

پیوند حقوق و سیاست در قرآن

سید حسین هاشمی

پیوند دانش های اجتماعی

بررسی و مطالعات حقوق، فارغ از نظر داشت دیگر علوم اجتماعی، رویکردی منسوخ و نافرجام در روشهای پژوهشی امروزی است؛ چه روابط حقوقی تنها یک جنبه از رفتارهای اجتماعی انسان را شکل می بخشد، حال آن که افرادی که در یک جامعه می زیند دارای روابط انسانی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی و ... هستند. مجموعه این روابط، اجزای یک واحد ارتباطی را تحقق می بخشد که جز به گونه موقت و با هدف مطالعه گسترده تر تفکیک پذیر نیستند؛ از باب نمونه اگر فردی مرتکب جرم و ناهنجاری های اجتماعی می گردد او تنها یک موجود حقوقی نیست تا بتوان سرنوشت او را از منظر قواعد و اصول قانونی بریده از سایر دانش ها و عوامل وابسته مشخص کرد. او هم زمان شخصیت و ساختار روانی ویژه ای دارد که تحت تربیت و نفوذ گروه ها و طبقات خاص اجتماعی قرار داشته و اینک خود مقام و موقعیت اجتماعی ویژه ای را احراز کرده است و از جنبه اقتصادی نیز وضعی دارد که بر شیوه رفتار او بی تأثیر نیست. چنان که در جامعه ای به سر می برد که دولت و حکومت آن ماهیتی ویژه دارد. این همه هر کدام سهمی در رفتار او دارد و کنش ها و واکنش های او را سمت و سو می بخشد.

از این پیوند تنگاتنگ روئینایی می توانیم به ارتباط بس وثیق تر و بنیادی تر میان زیرساخت های این ساحت ها واقف شویم و تأثیر متقابل هریک از این عوامل بر حوزه دیگری را در ورای عمل، رفتار و کارکرد بیرونی آنها دریابیم. منتسکیو دانشور و سیاست دان فرانسوی به خوبی نمایی از تأثیر نوع نظام سیاسی و اخلاقی و رفتار شهروندان را ترسیم می کند:

«من به خوبی می دانم که وجود پادشاهان باتقوا نادر نیست؛ ولی می گویم در یک حکومت مشروط خیلی مشکل است که ملت باتقوا باشد»^۱.

پیوند حقوق با سیاست را شاید بتوان از میان روابط و پیوندهای سایر دانش های اجتماعی با یکدیگر وثیق تر و پردامنه تر نامید؛ چه حقوق و سیاست در حوزه های گوناگون پیدایش، مبانی، منابع و مسائل، دو دانش وابسته به یکدیگرند، حقوق و سیاست دو همزادند، چنان که دشواری اثبات پیشینی هر یک از حقوق و سیاست بر دیگری همزادی آن دو را حکایت می کند. هر چند برخی بر این باورند که وجود قانون (حقوق موضوعه)، پیش از دولت است؛ زیرا: در جوامعی که هنوز دولت تشکیل نشده بود و به صورت قبیله ای و ابتدایی اداره می شد قانون وجود داشت؛ بنابر این از نظر تاریخی وجود قانون بر وجود دولت مقدم است.^۲

اما با در نظر داشت این فرض که وجود قانون بدون دستگاه تشریح و اجرا کننده قانون (هرچند به صورت ارتکازی) ممکن نیست، نمی شود تقدم قانون بر دولت را به اثبات رسانید؛ مگر اینکه مراد از دولت، مفهوم و شکل امروزی آن باشد که در این صورت می توان گفت قانون و قواعد حقوقی نیز به صورت امروزی آن قبلاً وجود نداشته است. بدین سان نمی شود تقدم دولت بر حقوق و قانون و یا

عکس آن را به اثبات رسانید. ضرورت بازکاوی رابطه و پیوند حقوق و سیاست، برآیند رهیافت به این پیوند و تعامل میان دو دانش حقوق و سیاست است.

دین، حقوق و سیاست

پرداختن به موضوع پیوند حقوق و سیاست از منظر درون دینی با شبهه ها و پرسشهایی رویارو است که می باید پیشاپیش نگاهی هر چند شتاب آلود بدانها افکنده شود:

یک. آیا مفاهیم حقوقی با کاربردهای نوین آن و نیز مفاهیم و آموزه های سیاسی را در تعالیم دینی و وحیانی می توان سراغ گرفت؛ تا بتوان پیوند و رابطه میان آن دو را به کندوکاو نشست؟

در پاسخ این پرسش باید گفت رهیافت به رابطه حقوق و سیاست در متون دینی و مشخصاً تعالیم قرآنی بر پایه نوعی از دین شناختی و گزینه انتظار از دین استوار است، گوناگونی و تنوع انتظار از دین که خود فراگرد نوع نگاه به قلمرو کارکرد عقل و دین است، پاسخ های سلبی و ایجابی متفاوتی را بر می تابد. عقل انسان بی گمان ابزار واقع نما و حقیقت یاب است، وحی و دین نیز - دست کم از منظر پیروان ادیان - پدیدار واقع نما و گزارشگر حقیقت است. اما حوزه کارکرد و واقع نمایی این دو کجا است؟ هر یک حوزه جداگانه و تقسیم شده دارند، و یا قلمرو یکی در درون قلمرو دیگری قرار دارد و در حقیقت یابی و واقع نمایی نیازمند هدایت و راهبرد آن دیگری است، و یا راه سومی در میان است؟ برخی بر آنند که بشر در همه ساحت های عبادی، سیاسی، اجتماعی، باورها و ارزش ها نیازمند هدایت وحیانی است، تشریح احکام دینی چون برای تأمین این نیازها است تمامی این عرصه ها را پوشش می دهد. عقل کارکرد استنباط گرایانه از متون و نصوص دینی دارد و در خدمت وحی و از ابزارهای فهم دین است و خود حوزه ای جداگانه و دریافت هایی هم عرض و بدیل وحی و دین ندارد. پاره ای دیگر ساحت زندگی دنیوی انسان را یکسر قلمرو عقل و خرد می شمارند و عرصه های سیاست، حکومت، حقوق، دانش های طبیعی، ریاضی و علوم انسانی و افزایش و پیدایش دانش بشری در این ساحت ها را حوزه بی رقیب خرد که وحی و دین را در آن عرصه ها راهی نیست می شناسند. در باور این گروه، آموزه های وحی و دین در جایی کاربرد دارند که از ادراک و دریافت عقلی بیرون باشد، و آن دو مورد است:

نخست؛ امور شخصی و معنوی و بایدها و نبایدهای زندگی نفسانی و باطنی که از گذرگاه وحی به صورت تشریح امر و نهی بیان می شود.

دو دیگر؛ شناخت ها و باورهایی که در ورای حس و تجربه بشری قرار دارد؛ همچون اوضاع و چند و چون عالم واپسین، میزان و نحوه محاسبه اعمال آدمیان، بهشت، جهنم، فرشتگان و...

در نگره این گروه، آن بخش از باورها و معرفت هایی که دست یابی بدانها از مسیر عقل و تجربه بشری میسر است، اگر دین و وحی در این حوزه سخنی هم داشته باشند؛ جز ارشاد عقل و خرد چیزی بیش نیست. چنان که در قلمرو امور زندگی دنیوی اگر آموزه و یا سخن وحیانی وجود دارد تأیید و امضای دریافت های عقلانی است، و نه تشریح فرمان فرمایانه الهی.

در نگره گروه سوم، امور مربوط به زندگی نفسانی، حیات اخروی، مراسم عبادی - واجبات، مستحبات، مکروهات و محرمات - و هر آنچه کمال و صعود مراتب انسانی را سبب می شود و بیشتر

اسباب سعادت، شقاوت و هلاکت و سقوط معنوی انسان همه و همه تنها در صلاحیت نظریه پردازی دین و وحی است؛ چه عقل، توان رهیافت و درک این حوزه را ندارد.

دریافت و داوری اعمال هنجارین، ارزش ها و ضد ارزش ها هر چند که در امکان و دست رس عقل وجود دارد و عقل آدمی حسن و قبح رفتارها و کردارها را به صورت کلی در می یابد، اما وحی الهی برای تبیین مصادیق و راهکردهای عقل، به ویژه در روزگاران اولیه و دوره بساطت عقل و خردآدمی، مدد رسان عقل بوده است و عقل و دین کامل کننده یکدیگرند.

در حوزه معرفت و باورهای اصولی که عقل توان ادراک و دریافت آنها را دارد، هر چند که بر بنیاد شناخت عقلانی و برهان استوار است، اما بی نیاز از نظر دهی وحی و دین نیست؛ چه پیامبران در همواره تاریخ برای بیداری فطرت و یاری رساندن به عقل سلیم شتافته و به ترویج خداواری و توحید همت گمارده اند. از این رهگذر، استقلال عقل در این حوزه نیز جای تردید دارد، بلکه می توان آن را قلمرو مشترک دین و عقل برشمرد.

در امور زندگی دنیوی و به ویژه حیات اجتماعی همچون حقوق، سیاست و اقتصاد، از آن سبب که اثر مستقیم بر سعادت آدمی و سامان یابی حیات اخروی دارد، دین بی طرف نمانده و انسان ها را به حال خویش رها نکرده است، و به جعل قوانین حقوقی، جزایی، مالی، خانواده و روابط اجتماعی پرداخته است. اما چنین نیست که تمامی قوانین کلی و جزئی لازم در حیات دنیوی و اجتماعی از معبر وحی تشریح شده باشد، بلکه در این حوزه آنچه به مسائل حقوقی و داد و ستدها بر می گردد گاه به صورت کلی و در مواردی جزئی بیان شده است. و آن دسته از مسائل که به اقتصاد و سیاست ارتباط دارد به صورت حداقلی تبیین شده و بیشتر آن به عقل و خرد آدمیان وا نهاده شده است، تا بر حسب تغییر و تحول مقتضیات زمان و شرایط خاص در هر مرحله از مراحل زندگی، برترین قوانین و راهکارها جست و جو و مورد اجرا و عمل قرارگیرد. اما سخن وحی در این قلمرو آن است که قوانین و چارچوب عقلانی با قالب ها و راهبردهای کلی دین که برای سعادت بشر در نظر گرفته شده است در تعارض و ناسازگاری نباشد.

