

جستار اول

پیروزی در جبههٔ کهنه‌اندیشی‌ها

پیروزی در جبههٔ کهنه‌اندیشی‌ها

www.KetabFarsi.com

«... هیچ فرمود و لقد کرّمنا السموات؟ و لقد کرّمنا العرش؟...» <۱>

— شمس تبریزی

هیچ کرّمنا شنید این آسمان که شنید این آدمی پرغمان
بر زمین و چرخ عرضه کرد کس خوبی و عقل و عبارات و هوس

— مثنوی، دفتر ششم (۴۰-۱۳۹)

حقوق بشر و ریشه‌های دینی آن

اشاره شمس تبریزی و مولانا در عبارت و شعری که بر پیشانی این گفتار تکیه زده است به آیه ۷۰ از سوره هفدهم در قرآن کریم است: **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**. تکریم به معنی بزرگداشت است و کرامت به معنی عزت و شرف، معادل واژه انگلیسی **dignity** که در موارد متعدد از متون انگلیسی منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است. در ترجمه برخی از این اسناد گاهی هم به جای کرامت در مقابل **dignity** از واژه «حیثیت» استفاده شده است.

گفته‌اند که کرامت مرتبه‌ای بالاتر از حریت (آزادگی) است چه هر انسان نیک را آزاده می‌نامند اما انسان صاحب کرامت آن کسی را گویند که دارای نیکویی‌های استثنایی باشد. تا نیکویی کسی فوق العاده و چشمگیر نباشد او را صاحب کرامت نمی‌خوانند.

از نظرگاه ادیان کرامت انسان تجلی اراده حق تعالی است، عطیه مقدسی است که به انسان داده شده است تا بتواند خود را شکوفاتر سازد و به تکالیفی که در قبال خدا و ابنای نوع خود دارد عمل کند. هیچ کس نمی‌تواند این عطیه الهی را از بشر سلب کند. انسان خلیفه خدا در روی زمین است. <۲>

تنها آفریده‌ای است در همه زمین و آسمان‌ها که خداوند با آفریدن او به خود تبریک گفته <۲> و امانت خویش به او سپرده است. <۳> موجودی شریف و بی‌همتا که خداوند با او عشق می‌ورزد. <۴> همه جا با اوست <۵> و از همه به او نزدیک‌تر است. <۶> در خلوتِ فرد هست و در صحبت جمع هست. <۷> «غیرتِ حق» <۸> که می‌گویند جز این نیست که خداوند عاشق انسان است و بر نمی‌تابد که معشوق با کسی جز او نرد عشق بیازد <۹> یا به چیزی جز مهر او دل ببندد.

فلسفه حقوق بشر سخت تأثیر پذیرفته از تعالیم ایمان‌وئل کانت است که بر خودمختاری^۱ انسان‌ها تأکید فراوان دارد و می‌گوید انسان قابلیت‌گزینش و تصمیم‌گیری عقلانی را دارد و دیگر جانوران چنان نیستند. پس انسان مستحق فضیلت و شرف و کرامت^۲ است که او را از دیگر موجودات ممتاز می‌گرداند. امتیاز انسان به انسانیت اوست.

گفته‌اند که این اندیشه کانت همان اخلاق مسیحی است که در لباس سکولار بیان شده است؛ چه مسیحیت نیز مانند اسلام امتیاز انسان را به روح می‌داند که خداوند در او دمیده است و روح را امری قدسی می‌شناسد. نتیجه برداشت‌ها در هر حال — چه از طریق اخلاق مسیحی و چه از طریق اخلاق کانتی — به یک جا می‌رسد و آن این است که معامله با انسان‌ها باید از معامله با موجودات دیگر فرق داشته باشد. درباره هیچ انسانی تصمیمی بدون مشورت با خود او نمی‌توان گرفت. جراح هم که می‌خواهد عملی روی جسم بیمار انجام دهد باید با خود او مشورت کند و رضایت او را به دست آورد. تأکید بر والایی و شرف انسان چیزی است که ادیان الهی را با آرمان‌های حقوق بشر پیوند می‌دهد. حقوق بشر روایتی تازه از حقوق طبیعی است، و حقوق طبیعی خود چیزی جز تعبیری دیگر از حقوق فطری یا الهی نیست. اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنی رفت آرام اوفتاد

¹ autonomy

² dignity

سکوت عمدی در ارجاع به سوابق دینی

اما در متن اعلامیه جهانی حقوق بشر هیچ اشاره‌ای در این باب به نظر نمی‌رسد. هیچ‌جا در این اعلامیه به ریشه‌های دینی ارزش‌هایی که حقوق بشر برای انسان قائل شده است ارجاع نمی‌شود و به نظر می‌رسد که سکوت در این باره امری عمدی بوده است. ظاهراً تدوین‌کنندگان اعلامیه پس از بحث زیاد به این نتیجه رسیده بودند که بهتر است در بیان اصول حقوق جهانی بشر، نقیاً یا اثباتاً، سخن از ارتباط آن با تعالیم دینی در میان نیاورند. در آن زمان که اعلامیه جهانی حقوق بشر نوشته می‌شد، نیمی از دولت‌های جهان رسماً سیاست ضد دینی را دنبال می‌کردند و نیمی دیگر بر اساس لائیسیته بر آن بودند که دولت باید در مسئله دین بی‌طرف بماند، یعنی سیاست رسمی دولت نه بر پایه مبارزه با دیانت باشد و نه بر پایه تبلیغ و تقویت دین خاصی. ضدیت با دین سیاست اعلام شده کشورهای کمونیستی بود که دین را افیون توده‌ها می‌خواندند. آن‌ها که به وجود خدا قائل نیستند طبعاً حقوقی را هم که بر حسب مشیت الهی برای انسان مقرر شده باشد قبول ندارند. بی‌طرفی لائیک هم سیاستی بود که چه به صورت رسمی و چه به صورت غیررسمی و اعلام نشده در کشورهای غیر کمونیستی جهان عملاً از آن پیروی می‌شد، و این سیاست اخیر است که در روزگار ما دست بالا را دارد.

سابقه تاریخی اعلامیه حقوق بشر البته به انقلاب فرانسه و حتی پیش‌تر از آن می‌رسد. آن سابقه با نوعی عدم تفاهم و حتی تنازع و ناسازگاری با مظاهر دیانت رسمی توأم بود. داعیان حقوق بشر با متولیان کلیسا صفایی نداشتند و آنان را به جمود و تحجر و جزم‌اندیشی و دکان‌داری و ترویج خرافات متهم می‌کردند. متولیان کلیسا نیز دخالت غیر روحانیان را در این‌گونه مسائل بر نمی‌تافتند و از شیوع مباحثاتی، با زبان و ادبیاتی که مرسوم اهل دین نبود، بیزاری می‌نمودند و این بدبینی و ناخشنودی متقابل از دو طرف کمابیش تا روزگار ما ادامه یافته است.

