

مبانی فقهی اسلام و آزادی‌های سیاسی - اجتماعی

عبدالمهدی عربشاهی مقدم*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۱/۲۹

سیاست متعالیه

• سال دوم

• شماره هفتم

• زمستان ۹۳

مبانی فقهی اسلام

و آزادی‌های

سیاسی - اجتماعی

(۱۱۹ تا ۱۳۶)

چکیده

آزادی از مفاهیم مهمی است که در بسیاری از آموزه‌های دینی و غیردینی مطرح شده و هر مکتب با توجه به دیدگاه خود، تعریف خاصی از آزادی بیان کرده است. در فقه اسلامی با توجه به تأکید قرآن بر آزاد بودن انسان، مفهوم آزادی در قالب اصول فقهی درآمده است. هدف این مقاله بررسی مبانی فقهی اسلام در زمینه آزادی‌های سیاسی و اجتماعی است و با مطالعه آرای فقهی، دیدگاه‌های مختلف در زمینه آزادی بررسی شده است. از آنجا که آزادی رابطه تنگاتنگی با حقوق انسانی و حق حاکمیت دارد، لازم است این مفاهیم نیز تبیین گردد. امعان نظر در منابع مختلف، مبین آن است که مبانی نظری آزادی و حقوق انسانی در فقه اسلامی به خوبی بیان شده است و با تکیه بر اصولی مانند برائت، اباحه و اختیار تبیین گردیده است؛ اما با توجه به گستردگی مفهوم آزادی که در غرب مطرح شده، دوره تازه‌ای از مجادلات فقهی و دینی در زمینه آزادی و حقوق انسانی مطرح شده است؛ مانند اینکه دایره حاکمیت دولت تاچه حدی است؟ و حقوق متقابل شهروندان و حاکمیت چیست؟

واژه‌های کلیدی:

آزادی، حقوق اساسی، حق حاکمیت، دولت، فقه اسلامی.

مقدمه

آزادی یکی از مفاهیمی است که در چند قرن اخیر در ادبیات سیاسی و اجتماعی استفاده می‌شود و مکتب لیبرالیسم بر همین مبنا شکل گرفته است. با توجه به گستردگی مفهوم آزادی، تعاریف متعددی از آن ارائه شده است. این مفهوم پس از انقلاب مشروطیت نیز وارد ادبیات ایرانیان شد. در همان زمان جایگاه آن در مبانی فقهی اسلامی به چالش کشیده شد و در صحنه سیاسی نیز تقابل مفهوم آزادی و مبانی شرع اسلام به یکی از مسائل مهم تبدیل شد. اگرچه از همان عصر مشروطه مفاهیمی مانند آزادی، حق و حاکمیت در فقه اسلامی مطرح شده و فقها با توجه به مبانی دینی نظراتی مطرح کرده‌اند؛ اما در دهه‌های اخیر این مباحث بیشتر مورد توجه قرار گرفته و مطالعات تطبیقی در این زمینه انجام شده است. هدف این مقاله بررسی مبانی فقهی اسلام در زمینه آزادی‌های سیاسی و اجتماعی است و از آنجا که آزادی با حقوق انسانی و حاکمیت دولت در ارتباط است، لذا ابتدا اشاره‌ای به این مفاهیم می‌کنیم.

مفهوم آزادی

درخصوص آزادی تعاریف زیادی ارائه شده است. آیزایا برلین دو بستر تعریف ارائه شده از آزادی را ذکر کرده است (برلین، ۱۳۸۰: ۷۹) از جمله منتسکیو در تعریف آزادی می‌نویسد که آزادی عبارت است از اینکه انسان حق داشته باشد هرکاری را که قانون اجازه می‌دهد بکند. از نظر میل نیز آزادی یعنی اینکه هر انسانی بتواند مصلحت خویش را دنبال کند مشروط به اینکه به مصالح دیگران آسیبی نرساند. همچنین کانت معتقد است آزادی استقلال انسان از هر چیز به جز قانون اخلاقی است. توماس هابز هم می‌گوید آزادی در مفهوم صحیح آن فقدان مخالفت است. (مجبی، ۱۳۸۵: ۱۸۲)

آزادی در مبانی فقهی اسلامی

حضرت علی(ع) آزادی را رهایی از هرگونه قید و بند و اسارت می‌داند. از نظر استاد مطهری، آزادی یعنی نبودن مانع، و انسان‌هایی آزاد هستند که با موانعی که جلو رشد و تکاملشان هست مبارزه کنند. شهید بهشتی معتقد است آزادی در مفهوم فردی آن تنها به معنای رهایی از بندهای بیرونی نیست، به معنای آزادی از بندهای درونی هم هست؛ می‌توان گفت تنها نقطه مشترک تعاریف ذکر شده در غرب و اسلام، فقدان مانع و رها بودن است. اما در اسلام رهایی از قیودات درونی و بیرونی برای رسیدن به کمال و در غرب رها بودن برای بهره‌برداری هرچه بیشتر از لذات مادی مدنظر است. (مجبی، ۱۳۸۵: ۱۸۲)

آزادی در اسلام

در اسلام، آزادی اجتماعی بدون آزادی اخلاقی و معنوی میسر نیست. آزادی اخلاقی، بریدن خاطر از وابستگی به ماسوی الله است. در واقع، آزادی منفی (آزادی از) گام نخست برای رسیدن به آزادی مثبت (آزادی برای) می‌باشد؛ یعنی با آزادی از قیود دنیوی، راه آزادی برای تهذیب نفس و تزکیه روح باز می‌شود. بعضی گمان می‌کنند آزادند، اما در حقیقت بنده شکم، شهوت، مال و مقامند و هیچ تسلطی برخوردارند و معبود خود را هوای خود می‌دانند. حضرت علی(ع) این گونه بردگی را بدتر از بردگان و غلامان زرخرید می‌داند: «عبد الشهوه اشد من عبدالرق»؛ (آمدی، غرالحکم: ۴۹۸) زیرا غلام زرخرید، جسمش برده اما روحش آزاد است؛ ولی بردگان هوا، از درون اسپرند، مانند پیکری بی‌روح قرآن برای تحقق آزادی معنوی، اکیداً از پیروی هوای نفس نهی می‌کند. (قصص، آیه ۵۰)

حضرت علی(ع) در فلسفه حرمت هواپرستی می‌فرماید: «فاما اتباع الهوی فیصد عن الحق» و نیز فرمود: «گر هوای نفس را فرمانروای خود سازید، شما را کور و کر و پست می‌کند». (نهج البلاغه: ۱۱۹)

تنها نیرویی که راه کنترل بر این دشمن را می‌آموزد، دین است. دین با ریاضت صحیح و تحت پرورش قرارداد نفس، غرایز را تعدیل می‌کند؛ از این رو مجاهده با نفس در دین، جهاد اکبر خوانده شده است. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۱۴۷)

حضرت علی(ع) می‌فرماید: پیش از آنکه تمایلات نفسانی به تجری و تندروی عادت کند با آنها به جنگ؛ زیرا اگر تمایلات سرکش در تجاوز و خودسری نیرومند شوند، فرمانروای تو شده و تو را به هر سو که بخواهند می‌برند و در نتیجه تاب مقاومت در برابر آنها را از دست خواهی داد. (فهرست غرالحکم: ۱۸۷) با به دست آمدن این روحیه، انسان می‌تواند با دنیا و دنیاطلبان برخوردی آگاهانه داشته باشد و از سوی دیگر کوچک‌ترین بی‌عدالتی را تحمل نمی‌کند؛ در حالی که اساس اندیشه لیبرالیسم غربی از نظر اخلاقی، لذت‌طلبی است. هر چیزی که برای فرد انسانی ایجاد لذت کند اخلاقی و عملی که موجب رنج گردد خلاف اخلاق است.

