب تزاحم و مرجحات این باب خواهد بود و باید حکم اهم را شناخت

و بدان عمل کرد. می‌دانیم ضابط و معیار تشخیص حکم اهم، متفاوت است؛ برای‌نمونه اگر حکم سبب تنفیر، واجبی باشد که دارای بدل و جایگزین است، باید بدلی را که فاقد تنفیر از دین باشد، انجام داد، ولی اگر واجبی باشد که فاقد بدل و جایگزین است، حکمی که دارای مناط قوی‌تری باشد، ترجیح می‌یابد. باتوجه به اهمیت ملاک حفظ و ترغیب به دین در بسیاری موارد، حکم دارای این ملاک مقدم خواهد شد.

نکته دیگری که از آیه قابل برداشت است، لزوم آشنایی با ادبیات بیگانه و شگردهای دستگاه‌های تبلیغاتی بیگانه برای توطئه علیه دین است. مطابق برخی گزارش‌ها، *سعد* پسر *معاذ* باتوجه به آگاهی از ادبیاتِ عبری، پیش از نزول این آیه از دسیسه و دهن‌کجی یهود مطلع شد و آنها را تهدید کرد (میبدی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۳۰۶/ فخر رازی، ۱٤۲۰، ج۳، ص٦۳٤). باتوجه به گستردگی ارتباطات در عصر حاضر، شناخت زمینه‌های چالش‌برانگیز که سوء استفاده فتنه‌انگیزان را امکان‌پذیر می‌سازد، یک ضرورت است.

آیات دیگری از قرآن کریم به لزوم توجه مسلمانان به پیامدهای سخنان و رفتارهایشان اشاره دارد. به حکم آیه ٦۸ سوره انعام، مؤمنان نباید در مجالسی که به خدا و مقدسات توهین می‌شود، حضور یابند یا اگر حضور داشتند، باید مجلس را ترک کنند. از علت‌های این حکم، به‌مناسبت حکم و موضوع ممکن است این باشد که حضور آنان در چنین مجالسی پیامدهای نامطلوبی همچون ترغیب آنان به توهین بیشتر به مقدسات و تضعیف دین را دربردارد.

افزون بر موارد پیش‌گفته، خداوند بخشی از زکات را برای جذب غیرمسلمانان به دین قرار داده است. بر اساس آیه «إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَالْمَساكينِ وَالْعامِلينَ عَلَيها وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي‌الرِّقابِ وَالْغارِمينَ وَ في سَبيلِ‌اللَّهِ وَابْنِ السَّبيلِ فَريضَةً مِنَ‌اللَّهِ وَاللَّهُ عَليمٌ حَكيمٌ» (توبه: ٦۰)، یکی از مصارف زکات «الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ» می‌باشد. مقصود کسانی است که با پرداخت سهمی از زکات به ایشان، دل‌هایشان به اسلام متمایل می‌شود یا مسلمانان را در دفع دشمن کمک می‌کنند یا در برآوردن برخی حوایج دینی، کاری صورت می‌دهند (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۹، ص۳۱۱).

۲ـ۳. آیات مرتبط با معاشرت با تازه‌مسلمان

ازجمله عواملی که نقش بسزایی در جلوگیری از پشیمانی تازه‌مسلمانان یا روی‌گردانی و بیزاری آنان از اسلام دارد، حمایت‌های عاطفی، مالی و امنیتی از آنان است. در آیات متعددی از قرآن کریم به مهاجرانی که با شکنجه و آزار مشرکان، به ترک بستگان و دوستان خود مجبور شده‌اند و مهاجرت کرده‌اند، بشارت و لطف ویژه‌ای ابراز شده است (توبه: ۱۰۰/ حشر: ۸/ نحل: ٤١). پیامبرﷺ نیز میان آنها و انصار پیوند برادری ایجاد کرد تا بخشی از فشارهای روانی مهاجران بر اثر تنهایی و غربت التیام یابد (ابن‌هشام، [بی‌تا]، ج۱، ص٥٠٤ـ٥٠٥).

همچنین بخشی از اموال و غنایمی که از غیر جنگ نصیب مسلمانان می‌شد، برای حمایت مالی از این افراد اختصاص یافت. قرآن کریم می‌فرماید: «این اموال برای فقیران مهاجرانی است که از خانه و کاشانه و اموال جدا شده‌اند، درحالی‌که فضل الهی و رضای او را می‌طلبند» (حشر: ۸).

آسان‌گیری بر تازه‌مسلمان مورد توجه بسیاری از فقیهان قرار گرفته است. برخی در تعلیل عدم وجوب نمازهای قضا بر تازه‌مسلمان ازجمله استدلال کرده‌اند که لازم‌دانستن قضا بر آنان باعث تنفر از اسلام می‌شود (حلّی، ١٤١٢، ج۷، ص۹۰/ همو، ١٤١٣، ج۲، ص۱۸۹). شماری از فقیهان، قضای عبادت‌های فوت‌شده تازه‌مسلمان اعم از حقوق مالی مانند زکات، خمس و کفّارات و حقوق غیرمالی همچون نماز، روزه و حج ـ که پیش از اسلام از کافر فوت شده است ـ را مستلزم تنفیر و گریز وی از اسلام دانسته‌اند و حکم به سقوط آنها کرده‌اند (حلّی، ١٤١٢، ج۷، ص۹۰ و ج۲، ص۱۸۹/ همو، ١٤١٩، ج۱، ص۳۱۸/ نجفی، ١٤٠٤، ج۱۵، ص٦٢/ سبحانی، ١٤٢٤، ج۱، ص۱۱۸). برخی فقیهان با استناد به این قاعده، به لزوم احترام به قوانین و نظامات حاکم بر کشورهای بیگانه ازسوی مسلمانان مقیم حکم کرده‌اند (حکیم، ١٤٢٢، ص۹۱ـ۹۲).

۳ـ۳. آیات مربوط به نهی از پیمان‌شکنی و ظلم

قرآن کریم به وفای به عهد و عقد، فرمان داده است و شکستن عهد و میثاق را که از

عوامل تنفیر مردم به‌شمار می‌رود، به‌شدت مذمت کرده است (مائده: ۱)؛ بدین‌ترتیب جهاد با دشمنانی که با مسلمانان عهد و پیمان دارند نیز جایز نیست (توبه: ٤/ نساء: ۹۰). البته چنانچه دشمنان به عهد خود وفادار نباشند و پیمان‌شکنی کنند یا با دیدن نشانه‌هایی، بیم خیانت آنان برود و از نقض پیمان‌شان ایمن نباشند، دیگر پای‌بندی به آن عهد لازم نخواهد بود (انفال: ٥٦ و ٥٨/ توبه: ۱۲). در چنین شرایطی خداوند به اعلام لغو پیمان با مشرکان دستور می‌دهد و می‌فرماید: «به‌طور عادلانه به آنها اعلام کن که پیمانشان لغو شده است؛ زیرا خداوند، خائنان را دوست نمی‌دارد!»» (انفال: ۵۸). باتوجه به تعبیر ذیل آیه «إِنَّاللَّهَ لایحِبُّ الْخائِنینَ»، حکم به اعلام ازآن‌روست که مبادا مسلمانان بر اثر بی‌اطلاعی برخی، به خیانت متهم شوند؛ ازاین‌رو خداوند در جریان فتح مکه ضمن اعلام برائت از مشرکان، می‌فرماید: «و این، اعلامی است از ناحیه خدا و پیامبرش به [عموم] مردم در روز حج اکبر [روز عید قربان] که خداوند و پیامبرش از مشرکان بیزارند» (توبه: ۳). خداوند متعال همچنین مهلتی به آنان می‌دهد و می‌فرماید: «بااین‌حال چهار ماه [مهلت دارید که آزادانه] در زمین سیر کنید [و هرجا می‌خواهید، بروید و بیندیشید]» (توبه: ۲). از پیامدهای این مهلت آن است که دشمنان فرصت کافی برای تصمیم‌گیری داشته باشند و مسلمانان را به غافلگیری متهم نکنند.

همچنین خداوند ادای امانت و رعایت عدالت در حکم و قضاوت میان مردم را لازم دانسته است (نساء: ۵۸). خداوند متعال به پیامبرﷺ و مسلمانان هشدار می‌دهد حتی نسبت به دشمنان و مخالفان نیز عدالت ورزند و ظلم نکنند (مائده: ۸ و ٤٢/ نساء: ۹۰).

بر اساس آیات مذکور، خداوند مؤمنان را نسبت به عوامل تنفیرآمیزی چون عهدشکنی، خیانت در امانت و ظلم ـ حتی نسبت به دشمنان ـ برحذر می‌دارد و با دستورات پیشگیرانه می‌کوشد مسلمانان از متهم‌شدن به این‌گونه امور دور سازد. البته این سخن بدین‌معنا نیست که راز نهی از پیمان‌شکنی و ظلم فقط پیامد تنفیر از دین است. ضرورت وفای به پیمان، رعایت عدالت و پرهیز از عهدشکنی و ظلم درهرحال مبانی استوار اخلاقی، انسانی و دینی خاص خود را دارد. مقصود این است که این امور با تنفیر و دین‌گریزی، نوعی ملازمه دارند و تنفیر مردمان از دین در شریعت، امری

نامطلوب است. *محقق نجفی* در بحث کیفیت جنگیدن با دشمنان، غدر (خیانت) نسبت به دشمنان را جایز نمی‌داند و در مقام استدلال، این کار را به خودی خود قبیح و باعث بیزاری مردم از اسلام دانسته است (نجفی، ١٤٠٤، ج٢١، ص٧٨).

۴ـ۳. آیات مربوط به آسان‌گیری در دین

یکی از عوامل بیزاری از یک دین، دشواری و حرج‌آمیزبودن آموزه‌ها و احکام آن دین است؛ برهمین‌اساس بنیاد اسلام بر آسانی نهاده شده است. خداوند متعال قرآن کریم را که یکی از منابع اصلی دین اسلام می‌باشد و حقیقتش در بلندای مضمون و مرتبه قرار دارد، برای مردم آسان و در دسترس قرار داده است. آیات متعددی از قرآن کریم مانند «وَ لَقَدْ یسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّکرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّکر» (قمر: ١٧، ٢٢، ٣٢ و ٤٠)، «فَإِنَّما یسَّرْناهُ بِلِسانِک لِتُبَشِّرَ بِهِالْمُتَّقینَ وَ تُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدًّا» (مریم: ٩٧) و «فَإِنَّما یسَّرْناهُ بِلِسانِک لَعَلَّهُمْ یتَذَکرُون» (دخان: ٥٨) بر این مطلب دلالت دارد.

کلمه «یسَّرْنَا» فعل ماضی و مصدر آن «تیسیر» به‌معنای آسان‌کردن است. مقصود از آسان‌کردن قرآن کریم این نکته است که آن را به‌گونه‌ای به شنونده القا کند و به عبارت‌هایی درآورد که فهم مقاصدش برای عام و خاص و برای فهم‌های ساده و عمیق آسان باشد و هرکس به فراخور فهم خود چیزی از آن دریابد. ممکن است مقصود آیه این باشد که حقایق عالی و مقاصد بلندش را که بلندتر از افق فهم‌های عادی است، در مرحله القا و بیان در قالب عبارت‌هایی درآورد تا عموم مردم آن را درک کنند (طباطبایی، ١٤١٧، ج١٩، ص٦٩). هدف از این تیسیر، پندآموزی مردم از قرآن است تا به دین حق رهنمون شوند و مردم به آن بگرایند. اگر قرآن دارای صعوبت و تعسّر بود، مایه گریز و تنفیر مردم می‌شد.

افزون بر قرآن کریم، شریعت اسلامی نیز بر یسر و آسانی و به‌دور از عسروحرج مبتنی می‌باشد. بندگان برای رسیدن به سعادت، تکالیفی الهی دارند، ولی بر اساس آیات «یریدُاللهُ بکمُالیسرَ و لایریدُ بکمُالعُسر» (بقره: ١٨٥)، «لایکلِّفُ اللهُ نَفساً اِلاّ وُسعَها» (بقره: ٢٨٦)، «ما یریدُاللهُ لِیجعَلَ عَلَیکم مِن حَرَجٍ ولکن یریدُ لِیطَهِّرَکم و لِیتِمَّ نِعمَتَهُ عَلَیکم» (مائده: ٦) و «ما

جَعَلَ عَلَیکم فِی‌الدّینِ مِن حَرَج» (حج: ۷)، خداوند این تکالیف را به‌گونه‌ای تشریع فرموده است که فوق طاقت و وسع بندگان یا مستلزم عسروحرج آنان نباشد، بلکه سهل و آسان باشد؛ چراکه درغیراین‌صورت شریعت سبب گریز مردم از دین می‌شد.

این تیسیر و تسهیل به‌ویژه نسبت به امت پیامبر اکرمﷺ صورت گرفته است. در آیه «وَلَوْ أَنَّا کَتَبْنا عَلَیهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَکمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِیارِکمْ ما فَعَلُوهُ إِلاَّ قَلیلٌ مِنْهُمْ» (نساء: ٦٦)، درباره کسانی که از داوری‌های عادلانه پیامبرﷺ احساس ناراحتی می‌کردند، با اشاره به برخی تکالیف سخت امت‌های پیشین، می‌فرماید: «این تکالیف سخت را بر شما واجب نکردیم؛ اگر چنین می‌کردیم، تنها اندکی از مؤمنان به آنها عمل می‌کردند و بیشتر مردم از آن سر باز می‌زدند».

البته نَسخ احکام به مصالح و مفاسد گوناگون وابسته است، ولی راز نَسخ بعضی از احکام شریعت، تیسیر و آسان‌گیری است. خداوند متعال در آیه ٦٥ سوره انفال به مسلمانان دستور می‌دهد که حتی اگر لشگر دشمن ده برابر آنان باشد، از مقابله با آنها سر باز نزنند، ولی این حکم در آیه «الْآنَ خَفَّفَ‌اللَّهُ عَنْکمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فیکمْ ضَعْفاً فَإِنْ یکنْ مِنْکمْ مِائَةٌ صابِرَةٌ یغْلِبُوا مِائَتَینِ وَ إِنْ یکنْ مِنْکمْ أَلْفٌ یغْلِبُوا أَلْفَینِ بِإِذْنِ‌اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ‌الصَّابِرینَ» (انفال: ٦٦)، نَسخ شد و این نسبت به دو برابر تنزل داده شد. حکم ناسخ دراینجا حکمی به‌مراتب آسان‌تر از حکم منسوخ است. باتوجه به عبارت «عَلِمَ أَنَّ فیکمْ ضَعْفاً»، این حکم درجهت مراعات حال مکلفان و آسان‌گیری نسبت به آنان تشریع شد.

۵ـ۳. آیات بیانگر اصل تدریج در بیان و اجرای شریعت

بیان و اجرای تدریجی معارف و احکام اسلام درجهت جذب به دین و پرهیز از تنفیر از دین قابل ارزیابی است. نزول تدریجی و تفریق قرآن کریم در آیات متعددی مانند «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنا عَلَیک الْقُرْآنَ تَنْزیلاً» (انسان: ۲۳) و «وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَی‌النَّاسِ عَلی مُکثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزیلاً» (اسراء: ۱۰٦) بیان شده است.

علامه *طباطبایی* در حکمت تنزیل و تفریق قرآن کریم می‌نویسد:

نزول آیات قرآنی به‌تدریج و بند بند و سوره سوره و آیه آیه، به‌منظور تمامیت‌یافتن استعداد مردم در تلقی معارف اصلی و اعتقادی و احکام فرعی و عملی آن و به‌اقتضای

مصالحی است که برای بشر در نظر بوده است. دراین‌صورت علم قرآن با عمل به آن همراه می‌شود و طبع بشر از گرفتن معارف و احکام آن دل‌زده نمی‌شود (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۱۳، ص۲۲۰).

اگر پیامبرﷺ به‌یک‌باره مأمور ابلاغ تمامی قرآن کریم به مردم بود، هم ایشان و هم مردمی که به فراگیری قرآن و عمل به آموزه‌های آن موظف بودند، دچار عسروحرج می‌شدند؛ ازاین‌رو خداوند با نزول تدریجی آیات، مانع از تنفیر آنان از دین گردید؛ برای‌نمونه قرآن کریم در تحریم خمر، نخست با طرح موضوع شرب خمر به‌صورتی کلی بستری برای بیان حکم واقعی آن فراهم آورد. در آیه ٦۷ سوره نحل که مکی است، از شراب ـ بنا بر اینکه «سَکَر» همان خمر باشد ـ سخن می‌گوید؛ بی‌آنکه حکم آن را بیان کند؛ اگرچه عبارت «و رزقاً حَسَنا» اشاره دارد که شراب، رزق نیکو نیست. آن‌گاه در آیه مکی «قُل إنَّما حَرَّمَ رَبِّی الفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنها و ما بَطَنَ والإثمَ والبَغی بِغَیرِالحَقّ» (اعراف: ۳۳)، إثم را صریحاً حرام می‌داند. سپس در آیه مدنی «یسْئَلونَک عَنِالخَمرِ والمَیسِرِ قُل فیهِما إثمٌ کبیرٌ و مَنافِعُ لِلنّاسِ و إثمُهُما أکبَرُ مِن نَفعِهِما» (بقره: ۲۱۹)، به‌صراحت شرابخواری را إثم می‌شمارد، ولی آیه با زبانی نرم و نصیحت‌گونه می‌فرماید: «شراب سودهای مادی و تجاری دارد، ولی در قیاس با زیان‌های آن، گناهش بیشتر است». آن‌گاه حکم نهایی یعنی حرمت شراب در مدینه صریحاً تشریع می‌شود (مائده: ۹۰/ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج۱۷، ص۸۳).

مورد دیگر اینکه در آغاز اسلام که هنوز جامعه اسلامی استقرار نیافته بود، زوج‌هایی بودند که یکی کافر و دیگری مسلمان بود و پیامبرﷺ از با یکدیگربودن آنان نهی نفرمود. زمانی که اسلام استوار شد، دستور جدایی داده شد (ممتحنه: ۱۰). نمونه دیگر، تشریع حکم جهاد است. خداوند متعال پیش از هجرت به‌جهت تعداد اندک مسلمانان، آنان را به مدارا با مشرکان توصیه کرد و از جنگ بازداشت (نساء: ۷۷/ اعراف: ۱۹۹). پس از هجرت پیامبرﷺ به مدینه و تقویت اسلام، حکم جهاد دفاعی (بقره: ۱۹۰/ حج: ۳۹) و پس از مدتی حکم جهاد با مشرکان صادر گردید (توبه: ۵ و ١٤).

نتیجه

دین، ایمان و مظاهر آن برای انسان علی‌القاعده، فطری، محبوب و عاری از تنفر است. پیامبران و امامان﵈ نیز به‌عنوان پیام‌آوران و مبلغان دین الهی از اوصافی که باعث تنفیر مردم از دین می‌گردد، به‌دورند. آنان دارای اوصافی بودند که مایه جذب مردم به دین می‌شد؛ همچنین از اَعمال تنفیرآمیزی چون طرد اهل ایمان، اجبار مردم به پذیرش دین و دریافت مزد در برابر رسالت‌شان منع شده‌اند. توجه به آیات مربوط به ارتباط مسلمانان با غیرمسلمان، تازه‌مسلمان و دشمنان و همچنین آیات مربوط به تیسیر و تدریج در بیان و اجرای احکام شریعت، بیانگر این نکته است که محتوای دین و شریعت نیز عاری از وصف تنفیر است.

به گواهی آیات متعددی از قرآن کریم، شارع مقدس، تنفیر مردم از دین را حرام می‌داند و به لزوم اجتناب از اقدامات دین‌گریزانه حکم کرده است. حرمت تنفیر از دین نه‌تنها به‌عنوان مسئله‌ای فقهی، بلکه به‌عنوان قاعده‌ای فقهی قابل طرح است. بر پایه این قاعده هرگاه اجرای حکم یا احکامی از شریعت مایه دین‌گریزی مردم شود، اجرای آن احکام تا فراهم‌شدن زمینه فکری و فرهنگی، جایز نیست. گستره حرمت تنفیر افزون بر مباحات و ترخیصات، احکام الزامی شارع را نیز دربرمی‌گیرد. محتوای حکم حرمت تنفیر، حاکم بر ادله اولیه است، مگر آن دسته از احکام اولیه‌ای که دارای چنان ملاک قوی باشند که شارع مقدس در هیچ حالی از آنها صرف‌نظر نمی‌کند. همچنین ازآنجاکه مصلحت نفی تنفیر به‌نوعی به مصلحت حفظ اصل و کیان دین بازمی‌گردد، آن را در شمار مصالحی می‌توان دانست که شارع مقدس در مقام تشریع احکام به‌عنوان یکی از مقاصد شریعت آن را لحاظ کرده است؛ بنابراین لازم است فقیه در فرایند استنباط از متون دینی به آنها توجه کند.

رسالت نوشتار حاضر فقط اثبات حکم کلی حرمت تنفیر از دین در آیات قرآن بود. پیداست که بیان بسیاری از جزئیات این حکم یا قاعده فقهی، به مباحث فقهی مربوط می‌شود. به‌لحاظ عملی، رعایت این قاعده برای متولیان و چهره‌های دینی بسیار ضروری‌تر است؛ فتوای برخی فقیهان به حرمت اخذ اجرت بر تصدی امامت در نماز

(حسینی عاملی، ۱٤۱۹، ج۱۲، ص۳۳۰ـ۳۳۱/ کاشف‌الغطاء، ۱٤۲۰، ص۸۱)، دراین‌باره قابل ارزیابی است. بُعد مهم دیگر این قاعده جدا از جنبه عملی آن، توجه به نقش آن در فرایند اجتهاد و استنباط است. استنباط احکام تنفرآمیز از منابع دینی ازیک‌سو و نفی آنها با استناد به قاعده تنفیر اگرچه کارساز است، ولی مهم‌تر از آن توجه به خود قاعده همچون راهنمای اجتهاد و استنباط است. به‌تعبیری فطری‌بودن اسلام و شریعت تا اندازه زیادی خود مانع استنباط احکام تنفرآمیز است. این امر بدین‌معناست که در اسلامی‌بودن احکام تنفرآمیز می‌توان تردید کرد.

منابع

۱. ابن‌هشام، عبدالملک؛ **السیرةالنبویة**؛ تحقیق مصطفی السقا، ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی؛ ج۱، بیروت: دارالمعرفه، [بی‌تا].
۲. اردبیلی، احمدبن‌محمد؛ **زبدةالبیان فی أحکام‌القرآن**؛ چ۱، تهران: المکتبة الجعفریه، [بی‌تا].
۳. انصاری، مرتضی؛ **کتاب المکاسب**؛ قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱٤۱۵ق.
٤. جوادی آملی، عبدالله؛ الف، **انتظار بشر از دین**؛ چ٦، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ ب، **تفسیر تسنیم**؛ ج٦، ۱٦، ۱۷ و ۲٤، چ۸، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
٦. جوادی آملی، عبدالله؛ **پیامبر رحمت**؛ چ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ **فطرت در قرآن**؛ چ۳، قم: اسراء، ۱۳۸٤.
۸. حسینی عاملی، سیدجواد؛ **مفتاح‌الکرامة فی شرح قواعدالعلاّمه**؛ ج۱۲، چ۱، قم: انتشارات اسلامی، ۱٤۱۹ق.
۹. حلّی (علامه حلّی)، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر؛ **منتهی‌المطلب فی تحقیق‌المذهب**؛ چ۱، مشهد: مجمع‌البحوث الإسلامیه، ۱٤۱۲ق.
۱۰. حلّی (علامه حلّی)، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر؛ **نهایةالإحکام فی معرفةالأحکام**؛ چ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱٤۱۹ق.
۱۱. خویی، سیدابوالقاسم؛ **مصباح‌الفقاهة**؛ ج۱، قم: انصاریان، ۱٤۱۷ق.
۱۲. دره، محمدعلی طه؛ **تفسیر القرآن‌الکریم و إعرابه و بیانه**؛ ج۷، چ۱، بیروت: دار ابن‌کثیر، ۱٤۳۰ق.

۱۳. رازی (فخر رازی)، محمدبن‌عمر؛ **مفاتیح‌الغیب**؛ ج۳ و ۲۱، چ۳، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۲۰ق.
۱٤. سبحانی تبریزی، جعفر؛ **الزکاة فی‌الشریعة الإسلامیة الغرّاء**؛ ج۱، چ۱، قم: مؤسسه امام صادق‌ؑ، ۱٤۲٤ق.
۱۵. سیوری (فاضل مقداد)، مقدادبن‌عبدالله؛ **کنزالعرفان فی فقه‌القرآن**؛ ج۲، چ۲، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۳.
۱٦. صادقی تهرانی، محمد؛ **الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن والسنة**؛ ج۱۹، چ۲، قم: فرهنگ اسلامی، ۱٤۰٦ق.
۱۷. صدوق، محمدبن‌علی؛ **الخصال**؛ ج۲، چ۱، قم: مؤسسة –النشرالإسلامی، ۱۳٦۲.
۱۸. صدوق، محمدبن‌علی؛ **من لایحضره‌الفقیه**؛ چ۲، قم: انتشارات اسلامی، ۱٤۱۳ق.
۱۹. طباطبایی حکیم، سیدمحمدسعید؛ **مرشدالمغترب: توجیهات و فتاوی**؛ چ۱، نجف اشرف: دفتر حضرت آیت‌الله حکیم، ۱٤۲۲ق.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ ج۱، ۷، ۹، ۱۳، ۱٤، ۱٦، ۱۷، ۱۹ و ۲۰، چ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۷ق.
۲۱. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ **مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن**؛ ج۱، ٦، ۷ و ۸، چ۳، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۲۲. طبری، ابوجعفر محمدبن‌جریر؛ **تاریخ الأمم والملوک**؛ ج۱، چ۲، بیروت: دارالتراث العربی، ۱۳۸۷ق.
۲۳. طوسی، نصیرالدین؛ **تجریدالإعتقاد**؛ چ۱، قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱٤۰۷ق.
۲٤. طوسی، محمدبن‌حسن؛ **التبیان فی تفسیرالقرآن**؛ ج۱ و ۷، چ۱، لبنان: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۱۳ق.
۲۵. عسکری، حسن‌بن‌علی‌ؑ؛ **التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن‌العسکری‌ؑ**؛ چ۱، قم: مدرسه امام مهدی(عج)، ۱٤۰۹ق.
۲٦. قرشی بنابی، علی‌اکبر؛ **قاموس قرآن**؛ ج۵، چ٦، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.

۲۷. قرطبی، محمدبن‌احمد؛ **الجامع لأحکام‌القرآن**؛ ج۲، چ۱، تهران: ناصرخسرو، ۱۳٦٤.

۲۸. قمی، علی‌بن‌ابراهیم؛ **تفسیر القمّی**؛ ج۱ و ۲، چ۳، قم: دارالکتاب، ۱۳٦۳.

۲۹. کاشف‌الغطاء، جعفر؛ **شرح الشیخ جعفر علی قواعدالعلاّمة**؛ [بی‌جا]: مؤسسة کاشف‌الغطاء ـ الذخائر، ۱٤۲۰ق.

۳۰. کلینی، ابوجعفر محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ ج۱۵، چ۱، قم: دارالحدیث، ۱٤۲۹ق.

۳۱. ماندگار، سهراب و مرضیه باقری؛ «بررسی ادله قاعده حرمت تنفیر از دین (کتاب، سنّت، اجماع، عقل)»، **مجله مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه**؛ بهار ۱۳۹٦، ص۱٦۳ـ۱۷٦.

۳۲. مجلسی، محمدباقر؛ **بحارالأنوار**؛ ج۷۱، چ۲، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۰۳ق.

۳۳. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ ج۱٦، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.

۳٤. مکارم شیرازی، ناصر؛ **تفسیر نمونه**؛ ج۱، ٤، ۱۲، ۱۳، ۱۹ و ۲۱، چ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷٤.

۳۵. منتظری، حسینعلی؛ **مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر**؛ چ۱، قم: ارغوان دانش، ۱٤۲۹ق.

۳٦. موسوی (سید مرتضی)، علی‌بن‌حسین؛ **تنزیه‌الأنبیاء**؛ قم: الشریف الرضی، ۱۲۵۰ق.

۳۷. میبدی، احمدبن‌محمد؛ **کشف‌الأسرار و عُدّةالأبرار**؛ ج۱، چ۵، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.

۳۸. نجفی، محمدحسن؛ **جواهرالکلام فی شرح شرائع‌الإسلام**؛ ج۲۱، چ۷، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۰٤ق.

۳۹. نحاس، ابوجعفر احمدبن‌محمد؛ **إعراب‌القرآن**؛ ج۳، چ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱٤۲۱ق.

٤۰. نوبهار، رحیم؛ «بررسی قاعده فقهی حرمت تنفیر از دین»، **یادنامه دکتر مهدی**

شـــهیدی (ضـــمیمه مجلـــه تحقیقـــات حقـــوقی/ دانشـــکده حقـــوق دانشـــگاه شهیدبهشتی)؛ پاییز و زمستان ۱۳۸٤، ص۱۲۹ـ۱۷۹.

٤۱. نیکخو، رامین؛ **نقش قاعـده حرمـت تنفیـر در اجـرای مجـازات‌هـا** (پایـان‌نامـه کارشناسی ارشد)؛ قم: دانشگاه قم، ۱۳۹۲.

٤۲. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود؛ **بایسـته‌هـای فقـه جـزا**؛ چ۱، تهـران: میـزان و دادگستر، ۱٤۱۹ق.

٤۳. یزدی، محمد؛ **فقه‌القرآن**؛ ج٤، چ۱، قم: اسماعیلیان، ۱٤۱۵ق.

کاوشی درباره قلمرو و اصول فقه معاهدات بین‌المللی ازمنظر قرآن کریم

ابراهیم موسی‌زاده*

چکیده

نظام‌سازی مبتنی بر فقه و موازین دینی درجهت تتمیم و تکمیل نظام‌های جاری و جبران خلأها و کاستی‌های موجود، از الزامات تمدن نوین اسلامی است. یکی از مهم‌ترین نظام‌ها، نظام بین‌الملل و روابط جاری در میان کشورهاست که این نظام نیز به‌نوبه خود بر قراردادها و معاهدات منعقده میان دولت‌ها و کشورها مبتنی می‌باشد؛ براین‌اساس در پژوهش حاضر، موضوع اصلی، نگاه به قلمرو و اصول قرآنی فقه معاهدات بین‌المللی است. نوشتار پیش رو با بهره‌گیری از روش توصیفی ـ تحلیلی و در پاسخ به این پرسش که «ازمنظر قرآن کریم، فقه معاهدات بین‌المللی از چه اصول و قلمروهایی برخوردار است؟» شکل گرفته است. مطابق فرضیه نوشتار حاضر، ازمنظر قرآن کریم فقه معاهدات بین‌المللی از قلمرو و اصولی برخوردار است که توجه به آنها در بخشی از نظام‌سازی بین‌المللی اسلامی می‌تواند مؤثر باشد. پیش‌شرط نظام‌سازی در حوزه معاهدات بین‌المللی با ابتنا بر آیات‌الأحکام قرآنی، همزیستی مسالمت‌آمیز بین‌المللی است که دراین‌باره با تکیه بر نقل مصرح و عقل مبرهن و رکون بر اصول فراققهی همچون «عدالت» و اصول قرآنی مانند «نفی سبیل»، «لازم‌الوفابودن معاهدات» و «نفی ولایت کفار»، احکام و موازین دینی و اسلامی را به قلمرو «معاهدات بین‌المللی اسلامی» همچون «معاهدات اسلامی بین‌المللی» می‌توان تسری داد.

واژگان کلیدی: *نظام بین‌الملل، نفی سبیل، نفی ولایت کفار، عدالت، فقه نظام‌ساز.*

---

* دانشیار گروه حقوق عمومی دانشگاه تهران (e.mousazadeh@ut.ac.ir).

مقدمه

دانشِ عظیم فقه از همان مراحل اولیه تکوین و تدوین، با نظام‌سازی و مسائل و موضوعات کلان اجتماعی، سیاسی و حکومتی عجین و همراه بوده است، ولی نظام‌سازی مبتنی بر فقه غنی و پُربار، امری است که با پیروزی انقلاب اسلامی و مجاهدت علمی و عملی فقهای عظیم‌الشان و در رأس آنها امام خمینی﵀ وارد مرحله‌ای جدید و کاربردی شده تا درجهت تحقق آرمانِ «فقه؛ تئوری کامل اداره انسان و جامعه از گهواره تا گور» (خمینی، ۱۳۷۸، ص۲۸۹)، نظام‌سازی مبتنی بر فقه به امری جاری بدل شده، در تتمیم و تکمیل نظام جاری و جبران خلأها و کاستی‌های موجود، بر اساس اندیشه‌های فقاهت و اصول و موازین دینی، گام‌های مستحکمی برداشته شود؛ براین‌اساس و ازآنجاکه «فقه نظام‌ساز» به رفتار جامعه در عرصه‌های گوناگون مربوط می‌باشد (اراکی، ۱۳۹۳، ص۱٦)، توجه به نظام‌های داخلی و بین‌المللی در عرصه‌های متعدد سیاسی، اجتماعی و حقوقی و استنباط، تدوین و تفریع احکام فقهی آنها از الزامات فقه نظام‌ساز است. یکی از مهم‌ترینِ حوزه‌ها، نظام بین‌الملل و معاهدات بین‌المللی است که منظور از فقه معاهدات بین‌الملل نیز تبیین فقهی ـ استدلالی معاهدات بین‌المللی دولت اسلامی می‌باشد. گفتنی است هرچند روابط حاکم بر نظام بین‌المللی کشورها و به‌تبع آن نظام بین‌المللی دولت اسلامی به معاهدات و فقه معاهدات منحصر نیست، ولی می‌توان نظام بین‌المللی کشورها را نظام حاصل از معاهدات نامید (Merrills, 2013, p.84)؛ زیرا مبنای نظام بین‌المللی، حتی منشور سازمان ملل متحد مبتنی بر معاهدات و رعایت رضایت در الحاق یا عضویت در آنهاست (Guzman, 2011, p.246)؛ همان‌گونه که قراردادی‌کردن قواعد حقوقی در اسلام از دو طریق «ایمان» و «أیمان»، اصلی قابل قبول و مسلّم در نظام حقوقی اسلام است؛ زیرا در منطق اسلام، پیمان با مردم «أیمان» خوانده می‌شود و قرآن باتوجه به ضرورت تفاهم در زندگی صلح‌آمیز، به پیامبرﷺ دستور می‌دهد اهل کتاب را به مشترکات قابل قبول دعوت کند: «قُلْ یا أَهْلَ الْکتَابِ تَعَالَوْا إِلَی کلِمَةٍ سَوَاءٍ بَینَنَا وَ بَینَکمْ» (آل‌عمران: ٦٤) و برای رسیدن به اهداف خویش در این دعوت، جدال احسن را

سرآغاز تفاهم معرفی می‌کند: «ادعُ إِلَی سَبِیلِ رَبِّک بِالْحِکمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُم بِالَّتِی هِی أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵). همچنین دراین‌باره قلمرو وسیعی را برای مشارکت و تعاون باز کرده، آن را به‌صورت قاعده‌ای مسلّم تشریح می‌کند: «... وَ تَعَاوَنُواْ عَلَی‌الْبِرِّ وَالتَّقْوَی وَ لَاتَعَاوَنُواْ عَلَی‌الْاثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّاللَّهَ شَدِیدُالْعِقَاب» (مائده: ۲)؛ بنابراین مسئله اصلی که نوشتار حاضر درجهت تبیین آن شکل گرفته است، تعیین گستره و مبادی اصلی فقه معاهدات بین‌المللی می‌باشد.

پرسش اصلی و مشخص پژوهش پیش رو این است که ازمنظر قرآن و آیات‌الأحکام مربوطه، چه اصول و قلمروهایی برای فقه معاهدات بین‌المللی ترسیم شده است؟ فرضیه پژوهش بر این امر مبتنی است که ازمنظر قرآن کریم، فقه معاهدات بین‌المللی از قلمرو و اصولی برخوردار می‌باشد که توجه به آنها در بخشی از نظام‌سازی بین‌المللی اسلامی می‌تواند مؤثر باشد. ضرورت پژوهش نیز در این امر نهفته است که دانش فقه باتوجه به گستردگی ویژه‌ای که دارد و ازآنجاکه همه نظامات خُرد و کلان و همه عرصه‌های زندگی بشر را شامل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص۲۳) و چون موضوعات فقهی، پیوسته درحال توسعه و تزایدند، امروزه این دانش نیازمند موضوع‌بندی و طبقه‌بندی منطقی مباحث است. درهمین‌جهت امروزه جنبش جدیدی در تبیین و موضوع‌بندی فقه بر اساس نیازهای جامعه اسلامی و جهانی آغاز شده است که تغییر دسته‌بندی مباحث فقهی به شکلی متناسب با نیازهای ضروری جامعه فعلی را نمی‌توان انکار کرد. در دسته‌بندی جدید مباحث فقه، مباحث فقه حکومتی و فقه سیاسی را نمی‌توان نادیده گرفت. یکی از گرایش‌های مهم فقه سیاسی، «فقه بین‌الملل و معاهدات بین‌المللی» بوده که از صدر اسلام قواعد و احکام متعدد فقهی درباره آن شکل گرفته است (شیبانی، ۱۳۸۹، ص۳۶)؛ به‌گونه‌ای که اسلام همه تلاش خویش را برای حفظ و پای‌بندی به معاهدات به‌کار می‌گیرد: «وَ لَاتَنْقُضُوا الْأَیمَانَ بَعْدَ تَوْکیدِهَا» (نحل: ۹۱).

براین‌اساس با درنظرگرفتن مسئله پژوهش و پرسش و فرضیه تحقیق و با بهره‌گیری از روش توصیفی ـ تحلیلی، نخست به مفهوم‌شناسی فقه معاهدات بین‌المللی

می‌پردازیم که در این قسمت به مفهوم، جایگاه فقهی و انواع معاهدات بین‌المللی به‌منظور نمایاندن قلمرو و اصول مشترک معاهدات بین‌المللی اشاره می‌شود. سپس قلمرو و اصول فقه معاهدات بین‌المللی را ازمنظر قرآن کریم تبیین می‌کنیم؛ البته منظور نوشتار حاضر از «اصول»، شامل قواعد فقهی و اصول فراحقوقی و فرافقهی (مبانی) می‌شود. درنهایت با دستیابی به نتایج و یافته‌ها، پژوهش به‌سامان می‌رسد.

۱. مفهوم‌شناسی

در این قسمت به مفهوم و انواع معاهدات بین‌المللی و جایگاه فقهی معاهدات بین‌المللی پرداخته می‌شود.

۱ـ۱. معاهدات بین‌المللی

معاهدات بین‌المللی به‌عنوان مهم‌ترین منبع حقوق بین‌الملل (ابراهیمی، ۱۳۷۷، ص۲٦۲) به‌معنای توافق‌های بین‌المللی است که میان دو یا چند تابع حقوق بین‌الملل به‌منظور حصول آثار حقوقی معیّن منعقد می‌شود و مشمول حقوق بین‌الملل است (Shaw, 1994, p.634). درحال‌حاضر عهدنامه وین مورخ ۲۳ مه ۱۹٦۹م، عهدنامه وین در زمینه جانشینی کشورها بر معاهدات مورخ ۲۳ اوت ۱۹۷۸م و عهدنامه وین در زمینه حقوق معاهدات میان کشورها و سازمان‌های بین‌المللی یا سازمان‌های بین‌المللی با یکدیگر مورخ ۲۱ مارس ۱۹۸٦م، مهم‌ترین منابع حقوق معاهدات بین‌المللی محسوب می‌شوند. مجموع قواعد مندرج در این عهدنامه‌ها و دیگر منابع عرفی، حقوق معاهدات بین‌المللی را تشکیل می‌دهند که امروزه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین شاخه‌های حقوق بین‌الملل عمومی محسوب شده، عبارت از مجموعه قواعد حقوق بین‌الملل عمومی است که حاکم و ناظر بر معاهدات میان تابعان حقوق بین‌الملل یعنی کشورها و سازمان‌های بین‌المللی می‌باشد (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۵، ص۸/ موسی‌زاده، ۱۳۷۷، ص۱۹).

حقوق معاهدات بین‌المللی در کنار مدون‌سازی عرف‌های رایج (میرعباسی، ۱۳۷۹،

ص٥٤)، با ابداع و نوآوری خاصی بر روابط قراردادی میان کشورها و دیگر تابعان حقوق بین‌الملل حاکم است و هدف آن تعیین قواعد و قانونگذاری بین‌المللی در زمینه معاهدات و قراردادهای بین‌المللی می‌باشد که این قواعد شامل تعریف معاهده بین‌المللی، مراحل و نحوه انعقاد معاهدات، امضا، تصویب و اجرای معاهدات، آثار معاهدات، بطلان، اختتام، کناره‌گیری و تعلیق معاهدات می‌شود (Wallace, 1995, p.228). نظر به اینکه بسیاری از این عناصر مندرج در تعریف معاهدات بین‌المللی، امری عقلایی است و ریشه در سنّت‌های تمدن انسانی دارد و دین اسلام نیز این عناصر را امضا و برخی را با احکام و نصوص خود تکمیل کرده است، این تعریف در فقه معاهدات بین‌المللی ـ البته باتوجه به تفاوت در مبانی، منابع، ضمانت اجرا و منشأ الزام معاهدات ـ قابل پذیرش است (ابراهیم الدیک، ١٤١٨، ص١٣٦). در روایتی از حضرت رسول اکرمﷺ درمورد جایگاه عرفی معاهدات آمده است که می‌فرماید:

لَقَدْ شَهِدْتُ فِی دَارِ عَبْدِاللَّهِبن‌جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أُحِبُّ أَنَّ لِی بِهِ حُمْرَ النَّعَمِ، وَلَوْ أُدْعَی بِهِ فِی‌الإسلام لأَجَبْتُ: در خانه عبدالله بن جدعان انعقاد پیمانی را شاهد بودم که آنقدر برای من دوست داشتنی است که خوش ندارم آن را با ارزشمندترین اموال عرب مبادله کنم و اگر در اسلام هم بدان دعوت شوم، اجابت خواهم کرد (ابن‌هشام، ج١، ص١٣٤).

