

موازنه حدود آزادی بیان در اسناد بین الملل و قرآن

با تکیه بر واکاوی سرگذشت حضرت موسی علیه السلام و فرعون *

- محمدرضا بهادری^۱
- صاحبعلی اکبری^۲
- سیدکاظم طباطبائی پور^۳

چکیده

حق آزادی بیان در آموزه‌های اسلام و میثاق‌های بین‌المللی جزء حقوق سیاسی مدنی انسان‌ها و یکی از پذیرفته‌ترین اصول حیات اجتماعی بشر شمرده شده است. از یک‌سو در روزگار کنونی، محور مناقشه درباره آزادی بیان، حدود آن است و از سوی دیگر، ربط و نسبت میان مؤلفه‌های سنت و مدرنیته از دل مشغولی‌های جدی محققان و پژوهشگران می‌باشد. از این روی این مقاله بر آن است تا با کاویدن و سراغ گرفتن از مرزهای قلمرو کلان آزادی بیان در اسناد بین‌المللی و موازنه آن‌ها با آموزه‌های قرآن کریم به عنوان اولین مصدر تشریح مسلمانان، حدود و ثغور آزادی بیان را بررسی نماید و در این مسیر با توجه به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (bahador124@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (akbari-s@um.ac.ir).

۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (tabatabaei@um.ac.ir).

اینکه در زمینه آزادی بیان و مرزهای آن، یکی از کهن‌ترین چالش‌های آدیان در ادوار گوناگون تاریخ با ساختارهای قدرت و نظام حاکم بوده است، این پژوهش با تمرکز بر سرگذشت حضرت موسی علیه السلام در حکومت فرعون، مرزهای پیش‌بینی شده در اسناد بین‌المللی را به بحث و نقد می‌کشانند.

بر همین اساس و با در نظر گرفتن فزونی نشست‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای در باب آزادی بیان و حجم بالای مرزهای خرد و کلان آزادی بیان در اسناد بین‌المللی، ابتدا مهم‌ترین معاهدات فرامنطقه‌ای را ذکر کرده و سپس آن‌ها را با آموزه‌های قرآنی حکایت حضرت موسی علیه السلام و فرعون مقایسه و نقد می‌کند. نتایج این پژوهش نشانگر آن است که از بین حدود آزادی بیان در این اسناد، تنها مرز «حمایت از حقوق دیگران» قابل استناد است و دیگر حدود، علی‌رغم تلاش‌های فراوان در عرصه بین‌المللی، محدودیت‌های بسیار کلی و مبهمی است که آزادی بیان را تهدید و تحدید می‌کند.

واژگان کلیدی: مرزهای آزادی بیان، قرآن، اسناد بین‌المللی، حضرت

موسی علیه السلام، فرعون.

۱. مقدمه و طرح مسئله

یکی از حقوق اساسی آدیان که از ذات و هویت انسان سرچشمه می‌گیرد و توسط معرفت‌های دینی یا بشری قابل سلب از آدمی نیست، حق آزادی بیان می‌باشد. این حق که در ردیف آزادی‌های سیاسی مدنی و نسل اول حقوق بشر به شمار می‌رود، برای نخستین بار در اواخر قرن ۱۸ میلادی در اعلامیه حقوق بشر و شهروند انقلاب فرانسه مطرح^۱ و سپس در سده‌های بعد الهام‌بخش اسناد بین‌المللی گردید.

دین اسلام و محور بنیادین آن قرآن کریم، پیش از قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی به این ارزش اشاره نموده است. آنچه که قرآن در زمینه آزادی بیان و حدود آن به ویژه در شیوه تعامل پیامبران با مخالفان - چه پیامبران صاحب حکومت و چه آن‌ها که در رعیت قرار داشتند- اهمیت شایانی دارد.

۱. هرچند در منشور حقوق انگلیسی سال ۱۶۸۸ میلادی، از واژه «آزادی بیان» استفاده شده است، اما به دلیل اینکه تنها ناظر بر مذاکرات مجلس انگلستان و حقوق نمایندگان آن می‌باشد، در زمره اسناد بین‌الملل محسوب نمی‌شود (برای دیدن متن کامل منشور ر.ک: 3-2; Smith, 2009; 264-267; Shafee, 1951).

در قرآن کریم، گروهی از پیامبران الهی به عنوان اولوالعزم معرفی شده‌اند (ر.ک: احقاف/ ۴۵). ایشان به دلیل پاسخ‌گویی به مسائلی که ناشی از اقتضای زمان بوده، ناگزیر از آوردن دستورات جدید و نظام تبلیغاتی نوین بوده‌اند که لزوماً دارای قلمروی وسیع‌تر بوده و به تبع آن، تعدد گروه‌های مخالف، اندیشه‌ها و استدلال‌های آنان را در پی داشته است. از جمله آن پیامبران، حضرت موسی علیه السلام می‌باشد. حوادث و تحولات بسیار در دوران عمر او وجود دارد که برجسته‌ترین آن‌ها، مواجهه ایشان با حکومت خودکامه فرعون است.

در این مقاله، نخست آنچه در اسناد بین‌المللی به مثابه مرزهای آزادی بیان پیش‌بینی شده، بیان گردیده است و سپس با تکیه بر واکاوی رویارویی حضرت موسی علیه السلام و فرعون در قرآن، مرزهای موجود در معاهدات بین‌المللی مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته‌اند.

۲. روش تحقیق

با عنایت به اینکه آزادی بیان بدان‌معنا که امروز در مباحث اندیشه سیاسی و حقوقی از آن بحث می‌شود، محصول اندیشه‌ورزی‌های سده‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی در جامعه غرب است، این اصطلاح را باید در شمار آن دسته از اصطلاحات علوم اجتماعی به‌شمار آورد که در بافت همین دوره تاریخی قابل درک‌اند و کوشش برای یافتن مستقیم آن‌ها در متون عصر کلاسیک بی‌فایده است. بنابراین برای آنان که در اندیشه سیاسی و حقوقی اسلام کاوش می‌کنند و در خصوص نسبت میان مفاهیم عصر مدرن و نصوص اسلامی از کتاب و سنت پژوهش می‌نمایند، آزادی بیان نیز یکی از این دسته مفاهیم است که باید پذیرفت جز با تمهیداتی، قابل مصداق‌یابی در نصوص نیست.

به عبارت دیگر، واکاوی مستقیم مسائل مستحدثه در قرآن کریم به ویژه آن دسته از مفاهیم تازه تأسیس - نظیر آزادی بیان و حدود آن همچون امنیت ملی و تمامیت ارضی - که از رهگذر مواجهه با فرهنگ و تمدن غرب در دوران معاصر، در فرهنگ و اندیشه مسلمانان نفوذ یافته، راه به جایی نمی‌برد؛ همان‌گونه که در مقابل، عقیده به خلأ کامل کتاب و سنت از مفاهیم مدرن و در نتیجه اعتقاد به خطا و ناروا بودن دستیابی آن‌ها از دل مفاهیم کهن - چنان‌که برخی معتقدند (ر.ک: سروش، ۱۳۸۴: ۱۴) - اشتباه است.

بر این اساس، جستجوی شتابزده به دنبال حدود آزادی بیان در کتاب و سنت بر پایه معنای اجمالی از آن‌ها نمی‌تواند نتایج قابل تکیه‌ای در بر داشته باشد. بلکه دقیق‌تر آن است که نخست بررسی کنیم هر یک از حدود آزادی بیان در مفهوم مدرن خود ناظر به چه امری است و سپس آن امر را در متون دینی پی‌جویی نماییم؛ اگر آن امر در کلیت خود هم، در نصوص قابل جستن نباشد، امکان جستن مؤلفه‌های آن و ترکیب مؤلفه‌ها برای رسیدن به ارتباطی میان مفهوم امروزی و مفاهیم سنتی وجود خواهد داشت. این مسیر از طریق «خرش بینا فرهنگی»^۱ قابل پیمودن است که مبنای کار در این مقاله قرار گرفته است.

۳. مفاهیم پژوهش

۳-۱. آزادی

ادیان زبان فارسی، آزادی را در لغت، «خلاف بندگی و رقیت و عبودیت و اسارت و اجبار، قدرت عمل و ترک عمل، قدرت انتخاب و...» معنا کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳۲/۱). به گزارش عبدالهادی حائری برخی واژه آزادی را از واژه اوستایی «آزاته»^۲ و یا واژه پهلوی «آزاتیه»^۳ گرفته‌اند. برخی دیگر معتقدند که واژه «آزات»^۴ به معنای آزاد در برخی از اسناد آرامی سده پنجم پیش از میلاد مصر، راجع به آزادی یک زن برده به کار رفته است (حائری، ۱۳۷۴: ۷). بر اساس این گزارشات از دیرباز واژه آزاد و آزادی به معنای مخالف بردگی و انسان غیر برده در زبان‌های فارسی و آرامی کاربرد داشته است. معادل عربی واژه «آزادی» یعنی واژه «حر» نیز از چنین قدمتی برخوردار است. درباره ریشه این واژه اختلاف نظر وجود دارد. عالمان لغت عربی از جمله جوهری، آن را از اصل «حرر» به معنای حرارت دانسته‌اند (جوهری، ۱۹۸۴: ۶۲۶/۲-۶۲۷) و بعضی واژه «حر» را که معادل عربی لفظ «آزاد» است، چنین معنا می‌کنند:

1. Trans-cultural crawling.
2. Azata.
3. Azatih.
4. Azat.

«الحَرّ في اللغة خلاف العبد والرقيق والحَرّيّة حالة الحرّ وهي خلاف الرقّ أو العبوديّة»
(بستانی، ۱۹۸۰: ۷/۳).

۸۱

گروهی از محققان نیز این واژه را غیر عربی و از ریشه عبری «hor» و یا از ریشه سریانی دانسته‌اند (روزنتال، ۱۳۷۹: ۲۷-۲۸).

اما معادل انگلیسی آن «freedom» و «liberty» است که در لغت به معنای «فارغ از اسارت، رها، نامحدود، خلاص یافته از قیود یا وظایف، بی مانع، نامقید در عمل و مجاز به مستقل بودن» می‌باشد (کرنستون، ۱۳۵۴: ۴۴) و در سطح اصطلاحی، معمولاً به صورت جمع و در حوزه مناسبات فردی و اجتماعی نظیر آزادی اندیشه، آزادی قلم و بیان، آزادی تجمع به کار می‌رود. از این رو، مسئله اصلی در این سطح، بحث از رابطه آزادی با قانون و حقوق و نهادهای کنترل اجتماعی است (دراویل، ۲۰۰۶: ۱۴۴).

