

حقوق بشر اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام

آیت الله عباسعلی عمید زنجانی*

استاد گروه حقوق خصوصی و گروه حقوق عمومی دانشگاه تهران

محمد مهدی توکلی

دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۳/۲۱ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۵/۶/۵)

چکیده:

حقوق بشر، مجموعه حقوق موضوعه که آغاز آن را بتوان با اعلامیه جهانی حقوق بشر یا انقلاب کبیر فرانسه دانست، نمی‌باشد؛ بلکه صحیح‌تر آن است که قدمت آن را به درازای حیات بشر بدانیم. حقوق بشر دستاورد دین و تصمیم جمعی و انقلاب خاصی نیست؛ بلکه مطالعه نقش آنها در زمینه حقوق بشر، به منظور مطالعه ابزاری است که در جهت حمایت و به رسمیت شناختن و شناساندن آن ارائه می‌کنند. در این میان دین اسلام به دلیل برخورداری از یک نظام شاخص حقوقی، در حیطه بحث‌های مربوط به حقوق بشر، جایگاهی خاص، پیچیده و دقیق پیدا کرده است. به نظر می‌رسد که در دین اسلام دو نوع کرامت برای انسان بتوان یافت. یکی کرامتی جهان‌شمول که صفتی غیر مقید به دین است و دیگری کرامتی اکتسابی که مقید به عقیده انسان است. در این مقاله سعی بر بررسی جایگاه حقوق بشر و ابزار به رسمیت شناختن کرامت ذاتی انسان در دین اسلام و بررسی جایگاه کرامت اکتسابی و تمایزات آن با کرامت ذاتی هستیم.

واژگان کلیدی:

حقوق بشر - کرامت ذاتی - کرامت اکتسابی - حقوق طبیعی - حقوق موضوعه - اعلامیه جهانی

حقوق بشر

* فاکس: ۶۶۴۶۲۳۴۹

برای اطلاع از دیگر مقالات منتشر از این نویسنده در همین مجله، به صفحه پایانی این مقاله نگاه کنید...

مقدمه

در مباحث حقوقی، حقوق بشر در جایگاهی خاص و بحث‌برانگیز قرار دارد؛ چراکه حقوقی که تحت عنوان «حقوق بشر» قرار می‌گیرند، حقوقی طبیعی و فطری‌اند؛ نه موضوعه. در قرن حاضر افزایش نیازهای جوامع دنیای نوین و عدم تناسب میان توزیع ثروت و توسعه یافتگی و رفاه و بهداشت عمومی در بخش‌های مختلف جهان، دایره تزامم منافع ملل را وسیع‌تر کرده است و سبب افزایش منازعاتی شده است که رفته رفته جایگزین جنگ‌های مذهبی و نزاع‌های نژادی و قومی قرون گذشته می‌گردد. دو عامل تکامل حقوق موضوعه و تنش‌ها و نزاع‌های فزاینده ناشی از تزامم منافع ملل، موجب اهمیت یافتن مباحث حقوق بشر در جهان امروز و آینده شده است.^۱

به‌رغم نظر برخی صاحب‌نظران حقوق بشر را نمی‌توان محصول تجربه طولانی و تاریخی بشر دانست؛ بلکه حقوق بشر حقوقی است فطری و فراگیر در تمام ادوار و دیار و مطلق از هرگونه تقید نسبت به مکان و زمان و زبان و ملیت و مذهب خاص. حقوق بشر مجموعه قواعد طبیعی است که اعلامیه جهانی حقوق بشر یا انقلاب کبیر فرانسه یا دیگر معاهدات و میثاق‌ها یا انقلابات و نهضت‌های جهانی موجد آن نبوده است؛ بلکه صحیح‌تر آن است که قدمت آن را به درازای حیات بشری بدانیم؛ یعنی حقوقی که با تولد جامعه بشری ایجاد شد و همواره به صورت صفتی جدانشدنی از انسان به حیات خود ادامه داده است.

از سویی وضع قوانین به وسیله حکومت‌ها با نگاهی گاه یکسونگرانه و در جهت منافع ملتی خاص یا برای دستیابی به اهدافی خاص می‌تواند موجب در خطر افتادن حقوق طبیعی بشر و مغفول واقع شدن کرامت ذاتی انسان شود. از آنجا که هدف هر دولت در قانون‌گذاری دستیابی به منافع بیشتر ملی و حفظ نظم اجتماع و قوام بنیان‌ها و نهادهای قانونی جامعه خود می‌باشد، هر دولت فقط در جهت حفظ منافع ملی و نظم روبنایی جامعه خود می‌کوشد و به تزامم منافع ملل دامن زده می‌شود.

از سوی دیگر در جهان امروز افزایش تنش، ترور، جنگ و جنایات سازمان‌یافته ملی و بین‌المللی حقوق اولیه انسان‌ها را در جایگاهی آسیب‌پذیر قرار داده است. از این روست که در جهان امروز گفتگو پیرامون حقوق بشر و میثاق‌ها و نهادهای بین‌المللی ناظر بر روند رعایت این حقوق بیش از دیگر ادوار ضرورت یافته است. در این مقاله سعی بر آن است تا بررسی منابع اسلامی و رفتار تاریخی پیشوایان این دین به بررسی جایگاه و ابزار تضمین حقوق بشر

^۱ «حقوق طبیعی بشر معنایی جز این ندارند که مراعاتشان زندگی انسانی‌تر و عقلانی‌تری را میسر خواهد کرد و امن و رفاه و برخورداری و شکوفایی بیشتری را نصیب بشر خواهد نمود. این غایات عقلانی ... محصول تجربه طولانی و تاریخی بشر و مقبول عامه عقلانیند.» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۷۶).

در این دین پرداخته شود و سازگاری و قابلیت همزیستی این دو اثبات گردد. از همین رو ابتدا به بررسی شأن انسان در اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر پرداخته می‌شود و سپس جایگاه اصول حقوق بشر در دین اسلام مطالعه می‌گردد.

۱. شأن انسان در دین اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر

دین اسلام به دلیل آنکه از نظام حقوقی شاخصی برخوردار است و نیز به این دلیل که در برخی از کشورهای اسلامی حقوق و سیاست منبث از شریعت اسلام است یا اینکه تصویب قوانین مشروط به عدم مخالفت با شریعت است^۱؛ در حیطه مباحث حقوق بشر جایگاهی خاص دارد؛ و در این مقاله سعی در بررسی کرامت انسان از دید اسلام است. از میان اعلامیه‌ها و میثاق‌های مربوط به حقوق بشر مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸، کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی ۱۹۵۰، میثاق حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶، میثاق حقوق اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی ۱۹۶۶ و کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر ۱۹۶۹ بحث مقارنه‌ای این مقاله بر مطالعه شأن و کرامت انسان در اعلامیه جهانی حقوق بشر و حقوق اسلامی متمرکز است.

در متون اسلامی دو نوع کرامت برای انسان قابل مطالعه است. یکی کرامتی فطری، ذاتی و غیرمقید به دین و عقیده و دیگری کرامتی اکتسابی که مقید به عقیده انسان است و در رابطه انسان با خداوند تعریف‌شدنی است. اسلام موجد و منشأ کرامت ذاتی انسان نبوده است؛ بلکه هدف بررسی ابزار به رسمیت شناختن کرامت ذاتی انسان در دین اسلام و مقایسه محدودده تعریف‌شده از شأن ذاتی انسان در اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر است.

مسلم آنکه محدودده تعریف‌شده این شأن ذاتی در اعلامیه جهانی حقوق بشر و دین اسلام کاملاً منطبق با یکدیگر نیست. به نظر می‌رسد دلیل این تفاوت آن است که اعلامیه جهانی حقوق بشر یکی از دستاوردهای عقل بشری در جهان مدرن است، و بالتبع این اعلامیه بر محوریت انسان تنظیم یافته است اما در دین اسلام ساختار حقوق و تکالیف هر فرد بر محوریت تعالی انسان شکل گرفته است یا شاید با اندکی اغماض بتوان گفت که حقوق بشر در دین اسلام بر محوریت انسان متعالی تعریف شده است.

گرچه گفتیم که حقوق بشر دستاورد دین و تفکر خاصی نیست، اما باید دانست که نوع محوریت مباحث حقوق بشر و پاسخ به این سوال که «کدام بشر محور بحث است و هدف از حقوق بشر کدامست؟» در شناسایی محدودده‌های فطری حقوق بشر بسیار موثر است. به

^۱ برای مثال اصل چهارم قانون اساسی ایران بیان می‌دارد: «تمام قوانین و مقررات مدنی، جزائی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر آنها باید براساس موازین اسلامی باشد.»

عبارت دیگر هیچ دینی نمی‌تواند حقوق فطری بشر را که ورای دین به او اعطا شده است، از انسان سلب کند، اما اختلاف در شناسایی محدوده حقوق بشر از منظر حقوق عرفی انسان‌محور و حقوق اسلامی کاملاً مشهود است.

در سال ۱۹۹۰ اعلامیه اسلامی حقوق بشر در قاهره به تصویب اعضای کنفرانس اسلامی رسید. این اعلامیه در مرداد ۱۳۶۹ در اجلاس وزرای امور خارجه سازمان کنفرانس اسلامی در قاهره مورد بررسی واقع شد و سپس در ۲۵ ماده به تصویب اعضای کنفرانس اسلامی رسید. تدوین این اعلامیه در سال‌های پایانی قرن بیستم از آن رو بود که سران کشورهای اسلامی قصد آن را داشتند که چهره وارونه‌ای را که از اسلام در اثر عملکرد استبدادی رؤسای کشورهای اسلامی و برخی کجروی‌ها و افراط‌گری‌ها و تفسیرها و تلقی‌های نا به جا و ناکارآمد پدید آمده بود، تغییر دهند. به عبارت دیگر این اعلامیه در محتوا و ماهیت موجد حق خاصی نبود و دوران جدیدی را در زمینه حقوق بشر نگشود و تنها حقوق بشر متجلی در متون اسلامی را به شیوه‌ای جدید در برابر اعلامیه جهانی حقوق بشر مطرح نمود. رسمیت یافتن حقوق بشر در اسلام با این اعلامیه آغاز نشد؛ فلذا در بحث پیرامون حقوق بشر در اسلام باید به بررسی منابع اصیل این دین و رفتار پیشوایان آن پرداخت.

الف. تمایز میان کرامت اکتسابی و ذاتی در اسلام

در بررسی جایگاه کرامت ذاتی انسان در اسلام بایستی میان کرامت ذاتی و اکتسابی او تمایز قائل بود. به نظر می‌رسد در دین اسلام دو نوع کرامت برای انسان بتوان یافت. یکی کرامتی جهان‌شمول که صفتی فطری و ذاتی است و از آیه‌ای چون: «ولقد کرّمنا بنی آدم»^۱ (قرآن، سوره اسراء، آیه ۷۰) مستفاد می‌گردد و دیگری کرامتی اکتسابی و غیرذاتی که مقید به عقیده انسان است و در رابطه انسان با خداوند تعریف‌شدنی است و از آیه‌ای نظیر «ان اکرمکم عند الله اتقاکم»^۲ (قرآن، سوره حجرات، آیه ۱۳) قابل برداشت است؛ چراکه در این آیه مبنای کرامت نه بشریت بلکه تقوی معرفی شده است. به عبارت دیگر اکتساب کرامت منظور در این آیه، مقید به تقوی است.

از سوی دیگر باید توجه داشت که کرامت ذاتی حالت مشکک ندارد چرا که کرامت ذاتی نتیجه بشریت است و بشریت مفهومی مشکک نیست، بلکه هر انسانی از آن رو که انسان است صاحب کرامت است و همه انسان‌ها از آن رو که به یک اندازه از انسان بودن بهره برده‌اند،

^۱ ما آدمیان را گرامی داشتیم.

