



نظام سیاسی

جلد اول

مجموعه علمی و تحقیقی:

دوکتور تورنجنرال ارکان حرب محمد انور "گوستانی"

سال طبع: ۱۳۹۶ هـ ش مطابق ۲۰۱۷ میلادی

حق چاپ برای مؤلف محفوظ است

WWW.AEL.AF

شناسنامه کتاب:

نام کتاب: نظام سیاسی

تألیف: تورنجنرال دکتور محمد انور کوهستانی

سال طبع: ۱۳۹۶ هـ ش

تعداد: ۵۰۰ جلد

حق چاپ و نشر برای مؤلف محفوظ است

برای گسترش علم
یا شمع باش یا آئینه ...



فهرست

۱۲.....	بیوگرافی مختصر دوکتور تورنجنرال ارکان حرب محمد انور "کوهستانی"
۱۸.....	تقریظ
۲۰.....	پیشگفتار
۲۴.....	تمهید
۲۶.....	ضرورت به نظام حکومت در جوامع بشری
۲۸.....	ضرورت حکومت و لزوم آن در نظر اسلام
۳۴.....	بخش اول سیاست
۳۴.....	تعریف سیاست در لغت
۳۴.....	نظر دانشمندان در مورد معنای لغوی سیاست
۳۷.....	تعریف سیاست از نگاه علمای مشهور
۳۹.....	تعریف راجح
۴۰.....	مبحث اول: فکر سیاسی در فرهنگ شرق قدیم
۴۵.....	مبحث دوم- فکر سیاسی در فرهنگ غرب قدیم
۴۸.....	قانونی که نقش مهمی را در پیشرفت فرهنگ روم بازی کرده است
۵۰.....	مبحث سوم - فکر سیاسی در عصور وسطی
۵۲.....	بخش اول - کشمکش بین کلیسا و امپراطور
۵۳.....	بخش دوم - نظام اقطاع
۵۴.....	مبحث چهارم - فکر سیاسی اسلامی
۵۷.....	مبحث پنجم - فکر سیاسی اروپایی در عصر ترقی و اوایل عصر حدیث (جدید)
۵۸.....	فصل دوم ویژه گی های نظام الهی
۶۴.....	جهانی بودن نظام اسلامی به دو قسم است
۶۵.....	معیار معرفت جهانگیر بودن حقیقی نظام اسلامی
۶۹.....	عمومیت و شمولیت عدل
۷۱.....	انواع عدل

۸۰	مفهوم کلمه توحید
۹۰	اساس دوم دولت شورا است
۹۴	اهل شورا کی ها اند؟
۹۶	مبحث اول آیا شورا نمایانگر است و یا چیز حتمی و لازمی؟
۱۰۳	نظریه دانشمندانی که می گویند: شورا وعمل به فیصله آن حتمی و لازمی است
۱۱۴	مبحث دوم: اهل شورا کی ها اند؟
۱۱۷	شروط بدست آوردن عضویت مجلس شورا
۱۱۹	تنظیم شورا در عصر حاضر
۱۲۱	چگونگی حل سوء تفاهم میان رئیس دولت و مجلس شورا
۱۲۲	اول؛ طریقه حکمیت
۱۲۳	دوم طریقه اکثریت آراء
۱۲۳	سوم: طور مطلق به نظریه رئیس دولت عمل کردن:
۱۳۴	اجتهاد معاصر در مورد احکام غیر مسلمانها در دولت اسلامی
۱۳۴	مسئولیت مالی اهل ذمه
۱۳۵	مصادر فکری برای نظریه حقوق و آزادی های فردی
۱۳۸	مطلب دوم مصدر سیاسی
۱۴۰	شاخه دوم - نظریه حقوق طبیعی
۱۴۲	شاخه سوم؛ نظریه عقد یا اتحاد اجتماعی
۱۴۶	مطلب سوم؛ مصدر اقتصادی
۱۵۱	اساس سوم: دولت مساوات است
۱۵۴	دست آوردهای مساوات
۱۵۶	دولت و حکومت
۱۵۶	حقوق فرد در دولت اسلامی
۱۵۷	افراد در دولت اسلامی دو قسم حقوق دارند
۱۶۳	حقوق شخصی افراد
۱۶۸	حقوق اجتماعی

۱۸۵	حقوق سیاسی
۱۹۶	حقوق اقتصادی افراد
۲۰۶	حق تعطیل و رخصتی
۲۰۶	اعتصاب در کار
۲۰۷	حق فرد در تضمین حکومت
۲۱۷	امتیاز و برتری حقوق انسان در شریعت اسلامی بر قانون وضعی
۲۲۶	نیاز جامعه به قوانین
۲۳۱	حقوق سیاسی زن در دولت اسلامی
۲۳۶	گروه مجوزین و دلیل آنها
۲۴۰	حکم وزیر شدن زنان
۲۴۱	حکم قاضی شدن زن
۲۴۳	حکم وکیل شدن زنان در مجلس نمایندگان و بدست آوردن عضویت مجلس شورا
۲۴۸	حکم ولایت زن بر مناصب افتاء، حسبه، امارت اقلیم ها و جهاد
۲۵۰	زنان می توانند مناصب سیاسی را بدست آورند ولی امروز شرایط برای آنان مناسب نیست
۲۵۲	حقوق فکری
۲۵۸	مفهوم آزادی
۲۶۲	مفهوم بیان
۲۶۳	حق آزادی بیان از دیدگاه اسلام
۲۶۶	اصول و مبانی آزادی بیان در اسلام
۲۷۰	امر به معروف و نهی از منکر
۲۷۷	شورا و نصیحت
۲۸۰	حق آزادی بیان غیر مسلمان در جامعه اسلامی
۲۹۴	تعریف قانون
۲۹۴	اقسام قانون
۲۹۴	تعریف قانون عام
۲۹۴	اقسام قانون عام