پی کاوی رابطه حقوق و سیاست از منظر درون دینی بر پایه دیدگاه نخست و سوم مجال می یابد، اما بر اساس نگاه دوم، هم حوزه حقوق و هم عرصه سیاست از حوزه اظهار نظر دین بیرون است؛ چه هر گاه وحی و دین در اصل این معارف، معرفت و آموزه ای نداشته باشد سراغ گرفتن پیوندهای آن دو از دین و نصوص دینی تلافی نافرجام است.

دو. شبهه دیگری که برای برون دینی بودن بحث حقوق با سازوکارهای عصری آن طرح شده و یا می تواند طرح شود، ناسازگاری زبان حقوق و دین است. زبان دین زبان تکلیف ها و بایدها است، و زبان حقوق به ویژه حقوق فطری، زبان هست ها. و میان این دو نسبتی وجود ندارد، اگر باشد نسبت تباین است. اندک تأمل در معارف دینی، سست بنیادی این گمانه را هویدا می سازد، چه در متون و نصوص دینی - قرآن و سنت - گاه از رابطه خدا و انسان سخن گفته می شود؛ در این قلمرو، انسانها مکلف و ملزم به بایدها هستند. حوزه دیگر آموزه های دینی روابط میان افراد و یا فرد و جامعه بشری است. در این عرصه و نیز حوزه ای که در آن سخن از رابطه انسان با طبیعت است؛ زبان متون دینی یکسره زبان تکلیف نیست، بلکه بیان حقوق نیز هست، حق انسان بر انسان و حق انسان در طبیعت و حق طبیعت بر انسان. از باب نمونه در آیه مبارکه «... و لهنّ مثل الذی علیهنّ...» (بقره/۲۲۸) زبان

اخبار و بیان حق است. قرآن در این آیه در یک بیان کلی و در مقام تبیین حقوق خانوادگی می گوید تمام آن حقوقی که شوهر بر زن دارد همانند آن حقوق برای زن بر شوهر نیز ثابت است.

گذشته از آنچه آمد، حق و تکلیف دو روی یک سکه هستند، هر حقی چهره دیگر آن تکلیف است و هر تکلیفی حق را در پی دارد. حق و تکلیف دو امر اضافی و نسبی اند که وجود یکی تحقق و ثبوت دیگری را در پی می آورد. تکلیف فرزندان به رعایت احترام پدر و مادر در آیاتی چون: «و قضي ربك أن لاتعبدوا إلا إياه و بالوالدين إحساناً...» (اسراء/۲۳)، «...و لاتقل لهما أفّ و لاتنهرهما...» (اسراء/۲۴) حکایت از وجود حقوقی برای پدر و مادر بر فرزندان دارد. چنان که بر اساس آیه مبارکه «و عاشروهنّ بالمعروف» (نساء/۱۹) از مکلف بودن شوهران به رعایت معروف در زندگی زناشویی و برخورد همسران، می توان دریافت که معاشرت به معروف حقی است برای زنان بر شوهران ایشان. و یا در آیه مبارکه: «و أوفوا الكيل و الميزان بالقسط...» (انعام/۱۵۲) که فروشنده الزام به پرکردن پیمانانه شده است، حق دریافت پیمانانه کامل و پر برای مشتری به دست می آید.

چنین است در عرصه های روابط سیاسی، قضایی و... مثلاً در آیه مبارکه: «و لاترکونا إلی الذین ظلموا فتمسکم النار» (هود/۱۳) مسلمانان از اعتماد و اتکا به ستمگران نهی شده اند؛ و این یعنی تکلیف. طرف دیگر این تکلیف آن است که مسلمانان حق دارند از ستمکاران سیاسی و فرمانروایان بیدادگر پیروی نکنند و در نتیجه گستره مفهوم آیه «...یا ایها الذین آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الامر منکم...» (نساء/۵۹) مقید می گردد به فرمانروایان دادگر و عدالت پیشه، و حکومت و حاکمان بیدادگر، چه آنان که از راه زور و بیدادگری برمسند فرمانروایی رسیده باشند و از این سبب ستمکار گفته شوند، و چه آنها که رفتار و عملکرد مستبدانه و ستمکارانه در پیش گیرند، هر چند که در آغاز از مجرا و معبر مشروع به فرمانروایی رسیده باشند؛ از این گردونه بیرون خواهند بود.

بدین سان رهیافت به قلمرو حقوق دینی گاه به صورت مستقیم و با بیان حق داشتن شخص حقیقی، حقوقی و یا جامعه میسر است و گاه از رهگذر مکلف شدن فرد و یا جامعه به چیزی. پس نمی توان با این گمانه و پندار همراه شد که می گوید زبان دین و حقوق در تعارض و ناسازگاری با یکدیگر است.

سه. حق با این مفهوم که در دنیای امروز و فرهنگ کنونی بشری کاربرد دارد در گذشته به کار نمی رفته است. آنچه در گذشته از مفهوم حق اراده می شد یک مفهوم اخلاقی بود، یعنی در این معنی کار خوب اخلاقی در برابر کار بد اخلاقی قرار می گرفت؛ مثلاً وقتی می گفتند آیا کسی حق برداشتن یک قرص نان را دارد منظورشان این بود که آیا این فرد در این مورد کار اخلاقی درست یا خوبی انجام می دهد یا خیر؟

مفهوم حق از دوران رنسانس به بعد است که معنای جدید می یابد که شاید بیشتر از هفتصد یا هشتصد سال پیشینه نداشته باشد. در این مفهوم جدید، در واقع وقتی از حق سخن می گوئیم، قصد نداریم که از عمل فرد مورد نظرمان قضاوت اخلاقی ارائه کنیم، بلکه می خواهیم بدانیم ادعای آن فرد درباره عمل مزبور و صرف تصمیم فرد برای انجام آن عمل، یک تصمیم و ادعای قابل دفاع است یا نیست؟

به عبارت دیگر «مفهوم جدید حق، تحت عنوان مفهوم حق داشتن، در مقابل مفهوم حق بودن که در دوران گذشته به کار می رفت به کار می رود. در مفهوم جدید، وقتی می گوئیم که آیا فرد گرسنه

حق برداشتن نان را دارد نمی خواهیم قضاوت کنیم که خود برداشتن نان عملی خوب یا بد است، بلکه می خواهیم این بحث را مطرح کنیم که آیا اساساً این فرد اجازه چنین اقدامی را دارد یا خیر؟ و آیا قوه و نظام سیاسی و قضایی از این اقدام او حمایت می کند یا خیر؟»^۳

گمانه تحول مفهوم حق از حق بودن به حق داشتن و پیدایی مفهوم جدید از حق در دوره رنسانس علمی اروپا، بیش از آن که ریشه در تحقیق و مطالعه متون فقهی، حقوقی و نصوص دینی و غیردینی داشته و ره یابی اندیشه مندانه به چنین نگره ای باشد، برآیند یک سونگری و شیفتگی افراطی به مدعیات غرب و ره آوردهای علمی و تجربی دوره روشنگری است.

همه آنان که اندک وقوف و آگاهی به میراث فقهی و حقوق اسلامی دارند می دانند که بیشترین کاربرد حق در فقه و حقوق اسلامی به معنای حق داشتن است و نخستین معنای کاربردی حق همین معنای حقوقی است. از باب نمونه در آیاتی چون: «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أُولی الأمر منکم» (نساء/۵۹) و «و شاورهم فی الأمر» (آل عمران/۱۰۵) که از حقوق اساسی (حق مردم بر حکومت و حق حاکمیت بر مردم) سخن می گوید و آیه «والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین قیاماً» (نساء/۵) و آیه «والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدۀ...» (نور/۳۱) که از حقوق شخصی و خانوادگی حکایت می کنند و همچنین آیه «و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً» (نساء/۱۴۱) که یکی از قواعد و حقوق کلی بین المللی اسلامی را باز می گوید و تمامی آیات و روایات دیگری که از حقوق شخصی - عمومی، داخلی و بین المللی اسلامی سخن می گویند، حق به مفهوم حقوقی در آنها به کار رفته است و معنای ارزشی و اخلاقی ندارد.

مبانی مشترک حقوق و سیاست

از آن رو که محور و موضوع هر دو دانش حقوق و سیاست نظری و عملی، بشر و انسان است، تعریف و نوع انسان شناختی، یکی از مبانی و مبادی مشترک حقوق و سیاست و پیش فرض آن به شمار می رود. آفرینش، سرشت، هویت بشر، سعادت و شقاوت او، فرجام و غایت نهایی زندگی و حرکت انسان، گزینه های بنیادینی هستند که بر چندوچون حقوق انسانی از جمله حقوق سیاسی چون حق رأی، حق تعیین سرنوشت، نوع نظام سیاسی، اثر می گذارند. پاسخ ها و نگاه های متفاوت به هر یک از مقوله های یاد شده نظام حقوقی و سیاسی ویژه ای را در گذر تاریخ به وجود آورده است و از این پس نیز، حقوق و سیاست بر شالوده انسان شناختی سمت و سو خواهد پذیرفت. تنوع مطالب و نگرش های حقوقی و نیز چند گونگی نظام های سیاسی هر چند که از رهگذر میزان و شدت و ضعف تأثیرپذیری از پیش فرض انسان شناختی متفاوت است، اما اصل این تأثیرپذیری را نمی توان در هیچ یک از رژیم های حقوقی و سیاسی نادیده انگاشت.

برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰م) فیلسوف و سیاستمدار انگلیسی در تأثیر نوع انسان شناسی بر سیاست می گوید:

«سیاست مقدار زیادی تحت تأثیر سخنان بی لطف است که عاری از حقیقت اند. یکی از رایج ترین اصول عامه این است که می گویند، طبیعت انسانی تغییرپذیر نیست. او سپس برای سیال بودن طبیعت انسانی استدلال می کند و در لابه لای استدلال خویش از قواعد اجتماعی و حقوقی یاد می کند که بر پایه انگاره ثبات و یا تغییرپذیری طبیعت بشری استوار است.

کمترین مطالعه در علم انسان شناسی، پوچی این اعتقاد [تغییرناپذیری طبیعت انسان] را می نمایند. در میان مردم تبت از آن جهت که مردان، بیشتر، از این که بتوانند یک خانواده کامل تشکیل دهند فقیرتر هستند. هر زن چند شوهر دارد و در عین حال بنا بر آنچه سیاحان ابراز می دارند زندگی خانوادگی آنها از هیچ جای دیگر دنیا ناخوشایندتر نیست. عمل قرض دادن همسر به یک میهمان در خیلی از قبایل غیرمتمدن به چشم می خورد. بومی های استرالیایی در عنفوان جوانی تحت چنان عمل ناراحت کننده ای قرار می گیرند که در طول زندگی که در پیش دارند به مقدار معتناهی از قدرت جنسی ایشان کاسته خواهد شد. کشتن نوزادی که تازه متولد شده، در حالی که عملی بر خلاف طبیعت انسانی است، در سالهای قبل از مسیحیت کاملاً رایج بود. مالکیت خصوصی در میان بعضی از قبایل وحشی به رسمیت شناخته نشده است»^۴.

یادکرد نمونه های یاد شده از سوی راسل - که خود بخش اندکی از مثال های متعدد دیگر است - بدین معنی است که به رسمیت شناختن حق چند شوهری برای زنان، حق جراحی ناباور شدن دائمی برای مردان، آزادی سقط جنین زنده و کشتن نوزادان - به هر دلیلی - الغای مالکیت خصوصی و جایگزین ساختن اقتصاد اشتراکی و عمومی، چون امور معارض و ناسازگار با طبیعت انسانی نیستند (زیرا که طبیعت بشری خواسته ها و گرایش های ثابت و معینی ندارد) می توانند از سوی دستگاه های قانون گذاری کشورها و ملت ها پذیرفته شوند و بر مبنای آنها نظام حقوقی خانوادگی، اقتصادی و اجتماعی نوین پی ریزی شود.

گذشته از درستی و نادرستی ادعای راسل در سیال بودن طبیعت انسان، اصل تأثیر انسان شناختی بر حقوق و سیاست، که وی از آن سخن گفته است، حقیقت تردید ناپذیر است. از این سبب در این بخش به بررسی اجمالی تأثیر نوع نگرش به آفرینش و سرشت انسان بر حقوق و سیاست می پردازیم، تا به رهیافت روشن تری از استواری این دو دانش بر نوع معرفت و شناخت از انسان، نایل آییم.

تمایز، یا وحدت ذاتی انسانها در آفرینش

برابری انسانها در آفرینش و یا چیستی ذاتی برخی و برتری برخی دیگر از مبانی مشترک و تأثیرگذار بر سیستم و ساختار نظام سیاسی و نیز نظام حقوقی طبیعی و حقوق موضوعه است. اندک نبوده اند کسانی که گوناگونی نژادها را نمای رویین گوناگونی آفرینش و ذات انسانها می انگاشته و در فرآیند سیاست و حقوق این تفاوت ها را مبنای عمل و حقوق قرار می داده و فاشیسم سیاسی و حقوقی را پیشنهاد می کرده اند.

روبرت ناکس، پزشک انگلیسی، در فصلی از کتاب «نژادهای تاریک بشر» می نویسد:

«از زمان های دیرین، نژادهای تاریک، همواره برده برده داران سپید خود بوده اند. چرا؟... من چنین می اندیشم که باید نوعی پستی بدنی و در نتیجه آن پستی روحی در همه افراد نژادهای تاریک موجود باشد»^۵.

نظام حقوقی که از دل چنین نگرشی بر می آید به طور طبیعی دو لایه خواهد داشت؛ لایه فرادست و فرودست. ناکس می گوید:

«از نخستین ادوار نوشته تاریخ، زور همواره موجد حق بوده است... روی همین حق است که نژاد اسلاو ایتالیا را در هم می شکنند و شریف ترین بخش بشریت را از میان بر می دارد. با همین حق، یعنی قدرت و زور، آمریکای شمالی را گرفتیم و آن را از دست نژادهای بومی اش که آمریکا طبیعتاً

متعلق بدانان بود درآوردیم. اعقاب ما یعنی افراد ایالات متحده با همان حق، یعنی زور، ما را از آنجا بیرون کردند»^۶.

اندیشمندان یونانی نیز از نابرابری نژادهای بشری سخن گفته و آن را اساس ساختار نهادهای اجتماعی، مدنی، سیاسی و نظام حقوقی قلمداد کرده اند. ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق) چون باور داشت: به حکم قوانین طبیعت برخی از آدمیان آزاده و گروهی دیگر بنده اند. در شیوه عملکرد حکومت و حقوق شهروندان، هرچند به دفاع از دادگری و عدالت برخاست، اما از دادگری تعریفی ارائه داد که با نابرابری طبیعی و ماهوی افراد سازگار افتد. از همین رهگذر بر تعریف آنان که گفته اند: «دادگری همان برابری است» افزود: «به راستی هم چنین است، ولی نه برای همه، بلکه برای کسانی که با هم برابر باشند، دادگری است». و نیز تعریف دادگری به نابرابری را ناتمام انگاشت و گفت: «باز این سخن درست است، ولی نابرابری نه برای همه بلکه برای مردم نابرابر عین عدل است.»

ارسطو بر اساس تقسیم مردم به طبقات پست و برتر، ساکنان یک قلمروسیاسی را به دو گروه شهروندان و غیرشهروندان (بندگان، بیگانگان، پیشه وران و...) دسته بندی می کرد و غیر شهروندان را از حقوق شهروندی برخوردار نمی دانست.

افلاطون (م ۴۲۷ ق.م) نیز در مدینه فاضله خود، گرچه برده گرفتن سربازان آتنی را در جنگ روا نمی داند اما بربریان را شایسته بردگی می داند و شهروندان مدینه فاضله را به برده گرفتن ترغیب می کند.^۷

در برابر دیدگاه نابرابر ذاتی و ماهوی انسانها گروه دیگر از اندیشه وران و مکاتب بشری و جمله ادیان آسمانی از وحدت ماهوی و ذاتی انسانها دفاع کرده و تفاوت نژادهای انسانی در اندام و ساختار فیزیولوژیکی را دلیل تفاوت کیفی و ماهوی ندانسته اند. طرفداران این دیدگاه، هم در عرصه حقوق و هم در عرصه سیاست از نظام حقوقی برابر و نظام سیاسی مردم سالارانه که برآمده از رأی و مشارکت تمامی شهروندان یک قلمرو سیاسی باشد سخن گفته اند و حکومت را حافظ منافع و تأمین کننده حقوق برابر همه رعیت توصیف کرده اند. اعلامیه جهانی حقوق بشر و نظام های سیاسی دموکرات در دنیای غرب که حاصل تلاش و آرای آزادی خواهان و طرفداران تساوی ذاتی انسانها همچون مونتسکیو، روسو، میل و... می باشد از نمونه های روشن و معاصر تفکر یکسانی ذاتی انسانها است.

در اندیشه دیانت اسلامی و متن وحیانی قرآن، بارها به صورت صریح از وحدت ذاتی و آفرینش همسان نژادهای بشری سخن به میان آمده است؛ از جمله در این آیه مبارکه:

«یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بثّ منهما رجلاً کثیراً و نساءً...» نساء/۱

ای مردمان! تقوای پروردگارتان را پیشه دارید، پروردگاری که شما را از یک جان آفرید و جفت او را نیز از همان جان آفرید، و از این زوج هم جان و هم نوع، مردان و زنان بسیار بر پهنه گیتی پراکند. قرآن واقعیت تفاوت نژادها در ساختار فیزیکی و گویش ها را انکار نمی کند، اما این تفاوت ها را نه دلیل تفاوت ماهوی و ذاتی نژادها و نه مایه برتری نژادی بر سایر نژادها به رسمیت می شناسد:

«یا ایها الناس إنّنا خلقناکم من ذکر و أنثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا...»

ای مردمان! ما همه شما را از زن و مرد آفریدیم و به فامیل‌ها و قبیله‌ها منشعب کردیم، تا بازشناخته شوید.

یکسان‌نگری قرآن به نژادهای گوناگون بشری و وحدت ذاتی و ماهوی آنها نظام حقوقی یکسان برای آدمیان را در پی آورده است، چنان‌که سهم مشارکت آحاد بشری در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی مطابق با الگوهای پیشنهادی و راهکار دینی - که توضیح بیشتر آن خواهد آمد - برای همگان به صورت برابر در نظر گرفته شده است.

خیرخواهی و شرارت پیشگی انسان

در یک تقسیم‌بندی کلی دیدگاه‌های انسان‌شناختی را از منظر هویت شرورانه و یا خیرخواهانه انسانها، می‌توان بر دو دسته تقسیم کرد و تأثیر آشکار تفاوت آن دو نگاه بر دو حوزه حقوق و سیاست را دریافت.

یک: گروهی از اندیشه‌وران که انسان را موجودی شریر، خیانت‌خواه و فسادپیشه می‌شناسند، در حوزه سیاست از حاکمیت استبدادی که با زور و سرنیزه و شلاق نفس سرکش و شرارت‌پیشه رعیت را لجام زند، جانب‌داری کرده. و در حوزه حقوق، حق تعیین سرنوشت و مشارکت ارادی و آزادانه در اقتداردهی و سامان بخشی نظام سیاسی را برای مردم به رسمیت نشناخته‌اند. گروسیوس، نیچه، نیکولو ماکیاوول و هابز توماس را می‌توان از نمونه‌ها و چهره‌های شاخص این نگره نام برد.

توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸م) متفکر انگلیسی، انسان را حیوانی می‌نگریست که تنها به دو انگیزه ترس و سود شخصی تمامی کارها و فعالیت‌های خویش را انجام می‌دهد و این بدان معنی است که زندگی یک پیکار ظالمانه است.

از منظر هابز، در میان انسانها همچون سایر حیوانات، زور، زاینده حق است، بنابراین تنها وسیله قابل تصور برای دست‌یابی به هرگونه سامان و نظم در عرصه پرآشوب و در حال جدال جامعه انسانی، زور است؛ زیرا حیوان‌هایی که در سیطره ترس و تمایل خودخواهانه قرار دارند، جز زور برای ایشان کارگر نمی‌افتد.

بر بنیان چنین تصویری از سرشت و طبیعت انسان است که هابز نظریه سیاسی و حکومتی خود را عاری از هرگونه احساس و عاطفه انسانی در کتاب «لویاتان» پی می‌گیرد و دو راه را برای رسیدن به قدرت حاکمه بیان می‌کند: راه نخست، استفاده از قدرت طبیعی است، مانند مردی که فرزندان خود و فرزندان آنها را وادار می‌کند که در زیر سلطه او قرار گیرند؛ زیرا این اختیار را دارد که اگر از فرمان او سرپیچی کنند آنان را بکشد و یا آنکه شخصی به وسیله جنگ، دشمنان را مطیع اراده خود سازد و به شرط انقیاد از تباه کردن جانشان درگذرد. راه دیگر آن است که آدمیان میان خود توافق کنند که با میل و رضایت به زیر فرمان یک فرد یا انجمنی از افراد درآیند... او حکومت شکل نخست را حکومت اکتسابی و شکل دوم را دولت تأسیسی می‌نامد.

دولت تأسیسی هابز هر چند صورتی از دولت مشروع و مبتنی بر مشارکت و اراده مردم را دارد، اما با امتیازات و اختیار اعمال سلطه‌ای که او برای چنین دولتی بر می‌شمارد، حکومت به ظاهر انتخابی و دموکراتیک و مردم‌سالار او به حکومت استبدادی تغییر هویت می‌دهد؛ چه او می‌گوید پس از پیمان مردم با فرمانروا هیچ عملی از سوی فرمانروایان نمی‌تواند پیمان افراد را لغو کند. ۸ «حکمران

هر رفتاری که با رعایای خویش انجام دهد، هیچ کس نمی تواند او را به ستمگری متهم سازد» ۹. او هیچ باکی ندارد که تصریح کند چنین دولتی استبدادی است؛ زیرا بر پایه مبانی او «استبداد لازم است». در نتیجه تنها شکل منطقی حکومت که با نظام فکری هابز نیز سازگار است، چنان که خود نیز اعتراف دارد، سلطنت موروثی است. ۱۰

فراگرد مبانی یاد شده در ساحت حقوق چنین بروز می یابد که: «دولت حتماً بر بیان و مطبوعات نظارت داشته باشد، انتشارات، ورود کتابها و خواندن آنها باید تحت سانسور شدید قرار گیرد. مهملائی از قبیل آزادی فردی، قضاوت شخصی و یا وجدان نباید وجود داشته باشد، هر چیز که موجب تحدید قدرت پادشاه... گردد باید از ریشه برکنده شود» ۱۱. و فراتر از این: «شهریار باید بردین مردمش نظارت کند» ۱۲.

این نگره استبدادی در سیاست و تحدید و تزییع حقوق انسانها از سوی هابز برآیند طبیعی انسان شناختی و باور به سیرت و سرشت شرورانه انسانها است.

بدین ترتیب چنان که ویل دورانت می گوید: «فلسفه هابز... سیاست ماکیاولی را از نو صورت بندی کرد» ۱۳.

نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰م) فیلسوف آلمانی نیز در این گروه جای می گیرد. از نگاه نیچه بشر بر حسب فطرت و طبیعت، بی رحم است.

بر پای بست چنین معرفتی از انسان و سرشت انسانی، اندیشه حقوقی نیچه بدین صورت بنا می شود:

«این سخن باطل است که مردم و قبایل و ملل در حقوق یکسانند، این عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است» ۱۴.

چنان که اندیشه سیاسی او از شاخصه های زیر برخوردار می گردد؛ مردم باید دو دسته باشند، یکی زبردستان و خواجهگان و فرمانروایان، و گروه دیگر فرودستان و بندگان و فرمان پذیران. و این نه بدان سبب است که انسانها خود می توانند و باید چنین کنند، بلکه از آن رو که در نظام آفرینش گروهی برای بزرگی و فرماندهی و دسته دیگر برای فرمان بردن آفریده شده اند، اصالت و شرف از آن نیرومندان و توانایان است، آنها غایت وجود و آفرینش اند، زبردستان و ناتوایان، کارکردی جز این ندارند که ابزار فرمانروایان نیرومند باشند. این ایده که دولت و فرمانروایان حافظ توده و اکثریت مردم اند می باید وارونه شود و باور کنیم که اکثریت برای آن است که گروه نخبه و برگزیده هرچه بیشتر نیرومندتر و کامکارتر باشند» ۱۵.

دو: نگاه دوم در باب سرشت و خمیرمایه وجودی انسان، دیدگاه کسانی است که انسان را دارای سرشت نیک و خیرخواهانه می شناسند؛ چه آنان که آدمی را یکسر نیک سیرت می انگارند و ستمکاری ها و زشتی های او را برآیند تربیت، محیط اجتماعی و سایر عوامل بیرون از نهاد جان آدمی معرفی می کنند، و چه آنها که گرایش های شرورانه در وجود آدمی سراغ دارند، اما حرکت کلی و سرشت غالب در فطرت آدمی را نیکی، سودرسانی و خیرگرایی تشخیص داده اند. اندیشه گرانی چون جان لاک، روسو، منتسکیو و جان استوارت میل در این گروه جای می گیرند. اینان در اندیشه سیاسی از نظام مردم سالار دفاع می کنند و در عرصه حقوق، موارد و مسائل حقوقی بسیاری را می شمارند.

جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲م) فیلسوف آزادی خواه انگلیسی که افکار و اندیشه های سیاسی وی سرچشمه و الهام بخش حاکمیت های مردم سالار و دموکراتیک در انگلستان و آمریکا بود، معتقد بود: افراد بشر شاهکارهای خلقت الهی اند و محصول اراده آفریننده بی نهایت دانا. تمامی افراد بشر بندگان این حاکم مطلق هستند که در اثر مشیت و در نتیجه صنع او به این جهان آمده اند. ۱۶. ثمره و محصولی که از این بذر انسان شناسانه در تفکر لاک چیده می شود از این قرار است:

۱. حاکمیت های سیاسی استبدادی که جز در پی ارضای خواسته های خودخواهانه خود نیستند در قالب شاهکار الهی جای نمی گیرند و وجود آنها نقض آشکار قوانین طبیعت است، پس مشروعیت ندارند.

۲. مرکز و خاستگاه قدرت سیاسی، مردم اند.

۳. قدرت حکومت، تنها در خدمت منافع بشری و در جهت صیانت زندگی، آزادی و حقوق افراد است.

۴. مردمان هر زمان خواستند قدرت واگذار شده به دولت را باز پس می گیرند. ۱۷. نظام حقوقی که لاک از آن جانب داری می کرد و همخوان با اندیشه های سیاسی و انسان شناسانه اوست، در اعلامیه نخستین مجلس آمریکا به صورت اعلامیه حقوق مصوب گردید. اصل تفکیک قوا، آزادی بیان، اندیشه و مذهب از جمله اساسی ترین موارد حقوقی آن اعلامیه است. چند نقل قول دیگر از لاک که اندیشه های سیاسی، حقوقی و انسان شناسی وی در آنها بر هم تنیده است افکار او را بیشتر روشن می کند:

«برای شناختن حق قدرت سیاسی و انتزاع آن از منشأش باید ببینیم که مردم به طور طبیعی در چه وضعی و مرحله ای هستند، و در چه وضعیتی آزادی کامل دارند که در حدود قانون طبیعت هر عملی که می خواهند انجام دهند و با شخص خود و مایملک خود هر چه می خواهند بکنند؛ بی آنکه از کسی اجازه بگیرند یا بر اراده شخص دیگری اتکا داشته باشند».

«همچنین حالت تساوی که در آن هر قدرت و حاکمیتی متقابل است و هیچ کس بیش از دیگری از آن برخوردار نمی شود، چون هیچ چیز مسلم تر از این نیست که موجوداتی که به یک نوع و مقام تعلق دارند و همه با هم از بدو تولد دارای امتیازات طبیعی مشابه و قوای عقلی همانند هستند باید هر یک با دیگری برابر باشند و هیچ کدام تابع یا زیردست دیگری نباشند».

و عقل که همان قانون است به نوع بشر که جز به حکم عقل عمل نمی کند می آموزد که چون همه مساوی و مستقل اند، هیچ کس نباید به جان و سلامت و آزادی و مال دیگران لطمه ای وارد کند. ۱۸.

لاک در گفتاری که گویی به عقیده هابز نظر دارد می گوید: وضع طبیعی حالت جنگ و ستیز میان انسانها نیست، بلکه احتمال عکس آن قوی تر است؛ یعنی حالت طبیعی بشر، حالت صلح و آشتی است. ۱۹.

منتسکیو (۱۶۸۹ - ۱۷۷۰م) قوانین طبیعی را خاستگاه قوانین موضوعه و مقدم بر آن می شمارد و می گوید: قوانین، با گسترده ترین مفهوم ممکن خود، عبارت از روابطی ضروری هستند که از طبیعت موجودات ناشی می شوند....