^۲ گرامی‌ترین شما نزد خداوند پرهیزگارترین شماست.

طبق آیه «ولقد کرّمنا بنی آدم» ذاتاً دارای کرامتی یکسان‌اند؛ اما کرامت اکتسابی ماهیتی قابل تفصیل دارد و مقید به دین و عقیده و نزدیکی به خداست. در مقایسه بین حقوق بشر عرفی و حقوق بشر در اسلام باید توجه داشت که جایگاه کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی به درستی مشخص گردد و آیات و روایات پیرامون هر کدام از آنها در جایگاه خود مورد بررسی قرار گیرد. در ادامه عناوین قابل ذکر در مقایسه بین کلیدی‌ترین سند حقوق بشر یعنی اعلامیه جهانی حقوق بشر و حقوق بشر از دید منابع اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. بررسی جایگاه اصول حقوق بشر در دین اسلام (حقوق مدنی،

سیاسی)

حقوق مدنی و سیاسی آن دسته از حقوق اساسی انسان است که به حیثیت ذاتی او توجه دارد و تمتع از آنها نیازی به دخالت دولت ندارد و اگر قدرتی مانع آن حقوق نشود، برخورداری از آنها به حمایت موثر و مداوم دولت نیاز ندارد. برخورداری از حقوق مدنی، سیاسی نیاز به حمایت و دخالت دولت ندارد درحالی‌که برخورداری از حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که مورد بررسی واقع خواهد شد محتاج به دخالت و مشارکت فعالانه دولت است. (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۷۰، ص ۱۶)

الف. حق حیات

مطابق ماده سوم اعلامیه جهانی حقوق بشر، یکی از حقوق طبیعی بشر، حق حیات است. در فرازهای متعددی از تعالیم اسلامی تضمین این حق بشری خود را نمایان می‌سازد. برای مثال در قرآن کریم آمده است که: «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق.» (قرآن، سوره انعام، آیه ۱۵۱)^۱

و نیز «من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعاً.» (قرآن، سوره مائده، آیه ۳۲)^۲

همان‌گونه که می‌بینیم در این دو آیه خداوند نفس انسان را صرف‌نظر از دین و جنسیت و زبان و فرهنگ او دارای حرمت معرفی کرده است.

^۱ «کسی را که خداوند کشتنش را حرام کرده، جز به حق مکشید.»

^۲ «هرکس دیگری را نه به قصاص قتل یا به جزای ارتکاب فسادی در روی زمین، بکشد، چنان است که همه مردم را کشته باشد.»

ب. آزادی فطری افراد بشر و مبارزه با بردگی

مطابق مواد اول^۱ و سوم^۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر همه انسانها آزاد به دنیا می‌آیند و تمام افراد بشر برخوردار از حق آزادی‌اند و مطابق ماده چهارم^۳ این اعلامیه تمام اشکال برده‌داری ممنوع است.

امام علی (ع) می‌فرماید: «ولاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً: بنده دیگری مباش که خداوند تو را آزاد آفریده است.» (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۸۰) و بدین ترتیب اصل آزادی ذاتی انسان در برابر انسان در اسلام نیز پذیرفته شده است. اما در مورد بردگی و تأیید یا لغو آن در اسلام نیاز به تدقیق نظر است. می‌دانیم که مطابق نظر مشهور فقها، اسلام بردگی را به طور کامل نفی ننمود؛ بلکه ضمن اصلاحات و تعدیلاتی در قوانین مربوط به برده‌داری که منجر به ایجاد محدودیت‌هایی برای برده‌داران و زمینه‌سازی بیشتر برای آزادی بردگان شد، شاکله کلی قوانین برده‌داری را تا حد قابل توجهی به رسمیت شناخت.

اما دلیل این تضاد چیست؟ گرچه از نظرگاه فقهی به وضوح بردگان از حقوقی مادون انسان‌های آزاد برخوردارند و حتی در برخی موارد چون حق تملک و انتخاب شغل و همسر، تقریباً می‌توان گفت از هیچ حقی برخوردار نیستند اما رفتار و گفتار پیشوایان دین اسلام صحنه دیگری در پیش چشمان ما می‌گشاید. مطمئناً احکام فقهی موجود درباره برده‌داری نیز منبعث از متون دینی است اما از آنجا که برده‌داری در عصر پیش از اسلام در تار و پود زندگی اجتماعی و فردی مخاطبان آن عصر تنیده شده بود و مبارزه یکباره با آن میسر نبود، گفتار پیشوایان دین محدود به ملزومات و ضروریات آن زمان است؛ پس برای کشف نگاه حقیقی اسلام به پدیده برده‌داری باید به برخورد پیشوایان دینی با بردگان و سعی ایشان برای آزادی آنان توجه کنیم.

پیامبر اسلام می‌فرماید: «اخوانکم جعلهم الله تحت ایدیکم فمن کان اخوه تحت یدیه فلیطعمه مما یاکل و لیکسه مما یلبس ولایکلفه ما یغلبه: برادرانتان را خدا زیردستان شما قرار داده است. پس هرکه برادرش زیردست اوست از همان طعام که می‌خورد به او بدهد و با همان لباس که خود می‌پوشد او را بپوشاند و کاری که بیش از طاقت او باشد به او وانگذارد.» (ورام، ۱۳۷۶ق، ص ۵۸)

^۱ ماده اول: تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدان هستند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.

^۲ ماده سوم: هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد.

^۳ ماده چهارم: احدی را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت. بردگی و دادوستد بردگان به هر شکلی که باشد، ممنوع است.

در حدیث دیگری از پیامبر اسلام چنین آمده است که: «الا انبئک بشر الناس؟ من ... و ضرب عبده: آیا شما را به بدترین انسان‌ها آگاه نکنم؟ آنکه ... بنده‌اش را کتک بزند.» (پابنده، ۱۳۷۷، ص ۲۴۲)

از سویی اسلام جبران بسیاری از گناهان و کژی‌ها را چون قتل نفس، آزادی بردگان قرار داد و با تشریح قوانینی چون استیلاء، تدبیر، کتابت، عتق صدقه، عتق کفاره، اسلام آوردن عبد پیش از مولی و ... زمینه را برای آزادی بردگان گسترش داد و از سوی دیگر پیامبر اسلام جایگاه آسیب‌یافته بندگان روزگارش را که در حد جاندارانی بی‌احساس تنزل یافته بودند، والا کرد.

همچنین «اسلام برده‌گرفتن ابتدایی را فقط به اسرای جنگ بین مسلمین و کفار محدود کرد؛ که البته در روزگاری که امکان ساخت زندان وجود نداشت و حکومت اسلامی نیز توانایی مالی برای نگهداری اسرا نداشت، از بین سه گزینه آزادی اسرای کفر یا قتل آنان و یا بردگی آنان، اسلام گزینه‌ای را برگزید که از سویی نقض غرض مبارزه با کفر نشود و از سوی دیگر منجر به کشتار اسراء نشود و زمینه تربیت آنان در جامعه اسلامی را فراهم آورد.» (کلانتر، ۱۳۹۸ق، صص ۲۲۶-۲۲۷)

پس هدف اسلام، مبارزه گام به گام با بردگی است، همان‌گونه که در مبارزه با برخی دیگر از ناهنجاری‌ها نیز گام به گام عمل نموده است؛ برای مثال در مبارزه با مشروبات مست‌کننده، آیات ۲۱۹ سوره بقره، ۴۳ سوره نساء و ۹۰ سوره مائده به تدریج نازل شدند.

پ. لغو شکنجه و رفتار برخلاف شئون بشری

ماده پنجم اعلامیه^۱ هرگونه رفتار و مجازات برخلاف شئون بشری من جمله شکنجه را مردود اعلام می‌کند. در حقوق اسلامی از آنجا که آزادی اراده از شرایط نفوذ اقرار است، شکنجه به منظور اخذ اقرار و اعتراف ممنوع است؛ اما برخی مجازات‌های اسلامی نظیر تشهیر که در جرائمی چون قذف پیش‌بینی شده است، ممکن است از منظر این ماده رفتاری متضمن توهین به شخصیت مجرم به حساب آید. حال آنکه در ماده پنجم اعلامیه با عبارت «احدی را نمی‌توان تحت... مجازات... موهن قرار داد.» مجازات توهین‌آمیز نسبت به تمامی مجرمین مردود اعلام شده است. گرچه معیار توهین‌آمیز بودن رفتار و مجازات عرف جوامع است، اما با این حال کمتر مجازاتی را می‌توان یافت که متضمن وهن مجرم نباشد. حتی اقدامات تأمینی و تربیتی نیز گرچه به منظور جلوگیری از تحقیر مجرم و تأکید بر روش‌های اصلاحی و تربیتی و

^۱ ماده پنجم: احدی را نمی‌توان تحت شکنجه یا مجازات یا رفتاری قرار داد که ظالمانه یا برخلاف انسانیت و شئون بشری یا موهن باشد.

درمانی تأسیس و ترویج شده است، اما با این حال این اقدامات نیز متضمن توهین به شخصیت مجرم می‌باشند و این از خصوصیات غیرقابل اجتناب اکثر مجازات‌ها و حتی اقدامات تامینی و تربیتی است.

از سوی دیگر از آنجا که مصالح افراد درگرو مصلحت اجتماع است، نمی‌توان مصلحت اجتماع را در تنظیم مجازات‌ها نادیده گرفت. در سیره پیشوایان دینی توهین به شخصیت مجرم مشاهده نمی‌شود؛ اما وصف بازدارندگی و صفت ترذیلی برخی مجازات‌ها به منظور نیل به مصالح اجتماعی، موجب تحقیرآمیز بودن آنها شده است.

امام علی(ع) در یکی از جنگ‌ها خطاب به یارانش چنین سفارش می‌کند: «به جنگ با آنان آغاز مکنید، تا آنکه آنان آغاز کنند. پس چون با آنان مقاتله کردید، هیچ مجروحی را به قتل نرسانید و چون شکستشان دادید، هیچ فرد در حال فرار را نکشید و هیچ کشته‌ای را مثله نکنید، و چون به خانه‌های آنان رسیدید، هیچ پرده‌ای را نگشایید و به هیچ خانه‌ای وارد نشوید و از اموالشان چیزی برنگیرید و زنی را با آزار دادن تحریک مکنید؛ هرچند که نوامیستان را شتم کنند و امرا و صالحانتان را دشنام دهند.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ق، ص ۲۱۳)

ت. لغو تبعیض

ماده دوم^۱ و هفتم^۲ اعلامیه همه افراد را صرف‌نظر از نژاد، رنگ، جنس، زبان و... از تمام حقوق و تمامی آزادی‌ها به یک اندازه بهره‌مند می‌داند و به همگان حق می‌دهد که در برابر هر تبعیض که ناقض این تساوی حقوق باشد، تحت حمایت قانون باشند.

اسلام که در محیطی مملو از انواع تبعیض‌های اجتماعی ظهور کرد، به صورتی جدی به مبارزه با تبعیض‌ها پرداخت. قرآن کریم در آیه «ولقد کرّمنا بنی آدم» (قرآن، سوره اسراء، آیه ۷۰) تبعیض میان انسان‌ها را به طور کلی منکر می‌گردد و همه آدمیان را دارای کرامت می‌داند. همچنین در آیه «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا»^۳

^۱ ماده دوم: هر کس می‌تواند بدون هیچ‌گونه تمایز، مخصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر، و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر، از تمام حقوق و تمام آزادی‌هایی که در اعلامیه حاضر ذکر شده است، بهره‌مند گردد.

به علاوه هیچ تبعیضی به عمل نخواهد آمد که مبتنی بر وضع سیاسی، اداری و قضایی یا بین‌المللی کشور یا سرزمینی باشد که شخص به آن تعلق دارد، خواه این کشور مستقل، تحت قیمومت یا غیرخودمختار بوده، یا حاکمیت آن به شکلی محدود شده باشد.

