

دانشگاه جامع علمی کاربردی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی

جزوه درسی

حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام

مدرس: محمد مهدی سلیمانی

mms1351@gmail.com

نیمسال دوم ۹۳ - ۱۳۹۲

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
بخش یکم : مفاهیم اولیه و کلیات.....	۶.....
فصل اول : مفهوم و معانی حق و حقوق.....	۶.....
فصل دوم : منشأ و خاستگاه حقوق.....	۱۰.....
بخش دوم: مبانی و ویژگی های نظام حقوقی اسلام.....	۱۴.....
فصل اول : مبانی حقوق اسلامی.....	۱۴.....
فصل دوم : حقوق فطری و حقوق طبیعی.....	۱۸.....
فصل سوم : رابطه حق و تکلیف.....	۲۱.....
فصل چهارم : جایگاه عدالت در نظام حقوقی اسلام.....	۲۴.....
فصل پنجم : مفهوم ، مبانی و انواع آزادی در اسلام.....	۲۷.....
فصل ششم : نسبت حقوق فرد و جامعه.....	۲۹.....
بخش سوم : حقوق مدنی و اجتماعی در اسلام.....	۳۴.....
فصل اول: حق حیات ، تکامل و پیشرفت انسان.....	۳۴.....
فصل دوم : آزادی تفکر و عقیده.....	۴۱.....
فصل سوم : آزادی بیان و قلم.....	۴۶.....

فصل چهارم : انتخاب شغل و مسکن.....۵۲

بخش چهارم : حقوق سیاسی در اسلام.....۶۶

فصل اول : حق مشارکت در امور سیاسی.....۶۶

فصل دوم : حق نظارت عمومی.....۷۱

فصل سوم : حق حاکمیت ملی.....۷۳

بخش پنجم : حقوق زن در اسلام.....۸۱

فصل اول: مبانی حقوق زن.....۸۱

فصل دوم : تفاوت های حقوق زن و مرد و علل آن.....۸۷

فصل سوم: اسلام و فمینیسم.....۹۰

بخش ششم : حقوق کودک در اسلام.....۹۵

فصل اول : تاریخچه حقوق کودک.....۹۵

فصل دوم : حمایت از حقوق کودک.....۹۸

فصل سوم: حقوق و تکالیف کیفری کودک.....۱۰۳

بخش هفتم : حقوق اقلیت ها در اسلام.....۱۰۸

فصل اول : مبانی و مفاهیم حقوق اقلیت ها.....۱۰۸

فصل دوم : حقوق اقلیت ها در حکومت اسلامی.....۱۱۰

بخش هشتم : حقوق و روابط بین الملل در اسلام.....۱۱۷

فصل اول : تاریخ روابط بین الملل در اسلام.....۱۱۷

فصل دوم : روابط بین المللی جهان اسلام در عصر حاضر ۱۲۰

بخش یکم : مفاهیم اولیه و کلیات

فصل اول : مفهوم و معانی حق و حقوق

تعریف واژه حق :

واژه حق در ادب فارسی به معنی درست ، راست ، ثابت ، سزا و عقل آمده است^۱ . کلمه حق در اصل و ریشه در زبان عرب به معنای ثبوت و تحقق است ، وقتی می‌گوییم چیزی تحقق دارد یعنی ثبوت دارد و گاه معادل آن در زبان فارسی «هستی پایدار» به کار برده می‌شود؛ یعنی هر چیزی که از ثبات و پای داری بهره مند باشد، حق است . واژه حق معانی متعددی دارد اگر چه در همه آنها ریشه لغوی یعنی ثبوت حفظ شده است اما نوع ثبوت در هر یک با دیگری متفاوت است همین علت هم باعث شده است که معانی مختلفی از حق وجود داشته باشد از جمله :

(۱) حق در مقابل باطل : سوره مبارکه حج آیه شریفه ۶۴ می‌فرماید :

« ذلک بآن الله هو الحق و انّ ما یدعون من دونه هو الباطل »

و آن به این خاطر است که تنها خدا حق است و آنچه که غیر از خدا می‌خوانند آن باطل است.

وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا (سوره مبارکه اسرا ، آیه ۸۱)

بگو : حق آمد و باطل نابود شد حقا که باطل نابود شدنی بود

(۲) حق در برابر گمراهی : سوره مبارکه یونس آیه ۳۲ می‌فرماید:

« فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ » پس چیست بعد از حق مگر گمراهی.

^۱ لغت نامه دهخدا معانی متعددی برای این واژه ذکر می‌کند که مهم ترین آن‌ها از این قرار است: سخن راست گفتن ، درست کردن وعده، یقین نمودن، ثابت شدن، غلبه کردن به حق، موجود ثابت و نامی از اسامی خداوند متعال. و فرهنگ المنجد نیز برای واژه «حق» چند کاربرد و معنا ذکر می‌کند که برخی از آن‌ها از این قرار است: ضد باطل، عدل، مال و ملک، حظ و نصیب، موجود ثابت، سزاوار.

۳) حق در مقابل تکلیف: سوره مبارکه زاریات آیه ۱۹ می فرماید:

« و فی اموالهم حق للسنائل و المحروم » و در اموال آنها حقی برای مسکین و محروم است.

با توجه به معانی بیان شده، می توان سه نوع حق را در نظر گرفت:

الف. قدرت یک شخص بر شخص دیگر؛ مانند: حق قصاص، حق حضانت و قدرت بستن کار بر طلب کار. قدرت یک انسان بر انسان دیگر. یک قدرت معنوی است. برای مثال، هرگاه بدهکار از پرداخت بدهی خویش کوتاهی کند، طلبکار می تواند با طرح دعوا، او را به دادگاه کشانده، حق خویش را از او بگیرد.

ب. قدرت شخص مالک بر مال؛ این حق از نوع قدرت مادی است که خود دو صورت دارد: قدرت مالک بر مال منقول، مانند کتاب؛ و قدرت مالک بر مال غیر منقول، مانند زمین.

ج. قدرت شخص بر مال و شخص دیگر، بصورت هم زمان؛ برای مثال، هرگاه مستأجری خانه ای را اجاره کند، از راه این عقد اجازه، دو قدرت متفاوت به دست می آورد: یکی قدرت مستأجر بر منافع مال مستأجره که می تواند از آن استفاده کند؛ و دیگری قدرت مستأجر بر مؤجر. برای مثال، هرگاه خانه به تعمیرات عمده نیاز داشته باشد و مؤجر از تعمیر آن کوتاهی کند، می تواند او را به دادگاه بکشاند و وی را به تعمیر خانه ملزم نماید.

امروزه واژه «حقوق» کاربردهای متفاوتی دارد. این کاربردها و معانی گوناگون هرچند بی ارتباط با یکدیگر نیستند، ولی از برخی جهات از یکدیگر متمایزند:

۱- حقوق به معنای دست مزد و حق الزحمه: مثلاً، گفته می شود: «حقوق کارمندان دولت. منظور از آن دستمزدی است که این افراد به طور ماهانه از دولت دریافت می کنند.

۲- حقوق به معنای " قانون " در این تعریف حقوق عبارت است از: مجموعه قواعد و مقرراتی که بر روابط افراد یک جامعه در زمان معین به کاربرده می شود. به عبارت دیگر، حقوق مجموعه ای از بایدها و نبایدهایی است که اعضای یک جامعه ملزم به رعایت آن هستند و دولت ضمانت اجرای آن را به عهده دارد؛ مانند: حقوق ایران، یا حقوق فلان کشور .

۳- حقوق جمع کلمه «حق»؛ در اینجا حقوق به معنای امتیازات و ویژگی های هر یک از افراد جامعه است که گاه از آن به «حقوق فردی» تعبیر می شود؛ مانند: حق حیات، حق مالکیت و حق زوجیت.

۴- حقوق به معنای «علم حقوق» که منظور از آن «دانش حقوق» است و در مقابل سایر علوم و دانش‌ها به کار می‌رود؛ مانند: علم روان‌شناسی و علم جامعه‌شناسی. در اسلام، در این معنا واژه «فقه» را به کار برده‌اند. کسی که این دانش را دارد، او را «فقیه» می‌نامند.

از میان معانی مطروحه، آنچه در درس حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام مورد نظر ما است "حقوق" در معنای سوم می‌باشد.

تقسیمات مختلف حقوق:

۱- حقوق تکوینی و تشریحی:

وقتی در مسائل و معارف دینی از حقوق سخن گفته می‌شود دو معنا از آن قابل تصور است: معنایی که به نظام تکوین و امور تکوینی عالم مربوط می‌شود و معنایی که به نظام تشریحی و امور ارزشی و اعتباری مربوط است.

نظام تکوینی، یعنی قوانین و نظام حاکم بر کل عالم و آدم که ربطی به حوزه اختیاری بشر ندارد. نظام تشریحی، یعنی قوانینی که به حوزه فعالیت‌های اختیاری بشر مربوط است. این قوانین وضعی و تخلف‌پذیر است. مثلاً قانون جاذبه امری تکوینی است ولی مقررات راهنمایی و رانندگی امری وضعی و تشریحی است. این نظام اگر برگرفته، منطبق و هماهنگ با نظام تکوینی نباشد، فاقد ارزش است. ارزش و توانمندی نظام تشریحی به میزان انطباق آن با ظرفیت‌های وجودی موجود در نظام تکوینی است.^۲

^۲ تشریح «کلمه ای است عربی، این کلمه از ریشه «شرع» به معنای نوشیدن آب با دهان آمده است. از این ریشه مشتقات متعددی منشعب می‌شود از جمله «شریعت» است که به معنای «آب‌شخور» است؛ برخی می‌گویند: علت این که احکام خدا، حلال و حرام خدا، شریعت نامیده می‌شود به همین جهت است؛ یعنی دستورات الهی آب‌شخور حیات انسان‌اند. «تشریح» نیز در اصل و در لغت عربی به معنای «خیلی بالا بردن» چیزی است و در جایی که آب نهر بسیار بالا آمده باشد که حیوانات به راحتی از آن آب بخورند، به کار می‌رود و به صورت ضرب المثل می‌گویند: «اهون السقی التشریح»؛ راحت‌ترین آب دادن تشریح است. این کلمه امروزه به معنای قانون‌گذاری است و بیشتر در مورد قانون‌گذاری در حوزه دین به کار می‌رود

تکوین «نیز واژه‌ای است عربی و مقصود از آن «خلقت» و «ایجاد» در خارج از ذهن است. شباهت این دو کلمه در این است که در هر دو مفهوم ایجاد و ابداع وجود دارد. اما فرقیشان در این است که یکی (تشریح) ایجاد در عالم ذهن، اعتبار و قراردادهای اجتماعی است؛ اما دیگری (تکوین) ایجاد در عالم خارج از ذهن و واقع است.

۲- حقوق قانونی و اخلاقی:

برخی حقوق و امتیازات در جامعه وجود دارد که حفظ و عدم تعدی از آنها لازم است و ترک آن موجب هرج و مرج و گسستن نظم عمومی است مانند رعایت امانت، پرهیز از خیانت، پرهیز از رشوه خواری که برای آنها نیاز به قانون است و در صورت عدم پشتوانه قانونی، امنیت اجتماعی در معرض خطر قرار می‌گیرد این امور را حقوق قانونی می‌گویند اما، ترک برخی افعال وجدان عمومی را جریحه دار می‌کند مانند عدم احترام به بزرگتر، که این امور را حقوق اخلاقی می‌گویند. از اینرو می‌توان گفت، تفاوت حقوق اخلاقی و قانونی در پشتوانه قانونی داشتن است.

۳- حق الله و حق الناس:

همه الزام‌های شرعی اعم از امر و نهی شارع را حق الله می‌نامند این حق می‌تواند جنبه‌ی عبادی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و مانند آن را داشته باشد مثل نماز، روزه، حق، خمس، زکات و همچنین همه مقرراتی که مصالح و منافع خصوصی و یا عمومی را تأمین کند مصداق حق الناس است.

حق الله اصطلاحاً به حقوقی می‌گویند که خدا آن‌ها را بر انسان واجب کرده و وظیفه انسان قرار داده است و باید انسان آن‌ها را به جهت احترام گذاشتن به خدا و رعایت ادب انسانی با خالقش انجام دهد یا ترک نماید، مانند نماز خواندن و روزه گرفتن که حق الله است. توحید در عبادت حق الله است و انسان نباید معبودی جز خدا را بپرستد.

حق الناس به حقوقی گفته می‌شود که نسبت به انسان دیگر باید مراعات شود، مانند حق همسایگی و حق پدر و مادر و حق استاد و معلم و حق انسان‌ها در اجتماع و حق مؤمنان نسبت به یکدیگر و حق همسر و فرزند و حقوق مالی و آبرویی که مربوط به دیگران است، مانند غیبت کردن و نکشتن فرد بی‌گناه و جراحات وارد نکردن که دیه دارد و نیز پرداخت زکات و خمس. هر حکمی که از ناحیه خدا واجب شده باشد، حتی اگر متعلق به انسان‌ها باشد، حق الله محسوب می‌شود.

عدم رعایت حقوق الهی گناه محسوب می‌شود و برای جبران آن، نیاز به توبه است و در بعضی موارد، غیر از توبه، نیاز به جبران و کفاره و پرداخت جریمه است، مثلاً اگر کسی به طور عمد روزه نگرفت، غیر از قضا، باید کفاره آنرا نیز پرداخت نماید. اما در حقوق الناس غیر از توبه به درگاه خدا باید در صورت امکان رضایت صاحب حق را جلب کرد و اگر حق مالی است، آن را به

صاحبان مال یا وارثان پرداخت نمود و اگر مدیون آنان را نمی شناسند یا امکان دسترسی به آنان را ندارد، با اجازه حاکم شرع ردّ مظالم نماید.

۴- حقوق طبیعی (فطری) و حقوق وضعی (اعتباری):

بخشی از حقوق انسان که از جهت انسان بودن آن را داراست، حقوق طبیعی یا فطری گویند. این حق را خالق در ابتدای تولد به انسان ودیعه داده است. مانند حق حیات و حق آزادی. به عقیده طرفداران حقوق طبیعی^۳ این دسته از حقوق چون ازطرف خود طبیعت مقدر گردیده است و سنت آفرینش هم دائمی و خلل نا پذیر است، لذا در تمام زمانها و در تمام انسان ها نافذ و ساری و لازم الاجرا است و موافق با مصالح و منافع نوع بشر می باشد و نمی شود این حقوق را از انسان سلب و یا نقصان و کاهش در آن ایجاد کرد.

اما حقوق وضعی عبارت است از حقوقی که شالوده (پایه) آن قرار دادهای اجتماعی یعنی قوانینی که برای بهبود اوضاع مدنی، سیاسی، اجتماعی و غیره وضع شده است می باشد. مانند حق مساوات در برابر قانون، حق تملک اموال منقول و غیر منقول، حق آزادی عقاید مذهبی و سیاسی، حق آزادی بیان و.. بنابراین این حقوق مجموعه قواعدی است که از طرف خود افراد بشر وضع می شود.

فصل دوم: منشأ و خاستگاه حقوق

اصلی ترین بحثی که درباره حقوق از دیدگاه اسلام و همچنین سایر مکاتب حقوقی مطرح می شود این سؤال است که منشأ و خاستگاه حق کجاست؟

همه ما فی الجمله قبول داریم که حقوقی در کار هست. در این مسأله ظاهراً نباید هیچ اختلافی وجود داشته باشد. شاید در هیچ زمانی نتوان انسان هایی را یافت که با هم و در یک جامعه زندگی می کرده اند و قایل به هیچ حقی نبوده باشند و بگویند هیچ کس را

^۳ نظریه حقوق طبیعی ابتدا توسط فلاسفه یونان مانند سقراط، افلاطون و ارسطو ابراز شد بعداً حقوقدانان رم مانند سیزرون به انتشار آن پرداختند، در قرن ۱۷ و ۱۸ دانشمندانی مانند کانت، ولتر، ژان ژاک روسو و مونتسکیو آن را احیا کردند.

بر دیگری حقی نیست. هر انسانی در هر جامعه‌ای زندگی می‌کند، بر اساس هر اعتقاد و فکر و مذهب و فلسفه‌ای، حقوقی را قبول دارد و یا برای خودش حقوقی نظیر حق حیات، حق مسکن، حق لباس و پوشش، حق کار کردن و امثال آنها قایل است. هم‌چنین هر انسانی در زندگی خانوادگی، حقوقی برای زن و شوهر و فرزندان قایل است. در علوم تجربی و آن جا که سر و کار ما با امور عینی است، اگر بخواهیم درستی یا نادرستی قضیه و گزاره‌ای را معلوم بداریم، راه اصلی آن، تجربه است؛ مثلاً اگر گفتند آب در صد درجه به جوش می‌آید، برای بررسی صحت و سقم آن، مقداری آب را در معرض حرارت قرار می‌دهند تا ببینند آیا در صد درجه به جوش می‌آید یا خیر.

بررسی صحت و سقم قضایای عقلی و فلسفی هم روش خاص خود را دارد که از جمله آنها بازگرداندن به بدیهیات اولیه است. اما در مسایل ارزشی و اعتباری، نظیر باید و نبایدهایی که در عرصه اخلاق، حقوق یا دین وجود دارند، ارزش‌گذاری قضایا و گزاره‌ها چگونه صورت می‌گیرد؟ اگر می‌گوییم کسی فلان حق را دارد یا ندارد، درستی یا نادرستی آن را بر اساس چه ملاک و ضابطه‌ای باید تعیین کنیم؟ به راستی اگر مثلاً گفته می‌شود پدر بر فرزند یا فرزند بر پدر فلان حق را دارد، یا افراد جامعه نسبت به یکدیگر حقوقی دارند، یا این که هر انسانی حق حیات دارد و دیگران نباید به این حق تجاوز کنند، همه اینها بر چه اساسی است و چرا این چنین گفته می‌شود؟ چه شرایطی باید وجود داشته باشد تا حق پدید آید؟ آن شرایط چگونه و از کجا و به وسیله چه کسی تعیین می‌شود؟ این پرسش، مسأله‌ای است که در فلسفه حقوق با عناوینی نظیر «ملاک ثبوت حق» یا «خاستگاه حق» مطرح می‌شود.^۴

دیدگاه برخی مکاتب پیرامون منشأ و خاستگاه حقوق :

مکتب حقوق طبیعی

هنوز فیلسوفان و اندشمندان بزرگ دنیا پاسخ قانع‌کننده‌ای به این مسأله نداده‌اند. برخی گفته‌اند منشأ حقوق، طبیعت است و طبیعت، این حقوق را به انسان‌ها می‌بخشد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم انسان حق حیات دارد، حق دارد که غذا بخورد و حیات خود را حفظ کند، این طبیعت انسان است که چنین حقی را به او می‌دهد. اگر انسان نتواند غذا بخورد و نتواند از حیات خودش دفاع کند، نسل بشر منقرض می‌شود و بدین ترتیب اصل وجود انسان لغو و بی‌ثمر می‌شود. آنچه باعث ایجاد انسان و خلق او شده، همان نیز به او این حق را می‌دهد که ادامه حیات داشته باشد و تکثیر نسل کند. بنابراین طبیعت است که این حق را به انسان عطا می‌کند.

^۴ برای آگاهی بیشتر به سلسله مباحث دروس حضرت آیت الله مصباح یزدی مراجعه نمایید.

مکتب حقوق پوزیتیویستی

یکی دیگر از مکاتب مهم در زمینه فلسفه حقوق، مکتب حقوق پوزیتیویستی^۵ است. نظریه پردازان این مکتب اعتقاد دارند که نظریه حقوق طبیعی امروزه دیگر طرفداران قابل اعتنایی ندارد و کسی به آن صورت از آن جانبداری نمی‌کند. در حال حاضر، تفکر رایج در فلسفه حقوق، نظریه پوزیتیویسم حقوقی است. ادعای اصلی پوزیتیویسم حقوقی این است که منشأ حقوق، توافق جمعی و یا مقبولیت و پذیرش اجتماعی است. آنچه باعث ایجاد و پیدایش حق می‌گردد این است که مردم یک جامعه خودشان آن را بپذیرند. وقتی جامعه پذیرفت که در محیط خانواده، پدر بر فرزند حقوقی داشته باشد و فرزند نیز در مقابل پدر از حقوقی برخوردار باشد، این حق‌ها ثابت می‌شود؛ چون جامعه بر پذیرش آنها توافق کرده است. توافق اجتماعی، منشأ ثبوت حق می‌شود و اگر این توافق به هم خورد آن حق هم زایل می‌شود و تغییر می‌یابد. روشن است که بر اساس این نظریه، مبنایی که بر اساس آن، حقوق ثابت برای همه جوامع و در هر زمانی داشته باشیم، نخواهیم داشت و این امکان کاملاً وجود دارد که از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از زمانی به زمان دیگر، نظام حقوقی دگرگون شود. هم‌چنین، بر اساس پوزیتیویسم حقوقی، هیچ جامعه‌ای حق ندارد نظام حقوقی خود را بر جامعه دیگر تحمیل کند.

مکتب حقوق اسلامی

اما آنچه طبق عقاید اسلامی از منشأ و خاستگاه حقوق مستفاد می‌گردد را می‌توان در فرمایش امام سجاد(علیه السلام) درباره منشأ حقوق یافت که می‌فرماید:

وَهُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ وَ مِنْهُ تَنْفَرَعُ سَائِرُ الْحُقُوقِ؛ اصل و اساس همه حقوق همین حق خداست و سایر حقوق، متفرع بر این حقند. فی الواقع اگر تمامی حقوق را به منزله درختی فرض کنیم، ریشه آن، حق خدا نسبت به بندگان است و بقیه حقوق، شاخ و برگ‌های این درخت را تشکیل می‌دهند و از این ریشه منشأ می‌گیرند.

^۵ معادل پوزیتیویسم در زبان فارسی "اثبات‌گرایی" یا "فلسفه تحققی" است. این اصطلاح در قرن هجدهم میلادی توسط فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی آگوست کنت (Auguste Comte) ساخته و به کار رفته شد. این مکتب نقطهٔ مقابل ایده‌آلیسم به شمار می‌رود و از نقطه نظر فلسفی با انکار امور متافیزیکی و غیر علمی نگاهی صرفاً مادی گرایانه دارد. براساس این نظریه برای اثبات علوم و سایر رخدادها در جهان هستی می‌بایست حتماً از طریق مشاهده و تجربه حسی به درجه یقین رسید.

هنگامی که صحبت از حقوق خداوند می‌شود، باید توجه داشته باشیم که این مفهوم فراتر از آن چیزی است که در مباحث معمول حقوقی و مربوط به حوزه قانون‌گذاری و روابط بین انسان‌ها مطرح می‌شود. در حالی که واقعیت این است که بالاترین حق‌ها حق خداوند است، اما در حقوق متداول امروزی این حق در هیچ قانون و ماده حقوقی ذکر نمی‌شود. حتی در اخلاق کلاسیک هم صحبت از حق خدا نمی‌شود. فقط براساس فرهنگ دینی است که حقی فراتر از حق انسان‌ها بر یکدیگر و حق طبیعت بر انسان در نظر گرفته می‌شود، که همان حق خداوند است. مهم‌تر این که این حق، ریشه و سرمنشأ تمامی حقوق دیگر است و اگر این حق نمی‌بود جایی برای سایر حقوق نیز وجود نمی‌داشت.

دیدگاه برخی مکاتب پیرامون معیار مشروعیت قواعد حقوقی

مکتب حقوق طبیعی

از دیدگاه مکتب حقوق طبیعی، مبنای مشروعیت قواعد حقوقی انطباق آن با قانون طبیعت است. هر قاعده حقوقی، که از این وصف برخوردار باشد، مشروع است، اگرچه دولت و مردم آن را نپذیرند، و هر قاعده‌ای که فاقد این وصف باشد، نامشروع است، اگرچه مورد قبول دولت و مردم باشد.

مکتب حقوق پوزیتیویستی

ولی در مکاتب حقوقی اثبات‌گرایانه (پوزیتیویستی) مبنای مشروعیت امری اعتباری و قراردادی (خواست مردم، افکار عمومی و وجدان جمعی، اراده دولت، سودمندی یا مصلحت) است. هر قانون یا قاعده حقوقی را که دولت یا مردم الزامی بدانند، معتبر و مشروع محسوب می‌شود، اگرچه مخالف عدالت یا ارزش‌های اخلاقی باشد، و به عکس، هر قانونی را که دولت و یا مردم الزامی نپندارند، از لحاظ قانونی، فاقد اعتبار خواهد بود.

مکتب حقوق اسلامی

در مکتب حقوق اسلامی مبنای مشروعیت تمام قوانین و مقررات حقوقی، اراده و خواست خدای متعال است. بر اساس اندیشه توحیدی، نه تنها خداوند متعال خالق جهان هستی است، بلکه بی‌هیچ شریکی، جهان را تدبیر می‌کند و قوانین حاکم بر افراد و

جوامع انسانی را وضع می کند و انسان مکلف است فقط از دستورات و قوانین او اطاعت کند . پس ملاک حقانیت و اعتبار قواعد حقوقی، انطباق آنها با اراده الهی است.

بر همین اساس، همانطور که در گذشته اشاره گردید امام زین العابدین(علیه السلام) می فرماید: اصل و اساس همه حقوق «حق خدا» است و سایر حقوق از این حق ریشه می گیرد . از این رو، هر قاعده و قانونی که منطبق بر اراده خداوند باشد مشروع است، اگرچه مورد قبول دولت و مردم قرار نگیرد و به عکس، قاعده و قانونی که با اراده الهی ناسازگار باشد، نامشروع و فاقد اعتبار است، هرچند مورد پذیرش دولت و مردم باشد.

نتیجه سخن مزبور این است که بر خلاف مکاتب حقوق طبیعی و حقوق اثبات گرایانه، در مکتب حقوق اسلام و حتی سایر مکاتب توحیدی، قانونگذار واقعی فقط خداوند متعال است. از اینرو بر اساس دیدگاه توحیدی، پذیرش هر قانونی جز قانون الهی و اطاعت و پرستش هر کسی جز خداوند یکتا، شرک است.

بخش دوم : مبانی و ویژگی های نظام حقوقی اسلام

فصل اول : مبانی حقوق اسلامی

در اسلام حقوق جزئی از پیکره دین است. دلیل این پیوند و ارتباط تنگاتنگ آن است که زمینه های اجتماعی و عوامل گوناگونی که در جامعه بشری حاکمیت یک نظام حقوقی را اقتضا می کند، در قرآن کریم به عنوان فلسفه بعثت انبیاء و فرستادن دین و کتاب های آسمانی از سوی خداوند تلقی شده است. گویا رسالت اصلی دین تحقق بخشیدن حاکمیت نظام حقوقی آن در جامعه می باشد. وجود نظام حقوقی در شریعت اسلام آنچنان بدیهی است که طرفداران اندیشه سکولار نیز نمی توانند آن را انکار کنند .

ویژگیهای نظام حقوقی اسلام

(۱) الهی، دینی و وحیانی بودن

نظام حقوقی اسلام، نظامی الهی است. چون منشأ و خاستگاه قواعد آن اراده خداوند است؛ دینی است به این اعتبار که آورنده آن پیامبری برگزیده الهی است؛ وحیانی است چرا که قواعد حقوقی اسلام به وسیله خدا و پیامبر او وضع و تشریح گردیده، دین باوران در آن نقشی ندارند .

این رویکرد که اسلام دین حاکمیت قانون است و قوانین باید از طریق وحی در اختیار بشر قرار گیرد، در آیات متعددی از قرآن کریم^۶ و نیز در گفتار حکیمان بزرگ مسلمان همانند ابن سینا^۷، خواجه نصیرالدین طوسی^۸ و فارابی^۹ مورد تاکید قرار گرفته است.

۲) واقع‌نگری و جامعیت

در نظام حقوقی که قانونگذار واقعی آن خداوند باشد، طبعاً قوانین موضوعه‌اش مبتنی بر واقعیت بوده و جنبه عملی پیدا می‌کند، نتیجه این واقع‌نگری، جامعیت نظام حقوقی است و می‌تواند برای جامعه بشری کارآمد باشد. چرا که خداوند خالق انسان و جهان است و از تمام ابعاد و اسرار وجودی بشر آگاه است. او عالم مطلق است، گذشته و آینده را به خوبی می‌داند. از آثار و عوارض قانون اطلاع کامل دارد. او از خطا و لغزش مصون است تمایلات شخصی و گروهی ندارد؛ و حکمت او ایجاب می‌کند که قوانین را براساس واقعیت و با در نظر داشت تمام ابعاد و جوانب وضع نماید.

۳) انسجام و هماهنگی

انسجام و هماهنگی درونی و بیرونی نظام حقوقی اسلام برخاسته از جهان‌بینی توحیدی، و واقع‌نگری است به این معنا که قواعد مختلف این نظام حقوقی هم در درون سیستم با یکدیگر سازگار هستند، و هم مجموعه نظام حقوقی با زیربنای آن (جهان‌بینی توحیدی) و دیگر نظام‌های فردی و اجتماعی آن هماهنگ است. به بیان دیگر، حقوق اسلام مجموعه بهم پیوسته‌ای است که بین اجزای آن رابطه‌ای بر اساس واقع وجود دارد.

۴) هماهنگی با طبیعت و فطرت انسان

نظام حقوقی اسلام از سوی خالق انسان وضع شده، با آفرینش و ساختار وجودی بشر هماهنگ است. مراد آن است که حقوق اسلامی با عوامل ثابت تشکیل دهنده شخصیت انسان که بین همه انسانها مشترک است مانند حب‌ذات، حب کمال و حقیقت‌جویی، و غرایز و عواطف نهفته در انسان، هماهنگ می‌باشد.

^۶ آل عمران(۳)، ۱۵۴، مائده، ۴۴، ۴۵ و ۴۶؛ نساء(۴)، ۵۹ و ۸۰، یونس(۱۰)، ۵۹، یوسف(۱۲)، ۴۰؛ نحل(۱۶)، ۱۱۶؛ شوری (۴۲)، ۱۰؛ نجم(۵۳)، ۴۳.

^۷ ابن سینا، الشفاء، الالهیات؛ قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق. ص ۴۴۱.

^۸ نصیر الدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامی، ص ۲۵۳.

^۹ ابونصر فارابی، سیاست مدنی، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه و حکمت، ۱۳۵۸، ص ۲۵۵.

(۵) استمرار و ثبات

اسلام آیین جهانی و جاودانی است و گذشت زمان نمی تواند قوانین آن را منسوخ سازد، زیرا قانونگذار در نظام حقوقی اسلام، خداوند است که عالمانه با توجه به مصالح و مفاسد واقعی بشر در تمام دوره های تاریخ و هماهنگ با آنها قواعد و مقررات حقوقی را وضع نموده است .

(۶) سهولت و سماحت

این دو صفت ملازم یکدیگرند. سهولت به معنای روان و آسان بودن، سماحت به معنای گذشت کریمانه است در نظام حقوقی اسلام این دو صفت بسیار برجسته می نماید. از یک سو تکالیف بر حسب توان و قدرت اشخاص وضع گردیده (لا نكلف نفساً الا وسعها^{۱۰} ما هیچ کس را جز به مقدار توانایش تکلیف نمی کنیم) از سوی دیگر اصل اولی بر عدم تجسس و تفحص برای اثبات جرم است و نیز اصالت صحت در مورد رفتار آدمی جاری است

منابع حقوق در اسلام

منابع حقوق اسلامی بر حسب اهمیت به دو دسته اصلی تقسیم می شود. فرق آن دو در این است که منابع اصلی مرجع مستقل برای تبیین حقوق است، اما منابع فرعی مستقل نیستند، بلکه اعتبار و بازگشت آنها به منابع اصلی است .

الف. منابع اصلی

(۱) قرآن کریم

این کتاب آسمانی منبع اصلی قانونگذاری در اسلام است همه مسلمانان آن را کلام خداوند و منبع تمام قانون ها می شناسند. قرآن کریم در مدت ۲۳ سال رسالت حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - پیامبر اسلام بر حسب مقتضیات زمان و نیازمندی ها به تدریج از طریق فرشته وحی نازل شده است. و در زمان حیات رسول الله و به دستور ایشان به همین ترتیب تدوین و تنظیم شده است. بهترین دلیل بر مدعا حدیث شریف ثقلین است که شیعه و سنی آن را نقل کرده اند که پیامبر فرمود: من دو چیز گران سنگ را در میان شما به امانت می گذارم، کتاب خدا و خاندانم «این خود نشانگر آن است که قرآن به صورت کتاب جمع آوری شده بود .

(۲) سنت

سنت دومین منبع قانونگذاری در اسلام است که فقیهان با مراجعه به آن، احکام صحیح زندگی را استنباط می کنند، این منبع

^{۱۰} سوره مبارکه انعام، آیه ۱۵۲

عظیم اسلامی مطابق نصّ صریح قرآن لازم الاتباع است.^{۱۱} از آنجا که قرآن کریم پیامبر را به عنوان الگو معرفی می‌کند، و به مسلمانان توصیه می‌کند که حضرت هر چه می‌گوید از سوی خداوند است، و باید از دستورات او اطاعت کنند. پس از آن که بر اساس آیات قرآن کریم، سنت پیامبر حجت یافت، به موجب روایات فراوان از آن حضرت - به ویژه حدیث معروف ثقلین - سنت سایر معصومین نیز اعتبار یافته و منبع اصلی قانونگذاری به شمار می‌رود.

۳) عقل

عقل سومین «منبع حقوق اسلام» شناخته شده است. از آنجا که احکام الهی تابع مصالح و مفاسد نفس الامری است، در مواردی که کتاب و سنت نسبت به آن ساکت است عقل به گونه‌ای قطعی به وجود مصلحت و یا مفسده‌ای پی برد، و در نتیجه دستور الزامی صادر می‌نماید.

ب. منابع فرعی

۱) اجماع

در تعریف اجماع و منبع بودن آن اتفاق نظر وجود ندارد. اجماع یعنی اتفاق آراء همه یا جمع قابل توجهی از فقیهان مسلمان در مسأله حقوقی که از دیدگاه اهل سنت منبع مستقل در عرض کتاب و سنت به شمار می‌رود.^{۱۲} به اعتقاد شیعه اجماع کاشف از رأی معصوم می‌تواند منبع قانونگذاری باشد و اتفاق به تنهایی اعتبار ندارد.^{۱۳}

۲) قیاس

از منابعی است که به عقل نسبت داده می‌شوند، و اعتباری ندارند. قیاس در لغت به معنای اندازه‌گیری، سنجش و برابری بکار می‌رود و در اصطلاح به معنای سرایت دادن حکم موضوعی به موضوع دیگر به جهت اشتراک دو موضوع با یکدیگر است. خلفای ثلاث بسیار بر قیاس تاکید داشتند و مکرراً در بیان پاسخ به شبهات و احکام دینی آنرا بکار می‌گرفتند.

^{۱۱} سوره مبارکه حشر، آیه ۷

^{۱۲} رجب صبحی محمضانی؛ فلسفه قانونگذاری در اسلام، ترجمه اسماعیل گلستانی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۸، ص ۱۴۲

^{۱۳} مظفر محمد رضا، اصول الفقه ج ۳ و ۴، ص ۱۰۵

اهداف همانند منابع در شناخت یک نظام حقوقی نقش دارد، زیرا نظام حقوقی که فقط هدف مادی دارد با نظام حقوقی که اهداف مادی و معنوی را براساس شناخت واقعی توأم دنبال می‌کند، احکام و قواعد متفاوتی خواهد داشت .

از دیدگاه اسلام، همه انسانها در اصل فطرت مشترکند. تأمین سعادت دنیوی و اخروی بشر نقش اصلی دین تلقی شده؛ دنیا و آخرت بهم پیوند ناگسستنی دارد؛ و زندگی دنیا مقدمه زندگی آخرت می‌باشد. از این روست که نظام حقوقی اسلام در عین کمال توجه به زندگی دنیا، هرگز از سعادت اخروی و هدف اصلی خلقت غافل نمانده است . در پرتو این بینش، حقوق اسلامی از طرفی با علوم اجتماعی هدف مشترک دارد و آن تکامل معنوی انسان و کسب رضای پروردگار است. و از طرفی دارای هدف خاصی است که آن را از سایر علوم اجتماعی ممتاز می‌سازد، و آن استقرار عدالت است .

به این ترتیب اهداف در نظام حقوقی اسلام، یک سلسله طولی را تشکیل می‌دهد، یکی هدف عالی که ارزش ذاتی دارد و آن تکامل معنوی انسان و نیل به مقام قرب پروردگار است؛ دیگری هدف متوسط یا ویژه حقوق اسلامی، همانا استقرار عدالت و رفاه اجتماعی که آن را از دیگر نظام‌ها ممتاز می‌سازد.

فصل دوم : حقوق فطری و حقوق طبیعی

حقوق طبیعی به حقوقی گفته می‌شود که اشخاص بر پایه طبیعت خود دارا هستند. بدون آن که مشروط به توافق دیگران، وجود نهادهای سیاسی و قضائی و یا قوانین و سنت‌ها باشد. بنابراین حقوق طبیعی به هر انسان در هر زمان و هر مکانی تعلق می‌گیرد.

به اعتقاد استاد شهید مطهری نظریه حقوق طبیعی و فطری ، یکی از نوآوری های است که پایه های آن در آراء متفکران اسلامی بنا نهاده شده و علمای اسلام با تبیین و توضیح حقوق طبیعی ، پایه فلسفه حقوق را بنا نهادند و توجه به حقوق بشر و اصل عدالت ، اولین بار به وسیله مسلمین عنوان شد و پایه حقوق طبیعی را آنها بنا نهادند، اما در اثر پیشامدهای ناگوار تاریخی نتوانستند راهی را که باز کرده بودند، ادامه دهند.

از دیدگاه اسلامی یکی از حقوق تکوینی انسان، حقوق طبیعی و فطری است که امری ثابت و دایمی و لازمه طبیعت انسان است. فی الواقع حقوق فطری حقوقی است که با زاده شدن انسان همراه اوست. از این رو این حقوق را کسی به انسان اعطا نمی‌کند. جهانی و کلی بودن، ضروری بودن و ثبات را از ویژگی های حقوق طبیعی ذکر کرده اند. از نظر استاد مطهری، دوام و عمومیت و مصلحت از ویژگی های حقوق طبیعی است .

از ویژگی های حقوق طبیعی آنست که براساس آن ، می توان فلسفه بسیاری از دستورهای شریعت را فهمید و یا بر مبنای آن، حقوق تازه ای را کشف و تبیین کرد. استاد مطهری، بسیاری از مشکلات و شبهات در حقوق اسلامی را با همین مبنا حل می کند و معتقد است که بدون توجه به آن، بسیاری از حقوق را نمی توان تفسیر و تبیین کرد. از جمله نیاز کودک در دوران نوزادی به شیر مادر و نیز وجود شگفت انگیز شیر در سینه مادر حکایت از تناسب میان دستگاه گوارش کودک و شیر تولید شده در سینه مادر و خلقت یکی برای دیگری دارد

حق برابری

نخستین پایه نظام اجتماعی اسلام ، اصل مساوات و برابری است و ادیان و مکاتب فلسفی دیگر در این حد برای برابری انسان ارزش (اجتماعی، سیاسی، حقوقی و اقتصادی) قائل نشده اند . این نوع تفاوت، از اختلاف بینش در شناخت شخصیت و ارزش های والای انسان ناشی می شود. با مطالعه خصایص مشترک انسانی می توان به عمق مسأله مساوات و برابری انسانها از دیدگاه اسلام پی برد. برابری مفهوم ذاتی و فطری است که انسان ها در بدو خلقت با خود دارند. همه انسان ها دارای ارزش ذاتی و فطری یکسان هستند. انسان ها هنگامی مورد تعرض و هتک کرامت قرار گرفتند که قبل از آن این اندیشه رواج یافت که طینت برخی انسان ها فرومایه و پست است و برخی سرشت عالی و بسا قدسی دارند. برخی از حکما و فلاسفه اولیه بر این باور بودند که آنهایی که حکومت می کنند جوهرشان طلاگونه است و از این رو برای فرمانروایی زاده شده و آنهایی که محکوم به حکومت شدن هستند جوهری مس گونه دارند که از ازل اینگونه خلق شده اند.

مهم ترین اصل اسلام برابری بی قید و شرط انسان هاست و دو اصل آزادی و برادری از آن پدید آمده است . به بیان دیگر آزادی و برادری نتیجه اجرای اصل برابری است. همین طور پیامبر اسلام رنگ و نژاد را موجب هیچ فضیلتی نمی داند چرا که خدا برای همه مردم واحد است و از این رو همه مردم در هر جهتی با هم برابرند.

حق آزادی

آنچه از آزادی فطری مراد است در مقابل بردگی است. البته امروزه مفهوم رایج تری از آزادی وجود دارد که شکل حقوقی دارد و به آن پرداخته خواهد شد. در سال ۱۹۲۶ میلادی قانون برده داری در جهان ملغی شد و امروزه برده داری رسماً وجود ندارد اما اشکال نوینی از برده داری و از نوع مدرن آن جانشین شکل سنتی برده داری شده است. جامعه جهانی به سمت و سویی در حال حرکت

است که دولت های ضعیف به همراه ملت هایشان به بردگی می روند. بطور مثال علیرغم تصویب اعلامیه استقلال امریکا در سال ۱۷۷۶ میلادی و لغو بردگی در این کشور ولی دولت امریکا با شعارهای عوام فریبانه و بطور سیستماتیک ملت های فقیر و ستمدیده کشورهای جهان سوم را به بند کشیده است .

دین اسلام اگرچه در وهله نخست این رسم کهنه و ضد بشری را لغو نکرد اما دستوراتش به گونه ای تعلیم داده شد که خود به خود زمینه برده داری از بین برود. قرآن دستوراتی می دهد تا سوء استفاده ها را محدود سازد و رفته رفته با گسترش اعتقاد اخلاقی و دینی به باور برابری طبیعی همه افراد در پیشگاه خداوند برساند و شریعت الهی مردم را به برچیدن فرهنگ ضد بشری برداری وادارد^{۱۴}. بنابراین به بردگی رفتن انسان نتیجه ای جز ضدیت مستقیم با کرامت و ارزش و برابری ذاتی او ندارد. زیرا آنکه طوق بردگی بر گردنش گذاشته می شود علاوه بر آنکه جسمش به بند کشیده می شود کرامت و روح انسانی اش نیز در اسارت قرار می گیرد.

آزادی از نگاه اسلام

- ۱) از دیدگاه اسلام آزادی انسان حق او و ناشی از استعداد های انسانی اوست نه برخاسته از میل افراد و تمایلات نفسانی آنها. از این رو آزادی اسلامی - چه در سیاست و چه در فرهنگ - انسانیت آزاد شده است نه تمایلات غریزی و حیوانی رها شده افراد.
- ۲) در اسلام رابطه افراد با یکدیگر بر اساس نفی هرگونه عبودیت و اجبار میان آنها تعیین شده و هر عبودیتی جز خداوند نفی شده است.
- ۳) در اسلام آزادی سیاسی به معنای وجود حق مساوی برای همه افراد جامعه در عهده داری امانت الهی است.
- ۴) در اسلام آزادی فکری بر اساس تقویت تفکر عقلانی مبتنی بر استدلال و برهان و نفی تقلید و تعصب و خرافه و مبتنی بر حقانیت توحید و اصول اعتقادات دینی بنیاد شده است.
- ۵) آزاد بودن تفکر و اظهار فکر به صورت منطقی پذیرفته است ولی آزادی خرافه و تعصب و هر عقیده ای نادرست است. عقیده ها اغلب دلبستگیهاست و مانع آزادی تفکر است. آزادی دادن به بت پرست و جاهل و مشرک، احترام به حیثیت ذاتی انسانی نیست.

^{۱۴} اسنود هورگونیبه شرق شناس هلندی در این باره می گوید: نپنداریم که نظام های اجتماعی پیش و پس از اسلام بردگی را لغو نموده و توانسته اند از برده حمایت کنند و برایش حقوق انسانی قائل شوند و او را برابر و همسان افراد آزاد قرار دهند . این تنها اسلام بود که به طور زیربنایی و اساسی و تاریخی ریشه برده داری و فکر برده پروری را سوزاند.

آزادی را می توان در موارد ذیل محدود کرد:

- (۱) در مواردی که آزادی فرد مختل و سلب کننده آزادی دیگران باشد، در این گونه موارد باید جلو آزادی فرد را گرفت و او را مجبور کرد. این حد از محدودیت برای آزادی مورد قبول اندیشه نوین غربی نیز هست.
- (۲) در مواردی که آزادی فرد برخلاف مصالح عالیه اجتماع باشد، دولت که حافظ مصالح عالیه اجتماع است حق دارد آزادیهای را به نفع مصالح عالیه اجتماعی محدود کند. البته این در صورتی عملی است که قدرت دولت ناشی و منبعث از ملت باشد.
- (۳) در مواردی که حفظ آزادی فرد برخلاف مصالح مسلم شخصی خودش باشد . مانند موارد تعلیم و تربیت یا بهداشت ، در این گونه موارد هم تعلیم اجباری و هم بهداشت اجباری تجویز می شود.

فصل سوم : رابطه حق و تکلیف

در زبان اهل لغت تکلیف به معنای امر کردن به چیزی است که انجام آن دشوار است در اصطلاح فرهنگ دین تکلیف به فرمان الهی اطلاق می شود .