جایگاه آزادی در فقه

بحث آزادی در فقه به صورت موضوعی مستقل مطرح نشده است، بلکه فقها آن را در ضمن موضوعات و عناوین مختلف فقه مانند امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و قضا، آورده‌اند. با توجه به خلأ علمی مبحث آزادی در فقه، می‌توان اصول و مبانی آن را از لابه لای مباحث مختلف فقهی استخراج کرد و نشان داد که اسلام و فقه در عرصه‌های مختلف به مسئله آزادی توجه داشته‌اند؛ برای مثال در عرصه آزادی‌های فردی، فقه اصل آزادی

سیاست متعالیه

- سال دوم
- شماره هفتم
- زمستان ۹۳

مبانی فقهی اسلام
و آزادی‌های
سیاسی-اجتماعی
(۱۱۹ تا ۱۳۶)

حیات آدمی و کرامت آن را محترم شمرده است. با توجه به این اصل، اضرار انسان به خود و دیگران و به شکل حاد آن، خودکشی و ترور را بر اساس قاعده (لاضرر) تحریم کرده است. همچنین برای مقابله با مسئله بردگی، یکی از راهکارهای آن، وضع حکم وجوب آزادی برده به عنوان کفاره برخی محرمات فقهی بوده و آزادی انسان در انتخاب شغل و محل اقامت را به رسمیت شناخته است.

مبانی آزادی در کلام و فقه شیعه

علم کلام، فقه، حدیث و دیگر علوم اسلامی شیعی از بررسی آزادی غافل نمانده‌اند، به ویژه در زمان پیدایش دو عقیده «جبر» و «تفویض» در میان اهل سنت که هواداران هر عقیده‌ای به ردّ و تکفیر دیگری می‌پرداختند. (جزایری، ۱۳۹۰: ۴)

ریشه و مبانی آزادی

آزادی از دیدگاه مبانی کلامی و فقهی شیعه مبتنی بر سه اصل است:

۱. حکم هر کاری که حرام بودن آن ثابت نشده باشد، اباحه است؛

۲. کسی بر کسی ولایت و قیمومت ندارد؛

۳. انسان دارای اراده و اختیار است و با اراده، کارهای خود را انجام می‌دهد.

اصل اول: اصل اول ثابت است و علمای شیعه بر این مطلب اجماع و اتفاق دارند که هر عملی که حرام بودن آن ثابت نشده باشد، حکم آن اباحه است و انسان مجاز به انجام آن است. برخی از علما، اباحه را از راه عقل گرفته و قائل به اباحه عقلیه شده‌اند و برخی نیز از راه شرع و در نتیجه هر دو دسته بر حکم اباحه، اتفاق دارند. اندکی از علمای شیعه اخباری که در شبهات حکمیه تحریمیه، قائل به احتیاط شده‌اند نیز در اصل اولی قائل به اباحه هستند، لیکن ادعا می‌کنند که در شبهه حکمیه تحریمیه دلیل بر وجوب احتیاط از طرف شرع رسیده است. ولی این ادعا از طرف علمای اصولی مردود شده است؛ برای نمونه به دیدگاه سیدمرتضی و شیخ طوسی اشاره می‌کنیم. (جزایری، ۱۳۹۰: ۴)

کلام سید مرتضی که قائل به اباحه عقلی است، در ذریعه می‌نویسد: صحیح، گفتار کسانی است که می‌گویند اصل در افعال به حکم عقل، اباحه است و دلیل بر آن این است: هر آنچه در آن سودی باشد و از زیان در زمان حال و آینده خالی باشد، انجام آن مباح است و اقدام بر آن نیکوست به حکم عقل؛ مانند حکم عقل به قبح و ممنوعیت فعلی که زیان آن در زمان حال یا آینده ثابت شده باشد. و علم به این حکم عقلی، ضروری و بدیهی است؛ مانند علم به قبح ظلم و حسن احسان و انعام. (سید مرتضی، بی‌تا، ج ۲: ۸۰۹)

شیخ طوسی در کتاب عده الاصول اباحه شرعی افعال را پذیرفته است. او پس از بیان آیات قرآنی بر قول اباحه در اشیا می‌نویسد: ما ابا و امتناع نداریم از اینکه بگوییم از طریق شرع، دلیل وارد شده است بر اباحه اشیا و عقیده ما نیز همین است. (شیخ طوسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۱۱۷) علمای شیعه پس از شیخ طوسی، اباحه عقلی و یا اباحه شرعی را پذیرفته و بر آن اجماع و اتفاق پیدا کرده‌اند. شیخ مرتضی انصاری اتفاق علمای شیعه را چنین بیان داشته است: اجماع بر برائت را از دو راه می‌توان بیان کرد:

۱. اجماع علما از مجتهدین و اخباریین بر اینکه حکم هر فعلی که دلیل عقلی و نقلی بر حرمت آن نداشته باشیم، برائت و عدم عقاب بر فعل است.
۲. اجماع و اتفاق علما بر اینکه حکم هر فعلی که دلیل بر تحریم نداشته باشد، عدم وجوب احتیاط و جایز بودن انجام آن فعل است.

شیخ انصاری سپس می‌گوید: نه تنها اهل ادیان، بلکه تمامی عقلا نیز - هرچند اهل دین نباشند - بر این عقیده‌اند. (انصاری، ۱۳۷۴: ۲۰۲) و چهارمین دلیل بر برائت، حکم عقل است به قبح عقاب بر چیزی که تکلیف در آن بیان نشده باشد و دلیل بر آن، حکم عقل است بر قبح مواخذه عبد توسط مولا بر کاری که اعتراف دارد ممنوعیت آن را برای عبد بیان نکرده است. (همان: ۲۰۳)

اصل دوم: به حکم عقل هیچ کس بر انسان ولایت و قیمومت ندارد جز خدا و پیامبر و امام که ولایت آنها با دلیل ثابت شده است. بنابر این اصل، کسی حق دخالت در کار انسان را ندارد و نمی‌تواند او را از کاری باز دارد و یا او را به کاری که نمی‌خواهد، وادارد یا برای او تصمیمی بگیرد و یا بدون رضایت و خواست او چیزی را در ملک او داخل یا خارج نماید و تمام افراد انسان بر سرنوشت خود حاکم هستند. شیخ انصاری می‌گوید: مقتضای اصل و قاعده عقلی این است که هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد و تنها ولایت برای پیامبر و امام است که با دلیل کتاب و سنت و اجماع و عقل ثابت شده است. (انصاری، ۱۳۷۵: ۱۵۳) علامه مامقانی می‌گوید: اصل اولی که عقل به آن استقلال دارد، این است که هیچ کس بر جان و مال و آبروی دیگری سلطه ندارد و پیروی و اطاعت کسی بر دیگری لازم نیست. (مامقانی، هدایه الانام: ۱) سید عبدالاعلی سبزواری معتقد است: مقتضای اصل عملی و ادله اجتهادی، مانند: «لایحل مال امرء الا عن طیب نفسه»، «الطلاق ید من اخذ بالساق» و ادله دیگر مسببات که توقف بر اسباب مخصوصی دارند، این است که هیچ کس بر دیگری، بر جان یا مال یا آبروی او ولایت ندارد، مگر با دلیل قطعی و روشن، و این اصل نه تنها مانند اصل عدم حجیت و اعتبار است که با ادله اربعه آن را به اثبات رسانیده اند، بلکه شک در ولایت برای عدم اثبات آن نیز کافی است. (همان) امام خمینی(ره) می‌گوید:

