

مطالعات فقهی است

دوفصلنامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره دوم (پاییز و زمستان ۱۴۰۰)
تاریخ ارسال: ۱۴۰۰/۰۶/۲۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰

مبانی فقهی بازداشت متهم در اعلامیه حقوق بشر اسلامی و مقایسه آن با اعلامیه جهانی حقوق بشر

سید محمدهادی مقدسی^۱

چکیده

بازداشت متهم یکی از اقدامات تأمینی دیرینه است و تفاوت آن با بازداشت مجرم در این است که بر پایه رویه‌های قضایی مرسوم، متهم هنوز گناه کار شناخته نمی‌شود و یا اساساً هنوز مرتکب گناهی نشده است. در ماده بیستم اعلامیه حقوق بشر اسلامی و ماده نهم اعلامیه جهانی حقوق بشر، الزامات و مصادیق بازداشت متهم آمده است. بازداشت متهم در اعلامیه جهانی حقوق بشر، به خودسرانه بودن و در اعلامیه حقوق بشر اسلامی به موافقت با شرع مشروط شده است. در این مقاله که به روش توصیفی و تحلیلی نگاشته شده است، پس از توضیح مبانی، مصادیق بازداشت متهم در هر دو اعلامیه بررسی و ارزیابی می‌شود. در این مقاله برای تحلیل مواد مربوط به اعلامیه حقوق بشر اسلامی از روش مرسوم در مطالعات فقهی استفاده شده است و مبانی فقهی بازداشت متهم بر اساس منابع فقهی معتبر واکاوی شده است. در پایان نیز معضل عقوبت پیش از اثبات ارتکاب جرم بررسی می‌گردد. نتیجه این تحقیق آن است که بازداشت متهم در اعلامیه جهانی حقوق بشر فقط در موارد حق الناس و در اعلامیه حقوق بشر اسلامی افزون بر آن، در حقوق الهی نیز ثابت است. واژگان کلیدی: بازداشت متهم، حبس احتیاطی، اعلامیه حقوق بشر اسلامی قاهره، اعلامیه جهانی حقوق بشر، فقه حقوق بشر.



مقدمه

بازداشت متهم یکی از اقدامات تأمینی است که در همه نظام‌های حقوقی پذیرفته شده است. «بازداشت» در معنای اصطلاحی عبارت است از: «قراری که به موجب آن مقام صالح قضایی، آزادی متهم را با زندانی کردن در جریان تمام یا قسمتی از دادرسی سلب می‌کند.» (آخوندی ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۱۶۰) در زبان عربی، از واژگان «ایقاف»، «اعتقال» و «حبس احتیاطی» برای اشاره به «بازداشت موقت» استفاده می‌کنند. (السید عفیفی، ۱۹۸۸، ص ۱۱۴) با وجود مرسوم بودن بازداشت متهم در همه نظام‌های حقوقی، از نظر احکام و ترتیبات اجرایی و همچنین مصادیق بازداشت متهمان، میان نظام‌های حقوقی تفاوت وجود دارد. به هر حال بازداشت متهم در مقایسه با حبس مجرم، حاوی این تفاوت است که متهم بر اساس رویه‌های قضایی مرسوم، هنوز به عنوان مجرم شناخته نمی‌شود.

اگرچه در نظر گرفتن ارزش ذاتی برای انسان به طور سنتی ریشه در باورهای دینی دارد، اما حقوق بشر حقوقی است که برای مردم صرفاً به دلیل انسان بودن ثابت می‌گردد و برداشتی جدید و غیردینی از حقوق طبیعی است. (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۴۳۲). استقلال آمریکا (۱۷۷۶م)، انقلاب فرانسه (۱۷۸۹م) و کنگره وین (۱۸۱۵م) حوادثی بودند که منجر به صدور اعلامیه‌هایی در حمایت از حقوق بشر شدند. در قرن نوزدهم و بیستم هم‌چنان اعلامیه‌های دیگری در موضوعاتی مانند لغو بردگی و همچنین نهادهای پشتیبان از حقوق انسان‌ها شکل گرفتند تا این‌که پس از بروز دو جنگ جهانی، در سال ۱۹۴۸م اعلامیه جهانی حقوق بشر در مجمع عمومی سازمان ملل منتشر شد. بر خلاف دکنترین حقوق طبیعی، حقوق بشر برداشتی جدید و غیردینی از حقوق طبیعی است و از چهار ویژگی جهانی (توجه نکردن به نژاد، دین، مذهب و جنسیت)، بنیادی (جدایی ناپذیری از انسانها)، تقسیم‌ناپذیری (تفکیک نکردن مواد حقوق بشر) و مطلق (محدودیت ناپذیری) برخوردار است. (همو، ۱۳۹۶، ص ۴۰۱-۴۰۲)

پس از تصویب و انتشار اعلامیه جهانی حقوق بشر، به تدریج اسناد حقوق بشری دیگری در سازمان ملل به تصویب رسیدند که مقررات مندرج در اعلامیه را به صورت تفصیلی و تخصصی بیان می‌کردند. مهم‌ترین این اسناد عبارت‌اند از: میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، کنوانسیون رفع تبعیض نژادی، کنوانسیون منع شکنجه، کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و کنوانسیون حقوق کودک. در واقع این کنوانسیون‌ها مقررات اعلامیه جهانی حقوق بشر را با تفصیل بیشتری به صورت الزامات



قراردادی در قالب پیمان‌نامه به تصویب دولت‌ها می‌رساند و از این طریق آنها را لازم‌الاجرا می‌کردند و اسباب نظارت بر رفتار دولت‌ها را فراهم می‌آورد (مهرپور، ۱۳۸۹، ص ۲۴). شرط‌گذاری‌های اسلامی بر اعلامیه جهانی حقوق بشر، زمانی آغاز شد که بعضی کشورهای اسلامی آن را نپذیرفتند و خاستگاه بشری حقوقی را رد کردند. (هیوود، ۱۳۹۶، ص ۴۱۸) پس از رواج مفاهیم حقوق بشری و تبلیغ گسترده و تأکید بر جهان‌شمولی آن، از چند جهت محافل اسلامی و گاه دولت‌های اسلامی به این مسئله واکنش نشان دادند: نخست، تقدیس این مفاهیم به عنوان دست‌آورد بشری قرن بیستم، در حالی که بسیاری از این مفاهیم، قرن‌ها پیش در آموزه‌های اصیل اسلامی وجود داشت؛ دوم، بی‌اعتنایی به مذهب و اعتقادات دینی و نادیده گرفتن خدا به عنوان خالق انسان‌ها و وجود برخی مقررات مغایر با موازین اسلامی مانند آزادی مطلق تا سر حد تغییر دین و تساوی کامل مرد و زن؛ سوم، سوء ظن بعضی کشورهای اسلامی به بعضی مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر به ویژه حق آزادی تغییر مذهب که دولت‌های غربی از آن برای تبلیغ ادیان غیراسلامی در کشورهای اسلامی و سوق دادن جوانان مسلمان به مذاهب دیگر استفاده می‌کردند.

مجموع این عوامل سبب شد تا برخی محافل اسلامی با مطالعه اعلامیه جهانی حقوق بشر و عرضه آن به موازین اسلامی، بیانیه‌ها و اعلامیه‌هایی بر سیاق همان اعلامیه جهانی حقوق بشر صادر کنند. محافل گوناگونی به این مهم اقدام نمودند و اعلامیه اجلاس کویت در سال ۱۹۸۰م، اعلامیه حقوق بشر شورای اسلامی اروپا در سال ۱۹۸۱م و اعلامیه سازمان کنفرانس اسلامی که در سال ۱۹۷۹م و ۱۹۸۱م در مکه و طائف منتشر شدند. جدیدترین و رسمی‌ترین سندی که به عنوان اعلامیه حقوق بشر اسلامی در سازمان کنفرانس اسلامی تهیه و تصویب شد، اعلامیه معروف به اعلامیه قاهره در مورد حقوق بشر اسلامی است که پس از جلسات متعدد سرانجام در اجلاس وزرای امور خارجه کشورهای اسلامی در مرداد ماه ۱۳۶۹ (۱۹۹۰م) در قاهره به تصویب رسید (ر.ک: مهرپور، ۱۳۸۹، ۲۶-۲۹).

