

سرشناسه	:	حقوق بشر در جهان معاصر
عنوان و نام پدیدآور	:	کمیسیون حقوق بشر / جمعی از نویسندگان
عنوان دیگر:	:	دغدغه ما و دیدگاه های حقوقدانان و قتهای ايراني
مشخصات نشر	:	قم : آيين احمد <small>تذکره</small> ، ۱۳۸۸ -
مشخصات ظاهري	:	ص. ۵۰۳
شابک	:	9786005335170
وضعیت فهرست نویسی:	:	فیبیا
یادداشت	:	فارسی
یادداشت	:	واژه نامه
موضوع	:	حقوق بشر — مقالهها و خطابهها ،
موضوع	:	حقوق بشر (اسلام) —
موضوع	:	مقالهها و خطابهها
رده بندی کنگره	:	JC JC ۵۲/۹ / ج7 1388
رده بندی دیویی	:	۳۳۳

آموزه‌های اسلامی؛ حوزه عمومی، حوزه خصوصی

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رحیم نوبهار^۱

چکیده: این مقاله با مروری بر مفهوم حوزه‌های عمومی و خصوصی همچون دو قلمرو رها از مداخلات دولت توضیح می‌دهد که آموزه‌های اسلامی با به رسمیت شناختن این قلمروها سازگار است. اهمیت این دو حوزه و نقش بی‌بدیل آن‌ها در اجرا و استیفای تکلیف‌ها و حق‌ها چندان است که در دستگاه فکر اسلامی این قلمروها و مفاهیم مرتبط با آن به رسمیت شناخته شده است. همزمان با بهادادن به ارزش‌هایی که همچون پیش‌شرط و زمینه‌ساز شکل‌گیری این قلمروها است، با عوامل مزاحم با این دو قلمرو مبارزه شده است؛ به گونه‌ای که ضمانت-اجراهای لازم حقوقی برای شکل‌گیری و استواری آن‌ها به خوبی قابل پیش‌بینی است. در واقع، حق‌ها، منافع و ارزش‌های مرتبط با این دو قلمرو چندان با اهمیت‌اند که می‌توان از آن‌ها تضمین‌های حقوقی لازم را به عمل آورد.

درآمد

اصطلاح حوزه عمومی امروزه در علوم اجتماعی به دو معنا به کار می‌رود. در ادبیات فلسفه سیاسی، مقصود از حوزه عمومی، فضایی است که دسترسی به آن برای همه افراد جامعه آزاد است؛ تصمیم‌گیری در باره آن نیز حق همگان است. حوزه عمومی به این معنا همه قلمرو خارج از سپهر خصوصی از جمله قلمرو اقتدار دولتی را در برمی‌گیرد. حوزه دولت و اعمال قدرت هم حوزه‌ای عمومی است. از همین رو نهادهای عمومی باید اصل را بر انتشار و عمومی

۱. پژوهشگر حوزوی و عضو هیأت علمی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.



همزمان با شصتمین سال تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر.

حقوق بشر در جهان معاصر

دغدغه ها و دیدگاه های حقوقدانان و قتهای ايراني

تالیف / کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران (جمعی از نویسندگان)
شماره ۱۱ از مجموعه انتشارات کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران

ناشر/ انتشارات آیین احمد تذکره

صنعه آرائی و طلائی هلد: حرفچینی و انفورماتیک کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران

لوهت چاپ/ اول، پاییز ۱۳۸۸

تیراژ/ ۱۵۰۰ نسخه

بهاء: جلد گالینگور ۱۰۰/۰۰۰ ریال

شابک/ ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۳۵-۱۷-۰

978-600-5335-17-0

نظامی حقوق برای کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران مطبوفه است

(آدرس دفتر مرکزی: تهران- پل سیدخندان- خیابان سه‌رودی شمالی- کوچه فرقاوول پلاک ۲) (تلفن: ۸۸۵۲۹۷۲۲-۴)

آدرس ناشر: قم، بنیاد امام خمینی، خیابان لقمان حکیم، کوچه ۲، پلاک ۷،

انتشارات آیین احمد تذکره همراه: ۰۹۱۲۲۵۲۰۲۹۳

کردن اقدامات خود قرار دهند. کانت در رساله صلح پایدار گفته است: «تمام اقدامات مربوط به حقوق دیگران نادرست است اگر قاعده کلی آنها با اصل آشکاری^۱ ناسازگار باشد.»^۲

اما حوزه عمومی به معنای خاص^۳ - که در این نوشتار همراه با حوزه خصوصی از آن بحث می‌شود - قلمروی است هم جدا از دولت و هم متفاوت با قلمرو شخصی و خصوصی؛ حوزه عمومی در این معنا خصوصی نیست؛ یعنی موضوع و مسأله آن، مصالح شخصی نیست؛ بلکه در آن در باره "خیر مشترک" بحث و گفتگو می‌شود؛ اما همزمان مشمول فرمانروایی دولت هم نیست و اصولاً از مداخلات دولتی رها است.

شکل‌گیری و پایداری حوزه‌های عمومی و خصوصی، به سبب‌های از عوامل سیاسی، فرهنگی و اقتصادی همراه با شناسایی و تضمین شماری از حق‌ها و آزادی‌ها بستگی دارد. این مقاله با مروری بر مفاهیم این دو قلمرو جایگاه آن‌ها را در دستگاه اندیشه اسلامی به بحث می‌گذارد.

۱. مفهوم حوزه عمومی و حوزه خصوصی

۱.۱. حوزه عمومی

واژه حوزه عمومی^۴ ترجمه یک واژه آلمانی^۵ است. اهمیت این واژه، در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم، به‌ویژه مدیون یورگن هابرماس است که در کتاب "تحولات ساختاری حوزه عمومی" (۱۹۶۳) آن را به کار برد.^۶ هابرماس بزرگترین نظریه‌پرداز حوزه عمومی در تعریف آن گفته است: «مقصود از حوزه عمومی، قلمروی از زندگی اجتماعی است که در آن چیزی شبیه افکار عمومی بتواند شکل بگیرد. دسترسی به حوزه عمومی به طور کلی برای همه شهروندان، آزاد است. بخشی از حوزه عمومی در جریان گفت‌وگو و هم‌سخن شدن افراد با

1. Publicity.

2. Gosseries, Axel, "Publicity", Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu>

3. Public Sphere.

4. Öffentlichkeit.

5. Kellner, Douglas, "Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention" in: Hahn, Lewis (ed.), Perspectives on Habermas, pp. 259-287, Open Court Publishing Company, USA, 2000.

یکدیگر شکل می‌گیرد، گفت‌وگوهایی که اشخاص خصوصی گرد هم می‌آیند تا عموم را ایجاد کنند. بدین ترتیب آنها نه مانند تاجرها و پیشه‌وران عمل می‌کنند که در پی اداره امور خصوصی خویش‌اند؛ و نه همچون اشخاص حقوقی، تابع مقررات قانونی یک بوروکراسی دولتی و الزامی‌اند. شهروندان هنگامی به مثابه عموم رفتار می‌کنند که موضوع‌های مربوط به منافع عمومی را بی‌آن که زیر فشار باشند بررسی کنند؛ افزون بر این تضمین که بتوانند آزادانه گرد هم آمده و به هم بیوبندند؛ دیدگاه و نظرشان را آزادانه بیان کنند و انتشار دهند. وقتی حوزه عمومی بزرگ و وسیع باشد این‌گونه ارتباط‌ها نیازمند وسیله‌ها و ابزارهای خاص انتشار و تأثیرگذاری است؛ در حال حاضر، روزنامه، فصل‌نامه و تلویزیون وسیله‌های ارتباطی حوزه عمومی‌اند.^۱ حوزه عمومی اصولاً از مداخلات گسترده دولت مصون است و توسط عقل انتقادی هدایت می‌شود.^۲ وجه مشترک حوزه‌های عمومی و خصوصی، رهایی آن‌ها از مداخلات دولت است.

پینتر در تعریفی کوتاه‌تر از حوزه عمومی به نقل از هابرماس، هاردت^۳ و هوهندال^۴، گفته است: "قلمرو ارتباط آزاد و خردمندانه در باره دغدغه‌های عمومی مورد چالش و تبادل آزاد افکار در باره این دغدغه‌ها."^۵ هابرماس در نموداری، جایگاه حوزه عمومی و نسبت آن با دیگر قلمروها را ترسیم کرده است.^۶

هابرماس در کتاب تحولات ساختاری حوزه عمومی، که از یک نظر، مطالعه‌ای موردی است به پژوهش در این باره پرداخته است که حوزه عمومی چگونه در اروپا شکل گرفت و بعدها دچار تحول و به تعبیری، فروپاشی شد. به نظر هابرماس در عصر روشنگری و انقلاب‌های آمریکا و فرانسه یک حوزه عمومی شکل گرفت و به مباحثات و مناقشات سیاسی دامن زد؛ اما بعدها شروع به فتودالی شدن کرد. در واقع، با مداخله شرکت‌های بزرگ در دولت

1. Habermas, Jürgen, "Public Sphere", in: Robert Goodin, & Philip Pettit (eds.) Contemporary Political Philosophy: An Anthology, p. 103, USA & UK, Blackwell, second edition, 2006.

2. Ibid.

3. Hanno Hardt.

4. Peter Hohendahl.

5. Pinter, Anderj, "Public Sphere and History: Historian's Response to Habermas on the "worth" of the Past", Journal of communication Inquiry, 28:3(July 2004), P. 217.

۶. نک: نوبهار، رحیم، حمایت حقوق کیفری از حوزه‌های عمومی و خصوصی، ص ۳۰، جنگل، تهران، ۱۳۸۷.

رسانه‌ها از یک سو و مداخله دولت در زندگی خصوصی و روزانه مردم از سوی دیگر، تمایز میان دولت و جامعه مدنی، و نیز تمایز میان حوزه عمومی و خصوصی کم‌رنگ شد.^۱ به نظر هابرماس، رسانه‌های جهت‌دهنده‌ای که در سایه پول و قدرت شکل گرفتند، بازرگانی و دولت را توانا کرد تا بر چرخه‌های هرچه بیشتری از زندگی روزانه مردم مسلط شوند، و در نتیجه، مردم‌سالاری، حوزه عمومی و تعامل اخلاقی و ارتباطی را تضعیف کنند.^۲ با این حال، عناصر مهمی از تحلیل هابرماس تعمیم‌پذیر است؛ برای نمونه این که مطبوعات، احزاب یا اقتصاد فعال و آزاد در شکل‌گیری و استواری حوزه عمومی جدا از دولت مؤثرند، اغلب، گزاره‌هایی تعمیم‌پذیر ارزیابی شده‌اند. نیز این‌که هر گاه رسانه‌هایی که رسالت روشن‌ساختن افکار عمومی و فضا سازی برای گفتمان عقلانی-انتقادی را بر دوش دارند به ترویج مصرف‌گرایی و ابتذال بپردازند، حوزه عمومی دچار افت و کاستی می‌شود، قابل تعمیم‌اند. آنچه ممکن است از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت باشد، میزان اهمیت عناصر و نهادهای حوزه عمومی است؛ همچنین شیوه تعامل نهادها و عناصر حوزه عمومی ممکن است از جامعه‌ای به جامعه دیگر و حتی در جامعه‌ای معین از زمانی به زمان دیگر متفاوت باشد.

چنان‌که برخی از نویسندگان به درستی یادآور شده‌اند: رشد و گسترش حوزه عمومی لزوماً تابعی از روند نوسازی و مدرنیسم نیست؛ بلکه جامعه صنعتی مدرن هم به نوبه خود، محدودیت‌هایی فراروی توسعه حوزه عمومی پدید آورده است.^۳ جامعه‌های سنتی هم لزوماً فاقد عرصه عمومی نیستند. گسترش عرصه عمومی در واقع، تابع پیدایش امکان گفتگو و تعقل آزاد است. گوهر حوزه عمومی، "فضای آزاد" برای مباحثه و گفتمان عقلانی-انتقادی است؛ نهادهای سنتی هم می‌توانند به فراخور حال خود، جایگاه چنین گفتمان‌هایی باشند. مجالس مشورتی محله‌ای و حتی قبیله‌ای در جوامع بی‌بهره از جلوه‌های دنیای مدرن، نوعی حوزه عمومی‌اند. در جامعه اسلامی، مساجدی که مسلمانان آسوده‌خاطر از مداخلات دولتی بتوانند در آن گرد آیند و آزادانه به بحث و گفتگو در باره خیر مشترک و مصالح عمومی بپردازند، نمونه‌ای

1. Kellner, Douglas, op. cit., p. 267.

2. Ibid, p. 12.

۳. نک: بشیریه، حسین، دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی، ص ۵۶، مؤسسه نشر علوم نوین، تهران، ۱۳۷۴.

از حوزه عمومی است. انجمن‌های علمی و جلسات دوستانه میان اقوام و خویشان آن‌گاه که به جای طرح مصالح صرفاً شخصی، به مصالح کلان اجتماعی می‌پردازند، بخشی از حوزه عمومی‌اند.

مفهوم "حوزه عمومی" کاملاً با مفهوم "جامعه مدنی" ارتباط دارد. این دو مفهوم به هم پیوسته که در اوایل دوران مدرن مطرح شده‌اند، هر دو به قابلیت‌های ناظر به خود-سازماندهی اجتماعی^۱ و تأثیرگذاری بر دولت اشاره می‌کنند.^۲ جامعه مدنی اغلب به نهادها و روابطی اشاره می‌کند که روابط اجتماعی را در لایه میان "دولت" و "خانواده" سازماندهی می‌نماید. حوزه عمومی نشانگر یک موقعیت نهادی است که با دو ویژگی متمایز می‌شود: نخست ارتباطات، و دوم، تأکید بر "خیر مشترک"،^۳ به جای توافق‌هایی که تنها ناظر به خیر و منفعت شخصی است.^۴ بنا به تعریف، "جامعه مدنی، مرکب از انجمن‌های کم و بیش خودانگیز، سازمان‌ها و جنبش‌های در حال ظهوری است که می‌توانند بازتاب‌های مشکلات اجتماعی موجود در قلمرو خصوصی را به شکلی آشکار در حوزه‌های عمومی مطرح کنند.^۵ هسته جامعه مدنی مرکب است از شبکه‌ای از انجمن‌ها که گفتمان‌های حل مشکل در باره مسائل مربوط به مصلحت عمومی را درون چارچوبی از حوزه‌های عمومی سازمان‌یافته، نهادینه می‌کنند.^۶ تئوری‌های جامعه مدنی همچنین بر توانایی‌های انسان بر خود-سازماندهی روابط اجتماعی در ورای کنترل دولت و اغلب فراتر از خانواده تمرکز می‌کنند.^۷ ارتباطات شهروندان با یکدیگر در حوزه عمومی، آن‌گاه که در جامعه مدنی باشد، ممکن است ناظر به دولت باشد یا در پی تأثیرگذاری بر جامعه مدنی باشد و یا حتی به طور مستقیم به زندگی خصوصی مربوط شود.^۸ اصلی‌ترین پرسش نظریه‌های تئوری‌های حوزه عمومی این است که گفتمان جمعی و مشارکتی تا چه اندازه می‌تواند شرایط این‌گونه زندگی را فراهم کند؟^۹

1. Social Self - Organization.

2. Ibid.

3. Common Good.

4. Ibid.

5. Calhoun, C., "Civil Society- public Sphere: History of the Concept" in: Smelser, Neil & Balets, Paull (eds.), International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences, Vol. 3, P. 1901, Elsevier, Amsterdam & other places, 2001.

