

حقوق فطری از دیدگاه قرآن

دکتر بمانعلی دهقان منگابادی^۱

دکتر محمود حائری^۲

فاطمه حیدری^۳

چکیده

در نهاد همه انسانها، به حکم فطرت الهی، حقوقی به ودیعت نهاده شده است که غیر قابل انکار و تغییر بوده و در هر عصر و دوره، افراد بشر از هر نژاد و هر جنس، صرف نظر از رنگ پوست، میزان ثروت و موقعیت اجتماعی را شامل می‌گردد. از نظر اسلام، فطرت انسانها، مخلوق «خداوند تعالی» است و همه احکام و قوانین مندرج در شریعت اسلام، مطابق با فطرت آدمی است و از همین جهت در قرآن کریم از دین اسلام به عنوان «دین فطری» یاد شده است. از این رو در این مقاله به اثبات این امر در شریعت اسلام به ویژه با تأکید به نصوص قرآن کریم - به عنوان اولین و مهمترین منبع احکام اسلامی - پرداخته شده است. با عنایت به آیات متعدد قرآن در خصوص اهمیت حقوق فطری، با توجه به نگاه ویژه قرآن به کرامت انسانی و اصل مساوات روشن می‌شود که احکام و قوانین صادره در قرآن، مطابق با فطرت آدمی است و لذا قرآن کریم، بهترین منبع برای شناخت و حفظ حقوق آدمی به ویژه حقوق فطری اوست.

کلیدواژه‌ها: حقوق فطری، قرآن، اسلام، کرامت انسانی، حقوق بشر.

^۱ دانشیار دانشگاه یزد / badehghan@yazduni. ac. ir

^۲ استادیار دانشگاه یزد / mhaery@yazduni. ac. ir

^۳ کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی از دانشگاه یزد / fatemeh. h240@yahoo. com

طرح مسأله

انسان‌ها بر اساس فطرت یکسان و مشترک، واجد حقوق مشخصی هستند که در بدو حضور در این کره خاکی، در سرشت آدمی به ودیعت نهاده شده است. این حقوق را که منطبق با فطرت آدمی است، حقوق فطری می‌نامند. از آنجا که در آیین اسلام، فطرت بشر، مخلوق «خداوند تعالی» دانسته شده است؛ لذا، همه احکام و قوانین مندرج در این آیین، مطابق با فطرت آدمی هستند. بر همین اساس برای بررسی این امر، به قرآن کریم به عنوان اولین و مهمترین منبع احکام اسلامی، مراجعه شده است. بررسی‌های انجام شده پیرامون آیات قرآن، بیانگر این امر است که توجه همه جانبه آیات قرآن به فطرت، موجب شده تا قرآن کریم، بهترین منبع برای شناخت و حفظ حقوق آدمی، به ویژه حقوق فطری او باشد.

نهاد حقوق، از جمله تأسیساتی است که کاوش درباره آن پیشینه‌ای بس درخشان دارد و اندیشه‌های متعددی را از زمان حکیمان یونان تا کنون به خود مشغول ساخته است. بر همین اساس، گروهی معتقدند که فرد قبل از ظهور نهاد حکومت واجد «حقوق مشخصی» بوده است. این «حقوق مشخص» مبنای اصلی قواعد و حقوقی قرار گرفت که انسان به حکم اجتماعی بودنش و برای نگهداری اجتماع خود، بر روابط اشخاص وضع کرد و برای تأمین نظم در این همزیستی در نظر گرفت و احترام به این حقوق مشخص را به عنوان چاره‌ای برای کاهش خودکامگی فرمانروایان قرار داد. (کاتوزیان، ۱۳۷۹، ص ۱۷)

پیروان این اندیشه، این «حقوق مشخص» را قواعدی والا و طبیعی می‌دانند که برتر از اراده حکومت‌ها است و دولت‌ها وظیفه دارند که آن قواعد را به دست آورند و حمایت کنند. نظر این گروه را مکتب حقوق طبیعی یا فطری می‌نامند. (شه‌وری، ۱۳۸۴، ص ۱۸) این نظریه، دارای تاریخی بس کهن و قدیمی است که منابع آن را می‌توان در نخستین گزاره‌های ارزشی نوع بشر، آن زمان که عقل او آنقدر رشد یافته بود که می‌توانست بین خود و دیگری تمایز قائل شود و علاوه بر خود، نسبت به دیگران هم

احساس مسؤولیت کند، جستجو کرد.

آنچه به ماندگاری این حقوق در طول چندین هزار سال کمک کرد؛ سادگی، عدم پیچیدگی و عمومیت داشتن آن در همه نقاط جهان بود. به این معنی که هر جا انسان بود، حقوق طبیعی هم وجود پیدا می‌کرد. البته این سادگی و بداهت، نشان از عدم وجود مبنای عینی و عقلی محکم برای این حقوق نیست، بلکه مبنای این حقوق، فطرت آدمی است که عقل او در همه حال به درستی آن حکم می‌کند و آنها را موافق طبیعت اجتماعی انسان می‌داند. (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۳) از این رو، چنانچه در هر شریعت و قانونی به این اصول توجه نشود و این حقوق مبنای قانونگذاری قرار نگیرد، قوانین آن صرفاً صورت قانون خواهد داشت و هر چند افراد ظاهراً از آن اطاعت کنند، اما هیچ بار تکلیفی بر وجدان خود احساس نمی‌کنند. (شه وری، ۱۳۸۴، ص ۳۷)

با توجه به ویژگی‌ها و مشخصات ارائه شده از حقوق فطری، تعاریف متعددی برای این حقوق ارائه شده است. عقاید دانشمندان اروپایی و فلاسفه در تعریف ماهیت حقوق و عدالت، نتیجه تحقیقات حکمای عهد باستان در مورد موضوع حقوق فطری یا طبیعی انسان‌ها است. فیلسوفان باستان قواعد حقوقی را مبتنی بر خصوصیات طبیعی انسان دانسته، معتقد بودند که نظام اجتماع و تعاون اجتماعی، بدون وجود این حقوق نمی‌تواند وجود داشته باشد. (کی‌نیا، ۱۳۴۸، ص ۵) در دیدگاه فیلسوفان و حقوقدانان قرون اخیر نیز، تعاریف متعددی برای حقوق فطری ارائه شده است که دو عنصر عدل و آزادی به نوعی در ترکیب آنها به کار رفته است. (همان، ص ۵ / ساکت، ۱۳۷۰، ص ۳۹ / ابوسعیدی، ۱۳۴۳، ص ۲۶ / هادی، بی‌تا، ص ۱۶ / شایگان، ۱۳۳۱، ص ۵ / کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۲ و ۱۳۴۴، ص ۷ / شه‌وری، ۱۳۸۴، ص ۷۸ / دوپاکیه، بی‌تا، ص ۱۹ / جعفری لنگرودی، بی‌تا، ص ۷ / الهامی، ۱۳۶۰، ص ۲)

بر این اساس و با توجه به دیدگاه اندیشمندان معاصر، حقوق فطری عبارت از حقوقی غیر قابل انکار، تغییر و انتقال است که در نهاد انسان‌ها به حکم فطرت به ودیعت گذارده شده و در طول زمان در هر عصر و دوره، عموم افراد بشر را از هر نژاد

و هر جنس، صرف نظر از رنگ پوست و میزان ثروت و موقعیت اجتماعی، مذهب و ملیّت شامل می‌گردد. اغلب حقوق‌دانان معاصر، حقوق طبیعی را الهام بخش در تدوین قوانین، قواعد و مقرّرات می‌دانند و هر آنچه را که به گونه‌ای با موازین حقوق طبیعی در تضاد باشد، فاقد نفوذ و اعتبار لازم می‌شناسند. (شه‌وری، ۱۳۸۴، ص ۱۷۷)

اسلام و حقوق فطری

در اواخر قرن ششم میلادی، زمانی که غرب به دوره‌ی تاریک قرون وسطی پای می‌گذاشت، در بخش دیگر جهان که در همسایگی روم شرقی قرار داشت، اسلام سایه گسترده‌ی دینی که شریعتی کامل در تمام عرصه‌های اخلاق، اقتصاد، سیاست، هنر، مدیریت، فقه و حقوق داشت. ظهور اسلام در جامعه اعراب، در دورانی بود که عصر "جاهلیّه‌ی الاولی" نام گرفته بود (احزاب/۳۳) و مهمترین مسائل حقوق فطری، مورد غفلت قرار داشت؛ دورانی که جنگ و پیکار رواج داشت تا آنجا که برنامه زندگی، تجارت، مسافرت و عبادت بر اساس آن تنظیم می‌گردید و نتیجه آن شمار فزاینده معلولان، کودکان یتیم، زنان بی‌سرپرست و بردگان ستم دیده بود. شرک و بت پرستی، اختلاف طبقاتی و برده داری، رباخواری، قماربازی و میگساری، کشتن فرزندان، نفرت از فرزند دختر، تحقیر زن، مبادله همسران و خرافه گرایی از دیگر خصوصیات آن دوره بود. (واعظ زاده، ۱۳۷۳، ص ۵۹)

از این روی منابع اولیه اسلام، شامل کتاب، سنت، عقل و اجماع، بازگو کننده حقوق طبیعی بود. به طور کلی معتقدان به این آیین، قوانین الهی را ناشی از اراده پروردگار حاکم بر جهان هستی می‌دانند که از طریق وحی، بر فرستاده‌اش نازل فرموده است و معتقدند از آنجا که فطرت بشر، مخلوق پروردگار است، مشیّت الهی نیز با آن سازگار بوده و به اندازه‌ای نیکو، درست و عادلانه است که هیچ کس نمی‌تواند آن را انکار کند، به همین جهت، خطوط کلی قوانین الهی، تغییر ناپذیر و عام بوده و اختلاف مکان و زمان به اعتبار و قدرت آن خلل نمی‌رساند. (کی‌نیا، ۱۳۴۸، ص ۱۵۲)

امام صادق (ع) فرموده است: «حَلَالٌ مُّحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ

أَبْدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸) این حدیث، حاکی از این است که احکام اسلامی مبتنی بر فطرت آدمی هستند و از آنجا که فطرت امری تغییر ناپذیر و دائمی و یکسان است، این احکام نیز، همان صورت را داراست. در قوانین اسلامی، سرچشمه و منبع قانون، اراده «خداوند متعال» است که بر اساس حکمت و حق، وضع قانون می‌کند. این قانون، تمام مؤمنان را فارغ از ملیت و حدود جغرافیایی، جامعه واحدی می‌شناسند. (لیسنی، بی‌تا، ص ۲)

در مذهب امامیه، حقوق فطری، به عنوان مستقلات عقلی مورد گفتگو است. (مقصود از مستقلات عقلی، اموری است که عقل انسان به طور مستقل و قطع نظر از احکام شرعی بر آن حکم می‌کند و چندان بدیهی است که جای هیچ تردیدی در درستی آن باقی نمی‌ماند، مانند لزوم پرداخت بدهی، ردّ ودیعه، حرمت ظلم و . . . (ر.ک کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰) عقل مستقل را، در پاره‌ای از متون «عقل فطری» نیز گفته‌اند. کاربرد این اصطلاح رابطه حقوق فطری را با عقل، به عنوان یکی از منابع فقهی، نشان می‌دهد. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۳۱) عقل مستقل، عقلی است که از اوهام خالی باشد و به گونه‌ای طبیعی داوری کند که به آن عقل سلیم گفته شود. (حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۵۳)

از آنجا که علمای مذهب امامیه، قوانین شریعت را هماهنگ و مطابق با احکام عقلی می‌دانند، بر این باور تأکید نموده‌اند که «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» و از آنجا که عقل از مواهب الهی و واجد نیروی ادراک است معتقدند که «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ». (حسینی شیرازی، ۱۴۱۹، ص ۱۱۹) بنابراین هرچه عقل حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند و هرچه شرع به آن فرمان دهد، عقل نیز بدان فرمان می‌دهد. در توضیح این قاعده باید گفت که ممکن نیست خداوند که منبع فیض و خیر مطلق است، به امری که عقل، نیکو می‌داند، فرمان ندهد. محقق قمی، در اثبات این امر می‌گوید: «همچنان که پیامبر (ص) ظاهر احکام و منهیات الهی را بیان می‌کند، عقل نیز مبین پاره‌ای از آن احکام است. کسی که عقلش به وجود مبدأ و صانع حکیم و قادر و عالم

حکم می‌کند، این را نیز درمی‌یابد که او بنده زورمند خود را به سبب ظلم بر بنده ناتوان دیگر، عقاب می‌کند و به بنده زورمندی که به بنده ناتوان او مهربانی می‌کند، پاداش نیک می‌دهد.» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱)

هرچند بعضی اعتقاد دارند که حکم عقل تنها محدود به ستودن یا نکوهش افعال می‌شود و لذا نمی‌توان حکم عقلی را دال بر حکم شرعی دانست، اما عموم فقها، اعتبار احکام عقلی را به بداهت و مبتنی بودن بر فطرت آنها نمی‌دانند؛ بلکه معتقدند این اعتبار به خاطر دلالتی است که احکام عقل بر وجود احکام شرع دارد. به بیان دیگر، ایشان حکم عقل را کاشف از حکم شرع می‌دانند و لذا اعتبار قواعد فطری را متکی به مذهب می‌دانند. (مصطفوی، ۱۴۲۱، ص ۲۷۰)

از دیگر قواعد و اصولی که نشان از حقوق فطری در میان حقوقدانان اسلام دارد، «اصل اباحه» یا «آزادی اراده» است. عده‌ای از مؤلفان، پیرامون این مبحث، معتقدند که قبل از نشر قوانین شرع، آزادی اراده برای افراد انسان در کارها و بهره‌وری از اشیاء موجود در طبیعت، وجود داشته است که نتیجه آن قائل شدن به حقوقی مبتنی بر فطرت و طبیعت آدمی است. گاه فقها، از اصطلاح «ولایت ذاتی»، در مبحث حق ولایت پدر و جدّ بر فرزند و نوه صغیر، سخن گفته‌اند که می‌توان از آن به عنوان حقوق فطری یاد کرد. (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۴۷) همچنین برخی، «استصحاب» را از جمله حقوق فطری شمرده‌ند، به این صورت که رفتار کردن بر طبق حالت سابقه (که معنای اصل استصحاب است) در فطرت انسانی نهفته است. البته شاید بتوان به استناد این دلیل، حکم بر فطری بودن اصل برائت هم داد. (کاظمی خراسانی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۱۸)

از دیدگاه فقها و حقوقدانان مسلمان، حق مطرح شده در حقوق فطری، نه قابل اسقاط است و نه قابل نقل و انتقال به غیر؛ از این رو، تسامحاً بر آن واژه حق اطلاق شده و در زمره احکام قرار می‌گیرد. لذا، هر چند حقوق فطری، به ظاهر قابلیت اسقاط را دارا هستند - به این معنی که ذیحق، قدرت اسقاط و انتقال آن را از خود یا دیگری دارد - اما ذاتاً اینگونه نیستند و فرد نمی‌تواند و نباید آن را از خود یا دیگری سلب

نماید. (اصفهانى کمپانى، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۷ / محقق داماد، ۱۳۸۵، ص ۲۸۷ / جعفرى، ۱۳۸۶، ص ۲۰۸ / جوادى آملی، ۱۳۸۱، ص ۷۶)

همان طور که اشاره شده، از نظر اسلام، فطرت انسان‌ها، مخلوق «خداوند تعالی» است و همه احکام و قوانین مندرج در شریعت اسلام، مطابق با فطرت آدمی است و از همین جهت در قرآن کریم از دین اسلام به عنوان «دین فطری» یاد شده است. در آیه ۳۰ از سوره روم آمده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ». این آیه اشاره به این مطلب دارد که فطرت و اصل خلقت آدمی بر اساس توحید و معرفت به ذات مقدس ربوبی است (زحیلی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۸۹) لذا، دین یک چیز تحمیلی نیست، بلکه به راهیابی می‌خواند که نهاد آدمی نیز آنها را می‌خواهد. (قرشى، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۲۰۵)

این مطلب از حدیث زراره از امام باقر (ع) در تفسیر آیه ۳۱ از سوره حج (حُتْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ. . . : در حالی که گروندگان خالص به خدا باشید؛ نه شریک‌گیرندگان [برای] او! . . .)؛ قابل برداشت است: «عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - حُتْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ - وَعَنْ الْحَنِيفِيَّةِ فَقَالَ: هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۴۹) واژه دیگری که در قرآن به معنی فطرت آمده، واژه «حنیف» است. حنف در لغت به معنی تمایل از ضلالت به هدایت است؛ حنیف کسی است که از گمراهی و انحراف به استقامت و اعتدال تمایل پیدا کند و در صراط مستقیم گام بردارد؛ لذا، توصیف دین به وصف حنیف در آیه ۳۰ روم، اشاره به دینی است که بر اساس فطرت بشر است (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۴۷۴) دینی که در آن دعوت به توحید، حقیقت، عبادت، عدالت، احسان و رعایت حقوق انسانها به ویژه مظلومان مورد نظر باشد. (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۲۸) اساس دعوت پیامبران و انبیا نیز بیدار کردن و توجه دادن انسانها به احکام فطری است؛ بر این اساس احکام شریعت مبتنی بر فطرت است. قرآن کریم به این نکته توجه ویژه‌ای معطوف داشته و برای گسترش دین الهی از آن بهره جسته است.

از این گذشته نگاه ویژه قرآن به عنوان یکی از اصلی‌ترین منابع چهارگانه فهم دین، به انسان و حقوق وی گواه دیگری بر تطابق احکام و فطرت انسانی است.

حق کرامت و اصل مساوات

در نگاه قرآن، از انسان به عنوان موجودی با عظمت، تکریم شده و به صراحت به برتری انسان بر بسیاری از مخلوقات اشاره شده است (اسراء/۷۰)، برتری که خداوند در جهت تکریم و بزرگداشت انسان به وی اعطا کرده و اینچنین بر اصل کرامت انسانی به عنوان موهبتی الهی تأکید نموده است؛ اصلی که انسانیت انسان با آن معنا پیدا می‌کند و به تبع آن، حقوق این انسانیت که همان حقوق فطری اوست اهمیتی دوچندان می‌یابد. منشأ این کرامت که در فطرت او نهاده شده، همان نفخه الهی است که در همه انسانها به صورت یکسان، موجود است. (حجر/۲۹) از همین جاست که می‌گوییم کرامت، ذاتی انسان است و همه انسانها و همه افراد انسانی باید این کرامت و حیثیت را به عنوان یک حق، شناخته و خود را در برابر آن مکلف بدانند. جانشین خدا بر روی زمین بودن (فاطر/۳۹؛ انعام/۱۶۵؛ بقره/۳۰؛ یونس/۱۴ و ۷۳)، مسجود ملائکه شدن (اعراف/۱۱؛ اسراء/۶۱) اعطای موهبت عقل، همه و همه نشان از کرامت والای انسان در دیدگاه قرآن دارد.