۲-۳. بیان

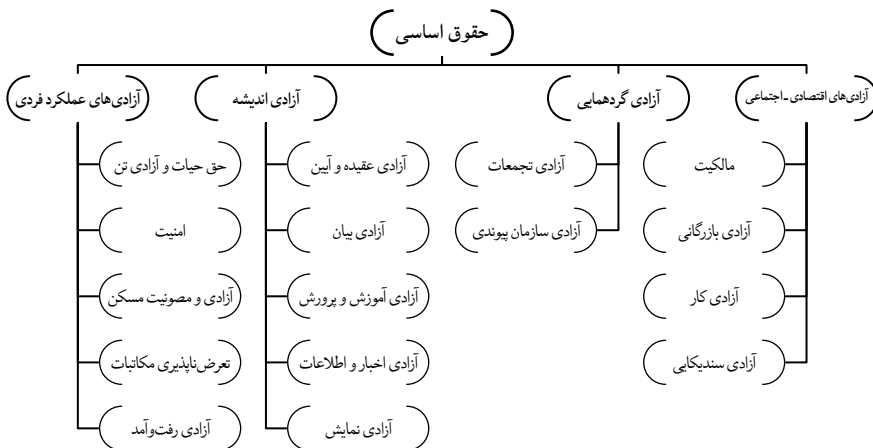
نزد شماری از واژه‌شناسان زبان عربی و فارسی به دو حوزه معنایی «۱. فصاحت، زبان‌آوری، سخن آشکار و فصیح؛ ۲. اظهار، کشف و ظهور» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۹/۱۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۷/۱؛ عسکری، ۱۴۱۲: ۱۰۸؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۵۱۳۸/۴؛ عمید، ۱۳۸۸: ۲۲۷). در ادبیات انگلیسی نیز واژه بیان در ترکیب وصفی آزادی بیان، به همین دو زمینه معنایی اشاره دارد و معادل «speech» به معنای نطق و سخن، و «expression» به معنای اظهار - نظر و رأی - آمده است.

نتیجه التزام به معنای اول، آزادی بیان را مضیق و آن را تنها ناظر به آزادی سخن می‌گرداند. در حالی که دومی، معنای وسیع‌تری از آزادی بیان در قالب نوشتن کتاب و مقاله، انتشار مجله و روزنامه، ایراد سخنرانی و خطابه، تهیه برنامه رادیویی و تلویزیونی و امثال آن را شامل می‌شود (cf. Kumar, 2003: 2/504-511). معنای دوم واژه بیان، مقصود این نوشتار است.^۱

۱. از همین روی، واژه بیان در «عَلَمَةُ الْبَيَانِ» (رحمن / ۴) نزد بسیاری از مفسران، به معنایی فراتر از سخن گفتن آمده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۰۱/۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۵/۱۹؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۲۴/۵؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۹۰/۶).

۳-۳. آزادی بیان در این پژوهش

به منظور سامان دادن به این مقاله و دستیابی به تعریفی شفاف از آزادی بیان، می‌باید فراتر از بررسی‌های مفهومی و تحلیلی - واژگانی، ابتدا جایگاه حق آزادی بیان در دانش حقوق تبیین گردد و سپس به مؤلفه‌های اصلی آزادی بیان اشاره شود. در دانش حقوق از انواع و گونه‌های مختلفی از حقوق و آزادی‌ها بحث می‌شود. در این میان، شاخه‌ای از دانش حقوق وجود دارد که به حقوق اساسی موسوم است و جزئی از حقوق عمومی و نیز از زمره حقوق داخلی محسوب می‌شود. حقوق و آزادی‌های متنوعی ذیل حقوق اساسی مورد بررسی قرار می‌گیرند و طبقه‌بندی‌های متعددی از حقوق مذکور در دانش حقوق به دست داده شده است. اگرچه هیچ یک از آن‌ها را نمی‌توان طبقه‌بندی نهایی و مورد اجماع صاحب‌نظران این علم دانست، می‌توان گفت برخی از آن‌ها از اعتبار و مقبولیت بیشتری در مباحث نظری برخوردارند. یکی از مشهورترین طبقه‌بندی‌ها، طبقه‌بندی زیر است (ر.ک: قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۷۳: ۹-۱۱):



بی‌تردید برای نخستین بار تعریف کامل از آزادی بیان و زمینه‌های اصلی آن نظیر آزادی کلام، آزادی قلم و آزادی چاپ، در فرانسه پس از پیروزی انقلاب ۱۷۸۹ در «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» ارائه شد. در ماده ۱۱ این اعلامیه، آزادی بیان چنین تعریف شده است:

«انتقال و انتشار آزاد افکار و عقاید، یکی از گرانبهاترین حقوق انسانی است. بنابراین

هر شهروندی می‌تواند آزادانه سخن بگوید، بنویسد و چاپ کند؛ مگر در مواردی که برای مقابله با سوءاستفاده از این آزادی، در قانون مشخص شده‌اند و قابل تعقیب‌اند».

گفتنی است که هیچ کدام از آزادی‌های اخیر در «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» از صفت «گرانباترین حقوق انسانی» مورد نظر برای آزادی بیان برخوردار نگردیده است (ر.ک: معتمدنژاد، ۱۳۸۶: ۸۱-۸۵). در عین حال، یکی از بهترین تعریف‌های آزادی بیان را بایستی در اعلامیه جهانی حقوق بشر کاوید. در ماده ۱۹ این اعلامیه چنین آمده است:

«هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور، شامل آن است که از داشتن عقاید خود، بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی، آزاد باشد».

هرچند تعریف آزادی بیان طی سه قرن اخیر، دستخوش تغییر و تکامل بوده است، اما آزادی بیان با هفت مؤلفه کلیدی تبیین می‌گردد:

- ۱) همه به طور برابر و بدون هیچ تفاوتی از آن برخوردارند.
- ۲) دامنه جغرافیایی این حق، نامحدود و فراتر از مرزهاست.
- ۳) دامنه ماهوی این حق محدود نیست و شامل هر گونه اطلاعات و عقایدی می‌شود.
- ۴) این حق شامل دریافت و انتقال اطلاعات، ایده‌ها و عقاید می‌شود.
- ۵) شیوه انتشار بیان نامحدود است.
- ۶) هر نوع تدبیر برگرفته از سوی دولت‌ها برای محدود کردن آزادی بیان، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، مداخله در این حق تلقی می‌شود.
- ۷) حق آزادی بیان، برای اطمینان از جریان آزاد اطلاعات و عقاید در جامعه، تکالیف ایجابی را فراروی دولت حاکم قرار می‌دهد (cf. Daudin Clavaud, 2015: 23).

۴. مرزهای آزادی بیان در اسناد بین‌المللی

پس از تصویب عهدنامه تأسیس سازمان ملل متحد در نخستین هفته‌های بعد از پایان جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵)، از سوی نهادهای اصلی و تخصصی این سازمان برای تأمین صلح و پیشبرد آزادی بیان، گام‌های مهمی برداشته شد. در میان همه اسناد

بین‌المللی مصوب این نهاد، در دو سند اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، به حق آزادی بیان و حدود آن به طور مستقیم پرداخته شده است.

۴-۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر

این اعلامیه در دهم دسامبر ۱۹۴۸ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید. ماده ۱۹ این اعلامیه چنین مقرر داشته است:

«هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور، شامل آن است که از داشتن عقاید خود، بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی، آزاد باشد».

هرچند در ماده مذکور، آزادی بیان بدون هیچ استثناء و محدودیتی ذکر شده است، اما این بدان معنا نیست که آزادی بیان از دیدگاه تهیه‌کنندگان آن، بدون محدودیت تلقی شده باشد؛ زیرا در پایان این متن و در بند ۲ و ۳ ماده ۲۹، محدودیت‌هایی پیش‌بینی شده است:

«۲. هر کس در اجرای حقوق و استفاده از آزادی‌های خود، فقط تابع محدودیت‌هایی است که به وسیله قانون منحصرأ به منظور تأمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی، در شرایط یک جامعه دموکراتیک وضع گردیده است. ۳. این حقوق و آزادی‌ها، در هیچ موردی نمی‌تواند بر خلاف مقاصد و اصول ملل متحد باشد».

علاوه بر این، به موجب ماده ۳۰ این اعلامیه، آزادی‌گرایی نمی‌تواند تا آنجا پیش رود که به دشمنان خود اجازه دهد در لویای قانون به فعالیت‌های ضد آزادی پردازند و به استناد آزادی بیان، به اقدامی مبادرت ورزند و یا عملی انجام دهند که حقوق و آزادی‌های پیش‌بینی شده در اعلامیه را از میان ببرد.

۴-۲. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی

مجمع عمومی سازمان ملل متحد، هجده سال پس از تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر در جریان برگزاری بیست و یکمین اجلاسیه خود در تاریخ ۱۶ دسامبر

۱۹۶۶، میثاق بین‌المللی مربوط به حقوق مدنی و سیاسی را به تصویب رساند که در مواد ۱۹ و ۲۰ آن، مقررات راجع به حق آزادی بیان و همچنین محدودیت‌ها و وظایف و مسئولیت‌های مربوط به آن حق بیان شده است.

در ماده ۱۹ نکات زیر پیش‌بینی گردیده‌اند:

«۲. هر کس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی جست‌وجو و دریافت و اشاعه اطلاعات و افکار از هر قبیل، بدون توجه به محدودیت‌ها، خواه شفاهاً یا به صورت نوشته یا چاپ یا به صورت هنری و یا به هر وسیله دیگر، به انتخاب خود می‌باشد. ۳. اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده، مستلزم حقوق و مسئولیت‌های خاص است و لذا ممکن است تابع محدودیت‌های معینی شود که در قانون تصریح شده و برای امور ذیل ضرورت داشته باشد: الف) احترام حقوق یا حیثیت دیگران. ب) حفظ امنیت ملی یا نظم عمومی یا سلامت و اخلاق عمومی».

در ماده ۲۰ نیز که به آزادی بیان مربوط می‌شود، آمده است:

«۱. هر گونه تبلیغ برای جنگ، به موجب قانون ممنوع است. ۲. هر گونه دعوت به کینه ملی یا نژادی یا مذهبی که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور باشد، به موجب قانون ممنوع است».