6. Ibid.

7. Ibid., p. 1902.

8. Ibid.

9. Ibid.

در باب نسبت میان حوزه عمومی و جامعه مدنی گاه گفته می‌شود که حوزه عمومی، قلمروی است واقع در میان جامعه مدنی و دولت.^۱ هابرماس نیز گاه حوزه عمومی را در بطن جامعه مدنی قرار می‌دهد.^۲ تعایر این دو مفهوم آن قدر که مفهومی است، حقیقی و عینی نیست؛ چنان که گذشت مفهوم حوزه عمومی در درجه نخست متضمن نوعی تأکید بر عموم و مصالح عمومی در برابر مصالح صرفاً شخصی است؛ ضمن این که یادآور عموم و گردهمایی و به دنبال آن بحث و گفتگوی عقلانی-انتقادی است. جامعه مدنی به خودی خود بیانگر این مفاهیم نیست. با این حال، مفهوم جامعه مدنی به شکل‌گیری مفهوم حوزه عمومی کمک کرده است؛ در جریان تأملات اخیر در منابع نظم اجتماعی، جامعه مدنی همچون قلمروی متمایز از دولت و خانواده مورد توجه قرار گرفت.^۳ بسیاری از اندیشمندان مدرن با اهمیت دادن به خانواده و فعالیت‌های اقتصادی، استدلال کردند که هم خلوت خصوصی و هم جامعه مدنی نیازمند آن است که در برابر مداخلات دولت، حمایت شود. در چنین بستری همچنین امکان‌پذیر شد که حوزه عمومی‌ای را تصور کنیم که بیشتر در جامعه مدنی قرار گرفته و بر روابط آزادانه موجود در آن، مبتنی گشته است. در این قلمرو ارتباطی، شهروندان می‌توانند با یکدیگر گفتگو نمایند، به گونه‌ای که هم مفاهیم مشترک مربوط به خیر عمومی را پایه‌گذاری کنند و هم بر دولت تأثیر بگذارند.^۴ از سوی دیگر، ایده جامعه مدنی در برخی خوانش‌ها در بردارنده این معنا است که ارتباط میان اعضای جامعه ممکن است پایه‌ای برای تصمیم‌های خودآگاهانه در باره جستجوی "خیر مشترک" باشد. در واقع، استفاده عمومی از عقل، متوقف بر وجود جامعه مدنی است.^۵ در عمل، این اندیشه برای ایده نوین حوزه عمومی بسیار بنیادین بوده است.^۶

بدین‌سان از یک‌سو مباحث حوزه عمومی در ادامه سیر تکاملی مباحث جامعه مدنی مطرح شد. حوزه عمومی همچون ترتیباتی نهادی، آشکارا ریشه در جامعه مدنی دارد؛ از سوی دیگر

حوزه عمومی هم با تمرکز بر مفهوم "خیر عمومی" همچون امری متمایز از مصلحت شخصی، جامعه مدنی را به دولت مرتبط می‌سازد.^۱ به دلیل پیوند نزدیک حوزه عمومی و جامعه مدنی، دخالت دولت در جامعه مدنی می‌تواند تمایز میان حوزه عمومی و خصوصی را تحلیل ببرد.^۲ از جمله مفاهیم مرتبط و متداخل با حوزه عمومی، افکار عمومی^۳ است. اگر حوزه عمومی آن‌گونه که هابرماس گفته است جایگاه استفاده عمومی از عقل است؛ برآیند این حوزه را "افکار عمومی" می‌توان نام نهاد. به‌ویژه برابر دیدگاه‌هایی که افکار عمومی را بیشتر یک محصول اجتماعی جدید و حاصل ارتباطات و تأثیرگذاری‌های متقابل می‌دانند تا صرف جمع‌آوری عقاید فردی، پیوند حوزه عمومی با افکار عمومی، هر چه استوارتر می‌شود. نیز بر پایه نظریه کسانی چون پی‌پرس^۴ (۱۸۷۸) که رسیدن به اجماع علما بر پایه سعه‌صدر، مناظره و گفتگو بهترین تضمین برای "صدق" است. این همان اندیشه‌ای است که هابرماس، تأثیرگذارترین نظریه‌پرداز حوزه عمومی تلاش کرده است آن را به قلمروهای غیرتخصصی و گفتمان عمومی، تعمیم دهد.^۵ از نظر هابرماس لازمه نهادی هر مفهوم گفتمانی در باره مشروعیت سیاسی عبارت است از: حوزه عمومی چندگانه، فاقد مرکزیت، و آزاد که در جامعه مدنی جای گرفته باشد.^۶

امر عمومی، در اصطلاح حقوق اداری با حوزه عمومی ارتباط دارد، اما تفاوت از آن است. امر عمومی، فعالیتتی است که متضمن رفع نیازها و تأمین منافع عمومی است، اداره آن از روابط آزاد و ابتکار خصوصی خارج است و به گونه‌ای در اختیار دولت قرار دارد؛ خواه دولت به تنهایی آن را اداره کند، یا افراد هم بتوانند در اداره آن مشارکت کنند.^۷ علمای حقوق عمومی، امر عمومی را دارای دو عنصر اساسی دانسته‌اند: نخست وجود امری اجتماعی که از جمله نیازهای عمومی یا تنها دربرگیرنده نوعی منافع عمومی باشد؛ و دوم این که اداره آن به گونه‌ای در دست دولت باشد.^۸ در کاربردی نزدیک به این معنا، مقصود از امر عمومی، چیزی است که به جامعه- به جای دولت- ارتباط دارد. امر عمومی به این معنا همان چیزی است که در حوزه عمومی در باره آن بحث و گفتگو می‌شود.

۱. نک: بشیریه، حسین، پیشین، ص ۵۶.

۲. نک: بن‌حیب، سیلا و ویلیام اسکیرمن، "نظریه انتقادی"، ترجمه: محبوبه مهاجر، در: دایرةالمعارف دموکراسی، ج ۳، ص ۱۳۵۱، زیر نظر: سیمور مارتین لیپست، ترجمه به فارسی به سرپرستی: کامران فانی و نورالله مرادی، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۳.

3. Calhoun, C., op. cit., Vol. 3, p. 1897.

4. Ibid., p. 1897.

5. Ibid, p. 1899.

6. Ibid, p. 1897.

1. Ibid.

2. Ibid, p. 1900.

3. Public Opinions.

4. Peirce.

5. Ibid.

۶. بن‌حیب، سیلا و ویلیام اسکیرمن، پیشین، ص ۱۳۵۱.

۷. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، حقوق اداری، ص ۲۳۴، سمت، تهران، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۵.

۸ همان.

۲.۱. حوزه خصوصی

مفهوم قلمرو خصوصی که در پژوهش‌های حقوقی کشور ما گاه با عنوان حریم خصوصی از آن یاد می‌شود، شناخته‌شده‌تر از حوزه عمومی است. هر چند ابهام‌های نظری در باره چیستی، چرایی و گستره آن همچنان وجود دارد. این قلمرو اصولاً متعلق به شخص انسانی است و کسی را حق مداخله در آن نیست. در باره چیستی آن دیدگاه‌ها متفاوت است. برخی از خلوت، همچون منفعتی^۱ که با ارزش اخلاقی همراه است، صحبت می‌کنند؛ درحالی که دیگران آن را حقی اخلاقی یا قانونی می‌دانند که باید توسط جامعه یا حقوق حمایت شود. به نظر می‌رسد اگر خلوت حق باشد بیشتر از جنس "حق منفی"^۲ است. حق منفی همچون مفهوم آزادی منفی، حقی است که مستلزم تکالیفی برای دیگران مبنی بر خودداری از اعمال خاصی است؛ بویژه اعمالی که مداخله در استیفای آن حق است یا استیفای آن حق توسط دارنده را ناممکن می‌سازد.^۳ زیرا ماهیت حق بر خلوت به گونه‌ای است که اصولاً با عدم مداخله در آن تعیین پیدا می‌کند. هر چند حق بر خلوت به حمایت و تضمین حقوقی هم نیازمند است.

به همین ترتیب در باره استقلال خلوت همچون یک حق یا فروکاستن آن به استقلال فردی یا حقوق بر اموال، منازعاتی میان اندیشمندان وجود دارد.^۴ برخی برآنند که هر منفعتی که زیر عنوان خلوت مورد حمایت قرار می‌گیرد، می‌تواند به همان صورت توسط دیگر منافع یا حق‌ها - بویژه حق بر اموال و امنیت بدنی - به خوبی توضیح داده شود و مورد حمایت قرار گیرد.^۵ رویکردهای انتقادی یا شکاکانه هم نسبت به خلوت وجود دارد؛ از کسانی که اساساً مسأله‌ای به نام حق بر خلوت را انکار می‌کنند تا منتقدانی که استدلال می‌کنند منافع مربوط به خلوت، از دیگر منافع، متمایز نیست؛ تا کسانی که اساساً با رد حق بر خلوت ادعا می‌کنند که مفهوم خلوت از منافع شخصی حمایت می‌کند که به لحاظ اقتصادی ناکارآمدند، یا بر هیچ دکترین حقوقی مناسبی استوار نیستند. سرانجام، انتقاد فمینیست‌ها از خلوت هم وجود دارد. آنها معتقدند که اعطای موقعیت خاص به خلوت، به زنان و دیگران زیان می‌رساند؛ زیرا خلوت

1. Interest.

2. Negative Right.

3. Narreson, Jan, "Libertarian" in: Lofollette, Hugh (ed.), Ethical Theory, P. 314, Blackwell, USA & UK, 2001.

4. DeCew, Judith, In Pursuit of Privacy: Law, Ethics, and the Rise of Technology, pp. 30-31, Cornell University Press, London, 1997.

5. DeCew, Judith, "Privacy" in: Stanford Encyclopedia of Philosophy.

همچون پوششی برای سلطه و کنترل بر آنها، خاموش کردن آنان و سرپوش گذاشتن بر سوءاستفاده از آنها به کارگرفته می‌شود.^۱ در واقع، خلوت با آن که می‌تواند قلمروی رها از مداخله دیگران را برای ما فراهم کند، همزمان پوششی است که می‌توان سلطه، فشار، یا آسیب بدنی به زنان و دیگران را پشت آن پنهان کرد.^۲

جدا از این مناقشات و قطع نظر از این که حق‌های جدید کشف می‌شوند یا آفریده می‌شوند، امروزه عقلای عالم، حق بر خلوت را همچون اعتباری عقلایی، پذیرفته‌اند. بسیاری برآنند که جلوه‌های گوناگون حق بر خلوت از دیرباز در فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون شناسایی و پذیرفته شده است. حتی برخی به همین دلیل برآنند که لازم نیست از حق نوینی با عنوان حق بر خلوت سخن بگوییم. با این حال، بیشتر نظریه‌پردازان، معتقدند که خلوت، مفهومی معنادار و ارزشمند است؛ دلایل اما متفاوت است؛ برخی آن را همچون مفهوم گسترده-ای برای کرامت انسان لازم می‌دانند. گروهی آن را برای صمیمیت، ضروری می‌شمارند. دسته‌ای آن را شرط گسترش روابط متنوع و معنادار در میان اشخاص می‌دانند. گروهی به آن به چشم ارزشی نگاه می‌کنند که به ما توانایی می‌دهد تا دسترسی دیگران به خودمان را کنترل کنیم. برخی برآنند که حق بر خلوت به عنوان دسته‌ای از هنجارها نه تنها برای کنترل دسترسی دیگران، که برای بهبود اظهارات و انتخاب‌های شخصی نیز ضروری است؛ گروهی هم به آمیزه-ای از این دلایل برای نیاز به خلوت استناد می‌کنند.^۳ روان‌شناسان معتقدند که محروم کردن افراد از فرصت‌های مربوط به آنچه به لحاظ اجتماعی، شکل‌های گوناگون خلوت نامیده می‌شود، آثار منفی بر سلامت افراد دارد.^۴ امروزه در علوم اجتماعی از جمله در حقوق از جلوه‌های گوناگون خلوت همچون حریم خصوصی بدنی، روانی، فیزیکی (شامل محل کار و خانه)، اطلاعاتی، ارتباطی و حتی حریم خصوصی در عموم سخن گفته می‌شود.^۵

5. Ibid.

1. Ibid.

3. DeCew, Judith, "Privacy", op. cit.

4. Cf. Allen, Anita, "Privacy in Health Care", in: Post, Stephon & Gale, Thomson (eds.), Encyclopedia of Bioethics, Vol. 4, p. 2124, MacMillan Reference Books, USA, 2003.

5. نک: دکیو، جودیث، "خلوت"، ترجمه: رحیم نوبهار، مجله تحقیقات حقوقی، ش: ۴۷، بهار و تابستان ۱۳۸۷، صص ۲۷۱-۳۰۱؛ نیز: انصاری، باقر، حقوق حریم خصوصی، سمت، تهران، ۱۳۸۶؛ نیز: نوبهار رحیم، حمایت حقوق کیفری از حوزه‌های عمومی و خصوصی، صص ۲۴۶-۲۶۲.

۲. اهمیت حوزه‌های عمومی و خصوصی در شکوفایی حیات فردی و اجتماعی

درباره این که کدام یک از ساخت‌های عمومی و خصوصی در خوشبختی و کمال انسان نقش مهم‌تری دارند، سخن فراوان است. برخی اندیشمندان در عمل به حوزه عمومی اهمیت بیشتری می‌دهند؛ هابرماس در کتاب تحول ساختاری حوزه عمومی در توسعه مدرنیته بحث خود را بر حوزه عمومی متمرکز کرده است. او تا آن جا که به بحث از حوزه خصوصی و حقوق شخصی پرداخته است، آن را در ارتباط با روابط عاطفی و خانوادگی تعریف کرده است.^۱ با این حال به خوانش ویلیام رگ از هابرماس، او تلاش می‌کند تا میان دو جنبه خودآیینی یعنی خودآیینی عمومی و خصوصی به اعتدال رفتار کند.^۲ حال آن که در نظریه‌ای دیگر که اندیشمندانی چون نوربرت الیاس از آن دفاع کرده‌اند گفتمان حوزه خصوصی و حقوق شخصی جایگاه اساسی و مرکزی دارد.^۳ در این نظریه، توسعه تمدنی از نظم‌دادن به حوزه خصوصی ریشه می‌گیرد. داوری در این باره البته به مبانی گوناگون از جمله تلقی‌ها در باره نسبت میان "فرد" و "جامعه" هم بستگی دارد.