بنابراین ارجاع حقوق بشر به تعالیم ادیان و تکیه بر آبخورهای تاریخی

نه تنها سبب مخالفت دشمنان دین می‌گردید بلکه آن بگومگوها را هم در میان ارباب دیانات تازه می‌کرد و با هدف و مقصود تدوین‌کنندگان اعلامیه که می‌خواستند به یک رشته اصول مورد قبول همگان، و لازم‌الاجرا برای همگان، برسند منافات می‌داشت. منشور ملل متحد در پی تأسیس قواعدی استوار در حقوق بین‌الملل بود که کلیه دولت‌ها را چه در اقدامات انفرادی و چه در تصمیمات و تحرکات دسته‌جمعی متعهد و ملتزم گرداند. و لاجرم از حقوق بنیادینی سخن می‌گفت که برای همه انسان‌ها قابل شمول باشد و برخورداری هر انسانی از آن به خودی خود، یعنی بدون استناد به نهادی خاص و بدون حاجت به انجام عملی خاص بلکه صرفاً به عنوان یک انسان، به رسمیت شناخته شود.

حقوق بشر هاورد تجدد بود و تجدد با نوآوری‌های شگرف در علوم و فنون همراه بود و ستیزه‌کلیسا با این نوآوری‌ها نشانی بود از جدایی دنیای کهن از دنیای نو — دنیایی که با مظاهری چون تئاتر و شعر و رمان و اجتماعات و روزنامه‌ها و نوشته‌های سیاسی و فلسفی و فیلم و سینما و کامپیوتر... روز به روز از آن شب یلدای فتودالیسم و دنیای وابسته به سنت فاصله بیش‌تر می‌گیرد. شرح قصه این جدال و تنازع در مغرب زمین دفتری مبسوط می‌خواهد و ما در لای این نوشته به گوشه‌هایی از آن اشاره کرده‌ایم. اینک هم چند سطری را به انعکاس این جدال در عالم اسلام اختصاص می‌دهیم:

اسلام و منادیان تجدد

داعیان تجدد در کشورهای مسلمان را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: دسته‌ای بر آن بودند که می‌توان و باید در اصلاحات از زمینه موجود اسلام که در طی چهارده قرن با رگ و ریشه و گوشت و خون مردم در آمیخته است استفاده کرد. این‌ها یا واقعاً آدم‌های متدینی بودند که به معارف اسلامی و سنت‌های گذشته دل‌بستگی داشتند و جمع و توفیق میان تجدد و مذهب را به لحاظ باور و اعتقاد قلبی خود تبلیغ می‌کردند و یا آدم‌های پراگماتیست

و عمل‌گرا بودند که در هر حال اسلام را به عنوان واقعیتی مسلط بر ذهن و نگرش مردم تلقی می‌کردند و در افتادن با آن را یک ماجراجویی بی‌حاصل بلکه مضر و خطرناک می‌دانستند. در مقابل این دسته متجددین اسلام‌گرا دسته‌ای دیگر از تجددطلبان و ستیزه‌گرانِ رادیکال بودند که با «کهن‌جامه خویش پیراستن» سخت مخالف بودند و پای‌بندی به سنت را بزرگ‌ترین گرفتاری شرق می‌دانستند و معتقد بودند مادام که پای این ملت‌ها در منجلابِ رسوبات گذشته فرو بسته است تحرک و جنبش برای آن‌ها غیر ممکن خواهد بود و دشواری‌ها ادامه خواهد داشت. این جمع از تجددطلبان تحجر و تصلب را از ذاتِ سنت، و جزم‌اندیشی و تعصب را از ذاتِ اعتقاد دینی جدا نمی‌دانستند و می‌گفتند تا کوزهٔ ضمیر مردم مسلمان از محتوای خود به کلی تهی نگردد و گسستِ کامل از گذشته حاصل نشود صلاح و فلاح این جوامع میسر نخواهد افتاد و طمع اصلاح و بهروزی چون باد بیزی در غربال و آب سایی در هاون خواهد بود. میرزا ملکم خان را در ایران نمایندهٔ طرزِ فکر اول و آخوندزاده را نمونهٔ طرز فکر دوم باید به شمار آورد. ملکم خان به ویژه در نوشته‌های پس از دوران جوانی توفیق میان تجددطلبی و مبانی مذهبی را ممکن می‌داند. حتی در شمارهٔ پنجم روزنامهٔ قانون می‌نویسد آنچه اروپاییان در زمینهٔ آزادی سیاسی و حقوق فردی در قوانین اساسی خود آورده‌اند «به طوری مطابق اصول اسلام است که می‌توان گفت سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند». او در شمارهٔ ۳۶ همان روزنامه نیز می‌نویسد: «در دنیا هیچ نظم و حکمتی نمی‌بینیم که مبادی آن یا در قرآن یا در اقوال ائمه یا در آن دریای معرفت اسلام که ما احادیث می‌گوییم و حدود و وسعت آن خارج از تصور شماست به طور صریح معین نشده باشد و کشف این حقیقت شرایط ترقی ما را به کلی تغییر داده است.» البته گریبان‌چاک کردن‌های میرزا ملکم خان برای شرع نه از روی اعتقاد بلکه از راه مصلحت‌اندیشی است. اما آخوندزاده در نامه‌ای به مستشار الدوله نویسندهٔ رساله‌ای به نام یک کلمه (که او نیز مانند میرزا ملکم خان هوادار توفیق

میان شرع و تجدد خواهی بود) می نویسد: «به خیال شما چنان می رسد که گویا به امداد احکام شریعت کونستیتوسیون فرانسه را در مشرق زمین مجری می توان داشت حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است.» آخوندزاده در همین نامه به ناسازگاری اصول مساوات و آزادی با موازین شرع می پردازد و می پرسد آیا «مساوات در حقوق مختص طایفه ذکور است؟»، «بت پرستان و مشرکان نیز در بشریت برادران ما هستند. و به واسطه مغایرت اعتقاد نوع بشر از حقوق حریت محروم می تواند شد؟»، «قتل نفس و قطع اعضا و چوب زدن صفت طوایف بربریان و وحشیان است.» <۱۱>

