

فلسفه حقوق

همراه با دیدگاه آئین اسلام



آیه الله سید رضا حسینی نسب



پیشگفتار

مبحث "فلسفه حقوق" در همه مکاتب فکری و فلسفی جهان، از اهمیت و حسّاسیت والایی برخوردار است؛ در عین حال، هر مکتبی، دیدگاه خاص خود را در زمینه موضوعات و مسائل این دانش، ارائه داده است.

در این پیشگفتار، تعاریف مصطلحات اولیّه این مبحث را از نظر گرامی شما می گذرانیم.

فلسفه چیست؟

"فلسفه" به معنای "آگاهی بر حقیقت اشیاء از راه تفکر و خردورزی در حدّ توان انسان" است.

حقوق چیست؟

حقوق از نظر لغت، جمع کلمه حق است، و کلمه حق

به معنای "امر صحیح و ثابت" است.

در کتاب "المعجم الوسیط" چنین آمده است: "الحق یطلق علی الصّحة، والثبوت، والصدق". یعنی: کلمه حق، بر درستی، ثابت بودن و راستی اطلاق می شود.

اما منظور از حقوق (Law) در اصطلاح، مجموعه قوانین و مقررات و رسومی است که توسط جامعه پذیرفته شده است، و به وسیله حاکمیت جامعه، به مورد اجرا گذاشته می شود.

حاکمیت قانون چیست؟

حاکمیت قانون (The rule of law) عبارت است از مجموعه اصول و ضوابطی که اجرای قانون را برای همه شهروندان کشور به صورت متساوی و یکسان، تضمین

می کند و دولت ها و صاحبان سلطه را از استبداد به رأی و اقدامهای خودسرانه باز می دارد.

به عبارت دیگر، حاکمیت قانون عبارت است از مکانیسم یا فرایندی که ضامن برابری همه شهروندان در مقابل قانون، و التزام دولتمردان و قدرتمندان به قوانین به صورت یکسان با مردم عادی باشد، و از سوء استفاده حاکمان از قدرت و نفوذ خود در سرپیچی از قانون و یا دور زدن قوانین ممانعت کند.

بنا بر سخن یکی از پژوهشگران قانون و حقوق به نام آلبرت ون دایسی (Albert Venn Dicey) متولد سال 1835 و متوفای سال 1922 میلادی، در کتاب خود تحت عنوان "مقدمه ای بر مطالعات قانون اساسی" (Introduction to the Study of the Constitution)،

تحقق سه ضابطه به شرح ذیل، نشاندهنده حاکمیت قانون در یک کشور است:

- همه در برابر قانون، برابر باشند.
 - هیچ مجازاتی برای کسی که جرمی را مرتکب نشده است، اعمال نشود.
 - حقوق افراد به بهترین وجه، به وسیله قوانین عمومی و عرفی (Common Law)، محافظت شود.
- البته، دیدگاه های این پژوهشگر حقوق، بر اساس نظام حقوقی در بریتانیا و کشورهای مشترک المنافع تبیین گردیده است. دیدگاه های دیگری نیز، بر مبنای نظام حقوق مدنی رومی-ژرمنی و دیگر نظام های حقوقی در جهان وجود دارند که در جای خود، به آنها اشاره خواهد شد.

علم حقوق چیست؟

علم حقوق یا "علم القانون"، دانشی است که به بررسی و تحلیل قوانین و ضوابط حاکم بر جامعه، و سیر تحول قواعد حقوقی، و شیوه ساماندهی حقوق و وظائف افراد و سازمان ها در جامعه می پردازد.

علم حقوق، از جمله دانش های اجتماعی و علوم انسانی است که هدف از آن، تنظیم رفتارهای افراد در جامعه است.

فلسفه حقوق چیست؟

فلسفه حقوق (philosophy of law)، شاخه ای از فلسفه است که به تبیین و تفسیر عقلانی مباحث بنیادین مانند ماهیت قانون و حقوق، چیستی عدالت، معیارهای عادلانه بودن قوانین، اصول زیربنایی نظامهای

حقوقی، مبانی مشروعیت حقوق و قوانین، هنجارهای قانونی؛ و رابطه حقوق با اخلاق، جامعه شناسی و فلسفه سیاسی می پردازد.

از فلسفه حقوق در زبان انگلیسی، به "jurisprudence" نیز، تعبیر می شود.

در این عرصه، نظریات گوناگونی از منظر:

- حقوق طبیعی (Natural law)
- پوزیتیویسم حقوقی (Legal Positivism)
- رئالیسم حقوقی (Legal Realism)
- مطالعات حقوقی انتقادی (Critical Legal Studies)
- فرمالیسم حقوقی (Legal Formalism)
- کارکردگرایی حقوقی (Legal Functionalism)
- ابزارگرایی حقوقی (legal instrumentalism)
- دیدگاه حقوقی انتقادی نژادی (Critical Race Theory)

● نظریه حقوقی فمینیستی (Feminist Legal Theory)

و امثال آن‌ها، مطرح گردیده‌اند.

همچنین، در ضمن مباحث کلیدی این دانش، دیدگاه

آئین اسلام نیز، بیان خواهد شد.

فصل اول

ماهیت حقوق و قوانین

در زمینه تبیین ماهیت و طبیعت قوانین و حقوق، با پرسش‌هایی اساسی مواجه می‌شویم که باید به آنها پاسخ دهیم.

یکی از پرسش‌ها این است که حقیقت "حقوق" از دیدگاه تحلیل عقلی چیست؟.

سؤال دیگر این است که وجه تمایز "حقوق" با قواعد اخلاقی، ضوابط اجتماعی، فلسفه سیاسی و امثال آن چیست؟

در پاسخ به پرسش‌های مذکور، دیدگاه‌های گوناگونی

بر اساس مکاتب مختلف در دانش فلسفه حقوق، بیان گردیده اند که به آنها اشاره می کنیم:

دیدگاه حقوق طبیعی

منظور از حقوق طبیعی (Natural Law)، مجموعه قوانین و حقوقی است که بازتابی از اصول اخلاقی و مبانی فطرت انسانی باشند و تابع گرایش های فرهنگی خاص یا انگیزه های سیاسی حاکمان و قانونگذاران نباشند و همواره به عنوان قواعدی ثابت و جهان شمول، باقی بمانند.

پیروان این دیدگاه در پاسخ به "چیستی حقوق" بر آنند که قوانین و حقوق نهی توانند اموری تصنعی و ساخته گرایش های خصوصی افراد و یا جریانات فرهنگی و سیاسی باشند، بلکه ریشه در اخلاق انسانی فراگیر و

ارزشهای فطری و عقلانی دارند که ارزش هایی ذاتی، ابدی و فراگیر هستند.

برخی از نظریه پردازان حقوق طبیعی مانند "لان فولر" (Lon Fuller)، مبانی دیگری مانند "شفافیت" و "قابل اجرا بودن و قابل تحمل بودن آنها" را علاوه بر آنچه بیان شد، به عنوان معیارهای دیگری برای تشخیص حقوق و قوانین حقیقی، بیان کرده اند.

بر این اساس، اگر حاکمان و قانونگذاران، دستورالعمل هایی را به عنوان قانون و حقوق به تصویب برسانند که با اصول اخلاقی و مبانی فطری و عقلانی انسان در تضاد باشند، آنها قوانین واقعی نیستند و از درجه اعتبار ساقط می باشند.

به عنوان مثال، اگر قانونگذاران در یک جامعه قوانینی را وضع کنند که موجب ظلم به افراد فرودست و

ضعیف، و یا باعث به یغما رفتن ثروت کشور و مردم گردد، آن مقررات مصوّب، اعتباری ندارند و به عنوان قوانین و حقوق واقعی، محسوب نمی شوند.

دیدگاه پوزیتیویسم حقوقی

منظور از پوزیتیویسم حقوقی (Legal Positivism) که از آن به عنوان "اثبات گرایی حقوقی" تعبیر شده است، دیدگاه مکتبی است که معتقد است قوانین و حقوق، عبارتند از هرگونه مقرراتی که توسط حاکمان و قانونگذاران به عنوان قانون، وضع شده اند و به مورد اجرا گذاشته می شوند.

بنا بر این نظریه، اعتبار قوانین و حقوق، به اعتبار تصویب کننده آنها بستگی دارد، نه به مطابقت با اصول

اخلاق انسانی و ارزش های فطری و عقلانی و دیگر نظامهای هنجاری.

با این بیان، دیدگاه پیروان "پوزیتیویسم حقوقی" در باره "ماهیت و چیستی قوانین و حقوق" روشن می گردد.

از نظر این گروه، قوانین و حقوق عبارتند از مقرراتی که دولت ها و نهادهای قانونگذار در هر جامعه به تصویب می رسانند؛ و این مقررات، لازم الاجرا و معتبر هستند، فارغ از اینکه با فضائل اخلاقی و مبانی عدالت و امثال آنها در تضاد باشند یا نه.

یکی از نظریه پردازان این مکتب به نام "هربرت هارت" (Herbert Hart)، دیدگاه های خود در این زمینه را در کتاب های خود مانند نوشتارهای ذیل، تبیین کرده است:

● " قانون، آزادی و اخلاقیات "

(Law, Liberty and Morality)

● "اخلاقیات در قوانین جنایی"

(The Morality of the Criminal Law)

● "مجازات و مسئولیت"

(Punishment and Responsibility)

دیدگاه رئالیسم حقوقی

رئالیسم یا واقع گرایی حقوقی (Legal Realism) بر آن است که نظام حقوق و قوانین، برآیندی از واقعیت‌های عینی، ضرورت‌های زمان، عوامل اجتماعی، روانشناختی و سیاسی و تجارب عملی قضات دادگاه‌ها است، نه مفاهیم انتزاعی و آرمانی محض.

یکی از پژوهشگران معروف در عرصه رئالیسم حقوقی به نام "الیور هلمز" (Oliver Holmes) در توضیح این دیدگاه، در کتاب خود تحت عنوان "حقوق عمومی"

(The Common Law)، بر این عقیده است که سرگذشت نظام قوانین و حقوق بر اساس تجربه های عملی و واقعیت های عینی و مقتضیات زمان و نتیجه گیری های قضات در دادگاه ها در طول زمان، تعیین گردیده است؛ نه بر مبنای امور فکری محض مانند قواعد ریاضی و منطقی.

دیدگاه مطالعات حقوقی انتقادی

"مطالعات حقوقی انتقادی" (Critical Legal Studies)، عنوان یک نهضت فکری انتقادی در عرصه فلسفه حقوق است که عمدتاً به نقد نظام های سیاسی لیبرال می پردازد و نقاط ضعف آن ها را تبیین می کند.

پیروان این جنبش بر آنند که گرایش های سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیکی قانونگذاران و قضات، بر

تصمیم‌گیری آنان تأثیر گذارند و از اینرو، قوانین و قضاوت‌های حاصله، از موازین عدالت، بی‌طرفی و ثبات و فراگیری، فاصله دارند.

از دیدگاه حامیان نظریه فوق، قوانین وضع شده، برای حفظ وضع موجود و تامین سلطه حاکمان و اقتدار گرایان به تصویب رسیده‌اند. نتیجه این قوانین و حقوق نیز، به حاشیه راندن افراد فرودست و معارضان وضع موجود است.

بر این اساس، نظام قوانین و حقوق (حتی در کشورهای که مدعی لیبرال دموکراسی هستند)، یک سازه اجتماعی است که منافع گروه‌های مقتدر حاکم را منعکس می‌کند و به دلیل عدم بی‌طرفی قانونگذاران و قضات، غالباً به عنوان ابزاری برای حفظ سلطه

قدرتمندان و نظام حاکم و در جهت تضمین منافع سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آنان تدوین گردیده است.

برخی از نظریه پردازان مشهور این مکتب عبارتند از:

- دانکن کندی (Duncan Kennedy)

- کارل کلر (Karl Klare)

- مارک تاشنت (Mark Tushnet)

- روبرتو آنگر (Roberto Unger)

دیدگاه "فرمالیسم حقوقی"

فرمالیسم حقوقی (Legal Formalism) به این نکته اشاره می کند که قوه قضاییه باید به صورت کامل، از تأثیر گذاری قوای دیگر مصون باشد؛ و قضات نیز، نباید تحت تأثیر سلائق شخصی و یا گرایش های

سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و امثال آنها قرار داشته باشند.

ریچارد پُزَنِر (Richard Posner) در کتاب "قاضی ها چگونه فکر می کنند" (How Judges Think) بر آن است که:

فرمالیسم حقوقی، قضاوت را به عنوان اعمال اصول پذیرفته شده با شیوه غیر قابل مناقشه، بر اساس حقائق شناخته شده، و در جهت به دست آوردن نتایجی با روش استدلال قیاس منطقی (Deductive syllogism) می داند.

بنا بر این، نظام صحیح حقوق و قوانین، عبارت است از مجموعه مقرراتی که برگرفته از حقایق پذیرفته شده و غیر قابل مناقشه با شیوه قیاس منطقی باشد.

بر اساس این تعریف، حقوق، مجموعه ای از قواعد و اصولی است که به صورت مستقل از سایر نهادهای سیاسی و اجتماعی، فرهنگی و هنجارهای دیگر مانند مبانی و ارزش های اخلاقی، در نظر گرفته می شود.

دیدگاه "کارکردگرایی حقوقی"

پیروان نظریه کارکردگرایی حقوقی (Legal Functionalism)

عمدتاً به نقش اجرایی قوانین و حقوق و کارکرد عملی آنها در قوام دادن به جامعه، حفظ نظم اجتماعی و حل اختلافات توجه دارند، نه به تطابق آنها با هنجارهای اخلاقی و نظام ارزش ها و آرمان ها.

لارنس سولوم (Lawrence Solum) که به عنوان یکی از

نظریه پردازان در فلسفه حقوق شناخته می شود در

نوشتار خود تحت عنوان "واژگان نظریه حقوقی" (Legal Theory Lexicon) بر این عقیده است که:

"کارکردگرایی حقوقی، رفتارهای حقوقی را با تحلیل کارکردهایی که قوانین دارند، مورد بررسی قرار می دهد و به پیش بینی آن ها می پردازد. کارکرد یک قانون، می تواند بخشی از تحلیل علت شناسانه محتوای آن قانون باشد".

از دیدگاه این مکتب، نظام قوانین و حقوق، عبارت است از یک نهاد اجتماعی که رفتار افراد و نهادها را در جامعه ساماندهی می کند و ارزیابی هر یک از قوانین و حقوق، با توجه به تحلیل عملکرد آن قانون در جامعه و نظام حکمرانی انجام می گردد.

دیدگاه "ابزارگرایی حقوقی"

نظریه ابزارگرایی حقوقی (legal instrumentalism) بر خلاف نظریه فرمالیسم حقوقی که به مبانی انتزاعی ثابت و فراگیر توجه دارد، عمدتاً بر حصول نتایج تأکید می‌کند؛ و قوانین و حقوق را به عنوان ادوات و ابزارهایی برای دستیابی به مقاصد اجتماعی و حلّ اختلافات در جامعه قلمداد می‌کند که باید از انعطاف پذیری و پویایی لازم برای نیل به اهداف، برخوردار باشند.

فرمالیسم حقوقی بر آن است که انعطاف پذیری چهارچوب قوانین و حقوق به معنای تغییر دادن قوانین بر اساس دیدگاه‌های شخصی قضات، اصل حاکمیت قانون را متزلزل می‌سازد و آن را تابع مصالح مورد نظر

قانونگذاران و قضات می سازد. این امر نیز، ثبات قوانین را خدشه دار می سازد.

اما پیروان نظریه ابزارگرایی حقوقی بر آنند که پویایی و انعطاف پذیری قوانین بر اساس دیدگاه های قضات محاکم، به معنای خلاقیت در تفسیر متون حقوقی و قانونی، و در راستای منافع اجتماعی و اجرای عدالت و صیانت از حقوق افراد، امری مطلوب است.

بر اساس دیدگاه "ابزار گرایی حقوقی"، نظام قوانین و حقوق، یک وسیله است، نه هدف. از آنجا که از دیدگاه این مکتب، هدف (یعنی دستیابی به مقاصد اجتماعی و حلّ اختلافات و امثال آن) در درجه اول اهمیت قرار دارد، بنا بر این، وسیله و ابزار آن (یعنی قوانین و حقوق)، باید انعطاف پذیر و قابل تغییر باشند.

به عبارت دیگر، نظام حقوق و قوانین، به عنوان نظامی با هویت مستقل و مبتنی بر اصول و مبانی ثابت و مفاهیم انتزاعی، پذیرفته نمی شود، بلکه نظام قوانین و حقوق، دستاوردی است که توسط نیروهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حاصل گردیده است و ارزیابی آن ها بر اساس تاثیر گذاری آنها در نیل به اهداف اجتماعی و حل اختلافات، صورت می پذیرد، نه بر اساس نظام اصول ثابت و یا مفاهیم عام انتزاعی.

دیدگاه "جان آستین"

جان آستین (John Austin)، متولد سال 1790 و متوفای سال 1859 میلادی، از جمله فلاسفه حقوق در انگلستان بود و با دیدگاه های فلاسفه حقوق طبیعی مخالفت می ورزید.

وی در پاسخ به "چیستی قوانین و حقوق" می گفت:
 قوانین عبارتند از دستورات صاحب منصبان مافوق و فرمان های اجرایی حاکمان که با اعمال قدرت حکمرانان و وضع مجازات برای عدم تمکین افراد در برابر آن، به مورد اجرا گذاشته می شوند.

دیدگاه آئین اسلام

از دیدگاه اسلام، نظام حقوقی قابل قبول و قوانین حقیقی، باید مبتنی بر ارزش های الهی و اصول اخلاق انسانی باشند و هدف از آنها، برقراری نظم و انضباط در جامعه، احقاق حقوق عموم مردم، تامین عدالت اجتماعی و تعالی معنوی افراد در جامعه بشری است.

بنا بر این، اگر چیزی به نام قانون به جامعه عرضه شود که ناقض عدالت، آزادی های مشروع، مساوات

افراد بشر، کرامت انسان ها، مبانی فطری انسانی، و اصول اخلاقی باشد، و یا غیر قابل اجرا در جامعه باشد، آن چیز به عنوان قانون معتبر قلمداد نمی گردد و آئین اسلام نیز، از آن بیزار است.

وضع کننده قوانین و حقوق در مرحله اول، شارع مقدس اسلام است که قانونگذاری را از طریق قرآن مجید و سنت صحیح رسول خدا (ص) و جانشینان معصوم آن حضرت، به انجام می رساند.

توحید در قانونگذاری و تشریح که در علم کلام اسلامی مورد بحث قرار می گیرد، به این نکته اشاره می کند که حق قانونگذاری و تشریح، تنها از آن خدا است. بر این اساس، قرآن کریم، هرگونه حکمی را که از چهارچوب قانون الهی خارج باشد مایه کفر، فسق و ستم قلمداد می نماید، و چنین می فرماید:

وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ.
(سوره مائده، آیه 44)

یعنی: آنانکه براساس قوانین الهی حکم نهی کنند، کافرند.

وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.
(سوره مائده، آیه 47)

یعنی: آنانکه براساس قوانین الهی، حکم نهی کنند، فاسقند.

وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.
(سوره مائده، آیه 45)

یعنی: آنانکه بر مبنای مقررات الهی حکم نهی نمایند، ستمگرانند.

بر اساس این آیات، مبنای اعتبار حقوق و قوانین، مطابقت با احکام الهی است. علّت این امر هم دو چیز است:

- آگاهی کامل خداوند به عنوان آفریننده انسان نسبت به مقتضیات حقوق و قوانین و مقررات مناسب برای حیات طیّبه و سعادت بشر.
- عدالت خداوند نسبت به بندگان که گروه های مختلف جامعه را از تبعیض و ستم به خاطر گرایش های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و قومی قانونگذاران، در امان نگاه می دارد.

در عین حال، دو اصل اساسی دیگر در آئین اسلام مورد تاکید قرار گرفته اند که دامنه قانونگذاری را گسترش می دهند:

● اصل نخست: اعتبار اجتهاد در احکام توسط فقها و قضات، با مراعات شروط آن و عدم خروج از حیطه عدالت، عقلانیت، اخلاق و دیگر ارزشهای اسلامی و انسانی.

● اصل دوم: اهتمام به مبنای شورا در تصمیم‌گیری‌های اساسی به منظور تفصیل و تشریح حقوق و قوانین و تشخیص مصالح جامعه در چهارچوب ارزش‌های اسلامی و انسانی مانند عدالت، انصاف، مبانی فطری انسانی، حفظ آزادی‌های مشروع، عقلانیت و صیانت از حقوق انسان‌ها.

فصل دوم

نظریه عدالت

عدالت، مفهومی است که در مکاتب مختلف فکری و فلسفی جهان، به عنوان یک موضوع بحث انگیز و قابل مناقشه، مطرح گردیده است. در این فصل، به مباحثی کلیدی در این زمینه مانند موارد ذیل، خواهیم پرداخت:

- چیستی عدالت،
- کیفیت اجرای عدالت در نظام حقوقی،
- معیارهای عادلانه بودن قوانین،
- چگونگی توزیع ثروت، فرصت ها، امکانات و مسئولیت ها در جامعه.

در مکاتب گوناگون فلسفه حقوق، دیدگاه های متفاوتی در تحلیل موارد فوق و عرصه های مختلف عدالت توزیعی و عدالت کیفی، ارائه گردیده است که به آنها اشاره می کنیم:

عدالت آزادی خواهانه

عدالت آزادی خواهانه (Libertarian Justice) ، بر اصالت حقوق و آزادی های فردی، مالکیت خصوصی، همکاری های داوطلبانه و خودمختاری افراد در نحوه زندگی، تاکید می کند و با مداخله گسترده دولت ها در امور اقتصادی و اجتماعی افراد، مخالفت می ورزد.

پیروان این مکتب، مصلحت فرد و آزادی های فردی او را بر مصلحت جمع و اشتراک منافع جامعه ، ترجیح می دهند.

بنا بر این دیدگاه، عدالت تا آنجا پذیرفته شده است که ناقض آزادی های فردی، مالکیت خصوصی، و خودمختاری افراد در حقوق فردی آنها نباشد. عدالت نمی تواند مانع آزادی افراد و زندگی خصوصی آنان باشد، مگر در موردی که رفتار فردی یک شخص، موجب تجاوز به حقوق دیگران گردد. دولت ها نیز، نباید به منظور تامین عدالت اجتماعی، بازار آزاد را محدود سازند و آزادی های فردی افراد در زمینه های اقتصادی و اجتماعی را نقض کنند و بیش از حد در امور شهروندان دخالت نمایند.

از اینرو، یکی از نظریه پردازان این مکتب به نام رابرت نوزیک (Robert Nozick) در کتاب خود تحت عنوان "آنارشی، دولت و اُتوپیا" (Anarchy, State, and Utopia) که در سال 1974 میلادی منتشر گردیده، بر آن است که نقش دولت ها و دخالت آنها در امور افراد جامعه

باید به حدّ اقل برسد و به اموری مانند حفظ امنیّت کشور، اِعمال قراردادها، محافظت از افراد در برابر تعدّی دیگران، و حمایت از حق مالکیت و حقوق فردی مردمان ، محدود باشد.

عدالت جامعه محور

عدالت جامعه محور (Communitarianism)، مکتبی است که بر مسئولیت جمعی، ارزش های اخلاقی مشترک در اجتماع، و اهتمام به مصالح اجتماعی و رفاه کلّ جامعه تاکید می ورزد.

این مکتب، با گرایش های فرد محور افراطی در کاپیتالیسم و بازار آزاد، و گرایش های لیبرالی در اصالت دادن به خودمختاری افراد و آزادی های فردی، مخالفت

می ورزد و مراعات حقوق جمعی در کلّ جامعه و واحدهای اجتماعی مانند خانواده را ترویج می کند.

بنا بر دیدگاه پیروان این مکتب ، عدالت در صوتی تحقق می یابد که منافع جمعی و خیر عمومی در نظر گرفته شود و مصلحت کلّ جامعه تامین گردد.

بر این اساس، دولت، نقش برجسته ای را در زمینه فراهم ساختن انسجام اجتماعی و تضمین مسئولیت مشترک و رفع نابرابری ها و تامین خیر عمومی برای کلّ جامعه بر عهده دارد.

یکی از نظریه پردازان این مکتب به نام مایکل سندل (Michael Sandel) در کتاب خود تحت عنوان لیبرالیسم و محدودیت های عدالت (Liberalism and the Limits of Justice) به این نکته تصریح می کند که عدالت باید در

چهارچوب ارزش‌های اخلاقی مشترک درون یک جامعه، مورد ارزیابی قرار گیرد.

فایده گرایی

مکتب فایده گرایی (Utilitarianism) ، معیار عادلانه بودن قوانین و حقوق را مفید بودن و سودمندی آنها در جهت تامین بیشترین فایده و رفاه و خوشبختی و شادمانی جمعی برای عموم مردم یا اکثریت جامعه می داند. گرچه اقلیتی از جامعه از چنین موهبتی بی بهره بمانند.

جرمی بنتام (Jeremy Bentham) متولد سال 1748 و متوفای 1832 میلادی، که یکی از نظریه پردازان مشهور در مکتب فایده گرایی است، بر آن بود که برای ارزیابی هر قانون و نظام حقوقی، باید به سطح سودمندی آن

بنگریم. سودمندی هم عبارت است از فراهم ساختن لذت، رفاه و خوشبختی برای طرف‌هایی که سودشان در نظر گرفته می‌شود.

وی، نظریات و آراء خود را در کتابهای متعدد خویش مانند کتاب "مقدمه ای بر مبانی اخلاق و قانونگذاری" (An Introduction to the Principles of Morals and Legislation) به رشته تحریر درآورده است.

نظریه پرداز دیگر در عرصه "فایده گرایی"، به نام جان استوارت میل (John Stuart Mill)، متولد سال 1806، و متوفای سال 1873 میلادی، اصول اساسی این مکتب را در کتاب خود که به همین نام "فایده گرایی" (Utilitarianism) منتشر گردیده، به صورت مفصل مطرح کرده است.

کتاب های معروف دیگر او عبارتند از:

● "اصول اقتصاد سیاسی"

،(Principles of Political Economy)

● "ملاحظات پیرامون دموکراسی نمایندگی"

(Considerations on Representative Democracy)

وی معتقد است که دولت‌ها تا آن زمان شایستگی حکومت دارند که به دو مقصد ذیل، اهتمام ورزند:

● **منافع عمومی شهروندان را تامین کند.**

● **از نهادها و امکانات کشور و مردم در جهت ارتقاء**

خیر عمومی استفاده کند.

نمایندگان پارلمان نیز، باید خود را امانتداران اعتماد عمومی مردم بدانند و مصلحت عمومی ملت و کشور را تامین کنند، و از تمایل به ترجیح دادن منافع فردی، گروهی و جناحی بر منافع عمومی مردم، پرهیزند.

جان استوارت میل در عین حال، حفاظت از حقوق اقلیت های سیاسی را در برابر اکثریت سیاسی، توسط دولت مرکزی، مورد تاکید قرار می دهد و نسبت به بروز دیکتاتوری اکثریت، هشدار می دهد.

نظریه "عدالت به عنوان انصاف"

دیدگاه "عدالت به عنوان انصاف" (Justice as Fairness) نوعاً به نظریات "جان رالز" (John Rawls) معطوف است که کتابی را به همین عنوان، در سال 1971 میلادی، منتشر کرده است.

وی که متولد سال 1921 و متوفای سال 2002 میلادی است، اندیشه های خود را در راستای برقراری عدالت در جامعه، در کتاب های متعدد خود مانند نوشتارهای ذیل، مطرح کرده است:

- عدالت به عنوان انصاف (Justice as Fairness)
- نظریهٔ عدالت (A Theory of Justice)
- لیبرالیسم سیاسی (Political Liberalism)
- حقوق مردمان (The Law of Peoples)

هدف وی در این عرصه، ایجاد سازگاری میان آزادی فردی از یکسو، و برابری و عدالت در توزیع از سوی دیگر است.

رالز، عدالت را نخستین فضیلت برای نهاد جامعه قلمداد می‌کند. زیرا هدف همه انسان‌ها خوشبختی است، اما عدالت از نظر رتبه، بر خوشبختی مقدم است. زیرا خوشبختی در صورتی احراز می‌شود که بر مبنای انصاف و عدالت استوار باشد. در نظام عادلانه است که انسان‌ها می‌توانند در پی آمال و آرزوهای خود باشند.

وی ، آزادی را شامل آزادی های بیان، عقیده، اجتماع، حق مالکیت، و حقوق دموکراتیک انسان ها می داند.

آنچه موجب تضمین ایجاد و تداوم آزادی های مذکور است، اصل عدالت اجتماعی و برابری است. در چنین نظامی، افراد هم سطح، فرصت های مشابهی در احراز امتیازات زندگی، به دست می آورند.