اندیشه سیاسی و نظام حقوقی منتسکیو با الهام از این نگرش به سیره و طبیعت انسانی شکل می گیرد. هنگامی که وی از احساس قلبی خویش سخن می گوید طنین مکتب بشردوستی - که اندک زمانی پس از وی سراسر اروپا را در بر گرفت - از آن به گوش می رسد. او بارها بر ضد استبداد و قدرت مطلقه و در ستایش عدالت سخن می گفت. منتسکیو بر خلاف ارسطو نظریه بردگی را نکوهش می کند و آن را از لوازم حکومت های استبدادی می شمارد:

«در حکومت های استبدادی خود را فروختن بسیار آسان است؛ زیرا بردگی سیاسی در این حکومت آزادی را نابود می کند.» ۲۰ و «وضعیت غلام بدتر از وضعیت رعیت نمی باشد.» ۲۱ او استدلال ارسطو بر نظام برده داری را مردود شمرد و ابراز داشت: «بردگی بالطبع خوب نیست، نه برای ارباب فایده دارد و نه برای غلام.» از این رو به نظر وی در کشورهای مشروطه نباید بردگی وجود داشته باشد؛ زیرا ناپایداری انسان را از پا درآورد و روحیات او را ضعیف نمود. «چنان که در حکومت های دموکراسی بردگی بر خلاف اساس و روح دموکراسی است.» ۲۲

ژان ژاک روسو (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸م) اندیشه گر فرانسوی در فرازی از خاطرات خود که در آن از سطور برجسته و درشت تصورات هستی شناسانه خود سخن می گوید درباره انسان می نویسد:

«انسان طبیعتاً موجود خوبی است و فقط نهادهای اجتماعی است که او را به صورت موجود تبهکار در می آورد.» ۲۳

روسو با نیک انگاری سرشت و طبیعت انسانی و برابری انسانها در هویت مشترک بشری اندیشه سیاسی خویش را در قرارداد اجتماعی تصویر می کند و می گوید:

«از آنجا که هیچ یک از افراد به طور طبیعی حق حاکمیتی بر دیگران ندارد، و چون زور هم به هیچ وجه موجد حقی نیست، بنابراین رضایت و توافق افراد، اساس همه حکومت های مشروع است.» ۲۴

در سایه چنین حکومتی است که زندگی بشر از وضع طبیعی به مدنی تغییر شکل می دهد و در رفتار آدمیان، عدالت، جانشین غریزه می گردد و حق، جای هوا و هوس را می گیرد. آنچه انسان با عقد قرارداد اجتماعی از دست می دهد آزادی طبیعی و حق نامحدودی است بر هر آنچه می تواند به دست آورد و نگاه دارد، و آنچه به وسیله قرارداد کسب می کند آزادی مدنی و حق مالکیت همه چیزهایی است که در تصرف اوست. ۲۵

روسو در پاسخ ماهیت این قرارداد اجتماعی می گوید:

«هر یک از افراد کل هستی خود را با همه حقوقی که دارد به اجتماع واگذار می کند. اولاً چون هر فرد تمامی هستی خود را می بخشد وضع زندگی برای همه یکسان خواهد بود، و ثانیاً چون وضع برای همه یکسان است به سود هیچ کس نیست که برای دیگران مزاحمتی ایجاد کند. و در یک کلام: هر یک از ما وجود و قدرت خود را تحت رهبری عالیه اراده همگانی به مشارکت می گذاریم و هر عضوی را به عنوان جزء لاینفک کل در جمع خود می پذیریم.» ۲۶

جان استوارت میل (۱۸۷۳ - ۱۸۰۶م) فیلسوف حس گرای انگلیسی هر چند در مشرب فلسفی در زمره فیلسوفان تجربه گراست از همین رهگذر در انسان شناختی خویش بر آن است که انسان سرشت و فطرت از پیش تعیین شده ندارد، بلکه در معبر تماس با واقعیت های خارجی است که سمت و سوی

مشخص می پذیرد، پس سرشت و فطرت انسان در آغاز نه نیک خواهانه است و نه شریرانه. تمامی خصلت های انسانی اکتسابی و دریافتی است.

همین میزان از نیک انگاری فطرت انسانی، میل را به سوی آن می کشاند که در نگرش سیاسی و حقوقی خویش به آزادی همگان در عرصه سیاست و مدیریت اجتماعی روی آورد و از تنگناهای سیاسی و نابرابر حقوقی آدمیان ابراز تنفر و انزجار کند. ۲۷

هویت انسان از دیدگاه قرآن

انسان در نگرش دینی و قرآنی نه موجودی تماماً پیش ساخته و محکوم سرنوشت و تقدیر جبری است، و نه موجود تهی، رها و به خودواگذار شده «أیحسب الإنسان أن یتَرَکَ سدی» (قیامت/۶) بلکه انسان سرشار است از تمایلات، استعدادها و انگیزه های خیرخواهانه و شریرانه «و نفس و ما سواها. فآلهمها فجورها و تقواها» (شمس/۸-۹)، اما در این آمیختگی، جهت گیری و جانب غالب، خیر، کمال و نیکی است. اثبات این که جهت گیری مسلط در خمیرمایه انسان خیر و نیکی است از چندین راه میسر است:

۱. گروهی از آیات قرآنی انسان را دارای گرایش فطری به سوی خداوند به عنوان کمال و خیر مطلق توصیف می کند:

«فطرت الله التي فطر الناس علیها» روم/۳۰

«یا ایها الإنسان إنک کادح إلی ربک کدحاً فملاقیه» انشقاق/۶

ای انسان همانا تو سخت کوشایی به سوی پروردگارت؛ چه کوششی؟! پس بدو خواهی رسید.

واژه «کدح» کوشش پیوسته و مؤثر با کار بست همه قوای ذهنی و بدنی برای رسیدن به مطلوب یا گریز از منفور است. مطلوب در این تلاش پیوسته و همواره و سخت، پروردگار انسان است که منشأ کمال و کمال مطلوب و خیر محض است.

علت سختی این تلاش نیز می تواند این باشد که در این کوشش، گرایش خیرخواهانه و کمال جویانه انسان می باید که از متن گرایش های بدخواهانه او بگذرد و در یک کشمکش و تنازع و درگیری جدی با آن جذبها بر آنان پیروز گردد و کمال و خیرغایی را در آغوش گیرد. ۲۸

تو را ز کنگره عرش می زنند صغیر

ندانمت که در این خاکدان چه افتاده است

۲. شمار دیگری از آیات قرآنی و متون وحیانی از کرامت ذاتی و برتری او بر سایر موجودات سخن می گوید:

«و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر و فضلناهم علی کثیر ممّن خلقنا تفضیلاً...»

اسراء/۷۵

اگر این کرامت در سرشت و ذات انسان پیش از هر عمل و رفتاری وجود دارد، نشانگر آن است که انسان جماد نیست، نبات نیست و حیوان نیز نیست، بلکه نهاد و سرشت نیک و خیر او مایه برتری او شده و او را بر سریر خلافت الهی در زمین نشانده است.

«و إذ قال ربک للملائکه إنی جاعل فی الأرض خلیفه» بقره/۳۵

چه اگر سیرت و فطرت نیک انسان بر شرارت و بدخواهی او چیره نمی بود، سزاوار خلافت و جانشینی پروردگار نمی گردید.

۳. خداوند در قرآن آفرینش انسان را با سوگندها و تأکیدهای مکرر ستوده و برترین آفرینش میسور و ممکن به حساب آورده است:

«لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم» تین/۵

حسن تقویم انسان به زیبایی اندام و بدن نیست؛ چه قوام و استواری اندام، ویژه انسان نیست. افزون بر این در آیه دوم خداوند از یک سیهر قهقهه‌رایی برای انسان خبر می دهد:

«ثم ردناه أسفل سافلین» تین/۶

این برگشت اولاً نشان می دهد که انسان به سوی راهی در حرکت بوده است. دوم اینکه راه نخست انسان به سوی والایی و بلندی و بزرگی بوده است. و این بازگشت به سوی قهقهه‌را و تنزل و پستی است. سوم اینکه آن رفتن نخستین، مقتضای طبع نخستین انسان، و بازگشت به پستی و دناءت، نوعی برگشت و پشت کردن سویه اصلی و حالت ثانوی برای انسان است واژه «ثم» این هر دو خصوصیت اخیر را خبر می دهد. بدین سان آیه مبارکه می فهماند که انسان در نهاد و سرشت خویش به برترین سیرت که حرکت و سیر کمالی و علو و رفعت و تعالی دارد آفریده شده است.

نگرش نیک انگارانه قرآن و اسلام از سیرت انسانی و کرامت و شرافت جملگی فرزندان آدم، نظام حقوقی برابر را در پی آورده است. افراد انسانی از آن جهت که انسان هستند، در حقوق طبیعی هرگز تفاوت و امتیازی بر یکدیگر ندارند، تفاوت های حقوقی در مسیر حیات افراد انسانی و از ناحیه عملکرد خود آنها پدید می آید؛ زیرا طبیعت برابر و متساوی انسانها نمی تواند اختلاف در حقوق و امتیاز یکی بر دیگری را برتابد. وحدت و یگانگی در سرشت و طبیعت لاجرم به وحدت حقوق می انجامد. چنان که این نگرش در مدیریت اجتماعی، نظام سیاسی و سامانه قدرت نیز تأثیر خویش را بر جای می نهد، همگان در نظام سیاسی و اداره امور اجتماعی حق مشارکت، دخالت و نظارت دارند «... و شاورهم فی الأمر...» (آل عمران/۱۵۹) و در کارهای اجتماعی با آنان مشورت کن...

