

واکاوی ماهیت حقوقی مسأله ارتداد با نگاهی بر دیدگاه آیت الله مصباح

محمد مهدی کریمی نیا^۱، مجتبی انصاری مقدم^۲

^۱ استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، طلبه و پژوهشگر حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول)

^۲ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، مدرّس دانشگاه و پژوهشگر

چکیده

ارتداد از مباحث مهم فقهی و کلامی در مجامع علمی می باشد. نیز این مسأله از نقطه نظر «حقوق بشر» مورد بحث اندیشمندان می باشد. برخی معتقدند: «ارتداد ماهیت حقوقی ندارد». دلیل ایشان بر این سخن آن است که اولاً، حکم ارتداد در قانون مجازات اسلامی سابق و قانون مجازات اسلامی فعلی نیامده است و ثانیاً، آیاتی از قرآن کریم، که ناظر به بحث ارتداد است، فقط مجازات اخروی را بیان داشته است. همچنین برخی آن را با حقوق بشر در تنافی می دانند. در ادامه دیدگاه آیت الله مصباح مورد توجه قرار گرفته است. در پاسخ اشکال نخست باید گفت: اگر چه قانون مجازات اسلامی از این نظر دارای نقص است، ولی اصل یکصد و شصت و هفتم قانون اساسی این مشکل را حل کرده است و در پاسخ پرسش دوم باید گفت: اگر بپذیریم که حق الهی - یعنی این که باید خدای متعال اطاعت و عبادت شود - بر همه حقوق فردی و اجتماعی مقدم و حاکم است و یکی از اصولی که فراتر از جمیع قوانین موضوعه است، رعایت «حق الله» می باشد. آیت الله مصباح، علاوه بر «حق فردی» و «حقوق اجتماعی»، به حق سومی معتقد بود و آن «حق الله» است و بر اساس آن، مجازات مرتد، منطقی و شرعی خواهد بود.

واژه های کلیدی: ارتداد، ماهیت حقوقی، آیت الله مصباح

مقدمه

«ارتداد» در سال‌های اخیر، در مجامع علمی، رسانه‌های داخلی و خارجی مورد بحث و گفتگوی فراوان قرار گرفته است. آنچه از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد، پاسخ به دو پرسش یا شبهه‌ای است که در این باره مطرح شده است: نخست، ماهیت حقوقی ارتداد. دوم، تنافی یا عدم تنافی ارتداد با حقوق بشر. برخی ادعا نموده‌اند: «ارتداد ماهیت حقوقی ندارد.» دلیل ایشان بر این سخن آن است که «اولاً، حکم ارتداد در قانون مجازات اسلامی سابق و قانون مجازات اسلامی فعلی نیامده است و ثانیاً، آیاتی از قرآن کریم، که ناظر به بحث ارتداد است، فقط مجازات اخروی را بیان داشته است. بنابراین، ارتداد فاقد ماهیت حقوقی است. آنچه در پی می‌آید، بررسی مختصری است در باره سخن مزبور و ردی بر ادله بیان شده از سوی منکران. این بحث ناظر به بحث حقوقی ارتداد می‌باشد و بحث سیاسی مربوط به ارتداد در این مجال، مورد نظر نیست. و به تناسب به دیدگاه آیت الله مصباح یزدی در این باره اشاره می‌شود.

۱. حقوق و وظیفه قاضی در کشف آن

«حقوق» مجموعه‌ای از قواعد الزام آور کلی است که برای ایجاد نظم و استقرار عدالت، بر زندگی اجتماعی انسان حکومت می‌کند و اجرای آن از سوی دولت تضمین می‌شود. پدیده (امر) حقوقی دارای ویژگی‌هایی است؛ از جمله الزامی بودن آن، داشتن ضمانت اجرا، کلی و دایمی بودن.^۲

ویژگی حقوق همان داشتن ضمانت اجرای دولتی است، در حالی که «اخلاق» فاقد این ضمانت اجرایی می‌باشد. «منابع حقوق» مآخذی است که دارای اعتبار کشفی بوده مقررات حقوقی حاکم بر جامعه از آن‌ها اشتقاق می‌یابد و احکام معتبر قانون گذار به وسیله آن‌ها کشف می‌شود و در اصطلاح فقه اسلامی، به «ادله و مدارک احکام» نام گذاری شده است.

منابع حقوق را از جهتی می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد:

۱. منابع اصلی و ریشه‌ای؛

۲. منابع فرعی و تبعی.

«منابع اصلی» در فقه امامیه، عبارت است از: کتاب، سنت و عقل. «منابع فرعی» نیز عبارت است از: اجماع، شهرت، سیره اهل شرع، بنای عقلا و عرف.

قوانین حاکم بر جمهوری اسلامی ایران باید مطابق شریعت اسلام باشد؛ چنان که در اصل چهارم قانون اساسی آمده است: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی و سیاسی و غیر این‌ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است.»

از سوی دیگر، قاضی موظف است بر اساس قوانین تدوین یافته حکم صادر کند. حال چنانچه برای مسأله‌ای، ماده قانونی وجود نداشت یا ماده قانونی همراه با اجمال یا تردید بود، قانون اساسی در اصل یکصد و هفتم، وظیفه قاضی را این گونه مشخص ساخته است: «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع

۱. سعید درودی، مصاحبه با رادیو دولتی انگلیس، ۱۳۷۹/۷/۲۸.

۲. ر. ک. به: ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۵۱۶-۵۴۰.

معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد.»

بدین سان، حقوق اسلامی در دادگاه به عنوان متمم قانون مورد استناد قرار می گیرد و در زمره منابع حقوق به شمار می آید. هدف قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران این است که اتحاد حقوق و مذهب را تحقق بخشد.^۳

این اصل، یکی از وظایف مهم قاضی و در حقیقت، دستگاه قضایی را مشخص می کند که روح آن لزوم رسیدگی و تعیین تکلیف در مورد مسائل حقوقی است که در بین افراد و در میان جامعه پدیدار می گردد. دستگاه قضایی تعطیل یا تأخیربردار نیست و نمی توان رسیدگی به حوادثی را که رخ می دهد یا اختلافاتی که به وجود می آید، بلا تکلیف گذارد. اگر این حالت ادامه پیدا کند، گاهی ممکن است برخی تصمیم بگیرند در مواردی درصدد انتقام برآیند و یک مسأله در اثر عدم رسیدگی یا تأخیر، تبدیل به چند مسأله گردد و گاهی بحران ها و حوادث خطرناکی به دنبال داشته باشد.

۲. پاسخ دلیل اول

با توجه به آنچه گذشت و در پاسخ دلیل اول مدعی، که قانون مجازات اسلامی هیچ حکمی را در مورد ارتداد بیان نداشته، ذکر این نکته ضروری است که اگر چه قانون مجازات اسلامی از این نظر دارای نقص است، ولی اصل یکصد و شصت و هفتم قانون اساسی این مشکل را حل کرده است. دستگاه قضایی موظف است ابتدا بر اساس «قانون نوشته» مسائل حقوقی را حل و فصل نماید و در صورت سکوت یا اجمال قانون، به «قانون نانوشته» مراجعه نماید. قانون اساسی از «قانون نانوشته» به «منابع معتبر اسلامی و فتاوی مشهور» یاد می کند. بدین سان، «قانون» این قابلیت را دارد، که برای زمان حاضر و برای زمان آینده و نسبت به تمام مسائل مستحدثه کاربرد داشته باشد.

۳. پاسخ دلیل دوم

در پاسخ به دلیل دوم مدعی، که مجازات بیان شده در قرآن برای مرتد را ناظر به مجازات اخروی دانسته و بنابراین، ارتداد را فاقد ماهیت حقوقی شمرده است، باید گفت: «منابع حقوق اسلامی» تنها قرآن کریم نیست، بلکه منابع حقوق عبارتند از: کتاب، سنت، عقل، اجماع، شهرت، سیره اهل شرع، بنای عقلا و عرف؛ که در مسأله مورد بحث - یعنی «ارتداد» - «سنت» (روایات پیشوایان اسلام) و «اجماع» وجود دارد. برای نمونه، فقط به یک روایت که حکم مرتد را بیان می دارد، اشاره می شود:

«محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المرتد؟ فقال: «مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - بَعْدَ إِسْلَامِهِ، فَلَا تَوْبَةَ لَهُ، وَ قَدْ وَجِبَ قَتْلُهُ، وَ بَانَتْ مِنْهُ أَمْرَأَتُهُ وَ يُقَسَّمُ مَا تَرَكَ عَلَى وَلَدِهِ؛

از امام صادق (علیه السلام) در مورد حکم مرتد پرسیدم. امام صادق (علیه السلام) فرمودند: کسی (مسلمانی) که از اسلام برگردد و پس از اسلام آوردنش، به آنچه بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نازل شده است کفر بورزد، توبه اش پذیرفته نمی شود و قتلش واجب و همسرش از او جدا و اموالش بین وراث تقسیم می گردد».

در مسأله مزبور، فریقین (شیعه و سنی) دارای اجماع اند:

«أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ وَ الْفُقَهَاءُ مِنَ الْعَامَّةِ وَ الْخَاصَّةِ، قَدِيمًا وَ حَدِيثًا أَنَّ مَنْ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ فَهُوَ مُرْتَدٌّ وَاجِبُ الْقَتْلِ».

۳. همان، ج ۲، ص ۳۸۴.

۴. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، تهران، اسلامیّه، ۱۳۶۷، ج ۱۸، باب ۴۱.

دکتر حسین مهرپور در مورد وجود «اجماع» می گوید: «در مورد ارتداد، به اجماع فریقین - شیعه و سنی - حدّ قتل باید جاری شود، ولی تحمل و بردباری اسلام و حکومت اسلامی به گونه ای است که در طول تاریخ، اجرای این حد نسبت به کسانی که صرفاً به تشخیص شخصی خود، تغییر دین داده و از اسلام خارج شده اند ولی هیچ گونه اقدام عملی فردی و گروهی توطئه آمیز علیه نظام اسلامی نداشتند، بسیار کم بوده است. قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران نیز، که مجازات ها را بر اساس مقررات جزایی اسلام و حدود اسلامی تعیین نموده، از حدّ ارتداد سخنی به میان نیاورده است و به هر حال، مسأله ظریف و دقیق است».^۶

۴. ارتداد و حقوق انسانی؛ تنافی آری یا نه؟

در یکی از روزنامه ها می خوانیم: «اجرای حکم ارتداد با حقوق انسانی منافات دارد و دفاع از مقدسات نیست».

در پاسخ باید گفت: منظور از «حقوق انسانی» چیست؟ شاید مراد گوینده سخن مزبور، همان «حقوق بشر» باشد که در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» آمده است. حقوق مهمی که در این اعلامیه ذکر شده عبارت است از: حق حیات و آزادی در عرصه های گوناگون مثل آزادی اندیشه، آزادی بیان و بنابراین، از نظر گوینده سخن مزبور، که اجرای حکم ارتداد را مخالف حقوق انسانی قلمداد کرده، مخالفت این حکم با حقوقی همچون «حق حیات» و «آزادی بیان» است. آنچه در پی می آید بررسی مختصر هر یک از این دو حق و موضوعات مرتبط با آن است.