۲ـ۱. انواع معاهدات بین‌المللی

معاهدات بین‌المللی به انواعی تقسیم می‌شود که هریک با داشتن قلمرو و اصول مختص به خود، قلمرو و اصول مشترک نیز دارند. لازم است با درنظرگرفتن این اصول و قلمرو مشترک، به انواع معاهدات اشاره‌ای داشته باشیم. به‌هرحال معاهدات بین‌المللی را از منظرهای گوناگون و متعدد می‌توان طبقه‌بندی کرد (Harrrey, 2000, p.15)؛ چنان‌که آنها را ازجهت موضوع، به معاهدات اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، قضایی، امنیتی، سرزمینی و... یا ازجهت مدت، به معاهدات مدت‌دار (موقت) و دائمی (غیرموقت) می‌توان طبقه‌بندی کرد. همچنین به‌لحاظ طرفین و اطراف معاهده، آنها را به معاهدات دولت با اشخاص حقیقی و معاهدات دولت با اشخاص حقوقی (اعم از

دولت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی و...) می‌توان تقسیم‌بندی کرد (عنایت، ۱۳۷۰، ص٤٢). معاهدات را به‌لحاظ ماهیت و مضمون به معاهدات «معاهده ـ قانون» و «معاهده ـ قرارداد» تقسیم کرده‌اند (Slomanson, 2003, p.352). معاهدات نوع نخست، قانون‌ساز و به روابط اساسی در سطح بین‌المللی مربوط است (Bindschedler, 1990, p.485) و رعایت آن همانند یک قانون بین‌المللی برای دولت‌ها لازم است (ماری دوپو، ۲۰۰۸، ص۳۲۸)؛ بنابراین این نوع معاهدات را که ریشه در عرف جهانی، آداب و رسوم ملل و ارزش‌های بین‌المللی دارد، همسان با دعوت اسلام به مشترکات می‌توان دانست که در اطلاق و عموم برخی آیات همچون «وَ إِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال: ٦١) و «قُلْ يا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَينَكمْ» (آل‌عمران: ٦٤) ریشه دارد. در مقابل این معاهده، معاهده قرارداد یا معاهده خاص هست که صرفاً برای طرفین آن در انجام یا عدم انجام امری تعهد متقابل ایجاد می‌کند (بیطار، ۲۰۰۸، ص١٨٦/ ابوالوفاء، ۲۰۰۱، ص٦٤). این نوع معاهدات روابط گوناگون کشورها را در حوزه‌های بازرگانی، آموزشی، اقتصادی و... تنظیم می‌کند. این قسم از معاهدات بر اساس اصل «أوفوا بالعقود» (مائده: ۱) و در چهارچوب دیگر قواعد بین‌المللی همچون تفاهم، تعاون ـ وَ تَعاوَنوا عَلَى‌البِرِّ وَالتَّقوی (مائده: ۲) ـ و... برای دولت اسلامی تعهد ایجاد می‌کند. درمجموع افزون بر جهات مذکور، معاهدات بین‌المللی و نیز عهد و شبه تعهدات دولت اسلامی را می‌توان به‌لحاظ ذکر نام و عنوان آنها در فقه اسلامی به «معاهدات معیّن» مانند معاهده حیاد، هدنه، صلح و ذمه و ازلحاظ اینکه در فقه عنوان خاصی برای آنها نیامده است، به «معاهدات نامعیّن» نامگذاری کرد (ابراهیم الدیک، ١٤١٨، ص١٥٢).

درهرحال معاهدات بین‌المللی را از هر حیث و جهاتی که طبقه‌بندی کنیم، در تعمیم قواعد عمومی فقه‌العقود بر آنها به‌دلیل برخورداری از قلمرو و اصول مشترک نباید تردید کرد؛ بنابراین رعایت قواعدی همچون اصل صلاحیت و اهلیت در انعقاد معاهدات، اصل رضایت و آزادی اراده، اصل لزوم وفای به عهد یا احترام به عهود، مشروعیت موضوع و جهت معاهده، امری مسلّم و غیرقابل تردید است (اسماعیل‌تبار، ۱۳۷۸، ص٦٢/ توازنی‌زاده، ۱۳۸۷، ص٩٦). به‌عبارت‌دیگر تمامی معاهداتی که با رعایت

اصول، ارکان، شرایط و قواعد عمومی «فقه‌العقود» منعقد می‌گردند، بنا به اصل مشروعیت و عدم مغایرت با موازین شرع و اصل صحت، معتبرند و بر اساس اصل لزوم وفای به عهد، صحیح و لازم‌الاجرا هستند؛ زیرا هرگونه معاهده‌ای که صحیح منعقد شود و شرایطش حاصل شود، الزام‌آور خواهد بود.

۳ـ۱. جایگاه فقهی معاهدات بین‌المللی

دین اسلام در زمینه معاهدات بین‌المللی قواعد فقهی مستقلی دارد (فهداوی، ۱۹۹۸، ص۱۲/ یوسف، ۲۰۱۰، ص۲٤۹)؛ به‌گونه‌ای که قراردادی‌کردن روابط بین‌الملل یکی از اصولی‌ترین راه حل‌های بنیادی است که اسلام در مباحث فقهی بر آن اصرار می‌ورزد. این اصرار به آن اندازه است که ازدیدگاه اسلام، درصورت شکست‌خوردن این روش اصولی در روابط بین‌المللی، هیچ راه حلی جز مخاصمات مسلحانه باقی نمی‌ماند (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص٤)؛ بنابراین فقه اسلامی نیز مشتمل بر قواعد مهمی در تعریف معاهده بین‌المللی، آیین انعقاد آن، شرایط عمومی معاهدات، انواع معاهدات و درنهایت موجبات بطلان و اختتام معاهدات می‌باشد (بسول، ۱۳۸۹، ص٦۹). به‌استناد اطلاق آیات شریفه «وَ إِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال: ٦۱)، «إِلَّا الَّذينَ يصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَينَكمْ وَ بَينَهُمْ مِيثَاقٌ» (نساء: ۹۰)، «إِلَّا الَّذينَ عَاهَدتُمْ مِنَ‌الْمُشْرِكينَ» (توبه: ٤)، «قُلْ يا أَهْلَ‌الْكتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كلِمَةٍ سَوَاءٍ بَينَنَا وَ بَينَكمْ» (آل‌عمران: ٦٤) و معاهده صلح حدیبیه که پیامبر گرامی اسلامﷺ با مشرکان مکه ـ که اهل کتاب نبودند ـ معاهده بست، مخاطب اسلام نیز فقط مسلمانان نیستند، بلکه همه بشریت و جهان، مخاطب محتوای نورانی و جان‌بخش اسلام است؛ زیرا هرچند خداوند از مشرکان ابراز برائت کرده است، ولی کسانی که در معاهده با مسلمانان‌اند، مستثنا بوده، اطلاق سخن «وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ‌الْعَهْدَ كانَ مَسْئولاً» (اسراء: ۳٤) دلالت دارد که خداوند متعال وفای به معاهدات را نسبت به همه واجب کرده است. ازسوی‌دیگر قرآن کریم در آیات بسیاری، همه مردم را باعنوان «يا أَيهَا النَّاسُ» (نساء: ۱) و «يا بَنِي‌آدَمَ» (یس: ٦۰) مورد خطاب قرار می‌دهد و با متوجه‌کردن خطاب به اقوام، ملل، نحل و پیروان دیگر ادیان، سعادت را شامل همه انسان‌ها «لِلنَّاسِ و

لِلْعالَمِینَ» (بقره: ۱۸۵/ انعام: ۹۰) دانسته است.

اسلام از طریق انعقاد معاهدات دو یا چندجانبه میان افراد و آحاد ملت که قرارداد با مردم است و از آن به «أیمان» (نحل: ۹۱) تعبیر می‌شود، سعی در قراردادی‌کردن قواعد فقهی خویش دارد. اسلام با «أوفوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) همه تلاش خویش را برای حفظ قراردادها و پای‌بندی به معاهدات به‌کار می‌گیرد و شکستن معاهده را نقض عهد خداوند می‌داند: «الَّذِینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَاللّهِ مِنْ بَعْدِ مِیثَاقِهِ وَ یَقْطَعُونَ مَا أَمَرَاللّهُ بِهِ أَنْ یوصَلَ وَ یفْسِدُونَ فِی‌الْأَرْضِ» (بقره: ۲۷). وفای به عهد و پای‌بندی به معاهدات از فرایض اسلام و علامت تقوا و ایمان و از مهم‌ترین اصول روابط سیاسی، اجتماعی و بین‌المللی اسلام به‌شمار می‌رود: «وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا» (بقره: ۱۷۷)؛ براین‌اساس ارتباط وثیقی میان فقه اسلامی و معاهدات بین‌المللی برقرار می‌گردد تا احکام فقهی این معاهدات بر اساس اصول و موازین اسلامی، استنباط و تبیین شود و به‌منصه عمل و اجرا برسد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص۱٤۹).

۲. قلمرو فقه معاهدات بین‌المللی

در این قسمت به گستره شمول احکام فقهی نسبت به معاهدات بین‌المللی به‌لحاظ ماهیت آنها و نیز به ابعاد روابط بین‌المللی دولت اسلامی ازمنظر فقه معاهدات می‌پردازیم.

۱ـ۲. معاهدات بین‌المللی اسلامی و معاهدات اسلامی بین‌المللی

به‌منظور تبیین درست مسائل مربوط به هر رشته علمی و مشخص‌کردن نسبت آنها با دیگر مسائل، مرسوم است که بر حسب ماهیتِ موضوع و غایتِ حاکم بر آن مسائل، آنها را بر اساس معیارهای تقسیم منطقی یا اعتباری به انواعی طبقه‌بندی می‌کنند؛ همان‌گونه که در حقوق جزا، تقسیم آن به «حقوق جزای بین‌الملل» و «حقوق بین‌الملل جزایی» (میرمحمدصادقی، ۱۳۸٦، ص۱۹ـ۲۰/ خالقی، ۱۳۹۳، ص۱۷ـ۱۸) یا در حقوق معاهدات بین‌المللی، تقسیم معاهدات به «معاهده ــ قانون» و «معاهده ــ قرارداد» (Slomanson, 2003, p.352) برهمین‌مبناست.

ازآنجاکه مبنا، غایت و حکم شرعی هریک از معاهدات بین‌المللی اسلامی و معاهدات اسلامی بین‌المللی با یکدیگر متفاوت است، در فقه معاهدات، شناسایی این دو دسته از معاهدات ضرور می‌نماید. کشورهای اسلامی که در عصر کنونی عضو سازمان ملل متحدند، معاهدات خویش را بر اساس محدوده شریعت اسلام تنظیم می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که آن معاهدات با «اصول اسلام» تعارض نداشته باشد. این کشورها حق دارند در انواع معاهدات بین‌المللی عضو شوند یا آنها را منعقد کنند؛ آن‌گونه که مصالح دین و دنیای مردم آن کشور محقق شود. هرگاه در این معاهدات مصلحتی باشد که منفعت آن به عموم مسلمانان بازمی‌گردد و مفاد قرارداد نیز با اصول شریعت اسلامی و روح آن مغایرت نداشته باشد، انعقاد آن معاهدات ذیل عنوان معاهدات بین‌المللی اسلامی امری جایز خواهد بود؛ بنابراین معاهدات بین‌المللی اسلامی تابع اصول و مبانی وضعی خود می‌باشد، ولی معاهدات اسلامی بین‌المللی تابع «تأسیس شرعی» و «احکام اسلامی» است و درصورتی که با شریعت اسلام مغایرت داشته باشد، اسلام آن را معتبر نمی‌داند. درهرحال معاهدات بین‌المللی اسلامی به آن دسته از پیمان‌ها و معاهدات گفته می‌شود که برای آنها عنوان خاصی در فقه نیست و سابقه‌ای نیز در تاریخ صدر اسلام برای آنها یافت نشده است. باوجوداین به‌دلیل عضویت یک یا چند دولت اسلامی معاصر در آن معاهدات و جرح و تعدیل مفاد و موادی از آن درجهت اسلامی‌سازی آنها یا پذیرش «حق شرطِ» دولت و دولت‌های اسلامی به‌وسیله دیگر اعضا و طرف‌های معاهده، مقررات و مفاد آن معاهدات جنبه اسلامی یافته، مغایرتی با موازین اسلامی ندارند؛ ازجمله می‌توان به کنوانسیون حقوق کودک، کنوانسیون حقوق دریاها، کنوانسیون‌های مربوط به حمل و نقل اشاره کرد که بر اساس تجارب و نیازهای بشری ایجاد شده‌اند. دول اسلامی نیز درجهت پیشبرد اهداف خویش و به‌عنوان عضوی از جامعه بین‌المللی به‌عضویت آنها درآمده‌اند و با اِعمال حق شرطِ عدم التزام به مفادِ مغایر با موازین و اصول شریعت، آن را اسلامی کرده‌اند. در مقابل، معاهدات اسلامی بین‌المللی نوع خاصی از پیمان‌ها و قراردادهایی هستند که در فقه و تاریخ اسلام دارای نام و عنوان مشخصی بوده، شرایط و آثار آنها نیز به‌وسیله موازین اسلامی امضا یا

تأسیس شده است و به‌مرور جنبه جهانی و بین‌المللی یافته، دیگر دولت‌های غیراسلامی نیز از مفاد و موازین این معاهدات استفاده می‌کنند؛ ازآن‌جمله می‌توان به معاهدات مربوط به حمایت از پناهندگان (معاهده جوار)،[1] معاهده حمایت از اقلیت‌ها (عقد ذمه و امان) و معاهده هدنه اشاره کرد. قلمرو فقه معاهدات شامل هردو دسته از معاهدات مذکور ازجمله «معاهدات بین‌المللی که دولت‌های اسلامی عضو آنها شده‌اند» و همچنین «معاهداتی که مبدع آنها فقه اسلامی بوده است، ولی امروزه جنبه جهانی و بین‌المللی به خود گرفته است» می‌شود.

درهرصورت برخی انواع معاهدات اسلامی بین‌المللی عبارت‌اند از:

الف) معاهده ذمه: به‌استناد آیه شریفه «قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَيؤْمِنُونَ باللّهِ وَ لاَ بِالْيوْمِ‌الآخِرِ وَ لاَيحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ‌اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لاَيدِينُونَ دِينَ‌الْحَقِّ مِنَ‌الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹)، به معاهدات دولت اسلامی با افراد و دولت‌های اهل کتاب اختصاص دارد (عبدالله، ۱٤۱۰، ص۷۰).

ب) معاهده حیاد: به‌استناد آیه شریفه «إِلَّا الَّذِينَ يصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَينَكمْ وَ بَينَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يقَاتِلُوكمْ أَوْ يقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ... فَإِنِ اعْتَزَلُوكمْ فَلَمْ يقَاتِلُوكمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيكمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ‌اللَّهُ لَكمْ عَلَيهِمْ سَبِيلًا» (نساء: ۹۰)، معاهده‌ای است که مابین کشورها به‌منظور رعایت اصل بی‌طرفی منعقد می‌گردد؛ مانند پیمانی که پیامبرﷺ با بنی‌ضمره منعقد ساخت (میرمحمدی، ۱۳۹۱، ص۱۱۵/ فهداوی، ۱۹۹۸، ص۲۲۷/ ابوعطیه، [بی‌تا]، ص۵۳). افزون بر آیه مذکور، از آیه ۸ سوره مبارکه ممتحنه، معاهده حیاد را می‌توان استنباط کرد: «لَاينْهَاكمُ‌اللَّهُ عَنِ‌الَّذِينَ لَمْ يقَاتِلُوكمْ فِي‌الدِينِ وَ لَمْ يخْرِجُوكم مِن دِيارِكمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيهِمْ». همچنین قرآن کریم با آیه شریفه «إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَينَكمْ وَ بَينَهُم مِيثَاقٌ» (انفال: ۷۲)، معاهده حیاد و اصل بی‌طرفی را تأیید می‌کند.

ج) معاهده هدنه: به‌معنای آتش‌بس و متارکه جنگ است. مبانی قرآنی، مهادنه متعدد است که ازجمله می‌توان به آیه شریفه «وَ إِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال: ٦١) استناد

---

۱. «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ‌الْمُشْرِكينَ اسْتَجَارَک فَأَجِرْهُ» (توبه: ٦).

کرد. قرآن کریم درادامه به پای‌بندی به این معاهدات تا موعد آن یا عدم خیانت دشمن فرمان می‌دهد: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ ينقُصُوكمْ شَيْئًا وَ لَمْ يظَاهِرُوا عَلَيكمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه: ٤) و «وَ إِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبذ إِلَيهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لاَيحِبُّ الْخَائِنِينَ» (انفال: ۵۸).

د) معاهده حکمیت: به‌معنای توافق برای حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی دولت‌هاست که می‌توان بر اساس آیه شریفه «وَ إِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَينَهُمَا» (حجرات: ۹)، مبنای قرآنی آن را نشان داد.

۲ـ۲. ابعاد روابط بین‌المللی دولت اسلامی در فقه معاهدات

پیش از بیان موضوع باید گفت اولاً، روابط بین‌المللی دولت‌ها لزوماً در چهارچوب معاهدات شکل نمی‌گیرد؛ هرچند معاهدات مصداق اتمّ تنظیم روابط حقوقی میان کشورهاست؛ ثانیاً، وضعیت عضویت یا الحاق به معاهدات قانون‌ساز با معاهدات قراردادی متفاوت است که مباحث مربوط به این قسمت، ناظر به معاهدات قراردادی (معاهدات خاص) است. درمجموع روابط بین‌المللی دولت اسلامی در فقه معاهدات در چهار بُعد قابل بررسی است که شامل رابطه با دولت‌های اسلامی دیگر، رابطه با دولت‌های معتقد به ادیان توحیدی، رابطه با دیگر دول (غیرمسلمان و غیرموحد) و رابطه با مستکبران می‌شود.

رابطه با دولت‌های اسلامی بر مبنای «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰) طراحی و ترسیم می‌شود و رابطه با ادیان توحیدی به‌استناد آیه «قُلْ يا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كلِمَةٍ سَوَاءٍ بَينَنَا وَ بَينَكمْ» (آل‌عمران: ٦٤) تنظیم می‌گردد. خداوند خطاب به رسول اکرمﷺ می‌فرماید: «بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است». رابطه با دیگر افرادی که پیرو هیچ‌یک از ادیان الهی نیستند، به‌استناد آیه «لَاينْهَاكمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يقَاتِلُوكمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يخْرِجُوكمْ مِنْ دِيارِكمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيهِمْ» (ممتحنه: ۸) تنظیم و تبیین می‌شود؛ یعنی اگر کافرانی که اهل توطئه علیه مسلمانان نیستند و کاری با مسلمانان ندارند، مورد لطف مسلمانان و دولت اسلامی قرار گیرند، این کار، محبوب

خداوند بوده، امر شده است که شما مسلمانان زندگی مسالمت‌آمیز همراه با قسط و عدل با آنها داشته باشید، اما کافرانی که علیه مسلمانان و اسلام از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کنند و جزء مستکبران‌اند ـ نه صرفاً کفار ـ با آنان نمی‌توانید زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشید؛ زیرا آنها خون، مال و عرض شما را محترم نمی‌شمرند و شما را رها نمی‌کنند. آنها هیچ پیمانی را محترم نمی‌شمارند؛ برهمین‌اساس قرآن کریم می‌فرماید: «فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ» (توبه: ۱۲)؛ یعنی با سردمداران ستم و کفر بجنگید، نه برای اینکه آنها ایمان ندارند و کافرند، بلکه آنها اهل میثاق و عهد نیستند.

براین‌اساس قرآن کریم میان کافر و مستکبر تفاوت قائل می‌شود. کافر، اگرچه اصول الهی را نمی‌پذیرد، ولی اصول انسانی را می‌پذیرد، ولی مستکبر، هیچ‌یک از اصول الهی و اصول انسانی را نمی‌پذیرد؛ زیرا دارای خوی استکبار، پیمان‌شکنی، تحمیل و استعمار است و به هیچ پیمانی احترام نمی‌گذارد؛ بنابراین طرف معاهده دولت اسلامی، جز مستکبران، همه فرق و گروه‌ها هستند؛ چراکه اسلام نه دین انزواست تا جدای از جهان زندگی کند و نه سلطه‌پذیر و سلطه‌گر است؛ به‌همین‌دلیل هرگونه معاهده و پیمان با کافران تا زمانی که به مرز استکبار نرسد، امری گرامی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص۱۸۱).

۳. اصول حاکم بر فقه معاهدات بین‌المللی

فقه معاهدات بین‌المللی از اصولی تبعیت می‌کند که دولت اسلامی مکلف است این اصول را در پیمان‌ها و معاهدات خویش با دیگر دولت‌ها و ملت‌ها مراعات کند. هرچند تعداد و مصادیق این اصول متعدد است، ولی به‌نظر می‌رسد مخرج مشترک همه این اصول، یک اصل و آن اصل «نفی سبیل» است. پیش از بیان اهم اصول حاکم بر فقه معاهدات، گفتنی است اولاً، ازآنجاکه این اصول مستنبط و مستفاد از آیات قرآنی است، مناسب است نخست به آیات‌الأحکام معاهدات بین‌المللی اشاره داشته باشیم؛ ثانیاً، منظور از «اصول»، شاملِ قواعد فقهی و اصول فراحقوقی و فرافقهی (مبانی) است.

۱ـ۳. آیات‌الأحکام معاهدات بین‌الملل

فقه معاهدات بین‌الملل همچون دیگر ابواب فقهی، ابتدائاً مبتنی بر آیات قرآن کریم است. آیات مرتبط با این بحث در قرآن کریم متعددند. اطلاق و عموم برخی آیات مانند «وَ إِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال: ٦١)، «لَاینْهَاکمُ اللّهُ عَنِالّذِینَ لَمْ یقَاتِلُوکمْ فِیالدِّینِ وَ لَمْ یخْرِجُوکمْ مِنْ دِیارِکمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَیهِمْ» (ممتحنه: ۸) و «تَعَالَوْا إِلَی کلِمَةٍ سَوَاءٍ بَینَنَا وَ بَینَکمْ» (آل‌عمران: ٦٤) بر اصل قراردادی‌کردن روابط بین‌المللی و ایجاد توافق ــ اعم از شفاهی و مکتوب ـ به‌منظور گسترش روابط سیاسی، دیپلماسی و حقوقی و مآلاً مستندسازی مذاکرات و توافق‌ها به‌منظور نیل به قراردادی‌کردن روابط بین‌المللی دلالت دارند. گفتنی است اگرچه ظاهر آیه شریفه «تَعَالَوْا إِلَی کلِمَةٍ سَوَاءٍ بَینَنَا وَ بَینَکمْ» (آل‌عمران: ٦٤) صرفاً بر روابط بین‌المللی با اهل کتاب ـ نه همه بشریت ـ دلالت دارد، ولی باید گفت اولاً، اهل کتاب به‌استناد آیاتی همچون «وَ إِن مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلاَ فِیهَا نَذیرٌ» (فاطر: ٢٤) که هیچ بشر و امتی را بدون پیامبر، کتاب و رسول نمی‌داند، شامل همه بشریت است و به نصارا و یهود اختصاص ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص۲۷)؛ ثانیاً، توجه به تعریف معاهده در معنای خاص فقهی، دلالت دارد که معاهده در اصطلاح فقهی آن، همان قرارداد مسلمانان با مشرکان است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲، ص۳٦۳/ شیبانی، ۱۳۸۹، ص١٥٤). افزون بر آیات مذکور، آیات دیگری چون «لَاتنقضوا الأَیْمانَ بَعْدَ تَوْکیدِها» (نحل: ۹۱)، بر اصل لزوم معاهدات و آیات شریفه‌ای همچون «فَمَا اسْتَقامُوا لَکُمْ فَاسْتَقیمُوا لَهُم» (توبه: ۷) بر رعایت متقابل مفاد و محتوای معاهدات دلالت دارند. همچنین برخی آیات دربردارنده مضامینی‌اند که از آنها اصول فقهی معاهدات بین‌الملل استنباط می‌شود؛ مثلاً می‌توان به اصل «نفی سبیل» به‌استناد آیه شریفهٔ «وَ لَنْ یَجْعَلَاللّهُ لِلْکافِرینَ عَلَیالْمُؤْمِنینَ سَبیلاً» (نساء: ١٤١)، اصل «نفی ولایت کفار» به‌استناد آیه شریفه «لَایَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرینَ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِالْمُؤْمِنینَ» (آل‌عمران: ۲۸)، اصل «نفی رکون» به‌استناد آیه شریفه «وَ لَاتَرْکَنُوا إِلَیالَّذِینَ ظَلَمُوا» (هود: ۱۱۳) و آیات و اصول فقهی متعدد دیگری اشاره کرد (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۹۲، ص۸).

۲ـ۳. اصل همزیستی مسالمت‌آمیز، پیش‌شرط معاهدات بین‌المللی

برخی با استناد به آیاتی از قرآن کریم و روایات وارده مانند آیاتی که مسلمانان را به جهاد با کفار فرامی‌خواند: «یا أیهَا الّذِینَ آمَنُوا قَاتِلُوا الّذِینَ یلُونَکمْ مِنَ‌الْکفّارِ» (توبه: ۱۲۳)، آنها را از سستی و دعوت به صلح برحذر می‌دارد: «فَلَاتَهِنُوا وَ تَدعُوا إِلَی السَّلْمِ» (محمد: ۳۵)، مسلمانان را از دوستی با کفار مذمت می‌کند: «لَایَتَّخِذِ المُؤمِنونَ الکفِرینَ اَولِیاءَ» (آل‌عمران: ۲۸) یا با استناد به آیه ۵ سوره مبارکه توبه: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُالْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکینَ»، از اصالت جنگ و جهاد در اسلام سخن می‌گویند و معتقدند اصل نخستین در رابطه با کافران بر مبارزه، جهاد، جنگ و پیکار استوار است، نه قرارداد و معاهده (ابوزهره، ۱۳۸۵، ص٤٧).

به‌نظر می‌رسد نسبت‌دادن چنین برداشت‌هایی به اسلام، بی‌انصافی محض است؛ زیرا اثبات اصالت جنگ و جهاد در روابط دولت اسلامی با دول دیگر بسیار دشوار می‌باشد. این‌گونه نیست که مسلمانان و دولت اسلامی مأمور باشند در هر شرایطی و همواره با کفار در جنگ باشند. اسلام به‌هیچ‌عنوان پیش از اتمام حجت بر کافران و دعوت آنان به شیوه نیکو (جدال احسن) و باوجود عقد و پیمان میان مسلمانان و کفار، به جهاد اقدام نمی‌کند. درحقیقت جهاد، ضرورتی است که در مواقع خاص و به‌میزان ضرورت، اجتناب‌ناپذیر می‌گردد. اگر دولت اسلامی و مسلمانان به تلاش و مجاهدت برای بسط عدل اسلامی و نوای روح‌بخش اسلامی موظف‌اند، دلالت نمی‌کند که اصل و قاعده اولی در روابط دولت اسلامی با هر دولت دیگری، جنگ و جهاد است (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص٤). همچنین آن بخش از آیات و روایات که بر جهاد دلالت دارند: «فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْکفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَیمَانَ لَهُمْ» (توبه: ۱۲)، بر وجوب جهاد با دولت‌های «کافر مستکبر» و متخاصم دلالت می‌کند، نه جهاد با دولت‌های هم‌پیمان و غیرمتخاصم؛ براین‌اساس ازمنظر فقه کلان اسلام، اصل و قاعده اولی در روابط بین‌المللی، جنگ و جهاد نیست، بلکه قاعده اولی و ملاک اصلی، همزیستی مسالمت‌آمیز در چهارچوب مصالح اسلامی و اصول و قواعدی همچون تفاهم، تعاون، مشارکت و عدم تخاصم می‌باشد؛ این موضوع در منابع علمی دیگر به‌تفصیل بحث شده است و از تکرار آنها

خودداری می‌شود (ر.ک: ورعی، ۱۳۹۰، ص٦٥ به‌بعد/ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص۱۷۹).

۳ـ۳. اصل نفی سبیل

یکی از مسائل بااهمیت در فقه اسلامی، اصل نفی سبیل یا نفی سلطه کافر بر مسلمان است که در باب معاملات، به‌خصوص در سیاسات و اقتصادیات و نیز در تمامی روابط میان جامعه اسلامی و جوامع غیرمسلمان یا در روابط فردی مسلمانان با کافران، به‌صورت قانونی کلی بر دیگر قواعد و قوانین حاکم است.

اصل نفی سبیل مبیّن یکی از مهم‌ترین اصول راهبردی سیاست خارجی نظام سیاسی اسلامی است. برای بررسی اهمیت این اصل و محدوده کاربرد آن، توجه به این نکته کفایت می‌کند که اصل استقلال، منع نفوذ، حفظ تمامیت ارضی، آزادی مسلمانان، حفظ عزت و کرامت جامعه اسلامی و درنهایت تحقق آرمان پیروزی اسلام: «لِیظهِرَهُ عَلَی الدّینِ کلِّهِ» (توبه: ۳۳) و هدف نهایی جهاد: «لَاتَکونَ فِتْنَةٌ وَ یکونَالدِّینُ لِلّهِ» (بقره: ۱۹۳)، به اجرای دقیق این اصل در تمامی روابط و مناسبات بستگی دارد؛ اصلی که پایه و اساس عزت، سرفرازی و پیروزی مسلمانان یا منشأ خفت، زبونی، انحطاط و نابودی مسلمانان است.

براین‌اساس دولت اسلامی موظف است در انعقاد معاهدات و پیمان‌های بین‌المللی، به گونه‌ای عمل کند که باعث شکست و استیلای بیگانگان بر مسلمانان نگردد. آیه شریفه «وَ لَنْیجْعَلَ اللّهُ لِلْکافِرینَ عَلَیالْمُؤْمِنینَ سَبیلًا (نساء: ۱٤۳) و حدیث معروف نبوی ﷺ «الإسلام یعْلُو وَ لَایعْلَی عَلَیهِ: اسلام برتر از همه چیز و هیچ چیز برتر از اسلام نیست» (صدوق، ۱٤۰٤، ص۳۳٤) و برخی آیات و روایات دیگر، مبنای این اصل است. مفهوم سبیل، نوعی سلطه، ولایت و اختیارداری است که به صاحب آن اجازه و مشروعیت می‌دهد نسبت به طرف مقابل، برتری و اِعمال اقتدار نماید (مراغی، ۱٤۲۹، ص۳۵۳).

گفتنی است سبیل متوازن و متعادل نمی‌تواند مشمول اصل مذکور باشد؛ زیرا معاهده، توافقی طرفینی است و توافق زمانی شکل می‌گیرد که هردو طرف، درجه‌ای از سبیل را نسبت به یکدیگر بپذیرند. ازسوی‌دیگر اِعمال اصل نفی سبیل و نفی سلطه کافر

هرگز به‌معنای نفی هرگونه حق مشروع نیست، بلکه شامل سلطه‌ای می‌شود که نوعی تفوق و استیلای یک‌جانبه و بدون مصلحت را به‌دنبال داشته باشد؛ برهمین‌اساس پیامبر اسلامﷺ پیمان صلح حدیبیه را به‌رغم آنکه ظاهراً با میزانی سلطه آمیخته بود و نیز مفاد آن با مخالفت تنی چند از یاران نزدیک همراه شد (میرمحمدی، ۱۳۹۱، ص۱۱۸)، ولی به‌دلیل اینکه با مصلحت همراه بود، پذیرفت. پیامبرﷺ در جنگ خندق نیز پیشنهاد داد بخشی از محصول سالیانه مدینه به دشمن داده شود تا به مصالحه منجر گردد (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص۷۱).

۴ـ۳. عدالت

در دین اسلام، عدالت نه به‌طور یک‌جانبه، بلکه به‌صورت دوجانبه و در معاهدات و قراردادها و حتی آنجا که به‌ضرر خود شخص باشد، مورد تأکید و توصیه اخلاقی، فقهی و حقوقی قرار گرفته است. برهمین‌مبنا در معاهدات بین‌المللی دولت اسلامی، اصل بر نفی روابط و اقدامات غیرعادلانه است و دولت اسلامی نه‌تنها حق ندارد در این روابط به ستم‌پذیری تن دهد، بلکه از هرگونه ستمگری نیز باید اجتناب ورزد: «لَاتَظْلِمُونَ وَ لَاتُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹). سلطه‌گری در اسلام همچون سلطه‌پذیری، مذموم و ممنوع می‌باشد. ازمنظر قرآن کریم اگر انسان به کسی آسیب برساند، همین ستم‌کردن نوعی درخواست برای مورد ظلم واقع‌شدن است: «وَ کذَلِک نُوَلِّی بَعْضَ‌الظّالِمِینَ بَعْضًا بِمَا کانُوا یکسِبُونَ» (انعام: ۱۲۹)؛ یعنی اگر کسی ستم کرد، ظالمی را بر وی مسلط می‌کنیم تا این ظالم، مظلوم ظالم دیگر بشود. دین اسلام با همان معیاری که اجازه نمی‌دهد کسی ظلم کند، با همان معیار اجازه نمی‌دهد کسی ظلم‌پذیر باشد؛ بنابراین آنچه را قرآن کریم مطرح می‌کند، نفی رابطه غالب و مغلوب و ارباب و رعیتی است و این‌چنین بر *فرعون* خط بطلان می‌کشد: «أنَا رَبُّکُمْ الأعْلی» (نازعات: ٢٤). دین اسلام مبتنی و مستند بر «عدالت»، پای‌بندی بر معاهدات و عدم تعرض بر هم‌پیمان‌ها را حتی در برابر «مسلمانان» لازم می‌شمارد: «إنِ اسْتَنْصَرُوکمْ فِی‌الدِّینِ فَعَلَیکمُ النّصْرُ إلّا عَلَی قَوْمٍ بَینَکمْ وَ بَینَهُمْ مِیثَاقٌ» (انفال: ۷۲)؛ یعنی اگر طرف درگیر با شما میثاق عدم تعرض بست، شما حق

ندارید مسلمان را یاری کنید؛ درحقیقت یاری‌کردن مسلمان امری واجب است، ولی واجب‌تر از آن، رعایت میثاق بین‌المللی است.

افزون‌براین بر پایه عدالت، جبران خسارات احتمالی طرف پیمان و پرداخت دیه به بازماندگان مقتول ـ حتی اگر طرف پیمان مسلمان نباشد ـ امری لازم و ضروری است؛ آن‌چنان‌که رعایت عدالت قضایی در میان هم‌پیمانان کافر: «وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ» (مائده: ٤٢) و رعایت برادری و برابری انسانی: «وَ لَاتَكونَنَّ عَلَيهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَک فِی‌الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَک فِی‌الْخَلْقِ» (نهج‌البلاغه، نامه ٥٣) لازم و واجب است.

مستند بر عدالت و لزوم رعایت آن در معاهدات بین‌المللی، رعایت روابط عادلانه اقتصادی حتی در رویارویی با کشورهای غیراسلامی، بر نظام اسلامی واجب است؛ یعنی اگر کشوری اسلامی قصد صدور محصولی به کشور غیراسلامی داشته باشد، نمی‌تواند در معامله غبن یا گرانفروشی کند؛ زیرا اسلام همه روابط ـ حتی رابطه دولت اسلامی با دولت کفر ـ را بر اساس قسط و عدل تنظیم می‌کند.

قرآن کریم کم‌فروشی را به‌صورت مطلق تحریم می‌کند: «وَيلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» (مطففین: ۲). جامع‌تر از این آیه، آیات دیگری است که به مبادله کالا اختصاص ندارد، بلکه هرگونه رابطه را شامل می‌شود: «وَ لاتَبْخَسُوا النّاسَ أَشْياءَهُمْ» (شعراء: ۱۸۳/ اعراف: ۸۵/ هود: ۸۵). در این آیه سخن از «ناس» به‌میان می‌آید، نه مؤمنان. خداوند می‌فرماید: هیچ‌چیز از هیچ‌کس کم نکنید که ظاهر این آیات، این است که عدم رعایت عدالت در حق هرکس که باشد، حرام است؛ پس اسلام معاهدات خود را بر اساس قسط و عدل تنظیم می‌کند و هیچ تفاوتی میان مسلمان و غیرمسلمان دیده نمی‌شود (جواد آملی، ۱۳۹۱، ص٤٨).

۵ـ۳. لازم‌الوفابودن معاهدات

این اصل در مقایسه با اصول دیگر، بنیادین و مادر محسوب می‌شود؛ چراکه کلید و رمزِ گشایش روابط قراردادی و استقرار و استمرار آن است. اصل مورد بحث که از اصول کلی حقوق طبیعی است و علاوه بر مبنای عقلی و فطری، ریشه قرآنی دارد و

باعنوان «أوفوا بالعقود» در آیات متعددی مورد تأکید واقع شده است (مائده: ۱/ اسراء: ۳٤)، صرفاً به مؤمنان و جامعه اسلامی اختصاص ندارد، بلکه درمورد دشمنان نیز باید پای‌بندی معاهدات بود: «فَأَتِمُّوا إِلَيهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّاللّهَ يحِبُّالْمُتَّقِينَ» (توبه: ٤). آیات مربوط به وفای عهد همچون: «وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذا عَاهَدوا» (بقره: ۱۷۷) و «وَالَّذينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (مؤمنون: ۸)، همان‌گونه که حکم عهد و پیمان‌بندگان با خداوند را بیان می‌دارد، پیمان‌های انسان‌ها را نیز دربرمی‌گیرد و به‌همین‌دلیل خدای سبحان این‌اندازه درباره حفظ عهد و وفای به آن سفارش می‌کند؛ ازآن‌جمله می‌فرماید: «وَ أوفوا بِالْعَهْدِ إِنَّالْعَهْدَ كانَ مَسْؤُلًا» (اسراء: ۳٤). آیه شریفه همانند غالب آیاتی که وفای به عهد را مدح، و نقض آن را مذمت کرده‌اند، شامل عهدهای فردی و بین دو نفری است و همچنین شامل عهدهای اجتماعی و بین قبیله‌ای و قومی و امتی می‌شود؛ حتی ازنظر اسلام، وفای به عهدهای اجتماعی مهم‌تر از وفای به عهدهای فردی است؛ زیرا عدالت اجتماعی مهم‌تر و نقض آن بلایی عمومی‌تر است. نبیّ اکرمﷺ می‌فرماید:

> أَرْبَعٌ مَنْ كنَّ فِيهِ كانَ مُنَافِقًا خَالِصًا و مَنْ كانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَالنِّفَاقِ حَتَّى يدَعَهَا: إِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ و إِذَا حَدَّثَ كذَبَ و إِذَا عَاهَدَ غَدَرَ و إِذَا خَاصَمَ فَجَرَ: هرکس این چهار خصلت در او دیده شود، منافق خالص است و هرکس در او یکی از آنها دیده شود، یک خصلت از نفاق دارد، مگر زمانی‌که آن را ترک کند (قرائتی، ۱۳۸۵، ج۵، ص۵۷).

چهار خصلت اشاره‌شده، عبارت‌اند از: ۱. هرگاه امانتی به او سپرده شود، خیانت می‌کند؛ ۲. هنگام صحبت‌کردن، دروغ می‌گوید؛ ۳. اگر عهد و پیمانی ببندد، پیمانش را می‌شکند؛ ٤. هنگام دعوا دشنام می‌دهد و ناسزا می‌گوید.

در جایی دیگری می‌فرماید: «لادينَ لِمَن لاعَهدَ له: کسی که به عهدش وفا نمی‌کند، دین ندارد» (مجلسی، ۱۳٦۰، ج۷۵، ص۹٦).

۶ـ۳. اصل نفی ولایت کفار

اگرچه قرآن کریم انعقاد قرارداد و بستن پیمان با کشورها و دولت‌های غیراسلامی را امضا می‌کند (ابراهیم الدیک، ۱٤۱۸، ص۱۰٦/ ابوعید، ۱۳۹۱، ص۵۵)، ولی به مسلمانان

دستور نمی‌دهد این رابطه و قرارداد را در محدوده جان و دل خود نیز راه دهند و پیوند قلبی با آنان داشته باشند یا محبت آنان را به درون جان خود راه دهند، بلکه روابط حقوقی، اقتصادی، سیاسی و بازرگانی با کفار، امری جداگانه و پیوند قلبی و ولایی با آنان امر دیگری است که اولی را اسلام امضا و دومی را نهی می‌کند: «یا أیهَا الّذِینَ آمَنُوا لَاتَتّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِکمْ» (آل‌عمران: ۱۱۸).

براین‌اساس انعقاد معاهدات بین‌المللی با کشورهای غیراسلامی و التزام به اجرا و آثار آن معاهدات، هرگز به‌معنای حقانیت و مشروعیت آنان نیست؛ همان‌گونه که به‌معنای نفی اصل موجودیت آنان نیست؛ زیرا در زمان حکومت حضرت ولیّ عصر(عج) نیز ممکن است کسانی اسلام را نپذیرند و همچنان برخی پیروان ادیان دیگر، به دین خود باقی بمانند: «فَأَغْرَیْنا بَیْنَهُمُ الْعَداوَةَ وَالْبَغْضاءَ إِلی یَوْمِالْقِیامَةِ» (مائده: ١٤) و «أَلْقَینا بَینَهُمُ الْعَداوَةَ وَالْبَغْضاءَ إِلی یوْمِالْقِیامَةِ» (مائده: ٦٤). خداوند می‌فرماید: ما میان یهودیان و مسیحیان در اثر سوء رفتارشان اختلاف را تا روز قیامت القاء و اغراء کردیم. قید «تا روز قیامت» نشان می‌دهد که آنان در عصر ظهور نیز ریشه‌کن نمی‌شوند؛ یعنی اصل موجودیت‌شان تا آن زمان باقی است؛ هرچند مشروع و حقانی نیستند (رهایی، ۱۳۷۸، ص١١٦/ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص١٦٥).

نتیجه

در نوشتار حاضر، پس از مفهوم‌شناسی از معاهدات بین‌المللی و انواع آن و تبیین جایگاه فقهی معاهدات بین‌المللی و مشخص‌کردن ابعاد و مبانی قرآنی آن، به شاکله قلمرو و اصول حاکم بر فقه معاهدات بین‌الملل پرداخته شد؛ حاصل اینکه:

۱. همزیستی مسالمت‌آمیز بین‌المللی در چهارچوب مصالح جامعه اسلامی و مبتنی بر اصول و قواعد همزیستی همچون دعوت، تفاهم، تعاون، مقابله به‌مثل، عدم تخاصم و عدم رکون بر مستکبران، پیش‌شرط فراهم‌سازی بستر فقه معاهدات بین‌المللی در عرصه جهانی است.

۲. اصل «نفی سبیل» قدر مشترک اصول حاکم بر فقه معاهدات بین‌المللی است و

به‌مثابه مخرج مشترکی، تضمین‌کننده دیگر اصول معاهدات بین‌المللی می‌باشد.

۳. فقه معاهدات با برخورداری از معاهدات معیّنی همچون ذمه، صلح، هدنـه، حیـاد و... و استفاده از عقل مبرهن و نصوص مصرح برای ارزیابی و ترسیم اصـول و شـرایط معاهدات نامعیّن، قلمرو وسیعی را دربرمی‌گیرد که شامل معاهدات بین‌المللی اسلامی و معاهدات اسلامی بین‌المللی می‌شود.