اصل اولی این است که حکم کسی بر دیگری در قضاوت و غیر آن نافذ نیست و مقصود از نفوذ این است که تخلف از آن جایز نبوده و نقض آن حرام باشد، هرچند مخالف با واقع باشد و در این معنا، پیامبر یا امام یا دوستان خدا تفاوتی ندارد، زیرا بالا بودن درجات کمال آنها سبب نمی‌شود که قضاوت و حکم آنها نافذ باشد؛ لیکن عقل فطری حکم می‌کند که حکم خدا که آفریننده انسان است در حق او نافذ باشد؛ زیرا این حق ذاتی است نه اعتباری. پس هر حکمی که بخواهد نافذ شود باید به دستور خدا باشد و از طرف او قرار داده شود. آیات و روایات و قواعد دلالت دارد بر اینکه پیامبر و امام پس از او، جانشین خدا در زمین هستند که امر حکومت و قضاوت را خداوند به آنها داده است. چنانچه ولایت خدا و پیامبر و امام بر مردم امری ثابت و قطعی است که در جای خود به اثبات رسیده ولیکن باید دانست که ولایت نیز با آزادی بشر مخالفتی ندارد که به این نکته اشاره خواهیم کرد.

اصل سوم: انسان دارای اراده و اختیار است. مسئله جبر و اختیار دیر زمانی است که اندیشه بشر را به خود مشغول ساخته و می‌توان گفت آغاز پیدایش این اندیشه با پیدایش بشر همراه بوده است؛ بدین معنا که از آغاز آفرینش، انسان در اندیشه کارهای خود بوده است و انجام کارهایش از نتیجه فکر و توانایی خود او ناشی می‌شود و به جای دیگر وابسته نیست و یا اینکه در مقابل بگوئیم دست سرنوشت انجام کارهای او را رقم می‌زند و با یک برنامه‌ریزی دقیق از جایی دیگر به کار کشیده می‌شود و آنچه از ازل برای او تعیین شده، همان می‌شود و کوشش او به همان راه هدایت می‌شود که سرنوشت اوست. این اندیشه در خداپرستان بیشتر مورد توجه قرار گرفت؛ زیرا اعتقاد به یک مبدأ توانا که آفرینش تمام جهان هستی از او و برگشت تمامی آنها به سوی اوست، این اندیشه را بارور کرد تا جایی که یک دسته از مسلمانان چون نظر به قدرت نامتناهی خدا کردند، جبری‌مذهب شدند و اعتقاد پیدا کردند که آنچه در جهان هستی پدید می‌آید، همه از خداست و بشر که دارای شعور و ادراک است در کارهای خود اراده و اختیاری ندارد. در برابر، دسته‌ای دیگر چون به نادرستی این گفتار و پیامدهای آن پی بردند - و از جمله آنکه بنابراین عقیده تمام مفاسد و جنایات را باید به خدا نسبت داد و به او مستند ساخت و این سنت با عدالت خدا سازگار نیست - قائل به تفویض شدند؛ یعنی گفتند تمام کارهایی که از بشر سر می‌زند از اراده و اختیار خود اوست و هیچ گونه ارتباطی به خدا ندارد و دستگاه الهی پس از آفرینش تعطیل شده است.

این دسته نیز به حقیقت نرسیده و دچار اشکالاتی شدند که از جمله اثبات ناتوانی ذات مقدس باری تعالی و قطع سلسله فیض از مبدأ فیاض می‌باشد. لیکن آنچه از سرچشمه‌های

علم الهی و منابع وحی ربانی و راهنمایان دینی مبین یعنی ائمه طاهرین(ع) به ما رسیده، عقیده‌ای مستقل از آن دو عقیده است.

دو گوشه از آن دو عقیده را در یک عقیده جمع نموده و برزخی میان آنها قرار داده است به نام «الامر بین الامرین». توانایی بشر در تمام لحظات زندگی از آن خداست و تمام نیروهایی که در انجام کار صرف می‌گردد، از طرف حق تعالی افاضه می‌شود و این افاضه، دائم در جریان است و اگر یک لحظه قطع شود، هستی به نیستی می‌گراید و اوست که هر زمانی بخواهد، می‌تواند جریان فیض را قطع کند و هستی تمام موجودات را بگیرد. (سبزواری، ۱۴۰۲، ج ۱۶: ۲۹۷) هر گروه، پیامد نامعقول و غلط دسته دیگر را به عنوان ضعف پندار او به رخ او می‌کشد. اشاعره به معتزله می‌گفتند عقیده به اراده در انسان، سبب تعطیل در کار خدا می‌شود و یا برای خدا شریک قرار دادن است. معتزله هم به اشاعره می‌گفتند عقیده به جبر باعث می‌شود که تمام گناهان و جنایاتی که از انسانها سر می‌زند، از خدا باشد و به او استناد داده شود. لیکن شیعه با پذیرفتن عدالت در خدا و حسن و قبح ذاتی افعال، حق انتخاب و آزادی را از طرف خدا برای بشر پذیرفت و عقیده صحیح از میان آن دو عقیده را که از طرف امامان معصوم(ع) طرح شده بود، شعار خود قرار داد. آن عقیده به «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» یعنی نه جبر درست است و نه تفویض، و عقیده صحیح امری میان دو امر است.

آزادی در نظریه های غربی

تفکر اخلاقی لیبرالیسم را جان لاک پی‌ریزی و بنیاد تکمیل کرد. جان لاک می‌گوید: سعادت به معنای تام کلمه عبارت است از حداکثر لذتی که حصولش از ما ساخته باشد. (راسل، تاریخ فلسفه، ج ۳: ۲۱۶) نظر بنیادین نیز مشابه جان لاک است. وی در تعریف اخلاق می‌گوید: عملی نیکوست که متضمن نفع و لذت بیشتر باشد. (همان: ۴۹۱)