صاحب‌نظران بومی معتقدند اعلامیه حقوق بشر اسلامی فاقد هر گونه ارزش و اعتبار حقوقی است؛ زیرا تلاش‌ها برای ارتقای حقوق بشر اسلامی به دلیل «سراب اصالت فرهنگی» جوامع مسلمان در مقایسه با ارزش‌های مسلط غربی، پیشرفت چندانی نداشته است (p.70. 2017.Vatanka) و هیچ کشور اسلامی یا سازمان بین‌المللی آن را تصویب حقوقی نکرده است؛ (مظفری، ۱۳۸۹، ص ۹۰) اما برخی دانشوران غربی مانند اندرو هیوود معتقدند اسلام همانند لیبرالیسم مجموعه



قوانین عامی دارد که گمان می‌رود در همه فرهنگ‌ها و جوامع قابلیت کاربست و عملیاتی داشته باشد. (هیوود، ۱۳۹۶، ۴۱۸)

برسش اصلی مقاله آن است که بازداشت متهم پیش از اثبات ارتکاب جرم در اعلامیه حقوق بشر اسلامی و اعلامیه جهانی حقوق بشر بر چه بنیادهایی استوار است؟ در این مقاله، مبانی و مصادیق بازداشت متهم با استفاده از دو سند رسمی اعلامیه حقوق بشر اسلامی قاهره و اعلامیه جهانی حقوق بشر بررسی می‌شود. بررسی تطبیقی اعلامیه جهانی حقوق بشر و اعلامیه حقوق بشر اسلامی در موضوع بازداشت متهمان، به خوبی تفاوت اصول بنیادین دو نظام حقوقی را آشکار می‌گرداند. در اعلامیه جهانی حقوق بشر، بازداشت متهم مشروط به «خودسرانه نبودن» شده است و در اعلامیه حقوق بشر اسلامی، چنین حکمی بر «موافقت با شرع» متوقف گردیده است. در این مقاله ضمن تحلیل دو قید «خودسرانه نبودن» و «موافقت با شرع» از نظر مبانی بنیادین، احکام و حدود هر کدام از دو عنوان مزبور و مبانی اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز مورد نقادی قرار می‌گیرد.

آنچه در بررسی دو سند حقوق بشری به دست می‌آید، انحصار بازداشت متهم بر اساس اعلامیه جهانی حقوق بشر در موارد نقض آزادی‌های فیزیکی و جسمانی و شمول آن بر موارد نقض حقوق شهروندان و حقوق الهی در اعلامیه حقوق بشر اسلامی است. تفاوت دو اعلامیه حقوق بشر به تفاوت مبانی آن دو بازگشت دارد؛ چراکه آزادی به عنوان بنیاد اعلامیه جهانی حقوق بشر، با هدف جلوگیری از هر گونه محرومیت فیزیکی تجویز می‌گردد؛ در حالی که آزادی در اعلامیه حقوق بشر اسلامی، آزادی مسئولانه است که با هدف پاسداشت حیات انسان‌ها (شامل حیات مادی و معنوی) به هنجاری حقوقی تبدیل شده است.

۱. تحلیل مبانی و مصادیق بازداشت متهم در اعلامیه حقوق بشر اسلامی

در ماده بیست اعلامیه حقوق بشر اسلامی آمده است: «دستگیری یا محدود ساختن آزادی یا تبعید یا مجازات هر انسانی جایز نیست، مگر به مقتضای شرع.» به تصریح علامه محمدتقی جعفری، این ماده از عالی‌ترین اصول انسانی است که از اسلام سرچشمه می‌گیرد. بنیاد این ماده همانند اعلامیه جهانی حقوق بشر، آزادی انسان است. حق آزادی پس از حق حیات، ضروری‌ترین حق آدمی است و هر کس از آزادی محروم باشد، در واقع از حیات مطلوب، محروم گردیده است. (جعفری تبریزی ۱۳۹۲، ص ۲۴۱-۲۴۲)



۱-۱. مبانی

با پذیرش ابتدای حقوق بر شریعت و صلاحیت شریعت در تعیین محدوده آزادی - آنچنان که در اعلامیه اسلامی حقوق بشر آمده است - فقیهان برای محدودیت آزادی انسان در جواز بازداشت به دلیل احتیاط تمسک کرده‌اند؛ برای مثال، احتیاط در اموال مردم با حبس مدعی اعسار و احتیاط در جلوگیری از جرایم خشن با بازداشت فرد متهم به قتل، ضروری و عقلایی به نظر می‌رسد. (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۲۵ و ج ۷، ص ۲۴۹). بنابراین، «به مقتضای شرع» که در اعلامیه اسلامی حقوق بشر آمده است، هیچ منافاتی با پاسداشت حقوق افراد ندارد.

اصل برائت از مهم‌ترین اصول حاکم بر حقوق جزاست که بر اساس آن تا زمانی که مسئولیت و جرم متهم طی دادرسی عادلانه و منصفانه به اثبات نرسیده باشد، وی بی‌گناه فرض می‌شود. در ادله اسلامی به اصل برائت به مفهومی که در حقوق کیفری امروز مطرح است، پرداخته نشده؛ ولی نتایج و آثار آن در احکام کیفری به وضوح قابل مشاهده است. قواعد معروفی مانند «الحدود تدرء بالشبهات» و «ترجیح اشتباه در عفو بر اشتباه در کیفر» و نیز «اصل استصحاب» مقتضی پذیرش فرض برائت متهم است. مهم‌ترین اثر فرض برائت، ممنوعیت سلب آزادی متهمان پیش از اثبات جرم آنان در محکمه صالح است (قبادیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶-۱۱۷).

با این حال بازداشت متهم هم بر اساس شریعت اسلامی و هم بر پایه عرف عقلا، در بعضی موارد پذیرفته شده است؛ چراکه مزایای بازداشت متهم، بسیار جدی به نظر می‌رسد. بدون تردید، مطمئن‌ترین وسیله برای قضات در طول تحقیقات مقدماتی برای صدور حکم، بازداشت متهم است تا او نتواند با فرار یا مخفی کردن خود، موجبات اختلال در رسیدگی به جرم یا تأخیر در اجرای حکم کیفری را فراهم سازد. کشف و تعقیب جرم، جمع‌آوری دلایل و مواجهه متهم با شرکا و شاهدان، با در بند بودن او بهتر و آسان‌تر صورت می‌گیرد. بازداشت موقت، اقدامی مؤثر برای جلوگیری از ارتکاب مجدد جرم به ویژه در مورد جنایت‌کاران حرفه‌ای است؛ هم‌چنین سبب می‌شود تا متهم اگر واقعاً مجرم است، نتواند آثار و دلایل جرم را امحا کند و یا با شرکا و شاهدان تبانی نماید و در مواردی که جرم ارتكابی از نوع هولناک مانند قتل بوده است، حفظ جان متهم در برابر انتقام خصوصی خانواده قربانی یا واکنش‌های عمومی، صرفاً وابسته به بازداشت متهم است. (خزانی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۸)



۱-۲. مصادیق

در ذیل به مواردی اشاره می‌شود که در فقه و منابع اسلامی، بازداشت متهم جایز دانسته شده است:

۱-۲-۱. آیه حبس شهود

می‌توان برای جواز حبس شهود به این آیه قرآن استناد نمود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ازْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ﴾ (مانده: ۱۰۶)

مضمون آیه، حفظ حقوق مردم است. هنگامی که انسانی در بستر مرگ قرار می‌گیرد و به خانواده خود دسترسی ندارد، باید به هنگام وصیت کردن، دو نفر عادل را به گواهی بطلبد و اموال خود را در قالب امانت به منظور تحویل دادن به ورثه به آن دو بسپارد. آنچه به جواز حبس شهود مربوط می‌شود، فقره‌ای از آیه است که می‌گوید: دو نفر شاهد را باید به منظور سوگند یاد کردن به خدا برای پاسداشت امانت، تا پس از نماز عصر حبس کرد.