درست است که در نظام های دینی، رهبری و زمامداری بدون داشتن بایستگی های مربوطه میسر نیست و تنها از آن گروه ویژه ای از انسانها شمرده می شود، اما از آن سبب که در فقدان عصمت پیشگان منصوب از جانب وحی چون زمینه کسب شرایط بایسته رهبری سیاسی در دسترس عموم انسانها می باشد و هر کس می تواند خود را بدان آرایه ها بیاراید، نمی شود آن را نوعی امتیازدهی برای گروه ویژه به حساب آورد و چنان نظامی را از حقیقت نظام سیاسی مردم سالارانه به دور انگاشت.

منابع مشترک حقوق و سیاست

منبع در دانش حقوق به دو معنی کاربرد دارد:

۱. مبنا و سرچشمه پیدایش قواعد حقوقی که اعتبار و مشروعیت بخش قواعد و قوانین حقوقی نیز به شمار می رود و از آن به منابع ماهوی حقوق تعبیر می شود. در این مفهوم هرگاه از منابع مشترک حقوق و سیاست سخن می رود به این معنی است که این هر دو به سرچشمه های مشترک می رسند؛ زیرا منبع و خاستگاه حقوق و سیاست، یا اراده حاکم است و یا اراده مردم؛ در مکاتب حقوق اداری و

نیز نظام های سیاسی غیرمردمی قواعد حقوقی و نیز روش و اسلوب سیاست و فرمان روابی در عرصه داخلی از اراده برتر حاکم سرچشمه می گیرد و بر رعیت و فرمان بران الزام آور و اجرا می گردد. در حقوق بین المللی و تعامل و روابط سیاسی دولت ها، منبع حقوق و سیاست، اراده مشترک دولت ها است که از خود آنان صادر و بر خود آنان نیز به اجرا در می آید.

در نظام های حقوقی وضعی و اجتماعی که قواعد و مقررات حقوقی از ضروریات و مقتضیات زندگی اجتماعی بر می خیزد، منبع حقوق و نیز تعیین کننده چارچوب و اسلوب رژیم سیاسی که خود از یک منظر بخشی از حقوق انسان - حقوق اساسی - است، نیازها و ضرورت های جوامع است. در نظام های حقوقی و سیاسی الهی و توحیدی خاستگاه و منبع ماهوی نظام حقوقی و سیاسی و نیز منشأ اعتبار دهی و الزام بخشی تنها اراده خداوند است.

۲. قالب و شکل بیرونی مجموعه های حقوقی، خاستگاه و آبشخور قواعد حقوقی هر چه باشد سرانجام به صورت قواعد و مقررات حقوقی در می آید. اشتراک منابع حقوق و سیاست و بر اساس این مفهوم، بدین معنی است که مجموعه ای هم زمان دو کاربرد حقوقی و سیاسی داشته باشد که از سویی قالب و شکل نظام حقوقی یک جامعه را و از دیگر سوی ساختار قدرت و اسلوب و چارچوب نظام سیاسی و دولت را دربرداشته باشد. هرگاه سخن از منابع حقوق به میان می آید غالباً همین کاربرد دوم مراد است و مقصود از اشتراک در منابع حقوق و سیاست در این نوشتار نیز همین معنی است. هر چند که در مفهوم پیشین نیز چنان که گذشت حقوق و سیاست به خاستگاه مشترک و یکسان می رسند.

حقوق و سیاست - جز در نظام های توتالیتر و استبدادی - به ویژه در حقوق اساسی به صورت نظام نامه ها و قوانین اساسی سامان می یابد که هم دربردارنده حقوق داخلی - بین المللی و هم راه های مشروعیت یابی وظایف، اختیارات و صلاحیت های حکومت و رژیم سیاسی را باز می گوید. البته در پاره ای از کشورها این مجموعه به صورت مکتوب و نوشته وجود ندارد و عرف و منش اجتماعی، قالب و شکل حقوق و سیاست به شمار می رود. بدین ترتیب اصلی ترین منبع به مفهوم دوم برای حقوق و سیاست در نظام های بشری قانون و عرف است. عرف در این کاربرد، شامل روش و اسلوب برگزیده از جانب ملت ها و جوامع انسانی در ارتباط با افراد یک قلمرو جغرافیایی و یا تعامل بین المللی و نیز اسلوب و روشی است که مقامات و نهادهای حکومتی و سیاسی در پیش می گیرند. در نظام های آسمانی و وحیانی از جمله دیانت اسلام، قالب و منبع اصلی حقوق و سیاست، شرایع آسمانی (= کتاب) و روش و اسلوب و رفتار و نیز گفته های رهبرانی است که از یک سو گیرنده آن شرایع و از دیگر سو تفسیرگر و اجرا کننده آن هستند (= سنت).

منابع فرعی دیگری نیز وجود دارند که در حقیقت از متن همین دو منبع اصلی بر می خیزند و مشروعیت و اعتباریابی خویش را نیز وامدار همین دو قالب اصلی هستند که در شمار مهم ترین آنها می توان از عقل و عرف نام برد.

قرآن و منابع مشترک حقوق و سیاست

از قرآن کریم به عنوان مجموعه حقوق و نظام نامه سیاسی دیانت اسلامی می توان به مثابه اصلی ترین منبع حقوق و سیاست نام برد. چنان که منبع بودن سنت و پاره ای دیگر از منابع فرعی حقوق و سیاست همچون عقل و عرف را از قرآن می توان دریافت.

یک. قرآن

کتاب وحیانی «قرآن» مهم ترین آبخور حقوق و سیاست اسلامی است و در حقیقت اصلی ترین منبع به شمار می رود، چه سایر منابعی که مورد بهره وری قرار می گیرند به نوعی به قرآن باز می گردند، یا از رهگذر حجیت و اعتباریابی و یا از ناحیه کارکرد مفهوم و محتوا. اهمیت قرآن از این جهت نیز هست که به گونه مستقیم و بی واسطه از مقام حاکم و فرمانروای اصلی هستی و مرجع قانون گذاری شایسته شرف صدور یافته است. دو دیگر اینکه حجیت و اعتبار راهبردهای سیاسی و حقوقی آن مورد وفاق تمامی مذاهب و نگرش های اسلامی است. گو اینکه در فهم آموزه های سیاسی و حقوقی، میان اندیشه گران اختلاف هایی وجود دارد، اما جملگی، اعتبار و دریافت خویش را وامدار حجیت و اعتبار قرآن هستند.

قرآن خود از این واقعیت کارکردی خویش سخن می گوید:

«لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط»

حدید/۲۵

فراخوانی مفهومی کتاب و میزان که فرآیند عدالت را در پی دارد هر دو ساحت حقوق و سیاست را پوشش می دهد. افزون بر این، در عینیت بیرونی، بخش بزرگی از آیات قرآن را آیات الأحکام (آنچه می تواند قاعده و قانون حقوقی به حساب آید و یا منشأ وضع و استخراج قوانین و قواعد حقوقی قرار گیرد) تشکیل می دهد. تحدید این آیات به پانصد آیه و یا بیشتر و کمتر از آن هر چند در گذشته و از ناحیه فقیهان و قرآن پژوهان صورت گرفته است، اما بی تردید نمی شود هیچ یک از آمارها و نمودارهای ارائه شده در این باره را سخن نهایی انگاشت؛ به ویژه آنکه دانش ها و پرسش های نوآمد در عرصه حقوق و سیاست هر روز بر گستره فهم اندیشه گران دینی از متن قرآن و سایر متون دینی می افزاید. با چنین نگاهی است که یکی از قرآن پژوهان معاصر می گوید:

«اگر قرآن را برای ساختن یک جامعه سالم در نظر بگیریم، آیات الأحکام قرآن از ۵۰۰ به ۲۰۰۰

آیه می رسد، چون مسائل اجتماعی و سیاسی، داخل در آن حوزه می شود و قرآن بیشترین همتش را برای ساختن جامعه سالم به کار برده است.» ۲۹

داستان های قرآنی، آیات مربوط به پیامبران پیشین و آن گروه از آیاتی که سنت های الهی در جوامع تاریخ انسانی را بازمی گوید از قلمروهایی است که می تواند خاستگاه قواعد حقوقی و اندیشه های سیاسی و دولت داری قرار گیرد. در میان همان شمار از آیاتی که تا به اکنون به عنوان منبع فقه (حقوق) و سیاست اسلامی شناسایی گردیده است، ده ها آیه بیانگر احکام مدنی، جزایی، قضا، احکام اقتصادی و مالی و نیز احکام دولت داری، سیاست داخلی و خارجی، حقوق عمومی و خصوصی می باشد. البته قرآن بر اساس دو ویژگی جهان شمولی و جاودانگی به جزئیات و فروع سیاست و حقوق نپرداخته است، بلکه تنها به راهبردها و هدایت کلی بسنده کرده و ریز کردن و دریافت های جزئی را

به سایر منابع و ابزارها که مهم ترین آنها سنت و عقل است وانهاده است؛ چه عقل نظری فردی و چه عقل عملی جمعی و عرف عقلانی.

آیه های: «و ما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى» (نجم/۳-۴) سنت گفتاری، و آیه «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة» (احزاب/۲۱) سنت رفتاری را دارای چنین کارکردی معرفی می کند و مشروعیت و حجیت می بخشد. چنان که در آیات پرشماری مردمان را به تعقل و خردورزی فرا می خواند:

«و لقد تركنا فيها آية بينة لقوم يعقلون» عنكبوت/۳۵

«والنجوم مستخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون» نمل/۱۲

«إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون» انفال/۲۲

و آیات بسیار دیگر، که از سویی صلاحیت و توانایی عقل و خرد آدمی را در ادراک معارف مورد نظر دین، گوشزد می کند، و از دیگر سو بر آن دریافت ها و فهم ها مهر تأیید و اعتبار می زند. کارهای پیشین انجام یافته در تنظیم و گردآوری آیات فقهی و حقوقی ما را از یادکرد آنها هرچند به عنوان نمونه بی نیاز می کند. در این فرصت تنها به گروهی از آیات قرآن که در آنها از سیاست و حکومت سخن رفته است اشاره می کنیم:

۱. منشأ حاکمیت:

«إن الحكم إلا لله أمر أن لاتعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم...» يوسف/۴۰

حکومت و حاکمیت تنها از آن خدا است، او فرمان داده است که جز او را نپرستید، این دین استوار است.