در دوران گذشته، سپهر عمومی اصلی‌ترین قلمرو حیات انسانی بوده است. در دولت - شهر یونان باستان، مردم هویت خویش را با زندگی جمعی یکی می‌دانستند. تجربه‌های دولت-شهر برای آنان الگو و نمونه بود. اساسی‌ترین و بی‌چالش‌ترین ارزش‌های آنها، همان ارزش‌های تجسم یافته در زندگی همگانی دولت-شهر بود؛ از همین رو وظیفه عمده آنان ادامه و حفظ این زندگی بود. این کار یک فضیلت به حساب می‌آمد. به سخنی دیگر، آنان به طور کامل با نوامیس واقعی اجتماعی زندگی می‌کردند.^۴ بنیامین کنستان ادعا می‌کند که هیچ جامعه مدرنی در پی آن نیست تا به طور جدی و با پشتکار و اصرار، هستی خصوصی خود را تابع مقتضیات سیاست آن‌گونه که در دموکراسی باستان لازم بود، قرار دهد. از همین رو برای شرایط مدرن، شکل

۱. میرسپاسی، علی، "حوزه خصوصی و دشمنان آن"، روزنامه شرق، سال سوم، ش. ۷۷، شنبه، ششم خرداد ۱۳۸۵.
 ۲. Cf. Rehg, William, in: Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms, Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, p. xxv, translated by: William Rehg, The MIT Press, USA, 1998.

۳. همان.

۴. تیلور، چارلز، "هگل، تاریخ و سیاست"، در: ساندل، مایکل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه: احمد تدین، ص ۳۱۱، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.

خیالی اجرای حاکمیت مردمی، حکومت نمایندگی با صلاحیت‌های مداخله محدود و مقید در قلمروهای خصوصی شهروندان، مناسب است.^۱ کنستان گفته است: "به دلایل گوناگون تاریخی، اقتصادی و اجتماعی، قلمرو خصوصی در دنیای مدرن به منبع لذت‌های تازه و جایی برای مجسم کردن ارزش‌های انسانی عمیق و مهم تبدیل شده است."^۲ از نظر کنستان برای مردم در عصر مدرن، خیرهای شخصی بر خیرها و مصالح عمومی مقدمند و باید هم مقدم باشند.^۳ در باره ریشه‌های پیدایش این نگرش، برداشت‌های گوناگونی وجود دارد.^۴

با این حال در دوران مدرن هم، برخی در عالم نظر و اندیشه همچنان بر اهمیت سپهر عمومی تأکید می‌کنند. هانا آرنست معتقد است که ما در سراسر عمرمان در دو نظم متفاوت از هستی در حال حرکتیم؛ در نظمی که متعلق به [شخص] ما است و در نظمی که با دیگر مردم مشترک است؛ این نظم دوم وجود و هستی، مربوط به خیر عمومی است؛ چیزی که شهروند برای حضورش در دنیای مشترک دارای آن است. پس حق‌های عمومی مربوط به حق بر مشارکت در خیر عمومی یا دنیای مشترک است.^۵ آرنست بر پایه تحلیل خود معتقد است که خوشبختی اصالتاً هم معنای مصونیت شخصی داشته است و هم مشارکت عمومی؛ هرچند در نهایت این دو معنا در فهم یک‌پارچه ما از خوشبختی همچون امری خصوصی ذوب می‌شود.^۶ او در کتاب "ریشه‌های اقتدارگرایی"^۷ استدلال کرده است که بنیادی‌ترین حق، حق داشتن حق-ها است؛ به عبارت دیگر حق بر زندگی در فضایی که گفتار و عمل انسان، معنادار باشد. به دیگر سخن ما می‌توانیم بگوییم که از نظر آرنست، اولین حق، حق بر شهروندی است.^۸ به نظر آرنست، حتی هدف نهایی انقلاب هم آزادی و ایجاد فضای عمومی برای پیدایش آزادی است.^۹

1. Geuss, Raymond, Geuss, Raymond, *Public Goods, Private Goods*, p. 3, Princeton University Press, USA, 2001.

2. Ibid., p. 1.

3. Ibid., p. 2.

۴. نک: جهانگلو، رامین، نقد عقل مدرن (گفتگوهای با اندیشمندان امروز جهان)، مصاحبه با آلن تورن، ص ۷۹، ترجمه: حسین سامعی، نشر فروزان، چاپ دوم، ۱۳۷۷. نیز: مصاحبه با کاستوریادیس، ص ۱۶۳.

5. Parekh, Serena, *The Philosophical Analysis of Human Rights in the Work of Hanna Arendt*, A dissertation in Boston College for p. h. d. Degree, p. 197.

6. Ibid.

7. The origins of Totalitarianism.

8. Ibid.

۹. آرنست، هانا، "سنت انقلابی و گنجینه بر باد رفته آن"، در: لیبرالیسم و منتقدان آن، ویراسته: مایکل ساندل، ترجمه: احمد تدین، ص ۴۰۵.

در اندیشه شخص‌گرایی که فیلسوفانی چون ایمانوئل مونیه^۱ از آن طرفداری می‌کنند، قلمروهای عمومی و خصوصی، دو حوزه متفاوت زندگی قلمداد نمی‌شوند؛ بلکه هر یک از آنها بُعدی از زندگی انسانی است که فرد برای تکامل درست ناگزیر است در آن‌ها مشارکت فعال داشته باشد.^۲ با این حال گاه غفلت از اهمیت سپهر عمومی سبب می‌شود تا ما تنها از بی-اعتنایی جامعه و دولت به حریم خصوصی و نقض آن گلاجه کنیم. بدتر از نقض حریم خصوصی، تنگ کردن فضای عمومی است. هانا آرنست، قرن بیستم را از آن‌رو که زیر سیطره بوروکراسی توتالیتریسمی بود، و سپهر عمومی را کوچک و محدود کرده بود، "اعصار ظلمانی" نامیده است.^۳

از منظر آموزه‌های اسلامی هر یک از قلمروهای عمومی و خصوصی، اهمیت خاص خود را دارند. با همه اهمیتی که حریم خصوصی دارد، در تراحم میان مصالح و منافع میان این دو حوزه نمی‌توان همواره اصل را بر تقدم ارزش‌ها و منافع مربوط به خلوت دانست؛ بلکه باید بر پایه قواعد مربوط به تراحم حق‌ها عمل کرد و بسته به مورد، حق اهم را مقدم نمود. وجود قلمرو خصوصی آزاد می‌تواند به شکل‌گیری آزادانه و خودجوش انسان‌های باورمند و بافضیلت بینجامد؛ چیزی که شدیداً مورد تأکید آموزه‌های اسلامی است که بر لزوم پرهیز از نفاق و نفاق-پروری اصرار می‌ورزد. همزمان احساس مسئولیت اجتماعی و تلاش برای بهبود جامعه اسلامی بلکه بشری در قالب کنش اجتماعی و سیاسی، از اصول بنیادین اندیشه اسلامی است. ارتباط متقابل اعضای جامعه با یکدیگر از جمله اموری است که خداوند به آن فرمان داده است.^۴ به گزارش قرآن مجید از ادیان ابراهیمی، همین وضعیت در مورد آن‌ها نیز صادق است. پیامبران ادیان ابراهیمی دغدغه‌های بزرگ اجتماعی داشته‌اند. آزادی‌های مرتبط با هر یک از این دو حوزه نیز، هر کدام بخشی از هویت ما به عنوان انسان را شکل می‌دهند. "استقلال حوزه شخصی و خصوصی از قدرت دولت و حتی نهادهای حوزه عمومی باعث می‌شود تا شهروند

آزاد و مستقل، هویتی شخصی و هستی‌ای یگانه و خود-محور پیدا کنند. در جامعه مدرن و زیر لوای دولت مرکزی، قائل نبودن به استقلال حوزه شخصی و خصوصی، شرایط توسعه استقلال و ابراز هویت فردی را از شهروندان گرفته و کلیت جامعه را تحت انقیاد دولت قرار خواهد داد. از این‌رو، قائل بودن به حقوق شخصی و خصوصی، رابطه مستقیم پیدا می‌کند با به وجود آوردن شرایط اجتماعی‌ای که در آن شجاعت، شرافت و عواطف انسان‌ها مورد احترام است و از تعرض دولت و حتی عموم مردم مصونیت دارد؛ پروژه دموکراسی رابطه تنگاتنگی دارد با توسعه و پیدایش حوزه خصوصی و احترام به حقوق شخصی.^۵ "مطمناً همه آموزه‌های اسلامی که بر فضیلت‌ها و ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌کنند، بر چنان حوزه خصوصی هم که زمینه‌ساز پرورش چنین فضایی است تأکید خواهند داشت.

به همین ترتیب وجود یک حوزه عمومی کارآمد، پیش‌شرط تحقق خودآیینی عمومی و اجرا و استیفای بسیاری از تکالیف و حقوق عمومی است. در اسلام همان‌گونه که بر انجام واجبات فردی، عبادی و خانوادگی تأکید شده، به مسئولیت‌های اجتماعی هم توصیه شده است. فرمان به ادای "زکات" که در کنار فرمان به برپایی "نماز" در ده‌ها آیه قرآن آمده از نگاهی توصیه به همه وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی است. در واقع، "نماز"، نماد واجبات عبادی و تکالیف فردی انسان در برابر خداوند؛ و "زکات" نماد اصلی‌ترین وظیفه و مسئولیت اجتماعی است. از روایتی از امام صادق(ع) چنین برمی‌آید که چنان زندگی که انسان نتواند در آن آزادانه سخن بگوید و دوستی و دشمنی خود را ابراز نماید، اصولاً شایسته نام زندگی نیست.^۶ این گونه سخنان که شمار آن‌ها در متون دینی کم نیست، بیانگر اهمیت کنش‌های اجتماعی-سیاسی انسان است. بدین‌سان هر یک از این دو قلمرو اهمیت خاص خود را دارند. بنا بر این تعدی دولت به هر یک از حوزه‌های عمومی و خصوصی نفی وجهی از وجوه حیات انسان است.

1. Emmanuel Mounier.

2. Dyczewski, Leon "The Family: Private or Public", in: George McLean(ed.), Private and Public Social Inventions in Modern Societies, p. 43, Paideia Publisher & The Council for Research in Values and Philosophy, US, 1994.

۳. جانسون، پاتریشیا، فلسفه هانا آرنست، ترجمه: خشایار دیلیمی، صص ۱۲۷-۱۲۸، طرح نو، تهران، ۱۳۸۵.

۴. یا ایهاالذین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا. آل عمران(۳): ۲۰۰.

۱. میرسپاسی، علی، "حوزه خصوصی و دشمنان آن"، پیشین.

۲. عن إسماعیل البصری قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: تقعدون فی المكان فتحذون و تقولون ما شئتم و تبرؤون ممن شئتم و تولون من شئتم؟ قلت نعم؛ قال: وهل العیش إلا هكذا؟ (الکلبینی، محمد بن یعقوب، الکافی (الروضة)،

ج ۸، ص ۲۲۹. حدیث ۲۹۲. دارالکتب الإسلامیة، الطبعة السابعة، ۱۳۸۷ش.

۳. آزادی‌های بنیادین و شکل‌گیری حوزه‌های عمومی و خصوصی

حوزه‌های عمومی و خصوصی تحت‌تأثیر سیاهه‌ای از عوامل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی شکل می‌گیرند. اما نظام قانونی هم در این باره نقش خاص خود را ایفا می‌کند. شناسایی و تضمین یک سلسله حقوق به نوبه خود در عینیت‌یافتن حوزه عمومی و خصوصی مؤثر است. در سطح الزام قانونی و رسمی، این نظام قانونی است که با حمایت از ارزش‌هایی خاص، به حوزه عمومی و خصوصی، تعین می‌بخشد.

هابرماس به‌ویژه به عنصر تضمین حق‌های مرتبط با حوزه عمومی اهمیت می‌دهد. چنان که توماس مک‌کارتی^۱ در یادداشتی بر ترجمه انگلیسی کتاب تحولات ساختاری حوزه عمومی گفته است: حوزه عمومی لیبرال به عنوان قلمروی در میان جامعه مدنی و دولت که در آن مباحث عمومی انتقادی در باره موضوعات مرتبط با مصالح عمومی مطرح می‌شود، زمانی شکل گرفت که بحث و گفتگوی انتقادی به طور نهادی تضمین شد.^۲ در تعریفی که پیشتر از هابرماس گذشت نیز به اهمیت تضمین حقوق و آزادی‌های مرتبط با حوزه عمومی اشاره شده بود. بی‌گمان تضمین‌های حقوقی بخشی از این تضمین‌ها است که در موارد مقتضی می‌تواند از جنس کیفری باشد.

پرسش دشوار اما این است که شناسایی و تضمین کدام‌یک از حقوق و آزادی‌ها در شکل‌گیری و استواری حوزه عمومی تأثیر می‌گذارد؟ با توجه به پیوستگی حق‌ها، هم به لحاظ مفهومی و هم به لحاظ کارایی عملی، داوری دقیق در این باره آسان نیست. با این حال می‌توان از حق‌ها و آزادی‌هایی سخن گفت که در شکل‌گیری و استواری حوزه عمومی، نقش روشن‌تری دارند. چون این قلمرو جایگاه گفتمان‌های عقلانی-انتقادی شهروندان در باره خیر مشترک است، به رسمیت‌شناختن و تضمین حق بر آزادی بیان به معنای گسترده آن که حق بر اطلاعات را هم در برمی‌گیرد و نیز حق بر مشارکت سیاسی و اجتماعی و نیز آن دسته از حقوق رویه‌ای که لازمه استیفای این حقوق‌اند، ارتباط روشنی با استحکام حوزه عمومی دارند.

1. Thomas McCarty.

2. Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, p. x, translated by: Thomas Burger, MIT press, 1991.

به همین ترتیب، تضمین مناسب از جلوه‌های گوناگون حریم خصوصی نیز به قلمرو خصوصی عینیت می‌بخشد. هر چند این بدان معنا نیست که تضمین حق‌های مرتبط با حریم خصوصی و حوزه عمومی، یگانه عامل استواری این قلمروها است.

۴. دلایل اهتمام اندیشه اسلامی به حوزه عمومی

باید یادآور شویم که برای پذیرش یک "حق" یا "اعتبار عقلایی" در اسلام، لازم نیست حتماً نصوص روشن و صریحی در باره تأیید آن‌ها در دست داشته باشیم. بسیاری از حق‌ها یا اعتبارات عقلایی با گذشت زمان، کشف و یا اختراع می‌شوند،^۱ اما با مبانی اسلامی سازگارند؛ حال یا از آن رو که به لحاظ تحلیل محتوایی، مصداق روشن یکی از حق‌ها یا اعتبارات به رسمیت شناخته شده در متون دینی است؛ یا از آن رو که مصداق نوپیدای یک مفهوم کلی است که سازگاری آن مفهوم کلی با اصول اندیشه‌های اسلامی روشن و آشکار است؛ یا از آن رو که در مبانی شرع، از شناسایی آن اعتبار یا حق منع نشده است؛ زیرا این اندازه نیز برای مشروعیت یک حق کفایت می‌کند. در واقع، کافی است تا حق و یا هر اعتبار عقلایی دیگر، مشمول نهی شریعت نباشد تا آن را با مبانی اسلامی سازگار بدانیم. با لحاظ این نکته، اهم دلایل سازگاری اسلام با شناسایی حوزه عمومی جدا از دولت را می‌توان چنین برشمرد.