در مسیر شناخت بیشتر از حدود آزادی بیان، گفتنی است که علاوه بر مساعی و اقدامات نهادهای سازمان ملل متحد در این زمینه، در دهه‌های اخیر از سوی سازمان‌های منطقه‌ای بین‌الدول نیز کوشش‌هایی درباره حدود آزادی بیان صورت گرفته است که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان تلاش شورای اروپا - متشکل از کشورهای اروپای غربی، مرکزی، شرقی و جنوب شرقی و نیز کشورهای قفقاز- در تصویب «کنوانسیون اروپایی حقوق بشر»،^۱ نیز کوشش سازمان کشورهای آمریکایی - مرکب از ممالک آمریکای شمالی و آمریکای لاتین- برای امضای «عهدنامه آمریکایی حقوق بشر»،^۲ و در نهایت، مهم‌ترین اقدام اتحادیه آفریقا در تثبیت «منشور آفریقایی حقوق بشر و خلق‌ها»^۳ دانست.

1. European Convention on Human Rights, 4 November 1950.
2. American Convention on Human Rights, 22 November 1969.
3. African Charter of Human and People's Rights, 24-27 June 1981.

گفتنی است که در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر «امنیت ملی، تمامیت ارضی، امنیت عمومی، حفظ سلامت یا اخلاق عمومی، حفظ حیثیت یا حقوق دیگران، افشای اطلاعات محرمانه، اقتدار و بی طرفی قوه قضاییه»، و در عهدنامه آمریکایی حقوق بشر «احترام حقوق یا حیثیت دیگران، حفظ امنیت ملی، نظم عمومی، سلامت یا اخلاق عمومی، (در مورد سرگرمی‌های عمومی) حفظ اخلاق کودکان و بزرگسالان، تبلیغ برای جنگ، دفاع از تنفر ملی یا نژادی یا مذهبی، تحریک خشونت غیر قانونی به هر بهانه‌ای اعم از نژاد، رنگ، مذهب، زبان یا ملیت» و در منشور حقوق بشر و خلق‌ها «قانون، رسیدن به نفع مشروع ضروری، ضرورت داشتن برای یک جامعه دموکراتیک» به مثابه مرزهای آزادی بیان ذکر شده است.

همان گونه که مشاهده می‌کنیم، اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای بالا، در کنار مرزهای کلی و کلان آزادی بیان، متضمن حدود خرد و جزئی نیز می‌باشد. عمده محدودیت‌های آزادی بیان عبارت‌اند از: «امنیت ملی»، «نظم عمومی»، «اخلاق» و «حقوق دیگران»، و دیگر حدود در این چهار مرز قرار می‌گیرند - نظیر تحریک خشونت یا تنفر که داخل در قید اخلاق هستند و چون غیر اخلاقی‌اند ممنوع‌اند. در ادامه این نوشتار، هر یک از این حدود با تکیه بر آنچه قرآن کریم در سرگذشت حضرت موسی علیه السلام و فرعون بیان می‌نماید، در بوته نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد.

۵. بررسی مرزهای آزادی بیان با تکیه بر واکاوی سرگذشت حضرت

موسی علیه السلام و فرعون در قرآن

به گواهی اسناد بین‌المللی موجود، آنچه امروز به نام آزادی بیان در زمره حقوق بشر در این اسناد از آن سخن می‌رود، عمری کوتاه دارد و محصول اندیشه‌ورزی‌های سده‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی است و بی‌گمان قرآن کریم به مثابه مصدر بنیادین تشریح مسلمانان، بسی قبل بدان پرداخته و زمینه ورود جدی آزادی بیان را در ساحت اندیشه بشری فراهم ساخته است. اینک شایسته است قبل از بررسی مرزهای آزادی بیان، به برخی آیات قرآن کریم در باب آزادی بیان اشاره شود.

یکی از آیاتی که در موضوع آزادی بیان مورد توجه متفکران مسلمان قرار گرفته، این آیه است: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (زمر / ۱۷-۱۸).

برخی از مفسران واژه «القول» در این آیه را به معنای قرآن و کلام رسول و یا احکام مستحب و واجب و مباح و ... تفسیر کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۶/۲۴۴). اما این نظریه پذیرفتنی نیست و همان گونه که علامه طباطبایی اشاره می‌کند، صاحبان این رأی، بی دلیل عموم آیه را تخصیص زده‌اند. این آیه وصف بندگان است که طالب حق هستند و به قصد کشف حقیقت، اقوال مختلف اعم از حق و باطل را می‌شنوند؛ هیچ سخنی را به صرف اینکه با تمایلات آن‌ها سازگار نیست و نمی‌گذارند؛ در آن‌ها می‌اندیشند و آنچه را حق است و یا بهترین می‌باشد برمی‌گزینند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۲۵۰). این آیه به وضوح بر آزادی بیان دلالت دارد؛ زیرا لازمه شنیدن اقوال مختلف -از حق و باطل- آن است که امکان طرح و بیان آن‌ها وجود داشته باشد.

از دیگر ادله آزادی بیان می‌توان آن دسته از آیاتی را دانست که مناظره و گفت‌وگوی بین ادیان را تجویز نموده و در پی ایجاد فضای مناظره و استدلال و مجادله احسن می‌باشد؛ نظیر: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل / ۱۲۵)، ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ (عنکبوت / ۴۶).

سید بن قطب درباره دستور جدال احسن چنین می‌نویسد:

«جدال احسن یعنی هیچ عامل فشاری بر مخالف نباشد، هیچ گاه تحقیر و تقیح نشود... مخالف و مجادل احساس کند که جانش مصون از خطرات و دارای ارزش بلندی است... به گونه‌ای با وی رفتار شود که حتی گمان نکند هدف، غلبه بر اوست، بلکه بفهمد رسیدن به حق معیار است (۱۴۱۲: ۴/۲۰۲)».

آیات یادشده به روشنی بیانگر نگاه تحسین آمیز قرآن به موضوع «آزادی بیان» می‌باشد.

۱-۵. امنیت ملی

به حکم عقل و بر اساس میثاق‌های بین‌المللی، یکی از حدود شایسته تحمیل بر آزادی بیان، «امنیت ملی» است. لیکن ابتدا ضروری است مقصود از امنیت ملی روشن

شود. علی‌رغم اهمیت فوق‌العاده مفهوم امنیت ملی به دلیل تأثیر تصمیم‌های حاکمان و دولتمردان در مواقع بحرانی بر عناصر نظم داخلی و نیز روابط خارجی، این اصطلاح در اسناد بین‌المللی تعریف نشده است (Emerson, 1982: 1/78). اما گفتنی است که این واژه در مفهوم سنتی خود، به فقدان تهدید نظامی علیه یک کشور و در مفهوم فراستنی، به ابعاد دیگر تهدیدات نظیر اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و... تعریف گردیده (ر.ک: مک‌کین و لیتل، ۱۳۸۰: ۱۶-۱۷؛ ماندل، ۱۳۹۶: ۵۱-۵۲) و حمایت از آن به معنای اتخاذ تدابیری است به منظور پیشگیری یا پاسخ به تهدیدات جدی علیه کشور در کل؛ خواه تهدید خارجی باشد، مانند تهدید نظامی و خواه منشأ آن داخلی باشد، مانند اقدام علیه حاکمیت (کولیور، ۱۳۷۹: ۱۸۱).

بر پایه گزارشات قرآن، فرعون و دستگاه حکومتی وی نمونه‌ای آشکار از یک حکومت توتالیتراست با حکمرانی فردی با ویژگی‌هایی همچون مجرم (اعراف/۱۳۲؛ یونس/۷۵)، مستکبر (عنکبوت/۳۹؛ مؤنون/۴۶)، فاسق و بدکار (قصص/۱۳۲)، ظالم و ستمکار (انفال/۵۴)، عصیانگر (نازعات/۲۲) و طغیانگر (مزمّل/۱۵).

سرگذشت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و فرعون حاکی از آن است که تنش میان امنیت ملی و آزادی بیان، امری انکارناپذیر است و میان حق آزادی بیان و حق مصونیت از فرض شدن به عنوان مجرم و مخلّ امنیت ملی، مرزی بسیار تاریک وجود دارد؛ به طوری که ابهام‌زدایی از آن بسیار مشکل است. از همین روست که حتی بیانیه ژوهانسبورگ^۱ مصوب اکتبر ۱۹۹۵ میلادی که به هدف حل تعارض‌های این دو قلمرو به تصویب رسید، به طور کامل نتوانست جدال میان دو پارادایم غالب و رقیب، یعنی دیالکتیک امنیت‌گرایی و آزادی‌گرایی را به سازش بدل نماید.

با بررسی سخنان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به فرعون می‌یابیم که درخواست نجات بنی‌اسرائیل هدف اول، و دعوت به توحید در مرحله بعد قرار می‌گیرد. از این روی ایشان از فرعون درخواست کرد: ﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بَابِئِكَ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مِنْ أَتْبَعِ الْهُدَىٰ﴾ (طه/۴۷).

1. The Johannesburg Principles on National Security, Freedom of Expression and Access to Information.

اما فرعون با متهم نمودن وی به اخلال در امنیت ملی مدعی شد که موسی به کمک بنی اسرائیل در صدد ایجاد شورش جهت بیرون راندن قبطی‌ها از سرزمین یکپارچه مصر است: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ﴾ (شعراء / ۳۵).

در توضیح این آیه گفتنی است که در حکومت‌های توسعه‌یافته، عدالت‌محور و دارای آزادی بیان، اقسام امنیت -اقتصادی، نظامی، فرهنگی و...- به یکدیگر وابسته نیستند و یا وابستگی به اندازه‌ای اندک است که امکان تعریف و بررسی هر یک از این اقسام بدون نظر داشت اقسام دیگر امکان‌پذیر است. در برابر، حکومت‌های توسعه‌یافته نظام‌هایی هستند که صورت‌های گوناگون امنیت در یکدیگر تنیده، قلمرو امنیت ملی بسیار گسترده شده و نگرانی‌های معمول امنیت ملی از سطح استقلال ملی و تمامیت ارضی بسیار پایین‌تر رفته است. یکی از عوامل این در هم تنیدگی اقسام امنیت، تنوع قومی است. به دیگر عبارت -به خلاف کشورهای توسعه‌یافته- یکی از کانون‌های خطر ساز امنیت ملی در این گونه حکومت‌ها، مسئله تنوع قومی است که ناشی از بحران مشروعیت و فقدان اراده ملی ناشی از ظلم بر مردم به خصوص بر اقلیت‌هاست (cf. Azar & Moon, 1988: 259-290). علامه طباطبایی در تفسیر آیه بالا ضمن اشاره به آیاتی همچون: ﴿قَالَ أَجِنْتُمَا لِيخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ﴾ (طه / ۵۸) و ﴿فَتَنَزَّعُوا أَمْرَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَأَسْرُوا النَّجْوَى﴾ *قَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا لَسَاحِرٌ أَوْ مُرِيدَانٌ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكَ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى﴾ (طه / ۶۲-۶۳) می‌نویسد:

«[فرعون گفت:] موسی به کمک بنی اسرائیل در پی تصرف مصر، از بین بردن استقلال و بیرون راندن شما از سرزمینتان است. در زمان‌های گذشته بسیار اتفاق افتاد که قومی بر قوم دیگر هجوم آوردند، در نتیجه بر آن‌ها چیره شدند و سرزمینشان را اشغال کردند و ساکنان آنجا را بیرون راندند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۴/۸).