بنابراین هر حقی (به معنای امتیاز و توانایی فردی) ، مستلزم تکلیفی برای فرد یا افراد دیگر است و دیگران موظف به رعایت این حق برای آن فرد می باشند، پس هر حقی در درون خود مساوی با تکلیفی برای رعایت همان حق از سوی دیگران می باشد. و تکلیف نوعی الزام است که به فعل یا ترک فعل مربوط می شود و رابطه ای متقابل با حق دارد. هر حقی مستلزم تکلیفی و هر تکلیفی مستلزم حقی است.»

با این تفاوت که در مفهوم حق، اختیار استیفا نهفته است یعنی ذی حق توان انتخاب داشته و می تواند از استیفای حق خود بگذرد؛ اما در مورد تکالیف چنین قدرت انتخابی به فرد مکلف داده نشده است (هر چند در مقام عمل، انسان قادر به ترک تکلیف است.)

رابطه متقابل "حق" و "تکلیف"،

رابطه "حق" و "تکلیف"، از نوع رابطه متقابل است؛ به گونه‌ای که، همواره در یک سو حق و در سوی دیگر تکلیف وجود دارد؛ یعنی هر جا حقی برای یک شخص هست در نقطه مقابل آن تکلیفی برای دیگران وجود دارد. این رابطه متقابل به دو شکل مطرح است:

(۱) نخست این که، وقتی سخن از حق به میان می‌آید، باید متوجه بود که در برابر آن تکلیفی هم وجود دارد؛ یعنی، یکی حق پیدا می‌کند و دیگری تکلیف. در این صورت گاه تکلیف ناظر به اجرای موضوع حق است و شخص باید کاری را که صاحب حق می‌خواهد، انجام دهد. مثلاً شخصی که به عنوان طلبکار شناخته می‌شود، "حق" دارد در موعد مقرر، طلب خود را از بدهکار مطالبه کند. در مقابل، بدهکار هم "تکلیف" دارد، بدهی خود را در موعد مقرر بپردازد. یا وقتی گفته می‌شود، زن در عقد دائم حق دارد از شوهر نفقه بخواهد، یعنی مرد مکلف است، نفقه زن را بپردازد. بنابراین، هر گاه حقی برای کسی در نظر گرفته شود، طبیعی است که دیگران (من علیه الحق) وظیفه دارند آن حق را ادا کنند یا محترم بشمارند.

(۲) شکل دوم رابطه حق و تکلیف، این است که اگر برای شخصی حقی در نظر گرفته شود، آن شخص باید وظایفی را انجام دهد تا آن حق بر او ثابت شود. چنین نیست که برای شخص یا اشخاصی تنها حقوق و مزایا جعل شود، بدون داشتن هیچ تکلیفی. مثلاً، اگر شهروندی حق دارد از بهداشت برخوردار باشد، در مقابل تکلیف دارد به جامعه خدمت کند و یا اگر کارمندی حق دارد که مزد دریافت کند، در مقابل تکلیف دارد به وظایفی که برایش مشخص شده عمل کند.

حضرت علی(ع) در وصف حق می‌فرماید: **"لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ"** یعنی کسی را بر دیگری حقی نیست، مگر این که او نیز بر این شخص حقوقی دارد؛ و آن دیگری را بر این شخص حقی نیست، مگر این که این شخص هم حقی دارد.

پس چه خوب است هر بار که می‌گوییم "این حق من است" توجه کنیم که این حق در مقابل چه وظیفه‌ای به ما تعلق گرفته است، و آیا به این وظیفه عمل کرده‌ایم؟ آری تنها خداوند است که نسبت به انسانها حقوق مطلقى دارد، بدون آن که هیچ تکلیفی برای او وجود داشته باشد. با این حال، خداوند خود واجباتی برای خودش قرار داده است.

حضرت علی(ع) همچنین می‌فرماید: **"لَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرَى لَهُ وَلَا يَجْرَى عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصاً لِلَّهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ"** یعنی تنها خداوند است که حق مطلق دارد؛ یعنی متقابلاً دیگران بر او حق ندارند.

نکته: - باید توجه داشت که تکلیف - به خلاف حق که استفاده از آن اختیاری می‌باشد - الزامی است. کسانی که تکلیف دارند حق

صاحب حق را محترم بشمارند، باید حتماً چنین کنند و از تکلیف گریز و گزیری ندارند. مسئولیت، نتیجه تکلیف است. کسانی که برحسب قوانین مذهبی یا عرفی مکلف شناخته می‌شوند دارای "مسئولیت" هستند^{۱۵}.

منشأ و خواستگاه حقوق و تکالیف:

در بیان مبانی و تکالیف باید به آرا و دیدگاه‌های گوناگون توجه داشت چرا که ادیان و مذاهب بر اساس مبانی (فکری) خویش نظر ها و دیدگاه‌های مختلفی را ارائه کرده اند منبع و منشأ حقوق از نظر ادیان الهی امر واحدی است اما مکاتب غیر الهی هر کدام نظر خاصی را مطرح کرده اند.

(۱) منشأ حقوق از دیدگاه متفکران غربی:

از نظر متفکران غربی منشأ حقوق همان قرار داد‌های اجتماعی است معتقدند شکل‌گیری جوامع بشری بر اساس قرار داد‌های اجتماعی بوده و حقوق انسانها بر اساس همین قواعد تامین می‌شود تردیدی نیست که حقوق بشر باید از این قرار داد‌های اجتماعی سر چشمه بگیرد حقوق بدون جامعه تحقق نخواهد داشت وقتی جامعه شکل گیرد حقوق از قوانین اجتماعی اخذ می‌شود منظور از قوانین اجتماعی مجموعه مقرراتی است که حاکمان یا قوای مقننه آن را تنظیم کرده باشد.

(۲) منشأ حقوق از دیدگاه منکران وحی:

برخی منکرین وحی معتقدند تنها عقل انسان برای هدایت و سعادت او کافی است و نیازی به وحی نمی‌باشد عقل انسان پاسخگوی همه ی نیازهای انسانی است مکاتب جدید در غرب هم این اندیشه را تبلیغ میکنند و کامل ترین نظام حقوقی را اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌دانند که متضامن سعادت بشری است می‌گویند نیازی به بعثت انبیا نبوده چون اگر ره آورد انبیا موافق عقل باشد انسان نیازی به آن ندارد و فایده ای به گرایش به وحی وجود ندارد و اگر مخالف عقل باشد پذیرش آن سود مند نخواهد بود.

(۳) منشأ حقوق از دیدگاه اسلام گرایان:

^{۱۵} برای آگاهی بیشتر به کتاب "حق و تکلیف" تألیف حضرت آیت الله جوادی آملی مراجعه نمایید.

اگر چه درک عمیق عقل می تواند منشا معرفت حقوق به شمار آید ولی صلاحیت کامل در این امر را ندارند ، زیرا قلمرو ادراک عقل در مقابل وحی محدود است و شعاع وحی بسی وسیع تر از آن است. بسیاری از مصالحی که وحی تبیین می کند عقل از فهم آن عاجز است. اساس وحی و بیان نبوت بر تامین منافع انسانی استوار است. انبیا برای تامین حقوق و تبیین تکالیف بشر از طریق وحی آمده اند.

همچنین مرز بندی های اجتماعی منشا و سرچشمه حقوق و تکالیف می باشند. از اینرو هر نوعی از روابط بین انسانها نوع خاصی از حقوق را بوجود می آورد. بنابراین :

الف) روابط متقابل افراد با یکدیگر: حقوقی که از مرز بندی این روابط ناشی میشود حقوق خصوصی است مانند حقوق مدنی حقوق تجاری...

ب) روابط متقابل افراد و دولت متبوع آنها : حقوقی که از این نوع روابط ناشی می شود حقوق عمومی می گویند.

ج) روابط متقابل بین دولت ها : این نوع رابطه متقابل ، حقوق بین الملل عمومی را بوجود می آورد که بیشتر به حقوق بین الملل معروف است . با توجه به این که در برابر هر حقی وظیفه ای وجود دارد پس حق و تکلیف لازم و ملزوم یکدیگرند .

فصل چهارم : جایگاه عدالت در نظام حقوقی اسلام

در فرهنگ های لغت عربی برای عدل معانی یا کاربردهایی ذکر شده است که مهمترین آنها عبارتند از: تعادل و تناسب، تساوی و برابری، اعتدال یا رعایت حد وسط در امور، استوا و استقامت. می توان گفت: جامع معانی یا کاربردهای یاد شده این است که هر چیزی در جایگاه متناسب خود قرار گیرد به گونه ای که سهم مناسب و شایسته خود را از هستی و کمالات آن دریافت کند و به حق و سهم دیگران تجاوز نکند. بنابراین می توان گفت: سخن امام علی - علیه السلام - که در تعریف عدل فرموده است: «العدل یضع الأمور مواضعها» «دقیق ترین تعبیر در این باره است. عبارت: «وضع کل شیء فی موضعه و اعطاء کل ذی حق حقه» نیز که فلاسفه در تعریف عدل به کار برده اند، بیانگر معنای یاد شده است.

همچنین در واژگان فارسی عدل به معنای از قبیل؛ قصد، میانه در امور، وضع و قرار دادن هر چیزی در جایگاهش، موزون بودن و تساوی به کار می رود .

برای «عدل الهی»، معانی متعددی ذکر کرده اند:

- (۱) عدل در خداوند یعنی دوری آفریدگار از انجام هر عملی که برخلاف مصلحت و حکمت است.
- (۲) عدل در خداوند یعنی همه انسانها در پیشگاه خداوند از هر جهت یکسان و برابرند و هیچ انسانی نزد او بر دیگری برتری ندارد مگر به تقوا.
- (۳) قضاوت و یا دانش به حسن: یعنی خداوند هیچ عملی را هر چند خیلی ناچیز و کوچک باشد از هیچ کس ضایع نمی کند.
- (۴) یعنی این که خداوند هر پدیده و مخلوقی را در جای خود آفریده و مواد ترکیبی هر موجودی را به اندازه لازم آن معین کرده و تعادل و تناسب در تمام پدیده های جهان آفرینش وجود دارد.
- (۵) عمل بر مبنای هدف: یعنی تمام آفرینش در جهان هستی بر مبنای هدف است و هیچ چیز بیهوده و بی هدف نیست و برای هر یک از این معانی به آیاتی تمسک جسته اند.^{۱۶}

لکن همه این موارد در حقیقت بیان بعضی مصادیق عدل الهی است و جامع ترین تعریف در این زمینه که شامل همه موارد فوق می شود تعریف استاد مطهری است که می فرمایند: هر موجودی در هر مرتبه ای که هست از نظر قابلیت، استحقاقی خاص به خود دارد. ذات مقدس حق به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود عطا می کند و امساک نمی نماید از نظر حکما هیچ موجودی بر خدا حقی پیدا نمی کند که دادن آن حق انجام وظیفه و اداء دین شمرده شود و خداوند از آن جهت عادل شمرده می شود که به دقت تمام وظایف خود را در برابر دیگران انجام می دهد. عدل خداوند عین فضل و عین جود اوست. درواقع خداوند فضلش را از هیچ موجودی در حدی که امکان تفضل به آن موجود باشد دریغ نمی دارد.

برای دقیق تر بودن تعریف، با توجه به حوزه های اصلی عدالت خداوند، می توان عدل الهی را به دو قسم کلی تقسیم کرد:

- (۱) عدالت در محاسبه اعمال بندگان (عدل تشریعی)، یعنی خداوند در تکالیف و دستورهای خود قدرت و توانایی و اندازه امکانات بندگان را در نظر می گیرد و بر همان اساس، وظایفی برای آنان تعیین می شود و در مقام پاداش و جزا نیز به عدالت عمل میشود.

^{۱۶} برای اطلاع بیشتر بنگرید به کتاب "اصول اعتقادات" اثر اصغر قائمی، ص ۴۴ الی ۴۶

خداوند در قرآن می فرماید: "برای هیچ کس بیش از توانایی هایش وظیفه تعیین نمی کنیم و نزد ما کتابی است که حق را بیان می کند و به آن‌ها ظلم نمی شود"^{۱۷} این آیه بیانگر عدل تشریحی است.

۲) عدالت در آفرینش (عدل تکوینی): در جهان آفرینش تعادل حکومت می کند و سراپای جهان، موزون و متعادل بوده و در ترکیب اجزای آن تناسب و تعادل کاملاً رعایت شده^{۱۸} و به کسی ظلم نشده است، یعنی به مقدار استحقاق و قابلیت، به موجودات فیض شده است. در واقع خداوند به هر موجودی به اندازه شایستگی های او از مواهب و نعمت ها عطا می کند. به بیان دیگر خداوند به هر یک از بندگان خویش به اندازه ظرفیت وجودی و به قدر قابلیتشان از کمالات بهره‌مند می سازد.

بنابراین سوالی که در اینجا مطرح می شود اینست که: آیا این نظام آفرینش، نظام احسن است^{۱۹} و امکان آفرینش بهتر و زیبا تر از آن وجود نداشته است؟ پاسخ این سوال موضوع عدل تکوینی است که در کلام و فلسفه اسلامی به آن پرداخته می شود.

در مقابل گاهی پرسش از عادلانه بودن یا نبودن عدل الهی در زمینه قوانین، مقررات و دستورات دینی است که به نام شریعت از سوی خداوند و از طریق رسولان و رهبران دینی در اختیار بشر قرار گرفته است، می باشد. در اینجا نیز این عدل تشریحی است که می تواند پاسخ دهد.

قرآن به صراحت فلسفه بعثت پیامبران را برپایی قسط و عدل در زندگی بشر عنوان نموده است^{۲۰}. زیرا اگر برنامه پیامبران عادلانه نبود، انتظار قیام به قسط و عدل از سوی مردم انتظار درستی نخواهد بود. بنابراین آنچه در نظام حقوقی اسلام مطرح است، عدل تشریحی است و نه تکوینی^{۲۱}.

^{۱۷} (سوره مبارکه مؤمنون، آیه ۶۲)

^{۱۸} برای آگاهی بیشتر مراجعه کنید به کتاب "الهیات و معارف اسلامی" اثر استاد فرزانه آیت الله جعفر سبحانی، ص ۱۵۷ و ۱۵۶
^{۱۹} "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ" سوره مبارکه سجده، آیه ۷ - او همان کسی است که هر چه را آفرید نیکو آفرید. این آیه اشاره‌ای به نظام احسن آفرینش بطور عموم، و سرآغازی برای بیان خلقت انسان و مراحل تکامل او بطور خصوص است.

^{۲۰} "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ" سوره مبارکه حدید، آیه ۲۵ - ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب [آسمانی] و میزان [شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه] را نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منافی برای مردم است تا خدا معلوم بدارد چه کسی او و رسولش را باری می کند، همانا خدا نیرومند و شکست ناپذیر است.

^{۲۱} برای آگاهی بیشتر مراجعه کنید به کتاب "عدل الهی" اثر دانشمند شهید استاد مرتضی مطهری

عدل الهی از دیدگاه متفکران عدلیه و اشاعره

آن دسته از دانشمندان اسلامی را که طرفداران عدل الهی می باشند عدلیه گویند و در مقابل آن دسته از دانشمندان اسلامی را که منکر عدل الهی می باشند را اشاعره گویند. این انکار بدان معنا نیست که اشاعره خداوند را ظالم بدانند، بلکه این گروه تفسیری از عدل الهی ارائه دارند که با پذیرش عدالت به معنایی که عدلیه اعتقاد دارد مغایر است. این نزاعی اصولی است بین این دو گروه (شیعه - سنی) که آیا حسن و قبح امور عقلی مثل عدل و ظلم را عقل خود درک می کند یا باید شریعتی بیاید و بگوید این امر قبیح و دیگری حسن است و قبل از بیان شریعت، عقل قدرت درک آن را ندارد. بنابراین آنان که قائل به حسن و قبح عقلی شده و عقل را درک کننده آن می دانستند به عدلیه معروف گشته، ولی آنان که می گفتند قبل از فرمان خدا، خوب و بدی وجود ندارد و تنها با حکم خدا است که ما خوب و بد را می فهمیم به اشاعره معروف هستند

البته هر دو طایفه، عدل خداوندی را قبول دارند ولی در تبیین آن نزاع دارند. عدلیه می گویند خداوند عادل است و عدل یکی از صفات خداوند است که با عقل قابل فهم است پس ظلم نمی کند، اشاعره می گویند هر چه خداوند انجام می دهد همان عدل است. مثلاً عدلیه می گویند که خداوند حتماً یک انسان پاک و متقی را به بهشت می برد، چون این اقتضای عدل اوست و اگر به جهنم برود ظلم خواهد بود و ظلم به حکم عقل، قبیح است و از خداوند صادر نمی شود؛ ولی اشاعره می گویند خداوند یک انسان متقی و پاک را به بهشت می برد و اگر به جهنم هم برد این عین عدل است.

عدل مبنا حقوق

با توجه به تفکرات اشاعره دیگر صحبت از اصول و مبانی حقوق در اسلام بحثی بیهوده و عبث است زیرا راهی که آنان در پیش گرفته اند معنایی جز این ندارد که حقوق اسلام هیچ اصل و قاعده ای ندارد و آنچه در این نظام حقوقی مطرح است تعبد محض و تسلیم مطلق بودن است. اما اگر معتقد باشیم که احکام اسلام از مصالح و مفاسد واقعی تبعیت می کنند، حقیقت و عدالت واقعیت دارند و اسلام واقعیت آنها را به رسمیت شناخته است، می توانیم از مبانی حقوق در اسلام سخن بگوییم.

فصل پنجم : مفهوم ، مبانی و انواع آزادی در اسلام

بدون شک، آزادی از بزرگ ترین نعمت های زندگی و از گران بهاترین سرمایه های سعادت مادی و معنوی انسان است. میل به آزادی با سرشت بشر آمیخته شده است و از مطبوع ترین و گواراترین خواسته های طبیعی آدمی است. از این رو، آزادی، نه تنها یکی از حقوق مسلم انسان، بلکه از ویژگی ها او به شمار آمده است .

استاد شهید مطهری در تعریف واژه آزادی، مانند بسیاری از متفکران، آزادی را همان «عدم مانع» معنا نموده است، ایشان بیان می دارد:

«آزادی لزوم عدم ایجاد مانع است ... به این معنا است که عمل او از خواست و رضایت کامل و تصویب قوه تمیز او سرچشمه می گیرد و هیچ عاملی او را بر خلاف میل و رغبت و رضا و تشخیص او، وادار نمی کند.»

ایشان آزادی را به دو گونه اساسی تقسیم می کنند :

الف - آزادی حیوانی؛ که همان آزادی شهوات، هوی و هوسها و به عبارتی آزادی قوه غضبیه و قوه شهویه است .

ب - آزادی انسانی؛ که واقعیتهای مقدس است و منظور استعدادهای برتر و بالاتر از استعدادهای حیوانی انسان است که یا از مقوله عواطف و گرایش ها و تمایلات عالی انسانی است و یا از مقوله ادراکها و دریافتها و اندیشهها است که منشأ آزادیهایی متعالی هستند.

استاد شهید مطهری تقسیم بندی عمده دیگری از آزادی؛ یعنی آزادی اجتماعی و آزادی معنوی در آثار ارزشمندش وجود دارد که به شرح زیر است :

الف - آزادی اجتماعی؛ یعنی بشر در اجتماع، از ناحیه سایر افراد اجتماع آزادی داشته باشد، دیگران مانعی در راه رشد و تکامل او نباشند، او را محبوس نکنند، به حالت یک زندانی در نیاورند که جلوی فعالیتش گرفته شود. دیگران او را استثمار نکنند؛ یعنی قوای فکری و جسمی او را در جهت منافع خودشان به کار نگیرند.

ب - آزادی معنوی؛ به معنای آزادی باطنی و روحی انسان است و اینکه انسان بنده حرص، شهوت، خشم و افزون طلبی نباشد، این آزادی جز از طریق نبوت، انبیا، دین، ایمان و کتابهای آسمانی قابل تأمین نمی باشد. از سویی، آزادی اجتماعی، بدون آزادی معنوی میسر و عملی نیست.

آزادی فکر و وجدان:

آزادی فکر و وجدان طبیعی ترین واصل ترین حق برای افراد است زیرا اقسام دیگر آزادی قابل سلب است اما آزادی فکر این قابلیت را سلب کرد. افکار و ادراکات هر فردی معلول سلسله عوامل خاصی است که هرگاه آن عوامل موجود شود افکار و ادراکات هم به دنبال آن پدید می آیند. بنابراین هر کس حق دارد درباره هر موضوعی که بخواهد فکر کند بدون آنکه کسی حق داشته باشد افکار او را کنترل نماید و عواملی پدید آورد که منجر به اختناق فکری و مانع رشد فکری و ادراکات صحیح گردد. عواملی که در تضییع حق طبیعی فکر کردن اثر زیادی دارد و اختناق در جامعه به وجود می آورد. عبارتند از:

(۱) پوشش برای بی اطلاع نگه داشتن مردم

(۲) سانسور افکار و عقاید

(۳) تقویت روح تقلید کورکورانه و خرافه پرستی و عوام گرایی در جامعه

(۴) پیروی از غرایض و امیال

(۵) واقعیت جلوه دادن کارهای نادرست و بر عکس

(۶) کنترل و محدود کردن و چاپ کتب و نشریات

فصل ششم: نسبت حقوق فرد و جامعه

بحث «اصالت فرد و جامعه» نخستین بار توسط ابونصر فارابی، فیلسوف مسلمان ایرانی در قرن سوم هجری (۲۶۰-۳۳۹) بیان گردید و سپس خواجه نصیرالدین طوسی، (۵۹۷-۶۷۲)، در قرن هفتم هجری در اثر ارزشمند **اخلاق ناصری** آن را مطرح نمود. پس از ایشان، اخوان الصفا در قرن چهارم، و ابن خلدون در سده هشتم، موضوع را مورد اشاره قرار داده و در زمان معاصر، فیلسوفانی همچون علامه اقبال لاهوری، علامه طباطبائی، شهید سید محمدباقر صدر، شهید مطهری و آیه الله جوادی آملی و آیه الله مصباح به تفصیل، این بحث را بررسی کرده اند. در طول زمان، به تدریج، دامنه آن بسط یافته و افکار برخی از اندیشمندان غرب همچون هگل، هربرت اسپنسر، استوارت میل، آگوست کنت، دورکیم و ماکس وبر را به خود مشغول داشته و آنان نیز در این زمینه مباحثی را مطرح ساخته اند.

اصالت فرد و جامعه

بحث در مورد اصالت فرد یا جامعه، از جمله مباحثی است که علمای مختلف، در علوم مختلف به بحث پیرامون آن پرداخته‌اند. این بحث از زمان قدیم شروع شده و امروزه نیز بحث‌هایی در مورد آن وجود دارد. علمای اسلامی و اندیشمندان غربی، از جمله کسانی هستند که این مباحث را به طور جدی مطرح کرده‌اند. اصالت که از کلمات کلیدی این بحث است، قابلیت معانی مختلفی را دارد که به تبع آن، بحث نیز کاملاً متفاوت می‌شود.

الف) مفهوم نظری

"اصالت" به این معنا، بیشتر در مطالعات و تحقیقات علمی، بررسی می‌شود و کاربرد ویژه آن در جنبه نظری بوده و مراد از آن «اثرگذاری» است. اصالت فرد و جامعه به این معنا است که آیا فرد بر جامعه تأثیرگذار است یا جامعه فرد را متأثر می‌سازد.^{۲۲}

ب) مفهوم حقوقی و فقهی

یکی از معانی واژه «اصالت» مفهوم حقوقی آن است که مراد از آن "تقدم و اولویت" است؛ یعنی در صورت تعارض حقوق و مصالح فرد با جامعه، حق فرد مقدم است یا مصالح جامعه اولویت دارد؟ در ظاهر امر هیچ کدام برتری کامل بر دیگری ندارند؛ یعنی گاه مصلحت و حق شخص بر جامعه مقدم می‌شود و گاه حقوق جامعه بر تک تک افراد مقدم بوده و اصل بودن به جامعه بر می‌گردد.^{۲۳} «اصالت» به این معنا، بیشتر در مطالعه تطبیقی مکاتب اجتماعی، بخصوص مکاتب حقوقی، به کار می‌رود. طبق این معنا - مثلاً - گفته می‌شود: نظام کاپیتالیسم مبتنی بر اصالت فرد، و نظام سوسیالیسم یا مارکسیسم مبتنی بر اصالت جامعه است.

ج) معنای فلسفی

اصیل بودن و اصالت داشتن هر پدیده در اصطلاح رایج فلسفی، به معنای حقیقت خارجی است. کاربرد این اصطلاح، به این معنا است که آیا حقیقت وجود، به جامعه تعلق دارد یا به فرد.^{۲۴}

^{۲۲} رحمت‌الله صدیق سروستانی، محمود رجیبی و دیگران، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی تهران، سمت، ۱۳۸۵، چ سوم، ص ۳۱۸

^{۲۳} مجله معرفت، خلیلی، مصطفی، اصالت فرد یا جامعه، ص ۱۱۳، سال هفدهم، شماره ۱۲۶، خرداد ۱۳۸۷ ش

^{۲۴} همان.

اقوال در ارتباط با بحث "اصالت" به سه بخش تقسیم می‌شود:

۱) اصالت فرد

«دیدگاه اصالت فرد معتقد است فقط فردها هستند که می‌اندیشند و عمل می‌کنند و جامعه به خودی خود هیچ واقعیتی ندارد و چیزی جزء مجموعه افراد و اشکال ارتباطات و مناسبات میان افراد نیست. جامعه حاصل جمع همه افراد آن است نه چیزی ورای آن و مقصود از تأثیر جامعه بر فرد، چیزی جز تأثیر دیگر افراد جامعه بر فرد خاص نیست. مقصود از حقوق و تکالیف فرد در برابر جامعه نیز چیزی جز حقوق و تکالیف فرد در برابر سایر افراد جامعه نیست^{۲۵}. فی الواقع طرفداران اصالت فرد معتقدند که فقط فرد حق دارد، نه جامعه. فرد دارای اصالت است و جامعه، امر اعتباری است.

از جمله کسانی که به اصالت فرد اعتقاد دارد شهید صدر می‌باشد. وی معتقد است:

"برای ما شایسته نیست مانند برخی از اندیشمندان و فلاسفه اروپا فکر کنیم که جامعه دارای یک وجود مستقل و ریشه‌دار است و حدود و اعضای جدای از افراد دارد. این طرز تفکر گروهی از فلاسفه اروپا است که فکر کرده‌اند عمل اجتماعی مجزاً و مستقل از عمل فرد است. اینان می‌خواهند میان کار اجتماعی و فردی فرق گذاشته، بگویند ما یک موجود اصیل و ریشه‌داری به نام "جامعه" داریم که دارای اعضای است و در حقیقت، همه افراد در بطن جامعه و در میان او فشرده‌اند؛ هر فرد در جامعه، سلولی را در این واحد اصیل تشکیل می‌دهد و برای خود، روزه‌ای از داخل جامعه به خارج جامعه باز می‌کند. ما نیازی به غرق شدن در این خیال‌پردازی‌ها نداریم."^{۲۶}

البته در میان قائلان به این اصل نیز اختلافات بسیاری وجود دارد و نمی‌توان همه آنها را از یک دریچه نگریست برای نمونه برخی از پیروان این اصل اعتقاد به محوریت انسان پیدا کرده‌اند و برخی دیگر کاملاً مخالف آن هستند.

۲) اصالت جامعه

پیروان اصالت جامعه تلاش می‌کنند که جامعه را پاشنه آشیل جهان فرض کرده و آن را حقیقت اصیل بدانند؛ جامعه‌ای که متمایز از افراد تشکیل دهنده آن است و آثار و خواص ویژه‌ای دارد که در افراد انسانی دیده نمی‌شود^{۲۷}. در واقع طرفداران اصالت جامعه بر این عقیده اند که فقط جامعه حق دارد، نه فرد؛ زیرا جامعه اصیل است و فرد امری اعتباری است. هگل به عنوان بزرگ‌ترین

^{۲۵} مجله قیسات، حسین سوزنچی، اصالت فرد، جامعه یا هردو (بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی)، ص ۴۳ - ۴۴، سال پانزدهم، زمستان ۱۳۸۵ ش

^{۲۶} سید محمدباقر صدر، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه سید جمال الدین موسوی اصفهانی تهران، ص ۱۰۹ - ۱۱۰، تفاهیم، چاپ سوم،

۱۳۸۱ ش به نقل از اصالت فرد یا جامعه، ص ۱۱۶

^{۲۷} اصالت فرد، جامعه یا هردو، ص ۴۴

فیلسوف غربی این مکتب قائل است:

"فقط یک مقوله واحد و یک واقعیت وجود دارد و آن روابط است. بنابر این جوهرها مانند افراد انسان، به وسیله روابطشان تعیین می‌یابند. آنها فقط به اعتبار این روابط است که آنچه هستند، هستند"^{۲۸}.

در میان اندیشمندان اسلامی اقبال لاهوری بر این مبنا معتقد است: «فرد جزو لاینفک جامعه است و هویت شخص در فرهنگ جامعه محو می‌شود. خودی فقط در جمع خودی‌های دیگر و اجتماع رشد می‌کند، نه دور از جمع خودی‌ها؛ زیرا افراد به تنهایی قادر نیستند حاجات خود را برآورده سازند. انسان به صورت جمعی شناخته می‌شود. در این نگرش، جامعه پدیده‌ای عینی تلقی می‌شود. هر فرد باید به جامعه بپیوندد تا هویت خود را در نظام اجتماعی محو سازد و همه عظمت گذشته و آینده امت را در خود جمع کند. از این‌رو، رشد و تکامل فردی ممکن نیست، مگر از طریق فرهنگ اجتماعی که او بدان تعلق دارد»^{۲۹}.

۳) اصالت فرد و اجتماع

نظر سوم این است که در عین اینکه جامعه واقعاً مرکب است، ولی این ترکیب با ترکیبهای دیگر فرق می‌کند. این چنین نیست که شخصیت فرد به کلی نابود شده باشد، آن چنان که در مرکبات طبیعی، شخصیت عناصر اولیه دیگر هیچ نقشی ندارد، بلکه در عین اینکه جامعه یک شیء مرکب است، عناصر تشکیل دهنده جامعه از نوعی شخصیت و آزادی و استقلال بهره‌مندند که این می‌شود اصالت فرد در عین اصالت جامعه و اصالت جامعه در عین اصالت فرد؛ نه اینکه آیا فرد اصیل است و جامعه انتزاعی، یا جامعه اصیل است و فرد انتزاعی؟^{۳۰}

این دیدگاه بر این باور است که هر دو دیدگاه پیشین به بهره‌هایی از حقیقت رسیده بودند؛ ولی هر دو از تفسیر برخی از مسائل انسانی ناتوان‌اند. این قول بر خلاف اصالت اجتماع قائل است؛ قدرت جامعه به حدی نیست که فردیت فرد را کاملاً منحل کند؛ بلکه فرد دارای عقل و اراده است و به او این امکان را می‌دهد که در مقابل جریان جامعه مقاومت کند. همچنین در مقابل پیروان اصالت فرد معتقد است که جامعه صرفاً جمع جبری رفتارها و اراده‌های افراد نیست؛ بلکه جامعه نیز شخصیت واحدی دارد که دارای حیات و ممت است؛ چرا که سرنوشت انسان‌ها در جامعه با هم چنان گره می‌خورند که به روشنی می‌توان از سرنوشت مشترک و اراده جمعی سخن گفت.

^{۲۸} همان

^{۲۹} اصالت فرد یا جامعه، ۱۱۷.

^{۳۰} شهید مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۱۳۲ - ۱۳۳، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۸ ش.

اسلام و مفاهیم سه گانه "اصالت"

نگاه اسلام نسبت به معانی مذکور، این است که حقوق و مصالح فرد بر جامعه مقدم است (مفهوم حقوقی «اصالت»); اما غایت نظام اسلامی با آنچه نظام‌های مادی و کاپیتال در پی آن هستند تفاوت دارد. هر دو نظام (الهی و مادی) حقوق فرد را بر جامعه مقدم می‌دارند، ولی در نظام دینی، حق را به فرد می‌دهند تا ایثار کند و روحیه ایثارگری را در او تقویت نمایند. اما مکاتب مادی، اولویت را به فرد می‌دهند تا استیثار کند. مبنای اسلام در اولویت‌بخشی به حقوق فردی، بر مصالح و حقوق اجتماعی، احیای روحیه فداکاری و از خودگذشتگی است.^{۳۱}

آیه اطعام در همین زمینه نازل شده است: «و يُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا»؛ و غذای خود را با اینکه به آن علاقه و نیاز دارند به مسکین و یتیم و اسیر می‌دهند و (می‌گویند): ما شما را به خاطر خدا اطعام می‌کنیم و هیچ پاداش و سپاسی از شما نمی‌خواهیم. در تعالیم اسلام، این عمل یک حرکت نمادین نیست، بلکه یک ارزش دینی و فرهنگ عمومی است.^{۳۲}

پس تقدّم حقوق فرد بر جامعه در اسلام برای بذل و ایثار آن به نیازمندان است، نه برای اسراف در دست متمولان در جهت استخدام و تعدّی بر دیگران.

اما در نظام‌های غیر الهی و مکاتب مادی، تقدّم حقوق فرد بر جامعه در جهت منفعت‌طلبی، سودگروی و برتری‌جویی در مسیر تحقق امیال و خواسته‌های شخصی است؛ زیرا مبنای اعتقادی و اخلاقی آنان چنین است: ما باید کاری انجام دهیم که تحقیقا یا احتمالاً بیشترین خیر را برای خودمان به وجود آورد؛ زیرا اگر چنین فرض کنیم بیشترین خیر عمومی حاصل می‌شود.^{۳۳}

هرچند این اصل در اسلام، یک اصل پذیرفته شده است، اما این بدان معنا نیست که انسان دست به تکاثر و اعمال غیرانسانی بزند. انسان در فرهنگ اجتماعی اسلام، طالب حق خویش است در جهت تأمین کمال و سعادت انسانی خود و نه برای تقویت سبّیّت و درنده‌جویی خویش.

^{۳۱} «و يُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (سوره مبارکه حشر، آیه ۹) بدین‌روی، انسان هرچند به چیزی نیازمند باشد، باز دیگران را بر خود مقدم می‌دارد.

^{۳۲} سوره مبارکه انسان، آیات ۸ و ۹

^{۳۳} ویلیام کی. فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی قم، طه، ۱۳۷۶، ص ۵۷.

اما در باب مفهوم اجتماعی اصل از نگاه اسلام، تأثیر فرد و جامعه تأثیری متقابل است؛ زیرا افرادی که در جامعه به سر می‌برند دو دسته‌اند: خواص و عوام. گروه خواص، که از درک و معرفت بالایی برخوردارند، بر جامعه تأثیرگذارند؛ اما عوام، که تابع جوّ حاکم بر جامعه‌اند، جامعه بر ایشان اثرگذار است.

تقدم مصلحت جامعه بر فرد

اسلام همیشه حق جامعه را بر فرد، مقدم می‌دارد، و بیان می‌کند که مالکیت شخصی تا جایی محترم و قابل پسند است که به جامعه ضرر نرساند. اصلی در اسلام وجود دارد به نام "لا ضرر" که این یک قانون کلی است. "لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ" به عبارتی در این روایت بیان می‌کند که در جامعه نباید ضرر وزیانی برای کسی به وجود آید.

استاد مطهری در توجیه تقدم حق جامعه بر فرد نیز می‌گوید: هم جامعه حق دارد و هم فرد؛ چون هر دو از واقعیتی برخوردارند. اما بنابر اصل غایت که مبنای حقوق است، گاه لازم است که حق فرد در جهت حق جمع و یا نوع، از میان برود. بر مبنای حقوق فطری و به نظر استاد مطهری، همان فرمان طبیعت است که فرد در جمع هضم شود. خود فرد هم مولود اجتماع است. به علاوه ما قائل به جبران آخرتی هستیم و شاید یگانه راه حل قطعی این باشد که جز آفریننده کل و جبران کننده کل، کسی حق الزام ندارد. لذا «چون مبنای حقوق، توجه به طبیعت و غایت است و زندگی اجتماعی از غایات کمالی طبیعت است و هر چه که در جهت کمال طبیعت باشد، هر چند مستلزم ابطال حقوق جزئی یک فرد باشد، نظیر داشتن نوعی اشرف از نوع اخس است». به نظر استاد، حقوق فطری به معنای سلب ناشدنی نیست، بلکه به معنای اقتضای دائم است. پس نزاع حق فرد و حق جامعه از مظاهر نزاع بین حقوق فطری و حقوق موضوعه است. اما این به معنای اصالت فرد نیست.

بخش سوم: حقوق مدنی و اجتماعی در اسلام

فصل اول: حق حیات، تکامل و پیشرفت انسان

اولین حقوقی که در اسلام مطرح و حائز اهمیت است حق حیات می‌باشد، چون تمام حقوق، به حیات انسان تعلق دارد. یعنی جان و حیات انسان محترم و کسی حق تعرض و تعدی به آن ندارد. و در باور و عقیده اسلامی، انسان تا حدی محترم و ارزشمند است، فلسفه وجود هستی بخاطر انسان است.

این مخلوق با کرامت، حق حیات از مسلم‌ترین حقوق اوست، و سلب حق حیات از او جایز نیست؛ مگر در مواردی که قانون اسلام تشخیص بدهد آن هم در محکمه‌ای که بر اساس عدالت حکم صادر گردد. سلب حق حیات یک فرد بدون جرم (قصاص، فساد) همانند قتل تمام بشریت است. یعنی مرگ شخصی در جامعه انسانی مرگ همه است؛ و حیات فردی همانند زنده کردن و حیات بخشیدن به جامعه است.

همانگونه که خلقت انسان امری خارج از اراده انسان‌های دیگر است، اختیار مرگ و حیات او نیز در دست دیگران نیست. تاریخ بشریت در مورد حق زندگی و حیات انسان‌ها کارنامه‌ای بسیار سیاه دارد. خصلت خودکامگی و تجاوزگری انسان به کرامت و شرافت او صدمات بسیار دردناکی وارد آورده است.

البته مسئولیت بخش بزرگی از این کارنامه ننگین بر عهده دولت‌هاست. چه بسیارند نمونه‌های تاریخی که میلیون‌ها انسان بی‌گناه به قربان‌گاه برده شدند و چه بسیارند کسانی که فقط به جرم انسان بودن به مسلخ کشیده شدند. در فرهنگ دینی ما حفظ و حرمت جان یک انسان به مانند حفظ جان تمام بشریت مهم دانسته شده است.

قرآن کریم در سوره مائده و بر اساس آیه شریفه ۱۷۹ می‌فرماید:

«انه من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعاً و من احياها فکانما احيا الناس جميعاً»

هر کس، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسانها را کشته، و هر کس، انسانی را از مرگ رهایی بخشد، چنان است که گویی همه مردم رازنده کرده است. این آیه علاوه بر ارزش جان آدمی به نوعی مقام و جایگاه او را به عنوان یک انسان نیز بازگو می‌کند زیرا احیا و قتل انسان صرفاً در مرگ و زندگی او خلاصه نمی‌شود. بلکه اهمیت و کرامت انسان را بیان می‌نماید.

اهمیت حفظ جان انسان در اندیشه اندیشمندان نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. اساساً آنچه که درباره حفظ کرامت و حرمت انسان آمده است پیرو مصیبت‌هایی بوده که در قبال قتل جان انسان‌ها توسط رژیم‌های خودکامه صورت گرفته است. بنابراین از کرامت انسان هنگامی می‌توان سخن گفت که در وهله نخست موجودیت او را تضمین کنیم زیرا بدون ارزش‌گذاری به جان و هستی انسان موضوع کرامت او را مخدوش کرده ایم.

استثنائات حق حیات:

- (۱) قصاص
- (۲) دفاع از جان و ناموس
- (۳) سلب کردن امنیت اجتماعی و افساد در زمین
- (۴) جهاد برای رفع دشمنان و فتنه گران
- (۵) ارتداد (مرتد شدن)

ارتداد در لغت به معنای بازگشتن است و مرتد آن کسی است که از اسلام خارج شود و کفر را اختیار کند.

مرتد بر دو قسم است: فطری و ملی.

الف- مرتد فطری: کسی که یکی از پدر و مادرش در حال انعقاد نطفه‌اش مسلمان بوده‌اند، پس بعد از بلوغ خود اظهار اسلام کرده است و بعد از آن اظهار، از اسلام خارج شده است.

ب- مرتد ملی: کسی که پدر و مادرش در حال انعقاد نطفه‌اش مسلمان نبوده‌اند و خود بعد از بلوغ، اظهار اسلام کرده است و بعداً اظهار کفر نموده است. یعنی اول کافر بود بعد مسلمان شد سپس دوباره کافر گردید مثل یک نصرانی الاصل که مسلمان شود دوباره نصرانی شود.

اگر مرتد فطری مرد باشد، همسرش به محض ارتداد می‌بایست از او جدا شود و نکاحشان باطل می‌شود (بدون طلاق) و همسرش عده وفات می‌گیرد و بعد از آن می‌تواند با هر مسلمانی که علاقمند بود ازدواج نماید. همچنین اموالش بعد از آنکه دیون او پرداخت گردید، بین وراثت تقسیم می‌شود (مثل میت). توبه او و بازگشتش به اسلام سودی در استرداد اموال و رجوع همسرش به او نمی‌بخشد. توبه‌اش ظاهراً و باطناً در بعضی از امور مقبول می‌شود مثلاً بدنش پاک و عباداتش صحیح می‌شود و می‌تواند اموال جدیدی بوسیله تجارت یا ارث بدست آورد و می‌تواند زن مسلمان بگیرد یا دوباره همسر سابقش را تزویج نماید.

اما اگر مرتد فطری زن باشد اموالش در ملکش باقی می‌ماند و جز با مرگش به ورثه او منتقل نمی‌شود و از شوهر مسلمانش بدون عده جدا می‌گردد (اگر شوهرش با او هم خوابگی نداشته باشد) و در غیر اینصورت باید عده طلاق نگاه دارد و اگر قبل از اتمام عده ای که با آن از شوهرش جدا شده است، توبه نماید، زوجیت او باقی می‌ماند.

اما مرتد ملی چه مرد باشد و چه زن، اموالش به ورثه منتقل نمی‌شود مگر با مرگشان ولی نکاح آنها فسخ می‌شود ولی اگر قبل از عده که همان عده طلاق است به اسلام برگردند، زوجیت آنها باقی است.

اما در مسئله حکم اعدام باید گفت که صرفاً مرد مرتد با شرایطی، حکم اعدام را بدنبال خواهد داشت:

(۱) اظهار برگشت از دین نماید

(۲) ارتداد او مستند به شبهات و جو شبهه ناک نباشد.

(۳) چنانچه با موازین شرعی ارتداد مرد مرتد فطری ثابت شود؛ اعدام می‌شود، ولی مرد مرتد ملی بعد از استتابه (طلب توبه و برگشت به اسلام) چنانچه نپذیرفت با لحاظ کردن سایر شرایط اعدام می‌شود.

اما زن چه مرتد ملی و چه فطری استتابه می‌شود و چنانچه برنگشت زندانی می‌شود و اگر برنگردد در زندان می‌ماند تا از دنیا برود.

شرایط مرتد:

(۱) مرتد باید بالغ باشد

(۲) عاقل باشد

(۳) اختیار داشته باشد (با اکراه نباشد)

(۴) قصد نبود شبهه (احتمال)

ساقط شدن برخی از تکالیف در صورت تراحم با حق حیات:

هرگاه انجام احکام شرعی و تکالیف دینی باعث وارد آمدن ضرر جسمی یا ضرر روحی به انسان گردد، آن تکلیف از انسان ساقط خواهد شد. در اسلام تکلیف به اندازه توان و قدرت انسان است و مازاد بر آن تکلیف نخواهد بود. به عبارت دیگر، هر کس به هر

میزان توانایی دفع ضرر از حیات خود و حیات دیگران را داشته باشد باید اقدام نماید، وگرنه مستحق مجازات است و این یک تکلیف شرعی است. البته آنجا که اساس دین و نوامیس دینی در خطر باشد، به لحاظ اهمیت موضوع، فدا کردن جان و زندگی و سلامتی یک وظیفه است.

حرمت خون:

در حقوق اسلام انسان نمی تواند، برای نجات جان خود در صورتی که کشتن دیگری مجبور شود، اقدام نماید، زیرا اگر قرار است خونی ریخته شود یا ضرر و زیانی متوجه کسی شود، به استناد حق حیات خود، حق دیگران را نادیده بگیرد. در روایت متعددی گفته شده است: «تقیه در هر کجا که روا باشد در چنین جایی روا نیست».

روایتی از امام باقر(ع): «تقیه فقط برای حفظ خون مقرر شده است».

معنای لغوی تقیه: یعنی خودداری و پرهیز کردن. خودداری از اظهار عقیده و مذهب خویش، در مواردی که ضرر جانی و مالی و حیثیتی و آبرویی متوجه شخص باشد.

معانی اصطلاحی تقیه: مسلمان می تواند از باب مماشات (همراهی کردن، مدارا کردن) عمل به قانون شرع را موقتاً ترک نمایند.

البته احترام به خون انسان ها در اسلام، مخصوص مسلمان ها نیست، بلکه غیر مسلمانانی که با مسلمین سر جنگ ندارند، و در یک زندگی مسالمت آمیز با آنها بسر می برند، جان و مال و ناموسشان محفوظ است و تجاوز به آن حرام و ممنوع^{۳۴}.