٤. بر اساس اصول «أوفوا بالعقود» و «أوفوا بالعهود» و ملاک برتری ایمان در پای‌بنـدی به معاهدات، پیمان‌های میان افراد و ملت‌ها از مشروعیت قرآنی برخوردار است و آیات متعددی از قرآن کریم بر الزام بر عهد و پای‌بندی به میثاق‌ها امر مـی‌فرمایـد و حتـی در برخی موارد بر اساس مصالح حاکم بر جامعه اسلامی، پرداخت امتیاز به طرف پیمـان را برای استمرار معاهده امری مشروع می‌داند.

۵. باوجود اهمیت صریح و روشن لزوم وفای به عهد، باید یـادآور شـد ایـن اصـل ازجمله به‌استناد آیـه ۵۸ سـوره مبارکـه انفـال، اسـتثنائاتی دارد؛ قراردادهـا و پیمـان‌هـا درصورت عدم رعایت مفاد آن ازطرف مقابل یا خیانت وی، قابل نقض‌اند.

منابع

* **قرآن کریم**.

** **نهج‌البلاغه**.

۱. ابراهیم الدیک، محمود؛ **المعاهدات فی شریعة الإسلامیة والقانون الدولی‌العام**؛ چ۲، عمان: [بی‌نا]، ۱٤۱۸ق.

۲. ابراهیمی، محمد؛ **اسلام و حقوق بین‌الملل**؛ زیرنظر آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی؛ ج۱، تهران: سمت، ۱۳۷۷.

۳. ابن‌هشام، عبدالملک؛**السیرةالنبویه**؛ ج۱، بیروت: دارالمعرفه، ۱۹۷۱م.

٤. ابوالوفاء، احمد؛ **القانون الدولی والعلاقات الدولیة فی‌الشریعة الإسلام**؛ قاهره: دارالنهضة العربیة، ۲۰۰۱م.

۵. ابوزهره، محمد؛ **روابط بین‌الملل در اسلام**؛ ترجمه احمد اشرفی؛ مشهد: نشر سنبله، ۱۳۸۵.

٦. ابوعطیه، السید؛ **النظریة العامة للجهاد فی‌الشریعة الإسلامیة: دراسة فی‌القانون الدولی الإسلامی**؛ اسکندریه: مؤسسة الثقافة الجامعیة، [بی‌تا].

۷. ابوعید، عارف خلیل؛ **روابط بین‌الملل در فقه اسلامی**؛ ترجمه سید عدنان محقق؛ تهران: دانشگاه امام صادق‌ؑ، ۱۳۹۱.

۸. اراکی، محسن؛ **فقه نظام اقتصادی اسلام**؛ ج۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ، ۱۳۹۳.

۹. اراکی، محسن؛ **فقه نظام سیاسی اسلام**؛ ج۱، قم: مجمع‌الفکر الإسلامی، ۱۳۹۳.

۱۰. اسماعیل‌تبار، احمد؛ «حق شرط در معاهدات بین‌المللی»، **نامه مفید**؛ تابستان ۱۳۷۸، ص۵۵ـ۷٤.

۱۱. بسول لبیب، احمد؛ **معاهدات بین‌المللی در اسلام**؛ ترجمه مهدی شفیعیان؛ تهران: دانشگاه امام صادق‌ﷺ، ۱۳۸۹.
۱۲. بیطار، ولید؛ **القانون الدولی‌العام**؛ بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر والتوزیع، ۲۰۰۸م.
۱۳. بیهقی، احمدبن‌حسین؛ **السنن‌الکبری**؛ تحقیق محمد عبدالقادر عطا؛ چ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٢٤ق.
١٤. توازنی‌زاده، عباس؛ «انصراف از معاهدات بین‌المللی و پذیرش ضمنی اصلاحیه‌های آن در نظام حقوقی ایران»، **فصلنامه مجلس و پژوهش**؛ ش٥٦، تابستان ۱۳۷۸، ص٨٥ـ١٢٤.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ **تقریرات درس خارج فقه** (مباحث فقه‌النکاح)؛ مندرج در: http://javadi.esra.ir/archive-feghe1?p_p_id، ۱۳۹۷.
١٦. جوادی آملی، عبدالله؛ **روابط بین‌الملل در اسلام**؛ ج۲، قم، مرکز نشر إسراء. ۱۳۹۱.
۱۷. حق‌شناس، عطاءالله؛ **تعهدات بین‌المللی دولت اسلامی**؛ قم: اعتدال، ۱۳۹۲.
۱۸. خالقی، علی؛ **جستارهایی از حقوق جزای بین‌الملل**؛ چ٤، تهران: شهر دانش، ۱۳۹۳.
۱۹. امام خمینی‌ﷺ، سیدروح‌الله؛ **صحیفه امام خمینی‌ﷺ**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌ﷺ. ۱۳۷۸.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد؛ **معجم مفردات ألفاظ‌القرآن**؛ تحقیق ندیم مرعشلی؛ [بی‌جا]: دارالکاتب عربی، ۱۳۹۲ق.
۲۱. رهایی، سعید؛ **عهدنامه‌های بین‌المللی و تعهدات دولت‌های ثالث ازدیدگاه حقوق بین‌الملل و اسلام**؛ تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۸.
۲۲. شیبانی، محمدبن‌حسن؛ **سیر شیبانی**؛ ترجمه حسین پیران؛ تهران: گنج دانش، ۱۳۸۹.
۲۳. صدوق، ابوجعفر محمدبن‌علی؛ **من لایحضره‌الفقیه**؛ ج٤، چ۲، قم: جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤٠٤ق.
٢٤. ضیایی بیگدلی، محمدرضا؛ **حقوق معاهدات بین‌الملل**؛ چ۳، تهران: گنج دانش، ۱۳۸۵.
٢٥. عبدالله، عبدالباقی نعمه؛ **القانون الدولی‌العام: دراسة مقارنة بین‌الشریعة الإسلامیة والقانون الوضعی**؛ بیروت: دارالأضواء، ١٤١٠ق.
٢٦. عمید زنجانی، عباسعلی؛ **فقه سیاسی: حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام**؛ تهران: سازمان سمت، ۱۳۷۹.
٢٧. عمید زنجانی، عباسعلی؛ **قواعد فقه** (بخش حقوق بین‌الملل)؛ چ٤، تهران: سازمان سمت، ۱۳۹۲.
٢٨. عنایت، سیدحسین؛ **تنظیم معاهدات بین‌المللی در حقوق کنونی ایران و مطالعه تطبیقی آن با فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل معاصر**؛ تهران: دفتر خدمات حقوق بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.
٢٩. فلسفی، هدایت‌الله؛ **حقوق بین‌الملل معاهدات**؛ تهران: نشر نو، ۱۳۷۹.
٣٠. فهداوی، خالد سلیمان؛ **الفقه‌السیاسی للوثائق النبویة**؛ عمان: دار عمار للنشر، ۱۹۹۸م.
٣١. قرائتی، محسن؛ **تفسیر نور**؛ تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۵.
٣٢. ماری دوپوی، بیار؛ **القانون الدولی‌العام**؛ ترجمه محمد عرب صاصیلا و سلیم حداد؛ بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر والتوزیع، ۲۰۰۸م.
٣٣. مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی؛ **بحارالأنوار**؛ تصحیح محمدباقر بهبودی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٣٦٠.
٣٤. مراغی، سیدمیرعبدالفتاح؛ **العناوین**؛ ج۲، قم: مؤسسة النشرالإسلامی، ١٤٢٩ق.
٣٥. موسی‌زاده، رضا؛ **حقوق معاهدات بین‌المللی**؛ تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۷.
٣٦. میرعباسی، سیدباقر؛ «نگرشی بر تحول و توسعه تاریخی حقوق معاهدات بین‌المللی»، **مجله مجتمع آموزش عالی قم**؛ ش٦، تابستان ۱۳۷۹، ص۲۳ـ۷۰.
٣٧. میرمحمدصادقی، حسین؛ **حقوق جزای بین‌الملل**؛ چ۲، تهران: نشر میزان، ١٣٨٦.

۳۸. میرمحمدی، سیدمصطفی؛ **اصل عدم مداخله در اسلام و حقوق بین‌الملل**؛ قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۹۱.

۳۹. ورعی، سیدجواد؛ **بررسی فقهی اصل در روابط خارجی دولت اسلامی**؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.

٤٠. یوسف، حسن؛ **تأثیر القانون الدولی‌العام علی‌القانون الإسلامی**؛ قاهره: المرکزالقومی للإصدارات القانونیه، ۲۰۱۰م.

41. Bindschedler, Rudolf L; **Encyclopedia of Public International Law,** Amsterdam ,North Holland,1990.
42. Guzman, Andrew ; **The Consent Problem in International law**; London, Working paper series, 2011.
43. Mc Nair, A; **The Law of Treaties**; Oxford, Clarendon press, 2006.
44. Merrills, John; **International Dispute Settlement**; London, Cambridge University press, 2011.
45. Reuter, Paul ; **Introduction to The Law of Treaties**; New York, Macmillan company, 1997.
46. Shaw Malcolm, N**; International Law;** London, Cambridge University press, 1997.
47. Slomanson, William R; **International Law;** Thomson, Thomson press, 2003.
48. Wallace, Rebecca M. M; **International Law**; London, Sweet and Maxwell, 1995.

کرامت انسان غیرمسلمان در اسلام*

محمدجواد ارسطا**
محمد منصوری بروجنی***

چکیده

ازنظر دین اسلام، انسان ـ اعم از مسلمان یا غیرمسلمان ـ دارای کرامتی است که وی را برخوردار از برخی حق‌ها می‌کند. خداوند این کرامت را به همه انسان‌ها اعطا کرده است. اگرچه هر انسانی ممکن است با انتخاب‌های اشتباه خود، از حد انسانیت و شایستگی کرامت اعطایی خداوند متعال خارج شود، ولی فقط خداوند به تشخیص زوال این کرامت قادر است. حتی استحقاق شدیدترین مجازات‌ها، بر زوال کرامت انسانی و ازمیان‌برنده حق‌های ناشی از آن دلالت نخواهد کرد. در این مقاله شواهد روایی چندی که مؤید کرامت انسان غیرمسلمان در اسلام باشد، بیان شده است. اگر کرامت انسانی به‌عنوان قاعده‌ای فقهی اثبات شود، در فرایندی اجتهادی، مغایرت برخی احکام فقهی یا تفاسیر قرآنی با آن را به سود کرامت انسانی می‌توان حل کرد. این گمان که کرامت انسان در اسلام محدودتر از کرامت انسان در حقوق بشر معاصر است، از مقایسه این کرامت با آرمان‌های حقوق بشر معاصر ـ و نه واقعیت‌های آن ـ برگرفته شده است. به‌نظر می‌رسد اسلام مبنای استوارتری در شناسایی کرامت انسان عرضه می‌کند و این مبنا اتقان بیشتری برای پشتیبانی از حق‌های بشری دارد.

واژگان کلیدی: *حق‌های بشر، کرامت اعطایی، کرامت انسان، حقوق بشر اسلامی.*

---

* هدف مقاله حاضر اثبات کرامت برای انسان غیرمسلمان است؛ اگرچه ادله ارائه‌شده در آن به‌طریق اولی برای انسان مسلمان نیز صادق است.

** عضو هیئت علمی پردیس فارابی دانشگاه تهران/ نویسنده مسئول (mjarasta@ut.ac.ir).
*** دانش‌آموخته دکتری حقوق عمومی پردیس فارابی دانشگاه تهران (m_mansouri@ut.ac.ir).

مقدمه

مفهوم «کرامت انسانی» از مفاهیم مورد توجه اسلام است، ولی بی‌شک این مفهوم در دیدگاه اسلامی با کرامت انسانی مطمح‌نظر در حقوق بشر غرب متفاوت می‌باشد. این تفاوت بنیادین، به‌رغم برخی شباهت‌های این دو مفهوم است. بر پایه همین تفاوت مبنایی میان دیدگاه اسلامی و حقوق بشر معاصر، نمی‌توان انتظار داشت نظام حقوق بشری اسلام دقیقاً همان مختصات و مؤلفه‌های نظام حقوق بشر غربی را داشته باشد. مقاله حاضر می‌کوشد ضمن تبیین جایگاه کرامت انسانی در اسلام، این پرسش را طرح کند که آیا دیدگاه اسلامی درباره حقوق بشر مطلوب‌تر و ازنظر عقلانی قابل دفاع‌تر است، یا دیدگاه رایج غربی؟ مفهوم کرامت انسانی زیربنای قواعد حقوق بشری است. چنان‌چه دیدگاه اسلام درباره این مفهوم و آثار حقوقی ـ فقهی آن شناسایی شود، نتایج حاصله از دستاوردهای حقوق بشر معاصر بیشتر خواهد بود.

برای ورود به چنین بحثی باید نخست مفهوم اسلامی کرامت انسانی تبیین و سپس آثار مربوط به آن مورد شناسایی قرار گیرد. منظور از آثار این است که ازنظر شرعی و فقهی چه حکمی به این مسئله تعلق می‌گیرد. به‌نظر می‌رسد به این دو پرسش در کتب و مقالات کمتر پرداخته شده است. متأسفانه نگاه رایج متفکران مسلمان به کرامت انسانی، به نگاهی اخلاقی و تفسیری محدود است؛ بی‌آنکه به نتایج فقهی ـ حقوقی آن توجه کافی صورت گیرد.

۱. مفهوم اسلامی کرامت انسانی

به‌نظر می‌رسد می‌توان با انسان‌شناسی دینی، به حق‌هایی بشری رسید که همه انسان‌ها فارغ از مسلمان‌بودن یا نبودن، در بهره‌مندی از آنها برابرند. در مراجعه به آیات قرآن کریم دیده می‌شود که خداوند دو نوع کرامت را برای انسان درنظر گرفته و در هردو مورد نیز از واژه کرامت استفاده شده است؛ نخست کرامت اعطایی که در آیه معروف: «وَ لَقَدْ کرَّمْنَا بنی‌آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِی‌الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُم مِّنَ‌الطَّیبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَی کثِیرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیلًا» (اسراء: ۷۰) بیان شده است و دیگری در سوره حجرات است که

می‌فرماید: «یا أَیهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاکم مِّن ذَکرٍ وَ أُنثَی وَ جَعَلْنَاکمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَکرَمَکمْ عِندَاللَّـهِ أَتْقَاکمْ إِنَّاللَّـهَ عَلِیمٌ خَبِیرٌ» (حجرات: ۱۳)؛ یعنی کرامت‌مندترینِ شما نزد خدا، باتقواترینِ شماست. ازآنجاکه تقوا به‌عنوان منشأ این کرامت، امری اکتسابی است، این قسم از کرامت را می‌توان کرامت اکتسابی دانست. انسان می‌تواند این کرامت را به هر مقداری که مقدور او باشد، کسب کند.

موضوع مقاله حاضر همان قسم نخست کرامت است که با مسامحه می‌توان از آن به «کرامت ذاتی» تعبیر کرد؛ زیرا قسم دوم از کرامت (کرامت اکتسابی) با میزان تقوای هر شخص ارتباط مستقیم دارد و ازآنجاکه به‌نظر می‌رسد انسان غیرمسلمان، دارای تقوا به‌معنای واقعی کلمه نیست، نمی‌توان از کرامت اکتسابی او سخن گفت؛ بدین‌ترتیب چون محور اصلی مقاله حاضر، کرامت انسان غیرمسلمان است و کرامت چنین انسانی منحصر در قسم نخست کرامت ـ یعنی کرامت اعطایی یا ذاتی ـــ می‌باشد، کرامت اکتسابیِ ناشی از تقوا خارج از موضوع بحث خواهد بود.

برای این مطلب می‌توان استدلال دقیق‌تری ارائه داد؛ بدین‌معنا که از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که ایمان، موضوع تقواست؛ یعنی انسان در مرحله نخست باید مؤمن باشد تا در مرحله بعد، مراتبی از تقوا را به‌دست آورد؛ چنان‌که در سوره انفال: «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ یجْعَلْ لَکمْ فُرْقاناً وَ یکفِّرْ عَنْکمْ سَیئاتِکمْ» (انفال: ۲۹)، مؤمنان را مورد خطاب قرار می‌دهد که اگر تقوا داشته باشند، خداوند به آنان قدرت تشخیص حق از باطل عطا می‌کند و گناهانشان را می‌پوشاند.

همچنین در آیه ۸۸ سوره مائده می‌فرماید: «وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِی أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ» و در آیه ۳۵ همین سوره، مؤمنان را به رعایت تقوا فرامی‌خواند: «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ».

برتربودن تقوا از ایمان در برخی روایات نیز به‌صراحت آمده است؛ مانند روایتی از امام *رضا*ﷺ که می‌فرماید:

> الْإِیمَانُ فَوْقَ‌الْإِسْلَامِ بِدَرَجَةٍ وَالتَّقْوَی فَوْقَ‌الْإِیمَانِ بِدَرَجَةٍ وَالْیقِینُ فَوْقَ التَّقْوَی بِدَرَجَةٍ: ایمان یک درجه از اسلام بالاتر است و تقوا یک درجه بالاتر از ایمان می‌باشد و یقین نیز یک درجه از تقوا برتر است (کلینی، ۱٤۰۷، ج۲، ص۵۱).

به‌نظر می‌رسد عرف و ارتکاز متشرعه همین مطلب را تأیید می‌کند؛ براین‌اساس اگر در آیه ۹۳ سوره مائده ایمان را پس از تقوا ذکر کرده است: «إِذا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَ أَحْسَنُوا وَاللَّهُ يحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» باید آن را ناظر به مراتب گوناگون ایمان و تقوا دانست؛ بدین‌معنا که شخص پس از مسلمان‌شدن باید ایمان بیاورد و آن‌گاه با داشتن نخستین مرتبه از ایمان، دارای تقوا شود، سپس همین تقوا زمینه‌ساز مرتبه بالاتری از ایمان برای او خواهد شد و ایمان مزبور نیز به‌نوبه خود، مرتبه بالاتری از تقوا را به‌دنبال خواهد آورد. برخی مفسران معاصر به این مطلب تصریح کرده‌اند (ر.ک: موسوی سبزواری، ۱٤۰۹، ج۱، ص٦٤).

با تأمل بیشتر به‌نظر می‌رسد اصولاً بدون داشتن مرتبه‌ای از تقوا، ممکن نیست ایمان در قلب شخص نفوذ کند:

> حداقل تقوا آن است که انسان در مقابل حق تسلیم باشد و دشمنی و عناد و لجاجت به خرج ندهد، کسانی که فاقد این مرحله از تقوا هستند مسلماً به‌جایی نمی‌رسند و هیچ هدایتی را پذیرا نمی‌شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج۱، ص٤۲۹).

آیه شریفه «ذلِک الْکتابُ لارَیبَ فیهِ هُدیً لِلْمُتَّقین» (بقره: ۲) را نیز باید ناظر به کمترین مرتبه تقوا دانست که تا در وجود شخص نباشد، از هدایت الهی یعنی ایمان برخوردار نخواهد شد.

نتیجه آنکه کمترین مرتبه تقوا در وجود انسان غیرمسلمان نیز ممکن است تحقق داشته باشد و برهمین‌اساس شخص مزبور از کرامت ناشی از آن مرتبه برخوردار گردد، ولی به‌منظور وضوح بیشتر بحث و پرهیز از تداخل مراتب گوناگون تقوا، مقاله حاضر را به «کرامت اعطایی» اختصاص می‌دهیم با این پرسش اصلی که آیا انسان غیرمسلمان نیز از چنین کرامتی برخوردار است یا خیر و درصورت برخورداربودن، چه آثاری بر آن مترتب می‌شود؟

با نگاه به آیه شریفه ۷۰ سوره اسراء: «وَ لَقَدْ کرَّمْنَا بنی‌آدَمَ وَ ...» به‌روشنی فهمیده می‌شود که آنچه مورد تکریم الهی قرار گرفته، نه مسلمان‌زاده، بلکه بنی‌آدم است؛ زیرا قرآن کریم با اوج فصاحت و بلاغتی که دارد، به‌راحتی می‌توانست بگوید: «و لقد کرّمنا

المسلمین أو المؤمنین»، ولی با عدول از این تعبیرها، از اعطای کرامت به مطلق «بنی‌آدم» سخن گفته است؛ پس کرامت خداداد، اختصاصی به مؤمنان، مسلمانان و حتی خداپرستان ندارد، بلکه تمامی فرزندان آدم را شامل می‌گردد. آیا این کرامت فقط بدین‌معناست که خداوند برای انسان، ارزشی بیش از موجودات دیگر قائل است یا بر چنین کرامتی آثاری نیز مترتب می‌شود؟

چنان‌که اشاره شد، کرامت مورد بحث را به کرامت اعطایی ـ و با مسامحه به کرامت ذاتی[1] ـ می‌توان تعبیر کرد. این احتمال که کسی با خروج از حدّ انسانیت، لیاقت کرامت اعطایی را از دست دهد، قابل انکار نیست؛ برای‌مثال قرآن کریم درباره کسانی که در برابر آیات الهی عناد می‌ورزند، این‌گونه می‌فرماید:

... لَهُمْ قُلُوبٌ لَّایفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْینٌ لَّایبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَّایسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِک کالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ...: ... دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آنها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آنها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان، بلکه گمراه‌ترند ... (اعراف: ۱۷۹).

قوام آدمیت به بهره‌گیری از مجاری ادراکی متعددی می‌باشد که خداوند به انسان بخشیده است و افرادی که هیچ بهره‌ای از این مجاری نمی‌گیرند، به‌تعبیر قرآن، به جایگاه حیوانات، بلکه پایین‌تر سقوط می‌کنند. استفاده از این وسایل ادراکی

---

۱. منظور از کرامت ذاتی یعنی چنین کرامتی متعلق به کسی است که انسان تلقی می‌شود، ولی این تعبیر توأم با مسامحه نسبت به مفهوم ذات است. ذات شیء، چیزی است که از شیء منفک نمی‌شود و درصورت انفکاک، آن شیء، شیء سابق نخواهد بود. در منطق، انسان به حیوان ناطق تعریف می‌شود. حیوان یعنی «جسم»، «نامی»، «حساس» و «متحرک بالإراده». جنسِ انسان است و ناطق‌بودن به‌معنای عاقل‌بودن، فصل انسان است. انسان حاصل ضمیمه این جنس و فصل به یکدیگر است و با جداشدن هریک از این اوصاف، انسان شکل نخواهد گرفت. این ویژگی‌ها را می‌توان ویژگی‌های ذاتی انسان شمرد. آیا کرامت نیز به همین معنا ذاتی انسان است؟ باتوجه به آیه ۱۷۹ سوره اعراف که درادامه می‌آید، معلوم می‌شود کرامت جزء لاینفک و ذاتی انسان نیست؛ زیرا در این آیه خداوند انسان‌هایی را معرفی می‌کند که به‌واسطه عدم استفاده از مجاری ادراکی خود، نه‌تنها جایگاه انسانی ندارند، بلکه حتی از چهارپایان نیز فروترند؛ براین‌اساس تعبیر از کرامت اعطایی به ذاتی، خالی از مسامحه نخواهد بود.

عکس‌العمل‌های انسانی نسبت به دیگران را رقم می‌زند. دلسوزی برای دیگران، رحمت‌ورزیدن به حال دیگران، قضاوت پس از شنیدن سخنان دیگران و توانایی محاکمه وجدانی خویش در برابر لغزش‌ها، نمونه‌هایی از واکنش‌های انسانی است و تنها از کسی بروز می‌کند که از مجاری ادراکی خود ــ به‌خصوص عقل[1] ــ استفاده می‌کند. انسانی که از این امکانات بهره نمی‌برد، تفاوتی با حیوان نخواهد داشت، بلکه اگر این توانمندی‌ها همواره به‌ضرر دیگران به‌کار بسته شود، امکان تنزل انسان از مرتبه حیوانیت نیز وجود خواهد داشت.

درعین‌حال نکته مهم اینکه حتی با چنین انسان‌هایی باید برخوردی متناسب با شئون انسانیت داشت و از رفتارهای ترذیلی در حق آنها خودداری کرد؛ برای‌مثال یکی از فاسدترین انسان‌های تاریخ از دیدگاه اسلام، قاتل امیر مؤمنان *علی*ؑ است که در روایات از وی به‌عنوان أشقی‌الآخرین نام برده شده است (مجلسی، ۱٤۰۳، ج۱۱، ص۳۹۳)؛ بااین‌حال امیر مؤمنانؑ در وصیت‌نامه معروف خویش آشکارا دستور داده است *ابن‌ملجم* را مُثله ـ اعضای بدن او را قطع ـ نکنند، بلکه در برابر ضربت او، فقط یک ضربه بر وی وارد شود. امیر مؤمنانؑ در تبیین دستور خود مبنی بر خودداری از مُثله‌کردن *ابن‌ملجم*، به روایتی از پیامبر اکرمﷺ استناد می‌کند که آن حضرت فرموده است: از مُثله‌کردن بپرهیزید؛ هرچند نسبت به سگ گزنده باشد (امام علی‌بن‌ابی‌طالبؑ، ۱٤۱٤، ص٤۲۲).

فردی که در مظان ازدست‌دادن کرامت اعطایی قرار می‌گیرد، همچنان شایسته رفتاری است که با دیگر انسان‌ها می‌شود؛ برای‌مثال مسلمانان مکلف‌اند با کسی که با ایشان جنگیده، حاضر به پذیرش اسلام نشده است و ازنظر اسلام، واجب‌القتل و در آستانه اعدام می‌باشد، تعامل انسانی داشته باشند. کسی حق ندارد این فرد را پیش از

---

۱. در برخی آیات قرآن کریم از عقل به قلب تعبیر شده است؛ مانند آیه ۳۷ سوره قاف که می‌فرماید: «إِنَّ فِی ذَلِک لَذِکرَی لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَهُوَ شَهِیدٌ» (برای توضیح بیشتر، ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۱، ص۸۷ به‌بعد).

اعدام، تحقیر کند یا نباید وی را به‌گونه ترذیلی و با سخت‌کشی اعدام کرد؛ بدین‌ترتیب مجموعه‌ای از احکام ناظر به کرامت انسانی باید در حق این فرد رعایت شود.

دراینجا دو پرسش متفاوت مطرح می‌شود؛ نخست اینکه آیا انسان در معنای بیولوژیک خود، واجد کرامت است؟ آیه قرآن کریم می‌فرماید این‌گونه نیست؛ دوم اینکه آیا شناسایی افراد فاقد کرامت اعطایی به‌وسیله دیگران ممکن است؟ مثلاً آیا چون افراد واجب‌القتل هیچ‌گونه کرامتی ندارند، هرگونه برخوردی با آنها مجاز است؟ با نظر به آنچه پیش‌تر درمورد برخورد امیر مؤمنان ﷺ با *ابن‌ملجم* گفته شد، باید به این پرسش، پاسخ منفی داد.

اکنون نمونه دیگری را می‌توان اضافه کرد که نشان‌دهنده وجود حریم انسانی حتی برای انسان‌های گناهکار است. مطابق روایتی، شخصی را نزد پیامبر ﷺ آوردند که مرتکب شرب خمر شده بود و آن حضرت بر او حدّ شرب خمر جاری کرد. پس از آن همین فرد را در موارد دیگری به‌دلیل ارتکاب جرایم متفاوت نزد پیامبر ﷺ آوردند. شخصی که ناظر این قضیه بود، اظهار داشت: «خدایا! این گناهکار را لعنت کن! او را چقدر زیاد برای مجازات نزد پیامبر می‌آورند». پیامبر اکرم ﷺ در پاسخ این شخص فرمود: «او را لعنت نکن؛ چراکه او خدا و رسولش را دوست دارد» (مدنی شیرازی، ۱۳۸٤، ج۷، ص۳۲۸). از این جمله پیامبر ﷺ به‌روشنی فهمیده می‌شود که یک شخص در عین گناهکاربودن ممکن است دارای ویژگی‌های مثبتی باشد و درنتیجه با عنایت به ویژگی‌های مزبور، لعن‌کردن وی جایز نیست.

به‌نظر می‌رسد صِرف انسان‌بودن، منزلتی را برای شخص ایجاد می‌کند که مانع برخورد ترذیلی و تحقیرآمیز با وی می‌گردد. این امر همان کرامت اعطایی است که اسلام برای مطلق انسان درنظر می‌گیرد؛ بدین‌معنا که مطابق تعالیم دینی هیچ انسانی به تحقیر، ترذیل و توهین به انسان دیگر و نقض کرامت وی مجاز نیست و درصورتی‌که انسان مزبور مرتکب جرمی شده باشد، فقط در محدوده مجازات آن جرم می‌توان با وی برخورد کرد.

نمونه دیگری از لزوم رعایت کرامت انسانی درباره مطلق مرتکبان جرم را می‌توان

در این روایت ملاحظه کرد که امیر مؤمنان *علی*ﷺ به خادم خود ـ *قنبر* ـ دستور داد حد شرعی را بر مجرمی جاری کند. *قنبر* سه تازیانه بیشتر به او زد و امیر مؤمنانﷺ بلافاصله *قنبر* را به‌اندازه همان سه ضربه تازیانه مجازات کرد (کلینی، ۱٤۰۷، ج۷، ص۲٦۰)؛ براین‌اساس می‌بینیم که قرآن کریم در بیان حکم مقابله به‌مثل با دشمن مسلمانان، بر رعایت عدالت تأکید می‌ورزد و این‌گونه می‌فرماید: «... فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيكمْ فَاعْتَدُوا عَلَيهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيكمْ ...: هرکس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید» (بقره: ۱۹٤). این امر نشان‌دهنده وجود حدی از حریم انسانی برای تمامی انسان‌ها اعم از صالح و طالح است.

به‌عبارت‌دیگر نمی‌توان تمامی حق‌های ناظر به کرامت انسانی را از فردی که به‌دلیل خباثت طینت خود، نزد خداوند از حیوان پَست‌تر است، سلب کرد؛ زیرا نه تشخیص این امر بر عهده انسان است و نه انسان بر چنین امری قادر می‌باشد؛ همان‌گونه که هیچ انسانی به سنجش میزان تقوای دیگری قادر نیست. یکی از پیام‌های آیه شریفه «... إِنَّ أَكرَمَكمْ عِندَاللَّهِ أَتْقَاكمْ ...» این است که تقوا فقط نزد خداوند قابل تشخیص است. تقوای ظاهری همچون تقیّد به آداب و مناسک را می‌توان تشخیص داد،[1] ولی چنین تشخیصی صرفاً تشخیصی ظاهری است. هیچ‌کس به تشخیص میزان تقوای باطنی شخص دیگری قادر نخواهد بود؛ هرچند در طولانی‌مدت، تقیّد چنین شخصی به مناسک مذهبی احراز شود؛ سرنوشت *ابلیس*، شاهد بزرگ این قضیه است. به‌تعبیر امیر مؤمنانﷺ: «*ابلیس* شش هزار سال عبادت کرد که معلوم نیست این شش هزار سال دنیاست یا شش هزار سال آخرت» (امام علی‌بن‌ابی‌طالبﷺ، ۱٤۱٤، ص۲۸۷). چنین موجودی که همه را درباره زهد خود به‌اشتباه انداخته بود، درنهایت موجودی فاسد و منشأ فساد شد. اگر این اتفاق نسبت به موجودی با شش هزار سال عبادت ممکن باشد، نسبت به دیگر موجودات، آن هم با عبادات شصت یا هفتادساله به‌طریق اولی ممکن خواهد بود.

---

۱. تقوای ظاهری همان شرطی است که در فقه از آن به «عدالت» یاد می‌شود و شرط لازم برای تصدی مناصبی چون قضاوت، ولایت فقیه و مانند آن است.

در روایات متعددی این مضمون دیده می‌شود که ائمه معصوم‌ﷺ فرموده‌اند: چه‌بسا خداوند بنده‌ای را دوست داشته باشد و درعین‌حال اَعمال او را ناپسند بشمارد یا اَعمال بنده‌ای را بپسندد، ولی خود او را مبغوض بداند (همان، ص۲۱٦). به‌راستی چگونه چنین تفکیکی میان فرد و اَعمال او ممکن است؟ به‌نظر می‌رسد روشن‌ترین بیان این تفکیک، آن است که گاهی فردی صاحب صفات نفسانی پسندیده‌ای است و درعین‌حال اَعمال ناشایستی از وی صادر می‌شود. دراین‌صورت اگر فقط رفتار فرد مزبور ملاک ارزیابی باشد، بی‌شک او را در زمره مجرمان و گناهکاران خواهیم دانست، درحالی‌که باتوجه به صفات نفسانی او ـ صفاتی که چه‌بسا هنوز زمینه مناسبی برای ظهور و بروز آنها یافت نشده باشد ـ ممکن است نگاهمان نسبت به وی کاملاً تغییر کند. *حرّبن‌یزید ریاحی* از مصادیق آشکار چنین اشخاصی است که به‌دلیل وجود همین صفات پسندیده نفسانی، هنگامی که بر سر دوراهی بهشت و جهنم قرار گرفت، توانست بهشت را انتخاب کند و خود را از هلاکت قریب‌الوقوع برهاند.

نمونه دیگر چنین انسان‌هایی را در یکی از اصحاب امام *باقر*ﷺ می‌توان دید که سابقه دشمنی با آن حضرت داشت و به‌تصریح خود، فقط به‌دلیل علم و ادب آن حضرت، در مجلس امامﷺ شرکت می‌کرد. بااین‌حال امامﷺ در برابر رفتار جسارت‌آمیزش، نه‌تنها مقابله به‌مثل نمی‌کرد، بلکه به بهترین شکل با او رفتار می‌کرد و می‌فرمود: چیزی بر خدا مخفی نیست. درنهایت پس از آنکه شخص مزبور به‌شدت بیمار شد و خود را در لحظات پایان عمر دید، وصیت کرد آن حضرت بر بدنش نماز بخواند و آن‌گاه که پس از مرگش موضوع را به امام *باقر*ﷺ خبر دادند، آن حضرت در سجده‌ای طولانی، شفا و زندگی دوباره فرد مزبور را از خداوند درخواست کرد. با دعای امامﷺ مرد شفا یافت و به‌خدمت امامﷺ رسید و به ایشان عرضه داشت: من واقعاً از دنیا رفتم و هنگامی که روح از بدنم خارج شد، به‌وضوح شنیدم که منادی می‌گوید روحش را برگردانید؛ زیرا *محمدبن‌علی* (امام *باقر*ﷺ) زندگی او را از ما درخواست کرده است. امامﷺ پس از شنیدن سخنان او فرمود:

آیا نمی‌دانی خداوند (چه‌بسا) بنده‌ای را دوست دارد و اعمالش را ناپسند می‌شمارد و

یا بنده‌ای را مبغوض می‌شمارد، درحالی‌که اعمالش را می‌پسندد؟ (طوسی، ١٤١٤، ص٤١٠ـ٤١١).

از این روایات همراه با تأمل در آیه شریفه می‌توان استنتاج کرد که میزان دقیق تقوای یک فرد و نیز میزان خباثت احتمالی او برای ما قابل تشخیص نیست، همان‌گونه که حُسن یا سوء عاقبت شخص نیز برای ما قابل احراز نیست؛ بنابراین نمی‌توان با ملاک قراردادن اَعمال ظاهری انسان، او را فاقد کرامت ذاتی یا برخوردار از آن دانست.

نکته مهم اینکه باید میان ثبوت کرامت و اثبات آن تفاوت قائل شد. هنگامی که خداوند می‌فرماید: «و لقد کرّمنا بنی‌آدم»، می‌فهمیم که به تمامی فرزندان آدم کرامت داده است و این همان کرامت اعطایی یا کرامت در مقام ثبوت می‌باشد. ما موظفیم این کرامت را برای تمامی انسان‌ها به‌رسمیت بشناسیم و به رفتار بر خلاف اقتضای کرامت با احدی از انسان‌ها مجاز نیستیم. درمورد مجرمان نیز فقط به همان اندازه که موازین اسلامی به ما اجازه می‌دهد، می‌توان اعمال مجازات کرد و در خارج از محدوده مزبور، قاعده کرامت انسانی نسبت به آنها نیز جریان می‌یابد.

۱ـ۱. شواهد کرامت اعطایی به انسان

یکی از بهترین استدلال‌ها درباره کرامت اعطایی به انسان، تمسک به فعل خداوند است؛ زیرا اولاً، عالم تشریع و تکوین تحت مدیریت خداوند است؛ ثانیاً، خداوند تحت هیچ‌گونه شرایط اضطراری قرار نمی‌گیرد؛ ثالثاً، خداوند علم، قدرت و جود مطلق دارد؛ بنابراین بی‌شک هم نظام تکوین الهی و هم نظام تشریع الهی، بهترین نظام‌هاست. استناد به فعل معصوم همواره با این محدودیت روبه‌رو می‌باشد که آیا این فعل تحت شرایط خاصی ـ همچون تقیه و مانند آن ـ بوده است یا خیر؛ حال آنکه چنین مسئله‌ای درباره فعل خداوند صدق نخواهد کرد. خداوند خود شرایط‌آفرین است و به‌همین‌دلیل ائمه علیهم‌السلام، ما را به استفاده از افعال تکوینی الهی در تشریع رهنمون شده‌اند.

ازآنجاکه خداوند هیچ‌گاه کاری را بر اساس «ضرورت» انجام نمی‌دهد، فعل خداوند

بهترین فعل و بر بندگان حجت است. اگرچه ضرورت، انسان را محدود می‌کند،[1] ولی نمی‌تواند محدودکننده خداوند باشد. این مبنای عقلی حجیت فعل خداوند است. برای این حجیت مبنای نقلی نیز هست. پیامبر اکرمﷺ فرمود: «به اخلاق الهی متخلّق شوید» (مجلسی، ۱٤۰۳، ج۵۸، ص۱۲۹). اخلاق الهی یعنی آنچه در فعل الهی آشکار می‌شود. در روایت دیگری از پیامبرﷺ آمده است که فردی را به‌سوی مردم یمن فرستاد و به او گفت: «خذهم بأخلاق‌الله وأحْمِلُهُمْ علیها» (احمدی میانجی، ۱۹۹۸، ج۲، ص٦۱۵)؛ یعنی با مردم به اخلاق الهی رفتار کن و آنها را نیز به چنین رفتاری تشویق کن. در روایت دیگری امیر مؤمنانؑ می‌فرماید:

> خداوند عالم را در شش مرحله خلق کرد و اگر می‌خواست، می‌توانست در چشم برهم‌زدنی این کار را بکند، ولی (عمداً) چنین کرد تا مداراکردن و تأمل‌ورزیدن را برای امنای خود الگویی قرار دهد و بدین‌ترتیب حجت را بر خلق خود تمام کند (مجلسی، ۱٤۰۳، ج٥٤، ص٦).

از این روایات می‌توان استنتاج کرد که نه‌تنها از افعال تشریعی الهی، بلکه از افعال تکوینی الهی نیز می‌توان الگو گرفت. بر پایه «لزوم تخلّق به اخلاق الهی» می‌توان شواهد بسیاری بر کرامت اعطایی به انسان‌ها در روایات یافت که درادامه با رعایت اختصار به برخی از آنها اشاره می‌شود.

بر اساس آیات قرآن کریم، خداوند انسان‌ها را بر امور گوناگونی مسلط کرده (ر.ک: نحل: ۱۲/ حج: ٦٥/ لقمان: ۲۰) یا مخلوقاتی را برای انسان قرار داده است (ابراهیم: ۳٤/ بقره: ۲۹). باید گفت همان‌گونه که خداوند تمامی عالم خلقت را برای تأمین مصالح نوع انسان بسیج کرده است، ما نیز باید به کنش خداوند تمسک جوییم و حاکمیت دینی باید کاملاً بر اساس منافع و مصالح انسان باشد. این مسئله بالاترین کرامتی است که می‌توان برای انسان تصور کرد.

---

۱. ضرورت حتی می‌تواند پیامبران الهی را تحت تأثیر قرار دهد. پیامبر ممکن است در شرایطی قرار گیرد که فعلی را بر اساس تقیه انجام دهد.

در زمان آفرینش انسان، ملائکه بر اساس علم قبلی به خداوند عرض کردند: «... أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يفْسِدُ فِيهَا وَ يسْفِک الدِّمَاءَ ...: ... [فرشتگان] گفتند آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد و خون‌ها بریزد ...» (بقره: ۳۰)؛ بااین‌حال خداوند این انسان خون‌ریز و فسادگر را آفرید و نه‌فقط برای کسانی که خون‌ریز و فسادگر نباشند، بلکه برای تمامی این افراد، پیامبر فرستاد.

یکی از آثار مترتب بر کرامت اعطایی انسان، ارسال ۱۲٤ هزار پیامبر برای انسان است. شاید این امر را بتوان یکی از بزرگ‌ترین شواهد بر کرامت عظمای انسان‌ها نزد خداوند دانست. خداوند مدام برای انسان مشرک و ظالم، پیامبر فرستاد و این پیامبران به‌وسیله انسان‌ها کشته شدند. در قرآن کریم آمده است: «يا حَسْرَةً عَلَى‌الْعِبَادِ مَا يأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كانُوا بِهِ يسْتَهْزِئُونَ: دریغا بر این بندگان! هیچ فرستاده‌ای بر آنان نیامد، مگر آنکه او را ریشخند می‌کردند» (یس: ۳۰). در روایت دیگری آمده است که بنی‌اسرائیل در یک روز، هفتاد پیامبر را کشتند (کلینی، ۱٤۰۷، ج۸، ص۱۱٦ـ۱۱۷). خداوند بهترین مخلوقات خود یعنی پیامبران را برای بدترین مخلوقات خود یعنی مشرکان و ملحدان فرستاده است. دراین‌باره تاریخ رسالت حضرت *نوح*ﷺ قابل تأمل است. بر اساس آنچه از مدت رسالت ایشان و تعداد پیروانشان می‌دانیم، به‌طور متوسط هر دوازده سال فقط یک نفر به حضرت نوحﷺ ایمان آورده است. در همه ۹۵۰ سال رسالت حضرت ـ که مورد تصریح قرآن قرار گرفته است (ر.ک: عنکبوت: ۱٤) ـ فقط هشتاد و چند نفر به ایشان پیوستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۲۵، ص٦٥ـ٦٦).

زمانی که خداوند حضرت *موسی*ﷺ را به‌سوی *فرعون* فرستاد، به او و برادرش فرمود: «و با فرعون سخنی نرم گویید شاید که پند پذیرد یا بترسد» (طه: ٤٤). *فرعون* در قرآن کریم این‌گونه توصیف می‌شود که فرزندان بنی‌اسرائیل را می‌کشت ـ چون پیش‌گویی تولد *موسی*ﷺ را شنیده بود ـ و زنانشان را زنده نگاه می‌داشت (ابراهیم: ٦/ بقره: ٤۹/ اعراف: ۱٤۱)، ولی ازنظر خداوند شاید *فرعون* نیز ـ به‌رغم این درجه از خباثت ـ پند بپذیرد و خشیتی در دلش حاصل شود. آیا می‌توان کسی را پَست‌تر از فرعون یافت؟ او نیز به‌رغم همه جنایاتی که تا آن زمان انجام داده بود، مشمول کرامت خداوند بود.