و نویسنده تفسیر من هدی القرآن می‌گوید:

«انسان سرزمینی را که در آن رشد نموده است، دوست دارد و گردنکشان از این دوستی بهره‌برداری سوء می‌نمایند [چه آنکه] ادعا می‌کنند حامیان سرزمین‌اند و داعیان امنیت در مقابل خطر خارجی و داخلی. چنانچه فرعون موسی را متهم کرد به اینکه محل امنیت است و هدف نهایی وی بیرون راندن قبطی‌ها [بومیان و ساکنان اصلی مصر] از سرزمینشان می‌باشد» (مدرسی، ۱۴۱۹: ۴۰/۹).

در بند چهارم از اصل یکم بیانیه ژوهانسبورگ آمده است:

«نمی‌توان هیچ محدودیتی را برای آزادی بیان و یا اطلاعات در زمینه‌های امنیت ملی اعمال کرد، مگر اینکه دولت بتواند اثبات کند که محدودیت تجویز شده قانونی است و برای حفظ امنیت ملی مشروع در یک جامعه دموکراتیک ضرورت دارد. مسئولیت اثبات اعتبار این محدودیت با دولت است».

اما مطابق آیات بالا، چنانچه مجموعه دولت - نظیر حکومت فرعون - ضمن سوءاستفاده از مسئله امنیت ملی، اصرار بر اسرارگویی افراطی داشته باشد و نخواهد توده مردم را در جریان تصمیمات خود قرار دهد، این بند از بیانیه ژوهانسبورگ چندان مؤثر نخواهد بود. بنابراین بایستی در راستای پرهیز از اقتدارگرایی، مسئولیت اثبات اعتبار محدودیت‌های مرتبط با موضوع امنیت ملی از دولت سلب گردد و به عهده نهادهای بالادست بین‌المللی یا نهادهای مردمی مستقل از دولت قرار گیرد. به دیگر عبارت، تهدید امنیت ملی یعنی تهدید تمامیت حیات یک ملت و تمامیت ارضی یا ملی یک کشور، نه تهدید و خطر متوجه به یک دولت و رژیم خاص. مطابق سخن قرآن کریم در شیوه مواجهه حکومت فرعون با حضرت موسی، اگر دولتی هنگام احساس خطر در مشروعیت خود، با سوءاستفاده از مسئله امنیت ملی در پی اعمال محدودیت‌های ظالمانه برای آزادی بیان باشد، دیگر این بند از بیانیه ژوهانسبورگ منطقی به نظر نمی‌رسد و بر خلاف این بیانیه، بایستی مسئولیت اثبات اعتبار آن محدودیت‌ها از عهده دولت خارج گردد.

۲-۵. نظم عمومی

به طور کلی نظم عمومی - چه در حقوق داخلی و چه در حقوق بین‌المللی - با توجه به هنجارها، ارزش‌ها، اخلاق، فرهنگ و موازین دینی و تاریخی هر کشور تعریف می‌شود. در تبیین و تعریف نظم عمومی چنین آمده است:

«مجموعه سازمان‌های حقوقی و قواعد مربوط به حسن جریان امور راجع به اداره یک کشور یا راجع به حفظ امنیت و اخلاق در روابط بین افراد، به طوری که افراد نتوانند از طریق قراردادهای خصوصی از آن تجاوز کنند... نظم عمومی ماهیت واحدی است که به اعتبار داخلی و خارجی بودن، عوارض مختلف پیدا می‌کند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۴: ۷۱۷).

بی‌تردید در جامعه الگو و حکمرانی مطلوب، هیچ عاملی وجود ندارد که مجریان قانون را از حفظ نظم باز دارد و لطمات غیر قانونی را که به بهانه آزادی بیان، خواه توسط گوینده و خواه به وسیله شنوندگانش بر جان و مال اشخاص وارد آمده، بی‌مجازات گذارد. اما با این همه، دو ایراد اساسی در این زمینه در اسناد بین‌المللی مشاهده می‌گردد:

نخست آنکه در مورد نظم عمومی دو دیدگاه متفاوت وجود دارد: الف) دیدگاه عینی که معتقد است عناصر نظم عمومی را باید در روابط عینی جست‌وجو کرد. ب) دیدگاه ذهنی که نظم عمومی را همان اصول کلی حیات اجتماعی می‌داند که به طور مشخص در قوانین و یا قواعد اخلاقی تجلی یافته است. مقررات بین‌المللی حقوق بشر از دیدگاه عینی پیروی می‌کنند؛ چون طبق این مقررات، تعریف ملی از نظم عمومی تا جایی معتبر است که با تعریف مقررات بین‌المللی مطابقت داشته باشد و در غیر این صورت حتی صلاحیت تقنینی کشورها نیز بر اساس مقررات بین‌المللی لازم‌الاجرای حقوق بشر محدود می‌شود. بنابراین هیچ کشوری نمی‌تواند صرفاً نقض مقررات داخلی خود را به عنوان عملی مغایر با نظم عمومی تلقی کند، بلکه این نقض قانون باید واجد معیارهای موجود در مقررات بین‌المللی نیز باشد (برای اطلاع بیشتر ر.ک: احمدی و استانی، ۱۳۴۱: ۳۳-۴۴).

ایراد دیگر آنکه نظم عمومی، مفهومی بسیار کلی و مبهم است و همان‌گونه که بیان گردید، هر جامعه با توجه به ارزش‌های پذیرفته‌شده خود، آن را تعریف می‌کند و در نهایت این حکومت و هیئت حاکمه است که تعیین می‌کند چه چیزی در دایره نظم عمومی و چه چیزی خارج از موضوع آن قرار دارد. بنابراین کاملاً طبیعی می‌نماید که در نظام‌های فاقد آزادی بیان - نظیر حکومت فرعون - درخشش انتقادات و مخالفت‌ها و رسیدن مردم به حقوق خود به بهانه واهی «بر هم زدن نظم عمومی» سرکوب گردد.

قرآن کریم دو مرتبه از اتهام حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ از جانب حکومت فرعون، به فساد و اخلال در نظم عمومی سخن می‌راند:

الف) یکی از مواردی که وی از مفهوم نظم عمومی استفاده می‌کند، در سوره غافر است. مطابق آیه ۲۵ همین سوره، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ حق را - با معجزات فراوان - بر مردم عرضه نمود (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۰۵/۲۴). اما فرعون در مشورت با دیگر صاحب‌منصبان حکومت چنین گفت: «ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي

الأرضِ الفسَادِ» (غافر / ۲۶).

به تصریح تفسیر راهنما، تعبیر «فی الأرض» در این آیه، به سراسر کشور مصر اشاره دارد و گویای متهم شدن موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به اخلاص لگری در نظم عمومی کشور مصر است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۱۶/۱۷۲).

نتیجه آنکه فرعون در این جلسه شورا با سران حکومتی، دو دلیل برای توجیه روایی قتل موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ارائه می کند؛ یکی تغییر نظام دینی و آیین مردم مصر، و دیگری فساد و اخلاص در نظم عمومی کشور توسط موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ. نویسنده تفسیر من هدی القرآن درباره این دو دلیل فرعون می گوید:

«این دو تهمت در عرف سیاسی امروزی به ویژه در سرزمین های دیکتاتوری، خطرناک ترین وسیله ممکن برای رویارویی با معارضان است و قرآن با این عبارت کوتاه، موضع گردنکشان را نسبت به جنبش ها و حرکت های خواستار تغییر، در هر مکان و زمان بیان می کند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۲/۵۶).

در مقابل، طبق سخن علامه فضل الله در تفسیر من وحی القرآن، در هنگام امتیازخواهی فرعون از قومش نسبت به اعطای آزادی به او برای کشتن موسی به جهت دفاع از اعتقادات و نظام، مؤمن آل فرعون خطاب به فرعون و دیگران می گوید:

«ایده کشتن موسی تنها به جهت اینکه مدعی است خدای او الله است، به همراه بسیاری از معجزات و دلایل روشنی که دارد، منطقی نیست؛ چه آنکه وی نه نیرو دارد و نه سلاح تا شما از وی بر سلطنت خود بترسید. بنابراین او را رها کنید که اگر دروغ بگوید به شما ضرری نخواهد رسید، ولی اگر درست بگوید و شما او را به قتل برسانید، برخی از چیزهایی که وعید داده، دامنگیر شما خواهد شد (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۰/۳۷).

آیات پیشین، به یکی از موارد استفاده از مفهوم نظم عمومی اشاره داشت که گوینده اش فرعون، متهم حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ، و زمان اتهام، اواخر دوران حکومت فرعون -و نزدیک به غرق شدن وی و لشکریانش- بود.^۱

۱. قرآن در آیات ۲۸ تا ۴۵ همین سوره، دفاع مؤمن آل فرعون -یکی از سران حکومت و خویشاوندان او- از حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در برابر برچسب زنی فرعون به موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ مبنی بر اخلاص در نظم عمومی کشور را تبیین و استدلال های او در مقابل فرعون را بیان می کند (برای نمونه ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰/۹۷).

ب) اما مورد دوم که در سوره اعراف آمده، اشاره به ابتدای مواجهه حضرت موسی علیه السلام و فرعون دارد و گوینده اتهام، سران حکومت، و متهمان، موسی علیه السلام و پیروان وی هستند. در این سوره پس از بیان حضور موسی علیه السلام در کاخ فرعون و درخواست رهایی بنی اسرائیل از ستم وی به همراه ارائه دو معجزه مار بزرگ و دست سفید، آمده است که فرعون و مشاورانش برای غلبه بر موسی علیه السلام و رسوا نمودن وی، برترین ساحران مصر را گرد آورده و رقابتی بین ایشان و موسی علیه السلام با حضور مردم ترتیب دادند. در ادامه، ساحران که با تطمیع فرعون پا به میدان نبرد با موسی علیه السلام نهاده بودند، با دیدن معجزه تبدیل عصا به مار بزرگ به وی ایمان آورده و فرعون حکم قطع دست و پای آن‌ها و در نهایت قتل آن‌ها را صادر می‌کند.