۵. مفهوم «حق»

این که گاهی می گوئیم: «فلان کس حق دارد» به چه معناست؟ برخی از محققان مفهوم «حق» را به نوعی سلطه تعبیر نموده اند. در جاهایی که ما واژه «حق» به کار می بریم نوعی تسلط، احاطه، برتری و یا نوعی اعمال قدرت وجود دارد. وقتی می گوئیم «فلانی حق دارد»، برای او سلطه یا امتیازی منظور می کنیم. بنابراین، مفهوم «سلطه» تقریباً با «حق» مساوی است. وقتی می گوئیم: «پدر حق دارد به فرزند خود دستور دهد» یعنی دارای نوعی تسلط و برتری است و فرزند تحت فرمان او قرار دارد. یا وقتی می گوئیم: «انسان حق دارد در دارایی خود تصرف کند» یعنی نسبت به پول، لباس و خوراک خود تسلط دارد.

سلطه یک مصداق تکوینی و خارجی دارد که ما آن را در خود می یابیم، و گاهی از نوع اعتباری است که الگو گرفته از یک امر تکوینی است و امر تکوینی همان تسلطی است که انسان بر اندام های خود دارد. پس هر جا تسلط، قدرت و قاهریت نسبت به چیزی وجود داشته باشد، می توان به گونه ای مفهوم حق را اعتبار کرد و هر جا نتوان این گونه تسلط را اعتبار کرد، «حق» در آن جا کاربردی ندارد.^۸

در چه شرایطی در زندگی اجتماعی، یک فرد نسبت به دیگری حق پیدا می کند؟ گاهی کلمه «حق» در روابط انسان ها با یکدیگر به کار برده می شود. انسان ها در زندگی اجتماعی خود، کم و بیش به دیگران نفع می رسانند و در مقابل، از دیگران نفعی می برند. این رابطه نفع بردن از یکدیگر وقتی به صورت قانون درآید، عنوان «حق» و «تکلیف» پیدا می کند و معین می

۶. عبدالکریم موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ص ۵۸۳۶.

۷. حسین مهرپور، دیدگاه های جدید در مسائل حقوقی، ص ۱۱۶۷.

۸. روزنامه صبح امروز، مهرماه، ۷۱۳۷۸.

۹. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، جلسه دهم ۵.

شود که در کجا باید نفع ببرند و در کجا باید نفع برسانند. برای مثال، کسی که برای شما کاری را انجام می دهد، «حق» پیدا می کند که مزد عمل خویش را مطالبه نماید، حتی اگر مزد تعیین نشده باشد، کارگر مستحق «اجرة المثل» خواهد بود. پس در مقابل کاری که برای شما انجام داده است، حقی بر شما پیدا می کند. در مقابل، اگر شما برای او کار مزدداری انجام داده باشید، حق دارید از او مطالبه اجرت نمایید و او «تکلیف» دارد که «حق» شما را بپردازد. در این حالت، یک رابطه متقابل از «حق» و «تکلیف» در اجتماع بشری شکل می گیرد.

۶. اعتباری بودن مفهوم حق

در این که اساساً حق از چه مقوله ای است، باید گفت: حق از مفاهیم اعتباری است. گاهی در مقابل مفهومی که درک می کنیم و واژه ای که به کار می بریم، یک موجود عینی و خارجی وجود دارد و گاهی نه. وقتی می گوییم: زمین، آسمان و انسان، این واژه ها به یک موجود عینی خاصی در خارج اشاره دارد. این گونه مفاهیم را طبق یک اصطلاح، «مفاهیم حقیقی» و طبق اصطلاح دیگر، «مفاهیم ماهوی» می گویند. در مقابل آن، یک سلسله مفاهیم دیگری داریم که یک شیء خاص خارجی را نشان نمی دهد، بلکه قوام این گونه مفاهیم به اعتبارات عقلی و ذهنی می باشد.

برای مثال، وقتی می گوییم: «نماز واجب است»، «نماز» یک حرکت عینی خارجی است که اعمال و حرکات آن قابل مشاهده است، اما «واجب» یعنی چه؟ آیا کلمه «واجب» به یک شیء عینی در خارج یا صفتی از یک موجود خارجی اشاره می کند؟ آیا دارای رنگ و شکل است؟ کلمه «واجب» به یک موجود خارجی یا صفتی مربوط به موجودات خارج اشاره نمی کند، بلکه این معنایی است که فقط عقل آن را درک و انتزاع می کند. مفهوم «حق» نیز یک مفهوم اعتباری است که به وسیله عقل، اعتبار و انتزاع می گردد.

۷. مالکیت و حق

عقلاً چه ملاک و معیاری برای داشتن حق در نظر می گیرند؟ قطعی ترین حقی که تمام عقلا از همه مذاهب و مکاتب گوناگون فلسفی و حقوقی بدان معتقدند، موردی است که کسی در یک ماده خام - که مالکی ندارد - تصرف نماید و با صرف توان و تحمل زحمت، تحوّل در آن به وجود آورد. ماده خام به دلیل ایجاد کیفیت و وضعیت جدید، دارای ارزش مبادله شده و یا بر ارزش آن افزوده می گردد. در چنین حالتی، شخص مذکور نسبت به این ماده حق پیدا می نماید. برای مثال، شخصی قطعه سنگی از بیابان برداشته، با حجّاری و نقاشی روی آن، قطعه سنگ را به صورت یک اثر هنری زیبا درمی آورد. او با کار و تلاشی که روی آن انجام داده است، نسبت به آن اثر هنری زیبا، ذی حق می باشد. این موضوع مورد پذیرش همه عقلاست و در آن هیچ اختلافی نیست.

حال که حق پیدا شد، آیا مالک می شود یا تنها دارای حق اختصاص و حق اولویت است؟ البته در این امر، اختلاف دیدگاه وجود دارد که در این جا مورد نظر ما نیست، ولی به هر حال، در این که حقی پیدا شده و یا دست کم، یک حق اولویت نسبت به آن پیدا نموده است، هیچ تردید و شکی وجود ندارد. پس ملاک حق شخص نسبت به این اثر هنری زیبا، کار و فعالیت بوده که روی ماده خام صورت داده است. به عبارت دیگر، در این جا یک نوع فاعلیت، علّیت و اثرگذاری وجود داشته که باعث ایجاد ارزش یا ارزش افزوده شده و یا دست کم، در جهت حفظ آن مؤثر بوده است.

۹. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، جلسه پانزدهم ۹

بنابراین، غیر از مفهوم اعتباری «مالکیت»، مفهوم دیگری نیز به نام «حق» پیدا شد؛ یعنی چون مالک است، حق دارد که در مملوک خود تصرف کند؛ مثلاً، در مقابل دریافت مالی آن را بفروشد یا ببخشد.

۸. منشأ حق

یکی از سؤالات اساسی در فلسفه حقوق این است که اساساً حق از کجا ناشی می شود؟ چه کسی یا چه چیزی حقوق را به انسان بخشیده است؟ در این میان، دیدگاه های گوناگونی وجود دارد. تمام مکاتب و ادیان تلاش نموده اند برای این سؤال پاسخی قانع کننده ارائه دهند. عده ای از جمله طرفداران حقوق طبیعی معتقدند که این حقوق از ناحیه طبیعت به انسان عطا شده است. طرفداران مکتب «اومانیزم» معتقدند که انسان به محض تولد و به طور خود به خود، این حقوق را به همراه آورده است.

ادیان آسمانی و از جمله دین اسلام معتقدند که این حقوق از ناحیه خدای متعال به انسان بخشیده شده و انسان به ذات خویش، چیزی را دارا نیست. برای این مطلب، ادله نقلی و عقلی متعددی بیان شده است که از باب نمونه و به صورت خلاصه، به چند مورد اشاره می شود.

۹. دلیل نقلی در منشأ حق بودن خداوند

گاهی ما از دیدگاه درون دینی و با ادله شرعی و تعبدی، حق خدا را اثبات می کنیم؛ یعنی به منابع و متون دینی مراجعه می کنیم و از آیات و روایات پیشوایان دین این مطلب را به دست می آوریم. حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره «حق خدا» می فرمایند: «خداوند حق خود را بر بندگان، اطاعت خویش قرار داده و پاداش آن را دو چندان کرده است، از روی بخشندگی و گشایشی که خواسته به بندگان عطا نماید. پس خدای سبحان برخی از حقوق خود را برای بعضی و علیه بعضی دیگر واجب کرده است... و در میان حقوق الهی، بزرگ ترین حقوق، حق رهبر بر مردم و حق مردم بر رهبر است؛ حق واجبی که خدای سبحان بر هر دو گروه لازم شمرده».

از نظر آن حضرت، خدا اولین حق را برای خویش و بر عهده بندگان قرار داده و آن حق این است که او را اطاعت کنند و در مقابل این حق، حقی نیز برای بندگان قرار داده و آن این که وقتی او را اطاعت کردند، پاداشی مضاعف به آنان مرحمت کند. البته این پاداش نیز تفضلی از ناحیه خداست، و گرنه انسان خود به خود حقی در گرفتن پاداش ندارد و اگر خدا از روی تفضل و بخشندگی، این حق را قرار نداده بود، ما بندگان طلبکار نبودیم. پس از این که خداوند چنین حقی را برای خود قرار داد - که مردم مطیع او باشند - از این حق، حقوق بعضی بندگان بر بعضی دیگر را مشتق نمود. پس ریشه این حقوق، همان حقی است که خدا دارد و آن این که به مردم دستور دهد و مردم او را اطاعت نمایند. سایر حقوق، مانند «حق والی بر مردم» و «حق مردم بر والی» از حق خدا نشأت می گیرد.

۱۰. دلیل عقلی در منشأ حق بودن خداوند

اگر کسی بخواهد با صرف نظر از آیات و روایات بحث نماید و - به اصطلاح - با نگاه برون دینی به این مسأله توجه نماید، باید ببیند عقل در این باره چه می گوید. آیا می توانیم با دلیل عقلی، که برای هر عاقل منصفی قابل قبول باشد، اثبات کنیم که اولین حق، حق خداست و حقوق دیگر از حق خداوند نشأت می گیرد؟

۱. نهج البلاغه، شرح صبحی صالح، خطبه ۲۱۶، ص ۱۳۳۳

در این جا به طور طبیعی، هر دلیل عقلی اقامه شود، دست کم یک پیش فرض دارد و آن این است که «خدا وجود دارد.» حال اگر کسی بگوید: «من اصلاً خدا را قبول ندارم، با وجود این، چگونه اثبات می کنید که همه حق ها به حق خدا برمی گردد.» پرسش او جا ندارد؛ زیرا اصل موضوع ما این است که همه حقوق، ریشه اش به حق خدا بر می گردد و این بدان معناست که خدا وجود دارد و دارای حق نیز می باشد، آن گاه می خواهیم ثابت کنیم که سایر حقوق از حق خدا سرچشمه می گیرد.