حرمت خودکشی:

این عمل در اسلام به شدت مورد نکوهش قرار گرفته است. حق حیات، از حقوقی است که قابلیت ساقط شدن را ندارد، زیرا حق حیات یک حق ذاتی است و در اسلام خودکشی از آن سبب ممنوع است که روح و جان به عنوان امانت الهی در اختیار بشر قرار گرفته و این روح و جان که در اختیار انسان ها قرار گرفته، امانتی است خدادادی که خداوند به انسان ها ارزانی داشته. بنابراین

^{۳۴} تفسیر نمونه، جلد ۱۲، صفحه ۱۲۴

هم وظیفه دیگران می باشد که از این روح و جان حفاظت کند، و هم خود شخص دارنده حق حیات ملزم است که از روح و جان خود محافظت نماید.

خداوند در قرآن می فرماید: «خودتان را نکشید، همواره خداوند با شما مهربان است، هر کس از روی ستم و تجاوز، چنین کند، به زودی وی را در جهنم قرار خواهیم داد و این برای خداوند کاری ندارد»^{۳۵}

همچنین بر اساس روایات و فرمایشات ائمه معصومین علیهم السلام و بزرگان دین دست یازیدن به فعل خودکشی شدیداً نهی گردیده است بطوریکه طبق فرمایش پیامبر اکرم(ص): «هرکس خودش را به هر طریقی به قتل رساند، در قیامت معذب خواهد بود» و یا براساس فرمایش امام باقر(ع): «شخص مومن به هر آزمایشی مبتلا می گردد و به هر نوع مرگی می میرد ولی هرگز دست به خودکشی نمی زند». و یا « هر کس با آگاهی و علم به اینکه این کار حرمت دارد، چنین کاری کند، در آتش جهنم ماندگار خواهد شد».

سقط جنین:

در نظام اسلامی، علاوه بر محترم بودن حق حیات، حق قبل از حیات دوران جنین هم محترم است. و پاسداری از آن بر عهده حقوق اسلامی است، به همین خاطر سقط جنین جرم محسوب می شود و حتی اموال و دارایی جنین هم مورد حمایت و پاسداری حقوق اسلامی است. تا در دوران جنینی و دوران کودکی، به سرمایه، ملک و ثروت او آسیبی وارد نشود که همان اصول چهارگانه مقاصد شریعت است. به همین خاطر است که ارث، وصیت، به جنین تعلق می گیرد و این بیانگر رعایت حقوق مادی او قبل از تولد، می باشد.

این امر مورد اتفاق همه فقهای اسلام است، احادیث متعددی بر حرمت سقط جنین دلالت می کند، در حقوق اسلام هرکس موجب سقط جنین شود قاتل محسوب می شود، حق حیات تنها اختصاص به زمان بعد از تولد ندارد، بلکه به قبل از تولد هم برمی گردد، و جنین نیز حق زندگی دارد و هیچ کس حتی پدر و مادر حق ندارند، این حق را از او بگیرند.

در حقوق اسلام با توجه به میزان رشدی که جنین در رحم مادر دارد و مقدار زمانی که از انعقاد نطفه در رحم مادر می گذرد - اگر شخصی مرتکب عمل سقط جنین شود - محکوم به پرداخت دیه خواهد شد، اسلام نه تنها در چنین حالتی از زندگی یک فرد دفاع

^{۳۵} سوره مبارکه نساء، آیه شریفه ۲۹-۳۰

می کند، یا به عبارت دیگر علاوه بر اینکه برایش حق حیات قائل است، حق مالکیت هم برایش قائل است. به عنوان مثال: اگر شخصی از دنیا برود و این شخص یک زوجه دارد و زوجه در رحم خود نطفه و جنین دارد، وارثان باید برای تقسیم ارث دست نگاه دارند تا جنین زنده به دنیا بیاید و سپس تقسیم ارث نمایند و در غیر اینصورت، می بایست میزان سهم دو پسر را محفوظ دارند. همچنین بر اساس قوانین مجازات اسلامی افرادی که بدون عذر موجه قانونی اقدام به از بین بردن جنین نمایند طبق قوانین مذکور مستحق مجازات خواهند بود.^{۳۶}

^{۳۶} ماده ۴۸۷ قانون مجازات اسلامی: دیه نطفه ای که در روز اول در رحم زن مستقر شود: ۲۰ دینار، دیه نطفه ای که در تبدیل به نقطه خون شود: ۴۰ دینار، دیه نطفه ای که در تبدیل به تکه ای گوشت شود: ۶۰ دینار، دیه جنینی که در تبدیل به استخوان شود: ۸۰ دینار، دیه جنینی که در کامل شود: ۱۰۰ دینار و نهایتاً دیه جنینی که روح در بدن او دمیده شده است کامل است. در مراحل پنجگانه فوق هیچ فرقی میان پسر و دختر از نظر میزان دیه وجود ندارد. جنین که جنسیت آن مشخص است، پسر، دیه کامل و دختر نصف دیه کامل دارد و اگر مشبه باشد، سه ربع دیه کامل دارد.

ماده ۴۸۸ قانون مجازات اسلامی: هرگاه در اثر کشتن مادر جنین بمیرد و یا سقط شود، جنین در هر مرحله رشد باشد دیه جنین به دیه مادر اضافه می شود.

ماده ۴۸۹ قانون مجازات اسلامی: هرگاه زنی جنین خود را سقط کند، دیه آن در هر مرحله ای از رشد باشد، باید دیه را پرداخت نماید و خود از این دیه سهمی نمی برد.

ماده ۴۹۰ قانون مجازات اسلامی: هرگاه چند جنین در یک رحم باشند، هریک از آنها یک دیه جدا دارند و دیه جنین به دیه مادر اضافه می شود.

ماده ۶۲۲ قانون مجازات اسلامی: جانی، عالماً و عاملاً از روی ضرب یا اذیت و آزار باعث این شود که زن باردار سقط جنین کند علاوه بر پرداخت دیه یا قصاص، به حبس از یک سال تا سه سال محکوم است.

ماده ۶۲۳ قانون مجازات اسلامی: کسانی که مادر را در این امر عالماً و عاملاً معاونت کرده اند، یا کمک کنند از دارو و وسایل دیگر استعمال کند به ۳ تا ۶ ماه حبس محکوم خواهد شد. مگر آنکه ثابت شود این اقدام برای حفظ حیات مادر است.

ماده ۶۲۴ قانون مجازات اسلامی: جانی، پزشک، ماما یا فروشنده دارو و یا هر شخص دیگری مبادرت به سقط جنین کند در این حالت علاوه بر پرداخت دیه به حبس از دو تا پنج سال محکوم می شوند.

موارد مجاز سقط جنین از دیدگاه اسلام:

- (۱) اگر جنین در رحم فوت کند.
- (۲) با ادامه بارداری خطری حیات مادر را تهدید کند.
- (۳) زمانی که سلامت مادر در خطر باشد.
- (۴) حمل و ولادت هرج شدید برای مادر ایجاد کند.
- (۵) نطفه از راه زنا منعقد شده باشد.

فصل دوم: آزادی تفکر و عقیده:

شاید یکی از حقوقی که در نظام اسلامی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است، موضوع آزادی عقیده باشد. عقیده در لغت به معنای بسته شدن، منعقد گردیدن و گره خوردن آمده است؛ یعنی امری که با ذهن و روح و روان انسان پیوند خورده است. عقیده در اسلام آزاد است و کسی را به جرم عقیده نباید مورد آزار و اذیت قرار داد. از نظر اسلام اکراهی در پذیرش عقیده نیست و به هیچوجه دعوت به سوی اسلام به معنای اجبار به پذیرش اسلام نمی باشد. اصولاً فراخوان و دعوت امری است طبیعی و هر فکر و اندیشه چنین حقی را دارا می باشد. از بیان روش دعوت اسلامی برمی آید که هیچ جبر و اکراهی در پذیرش نیست و عدم پذیرش هم تهدیدی متوجه فرد دعوت شونده نمی باشد.

«ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن» «ای پیغمبر! مردمان را با سخنان استوار و

بجا و اندرزهای نیکو و زیبا به راه پروردگارت فراخوان، و با ایشان به شیوه هر چه نیکوتر و بهتر گفتگو کن...»^{۳۷}.

چون در کار دین، و پذیرش دین اکراه و اجباری نیست. انتخاب و پذیرش و عدم پذیرش بیانگر آزادی در اسلام است.

«لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» «در کار دین اکراه روا نیست، چرا که راه از بیراهه به روشنی آشکار شده است»^{۳۸}.

^{۳۷} سوره مبارکه نحل، آیه ۱۲۰.

^{۳۸} سوره مبارکه بقره، آیه ۲۵۶.

عقیده از نظر خاستگاه، گونه های مختلفی دارد؛ زیرا ممکن است نتیجه اندیشه و برهان باشد یا نتیجه وهم و خیال یا بازتاب عاداتها و غیر آن. عقیده ممکن است حتی ضدارزش هم باشد؛ یعنی به اموری معتقد شود که جنبه ارزشی ندارند. چنان که بسیاری از مردم جهان عقیده دارند که ماده، یا انسان یا طبیعت، اصیل است. گاهی هم انسان را حیوانی مدرن می دانند که تفاوت چندانی با حیوانات دیگر ندارد و بر این باورند که باید فرصت را غنیمت شمرد و از فلسفه های التذادی بهره جست. گروهی نیز انسان را موجودی پوچ و بیهوده می دانند.^{۳۹}

در این عقاید، هرگز حقانیت و قداستی نهفته نیست. در مقابل اینها، عقیده به کرامت ها و ارزش های الهی، قداست دارد و بر مبنای استدلال و برهان و مستند بر سنجش امور، بایسته و رواست. عقیده اصیل، امری بی پایه نیست و نمی توان آن را با برانگیختن احساسات و عواطف پذیرفت. چنین عقیده ای آن گاه به دست می آید که دارای پایه ها و مبنای خردپذیر باشد که عبارتند از:

- (۱) با اندیشه های عالی معارضه ندارد
- (۲) با کرامت ها و ارجمندی های انسان سازگار است
- (۳) بر اساس واقعیت ها استوار است؛ نه اوهام و پندارها
- (۴) در حقایق نهفته در جهان هستی ریشه دارد
- (۵) غایت دارد و فلسفه ای روشن را برای زیستن متعالی انسان فراهم می سازد
- (۶) انسان را به مرحله نهایی کمال و تعالی می رساند که هدف آفرینش انسان است

تفاوت اندیشه و عقیده

اندیشیدن، عبارت است از به کارگیری نیروی عقل برای یافتن حقایق. از این رو، اندیشه، باید کاملاً آزاد باشد تا بتواند به حقیقت دست پیدا کند و این همان چیزی است که اسلام با خطاب هایی چون: «فلا تتفکرون»^{۴۰} بر آن تأکید و اصرار فراوانی دارد. به

^{۳۹} پوچ‌گرایی یا نیهیلیسم (برگرفته از nihil لاتین به معنای هیچ) یک دکترین فلسفی است که زندگی را بدون معنا و هدف خارجی یا ارزش‌های اخلاقی درونی می‌داند. نیهیلیسم نخستین بار در قرن ۱۹ روسیه و در اوایل دوران حکومت الکساندر دوم به وجود آمد و گسترش یافت. اولین بار ایوان تورگینف بود که در رمان مشهور پدران و پسران این واژه را از طریق شخصیت بازاروف نیهیلیست مشهور کرد. این تفکر در نتیجه ویرانی‌های حاصل از دو جنگ جهانی اروپا رشد گسترده‌ای کرد.

^{۴۰} قُلْ لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنَّا أَنْبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَىٰ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ. به شما نمی گویم که خزاین خدا نزد من است و علم غیب هم نمی دانم، و نمی گویم که فرشته ای هستم تنها از چیزی پیروی می کنم که بر من نازل شده است بگو: آیا نابینا و بینا یکسانند؟ چرا نمی اندیشید؟ (چرا فکر نمی کنید؟). سوره مبارکه انعام، آیه ۵۰

علاوه، اسلام با تقلید کورکورانه، نادانی، پیروی از هوا و هوس و هر چیزی که فکر انسان را در بند کشد و از حرکت آزادانه آن جلوگیری کند، به شدت مبارزه می کند.

عقیده عبارت است از باور انسان نسبت به یک حقیقت. از آنجا که در هر زمینه ای، حقیقت نمی تواند بیش از یک چیز باشد، تنها یک باور صحیح است. بنابراین، تأیید و آزادی همه باورها، با هیچ حقیقتی سازگاری ندارد. باور و عقیده صحیح در زمینه حقایق اصلی هستی را پروردگار برای بشر بیان کرده است تا او راه صحیح زندگی را پیدا کند و از حیرت و سرگردانی نجات یابد. پس تمام تلاش اسلام آن است که صحت عقیده خاصی؛ یعنی همان عقیده الهی و توحیدی را ثابت کند. تلاش پیامبران نیز در همین راستا صورت گرفته است. اگر اسلام بگوید انسانها در پذیرش هر عقیده ای، آزاد و مجازند، معنایش این است که اسلام همه عقاید - حتی عقاید مخالف با توحید - را صحیح می داند و این، تناقضی آشکار است؛ درست مانند آنکه یک استاد ریاضی با تلاش فراوان ثابت کند پاسخ درست فلان مسئله، «الف» است و آن گاه بگوید: شما آزاد هستید هر پاسخ دیگری را هم به عنوان پاسخ درست انتخاب کنید. تناقض این دو گفتار کاملاً روشن است. بنابراین، اگر کسی هر پاسخ دیگری جز «الف» را انتخاب کند، هیچ گاه پذیرفته نخواهد شد.

بر همین اساس، قرآن می فرماید:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ؛ همانا دین نزد خداوند، اسلام است. (سوره مبارکه آل عمران، آیه ۱۹)

و يَا : وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ؛ هر کس جز اسلام، دینی را برگزیند، هرگز از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت از زیان کاران خواهد بود. (سوره مبارکه آل عمران، آیه ۸۵)

با توجه به تفاوت اندیشه و عقیده، می توان به تفاوت آزادی در این دو مورد پی برد. شهید مرتضی مطهری در این باره چنین نوشته است:

فرق است میان آزادی تفکر و آزادی عقیده. آزادی تفکر ناشی از همان استعداد انسانی بشر است که می تواند در مسائل بیاندهد. این استعداد بشری حتماً باید آزاد باشد. پیشرفت و تکامل بشر در گرو آزادی است، اما آزادی عقیده، خصوصیت دیگری دارد و می دانید که هر عقیده ای ناشی از تفکر صحیح و درست نیست. منشأ بسیاری از عقاید، یک سلسله عادت ها و تقلیدها و تعصب هاست. عقیده به این معنا نه تنها راه گشا نیست، که به عکس، نوعی انعقاد اندیشه به حساب می آید؛ یعنی فکر انسان در چنین حالتی به عوض اینکه باز و فعال باشد، بسته و منعقد شده است و در اینجاست که آن قوه مقدس تفکر به دلیل این انعقاد و وابستگی در درون انسان، اسیر و زندانی می شود. آزادی عقیده در معنای اخیر، نه تنها مفید نیست، بلکه زیان بارترین اثر را برای فرد و جامعه به دنبال دارد. آیا در مورد انسان که یک سنگ را می پرستد، باید بگوییم چون فکر کرده و به طور منطقی به اینجا

رسیده و نیز به دلیل اینکه عقیده محترم است، پس باید به عقیده او احترام بگذاریم و ممانعتی برای او در پرستش بت ایجاد نکنیم یا باید کاری کنیم که عقل و فکر او را از اسارت این عقیده آزاد کنیم؛ یعنی همان کاری را بکنیم که ابراهیم خلیل الله کرد... حالا کار حضرت ابراهیم را چگونه تفسیر کنیم؟ آیا کاری که ابراهیم علیه السلام کرد برخلاف آزادی عقیده به معنای رایج آن بود که می گوید: عقیده هرکس باید آزاد باشد یا آنکه در خدمت آزادی عقیده به معنای واقعی آن بود. اگر حضرت ابراهیم می گفت چون این بت ها مورد احترام میلیون ها انسان هستند، پس من هم به آنها احترام می گذارم؛ یعنی درست همان چیزی را ابراز می کرد که اکنون عقیده ای بسیار رایج است. آیا کار درست و صحیحی انجام داده بود؟ از نظر اسلام، این اغرای (ترغیب نمودن) به جهل است؛ نه خدمت به آزادی.

بنابراین، اگر مقصود از آزادی عقیده این است که افراد در معارف اصلی و اساسی دینی آزاد باشند و خود را ملزم به عقیده و آرمانی نکنند و اهل دیانت در برابر انحراف بی تفاوت باشند، در نادرستی آن تردیدی نیست؛ زیرا اسلام به توحید دعوت می کند و شرک و بت پرستی با توحید ناسازگار است. ولی اگر مقصود این است که چون عقیده پدید آمده، ادراک تصدیقی در ذهن انسان است و کار اختیاری نیست که منع آن ممکن باشد یا کسی را برای پذیرفتن آن اجبار کرد، سخن درستی است. از این رو، اسلام در عین حال که برای ایمان آوردن انسان ها اهمیت قائل است، کسی را برای پذیرفتن آن الزام و اجبار نمی کند و اجبار را مفید نمی داند. اگر هم کسی عقیده ای را پذیرفت، او را مجبور نمی کند تا از عقیده خود دست بردارد. دین مبین اسلام، کسی را به خاطر عقیده اش مورد تعقیب و آزار قرار نمی دهد.

از سوی دیگر، بر اساس این تفسیر، آزادی عقیده به این معنا نیست که اسلام نسبت به هر عقیده ای، بی تفاوت باشد. در اسلام، مجبور نکردن و در نهایت، فراهم کردن فرصت و برقراری امنیت برای بیان عقاید مخالف و موافق، مطرح است و این با تأیید کردن و بی تفاوت بودن فرق دارد. ممکن است هم آزادی بیان عقیده وجود داشته باشد و هم بتوان برای آگاهی و ارشاد مردم از روش های تبلیغی بهره گرفت .

محدوده آزادی عقیده

آیا عقیده، مطلق است یا محدود؟ ملاک انتخاب عقیده چیست؟ برای پاسخ به این پرسش ها باید به نکته های زیر توجه کرد:

(۱) عقیده مطلق، آزاد نیست، بلکه حد و مرز قرار دادن برای آزادی عقیده امری لازم و ضروری است. عقیده ای که انسان انتخاب می کند، همیشه بر مبنای تفکر و اندیشه نیست، بلکه در بیشتر موارد بر اساس تقلید و پیروی کورکورانه از بزرگان و پدر و مادر یا تأثیر پذیرفته از محیط است. گاهی نیز بر اساس احساسات، عقیده ای ایجاد می شود و از آن جهت که دل بستگی ها موجب

تعصب، جمود، خمود و سکون است، بشر نمی تواند در عقیده مطلقاً آزاد باشد.

۲) آزادی در اعتقادهایی مجاز است که مبتنی بر اندیشه باشد. در واقع، آزادی چنین عقیده ای به آزادی فکری مستند است. آدمی حق ندارد که هر عقیده ای را برگزیند، با آن زندگی کند، آن را آشکار سازد و دیگران را نیز بدان بخواند. اسلام به عقایدی که مبتنی بر تفکر منطقی، عقلانی و برهانی است، احترام می گذارد و بر این باور است که گزینش و بیان چنین عقایدی در چارچوب خاص اجتماعی آزاد است. تنها صاحبان چنین عقایدی حق دارند عقاید خود را آزادانه بیان کنند و دیگران را بدان فراخوانند. آزادی در عقایدی که حاصل شیوه های غیرمنطقی همچون: تقلید، تعصب، منافع فردی و گروهی، دل بستگی ها و احساسات باشد، به هیچ وجه جایز نیست؛ زیرا این نوع عقیده ها نوعی خشک اندیشی و ایستایی است که در این صورت، قوه اندیشه در درون انسان اسیر می شود و آزادی چنین عقیده ای برای جامعه زیان بار است.

آیا می توان گفت کسی که بت می پرستد، در این عقیده آزاد است و باید به عقیده او احترام گذاشت؟ در پاسخ می گوئیم ما باید اندیشه او را آزاد کنیم و از اسارت درآوریم. قرآن کریم پس از بیان رویداد شکستن بت ها و قرار دادن تبر بر گردن بت بزرگ به دست حضرت ابراهیم علیه السلام می فرماید: «فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ» «سوره مبارکه انبیاء، آیه ۶۴»؛ یعنی آنها به خود بازگشتند و در اصل، به عقل و اندیشه و منطق صحیح برگشتند. رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز در فتح مکه تمام بت ها را شکست؛ زیرا آنها را عامل اسارت مردم می دانست و این گونه آنان را آزاد ساخت. احترام به عقیده خرافی بت پرستی، هیچ گونه توجیه خردمندانه ای ندارد و تنها تقلیدی کورکورانه است که از پیشینیان به ارث رسیده است. بنابراین، اگر عقیده ای برخلاف عقل و منطق و شرافت انسانی انسان باشد، حرمت ندارد و تنها آن عقیده ای محترم است که بر مبنای اندیشه و خردورزی باشد. در نتیجه انسان از نظر فلسفی و تکوینی در پذیرش عقیده، آزاد و مختار است، ولی از نظر تشریحی، عقیده ای جز اسلام از او پذیرفته نمی شود. اسلام، خود را برترین عقاید و ادیان می داند و بر این باور است که اگر فردی سالم و منصف به تحقیق بپردازد، با کمال میل، اسلام را بخواهد گزید و سعادت و ثواب کامل اخروی بهره او می گردد. می دانیم که اسلام، عنوان عام تمامی ادیان و حیانی در ظرف اعتبار خود است و پس از بعثت حضرت محمد صلی الله علیه و آله، عنوان خاص دین محمدی است. از این رو، هر عقیده ای نمی تواند آدمی را به سعادت کامل و ثواب تمام برساند.

به طور کلی، باید گفت:

۱) اسلام، اکراه و اجبار در گزینش عقیده از جمله دین اسلام را مردود شمرده است.

۲) در پذیرش اسلام و اعتقادهای اسلامی، تحقیق و یقین، شرط لازم است و تقلید، پذیرفته نیست.

۳) در دعوت به اسلام، روش های حکمت (برهان و استدلال)، موعظه حسنه و جدال احسن توصیه شده است، نه زور و اجبار و

اکراه. سیره اولیای دین همواره تکیه بر مباحثه و گفت و گوهای آزاد علمی با ارباب ادیان و عقاید دیگر بوده است، نه سرکوب و تحمیل و تفتیش عقیده.

۴) اسلام، جهاد ابتدایی را با شرایط بسیار دقیقی به عنوان رفع موانع آزادی عقل و عقیده تجویز کرده است تا محیطی پدید آید که انسان ها بتوانند آزادانه به ندای فطرت خداجوی خود پاسخ دهند. مراد از جهاد، تحمیل دین و مسلمان کردن به زور شمشیر نیست.

۵) اگر کسی اسلام را نپذیرفت، اجبار در تغییر عقیده او به اسلام مجاز نیست. او آزاد است بر عقیده خود بماند و تا این عقیده (غیراسلامی) بیان نشود، از هیچ حقوقی محروم نمی شود.

۶) تفتیش عقیده مجاز نیست.

ناگفته نماند که اسلام به گزینش آزاد توجه دارد و اگر کسی عقیده دیگری را پذیرفت، صرف داشتن عقیده (بدون ابراز، ترویج و تبلیغ) را سزاوار مجازات دنیوی نمی داند. به بیان دیگر، اسلام آزادی عقیده را به رسمیت شناخته است، بدون اینکه حقانیت دیگر عقاید را بپذیرد. عقیده گرچه ممکن است حاصل اندیشیدن باشد؛ ولی عین اندیشیدن نیست، بلکه معمولاً شکل دهنده و راهبر عمل است. اسلام، غیرمسلمان را دعوت می کند که در حقانیت اسلام بیاندیشد و اگر آن را دریافت، بپذیرد و اگر نپذیرفت، او را به پذیرش اسلام ملزم نمی کند. در فقه اسلامی، خروج مسلمان از دین مبین اسلام، مجاز نیست و آزادی عقیده در اسلام نیز تا جایی است که ضروریات دین مورد تعرض و انکار قرار نگیرد. آزادی انسان در انتخاب عقیده، امری ضروری است و تسخیر قلوب که لازمه باور و رکن اعتقادات است، با اکراه ممکن نمی شود. بنابراین، اسلام آزادی انتخاب و ایمان آگاهانه را به عنوان اصلی از اصول اساسی مکتب، پذیرفته و مردمان را از اکراه و اجبار بر دین باز داشته است. قتال و جنگ نیز، نه برای دعوت و اجبار بر دین، که در راه رفع موانع دعوت و جلوگیری از فتنه و ستم، تشریح و تجویز شده است.

فصل سوم : آزادی بیان و قلم

در مورد آزادی بیان، نظام اسلامی برای ابراز اندیشه و بیان؛ حق ویژه‌ای قائل است. خالق انسان همزمان با خلقت انسان یکی از نعمتهای مورد توجه بعد از خلقت انسان را نام ببرید و آن هم « بیان » است. «الرحمن* علم القرآن* خلق الإنسان* علمه البیان». «خداوند مهربان، قرآن را یاد داد، انسان را آفرید* به او بیان آموخت»^{۴۱}.

^{۴۱} سوره مبارکه الرحمن ، آیات یکم الی چهارم

در نظام اسلامی فضای گفتگو آزاد است؛ اما به شرطی که بر اساس «حکمت و موعظه حسنه» باشد و حدود و مرز دیگران، اندیشه و عقیده دیگران را مورد تجاوز و تعدی قرار نگیرد. نص صریح قرآن آزادی بیان و گفت‌وگو را مشخص و معلوم نموده است.

تعریف بیان

بیان در لغت به معنای آشکار کردن و روشن ساختن، هویدایی، ظاهرکردگی و سخن رسا و فصیح است که از باطن خبر دهد. از مجموع معانی واژگانی برمی آید که ممکن است بیان، به وسیله نطق یا کتابت یا اشاره باشد که در هر حال، مطلبی را آشکار ساخته است و پرده از روی آن برمی دارد. امروزه بیان در قالب سخنرانی، مطبوعات، کتاب، اعلامیه، رسانه ها و مانند آن نمود بسیاری یافته است.

اهمیت و ضرورت آزادی بیان

بدون شک، آزادی از بزرگ ترین نعمت های زندگی و از گران بهاترین سرمایه های سعادت مادی و معنوی انسان است. میل به آزادی با سرشت بشر آمیخته و از گواراترین خواسته های طبیعی آدمی است. در اندیشه اسلامی، تکریم انسان که آیات قرآن و روایات به آن اشاره دارد، از مفهوم بسیار لطیف و در عین حال گسترده ای برخوردار است که همه ارزش ها و خوبی ها و کمال های انسانی، از جمله آزادی را در خود جای داده. آزادی، اصلی محکم و متقن در معرفی و بیان مقام و منزلت انسان است. از این رو، نه تنها یکی از حقوق مسلم انسان، بلکه از مشخصات و حدود و موجودیت او به شمار آمده است. آفریدگار جهان با سیطره ای که بر همه موجودات دارد، انسان را در حدود و اختیاراتی که بدو بخشیده است، مطلقاً، ملزم به عمل نساخته و فعالیت او را مانند حیوانات، به قوای طبیعی و غریزی محدود، نکرده، بلکه تنها به وسیله امر، نهی و ارشاد به پس آمد امور، کارهای او را انضباط و انتظام بخشیده و سرنوشت انسان را به اراده و اختیار او دانسته است.

در مکتب اسلام، بیدار ساختن انسان ها و رهاندن آنان از قید و بندهای گوناگون و بندگی انسان هایی همانند آنان، از عالی ترین هدف های پیامبران به شمار می رود:

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ سوره مبارکه اعراف، آیه ۱۵۷

دست یابی به آزادی و نجات از انواع بندگی های پنهان و آشکار، از مهم ترین هدف های هر مسلمانی است تا مبادا لحظه ای در اندیشه یکتاپرستی اش به تزلزل افتد و حلقه بندگی غیرخدا را به گوش گیرد و در نتیجه، گوهر ارزشمند آزادی را به رایگان از دست بدهد. با نگرشی که از اسلام به منزلت و مرتبت انسان سراغ داریم، دیدگاه اسلام نسبت به آزادی بیان که از مهم ترین مظاهر

آزادی انسانی است، به خوبی روشن می شود؛ زیرا اسلام، آن را جزو حقوق مسلم انسانی شمرده و به انسان، از آن جهت که انسان است، این آزادی را عطا کرده است. در همین راستا، بیان و قلم که جلوه های این نوع آزادی است، مورد تقدیس و تکریم قرار گرفته است. خداوند متعال، نعمت بیان را در ردیف نعمت آفرینش انسان بر شمرده و به قلم و آنچه از آن می تراود، سوگند یاد کرده است^{۴۲}.

رمز ترقی اندیشه ها و بهره مندی های ناشی از آن، در اظهار نظر و تضارب آرا نهفته است. ابتکار و نوآوری، مرهون محیط آزاد اجتماعی است. آزادی گفتار، وحدت و هم بستگی را در جامعه گسترش می دهد و با کاهش کینه ها، نقاط ضعف، سستی و نارسایی های پنهان یک جامعه را آشکار می کند و در نهایت، مانع از پیدایش استبداد، اختناق و طغیان اجتماعی می گردد. در مقابل، جلوگیری از بیان افکار و عقاید، موجب تنبلی مغزها و سلب قوه ابتکار می شود؛ افراد، قالبی بار می آیند؛ جوانه های استعداد می خشکد؛ حرکت و تحول افول می کند؛ زمینه نفاق، اختلاف، پنهان کاری و نافرمانی به وجود می آید و زمینه های انحراف و بدعت پدیدار می گردد.

گذشته از این، دلایل دیگری درباره آزادی بیان مطرح است که اهمیت و حساسیت آن را آشکار می سازد:

(۱) در طول تاریخ، زمام داران ستم کار از دین استفاده های ناروایی کرده و استبداد دینی را به خدمت مقاصد شوم خود درآورده اند. در تاریخ مسیحیت، سردمداران کلیسا به نام دفاع از دینانت چه بسیار زبان ها را بریده و قلم ها را شکسته اند. در تاریخ اسلام نیز با وجود سیره روشن پیشوایان صدر اسلام در مورد آزادی بیان، بنی امیه و بنی عباس، از دینانت، سوءاستفاده های بی شمار کردند و به نام دین، به حذف بسیاری از زبان آوران و بزرگان دین پرداختند. این حرکت پلید در دوران خفقان حکومت های مستبد از جمله معاویه بن ابوسفیان بنیان نهاده شد. گفتنی است در تحلیل تاریخ اسلام، فصلی را به «پایان آزادی ابراز عقیده» اختصاص داده و معاویه را سردمدار این جریان قلمداد کرده اند.

(۲) استعمارگران نیز همواره از دموکراسی و آزادی عقیده و بیان، سوءاستفاده های بسیاری کرده اند. آنان به نام آزادی بیان و عقیده، شدیدترین ضربه ها را بر آزادی وارد آورده و زیر لوای آن، به ویژه در کشورهای جهان سوم و اسلامی، به تفرقه افکنی و مسلک سازی پرداخته و ارزش های والای دینی و انسانی را به بازی گرفته اند. از جمله ترفند دشمنان آزادی را در دفاع همه جانبه از سلمان رشدی، نویسنده کتاب آیات شیطانی می بینیم که با حربه آزادی بیان و عقیده، به مقدسات میلیون ها انسان توهین روا می دارند. این در حالی است که در بسیاری از سرزمین های مدعی دموکراسی، به نام دفاع از قانون، مانع آزادی های مشروع مسلمانان در انجام فرایض مذهبی شان می شوند.

^{۴۲} ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ؛ نون، سوگند به قلم و آنچه می نویسند. سوره مبارکه قلم، آیه ۱

۳) بیشتر صاحب نظران اسلامی، اصل آزادی بیان را قبول دارند، ولی در ابعاد آن دچار اختلاف شده اند.

بنابراین، ابعاد گوناگون موضوع می بایست بررسی شود. از جمله، آیا آزادی حقی است مربوط به همه انسان ها یا ویژه گروهی خاص؟ نکته دیگر در قلمرو آزادی، اینکه آیا تنها عرصه سیاسی و اجتماعی را شامل می شود یا مسائل مربوط به عقیده و اندیشه را نیز در بر می گیرد؟ همچنین باید مشخص شود آیا در تمام مسائل اسلامی، اعم از اصول و فروع، حق تحقیق و تفحص وجود دارد یا اینکه مسلمانان از اظهار نظر در مسائل اعتقادی و اصول دین محرومند؟ نکته دیگر اینکه حدود آزادی باید بر اساس متون دینی معتبر مشخص شود و گرنه اصل وجود حد و مرز برای آزادی، از جمله آزادی بیان، امری است عقلایی و مورد پذیرش همگان .

قلمرو آزادی بیان

از مطالب گذشته روشن شد که اسلام، آزادی بیان و قلم را برای همگان، در جامعه اسلامی پذیرفته، ولی حدود و مقرراتی برای آن مشخص کرده است. این محدودیت ها و شرایط، بیش از آنکه مقرراتی دست و پاگیر و سانسوری تحمل ناپذیر باشد، دستورهایی است در راستای استفاده بهتر از آزادی که در صورت رعایت نکردن آن، نه تنها آزادی همگان در جامعه تحقق پیدا نمی کند که به ضدارزش تبدیل خواهد شد و هرج و مرج فرهنگی پدید خواهد آمد.

مهم ترین محدودیت هایی که در این زمینه وجود دارد، عبارتند از :

۱) ممنوعیت توهین به مقدسات

یکی از مطالبی که در مقام بیان عقیده و فکر می بایست رعایت گردد، خودداری از توهین به مقدسات اسلامی است. اساساً اهانت به مقدسات دیگران و برخورد غیرمنطقی، نه تنها کمکی به اثبات مدعا و مطلب نخواهد کرد که تنفر، انزجار و واکنش طرف مقابل را نیز در پی خواهد آورد و چنین عملی در هیچ شرایطی، از کسی پذیرفته نیست.

اسلام، مسلمانان را از اهانت به مقدسات دیگران برحذر داشته است^{۴۳}. اسلام، توهین به مقدسات اسلامی را به هیچ عنوان، تحمل نمی کند و برای توهین کننده به مقدسات اسلامی، مجازات های شدیدی در نظر گرفته است .

^{۴۳} لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ كِسَانِي رَا كَغَيْرِ خَدَاوَنَد دَعْوَتِ مِي كَنَنَد (كَاْفِرَان)، دَشَنَام نَدَهِيْد؛ زِيْرَا اَنَهَا نِيْز هَمِيْن كَار رَا بَا خَدَاي شَمَا خَوَاهَنَد كَرَد. سُوْرَه مَبَارَكَه اَنْعَام آيَه ۱۰۸

۲) ممنوعیت هتک افراد

آبروی انسان ها در قلم و بیان باید حفظ شود و آزادی بیان را نباید وسیله ای برای هتک شخصیت های محترم و بدگویی از یکدیگر قرار داد. امام صادق علیه السلامی فرماید: «اذ الناس من اهان الناس؛ خوارترین مردم کسی است که مردم را خوار بدارد. بنابراین، آبروی مسلمان، محترم بوده و یکی از وظایف مردم، پاسداری از آن است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در این باره می فرماید: «هرکس پرده ای از روی آبروی برادر خود بردارد، پرده هایی از آتش او را فرامی گیرد. در روایت دیگری آمده است:

اخلاق مؤمن از بزرگی و عظمت و توانایی های خداوند است. پس تمسخر اخلاق مؤمن یا رد گفتار او رد خداوند است. حرمت توهین به اشخاص به مسلمانان اختصاص ندارد، بلکه اهانت به کافر ذمی نیز ممنوع و حرام است. به طور کلی، از همه این دستورها برمی آید که آزادی بیان به حفظ کرامت، آبرو و حیثیت افراد محدود است.

۳) ممنوعیت افشای اسرار و شایعه پراکنی و وجوب دفاع از حیثیت نظام

هر نظام حکومتی اسراری دارد که برای پنهان ماندن آن از دید نامحرمان و ناهلان می کوشد و کسی که به افشا و کشف آن دست زند، خیانت کار به شمار می رود و از آزادی بیان محروم می شود. نظام اسلامی نیز از این ویژگی برخوردار است و اسراری دارد که هیچ کس آزاد نیست به نشر و افشای آن بپردازد.

قرآن کریم با صراحت، مسلمانان را از پخش اطلاعات امنیتی سرزمین اسلامی نهی کرده است و انتشار اسرار نظام اسلامی و مسلمانان را گرچه با ادعای دل سوزانه باشد، خیانت می نامد و مردم را از خیانت به خدا و رسول که در اینجا یکی از مصداق های اصلی اش همان افشای اسرار اسلام است، برحذر می دارد.^{۴۴} همچنین قرآن کریم، مردمانی را که اخبار و اطلاعات را بدون تحقیق و بررسی، در جامعه منتشر و اعتماد عمومی را متزلزل می سازند، نکوهیده و خواستار ارجاع شایعه ها و اخبار به صاحب نظران و آگاهان گردیده است تا جامعه را آشوب نگیرد^{۴۵}:

^{۴۴} يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ای کسانی که ایمان آورده اید! به خدا و پیامبر خیانت نکنید! و (نیز) در امانت های خود خیانت روا مدارید، در حالی که می دانید (این کار، گناه بزرگی است)! سوره مبارکه انفال، آیه ۲۷

^{۴۵} إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ. هنگامی که خبری از پیروزی و شکست به آنها برسد، (بدون تحقیق) آن را شایع می سازند و اگر آن را به پیامبر و پیشوایان ارجاع دهند، از ریشه های مسائل آگاه

آبرو و حیثیت نظام اسلامی از مسائلی است که باید از تعرض دشمنان محفوظ بماند. در هتک حیثیت نظام که در مواردی به هتک حرمت اسلام برمی گردد، هیچ کس آزاد نیست.

مرز میان خیرخواهی و توطئه و مرز میان اموری که به حیثیت و اسرار نظام مربوط بوده و انتشار آن به سُستی نظام می انجامد با اموری که نشر آن موجب آگاهی مردم و تقویت نظام می شود، مرز دقیقی است که می بایست به درستی تشریح شود. چه بسا اشتباه میان این دو، گاه خسارت بزرگی را به بار آورده و حرمت شخصیت هایی محترم بی جهت هتک شده است .

۴) ممنوعیت توطئه

از محدودیت های دیگر آزادی بیان آن است که هیچ انسانی در پرتو نشر و تبلیغ افکار مکتبی و حزبی، اغراض فاسد سیاسی را دنبال نکند و هوای براندازی نظام حکومتی را در سر نپروراند، وگرنه نظام اسلامی مجاز خواهد بود که از نظر و آزادی بیان این گونه افراد جلوگیری کند. این مسئله به استدلال نیاز ندارد و همه عقلا بر این مطلب هم داستاند و این قاعده در تمام کشورهای مدعی دموکراسی نیز اعمال می شود.

ماجرای تخریب و سوزاندن مسجد ضرار به دستور پیامبر بر این استدلال مبتنی بود که گروهی، با اهداف توطئه گرانه قصد داشتند از این مسجد کمین گاهی برای کافران و نقطه نفوذی برای بیگانگان فراهم آورند^{۴۶}. نکته مهم در سلب آزادی سازندگان مسجد ضرار، روش منافقانه و تزویرگرانه این گروه به ظاهر مسلمانان، در ضربه زدن به پایه های اسلامی بود.

خواهند شد .سوره مبارکه نساء، آیه ۸۳

^{۴۶} الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لِيَخْلِفُنَا إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى أَنَا نَ كَمَا هُمْ يَكْفُرُونَ .سوره مبارکه توبه آیه ۱۰۷

فصل چهارم : انتخاب شغل و مسکن و ...

حق انتخاب شغل

در اسلام انتخاب شغل موضوع مهمی است، چرا که از یک سو بخش عمده ای از اوقات زندگی هر شخصی صرف کار و کسب درآمد برای تأمین معاش خود و خانواده اش می شود و شغلی را که انتخاب می کند نقش مهمی در شکل دهی به شخصیت، نگرش به زندگی، روابط اجتماعی و... از خود برجا می گذارد و از دیگر سو در تعالیم ارزشمند و آموزه های دینی، نکات زیبایی در خصوص فلسفه کار کردن، آداب و احکام آن و همچنین ملاکها و معیارهای انتخاب شغل بیان شده است .

تلاش در جهت کسب روزی حلال و خود را به سختی انداختن جهت این امر جهاد است و از نگاه اسلام، جهاد در راه خدا از بهترین نوع عبادات معرفی شده است .اسلام، شغل را در خدمت انسان و برای رسیدن به اهداف متعالی آفرینش او قرار داده تا بدان وسیله به منزلت حقیقی خود دست یابد و این نگرشی کاملاً والا و متمایز از نگاه امروزی دنیای مادی به این مسأله است که در عمل این انسانها هستند که همه عمر و سرمایه وجودی خود را وقف کار و شغل خود نموده اند .آنهم نه در جهت اهداف انسانی بلکه صرفاً در مسیر انگیزه های زیاده خواهی، تفاخر، امیال و خواهش های کم ارزش نفسانی و ...

چند نمونه از مهم ترین معیارهای انتخاب شغل در تعالیم دین؛

(۱) مستلزم فعل حرام نباشد و انسان را در معرض گناه قرار ندهد: معامله و کسب و کارهایی مانند خرید و فروش عین نجس، مال غصبی، چیزهایی که منافع معمولی آن حرام است مانند آلات موسیقی، فیلم ها و نوآرهایی که استفاده آنها جایز نباشد و... حرام و باطل معرفی شده اند. بعضی از مشاغل هم که انسان را در معرض گناه قرار می دهند مانند مواردی که شخص را ناگزیر از ارتباط بیش از اندازه با نامحرم می نماید که این معیار مهم حتماً باید از جانب زن و مرد در انتخاب شغل مورد توجه قرار گیرد. پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - می فرماید: «هر کس که از چیزهای شبهه ناک دوری گیرد دین و آبروی خود را از ارتکاب به محرمات برکنار داشته و هر که در چیزهای شبهه ناک افتد در حرام افتد مانند چوپانی که اطراف قرق (چراگاه) گوسفند چراند. بیم می رود که در قرق افتد»^{۴۷}.

(۲) دربردارنده مصالح اجتماع و سود رسانی به افراد جامعه باشد؛ در اسلام تمام کارهایی که برای جامعه و افراد مفید باشد مورد تأیید و تمجید قرار گرفته اند: مشاغلی مانند طبابت، زراعت، تعلیم و تزکیه افراد اجتماع، بنایی و معماری، خیاطی، مرزداری و

^{۴۷} نهج الفصاحه، ترجمه مرتضی فرید تنکابنی، نشر فرهنگ اسلامی، حدیث ۱۴۱۴

ساخت و تهیه سلاح برای حکومت الهی، تجارت، دانداری و... که هر کدام به نوعی در برطرف ساختن نیازهای جامعه و تقویت اجتماع مسلمین نقش مهمی دارند و در مقابل کسب درآمد از طریق کارهای کاذب مانند رباخواری، احتکار، کم فروشی و تمامی مشاغلی که بر ضرر مسلمانان و به نفع دشمنان و کفار باشد ممنوع و حرام است.^{۴۸}

پیامبر گرامی اسلام - صلی الله علیه و آله - فرمود: «روز قیامت ندا داده می شود که کجایند یاران افراد ستمکار و کسانی که برای آنها دواتی آماده کردند یا قلمی کشیدند، آنان را با همان ستمکاران محشور کنید»^{۴۹}.

۳) توجه به تفاوت‌های فردی: هر شخصی از توانمندیها، علایق و نگرشهایی که به نوعی ممتاز از دیگران و منحصر به اوست برخوردار می باشد که در نظر داشتن این نکته و سعی در انتخاب شغلی که مطابق با ویژگی های فردی او باشد، تأثیر به سزایی در موفقیت، رضایت شغلی، تعهد سازمانی و وجدان کاری او از خود برجا خواهد گذاشت. زن و مرد، باسواد و بی سواد، پیر و جوان، شهری و روستایی و... هر کدام استعداد و ویژگی مخصوص به خود را دارند که نباید نسبت به آن بی توجه و غافل باشند. هر چند که همیشه نمی توان این مطابقت را به طور کامل ایجاد کرد و در بعضی موارد و موقعیت ها، انسان به جهت عواملی خارج از اراده و میل باطنی خود و صرفاً برای تأمین ضروریات زندگی، مجبور به پذیرش شغل و عملی می شود که چاره ای از آن نیست اما سخن اینجاست که سمت و سوی تلاش و فعالیت انسان باید در جهت به عهده گرفتن شغلی باشد که مطابقت و همراهی بیشتری با توانایی و علایق شخصی و نگرش او داشته باشد.^{۵۰}

حضرت علی - علیه السلام - در کلام گهربار خود خطاب به مالک اشتر به ویژگی ها و صفات لازم برای هر کدام از مشاغل در جامعه اشاره می فرماید. درباره ویژگی های لازم برای قاضیان، عاملان حکومت، کارگزاران، نویسندگان، بازرگانان و صنعت گران به تفصیل بحث می کنند. مثلاً در مورد بازرگانان به صفاتی چون نیروی جسمانی، آشتی طلبی، مدارا، وسعت نظر، خوش معامله و سخاوتمند بودن و در مورد کارمندان و کارگزاران دولتی به خصلتی مانند تجربه، امانت، تقوی، سابقه درخشان و... اشاره می کنند.^{۵۱}

۴) هدفمند و توأم با برنامه: شغل و فعالیت اقتصادی شخص نباید به گونه ای باشد که تمام یا بخش عمده شبانه روز او را به خود اختصاص دهد. امام علی - علیه السلام - می فرماید: اوقات شبانه روز را به سه قسم باید تقسیم کرد؛ بخشی از وقت را باید برای کار اختصاص داد و از بقیه آن برای امور ضروری دیگری مثل عبادت، بهره مندی از لذات حلال زندگی، دید و بازدید با ارحام و دوستان

^{۴۸} روان شناسی اجتماعی، جمعی از مؤلفان، انتشارات سمت، سال ۱۳۸۲، ص ۴۹۲.