گذشته از موارد فوق، خداوند متعال با بیان احکام متعدّد عملی و اخلاقی از این مقام و شأن حراست نموده و به بندگان خویش نیز دستور می‌دهد که مبادا بر خلاف شأن و کرامت خود و دیگر انسانها عملی انجام دهند. امر به احسان و نیکوکاری (نحل/۹۰، نساء/۳۶، بقره/۸۳، انعام/۱۵۱، اسراء/۲۳، احقاف/۱۵) که خیر دیگران را به خیر بیشتری تلافی کند و شرّ آنان را با شرّ کمتری مجازات کند، مایه اصلاح جامعه و گردش ثروت و تأمین امنیت عمومی در سطح اجتماع است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۳۰/ زحیلی، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۶۵) اجتناب از تکبر و تحقیر مردم در افعال و اقوال (نساء/۳۶؛ اسراء/۳۷) لزوم وفا به عقود و پیمانها (مائده/۱) که شامل کلیه پیمانها و عهدی است که میان خدا و بنده، انسان و خودش و انسان و سایر افراد بشر بسته

می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۲۳)؛ دوری از ستم و تعدی به حقوق دیگران و تجاوز از حدود الهی (بقره/۲۲۹ و ۲۳۱؛ مائده/۴۵؛ هود/۱۱۲ و ۱۱۳؛ اعراف/۱۶۲؛ طلاق/۱) که شامل: افترا بستن بر خداوند (انعام/۲۱)؛ تکذیب آیات الهی با علم به درستی و صحت آن (سجده/۲۲)؛ مانع شدن از ذکر خدا در مساجد (بقره/۱۱۴) و انحراف خود و دیگری از طریق هدایت فطری است (انعام/۱۴۴ و ۱۵۷)، پرهیز از فساد بر روی زمین بعد از اصلاح آن (کهف/۵۶) شامل: افساد ادیان به کفر و بدعت، افساد نفوس به قتل و قطع اعضا، افساد اموال به غصب و سرقت و احتیال، افساد عقول به شراب و مسکرات و نحو آن و افساد انساب به اقدام به زنا، لواط و قذف (زحیلی ج ۸ ص ۶۰۶) و اشاره به جزای سنگین آن (مائده/۳۳) از آن رو که فساد در طریقه فطرت صورت گرفته است (زحیلی، ۱۴۲۴، ج ۸/۶۶۶)، از جمله این فرمان‌هاست.

از دیگر سو، در آیات متعددی از قرآن بر تساوی نوع بشر با یکدیگر تأکید شده است. (آشوری، ۱۳۸۳، ص ۸۴/ جعفری، ۱۳۸۶، ص ۳۴۳) تساوی در داشتن یک خالق، موضوع آیات ابتدایی سوره الرحمن است. (نیز روم/۴۰). آیات ۱۱۸ و ۱۱۹ سوره هود، بعد از اینکه به اختلاف عقیده آدمیان اشاره می‌کند، علت خلقت را رحمت تامة الهی می‌داند که در میان همه انسان‌ها مساوی است. اولین آیه سوره نساء، به تساوی در منشأ خلقت که همان نفس واحده است، اشاره دارد. همه انسان‌ها در ماده اصلی خلقت که خاک است، مساوی‌اند و همگی از یک ماده آفریده شده‌اند. (حجر/۲۶) گذشته از اینها انسان‌ها در سیر تحوّل خلقت و اخذ روح الهی با هم مساوی‌اند. (سجده/۷-۹) از دیگر سو، انسان‌ها بر حسب فطرت یکسان، از بدو تولّد و حضور در این کره خاکی در سایر حقوق (به معنای اعم) نیز مساوی‌اند و هیچ تفاوتی در بهره مندی از این حقوق بر حسب اختلاف در جنس و رنگ و ملیّت ندارند. (ابویحیی، ۱۴۰۵، ص ۱۸۷) آیاتی با موضوعیت مساوات انسان‌ها، در مباحث مختلف اعم از مسائل اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، تعلیم و تربیت و همچنین آیاتی با موضوع حقوق زن و کودک، حقوق خانواده، حقوق ایتم، توجّه به فقرا و مساکین، دعوت به اخلاق و تربیت اسلامی، اقامه

حدود و تعزیرات، حق انتخاب کردن و انتخاب شدن، اصل تعاون و برادری، همه نشان از تأکید قرآن بر حفظ و اهمیّت حقوق مشترک و مشخصی است که به صورت یکسان در نهاد همه انسانها وجود دارد.

لذا، احکام مربوط به حقوق، تحت عنوان حقوق فطری که شامل؛ حق حیات به عنوان ابتدایی‌ترین حق فطری که فقدان آن، سایر حقوق را بی‌معنا می‌کند، حق عدالت به عنوان پر مفهوم‌ترین حق که در یک نگاه کلی، سایر حقوق را دربرمی‌گیرد و حق آزادی که به عنوان وسیله و ابزار در جهت تحقق سایر حقوق، مورد توجه قرار می‌گیرد نیز در نگاه قرآن منطبق با فطرت آدمی است. در اثبات این امر می‌توان به آیات استخراجی ذیل هر عنوان، استناد کرد.

حق حیات

نخستین حقی که قرآن کریم برای انسان بر شمرده، حق حیات است که به عنوان رحمت خداوندی از آن یاد شده است (روم/۵۰) و حفظ آن نه تنها حق، بلکه وظیفه به شمار می‌رود. (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۱۶) چنانچه در آیه ۱۹۵ سوره بقره آمده است: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ. . .» برخی از روایات در خصوص عدم القاء در هلاکتی که موجب سلب حیات است به این آیه نیز استناد کرده‌اند. (عروسی حویزی، ۱۴۵، ج ۱، ص ۱۷۹) به هر حال، اینکه نهی مذکور، به جمله پیشین خود ارتباط دارد یا نه، قابل بررسی است؛ می‌توان نهی را مستقل فرض کرد که در این صورت هلاکت، بدون هیچگونه تردید و گمان، منحصر در هلاکت جانی نیست که مستقیماً از ضربه جسمی و قطع ماده حیات حاصل می‌شود؛ چون هلاکت، دارای معنایی است وسیع، عام و شامل که تقریباً مترادف با «از بین رفتن» و «تباه شدن» است. آن هم از بین رفتن و تباه شدنی عام و غیر مخصوص به یک نوع آن که شامل تباهی فرد و جامعه از نظر حقوقی، اخلاقی، دینی، اقتصادی، تعلیم و تربیتی و سیاسی می‌باشد و همه این هلاکت‌ها از نظر قرآن محکوم و منهی است.

اگر هم فرض کنیم، جمله «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» مربوط به جمله «أَنْفِقُوا فِي

سَبِيلِ اللَّهِ» است، در این صورت بسیار روشن است که هم می‌تواند بر موارد و مصادیق مذکور در پیش، یعنی انفاق در جهاد و برای دفاع و جلوگیری از هلاکت در دست دشمن تطبیق شود و هم کیفیت انفاق و اندازه نگه‌داشتن آن، تا انسان خود در هلاکت نیفتد را بیان کند و هم تمام مواردی را که عدم انفاق باعث وقوع در هلاکت است را شامل گردد. (جعفری، ۱۴۱۹ ص ۶۰)

در عین حال، برخی مقصود از «التَّهْلُكَةُ» را عقاب اخروی می‌دانند و معتقدند که نهی، شامل مواردی می‌شود که عقاب اخروی در پی دارد. (مصطفوی، ۱۴۲۱، ص ۳۰۶) در مقابل، عده‌ای هم معتقدند که مقصود از آن، دنیوی است؛ چنانچه آیت الله مکارم، آیه مورد بحث را به عنوان مؤید برای دلایل مطرح شده ذیل بحث حجیت مطلق ظن آورده و متذکر می‌شود که انفاق، موجب حفظ اجتماع از فساد و تعدی به اموال و نفوس است و از آنجا که منافع فرد از منافع اجتماع جدا نیست؛ لذا، عدم انفاق موجب ضرر دنیوی در اجتماع می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۳)

نظیر این مفهوم در آیه ۲۹ سوره نساء به بیانی دیگر آمده است: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ... وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ». به باور گروهی منظور، این است که یکدیگر را نکشید؛ چرا که، همه پیرو یک دین هستید و جان‌های همه شما بسان یک جان به شمار می‌رود. گروهی نیز معتقدند، با ارتکاب گناه و اکل مال به باطل و دیگر معاصی که استحقاق عذاب دارند، خود را به هلاکت نیندازید و این گونه دست به کشتن خود نزنید. (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۹)

گروهی هم به روایتی از امام صادق (ع) استناد کرده و می‌گویند در جنگ و قتال که توانایی کارزار ندارید، جان‌هایتان را به خطر نیندازید (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۳۶) و به باور عده‌ای دیگر و با استناد به روایتی از امام صادق (ع) این آیه تنها نسبت به انتحار و خودکشی هشدار می‌دهد. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۵ / صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۷۲) علامه طباطبایی نیز دلالت ظاهر آیه را نهی از خودکشی می‌داند، هر چند در ادامه معتقد است کلمه «انفسکم» نشان از این دارد که در این آیه همه مؤمنین را فرد واحدی

فرض کرده، به طوری که جان هر فردی جان سایر افراد است، پس چه خودش را بکشد و چه غیر را، به هر حال خودش را کشته است. (طبا طبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۱۷)

اگر عبارت «إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» را تحلیلی برای این جمله در نظر بگیریم، معنای آن بسی وسیعتر شده و شامل انتحار، کشتن غیر و به خطر انداختن خویش که منجر به کشته شدنش شود، نیز می‌گردد. (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲۸) به هر حال، می‌توان گفت از آنجا که همه مؤمنان یک نفس و یک جان هستند، یک جان نباید در صدد هلاکت خود بر آید. (فاضل، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۱۱)

در شمار دیگری از آیات، قرآن کریم با ممنوع کردن و نهی از خونریزی و دیگرکشی به حفظ حق حیات دیگران تأکید ورزیده است. این تأکید آن‌گاه اهمیتی دوچندان می‌یابد که بدانیم از نخستین فرمان‌هایی بوده که پیامبر اکرم (ص) برای بت‌پرستان حجاز آورد. (سبحانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶) در آیه ۱۵۱ سوره انعام که از سوره‌های مکی است، آمده است: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» در این آیه و آیات مشابه، قرآن مجید قتل نفس را بدون مجوز قانونی از گناهان بزرگ شمرده است. عنوان نفس محترمه شامل همه انسان‌ها می‌شود. (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۹) بنابراین، می‌توان گفت قید «محترمه» تأکیدی است نه احترازی. همچنین منظور از کلمه حق در این آیه، قتل بر اساس مجازات ارتداد، زنا بعد از احصان (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۷۲/ مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۹۴) و قتل نفس به عنوان قصاص می‌باشد (مقدس اردبیلی، همان/ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۳) که شامل قتل عمدی مؤمن و قتل به ناحق مظلوم می‌شود. (فاضل مقداد، ۱۴۲۸، ص ۶۷۷)

ممنوعیت از قتل، از جمله پیمان‌هایی است که بنابر مفاد آیات ۸۳ و ۸۴ سوره بقره از بنی اسرائیل گرفته شده است، «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ...» «میثاق از ماده وثوق و به معنی عهد و پیمان مؤکد می‌باشد و اضافه به فاعل به لحاظ آن است که التزام و پیمان به آن‌ها از وظائف عبودیت بوده و در فطرت بشر نهاده شده است.

(حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۸) خطاب این آیه همچون دیگر آموزه‌های قرآنی خطابی عام برای همه می‌باشد. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۱۸۸) در آیاتی دیگر، به مسئله کشتن فرزندان در دوران جاهلیت اشاره شده است. (تکویر ۸-۹) این کار، وجوه و انگیزه‌های گوناگونی داشته است. گاه، دختران خود را از میان می‌بردند، زیرا می‌پنداشتند که اگر جنگی رخ دهد و دخترانشان به اسارت روند، لکه ننگی بر دامنشان خواهد نشست. گاه، فرزندان خود را از بیم قحطسالی و تنگدستی می‌کشتند. (انعام/۱۵۱؛ اسراء/۳۱) گاه، نیز فرزندان خود را پیش پای بت‌ها هلاک می‌ساختند تا بدین وسیله به بت‌ها تقرّب جویند. این کار نابخردانه نیز مشمول نهی قرآن کریم قرار گرفته است. (انعام/۱۳۷ و ۱۴۰) همین نهی در زمره شروط بیعت با زنان گنجانده شده است. آیه ۱۲ سوره ممتحنه به این مطلب اشاره دارد. برخی معتقدند که این آیه در مقام نهی از کشتن فرزند و سقط جنین است. (طبرسی ج ۹/۴۱۴) با توجه به آیات مذکور، درمی‌یابیم که قرآن ارزش فوق‌العاده‌ای برای حق حیات قائل شده است؛ چرا که شخصیت حقوقی انسان را از هنگام قرار گرفتن در نخستین مراحل وجود تا آخرین مراحل کمال، مد نظر داشته و حتی حق حیات بشری را در ناتوان‌ترین حالات او مراعات کرده است. با توجه به آرای فقها نیز سقط جنین تنها در مواردی که منجر به خطر جانی برای مادر باشد جایز است و لذا نقص جسمانی فرزند به تنهایی دلیل جواز نبوده (ر.ک گلپایگانی، ۱۴۱۳، ص ۱۷۳ / سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۹، ص ۳۱۸ / صانعی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۲۸ / مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۹) و مرتکب آن ملزم به پرداخت دیه می‌گردد. (ر.ک طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۱۳)

قرآن مجید با تأکید بر لزوم احترام و حفظ حق حیات سایر اشخاص، تا آنجا پیش می‌رود که سلب حق حیات از یک شخص را برابر با نابود سازی تمام جامعه می‌داند. (مائده/۳۲) چرا که انسانها همگی یک حقیقت‌اند؛ پس، اگر کسی به یکی از انسانها سوء قصد کند، گویی به همه سوء قصد کرده؛ زیرا انسانیت را هدف قرار داده که در همه یکی است و از سوی دیگر، اگر کسی، انسانی را احیاء کند گویی تمام انسانها را احیاء

کرده؛ چرا که، انسانیتِ او را احیاء نموده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۱۵/حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۱۸) ظاهراً تشبیه قتل یک نفس به قتل جمیع مردم از جهت مبالغه در قبح قتل به غیر حق است، همچنان که در طرف احیاء اینگونه می‌باشد، چرا که فرض تشبیه حقیقی، منافات با حس و عقل و عدل دارد. (فاضل مقداد، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۵۴)

در آیات ۹۲ و ۹۳ سوره نساء، برای کسی که حق حیات دیگری را سلب کند، مجازات‌های اخروی و دنیوی در نظر گرفته است. آیه ۱۷۸ سوره بقره نیز ضمن تأکید بر محترم بودن حق حیات، به مجازات متعدّی به این حق اشاره کرده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى».

پس از دیدگاه قرآن، حق حیات نفس محترمه همه انسانها - به استثنای کسانی که گفته شد- امری ثابت است و به مقتضای این حق، نه تنها نمی‌توان به حیات کسی آسیب و خللی وارد کرد، بلکه برای هر کس که توانایی حفظ نفس محترمه از آسیب قتل را داشته باشد، تکلیف و واجب است که با هر وسیله ممکن به حفظ نفس محترمه اقدام بنماید. (احادیث بسیاری نیز در این باب وارد شده است. ر. ک: حر عاملی، ۱۴۰۹، کتاب القصاص و کلینی، ۱۴۰۷، باب القتل)

آیات متعدّد، در خصوص ترغیب به جهاد شاید در نگاه اوّل در تعارض با حق حیات به نظر آید، اما با توجه به سایر آیات با موضوعیت جهاد و قتال، این نکته آشکار می‌شود که هدفی ورای کشتن و خونریزی مدّ نظر قرآن است. (ر. ک: عبدالرؤف، بی‌تا، ص ۲۱۷۰) صدورِ اذن قتال (حج/۳۹ و ۴۰) بعد از مدّتها تحمل ایذاء، تعدّی و تجاوز (مزل/۱۰؛ بقره/۱۰۹) به دلیل ظلمی بود که بر مسلمانان رفته بود و آنان را به ناحق از خانه‌هایشان بیرون کرده بودند. (ر. ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۸) طبق آیات ابتدایی سوره توبه، هنگامی که مشرکان - مستقیم یا غیر مستقیم - عهد فی ما بین خود و مسلمانان را نقض کردند، با اعلام براءت از مشرکان، و بعد از مهلت دادن چهار ماهه به ایشان، دستور قتال صادر شد. در آیات ۱۰، ۱۲ و ۱۳ سوره توبه دلایل این جهاد،

رفتارهای غیر متعارف چون پیمان شکنی، عدم رعایت حقوق خویشاوندی، خیانت، غدر و ستمکاری مشرکان بر شمرده شده است: «۱- لَا يَرْفُقُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَوَلَدِمَةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ ۲- وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ ۳- وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ ۴- إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ۵- الْأَثْقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ ۶- وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ».

از دیگر دلایل، می‌توان فتنه را نام برد (انفال/۳۹-۴۰؛ ممتحنه/۸-۹) که آیه ۲۱۷ سوره بقره به مصادیق آن اشاره می‌کند: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۱- وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۲- وَكُفْرٌ بِهِ ۳- وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۴- وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِذْ اسْتَضَاعُوا...» البته مشروعیت این کارزار در صورتی است که مشرکان آغازگر جنگ باشند و یا آنکه به سرزمین‌های اسلامی تجاوز نموده و مسلمانان را از خانه و کاشانه خود بیرون کنند و یا هر رفتاری که موجب تضییع حقوق شهروندان مسلمان گردد، از سوی مشرکان واقع گردد. لکن در صورتی که مشرکان از دشمنی و عداوت دوری جسته و شیوه مسالمت در پیش گیرند و حقوق شهروندان و دولت اسلامی را مورد تعدی قرار ندهند، پیکار و خصومت با آنان مورد سفارش اسلام نیست. مفاد این مطالب در آیات ۱۹۰ الی ۱۹۴ سوره بقره به صراحت بیان شده است: «۱- وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ ۲- وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ۳- وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ ۴- وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۵- وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۶- فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ۷- فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۸- وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ۹- الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ۱۰- فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ».

بعلاوه در این آیات، فتنه به عنوان یکی از دلایل اصلی جهاد معرفی می‌شود.

پس، بنابر آیاتی که از باب نمونه در موضوع جهاد ذکر شد، این نکته روشن می‌گردد که از دیدگاه قرآن، تنها در صورت تعدّی به حقوق و انسانیتِ انسان‌ها، فرمان جهاد صادر می‌شود. البته در این فرمان، جانب اعتدال و میانه روی در نظر گرفته شده است؛ بدین صورت که در مرحله اوّل، با دعوت آغاز کرده و دستور بر تحمّل ایذاء از جانب کفّار و مشرکان داده و در مرحله دوّم، دستور به دفاع در مقابل متجاوزان به جان و مال و ناموس مسلمین صادر شده و در مرحله آخر دستور به جهاد ابتدایی داده می‌شود؛ آن هم به منظور دفاع از حق و انسانیت انسان. (ر. ک طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷۱) لذا، آیات جهاد، تعارضی با آیاتی که در موردِ اهمّیتِ حقّ حیات و لزوم حفظ و حراست از جانِ انسان است، ندارد.

۱-۲. حیات معنوی

انسان، به حکم دارا بودن دو بُعد جسم و روح، دارای حیات دوگانه مادی و معنوی است. شخصیت وجودی انسان، در حیات معنوی اش متجلی می‌شود و حیات مادی او را از نظر فردی و اجتماعی، تحت الشعاع قرار می‌دهد. (شوری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰) این بُعد از حیات دارای خصایصی چون علم، ایمان، ارزش‌ها، اندیشه‌ها و تفکرات است که در جهت تحصیل کمالات و ارتقای انسانیت در نظر گرفته می‌شود. شاید بتوان گفت عدم توجّه یا کم توجّهی حقوقدانان و قانونگذاران به این بُعد از حیات - که از عدم شناخت حقیقی انسان که مرکّب از دو بعد جسم و روح است ناشی شده - سبب نقصان قوانین و کم توجّهی به حقوق فطری انسان شده است.