از نظر آنها اخلاقی بودن پس از عمل مشخص می‌شود؛ از این رو ملاک معقولی برای دست زدن به کاری یا ترک آن وجود ندارد، و به تعبیری، آزادی از دیدگاه لیبرالیسم غربی، به معنای آزادی انسان از قوانین الهی و اسارت او در قید و بندهای مادی است با این وصف لیبرالیسم غربی. در حقیقت منادی گریز انسان از فطرت الهی به سوی خصلت‌های حیوانی است. در اگرستانسیالیسم (اصالت وجود) نیز بیش از هر چیز بر جنبه و ارزش‌های فردی توجه شده و در رأس همه، آزادی، اراده و خواست فرد مورد نظر است و هر نوع قیدی ولو تقید به مدار و راه خاص را بر ضد انسانیت انسان می‌داند و تنها بر آزادی، بی‌قیدی، تمرد و عصیان تکیه می‌کند. لازمه این سخن، هرج و مرج اخلاقی، بی‌تعهدی و نفی هر گونه مسئولیت است. (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۸۴) حتی معتقدند بندگی خدا، انسانیت را نقض

سیاست متعالیه

- سال دوم
 - شماره هفتم
 - زمستان ۹۳
- مبانی فقهی اسلام
و آزادی‌های
سیاسی-اجتماعی
(۱۱۹ تا ۱۳۶)

می‌کند؛ زیرا این بندگی، آزادی انسان را سلب می‌کند، پس کمال انسان در آزادی مطلق حتی آزادی از قید مذهب است. (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۲۷-۳۲۶)

مهم‌ترین اصول بنیادی لیبرالیسم مدافع بی‌چون و چرای آزادی اندیشه، دین رفتار، آزادی بیان و آزادی سیاسی است. ثمره ضروری چنین دفاعی، از یک سو به زیر سؤال رفتن حق الهی و هر نوع آمریتی بود که به نمایندگی از سوی آسمان در زمین اعمال می‌شد و از سوی دیگر منجر به تنزل قدرت دین در قلمرو عمومی و انتقال آن به قلمروهای خصوصی گردید؛ به عبارت ساده‌تر، آزادی فرد در تعیین سرنوشت (به ویژه سرنوشت سیاسی) خود بیشتر و بیشتر شد. این خودمختاری مردم در بخش‌های مختلف قلمرو همگانی (مانند قانون‌گذاری، کارهای اجرایی و قضاوت) تحت نام و برای منافع شهروندان به صورتی درآمد که همگان حق شرکت و حق کنترل بر روی آنها را داشتند. (عضدانلو، ۱۳۹۰) البته این آزادی تا حدی است که محدود کننده آزادی دیگران نباشد؛ از جمله اصول بنیادی لیبرالیسم عبارتند از: حقوق بشر، برابری، حکومت قانون، آزادی فردی، مالکیت خصوصی و بازار آزاد.

ریشه آزادی در فرهنگ اسلامی، جهان‌بینی توحیدی است. اصل توحید با معانی ظریف و دقیقی که دارد، آزاد بودن انسان را تأمین می‌کند؛ یعنی هر کس که معتقد به وحدانیت خداست و توحید را قبول دارد، باید انسان را آزاد بداند.

در اسلام بر آزادی انسان‌ها در مقابل غیر خداوند، تأکید زیادی شده است. بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد که اهمیتی که اسلام برای آزادی قائل است هیچ دین و مذهب دیگری قائل نشده است؛ اما باید توجه داشت که این آزادی، آزادی در مقابل دیگران است و شامل آزادی از خدا، قوانین الهی و مقررات اخلاقی و منطقی مورد تأیید دین اسلام نیست. مفاد آیه ۶۴ سوره آل عمران هم اعلان آزادی و حریت کامل انسان‌ها در مقابل غیر خداست. نباید یک نفر جامعه را ملک خود بداند، بلکه همه باید وارد مملکت خداوند شوند؛ چرا که صاحب اختیار همه، اوست تا تبعیض‌ها و ظلم و نابرابری‌ها ریشه کن شود. برای بررسی دقیق دیدگاه اسلام می‌توان آزادی‌ها را به چند دسته تقسیم کرد:

۱- آزادی‌های شخصی: از دیدگاه اسلام هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد و کسی نمی‌تواند متعرض حیات یا زندگی شخص دیگر شود. حتی بر عهده حکومت است که از حق حیات و امنیت افراد دفاع و مراقبت نماید. قتل نفس، جرم محسوب می‌شود. در قرآن کریم در این باره آمده است: «أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، آیه ۳۲)؛ هر کس، دیگری را بدون حق قصاص و یا بدون آنکه فسادی در زمین کرده باشد، به قتل برساند مثل آن است که همه مردم را کشته است.»

طبق این آیه، قتل یک نفر برابر با قتل همه افراد جامعه شمرده شده که جرمی سنگین محسوب می‌شود و مجرم باید تاوان آن را پس بدهد؛ چراکه یک جامعه را با خطر روبه‌رو کرده است.

سیاست متعالیه

- سال دوم
 - شماره هفتم
 - زمستان ۹۳
- مبانی فقهی اسلام
و آزادی‌های
سیاسی-اجتماعی
(۱۱۹ تا ۱۳۶)

۲- آزادی‌های عمومی و حقوق سیاسی: حدود ۳۰۰ آیه در قرآن وجود دارد که مردم را به اندیشه و تفکر و تعقل دعوت می‌کند و این نشانه اهمیت آزادی در دیدگاه اسلام می‌باشد. در مورد آزادی دین و مذهب هم، این امر بر کسی پوشیده نیست که اسلام، کسی را به خاطر عقیده غیر اسلامی، مجازات نمی‌کند و بر این اساس اسلام اقلیت‌های مذهبی را به رسمیت شناخته است؛ اما در مورد آزادی بیان هم باید گفت: سیره پیامبر و ائمه (ع) بر احترام به آزادی عقیده و انتقادپذیری بوده است. البته این آزادی‌ها تا هنگامی معتبر است که حقوق دیگران مراعات گردد و مزاحم آزادی‌های دیگران نباشد و امنیت جامعه را به خطر نیندازد. برخی از اندیشمندان مسلمان، قلمرو آزادی در اسلام را از جنبه دیگری مد نظر قرار داده‌اند:

در فقه اسلامی، احکام به دو دسته الزامی و غیرالزامی تقسیم می‌شود که دستورات الزامی شامل واجبات و محرمات می‌گردد. احکام غیرالزامی، که در سه نوع مستحبات، مکروهات و مباحات مطرح می‌شود، در حقیقت قلمرو آزاد زندگی بشر می‌باشد و انسان می‌تواند بر اساس این تقسیم بندی در خارج از قلمرو احکام الزامی، در انتخاب راه و شیوه زندگی آزاد باشد و در این قلمرو وسیع، به قانون‌گذاری در زمینه‌های مختلف زندگی از جمله حقوق بشر بپردازد. (خدای، ۱۳۹۲: ۵)

مبانی فقهی حاکمیت دولت

در نظام سیاسی مبتنی بر دین، رهبر واجد شرایط، به صورت مشروط و با اختیارات کافی و براساس مکانیزم مشخصی تعیین شده و به طور مشخصی هر دو منشأ مشروعیت یعنی اراده الهی و خواست عمومی را پشتوانه خود معرفی می‌کند، همان گونه که در متن زندگی اجتماعی نیز هیچ کدام از دو گم‌شده بشری یعنی آزادی و عدالت را فدای همدیگر نمی‌سازد، در ساخت سیاسی و منشأ حکومت نیز هیچ کدام از دو عنصر اقتدار و رضایت را نادیده نمی‌گیرد.