۲۹۵	تعریف قانون اسلامی
۲۹۷	انواع قوانین اسلامی
۲۹۹	قوانین اجتهادی
۲۹۹	روش بدست آوردن قوانین اجتهادی
۳۰۲	معاوضه مالی برای کارمند
۳۰۳	قانون در حکومت اسلامی
۳۰۴	قانون در حکومت نسبت به هر چیزی مقدم است:
۳۰۶	در حکومت اسلامی کدام نوع قانون قابل تنفیذ است؟
۳۰۸	ارکان و پایه های دولت در فقه دستوری معاصر
۳۱۰	پایه های دولت در فقه دستوری اسلامی
۳۱۰	مفهوم ملت در فقه دستوری اسلامی
۳۱۲	مفهوم اقلیم در فقه دستوری اسلامی
۳۱۴	مفهوم سلطه سیاسی یا قانون سیاسی در فقه سیاسی اسلامی
۳۱۵	آراء دانشمندان معاصر در رابطه به سیادت
۳۱۶	منابع و مأخذ قوانین اسلامی
۳۱۷	مأخذ و منابع قوانین اسلامی
۳۱۹	چرا گفتار و کردار صحابه مأخذ سوم قوانین اسلامی شمرده شده است؟
۳۲۲	قوانین اسلامی با فطرت انسان سازگار است
۳۲۴	قوانین اسلامی به دو نوع است؛ ثابت و متغیر
۳۲۷	قوانین اسلامی چگونه تطبیق می شود؟
۳۲۸	قوای سه گانه نظام اسلامی
۳۲۹	اعضای قوه مقننه
۳۳۳	مصادر و مأخذ قوه مقننه
۳۳۴	کیفیت تعیین کمیته مقننه
۳۳۵	قوه قضائیه
۳۳۵	نشأت قضای اسلامی، تطور و استقلالیت آن

۳۳۹	اختصاصات محاکم اسلامی
۳۴۰	محاکم ثلاثه
۳۴۱	وظایف و مسئولیت های قوه اجرائیه
۳۴۲	اعضاء قوه اجرائیه
۳۴۲	ریاست قوه اجرائیه به عهده چه کسی است؟
۳۴۴	ولایت عامه
۳۴۴	فواید تقسیم دولت به قوای سه گانه
۳۴۴	قانون اساسی اسلامی
۳۴۵	تدوین قانون اساسی
۳۴۶	مأخذ قانون اساسی اسلامی
۳۵۱	مسایل اصولی قانون اساسی
۳۵۳	حاکمیت
۳۵۳	چه کسی مستحق حاکمیت است
۳۵۴	حاکمیت را به کی بسپاریم؟
۳۵۸	سیر تدوین قانون اساسی در عصر حاضر
۳۵۹	مشخصات اعضاء
۳۶۵	اساسات اجتهاد و قواعد آن در سیاست شرعی
۳۶۵	دولت و حکومت
۳۶۶	حکومت های معاصر
۳۷۸	ناشایستی های دیگری دموکراسی
۳۸۸	عوامل توسعه و تنفر از دموکراسی
۳۸۹	عوامل دموکراسی در جهان سوم
۳۹۵	عوامل تنفر از دموکراسی
۳۹۶	عوامل تنفر از دموکراسی
۳۹۷	پرچمداران دروغین دموکراسی
۴۰۱	فشرده بحث

۴۰۳	فرق های ویژه حکومت های فعلی با حکومت اسلامی
۴۱۵	فرق میان حکومت اسلامی و حکومت تیوکراسی
۴۱۸	فرق های حکومت اسلامی با سوسیالیزم
۴۱۹	ویژگی های حکومت اسلامی
۴۲۰	ویژگی های حکومت اسلامی
۴۲۵	معیار های بهتری اسلام
۴۲۵	توطئه جدایی دین از دولت
۴۳۰	تقابل سیکولاریزم با قدرت دینی
۴۳۸	تفاوت های کلیدی دولت اسلامی و سیکولریزم
۴۵۶	آغاز پیدایش جرم و کیفر
۴۶۰	تحولات تاریخی حقوق جزا
۴۶۷	تجلی رحمت و عدل الهی در حقوق اسلامی
۴۷۱	مقررات جزایی عرب جاهلیت
۴۷۳	ویژگی های حقوق جزای وضعی
۴۷۹	ویژگی های قوانین اسلامی
۴۸۶	حقوق
۴۸۷	حق از احکام وضعی است
۴۹۲	موضع حقوق جزا در تقسیمات حقوق وضعی
۴۹۴	موضع حقوق جزا در فقه اسلامی
۴۹۷	مبادی حقوق جزا
۵۰۳	مجازات دنیوی و اخروی
۵۰۷	بخش اول: جرم در حقوق جزای وضعی
۵۱۰	جرم در حقوق جزای اسلام
۵۱۸	ملاک جرم در اسلام
۵۲۷	بخش دوم: عناصر تشکیل دهنده جرم
۵۳۷	عناصر تشکیل دهنده جرم در اسلام