پس از این، اولین برتری حضرت موسی علیه السلام بر فرعون آن هم در حضور مردم - و به ویژه به دلیل ایمان آوردن ساحران به موسی علیه السلام، سران حکومت خطر انتشار این پیروزی و بالطبع گرایش مردم به آیین موسوی را احساس کرده و خطاب به فرعون می‌گویند:

﴿أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَدْرُكُوا إِلَيْكَ وَأَنْتَ لَا تَهْتَكُ قَالَ سَنُقَاتِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ (اعراف/ ۱۲۷).

همان گونه که مفسر بزرگ، علامه طباطبایی معتقد است، در اینجا سران و بزرگان قوم فرعون، در صدد ترغیب وی به کشتن موسی علیه السلام و پیروان وی هستند، اما فرعون که چنین قصدی ندارد، در پاسخ به آن‌ها می‌گوید نیازی به کشتن آن‌ها نیست؛ زیرا ما بر آن‌ها مسلط هستیم و مانند گذشته، پسرانشان را می‌کشیم و زنانشان را زنده نگاه می‌داریم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۲/۸). در این آیه نیز همانند آیات سوره غافر، اتهام فساد در سرزمین مصر و اخلال در نظم عمومی آن کشور به همراه موضوع تغییر آیین مصریان به یگانه پرستی مطرح شده است.

خلاصه آنکه دو مورد پیشین که ناظر بر مفهوم نظم عمومی بودند، به نزاع دو عنصر ضروری و به ظاهر متعارض آزادی افراد جامعه و قدرت دولت می‌پردازند و آشکارا اولی را ترجیح می‌دهند و در ضمن به دو مؤلفه مهم نظم عمومی^۱

۱. برای اطلاع از مؤلفه‌های نظم عمومی و گوناگونی آن‌ها نزد فلاسفه دوران سنتی، مدرن و پسامدرن و نیز در دکترین حقوقی کشورهای مختلف ر.ک: مدنیان، ۱۳۹۳: ۱۲۰-۳۲۰.

یعنی برابری^۱ و آزادی - به ویژه آزادی عقیده و بیان^۲ - اشاره می‌کنند. از آنجا که حاکمان با زیرکی تمام می‌توانند هر یک از حقوق اجتماعی شهروندان را با توسل به مفهوم نظم عمومی محدود یا ممنوع سازند - همان گونه که در تفسیر من هدی القرآن آمد - می‌توان به جرأت مدعی شد که قرآن با بیان سرگذشت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و فرعون، یکی از مهم‌ترین رهنمودهای خود را در حمایت از حقوق شهروندان نشان داده است؛ چه آنکه دقت و بررسی در آیات مربوطه حاکی از آن است که نظم عمومی، رابطه مستقیمی با نفع عمومی و خیر جمعی دارد و بایستی موجبات رفاه و آسایش همه اعضای جامعه - از جمله اقلیت‌ها - را فراهم سازد.

۳-۵. اخلاق

در اسناد بین‌المللی پیش‌بینی شده است که می‌توان به موجب قانون و به منظور تأمین مصالح و سلامت اخلاقی، آزادی بیان را محدود کرد. مراد از اخلاق در این اسناد صرفاً اخلاق رفتار نیست، بلکه معنای عام‌تری دارد که شامل اخلاق باور، تفکر یا پژوهش می‌گردد^۳ و مقصود از آن هنجارها و ارزش‌هایی هستند که هم راهنمای عمل و رفتارند و هم راهنمای اندیشه (برای اطلاع از تفاوت‌های این دو قلمرو اخلاق ر.ک: فنایی، ۱۳۹۲: ۵۱-۶۴).

در حُسن اخلاق و پاسخ به این سؤال که «چرا باید اخلاقی بود؟»، خواه تبیینی دینی ارائه دهیم و خواه معتقد به اخلاق سکولار باشیم و تقریر سکولار آن را قابل تنسیق بدانیم، نقش بی‌بدیل مراعات ارزش‌های اخلاقی در شکل‌گیری زندگی اجتماعی مطلوب کتمان‌ناپذیر است. اما بی‌شک بایستی یکی از مبهم‌ترین موارد اعمال محدودیت در زمینه آزادی بیان را مقوله اخلاق دانست؛ چه آنکه در خصوص این مفهوم معمولاً با برخوردهای ملی متفاوتی روبه‌رو هستیم که ریشه در نوع نگرش هر کدام به موضوع اخلاق، مبانی و هنجارهای اخلاقی دارد؛ به گونه‌ای که در روبه‌های قضایی بین‌المللی

۱. برای نمونه در این باره به تفاسیر ذیل آیه «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ مِّنْهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعراء / ۲۲) رجوع شود.
 ۲. برای نمونه در این باره به تفاسیر ذیل آیه «أَتَقْتُلُونَ رِجَالًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ» (غافر / ۲۸) رجوع شود.
 ۳. زیرا در برخی اسناد بین‌المللی، به موضوع «حمایت از مالکیت فکری» اشاره شده است که نقض آن، به نقض کرامت انسانی و شخصیت معنوی مؤلف آفرینه ادبی و هنری نیز تسری می‌یابد (برای اطلاع بیشتر ر.ک: Ignatieff, 2001: 92).

نیز شاهد سردرگمی هستیم. برای نمونه درباره رتبه‌بندی فیلم‌ها و ممنوعیت مطلق پخش تصاویر با ماهیت خشونت‌آمیز یا مستهجن به طور مطلق یا مختص افراد زیر ۱۲ یا ۱۶ یا ۱۸ سال، موضعی واحد وجود ندارد. مثال دیگر را می‌توان چاپ و نشر کاریکاتور پیامبر گرامی اسلام ﷺ در برخی روزنامه‌های دانمارکی دانست که به یقین از جانب برخی عملی غیر اخلاقی دانسته شد و نزد بعضی دیگر در راستای آزادی بیان.

با بررسی آیات قرآن کریم می‌یابیم از موضوعاتی که معمولاً پیامبران الهی آن را به نقد و چالش می‌کشیدند، ارزش‌های مجعول قلمرو اخلاق نزد امت‌های ایشان است. رهایی از ارزش‌های مخدّر و نامیمون موروثی و بدون تکیه‌گاهی معقول و مشروع، یکی از ابعاد دعوت و تلاش حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام بوده است. آنچه را فرعون و پیروانش کاملاً اخلاقی و صواب می‌دانستند، میراث فرهنگی و اخلاقی به ارث رسیده از پدران و نسل‌های سابق بود که طی نظام تقلیدی کورکورانه از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد. از این روی، او به موسی عَلَيْهِ السَّلَام پاسخ داد: ﴿أَجِنْتَنَا لَتَلْفِتْنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ (یونس / ۷۸).

نیز آنجا که برای ترغیب ساحران جهت غلبه بر موسی عَلَيْهِ السَّلَام به ایشان گفت: ﴿إِنَّ هَذَا نِ لَسَاحِرَانَ يُرِيدَانِ أَنْ يَدْهَبَا بِطِرِيْقَتِكُمْ الْمَثَلَى﴾ (طه / ۶۳).

نمونه دیگر این تبعیت محض و به دور از نقد را در خطاب آن‌ها به موسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌یابیم که گفتند: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾ (مؤمنون / ۲۴).

همان‌گونه که از آیات فوق دانسته شد، اختلاف در اخلاقی یا غیر اخلاقی دانستن برخی ارزش‌ها مرکز مناقشه بین حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و فرعون بوده است. به دلیل همین گوناگونی آراء ملت‌ها در مقوله وسیع اخلاق و هنجارهای اخلاقی، یکی از اشکالات اساسی اسناد بین‌المللی را می‌توان چنین برشمرد که موفقیت چندان‌ی در تبیین اخلاق به مثابه یکی از حدود آزادی بیان نداشته است.

ایراد دیگر آن است که از واقعیت‌های موجود در دنیای دولت‌های خودکامه این است که ایشان خود را فراتر از نیک و بدهای اخلاقی می‌بینند، بلکه حُسن و قُبْح را خود تعیین می‌کنند. به هر جای تاریخ که نگاه بیندازیم خواهیم دید که هیچ صاحب قدرتی - جز استثنائات اندک نظیر پیامبران حاکم- از آن تخلف نکرده‌اند.

این‌گونه رابطه را در حکایت فرعون از زبان قرآن می‌شنویم: ﴿فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ﴾

(زخرف/ ۵۴). مردم در حکومت وی خوار و حقیر گردیده و مطیع وی بودند تا بدانجا که وقتی فردی مؤمن از خاندان فرعون هنجارشکنی می‌نماید و برای مهار تفرعن فرعون توصیه‌هایی به وی می‌کند، تنها جوابی که از فرعون می‌شنویم این است که ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ (غافر/ ۲۹) یا زمانی که ساحران بر خلاف انتظار و خواست او به موسی عَلَيْهِ السَّلَام ایمان می‌آورند، به آنان می‌گوید: ﴿أَمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذِنَ لَكُمْ﴾ (اعراف/ ۱۲۳).

۴-۵. حقوق دیگران

همان گونه که در اسناد بین‌المللی آمده است، یکی از محدودیت‌های بایسته بر آزادی بیان، حمایت از حقوق دیگران است و از آفات ترویج آزادی بیان توأم با کاهش ابزارهای بازدارنده از حفاظت و مراقبت از حقوق دیگران، تقابل آزادی بیان و کرامت انسانی است؛ چه آنکه به موازات سوء توسل از حق آزادی بیان توسط برجسب‌زنان، مفتریان و ناشران اکاذیب، حرمت و کرامت ذاتی انسان‌ها به مخاطره می‌افتد. در ماجرای حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام نیز شاهدیم که فرعون به بدنام کردن ایشان همت می‌بندد:

- ﴿إِنَّ رُسُلَكُمْ الَّتِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمُجُنُونٌ﴾ (شعراء/ ۲۷)؛

- ﴿إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾ (اسراء/ ۱۰۱)؛

- ﴿إِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (قصص/ ۳۸)؛

- ﴿فَتَوَلَّىٰ بَرَكِيهٖ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مُجُنُونٌ﴾ (ذاریات/ ۳۹).