^{۴۹} وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۰، کتابفروشی اسلامیة، تهران: ۱۴۰۳ هـ.

^{۵۰} روان شناسی در کار، محمود ساعتچی، مرکز آموزش مدیریت دولتی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۷۴.

^{۵۱} نهج البلاغه، نامه ۵۳، ترجمه محمد دشتی (ره)، نشر مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین، ۱۳۸۲.

خوب باید استفاده کرد^{۵۲}.

ضمن آنکه انتخاب شغل باید هدفمند و با نگاه ارزشی و نگرشی الهی همراه باشد تا در بردارنده همه نیازهای آدمی اعم از نیازمندی های اقتصادی، روحی و روانی و معنوی باشد^{۵۳}.

۵) موجب حفظ آبرو و شأنت اجتماعی شخص باشد: حفظ آبرو از دیدگاه اسلام اهمیت فراوانی دارد، پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - می فرمایند: «آبرویتان را به وسیله اموالتان حفظ کنید^{۵۴}». و در بیان دیگری می فرمایند: «به عوض چیزی که انسان آبروی خویش را بدان محفوظ دارد برای او صدقه ای نویسند^{۵۵}».

در انتخاب شغل نیز این معنا باید مورد توجه باشد که بعضی از کارها ممکن است به آبرو و حیثیت اجتماعی فرد لطمه وارد سازد که در افراد و موقعیت های اجتماعی مختلف متفاوت می باشد. تحقیقات روان شناسان نشان می دهد که کارهایی که افراد، آن را دون شأن خود می دانند، احساس یکنواختی، نارضایتی شغلی، اندوه روانی و حتی بیماری جسمی برای افراد ایجاد می کند^{۵۶}.

مشاغل توصیه شده در اسلام

اسلام درصدد الهی شمردن کار است به این معنا که هدف از کار در اسلام صرفا مسائل مادی نیست. انسان از طریق کارهای مادی علاوه بر امرار معاش می تواند به سعادت آخرت نیز برسد، همانگونه که خداوند از بیکاری مومن نفرت دارد مومن نیز باید از کارهای بیهوده نفرت داشته باشد تا در جهت اخلاق الهی حرکت کرده باشد. بنابراین اگرچه کار موجب استقلال و عزت نفس، احساس اعتبار اجتماعی، کاهش مفاسد اجتماعی و... می شود اما کاری که موافق با جهت گیری الهی باشد علاوه بر موارد فوق برغنائی درونی فرد نیز می افزاید^{۵۷}.

در اسلام به بعضی از مشاغل توجه ویژه ای شده است از آنجا که زندگی انسان بر کار های تولیدی و از جمله کشاورزی بنا شده است. در این زمینه حضرت علی (ع) در تفسیر آیه «هوانشاکم من الارض واستعمرکم فیها» می فرماید: «خداوند مردم را امر کرده است زمین را آباد کنند تا بدین وسیله خوراکشان را از غلات و حبوبات و میوه و سایر روئیدنیها تأمین گردد و در آسایش زندگی

^{۵۲} بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۴۰، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ ق..

^{۵۳} اقتصاد در مکتب اسلام، سید موسی صدر، ص ۱۰۶، نشر بی تا.

^{۵۴} نهج الفصاحه، ترجمه مرتضی فرید تنکابنی، نشر فرهنگ اسلامی، ص ۳.

^{۵۵} همان

^{۵۶} روان شناسی اجتماعی، جمعی از مؤلفان، نشر سمت، سال ۱۳۸۲، ص ۴۸۵.

^{۵۷} محمدرضا مطهری، راهنمایی و مشاوره از دیدگاه اسلام

کنند.^{۵۸}

یکی دیگر از مشاغل مهمی که رسول اکرم به آن توجه خاصی داشت تجارت بود و در جوانی خود به آن پرداخت. علت اهمیت این شغل آن است که تاجران کالاهای مردم را برای فروش به جاهای دیگر و ممالک دیگر می برند و مایحتاج مردم را نیز تأمین می کنند. پیامبر اسلام در این زمینه می فرماید «همانا پاکیزه ترین شغل شغلی بازرگانانی است که چون سخن بگویند دروغ نگویند، هرگاه امانتی به آنها سپرده شود در آن خیانت نکنند، هرگاه وعده دهند خلاف وعده عمل نکنند، وقتی چیزی می فروشند تعریف نکنند، وقتی چیزی می خرند آن را نکوهش نکنند، هرگاه بدهکارند در پرداخت آن تعلل نورزند، هرگاه طلبکارند برای وصول طلب خود فشار نیاورند.»^{۵۹}

امام صادق مشاغل را به سه دسته کلی تقسیم می کند و آنها را در جهت گزینش کارتوصیه می کند که این دسته بندی به شرح زیر است:

(۱) نظام ولایت و موالی (نظام کارمندی و اداری)

(۲) تجارت در همه انواع آن

(۳) صنعت و فنون که شامل انواع گوناگون است

امام (ع) در این زمینه می فرماید: برخی از این مشاغل از جهاتی حلال از جهاتی حرام است، هرگاه این مشاغل باعث فریب و ضایع کردن حقوق دیگران یا ظلم به کسی باشد یا منبع فساد شود حرام است. برخی دیگر از مشاغل توصیه شده در اسلام به این شرح است: نانوائی، عطاری، بقالی، خیاطی، چوپانی و...

مشاغل مورد نکوهش در اسلام

خداوند در قرآن کریم درباره مذمت بعضی از مشاغل چنین می فرماید: «ای مردم با ایمان شراب، قمار، گذاشتن چیزی برای پرستیدن و فال گیری همه اینها حرام است و پلید و از اعمال شیطان است آنها را ترک کنید تا رستگار شوید. شیطان می خواهد به وسیله شراب، قمار، دشمنی و عداوت بین شما ایجاد کند.»

خرید و فروش هر چیزی که مایه فساد و تباهی است یا فروش مردار و یا خون و گوشت خوک یا گوشت پوست درندگان اعم از انواع

^{۵۸} حدیث تربیت، برگرفته شده از کتاب جوان از نظر عقل و احساس اثر استاد فرزانه علامه جعفری، ۱۳۶۱، نشر پیام آزادی

^{۵۹} محمد محمدی ری شهری، میزان الحکمه (جلد ۱۱) ترجمه، حمیدرضا شیخی، (۱۳۸۴)، انتشارات دارالحدیث

وحشی یا پرندگان . شراب یا هر چیز نجس دیگر ، همه اینها حرام شده اند وهمچنین خرید و فروش هر وسیله بازی یا قمار و هر چیزی که تقرب به غیر خدا باشد. یا موجب کفر و شرک و دیگر معاصی شود، یا هر چیزی که بابتی از بابهای ظلالت یا باطل را تقویت کند. برخی از مشاغل دیگری که در اسلام مورد نکوهش قرار گرفته است عبارتند از: کفن فروشی ، زرگری ، قصابی ، گندم فروشی ، برده فروشی ، احتکارطعام ، یاد دادن سحر، خرید و فروش بت و امثالهم.

حق انتخاب مسکن

یکی از دغدغه های بشر از نخستین روزهای خلقت تاکنون، دغدغه مسکن و سرپناه بوده است. ابتدا غارها محل سکناى مردمان شد و به مرور، تهیه سرپناه در اولویت برنامه های انسان قرار گرفت. در این میان، افراط و تفریطهای بسیاری صورت پذیرفته است و هر روز بر شدت آن افزوده می شود. برخی به دلیل اعراض از دنیا، خانواده خویش را در کوچک ترین سرپناه قرار می دهند و در سخت ترین شرایط زندگی می کنند و هیچ تلاشی برای آسایش خانواده انجام نمی دهند. آنان بر این باورند که در زندگی کوتاه مدت دنیا، تهیه خانه، امری غیرمنطقی است. در مقابل، عده ای دست از آب و گل برنمی دارند و هر روز در پی ساخت یک خانه و تنوع بیش تری هستند و خود نمی دانند هدفشان و نهایت آرزویشان در خانه سازی و تعویض مسکن چیست و حرص و ولع آنان در خانه، چه زمانی به سرانجام خواهد رسید؟

دین مبین اسلام برای جلوگیری از هرگونه افراط و تفریط در این امر به ارائه ویژگیها و شاخصه های اساسی در مسکن می پردازد و پیروان خویش را از هرگونه افراط و تفریط برحذر می دارد.^{۶۰}

ویژگی مسکن خوب

در بررسی آیات و روایات، گاه به دو واژه سعادت و شقاوت در امور معنوی برمی خوریم که منظور از آن، رسیدن انسان به بهشت و نعمتهای اخروی و یا افتادن در جهنم و معذب شدن در آن است که جز با ایمان و تقوا و یا کفر و شرک و گناه به وجود نمی آید. گاهی هم این دو واژه برای چگونگی استفاده از لذایذ مادی مشروع و نعمتهای دنیوی همچون همسر شایسته، خانه بزرگ، مرکب خوب، همسایه صالح و مانند آنها به کار می رود. رسول خدا صلی الله علیه و آله می فرماید: «مِنْ سَعَادَةِ الْمُسْلِمِ سَعَةُ الْمَسْكَنِ وَالْجَارُ الصَّالِحُ وَالْمَرْكَبُ الْهَيِّنِيُّ»؛ از سعادت مسلمان، خانه وسیع، همسایه شایسته و مرکب خوب است^{۶۱}.

^{۶۰} ماهنامه اطلاع رسانی، پژوهشی، آموزشی مبلغان شماره ۱۳۶ .

^{۶۱} خصال، شیخ صدوق، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۸۳

اسلام در صدد تأمین هر دو نوع سعادت معنوی و سعادت مادی است که خانه وسیع و خوب از جمله آنهاست؛ اسلام، ویژگیهای منحصر به فردی از خانه خوب و در شأن انسان مسلمان تبیین می‌کند که توجه به هر یک تأمین کننده سعادت دنیوی و اخروی انسان است.

چند ویژگی مهم خانه و مسکن از منظر اسلام :

الف. زمین مناسب

اولین ویژگی مهم برای مسکن مناسب، زمین آن است. اسلام، سه عامل: هوای خوب، آب فراوان و شیرین و زمین مناسب را برای احداث خانه مورد تأکید قرار می‌دهد.

در روایت است که حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «لَا تَطِيبُ السُّكْنَى إِلَّا بِثَلَاثِ الْهَوَاءِ الطَّيِّبِ وَالْمَاءِ الْغَزِيْرِ الْعَذْبِ وَ الْأَرْضِ الْخَوَّارَةِ؛ مسکن گزیدن خوش نمی‌گذرد مگر به سه چیز: هوای خوش، آب فراوان گوارا و شیرین و زمین حاصل خیز^{۶۲}». همچنین دقت در انتخاب محل و همسایه دو نکته مهم دیگر در انتخاب زمین یا مسکن است که مورد توجه اسلام قرار گرفته و بر آن تأکید شده است:

(۱) محل

محل زندگی و افرادی که در تعاملات اجتماعی در ارتباط مستقیم‌اند، تأثیر بسزایی در روش و منش انسان دارد. به تعبیر دیگر، شهرها و ساختمانها یکی از شاخصه‌های مهم بیان و نمایش هویت تمدن‌ها، فرهنگها و جوامع انسانی هستند. یکی از ویژگیهای شهرها سیمای ظاهری‌شان است که می‌توان از آن به عنوان یکی از شاخصهای معرفی هویت شهر و در نتیجه، هویت اهل آن نام برد. به یقین، زندگی در میان برخی فرق و ادیان با زندگی در میان مسلمانان متفاوت است. طبق سفارش شرع مقدس اسلام، مناسب‌ترین مکان برای زندگی یک مسلمان، در بین مسلمانان است و اختلاط با غیرمسلمانان و امتزاج روحی با آنان عواقب منفی بر فرد و خانواده خواهد داشت؛ چرا که محیط، آثار مؤثری بر فرد و خانواده می‌گذارد.

^{۶۲} تحف العقول، حسن بن شعبه حرانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق، ص ۳۲۰

خداوند عز وجل می فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَأَتَلَبَسُوا بِبِئْسَ أَغْدَائِي وَلَا تَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَغْدَائِي وَلَا تَسْأَلُوا مَسَالِكَ أَغْدَائِي فَتَكُونُوا أَغْدَائِي كَمَا هُمْ أَغْدَائِي؛» «به مؤمنان بگو جامه‌های دشمنان من را نپوشند، غذاهای آنها را نخورند و شیوه آنها را ادر امور مختلف] به کار نگیرند که در این صورت، مانند آنان، دشمن من می‌شوند»^{۶۳}.

آرامش یک محل نیز نکته مهم دیگری است که می‌تواند به عنوان مهم‌ترین ویژگی در انتخاب زمین یا خانه، مورد توجه قرار گیرد؛ خداوند متعال نیز، خانه را محل سکینه و آرامش معرفی می‌کند و می‌فرماید: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا» «خدا خانه‌هایتان را جای آرامستان قرار داد»^{۶۴}.

۲) همسایه

از جمله مسائلی که خواسته یا ناخواسته، تأثیر مثبت یا منفی بر فرد می‌گذارد دوست و همنشین است. به همین علت، اسلام، تأکید فراوانی بر انتخاب همنشین شایسته دارد. همسایه نیز همانند دوست، تأثیر بسیاری بر روحیات انسان دارد. اگر همسایه، با ایمان و صالح نباشد یا فرد مؤمن و خانواده‌اش را تحت تأثیر اعمال و رفتار خویش قرار می‌دهد و یا اعمال و رفتار او باعث سلب آسایش و آرامش می‌شود. بر این اساس، تحقیق درباره همسایگان، هنگام خرید زمین یا مسکن در اولویت است. امیرمؤمنان علیه السلام در کلامی می‌فرماید: «سَلِّ عَنِ الرَّفِيقِ قَبْلَ الطَّرِيقِ وَعَنِ الْجَارِ قَبْلَ الدَّارِ؛ پیش از راه از رفیق راه بپرس، و پیش از خرید خانه از همسایه بپرس»^{۶۵}.

البته همان‌گونه که لازم است انسان، هنگام انتخاب زمین یا خانه درباره محل و همسایگان تحقیق کند، هنگام فروش منزل یا زمین نیز مراعات همسایه ضروری است؛ بدین سبب اسلام تأکید می‌کند برای فروش خانه، همسایگان در اولویت‌اند تا مبادا خانه به فردی فروخته شود که اسباب اذیت و آزار همسایگان را فراهم سازد. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَبِيعَ عَقَارَهُ، فَلْيَعْرِضْهُ عَلَى جَارِهِ؛ زمانی که هر یک از شما اراده می‌کند زمین یا ملک خویش را بفروشد باید نخست به همسایه خویش پیشنهاد دهد»^{۶۶}. همچنین می‌فرماید: «جَارُ الدَّارِ أَحَقُّ بِدَارِ الْجَارِ وَالْأَرْضِ؛ همسایه خانه در خرید خانه یا زمین همسایه مقدم است»^{۶۷}.

^{۶۳} علل الشرایع، شیخ صدوق، قم، انتشارات مکتبه‌الداوری، ج ۲، ص ۳۴۸

^{۶۴} سوره مبارکه نحل، آیه ۸۰

^{۶۵} الکافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش، ج ۸، ص ۲۴

^{۶۶} نهج الفصاحه، ابو القاسم پاینده، تهران، دنیای دانش، چاپ چهارم، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۸۶.

^{۶۷} عوالی الثالی، ابن ابی جمهور احسانی، قم، انتشارات سید الشهداء علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۵۸

ب. ساختمان

امروزه ساختمان‌سازی با سرعت بسیار زیادی رو به گسترش است و لی متأسفانه مسئله‌ای که گاهی در ساختمانها مد نظر قرار نمی‌گیرد توجه به فرهنگ ایرانی-اسلامی و دوری از فرهنگ بیگانه است. این در حالی است که یکی از مهم‌ترین عوامل در امر ساختمان‌سازی، توجه به شگفتیهای معماری اسلامی و ظرافتهای خاصی است که در شرع اسلام به آن تاکید شده است؛ برای نمونه در معماری اسلامی حتی به مکان چاه آب آشامیدنی و چاه فاضلاب و مکان سرویسهای بهداشتی در ساختمان توجه شده است.^{۶۸} از امام صادق علیه السلام حکایت کرده‌اند که فرمود: «أَلَيْسَ مِنْ حُسْنِ التَّقْدِيرِ فِي بِنَاءِ الدَّارِ أَنْ يَكُونَ الْخَلَاءُ فِي أَسْتَرِ مَوْضِعٍ فِيهَا؟» آیا از نیکویی تقدیر خانه که آدمی بنا می‌کند آن نیست که بیت الخلا در پنهان‌ترین جاهای خانه باشد؟^{۶۹}

بنابراین خانه بزرگ از جمله مواردی است که مورد توجه اسلام قرار دارد. در سخنان بزرگان دین، یکی از خوشیها و نعمت‌های ممکن برای انسان‌ها در دنیا، تملک خانه وسیع معرفی شده است. امام کاظم علیه السلام درباره خوشی دنیا می‌فرماید: «سَعَةُ فِي الْمَنْزِلِ وَفَضْلٌ فِي الْخَادِمِ؛ (خوشی دنیا) در وسعت منزل و خوبی خدمتکار است»^{۷۰}.

اهمیت این موضوع به حدی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در یکی از دعاهای خویش، از خداوند متعال، خانه وسیع طلب می‌نماید: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي وَوَسِّعْ لِي فِي دَارِي وَبَارِكْ لِي فِي رِزْقِي؛ خدایا گناه مرا ببخش و خانه مرا وسعت بخش و روزی مرا مبارک گردان»^{۷۱}.

البته، شارع مقدس اسلام، هر خانه بزرگی را باعث سعادت دنیوی و اخروی ندانسته است. زیرا:

شاید نظر اسلام درباره بزرگی و وسیع بودن خانه، ناظر به انتخاب مکانی است که خانواده به راحتی در آن زندگی کند؛ به تعبیر اسلام به دنبال آن است که در خانه، فضایی مهیا شود که آسایش و آرامش خانواده را فراهم سازد و در چنین فضایی رفت و آمدهای اقوام و دوستان که در دین به طور فوق‌العاده‌ای بر آن تأکید شده است، به حداکثر برسد. اسلام عزیز با در نظر گرفتن چنین مسائلی در صدد ایجاد فضایی مناسب و با نشاط در محیط خانه بوده است.

^{۶۸} الکافی، ج ۳، ص ۷

^{۶۹} توحید مفضل، مفضل بن عمر جعفری کوفی، قم، انتشارات مکتبه‌الداوری، چاپ سوم، ۱۹۶۹ م، ص ۷۰ و مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۲۵۰.

^{۷۰} المحاسن، احمد بن خالد البرقی، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق، ج ۲، ص ۶۱۱.

^{۷۱} نهج الفصاحه، ص ۲۵۱

ناگفته نماند که وسعت خانه زمانی مورد تأیید و ستایش است که وسیله‌ای برای دست یافتن صاحب‌خانه به هدفهای شایسته خانوادگی و اجتماعی (برپا داشتن جلساتی آموزنده و مذهبی و اطعام مردم) باشد؛ وگرنه هر خانه وسیع و بزرگی نمی‌تواند عامل سعادت و نیک‌بختی قرار گیرد. حضرت علی علیه السلام هنگامی که به خانه یکی از یاران خود وارد شد و وسعت خانه او را دید، فرمود: «مَا كُنْتَ تَصْنَعُ بِسَعَةِ هَذِهِ الدَّارِ فِي الدُّنْيَا أَمَا أَنْتَ إِلَيْهَا فِي الْآخِرَةِ كُنْتَ أَحْوَجَ. بَلَى إِنَّ شَيْئًا بَلَغْتَ بِهَا الْآخِرَةَ تَقْرَى فِيهَا الضَّيْفَ وَتَصِلُ فِيهَا الرَّحِمَ وَتُطَلِّعُ مِنْهَا الْحَقُوقَ مَطَالِعَهَا فَإِذَا أَنْتَ قَدْ بَلَغْتَ بِهَا الْآخِرَةَ؛ با وسعت این خانه در این دنیا چه می‌کنی؟ آگاه باش که در آخرت بدان نیازمندتری، آری، اگر بخواهی می‌توانی با این خانه به آخرت خوبی برسی، در آن مهمان‌نوازی و صلح رحم کنی و حقوق را به وسیله آن به جای خودشان ادا کنی، در این صورت است که با آن به آخرت خوبی خواهی رسید»^{۷۲}.

بنابراین، اصرار اسلام بر خانه وسیع اولاً برای مراعات اموری است که آرامش و آسایش خانواده را به همراه داشته، رعایت عفت، حیا و حجاب را در مقابل دیگران آسان کند. ثانیاً خانه‌ای که از طریق مال حلال به دست آمده باشد؛ زیرا هر فردی می‌تواند از طریق مال حرام، صاحب مسکن وسیع شود؛ اما توصیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این است که خانه بزرگ را از خداوند متعال طلب نمایید تا از راه حلال به شما عنایت فرماید.

به یقین، خانه‌ای که با پول حرام (کم‌فروشی، تقلب در معامله، ربا، رشوه و...) تهیه شده و یا پولی که حق الله (خمس یا زکات) آن پرداخت نشده باشد نمی‌تواند مسکن مورد تأییدی باشد که اسلام بر آن تأکید دارد؛ چنان‌که همه مراجع عظام تقلید بر این مسئله اتفاق نظر دارند که اگر کسی با پولی ملکی بخرد که خمس و زکات آن داده نشده است، تصرف او در آن ملک حرام و نمازش هم در آن باطل است.^{۷۳}

فصل پنجم: حق امنیت

منظور از امنیت این است که فرد از هرگونه تعرض و تجاوز (قتل - حبس) و سایر مجازات‌های غیر قانونی و خودسرانه و یا عملی که منافی شئون و یا حیثیت انسانی اوست (فحشاء) در امان باشد، بدون شک بعد از حق حیات هیچ حقی از حقوق انسانی ارزش

^{۷۲} شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید معتزلی، ۲۰ جلد در ۱۰ مجلد، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۱، ص ۳۲.

^{۷۳} توضیح المسائل مراجع، سید محمدحسن بنی هاشمی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۴۵۹.

حق امنیت را دارا نیست. و این حق بنیاد همه آزادی های بشر است و با از بین رفتن آن آزادی در هیچ بعدی از آ « معنا و مفهوم نخواهد داشت.

حق امنیت از نگاه دینی

نگاهی کوتاه به منابع حقوق اسلامی نشان می دهد که از منظر دینی امنیت نخستین و مهم ترین شرط یک زندگی سالم اجتماعی است. به همین جهت حضرت ابراهیم (ع) ، به هنگام بنا نهادن کعبه، به همین نیاز فطری توجه داشته، از خداوند درخواست کرده بود که آن سرزمین را از نعمت امنیت برخوردار سازد و خداوند نیز خواسته او را اجابت کرد و آنجا را چون خانه امنی برای او قرار داد . این ویژگی چنان ارزشمند و عزیز است که موجب منت پروردگار بر آدمیان بوده و او را شایسته سپاس و بندگی می کند. مهم تر اینکه همین سرزمین امن، یکی از سوگندهای پروردگار است برای بیان اینکه آدمیان را در بهترین وضعیت آفریده است . نکته جالب اینکه ، پس از آرامش و امنیت سرزمینی، بلافاصله سخن از لزوم ایمان به پروردگار و بندگی او به میان آمده تا نشان دهد: اولاً بدون آرامش و سکون درونی و روانی، فراغت از تهدیدهای خارجی کارساز نیست. و ثانیاً با دستیابی به زندگی آرام و توسعه یافته نباید هدف اصلی را که - معرفت خدا و عبودیت است - فراموش کرد. «و خدا (برای عبرت گرفتن ما) شهر امن و آرامی را مثال زده که اهلش در آسایش کامل زندگی می کردند و از هر طرف روزی آنان می رسید. اما (قدر این نعمت را ندانستند) و به دلیل همین ناسپاسی طعم گرسنگی و ترس (یعنی عدم امنیت اقتصادی و اجتماعی) را به آنان چشاندید».

در این باره که آیه فوق تنها جنبه تمثیل دارد یا اشاره به یک واقعه خاص تاریخی است و نیز در این زمینه که بر فرض اخیر، مقصود کدام شهر و کدام ملت بوده، گفت و گوهای فراوانی میان مفسران وجود دارد، اما آنچه در هر صورت قطعی است، بیان یک قاعده کلی و سنت الهی در این آیه شریفه می باشد؛ سنتی که خداوند می خواهد مانند سایر سنت ها برای ما تبیین و ما را به حقیقت آن راهنمایی کند و ما نیز وظیفه داریم با جست و جو و تحقیق به آن دست یابیم؛ چرا که سنت های خداوند تغییر نخواهد کرد و هر کس چنان کند چنین خواهد دید .

اهمیت حق امنیت در تعالیم علوی

افزون بر آیات قرآن کریم، روایات پرشماری نیز بر اهمیت و ضرورت امنیت اجتماعی تصریح و تأکید کرده اند. اشاره ای گذرا به آنچه امام امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - در این باره فرموده اند، خالی از لطف نیست؛ چرا که آن بزرگوار توانست نخستین و کامل ترین

نمونه عملی از حکومت دینی پس از دوران وحی را تحقق بخشد.

در گفته‌هایی که از آن حضرت برای ما گزارش کرده‌اند، به دلیل شرایط و مقتضیات زمان بیشترین تأکید بر وحدت امت به عنوان اساسی‌ترین عامل ایجاد و تداوم امنیت صورت گرفته است. امام علی علیه السلام وحدت و یکپارچگی مردم را رمز پیروزی و اعتلای آنان دانسته، تفرقه و درگیری داخلی را موجب شکست و انحطاط جامعه معرفی می‌کند. به همین جهت و از آنجا که بیش از هر کس دیگری به پیشرفت و رستگاری کشور اسلامی دلبسته بود، خود را حریص‌تر از همه نسبت به حفظ وحدت داخلی می‌دانست چه آن هنگام که حق خود را غصب و غارت شده می‌دید و به ناحق از ریاست امت کنار گذاشته شده بود و چه آن زمان که سکانداری کشتی طوفان زده اسلام به دستان با کفایت او سپرده شد.

در زمان تنهایی و خانه‌نشینی می‌گفت که برای حفظ وحدت و مصلحت جامعه اسلامی آنچه را می‌داند نمی‌گوید و به هنگام پذیرش خلافت نیز توصیه کرد از گذشته‌ها کمتر سخن بگویند و همگی، همدل و همراه، تنها به تهدیدات خارجی بیندیشند و البته دستور هم داد که هر کس شعار تفرقه و پریشانی داد، باید کشته شود.

برقراری امنیت؛ فلسفه تشکیل حکومت

آن حضرت اصولاً فلسفه وجودی حکومت (حق یا باطل) را، فراهم ساختن امنیت می‌دانست که از هر طریقی (به وسیله نیروهای مسلح) باید تأمین شود. به همین جهت آنگاه که عاملی، امنیت کشور را تهدید می‌کرد، همه مسائل داخلی را نادیده می‌گرفت و خیرخواهانه به راهنمایی مسؤولان حکومتی می‌پرداخت و می‌فرمود که از همه بیشتر تابع حکومت و مصالح امت است. این سیره او در زمان گوشه‌نشینی بود. به هنگام حکومت خود نیز همین سیاست را پیشه ساخت و حتی وقتی که ناخواسته به جنگ خونین با برهم زندگان آرامش کشور می‌رفت، فروتنانه سر بر آسمان برداشته و چنین می‌فرمودند: «بارالها! تو می‌دانی که آنچه می‌کنم، جنگ قدرت و برای رسیدن به کالای بی‌ارزش دنیا نیست؛ بلکه خواهان احیای ارزشهای دینی و اصلاح کشور هستم تا امنیت بندگان ستم‌دیده‌ات فراهم آید و احکام زمین مانده دینت برپاداشته شوند».

با همین دیدگاه است که پیشوای پرهیزگاران در برابر هر جفا و خطایی بردباری می‌کرد؛ اما تا آنجا که آرامش مسلمانان تهدید نشده و دست به سوی سلاح و خشونت دراز نکنند. آن حضرت با اشاره به رفتن اصحاب جمل به سوی بصره فرمودند: «واقعیت آن است که اینان برای مخالفت با امارت من گرد آمده‌اند و من صبر می‌کنم؛ اما تا وقتی که جامعه و وحدت آن را تهدید نکنند، زیرا اگر بتوانند این اندیشه سست و نادرست را محقق سازند، نظم عمومی به هم خواهد خورد ... و حق شما بر من این است که (با آنان) طبق قرآن و سیره پیامبر عمل نمایم».

همین گونه هم شد و آنگاه که «آنان به ماموران حکومت و اموال عمومی حمله کردند، آرامش شهروندان را از بین بردند و (با تبلیغات نادرست) وحدت آنان را مخدوش ساختند» حضرت به جنگ آنان شتافت؛ جنگی که شایسته آن بودند .

مصادیق امنیت:

- (۱) امنیت فردی یکی از اقسام امنیت و حق مسلم و طبیعی هر انسان است. بنابراین همه باید علاوه بر حفظ امنیت فردی خود از هرگونه تهدید امنیت دیگران پرهیز کنند.
- (۲) امنیت جانی: قرآن در تأکید حفظ حق حیات هر نوع آدم‌کشی را مردود دانسته است و زنده به گور کردن دختران را امری زشت و غیرانسانی معرفی می‌کند . امام سجاده(ع) در این باره که قصاص حیات‌آفرین و عاملی موثر برای حفظ امنیت جانی است می‌فرماید: حیات و زندگی در قصاص از آن روست که اولاً، قصاص جان مظلومی را که قصد جان او شده است، حفظ می‌کند. ثانیاً، قصاص جان شخصی را که قصد دارد دیگری را به قتل برساند از انتقام و تقاص مصون می‌دارد و ثالثاً، قصاص از آن رو که مایه عبرت دیگران است آنان را از ارتکاب آدم‌کشی باز می‌دارد .
- (۳) امنیت حیثیتی: خداوند بزرگ که بندگان مومن خویش را عزیز و سرآمد موجودات دانسته است هرگز رضایت نمی‌دهد که شخصیت آنان از سوی دیگران ترور شود. پیامبر(ص) به یاران خود می‌فرماید: آگاه باشید، خون ، مال و آبروی شما محترم است . بر این اساس اصل ۳۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران حتی در مورد کسانی که تحت تعقیب قرار گرفته و بازداشت شده اند می‌گوید: هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر یا بازداشت و یا تبعید شده و به هر صورت که باشد، ممنوع و موجب مجازات است.
- (۴) امنیت عقیده : امنیت عقیده و آزادی در مراسم دینی از حقوقی است که لازم است از سوی دیگران محترم شمرده شود. به همین دلیل از هرگونه تفتیش عقاید که به این امنیت آسیب بزند جلوگیری شده است.
- (۵) امنیت روح و روان: قرآن در تأمین این امنیت نسخه‌های شفابخشی مثل ایمان به خدا، یاد او و داشتن تقوای الهی ارایه داده است. قرآن در اشاره به اثر آرامش‌بخش ایمان می‌گوید: بدانید که با یاد خدا دلها آرام می‌گیرد.
- (۶) امنیت اجتماعی: زیرا برخورداری از امنیت از نیازهای طبیعی بشر در زندگی اجتماعی است.
- (۷) امنیت مالی: روایت از امام علی(ع) در مورد مامورانی که خراج گرفتند و در خطبه ذیل آنها را به ترک اموال و دارایی سفارش می‌کند: " شما خزانه داران مردم و وکلای امت و سفیران رهبرانتان هستید و به خاطر گرفتن خراج و مالیات از بدهکار، لباس تابستانی و یا زمستانی و مرکب مورد نیاز به خراج نگذارید و به خاطر گرفتن درهمی کسی را تازبانه ننزید

و برای جمع آوری بیت المال به مال احدی چه مسلمان و چه غیر مسلمان دست نزنید. " آنگاه که به آبادی رسیدی بر کنار آب فرود آ، و داخل خانه های آنها نشو، و با آرامش به سوی آنها برو، آنگاه به آنان بگو بندگان خدا، ولی خدا مرا به سوی شما فرستاده است تا حق خدا را که در اموالتان هست بگیرم، آیا در اموال شما حقی است که آن را به نماینده اش بپردازید، و اگر کسی گفت نه دیگر به او مراجعه نکن. و اگر پاسخ آری داد، بدون آنکه او را بترسانی و تهدید (وحشت) ایجاد کنی همراهش برو".

۸) امنیت مسکن: منظور آن است که خانه، اتاق شخصی نظایر اینها از تعرض افراد، مصون باشد و بدون اذن مالک یا مستاجر نمی توان وارد محیط زندگی و خلوت افراد شد. قرآن کریم این حق انسان را این گونه مطرح نموده است: ای کسانی که ایمان آورده اید به خانه هایی که از شما نیست داخل نشوید تا اجازه بگیرید و بر اهل آن سلام کنید، این برای شما بهتر است اگر پند گیرید. و اگر کسی را نیافتید، پس داخل آن نشوید تا به شما اجازه داده شود، اگر به شما گفتند برگردید، برگردید. و این برای شما بهتر است و خداوند بر شما آگاه تر است. طبق ماده ۱۳۸ قانون مجازات اسلامی چنین مقرر شده، هر کس در منزل یا مسکن دیگری به عنف یا تهدید وارد شود، به مجازات شلاق تا ۷۴ ضربه محکوم خواهد شد. همچنین بر اساس اصل ۲۲ قانون اساسی حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است، مگر در مواردی که قانون تجویز کند.

۹) امنیت مکاتبات، مکالمات و محاورات: این حق از آن سبب به رسمیت شناخته شده است که انسان ها در بهره گیری از این امکانات و ابزار امور خصوصی زندگی خود را منعکس می کنند. در اسلام تجسس و فاش نمودن اسرار مردم منع گردیده و قرآن کریم خطاب به مومنان می فرماید: ای کسانی که ایمان آورده اید، از بسیاری از گمان ها پرهیز کنید که برخی از آنها گناه است و جاسوسی نکنید.

۱۰) امنیت اخلاقی: تامین و تبیین چنین امنیتی حق مردم و تکلیف صاحبان قدرت هاست این حق مردم است که اخلاق و معنویت در جامعه مورد تعرض قرار نگیرد و حریم فضایل و ارزشهای انسانی در جامعه حفظ گردد و هر کس از این جهت احساس امنیت و آرامش نماید.

۱۱) امنیت قضایی: دستگاه قضایی هر حکومتی باید پیام آور عدالت و تامین کننده آرامش مردم به ویژه طبقه ضعیف باشد و پاسداری از حقوق مردم و رسیدگی به شکایات آنان با متجاوزانی که جان، مال و آبروی افراد را مورد تعرض قرار می دهند از وظایف دستگاه قضایی است.

بر همین اساس اصل ۳۳ قانون اساسی می گوید: دادخواهی حق مسلم هر فرد است و هر فرد می تواند به منظور دادخواهی به دادگاهی که صلاحیت رسیدگی دارند، رجوع کنند. و از سوی دیگر بر مبنای حکم عقل و شرع اصل بر برائت است و هیچ فردی مادامی که جرم او در دادگاه صلاحیت دار ثابت نشده باشد، مجرم تلقی نمی گردد؛ و مصون بودن افراد از سوی حکومت به خصوص قوه قضایه باید تضمین شود.

همچنین بر مبنای اصل ۱۶۶ قانون اساسی: هر حکمی که صادر می شود، باید دارای دلیل باشد و مستند به مواد قانون و اصولی باشد که بر اساس و بر مبنای آن حکم صادر می شود و به این ترتیب است که مردم نسبت به تعرضات احتمالی صاحبان قدرت آسوده خاطر می گردند.

امام علی (ع) در خصوص انتخاب قضات می فرمایند: از میان مردم بهترین فرد را برای قضاوت انتخاب کن کسی که:

- ۱) مراجعات فراوان او را در تنگنا قرار نمی دهد و حوصله او را سر نمی برد و برخورد طرفین دعوا او را به خشم وادار نمی کند.
- ۲) در اشتباهات پافشاری نمی کند، و به هنگام شناخت حق بازگشت به آن بر او سخت نمی باشد.
- ۳) طمع را از دل بیرون کند
- ۴) و در فهم حقیقت به تحقیق اندک اکتفا نکند و در جایی که شبهه است احتیاط کند و در یافتن دلیل و حجت از همه مصر تر و خستگی او در برابر مراجعات شاکی کمتر باشد.
- ۵) و ستایش و تملق فراوان او را فریب ندهد و مدح مداحان او را به سمت آنان متمایل نسازد؛ البته چنین افرادی بسیار اندکند.^{۷۴}

تکلیف حفظ امنیت بر عهده کیست؟

برقراری امنیت از اصلی ترین وظایف هر حکومت است ، اصولاً فلسفه تشکیل حکومت همین است؛ چه حکومت دینی و مشروع و چه حکومت غیردینی و نامشروع. امام علی علیه السلام به همین نکته اشاره دارند و می فرمایند: مردم را امیر و فرمانروایی باید، خواه نیکوکار و خواه بدکار، که مؤمن در سایه حکومت او به کار خود پردازد و کافر از زندگی خود بهره گیرد. تا زمان هر یک به سرآید و

^{۷۴} نهج البلاغه ، خطبه ۵۳

اموال عمومی گرد آورده شود و با دشمن پیکار کنند و راه‌ها امن گردد و حق ضعیف را از قوی بستانند و نیکوکار بیاساید و از شر بدکار آسوده ماند». با این حال حکومت‌های دینی تکلیف مضاعفی در این زمینه بر عهده دارند؛ چرا که ناامنی موجب بدبینی و روگردانی مردم از اصل دین می‌شود.

بخش چهارم: حقوق سیاسی در اسلام

فصل اول: حق مشارکت در امور سیاسی

مشارکت سیاسی، ترکیب وصفی است که دخالت مردم در امور سیاسی یعنی حکومت داری را معنا می‌کند. مشارکت سیاسی در پی فرایند اجتماعی شدن انسانها و دخالت در امور مدیریت سیاسی کشورها وارد ادبیات سیاسی نظریه پردازان دنیای سیاست شد. نظام های سیاسی بر پایه اعتماد عمومی و اراده مردم استوار می گردند و استمرار و اقتدار آنها وابسته به مشارکت و دخالت مردم است. این مشارکت در قالب های مختلفی شکل می گیرد؛ از جمله شرکت مردم در انتخابات و همه پرسی ها و حساسیت نسبت به نوع جریان امور در کشور و میزان دلبستگی آنها به نظام حاکم بر جامعه و حمایت از آن. در جوامع مدرن این مشارکت در قالب احزاب سیاسی و نهادهای اجتماعی هدایت می شود.

از قرن شانزدهم میلادی و به دنبال فرو پاشی نظام سیاسی کلیسا و ورود نظریه قرارداد اجتماعی به مباحث سیاسی و تأکید متفکران عصر روشنگری بر دخالت مردم در تعیین سرنوشت خود، بحث مشارکت سیاسی و جامعه مدنی وارد ادبیات سیاسی مغرب زمین شد؛ و بر پایه آموزه‌های عصر روشنگری و نظریه قرارداد اجتماعی مشارکت سیاسی به معنای درگیر شدن فرد در سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی با اجتماعی شدن سیاست رابطه نزدیکی پیدا کرد.^{۷۵}

مشارکت سیاسی دارای دو تقسیم بندی یا نوع است: ۱- مشارکت مستقیم؛ ۲- مشارکت غیرمستقیم.

دخالت در تعیین سرنوشت و انتخاب و نظارت بر نظام سیاسی حاکم به صورت رأی دادن در چارچوب احزاب فراگیر را می توان مشارکت سیاسی مستقیم نامید، همچون انتخابات مجلس و ریاست جمهوری در ایران؛ اما مشارکت سیاسی غیرمستقیم، راهکاری برای دخالت مردم در امور سیاسی است به طوری که در این سیستم سیاسی، فعالیت‌های حزبی اولویت اول را داراست. در این سیستم، نظام سیاسی و دولت حاکم، برآمده از رای مستقیم و انتخاب رهبر سیاسی کشور به وسیله مجلس می‌باشد، مانند انتخاب

^{۷۵} مایکل راش؛ جامعه و سیاست، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۷، ص ۱۲۳.

رئیس جمهور در آمریکا و چین. در آمریکا به عنوان نظام سیاسی دو حزبی، مشارکت سیاسی در قالب دو حزب نمود می‌یابد و در چین فعالیت در حزب کمونیست و انتخاب دبیر کل حزب به عنوان رهبر سیاسی از دیگر مصادیق مشارکت سیاسی است. در نظام جمهوری اسلامی ایران مشارکت سیاسی به معنای حق دخالت مردم در تعیین سرنوشت خود با توجه به آموزه های سیاسی - دینی است. بر همین اساس دخالت مردم در امر تصمیم‌گیری‌های سیاسی و نظارت بر آنها با توجه به اصل اول قانون اساسی به رسمیت شناخته شده است این مشارکت مبتنی بر اصول قانونی، مذهبی و عرفی حاکم بر روابط اجتماعی مردم ایران، لازمه حفظ و انسجام نظام جمهوری اسلامی ایران است. می‌توان گفت که مشارکت سیاسی هر گونه رفتار و عمل فردی است که هدف آن تحت تأثیر قرار دادن سیاست‌گذاری‌های عمومی یا انتخاب رهبران سیاسی و یا اعمال نظر رهبران بر مردم یا به طور خلاصه حوزه تصمیم‌گیری و تقاضا در بین مردم و دولت است.^{۷۶}

از اینرو یکی از بزرگ‌ترین نمادهای مشارکت سیاسی مردم در امور سیاسی، شرکت در انتخابات است. هر چه میزان مشارکت مردم در گزینش زمام‌داران و یا نمایندگان بیش تر باشد، حکومت از مقبولیت، استحکام اجتماعی و ثبات سیاسی بیشتری برخوردار خواهد بود. از آن جا که مشارکت مردم در امور سیاسی با دو رویکرد مورد تفسیر قرار گرفته و در اثر آن دو نظریه پدید آمده است، بنابراین به نظریه ای که در این ارتباط مطرح می‌باشد، اشاره می‌گردد:

۱- نظریه حق رأی

براساس این نظریه، حاکمیت مردم حاصل جمع سهام حاکمیت هر یک از شهروندان است که به طور برابر میان تمام شهروندان تقسیم شده؛ و حاکمیت دولت، مجموع اجزای مختلف حاکمیت‌هایی است که هر فرد به سهم خود در اجتماع دارد و لذا هر صاحب سهم در حاکمیت، حق دارد که در سازماندهی حکومت همکاری و مشارکت کند. بنابراین، این حق اصالتاً متعلق به شهروندی است که صاحب سهم است و هیچ کس یا مقامی نمی‌تواند این حق را از او بگیرد؛ هم چنان که به دلیل فردی بودن حق رأی، هر یک از شهروندان در به کارگیری آن مختیرند و کسی نمی‌تواند آنان را در این کار مجبور کند.

^{۷۶} عبدالرحمن عالم؛ بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۴؛ ر. ک م مک آیور، جامعه و حکومت ترجمه ابراهیم علی‌کنی. تهران، انتشارات ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۹، ص ۴۸۳-۷؛ ر. ک. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، جهانگیر منصوری، تهران، نشر دوران، ۱۳۸۲، ص ۲۱.

۲- نظریه کارکردی رأی

مطابق این نظریه، حاکمیت متعلق به آحاد ملت است نه هر یک از افراد آن. از این نظر، ملت یک موجود واقعی و کلیتی تقسیم ناپذیر است که شخصیت حقوقی واحدی را پدید می آورد و حاکمیت را به خود اختصاص می دهد. بر اساس این نظریه، رأی دادن و عمل انتخاب نه یک حق فردی که یک وظیفه عمومی است و در این صورت، اصالت با ملت است نه با فرد؛ لذا ملت، هم می تواند دایره مشارکت شهروندان را محدود کند و هم، اگر منافع جامعه ایجاب کند، رأی دادن را به عنوان تکلیف صرف اجتماعی الزامی سازد و حتی سرپیچی از آن را ممنوع نماید؛ زیرا در این دیدگاه، انتخاب به مفهوم برگزیدن بهترین هاست که تابع منافع زودگذر و مقطعی نیست و صرفاً به مصالح ملی و منافع تمام اقشار جامعه می اندیشد و لذا رأی باید به کسانی داده شود که جامعه و ملت آن را به صلاح می داند؛ چون، طبق این نظریه، نمایندگان از ملت نمایندگی می کنند نه از افراد، و قوانین مصوب آنها، مظهر اراده ملت است، نه بیانگر دیدگاه اکثریت؛ به عبارت دیگر، خود ملت تعیین می کند که چه قشری از آن، به نام ملت می تواند تصمیم بگیرد و حاکمیت را اعمال کند .