رالز، دیدگاه خود را با طرح فرضیه ای مطرح می کند که افراد، موقعیت های یک جامعه را طراحی می کنند در حالی که جایگاه و موقعیت خود را در آن جامعه از پیش نمی دانند. در چنین صورتی، خود مردم یک نهاد یا جامعه منصفانه و عادلانه ای را طراحی خواهند کرد که کم برخوردارترین اعضای جامعه نیز، از مواهب و فرصت های آن جامعه، برخوردار گردند.

بنا بر این، در عین حال که آزادی‌های اساسی به صورت برابر برای همگان در نظر گرفته می‌شوند، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی تا زمانی پذیرفته می‌شوند و منصفانه باشند و کم‌برخوردارترین اعضای جامعه نیز، از جایگاه مناسب خود در برخورداری از منافع، بهره‌مند گردند.

عدالت توزیعی

عدالت توزیعی (Distributive Justice) بر تخصیص عادلانه منابع، مزایا، حقوق، فرصت‌ها، ثروت، و مسئولیت‌ها میان افراد جامعه تاکید می‌ورزد. بنا بر این نظریه، منافع و مسئولیت‌ها باید به صورت عادلانه و بر اساس سهم منصفانه و نیاز افراد و بدون هرگونه تبعیض ظالمانه، میان افراد جامعه توزیع شود.

یکی از نخستین نظریه پردازان در زمینه عدالت توزیعی، ارسطو (متولد سال 384 قبل از میلاد و متوفای سال 322 قبل از میلاد) است.

وی، دیدگاه خویش را در کتاب های خود مانند کتاب "اخلاق نیکوماخوسی" (Nicomachean Ethics) و کتاب "سیاست"، بیان داشته است.

از نظر این دانشمند، عدالت توزیعی به معنای در نظر گرفتن مساوات همراه با شایستگی افراد در برخورداری از مواهب و مسئولیت ها است.

وی، در بخش پنجم کتاب "سیاست" (به انگلیسی: Politics) یا پولیتیکا (به یونانی: Πολιτικά)، چنین می گوید:

"توده های مردم را از منافع اقتصادی محروم نکنید و اقتصاد را در انحصار و احتکار کارگزاران حکومت و

بستگان آنان قرار ندهید. جلو رفتار نادرست و ظالمانه
ثروتمندان نسبت به تهیدستان را بگیرید."

یکی دیگر از نظریه پردازان عدالت توزیعی، ژان ژاک روسو
(Jean-Jacques Rousseau) متولد سال 1712 و متوفای
سال 1778 میلادی است.

روسو، کتاب "گفتاری در باب نابرابری" (Discours sur
l'inégalité) را در سال 1755 میلادی، منتشر کرد.

او در این کتاب، مالکیت خصوصی را به عنوان اساس
تبعیض و نابرابری میان مردم، قلمداد می کند و چنین
می گوید: انسان ها، در ذات و طبیعت خود، آزاد و پاک
آفریده شده اند، ولی این جامعه است که آن ها را برده
می سازد و تباه می کند. زیرا رقابت های ناسالم در
جامعه، موجب استثمار دیگران می شود و این امر،

تشکیل طبقات اجتماعی، نابرابری انسان ها، و بردگی آنان را دامن می زند.

وی در همان کتاب "گفتاری در باب نابرابری" چنین می گوید:

"آن فردی که برای نخستین بار، بر گرد قطعه زمینی پرچین کشید و گفت: این زمین مال من است، و مردم ساده هم حرف او را پذیرفتند، او تمدن و جامعه مدنی را بنیان نهاد. اگر در آن زمان، فردی بود که آن چوبهای پرچین را از بن می کشید و چاله های جای آن چوبها را با خاک پر می کرد و خطاب به مردم فریاد می کشید: به سخنان این فریبکار گوش ندهید، و بدانید که زمین، به همه مردم تعلق دارد و فوائد آن مال همه است، در آن صورت، آنهمه جنگ و جنایت و کشتار در طول تاریخ،

به وقوع نهی پیوست و بشریت، شاهد اینهمه تهیدستی و تباهی و وحشت نبود".

روسو، مالکیت خصوصی را عامل نابرابری و تشکیل تمدن معاصر و جامعه مبتنی بر تبعیض و نظام طبقاتی می داند، و تشکیل تمدن و جامعه مذکور را عامل تباهی وضعیت بشر در عصر حاضر می شمارد.

عدالت تساوی محور

عدالت تساوی محور (Egalitarian Justice) بر اصل برابری میان همه افراد جامعه در بهره مندی از ثروت، حقوق، امکانات و دیگر مواهب، تاکید می کند. بنا بر این، هرگونه تبعیض و نابرابری در جامعه غیر قابل پذیرش است و اگر موردی از عدم مساوات مشاهده

شود، باید توضیح داده شود تا روشن شود که به نفع اقشار محروم و فرودست جامعه باشد.

همه آحاد مردم در یک جامعه یا یک کشور، باید به صورت متساوی از مواهب اقتصادی، بهداشتی، آموزشی، رفاه اجتماعی، زندگی خوب، کرامت انسانی و امثال آنها، بدون توجه به قومیت، جنسیت، سوابق خاندان، موقعیت اجتماعی و اقتصادی آنان، برخوردار باشند.

یکی از نظریه پردازان این مکتب به نام روث لیستر (Ruth Lister) در کتاب خود تحت عنوان "فقر" (Poverty) که در سال 2004 میلادی منتشر گردیده است، بر اهمیت عدالت اجتماعی و برابری افراد جامعه در برخورداری از مواهب و ثروت ها، به ویژه در رابطه با اقشار آسیب پذیر، تاکید می کند.

وی همچنین، در کتاب "سیاست رفاه" (The Politics of Welfare) به روشهای اصلاح نظام های رفاه اجتماعی برای بهبود کیفیت حمایت از همه اقشار جامعه، اشاره می کند.

لیستر در کتاب "شهروندی اجتماعی و کار اجتماعی" (Social Citizenship and Social Work) بر جایگاه شهروندی نسبت به همه گروه های جامعه و ضرورت همیاری اجتماعی و مدد رسانی همگانی در جهت نیل به عدالت اجتماعی، تاکید می کند.

نظریه "عدالت تساوی محور" با دیدگاه های سوسیالیسم، در بسیاری از موارد، در هم آمیخته است.

به عنوان مثال، "جرالد آلن کوهن" (Gerald Allan Cohen) که یکی از نظریه پردازان عدالت تساوی محور است،

افکار و اندیشه های سوسیالیسم و مارکسیسم را نیز در کتاب خود تحت عنوان "چرا سوسیالیسم نه؟" (Why Not Socialism?) که در سال 2009 میلادی منتشر گردیده، مورد تجزیه و تحلیل و نقّادی قرار داده است.

وی همچنین، در کتاب "مالکیت خصوصی، آزادی و برابری" (Self-Ownership, Freedom, and Equality) که در سال 1995 میلادی منتشر شده است، به این نکته اشاره می کند که تاکید بر مالکیت خصوصی و آزادی های فردی در نظام های سرمایه داری، عدالت اجتماعی را تضعیف می کند و موجب تبعیض و تضییع حقوق قشرهای فرودست جامعه می گردد.

عدالت ترمیمی (بازسازی کننده)

عدالت ترمیمی یا بازسازی کننده (Restorative Justice) به ضرورت عدم اکتفا به کیفر دادن انتقامی مجرمان، بلکه به اهمیت جبران خسارت ها، اعاده حیثیت و ترمیم آسیب هایی که بر اشخاص یا جوامع وارد گردیده، اهتمام می ورزد.

هدف پیروان نظریه مذکور این است که نباید برای تحقق عدالت فقط بر مجازات انتقام جویانه خاطیان و مجرمان تمرکز کنیم، بلکه اهتمام ما باید صرف ترمیم خسارات وارده و بازسازی آسیب هایی شود که در نتیجه ارتکاب جرم، حاصل گردیده اند.

این دیدگاه علاوه بر این، خواستار اصلاح روابط میان خاطیان و مجرمان از یکسو، و قربانیان و خسارت دیدگان از سوی دیگر است؛ تا هم آسیب های وارده

جبران شود و هم مسئولیت پذیری در جامعه تقویت شود.

بنا بر این، مجرمان باید وادار به پذیرش مسئولیت جرم خود و لزوم جبران خساراتی شوند که نسبت به قربانیان، مرتکب شده اند، تا از یکسو موجب اصلاح خاطیان از طریق گفتگو و درک متقابل شود و از سوی دیگر، راه را برای بازگشت آنان به جامعه پس از اصلاح، هموار سازد.

گرچه این نظریه به صورت عام بیان شده است، ولی در برخی از کشورها، نظام قضایی و دادگاه ها، تعالیم و توصیه های عدالت ترمیمی را در برخی از موارد مانند جرائم جزئی یا مجرمان نوجوان و کم سن و سال، به مورد اجرا می گذارند.

برخی از نظریه پردازان "عدالت ترمیمی" عبارتند از:

- جان بریثویت (John Braithwaite)، نویسنده کتاب "عدالت ترمیمی و مقررات پاسخگو" (Restorative Justice and Responsive Regulation)
- هاوارد زهر (Howard Zehr)، نویسنده کتاب "تغییر لنزها: تمرکز نوین بر روی جنایت و عدالت" (Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice)
- جری جانستون (Gerry Johnstone)، نویسنده کتاب "عدالت ترمیمی: ایده‌ها، ارزش‌ها، بحث‌ها" (Restorative Justice: Ideas, Values, Debates)

عدالت فضیلت محور

نظریه "عدالت فضیلت محور" (Virtue Ethics in Law) به جای تمرکز بر روی محتوای قوانین و حقوق، بر این نکته اخلاقی تاکید می کند که عادلانه بودن یک جامعه با این معیار شناخته می شود که افراد آن جامعه

فضائل اخلاقی مانند عقلانیت، انصاف، صداقت، عفت، شجاعت و دیگر صفات اخلاق فاضله را اکتساب کنند.

بنا بر این، قوانین و حقوق، به جای الزام و اجبار مردم به مراعات آنها، باید موجب گسترش حسّ عدالت خواهی و پرورش اخلاق فاضله در نهاد افراد جامعه باشند.

بر اساس این نظریه، قوانین و حقوق و مجریان آنها، بیش از اینکه بر روی مجازات مجرمان تاکید کنند، باید به فراهم ساختن زمینه رشد اخلاقی افراد جامعه و توسعه فضیلت اهتمام ورزند.

به عنوان مثال، قضات در دادگاه ها که لازم است در مرحله اول، خودشان و سایر کارگزاران کشور به فضائل اخلاقی مزین باشند، باید بیش از تمرکز بر کیفر

داد انتقامی خطاکاران، بر روی متنّبه ساختن بزهکاران و دمیدن احساس پشیمانی در آنان تاکید کنند؛ به نحوی که به آگاه سازی و اصلاح آنان بینجامد.

یکی از سردمداران این نظریه، ارسطو است که در کتاب "اخلاق نیکوماخوسی" (Nicomachean Ethics) دیدگاه خود را تبیین کرده است.

وی بر این عقیده بود که حدّ اعتدال در قوای عاقله، عامله، شهویه و غضبیه، عبارتند از حکمت، عدالت، عفّت و شجاعت. این صفات چهارگانه، امّ الفضائل سایر اخلاق فاضله انسانی هستند و باید به وسیله کارگزاران جامعه و با کمک قوانین و مقرّرات جاری و آموزش معلّمان و مربّیان، ترویج شوند.

از میان نظریه پردازان معاصر در این عرصه، می توانیم به "آلسدیر مک اینتایر" (Alasdair MacIntyre) اشاره

کنیم که اندیشه های خود را در این زمینه، در کتابهای خود به شرح ذیل، بیان کرده است:

- "به دنبال فضیلت" (After Virtue)

- "تاریخ مختصر اخلاق" (A Short History of Ethics)

- "عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟"

(*Whose Justice? Which Rationality?*)

نظریه حقوقی فمینیستی

نظریه حقوقی فمینیستی (Feminist Legal Theory) قوانین و نظام های حقوقی را به دلیل تبعیض های جنسیتی و نادیده گرفتن حقوق کامل زنان و رویکرد مردسالارانه آنها و به حاشیه راندن بانوان؛ غیر عادلانه می داند و خواستار برابری جنسیتی و تساوی حقوق

زنان با مردان در عرصه های مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است.

البته دیدگاه های مختلفی در مکتب یادشده، مانند دیدگاه فمینیسم لیبرال (Liberal Feminism)، فمینیسم اذعان کننده به تفاوت دو جنس (Difference Feminism)، و فمینیسم افراطی (Radical Feminism) وجود دارند که از نظر شدت و ضعف خواسته ها برای عادلانه شدن قوانین و حقوق، با یکدیگر متفاوتند.

برخی از نظریه پردازان این دیدگاه عبارتند از:

- الیزابت گروس (Elizabeth Grosz)، نویسنده کتاب هایی مانند " براندازی های جنسی " (Sexual Subversions)
- جودیت باتلر (Judith Butler)، نویسنده کتاب "لغو جنسیت" (Undoing Gender)

- کاترین مک کینون (Catharine MacKinnon)، نویسنده کتاب هایمانند "به سوی نظریه فمینیستی دولت" (Toward a Feminist Theory of the State)
- نانسی فریزر (Nancy Fraser)، نویسنده کتاب "سیاست فرهنگی عدالت" (The Cultural Politics of Justice)
- آنجلا هریس (Angela Harris)، نویسنده کتاب "نژاد و ذات گرایی در نظریه حقوقی فمینیستی" (Race and Essentialism in Feminist Legal Theory)

نظریه حقوقی انتقادی نژادی

دیدگاه حقوقی انتقادی نژادی (Critical Race Theory)، اغلب نظام های قوانین و حقوق در جهان را به دلیل جهت گیری آنها به نفع نژاد پرستی، غیر عادلانه می داند و به منظور رفع نابرابری نژادی در قوانین مذکور، راه

حل هایی را برای تحقق عدالت از طریق اصلاح سیستماتیک نظام های حقوقی، ارائه می دهد، تا از تضييع حقوق اقلیت های نژادی در هر کشور، پیشگیری به عمل آید.

پیروان این نظریه معتقدند که تنها در مواردی که همگرایی منافع میان نژادهای مسلط مانند سفیدپوستان و نژاد اقلیت مانند سیاه پوستان وجود داشته، اصلاحاتی در نظام قوانین و حقوق به وجود آمده است.

در عین حال، نژاد پرستی سیستماتیک در ساختار اغلب نظام های حقوقی کشورها (حتی دولت های مدعی لیبرال دموکراسی) در عرصه های قوانین کیفری، نظام آموزش (بویژه آموزش عالی)، مسکن، استخدام، موقعیت های

شغلی و اقتصادی و اجتماعی و امثال آنها، بی عدالتی را به نمایش می گذارد.

بنا بر این، تنها در صورتی که این تبعیض های ساختاری در نظام های حقوق و قوانین از میان برداشته شوند، عدالت واقعی تحقق می یابد.

برخی از نظریه پردازان این دیدگاه، عبارتند از:

- **کیمبرلی کرنشا (Kimberlé Crenshaw)**، نویسنده کتاب "حاشیه زدایی از تلاقی نژاد و جنسیت" (Demarginalizing the Intersection of Race and Sex)
- **دریک بل (Derrick Bell)**، نویسنده کتاب "نژاد، نژادپرستی و قانون آمریکا" (Race, Racism, and American Law)

• ماری ماتسودا (Mari Matsuda)، نویسنده کتاب

"نگاهی به آینده: نقد آموزش حقوقی"

(Looking to the Future: A Critique of Legal Education)

دیدگاه آئین اسلام

عدالت از دیدگاه اسلام، عبارت است از رعایت انصاف در حکم، حق محوری در رفتار، برابری در مقابل قانون، احقاق حقوق افراد در چارچوب نظام حقوق اسلامی، رعایت مساوات نسبت به همه انسان ها با هر نژاد و قومیت و موقعیت سیاسی و اجتماعی، دادرسی مظلومان و محرومان جامعه، رسیدگی به اقشار فرودست، جبران خسارات قربانیان و اعاده حیثیت آسیب دیدگان.

دین مبین اسلام، برپا ساختن و مراعات عدالت را رسالت مشترک همه پیامبران و همه کتاب های آسمانی معرفی می کند و چنین می فرماید:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ
وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (سوره حدید، آیه 25).

یعنی: ما پیامبران خود را با دلائل روشن فرستادیم، و کتاب آسمانی را همراه آنان نازل کردیم، تا مردم، عدالت را برپا دارند.

در جای دیگر قرآن شریف، چنین می خوانیم:

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ . (سوره نساء، آیه 58)

یعنی: هرگاه میان مردم حکم می کنید، به عدالت حکم کنید.

قرآن مجید در سوره شورا خطاب به پیامبر گرامی اسلام
(ص) چنین می فرماید:

وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ
(سوره شوری، آیه شماره 15)

یعنی: ای پیامبر، به مردم بگو: من به آنچه خداوند از
کتاب آسمانی فرو فرستاده است ایمان آورده ام، و به
من فرمان داده شده است که عدالت را در بین شما
مراعات نمایم.

در سوره مائده نیز، چنین آمده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ
وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا، اَعْدِلُوا هُوَ
أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ (سوره مائده، آیه 8).

یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! تنها برای خدا قیام کنید، و گواهان به عدالت باشید. دشمنی با گروهی، شما را به ترک عدالت نکشانند! عدالت پیشه سازید، که به پارسایی نزدیکتر است.

در سوره مبارکه "نحل" نیز، چنین می‌خوانیم:

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ". (سوره نحل آیه 90).

یعنی: خداوند، به عدل و احسان، فرمان می‌دهد.

در سوره اعراف، آیه 29 چنین آمده است:

قل: امر ربی بالقسط.

یعنی: (ای پیامبر!) بگو: پروردگارم مرا به عدالت فرمان داده است.

در سوره مبارکه مائده، آیه 42، چنین می خوانیم:
**و ان حکمت فاحکم بینهم بالقسط، ان الله يحب
المقسطين.**

یعنی: اگر در میان آنان حکم می کنی، با عدالت و
دادگری حکم کن، که خداوند، دادگران را دوست می
دارد.

نتیجه:

بنا بر مجموعه آیات قرآن شریف، عدالت که با نیروی
عقل و فطرت پاک انسانی ادراک می شود، بر همه
جوانب استنباط قوانین و احکام الهی از منابع و
مصادر شریعت، حاکم است و در اعمال قوانین،
ضرورت دارد و امری الزامی است.

عدالت، مبنایی غیر قابل اغماض در جهت استنباط احکام الهی از منابع آن، و همچنین، میزانی غیر قابل انکار در زمینه عمل به احکام شریعت، و معیاری بی بدیل در امر قضاوت میان مردم است.

عدالت اجتماعی در اسلام

عدالت اجتماعی، یکی از ارکان اساسی تحقق دادگستری در یک جامعه است که موجب ایجاد سلامت، آرامش و امنیت جسمانی و معنوی جامعه می‌گردد.

نظام حکمرانی و کارگزاران جامعه اسلامی موظفند تا فرایند رشد جامعه در جهت رسیدگی به نیازمندان، افزایش امنیت اجتماعی، جبران خسارتها، پیشگیری از

آسیبها، محافظت از مردم در برابر حوادث و تضمین برخورداری همگان از مواهب اولیه زندگی را پیگیری کنند. اصول و مبانی عدالت اجتماعی که به صورت کلی در بسیاری از منابع اسلامی در قالب آیات قرآن و روایات مستند آمده است، بدین شرحند:

1. همگانی شدن تسهیلات آموزشی ، پرورشی ، بهداشتی و درمانی.
2. برنامه ریزی برای رشد عموم مردم بدون تبعیض.
3. گسترش سواد آموزی به صورت فراگیر.
4. افزایش امنیت اجتماعی در همه ابعاد.
5. حفظ طراوت و شادابی جامعه و کاهش میزان اضطراب و افسردگی.
6. تقویت روح برادری ، برابری ، گذشت ، همیاری ، شکیبایی ، درستکاری ، آزادی و مراعات حقوق دیگران.

7. تضمین مایحتاج رفاهی ضروری برای همگان.
8. برنامه ریزی جهت پیشگیری از آسیبهای اجتماعی مانند بزهکاری ، اعتیاد ، تصادفات و سوانح ، آلودگی محیط زیست ، فقر (بویژه کودکان خیابانی)، خودکشی، فحشا، بیماریهای روانی و مرگ و میر زودرس.
9. حاکم ساختن اصل کار و تلاش در جامعه و زدودن روحیه تن آسایی و راحت طلبی.
- 10- تناسب میزان سرانه سلامتی با نیازهای واقعی مردم.
11. تدوین و اجرای نظام جامع رفاه و تامین اجتماعی .
12. تأمین عادلانه مساعدات و یارانه ها .
13. همخوانی میزان رشد جمعیت با ظرفیتهای و امکانات کشور.
14. قرار دادن بنیان جامعه بر اساس نظم و انضباط اجتماعی.

تأمین اجتماعی

نظام تأمین اجتماعی، باید شامل بخشهای زیر گردد:

1- بیمه های اجتماعی مانند:

- بیمه خدمات درمانی.
- بیمه حوادث و سوانح.
- بیمه بیکاری.
- بیمه بازنشستگی.
- بیمه مراقبت از بیماران در منازل و خانه های شهروندان ارشد (سالمندان).

2- جبران خسارتهای اجتماعی مانند:

- حمایت از قربانیان جنگ و خانواده های آنان.
- جبران خسارت زیان دیدگان به ناحق.
- جبران خسارت قربانیان جنایی.

- اعاده حیثیت اشخاص.
- 3- مساعدتهای اجتماعی مانند:
 - کمکهای آموزشی و کارآموزی.
 - کمک مالی به نوجوانان، زنان بی سرپرست و سالمندان.
 - کمک به پرورش کودکان از طریق والدین آنها.
 - کمک به نیازمندان در تامین امر مسکن.
 - کمک به معلولان.
- 4- حمایتهای اجتماعی مانند:
 - پرداخت کمک هزینه زندگی به خانواده های بدون درآمد یا کم درآمد.

فصل سوم

حقوق و رابطه آن با قانون

پرسش هایی که در این فصل مطرح می شوند بدین شرحند:

- حقوق چه ارتباطی با قانون دارد؟
- مبانی و اصول حقوق بشر کدامند؟

در برابر پرسش های مذکور، پاسخ های گوناگونی در مکاتب مختلف فکری و فلسفی بیان شده اند که به آنها اشاره خواهیم کرد.

رابطه حقوق و قانون

بحث در زمینه رابطه حقوق افراد و آزادی ها از یکسو،

و نظامی قوانین مدوّن از سویی دیگر، از مباحث پردامنه در مکاتب فکری جهان است.

برخی از اندیشمندان و فلاسفه، نهاد قانون را که توسط حاکمان و قانون نویسان ارائه می گردد، در اولویّت قرار داده اند و آن را ضامن نظم و پیشرفت کشور قلمداد کرده اند. گرچه با این امر، حقوق فردی و آزادی های شخصی، به حاشیه رانده شوند.

به عنوان مثال، تامس هابز (Thomas Habbes)، متولد سال 1588 و متوفای سال 1679 میلادی، فیلسوف سیاسی بریتانیایی، دیدگاه های خود را در تایید نظریه فوق، در کتاب معرف خود به نام " لوایathan " (Leviathan) در سال 1651 میلادی، به رشته تحریر در آورد.

هابز بر این باور است که آدمی بر حسب طبیعت خود، موجودی خود بین است و بر اثر خودخواهی، برای احراز منافع خود، و به دلیل بی اعتمادی به دیگران، و به خاطر نیل به جاه و مقام، به خشونت طلبی و جنگ و ستیز با دیگران، رو می آورد.

از آنجا که وضعیت طبیعی بشر، ملازم با جنگ همه بر ضد همه است، بر این اساس، اگر انسان ها به حالت طبیعی خود رها شوند، زندگانی آنان، همواره ملازم با ترس، کشتار، فقر، و خشونت دائم خواهد بود.

راه رستگاری بشر این است که انسان ها با قراردادی اجتماعی، از تفرّد در رسیدن به حقوق و امتیازات خود صرف نظر کنند و به تشکیل دولتی توانا و شایسته و فراگیر اهتمام ورزند که از مردم برخاسته باشد. آنگاه،

مردم، حقوق طبیعی خود را به آن دولت مطلقه و مقتدر واگذار نمایند و به فرامین آن ملتزم باشند.

بنا بر این، باید یک دولت مطلقه و توانمند و یکپارچه، زمام امور را در دست بگیرد و با صدور فرامین و مقررات حکومتی به مدیریت کشور پردازد و انسان‌های دیگر، از آن دولت مطلقه پیروی کنند.

بر اساس فلسفه سیاسی هابز، امنیت جامعه، مبتنی بر وجود حکومت مطلقه است. هیچ فردی نمی‌تواند در برابر حاکمیت، دارای حقوق فردی مانند حق مالکیت و امثال آن باشد، بلکه حاکم می‌تواند در صورت لزوم، املاک و اموال رعایای خود را بدون اذن آنها تصاحب کند.

دلیل اینکه هابز به این نتیجه رسید این بود که او از سال 1642 میلادی، شاهد جنگ‌های داخلی در

انگلستان میان نیروهای پارلمان به رهبری اَلِیور کرامول (Oliver Cromwell) از یکسو، و لشکریان چارلز اول پادشاه انگلستان از سوی دیگر بود. این جنگ خونین که تا سال 1651 میلادی ادامه داشت و موجب کشته شدن جمع بزرگی از مردم انگلستان، و ویرانی شهرهای آن کشور شد، با اعدام چارلز اول پادشاه انگلستان، خاتمه یافت. پس از اعدام پادشاه و پیروزی نیروهای طرفدار پارلمان، یک دوره دیکتاتوری فردی تحت فرمانروایی کرامول، به اسم حکومت جمهوری، در سرزمین انگلستان، برقرار گردید و هرج و مرج در غیاب حکومت مطلقه پادشاه، کشور را فرا گرفت.

این حوادث ناگوار، تأثیر عمیقی بر افکار فلسفی و سیاسی هابز، بر جای گذاشت.

اما در برابر دیدگاه هابز، اندیشمندان دیگری مانند جان لاک، ژان ژاک روسو، مونتسکیو و امثال آنها، به مقابله برخاسته اند و با نفی کردن حکومت مطلقه، حقوق و آزادی‌ها را در اولویت قرار داده اند و قانون را در چهار چوب قراردادهای اجتماعی، به عنوان حافظ و حامی حقوق و آزادی‌ها قلمداد کرده اند.

به عنوان مثال، جان لاک (John Locke) متولد سال 1632 و متوفای سال 1704 میلادی، فیلسوف سیاسی انگلیسی، و مروج قراردادهای اجتماعی، با دیدگاه تامس هابز که انسان را بر حسب طبیعتش موجودی خشونت طلب و ستیزه جو میدانست، مخالفت می‌کند و معتقد است که انسان، ذاتاً در پی نیل به سعادت و شادی است. بنا بر این، دیدگاه هابز مبنی بر ضرورت التزام انسان‌ها به دولتی مطلقه و با اقتدار، و واگذاری حق طبیعی انسانها به آن دولت مطلقه را نادرست می‌داند.

وی اندیشه های خویش را در این زمینه، در کتاب خود تحت عنوان " دو رساله در باره حکومت " (Two Treatises of Government) تبیین نموده است.

او در این کتاب، بر خلاف تامس هابز، نه تنها حکومت مطلقه را نفی می کند، بلکه تامین و تضمین حقوق شخصی و طبیعی شهروندان توسط دولت ها را اساس مشروعیت نظامها و حکومت ها می داند.

جان لاک، بر خلاف هابز، بر آزادی های فردی و مالکیت خصوصی، تاکید می کند.

این دیدگاه جان لاک، وی را به عنوان فیلسوف لیبرالیسم سیاسی مدرن، مشهور ساخت.

نظریات این فیلسوف سیاسی لیبرال، تاثیر عمیقی بر تنظیم کنندگان بیانیه استقلال در ایالات متحده آمریکا

مانند "تامس جفرسون" (Thomas Jefferson) و غیر او داشت.

ژان ژاک روسو (متولد سال 1712 و متوفای سال 1778 میلادی) نیز، که از اندیشمندان و پیشگامان حقوق بشر در قاره اروپا به شمار می رود، بر این عقیده است که حقوق افراد و آزادی های فردی آنها در اولویت هستند و حکومت ها و قوانین در قالب قرارداد اجتماعی، باید حامی حقوق و آزادی ها باشند.

