

Research Article

Jurisprudential and legal analysis of the conflict between politics and law

Khalil Khosravi^۱, Farid Azadbakht^۲, Mehdi Hatami^۳

Received: ۲۰۲۱/۰۴/۲۸ Accepted: ۲۰۲۱/۱۲/۲۶

Abstract

The aim of the present study was to examine the jurisprudence and legality of the debate between politics and law. The first topic of this article is to answer doubts and assumptions such as: the extra-religious nature of legal and political concepts in their current use, as well as the duality of the language of religion and law, and the evolution of the concept of right from its moral meaning in the ancient world, namely, being right, to its new meaning in the modern era, which is having the right and does not tolerate an internal religious view. In another section, the common foundations of law and politics and the common sources of the two are examined and compared. In the common foundations of law and politics, the distinction or inherent unity of humans in creation and the issue of human benevolence or pre-evil are examined from the perspectives of political philosophers such as Plato, Aristotle, Montesquieu, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, and Bertrand Russell. In the common sources of law and politics, the similarities and differences between the views of political philosophy and the Quran have been studied. In the philosophy of politics and the philosophy of law, the supreme will of the ruler, or the common will of the states, is the main source. In the divine legal-political system, the will of God is the main source, which is manifested in the heavenly laws (the Book) and the sayings of the leaders who are the recipients, interpreters, and executors of those laws, or in other words, the Quran and the Sunnah. Secondary sources such as reason and custom are also discussed alongside these two. At the end of this article, the common realm of law and politics has been mentioned.

Keywords: *Politics, Jurisprudence and Law, Debate.*

^۱ - PhD Student, Department of Law, Kermanshah Branch, Islamic Azad University, Kermanshah, Iran.

^۲ - Assistant Professor, Department of Law, Kermanshah Branch, Islamic Azad University, Kermanshah, Iran (Corresponding Author). F.azadbakht@iauksh.ac.ir

^۳ - Associate Professor, Department of Law, University of Kurdistan, Islamic Azad University, Kurdistan, Iran.



مقاله پژوهشی

بررسی فقهی و حقوقی جدال سیاست و حقوق
خلیل خسروی^۴، فرید آزادبخت^۵، مهدی حاتمی^۶

چکیده

هدف از پژوهش حاضر، بررسی فقهی و حقوقی جدال سیاست و حقوق بود. پاسخ به شبهه ها و انگاره هایی چون: برون دینی بودن مفاهیم حقوقی و سیاسی در کاربرد امروزی آن و همچنین دوگانگی زبان دین و حقوق و تحول مفهوم حق از معنای اخلاقی که در دنیای قدیم داشته یعنی حق بودن به مفهوم نوین آن در عصر جدید که همانا حق داشتن است و نگاه درونی دینی را بر نمی تابد نخستین مبحث این مقاله است. در بخش دیگر، مبانی مشترک حقوق و سیاست و منابع مشترک این دو مورد بررسی و نگاه تطبیقی قرار گرفته اند. در مبانی مشترک حقوق و سیاست، تمایز یا وحدت ذاتی انسان ها در آفرینش و مسئله خیرخواهی یا شرارت پیشگی انسان، از دیدگاه فیلسوفان سیاسی همانند افلاطون، ارسطو، منتسکیو، توماس هابز، جان لاک، ژان ژاک روسو و برتراند راسل بررسی شده است. در منابع مشترک حقوق و سیاست نیز، همسانی و ناهمسانی های دیدگاه های فلسفه سیاسی با قرآن مورد مطالعه قرار گرفته است، در فلسفه سیاست و فلسفه حقوق، اراده برتر حاکم، یا اراده مشترک دولت ها منبع اصلی است، و در نظام حقوقی - سیاسی الهی، اراده خداوند منبع اصلی است که در شرایع آسمانی (کتاب) و گفته های رهبرانی که دریافت کنندگان و مفسران و مجریان آن شرایع هستند، یا به تعبیر دیگر، قرآن و سنت، تجلی می یابد. منابع فرعی نیز همچون عقل و عرف در کنار این دو، مطرح هستند. در پایان این نوشتار، قلمرو مشترک حقوق و سیاست مورد اشاره قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: سیاست، فقه و حقوق، جدال،

مقدمه

^۴ - دانشجوی مقطع دکتری، گروه حقوق، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران.

^۵ - استادیار، گروه حقوق، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران. (نویسنده مسئول) F.azadbakht@iauksh.ac.ir

^۶ - دانشیار، گروه حقوق، دانشگاه کردستان، دانشگاه آزاد اسلامی، کردستان، ایران.

بررسی و مطالعات حقوق، فارغ از نظر داشت دیگر علوم اجتماعی، رویکردی منسوخ و نافرجام در روشهای پژوهشی امروزین است؛ چه روابط حقوقی تنها یک جنبه از رفتارهای اجتماعی انسان را شکل می‌بخشد، حال آن که افرادی که در یک جامعه می‌زینند دارای روابط انسانی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی و هستند. مجموعه این روابط، اجزای یک واحد ارتباطی را تحقق می‌بخشد که جز به گونه موقت و با هدف مطالعه گسترده تر تفکیک پذیر نیستند؛ از باب نمونه اگر فردی مرتکب جرم و ناهنجاری های اجتماعی می‌گردد او تنها یک موجود حقوقی نیست تا بتوان سرنوشت او را از منظر قواعد و اصول قانونی بریده از سایر دانش ها و عوامل وابسته مشخص کرد. او هم زمان شخصیت و ساختار روانی ویژه ای دارد که تحت تربیت و نفوذ گروه ها و طبقات خاص اجتماعی قرار داشته و اینک خود مقام و موقعیت اجتماعی ویژه ای را احراز کرده است و از جنبه اقتصادی نیز وضعی دارد که بر شیوه رفتار او بی تأثیر نیست. چنان که در جامعه ای به سر می‌برد که دولت و حکومت آن ماهیتی ویژه دارد. این همه هر کدام سهمی در رفتار او دارد و کنش ها و واکنش های او را سمت و سو می‌بخشد. از این پیوند تنگاتنگ روئینایی می‌توانیم به ارتباط بس وثیق تر و بنیادی تر میان زیرساخت های این ساخت ها واقف شویم و تأثیر متقابل هریک از این عوامل بر حوزه دیگری را در ورای عمل، رفتار و کارکرد بیرونی آنها دریابیم. منتسکیو دانشور و سیاست دان فرانسوی به خوبی نمایی از تأثیر نوع نظام سیاسی و اخلاقی و رفتار شهروندان را ترسیم می‌کند: «من به خوبی می‌دانم که وجود پادشاهان باتقوا نادر نیست؛ ولی می‌گویم در یک حکومت مشروط خیلی مشکل است که ملت باتقوا باشد». پیوند حقوق با سیاست را شاید بتوان از میان روابط و پیوندهای سایر دانش های اجتماعی با یکدیگر وثیق تر و پردامنه تر نامید؛ چه حقوق و سیاست در حوزه های گوناگون پیدایش، مبانی، منابع و مسائل، دو دانش وابسته به یکدیگرند، حقوق و سیاست دو همزادند، چنان که دشواری اثبات پیشینی هر یک از حقوق و سیاست بر دیگری همزادی آن دو را حکایت می‌کند. هر چند برخی بر این باورند که وجود قانون (حقوق موضوعه)، پیش از دولت است؛ زیرا: در جوامعی که هنوز دولت تشکیل نشده بود و به صورت قبیله ای و ابتدایی اداره می‌شد قانون وجود داشت؛ بنابر این از نظر تاریخی وجود قانون بر وجود دولت مقدم است. اما با در نظر داشت این فرض که وجود قانون بدون دستگاه تشریح و اجرا کننده قانون (هرچند به صورت ارتكازی) ممکن نیست، نمی‌شود تقدم قانون بر دولت را به اثبات رسانید؛ مگر اینکه مراد از دولت، مفهوم و شکل امروزین آن باشد که در این صورت می‌توان گفت قانون و قواعد حقوقی نیز به صورت امروزین آن قبلاً وجود نداشته است. بدین سان نمی‌شود تقدم دولت بر حقوق و قانون و یا عکس آن را به اثبات رسانید. ضرورت بازکاوی رابطه و پیوند حقوق و سیاست، برآیند رهیافت به این پیوند و تعامل میان دو دانش حقوق و سیاست است.

۲- دین، حقوق و سیاست

پرداختن به موضوع پیوند حقوق و سیاست از منظر درون دینی با شبهه ها و پرسشهایی رویارو است که می‌باید پیشاپیش نگاهی هر چند شتاب آلود بدانها افکنده شود: یک. آیا مفاهیم حقوقی با کاربردهای نوین آن و نیز مفاهیم و آموزه های سیاسی را در تعالیم دینی و وحیانی می‌توان سراغ گرفت؛ تا بتوان پیوند و رابطه میان آن دو را به کندوکاو نشست؟ در پاسخ این پرسش باید گفت رهیافت به رابطه حقوق و سیاست در متون دینی و مشخصاً تعالیم قرآنی بر پایه نوعی از دین شناختی و گزینه انتظار از دین استوار است، گوناگونی و تنوع انتظار از دین که خود فراگرد نوع نگاه به قلمرو کارکرد عقل و دین است، پاسخ های سلبی و ایجابی متفاوتی را بر می‌تابد. عقل انسان بی گمان ابزار واقع نما و حقیقت یاب است، وحی و دین نیز - دست کم از منظر پیروان ادیان - پدیدار واقع نما و گزارشگر حقیقت است. اما حوزه کارکرد واقع نمایی این دو کجا است؟ هر یک حوزه جداگانه و تقسیم شده دارند، و یا قلمرو یکی در درون قلمرو دیگری قرار دارد و در حقیقت یابی و واقع نمایی نیازمند هدایت و راهبرد آن دیگری است، و یا راه سومی در میان است؟ برخی بر آنند