بنابراین، موضع گیری دولت ها در قبال مشارکت سیاسی مردم به تلقی آنها از رأی دادن بستگی دارد. اگر دولتی، رأی دادن را حق مردم بداند و آن را یک امتیاز تلقی کند، نمی تواند نسبت به آن الزام یا منعی را به کار بندد مگر در چارچوبی که خود مردم پذیرفته است؛ اما اگر مشارکت، یک کار ویژه ی اجتماعی تلقی گردد، حتی ممکن است در مورد آن، اجبار قانونی پیش بینی شود؛ زیرا مطابق این برداشت، اختیاری بودن شرکت در انتخابات که ناشی از حق دانستن آن است، موجب می شود تا بخش مهمی از مردم، به دلیل بی میلی و بی تفاوتی و یا به دلیل اعتماد زیاد به سیاست گران، رأی ندهند و جامعه و کشور به دست سیاست بازان بیفتد . به همین دلیل، در برخی ایالات کشورهای اتریش یا سوئیس و یا در تمام کشور بلژیک و لوکزامبورگ شرکت در انتخابات اجباری است؛ هم چنان که در کشور هلند صرفاً به حضور در پای صندوق رأی اکتفا شده است و یا در برخی کشورها، بدون الزام و اجبار قانونی، نظریه ی حاکمیت ملی که ناشی از تلقی کارکردی رأی است، پذیرفته شده و شرکت در انتخابات و رأی دادن در پرتو این نظریه معنا می شود .

بر همین اساس رهبر فقید انقلاب و بنیان گذار نظام مقدس جمهوری اسلامی فرموده اند : اگر (مردم متدین در امور سیاسی) دخالت نکنند و یک صدمه ای به اسلام برسد، هر یک از ما در محکمه عدل الهی مسئول هستیم... مگر می توانی بگویی اسلام چه

ربطی به من دارد؟ تو مکلفی حفظ کنی؛ امانت خداست و حفظش امروز به این است که رئیس جمهورش، یک رئیس جمهور صحیح باشد.

مباحث مربوط به مشارکت عمومی و حق تعیین سرنوشت، از جمله مباحثی است که در تاریخ تفکر سیاسی غرب به طور منسجم در قالب جهان بینی اومانیستی توجه می شود. غرب اندیشان سیاسی در جوامع مسلمان این شبهه و ایراد را به اندیشه اسلامی وارد می کردند که حوزه تفکر در دین الهی نمی تواند از مرز حق و تکلیف و بایدها و نبایدها فراتر رود و با شگردهای مختلف سعی در حاشیه سازی اندیشه های اسلامی می کردند. اما همه این ایرادها با بررسی متون دینی و توجه به آیین اسلام قابلیت پاسخ گویی دارد. مفهوم مشارکت عمومی با اینکه اصطلاح جدیدی در علوم سیاسی به شمار می آید، ولی مبانی و مؤلفه هایی که حکایت از وجود آن در اندیشه دینی باشد، به وفور یافت می شود بنابراین، اندیشه سیاسی اسلام نه تنها حق مشارکت مردم در حوزه های کلان جامعه را به رسمیت می شناسد، بلکه در چارچوبی خاص، مردم را فراتر از حق، به مشارکت در احقاق حقوق و تعیین درست سرنوشت خویش برای تحقق جامعه آرمانی مکلف می کند. با این تفاوت که مشارکت در اندیشه سیاسی اسلام و مشارکت جمعی وسیله ای است برای رسیدن به اهداف و آرمان های وحیانی، در حالی که در غرب این وسیله ضد اندیشه های توحیدی و برای تحقق آرمان های بشری استفاده می شود.

علل و عوامل مؤثر بر مشارکت مردم در امور سیاسی و اجتماعی:

(۱) عوامل فرهنگی

فرهنگ از مهم ترین متغیرهای مشارکت سیاسی و اجتماعی است. در جامعه دارای فرهنگ سیاسی مشارکتی، مشارکت افراد گسترده تر است و در جامعه ای که فاقد چنین فرهنگی است، مردم با پدیده های سیاسی و اجتماعی برخوردی انفعالی دارند. در جامعه شناسی سیاسی درباره عوامل مؤثر بر مشارکت، نظریه های گوناگونی وجود دارد. نظریه «ماکس وبر» است که نقش فرهنگ را پررنگ تر از سایر عوامل می داند در حالی که نظریه «مارکس» عامل اقتصادی را زیربنای روابط اجتماعی، از جمله مشارکت می داند. به نظر می رسد فرهنگ های مختلف انگیزه ها و توقعات متفاوتی را در افراد جامعه به وجود می آورند. ممکن است در فرهنگ هایی که عامل اقتصادی قوی وجود دارد و پیشرفت اقتصادی آرمان افراد آن جامعه است، مردم برای گسترش یا تداوم فعالیت های اقتصادی راه های سیاسی را طی کنند. در فرهنگ هایی نیز ممکن است انسان ها به خاطر

احساس نیاز به عوامل معنوی در سیاست مشارکت کنند؛ بنابراین با زمینه سازی های فرهنگی مناسب در جوامع می توان افراد را به مشارکت در امور سیاسی ترغیب کرد.

۲) هویت سازی

عقاید و هویت سیاسی یک شخص، تأثیر تعیین کننده ای بر عمل سیاسی او می گذارد. در سیاست و مشارکت سیاسی و اجتماعی، بر خلاف علوم طبیعی، بین نظر علمی و عقاید، یعنی بین معرفت سیاسی و عقیده سیاسی فاصله ای نیست و نمی توان تأثیر عقاید و هویت یک شخص بر عمل سیاسی اش را انکار کرد. بیشتر مردم و فعالان سیاسی، عقاید و هویت سیاسی خود را در دوره جوانی کسب می کنند، اگرچه در آینده ممکن است تحت تأثیر شرایطی تغییر عقیده دهند. عواملی مثل جامعه پذیری و تأثیر پذیری کودک و نوجوان از اندیشه حاکم در محیط تولد، احترام اجتماعی به یک عقیده، سازگاری عقیده ای و میزان سازگاری با عقاید و تجربه شخصی، در شکل گیری هویت سیاسی شخص در دوره ی رشد شخصیتی مؤثر هستند.

۳) سنت و آداب و رسوم

سنت، حلقه ی اتصال گذشته و حال و آینده است. اگر سنت و آداب و رسوم یک جامعه، مثبت و مشارکت جو باشد، با بازتولید آن، نسل جدید به آسانی در فعالیت های سیاسی جامعه مشارکت می کند؛ در غیر این صورت، تغییر سنت به سنت های مشارکت جو، به زمان و هزینه بسیاری نیاز دارد. هر جامعه ای دارای سنن و آدابی است که بعضی از آنها برای استفاده از امور جدید باید تغییر پیدا کنند و بعضی از سنت های عقلانی و منطقی باید حفظ شوند. شهید مطهری در این باره می گوید: "انسان نباید اسیر عرف ها شود؛ آدم باید تابع منطق باشد؛ البته مثل امروزی ها نباید بی جهت سنت شکن بود و گفت من با هرچه سنت است مخالفم."

۴) فقرزدایی و عدالت اجتماعی

اگر شرایط اقتصادی به گونه ای باشد که انسان بتواند وسیله اولیه معاش را فراهم کند، فرصت بیشتری برای پرورش استعدادهای لطیف مشارکت سیاسی و اجتماعی فراهم می شود.

۵) گروه های نفوذ

یکی از بهترین راه های بسیج مردم برای مشارکت سیاسی و اجتماعی، بهره گیری از گروه های کوچک و منسجم است. این گروه ها توانایی بسیج سریع افراد را دارند. تمام نظریه های سیاسی، نقش گروه های واسط در ایجاد وحدت ملی را بارز دانسته اند؛ چون بیشتر افراد توانایی همسان کردن هویت خود با گروه های بزرگ واسط میان احزاب و گروه های انتزاعی، مانند ملت را ندارند و گروه های واسط، این فراگرد و همسان سازی را تسهیل می کنند .

۶) رسانه ها

به یقین در کشوری که مردم می توانند آزادانه در تصمیم گیری های اجتماعی شرکت کنند، باید انگیزه لازم برای مشارکت را در آنان فراهم ساخت. رسانه ها در این امر نقش مهمی دارند؛ مثلا با تقویت ملی گرایی مثبت می توانند انگیزه مشارکت را بالا ببرند .

۷) عوامل شخصیتی

افراد به دلایل مختلف، از جمله تجربیات شخصی، یا سرخوردگی و یا محصور و ممنوع بودن، در امور سیاسی و اجتماعی مشارکت نمی کنند .

۸) تحصیلات

تحصیلات تأثیر دو سویه ای بر مشارکت افراد دارد. افراد با تحصیلات بالا ممکن است به خاطر آگاهی هایی که دارند در انتخابات شرکت و یا از آن اجتناب کنند .

۹) دین و مذهب

مذهب به نوبه خود عاملی مهم و شاید مهم ترین عامل در مشارکت عمومی باشد. ادیان و مذاهب مشارکت جو، مثل تشیع، افراد را به مشارکت در امور سیاسی و اجتماعی دعوت می کنند.

فصل دوم : حق نظارت عمومی

مسأله نظارت عمومی؛ از جمله مهم ترین و پیچیده ترین مسائل در هر نهاد و سازمان و به طور کلی در هر جامعه ای است و با مسؤولیت اجتماعی پیوندی ناگسستنی دارد.

نظارت یک مسأله عمومی و از جنس مسؤولیت اجتماعی است. به این معنا که یک انسان مسلمان همانگونه که در برابر خود و خدای خود و در سطحی دیگر در مقابل خانواده و بستگان خود مسؤول شمرده می شود، به همان نسبت و بلکه بیشتر، نسبت به جامعه خویش مسؤولیت دارد و دارای وظایف و حقوقی است که می بایست به انجام آنها مبادرت ورزد. این مسؤولیت در آموزه های دینی مورد تأکید واقع شده و در رفتار و مشی پیامبر خدا، حضرت محمد (ص) و نیز ائمه معصومین قابل ردیابی و مطالعه است. در آئین مقدس اسلام، نظارت در حوزه وظایف فردی و اجتماعی دارای پشتوانه بسیار قوی و اندیشه بنیادین است. یک مسلمان به حکم آموزه های دینی، همواره خود را تحت نظارت و اشراف مافوق می داند و در تنهایی ترین تنهایی ها، او تنها و خارج از دید و نظارت نیست. خداوندی را که اسلام معرفی می کند و هر مسلمانان بدان ایمان دارد، حضور فراگیر و همه جانبه بر عالم دارد و جهان در محضر اوست و قاضی و حاکم نیز حضرت اوست. قدرت نامتناهی، آگاهی نامحدود و حسابرسی دقیق و موشکانه دارد و نسبت به انسان از رگ های گردن او نزدیک تر می باشد^{۷۷}. در کنار نظارت باریک بین و همه جانبه الهی، شیاطین انس و جن، که درصدد انحراف انسان و بازداشتن وی از پیمودن صراط مستقیم و سبیل حق و عدل هستند، نیز کم توان و بیکار نیستند تا انسان تن به غفلت دهد و برای خود مصونیت تصور نماید. بلکه انسان همواره باید مراقب بوده، نظارت الهی را احساس کند و از دام های شیاطین جنی و انسی غافل نباشد. و هر لحظه خود را در معرض خطر و بر سرد دو راهی احساس نماید. با توجه به چنین درونمایه اعتقادی هر مسلمان، موضوع نظارت در جامعه اسلامی حائز اهمیت است.

در دین اسلام تأکید زیادی بر نظارت شده است، اصل امر به معروف و نهی از منکر، نصیحت و خیرخواهی ائمه مسلمین یا حاکمان و کارگزاران نظام سیاسی در اسلام، مشورت و اینکه در امور از افراد صاحب نظر و صاحب صلاحیت برای تصمیم گیری و تصمیم سازی استفاده شود، مورد نظر دین اسلام بوده است. امام علی (ع) می فرماید «من استبد برایه هلك» هر کس استبداد رای بورزد، هلاک می شود، در واقع اگر کسی در رای خود استبداد بورزد موجب هلاکت خود و هلاکت جامعه خواهد شد. همچنین امام باقر (ع) در مورد اهمیت امر به معروف می فرماید «به وسیله اصل امر به معروف و نهی از منکر، دیگر فرایض نیز حیات می یابند،

^{۷۷} «و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو و يعلم ما في البرّ و البحر و ما تسقط من ورقه الا يعلمها» سوره مبارکه انعام، آیه ۶

راه‌ها امن می‌شوند، کسب‌ها حلال می‌شود، مظالم به صاحبان اصلی آن باز می‌گردد، زمین آباد می‌شود، از دشمنان انتقام گرفته می‌شود و کارها به این سبب سامان می‌یابد»، یعنی این اصل کاری را انجام می‌دهد که امور اجتماع ساماندهی شود، در این روایت به زندگی خصوصی افراد اشاره ندارد، بنابراین حوزه و قلمرو امر به معروف تا آباد شدن زمین پیش رفته است.

اسلام نظارت را امری بسیار با اهمیت بر شمرده و نظارت موثر و کارآمد را آن می‌داند که همزمان از درون و بیرون بر فرد اعمال گردد. تجربه نشان داده است که قدرت بازدارندگی نظارت درونی به مراتب از نظارت های بیرونی بیشتر است. بنابراین انسان تا از درون تربیت نشود و خود بنای مهار خویش را فراهم نسازد مهار از بیرون با موفقیت کامل همراه نخواهد بود.

هدف اصلی نظارت عمومی، کنترل و نظارت بر قدرت سیاسی است. نظارت عمومی، شامل ملت و دولت است که این وظیفه بصورت متقابل شامل هر دو گروه می‌شود. هم دولت بر مردم نظارت دارد تا آنان قانون و حقوق دیگران را زیر پا نگذارند و هم مردم بر دولت به عنوان قدرت سیاسی نظارت می‌نمایند. از این رو نظارت به مثابه مسوولیتی اجتماعی و همگانی تلقی می‌شود.

استاد مطهری اعتقاد دارد نظارت عمومی یک عنصر کارآمد و پیش‌برنده در جامعه باید باشد، نه اینکه جامعه را به عقب براند، متأسفانه اصل امر به معروف به یک عنصر محدودکننده تبدیل شده است زیرا یکی از مهم‌ترین جنبه‌های که در انحراف این فریضه مطرح بوده است، محصور کردن آن به مسائل صرف عبادی و فردی است. وی معتقد است اگر مفاسد اقتصادی در جامعه اتفاق می‌افتد و بداخلاقی در سطح جامعه وجود دارد، به این دلیل است که نظارت عمومی درست طراحی و برجسته نشده است و ما برای تحقق آن تربیت نشدیم، آموزش ندیدیم و گمان می‌کنیم اصل امر به معروف تنها در حوزه خصوصی راه دارد، در حالی که اساساً راهی به حوزه خصوصی ندارد.

فصل سوم : حق حاکمیت ملی

در بررسی عوامل تشکیل دهنده دولت ، عوامل سه گانه جمعیت، سرزمین و قدرت سیاسی بطور کامل و دقیق نمی‌تواند معیار صحیحی باشد. لذا باید بدنبال معیار دیگری در این زمینه بود. این معیار که نظر حقوقدانان را بخود جلب نموده است «حاکمیت» است.

معنا و مفهوم حاکمیت:

واژه «حاکمیت»، از مصدر ریشه «حکم» است، به معنی استیلا یافتن، سلطه برتر داشتن و تفوق همراه با منع از هرگونه تبعیت از سوی نیرویی دیگر است.^{۷۸} اما این تفوق و برتری لزوماً از لحاظ کیفیات جسمانی و معنوی نیست، بلکه بیشتر از لحاظ تقدم در سلسله مراتب قدرت است که از یکسو، به دارنده آن حق صدور اوامر و نواهی میدهد و از سوی دیگر، مادون را به اطاعت و سرسپردگی در برابر فرامین آن مکلف میسازد.^{۷۹} بنابراین حاکمیت به مفهوم قدرت برتر فرماندهی و اقتدار سیاسی دولت است.

نظریات حاکمیت از قرون وسطی تا ابتدای دوران مدرن

در قرون وسطی یکی از نظریه های رایج حاکمیت در اروپا، نظریات سن توماس آکویناس^{۸۰} بود. او که در قرن سیزده میلادی می زیست نظریه پردازی تحت تأثیر آموزه های کلیسایی بود. او معتقد بود حاکمیت از خداوند منشا گرفته است. در دوران پس از قرون وسطی، تسلط کلیسا و فئودال ها به تدریج کاهش یافت و زمینه برای بسط قدرت مطلقه شاهان فراهم گشت. در این دوران ژان بدن فیلسوف فرانسوی قرن ۱۶ حاکمیت را «اقتدار مطلق و همیشگی دولت، که هیچ قوه و مقامی جز اراده خداوند توان محدود نمودن آن را ندارد»^{۸۱}، تعریف می نمود و استدلال می کرد که حاکمیت امری مطلق است، و به یک حکومت قدرتی غیر مشروط اعطا می کند. برپایه نظر او شاهان از حقوق الهی بهره مند هستند. در این دوران، به مانند ژان بدن، توماس هابز انگلیسی نیز استدلال می کند که حاکمیت امری مطلق است. ولی او در کتاب مشهور خود بنام "لویاتان" معتقد است که منشأ قدرت الهی نیست، بلکه از قرارداد اجتماعی حاصل می گردد. برپایه این قرار داد مردم پاره ای از حقوق طبیعی خود را تسلیم حکومت می نمایند و در مقابل، حکومت برای آنان امنیت و نظم اجتماعی و دفاع از بقایشان را فراهم می سازد. اما این پایان ماجرا نبود. در ادامه فیلسوف دیگر انگلیسی بنام جان لاک با تأکید بیشتر بر حقوق طبیعی مردم و اصل قرار داد اجتماعی چشم انداز جدیدی از حاکمیت ترسیم کرد. برپایه نظریات جان لاک حاکمیت از طرف مردم به حکومت تفویض شده است که از حقوق طبیعی مردم و شهروندان محافظت نماید. شایان ذکر است بتدریج موضوع نشأت گرفتن حاکمیت از مردم به اصلی ترین بنیان دموکراسی مدرن تبدیل شد و در انقلاب کبیر فرانسه و قانون اساسی آمریکا متجلی گردید.

^{۷۸} محمد معین، فرهنگ فارسی، چ هشتم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۱۴

^{۷۹} حسن ارسنجانی، حاکمیت دولتها، چ دوم، تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۴۸، ص ۱۰۴

^{۸۰} قدیس توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴)، معروف به حکیم آسمانی، فیلسوف مسیحی بود. او اعتقادات مسیحی را با فلسفه ارسطو تلفیق کرد. فلسفه او از ۱۸۷۹ تا اواسط دهه ۱۹۶۰ میلادی فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک بود.

^{۸۱} سید جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، چ دوم، تهران، همراه، ۱۳۷۳، ص ۱۳۵.

مفهوم حق حاکمیت ملی

در تاریخ تمدن غرب مفهوم حکومت و حاکم به طرز جدید خود از زمان ماکیاولی^{۸۲} در پایان قرون وسطی شروع شد. ایده حکومت سیاسی جدید را برای اولین بار توسط او در اروپا مطرح کرد ولی از آنجا که ماکیاولی منافع حاکم را در نظر داشت نه منافع دولت ملی را، بنابراین مفهوم حاکمیت به معنای کنونی خود نتوانست در زمان او در غرب رشد کند. مفهوم حاکمیت و منافع ملی با اندیشمندی به نام ژان بودین (۱۵۳۰-۱۵۹۶ میلادی) فرانسوی و کتاب او «شش رساله درباره حکومت» یا جمهوریت در قرن شانزدهم رشد می کند. بودین با تفکیک «دولت» از «حکومت»، حاکمیت را بالاترین و باقدرت ترین حق حکومت دانست زیرا دولت ها می آیند و می روند ولی حکومت و نظام باقی خواهد بود. مفهوم حاکمیت «بودین» حاکمیت کلیسا و حاکمیت فرد امپراتور را زیر سؤال برد. او حاکمیت را «دولت قانونی» می دانست و در حقیقت با اصل حاکمیت سعی داشت از استبداد و حکومت فردی دوری جوید.

در تاریخ سیاسی و بین المللی غرب از حقوق و قوانین جهانی خبری نبود تا اینکه ژان بودین با رساله خود در مورد اصل حاکمیت و سپس «هوگو گروتیوس» یک حقوقدان هلندی (۱۵۸۳-۱۶۴۵) سال های بعد در نوشته های خود درباره روابط ملل، شالوده حقوق بین المللی اروپا را ریخت و با خاتمه جنگ های سی ساله در ۱۶۴۸ میلادی و عهدنامه صلح «وستفالی»^{۸۳} اصل حاکمیت ملی از

^{۸۲} نیکولو برناردو ماکیاولی فیلسوف سیاسی، شاعر، آهنگساز و نمایشنامه‌نویس مشهور ایتالیایی در سال ۱۴۶۹ در فلورانس ایتالیا به دنیا آمد و در سال ۱۵۲۷ درگذشت. برخی او را به اتهام حمایت از حکومت اقتدارگرا و ستمگر همواره مورد حمله قرار داده‌اند. علت آن نوشتن کتابی به نام شهریار است که وی برای خانواده مدیچی، حاکمان فلورانس نوشته‌است. چهره ی سیاسی ماکیاولی به‌وسیله اتهاماتی که در این باره به وی نسبت داده شده، تیره شده است. برخی توصیه‌های ضد اخلاقی وی به پادشاه دورانش در کتاب "شهریار" عبارتست از: داشتن صفات خوب چندان مهم نیست. مهم این است که پادشاه فن تظاهر به داشتن این صفات را خوب بلد باشد. حتی از این هم فراتر می‌روم و می‌گویم که اگر او حقیقتاً دارای صفات نیک باشد و به آنها عمل کند به ضررش تمام خواهد شد در حالی که تظاهر به داشتن این گونه صفات نیک برایش سودآور است. مثلاً خیلی خوب است که انسان دلسوز، وفادار، باعاطفه، معتقد به مذهب و درستکار جلوه کند و باطناً هم چنین باشد. اما فکر انسان همیشه باید طوری معقول و مخیر بماند که اگر روزی بکار بردن عکس این صفات لازم شد به راحتی بتواند از خوی انسانی به خوی حیوانی برگردد و بی‌رحم و بی‌عاطفه و بی‌وفا و بی‌عقیده و نادرست باشد.

^{۸۳} این معاهده نخستین معاهده صلح چند جانبه در چند قرن اخیر باشد. به طور معمول منشأ جامعه بین المللی فعلی به «معاهده وستفالی» که به جنگ های وحشیانه و خونین سی ساله پایان داده بود، باز می گردد. این جنگ ها باعث ریخته شدن خون مسیحیان بی شمار و خرابی فراوان شده بود و بزرگ ترین کشورهای اروپایی در این جنگ درگیر بودند. جنگ به علل مذهبی و به سبب مبارزه بین «کاتولیک ها» و

طرف کشورهای اروپائی شناخته شد. حقوق و قوانین بین المللی امروزی در اصل بر عقاید این متفکران اروپائی بنا شده است. در اینجا باید یادآوری کنیم که اولین و جامع ترین حقوق بین المللی برای نخستین بار در تاریخ بشریت از طرف اسلام و دقیقاً یک هزار سال قبل از حقوق و قوانین بین المللی اروپائی ها به جهانیان ارائه شد. در حقوق و قوانین بین الملل اسلام، اصل حاکمیت الهی مستقر است نه حاکمیت ملی، اصل منافع امتی در نظر است نه منافع ملی، اصل امنیت بشری مورد توجه است نه امنیت ملی، و اصل عدالت اجتماعی مبنای سیاستگذاری است نه اصل اقتصاد سیاسی. با کج روی هائی که در کشورها و حکومت های اسلامی به وجود آمد و با افول قدرت سیاسی و اقتصادی دنیای اسلام از آغاز قرون سیزدهم و چهاردهم، اصول و قوانین غرب و اروپا بر سرزمین های اسلامی تسلط پیدا کرد.^{۸۴}

با این اوصاف حاکمیت دارای دو جنبه خارجی یا بیرونی (حاکمیت دولت) و داخلی یا درونی (حاکمیت در دولت) می باشد.

(۱) حاکمیت بیرونی، حاکمیتی است که بین دولت‌ها تظاهر می‌نماید و وجود حاکمیت بیرونی مستلزم این است که هرگونه تبعیت یا وابستگی در مقابل دول دیگر نفی شود.

(۲) حاکمیت داخلی یا درونی به این معنی است که دولت در برابر اعضا و جماعت تابع خود اعم از فرد و گروه و طبقه با تقسیمات سرزمینی، نظیر شهرستان، استان، ایالت و غیره دارای قدرت برتر و بالاتر است و حرف آخر را می‌زند و اراده او بر تمام اراده‌های جزئی غلبه دارد. در واقع در این تعریف، حاکمیت به معنای کنترل بر مردم و فضای جغرافیایی است. این گونه کنترل نوعاً از درون ساختار حکومت اعمال می‌گردد.

امروزه دولت‌ها نه تنها از لحاظ حاکمیت خارجی، آزادی مطلق و کامل ندارند، بلکه از لحاظ داخلی نیز صاحب اختیار مطلق نیستند؛ آنها تابع قواعد و مقرراتی هستند که ملتها بری حکومتشان ایجاد میکنند، یا اعمال فشار مینمایند.^{۸۵}

«پروتستان‌ها» از سال ۱۶۱۸ میلادی آغاز شده بود؛ اما رفته رفته، به صورت جنگی تمام عیار برای به چنگ درآوردن اقتدار سیاسی و نظامی در اروپا درآمد.

^{۸۴} سید حمید مولانا - روزنامه کیهان - ۱۸ مهر ۱۳۸۱

^{۸۵} مجمع عمومی سازمان ملل متحد به سال ۱۹۴۶ آفریقی جنوبی را به خاطر سیاست تبعیض‌آمیزی که بر ضد اتباع رنگین پوست خود اعمال میکرد، محکوم نمود. آفریقی جنوبی مدعی بود دولتی است مستقل و سیاسی که آن کشور در داخل قلمرو حاکمیت خود اعمال میکند امری خارج از صلاحیت سازمان ملل است، ولی جامعه جهانی این دعوی را نپذیرفت و اجازه نداد که دولت نژادپرست آفریقا با توسل به حاکمیت

شروع نهضت‌های آزادیخواه و تحوّل نظام‌های سیاسی حاکم بر اروپا، مفهوم "حاکمیت"، که در گذشته عموماً در جهت نجات حکام و سلاطین تفسیر و تحلیل میشد و حاکمیت را موهبتی الهی بری آنان میدانستند، تغییر معنا یافته و حقوقدانان را بر آن داشت تا در تبیین مفهوم حاکمیت تجدیدنظر نمایند و از افکار و آراء خود در این باب دست بردارند و حاکمیت را قدرتی متعلق به سلطان یا دولت، که از سوی ملت به آنان تفویض شده است، تلقی کنند^{۸۶}. تا اینکه سرانجام، در اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین ترسیم گردید که: حاکمیت، ناشی از حقوق ملت است و هیچ فردی از افراد و هیچ طبقه‌ای از طبقات مردم نمیتوانند فرمانروایی کنند، مگر به نمایندگی از طرف مردم^{۸۷}. از اینرو با الهام از نظریه «حاکمیت ملی»، که عمدتاً از سوی فلاسفه دوره تجدد (قرن نوزدهم) مطرح شده، بسیاری از کشورها در قوانین اساسی خود، به حاکمیت ملتها تصریح نموده اند.

مبنای حاکمیت ملی

مبنای حاکمیت ملت همانا «آزادی و اختیار تکوینی» انسان است که از سنت‌های الهی است و مبنای مسئولیت انسان به شمار می‌رود. خداوند خواسته است که انسان خود سرنوشت خویش را رقم زند و خداوند سرنوشت هر قوم و ملتی را بر اساس این حاکمیت تکوینی رقم می‌زند و سعادت و شقاوت انسان‌ها به واسطه اراده انتخاب‌گر آنها شکل می‌گیرد^{۸۸}. در واقع هرچند قضا و قدر الهی بر همه جهان حاکم است، اما قضای الهی نافی اختیار انسان نیست، بلکه انسان به حکم قضا و قدر حتمی خداوند حاکم بر سرنوشت خویش است تا سزاوار بهره‌مندی از پیامدهای رفتار خویش باشد. و مسئولیت اعمال خود را بر عهده داشته باشد. به هر

ملی، لاف مصونیت و امنیت بزند. مجمع عمومی سازمان ملل متحد در همان سال، رژیم «فرانکو» (اسپانیا) را نیز تهدیدی بر صلح بین الملل تلقی کرد. (ر. ک. محمدعلی موحد، در خانه اگر کس است؛ همراه اعلامیه جهانی حقوق بشر، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰).

^{۸۶} ژان ژاک روسو در کتاب قراردادهای اجتماعی، حق حاکمیت را از سلطان به ملت منتقل نمود و اراده و خواست عمومی را جایگزین آن کرد. (ژان ژاک روسو، قراردادهای اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرکزاده، تهران، ادیب، ۱۳۶۸، ص ۶۰).

^{۸۷} اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۲، بند ۳: «اراده مردم اساس اقتدار حکومت است. این اراده باید از طریق انتخابات ادواری و سالم با برخوردارگی عموم از حق ری مساوی و استفاده از آراء مخفی یا روشی ریگیری آزاد همانند آن، ابراز گردد.» (ر. ک. محمدعلی موحد، پیشین، ص ۱۵۶).

^{۸۸} برای مطالعه پیرامون تفسیرهای متفاوتی که در مورد حاکمیت ملی در زمان تصویب قانون اساسی وجود داشته است و توضیح مفصل پیرامون این موضوع ر. ک. به عمید زنجانی عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۱، صص ۲۸۱ به بعد.

حال اوست که می‌تواند هر نوع مسیری را در زندگی انتخاب نماید؛ در عین حال که خداوند از او خواسته است که از وحی و هدایت ویژه‌ی الهی پیروی کند^۵ و از خداوند و رسول او اطاعت نماید.

بنابراین هرچند بر مبنای حاکمیت تکوینی خداوند بر جهان و انسان، تنها اوست که حق تشریح و قانون‌گذاری و حکومت دارد و انسان حق ندارد از اوامر و نواهی الهی خداوند و حاکمیت او سر باز زند؛ در عین حال برای خدشه‌دار نشدن فلسفه اختیار آدمی، انسان از سوی خدا بر سرنوشت خویش حاکم شده است. بنابراین حکومت و حاکمان و نه هیچ مقام و جایگاه دیگری نمی‌توانند این حق الهی را از انسان سلب نمایند. از این رو، حکومت در نظام اسلامی ایران، جمهوری است که معمولاً مقابل حکومت مشروطه سلطنتی و حکومت استبدادی و دیکتاتوری اطلاق می‌شود^{۸۹}.

البته باید دانست که حاکمیت انسان‌ها بر سرنوشت خود به معنای اعمال مستقیم همه نظرات در ظرف اجتماع نیست که این امر امکان‌پذیر نمی‌باشد و حکومت دموکراسی به معنی حکومت مستقیم و بدون واسطه مردم صرفاً جنبه‌ی فرضی و نظری دارد؛ زیرا حکومت مستقیم مردم یا به تعبیری دیگر «دموکراسی محض» از پدیده‌های نادری است که حتی در دولت‌های شهرهای یونان - که خاستگاه آن شناخته‌شده نیز - کم دیده می‌شود. از این رو، آنچه امروز به دموکراسی مشهور شده نوع خاصی از حکومت است که افراد واجد شرایط جامعه اعضای قوه مقننه را آزادانه انتخاب می‌کنند یا به گزینش کارگزاران خود می‌پردازند.

حاکمیت در اسلام

اسلام، هم به حکم هماهنگی با سرشت انسان، که مایل به «حیات اجتماعی» است و هم به عنوان آیینی جامع و فراگیر، به موضوع «حاکمیت» یا «اقتدار برتر» به طور اساسی و تعیین کننده پرداخته است^{۹۰}، به گونه ای که مسئله " ولایت " ، که دربردارنده «حاکمیت حقیقی و اقتدار اصیل» در دیدگاه مکتب اسلام است، در آیات و روایات متعددی رکن و اساس دین معرفی شده^{۹۱}.

^{۸۹} در رژیم سلطنتی، یک تن پادشاه یا ملکه، که معمولاً بر اساس توارث و احياناً عادات مسلم کشور، به طور استبدادی یا مشروطه حکومت می‌کند. در رژیم دیکتاتوری، شخص واحدی یا طبقه و گروهی بر اساس ضرورت‌ها و حوادث ناگهانی قدرت و اختیارات را در دست می‌گیرد، مطلق‌العنان فرمانروایی می‌کنند.

^{۹۰} محمدحسین جمشیدی، اندیشه سیاسی شهید رابع/امام سید محمدباقر صدر، تهران، موسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۷، ص ۱۵۶.

^{۹۱} "تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" پر برکت و زوال ناپذیر است کسی که حکومت جهان هستی به دست اوست و او بر هر چیز تواناست. سوره ملک، آیه ۱

همچنین خداوند می فرماید : هیچ موجودی، از ذرات بی مقدار و بی جان گرفته تا پیچیده ترین پدیده جاندار عالم آفرینش، از حوزه قدرت و قلمرو نفوذ علم الهی بیرون نیست.^{۹۲}

این نوع ولایت و حاکمیت مطلق و بالذات خداوند بر جهان آفرینش، (تکوینی) است که بر اساس آن، سنت الهی بر این استوار است که انسان بر سرنوشت خویش حاکمیت داشته باشد؛ به این معنا که قادر باشد هر نوع مسیری را در زندگی خویش انتخاب کند.^{۹۳}

از اینرو، در اسلام، حاکمیت انسانها بر سرنوشت خویش به رسمیت شناخته میشود و این حاکم بودن انسانها بر سرنوشت خویش و آزاد بودنشان در اعمال اراده و انتخاب خود، به این معناست که در روابط بین انسانها، کسی از جانب خود و بالذات حق تعیین تکلیف و امر و نهی به دیگران و در نهایت، حق حاکمیت و تحمیل اراده و خواست خود بر جامعه انسانی را ندارد، تا با تسخیر اراده ها و گزینشها، مسئول کرده ها و اعمال انسانها بوده باشد، بلکه از دیدگاه اسلام، فرجام نیک و بد هر قوم و هر ملتی محصول اراده و انتخاب آزاد خودشان است.^{۹۴}

بنابراین، حاکمیت انسانها بر سرنوشت خویش، در حیطه روابط انسانها معنا می یابد و ربطی به ارتباط انسانها با خداوند ندارد تا بر اساس این موهبت، انسانها خود را رها از هر اراده - حتی اراده خداوند - در راهیابی به صلاح فردی و جمعی خود و در نهایت، باریابی به مقصود اعلی خلقشان یعنی " قرب الهی " بدانند، بلکه انسان عاقل موحد با علم به اینکه چنین هدف والایی در پرتو احاطه کامل بر ویژگیهای روحی و جسمی و خصوصیات فردی و جمعی انسان و اطلاع از نتایج نیک و بد اعمال اختیاری و نیز آگاهی از نحوه تأثیر روابط انسان با خدا و خود و هم نوعان و طبیعت در نیل به سعادت جاودانه قابل تحصیل است، در مقام «تشریح و قانونگذاری» و در نهایت، انسجام و نظام بخشی به جامعه سیاسی مطلوب، اراده حق تعالی را حاکم میدانند و حاکمیت خویش را بر اساس ولایت و حاکمیت تشریحی خداوند اعمال میدارد.

^{۹۲} " مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا "؛ هیچ جنبنده ای نیست مگر اینکه او بر آن تسلط دارد. سوره هود، آیه ۵۶

^{۹۳} " إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا " ما راه را بر او نشان دادیم، خواه شاکر باشد یا ناسپاس. سوره انسان، آیه ۳

^{۹۴} " إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ " خداوند سرنوشت هیچ قوم [و ملتی] را تغییر نمیدهد، مگر اینکه آنان آنچه را در خودشان است، تغییر دهند. سوره رعد آیه ۱۱

از اینرو، آحاد امت اسلامی بنا به الزام عقلی و تأکید دین، تمام ارکان حیات اجتماعی و سیاسی خویش را بر اساس " حاکمیت و ولایت تشریحی الهی " استحکام می بخشند و روشن است که این ولایت خاص الهی مستقیماً از جانب خداوند بدین گونه نخواهد بود که خود جامعه انسانی بپوشد و به اعمال آن پردازد، بلکه از طریق انسان هایی که تحت تربیت خاص الهی به مقام «قرب» بار یافته و «امین دین» محسوب میشوند، اعمال و اجرا میشود.

حال با توجه به مراتب و ماهیت حاکمیت در مکتب اسلام، میتوان ویژگیهای چنین حاکمیتی را به قرار ذیل برشمرد:

- ۱) برآمده از قدرت فائق و علم بیانتهی خداوند است .
- ۲) حاکی از واقعیتی اصیل و بالذات، و مستمر و دایمی است .
- ۳) حقیقتی مطلق و غیرقابل انتقال و تجزیه است .
- ۴) حقانیت آن در حقیقت ذات باریتعالی ریشه دارد .
- ۵) عینیت یافتن آن در جامعه بشری منوط به اطاعت آحاد جامعه از الزام و حکم عقل به «عبودیت» در برابر پروردگار و سرسپردگی در مقابل فرامین و هدایتهای ویژه الهی است.
- ۶) به خاطر سنت الهی مبنی بر حاکمیت آحاد جامعه بر سرنوشت خویش، اگر مردم حاضر به پذیرش ولایت الهی شوند، اعمال آن در اختیار انسانهایی خواهد بود که تحت تربیت خاص الهی واقع و یا توسط آنان معرفی شدهاند.
- ۷) نتیجه عملی حاکمیت و ولایت تشریحی الهی نه استبداد فردی و نه تفوق اکثریت، بلکه سیطره خرد سلیم در قبول ضوابط و حیانی در همه ارکان جامعه است.

بر اساس ویژگیهای مزبور، تعریف مورد قبول از «حاکمیت دولت در اندیشه اسلامی» را میتوان چنین بیان نمود: حاکمیت دولت، استمرار و اعمال ولایت تشریحی خداوند است که به عنوان اقتداری مطلق، حقانیت آن ریشه در حقیقت لایزال و مطلق خداوندی دارد و از اینرو، غیرقابل انتقال و یا تجزیه است، و بر اساس سنت الهی، تحقق و عینیت خارجی چنین حاکمیتی منوط به پذیرش آحاد جامعه است که در صورت پذیرش، به واسطه انسانهایی که تحت تربیت خاص الهی واقع شده اند و یا توسط آنان سفارش میشوند، اعمال میگردد.

بخش پنجم : حقوق زن در اسلام

فصل اول : مبانی حقوق زن

با نگاهی اجمالی به زندگی اقوام گذشته این واقعیت به خوبی روشن می گردد که زنان در ادوار تاریخ از جایگاه ومنزلت مناسبی برخوردار نبوده اند و بعد از این که شریعت های آسمانی بر دل جوامع انسانی طنین انداخت شأن ومرتبت زن فزونی یافت. بنابراین مناسب است با بررسی اجمالی نظرات و دیدگاه اقوام و تمدن های گذشته ، موقعیت زنان در آن جوامع را مورد مطالعه قرار دهیم.

زن در یونان باستان : یونانیان زنان را تنها برای ادامه نسل و کارهای خانه می خواستند . اگر زنی یک بچه ناقص می زائید او را می کشتند . زن در آن زمان در کوچکی مطیع پدر و در جوانی مطیع شوهر و در پیری مطیع پسران بود . یونانیان زن را شیطان می دانستند و زن به آسانی مورد معامله قرار می گرفت . در اسپارت که از شهرهای یونان بود اگر زنی از پسر زائیدن محروم می شد او را به مرگ محکوم می کردند .

زن در روم باستان : از اظهار نظر پژوهشگران در می یابیم که زنان در روم باستان از وضعیت نامطلوبی برخوردار بوده اند ، حتی آنها را به عنوان مظهر و سمبل شیطان تلقی می کرده اند . به همین خاطر از خندیدن و صحبت کردن آنها جلوگیری می کردند. زنان رومی مانند اشیا به شمار می آمدند یعنی پس از مرگ مانند اشیا به ارث برده می شدند . به طور کلی می توان گفت که حتی در صورت خوب بودن، آنها را مستوجب عقوبت و شکنجه می دانستند .

زن در هند : در آیین بودایی که یکی از ادیان هندیان است زنان از حقوق ومنزلت اجتماعی محروم بودند و آنها زن را دروازه اصلی جهنم می دانستند . همچنین زن از کسب دانش محروم بود و در طول زندگی در قیومیت مرد قرار داشت .

زن در چین : در چین اگر دختری متولد می شد خویشان به نزدیکان طفل تسلیت می گفتند و خانواده طفل به علامت عزا یک دانه دوک (وسیله ای که بدان نخ یا ریسمان دوزند) بر در خانه خود می آویختند .

زن در فرانسه : فرانسویان عقیده داشتند زن رفیق مار و فرستاده شیطان است . حتی مجمع دینی فرانسه در سال ۱۳۰۸ میلادی پس از بحثهای زیاد درباره ماهیت زن چنین نظر داد که « زن انسان است اما برای خدمت به مردان آفریده شده است . »

زن در ایران باستان : اندیشه ایران باستان درباره زنان نسبت به اقوام ملل دیگر بهتر بوده است . ولی باز نگرش حقارت آمیز نسبت به زن وجود داشت. همانطوری که درباره اعتقادات زمان ساسانیان می نویسند : " که شهریار (خسرو پرویز) از این میل (داشتن زن زیاد در حرمسرا) سیر نمی شد و هر جا زنی را که با وضعیت مناسب می دیدند به خدمت او می بردند "

در اعراب جاهلیت : نگرش اعراب جاهلیت نسبت به دختران واضح و روشن است . آنها دختران را مایه سر افکندگی می دانستند و آنها را زنده به گور می کردند .

حقوق زنان در اسناد بین المللی :

برابری حقوق زنان از محورهای کار سازمان ملل از زمان تاسیس آن در سال ۱۹۴۵ میلادی بوده است . این سازمان نقشی بر جسته برای حمایت از حقوق زنان داشته است . کمیسیون زنان و حقوق بین الملل ، برای برابری و عدم تبعیض علیه زنان به ویژه کنوانسیون حذف تبعیض علیه زنان ۱۹۷۹ و پروتکل اختیاری ۱۹۹۹ آنرا را تدوین کرده است . کمیسیون علاوه بر این اعلامیه حذف کلیه اشکال خشونت علیه زنان را آماده کرده که در ۱۹۹۳ به تصویب مجمع عمومی رسید . این اعلامیه شامل تعریفی روشن از خشونت فیزیکی ، جنسی ، یا روانی در خانواده و یا در جامعه است .

زن و مرد از دیدگاه ادیان الهی

مؤسسان تمام ادیان اصلی جهان، همگی نوآور بودند. تمام پیامبران باعث ایجاد تغییرات اجتماعی به نفع حقوق زنان و کودکان بودند. به عنوان مثال مسیحیت با ورود خود سطح حمایت از بیوه زنان را افزایش داد. اسلام هم از همان آغاز زنده به گور کردن و سوء رفتار با فرزندان مؤنث را باطل خواند و قوانینی وضع کرد تا براساس آن زنان متأهل از حمایت و حقوق بیشتری برخوردار شوند. اما باید متذکر شد که گاهی آرمان‌های پیامبران و مؤسسان مذاهب توسط برخی عالمان جدید بعضاً تضعیف شده، مورد تجاهل قرار گرفته‌اند و در بسیاری مواقع بد عرضه و معرفی می‌شوند. به عنوان مثال فرقه‌های مدرن مسیحی که در آنها زنان هم چنان اجازه رهبری ندارند نمونه‌های خوبی هستند. بیانیه پاپ در سال ۱۹۷۷ میلادی مبنی بر اینکه هیچ زنی نمی‌تواند کشیش شود آن هم به این دلیل که «عیسی یک مرد بود» به خوبی قرن‌ها مردسالاری حاکم بر مسیحیت را که کاملاً با تعالیم و کمال‌گرایی مسیحیت اولیه در تضاد است نشان می‌دهد.

اشتراک زن و مرد در هویت انسانی

در اصل هویت انسانی و محدود نبودن حیات انسان به حیات مادی و دنیوی، زن و مرد مشترکند و هر دو به طور مساوی و برابر می توانند با عبودیت الهی به تکامل انسانی و قرب الهی نائل شوند، هر دو می توانند جناح حق یا باطل، کفر یا ایمان، ترقی یا انحطاط را انتخاب نمایند. بر اساس مطالب گفته شده از نظر انسانی و الهی فرقی میان زن و مرد نیست هر دو در پیشگاه خدا یکسانند و هر دو می توانند راه قرب الهی را تا بی نهایت ادامه دهند، چرا که راه تکامل برای هر دو به طور یکسان گشوده است و جنسیت در آن نقشی ایفا نمی کند.

استقلال زنان در تحصیل علم

از بعد علمی و فرهنگی نیز میان زن و مرد فرقی وجود ندارد. یعنی راه فراگیری علم و دانش به روی هر دو یکسان باز است و حدیث معروف: «طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم و مسلمة» طلب دانش بر هر زن و مرد مسلمان فریضه و واجب است و هیچ محدودیتی در هیچ مرحله ای برای فراگیری علم و دانش برای زنان وجود ندارد و آن ها می توانند تمام مدارج کمال علمی را طی نمایند.