در تحلیل مفهوم «حق»، یک ملاک و معیار، که مورد قبول همه عقلا باشد این است که هر کس ایجاد کننده پدیده ای بوده و در تکامل آن نقش داشته باشد، نسبت به آن «حق» دارد و می تواند در آن هرگونه تصرفی بنماید؛ مثلاً، کسی که سنگی را که مالک ندارد به یک اثر هنری تبدیل نماید و یا یک قطعه چوب را به یک میز یا پنجره مبدل سازد می تواند آن را بفروشد یا ببخشد.

با توجه به ملاکی که از تحلیل مفهوم حق بیان شد، باید دید که در عالم هستی، فاعلیت اصلی و اساسی از آن کیست؟ چه کسی نسبت به کل عالم هستی، دارای علیت است؟ چه کسی ایجادکننده، تکامل دهنده و یا نگه دارنده جهان هستی است؟ از نظر ادیان آسمانی و کسانی که به وجود خدای متعال معتقدند، خدا اولین کسی است که نسبت به کل عالم هستی و از جمله انسان ها دارای چنین فاعلیتی است:

اولاً، اوست که ایجادکننده هستی است و عالم را از نیستی به هستی آورده و این بالاترین نوع فاعلیت است. در میان فاعل های عادی، موجودی نیست که بتواند هستی بخش باشد و یک شیء را از نیستی به هستی بیاورد. به

اصطلاح فلاسفه، همه فاعل ها، «فاعل اعدادی» اند و «فاعل ایجادی» یا «الفاعل الذی منه الوجود» تنها باری تعالی است. پس بالاترین ملاک حق، که هستی بخشی و آفرینندگی است، در او موجود است.

ثانیاً، در سایه تدبیر و اراده اوست که موجودات رشد و کمال پیدا می کنند.

ثالثاً، او نگه دارنده کل جهان هستی و انسان است. قرآن کریم می فرماید:

«خداوند آسمان ها و زمین را نگاه می دارد از این که از نظام خود منحرف شوند؛ و هرگاه منحرف گردند، کسی جز او نمی تواند آن ها را نگاه دارد، او بردبار و آمرزنده است.»^۱

پس هیچ موجودی جز او آفریننده و ایجادکننده نیست و هیچ موجودی در عرض او موجب رشد و کمال موجودات نمی باشد. همچنین هیچ موجودی در کنار او، نگه دارنده عالم نیست. بنابراین، حق اصیل و اساسی از آن اوست؛ چون او موجب ایجاد، رشد و نگه داری عالم می گردد.^۲

برای مثال، گاهی می گوییم: «مادر نسبت به فرزند خود حق دارد.» این مطلب مورد پذیرش تمام فرقه ها، مذاهب و نژادهاست. این حق به آن دلیل است که مادر نسبت به فرزند خود بیش ترین نقش را ایفا نموده است. او دارای سه منشأ حق است:

اولاً، در پیدایش فرزند مؤثر است. ثانیاً، جنین را در رحم خود رشد داده است. ثالثاً، پس از تولد، در حفظ و تربیت فرزند زحمات زیادی متحمل گردیده است. بنابراین، در عالم انسانی، مادر با توجه به این سه عامل، بالاترین تأثیر را در فرزند دارد.

۱. فاطر: ۱۳۵

۲. همان، درس سیزدهم ۱

۱۱. محدوده حقوق انسانی

با عنایت به آنچه گذشت، روشن است که «حق» اصالتاً از ناحیه خداست و اوست که منشأ و ریشه سایر حقوق می باشد. حقوق انسان مثل حق حیات، کرامت، آزادی و مانند آن ها همه حقوق اعتباری و پرتویی از حق اصیل - یعنی حق خدا - است. آیا انسان از ذات خود و صرف نظر از آنچه خدا به او داده، می تواند نسبت به دیگری، حتی بر آفریننده جهان هستی، حقی داشته باشد؟ آیا «اصالت حق انسان» با برهان و تبیین منطقی همراه است یا امری است موهوم؟ وقتی انسان وجود را از خود نداشت، بنابراین، آثار و لوازم وجود و حیات نیز از آن او نخواهد بود. به عبارت دیگر، منشأ وجود، حیات و سایر نعمت هایی که در اختیار انسان قرار دارد، از ناحیه خداست و خداست که حقوق قانونی و اعتباری را به انسان عطا کرده است.

در این میان، عده ای سخنان سست و بدون دلیل بر زبان جاری می سازند. از نظر این عده، انسان امروزی «انسان مدرن» است که در پی حقوق خویش است و نه به دنبال تکالیف و حتی «حق دارد علیه خدا تظاهرات کند» و حقوق خویش را باز ستاندا غافل از این که حقوق انسان در مقابل حق خدا، اصیل نیست، بلکه فرع و پرتویی از حق خداوند است. همچنین خداوند به هیچ بنده ای ظلم و ستم روا نمی دارد و حقوق انسان را به طور شایسته عطا می نماید.

وقتی ثابت شد که حق اصالتاً از خداست و او می تواند هرگونه تصرفی در جهان هستی نماید، بنابراین، می تواند با توجه به مصلحت و حکمت خویش، به برخی از بندگان، حقوقی را تفویض کند. این عده در مقابل دیگران دارای حق می شوند و دیگران مکلف اند آن حقوق را رعایت کنند. افرادی که ذی حقوق شده اند، می توانند در حوزه اجازه ای که خدای متعال به آنان داده است، تصرفاتی نمایند و حقوق خویش را استیفا کنند.

روشن است که اذن خدا بدون رعایت مصلحت و حکمت نیست. حکمت الهی است که شکل کار و دایره فعالیت را مشخص می سازد و صرف نظر از حکمت خدا، «ربوبیت خدا» نیز این اقتضا را دارد که نسبت به مخلوقات خویش، هر تصرفی را بنماید. کیست که بتواند در مقابل باری تعالی ادعای حق نماید و چه کسی می تواند مانع تصرفات خدا گردد؟

۱۲. لزوم توجه به حق الله در کنار حق فردی و حقوق اجتماعی

آیت الله مصباح در این خصوص می گویند:

«متفکرین اجتماعی و فلاسفه حقوق در غرب، فقط به دو حق یعنی حق فرد و حق جامعه قائلند؛ و از همین رو اهتمامشان همه مصروف آن است که برای تعارض حقوق فردی و حقوق اجتماعی چاره ای بیندیشند و راه حلی ارائه کنند. تنها مسأله ای که در این باب ذهن آنان را به خود مشغول داشته است این است که به هنگام تزامن حق فرد و حقوق جامعه، کدامیک را مقدم باید داشت، و تا چه اندازه به عبارت دیگر، چگونه می توان قوانینی را وضع کرد که میان حق فرد و حقوق جامعه جمعی حاصل آید. لکن ما بر پایه بینش الهی و اسلامی خود، به حقّ سومی نیز قائلیم، که از آن دو حقّ دیگر بسی مهمتر است و آن حقّ خدای متعال است. اگر چه همه حقوق، در نهایت، به حقّ خدای متعال باز می گردد، و ریشه همه حقوق و تکالیف اراده تشریعی الهی است، که آن نیز به نوبه خود از اراده تکوینی الهی ناشی می شود، ولی با این همه اگر بخواهیم که جمیع حقوقی را که از حکمت الهی نشأت می پذیرند تقسیم کنیم به سه رشته حق دست می یابیم: حق فرد، حق جامعه، و از همه مهمتر حقّ خدای متعال. حقّ خدای متعال بر انسانها این است که طریق استکمال خود را، که خدای متعال ارائه فرموده است طی کنند. با صرف نظر از ارتباطات و مناسباتی که انسان ها در زندگی اجتماعی، با یکدیگر دارند هدفی که خدای متعال از خلقت

انسانها، دارد مقتضی یک سلسله حقوق و تکالیف است. مراد از این اصل مخلوقیت، وابستگی، نیازمندی، و عبودیت انسان، نسبت به خدای متعال است. بدون شک پذیرش موجودی نامتناهی و اصیل که استقلال تام داشته به دلیل غنای وجودی همه به او نیاز داشته و او به هیچ کس و هیچ چیز نیاز نداشته باشد نقش تعیین کننده و غیر قابل انکاری در تدوین حقوق انسان ها خواهد داشت.

حتی از این فراتر، در نگرش خدامحور اساسا انسان از آنجا که در حیطه مالکیت خدا قرار دارد و از خود هیچ گونه استقلال وجودی ندارد هیچ گونه حق مستقلی برای حیات ندارد و حق حیات آدمی در طول حقی است که خداوند برای انسان در نظر گرفته است و آدمی نمی تواند این حق را در برابر خدا نیز برای خود قائل باشد.

این حقیقت را آیه الله مصباح در تحلیل گزاره «کشتن انسان بی گناه ناپسند و بد است» این گونه تبیین می کند:

«اساسا قبح و حرمت قتل نفس محترمه، که گناهی را مرتکب نشده است، در ارتباط انسانها با یکدیگر قابل قبول است، نه در ارتباط خدای متعال با آدمیان، یعنی معنای این که کشتن انسان بیگناه بد و حرام است، این است که هیچ انسانی از ناحیه خودش، حق ندارد که جان انسان دیگری را به مخاطره اندازد یا او را بکشد، اما خدای متعال که خالق و مالک انسانها است، اگر دستور به قتل انسانی بدهد، جز در ملک خود تصرف نکرده است».

در این خصوص ایشان به داستان حضرت ابراهیم (ع) و حضرت اسماعیل (ع) اشاره می کنند. البته هیچ انسانی حق ندارد، که از ناحیه خود و بی جهت و خودسرانه، انسان دیگری را بکشد، لکن این که خدای متعال نیز حق ندارد چنین حکمی صادر کند، صحیح نیست.

۱۳. «حقوق بشر» یا «حقوق و تکالیف بشر»

آیا انسان تنها «محق» است یا «مکلف» نیز هست؟ در این میان، دو عقیده کاملاً متضاد وجود دارد:

دیدگاه اول: کسانی به نام «روشنفکران مذهبی» به پیروی از فرهنگ غربی و با تأثیر از افکار الحادی مغرب زمین، نغمه ای را ساز کرده اند که اصلاً این عصر، که «عصر تجدد» یا «عصر مدرنیته» است، دارای ویژگی هایی می باشد که اگر کسانی این ویژگی ها را نداشته باشند، به این عصر تعلق ندارند، بلکه به زمان ماقبل «عصر مدرنیسم» مربوط می شوند. از نظر آنان، بشر در این عصر، در اندیشه تکلیف و وظیفه نیست تا درصدد انجام آن باشد؛ بلکه در پی آن است که ببیند چه حقوقی دارد تا این حقوق را از دیگران مطالبه نماید. حتی عده ای از آنان تصریح می کنند که امروزه بشر در پی آن نیست که ببیند خدا برای او چه وظایفی قرار داده، بلکه در این اندیشه است که اگر خدایی هم وجود دارد، حقوق خود را از او باز ستانند! و این امر را از ویژگی های جدانشدنی این عصر می دانند. از دیدگاه آنان، اگر کسانی در باره تکلیف، اوامر و نواهی الهی و اموری از این قبیل بیندیشند، حرکتشان بسیار دورتر از حرکت تاریخ بوده و به چند قرن قبل مربوط می شود. به عبارت دیگر، از نظر آنان «تفکر تکلیف مدار» یک تفکر ارتجاعی و واپس گرایانه است.