که بشر در همه ساحت های عبادی، سیاسی، اجتماعی، باورها و ارزش ها نیازمند هدایت وحیانی است، تشریح احکام دینی چون برای تأمین این نیازها است تمامی این عرصه ها را پوشش می‌دهد. عقل کارکرد استنباط گرایانه از متون و نصوص دینی دارد و در خدمت وحی و از ابزارهای فهم دین است و خود حوزه ای جداگانه و دریافت هایی هم عرض و بدیل وحی و دین ندارد. پاره ای دیگر ساحت زندگی دنیوی انسان را یکسر قلمرو عقل و خرد می‌شمارند و عرصه های سیاست، حکومت، حقوق، دانش های طبیعی، ریاضی و علوم انسانی و افزایش و پیدایش دانش بشری در این ساحت ها را حوزه بی رقیب خرد که وحی و دین را در آن عرصه ها راهی نیست می‌شناسند. در باور این گروه، آموزه های وحی و دین در جایی کاربرد دارند که از ادراک و دریافت عقلی بیرون باشد، و آن دو مورد است: نخست؛ امور شخصی و معنوی و بایدها و نبایدهای زندگی نفسانی و باطنی که از گذرگاه وحی به صورت تشریح امر و نهی بیان می‌شود. دو دیگر؛ شناخت ها و باورهایی که در ورای حس و تجربه بشری قرار دارد؛ همچون اوضاع و چند و چون عالم واپسین، میزان و نحوه محاسبه اعمال آدمیان، بهشت، جهنم، فرشتگان و در نگره این گروه، آن بخش از باورها و معرفت هایی که دست یابی بدانها از مسیر عقل و تجربه بشری میسر است، اگر دین و وحی در این حوزه سخنی هم داشته باشند؛ جز ارشاد عقل و خرد چیزی بیش نیست. چنان که در قلمرو امور زندگی دنیوی اگر آموزه و یا سخن وحیانی وجود دارد تأیید و امضای دریافت های عقلانی است، و نه تشریح فرمان فرمایانه الهی. در نگره گروه سوم، امور مربوط به زندگی نفسانی، حیات اخروی، مراسم عبادی - واجبات، مستحبات، مکروهات و محرمات - و هر آنچه کمال و صعود مراتب انسانی را سبب می‌شود و بیشتر اسباب سعادت، شقاوت و هلاکت و سقوط معنوی انسان همه و همه تنها در صلاحیت نظریه پردازی دین و وحی است؛ چه عقل، توان رهیافت و درک این حوزه را ندارد. دریافت و داوری اعمال هنجارین، ارزش ها و ضد ارزش ها هر چند که در امکان و دست رس عقل وجود دارد و عقل آدمی حسن و قبح رفتارها و کردارها را به صورت کلی در می‌یابد، اما وحی الهی برای تبیین مصادیق و راهکردهای عقل، به ویژه در روزگاران اولیه و دوره بساطت عقل و خردآدمی، مدد رسان عقل بوده است و عقل و دین کامل کننده یکدیگرند. در حوزه معرفت و باورهای اصولی که عقل توان ادراک و دریافت آنها را دارد، هر چند که بر بنیاد شناخت عقلانی و برهان استوار است، اما بی نیاز از نظر دهی وحی و دین نیست؛ چه پیامبران در همواره تاریخ برای بیداری فطرت و یاری رساندن به عقل سلیم شتافته و به ترویج خداباوری و توحید همت گمارده اند. از این رهگذر، استقلال عقل در این حوزه نیز جای تردید دارد، بلکه می‌توان آن را قلمرو مشترک دین و عقل برشمرد. در امور زندگی دنیوی و به ویژه حیات اجتماعی همچون حقوق، سیاست و اقتصاد، از آن سبب که اثر مستقیم بر سعادت آدمی و سامان یابی حیات اخروی دارد، دین بی طرف نمانده و انسان ها را به حال خویش رها نکرده است، و به جعل قوانین حقوقی، جزایی، مالی، خانواده و روابط اجتماعی پرداخته است. اما چنین نیست که تمامی قوانین کلی و جزئی لازم در حیات دنیوی و اجتماعی از معبر وحی تشریح شده باشد، بلکه در این حوزه آنچه به مسائل حقوقی و داد و ستدها بر می‌گردد گاه به صورت کلی و در مواردی جزئی بیان شده است. و آن دسته از مسائل که به اقتصاد و سیاست ارتباط دارد به صورت حداقلی تبیین شده و بیشتر آن به عقل و خرد آدمیان وا نهاده شده است، تا بر حسب تغییر و تحول مقتضیات زمان و شرایط خاص در هر مرحله از مراحل زندگی، برترین قوانین و راهکارها جست و جو و مورد اجرا و عمل قرارگیرد. اما سخن وحی در این قلمرو آن است که قوانین و چارچوب عقلانی با قالب ها و راهبردهای کلی دین که برای سعادت بشر در نظر گرفته شده است در تعارض و ناسازگاری نباشد. پی کاوی رابطه حقوق و سیاست از منظر درون دینی بر پایه دیدگاه نخست و سوم مجال می‌یابد، اما بر اساس نگاه دوم، هم حوزه حقوق و هم عرصه سیاست از حوزه اظهار نظر دین بیرون است؛ چه هر گاه وحی و دین در اصل این معارف، معرفت و آموزه ای نداشته باشد سراغ گرفتن پیوندهای آن دو از دین و نصوص دینی تلاشی نافرجام است. دو شبهه دیگری که برای برون دینی بودن بحث حقوق با سازوکارهای عصری آن طرح شده و یا می‌تواند طرح شود، ناسازگاری زبان حقوق و دین است.

زبان دین زبان تکلیف ها و بایدها است، و زبان حقوق به ویژه حقوق فطری، زبان هست ها. و میان این دو نسبتی وجود ندارد، اگر باشد نسبت تباین است. اندک تأمل در معارف دینی، سست بنیادی این گمانه را هویدا می‌سازد، چه در متون و نصوص دینی - قرآن و سنت - گاه از رابطه خدا و انسان سخن گفته می‌شود؛ در این قلمرو، انسانها مکلف و ملزم به بایدها هستند. حوزه دیگر آموزه های دینی روابط میان افراد و یا فرد و جامعه بشری است. در این عرصه و نیز حوزه ای که در آن سخن از رابطه انسان با طبیعت است؛ زبان متون دینی یکسره زبان تکلیف نیست، بلکه بیان حقوق نیز هست، حق انسان بر انسان و حق انسان در طبیعت و حق طبیعت بر انسان. از باب نمونه در آیه مبارکه «و لهنّ مثل الذی علیهن» (بقره/۲۲۸) زبان اخبار و بیان حق است. قرآن در این آیه در یک بیان کلی و در مقام تبیین حقوق خانوادگی می‌گوید تمام آن حقوقی که شوهر بر زن دارد همانند آن حقوق برای زن بر شوهر نیز ثابت است. گذشته از آنچه آمد، حق و تکلیف دو روی یک سکه هستند، هر حقی چهره دیگر آن تکلیف است و هر تکلیفی حق را در پی دارد. حق و تکلیف دو امر اضافی و نسبی اند که وجود یکی تحقق و ثبوت دیگری را در پی می‌آورد. تکلیف فرزندان به رعایت احترام پدر و مادر در آیاتی چون: «و قضی ربک ان لاتعبداوا إلاّ ایاه و بالوالدین إحساناً» (اسراء/۲۳)، «و لاتقل لهما أفّ و لاتنهرهما» (اسراء/۲۴) حکایت از وجود حقوقی برای پدر و مادر بر فرزندان دارد. چنان که بر اساس آیه مبارکه «و عاشروهنّ بالمعروف» (نساء/۱۹) از مکلف بودن شوهران به رعایت معروف در زندگی زناشویی و برخورد همسران، می‌توان دریافت که معاشرت به معروف حقی است برای زنان بر شوهران ایشان. و یا در آیه مبارکه: «و أوفوا الکیل و المیزان بالقسط» (انعام/۱۵۲) که فروشنده الزام به پرکردن پیمان شده است، حق دریافت پیمان کامل و پر برای مشتری به دست می‌آید. چنین است در عرصه های روابط سیاسی، قضایی و مثلاً در آیه مبارکه: «و لاترکوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار» (هود/۱۳) مسلمانان از اعتماد و اتکا به ستمگران نهی شده اند؛ و این یعنی تکلیف. طرف دیگر این تکلیف آن است که مسلمانان حق دارند از ستمکاران سیاسی و فرمانروایان بیدادگر پیروی نکنند و در نتیجه گستره مفهوم آیه «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الامر منکم» (نساء/۵۹) مقید می‌گردد به فرمانروایان دادگر و عدالت پیشه، و حکومت و حاکمان بیدادگر، چه آنان که از راه زور و بیدادگری برمسند فرمانروایی رسیده باشند و از این سبب ستمکار گفته شوند، و چه آنها که رفتار و عملکرد مستبدانه و ستمکارانه در پیش گیرند، هر چند که در آغاز از مجرا و معبر مشروع به فرمانروایی رسیده باشند؛ از این گردونه بیرون خواهند بود. بدین سان رهیافت به قلمرو حقوق دینی گاه به صورت مستقیم و با بیان حق داشتن شخص حقیقی، حقوقی و یا جامعه میسر است و گاه از رهگذر مکلف شدن فرد و یا جامعه به چیزی. پس نمی‌توان با این گمانه و پندار همراه شد که می‌گوید زبان دین و حقوق در تعارض و ناسازگاری با یکدیگر است. سه. حق با این مفهوم که در دنیای امروز و فرهنگ کنونی بشری کاربرد دارد در گذشته به کار نمی‌رفته است. آنچه در گذشته از مفهوم حق اراده می‌شد یک مفهوم اخلاقی بود، یعنی در این معنی کار خوب اخلاقی در برابر کار بد اخلاقی قرار می‌گرفت؛ مثلاً وقتی می‌گفتند آیا کسی حق برداشتن یک قرص نان را دارد منظورشان این بود که آیا این فرد در این مورد کار اخلاقی درست یا خوبی انجام می‌دهد یا خیر؟ مفهوم حق از دوران رنسانس به بعد است که معنای جدید می‌یابد که شاید بیشتر از هفتصد یا هشتصد سال پیشینه نداشته باشد. در این مفهوم جدید، در واقع وقتی از حق سخن می‌گوییم، قصد نداریم که از عمل فرد مورد نظرمان قضاوت اخلاقی ارائه کنیم، بلکه می‌خواهیم بدانیم ادعای آن فرد درباره عمل مزبور و صرف تصمیم فرد برای انجام آن عمل، یک تصمیم و ادعای قابل دفاع است یا نیست؟ به عبارت دیگر «مفهوم جدید حق، تحت عنوان مفهوم حق داشتن، در مقابل مفهوم حق بودن که در دوران گذشته به کار می‌رفت به کار می‌رود. در مفهوم جدید، وقتی می‌گوییم که آیا فرد گرسنه حق برداشتن نان را دارد نمی‌خواهیم قضاوت کنیم که خود برداشتن نان عملی خوب یا بد است، بلکه می‌خواهیم این بحث را مطرح کنیم که آیا اساساً این فرد اجازه چنین اقدامی را دارد یا خیر؟ و آیا قوه و نظام سیاسی و قضایی از این اقدام او حمایت می‌کند یا خیر؟» گمانه تحول مفهوم