استقلال اقتصادی زنان

از نظر استقلال اقتصادی نیز بین زنان و مردان فرقی نیست، یعنی آن ها می توانند به مانند مردان مالک ثمره و نتیجه کار خود شوند. قرآن کریم در این رابطه می فرماید: «ولا تمنوا ما فضل الله به بعضکم علی بعض للرجال نصیب مما اکتسبوا و للنساء نصیب مما اکتسبن واسئلا الله من فضله ان الله کان بکل شیء علیماً» برتری هایی که خدای سبحان برای بعضی از شما بر بعضی دیگر قرار داده، آرزو نکنید مردان نصیبی از آن چه بدست می آورند دارند و زنان نیز نصیبی از آن چه بدست می آورند، دارند و از فضل خدا طلب کنید و خدا بر هر چیز دانا است. از این آیه استفاده می شود که گرچه تفاوت های طبیعی و حقوقی وجود دارد و این تفاوت برای حفظ نظام زندگی است و اگر هر فردی با تلاش و کوشش، ثروتی تحصیل کرد مال اوست و از نظر جنسیت بین آن تفاوتی وجود ندارد. از این رو همچنان که مرد می تواند با تجارت، تولید و فعالیت های اقتصادی کسب درآمد نماید و پس از تحصیل درآمد مالک آن شود، زن نیز می تواند با تجارت و تولید و ارائه خدمات سازگار با عفت، کسب درآمد نماید و پس از تحصیل، مالک آن گردد.

مشارکت اجتماعی زنان

تمام انسان ها در همه جوامع به طرق گوناگون در تعیین سرنوشت خود شرکت می کنند. مسأله مشارکت عمومی زنان در قالب این مقوله می گنجد که تا چه حد کارگزاران هر جامعه نسبت به این مسأله حساسیت خویش را معطوف داشته و به آن احترام می گذارند. در جامعه ای که این ارتباط دو جانبه باشد می توان شاهد نتایج مطلوبی بود و این بستگی به رشد و عمق فرهنگ عقلانی - اجتماعی افراد جامعه دارد.

استقلال اجتماعی، سیاسی زنان

طبق آیات قرآن، همانطور که مردان از نظر اجتماعی و سیاسی استقلال دارند و حق دارند به فعالیت های اجتماعی و سیاسی بپردازند زنان نیز می توانند به فعالیت های اجتماعی و سیاسی اقدام کنند. از این رو یکی از مظاهر حضور انسان ها در صحنه های اجتماعی و سیاسی و تعیین سرنوشت خود انتخاب و بیعت با حاکم واجد شرایط است. از این رو هم مردان بیعت می کنند و هم زنان بیعت می نمایند. پیامبر اسلام در روز فتح مکه با آمدن بر فراز کوه صفا از مردان بیعت گرفت زنان مکه که ایمان آورده بودند برای بیعت خدمت پیامبر آمدند و با آن حضرت بیعت کردند. و لذا قرآن خطاب به پیامبر فرمود: ای پیامبر، هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آیند و با این شرایط با تو بیعت کنند که چیزی را شریک خدا قرار ندهند، دزدی نکنند، آلوده زنا نشوند، فرزندان خود را به قتل نرسانند، تهمت و افتراپی پیش دست و پای خود نیاورند و در هیچ دستور شایسته ای نافرمانی تو نکنند، با آن ها بیعت کن و از جانب خدا طلب آمرزش نما، که خدا آمرزنده مهربان است^{۹۵}.

از این آیه استفاده می شود که زنان همانند مردان در این پیمان الهی وارد شده و با پیامبر بیعت کردند که شرایطی را رعایت نمایند و آن شرایط عبارت است:

- (۱) ترک هرگونه شرک و بت پرستی، و پذیرش توحید. چرا که اساس اسلام و ایمان ترک بت پرستی و پذیرش توحید است.
- (۲) ترک سرقت، چه سرقت مال شوهر و چه سرقت اموال دیگران.
- (۳) رعایت عفت و پاکدامنی و ترک آلودگی به زنا.
- (۴) ترک قتل اولاد چه به صورت سقط جنین و چه به صورت زنده به گور کردن.

^{۹۵} "یا ایها النبی اذا جائک المؤمنات یتابعنک علی الّا یشرکن بالله شیئا و لا یسرقن و لا یزنین و لا یقتلن اولادهن و لا یأتین بهتانی یفتیرنه بین ایدیهن و ارجلهن و لا یعصینک فی معروف فبایعنه و استغفر لهن اللّٰه انّ اللّٰه غفور رحیم . سوره مبارکه ممتحنه، آیه ۴

۵) ترک بهتان و افترا نسبت به هر کس.

۶) نافرمانی نکردن در برابر دستورات سازنده پیامبر اسلام

زنان و حق نظارت عمومی بر حکومت

یکی از اشکال مشارکت سیاسی و فعالیت اجتماعی، در قالب نظارت و کنترل بر مواضع و رفتار حکومت و نقد آن یا تلاش در تأثیر گذاری یا تغییر آن ظهور می کند. قرآن کریم این نظارت را در قالب امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یکی از مسؤولیت های مهم و اساسی جامعه اسلامی می شمارد و اجرای آن را از همه مسلمانان خواسته است و زن و مرد در این رابطه سهم مساوی دارند، چنان که فرمود: مردان و زنان با ایمان دوستان یکدیگرند که به کارهای پسندیده امر می کنند و از کارهای ناپسند باز می دارند.^{۹۶}

جایگاه زن در اسلام

بر خلاف جهان غرب که می کوشد مرد و زن را به نحوی کمی و ظاهری، برابر قرار دهد، چنان که گویی هیچ تفاوت و تمایزی میان آنها نیست، اسلام، مردان و زنان را موجودات کامل کننده یکدیگر می داند. تفاوت این دو جنس در نقش و وظیفه ظاهری اجتماعی آن دو است و اسلام در این زمینه، به نوعی استكمال زن و مرد نسبت به یکدیگر قائل است تا برابری کمی ایشان. در اسلام به شدت بر ازدواج تأکید شده و در جامعه اسلامی، فشار معنوی و اجتماعی نیرومندی، مردان و زنان را به ازدواج و می دارد. تجرد و بی همسری در جامعه اسلامی، فوق العاده نادر بوده و افراد اعم از زن و مرد از طریق ازدواج، آن چنان در ساختار گسترده خانواده ادغام شده اند که مانع از ذره ای شدن جامعه و استقلال یافتن مطلق فرد در آن بوده است. از حیث مشارکت سیاسی نیز زنان در اسلام پیشرو بوده اند. فراخوان مرد مسلمان به انجام وظیفه در مقابل زن و حفظ حرمت و حقوق او، مشارکت سیاسی، نظامی و اجتماعی زنان از صدر اسلام به بعد (غزوات، مهاجرت ها، نماز جمعه و جماعات، حضور در مسجد و مشارکت فرهنگی - آموزشی) و طرح مستقل مسأله «بیعت زنان» با پیامبر و ... همگی دال بر این امر است که اسلام، بسیار فراگیرتر و در فاصله زمانی بسیار پیش تر و دورتر از بسیاری مکاتب غربی، زن و حقوق سیاسی و اجتماعی او را مدنظر داشته و این مسأله را به نحوی مترقی و ارزشمند، جامعه عمل پوشانده است. فهرست کتب متعددی که سلسله نام های زنان دانشمند، پژوهشگر، شاعر و مبارزان صحنه های سیاسی و ... را ثبت کرده اند، جایی برای دغدغه ضعف زن، باقی نمی گذارد.

^{۹۶} المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یاأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر . سوره مبارکه توبه، آیه ۷۱

در نظام اسلامی زن دارای مسئولیت های متعدد است از جمله :

الف (زن در جامعه اسلامی به عنوان یک مسلمان موظف به کسب آگاهی های لازم جهت حیات و فراهم کردن موجبات رشد و ارتقای خویش است:

زن وظیفه دارد خود را براساس وظایف و ضوابط و تعالی شرعی بسازد، صفات و ویژگی های مورد نظر اسلام را در خود پدید آورد، از طریق امر به معروف و نهی از منکر و تبشیر و انداز به سازندگی دیگران اقدام نموده و در امور سیاسی و اجتماعی و براساس ضوابط شرع به پیش رود و در کارهای مالی و اقتصادی حق دخالت و نظر داشته باشد.

ب (دومین مسئولیت زن «در نقش همسری» است:

در صورت شایستگی در ادای وظیفه همسری می توان او را فردی معجزه گر دانست و در تعبیرات اسلامی زن شایسته، به عنوان خیر دنیا و آخرت معرفی شده، او را کارگزار خدا لقب داده اند و در برخی از روایات به عنوان یکی از سنت های الهی قلمداد گردیده است.

ج (مسئولیت دیگر زن نقش مادری است:

زن باید بکوشد مادری الگو و تمام عیار باشد و فرزندان را در دامن پرمهر و محبت خود پروراند. زن آگاه مسلمان می داند که بیش از شوهر در ساختن یا ویران کردن بنای اخلاقی کودک مؤثر است، سعادت ها و شقاوت ها تا حدود نسبتاً زیادی به مادران مربوط است.

د (مسئولیت دیگر زنان «مدیریت کانون» است:

زن مدیر و کانون خانه است و وظیفه گرداندگی و گرمی آن را به عهده دارد. اداره امور اقتصادی خانواده، اداره امور اخلاقی خانواده در خصوص همسر و فرزند، آموزگار درس انسانیت و اخلاق و تقوا و پاکی، حفظ محیط خانواده از نفوذ عوامل فساد و بالاخره مدیریت حیات داخلی خانه بر عهده زن است.

ه (مسؤولیت دیگر زن «نقش اقتصادی» است:

اسلام از زن وظیفه اقتصادی را نخواسته است، ولی دوست دارد در این زمینه او هم نقش سازنده و مثبت داشته باشد. همین که زن به کار خانه و فرزندان می رسد وظیفه ای سنگین و شغلی دشواری است، در عین حال جنبه گذشت و ایثار زن، فداکاری او را در راه حفظ گرمی کانون، آدمی را طلب می کند که از او بخواهد در ساعت فراغت به کاری دستی و یا خدمت درآمدزا مشغول باشد. این امر ضمن این که موجب رونق کانون خانواده است زمینه را برای ایجاد تنوع در زندگی او نیز فراهم خواهد کرد. درست است که بر

مردان واجب است مخارج خانواده را تأمین کنند و بانوان شرعاً در این باره مسؤولیتی ندارند، لیکن مناسب است خانم‌ها نیز شغل و کاری داشته باشند. در اسلام فراغت و بی‌کاری مذمت شده است.

شخصیت حقوقی مستقل زنان

زن و مرد مسلمان هویتی مستقل را از گهواره تا گور حفظ می‌کنند. این شخصیت حقوقی از حق تجارت و مالکیت مستقل برخوردار است. ازدواج بر شخصیت حقوقی، حق مالکیت و حتی نام فرد تأثیر نمی‌گذارد ولی چنانچه زن جرم مدنی مرتکب شود، مجازاتش کم‌تر یا بیشتر از مجازات مرد نیست. همچنین اگر در مورد او خطایی صورت گیرد یا آزاری به وی رسد مانند مردان مستحق غرامت می‌گردد. تا پیش از ورود زنان به قلمرو علم و مجاز دانستن آنها برای تحصیل در سطوح عالی، درخواست زنان برای دستیابی به حقوق مساوی با مردان، فقط در ابعاد حقوق مدنی و سیاسی آن‌هم توسط زنان طبقه متوسط که از مناصب و کار خود محروم شده بودند، خلاصه می‌گردید و بعدها با فراهم شدن شرایط کار در کارخانه‌ها برای زنان، حقوق اقتصادی نیز به این حقوق اضافه شد.

فصل دوم : تفاوت‌های حقوقی زن و مرد

حق طلاق

اینکه حق طلاق به مرد داده شده، دلیلش این است که بالاخره یک زندگی جمعی نیاز به مدیر دارد؛ اسلام نیز کسی را که کمتر در مقابل عواطف و احساسات تحت تأثیر قرار می‌گیرد و از نظر مدیریت جمعی قوی‌تر است، به عنوان مسؤول اداره زندگی مشترک معرفی کرده و حتی نفقه و هزینه اداره این زندگی را هم بر او واجب نموده است. به عبارت روشن‌تر زندگی مشترک نیاز به مدیریت دارد و یکی از شؤون این مدیریت مسأله اجرای طلاق و انفکاک است که از چند حال خارج نیست :

۱- حق طلاق به دست مرد باشد،

۲- حق طلاق به دست زن باشد،

۳- هر دو به طور استقلالی این حق را دارا باشند،

۴- این حق به دست هر دو به صورت اشتراکی باشد،

۵- اصلاً حق طلاقی وجود نداشته باشد .

فرض پنجم صحیح نیست؛ چرا که گاهی اوقات، جدایی و گسستن این رابطه به صلاح طرفین است .
فرض چهارم هم معقول نیست و منافات با حکمت جعل قانون طلاق دارد؛ زیرا ممکن است یک نفر طالب طلاق و نفر دیگر طالب عدم آن باشد .

فرض سوم آمار طلاق را بالا خواهد بُرد و این مسأله را بعضی از کشورهای غربی تجربه کرده‌اند .
فرض دوم هم با توجه به احساسات و عواطف فراوان خانم‌ها علاوه بر اینکه آمار طلاق را بالا می‌برد (زیرا از نظر آمار غالباً خانم‌ها تقاضای طلاق را دارند) باعث سستی کانون محبت خانواده نیز می‌گردد و محبت زن را در دل مرد کاهش می‌دهد.

در نتیجه بهترین فرض صورت اول است؛ البته محدودیت‌هایی برای مرد در اعمال این حق در شریعت و قانون در نظر گرفته شده که مانع از ضایع شدن حقوق خانم‌ها می‌گردد. علاوه بر این در شرایطی نیز زن حق طلاق دارد که ظلمی به وی می‌شود، از جمله طلاق وکالتی، طلاق قضایی و طلاق توافقی. بنابراین چنین نیست که راه به کلی برای زن بسته باشد .

ارث

مسأله ارث و دیه زن در نظام حقوقی اسلام جزئی از کل است و نگاه به آن به صورت گسسته و بی‌ارتباط با دیگر اجزای این مجموعه برخلاف اندیشه و موجب برداشت‌های ناصواب می‌شود، بنابراین نمی‌توان این احکام را جدا از مجموعه نظام خانواده در اسلام مورد توجه قرار داد . دیه و ارث زن در همه موارد کمتر از مرد نیست؛ بلکه در مواردی کاملاً یکسان و در مواردی ارث زن بیش از مرد است، از جمله :

۱- دیه زن در کمتر از ثلث با مرد برابر است .

۲- میراث پدر و مادر یا بستگان مادری، بین زن و مرد یکسان است. هم‌چنین در کلاله امی^{۹۷} طرف مادری برطرف پدری مقدم می‌شود و اگر زن نسبت به میت نزدیکتر از مرد باشد، چیزی به مرد نمی‌رسد .

۳- اگر در مواردی ارث و دیه زن کمتر از مرد می‌باشد، این مسأله مبتنی بر مصالحی در نظام خانوادگی و روابط زن و مرد می‌باشد و در مقابل نه تنها به نیکوترین وجهی جبران شده است؛ بلکه اساساً حقوق زن در چنین نظامی بسیار بیش از مرد و فراتر از چیزی است که در جوامع غربی وجود دارد.

^{۹۷} کلاله به معنای برادر و خواهر میت است و به کلاله ابی ، کلاله ابوینی و کلاله امی تقسیم می‌شود که به خواهر و برادر میت که از یک پدر باشند کلاله ابی گفته می‌شود و به همین ترتیب به خواهر و برادری که از یک پدر و مادر باشند، کلاله ابوینی و به خواهر و برادر مادری تنها کلاله امی گویند.

بنابراین بایستی اذعان نمود:

الف. اسلام در شرایطی به زن حق ارث بردن داد که به کلی زن از این حق محروم بود و نه تنها از مرد ارث نمی‌برد، بلکه خود همچون کالایی به ارث برده می‌شد .

ب. اسلام به زن استقلال اقتصادی داد و او را در تصرف دارایی خود استقلال بخشید .

ج. علاوه بر استقلال اقتصادی، اسلام در هیچ شرایطی زن را موظف به تأمین نیازمندی‌های خود و خانواده قرار نداده است. بنابراین دارایی‌های خود را در هر راه مشروعی می‌تواند صرف کند و در عین حال برای رفع نیازمندی‌های خود تأمین جداگانه دارد؛ یعنی، نفقه او در هر حال بر عهده مرد است و اگر خودش نیز درآمد اقتصادی داشته باشد مالک شخصی آن درآمدها است و موظف نیست که آنها را در جهت نیازمندی‌های خانواده و یا حتی نیازمندی‌های خود صرف کند، لیکن مرد در هر حال موظف است که نیازهای زن را تأمین نماید، بنابراین شرایط جدید زندگی با احکام اسلام هیچ تعارضی ندارد .

د. اسلام دو حق اقتصادی برای زن بر عهده مرد قرار داده است :

۱- مهریه؛ که افزون بر اصل مهریه، حق تعیین میزان آن نیز به دست خود زن می‌باشد .

۲- نفقه؛ نفقه و تأمین مالی نیازمندی‌های زن در زندگی نیز بر عهده مرد است .

اما در جوامع غربی اولاً چیزی به نام حق نفقه وجود ندارد و زن مجبور است برای تأمین معاش خود به تلاش و فعالیت بپردازد. در حالی که در حقوق اسلامی زن اگر کاری هم بکند، درآمد بالایی نیز کسب کند دارایی‌اش برای خودش محفوظ است و تأمین نیازمندی‌های او بر عهده مرد است .

ثانیاً. در جهان غرب شخص می‌تواند با وصیت خود، شخص واحدی را وارث تمام دارایی خود بگرداند و اندکی از آن را به زن ندهد. در موارد متعددی دیده شده است که ثروتمندان تمام دارایی خود را طبق وصیت برای گربه یا سگ خود به ارث نهاده‌اند و تمام اعضای خانواده را از آن محروم ساخته‌اند! در حالی که در حقوق اسلامی میراث میت براساس حکم معین الهی تقسیم و توزیع می‌شود و کسی نمی‌تواند زن و فرزند را از حقوق خود محروم سازد. بنابراین اگر مشاهده می‌شود که در مواردی در حقوق اسلامی دبه و یا میراث زن نصف مرد می‌باشد از این رو است که مرد باید دارایی خود را برای زن به مصرف برساند، در حالی که چنین وظیفه‌ای برای زن مقرر نشده است .

علامه طباطبایی در تفسیر «المیزان» می‌نویسد: نتیجه این گونه تقسیم ارث بین مرد و زن آن است که در مرحله «تملک»، مرد دو برابر زن، مالک می‌شود. ولی در مرحله «مصرف»، همیشه زن دو برابر مرد بهره می‌برد. زیرا زن، سهم و دارایی خود را برای خود نگه می‌دارد ولی مرد باید نفقه زن را نیز بپردازد و در واقع نیمی از دارایی خود را صرف زن می‌کند.

فصل سوم : اسلام و فمینیسم

فمینیسم اگرچه به معنای کنونی آن واژه‌ای نوین است، ولی قدمتی به اندازه تاریخ دارد. مبنای اندیشه فمینیسم که در زبان فارسی «زن گرایی»، «زن محوری» و «زن مداری» است، تساوی حقوقی زن و مرد بوده است. اولین کسانی که چنین نهضتی را آغاز کردند نویسندگان متون ادبی بودند که در کتاب‌های خود به بیان ظلم و ستم مردان علیه زنان پرداخته‌اند. فمینیسم به عنوان یک اصطلاح سیاسی، از سال ۱۸۳۷ میلادی وارد فرهنگ اصطلاحات سیاسی شد.^{۹۸} این واژه هر چند در ارائه چهره‌ای کلی و منهای مشخصه‌های یک مکتب سیاسی - اجتماعی، واژه‌ای گویا است؛ اما با دارا بودن این کلیت مفهومی، از مؤلفه‌ها و شناسه‌های معرفی یک تفکر خاص، تهی می‌باشد. با آغاز قرن بیستم، مبارزه فمینیسم‌ها علیه مردان سازمان یافته‌تر شد و زنان به عرصه‌های علوم و مسایل تحقیقاتی قدم گذاشتند و کوشیدند تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد و... را که عرصه‌هایی کاملاً مردانه بود، با بینش زنانه تفسیر و بررسی کنند.

از ویژگی‌های دیگر این قرن، تنوع و چندگانگی در اندیشه فمینیسم است که منشأ پیدایش تفکرات متفاوتی در این جنبش شد، نظیر: فمینیسم لیبرالیستی، فمینیسم مارکسیستی، فمینیسم رادیکالی، فمینیسم سوسیالیستی و فمینیسم اسلامی.

فمینیست اسلامی

بدنبال پیدایش مکاتب متعدد فمینیستی در طی سالیان گذشته در جوامع و کشورهای گوناگون، مکتب نوظهور دیگری در میان جوامع اسلامی تحت عنوان فمینیست اسلامی شکل گرفت. فمینیسم اسلامی اصطلاحی است که در چند سال اخیر، به ادبیات دفاع از حقوق زنان راه یافته و در برخی کشورهای اسلامی بخشی از زنان را به خود جذب نموده است. از اواخر قرن ۱۹ میلادی، اندیشه‌های زن‌گرایانه غربی توسط آثار مکتوب نویسندگان مسلمان آشنا به غرب، به کشورهای اسلامی راه یافت. شاید کشور مصر اولین کشور اسلامی باشد که اندیشه‌های فمینیستی به آن راه یافته باشد. در ایران، اندیشه دفاع از حقوق زنان همزمان با مشروطه مطرح شد. در ابتدا، نویسندگان ضرورت بهداشت زنان را به عنوان اولویت و حقوق زنان را در رتبه بعدی مطرح کردند. پدیده فمینیسم در ایران عمری کمتر از دو دهه دارد و به دو دلیل قوت گرفت:

(۱) بافت دینی و مذهبی جامعه ایران که نگرشی خاص درباره زن دارد؛

^{۹۸} نخستین بار، واژه فمینیسم (Feminisme) در یک متن پزشکی به زبان فرانسه، برای تشریح گونه‌ای وقفه در رشد اندام‌ها و خصایص جنسی بیماران مردی به کار رفت که تصور می‌شد از خصوصیات زنانه یافتن بدن خود در رنج بود. سپس الکساندر دوما، نویسنده فرانسوی، این واژه را در جزوه‌ای با عنوان «مرد و زن»، درباره زنانی محصنه و زنانی به کاربرد که به گونه‌ای ظاهراً مردانه رفتار می‌کردند.

۲) نظام حکومت دینی که به مقتضای آن، حقوق اسلامی مانند حقوق جزایی، مدنی و سیاسی اعمال می گردد؛ البته اجرای این قوانین در نظام اجتماعی ما چالش هایی را بین نگرش سنتی و نوین درباره مسائل زنان به وجود آورده است. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، گروهی از ایرانیان مخالف نظام به غرب مهاجرت کردند. از میان آنان، عده ای سلطنت و عده ای مخالف حکومت دینی بودند. در دهه ۶۰، تعدادی از گروه های چپ و مارکسیست به آنان ملحق شدند. در ابتدا، بیش تر فعالیت آنها مقابله سیاسی با انقلاب اسلامی بود؛ اما به مرور و به تبع تحلیلگران غرب، به این نتیجه رسیدند که باید راه کارهای فرهنگی بلند مدت را برای مقابله برگزینند. در این زمان، مسئله حقوق زن در دنیا، به ویژه ایران، اهمیت زیادی پیدا کرده بود. آنان حوزه مطالعات زنان را جذاب تر دیدند و با این حربه، در صدد یافتن جای پای در جامعه اسلامی برآمدند. از آن سو، جهان غرب نیز برای مقابله با بنیاد گرایی اسلامی به این نتیجه رسیده بود که می بایست به متزلزل کردن نظام خانواده و طرح الگویی جدید از روابط زن و مرد پرداخت. این گروه در ادامه فعالیت، آرام آرام به این نتیجه رسید که به علت گرایش های شدید مذهبی در ایران، هیچ تحولی بدون در نظر گرفتن مذهب نمی تواند به وقوع بپیوندد. لذا در جست و جوی نظریه ای که ویژگی های فمینیستی را در پوشش دینی توضیح دهد، به طرح فمینیسم اسلامی پرداختند. آنان فمینیسم اسلامی را حد واسطی میان دیدگاه اصول گرا و فمینیسم غربی می دانستند که می توان توسط آن، به طرح شعارهای تند لائیک در جامعه اسلامی پرداخت. در داخل ایران هم فمینیست هایی بودند که علاوه بر آشنایی با فرهنگ اسلامی، با فرهنگ غرب آشنا بودند. آنان به علت ضعف در باورهای دینی و اعتقادات مذهبی و گرایش به آموزهای فرهنگ غرب، به مرور دچار تضاد شدند و با بحران هویت مواجه گشتند. عده ای از آنان به انکار باورهای دینی پرداختند و با خرافاتی دانستن دین، مروج دیدگاه های ماتریالیستی (مادی گرایانه) شدند. عده ای دیگر که از باورهای محکم تری برخوردار بودند، قوانین مدنی و جزایی نظام اسلامی را مورد انتقاد قرار می دادند و برای خروج از بحران، تفسیر متون دینی را به گونه ای هماهنگ با فرهنگ جدید پیشنهاد کردند. حاصل عملکرد فمینیست های داخل، مشابه فعالیت های فمینیست های خارج کشور بود؛ به طوری که می توان گفت فمینیسم اسلامی محصول مشترک روشنفکران داخل کشور و مخالفان نظام اسلامی در خارج کشور است.

برخی از تحلیل گران، از گروه سومی نیز به عنوان عناصر تشکیل دهنده فمینیسم اسلامی یاد می کنند که شامل زنان متدین و انقلابی، روشنفکران و دانشگامیان و حوزویان می باشند. بیش تر آنان در حوزه عمل و اجرا با مسائل زنان آشنا شدند. از این رو، آنان کمتر از پایگاه تئوریک به تحلیل می پردازند. بسیاری از آنان خود را فمینیست نمی نامند، بلکه معتقدند باید برای تضمین و ادامه نقش رهبری اسلام، آن را با پیشرفت های زمانه هماهنگ ساخت. آنان از لحاظ گرایشات فکری، بیش تر متمایل به نظریه تشابه حقوق زن و مرد هستند. این افراد خود را تکلیف گرا و شریعت مدار می دانند و در بسیاری از مسائل به دنبال حکم فقهی

می روند که با دیدگاه آنان سازگارتر است. آنان کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان را - که از مهم ترین دستاوردهای فمینیسم قرن بیستم به شمار می رود - در کلیت خود، سندی مترقیانه می دانند که تنها در موارد جزئی، نیازمند اصلاح است. آنان اعتقاد محکمی به اسلام دارند، اما اعتقادشان از مرحله ذهنیت به یک برنامه راهبردی تبدیل نشده است. به همین دلیل، آنان در حوزه اندیشه و عمل، به یک تعارض دچار شده اند.

فمینیست اسلامی معتقد است برای مقابله با سکولار کردن جامعه و اسلام، می بایست به اسلامی کردن مجدد جامعه دست زد؛ چون خطر اصلی غرب برای جامعه اسلامی، فرهنگی است؛ نه سیاسی و اقتصادی. در این میان، زنان نقشی اساسی دارند؛ چون حاملان اصلی فرهنگ تلقی می شوند. از این رو، حجاب فقط نشانه حجب و حیا نیست؛ بلکه نماد دفاع از اسلام، حفاظت از کیان خانواده و هویت اسلامی جوامع مسلمان است. فمینیست اسلامی در صدد حاضر نمودن زن در صحنه مسئولیت های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و ارائه الگویی از زن است که ضمن حفظ حریم عفاف، مانند مردان حضوری فعال در عرصه مسئولیت های اجتماعی و سیاسی پیدا کند. این، آرمان و ایده آل طیف زنان مذهبی است؛ اما این که آیا واقعاً در عمل نیز بر این خط مشی رفتار کرده اند یا نه، را باید به دیده شک و تردید نگریست.

اصول و مبانی تفکرات فمینیسم اسلامی

در ابتدا، لازم است برداشت فمینیست های اسلامی را از جریان فمینیسم بیان کنیم . به اعتقاد آنان، فمینیسم یک نهضت اجتماعی برابری طلبانه برای زنان است؛ نه یک جریان ایدئولوژیک؛ و از آن جا که فمینیسم فاقد گرایشات ایدئولوژیک نیست، می توان با حفظ هویت اسلامی هم فمینیسم بود و هم از حقوق و آزادی های زنان دفاع کرد . آنان، فمینیسم غربی را مورد انتقاد قرار می دهند و با تاکید بر خانواده، به انتقاد از فردگرایی افراطی فمینیست غربی پرداختند و ارائه راهبردهای واحد برای تمامی زنان جهان را، با توجه به شرایط فرهنگی و منطقه ای، غیر ممکن دانستند .

(۱) برداشت از دین

فمینیسم اسلامی می کوشد تا در چارچوب آموزه های دینی، به دفاع از حقوق زنان بپردازد. برخی، فمینیسم اسلامی را به روش ها و رفتارهایی در زمینه مساوات و عدالت جنسی در قالب ارزش های اسلامی تفسیر کرده اند . به طور کلی، طرفداران فمینیسم اسلامی، به ویژه فمینیست های خارج از کشور، قائل به جدایی دین از سیاست هستند برخی از آنان به صراحت به جدایی دین از سیاست اشاره نکرده اند، اما به قرائتی نواندیشانه از دین پرداخته اند که هم سویی با فرهنگ جدید را تا حدود زیادی تضمین نماید.

از این جا می توان نتیجه گرفت که پسوند اسلامی پس از نام فمینیسم، قیدی چندان محدود کننده در محتوا نیست؛ یعنی اسلامی بودن فمینیسم به معنای آن نیست که نحله های فمینیستی همه آرمان ها و راه کارهای خود را از اسلام گرفته است، بلکه نشانگر پی گیری اهداف فمینیستی که آرمان های فمینیستی و راه کارهای مورد نظر خود را با ادبیاتی کم و بیش دینی پی می گیرد، نه آن که دین را پالایشگاه اندیشه بشری بداند. این طیف که تصریح به سکولاریسم نمی کنند، تحول در احکام شریعت را لازمه پویایی می دانند و معتقدند باید نگاه خود را از احکام شرعی به اهداف دینی معطوف بداریم و بر اساس آن، به تفسیر مجدد آموزه های دینی بپردازیم .

۲) برداشت از تساوی

تساوی مورد نظر فمینیست های اسلامی، دقیقاً همان مفهوم تشابه و برابری است. آنان در موضع گیری خود، برای برداشتن مرزهای جنسیتی گام برمی دارند. یعنی تساوی به همان معنایی که میان دو انسان از یک جنس مطرح است، باید به همان معنا برای زن و مرد مطرح شود. این تساوی نه تنها پایگاه دینی ندارد، بلکه بر خلاف آموزه های روشن دینی است. آن چه دین بر آن اصرار دارد، اقامه عدل است و زن مثل مرد، انسانی است که استعداد برخوردار از کمالات انسانی را داراست. خداوند بر اساس حکمت، برای سامان دهی به امور اجتماعی، تفاوت هایی را برای زن و مرد، طبق آفرینش در نظر گرفته است و انتظارات مختلفی از این دو جنس دارد. بر این اساس، خداوند تکالیف مختلفی برای آن دو لحاظ کرده است. فمینیست های اسلامی داخل کشور، خواهان زن سالاری یا تشابه در تمام عرصه ها نیستند. به همین دلیل، آنان بر موقعیت والای زن در خانه تاکید کرده اند. به عقیده آنان، هدف جنبش زنان باید تقریب نقش ها و ارج گذاری برابر به وظایف متفاوت زن و مرد باشد.

۳) برداشت از آزادی

آزادی، مفهومی است که بیش تر فمینیست های اسلامی تندرو به آن پای می فشارند. از نظر آنان، آزادی پیوندی عمیق با فردگرایی به مفهوم غربی دارد و برآمده از فرهنگ لیبرالی غرب است. در این دیدگاه، انسان ها آزادند و آن چه را تمایل دارند می توانند تا جایی که به آزادی دیگران خدشه وارد نسازد، انجام دهند؛ اما تأکید فمینیست های اسلامی بر حفظ ارزش های معنوی، آنان را از دیدگاه های لیبرالیستی جدا می کند. از نظر آنان، خروج زن از خانه به اذن شوهر، هم به دلیل محدود کردن آزادی زن، مردود است و هم به دلیل آن که بر اساس جنسیت و تبعیض گونه است.

۴) برداشت از خانواده

فمینیست اسلامی، بر حفظ خانواده و نقش مادری و همسری زن، تاکید می ورزد و به همین دلیل، مخالفت خود را با همجنس گرایی اعلام می دارد. طرفداران این نظر از خانواده سنتی که مبتنی بر سلسله مراتب و سرپرستی مرد است، انتقاد می کنند. آرمان

آنان خانواده ای بر اساس برابری نقش ها و نفی سرپرستی مرد است. آنان دمکراسی در خانواده را جایگزین مناسبی برای سرپرستی مرد می دانند.

علی ایحال جنبش فمینیستی دارای کاستی‌های فراوان است و علاوه بر اینکه موجب احیای حقوق و منزلت اجتماعی زنان نگردیده، بلکه موجب پیامدهای ناگواری برای آنان شده است. به نمونه‌هایی از پیامدهای منفی جنبش فمینیستی اشاره می‌گردد: الف) هیچ گونه وفاق مشترکی در خصوص اندیشه فمینیسم وجود ندارد و تفاسیر و نظریات در این زمینه طیف وسیعی دارد و برخلاف عقیده سیاسی، فمینیسم فاقد نوعی جهان بینی منسجم و هرنوع اصول و ارزش‌های ثابت است و صرفاً به دلیل وجود تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌های جنسی در جوامع مدنی غربی، جنبش‌های خودجوش زنان یکی پس از دیگری ظهور و دست به مبارزه جهت احقاق حقوق خود زده‌اند. زنان مسلمان و یا زنان جوامع شرقی نیز به تبع و تقلیدگونه از آنان این مبارزات را احیا کردند. ب) متأسفانه امروزه به رغم بهبود وضعیت زنان نسبت به گذشته، زنان به گونه‌ای دیگر عصر برده‌داری نوین را سپری می‌کنند و وضعیت آنان در جوامع مدنی غربی بسیار رقت بار است. زنان غربی هنوز به عنوان کالای جنسی در تبلیغات سینمایی، تلویزیونی و مطبوعاتی به شمار می‌آیند و از آنها به عنوان ابزاری برای فروش کالاها بهره برداری می‌شود. این زنان ابزار توسعه اقتصادی و جذب سرمایه‌های داخلی و خارجی جوامع غربی اند، نه موجودی انسانی، جالب این که فمینیست‌های غربی این امر را به عنوان پیروزی بزرگ مبارزات خود قلمداد می‌کنند.

ج) در جوامع غربی با شعار استقلال، آزادی و کسب قدرت زنان در قالب فمینیسم، اساس بنیان خانواده فرو ریخته و ازدواج‌های غیررسمی و طلاق‌های مکرر و فراوان بنیان فرهنگ و تمدن غربی را متزلزل ساخته است. این امر، امروزه بزرگترین دغدغه فکری اندیشمندان غربی را تشکیل می‌دهد.

ه) گرچه فمینیسم در واقع زن‌گرایی و مبارزه با تحقیر زنان است، اما این نهضت امروزه، خود به تحقیر زن می‌پردازد. شوهرداری، مادری، فرزندزایی و شیردهی که از کمالات و افتخارات زن محسوب می‌شد، امروزه از سوی فمینیست‌ها به شدت مورد حمله قرار می‌گیرد. هر چند هدف اصلی نهضت فمینیسم مبارزه با تبعیض و بی‌ارزش نمودن زنان از سوی مردان بود، اما امروز نقش بی‌اعتبار و بی‌منزلت ساختن زنان را خود آنان برعهده گرفته‌اند.

و) از دیگر پیامدهای منفی نهضت فمینیسم، ایجاد تقابل و تضاد شدید میان مرد و زن است. توجه نکردن به فلسفه آفرینش زنان و تفاوت‌های زیستی آنان که در واقع، موجب کمال آنها و نوعی حکمت است، موجب گردیده فمینیست‌ها تصویری خشن، سلطه‌گر و خشونت‌گر و خشونت‌طلب از مرد ارائه دهند و درصدد مبارزه با آن برآیند. این خود زمینه بروز ناهنجاری و نزاع‌های خانوادگی و نیز تزلزل بنیان خانواده و وقوع طلاق‌های فراوان و وجود زنان و مردان مجرد را موجب شده است.

ز) از دیگر پیامدهای بسیار منفی این نهضت، تزلزل بنیان خانواده و پیدایش فرزندان پرخاشگری بی‌عاطفه است. چنین فرزندی هرگز دامان گرم پرمحبت مادران را احساس ننموده‌اند. والدین آنها نیز با ازدواج در سنین بالا مسئولیت‌گریزی در انجام وظایف مربوط به خانه از سوی زنان و نیز ازدیاد طلاق، کاهش میزان ازدواج، رها کردن فرزندان در سنین طفولیت و سپردن آنها به دست مهدهای کودک، فرایند تضعیف بنیان خانواده را بیش از پیش تشدید کرده‌اند.

ح) با تحقق شعار فمینیستی مبنی بر این که زنان نیز باید دوشادوش مردان روانه بازار کار شوند. به طور معمول بخشی از زنان شاغل در بازار که در شهر زندگی می‌کردند، مجرد بودند و جز نیروی کار خود چیزی برای اشاعه نداشتند و بسیاری به علت نداشتن کار، به فحشا پناه بردند. بنابراین هر چند، به ظاهر زنان به اشتغال روی آوردند اما عملاً پس از اندک زمانی مجدداً با مزد کم، بیکاری، دشواری‌های کار و سرانجام فحشا و سرنوشت محتوم زنان در جوامع مدنی غربی بود.

و) و سرانجام آن که امروزه تبعیض جنسی و شعار «دفاع از حقوق زنان» به حربه‌ای سیاسی تبدیل شده است و جوامع غربی به بهانه اسکات رقبای خود و از میدان به در کردن آنها، آنها را به نادیده گرفتن حقوق زنان و نقص دموکراسی و حتی نقض حقوق بشر متهم می‌کنند.

بخش ششم: حقوق کودک در اسلام

وقتی خداوند و یا قانون الهی که توسط پیامبران و اولیاء خداوند تشریح می‌گردد و یا قانونی که توسط حکومت وضع می‌شود، انجام کاری را اجازه داده و یا آن را منع نکرده باشد، کودک و یا نوجوان حق دارد از آن بهره‌مند شده و آن را انجام دهد. مثل حق زندگی، حق دانایی (از طریق تحصیل) یا حق تفکر یا حتی حق بازی که نقش اساسی در خلاقیت کودکان ایفا می‌نماید.

با توسعه جوامع کودکان حقوق دیگری دارا شدند، مانند حق داشتن هویت، تابعیت، داشتن خانواده، رفاه اجتماعی، آموزش و پرورش (تعلیم تربیت)، آزادی فکر، تصمیم‌گیری و ...

البته این مباحث منحصر به دین اسلام نیست بلکه همه‌ی ادیان الهی بر آن تأکید دارند اسلام نیز با گستردگی آن را بیان نموده است.

فصل اول: تاریخچه حقوق کودک

۱) در آستانه ظهور اسلام

آنچنان که از متون تاریخی خصوصاً بررسی موضوع در منطقه‌ی شبه جزیره‌ی عربستان که خاستگاه اولیه‌ی اسلام است و تحت عنوان حجاز از آن نام برده شده است، بر می‌آید، اعراب جاهلی به صورت قبیله‌ای زندگی می‌کردند. هم از حیث فراگیری علم

و دانش در سطح ابتدایی قرار داشتند و اکثر آنان از نعمت خواندن و نوشتن نیز محروم بوده اند. از نگاه دیگر اینکه از حیث اجتماعی هم بسیار محدود بوده و فرهنگ‌های غلط به عنوان رسم و رسوم ثابت رواج داشته است. جامعه حجاز سابق، جامعه‌ی یکپارچه نبوده و قبایل مختلف به اشکال مختلف کل شبه جزیره‌ی عربستان را در بر گرفته بود. اکثر قبایل عرب، کودکان دختر را زنده به گور می‌کردند و به طرز بسیار وحشیانه‌ای به قتل می‌رساندند و داشتن فرزند پسر را یک شهرت قلمداد می‌کردند، لذا کشتن فرزند دختر به عنوان یک عادت و سنت در قبایل مرسوم بود و چون به نسب اهمیت ویژه‌ای می‌دادند و این نسب نیز الزاماً از طریق پسر(مرد) امتداد پیدا می‌کرد، در نتیجه نقش فرزند پسر از شأنیت منحصر به فردی برخوردار بود. موضوع کشتن کودکان دختر حتی بعد از ظهور اسلام نیز در برخی از قبایل رواج داشت و به تدریج پس از ظهور اسلام و گسترش آن منسوخ شد .

۲) پس از ظهور اسلام

پیامبر مکرم اسلام(ص) اولین کسی بود که پس از ابلاغ دین مبین اسلام در عربستان توانست قبایل مختلف عرب را دور هم جمع کند و در طول ۲۳ سال جامعه واحد را در این کشور شکل دهد. اسلام کشتن فرزند را نهی فرمود و پیامبر اسلام(ص) نیز به طریق مختلف سعی نمود این عمل زشت را با تفاسیر آیات قرآن کریم به مردم گوشزد نماید. قرآن کریم ملاک برتری را تقوا و پرهیزگاری معرفی نموده و جنسیت را که برخی ملاک برتری می‌دانستند، نهی فرموده است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید، در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست»^{۹۹}.

همچنین قرآن کریم می‌فرماید: «از بیم تنگدستی فرزندان خود را نکشید، ماییم که به آنها و شما را روزی می‌بخشیم. آری کشتن آنان همواره خطایی بزرگ است»^{۱۰۰}.

فقه اسلامی بحث حضانت و نگهداری طفل را از مهمات و حقوق کودک می‌داند که بر وظیفه مادر در ایام شیرخوارگی ارجح خواهد بود. پس از آن تا دوسالگی نسبت به پسر و برای دختر تا ۷ سالگی شایسته‌تر است که طفل را سرپرستی نماید. ولی آنچه از تربیت اسلامی برداشت می‌گردد وظیفه پدر و مادر مشترکاً برای ادای تکلیفی که در تعلیم و تربیت کودک و نوجوان وجود دارد تأکید شده است .

^{۹۹} سوره مبارکه حجرات ، آیه ۱۳

^{۱۰۰} سوره مبارکه اسراء ، آیه ۳۱

در بحث نگهداری و حضانت و رضاع قرآن کریم می‌فرماید: "و مادران بایست دو سال کامل فرزندان خود را شیر دهند آنکس که خواهد فرزند را شیر تمام دهد و بر عهده صاحب فرزند است که خوراک و لباس مادر را به حد متعارف بدهد هیچکس را تکلیف جز به اندازه‌ی طاقت نکنند نباید مادر در نگهداری فرزند به زیان و زحمت افتد و نه پدر بیش از حد متعارف برای کودک متضرر شود و اگر کودک را پدر نبود، وارث باید نگهداری کند و هرگاه زن و شوهر به رضایت و مشورت جدایی را قصد کردند باکی بر آنها نیست آنگاه اگر بخواهید مادران فرزندان را شیر دهند آنهم روا باشد اگر حقوقی به متعارف بدهید و از خدا بترسید و بدانید که خدا از کردار شما آگاهست^{۱۰۱}".

پیامبر(ص) کراراً در روایات خود با استناد به آیات قرآنی تأکید دارد، کودکان حقوق مسلمی را دارا هستند که می‌بایست بدانها توجه نموده و به نحو شایسته به آنان پاسخ داد. حتی در احترام به حقوق کودکان و نقش مهم آن در تربیت فکری، در وقت ادای نماز که آنان به بازی مشغول بودند ممانعت نمی‌کرد و آن را جزئی از حقوق کودک معرفی می‌نمود.

در روایتی از پیامبر(ص) آمده است: «دل کودک و نوجوان به مثابه زمینی مستعد است که آنچه کاشته شود همان درو خواهد شد.^{۱۰۲}» همچنین قرآن کریم با توجه به مذموم بودن قتل هر انسان بی‌گناه می‌فرماید: «برای این بر بنی اسرائیل نوشتیم که هر کسی دیگری را بکشد نه در برابر قتل کسی یا تبهکاری در زمین، مانند آن است که همه مردم را بکشد و آن کسی که او را زنده کند، گویا همه مردم را زنده ساخته است^{۱۰۳}».

خداوند توجه به کودکان یتیم و بی‌سرپرست را مورد یادآوری قرار داده است و می‌فرماید: «هرگز یتیم را از خود مرنجان^{۱۰۴}».

قرآن کریم تزییع اموال یتیمان و دراز دستی به آن را نهی فرموده است و چنین می‌فرماید: «و هرگز به مال یتیم نزدیک نشوید و^{۱۰۵}»...