دیدگاه دوم: این دیدگاه معتقد است که انسان علاوه بر «حقوق»، دارای «تکالیف» نیز هست.

۱. محمدتقی مصباح یزدی، جزوه حقوق فردی، ص ۲۶، به نقل از محمدرضا باقرزاده ۱۴۰۱. مقاله: «مبانی حقوق بشر در اسلام از منظر آیت الله مصباح یزدی».

برای داوری میان این دو دیدگاه، باید گفت که اصولاً «حق» و «تکلیف» دارای رابطه تضایف است؛ نمی توان حقی را اثبات کرد که در مقابل آن تکلیفی نباشد. اگر می گوییم: «انسان (الف) بر انسان (ب) حق دارد، این بدان معناست که انسان (ب) تکلیف دارد که حق انسان (الف) را رعایت کند. اگر تنها انسان (الف) حق داشته باشد، ولی در مقابل هیچ کس مکلف به رعایت حق او نباشد، وجود و عدم این حق مساوی خواهد بود. فرض کنید کارگر حق دارد که مزد خود را از کارفرما باز ستاند، ولی کارفرما تکلیفی در پرداخت مزد او نداشته باشد. این حق با عدم آن برابر است و جز هرج و مرج چیز دیگری به دنبال نخواهد داشت. اثبات حق برای کسی آن گاه معقول است که در برابرش «مَن علیه الحق» وجود داشته باشد؛ یعنی کسی که مکلف به رعایت آن حق است.

در اجتماع بشری و در جوامع امروزی، «حق» عده ای در برابر «تکلیف» عده ای دیگر است. اگر کسانی می گویند ما تنها در اندیشه استیفای حقوق خویش هستیم و ملزم به انجام هیچ گونه تکلیفی نمی باشیم، لازمه اش تناقض است. از لوازم و آثار سخن مزبور همین بس که وقتی می گوییم «ما در پی تکلیف نیستیم»، یعنی هیچ کس را، به خصوص در مورد تکالیف شرعی، نمی توان ملزم نمود که کاری را انجام دهد و یا آن را ترک نماید و در واقع، این سخن که «اصل همه حقوق انسان، حق الله» است و حق خدا این است که بندگان، او را اطاعت کنند، دیگر جایگاهی نخواهد داشت. بنابراین، از نظر آنان، انسان حق دارد با اوامر و نواهی خدا مخالفت نماید و پرچم مخالفت بر ضد خدا برافرازد و رسماً هم بگوید: من ضد خدا هستم، به گونه ای که حتی در مطبوعات می نویسند: «انسان حق دارد علیه خدا تظاهرات کند!».

اگر بپذیریم که انسان علاوه بر دارا بودن «حقوق»، در مقابل مردم و در پیشگاه خداوند دارای «تکالیف» است، طبیعی خواهد بود که او باید «حق الناس» و «حق الله» را رعایت نماید. در این حالت، آیا صحیح است که بگوییم: آزادی های انسان مثل «آزادی بیان» مطلق است؟! آیا با «آزادی مطلق»، حق الناس و حق الله رعایت می گردد؟ آزادی هیچ گاه نمی تواند فوق قانون و فوق دین باشد. اصلاً فلسفه دین و قانون چیست؟ مگر قانون غیر از این است که دستور می دهد برنامه ای را در یک چارچوب خاص اجرا کنید، فلان کار را انجام دهید یا ندهید؟ قانون تصریحاً یا تلویحاً می گوید: باید رفتارهای انسان محدود گردد و اصلاً شأن قانون محدود ساختن آزادی است. اگر «قانون» و «دین» اجازه محدود ساختن آزادی را نداشته باشند، وجودشان لغو است. دین از آن جهت که مشتمل بر قوانین اجتماعی و سیاسی است، به رفتارهای اجتماعی و سیاسی انسان جهت می دهد و حکم می کند که آن رفتارها در چارچوب خاص خود انجام پذیرند.

آیت الله مصباح می گوید:

طرفداران نظریه حقوق بشر بر مبنای این که این حق ذاتی انسان و غیر قابل اسقاط و استثنا است می پندارند که هیچ قانونی نمی تواند انسانی را به مرگ و نیستی محکوم کند، حتی اگر آن انسان مرتکب صدها قتل و جنایت شده باشد. طبعاً بر این مبنا، به طریق اولی هرگز شخصی که به قتل دست نیازیده، نباید به مرگ محکوم گردد. در حالی که از دیدگاه نظریه حقوق بشر خدا محور، می توان کسی را که قتل و جنایتی نکرده اما نسبت به حق خدا و حقوق فطری و الهی مردم خیانت کرده است، به

۱. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، جلسه دوازدهم.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۱۲۰۸.

فرمان خداوند به مرگ محکوم کرد، اما حقوقدانان و فیلسوفان حقوق و محافل حقوقی دنیا، چنین کاری را زیر پا گذاشتن حقوق بشر و چنین قانونی را غیر انسانی می انگارند.

نیز آیت الله مصباح می گوید:

«امروز نیز اگر می گوئیم خشونت مطلقاً مذموم نیست، بدان جهت است که عده‌ای در پرتو نفی مطلق خشونت، هر حرکتی را که در دفاع از اسلام و ارزشهای اسلامی انجام می گیرد، خشونت آمیز و نامطلوب قلمداد می کنند و آن را محکوم می کنند».

الف. حق حیات

مهم ترین اصلی که در مجموعه حقوق بشر مورد توجه است و بلکه مهم ترین اصل حقوق فطری به شمار می رود، «حق حیات» است؛ به این معنا که افراد انسان پیش از آن که قوانین موضوعه، حقوقی برای آنان به رسمیت بشناسد دارای حق حیات هستند و تا وقتی که کسی مزاحم حیات اجتماعی مردم نباشد، قانون باید از حق حیات او دفاع نماید و امنیت لازم را در این زمینه فراهم آورد.

این مسأله در هیچ یک از مکاتب حقوقی مورد تردید نیست، جز در مکتب فاشیسم که کمال انسان ها را در تضاد و جنگ می بیند و تحمیل اراده بر دیگران و استثمار آن ها را از حقوق طبیعی افراد یا گروه های قدرتمند می داند. قهراً در این مکتب، حق حیات برای طبقه ضعیف ضامن قانونی نخواهد داشت.

به همین دلیل، طی قرون و اعصار و در همه جوامع کوچک و بزرگ و متمدن و غیرمتمدن، قدرت پرستان خودکامه و متفکرانهای هیثم آور برای کوره های آتش زای آنان نخست، عظمت حیات و ارزش های والای آن از دیدگاهشان ساقط می گردد، سپس آن را در هر چه و در هر که باشد، وسیله ای برای اهداف خود تلقی می کنند و آن گاه به خود اجازه می دهند که با این پدیده هرگونه می خواهند بازی کنند. آناستاز، مالیاتی برای استنشاق از هوا وضع کرد! نرون، آرزو می کرد همه انسان ها یک گردن داشتند که می توانست با یک شمشیر آن را بزند! تیمور لنگ از تماشای جهش خون گردن انسان ها لذت می برد! چنگیز چهره ضد حیات به خود گرفت و حتی سگ ها و گربه های شهرهایی را که اشغال می کرد، می کشت!

ب. حق حیات در نظام حقوقی اسلام

بی تردید، حق حیات در مکتب اسلام، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. اگر اصولی به عنوان حقوق طبیعی قابل اثبات باشد، در رأس همه آن ها، حق حیات قرار دارد؛ زیرا تا زمانی که این حق برای افراد یک جامعه تأمین نگردد، جای بحث درباره سایر حقوق نخواهد بود. از این جاست که ملاحظه می شود در قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم السلام) از کشتار انسان ها

۱. محمدتقی مصباح یزدی، جزوه حقوق فردی، ص ۲۷، به نقل از محمدرضا باقرزاده ۱۴۰۱. مقاله: «مبانی حقوق بشر در اسلام از منظر آیت الله مصباح یزدی».

۲. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۱۸۳۱.

۳. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ص ۱۹۴۸.

۴. محمدتقی جعفری، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر، ص ۲۴۴۲.

شدیداً مذمت شده است، تا آن جا که قرآن گناه کشتن یک انسان را برابر با کشتن همه انسان ها می داند و پاداش کسی که جان یک نفر را از خطر حفظ کند به اندازه حفظ جان همه افراد با اهمیت می داند:

«... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا».

در این جا، سؤال مهمی که پیش می آید این است که چگونه قتل یک انسان با قتل همه انسان ها مساوی است و نجات یک نفر مساوی با نجات همه انسان هاست؟ آنچه در پاسخ این سؤال می توان گفت این است که قرآن کریم در این آیه، یک حقیقت اجتماعی و تربیتی را بازگو می کند؛ زیرا:

اولاً، کسی که دست به خون بی گناهی می آلود، در حقیقت، چنین آمادگی را دارد که انسان های بی گناه دیگری را که با آن مقتول از نظر انسانی و بی گناهی برابرند مورد حمله قرار دهد و به قتل برساند. او در حقیقت، یک قاتل است و طعمه او انسان بی گناه. هیچ تفاوتی هم در میان انسان های بی گناه از این نظر نیست. همچنین کسی که به خاطر نوع دوستی و عاطفه انسانی، دیگری را از مرگ نجات بخشد این آمادگی را دارد که این کار انسانی را در مورد هر انسان دیگری انجام دهد؛ او علاقه مند نجات انسان های بی گناه است و از این نظر، برای او این انسان و آن انسان تفاوتی نمی کند و از این که قرآن می فرماید: «فَكَأَنَّمَا» استفاده می شود که مرگ و حیات یک نفر، اگرچه مساوی با مرگ و حیات اجتماع نیست، اما شباهتی به آن دارد.

ثانیاً، جامعه انسانی در حقیقت، یک واحد اندامواره است و افراد آن همانند اعضای یک پیکرند. هر لطمه ای به عضوی از اعضای این پیکر برسد، اثر آن کم و بیش در سایر اعضا آشکار می گردد؛ زیرا یک جامعه بزرگ از افراد تشکیل شده و فقدان یک فرد، خواه ناخواه، ضربه ای به همه جامعه بزرگ انسانی است. فقدان او سبب می شود که به تناسب شعاع تأثیر وجودش در اجتماع، محلی خالی بماند و زیبایی از این رهگذر دامن همه را بگیرد. در مقابل، احیای یک نفس نیز سبب احیای سایر اعضای این پیکر است؛ زیرا هر کس به اندازه وجود خود در ساختمان مجتمع بزرگ انسانی و تأمین نیازمندی های آن اثر دارد؛ بعضی بیش تر و بعضی کم تر.