دو تیرگی علما در برخورد با تجدد

در میان علمای اسلام نیز، متقابلاً، دوگانگی عمده‌ای در نگرش نسبت به تجدد طلبی وجود داشت. جمعی بر آن بودند که هر چه برای سعادت دنیا و آخرت لازم است، از رطب و یابس، در قرآن هست و غنی ترین و جامع ترین و کامل ترین نمط زندگی همان است که در زمان نبی اکرم و خلفای راشدین بود، و مسلمانان هر چه خود را در معرض وسوسه‌های زندگی رنگین غرب قرار دهند از آن چارچوب مقدس دور می افتند. این طرز فکر سابقه‌ای بس کهن داشت. از همان قرون دوم و سوم هجری قمری که اندیشه‌های یونانی و رومی و هندی و ایرانی در عالم اسلام راه پیدا کرد این واکنش طبیعی نیز در میان مسلمانان پدیدار گشت و بارزترین و فعالترین وارثان آن در روزگار ما وهابی‌های نجد و سلفی‌های همفکر آنان در سرتاسر جهان اسلام هستند. نگارنده این سطور در اولین سفری که به عربستان سعودی داشتم (در آن زمان ملک ابن سعود پادشاه بود و برادرش فیصل که پس از او به سلطنت رسید سمت نخست وزیر را داشت) سر مقاله‌ای در روزنامه العکاظ مکه خواندم که نویسنده آن حرکت زمین به گرد خورشید را سخت منکر بود و آن را مخالف اعتقادات صحیح سلف صالح و مباین با نصوص کتاب و حدیث می دانست. اما جمعی دیگر که از درایت و فهم لازم برخوردار بودند این قدر

می‌دانستند که با عناد و مکابره و لجاج و انکار جلو علم و دانش را نمی‌توان گرفت. نفی مسلمات علمی به نام اسلام جز آن که اسلام را در اذهان موهون و خوار گرداند نتیجه‌ای نمی‌تواند داشت. بدین سان قرائتی از کتاب و سنت آغاز شد که با قرائت پیشینیان وفق نمی‌داد. اگر مفسران قدیم قرآن کریم را با مفروضات هیئت بظلمیوسی موافق می‌یافتند مفسران جدید به هماهنگی بیش‌تر در میان تعبیرات قرآنی و مبانی هیئت جدید اشاره می‌کردند. این بار نیز آن تصور باطل که دین باید پاسخ‌گوی همهٔ مسائل و مشکلات، از سیر تا پیاز، باشد دامنگیر مفسران شد. حتی برخی در این زمینه چندان پیش رفتند که گفتند تمام یافته‌های دانش امروزی در قرآن کریم موجود است و پیشینیان به لحاظ تاریکی زمان و قصور ذهن و محدودیت فهم خود از درک آن عاجز ماندند. هر کس تفسیرهایی را که سرسید احمد خان هندی یا شیخ حافظ طنطاوی جوهری بر قرآن کریم نوشته‌اند دیده باشد بر غباوت و کودنی مفسران قدیم افسوس خورده است که چرا با همهٔ انس و الفتی که با قرآن کریم داشته‌اند از توجه به این دقایق بازمانده و به استنباط و استخراج علم و اکتشافات جدید پیش از فرنگیان نایل نیامده‌اند. کتاب *الهیة والاسلام سید هبة الدین شهرستانی* از متأخرین علمای شیعه نیز نمونهٔ دیگری از همین برداشت افراط‌گرایانه در تطبیق میان نوآوری‌های دانش با متون دینی است.

حقوق بشر و قرائت‌های گوناگون آن

آنچه مسلم است نه در دین اسلام و نه در هیچ دین دیگر صورت‌بندی مجموعه‌ای از حقوق و آزادی‌ها به نحوی که در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸ م)، یا در بیانیهٔ حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ م فرانسه مشخص گردیده است وجود ندارد. پس آن ادعای ملک‌خان (وامثال او) که «سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند»^{۱۲۰} شعاری عوام‌فریبانه و دور از صداقت و صمیمیت است. اما معنی این سخن نه آن است که اسلام با حقوق بشر مخالف یا ناسازگار باشد. چنان که کاسسه گفته است: «هیچ

ناسازگاری بنیادین میان اسلام و اصول اساسی حقوق بشر نیست.»^۱ <۱۳> حقوق بشر قرائت‌های متفاوت دارد: قرائت‌های لیبرالیستی، قرائت‌های پیوندگرا (به قول رالز: associationist) و قرائت‌های مذهبی (اعم از مسیحی و یهودی و مسلمان و بودایی و هندی و کنفوسیوسی و غیره). حتی در چارچوب کشورهای اروپای غربی قرائت واحدی از حقوق بشر وجود ندارد. کمیسیون اروپایی حقوق بشر در سال ۱۹۷۶ م برخورد نیروهای امنیتی بریتانیا در ایرلند شمالی را مصداق شکنجه و نقض حقوق بشر تلقی کرد اما دادگاه اروپایی حقوق بشر در سال ۱۹۷۸ م نظر داد که این برخوردها اگرچه موهن و غیرانسانی بوده ولی نمی‌توان آن‌ها را مصداق شکنجه دانست. همچنین در یک قضیه^۲ دیگر این دو مرجع اروپایی دو نظر مختلف داشتند: دولت بریتانیا حاضر نبود مشخصات گواهی ولادت کسانی را که از طریق عمل جراحی تغییر جنسیت می‌دهند عوض کند. کمیسیون اروپایی حقوق بشر در سال ۱۹۸۴ م این امر را منافی حفظ حرمت زندگی خصوصی مردم دانست، دادگاه اروپایی حقوق بشر در سال ۱۹۸۶ م آن نظر را رد کرد. طبیعی است این اختلاف برداشت‌ها که در داخل چارچوب کشورهای متجانس اروپای غربی به ظهور می‌رسد، در چارچوب بزرگ‌تر دنیایی که از اقوام و مذاهب و فرهنگ‌های متفاوت تشکیل شده به نحوی بارزتر و چشم‌گیرتر وجود خواهد داشت. از ژرف دومستر نقل شده است که می‌گوید: «من در زندگی خود افراد «فرانسوی» و «ایتالیایی» و «روسی» زیاد دیده‌ام. همچنین از روی نوشته^۳ منتسکیو می‌دانم که کسی ممکن است «ایرانی» هم باشد اما در عمر خود حتی یک نفر «بشر» ندیده‌ام. چنین موجودی اگر هم باشد من نمی‌شناسمش.» <۱۴>

استانداردهای حداقلی^۱ حقوق بشر

روشن است که غرب خود قرائت واحدی از حقوق بشر ندارد. همجنس‌بازی را

¹ minimum standards

بسیاری از غربیان بد می‌دانند. قوانینی هم در ممنوعیت آن دارند. اما برخی دیگر آن قوانین را ناقض حقوق بشری همجنس‌بازان تلقی می‌کنند. در کشور سوئیس حق رأی زنان تا سال ۱۹۷۱ م به رسمیت شناخته نشده بود. در آمریکا هنوز مجازات اعدام وجود دارد و حال آن که کشورهای اروپایی آن را منافی حقوق بشر می‌دانند. این نیز روشن است که وقتی محتوای حقوق بشر در قالب فرانسوی و ایتالیایی و روسی و ایرانی ریخته شد اختلاف سلیقه‌ها و مذاق‌ها و نگرش‌ها در آن راه خواهد جست و از همین جاست که کاسسه و رالز، دو متفکر هوشمند که به نوشته‌های‌شان در بالا ارجاع کردیم، محتوای حقوق بشر جهانی را تابع استانداردهای حداقلی دانسته‌اند — استانداردهایی که رعایت آن برای هر جامعه منظم و عقلانی ضرورت دارد و نقض مکرر و پی‌گیر آن از سوی یک جامعه خطری برای همه جوامع دیگر تلقی می‌شود و همه آن‌ها را ناراحت می‌کند.