همچنین در نکوهش عمل قتل بی‌گناه (چه کودک و چه بزرگسال) خداوند می‌فرماید: «و کسی که مومنی را دانسته و خواسته بکشد، پس کیفرش دوزخ است، جاودان در آن و خدا بر او خشم آورد و دورش کند و(خود را) برای عذابی بزرگ آماده

^{۱۰۱} سوره مبارکه بقره، آیه ۲۳۳

^{۱۰۲} نهج الفصاحه، به کوشش علی شیروانی، انتشارات دارالفکر

^{۱۰۳} سوره مبارکه مائده، آیه ۳۲

^{۱۰۴} سوره مبارکه الضحی، آیه ۹

^{۱۰۵} سوره مبارکه انعام، آیه ۱۵۲

کند^{۱۰۶}».

در واقع آیات قرآن کریم قتل انسان را به ناحق مورد نکوهش قرار داده و مرتکبین آن را مستوجب عذاب دردناک وعده داده است .

خداوند سبحان به احترام و منزلت دختر سوره‌ی کوثر را نازل کرد و در روایات اسلامی از ائمه‌ی معصومین(ع) همچنان که از فرزند پسر تحت عنوان نعمت یاد شده است از کودک دختر تحت عنوان رحمت یاد می‌کند .

بر اساس فقه اسلامی در صورتی که مادر با دیگری ازدواج کند و دارای فرزند باشد حق حضانت او ساقط می‌شود در تشریح این موضوع بحث اخلاق و تربیت را مطرح نموده‌اند که ممکن است شوهر آن زن دارای اخلاق شایسته نباشد و در تربیت طفل قصور نماید . از نظر فقه امامیه گفته شده که چنانچه کودک دزدی نماید حد جاری نمی‌شود و در صورت داشتن سایر شرایط تعزیر و تأدیب خواهد شد که این نشانه عدم مسئولیت کودک است .

فصل دوم : حمایت از حقوق کودک

حقوق کودک را در یک نگاه کلی، می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: حقوق او از آن جهت که انسان است و حقوق او از آن جهت که کودک است .

۱- حقوق دائمی برابر با بزرگسالان

حقوق کودک از آن جهت که انسان هست ، اعم از حقوق فردی، اجتماعی و اقتصادی، با حقوق بزرگسالان یکسان می‌باشد و برخلاف نوع دوم، موقت (ویژه دوران کودکی) نیست. مثلاً در برخورداری از حق حیات که مهم‌ترین و اساسی‌ترین حق هر انسان است، و نیز حق سلامت جسمانی، کودک و بزرگسال تفاوتی ندارند. براین اساس، کیفر سلب این حقوق هم در مورد هر دو یکسان است. حتی جنین انسان از حرمت و نیز اهلیت برخوردار شدن از حقوق (البته به صورت ناقص) را دارد و به تدریج (به موازات رشد او) حقوق او بیش‌تر می‌شود. جنین حاصل از راه غیر شرعی نیز واجد حرمت و مشمول این حقوق است. با تمام اهمیتی که اجرای احکام کیفری در اسلام دارد، آنجا که حیات جنین یا نوزاد به سبب اجرای حدود، قصاص یا هرگونه تعزیر نسبت به مادرش به مخاطره افتد، اجرای حکم تا هنگام زایمان یا تا پایان دوره شیردهی به تأخیر می‌افتد (حتی در صورتی که جنایت پیش از بارداری رخ داده باشد یا بارداری مورد تردید یا از راه نامشروع باشد) .

^{۱۰۶} سوره مبارکه نساء ، آیه ۹۳

داشتن نام

از جمله حقوق مهم انسان، از جمله کودک، داشتن نام است که مهم‌ترین عامل شناسایی و هویت مستقل هر فرد به شمار می‌رود. نام، همواره از تولد تا مرگ و حتی پس از مرگ، همراه و ملازم فرد است و تأثیر اجتماعی و تربیتی ویژه‌ای بر او دارد؛ از این‌رو در احادیث اسلامی بر انتخاب نام نیکو برای کودکان تأکید شده است. در قوانین ایران نیز انتخاب نام برای کودک و نیز ثبت آن همراه با مشخصاتی دیگر از جمله حقوق کودک است. براساس قانون ثبت احوال مصوب ۱۳۵۵ش، هر کودک بایستی دارای یک نام و یک نام خانوادگی (مطابق نام خانوادگی پدر) باشد و ولادت وی، تاریخ آن و نام انتخاب شده، ظرف پانزده روز پس از تولد به سازمان ثبت احوال کشور یا مأموران کنسولی ایران (در خصوص ایرانیان مقیم کشورهای دیگر) اعلام شود تا برای کودک شناسنامه صادر گردد. داشتن تابعیت را نیز می‌توان، براساس کنوانسیون حقوق کودک و قوانین داخلی ایران، یکی از حقوق کودک و مرتبط با هویت او به شمار آورد.

نسب مشروع

از جمله حقوق کودک از جهت انسان بودن، برقرار شدن نسب مشروع و معین برای کودک است. نسب، رابطه‌ای اعتباری است که از پیدایش فرزند انتزاع می‌شود و با توافق، تفاهم و انعقاد قرارداد این رابطه قابل تغییر نیست. وجود رابطه زناشویی میان پدر و مادر بر پایه ازدواج مشروع در زمان انعقاد نطفه، نخستین شرط مشروعیت فرزند آنهاست؛ بنابراین کودکی که از رابطه آزاد جنسی میان زن و مرد پدید آید، فرزند مشروع و قانونی شناخته نمی‌شود.

جایگاه کودکان نامشروع در جامعه اسلامی

کودکان نامشروع به‌رغم محرومیت از نسب مشروع و آثار قانونی آن، از اعضای امت اسلامی به شمار می‌روند و ضمن برخورداری از حقوق عام فردی و اجتماعی — در صورتی که نامشروع بودن نسب آن‌ها با ادله محکمه پسند اثبات شود — تنها از معدودی از مشاغل اجتماعی، از جمله قضاوت، محروم شمرده می‌شوند این محدودیتها نیز، نه به قصد آزردهن چنین کودکانی، بلکه با هدف پیشگیری از رواج روابط نامشروع و پدید آمدن این‌گونه فرزندان در خارج از نهاد خانواده و نیز مکافات سرپیچی پدر و مادر از

دستورات شرع و نظام حقوقی جامعه مقرر شده است و تأکیدی است بر این که تنها راه داشتن فرزند، تشکیل خانواده و تنظیم روابط خانوادگی است.^{۱۰۷}

حقوق فرزندخوانده‌ها

در شرع اسلام، رابطه ابوت و فرزندی تنها از راه‌هایی معین، از جمله نَسَب و رضاع حاصل می‌شود؛ از این‌رو با این که نگهداری و حمایت از کودکان یتیم یا بی‌سرپرست و تربیت آن‌ها کاری بسیار پسندیده به شمار آمده و بر آن تأکید شده است؛ ولی میان این کودکان و سرپرستان آنان هیچگونه قرابت نَسَبی ایجاد نمی‌شود و فرزندخواندگی به رسمیت شناخته نشده و آثار ناشی از قرابت نَسَبی، مانند وراثت، محرمیت (از جمله حرمت ازدواج) و ولایت قهری را نیز در بر ندارد.

در ایران، فرزندخواندگی با صدور حکم سرپرستی از سوی دادگاه آغاز می‌شود. از این‌رو به منظور تأمین منافع مادی و معنوی این‌گونه کودکان، در سال ۱۳۵۳ش قانون "حمایت از کودکان بدون سرپرست" به تصویب رسید که به موجب آن، خانواده‌های داوطلب و واجد شرایط، با صلاحدید دادگاه و پس از گذراندن دوران آزمایشی (به مدت شش ماه) می‌توانند سرپرستی این کودکان را احراز کنند. مطابق ماده ۱۱ این قانون «وظایف و تکالیف سرپرست و طفل تحت سرپرستی او از لحاظ نگهداری و تربیت و نفقه و احترام، نظیر حقوق و تکالیف اولاد و پدر و مادر است». به علاوه، به استناد تبصره ماده یاد شده، اداره کردن اموال و نمایندگی قانونی کودک پس از صدور حکم سرپرستی به عهده سرپرست (به عنوان قیم) است جز آن که دادگاه ترتیب دیگری اتخاذ کند. این آثار به اشخاص ثالث مانند پدر و فرزندان سرپرست و نیز وصی او قابل تعمیم یا انتقال نیست.

اما با سپری شدن سالهای طولانی از تصویب و اجرای قانون مذکور، ضرورت بازنگری در این قانون احساس گردیده و سرانجام پس از مباحث طولانی و فنی قانون جدید فرزندخواندگی در سال ۱۳۹۲ به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید. بر اساس قانون مذکور سن فرزندخواندگی از ۱۲ سال به ۱۸ سال افزایش یافته و این در حالی است که در قانون پیشین کودکانی قابل واگذاری بودند، که سه سال از سرپرستی آنها در بهزیستی گذشته باشد و این زمان در قانون جدید به دو سال کاهش یافته است.

در قانون پیشین، فرزندخوانده فقط به والدینی داده می‌گردید، که حداقل ۵ سال از ازدواج آنها گذشته باشد و صاحب فرزند نشده باشند، اما در قانون جدید باز هم اولویت اول با این گروه است، اما در اولویت دوم خانواده‌هایی که یک فرزند داشته باشند، اما

^{۱۰۷} در رأی وحدت رویه هیئت عمومی دیوان عالی کشور مورخ ۳ تیر ۱۳۷۶، کودکی که ناشی از روابط آزاد جنسی است فرزند طبیعی (عرفی) پدر و مادر خود قلمداد شده و آن دو مکلف به گرفتن شناسنامه برای او و حضانت و پرداخت مخارج او شده‌اند، هر چند رابطه توارث و نیز ولایت میان فرزند و والدین منتفی است؛ بنابراین، این‌گونه والدین تکلیف دارند ولی حقی ندارند.

به عللی دیگر صاحب فرزند نمی‌شوند نیز می‌توانند فرزند خوانده بگیرند. همچنین زنان و دختران مجردی که از موقعیت و جایگاه مطلوب اقتصادی و اجتماعی برخوردارند، اما به هر علت از دواج نکرده‌اند، در اولویت بعدی دریافت فرزندخوانده هستند و در این مورد شناسنامه کودک به نام فامیل مادر برای کودک صادر می‌شود.

نهایتاً اینکه طبق قانون پیشین عده زیادی از کودکان بهزیستی دارای پدر، مادر یا جد پدری هستند که به هر دلیل به علت زندانی بودن آنها، طلاق، نداشتن صلاحیت و یا هر علت دیگر در اماکن وابسته به بهزیستی نگهداری می‌گردیدند و مطابق قانون امکان واگذاری به صورت سرپرستی موقت وجود نداشت که در قانون جدید، این مسأله مرتفع گردیده است.^{۱۰۸}

تفاوت حقوق جنین با بزرگسالان

در برخورداری از حقوق مالی، مانند ارث و وصیت، نیز هیچ تفاوتی میان کودک و بزرگسال نیست. حتی جنین نیز ارث می‌برد و از وصیت منتفع می‌شود. سهم‌الارث جنین نیز با بزرگسال یکسان است. بر این اساس در فقه اسلامی، کودک از ابتدای دوره جنینی اصولاً از همه حقوق انسان که ماهیتاً به بعد از تولد یا سن خاصی از زندگی اختصاص ندارد برخوردارست؛ ولی در این باره دو نکته، درخور توجه است: نخست آن که اهلیت جنین در برخورداری از این حقوق، مشروط به زنده متولد شدن اوست؛ دیگر آن که کودک، اهلیت متمتع (برخوردار) شدن از حقوق را دارد؛ ولی اهلیت استیفای (گرفتن) آن حقوق را در دوره کودکی ندارد؛ ولی چنانچه به هر علتی حقوق او استیفا نشود خود می‌تواند در بزرگسالی (پس از بلوغ) آن حقوق را استیفا کند. براساس قوانین ایران نیز کودکان، مانند بزرگسالان، جز شماری از حقوق سیاسی، از همه حقوق مدنی برخوردارند ولی تا رفع محجوریت، نمی‌توانند حقوق مالی خود را اعمال کنند. گفتنی است که در قوانین شماری از کشورها، جنین تا زمان تولد، قسمتی از بدن مادر (حامل) قلمداد می‌شود و هیچ‌گونه حق قانونی مستقلی ندارد.

^{۱۰۸} شرایط فرزندخواندگی براساس قانون مصوب ۱۳۹۲ مجلس شورای اسلامی

زن و شوهر داوطلب سرپرستی، ایرانی و مقیم ایران باشند.
پنج سال تمام از تاریخ ازدواج آنها گذشته و از این ازدواج صاحب فرزند نشده باشند.
سن یکی از زوجین حداقل سی سال باشد.
زوجین دارای محکومیت جزائی مؤثر بعلت ارتکاب جرائم عمدی و مهجور نباشند.
زوجین دارای صلاحیت اخلاقی باشند.
زوجین یا یکی از آنها دارای تمکن مالی باشند.
زوجین مبتلا به بیماری صعب‌العلاج نباشند.
زوجین معتاد به مواد الکلی یا مواد مخدر و سایر اعتیادات مضر نباشند.
هرگاه زوجین پزشکی نتوانند صاحب فرزند شوند معافیت از شرایط ۲ و ۳ به عهده دادگاه است.

۲- حقوق موقت برابر با دوران کودکی

بخش دوم از حقوق کودک، موقت است؛ یعنی، محدود به دوران کودکی و ناظر به محدودیت‌های جسمی و روحی کودک است.

حضانت

از جمله مهم‌ترین این حقوق، حضانت (نگاهداری و تربیت) اوست که از بدو تولد وی ضرورت می‌یابد. در تعالیم اسلامی علاوه بر تکالیف عمومی که زن و شوهر نسبت به یکدیگر دارند باید به مبانی خانواده و تربیت فرزندان کمال همکاری را داشته باشند. لذا در فقه اسلامی نگهداری اطفال هم حق و هم تکلیف به شمار می‌آید. از نظر تعالیم اسلامی نگهداری و تربیت طفل را حضانت می‌گویند. بنابراین نگهداری طفل عبارت است از ایجاد زمینه مناسب برای بقاء، نمو، بهداشت روانی و جسمی، ارضاء کامل تمایلات باطنی کودک و توجه به تمام جهات شخصیت او فقط در محیط خانواده میسر است. آغوش گرم مادران و دامن پر مهر پدران می‌تواند این وظیفه را بر عهده بگیرد.^{۱۰۹}

از نظر وجه نظری حضانت تا دو سال را بطور مطلق با مادر و برای دختر تا هفت سال مادر را از نظر حضانت ارجح دانسته‌اند. موضوع حضانت در بسیاری موارد، به‌ویژه در موارد جدا شدن والدین از یکدیگر یا فوت یکی از آن‌دو یا فوت هر دو به چالشی جدی تبدیل می‌شود. در قوانین ایران نیز مسئله حضانت کودک، مورد توجه خاص قرار گرفته و دو سویه بودن این حق، پذیرفته شده است. در مواد ۱۱۶۸ تا ۱۱۷۹ قانون مدنی ایران، مهم‌ترین مصادیق حضانت کودکان چنین ذکر شده است: به کار بردن وسایل لازم برای بقا، نمو و بهداشت جسمی و روحی کودک، مانند تأمین غذا و پوشاک، تمیز نگاه داشتن بدن و لباس کودک، مراقبت‌های پزشکی و به‌طور کلی هر آنچه که مقتضای سن کودک است.

نفقه

در فقه اسلامی، نقه اولاد بر عهده پدر دانسته شده است. پس از فوت پدر یا عدم قدرت او نفقه بر عهده اجداد پدری است. در صورت نداشتن اجداد پدری و یا عدم قدرت به آن، نفقه بر عهده مادر خواهد بود. (پدر، جد و یا اجداد پدری، مادر، جد و یا اجداد مادری و ...)

تغذیه مناسب

یکی از حقوق مهم کودک، تغذیه مناسب است. با توجه به این‌که نخستین غذای هر کودک شیر است، مادران توصیه شده‌اند که در دوره شیرخوارگی، حتی‌المقدور شیر خود را خوراک او قرار دهند، هر چند این کار به نظر بیش‌تر فقها تکلیف الزامی او به شمار

^{۱۰۹} سید علی محمد یثربی قمی، حقوق خانواده در قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران، نشر چاپ و نشر وابسته به تبلیغات اسلامی سال ۷۶

نرفته است و در مواردی او برای این کار حق درخواست اجرت هم دارد. قانون مدنی ایران بر ملزم نبودن مادر به شیردادن بچه تأکید کرده است. با این همه، به منظور رعایت حقوق کودک و تأمین سلامتی او، در صورتی که تغذیه طفل به غیر از شیر مادر ممکن نباشد، آن را الزامی شمرده است.

تعلیم و تربیت

در آموزه‌های دینی، تعلیم و تربیت کودک در زمره حقوق او معرفی شده، به‌ویژه بر آموزش قرآن و احکام شرعی، خواندن و نوشتن و برخی مهارت‌های عملی و رزمی به او تأکید شده و گاه واجب به شمار رفته است. براساس قوانین ایران، تعلیم کودک حق مسلم اوست و دولت و اولیای کودک، همگی در این مسئولیت شریک‌اند. از سویی، مطابق اصل سی‌ام قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دولت موظف است وسایل آموزش و پرورش رایگان تا پایان دوره متوسطه را برای همه ملت فراهم نماید.

اشتغال کودکان

در قوانین ایران برای اشتغال کودکان و نوجوانان مقررات ویژه‌ای منظور شده است. مطابق ماده ۷۹ قانون کار، «به کار گماردن افراد کمتر از پانزده سال تمام ممنوع است». کارفرمایان متخلف از این قانون، با کیفر جزای نقدی و در صورت تکرار تخلف، با حبس مجازات می‌شوند (ماده ۱۷۶). ماده ۸۰ این قانون، کارگران پانزده تا هجده ساله را کارگر نوجوان نامیده است. همچنین قانون کار سپردن کارهای سخت و زیان‌آور، به تشخیص وزارت کار و امور اجتماعی، اضافه‌کاری و کار در شب را به آنان ممنوع کرده و برای سایر کارها و نیز مقدار کار روزانه آن‌ها مقرراتی وضع کرده است.

فصل سوم : حقوق و تکالیف کیفری کودک

از جمله مباحث مهم در زمینه حقوق کودک، حقوق و تکالیف کیفری اوست که در دو عرصه قابل بررسی است:

۱- هنگامی که جرمی بر کودک واقع شود:

موارد مؤثر نبودن در شدت و تخفیف جرم

اصولاً سن کسی که جرم علیه او واقع شده (مجنی‌علیه)، تأثیری در میزان مجازات مجرم ندارد و کیفر جرائم ارتكابی، چه برضد کودکان حتی در دوره جنینی — چه برضد بزرگسالان، یکسان است حتی در پاره‌ای جرائم، مانند انسان‌ربایی، کودک بودن مجنی‌علیه سبب محکومیت مجرم به اشد مجازات می‌شود

موارد مؤثر در تخفیف جرم

در فقه اسلامی، کودک بودن مجنی‌علیه در برخی موارد معدود سبب تخفیف مجازات مجرم می‌گردد، مثلاً زناى زن مُحْصَنه با نابالغ به نظر مشهور فقیهان امامی (شیعه) و نیز بر پایه قوانین ایران میزان حدّ را از رجم به یکصد ضربه تازیانه تقلیل می‌دهد و به نظر برخی از فقیهان اهل سنت اصولاً موجب سقوط اجرای حد می‌شود همچنین نابالغ بودن کسی که به زنا یا لواط متهم شده براساس فقه اسلامی و قوانین ایران موجب تعزیر قذف کننده است نه اجرای حدّ قذف^{۱۱۰}. سبب تخفیف مجازات در این دو مورد، خروج موضوعی این موارد از حکم زناى محصنه و قذف بوده است؛ به عبارت دیگر، در مورد نخست، زناى محصنه و بلکه (به نظر برخی) زنا صورت نگرفته زیرا یکی از شروط تحقق آن، بلوغ زانی است در مورد دوم نیز اساساً زنا یا لواط نمی‌توانسته تحقق یابد، زیرا از جمله شروط تحقق هر دو بلوغ فاعل است؛ در نتیجه، متهم شدن نابالغ (غیرمکلف) به زنا یا لواط، بدنامی فاحشی برای او در پی ندارد و قذف، موضوعیت خود را از دست داده و درواقع شبه قذف صورت گرفته است.

موارد مؤثر در شدت جرم

در قوانین ایران، انجام دادن برخی کارها در مورد کودکان عنوان مجرمانه یافته و گاه مشمول مجازات‌هایی سنگین شده است از جمله: ربودن یا مخفی کردن کودکی که تازه متولد شده یا او را به جای کودکی دیگر نهادن یا متعلق به زنی غیر از مادرش وانمود کردن؛ ربودن کودک به عنف یا تهدید یا حیله یا از هر راهی دیگر با انگیزه‌هایی چون مطالبه وجه یا ثروت یا انتقام‌گیری، چه شخصاً و چه با مباشرت فردی دیگر؛ رها کردن کودک، به ویژه در محلی خالی از سکنه؛ و استفاده از فرزند خردسال خود یا دیگری برای تکدی یا در اختیار دیگری قرار دادن فرزند خود بدین منظور

۲- هنگامی که کودک مرتکب جرمی گردد:

تعزیر کردن

به موجب قوانین کیفری ایران، کودک بزهکار، اگر غیرممیز باشد به سرپرست تحویل داده شده و بر لزوم تربیت وی تأکید می‌شود، مگر آن که فاقد سرپرست باشد یا سرپرست او صلاحیت نداشته باشد که به تشخیص دادگاه، برای مدتی به کانون اصلاح و تربیت فرستاده می‌شود؛ ولی کودک بزهکار ممیز، با این که مشمول حدود و قصاص نمی‌شود حاکم شرع (دادگاه) علاوه بر آن که سرپرست قانونی او را به تربیت او وادار می‌کند می‌تواند او را تعزیر (نوعی مجازات قانونی که میزان آن تعیین نشده و به نظر حاکم واگذار شده است) هم نماید. حتی در شماری از جرائم، از جمله قذف کردن، دادگاه موظف به تعزیر کودک ممیز است تأدیب و تعزیر کودک،

^{۱۱۰} قذف نوعی دشنام و به معنای متهم کردن شخصی به زنا یا لواط است و در فقه اسلامی و حقوق کیفری ایران جرم دانسته می‌شود. برخی از موارد قذف مشمول حد (بیشتر از ۸۰ ضربه شلاق) دانسته نشده و برای آن‌ها تعزیر (کمتر از ۷۴ ضربه شلاق) مقرر شده است. قانون مجازات اسلامی تعزیر را همواره تا ۷۴ ضربه شلاق معین کرده است.

اگر مستلزم تنبیه بدنی او باشد، نباید شدید و غیر متعارف باشد و موجب خون‌ریزی، خون‌مردگی یا کبودی شود؛ در غیر این صورت، مرتکب آن باید دیه بپردازد و گاه حتی مجازات می‌شود. زیرا هر چند در فقه اسلامی و قوانین ایران به منظور تربیت و تأدیب کودک و بازداشتن او از تکرار رفتارهای ناپسند، حتی به اولیا و سرپرستان کودک اجازه تنبیه محدود او داده شده است، ولی به‌طور کلی تنبیه کودک باید متناسب با روحیات و محیط اجتماعی او باشد و نباید از حد متعارف تأدیب فراتر رود.

پرداخت دیه

اگر کودک نابالغ، مرتکب قتل، جرح و ضرب شود پرداخت دیه بر عهده عاقله (بستگان ذکور نَسَبی به ترتیب طبقات ارث: پدر، اجداد پدری، برادر، پسران برادر، عمو و پسران عمو) و در صورت نبود عاقله یا استطاعت نداشتن او برعهده بیت‌المال است؛ ولی در خصوص اتلاف مال اشخاص، خود کودک ضامن است و ولی او باید از اموال کودک، خسارت زیان‌دیده را جبران کند. در متون فقهی اسلامی اصل بر عدم مسئولیت کیفری کودکان است (البته سن شرعی بلوغ را سن مسئولیت به حساب می‌آورند) و حقوق کیفری کودکان اقتضاء می‌کند که کیفرهایی نظیر حدود و قصاص بر علیه‌ی کودکان اجرا نشود ولی در فقه اسلامی کلمه تأدیب یا تعزیر در حد مناسب و پرهیز از افراط و تفریط برای تربیت کودکان با توجه به شرایط کودک بکار برده شده است. کودکان از نظر فقه اسلامی به سه گروه تقسیم می‌گردند:

- ۱- گروه اول کودکان یک تا هفت ساله می‌باشند که به جهت نداشتن قوه‌ی تشخیص کاملاً فاقد مسئولیت کیفری هستند.
 - ۲- کودکان بالاتر از هفت سال تا سن بلوغ که از نظر جزایی مسئولیت در صورت ارتکاب جرم را ندارند ولی تأدیب خواهند شد.
 - ۳- کودکان بالغ یعنی کودکانی که به سن شرعی رسیده‌اند و در صورت ارتکاب جرم همانند بزرگسالان با آنان رفتار خواهد شد.
- از بین فرق اسلامی اهل سنت شافعیه و حنابله سن بلوغ را در زن و مرد ۱۵ سال و مالکیه ۱۷ سال گفته‌اند. حنفیه بلوغ پسر را در ۱۸ سالگی و در دختر ۱۷ سال ذکر نموده است. فقه امامیه غالباً سن بلوغ را در پسر ۱۵ سال و در دختر ۹ سال تمام قمری دانسته‌اند. اگرچه برخی از متأخرین شیعه بلوغ دختران را در ۱۳ سالگی هم محقق شمرده‌اند. برخی از فقهای امامیه بر همین منوال اجرای کیفر را علاوه بر شرط سنی، رشد را نیز لازم دانسته‌اند.
- در حقیقت بر اساس تعالیم و ضوابط اسلامی قدرت تمیز و اختیار در ارتکاب عمل و انتساب آن بر اعمال و مسئولیت کیفری کودکان ضروری است.

آنچه که از مبانی فقه و حقوق اسلامی در بحث تکلیف و شرایط عامه آن، چنین برداشت می‌گردد که: «مشهور بر آنند که تمام تکالیف الهی، در مقام فعلیت، مشروط بر چند شرط است. قدر مسلم از آن شرایط عبارت است از: بلوغ، عقل، قدرت و التفات که

شرایط عامه تکلیف نامیده می شوند. پس درباره کودک، دیوانه و ناتوان، از انجام دادن تکلیف و غافل حکم فعلی وجود ندارد.^{۱۱۱} همچنین مراد از کمال در فقه، بلوغ و عقل است که از شرایط عامه‌ی تکلیف محسوب می شوند .

بنابراین کودکی را یکی از عوامل رافع مسئولیت کیفری دانسته‌اند و جرایم ارتكابی به وسیله‌ی اطفال فاقد خصوصیات اجرای مجازات توجیه نمود. در قانون مجازات اسلامی نیز آمده است: «اطفال در صورت ارتكاب جرم، مبرا از مسئولیت کیفری هستند و تربیت آنان با نظر دادگاه به عهده سرپرست اطفال و عندالافتضاء کانون اصلاح و تربیت اطفال می‌باشد.»^{۱۱۲}

برخورد با حقوق کودک در جوامع اسلامی متفاوت است. در برخی از کشورها هنوز هم فرزندان ذکور را بر انات ارجح می‌دانند. به جهت اینکه فقه اسلامی سن بلوغ دختر را ۹ سال قمری و سن بلوغ دختران را ۱۵ سال تمام قمری می‌داند. برخی کشورهای اسلامی موضوع را به سن مسئولیت ارتباط می‌دهند و کودکان دارای ۹ سال (دختر) و ۱۵ سال (پسر) را دارای سن مسئولیت می‌دانند.

^{۱۱۱} دکتر علیزضا فیض ، مبادی فقه و اصول، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۳۲۶

^{۱۱۲} در قانون تشکیل دادگاه اطفال بزهکار، اطفالی که کمتر از ۱۸ سال سن دارند به سه دسته تقسیم می گردند:

۱ - اطفال تا سن ۶ سال که این گونه کودکان چنانچه مرتکب جرمی می شدند، از مجازات معاف می باشند.

۲ - اطفالی که سن آنها بیش از ۶ سال و کمتر از ۱۲ سال است ، دادگاه می تواند دو مجازات برای آنها در نظر گیرد.

الف - تسلیم به اولیا یا سرپرست با اخذ تعهد به تربیت و مواظبت در حسن اخلاق طفل.

ب - تسلیم به اشخاص حقیقی یا حقوقی دیگری که دادگاه به مصلحت طفل یا نوجوان بداند با اخذ تعهد به انجام دستورهای دادگاه.

۳ - اطفالی که سن آنها بین ۱۲ تا ۱۵ سال تمام است، این گونه اطفال هر گاه مرتکب جرمی گردند، بر حسب مورد ، تصمیمات زیر اتخاذ می گردد:

الف - تسلیم به اولیا یا سرپرست با اخذ تعهد به تربیت و مواظبت در حسن اخلاق طفل.

ب - سرزنش و نصیحت به وسیله قاضی دادگاه.

ج - نگهداری در کانون اصلاح و تربیت از ۳ ماه تا یک سال در مورد جرایمی که مجازات قانونی آن ۳ سال یا بیش از ۳ سال حبس است.

۴- درباره نوجوانانی که سن آنان بیش از ۱۵ سال و تا ۱۸ سال تمام خورشیدی است مجازات‌های زیر اجرا می‌شود:

الف - حبس در کانون اصلاح و تربیت تا یک سال و یا پرداخت جریمه نقدی تا یک میلیون ریال ، در مورد جرایمی که مجازات قانونی آن تا ۳ سال حبس یا مجازات دیگری غیر از حبس باشد.

ب - حبس در کانون اصلاح و تربیت از ۶ ماه تا ۳ سال در مورد جرایمی که مجازات قانونی آن ۳ سال یا بیش از ۳ سال حبس باشد.

ج - حبس در کانون اصلاح و تربیت از ۲ سال تا ۸ سال در مورد جرایمی که مجازات قانونی آن حبس ابد یا اعدام باشد.

ضمناً براساس اصلاحات صورت گرفته در قانون جدید مجازات اسلامی مصوب مجلس شورای اسلامی در خصوص بزهکاران نوجوان بایستی اشاره داشت : اولاً نسبت به مرتکبین جرائم در اکثر موارد تفاوتی بین پسر و دختر قائل نشده است و ثانیاً نسبت به افراد کمتر از ۱۸ سال در جرائم تعزیری با توجه به مجازات‌های مقرر، قائل به مسئولیت نسبی کیفری شده و در جرائم موجب حد یا قصاص نیز با شرایطی، آنها را از مسئولیت کامل کیفری معاف دانسته است .

کانون اصلاح و تربیت برای اولین بار در آذر ماه سال ۱۳۴۵ در شهر تهران و به تدریج در مشهد و شیراز و چند شهر دیگر تأسیس شد و جانشین دارالتأدیب گردید، این کانون تحت مدیریت سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور و زیر نظر مستقیم دادگاه اطفال و با همکاری عده ای پزشک، روانپزشک، مددکار اجتماعی، آموزگار و آموزگار حرفه ای اداره می گردد.

دانند. در حالی که تا ۱۵ سالگی غالباً تفکر کودکانه و احساسی حکمفرما است و در این سنین کودک به تفکر عقلانی نرسیده است. برخی از کشورها سن مسئولیت کیفری را همچنان ۱۸ سال ذکر نموده‌اند .

این نکته در حوزه تحول حقوق کودک در اسلام با اهمیت است، که اندیشمند فرانسوی به نام شارل ریموند در کتابی به نام حقوق اسلامی پیرامون پیشرفت حقوق کودک و عدم مسئولیت کیفری اطفال می‌گوید: «حقوق جزای اسلام دوازده قرن از حقوق ممالک اروپایی پیشرفته‌تر است، زیرا زمانی که ما حیوانات و اجساد را محاکمه و مجازات می‌نمودیم در جزای اسلامی اصل عدم مسئولیت کودکان و افراد فاقد عقل و اختیار پذیرفته شده و مهمتر اینکه قاعده‌ی شخصی بودن مجازات پایگذاری گردیده است.»^{۱۱۳}

در بحث مراجع رسیدگی، به جرایم اطفال نیز ضوابط و مقررات دادگاه‌های کشورها اصلاح شده و مرجع رسیدگی دادگاه ویژه اطفال تعیین گردیده است. هدف از اعمال چنین روشی و ایجاد مرجع جداگانه برای کودکان و نوجوانان، ناشی از شرایط شخصیتی آنان است. پیشینه موفق و تاریخی موضوع به کشورهای نظیر امریکا، اتریش و برخی کشورهای دیگر بر می‌گردد که سازمان ملل نیز به تبع آن طی پیمان‌نامه‌ها و قطعنامه‌های کودک ضرورت پیش‌بینی پلیس اطفال و دادگاه‌های اطفال را خواستار شد، که سبب توسعه این حق برای کودکان و نوجوانان در اکثر کشورهای جهان، از جمله کشورهای اسلامی گردید .

از دیگر تحولات حقوق کودک علاوه بر موارد قبلی که بیان شد، غیر علنی و ساده بودن تشریفات دادرسی به جهت جلوگیری از لطمات و خسارت‌های روحی و روانی است که اطاله دادرسی در شرایط سنی کودکان و نوجوانان ایجاد می‌نماید. این موضوع نیز از طرف مجامع بین‌المللی در پیمان‌نامه‌ها و قطعنامه‌ها درخواست و کشورهای اسلامی نیز به تبع آن خود را با سایر تابعان حقوق بین‌الملل همراه نمودند.

حقوق کودک از آن دسته بحث‌های حقوق بشری است که در معرض کمترین تعارض و تقابل بوده است. به همین دلیل است که تا به امروز، هیچ معاهده بین‌المللی در حد کنوانسیون حقوق کودک (۱۹۸۹) علی‌رغم مواجه شدن با شروط و تحفظ‌های گوناگون از سوی اعضای آن - مورد اقبال و پذیرش جامعه جهانی قرار نگرفته است؛ به طوری که از میان اعضای ملل متحد، تنها دو کشور (امریکا و سومالی) عضو این معاهده نیستند، که بدیهی است عدم عضویت این دو کشور، به وجهه جهان‌شمولی این معاهده لطمه‌ای وارد نمی‌کند .

ذکر این نکته بی‌مناسبت نیست که نهاد مستقلی در سازمان ملل، به نام یونیسف (صندوق کودکان ملل متحد) متولی و متصدی پیشبرد حقوق کودکان به خصوص در زمینه‌های بهداشت و آموزش است و بخش قابل توجهی از بودجه آن از طریق کمک‌های

^{۱۱۳} دکتر علی نجفی توانا، نابهنجاری و بزهکاری کودکان و نوجوانان، ناشر آموزش و سنجش، ص ۱۷۲ پارگراف دوم

انسان‌دوستانه و داوطلبانه و یا توسط برخی بنگاه‌های خیریه و افراد خیر تأمین می‌گردد. در حالی که بودجه سایر نهادهای ملل متحد معمولاً توسط دولت‌ها و آن هم پس از مذاکرات پیچیده سیاسی و چانه‌زنی‌های فراوان تقبل می‌شود.

بخش هفتم : حقوق اقلیت ها در اسلام

فصل اول : مبانی و مفاهیم اقلیت

اصطلاح اقلیت که غالباً با ویژگی‌هایی چون زبانی، قومی، دینی و مذهبی همراه است در برگزیده آن دسته از گروه‌های انسانی است که در شرایطی حاشیه‌ای و در موقعیتی ناشی از فرودستی کمیتی و در عین حال اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی به سر می‌برند. شاید بتوان گفت اقلیت‌ها بیشتر با این صفت شناخته می‌شوند که در میان طبقات اجتماعی، در مقابل اکثریت، از حیث سیاسی، فرهنگی و اقتصادی منزلت و جایگاه فرودستی دارند و دست‌یابی آنان به پاره‌ای از مناصب و منزلت‌ها در یک جامعه خاص امکان‌پذیر نیست و یا این که بسیار مشکل خواهد بود. به عبارتی مشارکت در ساز و کار حکومتی با محدودیت‌ها و موانع گسترده‌ای همراه است.

به باور برخی، امروزه دیگر واژه اقلیت آن معنای محدود پیشین را ندارد و کاربرد گسترده‌تری پیدا کرده است. در این نگاه مفهوم امروزی اقلیت، مفهومی شمارشی و عددی نیست، بلکه این اصطلاح در مورد همه گروه‌هایی به کار می‌رود که در یک جامعه زندگی می‌کنند اما به علت وابستگی قومی، دینی، مذهبی، زبانی و رفتار و عادات از دیگر افراد آن جامعه متمایز می‌شوند. ممکن است این گونه افراد زیر سلطه باشند و یا از مشارکت در امور سیاسی جامعه کنار گذاشته شوند و یا مورد تبعیض و تعدی قرار گیرند، اما اگر نوعی احساس جمعی و گروهی نیز داشته باشند، اقلیت به شمار می‌روند. در واقع این احساس جمعی، بیشتر هنگامی به وجود می‌آید که این افراد، که دارای اعتقادات و تعلقات مشابهی هستند از سوی اکثریت حاکم، تحت فشار و مورد تبعیض قرار گیرند و یا از دست‌یابی به منصب و مقامات سیاسی منع شوند.

موضوع اقلیت‌ها، با هر تعریفی که از آن پذیرفته شود، امروزه بسیار حائز اهمیت است و بسیاری از حکومت‌ها با این مسئله به طور مستقیم و از نزدیک درگیر و از سوی جامعه جهانی و سازمان‌های حقوق بشر - به هر دلیل - تحت فشار هستند تا با اقلیت‌های موجود در کشورشان با مدارا و برابری بیشتری رفتار کنند. ممکن است گروهی بپندارند که موضوع اقلیت‌ها در پاره‌ای حکومت‌ها اساساً مطرح نیست؛ زیرا حکومت، ایدئولوژیک و وابسته به یک دین و مذهب خاص نیست تا سخن از حقوق اقلیت‌ها به میان بیاید، مگر اقلیت سیاسی. این البته ادعایی است که می‌توان بر آن نقض‌های جدی وارد ساخت. به ویژه از مجموع

مباحثی که در جوامع غربی جریان دارد، می‌توان حدس زد که این بحث در کانون توجهات اندیشمندان و متفکران غربی قرار دارد و تفسیرهای جدیدی از این بحث توسط آنان ارائه شده است. بحث کردن در باب اقلیت‌ها در واقع اندیشیدن به مسئله‌ای اساسی، ملی و بین‌المللی است که تاثیرات فراوانی را بر جامعه و نظام سیاسی بر جای می‌گذارد.

مراد از اقلیت‌ها در این جا، اقلیت‌های دینی و مذهبی است. از آن جا که به ناگزیر در هر کشوری بخشی از جمعیت آن را اقلیت‌هایی تشکیل می‌دهند که با قومیت، زبان، دین و مذهب اکثریت اختلاف دارند، پاره‌ای از سیاستگذاری‌ها و قوانین در رابطه و تعامل با آنان شکل می‌گیرد.

مفهوم اقلیت

از سوی سازمان ملل متحد و نهاد‌های تخصصی آن تلاش‌های زیادی جهت ارائه تعریف دقیق و کامل از اقلیت به عمل آمده است. لیکن، هیچ‌یک به نتیجه‌ای مؤثر نرسیده است. زیرا، تا کنون توافق عام بر سر گروه‌هایی که باید در این فرضیه گنجانیده شود، حاصل نگردیده است. نخستین اقدام در این جهت یادداشت دبیر کل سازمان ملل متحد در تاریخ ۲۷ دسامبر ۱۹۴۹ تحت عنوان «تعریف و دسته‌بندی اقلیت‌ها» است که در متن آن آمده است: «... در عمل نمی‌توان به ارائه‌ی مفهومی ادبی برای تعریف اصطلاح اقلیت اکتفا کنیم. در این صورت می‌باید در واقع تقریباً تمامی اجتماعاتی را که در داخل کشور زندگی می‌کنند از جمله خانواده‌ها، طبقات اجتماعی، گروه‌های فرهنگی، اشخاصی که به زبان‌های محلی صحبت می‌کنند و سایر گروه‌های مشابه «اقلیت» نامید». گزارش‌گر ویژه‌ی کمیسیون فرعی مبارزه علیه اقدامات تبعیضی و حمایت از اقلیت‌ها وابسته به کمیسیون حقوق بشر در سال ۱۹۷۲ طی گزارش‌نهایی خود اصطلاح اقلیت را این‌گونه تعریف کرده است: «... گروهی که از لحاظ کمیت کمتر از باقی جمعیت یک کشور بوده و در وضعیتی غیر حاکم قرار دارند که اعضای آن از نقطه نظر قومی، دینی یا زبانی دارای ویژگی‌هایی هستند که با باقی جمعیت متفاوت است و خصوصاً دارای نوعی احساس همبستگی هستند که با آن، فرهنگ‌ها، سنت‌ها، دین و زبان‌شان را پاسداری می‌کنند». با توجه به تعریف مزبور برای اینکه جمعیتی به عنوان اقلیت شناخته شود باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

(۱) از لحاظ تعداد باید از سایر اقشار جمعیت که حکومت را در دست دارند، کمتر باشند.

(۲) حاکمیت را در دست نداشته باشند

(۳) تفاوت نژادی، ملی، فرهنگی و یا تفاوت مذهبی با دیگران داشته باشند.

البته، بدیهی است که اقلیت، شامل تبعه کشوری که به آن تعلق دارند، محسوب می شوند و در نتیجه، شامل پناهنده یا مستأمن نخواهد شد.

فصل دوم : حقوق اقلیت ها در حکومت اسلامی

آزادی عقیده

اسلام با آیات و بیانات روشن خود برای هدایت جامعه انسانی آمد تا امنیت و صلح را بر روابط اجتماعی انسان ها حاکم سازد. آیات قرآنی بر این حقیقت تأکید می کند: " ای پیامبر ما تو را گواه، بشارت دهنده و بیم دهنده فرستادیم . پیام اسلام، پیام رحمت است و پیامبر اسلام برای تحقق بخشیدن به این آرمان اسلامی در زندگی انسان ها آمده است: " ما تو را ای پیامبر جز آن که رحمتی برای عالمیان باشی نفرستادیم.

خانه کعبه که محور اجتماع دل هاست جز برای هدایت ساخته نشده است: "اولین خانه ای که برای مردم ساخته شد همان است که در مکه است با برکت است و برای عالمیان هدایت بخش است.

در عقیده هیچ نوع اکراهی نیست و هر انسانی در مبانی عقیدتی خود آزاد است: "در دین اکراه نیست راه حق و رشد از راه باطل و گمراهی جدا شده است.

هیچ کس حق ندارد دیگری را بر پذیرش عقیده اسلامی اکراه کند: "تو ای پیامبر یاد آوری کن چرا که تو تنها تذکر دهنده ای و تحمیل کننده نیستی.

قرآن کریم، پیامبری که بالاترین مقام حکومتی را در اسلام دارد، تذکر دهنده می داند و بر احدی مسلط نیست و ایشان را راهنمایی می کند که از اکراه و فشار در القای عقاید دینی بهره نگیرد: "اگر خدایت بخواهد همه کسانی که در زمین اند ایمان می آورند "ولی خداوند چنین نخواست است" آیا تو می خواهی که مردم را مجبور سازی تا ایمان آورند. هر فرد و گروهی حق دارد با اختیار خود هر عقیده ای را برگزیند بدون آن که جبر و اکراهی در کار باشد. البته باید نظام حاکم را در نظر گیرند و پذیرفته شده اکثریت مردم را احترام نهند. پیامبر(ص) این آزادی و حق را در روش عملی خویش نشان داد و اولین کاری که پس از تأسیس حکومت اسلامی بدان پرداخت قرار صلح و سازش با اهل کتاب و توجه به مرامشان بود.

آزادی عقیده و اعطای حرّیت در مرام از حقایقی است که همه مسلمانان در طول تاریخ اسلام بدان پای بند بوده اند . قانون اساسی جمهوری اسلامی در اصل سیزدهم، حق آزادی عقیده و انجام مراسم دینی را برای ادیان مختلف که در سایه جمهوری اسلامی

زندگی می کنند به رسمیت شناخته است. در اصل بیست و سوم هم در مورد همه افراد کشور می گوید: "تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ کس را نمی توان به صرف داشتن عقیده ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد".

حق اظهار نظر و آزادی بیان

غیر مسلمانان حق دارند در همه زمینه های مختلف عقیدتی، فکری و قانون گذاری و سیاسی اظهار نظر کنند و از آزادی بیان برخوردار باشند. آنان می توانند به دور از هرگونه فشار و ترس بحث و گفت و گو داشته باشند و اسلام این حق را در حکومت خود در راستای مبانی و اهدافش در استفاده از عقل و اندیشه با استدلال و نیروی دلیل و برهان تثبیت کرده است. اسلام هرگز از این که انسان رأیش را آزادانه بدون تقلید و تبعیت بسازد، جلوگیری نکرده است. قرآن به رسول خدا دستور داده است تا با حکمت و جدال احسن، انسان ها را به اسلام دعوت کند: "به سوی راه پروردگارت با حکمت و پند نیکو بخوان و بهترین شیوه گفت و گو با آنان را برگزین."

طبیعت بحث و جدل مفید آن است که انسان در گفته و عقیده خود آزاد باشد و قرآن صریحاً می گوید که میدان برای بحث و اظهار نظر باز است: "بگو ای اهل کتاب توجه کنید به سخنی که پذیرفته ما و شماست و بیایید به سوی این که جز خدا را نپرستیم و هیچ چیزی را شریک او نسازیم و کسان دیگر را خدایان خویش نگیریم و اگر روی گردانند به آنان بگویید که بر مسلمان بودن ما شاهد باشید."