۵۳۹	ادله عنصر قانونی جرم
۵۴۶	استثنای از قاعده مزبور
۵۴۷	اجرای قوانین جزایی در مکان
۵۵۴	اصول فقه
۵۶۶	دلیل چه را گویند؟
۵۶۹	تعریف دلالت قطعی
۵۷۰	تعریف دلالت ظنی
۵۸۰	مصالح مرسله
۵۸۵	استصحاب
۵۸۶	عرف
۵۸۸	مذهب صحابی
۵۸۹	شریعت قبل از اسلام
۵۹۱	سد ذرائع
۵۹۳	قواعد اصولی برای استنباط احکام شرعی
۵۹۸	مفهوم مخالفه
۵۹۹	حقوق جزایی اسلام
۶۰۵	قواعد اساسی در حقوق جزایی اسلام
۶۱۲	جزاء
۶۱۴	تفاوت جرم با جنایت از دیدگاه قانون جزایی افغانستان
۶۱۵	قوانین جزایی اسلام و حقوق بشر از دیدگاه شریعت اسلامی
۶۱۵	ویژه گی های حقوق جزایی اسلام
۶۱۶	تقسیمات جرایم
۶۲۲	اهمیت تقسیم جرایم به حدود، قصاص، دیت و تعزیر
۶۲۴	تقسیم جرایم به اعتبار قصد مجرم
۶۲۷	تقسیم جرایم به ایجابی و سلبی
۶۳۱	تقسیم جرایم به عادی و سیاسی «بغی»

۶۳۵ مجازات مجرمان سیاسی در شریعت اسلامی
۶۳۹ عقوبت جریمهٔ بغاوت
۶۴۸ عتہ
۶۶۲ مشروعیت دیت از دیدگاه شریعت اسلامی
۶۷۱ کفاره
۶۹۳ تطبیق جزا در جرایم قصاص
۶۹۵ تطبیق جزاء در جرایم تعزیری
۷۰۰ تعریف جنایت
۷۰۰ تعریف جنحه
۷۰۰ تعریف قباحت
۷۰۱ تعریف اسیر و مشروعیت آن
۷۳۵ بعضی ماده های ژنیو
۷۳۸ فصل سوم: اسارت
۷۴۰ توقیف اسیران جنگی
۷۴۲ جای، غذا و لباس اسیران جنگی
۷۴۳ صحت و سلامتی اسیران
۷۴۵ کارمندان مؤسسات صحتی و دینی
۷۴۶ فعالیت های دینی، ذهنی و بدنی
۷۴۸ مراعات نظم و دسپلین
۷۵۰ رتبه های اسیران جنگی
۷۵۱ انتقال دادن اسیر جنگی
۷۵۳ کار و فعالیت اسیران جنگی
۷۵۶ موارد مالی اسیران جنگی
۷۵۹ روابط اسیران جنگی با خارج
۷۶۳ روابط اسیران جنگی با مقامات
۷۶۴ نمایندگان اسیران جنگی

۷۶۶ عقوبت های جنایی و تأدیبی
۷۶۸ عقوبات تأدیبی
۷۷۱ اجراءات قضایی
۷۷۴ پایان یافتن اسارت
۷۷۷ رهایی اسیران و برگشت به وطن
۷۷۸ وفات اسیران جنگی
۷۷۹ تطبیق معاهده
۷۸۱ احکام پایانی

بسم الله الرحمن الرحيم

بیوگرافی مختصر

دوکتور تورنجنرال ارکان حرب محمد انور "کوهستانی"

- دارنده رتبه علمی دوکتورا
 - داشتن تجربه بیش از ۳۵ سال در صفوف قوای امنیتی کشور
 - دارنده رتبه پاسوالی که معادل تورن جنرالی می باشد
 - مؤلف بیش از ۱۵ اثر علمی و تحقیقاتی
 - دارنده ۲۱ نشان دولتی
 - دارنده ۷۸ تقدیر نامه از مراجع ملی و بین المللی
- دکتور علوم سیاسی و نظامی پاسوال محمد انور "کوهستانی" در سال ۱۳۳۸ در ولایت کاپیسا متولد گردیده و دوره تعلیمات ابتدائیه خود را در لیسه میر مسجدی خان و بعدا در سال ۱۳۵۶ شامل حربی شونجی گردید، و با فراغت از آن در سال ۱۳۵۷ شامل حربی پوهنتون گردید، ماستری خود را در سال ۱۳۷۹ از پوهنتون بین المللی کلکته از کشور هندوستان در رشته علوم سیاسی اخذ نموده است.
- وی دکتورای خویش را در رشته علوم نظامی یعنی ارکان حربی و علوم سیاسی در باره ایجاد نظام سیاسی و اداره در جامعه اسلامی که یک رساله بسیار ارزشمند در شرایط کنونی می باشد، با ارایه مونوگراف: ایجاد نظام سیاسی اسلامی در کشور های رو به انکشاف اسلامی در ۱۵ جلد دفاع نموده از پوهنتون (عثمانیه Nazemy) کشور هندوستان اخذ نموده است.

وی حرفه نظامی خود را به حیث دوم بریدمن در یکی از قطعات ستردرستیز در سال ۱۳۶۰هـ ش آغاز نمود، و بعد از دو سال خدمت در سال ۱۳۶۲ به حیث استاد کورس عالی افسران تقرر یافت.

در سال ۱۳۶۵ به حیث آمر سیاسی لوای (۵۵۴) وزارت دفاع ملی و از سال ۱۳۷۱ الی ۱۳۷۲ به حیث آمر سیاسی فرقه (۲) پیاده و در سال ۱۳۷۲ به حیث مشاور امنیت ملی، و در سال ۱۳۷۳ به حیث قومندان لوای (۱۳۰) ایفای وظیفه نموده است.