سه اصل اصیل

حال می‌کوشیم این استاندارد حداقلی حقوق بشر را با تصویری از جامعه اسلامی که به ما رسیده است محک بزنیم. حقوق بشر را در واقع می‌توان از دو اصل اصیل — آزادی و برابری — متفرع دانست. لازمه پذیرش این دو اصل، چنان که در جای خود آورده‌ایم، پذیرش یک اصل سوم نیز هست که تسامح یا مدارا نامیده می‌شود. اگر قبول داشتیم که افراد بشر همه آزادند و با هم برابرند لا جرم باید قبول کنیم که رفتارها و باورهای آنان متقابلاً از احترامی یک‌سان برخوردار باشد. پس در برخورد با عقایدی که به نظر ما درست در نمی‌آید برآشفته نمی‌شویم و دیدگاه‌های مخالف را با شکیبایی و فراخ حوصلگی تحمل می‌کنیم. این سه اصل را به یاد داشته باشیم و روایتی را که ماوردی در کتاب معروف الاحکام السلطانیة خود آورده است بخوانیم. داستان چند عرب است که در داخل خانه‌ای نشین (کَیْر) آتشی افروخته و به شراب نشسته بودند. عمر سر وقت آنان رفت و درشتی آغاز کرد که مگر

آتش افروختن در خانه‌های نثین را ممنوع نکرده بودم؟ شراب خواری هم که در اسلام ممنوع است. اینک شما مرتکب دو جرم شده‌اید. عرب‌ها گفتند ای خلیفه تو نیز مرتکب دو جرم شده‌ای، چه خداوند تجسس را منع کرده، بی‌اجازه داخل خانه کسی شدن را هم منع کرده و تو این هر دو حکم خدا را نادیده گرفتی. عمر گفت: این دو تا به آن دو تا. و عرب‌ها را به حال خود گذاشت و رفت:

حُكِيَ أَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دَخَلَ عَلَى قَوْمٍ يَتَعَاقِرُونَ عَلَى شَرَابٍ وَ يُوَقِدُونَ فِي الْأَخْصَاصِ فَقَالَ: نَهَيْتُكُمْ عَنِ الْمُعَاقِرَةِ فَعَاقَرْتُمْ، وَ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الْإِيقَادِ فِي الْأَخْصَاصِ فَأَوْقَدْتُمْ. فَقَالُوا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ نَهَاكَ اللَّهُ عَنِ التَّجَسُّسِ فَتَجَسَّسْتَ، وَ نَهَاكَ عَنِ الدُّخُولِ بِغَيْرِ إِذْنٍ فَدَخَلْتَ. فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هَاتَانِ بِهَاتَيْنِ وَانصَرَفَ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُمْ. < ۱۵ >

این حکایت، که روایت دیگری از آن را غزالی در احیاء العلوم خود آورده است، اگر هم واقعیت تاریخی نداشته باشد در هر حال تصویری است از جامعه صدر اسلام، و نمونه‌هایی از آن دست در کتاب‌های سیره و حدیث بسیار است. آنچه در این حکایت و امثال آن می‌توان دید تصویر جامعه‌ای است که سه اصل آزادی و برابری و تسامح را قبول دارد و ارج می‌نهد. شخص حاکم با آدم‌های بی‌نام و نشان عضو جامعه در یک سطح برابر قرار دارند. اگر حاکم به زبان قانون سخن می‌گوید متهم برگ برنده آزادی و امنیت شخصی را رومی‌کند. جامعه‌ای است که تجسس و افشاگری را روا نمی‌دارد و آخر سر شخص حاکم است که سپر می‌اندازد و به راه خود می‌رود. تجسس و افشاگری به صراحت در قرآن کریم نهی شده است < ۱۶ > و پیغمبر در ماجرای کسی اعتراف به زنا کرده بود فرمود: این پلیدی‌ها را باید در پرده نگاه دارند و افشا نکنند (من اتی من هذه القاذورات شیئاً فلیستتر بسترالله). < ۱۷ > پیغمبر پیروان خود را از تعصب بر حذر داشت و از ثمرات تعصب یعنی بدزبانی و فحش و ناسزا و تکفیر و تفسیق دیگران نهی

فرمود: لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصِيَّةٍ أَوْ قَاتَلَ عَصِيَّةً (از ما نیست کسی که مردم را به تعصب فراخواند یا از سر تعصب آتش جنگ برافروزد). رسول اکرم آدم‌های زبان دراز از خود راضی را که درباره مردم به داوری می‌نشینند و بهشت و دوزخ در میان آنان تقسیم می‌کنند دوست نداشت: «وَيْلٌ لِّلْمَتَالَيْنِ مِنْ أُمَّتِي الَّذِينَ يَقُولُونَ هَذَا لِلْجَنَّةِ وَهَذَا لِلنَّارِ.»

دوران پیش از ظهور اسلام را «جاهلیت» می‌نامند. این نام‌گذاری از قرآن است. واژه «جاهلیت» چهار بار در قرآن کریم آمده است (سوره آل عمران آیه ۱۵۴، سوره مائده آیه ۵۰، سوره احزاب آیه ۳۳ و سوره الفتح آیه ۲۶). اما چرا آن دوره را جاهلیت نام نهاده‌اند و مقصود از آن چیست؟ البته یکی از معانی جهل نادانی در برابر دانش است. آیا مقصود این است که عرب‌ها پیش از اسلام درس نخوانده و بی‌سواد بودند و پس از آن عالم و باسواد شدند؟ محققان می‌گویند جهل اینجا در برابر حلم است و نه در برابر علم. جهل به معنی درشتی و خشونت و تعصب است. در لغت آمده است: جَهْلٌ يَعْنِي جَفَاً وَغَلَطًا. مجاهله ضد مجامله است، یعنی دژخویی در برابر خوش رفتاری. می‌گویند: جَهَلْتُ الْقَدْرَ أَيِ اشْتَدَّ غَلِيَانُهَا يَعْنِي دِيْكَ جَوْشٍ أَوْرَدَ. در تداول عامه هم «دوره جهالت» دوران جوانی و ناپختگی عمر است. می‌گویند قبول کن، جهل نکن. یعنی تعصب موز. در اشعار جاهلیت نیز آمده است:

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ^۱

جاهل در هیچ یک از موارد استعمال بالا به معنی بی‌سواد و غیر عالم نیست، به معنی سرسخت و عنود و گستاخ است. در حدیث آمده است که پیغمبر به کسی پرخاش فرمود: إِنَّكَ رَجُلٌ فَيْكُ جَاهِلِيَّةٌ (تو آدمی هستی که خوی جاهلیت را فرونگذاشته‌ای).

