

حقوق سیاسی انسان در حکومت اسلامی

از منظر نهج‌البلاغه

محمدتقی آقایی*

احمد عابدی آرائی**

مصیب صیادی***

چکیده

جایگاه انسان در نظام سیاسی و حقوق سیاسی او مسئله‌ای است مهم که معیار تقسیم‌بندی انواع حکومت‌ها قرار گرفته است. از سوی دیگر، تبیین‌نشدن حقوق سیاسی انسان در حکومت‌های دینی یا بی‌توجهی حکومت‌های مبتنی بر دین به آن، موجب مترادف‌دانستن نظام‌های دینی با رژیم‌های استبدادی شده است. در پژوهش حاضر، با بررسی سیره سیاسی و حکومتی حضرت علی علیه السلام در نهج‌البلاغه، حقوق سیاسی انسان در حکومت اسلامی بررسی می‌شود که می‌تواند معیار مناسبی برای حکومت‌ها و گروه‌های اسلامی در جهان اسلام باشد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد بر اساس آموزه‌های نهج‌البلاغه، انسان فارغ از هر گونه تقسیم‌بندی، در حکومت اسلامی دارای حقوقی چون حق تعیین سرنوشت و انتخاب حاکمان، آزادی سیاسی، نظارت بر مسئولان، مشورت، نصیحت کارگزاران، جلب رضایت عمومی، آگاهی از مسائل حکومتی، حفظ اسرار و حریم خصوصی، امنیت و تساوی در برخورداری از حقوق است و حکومت اسلامی مکلف به تأمین این حقوق است.

* دانشجوی دکتری مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول: sharhani1169@gmail.com)

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه قم

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصول‌الدین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۲۵

کلیدواژه‌ها: حقوق سیاسی انسان، حق و تکلیف، حکومت اسلامی، نهج‌البلاغه.

مقدمه

تبیین جایگاه انسان در نظام سیاسی و حقوق مختلف آن از جمله نقاط مهم و برجسته اندیشمندان و فیلسوفان سیاسی از دوران باستان تاکنون بوده است. از سوی دیگر، یکی از معیارهای طبقه‌بندی و شناخت انواع حکومت‌ها نیز نوع رابطه و جایگاه انسان در حکومت است. در ذهن انسان معاصر، در طول تاریخ حکومت‌هایی که مبتنی بر دین بوده‌اند، معمولاً نظام‌هایی استبدادی شناخته می‌شوند که در آنها انسان از تمام یا بخشی از حقوق اساسی خود، به‌ویژه حقوق سیاسی، بهره‌ای نداشته است. نمونه بارز این حکومت‌ها در حکومت کلیسا در سده‌های میانه، برخی دولت‌های حاکم بر کشورهای مسلمان و همچنین رفتار گروه‌هایی که با شعار تشکیل دولت اسلامی فعالیت می‌کنند، دیده می‌شود.

حضرت علی علیه السلام به عنوان انسانی کامل و رهبر نظامی سیاسی توانست در مدتی کوتاه علاوه بر تبیین نظام سیاسی مطلوب، الگوی عملی آن را نیز به نمایش بگذارد. یکی از وجوهی که در این الگوی عملی تبلور داشت، تبیین حقوق سیاسی انسان در نظام اسلامی بود. در نگاه امام، حکومت با تمام اهمیتش، وسیله‌ای است برای اجرای عدالت، تأمین امنیت و در نهایت رشد و تعالی جامعه انسانی به سوی کمال. بر این اساس، «انسان» نقش محوری و برجسته‌ای پیدا می‌کند که حکومت در برابر آن تکالیفی دارد.

حکومت امام علی علیه السلام که در خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات نهج‌البلاغه به‌خوبی متبلور شده می‌تواند الگوی جامع و کاملی برای فهم این حقوق، شناخت راه و روش‌های تحقق آن و آسیب‌های اجرای آن باشد. حضرت در حالی که مشغول وصله‌زدن بر نعلین خود است، فلسفه حکومت خود را اقامه حق معرفی می‌کند و ضمن مخالفت شدید با مدهانه و سازش‌کاری اشاره می‌فرماید که اگر در حکومتی اقامه حق یا دفع باطلی صورت پذیرد، آن حکومت باارزش است و إلاً یک نعلین وصله‌دار ارزش بیشتری از حکومت خواهد داشت (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۳: ۱۱۱).

در این پژوهش می‌کوشیم با بررسی سیره سیاسی حضرت علی علیه السلام، که در نهج‌البلاغه تبلور یافته است، سیمای حقوق سیاسی انسان در حکومت اسلامی را بررسی کنیم.

تعریف حقوق

حقوق جمع واژه «حق» است و در لغت معانی متعددی دارد، از جمله: راست گردانیدن سخن، درست کردن وعده، یقین کردن (مدنی، ۱۳۷۶: ۲۴). همچنین، به معنای ثبوت، درست، صواب، مطابقت و حقیقت آمده است (برای مطالعه بیشتر نک: فراهیدی، ۱۳۶۴، ج ۷: ۴۳۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۵؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۱۳؛ حسینی زبیدی واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۸۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۷: ۱۲۹). در قرآن کریم ۲۴۷ بار کلمه «حق» به کار رفته که کمتر از ۱۰ درصد آن مربوط به مفهوم حقوقی آن است. در واقع، معانی دیگری نیز برای حق وجود دارد که مربوط به امور اعتباری است که در تعبیرهایی نظیر «حق حیات»، «حقوق بشر» و ... به کار می‌رود. در چنین کاربردهایی با نگاه به امری اعتباری حقی را برای کسی ثابت می‌کنیم، که اصطلاحاً «من له الحق» نامیده می‌شود، و در مقابل هم شخص یا اشخاص دیگری هستند که حق بر عهده آنها گذاشته می‌شود و موظف می‌شوند آن را رعایت کنند، که اصطلاحاً «من علیه الحق» نامیده می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۵۹-۷۲). در این معنا، حق همواره ملازم و همراه با تکلیف است.

در غرب، بحث از حق، از اندیشه عقل‌گرایی^۱ و در ادامه با پیدایش فردگرایی انسان‌محورانه در عصر جدید آغاز شد و سپس در قالب فلسفه حقوق طبیعی مطرح گردید (کانت، ۱۳۸۰: ۸-۴۰). از این منظر، حقوق انسان به این معنا است که در نهاد و طبیعت انسان عناصری هست که بر اساس آن بشر آزاد است و هر گونه بخواهد بر خود و حقوق خود نظارت می‌کند. در نتیجه، قانون حاکم بر انسان نیز باید از طرف خود او وضع شود و نباید دیگران آن را تغییر دهند. چنین رویکردی در حوزه سیاسی، حقوقی مانند حق رأی، حق انتخاب و حق مشارکت سیاسی را ایجاد می‌کند.

فیلسوفان غربی دو نظریه درباره چيستی حق مطرح کرده‌اند: یکی نظریه انتخاب‌آکه طبق آن انسان اختیار دارد تصمیم بگیرد تکلیف مترتب بر آن حق، الزام‌آور باشد یا خیر؛ یعنی صاحب‌خانه که حق قانونی مالکیت را دارد، می‌تواند برای برخی افراد مجاز بداند که وارد خانه‌اش شوند و برای برخی مجاز نداند. بنابراین، حقوق به عنوان امتیازی برای دارندگان آن عمل می‌کند؛

1. rationalism
2. choice theory

زیرا آنها را در قلمرو انتخابشان حمایت می‌کند (جیکوبز، ۱۳۸۶: ۱۱۱). دوم، نظریه منفعت! در این نظریه اعتقاد بر این است که داشتن حق امتیازی برای دارنده حق است؛ زیرا او از احترام دیگران به آن حق نفع خواهد برد (همان: ۱۱۳).