بنابراین در نظام سیاسی اسلام، با پذیرش منابع و مبانی مشترک حقوقی در حوزه‌های مختلف حقوقی از حقوق اساسی گرفته تا حوزه‌های حقوق خصوصی، حقوق جزا و حقوق تجارت و به رسمیت شناختن دخالت اراده‌های انسانی در گستره وسیعی از تحولات اجتماعی و سیاسی، تلفیق مناسبی بین دو منشأ حاکمیت، یعنی احکام پیشین شرع و خواست مشروع انسان‌ها وجود داشته و تلاش موفقی برای تشکیل نظام سیاسی که علاوه بر امور سیاسی و

حقوقی، به مبانی دینی و اخلاقی نیز اهتمام دارد، به عمل آمده است. اندیشه دینی و یافته‌های فقهی، در بخش‌های گسترده‌ای اراده‌های جمعی را منشأ مشروعیت احکام می‌داند؛ جمله موارد زیر را می‌توان برشمرد:

(الف) در مبانی فلسفی خود به اختیار معتقد است و برخلاف حکومت‌های استبدادی تقدیرگرایی را ترویج نمی‌کند، بلکه انسان را موجودی آزاد و مختار می‌داند و به او توصیه می‌کند بهترین استفاده را از این موهبت الهی بکند.

(ب) در منطقه الفراغ احکام (مباحات، مستحبات و مکروهات) مبنای مشروعیت را اراده‌های فردی و اجتماعی انسانی می‌داند این اراده‌ها از منابع و مبانی مشترک متأثرند.

(ج) کیفیت اجرای برخی از احکام را برعهده اراده‌های انسانی قرار می‌دهد (مانند کیفیت دفاع، برنامه‌ریزی برای اجرای قسط و عدل در جامعه و...) که آنها نیز از منابع و مبانی مشترک تأثیر می‌پذیرند.

(د) در محدوده ضرورت‌ها و مصالح اجتماعی، احکام ثانویه را با تشخیص مراجع ذیصلاح برای تشخیص ضرورت بر احکام اولیه مقدم می‌دارد و در مصالح عالیه اجتماعی، اقتدار را برای برقراری مصالح جامعه توصیه می‌نماید: «وَسَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران، آیه ۱۵۹) این مصالح عالیه در آن دسته از احکام اولیه که ضرورتی برای ترک آنها وجود ندارد، نمود بیشتری می‌یابد.

بنابراین علاوه بر ترتیبات حکومتی، فعلیت و تحقق این ایده‌ها، بر مبنای خواست انسانی بنا می‌شود و در صورتی که اراده مطلق جمعی همراه با اراده الهی نباشد، عملاً حکومت اسلامی تشکیل نمی‌شود، هرچند معتقدان، در راه رسیدن بدان تکلیفی دائمی و مستمر دارند تا حق تسلط بر سرنوشت خویش را از راه روشنگری و مبارزه به دست آورند. امیرمؤمنان یکی از علل پذیرش حکومت را اقبال عمومی می‌داند. (فرهنگی، رابطه فقه با منابع و مبانی مشترک حقوقی حاکمیت)

محقق نائینی نظام سیاسی (سلطنت) را به اعتبار کیفیت تصرف حکومت‌ها در امور جامعه، منحصرأً، به دو دسته «تملیکیه و ولایتیه» تقسیم می‌کند. آن‌گاه دو استعاره متقابل «بردگی» و «وقف» را در توصیف و تمیز این دو نوع از نظام سیاسی استخدام می‌کند. به نظر نائینی، نظام سیاسی تملیکیه، در واقع، امتداد نظام بردگی است:

نسبت تمام اهالی به سلطان، نسبت عبید و اماء [غلامان و کنیزکان]، بلکه اذل از آن و به منزله احشام و اغنام و حتی از آن هم پست‌تر و به منزله نباتات است که فقط فائده وجودیه آنها رفع حاجت غیر [سلطان] و خود [بردگان] بهره و حظی از وجود خود ندارند.

و بالجمله حقیقت این قسم از سلطنت به اختلاف درجاتش عبارت از خداوندی مملکت و اهلش، که درجات این خداوندی هم مختلف است، خواهد بود.

نائینی بر خلاف نظام تملیکیه، شرط اساسی «نظام ولایتیه» را آزادی و برابری نوع انسان‌ها و امانتی - غیرمالکانه - بودن قدرت سیاسی تلقی می‌کند؛ «چه حقیقت واقعیه و لبّ آن عبارت است از ولایت بر اقامه وظائف راجعه به نظم و حفظ مملکت نه مالکیت، و امانتی است نوعیه در صرف قوای مملکت که قوای نوع است در این مصارف». وی چنین نظام سیاسی را با تکیه بر تمثیل وقف تبیین می‌کند و جزئیات احکام آن را در دو دوره حضور و غیبت معصوم (ع) از یک سوی، و با فرض مشروعیت یا غصبی بودن مقام از سوی دیگر، برجسته می‌نماید. نائینی به زیبایی و ظرافت، نسبتی بین وقف و نظام ولایتیه، از حیث هندسه و احکام، ایجاد کرده و می‌افزاید:

پس لامحاله سلطنت مجعوله در هر شریعت و بلکه نزد هر عاقل، چه به حق تصدّی شود یا به اغتصاب، عبارت از «امانت‌داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظائف راجعه به نگهداری» خواهد بود، نه از باب قاهریت و مالکیت و دل‌بخواخانه حکمرانی در بلاد و فی‌مابین عباد؛ و فی‌الحقیقه از قبیل تولیت بعض موقوف علیهم در نظم و حفظ موقوفه مشترکه و تسویه فی‌مابین ارباب حقوق و ایصال هر ذی‌حقی به حقّ خود است، نه از باب تملک دل‌بخواخانه و تصرف شخص متصدّی؛ و از این جهت است که در لسان ائمّه و علمای اسلام سلطان را به ولیّ و والی و راعی، و ملّت را به رعیت تعبیر فرموده‌اند. (نائینی، ۱۳۸۲: ۱۱۸)

فقره فوق اساس اندیشه سیاسی نائینی، اعم از حکومت معصوم یا دوره غیبت را تشکیل می‌دهد. وی با تکیه بر مبانی اعتقادی فقه شیعه در باب امامت و غیبت معصوم (ع)، نظام سیاسی مشروطه را به مدیریت «موقوفه غصبی» - که غصب قهری به اعتبار غیبت است - تشبیه می‌کند و آن‌گاه در باره وجوب شرعی چنین نظام سیاسی می‌نویسد:

در ابواب ولایات بر امثال اوقاف عامّه و خاصّه و غیرها از آنچه راجع به باب ولایات است، این معنا نزد تمام علمای اسلام مسلم و از قطعیات است که چنانچه غاصبی عدواناً وضع ید نماید و رفع یدش رأساً ممکن نباشد، و لکن ترتیبات عملیه و گماشتن هیئت نظّاری توان تصرفش را تحدید و موقوفه مغصوبه را - مثلاً - از حیف و میل و صرف در شهواتش، کلاً ام بعضاً، صیانت نمود، البتّه وجوب آن بدیهی و خلاف در آن نه تنها از علمای متشرّعین، بلکه از عقلای دهریین هم هیچ متصوّر و متحمل نخواهد بود.