بعد از سقوط رژیم طالبان وی به حیث معاون اول ریاست استخبارات پولیس ملی افغانستان برای مدت ۲ سال خدمت نموده است، و بعد از آن تا اکنون به حیث رییس کوپراتیف وزارت امور داخله مصروف خدمت می باشد. آثار علمی و تحقیقی پاسوال محمد انور "کوهستانی" عبارتند از:

۱. نظام سیاسی در جامعه اسلامی
۲. نظام اقتصادی در جامعه اسلامی
۳. نظام اداره و رهبری در جامعه اسلامی
۴. نظام بانکداری در جامعه اسلامی
۵. نظام امنیت عامه در جامعه اسلامی
۶. حقوق اتباع خارجی در جامعه اسلامی
۷. روابط بین الدول در جامعه اسلامی
۸. حقوق بشر در جامعه اسلامی
۹. دیدگاه جامعه اسلامی در رابطه به استعمال سلاح های مدرن
۱۰. تأمین نظم در اجتماع
۱۱. فشرده علوم سیاسی اسلامی
۱۲. قدرت نظام در جامعه

۱۳. آغاز جرم و کیفر

۱۴. ضرورت نظام و حکومت در جامعه اسلامی

۱۵. و به تعداد ۲۲ مقاله در موارد مختلف علوم سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و اهمیت آن در جوامع بشری به نشر رسیده است.

موصوف رتب نظامی را از دوم بریدمن الی دگر والی طی مدت ۱۵ سال خدمت در وزارت دفاع ملی کشور طی نموده و رتب جنرالی را بنا بر اجرای وظایف محوله به وجه احسن الی پاسوالی/تورن جنرالی در وزارت امور داخله کسب نموده است.

پاسوال محمد انور "کوهستانی" با اخذ ۲۱ نشان دولتی و ۷۸ تقدیر نامه از پوهنتون های بین المللی در مورد تحریر و تالیف آثار علمی و تقریباً ۱۹ مصاحبه تلویزیونی روی موضوعات: تدابیر دولت جمهوری اسلامی افغانستان در دفاع از حاکمیت، تمامیت ارضی و استقلال ملی کشور و نیز پروگرام های رشد و انکشاف اقتصادی و نظامی موفق گردیده است.

لسان مادری پاسوال محمد انور "کوهستانی" دری بوده و به لسان پشتو آشنایی کامل داشته و به لسان چینیایی و انگلیسی دسترسی دارد.

تقدیر نامه ها و سپاس نامه های که از مراجع مختلف به خاطر تالیفات متعدد جنرال "کوهستانی" از طریق وزارت امور داخله دولت ج.ا.ا. عنوانی موصوف مواصلت ورزیده به ترتیب ذیل است:

۱. تقدیر نامه از ستره محکمه به تاریخ ۱۳۹۳/۶/۱۵
۲. تقدیر نامه از لوی حارنوالی به تاریخ ۱۳۹۳/۶/۲۴
۳. تقدیر نامه از ولسی جرگه به تاریخ ۱۳۹۲/۱/۲۱
۴. تقدیر نامه از مشرانو جرگه به تاریخ ۱۳۹۱/۶/۷
۵. تحسین نامه از ستره محکمه به ۱۳۹۴/۱۲/۱۱

۶. تحسین نامه از اداره مکافات ج.ا.ا
۷. تقدیر نامه از وزارت حج و اوقاف به تاریخ ۱۳۹۳/۷/۵
۸. تقدیر نامه از وزارت معارف به تاریخ ۱۳۹۳/۴/۲۷
۹. تقدیر نامه از وزارت فواید عامه به تاریخ ۱۳۹۳/۶/۵
۱۰. تحسین نامه از وزارت مالیه به تاریخ ۱۳۹۴/۱/۵
۱۱. تحسین نامه از ریاست عمومی قوای بشری به تاریخ ۱۳۹۴/۱/۲۱
۱۲. تحسین نامه از وزارت مبارزه علیه مواد مخدر به تاریخ ۱۳۹۳/۸/۱۳
۱۳. تقدیر نامه از وزارت امور سرحدات و قبایل به تاریخ ۱۳۹۳/۷/۶
۱۴. تقدیر نامه از وزارت کار و امور اجتماعی به تاریخ ۱۳۹۳/۶/۲۴
۱۵. تحسین نامه از وزارت تجارت و صنایع به تاریخ ۱۳۹۳/۱۲/۳
۱۶. تقدیر نامه از وزارت احیا و انکشاف دهات به تاریخ ۱۳۹۳/۶/۳۱
۱۷. تقدیر نامه از وزارت معادن و پترولیم به تاریخ ۱۳۹۳/۶/۱۹
۱۸. تقدیر نامه از وزارت آب و برق به تاریخ ۱۳۹۳/۶/۲۰
۱۹. تقدیر نامه از وزارت امور مهاجرین به تاریخ ۱۳۹۴/۱۲/۲۳
۲۰. تحسین نامه از وزارت زراعت و مالداري به تاریخ ۱۳۹۳/۸/۱۹
۲۱. تحسین نامه از ولایت پنجشیر به تاریخ ۱۳۹۴/۵/۱۰
۲۲. سپاس نامه از ولایت کابل به تاریخ ۱۳۹۳/۸/۵
۲۳. تقدیر نامه از وزارت مخابرات
۲۴. ستاینلیک از وزارت زراعت و مالداري
۲۵. ستاینلیک از وزارت اقتصاد
۲۶. سپاس نامه از ستره محکمه
۲۷. سپاس نامه از آمریت وثایق حوزه چهارم
۲۸. تقدیر نامه از اداره اقتصاد ملی و بازسازی