خداوند حتی تا آخرین لحظات، امکان هدایت *فرعون* را منتفی ندانست و فقط و فقط هنگامی هدایتش را منتفی دانست که درحال غرق‌شدن بود (یونس: ۹۰ـ۹۱).

دقت در کرامت اعطایی خداوند به انسان، پاسخ پرسش رایج درباره آیه کرامت اعطایی را روشن می‌سازد و آن اینکه چه رابطه‌ای میان کرامت انسان با تسلط بر زمین و خشکی و روزی داده‌شدن از طیبات ـ که درادامه آیه آمده است ـــ وجود دارد؟ با تفصیلی که گذشت، دلیل آمدن این عبارات پس از «کرّمنا بنی‌آدم» مشخص می‌شود. خداوند می‌فرماید با مسلط‌کردن انسان بر دیگر مخلوقات، به وی کرامت داده‌ایم؛ حال آنکه چنین کرامتی به حیوانات داده نشده، حیوان مسخّر انسان است. جواز ارتزاق از طیبات درحقیقت یکی از آثار فقهی ناشی از کرامت انسان است.

۲ـ۱. نمونه‌هایی از آثار مترتب بر کرامت اعطایی

۱. اواخر عمرِ *حاتم طایی* با بعثت نبیّ مکرم اسلامﷺ مصادف شد، ولی او نامسلمان از دنیا رفت. دختر وی بعداً و در یکی از جنگ‌های قبیله طی با مسلمانان، اسیر شد. این دختر پس از اسارت و درحالی‌که نامسلمان بود، خدمت پیامبر اکرمﷺ رسید و گفت:

> ای محمد! اگر موافق باشی مرا آزاد گردان و نزد قبایل عرب سرشکسته نکن؛ چراکه من دختر بزرگ قوم خود هستم. همانا پدرم پاسدار خانواده و حریم خود بود، اسیر را آزاد و گرسنه را سیر می‌کرد. برهنه را می‌پوشاند، مهمان‌نواز و اهل اطعام بود، سلام را آشکار می‌کرد (به همگان سلام می‌کرد) و هیچ حاجت‌مندی را ردّ نمی‌کرد. من دختر *حاتم طایی* هستم.

چه‌بسا اگر کسی دیگر به‌جای پیامبرﷺ بود، در برابر سخنان دختر *حاتم طایی* این‌گونه استدلال می‌کرد که اولاً، مشرک‌بودن *حاتم طایی* این فضایل را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد یا دست‌کم اثر آنها را خنثی می‌سازد؛ ثانیاً، حتی اگر این‌گونه نباشد، فضایل پدرت ثمری برای تو نخواهد داشت و تأثیری در نوع رفتار ما با تو نمی‌گذارد، ولی پیامبرﷺ پاسخ دیگری داد و فرمود: «ای دختر! صفاتی که برشمردی حقیقتاً صفات مؤمنان است. اگر پدرت (با این صفات) مسلمان می‌بود، حتماً برای او از خدا طلب رحمت می‌کردیم». سپس به مسلمانان فرمود:

با این دختر کاری نداشته باشید و او را آزاد بگذارید؛ زیرا پدرش کرامت‌های اخلاقی را دوست داشت و خداوند نیز دوست‌دار کرامت‌های اخلاقی است (هندی، ۱۹۸۵، ج۳، ص٦٦٤/ نوری، ١٤٠٨، ج١١، ص١٩٣ـ١٩٤).

چنان‌که دیده می‌شود، در این قضیه پیامبر اکرمﷺ اسیری را به‌واسطه کرامت‌های اخلاقی پدرش آزاد کرد و بدین‌ترتیب یک اثر فقهی مهم بر آن مترتب می‌سازد. ایشان با این عمل خود دست‌کم دو مسئله را می‌فهماند؛ نخست اینکه رعایت احترام انسان، منحصر به زمان زندگی او نیست. دوم اینکه مراعات احترام وی به شخص خودش منحصر نمی‌شود و درمورد فرزندانش نیز جاری می‌گردد؛ زیرا این کار به‌نوعی رعایت حرمت و کرامت پدر است.[1] از نقاط قابل توجه در این روایت، توصیف پیامبرﷺ از صفات انسانی یک فرد مشرک است که می‌فرماید: «هذه صفات‌المؤمنین حقاً». این حدیث نشان می‌دهد صفات انسانی، صفات ایمانی نیز هست.

روشن است که *حاتم طایی* به‌دلیل عدم پذیرش دین اسلام، از کرامت اکتسابیِ ناشی از تقوایِ مبتنی بر ایمان برخوردار نبود و به‌همین‌دلیل پیامبر اکرمﷺ حرمت و کرامت او را به‌عنوان یک فرد انسان ـ که مشمول آیه «و لقد کرّمنا بنی‌آدم» است ـ مراعات کرد و آنچه بر تکریم پیامبرﷺ نسبت به او افزود، وجود «صفات مؤمنان» و «مکارم اخلاقی» در *حاتم طایی* بود. درواقع از این روایت استفاده می‌شود که ملاک انسانیت و قرارگرفتن در زمره «بنی‌آدم»، برخورداری از صفات انسانی یا همان «مکارم اخلاقی» است و به‌طبع هراندازه این صفات در شخصی بیشتر باشد، دارای درجه بالاتری از کرامت انسانی نیز خواهد بود.

نکته دیگر اینکه نمی‌خواهیم ادعا کنیم از این روایت، وجوب چنین رفتاری در موارد مشابه با داستان مذکور استنباط می‌شود؛ زیرا صِرف جواز چنین رفتاری ـ که دست‌کم

---

۱. در روایتی از حضرت زهراؑ آمده است: «أ مَا کانَ رَسُولُاللَّهِ صابی یقُولُالْمَرْءُ یحْفَظُ فِی وُلْدِهِ». یحفظ به‌معنای محافظت و رعایت احترام است. داود الهامی در ترجمه کتاب **طرائف** *ابن‌طاووس* نیز همین ترجمه را برمی‌گزیند و می‌نویسد: «المرأ یحفظ فی ولده: احترام هرکس را درمورد فرزندان او باید نگاهداشت» (الهامی، ۱۳۷۱، ص٤١٨).
بی‌شک در عرف عقلا نیز تکریم خانواده و فرزندان انسان، یکی از راه‌های تکریم وی شمرده می‌شود.

مدلول روایت است ـ به‌عنوان یک حکم فقهی مستنبط از روایت، کفایت می‌کند.

۲. نمونه دیگر، خطاب امیر مؤمنان‌ﷺ به *مالک اشتر* در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه است. ایشان *مالک اشتر* را به‌سوی مردم مصر فرستاد، درحالی‌که بسیاری از آنها در آن زمان مسلمان نبودند و فرمود: «وَ لاَ تَکونَنَّ عَلَیهِمْ سَبُعاً ضَارِیاً تَغْتَنِمُ أَکلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَک فِی‌الدِّینِ وَ إِمَّا نَظِیرٌ لَک فِی‌الْخَلْقِ» (امام علی‌بن‌ابی‌طالب‌ﷺ، ۱٤۱٤، ج۱، ص٤۲۷)؛ یعنی مبادا نسبت به آنها چون درنده‌ای باشی که آسیب‌رساندن و تصرف اموالشان را غنیمت می‌شمرد. حضرت در بیان چرایی این دستور می‌گوید آنها دو دسته‌اند؛ یا برادر دینی یا برادر نوعی تو هستند و برای هردو دسته نیز حکم واحد است. تعلیل امیر مؤمنان‌ﷺ برای دستور خود مبنی بر رعایت یکسان حقوق مسلمان و غیرمسلمان، دلالت بر آن دارد که حکم مزبور مستند به انسانیت انسان و با صرف‌نظر از این امر است که این افراد نزد خداوند چه موقعیتی دارند؛ به‌عبارت‌دیگر امیر مؤمنان‌ﷺ به این نکته اشاره دارد که مسلمانان و غیرمسلمانان در آن دسته از احکامی که به عامل مشترک در میان آنان ـ یعنی انسانیت ـ برمی‌گردد، برابرند. این دستور امیر مؤمنان‌ﷺ بیان قاعده است و جنبه استثنا نیز ندارد. این تعلیل عام آشکارا بر آن امر دلالت دارد که حکم مذکور در کلام ایشان شامل تمامی مسلمانان و غیرمسلمانان می‌گردد؛ زیرا ملاک این حکم، برادر دینی و برادر نوعی‌بودن انسان‌هاست و این دو ملاک همه افراد انسان را دربرمی‌گیرد و به زمان یا مکان خاصی اختصاص ندارد.

۳. در روایت دیگری آمده است که پس از فتح مکه، یکی از مسلمانان، پرچم را در دست گرفته بود و فریاد می‌زد: «الیوم، یوم‌الملحمه»؛ یعنی امروز، روز انتقام است. *ابوسفیان* از این ماجرا باخبر شد و قاصدی نزد پیامبرﷺ فرستاد که مگر شما مردم مکه را امان نداده بودید؟ پیامبرﷺ دستور داد پرچم را از این شخص بگیرند و کسی در شهر ندا بدهد: «الیوم، یوم‌المرحمة، الیوم، یوم أعزالله قریشاً» (شریف رضی و دیگران، ۱٤۰٤، ص۲۷۲ـ۲۷۳). پیامبرﷺ در این جریان فرمود: هرکس به خانه ابوسفیان برود یا در خانه خود بماند و درب را ببندد، یا هرکس شمشیر را بر زمین بگذارد، در امان است (مجلسی، ۱٤۰۳، ج۲۱، ص۱۰٤)؛ حال آنکه این افراد مشرک بودند و از بدو بعثت

پیامبرﷺ تا فتح مکه، حدود بیست سال با مسلمانان جنگیده بودند. در فتح مکه پیامبرﷺ فقط به چند تن امان ندادند و یکی از این چند تن، عکرمه پسر *ابوجهل* بود. همسر عکرمه که مسلمان شده بود، خدمت پیامبرﷺ رسید تا برای عکرمه امان بگیرد. در هیچ‌یک از نقل‌های گوناگون این جریان ـ که شیعه و سنّی آن را نقل کرده‌اند ـ نیامده است که پیامبرﷺ در امان‌دادن به عکرمه لحظه‌ای تردید کرده باشد یا آن را به‌تأخیر انداخته باشد. پس از جریان مفصّلی، این زن، شوهر خود را به مکه بازگرداند و عکرمه قصد مسلمان‌شدن کرد. پیش از اینکه عکرمه به جمع مسلمانان وارد شود، پیامبرﷺ با خبر غیبی از ورود وی مطلع شد. پیامبرﷺ به مسلمانان گفت: الأن عکرمه بر شما وارد خواهد شد، مبادا پدرش را دشنام دهید؛ زیرا این دشنام، زنده را می‌آزارد و به مرده نمی‌رسد (مجلسی، ۱٤۰۳، ج۲۱، ص۱٤۲ـ۱٤٤). این احتمال را می‌توان مطرح کرد که چه‌بسا *ابوجهل* که در روایت از او به *فرعون* امت اسلام یاد شده (حرّ عاملی، ۱٤۲۵، ص٤۲٦) و آیه ۳۳ سوره انعام درباره او نازل شده است،[1] احترامی دارد که برآن‌اساس حضرت دستور می‌دهد مسلمانان از دشنام‌دادن به وی خودداری کنند و حتی عکرمه مشرک که به جنگ مسلمانان رفته و هنوز مسلمان نشده است نیز دارای کرامت می‌باشد. عکرمه در آن مجلس حاضر شد و پس از گفت‌وگوهایی به اسلام گروید. پیامبرﷺ به‌عنوان اسوه امت اسلامی، در برابر کسانی که بالاترین حدّ دشمنی و عداوت را در قبال اسلام داشته‌اند، چنین رفتاری کرد و به‌طریق اولی در برابر کسانی که این دشمنی را با اسلام نداشته‌اند باید این رفتارها را داشت. روشن است که کرامتی که در این واقعه مورد توجه پیامبر اکرمﷺ قرار گرفته است، کرامت انتسابی عکرمه نیست؛ زیرا عکرمه تا آن زمان مسلمان نشده بود و صفات انسانی نیز نداشت و به‌همین‌دلیل یکی از معدود کسانی بود که پیامبر اکرمﷺ در جریان فتح مکه او را امان نداد.

---

۱. «... لاَیکذِّبُونَک وَلَکنَّ الظَّالِمِینَ بآیاتِاللّهِ یجْحَدُونَ». به *ابوجهل* گفتند: آیا پیامبر را فردی دروغگو می‌دانی؟ اظهار داشت: نه! او را دروغگو نمی‌دانم و از کودکی تاکنون که در میان ما رشد کرده است، دروغی از او ندیدم. به او گفته شد: بااین‌وصف چرا رسالت پیامبر را نمی‌پذیری؟ اظهار داشت: برای من پذیرفتن ریاست بنی‌هاشم سخت است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۵، ص۲۰۹ـ۲۱۱).

٤. بر اساس روایتی از پیامبرﷺ، ایشان روزی می‌گریست. اصحاب درباره علت گریه پرسیدند و آن حضرت فرمود: دلم برای گناهکاران می‌سوزد؛ چگونه می‌توانند عذاب الهی را تحمل کنند؟ (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰، ص۲۳٦). بی‌شک همه رفتار پیامبرﷺ اسوه است (احزاب: ۲۱) و این دلسوزی حضرت برای خطاکاران نیز می‌تواند برای ما الگو باشد.

۵. خداوند، قرآن کریم را به‌عنوان بزرگ‌ترین معجزه و معجزه‌ای جاودانه بر بزرگ‌ترین پیامبر خود نازل کرد. خداوند، صفات فراوانی دارد. خدا می‌توانست هریک از سور قرآن را با یکی از صفات خود آغاز کند، ولی چنین نکرد و در تمامی سوره‌های قرآنی ـ به‌استثنای سوره توبه ـ خود را با صفت رحمان و رحیم نام برده است. این کار خداوند قطعاً بی‌حکمت نیست.

٦. هنگامی که کاروان امام حسین؈ با لشکر حرّ *ریاحی* روبه‌رو شد، *زهیربن‌قین* به امام حسین؈ پیشنهاد داد در همین نقطه با این لشکر درگیر شویم؛ زیرا با ازمیان‌رفتن این لشکر، هم ابراز قدرت می‌کنیم و هم غنیمت می‌ستانیم؛ درنتیجه اوضاع به‌نفع ما تغییر خواهد کرد. امام حسین؈ در پاسخ فرمود: «من آغازگر جنگ نخواهم بود» (مفید، ۱۳۸۸، ص۳۸٦). آغازگر جنگ‌نبودن چه حُسن و بهره‌ای دارد؟ نخستین نکته که از فرمایشات امام؈ فهمیده می‌شود آنکه هدف من صرفاً تشکیل حکومت اسلامی نیست، بلکه هدفم هدایت مردم است که آن هم با زور ممکن نیست. هدایت مردم زمانی ممکن است که مردم خود بخواهند و بدانند. دومین نکته اینکه چه‌بسا در میان این افراد کسانی باشند که شایسته هدایت‌اند و درصورتی که من آغازگر جنگ باشم، این افراد دیگر هدایت نخواهند شد. امام؈ درحالی جنگ را آغاز نکرد که می‌دانست اگر چنین می‌کرد، به‌سودش بود. یاران حرّ هزار نفر بودند، حال آنکه لشکر *عمر سعد* که بعداً در برابر ایشان ایستادند، سی هزار نفر بودند. اینها نکاتی فقهی و نه صرفاً اخلاقی است.

هنگامی که این دو لشکر به یکدیگر می‌رسند، لشکریان حرّ تشنه‌اند، ولی امام حسین؈ به این لشکر آب می‌دهد. نه‌تنها به یارانش چنین امری می‌کند، بلکه خود به‌دست خود به آنها و مرکب‌هایشان آب می‌دهد (همان، ص۳۸۰ـ۳۸۷). آب‌دادن به

کسانی که برای جنگ با فرزند پیامبرﷺ آمده‌اند، چه ثواب یا دلیلی دارد؟ این سنخ رحمت‌ورزیدن امامؑ به کسانی که می‌داند قصد جنگیدن با او دارند، از آثار فقهی مترتب بر کرامت انسانی است.

ازاین‌دست نمونه‌ها بی‌شمار هست؛ دیده‌ای می‌خواهد که با این مفاهیم آشنا باشد و از کنار این روایات به‌سادگی نگذرد.

پذیرش کرامت انسانی به‌عنوان قاعده‌ای فقهی، آثاری به‌دنبال خواهد آورد. این آثار مورد بررسی فقها قرار نگرفته است و بحثی جدید به‌شمار می‌آید. به‌طبع اگر وجود یک قاعده را بپذیریم، آثار مترتب بر آن را نیز باید پذیرفت.

۲. ایرادهای وارد به کرامت انسانی در اسلام

کرامت اعطایی به انسان در اسلام با کرامت انسانی حقوق بشر معاصر قابل قیاس نیست. کرامت انسانی حقوق بشر معاصر با چند ایراد روبه‌رو می‌باشد: نخست اینکه انسان را به‌عنوان موجودی صرفاً مادی تلقی کرده، به جنبه‌های معنوی[1] وی توجهی نکرده است؛ دوم، از مبدأ آفرینش انسان غفلت یا شاید تغافل کرده است؛ سوم، به فرجام انسان هیچ توجهی نکرده است؛ چهارم، برهان خاصی برای این کرامت ارائه نداده است.[2] در نگاه اسلامی هیچ‌یک از این نقایص وجود ندارد. آنچه در نقد این قاعده بیان شده، یا با استناد به برخی فروعات فقهی یا بر پایه برخی امور آرمانی حقوق بشر معاصر بوده است. در این مبحث به بررسی بعضی از این ایرادها خواهیم پرداخت.

---

۱. منظور از جنبه‌های معنوی، جنبه‌های فرامادی مانند دین است. البته قابل انکار نیست که تعداد قابل توجهی از حق‌های بشری با موازین اخلاقی سازگار است، ولی نکته مهم اینکه پذیرش حق‌های مزبور به‌دلیل ابتنای آنها بر مبانی اخلاقی نیست، بلکه به‌جهت رعایت یکی از مهم‌ترین اصول مبنایی حقوق بشر معاصر، یعنی همزیستی مسالمت‌آمیز است. «حق بر ناحق‌بودن» شاهد مهم فاصله‌گرفتن حقوق بشر معاصر از موازین اخلاقی است.

۲. برهان کرامت انسانی در اسلام این است که خداوند به‌عنوان خالق انسان، این کرامت را اعطا کرده است؛ بنابراین هیچ‌کس حق سلب این کرامت را ندارد.

۱ـ۲. احکام مغایر با کرامت انسانی نامسلمانان

مفهوم اسلامی کرامت انسانی، گاهی با استناد به برخی احکام فقهی مورد تردید قرار می‌گیرد؛ برای‌مثال به تحقیرکردن نامسلمانان در هنگام پرداخت جزیه استناد می‌شود. مستند هواداران این رفتار، آیه «حَتّی یعْطُواْ الْجِزْیَةَ عَن یدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹) است، ولی این برداشت درست به‌نظر نمی‌رسد. برای ردّ این ادعا که صاغرون به‌معنای محقرون است، به چهار نکته ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. همه مفسران چنین معنایی را مطرح نکرده‌اند و به‌نظر برخی، صاغر درلغت غیر از محقر و تحقیرشده است.

۲. تحقیر اهل کتاب با اهداف دین اسلام سازگار نیست.

۳. چنین رفتاری خلاف ادب اسلامی است.

٤. تحقیر اهل کتاب نه‌تنها وجه عقلایی ندارد، بلکه می‌تواند سبب کینه‌توزی آنان نسبت به مسلمانان شود؛ کینه‌ای که در مواقع گوناگون ممکن است آشکار شود و جامعه اسلامی را دچار اختلال و چالش جدی کند.

توضیح بیشتر آنکه میان مفسران درمورد مدلول کلمه «صاغرون» اختلاف‌نظر هست. برخی مفسران بزرگ معاصر همچون علامه *طباطبایی* و آیت‌الله *مکارم شیرازی* تصریح کرده‌اند که مقصود از این کلمه، تحقیر اهل کتاب به‌هنگام پرداخت جزیه نیست، بلکه بدین‌معناست که اهل کتاب هنگام پرداخت جزیه، خود را از مسلمانان برتر ندانند؛ زیرا به‌طور معمول هنگامی که کسی به دیگری مبلغی می‌پردازد، خود را برتر از گیرنده تلقی می‌کند.

علامه *طباطبایی* در **تفسیر المیزان** پس از بحثی در لغت، اعتقاد دارد معنای صاغر در آیه مذکور، کسی را شامل می‌شود که «تن به پَستی داده است» و منظور آن است که اهل جزیه نمی‌توانند در برابر جامعه اسلامی گردن‌فرازی کنند. ایشان می‌افزاید معنای آیه، توهین و بی‌ادبی به اهل جزیه نیست (طباطبایی، ۱۳۷٤، ج۹، ص۳۲۲ـ۳۲۳). در **تفسیر نمونه** آمده است:

«صاغر» از مادّه «صغر» (بر وزن پسر) به‌معنای کسی است که به کوچکی راضی شود و

منظور از آن در آیه فوق آن است که پرداختن جزیه باید به‌عنوان خضوع در برابر آیین اسلام و قرآن بوده باشد و به‌تعبیر دیگر، نشانه‌ای برای همزیستی مسالمت‌آمیز و قبول موقعیت یک اقلیت سالم و محترم در برابر اکثریت حاکم بوده باشد و اینکه بعضی از مفسران آن را به‌عنوان تحقیر و توهین و اهانت و سخریه اهل کتاب کرده‌اند، نه از مفهوم لغوی کلمه استفاده می‌شود و نه با روح تعلیمات اسلام سازگار است و نه با سایر دستوراتی که درباره طرز رفتار با اقلیت‌های مذهبی به ما رسیده است، تطبیق می‌کند. نکته قابل توجه دیگر اینکه در آیه فوق گرچه در میان شرایط «ذمه» تنها «جزیه» مطرح شده است، ولی تعبیر به «هُمْ صاغِرُونَ» یک اشاره اجمالی به سایر شرایط ذمه است؛ زیرا از آن استفاده می‌شود که آنها فی‌المثل در محیط اسلامی دست به تبلیغات بر ضد مسلمان‌ها نزنند، با دشمنان آنها همکاری نکنند و در راه پیشرفت‌هایشان سد و مانعی ایجاد ننمایند؛ زیرا این امور با روح خضوع و تسلیم و همکاری سازگار نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۷، ص۳٥٤).

دکتر *صادقی تهرانی* در تفسیر آیه می‌گوید:

اهل کتاب در هنگام پرداخت جزیه، نباید استعلا ورزند و خود را برتر بدانند. آنها نباید در دولت اسلامی استقلالی برای خود قائل باشند، ولی معنایش این نیست که مورد اهانت قرار گیرند، بلکه در برابر حکومت اسلامی باید دست پایین داشته باشند. مادامی‌که این‌گونه باشند و محرمات الهی را آشکارا بجا نیاورند، تعامل با ایشان در جامعه اسلامی، تعاملی بر اساس صلح و صفا و وفا خواهد بود (صادقی تهرانی، ۱٤۱۰، ص۲٥).

استاد *سیدعلی‌اکبر قرشی* نیز چنین تفسیری دارد و مقصود از صاغرون را «خضوع و اطاعت از حکومت اسلامی و جبهه‌نگرفتن در برابر مسلمانان» دانسته است. وی چنین تفسیری را به شیخ *طوسی* و برخی دیگر از بزرگان نیز نسبت می‌دهد (قرشی بنابی، ۱۳۷٥، ج٤، ص۲۲۱).

غرض از نزول اسلام، وجود دین جهانی و جاودانی برای هدایت مردم به‌سوی تکامل و سعادت دنیا و آخرت است. روشن است که حرکت به‌سوی سعادت و تشکیل جامعه جهانی با اجبار، کینه‌توزی و کینه‌ورزی ممکن نیست؛ زیرا اسلام نمی‌تواند اهدافش را با تحقیر گروهی از شهروندان خود ــ یعنی اهل کتاب ــ پیش ببرد؛

به‌عبارت‌دیگر حمل «صاغرون» بر معنای «محقَّرون» درواقع باعث نقض‌غرض خواهد بود و روشن است که شارع حکیم هیچ‌گاه مرتکب نقض‌غرض نمی‌شود.

چنین تفسیری از آیه با ادب اسلامی نیز سازگار نیست. علامه *طباطبایی* و استاد *قرشی* در تفسیر خود به این نکته اشاره کرده‌اند. به‌راستی چگونه می‌توان صاغرون را به‌معنای تحقیر اهل کتاب تفسیر کرد و ازسوی‌دیگر روایاتی را پذیرفت (ر.ک: حرّ عاملی، ١٤١٦، ج١٥، ص٦٦) که بر لزوم تأمین هزینه زندگی اهل کتاب ازکارافتاده از بیت‌المال مسلمانان دلالت می‌کند؟ یا کلام امیر مؤمنان ﷺ را قبول کرد که در عهدنامه جاودان خود به *مالک اشتر*، به او فرمان می‌دهد:

وَأَشْعِرْ قَلْبَک الرَّحْمَةَ لِلرَّعِیةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ لَاتَکونَنَّ عَلَیهِمْ سَبُعاً ضَارِیاً تَغْتَنِمُ أَکلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَک فِی‌الدِّینِ وَ إِمَّا نَظِیرٌ لَک فِی‌الْخَلْق: قلبت را مالامال از لطف و محبت به تمامی مردم گردان؛ چراکه برخی از آنان برادر دینی تو و برخی دیگر برادر نوعی تو هستند (امام علی‌بن‌ابی‌طالب ﷺ، ١٤١٤، ج١، ص٤٢٧).

به‌عبارت‌بهتر در چنین فضایی از تشریع، نمی‌توان پذیرفت «صاغرون» به‌معنای «محقّرون» باشد. درضمن باید به این نکته توجه داشت که استعمال کلمه «صاغرون» در برخی موارد به‌معنای «محقّرون» منافاتی با آنچه دراینجا گفته شد، ندارد؛ زیرا در هر موردی باید باتوجه به قراین لفظی و لُبّی معنای مورد نظر را به‌دست آورد و چنان‌که دیدیم، مجموع این قراین به‌اضافه معنای لغوی واژه صاغر در آیه مربوط به جزیه نشان می‌دهد که این واژه دراینجا به‌معنای تحقیر به‌کار نرفته است.

گفتنی است پذیرش تفسیر پیشین، بدین‌معنا نیست که اسلام اعتبار و ارزش خود را هم‌طراز دیگر ادیان اهل کتاب می‌داند؛ زیرا روشن است که دین اسلام، خود را به‌عنوان تنها دین حقانی معرفی می‌کند:

وَ مَن یبْتَغِ غَیرَالْإِسْلَامِ دِینًا فَلَن یقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِی‌الْآخِرَةِ مِنَ‌الْخَاسِرِینَ: و هرکس جز اسلام دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود و وی در آخرت از زیانکاران است (آل‌عمران: ٨٥).

درعین‌حال این حقانیت به‌معنای جواز رفتار نادرست با غیرمسلمانان نیست. همچنین این ادعا که اسلام رفتار تحقیرآمیز با غیرمسلمانان را برای ترغیب آنها به

اسلام‌آوردن توصیه کرده باشد، بی‌شک پذیرفتنی نیست؛ زیرا اقلیت‌های دینی چنان‌چه در جایی مورد فشار قرار گیرند، اتحاد بیشتری می‌یابند و درنتیجه خطر بزرگ‌تری برای جامعه اسلامی خواهند بود.

سخن آخر دراین‌باره آن است که بی‌شک برخی اهل کتاب در برابر مسلمانان و پیامبرﷺ لجاجت می‌ورزیدند و درعین‌حال که به‌خوبی از حقانیت پیامبر مطلع بودند و او را همچون فرزند خود می‌شناختند: «يعْرِفُونَهُ كمَا يعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ» (بقره: ١٤٦)، حاضر به پذیرش دین اسلام نبودند؛ به‌همین‌دلیل پیامبر اکرمﷺ موظف بود در برابر آنان رفتار دیگری داشته باشد. مشخص است که این رفتار را نمی‌توان به اهل کتابی که در پناه دولت اسلامی زندگی می‌کردند و به قوانین اسلام پای‌بند بودند، سرایت داد.

۲ـ۲. نسبت مجازات با کرامت انسانی

کرامت انسانی مانند هر ارزش دیگری ممکن است با برخی اصول یا ارزش‌ها تزاحم یابد؛ دراین‌صورت برای حل تزاحم باید از قاعده عقلی و نقلی معروف این باب ـ یعنی تقدیم اهم بر مهم ـ استفاده کرد؛ بنابراین نباید پنداشت مجازات شخصی که مرتکب جرمی می‌شود، با کرامت انسانی وی منافات دارد. همان‌گونه که فرد مجرم دارای کرامت است، افراد دیگر جامعه نیز از کرامت انسانی برخوردارند و رعایت کرامت آنان مقتضی مجازات مجرم است؛ به‌تعبیردیگر می‌توان گفت درصورت وقوع جرم، رعایت کرامت مجرم با مراعات کرامت دیگر افراد جامعه تزاحم می‌یابد و بی‌شک کرامت دیگران مصداق امر اهمی است که باید بر مهم ـ یعنی کرامت فرد مجرم ـ مقدم گردد.

افزون‌براین و با نگاهی دقیق‌تر می‌توان مجازات مجرمان را مشمول عنوان تزاحم کرامت یک فرد با دیگر افراد جامعه ندانست؛ زیرا از دیدگاه اسلام، مجازات مجرمان فقط به‌منظور تشفی‌خاطر زیان‌دیدگان از جرم یا جامعه‌ای که در آن جرم واقع شده است، صورت نمی‌گیرد، بلکه هدف اصلی از مجازات مجرم، اصلاح خود اوست. هر جرمی مشتمل بر مفسده‌ای است و به‌همین‌دلیل مجازات مجرم باتوجه به ویژگی

اصلاح‌گری آن می‌تواند به مجرم درجهت ترمیم صفات انسانی یاری رساند.

درمورد مجازات‌ها باید به چند نکته دیگر توجه داشت:

نخست، اصولاً تمامی مجازات‌ها یا غالب آنها بر درجه‌ای از تحقیر و توهین نسبت به شخص مجازات‌شونده مشتمل می‌باشد. دلیل این امر نیز همان‌گونه که گفته شد، تزاحم میان حقوق افراد با حق فرد یا جامعه است؛ بدین‌معنا که هرگاه شخصی با اراده آزاد خود به دیگری یا جامعه آسیبی وارد کند، درواقع خود را شایسته مجازات کرده است. این مجازات نیز که عادتاً مشتمل بر تحقیر و توهین نسبت به مجرم است، از باب مقابله به‌مثل و نیز به‌منظور برقراری نظم و امنیت در جامعه ـ و با تقدیم مصلحت جامعه بر مصلحت فرد ـ صورت می‌گیرد.

دوم، ازآنجاکه عقل انسان مُدرک کلیات است و جزئیات را به‌دلیل عدم اشراف بر تمامی جوانب آنها نمی‌تواند همواره به‌صورت دقیق و بدون خطا ادراک نماید، این نکته را می‌فهمد که هر مجرمی شایسته مجازات است و نیز درک می‌کند که میان جرم و مجازات باید تناسب باشد، ولی در همه موارد نمی‌تواند میزان دقیق مجازات متناسب با هریک از جرایم و شیوه‌های اجرای مجازات‌های مزبور را دریابد. در چنین مواردی الزاماً با مراجعه به شریعت باید میزان و چگونگی اجرای مجازات را استنباط کرد. به‌همین‌دلیل برخی مجازات‌ها در متون دینی به‌عنوان حد شرعی مشخص شده‌اند. منظور از حدود شرعی، مجازات‌هایی‌اند که میزان و موارد اجرای آن به‌وسیله شارع مقدس به دقت تعیین شده است و به‌هیچ‌عنوان قابل تغییر نیست، مگر در مواردی که با مصلحت مهم‌تر مورد قبول شریعت تزاحم یابند. در نقطه مقابل حدود، دسته‌ای دیگر از مجازات‌ها وجود دارد که از آنها باعنوان تعزیرات یاد می‌شود. به‌عقیده بسیاری از فقها میزان تعزیر و شیوه اجرای آن به حاکم شرع واگذار شده است که باتوجه به شخصیت مجرم و شرایط ارتکاب جرم تعیین می‌شوند. شارع مقدس در این دسته از مجازات‌ها مخصوصاً به میزان و نحوه اجرا نپرداخته است؛ زیرا به این نقطه توجه داشته است که مقدار و شیوه اجرای تعزیرات همواره از ضابطه ثابتی پیروی نمی‌کند و شدیداً تحت تأثیر شرایط

گوناگون قرار دارد. در اجرای مجازات‌های تعزیری نیز حاکم شرع موظف است قاعده کرامت انسانی را مراعات نماید؛ بدین‌معنا که میزان و شکل اجرای مجازات تعزیری را به‌گونه‌ای تعیین کند که در عین بازدارندگی، کمترین آسیب را به کرامت انسانی شخص مجرم وارد نماید؛ چراکه ضابطه اصلی در مجازات تعزیری، بازدارنده‌بودن آن است و به‌همین‌دلیل فقها تصریح کرده‌اند حاکم شرع باید در اجرای تعزیر مصلحت را به‌درستی ملاحظه کند. بی‌شک منظور از مصلحت فقط مصلحت شخص مجرم نیست، بلکه مصلحت جامعه اسلامی نیز باید مد نظر قرار گیرد؛ چنان‌که منظور از مصلحت مزبور فقط مصلحت موجود در تعزیر نیست، بلکه مصلحت مربوط به شیوه اجرای آن را نیز دربرمی‌گیرد (برای توضیح بیشتر، ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۱، ج۲، ص۲۵۹ به‌بعد).

۳ـ۲. حقوق بشر آرمانی یا حقوق بشر واقعی؛ بررسی ملاک مقایسه

در مقام مقایسه حقوق بشر اسلامی با حقوق بشر معاصر باید دقت داشت بسیاری از موازین حقوق بشر معاصر، در حد آرمان‌هایی باقی می‌مانند که هنوز قابل اجرا نیستند. یکی از مواد اعلامیه حقوق بشر این است که انسان‌ها بدون هرگونه تبعیضی باید از سلسله حقوقی برخوردار شوند. در کجای دنیا می‌توان دید انسان‌ها بدون تبعیض‌هایی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر مشخص شده است، به‌طور یکسان از تمامی حق‌ها برخوردار باشند؟ در کجا می‌توان هرگونه تبعیضی درمورد حق شغل، مسکن، تصدی مناصب سیاسی و... را منتفی دید؟ آیا وقوع چنین اتفاقی اساساً ممکن است؟ وضعیت دیرپای حاکم بر جهان که مبتنی بر پذیرش کشورهای متعدد با اندیشه‌ها، مکاتب سیاسی و مکاتب حقوقی گوناگون است، اجرای بدون تبعیض حق‌های بشری را ممتنع و به‌نظر غیرقابل تحقق می‌کند. تا زمانی که کشوری دارای استقلال در حکمرانی است و ناگزیر مبنای فکری متفاوتی با دیگر کشورها را برمی‌گزیند، محو کامل تبعیض امکان‌پذیر نخواهد بود. چنین وضعیتی زمانی امکان‌پذیر است که کشورها مرزها را کاملاً ازمیان برداشته و اصراری بر بقا نداشته باشند. اجرای مفاد این اعلامیه در وضعیت فعلی که همه دولت‌ها خود را حقانی می‌دانند و مایل‌اند با

حفظ قدرت، مرزهایشان را به میل خود اداره کنند، غیرممکن است.

بحث تاکنون دراین‌باره بود که آیا کرامت مطلق افراد انسان در اسلام پذیرفته شده است یا خیر؟ آیا خداوند حداقل‌هایی را که برای انسان بماهو انسان به‌رسمیت شناخته است، برای غیرمسلمان نیز به‌رسمیت می‌شناسد؟

در مباحث پیشین شواهد متعددی برای اثبات کرامت انسانی از دیدگاه اسلام و عدم اختصاص آن به مسلمانان ارائه شد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که ملاک تشخیص حداقل حقوق انسانی چیست؟ بی‌شک سلسله حق‌هایی هست که به انسان بماهو انسان متعلق می‌باشد، ولی مصادیق این حق‌ها در کشورهای گوناگون، متفاوت است؛ برای‌مثال برای فردی که تابع یک دولت ـ کشور نباشد، بسیاری از امتیازات وجود نخواهد داشت. مهم نیست چنین تفکیکی به دین بازگردد یا خیر؛ سخن دراین‌مورد است که حداقل‌های حقوق انسانی بر چه اساسی معیّن می‌شود؟ به‌نظر می‌رسد هر کشوری ملاکاتی برای تعیین حداقل‌های مزبور دارد، حال بعضی از کشورها دین را یکی از این ملاک‌ها می‌دانند و بعضی از کشورها دین را در میان این ملاکات قرار نمی‌دهند، ولی در همین کشورها نیز ملاک دیگری هست.[1]

در کشوری که ملاک برخورداری از حداقل حقوق، بی‌طرفی دانسته شده است، قهراً نمی‌توان کسی را که ملاک مزبور را نپذیرفته است، در سِمت عمومی و حکومتی گمارد. این ملاک، ملاکی دینی نیست، ولی به تبعیض منجر می‌شود. در بعضی کشورها ملاک‌های دینی در اولویت‌اند و در بعضی کشورهای دیگر ملاک‌های غیردینی در اولویت قرار

---

۱. همین نکته را به‌گونه‌ای می‌توان درباره برابری در پیشگاه قانون مطرح کرد. بحث‌هایی که در زمان مشروطه بر سر برابری مسلمان و غیرمسلمان در پیشگاه قانون شکل گرفت، ناشی از نبود درک درستی از برابری در پیشگاه قانون بود. تصور برخی فقها این بود که برابری در پیشگاه قانون به‌معنای انکار تمامی تفاوت‌هایی است که میان مسلمان و غیرمسلمان هست. معنای برابری در پیشگاه قانون این است که سلسله حقوق و تکالیفی وجود دارد که به انسان بماهو انسان و نه انسان بماهو مسلمان، و نه انسان ازحیث مسیحی، یهودی یا شهروندبودن و نبودن، تعلق دارد. این حق‌ها ممکن است حتی ناظر به جنسیت افراد نیز نباشد. دایره این حقوق و تکالیف را هر کشوری به‌تناسب اعتقادات خود تعریف می‌کند. تفصیل این بحث نیازمند مجال بیشتری است.

گرفته‌اند. تفاوت در این امر است، نه اینکه آن کشور حق بیشتری را به‌عنوان بشر برای انسان غیردین‌دار و در نقطه مقابل اسلام حق کمتری را قائل شده باشد.[۱]

نتیجه

بر اساس آیه شریفه «وَ لَقَدْ کرَّمْنَا بنی‌آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِی‌الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُم مِّنَ‌الطَّیبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَی کثِیرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیلًا» (اسراء: ۷۰) باید حکم کرد که صِرف قرارداشتن در زمره فرزندان آدم، باعث برخورداری شخص از کرامت انسانی می‌شود و به‌همین‌دلیل از رفتارهای خلاف شئون انسانی با او باید خودداری کرد. این کرامت از خلال شواهد متعددی که در اخلاق‌الله هست، اثبات می‌شود و به‌نظر می‌رسد شمار قابل توجهی از رفتارهای معصومان‌ﷺ در قبال افراد غیرمسلمان را باید ناشی از این قاعده و آثار مترتب بر آن دانست. همچنین قاعده مذکور را می‌توان علت برخی رفتارهای معصومان‌ﷺ دانست که گاهی به تغییر حکم اولی شرعی ـ مانند قضیه آزادی دختر *حاتم طایی* از اسارت و تغییر وضعیت وی از اسیر به آزاد ـ منجر شده است؛ براین‌اساس می‌توان گفت شناسایی کرامت انسان به‌عنوان قاعده فقهی می‌تواند سبب تغییر برخی استنباط‌های رایج گردد که بررسی تفصیلی آن به مداقّه بیشتری نیاز دارد.

نصوص ویژه رفتار با نامسلمانان نیز از این قاعده پیروی می‌کند و به‌نظر می‌رسد تفاسیری که این نصوص را به بدرفتاری با ایشان حمل می‌کند، نادرست باشند. همچنین وجود مجازات‌های دنیوی در نظام فقهی به‌معنای نقض کرامت انسانی نیست و باتوجه به نقش بازپرورانه مجازات، تنبیه مجرمان نه‌تنها منافاتی با کرامت انسانی ندارد، بلکه درجهت تقویت آن نیز باید ارزیابی گردد. بااین‌حال اگرچه نظام فکری اسلام نمی‌تواند پذیرای اصل بی‌طرفی باشد، ولی طبق مبانی خود، حق‌هایی را به‌عنوان حداقل حقوق انسان بماهو انسان عرضه و تضمین می‌کند.

---

۱. چنین مقایسه‌ای نباید بر اساس تجربه کنونی و مصادیق خارجی انجام شود؛ زیرا درحال حاضر بسیاری از موازین حقوق بشر اسلامی به‌درستی اجرا نمی‌شود.