او دولت را شرّ مطلق می داند که وجودش لازم است. در توضیح این سخن ، چنین می گوید:

سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است: از آنجا که در عصر حاضر نهی توان به دوران بدوی و زندگی انسانهای اولیه بازگشت. پس چه راهی برای حلّ مشکل یادشده در دوران معاصر وجود دارد؟

روسو، در پاسخ به این پرسش، معتقد است که گرچه دولت، یک شرّ است، ولی شرّی است که در دوران معاصر، لازم و ضروری است. بنا بر این، لازم است قرارداد اجتماعی متقن و استواری تدوین شود تا تضمین حقوق و آزادی‌ها و مقتضیات طبیعت انسان‌ها را با اقتدار دولت، هماهنگ سازد.

ژان ژاک روسو، از سال 1761 تا 1762 میلادی، به تدوین اثر معروف خود تحت عنوان "قرارداد اجتماعی" (Du contrat social) همت گماشت و آن را منتشر ساخت.

او در کتاب یادشده تلاش می‌کند تا میان آزادیهای فردی و حقوق اجتماعی، هماهنگی به وجود آورد.

بر اساس دیدگاه او، وقتی افراد انسان در تعیین دولت مشارکت کنند و قوانین را مستقیماً خودشان وضع

نمایند، آنگاه عمل کردن به قوانینی که بر خود تحمیل کرده اند، با آزادی آنان منافاتی ندارد، بلکه عین آزادی است.

روسو، دموکراسی نمایندگی را دموکراسی و آزادی واقعی نمی دانست، بلکه خواستار دموکراسی مستقیم بود که شهروندان به صورت مستقیم، نه توسط نمایندگان پارلمان، قوانین را تصویب کنند.

او می گوید: افراد مردم نباید وضع قوانین را به نهاد دیگری مانند پارلمان واگذار کنند. بلکه خودشان باید در وضع قوانین (به صورت رفراندوم عمومی)، نقش مستقیم داشته باشند. بنا بر این، قانونی را که مردم به صورت مستقیم تصویب نکرده باشند، بی اعتبار است، گرچه نمایندگان پارلمان، آن را به تصویب رسانده باشند.

او می گفت: مردم انگلستان که گمان می کنند آزاد هستند، اشتباه می کنند. زیرا آنان در هنگامی که نمایندگان پارلمان را انتخاب می کنند، آزاد هستند. اما پس از آنکه نمایندگان پارلمان را انتخاب کردند، برده آنان می شوند. زیرا از آن پس، این اعضاء پارلمان هستند که قوانین الزامی را برای مردم وضع می کنند، نه آحاد مردم.

جامعه بین الملل و حقوق بشر

بحث در باره جامعه بین الملل و حقوق بشر در محافل فلسفی و فکری جهان، مخصوصا در دنیای غرب، به طور گسترده مطرح گردیده است

به عنوان مثال، امانوئل کانت (Immanuel Kant) متولد سال 1724 و متوفای سال 1804 میلادی که

از اندیشمندان و فیلسوفان عصر روشنگری قلمداد می‌گردد و به دلیل تبخّر در شناخت شناسی، فلسفه متافیزیک، مبانی اخلاق، و اثبات سازگاری خردگرایی با تجربه‌گرایی، شهرت دارد، در کتاب خود تحت عنوان *به سوی صلح پایدار (Zum ewigen Frieden)* که در سال 1795 انتشار یافت به موضوع *نظام بین الملل* می‌پردازد.

کانت، در این کتاب، به سه اصل اساسی به منظور حفظ صلح جهانی اشاره می‌کند:

- قانون اساسی هر کشور یا ایالت باید بر اساس نظام جمهوری باشد.
- قانون سازمان ملل باید بر اساس فدراسیون کشورهای آزاد استوار باشد.

● حقوق انسان ها به عنوان شهروندان جهانی، باید محدود به شرایط مودّت و مهمان نوازی جهانی باشد.

بنا بر این، جهان وطنی در صورتی تحقق می یابد که حقوق همه انسان ها در جهان، بر مبنای ارزش های جهانی، و اصول انسانیت استوار گردد.

فیلسوف دیگر اروپا به نام گئورگ ویلهلم فریدیش هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)، متولد سال 1770 و متوفای سال 1831 میلادی که از جمله اندیشمندان معروف در زمینه فلسفه سیاسی و فلسفه تاریخ است، در زمینه حقوق بین الملل بر این عقیده است که حقوق بین المللی از روابط بین دولتهای مستقل و خودمختار سرچشمه می گیرد. دولت ها افراد خصوصی در یک جامعه مدنی نیستند که منافع شخصی خود را در چارچوب وابستگی

متقابل جهانی دنبال کنند، بلکه نهادهایی کاملاً مستقل و خودمختار هستند که هیچ رابطه حقوق خصوصی و تعهد اخلاقی با یکدیگر ندارند. با این حال، از آنجایی که یک دولت نمی تواند از داشتن روابط با دولت های دیگر بی نیاز باشد، باید حداقل نوعی به رسمیت شناختن هر یک از آن ها نسبت به طرف دیگر وجود داشته باشد. حقوق بین الملل مقرر می دارد که معاهدات بین دولت ها باید حفظ شود. بر این اساس، اگر دولتها در مورد ماهیت معاهدات خود به اختلاف برسند و مصالحه میان آنها حاصل نشود، در نهایت مسائل با جنگ حل خواهد شد.

مبانی اعلامیه جهانی حقوق بشر

اعلامیه جهانی حقوق بشر که به منزله قانون اساسی جهانی برای سازمان ملل متحد است، در سال 1948

میلادی توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسیده است.

در این سند، صرف نظر از فرهنگ، دین، ملیت، قومیت، و امثال آنها، قوانین و حقوقی در سطح جهانی، مانند آزادی بیان و عقیده، حق زندگی و امنیت، برابری در مقابل قانون و امثال آنها؛ تدوین گردیده است.

در فلسفه حقوق، پیرامون اعتبار، ماهیت، دامنه این حقوق و قوانین، و راه صحیح اجرای آنها، بحث و بررسی به عمل می آید.

یکی از پرسش ها در این زمینه این است که آیا اعتبار این قوانین و حقوق، بر مبنای اخلاق انسانی و اصول ثابت فطری بشر به تصویب رسیده اند؟ و یا صرفاً به خاطر اینکه یک نهاد قانونگذاری به نام مجمع عمومی سازمان ملل آنها را تدوین کرده است، مشروعیت دارند؟

در مورد اول نیز، این پرسش انتقادی وجود دارد که آیا قوانین مذکور، بر اساس اندیشه های فرهنگی و سیاسی غالب در دنیای غرب، به تصویب نرسیده اند؟، و آیا نظام ارزش های اجتماعی و فرهنگها و تمدن های سایر مناطق جهان، به حاشیه رانده نشده اند؟.

در اینجا، دیدگاه های گوناگونی از منظر حقوق طبیعی و حقوق پوزیتویستی و غیر آنها ارائه گردیده اند.

کسانی که غلبه نظام ارزشی غربی بر قوانین مصوّب سازمان ملل و حقوق بشر را تبیین می کنند، جهانی بودن آن قوانین را به چالش می کشند.

این فلاسفه حقوق معتقدند که تدوین و تفسیر اصول حقوق بشر باید در چارچوب ارزش های اجتماعی و فرهنگی جوامع مختلف در جهان، تدوین شوند و نسبت به آنها انعطاف پذیری داشته باشند.

یکی از نظریه پردازان در عرصه فلسفه حقوق به نام "رونالد دُورکین" (Ronald Dworkin) که از منتقدان پوریتیویسم حقوقی است، راه حل این مناقشه را تاکید بر رویکرد تفسیری حقوق و قوانین می داند و معتقد است قوانین مذکور باید با ملاحظه مبانی اخلاقی، به منظور مراعات عدالت و انصاف و حفظ احترام و کرامت انسان ها، از طریق نهادهای حقوقی بین المللی، تفسیر شوند.

وی، آراء و اندیشه های خود را در کتاب های خویش مانند نوشتارهای ذیل، تبیین کرده است:

- "امپراتوری قانون" (Law's Empire)
- "جدی گرفتن حقوق" (Taking Rights Seriously)
- "یک موضوع اصولی" (A Matter of Principle)

دیدگاه آئین اسلام

در دین اسلام، از یکسو، وضع کننده قوانین اصولی برای بشر، خداوند است؛ اما از سوی دیگر، انسان‌ها دارای حقوق و مزایایی هستند که به عنوان آرمان‌های بشر محسوب می‌شوند و انسان در مسیر زندگی خود، برای دستیابی به آنها تلاش می‌کند. این آرمان‌ها عبارتند از آزادی، عدالت، مساوات، خرد ورزی، تعالی معنوی، مدارا، مواسات، مکارم اخلاق، صلح جویی، و امثال آنها.

بنا بر این، قوانین الهی باید به نحوی تبیین و تفسیر شوند که به حقوق و آرمان‌های بلند انسان‌ها که اموری فطری هستند، پاسخ مثبت دهند و آدمی را در نیل به حقوق مشروع خود یاری کنند. زیرا خداوند که واضع قوانین است، در عین حال، خالق انسان است و

خودش آن آرمانها را در وجود افراد بشر، به ودیعت نهاده و نسبت به حقوق آنها به خوبی آگاه است.

بر اساس آنچه بیان شد معلوم می‌گردد که در فرایند تفسیر و تبیین قوانین الهی در منابع شرعی از طریق دو ابزار اجتهاد و شورا، باید مطابقت با مبانی و ارزش‌های فطری و حقوق مشروع و آرمان‌های بلند انسانی، رعایت شود.

بنا بر این، همانگونه که در کتاب "اسلام مدرن" توضیح داده ایم، اگر حکمی توسط مفتی و فقیهی صادر شود که با عقلانیت، عدالت، مساوات، حقوق طبیعی انسان، آزادی‌های مشروع، و مکارم اخلاق منافات داشته باشد، آن حکم، ضدّ اسلامی است و عمل به آن، به منزله مخالفت با ارزش‌های والای قرآن کریم محسوب می‌شود.

قرآن مجید به عنوان کلام خدا و آخرین کتاب آسمانی و مهمترین منبع احکام اسلامی شناخته می شود، اما تفسیر آن باید متناسب با عقل سلیم و مقتضای فطرت انسانی و دستاوردهای ثابت علمی، و احادیث قطعی الصدور و بین الدلالة از معصومین - علیهم السلام - که مطابق با عقل، عدالت و دیگر ارزش های انسانی هستند، صورت پذیرد؛ و هرگونه تفسیر یا برداشتی از آیات قرآن که مغایر با مقتضای عقل، فطرت، اخلاق، عدالت و بدیهیات علمی و دستاوردهای قطعی دانش بشر باشد، مردود است.

همچنین، روایاتی که شرایط اعتباری لازم را از دیدگاه علم "اصول فقه"، علم "رجال" و علم "درایه" دارند، تا زمانی قابل استناد هستند که با روح کلی اسلام که عقلانیت، عدالت، و حقوق و کرامت انسان، و دیگر ارزش های انسانی است، منافات نداشته باشند.

در صورت وجود تعارض حدیثی منقول با اصول ارزشی انسانی و مبانی عقلی و فطری الهی، معلوم می‌گردد که حدیث مذکور، شرایط حقیقی در زمینه اثبات صدور را ندارد. زیرا هرگز پیشوای معصوم و حکیم، سخنی بر خلاف فطرت، عدالت، عقلانیت و دیگر ارزشهای مقدّس الهی و انسانی نمی‌گوید.

به عبارت دیگر، علاوه بر شرایط مذکور در علوم یادشده برای اثبات صدور حدیث، شرط مهم دیگر این است که محتوای روایت نیز، با روح کلی اسلام که منطبق با خردورزی، دادگستری، مراعات حقوق بشر و اخلاق محوری است، منافاتی نداشته باشد.

فصل چهارم

منابع حقوق و قوانین

در این فصل ، پرسشی که در مرحله نخست مطرح می شود این است که چه اموری منشأ اعتبار قوانین و حقوق هستند؟

همانگونه که در مبحث ماهیت حقوق و قوانین بیان کردیم، مکاتب گوناگونی در عرصه فلسفه حقوق وجود دارند که دیدگاه های مختلفی را در پاسخ به پرسش های این فنّ ، عرضه می کنند.

منشأ اعتبار قوانین و حقوق

در برابر این پرسش نیز، پیروان هریک از مکاتب مذکور، دیدگاه خاص خود را تبیین کرده اند.

به عنوان مثال، طرفداران نظریه "پوزیتیویسم حقوقی" بر آنند که منشأ اعتبار قوانین و حقوق، صلاحیت مرجع قانونگذار است، نه مبانی اخلاقی، فطری، شرعی و امثال آنها.

در حالی که پیروان نظریه "حقوق طبیعی" معتقدند که منبع و سرچشمه قوانین و حقوق، اصول ثابت و جهانی اخلاق انسانی و عقلانیت جهان شمول است.

منابع و مصادر حقوق و قوانین

پرسش دیگری که در اینجا مطرح می شود این است که چه اموری به عنوان منابع و مصادر حقوق و قوانین، به رسمیت شناخته می شوند؟

در پاسخ به این پرسش، به منابع ذیل، اشاره می شود:

- قوانین اساسی

- کنوانسیون ها
- منشور حقوق بشر
- حقوق عرفی
- رویه های قضایی
- اساسنامه ها

قانون اساسی

قانون اساسی (Constitution) از منظر فلسفه حقوق، به سند حقوقی اطلاق می شود که شامل مجموعه ای از قوانین و مقررات بنیادی به منظور تبیین نظام سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، و حقوقی در یک کشور است.

یک قانون اساسی در صورتی اعتبار دارد که توسط نمایندگانه واقعی مردم تدوین شده باشد و طیّ رفتارندم عمومی، به تایید اکثریت قاطع افراد ملت نائل گردد.

قانون اساسی باید به روشنی، تضمین کننده احقاق حقوق مردم، تامین آزادی های مشروع، تحقق عدالت اجتماعی و قضایی، احترام به مردمسالاری و مشارکت عمومی، حاکمیت قانون و حفظ کرامت انسان ها باشد.

این سند حقوقی باید در برگیرنده اصول لازم در جهت تنظیم روابط قدرت، تفکیک قوا، مدیریت خردمندانه جامعه، ایجاد نظم و انضباط در همه ارکان کشور، و پیشگیری از بروز فساد و خودکامگی هیأت حاکمه و صاحبان قدرت باشد.

قانون اساسی که توسط نمایندگان یک نسل خاص تدوین گردیده و به تصویب اکثریت قاطع مردمان آن نسل، نائل شده است؛ نمی تواند برای نسل های بعد، به صورت یک سند ثابت و غیر قابل تغییر باقی بماند، بلکه باید راه تعدیل، تصحیح، تکمیل و یا تغییر آن برای نسل های آینده باز باشد و این امر، به صراحت در نسخه های موجود آن قانون، مورد تاکید قرار گیرد.

کنوانسیون های بین المللی

کنوانسیون (Convention) به معنای "موافقت نامه" یا "مقاوله نامه" است که میان دو یا چند کشور به امضا می رسد. این سند حقوقی، به عنوان مرجع قانونی در عرصه حقوق بین الملل میان کشورهای امضا کننده، اعتبار دارد. اما در خصوص کیفیت تدوین مقررات و قوانین داخلی هر کشور در جهت اجرایی کردن آن،

دیدگاه های گوناگونی توسط فلاسفه حقوق، مطرح
گرفته است.

همانگونه که در فصل دوم بیان شد، فلاسفه
حقوق در زمینه قلمرو الزام هر دولت به نحوه
تصویب قوانین داخلی کشور در چهارچوب عمل به
کنوانسیون های بین المللی، اتفاق نظر ندارند.

به عنوان مثال، گئورگ ویلهلم فریدیش هگل (Georg
Wilhelm Friedrich Hegel)، معتقد است که:

"حقوق بین الملل از روابط بین دولتهای مستقل و
خودمختار سرچشمه می گیرد. از آنجا که دولت ها افراد
خصوصی در یک جامعه مدنی نیستند که منافع
شخصی خود را در چهارچوب وابستگی متقابل جهانی
دنبال کنند، بلکه نهادهایی کاملاً مستقل و خودمختار
هستند که هیچ رابطه حقوق خصوصی و تعهد اخلاقی

با یکدیگر ندارند، بنا بر این، الزام آنها به تصویب جزئیات قوانین بدون توجه به خصوصیات هر کشور، با چالش مواجه می‌گردد. در عین حال، از آنجایی که یک دولت نمی‌تواند از داشتن روابط با دولت‌های دیگر بی‌نیاز باشد، باید حداقل نوعی به رسمیت شناختن هر یک از آن‌ها نسبت به طرف دیگر وجود داشته باشد. حقوق بین‌الملل مقرر می‌دارد که معاهدات بین دولت‌ها باید حفظ شود. بر این اساس، اگر دولت‌ها در مورد ماهیت معاهدات خود به اختلاف برسند و مصالحه میان آنها حاصل نشود، در نهایت مسائل با جنگ حل خواهد شد."

بر این اساس، دولت‌های امضاکننده کنوانسیون‌های بین‌المللی باید به الزام آور بودن آنها اذعان داشته باشند و بدانند که در صورت تخلف و عدم حصول مصالحه، امکان بروز جنگ‌های منطقه‌ای وجود خواهد داشت.

قواعد حقوقی اولیه و ثانویه

به منظور درک دقیق تر نسبت به ساختار نظام های حقوقی و عملکرد آنها، لازم است وجه تمایز میان این دو دسته از قواعد حقوقی تبیین گردد.

قواعد حقوقی اولیه

قواعد حقوقی اولیه (Primary legal rules) یا به عبارت دیگر "قواعد حقوقی ماهوی" (Substantive legal rules) عبارتند از آن دسته از قوانین اصولی و مقررات اساسی که به منظور تنظیم رفتار افراد و مؤسسات جامعه به تصویب رسیده و به مورد اجرا گذاشته می شوند، مانند قوانین مدنی، جزایی، و قوانین مربوط به حقوق و مسئولیتهای افراد و نهادهای جامعه مثل قوانین مربوط به حق مالکیت، تنظیم معاهدات، حدود آزادی ها و امثال آنها.

قواعد حقوقی ثانویه

قواعد حقوقی ثانویه (Secondary legal rules) یا به عبارت دیگر "قواعد حقوقی رویه‌ای" (Procedural legal rules)، عبارتند از آن دسته از مقررات و قواعدی که شیوه ایجاد، اعمال و اصلاح قوانین حقوقی اولیه را تبیین می‌کنند، مانند قواعد و ضوابطی که فرایند تصویب و تطبیق قوانین اولیه، و روند اجرای دادرسی‌های قضایی و حلّ و فصل اختلافات، و نحوه تجدید نظر در قوانین دسته اول را تفسیر و تشریح می‌کنند.

فصل پنجم

حقوق و آزادی ها

"حقوق" عبارتند از استحقاق ها و امتیازهای فردی و اجتماعی در چهارچوب قانون و اخلاق.

حقوق، بنا بر اعتبارهای مختلف، به اقسام گوناگون مانند حقوق طبیعی، حقوق مدنی، حقوق قانونی، و غیر آنها تقسیم می گردند.

منشور حقوق و آزادی های بشر

همه مردم از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان، مذهب، جنسیت و مانند اینها نباید موجب تبعیض و بی عدالتی گردد.

حقوق و آزادی های بنیادین

مهمترین حقوق و آزادیهای اساسی که حکومت ها باید در چهارچوب قانون محترم شمارند و با تمام امکانات خود از آنها حراست نمایند ، به شرح زیر می باشد:

- حق حیات و سلامتی به عنوان یکی از طبیعی ترین حقوق انسان ها که خداوند برای انسان ها خواسته است.
- آزادی اندیشه و عقیده به عنوان یکی از اساسی ترین انواع آزادی انسان از یوغ بندگی و بردگی دیگران.
- آزادی بیان و مطبوعات به منظور ارزیابی رفتارهای حکومت و انتقاد سازنده از آنها، جهت پیشگیری از استبداد و خود محوری حاکمان.

- آزادی همایش ها و اجتماعات مسالمت آمیز در چهارچوب قانون.
- آزادی تشکیل احزاب ، انجمن ها ، جمعیت ها و اتحادیه ها در جهت کثرت گرایی سیاسی.
- آزادی انجام امور دینی و فرهنگی به صورت مسالمت آمیز و تضمین حقوق پیروان ادیان و مذاهب.
- آزادی انتخاب شغل در چهار چوب قانون.
- آزادی در شیوه زندگی شخصی ، تا جایی که موجب سلب حقوق دیگران و بر خلاف نظم و قانون نباشد.
- مصونیت منازل شخصی مردم و عدم جواز ورود مأموران به خانه مردم ، مگر به حکم قانون.

- مصونیت نامه های خصوصی و اسرار تلفنی و امثال آن و عدم کنترل آنها ، مگر در چهار چوب قانون.
- رعایت عدالت در خصوص زنان و مراعات حقوق و کرامت آنان بر اساس قانون .
- در نظر گرفتن اصل برائت در تعامل با مردم ، مگر اینکه خلاف آن توسط مراجع قانونی به صورت قطعی به اثبات برسد.
- ممنوعیت خشونت و آزار و توسل به اسلحه برای اهداف عقیدتی ، گروهی، قومی و غیر آن.
- ممنوعیت توهین و افتراء بر علیه اشخاص ، سازمانها ، گروه های نژادی و پیروان مذاهب.

حقوق قضایی

- همه شهروندان کشور، حق زندگی در پرتو امنیت و عدالت و آزادی در چهارچوب قوانین و مقررات مصوب نمایندگان ملت را دارند.
 - هر یک از مردم کشور، که حق آنها به خاطر تجسس، مصادره غیرمنطقی، بازداشت یا زندانی شدن غیر قانونی تضییع شده باشد، باید توسط نظام و حکومت، مورد حمایت و مصونیت قرار گیرد و نسبت به وی، احقاق حق و اعاده حیثیت صورت پذیرد.
 - هر یک از افراد ملت، در صورت دستگیری یا بازداشت، حق دارد:
- الف) در اولین فرصت، از سبب دستگیری یا بازداشت خود مطلع شود؛

ب) در کوتاه ترین زمان، از حق داشتن وکیل ، آگاه شود و امکان بهره مندی از کمک یک وکیل به انتخاب خودش برای او فراهم گردد؛

ج) مجاز بودن بازداشت وی از طرق قانونی بررسی شود و در صورت غیرقانونی بودن بازداشت، آزاد گردد، و احقاق حق او و اعاده حیثیت وی فراهم گردد.

● هر یک از افراد مردم در صورت متهم شدن، حق دارد:

الف) علت اتهام خود را در اسرع وقت بداند؛

ب) در مدتی قانونی و منطقی به اتهام وی به صورت عادلانه و حق برخورداری از وکیل، رسیدگی شود؛

ج) در جریان بازجویی، با هیچ ابزار و روشی مجبور به اعتراف علیه خود نشود؛

د) امکان آزادی با ضمانت لازم و وثیقه معقول تا قبل از محکومیت قطعی برای او فراهم گردد، مگر با دلیل محکمه پسند.

ه) در مدت زمان متهم بودن، تا وقتی که دادگاه صالح و مستقل با مراعات مراحل دادرسی عادلانه و علنی و مراعات قوانین و مقررات مربوطه مانند حق برخورداری از وکیل و حضور هیأت منصفه (در مواردی که قوانین مصوب نمایندگان ملت لازم می‌داند) حکم قطعی مبنی بر مجرم بودن او صادر نشده باشد، باید بر مبنای اصل "برائت" به عنوان فرد بی‌گناه با وی رفتار شود.

و) در صورتی که مجازات اتهام وارده بین زمان ارتکاب جرم و زمان صدور رأی قطعی دادگاه تغییر کرده باشد، باید قدر متیقن که کمترین مجازات است در حق او اعمال شود.

متهم یا مدعی و یا شاهد در صورت ناتوانی نسبت فهمیدن و سخن گفتن به زبان مورد استفاده در طول زمان بازجویی و دادرسی، حق دارد از مترجم واجد شرایط برخوردار باشد.

اصول صیانت از مردم

- جان، مال، حقوق، آبرو و حیثیت اشخاص در نظام قوانین و مقررات کشور، از تعرض مصون است.

- هرگونه تهدید، شکنجه و آزار جسمی یا روحی و روانی و امثال آن برای گرفتن اطلاعات و یا اقرار از متهم ، ممنوع و خلاف قانون است. فرد و یا دستگاهی که این قانون را زیر پا بگذارد ، مجرم است و بر مبنای مقررات و قوانین جزایی کشور، مجازات می گردد. همچنین، نظام حکومتی موظف است تا برای افرادی که قربانی آزار و شکنجه شده اند، احقاق حق نماید.
- تفتیش عقاید و تحمیل عقیده بر افراد دیگر در همه زمینه ها ممنوع است و هیچ فردی به خاطر اعتقاداتش نباید مورد تعرض قرار بگیرد.
- حق اعتراض به دولت و حکومت و تشکیل اجتماعات و راه پیمایی ها بدون اعمال خشونت و بدون حمل سلاح در نظام قوانین و مقررات مصوب نمایندگان ملت، مجاز و محفوظ است.

- حکومت و نیروهای نظامی و انتظامی باید حافظ امنیت و سلامت اجتماع کنندگان و تظاهر کنندگان قانونی باشند.

رابطه حقوق و قانون

"قانون" (Law)، عبارت است از نظامی متشکل از مقررات و قواعدی که به منظور تنظیم و مدیریت رفتارهای افراد و نهادها تدوین گردیده است. اما همانطور که قبلا بیان شد، "حقوق" (Rights) عبارتند از استحقاق ها و امتیازهای افراد و نهادها در چهارچوب قانون و اخلاق.

"قانون"، ساز و کاری است که به منظور تعیین، تضمین، حفاظت، و احقای "حقوق" در عرصه های

سیاسی، مدنی، قضایی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی،
تصویب و اجرا می‌گردد.

از منظر " حقوق طبیعی"، وظیفه قانونگذار، تدوین
قوانین بر مبنای اصول اخلاقی و استحقاق‌های ذاتی و
حقوق طبیعی انسان‌هاست. بنا بر این، "حقوق"،
زیربنای "قانون" است؛ و قانون، منعکس‌کننده و
ضامن اجرای حقوق.

رابطه حقوق و وظائف

رابطه متقابل میان حقوق و وظائف که به عنوان ارتباط
میان "حق" و "تکلیف" هم مطرح می‌گردد، در فلسفه
حقوق، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

در حالی که حقوق عبارتند از مجموعه استحقاق‌ها و
برخورداری‌ها در عرصه‌های مختلف فردی، اجتماعی،

اقتصادی و سیاسی و امثال آنها؛ "وظائف" یا "تکالیف" عبارتند از مسئولیت ها و تعهد های افراد و نهادها به منظور اجرای مناسب و احقاق حقوق افراد و نهادها در کل جامعه.

بنا بر این، تثبیت حقوق، مستلزم تطبیق وظائف و تکالیفی است که قانون به منظور اجرای صحیح حقوق، تعیین می کند.

بر اساس آنچه بیان شد روشن می گردد که اصرار بر "احقاق حقوق فردی به صورت مطلق" بدون ملاحظه وظائف و تکالیف اجتماعی، به هرج و مرج و فروپاشی جامعه و در نتیجه، عدم "احقاق حقوق به صورت مطلق" که نقض غرض است، منتهی می شود.

فصل ششم

رابطه میان قانون و قدرت

قانون در نظام های استبدادی، ابزاری است که حکمرانان برای اعمال قدرت خود، و کنترل جامعه در جهت منافع و مناصب خویش، به کار می برند.

اما قانون در نظام هایی که با شیوه مردمسالاری واقعی اداره می شوند، ابزاری برای تضمین عدالت و احقاق حقوق طبیعی و آزادی های مشروع افراد جامعه است که قدرت حاکمان را محدود می سازد و اطماع اقتدارگرایان را کنترل می کند.

از اینرو، دیدگاه های گوناگونی توسط نظریه پردازان فلسفه حقوق در زمینه رابطه قانون و قدرت، بیان گردیده است.

پیروان نظریه پوزیتیویسم حقوقی مانند "جان آستین" (John Austin)، "هربرت هارت" (Herbert Hart) و "هانس کلسن" (Hans Kelsen)، رابطه میان آن دو مقوله را بدین صورت تشریح کرده اند که قانون، همان است که حکمرانان کشور و مقام های قانونگذار به جامعه عرضه می کنند و مردم موظف هستند به آن عمل کنند. بنا بر این، قانون با قدرت، نسبت مستقیم دارد.

این در حالی است که پیروان نظریه مطالعات حقوقی انتقادی مانند "دانکن کندی" (Duncan Kennedy)، "کارل کلر" (Karl Klare)، "مارک تاشنت" (Mark Tushnet) و "روبرتو آنگر" (Roberto Unger)، بر آنند که حتی در

حکومت های لیبرال دموکراسی نیز، قوانین به عنوان ابزاری در دست ساختار قدرت حاکمه و جریان های اقتدار گرایای سیاسی و اقتصادی است که با نفوذ و ثروت خود، بر تدوین قوانین به نفع خود و بر ضدّ ضعفایی که به حاشیه رانده می شوند، تاثیر می گذارند.