^۲ ماده هفتم: همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون تبعیض و بالسویه از حمایت قانون برخوردار شوند. همه حق دارند در مقابل هر تبعیضی که ناقض اعلامیه حاضر باشد، و علیه هر تحریکی که برای چنین تبعیضی به عمل آید، به طور تساوی از حمایت قانون بهره‌مند شوند.

^۳ «ای مردم، ما شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را جماعت‌ها و قبیله‌ها کردیم، تا یکدیگر را بشناسید.»

(قرآن، سوره حجرات، آیه ۱۳) اصلی‌ترین معیار تبعیض در جهان دیروز و امروز یعنی قومیت‌گرایی و ملیت‌پرستی نفی می‌شود. و در آیه «و من آیاته خلق السموات و الارض و اختلاف الستکم و الوانکم»^۱ (قرآن، سوره روم، آیه ۲۲) اختلاف رنگ پوست و زبان را آیه‌ای از آیات خداشناسی و نه ابزاری برای تبعیض می‌داند.

پیامبر اسلام در احادیثی چون «ان الناس من عهد آدم الی یومنا هذا مثل اسنان المشط. لا فضل للعربی علی العجمی و لا للاحمر علی اللاسود الا بالتقوی: به راستی که مردمان از روزگار آدم تا امروز مانند دندان‌های یک شانه‌اند. عرب نسبت به عجم و سرخ رو نسبت به سیاه پوست هیچ برتری ندارد، مگر به واسطه تقوی.» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ص ۸۹) و «ایها الناس، ان ربکم واحد و ان اباکم واحد کلکم لآدم و آدم من تراب ان اکرمکم عند الله اتقیکم: ای مردم، همه از آدمید و او از خاک. گرامی‌ترینتان نزد خداوند باتقواترینتان است.» (شعیری، ۱۳۶۳، ص ۱۸۳) تبعیض مبتنی بر رنگ و زبان و دیگر توهومات را نفی می‌کند.

در قوانین اسلامی تبعیض مبتنی بر موقعیت سیاسی و اجتماعی نیز مردود اعلام شده است. از عایشه، همسر رسول اسلام، نقل است که چون زنی از مخزومیان، سرقت نمود و اسامه بن زید به شفاعت او نزد پیامبر آمد، ایشان چنین فرمود که: «والذی نفسی بیده لو کانت فاطمه بنت محمد لقطعتم یدها: قسم به آنکه جانم در دست اوست اگر فاطمه دختر محمد نیز بود، حد بر او جاری می‌کردم.» (هندی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۳۵) علی علیه السلام در عبارت «لا تبغ علی اهل القبلة و لا تظلم اهل الذمه: بر مسلمین جنایت مکن و بر اهل ذمه ظلم روا مدار.» (تقی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۳۶) تبعیض مبتنی بر عقیده را طرد می‌کند و در عهدنامه مالک اشتر چنین می‌نویسد که: «انهم صنفان اما اخ لک فی الدین و اما نظیر لک فی الخلق: مردمان بر دو دسته‌اند. عده‌ای که در دین با تو برادرند و عده‌ای که در آفرینش با تو همسان‌اند.» (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۹۴۰)

اما اختلافی که در برخی احکام فقهی چون دیه و ارث بین زن و مرد یا مسلمان و غیرمسلمان به چشم می‌آید چگونه با آیات فوق قابل همخوانی است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ اصلی به این سؤال چنین باشد که از آن رو که در مطالعه هر نظام حقوقی مجموعه حقوق و تکالیف باید توأمأ مورد مطالعه قرار گیرد، مطالعه یکنواخت همه حقوق و همه تکالیف اقشار مختلف از منظر اسلام می‌تواند به ما ثابت کند که اختلافات ظاهری فوق‌الذکر ریشه تبعیض‌آمیز نداشته و برگرفته از حکمت‌هایی است که شاید در متن متون اسلامی بتوان آن را یافت.

^۱ «و از آیات خداوند، خلق آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌هایتان است.»

ث. حق دادخواهی و رسیدگی به اتهام در دادگاه صالح

این حق از مواد هشتم^۱، نهم^۲ و دهم^۳ اعلامیه قابل برداشت است. در تعالیم اسلامی این حق مورد توجه بسیار قرار گرفته است. در قرآن کریم بنا بر آیه «یاداوود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق و لاتتبع الهوی.»^۴ (قرآن، سوره ص، آیه ۲۶) داوری در بین مردم به منزله نمایندگی خداوند در زمین برای گسترش حقیقت معرفی شده است. همچنین در آیات «و ان حکمت فاحکم بینهم بالقسط ان الله یحب المقسطین»^۵ (قرآن، سوره مائده، آیه ۴۲) و «ان الله یامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل.»^۶ (قرآن، سوره نساء، آیه ۵۸) نظام قضایی اسلام عدالت محور معرفی شده است. احکام قضایی اسلام ضمن قائل شدن به حق دفاع برای متهم و رعایت اصل تناظر بنا بر روایت «اذا تقاضی الیک رجلان فلا تقض للاول حتی تسمع من الآخر: چون دو نفر از تو درخواست قضاوت نمودند، قبل از اینکه سخن دیگری را بشنوی، برای یکی از آنان حکم صادر مکن.» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳)، منع قاضی از تبعیض در کلام و سلام^۷ (شهید اول، ۱۴۱۱ق، ص ۷۹)، منع صدور حکم غیابی در حقوق الله (شهید اول، ۱۴۱۴ق، ص ۹۱)^۸ و شرایط سخت و دقیق شهادت و قضاوت مانند لزوم احراز عدالت^۹ در شهود از منظر شیعه (محقق داماد، ۱۳۷۷، ص ۷۳) و لزوم اجتهاد در قضاوت یا علم به احکام قضایی^{۱۰} (روحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۰)، دادرسی عادلانه و حق برخورداری از رسیدگی منصفانه در یک محکمه صالح را تضمین نموده است؛ و اهمیت این امر تا بدانجا پیش می‌رود که از امام علی(ع) خطاب به شریح قاضی نقل است که: «قد جلست

^۱ ماده هشتم: در برابر اعمالی که حقوق اساسی هر فرد را مورد تجاوز قرار دهد و آن حقوق به وسیله قانون اساسی یا قانون دیگری برای او به رسمیت شناخته شده باشد، حق رجوع موثر به محاکم ملی صالحه دارد.

^۲ ماده نهم: احدی نباید خودسرانه توقیف، حبس یا تبعید شود.

^۳ ماده دهم: احدی نباید خودسرانه توقیف، حبس یا تبعید شود.

^۴ «ای داود، ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم. پس در میان مردمان به حقیقت حکم کن و از هوایت پیروی مکن.»

^۵ «اگر میان ایشان حکم کردی، به قسط حکم کن که خداوند قسط پروران را دوست دارد.»

^۶ «خداوند شما را امر می‌کند که امانت‌ها را به صاحبان آن امانت‌ها بسپارید و چون در میان مردم به داوری پرداختید، به عدل حکم کنید.»

^۷ شهید اول در اللمعه دمشقیه می‌گوید: «یجب علی القاضی التسویه بین الخصمین فی الکلام و السلام و النظر و انواع الاکرام و الانصاف و الانصاف»

^۸ شهید اول در کتاب الدروس الشرعیه می‌گوید: «یقضی علیه [الغائب] فی الجملة و انما یقضی فی حقوق الناس لا فی حقوق الله تعالی لان القضاء علی الغائب احتیاط و حقوق الله تعالی مبنیه علی التخیف.»

^۹ در فقه امامیه ابتدائاً عدالت شهود باید احراز گردد و لزوم احراز عدالت ایشان نیاز به ادعای فسق از جانب مدعی علیه ندارد.

^{۱۰} در کتاب فقه الصادق در این باره آمده است: «...ان یكون القاضی عالماً باحکام القضاء لیكون حکمه حکماً بحکم الله تعالی و بالحق والعدل و القسط.»

مجلساً لایجلس فیه الا نبی او وصی نبی او شقی: ای شریح! در منصبی نشسته‌ای که یا پیامبر و جانشینش می‌نشینند یا انسان باشقاوت.» (راوندی، ۱۴۰۵ق، ص ۸)

از دقت در احکام قضایی اسلام مشخص می‌شود که در این نظام قضایی دادرسی به صورت علنی بوده و مراجع اختصاصی که ریشه در امتیازات طبقه‌ای و صنفی داشته باشد، و در نتیجه موجب عدم اطمینان اصحاب دعوی از رای صادره گردد، وجود ندارد.^۱

از سوی دیگر بنابر آیه «و لاتزر وازره وزر اخری»^۲ (قرآن، سوره انعام، آیه ۱۶۴) و روایت «لا یؤخذ الرجل بجریره ایبه و لا بجریره ابنه: فردی به گناه پدر یا فرزندش مؤاخذه نمی‌شود.» (فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۲۷) از رسول اسلام اصل شخصی بودن مجازات در نظام قضایی اسلام حکومت دارد.

در مورد ممنوعیت توقیف و حبس و تبعید خودسرانه نیز باید گفت از آنجا که در اسلام صدور حکم را دادرسانی با شرایط متعدد برعهده دارند، اگر فردی بدون مراجعه به مرجع صالح اقدام به اجرای حکم صادر نشده نماید، مرتکب گناه شده است^۳ (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۷) و بنابر قاعده «یعزر کل من ترک واجبا، او فعل محرما» (شهید اول، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴۱) قابل مجازات است.

ج. اصل برائت

فرض بی‌گناهی متهم نسبت به ارتکاب جرم اتهامی که در بند اول ماده ۱۱ اعلامیه^۴ ذکر شده است، در نظام قضایی اسلام تحت عنوان «اصل برائت» پذیرفته شده است. بنابر این تا قبل از آنکه ارتکاب جرم از ناحیه شخصی به اثبات نرسد، آن فرد بی‌گناه محسوب می‌شود. در واقع اصل بر عدم ارتکاب جرم است و این اصل در مورد همه افراد بشر اعم از مرد و زن، مسلمان و غیرمسلمان و دارای پیشینه کیفری یا بدون آن اجرا می‌گردد. «اسلام اصل برائت را از طریق قاعده^۵ در^۶ (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵ق، ص ۴۷۲) و قبح عقاب بلایبان جاری ساخت. به موجب این اصل انسان‌ها از مصونیت و تأمین اجتماعی کافی برخوردار شدند... این اصول نه تنها در مدافعات معمولی بلکه آنجا که عرصه حقوق الله است نیز کاربرد بسیار مؤثر و عملی دارد به

^۱ برای مطالعه سیره قضایی امام علی ر.ک. الملاء، فاضل عباس، منهج الامام علی فی القضاء

^۲ «هیچ نفسی بار دیگری را بر دوش نگیرد.»

^۳ «وان توقف المباشره علی اذن الحاکم فیأثم بدون.»

^۴ بند اول ماده یازدهم: هر کس که به بزهکاری متهم شده باشد، بی‌گناه محسوب خواهد شد تا وقتی که در جریان یک دعوای عمومی که در آن تمامی تضمین‌های لازم برای دفاع او تأمین شده باشد، تقصیر او قانوناً محرز گردد.

^۵ «قال رسول الله: ادرءوا الحدود بالشبهات.»