از این آیه، اهمیت مرگ و حیات یک انسان از نظر قرآن کاملاً آشکار می شود و با توجه به این که این آیات در محیطی نازل گردید که خون بشر مطلقاً در آن ارزشی نداشت، عظمت آن آشکارتر می گردد.

حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مورد ریختن خون ناحق به معاویه چنین هشدار می دهد: «از خون ریزی بپرهیز و از خون ناحق پروا کن، که هیچ چیز همانند خون ناحق کیفر الهی را نزدیک و مجازات را بزرگ نمی کند و نابودی نعمت ها را سرعت نمی بخشد و زوال حکومت را نزدیک نمی گرداند؛ و روز قیامت خدای سبحان پیش از رسیدگی به اعمال بندگان نسبت به خون های ناحق ریخته شده داوری خواهد کرد. پس با ریختن خونی حرام، حکومت خود را تقویت مکن؛ زیرا خون ناحق پایه های حکومت را سست و پست می گرداند و بنیاد آن را برمی کند، به دیگری منتقل می سازد؛ و تو نه در نزد من و نه در پیشگاه خداوند عذری در خون ناحق نخواهی داشت؛ چرا که کیفر آن قصاص است و از آن گریزی نیست. اگر به خطا خون کسی ریختی یا تازیانه یا شمشیر یا دستت دچار تندروی شد - که گاهی مشتی سبب کشتن کسی می گردد، چه رسد به بیش از آن - مبادا غرور قدرت تو را از پرداخت خون بها به بازماندگان مقتول بازدارد!».

۲۳۲: مائده.

۲۳۵۶-۳۵۵۵: ناصر مکارم شیرازی، تفسیرنمونه، ج ۴، ص ۳۵۵۵-۲۳۵۶.

۲۳۴۱: نهج البلاغه، نامه ۵۳، فراز ۲۳۴۱.

از نظر اسلام، حق حیات نفس، امری است ثابت و به مقتضای این حق نمی توان به حیات هیچ کس آسیب و اخلاقی وارد کرد، بلکه برای هر کس که توانایی حفظ نفس محترمی را از آسیب و قتل داشته باشد، واجب است که به هر وسیله ممکن اقدام به حفظ آن نماید و اگر کسی قدرت بر حفظ نفس محترمی داشته باشد ولی اعتنایی به آن نکند، در حقیقت، شریک در قتل محسوب می شود.

همچنین از دیدگاه اسلام، چنانچه فرد یا گروهی به ریختن خونی راضی باشند، همه آن ها در قتل شریک خواهند بود. امام باقر (علیه السلام) می فرماید:

«بعضی به خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند، به آن حضرت گفتند: ای رسول خدا، کشته شده ای در قبيله جهینه افتاده است. آن حضرت برخاست و حرکت کرد تا به مسجد آنان رسید. راوی می گوید: مردم آمدن پیامبر را به یکدیگر خبر دادند و به حضور آن حضرت رسیدند. فرمود: چه کسی این شخص را کشته است؟ گفتند: ای رسول خدا، نمی دانیم. حضرت فرمود: شگفتا! کشته شده ای میان مسلمانان (افتاده) و قاتلش شناخته نمی شود، سوگند به خدایی که مرا بر حق مبعوث نموده است، اگر همه اهل آسمان ها و زمین در ریختن خون مرد مسلمانی شرکت نمایند و به آن رضایت بدهند، خداوند همه آنان را بر روی بینی شان (یا بر رویشان) به آتش می اندازد».

حرمت حق حیات شامل حیوانات نیز می شود. در روایات متعددی از آزار و کشتن حیوان بی گناه نهی شده و دستوراتی در مورد نحوه شکار وارد گشته است.

ج. حق حیات؛ مطلق یا مقید؟

پس از اثبات ارزش فوق العاده حق حیات در تمام مکاتب و از جمله اسلام، اکنون این پرسش مطرح می شود که آیا حق حیات یک امر مطلق و غیرقابل استثناست؟ آیا حق حیات برای جانی و قاتل نیز ثابت است؟ در این میان، دو دیدگاه کاملاً متضاد وجود دارد:

دیدگاه اول معتقد است حق حیات امری مطلق و غیرقابل تغییر است. بنابراین، از نظر آنان، باید مجازات اعدام نسبت به قاتل لغو گردد؛ حتی اگر فردی هزاران نفر را به قتل رسانده باشد، حیات او محفوظ است و حداکثر باید او را به حبس یا جریمه نقدی محکوم ساخت.

دیدگاه دوم معتقد است که حق حیات مانند همه حقوق طبیعی و غیرطبیعی، مطلق نیست و حتی عده زیادی از طرفداران حقوق طبیعی به این نکته معترفند که حق حیات برای فرد تا آن جا محترم است که زندگی انسان دیگری را به خطر نیندازد. از این رو، کشتن شخصی که به انسان حمله می کند و قصد جان او را دارد، در منطق این دیدگاه، مجاز است.

۱۴. حکم قصاص برای حفظ حیات انسان ها

اسلام حکم قصاص را برای حفظ حیات انسان ها قرار داده است:

۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۸ - ۲۹

۲. ر. ک: محمدتقی جعفری، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر، ص ۲۴۵ - ۲۴۸؛ همو ۲۵ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۲، ص ۱۰۸.

۳. ر. ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ص ۲۲۴۹

و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد تا تقوا پیشه کنید!».

این آیه که از ده کلمه ترکیب شده و در نهایت فصاحت و بلاغت است، چنان جالب است که به صورت یک شعار اسلامی در اذهان همگان نقش بسته و بخوبی نشان می دهد که قصاص اسلامی به هیچ وجه، جنبه انتقام جویی ندارد، بلکه دریچه ای است به سوی حیات و زندگی انسان ها؛ از یک سو، ضامن حیات جامعه است؛ زیرا اگر حکم قصاص به هیچ وجه وجود نداشت و افراد سنگ دل احساس امنیت می کردند، جان مردم بی گناه به خطر می افتاد؛ همان گونه که در کشورهایی که حکم قصاص بکلی لغو شده، آمار قتل و جنایت به سرعت بالا رفته است. و از یک سو، مایه حیات قاتل است، چرا که او را از فکر آدم کشی تا حد زیادی باز می دارد و مهار می کند. از سوی دیگر، به دلیل لزوم تساوی خون ها، جلوی قتل های پی در پی را می گیرد و به سنت های جاهلی، که گاه یک قتل مایه چند قتل و آن نیز به نوبه خود مایه قتل های بیش تری می شد، پایان می دهد و از این راه نیز مایه حیات جامعه است.

باید توجه داشت که از بین بردن افراد خطرناک گاه بهترین وسیله رشد و تکامل اجتماع است. نظام طب، کشاورزی و دامداری، همه بر این اصل عقلی - حذف موجود خطرناک و مزاحم - بنا شده است؛ زیرا می بینیم که برای حفظ بدن، عضو فاسد را قطع می کنند و یا برای رشد گیاه، شاخه های مضر و مزاحم را می برند. کسانی که کشتن قاتل را «فقدان فرد دیگر» و «ناقص حق حیات» می دانند، دید انفرادی دارند. اگر صلاح اجتماع را در نظر بگیرند و بدانند اجرای قصاص چه نقشی در حفاظت و تربیت سایر افراد دارد، در گفتار خود تجدیدنظر می کنند. از بین بردن این افراد خونریز اجتماع همانند قطع کردن و از بین بردن عضو و شاخه مزاحم و مضر است که به حکم عقل باید آن را قطع کرد و ناگفته پیداست که تاکنون هیچ کس به قطع شاخه ها و عضوهای فاسد و مضر اعتراض نکرده است.

د. «حیات مادی»، یا «حیات مادی و معنوی»

آیا انسان تنها نیازهای مادی دارد یا نیازهای معنوی نیز فراروی او می باشد؟ طبیعی است که انسان علاوه بر نیازهایی مانند آب، غذا، مسکن و بهداشت، نیازمند کمالات روحی، شخصیت و حیثیت اجتماعی نیز می باشد. در پرتو زندگی اجتماعی، انسان می تواند هم از نعمت های مادی خدادادی از قبیل علوم، فن آوری و صنایع و هم زیر نظر استادان و مربیان، از معارف و کمالات روحی بهره مند گردد. کسب این معارف و علوم تنها در زندگی اجتماعی میسر است. وجود قانون در جامعه برای رسیدن به اهداف زندگی اجتماعی و برای تأمین مصالح مادی و معنوی انسان هاست. پس این که قانون فقط نظم جامعه را برقرار کند، کافی نیست. برای مثال، اگر دو نفر بدون این که به دیگران لطمه ای وارد کنند و نظم جامعه را مختل سازند، باهم توافق کنند که یکدیگر را بکشند، آیا کار صحیحی انجام داده اند؟ چندی پیش در یکی از شهرهای امریکا گروهی از انسان ها سوزانده شدند و اعلام کردند که این افراد که عضو یک فرقه مذهبی هستند، خودکشی را کمال می دانند (!) آیا می توان گفت چون به دیگران لطمه ای وارد نشده، و خودشان باهم توافق کرده اند و همدیگر را کشته اند، کار درستی انجام داده اند؟ آیا دولت یا قانون باید اجازه چنین کاری را بدهد؟ اگر ملاک تنها این است که نظم و امنیت رعایت شود، این نظم و امنیت با خودکشی دسته جمعی برقرار می ماند و قانون هم وظیفه دیگری ندارد؟!

۲۴۷۹: بقره .

۲۸۱۰ - ۶۰۲ ص ۱، ج ۱، ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۹۴

در نگرش و گرایش لیبرالی، وظیفه دولت تنها برقراری نظم است و قانون فقط برای جلوگیری از هرج و مرج و نه چیزی دیگر. نتیجه این طرز تفکر همان چیزی است که کم و بیش در کشورهای غربی ملاحظه می شود؛ از قبیل فسادهای اخلاقی، جنسی، اجتماعی و مانند آن. همه این مسائل نتیجه آن است که می گویند: دولت حق دخالت در حقوق و زندگی افراد را ندارد و فقط باید برقرارکننده نظم و امنیت باشد.