فقیهان از این آیه در احکام مربوط به قسم خوردن^۱ (شیخ طوسی ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۲۰۳) و وصیت (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۹۶) بحث کرده‌اند و به فقره «تَحْسِبُونَهُمَا» توجه شایانی نداشته‌اند. تنها برخی فقیهان معاصر برای جواز حبس به این آیه استناد کرده‌اند. صاحب کتاب دراسات فی ولایة الفقیه، این آیه را از ادله عمومی جواز حبس دانسته است. ترتب «قسم دادن شاهد» بر «حبس شاهد» ظهور در این دارد که حبس تا زمان نماز در قسم دادن شاهد مداخلت دارد و جزئی از آن به شمار می‌آید. (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۲۹). صاحب کتاب موارد السجن فی النصوص و الفتاوی، حبس شهود را یکی از موارد مجاز زندانی در اسلام می‌داند و این آیه را به همراه روایات مربوط به آن، دلیل بر جواز حبس دانسته است. (طبسی، بی‌تا، ص ۴۷۱) بنابراین اشکال عدم جواز حبس شاهد^۲ که معنای حبس در مورد شاهد را با دیگر موارد حبس مغایر

۱. فقیهان از این آیه برای تغلیظ زمان قسم استفاده کرده‌اند. از این رو هنگامی که باید کسانی قسم شرعی یاد کنند، این قسم را می‌توان از نظر زمانی بعد از نماز عصر قرار داد تا غلظت بیشتری داشته باشد و چه بسا فرد متهم از قسم خوردن در امری برخلاف حقیقت، امتناع ورزد. گفته‌اند بعد از نماز عصر چون انسان‌های بیشتری برای نماز جمع می‌شوند، کثرت نمازگزاران موجب غلظت قسم خوردن می‌شود.

۲. این اشکالی است که ابن قیم جوزی آن را مطرح و سپس رد می‌کند. (ر.ک: طبسی، موارد السجن فی النصوص و الفتاوی، ص ۴۷۵).



می‌داند، پاسخ داده می‌شود. معنای حبس در حبس شاهد، نه روانه کردن شاهد به سوی زندان، بلکه نگهداری و بازداشت اوست: «معنی تحبسونهما تقفونهما؛ معنای حبس کردن آن دو، بازداشت آن دو است». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۹۷) بنابراین معنای بازداشت بر اساس آیه آن است که اگر در صداقت و امانت‌داری شهود تردیدی وجودی داشته باشد، آنان را به مدت زمان کوتاهی تا تشکیل اجتماع مسلمین بازداشت می‌کنند تا در اجتماع مسلمین حاضر شوند و قسم یاد کنند که در امانت‌داری خیانت نخواهند کرد. آشکار است که چنین معنایی با معنای مصطلح بازداشت که آزادی متهم را در جریان دادرسی از او سلب می‌کند، متفاوت است.

۲-۱-۲. روایت حبس متهم به قتل

اگر کسی متهم به قتل باشد، تا زمانی که بینه بر گناه‌کاری او اقامه شود، بازداشت می‌شود، وگرنه از بند حبس آزاد خواهد شد. روایات بسیاری با این مضمون وجود دارد که به نظر می‌رسد یکی از بهترین آنها از نظر سندی، روایت سکونی از امام صادق علیه السلام باشد. کلینی روایت کرده است: «إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَحْبِسُ فِي تَهْمَةِ الدَّمِ سِتَّةَ أَيَّامٍ؛ فَإِنْ جَاءَ أَوْلِيَاءُ الْمُقْتُولِ بَيِّنَةً، وَ إِلَّا خَلَّى سَبِيلَهُ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۷۰)

دو نفر از راویان این روایت، علی بن ابراهیم و پدر او هستند که هر دو موثق و معتمد نزد اصحاب می‌باشند. (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۶ و ۲۶۰) دو راوی دیگر یکی حسین بن یزید نوفلی است که درباره او تهمت غالی بودن طرح شده؛ ولی چنین چیزی مورد پذیرش نجاشی قرار نمی‌گیرد. (همان، ص ۳۸) دیگری اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی است که هر چند عامی می‌باشد، (علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۹۹) اما به دلیل کثرت نقل روایت یکی از اصحاب اجماع به نام عبدالله بن مغیره بجلی از سکونی، باید روایات او را موثق دانست؛^۱ چراکه بنا به گفته کشی، عبدالله بن مغیره از اصحاب برجسته امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام است که اصحاب روایات او را صحیح دانسته‌اند. (کشی، ۱۴۹۰ق، ص ۵۵۶) در نتیجه این روایت از نظر سندی، موثق و قابل اعتماد است و فقیهان معاصر بر اساس مبنای متأخرین که هر روایت موثق الصدور را معتبر می‌شمارند، این روایت را پذیرفته‌اند. آیت‌الله خویی به این روایت فتوا داده است و از آن با عنوان «معتبر سکونی» یاد می‌کند. (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۵۰) آیت‌الله خوانساری نیز ضمن اشاره به معتبر بودن روایات

۱. بر اساس اطلاعاتی که از نرم‌افزار درایه النور به دست می‌آید، عبدالله بن مغیره ۲۲۵ روایت از سکونی نقل کرده است. این روایات در کتب معتبر کافی و تهذیب نقل شده است.



سکونی، اموری هم چون عامی بودن را مانع حجیت روایات نمی‌شمارد؛ زیرا بنای عقلا بر عمل کردن به خبر واحد ظنی است و بر این اساس تحصیل قطع را به دلیل استلزام حرج شدید و اختلال زندگی انسان، واجب نمی‌داند. (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۲۴۹)

فقیهان در بررسی دلالت روایت به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه نخست این روایت را می‌پذیرند و بر اساس آن فتوا می‌دهند که متهم به قتل تا شش روز بازداشت می‌شود. (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۷۴۴) علامه حلی جواز بازداشت را منوط به آن می‌داند که حاکم، فردی را متهم به قتل بیندارد، وگرنه به صرف درخواست اولیای مقتول، جواز بازداشت متهم به قتل اثبات نمی‌شود؛ زیرا اصل عدم جواز حبس است. دلیل جواز بازداشت در صورت صلاح دید حاکم شرعی، افزون بر روایت، مراقبت نفوس از تلف شدن است. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۱۸)

گروه دوم این روایت را به دلیل ضعف سکونی نپذیرفته و به آن فتوا نمی‌دهند، همانند محقق حلی^۱ (۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۱۲) و شهید ثانی. شهید ثانی افزون بر ضعف سند روایت، استدلال می‌کند که حبس به منزله تعجیل عقوبتی است که هنوز ثابت نشده است. پس عدم جواز حبس بهتر است.^۲ (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۷۶) ابن ادریس حلی نیز این روایت را مخالف ادله می‌داند (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۴۳).

به نظر می‌رسد عمده دلیل گروه دوم برای نپذیرفتن روایت، ضعف بودن سکونی است که با توجه به کثرت نقل یکی از اصحاب اجماع از او، وثاقتش ثابت می‌شود. در نتیجه ادله دیگر بر عدم حجیت این روایت از جمله مخالفت با ادله نیز مخدوش می‌گردد. امام خمینی، بازداشت متهم به قتل را در صورتی که اولیای مقتول چنین درخواستی داشته باشند، جایز می‌داند. البته اگر آنان به فرار نکردن فرد متهم اطمینان عادی داشته باشند، حبس او جایز نخواهد بود. (امام خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۵۳۳) آیت الله خوانساری به اشکال شهید ثانی مبنی عدم جواز تعجیل عقوبت پاسخ می‌دهد و «احتیاط در حفظ نفوس» را مطرح می‌کند و آن را مستند برای جواز حبس قرار می‌دهد. (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۲۴۹) بنابراین اولاً افزون بر آیه، دلیل احتیاط نیز مستند برای بازداشت متهم است و ثانیاً معنای بازداشت در مورد فرد متهم به قتل، مطابق با معنای

۱. «إذا اتهم و التمس الولی حبسه حتی یحضر بینة ففی إجابته تردد و مستند الجواز ما رواه السکونی عن ابي عبدالله: «أن النبی ﷺ کان یحبس فی تهمة الدم ستة أيام فان جاء الأولیاء بینة ثبت وإلا خلی سبیله» و فی السکونی ضعف».