منابع

* **قرآن کریم**.
** امام علی‌بن‌ابی‌طالب؛ **نهج‌البلاغه**؛ تدوین صبحی صالح؛ قم: مؤسسه دارالهجره، ١٤١٤ق.
۱. احمدی میانجی، علی؛ **مکاتیب‌الرسول**ﷺ؛ ج۲، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۹۹۸م.
۲. افقی، رسول، سیدمحمود طباطبایی‌نژاد، محمود کریمیان، محمدرضا وهابی و حمیدرضا شیخی؛ **دانشنامه قرآن و حدیث**؛ تدوین محمدمحمدی ری‌شهری؛ ج١٤، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۰.
۳. الهامی، داود؛ **الطرائف**؛ قم: نوید اسلام، ۱۳۷۱.
٤. حرّ عاملی، محمدبن‌حسن؛ **إثبات‌الهداة بالنصوص والمعجزات**؛ تحریر علاءالدین اعلمی؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ١٤٢٥ق.
۵. حرّ عاملی، محمدبن‌حسن؛ **تفصیل وسائل‌الشیعة إلی تحصیل مسائل‌الشریعة**؛ تحریر محمدرضا حسینی جلالی؛ ج۱۵، قم: مؤسسه آل‌البیت‌ﷺ لإحیاءالتراث، ١٤١٦ق.
٦. شریف رضی، محمدبن‌حسین، محمد ابوالفضل ابراهیم و عبدالحمیدبن‌هبه‌الله ابن‌ابی‌الحدید؛ **شرح نهج‌البلاغه**؛ ج۱۷، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی‌ره، ١٤٠٤ق.
۷. صادقی تهرانی، محمد؛ **الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن والسنة**؛ ج۱۳، قم: فرهنگ اسلامی، ١٤١٠ق.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **تفسیر المیزان**؛ ج۹، چ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی

وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٣٧٤ش.
۹. طوسی، محمدبن‌حسن؛ **الأمالی**؛ قم: دارالثقافة، ١٤١٤ق.
۱۰. قرشی بنابی، علی‌اکبر؛ **تفسیر أحسن‌الحدیث**؛ ج٤، چ۲، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۵ش.
۱۱. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ ج۷، چ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٤٠٧ق.
۱۲. مجلسی، محمدباقر؛ **بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمةالأطهار**؛ تحریر عبدالزهرا علوی، محمدباقر محمودی، ابراهیم میانجی و محمدتقی مصباح؛ بیروت: دار احیاء التراث‌العربی، ١٤٠٣ق.
۱۳. مدنی شیرازی، سیدعلیخان؛ **الطراز الأول**؛ ج۷، مشهد: مؤسسه آل‌البیت لإحیاء التراث‌العربی، ١٣٨٤.
١٤. مفید، محمدبن‌محمد؛ **الإرشاد** (سیره ائمه اطهار)؛ ترجمه حسن موسوی مجاب؛ قم: سرور، ١٣٨٨.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ **أنوارالفقاهة فی شرح تحریرالوسیلة** (کتاب الحدود)؛ ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۱.
١٦. مکارم شیرازی، ناصر؛ **پیام قرآن**؛ ج۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٣٨١.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ **تفسیر نمونه**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٣٧٤.
۱۸. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی؛ **مواهب الرحمن فی تفسیرالقرآن**؛ ج۱، بیروت: مؤسسه اهل‌البیت، ١٤٠٩ق.
۱۹. نوری، میرزاحسین؛ **مستدرک‌الوسائل**؛ ج۱۱، قم: مؤسسه آل‌البیت، ١٤٠٨ق.
۲۰. هندی، علاءالدین علی المتقی‌بن‌حسام‌الدین؛ **کنزالعمال فی سنن‌الأقوال والأفعال**؛ تحریر صفوت‌السقا و بکری‌الحیانی؛ ج۳، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۹۸۵م.

واکاوی مفهوم، مبانی و محدودیت‌های حق در قرآن کریم

مهدی بالوی*
مهناز بیات کمیتکی**

چکیده

مفهوم حق از چالش برانگیزترین مفاهیم مورد بحث در حوزه اخلاق، حقوق و سیاست در اندیشه مدرن است. اهمیت این مفهوم تاآنجاست که مباحثات نظری‌ای که حول محور ارزش‌های بنیادینی چون آزادی، برابری و عدالت صورت می‌گیرد، همواره به زبان حق توسل می‌جوید. بااین‌حال به‌کارگیری مفهوم حق، به‌سبب مناقشه‌آمیز بودنش، ناگزیر متضمن رویارویی با افکار و آرای متفاوت و گاهی متعارض بوده، مجال گسترده ای را برای تضاربات فکری و تعارضات نظری فراهم‌ساخته است. مفهوم مزبور تا اندازه‌ای چالش‌برانگیز است که به‌محض آغاز هرگونه بحث درباره آن، مباحثه‌ای چندوجهی درباره مفهوم، معنا، محتوا، مبانی توجیهی، صاحبان و قلمرو اِعمال آن آغاز می‌گردد.

براین‌اساس در مقاله حاضر کوشیده‌ایم با اتخاذ رویکردی توصیفی، تحلیلی و تجویزی ضمن مطمح‌نظر قراردادن آیات متعدد کلام وحی، به تبیین معنای حق بپردازیم و برهمین‌مبنا ضرورت تفکیک میان دو مفهوم حق‌بودن و حق‌داشتن را بیان کنیم. افزون‌براین تلاش کرده‌ایم از دو اصل خودآیینی و کرامت انسانی به‌عنوان مبانی موجه‌ساز ادعاهای حقوق بشری سخن بگوییم و مبانی مزبور را در آیات کتاب مقدس بجوییم. درپایان نیز به بررسی تفصیلی قلمرو اِعمال حق و رویکردهای نظری درباره نسبت میان حق، مصلحت عمومی و اخلاق عمومی پرداخته‌ایم و به واکاوی آیات متعدد قرآن کریم درمورد موضوع بحث اهتمام ورزیده‌ایم تا روشن سازیم «بنیادین‌بودن» حق ملازمه‌ای با «مطلق‌بودن» آن ندارد.

واژگان کلیدی: *حق، مفهوم حق، مبانی حق، تحدید حق، کرامت ذاتی، فاعلیت اخلاقی.*

---

* دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران/ نویسنده مسئول (mahdibalavi@ut.ac.ir).
** استادیار دانشگاه شهیدبهشتی (m_bayat@sbu.ac.ir).

مقدمه

گفتمان حقوق بشر که بر تفکیکی بنیادین میان دو مفهوم حق‌بودن و حق‌داشتن مبتنی است، در بستر اندیشه مدرنیته تکوین و تکامل یافته است. جوهر مدرنیته دموکراتیک، تفکیک میان حوزه های دولت و جامعه و تحدید قدرت دولت در برابر حقوق افراد می‌باشد. اساس فلسفی این رویکرد، باور به بهره‌مندی انسان از قوه تفکر و خِرد است. خردمندی، ضامن آزادی فردی بوده، به‌موجب آن، شخص فقط در آزادی می تواند به حکم خِرد خویش و آن گونه که می خواهد، زندگی کند (بشیریه، ۱۳۸٤، ص۱۲ـ۱۹). در اندیشه مدرن، تضمین آزادی فرد در وجوه گوناگون، لازمه شأن انسان در مقام موجودی خردمند قلمداد می گردد. ایده احترام به شأن و کرامت انسان، محوری ترین ایده حقوق بشر است که ایجاد نظامی متشکل از حقوق و آزادی های فردی را به‌دنبال داشته است؛ براین‌اساس حقوق بشر معاصر، نظامی هنجاری است که متضمن محافظت از حقوق افراد در برابر نهاد حکومت بوده، کارکرد اصلی آن محدودکردن اقتدار حکومت در برابر شهروندان می‌باشد؛ فضایی که دولت را متعهد به پاسداری از حق‌ها می‌سازد:

> اگرچه حقوق بشر در روابط میان افراد نیز مطرح می‌باشد، اما فضای غالب در گفتمان حقوق بشر، فضای تضمین و تأمین حق های اشخاص در برابر نهاد دولت است (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸، ص٤۱).

به‌رغم رواج به‌کارگیری مفهوم حق در گفتمان سیاسی و حقوقی معاصر، این پرسش که حق چیست، همواره یکی از دشوارترین و پیچیده ترین پرسش های مطرح در حوزه فلسفه سیاسی و حقوق بوده است. در یک برداشت، حق به آن دسته مزیت هایی اطلاق می گردد که انسان‌ها صرفاً ازآن‌رو که انسان‌اند ـ و نه به‌جهت قرارداشتن در موقعیتی خاص یا برخورداری از شرایطی ممتاز ـ از آنها بهره‌مند می‌گردند (Gewirth, 1982, p.4)، ولی این برداشت به‌جهت اختلاف‌برانگیزبودن مفهوم حق، نیازمند نظریه‌ای توجیهی است؛ بدین‌ترتیب شناسایی هرگونه ادعا ذیل‌عنوان حق و تعیین حدود و دامنه اِعمال حق، بیش و پیش از هرچیز بر این امر متوقف است که مفهوم پیچیده،

چندوجهی و مناقشه‌آمیز حق را چگونه معنا کنیم و بر چه مبانی توجیهی استوار سازیم. فراهم‌ساختن تصویری نسبتاً روشن و البته تکاملی و تجدیدشونده از مفهوم حق سبب خواهد شد شناسایی مصادیق بیرونی آن در زمینه‌های اجتماعی متفاوت، برای خِرد جمعی مقدور و میسور شود و امکان تعیین قلمرو اِعمال حق فراهم آید (Walderon,1995, pp.575-585)؛ بنابراین بدون بررسی دقیق معنای حقوق بشر در دوره معاصر، زمانی فرامی‌رسد که شعله‌ورساختن بحث حقوق بشر، نه شور و حرارت و نه بیم و نومیدی‌ای را برخواهد انگیخت.(Gearty, 2006, p.20). دفاع جانانه از حق‌ها، افزون بر ضرورت درک معنای حق، مستلزم شناخت واقعی محدوده حق‌هاست.

براین‌اساس حامیان گفتمان حق باید شیوه‌های نوینی برای بیان باورهای تثبیت‌شده به‌کار گیرند و در بیان مفاهیمی که در برخورد با واقعیات زمانه مورد پرسش قرار گرفته‌اند، محتاط باشند. مدافعان حقوق فردی باید نشان دهند چرا حق‌ها می‌توانند «در عمل» به‌کار بیایند و چگونه نهادهای مربوط به حق، حتی آن‌هنگام که با دشوارترین چالش‌های اجتماعی روبه‌رو می‌گردند، می‌توانند کارآمد باشند. چنانچه مدافعان حقوق بشر می‌خواهند گفتمان حق در دوره معاصر به‌عنوان گفتمانی زنده و پویا به حرکت خود ادامه دهد، نیازمند آنند که امکان وجود نظریه‌های جایگزین درباره ماهیت حق را بررسی کنند و نیز «چالش‌های شک‌گرایانه» (Skeptical Challenges) درباره بنیادهای اخلاقی ادعاهای حقوق بشری (Douzinas, 2000, pp.163-168)) را به‌دقت مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند. بااین‌حال باید توجه داشت میان بررسی جدی چالش‌های مذکور و گردن‌نهادن در برابر زیاده‌خواهی‌های بیش از اندازه آنها، تفاوت بسیار است (Judt, 2006, p.180). نظریه‌پردازان حق باید از تعهد ذهنی صِرف به حقوق و آزادی‌های فردی با انکار مباحث مربوط به منفعت جمعی، به‌سمت فراهم‌ساختن مشروعیتی عقلانی برای ادعاهای حقوق بشری حرکت کنند (Lazarus & Goold, 2007, p.13)

براین‌اساس در مقاله حاضر، ضمن اتخاذ رویکردی توصیفی، تحلیلی و تجویزی کوشیده‌ایم با مطمح‌نظر قراردادن آیات متعدد کلام وحی، به سه پرسش اساسی در

حوزه فلسفه حق پاسخ دهیم. دراین باره ارائه پاسخ به پرسش «حق چیست؟»، مستلزم ورود به حوزه تحلیل مفهوم، محتوا و ماهیت حق بوده، پاسخ‌گویی به پرسش «چرا حق؟»، متضمن تبیین مبانی موجهه حق است. همچنین پرداختن به این پرسش که «حق به چه میزان؟» به‌نوبه خود در گرو بررسی تفصیلی قلمرو اِعمال حق و رویکردهای نظری درمورد نسبت میان حق، مصلحت عمومی و اخلاق عمومی است که همگی با واکاوی آیات متعدد قرآن کریم مورد بحث و مداقه نظر قرار گرفته‌اند.

۱. تحلیل مفهومی حق

حمایت از حقوق بشر، بیش و پیش از هرچیز منوط به ارائه معنایی صحیح یا دست‌کم دیدگاهی روشن درباره چیستی و ماهیت حق است. هرگز نمی‌توان در دنیایی سرشار از منازعات بشری به تأمین و تضمین ادعاهای فردی ذیل عنوان حق امیدوار بود، مگر آنکه نخست، معنایی محصل از آن را ارائه کرد. این موضوع که بسیاری از افراد و نهادهای حکومتی به‌رغم دفاع لفظی از حق، به‌آسانی جواز نقض حق‌ها را صادر کرده‌اند و اقداماتی در جهت تحدید حقوق و آزادی‌های فردی به‌بهانه حفظ منافع جمعی انجام می‌دهند، از این واقعیت مهم سرچشمه می‌گیرد که به اصل مفهوم حق کمتر پرداخته شده است تا در یک فرآیند اندیشه‌ورزی و بحث و شنود، تصویری نسبتاً روشن و البته تجدیدشونده و تکاملی از مفهوم حق در خزانه خِرد جمعی جامعه شکل گیرد؛ براین‌اساس پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها که «چرا حق؟» و «حق تا چه میزان؟» بدون پرداختن به پرسش بنیادین «حق چیست؟» مقدور نخواهد بود.

درجهت تبیین معنای حق، تفکیک میان دو مفهوم وصفی و هنجاری آن یعنی حق‌بودن (To be Right) و حق‌داشتن (To have Right) ضروری است. حق در ترکیب بودن ـ که در برابر باطل قرار می‌گیرد ـ به‌معنای ارزشی همان «خوب‌بودن» یا «به‌لحاظ اخلاقی مقبول‌بودن» است و از آن به‌عنوان «مفهوم قدیم حق» یاد می‌کنند، ولی حق در ترکیب داشتن ـ که در برابر تکلیف (اعم از مثبت یا منفی) ـ قرار می‌گیرد، به معنای «امکان انتخاب‌داشتن» و «توانایی گزینش‌گری» است و از آن باعنوان «مفهوم

جدید حق» تعبیر می‌کنند (راسخ، ۱۳۹۲، ص۲۲۹ـ۲٤۰).

به‌عبارت‌دیگر مطابق معنای قدیم حق: «برحق‌بودن یک اقدام یا تصمیم» مستلزم آن است که اقدام یا تصمیم مورد بحث، ازمنظر اخلاقی و بر اساس اصول محتوایی یک نظام اخلاقی خاص، مورد تأیید باشد، ولی مفهوم جدید حق با معنای پیش‌گفته تفاوت دارد. در این معنا «حق‌داشتن»، «لزوماً» به‌مفهوم انجام عملی «خوب» یا «اخلاقی» نیست، بلکه به‌معنای تضمین حقوقی و سیاسی اصل تصمیم آزادانه فرد صرف‌نظر از محتوای اخلاقی آن است؛ دراین‌صورت به‌نحو پیشینی، تضمینی برای مطابقت تصمیم یا اقدام فرد با اصول محتوایی نظام اخلاقی حاکم بر جامعه وجود ندارد (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸، ص۲۷)؛ به همین دلیل امروزه ذیل معنای مدرن حق، از «حق به ناحق یا حق بر خطابودن» (The Right to be Wrong) سخن به‌میان می‌آورند (Waldron,1981, pp.21-39)؛ برای‌نمونه اگر شهروندان از «حق بر آزادی عقیده» (The Right to Freedom of Thought) برخوردار باشند، ممکن است در اجرای آن حق، تازمانی‌که به حقوق دیگران تجاوز نکنند، عقایدی را برگزینند که از دیدگاه نظام اخلاقی حاکم، مصداق «عقیده بد یا خطا» باشد و به همان اندازه نیز ممکن است موضع عقیدتی را اتخاذ نمایند که از دیدگاه نظام اخلاقی مزبور، مصداق «عقیده خوب یا صواب» است. آنچه امروزه به تئوری حق و حقوق بنیادین انسان ها مشهور است، حول معنای دوم یعنی «حق‌داشتن» می‌چرخد و وجه ممیزه نظام حقوقی و سیاسی مدرن قلمداد می‌شود (گلدینگ، ۱۳۸۷، ص۱۸٦ـ۱۸۸).

ارائه مفهوم وصفی از حق و به‌تبع آن تبیین حق بر خطابودن ممکن است بدواً تعارض لاینحل آن با امر به معروف و نهی از منکر را به ذهن متبادر سازد، درحالی‌که با اندکی مداقه نظر می‌توان اذعان داشت اساساً تضاربی میان مفاهیم پیش‌گفته وجود ندارد. درحقیقت بحث «حق‌بودن» عمدتاً به حوزه جامعه مدنی و نهاد اخلاق مرتبط بوده، بر ترسیم جامعه‌ای فاضله بر مبنای تعالیم ارزنده انسانی ناظر است. مطابق این اصل، نهادینه‌شدن دعوت به خیر و نهی از منکر به‌عنوان دو مورد از فروع دین مبین اسلام در اندیشه تشیع که در آیات متعدد کلام وحی مورد تأکید قرار گرفته اند، در

ساحت جامعه مدنی، کاملاً موجه و قابل‌دفاع به‌نظر می‌رسد. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَولِياءُ بَعْضٍ يأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ ينْهَوْنَ عَنِالْمُنْكرِ وَ يقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَ يؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ يطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولئِک سَيرْحَمُهُمْ اللَّهُ إِنَّاللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (توبه: ۷۱).

وَلْتَكن مِنكمْ أُمَّةٌ يدعُونَ إِلى الْخَيرِ وَ يأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ ينْهَوْنَ عَنِالْمُنْكرِ وَ أُولئِک هُمُالْمُفْلِحُونَ (آل‌عمران: ۱۰۴).

كنْتُمْ خَيرَ أُمَّة أُخْرِجَتْ لِلْنَّاس تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِالْمُنْكرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكتَابِ لَكانَ خَيراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَكثَرَهُمُ الْفَاسِقُونَ (آل‌عمران: ۱۱۰).

الَّذينَ إِن مَكنَّاهُمْ فِيالْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِالْمُنكرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (حج: ۴۱).

الَّذِينَ يتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِى الأُمِّى الَّذِى يجِدُونَهُ مَكتُوبًا عِندَهُمْ فِى التَّوْرَاة وَالإِنْجِيلِ يأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَ ينْهَاهُمْ عَنِالْمُنكرِ وَ يحِلُّ لَهُمُ الطَّيبَاتِ وَ يحَرِّمُ عَلَيهِمُ الْخَبَآئِثَ وَ يضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِى كانَتْ عَلَيهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِى أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِک هُمُالْمُفْلِحُونَ (اعراف: ۱۵۷).

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِالْجَاهِلِينَ (اعراف: ۱۹۹).

درباره تحلیل مفهوم حق در معنای حق‌داشتن، بهترین نقطه آغاز، مفاهیم حقوقی بنیادین *وسلی نیوکام هوفلد* (Wesley Newcomb Hofheld) است (Fiorito & Vatiero, 2011, pp.199-222). اهمیت تحلیل مفهومی وی تاآنجاست که می‌توان بیان داشت هیچ تئوری جامعی درباره حق نمی‌تواند تفسیر بصیرت‌زا و نظام‌مند او درباره حق را مغفول بگذارد (ولمن، ۱۳۸۷، ص۲۰۲/ همو، ۱۳۹۲، ص۴۵۹ــ۵۳۰). قرائت مزبور از مفهوم حق تا بدان اندازه مهم است که معمولاً مبنایی برای دیگر تحلیل‌ها به‌شمار می‌رود (ویکس، ۱۳۸۹، ص۶۹). بر مبنای قرائت *هوفلد*، معنای واحدی از حق در متون حقوقی وجود ندارد؛ به‌عبارت‌دیگر واژه حق در ذیل چهار مقوله مجزا مشتمل بر «حق ــ ادعا یا مطالبه» (Claim-Right)، «حق ــ امتیاز یا آزادی» (Liberty/ Privilege-Right)، «حق ـ قدرت یا اختیار» (Power-Right) و «حق ــ مصونیت یا امنیت» (Immunity-Right) قابل طرح و بررسی است. باید اذعان داشت حقوق بشر

که اساساً حق‌هایی فردی یا قابل فروکاستن به حق‌های فردی‌اند، بیشترین قرابت را با «حق ـ ادعاها» یا «حق ـ مطالبه‌ها» دارند (Waldron, 1995, p.8). درواقع حقوق بشر معاصر، نظامی هنجاری است که متضمن حق ـ ادعاهای افراد در برابر دولت است؛ براین اساس کارکرد اصلی این نظام هنجاری، محدودکردن قدرت دولت در برابر افراد است (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸، ص۱۵).

۲. مبانی توجیهی حق

حقوق بشر به مجموعه امتیازات و شایستگی‌هایی اطلاق می‌گردد که آدمیان به‌دلیل انسان‌بودنشان از آنها بهره می‌برند؛ به‌عبارت دقیق‌تر، حق یک «استحقاق فردی» قلمداد می‌شود که با پشتیبانی قدرت سیاسی الزام گردیده، در مقابل ادعاهای جمعی متعارض تضمین می‌شود. این تأمین و تضمین، فارغ از شأن و موقعیت اجتماعی صاحب حق و محتوای ترجیح ناشی از اِعمال حق و صرفاً به‌جهت انسان‌بودن انسان صورت می‌گیرد. در این معنا شأن انسانی فرد و جایگاه وی به‌مثابه موجود انسانی، توجیه‌کننده تضمین ترجیحات انتخابی او بدون مداخله در تعیین محتوای ترجیحات مزبور است، ولی مقصود از شأن انسانی فرد و جایگاه او به‌مثابه انسان، به‌طور دقیق چیست؟ به‌عبارت‌دیگر انسان بماهو انسان (انسان در مفهوم استعلایی)،[1] واجد چه ویژگی است که ترجیحات وی فارغ از محتوای اخلاقی برآمده از آن ترجیحات باید ذیل عنوان حق، تأمین و تضمین گردند؟

به‌نظر می‌رسد آن ویژگی که انسان را از موجودات دیگر متمایز می‌سازد، برخورداری وی از نیروی خِرد است. درحقیقت انسان به مثابه موجودی خردمند، قادر به اتخاذ تصمیم‌های ارزشی بوده، درنتیجه فرمانروای سرزمین خویش است. محوریت

۱. ازدیدگاه کانت، خودآیینی، کیفیتی ذاتی در افراد است که سلب یا نادیده‌انگاشتن آن در انسان استعلایی ـ یعنی انسان فقط ازآن‌جهت که انسان است، بدون درنظرگرفتن موقعیت اجتماعی او ـ به‌صورت انضمامی و صرفاً با ملاحظه موقعیت انسانی‌اش، به نفی «شخص‌بودن» وی منجر خواهد شد.

تفکرهای عقل‌گرایانه در سیاق اندیشه‌های فلسفی و سیاسی معاصر، به‌انضمام غلبه رویکردهای فردگرا، تعبیر «فاعلیت اخلاقی» (Moral Agency) را در جایگاه معادلِ مفهوم «گزینش‌گری عقلانی» (Intellectual Selectivity) قرار داده است (Schmidtz, 2006, p.115)؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد می‌توان برخورداری انسان‌ها از توانایی اخذ تصمیم‌های ارزشی یا به‌تعبیردیگر قدرت گزینش‌گری عقلانی را مبنای موجه‌ساز تضمین ترجیحات موردنظر افراد، صرف‌نظر از محتوای آن ترجیحات قلمداد کرد؛ براین‌اساس در مباحث آتی، هریک از مبانی پیش‌گفته به‌اختصار بررسی خواهد شد.

۱ـ۲. فاعلیت اخلاقی یا خودآیینی فردی؛ گزینش‌گری (شخص‌بودن) (Personhood)

مفهوم فاعلیت اخلاقی و به‌کارگیری آن در ادبیات فلسفی و سیاسی، به‌طور عمده در اندیشه مدرن ریشه دارد که همواره از اعتماد به عقل آغاز می‌شود. سویّه فردگرایانه اندیشه مدرن در درون خود به صورت‌بندی مفهوم «سوژه» (Subject) می‌پردازد که معادل رایج آن در متون فلسفی و سیاسی امروز، «فاعل شناسا» (Agent) است. فاعل شناسا در توسعه «خودِ» اخلاقی، استانداردهایی از «خوب» و «بد» را که به مثابه راهنمای اعمالش هستند، برمی‌گزیند و در یک پروسه خودتنظیمی ذهنی به قضاوت و داوری ارزشی درباب رفتارهایش می‌پردازد. البته مخالفت‌هایی با نگرش کاملاً عقل‌مدار به داوریِ ارزشیِ فردی شده است که عمدتاً باتوجه به نقش اثرگذار واقعیت‌های جاری زندگی اجتماعی، به انتقاد از محوریت‌دادن به نقش عقل فردی و استدلال‌های عقلانی محض پرداخته‌اند (Bandura, 2002, pp.114-116).

بنابراین انتخاب‌های فردی، تجلی عینی فاعلیت اخلاقی موجودات انسانی قلمداد می‌شوند. افراد انسانی به‌جهت بهره‌مندی از نیروی خِرد، قادر به تصمیم‌گیری‌اند و می‌توانند از میان گزینه‌های خوب و بد، به انتخاب‌های ارزشی دست بزنند. پیداست شرط نخست برای فاعل اخلاقی‌بودن این است که فرد، خود به تصمیم‌گیری بپردازد یا

به‌بیان‌دیگر تصمیم از ناحیه خود او صادر شود.[1] برهمین‌مبنا مداخله در انتخاب آزادانه فرد فقط به این دلیل که «این انتخاب، برای او بهتر است» یا «این انتخاب، او را خوشبخت‌تر می‌سازد» محل تأمل است (Mill, 2014, p.22). افزون‌براین تحقق فاعلیت اخلاقی مستلزم آن است که فرد، قدرت انجام و به منصه ظهور رساندن تصمیم خود را نیز داشته باشد؛ یعنی بتواند تصمیم اخلاقی خود را عملی سازد؛[2] بنابراین فاعل شناسا کسی است که اهداف خود را انتخاب می‌کند و به تعقیب آن‌ها قادر است؛ براین‌اساس «انتخاب‌کردن» (Choosing) و «پیگیری‌کردن» (Pursuing) هردو برای فاعل قلمدادشدن موجودات انسانی ضروری‌اند (Griffin, 2001, p.5).

بدین‌ترتیب حقوق بشر، فاعل اخلاقی را موجودی حاکم بر سرنوشت خویش می‌داند؛ کسی که دست به انتخاب می‌زند، از میان گزینه‌های گوناگون، شقّی را برمی‌گزیند و باقی را فرومی‌نهد (راسخ، ۱۳۸٤، ص۳٦ـ۳۷). تضمین شأن انسانی فرد یا به‌عبارت‌دیگر «شخص‌بودن انسان»، مشروط به تأمین امکان انتخاب‌گری و آزادی عمل اوست (Gandsman & Burnier, 2014, p.14). گزینش‌گری اخلاقی فرد در مقام فاعل در سیاق مباحث حقوق بشری، قرائت دیگری از اصل حمایت از خودآیینی فردی (Personal Autonomy) است. منظور از خودآیینی، تعبیری است که به‌وسیله *کانت* در معنای حاکم‌کردن قانون اخلاقی بر خود بیان شده است. از دیدگاه *کانت*، خودآیینی، یک کیفیت ذاتی در افراد است که سلب یا نادیده‌انگاشتن آن در انسان استعلایی، به نفی «شخص‌بودن» وی منجر خواهد شد. مفهوم خودآیینی، به توانایی فرد در انتخاب مستقلانه سبک زندگی اشاره دارد (Madhok, 2005, p.20). چنین تبیینی از مفهوم خودآیینی، به رویکرد فردگرایی اخلاقی (Moral Individualism) منتهی می‌شود؛ رویکردی که به‌موجب آن فرد مجاز است نه‌تنها به‌صورت‌بندی مفهوم موردنظر خود از هر آنچه زندگی خوب را می‌سازد، بپردازد، بلکه در تبیین این ارزش‌ها و نگرش به

1. The Agent of Their Own Decision/ Choice.
2. The Agent of Their Own Act.

سبک زندگی مطلوب خود، نسبت به جامعه دارای مصونیت شود. البته باید گفت قطعاً فرد نسبت به نتایج عملی تصمیم و اقدام خود، مسئولیت اخلاقی، مدنی یا کیفری دارد و ناگزیر از پرداخت هزینه‌های مربوط به عمل خویش خواهد بود.

خداوند متعال در آیات متعددی از کلام وحی به توانایی گرینش‌گری انسان ها و مختاربودن ایشان تأکید می‌ورزد. ازجمله مهم‌ترین این آیات می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

مَن اهْتَدی فَإِنَّمَا یهْتَدی لِنَفْسِهِ وَ مَن ضَلَّ فَإِنَّما یضِلُّ عَلَیهَا وَ لاَتَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَی وَ مَا کنَّا مُعَذبینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً (اسراء: ۱۵).

ذلِک بِمَا قَدمَتْ أَیدیکمْ وَ أَنَّاللَّهَ لَیسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبید (آل‌عمران: ۱۸۲).

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُطْفَة أَمْشَاجٍ نَبْتَلِیهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِیعاً بَصِیراً * إِنَّا هَدینَاهُ السَّبِیلَ إِمَّا شَاکراً وَ إِمَّا کفُوراً (انسان: ۲ـ۳).

إِنَّ هذهِ تَذکرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَی رَبِّهِ سَبِیلاً (انسان: ۲۹).

قَد جَاءَکم بَصَائِرُ مِن رَبِّکمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِی فَعَلَیهَا وَ مَا أَنَا عَلَیکمْ بِحَفِیظٍ (انعام: ۱۰٤).

ذلِک بِأَنَّاللَّهَ لَمْ یک مُغَیراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَی قَوْمٍ حَتَّی یغَیرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ أَنَّاللَّهَ سَمِیعٌ عَلِیمٌ (انفال: ۵۳).

لاَ إِکرَاهَ فِی‌الدینِ قَد تَبَینَ الرُّشْد مِنَ‌الْغَی فَمَن یکفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ یؤْمِن بِاللَّهِ فَقَد اسْتَمْسَک بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَی لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ (بقره: ۲۵٦).

أَلَمْ نَجْعَل لَهُ عَینَینِ * وَ لِساناً وَ شَفَتَینِ * وَ هَدینَاهُ النَّجْدینِ (بلد: ۸ـ۱۰).

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْکتَابَ وَالْمِیزَانَ لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید: ۲۵).

إِنَّاللَّهَ لاَیغَیرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّی یغَیرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (رعد: ۱۱).

وَالَّذینَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذرِّیتُهُم بِإِیمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذرِّیتَهُمْ وَ مَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِم مِن شَیءٍ کلُّ امْرِئٍ بِمَا کسَبَ رَهِینٌ (طور: ۲۱).

فَمَن شَاءَ فَلْیوْمِن وَ مَن شَاءَ فَلْیکفُرْ إِنَّا أَعْتَدنَا لِلظَّالِمِینَ نَاراً (کهف: ۲۹).

فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَی رَبِّهِ مَآباً (نبأ: ۳۹).

در تکمیل این بحث باید خاطرنشان ساخت بی‌طرفی اخلاقی نظام مدرن حقوق بشر، به‌معنای عدم امکان ایجاد الزام قانونی برای هنجارهای اخلاقی نیست. درصورتی

که تأمین خیر عمومی در گرو تضمین حقوقی هنجار اخلاق متعارف باشد، می‌توان بدون نقض اصل بی‌طرفی اخلاقی، به تأمین و تحفیظ هنجار موصوف پرداخت.

۲ـ۲. کرامت ذاتی[۱] و برابری ارزشی

مفهوم حق در بادی امر، بر مبنای اصل خودآیینی فردی و فاعلیت اخلاقی قابل توجیه است. تردیدی نیست که بهره‌مندی همه انسان‌ها از نیروی خِرد و درنتیجه خودآیینی، آنها را به موجوداتی که به‌تعبیر *کانت* «غایت در خویش»اند و «نباید» آنها را مورد استفاده ابزاری قرار داد، مبدل می‌سازد. شارع مقدس نیز در کتاب آسمانی قرآن کریم، اصل کرامت ذاتی موجودات انسانی را مورد تأکید قرار می‌دهد: «وَ لَقَد کرَّمْنَا بَنِی‌آدمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِی‌الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُم مِنَ الطَّیبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَی کثِیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیلاً» (اسراء: ۷۰).

اصل کرامت ذاتی با صبغه حق‌محور آن در فلسفه اخلاق *ایمانوئل کانت* ریشه دارد. *کانت* انسان را غایت امر مطلق می‌داند (Kant, 1993, pp.40-41). غایت مطلق و عینی نمی‌تواند محصول اراده ما باشد؛ زیرا محصول صِرف اراده نمی‌تواند ارزش مطلق داشته باشد. غایت فی‌نفسه باید قائم به ذات باشد، نه چیزی که به‌وسیله ما حاصل شود (محمودی، ۱۳۸٦، ص۹٦). اراده نیک، بی‌قید و شرط نیک است و ارزش مطلق دارد (قربان‌نیا، ۱۳۸۷، ص۹۱). این اراده خیر و عقلانی در هر موجود عقلانی حضور دارد؛ به‌تعبیردیگر مبنای اراده نیک، عقل است و هرچیزی که به‌عنوان مبنا و منبع خیر و ارزش مطلق است، خود ارزش ذاتی دارد؛ درنتیجه هر انسانی ارزش مطلق دارد؛ زیرا انسان به‌عنوان موجودی عقلانی، مبنای اراده نیک خویش است که ارزش و خیریت مطلق دارد (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص۱۳۹).

---

۱. گفتنی است اصل کرامت ذاتی، اصلی تجویزی است؛ بدین‌معنا که مطابق این اصل «باید» با انسان به‌مثابه موجودی ذاتاً ارزشمند رفتار کرد؛ بنابراین واژه ذاتی در درون ترکیب کرامت ذاتی نباید باعث این خلط مفهومی و سردرگمی نظری گردد که گویی کرامت یک ویژگی وجودی است.

از دیدگاه *کانت*، کرامت، ذاتی انسان است؛ براین‌مبنا انسان ازآن‌رو که واجد شعور است، از موجودات دیگر که *کانت* آنها را «اشیا» (Things) می‌نامد، متمایز است. ازنظر وی، اشیا دارای «قیمت» (Price) بوده، درنتیجه «معادل» (Equivalent) یا مابه‌ازا دارند. ازمیان‌رفتن یک شیء می‌تواند با به‌دست‌آوردن شیئی با قیمت مشابه آن جبران شود، ولی «اشخاص» (Persons) دارای «حرمت» (Dignity) و «ارزشی منحصر» (Unique Value) به خود بوده، پس هیچ جایگزینی ندارند (Kant, 1961, pp.95-96).

اصل غایت مورد نظر *کانت* به ما فرمان می‌دهد هر انسانی را صرف‌نظر از اینکه چه کسی است و در چه موقعیتی قرار دارد، واجد ارزش نامشروط تلقی کنیم (Singer, 1996, p.279). اگر اصل غایت‌بودن انسان را بپذیریم، نخستین لازمه منطقی‌اش این خواهد بود که انسان‌ها ازآن‌رو که انسان‌اند، به‌نحو پیشینی بر یکدیگر ترجیحی ندارند و ارزش وجودی آنها یکسان است. چنین لازمه منطقی به‌معنای برابری ارزشی انسان‌هاست و اصل «برابری ارزشی» انسان‌ها را با آن می‌توان مترادف گرفت. چنانچه اصل غایت‌بودن انسان، به پرسش گرفته شود، در دفاع می‌توان گفت این امر، اصل یا مفهومی پیشینی در حوزه ارزش‌هاست؛ یعنی به‌نحو پیشینی آن را صادق می دانیم و برای اثبات آن استدلالی سلبی یا تدافعی ارائه می‌کنیم. درحقیقت کسی که اصل غایت را انکار می‌کند، ناگزیر مرتکب تبعیض ناموجه و ترجیح بلامرجح می‌شود؛ زیرا بر مبنای آن انکار می‌پذیرد که انسان‌ها ازاین‌رو که انسان‌اند و بدون نیاز به هیچ دلیلی، قابل‌ترجیح بر یکدیگرند. همچنین انکار اصل غایت، به پذیرش جواز وسیله قراردادن انسان برای رسیدن به اهداف دیگر انسان ها منجر می‌گردد که به‌نوبه خود به‌معنای جواز تقلیل انسان به ابزار، شیءانگاری و قابلیت مملوک‌شدن اوست (راسخ، ۱۳۸۸، ص۳۸۸ـ۳۹۰).

باتوجه به مطالب پیش‌گفته این‌گونه می‌توان اذعان داشت که اندیشه و نهاد حق، بر مبنای ایده کرامت ذاتی و برابری ارزشی انسان ها که خود نتیجه پذیرش اصل خودآیین‌بودن موجودات عقلانی یعنی افراد انسانی است، استوار می‌گردد.

به‌عبارت‌دیگر بهره‌مندی انسان‌ها از نیروی خِرد، آنها را به اتخاذ تصمیم‌های ارزشی قادر می‌سازد و تصمیم‌های مذکور ازآن‌رو که ازسوی یک موجود خردمندِ واجد ارزش ذاتی صادر شده است، فی‌نفسه ارزشمند بوده، صرف‌نظر از محتوای اخلاقی‌شان باید مورد احترام قرار گیرند.

۳. محدودیت‌ها

بنیادین بودن حق، به‌مفهوم بی‌حد و مرز و مطلق‌بودن آن نیست، بلکه بدین معناست که هرگونه محدودسازی حق و مقیدنمودن آزادی، نیازمند دلیل موجهه می باشد (Marshall, 2001, p.130). گاهی ممکن است این تصور پیش آید که تحدید و تقیید، فقط به حق‌های غیربنیادین اختصاص دارد و حق‌های بنیادین، مطلق و غیرقابل‌تقییدند، درصورتی‌که بنیادین‌بودن یک حق با مطلق‌بودن آن ملازمه ندارد و حق‌های بنیادین بی شماری مشروط و قابل تحدیدند. از میان حق های بنیادین فقط چند مورد مشخص مشتمل بر «حق برخورداری از رفتارهای انسانی»، «مصونیت از برده‌شدن»، «رهایی از شکنجه» و «حق بر آزادی اندیشه» را می توان به‌عنوان حق های بنیادین غیرقابل تقیید نام برد. حق های بنیادین دیگر مشروط بوده، تحت شرایطی قابل تحدیدند (قربان‌نیا، ۱۳۸۸، ص۴۲۳ـ۴۲۴).

امکان تحدید حقوق و آزادی های فردی ازآن‌رو پذیرفته است که حق فقط بخشی حداقلی از اقتضائات عدالت در روابط بین‌الإنسانی است و قطعاً تمامی آن نیست. نهاد حق، ابزار تأمین کیان فردی بوده، در مقابل نهاد مصلحت نیز وسیله حفاظت از کیان جمعی است و بخش دیگری از اقتضائات عدالت در زندگی انسانی را مطرح می‌کند. عدالت درحقیقت با تأمین شخصیت فردی به‌وسیله نهاد حق و تضمین کیان جمعی با تمسک به نهاد مصلحت، میان این دو مفهوم مهم توازن ایجاد می‌کند.

عدم اطلاق حقوق و آزادی‌های فردی و امکان تحدید آنها در شرایط مشخص به‌وسیله اسناد بین‌المللی متعددی توجه و تصریح شده است. بند دوم مادّه ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر دراین‌باره مقرر می‌دارد:

هرکس در اجرای حقوق و استفاده از آزادی های خود، تنها تابع محدودیت هایی است که به‌وسیله قانون، منحصراً به‌منظور تضمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران، رعایت مقتضیات عادلانه اخلاق، نظم عمومی و رفاه همگانی در یک جامعه دموکراتیک وضع گردیده است.

همچنین بند سوم این مادّه، محدودیت دیگری را نیز بدین‌ترتیب مطرح کرده است: «این حقوق و آزادی‌ها در هیچ حال نباید طوری اِعمال شوند که با مقاصد و اصول سازمان ملل متحد مغایرت داشته باشند». درمجموع تعبیه محدودیت‌های کلی و مبهم مانند نظم عمومی یا اخلاق حسنه مبتنی بر وضع قانون در جامعه‌ای دموکراتیک در این اعلامیه، ممکن است موجبات تحدید ناموجه حق اشخاص را فراهم آورد.

علاوه بر اعلامیه جهانی حقوق بشر، بند سوم مادّه هجده میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز اشعار می‌دارد:

آزادی ابراز مذهب یا عقیده را نمی توان تابع محدودیت هایی نمود، مگر آنچه منحصراً به‌موجب قانون پیش‌بینی شده و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت یا اخلاق حسنه و یا حقوق و آزادی‌های اساسی دیگران ضروری است.

مادّه نوزده میثاق مزبور پس از تصریح بر ممنوعیت ایذاء و اخافه شخص به سبب عقایدش و نیز حق آزادی بیان، در بند سوم مقرر می‌دارد:

اِعمال حقوق مذکور در بند دو این مادّه، مستلزم حقوق و مسئولیت های خاصی است ولذا ممکن است تابع محدودیت‌های معیّنی شود؛ محدودیت‌هایی که در قانون مورد تصریح قرار گرفته و برای امور ذیل ضرورت داشته باشند:

الف) احترام به حقوق و حیثیت دیگران؛

ب) حفظ امنیت ملی، نظم عمومی، بهداشت عمومی و اخلاق حسنه.

همچنین به موجب بند اول مادّه بیست میثاق مذکور: «هرگونه تبلیغ برای جنگ باید توسط قانون منع شود». در بند دوم مادّه بیست نیز آمده است: «هرگونه توصیه و حمایت از خشونت و نفرت ملی، نژادی یا مذهبی که منتهی به تبعیض دشمنی یا خشونت گردد، باید بر اساس قانون منع شود».

در میثاق مورد بحث:

اولاً، برخلاف اعلامیه، شرط وضع قانون در جامعه‌ای دموکراتیک مورد تأیید قرار گرفته است.

ثانیاً، به‌نظر می‌رسد مفهوم تعرض به حیثیت دیگران را باید در کنار مفهوم حق بر حریم خصوصی مندرج در مادّه هفده میثاق مذکور مورد توجه قرار داد و بر اساس آن حریم خصوصی، خانواده، خانه و مراسلات هیچ‌کس نباید مورد مداخله خودسرانه و غیرقانونی قرار گیرد و حمله و تعرض به آبرو و حیثیت دیگران نیز ممنوع است. براین‌اساس افشای جنبه‌های خصوصی افراد یا به‌کارگیری کلمات عرفاً توهین‌آمیز، مصداق آشکار تعرض به آبرو و حیثیت دیگران است. «حق بر حیثیت» بر اساس دکترین عدم تبعیض باید به‌طور برابر و فارغ از تفاوت‌ها برای همگان به‌رسمیت شناخته شود.

مواد ۱۲، ۲۱ و ۲۲ سند مذکور به‌ترتیب پس از به‌رسمیت‌شناختن حق عبور و مرور آزادانه و انتخاب آزادانه مسکن، حق تشکیل مجامع مسالمت‌آمیز و حق اجتماع آزادانه با دیگران، ازجمله حق تشکیل سندیکا و الحاق به آن برای حمایت از منافع خود، عبارتی را که حاوی عوامل محدودکننده است، بدون هیچ‌گونه تغییری تکرار می‌کند:

> اِعمال این حق نمی‌تواند تابع هیچ‌گونه محدودیتی باشد، مگر آنچه به‌موجب قانون مقرر گردیده و در یک جامعه دموکراتیک به‌اقتضای امنیت ملی، بهداشت عمومی، نظم عمومی یا برای حمایت از اخلاق عمومی و حقوق و آزادی‌های دیگران ضرورت دارد.