۲۹. سپاس نامه از مدیریت امنیت ریاست عمومی اداره امور، دار الانشاء
شورای وزیران
۳۰. سپاس نامه از ریاست دفتر مقام ریاست جمهوری
۳۱. تقدیر نامه از وزارت اطلاعات و فرهنگ
۳۲. تحسین نامه از وزارت دولت در امور پارلمانی
۳۳. تقدیر نامه از وزارت مالیه
۳۴. تقدیر نامه از پوهنتون شفق
۳۵. تقدیر نامه از بنیاد خیریه نور جاویدان
۳۶. تقدیر نامه از معین مالی وزارت مالیه
۳۷. تقدیر نامه از ریاست مستقل ارگان های محل
۳۸. تقدیر نامه از رییس عمومی قضایای دولت
۳۹. تقدیر نامه از وزارت اطلاعات و فرهنگ
۴۰. تقدیر نامه از وزیر مالیه حضرت عمر زاخیلوال
۴۱. تقدیر نامه از ریاست عمومی تدقیق و مطالعات ستره محکمه
۴۲. تقدیر نامه از وزیر مشاور ریاست دولت ج.ا.ا.
۴۳. تقدیر نامه از مشاور ارشد امور رسیدگی به حوادث
۴۴. تقدیر نامه از شورای عالی متفکران افغانستان
۴۵. تقدیر نامه از والی پنجشیر
۴۶. تقدیر نامه از وزارت کرنی، ریلو او مالداري
۴۷. تقدیر نامه از وزارت تحصیلات عالی ج.ا.ا.
۴۸. تقدیر نامه از وزارت معارف ج.ا.ا.
۴۹. تقدیر نامه از وزارت اطلاعات و فرهنگ
۵۰. تقدیر نامه از معین مالی وزارت مالیه

۵۱. تقدیر نامه از ریاست محترم تحقیقات ریاضی و فلسفی
۵۲. تقدیر نامه از ریاست مستقل ارگان های محل
۵۳. تقدیر نامه از پوهنتون ولایت پروان
۵۴. تقدیر نامه از وزارت اقتصاد دولت
۵۵. تقدیر نامه از وزارت کار و امور اجتماعی، شهدا و معلولین
۵۶. تقدیر نامه از ریاست شاروالی کابل
۵۷. تقدیر نامه از وزارت دولت در امور پارلمانی
۵۸. تقدیر نامه از وزارت ترانسپورت و هوانوردی
به تاریخ ۱۳۹۵/۲/۵
۵۹. تقدیر نامه از ریاست عمومی امنیت ملی
به تاریخ ۱۳۹۵/۱/۱۶
۶۰. تقدیر نامه از وزارت صحت عامه
به تاریخ ۱۳۹۵/۲/۲۱
۶۱. تشکر نامه از وزارت دفاع ملی
به تاریخ ۱۳۹۵/۱/۷
۶۲. تقدیر نامه از وزارت تجارت و صنایع
به تاریخ ۱۳۹۵/۱/۱۸
۶۳. تقدیر نامه از وزارت امور مهاجرین
به تاریخ ۱۳۹۴/۱۲/۲۳
۶۴. تحسین نامه از ستره محکمه ج.ا.ا.
به تاریخ ۱۳۹۵/۲/۱
۶۵. تقدیر نامه از وزارت دفاع ملی
۶۶. تحسین نامه از وزارت دفاع ملی
به تاریخ ۱۳۹۵/۱/۲۸
۶۷. تقدیر نامه از ریاست سره میاشت و هلال احمر افغانی
به تاریخ ۱۳۹۵/۱/۲۵

شماره تماس: +۹۳)۷۹۰۰۰۰۶۳۳/۰۷۸۰۰۰۰۶۳۳

آدرس انترنیتی: Kohistni۸۷@hotmail.com

تقریظ

روند تحولات سیاسی سه دهه اخیر در کشور عزیز ما افغانستان باعث رشد و تکامل عرصه های مختلف زنده گی و به خصوص در ابعاد فکر جوانان ، پژوهش گران و محققان تأثیر بسزای از خود بجای گذاشته و تعداد قابل ملاحظه از کادر های سیاسی و نظامی در اثر این تحولات در دامن پر عطوفت این سرزمین تربیه و پرورش یافته که در آینده نقشی برآزنده را در عرصه های مختلف زنده گی مردم ما عهده دار بوده و تاثیر مثبت را در رشد و تکامل سیاسی و اقتصادی در کشور از خود بجا خواهند گذاشت چنانچه مشاهده میگردد که نقش پر اهمیت این کادرها باعث رشد و تکامل بیشتر ابعاد فکری در کشور گردیده و جوانان کشور ما نسبت به هر وقت دیگر در عرصه های سیاسی نقش خود را بازی نموده و قابلیت اجرای بهتر وظایف را در پست های مختلف دولتی دارا میباشند و در اجرای وظایف شان تحرک ، ابتکار و شایستگی روز تا روز تبارز داده اند امروز اگر بطور دقیق ملاحظه نمائیم روند تحولات نسبت به هر زمان دیگر در کشور ما سریع گردیده و کادرهای مسلکی در بخش های مختلف با ابراز نظریات مثبت شان مردم ما را به آینده بهتر که در آن صلح و آرامش تامین گردیده ، فقر و بدبختی از کشور برچیده شده و مردم ما در فضای صلح و آینده درخشان زنده گی خواهند نمود تألیف و نظریات خویش را جمع بندی نموده به جامعه تقدیم میدارند ، چنانچه نظریات مثبت ای که در این اواخر از طرف مولف این اثر که آنرا مطالعه مینمائید قابل ستایش بوده و بدلیل نظریات و کاربردهای میباید که در جامعه ما نتایج مثبت نداشته و باعث فاصله و عدم اعتماد مردم با رهبری دولت و حکومت خویش گردیده است میباید (شرح قوانین حقوقی و نظامی.. نظام سیاسی و اداره در جامعه اسلامی، نظام