حقوق سیاسی نیز به مجموعه امتیازاتی اشاره دارد که هر شهروند در نظام سیاسی دولت متبوعش دارد، مانند حق مشارکت، حق رأی، حق کاندیداتوری و

تلازم حق و تکلیف

امروزه واژه «حق» بیشتر با «تکلیف» یا «وظیفه» در کنار هم و به عنوان دو امر اضافی به کار می‌رود؛ به گونه‌ای که اگر امری برای شخصی حق باشد، برای دیگری وظیفه خواهد بود. تلازم حق و تکلیف به دو صورت است: اول، جعل حق برای یک نفر وقتی معنا دارد که دیگران مکلف به رعایت آن باشند و به آن تجاوز نکنند، و الا جعل آن بی‌بهره است؛ مثلاً اگر می‌گوییم انسان حق حیات دارد، وقتی اثر دارد که انسان‌های دیگر ملزم باشند حق او را محترم بشمرند و در حیات او خللی ایجاد نکنند؛ دوم اینکه، در قبال اثبات هر حقی برای فرد در امور اجتماعی، تکلیفی هم برای او اثبات شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۷۲-۷۳). به عبارت دیگر، اثبات حقوق برای افراد در جامعه و روابط اجتماعی یک‌طرفه نیست، بلکه اگر امتیازات و حقوقی به افراد داده می‌شود به ازای آن، الزامات و تکالیفی نیز برای آنان جعل می‌شود. در این خصوص حضرت علی علیه السلام در هنگام جنگ صفین با مردم چنین سخن می‌گوید: «حق تعالی با حکومت دادن من بر شما برای من حقی بر شما قرار داده است و همان‌طور که مرا بر شما حقی است شما را نیز بر من حقی است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۷: ۶۸۱).

حق به اصطلاح علمی و فلسفی، مفهومی «اضافی» است؛ اضافه به معنای نسبت که به دو طرف نیاز دارد. همیشه یک نفر صاحب حق است و در مقابل هم کسی وجود دارد که آن حق از او مطالبه می‌شود. به استناد این تعریف از حق، در این پژوهش از میان معانی‌ای که برای واژه «حقوق» ذکر

1. interest theory
2. political rights

شده این معنا اختیار شده است: «مجموعه امتیازها و توانایی‌هایی که برای هر شخص به رسمیت شناخته شده و دیگران به رعایت آن مکلف می‌باشند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۳: ۲۱۳).

منشأ حقوق از منظر نهج البلاغه

از مهم‌ترین مسائل مرتبط با حقوق انسان، بحث منشأ و خاستگاه حقوق است. اندیشمندان در پاسخ به این پرسش که «خاستگاه و منشأ پیدایش حقوق چیست؟» پاسخ‌های متعددی مطرح کرده‌اند. برخی معتقدند حقوق از طبیعت انسان یا، به عبارت دقیق‌تر، از اقتضات و استعدادهای طبیعی انسان نشئت می‌گیرد (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۲۳). پیروان قراردادگرایی و پوزیتیویسم، پیمان‌ها و قراردادهای اجتماعی را منشأ حق معرفی کرده‌اند، چراکه مردم با توافق و رأی خود حقوقی برای خود و جامعه پذیرفته و به آن معتقد شده‌اند (همان: ۱۱۸-۱۱۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۱۰۷). و رای این دو نظر، گروهی عقل انسان را یگانه منشأ حقوق می‌دانند. از نظر عقل‌گرایان، عقل انسان راهنمای در خور اعتماد بشر بوده و یکی از ممیزات مهم او از سایر حیوانات است و به واسطه عقل است که می‌توان نیازهای واقعی را شناخت و برای آن برنامه‌ریزی صحیح انجام داد (قربانی، ۱۳۶۸: ۱۹).

اما در نظام حقوقی اسلام، تنها منشأ و خاستگاه واقعی حق، خداوند متعال است نه طبیعت، عقل یا رأی مردم؛ چراکه فقط خداوند مالک و صاحب‌اختیار واقعی و آفریننده همه موجودات از جمله انسان است و فقط او است که می‌تواند کمال متناسب با هر چیزی را به‌خوبی بشناسد و بر اساس علم نامحدود خود، بهترین برنامه و قوانین را وضع، و حقوق هر یک را متناسب با شایستگی آنها معین کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۲۰). حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: «لکن خداوند متعال حق خود را بر بندگان، اطاعت خویش قرار داده است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۷: ۶۸۱).

از نظر حضرت، خدا است که اولین حق را برای خویش و بر عهده بندگان قرار داد و آن حق این است که او را اطاعت کنند و در مقابل، حقی هم برای بندگان قرار داد و آن اینکه وقتی او را اطاعت کردند، پاداشی مضاعف به آنها مرحمت کند. حضرت در ادامه می‌فرماید:

آنگاه خداوند از حقوق خود حقوقی را بر بعض مردم نسبت به بعض دیگر واجب گرداند و آن حقوق را در جهات و حالات با هم برابر قرار داد و بعضی را در برابر بعضی دیگر واجب نمود و

بعضی واجب نگرده مگر به انجام حقی که در برابر آن است و بزرگ‌ترین چیزی که از این حقوق واجب فرمود حق حاکم بر رعیت و حق رعیت بر حاکم است، این فریضه‌ای است که خداوند برای هر یک نسبت به دیگری واجب نموده است (همان، خطبه ۲۰۷: ۶۸۳).

در فرمایش حضرت، پس از اینکه خداوند متعال حق خود را اطاعت‌بندگان قرار داد، از این حق، حقوق گروهی از بندگان را بر گروه دیگر مشتق کرد. پس ریشه این حقوق، همان حقی است که خدا دارد. با دقت در فرمایش حضرت به‌خوبی درک می‌کنیم که طبق نظر ایشان، هر حقی که در جایی به نفع کسی و علیه دیگری ثابت شود، باید از حق الهی نشئت گرفته باشد. در واقع، هیچ کس ذاتاً حقی بر افراد دیگر ندارد، مگر خداوند متعال که ذاتاً و اصالتاً بر همه بندگان دارای حق است و او است که بر اساس این حق، حقوقی را برای دیگران قرار داده است. چنان‌که امام سجاد (ع) نیز می‌فرمایند: «اصل و اساس همه حقوق، خداوند است و سایر حقوق متفرع بر آن است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ۱۰).

حقوق سیاسی انسان در نهج‌البلاغه

۱. حق تعیین سرنوشت و انتخاب حاکمان: مقبولیت مردمی حکومت

درباره حق تعیین سرنوشت چهار دیدگاه وجود دارد: در دیدگاه اول، انسان ذاتاً دارای حق تعیین سرنوشت است، به این معنا که این حق از ابتدا در اختیار انسان بوده و از جایی دریافت نکرده است. در واقع، حکومت، دینی و آسمانی نبوده و امری دنیوی، زمینی و متعلق به انسان‌ها است (ابوالحمد، ۱۳۷۶: ۸۳-۸۰). دیدگاه دوم معتقد به آن است که این حق ذاتاً متعلق به خدای متعال است، ولی خداوند آن را به انسان واگذار کرده تا امر دنیای خود را با تشکیل حکومت و واگذاری آن به نمایندگانشان سامان دهند. بر این اساس، هر کسی که از نظر مردم برای این امر صالح باشد می‌تواند انتخاب شود و شرط خاصی از جانب خداوند متعال برای حاکم تعیین نشده است (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ج ۱: فصول ۲۶-۲۷). در دیدگاه سوم، این حق ذاتاً متعلق به خدا است و خداوند این حق را در چارچوبی معین و مشخص به انسان سپرده است و انسان‌ها نمی‌توانند خارج از این چارچوب قانون وضع کنند و هر کسی را برای اداره جامعه تعیین کنند. در واقع، خداوند حق تعیین سرنوشت را به مردم و حق ولایت بر جامعه را به امام معصوم عطا کرده است. از این منظر، حق حاکمیت در انحصار خداوند است و پذیرش مردم مجرای تحقق و فعلیت آن است (منتظری، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۰۵-۴۰۶؛ نایینی، ۱۳۸۶:

۷۲). در دیدگاه چهارم نیز، به طور کلی حق تعیین سرنوشت انسان به دست خدا است و خدا این حق را به امام معصوم و فقیه عادل سپرده و انسان هیچ حقی در این زمینه نداشته و شأن آن صرفاً اطاعت از کسی است که خدا تعیین کرده است (مؤمن قمی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۲۲۵-۲۲۹).

به نظر می‌رسد در میان نظریات فوق، بر اساس شواهد می‌توان نظریه سوم را به حضرت علی علیه السلام نسبت داد. گواه این مطلب علاوه بر سیره عملی حضرت^۱ سخنان ایشان در خطبه ۱۳۷ و نامه‌های ۱ و ۵۴ نهج البلاغه است که می‌فرمایند:

من قصد مردم نکردم (خواستار بیعت نبودم) تا اینکه مردم قصد من کردند (بیعت با مرا خواستند) و (برای بیعت‌بستن) دست به سوی آنان دراز نمودم تا اینکه ایشان دست پیش من دراز کردند ... و مردم با من بیعت نکردند به جهت تسلط و غلبه (که داشته باشم) و نه به جهت مال و دارایی موجود که طمع به آن کرده باشند، بلکه با اختیار و خواست خود دست بیعت به سویم دراز کردند (نهج البلاغه، نامه ۵۴: ۱۰۳۵).