حق از حق بودن به حق داشتن و پیدایی مفهوم جدید از حق در دوره رنسانس علمی اروپا، بیش از آن که ریشه در تحقیق و مطالعه متون فقهی، حقوقی و نصوص دینی و غیردینی داشته و ره یابی اندیشه مندانه به چنین نگره ای باشد، برآیند یک سونگری و شیفتگی افراطی به مدعیات غرب و ره آوردهای علمی و تجربی دوره روشنگری است. همه آنان که اندک وقوف و آگاهی به میراث فقهی و حقوق اسلامی دارند می‌دانند که بیشترین کاربرد حق در فقه و حقوق اسلامی به معنای حق داشتن است و نخستین معنای کاربردی حق همین معنای حقوقی است. از باب نمونه در آیاتی چون: «أطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء/۵۹) و «و شاورهم فی الامر» (آل عمران/۱۰۵) که از حقوق اساسی (حق مردم بر حکومت و حق حاکمیت بر مردم) سخن می‌گوید و آیه «ولاتوتوا السفهاء أموالکم التی جعل الله لکم قیاماً» (نساء/۵) و آیه «والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلده» (نور/۳۱) که از حقوق شخصی و خانوادگی حکایت می‌کنند و همچنین آیه «و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً» (نساء/۱۴۱) که یکی از قواعد و حقوق کلی بین المللی اسلامی را باز می‌گوید و تمامی آیات و روایات دیگری که از حقوق شخصی - عمومی، داخلی و بین المللی اسلامی سخن می‌گویند، حق به مفهوم حقوقی در آنها به کار رفته است و معنای ارزشی و اخلاقی ندارد.

۳- مبانی مشترک حقوق و سیاست

از آن رو که محور و موضوع هر دو دانش حقوق و سیاست نظری و عملی، بشر و انسان است، تعریف و نوع انسان شناختی، یکی از مبانی و مبادی مشترک حقوق و سیاست و پیش فرض آن به شمار می‌رود. آفرینش، سرشت، هویت بشر، سعادت و شقاوت او، فرجام و غایت نهایی زندگی و حرکت انسان، گزینه های بنیادینی هستند که بر چندوچون حقوق انسانی از جمله حقوق سیاسی چون حق رأی، حق تعیین سرنوشت، نوع نظام سیاسی، اثر می‌گذارند. پاسخ ها و نگاه های متفاوت به هر یک از مقوله های یاد شده نظام حقوقی و سیاسی ویژه ای را در گذر تاریخ به وجود آورده است و از این پس نیز، حقوق و سیاست بر شالوده انسان شناختی سمت و سو خواهد پذیرفت. تنوع مطالب و نگرش های حقوقی و نیز چند گونگی نظام های سیاسی هر چند که از رهگذر میزان و شدت و ضعف تأثیرپذیری از پیش فرض انسان شناختی متفاوت است، اما اصل این تأثیر پذیری را نمی‌توان در هیچ یک از رژیم های حقوقی و سیاسی نادیده انگاشت. برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰م) فیلسوف و سیاستمدار انگلیسی در تأثیر نوع انسان شناسی بر سیاست می‌گوید: «سیاست مقدار زیادی تحت تأثیر سخنان بی لطف است که عاری از حقیقت اند. یکی از رایج ترین اصول عامه این است که می‌گویند، طبیعت انسانی تغییرپذیر نیست. او سپس برای سیال بودن طبیعت انسانی استدلال می‌کند و در لابه لای استدلال خویش از قواعد اجتماعی و حقوقی یاد می‌کند که بر پایه انگاره ثابت و یا تغییرپذیری طبیعت بشری استوار است. کمترین مطالعه در علم انسان شناسی، پوچی این اعتقاد [تغییرناپذیری طبیعت انسان] را می‌نمایاند. در میان مردم تبت از آن جهت که مردان، بیشتر، از این که بتوانند یک خانواده کامل تشکیل دهند فقیرتر هستند. هر زن چند شوهر دارد و در عین حال بنا بر آنچه سیاحان ابراز می‌دارند زندگی خانوادگی آنها از هیچ جای دیگر دنیا ناخوشایندتر نیست. عمل قرض دادن همسر به یک میهمان در خیلی از قبایل غیرتمدن به چشم می‌خورد. بومی‌های استرالیایی در عنفوان جوانی تحت چنان عمل ناراحت کننده ای قرار می‌گیرند که در طول زندگی که در پیش دارند به مقدار معتابیهی از قدرت جنسی ایشان کاسته خواهد شد. کشتن نوزادی که تازه متولد شده، در حالی که عملی بر خلاف طبیعت انسانی است، در سالهای قبل از مسیحیت کاملاً رایج بود. مالکیت خصوصی در میان بعضی از قبایل وحشی به رسمیت شناخته نشده است.» ۴. یادکرد نمونه های یاد شده از سوی راسل - که خود بخش اندکی از مثال های متعدد دیگر است - بدین معنی است که به رسمیت شناختن حق چند شوهری برای زنان، حق جراحی ناباور شدن دائمی برای مردان، آزادی سقط جنین

زنده و کشتن نوزادان - به هر دلیلی - الغای مالکیت خصوصی و جایگزین ساختن اقتصاد اشتراکی و عمومی، چون امور معارض و ناسازگار با طبیعت انسانی نیستند (زیرا که طبیعت بشری خواسته‌ها و گرایش‌های ثابت و معینی ندارد) می‌توانند از سوی دستگاه‌های قانون‌گذاری کشورها و ملت‌ها پذیرفته شوند و بر مبنای آنها نظام حقوقی خانوادگی، اقتصادی و اجتماعی نوین پی‌ریزی شود. گذشته از درستی و نادرستی ادعای راسل در سیال بودن طبیعت انسان، اصل تأثیر انسان‌شناختی بر حقوق و سیاست، که وی از آن سخن گفته است، حقیقت‌تردید ناپذیر است. از این سبب در این بخش به بررسی اجمالی تأثیر نوع نگرش به آفرینش و سرشت انسان بر حقوق و سیاست می‌پردازیم، تا به رهیافت روشن‌تری از استواری این دو دانش بر نوع معرفت و شناخت از انسان، نایل آییم. تمایز، یا وحدت ذاتی انسانها در آفرینش برابری انسانها در آفرینش و یا چیستی ذاتی برخی و برتری برخی دیگر از مبنای مشترک و تأثیرگذار بر سیستم و ساختار نظام سیاسی و نیز نظام حقوقی طبیعی و حقوق موضوعه است. اندک نبوده‌اند کسانی که گوناگونی نژادها را نمای رویین‌گوناگونی آفرینش و ذات انسانها می‌انگاشته و در فرآیند سیاست و حقوق این تفاوت‌ها را مبنای عمل و حقوق قرار می‌داده و فاشیسم سیاسی و حقوقی را پیشنهاد می‌کرده‌اند. روبرت ناکس، پزشک انگلیسی، در فصلی از کتاب «نژادهای تاریک بشر» می‌نویسد: «از زمان‌های دیرین، نژادهای تاریک، همواره برده برده داران سپید خود بوده‌اند. چرا؟ من چنین می‌اندیشم که باید نوعی پستی بدنی و در نتیجه آن پستی روحی در همه افراد نژادهای تاریک موجود باشد». ۵. نظام حقوقی که از دل چنین نگرشی بر می‌آید به طور طبیعی دو لایه خواهد داشت؛ لایه فرادست و فرودست. ناکس می‌گوید: «از نخستین ادوار نوشته‌تاریخ، زور همواره موجد حق بوده است روی همین حق است که نژاد اسلاو ایتالیا را در هم می‌شکند و شریف‌ترین بخش بشریت را از میان بر می‌دارد. با همین حق، یعنی قدرت و زور، آمریکای شمالی را گرفتیم و آن را از دست نژادهای بومی‌اش که آمریکا طبیعتاً متعلق بدانان بود درآوردیم. اعقاب ما یعنی افراد ایالات متحده با همان حق، یعنی زور، ما را از آنجا بیرون کردند». ۶. اندیشمندان یونانی نیز از نابرابری نژادهای بشری سخن گفته و آن را اساس ساختار نهادهای اجتماعی، مدنی، سیاسی و نظام حقوقی قلمداد کرده‌اند. ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ق) چون باور داشت: به حکم قوانین طبیعت برخی از آدمیان آزاده و گروهی دیگر بنده‌اند. در شیوه عملکرد حکومت و حقوق شهروندان، هرچند به دفاع از دادگری و عدالت برخاست، اما از دادگری تعریفی ارائه داد که با نابرابری طبیعی و ماهوی افراد سازگار افتد. از همین رهگذر بر تعریف آنان که گفته‌اند: «دادگری همان برابری است» افزود: «به راستی هم چنین است، ولی نه برای همه، بلکه برای کسانی که با هم برابر باشند، دادگری است». و نیز تعریف دادگری به نابرابری را ناتمام انگاشت و گفت: «باز این سخن درست است، ولی نابرابری نه برای همه بلکه برای مردم نابرابر عین عدل است». ارسطو بر اساس تقسیم مردم به طبقات پست و برتر، ساکنان یک قلمرو سیاسی را به دو گروه شهروندان و غیرشهروندان (بندگان، بیگانگان، پیشه‌وران و...) دسته‌بندی می‌کرد و غیر شهروندان را از حقوق شهروندی برخوردار نمی‌دانست. افلاطون (م ۴۲۷ق) نیز در مدینه فاضله خود، گرچه برده گرفتن سربازان آتنی را در جنگ روا نمی‌داند اما بربریان را شایسته بردگی می‌داند و شهروندان مدینه فاضله را به برده گرفتن ترغیب می‌کند. در برابر دیدگاه نابرابر ذاتی و ماهوی انسانها گروه دیگر از اندیشه‌وران و مکاتب بشری و جمله ادیان آسمانی از وحدت ماهوی و ذاتی انسانها دفاع کرده و تفاوت نژادهای انسانی در اندام و ساختار فیزیولوژیکی را دلیل تفاوت کیفی و ماهوی ندانسته‌اند. طرفداران این دیدگاه، هم در عرصه حقوق و هم در عرصه سیاست از نظام حقوقی برابر و نظام سیاسی مردم‌سالارانه که برآمده از رأی و مشارکت تمامی شهروندان یک قلمرو سیاسی باشد سخن گفته‌اند و حکومت را حافظ منافع و تأمین‌کننده حقوق برابر همه رعیت توصیف کرده‌اند. اعلامیه جهانی حقوق بشر و نظام‌های سیاسی دموکرات در دنیای غرب که حاصل تلاش و آرای آزادی‌خواهان و طرفداران تساوی ذاتی انسانها همچون مونتسکیو، روسو، میل و می‌باشد از نمونه‌های روشن و معاصر تفکر یکسانی ذاتی انسانها است. در اندیشه دیانت اسلامی و متن وحیانی قرآن، بارها به صورت صریح از وحدت