«إن الحكم إلا لله يقص الحق و هو خير الفاعلين» انعام/۵۷

حکم و و حاکمیت تنها از آن خداوند است، اوست که حق را باز می گوید و بهترین جدا کننده حق از باطل است.

۲. نقش مردم در حکومت:

«و شاورهم في الأمر» آل عمران/۱۵۹

با مردم در کارهای مهم (سیاسی و اجتماعی) مشورت و رایزنی کن.

«و أمرهم شوری بينهم» شوری/۳۸

کارهای مهم ایشان (مؤمنان) از راه مشورت و رایزنی حل و فصل می پذیرد.

۳. شرایط و موقعیت های جنگ و صلح:

«و قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة» توبه/۳۶

با همه مشرکان بجنگید، همان سان که آنان همگی با شما در جنگند. (ائتلاف اسلامی در برابر ائتلاف بین المللی)

«و إن جنحوا للسلم فاجنح لها و توكّل على الله» انفال/۶۱

اگر آنان - دشمنان مسلمانان - به صلح تمایل نشان دادند، شما هم بپذیرید و به خداوند توکل کنید.

جای تردید نیست که پیامبر(ص) در طول ده سال آخر زندگی خود در مدینه به تأسیس حکومت پرداخت و خود به عنوان حاکم و فرمانروای سیاسی به رتق و فتق امور اجتماعی و سیاسی پرداخت و کارهایی چون جنگ و صلح، بستن قراردادهای، تدبیر امور معیشتی، قضایی و اجرای حدود، قصاص و سایر کیفرها و مجازات، که جملگی در قلمرو وظایف نهادهای حکومتی قرار می گیرد انجام داد. منشأ این قدرت حکومتی و اجرایی اگر آسمانی و بخشی از رسالت آن حضرت بوده است، چنان که معظم عالمان فرق اسلامی باور دارند، بدین معنی است که سیره ایشان، اعم از گفتاری و رفتاری منبع دریافت روش و اسلوب و ساختار نهاد سیاسی و حقوقی است و همچون سایر ابعاد و شئون رسالت وی تأمل و درنگ در الگوگیری را بر نمی تابد.

همچنین به فرض آنکه منشأ قدرت و مدیریت اجتماعی پیامبر را امری کاملاً دنیوی و برآمده از خواست و رضایت مردم بینگاریم - بدان گونه که برخی پنداشته اند - باز هم سنت گفتاری و رفتاری پیامبر و نظام سیاسی و حقوقی که وی در مدت ده سال حاکمیت خویش بر پاداشت، پیرو الهام و دریافت حقوق و سیاست اسلامی است؛ زیرا همان گونه که پیشتر گفتیم آیات قرآنی با صراحت تمام، هم اعتبار و حجیت گفتار پیامبر و هم حجیت کردار و رفتار او را بیان می کند:

«و ما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحى يوحى» نجم/۵۴

تضمین حجیت و اعتبار گفته های پیامبر(ص) از سوی خداوند را هر چند بعضی به قرآن محدود کرده اند؛ یعنی آنچه پیامبر به عنوان قرآن می گوید سخنی از روی خواهش نفس او نیست، اما همان گونه که علامه طبرسی و بسیاری دیگر از قرآن پژوهان می گویند و اطلاق آیه نیز آن را تأیید می کند، مقصود همه سخنان پیامبر است؛ جز در آن موارد که به دلیل خاص از دایره این اطلاق خارج شده است؛ همچون گفتار و اعمال شخصی و خصوصی که پیامبر به عنوان یک فرد از افراد بشر داشت. چنان که آیه: «لقد كان لکم فی رسول الله أسوة حسنة...» (احزاب/۲۱) روش و رفتار پیامبر در تمامی اشکال و در عرصه های گوناگون را منشأ الهام و معرفت آموزی معرفی می کند و آیه ۸۰ سوره نساء فرمان پذیری و پیروی از پیامبر(ص) را همان اطاعت از خداوند توصیف می کند: «من یطع الرسول فقد أطاع الله...»

بدین سان سنت گفتاری و رفتاری پیامبر اکرم(ص) به اجماع و اتفاق اندیشمندان مسلمان، و سنت (گفتار و رفتار) امامان معصوم پس از پیامبر(ص) در نگرش شیعی، و سنت صحابه به نظر برخی از اندیشمندان اهل سنت و جماعت، از منابع مشترک حقوق و سیاست است.

می توان گفت، سنت، احکام و آموزه های حکومتی و قواعد حقوقی بیشتری نسبت به کتاب را بیان می کند؛ چه در سنت، مسائل به صورت مشروح، جزئی و موردی آمده است. از این رو فهم و دریافت آنها آسان تر است، افزون بر این نظام سیاسی اسلامی پس از رحلت پیامبر نیز ادامه یافت. شیوه برخورد و عملکرد زمامداران پس از پیامبر با مسائل سیاسی و قوانین و قواعد حقوقی به ویژه در زمان حکومت حضرت علی(ع) و در نامه ها، خطبه ها و فرمان هایی که آن حضرت به والیان و نمایندگان سیاسی خویش نوشته است بر غنای سنت افزوده است.

نکته شایان ذکر آن است که برخی از نویسندگان معاصر در بهره وری از سنت تردید نشان داده اند؛ به این سبب که سنت بیشتر از رهگذر خبر واحد به دست ما رسیده است و خبر واحد غیر یقینی شایستگی مبنا قرار گرفتن برای قواعد اساسی را ندارد. در مقام وضع قانون اساسی جایز نیست به

سنت خبر واحد مستقل عمل کنیم. مقصود از مستقل، خبر واحدی است که حاکی از احکام و اصول جدیدی باشد که قرآن بر آنها تصریح نکرده باشد. ولی تصور می رود پس از اثبات حجیت خبر واحد در جای خود تفاوت در موضوع خبر نمی تواند موجب تفاوت کارکرد خبر باشد؛ مگر آن که اصل حجیت خبر واحد را نپذیریم.

سه. عقل

فهم و دریافت های عقلانی را قرآن کریم دارای اعتبار و حجیت می شناسد. این واقعیت را گذشته از آیات و نصوص قرآنی و روایی بسیاری که در آنها از مردمان برای عقل و خردورزی در مسائل و موضوعاتی چون خداشناختی، هستی شناختی، تاریخ شناختی، معادشناختی و سنت های حاکم بر تاریخ و جوامع انسانی دعوت شده است. از آیه ۲۵ سوره حدید و آیاتی چون: «و أمرهم شوری بینهم» و «و شاورهم فی الأمر» می توان دریافت که رهیافت های عقلانی در دو حوزه سیاست و حقوق نیز دارای حجیت و کارکرد است.

دو فراز از آیات پیش گفته، همان سان که تمامی قرآن پژوهان و مفسران گفته اند، به مشورت و رأی خواهی پیامبر از یاران و اصحاب در مسائل اجتماعی اشاره دارد و پیامبر را ملزم می کند که به رأی و نظر و دریافت های عقلی مردم ارج نهد و گاه آنها را به کار بندد. اما به آیه ۲۵ سوره حدید که می گوید:

«لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط...»

بی شک ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و همراه آنان کتاب آسمانی و وسیله سنجش (میزان) نازل کردیم تا مردمان به عدل و داد به پای خیزند.

می توان چنین استدلال کرد که در این آیه از فروفرستادن کتاب و بینه سخن رفته است. نقش عقل در فهم کتاب و متن جای انکار ندارد، اما بینه (= دلیل و برهان روشن) ۳۰ هر چند در فراخنای مفهوم خویش هر یک از دو برهان عقلی و دلیل حسی را جای می دهد، اما با در نظر داشت اینکه بیشتر آنچه از آسمان به پیامبران و از جمله پیامبر اسلام فروفرستاده شده از جنس ادله و برهان عقلی (باب بوده است) می شود گفت مقصود در این آیه برهان و دلیل عقلی است.

ز دیگر سو آنچه در این آیه مبارکه در فرآیند رهیافت به بینه و برهان های ارائه شده از سوی پیامبر(ص) از مردم خواسته شده است آن است که برای استقرار و برپاداشتن قسط و عدل قیام کنند؛ بدین معنی که خردمندان با دریافت های عقلانی متکی بر کتاب، بینه و راهکردهای وحیانی عقلانی، جامعه ای را پی بریزند که شاخصه قسط و عدل را در خود داشته باشد. ناگفته پیداست که جامعه آراسته به صفت و شاخصه قسط و عدل، جامعه ای است که در تمامی ابعاد به ویژه در بعد سیاسی و حقوقی آراسته به زیور عدالت باشد؛ چه اینکه قسط و عدل در بیشترین موارد کاربرد و نیز در فهم عرفی، پسوند نظام سیاسی و حقوقی و عملکرد سیاستمداران و قانون گذاران و اجرا کنندگان قانون (حقوق موضوعه) قرار می گیرد، و این دو عرصه قلمرو بارز و حداقلی قسط و عدل به شمار می روند.

بدین ترتیب قرآن به جامعه عقلا اجازه می دهد تا با استمداد از راهکارهای کلی وحی به سامان دهی نظام عادلانه اجتماعی بپردازد.