از دیدگاه قرآن، حیات معنوی، نقطه مقابل کفر است (یس/۶۹ و ۷۰) و هر کس که دیگران را به هر طریقی گمراه می‌کند و انحرافات اندیشه‌ای ایجاد می‌کند، گویی حیات معنوی آنان را از میان می‌برد. (بقره/۱۵۹) لذا فقها در احکام مربوط به وجوب قضاء، تفقّه، تحمّل شهادت، امر به معروف و تحریم بدعت نیز به این آیه استناد کرده‌اند. (نک سبزواری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۷/ حلی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۷۵۵/ مقدّس اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۹۳/ حلی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۹۹/ نجفی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۴۰۴/ جوادی آملی، ۱۳۸۱،

ص ۱۷۶)

همچنین، خداوند متعال بر لزوم حفظ و حراست از حیات معنوی و وجوب اقدام مشروع (مهاجرت) نسبت به دفع خطر از حیات معنوی تأکید نموده است. (نساء/۹۷-۱۰۰، زمر/۱۰) در بیان قرآن کریم، غیبت، نیز عاملی در جهت سلب حیات معنوی دیگران است: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (حجرات/۱۲) با توجه به توضیحی که مرحوم شیخ انصاری پیرامون تمثیل مذکور در آیه داده‌اند، غیبت برادر مؤمن قتل او به معنای سلب حیات معنوی اوست، ایشان می‌گویند: «خداوند مؤمن را برادر مؤمن قرار داده و حیثیت، عرض و آبروی او را به منزله گوشت بدن او فرض کرده است و هتک حیثیت و تجاوز به شخصیت او را، چونان خوردن گوشت برادر مؤمن قرار داده است. همچنین عدم آگاهی آن شخص را در غیابش، به مثابه حالت مرگ وی تلقی نموده است. (انصاری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۸)

تهدید نیز که سلب حیثیت و در نهایت سلب حیات معنوی شخص است، از دیدگاه قرآن مذموم شمرده شده است. (نساء/۱۱۲) در آیه ۱۲ سوره حجرات، علاوه بر امر به پرهیز از غیبت، اجتناب از سوء ظن و تجسس در امور دیگران به مؤمنان سفارش شده است. آیه، صراحت دارد که نفس تجسس و کنجکاوی حرام است، چه همراه با افشای اسرار باشد چه صرف آگاهی شخصی. جدای از ظاهر سیاق آیه، اصل عقلی عدم ولایت و سلطه بر دیگران، نشان از ممنوعیت تجسس و کنکاش در امور درونی انسان و افشای آن دارد. (منتظری، بی تا، ج ۲، ص ۵۳۹) چرا که افراد انسان به حسب طبع، آزاد و مستقل خلق شده‌اند و به سبب این نوع خلقت و فطرتشان، بر خودشان و بر آنچه که کسب می‌کنند مسلط هستند. پس هرگونه تصرف در شؤون و اموالشان، نوعی ظلم و تعدی محسوب می‌شود. تا آنجا که حتی اگر در عقل و علم و فضایل و اموال و... مختلف باشند، موجب نمی‌شود که بعضی بر بعضی دیگر ولایت داشته باشند و بر آنها مسلط باشند. (همان، ج ۱، ص ۲۸)

۲- حق عدالت

نزول قرآن که مافوق همه کتابهای آسمانی است، نشانگر تمامیت و کمال شرایع آسمانی است. این تمامیت هم از جهت صدق و هم از جهت عدل است (انعام/۱۱۵)؛ همه آنچه که در این کتاب مقدّس از جانب پرودگار گفته شده است، تحقّق پذیر است و همه چیز بر اساس شأنشان سنجیده شده‌اند، بدون اینکه تعدّی و انحرافی صورت گرفته باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۱۵) لذا، می‌توان گفت که همه احکام الهی در این کتاب، بر اساس صدق و عدالت تبیین شده‌اند. پس، هر حکمی از احکام قرآن، نشان از عدالت دارد و این بهترین دلیل بر عطف توجّه قرآن به حق عدالت است.

از نگاه قرآن، عدالت، مفهومی است حقیقی که ریشه در فطرت انسانی و تمام ابعاد وجودی او دارد. (انفطار/۷) این عدل در آفرینش، بدین صورت تحقّق یافت که خداوند متعال هر چه را که برای سازمان هستی لازم بود، به آن اعطا کرد و آنگاه هر چه برای هدفداری آن ضرورت داشت نیز، در اختیارش نهاد. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷) خداوند برای عملی کردن عدالت و فضیلت و رعایت آن حق، پیامبرانی را فرستاد. (حدید/۲۵؛ اعراف/۲۹؛ شوری/۱۵) و تشریح دین که بوسیله ارسال پیامبران و انزال کتب و میزان بوده با هدف پیاده شدن قسط و عدل در میان مردم بوده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۷۱) قرآن کریم، برای بیان مفهوم عدالت از دو واژه عدل و قسط استفاده نموده است. (جصاص، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۴۷) برای عملی شدن وظیفه پیامبران، خداوند متعال در آیات متعدّدی بر لزوم توجّه به حق عدالت و تحقّق آن از سوی مردم فرمان می‌دهد. در آیه ۹۰ سوره نحل در این باره آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ». مراد از عدالت در این آیه، به حکم ظاهر سیاق آیه، عدالت اجتماعی است و آن عبارت از این است که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایگاه سزاوار خود جای داده شود. از آنجا که این خصلتی است اجتماعی که فرد فرد مکلفان، مأمور به انجام آنند، لازمه آن این است که امر، متعلّق به مجموع هم باشد. پس هم فرد، مأمور به اقامه این حکم است، هم جامعه که حکومت عهده‌دار

زمام آن است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۳۰)

در آیاتی از قرآن بر لزوم رعایت حق عدالت دیگران، اعم از دوست و دشمن، مؤمن و کافر تأکید شده است. (نساء/۵۸؛ مائده/۸؛ انعام/۱۵۲) این مفهوم در آیه ۱۳۵ سوره نساء با بیان «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» آمده است. کلمه قسط، در این آیه به معنی عدل است. خداوند در این آیه از مردم می‌خواهد که کاملاً به عدالت قیام کنند. قوام در اینجا، به معنی کامل‌ترین و تمام‌ترین قیام است و بیانگر دشواری و سنگینی اقامه عدل است، چرا که انسان ناچار می‌شود از منافع شخصی درگذرد و خویشاوندی‌ها و وابستگی‌ها را به عنوان مانعی در راه قیام به عدل کنار زند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۰۸/۱۰۹ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۲۰۸)

در آیاتی دیگر، بر رعایت عدالت در مورد اموال ایتمام و ازدواج با ایشان (نساء/۱۲۹) و همچنین در امر تعدد زوجات توجه شده است. (نساء/۳) از دیدگاه قرآن اصلاح بین دو گروه متخاصم نیز از طریق رعایت حق عدالت در مورد هر یک از آنها ممکن است. (حجرات/۹) پس می‌توان گفت، در نگاه قرآن لزوم توجه به حق عدالت، به طور یکسان و هماهنگ، همه انسانها را در برمی‌گیرد. (ممتحنه/۸)

آیات بسیار زیادی با موضوعیت قسط و عدل در قرآن وارد شده است. (عبدالرؤوف، بی‌تا، ص ۲۹۲) بر اساس آیاتی که به عنوان نمونه در باب حق عدالت اشاره شد مشخص گردید که قرآن کریم توجه ویژه‌ای را به این حق مبذول داشته است، تا آنجا که خلقت آدمی و بعثت پیامبران را بر اساس عدالت می‌داند.

۳- حق آزادی در آموزه‌های قرآنی

از نگاه قرآن، انسان فطرتاً آزاد آفریده شده است. تأکید بر پذیرش توحید به منظور پرهیز از بندگی طاغوت به معنای اعم از یک سو و توصیف انسان به عنوان موجودی صاحب اراده و حق انتخاب از سوی دیگر، نشان از توجه قرآن به این حق و اهمیت آن می‌باشد. از طرفی قرآن کریم، با فرمان به توحید و پذیرش یکتاپرستی که محور اصلی پیام همه انبیاء بوده است (انبیاء/۲۵)، تأکید می‌کند که انسان باید از بندگی و اسارت

طاغوت (غیر خدا) آزاد شود. (نحل/۳۶) منظور از طاغوت در این آیه نفس، هوی و شیطان است و هر آنکس که در تبعیت از آنها از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کند. (انصاری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۹) اینکه قرآن کریم به آزادی انسان از بندهای درونی، سخت توجه نشان داده به این علت است که هوی و هوسهای انسان، موجب نفی آزادی او می‌گردد و از درون انسان را به بند می‌کشد. (قصص/۵۰)

از طرفی دیگر قرآن کریم، انسان را موجودی دارای اراده می‌داند که از طرف «خداوند متعال» حق انتخاب به او اعطاء شده (اسراء/۱۸-۲۰) و از سوی دیگر عمل کردن به بهترین شیوه و طریقت برای او تبیین شده است (خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۵۸/ایازی، ۱۳۷۹، ص ۶۱) و البته، نتیجه نهایی انتخابش را هم، برای او به وضوح بیان کرده تا انسان بداند، هرچند در انتخاب، آزاد است، اما مسؤولیت پذیرش انتخاب، بر عهده خود او نهاده شده است. آیات با موضوعیت جزا و پاداش ناظر به این امر مهم می‌باشد. (نازعات/۳۷-۴۱)

از اینها گذشته، آیات متعددی از قرآن کریم، بر آزاد سازی برده‌ها و الغای تدریجی رسم به بردگی گرفتن انسانها تأکید دارد که نشان از اهمیت و توجه به حق آزادی انسانها است. (ابو یحیی، ۱۴۰۵، ص ۲۱۰) به عنوان مثال، یکی از مصارف هشتگانه زکات در اسلام خرید بردگان و آزاد کردن آنها است. (توبه/۶۰) همچنین آیات ۱۱ الی ۱۳ سوره بلد با تأکید بر آزاد کردن برده‌ها می‌فرماید: «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكُ رَقَبَةً»: «ولی او از آن گردنه مهم نگذشت، و تو نمی‌دانی آن گردنه چیست؟ (آن گردنه) آزاد کردن برده‌ای است.» این گردنه صعب العبور، مجموعه‌ای است از اعمال خیر که عمدتاً بر محور خدمت به خلق و کمک به ضعیفان دور می‌زند و نیز مجموعه‌ای از عقائد صحیح و خالص است که در آیات بعد به آن اشاره شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۳۰؛ در این زمینه ر. ک: فضل‌الله، ج ۲۴، ص ۲۷۰) علاوه بر این، آیه ۳۶ سوره نساء در کنار فرمان احسان به والدین و خویشاوندان، احسان به بندگان هم امر شده است که نشان از عمق توجه قرآن کریم، به مسئله برده

داری می‌باشد. (عبد الرؤوف، بی تا، ص ۲۰۰)

حق آزادی، مفهومی است کلی که مصادیق فراوانی دارد؛ از جمله، حق آزادی تفکر و اندیشه، حق آزادی عقیده، حق آزادی قلم و بیان. در این مجال کوتاه، به صورت اختصار، به بررسی مهمترین مصادیق این حق از نگاه قرآن می‌پردازیم.