اقتصادی در اسلام، نظام بانکداری در اسلام، نظام امنیتی در جامعه اسلامی) که یک اثر تحقیقاتی پر محتوا و با ارزش در کشور های اسلامی و غیر اسلامی در جهان میباشد از جمله نظریات با ارزش آنعده از کادر های با حساس این وطن بوده که احساسات وطن دوستانه ، صداقت و دور اندیشی به آینده جامعه ما آنها را وادار به ابراز این تألیفات نموده که از بطن جامعه و نامالایمات زنده گی مردم ما نشأت نموده است نیاز به ایجاد نظام سیاسی اسلامی که در پنج جلد تألیف گردیده در برگیرنده تمام بخش های زنده گی مردم اعم از سیاسی ، اقتصادی ، اجتماعی بوده که کاملاً به فرهنگ رشد فکری جامعه ما هماهنگی داشته و به معتقدات دینی و اسلامی مردم سازگاری داشته و از برخورد های فرهنگی و نظامی که نتیجه آن جنگ و برادر کشی در کشور میباشد جلوگیری خواهند نمود ما با ابراز ستایش و قدر دانی از تألیف این اثر پر محتوا از محترم دوکتور تورنجرال ارکان حرب محمد انور " کوهستانی " تشکر نموده موفقیت های مزید شانرا در تمام عرصه های زنده گی آرزومندم و امیدوارم که سایر جوانان و کادرهای سیاسی کشور ما در غنامندی نظریات مثبت سیاسی روند تحولات سیاسی را در کشور تسریع بخشیده و افتخارات فراموش ناشدنی را از خود بجا گذارند تا مردم ما در پرتو چنین نظریات بتوانند به آینده خوشبخت امیدوار بوده و زنده گی پر سعادت را در آینده سپری نمایند .

و من الله التوفیق

فیلسوف تحقیقات

ریاضی فلسفی و رییس اکادمی علوم ریاضی فلسفی

محمد صدیق "افغان"

پیشگفتار

خوانندگان عزیز! مجموعه علمی و تحقیقی که پیشروی تان قرار دارد توسط کمیته موسوم به (کمیته علمی و تحقیقاتی کوهستانی) زیر نظر بنده، در مدت تقریباً ۱۲ سال که حالا در جهان به نام نظریه جدید در بخش های سیاسی، اقتصادی، امنیتی و اجتماعی و با استفاده از تجارب کشورهای مختلف دنیا که در طی یک قرن بخاطر رشد و پیشرفت در عرصه های سیاست، اقتصاد و امنیت سعی و تلاش می ورزند، تدوین گردیده، مؤلف این اثر علمی و تحقیقی برای ایجاد یک نظام سیاسی نوین، از مصادر و منابع معتبر اسلامی و تحقیقات دانشمندان و کارشناسان کشورهای مختلف جهان اسلام استفاده نموده است. تا رهبران سیاسی، دولت مردان صادق، سازمان های سیاسی و جوانان آگاه که تازه می خواهند فعالیت های سیاسی را پیشه خود سازند، از این طریق بتوانند به مردم و ملت ستم دیده خود خدمتی را انجام دهند و یا در رهبری سیاسی کشور خویش سهمیم شده با اندیشه و افکار جدید سیاسی که در اثر مبارزه خود بخاطر دفاع از حقوق حقه مردم اندوخته اند آگاهانه و شعوری بپا خیزند و ملت خود را در استقامت های بزرگ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی یاری رسانند و با رهبری سالم خود جامعه ستم کشیده خویش را به قله های بلند رشد و انکشاف اقتصادی، سیاسی و اجتماعی سوق دهند.

رهبران سیاسی جوامع اسلامی قبل از اینکه رهبری سیاسی را بدست گیرند باید نخست خود را به خصوصیات جامعه ای که می خواهند رهبری آن را بدست گیرند آشنا سازند تا بتوانند رهبری و اداره سالمی را از طریق خدمت گذاری به مردم به وجود بیاورند.

نظام سیاسی و اداره و رهبری در جوامع اسلامی از ویژگی های خاصی برخوردار بوده و تجارب نشان داده که در اکثر جوامع اسلامی، سازمانهای سیاسی و یا شخصیت های ملی با براه انداختن انقلاب ها و دگرگونی های سیاسی قدرت سیاسی را بدست گرفتند ولی بعد از مدت کوتاهی جامعه به اثر عدم شناخت از خصوصیات نظام سیاسی به مشکلاتی مواجه گردیده جنگ ها و اختلافات جامعه را به بدبختی و تباهی کشانیده بالآخره باعث متلاشی شدن آن گردیده است که از آن جمله می توان از کشور شجاع و قهرمان ما افغانستان نام برد، این کشور رهبران سیاسی و قهرمانان نظامی را در آغوش پر عطوفت خود پرورانیده و به جامعه تقدیم داشته است، و این کشور سالها است که مورد تاخت و تاز کشور های مختلف بخاطر تامین منافع سیاسی و اقتصادی شان قرار گرفته است، و تا هنوز سازمانهای سیاسی کشور نتوانسته اند که رهبری مستقلانه سیاسی را بدست گیرند.

سالهاست که مبارزه مردم ما بخاطر دفاع از حاکمیت و تمامیت ارضی و استقلال ملی ادامه دارد، اما با تأسف روی بعضی اسباب و عوامل موفق به آن نگردیده اند که بزرگترین عامل آن عدم درک درست از خصوصیات ملی و جامعه اسلامی بوده، این نقیصه نه تنها در کشور ما بلکه در اکثر کشور های اسلامی نیز به مشاهده رسیده است که شماری از این کشور ها به مشکلات بزرگ سیاسی مواجه گردیده بالآخره از هم پاشیده است.