در بینش اسلام، قانون باید مصالح معنوی را هم در نظر داشته باشد. بنابراین، آنچه برای مصالح معنوی انسان ها و برای شخصیت، روح الهی، مقام خلیفه اللهی و انسانیت ایجاد مزاحمت می کند، همچنین آنچه به مصالح مادی و سلامتی و امنیت انسان ها ضرر می رساند ممنوع است، قانون باید متکفل مصالح مادی و معنوی - هر دو - باشد. از این رو، تعرض به حیثیت، کرامت و مقدسات مذهبی مردم، چون مانع از رشد و تعالی روحی و معنوی انسان ها می شود، ممنوع است؛ همان گونه که ترویج مواد مخدر یا تزریق سموم ممنوع است؛ چون انسان را بیمار می کند و از هستی ساقط می کند. به عبارت دیگر، مصالح مادی او را به خطر می اندازد. حال اگر کسی به این سموم معتاد شد و به ظاهر سالم بود ولی فهم و شعورش را از دست داد، می توان مصرف آن ها را جایز دانست؟ آیا اگر نوعی دیگر از آفات و سموم به کارگرفته شد که باعث از بین رفتن سلامت معنوی و ایمان گردد، آیا انجام این کار ممنوع نیست؟ آیا این عمل موجب ضرر به انسانیت انسان و باعث دور ساختن مردم از دیانت و دین داری نیست.

دنیای مادی معتقد است که چیزی نباید به حیات مادی زیان وارد سازد، ولی چیزی که به انسانیت و حیات معنوی ضرر می رساند، آزاد است. اما از نظر اسلام، اجرای قانون باید تضمین کننده مصالح مادی و معنوی انسان باشد، بلکه حتی رعایت مصالح معنوی بالاتر و مهم تر از مصالح مادی است. بنابراین، توهین به مقدسات دینی بالاترین جرم است و مجازاتی که برای چنین جرم هایی تعیین می شود، باید بالاترین مجازات ها را داشته باشد. بر این اساس، احکام ارتداد و احکام توهین به مقدسات مذهبی قابل توجیه و قابل فهم است.

۱۵. آزادی بیان

یکی دیگر از اقسام آزادی حقوقی، که در مجموعه حقوق بشر مورد توجه قرار گرفته «آزادی بیان» است؛ بدین معنا که افراد گذشته از این که به خاطر داشتن عقیده مخالف، چه در امور دینی و چه در امور سیاسی، نباید مورد تعقیب قرار گیرند، باید بتوانند عملاً عقیده خود را ابراز نمایند و برای اثبات و احیاناً به دست آوردن همفکران دیگر، در باره آن تبلیغ کنند.

پایه چنین نظری آن است که تعارض افکار از نظر علمی و سیاسی موجب رشد علم و افکار مردم است و می تواند منافع زیادی برای جامعه دربرداشته باشد؛ چنان که سلب این آزادی موجب رکود افکار و علوم بشری است و در نتیجه، حرکت تکاملی جامعه و افراد را مختل خواهد ساخت.

باید توجه داشت که «آزادی بیان» به این معنا نیست که هرکس هر چه را صلاح دید بتواند در جامعه مطرح کند، اعم از این که به حال جامعه مفید باشد یا مضر و یا سبب گم راهی و فساد اخلاق و فتنه و آشوب شود. بنابراین، آزادی بیان حدودی دارد که قانون باید آن را تعیین کند. در اسلام، ادله عدم جواز امر به منکر و نهی از معروف و حرمت فساد در ارض شاهد این مدعاست.

۱. محدثقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۱۸۸ - ۱۹۳ و ص ۲۹۷۲

۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ص ۲۶۹ - ۳۲۷۰

جان استوارت میل می گوید: «کسی نگفته است که اعمال باید به اندازه عقاید آزاد باشد، به عکس، وقتی اوضاع و شرایطی که عقاید در آن ابراز می گردد، چنان باشد که اظهار عقیده را به صورت نوعی (تحریک) برای انجام کاری محل مصالح مشروع دیگران درآورد، آن وقت حتی اظهار عقاید هم مصونیت خود را از دست می دهد».^۱

گفته جان استوارت میل شاهی بر این معناست که آزادی بیان در منطق دیگران نیز حدود و شرایطی دارد. همچنین این نکته را باید به خاطر داشته باشیم که آزادی بیان مطرح شده در مجموعه حقوق بشر کم تر به مسأله تبلیغات مخالفان عقیده و فکر پذیرفته شده در یک جامعه نظر دارد. این مجموعه نمی خواهد - مثلاً - برای کسانی که بر ضد مکتب مسیح (علیه السلام) تبلیغ می کنند کسب آزادی نماید، بلکه آزادی مطرح شده در این مجموعه بیش تر به عقاید علمی و اجتماعی و تبلیغ در مسیر نشر آن ها مربوط می شود و این چیزی است که وسیله رشد افکار و علوم انسانی خواهد بود، مادامی که از این آزادی سوء استفاده نشود و صرفاً به عنوان بیان حقایق مطرح گردد.

۱۶. بعضی از نتایج آزادی نامعقول بیان

۱. موضوعیت پیدا کردن خود بیان، با قطع نظر از این که محتوای بیان چیست. روشن است که در جهان، فراوانند اشخاصی که فقط می خواهند حرفی بزنند تا به اصطلاح معروف، ذهن خودشان را سبک کنند. اما این که سخنانشان چه محتوایی دارد، مورد توجه آن ها نیست.
 ۲. برخی افراد سخنانشان برای خود آن ها اهمیت زیادی دارد و گمان می کنند آن سخنان برای همگان دارای اهمیت است. از این رو، از راه دل سوزی برای مردم جامعه، به بیان آن سخنان دارند!
 ۳. کسانی هستند که عاشق شهرت و مطرح شدن در جامعه اند، ولی هیچ وسیله ای برای مطرح شدن در جامعه جز سخن پراکنی ندارند؛ باید حرف بزنند تا مورد توجه قرار بگیرند! البته اگر گوینده سخن واقعاً دارای سرمایه ای مفید برای جامعه باشد و بخواهد به وسیله بیان سخنانش، به جامعه نفعی برساند و این کار نیازمند شناخته شدن او باشد، اشکالی نیست و این هدف انسانی غیر از آن هدف پست است که می گوید: «ای مردم به من نگاه کنید!»
 ۴. بیان جملات جالب و تکان دهنده، با قطع نظر از این که پس از آن که مستمع یا خواننده تکان خورد و به سخن گوینده جلب شد، چه نتیجه ای خواهد داد؛ باید بگوییم این گونه سخن پراکنی ها و حرف های مشتریان خوبی در میان اشخاصی که زندگی یکنواخت و ملالت آوری دارند و نیز در میان اشخاص ناآگاه دارد. متأسفانه از موقعی که زندگی ماشینی بعضی از جوامع را گرفتار یکنواختی ملال آور کرده است، برای شکستن این یکنواختی، سخنان جالب و تکان دهنده، اگرچه کاملاً بی معنا و یا ضد واقعیات باشد و فقط بتواند چرت خواب آلودگان زندگی ماشینی ناآگاهانه را - اگرچه برای چند لحظه - برهم بزند، رایج و شایع گشته است.
- اما حقیقت چیست؟ برای نیل به آرامش والای روحی، شراب و دیگر وسایل تخدیر نمی تواند کاری انجام دهد و تنها کاری که از دست وسایل تخدیر برمی آید دقایق یا ساعت هایی است که با مختل کردن عوامل هشیاری، انسان را در ناهشیاری موقت و زبان بار فرو می برد و پس از آن، او را به همین عالم هشیاری در عرصه تبلورگاه قوانین به حرکت وا می دارد.
- اما اسف بارتر از این، «متفکر» نامیدن برهم زندگان چرت خواب آلودگان است که امروزه در بسیاری از جوامع دیده می شود. اشتباه نشود! برهم زدن چرت، غیر از بیدار کردن است که انسان را به دنبال آگاهی ها و تحصیل معارف و اصول زندگی می فرستد. آیا شستوشوی مغزی مردم جامعه به بهای خودنمایی انسانی که می خواهد خویشتن را مطرح کند، مساوی با نابودی

۱. جان استوارت میل، رساله در باره آزادی، ص ۳۱۱۴۷

معنوی مردم آن جامعه نیست که یک انسان خودخواه، با سوء استفاده از آزادی مطلق در بیان، انجام می دهد؟! آیا بی اعتنائی به ارزش بُعد معنوی مردم کم تر از بی اعتنائی به ارزش بُعد مادی آنان است؟! ۲

آیت الله مصباح می گوید: اگر کسی در یک جامعه اسلامی علیه دین سخن بگوید، این در دیگران بخصوص نسل جوان و نوجوان اثر مخرب خواهد گذاشت و باید برای این فرد مجازات سختی در نظر گرفته شود. این که در یک جامعه اسلامی مخصوصا در یک شهر دینی در کشور اسلامی کسی بلند شود و علیه اسلام سخن بگوید بدتر از آن است که کسی مواد سمی وارد منبع اصلی آب شهر بکند و سلامت همه را به خطر بیندازد. چنین تلاشی که سبب گمراهی و بی دینی مردم شود بالاترین خیانت است و باید به سختی مجازات شود. کشتن یک انسان تنها ۵۰ سال زندگی را از یک فرد می گیرد اما کافر کردن یک انسان بی نهایت حیات و سعادت را از او می گیرد و خطرش به مراتب بیشتر از کشتن آدم است. اعلان ارتداد، بزرگترین عامل برای گمراهی دیگران و اعلان جنک با دین است. دشمن انگیزه دارد به هر صورت که شده مومنین را از دینشان برگرداند و آنقدر فشار نظامی می آورد تا مردم تسلیم شوند. ۳

۱۷. دیدگاه اسلام در باره آزادی بیان

تردیدی نیست که آزادی بیان در مکتب اسلام محترم شمرده شده و شاهد آن آیات و روایات بسیاری است که در این باب وجود دارد. قرآن کریم می فرماید:

«فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَيْهُمْ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْوَالِدُونَ» ۴

پس بشارت ده آن بندگان را که به سخن گوش فرامی دهند و بهترین آن را پیروی می کنند. اینانند که خدایشان راه نموده و اینانند همان خردمندان.

آیه مزبور، که به صورت یک شعار اسلامی درآمده، آزاداندیشی مسلمانان و انتخابگری آن ها را در مسائل گوناگون بخوبی نشان می دهد. نخست می فرماید: «بنندگان مرا بشارت ده» و آن گاه این بندگان ویژه را به این صورت معرفی می کند: «آن ها به سخنان این و آن بدون در نظر گرفتن گوینده و خصوصیات دیگر گوش فرا می دهند و با نیروی عقل و خرد، بهترین آن ها را برمی گزینند». هیچ گونه تعصب و لجاجتی در کار آن ها نیست و هیچ محدودیتی در فکر و اندیشه آن ها وجود ندارد. آن ها جویای حق و تشنه حقیقتند. هر جا آن را بیابند، با تمام وجود از آن استقبال می کنند و از چشمه زلالش بی دریغ می نوشند و سیراب می شوند.

آن ها نه تنها طالب حق اند و تشنه گفتار نیک، بلکه در میان «خوب» و «خوب تر» و «نیک» و «نیکوتر»، دومی را برمی گزینند. خلاصه آن که آنان خواهان بهترین و برترینند. آری، این است نشانه یک مسلمان راستین و مؤمن حق طلب.