کلمه دیگری هم هست که در قرآن کریم توأم با جاهلیت ذکر شده و آن

^۱ کسی با ما جهل نوزد که ما مجبور شویم فراتر برویم و بیش‌تر از همه جاهلان جهل کنیم.

حمیت است: إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ. حمیت را معمولاً به معنی غیرت ممدوح می‌گیرند و حال آن که به معنی خشم و عصبانیت و شدت برافروختگی است. می‌گویند: أَحْمَى النَّهَارُ، یعنی روز داغ کرد و گرما بالا گرفت. یا أَحْمَى الشَّمْسُ، یعنی آفتاب داغ کرد و دارد می‌سوزاند. أَحْمَى الْحَدِيدُ یعنی آهن گرم و تفته شد. داغ کردن و جوش آوردن صفت جاهلیت است.

خشونت

خشونت میوه درختی است که تعصب نام دارد و مظاهر عمده تعصب را به سه می‌توان تقسیم کرد: تعصب نژادی و قومی، تعصب ایدئولوژیک و تعصب مذهبی. از نمونه‌های نوع اول تعصب اسرائیل امروز و نیز آفریقای جنوبی و امریکای چند دهه پیش را می‌توان نام برد. این تعصب از روزگاران بسیار قدیم دامن‌گیر انسان‌ها بوده است. دعوای ترک و تاجیک و عرب و عجم و شعوبی‌گری در میان ما هم از این قبیل بود. نمونه تعصب ایدئولوژیک را در فاشیسم و کمونیسم می‌توان دید که در قرن گذشته فاجعه‌ها آفرید و عالمی را به خاک و خون کشید. این یک نوع تغییر شکل یافته و لباس عوض کرده از تعصب مذهبی است که آن هم از گذشته‌های بسیار دور با بشر همراه بوده است. تاریخ دنیا پر است از ماجراهای دهشت‌ناک آتش‌افروزی‌هایی که مدام در گوشه و کنار جهان به نام مذهب برپا بوده است. اگر تعصب ایدئولوژیک از زنده‌باد و مرده‌بادها و شعارها و میتینگ‌های خیابانی و پرچم‌سوزی‌ها مایه می‌گیرد تعصب مذهبی نیز از بدزبانی و سب و شتم و لعن و تکفیر مخالفان تغذیه می‌کند. < ۱۸ >

دیوار سوء تفاهم فرو می‌ریزد

یک موفقیت عظیم حقوق بشر در قرن بیستم فایق آمدن بر سوء تفاهم با اصحاب دین است. در فصل پنجم همین کتاب به تغییر مواضع کلیسا در

این باره اشاره کرده‌ایم. در عالم اسلام در طی بیست سالهٔ اخیر قرن بیستم بیش از هفت اعلامیه یا طرح <۱۱> مربوط به حقوق بشر داشته‌ایم که نخستین آن‌ها طرح اعلامیهٔ حقوق و تکالیف اساسی انسان در اسلام (مکه، سال ۱۹۷۹ م) و آخرین آن‌ها اعلامیهٔ اسلامی حقوق بشر است که در سال ۱۹۹۰ م از سوی سازمان کنفرانس اسلامی (قاهره) انتشار یافت. از آن پس نیز سازمان کنفرانس اسلامی موضوع را پی گرفته و قطع نامه‌هایی را در این خصوص صادر کرده است. تنظیم اعلامیه‌هایی دایر بر حقوق بشر در اسلام اگر چه ظاهراً به عنوان مقابله و معارضه با اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و میثاق‌های آن صورت می‌گیرد ولی این اندازه روشن است که اندیشهٔ حقوق بشر جای خود را در جوامع اسلامی باز کرده و صدور آن اعلامیه‌ها نشانگر اهمیت و جدی شناخته شدن اصل مسئله است.

انعکاس حقوق بشر در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

گذشته از اعلامیه‌های مذکور اینک دست کم پنج نمونهٔ قانون اساسی از کشورهای اسلامی که متضمن فصولی در زمینهٔ حقوق بشر است در دست داریم <۲۰> که مهم‌ترین آن‌ها از نظر ما قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۲ آذر ماه سال ۱۳۵۸ است. این قانون مشتمل بر فصول مبسوطی ناظر بر مقاصد اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر است. فهرست زیر از تضمینات ناظر بر حقوق مدنی و آزادی‌های سیاسی مذکور در قانون اساسی ایران در خور توجه است:

برابری

اصل سوم

دولت موظف است همهٔ امکانات خود را برای تأمین «تساوی عموم در برابر قانون» به کار گیرد.

اصل نوزدهم

مردم ایران از حقوق مساوی برخوردارند.

اصل بیستم

همهٔ افراد ملت اعم از زن و مرد، یکسان، در حمایت قانون قرار دارند.

اصل بیست و هشتم

دولت موظف است «برای همهٔ افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید.»

آزادی

اصل سوم

دولت موظف است همهٔ امکانات خود را برای «تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون» به کار گیرد.

اصل نهم

هیچ مقامی حق ندارد ... آزادی‌های مشروع را هر چند با وضع قوانین و مقررات سلب کند.

اصل چهاردهم

دولت موظف است «حقوق انسانی» مردم را اعم از مسلمان و غیر مسلمان رعایت کند.

اصل بیست و سوم

هیچ کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد.

اصل بیست و چهارم

نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند.

اصل بیست و ششم

احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده آزادند ... هیچ کس را نمی‌توان از شرکت در آنها منع کرد یا به شرکت در یکی از آنها مجبور ساخت.

اصل بیست و هفتم

تشکیل اجتماعات و راه‌پیمایی‌ها، بدون حمل سلاح، به شرط آن که مخلّ به مبانی اسلام نباشد آزاد است.

اصل بیست و هشتم

هر کس حق دارد شغلی را که بدان مایل است ... برگزیند.

فرض برائت و بی‌گناهی

اصل سی و هفتم

اصل، برائت است و هیچ کس از نظر قانون مجرم شناخته نمی‌شود مگر این که جرم او در دادگاه صالح ثابت گردد.

شکنجه

اصل سی و هشتم

هرگونه شکنجه برای گرفتن اقرار و یا کسب اطلاع ممنوع است.

گرفتن اعتراف‌نامه

اصل سی و هشتم

اجبار شخص به شهادت، اقرار یا سوگند، مجاز نیست و چنین شهادت و اقرار و سوگندی فاقد ارزش و اعتبار است.