نخست: همه ادله‌ای که انباشت قدرت و استغنا انسان را مایه تباهی وی می‌داند. قرآن مجید در بیانی عام، انسان را موجودی معرفی می‌کند که با وجود احساس استغنا و بی‌نیازی راه طغیان و سرکشی را در پیش می‌گیرد.^۲ بی‌گمان انباشت قدرت زمینه‌ساز پیدایش این حس است. چنین اندیشه‌ای نمی‌تواند با نفی قلمرو عمومی و حتی خصوصی و سپردن کلیت جامعه به دست دولتی اقتدارگرا که همه زوایای جامعه را می‌پاید، سازگار باشد.

دوم: همه ادله عقلی و نقلی که استبداد و خودرأیی را در شکل‌های گوناگون آن نکوهش می‌کند، بر ضرورت وجود حوزه عمومی جدا از دولت دلالت می‌کند. در واقع، نفی قلمرو

۱. این که آیا حق‌ها و اعتبارات عقلایی نوپیدا، تنها برای ما کشف می‌شوند؛ یا ابداع و اختراع می‌شوند؛ از مباحثی است که در تحلیل محتوای حق مورد توجه فیلسوفان حقوق قرار گرفته است.

۲. إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى. العلق(۹۶):۷.

عمومی در صورتی می‌تواند با اندیشه اسلامی سازگار باشد که اسلام را با استبداد و اقتدارگرایی یعنی چیرگی نهاد دولت بر همه زوایای زندگی آحاد شهروندان سازگار بدانیم؛ چیزی که ساحت اندیشه اسلامی از آن بسی به دور است؛ حتی آنان که در گذشته و حال به نام اسلام چنین کرده و می‌کنند، در مقام سخن و ادعا اسلام را چنین معرفی نکرده‌اند. نصوصی که مستقیم یا غیرمستقیم استبداد را در زندگی اجتماعی به معنای عام آن نکوهش می‌کند، خود مجموعه بزرگی را تشکیل می‌دهد.

سوم: همه آموزه‌هایی که بر تعاون اجتماعی، حسن مسئولیت اجتماعی و اخلاق مسئولیت تأکید می‌کنند، مشوق آحاد مسلمانان به کنش اجتماعی، مسئولیت‌پذیری و مفاهمه و همدلی با یکدیگر برای بحث و گفتگو در باره مشکلات اجتماعی و چاره‌جویی برای حل آنها نیز هستند؛ در این باره به‌ویژه تأکید اندیشه اسلامی بر نهاد امر به معروف و نهی از منکر بسیار قابل توجه است. این تأکیدها گاه تا آن جا است که آنان که این فریضه را کنار می‌نهند، به مردگانی که در میان زندگان حیاتی ظاهری دارند، تشبیه شده‌اند.^۱ بی‌گمان روح همبستگی اسلامی با اندیشه انزواطلبی که حکومت‌های خودکامه با دامن زدن به آن، افراد را به جزیره‌های مستقل از یکدیگر تبدیل می‌کنند و در نتیجه به آسانی بر آنها حکمرانی می‌کنند، سازگار نیست. قرآن مجید مداخله حکومت در تفرقه و ترویج انزوا و جدایی مردم از یکدیگر را سیاستی فرعونی اعلام می‌کند.^۲

چهارم: مجموعه تعالیمی از کتاب و سنت که نشان می‌دهد اصل شورا و رایزنی، اصلی راهبردی در جامعه اسلامی است، بر ضرورت حوزه عمومی تأکید دارند؛ زیرا پذیرش این اصل مستلزم فراهم آوردن فضا و چنان ترتیبات نهادی است که مسلمانان بتوانند از طریق آنها اصل شورا را عملی سازند. بی‌گمان یکی از این ترتیبات نهادی، حوزه عمومی جدا از دولت است.

پنجم: پیگیری و اجرای ارزش‌های اسلامی که هم حق و هم تکلیف آحاد مسلمانان است، مستلزم وجود حوزه عمومی است. در واقع، مخاطبان خطاب‌های الهی در وهله نخست آحاد مردم یا مسلمانان هستند. آنها به عنوان مخاطبان فرامین الهی تنها پیروانی بی‌اندیشه، غیرفعال و خردگریز نیستند؛ بلکه باید گوهر ارزش‌های دینی را در جریان گفتگو و مفاهمه با یکدیگر

درک کنند؛ در بازسازی ارزش‌ها در پرتو توجه به شرایط زمان و مکان فعالانه مشارکت نمایند و اولویت‌های اجرایی ارزش‌ها را با توجه به شرایطی که در آن می‌زیند، تعیین کنند. بی‌تردید، مسلمانان و وجدان جمعی آنان در تشخیص مصالح عمومی که همان خیر جمعی است باید مشارکت فعال داشته باشند. لازمه دستیابی به این همه، که اصولاً مستلزم پیگیری‌های جمعی است، برخورداری جامعه از فضای عمومی آزاد است؛ فضایی که مسلمانان آسوده خاطر از تهدیدها در این فرآیندها فعالانه مشارکت کنند.

ششم: حتی تأکید آموزه‌های اسلامی بر "صدق" و "حقانیت" هم مستلزم فراخواندن به گفتگو و مفاهمه در فضای عمومی است؛ با لحاظ این پیش‌فرض درست که گوهر "حقیقت" در موضوعات گوناگون بویژه در امور مهم اجتماعی و سیاسی اغلب در جریان بحث و گفتگوی عقلانی-انتقادی نقاب از چهره می‌گشاید. از منظر قرآن مجید پیش‌شرط دستیابی به بهترین رأی، شنیدن اقوال و سخنان گوناگون است. قرآن مجید پیروی از این روش را سیره خردمندان و راهی که خداوند بدان هدایت نموده، معرفی می‌کند.^۱

هفتم: جدا از وجوه یادشده، سیره عملی پیامبر(ص) نیز نشانگر اهتمام به چنین قلمروی بوده است. پیامبر(ص) در دامن‌زدن به اصل مشورت و گفتگو و پایبندی عملی به آن، تاریخ شگفت‌انگیزی برای ما آفریده است. با آن که بنیان نهادن مسجد گاه به عنوان بنایی برای حکومت ارزیابی می‌شود، آن چه بیشتر درست می‌نماید، این است که "مسجدالنبی(ص)" پیش از هر چیز نخستین پایه یک فضای عمومی و مدنی بوده است. مسلمانان در آن جا، هم با پیامبر(ص) و هم با یکدیگر به شور و رایزنی جدی در باره امور اجتماعی می‌پرداختند. این گفت‌وگوها کاملاً جدی بود و هرگز نمادین نبود. به گزارش تاریخ، پیامبر(ص) در جریان این گفت‌وگوها گاه در امور اجتماعی، آشکارا نظر جمع را بر نظر خویش ترجیح می‌داد. بدین‌سان مسجد همچون جایگاه و بستر این تعاملات تا اندازه زیادی یک نهاد مدنی بود؛ هرچند در اعصار بعد آنان که به نام اسلام حکمرانی نموده‌اند، با تهی کردن وجه مدنی نهاد مسجد همچون بسیاری دیگر از مقوله‌ها اغلب از آن برای تقویت پایه‌های حکومت خویش از آن سود برده و می‌برند.

۱. نک: البحر العالمی، محمدبن الحسن، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۰۴، باب ۳ از ابواب الأمر والنهی، حدیث ۴، اسلامیة، تهران، ۱۴۰۱ق.

۲. القصص (۲۸): ۴.

۱. الزمر (۳۹): ۱۷-۱۸.

هشتم: قاعده مهم "سلطه" و اصل "عدم ولایت کسی بر دیگری" که هر دو مستفاد از شمار زیادی از نصوص دینی است و بر اختیار انسان‌ها بر اداره امور خویش دلالت می‌کند، از قواعد مهم حقوق عمومی در اسلام است. بی‌گمان، مفاد قاعده سلطه به باب اموال و دارایی‌ها محدود نمی‌شود. این قاعده بیش از هر چیز بر حق تعیین سرنوشت انسان‌ها در امور شخصی و عمومی دلالت می‌کند. برابر این اصل چنان که تصرف نابجا در اموال و دارایی دیگران، مصداق ظلم، غصب و تعدی است؛ ایجاد محدودیت برای مردم در استیفای حقوق مربوط به مشارکت سیاسی و اجتماعی هم ستمی آشکار و از گناهان بزرگ است.

باری نظر به وجوه یادشده که انبوهی از شواهد از قرآن مجید و سنت بر هر کدام از آنها دلالت می‌کند و بسیاری از آنها در تلقی عمومی مسلمانان از اصول مسلم اندیشه اسلامی و حتی جزء فروع دین به‌شمار می‌آید، روشن می‌شود که تئوری دولت در اسلام - هر چه باشد - نمی‌تواند با دولت اقتدارگرای فراگیر که سپهرهای خصوصی و عمومی را نفی می‌کند، سازگار باشد. با این حال، گاه ترسیم نادرست نقش فقیه در اداره امور اجتماعی در قالب تفسیرهایی که گاه از نظریه "ولایت مطلقه فقیه" می‌شود، پاره‌ای از ذهن‌ها را به سوی پذیرش اندیشه سازگاری اسلام با نفی قلمروهای عمومی و خصوصی می‌کشاند. قرآنی از نظریه ولایت فقیه تصور کرده است که گویا ادله‌ای وجود دارد که بر ولایت فقیه به طور مطلق به معنای رها از هر گونه قید و شرطی دلالت می‌کند؛ حال آن که حتی اشرف مخلوقات خداوند یعنی پیامبر اکرم(ص) نیز فاقد چنین ولایتی است. دست کم این که همه ولایت‌ها در اسلام مقید به قید "مصلحت" است؛ بنابر این در اسلام ولایت مطلق برای هیچ ولی‌ای جعل نشده است. چنان که نگارنده در جایی دیگر به تفصیل آورده است، حتی ولایت پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) نیز مطلق "به معنای رها از هر گونه قید و شرط" نیست. مقصود از ولایت عامه یا مطلقه، ولایت بر امور عمومی مسلمانان است که می‌تواند و باید مقید به قیودی باشد. در واقع، متکلمان اسلامی - اعم از شیعه و سنی - از دیر باز آن گاه که از شؤون و مناصب سه‌گانه افتا، قضاوت و ولایت همچون ابعاد زعامت پیامبر(ص) یا امام سخن گفته‌اند از ولایت آن حضرات در اداره امور عمومی به "ولایت عامه" یعنی ولایت بر امور عمومی سخن به میان آورده‌اند؛ بعدها در بحث از دامنه اختیارات فقیه هم همین تعابیر به کار رفته است؛ این هرگز به معنای آن نیست که این

ولایت، عام یا مطلق و رها از هر گونه قید و شرطی است؛ یا آن که دامنه اعمال این ولایت، همه گستره زندگی شهروندان است. در واقع، در این باره دو اصطلاح عام و یا مطلق که هر کدام مربوط به باب جداگانه‌ای است با هم آمیخته شده است. تعبیر "ولایت عامه" یا "مطلقه" که اصطلاحی است مربوط به باب نبوت، امامت و ولایت، با عام و یا مطلق که در مباحث الفاظ اصول فقه از آن بحث می‌شود، یکی قلمداد شده و سوء تفاهمی بزرگ پدید آورده است. حال آن که نهایت این است که برخی معتقدند فقیه بر اداره امور عمومی ولایت دارد؛ یا آن که ولایت فقیه بنا بر رأی می‌تواند فراتر از چارچوب احکام اولیه باشد؛ اما این هرگز به معنای مطلق بودن ولایت یا بی‌حد و مرز بودن دامنه اعمال آن نیست.^۱

مجموع وجوه یاد شده نه تنها ترجیح و امکان وجود حوزه عمومی را در اندیشه اسلامی اثبات می‌کند؛ که بر ضرورت وجود آن همچون پیش‌شرط اجرای بسیاری از مفاهیم و ارزش‌های اسلامی دلالت می‌کند. بویژه لازمه اجرای امر به معروف و نهی از منکر که اغلب در پارادایمی تکلیف-محور لباس تکلیف به تن کرده است، لیکن نمونه روشن حق شهروندی نیز هست؛ برخورداری جامعه از فضای عمومی است. در واقع در یک دستگاه فکری سازگار که ارزش‌ها و مفاهیم پیش‌گفته پذیرفته شده است، ضرورت دارد تا نظام قانونی هم در خدمت تضمین حق‌هایی باشد که دسترسی به چنان ارزش‌هایی را امکان‌پذیر سازد. بنابر این، اندیشه‌های اسلامی از پیش‌بینی تضمین‌های مناسب حقوقی برای جلوگیری از تعدی به این حقوق استقبال می‌کند. این تضمین‌ها در چهره حمایت از حق‌هایی است که پیش‌شرط مشارکت سیاسی و اجتماعی است.

۵. دلایل اهتمام اندیشه اسلامی به حوزه خصوصی

اهم دلایل سازگاری آموزه‌های اسلامی با شناسایی قلمروی به نام حوزه خصوصی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. برای ملاحظه مباحثی در این باره نک: نوبهار، رحیم، "ولایت مطلقه فقیه: فراقانونی یا در چارچوب قانون"، مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، ج ۵، صص ۵۴۵-۶۰۳، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۸.

۱. ۵. اصل حرمت تجسس

از جمله دلایل سازگاری مبانی دینی با به رسمیت شناختن حریم خصوصی که در واقع به معنای پذیرش گونه‌ای از دست‌بندی عمومی-خصوصی است، حرمت منع تجسس است؛ که خود یک اصل قرآنی استوار است. این گفتار کوتاه خداوند که می‌فرماید: "و لا تجسسوا"^۱ بیانگر نکاتی چند است:

الف- نهی در آیه، بیانگر حرمت تجسس است. تجسس به خودی خود، دارای حرمت ذاتی است. در واقع، تجسس حتی اگر برای افشای سر هم نباشد، حرام است. حرمت افشای سر، جدا از حرمت تجسس است. معمولاً مفسران، واژه "تجسس" را به معنای جستجو برای آگاهی به عیب‌ها و بدی‌های دیگران دانسته‌اند؛ حال آن که "تجسس" جستجو برای پی بردن به خوبی‌ها و محاسن افراد است.^۲ برخی دیگر گفته‌اند: تجسس، طلب اخبار برای خود است؛ اما تجسس کسب اخبار برای گزارش به دیگران است.^۳ این آیه بنا به روایتی "تجسسوا" قرائت شده است.^۴ اگر معنای تجسس مغایر با تجسس باشد، در این صورت، آیه دلالت عام‌تری بر نهی از ورود به حوزه خصوصی افراد خواهد داشت. با این حال حتی بر پایه قرائت مشهور هم که "لا تجسسوا" است، برخی معنای آن را عام گرفته‌اند. از جمله اوزاعی در تفسیر آیه گفته است: معنای آیه این است که امور پنهانی مربوط به دیگران را جستجو نکنید، مگر این که آنها خود آشکار شوند.^۵ در واقع، تجسس تنها به عنوان روش و شیوه‌ای در کسب اطلاعات، نكوهیده نیست؛ مهم این است که در تجسس، اطلاعاتی به دست می‌آید که باید پوشیده بماند.