در این میان، برخی از اندیشمندان مانند "ژان ژاک روسو" بر آنند که اگر عموم مردم در تدوین قانون، به صورت مستقیم نقش اساسی داشته باشند؛ تا هنگامی که نقش آنان محرز و مستدام باشد، قانون می تواند ضامن منافع مردم و مستقل از نهاد قدرت و نفوذ اقتدار گرایان قلمداد گردد. در این صورت، نظام قوانین مصوّب، منعکس کننده اراده جمعی مردم و ساز و کار مناسبی در جهت اعمال قدرت دموکراتیک خواهد بود.

دیدگاه اسلام

از آنجا که از دیدگاه اسلام، حقّ قانونگذاری اصالتاً در اختیار خداوند است، بنا بر این، هیچکس فراتر از قانون نیست و صاحبان قدرت و حاکمان یک کشور حق ندارند قانون را در راستای خواسته های خود به تصویب برسانند و آن را ابزاری برای اقتدار گرایی خود سازند.

در عرصه اجتهاد نیز، فقهای اسلام حق ندارند حکمی را مطابق خواسته های شخصی یا تمایلات گروهی خود و بدون استناد به دلیل شرعی بیان کنند. بلکه موظفند استنباط خود را در چهارچوب دلائل شرعی که در قرآن شریف و سنّت رسول الله (ص) و پیشوایان معصوم علیهم السلام وجود دارند و همسو با فرامین شارع مقدّس، عرضه نمایند.

بر این اساس، آئین اسلام اجازه نمی دهد که حاکم، فقیه و یا هر قانونگذاری، قانون را ابزاری در جهت منافع شخصی یا گروهی خود قرار دهد و آن را مطابق میل خویش و بر خلاف حکم الهی تدوین کند. همانگونه که در فصل اول این نوشتار بیان شد، قرآن مجید، چنین حکمی را خارج از دایره اسلام می داند و چنین می فرماید:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ.
(سوره مائده، آیه 44)

یعنی: آنانکه براساس قوانین الهی حکم نمی کنند، کافرند.

بر مبنای آنچه بیان گردید معلوم می گردد که قانون از دیدگاه دین اسلام، مستقل از قدرت و کنترل کننده حکمرانان است؛ نه ابزاری در دست اقتدارگرایان.

از سویی دیگر می دانیم که عدالت، کرامت انسان ها، آزادی های مشروع، حقوق بشر، مشارکت مردم در حکومت، برابری همه انسانها و پاسخگو بودن حاکمان در برابر مردم؛ از اصول مسلم اسلام هستند.

بنا بر این، هیچ حاکم و قانونگذاری از دیدگاه اسلام، نمی تواند قانونی را در جهت خودکامگی و ستمگری و فساد که بر خلاف مبانی گرانسنگ شریعت باشد به تصویب برساند و آن را به مورد اجرا بگذارد. زیرا در صورت تعارض یک حاکم با اصول و مبانی اساسی اسلام که به آنها اشاره شد، مشروعیت او از دست می رود و فاقد صلاحیت حکمرانی می گردد.

فصل هفتم

تفسیر حقوقی

در مبحث "تفسیر حقوقی" (Legal Interpretation)، دیدگاه های متعددی وجود دارد که به مهمترین آنها اشاره می کنیم.

اصالت گرایی

پیروان نظریه "اصالت گرایی" (Originalism) مانند کلارنس تامس (Clarence Thomas) بر آنند که برای درک صحیح متون حقوقی، باید آنچه در ذهن تصویب کنندگان آن قوانین بوده را بدانیم. بنا بر این، بدون تلاش در جهت درک مقصود واقعی تدوین کنندگان متون

حقوقی در زمان تصویب آنها، امکان تفسیر آنها وجود ندارد. زیرا آنچه را که ما با قرائت متون قانونی در عصر خودمان درک می‌کنیم، الزاما به معنای آنچه منظور تدوین‌کنندگان آنها در عصر و زمان گذشته بوده نمی‌باشد. برای اینکه چه بسا با گذشت زمان، معانی بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحات و در نتیجه، آنچه با اذهان مخاطبان با شنیدند و یا قرائت آن متون به ذهن تبادر می‌کند، تغییر می‌یابند.

متن‌گرایی

بر اساس نظریه "متن‌گرایی" (Textualism)، تفسیر متون قانونی و حقوقی باید بر نصّ متون قوانین و حقوق و واژگان آنها استوار باشد، نه بر شناخت قصد و نیت تدوین‌کنندگان و یا تاریخ تصویب آنها.

آنتونین اسکالیا (Antonin Scalia) از جمله حامیان این نظریه به شمار می رود. وی در سخنان و آثار خود، از متن‌گرایی در تفسیر قوانین به نحو عام حمایت می کرد، هرچند او را در خصوص تفسیر قانون اساسی آمریکا، حامی اصالت‌گرایی دانسته اند.

هدف‌گرایی

شیوه نظریه پردازان "هدف‌گرایی" (Purposivism) مانند "استفن برپر" (Stephen Breyer) در تفسیر حقوقی، تمرکز بر اهدافی است که قوانین مورد نظر، برای رسیدن به آن مقاصد تدوین و تصویب گردیده اند. بنا بر این نظریه، در ابتدا باید تلاش کنیم تا هدف از تصویب یک قانون معین را در زمان تصویب آن بدانیم و

آنگاه، قانون مذکور را در عصر حاضر به نحوی تفسیر کنیم که به آن هدف مورد نظر نائل شویم.

مشروطیت پویا

نظریه "مشروطیت پویا" (Dynamic Constitutionalism) بر آن است که تفسیر قوانین و متون حقوقی باید متناسب با مقتضیات زمان و ارزش های دوران جدید و همدوش با تحولات اجتماعی نوین جامعه صورت پذیرد. زیرا قوانین باید از پویایی و به روز بودن برخوردار باشند تا بر اثر گذشت زمان، کهنه و بی اثر نگردند.

این نظریه، جزم گرایی نسبت به تاکید بر متون قانونی که در زمان های گذشته به تصویب رسیده اند و یا تمرکز بر روی قصد و نیت تصویب کنندگان آنها در اعصار پیشین را نفی می کند و خواستار مراعات

مقتضیات زمان معاصر در تفسیر متون حقوقی و تطبیق قوانین، و لزوم سازگاری قوانین (مخصوصاً قوانین اساسی کشورها) با شرایط مذکور است.

جان هارت *الی* (John Hart Ely) و رونالد دوورکین (Ronald Dworkin) از جمله نظریه پردازان این دیدگاه محسوب می شوند.

رألیسم حقوق

رألیسم یا واقع گرایی حقوق (Legal Realism) بر آنست که تفسیر حقوقی، نوعاً توسط قضات و اِعمال کنندگان قوانین تحت تاثیر تجارب شخصی و گرایش های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و یا نظام ارزش ها و باورهای ذهنی آنان انجام می گیرد. بنا بر این در عالم واقع، اینگونه نیست که متون قوانین به صورت امری انتزاعی، یکسان و ثابت به مورد اجرا گذاشته شوند.

برخی از نظریه پردازان معروف که در باره این مکتب سخن گفته اند و آن را تجزیه و تحلیل کرده اند، عبارتند از:

- الیور وندل هلمز (Oliver Wendell Holmes)، مؤلف کتاب "قانون عمومی" (The Common Law).
- کارل لیولین (Karl Llewellyn)، نویسنده کتاب های مانند:

- "نظام قضایی حقوقی در آمریکا"

(The Case Law System in America)

- "نظریه قوانین" (The Theory of Rules).

هرمنوتیک

هرمنوتیک (Hermeneutics) در عرصه فلسفه حقوق بر آنست که درک صحیح و تفسیر مناسب یک متن،

مبتنی بر فهم درست زمینه های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی زمان صدور آن متن است.

بنا بر این، برای فهمیدن و تفسیر کردن متون قانونی، نمی توانیم به کلمات و عبارات موجود در آن متن (بدون ملاحظه زمینه ها و شرایط یادشده) اکتفا کنیم.

برخی از نظریه پردازان مکتب هرمنوتیک عبارتند از:

• هانس- گئورگ گادامر (Hans-Georg Gadamer)،

نویسنده کتاب "حقیقت و روش" (به آلمانی: Wahrheit und Methode).

• یورگن هابرماس (Jürgen Habermas)، نویسنده

کتابهایی مانند:

- "نظریه و عمل" (Theory and Practice)

- "بحران مشروعیت" (Legitimation Crisis)

- "واقعیت و اعتبار" (به آلمانی: Faktizität und Geltung)

مطالعات حقوقی انتقادی

مکتب مطالعات حقوقی انتقادی (Critical Legal Studies) با بدبینی به رویکردهای تفسیر حقوقی می‌نگرد و تفسیر حقوقی توسط قضات دادگاه‌ها و مجریان قوانین را تحت تاثیر ساختار قدرت‌های حاکم و گرایش‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آنان؛ و در جهت تامین منافع اقتدارگرایان و حکمرانان قلمداد می‌کند.

برخی از چهره‌های معروف که به نقد نظام‌های قانونی و تفسیرهای حقوقی در کشورهای مختلف، حتی در کشورهایی که با نظام لیبرال دموکراسی اداره می‌شوند پرداخته‌اند، عبارتند از:

- مارک تاشنت (Mark Tushnet)
- روبرتو آنگر (Roberto Unger)
- دانکن کندی (Duncan Kennedy)
- کارل کلر (Karl Klare)
- کاترین مک کینون (Catharine MacKinnon)

عمل گرایی

رویکردهای عمل گرایانه (Pragmatic Approaches) که از آن به "ساخت گرایی" (Constructivism) نیز تعبیر می شود، بر این امر تاکید می کند که به هنگام تفسیر متون حقوقی قوانین، باید بر روی نتایج و پیامدهای عملی آن تمرکز داشته باشیم.

نظریه پردازان این مکتب بر آنند که برای تفسیر متون حقوقی ، باید میان تفسیر کننده، واژگان متن، زمینه و

ضرورت نیل به هدف از آن قوانین، با توجه به تحولات اجتماعی؛ تعامل پویا و قابل انعطاف وجود داشته باشد.

ریچارد پُزَنِر (Richard Posner) نویسنده کتاب های "اقتصاد عدالت" (The Economics of Justice) ، و "قاضی ها چگونه فکر می کنند" (How Judges Think)، و "بحران دموکراسی سرمایه داری" (The Crisis of Capitalist Democracy) از جمله نظریه پردازان این مکتب به شمار می رود.

دیدگاه آئین اسلام

تفسیر متون اصلی قوانین اسلامی [قرآن و احادیث صحیح رسول خدا (ص) و پیشوایان معصوم علیهم السلام]، و استنباط قوانین و احکام شرعی از متون

اصلی که به عنوان اجتهاد نامیده می شود، مشروط به شرایط متعددی مانند تسلط کامل مفسر نسبت به ادبیات عربی، آشنایی لازم به شأن نزول آیات و صدور روایات، آگاهی به علم فقه، اصول فقه، علم رجال و درایه، دانش حدیث، و فنون تفسیر قرآن و آیات الأحکام است.

بنا بر این، برای تفسیر متون حقوقی و قانونی اصیل اسلامی، علاوه بر ملاحظه دقیق نصوص موجود در متن، آگاهی به شأن نزول و زمینه صدور آن قوانین، توجه به تطوّر معانی کلمات و اصطلاحات (که در مبحث حقیقت شرعیّه و متشرّعه در علم اصول فقه مطرح گردیده است)، و شناخت احوال راویان و ناقلان متون مذکور (که در علم رجال تبیین شده است)، ضرورت دارد.

علاوه بر آنچه بیان شد، مجتهدان باید به تحوّل‌ات اجتماعی و مقتضیات زمان و مکان نیز، در عرصه تفسیر متون حقوقی و قانونی توجّه لازم را مبذول دارند.

در کتاب "اسلام مدرن"، توضیحات بیشتری در زمینه نقش زمان، مکان، و شرایط اجتماعی در تفسیر و استنباط احکام شرعی، از منابع و متون اصلی آنها ارائه داده ایم.

فصل هشتم

مجازات و مسئولیت قانونی

در این مبحث مهمّ که دارای ابعاد حقوقی و اخلاقی است، پرسش های اساسی مانند آنچه در زیر می آید، مطرح می گردد:

- فلسفه مجازات چیست و چرا حکومت ها افرادی را که خطایی مرتکب شده اند کیفر می دهند؟
- آیا مجازات کردن مطلق است یا باید متناسب با جرم باشد؟
- آیا مجازات خطاکاران امری غیر مشروط است یا آنکه باید از نظر معیارهای اخلاقی و ارزش های انسانی، قابل قبول باشد؟

• چه مقام یا دستگاهی مسئول اجرای قوانین کیفری در حق مجرمان است؟

در برابر پرسش های مذکور، پاسخ های گوناگونی توسط مکاتب مختلف فلسفه اخلاق، ارائه گردیده که به آنها اشاره می کنیم.

دیدگاه مکتب فایده گرایی

از دیدگاه پیروان مکتب فایده گرایی (Utilitarianism)، مجازات یا عدم مجازات و نوع آن، باید در چهارچوب منفعت عامّ و خیر کلّی و سودمندی برای کلّ جامعه یا اکثریت افراد آن ارزیابی شود.

بنا بر این، به جای تاکید بر استحقاق افراد مجرم نسبت به مجازات، باید پیامدهای آن برای جامعه مانند امنیت شهروندان، بازدارندگی دیگران از ارتکاب جرم، و

اصلاح افراد خطاکار، در نظر گرفته شوند، و متناسب با سودمندی آن برای عموم مردم، در باره اثبات یا نفی مجازات، و یا کمّ و کیف آن، و یا دستگاه اجرا کننده احکام کیفری، قضاوت شود.

دیدگاه عدالت ترمیمی

نظریه پردازان "عدالت ترمیمی" (Restorative Justice) بر جبران خسارت ها و ترمیم آسیب های وارده و در عین حال، اصلاح و بازگرداندن خطاکاران به زندگی سالم در اجتماع و ترمیم و بهسازی روابط آنان با دیگر مردمان، تاکید دارند. پاسخ این صاحب نظران نسبت به پرسشهای بنیادینی که در باره مجازات و نوع و مقدار آن مطرح می شوند، در چهارچوب معیارهای مذکور، مورد ارزیابی و ارائه راه حل، قرار می گیرند.

نظریه استحقاق مجازات و انتقام جویی

پیروان این طرز فکر، مجرمان را مستحق مجازات قلمداد می‌کنند و از اینرو، کیفر دادن آنان را متناسب با جرمی که مرتکب شده‌اند، امری ضروری و لازم الاجرا می‌دانند.

نوع مجازات

در زمینه تعیین نوع مجازات، نظریات گوناگونی توسط مکاتب مختلف در فلسفه اخلاق، ارائه گردیده و حاکمان هر کشوری، بر اساس عقائد، سیاست‌ها و ارزش‌های مورد نظر خود، انواع کیفرها را تعیین و اجرا می‌کنند.

جریمه نقدی

سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا جریمه های نقدی برای همه اقشار جامعه به صورت یکسان بازدارندگی دارد؟

روشن است که کمیّت معینی از جریمه نقدی برای افراد تهیدستی که کم درآمد و یا فاقد درآمد هستند، مجازاتی جدّی تلقی می شود و می تواند موجب بازدارندگی شود. اما اخذ همان مقدار از فردی ثروتمند که آن مبلغ نسبت به درآمد او پیشیزی بیش نیست، چندان دردناک نیست و ممکن است از بازدارندگی لازم برخوردار نباشد. از آنجا که این امر، نشاندهنده عدم انصاف در وضع مجازات است، بسیاری از کشورها در کنار جریمه نقدی، مجازات های دیگری را نیز، مانند سلب برخی از امتیازات

و یا حبس و امثال آن، در نظر گرفته اند تا بازدارندگی لازم را داشته باشد.

مجازات زندان

اعمال مجازات از طریق زندانی کردن مجرمان، در عموم کشورهای جهان به عنوان کیفری بازدارنده به دو منظور، در نظر گرفته شده است:

- هدف اول، گوشمالی دادن و مجازات کردن افراد مجرمی که توسط قضات، مستحق کیفر شدن قلمداد گردیده اند.
- هدف دوم، نگاه داری تبهکاران خطرناکی که حضور آزادانه آنها در جامعه، موجب نا امنی و ایجاد جنایات بیشتر دانسته شده و به منظور

حفظ امنیّت و سلامت جامعه از شرّ آنان، در زندان ها نگهداری می شوند.

شکنجه

شکنجه مانند وارد ساختن صدمات جسمانی، قطع عضو، سوزاندن و داغ و درفش، شلاق زدن و امثال آنها، در عصرهای گذشته در کشورهای مختلف، از جمله در کشورهای اروپایی به طرز وحشتناکی رواج داشته و در حال حاضر نیز، توسط حکومت های تمامیّ خواه و مستبدّ در مناطق مختلف، همچنان اعمال می شود.

شکنجه معمولا به دو منظور، صورت می گرفته و در حال حاضر نیز، صورت می گیرد:

- شکنجه به منظور گرفتن اقرار و اعتراف. مانند شکنجه های وحشتناک قرون وسطایی در نظام دادگاه های تفتیش عقائد، و یا سازمان های امنیتی و پلیسی رژیم های خودکامه.

- شکنجه به منظور مجازات و کیفر داد افراد پس از محکومیت آنان. مانند شلاق زدن و قطع عضو در برخی از کشورها بر اساس مبانی مذهبی یا انگیزه های سیاسی و امنیتی.

از آنجا که شکنجه ، از مظاهر بارز خشونت مفرط است، در برخی از کشورها، شکنجه را در هر دو مورد فوق، ممنوع کرده اند. اما در بعضی از کشورهای دیگر، شکنجه به منظور گرفتن اقرار و اعتراف منع شده، ولی تازیانه زدن و قطع عضو، به عنوان مجازات و کیفر دادن مجرمان، همچنان ادامه دارد.

مجازات اعدام

مجازات اعدام، از مسائل بحث انگیز در فلسفه حقوق به شمار می رود .

برخی از نظریه پردازان، و حتی بعضی از قانونگذاران در کشورهای توسعه یافته مانند ژاپن ، چین ، سنگاپور و بعضی از ایالت های کشور آمریکا، و دهها کشور دیگر دنیا، به دفاع از مجازات اعدام به عنوان سخت ترین نوع کیفر برای جرائم سنگین پرداخته ، و آن را مجازاتی قانونی به منظور کیفر دادن مجرمان و عامل بازدارندگی، به حساب می آورند.

از سویی دیگر ، بسیاری از اندیشمندان و قانونگذاران دهها کشور دیگر جهان امروز ، مانند استرالیا ، کانادا ، و اکثریت کشورهای اروپایی ، مجازات اعدام را به طور کلی نفی نموده اند و آن را کیفری ناعادلانه، و غیر

عقلائی می دانند. در بعضی از کشورها نیز ، قانون اعدام به صورت کامل نفی نشده است ولی در عمل ، اجرایی می گردد.

در اینجا، نقدهای وارده در این خصوص را از دیدگاه فلسفه اخلاق، از نظر گرامی شما می گذرانیم.

یادآور می شود که بحث تفصیلی در این زمینه را در کتاب "نقد مجازات اعدام و رجم" بیان کرده ایم.

مجازات اعدام که از دیدگاه موافقان آن به عنوان اجرای عدالت و یا عامل بازدارندگی قلمداد می گردد ، از دیدگاه منتقدان، به عنوان امری غیر عادلانه قلمداد گردیده که با معیارهای عقلانیت و عدالت خواهی، با چالش های بزرگی به شرح ذیل، روبرو می گردد.

چالش اول

کیفر اعدام به خاطر جرائی مانند ارتداد ، قصاص ، توهین به مقدّسات ، معارضه با حکومت و امثال آن ، نه تنها آن فردی را که مجرم شناخته شده است مجازات می کند ، بلکه همزمان ، به دلیل اینکه اعدام ، همان قتل و کشتن یک فرد است ، موجب کیفر دادن افرادی می گردد که جرمی مرتکب نشده اند و بدون تقصیر و گناه ، آسیب های سنگین و غیر قابل جبرانی را متحمل می گردند. این افراد ، پدر ، مادر ، همسر ، و کودکان فرد متهمی هستند که اعدام می شود.

رنج جانکاهی را که یک مادر به هنگام اعدام پسرش و تا آخر عمر خود تحمل می کند ، کمتر از دردی نیست که جوانش در بالای دار ، متحمل می شود. همچنین ، درد روحی یک پدر که شاهد کشته شدن فرزند خود هست ،

آنقدر جانسوز و دشوار است که در برخی موارد ، پدر ، برای اینکه طاقت شنیدن خبر اعدام پسرش را نداشته ، دست به انتحار و خودکشی زده است. یعنی درد مشاهده اعدام فرزند برای او ، از رنج کشته شدن و مردن خودش بیشتر بوده است.

همانگونه ، همسر یک متهم ، که با اعدام او ، شاهد جان دادن شریک زندگی خویش است ، و کودکانی که با کشته شدن پدر ، داغ جانسوز او و رنج یتیمی را تا آخر عمر خودشان بر دوش می کشند ، همگی درهم شکسته می شوند و بدون اینکه تقصیر و گناهی داشته باشند ، کیفر می بینند.

بنا بر این ، اعدام یک متهم ، در اعمّ اغلب ، ملازم با تحمیل رنجی جانکاه بر افراد دیگری می شود که جرمی

مرتکب نشده اند و این امر، بر خلاف عدالت و عقلانیت است.

زیرا در این استدلال ، دو گزاره به عنوان صغرا و کبرای برهان ، به شرح ذیل وجود دارند:

1. مجازات اعدام یک متهم ، امری است که موجب تحمیل رنجی عظیم و دردی جانکاه و غیر قابل جبران بر افراد دیگری می شود که هیچ جرم و گناهی مرتکب نشده اند.

2. هر امری که موجب تحمیل رنجی عظیم و دردی جانکاه و غیر قابل جبران بر افراد دیگری شود که هیچ جرم و گناهی مرتکب نشده اند، بر خلاف عدالت و عقلانیت نسبت به این افراد بی گناه است.

نتیجه : مجازات اعدام ، بر خلاف عدالت و عقلانیت نسبت به این افراد بی گناه است.

در اینجا این سؤال مطرح می‌گردد که آیا راه دیگری وجود ندارد که تنها شخص مجرم ، با روشی سخت گیرانه به کیفر اعمال خود برسد، بدون اینکه افرادی دیگر که گناه و جرمی مرتکب نشده‌اند ، دچار چنین رنج و مجازات بی دلیل شوند؟

چالش دوم

حکم اعدام ، در بسیاری از موارد ، مستند به اقرار و اعتراف متهمان، صادر و اجرا می‌گردد. حتی در مواردی که شواهد دیگری مانند شهادت شهود، بر ارتکاب جرم یک متهم وجود دارد، قاضی‌ها و بازجوها در پی اقرار و اعتراف نهایی وی هستند و پس از آن ، با اطمینان اعلام می‌کنند که : متهم به جرم خود اقرار و اعتراف کرد ، و این امر را بالاترین دلیل برای اثبات جرم او بحساب

می آورند، و بر این اساس ، حکم اعدام را صادر و اجرا می کنند.

این در حالی است که اقرار و اعتراف یک فرد به ارتکاب جرمی مانند قتل و امثال آن ، علل و انگیزه های گوناگونی به شرح ذیل، می تواند داشته باشد.

الف. انگیزه شخص متهم ، ممکن است این باشد که واقعا جرمی را مرتکب شده و بر اساس ادله و شواهد موجود در پرونده ، خود را ناگزیر به اعتراف بداند.

ب . انگیزه او ممکن است این باشد که جرمی را مرتکب شده و به خاطر خلاص شدن از عذاب وجدان ، به ارتکاب جرم خود اقرار و اعتراف می کند.

ج . سبب اقرار متهم ممکن است این باشد که گرچه جرمی مرتکب نشده ولی تحت شکنجه های جسمی یا

روحي قرار گرفته است ، و به منظور خلاص شدن از آن شکنجه های طاقت فرسا ، از روی اکراه ، به جرمی که مرتکب نشده است ، اعتراف می کند.

د . علت اقرار متهم ممکن است این باشد که گرچه جرمی را واقعا مرتکب نشده است ، ولی برای رها شدن فرد دیگری که مجرم حقیقی است ، جرم او را به گردن می گیرد .

این اقرار و اعتراف می تواند به خاطر اسباب و عللی به شرح ذیل ، تحقق یابد.

1. تهدید

این پدیده ، در جوامعی مشاهده می شود که گروه های تبهکار و قدرتمند و سازمان های مافیایی پرنفوذی حضور دارند. هنگامی که یکی از سردمداران اصلی این سازمانها مرتکب قتلی می شوند و آن گروه قدرتمند و

سازمان تبه‌کار می‌خواهد پرونده قتل مذکور به سرعت بسته شود و رد پای از مجرم واقعی نماند ، به سراغ یک شخص ضعیف و بی‌یار و یآوری در جامعه یا در سازمان خود می‌روند و به او دستور می‌دهند تا آن جرم را به گردن بگیرد و در دادگاه حاضر شود و اعتراف و اقرار نماید. در صورت امتناع او از پذیرش این امر ، وی را تهدید می‌کنند که هم او و هم همسر و فرزندان او و پدر و مادر وی را نیز خواهند کشت. همچنین، به او وعده می‌دهند تا پس از دستگیری و زندانی شدن وی ، سعی خواهند کرد او را از زندان نجات دهند و جای امنی برایش بیابند.

فردی که در چنین جوامعی زندگی می‌کند می‌داند که تهدید آن سازمانهای مافیای جهنی ، امری قطعی است و امکان دادخواهی و در امان ماندن برای او و امثال او وجود ندارد. زیرا اینگونه سازمانهای مخوف و قدرتمند ،

نوعاً در دستگاه حاکمه و سیستم قضایی و انتظامی کشور، نفوذ دارند.

از اینرو، فرد مذکور، خود را میان دو امر، مخیر می‌بیند: یا اینکه اقرار و اعتراف به جرم و گناه ناکرده نماید و تنها خودش از میان برود و شاید هم نجات یابد، و یا آنکه هم خودش و هم کلیه اعضاء خانواده و پدر و مادرش کشته شوند.

روشن است که اراده چنین شخص ضعیف و مستضعفی در شرایط مذکور، در هم شکسته می‌شود و از روی اجبار، گناه دیگری را به گردن می‌گیرد و به زندان می‌افتد و یا حکم اعدام وی اجرا می‌گردد، و در نتیجه، پرونده قتل بسته می‌شود و قاتل واقعی در امن و امان می‌ماند.

نه تنها در کشورهای جهان سوم ، بلکه حتی در کشورهای که ادعای دموکراسی و سیستم قضایی پیشرفته دارند ، اعدام های از این دست صورت پذیرفته ، و سالها پس از اجرای حکم اعدام ، بی گناهی فرد اعدام شده ، به اثبات رسیده است.

2. تطمیع

این امر ، نوعا در کشورهای فقیر که حمایت از تهیدستان وجود ندارد ، تحقق می یابد. هنگامی که فردی از خانواده ای ثروتمند قتلی را مرتکب می شود ، آن خانواده برای محفوظ ماندن از پیگیری قضایی و مطرح شدن نامشان در آن جنایت ، به دنبال شخصی ساده دل و فقیر که کاردش به استخوان رسیده می روند و با عرضه مبالغ هنگفتی از او می خواهند تا جرم مذکور را بر عهده بگیرد و به او وعده می دهند تا با نفوذی که

در نظام دارند ، تلاش خواهند کرد بعدا او را نجات دهند.

طبعاً ، پذیرش این پیشنهاد آسان نیست ، اما شخص فقیر و تهیدستی که کمرش زیر بار مشکلات معیشتی و وام های سنگین شکسته و همواره شرمنده تامین مایحتاج زن و فرزند خویش است و زندگی در نظر او نوعی مرگ تدریجی است، چه بسا قبول مبالغ هنگفتی را که می تواند خانواده او را از فقر برهاند ، بر زندگی نکبت بار و طاقت فرسای خود ، ترجیح می دهد .

وقتی در جوامع خود می بینیم که هر چند وقت یکبار ، فردی تهیدست و مستمند بر اثر شدت فقر و عدم توانایی در تامین خوراک و پوشاک زن و فرزندش ، طاقتش طاق می شود و عنان صبر را به دلیل شرمندگی در برابر خانواده خود از دست می دهد و دست به

خودکشی می زند و مرگ را بر زندگی غیر قابل تحمل خویش ترجیح می دهد، به روشنی معلوم می گردد که دست یافتن ثروتمندان مجرم به چنین اشخاص محتاجی که به آخر خط رسیده اند ، و حاضرند در مقابل نجات خانواده خود، مرگ را به جان بخرند ، کار دشواری نیست.