هتک حرمت پیش از محاکمه یا بعد از آن

اصل سی و نهم

«هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده، به هر صورت که باشد، ممنوع و موجب مجازات است.»

حرمت زندگی خصوصی و منع سانسور و تجسس

اصل بیست و دوم

حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است.

اصل بیست و سوم

تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد.

اصل بیست و پنجم

بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی ... سانسور ... استراق سمع و هرگونه تجسس ممنوع است مگر به حکم قانون.

آزادی مطبوعات

اصل بیست و چهارم

نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند.

زن

اصل بیست و یکم

دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید.

توقیف و تبعید خودسرانه

اصل سی و دوم

هیچ کس را نمی‌توان دستگیر کرد مگر به حکم و ترتیبی که قانون معین می‌کند. در صورت بازداشت موضوع اتهام باید با ذکر دلایل بلافاصله کتباً به متهم ابلاغ و تفهیم شود و حداکثر ظرف مدت بیست و چهار ساعت پرونده مقدماتی به مراجع صالحه قضایی ارسال و مقدمات محاکمه در اسرع وقت فراهم گردد.

اصل سی و سوم

هیچ کس را نمی‌توان از محل اقامت خود تبعید کرد.

دادرسی عادلانه

اصل سی و چهارم

دادخواهی حق مسلم هر فرد است.

اصل سی و پنجم

در همه دادگاه‌ها طرفین دعوی حق دارند برای خود وکیل انتخاب نمایند.

علنی بودن محاکمات

اصل یکصد و شصت و پنجم

محاکمات علنی انجام می‌شود و حضور افراد بلامانع است.

اصل یکصد و شصت و هشتم

رسیدگی به جرایم سیاسی و مطبوعاتی علنی است و با حضور هیأت منصفه در محاکم دادگستری صورت می‌گیرد.

عطف به ماسبق نکردن قوانین

اصل یکصد و شصت و نهم

هیچ فعل یا ترک فعلی به استناد قانونی که بعد از آن وضع شده است جرم محسوب نمی‌شود.

مستند بودن حکم دادگاه به قانون

اصل سی و ششم

حکم به مجازات و اجرای آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد.

اصل یکصد و شصت و ششم

احکام دادگاه باید مستدل و مستند به مواد قانون و اصولی باشد که براساس آن حکم صادر شده است.

حق مردم برای شرکت در اداره امور

اصل سوم

دولت موظف است همه امکانات خود را برای «مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش» به کار گیرد.

اصل ششم

در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکای آرای عمومی اداره شود.

اصل هفتم

شوراها، مجلس شورای اسلامی، شورای استان، شهرستان، شهر، محل، بخش، روستا، و نظایر اینها از ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشورند.

اصل پنجاه و نهم

در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ممکن است اعمال قوه مقننه از راه همه‌پرسی و مراجعه مستقیم به آرای مردم صورت گیرد.

اصل یکصدم

برای پیشبرد سریع برنامه‌های اجتماعی، اقتصادی، عمرانی، بهداشتی، فرهنگی، آموزشی و سایر امور رفاهی از طریق همکاری مردم با توجه به مقتضیات محلی اداره امور هر روستا، بخش، شهر، شهرستان یا استان با نظارت شورایی به نام شورای ده، بخش، شهر، شهرستان یا استان صورت می‌گیرد که اعضای آن را مردم همان محل انتخاب می‌کنند.

این حقوق و آزادی‌ها البته همیشه محدود است به حدود قانونی، نه دولت می‌تواند محدودیتی بیش از آنچه صریحاً در قانون معین می‌شود اعمال کند و نه افراد می‌توانند حدود قانون را نادیده بگیرند.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در زمینه حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز مقرراتی دارد. از جمله فصل سوم آن درباره حق آموزش و پرورش، فصل‌های بیست و هشتم و چهل و سوم درباره حق کار و اشتغال و فصل‌های سوم و بیست و نهم و سی و یکم و چهل و سوم در حق برخورداری افراد از رفاه اجتماعی ^(۱۱)، که تفصیل بیش‌تر درباره آن‌ها را لازم نمی‌دانیم.

الزامات بین‌المللی دولت

این‌ها مواردی است که اصول بنیادین حقوق بشر در قانون اساسی جمهوری

اسلامی ایران انعکاس یافته است. جمهوری اسلامی ایران علاوه بر مقرراتی که در قانون اساسی آمده الزاماتی هم از باب عضویت در مقاوله نامه‌ها و قراردادهای بین‌المللی دارد. دولت ایران منشور ملل متحد را پذیرفته است. از کنوانسیون‌های بین‌المللی حقوق بشر بیش از ده کنوانسیون را دولت ایران پذیرفته و الحاق خود را به آن‌ها اعلام داشته است که از آن جمله میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است که هر دو میثاق در سال ۱۹۶۶ م به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسید و در سال ۱۹۷۵ م (۱۳۵۴ خورشیدی) نیز قوه مقننه ایران آن‌ها را تصویب کرد. نکته قابل توجه در این باب آن است که همچنان که قانون اساسی یک کشور بر قوانین عادی آن حکومت دارد و در صورت اختلاف باید مقدم شمرده شود، تعهدات بین‌المللی نیز در برابر تعهدات ملی چنین موقعیتی را دارد. یعنی هیچ دولتی نمی‌تواند به استناد قوانین ملی خود از زیر بار تعهدات بین‌المللی که به گردن گرفته است شانه خالی کند. نوشته‌اند که یکی از اعضای مجالس مقننه ایران در همان زمان که ایران میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی را تصویب کرد تذکر داد که «با قبول این میثاق تعهدات جدیدی در روابط ما ایجاد می‌شود و بعضی از قسمت‌های آن با قوانین ما مغایرت دارد از این رو باید قوانین ما اصلاح شود و دادگستری باید در زمینه اصلاح قوانین اقدام نماید.» <۱۲>

این ناسازگاری که در زمان تصویب میثاق‌ها وجود داشت پس از انقلاب اسلامی که اجرای کلیه قوانین مقید به انطباق با موازین شرعی گردید به نحو بارزتری خودنمایی می‌کند. در سال ۱۳۷۳ خ نهاد ویژه‌ای به نام کمیسیون حقوق بشر اسلامی تأسیس گردید که وابسته به قوه قضائیه است و وظیفه اصلی آن «تبیین، آموزش و گسترش حقوق بشر از دیدگاه اسلام» است. ایجاد این نهاد در ایران را باید یکی دیگر از نشانه‌های پیشرفت و نفوذ اصل مسئله حقوق بشر تلقی کرد. از جمله هدف‌های کمیسیون مذکور «بررسی وضعیت جمهوری اسلامی ایران نسبت به میثاق‌ها و کنوانسیون‌های بین‌المللی در زمینه