حضرت هنگام هجوم مردم برای بیعت با او می‌فرمایند:

آگاه باشید، اگر دعوت شما را بپذیرم، بر اساس آنچه که می‌دانم با شما رفتار می‌کنم و به گفتار این و آن، و سرزنش سرزنش‌کنندگان گوش فرا نمی‌دهم. اگر مرا رها کنید چون یکی از شما هستم که شاید شنواتر و مطیع‌تر از شما نسبت به رئیس حکومت باشم (همان، خطبه ۹۱: ۲۷۱). این بخش از سخنان حضرت از چند جهت در خور تأمل است: یک، مقتضای شرط امام این است که مردم در انتخاب کردن یا نکردن حاکم، مختار و آزادند. دوم، عبارت «إِنْ أُجِبْتُكُمْ» این معنا را می‌رساند که مردم به حضرت روی آورده‌اند و از امام خواسته‌اند که خواسته آنان را برای پذیرش حکومت اجابت کند. همچنین، عبارت «وَأَلَيْتُمْوه أَمْرُكُمْ» امر حکومت را بر عهده خود مردم می‌گذارد و بعد از آنکه مردم حکومت را بر عهده یک فرد گذاشتند، حضرت خود را موظف به پذیرش او و دستورهایش می‌داند. البته ذکر این نکته ضروری است که اگرچه انسان در انتخاب حاکم مختار و آزاد است، اما اگر از پذیرش حاکم و ولی صالح سر باز زند و از غیر او تبعیت کند، معصیت کرده و علاوه بر انحراف جامعه در دنیا، در سرای آخرت نیز مستحق عقوبت است.

۱. ایشان وقتی پس از سقیفه با حمایت مردم مواجه نشد، ولایتش را اجرایی نکرد تا اینکه مردم پس از خلیفه سوم، ولایت ایشان را پذیرفتند.

برخی از نویسندگان با استناد به این خطبه و برخی دیگر از سخنان حضرت، به‌ویژه نامه‌های ۶ و ۸، نظر ایشان را در توجیه مشروعیت مردمی تفسیر کرده‌اند. ابن‌ابی‌الحدید ذیل خطبه فوق می‌نویسد:

گفتار امام در روز بیعت نشان می‌دهد که خود آن حضرت، امامت خویش را منصوص نمی‌دانسته؛ چون اگر امامت ایشان منصوص بود، برای امام جایز نبود بفرماید: «دَعُونِي وَالْتَمِسُوا غَيْرِي» و یا بفرماید «وَلَيْتُمُوهُ أَمْرُكُمْ». بنابراین، وقتی حکومت ایشان منصوص و منصوب از جانب خداوند نباشد، پس باید مبنای مشروعیت حکومت حضرت را انتخاب مردم بدانیم (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج: ۷، ص: ۳۴).

یا ذیل نامه ۶ می‌نویسد:

این قسمت به‌صراحت دلالت دارد بر اینکه اختیار و انتخاب مردم، راه انتخاب امامت است؛ چنانچه اصحاب متکلم ما نیز این نکته را گفته‌اند. زیرا علی علیه السلام بر معاویه احتجاج کرد که اهل حل و عقد با وی بیعت کرده‌اند و به نص و نصب از جانب خداوند اشاره و استدلال نکرد (همان، ج: ۱۴، ص: ۳۶).

در پاسخ باید گفت، سخنان حضرت که در آنها نظر و رأی مردم ملاک مشروعیت تفسیر شده، از باب مجادله و سخن‌گفتن به شیوه‌ای است که برای خصم پذیرفتنی باشد. در واقع، چون امام پشتوانه بیعت وسیع مردمی را همراه خود داشته، به وسیله آن با دشمنان احتجاج کرده است. نامه ششم خطاب به معاویه و نامه هشتم خطاب به زبیر را نیز باید به همین صورت معنا کرد. حضرت در نامه به معاویه، آرای عمومی مردم را مستلزم رضایت و خشنودی خداوند می‌داند (نهج‌البلاغه، نامه ۶: ۸۴۰)؛ اما مگر نه این است که اجتماع مردم در بیعت با سه خلیفه قبلی موجب خشم حضرت بود و حضرت با بیان‌های متعدد خلافت آنان را غصب، جاه‌طلبی و ظلم جبران‌ناپذیر به خود و اسلام بیان کرده است. بنابراین، باید روایاتی از این دست را از باب استدلال به مسائلی دانست که برای مخاطب پذیرفتنی است و هرگز نمایانگر باور و عقیده استدلال‌کننده نیست، چنانچه برخی در این باره می‌نویسند:

آنچه از امیرالمؤمنین در نهج‌البلاغه و غیر آن در زمینه احتجاج به بیعت نقل شده است، از باب قاعده الزام است، چنان‌که خداوند، مؤمنان را به التزام به آنچه ملتزم شده‌اند، یعنی عمل به قرآن و پیروی از رهبری پیامبر اکرم مؤاخذه می‌کند، نه آنکه بیعت با علی بن ابی طالب علیه السلام علت حق حاکمیت آن حضرت شده و حضرتش برای تثبیت موقعیت سیاسی خود به آرای مردم استدلال کرده باشد (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۱۸-۱۹).

همچنین، ابن‌میثم بحرانی در شرح خود بر نهج‌البلاغه، ذیل نامه حضرت به معاویه، می‌نویسد:

امیرالمؤمنین در این نامه، برای اثبات امامت خود به اجماع مردم و یا به نص صریح پیامبر استدلال فرمود؛ به این علت که آنان اعتقاد به نص نداشتند، بلکه نزد ایشان، تنها دلیل بر نصب امام، همان اجماع مسلمانان بود. پس اگر حضرت به دلیل نقلی و نص صریح احتجاج می‌کرد، آنان نمی‌پذیرفتند (ابن میثم بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۶۰۱).

۲. آزادی سیاسی

«آزادی» که مترادف واژه عربی «الحرية» و واژه‌های freedom و liberty است، یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم فلسفه سیاسی است که در طول تاریخ اندیشه سیاسی معانی و تعاریف متعددی داشته و به گفته آیزایا برلین تاکنون بیش از دویست تعریف برای آن ذکر شده است (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۶-۲۳۷). از «آزادی سیاسی» نیز تعاریف متعددی مطرح شده است. برخی آن را آزادی در انجام دادن مجموعه اقداماتی می‌دانند که اقتضای حکومت مردمی است و مردم از طریق آنها می‌توانند در زندگی سیاسی خود تأثیر عملی داشته باشند (کوهن، بی‌تا: ۱۸۴). برخی دیگر آن را ناظر به حقوق مدنی و سیاسی انسان و به معنای مجموعه امتیازاتی دانسته‌اند که اهالی هر کشور برای مشارکت در حیات سیاسی جامعه نیاز دارند (هاشمی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۶۹). همچنین، عده‌ای دیگر آزادی سیاسی را به معنای فقدان فشار سیاسی (منتظر قائم، ۱۳۷۶: ۱۰۰) و حق انتخاب مقامات سیاسی و تصدی مشاغل سیاسی و اجتماعی و ابراز آزادانه عقاید و افکار دانسته‌اند (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۷۰: ۹۶). اما جامع‌ترین تعریف از آزادی سیاسی عبارت است از: «فقدان دخالت و ممانعت دولت‌ها در برابر اشخاص یا تشکلهای سیاسی در جامعه به منظور انجام رفتارهای سیاسی خاص خود و یا برخورداری از حقوق اساسی» (میراحمدی، ۱۳۸۱: ۱۰۰).

گاهی مفهوم «آزادی» در تناظر با مفهوم «اختیار» بررسی می‌شود. در دنیای اسلام متکلمان اشعری معتقد بودند مختاربودن انسان با جبریت و قادریت مطلق خداوند منافات دارد. آنها با تمسک به قاعده «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» منکر آزادی و اختیار عملی انسان هستند (تفتازانی، ۱۴۰۸: ۱۱۷). در سده‌های میانه نیز که کلیسای کاتولیک بر جان، مال و اندیشه مردم اروپا ولایت مطلق داشت، شعار اصلی‌اش این بود که ایمان بر عقل مقدم است. به این معنا که مردم باید فقط در چارچوب تفکرات دینی کلیسا بیندیشند؛ لذا هر گونه آزادی فکر، اندیشه و تعقل مغایر با اصول

مکتب اسکولاستیک بود و آن را کفر تلقی می‌کردند (تفضلی، ۱۳۸۵: ۳۳). گروهی دیگر در مقابل نظریه فوق، خدا را کنار نهاده، آزادی را رکن اصلی ذات انسان معرفی می‌کنند. از نمایندگان این گروه می‌توان به نیچه و جان استوارت میل اشاره کرد (میل، ۱۳۸۵: ۶۰-۸۰).