از این جا، منطق آزاداندیش اسلام در مقایسه با مذاهب و مکاتب دیگر، بیش تر آشکار می شود. بسیاری از مذاهب پیروان خود را از مطالعه و بررسی سخنان دیگران نهی می کنند؛ چرا که بر اثر ضعف منطق، که به آن گرفتارند، از این می ترسند که

۳. ر. ک: ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۹، ص ۴۱۲ - ۳۴۱۷

۴. خبرگزاری ایرنا، مقاله: «بازار ارتداد در ایران روز به روز رونق بیشتر می‌گیرد»، <https://www.irna.ir/news/5575028>، ۱۸ آذر ۱۳۸۱ ش. به آدرس:

منطق دیگران برتری پیدا کند و پیروانشان را از دستشان بگیرد. اما همان گونه که در آیات مشهود است، اسلام در این قسمت سیاست «دروازه های باز» را به اجرا درآورده و بندگان راستین خداوند را کسانی می داند که اهل تحقیق اند؛ نه از شنیدن سخنان دیگران وحشت دارند و نه تسلیم بی قید و شرط می شوند و نه هر وسوسه ای را می پذیرند.

اصولاً مکتبی که دارای منطق نیرومندی است، دلیلی ندارد که از گفته های دیگران وحشت داشته باشد و از طرح مسائل آن ها هراس به خود راه دهد؛ آن ها باید بترسند که ضعیف اند و بی منطق.

این آیه در عین حال، چشم و گوش بسته هایی را که هر سخنی را بی قید و شرط می پذیرند و حتی به اندازه گوسفندانی که به علفزار می روند در انتخاب خوراک خود تحقیق و بررسی نمی کنند، از صف «أُولُوا الْأَلْبَاب» و «هدایت یافتگان» بیرون می داند و این دو وصف را مخصوص کسانی می داند که نه گرفتار افراط تسلیم بی قید و شرط اند و نه تفریط تعصّب های خشک جاهلانه.

۳

۵

روشن است که انتخاب و پیروی از بهترین گفتار در جایی ممکن است که آزادی گفتار وجود داشته باشد تا در مقایسه سخنان با یکدیگر، بهترین آن ها مشخص و پیروی گردد. از حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده که فرمودند:

۳

۶

«أَنْظُرْ إِلَى مَا قَالَ وَ لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ»

توجه نما، نه به صاحب سخن».

سخن آن حضرت از آن روست که ممکن است محبت، حسن ظن و یا سوء ظن به شخص موجب شود که در فهم سخن او به اشتباه افتیم؛ چنان که فرمودند:

۳

۷

«خُذُوا الْحِكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ الضَّلَالِ»

۳

۸

حکمت را اگرچه از مشرکان بیاموزید».

علاوه بر این ها، اصولاً مسأله «مشورت» که یکی از مهم ترین اصول مورد توجه اسلام در امور اجتماعی و فردی است و روایات زیادی از معصومان (علیهم السلام) بر آن تأکید دارد، لازمه طبیعی اش آزادی بیان و عقیده است؛ زیرا مشورت، که به عنوان سیره همگانی توصیه شده است، در صورتی می تواند به حال افراد مفید باشد که مشاور در بیان عقیده و دیدگاه خود آزاد باشد، وگرنه خود به خود اصل مسأله منتفی می گردد.

۳

۹

۱. محمدباقر مجلسی، روضة المتقین، ج ۱۳، ص ۳۵۶۷.

۲. حرّ عاملی، اثبات الهداة، ج ۱، ص ۳۲۲.

۳. البرقی، المحاسن، ج ۱، ص ۳۵۹، حدیث ۳۷۷۷۱.

۴. رک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق، ص ۳۸۷۲.

۵. عباس قمی، منتهی الامال، ج ۲، ص ۳۹۴۰.

ابراز و بیان واقعیات مفید به حال بشر، چه در قلمرو مادی و چه معنوی، نه تنها آزاد است، بلکه کسی که اطلاعی از واقعیات و حقایق داشته باشد و قدرت بیان و تبلیغ آن ها را در خود احساس کند و با این حال، ساکت بماند و مردم را از دریافت آن حقایق و واقعیات محروم بسازد، مجرم است و هم در این دنیا و هم در آخرت مورد بازخواست قرار خواهد گرفت:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»

کسانی که نشانه های روشن و رهنمودی را که فرو فرستاده ایم، پس از آن که آن را برای مردم در کتاب توضیح داده ایم، نهفته می دارند، آنان را خدا لعنت می کند و لعنت کنندگان لعنتشان می کنند».

۱۸. برخورد با افکار مخالفان در سیره معصومان (علیهم السلام)

توجه به تاریخ زندگی پیشوایان دین نشان می دهد که آنان نه تنها در گفتار، توصیه فراوان داشته اند که با عقاید مخالفان به طور صریح برخورد شود، بلکه در عمل نیز تا آن جا که مفسده اجتماعی وجود نداشته، در برابر افکار مخالف، اصل آزادی را رعایت کرده اند. به عنوان مثال، حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) برای کسانی که در آغاز خلافت با ایشان بیعت ننمودند (مانند سعد وقاص و ابوموسی اشعری) مزاحمتی ایجاد نکردند و با افرادی مانند طلحه و زبیر، که نقض بیعت کردند و عملاً با حضرت وارد جنگ شدند تا آن جا که ممکن بود، از جنگ طفره رفتند. همچنین در جنگ صفین، وقتی غایله خوارج رخ داد، آنان را به خاطر عقاید خاص خودشان تعقیب ننمودند، حتی حقوق آنان را از بیت المال قطع نکردند، تا آن جا که آن قدر جسور شدند که رسماً در مجالس، حتی در حضور امام علی (علیه السلام) صریحاً انتقاد و بدگویی می نمودند و حضرت تحمل می کردند اما همین که رسماً با امام وارد پیکار شدند، ضربه کاری را بر آنان وارد ساختند.

امام صادق (علیه السلام) توانستند پایه گذاری مکتب غنی جعفری را آغاز کنند و فقه و کلام و حدیث شیعه را با یک حرکت علمی برپا کنند؛ کاری که دیگر امامان شیعه - غیر از امام باقر (علیه السلام) - زمینه و جو مناسب برای آن کار پیدا ننمودند. امام (علیه السلام) از وسایل تبلیغی عصر خویش مانند مناظره، خطابه، مکاتبه، شعر و تبلیغ عملی برای هدایت و ارشاد مردم استفاده می نمودند. گروه های غیرمذهبی مانند ملحدان، مشرکان، و دهریان و نیز گروه های اهل کتاب با امام صادق (علیه السلام) به بحث و گفتگو می نشستند. رفتار ایشان با این افراد برخوردی حکیمانه همراه با حلم و صبر بود؛ ادعاها و ادله آن ها را با متانت و صبوری گوش می کردند و از ادله خود خصم برای رد مدعای آنان و اثبات اعتقادات اسلامی استفاده می کردند که در اصطلاح منطق، به آن «جدل» گفته می شود. مهم ترین ابزار امام در برخورد با این گروه ها همان اخلاق معنوی و روحیه بردباری بود که سرانجام، مخاطب را به تسلیم وادار می کرد و کار بدان جا می رسید که زبان به ستایش و مدح امام می گشودند.

۱۹. اهمیت حق خدا و تقدّم آن در مسأله ارتداد

متفکران اجتماعی و فلاسفه حقوق در غرب فقط به دو حق اند، یعنی «حق فرد» و «حق جامعه». از این رو، اهتمامشان، همه مصروف آن است که برای تعارض حقوق فردی و حقوق اجتماعی، چاره ای بیندیشند و راه حلی ارائه کنند و تنها مسأله ای که در این باب، ذهن آنان را به خود مشغول داشته این است که در هنگام تزامم حق فرد و جامعه، کدام یک را باید مقدّم داشت، تا چه اندازه و چگونه می توان قوانینی وضع کرد که میان حق فرد و جامعه جمعی حاصل آید. ولی ما بر پایه بینش الهی و اسلامی خود به حق سومی قایلیم که از آن دو بسی مهم تر است و آن «حق خدا» است. اگرچه همه حقوق در نهایت، به حق

خدای متعال بازمی گردد و ریشه همه حقوق و تکالیف اراده تشریعی الهی است که آن نیز به نوبه خود، از اراده تکوینی الهی ناشی می شود، ولی با این همه، اگر بخواهیم جمیع حقوقی را که از حکمت الهی نشأت می پذیرند تقسیم کنیم، به سه دسته حق دست می یابیم: حق فرد، حق جامعه و از همه مهم تر، حق خدای متعال. حق خدای متعال بر انسان ها این است که او را عبادت کنند و طریق استکمال خود را، که خدای متعال ارائه نموده است، طی کنند.

بر خلاف پندار فیلسوفان حقوق غربی، مسأله فقط این نیست که جمع میان حقوق فردی و حقوق اجتماعی چگونه امکان پذیر است، بلکه آنچه اهمیت بیش تری دارد این است که باید اراده الهی، در عالم تحقق یابد. به دیگر سخن، با صرف نظر از ارتباطات و مناسباتی که انسان ها، در زندگی اجتماعی با یکدیگر دارند، هدفی که خدای متعال از خلقت انسان ها دارد، مقتضی یک سلسله حقوق و تکالیف است. اثبات حق الهی، که بر سایر حقوق حاکمیت تام و مطلق دارد، در تبیین مبانی حقوق اسلامی و توجیه قوانین اسلامی مشکل گشایی ها و کارسازی های فراوان دارد که مهم ترین آن در «مسأله حق حیات» است.

حق حیات یعنی این که هر انسانی حق دارد که زنده باشد و دیگران مکلف اند که زندگی او را محترم بشمارند. از دیدگاه فلاسفه حقوق غرب، این حق فقط در چهارچوب مناسبات اجتماعی بین انسان ها قابل طرح است. از این رو، می پندارند هیچ قانونی نمی تواند انسان را به مرگ و نیستی محکوم کند، حتی اگر آن انسان مرتکب قتل و جنایت شده باشد! ناگفته پیداست کسی که معتقد است حق حیات مقتضی آن است که مجازات های کیفری نیز منتهی به اعدام نشود، به طریق اولی، روا نمی داند شخصی که به قتل و جنایت دست نیازیده است، محکوم به اعدام گردد.

اما از دیدگاه ما، می توان کسی را که قتلی و جنایتی نکرده است، صرفاً بدین سبب که به خدای متعال و مقدسات دینی و مذهبی بی حرمتی و اسائه ادب روا داشته، به مرگ محکوم کرد؛ چرا که نسبت به حق الهی متجاوز بوده است. حقوق دانان و فیلسوفان حقوق و محافل حقوقی دنیا البته چنین کاری را زیرپا گذاشتن حقوق بشر و چنین قانونی را غیرانسانی می انگارند!