حقوق بشر» است. تعیین چنین هدفی از توجه مسئولان قوه قضائیه ایران به تعهدات بین‌المللی دولت و مشکلاتی که در اجرای آن‌ها موجود است حکایت می‌کند. اخیراً هم روزنامه‌ها گزارش دادند که در مجلس شورای اسلامی فراکسیون خاصی به منظور نظارت و فعالیت در پیشرفت حقوق بشر تشکیل شده است. با توجه به این تحولات، به لحاظ اهمیت فوق‌العاده موضوع، کوتاه شده یک بحث روشنگر و محققانه در این باب را از کتاب نظام بین‌المللی حقوق بشر (ص ص ۳۹۰ تا ۳۹۴) نقل می‌کنیم:

قانون مجازات اسلامی که با تصویب و الحاق قسمت تعزیرات به آن هم اکنون بالغ بر ۷۲۹ ماده دارد و در حال اجراست در بسیاری از جرایم، مجازات‌های بدنی را مانند شلاق، قطع دست، رجم و قطع اعضای بدن به عنوان قصاص مقرر داشته است. به عنوان مثال طبق ماده ۸۸ قانون مجازات حد زنای زن یا مردی که واجد شرایط احسان نباشند صد تازیانه است و طبق ماده ۸۳ زنای مرد محصن و زنای زن محصنه موجب رجم است و طبق ماده ۱۹۰ یکی از مجازات‌های محاربه و افساد فی الارض قطع دست راست و پای چپ می‌باشد.

به حکم ماده ۲۰۱ حد سرقت در مرتبه اول قطع انگشتان دست راست و در مرتبه دوم قطع پای چپ است. در مواد ۲۶۹ تا ۲۹۳ احکام مربوط به قصاص عضو جانی (مجرم) بیان شده است و ماده ۲۶۹ مقرر می‌دارد: «قطع عضو و یا جرح آن اگر عمدی باشد موجب قصاص است و حسب مورد مجنی علیه می‌تواند با اذن ولی امر جانی را با شرایطی که ذکر خواهد شد قصاص نماید.»

اگر عنوان مجازات‌های خشن و تحقیرکننده مذکور در ماده ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر و ماده ۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی شامل این نوع مجازات‌ها بشود، که ظاهراً می‌شود، از این حیث مقررات جزایی جمهوری اسلامی ایران با موازین مندرج در اسناد بین‌المللی حقوق بشر هماهنگی ندارد...

در زمینه اختلافات بین زن و مرد هم در قانون مجازات اسلامی و هم در قانون مدنی، مقرراتی وجود دارد که شائبه تبعیض و عدم تساوی در حقوق بین زن و مرد — حداقل با مفهوم و تلقی‌ای که در اسناد بین‌المللی حقوق بشر در این زمینه وجود دارد — در آن‌ها به چشم می‌خورد.

مثلاً در مورد اعتبار شهادت و اثر اثباتی آن، شهادت مرد و زن یک‌سان نیست. در بعضی موارد، اصولاً شهادت زن معتبر نیست و نمی‌تواند جرمی را ثابت کند و در برخی موارد هم که اعتبار دارد، شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد از اعتبار برخوردار است. به عنوان مثال ماده ۷۴ قانون مجازات اسلامی در مورد اثبات حد زنا از طریق شهادت می‌گوید: «زنا چه موجب حد جلد باشد و چه موجب حد رجم، با شهادت چهار مرد عادل یا سه مرد عادل و دو زن عادل ثابت می‌شود». و ماده ۷۵ می‌گوید: «در صورتی که زنا فقط موجب حد جلد باشد به شهادت دو مرد عادل همراه با چهار زن عادل نیز ثابت می‌شود.» و ماده ۷۶ مقرر می‌دارد: «شهادت زنان به تنهایی یا به انضمام شهادت یک مرد عادل زنا را ثابت نمی‌کند بلکه در مورد شهود مذکور حد قذف طبق احکام قذف جاری می‌شود.»

تأکید بر این مطلب البته به منظور توجه دادن به دشواری‌ها، و طرح مسئله برای اندیشه‌مندان و اصلاح‌طلبان، ضرورت دارد. دل‌بستگی و پای‌بندی مردم ایران به دین امری مسلم است، و طرح مسائل به صورت تعصب‌انگیز دردی را دوا نمی‌کند. روال زندگی همین است که از پیچ و خم انبوه تعارضات و ناسازگاری‌های ذهنی راه خود را می‌گشاید و به جلو می‌رود. در این میان دو نکته مهم را باید همواره یادآور بود. نخست آن که حقوق بشر چنان‌که در بالا گفته‌ایم یک حقوق حداقلی است که باید خود را با اختلافات موجود در سلیقه‌ها و مذاق‌ها و نگرش‌ها تطبیق دهد. اگر قبول داریم که افراد بشر همه آزادند و با هم برابرند لا جرم باید این اصل را نیز قبول کنیم که رفتارها و باورهای آنان متقابلاً از احترامی یک‌سان برخوردار

باشد. گفته‌ایم، باز هم مکرر می‌کنیم، که حتی در چارچوب کشورهای اروپای غربی قرائت واحدی از حقوق بشر وجود ندارد و حرکت به سوی آن در همه جوامع به شیوه تدریجی و گام به گام صورت گرفته است.

نکته دیگری که از نظر جوامع اسلامی اهمیت دارد تحولی است که در نگرش فقهی پس از انقلاب اسلامی ایران پدید آمده است. تا آن زمان که زمام اجرایی امور در دست فقها نبود آنان معمولاً نقش مخالف حکومت را بر عهده داشتند. عنوان عدم مداخله فقها در سیاست به یک معنی صحیح است و به معنی دیگر صحیح نیست. آری فقها مداخله مثبت در سیاست نمی‌کردند و از قبول مناصب دولتی سر باز می‌زدند. اما آنان حق انتقاد از حکومت را برای خود محفوظ می‌داشتند. کسی که آشکارا همکاری با حکومت را مردود می‌داند و حقانیت و مشروعیت آن را منکر می‌شود نمی‌توان گفت که مداخله در سیاست ندارد. این مخالفت جز در چند سال اواخر دوره حکومت رضا شاه، که علما مجبور به سکوت بودند، همواره به صورت علنی و بی‌هیچ‌گونه پرده‌پوشی ابراز می‌شد. از مخالفت سازمان یافته‌ای که منجر به واژگون شدن قدرت محمد رضا شاه و تغییر نظام سلطنت گردید می‌گذریم و به اعلامیه سه تن از علمای طراز اول (سید ابوالحسن اصفهانی، میرزا حسین نائینی و شیخ عبدالکریم حائری) در آخر عهد قاجار اشاره می‌کنیم. زمانی که رضاخان سردار سپه رئیس الوزرا بود و هنوز به سلطنت نرسیده بود و سودای ریاست جمهوری در سر می‌پیخت، آن سه مجتهد طراز اول شیعه جمهوریت را با «مقتضیات این مملکت» مناسب ندانستند و موقوف شدن حرکتی را که برای تغییر رژیم سلطنتی آغاز شده بود خواستار گشتند. <۲۲> و نیز از تلگرافی یاد می‌کنیم که چند سال پیش‌تر در مبارزات مشروطه خواهی، سه فقیه دیگر (آیات عظام خراسانی، مازندرانی و تهرانی) در وجوب خلع محمد علی شاه صادر کردند و دفع و رفع او را «از اهم واجبات» و پرداخت مالیات به او را «از اعظم محرّمات» دانستند. <۲۳> این گونه مداخله که جنبه منفی دارد یعنی جبهه‌گیری در برابر حکومت و معارضة با آن از صدر اسلام همواره بوده و