بنده در این مجموعه علمی که شامل مجلدات نه گانه ذیل می باشد: (نظام سیاسی در جامعه اسلامی، نظام اداره و رهبری در جامعه اسلامی، نظام اقتصادی در جامعه اسلامی، نظام بانکداری در جامعه اسلامی، نظام امنیتی در

جامعه اسلامی، روابط بین الدول در جامعه اسلامی، حقوق اتباع خارجی در جامعه اسلامی و حقوق بشر در جامعه اسلامی) کوشش نموده ام تا مطالب مهم و عمده را که در ایجاد نظام سیاسی در کشور های اسلامی ضروری می باشد جمع آوری نمایم، تا جوامع اسلامی به ویژه کشور عزیز ما افغانستان که در طی چندین دهه از موجودیت یک نظام سیاسی واحدی که بتواند جامعه را رهبری نماید محروم بوده و اکثرا نظام های سیاسی در طول این مدت به مشکلات مختلف سیاسی، نظامی و اقتصادی مواجه گردیده سر انجام به جنگ های تباه کن انجامید، از این اندوخته های علمی استفاده نمایند و آگاهانه قدم بردارند. بنده بعد از تحقیق و بررسی طولانی به این نتیجه رسیدم که یگانه راهی که می تواند این کشورها را از بدبختی های جنگ و مسلمان کشی نجات دهد تطبیق نظام سیاسی اسلام است، زیرا این نظام، یگانه نظامی است که با خصوصیات جوامع بشری مطابقت دارد و می تواند صلح و امنیت را در جهان به ارمغان بیاورد.

در کشور عزیز ما افغانستان با وجود آنکه دموکراسی بگونه کامل تطبیق نگردیده، و از همین حالا ناکامی و ناکارایی آن نمایان است، در کشور های که این نظام تطبیق گردیده پیامد های منفی و بدی را از خود بجا گذاشته است. این نظام به جای اینکه صلح و امنیت را در ممالک تحت نفوذ خود تامین نماید باعث بدبختی بزرگ در جهان گردیده که مثال های این بدبختی ها را می توان در جنگ های داخلی، فساد اداری، تقلب های انتخاباتی، از هم پاشی نظام خانودگی، تبعیض لسانی، سمتی و غیره جستجو نمود.

در این اثر علمی راهکار های سالم برای استقرار نظام پایدار سیاسی اسلام مورد بحث و ارزیابی قرار گرفته تا خواننده عزیز با استفاده از این اثر

علمی و تحقیقی که از منابع معتبر اسلامی برگرفته شده است، بتواند از وضعیت آشفته سیاسی، اقتصادی، امنیتی و اجتماعی که دامگیر جامعه ما گردیده است نجات پیدا کند.

از خداوند منان آرزومندم تا رهبران سیاسی کشور های اسلامی به خصوص رهبران کشور عزیز ما را توفیق عنایت فرماید تا بتوانند در راه تطبیق و عملی نمودن قدم به قدم این راه کار موفق بدر آیند.

دوکتور تورنجنرال ارکان حرب محمد انور "کوهستانی"

تمهید

مسئله نظام سیاسی یا حکومت در اسلام یکی از اساسی ترین و هیجان برانگیز ترین مسائل امروز جهان اسلام و حتی جهان غیر مسلمان است. اسلام آنگاه که با سیاست و حکومت مطرح شود و در صحنه زندگی و کار و پیکار اجتماعی حضور داشته باشد، برای معتقدینش جالب و شور انگیز و حماسه آفرین، و بر عکس برای دشمنانش بسیار خطرناک و هراس انگیز است. لذا دشمنان اسلام در گذشته تمام قدرت و فعالیت و نیروی خود را بکار انداختند تا اسلام را از برنامه زندگی جدا کنند، و آن را از میدان سیاست و حکومت بیرون برانند، و فقط در محدوده مساجد و خانقاه ها و تکیه خانه ها و لنگرها محاصره اش کنند.

خلافت عثمانی علرغم ضعفها و انحرافات که داشت چهار قرن کامل مجد و عظمت سیاسی و نظامی مسلمانان را تمثیل می کرد، و مخالفین به هر اسم و نامی که بودند از آن در خوف و هراس بودند، تا آنکه موفق شدند این دژ فولادین و عظیم را از صحنه بردارند.

زمانیکه ترکیه با کشور همپیمانانش جرمنی در جنگ جهانی اول شکست خورد و قوت های پیروز انگلیس، یونان، ایتالیا و فرانسه فاتحانه وارد سرزمین دولت عثمانی گردیدند و کلیه مناطق آن را که استانبول نیز از آنجمله بود تحت کنترل خود در آوردند، مذاکرات میان دولت انگلیس و ترکیه به رهبری مصطفی کمال اتاترک در شهر "لوزان" آغاز گردید و کرزون وزیر خارجه انگلیس عقب نشینی نیروهای کشورش را از اراضی ترکیه موقوف به تطبیق و

اجرای چهار شرط نمود که به نام شروط چهارگانه کرزون مشهور است، آن شروط عبارت بودند از:

۱. الغای خلافت اسلامی و تبعید خلیفه از سرزمین ترکیه.
۲. سرکوب نمودن طرفداران نظام خلافت.
۳. قطع رابطه ترکیه از اسلام.
۴. تعویض قوانین اسلامی به قوانین مدنی.

اتاترک شروط پیشنهاد شده فوق را قبول نمود و آن را به اجرا در آورد و قوت های اجنبی ظاهرا خاک ترکیه را ترک کردند.