ب- نهی در آیه به طور التزامی بر وجود حق شخص نسبت به خلوت و حریمیت وی دلالت دارد. در واقع چون چنین حقی وجود دارد، دیگران مکلفند آن را مراعات کنند. اصولاً چنان که در تحلیل محتوای حق گفته‌اند^۶ همواره طبیعت حق برای یک طرف فرادستی و برای

طرف دیگر که مکلف به رعایت آن حق است، فرودستی می‌آورد. در گفتمان تکلیف هم، وجود حق، مفروض و مسلم است؛ در واقع، چون حق وجود دارد، دیگران مکلفند چنان رفتار کنند که اقتضای آن حق است. در زبان دین، حق‌ها اغلب در قالب تکلیف دیگران بیان می‌شود. چون حق حیات وجود دارد، دیگران مکلف به ترک اتلاف نفس و حتی وجوب حفظ نفس‌اند. از این منظر نمی‌توان گفت حق به معنای امروزی آن در متون دینی نیامده است. چون گفتمان تکلیف-محوری با گفتمان حق محوری، مغایرت کلی ندارند. این دو گفتمان، هر یک امتیازات خود را دارد. دشوار است بتوان یکی از این دو گفتمان را به طور مطلق بر دیگری ترجیح داد. آنها می‌توانند مکمل یکدیگر باشند. هر چند گفتمان حق محوری این مزیت را دارد که افراد را با حقوقشان آشنا می‌سازد و زمینه را برای مطالبه آن بویژه از دولت‌ها فراهم می‌آورد، اما تکلیف‌مداری هم به وجهی دیگر، زمینه اجرا و استیفای بهتر حق‌ها را فراهم می‌کند. تلاش‌هایی که در جهان از سوی برخی از فعالان حقوق بشر برای دامن زدن به مفهوم مسئولیت در کنار حق صورت می‌گیرد، گواه همین مطلب است.

ج- به حکم این که حذف متعلق فعل بر عموم دلالت می‌کند و متعلق تجسس در آیه بیان نشده است، تجسس نکوهیده، به تلاش برای کشف بدی‌های دیگران اختصاص ندارد؛ خوبی‌ها، نیکی‌ها و فضیلت‌هایی را هم که فرد به هر دلیل مایل نیست دیگران به آن آگاه شوند، نمی‌توان از راه تجسس آشکار ساخت و به آن آگاه شد.

د- شاید عدم تعیین متعلق تجسس در آیه مورد بحث، ناشی از ماهیت متغیر آن در زمان‌ها و جوامع مختلف باشد. می‌توان گفت رویکرد کلی قرآن مجید آن است که تا مرز امکان، به حوزه امور متغیر نمی‌پردازد؛ و در این گونه موارد به ذکر کلیات بسنده نماید. در واقع، بسته به شرایط گوناگون فرهنگی و اجتماعی و در جریان تعامل فرد و جامعه است که دامنه حریم شخصی، تعیین خواهد شد. طبیعی است برآیند این تعامل، از جامع‌های به جامعه دیگر و از زمانی به زمان دیگر متفاوت باشد.

ه- با آن که خطاب این آیه با مؤمنان است، دامنه شمول اجرای تکلیف مذکور در آیه، به مؤمنان اختصاص ندارد. باز هم به حکم عموم آیه که از حذف متعلق فعل استفاده می‌شود، تجسس نکوهیده، در امور غیرمسلمانان نیز ناروا است.

۱. حجرات (۴۹): ۱۲.

۲. الطباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ۱۸، ص ۳۲۳، اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۴ ق.

۳. القرطبی، محمدبن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۶، ص ۲۱۹، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۰ ق.

۴. همان؛ نیز: الطبرسی، فضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیرالقرآن، ج ۵، ص ۲۰۵، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۸ ق.

۵. همان، ج ۵، ص ۲۰۵.

۶. نک: جرمی والدرون، "فلسفه حق" در: حق و مصلحت، محمد راسخ، طرح نو، تهران، ۱۳۸۱.

و- قرآن مجید در این آیه برای حرمت تجسس، تعلیل‌های سودانگاران را بیهوده نموده است. به سخنی دیگر اصراری ندارد تا مفاسد اجتماعی این عمل را تشریح کند؛ هر چند ما می‌دانیم آنچه خداوند حکیم از آن نهی کند، حتماً مشتمل بر مفاسد است؛ شاید قرآن مجید خواسته است تا مخاطبان، تجسس را همچون تکلیفی اخلاقی لازم‌الاتباع تلقی کنند. با این حال در برخی روایات به آسیب‌های معنوی تجسس اشاره شده است. در احادیث متعددی از پیامبر(ص) آمده است که: تجسس بویژه آن گاه که از سوی حکومت نسبت به مردم صورت گیرد، مایه تباهی و فساد آنان خواهد بود.^۱ ضمن این که از جمله زبان‌های طبیعی تجسس، آسیب به قلب و دین شخص جستجوگر است.

ز- وقتی جستجو و تلاش برای آگاه‌شدن به اسرار پنهان دیگران حرام است، دیگر انواع نظارت و اعمال قدرت بر حریم خصوصی دیگران تا آن جا که مسأله، جنبه عمومی پیدا نمی‌کند، به طریق اولی حرام است.

در مجموع، آیه شریفه، قلمرو و حریمی مصون از مداخله دیگران را برای آحاد اشخاص انسانی به رسمیت می‌شناسد که حتی کمترین مرتبه نظارت در آن یعنی کسب اطلاع از آن حرام است.^۲

۵-۲. تأکید بر ارزش‌های مرتبط با خلوت

اسلام با تأکید بر مفاهیم مرتبط با خلوت نیز این قلمرو را به رسمیت شناخته است. خلوت با برخی از مفاهیم کاملاً انسانی و ریشه‌دار مرتبط است. یکی از این مفاهیم، شرم است. معنای

۱. إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم. (ابوداود، سنن ابی داود، ص ۶۸۹، باب فی التجسس، حدیث ۴۸۹۰، دارالسلام-الریاض، ۱۴۲۰ق.)

۲. برای ملاحظه گوشه‌ای از دیدگاه‌های اسلامی در باره تجسس نک: منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، صص ۵۳۹-۵۹۱، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، قم، ۱۴۰۸ق؛ رحمان‌ستایش، محمدکاظم، "تجسس"، دانش‌نامه جهان اسلام، ج ۶، مدخل تجسس؛ کدیور، محسن، پیش‌درآمدی بر بحث عمومی، خصوصی در فرهنگ اسلامی، در: حق‌الناس: اسلام و حقوق بشر، کویر، تهران، ۱۳۸۷؛ کوک، مایکل، امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی، ترجمه: احمد نمایی، بویژه صص ۲۰۹، ۲۳۵-۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰؛ بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۸۴؛ نیز ترجمه دیگری از همین اثر با عنوان: شایسته و ناشایسته در اندیشه اسلامی، پاریس کرده محمدحسین ساکت، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۵.

شرم از چیزی حمایت می‌کند که از مداخله عمومی مصون است. فرهنگ‌ها در باره محتوای آنچه باید مخفی بماند و آزادانه قابل دسترسی نباشد تفاوت‌هایی دارند، اما تقریباً تمام جوامع، اموری را به قلمرو خصوصی اختصاص می‌دهند.^۱ در اندیشه اسلامی در صدها توصیه دینی زیر عنوان "حیا" بر شرم و آزرم همچون ارزش تأکید شده است. بی‌گمان اهمیت این ارزش بنیادین ایجاب می‌کند تا همه مقررات و تضمین‌هایی که مایه استواری آن می‌گردد، پیش‌بینی شود. اگر شرم و آزرم پسندیده است، دیگران نیز باید به لوازم مراعات این ارزش و فضیلت پایبند باشند؛ این امر به طور طبیعی به معنای حرمت‌گزاردن به حریم خصوصی افراد است.

به همین ترتیب می‌توان با توجه به پیوند میان خلوت و کرامت^۲ به آن دسته از آموزه‌های اسلامی اشاره کرد که کرامت انسانی را همچون وضعیتی غیرقابل نقض برای هر فرد انسانی به رسمیت می‌شناسند.^۳ به آنچه گذشت بیفزایید تأکیدهایی که بر لزوم پرهیز از افشای سرّ، هتک حرمت، غیبت و بدگویی و حتی آزار و اذیت دیگران صورت گرفته است. بسیاری از این مفاهیم نكوهش شده نیز مستقیم یا با واسطه، نمونه نقض جلوه‌ای از حریم خصوصی است.

۳-۵. قاعده سلطه

قاعده سلطه دلیلی برای پذیرفته‌شدن حوزه خصوصی نیز هست؛ چنان که گذشت، به موجب این قاعده هر کس بر جان و مال خویش مسلط است. محتوای این قاعده، به اموال و دارایی‌های انسان محدود نمی‌شود؛ بلکه تسلط انسان بر مال و دارایی وی به لحاظ استیلائی است که او بر جان و تن و به سخنی دیگر بر شخصیت خویش دارد. چنان که برخی فقیهان تصریح کرده‌اند این سلطنت و چیرگی از نوع سلطه اعتباری نیست؛ بلکه حقیقی و تکوینی است.^۴ حریم خصوصی انسان و آنچه از شئون شخصیتی او است نیز جزئی از وجود اوست که در استیلائی خود آدمی است. مفاد قاعده سلطه به طور ایجابی تصمیم‌گیری در باره شئون شخصیت آدمی را

1. Schneider, Carl, Shame, exposure and privacy, P. 40, Beacon press Boston, 1977.

2. Cf. DeCew, Judith, "Privacy", Stanford Encyclopedia of Philosophy.

۳. نک: نوبهار، رحیم، "دین و کرامت انسانی"، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی مبانی نظری حقوق بشر، صص ۶۱۳-۶۳۲، دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۲.

۴. نک: الإصفهانی، محمدحسین، "رسالة فی الحق والحکم" در: حاشیه کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۴۰، تحقیق و نشر: عباس محمد آل‌سبغ، قم، ۱۴۱۸ق.

به خود او واگذار می‌کند. قاعده سلطه، گویی بر این دیدگاه انسان‌شناختی مبتنی است که گرچه به حکم عقل و عقلا گاه مصالح جامعه بر مصالح فرد، مقدم می‌شود، اما این هرگز به معنای انحلال شخصیت فرد در جامعه نیست. شخص انسانی با قطع نظر از دیگر افراد جامعه دارای هویت و شخصیت مستقل است. به همین ترتیب، اصل "عدم ولایت" نیز که فقیهان در مباحث گوناگون بدان استناد کرده‌اند،^۱ سلطه دیگران را بر جان، تن، مال و آنچه از شئون شخصی فرد باشد، نفی می‌کند. پس دخالت در امور شخصی دیگران از جمله تلاش برای آگاهی بر حریم و خلوت آنان خواه از سوی دولت باشد یا افراد عادی، اصالتاً ممنوع و ناروا است؛ جز این که جواز چنین دخالتی با ادله متقن و استوار ثابت شود؛ زیرا عدم شناسایی حق خلوت و محرمیت برای آدمیان در واقع به معنای نادیده گرفتن هویت فردی و استقلال آنها به عنوان شخص انسانی است. قدر مسلم از مواردی که می‌توان اصل ولایت و تسلط فرد بر خود را نقض کرد، آن گاه است که او به دیگری یا منافع عمومی آسیب بزند؛ مداخله برای پیشگیری از صدمه فرد به خود، تنها با شرایط خاصی جایز است. اما مداخله برای اجرای اخلاق، مداخله برای سود رساندن فرد به خود یا مداخله برای این که فرد به دیگران سود برساند، مشمول اصل عدم ولایت است. هر چند دیدگاه‌های اسلامی اصولاً بر ترویج اخلاق و فضیلت و ایجاد زمینه برای پذیرش آگاهانه و رضامندانه ارزش‌های اسلامی تأکید دارند.

۴-۵. لزوم حسن روابط میان حاکمیت و شهروندان

حسن روابط میان حاکمیت و شهروندان برای هر حکومتی از جمله حکومتی که خود را پایبند به ارزش‌های اسلامی می‌داند، سودمند و مطلوب است. برابر رهنمود امام علی(ع) به مالک اشتر، حاکم باید همراه با مراعات حق و عدالت، در پی کسب رضایت عمومی شهروندان نیز باشد.^۲ حتی در یک دولت فضیلت‌مدار نیز در سایه برقراری روابط نیکو میان حاکمیت و

۱. از جمله محقق نراقی با تصریح به مضمون این اصل می‌گوید: "وَأَمَّا غَيْرُ الرَّسُولِ وَ أَوْلِيَاؤَهُ فَلَا شَكَّ أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ نُبُوتِ وَلَايَةِ أَحَدٍ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا مِنْ وَكَلَاةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَوْ رَسُولِهِ أَوْ أَحَدِ أَوْصِيَاءِهِ عَلَى أَحَدٍ فَيُأْمَرُ." (احمد بن محمد نراقی، عوائد الأيام، مکتب الإعلام الإسلامي، طبع اول، ۱۳۷۵ ش.)

۲. وَلِيَكُنْ أَحِبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ وَأَعْمَقُهَا فِي الْعَدْلِ وَ أَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَةِ. (الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغه، تنظيم: صبحي صالح، نامه امام علي(ع) به مالک اشتر، ص ۵۹۲، دارالأسوه، قم، ۱۴۱۵ ق.)