3. انگیزه های عاطفی

این حالت در مواردی تحقق می یابد که فردی می بیند یکی از عزیزانش که به شدت به وی عشق می ورزد ، مرتکب قتل شده و دستگاه قضایی در پی اثبات اتهام و صدور حکم اعدام او پس از اثبات جرم وی می باشد .

به عنوان مثال ، پدر یا مادری مشاهده می کند که فرزندش ، قتلی را مرتکب شد و در صورت انجام تحقیقات مفصل قضایی و انجام مراحل جرم یابی ، او

را دستگیر خواهند کرد و مجازات اعدام را در حق او اجرا خواهند نمود.

در صورت غلبه عاطفه مادری یا پدری ، چه بسا یکی از والدین که تاب مشاهده اعدام فرزند خود را ندارد ، برای نجات پسر یا دختر جوانش از مجازات اعدام ، و به منظور بسته شدن پرونده مذکور ، جرم او را به گردن بگیرد و در محکمه نیز، اقرار و اعتراف نماید ، گرچه به مردن خودش بینجامد.

مثال دیگر اینکه زنی عاشق مردی مشهور شود که امکان دل کندن از وصال او برایش وجود ندارد. در این اثنا ، مرد یادشده ، درگیر پرونده قتلی می شود و پای او به عنوان متهم ، به دادگاه باز می گردد. اگر آن مرد معشوق با ناجوانمردی ، زن عاشق و دلباخته خود را با وعده وصال خویش در آینده قانع سازد تا جرم قتل را

بر عهده بگیرد و از طریق وکلاء و دیگر عوامل فریبکار خویش به او اطمینان دهد که به دلیل زن بودن یا عدم دستیابی دادگاه به شواهد لازم ، مجازات اعدام را در حق وی اعمال نخواهند کرد ، چه بسا زن یادشده فریفته شود و بر اساس این سخن که "حَبَّ الشَّيْءِ يُعْمِي وَ يُصَمِّ" ، به صورت چشم بسته ، سخن او را بپذیرد و به امید ازدواج و وصال با معشوق جانی خود پس از گذراندن دوره زندان ، در دادگاه به جرم ناکرده خود اقرار و اعتراف کند.

انگیزه های عاطفی، هنگامی که به اوج خود برسند ، می توانند قربانیان فراوانی بگیرند و تراژدی های غمباری را رقم بزنند.

نتیجه

در پرتو آنچه بیان شده معلوم می گردد که اقرار به جرم قتل و مانند آن ، حتی اگر توسط افرادی صورت پذیرد که از نظر روانی هم به عنوان افراد سالم قلمداد می گردند ، نمی تواند به صورت مطلق و عام ، کاشف جرم باشد و به عنوان مستند قطعی اثبات قتل محسوب شود.

با کمال تأسف ما مشاهده می کنیم که بخش بزرگی از موارد اعدام اشخاص در کشورهای مختلف جهان، به استناد اقرار و اعتراف آنان ، صورت گرفته است ، اما پس از گذشت سالها از اجرای حکم اعدام آنان ، بی گناهی بسیاری از اعدام شدگان ، به اثبات رسیده است.

به عنوان مثال ، بر اساس گزارش رادیو "دویچه وله" آلمان ، (در تاریخ 01.05.2014) ، گروهی از حقوقدانان و پژوهشگران دانشگاه میشیگان در آمریکا ، پس از بررسی 7482 مورد حکم اعدام در این کشور در فاصله زمانی از سال 1973 تا سال 2004 میلاد ، به این نتیجه رسیده‌اند که چهار درصد از محکومان به اعدام در آن کشور، کاملاً بی‌گناه بوده‌اند و هیچ جرمی را مرتکب نشده‌اند .

وقتی در کشوری که ادعای دموکراسی و مراعات حقوق بشر را در بوق و کرنا می‌دمد ، چنین جنایاتی تحقق می‌یابد ، تکلیف کشورهای دیگر که رکورد دار اعدام در جهان هستند ، به خوبی روشن می‌گردد.

بنا بر آنچه گذشت معلوم می‌شود که مهمترین مستند صدور و اجرای حکم اعدام متهمان ، اقرار و اعتراف

آنان بوده است ، در حالی که اقرار و اعتراف به خاطر احتمالات متعدد در انگیزه های آن که بیان گردید ، کاشف قطعی جرم به صورت مطلق نیست و در اثبات گناه یک شخص ، قطعیت لازم را ندارد. و بر همین اساس ، بسیاری از اعدام شدگان به خاطر اعتراف به قتل و امثال آن ، در واقع امر ، بی گناه بوده اند و بدون ارتکاب هیچ جرمی ، به جوخه های اعدام سپرده شده اند.

بر این اساس ، اعدام هایی که با استناد به اقرار اشخاص به مرحله اجرا گذاشته می شود ، در حالی که احتمال بی گناهی متهمان بنا بر دلایلی که بیان شد وجود دارد ، امری بر خلاف عدالت و عقلانیت است .

زیرا تشخیص انگیزه باطنی اشخاص اقرار کننده، و تمییز نوع اعتراف متهمان، بنا بر وجود احتمالات متعدد و پنهان بودن نیت ها، عادتاً امری محال است.

چالش سوم

علاوه بر آنچه به صورت عام و کلی بیان شده، اعتراض مهم دیگر این است که در بسیاری از کشورهای استبدادی، اموری مانند معارضه سیاسی با نظام، یا توهین به سران حکومت و امثال آن را به عنوان جرم موجب اعدام قلمداد می کنند.

در حالی که این امور در حقیقت، مقرراتی ناعادلانه و موهوم هستند، که توسط دستگاه حکومت های جائر تدوین شده و به عنوان قانون، به مورد اجرا در می آیند.

در کشورهایمانند چین ، میلیون ها انسان را به خاطر مخالفت با ایدئولوژی حاکم ، تحت عنوان انقلاب فرهنگی اعدام کردند. در کشورهای دیگر ، گروه بزرگی از اشخاص را صرفا به دلیل اعلام وفاداری به مذهب یا سازمانی معین و بدون اینکه قتل و جنایتی مرتکب شده باشند ، به جوخه های اعدام سپردند.

گرچه این اعمال از دیدگاه حکومت های یادشده به عنوان اجرای قانون و رفتاری مشروع قلمداد می گردد ، اما از دیدگاه عقلانیت و عدالت ، به عنوان جنایاتی غیر قابل بخشش به حساب می آید .

هنگامی که باب اعدام به عنوان مجازاتی قانونی باز باشد و از اجرای آن دفاع شود ، کشتن میلیون ها انسان بی گناه با پوشش اجرای قانون ، در کشورهای مختلف امکان پذیر می گردد.

هنگامی که شما به مسئولان کشورهای مذکور اعتراض کنید، در پاسخ می گویند: ما فقط قوانین مصوب کشور خود را اجرا می کنیم، همانگونه که در کشورهای دیگر نیز، قوانین مصوب خود را اجرا می کنند، در حالی که عمل آنان از دیدگاه فطرت پاک انسانی، بر خلاف عدالت و عقلانیت است.

چالش چهارم

اشکال بزرگ دیگر در صدور و مجازات حکم اعدام این است که در بسیاری از کشورها، گروه بزرگی از متهمان را به خاطر ارتکاب برخی از مقررات اعتباری مانند حمل و نگهداری مقدار معینی از مواد مخدر، مستحق مرگ دانسته و اعدام کرده اند، ولی پس از سالها، سران قضایی تصمیم خود را تغییر داده و آن جرائم را از آن پس، موجب صدور اشد مجازات یعنی اعدام ندانسته،

و از اینرو، صدور حکم اعدام و اجرای آن را در آن موارد معین و مشخص، متوقف ساخته اند.

حقیقتی که در در چنین مواردی آشکار می گردد این است که تعداد زیادی انسان در سالهای گذشته ، به خاطر مقررات اعتباری که در حقیقت موجب مجازات اعدام نبوده است ، به ناحق کشته شده اند.

پرسشی که در اینجا مطرح می شود این است که چرا صدها یا هزاران نفر در طول سال های گذشته به خاطر قانون موهومی که در حقیقت موجب اعدام نبوده است، توسط حکام آن کشورها کشته شده اند؟

جواب خون هزاران پیر و جوان اعدام شده و یتیم شدن فرزندان آنان و بی سرپرست شدن همسران آنها و داغ دل پدران و مادران آن مقتولان را که با استناد به

مقرراتی نادرست دچار خسارت غیر قابل جبران شده اند ، چه کسی می دهد؟

چالش پنجم

در مواردی که حکم اعدام ، مستند به شهادت شهود و مدارک موجود در پرونده است ، امکان اشتباه قاضی ، ساختگی بودن اسناد پرونده ، غرض ورزی شاهدان و شهادت به ناحق آنان ، و امثال اینگونه تقصیرها و قصورها وجود دارد.

بنا بر این ، در صورت صدور و اجرای حکم اعدام متهمان بر اساس مستندات فوق ، امکان خطا بودن حکم اعدام و ظالمانه بودن اجرای آن ، غیر قابل انکار است.

از سوی دیگر می دانیم که پس از صدور و اجرای حکم اعدام و کشتن متهم ، امکان بازگرداندن وی و جبران خسارت او، وجود ندارد.

نبا بر این ، حکمی که به عنوان اشدّ مجازات است و احتمال خطا بودن آن به صورت جدی وجود دارد ، در مواردی ، موجب کشته شدن افرادی می گردد که بی گناه هستند و جرمی را مرتکب نشده اند ، و تنها به خاطر شهادت به ناحق از سوی شاهدان غرض ورز و یا ساختگی بودن همه یا بخشی از مدارک و اسناد پرونده ، و یا خطای قاضی در تشخیص حکم ، اعدام می شوند. اگر این مجازات به ناحق قابل جبران بود ، مانند حکم زندان های طویل المده یا حتی حبس ابد با اعمال شاقه ، می توانستند بگویند در صورت کشف خطا ، امکان اعاده حیثیت و جبران خسارت وارده وجود دارد ، ولی پس از اعدام یک فرد از روی خطا، همانطور که گفته

شد ، ظلمی ابدی به وقوع می پیوندد و به هیچ وجه ، امکان جبران خسارت جانی فرد اعدام شده و رنجی که تحمل کرده است ، وجود ندارد.

روشن است که دست هر قاضی عادل و عاقل ، در هنگام صدور حکم اعدام با استناد به شهادت شهود که فقط خداوند از نیت آنان خبر دارد ، و مدارک و مستندات که دیگران تهیه کرده اند و در پیش روی او قرار داده اند ، باید بلرزد .

زیرا او ، نه عالم به غیب است که باطن شاهدان و نیت آنان و اعتبار یا عدم اعتبار اسناد ادعا شده توسط بازرسان و بازجویان را بداند ، و نه معصوم است که از خطای در صدور حکم در چنان امر پرخطر و غیر قابل بازگشت ، در امان باشد.

دیدگاه آئین اسلام

در امر خطیر و حساسی مانند مجازات اعدام که موضوع جان انسانها در میان است ، مستندی که حتی اندکی شبهه در قطعی بودن آن باشد، نباید مورد استناد قرار گیرند .

زیرا یکی از قواعد فقهی قطعی در شریعت اسلام این است که اگر اندک شبهه ای در مستندات حکم در موارد مذکور وجود داشته باشد ، باید از صدور حکم و اجراء مجازات اعدام و سایر مجازات هایی که به عنوان حدّ شرعی شناخته می شود، خودداری شود. این قاعده کلی، به عنوان قاعده "ادرؤوا الحدود بالشبهات" نامیده می شود.

بنا بر این ، در زمینه چنین امر خطیری که تحصیل قطع و یقین صد در صد ضروری است، نمی توان با

مستندات ظنی و یا روایاتی که اخبار آحاد هستند و احتمال صدق و کذب آنها در واقع امر وجود دارد استدلال شود.

این حقیقت بر متخصصان علم حدیث ، فقه و اصول فقه روشن است که تحصیل تواتری که موجب قطع و یقین صد در صد در اثبات مجازات مربوط به دماء و نفوس گردد ، چقدر بعید و غیر قابل دسترسی می باشد.

اما در خصوص آیات قرآنی، بسیاری از فقهاء مسلمان به آیاتی تمسک کرده اند که به آنها اشاره می شود و ملاحظاتی که در باره استدلال آن دسته از فقها وجود دارد نیز، بیان می گردد.

مجموعه آیات یادشده را می توان به بخشهای ذیل، تقسیم کرد:

دسته اول از آیات

برخی از آیاتی که مورد استدلال قرار گرفته اند ، احکام کیفری در شرایع پیش از اسلام مانند شریعت یهود را حکایت می کنند. روشن است که با آمدن اسلام به عنوان دین جدید ، اصل شریعت های پیشین و قوانین آنها ، از جمله احکام و مقررات جزایی آنها ، از دیدگاه اسلام و مسلمین منسوخ گردیده ، و از اینرو ، نمی توان این دسته از آیات را دلیل بر اثبات مجازات اعدام در دین اسلام قلمداد کرد.

در اینجا ، به این دسته از آیات می پردازیم .

آیاتی از سوره مائده که به شرح ذیل بیان می گردند ، در این گروه قرار دارند.

به عنوان مثال ، از آیه 32 در سوره مائده چنین استفاده می شود که در آئین یهود و قوم بنی اسرائیل ، اعدام انسانها بجز در دو مورد ، ممنوع دانسته شده و کشتن حتی یک فرد در حکم کشتن همه انسان های روی زمین ، محسوب شده است. در مقابل، تلاش برای نجات جان یک انسان در حکم نجات همه افراد بشر قلمداد گردیده است .

متن آیه بدین شرح است:

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا
بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَ
مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ
رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ
لَمُسْرِفُونَ.

یعنی : "از این روی ، ما بر فرزندان اسرائیل نوشتیم که هرکسی فرد دیگری را، جز بخاطر قصاص نفس، یا فساد در زمین، بکشد، چنان است که همه مردم را کشته است. و هر کسی یک انسان را زندگی بخشد ، چنان است که همه مردم را زندگی بخشیده است. البته رسولان ما دلایل آشکار برای آنان آوردند، لکن در عین حال ، بسیاری از ایشان در زمین زیاده‌روی می‌کنند."

همانطور که ملاحظه می‌فرمایید ، در این آیه که بخشی از قوانین جزایی در امت یهود و بنی اسرائیل را توضیح می‌دهد ، به دو امر ، اشاره شده است:

1. نخست به ارزش و اهمیت نامحدود زندگی بشر و حق حیات انسان ها تصریح شده و قتل یک انسان ، به عنوان جرمی به بزرگی کشتن همه افراد بشر قلمداد گردیده ، و زنده نگاه داشتن یک انسان ، به عنوان عملی

شایسته به بزرگی حیات بخشیدن به همه انسانهای عالم ، به حساب آمده است.

2. از این آیه معلوم می گردد که در دین یهود ، در دو مورد ، اعدام افراد ، مجاز بوده است : یکی قصاص نفس ، و دوم فساد در زمین.

همچنین ، در آیه 33 و 34 از سوره مائده که بلافاصله پس از آیه 32 که توضیح داده شد آمده و به دلیل سیاق، ادامه احکام کیفری بنی اسرائیل را تبیین می نماید ، چنین می خوانیم:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ . إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

یعنی : "سزای آنانکه با خدا و رسول او می جنگند و در زمین به فساد می کوشند جز این نیست که کشته شوند یا به صلیب کشیده شوند یا دست و پایشان در خلاف جهت یکدیگر قطع شود یا از آن سرزمین تبعید گردند. این امر ، رسوایی آنان در دنیاست ، و در آخرت نیز ، عذابی بزرگ برایشان خواهد بود. مگر آنانکه پیش از آنکه بر ایشان دست یابید توبه کنند ، پس بدانید که خدا آمرزنده مهربان است."

همانگونه که ملاحظه می فرمایید ، این دو آیه در مقام بیان احکام کیفری ، در ادامه آیه پیشین که احکام کیفری در قوم بنی اسرائیل را تبیین می نماید آمده اند ، و به دلیل هماهنگی در سیاق آنها و آیاتی که پس از آنها می آید و به وجود آنها در تورات تصریح شده است ، این دو آیه نیز ، در راستای تبیین قوانین جزایی و کیفری دین یهود نازل گردیده اند ، و نمی توان از آنها به عنوان

مصادر فقه اسلامی برای اثبات مجازات های مانند اعدام ، قطع دست و پا و به صلیب کشیدن متهمان ، استدلال کرد .

در آیه های 44 و 45 از سوره مائده ، و در ادامه بیان احکام کیفری در آئین یهود ، چنین آمده است:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ
 أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا
 مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ
 وَاخْشَوْا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا
 أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا
 أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ
 بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ
 فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ
 الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾.

یعنی : "ما تورات را که در آن هدایت و روشنایی بود فرو فرستادیم ، پیامبرانی که تسلیم امر خدا بودند بر اساس آن برای یهود داوری میکردند ، و همچنین ، خداپرستان و علماء دین به سبب آنچه از کتاب خدا به آنان سپرده شده ، بر آن گواه بودند. پس از مردم نهراسید و از من بترسید و آیات من را به بهای ناچیزی مفروشید. و آنانکه به آنچه خدا نازل کرده داوری نکنند، کافرانند. و بر آنان در آن "کتاب تورات" نوشتیم که جان در مقابل جان و چشم در برابر چشم و بینی در برابر بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان و زخمها موجب قصاص می باشد ، و هر که از آن ببخشد و گذشت نماید پس آن کفاره [گناهان] او خواهد بود. و آنانکه به آنچه خدا نازل فرموده داوری نکرده اند ستمگرانند."

نتیجه

همانطور که ملاحظه فرمودید ، مجموعه آیات یادشده ، در باره مجازات اعدام به خاطر قصاص نفس یا فساد فی الأرض ، و همچنین دار زدن و به صلیب کشیدن ، و قطع دست و پا و قصاص اعضاء بدن در آئین یهود و بنی اسرائیل و کتاب تورات ، سخن می گوید.

بنا بر این ، از این دسته از آیات ، به هیچ وجه نمی توان در جهت اثبات مجازات های مذکور از نظر دین مبین اسلام ، استدلال نمود. زیرا با آمدن شریعت اسلام ، همه شرایع قبل از آن و احکام و قوانین آنها ، منسوخ گردیده اند.

دسته دوم آیات

بخش دوم از آیات، عبارت است از آیاتی که در باره حکم قصاص سخن می گوید ، و خطاب به "مؤمنان" است، و یا به صورت مطلق بیان شده است.

این آیات عبارتند از آیه های 178 و 179 از سوره بقره:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ
بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ
أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ
تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدَاةٍ فَلَهُ
عَذَابٌ أَلِيمٌ . وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

یعنی : "ای کسانی که ایمان آورده اید، قصاص کشته شدگان بر شما نوشته شده است. آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن. پس اگر کسی از جانب برادر دینی خود مورد عفو قرار گیرد ، امری شایسته و پسندیده است ، و به فرد عفو کننده باید به خوبی احسان شود. این امر ، تخفیف و رحمتی از جانب پروردگار شماست. پس هر کس بعد از آن ، تعدی و تجاوز کند ، او را عذابی دردناک خواهد بود. ای خردمندان، برای شما در قصاص حیات است، باشد که پروا پیشه گردید."

به منظور فهم دقیق مفاد این آیات ، شایسته است نکات ذیل را به صورت دقیق ، مورد بحث و بررسی قرار دهیم:

نکته اول

خواست خداوند و مقتضای رحمت او، عفو و بخشش متهم و تخفیف مجازات او و تبدیل کیفر اعدام او به پرداخت دیه به اولیاء مقتول است.

زیرا در ادامه آیه چنین آمده است:

فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ
بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ.

یعنی: "پس اگر کسی از جانب برادر دینی خود مورد عفو قرار گیرد، امری شایسته و پسندیده است، و به فرد عفو کننده باید به خوبی احسان شود. این امر، تخفیف و رحمتی از جانب پروردگار شماست."

از اینرو ، قرآن مجید به روشنی بر ترجیح دادن و و مطلوب بودن و فضیلت گذشت و صرف نظر از اعدام، در آیات متعدد، تصریح می کند.

به عنوان مثال ، در آیه 126 از سوره مبارکه نحل ، چنین آمده است:

وَ إِنِ عَاقِبَتُكُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ.

یعنی : " و هر-گاه خواستید کیفر دهید ، تنها همان-گونه که شما آزار داده شده اید کیفر کنید ؛ و اگر گذشت و شکیبایی-کنید، این کار برای صابران بهتر است."

از روایت امام عسکری علیه السلام در شرح آیه فوق ، به خوبی روشن می گردد که خواست خداوند ، این است که صرف نظر از حکم اعدام و تبدیل آن به پرداخت

دیه به اولیاء مقتول ، به صورت سنت اسلامی قرار داده شود.

روایت مذکور به این شرح است:

قَالَ (عليه السلام) أَوْلُ مَنْ صَلَّى عَلَيْهِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنَّا حَمَزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَسَدُ اللَّهِ وَ أَسَدُ رَسُولِهِ فَإِنَّهُ لَمَّا قَتَلَ قَلِيْقَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) وَ حَزَنَ وَ قَلَّ صَبْرُهُ عَلَيْهِ فَقَالَ وَ كَانَ قَوْلُهُ حَقًّا لَأَقْتُلَنَّ بِكُلِّ شَعْرَةٍ مِنْ عَمِّي حَمَزَةَ سَبْعِينَ رَجُلًا مِنْ مُشْرِكِي قُرَيْشٍ فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى وَ إِنَّ عَاقِبَتَكُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ. وَ إِنَّمَا أَحَبَّ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَجْعَلَ ذَلِكَ سُنَّةً فِي الْمُسْلِمِينَ. (بحار الأنوار، ج ٧٨، و مستدرک الوسایل، ج ٢).

یعنی : "امام عسکری (علیه السلام) فرمود: نخستین مسلمانانی از ما که بر او نماز میّت خوانده شد ، شیر

شجاع خدا و رسول خدا، حمزه بن عبدالمطلب بود که وقتی شهید شد، پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) بسیار اندوهناک شد و صبرش را از دست داد و سخنانی فرمود، از جمله فرمود: به خدا سوگند، در برابر هر تار موی عمویم حمزه، هفتاد مرد از مشرکان قریش را خواهم کشت ؛ اَمَّا خَدَاوَنَدِ اَیْنِ اَیْهٖ رَا نَاذِلْ فَرَمُود: وَ اِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهٗوَ خَیْرٌ لِّلصَّابِرِیْنَ.

(یعنی: و هرگاه خواستید کیفر دهید ، تنها همان گونه که شما آزار داده شده اید کیفر کنید ؛ و اگر گذشت و شکیبایی کنید، این کار برای صابران بهتر است).

سپس امام عسکری علیه السلام می فرماید: خداوند اراده فرمود که این امر (عفو و گذشت و مجازات

نکردن و لغو اعدام) ، در بین مسلمانان به عنوان یک سنت قرار داده شود."

براین اساس ، نه تنها حکم قصاص به عنوان حکمی قطعی و مطلوب خدا و غیر قابل تبدیل شمرده نشده است ، بلکه حتی به عنوان امری که انجام دادن و ترک آن مساوی باشد هم نیست. بلکه طرف مقابل قصاص یعنی ترک آن و ترک مجازات اعدام ، به عنوان امری که مطلوب و محبوب خدا و رسول خداست به حساب آمده است. علاوه بر این ، گذشت کردن و ترک اعدام ، باید بنا به خواست خداوند ، به صورت سنت مسلمین ، به معنای قانون و مقررات شایسته در دین اسلام ، تبدیل گردد.

دلیل اینهمه تاکید بر عفو متهمان و لغو اعدام مجرمان و تبدیل حکم اعدام به مجازات های دیگر در این آیات ،

توجه به همان اموری است که به عنوان چالش های یادشده در مجازات اعدام از دیدگاه عقلانیت و عدالت، در بخش نخست این رساله ، از نظر گرامی شما گذشت.

نکته دوم

نکته دیگر این است که حتی اگر آنهمه دلایل و شواهد لزوم تغییر حکم قصاص و تبدیل آن به مجازات های دیگر (مانند پرداخت دیه و زندان طویل المده یا حبس ابد) را نادیده بگیریم و فرض کنیم که حکم قصاص در این آیه به صورت یک حکم قضایی قطعی آمده است ، باز به موضوع مهم دیگری برخورد می کنیم که راه تنفیذ حکم اعدام را می بندد و لزوم لغو مجازات قصاص و تبدیل آن به انواع مجازات دیگر را به اثبات می رساند.

این موضوع ، دیدگاه بسیاری از فقهای اسلام و تشیع است که معتقدند به اینکه اجرای احکام حدود و قصاص ، مختص زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام بوده است که از یک سو ، مرتبه ای از بصیرت الهی داشتند که موجب آگاهی آنان از صحت و سقم مستندات پرونده متهمان و شناخت نیت شاهدان می گردید ، و از سوی دیگر ، دارای مقام عصمت بوده اند که آنان را از خطای در حکم اعدام که اشد مجازات است ، مصون و محفوظ می گرداند.

بنا بر این ، اجرای حدود و قصاص ، در عصری که حاکمان و قاضیان آن ، از آن دو منزلت یادشده بی بهره هستند ، باید متوقف شود ، و به جای مواردی مانند اعدام و قطع عضو ، برای مجازات مجرمان ، در چهار چوب قواعد کلیه فقهیه و و با مراعات مبانی عقلانیت و

عدالت ، کیفرهای دیگری به عنوان جایگزین ، در نظر گرفته شود .

نکته سوم

علاوه بر آنچه بیان شد ، حتی اگر حکم اعدام به خاطر قصاص، به عنوان حکمی قطعی و لازم الاجرا فرض شود ، به خاطر اینکه در زمره احکام قضایی و حکومتی قرار دارد ، امکان تحول آن و تبدیل به مجازات های دیگر ، بر مبنای معیارهای شرعی که در کتاب "اسلام مدرن" بیان کرده ایم ، وجود دارد.

دلایل یادشده ، به صورت موجز ، به شرح ذیل است:

ابواب مدیریتی و حکومتی در فقه اسلامی (مانند احکام کتاب القضاء، کتاب الديات، کتاب القصاص، کتاب الزكاة، کتاب الخمس، کتاب الحدود، کتاب الوقف، کتاب الجهاد و امثال آن)، شامل احکامی می گردد که به

منظور اداره شئون جامعه و بیان کیفیت مدیریت نظام حکومتی، وضع گردیده اند.

منظور از احکام مدیریتی و حکومتی ، کلیه دستوراتی است که در قوام بخشیدن به نظام جامعه و اداره امور کشوری و لشکری و قضایی، نقش دارند.

نظر به تحولات عظیم جامعه های بشری در طول زمان، و پیدایش مکتب های جدید مدیریتی و حکومتی در مسیر حیات انسانی، و تکامل ساختارهای اداره جامعه، و توسعه شگفت آور مجتمع عظیم مسلمانان در دو بعد کمیّت و کیفیّت ، تجدّد در احکام مدیریتی و حکومتی و روزآمد کردن آنها به تناسب زمان و مکان، امری ضروری و حیاتی است.

جانمایه های این تجدد، در درون ذات اسلام و منابع اصیل و قواعد فقهیه شریعت وجود دارند و لازم نیست از بیرون دین، به آن تزریق یا تحمیل شوند .

با بررسی دقیق تاریخ فقه اسلامی روشن می گردد که حاکمان برحق اسلامی مانند رسول گرامی (ص) ، امیر مؤمنان (ع) و دیگر پیشوایان بزرگ دینی (علیهم السلام)، در زمینه احکام حکومتی، هرچند وقت یکبار قواعد نوینی را وضع کرده و دستورات جدیدی صادر فرموده اند، و تحولاتی به تناسب زمان و مکان ، در احکام پیشین به وجود آورده اند.

یک مثال:

به عنوان مثال ، امیر مؤمنان (ع) در باب زکات ، برای برهه ای از زمان حکومت خود، دستور دادند : علاوه بر هشت موردی که زکات به آنها تعلق می گرفت (یعنی :

گندم ، جو ، خرما ، زبیت ، گوسفند ، گاو ، طلا و نقره
 مسکوک) ، برای اسب هم زکات، وضع شود.

متن حدیث مذکور، بدین شرح است:

محمد بن یعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن
 حماد بن عيسى ، عن حريز ، عن محمد بن مسلم ،
 وزرارة ، عنهما جميعا (عليهما السلام) قالوا : وضع أمير
 المؤمنين (عليه السلام) على الخيل العتاق الراعية في كل
 فرس في كل عام دينارين ، وجعل على البراذين ديناراً.
 (وسائل الشيعه، باب 16 از ابواب ما تجب فيه الزكاة از كتاب الزكاة)
 بر اساس حدیث یادشده، امام علی (ع) ، علاوه بر زکات
 انعام ثلاثة (یعنی گاو، گوسفند و شتر)، زکات را در
 اصنافی از اسب هم، وضع فرموده است. این در حالی
 است که قبلاً، پرداخت زکات، شامل اسب نمی شده
 است.