اما در دیدگاه اسلامی و بر اساس آموزه‌های قرآن و نهج‌البلاغه، ایمان عین آزادی و تکامل‌بخش است. همه ادیان آسمانی برای آزادی انسان از قیود بندگی و احقاق حق مظلومان در ادوار مختلف تاریخ ظهور کرده‌اند. حضرت علی علیه السلام آزادی را لازمه وجودی انسان و یکی از حقوق او به شمار آورده که خداوند متعال آن را به انسان عطا کرده است. ایشان در وصیت به فرزندش می‌نویسد: «بنده دیگری مباش و حال آنکه خداوند تو را آزاد آفریده است» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱: ۹۲۷). سیره عملی حضرت علی علیه السلام نیز در دوران حکومت خود نشان‌دهنده وجود این حق انسان در داشتن آزادی سیاسی بوده است. انواع آزادی‌هایی که در حکومت حضرت علیه السلام در نهج‌البلاغه به آن استناد شده و در دوران حکومت آن حضرت نیز وجود داشته، عبارت‌اند از:

۱. ۲. آزادی عقیده: آزادی اندیشه و عقیده را می‌توان در مصادیق زیر بیان کرد: آزادی در داشتن عقیده؛ آزادی در بیان عقیده؛ آزادی از تفتیش عقیده؛ آزادی از تحمیل عقیده. در حکومت حضرت، آزادی‌های فوق محترم بود و افکار انحرافی یا اقلیت‌های دینی هیچ‌گاه به دلیل داشتن عقیده خود از حقی محروم نشدند یا در معرض بازخواست و محرومیت‌های اجتماعی قرار نگرفتند. حضرت دفاع از حقوق پیروان سایر ادیان را همانند مسلمانان بر خود لازم می‌دانستند، به طوری که حادثه شهر انبار در دیدگاه آن حضرت فاجعه تلقی شد و برای دفاع از حقوق زنی غیرمسلمان سخنانی فرمود که نظیر آن تعابیر را کمتر می‌توان یافت (همان، خطبه ۲۷: ۹۵).

همچنین، حضرت، خوارچ را که مردمی خشن و متحجر بودند و عقاید فاسدی داشتند، علی‌رغم مزاحمت‌های فراوان، در بیان عقیده خود آزاد گذاشت و به گفت‌وگو فرا خواند و سعی در اقناع و هدایت ایشان داشت و نه تنها متعرضشان نشد بلکه سهم آنان را از بیت‌المال پرداخت و هنگامی که علیه حکومت دست به مبارزه و اقدام مسلحانه زدند، حضرت پس از یأس کامل از تأثیر نصایح خود با آنان وارد جنگ شد (همان، خطبه ۵۸: ۶ و ۹۳). مطهری در این زمینه می‌نویسد: امیرالمؤمنین با خوارچ در منتها درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد. زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه آنان را از بیت‌المال قطع نکرد. آنها همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خود و اصحابش با عقیده آزاد با آنان روبه‌رو می‌شد (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۴۳).

بنابراین، از سیره عملی حضرت علی علیه السلام می‌توان چنین نتیجه گرفت که در حکومت اسلامی آزادی اندیشه و عقیده، و بیان آن آزاد است، اما تحمیل عقاید بر دیگران و همچنین اقدام مسلحانه علیه نظام اسلامی برای تحمیل عقیده ممنوع است و باید با آن مقابله کرد.

۲.۲. آزادی قلم و بیان: یکی از عوامل مهم پیشرفت در هر جامعه‌ای وجود آزادی بیان است که نه تنها در دوران حکومت حضرت علی علیه السلام وجود داشته، بلکه خود مشوق آن بودند. حضرت می‌فرماید: «گمان مبرید اگر حقی به من پیشنهاد دهید بر من گران آید» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷: ۶۸۷). سیره حکمرانی حضرت نشان‌دهنده آن است که امام علیه السلام به دلیل احتمال وقوع کاری خلاف یا به بهانه سوءاستفاده از آزادی، آن را محدود نکرد. رفتار حضرت با قاسطین، ناکثین و مارقین بزرگ‌ترین دلیل آزادی بیان در حکومت حضرت علی علیه السلام بود. چنانچه مشهور است که طلحه و زبیر پس از بیعت با امام در پی حکومت بصره و کوفه بودند، ولی حضرت امتناع ورزید و در تقسیم بیت‌المال نیز آنها را برتری نداد. از این‌رو به بهانه حج عمره نزد امام علیه السلام آمدند و حضرت با وجود اینکه از قصد ایشان مبنی بر رفتن به بصره و زمینه‌سازی توطئه علیه حکومت اطلاع داشتند، ایشان را به نرفتن و ماندن توصیه فرمود. هر دوی آنها نیز قسم یاد کردند که توطئه‌ای علیه امام نداشته باشند و بیعت نشکنند. امام در پاسخ به ابن‌عباس که گفت شما که از نیت ایشان مطلعید چرا آنان را حبس نمی‌کنید، به آزادی آنها و مجازنبودن مؤاخذه قبل از عمل اشاره کرد.

حضرت در تأکید بر آزادی بیان مردم در حضور زمامداران حکومت اسلامی خطاب به مالک اشتر می‌فرماید:

بخشی از وقت خود را به کسانی اختصاص ده که به تو نیاز دارند، تا شخصاً به امور آنان رسیدگی کنی و در مجلس عمومی با آنان بنشین و در برابر خدایی که تو را آفریده فروتن باش و سربازان و یاران و نگهبانان خود را از سر راهشان دور کن تا سخنگوی آنان بدون اضطراب در سخن گفتن با تو گفت‌وگو کند (همان، نامه ۵۳: ۱۰۲۰).

۲.۳. آزادی عمل و رفتار: یکی دیگر از مصادیق آزادی سیاسی انسان که در سیره عملی و حکومت‌داری حضرت علی علیه السلام مشاهده می‌شود، احترام به آزادی عمل و رفتار انسان است، چراکه تظاهر به آزادبودن مردم در اندیشه و بیان، اگر همراه با رفتار عملی نباشد، موجب عوام‌فریبی انسان

از سوی حاکمان می‌شود. مثلاً با وجود اینکه حفظ امنیت جامعه و دفع خطر دشمن از امور مهم حکومت اسلامی است، حضرت، حضور مردم در جنگ‌ها را آزاد گذاشته بودند. ایشان در نامه‌ای به عثمان بن حنیف، فرماندار بصره، می‌نویسد: «و از آنان که فرمان می‌برند برای سرکوب آنها که از یاری تو سرباز می‌زنند مدد گیر، زیرا آن کس که از جنگ کراهت دارد بهتر است که شرکت نداشته باشد و شرکت‌نکردنش از یاری‌دادن اجباری بهتر است» (همان، نامه ۴: ۸۳۸).

۲.۴. آزادی احزاب و گروه‌های سیاسی: امروزه آزادی احزاب و انجمن‌ها به عنوان یکی از حقوق سیاسی در حکومت‌های مردم‌سالار پذیرفته شده است. این حق از آنجا ناشی می‌شود که مردم در برابر خدمات و استیلای دولت، از طریق تشکیلی سازمان‌یافته چه بسا بهتر خواسته‌های خود را مطرح و پیگیری کنند. در دوران حکومت حضرت علی علیه السلام نیز مخالفان ایشان در قالب گروه‌هایی، مشابه احزاب امروزی، فعال بودند که نمونه بارز آن خوارج است. امام علی علیه السلام تا زمانی که منتقدان و مخالفان اقدام عملی در براندازی حکومت آن حضرت نداشتند، با اجتماعات و تشکل آنها مقابله نمی‌کرد، بلکه می‌کوشید آنها را هدایت کند. سیره حضرت در مواجهه با مخالفان خود مانند خوارج و اصحاب جمل نمونه روشنی برای این نوع آزادی در حکومت اسلامی بوده است.