مختص به زمان اخیر نیست. موضع‌گیری‌های فقهای شیعه درباره سلطنت صفویان و رساله‌های جهادیه که در زمان فتح علی شاه قاجار به مناسبت جنگ‌های ایران و روس نوشته شد، به ویژه مسائلی که در کتاب *الجهاد از جامع‌الشتات* میرزای قمی به همین مناسبت مطرح گردیده، روشن می‌کند که آنچه در افواه به عدم مداخله در سیاست تعبیر شده دخالت مثبت یعنی تقویت و تأیید سلاطین عصر بوده است که فقها نمی‌خواستند خود را با مظالم آنان آلوده گردانند. از انقلاب به بعد که دخالت مثبت فقها در سیاست شروع شد و مسؤولیت امور روزمره آنان را در راه‌هایی کشانید که با مذاق فقاہت سنتی وفق نمی‌داد و یا مسائلی را مطرح ساخت که راه حل مشخصی در فقه سنتی نداشتند لاجرم تحول در نگرش فقهی که به آن اشاره کردیم پیدا شد و راه‌گشای این تحول شخص امام خمینی زعیم انقلاب بود. اشاره ما البته به مطالبی است که در جواب *حجة الاسلام قدیری* <۲۵> و نیز در نکته‌گیری بر بیانات امام جمعه تهران <۲۶> به قلم امام جاری شد و بر همان مبنی بود که بعدها نهاد تشخیص مصلحت تأسیس گردید. تحلیل سخنان امام در این زمینه طبعاً فرصتی فراخ‌تر می‌خواهد و ما ناچار به همین مختصر اکتفا می‌کنیم.

www.KetabFarsi.com

جستار دوم

پژوهش در زمینه‌های مختلف

داغ ننگ بردگی

www.KetabFarsi.com

www.KetabFarsi.com

نعمتی برتر از آزادی نیست برچنین نعمت کفران چه کنم؟

— خاقانی

بردگی چگونه پیدا شد

ظاهراً ریشهٔ بردگی را باید در روزگاران بسیار کهن جست که قبیله‌های پراکندهٔ آدمیان در جنگل‌ها به سر می‌بردند و زندگی را به شکار می‌گذرانیدند. فضای حیاتی آنان بسیار محدود بود و منابع غذایی که می‌توانستند به چنگ آورند سخت اندک بود. زندگی این جانور که بعدها خود را «اشرف مخلوقات» نامید قبایی تنیده از وحشت و عسرت و خشونت بود. وقتی یک نفر از قبیله‌ای در تکاپوی طلب صید و جستن خوراکی به بیگانه‌ای دست می‌یافت او را در جا می‌کشت و یا اگر حریف چندان ضعیف بود که می‌توانست از شرش در امان باشد اسیرش می‌کرد. اسیر در واقع حکم جانوری را داشت که در شکار به چنگ افتاده باشد. حلقه‌ای برگردنش می‌انداخت و به دنبالش می‌کشید و شب‌ها بند برپایش می‌نهاد تا نگریزد. گریز هم چندان آسان نبود. شمار قبیله‌ها کم و زیستگاه آن‌ها دور از هم بود و اسیری که موفق به فرار می‌شد می‌بایستی دل بر مرگ بنهد. او به احتمال زیاد در بیابان‌های خالی و درندشت یا جنگل‌های بی‌سروته از گرسنگی و تشنگی و فرسودگی جان می‌داد و طعمهٔ جانوران می‌شد و یا به اسارت قبیله‌ای دیگر می‌افتاد.

ممکن بود اسیری را سال‌ها زنده نگاه دارند و حتی زنش بدهند و آخر سر بکشند. در مراسم کشتار او اهل قبیله شرکت می‌کردند و پای کوبان ورقص‌کنان هر کس می‌کوشید تا تکه‌ای از گوشت او را به دست آورد یا دست کم انگشت در خون گرم او بزند و بلیسد. ظاهراً گمان می‌کردند که خوردن گوشت و خون اسیر مایهٔ افزایش نیرو و زیادی عمر می‌شود و یا احتمالاً به قصد انتقام و تشفی خاطر دست به این کار می‌زدند. در شاهنامه می‌بینیم که گودرز پهلوان ایرانی پس از کشتن پیران ویسه هم خون او را می‌خورد و هم چهره به خون او می‌آلاید:

چو گودرز دیدش چنان مرده، خوار به خاک و به خون برتپیده به زار
 فرو برد چنگال و خون برگرفت بخورد و بیالود روی ای شگفت <۲۷>

گاهی هم — شاید در مراحل بعد — گوشت آدمی زاد به عنوان یک غذای اشرافی و تفتنی (مانند گوشت برخی حیوانات شکاری کمیاب و نادر) مصرف می‌شد.

نسل اول بردگان همان‌ها بودند که در برخوردها و درگیری‌های قبایل به اسارت می‌افتادند. رفته رفته که در کمین هم نشستن‌ها و زد و خوردهای قبایل به جنگ‌های منظم میان دولت‌ها تبدیل شد همان رسم کهن کشتن یا به اسارت گرفتن افراد دشمن ادامه یافت. اردوی فاتح پس از قلع و قمع سپاه شکست خوردهٔ دشمن بقیهٔ السیف آن‌ها را که از شمشیر جسته بودند به اسارت می‌گرفتند و با خود می‌بردند. بعدها البته بردگانی از اصناف دیگر پیدا شدند: بردگانی که در کودکی به علت فقر و فاقهٔ پدر و مادرهایشان فروخته می‌شدند یا بدهکارهایی که از عهدهٔ پرداخت بدهی خود بر نمی‌آمدند و به بردگی بستانکاران می‌افتادند. <۲۸> هبوط در هاویهٔ بردگی امری هولناک بود. یک بار که حلقهٔ بردگی به گوش کسی فرو می‌رفت اعقاب و اخلاف وی نیز برده می‌شدند. مالک برده مالک فرزندان او نیز بود. دار و ندار برده نیز جزو دارایی مالک به شمار می‌آمد: العبد و ما بیده لمولاه.