علاوه بر موارد پیش‌گفته، مادّه چهار میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز محدودیت‌هایی را که به‌موجب قانون برقرار شده است، تااندازه‌ای که با ماهیت این حقوق سازگار بوده، مقصود از آن منحصراً «توسعه رفاه عامه» باشد، مجاز قلمداد می‌کند.

از مواد مزبور به‌خوبی روشن است که در نظام بین‌المللی حقوق بشر، دولت‌ها حق دارند با تمسک به چند عامل مهم، حقوق و آزادی‌های فردی را محدود سازند. این عوامل عبارت‌اند از: احترام به حقوق، حیثیت و آزادی‌های دیگران، حفظ امنیت ملی، حفظ نظم عمومی، حمایت از اخلاق عمومی، حفظ رفاه عامه، صیانت از

بهداشت عمومی و... .

هنگامی که ملاحظات مذکور، وضع محدودیت‌هایی را بر حقوق و آزادی‌های فردی شهروندان ایجاب کنند، آن محدودیت‌ها به‌طور متناسب و به حکم قانون برقرار خواهند شد (Meyerson, 2007, pp.802-806).

گفتنی است افزون بر اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاقین که به‌مثابه اسناد عام بین‌المللی حقوق بشر قلمداد می‌گردند، باید اذعان داشت که در بسیاری از اسناد عام منطقه‌ای حقوق بشر و نیز اسناد خاص حقوق بشر نیز شاهد وضع تحدیداتی مشابه برای مصادیق و صورت‌بندی‌های گوناگون حق‌های بشری هستیم[1] (Zender, 2005, pp.507-533).

در نظام داخلی ایران نیز قانون اساسی در اصول متعددی محدودیت‌هایی را بر حقوق و آزادی‌های بنیادین افراد وارد کرده است. شاید بتوان مدعی شد اصل چهلم این قانون با بهترین بیان، امکان محدودسازی حق‌ها را پیش‌بینی کرده، مقرر داشته است: «هیچ‌کس نمی‌تواند اِعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد». مطابق این اصل فقط درصورتی که اِعمال و اجرای یک حق، تجاوز به منافع عمومی یا اضرار به دیگران را با خود به‌همراه داشته باشد، می‌توان آن را محدود ساخت (هاشمی، ۱۳۸۲، ص۱۹۶ـ۲۰۰). از این اصل «اصل ممنوعیت سوء استفاده از حق» نیز مستفاد می‌شود.

گفتنی است با مراجعه به اصول دیگر قانون اساسی ازجمله اصول ۲٤، ۲۷، ۲۸، ۱٦٥ و ۱۷۵ نیز عوامل محدودکننده دیگری همچون اخلال به مبانی اسلام، موازین اسلام،

---

۱. دراین‌باره برای‌مثال شاهد تعبیه محدودیت‌هایی برای «حق بر آزادی بیان» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین حق‌های مدنی ـ سیاسی در برخی اسناد عام منطقه‌ای و نیز اسناد خاص حقوق بشری، به‌شرح آتی‌الاشعار هستیم (بند ۲ مادّه ۱۰ کنواسیون اروپایی تضمین و حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین، بند ۲ تا ۵ مادّه ۱۳ و بند ۱ تا ۳ مادّه ۱٤ کنوانسیون امریکایی حقوق بشر، مادّه ۹ و بند ۱ تا ۲ مادّه ۲۷ منشور افریقایی حقوق بشر و خلق‌ها و بند ۳ مادّه ۱۳ کنوانسیون بین‌المللی حمایت از حقوق کارگران مهاجر و اعضای خانواده آنها).

حقوق عمومی، مصالح عمومی، مصالح کشور، عفت عمـومی، نظـم عمـومی و حقـوق دیگران را می‌توان دید.

با ملاحظه تمامی اصول مذکور می توان به این نتیجه دست یافت که در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، عناصر ذیل می‌توانند اِعمـال محـدودیت‌هـایی را بـر حقـوق و آزادی های فردی شهروندان توجیه نمایند: حفظ منافع یا مصالح عمومی، تأمین حقوق و آزادی‌های دیگران، حفظ نظم عمومی و اخلاق حسنه و رعایت مبانی اسلام.

براین اساس هرگاه اِعمال یک حق به منافع یا مصالح عمومی آسیب برساند و حقوق و آزادی های دیگران را نقض نماید، مغایر با نظم عمومی یا اخلاق حسنه است یـا اگـر به مبانی اسلام خللی وارد کند، می‌توان آن را موقتاً محدود و مقید ساخت.

گفتنی است علاوه بر موارد پیش گفته گاهی شـاهد وضـع تحدیـداتی مشـابه بـرای مصادیق و صورت‌بندی‌های گوناگون حق‌های بشری در نظام‌هـای حقـوقی کشـورهای مختلف هستیم؛ برای‌نمونه شاهد تعبیه محدودیت‌هایی بـر «حـق بـر آزادی مطبوعـات» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین حق‌های مدنی ـ سیاسی در بسیاری از کشورهای دنیا هستیم.

صرف نظر از نکاتی که درباره گستره تحدیدات و تضییقات نهاد حق به‌شرح پیشـین ارائه گردید، باید اذعان داشت اساساً دفاع از ترجیحات متفاوت انسانی ذیل عنـوان حـق فقط در سایه‌سار توجه همزمان به انگاره‌ها و شاخصه‌هایی میسور است که به‌مثابه بافت و زمینه (Context) تبلور نهاد حق قلمداد می گردنـد. درایـن بـاره مؤلفـه هـای مـذهبی، گزینه های اخلاقی، ویژگی های فرهنگی، ضروریات تاریخی و... به‌عنوان مفاهیمی رکنی و بنیادین به‌شمار می‌آیند که نهاد حق فقط درصورت مطمح‌نظر قراردادن آنها مـی‌توانـد متبلور گردد و کارکرد یابد. به‌عبارت‌دیگر تنها در فرضی می‌تـوان ازمنظـر حـق‌داشـتن، ترجیحی را تضمین کرد که تـرجیح مزبـور بـا اقتضـائات مـذهبی، اخلاقـی، فرهنگـی، تاریخی و... جامعه تغایر و تعارضی نداشته باشد. روشن است درغیراین‌صورت اتکا بـه برداشتی تک‌بُعدی، تک‌ساحتی و تک‌منظری درباره حق، به‌هیچ‌عنوان قابل دفاع نیست و به‌سبب تضاد با انگاره‌های پیش‌گفته، نمی‌تواند توجیه گردد؛ مثلاً در جامعه‌ای کـه نظـم عمومی به‌دلایل متعدد فرهنگی و تاریخی بر هنجارهای دینی ابتنا یافته است و ازجملـه

ازدواج دو همجنس با یکدیگر را برنمی‌تابد، دیگر نمی‌توان از ترجیح فرد مبنی بر ازدواج با همجنس خود ذیل عنوان مفهوم وصفی حق دفاع نموده، آن را توجیه کرد. آیات متعددی از قرآن کریم به‌روشنی بر ضرورت ازدواج دو جنس مذکر (نر) با مؤنث (ماده) تأکید ورزیده‌اند. از میان آیات موصوف می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

فَانْکحُوا مَا طَابَ لَکم مِنَ‌النِّسَاءِ مَثْنَی وَ ثُلاَثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدلُوا فَوَاحِدةً (نساء: ۳).

وَأَنکحُوا الْأَیامَی مِنکمْ وَالصَّالِحِینَ مِنْ عِبَادکمْ وَ إِمَائِکمْ إِن یکونُوا فُقَرَاءَ یغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِیمٌ (نور: ۳۲).

وَ مِنْ آیاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَکم مِنْ أَنفُسِکمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْکنُوا إِلَیهَا وَ جَعَلَ بَینَکم مَوَدةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِی ذلِک لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یتَفَکرُونَ (روم: ۲۱).

یَا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَهٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً کَثِیراً وَ نِسَاء (نساء: ۱).

هُوَالَّذِی خَلَقَکُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَهٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِیَسْکُنَ إِلَیْهَا (اعراف: ۱۸۹).

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ‌النِّسَاءِ إِلاَّ مَا مَلَکتْ أَیمَانُکمْ کتَابَ‌اللَّهِ عَلَیکمْ وَ أُحِلَّ لَکمْ مَا وَرَاءَ ذَلِکمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِکمْ مُحْصِنِینَ غَیرَ مُسَافِحِینَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِیضَةً وَ لا جُنَاحَ عَلَیکمْ فِیمَا تَرَاضَیتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِیضَةِ إِنَّ‌اللَّهَ کانَ عَلِیمًا حَکیمًا (نساء: ٢٤).

افزون‌براین به‌نظر می‌رسد عدم‌قابلیت دفاع نظری از اموری چون شرب مسکرات، مرگ آسان (اُتانازی) و... ذیل عنوان حق، به سبب مغایرت آشکار آنها با انگاره‌های مذهب حاکم بر جامعه، در این مسیر قابل ارزیابی باشد؛ برای‌نمونه آیات متعددی از کلام وحی، آشکارا بر ممنوعیت شرب مسکرات تأکید ورزیده‌اند. از میان آیات موصوف می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

یسْأَلُونَک عَنِ‌الْخَمْرِ وَالْمَیسِرِ قُلْ فِیهَا إِثْمٌ کبِیرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَکبَرُ مِن نَفْعِهِمَا وَ یسْأَلُونَک مَاذَا ینْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ کذلِک یبَینُ اللَّهُ لَکمُ الآیاتِ لَعَلَّکمْ تَتَفَکرُونَ (بقره: ۲۱۹).

یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّکمْ تُفْلِحُونَ (مائده: ۹۰).

إِنَّمَا یرِید الشَّیطَانُ أَنْ یوقِعَ بَینَکمُ الْعَداوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِی‌الْخَمْرِ وَالْمَیسِرِ وَ یصُدکمْ عَن ذکرِاللَّهِ وَ عَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (مائده: ۹۱).

همچنین می‌توان به آیات متعددی از کلام وحی که به‌روشنی بر اراده مطلق خداوند سبحان درمورد تعیین زمان ممات (مرگ) انسان ها تأکید ورزیده‌اند و درنتیجه عدم جواز مرگ آسان را می توان از آنها آشکارا دریافت، اشاره کرد. از میان آیات موصوف می‌توان به موارد ذیل توجه کرد:

اللَّهُ يتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيمْسِك الَّتِي قَضَى عَلَيهَا الْمَوْتَ وَ يرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِك لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يتَفَكرُونَ (زمر: ٤٢).

هُوَالَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (انعام: ٢).

قُلْ يتَوَفَّاكم مَّلَك الْمَوْتِ الَّذِي وُكلَ بكمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكمْ تُرْجَعُونَ (سجده: ١١).

الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوُا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّاللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (نحل: ٢٨).

الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (نحل: ٣٢).

نتیجه

مفهوم حق به‌مثابه استحقاق فردی تضمین‌شده به‌وسیله نظام حقوقی، بر دو اصل فاعلیت اخلاقی و کرامت ذاتی استوار است. به‌موجب اصل مهم و قدرتمند کرامت ذاتی، تمامی انسان ها فارغ از موقعیت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... دارای شأن و ارزش برابرند و به‌نحو پیشینی بر یکدیگر ترجیحی ندارند؛ افزون‌براین اصل فاعلیت اخلاقی و خودآیینی فردی، مستلزم آن است که انسان ها در تعیین سرنوشت خود و اداره حیات فردی خویش آزاد باشند و مانعی بر سر راه اجرای تصمیمات آنها نباشد. هر دو اصل موجهه ساز مزبور در آیات متعددی از کلام وحی مورد تأکید شارع مقدس قرار گرفته است؛ بااین‌حال مفهوم حق، استحقاق فردی تضمین‌شده و حداقلی است که در برابر ادعاهای متعارض جمعی ازجمله اخلاق عمومی و مصلحت حیات جمعی مطرح می‌گردد و با استفاده از نظریه عدالت پشتیبان آن، با ادعاهای مزبور متوازن می‌شود. براین‌مبنا هرچند تضمین اصل انتخاب آزادانه فردی، صرف‌نظر از محتوای

اخلاقی ناشی از آن به وسیله نهاد حق، لازمه حفاظت از شأن و جایگـاه انسـان در مقـام موجودی خردمند است، ولی این امر هرگز به معنای حمایت مطلق و بـی چـون‌وچـرا از حق نیست. به همین دلیل امکان محدودسازی قلمرو اِعمال حق به دلیل و بر مبنای اخلاق عمومی و خیر جمعی در تمامی اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای حقوق بشر مورد تأکید قرار گرفته است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز بـه تأسـی از اراده مصـرح شـارع مقدس در آیات متعدد قرآن کریم، به تحدید دامنه اِعمال و اجرای حق پرداخته است.

منابع

۱. بشیریه، حسین؛ **تاریخ اندیشه های سیاسی قرن بیستم: لیبرالیسم**؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸٤.

۲. راسخ، محمد؛ «حق و تکلیف در عصر قدیم و جدید»، **حق و مصلحت** (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)؛ ج۱، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲، صص۲۲۹_۲٤۰.

۳. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد؛ «حقوق بشر در جهان معاصر»، **روزنامه اعتماد ملی**؛ ش۹۸۹، ۱۸ مرداد ۱۳۸۸، ص۱۵.

٤. قربان‌نیا، ناصر؛ **حقوق بشر و حقوق بشردوستانه**؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷.

۵. گلدینگ، مارتین پی؛ «مفهوم حق (۱): درآمدی تاریخی»، **حق و مصلحت** (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)؛ ترجمه محمد راسخ؛ ج۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۷، صص ۱۷۹-۱۹۵.

٦. محمدرضایی، محمد؛ **تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت**؛ تهران: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

۷. محمودی، سیدعلی؛ **فلسفه سیاسی کانت؛ اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق کانت**؛ تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸٦.

۸. ولمن، کارل؛ «مفهوم حق (۲): سهم هوفلد»، **حق و مصلحت** (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)؛ ترجمه محمد راسخ؛ ج۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۷، صص ۱۹۷-۲٤۹.

۹. ولمن، کارل، «مفهوم حق (۳): فراتر از هوفلد»، **حق و مصلحت** (مقالاتی در

فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)؛ ترجمه محمد راسخ؛ ج۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲، صص۴۵۹ـ۵۲۸.

۱۰. ویکس، ریموند؛ **فلسفه حقوق**؛ ترجمه فاطمه آبیار؛ تهران: نشر رخداد نو، ۱۳۸۹.

۱۱. هاشمی، سیدمحمد؛ **حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران**؛ ج۱، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۲.

12. Bandura, A., «Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency", **Journal of Moral Education**, Vol. 31, 2002.
13. Douzinas, C., **The End of Human Rights**, Oxford: Hart Publishing, 2000.
14. Fiorito, L. and Vatiero, M, «Beyond Legal Relations: Wesley Newcomb Hohfeld's Influence on American Institutionalism", **Journal of Economics Issues**, Vol. 45, 2011.
15. Gandsman, A. & Burnier, D., «Can't you at least die with a little dignity? The right to die debates and normative dignity", **bioethiqueonline**. ca/3/8, 2014.
16. Gearty, C., **Can Human Rights Survive**, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
17. Gewirth, A., **Human Rights: Essays on Justification and Applications,** Chicago: Chicago University Press, 1982.
18. Griffin, J., «Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights", **Proceeding of the Aristotelian Society**, Vol. CI, 2001.
19. Judt, T., «Bush's Useful Idiots", **London Review of Books**, Vol. 28, 2006.

20. Kant, I., **Groundwork for the Metaphysics of Morals**, (trans.) H. J. Paton, London: Hutchinson, 1961.
21. Kant, I., **Groundwork for the Metaphysics of Morals**, (trans.) J. Ellington, US: Hackle Publishing Company, 1993.
22. Lazarus, L. and Goold, B. J., «Security and Human Rights: The Search for a Language of Reconciliation", **Security and Human Rights,** (eds.) L. Lazarus. L and B. J. Goold, Oxford: Oxford University Press, 2007.
23. Madhok, S., «Autonomy and human rights", **The Essentials of Human Rights**, (eds.) R. K. M. Smith and Ch. Van den Anker, London: Hodder Arnold, 2005.
24. Marshall, S. E., «It's Good to Talk?", **Proceeding of the Aristotelian Society**, Vol. CI (2) , 2001.
25. Meyerson, D., «Why Courts Should Not Balance Rights Against the Public Interest", **Melbourne University Law Review**, Vol. 31, 2007.
26. Mill, J. S., **On Liberty**, London: Adelaide University Press, 2014.
27. Schmidtz, D., Rational Choice and Moral Agency, Cambridge: Duke University Press, 2006.
28. Singer, P., «Kant's Ethics of Duty, **Ethics**, (ed.) P. Singer, Oxford: Oxford University Press, 1996.
29. Walderon, J., «Rights", **A Companion to Political Philosophy**, (ed.) R. Goodin and P. Pettit, Oxford: Black Well, 1995.
30. Waldron, J., « A Right to DO Wrong", **Ethics,** Vol. 92, 1981.

31. Waldron, J., «Introduction", **Theories of Rights**, (ed.) J. Waldron, Oxford: Oxford University Press, 1995.
32. Zender, L., «Securing Liberty in the Face of Terror: Reflection from Criminal Justice", **Journal of Law and Society**, Vol. 32, 2005.

عدم تمایز گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن کریم

(ازحیث موضوع، محمول، هدف، قلمرو و ضمانت اجرا)

صدیقه مهدوی کنی*

چکیده

اسلام برای تکامل جامعه بشری، نظامی طراحی کرده است که اجزایی به‌هم‌پیوسته و مرتبط دارد؛ به‌گونه‌ای که تمامی ارکان آن تجلی حقیقتی واحدند و هدف یکسانی را دنبال می‌کنند. قرآن کریم این سامانه را با سه زیرنظام تکوینی، ارزشی و فقهی ـ حقوقی عرضه کرده است که با یکدیگر ارتباط دارند و برنامه‌ای جامع و کارا برای اداره زندگی بشر است. ازآنجاکه برخی فقها و علمای اخلاق به تفاوت اساسی در عناصر گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن قائل‌اند و در مقام عمل، متفاوت برخورد می‌کنند، مقاله حاضر درصدد است ازطریق مقایسه زبانی گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن کریم و مقایسه و نسبت‌سنجی برخی عناصر متناظر و اصلی آنها، به شباهت‌های این دو نوع از گزاره‌ها در قرآن کریم دست یابد و تبیین کند که آنها باتوجه به ساختار، اهداف و قلمرو، پیوستگی دارند و تجلی حقیقتی واحدند و ثابت کند قرآن کریم سه زیرنظام مذکور را به‌صورت مندمج ارائه و نازل کرده است و همان‌گونه که در مقام ثبوت و در لوح محفوظ دارای حقیقتی واحدند، در مقام اثبات ـ پس از نزول ـ نیز در سبک و سیاقی واحد با ساختاری واحد و هدفی مشترک نازل شده‌اند؛ بنابراین در مقام استنباط، نظام‌سازی و اجرا نباید آنها را منفک کرد و در مقام عمل نیز بدون درنظرگرفتن ارزش‌ها و الزامات اخلاقی، به طرح مسائل فقهی مبادرت ورزید؛ زیرا لطمات بسیاری به جامعه اسلامی وارد می‌سازد.

واژگان کلیدی: *گزاره اخلاقی، گزاره فقهی، نظام ارزشی، نظام فقهی ـ حقوقی، تمایز.*

---

* عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق ﷺ (s.mahdavi@isu.ac.ir).

مقدمه

انسان به‌عنوان مخلوق خداوند و نظر به اختیارش، برای رسیدن به سعادت و کمال، نیازمند برنامه جامعی است که باتوجه به همه ابعاد وجودیش بتواند او را به این اهداف برساند. فقه و اخلاق، مجموعه‌ای از قوانین را تشکیل می‌دهند که باتوجه به تمامی ابعاد وجودی انسان و افعال اختیاری او، خداوند آن را وضع کرده، به‌وسیله وحی ازطریق قرآن کریم در اختیار بشر قرار گرفته است. ازآنجاکه امروزه رابطه و تعامل نظام‌های اخلاقی و فقهی یا نظام‌های ارزشی و حقوقی، یکی از مهم‌ترین پژوهش‌ها به‌حساب می‌آید و در فلسفه فقه و فلسفه اخلاق اسلامی نقش مهمی ایفا می‌کند، ضرورت دارد این مسئله در نظام شریعت و دین اسلام بررسی شود، ولی باتوجه به تعمیق مطلب، صرفاً به بررسی آیات قرآن کریم پرداخته شده است.

هدف پژوهش حاضر «تبیین حقیقت واحده‌بودن قرآن کریم در مقام ثبوت»، «عدم تفاوت در گزاره‌های فقهی و اخلاقی قرآن کریم در مقام اثبات و نزول» و «جلب اهتمام و توجه بیشتر اندیشمندان اسلامی به یکپارچگی آن در مقام استنباط» است.

ازآنجاکه آیات قرآن کریم در زمان نزول، هیچ تفکیکی میان گزاره‌ها قائل نشده است، می‌توان پیشینه این رابطه را به زمان بعثت پیامبر اکرمﷺ و نزول آیات قرآن بازگرداند، ولی درادامه اندیشمندان اسلامی ـ از زمانی که کتب روایی در ابواب گوناگون ارائه شد و کتب اخلاقی مستقل از کتب فقهی نگارش یافت (ر.ک: ابن‌مسکویه، ۱۳۷۱، طوسی، ۱۳۹۵)[۱] ـ درگیر این مسئله بوده‌اند. در میان اندیشمندان چهار جریان فکری قابل رهگیری است: «تنافر و ناسازگاری»، «استقلال و تمایز»، «اتحاد و یگانگی» و «پیوند و وابستگی». دراین‌میان برخی با نگاهی ایجابی به پیوندی ناگسستنی میان احکام فقهی و اخلاقی قائل‌اند و معتقدند رسیدن به اهداف اخلاقی در گرو عمل به احکام فقهی است و ازآنجاکه احکام فقهی و اخلاقی هردو مستفاد از

---

۱. کتب اخلاقی چون **تهذیب‌الأخلاق** و **تطهیرالاعراق** از ابن‌مسکویه و **اخلاق ناصری** از خواجه نصیرالدین طوسی مستقل از کتب فقهی نگارش یافته است.

وحی‌اند، به‌دست‌آوردن اخلاق نیکو را در گرو اَعمال و رفتار مشروع دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱٤۱۷، ج۱، ص۵۹ـ٦۰). در کشاکش این کارزار، گروهی نیز به بهانه دفاع از فقه، از اخلاق روی برگردانده‌اند و جایی در استنباط و اجرای احکام الهی برای آن قائل نیستند (فخار طوسی، ۱۳۸۲، ص۳۵). گروه دیگری با دستاویز پاسداری از اخلاق، فقه را مورد انتقاد قرار داده‌اند و دین فقاهتی را عامل کج‌فهمی معرفی می‌کنند (سروش، ۱۳۸۲، ص٤۱). برخی نیز معتقدند فقه موجود از اخلاق غفلت کرده است و اکتفا به شکل رفتار، بدون توجه به محتوای اخلاقی سبب دورافتادن فقه از اخلاق شده است (غزالی، ۱٤۰۲، ج۱، ص۳۱ـ۳۲). ایشان اکتفا به فقه موجود را باعث ابطال غرض دین و مصلحت شریعت دانسته‌اند (طباطبایی، ۱٤۰۲، ج۲، ص۲۳۵ـ۲۳۷). شاید بتوان جریان دیگری را که با جریان فکری قبلی بی‌شباهت نیست و روی سخن مقاله پیش رو با آن است، اضافه کرد. عده‌ای از فقها بدون اینکه در مقام نظر چنین ادعایی کنند، در مقام عمل به این استقلال قائل‌اند و هیچ پیوند استنباطی میان گزاره‌های فقهی و گزاره‌های اخلاقی قائل نیستند و به تأثیر و تأثر این دو توجهی نکرده‌اند. جدایی این گزاره‌ها از یکدیگر که در رساله‌های عملی معاصر قابل مشاهده می‌باشد، گونه‌ای از انسان مطلوب را ارائه می‌دهد که علمای اخلاق او را تأیید نمی‌کنند.[۱]

مقاله حاضر درصدد است چهره‌ای از گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن کریم را نشان دهد که حاکی از عدم تمایز این دو در ساختار، موضوع و محمول بوده، در برداشت و فهم آنها بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند.

---

۱. مطابق این دیدگاه، همسر ایده‌آل همسری است که بدون اذن زوج به‌طور مطلق، حتی درصورتی‌که منافاتی با حق استمتاع مرد نداشته باشد، از منزل خارج نشود، ولو اینکه پدر و مادر به او نیاز جدی داشته باشند (خمینی، ۱۳۹۲، ج۲، ص۳۲۳/ تبریزی، ۱٤۰۷، ج۲) یا زوجه هیچ وظیفه‌ای جز تمکین نسبت به همسر خود ندارد و در عین زندگی نامرتب، از همسرش می‌تواند توقع نفقه درخور شأن خود طلب کند.

البته بیانات حضرت امام در سال‌های پس از انقلاب، ناظر بر عدم ممانعت مردان بر حضور زنان در فعالیت‌های اجتماعی است که ازاین‌رو فتوای مذکور را تعدیل می‌کند.

طرح اولیه و مختصر بحث در مقام ثبوت، در مقدمه کتاب **ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم** توسط آیت‌الله *مهدوی کنی* (مهدوی کنی، ۱۳۸۸، ص۱۳ـ۱۵)، انگیزه‌ای برای اندیشه در این مسئله شد؛ بنابراین برای تبیین این اندیشه و تحلیل آن در مقام نزول و استنباط، نویسنده معتقد است گریزی از مراجعه به منبع اصلی معرفت دینی ـ قرآن کریم ـ نیست و بایسته است به این کتاب آسمانی تمسک جست تا خود به‌سخن درآید. در نوشتار پیش رو نخست با استناد به آیات و روایات، به واحدبودن حقیقت متعالی آنها پرداخته شده است و سپس مهم‌ترین زمینه‌های ارتباط و نسبت میان گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن کریم یعنی ماهیت، موضوع، محمول، هدف و قلمرو، به‌اختصار سنجش و مقایسه شده، با تبیین پیوستگی آنها ازطریق مقایسه زبانی و یکپارچگی زبانی آیات قرآن کریم، از یکپارچگی خُرده‌نظام‌های فقهی و اخلاقی اسلام در مقام نزول پرده برداشته‌ایم و درنهایت در فرایند استنباط حکم از قرآن کریم نیز به عدم انفکاک این دو عنایت ویژه‌ای شده است.

گفتنی است همان‌گونه که این دو در مقام ثبوت، تنزیل و اثبات از حقیقتی واحدند، با سبک و سیاقی واحد نازل شده‌اند و تمامی کمالات معارف اخلاقی در احکام فقهی متجلی است که در مقام فهم، استنباط و نظام‌سازی و نیز در مقام اجرا نباید از این مسئله غافل شد. مجری باید هم به احکام غایت‌مدارانه و هم به غایات اخلاقی توجه کند. فقه را به‌نفع اخلاق ـ که اکنون جبهه‌ای رو به گسترش دارد ـ نباید حذف کرد. اخلاق را نیز در فقه نباید هضم کرد. همچنین در مقام آموزش و تحقیق، به آموزش و پژوهش‌های فقهی بیش از آموزش و پژوهش‌های اخلاقی نباید توجه کرد؛ ضمن اینکه در مقام اجرا نیز نباید یکی فدای دیگری شود.

۱. نظام معرفتی قرآن کریم

معرفت ـ اعم از دینی و غیردینی ـ دوگونه است؛ معرفت‌هایی که موضوع شناخت آنها در حیطه اختیار ما نیست و معرفت‌هایی که موضوع شناخت آنها در حوزه اختیار ماست. اندیشمندان اسلامی‌معتقدند اصول زیربنایی دین نیز در همین دو حوزه

طبقه‌بندی شده است؛ اصول نظریِ تکوینی که معرفت‌هایی ناظر بر امور هستی چونان خدا، جهان و انسان است؛ اصول اعتباریِ حقوقی که ناظر بر فعل ارادی انسان بوده و موضوع حکمت عملی قرار می‌گیرد. اصول نظریِ تکوینی در اصول اعتباریِ حقوقی مؤثر بوده، مبنای اعتبار آنهاست. اصول اعتباریِ حقوقی، اصولی است که ازسوی قانونگذار تشریع می‌شود و در یک مکتب الهی برای تشریع این اصول، قانونگذار تناسب میان اصول حقوقی و تکوینی و احکام فرعی را رعایت خواهد کرد. همچنین قرآن کریم دایره اصول اعتباری را از گزاره‌های حقوقی و فقهی توسعه داده، شامل گزاره‌های اخلاقی نیز کرده است؛ زیرا گزاره‌های اخلاقی با گزاره‌های فقهی ـ حقوقی هم‌سنخ‌اند و هر دو از جنس ادراکات اعتباری‌اند و ازاین‌رو قابل تفکیک نیستند (ر.ک: مهدوی کنی، ۱۳۷۹، صص۲۵ـ۹۳ و ۱۸۳/ همو، ۱۳۸٤، ص۱۸ـ۱۹). با این نگاه، اسلام را به‌عنوان مجموعه معرفتی نظام‌مند که متشکل از سه خُرده‌نظام است، می‌توان بررسی کرد. این سه خُرده‌نظام عبارت‌اند از:

۱. نظام تکوینی (توصیف هست‌ها): نظامی‌که جهان و انسان را توصیف و اهداف و ویژگی‌های هریک را بیان می‌کند، خُرده‌نظام تکوینی معرفت دینی است.

۲. نظام ارزشی: اسلام پس از توصیف نظام هستی، به ارزش‌گذاری آن می‌پردازد و ارزش هرچیز را در این نظام هستی به‌صورت مثبت یا منفی تبیین می‌کند و عمدتاً از خوب یا بدبودن، زشتی یا زیبایی عمل و اندیشه بر اساس نظام تکوین سخن می‌گوید.

۳. نظام حقوقی (تجویز ارزش‌ها): در دو نظام قبلی به توصیف هست‌ها و توزین ارزش‌ها مبادرت می‌شود و در این نظام به بایدها و تکالیف می‌پردازد؛ بایدی که بدون توصیف و ارزش‌گذاری مفهومی نخواهد داشت.

قرآن کریم در طراحی نظام معرفتی، این سه خُرده‌نظام را مندمج در یکدیگر معرفی کرده است و درعین‌حال از تأثیر و تأثر متقابل آنها سخن به‌میان آورده است. خالق هستی در این سه خُرده‌نظام پس از توصیف چیستی آفرینش، مؤلفه‌هایی از آن را ارزش‌گذاری و سپس مبتنی بر آن ارزش‌ها، قوانینی را تشریع و اعتبار کرده، برای اجرا، به‌وسیله قرآن کریم به مردم اعلام کرده است. این سه در عین استقلال، تجلی حقیقتی

واحدند (مهدوی کنی، ۱۳۸۸، ص۱٤)؛ توضیح آنکه در فرهنگ قرآن کریم، این سه خُرده‌نظام در مقام ثبوت از یکدیگر قابل تفکیک نیستند و در مقام حقیقت عالیه، دارای وحدتی متعالی‌اند و حتی در مقام اثبات یعنی آنجاکه قرآن در قالب الفاظ نازل شده است، سبک گزاره‌ها یکسان بوده، قابل تفکیک نیستند و این تنزل بازتاب همان حقیقت واحده می‌باشد. در این کتاب الهی آیات اعتقادی، اخلاقی و فقهی از یکدیگر تفکیک نشده‌اند و به‌صورت یکپارچه به مخاطب عرضه شده‌اند، ولی دانشمندان اسلامی‌در مقام فهم و استنباط از این آیات و درجهت تنظیم و ترتیب مباحث به‌منظور تعلیم و تألیف، به تفکیک آنها از یکدیگر مبادرت ورزیده‌اند. متکلمان، فقها، علمای اخلاق از آن معارف عالیه در مقام فهم، با روش‌های ویژه خودشان نظام معرفتی مستقلی ساخته‌اند. این‌گونه به‌نظر می‌رسد که این نظام‌های مستقل، رهزن شده و باعث غفلت از تأثیر و تأثرات متقابل این خُرده‌نظام‌ها در مقام استنباط و عمل گردیده است، درحالی‌که این سه خُرده‌نظام را در یک مجموعه، از زوایای گوناگون می‌توان بررسی کرد.

درمجموع گزاره‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی در قرآن کریم، هم قابل تفکیک و هم غیرقابل تفکیک‌اند؛ ازآن‌رو قابل تفکیک‌اند که می‌توان سه نظام معرفتی جداگانه را از آنها اصطیاد کرد؛ چنان‌که فقها و علمای اخلاق برای شناخت این سه نظام، آن را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند و ازآن‌جهت قابل تفکیک نیستند که حقیقت آنها ـ که در این کتاب مقدس بازتاب یافته است ـ نه ازجهت سبک بیان، نه ازجهت موضوع و نه ازجهت ساختار و هدف، جدایی‌پذیر نیستند. دراین‌صورت در مقام رویارویی با آن، انسان نباید مسیری متفاوت با آنچه شارع مقدس درنظر گرفته است، بپیماید.

این اندیشه در بعضی برداشت‌ها از آیات قرآن کریم ریشه دارد؛ برای‌نمونه آیه شریفه «و إِنَّهُ فِی أُمِّ‌الْکتابِ لَدَینا لَعَلِی حَکیمٌ» (زخرف: ٤)، گویای آن است که قرآن کریم پیش از آنکه به زبان عربی نازل شود، در مرحله‌ای از هستی وجود داشته، در آن مرحله امکان دسترسی عقل بشر به آن فراهم نبوده است؛ بدین‌معنا که نفس‌الأمر و واقعیت این کتاب، مافوق فکر و عقول بشر است: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَرِیمٌ فِی کِتابٍ مَکْنُون» (واقعه: ۷۷ـ۷۸) و خدای تعالی برای اینکه عقل بشر بتواند با آن ارتباط برقرار کند، آن را درخور فهم بشر

تنزل داده، در قالب الفاظ به زبان عربی درآورده است تا بشر به آن حقایق دست یابد (مهدوی کنی، ۱۳۹۵، ص۷٤). مقصود از «أم‌الکتاب»، لوح محفوظ است؛ همچنان‌که آیه «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» (بروج: ۲۲) بدان تصریح دارد. لوح محفوظ، ریشه تمامی کتب آسمانی است و همه کتاب آسمانی از آن استنساخ می‌شوند و مقیدشدن قرآن به «أم‌الکتاب» و «لدینا» صرفاً به قید توضیحی کلمه «قرآن» می‌باشد، نه قید احترازی؛ به‌عبارت‌دیگر می‌فرماید «قرآن همان کتابی است که نزد ماست»، نه اینکه قرآن دوتاست؛ یکی نزد ما و یکی هم نزد دیگری (طباطبایی، ۱٤۰۲، ج۱۸، ص۸٤). این امر با مطلبی که در کلمات مفسران یا در روایات آمده و گفته شده است منظور از کتاب، لوح محفوظ یا قرآن واقع در لوح محفوظ است، منافات ندارد؛ زیرا قرآنی که در دست ماست و به‌صورت کتابی خواندنی است، با آنچه در لوح محفوظ است، منافات ندارد و با آن متحد است؛ اتحادی از نوع تنزیل با تأویل (همان، ج۱۰، ص۱۳٦).

ازسوی‌دیگر باتوجه به مستفاد آیه قبل از عبارت «لَعَلِي» می‌توان این‌گونه برداشت کرد که قرآن کریم زمانی که در أم‌الکتاب بوده، قدر و منزلتی رفیع‌تر از شرایط فعلی داشته است که عقل بشر بتواند آن را درک کند و مقصود از اینکه می‌فرماید «حَكِيمٌ» این است که قرآن در أم‌الکتاب یک‌پارچه بوده؛ مانند قرآنِ نازل‌شده مفصّل، جزء جزء، سوره سوره، آیه آیه و کلمه کلمه نبوده است.

این معنا را از آیه «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود: ۱) نیز می‌توان برداشت کرد؛[1] به‌عبارتی قرآن کریم در عین وحدت، کثیر است و در عین

---

۱. علامه طباطبایی ذیل آیه می‌فرماید: این کتاب کریم با تشتت آیات و تفرق ابعاضش جز یک غرض را دنبال نمی‌کند؛ غرض واحدی که در هر موردی شکلی خاص به خود می‌گیرد؛ در یک مورد اصلی دینی و درموردی دیگر حکمی اخلاقی و در جایی دیگر حکمی شرعی و یا سیاسی و یا قضایی و یا غیر آن است؛ به‌طوری که هرقدر از ریشه به‌سوی شاخه و از شاخه به شاخه‌های باریک‌تر برده شود، از آن معنای واحد محفوظ خارج نگشته و آن غرض اصلی گم نمی‌شود؛ پس آن ریشه، اصلی است واحد که وقتی تجزیه و ترکیب می‌شود، به‌صورت یک‌یک آن اجزا و تفاصیل عقاید و اخلاق و اعمال درمی‌آید و آن عقاید و اخلاق و اعمال وقتی تحلیل می‌شود، به‌شکل آن ریشه اصلی و آن روح دویده در همه آنها درمی‌آید (طباطبایی، ۱٤۰۲، ج۱۰، ص۱۳۷).

کثرت، واحد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۹، ص۹).

از این آیات می‌توان نتیجه گرفت قرآن در مقام «علی حکیم»، دارای حقیقت واحد است، ولی در مقام نزول برای فهم بیشتر انسان‌ها به زبان عربی مبین نازل شده است. ازآنجاکه به قرینه اتحاد ضمایر، آنچه نازل شده است، همان حقیقت عالیه می‌باشد؛ بنابراین آن یک‌پارچگی، خود را به‌صورت اندماج زبانی این سه خُرده‌نظام در کتاب تدوین، نمایان کرده است.

برهمین‌اساس نمونه‌های فراوانی در قرآن کریم می‌توان یافت که این خُرده‌نظام‌های سه‌گانه در بافت زبانی به‌هم‌پیوسته‌ای عرضه شده‌اند؛ ازجمله آیه شریفه: «وَ یسْئَلُونَک عَنِ‌الْمَحِیضِ قُلْ هُوَ أذیً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی‌الْمَحِیضِ وَ لاتَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یطْهُرْنَ فَإذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَیثُ أَمَرَکمُ اللَّهُ إِنَّ‌اللَّهَ یحِبُّ التَّوَّابِینَ وَ یحِبُّ الْمُتَطَهِّرِین» (بقره: ۲۲۲)؛ توضیح اینکه اسلام دین توحید است و تمام فروع آن به همان اصل برمی‌گردد. اصل توحید حقیقت طهارت است و بقیه معارف آن نیز طهارت‌های ناشی از آنند. عقاید پاک و طاهر، نوعی طهارت از اعتقادات پلید است و پس از آن اصول و ملاک اخلاق فاضله نیز طهارت (باطن از رذایل) قرار می‌گیرد و پس از اصول اخلاقی، احکام عملی که به‌منظور صلاح دنیا و آخرت بشر تشریع شده، طهارت‌های دیگر است. در آیه محل بحث از عبارت «إِنَّ‌اللَّهَ یحِبُّ التَّوَّابِینَ وَ یحِبُّ الْمُتَطَهِّرِین» می‌توان به‌دست آورد که طهارت پس از حیض مورد نظر می‌باشد و از عبارت «یرِیدُ لِیطَهِّرَکمْ» (مائده: ۷) می‌توان استفاده کرد که طهارت پس از وضو مدنظر بوده، در آیه «وَ یطَهِّرَکمْ تَطْهِیراً» (احزاب: ۳۳) موضوع طهارت، اهل بیت علیهم‌السلام و عصمت آنها که بحثی اعتقادی است، محل بحث می‌باشد. قرآن کریم در همه این مسائل ـ اعم از احکام، مباحث اعتقادی امامت و اخلاق ـ از عبارت تطهیر بهره گرفته است و از این مطلب می‌توان استفاده کرد که طهارت را در همه وجوهش (حدثی، خبثی و عصمتی) حقیقت واحد دانسته است (طباطبایی، ۱٤۰۲، ج۲، ص۲۱۰).

ازجمله دیگر مؤیدات این نگاه می‌توان به حدیث نبوی اشاره کرد که می‌فرماید: «إنما العلم ثلاثة آیة محکمة أو فریضة عادلة أو سنة قائمة و ما خلاهن فهو فضل» (کلینی، ۱۳٦٥، ج۱، ص۳۲). در این کلام نورانی به حقیقت و ماهیت علم اشاره دارد که حقیقت واحد

عینی است. مراتب سه‌گانه‌ای که در روایت مذکور شمرده شده است، حقیقتی واحد می‌باشد[1] که یکی مرتبه رقیق از دیگری است:

> این سه مرتبه از علم اشاره به لزوم کسب معرفت در عقاید، اخلاق و احکام دارد. بنا بر این تفسیر باید این سه نوع معرفت را مراتب همان حقیقت نورانی علم دانست که یکی بر دیگری تقدم دارد؛ به‌دیگربیان معرفت اخلاق، رقیقه‌ای است از حقیقت معرفت به عقاید و آگاهی از احکام نیز رقیقه‌ای است از معرفت اخلاقی؛ براین‌اساس امکان ندارد مرتبه‌ای دارای ویژگی‌هایی باشد که مراتب دیگر فاقد آن باشد (مهدوی کنی، ۱۳۸۸، ص۱٤).

همان‌گونه که در مقام ثبوت، تمامی کمالات معارف عقیدتی در اخلاق و تمامی کمالات این دو معرفت در احکام الهی وجود دارد و فقه، محسوس‌شده دو خُرده‌نظام مذکور است و به‌عبارت‌دیگر فقه، تجلی عقاید و اخلاق الهی است، در مقام اثبات نیز این حقیقت واحد در احکام فقهی متجلی می‌باشد؛ بنابراین گزاره‌های ارزشی ـ اخلاقی قرآن کریم افزون بر اینکه در تشریع گزاره‌های فقهی ـ حقوقی آن تأثیر دارند، در غایات احکام نیز تأثیر بسزایی دارند؛ بدین‌معنا که ازجهتی اخلاق مبنای (علت و حکمت) احکام فقهی و ازجهت‌دیگر غایت و محصول اجرای احکام است؛ پس همان‌گونه که در مقام واقع، عقاید و اخلاق حاکم بر فقه‌اند، در مقام تدوین نیز باید این معارف در فرایند اجتهاد و استنباط فرایض الهی دخالت داشته و بر آن حاکم باشد (همان، ص۱٤). درحقیقت اسلام سنّت جاریه و قوانین موضوعه خود را بر اساس اخلاق تشریع می‌کند و در تربیت مردم بر اساس آن اخلاق فاضله، سخت عنایت کرده است (طباطبایی، ۱٤۰۲، ج٤، ص۱۱۰).