اهل کتاب با مسلمانان در ارتباط با بعضی از مفاهیم و معتقدات دینی بحث و گفت و گو داشتند: "ای اهل کتاب چرا درباره ابراهیم بحث می کنید که... هم چنین آنان حق تبلیغ داشتند و از مبانی عقیدتی، فکری و سیاسی اجتماعی خویش دفاع می کردند: **"وقالوا کونوا هوداً او نصاری تهتدوا**؛ گویند یا یهودی و یا نصرانی باشید تا هدایت یابید. یکی از نمودهای اجرای این حق در سال های نخست اسلام این بود که غیرمسلمان ها اعم از اهل کتاب و کفار با رسول خدا بحث و جدل می کردند با این که رسول خدا بالاترین قدرت در دولت اسلامی بود و پیامبر به آنان آزادی کامل می داد تا نظریات خود را بازگو کنند.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی قانون اساسی در ماده شصت و چهار بر شرکت اقلیت های غیر مسلمان در مجلس شورای اسلامی تأکید دارد. آنان حق دارند دیدگاه های خود را درباره همه شؤون دولت و جامعه اسلامی بیان دارند. هم چنین حق اعتراض و پیشنهاد دادن و حق رأی دارند.

البته این حق، قیودی دارد که تنها مخصوص غیر مسلمانان نیست، بلکه مسلمان هم باید به حقوق دیگران توجه کند و از اتهام زدن به دیگران و آسیب رسانی و خلاف گویی برحذر باشد. آزادی اندیشه و بیان مقید به قیود اخلاقی و عرفی است، در نتیجه غیر مسلمان هم نمی تواند به مبانی اعتقادی اسلام و مقدسات این دین جسارت کند. از جمله این قیود عبارت است از :

(۱) به کتاب خدا اهانت نکنند و آن را تحریف ننمایند ;

(۲) پیامبر را به دروغ متهم نسازند و از او عیب جویی نکنند ;

(۳) از دین اسلام بدگویی نکنند.

اسلام نیز، مسلمانان را به پای بندی به همین قیود ملتزم ساخته است، مسلمانان نیز نباید به مقدسات دیگران اهانت کنند و تنها باید به هنگام بحث گفت و گو به اظهار نظر بر مبنای دلیل و برهان و با هدف دستیابی به حقیقت و با توجه به اصول مورد قبول در بحث و گفت و گو اکتفا کنند .

حق قانون گذاری

اسلام بر پایه آزادی عقیده و بیان پذیرفته است که انسان ها در پذیرش احکام آزاد باشند، هر گروه و یا دینی تشریح ویژه ای دارد که هرگز دولت اسلامی در تغییر و دگرگون سازی آن دخالتی نخواهد داشت و هرگز شیوه اسلامی ای که دولت بر آن حرکت می کند آن چه را صاحبان ادیان حلال می دانند حرام نمی کند و هر آن چه را آنان حرام دانسته اند حلال نمی سازد، بنابراین در روابط درونی خودشان، حلال آنان حلال و حرامشان حرام است . اینان باید به قوانین دین خود پای بند باشند و اگر از دولت اسلامی خواستند باید در امورشان دخالت کند. امام صادق (ع فرمود: "هر گروهی که به دینی معتقدند احکام آن دین بر آنان ثابت خواهد شد".

در پرتو پذیرش این حق، اسلام عبادت آنان را پذیرفته است. آنان حق دارند آن گونه که در شریعت خود واجب می دانند عبادت کنند. آنان حق دارند بر طبق شریعت خود رفتار کنند؛ گرچه آن عمل از دیدگاه اسلام حرام باشد و احدی از مسلمانان حق اعتراض ندارد، مگر این که به آن عمل حرام تجاهر کنند که در این صورت به مقتضای شریعت اسلام با آنان رفتار می شود. و اگر کاری را که هم از نظر ما و هم از دیدگاه آنان حرام است انجام دهند حاکم اسلامی مختار است که در این ارتباط بر پایه شریعت اسلام حکم کند یا آن که آنان را به حاکم خود ارجاع دهد. از باب نمونه آنان می توانند شراب بنوشند و هیچ کیفری در این خصوص ندارند، ولی اگر مسلمان شراب خورد چه در نهان و چه در آشکار در هر دو صورت کیفر می شود.

بنابراین شراب برای آنان حرام نیست، چون به حلال بودن آن معتقدند، در نتیجه می‌توانند در خانه‌ها و معابدشان بنوشند. آنان می‌توانند آن چه را که مسلمان مالک نمی‌شود، مالک شوند و هیچ کس حق ندارد آنان را از تملک این اشیا باز دارد گرچه در اسلام، ملکیت آن اشیا پذیرفته شده، نباشد. اسلام این حق را برای غیر مسلمانان قائل است که به احکام شرعی خود در مسائل ازدواج پای بند باشند گرچه آن احکام در دیدگاه مسلمانان نادرست است و در نتیجه کارهایی که انجام می‌دهند اگر از دیدگاه خودشان صحیح باشد از نظر اسلام صحیح محسوب می‌شود و باز اسلام حق ارث و وصیت برای آنان قائل است به همان گونه که معتقدند و همین طور در موارد ملکیت.

برخورداری از عدالت اجتماعی

برخورداری از عدالت حق همه افرادی است که در سایه حکومت اسلامی زندگی می‌کنند - مسلمان باشند یا غیر مسلمان - اسلام به پیاده کردن عدالت در میان همه مردم بدون توجه به گرایش‌های عقیدتی و فکری آنان فرا خوانده است. آیات قرآنی هم درباره عدالت هیچ گونه قید عقیدتی ندارد: "خداوند به شما دستور می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانشان باز گردانید و هر زمان که بین مردم حکم می‌کنید به عدالت حکم کنید. قرآن کریم، مسلمانان را مأموریت داده تا تحت تأثیر ستمی که از سوی مخالفان عقیدتی خود می‌بینند قرار نگیرند و در پاسخ به ستم آنان به دیگران ستم نکنند. اسلام مسلمانان را به اجرای عدالت و پای بندی به آن فرا می‌خواند: "ای مؤمنان برای خدا پایدار و استوار بمانید و به حق و عدل گواهی دهید و دشمنی با گروهی باعث نشود که به عدالت رفتار نکنید، عدالت پیشه سازید چرا که او به تقوای الهی نزدیک تر است.

این کتاب عظیم به انسان نگاه انسانی دارد و بس، بدون این که عقیده‌ای یا گرایشی را در زمینه پیاده کردن عدالت و محکم سازی آن در میان مردم - چه مسلمان و چه غیر مسلمان - مورد توجه قرار دهد. روش پیامبر (ص) بر پایه همین دیدگاه استوار بود اصل چهارده قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح دارد که "...: دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظف اند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند "...

اسلام به غیر مسلمانان حق دادخواهی، داوری و حمایت قضایی در جهت اقامه عدالت و رعایت حقوق و پایان دادن به اختلاف‌ها و نزاع‌ها داده است. بنابراین آنان می‌توانند برای داوری و حکم نزد حاکم اسلامی بروند و حاکم اسلامی مختار است که بپذیرد، یا براساس مصلحتی که می‌داند داوری را نپذیرد، ولی اگر پذیرفت باید به قسط و عدل حکم دهد. فقیهان هم فتوا داده اند که حاکم اسلامی به هنگام داوری و قضاوت مختار است که موافق حکم اسلام قضاوت کند، یا آنان را به حاکمان خود بسپارد تا آن چه حکم دینشان هست درباره آنان جاری شود. و شهادت آنان علیه یکدیگر پذیرفته می‌شود و به همان چه در دینشان سوگند می‌خورند

قسم داده می شوند و هر کس به خانه آنان هجوم برد می توانند او را بیرون کنند و هر کس برای نگاه به آن چه پوشیده می دارند سرکشد و بر آنان وارد شود آنان می توانند او را دور سازند، بترسانند و با سنگ و غیر آن او را بزنند تا بیرون رود و اگر آن کس بر اثر این حمله ها بمیرد دیه و قصاص بر آنان واجب نمی شود .

در احکام پرداخت دیه مسلمان و غیرمسلمان یک سان اند و هر زمان که ذمی از پرداخت دیه در قتل خطایی مسلمان عاجز باشد دیه مسلمان از بیت المال پرداخت می شود .

حقوق مالی و اقتصادی

اسلام حقوق مالی و اقتصادی غیرمسلمانان را پذیرفته است و تجاوز به اموال آنان و آن چه را مالک اند، حرام کرده است. و بر آنان جز جزیه و آن چه که در برابر حمایتی که اسلام از آنان در برابر دشمن می کند مالیات دیگری واجب نکرده است.

هم چنان که از مسلمانان زکات و خمس گرفته می شود، اسلام در گرفتن جزیه رعایت تفاوت های اقتصادی اهل ذمه را کرده است به گونه ای که فقیران، بچه ها، زنان، بردگان، پیرمردان کهن سال و بیماران جسمی و عقلی را معاف دانسته است. این معافیت مورد پذیرش همه فقیهان است و واجب است برطبق شروطی که مورد اتفاق طرفین است عمل شود

اسلام قانون "ضمان" را در برابر تجاوز به اموال اهل ذمه وضع کرده است، پس هر کس چیزی از اموال آنان را تلف کند ضامن است گرچه آن چیز از نظر مسلمانان ارزشی نداشته باشد یا اصلاً مال محسوب نشود، بنابراین اگر شراب یا آلت لهو آنان را از بین برد تلف کننده گرچه مسلمان باشد ضامن است؛ البته در صورتی که ذمی پنهان سازی را رعایت می کرده است .

برای اهل ذمه حق کار در سرزمین های اسلامی است و هرگز بر انجام یک کار مشخص مجبور نمی شوند. آنان در این خصوص آزادند و هیچ قیدی در کار ندارند و اسلام این حق را برای آنان پذیرفته است و مشارکت آنان با مسلمانان را در کارهای مختلف تجاری، زراعی پذیرفته شده و دولت اسلامی همیشه از آنان در ارتباط با کارها و مشاغلی که شرط آن اسلام نیست کمک می گرفته است.

قانون اسلامی هم حق اختیار کار، برای ساکنان کشور اسلامی - مسلمان و غیرمسلمان - قائل شده است و بر حکومت و دولت اسلامی واجب کرده تا به این مسئولیت حکومت با زیاد کردن فرصت های شغلی برای همه بپردازد .

اصل بیست و نهم این قانون تصریح کرده است که: "برخورداری از تأمین اجتماعی از نظر بازنشستگی، بیکاری، پیری، از کار افتادگی، بی سرپرستی، در راه ماندگی، حوادث و سوانح و نیاز به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبت های پزشکی به صورت بیمه و غیره حقی است همگانی"

حقوق شخصی و مدنی

اسلام همه حقوق شخصی و مدنی غیرمسلمانان را به عهده گرفته است. قرآن کریم همه انسان ها را تکریم کرده است و اهانت به مسلمان و غیرمسلمان را اجازه نداده است. هم چنین به کارگیری دروغ، نیرنگ، غش و تدلیس با غیرمسلمان و نیز تجاوز به آبرو و کرامت آن را چون اتهام به زنا زدن حرام دانسته و ورود به خانه ها را بدون اذن تحریم کرده است. دین ما به پای بندی به عقدها و پیمان ها در بین مسلمانان و غیرمسلمانان، فرمان داده است و همه حقوق شخصی و مدنی غیرمسلمانان را هم چون ازدواج، طلاق، وصیت و ارث برای آنان پذیرفته است

پیامبر خدا عقد ازدواج مشرکان و طلاقشان را به رسمیت شناخت و حق وصیت را برای آنان در نظر گرفت و حق صدقه دادن به یکدیگر را بر ایشان منظور داشته است .. امامان اهل بیت(ع) این حقوق را برای غیرمسلمانان نیز ثابت دانسته اند: امام صادق (ع) همه مسائل ازدواج "که یکی از آن ها جمع بین بیش از چهار همسر است" را برای غیرمسلمان پذیرفته، چراکه این عمل در نزد آنان جایز است و به درستی عقد اعتراف کرده گرچه مهرشان شراب یا چیزی که نزد مسلمانان مالیت ندارد باشد. هم چنین مردم را از متهم ساختن غیرمسلمان به زنا - گرچه با محارم خود ازدواج کرده باشد - باز داشته و مسائل مختلف ارث بری را در میانشان جاری دانسته است. آنان می توانند اموال خود را برای ساختن معبد یهودیان و مسیحیان و خانه آتش زردشتیان وقف کنند و نیز جایز است که مسلمان مال خویش را بر پدر و مادر و خویشاوندان کافر خود وقف کند. و نیز وصیت آنان به هم کیشان خودشان نافذ است و از یکدیگر نیز ارث می برند و وکیل یکدیگر می توانند بشوند و حق شراب خواری پنهانی را نیز دارند .

حق امنیّت و مصونیت

یکی از مسؤولیّت های دولت اسلامی، گسترش امنیّت و حمایت از غیر مسلمانانی است که در تابعیّت حکومت اسلامی اند و در محدوده حکومت اسلامی سکونت دارند، و از همین سو منش اسلامی، تعرض به آنان و آزارشان را به هر شکل منع کرده است. بنابراین تجاوز به شخصیّت، جان، عرض و اموالشان جایز نیست. پیامبر خدا (ص) فرمود: "هر کس ذمی را آزار دهد مرا آزار داده است.

از دیدگاه اسلام غیر مسلمانان امنیّت جانی و مالی دارند اگر به شرایط ذمه پای بند باشند و شرایط ذمه از این قبیل است :

(۱) کاری که بر ضدّ امنیّت است مرتکب نشود همانند تصمیم به جنگ با مسلمانان داشتن و مشرکان را یاری کردن

۲) تظاهر و تجاهر به منکر در کشور اسلامی نداشته باشند ;

۳) به اجرای احکام مسلمانان در حق خود تن دهند، حق دیگران را بدهند، حرام را ترک کنند، حدود الهی و احتیاط آن است که این موارد با آنان شرط شود ;

۴) زنا کردن با زنان مسلمان و دزدی کردن و پناه دادن به جاسوس مشرکان و جاسوسی کردن، مسلمانان را آزار ندهند. گفتنی است شرط اول به اقتضای امان است و دیگر شرایط اگر در امان قید شود، پای بندی به آن لازم است و اگر رعایت نشود عهد ذمه نقض خواهد شد .

اصل بیستم قانون اساسی جمهوری اسلامی هم می گوید: "همه افراد ملت، اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند ." و اصل بیست و دوم قانون اساسی می گوید: "حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است، مگر در مواردی که قانون تجویز کند ."

اهل ذمه، بحثی فقهی در حوزه حقوق اقلیت ها

اهل ذمه در اصطلاح فقهی به غیر مسلمانانی اطلاق می شود که در پناه اسلام و حکومت اسلامی زیست می کنند. مقصود اصلی از تشریح پیمان ذمه، ایجاد محیط امن و مفاهمه در زندگی جمعی و هم زیستی مسالمت آمیز میان اقلیت های مختلف دینی و مذهبی در قلمرو حکومت اسلامی است. در واقع قرارداد ذمه، به مثابه پیمانی ملی است که همه قشرهایی را که در گستره حکومت دینی زندگی می کنند به یکدیگر پیوند می دهد و از سویی نوع رابطه آن ها با یکدیگر را نیز تبیین می کند و همه موظف می شوند بر اساس این قانون به تعامل با همدیگر بپردازند.

اهل ذمه تنها شامل اهل کتاب یعنی یهودی ها، مسیحی ها و زردشتی ها می شود و سایر ادیان، فرق و مذاهبی که خود را در شمار یکی از این سه قرار دهند نیز اهل کتاب شمرده می شوند اما دیگر آیین ها و مذاهب نظیر کفار حربی و مشرکان، بت پرستان، ستاره پرستان و ... خواه عرب یا عجم و خواه منتسب به پیروان صاحب کتاب باشند، یا کسانی که در اصل دارای یکی از این سه دین نبوده و بعد از اسلام و نسخ کتاب های آن ها به یکی از این سه مذهب در آیند پذیرفته نیست و در شمار گروه های حربی اند. باید توجه داشت که مذاهب چهار گانه اسلامی، یعنی اهل سنت ، در شمار اهل ذمه به شمار نمی روند و طبیعی است که وضعیت آنان بسیار متفاوت از سایر اقلیت ها است.

چنانچه پیروان ادیان سه گانه به شرایط ذمه ملتزم و متعهد گردند، به رسمیت شناخته می شوند و در عوض مالیاتی که از آنان اخذ می شود در حکومت اسلامی به شرط پای بندی به شرایط ذمه، در امن و سلامت زندگی می کنند. از جمله شرایط ذمه این است که به انجام کاری که با امنیت جامعه اسلامی ارتباط دارد، مبادرت نورزند. در تبیین و تحلیل مطالب فوق گفتنی است با توجه به مباحثی که نقل گردید، اقلیت های دینی و به عبارتی اهل ذمه در نظام سیاسی اسلامی از حقوق شهروندی برخوردارند و با توجه به پیمانی که با آنان بسته می شود به تعامل با حکومت می پردازند و تضييع حقوق آنان روا نیست. از این رو آنان در کنار دیگر شهروندان از حقوق قانونی برخوردارند.

بخش هشتم : حقوق و روابط بین الملل در اسلام

فصل اول : تاریخ ادوار روابط بین الملل در اسلام

الف (روابط بین المللی در عصر رسالت

پیامبر اکرم (ص) در زمینه برقراری روابط بین المللی، عنایت ویژه ای داشت؛ ابتدا سعی کرد تا روابط قبایل عرب را، که هر کدام به عنوان واحد سیاسی مستقل بودند، به وجه نیکو تنظیم کند. ادامه این اقدام سازنده سرانجام، از قبایل مختلف عرب، قدرت واحد بلامنازعی ساخت. آن حضرت پیمان های متعددی با قبایل عرب منعقد کرده است:

۱- منشور مدینه

منشور مدینه از مهم ترین و جامع ترین پیمان هایی است که آن حضرت به عنوان حاکم اسلامی با جوامع یهود مدینه امضا کرد و به موجب آن، بر اصل همزیستی، تعاون و تفاهم بین المللی صحه گذاشت. مفاد این پیمان، جامعیت و مطابقت آن با اصول انسانی قابل تأمل هستند. منشور مزبور برای تنظیم روابط داخلی و خارجی مدینه تنظیم شده است.

۲- معاهده صلح حدیبیه

این معاهده با توجه به ضرورت های زمان در اوضاع و شرایط خاصی بین مسلمانان و قریش منعقد شد. به موجب آن، طرفین باید به مدت ده سال جنگ علیه یکدیگر را ترک می کردند تا امنیت و صلح عمومی در شبه جزیره عربستان مستقر شود .

۳- پیمان صلح دائمی با نزاری نجران

این پیمان بین حکومت اسلامی و نزاری نجران به طور دائم منعقد شد. مطابق آن، مسیحیان نجران متعهد شدند سالیانه مبلغی به عنوان مالیات (جزیه) به حکومت اسلامی بپردازند. در برابر، حکومت اسلامی دفاع از آنان و تأمین آزادی دینی شان را به عهده گرفت. این در واقع، نوعی تحت‌الحمایگی یا پیمان حمایت نظامی است.

پیامبر اکرم(ص) پس از تنظیم و اصلاح روابط میان قبایل عرب و سامان دادن امور داخلی حکومت اسلامی، ارتباط با دولت‌ها و حکومت‌های مجاور را آغاز کرد و با اعزام نماینده، فرستادن پیام و انعقاد قرارداد با سران حکومت‌ها و دولت‌ها باب ارتباط را گشود و روابط دوستانه و صلح‌آمیز دولت اسلامی را با آنان گسترش داد. فرستادن پیام و سفیر نزد امپراتوران روم و ایران در آن شرایط از حوادث و جریان‌های عادی نبود، بلکه این ابتکار آن حضرت در ایجاد و توسعه روابط بین الملل از رویدادهای نادر تاریخ روابط بین الملل به شمار می‌آید. تماس با کشورهای کوچک به رغم حساسیت‌های دو امپراتوری بزرگ روم و ایران نشانه توفیق پیامبر اکرم(ص) در ایجاد روابط صلح‌آمیز است. نامه‌های رسول خدا(ص) به زمامداران آن روز و دعوت آنان به یکتاپرستی و همزیستی مسالمت‌آمیز بهترین سند گویا و زنده در این زمینه است.

ب) روابط بین المللی در عصر خلفا

پیامبر اکرم(ص) روابط بین المللی گسترده‌ای را از سال ششم هجری با جوامع و ملت‌ها و دولت‌ها برقرار کرد. آثار عمده آن پس از وفات آن حضرت در دوران خلفا به ظهور پیوست. سقوط امپراتوری روم از مناطق شام و فروپاشی امپراتوری ایران در زمان خلیفه دوم، بازتاب سیاسی شیوه‌ای بود که پیامبر(ص) در سال‌های آخر عمر خویش در زمینه توسعه روابط بین الملل اتخاذ کرد. سقوط سلطنت هفت صد ساله قیصر روم، آزادی سرزمین‌های عراق و ایران به دست لشکر فاتح اسلام و سقوط قدرت ساسانی و تاج و تخت کیانی و انزوای امپراتوری روم در مدت کوتاه، ثمره شیوه حکیمانه‌ای است که پیامبر(ص) در زمینه روابط بین المللی اتخاذ کرده بود^{۱۱۴}.

^{۱۱۴} عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۳۵

به بیان دیگر، این پیروزی ها نمی توانند بازتاب عملیات نظامی و نتیجه لشکرکشی و تهاجم جنگی باشند، بنابراین، ریشه این توسعه روزافزون قلمرو حکومت اسلامی را باید در علمکرد سیاسی پیامبر(ص) در عرصه بین المللی جستجو کرد؛ زیرا تمامی این پیشرفت ها تبلور و بازتاب سیاستی بود که سنگ بنای آن به دست توانای آن حضرت گذاشته شد.

اما در مجموع، در عصر خلفا، از آن ابتکار و تحرک که در زمان رسالت در زمینه روابط بین المللی آغاز شده بود، چندان جلوه ای دیده نمی شود؛ زیرا جنگ های داخلی دولت اسلامی را از توجه به روابط بین المللی بازداشتند. ارتباط دولت ها یا قبایل با دولت اسلامی به دلیل زمینه هایی بود که قبلا در زمان حیات پیامبر(ص) ایجاد شده بود. ولی نکته مهم آن که سیره پیامبر(ص) در عصر خلفا تا حدی محفوظ ماند. هرچند در عصر رسالت، علاوه بر ابتکار عملی، در عرصه بین المللی، اصول و معیارهای الهی در حد رعایت سیادت و کرامت انسانی حفظ می گردید و ایمان، قاطعیت، اعتماد به نفس و توکل به خدا، زیربنای سیاست بین المللی پیامبر اکرم(ص) را محکم و استوار ساخته بود ولی در دوران خلفا، علیرغم اینکه این روند تا حدی محفوظ ماند، ولی به جلال و شکوه عصر رسالت نبود و پس از دوران خلفا، به تدریج انحراف در سیاست بین المللی مسلمانان پدید آمد.

بنابراین شرایط به گونه ای فراهم شد تا حکومتی که مرضی خدا و رسول اکرم(ص) بود، در خارج عینیت پیدا نکند. کسانی روی کار آمدند که برنامه حکومتشان اغلب با دستورات اسلام مغایر بود. سیاست بنی امیه و بنی عباس ضد اسلامی بود؛ حکومت کاملا سلطنتی شد، و در دوره های بعد نیز به همان صورت ادامه پیدا کرد.

ج) روابط بین المللی در عصر امپراتوری عثمانی

انحراف از مسیر اسلام، که در لباس پادشاهی ظهور کرد، به تدریج عمق بیش تری یافت. امپراتوری عثمانی در دوران خود، ضربه های فراوانی به اسلام زد؛ زیرا از یک سو خشونت بی منطق امپراتوری عثمانی در قبال کشورهای همسایه، که متکی به قدرت و کشورگشایی بود، در اوج شکوفایی خود و انعطاف ذلیلانه آن در دوران ضعف و از سوی دیگر تصویر بسیار نادرستی از سیاست بین المللی اسلام در اذهان جهانیان، به ویژه غربیان، ترسیم کرد. همین تصویر غلط موجب شد تا عده ای گمان کنند پذیرش وجود کشورهای غیراسلامی در صحنه بین المللی و برقراری روابط سیاسی با آنان بر مبنای همزیستی مسالمت آمیز، سیاست جدیدی بود که به وسیله عثمانی ها وارد جهان اسلام و نظریه بین المللی آن گردید.

روابط دنیای اسلام با جهان غرب تا قرن ۱۷ میلادی (۱۲ هجری) به دلیل اقتدار سیاسی - نظامی قدرت های مسلمان و ضعف سیاسی - اجتماعی اروپاییان، از موضع اقتدار و رقابت آمیز صورت می گرفت و معمولاً با کینه ها و انتقام جویی ها و برد و باخت های متقابل همراه بود. مسلمانان حالت تهاجمی نسبت به غرب داشتند و غربیان و اروپاییان در موضع دفاعی قرار داشتند. از قرن ۱۷ م به بعد، این جریان کاملاً به عکس شد. عثمانی ها پس از ناکامی در تسخیر «وین» و توقف پیش روی آن ها در اروپا (۱۶۸۳ م / ۱۰۹۴ هـ) در موضع ضعف و دفاعی قرار گرفتند. غرب تهاجم گسترده خود را به جهان اسلام آغاز کرد.

عوامل بیرونی و درونی باعث شدند که جهان اسلام از همان قرن ۱۶ م / ۱۱ هـ پس از یک دوره ترقی و پیشرفت از نظر فرهنگی، علمی، اقتصادی و اجتماعی، دچار انحطاط شود. تعالیم اسلامی با خرافات و بدعت های گوناگونی درآمیختند، تفکر دینی، سیاست و حکومت و اقتصاد اسلامی به عینیت نرسیدند، خیزش و شتاب اولیه ای که پیامبر(ص) و خلفای راشدین به تاریخ مسلمانان عطا کرده بودند، از سوی حکام بعدی در جهت سرپوش گذاشتن بر خطاها و انحرافات شخصی خویش مورد استفاده قرار گرفت. در نهایت، خطا و انحرافی که از طریق ملوکیت آغاز گردیده بود، رو به فزونی گذارد و ناگزیر جامعه مسلمانان را به سوی انحطاط اخلاقی - سیاسی، نظامی سوق داد.

طی یک دوره تقریباً صد ساله پیش از شکست دولت عثمانی، در جنگ سال های ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ (جنگ جهانی اول) تمامی جهان اسلام زیر نفوذ اروپاییان درآمد بود. پس از سال ۱۹۱۹ این نفوذ تثبیت گردید. از اواخر سده هجدهم میلادی تعرضات دولت های غربی به کشورهای اسلامی برای مسلمانان ایجاد زحمت و مصیبت کرد و اروپاییان تحصیل منافع آبی را بر این که طبق مساوات و مصالح متقابل با مسلمانان رفتار کنند، ترجیح دادند.

فصل دوم: روابط بین المللی جهان اسلام در عصر حاضر

پس از جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸ م) و انحلال امپراتوری عثمانی در سال ۱۹۱۹ غربیان سلطه خود را بر قلب سرزمین اسلام در جهان عرب تا تقسیم و تبدیل آن به حکومت های وابسته به غرب تثبیت نمودند. طرح نقشه جدایی سیاست از دین و گرایش حاکمان جدید کشورهای اسلامی به نظام سیاسی - حقوقی غرب، دولت و قانون در این کشورها، از شریعت تفکیک و دولت های ملی و نظام حقوقی غرب جایگزین آن شدند. نظام سیاسی - حقوقی جدید در جهت تثبیت و تحکیم سلطه همه جانبه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی غرب بر کشورهای اسلامی در سایه تفکر ملیت گرایی به عنوان جایگزین تفکر دینی و عامل جدایی جهان اسلام اعمال گردید تا به حاکمیت نظام حقوقی - سیاسی اسلام خاتمه بدهد. به تدریج، پس از جنگ جهانی دوم، تأثیر عمیق نظام

سیاسی - حقوقی غرب بر نظام کشورهای اسلامی امید تجلی دوباره حاکمیت اسلام را بیش از گذشته در هاله ای از ابهام و ناامیدی فرو برد، معیار و مناسبات در روابط بین المللی براساس تفکر غربی شکل گرفت و تمایز جهان اسلام با غیر آن به تدریج از بین رفت^{۱۱۵}.

در کنار این حرکت غربگرا، جنبش هایی در قرن نوزدهم تحت عنوان «پان اسلامیسم» با تشکیل کنگره های اسلامی برای تأمین وحدت جهان اسلام و احیای مجدد اصول اسلامی در زمینه روابط بین الملل جهان اسلام با غرب به وجود آمدند. مانند حرکت های جدیدی که برای اتحاد کشورهای مسلمان و احیای امپراتوری اسلامی به شکلی که در صدر اسلام عملی می شد، صورت گرفتند^{۱۱۶}. همه این حرکت های پیشرو به دلیل ضعف های نظری و شیوه های عملی که داشتند، به بار ننشستند و در شبکه ساختارها، روابط و مناسبات قدرت حاکم، به شدت سرکوب شدند.

الف (روابط بین المللی جهان اسلام پیش از پیروزی انقلاب اسلامی ایران

چنان که گفته شد، در قرن نوزدهم، جنبش های اسلامی با نام «پان اسلامیسم» برای وحدت دنیای اسلام و احیای مجدد اصول اسلامی در زمینه روابط بین المللی جهان اسلام به وجود آمدند. در این جا، اشاره به بعضی از آن ها ضروری است:

۱- جنبش مهدی سودانی

سودان تا اوایل دهه هشتاد قرن ۱۹ میلادی از ناحیه چند گروه تحت فشار و ستم قرار داشت: «استعمارگران انگلیسی، حکام و مأموران ترک و مصر، ملاکان و تجار بزرگ محلی و منطقه ای». این فشارها و ستم ها به تدریج، زمینه ساز قیام عمومی مسلمانان سودان گردیدند که در نهایت، جنبش «مهدی سودانی» نام گرفت. رهبری جنبش، که عملاً از سال ۱۸۸۱ م آغاز گردید، با محمد

۱۱۵ سیداحمد موثقی، جنبش های اسلامی معاصر، تهران، سمت، ۱۳۷۴ / نورمن اندرسون، تحولات حقوقی جهان اسلام، ترجمه فخرالدین اصغری و دیگران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

۱۱۶ حمید بهزادی، «روابط بین المللی اسلام در دوره امپراتوری عثمانی»، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ش ۱۲، (زمستان ۱۳۵۱)

بن / احمد معروف به «مهدی سودانی» بود. پیروان محمد را افسار گوناگون اجتماعی، از جمله روحانیان، تشکیل می دادند که خواستار حکومت اسلامی بودند.

ریشه های فکری جنبش «مهدی سودانی» از یک سو به تعالیم تصوّف و طریقت های صوفیانه با گرایش های اصلاحی و اجتماعی، به ویژه تعالیم محمّد غزالی، و از سوی دیگر، به تعالیم و نظریه های سید جمال الدین اسدآبادی برمی گردند. «مهدی سودانی» مدت چهار سال در خدمت سید، تحصیل علم کرد. سید جمال و شیخ محمد عبده به نحوی با این جنبش در ارتباط بوده اند و سیدجمال در شماره های متعدد نشریه *عروه الوثقی* از مبارزات مهدی تجلیل نموده و مسلمانان را به حمایت از این جنبش دعوت کرده است.^{۱۱۷}

این جنبش مردم را به اسلام اولیه و احیای آن، رفع ستمگری های موجود، برقراری عدالت، برادری، وحدت اسلامی و جهانی و حکومت اسلامی بر مبنای قرآن و سنت دعوت می کرد. او با این باور، که دعوتش جهانی است، به تقلید از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به پادشاهان دیگر کشورها، از جمله *یوحناى چهارم*، پادشاه حبشه، نامه فرستاد و آنان را به اسلام دعوت کرد. در هر حال، جنبش مهدی در آزادسازی سودان و تشکیل حکومت اسلامی توفیق داشت، اما به دلیل اختلافات داخلی و اوضاع خاص بین المللی و به ویژه رقابت های استعماری در افریقا و برتری نظامی و تسلیحاتی و توانایی های دولت های اروپایی، بخصوص انگلیسی، در آن دوران نتوانست بیش از ۱۳ سال دوام بیاورد.

۲- جنبش هندی خلافت

با توجه به تعالیم اسلامی و سابقه دیرینه فرهنگ و تمدن اسلامی و قدرت سیاسی مسلمانان، طبیعی بود که مسلمانان هند سلطه انگلیسی ها را نپذیرند. انگلیسی ها نیز به این واقعیت توجه داشتند. از این رو، همواره در صدد تضعیف و حذف عوامل قدرت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مسلمانان بودند. در این زمینه در یک سیاست تفرقه افکنانه، هندوها را در برابر مسلمانان تقویت کردند. آنان از سال ۱۸۳۵ میلادی با تصرف اوقاف، تعطیل مدارس دینی هندو جای گزینی زبان انگلیسی به جای زبان فارسی، که سال ها زبان رسمی هند بود و منع تجارت مسلمانان، اقداماتی در جهت تضعیف مسلمانان انجام دادند. برای مقابله با توطئه انگلیسی ها به تدریج، جنبش های اصلاحی در بین مسلمانان هند به وجود آمدند و در نهایت، به جنبش «هندی خلافت» انجامید. تاریخ رسمیت یافتن جنبش «هندی خلافت» از سال ۱۹۱۹ و فعالیت عمده آن تا سال ۱۹۲۳ م است. همان گونه که

^{۱۱۷} سیداحمد موثقی، جنبش های اسلامی معاصر، تهران، انتشارات دانشگاهی سمت، ۱۳۷۴

گفته شد، حقیقت این است که این جنبش عملاً مدت ها پیش از شروع جنگ جهانی اول، آغاز شده بود که در دو مرحله قابل بررسی است:

در مرحله اول جنبش پان اسلامیسیم و خلافت در هند، تا سال ۱۹۱۰ م حوادثی در صحنه بین المللی رخ دادند که موجب تقویت جنبش گردیدند؛ از جمله جنگ یونان و امپراتوری عثمانی (در سال ۱۸۹۷ م)، طرح تقسیم ایران بین روس و انگلیس (۱۹۰۷ م) و تشدید اشغالگری اروپاییان در شمال آفریقا؛ عواملی که بیش از پیش مسلمانان هند را متوجه سیاست های بین المللی کردند و بر بدبینی آنان نسبت به غرب افزودند.

در مرحله دوم، که از ۱۹۱۰ م تا ۱۹۲۴ م را در بر می گیرد، حوادثی نظیر حمله ایتالیا به لیبی و اشغال آن سرزمین اسلامی (۱۹۱۱ م)، جنگ های بالکان علیه عثمانی (۱۹۱۳-۱۹۱۲ م)، حتی اشغال نظامی ایران از سوی روس و انگلیس (۱۹۱۱ م) و به توپ بسته شدن حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) به دست روس ها و سپس جنگ جهانی اول و رویارویی متفقین با عثمانی (۱۹۱۴-۱۹۱۸ م) رخ داد که موجب شد جنبش پان اسلامیسیم هند وفاداری شان را به دیگر مسلمانان بیش از پیش تقویت کند. این احساسات به تدریج، به یک آرمان اساسی مبتنی بر اتحاد مسلمانان و نجات آن ها، از جمله مسلمانان هند و خلافت عثمانی از سلطه استعمار و امپریالیسم غرب مبدل شدند. جنبش «هندی خلافت» که عملاً از سال ۱۹۱۹ م آغاز گردید، تا سال ۱۹۲۲ م تا حدی توانست انگیزه و احساسات مردمی را تحریک کند و به آن ها جهت دهد، اما عملاً به جایی نرسید.^{۱۱۸}

۳- تلاش محمدعلی جناح برای تشکیل یک کشور اسلامی

قائد اعظم پاکستان می گفت: مسلمانان پاکستان را می خواهند؛ یعنی کشوری که بتوانند در آن برطبق قانون خاص خود و براساس رشد فرهنگی، سنت ها و مقررات اسلامی شان حکومت کنند. وی در موارد متعددی بر ایجاد یک کشور اسلامی مبتنی بر احکام اسلامی تأکید ورزیده است. در مجموع، دیدگاه او در مورد پاکستان، اسلامی بودن آن بود و این امر به صراحت در مقدمه قانون اساسی پاکستان (۱۹۵۶ م) و اصلاحیه آن (۱۹۶۲ م) درج گردیده و در قانون اساسی مصوب ۱۹۶۳، نیز حفظ شده است.^{۱۱۹}

۴- سازمان کنفرانس اسلامی

^{۱۱۸} سیداحمد، موثقی، پیشین، ص ۲۷۶ به بعد

^{۱۱۹} نورمن اندرسون، تحولات حقوقی جهان اسلام، ترجمه فخرالدین اصغری و دیگران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

سازمان کنفرانس اسلامی دومین سازمان بین دولتی پس از سازمان ملل است و تمام کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی، عضو سازمان ملل محسوب می‌شوند و این در حالی است که این سازمان فاقد ضمانت اجرا برای قطعنامه‌ها و مصوبات لازم‌الاجرای خود است. سازمان بر اساس تصمیم اجلاس تاریخی که در رباط، پادشاهی مغرب در ۲۵ سپتامبر ۱۹۶۹ تشکیل شد^{۱۲۰}

اهداف بین‌المللی سازمان عبارتند از تفاهم و همکاری بین‌المللی، تلاش در راه تأمین صلح و امنیت بین‌المللی، رفع تبعیض نژادی و استعمار، ترویج همبستگی اسلامی و حمایت از مبارزات اسلامی^{۱۲۱}.

زمینه‌های تاریخی، سیاسی، فرهنگی که ایجاد چنین سازمانی را موجب شدند بسیار قابل تأمل می‌باشند که عمده‌ترین آن‌ها عبارتند از^{۱۲۲}: نیاز به همبستگی و تفاهم بین کشورهای اسلامی از سوی مسلمانان و دولت‌های اسلامی، شکست اعراب در جنگ ۶ روزه با اسرائیل (ماه ژوئن ۱۹۶۷) و رویداد تلخ آتش‌سوزی عمدی در «مسجدالاقصی» (۱۸ اوت ۱۹۶۹ / ۳۰ مرداد ۱۳۴۸) که در واقع، آغاز یک توطئه حساب شده از سوی اسرائیل علیه مقدسات جهان اسلام بود. بدین روی، ایجاد «سازمان کنفرانس اسلامی» در واقع، واکنش و پاسخ به افکار عمومی دنیای اسلام بود.

^{۱۲۰} سازمان کنفرانس اسلامی دارای ۵۷ عضو است عضو سازمان کنفرانس اسلامی (OIC) در ۴ قاره جهان پراکنده‌اند. جز آلبانی که کشوری اروپایی است و ترکیه که خود را کشوری اروپایی به حساب می‌آورد و سورینام که عضو آمریکایی سازمان است، دیگر اعضای سازمان از قاره آسیا یا آفریقا هستند که از لحاظ جغرافیایی به سه گروه آسیایی و آفریقایی و عرب تقسیم می‌شوند.

کشورهای آسیایی: جمهوری آذربایجان، افغانستان، اندونزی، ایران، برونئی، بنگلادش، پاکستان، تاجیکستان، ترکمنستان، قرقیزستان، ترکیه و مالزی .

گروه‌های آفریقایی: اوگاندا، بورکینافاسو، توگو، چاد، تانزانیا، سنگال، سیرالئون، کامرون، کومور، گابن، گامبیا، گینه بیسائو، مالدیو، مالی، موریتانی، موزامبیک، نیجر و نیجریه .

گروه کشورهای عربی: اردن، الجزایر، امارات متحد عربی، بحرین، تونس، جیبوتی، سودان، سوریه، سومالی، عراق، عربستان سعودی، عمان، دولت فلسطین، قطر، کویت، لبنان، لیبی، مراکش، مصر، موریتانی و یمن.

لازم به ذکر است، کشور آلبانی تنها کشور اروپایی است که در سال ۱۹۹۳ به سازمان کنفرانس اسلامی ملحق شد. سورینام از قاره آمریکا نیز در سال ۱۹۹۶ به سازمان کنفرانس اسلامی پیوسته است. سازمان کنفرانس اسلامی از زمان نخستین اجلاس سران در سال ۱۹۶۹ (رباط - مغرب) تاکنون ۱۰ اجلاس در سطح سران و ۳۴ اجلاس عادی در سطح وزیران خارجه برگزار کرده است. اجلاس وزیران خارجه، هر سال و اجلاس سران، هر سه سال یک بار، برگزار می‌شود. میزبانی هر کشور باید از سوی اجلاس رسمی مورد تأیید قرار گیرد.

^{۱۲۱} فرزاد ممدوحی، پیشین

^{۱۲۲} فرزاد ممدوحی، پیشین، ص ۶ - ۱۳.

ارزیابی عملکرد سازمان کنفرانس اسلامی

منشور «سازمان کنفرانس اسلامی» اصول سیاسی مشترکی تصویر می‌کند که نه تنها در کشورهای اسلامی، بلکه در جامعه جهانی تعهدی به آن‌ها وجود دارد. تنها وجه متمایز سازمان مبتنی بودن کارکرد آن بر دین به عنوان عامل فرامنطقه‌ای است. در حقیقت، منشور سازمان نوعی ارزش تأکیدی یا بیانی دارد؛ یعنی بر محتوای حقوق متعارف و منشور سازمان ملل تأکید می‌کند.

نام این سازمان از زمان تاسیس در سال ۱۹۶۹ تا سال ۲۰۱۱ سازمان کنفرانس اسلامی بود. و در سی و هشتمین اجلاس شورای وزیران امور خارجه این سازمان که ۲۸ تا ۳۰ ژوئن در شهر آستانه پایتخت قزاقستان برگزار شد نام سازمان کنفرانس اسلامی به سازمان همکاری‌های اسلامی تغییر یافت و نشانه آن نیز عوض شد.

از مهم‌ترین کارهای سازمان کنفرانس اسلامی وقت، تدوین «اعلامیه حقوق بشر اسلامی» است که در سال ۱۹۹۰ م / ۱۳۶۹ ش به تصویب رسید. این جدیدترین و رسمی‌ترین اعلامیه حقوق بشر اسلامی به شمار می‌آید و در واقع، تلاشی از سوی جهان اسلام برای نشان دادن هویت اسلامی خود در سطح بین‌المللی. این اعلامیه بیانگر دیدگاه اسلام در مورد حقوقی است که افراد انسانی می‌توانند از آن بهره‌مند باشند و حکومت‌ها باید آن را تضمین نمایند. این اعلامیه نوآوری‌هایی دارد که جای آن‌ها در حقوق بشر غربی، خالی است. بارزترین مشخصه اعلامیه حقوق بشر اسلامی ربط دادن حقوق بر مبنای شرعی و اسلامی و قید «عدم مخالفت آن با احکام شرعی» است. همچنین بر فراهم آوردن محیط معنوی و دینی تأکید دارد.

دادگاه بین‌المللی عدالت اسلامی

این رکن جدیدترین رکن سازمان و مقر آن در شهر کویت است. این رکن پس از اجلاس پنجم سران در کویت در سال ۱۹۸۷ تأسیس شد. هر چند این حرکت تحول‌جالبی است ولی اساسنامه آن هنوز به اسناد تصویب لازم دست نیافته است. در اساسنامه پیش‌بینی شده است که دادگاه عدل اسلامی از هفت قاضی تشکیل شود. علاوه بر آن برخی شعبات فرعی نیز در آن وجود خواهند داشت. انتخاب قضات دادگاه در کنفرانس وزرا صورت می‌پذیرد.

ب) روابط بین المللی جهان اسلام پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران

انقلاب اسلامی ایران یکی از بزرگ ترین رخدادهای تاریخ قرن معاصر به شمار می رود که با پیروزی آن در بهمن ۱۳۵۷ ش به رهبری امام خمینی(قدس سره) و برپایی حکومت اسلامی تاریخ اسلام، وارد مرحله نوینی شد؛ سیر قهقرایی و حرکت انحطاطی جهان اسلام تا حدودی متوقف گردید و دنیای اسلام ادراک تازه ای از اهداف و منزلت خود پیدا کرد. انقلاب اسلامی ایران معمار ایجاد حکومت اسلامی است که در قریب هزار سال گذشته سابقه نداشت و اولین حکومت از این نوع است. رهبری این انقلاب را مردی به عهده داشت که در هیچ شرایطی تعهد خود را در قبال اسلام و مسلمانان نادیده نگرفت. اجتهاد امام خمینی(قدس سره) بر طبق روش اصولیان، چنان عمل نمود که عملاً شکاف بین مذاهب شیعه و سنی را در امور حکومتی و سیاسی پر کرد و نیروی جدیدی در جنبش جهان اسلام در سراسر جهان به وجود آورد و انتظارات مسلمانان را در مورد آینده امت اسلامی بالا برد.

"بنابراین، شک نباید کرد که انقلاب اسلامی ایران از همه انقلاب ها جداست، هم در پیدایش و هم در کیفیت مبارزه و هم در انگیزه انقلاب و قیام، و تردیدی نیست که این یک تحفه الهی و هدیه غیبی بوده که از جانب خداوند متان بر این ملت مظلوم و غارت زده عنایت شده است." ۱۲۳

^{۱۲۳} روح الله خمینی، صحیفه امام؛ وصیتنامه سیاسی - الهی امام خمینی، تهران، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۱۰.