۳. حق نظارت عمومی، پرسش و نصیحت مسئولان

یکی از حقوق سیاسی انسان که پس از تشکیل حکومت نمود پیدا می‌کند و او را همواره در صحنه سیاست و حکومت باقی نگه می‌دارد، حق نظارت بر عملکرد مسئولان، پرسش، نقد و نصیحت آنها است تا از این طریق از انحراف حکومت و تباهی جامعه جلوگیری کنند.

تعالیم و دستوره‌های متعددی در اسلام وجود دارد که نشان‌دهنده به رسمیت شناخته‌شدن حق نظارت عمومی در حکومت اسلامی است. اسلام نه تنها این حق انسان را به رسمیت می‌شناسد، بلکه زمینه تحقق این حق را نیز فراهم می‌آورد و مردم را موظف می‌کند تا از این حق خود به نحو احسن استفاده کنند تا جامعه‌ای سالم و حاکمانی صالح داشته باشند و انحراف‌ها از طریق نظارت عمومی و دائمی همه انسان‌ها گرفته شود. از جمله تعالیم اسلام در توسعه نظارت عمومی، فریضه امر به معروف و نهی از منکر است که از فروع دین اسلام به شمار آمده و به عنوان وظیفه‌ای شرعی بر تمامی مسلمانان واجب شده است. اسلام این وظیفه را در حد نظارت صرف

خلاصه نکرده، بلکه انسان را موظف کرده است چنانچه در حین نظارت، انحرافی مشاهده کرد، با انتقاد و پرسش از مسئولان حکومت اسلامی در رفع آن انحراف اقدام کند.

با مراجعه به دوران درخشان حکومت پیامبر اسلام ﷺ و حضرت علی علیه السلام می بینیم که احترام به این حق انسان به صورت واقعی و عملی در حکومت اسلامی مطرح بوده است. حضرت علی علیه السلام معیار نظارت بر اعمال کارگزاران و قضاوت راجع به آنها را سنت و احکام دینی می داند که مردم باید از کارگزاری که این دو را رعایت نکرده است دوری کنند و او را نپذیرند. ایشان در نهج البلاغه، هنگام معرفی ابن عباس به عنوان فرماندار بصره، می فرماید:

ای گروه مردمان! من عبدالله بن عباس را جانشین خود بر شما قرار دادم. سخن او را بشنوید و فرمان او را تا هنگامی که از فرمان های خدا و رسول اطاعت می کند، اطاعت کنید و اگر میان شما بدعتی پدید آورد یا از حق منحرف شد بدانید او را از فرماندهی عزل خواهیم کرد (علی خانی، ۱۳۷۷: ۳۶).

واژه «نصیحت» نیز به معنای خیرخواهی است و پیامبران الهی به عنوان ناصح در قرآن معرفی شده اند. حضرت نوح علیه السلام می فرماید: «پیام های پروردگرم را به شما می رسانم و اندرزان می دهم» (اعراف: ۶۲) و حضرت هود علیه السلام نیز خود را خیرخواه امین به مردم معرفی می کند (اعراف: ۶۸). در مجموعه سنت اسلامی، استعمال این واژه با اضافه به ائمه مسلمین فراوان مشاهده می شود و روشن است که نظارت، نصیحت و اظهار نظر توأم با یکدیگرند، چنانچه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «سه چیز است که دل هیچ مسلمانی به آن خیانت نمی کند، خالص کردن عمل برای خدا، نصیحت ائمه مسلمین و همراهی با جماعت مسلمین» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۱۴۸). نظیر این روایت در دیگر جوامع روایی ما آمده است (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۴۰۳-۴۰۴). باید خاطرنشان کرد که نصیحت امام مسلمین در تعارض با اطاعت از او نیست؛ چراکه حضرت علی علیه السلام در سخنان خود با لشگریانش اطاعت و نصیحت را دو حق مستقل در کنار یکدیگر ذکر کرده است.

وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَأَلِوْفَاءُ بِالْبَيْعَةِ وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ وَالطَّاعَةُ حِينَ أَمُرُكُمْ؛ و اما حقی که من به گردن شما دارم، باید که در بیعت وفادار باشید و در رویاری و پشت سر، نیک خواه من باشید و چون فرا می خوانمتان به من پاسخ دهید و چون فرمان می دهم فرمان برید (نهج البلاغه، خطبه ۳۴: ۱۱۴).

همچنین، وقتی مردم از حضرت خواستند که شکایت آنها را به خلیفه سوم برساند، خطاب به خلیفه سوم فرمود: «مردم پشت سر من هستند و مرا به عنوان نماینده و سفیر خویش نزد تو فرستاده‌اند» (همان، خطبه ۱۶۳: ۵۲۵). در ادامه همین خطاب، خلیفه سوم را نصیحت می‌کنند. همچنین، در جای دیگر، وقتی برای معاویه نامه می‌نویسند، به نصیحت‌هایی که به خلیفه سوم کرده‌اند به عنوان وظیفه و مسئولیت در قبال جامعه نظر می‌کنند (همان، نامه ۲۸: ۸۹۸).

۴. حق مشورت

یکی دیگر از حقوق سیاسی مردم، حق مشورت و مشارکت در تصمیم‌سازی‌های حکومت است. در واقع، حاکم اسلامی موظف است در تصمیم‌گیری‌های خود با مردم مشورت کند و مردم نیز باید آزادانه دیدگاه‌های خود را مطرح، و در این راه خیرخواهی کنند. اظهارنظر و مشارکت در تصمیم‌گیری‌های حکومتی در اسلام پذیرفته شده است، چنانچه قرآن کریم (شوری: ۳۸) نیز بر آن دلالت دارد. هدف از مشورت، بهره‌گیری از آرا و دیدگاه‌های مردم یا گروه‌های نخبه برای اداره جامعه است. نتیجه طبیعی آن نیز تبادل افکار و تعامل اندیشه‌ها برای یافتن راه‌حل بهتر و پرهیز از خطا است. در سیره پیامبر ﷺ و حضرت علی علیه السلام نیز افراد در موقعیت‌های مختلف نظرات مشورتی خود را ابراز می‌کردند و ایشان نیز بعضاً از آن نظرات تبعیت می‌کردند، از جمله پیشنهاد حباب بن منذر راجع به محل استقرار لشکریان اسلام در جنگ بدر که پیامبر صلی الله علیه و آله به آن عمل کردند (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۹۰). همچنین، زمانی که ابن عباس و مغیره بن شعبه به حضرت علی علیه السلام راجع به ابقای معاویه و عثمان اظهارنظر کردند، حضرت در پاسخ به ابن عباس فرمودند: «لَکَ اَنْ تُشِیرَ عَلٰی وَاَرٰی فَاِنَّ عَصِیْتَکَ فَاَطَعْنٰی؛ بر تو است که نظر مشورتی خود را به من بگویی و من به آن توجه می‌کنم و اگر نظر مشورتی شما را نپذیرفتم شما باید از من تبعیت کنید» (طبری، ۱۴۰۸، ج ۲: ۷۰۴).

همچنین، حضرت مشورت را عامل پشتیبانی می‌داند (نهج البلاغه، حکمت ۵۱: ۱۱۱۲). ایشان مشورت را بخشی از کار سیاسی و فراتر از سطح فردی می‌داند و آن را در سطح کلان اجتماعی و در قالب مقوله‌های تصمیم‌گیری سیاسی می‌بیند. توصیه‌های ایشان به کارگزاران حکومتی خود مؤید همین مطلب است (همان، نامه ۵۳: ۹۹۳).

۵. توجه به افکار عمومی و جلب رضایت عمومی

حضرت علی علیه السلام در نامه ۵۳، خطاب به مالک اشتر، به تفصیل بر اهمیت این مسئله تأکید می‌کند و توجه به عوام و جلب رضایت آنها را مهم‌تر از توجه به خواص می‌داند و فلسفه آن را چنین بیان می‌کند: «پایه دین و جمعیت مسلمانان و ذخیره دفاع در برابر دشمنان، تنها توده ملت هستند. بنابراین، باید گوشت به آنها و میلت با آنها باشد» (همان، نامه ۵۳: ۹۹۷-۹۹۸).