ذاتی و آفرینش همسان نژادهای بشری سخن به میان آمده است؛ از جمله در این آیه مبارکه: «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بثّ منهما رجلاً کثیراً و نساءً» (نساء/۱) ای مردمان! تقوای پروردگارتان را پیشه دارید، پروردگاری که شما را از یک جان آفرید و جفت او را نیز از همان جان آفرید، و از این زوج هم جان و هم نوع، مردان و زنان بسیار بر پهنه گیتی پراکند. قرآن واقعیت تفاوت نژادها در ساختار فیزیکی و گویش ها را انکار نمی کند، اما این تفاوت ها را نه دلیل تفاوت ماهوی و ذاتی نژادها و نه مایه برتری نژادی بر سایر نژادها به رسمیت می شناسد: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و اُنثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا» حجرات/۱۳ ای مردمان! ما همه شما را از زن و مرد آفریدیم و به فامیل ها و قبیله ها منشعب کردیم، تا بازشناخته شوید. یکسان نگری قرآن به نژادهای گوناگون بشری و وحدت ذاتی و ماهوی آنها نظام حقوقی یکسان برای آدمیان را در پی آورده است، چنان که سهم مشارکت آحاد بشری در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی مطابق با الگوهای پیشنهادی و راهکار دینی که توضیح بیشتر آن خواهد آمد - برای همگان به صورت برابر در نظر گرفته شده است.

۱-۳- خیرخواهی و شرارت پیشگی انسان

در یک تقسیم بندی کلی دیدگاه های انسان شناختی را از منظر هویت شرورانه و یا خیرخواهانه انسانها، می توان بر دو دسته تقسیم کرد و تأثیر آشکار تفاوت آن دو نگاه بر دو حوزه حقوق و سیاست را دریافت. یک: گروهی از اندیشه وران که انسان را موجودی شریر، خیانت خواه و فساد پیشه می شناسند، درحوزه سیاست ازحاکمیت استبدادی که با زور و سرنیزه و شلاق نفس سرکش و شرارت پیشه رعیت را لجام زند، جانب داری کرده. و درحوزه حقوق، حق تعیین سرنوشت و مشارکت ارادی و آزادانه در اقتداردهی و سامان بخشی نظام سیاسی را برای مردم به رسمیت نشناخته اند. گروسیوس، نیچه، نیکولو ماکیاول و هابز توماس را می توان از نمونه ها و چهره های شاخص این نگره نام برد. توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) متفکر انگلیسی، انسان را حیوانی می نگرست که تنها به دو انگیزه ترس و سود شخصی تمامی کارها و فعالیت های خویش را انجام می دهد و این بدان معنی است که زندگی یک پیکار ظالمانه است. از منظر هابز، در میان انسانها همچون سایر حیوانات، زور، زاینده حق است، بنابراین تنها وسیله قابل تصور برای دست یابی به هرگونه سامان و نظمی در عرصه پرآشوب و در حال جدال جامعه انسانی، زور است؛ زیرا حیوان هایی که در سیطره ترس و تمایل خودخواهانه قرار دارند، جز زور برای ایشان کارگر نمی افتد. بر بنیان چنین تصویری از سرشت و طبیعت انسان است که هابز نظریه سیاسی و حکومتی خود را عاری از هرگونه احساس و عاطفه انسانی در کتاب «لویاتان» پی می گیرد و دو راه را برای رسیدن به قدرت حاکمه بیان می کند: راه نخست، استفاده از قدرت طبیعی است، مانند مردی که فرزندان خود و فرزندان آنها را وادار می کند که در زیر سلطه او قرار گیرند؛ زیرا این اختیار را دارد که اگر از فرمان او سرپیچی کنند آنان را بکشد و یا آنکه شخصی به وسیله جنگ، دشمنان را مطیع اراده خود سازد و به شرط انقیاد از تباه کردن جانشان درگذرد. راه دیگر آن است که آدمیان میان خود توافق کنند که با میل و رضایت به زیر فرمان یک فرد یا انجمنی از افراد درآیند او حکومت شکل نخست را حکومت اکتسابی و شکل دوم را دولت تأسیسی می نامد. دولت تأسیسی هابز هر چند صورتی از دولت مشروع و مبتنی بر مشارکت و اراده مردم را دارد، اما با امتیازات و اختیار اعمال سلطه ای که او برای چنین دولتی بر می شمارد، حکومت به ظاهر انتخابی و دموکراتیک و مردم سالار او به حکومت استبدادی تغییر هویت می دهد؛ چه او می گوید پس از پیمان مردم با فرمانروا هیچ عملی از سوی فرمانروایان نمی تواند پیمان افراد را لغو کند. «حکمران هر رفتاری که با رعایای خویش انجام دهد، هیچ کس نمی تواند او را به ستمگری متهم سازد». ۹۰ او هیچ باکی ندارد که تصریح کند چنین دولتی استبدادی است؛ زیرا بر پایه مبانی او «استبداد لازم است». در نتیجه تنها شکل منطقی حکومت که با نظام فکری هابز نیز سازگار است، چنان که خود نیز اعتراف دارد، سلطنت موروثی است. فراگرد مبانی یاد

شده در ساحت حقوق چنین بروز می‌یابد که: «دولت حتماً بر بیان و مطبوعات نظارت داشته باشد، انتشارات، ورود کتابها و خواندن آنها باید تحت سانسور شدید قرار گیرد. مهملائی از قبیل آزادی فردی، قضاوت شخصی و یا وجدان نباید وجود داشته باشد، هر چیز که موجب تحدید قدرت پادشاه گردد باید از ریشه برکنده شود». و فراتر از این: «شهروار باید بر دین مردمش نظارت کند». این نگره استبدادی در سیاست و تحدید و تضییع حقوق انسانها از سوی هابز برآیند طبیعی انسان شناختی و باور به سیرت و سرشت شرورانه انسانها است. بدین ترتیب چنان که ویل دورانت می‌گوید: «فلسفه هابز سیاست ماکیاولی را از نو صورت بندی کرد».

نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰م) فیلسوف آلمانی نیز در این گروه جای می‌گیرد. از نگاه نیچه بشر بر حسب فطرت و طبیعت، بی رحم است. بر پای بست چنین معرفتی از انسان و سرشت انسانی، اندیشه حقوقی نیچه بدین صورت بنا می‌شود: «این سخن باطل است که مردم و قبایل و ملل در حقوق یکسانند، این عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است». چنان که اندیشه سیاسی او از شاخصه های زیر برخوردار می‌گردد؛ مردم باید دو دسته باشند، یکی زبردستان و خواجگان و فرمانروایان، و گروه دیگر فرودستان و بندگان و فرمان پذیران. و این نه بدان سبب است که انسانها خود می‌توانند و باید چنین کنند، بلکه از آن رو که در نظام آفرینش گروهی برای بزرگی و فرماندهی و دسته دیگر برای فرمان بردن آفریده شده اند، اصالت و شرف از آن نیرومندان و توانایان است، آنها غایت وجود و آفرینش اند، زبردستان و ناتوایان، کارکردی جز این ندارند که ابزار فرمانروایان نیرومند باشند. این ایده که دولت و فرمانروایان حافظ توده و اکثریت مردم اند می‌باید وارونه شود و باور کنیم که اکثریت برای آن است که گروه نخبه و برگزیده هرچه بیشتر نیرومندتر و کامکارتر باشند». ۱۵ دو: نگاه دوم در باب سرشت و خمیرمایه وجودی انسان، دیدگاه کسانی است که انسان را دارای سرشت نیک و خیرخواهانه می‌شناسند؛ چه آنان که آدمی را یکسر نیک سیرت می‌انگارند و ستمکاری ها و زشتی های او را برآیند تربیت، محیط اجتماعی و سایر عوامل بیرون از نهاد جان آدمی معرفی می‌کنند، و چه آنها که گرایش های شرورانه در وجود آدمی سراغ دارند، اما حرکت کلی و سرشت غالب در فطرت آدمی را نیکی، سودرسانی و خیرگرایی تشخیص داده اند. اندیشه گرانی چون جان لاک، روسو، منتسکیو و جان استوارت میل در این گروه جای می‌گیرند. اینان در اندیشه سیاسی از نظام مردم سالار دفاع می‌کنند و در عرصه حقوق، موارد و مسائل حقوقی بسیاری را می‌شمارند. جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲م) فیلسوف آزادی خواه انگلیسی که افکار و اندیشه های سیاسی وی سرچشمه و الهام بخش حاکمیت های مردم سالار و دموکراتیک در انگلستان و آمریکا بود، معتقد بود: افراد بشر شاهکارهای خلقت الهی اند و محصول اراده آفریننده بی نهایت دانا. تمامی افراد بشر بندگان این حاکم مطلق هستند که در اثر مشیت و در نتیجه صنع او به این جهان آمده اند. ۱۶ ثمره و محصولی که از این بذر انسان شناسانه در تفکر لاک چیده می‌شود از این قرار است: ۱. حاکمیت های سیاسی استبدادی که جز در پی ارضای خواسته های خودخواهانه خود نیستند در قالب شاهکار الهی جای نمی‌گیرند و وجود آنها نقض آشکار قوانین طبیعت است، پس مشروعیت ندارند. ۲. مرکز و خاستگاه قدرت سیاسی، مردم اند. ۳. قدرت حکومت، تنها در خدمت منافع بشری و در جهت صیانت زندگی، آزادی و حقوق افراد است. ۴. مردمان هر زمان خواستند قدرت واگذار شده به دولت را باز پس می‌گیرند. نظام حقوقی که لاک از آن جانب داری می‌کرد و همخوان با اندیشه های سیاسی و انسان شناسانه اوست، در اعلامیه نخستین مجلس آمریکا به صورت اعلامیه حقوق مصوب گردید. اصل تفکیک قوا، آزادی بیان، اندیشه و مذهب از جمله اساسی ترین موارد حقوقی آن اعلامیه است. چند نقل قول دیگر از لاک که اندیشه های سیاسی، حقوقی و انسان شناسی وی در آنها بر هم تنیده است افکار او را بیشتر روشن می‌کند: «برای شناختن حق قدرت سیاسی و انتزاع آن از منشأش باید ببینیم که مردم به طور طبیعی در چه وضعی و مرحله ای هستند، و در چه وضعیتی آزادی کامل دارند که در حدود قانون طبیعت هر عملی که می‌خواهند انجام دهند و با شخص خود و مایملک خود هر چه می‌خواهند بکنند؛ بی آنکه از کسی اجازه بگیرند یا بر اراده شخص دیگری اتکا داشته باشند».