شهروندان است که حاکمیت می‌تواند در گسترش ارزش‌های اخلاقی سهم باشد. حتی اگر دولت با تلقی افلاطونی، گسترش فضیلت‌ها را وظیفه خود بداند، نخست باید روابط صمیمی و نزدیکی با شهروندان داشته باشد و با آنها در باره چارچوب خیر و سعادت به یک تفاهم کلی رسیده باشد. بی‌تردید مداخله دولت در زندگی خصوصی مردم حتی اگر به انگیزه اصلاح و ترویج فضیلت‌ها باشد، معمولاً روابط میان دولت و شهروندان را تیره می‌سازد و بنیاد حکومت را سست می‌نماید. حتی اگر با منطق سودانگاری یا به تعبیری دیگر با لحاظ نتایج و پیامدها به مسأله بنگریم، صواب نیست که حاکمیت با دستاویز قراردادن دفاع از ارزش‌های اخلاقی، به حریم شهروندان وارد شود. به نظر می‌رسد در این باره شواهد تاریخی و تجربی چندان فراوان است که هر عاقلی را از تجربه مجدد بی‌نیاز می‌سازد. امیرالمؤمنین(ع) افزون بر این که در سخنان گوناگون عیب‌پوشی را ستایش و پرده‌داری را نکوهش نموده است، به ویژه بر لزوم پرده‌پوشی عیب شهروندان از سوی حکومت تأکید فرموده است. آن حضرت، در فرمان خویش به مالک اشتر وی را به پرده‌پوشی عیوب مردم سفارش نموده؛ از توجه به سخن‌چینانی که پیوسته عیوب پنهانی مردم را نزد حاکمان بازگو می‌کنند، برحذر نموده، فرموده است:

"و از رعیت، آن را از خود دورتر دار و با او دشمن باش که عیب مردم را بیشتر جوید، که همه مردم را عیبها است و والی از هر کس سزاوارتر به پوشیدن آنهاست. پس مبدا آنچه را بر تو نهان است آشکار گردانی؛ و باید آن را که برایت پیدا است، بیوشانی و داوری در آنچه از نهان است با خدای جهان است؛ پس چندان که توانی زشتی را بیوشان، تا آن را که دوست داری بر رعیت پوشیده ماند، خدا بر تو بیوشاند. گره هر کینه - را که از مردم داری - بگشای و رشته هر دشمنی را پاره نمای."^۱

از این سخن امیرالمؤمنین(ع) آشکارا برمی‌آید که از جمله زمینه‌هایی که فرد یا دولت را به تجسس در امور دیگران وامی‌دارد، سوءظن است. قرآن مجید در آیه دوازدهم سوره حجرات به ترتیب از سوء ظن، تجسس و غیبت نهی کرده است. گویی میان این سه، نوعی رابطه تولیدی وجود دارد؛ بدگمانی، زمینه‌ساز تجسس و آن نیز زمینه‌ساز بدگویی غیابی است. بدین سان تأکید

۱. الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغه، ترجمه: سیدجعفر شهیدی، ص ۳۲۷، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دهم، ۱۳۷۶.

بر پرهیز از سوء ظن که در شمار زیادی از متون دینی آمده، نوعی پیشگیری از تجسس و در واقع حمایت از حریم خصوصی افراد هم هست. در توصیه‌های امام علی(ع) بویژه از این که حکومت در رابطه با شهروندان بنا را بر سوءظن بگذارد و بر مبنای آن اقدام نماید، سخت نکوهش شده است به همین ترتیب، "اصل صحت" که بر مبنای آن نه تنها عمل مسلمانان که حتی بنا بر رأی، عمل انسان متعارف در هر دینی بر وجه درست حمل می‌شود، راه را بر تجسس می‌بندد. بدین سان از جمله آثار طبیعی حرمت سوءظن و اصل صحت، حرمت نهادن به حریم خصوصی است.

۵-۵. اهتمام اسلام به بسط ارزش‌های اخلاقی

وجه دیگری که می‌توان با استناد به آن، سازگاری آموزه‌های اسلامی و حتی تأکید آنها بر حوزه خصوصی را استنباط نمود، اهتمام اسلام به گسترش اصول ارزش‌های اخلاقی است. با این توضیح که اخلاق در اسلام، از اولویت درجه اول برخوردار است؛ آیات متعددی از قرآن کریم از جمله اهداف بنیادین بعثت پیامبر(ص) را تزکیه انسان‌ها اعلام کرده است.^۱ قرآن مجید راز تشریح احکام شریعت را تطهیر وجود آدمیان از بدی‌ها و شرور می‌داند.^۲ حتی بر پایه حدیث مشهوری، پیامبر(ص) هدف از بعثت خویش را تکمیل فضیلت‌های اخلاقی اعلام فرموده است.^۳ بدیهی است آنچه در این باره مورد اهتمام است، گسترش واقعی اخلاق و باور و پذیرش وجدانی و آگاهانه افراد است. ساختن جامعه‌ای بی‌اعتقاد به مبانی دینی و بی‌اعتنا به اصول ارزش‌های اخلاقی، اما دارای ظاهری دینی، مطلوب اولیای دین ما نیست. نظام اخلاقی اسلام هر چه که باشد، در این نکته تردید نمی‌توان کرد که اسلام به عمل درست و آزادانه افراد آن گاه که برخاسته از فطرت و عقل سلیم یا ادای تکالیف الهی و عاری از هرگونه تهدید و اجبار باشد، ارزش اخلاقی می‌دهد. این نکته از تأکیدهای فراوان بر نیت خیر و تأکید بر نقش آن در ارزشمندشدن اعمال، به روشنی استنباط می‌شود. بسیاری از نویسندگانی که در باره نظام اخلاقی

۱. جمعه (۶۲): ۲.

۲. ما یرید الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج و لکن یرید لیطهرکم. المائدة(۵): ۶.

۳. بعثت لانکم مکارم الاخلاق. (الهندی، علی المتقی، کنز العمال، ج ۳، ص ۱۶، حدیث ۵۲۱۷۵، حلب، ۱۳۹۰ ق.)

اسلام سخن گفته‌اند، به این نکته تصریح نموده‌اند. می‌دانیم که کانت معیار فعل اخلاقی را برخاستن آن از احساس تکلیفی که از ضمیر انسان بجا شود، می‌داند. استاد مطهری بر دیدگاه کانت خرده گرفته و با یادآوری این نکته که نه تنها فقدان الزامات بیرونی که حتی فقدان الزامات درونی نیز در اخلاقی شدن عمل مؤثر است، تصریح نموده است که: "به طور کلی هر کاری که زیر فشار الزام از درون خود انسان باشد، از آزادی انسان نسبت به آن کار و قهراً از جنبه اخلاقی بودنش می‌کاهد؛ اگر کاری نه به حکم احساس تکلیف، که به علت نیکی ذاتی آن کار و از روی کمال اختیار و انتخاب صورت گیرد، ماهیت اخلاقی بیشتری دارد.^۱ ایشان در جایی دیگر، ضمن تأکید بر عنصر "اراده" در اخلاقی کردن اعمال انسان، رفتارهای برخاسته از عادت را که اراده در آن نقشی ندارد، حتی اگر "خوب" باشد، فاقد ارزش اخلاقی می‌داند.^۲

باری تجسس و نظارت قیم‌آبانه حتی اگر به انگیزه بسط ارزش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی هم باشد، چنین نتیجه‌ای را به ارمغان نمی‌آورد. چنین نظارتی به جای بسط ارزش‌های اخلاقی، دورویی و دوگانگی را در خلق و خو و رفتار شهروندان نهادینه می‌کند؛ همان چیزی که به شدت مبغوض دین است. تجربه‌های بشری در باره این که رویکردهای سخت‌گیرانه و مداخله-گرایانه دولت‌ها حتی اگر برای ترویج اخلاق و فضایل باشد، نتیجه عکس می‌دهد، کم نیست؛ این‌خلدون سال‌ها قبل گفته است: «اگر سلطان در کیفر دادن مردم، قاهر و سخت‌گیر باشد، و در امور نهانی ایشان کنجکاو باشد و گناهان ایشان را بر شمرد، آن وقت بیم و خواری مردم را فرا می‌گیرد و سرانجام به دروغ و مکر و فریب پناه می‌برند و بدان خو می‌گیرند و فساد و تباهی به فضایل اخلاقی آنان راه می‌یابد.»^۳

۱. مطهری، مرتضی، دوره کامل آشنایی با علوم اسلامی، ص ۳۸۲، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲. هر چند به نظر می‌رسد ایراد استاد بر کانت وارد نباشد؛ اتفاقاً کانت با اخلاقی دانستن اعمال جوشیده از "اراده آزاد انسان" بر آن بوده است تا عملی را اخلاقی قلمداد کند که زیر تأثیر هیچ گونه الزامی نباشد. یعنی همان چیزی که از نظر استاد، ملاک اخلاقی بودن عمل یا اخلاقی تر بودن عمل است.

۲. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، صص ۳۵۰-۳۵۱؛ صدرا، تهران، قم، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۷. همچنین برای ملاحظه بحثی در باره اهمیت نیت در اخلاق نک: مدرس، سیدمحمد رضا، فلسفه اخلاق، سروش، تهران، ۱۳۷۱، ج ۱، صص ۲۲۹-۲۴۶.

۳. این‌خلدون، (عبدالرحمن)، مقدمه، ج ۱، ص ۳۶۱، ترجمه: محمد پروین کتابی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۶۹.

شاید به دلیل همین پیامدها باشد که حتی اندیشمندی مانند جان استوارت میل با آن که در مقابله با بنیاد، ارزش آزادی و شرافت و کرامت انسانی را برتر از شادی و لذت قلمداد می‌کند و دولت را مؤسسه‌ای اخلاقی می‌داند که هدف آن پرورش «فضیلت» در افراد جامعه است، و در نتیجه دخالت دولت و قانون را در امور جامعه روا می‌شمارد، اما در اعمال شخصی افراد، مداخله دولت را جایز نمی‌داند.^۱

استفاده از قدرت و حتی زور برای گسترش اخلاق البته طرفدارانی هم داشته و دارد. به اعتقاد ماکیاوول همه پیامبران سلحشور پیروز بوده‌اند و پیامبران بی‌سلاح، ناکام مانده‌اند.^۲ توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) از مخالفان دموکراسی و هوادار سلطنت مطلقه، اعتقاد داشت که تنها با وجود قدرت متمرکز است که می‌توان اخلاقیات جامعه را حفظ کرد!^۳ اما این اندیشه‌ها امروزه عموماً نادرست ارزیابی می‌شود.

طرفداران گسترش ارزش‌ها خواه دولت‌ها باشند یا شهروندان باید به جای تسلط اقتدارگرایانه و قیم‌مآبانه و پیش‌بینی انواع ضمانت اجراها برای گسترش اخلاق، راه‌های بنیادین دیگری را برگزینند. به گفته دورکیم، نیاز به تحکیم و اقتدار دولت و گستردن دایره نفوذ قدرت وی الزاماً نتیجه هماهنگی و نظم اجتماعی بیشتر نیست؛ برعکس، این گسترش گاه ناشی از آن است که جامعه سیمای یک پارچه خود را از دست داده و از بنیاد دچار ناهماهنگی شده است.^۴ در چنین وضعیتی به جای تحمیل نظم صوری و پلیسی، برای استوارکردن پای‌بست‌های ویران و فرو ریخته، چاره‌اندیشی دیگری باید نمود. ایمان دینی، مجموعه‌ای عظیم و چند جانبه است. به گفته شارل گلاک، دین دارای ابعاد پنج‌گانه است: ۱- بعد تجربی که متشکل از احساسات، ادراک و تأثیرات است که توسط یک سوژه (فرد) تجربه می‌شود. این بعد مربوط به رابطه فرد با خداوند است. ۲- بعد ایدئولوژیک که بیشتر مبتنی بر اعتقادات است تا احساسات

۱. میل، جان استوارت. رساله در باره آزادی، صص ۱۹۳-۱۹۷، ترجمه: جواد شیخ الاسلامی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۸۵.

۲. نیکولو ماکیاوولی، شهریار، ترجمه: داریوش آشوری، صص ۶۶، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۷۴.

۳. تاک، ریچارد، هابز، ترجمه: حسین بشیریه، صص ۹۰، تهران، طرح نو.

۴. گورویچ، ژرژ، «مسائلی جامعه‌شناسی حقوقی»، ترجمه: مصطفی رحیمی، دز: حقوق و جامعه‌شناسی، صص ۱۰۳، سروش، تهران، ۱۳۷۱.

دینی؛ این بعد همه بازنمادهایی را که انسان از ماهیت واقعیت الهی دارد، در برمی‌گیرد. ۳- بعد مناسکی، که مربوط به اعمالی است که افراد در زمینه دینی انجام می‌دهند. ۴- بعد فکری که نشانگر شناختی است که افراد از اصول اعتقادی و ایمان خود دارند. و ۵- بعد پیامدی است مربوط می‌شود به آنچه اشخاص در اثر اعتقادات و تجربه دینی خود انجام می‌دهند.^۱

افراد را به انجام مناسک می‌توان واداشت، اما به این که احساس و اعتقاد خاصی داشته باشند، نه. پذیرفتن دین همچون احساس و باوری عمیق با عادت دادن مردم به دینداری تفاوت جدی دارد. خداوند را وارد حیات فردی و جمعی آدمیان کردن با عادت دادن مردم به دینداری متفاوت است.

باری نتایج گسترش دورویی و نفاق که در سایه تحمیل‌های قیم‌مآبانه بر زندگی عمومی و به ویژه خصوصی افراد پدید می‌آید را نباید تنها ملاحظاتی اخلاقی و کم‌اهمیت ارزیابی کرد؛ این رویکرد، معضلات اجتماعی خاص خود را به دنبال دارد. در این صورت، افراد جامعه کمتر یکدیگر را واقعاً می‌شناسند؛ زیرا جلوه‌های بیرونی رفتارها به هیچ رو نمایانگر شخصیت واقعی افراد نیست. این که افراد یک جامعه بتوانند به آسانی یکدیگر را آن گونه که واقعاً هستند بشناسند، از نعمت‌های بزرگ الهی است. افلاطون با توجه به آثار این پدیده توصیه نموده است که هر کس در هر کشوری باید بکوشد خود را چنان که هست به دیگران بنمایاند و هیچ فردی را در باره خود به اشتباه نیفکند و در عین حال باید به هوش باشد که دیگران را نیز چنان که به راستی هستند، بشناسد و فریب هیچ کس را نخورد.^۲ تحمیل اخلاق بویژه اگر یکی از مقدمات آن نقض حریم خصوصی باشد، دقیقاً عکس این را نتیجه می‌دهد.

۶.۵. شناسایی جلوه‌هایی از حریم خصوصی

افزون بر وجوه یادشده، قرآن مجید جلوه‌هایی از حق خلوت را به رسمیت شناخته و بر لزوم پاسداشت آن تأکید نموده است. در باره حریم خصوصی فیزیکی و منزل، برابر آموزش‌های قرآنی، در محیط خانوادگی که به طور طبیعی، صفا و صمیمیت بیشتری حاکم است، افراد بالغ

۱. به نقل از: مجله نیستان، شماره ۲۶-۲۷، آبان و آذر ۱۳۷۶.

۲. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج ۴، (کتاب قوانین) صص ۲۱۷، ترجمه: محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷.