برخی از محدثان و فقها که با ماهیت تغییر پذیر احکام حکومتی آشنایی ندارند، این حدیث را بر استحباب زکات در اسب، حمل کرده اند. در حالی که با تأمل در روایت مذکور و با توجه به کلمه "وضع" در متن حدیث، معلوم می گردد که امام علی - علیه السلام - به عنوان حاکم و رئیس دولت اسلامی، پرداخت زکات اسب را به عنوان امری واجب و الزامی تبیین فرموده اند.

زیرا ، "وضع مالیات" ، از جمله مالیات های اسلامی مانند زکات، وقتی از طریق حکومت و دولت اعلام شود، به عنوان امری الزام آور تلقی می گردد و مستحب بودن پرداخت مالیات وضع شده، معنا ندارد.

بنا بر این، اگر در روایتی دیگر، کلمه "صدقه" بر آن اطلاق شده، از باب "معنای قرآنی صدقه" است که به

معنای "زکات واجب" می باشد. به عنوان مثال، در آیه ذیل، کلمه صدقه به معنای زکات واجب آمده است:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا
وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ
السَّبِيلِ ص فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ. (سوره توبه، آیه 60)

یعنی: صدقات تنها به تهیدستان و بینوایان و کارگزاران آن و کسانی که دلشان به دست آورده می شود و برای آزادی بردگان و قرض داران و در راه خدا و کسانی که در راه مانده اند اختصاص دارد، و این امر، فریضه ای است از جانب خدا.

این موارد و نمونه های بسیار دیگر، نشان می دهد که دست حاکمان بر حق اسلامی در تغییر و تحوّل احکام حکومتی بر اساس مقتضیات زمان و مکان و با علم به نیروی تجدید کننده درونی این مکتب پویا، باز است، و

به منظور مراعات مصالح عالیّه اسلام و مسلمین و برای خروج از بن بست هایی که ممکن است در امر مدیریت جامعه و نظام حکومتی مسلمین پیش آید، می توانند در چهار چوب مبانی ارزش های اسلامی و قواعد کلیّ فقهی، تطویر و تغییر لازم را رقم زنند.

علاوه بر آنچه گذشت ، با استناد به ادلّه معتبر این حقیقت به اثبات می رسد که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان علیه السلام و برای مدتی ، زمان امر حکومت مسلمین را در دست داشته اند ، بنا بر مقتضیات زمان ، مکان ، و شرایط اجتماعی ، احکام حکومتی اسلام را تغییر داده ، یا متوقف ساخته اند.

در اینجا به منظور رعایت اختصار، به بیان چند نمونه از عملکرد پیشوایان معصوم (علیهم السلام) اکتفا می کنیم.

نقش مقتضیات زمان

می دانیم که قرآن مجید، شامل همه احکام و دستورالعمل هایش، به صورت دفعی در شب قدر بر پیامبر گرامی اسلام نازل گردیده است و آن حضرت هم از همان آغاز کار، بر محتوای قرآن شریف و احکام حلال و حرام آن آگاهی داشتند. در عین حال مشاهده می کنیم که رسول گرامی اسلام (ص) به مشیّت و اراده خداوند، بنا بر لزوم مراعات شرایط زمان، احکام دینی را به تدریج بیان فرموده اند و از تبیین همه احکام به صورت دفعی در روز اول بعثت و در آغاز صدر اسلام، خودداری فرمودند.

یک مثال:

می دانیم که از دیدگاه دین مبین اسلام، باده گساری و نوشیدن شراب از محرّمات قطعی است. این حقیقت

برای شارع مقدّس اسلام از همان آغاز، امری واضح و روشن بوده است. زیرا خدای بزرگ در آیه 90 از سوره مائده چنین می فرماید :

يا ايها الذين آمنوا إنما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون.

یعنی: ای گروه با ایمان! شراب و قمار و بت ها و ازلام (یکی از ابزارهای قمار) پلید و از عمل شیطانند، پس شما از آنها اجتناب ورزید، باشد که رستگار شوید.

بر اساس این آیه شریفه، شراب و قمار ذاتا رجس و پلید و عملی شیطانی بوده اند، و اینطور نیست که پس از مدّتی پلید شده اند.

در عین حال، مشاهده می کنیم که بر اساس کتب روایی و تاریخی مانند مستدرک، ج4، و سنن ابی داود، ج2، و

روح المعانی، ج 7، برای مدّت زمانی معین، به دلیل عدم ابلاغ حکم تحریم شراب توسط پیامبر گرامی، بسیاری از مسلمانان از نوشیدن مسکرات اجتناب نمی کردند و در حال مستی در نماز شرکت می نمودند.

در آن برهه از زمان، جامعه آمادگی اجرای حکم تحریم قاطعانه شراب را نداشت. از اینرو، رسول خدا از جانب پروردگار، مأموریتی برای ابلاغ حکم قطعی تحریم مسکرات را از جانب خداوند بر عهده نداشت.

در آن اوضاع و شرایط، برخی از مسلمانان در ضیافتی به میزبانی "عبدالرحمن بن عوف" شراب نوشیدند، و پس از آن به نماز ایستادند و یکی از نمازگزاران، آیه "لا أعبد ما تعبدون" را به صورت وارونه خواند که معنای آن به کلی تغییر می کرد.

این خبر تأسّفبار در میان مردم پیچید و به رسول خدا (ص) نیز رسید .

آنگاه، پیامبر گرامی اسلام، با بیان آیه ذیل، فقط از مسلمانان خواست تا در هنگامی که مست هستند، به نماز نپردازند:

لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولوا.

(سوره نساء، آیه 44)

یعنی: در حال مستی به نماز نپردازید تا بدانید چه می‌گوئید .

به دنبال اینگونه حوادث ، درگیری هایی در مجالس می‌گساری برخی مسلمانان بروز کرد و به زد و خورد آنان انجامید و به تدریج، زمینه و شرایط زمانی لازم برای تبیین حکم قاطعانه تحریم شراب فراهم گردید.

از اینرو، رسول گرامی اسلام، زمان را برای ابلاغ حکم
 قطعی مسکرات مناسب دانست و آیه شریفه از سوره
 مائده را به فرمان خداوند، به مردم ابلاغ فرمود:

يا ايها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والانصاب و
 الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم
 تفلحون.

یعنی: ای گروه با ایمان! شراب و قمار و بت ها و ازالام
 (یکی از ابزارهای قمار) پلید و از عمل شیطانند، پس
 شما از آنها اجتناب ورزید، باشد که رستگار شوید.

روشن است که اگر شرایط زمانی در تبیین احکام
 شریعت نقشی نداشت، بر پیامبر گرامی اسلام لازم بود
 تا مجموعه احکام اسلامی را از اول تا آخر به صورت
 دفعی و در همان نخستین روز بعثت، به مردم ابلاغ
 فرماید.

نقش مقتضیات مکان

در متون اسناد و مدارک اسلامی مشاهده می‌کنیم که امیر مؤمنان (ع)، برخی از احکام حکومتی را که در قرآن هم آمده است، به خاطر شرایط خاص مکانی، به اجرا نمی‌گذارد، تا مصلحتی بزرگتر حاصل گردد.

بر اساس روایات ذیل، روشن می‌گردد که باید از اجرای احکام حدود شرعی مانند حکم قطع دست سارق، به خاطر شرایط خاص مکانی و به منظور احراز مصلحتی مهمتر، خودداری شود.

متن حدیث به این شرح است:

محمد بن یعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن ابيه ، عن ابن فضال ، عن يونس ابن يعقوب ، عن أبي مریم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين

عليه السلام : لا يقام على أحد حد بأرض العدو. (وسائل
الشيعة، جلد 28)

یعنی: امام علی (ع) فرمود: هیچ حدّی بر هیچ فردی نباید
در سرزمین دشمنان اجرا گردد.

بر مبنای این روایت، به روشنی معلوم می گردد که اگر
شرایط خاص مکانی در اجرای حکم شرعی تاثیری نهی
داشت، تفاوتی در تنفیذ احکام حدود، میان سرزمین
مسلمین و بلاد دشمنان اسلام وجود نداشت.

بنا بر آنچه بیان شد، مقتضیات زمان، مکان و شرایط
خاص اجتماعی، بر تبیین و تنفیذ احکام شریعت، تاثیری
غیر قابل انکار دارند، و بر اساس آنها، حاکم اسلامی
می تواند حکمی متوقف یا محدود سازد.

نقش شرایط اجتماعی

بر اساس برخی از احادیث در کتب روایی، پیامبر گرامی اسلام (ص)، به دلیل برخی شرایط خاص و اوضاع جامعه و روحیات مردم، از تبیین و اجرای حکم عدّه ای از افراد که از نظر ایشان مستحق قتل بودند، صرف نظر فرمود.

متن حدیث به شرح ذیل است:

وعن محمد بن یحیی ، عن أحمد بن محمد بن عیسی ،
 عن علي بن حدید، عن جمیل بن دراج ، عن زرارة ، عن
 أحدهما علیهما السلام قال : قال رسول الله
 صلی الله علیه وآله : لولا أني أكره أن يقال: إن محمدا

استعان بقوم حتی إذا ظفر بعدوّه قتلهم ، لضربت
أعناق قوم کثیر. (وسائل الشیعه، ج 28، ابواب حدّ مرتد)

یعنی: پیامبر اسلام فرمود: اگر نبود که خوش ندارم که
دیگران بگویند: محمد برای جنگ با دشمنان از افرادی
کمک گرفت، اما بعد از پیروز شدن بر دشمنانش، آن
افراد را به قتل رساند، هرآینه گردن گروه بزرگی را
می زدم.

از این روایت به خوبی روشن می گردد که قتل برخی از
افراد خاصّ از نظر پیامبر گرامی اسلام، لازم بوده است،
ولی به خاطر پیشگیری از بدبینی مردم نسبت به پیامبر و
جلوگیری از اتّهام آن حضرت به ناجوانمردی، ایشان از
کشتن آن افراد صرف نظر کردند.

بنا بر این، در صورتی که شرایط خاص و اوضاع جامعه هیچ تاثیری نداشت، هرگز پیامبر اسلام (ص)، اجرای حکم قتل افراد مذکور را معطل نعی گذاشت.

این امر به روشنی بر این حقیقت دلالت می کند که شرایط و متطلّبات اجتماعی و مقتضیات زمانی و مکانی خاص، نقش بارزی در تغییر و یا تعطیل و توقف حکمی شرعی از احکام حکومتی دارد.

بر اساس آنچه گذشت ، به خوبی روشن می گردد که احکام حکومتی ، از جمله احکام قضایی که مصداق بارز احکام حکومت اسلام هستند ، در چهار چوب معیارهای اصیل اسلامی مانند عدالت ، عقلانیت و مصلحت امت ، و همچنین ، بر مبنای قواعد عامّ و کلیّ فقه اسلامی ، قابل تطوّر ، تغییر ، و توقف هستند.

دسته سوم از آیات

بخش دیگر از آیات قرآن که برای اثبات حکم اعدام ، به آنها استناد شده است ، آیات مربوط به ارتداد است.

در اینجا به این حقیقت اشاره می کنیم که آیاتی که در باره ارتداد و جزای آن سخن می گویند ، هرگز اعدام مردد را چه فطری باشد و چه ملّی ، بیان نمی کنند ، و تنها به حبس عمل او ، و عذاب عالم آخرت ، اشاره دارند.

حکم آن گروه از فقها که قائل به مجازات اعدام مردد فطری هستند ، برگرفته از دسته ای از روایات است که برخی از آنها

ظنّي الصدور و برخی دیگر هم ظنّي الدلالة می باشند ، و با نصّ صریح آیات دیگری از قرآن که از نظر گرامی شما خواهند گذشت، منافات دارند که اکراه و اجبار در تحمیل دین را صریحا نفی می نمایند.

اما آیاتی که در خصوص افراد مرتدّ وارد شده ، بدین شرح است:

در آیه 217 از سوره بقره ، چنین آمده است:

"و من یرتد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فأولئک حَبَطتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ."

یعنی : "و کسانی از شما که از دین خود برگردند و در حال کفر بمیرند، اعمال آنان در دنیا و آخرت تباه می شود و آنان همدم آتش جهنم هستند و در آن جاودانه خواهند بود."

در سوره نحل ، آیه 106 نیز ، چنین می خوانیم:

"مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَكْرَهٍ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ
بِالْإِيمَانِ وَ لَكِنْ مِنْ شَرْحٍ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ
اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ."

یعنی : "کسانی که پس از ایمان آوردن ، به خدا کافر
شوند، نه آن کسی که از روی اجبار به گفتن سخنی
کفرآمیز وادار گردد ولی دلش به ایمان آرامش یافته
است، بلکه کسانی که سینه را برای کفر گشوده است ،
خشم خدا بر آنان خواهد بود و عذابی بزرگ خواهند
داشت."

در آیه 90 از سوره آل عمران ، چنین آمده است:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ.

یعنی : "آنانکه بعد از ایمان آوردن ، کافر شدند ، سپس بر کفر خود افزودند ، هرگز توبه آنان پذیرفته نمی شود، و آنان گمراهان هستند."

همانگونه که ملاحظه فرمودید ، هیچیک از آیات مربوط به ارتداد ، حکم مجازات اعدام را برای مرتد ، حتی مرتد فطری ، تبیین نمی نماید.

اما در مقابل ، آیات واضح و روشنی در قرآن کریم ، آزادی اندیشه و انتخاب دین و نفی اکراه و اجبار در تحمیل دین را به اثبات می رساند.

آن آیات عبارتند از :

الف . آیه های 17 و 18 از سوره مبارکه زُمَر به این شرح:

"وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ . الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ."

یعنی: "برای آنانکه از پرستش طغیانگران اجتناب کردند و به سوی خدا بازگشتند ، خبر رستگاری است. پس مرده ده بندگان مرا ، آنانکه سخنان را می شنوند و از بهترین آنها پیروی می کنند. آنان راه یافتگان به سوی خدا و خردمندانند."

این فراخوان افتخار آمیز به بررسی بینش ها و گرایش های گوناگون و انتخاب بهترین آنها با آزادی فکر ، بدان جهت است که شریعت اسلام ، مکتبی غنی و سرشار از

دلائل استوار است و بر مبنای منطق و استدلال بنیانگذاری شده و طوفان های افکار و اندیشه های مخالف و ایدئولوژی های متعارض ، هرگز نمی توانند آن را متزلزل گردانند .

ب . آیه 256 از سوره بقره، که در زمینه آزادی انسان ها در انتخاب دین، چنین می فرماید :

لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی .

یعنی: "در پذیرش دین ، اکراه و اجباری نیست. (زیرا) راه هدایت از بیراهه و گمراهی ، تبیین و آشکار گردیده است."

آیات یادشده در تأیید این حقیقت است که بنا بر حکم عقل سلیم ، دین، عبارت است از مجموعه اعتقادات قلبی و معارف الهی، و روشن است که اکراه و اجبار و

تهدید به اعدام و امثال آن، در زمینه باور های قلبی، تأثیری ندارد و مفید فایده نیست.

اما در خصوص روایات، مشاهده می کنیم که در میان احادیث و خبرهای واحدی که آن گروه از فقها برای اثبات حکم اعدام مرتدّ به آنها استدلال کرده اند، تعارض هایی آشکار وجود دارد که استدلال به آنان را از حیّز اعتبار، ساقط می کند.

مثلا در زمینه توبه دادن مرتد فطری، برخی از روایات بر آنند که امام علی (ع)، از یکی از مسلمین که مرتد فطری شده بود (قبل از اینکه به اعدام او حکم کند)، از وی خواست که توبه کند. (وسائل الشیعه، أبواب حد المرتد، باب أن المرتد عن فطرة قتله مباح لكل من سمعه، حدیث 4)

در حالی که در حدیث بعدی (حدیث شماره 5 از همان باب) چنین می‌خوانیم که امام باید مرتد فطری را اعدام کند و نباید از او بخواهد که توبه کند.

روشن است که در میان این دو حدیث، تناقضی واضح وجود دارد.

از سویی دیگر، در روایت سوم از باب اول از ابواب حدّ مرتد در کتاب وسائل الشیعه، این عبارت آمده است: "علی الامام أن یقتله"، یعنی بر امام است که مرتد را بکشد. در حالی که در ضمن همین روایت از همان باب چنین آمده است: "فان دمه مباح لمن سمع ذلك منه".

یعنی: خون مرتدّ حلال است برای کسی که خبر اذتداد را از او بشنود.

بر مبنای بخشی از روایت مذکور، فقط امام است که می‌تواند دستور اعدام مرتد را صادر کند، در حالی که

بر اساس بخش دیگری از همام روایت، هرکسی که از دیگری بشنود که مرتدّ شده است، می تواند وی را به قتل برساند .

ملاحظه می کنید که در این حدیث نیز ، اختلافی آشکار قابل مشاهده است.

عدم انسجام میان همه احادیث ابواب "حدّ مرتد" ، جای این سؤال را باقی می گذارد که با وجود آیات روشنی از قرآن که اکراه و اجبار در تحمیل دین را نفی می کند، آیا می توان به صورت یک طرفه به این دسته از روایات متعارض و آشفته ، برای اثبات سخت ترین مجازات ها یعنی مجازات اعدام برای کسی که مرتد می شود و به صورت مسالمت آمیز، از دین خارج می گردد، متمسک شد؟

سایر روایاتی که در ابواب دیگر برای اثبات مجازات اعدام در موارد پیشین نیز به آنها استدلال شده است ، ظنی الدلاله و یا ظنی الصدور هستند ، و در بسیاری از موارد ، دارای تعارض و تناقض نسبت به یکدیگر می باشند.

روشن است که برای اثبات اشدّ مجازات یعنی اعدام انسانها که ملازم با سلب حیات و گرفتن جان آنان و یتیم ساختن فرزندان و بی سرپرست کردن همسران و داغدار ساختن پدران و مادران آنان است ، نمی توان به روایات و مستندات ظنی و غیر قطعی استدلال کرد.

این در حالی است که از دیدگاه دین مبین اسلام، ما مأمور به رعایت احتیاط فوق العاده در زمینه احکام مربوط به دماء و نفوس مردم هستیم .

چنانکه قبلا یادآور شدیم ، در کتاب "حدود" از کتب روایی آمده است که: "ادرؤوا الحدود بالشبهات". یعنی: در صورتی که در مورد حدّی از حدود، شبهه ای به وجود بیاید، آن حدّ و حکم قضایی را دفع کنید و انجام ندهید. (وسائل الشیعة، کتاب الحدود، باب 24)

این امر به احتیاط، هم شامل مقام تبیین و صدور حکم، و هم مقام اجرای آن می باشد.

دسته چهارم از آیات

این دسته از آیات ، آیه هایی را در بر می گیرد که توسط برخی از مفسران ، برای اثبات مجازات اعدام محارب ، مورد استدلال قرار گرفته اند. این آیات ، به شرح ذیل هستند:

در سوره احزاب ، آیه های 60 و 61 چنین آمده است:

"لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ
وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا
إِلَّا قَلِيلًا . مَلْعُونِينَ أَيْمًا تُقِفُوا أَخَذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا."

یعنی : "منافقان و آنان که در دل هایشان مرض است و
آنها که در مدینه فتنه و تخریب می کنند ، اگر دست
نکشند ، ما تو را بر آنها بر انگیزیم که از آن پس جز
اندک زمانی در مدینه در جوار تو نتوانند زندگی کنند.
این لعنت شدگان ، باید هر جا یافت شوند ، دستگیر
شوند و به قتل برسند."

با دقت در آیات قبل از این دو آیه و سخن مفسران
قرآن مجید، به خوبی معلوم می گردد که مقصود از این
گروه خطرناک ، بخشی از لشکر دشمنان مهاجم بودند
که به عنوان ستون پنجم سپاه متجاوز ، در لایه های
جامعه وارد شده بودند و به فرمان دشمنان مهاجم که

در صدد ریشه کن کردن اسلام و کشتار عموم مسلمانان بودند ، به عملیات تخریب و فتنه گری و هموار کردن راه نفوذ و هجوم لشکر دشمن می پرداختند.

در آیه قبل از آیات مذکور ، یعنی آیه 57 از همان سوره مبارکه احزاب ، چنین آمده است:

"وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ."

یعنی : "آن گروهی که مردان و زنان با ایمان و بی تقصیر را می آزارند ، بار تهمت و گناه آشکاری را بر دوش می کشند."

از این آیه نیز به خوبی معلومی می گردد که گروه مذکور، نه تنها به فتنه گری می پرداختند ، بلکه با حمله و تعدی و تجاوز به مسلمانان ، در حال آزار و آسیب

رساندن به مسلمین و از بین بردن امنیّت جامعه و گشودن راه لشکر مهاجمان بودند.

بر همین اساس ، در آیات پس از این آیه ، یعنی آیات 60 و 61 به این گروه متجاوز و مهاجم که به عنوان ستون پنجم سپاه دشمن عمل می کرد ، هشدار داده شده است که اگر دست از حمله و تعدی و تخریب بردارند، با آنان به عنوان مهاجمان متجاوز ، مقابله خواهد شد و نابود خواهند گردید.

قرآن مجید در آیه 91 از سوره نساء ، به این حقیقت واضح اشاره می کند که آن گروه از منافقان متجاوز ، با تظاهر به اسلام، در جامعه مسلمانان نفوذ می کردند و به جنگ با مسلمانان بیگناه می پرداختند و حاضر به پذیرش صلح و مسالمت نبودند و دست از تخریب و فتنه و تجاوز نمی کشیدند.

آیه یادشده بدین شرح است:

«سَتَجِدُونَ ءَاخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوا بِكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ
كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ
وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ
حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطٰنًا
مُبِينًا.»

یعنی : "به زودی گروهی دیگر را خواهید یافت که می
خواهند از شما (با تظاهر به اسلام) در امان باشند ، و
از هم کیشان خود نیز (از طریق همکاری با آنان) ایمن
باشند. آنان هر بار به سوی فتنه برگردند، در آن فرو می
افتند. پس اگر از درگیری با شما کناره نگرفتند و صلح
نکردند و دست از شما برنداشتند ، آنان را هر جا
یافتید، بگیرید و به قتل برسانید. ما برای شما بر ایشان
قدرت و تسلطی آشکار قرار داده ایم."

از این آیه قرآن نیز معلوم می گردد که گروهی از کافران حربی که قصد کشتن مسلمانان و نابودی امت اسلامی را داشتند ، با نفوذ به درون جامعه مسلمانان ، به ایذاء و تجاوز و جنگیدن با آنان می پرداختند و به هیچ وجه ، حاضر به ترک تجاوز و کشتار مسلمانان ، و پذیرش صلح و آرامش نبودند.

با دقت در آیه های یادشده و مطالعه آیه های قبل و بعد آنها ، به خوبی روشن می گردد که آیات فوق ، در باره برخورد با مهاجمان متجاوز و ستون پنجم آنان در میادین جنگ و یا صحنه های مختلف درگیری بر علیه مسلمانان ، نازل گردیده است.

به عبارت دیگر ، آیات مذکور ، مربوط به کسانی است که در مرحله عمل ، دست به شورش مسلحانه بر علیه نظام اسلامی و جامعه مسلمانان می زدند و امنیت

اجتماعی و موجودیت آنان را با توطئه ، تجاوز ، ایجاد درگیری با مسلمانان و اقدام های تخریبی خشونت آمیز به خطر می انداختند، و در مسیر براندازی نظام اسلامی و فروپاشی جامعه مسلمانان ، وارد میدان جنگ و صحنه های درگیری خشونت بار می گردند.

روشن است که این آیات در خصوص مقوله جنگ با دشمنان مهاجم که به درون شهر نفوذ کرده اند و به آزار ، کشتار و تجاوز به مسلمانان دست زده اند ، سخن می گویند.

بر اساس معیارهای انسانی و به اجماع همه عقلاء ، مقابله با لشکریان مهاجم و دشمنان متجاوز که به عنوان ستون پنجم آنها عمل می کنند و دست از تخریب خشونت بار و جنگ بر علیه مردم بر نمی دارند ، امری طبیعی ، عادلانه و عاقلانه است.

سخن ما این است که مقوله جنگ با دشمنان مهاجم و انهدام عوامل تهاجم مسلحانه در میادین مختلف نبرد ، از مقوله مجازات اعدام افرادی که متهم به ارتداد یا توهین لفظی به مقدسات ، و یا جرائمی که آنان را در معرض قصاص نفس قرار می دهد و یا مخالفان و معارضان سیاسی نظام که تنها با کلام و بیان به انتقاد از سیاست های نظام اسلامی می پردازند ، کاملاً جدا و بیگانه است.

بنا بر این ، نمی توان به وسیله آیات یادشده ، برای اثبات مجازات اعدام افرادی که به خاطر توهین به حاکمان و مقدّسات در مقام بیان ، و یا ارتداد محض ، و یا قصاص نفس به اعدام محکوم شده اند و امثال این موارد ، استدلال کرد.

مجازات رجم

یکی از مجازات هایی که در برخی از متون دینی (مانند تورات) و بعضی از نظام های قضایی آمده است، و در کتاب الحدود در علم فقه نیز، مورد بحث و بررسی قرار گرفته، مجازات رجم به معنای سنگسار است.

در کتاب "نقد مجازات اعدام و رجم"، به تفصیل به نقد این موضوع پرداخته ایم و دیدگاه خود را در نفی چنین مجازاتی در آئین اسلام، به اثبات رسانده ایم.

در اینجا، فشرده ای از مبحث یادشده را از نظر شما می گذرانیم.

نکته اول

در قرآن مجید، هیچ آیه ای که بر مشروعیت سنگسار

دلالت کند و مجازات رجم را به اثبات برساند، وجود ندارد.

نکته دوم

آیه ای در قرآن کریم وجود دارد ، که به صورت ضمنی، مجازات سنگسار را نفی می کند.

زیرا در آیه 25 از سوره نساء ، چنین آمده است:

"وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ."

یعنی : "وآنها که از شما نمی توانید با زنان (آزاد) پاکدامن و با ایمان ازدواج کنید، می توانید با زنان پاکدامن از کنیزان با ایمانی که در اختیار دارید ازدواج نمایید. خداوند ، به ایمان شما آگاه تر است و همگی از یکدیگر هستید. پس با آن کنیزان با اجازه اهل آنها ازدواج کنید ، و مهرشان را به خودشان بدهید، به شرط آن که پاکدامن باشند، نه به طور آشکار مرتکب فحشا شوند ، و نه دوست پنهانی بگیرند .

و در صورتی که کنیزان یادشده محصنه باشند و مرتکب عمل منافی عفت شوند، نصف مجازات زنان محصنه آزاد بر آنان خواهد بود ."

بر اساس بخش پایانی این آیه ، مجازات کنیزان محصنه، نصف مجازات زنان محصنه آزاد ، تعیین شده است. در حالی که اگر چنانکه برخی فقهاء معتقدند ، مجازات

عمل منافی عفت در زنان محصنه، اعدام از طریق رجم بود، هرگز در این آیه، نصف آن مجازات، برای کنیزان محصنه تعیین نمی گردید، زیرا اعدام با رجم، قابل نصف شدن نیست.

از اینجا معلوم می گردد که مجازات زنان آزادی که مرتکب عمل منافی عفت می شوند، چیز دیگری غیر از رجم می باشد.

نکته سوم

تنها مستندی که قائلان به مجازات رجم به آن تمسک جسته اند، برخی از روایات است که اخبار آحاد می باشند و ظنی الصدور و یا ظنی الدلاله هستند و در میان آنها، تعارض ها و تناقض های آشکاری وجود دارد.

در اینجا ، روایات ذیل را در این زمینه به عنوان نمونه ،
از نظر شما می گذرانیم:

در کتاب وسائل الشیعة ، جلد 28 ، چنین آمده است:

"قَضَى عَلِي (ع) فِي امْرَأَةٍ زَنَّتْ فَحَبِلَتْ فَقَتَلَتْ وَلَدَهَا سِرًّا
فَأَمَرَ بِهَا فَجَلَدَهَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ثُمَّ رُجِمَتْ وَ كَانَتْ أَوَّلَ مَنْ
رَجَمَهَا."

یعنی : "امام علی (ع) در باره زنی که زنا کرده بود و حامله
شده بود و نوزاد خود را مخفیانه کشته بود ، چنین
قضاوت کرد که یکصد تازیانه به او زدند و سپس ،
سنگسار شد. و رجم این زن ، نخستین موردی بود که او
سنگسار نمود."