«همچنین حالت تساوی که در آن هر قدرت و حاکمیتی متقابل است و هیچ کس بیش از دیگری از آن برخوردار نمی‌شود، چون هیچ چیز مسلم تر از این نیست که موجوداتی که به یک نوع و مقام تعلق دارند و همه با هم از بدو تولد دارای امتیازات طبیعی مشابه و قوای عقلی همانند هستند باید هر یک با دیگری برابر باشند و هیچ کدام تابع یا زیردست دیگری نباشند». و عقل که همان قانون است به نوع بشر که جز به حکم عقل عمل نمی‌کند می‌آموزد که چون همه مساوی و مستقل اند، هیچ کس نباید به جان و سلامت و آزادی و مال دیگران لطمه ای وارد کند. لاک در گفتاری که گویی به عقیده هابز نظر دارد می‌گوید: وضع طبیعی حالت جنگ و ستیز میان انسانها نیست، بلکه احتمال عکس آن قوی تر است؛ یعنی حالت طبیعی بشر، حالت صلح و آشتی است. منتسکیو (۱۶۸۹ - ۱۷۷۰م) قوانین طبیعی را خاستگاه قوانین موضوعه و مقدم بر آن می‌شمارد و می‌گوید: قوانین، با گسترده ترین مفهوم ممکن خود، عبارت از روابطی ضروری هستند که از طبیعت موجودات ناشی می‌شوند. اندیشه سیاسی و نظام حقوقی منتسکیو با الهام از این نگرش به سیره و طبیعت انسانی شکل می‌گیرد. هنگامی که وی از احساس قلبی خویش سخن می‌گوید طین مکتب بشردوستی - که اندک زمانی پس از وی سراسر اروپا را در بر گرفت - از آن به گوش می‌رسد. او بارها بر ضد استبداد و قدرت مطلقه و در ستایش عدالت سخن می‌گفت. منتسکیو بر خلاف ارسطو نظریه بردگی را نکوهش می‌کند و آن را از لوازم حکومت های استبدادی می‌شمارد: «در حکومت های استبدادی خود را فروختن بسیار آسان است؛ زیرا بردگی سیاسی در این حکومت آزادی را ناپود می‌کند» و «وضعیت غلام بدتر از وضعیت رعیت نمی‌باشد». او استدلال ارسطو بر نظام برده داری را مردود شمرد و ابراز داشت: «بردگی بالطبع خوب نیست، نه برای ارباب فایده دارد و نه برای غلام». از این رو به نظر وی در کشورهای مشروطه نباید بردگی وجود داشته باشد؛ زیرا ناپیستی انسان را از پا درآورد و روحیات او را ضعیف نمود. «چنان که در حکومت های دموکراسی بردگی بر خلاف اساس و روح دموکراسی است». ژان ژاک روسو (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸م) اندیشه گر فرانسوی در فرازی از خاطرات خود که در آن از سطور برجسته و درشت تصورات هستی شناسانه خود سخن می‌گوید درباره انسان می‌نویسد: «انسان طبیعتاً موجود خوبی است و فقط نهادهای اجتماعی است که او را به صورت موجود تبه‌کار در می‌آورد». روسو با نیک انگاری سرشت و طبیعت انسانی و برابری انسانها در هویت مشترک بشری اندیشه سیاسی خویش را در قرارداد اجتماعی تصویر می‌کند و می‌گوید: «از آنجا که هیچ یک از افراد به طور طبیعی حق حاکمیتی بر دیگران ندارد، و چون زور هم به هیچ وجه موجد حقی نیست، بنابراین رضایت و توافق افراد، اساس همه حکومت های مشروع است». در سایه چنین حکومتی است که زندگی بشر از وضع طبیعی به مدنی تغییر شکل می‌دهد و در رفتار آدمیان، عدالت، جانشین غریزه می‌گردد و حق، جای هوا و هوس را می‌گیرد. آنچه انسان با عقد قرارداد اجتماعی از دست می‌دهد آزادی طبیعی و حق نامحدودی است بر هر آنچه می‌تواند به دست آورد و نگاه دارد، و آنچه به وسیله قرارداد کسب می‌کند آزادی مدنی و حق مالکیت همه چیزهایی است که در تصرف اوست. روسو در پاسخ ماهیت این قرارداد اجتماعی می‌گوید: «هر یک از افراد کل هستی خود را با همه حقوقی که دارد به اجتماع واگذار می‌کند. اولاً چون هر فرد تمامی هستی خود را می‌بخشد وضع زندگی برای همه یکسان خواهد بود، و ثانیاً چون وضع برای همه یکسان است به سود هیچ کس نیست که برای دیگران مزاحمتی ایجاد کند. و در یک کلام: هر یک از ما وجود و قدرت خود را تحت رهبری عالیله اراده همگانی به مشارکت می‌گذاریم و هر عضوی را به عنوان جزء لاینفک کل در جمع خود می‌پذیریم». جان استوارت میل (۱۸۷۳ - ۱۸۰۶م) فیلسوف حس‌گرای انگلیسی هر چند در مشرب فلسفی در زمره فیلسوفان تجربه‌گراست از همین رهگذر در انسان شناختی خویش بر آن است که انسان سرشت و فطرت از پیش تعیین شده ندارد، بلکه در معبر تماس با واقعیت های خارجی است که سمت و سوی مشخص می‌پذیرد، پس سرشت و فطرت انسان در آغاز نه نیک خواهانه است و نه شریرانه. تمامی خصلت های انسانی اکتسابی و دریافتی است. همین میزان از

نیک انگاری فطرت انسانی، میل را به سوی آن می‌کشد که در نگرش سیاسی و حقوقی خویش به آزادی همگان در عرصه سیاست و مدیریت اجتماعی روی آورد و از تنگناهای سیاسی و نابرابر حقوقی آدمیان ابراز تنفر و انزجار کند.

۲-۳- هویت انسان از دیدگاه قرآن

انسان در نگرش دینی و قرآنی نه موجودی تماماً پیش ساخته و محکوم سرنوشت و تقدیر جبری است، و نه موجود تهی، رها و به خودواگذار شده «أیحسب الإنسان أن یتَرَکَ سدی» (قیامت/۶) بلکه انسان سرشار است از تمایلات، استعدادها و انگیزه های خیرخواهانه و شریانه «و نفس و ما سواها. فألهمها فجورها و تقواها» (شمس/۹۸)، اما در این آمیختگی، جهت گیری و جانب غالب، خیر، کمال و نیکی است. اثبات این که جهت گیری مسلط در خمیرمایه انسان خیر و نیکی است از چندین راه میسر است: ۱. گروهی از آیات قرآنی انسان را دارای گرایش فطری به سوی خداوند به عنوان کمال و خیر مطلق توصیف می‌کند: «فطرت الله التي فطر الناس علیها» روم/۳۰ «یا ایها الإنسان إنک کادح إلی ربک کدحاً فملاقیه» انشقاق/۶ ای انسان همانا تو سخت کوشایی به سوی پروردگارت؛ چه کوششی؟! پس بدو خواهی رسید. واژه «کدح» کوشش پیوسته و مؤثر با کار بست همه قوای ذهنی و بدنی برای رسیدن به مطلوب یا گریز از منفور است. مطلوب در این تلاش پیوسته و همواره و سخت، پروردگار انسان است که منشأ کمال و کمال مطلوب و خیر محض است. علت سختی این تلاش نیز می‌تواند این باشد که در این کوشش، گرایش خیرخواهانه و کمال جویانه انسان می‌باید که از متن گرایش های بدخواهانه او بگذرد و در یک کشمکش و تنازع و درگیری جدی با آن جذبیه ها بر آنان پیروز گردد و کمال و خیرگایی را در آغوش گیرد. ۲۸. تو را ز کنگره عرش می‌زنند صفیر ندانمت که در این خاکدان چه افتاده است ۲. شمار دیگری از آیات قرآنی و متون وحیانی از کرامت ذاتی و برتری او بر سایر موجودات سخن می‌گوید: «و لقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر و فضلناهم علی کثیر ممّن خلقنا تفضیلاً» (اسراء/۷۵) اگر این کرامت در سرشت و ذات انسان پیش از هر عمل و رفتاری وجود دارد، نشانگر آن است که انسان جماد نیست، نبات نیست و حیوان نیز نیست، بلکه نهاد و سرشت نیک و خیر او مایه برتری او شده و او را بر سریر خلافت الهی در زمین نشانده است. «و إذ قال ربک للملائکة إنی جاعل فی الأرض خلیفه» (بقره/۳۵) چه اگر سیرت و فطرت نیک انسان بر شرارت و بدخواهی او چیره نمی‌بود، سزاوار خلافت و جانشینی پروردگار نمی‌گردید. ۳. خداوند در قرآن آفرینش انسان را با سوگندها و تأکیدهای مکرر ستوده و برترین آفرینش میسور و ممکن به حساب آورده است: «لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم» تین/۵ حسن تقویم انسان به زیبایی اندام و بدن نیست؛ چه قوام و استواری اندام، ویژه انسان نیست. افزون بر این در آیه دوم خداوند از یک سیهر قهقهه‌رایی برای انسان خبر می‌دهد: «ثمّ ردّناه أسفل سافلین» (تین/۶) این برگشت اولاً نشان می‌دهد که انسان به سوی راهی در حرکت بوده است. دوم اینکه راه نخست انسان به سوی والایی و بلندی و بزرگی بوده است. و این بازگشت به سوی قهقهه‌را و تنزل و پستی است. سوم اینکه آن رفتن نخستین، مقتضای طبع نخستین انسان، و بازگشت به پستی و ذنات، نوعی برگشت و پشت کردن سویه اصلی و حالت ثانوی برای انسان است واژه «ثمّ» این هر دو خصوصیت اخیر را خبر می‌دهد. بدین سان آیه مبارکه می‌فهماند که انسان در نهاد و سرشت خویش به برترین سیرت که حرکت و سیر کمالی و علو و رفعت و تعالی دارد آفریده شده است. نگرش نیک انگارانه قرآن و اسلام از سیرت انسانی و کرامت و شرافت جملگی فرزندان آدم، نظام حقوقی برابر را در پی آورده است. افراد انسانی از آن جهت که انسان هستند، در حقوق طبیعی هرگز تفاوت و امتیازی بر یکدیگر ندارند، تفاوت های حقوقی در مسیر حیات افراد انسانی و از ناحیه عملکرد خود آنها پدید می‌آید؛ زیرا طبیعت برابر و متساوی انسانها نمی‌تواند اختلاف در حقوق و امتیاز یکی بر دیگری را برتابد. وحدت و یگانگی در سرشت و طبیعت لاجرم به وحدت حقوق می‌انجامد. چنان که این نگرش در مدیریت اجتماعی، نظام سیاسی و سامانه قدرت نیز تأثیر خویش را بر جای می‌نهد، همگان در نظام سیاسی و اداره امور