اگر بپذیریم که حق الهی - یعنی این که باید خدای متعال اطاعت و عبادت شود - بر همه حقوق فردی و اجتماعی مقدم و حاکم است و یکی از اصولی که فراتر از جمیع قوانین موضوعه است، رعایت «حق الله» می باشد، آن گاه تبیین منطقی و عقلانی قانون مورد اشاره آسان خواهد بود. درست است شخصی که علناً به مبارزه با دین و مقدسات دینی برخاسته و بدان توهین روا داشته، از کسی سلب حیات مادی و ظاهری نکرده، ولی به حق الهی تجاوز کرده و درصدد نقض هدف آفرینش برآمده است. آدمیان آفریده شده اند تا استکمال معنوی بیابند و چون استکمالشان فقط در پرتو دین حق حاصل می آید، هرگونه نبرد و دشمنی با دین حق، ستیزه با غرض خلقت است و قهراً مرگ یا عقوبتی دیگر در پی خواهد داشت.

از همین رو، کسی که دست کم یکی از والدینش در حال انعقاد نطفه او مسلمان بوده و خود او نیز پس از بلوغ اظهار مسلمانی کرده و سپس از اسلام بیرون رفته است (= مرتد فطری)، اگر مرد باشد کشته می شود و اگر زن باشد به حبس دایم محکوم می گردد و در اوقات نمازهای پنج گانه، کتک می خورد تا توبه نماید؛ و شخصی که والدینش در حال انعقاد نطفه وی، هر دو کافر بوده اند و خود وی نیز پس از بلوغ، اظهار کفر کرده و سپس اسلام آورده است و آن گاه از اسلام بیرون رفته و به کفر بازگشته است (= مرتد ملی)، اگر مرد باشد نصیحتش می کنند و از وی می خواهند که توبه کند و اگر از توبه سرپیچی کرد، او را به قتل می رسانند. (البته برای حکم به ارتداد یک شخص، باید وی علاوه بر بلوغ، عقل کامل، اختیار و قصد داشته باشد). کوتاه سخن آن که در فقه اسلامی، برای مرتد (کسی که پس از مسلمانی کافر شود)، حدود و عقوبت هایی مقرر گشته؛ زیرا چنین کسی حق خدای متعال را ضایع کرده است.

ممکن است کسی ادعا کند عقوبت هایی که بر ارتداد و نظایر آن مترتب می شود نه به سبب تزییع حق خدای متعال و بلکه به دلیل بی حرمتی به آراء و معتقدات مسلمانان و تحقیر و توهین آنان است. در یک جامعه غیراسلامی نیز اگر شخصی به مقدسات عموم مردم اهانت کند و باورها و ارزش های پذیرفته آنان را به بازی و مسخره بگیرد، به جرم آزدن افراد جامعه و جریحه دار کردن احساسات و عواطف آنان مورد تعقیب و مجازات واقع می شود. پس آنچه مجوز مجازات و کیفر است لگدمال کردن «حق جامعه» است، نه زیر پانهادن «حق الله».

به نظر می رسد این توجیه ناکافی است؛ زیرا لازمه آن این است که اگر افراد یک جامعه اسلامی شور و تعصب دینی و غیرت و حمیت مذهبی خود را چنان از دست بدهند که از حمله و اهانت به مقدسات دینی و مذهبی خود چندان دل آزرده و خشمگین نشوند، نباید کسانی را که در چنین جامعه ای، به این قبیل اعمال دست می یازند، عقوبت کرد؛ و همه می دانیم که این لازم باطل است. امروزه در جوامع اسلامی بر اثر رواج و شیوع فرهنگ مادی مغرب زمین، که یکی از بارزترین وجوه مشخصه آن «تساهل دینی» است، به وفور پیش می آید که کسانی که چنان دچار ضعف روح و احساس دینی شده اند؛ چنان که هیچ یک از تهجمات رنگارنگ ضد دینی آنان را تحریک نمی کند. در چنین اوضاع و احوالی، تعداد کثیری از مسلمانان آمادگی کامل دارند تا کسانی همچون مرتدان بدعت گذاران را ببخشایند. از این منظر، اگر مرتدان و بدعت گذاران به حقوق جامعه تعدی کرده اند، با اغماض و عفو افراد جامعه، از تعقیب و مجازات محاکم شرعی نیز مصون بمانند؛ زیرا هر حقی قابل اسقاط و بخشش و صرف نظر است. بنابراین، آیا جامعه یا دادستان مدعی العموم حق دارد چنین افرادی را از کیفر معاف دارد؟ مسلماً نه. اینان حق خدای متعال را پای مال کرده اند و بنابراین، فقط اوست که می تواند ایشان را ببخشد. این یکی از نتایجی است که از قایل شدن به «حق الله» و حاکم دانستن آن بر حقوق فردی و اجتماعی در زمینه قوانین موضوعه برمی آید.

۲۰. مجازات مرتد در اسلام

در پایان، ذکر این نکته بجاست که کسانی ممکن است از این سخت گیری ها تعجب کنند و آن را نوعی «خشونت» شدید و غیرقابل انعطاف بدانند که با روح اسلام سازگار نیست، ولی در حقیقت، این حکم یک «فلسفه اساسی» دارد و آن حفظ جبهه داخلی کشور اسلامی و جلوگیری از متلاشی شدن آن و ممانعت از نفوذ بیگانگان و منافقان است؛ زیرا ارتداد در واقع، قیام علیه کشور اسلامی می باشد که در بسیاری از قوانین دنیای امروز نیز مجازات آن اعدام است. اگر به افراد اجازه داده شود هر وقت که می خواهند خود را مسلمان معرفی کنند و هر وقت دوست ندارند استعفا دهند، بزودی جبهه داخلی اسلام متلاشی خواهد شد و راه نفوذ دشمنان و عوامل و ایادی آن ها باز خواهد گردید و هرج و مرج شدیدی در سراسر جامعه اسلامی پدید خواهد آمد. بنابراین، حکم مزبور در واقع، حکم سیاسی اسلام و برای حفظ حکومت و جامعه اسلامی و برای مبارزه با ایادی و عوامل بیگانه ضروری است.

از این گذشته، کسی که آیینی همچون اسلام را پس از تحقیق و پذیرش، رها کند و به سوی آیین های دیگری برود، معمولاً انگیزه موجهی ندارد و بنابراین، در خور مجازات های سنگین است.

اگر به واقعیت توجه کنیم که این احکام علیه کسی نیست که اعتقادی در درون دارد و در مقام اظهار آن برنیامده، بلکه تنها کسی را شامل می شود که به اظهار یا تبلیغ بیردازد و در حقیقت، برضد رژیم موجود جامعه قیام می کند، روشن می شود که

۱. محمدتقی مصباح یزدی، جزوه حقوق و سیاست در قرآن کریم، مؤسسه امام خمینی، ج ۲، ص ۱۹۴۹-۱۱۹۵۱.

این خشونت بی دلیل نیست و با مسأله آزادی اندیشه نیز منافاتی ندارد و همان گونه که گفته شد، شبیه این قانون در بسیاری از کشورهای شرق و غرب نیز وجود دارد.

آیت الله مصباح می گوید:

اگر بپذیریم که حق الهی که بر مبنای آن باید خدای متعال اطاعت و عبادت شود بر همه حقوق فردی و اجتماعی مقدم و حاکم است، یکی از اصولی که فراتر از جمیع قوانین موضوعه می باشد رعایت حق الله است.

بنابر این، حتی اگر بپذیریم - که نمی پذیریم - شخصی که علناً به مبارزه با دین و مقدسات دینی برخاسته و بدان توهین روا داشته است به حقوق فردی و اجتماعی غیر الهی تجاوز نکرده، لکن به حق الهی تجاوز کرده است. بیان این مطلب اینکه آدمیان آفریده شده اند تا استکمال حقیقی بیابند، و چون استکمالشان فقط در پرتو دین حق حاصل می آید، هر گونه نبرد و دشمنی با دین حق، ستیز با غرض خلقت است و قهراً عقوبتی متناسب با خود را در پی خواهد داشت. از همین روست که در حقوق اسلامی، برای مرتد، یعنی کسی که پس از مسلمانی کافر شود، حدود و عقوبتهایی مقرر شده است، زیرا چنین کسی مهمترین حق خدای متعال را ضایع کرده است. درحالی که چنین حقی در نظام های حقوقی غیر دینی جایگاهی ندارد.

نتیجه گیری

۱. ارتداد ماهیت حقوقی داشته و بر اساس اندیشه اسلامی مبتنی بر تعالیم قرآن و روایات، با حقوق بشر تنافی ندارد.
۲. بر اساس دیدگاه آیت الله مصباح، علاوه بر «حقوق فردی» و «حقوق اجتماعی»، حق سوّمی هم وجود دارد به نام: «حق الله» که مقدم بر آن دو حقوق است.
۳. بر اساس «حق الله»، مجازات مرتد، منطقی و شرعی خواهد بود.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. سید رضی، نهج البلاغه، نسخه صبح صالح.
۳. استوارت میل، جان، رساله در باره آزادی، مترجم جواد شیخ الاسلامی، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۹۵ش.
۴. برقی، احمدبن محمد، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۵. جعفری، محمدتقی، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰ش.
۶. جعفری، محمدتقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۷. حرّ عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۷ش.
۸. حرّ عاملی، محمدبن حسن، اثبات الهداء بالنصوص و المعجزات، مصحح: علاء الدین آعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۲ق، چ اول.
۹. خبرگزاری ایرنا، مقاله: «بازار ارتداد در ایران روز به روز رونق بیشتر می گیرد»، ۱۸ آذر ۱۳۸۱ش. به آدرس: <https://www.irna.ir/news/5575028>
۱۰. درودی، سعید، مصاحبه با رادیو دولتی انگلیس، ۱۳۷۹/۷/۲۸.

۱۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، تهران، سمت، ۱۳۸۱ش، چ سوم.
۱۲. روزنامه صبح امروز، مهرماه، ۱۳۷۸.
۱۳. قمی، عباس، منتهی الامال، تهران، مبین اندیشه، ۱۳۹۰ش.
۱۴. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۳ش، چ هفتم.
۱۵. مجلسی، محمدباقر، روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، قم، بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانیپور، ۱۴۰۶ق. = ۱۳۶۴ش.
۱۶. مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ش، چ پنجم.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، جزوه حقوق و سیاست در قرآن کریم، مؤسسه امام خمینی.
۱۸. مصباح یزدی، جزوه حقوق فردی، به نقل از محمدرضا باقرزاده، مقاله: «مبانی حقوق بشر در اسلام از منظر آیت الله مصباح یزدی».
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیرنمونه، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۶ش.
۲۰. موسوی اردبیلی، عبدالکریم، فقه الحدود و التعزیرات، قم، مؤسسه النشر لجامعه المفید رحمه الله علیه، ۱۴۲۷ق.
۲۱. مهرپور، حسین، دیدگاه های جدید در مسائل حقوقی، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۸ش، چ سوم.