حدی که حتی با تحقق شبهه و تردید اجرای احکام الهی یعنی حدود نیز تعطیل می‌شود.» (محقق داماد، ۱۳۸۱، ص ۶)

چ. اصل قانونی بودن جرم و مجازات

مطابق این اصل هیچ عملی به موجب قانونی که پس از انجام آن عمل تصویب شده است، جرم شناخته نمی‌شود و برای هیچ جرمی مجازاتی اشد نمی‌توان در نظر گرفت مگر آنکه در زمان ارتکاب جرم این مجازات قانونی برای آن جرم در نظر گرفته شده باشد. این اصل که رگه‌هایی از آن در حقوق جهان در تمام ادوار قابل ملاحظه بود، با رنسانس اروپا در حقوق جدید کشورهای غربی به صورت اصلی مقبول وارد شد و سپس در بند دوم ماده ۱۱ اعلامیه^۱ متجلی گردید. اما قاعده قبح عقاب بلا بیان که از مستقلات عقلیه می‌باشد، از ابتدا در احکام اسلام پذیرفته شده است. مطابق این قاعده تا پیش از آنکه قانون‌گذار مقررات را وضع و به اطلاع مردم نرساند، نمی‌تواند به علت تخلف از آنها کسی را مؤاخذه کند. آیات قرآنی «و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً»^۲ (قرآن، سوره اسراء، آیه ۱۵) و «لا یكلف الله نفساً الا ما اتيها»^۳ (قرآن، سوره طلاق، آیه ۷) نیز بیان کننده این قاعده می‌باشند.

ح. رعایت حریم خصوصی افراد

ماده ۱۲ اعلامیه^۴ مداخله در امور خانوادگی، اقامتگاه، مکاتبات و دیگر امور خصوصی افراد را ممنوع می‌کند. در قرآن کریم نیز بنابر عبارت «لانتجسسوا» (قرآن، سوره حجرات، آیه ۱۲)، تجسس از منهیات شمرده شده است..

امام علی(ع) نیز در این باره چنین می‌فرماید: «ولا تؤتی البیوت الا من ابوابها: به خانه‌ها جز از دربهای آن وارد مشوید.» (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۸) و در سفارشش به نماینده‌اش چنین می‌گوید: «فاذا قدمت علی الحی فانزل بمائهم من غیر ان تخالط ابیاتهم ثم امض الیهم بالسکینه و الوقار: هنگامی که به سرزمین قبیله‌ای رسیدی در جایگاه آب آنان فرود آی. بدون اینکه داخل در

^۱ بند دوم ماده یازدهم: هیچ کس برای انجام دادن یا عدم انجام عملی که در موقع ارتکاب آن عمل، به موجب حقوق ملی یا بین‌المللی جرم شناخته نمی‌شده است، محکوم نخواهد شد. همچنین هیچ مجازاتی شدیدتر از آنچه که در موقع ارتکاب جرم به آن تعلق می‌گرفت، درباره احدی اعمال نخواهد شد.

^۲ «و ما تا رسولی مبعوث نکنیم، عذاب نمی‌کنیم»

^۳ «خداوند هیچ کس را جز به آنچه توانایی داده، تکلیف نمی‌کند.»

^۴ ماده ۱۲: احدی در زندگی خصوصی، امور خانوادگی، اقامتگاه یا مکاتبات خود نباید مورد مداخله‌های خودسرانه واقع شود و شرافت و اسم و رسمش نباید مورد حمله قرار گیرد. هرکس حق دارد که در مقابل چنین مداخلات و حملات، مورد حمایت قانون قرار گیرد.

خانه‌ها گردی سپس با آرامش و متانت به جانب ایشان حرکت کن.» (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۸۳۰) و چون افرادی را به جهاد می‌فرستد، چنین می‌گوید که: «قد اوصیتهم بما يجب لله عليهم من كف الاذی و صرف الشذی: به آنان عمل به آنچه را که از جانب خداوند برایشان تکلیف است، دستور داده‌ام؛ مانند خودداری از آزار مردم و پرهیز از آسیب زدن.» (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۹۹۲)

خ. آزادی انتخاب و ترک اقامتگاه

این حق در مواد ۱۳ و ۱۴ اعلامیه^۱ به رسمیت شناخته شده است. آیات «یا عبادى الذین آمنوا ان ارضی واسعه فایای فاعبدون»^۲ (قرآن، سوره عنکبوت، آیه ۵۶) و «قالوا الم تکن ارض الله واسعه فتهاجروا فیها»^۳ (قرآن، سوره نساء، آیه ۹۷) و این سخن پیامبر که «البلاد بلاد الله و العباد عباد الله فحیثما اصبت خیراً فاقم: شهرها، شهر خدا و بندگان، بنده خدایند؛ پس هر کجا که نیکی به تو رسید، اقامت کن.» (پاینده، ۱۳۷۷، ص ۳۷۷) بر آزادی انتخاب اقامتگاه و مهاجرت به دیگر کشورها از منظر اسلام اشعار دارد.

د. حق تابعیت و تغییر آن

مطابق ماده ۱۵ اعلامیه^۴ هر کس دارای حق تابعیت است و نمی‌توان فردی را از حق تابعیت یا حق تغییر تابعیت محروم کرد. در مطالعه حقوق اسلامی باید توجه داشت که از آنجا که نظام سیاسی این دین مبتنی بر مدل ملت-کشور نیست و در نگاه اسلام جهان به کشورهای مختلف تبدیل نمی‌شود و بلکه به دو بلوک سرزمین اسلامی و غیراسلامی تقسیم می‌شود، با مسئله‌ای به نام تابعیت آن‌گونه که در حقوق بین‌الملل مطرح می‌شود، مواجه نمی‌شویم.

^۱ ماده سیزدهم:

(۱) هر کس حق دارد که در داخل هر کشوری آزادانه عبور و مرور کند و اقامتگاه خود را انتخاب نماید.

(۲) هر کس حق دارد هر کشوری و از جمله کشور خود را ترک کند یا به کشور خود بازگردد.

ماده چهاردهم:

(۱) هر کس حق دارد در برابر تعقیب، شکنجه و آزار، پناهگاهی جست و جو کند و در کشورهای دیگر پناه اختیار کند.

(۲) در موردی که تعقیب واقعاً مبتنی بر جرم عمومی و غیرسیاسی یا رفتارهایی مخالف با اصول و مقاصد ملل متحد باشد،

نمی‌توان از این حق استفاده نمود.

^۲ «ای بندگان مؤمن، زمین من بسیار وسیع است، پس هر کجا که باشید مرا عبادت کنید.»

^۳ «گویند آیا زمین خداوند پهناور نبود که در آن مهاجرت کنید.»

^۴ ماده پانزدهم:

(۱) هر کس حق دارد که دارای تابعیت باشد.

(۲) احدی را نمی‌توان خودسرانه از تابعیت خود یا از حق تغییر تابعیت محروم کرد.

در اسلام سرزمین‌های غیراسلامی به دارالحرب، دارالحیاد، دارالعهد یا دارالهدنه تقسیم می‌شود. دارالحرب، سرزمینی است که با مسلمین روابطی خصمانه و ستیزه‌جویانه در پیش گرفته است. دارالحیاد کشور بی‌طرف و دارالعهد سرزمینی است که با مسلمین روابطی مسالمت‌آمیز و مبتنی بر عهود و پیمان‌نامه‌ها برقرار کرده است. (خلیلیان، ۱۳۳۸، ص ۱۵۹-۱۶۱)

تابعیت سیاسی در اسلام، از آن رو که اهل کتاب نیز می‌توانند به تابعیت حکومت اسلامی و در سایه حکومت اسلامی بزیزند، هر چند کاملاً منطبق با تبعیت مذهبی به نظر نمی‌رسد؛ اما در همسایگی آن است.

مرزهای امروزی جهان گرچه مورد تأیید اسلام نیست اما از آن رو که اسلام انتخاب و ترک و تغییر اقامتگاه را حق همگان می‌داند، با استفاده از وحدت ملاک این دو، تغییر تابعیت سیاسی نیز اگر متضمن تغییر تبعیت مذهبی نباشد- که البته در جهان امروز ارتباطی بین تابعیت سیاسی و تبعیت مذهبی وجود ندارد- مورد مخالفت اسلام نیست.

ذ. آزادی شرکت در مجامع و اتحادیه‌ها

ماده بیستم اعلامیه^۱ برای جمعیت‌های مسالمت‌آمیز این حق را قائل شده است که آزادانه به فعالیت بپردازند و افراد را برای شرکت در این مجامع مخیر نموده است. همچنین بند ۴ ماده ۳۲^۲ نیز تشکیل اتحادیه‌های کارگری را پیش‌بینی کرده است.

اصولاً تشکیل مجامع و جمعیت‌های مستقل که قصد مبارزه با جامعه اسلامی، تعرض به امنیت شخصی و اجتماعی و کینه‌توزی نسبت به مسلمین را نداشته باشند، در سنت پیشوایان دین اسلام با تحدید رو به رو نشده است. در روزگار پیامبر و پیشوایان پس از او، هر یک از قبائل، جمعیت مستقلی بودند که در کنار یکدیگر متشکل امت واحده اسلامی بودند.

در قرآن کریم با اشاره به ساخت مسجدی به عنوان مجمع منافقان در جامعه اسلامی و دستور پیامبر برای تخریب آن، با عبارت «و الذین اتخذوا مسجداً ضراباً و کفراً و تفریقاً بین

^۱ ماده بیستم:

(۱) هر کس حق دارد آزادانه مجامع و جمعیت‌های مسالمت‌آمیز تشکیل دهد.

(۲) هیچ‌کس را نمی‌توان مجبور به شرکت در اجتماعی کرد.

^۲ ماده بیست و سوم:

(۱) هر شخصی حق دارد کار کند، کار خود را آزادانه برگزیند، شرایط منصفانه و رضایت بخشی برای کار خواستار باشد و در مقابل بیکاری مورد حمایت قرار گیرد.

(۲) همه حق دارند که بدون هیچ تبعیضی، در مقابل کار مساوی، اجرت مساوی دریافت دارند.

(۳) هرکسی که کار می‌کند به مزد منصفانه و رضایت‌بخشی ذیحق می‌شود که زندگی او و خانواده‌اش را موافق شئون انسانی تأمین کند و آن را در صورت لزوم با هر نوع وسایل دیگر حمایت اجتماعی تکمیل نماید.

(۴) هر کس حق دارد که برای دفاع از منافع خود با دیگران اتحادیه تشکیل دهد و در اتحادیه‌ها نیز شرکت کند.

المؤمنين و ارساداً لمن حارب الله و رسوله من قبل و ليحلفن ان اردنا الا الحسنی و الله يشهد انهم لكاذبون لاتقم فيه ابداً^۱ (قرآن، سوره توبه، آیات ۱۰۷ و ۱۰۸) قصد اضرار به جامعه اسلامی، ترویج کفر، ایجاد تفرقه بین مسلمین و همکاری با دشمنان اسلام حدود تشکیل جمعیت‌ها و احزاب در جامعه اسلامی معرفی شده است.

در سیره امام علی نیز مخالفان حکومت تا پیش از ستیز نظامی از حقوقی همسان با دیگران برخوردار بودند رفتار امام علی با خوارج شاهد این مدعای مضبوط در کتب تاریخی است.

ر. حق شرکت در اداره امور سیاسی کشور

بند اول ماده ۲۱ اعلامیه^۲ برای همه شهروندان یک کشور حق شرکت در اداره امور کشور به صورت مستقیم یا غیرمستقیم از طریق نمایندگانی که در یک انتخابات آزاد برگزیده شده‌اند را، در نظر می‌گیرد و بند سوم این ماده اساس حکومت را اراده مردم می‌داند که باید به وسیله انتخابات و از مجرای نمایندگان انتخابی آنان ابراز گردد.

آنچه که در نظام سیاسی اسلامی به عنوان واحد انسانی مورد مطالعه قرار می‌گیرد، امت النبوی است و ظرف جغرافیایی واحد سیاسی امت، دارالاسلام یا سرزمین اسلامی نام می‌گیرد. در میان روایات مبین فقه الحکومه، بخش قابل توجهی به تعیین رابطه حکومت اسلامی و مردم و وظایف متقابل حکومت و امت پرداخته است.