اجتماعی حق مشارکت، دخالت و نظارت دارند « و شاورهم فی الأمر » (آل عمران/۱۵۹) و در کارهای اجتماعی با آنان مشورت کن درست است که در نظام های دینی، رهبری و زمامداری بدون داشتن بایستگی های مربوطه میسر نیست و تنها از آن گروه ویژه ای از انسانها شمرده می شود، اما از آن سبب که در فقدان عصمت پیشگان منصوب از جانب وحی چون زمینه کسب شرایط بایسته رهبری سیاسی در دسترس عموم انسانها می باشد و هر کس می تواند خود را بدان آرایه ها بیاراید، نمی شود آن را نوعی امتیازدهی برای گروه ویژه به حساب آورد و چنان نظامی را از حقیقت نظام سیاسی مردم سالارانه به دور انگاشت.

۳-۳- منابع مشترک حقوق و سیاست

منبع در دانش حقوق به دو معنی کاربرد دارد: ۱. مبنا و سرچشمه پیدایش قواعد حقوقی که اعتبار و مشروعیت بخش قواعد و قوانین حقوقی نیز به شمار می رود و از آن به منابع ماهوی حقوق تعبیر می شود. در این مفهوم هرگاه از منابع مشترک حقوق و سیاست سخن می رود به این معنی است که این هر دو به سرچشمه های مشترک می رسند؛ زیرا منبع و خاستگاه حقوق و سیاست، یا اراده حاکم است و یا اراده مردم؛ در مکاتب حقوق اداری و نیز نظام های سیاسی غیرمردمی قواعد حقوقی و نیز روش و اسلوب سیاست و فرمان رویی در عرصه داخلی از اراده برتر حاکم سرچشمه می گیرد و بر رعیت و فرمان بران الزام آور و اجرا می گردد. در حقوق بین المللی و تعامل و روابط سیاسی دولت ها، منبع حقوق و سیاست، اراده مشترک دولت ها است که از خود آنان صادر و بر خود آنان نیز به اجرا در می آید. در نظام های حقوقی وضعی و اجتماعی که قواعد و مقررات حقوقی از ضروریات و مقتضیات زندگی اجتماعی بر می خیزد، منبع حقوق و نیز تعیین کننده چارچوب و اسلوب رژیم سیاسی که خود از یک منظر بخشی از حقوق انسان - حقوق اساسی - است، نیازها و ضرورت های جوامع است. در نظام های حقوقی و سیاسی الهی و توحیدی خاستگاه و منبع ماهوی نظام حقوقی و سیاسی و نیز منشأ اعتبار دهی و الزام بخشی تنها اراده خداوند است. ۲. قالب و شکل بیرونی مجموعه های حقوقی، خاستگاه و آبخشور قواعد حقوقی هر چه باشد سرانجام به صورت قواعد و مقررات حقوقی در می آید. اشتراک منابع حقوق و سیاست و بر اساس این مفهوم، بدین معنی است که مجموعه ای هم زمان دو کاربرد حقوقی و سیاسی داشته باشد که از سویی قالب و شکل نظام حقوقی یک جامعه را و از دیگر سوی ساختار قدرت و اسلوب و چارچوب نظام سیاسی و دولت را دربرداشته باشد. هرگاه سخن از منابع حقوق به میان می آید غالباً همین کاربرد دوم مراد است و مقصود از اشتراک در منابع حقوق و سیاست در این نوشتار نیز همین معنی است. هر چند که در مفهوم پیشین نیز چنان که گذشت حقوق و سیاست به خاستگاه مشترک و یکسان می رسند. حقوق و سیاست جز در نظام های توتالیتر و استبدادی به ویژه در حقوق اساسی به صورت نظام نامه ها و قوانین اساسی سامان می یابد که هم در بردارنده حقوق داخلی بین المللی و هم راه های مشروعیت یابی وظایف، اختیارات و صلاحیت های حکومت و رژیم سیاسی را باز می گوید. البته در پاره ای از کشورها این مجموعه به صورت مکتوب و نوشته وجود ندارد و عرف و منش اجتماعی، قالب و شکل حقوق و سیاست به شمار می رود. بدین ترتیب اصلی ترین منبع به مفهوم دوم برای حقوق و سیاست در نظام های بشری قانون و عرف است. عرف در این کاربرد، شامل روش و اسلوب برگزیده از جانب ملت ها و جوامع انسانی در ارتباط با افراد یک قلمرو جغرافیایی و یا تعامل بین المللی و نیز اسلوب و روشی است که مقامات و نهادهای حکومتی و سیاسی در پیش می گیرند. در نظام های آسمانی و وحیانی از جمله دیانت اسلام، قالب و منبع اصلی حقوق و سیاست، شرایع آسمانی (کتاب) و روش و اسلوب و رفتار و نیز گفته های رهبرانی است که از یک سو گیرنده آن شرایع و از دیگر سو تفسیرگر و اجرا کننده آن هستند (سنت). منابع فرعی دیگری نیز وجود دارند که در حقیقت از متن همین دو منبع اصلی بر می خیزند و مشروعیت

و اعتباریابی خویش را نیز وامدار همین دو قالب اصلی هستند که در شمار مهم ترین آنها می‌توان از عقل و عرف نام برد.

۴-۳- قرآن و منابع مشترک حقوق و سیاست

از قرآن کریم به عنوان مجموعه حقوق و نظام نامه سیاسی دیانت اسلامی می‌توان به مثابه اصلی ترین منبع حقوق و سیاست نام برد. چنان که منبع بودن سنت و پاره ای دیگر از منابع فرعی حقوق و سیاست همچون عقل و عرف را از قرآن می‌توان دریافت. یک، قرآن کتاب وحیانی «قرآن» مهم ترین آشخور حقوق و سیاست اسلامی است و در حقیقت اصلی ترین منبع به شمار می‌رود، چه سایر منابعی که مورد بهره‌وری قرار می‌گیرند به نوعی به قرآن باز می‌گردند، یا از رهگذر حجیت و اعتباریابی و یا از ناحیه کارکرد مفهوم و محتوا. اهمیت قرآن از این جهت نیز هست که به گونه مستقیم و بی واسطه از مقام حاکم و فرمانروای اصلی هستی و مرجع قانون گذاری شایسته شرف صدور یافته است. دو دیگر اینکه حجیت و اعتبار راهکردهای سیاسی و حقوقی آن مورد وفاق تمامی مذاهب و نگرش های اسلامی است. گو اینکه در فهم آموزه های سیاسی و حقوقی، میان اندیشه گران اختلاف هایی وجود دارد، اما جملگی، اعتبار و دریافت خویش را وامدار حجیت و اعتبار قرآن هستند. قرآن خود از این واقعیت کارکردی خویش سخن می‌گوید: «لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید/۲۵) فراخوانی مفهومی کتاب و میزان که فرآیند عدالت را در پی دارد هر دو ساحت حقوق و سیاست را پوشش می‌دهد. افزون بر این، در عینیت بیرونی، بخش بزرگی از آیات قرآن را آیات الأحکام (آنچه می‌تواند قاعده و قانون حقوقی به حساب آید و یا منشأ وضع و استخراج قوانین و قواعد حقوقی قرار گیرد) تشکیل می‌دهد. تحدید این آیات به پانصد آیه و یا بیشتر و کمتر از آن هر چند در گذشته و از ناحیه فقیهان و قرآن پژوهان صورت گرفته است، اما بی تردید نمی‌شود هیچ یک از آمارها و نمودارهای ارائه شده در این باره را سخن نهایی انگاشت؛ به ویژه آنکه دانش ها و پرسش های نوآمد در عرصه حقوق و سیاست هر روز بر گستره فهم اندیشه گران دینی از متن قرآن و سایر متون دینی می‌افزاید. با چنین نگاهی است که یکی از قرآن پژوهان معاصر می‌گوید: «اگر قرآن را برای ساختن یک جامعه سالم در نظر بگیریم، آیات الأحکام قرآن از ۵۰۰ به ۲۰۰۰ آیه می‌رسد، چون مسائل اجتماعی و سیاسی، داخل در آن حوزه می‌شود و قرآن بیشترین همتش را برای ساختن جامعه سالم به کار برده است». داستان های قرآنی، آیات مربوط به پیامبران پیشین و آن گروه از آیاتی که سنت های الهی در جوامع تاریخ انسانی را بازمی‌گوید از قلمروهایی است که می‌تواند خاستگاه قواعد حقوقی و اندیشه های سیاسی و دولت داری قرار گیرد. در میان همان شمار از آیاتی که تا به اکنون به عنوان منبع فقه (حقوق) و سیاست اسلامی شناسایی گردیده است، ده ها آیه بیانگر احکام مدنی، جزایی، قضا، احکام اقتصادی و مالی و نیز احکام دولت داری، سیاست داخلی و خارجی، حقوق عمومی و خصوصی می‌باشد. البته قرآن بر اساس دو ویژگی جهان شمولی و جاودانگی به جزئیات و فروع سیاست و حقوق نپرداخته است، بلکه تنها به راهبردها و هدایت کلی بسنده کرده و ریز کردن و دریافت های جزئی را به سایر منابع و ابزارها که مهم ترین آنها سنت و عقل است وانهادده است؛ چه عقل نظری فردی و چه عقل عملی جمعی و عرف عقلانی. آیه های: «و ما ینطق عن الهوی. إن هو إلاّ وحی یوحی» (نجم/۳-۴) سنت گفتاری، و آیه «لقد کان لکم فی رسول الله أسوة حسنة» (احزاب/۲۱) سنت رفتاری را دارای چنین کارکردی معرفی می‌کند و مشروعیت و حجیت می‌بخشد. چنان که در آیات پرشماری مردمان را به تعقل و خردورزی فرا می‌خواند: «و لقد ترکنا فیها آیه بینة لقوم یعقلون» عنکبوت/۳۵ «والتجوم مسخرات بأمره إن فی ذلک لآیات لقوم یعقلون» (نمل/۱۲) «إن شرّ الدواب عندالله الصمّ البکم الذین لا یعقلون» (انفال/۲۲) و آیات بسیار دیگر، که از سویی صلاحیت و توانایی عقل و خرد آدمی را در ادراک معارف مورد نظر دین، گوشزد می‌کند، و از دیگر سو بر آن دریافت ها و فهم ها مهر تأیید و اعتبار می‌زند. کارهای پیشین انجام