۲. «والروایة ضعیفة والحبس تعجیل عقوبة لم یثبت موجبها. فعدم جوازه أجدود».



مرسوم و مصطلح از بازداشت متهم است که آزادی فرد متهم در جریان دادرسی سلب می‌شود.

۳-۲-۱. روایت حبس مدعی اعسار

اگر مدیون در برابر درخواست صاحب مال، ادعای اعسار کند، چنین فردی بازداشت می‌شود تا درباره او تحقیق شود و اگر اعسار او ثابت شود، از حبس آزاد می‌گردد. اصبع بن نُباته نقل می‌کند که امیرالمؤمنین علیه السلام مدیون را به زندان می‌انداخت و اگر افلاس و اعسارش ثابت می‌شد، آزادش می‌کرد: «رَوَى الْأَصْبَعُ بْنُ نُبَاتَةَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: قَضَى علیه السلام فِي الدَّيْنِ أَنَّهُ يُحْبَسُ صَاحِبُهُ فَإِذَا تَبَيَّنَ إِفْلَاسُهُ وَ الْحَاجَةُ فَيَخْلَى سَبِيلَهُ.» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۸).

سند این روایت بر اساس طریقی که صدوق در مشیخه کتابش ذکر می‌کند، تنها در ناحیه دو نفر مشکل دارد: یکی حسین بن علوان و دیگری عمرو بن ثابت. حسین بن علوان را عامی دانسته‌اند. البته نقل شده است که محبت شدیدی به اهل بیت علیهم السلام داشته است و آن را کتمان می‌کرده و اصلاً در زمره مخالفان نبوده است. (کشی، ۱۴۹۰ق، ص ۳۹۰) به هر حال احتمال تقیه در مورد او بعید نیست. درباره عمرو بن ثابت یا عمرو بن ابی المقدام اختلاف است؛ ابن غضائری او را ضعیف دانسته (ابن غضائری، ۱۳۸۰، ص ۷۳) و ابن داود (ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۴۸۷) و کشی او را توثیق کرده‌اند. هم‌چنین کشی روایتی از امام صادق علیه السلام در مدح او نقل می‌کند. (کشی، ۱۴۹۰ق، ص ۳۹۲) به نظر می‌رسد اگر یک راوی فقط از سوی ابن غضائری تضعیف شده باشد، تردید در ضعیف بودن آن راوی تقویت می‌شود؛ بدان دلیل که رجالیان امامیه تضعیفات ابن غضائری را معتبر نمی‌دانند و معتقدند او در تضعیف راویان احادیث بسیار حریص بوده و تضعیفات او استنباطی و حدسی است؛ در حالی که توثیق و تضعیف حسی معتبر است.^۱ (میرداماد، ۱۳۱۱ق، ص ۵۹)

قاطبه فقیهان امامی، جواز حبس مدعی اعسار را پذیرفته‌اند. از شیخ مفید (۱۴۱۳ق، ص ۷۳۳) تا صاحب جواهر درباره فردی که صحت ادعای اعسار او معلوم نیست، فتوا به بازداشت داده‌اند. صاحب جواهر، افزون بر استدلال به روایت امام علی علیه السلام، دو دلیل دیگر اقامه می‌کند؛ نخست، «اصالت بقای مال» دلالت می‌کند که مدیون هنوز اموالی در اختیار دارد. پس هم‌چنان تحت عموم روایت «لِيِ الْوَالِدِ بِالَّذِينَ يَجُلُّ عِرْضَهُ وَ عُقُوبَتَهُ» و «أَنَّهُ كَانَ يُحْبَسُ فِي

۱. «فَأَمَّا ابْنُ الْغَضَائِرِيِّ فَمَسَارِعٌ إِلَى الْجَرَحِ حَرِدًا (أَي غَاظِبًا)، مَبَادِرٌ إِلَى التَّضْعِيفِ شَطَطًا (أَي افْرَاطِيًا)». البته اقوال درباره کتاب ابن غضائری و صحت انتساب کتاب به او مختلف است. برای مطالعه بیشتر به کتاب‌های رجالی مراجعه شود.



الدین، ثم ينظر فإن كان له مال أعطى الغرماء» قرار دارد و حبس او جایز است. دوم، بر اساس آیه «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» (بقره: ۲۸۰) وجوب مهلت دادن به مدیون منوط به اعسار است؛ در حالی که اعسار فرد مشکوک ثابت نشده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۳۵۴) آیت الله خوانساری نیز با اشاره به اخبار، وجه جواز حبس را «احتیاط در مال مسلمان» ذکر می‌کند. (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۲۵-۲۶)

شهید اول در بیان ضابطه حبس می‌فرماید: «ضابطُ الحبس، توقُّفُ استخراجِ الحقِّ علیه.» (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۲) بنابراین حبس زمانی مشروع خواهد شد که استیفای حقوق بدون حبس ممکن نباشد و چنین ضابطه‌ای محدوده گسترده‌ای از جرایم را شامل می‌شود. بازداشت، گونه خاصی از حبس است که هنوز مجرم بودن فردی اثبات نشده است. با این حال، چه بسا آزادی متهم سبب تفویت حق صاحب حقی شود. بر این اساس اگر بازداشت مجاز نباشد، منجر به تفویت حقوق در اغلب موارد می‌گردد، و مجرمان در ارتکاب جرم جرأت می‌یابند، و تشریح احکام شرعی لغو می‌گردد. اگر متهم قبل از اثبات جرم آزاد باشد، از مجازات می‌گریزد و این به اتلاف حقوق می‌انجامد.» (موسوی اردبیلی ۱۴۱۸، ص ۲۵۹)

با تأمل در ادله سه‌گانه پیش، دو نکته به دست می‌آید: اولاً بازداشت از منظر فقهی اعم از سلب آزادی فرد در جریان دادرسی است و در موارد دیگر هم چون موردی که در صداقت شهود شک و تردید وجود دارد نیز ثابت می‌شود. هرچند روایت سکونی مبنی حبس متهم به قتل و روایت اصبع بن نباته مبنی بر حبس مدعی اعسار، معنایی مطابق با معنای اصطلاحی بازداشت در دانش حقوق دارد، اما آیه حبس شهود معنایی اعم را افاده کرده است و همان‌طور که در بررسی روایت عبدالله بن سنان خواهد آمد، حبس در این روایت نیز در معنای اعم به کار رفته است.

ثانیاً آیه و دو روایتی که ذکر آنها آمد، بازداشت در موارد حق الناس را ثابت می‌کنند. افزون بر خود آیه و روایت که از نظر معیارهای فقهی صلاحیت استناد و استدلال دارند، از کلام فقیهان در تحلیل آیه و روایت پیش‌گفته نیز مطالب ارزنده‌ای در مشروعیت بازداشت به دست می‌آید. مهم‌ترین مستند فقیهان افزون بر آیه و روایات، «احتیاط در جان و مال» و «توقف تأمین حقوق بر بازداشت» است و بر این اساس بازداشت را باید اقدامی تأمینی و احتیاطی به منظور جلوگیری از اتلاف بیشتر حقوق و تلاش برای بازگرداندن حقوق از دست رفته به شمار آورد.