بنابراین عدم توجه به ضرورت نقش‌آفرینی حمایت از حقوق دیگران در مسئله آزادی بیان، بسترساز محجور ماندن این حق بنیادین می‌گردد و آفت ترویج آزادی بیان بدون ملاحظه این مرز، وضعیتی را زمینه‌سازی می‌نماید که خود علیه خود عمل می‌کند؛ زیرا باور به اشتراک مبانی «حق آزادی بیان» و «حمایت از حقوق دیگران» در مبنای «کرامت ذاتی ابناء بشر» باوری صحیح است.

به موجب این مرز و در راستای بهره‌مندی تمامی افراد ملت از حقوق خود، بایستی خانه‌های حاجب دولت به خانه‌های شیشه‌ای شفاف تبدیل گردد تا مردم به آسانی بتوانند از عملکرد حاکمان آگاه شوند و به حقوق خود دست یابند؛ زیرا از اطلاعات به قدرت یاد می‌شود و آزادی بیان و اطلاعات در صدد است که به افراد جامعه چنان

قدرتی اعطا کند که هم حقوق خود را خوب بشناسند و هم به خوبی بدان نائل شوند. از سوی دیگر، در پی فهم فرایندهای قوام‌بخش حیات اجتماعی و سازوکارهای آن، بی‌تردید عدم حمایت از حقوق دیگران به ویژه حقوق اقلیت‌ها، منجر به تحولات شالوده‌شکنانه می‌گردد و منافع جمعی مشترک و ارزش‌های کانونی را به مرز فروپاشی کشانده و عناصر تحرک، جدایی و شورش را تحریک نموده و گسست اجتماع را سبب می‌شود. چنانچه حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام خطاب به فرعون، ظلم وی به اقلیت بنی‌اسرائیل را متذکر شد^۱ و خواستار رهایی این گروه از ستم دولت وی گردید.^۲ در بازگشت به الگوی عدالت و ایجاد نظامی عادلانه، عموماً نقطه عزیمت آن است که افرادِ درگیر در حاکمیت سیاسی، افرادی از جامعه‌اند. اما باید توجه داشت که در عمل، چنین تعلقی همواره وجود ندارد و «دولت» پوششی برای اعمال اقتدار گروهی از مردم بر دیگر گروه‌ها می‌باشد؛ این گروه گاه اکثریتی را تشکیل می‌دهد که اقلیتی را از حقوق خود محروم کرده‌اند - نظیر حکومت فرعون بر گروه بنی‌اسرائیل - و گاه حتی حکومت اقلیت بر اکثریت است.

حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام نماینده اقلیتی بود که سال‌ها پیش از وی به مصر مهاجرت نموده بودند. بدیهی است یکی از اصول کلی که در اعمال محدودیت بر آزادی بیان باید مورد توجه قرار گیرد آن است که از آن محدودیت‌ها نباید به عنوان ابزاری برای سرکوب حقوق و آراء اقلیت‌ها استفاده نمود. سرگذشت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام به مثابه یک نمونه، حاکی از آن است که مثلاً اگر در یک سخنرانی عمومی، سخنران سخنانی بگوید که به دلیل مخالفت با نظر اکثریت مستمعان و یا حتی اکثریت آن اجتماع، موجب برافروختن خشم آن‌ها و یا واکنش‌های تندی گردد، فرد سخنران را صرفاً به این دلیل که سخنانش سبب خشم دیگران و برهم خوردن نظم عمومی شده است نمی‌توان مورد پیگیری قرار داد. به عبارت بهتر، این دیگران هستند که باید به حق او مبنی بر بیان افکار و عقایدش احترام بگذارند؛ مگر اینکه سخنان وی از جهت دیگری مسئولیت‌آفرین باشد و نه صرفاً به دلیل تحریک مخالفت اکثریت.

۱. «عَبَدْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعراء / ۲۲).

۲. «أَزِيلُ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (اعراف / ۱۰۵).

نتیجه گیری

این مقاله کوشید تا مرزهای آزادی بیان موجود در معاهدات بین‌المللی را بر مبنای آیات قرآن کریم و با محوریت واکاوی سرگذشت حضرت موسی و فرعون، مورد بررسی و نقد قرار دهد.

در گام نخست، امنیت ملی، نظم عمومی، اخلاق و حقوق دیگران به مثابه عمده‌ترین حدود آزادی بیان در مهم‌ترین اسناد بین‌المللی ذکر گردید. در این مرحله، ابتدا به دو سند «اعلامیه جهانی حقوق بشر» و «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی» به دلیل پرداختن مستقیم به مسئله آزادی بیان و مرزهای آن، و سپس از میان حجم بالای نشست‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای، تنها به کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، عهدنامه آمریکایی حقوق بشر و منشور آفریقایی حقوق بشر و خلق‌ها به دلیل دارا بودن بیشترین اعضا اشاره شد.

در گام دوم، هر یک از چهار مرز بنیادین آزادی بیان در اسناد بین‌المللی بررسی گردید و نتایج زیر به دست آمد:

سه مرز امنیت ملی، نظم عمومی و اخلاق، محدودیت‌های بسیار کلی و مبهمی هستند که بایستی بسیار شفاف‌تر تعریف و تحدید شوند. در غیر این صورت نه تنها کمکی به احقاق حقوق شهروندان به ویژه حق آزادی بیان نمی‌کنند، بلکه به راحتی می‌توانند بهانه دولتمردان برای سرکوب و ایجاد فضای رعب و اختناق گردند؛ چنان که در حکومت فرعون شاهد بودیم.

تنها حد بایسته تحمیل بر آزادی بیان در اسناد بین‌المللی، حمایت از حقوق دیگران است و همان گونه که در سرگذشت حضرت موسی علیه السلام در دوران زمامداری فرعون ذکر شد، مراقبت از حقوق همگان به ویژه حقوق اقلیت‌ها، زمینه‌ساز ایجاد فضای آزادی بیان و طرد دیکتاتوری اکثریت بر اقلیت می‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن عطیه اندلسی، ابو محمد عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۲. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. احمدی واستانی، عبدالغنی، *نظم عمومی در حقوق خصوصی*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ روزنامه رسمی، ۱۳۴۱ ش.
۴. بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۸۰ م.
۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۴ ش.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۴ م.
۷. حائری، عبدالهادی، *آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران: گذری بر نوشته‌های پارسی در دو سده پیشین*، مشهد، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۴ ش.
۸. دراویل، جمال‌الدین، *مسأله الحزبیه فی مدونه الشیخ محمد الطاهر بن عاشور*، بیروت، دار الهادی للطباعة و النشر، ۲۰۰۶ م.
۹. دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. روزنتال، فرانس، *مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان*، ترجمه منصور میرمحمدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. سروش، عبدالکریم، *آیین شهریاری و دینداری*، چاپ دوم، تهران، صراط، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل، *الفروق اللغویه*، چاپ دوم، قم، اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۱۸. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، فرهنگ‌نما، ۱۳۸۸ ش.
۱۹. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۲۰. فنایی، ابوالقاسم، *دین در ترازوی اخلاق*، چاپ دوم، تهران، صراط، ۱۳۹۲ ش.
۲۱. قاضی شریعت‌پناهی، ابوالفضل، *بایسته‌های حقوق اساسی*، تهران، یلدا، ۱۳۷۳ ش.
۲۲. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۴ ش.
۲۳. کرنستون، موریس، *تحلیل نوین از آزادی*، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴ ش.
۲۴. کولیور، ساندر، «آزادی، حق و امنیت»، ترجمه علی‌اکبر آقائی، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، شماره ۴، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. ماندل، رابرت، *چهره متغیر امنیت ملی*، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۹۶ ش.

۲۶. مدرسی، سیدمحمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محیی الحسین ع، ۱۴۱۹ ق.
۲۷. مدنیان، غلامرضا، *نظم عمومی در حقوق اساسی ایران*، تهران، میزان، ۱۳۹۳ ش.
۲۸. معتمدنژاد، کاظم و رؤیا معتمدنژاد، *حقوق ارتباطات*، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۰. مک‌کین لای، آر. دی.، و آر. لیتل، *امنیت جهانی، رویکردها و نظریه‌ها*، ترجمه اصغر افتخاری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰ ش.
۳۱. هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر، *تفسیر راهنما: روشی نو در ارائه مفاهیم موضوعات قرآن*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
32. Azar, Edward E., Chung-In Moon, *National Security in the Third World: The Management of Internal and External Threats*, World Politics, 1988.
33. Daudin Clavaud, Paul, *Freedom of Expression and Public Order*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Paris, 2015.
34. Emanson, Thomas, "National Security and Civil Liberties", *The Yale Journal of World Public Order*, No. 1, 1982.
35. Ignanieff, Martin, *Human Rights*, Princeton University, 2001.
36. Kumar, Vijay, *Human Rights: Dimensions and Issues*, India, New Delhi, 2003.
37. Shafee, Zechariah, *Documents on Fundamental Human Rights*, U.S.A., Harvard University, 1951.
38. Smith, Rhona, *Core Statutes on Public Law and Human Rights*, U.K., Palgrave Macmillan, 2009.



تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

معايير العدالة التوزيعية من منظور القرآن الكريم

- على أصغر هادوى نيا
- أستاذ مشارك بمعهد أبحاث الثقافة والفكر الإسلامى

يمكن تقسيم النظريات الاقتصادية إلى ثلاث مجموعات وفقاً للنطاق الثلاثة للتوزيع والإنتاج والاستهلاك. فى هذا الصدد تتسم نظريات التوزيع بأهميّة ومكانة خاصّة لأنّها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعدالة الاقتصادية. يمكن تقسيم النظم الاقتصادية إلى نظريات توزيع من حيث شدّتها وقوتها. فى النظام الرأسمالى فإنّ نظريات التوزيع إلى جانب الإنتاج والاستهلاك، أقلّ قوّة. فى الاقتصاد الإسلامى وبسبب أهميّة العدالة الاقتصادية فقد تمّ دراسة نظرية التوزيع منذ البداية. يمكن وصف تعريف فرضية هذا الأمر فى كتاب *اقتصادنا*. تسعى هذه المقالة للإجابة على هذا السؤال، كيف يمكن للاقتصاد أن يتمتّع بتخصيص وتوزيع فعّال للموارد (الطبيعيّة - البشرية) والدخل؟ بعبارة أخرى، ما هى المعايير والملاك فى الاقتصاد الإسلامى لتخصيص وتوزيع الموارد (الطبيعيّة - البشرية) والدخل؟ ما هى الهندسة التى تحكم هذه المعايير؟ الطريقة التى يتمّ استخدامها لشرح هذه النظرية هى التطرّق إلى معايير توزيعها وتصنيفها. فى الحقيقة، فى هذه النظرة يجب

على كلّ نظريّة توزيع التعريف بمعايير التوزيع الخاصّة بها وتوضيح العلاقة بينها بشكل منطقيّ. في نظريّة التوزيع من منظور القرآن الكريم هناك خمسة معايير للتوزيع لها دور هامّ. أو معيار يمكن اعتباره المعيار العامّ الرئيسيّ للتوزيع هو الحدّ من التفاوت في الدخل. المعايير الأربعة الأخرى هي: الحاجة الحقيقيّة الضرورية، مباشرة العمل، متوسّط الحاجة لشخصيّة الحقيقيّة (بحدّ الكفاف والكرامة) ومتوسّط الحاجة الحقيقيّة للآخرين (بحدّ الكفاف والكرامة) هي معايير محدّدة.