بر این اساس، حضرت در ادامه نامه در خصوص توجه حاکم اسلامی به افکار عمومی جامعه و ذهن کنجکاو و پرسشگر انسانی چنین دستور می‌دهند که زمامدار اسلامی باید با از بین بردن خصومت‌ها و نارضایتی‌های عمومی و به وجود آوردن عوامل حسن ظن، رضایت معقول مردم را جلب کند (همان). نیز به زمامدار جامعه اسلامی دستور می‌دهند، به هر نحوی که بتواند، بدگمانی و اتهام به ظلم و هر گونه انحرافی را که افکار عمومی جامعه بر او وارد کرده‌اند، برطرف، و براءت و بی‌گناهی خود را آشکار کند. زیرا اگر حاکم اسلامی در معرض بدگمانی و اتهام قرار گیرد، مردم نخست مدیریت حیات اجتماعی خود را مختل تلقی خواهند کرد و سپس اصل حیاتشان را متزلزل خواهند دید. در چنین مواقعی حضرت به حاکم اسلامی می‌فرماید:

و اگر مردم جامعه درباره تو گمان ظلم و تعدی نمودند، عذر خود را از موضوع یا رفتاری که موجب بدگمانی مردم شده است آشکار کن و با آشکار کردن حق و واقع، گمان‌های ناشایست آنان را درباره خود منتفی کن (همان، نامه ۵۳: ۱۰۲۶).

این توصیه حضرت دو نتیجه بسیار مهم دارد:

الف. اگر بدگمانی و اتهام خلاف واقع بوده باشد، واقعیت آشکار می‌شود و دو پدیده خطرناک (بدگمانی و اتهام) از جامعه اسلامی برطرف می‌گردد و شخصیت حاکم اسلامی بری از آلودگی می‌شود.
ب. علاوه بر اینکه کوشش و اقدام برای رفع بدگمانی و تهمت، خود نوعی تمرین سازندگی برای حاکم اسلامی است، موجب آرامش روانی مردم و افکار عمومی جامعه می‌شود.

یکی دیگر از آفات مهمی که مسئولان حکومت اسلامی را تهدید می‌کند فاصله‌گرفتن از مردم به بهانه اشتغالات و ارتباط با آنها از طریق واسطه‌ها است که همین فاصله موجب می‌شود نه مسئولین درد و مشکلات مردم را درک کنند و نه مردم صحبت‌های مسئولان را خوب بفهمند.

حضرت بارها درباره این خطر هشدار داده است. ایشان به قثم بن عباس، فرماندار شهر مکه، می‌نویسد: «در میان تو و مردم نباید واسطه و سفیری جز زبانت و حاجب و پرده‌داری جز چهره‌ات باشد» (همان، نامه ۶۷: ۱۰۶۳). امام در نامه ۵۳ نیز خطاب به مالک اشتر گوشزد می‌کند که: «نگذار زمان غیبت و دوربودن تو از مردم طولانی شود». در جای دیگری در همین نامه تأکید می‌کنند که: «برای شنیدن سخنان کسانی که حاجتی دارند، زمانی از وقت خود را اختصاص بده، که با ایشان بنشیننی و بدون داشتن محافظ در کمال تواضع کلام ایشان را بشنوی». حضرت در نامه ۷۱ به منذر بن جارود و نامه ۱۸ به عبدالله بن عباس، فرماندار بصره، تأکید می‌کند که فقط گوش دادن به حرف‌ها در ارتباط مستقیم با مردم مهم نیست، بلکه رسیدگی به مشکلاتی که بیان می‌شود نیز مهم است.

۶. حق آگاهی و توجیه افکار عمومی

یکی دیگر از حقوق انسان که حضرت علی علیه السلام در سخنان خود به آن اشاره کرده‌اند، حق توجیه افکار عمومی و اطلاع‌داشتن از امور اصلی جامعه است. به عبارت دیگر، انسانی که در جامعه تحت حکومت اسلامی زندگی می‌کند، حق دارد مسائل مهم جامعه خود را بداند، از آنها آگاهی کسب کند و زمامدار و حاکم جامعه اسلامی او را در مسائلی که شناخت و علم کافی به آن ندارد توجیه کند. حضرت علی علیه السلام در دوران حکومت خود در مواضع متعددی دلایل ترجیح دستورها و تصمیمات خود را برای مردم بیان می‌کردند. در این باره حضرت در نامه ۵۰ *نهج‌البلاغه* می‌فرماید: «آگاه باشید. حق شما بر من این است که هیچ رازی را از شما پنهان نسازم، مگر اسرار جنگی و نظامی را» (همان، نامه ۵۰: ۹۸۲). بیان حضرت نیز بسیار دقیق است. حاکم اسلامی از یک سو مکلف است امری را از مردم مخفی نکند و از سوی دیگر موظف است اسرار نظامی و جنگی را نیز حفظ کند.

۷. حق حفظ اسرار و حریم خصوصی

رشد و تحول نظام‌های سیاسی، گسترده‌گی و تحول در ارتباطات و تلاش دولت‌ها در جمع‌آوری اطلاعات از رقبیان و مخالفان، و رفع تهدیدهای داخلی و خارجی، وجود سازمان‌ها و نهادهای اطلاعاتی را در کنار نظام‌های سیاسی اجتناب‌ناپذیر کرده است. اما باید توجه داشت که عملکرد نهادهای اطلاعاتی در حکومت اسلامی با سازمان‌های مشابه در سایر حکومت‌های بشری تفاوت اساسی دارد. اقدامات نهادهای اطلاعاتی در نظام اسلامی بر چند اصل استوار است؛ نخست اینکه

باید منطبق بر احکام فقهی و اخلاق اسلامی صورت گیرد؛ زیرا در غیر این صورت مشروع نیست و عامل نیز مجرم و معصیت کار شناخته می‌شود؛ دوم، رعایت اصل کرامت انسانی است که موهبتی الهی است و کارگزاران نظام اسلامی در همه سطوح حکومت موظف به رعایت آن هستند (سلیمانی و سلیمانی، ۱۳۹۳: ۳۴).

صیانت و حفاظت از نظام اسلامی لازم و واجب است؛ چه اینکه عقل سلیم رعایت مصالح عمومی را ضروری و لازم می‌داند و بنا بر تلازم حکم عقل و شرع (ما حکم به العقل حکم به الشرع) واجب شرعی است. هر چند شرع مقدس نیز مستقلاً به وجوب حفظ نظام اسلامی توجه کرده و با توجه به احادیث معصومان علیهم‌السلام (نک: منتظری، ۱۴۰۹، ج ۴: ۳۰۰-۳۰۶) یکی از فرایض مهم الهی برای همگان، مخصوصاً برای حاکم اسلامی، حفظ نظام اسلامی است. توجه به تاریخ اسلام و سیره رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حضرت علی علیه‌السلام حاکی از مشروع بودن جمع‌آوری اخبار و کسب اطلاعات محرمانه برای تأمین مصالح جامعه اسلامی بوده است، چنانچه حضرت در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه خطاب به مالک اشتر می‌نویسند عیونی را موظف کند تا اخبار محرمانه را به او برسانند: «وَأَبْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَالْوَفَاءِ؛ وَ جاسوسانی راستگو و وفادار بگمار» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳: ۱۰۱۱).

اگرچه امروزه در علم حقوق بر تعریف حریم خصوصی اجماع واحدی وجود ندارد اما بارزترین مصادیق و تقسیمات آن، که دیدگاه‌های مختلف حقوقی بر آن اجماع دارند، عبارت است از: ۱. حریم خصوصی منازل و اماکن؛ ۲. حریم خصوصی جسمانی؛ ۳. حریم خصوصی ارتباطات؛ ۴. حریم خصوصی اطلاعات (سلیمانی و سلیمانی، ۱۳۹۳: ۳۵). بنابراین، دسترسی به اطلاعات شخصی و افشای مسائل خصوصی افراد، تحت نظر گرفتن دیگران، ایست و بازرسی‌های بدنی، ورود بدون اجازه به منازل و اماکن خصوصی، شنود، کنترل یا رهگیری مکالمات و انواع ارتباطات از اصلی‌ترین اعمال نقض‌کننده حریم خصوصی است.