۴-۲-۱. روایت حبس برای جلوگیری از ارتکاب معصیت

ادله پیشین همگی مربوط به موارد حق الناس بود. حبس در موارد حق الله نیز در شرایطی جایز می‌گردد؛ از باب نمونه، روایت عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام را بررسی می‌کنیم. این روایت در مورد زنی صادر شده است که عادت به گناه دامن دارد: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم فَقَالَ: إِنَّ أُمَّي لَا تَدْفَعُ يَدَ لَامِسٍ؛ قَالَ: فَأَحْبِسْهَا. قَالَ: قَدْ فَعَلْتُ. قَالَ: فَأَمْنَعُ مَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهَا. قَالَ: قَدْ فَعَلْتُ. قَالَ: فَقَبِدْهَا فَإِنَّكَ، لَا تَبْرُهَا بِسَيِّئٍ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ تَمْنَعَهَا مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.» (شیخ صدوق، ۱۳۴۱ق، ج ۴، ص ۷۲)

این روایت از نظر موازین رجالی، صحیح است و همه راویان آن امامی تقه هستند. عبدالله بن سنان به شهادت کشی و نجاشی، از ثقات اصحاب امام صادق علیه السلام است. (کشی، ۱۴۹۰ق، ص ۴۱ و نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۱۴). این روایت را حسن بن محبوب از عبدالله بن سنان نقل کرده و حسن بن محبوب از اصحاب اجماع می‌باشد که افزون بر وثاقت و جلالت، از نظر علمی و فقهی نیز تصدیق شده است (کشی، ۱۴۹۰ق، ص ۵۵۶). در طریق صدوق به حسن بن محبوب، چهار نفر وجود دارند که همگی آنان نیز توثیق شده‌اند: محمد بن موسی را ابن داود توثیق کرده است (ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۳۳۷) و به گفته نجاشی، عبدالله بن جعفر حمیری، سعد بن عبدالله قمی و احمد بن محمد بن عیسی همگی از شیوخ و وجوه قمی شمرده می‌شوند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۱۹، ۱۷۷، ۲۱۹). پس این روایت از نظر سندی وضعیت بسیار خوبی دارد.^۱

به رغم صحت سندی، این روایت از نظر فقهی به صورت شایان مورد استفاده فقیهان قرار نگرفته است. فقیهان در استنباطات فقهی فقط به صدر روایت توجه کرده‌اند که فردی از مادر خود غیبت کرده است و بر اساس این روایت، غیبت در مقام استفتاء را از مستثنیات حرمت غیبت دانسته‌اند؛^۲ چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پس شنیدن غیبت مادر گناه‌گار توسط پسرش، از چنین کاری نهی نکردند؛ زیرا غیبت‌کننده از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیان حکم شرعی را طلب کرده است (شیخ

۱. هرچند بیشتر فقها، از جمله علامه مجلسی و آیت الله خوئی طریق شیخ صدوق به حسن بن محبوب را صحیح می‌دانند، اما سید تقی طباطبایی قمی (عمدة المطالب فی التعلیق علی المکاسب، ج ۱، ص ۳۰۴)، بر اساس گفته حاجبانی در کتاب رجالی اش، این طریق را ضعیف می‌داند. آیت الله سید کاظم حائری نیز سند را تضعیف می‌کند.

۲. ظاهراً نخستین فقیهی که این روایت را در بحث مستثنیات غیبت ذکر کرده است، شیخ انصاری است. توجه نکردن فقها در طول تاریخ به این روایت، به رغم صحت سندی آن، شاید به سبب تشکیکی باشد که برخی در طریق شیخ صدوق به حسن بن محبوب دارند.



انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۲). با این حال فقط سه تن از فقیهان معاصر در مقام استدلال برای جواز حبس به این روایت استدلال کرده‌اند. آیت‌الله منتظری این روایت را از ادله اثبات‌کننده جواز اجمالی حبس قرار داده است و از تعلیل موجود در روایت، برای جواز حبس در همه محارم الهی استفاده می‌کند.^۱ (منتظری ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۳۱) آیت‌الله صافی گلپایگانی این روایت را دلیل بر جواز حبس در هر موردی می‌داند که جلوگیری از انجام منکرات و ابسته به بازداشت متهم است، و این از اختیارات فقیه جامع الشرایط است تا با استفاده از این وسیله، از بروز بیشتر مفاسد در جامعه جلوگیری کند.^۲ (صافی گلپایگانی، بی‌تا، ص ۴۶) آیت‌الله سیدکاظم حائری نیز از این روایت تعزیر را اثبات می‌گرداند که می‌تواند با حبس صورت گیرد. (حائری، ۱۴۲۷ق، ص ۳۷). شاید نبود رویکرد فقه حکومتی در استنباطات فقهی فقیهان غیر معاصر سبب شده است تا آنان فقط به صدر روایت توجه کنند و به ذیل روایت که بیان‌کننده حکم مهمی از احکام ناظر به تدبیر جامعه است، توجه نکرده‌اند.

گفتنی است آنچه سبب می‌شود تا از این روایت، برای جواز بازداشت یا حبس موقت استفاده کرد - نه حبس مطلق - آن است که حبس مادر گناه‌کار در روایت مزبور، به دلیل گناهانی نیست که پیش از آن انجام داده بود؛ چراکه آشکار است انجام عمل فحشا هیچ‌گاه به کیفر حبس محکوم نمی‌شود؛ بلکه پیامبر اسلام ﷺ برای جلوگیری از انجام عمل منکر در آینده، دستور بازداشت او را صادر کردند. بنابراین در مورد روایت، بازداشت در معنای اعم از معنای مرسوم - که سلب آزادی فرد در جریان دادرسی است - به کار رفته است. پس همان‌طور که یکی از فقیهان اشاره کرده بود، تعلیل موجود در روایت عمومیت دارد و در هر موردی که بتوان با بازداشت از وقوع منکرات و محرمات الهی جلوگیری کرد، بازداشت مشروع می‌شود.

۲. تحلیل مبانی و مصادیق بازداشت متهم در اعلامیه جهانی حقوق بشر

در ماده نهم اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است: «هیچ کس را نمی‌توان خودسرانه توقیف، حبس یا تبعید کرد.»

۱. «و عموم التعلیل فی الصحیحة یدل علی جواز الحبس و التقیید بالنسبة الی کل من لایتمکن من منعه عن محارم الله تعالی الا بذلک.»

۲. «و کذا یجوز الحبس فی کل مورد توقف انتهاء فاعل المنکر علی الحبس أو نفی البلد فیحبس حتی ینتهی عن المنکر أو یعمل بالمعروف و یتوب، و فی أشباه ذلک من الموارد التي لیست بقلیلة. و هذا باب واسع یتمکن معه الفقیه الجامع للشرائط من سد باب أكثر ذرائع الفساد.»



۲-۱. مبانی

ماده نهم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده نهم اعلامیه جهانی حقوق بشر را تبیین می‌کند و مبانی آن را توضیح می‌دهد. هر کس از حق آزادی برخوردار است و به همین دلیل است که هیچ کس را نمی‌توان خودسرانه دستگیر یا بازداشت کرد. بنابراین آزادی، بنیاد اساسی برای منع بازداشت انسانهاست. ممنوعیت بازداشت در صورتی مرتفع می‌شود که جهات و عللی سبب تجویز بازداشت شود که در متن میثاق به آنها اشاره شده است. (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۹) بنابراین اصل برائت که در اسناد بین‌المللی نیز به مشروع بودن آن تصریح شده است، (ماده سه اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده نه میثاق حقوق مدنی و سیاسی و ماده پنج کنوانسیون اروپایی حقوق بشر) اطلاق ندارد و در مواردی که مصلحت اهم فرض می‌شود، به اصل برائت تمسک نمی‌شود.

ماده پنج کنوانسیون اروپا از ماده سه اعلامیه جهانی حقوق بشر گرفته شده است که می‌گوید: «هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد.» اعلامیه جهانی حقوق بشر به صورت مختصر به آن پرداخته است؛ اما در کنوانسیون اروپا موارد آن به صورت هنجار بیان شده است. حق آزادی همان‌طور که در ماده پنج اعلام شده - مربوط به آزادی جسمی^۱ است و هدف آن محافظت در برابر هر گونه محرومیت خودسرانه در قالب زندانی کردن به معنای کلاسیک آن می‌باشد. در این زمینه، دو مطلب باید بررسی شود:

۱. مفهوم «خودسری» در این زمینه فراتر از عدم انطباق با قوانین ملی است. در نتیجه، محرومیت از آزادی طبق قوانین داخلی نیز می‌تواند خودسرانه و مغایر با کنوانسیون باشد. بازداشت در صورتی که عنصری از سوء نیت یا فریب توسط مقامات داشته باشد، «خودسرانه» تلقی خواهد شد، حتی اگر قانون ملی از نظر فنی رعایت شده باشد. هم‌چنین باید بین زمینه توجیه بازداشت و محل و شرایطی که بازداشت در آن صورت می‌گیرد، تناسب وجود داشته باشد. ضرورت بازداشت نیز عنصر اساسی در ارزیابی خودسرانه نبودن آن است. بازداشت یک فرد چونان اقدامی جدی است که باید ارزیابی شود اقدامات دیگر با شدت کمتر برای محافظت از منافع فردی یا عمومی راهگشا نیست.