۳-۱- حق آزادی اندیشه

پیشرفت و تکامل بشر در هر زمینه در گروی آزادی تفکر اوست. (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۷) قرآن کریم نیز بر این امر تأکید ورزیده است و گزینش راه را، به دست عقل می‌سپارد تا از میان سخن هر صاحب نظری، بهترین را انتخاب کند. (زمر/۱۹) این آزاد اندیشی و بهره‌گیری از عقل، پرهیز از جمود و تنگ نظری، منجر به هدایت، به سوی «خدای متعال» می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۰۵)

عقل در قرآن، جایگاهی بس والا، دارد؛ تا آنجا که مقام انسان بودن را از افرادی که بهره‌ای از تعالیم حیات بخش فکر و اندیشه، نمی‌برند، سلب نموده و به عنوان پست‌ترین موجودات از آنان یاد می‌کند (انفال/۲۲) و به گروهی که از نیروی اندیشه خود در زندگی بهره نمی‌برند، پلیدی و رجس را نسبت داده است. (یونس/۱۰۰) آیات متعددی که در بردارنده تعابیری همچون «یتدبرون»، «تعقلون»، «تتفكرون» و . . می‌باشند، به خوبی بیانگر تأکید قرآن به لزوم آزاد اندیشی است. برای نمونه به آیات نساء/۸۲، محمد/۲۴، مؤنون/۶۸، توبه/۱۲۲، حشر/۲۱، یونس/۲۴، ص/۲۹، بقره/۲۱۹، روم/۸، کهف/۹۳ مراجعه شود. (عمار، ۲۰۰۴، ص ۳۰) خداوند متعال حتی در یک آیه از قرآن، از بندگان خود نخواستہ تا بدون به کارگیری عقل و خرد به او و هر آنچه از جانب اوست، ایمان آورند یا در پرستش او راهی را کورکورانه بپیمایند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۸۵)

در آیاتی دیگر تأکید شده است تبلیغ پیامبران، با منطق، استدلال و تبیین حق بوده و از مردم خواسته شده تا عقل خود را بکار بندند. (نحل/۱۴) و در این راستا از دلیل و برهان تبعیت نمایند و از مخالفان خود نیز درخواست برهان کنند (انبیاء/۲۴) همان طور

که قرآن کریم در مقام تحدی، از مشرکان برهان می‌طلبد. (بقره/۱۱۱)

۳-۲- آزادی عقیده

از دیدگاه قرآن، انسان‌ها در انتخاب عقیده آزادند و بر همین اساس، هرگونه اجبار و اکراه در مورد عقیده، نفی و انتخاب راه سعادت و ضلالت، به اختیار فرد گذاشته شده است. قرآن، ضمن پذیرش واقعیت اختلاف عقیده بین مردمان (هود/۱۱۸) پس از رشد فکر و اندیشه (بقره/۲۱۳) این نکته را متذکر می‌شود که وجود اختلاف، امری طبیعی و یکی از سنتهای الهی است (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۱۴۹؛ رک: انعام/۳۵؛ انعام/۱۴۹؛ یونس/۹۹) و اگر خدا می‌خواست مردم، مشرک و کافر نمی‌شدند و ایمان را از سر اضطرار و اجبار پذیرا می‌گردیدند. (انعام/۱۰۷) روشن است این چنین ایمان اجباری بیهوده است، چرا که آفرینش بشر برای تکامل بر اساس اختیار و آزادی انتخاب عقیده می‌باشد و تنها در صورت آزادی اراده است که ارزش نیکان از بدان شناخته می‌شود و این مفاهیم در زمینه اجبار ارزش خود را به کلی از دست خواهند داد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۱۵) در آیه ۲۵۶ سوره بقره به صراحت آمده است که هیچ اجباری در پذیرش دین نیست. مقصود از دین، در این جا، یک سلسله معارف علمی است که معارف عملی به دنبال دارد و جامع همه آن معارف، یک کلمه است: «اعتقادات»؛ پس، در زمینه پذیرش اعتقادات، هیچگونه اکراه و اجباری راه ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴۲)

در آیات متعددی، پیامبران به عنوان شاهد، مبشّر و منذر معرفی شده‌اند که مسؤولیتی بیش از ابلاغ پیام‌های الهی ندارند و حتی تأکید شده است که نباید در مورد ایمان آوردن یا نیاوردن مردم نگران باشند. (نساء/۱۶۵؛ انعام/۴۸؛ نحل/۳۵؛ عماره، ص ۲۲۱/ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۳۸) در آیات ۲۱ و ۲۲ سوره غاشیه تأکید شده است که پیامبران هیچ‌گونه تسلطی بر مردم در اجبار آنان به پذیرش عقیده و آیین ندارند و در حوزه مسؤولیت هدایت جامعه هم وکیل مردم نمی‌باشند (نیز؛ انعام/۶۶ و ۱۰۷، اسراء/۵۴ و ۶۵، شوری/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۳۷/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴،

ج ۵، ص ۲۸۶ / فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۱۵۱) منظور از وکیل کسی است که مسئول هدایت عملی و ضامن دیگران بوده باشد، به این ترتیب پیامبر (ص) اعلام می‌کند که این شما هستید که باید تصمیم نهایی را در مورد قبول و یا ردّ حقیقت بگیرید و هدایت بپذیرید. من تنها مأمور ابلاغ رسالت و دعوت الهی هستم و تأکید شده است که من، راه را نشان می‌دهم و مردم مختارند که بپذیرند یا نپذیرند. (کهف/۲۹) در همین مرحله در آیه ۱۲۵ سوره نحل، خداوند متعال به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که مبدا از منطق صواب و مجادله احسن خارج شود: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ ۱- بِالْحِكْمَةِ ۲- وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۳- وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»

«حکمت»، به معنی رسیدن به حق به وسیله علم و عقل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۹)، «موعظه» به این معنا که کارهای نیک طوری یادآوری شود که قلب شنونده از شنیدن آن بیان، رقت پیدا کند و در نتیجه تسلیم گردد (همان، ص ۸۷۶) و «جدال» به معنی سخن گفتن از طریق نزاع و غلبه جویی (همان، ص ۱۸۹) سه طریق منطقی است که خدای تعالی برای دعوت بیان کرده است. چیزی که هست، خدای تعالی، موعظه را به قید حسنه، مقید ساخته و جدال را هم به قید «بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» مقید نموده است و این خود دلالت دارد بر اینکه بعضی از موعظه‌ها، حسنه نیستند و بعضی از جدالها، حَسَن (نیکو) و بعضی دیگر احسن (نیکوتر) و بعضی دیگر اصلاً حَسَن ندارند؛ وگرنه خداوند موعظه را مقید به حَسَن و جدال را مقید به احسن نمی‌کرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۷۱) لذا، موعظه حسنه اشاره به اندرزی است که خالی از هر گونه خشونت، برتری جویی، تحقیر طرف مقابل، تحریک حس لجاجت او و مانند آن بوده باشد و منظور از مجادله مشروط به «أَحْسَن» مجادله‌ای است که حق و عدالت و درستی و امانت و صدق و راستی بر آن حکومت کند و از هرگونه توهین و تحقیر و خلافگویی و استکبار خالی باشد و خلاصه تمام جنبه‌های انسانی آن حفظ شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۵۷) البته، آیه شریفه از این جهت که کجا حکمت، کجا موعظه و کجا جدال احسن را باید بکار برد، ساکت است و این بدان جهت است که تشخیص

موارد این سه به عهده خود دعوت‌کننده است، هر کدام حُسن اثر بیشتری داشت آن را باید بکار بندد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۷۶)

در آیاتی دیگر تأکید شده است که پیامبران نمی‌توانند مردم را برای ورود در دین، اکراه کنند؛ چرا که با روشهای اجباری هرگز به اهداف هدایتی نخواهند رسید. در آیه ۴۵ از سوره ق آمده است: «وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ و تو بر آن مردم، جَبَّار و مسلط نیستی.» کلمه «جَبَّار» در این آیه، به معنی فرد مسلطی است که بتواند مردم را بر اجرای خواسته‌های خود مجبور سازد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۶۱) برخی از آیات، تأکید می‌کنند که «خدای تعالی» نمی‌خواهد همگی مردم یکسره از سر اجبار، ایمان بیاورند و پیامبران نیز نباید چنین توقّعی داشته باشند. (یونس/۹۹؛ انعام/۱۰۷؛ شعراء/۴؛ مزمل/۱۹؛ کهف/۲۹؛ مدثر/۵۵ و ۵۶؛ شوری/۸)