امام علی(ع) در عهدنامه‌ای که به مالک اشتر نگاشت با عبارت «اکثر مدارس العلماء و مناقشه الحكماء فی تثبیت ما صلح علیه امر بلادک و اقامه ما استقام به الناس قبلک: از دانشمندان فراوان بیاموز و با حکیمان فراوان مباحثه کن که موجب اصلاح امور جامعه توست و هر اصلی که حیات مردم را پیش از تو به صحت برپای می‌داشت، تثبیت خواهد نمود.» (سیدرضی، ص ۹۴۸) جایگاه عالمان را به عنوان مشاوران حکومت روشن می‌سازد. در همین

^۱ «آنان که مسجدی برای زیان به اسلام و کفر و ایجاد تفرقه بین مؤمنین و همکاری با دشمنان دیرینه خدا و رسولش برپا کردند و موکداً سوگند یاد می‌کنند که ما جز خیر نمی‌خواهیم، خداوند گواهی می‌دهد که محققاً دروغ می‌گویند. هرگز در آن مسجد قدم مگذار.»

^۲ ماده بیست و یکم:

(۱) هر شخصی حق دارد که در اداره امور عمومی کشور خود، خواه مستقیماً و خواه با وساطت نمایندگانی که آزادانه انتخاب شده باشند، شرکت جوید.

(۲) هر شخصی حق دارد با تساوی شرایط به مشاغل عمومی کشور خود نائل آید.

(۳) اساس و منشأ قدرت حکومت اراده مردم است. این اراده باید به وسیله انتخاباتی ابراز گردد که از روی صداقت و به طور ادواری صورت پذیرد. انتخابات باید عمومی، با رعایت مساوات و با رای مخفی یا به طریقه‌ای نظیر آن انجام گیرد که آزادی رای را تأمین نماید.

عهدنامه با عبارت «ایاک و المن علی رعیتک باحسانک او التزید فیما کان من فعلک او ان تعدم فتتبع موعدک بخلفک: مبدا به واسطه خدماتت بر مردم منت‌گزاری و عمل خود را بزرگ شماری و وعده داده شده را، نقض کنی.» حاکم اسلامی را از منت‌گزاری و تنگ‌نظری و خلف وعده بر حذر می‌دارد و در نامه دیگری فرمانروایانش را «خزان الرعیه و وکلاء الامه و سفراء الائمه» (سید رضی، ص ۹۳۴) و جایگاه فرمانروایان را به عنوان مسئول معیشت مردم و نماینده امت معرفی می‌کند؛ و به عامل دیگرش چنین می‌نگارد که: «امرہ الا یجبههم و لایعضهم و لایرغب عنهم تفضلاً بالاماره علیهم: او را دستور می‌دهد که به جهت حاکمیت، بر مردمان برتری نجوید و با آنان تعارض نکنند و تکذیبشان نکنند و از ایشان دوری نجوید.» (سید رضی، ص ۸۳۶)

از سوی دیگر در نگاه به سنت رسول اسلام درمی‌یابیم که پس از یکپارچه شدن عربستان و برخی از سرزمین‌های مجاور نظیر نواحی مرزی شام در گرایش به اسلام، ایشان بسیاری از امور داخلی قبایل را در محدوده احکام قرآن به همان قبایل واگذار نمود و رؤسای قبایل را که مورد اعتماد مردمانشان بودند در مقام خود باقی گزارده. حکومت مرکزی مدینه به رهبری پیامبر اسلام از قبایل مالیات اخذ می‌کرد و در جهاد و دفاع متحدشان می‌ساخت و صلح را در میان جوامع متشکله امت برپای می‌کرد و بر ایشان قضات عادل منصوب می‌نمود؛ اما آنان را در بسیاری از امور داخلی آزاد می‌گزارد و مدیریت امور داخلی قبایل را به ایشان می‌سپرد.

در منظر اسلام گرچه مردم به مقتضای آیه «و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله»^۱ (قرآن، سوره آل عمران، آیه ۱۵۹) در بسیاری از امور و حتی در مسائل کلان مورد مشاوره رهبران قرار می‌گیرند، اما از آنجا که پیامبر و از نظر شیعه امامان پس از او معصوم و منصوب از جانب خداوندند، و از نظر اهل سنت خلفای پس از رسول مشروعیت خود را از روش‌هایی جز رای اکثریت مردم می‌گیرند^۲، حق شرکت در اداره امور کشور به وسیله نمایندگان منتخب مردم جایگاهی ندارد. حکومت اسلامی گرچه به اراده مردم است که برپای داشته می‌شود، اما اساس آن اراده الهی و حاکم آن منصوب از جانب خداوند و دارای پشتوانه مشروعیت دینی است. نقش مردم در چنین حکومتی اعطای مقبولیت به حکومت است که آن هم نه به وسیله انتخاب که از طریق بیعت متجلی می‌گردد. پس بنیان حکومت اسلامی اراده الهی است که به واسطه بیعت مردم بروز می‌یابد.

گرچه در دورانی که از منظر شیعه به دوران غیبت مشهور است، مدل حکومت اسلامی در عمل و اندیشه فراز و نشیب بسیار یافته است و پرهیز از حکومت در عصر غیبت امام معصوم،

^۱ «با آنان مشاوره کن و چون عزم کردی به خداوند توکل کن.»

^۲ البته یکی از روش‌های مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت که همان اجماع باشد، شباهتی نسبی با رای اکثریت دارد.

مدل دو وجهی از سویی دموکراتیک و از سویی اسلامی، واگذاری حکومت به آرای مردم و حکومت فقیه مبسوطه الید در تمام امور به عنوان تلقی‌های مختلف از مدل حکومت مطلوب در این دوره مطرح شده است، اما می‌توان نزدیکی تلقی رائج از مدل مطلوب اسلامی در این دوره که همان مدل دووجهی باشد به حکومت‌های دموکراتیک عرفی را در حیطة عمل مشاهده کرد.

ز. حق امنیت شخصی و اجتماعی

یکی دیگر از حقوق اولیه که در مواد سوم و ۲۲ اعلامیه^۱ آمده است، حق امنیت شخصی و اجتماعی است. اسلام کوشیده است در وهله اول با اندرزهای اخلاقی و تعالیم ارشادی و سپس با وضع مجازات‌هایی چون حدود و قصاص، متجاوزان به این حق اولیه را از زیر پاگازدن امنیت افراد باز دارد.

پیرامون این مطلب در قرآن آمده است که: «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق» (قرآن، سوره انعام، آیه ۱۵۱) و از پیامبر اسلام نقل است که: «ایها الناس ان دماءکم و اعراضکم علیکم حرام الی ان تلقوا ربکم کحرمة یومکم هذا فی بلدکم هذا: ای مردم، جان و آبرویتان همچون این روز از ماه ذی‌الحجه در این شهر مکه دارای حرمت است.» (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱) و «ان الله تبارک و تعالی یعذب الذین یعذبون الناس فی الدنيا: خداوند بزرگ کسانی را که مردم را در جهان آزار دهند، عذاب می‌کند.» (احمد بن حنبل، ص ۴۰۴) همچنین در عهدنامه مالک اشتر آمده است: «ایاک والدماء و سفکها بغیر حلها: از ریختن خون مردم بدون مجوز قانونی بپرهیز.» (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۹۷۸)

ژ. حمایت از شرافت و اعتبار افراد

این حق در ماده ۱۲ اعلامیه ذکر شده است. در اسلام از اعمالی که شرافت و اعتبار افراد را مورد مخاطره قرار دهد، چون افتراء، قذف و غیبت نهی شده است. در مورد قذف مجازات ثابت (حد) وضع شده است و در مورد برخی دیگر قانون‌گذار اسلامی می‌تواند بنابر شرایط مجازات‌های تعزیری تعیین کند.

^۱ ماده بیست و دوم: هرکس به عنوان عضو اجتماع حق امنیت اجتماعی دارد و مجاز است به وسیله مساعی ملی و همکاری بین‌المللی، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود را که لازمه مقام و نمو آزادانه شخصیت اوست، با رعایت تشکیلات و منابع هر کشور، به دست آورد.

حدیث «ایها الناس ان دماءکم و اعراضکم علیکم حرام الی أن تلقوا ربکم کحرمه یومکم هذا فی بلدکم هذا.» علاوه بر آنکه متضمن لزوم رعایت امنیت جانی انسانها است، اعتبار و آبروی آنها را نیز دارای حرمت می‌داند.

س. آزادی ابراز و تغییر عقیده

مواد ۱۸ و ۱۹ اعلامیه^۱ آزادی اندیشه و دین را حقی همگانی می‌داند و این حق را قائل می‌شود که هرکس بتواند آزادانه به اظهار دین خود و ابراز مراسم دینی بپردازد و ضمن برخورداری از آزادی بیان دین خود را تغییر دهد.

حق آزادی عقیده در قرآن به عنوان یکی از خصوصیت‌های بارز دین اسلام نمایان است. در آیات «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی»^۲ (قرآن، سوره بقره، آیه ۲۵۶)، «لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم أفانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین»^۳ (قرآن، سوره یونس، آیه ۹۹) «و ما أنت علیهم بجبار فذکر بالقرآن من یخاف وعید»^۴ (قرآن، سوره ق، آیه ۴۵)، «و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر»^۵ (قرآن، سوره کهف، آیه ۲۹)، بر آزادی تعیین مذهب و منع اکراه در گرایش یا عدم گرایش به مذهب خاصی تاکید شده است.

در آیات «ولا تجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن»^۶ (قرآن، سوره عنکبوت، آیه ۴۶)، «ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن»^۷ (قرآن، سوره نحل، آیه ۱۲۵)، و روایت «من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطاء: آنکه با نظرات روبرو گردد، کژی‌ها را درمی‌یابد.» (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰۲) بر آزادی بیان و دعوت به دین از راه گفت و گو دلالت دارد.

از رسول اسلام منقول است که: «من أذی ذمياً فقد أذانی: هرکس یکی از اهل ذمه را بیازارد، مرا آزرده است.» (نباطی بیاضی، ۱۳۸۴، ص ۱۳) و علی (ع) در عهدنامه مالک اشتر مسلمین

^۱ ماده هجدهم: هرکس حق دارد از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر دین یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان است و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می‌تواند از این حقوق منفرداً یا مجتمعاً به طور خصوصی یا عمومی برخوردار باشد.

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

^۲ «امر دین به اجبار نیست که راه هدایت و ضلالت بر همه کس آشکار گردید.»

^۳ «اگر خداوند می‌خواست اهل زمین همگی ایمان می‌آوردند. تو چگونه توانی که به اکراه همه را مؤمن گردانی؟»

^۴ «تو بر آن مردم مسلط نیستی پس آنکه از وعده عذاب ترسان است، او را به آیات قرآن متذکر ساز.»

^۵ «بگو دین حق همان است که از جانب پروردگارتان آمد، پس هرکه می‌خواهد ایمان آورد و هرکه می‌خواهد کافر شود.»

^۶ «با اهل کتاب جز به نیکوترین وجه بحث مکنید.»

^۷ «خلق را به برهان و پند نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و به نیکوترین روش با ایشان مناظره کن.»

را «اخ لک فی الدین» و دیگران را «نظیر لک فی الخلق» و نرمخویی حاکم اسلامی را با هر دو دسته لازم می‌داند.