یافته در تنظیم و گردآوری آیات فقهی و حقوقی ما را از یادکرد آنها هرچند به عنوان نمونه بی نیاز می‌کند. در این فرصت تنها به گروهی از آیات قرآن که در آنها از سیاست و حکومت سخن رفته است اشاره می‌کنیم: ۱. منشأ حاکمیت: «إن الحكم إلا لله أمر أن لا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم» (یوسف/۴۰) حکومت و حاکمیت تنها از آن خدا است، او فرمان داده است که جز او را نپرستید، این دین استوار است. «إن الحكم إلا لله يقص الحق و هو خير الفاعلين» (انعام/۵۷) حکم و حاکمیت تنها از آن خداوند است، اوست که حق را باز می‌گوید و بهترین جدا کننده حق از باطل است. ۲. نقش مردم در حکومت: «و شاورهم فی الأمر» (آل عمران/۱۵۹) با مردم در کارهای مهم (سیاسی و اجتماعی) مشورت و رایزنی کن. «و أمرهم شوری بینهم» (شوری/۳۸) کارهای مهم ایشان (مؤمنان) از راه مشورت و رایزنی حل و فصل می‌پذیرد. ۳. شرایط و موقعیت های جنگ و صلح: «و قاتلوا المشركين كافةً كما يقاتلونكم كافةً» (توبه/۱) با همه مشرکان بجنگید، همان سان که آنان همگی با شما در جنگند. (ائتلاف اسلامی در برابر ائتلاف بین المللی) «و إن جنحوا للسلم فاجنح لها و توكّل على الله» (انفال/۶۱) اگر آنان دشمنان مسلمانان به صلح تمایل نشان دادند، شما هم بپذیرید و به خداوند توکل کنید. دو سنت جای تردید نیست که پیامبر(ص) در طول ده سال آخر زندگی خود در مدینه به تأسیس حکومت پرداخت و خود به عنوان حاکم و فرمانروای سیاسی به رتق و فتق امور اجتماعی و سیاسی پرداخت و کارهایی چون جنگ و صلح، بستن قراردادهای، تدبیر امور معیشتی، قضایی و اجرای حدود، قصاص و سایر کیفرها و مجازات، که جملگی در قلمرو وظایف نهادهای حکومتی قرار می‌گیرد انجام داد. منشأ این قدرت حکومتی و اجرایی اگر آسمانی و بخشی از رسالت آن حضرت بوده است، چنان که معظم عالمان فرق اسلامی باور دارند، بدین معنی است که سیره ایشان، اعم از گفتاری و رفتاری منبع دریافت روش و اسلوب و ساختار نهاد سیاسی و حقوقی است و همچون سایر ابعاد و شئون رسالت وی تأمل و درنگ در الگوگیری را بر نمی‌تابد. همچنین به فرض آنکه منشأ قدرت و مدیریت اجتماعی پیامبر را امری کاملاً دنیوی و برآمده از خواست و رضایت مردم بینگاریم - بدان گونه که برخی پنداشته اند - باز هم سنت گفتاری و رفتاری پیامبر و نظام سیاسی و حقوقی که وی در مدت ده سال حاکمیت خویش بر پاداشت، پیرو الهام و دریافت حقوق و سیاست اسلامی است؛ زیرا همان گونه که پیشتر گفتیم آیات قرآنی با صراحت تمام، هم اعتبار و حجیت گفتار پیامبر و هم حجیت کردار و رفتار او را بیان می‌کند: «و ما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى» (نجم/۵ و ۴) تضمین حجیت و اعتبار گفته های پیامبر(ص) از سوی خداوند را هر چند بعضی به قرآن محدود کرده اند؛ یعنی آنچه پیامبر به عنوان قرآن می‌گوید سخنی از روی خواهش نفس او نیست، اما همان گونه که علامه طبرسی و بسیاری دیگر از قرآن پژوهان می‌گویند و اطلاق آیه نیز آن را تأیید می‌کند، مقصود همه سخنان پیامبر است؛ جز در آن موارد که به دلیل خاص از دایره این اطلاق خارج شده است؛ همچون گفتار و اعمال شخصی و خصوصی که پیامبر به عنوان یک فرد از افراد بشر داشت. چنان که آیه: «لقد كان لکم فی رسول الله أسوة حسنة» (احزاب/۲۱) روش و رفتار پیامبر در تمامی اشکال و در عرصه های گوناگون را منشأ الهام و معرفت آموزی معرفی می‌کند و آیه ۸۰ سوره نساء فرمان پذیری و پیروی از پیامبر(ص) را همان اطاعت از خداوند توصیف می‌کند: «من يطع الرسول فقد أطاع الله» بدین سان سنت گفتاری و رفتاری پیامبر اکرم(ص) به اجماع و اتفاق اندیشمندان مسلمان، و سنت (گفتار و رفتار) امامان معصوم پس از پیامبر(ص) در نگرش شیعی، و سنت صحابه به نظر برخی از اندیشمندان اهل سنت و جماعت، از منابع مشترک حقوق و سیاست است. می‌توان گفت، سنت، احکام و آموزه های حکومتی و قواعد حقوقی بیشتری نسبت به کتاب را بیان می‌کند؛ چه در سنت، مسائل به صورت مشروح، جزئی و موردی آمده است. از این رو فهم و دریافت آنها آسان تر است، افزون بر این نظام سیاسی اسلامی پس از رحلت پیامبر نیز ادامه یافت. شیوه برخورد و عملکرد زمامداران پس از پیامبر با مسائل سیاسی و قوانین و قواعد حقوقی به ویژه در زمان حکومت حضرت علی(ع) و در نامه ها، خطبه ها و فرمان هایی که آن حضرت به والیان و نمایندگان سیاسی خویش نوشته است بر غنای سنت افزوده است. نکته شایان ذکر آن است که برخی از

۵-۳- عقل

نویسندگان معاصر در بهره‌وری از سنت تردید نشان داده‌اند؛ به این سبب که سنت بیشتر از رهگذر خبر واحد به دست ما رسیده است و خبر واحد غیریقینی شایستگی مبنا قرار گرفتن برای قواعد اساسی را ندارد. در مقام وضع قانون اساسی جایز نیست به سنت خبر واحد مستقل عمل کنیم. مقصود از مستقل، خبر واحدی است که حاکی از احکام و اصول جدیدی باشد که قرآن بر آنها تصریح نکرده باشد. ولی تصور می‌رود پس از اثبات حجیت خبر واحد در جای خود تفاوت در موضوع خبر نمی‌تواند موجب تفاوت کارکرد خبر باشد؛ مگر آن که اصل حجیت خبر واحد را نپذیریم.

فهم و دریافت‌های عقلانی را قرآن کریم دارای اعتبار و حجیت می‌شناسد. این واقعیت را گذشته از آیات و نصوص قرآنی و روایی بسیاری که در آنها از مردمان برای عقل و خردورزی در مسائل و موضوعاتی چون خداشناختی، هستی‌شناختی، تاریخ‌شناختی، معادشناختی و سنت‌های حاکم بر تاریخ و جوامع انسانی دعوت شده است. از آیه ۲۵ سوره حدید و آیاتی چون: «و أمرهم شوری بینهم» و «و شاورهم فی الأمر» می‌توان دریافت که رهیافت‌های عقلانی در دو حوزه سیاست و حقوق نیز دارای حجیت و کارکرد است. دو فراز از آیات پیش گفته، همان سان که تمامی قرآن پژوهان و مفسران گفته‌اند، به مشورت و رأی خواهی پیامبر از یاران و اصحاب در مسائل اجتماعی اشاره دارد و پیامبر را ملزم می‌کند که به رأی و نظر و دریافت‌های عقلی مردم ارج نهد و گاه آنها را به کار بندد. اما به آیه ۲۵ سوره حدید که می‌گوید: «لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» بی‌شک ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و همراه آنان کتاب آسمانی و وسیله سنجش (میزان) نازل کردیم تا مردمان به عدل و داد به پای خیزند. می‌توان چنین استدلال کرد که در این آیه از فرورستاندن کتاب و بینه سخن رفته است. نقش عقل در فهم کتاب و متن جای انکار ندارد، اما بینه (دلیل و برهان روشن) هر چند در فراخنای مفهوم خویش هر یک از دو برهان عقلی و دلیل حسی را جای می‌دهد، اما با در نظر داشت اینکه بیشتر آنچه از آسمان به پیامبران و از جمله پیامبر اسلام فرورستاده شده از جنس ادله و برهان عقلی یاب بوده است) می‌شود گفت مقصود در این آیه برهان و دلیل عقلی است. ز دیگر سو آنچه در این آیه مبارکه در فرآیند رهیافت به بینه و برهان‌های ارائه شده از سوی پیامبر(ص) از مردم خواسته شده است آن است که برای استقرار و برپاداشتن قسط و عدل قیام کنند؛ بدین معنی که خردمندان با دریافت‌های عقلانی متکی بر کتاب، بینه و راهکردهای وحیانی عقلانی، جامعه‌ای را پی‌بریزند که شاخصه قسط و عدل را در خود داشته باشد. ناگفته پیداست که جامعه آراسته به صفت و شاخصه قسط و عدل، جامعه‌ای است که در تمامی ابعاد به ویژه در بعد سیاسی و حقوقی آراسته به زیور عدالت باشد؛ چه اینکه قسط و عدل در بیشترین موارد کاربرد و نیز در فهم عرفی، پسوند نظام سیاسی و حقوقی و عملکرد سیاستمداران و قانون‌گذاران و اجراکنندگان قانون (حقوق موضوعه) قرار می‌گیرد، و این دو عرصه قلمرو بارز و حداقلی قسط و عدل به شمار می‌روند. بدین ترتیب قرآن به جامعه عقلا اجازه می‌دهد تا با استمداد از راهکارهای کلی وحی به سامان دهی نظام عادلانه اجتماعی بپردازد. چهارم. عرف یکی از کهن‌ترین منابع حقوق در تاریخ حیات جمعی و گروهی انسان‌ها است. پیشرفت روزافزون جوامع، جابه‌جایی ملت‌ها و مهاجرت‌ها، پیدایش مسائل جدید و روزآمد تا حدودی از نقش و کارکرد عرف در تعیین قواعد حقوقی کاسته است، اما هنوز هم در تمامی نظام‌های حقوقی و نیز سامان بخشی سیاسی، عرف یکی از منابع به حساب می‌آید. اندیشه‌گران علم حقوق در تعریف عرف گفته‌اند: قاعده‌ای است که به تدریج و خود به خود میان همه مردم یا گروهی از آنان به عنوان قاعده‌ای الزام‌آور شناخته شده است. بر پایه این تعریف، سه عنصر: استمرار در طول زمان، گستردگی و فراوانی پذیرندگان، و باور به الزام‌آوری یک قاعده و قانون، معیار معروف بودن آن شناخته شده است. با نبود هر یک از این سه عنصر، معروف بودن یک قاعده نیز از میان می‌رود، از باب نمونه اگر عنصر الزام‌آوری و اجباری بودن در یک قاعده وجود نداشته باشد،