۲. بازداشت افراد در موردی جایز می‌شود که سوء ظن معقول مبنی بر ارتکاب جرم و یا فرار از محاکمه عادلانه پس از ارتکاب جرم وجود داشته باشد. داشتن سوء ظن معقول به این معناست که

1. Physical liberty.



باید حقایق یا اطلاعاتی وجود داشته باشد که یک مشاهده‌گر عینی را راضی کند که شخص مورد نظر مرتکب جرم می‌شود. ممکن است در موردی بازداشت تظاهرکنندگان به این دلیل توجیه شده باشد که آنان به افسران پلیس توهین کرده و در مقابل دستگیری مقاومت کرده‌اند؛ اما سندی مبنی بر نادرستی آن اتهام وجود داشته باشد. در این صورت، دادگاه می‌تواند اعلام کند که هیچ سوءظن معقولی وجود ندارد و چنین بازداشتی قانونی نیست. چه بسا در مواردی که افشای اطلاعات محرمانه ممکن نیست دولت با مشکلات خاصی در تمسک به مقابله با تروریسم و جرایم سازمان‌یافته به منظور توجیه متهمان برای بازداشت کردن‌شان مواجه شود. با این حال شرایط مقابله با جرایم تروریستی نمی‌تواند توجیه‌کننده گسترش مفهوم سوءظن معقول باشد، تا جایی که ضمانت تأمین شده در ماده پنج نقض شود. (2015.Schabas, pp.233,227, 238,240).

۲-۲. مصادیق

در ماده پنج کنوانسیون اروپایی حقوق بشر به موارد بازداشت اشاره می‌شود. این ماده پس از بیان این که هر فردی از حق آزادی برخوردار است و آزادی هیچ کس را نباید از او سلب کرد، مستثنیات این اصل را برمی‌شمرد:

۱. حبس قانونی فرد پس از تأیید محکومیت توسط یک دادگاه صالح؛
۲. الف) بازداشت قانونی و توقیف شخصی که از حکم قانونی یک دادگاه تمکین نکرده است. ب) بازداشت قانونی و توقیف شخصی برای تضمین اجرای کامل کلیه تعهداتی که در قانون مقرر شده است.
۳. الف) بازداشت یا توقیف شخصی که تردید منطقی در مورد دست داشتن وی در ارتکاب به جرمی وجود دارد به منظور احضار وی در مقابل مقام قانونی صالح. ب) بازداشت یا توقیف شخصی به منظور جلوگیری از وقوع جنایت توسط وی یا جلوگیری از فرار پس از انجام جنایت.
۴. بازداشت شخص نابالغ (صغیر) با حکم قانونی به منظور نظارت آموزشی با هدف احضار شخص در مقابل مقام قانونی ذی‌صلاح.
۵. بازداشت قانونی اشخاص به منظور ممانعت از شیوع بیماری‌های عفونی (مسری)، افراد دارای ذهن غیرسلیم، معتادان به الکل یا مواد مخدر یا افراد ولگرد.
۶. بازداشت قانونی اشخاص به منظور ممانعت از ورود غیرمجاز به داخل کشور یا شخصی



که حکم اخراج یا استرداد وی به دولت متبوعش صادر شده باشد. (کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶-۱۱۷)

به نظر می‌رسد از موارد شش‌گانه بالا، مورد اول و دوم در مورد حبس مجرمان است و سایر موارد مربوط به بازداشت موقت است که بر اساس معنایی که در قسمت پیشین برای بازداشت ذکر شد، دو معنای اعم و اخص دارد. موارد سوم تا ششم درباره بازداشت موقت است که هم در مورد سلب آزادی افراد در جریان دادرسی است و هم درباره جلوگیری از وقوع کارهای خلاف قانون از دستور بازداشت استفاده شده است.

۳. مقایسه و ارزیابی

در اعلامیه جهانی از واژه «خودسرانه نبودن» برای تجویز بازداشت استفاده شده است و در اعلامیه اسلامی عبارت «مگر به مقتضای شرع» آمده است. بنابراین بازداشت انسان‌ها طبق اعلامیه جهانی به خودسرانه نبودن و طبق اعلامیه اسلامی به موافقت با شرع محدود شده است. بررسی تطبیقی مواد مربوط به بازداشت متهم در اعلامیه جهانی حقوق بشر و اعلامیه اسلامی حقوق بشر و توجه به مبانی احکام تجویزی در هر دو اعلامیه، موارد زیر را معلوم می‌گرداند:

۱. یکی از انتقادات به کلیت اعلامیه جهانی حقوق بشر، آن است که در اندیشه اسلامی حق قانون‌گذاری بر پایه توحید ناب استوار است و بر این اساس، دیدگاه‌های حقوقی که اراده مردم یا اهل حل و عقد را مبنای قانون‌گذاری می‌دانند، مشرکانه و غیرتوحیدی‌اند. هیچ یک از منابع مزبور، هستی‌بخش نیستند تا بتوانند در تفسیر هستی و تعیین قانون برای آن دخالت کنند. هر دیدگاهی که چیزی یا کسی را برابر و هم‌پایه خدا بداند، مشرکانه است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶). از این رو تعارض اعلامیه حقوق بشر با مبانی اسلامی، قطعی است؛ زیرا حقوق بشر با شالوده تفکر انسان‌محوری شکل گرفته است؛ اما حقوق از منظر اسلامی بر مبنای خدامحوری برای آدمی اثبات می‌شود. واضعان حقوق بشر پس از جنگ جهانی دوم چنین پنداشته بودند که انسان عصر مدرنیته منشأ همه حقوق است؛ چراکه اساساً انسان محور هستی است و رابطه انسان با خدا به فرض وجود خدا، مستلزم دریافت تکالیف از سوی خدا نخواهد بود. (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۵۳) این انتقاد همه مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر اعم از مواد مربوط به بازداشت متهم را شامل می‌شود.

۲. در هر دو اعلامیه، آزادی مبنای عدم تجویز اولیه بازداشت مگر در برخی شرایط شمرده شده است. مبنای آزادی در گستره مصادیق بازداشت اثرگذار است و تحلیل دیدگاه فلسفی اندیشمندان مسلمان و غربی درباره آن ضرورت می‌یابد. آزادی از منظر اندیشمندان مسلمان با



آنچه غربیان درباره آزادی گفته‌اند، تفاوت دارد. در اندیشه غربی کمال انسان در بهره‌برداری از لذت‌های جسمانی است. از این رو آزادی را رهایی از هر گونه قید و بند و تعهد در مقام تصمیم‌گیری و عمل انسان دانسته‌اند. با توجه به این که انسان به ابعاد جسمانی و فیزیکی محدود نیست، آزادی از منظر دینی تا مرز تحصیل کمالات معنوی پیش می‌رود و «آزادی به معنای تصمیم‌گیری خواسته‌های عقلانی است، نه هر گونه اختیار و اعمال اراده در راستای خواهش‌های نفسانی» (همان، ص ۵۳-۵۴) یکی از حکیمان مسلمان، به خوبی این معنای آزادی را تبیین کرده است: نفس انسانی یا مطیع غرایز بدنی و لذات حیوانی است یا نه. اگر مطیع غرایز و لذات حیوانی نباشد، آزاد است؛ چون آزادی در مقابل بندگی است. آزادی آنگاه که با حکمت پیوند بخورد، آدمی را قادر می‌سازد از اسارت مادیات و بند شهوات رهایی یابد و به کمال و فضیلت و سعادت دست یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۷) تمدن جدید چون بر پایه پیشینه‌سازی بهره‌برداری‌های مادی استوار است و الزامات دینی و اصول اخلاقی را انکار کرده است، آزادی را در برآورده‌سازی امیال و خواسته‌ها دانسته است؛ در حالی که تعلیمات اسلامی بر مبنای توحید و اخلاق قرار دارد و برای همه کارهای فردی و اجتماعی ضوابطی را تعیین می‌کند و آزادی در معنای غربی را برای پیروان خود تجویز نمی‌کند و در مقابل، آزادی از قید بندگی غیرخدا برای انسان به ارمغان می‌آورد. بر پایه تحقق چنین آزادی، بسیاری از قید و بندهای موجود در جهان متمدن امروزی از پای بشر باز می‌شود و هر ملتی از استعمار و استعباد ملل آزاد می‌شود و هر طبقه‌ای از طبقات اجتماع از قید رقیب سایر طبقات رها می‌شود. از این رو افراد و جوامع قوی و ضعیف در کنار یکدیگر به صورت برابر از آزادی برخوردار می‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷)