ذکر این نکته، ضروری به نظر می‌رسد که آیات ناظر به مسأله ارتداد، منافاتی با آزادی عقیده ندارند؛ چرا که این آیات، قیودی را در رابطه با ارتداد ذکر می‌کنند که نشان می‌دهد آنچه مورد توجه قرآن است، صرف تغییر عقیده نیست. توضیح اینکه، برخی با اذعان به حق بودن عقیده‌ای، باز هم به خاطر تمایلات و منافع مادی از آن عقیده صرف نظر می‌کنند. (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۱، ص ۷۵) آیه ۲۵ از سوره محمد(ص) به این مطلب اشاره کرده و می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَيَّ أُذْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَى لَهُمْ»، کلمه «ارتداد علی الادبار» به معنای برگشتن به عقب بعد از رو آوردن است و این استعاره‌ای است که منظور از آن، ترک کردن بعد از گرفتن است. کلمه «تسویل» که مصدر «سَوَّلَ» است، به معنای جلوه دادن چیزی است که نفس آدمی حریص بر آن است، به طوری که زشتی‌هایش هم در نظر زیبا شود. مراد از «املاء» امداد و یا طولانی کردن آرزو است که انسان را به خود مشغول داشته و از حق بازمی‌دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۴۱) این گروه همچنین بر بازگشت به ناحق که مبتنی بر اندیشه‌ای حقیقی نیست به لجاجت و عناد نیز رفتار می‌کنند. (منافقون/۳) بدیهی است که اگر کسی، قلباً لجاجت و عنادی نداشته باشد و بر

اثر شبهات یا تبلیغات از دین روی برگرداند، مقصّر نیست تا «خداوند متعال» بر دل او مهر زند و همواره از فیض هدایت محروم می‌شود. آن کس که به طور مداوم از فیوضات الهی، محروم می‌شود، حتماً بر امر ناحقی، پافشاری و عناد می‌کند و به هیچ روی قصد متنبّه شدن ندارد. (ایازی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۲/ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۱۷۷) گروهی هم به قصد ضربه زدن و ایجاد خلل و تغییر در امر حق، تغییر عقیده می‌دهند. (آل عمران/ ۷۲) همچنین، در برخی آیات تعبیراتی آمده که جای تأمل بسیار دارد؛ مثلاً، قرآن می‌فرماید که ارتداد آنها، بارها تکرار شده است و در نهایت در کفر خود فزونی بسته‌اند. (نساء/ ۱۳۷) ازدیاد کفر، در ظاهر، برای کسی که در جستجوی حقیقت است معنا ندارد؛ فقط، در صورتی معنا می‌دهد که شخص رو به تذبذب (دورویی) (عمید، ۱۳۷۹، ص ۴۲۱) باشد و سنجیه نفاق و تغییر موضع را پیش گیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۵۸؛ ر. ک: توبه/ ۷۴) افزون بر توطئه آمیز بودن حرکت ارتداد، تأثیر منفی و تخریب فکری آن در جامعه نیز مد نظر قرآن می‌باشد. (بقره/ ۲۱۷)

لذا آزادی اندیشه و آزادی عقیده آن است که کسی اعتقادی دارد و اعتقاد خود را بیان کند نه اینکه از روی عناد و لجاج با قصد توطئه و بدون اعتقاد، اقرار به خروج از اسلام نموده و افکار انحرافی خود را به قصد شکستن دیگران ترویج کرده باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۲۸)

۳-۳- آزادی قلم و بیان

اهمیت قلم و بیان در دیدگاه قرآن کریم، تا بدانجاست که به قلم و آنچه خواهد نگاشت سوگند یاد شده است. (قلم/ ۱) در سوره علق آیات ۴ و ۵ نیز «خداوند متعال» اهمیت قلم را در آن می‌داند که نادانسته‌های بشری را از طریق قلم به انسان آموخته است. همچنین در آیات ۳ و ۴ سوره الرحمن «خداوند متعال» یادآور می‌شود که همراه با آفرینش انسان، به وی، بیان را آموخته است. منظور از «بیان» زبان، لغت و یا نیروی تکلم نیست؛ بلکه مقصود، هر چیزی است که انسان بتواند آنچه در ضمیرش هست را به وسیله آن به اطلاع دیگران برساند. بیان، یکی از شگفتی‌های نعمت‌های الهی است و

آغاز شدن سوره با صفت «الرحمن» بیانگر این نکته است که نعمت‌های پروردگار، شامل همه افراد بشر از هر کیش و ملت، با ایمان و بی‌ایمان، سیاه و سفید خواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۹۵)

علاوه بر موارد مذکور، آیاتی با موضوعیت دعوت به تفکر و تعقل، تدبّر، گفتگوی احسن، اصل امر به معروف و نهی از منکر، اصل مشورت و مانند آن، بدون پذیرش حق آزادی بیان و قلم، قابل تصوّر و اجرا نخواهند بود. (ابویحیی، ۱۴۰۵، ص ۲۱۳) تدبّر و تعقل جایگاهی بس رفیع در اندیشه قرآنی دارند. اندیشه زمانی شکوفا می‌شود که مجال طرح یابد و تدبّر آنجا به بار می‌نشیند که افکار نو زمینه‌های آن را فراهم سازد. همچنین، دعوت به امر به معروف و نهی از منکر، (آل عمران/۱۰۴؛ توبه/۷۱) گویای این حقیقت است که حق آزادی بیان از دیدگاه قرآن پذیرفته شده که دستور به ابراز افکار و عقاید، در برابر انحرافات فردی و اجتماعی داده است. پس، زمینه آزادی بیان، باید فراهم باشد وگرنه تأکید بر این امر مهم، بی‌معنا خواهد بود. (کاتوزیان، ۱۳۸۲، ص ۳۰۶)

در آیاتی دیگر به مشورت کردن توصیه شده است. (شوری/۳۸؛ آل عمران/۱۵۹) مسلماً در جامعه‌ای که انسان بتواند آزادانه بیانات خود را اظهار نماید، اصل مشورت معنا پیدا می‌کند. در آیاتی از قرآن نسبت به جدال احسن و نیکو، ترغیب صورت گرفته است. (زمر/۱۷ و ۱۸) بدیهی است که اگر آزادی بیان نباشد، طبعاً گفته‌های مخالف، امکان بروز ندارد تا مردم بخواهند و بتوانند آن را بشنوند و دست به مقایسه بزنند و احسن این اقوال را متابعت کنند. از طرفی قرآن، مبلغان اسلامی را دعوت به سخن خوش و راستگو بودن می‌نماید. (نحل/۱۲۵) اگر آزادی اندیشه و بیان نباشد، امکان دعوت به وسیله حکمت و موعظه نیکو نخواهد بود. در فضای استبداد، امکان طرح عقاید مخالف نیست و همه تبلیغات یکسویه است و دعوت به روش حکمت امکان پذیر نیست، زیرا دعوت به حکمت در فضای آرام گفتگو و برخورد منطقی و استدلالی عقل میسر است.

قرآن، در برخورد با مخالفان، آنان را به بیان دلایل خود فرا می‌خواند. (بقره/۱۱۱) لازمه برهان طلبی قرآن کریم این است که به مخالفان خود آزادی بیان داده باشد تا بتوانند براهین خود را بیان نمایند. بر همین اساس، قرآن بر حق آزادی قلم و بیان تأکید می‌ورزد، اما برای این حق، حدودی در نظر دارد. توضیح اینکه چون وصف، در اصل تحقق خود، تابع هستی موصوف است، لذا در تمام شؤون هستی نیز تابع وجود موصوف خود، خواهد بود. به این معنی که اگر هستی موجودی، نامحدود بود، وصف ذاتی او نیز نامحدود خواهد بود و همچنین اگر موجود، محدود و متناهی بود، وصف او محدود خواهد بود؛ لذا همان طور که هستی انسان، محدود است، موصوف او، از جمله آزادی نیز محدود خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۹)

از دیدگاه قرآن کریم، زمانی حق آزادی محدود می‌شود که منجر به شیوع و رواج فساد و فحشاء گردد. (نور/۱۹) قرآن کریم، در آیه ۱۱ سوره حجرات، اتهام اخلاقی به دیگران را محدود کننده حق آزادی دانسته و لذا از آن منع نموده است. همچنین در آیه ۱۴۸ سوره نساء آمده است: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا: خداوند، بانگ برداشتن به بدزبانی را دوست ندارد، مگر [از] کسی که بر او ستم رفته باشد، و خدا شنوای داناست.» کلمه "جهر" وقتی در مورد چیزی به کار می‌رود که زائد بر اندازه حواس بینایی یا شنوایی، ظاهر شده باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۰۸) "سوء من القول" هم، به معنای سخن زشت و هر سخنی است که در باره کسی گفته شود، ناراحت می‌گردد؛ مثل نفرین و فحش، چه فحشی که مشتمل بر بدی‌ها و عیب‌های طرف باشد و چه فحشی که در آن بدی‌هایی به دروغ به وی نسبت داده شود. همه اینها سخنانی است که خدای تعالی، جهر به آن را، به عبارت دیگر، اظهار آن را، دوست نمی‌دارد؛ مگر اینکه به طرف ظلمی شده باشد و آن هم در خصوص آن ظلم. «إِلَّا مَنْ ظَلِمَ» قرینه است به اینکه چنین کسی نمی‌تواند هر چه از دهانش بیرون بیاید به او نسبت بدهد و حتی آیه شریفه دلالت ندارد به اینکه می‌تواند بدی‌های دیگر او را که ربطی به ظلمش ندارد به زبان بیاورد، بلکه تنها می‌تواند با

صدای بلند ظلم کردنش را بگوید و صفات بدی از او را به زبان آورد که ارتباط با ظلم او دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲۳)

حق آزادی تا آنجا مورد تأیید قرآن است که به توهین به مقدّسات و افترای بر «خداوند متعال» نینجامد. (انعام/۱۰۸، ۲۱) از نگاه قرآن، افراد، مادامی که علیه هویت اسلامی و اعراض و نفوس و اموال مردم توطئه و فتنه نکنند، از حق آزادی بهره‌مندند.

نتیجه‌گیری

از دیرباز، زمانی که عقل بشر به درجه‌ای از رشد دست یافته بود که می‌توانست بین خود و دیگری تمایز قائل شود و علاوه بر خود، نسبت به دیگران هم احساس مسؤولیت کند، تاکنون، اندیشه حقوقی تغییر ناپذیر و یکسان میان نوع بشری، اذهان متعدّدی را به خود مشغول ساخته است که از آن با عنوان حقوق فطری یاد می‌شود.