در منابع اسلامی، تعریف مشخص و باب مجزایی تحت عنوان «حریم خصوصی» وجود ندارد، ولی احکام متعددی در زمینه‌های مختلف حریم خصوصی نظیر حق مالکیت، منع غیبت، تهمت، تجسس، اشاعه فحشا و نظایر آن به این موضوع پرداخته و به نوعی آن را شناسایی کرده است. در کتاب و سنت، گزاره‌هایی که در آنها از افراد خواسته شده است در اسرار دیگران تجسس نکنند

با واژه «لَا تَجَسَّسُوا» ذکر شده است (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۲: ۳۵۴-۳۵۵، ح ۲ و ۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۷۱، ح ۱؛ ج ۷۲: ۲۵۲، ح ۲۸). یکی از گزاره‌های مهم و شفاف در این زمینه که حاکی از تجسس با هر انگیزه‌ای است، آیه ۱۲ سوره حجرات است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا...؛ ای اهل ایمان، از بسیار پندارها در حق یکدیگر اجتناب کنید که برخی ظن و پندارها معصیت است و نیز هرگز (از حال درونی هم) تجسس مکنید و غیبت یکدیگر روا مدارید» (حجرات: ۱۲). همچنین، از افراد خواسته شده است بدون اجازه به خانه کسی وارد نشوند (نور: ۲۷-۲۸) و حتی از اهل یک خانه نیز خواسته شده است در ساعات‌های خاص برای ورود به اتاق پدر و مادر اجازه بگیرند (نور: ۵۸-۵۹؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۶۷). مفاد این آیات و روایات بر حرمت ورود به حریم خصوصی مکانی افراد بدون اذن و اجازه دلالت دارد.

یکی از فرمان‌های مهم حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر نیز بیانگر این حق سیاسی مهم انسان در حکومت اسلامی است. حضرت خطاب به مالک اشتر می‌فرمایند: «در مردم عیوبی است که شایسته‌تر از همه کس برای پوشاندن آنها زمامدار است ... پس تا آنجا که بتوانی پوشیدنی را بپوشان» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳: ۹۹۷). در تحلیل عبارت فوق باید گفت جامعه از افراد انسانی تشکیل می‌شود و هر انسانی در معرض خطا و انحراف است. ابراز خطا و انحرافات افراد جامعه، علاوه بر اینکه موجب هتک حرمت و اهانت به کرامت و شخصیت آنان می‌شود و حق کرامت انسان را خدشه‌دار می‌کند، تدریجاً از قُبُح زشتی‌ها می‌کاهد و وقاحت پلیدترین اعمال نیز از بین می‌رود و در نتیجه مردم جامعه در آن فساد سقوط می‌کنند.

۸. حق امنیت

امنیت یکی از حقوق اساسی انسان است که بدون آن بسیاری از حقوق از بین خواهد رفت. «امنیت» در لغت به معنای حفاظت از خطر (امنیت عینی)، احساس ایمنی (امنیت ذهنی) و رهایی از تردید است (بوزان، ۱۳۷۸: ۳۶)، اما از لحاظ اصطلاحی می‌توان معانی و شکل‌های مختلفی را در نظر گرفت. نخست، امنیت به مثابه حفظ جان انسان و حق حیات او است. بر این اساس، هر فردی باید امکان زندگی در این دنیا را داشته باشد (امنیت جانی). دوم، امنیت به مثابه امنیت دارایی و املاک است. پس از جان افراد، دارایی و املاک آنها باید از خطر و تجاوز دیگران مصون باشد (امنیت اقتصادی). سوم، امنیت به مثابه نبود اجبار است. در این معنا، انسان نباید برای

زندگی خود در وضعیت اجبار سیاسی باشد؛ چراکه هر اجباری باعث می‌شود امنیت افراد و جامعه به خطر بیفتد. این مفهوم از امنیت زمینه امنیت سیاسی را فراهم می‌کند (امنیت سیاسی). چهارم، امنیت به مثابه حق زندگی آبرومندانه و داشتن کرامت انسانی است (غریاق زندگی، ۱۳۹۴: ۲۵-۲۶).

خداوند متعال در قرآن کریم یکی از ویژگی‌های جامعه موعود و مدینه فاضله را امنیت ذکر می‌کند (نور: ۵۵). حضرت علی علیه السلام نیز در دوران حکومت خود، در شعار و عمل این حق را دنبال می‌کرد و خود و فرمانداران خویش را ملزم به برقراری آن می‌دانست. ایشان در خطبه ۱۳۱، برقراری امنیت را فلسفه تشکیل حکومت اسلامی معرفی می‌کند و می‌فرماید:

خدایا تو می‌دانی که جنگ و درگیری ما برای به دست آوردن قدرت و حکومت و دنیا و ثروت نبوده؛ بلکه می‌خواستیم نشانه‌های حق و دین تو را به جایگاه خویش بازگردانیم (بازگشت معالم دین به جامعه اسلامی) و در سرزمین‌های تو اصلاح را ظاهر کنیم (اصلاح جامعه) تا بندگان ستم‌دیده‌ات در امنیت زندگی کنند (برقراری امنیت) و حدود فراموش شده تو بار دیگر اجرا گردد (احیای سنت‌های فراموش شده) (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۳۱: ۴۰۷).

در واقع، حضرت در اینجا حق انسان را در قالب فلسفه حکومت بیان می‌کند.

حضرت علی علیه السلام در سفارش خود به مالک اشتر نیز «امنیت بلاد» را متذکر می‌شود. نیز در نامه‌ای که به مأموران جمع‌آوری زکات می‌نویسد، گوشزد می‌کند که جمع‌آوری مالیات و خراج نباید موجب ناامنی و نگرانی مردم شود، بلکه باید با اعتماد به مردم و خوش‌رویی با ایشان، این امر الهی محقق شود (همان، نامه ۲۱: ۸۷۲). همچنین، توجه به امور مالیات‌دهندگان، صاحبان صنایع و رعایا که با مشاغل گوناگون خود به جامعه سود و منفعت می‌رسانند و مقابله با احتکارگران، گران‌فروشان و کم‌فروشان نیز از جمله دستورهای حضرت به مالک اشتر بوده است (همان، نامه ۵۳: ۹۹۰).

۹. حق تساوی و برابری انسان‌ها در برخورداری از حقوق

در دیدگاه حضرت علی علیه السلام، همه انسان‌هایی که تحت حکومت اسلامی هستند، صرف نظر از ملیت، نژاد، رنگ و صنف، از حقوق برابری برخوردارند. با تتبع در نهج‌البلاغه، نمونه‌های بسیاری از تأکید حضرت بر لزوم برابری و تساوی می‌توان مشاهده کرد. مراد حضرت در هر فرمانی که به

کارگزاران خود صادر کرده است، همه انسان‌های تحت زعامت حکومت بوده‌اند که فقط در فرمان حضرت به مالک اشتر ۳۰ جمله درباره تساوی افراد مشاهده می‌شود (جعفری تبریزی، ۱۳۸۶: ۳۱۹). با مطالعه این ۳۰ جمله چنین دریافت می‌شود که این حقوق انسان، مربوط به زمان خاص و جامعه مخصوصی نیست و از نگاه حضرت، انسان‌ها به طور کلی در همه جوامع و در همه قرون و اعصار بدون هیچ‌گونه تبعیضی از شایسته‌ترین حقوق برخوردار می‌شوند.

در سیره عملی حضرت نیز این تساوی در حقوق دیده می‌شود؛ چراکه با گسترش سرزمین‌های اسلامی در زمان خلفا، نژادهای مختلفی در جامعه اسلامی وجود داشتند و اعراب که خود را از سایر نژادها برتر می‌دانستند سایر نژادها را در رتبه پایین‌تر لحاظ می‌کردند و موالی را که اسیران آزاد شده بودند از پایین‌ترین طبقات جامعه می‌پنداشتند. حضرت پس از رسیدن به حکومت، ضمن تأکید بر اصل مساوات بین مسلمانان، در انکار این تبعیض‌ها فرمودند: «من قرآن خوانده و در آن خوب تأمل کردم. در آنجا ندیدم که حتی به اندازه بال پشه‌ای فرزندان اسماعیل بر فرزندان اسحاق ترجیح داده شده باشد» (بلاذری، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۴۱).