در تمثیل موقوفه غصب شده می‌توان به سخن نائینی در باب حقوق و آزادی‌های مردم در حکومت ولایتیه، ماهیت شورایی این نوع حکومت، حتی با فرض عصمت حاکم اشاره کرد.

سیاست متعالیه

- سال دوم
 - شماره هفتم
 - زمستان ۹۳
- مبانی فقهی اسلام
و آزادی‌های
سیاسی - اجتماعی
(۱۱۹ تا ۱۳۶)

وی قلمرو کار مجلس را به دو قسم عمده تقسیم کرده است: نخست، مدیریت دخل و خرج کشور که عموماً مبتنی بر مالیات و صرف آن در مصالح نوعی است؛ دوم، امور مشترک عمومی؛ یعنی همان دسته از امور ولایتی که جز معصوم (ع) احدی در آن ولایت ندارد. به نظر نائینی، هر دو امر نوعی و عمومی فوق قابل تطبیق به باب و کالت شرعی است.

به نظر نائینی، «جز اذن مجتهد نافذالحکومه و اشمال مجلس ملی به عضویت عده‌ای از مجتهدین عدول عالم به سیاسات برای تصحیح و تنفیذ آراء، شرط دیگری [برای مشروعیت مجلس] معتبر نباشد». وی پس از جمع‌بندی کلی، شرایط سه‌گانه‌ای را برای نمایندگان مجلس در نظر می‌گیرد که عبارتند از: (۱) علمیت کامله در باب سیاسات؛ (۲) بی‌غرضی و بی‌طمعی؛ (۳) غیرت کامله و خیرخواهی نسبت به دین و دولت و وطن اسلامی و نوع مسلمین.

بر مبنای فقه نائینی، از آن رو که مجلس یک نهاد ملی است، ایرانیان غیرمسلمان نیز، هم به لحاظ مشارکت در مالیات و دیگر امور نوعی، و هم به اعتبار «شورا»، و به دلیل «توقف تمامیت و رسمیت شورویت عمومی بر دخولشان در امر انتخاب، لا محاله باید داخل شوند. و البته اگر از صنف خود کسی را انتخاب کنند حفظ ناموس دین [اسلام] از او مترقب نباشد، لکن خیرخواهی نسبت به وطن و نوع از آنان هم مترقب و اتصافشان به اوصاف مذکوره در صلاحیت برای عضویت کافی است. در تمایز با این دو نظریه، فقه مشروطه، فقه دموکراسی است و یا با توجه به نسبتی که با شرع دارد، می‌توان آن را یکی از مدل‌های دموکراسی دینی نامید.

عمده‌ترین مباحث در باب مبانی نظام سیاسی شیعه در دو حوزه کلامی و فقهی طرح شده است. این مبانی به طور عمده، از سوی کسانی طرح و بسط یافته‌اند که قائل به نظریه دولت مبتنی بر آموزه «ولایت فقیه» در عصر غیبت هستند. دوره غیبت به دلیل فقدان حضور معصوم در جامعه برای شیعیان، دوره نقصان و حرمان تلقی می‌شود؛ از این رو یکی از مهم‌ترین مسائل پیش‌روی شیعیان در این دوره، مسئله «حق حاکمیت» و مبانی نظام سیاسی و دولت است. امروزه یکی از نظریه‌های ارائه شده درباره دولت در عصر غیبت در اندیشه‌های سیاسی شیعی، نظریه «دولت مبتنی بر نظریه‌های ولایت فقیه» است. از میان نظریه‌های ولایت فقیه نیز دو نظریه «ولایت انتخالی فقیه» و نظریه «ولایت انتصابی فقیه» برجستگی خاصی یافته‌اند، به گونه‌ای که می‌توان سایر نظریات را حول این دو نظریه سامان‌دهی کرد.

از یک منظر، رسول اکرم(ص) دارای شئون سه‌گانه‌ای است که پس از ایشان به جانشینان آن حضرت یعنی امامان معصوم(ع) و آن‌گاه عالمان می‌رسد و آنان عهده‌دار امر حکومت، قضاوت و هدایت دینی مردم هستند و می‌بایست در راستای سیره پیامبر حرکت کنند و در جهت تقویت دین و دینداران تلاش و احکام اسلامی را در جامعه برقرار نمایند. در ارزیابی کلی، با توجه به آرای متفکران مسلمان، می‌توان مناصب پیامبر(ص) را به قرار ذیل احصا کرد:

۱. **مرجعیت دینی و معنوی:** نخستین منصب پیامبر(ص)، رسالت الهی در ابلاغ احکام و قوانین الهی به مردم است و بنابراین، سخن و عمل ایشان در این‌باره حجت می‌باشد. طبق آیات قرآن، آنچه پیامبر برای انسان‌ها آورده باید اخذ شود و آنچه از آن باز داشته باید ترک گردد: «و آنچه را پیامبر به شما می‌دهد بپذیرید و آنچه شما را از آن باز می‌دارد از آن دست بردارید». (حشر، آیه ۷)

۲. **قضاوت و دادرسی:** این منصب نیز به نص آیات قرآن، برعهده رسول اکرم(ص) نهاده شده است: «سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورده‌اند، مگر آنکه در اختلافی که دارند تو را داور خود کنند، آن‌گاه در آنچه داوری کردی هیچ دل‌تنگی در خود نیابند و به خوبی (به حکم تو) گردن نهند». (نساء، آیه ۶۵)

۳. **ولایت سیاسی و اجتماعی:** رسول اکرم(ص) گذشته از مقام تبیین و ترویج دیانت و قضاوت میان مسلمانان، رهبری سیاسی و مدیریت اجتماعی آنان را نیز به نص آیات قرآن برعهده دارند: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ». (نساء، آیه ۵۹) برخی از پژوهشگران، که به طبقه‌بندی اندیشه‌های سیاسی پرداخته‌اند، معتقدند: از اوایل قرن چهارم تا آغاز قرن دهم هجری، دوران تأسیس، رشد و شکوفایی فقه فردی شیعیان است و در آثار آنان، نظریه سیاسی مشاهده نمی‌شود؛ اما این وضعیت از دوره صفویه به گونه‌ای متمایز مطرح گشت و حاکمان به زعم خود، به اذن فقیهان این دوره - که نمایان اصلی امام زمان(ع) محسوب می‌شوند - به حکومت پرداختند. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰) در نتیجه، رابطه و تعامل علما با حاکمان صفوی بسط و گسترش یافت. در همین دوره است که اخباری‌گری نیز دوباره احیا گردید و رواج یافت و راهی متمایز از اصولی‌ها در پیش گرفت. (کدیور، ۱۳۷۷: ۱۳ / لک‌زایی، ۱۳۷۵: ۷۰-۹۲)

مبانی حاکمیت دولت

دولت‌ها عالی‌ترین مظهر بهره‌مند از قدرت و حاکمیت شامل کل نظام سیاسی و حکومت می‌باشند. بنابراین شکی نیست که با گسترش حضور و نفوذ قدرت دولت در عرصه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، دخالت دولت در امور مردم وسیع

می‌شود؛ اما قانون اساسی ساختار رسمی دولت، قدرت‌ها و نهادهای مرکزی حکومت و همچنین حقوق شهروندان و حوزه محدودیت‌ها و وظایف حکومت در آن را ترسیم می‌کند تا علاوه بر اینکه در کلیه حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، حقوقی و قضایی به نیازهای انسان پاسخ دهد، مانع دخالت بی حد و حصر دولت نیز گردد.