چهار. عرف

عرف یکی از کهن ترین منابع حقوق در تاریخ حیات جمعی و گروهی انسان ها است. پیشرفت روزافزون جوامع، جابه جایی ملت ها و مهاجرت ها، پیدایش مسائل جدید و روزآمد تا حدودی از نقش و کارکرد عرف در تعیین قواعد حقوقی کاسته است، اما هنوز هم در تمامی نظام های حقوقی و نیز سامان بخشی سیاسی، عرف یکی از منابع به حساب می آید. اندیشه گران علم حقوق در تعریف عرف گفته اند:

قاعده ای است که به تدریج و خود به خود میان همه مردم یا گروهی از آنان به عنوان قاعده ای الزام آور شناخته شده است. ۳۱

بر پایه این تعریف، سه عنصر: استمرار در طول زمان، گستردگی و فراوانی پذیرندگان، و باور به الزام آوری یک قاعده و قانون، معیار معروف بودن آن شناخته شده است. با نبود هر یک از این سه عنصر، معروف بودن یک قاعده نیز از میان می رود، از باب نمونه اگر عنصر الزام آوری و اجباری بودن در یک قاعده وجود نداشته باشد، چنان قاعده ای را می توان جزء عادات و رسوم یک جامعه قرار داد و نه قاعده عرفی. اما بر اساس برخی دیگر از تعاریف، تفاوت چندانی میان عرف و عادت اجتماعی دیده نمی شود.

عرف با شاخصه های یاد شده در نظام های حقوقی گوناگون معاصر - با تفاوت هایی - هم از نظر عملی و هم از لحاظ نظری جزء منابع قانون و قواعد حقوقی به شمار می رود. هر چند که در نظام های حقوقی وجدان گرا عرف، منزلتی افزون تر از قانون مدون و وضعی، و در نظام های حقوقی قانون گرا عرف، مرتبتی فروتر نسبت به قوانین مدون و وضعی دارد.

در نگرش قرآنی و دیانت اسلامی نیز به عرف جامعه انسانی به ویژه عرف جامعه عقلا توجه شده و منبع مشترک سیاست و حقوق به حساب آمده است. قرآن کریم بارها به جامعه دینداران فرمان می دهد که نظم اجتماعی و روابط درونی خویش را بر پایه معروف بنا کنند. یکایک افراد جامعه در ترویج و سامان دادن امور بر مبنای معروف و جلوگیری از رهیافت منکر در تعامل اجتماعی تکلیف و وظیفه دارند: «کنتم خیر امه أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر...» (آل عمران/۱۱۰)

شما اهل ایمان برترین امتی بوده اید که از درون جامعه خود برخاسته اید - تا به اصلاح آن بپردازید - به معروف - سنت های پسندیده - فرمان می دهید و از منکر - سنت های ناشایسته - پرهیز می دهید.

معروف در کاربرد قرآنی به معنای هر آن چیزی است که از منظر شرع و وحی یا عرف عقلا بایسته و نیکو بنماید. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۲۷ سوره مبارکه بقره «و لهنّ مثل الذی علیهنّ بالمعروف» می گوید:

«معروف آن است که مردم با ذوق برآمده از حیات و زندگی اجتماعی متداول، آن را می

شناسند». ۳۲

از اطلاق و گستره اعتبار دهی به عرف جامعه عقلا در نگره قرآن می توان چنین دریافت که در صورت فقدان دیدگاه روشن و صریح شرع در بایستگی و یا نبایسته بودن عمل و یا گفتاری چه در ساحت فردی و چه در حوزه امور اجتماعی، عرف و سیره و تشخیص و نظر جامعه کاربرد دارد و به

گفته یکی از قرآن پژوهان: «در این صورت، مطلق معروف، مورد تصدیق شرع است، خواه شرع بالخصوص به آن تصریح کرده باشد یا نه» ۳۳.

قلمرو مشترک حقوق و سیاست

حقوق و سیاست در مواد و قلمرو نیز اشتراک دارند و به یکدیگر می پیوندند؛ چه حقوق از زوایا و جهات مختلف از جمله بر پایه نوع رابطه و قلمرو جغرافیایی به چهارگونه حقوق داخلی خصوصی و عمومی و حقوق خارجی خصوصی و عمومی تقسیم می شود، چنان که سیاست - به مفهوم روبه و خط مشی حکومت - نیز به نوبه خود به دو گونه سیاست خارجی و داخلی تقسیم می گردد.

حقوق عمومی داخلی به آن گروه از اصول و قواعد اطلاق می گردد که دو طرف آن یکی مردم و دیگری دولت است. به بیان دیگر، موضوع حقوق عمومی کلیت جامعه سیاسی است و گاه از آن به حقوق اساسی تعبیر می شود و شامل قواعد و اصول حاکم بر روابط سیاسی متقابل میان مردم و دولت و نهادها و ارگان های دولتی با یکدیگر می شود. و این همان چیزی است که هرگاه از منظر روبه و شیوه عملکرد قانونی دولت باملت در نظر گرفته شود عنوان سیاست داخلی به خود می گیرد.

حقوق عمومی خارجی که موضوع آن تنظیم روابط میان دولت ها و نهادها و سازمانهای بین المللی با یکدیگر است در قلمرو سیاست با عنوان سیاست خارجی یاد می شود. بدین سان قدرت، حق و آزادی هر چند که به ظاهر واژگان و مفاهیم ناسازگار و ناهمخوان به نظر می آیند، اما حیات اجتماعی انسان ضرورت هم زیستی این هر سه را برتافته و آنها را در بستر مشترک جاری می سازد.

ادیان آسمانی از جمله اسلام که هدف و غایت بهینه سازی و نیکبختی و رستگاری افراد و جامعه انسانی را در بطن حیات مادی و اجتماعی سراغ می گیرند، به طور طبیعی داعیه رهنمونی انسان ها به بهترین و سالم ترین شیوه زندگی را دارند؛ زندگی که بخشی از آن رابطه و نحوه تعامل حکومت و ملت و حقوق متقابل دولت و ملت و شیوه عملکرد دولت با شهروندان، و بخش دیگر آن شیوه تعامل و روابط دولت و حکومت دینی با سایر دولت ها و نهادهای خارجی و بین المللی است. و از این رهگذر در متون و نصوص دینی و اسلامی، هم در موضوع حقوق عمومی داخلی (= سیاست داخلی) و هم در موضوع حقوق عمومی خارجی (= سیاست خارجی) راهبردهای صریح و شفاف - هر چند به صورت کلی که تاب و توان مانایی در گذر زمان و تغییر شرایط را از دست ندهد - دارد.

اصل حفظ کرامت، حیثیت و ارزش های والای انسان، اصل آزادی، اصل برابری و مساوات انسان ها در حقوق و تکالیف، کیفرها و مجازات ها، حق حیات، مصونیت جان، مال، مسکن و اسرار شخصی، مصونیت مکاتبات و مراسلات، حق مالکیت، کار و اشتغال، حق برخورداری از دانش و پرورش، حق تعیین سرنوشت، حق دادخواهی و تضمین امنیت حقوقی و اجتماعی، در شمار مهم ترین مواردی هستند که از منظر دین در قلمرو مشترک حقوق اساسی و هم زمان سیاست داخلی جای می گیرند.

چنان که اصل هم زیستی مسالمت آمیز و صلح جویانه، اصل گسترش عدالت و برابری در تعامل بین المللی، اصل بی طرفی، اصل وفا به پیمانها و تعهدها، از اصول و قواعد بنیادین در حقوق بین المللی و سیاست خارجی اسلامی و قرآنی هستند.

تفصیل این بخش پژوهش و تحقیقی جداگانه را می طلبد.

۱. منتسکیو، روح القوانین، ترجمه علی اکبر مهتدی، چاپ هشتم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ۱۱۶.
۲. قنواتی، جلیل، نظام حقوقی اسلام، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۷۷، ۱۷.
۳. ماهنامه بازتاب اندیشه در مطبوعات روز ایران، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، شماره ۳۳، گفتگو با محمد راسخ؛ حق و تکلیف در عصر قدیم و جدید، ۱۴-۱۵.
۴. جعفری، محمدتقی، بررسی و نقد افکار راسل، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴، ۱۹۵، به نقل از: مقالات غیرمشهور.
۵. سروش، عبدالکریم، دانش و ارزش؛ پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق، انتشارات باران، تهران، ۱۳۵۹، ۳۳.
۷. افلاطون، جمهوریت، ۴۶.
۸. مایکل ب. فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی امینی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ج ۲، بخش ۱، ۱-۳-۱۵۲.
۹. همان.
۱۰. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه صفدر تقی زاده و ابوطالب صارمی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۱، ۶۴۳/۸.
۱۱. مایکل ب. فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد ۲، قسمت اول، صفحه ۱۵۴.
۱۲. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ۴۶۳/۸ و ۴۶۹.
۱۳. همان.
۱۴. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۴۴، جزء ۳، ۱۹۹ و ۲۰۱.
۱۵. همان.
۱۶. برایان ردهد، اندیشه سیاسی افلاطون، تانانو، ترجمه مرتضی کافی و اکبر افسری، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۳، ۱۹۰.
۱۷. همان.
۱۸. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، چاپ دوم، نشر پرواز، تهران، ۱۳۶۵، ۱۹۰.
۱۹. همان.
۲۰. منتسکیو، روح القوانین، ۴۱۶.
۲۱. همان، ۴۰۵.
۲۲. همان، ۴۰۹؛ مایکل ب. فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۲، قسمت دوم، ۳۲۴.
۲۳. مایکل ب. فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، جزء ۲، قسمت دوم، ۳۳۳.
۲۴. همان، ۳۴۸، ۳۵۲ و ۳۵۱.
۲۵. همان.

۲۶. همان.

۲۷. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، جزء ۳، ۱۴۴.

۲۸. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، چاپ اول، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۴۵، ۱۴۴/۳.

۲۹. فصلنامه علوم سیاسی، مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم، قم، سال اول، شماره ۲، پاییز سال ۱۳۷۷، صفحه ۲۲، گفت و گو با آیت الله محمدهادی معرفت.

۳۰. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ماده «بین».

۳۱. کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق، ۱۸۸.

۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق، ۲/۲۳۲.

۳۳. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ماده «عرف».