البته به این نکته نیز باید اشاره کرد که تساوی در اندیشه حضرت به معنای آن است که همه انسان‌های تحت حکومت اسلامی، ضعیف یا قوی، اشراف یا غلام و ... همه یک حکم دارند و از حقوق یکسان برخوردارند. در ادامه به نمونه‌های تساوی از سیره حضرت اشاره می‌کنیم:

۹.۱. تساوی در برابر قانون: حضرت تمام افراد را در برابر قانون یکسان می‌دانست و به کارگزاران خود نیز دستور می‌داد حتی در نگاه کردن و توجه به افراد نیز مساوات را در نظر بگیرند؛ «و در نگاه و اشاره چشم، در سلام کردن و اشاره کردن با همگان یکسان باش» (نهج‌البلاغه، نامه ۴۶: ۹۷۶). همچنین، اگر یکی از کارگزاران مقررات را زیر پا می‌گذاشت یا گزارش می‌رسید که از بیت‌المال سوء استفاده کرده است، او را بازخواست می‌کرد و زیان وارد شده را از او می‌طلبید. مواجهه حضرت با یزید بن حنبله، فرماندار ری (ذاکری، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۰۶) و همچنین خطاب ایشان به ابن عباس، پسرعمو و مشاور مخصوص خود که نوشت: «اگر حسن و حسین مانند کار تو را انجام می‌دادند، آنها نزد من مصون نمی‌ماندند» (نهج‌البلاغه، نامه ۴۰: ۴۴۴) و سرزنش دخترش به دلیل عاریه گرفتن گردن بندی از بیت‌المال (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۰: ۳۳۸) همه گواه آن است که از نگاه ایشان همه در برابر قانون یکسان و مساوی‌اند.

۲.۹. تساوی در بهره‌مندی از بیت‌المال: در حکومت حضرت، آنچه در بیت‌المال جمع می‌شد، به جز آنچه مصرف خاصی داشت، برای تمام مسلمانان بود. این تساوی باعث توازن اجتماعی و جلوگیری از اختلاف طبقاتی نیز می‌شد. حضرت در روز دوم خلافت خود روش خود در تقسیم مساوی بیت‌المال را چنین اعلام کرد:

آگاه باشید و هر مردی از مهاجر و انصار از یاران رسول خدا ﷺ که برای خود به خاطر مصاحبتش با پیامبر، برتری بر دیگری می‌بیند، به درستی که برای او فضل روشن فردا نزد خداوند است. ثواب و پاداش او بر خدا است و هر مردی که به دعوت خدا و رسول او پاسخ داده و مذهب ما را تصدیق کرده و داخل در دین ما شده و در برابر قبله ما (به نماز) می‌ایستد؛ به‌راستی که او شایسته حقوق اسلامی و حدود آن است. بنابراین، شما بندگان خدایید و مال هم مال خدا است که در میان شما به طور مساوی تقسیم می‌شود (همان، ج ۳۲: ۱۷).

نتیجه

هر نظام سیاسی بر اساس مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خود، برای انسان جایگاه و حقوقی را تعریف می‌کند. حضرت علی علیه السلام به عنوان امام و رهبر نظام اسلامی در دوران امامت و حکومت خود، علاوه بر تبیین نظام سیاسی مطلوب، الگوی عملی آن را نیز عرضه کردند. یکی از وجوه و مؤلفه‌های مهم این الگوی عملی، تبیین جایگاه انسان و حقوق او در حکومت اسلامی است که در همه اعصار و قرون کاربرد دارد. این پژوهش با بررسی سیره حضرت علی علیه السلام که در نهج‌البلاغه تبلور یافته است، حقوق سیاسی انسان را در حکومت اسلامی استخراج کرد. به طور خلاصه از سخنان و سیره عملی حضرت علی علیه السلام می‌توان چنین نتیجه گرفت که انسان، فارغ از نژاد، مذهب و ملیت، در حکومت اسلامی دارای حقوقی چون حق تعیین سرنوشت و انتخاب حاکمان، آزادی سیاسی، نظارت عمومی، پرسش و نصیحت مسئولان، مشورت، جلب رضایت عمومی، آگاهی و توجیه افکار عمومی، حفظ اسرار و حریم خصوصی، امنیت و تساوی در برخورداری از حقوق است که حکومت اسلامی مکلف است ضمن به رسمیت شناختن این حقوق در تحقق آنها نیز بکوشد.

البته با توجه به نظام حق و تکلیف در اسلام و سخنان حضرت علی علیه السلام، انسان در برابر برخورداری از این حقوق، تکالیف متعددی در قبال حکومت اسلامی و رهبر آن دارد، که تبیین تکالیف سیاسی انسان در حکومت اسلامی، پژوهش دیگری می‌طلبد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه، ترجمه: سید علی نقی فیض الاسلام، تهران: فقیه، چاپ پنجم.
- ابن ابی الحدید معتزلی، عز الدین عبد الحمید بن هبة الله (۱۳۸۵)، شرح نهج البلاغه، قاهره: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۴)، النهایة فی غریب الاحادیث والاثار، قم: نشر اسماعیلیان.
- ابن خلدون (۱۳۶۹)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: علمی فرهنگی، چاپ هفتم.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، معجم مقانیس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۷۶)، مبانی علم سیاست، تهران: توس، چاپ دهم.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۳۷۵)، شرح نهج‌البلاغه، ترجمه: قربان‌علی محمدی مقدم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- برلین، آیایا (۱۳۶۸)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه: محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- بلاذری، احمد (۱۴۱۰)، انساب الاشراف، تحقیق: محمدباقر موسوی، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- بوزان، باری (۱۳۷۸)، مردم، دولت‌ها و هراس، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۸)، شرح عقائد النسفیة، محقق: سقا، احمد حجازی، قاهره: مکتبه الازهریه.
- تفضلی، فریدون (۱۳۸۵)، تاریخ عقاید اقتصادی، تهران: نی، چاپ ششم.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۸۶)، حکمت اصول سیاسی اسلام، ترجمه و تفسیر فرمان علی علیه السلام به مالک اشتر، تهران: به‌نشر.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۶۳)، ترمینولوژی حقوق، تهران: بنیاد راستاد.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۶)، ولایت فقیه: رهبری در اسلام، قم: الزهراء.
- جیکویز، لزی (۱۳۸۶)، درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین، ترجمه: مرتضی جیریایی، تهران: نی.
- حسینی زبیدی واسطی، سید مرتضی (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
- ذاکری، علی‌اکبر (۱۳۸۰)، سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب امیرالمؤمنین علیه السلام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۷)، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، قم: طبعه النور.
- سلیمانی، مرتضی؛ سلیمانی، یاسر (۱۳۹۳)، «بررسی ورود به حریم خصوصی در فعالیت‌های اطلاعاتی امنیتی در چارچوب اصول و قواعد فقهی»، در: *کاوشی نو در فقه*، س ۲۱، ش ۴، ص ۳۳-۵۶.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۴)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، بیروت: دار الفکر.
- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۷۰)، *آزادی‌های عمومی و حقوق بشر*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۸)، *تاریخ طبری*، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الثانية.
- علی خانی، علی اکبر (۱۳۷۷)، *توسعه سیاسی از دیدگاه امام علی (ع)*، تهران: مرکز چاپ سازمان تبلیغات اسلامی.
- غریب‌زندی، داوود (۱۳۹۴)، «امنیت و آزادی در اسلام»، در: *مطالعات راهبردی*، ش ۷۰، ص ۲۳-۴۸.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۶۴)، *العین*، قم: دارالهجره.
- قربانی، زین‌العابدین (۱۳۶۸)، *اسلام و حقوق بشر*، تهران: کتاب‌خانه صدر.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۷)، *کلیات حقوق: نظریه عمومی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰)، *فلسفه حقوق*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، *الاصول من الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
- کوهن، کارل (بی‌تا)، *دموکراسی*، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران: خوارزمی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مدنی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۶)، *مبانی و کلیات علم حقوق*، تهران: نشر همراه، چاپ چهارم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *نظریه حقوقی اسلام*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۷)، *نظریه سیاسی اسلام*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *جاذبه و دافعه علی (ع)*، قم: صدرا، چاپ بیست‌وپنجم.
- منتظر قائم، مهدی (۱۳۷۶)، «آزادی سیاسی»، در: *حکومت اسلامی*، س ۲، ش ۳، ص ۱۰۰-۱۲۸.
- منتظری، حسین علی (۱۴۰۸)، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- منتظری، حسین علی (۱۴۰۹)، *مبانی حکومت اسلامی*، ترجمه: محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، قم: مؤسسه کیهان.
- مؤمن قمی، محمد (۱۴۲۸)، *الولایة الالهیه الاسلامیه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثانية.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۱)، *آزادی در فلسفه سیاسی اسلام*، قم: بوستان کتاب.
- میل، جان استوارت (۱۳۸۵)، *رساله درباره آزادی*، ترجمه: جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: علمی فرهنگی، چاپ پنجم.
- نایینی، محمدحسین (۱۳۸۶)، *تنبیه الامة و تنزیه الملة*، تصحیح و تحقیق: سید جواد ورعی، قم: بوستان کتاب.
- هاشمی، سید محمد (۱۳۷۴)، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.