۳. تفاوت در مبنای آزادی به تفاوت در مصادیق بازداشت متهم می‌انجامد. در اعلامیه اسلامی آمده بود که بازداشت محدود به موافقت با شریعت است و بر اساس مبانی اندیشه اسلامی، بازداشت در موارد حق الله نیز مصداق می‌یابد، اگرچه در ماده پنج کنوانسیون اروپایی حقوق بشر نیز مواردی برای بازداشت آمده بود که برای جلوگیری از اموری هم‌چون اشاعه بیماری‌های مسری، بازداشت تجویز شده بود. پس در اعلامیه جهانی نیز بازداشت منحصر به سلب آزادی متهم در جریان دادرسی نیست و برای جلوگیری از وقوع تخلف قطعی نیز به کار می‌آید، با این تفاوت که موارد آن صرفاً در حق الناس است.

در مواد حقوق بشر از دیدگاه غرب، هر کجا که آزادی مطرح شده، معمولاً بدون قید



«مستولانه» است، جز در مواردی که فقط مزاحم حقوق دیگران بوده باشد. در حقوق بشر از دیدگاه اسلام، در هر جا کلمه «آزادی» مطرح می‌شود، همان‌گونه که به عدم تزامم با حقوق و آزادی‌های دیگران مقید است، به تباه نساختن حیات معنوی یا معقول نیز مقید شده است. (جعفری تبریزی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۴) به طور کلی یکی از تفاوت‌های مهم میان نظام حقوق بشر غربی و اسلامی در مقوله آزادی آن است که در رویکرد غربی به حقوق بشر، محدودیت آزادی فقط در موارد اخلال به حقوق مادی دیگران است؛ در حالی که اگر با برخورداری از آزادی، به اخلاق و روحیه که امری معنوی هستند نیز آسیب وارد شود، آزادی باید محدود گردد. (همان، ص ۳۱۷) اشکال آن است که حقوق بشر از دیدگاه غرب، موضوع فضیلت و کرامت ارزشی برای انسان‌ها را نادیده گرفته و صرفاً همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع بشری را مبنای خود قرار داده است؛ در حالی که مجرد ادعای ضروری بودن این قوانین با کمک گرفتن از احساسات فطری بشر، برآورنده اهداف این اعلامیه نخواهد بود (همان، ص ۲۰)

تعمیم بازداشت به موارد حق الله در اعلامیه اسلامی حقوق بشر حتی بر اساس مواد مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر قابلیت توجیه دارد. طبق مبنای غربی، اعتبار قوانین حقوقی به پذیرش مردم است. بر این اساس افرادی که با اختیار خودشان مقررات سرچشمه گرفته از مذهب خاصی را پذیرفته باشند، می‌توانند به آن مقررات پایبند باشند و کسی حق ندارد به چنین رویه‌ای اشکال وارد آورد. طبق ماده ۲۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر، قانون اساسی یا قوانین عادی هر کشوری می‌تواند حدود آزادی‌های انسان را معین کند و هیچ کس نمی‌تواند این حقوق را نقض کند، مگر آنکه منافی آزادی‌های دیگران یا منافی اصول اخلاقی باشد. بنابراین بر اساس اعلامیه جهانی حقوق بشر، حقوق مندرج در اعلامیه اطلاق و عموم ندارد و در جوامع اسلامی می‌توان مقررات را بر پایه شریعت اسلامی تنظیم نمود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۹۴ و ۲۴۶)

۴. بررسی معضل عقوبت پیش از اثبات ارتکاب جرم

بازداشت متهم پیش از اثبات ارتکاب جرم، با دو چالش نظری و عملی روبه‌رو می‌گردد. چالش نظری آن است که بازداشت متهم پیش از اثبات ارتکاب جرم، بدون دلیل است. شهید ثانی می‌گوید: «و الحبس تعجیل عقوبه لم یشئت موجبهها.» (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۶) یکی از پژوهش‌گران این معضل را با عنوان «ایجاد معلول بدون وجود علت» تبیین کرده است. (ناصری مقدم، فتحی و علی‌اکبری، ۱۳۹۳، ص ۲۲۷)



این اشکال با اندکی تأمل برطرف می‌گردد. اساساً بازداشت متهم تحت عنوان قاعده «استحاله وجود معلول بدون وجود علت» فرار نمی‌گیرد. توضیح آنکه نباید احکام و قواعد مربوط به امور حقیقی را - که در دانش فلسفه از آنها بحث می‌شود - به امور اعتباری و جعلی - که در دانش‌هایی نظیر فقه مورد بحث قرار می‌گیرند - سرایت داد. در واقع عالم «حقیقت» با عالم «اعتبار» تفاوت دارد. امور حقیقی از ماده و صورت تشکیل یافته‌اند و برای پدید آمدن به علتی خارج از خود نیاز دارند؛ در حالی که امور اعتباری از قبیل انشاء و امر هستند و صرفاً مسبوق به اراده در جعل کردن می‌باشند.

تفاوت امور اعتباری با امور حقیقی و پاسداشت حریم امور اعتباری از قواعد تکوینی، در نظر فقیهان ژرف‌اندیش نمایان گردیده است. محقق کرکی در مورد سرایت قواعد عقلی به امور فقهی هشدار می‌دهد: «و الحق أنّ تخريج مسائل الفقه علی مثل هذه القواعد بعید.» (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۸۲) بر این اساس، توارد علتین بر معلول واحد در امور اعتباری مُحال نیست و چنین قواعدی صرفاً به امور حقیقی اختصاص دارد. بنابراین اجتماع دو عنوان شرعی بر یک معنوی جایز است و استحاله اجتماع مثلین لازم نمی‌آید. (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۰۲) بر اساس آنچه بیان شد، در مقوله بازداشت کسی که هنوز جرمش اثبات نشده است، گفته‌اند: «و لا یعد ذلک من تعجیل العقوبة قبل الاستحقاق حتی لایجوز؛ [بازداشت متهم] از قبیل تعجیل عقوبت قبل از استحقاق شمرده نمی‌شود تا جایز نباشد.» (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۷۹). توضیح آنکه در موارد بازداشت متهم، چهار موضوع فرض می‌شود که حکم همگی آنها جواز حبس است: شک داشتن در صداقت شهود، شک داشتن در ارتکاب قتل از سوی فرد خاص، شک داشتن در صداقت ادعای اعسار مدیون و علم داشتن به ارتکاب حتمی معصیت توسط فرد خاص. با تحقق این موضوعات، به ناچار حکم حبس هم بر آنها حمل می‌گردد و اساساً چالش تخلف معلول از علت لازم نمی‌آید.

چالش دیگر مربوط به استیفای حقوق ضروری متهم است. متهم در زمان بازداشت، برخی حقوق مسلم دارد، مانند بودن در کنار همسر و ملاقات با نزدیکان و بستگان. در پاسخ دو نکته گفتنی است: نخست، بر اساس ادله شرعی، استیفای حقوق متهمان امری قطعی است و حتی حضور متهم در کنار همسر خویش بر اساس روایتی در کتاب جعفریات - که محدث نوری در مستدرک نیز آن را آورده است - جایز می‌باشد. در این روایت، مردی که از پرداخت نفقه زوجه خویش صرفاً به دلیل ضرر رساندن به او امتناع کرده و امیرالمؤمنین علیه السلام او را به زندان افکنده



است، از ایشان درخواست می‌کند که همسرش نیز با او در حبس بماند و با این درخواست موافقت می‌کند. (کوفی، بی‌تا، ص ۱۰۸) شیخ طوسی نیز درباره مردی که در زندان از همسرش تقاضا می‌کند که با او در زندان همراه باشد و او از پذیرش این درخواست امتناع می‌کند، فتوا به سقوط حق نفقه و نشوز همسر می‌دهد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۳۲). بنابراین، از نظر شرعی، استیفای حقوق متهم در صورتی که با اصل حبس و تحت نظر بودن او منافات نداشته باشد، منعی ندارد. دوم، مدت بازداشت در اغلب موارد بسیار اندک است که شاید فرصتی برای بروز این چالش فراهم نگردد. حبس شهود صرفاً تا وقت نماز عصر و حبس متهم به قتل تا شش روز دوام دارد و در سایر موارد به نظر می‌رسد مانع بازداشت به سرعت تحقق یابد و شاید فرصت برای استیفای چنین حقوق متهمان اساساً بروز نیابد.