همانطور که ملاحظه می فرمایید ، در این حدیث ، هیچ
نامی از محصنه بودن آن زن نیامده است. عمل منافی
عفت یک زن غیر محصنه هم به اتفاق فقهاء ، سنگسار

نیست. بنا بر این تنها جرمی که ممکن است موجب صدور چنان حکم سنگین برای آن زن تصوّر شود این است که فرزند خود را کشته است.

این در حالی است که فقهای که به این حدیث برای اثبات رجم و سنگسار تمسّک می جویند ، به استناد روایات دیگر معتقدند که اگر فردی فرزند خود را به قتل برساند ، قصاص نمی شود.

با توجه به نکات فوق ، میان این حدیث از یکسو ، و دسته ای از احایث دیگر ، تناقضی آشکار وجود دارد ، به نحوی که تمسّک به این حدیث را برای اثبات مجازات شدید سنگسار ، از حیّز اعتبار ساقط می کند.

در حدیثی دیگر از کتاب "وسائل الشیعة" ، باب 28 ، چنین آمده است:

"كَانَ عَلِيٌّ (ع) يَضْرِبُ الشَّيْخَ وَ الشَّيْخَةَ مِائَةً وَ يَرْجُمُهُمَا وَ يَرْجُمُ الْمُحْصَنَ وَ الْمُحْصَنَةَ."

یعنی : امام علی اینچنین بود که پیرمرد و پیرزنی که عمل منافی عفت انجام داده بودند را یکصد ضربه تازیانه می زد و آندو را سنگسار می کرد. همچنین ، مردی و زنی که زناى محصنه مرتکب شده بودند را سنگسار می نمود."

این در حالی است که اعدام و رجم پیرمرد و پیرزن که زناى غیر محصنه مرتکب شده اند ، مورد قبول فقهای اسلام نیست. و این یعنی به بخش حدیث مذکور، اعتماد ندارند. علاوه بر این، در روایت دیگری که در ذیل می آید و دقیقا در همان کتاب وسائل الشیعه و همان باب آمده است، چنین حکمی برای پیرمرد و پیرزن ، در نظر گرفته نشده است:

"قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فِي الشَّيْخِ وَ الشَّيْخَةِ أَنْ يُجْلَدَا مِائَةً وَ قَضَى لِلْمُحْصَنِ الرَّجْمَ وَ قَضَى فِي الْبِكْرِ وَ الْبِكْرَةِ إِذَا زَنِيَ جُلِدَ مِائَةً". (همان منبع).

یعنی : امام علی ، در مورد پیرمرد و پیرزن چنین حکم کرد که یکصد ضربه تازیانه زده شوند ، و در مورد کسانی که مرتکب زناى محصنه می شوند حکم کرد که رجم شوند ، و در مورد پسر و دختر باکره هرگاه مرتکب عمل منافی عفت شوند حکم کرد که یکصد ضربه تازیانه زده شوند.

اختلاف میان دو حدیث فوق ، به روشنی معلوم و آشکار است.

حدیث دیگری که برای اثبات رجم ، به آن تمسک شده ، از کتاب اصول کافی ، به این شرح است:

"أَتَى النَّبِيَّ (ص) رَجُلٌ فَقَالَ إِنِّي زَنَيْتُ فَصَرَفَ النَّبِيُّ (ص) وَجْهَهُ عَنْهُ فَأَتَاهُ مِنْ جَانِبِهِ الْأُخْرَى ثُمَّ قَالَ مِثْلَ مَا قَالَ فَصَرَفَ وَجْهَهُ عَنْهُ ثُمَّ جَاءَ الثَّلَاثَةَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي زَنَيْتُ وَ عَذَابُ الدُّنْيَا أَهْوَنُ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَبْصَحِيكُمْ بِأَسْ يُعْنِي جِنَّةً فَقَالُوا لَا فَأَقْرَّ عَلَى نَفْسِهِ الرَّابِعَةَ فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ يُرْجَمَ فَحَفَرُوا لَهُ حَفِيرَةً فَلَمَّا أَنْ وَجَدَ مَسَّ الْحِجَارَةَ خَرَجَ يَشْتَدُّ فَلَقِيَهُ الزَّبِيرُ فَرَمَاهُ بِسَاقٍ بَعِيرٍ فَعَقَلَهُ بِهِ فَأَذْرَكَهُ النَّاسُ فَقَتَلُوهُ فَأَخْبَرُوا النَّبِيَّ (ص) بِذَلِكَ فَقَالَ هَلَّا تَرَكَتُمُوهُ."

يعنى : "مردی آمد نزد پیامبر (ص) و گفت: من مرتکب زنا شدم. پیامبر ، روی خود را از او گرداند. آن مرد دوباره از جانب دیگر آمد و گفت: من عمل منافی عفت را انجام داده ام. باز هم پیامبر اعتنا نکرد و روی خود را از او گرداند. آن مرد برای سومین بار گفت: ای پیامبر خدا ، من مرتکب زنا شده ام و عذاب دنیا آسانتر از عذاب

آخرت است. پیامبر از مردم سؤال کرد: آیا این مرد ، مشکل روانی و جنون دارد؟ گفتند: نه. آن مرد برای بار چهارم به گناه خود اعتراف کرد. در این حال ، دستور داد او را رجم کنند. پس گودالی کردند ، و چون اولین سنگ به او اصابت کرد ، از گودال خارج شد و با شدت پا به فرار گذاشت. زیر ، او را دنبال کرد و با استخوان ساق شتری او را از پا افکند و مردم هم رسیدند و او را کشتند. وقتی خبر این ماجرا و قتل او را به پیامبر دادند ، فرمود: چرا او را رها نکردید؟"

در صورتی که سند این حدیث کاملا هم صحیح و حتی موجب اطمینان به صدور روایت باشد ، باز هم معلوم می گردد که حکم رجم و سنگسار ، یک قانون لازم و ضروری نیست .

زیرا بر اساس این گفتار ، اولاً پیامبر اسلام چندین بار پس از اقرار و اعتراف آن مرد ، به گفتار او اعتنا نکرد و روی خود را به سوی دیگری گردانند. این امر ، معنا و مفهومی روشن دارد. از سوی دیگر ، پس از اینکه آن حضرت شنید که آن مرد از گودال خارج شده و خواسته خود را نجات دهد و آن مردم او را کشته اند ، پیامبر به آنان اعتراض کرد و گفت : چرا او را رها نکردید برود؟

در صورتی که بنا به سخن برخی از فقها که اعدام چنین شخصی را ضروری می دانند ، باید پیامبر (ص) از کشته شدن او که به معنای عمل به حکم شرعی ضروری بود ، ابراز رضایت می نمود، در حالی که آن حضرت به کشتن او اعتراض کرد.

نتیجه

بنا بر آنچه بیان شد ، به خوبی روشن می گردد که:

اولاً ، حکم رجم و سنگسار به هیچ وجه در قرآن مجید به عنوان مهمترین منبع فقه اسلامی نیامده است.

ثانیا ، حدیث هایی که برای اثبات این امر به آنها تمسک جسته اند ، درگیر تناقضات و تعارضات متعددی هستند ، که آنها را از درجه اعتبار ، ساقط می کند.

ثالثا ، حتی اگر آن احادیث از نظر علم رجال و درایه و اصول فقه ، به عنوان اخبار آحاد صحیح هم پذیرفته شوند ، باز برای اثبات جواز مجازات بسیار سنگین و خشنی در حدّ قتل افراد با سنگسار کردن آنان ، بناید به اخبار آحاد که مستندات ظنی و غیر قطعی هستند، استدلال نمود. زیرا با وجود اندک شبهه ای در سند یا

دلالت حدیث های مذکور ، واجب است به قاعده کلی
فقہی "ادرؤوا الحدود بالشبهات" عمل شود و از صدور
حکم مذکور و اجرای مجازات سنگسار ، خودداری
گردد.

رابعا ، احکام قضایی که در زمره احکام حکومتی اسلام
قرار دارند ، بر مبنای قواعد کلی فقه اسلامی و به
مقتضای مبانی الهی در شرع اسلام، مانند اصول کلی
عدالت و عقلانیت ، در معرض تطوّر و تبدیل می باشند
و متناسب با مقتضیات زمان، مکان و شرایط اجتماعی،
تغییر و تحوّل می یابند.

فصل نهم

نهادهای حقوقی

منظور از نهادهای حقوقی، دستگاه‌هایی هستند که در ایجاد قانون (مانند قوه مقننه) و اعمال قانون (مانند محکمه‌ها) و اجرای قانون (مانند قوه مجریه و پلیس و نیروهای انتظامی)، و سازماندهی کیفری (مانند زندان‌ها و مراکز بازپروری)، و حفاظت و نظارت بر قوانین (مانند نهادها و دادگاه‌های حفاظت و تفسیر قانون اساسی)؛ نقش دارند.

در فلسفه حقوق، به پرسش‌های فلسفی که پیرامون مشروعیت، حدود اختیارات، و نقش هر یک از نهادهای مذکور در جامعه مطرح می‌گردد، پاسخ داده می‌شود.

مشروعیت نهادهای قانونگذاری

دستگاه های قانونگذاری در کشورهای مختلف، تفاوت های اساسی با یکدیگر دارند. در کشورهایی که با نظام های استبدادی اداره می شوند، دولت دیکتاتور و یا شخص فرمانروای مستبد، قوانین را وضع می کند و به مورد اجرا می گذارد.

در برخی از موارد، برای اینکه تظاهر به دموکراسی شود، مجلس شورایی وابسته به حکومت به وجود می آید که اعضاء آن را شخص حاکم به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، تعیین می کند و آن اعضاء به هیچ وجه، مردمان کشور را نمایندگی نمی کنند، بلکه مطیع و فرمانبر دستگاه حاکم هستند و قوانین را مطابق میل آن به تصویب می رسانند.

روشن است که چنین نهادهای وابسته، کمترین مشروعیت را از جانب ملت ها برای امر قانونگذاری ندارند.

اما در کشورهایی که با نظام های مردمسالار و با مراعات حقوق بشر و آزادی انتخابات اداره می شوند، نهادهای قانونگذار در صورتی که منافع و مصالح ملت را (بدون ترجیح دادن گرایش های شخصی و حزبی که منافی با مصلحت عامه مردم باشد) مراعات کنند، از مشروعیت لازم و عنوان نمایندگی واقعی ملت، برخوردار می گردند.

دموکراسی نمایندگی و دموکراسی مستقیم

در عین حال، همانگونه که در مباحث پیشین اشاره شد، دو دیدگاه کلی در این خصوص، وجود دارد.

دیدگاه اول این است که با مراعات شرایط یادشده، قوانینی که توسط پارلمان های واجد شرایط به تصویب می رسند، مشروعیت لازم را دارند. چنین نظام هایی به عنوان "دموکراسی نمایندگی" نامیده می شوند.

به عنوان مثال، جان استوارت میل (John Stuart Mill) در کتاب "ملاحظات پیرامون دموکراسی نمایندگی" (Considerations on Representative Democracy)، بر آنست که دولت ها تا آن زمان شایستگی حکومت دارند که منافع عمومی شهروندان را تامین کنند و از نهادها و امکانات کشور و مردم در جهت ارتقاء خیر عمومی استفاده کنند. در این راستا، نمایندگان مجلس قانونگذاری نیز، باید خود را امانتداران اعتماد عمومی مردم بدانند و مصلحت عمومی ملت و کشور را تامین کنند و از تمایل به ترجیح دادن منافع فردی، گروهی و جناحی بر منافع عمومی مردم، پرهیزند.

اما برخی دیگر از اندیشمندان بر آنند که امکان ندارد که نمایندگان پارلمان‌ها که سیاست‌های احزابی را که به آنها تعلق دارند پیروی می‌کنند، بدون گرایش‌های شخصی یا حزبی باشند. بنا بر این، نمایندگان مذکور، پس از انتخاب شدن توسط مردم، دیگر نماینده خواسته‌های عموم مردم نیستند، بلکه منافع شخصی یا گروهی خود را پیگیری می‌کنند. این گروه از اندیشمندان معتقد هستند که قوانین باید به نحو مستقیم، توسط عموم مردم و به صورت فرماندم ملی به تصویب برسند. این گونه نظام حکمرانی، به عنوان "دموکراسی مستقیم" نامیده می‌شود.

به عنوان مثال، ژان ژاک روسو (Jean-Jacques Rousseau) بر این عقیده است که حقوق افراد و آزادی‌های فردی آنها در اولویت هستند و حکومت‌ها و قوانین در قالب

قرارداد اجتماعی، باید حامی حقوق و آزادی های افراد باشند.

روسو بر این باور است که وقتی افراد انسان در تعیین دولت مشارکت کنند و قوانین را مستقیماً خودشان وضع نمایند، آنگاه عمل کردن به قوانینی که بر خود تحمیل کرده اند، با آزادی آنان منافاتی ندارد، بلکه عین آزادی است.

بنا بر این، دموکراسی نمایندگی از دیدگاه وی، دموکراسی و آزادی واقعی به حساب نمی آید، بلکه دموکراسی مستقیم که حق تصویب قوانین را به شهروندان به صورت مستقیم واگذار می کند، به عنوان مردمسالاری واقعی قلمداد می گردد.

این جمله او معروف است که می گوید: مردم انگلستان که گمان می کنند آزاد هستند، اشتباه می کنند. زیرا آنان

در هنگامی که نمایندگان پارلمان را انتخاب می کنند، آزاد هستند. اما پس از آنکه نمایندگان پارلمان را انتخاب کردند، برده آنان می شوند. زیرا از آن پس، این اعضاء پارلمان هستند که قوانین الزامی را برای مردم به تصویب می رسانند، نه آحاد مردم.

تفکیک قوا

یکی از مباحث اساسی در زمینه حدود اختیارات نهادهای قانونگذاری، مبحث "ضرورت تفکیک قوا" است. این امر، به منظور پیشگیری از استبداد به رأی حاکمان، جلوگیری از تمرکز بیش از حد قدرت، ایجاد توازن میان ارکان حاکمیت، و مرزبندی وظائف و مسئولیتهای قوای مقننه، مجریه و قضائیه در یک نظام حکمرانی صحیح، امری ضروری و حیاتی است. در غیر این صورت، حاکمان اقتدارگرا تلاش خواهند کرد تا

قوانین را مطابق با خواسته های مستبدانه خود به تصویب برسانند و آن را بر مردم تحمیل کنند و نظارت و کنترل مؤثری بر عملکرد آنان وجود نداشته باشد.

یکی از اندیشمندانی که موضوع تفکیک قوا را در کشورهای غربی مطرح کرد و آن را منتشر ساخت، شارل لوئی دِ سِکُنْدَا (Charles Louis de Secondat)، معروف به مونتسکیو (Montesquieu)، متولد سال 1689 و متوفای سال 1755، بوده است.

او در کتاب خود به نام "روح القوانین"، چنین می گوید:

"هر حکومتی دارای سه قدرت است:

الف. قوه مجریه که باید در ارتباط با حلّ مسائل، بر قانون ملل متکی باشد، و در اجرای محتوای امور، بر اساس قانون مدنی رفتار نماید.

حاکم یا پادشاه، قوانین را به صورت دائم یا موقت اجرا می‌کند و لازم است به اصلاحات و دگرگونی‌هایی که در آن انجام شده، توجه داشته باشد.

ب. قوه مقننه که بذل توجه و قانونگذاری را در زمینه جنگ و صلح، و روابط سیاسی و دیپلماتیک مانند اعزام سفیران کشور یا پذیرفتن سفرای کشورهای دیگر، و امنیت عمومی، و دفاع از کشور به هنگام تهاجم بیگانگان، بر عهده دارد.

ج. قوه قضائیه که مجازات جنایتکاران و حلّ اختلافات مردم را بر عهده دارد".

وی سپس، استدلال خود را برای ضرورت تفکیک قوای سه‌گانه، چنین بیان می‌کند:

"آزادی سیاسی شهروندان، به معنای تضمین آرامش خاطر آدمی است که از اعتقاد شخصی هر فردی ناشی می‌شود و خواستار امنیت خویش است.

بنا بر این، به منظور تأمین آزادی مذکور، باید ترکیب ارکان حکومت به نحوی باشد که هیچ انسانی از فرد دیگری نترسد.

اگر هر دو قوه قانونگذاری و اجرایی در اختیار یک فرد یا یک گروه واحد از حاکمان باشد، آزادی وجود نخواهد داشت. زیرا این نگرانی وجود دارد که یک پادشاه یا یک مجلس سنا، به استبداد بگراید و دیکتاری را پیشه سازد.

اگر قوه قضائیه از دو قوه دیگر جدا و مستقل نباشد، باز هم آزادی نخواهد بود. زیرا اگر قوه قضائیه و دستگاه قانونگذاری یکی باشند، حیات و حریت

شهروندان در خطر کنترل استبدادی قرار می‌گیرد. برای اینکه در این حالت، قاضی قانونگذاری می‌کند.

اگر قوه قضائیه و قوه مجریه یکی باشند، قاضی ممکن است با ظلم و خشونت رفتار کند.

اگر یک فرد یا یک گروه واحد، هر سه قوه را در اختیار خود داشته باشد، که هم قوانین عمومی را وضع کند و هم اجرا کند و هم قضاوت و صدور حکم برای حلّ دعاوی را بر عهده داشته باشد، در این حالت، همه چیز به پایان خواهد رسید."

دستگاه قضایی

قوه قضائیه به منظور اجرای وظائفی به شرح ذیل، تشکیل می‌گردد:

- تضمین حقوق عامه مردم.

- تطبیق عدالت در جامعه و نظارت بر حسن اجرای قوانین.
- رسیدگی به دادخواهی ها ، و حل و فصل دعاوی ، و صدور احکام قانونی در موارد لازم.
- کشف جرم ، تعقیب و شناسایی و مجازات مجرمان بر مبنای قوانین.
- برنامه ریزی جهت پیشگیری از وقوع جرم.
- لغو دستورات غیر قانونی مسئولان اجرایی کشور.

استقلال قضات و مسأله پاسخگویی

یکی از پرسش های فلسفی در این زمینه این است که با وجود استقلال قوه قضائیه در کلّ کشور، و با وجود استقلال قضات در صدور احکام قضایی، پاسخگویی

این دستگاه و قاضی های آن در برابر مردم و کلّ نظام، چگونه خواهد بود؟

بدین جهت بسیاری از اندیشمندان در عرصه فلسفه حقوق بر آنند که باید ساز و کاری فراهم شود تا قضات، امکان تفسیر و اعمال قوانین را بر اساس گرایش های شخصی و یا حزبی و بر خلاف نصّ متون قانونی، نداشته باشد.

از جمله روش های عملی برای حل این مشکل این است که رسیدگی به اتهامات در کلیه محاکمه ها باید به صورت علنی، و با مراعات حق داشتن وکیل برای متهم، و با حضور و نقش مؤثر هیأت منصفه، انجام شود، مگر آنکه به تشخیص محکمه، علنی بودن محاکمه در تعارض با امنیت کشور یا منافی عفت عمومی، و یا به تقاضای طرفین دعوا در دعاوی خصوصی باشد.

مبنای دیگر برای تضمین عدالت در محاکمه ها این است که باید اصل در موارد اتهام، برائت متهم باشد، مگر اینکه جرم او با دلایل و مستندات قانونی به اثبات برسد. بنا بر این، لازم است با متهمان در طول دادرسی و رسیدگی به اتهامات آنها تا قبل از زمان اثبات جرم و صدور حکم نهایی، با روش برخورد با افراد بریئ الذمه و بی گناه، رفتار شود.

مبانی دیگر عبارتند از: ممنوعیت اجبار برای گرفتن اعتراف به هر شکلی از اشکال، ممنوعیت شکنجه به طور مطلق، و اعطاء حق آزادی موقت در مقابل وثیقه در مواردی که قانون تجویز می کند.

همچنین، باید در قانون به این نکته تصریح شود که دستگاه قضایی و همه قضات، در برابر اصول و مبانی

مذکور، مسئولند و در صورت تخلف، محکوم به برکناری و تحمّل مجازات قانونی می باشند.

نهادهای اجرایی و حاکمیت قانون

منظور از نهادهای اجرای قوانین، دستگاه هایی هستند که قوانین تصویب شده توسط قوه مقننه را در سطح کشور، به اجرا در می آورند. مانند قوه مجریه، پلیس و نیروهای انتظامی، دستگاه های کیفری و بازپروری مانند زندانها و مراکز اصلاحی.

پرسشی که در اینجا مطرح می شود این است که راه کنترل دولت و نیروهای انتظامی و دیگر نهادهای اجرایی که از اختیارات اجرای قوانین و مقررات در سطح کشور برخوردار هستند، و روش پیشگیری از سوء استفاده آنها از این قدرت گسترده، چیست؟

همچنین، حدود و ثغور اختیارات آنها در تفسیر و تطبیق قوانین در سطح جامعه چگونه ترسیم می‌گردد؟ در فلسفه حقوق، به منظور پاسخ به این پرسش‌ها، ضرورت تشکیل نهادهای نظارتی و مبحث مهم "حاکمیت قانون" مطرح گردیده‌اند.

حاکمیت قانون (The rule of law)، عبارت است از فرایندی که رفتار عادلانه مسئولان با مردم، و برابری همه شهروندان در مقابل قانون، و الزام دولتمردان و قدرتمندان به پیروی از قوانین به صورت یکسان با مردم عادی را تضمین کند، و از سوء استفاده حاکمان از قدرت و نفوذ خود در سرپیچی از قانون و نادیده گرفتن و یا تفسیر خودسرانه آن ممانعت کند.

"حاکمیت قانون"، علاوه بر وادار کردن دولت و دولتمردان به متابعت از قانون و شفاف سازی نحوه

اجرای آن، مجریان قانون را در برابر مردم، پاسخگوی می‌سازد.

همانطور که در پیشگفتار این کتاب بیان کردیم، یکی از پژوهشگران در زمینه حقوق به نام آلبرت ون دایسی (Albert Venn Dicey)، در کتاب خود تحت عنوان "مقدمه‌ای بر مطالعات قانون اساسی" (Introduction to the Study of the Constitution)، سه ضابطه به شرح ذیل را، نشان‌دهنده حاکمیت قانون در یک کشور می‌داند:

- همه در برابر قانون، برابر باشند.
- هیچ مجازاتی برای کسی که جرمی را مرتکب نشده است، اعمال نشود.
- حقوق افراد به بهترین وجه، به وسیله قوانین عمومی و عرفی (Common Law)، محافظت شود.

ارکان "حاکمیت قانون"

با توجه به دیدگاه های مختلف اندیشمندان در این عرصه، ارکان اصلی "حاکمیت قانون" از این قرارند:

الف. هیچ مقامی فراتر و برتر از قانون نیست.

ب. همه در برابر قانون، مساوی هستند و هرگونه تبعیض به خاطر دین، نژاد، موقعیت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و غیر آن، مردود است.

ج. نظام حکمرانی در اجرای قوانین، در مقابل اختیارات خود باید پاسخگو باشد.

د. قوانین مصوّب باید به صورت کاملاً واضح و روشن تدوین شوند تا امکان سوء استفاده از ابهامات آن وجود نداشته باشد، و عملکرد مجریان قوانین هم باید کاملاً شفاف و قابل بررسی باشد.

ه. اصل بر برائت است، و همه افراد جامعه باید از نظام دادرسی عادلانه برخوردار باشند. بنا بر این، مجازات هیچ فردی پیش از اثبات جرم او به صورت قطعی در یک نظام عادلانه حقوقی جایز نیست. در چنین نظام عادلانه و منصفانه باید حق برخورداری از وکیل مورد نظر متهم و حضور هیأت منصفه و حق برگزاری علنی محاکمه به درخواست متهم؛ مراعات شود.

وکلا و قانون دانان

یکی از نهادهای حقوقی در جامعه، بخشی است که متخصصان حقوق مانند وکلا و اندیشمندان علم قانون را در بر می گیرد.

هنگامی که افراد یادشده، وکالت متهمان یا مدعیان را بر عهده می گیرند، در مقابل مسئولیتی قرار خواهند

داشت که لازم است از دیدگاه حقوقی و اخلاقی مورد بررسی قرار گیرد. افراد یادشده در تفسیر قانون و تعیین مصادیق آن، در برابر موکلان خود، جامعه، و نظام حقوقی کشور، مسئول و پاسخگو هستند.

دیدگاه آئین اسلام

یکی از اسنادی که دیدگاه اسلام را در زمینه نهادهای قضایی و نهادهای اجرایی قوانین تبیین می کند، نامه سیاسی و حکومتی امام علی (علیه السلام) به "مالک اشتر" است. این نامه که در کتاب "نهج البلاغه" نیز آمده، شامل بخش های متعددی است که مجموعه مباحث آن را در کتاب "آئین کشورداری" شرح داده ایم.

امام علی (ع) در بخش مربوط به مسئولیت های خطیر دستگاه قضایی، به مالک اشتر چنین می فرماید:

"ثُمَّ اخْتَرِ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ،
مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ، وَلَا تَمَحِّكُهُ الْخُصُومُ وَلَا
يَتِمَادَى فِي الرِّزَّةِ وَلَا يَحْصِرُ مِنَ الْفَيْءِ إِلَى الْحَقِّ إِذَا
عَرَفَهُ، وَلَا تُشْرِفُ نَفْسُهُ عَلَى طَمَعٍ، وَلَا يَكْتَفِي بِأَدْنَى
فَهُمْ دُونَ أَقْصَاهُ؛ وَأَوْقِفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ، وَأَخَذَهُمْ
بِالْحُجَجِ، وَأَقْلَهُمْ تَبَرُّمًا بِمُرَاجَعَةِ الْخَصْمِ، وَأَصْبِرَهُمْ عَلَى
تَكْشُفِ الْأُمُورِ، وَأَصْرَمَهُمْ عِنْدَ اتِّضَاحِ الْحُكْمِ، مِمَّنْ لَا
يَزْدَهِيهِ إِطْرَاءٌ، وَلَا يَسْتَمِيلُهُ إِغْرَاءٌ، وَأُولَئِكَ قَلِيلٌ. ثُمَّ
أَكْثَرُ تَعَاهُدَ قَضَائِهِ، وَأَفْسَحُ لَهُ فِي الْبَدْلِ مَا يُزِيلُ عِلَّتَهُ،
وَتَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ، وَأَعْطِهِ مِنَ الْمُنْزِلَةِ لَدَيْكَ
مَا لَا يَطْمَعُ فِيهِ غَيْرُهُ مِنْ خَاصَّتِكَ، لِيَأْمَنَ بِذَلِكَ اغْتِيَالَ
الرِّجَالِ لَهُ عِنْدَكَ. فَانظُرْ فِي ذَلِكَ نَظْرًا بَلِيغًا، فَإِنَّ هَذَا
الدِّينَ قَدْ كَانَ أَسِيرًا فِي أَيْدِي الْأَشْرَارِ، يُعْمَلُ فِيهِ
بِالْهَوَى، وَتُطَلَّبُ بِهِ الدُّنْيَا."

یعنی: سپس از میان مردم، برترین فرد نزد خود را برای قضاوت انتخاب کن، کسی که امور محاکمه ها، او را به ستوه نیاورد، و برخورد شاکیان و متهمان با یکدیگر او را خشمگین نسازد، و در اشتباهاتش اصرار و پافشاری نکند، و بازگشت به حق پس از آگاهی برای او دشوار نباشد، و حرص و طمع در وجود او نباشد، و برای شناخت مطالب به تحقیقات اندک اکتفا نکند، و در شبهات از همه با احتیاط تر عمل کند، و بیش از دیگران به ادله و براهین تمسک جوید، و از مراجعه پیاپی شاکیان خسته نشود، و در کشف امور از همه شکیباتر باشد، و پس از آشکار شدن حقیقت، از همه قاطع تر باشد، کسی که ستایش و تملق دیگران او را فریب ندهد، و ترغیب و تطمیع دیگران او را منحرف نسازد؛ و چنین کسانی بسیار اندکند. سپس، هر چه بیشتر قضاوت‌های او را مورد نظارت و رسیدگی قرار

بده، و حقوق او را به اندازه ای بده که نیازهای او را بر طرف گرداند و به مردم نیازمند نباشد، و از نظر مقام و منزلت آنقدر او را گرامی دار که نزدیکان تو، به نفوذ در او طمع نکنند، تا از توطئه آنان در نزد تو در امان باشد. در آنچه بیان شد، نیک بنگر؛ زیرا این دین در دست تبهکاران اسیر گشته بود، که با نام آن به هوای نفسانی عمل می کردند و دنیای خود را طلب می نمودند.

توضیح:

در این بخش از سخنان مولای متقیان (ع) به دو موضوع ارزشمند در باب قضا و دادرسی، اشاره شده است:

الف - شرایط قاضی و مسئولان قوه قضائیه.

ب - وظایف حکومت در برابر قاضی صالح.