بررسی دورانی که تاریخ بدانها دسترسی داشته و حتی بخش‌هایی از گذشته که ما قبل تاریخ نامیده می‌شوند و اطلاع از نحوه زندگی اجتماعی آن دوره‌ها امکان‌پذیر است، حاکی از وجود حاکمیت در آن جوامع می‌باشد. (فرهنگی، رابطه فقه با منابع و مبانی مشترک حقوقی حاکمیت) مکانیزم‌های تضمین‌کننده مؤلفه‌های حقوق سیاسی در قوانین داخلی و اسناد بین‌المللی عبارتند از: حق آزادی عقیده و مذهب، حق آزادی بیان، مطبوعات و اطلاعات، حق مشارکت مردم در اداره امور کشور با بررسی قانون اساسی و قوانین عادی جمهوری اسلامی ایران در مورد مؤلفه‌های حقوق سیاسی افراد مشخص گردید که در خصوص بخش عمده‌ای از حقوق سیاسی، از جمله: حق آزادی عقیده، مطبوعات و اطلاعات، و حق آزادی بیان. حقوقی که در قانون اساسی بیان شده است عبارتند از: الف. حق آزادی عقیده و مذهب؛ ب. حق آزادی بیان، مطبوعات و اطلاعات؛ ج. حق مشارکت مردم در اداره امور کشور که شامل موارد زیر است: ۱) حق اشتغال به مشاغل سیاسی و دولتی؛ ۲) حق شرکت در انتخابات؛ ۳) حق تشکیل احزاب و تشکل‌ها و مشارکت در آنها؛ ۴) حق برپایی آزادانه اجتماعات، تظاهرات و راهپیمایی‌ها. (صالحی: ۱۳۸۸)

در خصوص حمایت کیفری از محرومیت ملت از این حقوق، نص صریحی وجود ندارد، مگر اینکه به ماده ۵۷۰ قانون مدنی ایران استناد کنیم. این ماده، اشاره به محروم کردن افراد ملت از حقوق مقرر در قانون اساسی به وسیله مقامات و مأموران حکومتی و دولتی دارد. حق برپایی تظاهرات، راهپیمایی‌ها و اجتماعات نیز از جمله حقوقی است که به صراحت در اصل ۲۷ قانون اساسی به آن اشاره شده است. پس اگر مأمور دولتی به طور خودسرانه و بدون رعایت ضوابط قانونی، افراد را از این حقوق و آزادی محروم سازد، متخلف محسوب و طبق ماده ۵۷۰ قانون مدنی ایران قابل تعقیب و مجازات است. همچنین مواد ۱۸ و ۱۹ اعلامیه و میثاق، به صراحت بر لزوم پیش‌بینی و رعایت حقوق سیاسی افراد تأکید دارند. (همان)

دولت نماینده حاکمیت

تفکیک حقوق به دو قسم شخصی و نوعی، نقطه عزیمت فقه برای تبیین دموکراسی است. اصولاً بین حقوق مشترک نوعی و دموکراسی چنان ملازمه‌ای وجود دارد که یکی بدون دیگری قابل تصور نیست. در مفهوم حق نه اجبار و محرومیت، بلکه «آزادی» نهفته است. حق، بنا به تعریف، قابل اعمال و إسقاط از جانب ذی‌حق است و این همان آزادی

است. از سوی دیگر، آزادی در اعمال حقوق مشترکه جز با اجماع و اکثریت، و به هر حال بدون دموکراسی ممکن نمی‌نماید.

در دموکراسی در فقه مشروطه نخستین و مهم‌ترین سرچشمه دموکراسی همان حقوق مشترکه نوعی است؛ و سرچشمه دوم نیز به امورحسیبه بر می‌گردد و از آن ناشی می‌شود. مورد نخست، هرچند جدید است، بنا به مبنای شیعه کمتر اختلافی است؛ اما امورحسیبه موضوعی اختلافی بین فقیهان شیعه است. عده‌ای امورحسیبه را ذیل ولایت فقیهان تعریف می‌کنند و جمعی نیز این امور را مستقل از ولایت فقیهان ارزیابی می‌کنند. چنین می‌نماید که آخوند خراسانی از دسته اخیر است و امور حسیبه را مستقل از ولایت فقها می‌بیند و محقق نائینی نیز با اندکی تفاوت و از روی احتیاط، از اذنی سخن می‌گوید که از باب «اذن من له ولاية الإذن» به مجلس شورای ملی در این باب داده می‌شود و مشروعیت تصرف مجلس در امور حسیبه را تضمین می‌کند (حبل‌المتین، سال ۱۶، ۲۵ و ۲۶ ذیحجه ۱۳۲۶: ۵-۸)

آخوند خراسانی و دو مجتهد همراه وی، در یکی از تلگراف‌های مهم خطاب به محمدعلی شاه قاجار و در دفاع از مردم‌سالاری می‌نویسند:

داعیان نیز بر حسب وظیفه شرعی خود و آن مسئولیت که در پیشگاه عدل الهی به گردن گرفته‌ایم، تا آخرین نقطه در حفظ مملکت اسلامی و رفع ظلم خائنین از خدا بی‌خبر و تأسیس اساس شریعت مطهره و اعاده حقوق مغضوبه مسلمین خودداری ننموده و در تحقق آنچه ضروری مذهب است که حکومت مسلمین در عهد غیبت حضرت صاحب الزمان عجل الله فرجه با جمهور مسلمین است حتی‌الإمكان فروگذار نخواهیم کرد و عموم مسلمین را به تکلیف خود آگاه ساخته و خواهیم ساخت. (حبل‌المتین، سال ۱۶، ش ۱۴، ۱۷ شوال ۱۳۲۶: ۱۵-۱۷) / صور اسرافیل، سال دوم، ۱۵ محرم ۱۳۲۷: ۳-۶

فقه و قانون موضوعه

رابطه فقه و قانون موضوعه از جمله مسائل اساسی در دوره مشروطه است. یکی از مهم‌ترین ایرادهای فقهی بر مشروعیت قانون موضوعه را شیخ فضل‌الله نوری در رساله «حرمت مشروطه» طرح نمود و لزوم پاسخ فقهی به این اشکالات، زمینه ظهور بسیاری از ادبیات فقه مشروطه، از جمله «تنبيه الأمه» نائینی را فراهم نموده است. شهید شیخ فضل‌الله نوری قانون اساسی را «ضلالته نامه» می‌نامد و می‌نویسد: «اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا، اگرچه در امور مباحه بالأصل هم باشد چون بر وجه قانون التزام شده، و می‌شود، حرام تشریعی و بدعت در دین است. «وکل بدعة ضلالة»؛ مباح را هم، اگر التزام به آن نمایند و لازم بدانند و بر مخالفت آن، جزا مرتب نمایند، حرام است».