از آن روی که وظیفه اصلی دفاع از جوامع اسلامی بر عهده حکومت اسلامی است، غیرمسلمانان حاضر در جوامع اسلامی در برابر این حق که به نفع آنان بر عهده دولت اسلامی قرار داده شده است، ملزم به پرداخت جزیه شده‌اند. جزیه ریشه در تبعیض دینی ندارد، بلکه نوعی مالیات است که در برابر امنیتی که مسلمین برای توده‌های غیرمسلمان جوامع اسلامی در برابر تهدیدات بیگانگان فراهم می‌آورند، آنان ملزم به پرداخت به دولت می‌شوند. مالیاتی است برای کسانی که نمی‌توانند به خدمت ارتش اسلام در آیند و از این رو است که زنان، کودکان و محجورین اهل کتاب و کسانی از آنها که تمکن مالی ندارند و همچنین راهبان و اسلام‌آوردگان از این مالیات معاف‌اند. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۹)

البته آزادی عقیده در اسلام محدود به حدودی است به طوری که تغییر دین از منظر حقوق اسلامی جرم تلقی می‌گردد و در صورت وجود شرایط عمومی مسئولیت کیفری کسی که دین خود را تغییر داده است، مستحق مجازات است. با اندکی اختلاف در فرق اسلامی مجازات این جرم در مورد مردان اعدام و برای زنان حبس ابد است.^۱ همچنین غیرمسلمانانی که در جامعه اسلامی می‌زیند گرچه در انجام عبادات دینی خود آزادند، اما از حق تبلیغ دینی در جامعه اسلامی و بازکردن آدایشان در میان مسلمین برخوردار نیستند. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۶۸، صص ۱۱۲-۱۱۳)

برای یافتن دلیل این محدودیت باید به نگاه کلی اسلام در مورد آزادی نظر داشت. اسلام به عنوان یک دین بیش از آنکه در پی اعطای آزادی‌های فردی باشد در پی تعالی معنوی بشریت است. آزادی‌های فردی در نگاه اسلام در جایگاه هدف قرار نمی‌گیرد، بلکه به مثابه وسیله‌ای است برای دستیابی انسان‌ها به اهداف بلندتر و رشد و تکامل معنوی او. بدیهی است که اسلام آزادی‌ها را تا بدانجا معتبر می‌داند که با رشد معنوی جامعه در تضاد نیفتد و تنها اینکه «آزادی افراد در آنجا محدود می‌شود که با آزادی دیگران در تزاخم افتد.» از منظر اندیشه اسلامی کافی نیست.

بین فرد و اجتماع نوعی تلازم وجود دارد. ارتداد، در صورتی که نمود و بروز خارجی بیابد، از آنجا که برهم زنده نظم دینی اجتماع و نوعی تعدی به تمامیت دینی جامعه اسلامی است، به عنوان جرم معرفی شده است و مجازات سنگینی نیز برای آن وضع شده است. آزادی افراد در تغییر قلبی و درونی دین را به هیچ روی نمی‌توان سلب کرد اما در صورت بروز بیرونی این

^۱ برای اطلاع کلی از مجازات این جرم در فرق مختلف فقهی رک: محقق داماد، سید مصطفی، دائره المعارف اسلامی، ذیل عنوان «ارتداد»

عقیده قلبی، حکم ارتداد جاری می‌شود زیرا اسلام بیش از آنکه به آزادی افراد بیندیشد به تعالی جامعه می‌نگرد. دلیل ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های اعمال شده در مورد تبلیغات دینی غیرمسلمانان نیز، به نظر می‌رسد همین امر باشد.

۳. بررسی جایگاه اصول حقوق بشر در دین اسلام (حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی)

منظور از حقوق اجتماعی و اقتصادی آن دسته از حقوقی است که فرد آن را به عنوان این که عضو جامعه است و با فعالیت شخصی و حرفه‌ای خود یا با به کارگیری دارایی خود در اجتماع تاثیر می‌گذارد دارا می‌باشد. (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۹)

الف. آزادی انتخاب همسر

بند اول ماده ۱۶ اعلامیه^۱، همه گونه محدودیت از نظر ملیت، تابعیت، مذهب و ... را در انتخاب همسر نفی می‌کند. گرچه از منظر فقه اسلامی محدودیت‌های ناشی از ملیت، نژاد، فرهنگ، زبان و طبقه اجتماعی در امر ازدواج مانند دیگر امور نفی شده است، اما بنابر حکمت‌هایی چون حفظ تمامیت دینی و آرامش اعتقادی جامعه، محدودیت‌های ناشی از دین در امر ازدواج به طور قابل توجهی در فقه اسلامی به چشم می‌خورد. بدین صورت که مرد مسلمان نمی‌تواند با زن غیر مسلمان ازدواج دائم نماید و با زن غیر اهل کتاب نیز در هر صورت حق ازدواج ندارد و ازدواج زن مسلمان با مرد غیر مسلمان در هر صورت ممنوع است. حتی در مورد ازدواج زن شیعه مذهب و مسلمان غیرشیعه برخی از فقها قائل به ممنوعیت‌اند.

ب. تساوی حقوق زن و شوهر

بند اول ماده ۱۶ اعلامیه، زوجین را در تمام امور مربوط به ازدواج و انحلال ازدواج دارای حقوق مساوی می‌داند. اما در اسلام همان‌گونه که گفته شد از آنجا که تساوی حقوق به

^۱ ماده شانزدهم:

(۱) هر زن و مرد بالغی حق دارد بدون هیچ‌گونه محدودیت از نظر نژاد، ملیت، تابعین یا مذهب با همدیگر زناشویی کنند و تشکیل خانواده دهند. در تمام مدت زناشویی و هنگام انحلال آن، زن و شوهر در تمام امور مربوط به ازدواج دارای حقوق مساوی هستند.

(۲) ازدواج باید با رضایت کامل و آزادانه زن و مرد واقع شود.

(۳) خانواده رکن طبیعی و اساسی اجتماع است و باید از حمایت جامعه و دولت بهره‌مند شود.

صورت موردی مدنظر نمی‌باشد و تناسب مجموعه حقوق و تکالیف به منظور تعالی و رشد معنوی انسان مورد نظر قانون‌گذار بوده است، به تشابه موردی همه حقوق برنمی‌خوریم.

پ. رضایت در ازدواج

مطابق ماده ۱۶ اعلامیه ازدواج باید با رضایت کامل و آزادانه همسران واقع شود. در محیط پیدایش اسلام مردان از این حق برخوردار بودند. قرآن بنابر آیه «فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن اذا تراضوا بینهم بالمعروف»^۱ (قرآن، سوره بقره، آیه ۲۳۲)، رضایت در ازدواج را برای زنان نیز که رضایت آنها بیشتر مورد بی‌توجهی و غفلت قرار گرفته است در نظر می‌گیرد. البته سؤالی که پیش می‌آید در مورد حقی است که برای پدر و جد پدری در مورد ازدواج برای فرزند نابالغ پیش از سن بلوغ، در نظر گرفته شده است. چرا که اکثر فقها عدم مفسده را برای نفوذ این ازدواج کافی می‌دانند و ازدواج را تنها در صورت داشتن مفسده فضولی می‌دانند.^۲ این امر موجب می‌گردد که رضایت فرد نابالغ در مورد ازدواج حتی پس از بلوغ نادیده گرفته شود. البته حتی بنابر نظر مشهور که عدم مفسده را در نفوذ ازدواج کافی می‌داند، در صورتی که عدم رضایت همسر پس از بلوغ را به نوعی مایه عسر و حرج در زندگی بدانیم، می‌توان آن را از اسباب مفسده دانست و قائل به فضولی بودن و اناطه نفوذ ازدواج به رضایت همسر بالغ دانست.

ت. جایگاه خانواده

بند سود ماده ۱۶ اعلامیه خانواده را رکن طبیعی اجتماع می‌داند و لزوم حمایت از این نهاد را متذکر می‌شود. در متون اسلامی نیز با آیاتی چون «و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمه»^۳ (قرآن، سوره روم، آیه ۲۱)، «عاشروهن بالمعروف»^۴ (قرآن، سوره نساء، آیه ۱۹)، در و روایاتی چون «ان من سنتی النکاح: از سنت‌های من ازدواج است.» (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۸۹) خانواده جایگاهی والا یافته است. همچنین در عبارت «اخذن منکم میثاقاً غلیظاً» (قرآن، سوره نساء آیه ۲۱)، قرآن کریم پیمان‌های خانوادگی را، پیمان‌هایی محکم و ماندگار دانسته است.

^۱ «نباید زنان را در صورتی که به طریقی پسندیده با مردی تراضی کنند، از ازدواج منع کنید».

^۲ البته برخی چون مرحوم سید احمد خوانساری و آیه الله حسینعلی منتظری قائل به لزوم مصلحت‌اند و عدم مفسده را کافی نمی‌دانند.

^۳ «از نشانه‌های او آن است که از خود شما، برایتان همسرانی آفرید تا با آنها آرامش بیابید و مودت و رحمت میانتان برقرار

کرد».

^۴ «با همسرانتان به نیکی معاشرت کنید».

ث. حق مالکیت

در ماده ۱۷ اعلامیه^۱ حق مالکیت به عنوان یک حق بشری برای همگان به رسمیت شناخته شده است.

اسلام در آیات و روایات متعدد، حق مالکیت افراد را به رسمیت شناخته است. برای مثال در آیه «للرجال نصیب مما اكتسبوا و للنساء نصیب مما اكتسبن»^۲ (قرآن، سوره نساء، آیه ۳۲)، برای زنان و مردان مالکیت استقلالی در نظر گرفته شده است. همچنین روایاتی چون «ان لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء مادام حياً؛ صاحب مال تا آنگاه که زنده است هر تصمیمی می‌تواند درباره آن بگیرد.» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۹۷) یا «الانسان احق بماله مادامت الروح فی بدنه: انسان تا آن موقع که زنده است درباره مالش مختار است.» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۹۹) البته اسلام در جهت تعدیل ثروت راه‌هایی چون مالیات‌های مختلف را نیز برای نوعی تأمین اجتماعی و یاری محرومان و تأمین بودجه عمومی در نظر گرفته است. همچنین در صورتی که مالکیت فردی و قاعده تسلیط^۳ (احسائی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵۷) با منافع اجتماعی و قاعده لاضرر^۴ تزاخم پیدا کند، منافع اجتماعی و اصل لاضرر حاکم می‌شود.

البته در متون فقهی حق مالکیت در یک مورد آن‌هم در مورد بردگان به تخصیص برمی‌خورد، که باتوجه به مطالب مذکور در مورد احکام بردگی، این تخصیص در زمان حاضر قابل بحث نیست.

ج. حق کار در شرایط منصفانه

مواد ۲۳ و ۲۴ این اعلامیه^۵، حق کار کردن، آزادی انتخاب کار، شرایط رضایت بخش کار، اجرت منصفانه و کافی و حق استراحت و تفریح و محدودیت ساعات کار را پیش‌بینی کرده است.

^۱ ماده هفدهم:

(۱) هر شخصی منفرداً یا به طور اجتماع حق مالکیت دارد.

(۲) احدی را نمی‌توان خودسرانه از حق مالکیت محروم نمود.

^۲ «هرکه از مرد و زن از آنچه کسب کنند، بهره‌مند می‌شوند.»

^۳ «قال رسول الله: الناس مسلطون علی اموالهم.»

^۴ مستندات این قاعده عبارت است از: آیات ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۸۲ سوره بقره و آیه ۱۲ سوره نساء

و نیز احادیث: کلینی، الکافی، (۱۳۶۵)، تهران: دارالکتب الاسلامیه، جلد پنجم، کتاب المعیشه، باب الضرار، صص ۲۹۲-۲۹۵

^۵ ماده بیست و سوم:

(۱) هر شخصی حق دارد کار کند، کار خود را آزادانه برگزیند، شرایط منصفانه و رضایت بخشی برای کار خواستار باشد و در

مقابل بیکاری مورد حمایت قرار گیرد.

(۲) همه حق دارند که بدون هیچ تبعیضی، در مقابل کار مساوی، اجرت مساوی دریافت دارند.