چنان قاعده ای را می‌توان جزء عادات و رسوم یک جامعه قرار داد و نه قاعده عرفی. اما بر اساس برخی دیگر از تعاریف، تفاوت چندانی میان عرف و عادت اجتماعی دیده نمی‌شود. عرف با شاخصه‌های یاد شده در نظام‌های حقوقی گوناگون معاصر - با تفاوت‌هایی - هم از نظر عملی و هم از لحاظ نظری جزء منابع قانون و قواعد حقوقی به شمار می‌رود. هر چند که در نظام‌های حقوقی وجدان گرا عرف، منزلتی افزون‌تر از قانون مدون و وضعی، و در نظام‌های حقوقی قانون گرا عرف، مرتبتی فراتر نسبت به قوانین مدون و وضعی دارد. در نگرش قرآنی و دیانت اسلامی نیز به عرف جامعه انسانی به ویژه عرف جامعه عقلا توجه شده و منبع مشترک سیاست و حقوق به حساب آمده است. قرآن کریم بارها به جامعه دینداران فرمان می‌دهد که نظم اجتماعی و روابط درونی خویش را بر پایه معروف بنا کنند. یکایک افراد جامعه در ترویج و سامان دادن امور بر مبنای معروف و جلوگیری از رهیافت منکر در تعامل اجتماعی تکلیف و وظیفه دارند: «کنتم خیر امه أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر» (آل عمران/۱۱۰) شما اهل ایمان برترین امتی بوده اید که از درون جامعه خود برخاسته اید - تا به اصلاح آن بپردازید - به معروف - سنت‌های پسندیده - فرمان می‌دهید و از منکر - سنت‌های ناشایسته - پرهیز می‌دهید. معروف در کاربرد قرآنی به معنای هر آن چیزی است که از منظر شرع و وحی یا عرف عقلا بایسته و نیکو بنماید. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۲۷ سوره مبارکه بقره «و لهنّ مثل الذی علیهنّ بالمعروف» می‌گوید: «معروف آن است که مردم با ذوق برآمده از حیات و زندگی اجتماعی متداول، آن را می‌شناسند». ۳۲ از اطلاق و گستره اعتبار دهی به عرف جامعه عقلا در نگره قرآن می‌توان چنین دریافت که در صورت فقدان دیدگاه روشن و صریح شرع در بایستگی و یا نبایسته بودن عمل و یا گفتاری چه در ساحت فردی و چه در حوزه امور اجتماعی، عرف و سیره و تشخیص و نظر جامعه کاربرد دارد و به گفته یکی از قرآن پژوهان: «در این صورت، مطلق معروف، مورد تصدیق شرع است، خواه شرع بالخصوص به آن تصریح کرده باشد یا نه»

۴- نتیجه گیری

حقوق و سیاست در مواد و قلمرو نیز اشتراک دارند و به یکدیگر می‌پیوندند؛ چه حقوق از زوایا و جهات مختلف از جمله بر پایه نوع رابطه و قلمرو جغرافیایی به چهارگونه حقوق داخلی خصوصی و عمومی و حقوق خارجی خصوصی و عمومی تقسیم می‌شود، چنان که سیاست - به مفهوم رویه و خط مشی حکومت - نیز به نوبه خود به دو گونه سیاست خارجی و داخلی تقسیم می‌گردد. حقوق عمومی داخلی به آن گروه از اصول و قواعد اطلاق می‌گردد که دو طرف آن یکی مردم و دیگری دولت است. به بیان دیگر، موضوع حقوق عمومی کلیت جامعه سیاسی است و گاه از آن به حقوق اساسی تعبیر می‌شود و شامل قواعد و اصول حاکم بر روابط سیاسی متقابل میان مردم و دولت و نهادها و ارگان‌های دولتی با یکدیگر می‌شود. و این همان چیزی است که هرگاه از منظر رویه و شیوه عملکرد قانونی دولت باملت در نظر گرفته شود عنوان سیاست داخلی به خود می‌گیرد. حقوق عمومی خارجی که موضوع آن تنظیم روابط میان دولت‌ها و نهادها و سازمانهای بین‌المللی با یکدیگر است در قلمرو سیاست با عنوان سیاست خارجی یاد می‌شود. بدین سان قدرت، حق و آزادی هر چند که به ظاهر واژگان و مفاهیم ناسازگار و ناهمخوان به نظر می‌آیند، اما حیات اجتماعی انسان ضرورت هم زیستی این هر سه را بر تافته و آنها را در بستر مشترک جاری می‌سازد. ادیان آسمانی از جمله اسلام که هدف و غایت بهینه‌سازی و نیکبختی و رستگاری افراد و جامعه انسانی را در بطن حیات مادی و اجتماعی سراغ می‌گیرند، به طور طبیعی داعیه رهنمونی انسان‌ها به بهترین و سالم‌ترین شیوه زندگی را دارند؛ زندگی که بخشی از آن رابطه و نحوه تعامل حکومت و ملت و حقوق متقابل دولت و ملت و شیوه عملکرد دولت با شهروندان، و بخش دیگر آن شیوه تعامل روابط دولت و حکومت دینی با سایر دولت‌ها و نهادهای خارجی و بین‌المللی است. و از این رهگذر در متون و نصوص دینی و اسلامی، هم در موضوع حقوق عمومی داخلی (سیاست داخلی) و هم در موضوع حقوق عمومی خارجی (سیاست

خارجی) راهبردهای صریح و شفاف - هر چند به صورت کلی که تاب و توان مانایی درگذر زمان و تغییر شرایط را از دست ندهد - دارد. اصل حفظ کرامت، حیثیت و ارزش های والای انسان، اصل آزادی، اصل برابری و مساوات انسان ها در حقوق و تکالیف، کیفرها و مجازات ها، حق حیات، مصونیت جان، مال، مسکن و اسرار شخصی، مصونیت مکاتبات و مراسلات، حق مالکیت، کار و اشتغال، حق برخورداری از دانش و پرورش، حق تعیین سرنوشت، حق دادخواهی و تضمین امنیت حقوقی و اجتماعی، در شمار مهم ترین مواردی هستند که از منظر دین در قلمرو مشترک حقوق اساسی و هم زمان سیاست داخلی جای می گیرند. چنان که اصل هم زیستی مسالمت آمیز و صلح جوینانه، اصل گسترش عدالت و برابری در تعامل بین المللی، اصل بی طرفی، اصل وفا به پیمانها و تعهدها، از اصول و قواعد بنیادین در حقوق بین المللی و سیاست خارجی اسلامی و قرآنی هستند. تفصیل این بخش پژوهش و تحقیقی جداگانه را می طلبد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. برایان ردهد، اندیشه سیاسی افلاطون، تانانو، ترجمه مرتضی کافی و اکبر افسری، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۳، ۱۹۰.
۲. جعفری، محمدتقی، بررسی و نقد افکار راسل، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴، ۱۹۵، به نقل از: مقالات غیرمشهور.
۳. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق، ۲/۲۳۲.
۴. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، چاپ دوم، نشر پرواز، تهران، ۱۳۶۵، ۱۹۰.
۵. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ماده «بین».
۶. سروش، عبدالکریم، دانش و ارزش؛ پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق، انتشارات باران، تهران، ۱۳۵۹، ۳۳.
۷. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، چاپ اول، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۴۵، ۳/۱۴۴.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق، ۲/۲۳۲.
- ۹.
۱۰. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۴۴، جزء ۳، ۱۹۹ و ۲۰۱.
۱۱. فصلنامه علوم سیاسی، مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم، قم، سال اول، شماره ۲، پاییز سال ۱۳۷۷، صفحه ۲۲، گفت وگو با آیت الله محمدهادی معرفت.
۱۲. فتاوی، جلیل، نظام حقوقی اسلام، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۷۷، ۱۷.
۱۳. کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق، ۱۸۸.
۱۴. منتسکیو، روح القوانین، ترجمه علی اکبر مهتدی، چاپ هشتم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ۱۱۶.
۱۵. مایکل ب. فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی امینی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ج ۲، بخش ۱، ۳-۱۵۲.
۱۶. ماهنامه بازتاب اندیشه در مطبوعات روز ایران، مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیما، شماره ۳۳، گفتگو با محمد راسخ؛ حق و تکلیف در عصر قدیم و جدید، ۱۵-۱۴.
۱۷. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه صفدر تقی زاده و ابوطالب صارمی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۱، ۶۴۳/۸.
۱۸. مایکل ب. فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی امینی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ج ۲، بخش ۱، ۳-۱۵۲.