سیاست متعالیه

- سال دوم
 - شماره هفتم
 - زمستان ۹۳
- مبانی فقهی اسلام
و آزادی‌های
سیاسی-اجتماعی
(۱۱۹ تا ۱۳۶)

مجلس شورای ملی رکن اول نظام سیاسی در دولت مدرن و مردم‌سالار است که مرکز قانون‌گذاری و عصاره ملت است. مخالفان مشروطه هم در اصل مشروعیت و هم در قلمرو اختیارات این مجلس اعتراض داشتند. به تعبیر نوری، «از جمله مواد [قانون اساسی]، تقسیم قوای مملکت به سه شعبه که اول قوه مقننه است، و این بدعت و ضلالت محض است، زیرا در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل حکم، هر که باشد. و در وقایع حادثه باید به باب الاحکام که نواب امام (ع) هستند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید نه تقنین و جعل». (نوری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۶۴)

نوری با تردید در مشروعیت مجلس و به تبع آن اصل قانون و نظام مشروطه، چنین می‌اندیشد که «اصل بنای اسلامی بر این دو امر است: نیابت در امر نبوتی و سلطنت؛ و بدون این دو احکام اسلامی معطل خواهد شد. فی الحقیقه سلطنت قوه اجرائیه احکام اسلام است». نوری تأکید می‌کند که این دو مکمل و متمم یکدیگر هستند و تحصیل عدالت به اجرای احکام اسلام است. بدین سان، «اگر بخواهند بسط عدالت شود، باید تقویت به این دو فرقه بشود؛ یعنی حمله احکام و اولی الشوکه من اهل الاسلام. این است راه تحصیل عدالت صحیحه نافع». (همان: ۲۶۹-۲۷۰) در ابتدای رساله ایشان تأکید شده است: «جعل قانون، کلاً ام بعضاً، منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیغمبری است... حاصل آنکه: مسلم را حق جعل قانون نیست». (زرگری نژاد، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۸۴-۲۸۵)

نتیجه‌گیری

مفهوم آزادی در فقه اسلامی از یک منظر دارای سابقه زیادی است. فقهای زیادی برآزاد بودن انسان‌ها از قیود درونی و بیرونی اشاره کردند. تأکید اساسی آنها این بود که انسان باید از هر دو جنبه بیرونی و درونی آزاد باشد، اما آزادی یک مفهوم انتزاعی نیست. در واقع آزادی در رابطه تنگاتنگی با حقوق انسانی و حق حاکمیت دارد، در صورتی می‌توان یک انسانی را آزاد دانست که جامعه و نظام حاکم حقوق اساسی وی مانند حق حیات، برخورداری از مواهب زندگی و آزادزیستن را به رسمیت بشناسند با وجود حکومت‌های استبدادی در کشورهای اسلامی از جمله ایران عملاً حقوق اساسی که در فقه نیز بر آن تأکید شده است نادیده گرفته شد و این ناشی از نادیده گرفتن حقوق مردم توسط حاکمان در طی قرون گذشته بود. این مفاهیم در سده‌های اخیر در غرب به شکل عملی پیاده شده و در کشورهای اسلامی نیز نفوذ پیدا کرد.

در زمینه حاکمیت و میزان اختیارات آن بحث‌های مختلفی در کتب اهل تسنن و شیعه مطرح شده و علمای شیعه ولایت را مختص پیامبر و امامان می‌دانند و عده‌ای نیز ولایت را

به فقها تعمیم می‌دهند؛ اما نکته مهم که در این مقاله مطرح شده، تفاوت آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در فقه اسلامی و فرهنگ غرب است. در فرهنگ غرب به آزادی حداکثری قائل هستند که بر مبنای آن افراد با نظر اکثریت هر حقی را برای خود قائل شوند؛ اما در فقه اسلامی آزادی و حقوق انسانی در چارچوب شریعت معنا پیدا می‌کند. در واقع مشکلاتی که از زمان مشروطیت تاکنون بین فقها و روشنفکران وجود دارد در همین برداشت از آزادی و حقوق انسانی است.

منابع

۱. آخوندخراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۳ق)، کتاب فی الوقف، قم، دفترانتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۶۲)، رساله طلب و اراده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. _____ (۱۳۷۱)، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. _____ (۱۳۸۲ق)، رساله اجتهاد و تقلید، قم، انتشارات دارالفکر.
۵. انصاری، مرتضی (۱۳۷۴ق)، فرائد الاصول، قم، انتشارات مصطفوی.
۶. _____ (۱۳۷۵ق)، مکاسب، تبریز، خط طاهر خوشنویس.
۷. حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۰)، «نحوه تعامل محقق کرکی با دولت صفویه»، اندیشه سیاسی محقق کرکی، قم، بوستان کتاب قم.
۸. راسل، برتراند (بی‌تا)، تاریخ فلسفه، تهران، انتشارات نور.
۹. زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷)، رسائل مشروطیت تهران، انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۰. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۰۲ق)، مهذب الاحکام، نجف، مطبعه الآداب النجف الاشرف.
۱۱. سیدمرتضی (۱۳۴۶)، الذریعه فی اصول الشیعه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۱۱۰۰.
۱۲. سیدرضی (گردآورنده)، نهج‌البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام.
۱۳. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، عده الاصول، قم، انتشارات مؤسسه آل‌البیت.
۱۴. صور اسرافیل، سال دوم (۱۵ محرم ۱۳۲۷).
۱۵. عضدانلو، حمید (۱۳۹۰)، مبانی و اصول لیبرالیسم، سایت حقوق.
۱۶. کدیور، محسن (۱۳۷۷)، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی.
۱۷. مامقانی، عبدالله (بی‌تا)، رساله هدایه الانام فی حکم اموال الامام، انتشارات امین‌التجار، چاپ حجری.
۱۸. محمدباقر، مجلسی (بی‌تا)، بحارالانوار، بیروت.
۱۹. مرتضی، مطهری (۱۳۸۳)، سیری در نهج‌البلاغه، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
۲۰. _____ (۱۳۸۶)، انسان کامل، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
۲۱. _____ (۱۳۸۸)، حکمتها و اندرزها، تهران، انتشارات صدرا چاپ دهم.

۲۲. نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۸۲)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح سیدجواد ورعی قم، بوستان کتاب.
۲۳. نوری، شیخ فضل الله (۱۳۸۷)، «رساله حرمت مشروطه»، در غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت تهران، انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۲۴. صالحی، جواد (۱۳۸۸)، «مؤلفه های حقوق سیاسی در قوانین کیفری»، فصلنامه علوم سیاسی، سال دوازدهم ش ۴۷.
۲۵. جبل المتین (۱۳۲۶ق)، کلکته، سال ۱۶، ش ۱۴ (۱۷شوال ۱۳۲۶).
۲۶. فرهنگ، محمدحسین (بی تا)، «رابطه فقه با منابع و مبانی مشترک حقوقی حاکمیت»، برهان و عرفان، ش ۷.
۲۷. لک زایی، نجف (۱۳۸۹)، «درآمدی بر طبقه بندی های اندیشه سیاسی اسلامی»، حکومت اسلامی، سال پنجم، ش ۱۶، (تابستان ۱۳۷۹).
۲۸. روزنامه انجمن تبریز، سال سوم، ش ۱۷، (۷ شوال ۱۳۲۶).