نتیجه

در ماده نهم اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است: «هیچ کس را نمی‌توان خودسرانه توقیف، حبس یا تبعید کرد». در ماده پنج کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، پس از بیان این‌که هر فردی از حق آزادی برخوردار است و آزادی هیچ کس را نباید از او سلب کرد، مستثنیات این اصل را برمی‌شمرد. حق آزادی در ماده پنج کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، مربوط به آزادی جسمی است و هدف آن محافظت در برابر هر گونه محرومیت خودسرانه در قالب زندانی کردن است. در ماده بیست اعلامیه حقوق بشر اسلامی آمده است: «دستگیری یا محدود ساختن آزادی یا تبعید یا مجازات هر انسانی جایز نیست، مگر به مقتضای شرع.» مبنای این ماده همانند اعلامیه جهانی حقوق بشر، آزادی انسان است، با این تفاوت که در اعلامیه جهانی از واژه «خودسرانه» استفاده شده است و در اعلامیه اسلامی عبارت «مگر به مقتضای شرع» آمده است.

تفاوت دیدگاه غربی و اسلامی در مقوله آزادی انسان، در مسئله بازداشت متهم نمایان می‌گردد. در منظر اسلامی، آزادی به معنای تصمیم‌گیری خواسته‌های عقلانی است، نه هر گونه اختیار و اعمال اراده در راستای خواهش‌های نفسانی. در نتیجه بر اساس روایت عبدالله بن سنان، بازداشت متهم به منظور جلوگیری از ارتکاب محارم الهی جایز می‌گردد؛ هم‌چنان که بر اساس آیه حبس شهود، روایت سکونی و روایت اصیغ بن نباته، در مواردی از حق الناس هم بازداشت متهم جایز است. اشکال اساسی اعلامیه جهانی حقوق بشر آن است که موضوع فضیلت و کرامت ارزشی برای انسان‌ها را نادیده گرفته و صرفاً همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع بشری را مبنای خود قرار داده است.



فهرست منابع

کتاب‌ها

۱. آخوندی، محمود (۱۳۸۴). آئین دادرسی کیفری. تهران: انتشارات مجد.
۲. ابن ادریس، محمد بن منصور (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن داود (۱۳۸۳ق). رجال ابن داود. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن غضائری، احمد بن ابی عبدالله (۱۳۸۰). رجال ابن الغضائری. قم: دارالحدیث.
۶. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۷. تقی پور، علیرضا (۱۳۸۲). کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر. بصیرت، ۳۰ و ۳۱.
۸. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۲). حقوق جهانی بشر و کاوش‌های فقهی. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). حق و تکلیف در اسلام. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۹). فلسفه حقوق بشر. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. حائری، سیدکاظم (۱۴۲۷). التعزیر أنواعه و ضوابطه. فقه أهل البيت (ع)، ۴۱.
۱۲. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. _____ (۱۴۱۷). خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال. قم: نشر الفقاهة.
۱۴. حلی (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله سیوری (۱۴۲۵ق). کنز العرفان فی فقه القرآن. قم: انتشارات مرتضوی.
۱۵. حلی (محقق حلی)، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۶. خزانی، منوچهر (۱۳۶۸). بحثی پیرامون توقیف احتیاطی یا قرار بازداشت متهم و آثار آن. کانون وکلا، ۱۴۸ و ۱۴۹.
۱۷. خمینی (امام خمینی)، سیدروح الله. (بی تا). تحریر الوسيلة. قم: دارالعلم.
۱۸. خوانساری، سیداحمد (۱۴۰۵). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۹. خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۲ق). مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۲۰. سبزواری، سیدعبدالاعلی (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام فی بیان الحلال والحرام. قم: مؤسسه المنار.
۲۱. سلیمی، عبدالکریم (۱۳۹۲). میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی. درسنامه حقوق بشر از دیدگاه اسلام. ۴۷۷ - ۵۰۵. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۲۲. السید عقیفی، محمد (۱۹۸۸). الحبس الاحتیاطی. نشریه المحاماة، ۹ و ۱۰.
۲۳. صافی گلپایگانی، لطف الله. (بی تا). التعزیر، أحكامه و حدوده. قم: دفتر آیت الله صافی گلپایگانی.



۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *بررسی های اسلامی*. (تصحیح: سیدهادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
۲۷. طبسی، نجم‌الدین (بی‌تا). *موارد السجین فی النصوص و الفتاوی*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۸. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). *المبسوط فی فقه الإمامیة*. تهران: المبسوط فی فقه الإمامیة.
۲۹. _____ (۱۴۰۰ق). *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی*. بیروت: دارالکتب العربی.
۳۰. _____ (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۱. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی. (بی‌تا). *القواعد و الفوائد*. قم: کتابفروشی مفید.
۳۲. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۰ق). *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*. قم: کتابفروشی داوری.
۳۳. قبادیان، علی (۱۳۹۵). *بازداشت موقت در آموزه‌های فقهی*. دوفصلنامه حقوق کیفری عدالت، ۱.
۳۴. کرکی (محقق ثانی)، علی بن حسین (۱۴۱۴ق). *جامع المقاصد فی شرح القواعد*. قم: مؤسسه آل‌البتین علیه السلام.
۳۵. کشی، محمد بن عمر (۱۴۹۰ق). *اختیار معرفة الرجال*. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۷. کوفی، محمد بن محمد اشعث (بی‌تا). *الجعفریات*. تهران: مکتبه نینوی الحدیثه.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *مشکات: نظریه حقوقی اسلام*. (تدوین: محمد مهدی کریمی‌نیا و محمد مهدی نادری قمی)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۹. مظفری، محمدحسین (۱۳۸۹). *استراتژی کشورهای اسلامی در گفتمان حقوق بشر*. منشور حقوق بشر اسلامی (چالش‌ها و راهکارها). (گردآوری: محمدحسین مظفری)، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۴۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *المقنعة*. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۴۱. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹). *دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة*. قم: نشر تفکر.
۴۲. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم (۱۴۱۸ق). *فقه القصاص*. قم: نجات.
۴۳. مهرپور، حسین (۱۳۸۹). *منشور حقوق بشر اسلامی: ارزیابی گذشته و چشم‌انداز آینده*. منشور حقوق بشر اسلامی (چالش‌ها و راهکارها). (گردآوری: محمدحسین مظفری). تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۴۴. مؤمن قمی، محمد (۱۴۲۲ق). *مبانی تحریر الوسیلة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴۵. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۱۱ق). *الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة*. قم: دارالخلافه.
۴۶. ناصری مقدم، حسین، صادق فتحی، و احسان علی‌اکبری (۱۳۹۳). *روایی بازداشت موقت از دیدگاه فقه اسلامی*. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۶، ۲۱۱-۲۳۸.



۴۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۴۸. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۹. هیوود، اندرو (۱۳۸۹). سیاست جهانی. (ترجمه: عبدالرحمن عالم)، تهران: قومس.
۵۰. هیوود، اندرو (۱۳۹۶). سیاست. (ترجمه: عبدالرحمن عالم)، تهران: نشر نی.
51. Schabas .William A (2015). The European Convention on Human Rights: A Commentary. London: Oxford University Press.
52. Vatanka .Alex (2016). Iran Abroad. Authoritarianism Goes Global: The Challenge to Democracy. Larry Jay Diamond .Marc F. Plattner and Christopher Walker. 67-77 Baltimore: Johns Hopkins University Press.