الكلمات الأساسيّة: نظريّة التوزيع، تقليل عدم المساواة، المساواة النسبيّة، الحاجة الحقيقيّة، العمل.

شرح خصائص النخبويّة والإستراتيجية وإعادة تعريفها

من منظور القرآن الكريم

- بهزاد بسطاميّ (طالب دكتوراه في الإلهيات بجامعة مازندران)
- سيّدة زينب السادات حسينيّ (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)
- حبيب الله حليميّ جلودار (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)
- حيدر جانعليّ زادة (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)

النخبويّة هي واحدة من القضايا الإستراتيجية لنموّ وتطور أيّ مجتمع. القرآن الكريم وفقاً لقواعد الشموليّة العالميّة له خصائص توجيهيّة وشرح المواضيع الأساسيّة، ولديه آليّة للتعبير عن المكونات النخبويّة. إنّ الوصول إلى تعريف شامل وكامل للنخبة بناءً على قدراتها وتأثيرها في المجتمع، والمؤشرات النخبويّة على أساس تعاليم الوحي. تمّت كتابة هذا البحث بمنهج وصفيّ - تحليليّ ومن خلال دراسة النصوص الدينيّة والاجتماعيّة. على عكس الثقافة الغربيّة التي تقوم على التفكير «الإنسانيّ»، فإنّ النخبة في القرآن الكريم تقوم على اختيار الأفضل «أفضل خيار» من كافّة النواحي، تمّ تنظيمها على «الإدارة التوحيدية» و«الفعاليّة» في المجتمع. واستناداً إلى المكونات المذكورة أعلاه، يمكن تصوّر المستويات الثلاثة الدنيا والوسطى والعليا للنخب في القرآن الكريم. وفقاً لهذه المكونات يمكن إعادة تعريف «النخبة» من منظور القرآن.

الكلمات الأساسيّة: النخبة، الاختيار الأفضل، التطور، التأثير.

الموقف الإيجابي في أزمت الحياة

وتأثير ذلك على تحسين العلاقات الزوجية من منظور القرآن والحديث

- سيّد محمود مرويان حسيني (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- علي كرمي (ماجستير في علوم القرآن والحديث)

وفقاً للتعاليم الإسلامية فإنّ الحياة الصحيّة تنشأ من الأفكار والمعتقدات الإيجابية والسامية. هذا الفكر والموقف الإيجابي هو البنية التحتية للسلوكيات العاطفية التي تقلل من معاناة الأمراض الروحية - النفسية، وإقناع الأزواج بمقاومة أزمت الحياة والتسبب في المساواة والتكافؤ الفكريّ والعقائديّ على أساس الأنطولوجيا والأثرولوجيا الدينية. إنّ أسلوب حياة أهل البيت (عليه السلام) وجزء كبير من توصياتهم العملية للأزواج من أجل الحصول على علاقات صحيحة وناجحة، تستند إلى موقف إيجابي تجاه العيش في ظلّ الإيمان والعقلانية. على الرغم من الفروقات الجسدية والنفسية والجنسية بين الأزواج، فإنّ الموقف الإيجابي في الحياة الزوجية، هو الأساس لمزيد من التكيف والخدمة الصادقة والودية للزوجين بعضهما لبعض، والارتقاء بنوعية الحياة. العلاقات المنطقية والتفكير الإبداعيّ لحلّ المشاكل داخل الأسرة، ونموّ جيل ديناميكيّ وقويّ، هو نتيجة للموقف الإيجابي في العلاقات الزوجية. إنّ تدوين وجهات النظر الإسلامية حول هذا الموضوع وتعليمه للأزواج، له تأثير كبير على الحدّ من تحدّيات العلاقات الزوجية. تعتبر هذه المقالة محاولة لتوضيح هذا النوع من الآراء. يعتمد منهج البحث في هذه المقالة على الدراسات الوثائقية والأساليب الوصفية.

الكلمات الأساسية: الموقف الإيجابي، علاقة الأزواج، الأسرة، الإسلام.

موازنة حدود حرّية التعبير في الوثائق الدولية والقرآن؛

بالاعتماد على تحليل قصّة موسى (عليه السلام) وفرعون

- محمّد رضا بهادريّ (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- صاحبعلّي أكبري (أستاذ مشارك بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- سيّد كاظم طباطبائي بور (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)

الحقّ في حرّية التعبير في تعاليم الإسلام والمعاهدات الدوليّة، هو أحد الحقوق السياسيّة المدنيّة للبشر، وواحد من مبادئ الحياة الاجتماعيّة الأكثر قبولاً. فمن ناحية، يتركز النقاش على حرّية التعبير في الوقت الحاضر حول حدودها، ومن ناحية أخرى، فإنّ العلاقة والربط بين مكونات التقليد والحداثة هو أكثر ما يشغل بال الباحثين والمؤلفين. لذلك تهدف هذه المقالة إلى استكشاف وترسيم حدود النطاق الواسع لحرّية التعبير في الوثائق الدوليّة، وتوازنها مع تعاليم القرآن الكريم كمصدر أوّل للتشريع الإسلاميّ وحدود حرّية التعبير، وبالنظر إلى أنّ حرّية التعبير كانت واحدة من أقدم التحدّيات التي تواجه البشر في فترات مختلفة من التاريخ مع هياكل السلطة والنظام الحاكم، تركّز هذه الدراسة على قصّة موسى عليه السلام في عهد فرعون لمناقشة ونقد الحدود المنصوص عليها في الصكوك الدوليّة. وبناءً على ذلك، وبالنظر إلى العدد المتزايد للندوات الإقليمية والدوليّة بشأن حرّية التعبير، والحجم الكبير للحدود الجزئيّة والكلّيّة لحرّية التعبير في الوثائق الدوليّة، فقد تمّ أولاً ذكر أهمّ المعاهدات عبر الإقليمية. ثمّ تمّت مقارنتها بالتعاليم القرآنيّة لقصّة موسى عليه السلام وفرعون. تشير نتائج هذه الدراسة إلى أنّه من بين حدود حرّية التعبير في هذه الوثائق، يمكن الإشارة فقط إلى حدّ «حماية حقوق الآخرين» بحيث يمكن الاستشهاد به، بينما الحدود الأخرى، على الرغم من الجهود العديدة على الصعيد الدوليّ فإنّها قيود عامّة وغامضة للغاية تهدّد وتقيّد حرّية التعبير.

الكلمات الأساسيّة: حدود حرّية التعبير، القرآن، الوثائق الدوليّة، موسى عليه السلام، فرعون.

نقد ودراسة فكرة نفعية القرآن في التعبير عن عكس الواقع

- مصطفی کریمی (أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية)
- حميد رضا مقيمي أردكاني (طالب دكتوراه في الكلام الإسلامي)

يعتبر الحكماء أنّ استخدام الكذب جائز للحصول على مصلحة أكثر أهميّة. هل من الممكن اعتبار احتمال التعبير على عكس الواقع من أجل مصلحة معقولاً في كلام الله الحكيم؟ وإذا كان هذا الاحتمال معقول حول كلام الله ولم يُثبت عدم وقوعه، فسوف يتمّ التشكيك بإظهار القرآن للواقع. في النتيجة لا يمكن الاستفادة من التوجيهات القرآنيّة بشكل يقينيّ في المجالات المعرفيّة. يستبعد هذا المقال بأسلوب عقليّ وعن طريق

تحليل آيات القرآن، إمكانية إيجاد طريقة لنسب العرض عكس الواقع للقرآن الكريم. بعض الأسباب المقدّمة لدحض هذا الادّعاء غير كافية، ولكن جرت محاولة لتصحيح وإكمال الحجج المقدّمة ببرهان عقليّ كاف، ومن ثمّ التأكيد على صحّة هذا الادّعاء بالاستناد إلى القرآن. والنتيجة هي أنّ القرآن الكريم يراعى مصلحة ما مثل مستوى فهم المخاطب، التحدّث بلغة القوم والقضايا الفنيّة، ولا يشهد على هذا الأمر أيّ من الأمثلة المطروحة بعنوان الكذب لمصلحة.

الكلمات الأساسيّة: القرآن، النفعيّة، الكذب لمصلحة، إظهار الواقع، مراعاة مستوى فهم المخاطب، لغة القوم، الخصائص الفنيّة.

السلوك الروحاني في القرآن

□ محمّد مسعود سعيديّ

□ أستاذ مساعد بمعهد أبحاث العلوم والثقافة الإسلاميّة

على الرغم من وجود اختلاف في التعاريف التي قدّمها المتخصّصون عن الروحانيّة، فإنّ معظم هذه التعريفات تتفق في هذا الخصوص على أنّ الروحانيّة هي أسلوب سلوكيّ يوجه حياة المرء بأكملها فيما يتعلّق بأمر مقدّس. بمراجعة القرآن بالكامل وطريقة التكويد والترتيب المفاهيميّ لآياته، نستنتج أنّ أقرب مضمون قرآنيّ لهذه الميزة يقترب ويحاول الاقتراب من الله باعتباره سلوكًا مستقرًا نسبيًا في الحياة. لذلك فإنّ الروحانيّة القرآنيّة هي في الواقع سلوك له خصائص خاصّة. إنّ الأساس النفسيّ لهذا السلوك هو الأمل في الله والآخرة، ووجهته الله مع جميع الصفات التي يشجّعها كلّ واحد في هذا السلوك وعواقبه. ماهيّة وأساس ووجهة الروحانيّة في القرآن الكريم، هي جوهره المركزيّ. لقد أوضح القرآن متطلّبات وعوائق هذا السلوك وكذلك عواقبه، وهي في الحقيقة تلبية للاحتياجات الأساسيّة للإنسان.

الكلمات الأساسيّة: القرآن، الروحانيّة، السلوك الروحيّ، التقرب.