در این مقال با تبیین یکپارچگی زبانی آیاتی از قرآن کریم، می‌کوشیم از یکپارچگی

---

۱. باید دانست که هریک از این مراتب ثلاثه انسانیه، به‌گونه‌ای به یکدیگر مرتبط است که آثار هریک به دیگری سرایت می‌کند؛ چه در جانب کمال یا طرف نقص ... این از شدت ارتباطی است که میان مقامات است، بلکه تعبیر به «ارتباط» نیز از ضیق مجال و تنگی قافیه است؛ باید گفت یک حقیقت دارای مظاهر و مجالی است (خمینی، ۱۳۷۱، ص۳۸۷) .

سه خُرده‌نظام تکوینی، ارزشی و حقوقی ـ با تأکید بر نظام ارزشی و نظام حقوقی ـ پرده برداریم؛ زیرا دریافتیم این کتاب پژواکی تمام‌نما از آن حقیقت اندماجی در «أم‌الکتاب» است. برای اثبات این ادعا باید برخی گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن ازحیث ساختار، ضمانت اجرا، مبانی، قلمرو، هدف و موضوع را مقایسه کرده،[1] در پاسخ به پرسش‌های اساسی تحقیق، ارتباط و همسانی این گزاره ها را نشان داده و در پایان همان‌گونه که قرآن کریم بیان می‌کند، نتیجه چنین نگاهی را تبیین نمود؛ بدین‌معنا که درصورت همسانی در ساختار، قلمرو و... این گزاره‌ها در مقام اثبات، در مقام استنباط نیز این مجموعه را با یکدیگر بررسی می‌کنیم و نباید منفک از یکدیگر به بررسی بپردازیم. برای اثبات مسئله محل بحث، لازم است به این پرسش پاسخ داده شود که آیا گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم، سبک و ساختاری متفاوت از گزاره‌های فقهی دارد؟ آیا ازحیث ضمانت اجرا، مبانی، قلمرو، هدف و موضوع گزاره‌های اخلاقی با گزاره‌های فقهی تفاوت دارد؟

۲. مقایسه گزاره‌های اخلاقی و گزاره‌های فقهی قرآن کریم

در مقایسه گزاره‌های اخلاقی با گزاره‌های فقهی قرآن کریم، نخست به‌اختصار دیدگاه بزرگانی که به تفاوت میان این گزاره‌ها قائل‌اند می‌پردازیم[2] و ضمن مقایسه موضوعات، محمولات، قلمرو و اهداف این گزاره‌ها، به نقد دیدگاه مقابل و تبیین یکپارچگی زبانی قرآن کریم خواهیم پرداخت و انسجام و هماهنگی سه خُرده‌نظام تکوینی، ارزشی و حقوقی معرفتی اسلام را ارائه خواهیم داد. مطالب بسیاری از افراد که به مقایسه این مباحث پرداخته‌اند، ناظر بر مقایسه علم فقه و اخلاق می‌باشد که

---

۱. بحث منشأ و سرچشمه الزام گزاره‌های اخلاقی و فقهی در مقاله دیگری به‌طور تفصیلی آورده شده است که دراینجا از بیان مجدد آن خودداری می‌شود (مهدوی کنی، ۱۳۸۸، الف، ص۷۳ـ۱۰۲).

۲. ازآنجاکه مقاله حاضر درصدد اثبات یکسان‌بودن گزاره‌های اخلاقی و فقهی ازحیث‌های گوناگون است و به‌جهت عدم اطاله مقاله، به دیدگاه مقابل اشاراتی شده است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: سروی، ۱۳۹۶/ عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۵/ فخار طوسی، ۱۳۸۲).

ازاین‌منظر شاید بتوان تفاوت‌هایی را بیان کرد، ولی مقاله پیش رو ناظر به مقایسه گزاره‌های قرآنی است، نه برداشت علمای اخلاق و فقه.

۱ـ۲. موضوع گزاره‌ها

علمای اخلاق در علم اخلاق، موضوع گزاره‌های اخلاقی را صفات و ملکات درونی دانسته‌اند (نراقی، [بی‌تا]، ج۱، ص۲۲)؛ ازاین‌رو با موضوع گزاره‌های فقهی که به حوزه رفتار انسان مرتبط است، تفاوت قائل شده‌اند، ولی به‌نظر می‌رسد گزاره‌های اخلاقی علاوه بر صفات ناظر بر رفتار نیز هست. صفات پایدار نفسانی اعم از رذیلت و فضیلت است و رفتار پسندیده و ناپسند اعم از اعمال قلبی (جوانحی) ــ مانند محبت، کینه، حسد، تواضع و تکبر ــ و اعمال بدنی (جوارحی) اختیاری را نیز شامل می‌شود (فرقان: ۷۲). رفتار جوانحی همان رفتارهای نیتی است که مرز مشخصی با صفات دارد. صفات به حالات نفسانی و ملکه‌های راسخه در نفس اطلاق می‌شود. گاهی این صفات به چیزی اطلاق می‌شود که در طبع نهاده شده است و دراختیار فرد نیست، ولی بخش عمده‌ای از صفات، ملکات و احوال روحی ما هستند که می‌توان در آن تصرف کرد؛ برای‌مثال مطابق برخی روایات و آیات، حسد معفوّ است (بقره: ۱۰۹) یا شجاعت امری درونی است، ولی با تمرین آن را می‌توان تقویت کرد؛ براین‌اساس این موارد، امور اختیاری‌اند، اما رفتارهای جوانحی افعالی است که از این صفات یا ملکه‌ها صادر می‌شود؛ مانند اَعمال ریاکارانه یا اَعمال شرک‌آلود؛ اعم از اینکه از شخصیتی حقیقی سر بزند یا حقوقی. موضوع گزاره‌های فقهی نیز رفتار و اَعمال مکلف اعم از حقیقی، حقوقی، اختیاری و غیراختیاری[1] است (نور: ٥٦/ مائده: ۱) و ازحیث رفتار اختیاری با موضوع گزاره‌های اخلاقی، رابطه عموم و خصوص من‌وجه میان این دو علم وجود

---

۱. عمل غیراختیاری مکلفان، مشمول احکام وضعیِ فقهی است و احکام تکلیفی را برنمی‌تابد. درمورد عمل اختیاری غیرمکلفان نیز میان فقها اختلاف اَست؛ برخی سه حکم استحباب، کراهت و اباحه را درباره آنان روا می‌دانند (ر.ک: موسوی بجنوردی، ١٤١٩، ج٤، ص١٠٧ـ١٢٤).

دارد. ممکن است عملی یا موضوعی در علوم گوناگون از جهات مختلف مورد بحث قرار گیرد؛ به‌عبارت‌دیگر موضوع همان موضوع باشد، ولی آن علم درجهت بحث با علم دیگر تفاوت داشته باشد؛ برای‌مثال موضوع علم صرف و نحو، کلمه است، ولی زاویه نگاه در هریک متفاوت می‌باشد. افعال انسان نیز هم موضوع علم فقه و هم موضوع علم اخلاق است، یا علم روان‌شناسی عهده‌دار مطالعه رفتارهای فردی و اجتماعی است، ولی هریک ازحیثی به آن می‌نگرند. به‌نظر می‌رسد موضوع گزاره‌های فقهی و اخلاقی مشترکاتی دارد، ولی هریک از این دو علم، ازحیثی و جهتی به آن نگاه می‌کنند. آنچه به عمل، جنبه اخلاقی می‌دهد، بار ارزشی آن است؛ یعنی رفتاری، اخلاقی است[1] که بار ارزشی داشته باشد و ملکه نفسانی فرد شده باشد. ممکن است عملی ازجهت فقهی مباح باشد، ولی به‌دلیل آثار سوء اخلاقی، ازنظر اخلاق پسندیده نباشد؛ مانند دروغ مصلحتی که ازنظر فقهی مباح است، ولی ازنظر اخلاقی آثار سوء خود را خواهد گذاشت؛ به‌همین‌دلیل در چنین مواردی به توریه، توصیه شده است. همچنین ممکن است عمل ازآن‌رو که در انسان ملکه نشده است، اخلاقی نباشد، ولی ازجهت فقهی قابل قبول باشد. عملی اخلاقی است که درونی و همیشگی باشد. انسانی که ظلم می‌کند، ممکن است احسانی هم انجام دهد، ولی چون احسان او درونی نشده است، ازجهت اخلاقی به این فرد محسن نمی‌گویند؛ اگرچه ازجهت فقهی آن عمل قابل قبول است؛ پس موضوع گزاره‌های فقهی و اخلاقی فعلی است که از شخصیتی حقیقی یا حقوقی صادر می‌شود؛ فعلی درونی مانند حسد، تواضع (اسراء: ۳۷) یا فعلی بیرونی که در گزاره‌های اخلاقی این افعال ناشی از صفات درونی است (حجرات: ۱۲) و در اثر تکرار در مقام عمل تبدیل به ملکه شده است.

در این مقایسه نکته مهم، نقطه اشتراک این دو بحث است. موضوع هردو گزاره، افعالی است که مکلف یا محق ـ اعم از شخصیت حقیقی و حقوقی ـ انجام می‌دهد. البته تفاوت زاویه نگاه به این موضوع مشترک در گزاره‌های فقهی و اخلاقی باعث

---

۱. رفتار اخلاقی اعم از اخلاق مثبت و منفی و بدون هیچ ارزش‌گذاری مدنظر است.

تفکیک این دو از یکدیگر می‌شود.

۲ـ۲. محمول گزاره‌ها

برخی محمول این گزاره‌ها را صرفاً مفاهیم ارزشی شامل «خوب» و «بد» یا حُسن و قبح دانسته‌اند؛ بنابراین برخی فقها حکم اخلاقی را نقطه مقابل حکم الزامی و وجوب فقهی می‌دانند و جایی استعمال می‌کنند که وجوب شرعی نیست (خویی، ۱٤۱۳، ج۱، ص۱۳۹)، ولی با بررسی محمولات قرآنی، بعضی از گزاره‌ها بیانگر ارزش‌ها، برخی درصدد توصیه و گروهی بیانگر وظایف‌اند (اسراء: ۲۳). بهتر است گفته شود بسیاری از گزاره‌هایی که ظاهر ارزشی دارند نیز درصدد توصیه یا بیان وظایف‌اند، ولی با لحنی متفاوت از گزاره‌های توصیه‌ای و تکلیفی محض بیان شده‌اند.

منظور از گزاره‌های ارزشی آن دسته از گزاره‌های اخلاقی است که ازلحاظ ساختار ظاهری، دارای بار ارزشی مثبت یا منفی است؛ مانند «الصلح خیر» یا «وَ عَسی أنْ تُحِبُّوا شَیئا وَ هُوَ شَرٌّ لَکم». این گزاره‌ها ظاهراً بیان ارزشی دارند و در مقام بیان حکم نیستند، ولی درصدد بیان مبنای ارزش‌ها و ملاکی برای رفع نیازهای مکلفان در زندگی فردی و اجتماعی‌اند و نتیجه آن تعیین وظیفه برای مخاطبان است. کارکرد اصلی این گزاره‌ها عبارت از توصیه، هدایت مخاطب و ارائه دستورالعمل رفتاری است؛ برای‌مثال آنجاکه می‌فرماید: «وَ أنْ تَصُومُوا خَیرٌ لَکم» (بقره: ۱۸٤)، صرفاً درصدد بیان ارزشی روزه نیست، بلکه با بیان ارزشی و حکمت آن، مخاطبان را به انجام آن توصیه یا الزام می‌کند. از نحوه بیان حکمت می‌توان به‌دست آورد که آن گزاره توصیه یا الزام به چیزی را بیان می‌کند؛ چنان‌که وقتی پزشک به بیمار می‌گوید: «این غذا برای دستگاه گوارش زیانبار است»؛ بدین‌معناست که فلان «غذا را مصرف نکن!». درحقیقت در عبارت ارزشی پزشک، مقدمه‌ای توصیه‌ای یا تکلیفی مخفی وجود دارد که با ضمیمه‌شدن به این بیان ارزشی، دستوری را از آن می‌توان استنباط کرد. قرآن کریم در بعضی آیات هنگامی که قصد تذکر دارد، یا هردو مقدمه را بیان می‌کند، یا «باید» را پنهان نگاه می‌دارد؛ برای‌مثال می‌فرماید: «أ لَمْ یعْلَمْ بِأنَّاللَّهَ یری» (علق: ۱٤) که با ضمیمه‌کردن مقدمه‌ای به مضمون آیه

می‌توان دستوری اخلاقی از آن استنباط کرد؛ بدین‌صورت که عقل درک می‌کند که اگر خدا انسان را می‌بیند، در محضر او نباید گناه کرد یا فرضاً در آیه دیگری می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصاد: خدا در کمین است» (فجر: ١٤)؛ یعنی شما او را نمی‌بینید، ولی او شما را می‌بیند؛ پس باید در محضر او معصیت نکنید و از او غفلت نورزید. قرآن کریم در طرح مسائل اخلاقی نیز از همین سبک بهره می‌گیرد و ارزشی‌بودن این مسائل را بیان می‌کند، ولی ازآنجاکه قرآن کتاب هدایت انسان‌هاست، درصدد بیان مطلب علمی‌محض نیست. در کتاب‌های علمی صِرف «باید و نباید»، «دروغ نگویید»، «تجسس نکنید» و «اگر غیبت کنید، جزای آن جهنم است» مطرح نیست؛ زیرا محتوای آن فقط بیان مسائل علمی است، ولی قرآن کریم حتی در بیان مسائل علمی نیز از وعده و وعید صحبت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص٤٧ــ٤٩). این گزاره‌ها اساساً به‌منظور هدایت و راهنمایی مخاطبان بیان شده است و از آنها می‌خواهد چه افعالی را انجام بدهند یا انجام ندهند. زبان هدایت‌گری، زبانی است که در آن به پرسش‌های عملی افراد پاسخ داده می‌شود. این زبان خود به دو دسته تقسیم می‌شود؛ زبان توصیه‌ای و زبان امری. با بررسی محمول گزاره‌های اخلاقی قرآن نیز به این دو دسته برمی‌خوریم. دسته‌ای که صرفاً دارای بار ارزشی توصیه‌ای است؛ مثلاً «وَ إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَکُمْ فَلاجُنَاحَ عَلَیکمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَیتُمْ بِالْمَعْرُوف» (بقره: ۲۳۳). دسته دیگر دارای بار امری و دستوری است. حتی برخی گزاره‌ها ظاهری توصیه‌ای دارند، ولی باتوجه به‌علت اهمیت موضوع و با کنار یکدیگر قراردادن آیات می‌توان برداشت کرد که دلالت بر توصیه و سفارش محض نمی‌کند؛ مانند: «وَ بَرّاً بِوَالِدَیهِ وَ لَمْ یکنْ جَبَّارا عَصِیا» (مریم: ١٤) و «وَ وَصَّینَا الْأِنْسَانَ بِوَالِدَیهِ حُسْنا» (عنکبوت: ۸) که بیانی خبری دارند و از لفظ توصیه استفاده کرده‌اند، اما از مجموعه آیات می‌توان برداشت کرد که فرزندان نسبت به احسان والدین، موظف‌اند. در بعضی گزاره‌ها با ساختاری کاملاً امری و ظاهری انشایی، دستور به انجام یا ترک فعلی می‌دهد؛ مانند آیات: «وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوف» (نساء: ۱۹)، «فَلاتَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَ لا تَنْهَرْهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلاً کرِیماً» (اسراء: ۲۳)، «أوفوا بالعَهدِ إنّ‌العهد کانَ مَسئُولاً» (اسراء: ۳۵) و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) که هردو با یک لفظ، یک سیاق و به‌صورت امری است. بنا به گفته

اندیشمندان اسلامی، یکی حکمی فقهی را بیان می‌کند و دلالت بر وجوب دارد و دیگری دارای حکمی اخلاقی است و دلالت بر استحباب می‌کند (خویی، ۱٤۱۳، ج٤، ص۲۳۳). آیا می‌توان حکمی با ظاهری الزامی را بدون هیچ دلیلی دالّ بر الزام ندانست؟ به‌نظر می‌رسد هر حکمی که ظاهری امری دارد یا دلالت بر امر می‌کند، درصورتی‌که دلیلی بر خلاف آن نباشد، الزامی است.[۱]

مسلّم است که ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم با گزاره‌های فقهی ازاین‌نظر هیچ تفاوتی ندارند. درحقیقت ممکن است در برخی گزاره‌ها تفاوت در ظاهر محمول گزاره‌های فقهی و اخلاقی باشد؛ زیرا محمولات گزاره‌های فقهی احکام پنج‌گانه تکلیفی است و محمولات گزاره‌های اخلاقی، یکی از چهار زوج مفاهیم ارزش‌گذار خوب و بد، بایسته و نابایسته، درست و نادرست و حق و وظیفه است، ولی به‌واقع در گزاره‌های اخلاقی نیز از لزوم یا جواز انجام رفتاری یا ترک آن بحث می‌کند و رابطه این دو، عموم و خصوص من‌وجه می‌باشد. نقطه اشتراک آنها نیز در وظیفه و عدم

---

۱. بسیاری از فقها وفای به‌عهد و شرط را فقط درصورتی که ضمن عقد لازم دیگری انجام پذیرد، واجب دانسته‌اند، ولی عمل به شرط ابتدایی را واجب تکلیفی ندانسته‌اند و در عدم لزوم آن قائل به اجماع‌اند (انصاری، ۱٤۱٥، ج٦، ص٥٦)، بلکه آن را امری اخلاقی دانسته‌اند و در مقابل واجب تکلیفی قرار داده‌اند (خویی، ۱٤۱۳، ج٤، ص۲۳۳)، درحالی‌که به‌نظر می‌رسد این اجماع، اجماع بر عدم مطالبه است، نه بر عدم لزوم؛ بدین‌معنا که فقها به جنبه حقوقی آن توجه دارند و آن را قابل پیگیری نمی‌دانند، ولی نفی جنبه ارزشی نمی‌کنند. نظام اسلامی در بسیاری از مسائل، علاوه بر جنبه حقوقی به جنبه ارزشی نیز توجه کرده است. احکام اسلامی علاوه بر رعایت نظم، رعایت حال دیگران یا کرامت انسانی که جنبه حقوقی آن است، به جنبه ارزشی حکم که در کمال انسان تأثیر دارد نیز توجه می‌کند، ولی مرحوم نراقی در کتاب عوائدالأیام تحت تأثیر دیدگاه‌های اخلاقی خود، خلاف این مسئله را بیان می‌کند. ایشان با استناد به روایات فراوان ازجمله «المؤمنون عند شروطهم»، این حکم را انشایی دانسته، عمل به آن را لازم می‌داند (نراقی، ۱٤۱۷، ص۱۳٥/ ابن‌براج طرابلسی، ۱٤۱۱، ص٤۲۰/ سبزواری، ۱٤۱۳، ج۱، ص۱۷۱/ شعرانی، ۱٤۱۹، ج۲، ص٤۱۰) و بعضی به‌رغم اینکه روایات موجود دراین‌باره را بسیار می‌دانند، خلف وعده را به حکم عقل و عقلا موجب سقوط شخص از اعتبار در میان مردم می‌دانند، ولی به‌جهت اشتهار بین فقها و سیره قطعی متشرعه، به استحباب در این مسئله قائل‌اند (خویی، ۱٤۱۳، ج۱، ص۳۹۳) و آن را خلاف اخلاق می‌دانند (همان، ج٤، ص۲٤۱).

وظیفه و به‌عبارت‌دیگر لزوم و عدم لزوم است؛ بنابراین هرگونه برداشتی از گزاره‌های فقهی ـ اعم از توصیه یا تکلیف ـ درمورد گزاره‌های اخلاقی مشابه نیز ثابت می‌شود، اما ازآنجاکه مهم‌ترین فارق گزاره اخلاقی، حیثیت و بار ارزشی آن است، بسیاری ازآنها با لحن پند و اندرز بیان شده است تا هم ارزشی‌بودن آن را به‌نمایش بگذارد و هم تأثیر عمیق‌تری بر مخاطب داشته باشد و انگیزه بیشتری برای انجام فعل در او ایجاد کند (مهدوی کنی، ۱۳۸۸، ص۳۰۰).

۳ـ۲. مفاهیم بنیادین گزاره‌ها

گزاره‌های قرآن کریم دارای مفاهیم بنیادی مشترکی‌اند که اهم آنها الزام، ضمانت اجرا و نیت است. با مقایسه این مفاهیم در گزاره‌های اخلاقی ـ فقهی می‌توان عدم تفاوت را در مقام اثبات یا نزول نشان داد.

۱ـ۳ـ۲. الزام

برخی صاحب‌نظران، الزام را به‌معنای تکلیف دانسته‌اند؛ با این توضیح که هر قاعده الزامی، مرکب از دو مؤلفه است؛ نخست امتیاز برای صاحب حق و دیگری تکلیف نسبت به دیگران. الزام درحقیقت عبارت است از همان عنصر و مؤلفه تکلیف که متوجه دیگران می‌باشد. هر قاعده الزامی ترکیبی از «حق و تکلیف» است؛ یعنی در برابر حقی که به «من له‌الحق» داده شده است، تکلیفی نیز بر «من علیه‌الحق» تحمیل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸٤، ص۱۱۷).

اینکه خاستگاه الزام یا خاستگاه حق چیست یا به‌تعبیردیگر عامل پیدایش و سازنده حق چیست و چه چیزی باعث ایجاد حقوق می‌شود، پرسشی است که باید پاسخ داده شود. برخی حقوقدانان مبنا و خاستگاه الزام حقوقی را نهاد دولت می‌دانند و معتقدند این اراده دولت است که منشأ پیدایش حقوق و الزام حقوقی در رفتار انسان‌ها می‌شود. برخی بر نقش عقل به‌عنوان یگانه عامل و مبنای قواعد حقوقی تأکید دارند. گروهی دیگر بر نقش وجدان به‌عنوان نیروی الزام‌کننده و سازنده قواعد رفتاری تأکید دارند (روسو، ۱۳٦۰، ص۲۰۱). در این دیدگاه، انسان‌ها دارای نیرویی

درونی‌اند که ازطریق آن خوب و بد را احساس و درک می‌کنند و همین احساس و درک، آنها را به رفتار معیّن وامی‌دارد؛ پس عامل الزام‌کننده انسان در عمل به یک سلسله قواعد، همان نیرویی است که در درون انسان به‌صورت چشم بینا عمل می‌کند و خوب، بد، عدالت و ستم را تشخیص می‌دهد.

چهارمین نظریه، مبنای الزام را وحی می‌داند. بر پایه این دیدگاه، هر قاعده رفتاری که خداوند برای بشر وضع و تشریع کرده باشد، الزامی و واجب‌الاتباع است و هر قاعده‌ای که ناشی از اراده و تشریع او نباشد، الزام و ضرورتی در عمل ندارد؛ پس عامل اساسی پیدایش حقوق و الزام در قاعده رفتاری، اراده و تشریع خداوند است، نه چیزی دیگر؛ براین‌اساس ما اصل همه حقوق را خداوند می‌دانیم و معتقدیم اعتبار همه حقوق، ناشی از جعل و وضع و اراده تشریعی خداوند است. قرآن کریم نیز دیدگاه اخیر را تأیید می‌کند: «و من لم یحکم بما أنزل‌الله فأولئک هم‌الظالمون» (مائده: ٤٥).

اراده تشریعی خداوند بر اراده تکوینی او تعلق گرفته است که مبتنی بر نیازها و خواست‌های وجودی انسان می‌باشد؛ پس اگر ابزار دیگری همچون عقل بتواند نیازها و خواست‌های وجودی انسان را کشف کند، می‌تواند قواعد حقوقی وضع و ایجاد کند؛ یعنی ازدیدگاه قرآن، نقش انسان به‌طور کلی نفی نمی‌شود.

بنا بر قولی (ر.ک: عالم‌زاده نوری، ١٣٩٦) گزاره‌های فقهی دارای جعل و اعتبار شرعی از ناحیه پروردگارند و فقیه در عملیات تفقه، این جعل شرعی را کشف می‌کند، درحالی‌که گزاره‌های اخلاقی، انشای قانونیِ الهی و جعل و اعتبار شرعی ندارند، بلکه فقط بر خوبی و بدی واقعی مبتنی‌اند. منشأ مشروعیت احکام فقهی، اراده تشریعی شارع است که به‌صورت جعل و اعتبار شرعی انشا می‌شود و البته مبتنی بر مصالح و مفاسد تکوینی و نفس‌الأمری است، درحالی‌که منشأ احکام اخلاقی، تنها اراده تکوینی خالق متعال است؛ یعنی حکم اخلاقی، رابطه تکوینی میان یک فعل یا صفت با کمال انسانی را بیان می‌کند. در علم فقه به‌دنبال وظیفه الهی و در علم اخلاق به‌دنبال وظیفه واقعی عَقلانی یا عُقَلایی هستیم (صدر، ١٤٣٠، ج١، ص٧).

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، الزام و واجب فقهی با الزام و باید اخلاقی متفاوت

است. الزام فقهی، حکمی تشریعی است که علاوه بر سعادت، استحقاق ثـواب و عقـاب را به‌دنبال دارد، ولی الزام اخلاقی دغدغه سعادت را می‌نمایانـد، نـه اسـتحقاق ثـواب و عقاب را و مبتنی بر جعل و اعتبار شارع نیست؛ بنابراین ممکن است چیزی ازنظر فقهی جایز باشد، ولی ازنظر اخلاقی الزام به ترک داشـته و بـد باشـد؛ یعنـی بـر پایـه برخـی مصالح، برای آن کیفری درنظر گرفته نشده است، ولی در سـعادت انسـان مانعیـت دارد (حلّی، ۱٤۰۳، ص٤۸).

به‌نظر می‌رسد بر خلاف بیان مذکور، اولاً، اراده تشریعی شارع بر گزاره‌های اخلاقـی قرآن کریم کاملاً مشهود است. باوجود دلیل لفظی در قرآن مبنی بر اراده شارع بـر الـزام یا عدم الزام در گزاره‌های اخلاقی (نساء: ۱۹/ اسراء: ۲۳)، چگونه می‌تـوان منکـر جعـل تشریعی خداوند بود؛ البته جعلی مبتنی بر عقل و فطرت و جعلی حکیمانـه؛ ثانیـاً، اگـر اشکال شود که بر فرض وجود دلیل لفظی شـرعی مطـابق بـا حکـم عقـل، ایـن حکـم حکمی ارشادی مستحبی است، نه حکمی تأسیسی و مولوی، احکام ارشـادی نیـز هـیچ مسئولیتی ایجاد نمی‌کند و عقاب و ثوابی بر آن مترتب نیست، در پاسـخ بایـد گفـت از مباحث مطرح‌شده می‌توان نتیجه گرفت که حکم موجـود در احکـام اخلاقـی همچـون احکام فقهی ـ اعم از اینکه حکمی ارشادی یا مولوی باشند ـ دلالت بر طلب مـی‌کنـد و در طلبی‌بودن آن هیچ شکی نیست، ولی در پاسخ به این پرسش که طلب مزبـور، طلبـی وجوبی است یا استحبابی؟ می‌توان گفت احکام عقلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: یـک دسته درباره حُسن و قبح افعال و دسته دیگـر درمـورد تحسـین و تقبـیح فـاعلی افعـال است. اگر عقل، حکم به تحسین فاعلی نماید، حکم بـه تحسـین جمیـع عقـلا ازجملـه شارع به‌طور قطع فهمیده می‌شود. مقصود از تحسین شارع، ثـواب متعلـق بـه آن عمـل می‌باشد و اگر عقل، حکم به تقبیح عملی نماید، حکم بـه تقبـیح جمیـع عقـلا ازجملـه شارع، بالملازمه فهمیده می‌شود و دراین‌صورت بیان عقاب بـه‌وسـیله شـارع، ناشـی از تقبیح و بیان ثواب ناشی از تحسین اوست. حتی اگـر شـارع در جـایی سـکوت کنـد و مخالفتی با حکم عقل نیز نداشته باشد، عمل به حکم عقل الزامی است. به‌تعبیری گـاهی شارع با بیان در کتاب و سنّت و گاهی با سکوت و عدم مخالفت، ارشاد به حکـم عقـل

می‌کند و حکم عقل گاهی الزام‌آور است و گاه الزامی به‌دنبال ندارد. اگر مستلزم الزام بود، احکامی که به‌واسطه آن ارشاد به‌دست می‌آید نیز مسئولیت‌آورند و انسان باید پاسخ‌گوی اعمال خود دراین‌باره باشد. افزون بر آثار وضعی دنیایی، باید منتظر پاداش و جزای آن در قیامت نیز باشد که گزاره‌های مربوطه در قرآن کریم[1] مؤید این مسئله است؛ پس احکام ارشادی دو قسم دارد: برخی الزامی و برخی غیرالزامی است. برای استنباط احکام اخلاقی از این گزاره‌ها ممکن است نیازمند اصولی متفاوت در حوزه مستقلات عقلیه باشیم؛ چنان‌که این تفاوت در استنباط بقیه احکام نیز دیده می‌شود؛ برای‌مثال در استنباط احکام عبادی از گزاره‌های فقهی، بیشتر به اصول لفظیه نیاز داریم.

آنچه به‌طور قطع می‌توان ادعا کرد اینکه گزاره‌های اخلاقی قرآن ازحیث منشأ، تفاوتی با گزاره‌های فقهی ندارد، ولی ازحیث نوع الزام و مسئولیتی که ایجاد می‌کند، قابل بررسی است. منشأ الزام ازدیدگاه قرآن کریم ـ اعم از گزاره‌های فقهی و گزاره‌های اخلاقی ـ هم به اراده الهی و هم به فطرت و گوهر انسانی عقل متکی است، ولی مناسب است این مسئله شفاف‌تر تبیین گردد؛ همان‌گونه که برخی احکام فقهی برای مکلف الزام ایجاد می‌کند، بعضی گزاره‌های اخلاقی نیز مسئولیت‌آور است و در مقابل آن انسان باید پاسخ‌گو باشد.

برای تبیین بهتر، مناسب است به این پرسش پاسخ داده شود؛ آیا الزام، یک مشترک لفظی است که در علوم گوناگون معانی متفاوتی دارد؟ آیا الزام در فقه با الزام در اخلاق یا عرف، در معانی متفاوتی استعمال می‌شود؟ برخی معتقدند الزام در گزاره‌های فقهی با الزام در گزاره‌های اخلاقی تفاوت دارد و قابل مقایسه نیستند؛ زیرا هنگامی که فقها از الزام بحث می‌کنند، مقصود نیرویی از بیرون است که مکلف را به

---

۱. برای‌نمونه آیه «أوفوا بالعهد» (اسراء: ٣٤) با صیغه امر، طلب وفای به‌عهد می‌کند و سوره بقره (بقره: ۱۷۷) وفای به‌عهد را از علایم متقین می‌داند و در آیات متعددی (ازجمله زمر: ۷۱ و ۷۳/ قمر: ٥٤ و...)، کسانی را که تقوا پیشه می‌کنند، مژده بهشت و کسانی را که از آن رو برمی‌گردانند، مستحق عذاب می‌داند؛ چنان‌که برخی فقها شکستن عهد یا خلف وعده را باعث عذاب الهی دانسته‌اند (شعرانی، ١٤١٩، ج۲، ص٤١٠).

انجام کاری مجبور یا از انجام کاری منع می‌کند؛ هرچند مکلف به آن اعتقاد داشته باشد یا نداشته باشد؛ بنابراین درصورت عمل‌نکردن از او خسارت می‌گیرد، ولی الزام اخلاقی برای ارتقای نفسانی یا فشار اجتماعی یا تکلیف در برابر خداست و هیچ‌کس نمی‌تواند انسانی را الزام کند، بلکه التزامی درونی ایجاد می‌کند که اگر فرد انجام ندهد، دچار عذاب وجدان می‌شود.

در پاسخ باید گفت التزامات درونی و الزامات بیرونی، هم در گزاره‌های فقهی و هم در گزاره‌های اخلاقی معنا دارد و میان الزام و التزام تفاوت است؛ برای‌مثال در بحث حجاب به‌عنوان یک موضوع گزاره فقهی دو بحث مطرح می‌شود؛ گاهی پرسش از التزام به حجاب و عفاف است و گاهی الزام به آن؛ یعنی آیا صرف‌نظر از دخالت عاملی بیرونی، باتوجه به اعتقاد به ارزش‌ها فرد باید آن را رعایت کند یا نیرویی از بیرون مانند دولت ـ اعم از اینکه فرد اعتقادی داشته باشد یا نداشته باشد ـ او را به رعایت حجاب مجبور می‌کند؟ درمورد دروغ به‌عنوان یک موضوع اخلاقی، هم می‌توان از الزام درونی استفاده کرد و فرد را به دروغ‌نگفتن الزام کرد و هم درصورت عدم رعایت عاملی بیرونی، او را به اطاعت مجبور کرد. این عامل می‌تواند شارع باشد که درصورت عدم رعایت، او را مؤاخذه کند؛ هم در دنیا و هم در آخرت.

درحقیقت ممکن است در جایی الزامی از بیرون باشد، ولی برای بهتر اجراشدن آن از نیرویی درونی که در فرد التزام ایجاد می‌کند، استفاده شود؛ بنابراین حوزه الزام از حوزه التزام قابل تفکیک است، ولی این امر بدین‌معنا نیست که در جایی که التزام درونی مطرح است، الزام بیرونی نقشی ندارد؛ چنان‌که سبک گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم مؤید این مسئله می‌باشد و ازاین‌رو هیچ تفاوتی با گزاره‌های فقهی ندارد. این موضوع نمی‌تواند عامل جدایی احکام فقهی از احکام رفتار اخلاقی باشد. در احکام فقهی و نیز در اخلاق نیازمند به التزام درونی هستیم؛ پس هرگاه صحبت از رفتاری اخلاقی می‌کنیم، نه صرفاً نفسانیات و ملکات درونی، الزام به‌معنای نیروی بیرونی نیز معنا می‌یابد.

لسان بخشی از گزاره‌های قرآنی، پیام الزام و تکلیف است، ولی توجه به باطن آنها

ثابت می‌کند که حتی در این‌گونه آیات نیز ارجاع تکالیف به حقوق است. ازآنجاکه انسان دارای حقوق انسانی است، قرآن برای آنکه انسان به حقوق خود برسد، او را به رعایت تکالیفی ملزم کرده است. درواقع او را مکلف کرده است تا حقوق خود را احیا کند (جوادی آملی، ۱۳۸٤، ص۲۵۹). با این بیان، همه بایدها و نبایدها برای احقاق حقوق انسان‌هاست. خالق نظام هستی با علم خود، همه چیزهایی را که باعث سعادت انسان می‌شود، برای او حلال کرده است و هرآنچه را سبب زیان او می‌شود، حرام می‌داند. *صدرالمتألهین* دراین‌باره می‌نویسد:

> تکلیف الهی بر بندگان مانند تکلیف طبیب است؛ اگر مزاج او گرمی کند، طبیب دستور به خوردن چیزهای سرد می‌دهد، درحالی‌که بیمار خود را بی‌نیاز از آن می‌داند. دراین‌حال اگر بیمار از دستورات طبیب سرپیچی کند، خود ضرر می‌بیند، نه طبیب که ارشادکننده است. خداوند برای شفای مریض، سببی را خلق کرده که مقتضی آن است و برای سعادت اخروی نیز سببی آفریده که آن طاعت خداست (ملاصدرا، ۱۳٦٦، ج۲، ص٤۹).

براین‌اساس اگر حقی برای انسان ثابت شد، باید برای به‌دست آوردن آن بکوشد.

باتوجه به نیاز انسان‌ها برای به‌فعلیت‌رساندن استعدادهای فطری و کمال‌خواهی، همان‌گونه که به لزوم اجرای بسیاری از احکام فقهی قائلیم، چاره‌ای جز پذیرفتن لزوم اجرای بعضی احکام و رفتارهای اخلاقی نداریم؛ هرچند مقصود از لزوم، الزام عقلی یا تشریعی باشد یا لزوم علّی ـ معلولی. در لزوم علّی ـ معلولی به‌طور تکوینی، رابطه‌ای لزومی میان انسان و عمل وجود دارد که درصورت احراز این رابطه و مصلحت موجود در آن، باتوجه به قاعده لطف بر خداوند حکیم واجب است راه رسیدن به این نقطه را بنمایاند. این رابطه ممکن است در احکام ارزشی و اخلاقی یا در احکام و گزاره‌های فقهی نهفته باشد؛ پس عقل حکم می‌کند، همان‌گونه که حکم به الزامی‌بودن برخی گزاره‌های فقهی الزامی می‌شود، در بعضی گزاره‌های اخلاقی قرآن که با همان سبک و سیاق آمده است نیز حکم کرد.

۲ـ۳ـ۲. ضمانت اجرا

تخلف و سرپیچی از دستورهای الزامی همان‌گونه که در احکام حقوقی و فقهی قرآن می‌تواند گناه محسوب شود، در احکام اخلاقی نیز می‌توان گناه تلقی کرد، ولی اینکه آیا تخلف گناه محسوب می‌شود و فقط عقوبت اخروی دارد یا قابل پیگیری در دادگاه دنیایی نیز هست، ازجمله معیارهایی است که بسیاری از اندیشمندان آن را باعث تفکیک احکام حقوقی و اخلاقی از یکدیگر دانسته‌اند. آنها معتقدند اگرچه تخلف اخلاقی گناه محسوب می‌شود، ولی قابل پیگیری و مطالبه در دادگاه نیست و دلیلی برای شکایت نیست، ولی جرم حقوقی و فقهی قابل شکایت و مطالبه در دادگاه است. درحقیقت ضمانت اجرای قواعد حقوقی فقهی، جنبه مادی قوی دارد و اشخاص را به اجبار به انجام یا عدم انجام اموری وامی‌دارد. در امور کیفری برای اشخاص، مجازات تعیین شده است؛ از جریمه تا اعدام و در امور مدنی، ضمانت اجرای بطلان، عدم نفوذ و گاهی اجبار به انجام تعهد را برقرار ساخته است، درحالی‌که ضمانت اجرای قواعد اخلاقی، جنبه معنوی و وجدانی دارد. البته برای اشخاص آگاه، این ضمانت اجرایی به‌مراتب قوی‌تر است. شخصی که وجدان بیداری دارد، با کوچک‌ترین عمل خلاف اخلاق چنان متأثر می‌شود که تا زمان جبران، آرام نمی‌گیرد و در بسیاری از موارد چنین ضمانت اجرایی به کمک قواعد حقوقی فقهی می‌آید و راه اثبات و اجرای مجازات را تسهیل می‌کند؛ مانند کسی که عذاب وجدان یا ترس از آخرت او را وامی‌دارد باوجودی که آثاری از ارتکاب جرم باقی نگذاشته است، خود را به قانون معرفی کند (مدنی، ۱۳۹۰، ص۱).

مسلّم است که این تفکیک در همه احکام فقهی و اخلاقی قرآن کریم عمومیت ندارد؛ چنان‌که نه در احکام مربوط به عبادات می‌توان کسی را به جرم نمازنخواندن، حج‌نرفتن یا روزه‌نگرفتن محاکمه و دادگاهی کرد ـ البته بعضی صاحب‌نظران، تعزیر را درباره این افراد واجب می‌دانند. ـ و نه کسی را که به جرم حقوقی محاکمه می‌کنند، از عقوبت اخروی معاف می‌گردد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا کسی که به جرم قتل اعدام می‌شود، در آخرت مجازات نخواهد شد؟

امتیاز مکتب اسلام نسبت به مکاتب اخلاقی دیگر این است که دامنه نظارت آن بسیار گسترده است و ضامن اجرای آن، منحصر در دولت و قوه قهریه آن نیست، بلکه اعتقاد به خداوند و روز واپسین، انسان را در برابر گناه بیمه می‌کند و مصونیت و تقوای قرآنی داده است. این مصونیت در انسان حالت خویشتن‌داری و تملک نفس را که همان ملکه عدالت است، ایجاد می‌کند و سبب می‌شود او در مقابل گناه همچون ترمز ماشین، به‌طور خودکار ایست کند و حذر نماید (ر.ک: اعراف: ۲۰۱). کسانی که تقوا دارند، اگر شیطان به‌سوی آنها روی آورد، خدا را حاضر و ناظر می‌دانند و به‌یاد خدا می‌افتند و خود را از گناه دور نگاه می‌دارند و با رضایت باطنی به‌سمت مسایل اخلاقی روی می‌آورند، نه با اکراه و تکلّف. درواقع بدون اعتقاد به عدالت الهی و وجود معاد، بیشتر انسان‌ها التزام چندانی به اصول و ارزش‌های اخلاقی ندارند و هیچ پای‌بندی به احکام فقهی نخواهند داشت. کمتر کسی را می‌توان یافت که به‌خاطر عشق به حقیقت و عشق به ارزش‌ها پای‌بند این اصول باشد، بلکه غالباً از ترس نیروی حاکم در مقام عمل، اخلاقی رفتار می‌کنند. ضمناً در ضمانت اجرایی مکاتب دیگر معمولاً جایی برای پاداش و تشویق نیست؛ جز در موارد استثنا ـ آن هم نه به‌صورت الزامی ـــ ولی در ضمانت اجرایی احکام اسلامی به‌همان اندازه که مجازات‌ها نقش دارد، پاداش‌ها نیز دارای نقش است. این پاداش‌ها در دنیا: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ‌الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَات مِّنَ‌السَّمَاءِ وَالارْضِ» (اعراف: ۹۶) و آخرت: «وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَة مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ جَنَّة عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالارْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِين» (آل‌عمران: ۱۳۳) نصیب فرد می‌گردد.

اکنون به دو نکته باید توجه کرد: اولاً، پاداش و مجازات اخروی هم در گزاره‌های فقهی و هم در گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم مطرح است؛[1] ثانیاً، مطابق این دیدگاه،

---

۱. در آیه ۱۷۷ سوره بقره در معرفی ابرار، هم به کسانی که به خدا و قیامت اعتقا دارند (اعتقادی)، هم به کسانی که نماز به‌پا می‌دارند (فقهی) و هم به کسانی که وفای به‌عهد می‌کنند و صادق‌اند (اخلاقی) اشاره می‌کند. همچنین در آیه «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ»، جایگاه ابرار و درحقیقت پاداش آنها را بیان کرده است.

پاداش تکالیف دینی و مجازات ترک آن ـ اعم از فقهی و اخلاقی ـ پاداش و مجازات اعتباری نیستند، بلکه رهاورد طبیعی عمل فردند و آثار وضعی دنیایی دارند که این نکته علاوه بر ضمانت اخروی، مهم‌ترین نکته‌ای است که احکام فقهی را به احکام اخلاقی نزدیک می‌کند.