از دیدگاه قرآن کریم نیز به عنوان یکی از منابع اوّلیه استنباط احکام اسلامی، حقوق فطری بر مبنای فطرت انسان که مخلوق خداوند است، بنیاد یافته و از این روی محکم و تغییر ناپذیر بوده و سایر مقرّرات الزام آور حقوقی نیز بر اساس آن استوار است. بر همین اساس است که قرآن کریم، بهترین منبع برای شناخت و حفظ حقوق آدمی، بویژه حقوق فطری او است؛ چرا که از ابتدای خلقت انسان، تا بدو تولّد و طی مراحل کمال جسمانی و روحانی‌اش به او نظر دارد و بهترین توصیه‌ها، کامل‌ترین امر و نهی‌ها و مناسب‌ترین توجّه‌ها را با نظر به ابعاد انسان و زندگی او به وی ارزانی داشته است.

منابع و مأخذ

۱. آشوری، محمد؛ حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت؛ چاپ اوّل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تهران، ۱۳۸۳ش.
۲. آلوسی، سید محمد؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ چاپ اوّل، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن بابویه، محمّد بن علی؛ معانی الاخبار؛ دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۳ق.

۴. ابوسعیدی، مهدی؛ حقوق بشر و سیر تکاملی آن در غرب؛ انتشارات آسیا، تهران، ۱۳۴۳ش.
۵. ابویحیی، محمد حسن؛ اهداف التشريع الاسلامی؛ چاپ اول، دارالفرقان، اردن، ۱۴۰۵ق.
۶. اصفهانی کمپانی، محمد حسین؛ حاشیه کتاب المکاسب؛ چاپ اول، دار الذخائر، قم، ۱۴۱۸ق.
۷. الهامی، داوود؛ اسلام و حقوق طبیعی انسان؛ دارالتبلیغ، قم، ۱۳۶۰ش.
۸. انصاری، خواجه عبدالله؛ منازل السائرین؛ ترجمه و تفسیر محسن بینا، چاپ نهم، محسن بینا، تهران، ۱۳۷۸ش.
۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین؛ المکاسب المحرمة والبيع و الخيارات؛ چاپ اول، دارالذخائر، قم، ۱۴۱۱ق.
۱۰. یاززی، محمد علی؛ آزادی در قرآن؛ چاپ اول، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، تهران، ۱۳۷۹ش.
۱۱. بحرانی، هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ چاپ اول، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۶ق.
۱۲. جصاص، احمد بن علی؛ احکام القرآن؛ چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۱۳. جعفری، محمد تقی؛ حقوق جهانی بشر؛ چاپ دوم، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران، ۱۳۸۶ش.
۱۴. —؛ رسائل فقهی؛ چاپ اول، مؤسسه منشورات کرامت، تهران، ۱۴۱۹ق.
۱۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر؛ تاریخ حقوق ایران؛ انتشارات معرفت، تهران، بی تا.
۱۶. جوادی آملی عبدالله؛ فلسفه حقوق بشر؛ چاپ سوم، انتشارات اسراء، قم، ۱۳۸۱ش.
۱۷. حر عاملی، محمد حسن؛ وسائل الشیعه؛ چاپ اول، موسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۸. حسینی جرجانی، امیر ابوالفتح؛ تفسیر شاهی؛ چاپ اول، انتشارات نوید، تهران، ۱۴۰۴ق.
۱۹. حسینی شیرازی، محمد؛ الفقه القانون؛ چاپ دوم، مرکز الرسول الاعظم (ص) للتحقیق و النشر، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۲۰. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد؛ تفسیر اثنا عشری؛ چاپ اول، انتشارات میقات، تهران، ۱۳۶۳ش.
۲۱. حسینی همدانی، محمد؛ انوار درخشان در تفسیر قرآن؛ چاپ اول، انتشارات لطفی، تهران، ۱۴۰۴ق.
۲۲. حلّی، حسن بن یوسف؛ تذکرة الفقهاء؛ چاپ اول، موسسه آل البيت علیهم السلام، قم، بی تا.
۲۳. —؛ ارشاد الازدهان الی احکام الایمان؛ چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.
۲۴. حلّی، محمد بن حسن؛ ایضاح الفوائد؛ چاپ اول، اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۷ق.
۲۵. خسروانی، علی رضا؛ تفسیر خسروی؛ چاپ اول، انتشارات اسماعیلیه، تهران، ۱۳۹۰ق.
۲۶. دوپاکیه، کلود؛ مقدمه تنوری کلی و فلسفی حقوق؛ ترجمه علی محمد طباطبائی، انتشارات ذوالمجدد، تهران، بی تا.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ چاپ اول، دار العلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.

۲۸. راوندی، سعید بن عبدالله؛ فقه القرآن؛ چاپ دوم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ق.
۲۹. زحیلی، وهبة؛ تفسیر المنیر؛ چاپ دوم، دارالفکر، دمشق، ۱۴۲۴ق.
۳۰. ساکت، محمد حسین؛ نگرش تاریخی به فلسفه حقوق؛ چاپ اوّل، انتشارات جهان معاصر، تهران، ۱۳۷۰ش.
۳۱. سبحانی، جعفر؛ مصادر الفقه الاسلامی و منابعه؛ چاپ اول، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۳۲. سبزواری، محمد باقر؛ کفایة الاحکام؛ نشر اسلامی، قم، بی تا.
۳۳. سبزواری، عبدالاعلی؛ مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام؛ چاپ چهارم، دفتر آیه الله سبزواری، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۴. شایگان، سید علی؛ حقوق مدنی ایران؛ بی تا، تهران، ۱۳۳۱ش.
۳۵. شه‌وری، احمد؛ مکتب حقوق طبیعی؛ چاپ اوّل، همراه، تهران، ۱۳۸۴ش.
۳۶. صانعی، یوسف؛ مجمع المسائل استفتائات؛ چاپ دهم، انتشارات میثم تمار، بی جا، ۱۳۷۷ش.
۳۷. صدوق، محمد بن علی؛ من لا یحضره الفقیه؛ چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۸. طباطبایی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ چاپ ششم، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۹ش.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن؛ المبسوط فی الفقه الامامیة؛ چاپ سوم، المکتبة المرتضویة، تهران، ۱۳۸۷ق.
۴۱. —؛ الخلاف؛ چاپ اوّل، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.
۴۲. عبدالرؤف، صبحی؛ المعجم الموضوعی لآیات القرآن الکریم؛ دارالفضیلة، قاهره، بی تا.
۴۳. عروسی حویزی، علی بن جمعه؛ تفسیر نور الثقلین؛ چاپ چهارم، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
۴۴. عماره، محمد؛ الاسلام و حقوق الانسان؛ چاپ اول، دار السلام، قاهره، ۲۰۰۴م.
۴۵. عمید، حسن؛ فرهنگ فارسی عمید؛ چاپ نوزدهم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۹ش.
۴۶. فاضل مقداد، جمال الدین؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ چاپ اول، مکتب نوید اسلام، قم، ۱۴۲۸ق.
۴۷. فضل الله، محمد حسین؛ تفسیر من وحی القرآن؛ چاپ دوم، دارالملاک، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۴۸. قرشی، علی اکبر؛ تفسیر احسن الحدیث؛ چاپ سوم، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۷ش.
۴۹. قمی، ابوالقاسم؛ قوانین الاصول؛ انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۶۳ش.
۵۰. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی؛ چاپ چهارم، دارالکتاب، قم، ۱۳۶۷ش.
۵۱. کاتوزیان، ناصر؛ آزادی اندیشه و بیان؛ انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۲ش.
۵۲. —؛ دوره مقدماتی حقوق مدنی؛ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۴ش.

۵۳. — فلسفه حقوق؛ چاپ چهارم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۵۴. — مقدمه علم حقوق؛ چاپ بیست و ششم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۵۶. کی نیا، مهدی؛ کلیات مقدماتی حقوق؛ انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸ ش.
۵۷. کاظمی خراسانی، محمد علی؛ فوائد الاصول؛ [من افادات محمدحسین الغروی النائینی]، انتشارات مصطفوی، قم، ۱۳۶۹ ش.
۵۸. گلپایگانی، محمد رضا؛ ارشاد السائل؛ چاپ دوم، دارالصفوة، بیروت، ۱۴۱۳ ق.
۵۹. لیبسینی، هربرت. ج؛ حقوق در اسلام؛ ترجمه زین العابدین رهنما، بی نا، تهران، بی تا.
۶۰. محقق داماد، مصطفی؛ قواعد فقه؛ (بخش مدنی ۲)، چاپ هفتم، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۶۱. مصطفوی، محمد کاظم؛ مائة قاعدة فقهية؛ چاپ چهارم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۲۱ ق.
۶۲. مطهری، مرتضی؛ فطرت؛ چاپ اول، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۰ ش.
۶۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد؛ زیادة البیان فی احکام القرآن؛ چاپ اول، المكتبة الجعفرية، تهران، بی تا.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر؛ انوار الاصول؛ مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، قم، ۱۴۲۴ ق.
۶۵. —؛ بحوث فقهية هامة؛ چاپ اول، مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع)، قم، ۱۴۲۲ ق.
۶۶. —؛ تفسیر نمونه؛ دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۶۷. منتظری، حسینعلی؛ دراسات فی ولایة الفقیه؛ المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم، بی تا.
۶۸. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام؛ چاپ هفتم، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۶۹. واعظ زاده خراسانی، محمد؛ تأثیر قرآن در جنبش فکری و نهضت علمی تمدن و تکامل بشر؛ مجموعه مقالات کنفرانس بین المللی فرهنگ و تمدن اسلامی، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۷۰. هادی، عبدالله؛ تحولات حقوق فطری؛ بی نا، تهران، بی تا.