آزادی انتخاب کار و شرایط رضایت‌بخش کاری به عنوان حقی همگانی در متون اسلامی پیش‌بینی شده است. برای مثال چون در زمان خلافت حضرت علی(ع) عده‌ای از ساکنان سرزمینی از عامل امام علی خواستند که برای حفر نهری مردم را به اجبار به کار وادارد، امام علی با عبارت «رأی من آن است که کسی را بدون رضایش به عملی اکراه نکنی.» اجبار در انتخاب کار را نهی نمود و فرمود: «آنها به اختیار کار کنند و نه از آن کسی است که به اختیار خود کار کرده است.» (جرdaq، ۱۳۴۴، ص ۲۶۷)

از این مکتوب دو اصل برداشت می‌شود: یکی ممنوعیت کار اجباری و دیگری ممنوعیت از بیگاری و کار بدون اجرت.

در روایات اسلامی با عباراتی چون «نهی رسول الله ان يستعمل اجیر حتی یعلم ما اجرتہ: پیامبر نهی فرمود که فردی به کارگری گرفته شود، مگر آنکه اجرت وی مشخص گردد.» (حر عاملی، ص ۱۰۵) و «من منع اجیراً اجره فعلیه لعنه الله: هر که اجرت کارگری را نپردازد، لعنت خداوند بر او باد.» (حر عاملی، ص ۱۰۷) و «ان الله غافر کل ذنب الا من ... اغتصب اجیراً اجره: خداوند هر گناهی را می‌بخشد جز آنکه کسی اجرت کارگری را غصب کند.» (حر عاملی، ص ۱۰۸) بر اجرت منصفانه و کافی تأکید رفته است.

چ. حمایت اجتماعی در دوران بیکاری و از کارافتادگی

بند اول ماده ۲۳ و نیز بند اول ماده ۲۵ اعلامیه^۱، افراد را در برابر بیکاری، بیماری، نقص اعضاء، بیوه‌گی، پیری و سایر موجبات از کار افتادگی ذیحق برای حمایت می‌داند. در اندیشه اسلامی حمایت در برابر از کارافتادگی و بیکاری غیراختیاری از محل مالیات‌ها و درآمدهای عمومی حکومت اسلامی از وظائف حکومت اسلامی است و یکی از موارد

(۳) هرکسی که کار می‌کند به مزد منصفانه و رضایت‌بخشی ذیحق می‌شود که زندگی او و خانواده‌اش را موافق شئون انسانی تأمین کند و آن را در صورت لزوم با هرنوع وسایل دیگر حمایت اجتماعی تکمیل نماید.

(۴) هر کس حق دارد که برای دفاع از منافع خود با دیگران اتحادیه تشکیل دهد و در اتحادیه‌ها نیز شرکت کند. ماده بیست و چهارم: هر کس حق استراحت، فراغت و تفریح دارد و به خصوص به محدودیت معقول ساعات کار و مرخصی‌های ادواری با اخذ حقوق ذیحق است.

^۱ ماده بیست و پنجم:

(۱) هر کس حق دارد که سطح زندگی مناسب برای تأمین سلامتی و رفاه خود و خانواده‌اش را از حیث خوراک، پوشاک، مسکن، مراقبت‌های طبی و خدمات لازم اجتماعی تأمین کند و همچنین حق دارد که در مواقع بیکاری، بیماری، نقص اعضاء، بیوه‌گی، پیری یا در تمام موارد دیگری که به علل خارج از اراده انسان وسایل امرار معاش از دست رفته باشد، از شرایط آبرومندانگی برخوردار شود.

(۲) مادران و کودکان حق دارند که از کمک و مراقبت ویژه بهره‌مند شوند. کودکان، چه بر اثر ازدواج و چه بدون ازدواج به دنیا آمده باشند، حق دارند که همه از یک نوع حمایت اجتماعی برخوردار شوند.

استفاده مالیات اسلامی زکات بنابر آیه «انما الصدقات للفقراء و المساکین»^۱ برآوردن نیازهای نیازمندان است.

حضرت علی(ع) در عبارت «انظر الی ما اجتمع عندک من مال الله فاصرفه الی من قبلک من ذوی العیال و المجاعه مصیباً به مواضع الفاقه و الخلات و ما فضل عن ذلک فاحمله الینا لتقسمه فیمن قبلنا: در بیت‌المال که نزد توست دقت کن و آن را بین خانواده‌های عائله‌مند و گرسنگان و فقرا و مستمندان مصرف کن و آنچه اضافه بود نزد ما بفرست تا چنین کنیم». (سیدرضی، ص ۱۰۱۰) که به فرماندار مکه می‌نویسد، وظیفه حکومت اسلامی را تأمین زندگی نیازمندان و درماندگان می‌داند.

از حضرت علی نقل است که چون پیرمردی ناتوان را دید که از زندگی درمانده بود، از یاران درباره او پرسید. گفتند که نصرانی است. آنگاه فرمود: «استعملتموه حتی اذا کبر و عجز منعموه أنفقوا علیه من بیت‌المال: او را به کار گرفتید، تا آنکه کهنسال و ناتوان شد و از حقتش منع کردید. او را از بیت‌المال نفقه زندگی دهید.» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ص ۲۹۳) که از این عبارت لزوم برقراری بیمه از کارافتادگی و بازنشستگی از منظر اسلام مشخص می‌شود.

ح. تساوی کودکان مشروع و نامشروع در برخورداری از حمایت

اجتماعی یکسان

بند دوم ماده ۲۵ اعلامیه متذکر حق مادران و کودکان در برخورداری از مراقبت‌های مخصوص است. واضح است که بنابر وظایف دولت اسلامی که در بند قبل ذکر شد، از آن رو که دوران بارداری و مراقبت از کودک، متضمن برخی فشارها بر جسم و روح مادر و متعاقباً برخی ضعف‌های جسمانی است، حمایت معنوی و مراقبت پزشکی از مادران و کودکان و تأمین مالی خانواده‌های نیازمند در این دوران اهمیتی فزونتر می‌یابد.

در اسلام با آنکه تأخیر در اجرای حدود الهی پس از صدور حکم، پذیرفته نیست، اما بنابر اصل شخصی بودن مجازات، از آن رو که اجرای مجازات بر زنان باردار می‌تواند ناقض این اصل باشد، و بنابر لزوم حمایت از کودکان شیرخوار و بدون سرپرست تأخیر در اجرای حدود در چنین مواردی پذیرفته شده است.

اما در مورد برخورداری کودکان مشروع و نامشروع، از حمایت اجتماعی یکسان، احکامی که در مورد اطفال نامشروع وجود دارد، شاید توهم نقض این برابری را ایجاد کند؛ اما باید توجه نمود که تفاوت‌هایی نظیر عدم ارث‌بری که میان کودکان مشروع و نامشروع وجود دارد،

^۱ (قرآن، سوره توبه، آیه ۶۰)

نوعی محرومیت از حقوق اجتماعی نیست؛ چرا که اصولاً عدم برخورداری از ارث، محرومیت از حقوق اجتماعی محسوب نمی‌گردد.

اسلام قضاوت و شهادت را بر اطفال نامشروع ممنوع کرده است. حق حضانت و ولایت را از زن و مردی که در اثر رابطه آنان این فرزند به وجود آمده است، نفی کرده است و همچنین حق انفاق و توارث را از او گرفته است. به نظر می‌رسد که هیچ یک از این محرومیت‌ها، محرومیت از حقوق اجتماعی نباشد.

اسلام از آن رو که تربیت همه افراد اجتماع را مدنظر دارد و از آن رو که واحد بنیانی اجتماع خانواده است و در پی تحدید روابط زن و مرد در کانون خانواده است، روابط گسیخته جنسی را به رسمیت نشناخته و تبعاً انتساب نوزاد پدید آمده از چنین رابطه‌ای به زن و مرد، و برقراری روابط خانوادگی بین این نوزاد و زن و مرد را نیز به رسمیت نمی‌شناسد.

البته واضح است که حمایت اجتماعی از چنین کودکی برعهده حکومت اسلامی است و حکومت بنابر اصل شخصی بودن مجازات که از آیه «ولاتزر وازره وزر اخری» (قرآن، سوره انعام، آیه ۱۶۴) مستفاد است، نباید مجازات گناه دیگران را بر محصول آن گناه جاری کند؛ فلذا وظیفه حمایت اجتماعی یکسان از کودکان مشروع و نامشروع را برعهده دارد.

با این حال به نظر می‌رسد که مخارج حضانت و قیمومت و تربیت اطفال حاصل از روابط نامشروع که بر حکومت اسلامی تحمیل می‌شود از باب تسبیب، از جانب دولت قابل مطالبه از زن و مرد گناهکار می‌باشد.

خ. حق برخورداری از آموزش و پرورش و رشد علمی و فرهنگی

ماده ۲۶ اعلامیه^۱ برخورداری از آموزش و پرورش را در جهت رشد شخصیت انسانی حقی همگانی می‌داند و برقراری آموزش و پرورش رایگان را در حد تعلیمات ابتدایی خواستار

^۱ ماده بیست و ششم:

(۱) هرکس حق دارد که از آموزش و پرورش بهره‌مند شود. آموزش و پرورش، لاقلاً تا حدودی که مربوط به تعلیمات ابتدایی و اساسی است باید مجانی باشد. آموزش ابتدایی اجباری است. آموزش حرفه‌ای باید عمومیت پیدا کند و آموزش عالی باید با شرایط تساوی کامل به روی همه باز باشد تا همه بنا بر استعداد خود بتوانند از آن بهره‌مند گردند.

(۲) آموزش و پرورش باید طوری هدایت شود، که شخصیت انسانی هرکس را به حد کمال رشد آن برساند و احترام حقوق و آزادی‌های بشر را تقویت کند. آموزش و پرورش باید حسن تفاهم، گذشت و احترام عقائد مخالف و دوستی تمام ملل و جمعیت‌های نژادی یا مذهبی و همچنین توسعه فعالیت‌های ملل متحد را در راه حفظ صلح تسهیل نماید.

(۳) پدر و مادر در انتخاب نوع آموزش و پرورش برای فرزندان خود، به دیگران اولویت دارند.

است. همچنین ماده ۲۷ همین اعلامیه^۱ حق شرکت آزاد در زندگی فرهنگی جامعه و بهره‌مندی از پیشرفت‌های فنی و علمی را برای اشخاص بیان می‌دارد.

علی(ع) در عبارات «حکیم علی ... تعلیمکم کیلا تجهلوا و تادیبکم کیما تعلموا: حق شما بر من تعلیم شما است تا به دام جهل نیفتید و پرورش شما است تا عالم شوید.» (سید رضی، ص ۱۳۲) و عبارت «علم الجاهل و ذاکر العالم.» (سید رضی، ص ۱۰۰۸) که به فرمانروای مکه می‌نویسد، فراهم کردن آموزش و پرورش را از وظایف حکومت می‌داند.

نتیجه

نکته قابل توجه و راهگشا در مطالعه جایگاه حقوق بشر در اسلام مراجعه به متون اصیل این دین یعنی قرآن و روایات رسیده از جانب پیامبر اسلام و جانشینان اوست. مطالعه رفتار تاریخی فرمانروایان و حاکمان مسلمین و جوامع اسلامی، اگرچه تاحدی ما را با جوانی از نگاه اسلامی آشنا می‌کند، اما به همان اندازه ما را از جوانی دیگر از کلیت این دین فاصله می‌دهد. رفتار حاکمان مسلمین و جوامع اسلامی از آن رو که ترکیبی نامتجانس از برخی احکام اسلام، عادات و عرف قومی و ملی، فزون خواهی‌های زورمندان و خرده فرهنگ‌های منطقه‌ای است، در مطالعه اسلام مجموعه‌ای چند وجهی و متناقض در اختیار ما قرار می‌دهد و از این رو راهگشا نمی‌باشد. از همین روست که در کتب تاریخی از رفتار جوامع مسلمین و فرمانروایان ایشان مجموعه‌ای ناهمگون و غیر یکنواخت از رأفت و عطوفتی که گاه به حد لابلایگری عقیدتی و فرهنگی می‌رسد تا سببیت و خشونت‌های ملت سوز و نسل برانداز، به دیده می‌آید و مواد استدلال هر دو گروه محققینی را که به واسطه رفتارهای تاریخی جهان مسلمین در جهت ایراد اتهام یا تبرئه دین اسلام می‌کوشند، فراهم می‌آورد.