از آنجا که منصب قضاوت ، یکی از حساس ترین مناصب در نظام حکومتی است ، و با مال و جان و ناموس مردم در ارتباط است ، امام علی (ع) ، اوصاف و شرایط قاضیان شایسته را بدین شرح معرفی می فرماید:

الف. برخورداری از حدّ اکثر لیاقت علمی و شایستگی برای منصب قضاوت ، به نحوی که برترین فرد برای این کار باشد.

ب. ضرورت انصاف و صبوری و شکیبایی در امر محاکمه ها.

ج. خود داری از بروز خشم و غضب و اِعمال بی عدالتی در جریان قضاوت.

ه. پیشگیری از بروز اشتباه و خطا در امر قضاوت.

و. شجاعت در بیان حکمی که حق است در صورت اثبات آن.

ز. منزّه بودن قضات از حرص و طمع.

ح. انجام تحقیقات مستوفا و کامل در جهت کشف حقایق.

ط. به کار بستن دلایل استوار و براهین مستحکم در امر محاکمه.

ی. قاطعیت لازم برای اجرای احکام ، پس از اثبات قطعی با ادله یقین آور و غیر قابل خدشه، بدون توجه به موقعیت سیاسی، اقتصادی و سیاسی مجرمان.

ک. فریفته نشدن در برابر تملّق و تعاریف دیگران ، یا ترغیب و تطمیع آنان.

روشن است که در صورتی یک قاضی می تواند با شجاعت و شهامت و با فراغ بال و آرامش خاطر و اتّکاء بر دلایل و براهین صحیح به امر قضاوت پردازد ، که حمایت و پشت گرمی لازم را از سوی بالاترین مقام کشور ، در کنار خود داشته باشد .

بدین جهت ، امیر مؤمنان (ع) پس از بیان شرایط قاضیان شایسته ، وظایف و مسئولیت های حاکم اسلامی را در برابر قاضیان دادگر و صالح ، اینچنین بر می شمارد:

- نظارت بر دستگاه قضایی کشور و رسیدگی به مجموعه قضاوت های انجام شده.

- تامین مالی قاضیان و مسئولان دادرسی کشور ، به نحوی که به هیچکس در این زمینه ، نیازی نداشته

باشند و به سراغ گرفتن رشوه نروند و تحت تاثیر تطمیع دیگران قرار نگیرند.

- حمایت معنوی و صیانت از مقام و موقعیت آنان ،
برای جلوگیری از سعایت ها و تهدید های دیگران و یا
نفوذ قدرتمندان در آن ها.

سپس، امام علی (ع) در زمینه نهادهای اجرایی در عرصه
قوانین و حقوق، چنین می فرماید:

"ثُمَّ انظُرْ فِي أُمُورِ عَمَّا لِكَ، فَاسْتَعْمَلُهُمْ اخْتِبَارًا وَلَا تُؤَلِّهِمْ
مُحَابَبَةً وَأَثَرَةً، فَإِنَّهُمَا جِمَاعٌ مِنْ شُعَبِ الْجَوْرِ وَالْخِيَانَةِ.
وَتَوْخًا مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجْرِبَةِ وَالْحَيَاءِ، مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتِ
الصَّالِحَةِ، وَالْقَدَمِ فِي الْأَسْلَامِ الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ
أَخْلَاقًا، وَأَصْحُ أَعْرَاضًا، وَأَقْلُ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَافًا
(إسرافا)، وَأَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْرًا. ثُمَّ أَسْبَغَ عَلَيْهِمْ

الْأَرْزَاقَ فَإِنَّ ذَلِكَ قُوَّةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِصْلَاحِ أَنْفُسِهِمْ،
وَعِنَى لَهُمْ عَنِ تَنَاوُلِ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ، وَحُجَّةٌ عَلَيْهِمْ إِنْ
خَالَفُوا أَمْرَكَ أَوْ تَلَمَّوْا أَمَانَتَكَ. ثُمَّ تَفَقَّدَ أَعْمَالَهُمْ،
وَأَبْعَثَ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَالْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّ
تَعَاهُدَكَ فِي السِّرِّ لِإِمْوَرِهِمْ حَدُودٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ
الْأَمَانَةِ، وَالرِّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ. وَتَحَفَّظُ مِنَ الْأَعْوَانِ، فَإِنْ
أَحَدٌ مِنْهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى خِيَانَةٍ اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ
عِنْدَكَ أَخْبَارُ عُيُونِكَ، اكْتَفَيْتَ بِذَلِكَ شَاهِدًا، فَبَسَطْتَ
عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ فِي بَدَنِهِ (يَدِيهِ) ، وَأَخَذْتَهُ بِمَا أَصَابَ مِنْ
عَمَلِهِ، ثُمَّ نَصَبْتَهُ بِمَقَامِ الْمَذَلَّةِ، وَوَسَمْتَهُ بِالْخِيَانَةِ،
وَقَلَّدْتَهُ عَارَ التُّهْمَةِ."

یعنی : آنگاه ، در امور کارگزارانت بیندیش، و پس از
امتحان آنان، به کارشان بگمار، و به صورت مستبدانه
و بدون مشورت با دیگران آنان را مسئولیتی نبخش، زیرا
این امر، نوعی ستمگری و خیانت است. آنان را از میان

افراد با تجربه و با حیا، از خاندان‌های شایسته و با سابقه در اسلام انتخاب کن، زیرا اخلاق آنان گرامی‌تر، و آبرویشان محفوظ‌تر، و طمع و روزی‌شان کمتر، و آینده‌نگری آنان بیشتر است. سپس روزی فراوان بر آنان ارزانی دار، که با گرفتن حقوق کافی در اصلاح خود بیشتر می‌کوشند، و از اموال بیت المال که در زیر دستشان است بی‌نیاز می‌گردند، و اتمام حجّتی است بر آنان اگر فرمانت را نپذیرند یا در امانت تو خیانت کنند. سپس رفتار کارگزاران را بررسی کن، و جاسوسانی راستگو و وفادار بر آنان بگمار، که مراقبت پنهانی تو از کار آنان، سبب امانت داری و مهربانی با رعیت خواهد بود. و از همکاران نزدیکت سخت مراقبت کن، و اگر یکی از آنان دست به خیانت زد، و گزارش جاسوسان تو هم خیانت او را تأیید کرد، به همین مقدار گواهی قناعت کرده او را کیفر کن، و آنچه از اموال که از عمل خود

گرفته از او باز پس گیر، سپس او را خوار ساز ، و به عنوان خیانتکار معرفی کن ، و طوق ذلّت و بد نامی به گردنش بیفکن .

توضیح:

در این فراز نیز ، امام علی (ع) به سه امر اساسی در تشکیل کابینه دولت و انتصاب دیگر کارگزاران حکومت و اداره امور اجرایی کشور ، اشاره می فرماید:

- 1- معیارهای گزینش کارگزاران.
 - 2- حمایت از مسئولان اجرایی و رفع نیازهای مادی آنان.
 - 3- کنترل و نظارت بر عملکرد آنان.
- شرایط انتخاب کارگزاران از دیدگاه امیر مؤمنان (ع) بدین شرح است:

- تخصص ، لیاقت و کاردانی در امور محوِّله ، به نحوی که در امتحانات لازم ، موفق شوند.
 - داشتن تجربه در زمینه کاری که برعهده آنان گذاشته می شود.
 - تعهّد و تقوا.
 - داشتن سوابق روشن و مثبت.
 - داشتن اخلاق زیبا و بزرگ منشی.
 - سلامت نفس و پرهیز از حرص و طمع.
 - بلند نظری و آینده نگری.
- پس از بیان شرایط کارگزاران ، امام علی (ع) به مالک اشتر توصیه می فرماید تا آنان را از اندیشه سوء استفاده از بیت المال باز دارد. و این امر در صورتی عملی

خواهد بود که حکومت ، مخارج معاش آنان را به صورت
مکفی تامین نماید.

در پایان این فراز ، امیر مؤمنان (ع) ، ضرورت کنترل و
نظارت بر مدیران قوه مجریه را یاد آور می شود و کیفر
دادن مجرمان و متجاوزان به حقوق مردم و بیت المال را
مورد تاکید قرار می دهد.

فصل دهم

نقش اخلاق در حقوق

یکی از مباحث بنیادین در فلسفه حقوق، بررسی نقش اخلاق و ارزش های فطری انسانی در تدوین حقوق و قوانین است.

همانگونه که در فصل اول (مبحث ماهیت حقوق و قوانین) به طور خلاصه اشاره کردیم، دیدگاه مکاتب مختلف در فلسفه حقوق در عرصه ماهیت حقوق، متفاوت است. در اینجا، نقطه نظرهای مکاتب یادشده را در زمینه رابطه میان اخلاق و حقوق، از نظر شما می گذرانیم.

مکتب حقوق طبیعی

نظریه حقوق طبیعی (Natural Law)، بر این نکته تاکید می کند که رابطه میان اخلاق و حقوق، رابطه ای مستقیم است. بدین معنا که نظام حقوق و قوانین باید بازتاب مبانی اخلاقی و ارزش های فطری انسانی مانند عدالت خواهی، آزادی طلبی، انصاف، مساوات و عدم تبعیض باشد. اینچنین ارزش ها، همواره دارای ثبات، و مطابق با عقلانیت، و فراگیر و جهان شمول هستند.

بر این اساس، قوانین و حقوق نمی توانند تابع امیال شخصی و یا گرایش های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی گروه ها و احزاب باشند، بلکه باید ریشه در اخلاق انسانی فراگیر و جهانی، و ارزشهای فطری طبیعی انسان داشته باشند که ذاتی و ابدی هستند و در پرتو عقل بشری، قابل ادراک می باشند. به عنوان مثال، عقل

سلیم انسان درک می کند که اموری مانند عدالت، انصاف، مهربانی، صداقت، آزادی، درستکاری، مساوات و امثال آنها اموری شایسته هستند و اجرای آنها در جامعه لازم است. در مقابل، اموری مانند ستمگری، دروغگویی، تقلب، استبداد به رأی، دزدی، اختلاس و امثال آنها ناشایست هستند و نباید در جامعه وجود داشته باشند.

بر اساس نظریه "حقوق طبیعی"، قوانین و نظام حقوقی باید به نحوی باشند که امور مثبت و شایسته در جامعه رواج یابند و از ترویج امور منفی و ناشایست، جلوگیری شود.

بنا بر این، در صورتی که قوانینی به تصویب حاکمان و قانونگذاران برسند که با اصول اخلاق انسانی و مبانی عدالت خواهی و آزادی طلبی و هنجارهای فطری و

عقلانی بشر در تعارض باشند؛ اعتبار لازم را به عنوان "قانون و حقوق واجد شرایط" ندارند.

برخی از نظریه پردازان این مکتب عبارتند از:

- ارسطو (Aristotle)
- توماس آکویناس (Thomas Aquinas)
- لان فولر (Lon Fuller)
- جان میچل فینیس (John Mitchell Finnis)
- جان لاک (John Locke)

مکتب پوزیتیویسم حقوقی

"پوزیتیویسم حقوقی" (Legal Positivism) بر خلاف نظریه "حقوق طبیعی"، رابطه میان حقوق و اخلاق را رابطه مستقیم نمی داند، بلکه قائل به جدایی نظام قوانین و حقوق از سیستم اخلاقی و مبانی فطری و

طبیعی انسانی است و بر این عقیده است که نظام قوانین و حقوق، لازم نیست مطابق با مبانی اخلاقی و اصول فطری و عقلانی باشد، بلکه اعتبار قوانین وابسته به مصادر آنها مانند هیأت حاکمه و نهادهای رسمی قانونگذاری و همچنین، رویه های حاکم بر جامعه و تصمیمات قضایی جاری در کشور می باشد. این قوانین مصوّب، معتبر و لازم الاجرا هستند، هرچند در مواردی با اصول اخلاقی و مبانی عقلانی جهان شمول مانند عدالت، انصاف، آزادی، رسیدگی به اقشار آسیب پذیر، مساوات و امثال آنها در تعارض باشند.

برخی از نظریه پردازان این مکتب عبارتند از:

- هربرت هارت (Herbert Hart)
- جان آستین (John Austin)
- رودولف فُن ایرینگ (Rudolf von Jhering)

- جرمی بنتام (Jeremy Bentham)
- هانس کلسن " (Hans Kelsen)

مکتب رئالیسم حقوقی

واقع گرایی یا رئالیسم حقوقی (Legal Realism) ، نظام قوانین و حقوق را از معتقدات اخلاقی جدا نمی داند، اما از آنجا که آن نظام، برآیندی از واقعیت‌های عینی، ضرورت های زمان، و عوامل اجتماعی، روانشناختی و سیاسی و تجارب عملی قضات دادگاه ها است، نه مفاهیم انتزاعی و آرمانی محض؛ و از سوی دیگر، هریک از قضات نیز، تحت تأثیر اصول اخلاقی مورد نظر خودش هست که چه بسا با اصول اخلاقی پذیرفته شده توسط دیگران ناسازگارند؛ بنا بر این، نظام قوانین

مورد اجرا در عمل و عالم واقع، مطابق با همه مبانی اخلاقی ثابت و جهان شمول و یکسان نبی باشد.

برخی از نظریه پردازان این مکتب عبارتند از:

- کارل لیولین (Karl Llewellyn)
- اُلِیور هُلْمز (Oliver Holmes)
- جروم فرانک (Jerome Frank)

مکتب فایده گرایی

نظریه پردازان مکتب فایده گرایی (Utilitarianism) در زمینه رابطه اخلاق با حقوق و قوانین بر آنند که وابستگی قوانین به اخلاق، در چهارچوب مفید بودن و سودمندی اجتماعی آنها در جهت تامین بیشترین فایده و رفاه و خوشبختی و شادمانی جمعی برای عموم مردم یا اکثریت جامعه ارزیابی می شود.

بنا بر این، تنها در مواردی که مبتنی بودن نظام حقوق و قوانین بر ارزش های اخلاقی موجب تامین حدّ اکثر سطح سودمندی و فراهم ساختن رفاه و خوشبختی برای اکثریت جامعه و به حدّ اقل رساندن آسیب ها باشد، این امر مورد پذیرش قرار می گیرد.

بر این اساس، قوانینی که بر مبنای نظام ارزش های اخلاقی، از تقلب، سرقت، فریبکاری، قتل، و امثال آنها پیشگیری می کنند، از آنجا که موجب تامین منفعت و آسایش همه یا اکثریت جامعه می گردند، مورد استقبال قرار می گیرند.

بنا بر این، ارزش اخلاقی قوانین، امری ذاتی و ثابت نیست، بلکه تابع پیامدها و نتایج حاصل از آنها در جامعه است. به عبارت دیگر، اخلاقی بودن یک قانون،

وابسته به این است که آن قانون موجب رفاه جامعه و خیر کلی باشد.

برخی از نظریه پردازان در این زمینه عبارتند از:

- جرمی بنتام (Jeremy Bentham)
- جان استوارت میل (John Stuart Mill)

مکتب فرمالیسم حقوقی

نظریه پردازان فرمالیسم حقوقی (Legal Formalism) اذعان دارند که قضات، نباید تحت تأثیر گرایش‌های اخلاقی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و باورهای شخصی قرار داشته باشند. از اینرو این نظریه پردازان، دخالت دادن ارزش‌های اخلاقی در اعمال قانون را نفی می‌کنند. بر اساس آنچه بیان شده معلوم می‌گردد که پیروان این

مکتب، نظام حقوق و قوانین را مستقل از هنجارهای گوناگون، از جمله هنجارهای اخلاقی می دانند.

بنا بر این، قضات باید به آنچه در متون قوانین نوشته شده عمل کنند و نباید ارزش های اخلاقی مورد نظر آنان در تفسیر یا اعمال آن قوانین، تاثیری داشته باشند. هرچند آن قوانین تصویب شده (مانند قوانین تبعیض آمیز)، با اصول اخلاقی، ناسازگار باشند.

برخی از نظریه پردازان این مکتب عبارتند از:

- ریچارد پُزِنِر (Richard Posner)
- کریستوفر لنگدل (Christopher Langdell)

دیدگاه آئین اسلام

ارزش های اخلاقی و مبانی فطرت اصیل انسانی از دیدگاه اسلام، از اصول زیربنایی قوانین و احکام شرعی

قلمداد می‌گردند. بر این اساس، نظام حقوق و قوانین اسلامی، بر اساس نظام اخلاق انسانی و ارزش‌های فطری استوار گردیده است.

پیامبر اسلام (ص)، "مکارم اخلاق" را به عنوان هدف اصلی رسالت خود معرفی می‌کند و چنین می‌فرماید:

"إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ" (کنز العمال، حدیث 5217).

یعنی: من فقط برای این هدف مبعوث به رسالت شدم تا خوبی‌های اخلاق را کامل کنم.

پیامبری که تکمیل ارزش‌های اخلاقی را هدف اصلی بعثت خود می‌داند، هرگز قانونی را که با اصول اخلاق انسانی و مبانی فطری در تضاد باشد، بر نمی‌تابد.

بنا بر این، نظام قوانین در شریعت اسلام، بر مبنای ارزش‌های اخلاقی و آرمان‌های بلند انسانی که عصاره

دین اسلامند، مانند عقلانیت، عدالت، حریت، محبت، رحمت، سماحت، مدارا، مواسات، کرامت انسان، معنویت، صلح جویی، قانونگرایی، مراعات حقوق بشر، و دیگر آرمان های انسانی، استوار گردیده است.

بر این اساس، اگر قانونی به وسیله حکمران یا نهاد قانونگذاری به تصویب برسد، و یا حکمی توسط مفتی و فقیهی صادر شود که با عقلانیت، عدالت، حقوق طبیعی انسان، آزادی های مشروع، و مکارم اخلاق منافات داشته باشد، آن قانون و حکم، بر خلاف دیدگاه اسلام است و عمل به آن، به منزله مخالفت با ارزش های والای قرآن کریم محسوب می شود.

از آنچه بیان شد معلوم می گردد که هرگونه تفسیر یا برداشتی از آیات قرآن و یا روایات اسلامی به منظور تصویب قانون یا صدور حکم، در صورتی که مغایر با

مقتضای خرد ورزی، فطرت انسانی، اخلاق محوری، و عدالت خواهی باشد، مردود و فاقد اعتبار است.

رابطه ارزش های فطری با قانون

فطرت در علم لغت عربی، آیات قرآن شریف و روایات اسلامی به معانی مختلفی مانند آغاز کردن، شکافتن، ظهور، آفرینش، سلامت طبع، ابداع و ایجاد برای نخستین بار، عهد الهی در عالم ذرّ، استعداد قبول حق، و امثال آنها آمده است.

اما فطرت از نظر معنای اصطلاحی که مورد نظر ما در اینجا است، عبارت است از ویژگی های اخلاقی و حقایق معنوی در دو بُعد بینش و گرایش که در راستای هدایت تکوینی آدمی، در نهاد انسان بما هو انسان، وجود دارند.

حدیث معروف رسول گرامی اسلام که می فرماید: "کلّ مولود یولد علی الفطرة"، یعنی: "هر نوزادی بر اساس فطرت آفریده می شود"، به این حقیقت اشاره دارد.

کلمه "فطره" بر وزن "فعله" به کسر فاء، برای بیان نوع و حالت است، و در اینجا، به نوع سرشت ویژه آدمی و آفرینش نهادین انسان اشاره دارد و اینکه بشر در خلقت خویش، به نحو خاصی آفریده شده است که ویژگی های یادشده را بصورت ذاتی در درون خود دارد.

ویژگی های نهادینه شده در خلقت انسان، بر دو نوع است:

1. ویژگی های معرفتی خردمندانمانند استعداد شناخت حق از باطل، خوبی از بدی، و عدالت از ظلم.

2. ویژگی های گرایشی، یعنی حکم کردن به بایدها و نبایدهای فطری، مانند لزوم تحقق آزادی و عدالت اجتماعی، و نفی ستم و تبعیض نژادی.

واژه فطرت به معنای اصطلاحی که توضیح داده شد، در آیه شریفه ذیل، آمده است:

"فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ". (سوره روم، آیه 30)

یعنی: پس با حق جویی به سوی آئین الهی روی آورد، همان فطرتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خداوند غیر قابل تبدیل و تغییر است، این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی دانند.

بنا بر این، فطرت، ودیعه ای الهی است که به منظور هدایت تکوینی در صلب وجود انسان نهفته است. این

نیروی هدایتی تکوینی، فقط با هدایت تشریحی واقعی تطابق دارد، و القائنات نادرست و غیر حقیقی را، چه در مقام شناخت و چه در مقام گرایش، مردود می‌شمارد.

بر اساس آنچه بیان شد، نشانه درستی و حقانیت یک دیدگاه و یا حکم، منطبق بودن آن با فطرت است؛ و علامت نادرستی و بطلان آن، عدم انطباق با فطرت اصیل انسان می‌باشد.

از اینرو، امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

"بالفطرة تثبت حجه". (کتاب التوحید شیخ صدوق).

یعنی: با فطرت، حجّت الهی ثابت می‌گردد.

رسول گرامی اسلام نیز، در تشریح معیار ادراک خوبی و درستی و همچنین بدی و خطا، چنین می‌فرماید:

"البرّ ما سكنت إليه النفس و اطمأنّ إليه القلب، و الاثم ما لم تسكن إليه النفس و لم يطمئنّ إليه القلب".

(مسند احمد، جلد 4)

یعنی: خوبی آن است که نفس انسان از آن احساس آرامش کند و قلب آدمی به اطمینان برسد. و گناه آن است که نفس انسان از آن آرامش نیابد و قلب او نیز به اطمینان نرسد.

امام علی (علیه السلام) نیز در باره عقل فطری به عنوان معیار تشخیص صحیح از باطل، به نقل از رسول گرامی اسلام چنین می فرماید:

"فیقع فی قلب هذا الانسان نور، فیفهم الفریضة و السنة، و الجید و الردیء، ألا و مثل العقل فی القلب کمثل السراج فی وسط البیت". (اصول کافی جلد 1).

یعنی: در قلب انسان، نوری قرار می‌گیرد که در پرتو آن، فریضه و سنت را می‌فهمد، و خوبی را از بدی تشخیص می‌دهد. آگاه باشید! مَثَل عقل در قلب، مانند چراغ است در میان خانه.

در پرتو آنچه بیان شد معلوم می‌گردد که نشانه درستی و حقانیت یک قانون، منطبق بودن آن با فطرت است؛ و علامت نادرستی و بطلان آن، تعارض و عدم انطباق با فطرت می‌باشد. تشخیص حق از باطل، و عدالت از ظلم، در راستای فطرت معلوم می‌گردد، و هماهنگی یا ناهماهنگی یک احساس و گرایش با بایدها و نبایدهای واقعی، در پرتو فطرت به اثبات می‌رسد.

بنا بر این، اگر قانونی توسط حاکم و قانونگذار، یا حکمی به عنوان حکم شرعی توسط فقیهی بیان شده است که با معیارهای فطری انسانی ناسازگار است،

معلوم می گردد که آن حکم، از سرچشمه حقیقی شریعت و منابع صحیح آن، استنباط نشده و اعتباری ندارد.

قرآن مجید و روایات صحیح اسلامی، بر این نکته تاکید دارند که هدف اعلاّی همه پیامبران و همه کتاب های آسمانی، تحقق ارزش های فطری و اخلاقی مانند عدالت و انصاف و ریشه کن ساختن بی اخلاقی ها مانند ظلم و ستم است.

قرآن مجید در سوره حدید، به این نکته اشاره می کند و چنین می فرماید:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ
وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (سوره حدید، آیه 25).

یعنی: ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم، و کتاب آسمانی را همراه آنان نازل کردیم، تا مردم، عدالت را برپا دارند.

از اینرو، عدالت به عنوان یک ارزش اخلاقی و فطری، بر تبیین قوانین الهی از منابع و مصادر شریعت، حکومت دارد.

بر این اساس، از دیدگاه آئین اسلام، ارزش های اخلاق انسانی و الهی، زیربنای همه قوانین قلمداد می گردند، و هرگونه قانونی که بر خلاف اصول اخلاقی و ارزش های فطری مانند عدالت، مساوات، کرامت انسان و آزادی های مشروع باشد، در حقیقت، با فلسفه ارسال همه رسولان و حکمت نزول همه کتب آسمانی و فرامین الهی در اقامه عدل و انصاف، در تعارض و تضاد است و از درجه اعتبار، ساقط می گردد.

فهرست مطالب

3.....	پیشگفتار
3.....	فلسفه چیست؟
3.....	حقوق چیست؟
4.....	حاکمیت قانون چیست؟
7.....	علم حقوق چیست؟
7.....	فلسفه حقوق چیست؟
10.....	فصل اول
10.....	ماهیت حقوق و قوانین
11.....	دیدگاه حقوق طبیعی
13.....	دیدگاه پوزیتیویسم حقوقی
15.....	دیدگاه رئالیسم حقوقی
16.....	دیدگاه مطالعات حقوقی انتقادی

18	دیدگاه "فرمالیسم حقوقی"
20	دیدگاه "کارکردگرایی حقوقی"
22	دیدگاه "ابزارگرایی حقوقی"
24	دیدگاه "جان آستین"
25	دیدگاه آئین اسلام
30	فصل دوم
30	نظریه عدالت
31	عدالت آزادی خواهانه
33	عدالت جامعه محور
35	فایده گرایی
38	نظریه "عدالت به عنوان انصاف"
41	عدالت توزیعی
45	عدالت تساوی محور

49	عدالت ترمیمی (بازسازی کننده)
51	عدالت فضیلت محور
54	نظریه حقوقی فمینیستی
56	نظریه حقوقی انتقادی نژادی
59	دیدگاه آئین اسلام
64	عدالت اجتماعی در اسلام
67	تأمین اجتماعی
69	فصل سوم
69	حقوق و رابطه آن با قانون
69	رابطه حقوق و قانون
79	جامعه بین الملل و حقوق بشر
82	مبانی اعلامیه جهانی حقوق بشر
86	دیدگاه آئین اسلام

90	فصل چهارم.....
90	منابع حقوق و قوانین.....
90	منشأ اعتبار قوانین و حقوق.....
91	منابع و مصادر حقوق و قوانین.....
92	قانون اساسی.....
94	کنوانسیون های بین المللی.....
97	قواعد حقوقی اولیه و ثانویه.....
97	قواعد حقوقی اولیه.....
98	قواعد حقوقی ثانویه.....
99	فصل پنجم.....
99	حقوق و آزادی ها.....
99	منشور حقوق و آزادی های بشر.....
100	حقوق و آزادی های بنیادین.....

103.....	حقوق قضایی
106.....	اصول صیانت از مردم
108.....	رابطه حقوق و قانون
109.....	رابطه حقوق و وظائف
111.....	فصل ششم
111.....	رابطه میان قانون و قدرت
114.....	دیدگاه اسلام
117.....	فصل هفتم
117.....	تفسیر حقوقی
117.....	اصالت گرایی
118.....	متن گرایی
119.....	هدف گرایی
120.....	مشروطیت پویا

121.....	رأیسم حقوق
122.....	هرمنوتیک
124.....	مطالعات حقوقی انتقادی
125.....	عمل گرایی
126.....	دیدگاه آئین اسلام
129.....	فصل هشتم
129.....	مجازات و مسئولیت قانونی
130.....	دیدگاه مکتب فایده گرایی
131.....	دیدگاه عدالت ترمیمی
132.....	نظریه استحقاق مجازات و انتقام جویی
132.....	نوع مجازات
133.....	جریمه نقدی
134.....	مجازات زندان

135.....	شکنجه
137.....	مجازات اعدام
139.....	چالش اوّل
142.....	چالش دوم
155.....	چالش سوم
157.....	چالش چهارم
159.....	چالش پنجم
162.....	دیدگاه آئین اسلام
164.....	دسته اول از آیات
171.....	نتیجه
172.....	دسته دوم آیات
188.....	نقش مقتضیات زمان
193.....	نقش مقتضیات مکان

195.....	نقش شرایط اجتماعی
198.....	دسته سوم از آیات
208.....	دسته چهارم از آیات
216.....	مجازات رجم
227.....	نتیجه
229.....	فصل نهم
229.....	نهادهای حقوقی
230.....	مشروعیت نهادهای قانونگذاری
231.....	دموکراسی نمایندگی و دموکراسی مستقیم
235.....	تفکیک قوا
239.....	دستگاه قضایی
240.....	استقلال قضات و مسأله پاسخگویی
243.....	نهادهای اجرایی و حاکمیت قانون

- 246..... ارکان "حاکمیت قانون"
- 247..... وکلا و قانون دانان
- 248..... دیدگاه آئین اسلام
- 261..... فصل دهم
- 261..... نقش اخلاق در حقوق
- 262..... مکتب حقوق طبیعی
- 264..... مکتب پوزیتیویسم حقوقی
- 266..... مکتب رئالیسم حقوقی
- 267..... مکتب فایده گرایی
- 269..... مکتب فرمالیسم حقوقی
- 270..... دیدگاه آئین اسلام
- 273..... رابطه ارزش های فطری با قانون