۳ـ۳ـ۲. نیت

در نظام اخلاقی اسلام، نیکی و آراستگی ظاهر عمل یکی از پایه‌های ارزش است، ولی تا اصل دیگری به آن ضمیمه نگردد، نمی‌توان عمل انسان را ارزشمند شمرد. آن اصل عبارت است از نیت و انگیزه پاک که سرچشمه عمل به‌شمار می‌رود؛ ازاین‌رو هرنوع عمل زیبا ولی به‌انگیزه مادی، شایسته ستایش نیست و دارای ارزش شمرده نمی‌شود. کیفیت عمل و ارزش حقیقی آن در اخلاق اسلامی به نوع انگیزه و اهداف عمل‌کننده بستگی دارد و شکل ظاهری کار به‌تنهایی معیار ارزش‌ها به‌حساب نمی‌آید. نیت به‌اندازه‌ای مهم است که سرنوشت انسان را با آن می‌توان پیش‌بینی کرد (مهدوی کنی، ۱۳۷۷، ص۲۱).

ارزش عملی که در آن نیت خدایی و فضیلت‌خواهی وجود نداشته باشد، در حد صفر است و اگر چنانچه عبادتی واجب با انگیزه خودنمایی انجام شود، ارزش آن زیر صفر می‌شود؛ مثلاً مردی در انظار عمومی به راز و نیاز با خدا می‌پردازد و با زاری و گریه از خدا طلب پوزش می‌کند، یا مرد متمکنی که برای کودکان بی‌سرپرست مدرسه می‌سازد؛ در هردو مورد، نیت و انگیزه فرد این عمل را ارزش‌گذاری می‌کند. اینکه او واقعاً از خوف خدا می‌گرید یا انگیزه او ریاکاری و جلب نظر مردم است، یا مدرسه را به‌انگیزه بشردوستی، نوع‌پروری و اظهار همدردی با بیچارگان می‌سازد یا انگیزه‌های مادی پشت این پدیده به‌ظاهر نیک هست. اینها از دیدگاه نظام اخلاقی اسلام، در اخلاقی‌بودن یا نبودن آن اثر می‌گذارد، ولی ازنظر فقهی و حقوقی تأثیری ندارد. اگر کسی عدالت را از روی ترس رعایت کند، به وظیفه قانونی خود عمل کرده است، ولی ازنظر اخلاقی کار مفیدی انجام نداده است؛ زیرا با این نگاه، عدالتی که با انگیزه فضیلت‌خواهی و گذشت توأم باشد، ارزشمند است (همو، ۱۳۸٤، ص۱۷).

این تفکیک در گزاره‌های فقهی حقوقی نیز عمومیت ندارد و در بسیاری از این تکالیف، به‌خصوص در عبادات، از ارکان آن محسوب می‌گردد. البته نیت بد در فقه و حقوق، کیفر ندارد و گناه محسوب نمی‌شود، ولی آثار خُلقی خود را به‌جای می‌گذارد؛ بخصوص آنجاکه مانعی برای انجام‌دادن آن پیش بیاید، نه اینکه فرد خود پشیمان شده باشد. گاهی برعکس، نداشتن نیت سوء در عملی سبب ضمان اخلاقی نمی‌شود، ولی بار مسئولیت کیفری را به‌دوش خواهد کشید؛ برای‌مثال فردی که در خواب کسی را بکشد، ازجهت اخلاقی مسئولیتی ندارد، ولی ازنظر حقوقی باید دیه آن را بپردازد؛ پس نیت نیز نمی‌تواند ملاک تمایز آنها باشد.

۴ـ۲. قلمرو گزاره‌ها

مکاتب اخلاقی هریک بر اساس مبانی انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی خویش، قلمرو ویژه‌ای برای حوزه احکام اخلاقی ترسیم کرده‌اند و محدودیت‌ها یا توسعه آن را یادآور شده‌اند. دایره گزاره‌های اخلاقی بسیاری از مکاتب به ارزش‌هایی منحصر است که در محیط اجتماع مطرح می‌شود. در بسیاری از آنها رابطه انسان با خدا یا اصلاً مطرح نیست، یا تمامی ارزش‌ها در ارتباط با خدا منحصر می‌شود و ارتباط با خود معنا ندارد، ولی در گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم همچون گزاره‌های تکلیفی ـ حقوقی، تمامی ارتباط‌ها مورد توجه قرار می‌گیرند. ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با خود و با دیگر انسان‌ها اعم از خانواده، جامعه و حتی روابط بین‌الملل، جزء قلمرو اخلاق اسلامی است (مصباح یزدی، ۱۳۸٤، ب، ص۱)؛ برای‌مثال مسئله جهاد و دفاع از کشور در دستورات حقوقی فقهی مورد توجه واقع شده است، ولی حتی در چنان موقعیتی نیز خداوند اجازه بی‌عدالتی و بی‌انصافی را نداده است. همان‌گونه که دستور به نمازخواندن داده است، از ما می‌خواهد در کارها به او توکل کنیم و در برخورد با قضای الهی، راضی به رضای او باشیم و همان‌گونه که در قبال احکام حقوقی خانواده مسئولیم، در برابر احکام اخلاقی نیز متعهدیم. این مسئله برای همه مکلفان شمولیت دارد و همه موظف‌اند درصورت لزوم آن را انجام دهند.

۵ـ۲. اهداف گزاره‌ها

ارزش هرچیزی به هدف و غایت آن است. گزاره‌های اخلاقی چه در اهداف میانی و چه غایی، با گزاره‌های فقهی اشتراک دارند. برخی معتقدند هدف و غایت در فقه علاوه بر پرورش و سازندگی فرد و روحیات او، سامان‌بخشیدن جامعه و ثواب و عقاب اخروی است، درحالی‌که هدف اخلاق، اصلاح معایب شخص و جامعه است و توجهی به ثواب و عقاب اخروی ندارد؛ به‌عبارتی در فقه، ثواب و عقاب مطرح است و در اخلاق، تشویق و مؤاخذه، ولی به‌نظر می‌رسد میان تشویق و مؤاخذه با ثواب و عقاب تفاوتی نیست؛ هردو هم درمورد ثواب و عقاب دنیایی معنا دارد و هم اخروی. همچنین همان‌گونه که گزاره‌های فقهی به اَعمال خوب تجویز می‌کند و از کارهای بد بازمی‌دارد، گزاره‌های اخلاقی نیز چنین می‌کند؛ مثلاً پزشک با دو برنامه، به معالجه بیمار می‌پردازد؛ یعنی هم به او برنامه پرهیز می‌دهد و هم برایش نسخه دارو می‌نویسد. علم اخلاق نیز ازیک‌سو به انسان برنامه اجتناب و پرهیز از منکرات می‌دهد و ازسوی‌دیگر به صفات نیک تشویق و امر به معروف می‌کند؛ در نتیجه دیگر جایی برای زشتی‌ها نمی‌ماند.

همان‌گونه که هدف گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم، ایجاد اجتماعی است که بر اساس سعادت، رهبری، عدل، امنیت و تعاون می‌باشد و برای حفظ زندگی از فساد و ستمگری و هرآنچه جامعه را به شقاوت برمی‌انگیزد و سیر زندگی به‌سوی کمال و فضل بیشتر است، هدف فقه نیز علاوه بر پرورش روح انسان در سایه تأمین سعادت دنیا و آخرت، اصلاح فرد و جامعه، ایجاد عدالت اجتماعی و حفظ حقوق امت اسلامی است، اما اینها همه اهداف میانی برای اهداف متعالی‌اند که رضای خداست: «قُلْ إِنَّ صَلَاتِی وَنُسُکی وَ مَحْیای وَ مَمَاتِی لِلّهِ رَبِّ‌الْعَالَمِینَ» (انعام: ۱۶۲).

هرچه این اهداف رنگ خدایی بیشتر بپذیرد، به اهداف غایی این گزاره‌ها بیشتر نزدیک می‌شویم: «صِبْغَةَاللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَاللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره: ۱۳۸).

هدف نهایی اخلاق، اکتفاکردن به فضایل انسانی نیست، بلکه مرتبه‌ای بالاتر از آن است و آن درخواست رضای الهی می‌باشد؛ چنان‌که در بعضی از آیات و روایات، بیان شده است که هدف نهایی از اخلاق اسلامی، قرب به خدا و جلب رضا و محبت او،

تخلق به اخلاق الهی، دستیابی به ولایت الله، نیل به لقای الهی و نظر به وجه‌الله است. آیات بسیاری از قرآن کریم که واژه‌های الله، لقاء رب، ابتغاء مرضاه‌الله و ابتغاء وجه‌الله را دربردارد، گویای این حقیقت است که هدف نظام اخلاقی اسلام، تربیت انسان خداجوی خداگونه و عاشق بوده است؛ چنان‌که قرآن از زبان اسوه‌های اخلاق ـ حضرت علی‌ؑ و حضرت زهرا‌ؑ ـ می‌فرماید: «ما شما را به‌خاطر خدا اطعام می‌کنیم و هیچ پاداش و سپاسی از شما نمی‌خواهیم» (دهر: ۹).

روح انسان بر اثر اَعمال خاصی رابطه قوی‌تری با خداوند متعال می‌یابد. در اثر این رابطه هراندازه کمال نفس بیشتر شود، لذایذ آن نیز بیشتر خواهد شد. درصورت پایدارشدن، به سعادت واقعی یعنی به فلاح و رستگاری دست خواهد یافت: «وَافْعَلُوا الْخَيرَ لَعَلَّكمْ تُفْلِحُون» (حج: ۷۷).

تقویت این رابطه فقط و فقط به‌وسیله عمل به دستورهای الهی حاصل می‌شود و این دستورها اعم از احکام اخلاقی و فقهی است؛ زیرا همه این دستورها هدفی جز کمال نهایی ندارد و کمال نهایی انسان در گرو تقویت رابطه وجودی او با خداوند متعال و رضای اوست. هراندازه شدت و قوت وجودی بیشتری داشته باشد، انسان به خدا نزدیک‌تر خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۸٤، الف، ص۳٤۳ـ۳٤٥).

نتیجه

در مقاله پیش رو با تبیین یکپارچگی زبانی آیاتی از قرآن کریم کوشیدیم از یکپارچگی سه خُرده‌نظام تکوینی، ارزشی و حقوقی ـ با تأکید بر نظام ارزشی و نظام حقوقی ـ پرده برداریم و اثبات کنیم که کتاب تدوین پژواکی تمام‌نما از آن حقیقت اندماجی در «أم‌الکتاب» است و این سه خُرده‌نظام در عین استقلال، تجلی حقیقتی واحد است؛ توضیح آنکه در فرهنگ قرآن کریم، این سه خُرده‌نظام در مقام ثبوت از یکدیگر قابل تفکیک نیستند و در مقام حقیقت عالیه، دارای وحدتی متعالی‌اند و حتی در مقام اثبات یعنی آنجاکه در قرآن کریم در قالب الفاظ نازل شده است، سبک گزاره‌ها یکسان‌اند و قابل تفکیک نیستند و این تنزل بازتاب همان حقیقت واحده است.

با بررسی موضوع، محمول، مفاهیم اساسی و اهداف گزاره‌های اخلاقی و مقایسه آن با گزاره‌های فقهی به این نتیجه می‌توان رسید که گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم در مقام نزول و اثبات، نه ازجهت ساختار لفظی و نه در ساختار معنایی، هیچ تفاوتی با گزاره‌های فقهی ندارند؛ حتی در ضمانت اجرای برخی موضوعات نیز تفاوتی دیده نمی‌شود؛ بنابراین جداکردن گزاره‌های فقهی از گزاره‌های اخلاقی در قرآن کریم بی‌معناست. این تفکیک در دوره‌هایی به‌وسیله علمای فقه و اخلاق برای آموزش دیگران انجام شده است، ولی قرآن کریم تفکیکی میان آنها قائل نشده است. این تفکیک به‌تدریج باعث شد چنین ذهنیتی ایجاد شود که فقط از رفتارهای ظاهری و جوارحی باید در فقه بحث شود و احکام مربوط به رفتارهای جوانحی مانند حکم تهمت، یادگیری دانش، حُسن ظن و... شامل فعالیت‌های شناختی، گرایشی و عاطفی، به اخلاق و عقاید واگذار شود؛ براین‌اساس باید به قرآن کریم بازگشت کرد و با یک دید این گزاره‌ها را بررسی کرد و معارف دین اسلام را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته آموزه‌های تجویزی و توصیفی تقسیم نمود؛ بنابراین پیشنهاد می‌شود قواعد اصولی را که در فهم گزاره‌های فقهی استفاده می‌شود، در فهم گزاره‌های اخلاقی جاری ساخت و همان‌گونه که در سند روایات فقهی نیازمند دقت هستیم، در کشف وظیفه و حق، خوب و بد اخلاقی و درست و نادرست‌بودن روایات اخلاقی نیز دقت کرد و دلیل کافی طلبید. تبیین این مطلب، مجال دیگری می‌طلبد.

منابع

* قرآن کریم.
۱. ابن‌براج طرابلسی، قاضی سعدالدین ابوالقاسم عبدالعزیزبن‌نحریر؛ **جواهرالفقه**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۱ق.
۲. ابن‌مسکویه، ابوعلی احمدبن‌محمد؛ **تهذیب‌الأخلاق و تطهیرالاعراق**؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۳. انصاری، مرتضی؛ **المکاسب**؛ قم: مجمع‌الفکر الإسلامی، ۱٤۱۵ق.
٤. بجنوردی، سیدحسن؛ **القواعدالفقهیة**؛ تصحیح مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی؛ قم: نشر الهادی، ۱٤۱۹ق.
۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر؛ **ترمینولوژی حقوق**؛ تهران: گنج دانش، ۱۳۸۸.
٦. جوادی آملی، عبدالله؛ **تفسیر موضوعی قرآن کریم** (مبادی اخلاق در قرآن)؛ قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ **حق و تکلیف در اسلام**؛ قم: اسراء، ۱۳۸٤.
۸. حلّی (محقق حلّی)، نجم‌الدین جعفربن‌حسن؛ **معارج‌الأصول**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱٤۰۳ق.
۹. خراسانی (آخوند خراسانی)، محمدکاظم؛ **کفایةالأصول**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱٤۰۹ق.
۱۰. خمینی، سیدروح‌الله؛ **تحریرالوسیله**؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله، ۱۳۹۲.
۱۱. خمینی، سیدروح‌الله؛ **شرح چهل حدیث**؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله، ۱۳۷۱.

۱۲. خویی، سیدابوالقاسم؛ **مصباح‌الفقاهه** (مکاسب)؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱٤۰۹ق.
۱۳. روسو، ژان ژاک؛ **امیل یا آموزش و پرورش**؛ ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده؛ تهران: انتشارات چهره، ۱۳٦۰.
۱٤. سبزواری، ملاهادی؛ **شرح المنظومة**؛ تصحیح حسن حسن‌زاده آملی؛ تهران: نشر ناب، ۱٤۱۳ق.
۱۵. سروش، عبدالکریم؛ «قصه افول اخلاق» (گفت‌وگو با سروش)، نشریه **بازتاب اندیشه**؛ ش٤٦، ۱۳۸۲، ص٤۰ـ٤٤.
۱٦. سروی، فاطمه و محمدتقی دیاری بیدگلی؛ «واکاوی گزاره‌های اخلاقی با رویکردی فقهی»، **نشریه پژوهش‌های اخلاقی**؛ ش۲۹، پاییز ۱۳۹٦، ص۳٤۱ـ۳۵٦.
۱۷. شعرانی، ابوالحسن؛ **ترجمه و شرح تبصرةالمتعلمین فی أحکام‌الدین**؛ تهران: منشورات اسلامیه، ۱٤۱۹ق.
۱۸. صدر، سیدمحمد؛ **فقه‌الأخلاق**؛ نجف: هیئت تراث‌السید الشهیدصدر، ۱٤۳۰ق.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱٤۰۲ق.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ **اخلاق ناصری**؛ تهران: فردوس، ۱۳۹۵.
۲۱. عالم‌زاده نوری، محمد؛ «مناسبات فقه و اخلاق»، **قبسات**؛ ش۸۲، زمستان ۱۳۹۵، ص۱۲۷ـ۱٤۱.
۲۲. عالم‌زاده نوری، محمد؛ **استنباط حکم اخلاقی از سیره و عمل معصوم**؛ چ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
۲۳. عالم‌زاده نوری، محمد؛ **استنباط حکم اخلاقی از متون دینی و ادله لفظی**؛ قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹٦.
۲٤. غزالی، ابوحامد؛ **إحیاء علوم‌الدین**؛ بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر، ۱٤۰۲ق.
۲۵. فخار طوسی، جواد؛ «رابطه فقه و اخلاق و طرح دیدگاه امام»، **کنگره اندیشه عرفانی اخلاقی امام خمینی**؛ خرداد ۱۳۸۲، ص۳٤۱ـ۵٤۹.

۲۶. فخر رازی، محمدبن‌عمر؛ **مفاتیح‌الغیب**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۲۰ق.
۲۷. فیض کاشانی، ملامحسن؛ **المحجةالبیضاء**؛ [بی‌جا]: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۷ق.
۲۸. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳٦۵.
۲۹. مدنی، جلال‌الدین؛ **مبانی کلیات علم حقوق**؛ تهران: انتشارات پایدار، ۱۳۹۰.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ (الف)، **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**؛ تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی؛ قم: مرکز انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸٤.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی؛ (ب)، **اخلاق در قرآن**؛ تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی؛ قم: مرکز انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸٤.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ **اخلاق در قرآن**؛ قم: مدرسه امام علی‌بن‌ابیطالب، ۱۳۷۷.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ **تفسیر نمونه**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۰.
۳٤. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم؛ **تفسیر القرآن‌الکریم**؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳٦٦.
۳۵. مهدوی کنی، صدیقه؛ (الف)، «عدم تمایز گزاره‌های اخلاقی و فقهی ازحیث الزام»، **نشریه پژوهش‌های فلسفی**؛ ش٤۱، پاییز ۱۳۸۸، ص۷۳ـ۱۰۲.
۳٦. مهدوی کنی، صدیقه؛ «نقش ارزش‌های اسلامی در حقوق اسلامی»، **نشریه پژوهش‌های اخلاقی**؛ ش٤، تابستان ۱۳۹۰، ص۸۵ـ۱۰۲.
۳۷. مهدوی کنی، صدیقه؛ **ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن** (رویکردی معناشناختی)؛ تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۸.
۳۸. مهدوی کنی، محمدرضا؛ **اصول و مبانی اقتصاد اسلامی در قرآن**؛ تهران: دفتر نشر دانشگاه امام صادق، ۱۳۷۹.
۳۹. مهدوی کنی، محمدرضا؛ **تفسیر موضوعی قرآن کریم** (چیستی و الزامات)؛ تهران: دفتر نشر دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۵.
٤۰. مهدوی کنی، محمدرضا؛ **مقدمه کتاب ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن**

(رویکردی معناشناختی)؛ تألیف صدیقه مهدوی کنی؛ تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۸.

٤١. مهدوی کنی، محمدرضا؛ **نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی**؛ چ۱۷، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٨٤.

٤٢. نراقی، احمد؛ **عوائدالأیام من قواعد فقهاءالأعلام**؛ قم: مکتب‌الأعلام الإسلامی، ١٤١٧ق.

٤٣. نراقی، محمدمهدی؛ **جامع‌السعادات**؛ چ۲، قم: انتشارات اسماعیلیان، [بی‌تا].

مشروعيةالقصاص كحق فيالآية ٣٣ من سورة الإسراء والفروع الفقهية المترتبة عليها

أحمد حاجيده‌آبادي*

الخلاصة

الآية ٣٣ من سورة الإسراء تتضمّن السلطنة والقدرة و إمكان القصاص لولي دم المجنيعليه الذي قُتل ظلماً. فإن كانت إمكانية القصاص حقاً – و ليست حكماً – فحيث إن لكل حق أربع ركائز: «صاحب الحق» و «متعلقالحق» و «سببالحق» و «من عليهالحق» فيمكن العثور على هذه الأركانالأربعة لحقالقصاص فيالآية و دراستها.

بعض نتائج المقالة هي: كون القصاص حقاً و ليس حكماً فقط، كون القصاص حقالناس، عدم ثبوت حقالقصاص للمقتول و وليّ وليّالدم، كونه انحلالياً، جواز القصاص من دون ضمان ديون المقتول، عدم الإسراف فيالقصاص من جميع الشركاء فيالقتل بشرط دفع فاضلالدية، تداخل قصاصالعضو في قصاصالنفس، حرمة القصاص بالطرق غيرالمتعارفة.

الكلمات المفتاحية: وليّالدم، القصاص، الإسراف فيالقتل، الحق، الحكم.

* استاذ مشارك في كلية فرديس فارابي ـ جامعة طهران (adehabadi@ut.ac.ir).

التنفير عن‌الدين من منظور القرآن‌الكريم

رحيم نوبهار*
حامد عمادبور**

الخلاصة

من‌الموضوعات التي يجب تبيينها في ضوء تطورات العصرالحاضر هي «تنفير أو إبعاد الناس من‌الدين» وفقاً لآيات القرآن‌الكريم، و بحسب الآيات‌الكريمة فإنّ خلق‌الإنسان باعتباره المخاطب الرئيسي للدين يقوم على أساس الفطرة الإلهية، والدين للإنسان متعارف و محبوب و خالٍ من‌التنفّر. كما أنّ الأنبياء والأئمة أيضاً بصفتهم رسلاً و مبلغين للدين كانوا بعيدين عن كلّ ما يستوجب تنفيرالناس من‌الدين. وفقاً لنتائج هذه المقالة فإن حرمة التنفير عن‌الدين هي قاعدة فقهية نظراً للدلالة الصريحة والضمنية لعدد كبير من الآيات‌القرآنية، و طبقاً لهذه القاعدة إنّ أيّ عمل يجعل‌الناس يكرهون الدين يكون محرماً بسبب هذا العنوان.

فلو أدى تنفيذ حكم أو أحكام من‌الشريعة إلى ابتعاد الناس عن‌الدين فإن تنفيذ هذه‌الأحكام يتمّ تأخيره بشروط معيّنة إلى حين توفّر الأرضية الفكرية والثقافية اللازمة، باستثناء تلك الأحكام التي تقوم على ملاك و مقتضى بحيث نعلم أنّ الشريعة المقدسة لاتغضّ النظر عن تنفيذها في أيّ حال من‌الأحوال.

الكلمات المفتاحية: التنفير، الدين، الإكراه، التشريع، تأخير تنفيذالحكم.

* استاذ مساعد في كلية القانون في جامعة الشهيدبهشتي/ الكاتب‌المسئول (r-nobahar@sbu.ac.ir).
** طالب دكتوراه في‌الفقه و أُسس القانون الإسلامي في جامعة المفيد (emadpourhamed@gmail.com).

تحقيق حول دائرة و أسس فقهالمعاهدات الدولية من منظور القرآنالكريم

إبراهيم موسىزاده*

الخلاصة

إنّ التنظيم القائم على أساسالفقه والمعايير الدينية في سبيل إتمام و إكمال النظم الحالية و سدّالثغرات و رفع النواقصالموجودة، هو أحد مستلزمات الحضارة الإسلامية الجديدة.أحد أهمالأنظمة هوالنظام الدولي والعلاقات الحالية بينالدول، والتي هي بدَورها تبتني على الاتفاقيات والمعاهدات المنعقدة بينالدول. لذلك فإنّ الموضوع الرئيسي في هذه الدراسة هوالنظر فيالنطاق والأُسس القرآنية لفقه المعاهداتالدولية. تتصدّى هذه المقالة للردّ بأسلوب وصفي تحليلي على السؤال التالي: «ما هي أُسس و نطاقات فقه المعاهدات الدولية من وجهة نظر القرآنالكريم؟».

و بحسب الفرضية المتوقّعة في هذه المقالة فإنّ فقهالمعاهدات الدولية من وجهة نظر القرآنالكريم ذو نطاق محدّد و أسس معيّنة بحيث يمكن أن يكون لحاظها مؤثّراً في جزء من النظام الدوليالإسلامي. الشرط الأوّلي لتحقّق النظم في مجال المعاهدات الدولية استناداً لآياتالأحكام القرآنية هوالتعايش السلمي للمجتمع الدولي، والذي يمكن في هذا المجال أن يمتدّ على نطاق «المعاهدات الدولية الإسلامية» نظير: «المعاهدات الإسلامية الدولية»؛ و ذلك بالاستناد إلى النقلالصريح والعقل المبرهن والاعتماد على مبادئ ماوراء الفقه كـ«العدالة» والأصل القرآني كـ«نفيالسبيل» و قاعدة «لزوم إيفاء المعاهدات» و «نفي ولايةالكفّار» والأحكام والمعايير الدينية والإسلامية.

الكلمات المفتاحية: النظامالدولي، نفيالسبيل، نفي ولايةالكفار، العدالة، فقهالأنظمة.

* أُستاذ مساعد للجنة القانونالعامّ في جامعة طهران (e.mousazadeh@ut.ac.ir).

كرامةالإنسان غيرالمسلم فيالإسلام*

محمدجواد أرسطا**
محمد منصوري بروجني***

الخلاصة

وفقاً للرؤية الإسلامية إنّالإنسان سواء كان مسلّماً أو غيرمسلم له كرامة تخوّله حقوقاً معيّنة. لقد منحالله هذه الكرامة لجميعالبشر علىالرغم من أنّ كل إنسان قديتجاوز حدود الإنسانية و استحقاق الكرامة الممنوحة منالله تعالى بخياراته الخاطئة، إلا أنالله وحده هوالقادر على تشخيص زوال هذهالكرامة و حتى استحقاق أشدالعقوبات لايدل على زوال هذه الكرامةالإنسانية و إنتفاءالحقوق الناتجة عنها. هذه المقالة تعرض بعض الأدلة الروائية التي تدعم الكرامة الإنسانية لغيرالمسلمين فيالإسلام.

فإن تمّ إثبات كرامة الإنسان كقاعدة فقهية فيمكن حينئذٍ حلّ إشكالية مغايرة بعض الأحكامالفقهية أو التفاسيرالقرآنية معها لصالح قاعدة كرامةالإنسان في عمليةالاجتهاد. إنالتصوّر بكون كرامةالإنسان فيالإسلام محدودة أكثر ممّا هي عليه في حقوق الإنسانالمعاصرة ناشئ من مقارنة هذهالكرامة مع شعارات حقوق الإنسانالمعاصرة، و ليس ناشئاً من واقعها و يبدو أنالإسلام يقدّم أساساً أكثر ثباتاً لتشخيصى كرامةالإنسان، و أن هذا الأساس له إمكانية أكبر لدعم حقوقالإنسان.

الكلمات المفتاحية: حقوقالإنسان، الكرامةالممنوحة، كرامةالإنسان، حقوق الإنسانالإسلامية.

---

* الهدف منالمقالة التي بين يديك إثبات الكرامة للإنسان غيرمسلم؛ و إن كانت الأدلة المطروحة فيها تصدق علىالإنسان المسلم من بابالأولى.

** استاذ مساعد في كلية فرديس فارابي ـ جامعة طهران/ الكاتبالمسئول (mjarasta@ut.ac.ir).

*** دكتوراه فيالقانون العام في كلية فرديس فارابي ـ جامعة طهران (m_mansouri@ut.ac.ir).

استكشاف مفهوم و أسس و حدودالحق في القرآنالكريم

مهدي بالوي*
مهناز بيات كميتكي**

الخلاصة

يعتبر مفهوم الحق من بينالمفاهيم المطروحة في مجال الأخلاق والقانون والسياسة أكثرها إثارة للجدل فيالفكر الحديث. أهمية هذا المفهوم إلى حدّ بحيث إنّ الأبحاث النظرية التي تدور حول القيم الأساسية مثل الحرية والمساواة والعدالة تعتمد دائماً لغة الحق و نظراً لذلك فإنّ استخدام مفهوم الحق بسبب طبيعته المثيرة للجدل والتي تقتضي مواجهة الأفكار والآراء المختلفة والمتضاربة أحياناً ليوفّر فرصة كبيرة للصراعات الفكرية والخلافات النظرية. يعتبر هذا المفهوم من أكثر المفاهيم إثارة للجدل لدرجة أنّه بمجرّد أن يبدأ أيّ بحث حوله تظهر انطباعات متعدّدة الأوجه حول المفهوم والمعنى والمحتوى و نطاق تطبيقه و أسس دفاع أصحاب تلك الرؤى.

لذا فقد سعينا في هذه المقالة لشرح معنىالحق من خلال اعتماد المنهج الوصفي التحليلي التبريري من خلال النظر في عدة آيات من كلامالوحي، و على أساس ذلك بيّنا ضرورةالتمييز بين مفهوميالحقانية والاستحقاق. بالإضافة إلى ذلك حاولنا أن نتحدث عن مبدأي المذهب الشخصي والكرامة الإنسانية كمبدأين لتبرير دعاوى حقوقالإنسان و أن نبحث عن هذهالمبادئ في آيات الكتابالمقدس أيضاً و في نهاية المطاف تناولنا بالبحث نطاق ممارسة إعمال الحق والاتجاهات النظرية حول تصوير العلاقة بينالحق والمصلحة العامة والأخلاق العامة، و بذلنا الوسع للتحقيق فيالآيات القرآنية المختلفة المتعلّقة بموضوع البحث لتوضيح أن لاملازمة بين «كونالحقّ أصلاً» و بين «كونه مطلقاً».

الكلمات المفتاحية: الحق، مفهومالحق، أسسالحق، تحديدالحق، الكرامة الذاتية، النشاط الأخلاقي.

* استاذ مساعد في كلية فرديس فارابي ـ جامعة طهران/ الكاتبالمسئول (mahdibalavi@ut.ac.ir).
** استاذ مشارك في جامعة الشهيدبهشتي (m_bayat@sbu.ac.ir).

عدم التفريق بين‌القضايا الأخلاقية والفقهية في القرآن‌الكريم

(من حيث‌الموضوع والمحمول والهدف والنطاق و ضمان‌التنفيذ)

صديقة مهدوي كني*

الخلاصة

لقد صمم الإسلام نظاماً لتكامل المجتمع البشري له مكونات مترابطة و متداخلة، بحيث تكون جميع أركانه مظهراً واحداً لحقيقة واحدة و تتبع هدفاً فارداً. يقدم القرآن‌الكريم هذا النظام مع ثلاثة أنظمة فرعية تكوينية و قيمية و فقهية قانونية ترتبط بعضها بالبعض، و تشكّل بمجموعها برنامجاً شاملاً و فاعلاً لإدارة الحياة البشرية و حيث إنّ بعض‌الفقهاء و علماءالأخلاق يؤمنون بالاختلاف الجوهري بين‌القضايا الأخلاقية والقضايا الفقهية في القرآن‌الكريم من هنا اختلف موقفهم تجاه ذلك على الصعيدالعملي. تصدّت هذه المقالة لعقد مقارنة لسانية بين‌القضايا الأخلاقية والفقهية في القرآن‌الكريم و مقارنة بين بعض عناصرها المتناظرة والأساسية من أجل‌الوصول إلى أوجه التشابه بين هذين النوعين من‌القضايا في القرآن‌الكريم و تبين أنّهما مرتبطان بلحاظ الهيكل العام والأهداف والنطاق و أنّهما مظهران لحقيقة واحدة، و تثبت أن القرآن‌الكريم قد قدم و أنزل النظم الفرعية الثلاثة المذكورة بصورة مدمجة، و كما أنّها في مقام الثبوت واللوح المحفوظ ذات حقيقة واحدة، فهي أيضاً في مقام الإثبات — بعد نزول‌الوحي – نزلت بأسلوب و سياق واحد و ضمن قالب واحد و هدف مشترك؛ لذلك فلاينبغي الفصل بينهما في مقام الاستنباط والتنظيم والتنفيذ، و كذا في مقام العمل أيضاً لاينبغي المبادرة لتناول المسائل الفقهية دون النظر إلى القيم والإلزامات الأخلاقية؛ لأنه يجلب الكثير من‌المشاكل للمجتمع الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: القضية الأخلاقية، القضية الفقهية، النظام القيم، النظام الفقهى– القانونى.

* عضو الهيئةالعلمية في جامعة الإمام‌الصادق‌ﷺ (s.mahdavi@isu.ac.ir).

Not Differentiating Between the Moral and Jurisprudential Statements of the Holy Quran (in Terms of Subject, Predicate, Purpose, Domain, and Legal Sanctions)

Sediqeh Mahdavi Kani*

Islam has designed a system for the evolution of human society with its elements linked and related to each other, in a way that all its elements show a unique truth and a similar purpose. The system has been offered in the Holy Quran with three genetic, valued, and jurisprudential-legal subsystems which are related to each other. This is a comprehensive and effective program for managing human life. Some of the jurists and scholars of ethics believe that there is a fundamental difference between the elements of moral statements and jurisprudential statements of the Quran and they behave differently in practice. For the same reason, the present article aims at reaching the similarities between these two types of statements in the Holy Quran through contrasting the language of the moral and jurisprudential statements, and contrasting and examining the ratio of their analogous and important elements. It also aims to explain that they are linked to each other in terms of structure, purpose, and domain and that they manifest a unique truth. In addition it aims to prove that the above-mentioned subsystems have been offered and revealed in the form of intertwining subsystems and they have the same unique truth in terms of thobut and in the Guarded Tablet as they been revealed in terms of ethbat – after revelation- into a unique style with a unique structure and a common purpose. Therefore, they should not be differentiated in terms of deduction, systematization, and elements and the jurisprudential matters should not be raised practically without considering the moral values and requirements, because it causes great damages to the Islamic society.

Keywords: *Moral Statement, Jurisprudential Statement, Valued System, Jurisprudential-Legal System.*

---

* Faculty Member, Imam Sadeq (AS) University (s.mahdavi@isu.ac.ir)

Review of the Concept, Principles, and the Limits of Right in the Holy Quran

Mahdi Balavi*
Mahnaz Bayat Comitaki**

The right is the most challenging concept discussed in the area of ethics, law, and politics in the modern thought. It is so important that the theoretical discussions around fundamental values like freedom, equality, and justice always resort to the language of right. However, applying the concept of right, due to its being controversial, inevitably entails encountering different and sometimes controversial thoughts and ideas that has provided a great opportunity for conflict of thoughts and theoretical oppositions. This is somehow a challenging concept and as soon as any discussion starts about it, a multidimensional argument begins about its concept, meaning, justifying principles, owners of the right, and the limits of exercising right.

Accordingly, the present article, using a descriptive-analytical and prescriptive approach, aims at elaborating the meaning of right, while considering different verses of the Holy Quran. It also aims to explain, on the same basis, the necessity of distinguishing between the two concepts of being right and having the right. In addition, the article tries to speak of two rules of self-legislation and human dignity as the justifying principles of human rights claims and to seek the above-mentioned principles in the verses of the Holy Book. Finally, it reviews in details the limits of exercising right and the theoretical approaches to the ratio among the right, public interest, and general ethics. It also reviews several verses of the Holy Quran on this issue in order to make clear that the fundamentality of right is not attached to its "absoluteness."

Keywords: *Right, Concept of Right, Principles of Right, Delimitation of Right, Intrinsic Dignity, Moral Agency.*

---

* Associate professor, College of Farabi, University of Tehran, Corresponding Author (mahdibalavi@ut.ac.ir)

** Assistant Professor, Shahid Beheshti University (m_bayat@sbu.ac.ir)

Non-Muslim Human Dignity in Islam*

Mohammad Javad Arasta**
Mohammad Mansour Broujeni***

In the view of Islam, human being - Muslim or non-Muslim- has a dignity that entitles him/her some rights. It has been bestowed by God to all human beings. Although every human may make erroneous choices that bring him/ her out of the limits of humanity and the merits of the dignity that God has bestowed him, only God can decide on the decline of the dignity. Even deserving the most sever punishments does not denote the decline of human dignity and the elimination of the rights thereto. The present article explains several traditional evidences that prove the non-Muslim human dignity in Islam. If human dignity can be proved as a jurisprudential rule, the contradiction of some jurisprudential rules or Quranic exegeses to that can serve to solve this problem. The assumption that human dignity in Islam is more limited than that in the modern human right, drives from the comparison between this kind of dignity and the ideals of the modern human rights - but not its realities. It seems that Islam introduces a more stable basis for identifying human dignity and supporting human rights.

Keywords: *Human rights, Bestowed Dignity, Human Dignity, Islamic Human Dignity.*

---

* This article aims at proving the non-Muslim human dignity; although the evidences offered for that purpose applies in the first place to a Muslim.

** Associate Professor, College of Farabi, University of Tehran, Corresponding author (mjarasta@ut.ac.ir)

*** Ph.D Graduate, Department of Public Law, College of Farabi, University of Tehran (m_mansouri@ut.ac.ir)

An Investigation into the Domain and the Jurisprudential Principles of International Treaties in the View of the Holy Quran

Ibrahim Mousazadeh ❊

System making based on religious jurisprudence and rules in order to complete the present systems and to compensate for the present gaps and lacks is a necessity for the new Islamic civilization. One of the most important ones is the international system and the current relations among nations. This system, in turn, is based on the contracts and treaties concluded among the states and the countries. Accordingly, the main subject in the present article is to look into the domain and the Quranic principles of the jurisprudence of the international treaties. The present text, using a descriptive-analytical method, seeks to answer the question that "what principles and domain does the jurisprudence of the international treaties have in the view of the Holy Quran?" According to the assumption of the present text, the jurisprudence of the international treaties, in the view of the Holy Quran, enjoys the principles and domain. Paying attention to these principles and domain may be influential in part of international Islamic system making. The precondition for system making in the area of international treaties based on the Quranic ayat-al-ahkam is an international peaceful coexistence. Relying on explicit and clear traditions, self-evident reason, and meta-jurisprudence like "justice", as well as the Quranic rules like "nafy sabil", "necessity of fidelity to the covenant" , "rule of no domination of unbelievers" the religious and Islamic rules and principles can be generalized to the domain of "Islamic international treaties" like "international Islamic treaties."

Keywords: *International System, Rule of Nafy Sabil, Rule of No Domination of Unbelievers, Justice, System Making Jurisprudence.*

❊ Associate Professor, Department of General Law, University of Tehran (e.mousazadeh@ut.ac.ir)

Making the People Hate Religion in the View of the Holy Quran

Rahim Nobahar *
Hamed 'Emadpour **

One of the titles that needs explanation considering the modern developments is “tanfir or making the people hate and escape religion”. According to the verses of the Holy Quran, creation of human as the main addressee of the religion is based on the Divine Nature. Normal people like religion and does not hate it. The prophets (AS) and Imams (AS) also as the messengers and preachers of the religion withdraw anything that make the people hate the religion. According to the results of the present article, a large number of verses of the Holy Quran state both explicitly and implicitly that the unlawfulness of making the people hate the religion is a jurisprudential rule. According to this rule, any action that make the people hate the religion is thus unlawful. Even if exercising a religious rule or rules make the people escape the religion, it will be conditionally postponed until the necessary mental and cultural situation is prepared, unless the rules have so strong criteria and requirements that, as far as we know, the Divine Legislator will not abandon its execution in any condition.

Keywords: *Making the People Hate Religion, Religion, Duress, Legislation.*

---

* Associte Professor, College of Law, University of Shahid Beheshti, Corresponding author (r-nobahar@sbu.ac.ir)

** Ph.D Student, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Mofid University (emadpourhamed@gmail.com)

The Right of Qisas (Retaliation) in the Verse 33 of the Surah Al-Isra` and its Jurisprudential Derivative Principles

Ahmad Haji Dehabadi[*]

Under the verse 33 of the surah Al-Isra` there contains the kingdom, the authority, and the possibility of retaliation for the avenger of the blood of the person killed by oppression. There are four elements for every right: “the owner of the right”, “belonging of the right”, “reason for the right”, and “the person whom the right is against”. If the possibility of retaliation is a right - but not a ruling -, then these four elements of the right of retaliation can be found and examined in the verse.

The article found some results including: the retaliation is not only a ruling but also a right; retaliation is the man’s right, retaliation is not the right of the person killed and the guardian of the avenger of blood; the right can be waived; the permission of retaliation without guaranteeing the debts of the killed person; retaliation for all the parties to the murder is not the excess in slaying provided that the difference (fazil) of blood money for retaliation is paid; overlapping of the retaliation for the organ of the body and with the life of the man; and the unlawfulness of uncommon retaliations.

Keywords: *Avenger of Blood, Retaliation, Excess in Slaying, Right, Ruling.*

---

* Associate Professor, College of Farabi, University of Tehran (adehabadi@ut.ac.ir)

Vol.6 / No.11 / Autumn & Winter 2019

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

3 / The Right of Qisas (Retaliation) in the Verse 33 of the Surah Al-Isra` and its Jurisprudential Derivative Principles
Ahmad Haji Dehabadi

4 / Making the People Hate Religion in the View of the Holy Quran
Rahim Nobahar
Hamed 'Emadpour

5 / An Investigation into the Domain and the Jurisprudential Principles of International Treaties in the View of the Holy Quran
Ibrahim Mousazadeh

6 / Non-Muslim Human Dignity in Islam
Mohammad Javad Arasta
Mohammad Mansour Broujeni

7 / Review of the Concept, Principles, and the Limits of Right in the Holy Quran
Mahdi Balavi
Mahnaz Bayat Comitaki

8 / Not Differentiating Between the Moral and Jurisprudential Statements of the Holy Quran (in Terms of Subject, Predicate, Purpose, Domain, and Legal Sanctions)
Sediqeh Mahdavi Kani

Vol.6 / No.11 / Autumn & Winter 2019

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

License & Managing Editor: **Abolghasem Alidoost**

Editor-in-Chief: **Ahmad Haji Deh Abadi**

Tel & Fax: 025 - 32905765

E – Mail : anjomanfl@yahoo.com

www.sijl.ir

Vol.6 / No.11 / Autumn & Winter 2019

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

The Right of Qisas (Retaliation) in the Verse 33 of the Surah Al-Isra` and its Jurisprudential Derivative Principles
Ahmad Haji Dehabadi

Making the People Hate Religion in the View of the Holy Quran
Rahim Nobahar
Hamed 'Emadpour

An Investigation into the Domain and the Jurisprudential Principles of International Treaties in the View of the Holy Quran
Ibrahim Mousazadeh

Non-Muslim Human Dignity in Islam
Mohammad Javad Arasta
Mohammad Mansour Broujeni

Review of the Concept, Principles, and the Limits of Right in the Holy Quran
Mahdi Balavi
Mahnaz Bayat Comitaki

Not Differentiating Between the Moral and Jurisprudential Statements of the Holy Quran (in Terms of Subject, Predicate, Purpose, Domain, and Legal Sanctions)
Sediqeh Mahdavi Kani