همچنین در بررسی جامع حقوق اسلامی باید به این نکته توجه داشت که اگرچه آرای فقها که در طول تاریخ صادر شده است، راهنمایی قوی است؛ اما حقوقدانی که به مطالعه حقوق اسلام می‌پردازد لازم است که برای کشف نظام حقوقی اسلام خود به مطالعه مستقیم منابع بکر دینی بپردازد و به یافته‌ها و گفته‌های دیگران اکتفا و استناد نکند.

از آنجا که حقوق بشر، حقوق نوع بشر، صرف‌نظر از دین اوست، نکته‌ای که در مطالعه حقوق بشر از منظر اسلام باید بدان توجه کرد و البته برخی اوقات مغفول مانده است، این

^۱ ماده بیست و هفتم:

(۱) هر شخصی حق دارد آزادانه در زندگی فرهنگی اجتماع شرکت کند و از فنون و هنرها متمتع گردد و در پیشرفت علمی و فواید آن سهیم باشد.

(۲) هر شخصی حق دارد از حمایت منافع معنوی و مادی آثار علمی، ادبی یا هنری خود برخوردار گردد.

است که آیات و روایاتی که صرفاً مبین وظیفه مسلمان در جامعه اسلامی و بیانگر کرامت مؤمنین است، نباید به عنوان مستندات حقوق بشر و کرامت ذاتی بشر از دیدگاه اسلام مورد استناد قرار گیرد. برای مثال آیه‌ای چون «انما المؤمنون اخوه» (قرآن، سوره حجرات، آیه ۱۰) از آن رو که تنها در جهت تبیین نسبت میان مسلمان است، در مباحث حقوق بشر، ظاهراً نمی‌تواند به طور مستقیم مورد استناد قرار گیرد.

در بررسی و مقایسه جایگاه حقوق بشر در نظامات اسلامی و عرفی، نکته قابل توجه آن است که ابتدا بیابیم، هر نظام با چه نگاهی در پی تعریف حقوق بشر و تضمین ابزار رعایت آن است. مسلم آنکه نوع نگاه هر نظام به انسان و آغاز و انجامی که هر نظام فکری برای سعادت بشر ترسیم می‌کند، در تعریف حقوق بشر می‌تواند مؤثر باشد. گرچه حقوق بشر حقوقی طبیعی، فرامکان، فرازمان و غیرموضوعه است، اما از آنجا که هر نظام فکری به گونه‌ای متفاوت می‌اندیشد و به گونه‌ای متفاوت انسان را که محور بحث حقوق بشر است، مورد مطالعه قرار می‌دهد، تعریف این حقوق در نظام‌های مختلف دچار اختلاف است.

در اعلامیه‌ها و میثاق‌های جهانی حقوق بشر، نگاه به بشر، نگاهی اومانستی و بدون در نظر گرفتن حقوق روحی و معنوی اوست. به وضوح اهدافی چون آرامش معنوی بشر و رشد روحی او در اعلامیه جهانی حقوق بشر مغفول مانده است؛ حال آنکه فقدان تعالی روحی و گم شدن روح عبادت در بسیاری از جوامع می‌تواند موجب ناهنجاری‌هایی بس بزرگتر از فقر و جنگ و گرسنگی گردد.

اسلام همه انسان‌ها را صرف نظر از دین و نژاد و رنگ و زبان و ملیت صاحب نوعی کرامت ذاتی می‌داند؛ اما از پس این کرامت او را به کرامت اکتسابی فرامی‌خواند و معیار این کرامت اکتسابی را نیز در نزدیکی به خداوند و دین باوری او می‌داند.^۱ بسیاری از تفاوت‌های تعریف حقوق بشر و ابزار تضمین‌کننده آن در اعلامیه‌های جهانی و اسلام از همین نکته نشأت می‌گیرد. چرا که اعلامیه‌های جهانی و میثاق‌های حقوق بشر تنها به کرامت ذاتی انسان بدون در نظر گرفتن رابطه ای بین انسان و خدا می‌اندیشند، حال آنکه اسلام همه جا انسان را در رابطه با خدا مورد مطالعه قرار می‌دهد.

به هر حال نباید این امر را از یاد برد که اسلام یک دین است. از دین نباید انتظار داشت که آن‌گونه که جهان سکولار می‌پسندد حقوق بشر را بنگارد، بلکه دین آن‌گونه که برای رشد بشر مؤثر می‌بیند، حقوق بشر را تعریف می‌کند و از دیدگاه اسلام که با کرامت‌ترین مردمان را نزدیکان به خدا می‌داند، رشد حقیقی بشر هم در تعالی معنوی او نهفته است. در اسلام محور

^۱ سوره حجرات، آیه ۱۳: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عند الله اتقاکم»

بحث‌های حقوق بشر انسان بریده از خدا نیست. بلکه محور انسان کمال یافته یا در راه کمال است.

همان‌گونه که در این مقاله بررسی شد، آنچه که در مراجعه به متون اسلامی یعنی آیات قرآنی و روایات نبوی درمی‌یابیم، اینکه بسیاری از دستاوردهای حقوق بشر عرفی و حقوق بشر اسلامی یکسان است؛ اما آنچه که اسلام بیش از حقوق بشر عرفی به آن پرداخته است رشد و آرامش معنوی انسان^۱، نیاز انسان به خداجویی^۲، توجه به ابتدا و انتهای الهی زندگی بشر^۳، تکامل هم‌نوی انسان و طبیعت^۴ و تناسب مجموعه حقوق و تکالیف و ظرفیت‌های روحی و جسمی در مورد زنان و مردان^۵ است، و همین امر موجب تفاوت‌هایی است که در تعریف این حقوق و ابزار آن میان اسلام و دستاوردهای دنیای مدرن پدیدار شده است. مطالعه حقوق بشر اسلامی با فرض‌های پذیرفته شده از جانب اندیشه حقوق بشر عرفی، که رابطه انسان و خدا و نسبت انسان با جهان آفرینش و در نتیجه تکالیف او، در آن به کنار گذاشته شده است، راه به جایی نمی‌گشاید، و اگر اثری بر آن مترتب باشد، جز تشکیک در تضمین حقوق بشر در اسلام نخواهد بود.

منابع و مأخذ:

- ۱- اعلامیه جهانی حقوق بشر.
- ۲- ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، ج ۳، بیروت: المکتب الاسلامی.
- ۳- احسانی، ابن ابی جمهور، (۱۴۰۵ ق)، **عوالی اللالی**، جلد اول، چاپ اول، قم: انتشارات سیدالشهداء.
- ۴- پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، **نهج الفصاحه**، چاپ سوم، تهران: انتشارات جاویدان.
- ۵- تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق)، **دعائم الاسلام**، جلد دوم، چاپ دوم، مصر: دارالمعارف.
- ۶- ثقفی، ابراهیم بن محمد، (۱۴۱۰ق)، **الغارات**، جلد اول، چاپ اول، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- ۷- جرداق، جورج، (۱۳۴۴)، **امام علی صدای عدالت انسانیت**، مترجم: سید هادی خسروشاهی، جلد اول، تهران: انتشارات فراهانی.
- ۸- حرانی، حسن بن شعبه، (۱۴۰۴ق)، **تحف العقول**، چاپ دوم، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ۹- خلیلیان، سیدخلیل، ۱۳۶۸، **حقوق بین‌الملل اسلامی**، چاپ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۰- راوندی، قطب الدین، (۱۴۰۵ق)، **فقه القرآن**، جلد دوم، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ۱۱- روحانی، سیدمحمدصادق، ۱۴۱۴ق، **فقه الصادق**، جلد ۲۵، قم: انتشارات دارالکتاب.
- ۱۲- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸)، **فره‌تر از ایدئولوژی**، چاپ ششم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

^۱ سوره رعد، آیه ۲۸: «الا بذکر الله تطمئن القلوب»

^۲ سوره فاطر، آیه ۱۵: «یا ایها الناس اتمم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید»

^۳ سوره بقره، آیه ۱۵۶: «انا لله و انا الیه راجعون»

^۴ سوره طه، آیه ۵۰: «ربنا الادی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»

^۵ سوره بقره، آیه ۲۸۶: «لا یكلف الله نفساً الا وسعها»

- ۱۳- سید رضی، ابوالحسن محمد، (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه* (سخنان امام علی)، مترجم: محمدتقی جعفری، چاپ ششم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۴- شیخ حر عاملی، محمد، (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، ج ۱۹، چاپ اول، قم: موسسه آل البيت.
- ۱۵- شیخ صدوق، ابوجعفر محمد، (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، ج ۳، چاپ سوم، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.
- ۱۶- شعیری، تاج الدین محمد، (۱۳۶۳)، *جامع الاخبار*، چاپ دوم، قم: انتشارات رضی.
- ۱۷- شهید اول، شمس الدین محمد، (۱۴۱۱ق)، *اللمعه دمشقیه*، چاپ اول، قم: انتشارات دارالفکر.
- ۱۸- شهید اول، شمس الدین محمد، (۱۴۱۴ق)، *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه*، جلد دوم، چاپ اول، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.
- ۱۹- شهیدثانی، زین الدین، (۱۴۱۰ق)، *الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه*، ج ۱۰، چاپ اول، قم: انتشارات داورى.
- ۲۰- شیخ طوسی، ابوجعفر محمد، (۱۳۶۵)، *تهذیب الاحکام*، جلد ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۱- ضیایی بیگدلی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، *اسلام و حقوق بین الملل*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۲۲- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، (۱۳۷۰)، *آزادی های عمومی و حقوق بشر*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۳- فاضل هندی، بهاءالدین محمد، (۱۴۰۵ق) *کشف اللثام عن قواعد الاحکام*، جلد دوم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ۲۴- قرآن کریم.
- ۲۵- کلاتر، سیدمحمد، (۱۳۹۸ق)، *تحقیق شرح لمعه*، ج ۶، چاپ دوم، نجف: نشر جامعه النجف.
- ۲۶- کمپانی، فضل الله، بی تا، *رحمت عالمیان*، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۷- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، ج ۳۲، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ۲۸- محدث نوری، حسین، (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، ج ۱۲، چاپ اول، قم: موسسه آل البيت.
- ۲۹- محقق داماد، سیدمصطفی، (۱۳۷۷)، *قواعد فقه*، جلد سوم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- ۳۰- محقق داماد، سیدمصطفی، (۱۳۸۱)، *قواعد فقه*، جلد چهارم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- ۳۱- نباطی بیاضی، زین الدین، (۱۳۸۴ق)، *الصراط المستقیم*، جلد سوم، چاپ اول، نجف: کتابخانه حیدریه.
- ۳۲- ورام، ابن ابی فراس، (۱۳۷۶ق)، *مجموعه ورام*، جلد اول، چاپ اول، بیروت: دارالتعارف.
- ۳۳- هندی، علاءالدین، (۱۴۰۹ق)، *کنز العمال*، جلد سوم، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ۳۴- هیکل، محمدحسین، (۱۳۷۵)، *زندگانی محمد*، چاپ هشتم، مترجم: ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات سوره.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

«تاریخچه حقوق بشر در اسلام» سال ۷۰، شماره ۲۷. «مقدمه‌ای بر مطالعه تطبیقی منابع و مبانی نظام حقوقی اسلام و سیستم حقوقی روم»، سال ۷۳، شماره ۳۱. «مقدمه‌ای بر حقوق اسلامی تطبیقی»، سال ۷۳، شماره ۳۲.