نباید به اطاق خصوصی دیگری بدون اذن وی وارد شوند.^۱ حتی بردگان که روابط صمیمی تری با صاحبان خود داشته‌اند، و نیز کودکان نابالغ که هنوز قدرت درک بسیاری از مسایل را ندارند، موظف شده‌اند تا در سه نوبت از کسانی که بر آنها وارد می‌شوند، اذن بگیرند؛ پیش از نماز صبح که وقت استراحت و خلوت است، هنگام نیمروز که مردم لباس‌های معمولی خود را بیرون می‌آورند؛ و پس از نماز شامگاهی که وقت استراحت شبانه است.^۲ این آیات بنا بر شواهدی از احکام تأسیسی اسلام است. بر پایه برخی نقل‌ها مردم پیش از نزول این آیات به مراعات مفاد آنها، عادت نداشتند. حتی پس از نزول این آیات هم مردم مضمون آنها را چنان که شایسته است، مراعات نمی‌کرده‌اند. ابن عباس گفته است: این آیه، آیه‌ای است که اکثر مردم به آن پایبند نیستند.^۳

همچنین به حکم قرآن مجید، ورود به اتاق دیگران قبل از اجازه و اعلام کردن، ممنوع است.^۴ ورود به سرای دیگری حتی اگر صاحب‌خانه موجود نباشد، مجاز نیست؛ و اگر پس از درخواست اذن، صاحب‌خانه، اذن ندهد، اذن گیرنده حق ندارد وارد شود.^۵ قرآن مجید ورود به خانه‌های غیرمسکونی که انسان در آن جا کالایی دارد را بی‌اشکال می‌داند؛ اما حتی در آن جا نیز هشدار می‌دهد که خداوند به آنچه آدمی آشکار یا پنهانی انجام می‌دهد، آگاه است.^۶ این هشدار به مناسبت حکم و موضوع، به معنای آن است که حتی در مورد چنین خانه‌هایی نیز بایستی مراعات حق خلوت صاحبان آن را نمود و از ورود به ساحت خلوت آنان پرهیز نمود.

حریم خصوصی بدنی نیز از قدیمی‌ترین جلوه‌های شناخته شده حریم خصوصی است. امروزه در تعریف‌های گوناگونی که از حریم خصوصی می‌شود، به این جنبه از حق بر خلوت توجه می‌شود.^۷ آن گونه که از قرآن مجید برمی‌آید، اولین دغدغه آدم و همسرش حوا پس از خوردن میوه ممنوعه، پوشیدن بدن است.^۸ چنان که گذشت اصولاً مفهوم خلوت پیوند نزدیکی

با مفهوم شرم و آزرمد دارد.^۱ با توجه به فطری بودن مفهوم شرم و آزرمد، لزوم مصونیت بدن از پاره‌ای مداخلات از دیرباز مورد توجه بشر بوده‌است. فقیهان مسلمان نیز این جنبه از خلوت را مورد توجه قرار داده‌اند. جدا از این که "عوره" که دفاع از آن جایز است، بخش‌هایی از بدن را که معمولاً پوشیده است، شامل می‌شود، حکم نگاه به بدن دیگری حتی اگر خارج از منزل و محل سکونت وی باشد، مورد بحث قرار گرفته است. در مواردی، نگاه به بدن دیگری، از مصادیق تعرض به عرض به شمار آمده است. با آن که اگر کسی به خانه دیگری نگاه کند، می‌توان وی را از این کار باز داشت، اما اگر کسی در راه عمومی برهنه باشد، نمی‌توان به کسی که به وی نظر می‌کند، به عنوان دفاع، سنگ یا چیزی مانند آن پرتاب کرد. فاضل اصفهانی در این سئاله میان برهنگی از سر اضطرار یا اکراه با برهنه‌شدن در شرایط عادی، تفاوت گذاشته است.^۲ در تحلیل این فتوا می‌توان گفت: معیار در جواز دفاع، نه منزل است و نه جواز یا عدم جواز نظر؛ بلکه نکته، رضامندی فرد برهنه به نگاه کردن دیگران است؛ هر چند پیدا است که اصل حرمت نظر لزوماً تابع رضایت فردی که به وی نگاه می‌شود، نیست. به همین ترتیب، هرگاه کسی که به منزل دیگری دید می‌زند حتی اگر با زنان صاحب منزل، محرم باشد؛ گرچه صاحب منزل نمی‌تواند با اقدامی مانند پرتاب سنگ یا چوب او را منع نماید، اما حق دارد وی را از این کار بازدارد.^۳ این به معنای آن است که احترام منزل یا بدن به عنوان بخشی از حریم خلوت فرد، متوقف بر مسأله "نظر" به معنای جنسی و شهوانی نیست؛ خلوت بدنی شخص جدا از نگاه شهوانی، احترام خاص خود را دارد. ملاحظه ادله و روایات باب نظر و نگاه کردن به دیگران به خوبی بر این مطلب گواهی می‌دهد. در برخی روایات، جدا از مسائل جنسی، جواز و عدم جواز نگاه به دیگری، به مسأله حرمت و حیثیت افراد متوط شده است.^۴

به همین ترتیب بسیاری از مصادیق حریم خلوت زیر عنوان "عرض" قرار می‌گیرد که در آموزه‌های فقهی، دفاع از آن همچون دفاع از جان و مال واجب است. با آن که تسلیم شدن و

۱. نور (۲۴): ۵۹.

۲. نور (۲۴): ۵۸.

۳. "آیه لایزمن بها اکثر الناس، آیه الإذن" به نقل از: اردبیلی، مولی احمد، زبدة البیان فی احکام القرآن، ص ۵۵۲، المکتبه المرتضویه، تهران، [بی تا].

۴. نور (۲۴): ۲۷.

۵. نور (۲۴): ۲۸.

۶. نور (۲۴): ۲۹.

۷. برای نمونه نک: تعریف کنفرانس نروژ، شورای اروپا، کمیته بانگر و کالکوت در انگلستان از حریم خصوصی در: (نکته: انصاری، باقر، پیشین، صص ۲۱۹-۲۲۲).

۸. اعراف (۷): ۲۴ و طه (۲۰): ۱۲۱.

1. Schneider, Carl, Shame, Exposure and Privacy, p. 40, Beacon Press, Boston, 1977.

۲. به نقل از: النجفی، محمدحسن، جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۶۶۲، دار إحياء التراث العربی، بیروت، [بی تا].

۳. همان.

۴. برای ملاحظه بحثی در این باره نک: الموسوی الخوئی، سیدابوالقاسم، مبانی العروة الوثقی، کتاب النکاح، ج ۱، صص ۳۴-۴۶، منشورات دارالعلم، قم، [بی تا].

ترک دفاع از مال، پذیرفته شده است، بسیاری از فقها در جواز ترک دفاع از عرض دچار تردیدند. عبارت بسیاری از فقیهان از جمله علامه در قواعد، وشهد ثانی در مسالک می‌فهماند که تسلیم در برابر حمله به عرض را روا نمی‌دانند. این نگرش به عرض با تلقی دیدگاه لیبرالی که آن را حقی قابل اسقاط می‌داند، مغایر است، اما از نگاهی بیانگر اهمیت عرض در اسلام است؛ این به معنای آن است که حق بر حریم، آمیزه‌ای است از حق و تکلیف؛ حق است از آن رو که دیگران نمی‌توانند مزاحم صاحب حریم شوند؛ و تکلیف است بدین معنا که فرد به لحاظ شرعی باید از حریم خود پاسداری کند.

بدین‌سان جدا از ادله عامی چون حرمت تجسس (به طور کلی) که بر لزوم احترام به همه جنبه‌های حریم خصوصی دلالت می‌کند، جلوه‌هایی از حریم خصوصی هم آشکارا و به طور ویژه مورد تأکید قرار گرفته است. این موارد به هیچ رو مصداق منحصر حریم خصوصی نیستند. آن‌ها جلوه‌هایی از حق خلوت و حریمت‌اند که در عصر نزول قرآن، هم مصداق روشن این حق بوده‌اند و هم به لحاظ عملی تأکید بر آنها مورد نیاز جامعه بوده است؛ ضمن این که اهمیت خاص خود را دارند. پیدا است که خلوت‌سرای انسان تنها خیمه و خانه او نیست؛ ابعاد و مصادیق این حق از زمانی به زمان دیگر متفاوت است. حتی کنکاش و تجسس از اعتقادات دیگری، به نوعی تلاش برای راه یافتن به حریم شخصیتی وی است؛ از این رو به باور نگارنده و بر پایه مبانی فقهی که شرح و بسط آن در این مقاله نمی‌گنجد، احکام فقهی ارتداد و بویژه مجازات‌های پیش‌بینی شده برای مرتد- جدا از مباحث دیگری که در باره آن مطرح است- نمی‌تواند بر صرف تغییر عقیده که امری باطنی و ذهنی است، مترتب شود.

حریم خصوصی تحت‌تأثیر تغییرات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، معانی جدیدی پیدا می‌کند. دست‌کم برخی از این تغییرات نشانگر تکامل در عقل و اندیشه بشری است؛ مسلماً رسالت دین، پیشگیری از تکامل برداشت‌های بشر از مقولات اعتباری نیست. دین بر آن نیست تا گستره و قلمرو اعتبارات عقلایی را به مواردی که در زمان نزول وحی رایج بوده، محدود نماید. به گفته علامه طباطبایی، بسیاری از مقولات اعتباری در سایه نیاز اجتماعی توسط عقلا خلق می‌شوند، تکامل می‌یابند و حتی در صورت بی‌نیازی از آنها لغو و بی‌اعتبار می‌شوند. به گفته این اندیشمند: "تغییر اعتباریات، خود یکی از اعتبارات عمومی است."^{۱۱}

۱. طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، مقاله "ادراکات اعتباری"، ص ۲۰۸، صدرا، قم.

باری مسلمانان در شناسایی حریم خصوصی و حرمت نهادن به آن، بیش از هر چیز تحت تأثیر آموزه‌های اسلام بوده‌اند. شناسایی حریم خصوصی اقلیت‌های دینی - که خود می‌تواند از جمله دلایل سازگاری اندیشه اسلامی با شناسایی حریم خصوصی برای شهروندان، قلمداد شود- گواه روشن این ادعا است. به شهادت تاریخ قطعی، غیرمسلمانان به موجب پیمان ذمه^۱ مجاز بودند تا نه تنها شعایر و مراسم مذهبی خویش را بجا آورند، که مجاز بودند در خلوت اعمالی را که از نظر مسلمانان حرام مسلم و حتی مستوجب کیفر است، انجام دهند. در واقع، آنها تنها موظف بودند به ارتکاب محرمات تظاهر نکنند.^۲ مسلمانان حتی آن گاه که در اوج اقتدار بوده‌اند، رفتارهای پنهانی غیرمسلمانان را که قطعاً مغایر با موازین دینی بوده است تحمل نموده‌اند. آدم مرتز گفته است: "حکومت اسلامی نه تنها در شعایر دینی اهل ذمه دخالت نمی‌کرد، بلکه برخی از خلفا در مراسم و اعیاد آنها حضور می‌یافتند و به حفاظت از آنها دستور می‌دادند.^۳ آمارتیا سن^۴ هم با ذکر شواهدی از تسامح مسلمانان در باره حریم خصوصی و مسائل شخصی در زمان‌هایی که چنین تسامح و تساهلی به هیچ‌رو در دنیای غرب رایج نبود، می‌گوید: نمونه- های فراوانی از این دست را به آسانی می‌توان پیدا کرد. به نظر سن قرائت اکثر مدافعان دیدگاه اقتدارگرایانه از "ارزش‌های آسیایی" مبتنی بر تفسیرهای دل‌خواهی و انتخاب بسیار تنگ‌نظرانه از نویسندگان و سنت‌ها است.^۵

۱. ذمه پیمانی است که میان اقلیت اهل کتاب که در جامعه مسلمانان زندگی می‌کنند با مسلمانان بسته می‌شده است. به موجب این پیمان، اقلیت‌های اهل کتاب ضمن کسب مصونیت‌های لازم، پاره‌ای تعهدات را نیز پذیرا می‌شده‌اند. به باور نگارنده، چنین الگو و انگاره‌ای، معیار الزامی برای تنظیم رابطه مسلمانان با غیرمسلمانان نیست. بویژه این که در نخستین پیمان مهم و تاریخی پیامبر(ص) که میان گروه‌های مختلف موجود در مدینه از جمله یهودیان منعقد شد، سخنی از ذمه به معنایی که بعدها مطرح شد، به میان نیامد. در آن پیمان همه ادیان و اقلیت‌ها محترم و معتبر شمرده شدند. حتی پیامبر(ص) خویش را متعهد نمود که در امر پیشوایان مذهبی یهود دخالت نکند. [للهود دینهم و للمسلمین دینهم] (نک: ابن هشام، سیره ابن هشام، ج ۲، صص ۱۴۷-۱۵۰، دار احیاء التراث العربی، بیروت.) به نظر می‌رسد که پرداخت جزیه، با آن که در قرآن مجید آمده، ناظر به نحوه رفتار با اقلیتی بوده که به رغم داشتن پیمان صلح با مسلمانان به طرق گوناگون دست به اقدامات جنگ‌طلبانه می‌زدند. احکام ناظر به تنظیم رابطه با چنین کسانی نمی‌تواند معیار تعامل با اقلیت‌هایی باشد که زندگی مسالمت‌آمیز با مسلمانان را برگزیده‌اند.

۲. نک: النجفی، محمدحسین، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۶۹.

۳. حسین الحاج حسن، النظم الاسلامیه، ص ۳۳۶؛ به نقل از: "چندگونگی و آزادی"، چاپ شده در: دین‌داری و آزادی، به اهتمام: محمدتقی فاضل‌میددی، ص ۴۰۲.

4. Amartya Sen.

۵. نک: سن، آمارتیا، توسعه به مثابه آزادی، ترجمه: سیداحمد موفقی، صص ۲۶۷-۲۶۹، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۱.

به هر رو جدا از شرایط سخت‌گیرانه‌ای که در پاره‌ای از پیمان‌های جزیه آمده است و به هیچ‌رو نمی‌توان آن‌ها را با اصول اندیشه‌های اسلامی سازگار دانست، بلکه آن‌ها بیشتر شروطی است که خلفای وقت برای اعمال قدرت پیش‌بینی کرده‌اند، اصل پذیرفتن نهاد جزیه و پذیرش این که پیروان دیگر ادیان به آیین خود پایبند باشند، از یکسو نشانگر ظرفیت‌های اندیشه اسلامی برای اتخاذ رویکردی تساهل‌آمیز با دیگران در حوزه امور شخصی و خصوصی است؛ و از سوی دیگر بیانگر آن است که اعتقاد به خداوند و التزام به احکام اسلامی را نمی‌توان به زور بر دیگری تحمیل کرد. این در حالی است که برابر نظریه مشهور در میان متکلمان شیعی، کفار هم‌زمان که برای لزوم گرویدن به خداوند و پذیرش اسلام مورد خطاب خداوند و مکلفند، به انجام احکام جزئی نیز مکلفند. تحلیل نهاد ذمه از این منظر نشانگر آن است که دوگانگی عمومی - خصوصی به رسمیت شناخته شده است. از نگاهی دیگر می‌توان گفت در واقع، هر گاه به دلیل اعتقادات خاصی که برخی دارند، الزام آنان به التزام به احکام اسلامی بی‌نتیجه است، معنا ندارد از آنان خواسته شود تا در خلوت به مقررات اسلامی پایبند باشند.