علاقة «العبد والرب» بمثابة استراتيجية للتربية الاخلاقية

□ وحيد خاصيان سرايي (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسيّ بمشهد)

- غلامرضا رئيسيان (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)
- منصور معتمدی (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)
- علی أسدی أصل (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)

التربية الأخلاقية هي إحدى الموضوعات القيمة التي تناولتها المدارس المختلفة بأساليب مختلفة. وقد ذكر القرآن الكريم بحسب أساسيات وأهداف هذا الموضوع، إستراتيجيات التربية الأخلاقية من منظوره. حاولنا في هذا البحث بمنهج وصفي - تحليلي شرح العلاقة بين العبد والرب في القرآن، وتقديمها كإستراتيجية للتربية الأخلاقية. وفقاً لهذا البحث فإن قبول العلاقة بين العبد والرب باعتبارها العلاقة الأساسية بين الإنسان والله من قبل الإنسان، تؤدي إلى تربيته أخلاقياً. يجب أن يكون تفسير هذا الأمر في المكونات الناتجة عن العلاقة بين الرب والعبد مثل الملكية، المربي، الحكم على أساس العلم والحكمة، القدرة المطلقة للرب والدعاء وطاعة العبد المحضة ومظاهر هذه الطاعة وكذلك ثمرة تلك العلاقة؛ يعني التقوى. لذلك وبناءً على العلاقة بين العبد والرب، ومن أجل قبول هذه العلاقة من قبل الإنسان، وفي النتيجة تربيته، فقد استخدم أساليب مختلفة مثل إثبات ربوبية الله وعبودية الإنسان للمعلم، اهتمام المعلم بمظاهر ربوبية الله في الوجود والحياة البشرية، ودعوة المتعلم للتقوى على أساس العلاقة بين العبد والرب. الكلمات الأساسية: التربية الأخلاقية، العبد والرب، العبد، الرب، التقوى.

المعاونة والمشاركة في الجريمة في القرآن مع التأكيد على طريقة التفسير القانوني

- سيد أحمد مير خليلي (أستاذ مساعد بجامعة ميبد)
- مرتضى مطهری فرد (طالب دكتوراه في الفقه والقانون الجنائي بجامعة ميبد)
- مرتضى توکلي محمدي (أستاذ مساعد بجامعة الأديان والمذاهب)

التفسير القانوني للقرآن الكريم هو واحد من طرق الدراسة بين الفروع، بين علم القانون والقرآن الكريم. بالنظر إلى الموضوع وقضايا علم القانون والغرض منه، وما يمكن توقعه من الشمولية والكمال والحكمة في القرآن الكريم، يمكن عرض بعض الموضوعات في العلوم الإنسانية على القرآن من حيث الإيدوبولوجيا، وتشكل الأساس

للتنظير في ذلك التفسير. خلال هذا الأمر، سيتمّ الوقوف على عظمة وتفوق القرآن الكريم على المصادر العلمية الأخرى، والقدرة على توسيع أبعاد علم القانون على أساس الحقيقة الوجودية للإنسان والعالم. في هذا البحث ومن خلال التركيز بهذه الطريقة على أحد مواضيع علم القانون بعنوان المشاركة والمعاونة في الجريمة، سنقوم بتنقيح الجوانب القانونية للقرآن الكريم في هذا الصدد. والنتيجة الرئيسية لهذا البحث هي التعريف بالآيات التي تتضمن مفهوم المشاركة والمعاونة في الجريمة، والتي تمّ الاستشهاد بها غالباً في الكتب والمقالات السابقة واللاحقة بآيتين أو ثلاث آيات فقط في هذا الصدد. من النتائج الأخرى للبحث الفصل بين المعاون والشريك في الجريمة عن المباشر، ومقدار عقوبة كلّ منهما وتنفيذها ومقارنتها بالإنجازات الفقهية والقانونية. منهج البحث في هذه الدراسة هي تعريف الموضوع، تحديد الآيات ذات الصلة وتصنيفها، استخدام قواعد التدبر والتفسير فيها، والتحليل القانوني وترتيب النتائج.

الكلمات الأساسية: التفسير القانوني، المعاونة، المشاركة، الجريمة، القرآن.

مراجعة محسنة «تأكيد الشيء بما يُشبهه نقيضه»

ودور معرفتها في تفسير القرآن

- سيّد محمود طيّب حسيني (أستاذ مشارك بمعهد أبحاث الحوزة والجامعة)
- عباس رحيملو (ماجستير فلسفة التفسير)

من محسّنات المعرفة المبتكرة والتي تجعل الكلام جميلاً وجذاباً من خلال الانحراف عن المعايير والخداع النحويّ، هي تقنية «تأكيد الشيء بما يُشبهه نقيضه». حاولت هذه الدراسة بعد فحص محاولة الأدباء في مجال تاريخ علم البلاغة، إلى الكشف عن آلية هذه الصناعة الأدبية والآثار الدلالية لأنواعها. من خلال الفحص النظريّ لآلية هذه المحسنة نستنتج أنّ وظيفة هذه التقنية في الافتراضات الفنيّة يمكن أن تكون مثل التأكيد والمبالغة، وأحياناً التعليق بالمستحيل وشبه البرهان الأدبيّ. من خلال هذه النتائج يتضح أنّه إذا كان المفسّر في الأمثلة البارزة لهذه المحسنة في القرآن، يكتفي بجهود علماء النحو فقط، فلن يكشف عن الآثار الدلالية والمظاهر الجمالية للآيات، وسينزلق أحياناً إلى الخطأ في تفسير النصّ. إنّ التعرّف على هذه الطريقة

البلاغية يمنع أحياناً من الحمل غير المنطقي للكلمات على غير معناها الظاهري، ويساعد في التفسير المتكامل للآيات باستخدام هذا الفن الأدبي. الكلمات الأساسية: مبتكر، الانحراف عن المعيار النحوي، التناقض، إزالة المعرفة، الاستثناء المنقطع.

معايير وأنواع تطبيق القرآن

- محمّد محقق (أستاذ مساعد بجامعة العلوم والمعارف للقرآن الكريم)
- كاظم قاضي زادة (أستاذ مساعد بجامعة تربية مدرّس)

تمت دراسة جري وتطبيق القرآن الكريم من زوايا مختلفة. الأسس والاستخدامات، النماذج وأقسام الجري والتطبيق؛ لكن في هذه الأثناء لم تتم دراسة معيار صحّة أو خطأ تطبيق هذه القاعدة التفسيرية كما يجدر بها. بالنظر إلى أهميّة هذه القاعدة واستخدامها من قبل جميع المجموعات والفرق الإسلامية المتعارضة، تظهر الحاجة إلى دراسة معايير الجري والتطبيق. بما أنّ معظم الجري والتطبيق قد تمّ بواسطة أهل البيت (عليه السلام) والمفسرين الحقيقيين للقرآن حول أنفسهم أو أصدقائهم أو أعدائهم، فقد تمّ طرح ودراسة رضا ومحبة المعيارين في قسم المعرفة العقائدية وتطبيق الآيات على أهل البيت، والتشابه والمتابعة لمعايير القسم الأخلاقي - السلوكي في التطبيقات التي أجريت هو ما ورد في هذا المقال. تتناول هذه المقالة دراسة وإثبات تلك المعايير مع ذكر أمثلة ودليل لكل معيار.

الكلمات الأساسية: الجري والتطبيق، معيار التطبيق، معيار الجري، أنواع الجري.

السير الإنشائي للسورة في تفاسير القرآن الكريم

- أبو الفضل خوش منش (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
- فاطمة عليان نژادي (طالبة دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة تربية مدرّس)

إنّ تقسيم القرآن الكريم إلى سور هو أمر يقوم على الحكمة الإلهية والاهتمام به منذ بداية النزول، وكذلك فهو موجود في تعاليم الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) وأهل البيت (عليه السلام) بعبارات ومن زوايا مختلفة، وقليلون من يعتبرون هذا التقسيم ناتجاً بمحض الصدفة ولا معنى له.

إن معرفة السورة والاهتمام ببناء السور هو أمر تمّ الاهتمام به أكثر في الآونة الأخيرة، واعتبر أحد الخصائص الهامة لمنهج وأسلوب القرآن ويقوم على أساس التدبر الممنهج. تقوم المقالة الحالية باستخدام المنهج الوصفي التحليلي والاهتمام بما تمّ القيام به في هذا المجال حتى الآن، بتسّع كيفية انعكاس بنية السورة واتّصالاتها الداخلية في تفسير القرآن. يشرح هذا البحث مفاهيم مثل الوحدة الموضوعية، الشمولية الواحدة والبنية الهندسية، التفسير الهيكلي والنظام البيوي بشكل أكبر وأفضل. ويظهر أنّ تكوين وتكامل فهم بنية السورة يمكن أن يكون أحد العوامل والإستراتيجيات لاستنباط المفاهيم من آيات وسور القرآن الكريم.

الكلمات الأساسية: هيكل السورة، تفاسير القرآن الكريم، البيوية، النظم، الارتباط.

دراسة نقدية لتفسير ابن عاشور

- مهدي كرامتي (طالب دكتوراه في مدرّس المعارف الإسلامية بجامعة فردوسي بمشهد)
- سيد محمد مرتضوي (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)
- أيوب أكرمي (أستاذ مساعد بجامعة فردوسي بمشهد)

قام محمد طاهر بن عاشور (١٢٩٦-١٣٩٣ ق.) العالم والفقير التونسي، نظرًا لشموليته وإمامه بمختلف العلوم بتفسير آيات القرآن في كتاب *التحرير والتنوير* المؤلف من ثلاثين جزء. تسعى هذه المقالة للإجابة على سؤال ما إذا كان ابن عاشور قد استطاع تحقيق أهدافه دون عيب ونقص؟ قام المؤلف بعد دراسة تفسير ابن عاشور، بالتعريف بالمؤلف أولًا والهيكل التفسيري له، ثم كشف إشكالاته وقام بشرحها، وبعد ذلك أشار إلى بعض الأمثلة على ذلك. بعض العيوب والنواقص التي ذُكرت في هذه المقالة هي إشكالات هيكلية، وبعضها مشاكل منهجية، وأهمها: ضعف التقسيم، الحجم الكبير وذكر المواضيع غير الضرورية، ضعف الاستدلال، الاقتباس غير الصحيح للأقوال، الاستشهاد غير المناسب، عدم الاهتمام بالتناسب والنظم بين الآيات، عدم الإلمام بالتشيع وفرض آراء طائفية على الآيات. المنهج البحثي المستخدم في الدراسة هو المنهج النقدي.

الكلمات الأساسية: معرفة العيوب، التفسير، ابن عاشور، التحرير والتنوير.