۶. حریم خصوصی و امر به معروف و نهی از منکر

نباید پنداشت که با استناد به اجرای امر به معروف و نهی از منکر - که از فرائض مهم اسلامی است - می‌توان حریم خصوصی افراد را نقض کرد؛ نخست از آن رو که به تصریح برخی روایات، اصولاً امر به معروف و نهی از منکر خود مربوط به ترک معروف و ارتکاب منکر به طور آشکار است. حتی فقیهانی مانند ابن‌قیم که در این باره رویکردی سخت‌گیرانه داشته‌اند، به این مسأله تصریح نموده‌اند.^۱ دوم از آن رو که ادله حرمت تجسس، خاص است و بر فرض که ادله امر به معروف و نهی از منکر، عام یا مطلق باشد، آن را تخصیص یا تقیید می‌زند. ادله امر به معروف و نهی از منکر، بر ادله حرمت تجسس، حاکم نیست؛ زیرا در این صورت، مورد چندانی برای شمول و اجرای ادله حرمت تجسس باقی نمی‌ماند. قانونگذار حکیم هیچ گاه قواعد و مقررات خود را به گونه‌ای وضع نمی‌کند که مستلزم لغویت باشد. این اصل، خود راهنمای بزرگی است که فقیهان در باب تعارض ادله، فراوان آن را به کار می‌گیرند.

۱. ابن‌خواه، معالم القرية فی احکام الحسبة، ص ۵۵، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۸.

ضمن این که منطبق حاکم بر باب امر به معروف و نهی از منکر، سودانگاری را یکسره کنار نمی‌نهد؛ به این معنا که عمل به این فریضه وقتی واجب است که در مجموع، سودمند باشد. بی‌تردید در دوران ما تجسس از حریم خلوت مردم برای واداشتن آنان به خیر و اخلاق، آنان را از دین و آیین رویگردان می‌سازد. چنان که بسیاری از فقیهان تصریح نموده‌اند از جمله شرایط امر به معروف و نهی از منکر آن است که در این کار مفسده‌ای نباشد. به دیگر سخن، انکار منکر خود نباید سبب وقوع منکر شود. به اعتقاد سیدمرتضی (۳۵۵-۴۳۱ق.) از جمله منکراتی که ممکن است بر انکار منکر مرتب شود آن است که انکار سبب شود فردی که مورد انکار قرار گرفته و یا حتی فردی دیگر در زمان انکار و یا حتی پس از آن، مرتکب منکری دیگر شود. در چنین فرضی نه تنها وجوب انکار منکر ساقط می‌شود، بلکه به دلیل ترتب مفسده، حرام می‌شود.^۱ این به معنای توجه به منطبق پیامدگرایی در باب امر به معروف و نهی از منکر است. بر این پایه، نمی‌توان صرفاً به استناد وظیفه‌گرایی و با قطع نظر از آثار و نتایج آن، اقدام به نهی از منکر نمود.

رفق و مدارا که از آداب مهم تبلیغ دینی است ایجاب می‌کند تا از هر کس تنها در حد توانش انتظار داشته باشیم. تحمیل درجات والای پایبندی به دین به کسی که در مرتبه پایین‌تر است، ایمان وی را هم از او باز می‌ستاند. امر به معروف و نهی از منکر نمودی از اخلاق مسئولیت^۲ است. این اصل به انسان اجازه نمی‌دهد در برابر سعادت و خوشبختی دیگران بی‌تفاوت باشد، بلکه انسان را وامی‌دارد تا به گونه‌ای معقول برای خیر و سعادت آنها تلاش کند. این اصل به قدری متعالی و در عین حال، عقلانی است که حتی کسانی چون جان استوارت میل که بر آزادی‌های فردی سخت تأکید نموده‌اند، به حسن آن اذعان نموده‌اند. در اندیشه اسلامی، تأکید بر این فریضه نمایانگر آن است که افراد جامعه اسلامی در برابر یکدیگر اخلاقاً احساس مسئولیت می‌کنند. طبعاً این احساس مسئولیت برای دولت هم به عنوان یک نهاد اجتماعی وجود دارد، اما این امر هرگز منافاتی با احترام به حریم خصوصی افراد ندارد.

۱. ولا فرق فی سقوط وجوب الإنکار بین أن یظن أن المنکر علیه یزید فی المنکر الذی أنکره أو یفعل منکراً سواه فی الحال أو بعدها، أو یکون غیره هو الذی یفعل منکراً، إما فی الحال أو بعدها. فلیتأمل؛ فانه أولی مسا یسر فی الکتب من خلافه وأشبه بالأصول. (الذخیره فی علم الکلام، الموسوی البغدادی، علی بن الحسین (سیدمرتضی)، ص ۵۵۹، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ق.)

جمع‌بندی

آموزه‌های اسلامی با شناسایی حوزه عمومی جدا از دولت و نیز شناسایی حریم خصوصی، سازگار است؛ بدین‌سان اصولاً اسلام با ساختاری که به دولت، اجازه مداخله فراگیر در همه شئون شهروندان را بدهد، موافق نیست.

در باره حوزه عمومی جدا از دولت، پیگیری و اجرای بسیاری از ارزش‌ها و مفاهیم مسلم اسلامی که به برخی از آن‌ها در این نوشتار اشاره شد، مستلزم وجود چنین قلمروی است. حتی از چشم‌انداز مباحث دینی نیز وجود حوزه عمومی که در آن به گفت‌وگوهای عقلانی-انتقادی پرداخته می‌شود، به فهم و اجرای درست ارزش‌های اسلامی کمک می‌کند. و جدا از ساخت سیاسی حاکم، دینداران را به کنش عقلانی در عرصه عمومی و تعامل سازنده با همدیگر و نیز کسانی که با آنان هم‌عقیده نیستند وامی‌دارد. ضمن این که بحث و گفت‌وگوی عقلانی-انتقادی در باره امور روزانه مسلمانان از حقوق آنان است. محدود کردن یا از میان برداشتن حوزه عمومی که جایگاه و زمینه‌ساز پرداختن به این امور است، مصداق تعدی آشکار به استیفای حقوق مربوط به مشارکت سیاسی و اجتماعی و از گناهان بزرگ است. به باور نگارنده ما در ایران تنها در سال‌های آغازین انقلاب اسلامی از این حوزه برخوردار بودیم؛ به تدریج حوزه عمومی‌ای که در سایه آرمان‌های بنیادین انقلاب اسلامی، شکل گرفته بود، رو به افول نهاد. هنوز هم می‌توان با تکیه بر ظرفیت‌های اندیشه اسلامی، حوزه عمومی جدا از دولت را در ایران احیا نمود.

در باره حوزه خصوصی نیز هر شهروندی دارای حریمی است که نباید مشمول نظارت و مداخله دولت قرار گیرد. افزون بر آن که به حکم قاعده سلطه و اصل عدم ولایت، مداخله در شئون شخصی دیگران نیازمند به دلیل است، قرآن مجید و سنت، تجسس در امور شخصی دیگران را منع کرده و بر مراعات جلوه‌هایی از حریم خصوصی افراد از جمله مسکن، حریم خصوصی بدنی و حتی روانی تأکید نموده است. گستره حریم خصوصی و جلوه‌های آن، منحصر به مواردی که در آیات قرآن مجید یا دیگر متون دینی صریحاً ذکر شده، نیست. ذکر این موارد به دلیل مطرح بودن آنها در زندگی اجتماعی مردم در زمان گذشته و در عین حال بی-توجهی عمومی به آنها بوده است. تلقی‌های اجتماعی نسبت به دامنه حوزه خصوصی در حال تغییر است. این تغییرات، همچون هر تحول عرفی و عقلایی دیگری که در موضوع و متعلق

احکام شرعی رخ می‌دهد، تا زمانی که با نصوص شرعی متعارض نباشد، مورد تأیید شرع خواهد بود. بنابر این برای نمونه حریم خصوصی ژنتیکی به عنوان جلوه‌ای نوپیدا از حریم خصوصی که در سایه رشد دانش بشری مطرح شده، می‌تواند و باید مورد پذیرش اسلام باشد؛ اما به دلیل نكوهش‌های سختی که از پدیده همجنس‌گرایی شده است، نمی‌توان این پدیده را امری خصوصی تلقی کرد؛ حتی اگر در تلقی بشر، امری خصوصی و مربوط به فضاهای آزاد رفتاری قلمداد شود. هر چند اصولاً اسلام با پیش‌بینی تمهیداتی از جمله سخت‌گیری در اثبات قضایای جرایم جنسی تلاش کرده است تا نوعی حریم جنسی را به رسمیت بشناسد و مداخله در این قلمرو را دشوار و حتی پرهزینه نماید.

با این حال، حق بر حریم خصوصی، از حقوق مطلق نیست. در باره ضابطه و معیار مداخله در حریم خصوصی، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که شرح و بسط آنها فرصت مستقلاً را می‌طلبد. مسلماً اصل منع ایراد صدمه به دیگران^۱، اصل منع آسیب به جامعه^۲، پیشگیری از ارتکاب جرم علیه دیگران^۳ و جلوگیری از ایراد صدمات جدی فرد به خویش می‌تواند محدود کننده حق بر خلوت باشد؛ اما به نظر می‌رسد نمی‌توان برای الزام افراد به رعایت امور اخلاقی، یا الزام آنان به سود رساندن به خویش یا سود رساندن به دیگران در حریم خصوصی آنها دخالت کرد. عنوان کلی مصلحت هم به هیچ رو قید مناسبی برای نقض حریم خصوصی و مداخله در آن نیست. قیودی که بر حق بر حریم خصوصی وضع می‌شوند، باید کاملاً شفاف و در چارچوب رعایت محتاطانه اصول و قواعد تراجم حق‌ها باشد.

درست است که در اندیشه اسلامی بر سالم‌سازی جامعه و اخلاق مسئولیت و امر به معروف و نهی از منکر، تأکید شده است؛ اما این به معنای جواز نقض حریم خصوصی افراد و تجسس در امور شخصی آنها نیست. اگر قوای عمومی حاکم به راستی خواهان ترویج فضایل و گسترش اخلاق باشند، می‌توانند این کار را از طریق عرصه‌های عمومی گوناگونی که در اختیار آنها است، انجام دهند. می‌توان به این ایده افلاطون که گفته است اگر زندگی خصوصی مردم تحت نظم و انتظام در نیاید، در عرصه عمومی نیز تابع قوانین و مقررات نخواهند بود، پاسخ داد

1. The Private Harm Principle.
2. The Public Harm Principle.
3. The Offence Principle.

که: در جوامع امروزی عرصه‌های عمومی متنوعی وجود دارد که اگر حاکمیت به راستی از هنر فضیلت‌پروری برخوردار باشد، می‌تواند از آن قلمرو استفاده کند. امروزه شهروندان از سنین کودکی در عرصه‌های عمومی چون آمادگی‌ها، دبستان‌ها، دبیرستان‌ها و پس از آن دانشگاه و بسیاری از محیط‌های عمومی حضور می‌یابند. حتی محیط کار بسیاری از مردم نیز مستقیم یا غیرمستقیم وابسته به دولت و نهادهای دولتی و در نتیجه، آموزش‌پذیر است. برای آموزش مردم و بسط فضیلت‌ها می‌توان از این عرصه‌ها سود جست. ضمن این که تأکید آموزه‌های اسلامی بر ترویج واقعی فضیلت‌های اخلاقی همچون اصلی درون‌جوش است. تحمیل و اجبار ارزش‌های اخلاقی آن هم با مداخله در حریم خصوصی مردم بیشتر به خشکاندن ریشه‌های اخلاق می‌انجامد، تا گسترش و تعمیق آن. این امر ایجاب می‌کند تا در زمینه مداخله حقوقی و بویژه جرم‌انگاری در قلمرو حریم خصوصی افراد، دقت و احتیاط بیشتری به عمل آید و از رویکرد جرم‌انگاری صرفاً برای گسترش اخلاق پرهیز شود. جرم‌انگاری اکسیر اعظم ترویج اخلاق نیست. همچنین وضع قوانین مناسب برای حمایت از حریم خصوصی افراد، ضروری است.

با این حال در اندیشه اسلامی، شناسایی قلمروی به عنوان حریم خصوصی رها از مداخله دیگران، به معنای شناسایی قلمروی رها از ارزش یا مضمون ارزش‌های کاملاً متفاوت با ارزش‌های حوزه عمومی به معنای عام آن، نیست. هرچند قلمرو عمومی و خصوصی هر یک دارای ارزش‌های خاصی می‌توانند باشند، اما ساحت زندگی مسلمان معمولاً محکوم نظام هماهنگ و یکسانی از ارزش‌ها است. مهم این است که گزینش ارزش‌های حوزه خصوصی و پایبندی به آن‌ها آگاهانه و آزادانه است. در واقع، آنچه وجود دارد، تشویق و ترغیب به پیروی از ارزش‌های واقع در قلمرو خصوصی است تا الزام به آن‌ها. به همین ترتیب، شناسایی قلمرو خصوصی به معنای تصور جزیره‌ای از انسان و نگاه ذره‌گرایی^۱ که به فردگرایی افراطی دامن می‌زند، با آموزه‌های اسلامی سازگار به نظر نمی‌رسد؛ بنا بر این در تلقی اسلامی، حرمت نهادن به حریم خصوصی، به گسترش شکاف عمومی - خصوصی که در پاره‌ای از تلقی‌های لیبرال وجود دارد، دامن نمی‌زند.

پایبندی به شناسایی حوزه‌های عمومی و خصوصی، از نشانه‌های یک حکومت خوب است. اگر حکومتی خود را ملتزم به موازین الهی بداند، در شناسایی این دو قلمرو و تضمین حق‌های مرتبط با آن، از دیگر حکومت‌ها سزاوارتر است. هرچند حرمت نهادن به حق‌ها، مصالح و منافع مربوط به این دو قلمرو، تنها وظیفه دولت‌ها نیست. نهادهای مدنی، سازمان‌های اجتماعی غیردولتی و حتی شهروندان عادی نیز در این باره وظیفه دارند. بخشی از پاسداری از حوزه‌های عمومی و خصوصی در قالب تضمین حق‌های مربوط به این دو قلمرو است. هم حوزه عمومی و هم حوزه خصوصی در معرض خطر پیشروی اقتدار دولتی است؛ هر چند تهدیدگران این دو قلمرو تنها دولت‌ها نیستند. اهمیت این تضمین‌ها در این است که راه را بر پیشروی دولت به سوی این قلمروها می‌بندد. این تضمین‌ها حتی گاه می‌تواند از نوع شدید و کیفری باشد با رعایت این اصل بنیادین که جرم‌انگاری آخرین چاره و درمان است.