کرزون وقتی به کشورش برگشت، شماری از نمایندگان مجلس عوام به رسم اعتراض از وی پرسیدند که چرا استقلال ترکیه را به رسمیت شناخته است، و این کار وی ممکن است در آینده سبب تجمع دوباره مسلمانان و حمله بر غرب گردد، وی در پاسخ گفت: "ما ترکیه را نابود کردیم، این کشور بعد از این دیگر قدرت و توان آن را نخواهد داشت که در مقابل ما کاری را از پیش ببرد، زیرا ما اسلام و خلافت که یگانه مصدر و منبع قدرتش بود از بین بردیم، نمایندگان مجلس با شنیدن سخنان کرزون شروع به کف زدن نمودند، زیرا آنها می دانستند که رمز قوت و نیروی اسلام در سیاست و حکومت داری آن نهفته است، و اسلامی که نظام و حکومت نداشته باشد خطری نیز ندارد.

ازین جهت نیروهای کفری همواره تلاش می ورزند تا جلو تشکیل حکومت اسلامی را بگیرند و به ساده لوحان بگویند که دین شما دین عبادت است و سیاست در آن جایگاهی ندارد.

کتاب حاضری که پیش روی شما قرار دارد عبارت از کوشش اندکی برای تعریف نظام سیاسی و اداری در اسلام می باشد.

از خداوند منان خواستگارم که این عمل بنده را مورد قبول درگاه خود قرار دهد و به من قدرت و توان بیشتری بدهد تا در رابطه به موضوعات دیگر دین تحقیق نمایم و به هموطنانم مصدر خدمات بزرگتری شوم.

ضرورت به نظام حکومت در جوامع بشری:

از تحقیقات و پژوهش های علمی فراوان که در دوره های مختلف تاریخ بشری صورت گرفته معلوم می شود که جامعه بشری در هیچ دوره حتی در ابتدائی ترین مراحل زندگی و در سرزمین های بسیار دور از تمدن بدون نظام و اداره نبوده است، اما چه انگیزه یی بوده که انسان ها را به طرف زندگی اجتماعی سوق داده و آنها را گردهم جمع نموده است، درین باره نظریه های مختلفی ارائه شده، بعضی ها عامل آن را ترس و خوف، و بعضی ها سود جوئی و کمک گرفتن از دیگران دانسته اند، اما دانشمندان اسلامی و منجمله امام ابن تیمیه و علامه ابن خلدون به این نظر اند که انسان فطرتاً اجتماعی آفریده شده و با اصطلاح معروف مدنی الطبع است یعنی میل به زندگی اجتماعی در انسان غریزه یی و فطری می باشد و یکی از خصائص غریزه این است که انسان روحاً به آن نیازمند و محتاج می باشد و بدون آن نمی تواند زندگی سالم و درست داشته باشد.

لذا انسان ها خود بخود و بطور طبیعی به زندگی اجتماعی علاقمند بوده به آن رو می آورند و امکان ندارد هرکدام بدون جامعه بطور انفرادی و منزوی مستقل و جدا از هم زندگی کنند.

اگر فرض کنیم کسانی پیدا شوند که زندگی رهبانی و انفرادی را بر زندگی در اجتماع ترجیح بدهند باز هم زندگی آنها از جنبه های اجتماعی خالی نیست و نمی توانند کاملاً از جامعه قطع رابطه کنند.

و اگر فرض کنیم افرادی پیدا شوند که صد فیصد خود را از جامعه بریده اند و هیچ گونه پیوندی با هموعان خود ندارند شمار آنها آنقدر کم است که نمی توانند معیاری برای نوع انسان باشند، پس وجود اجتماع برای انسان ها ضروری بوده و بدون آن نمی توانند زندگی خود را ادامه دهند، و چون افراد بشری دارای غرایز و خواست های مختلف از قبیل خود خواهی، مال دوستی و جاه طلبی و غیره می باشند، و هر فرد می خواهد که این غرایز را اشباع کند، و این خواست ها را برآورده سازد، اینجاست که خواست ها و منافع هر فرد با دیگران تصادم می کند و در نتیجه هرکس زور بود منافع خود را به دست می آورد، و خواسته های خود را بر کرسی می نشاند، ولی آنکه زور نداشت جز محرومیت و مظلومیت چیزی نصیبش نخواهد شد، و بالاخره ظلم و زور گویی و حق کشی در جامعه رواج پیدا می کند و نظام جنگل حاکم می شود، و برای جلوگیری از چنین وضعی قانون و مقررات لازم است و برای اجرا و تطبیق آن قانون و مقررات باید قدرت و سلطه به نام حکومت وجود داشته باشد.

به اساس وجود حکومت یکی از ضروریات جامعه بشری بوده بدون آن تداوم زندگی انسانی امکان پذیر نیست.

و این حقیقتی است که همه دانشمندان و خردمندان و فلاسفه مسلمان و غیر مسلمان با آن اتفاق نظر دارند، تنها دو شخص از این اجماع مستثنی هستند که یکی ابوبکر اصم معتزلی است. از او نقل شده که اگر مردم در جامعه به انصاف رفتار نمایند و به یکدیگر ظلم روا ندارند نیازی به حکومت نیست.

شخص دوم کارل مارکس است، وی مدعی است که با از بین رفتن اختلاف طبقاتی و ایجاد جامعه پیشرفته (یعنی جامعه کمونستی) نیازی به حکومت و اداره نیست، او پیش بینی می کند که مردم در مرحله کمونستی که جامعه حتما و جبرا به آن مرحله خواهد رسید همه بطور اشتراکی مساویانه

زندگی می کنند، و اختلاف طبقات از بین می رود و در نتیجه نیازی به نظام حکومت نمی افتد و ناچار لغو می گردد.

این ادعای مارکس خواب و خیالی بیش نبوده مخالف با فطرت انسانی است، و واقعیت‌های تاریخی فساد و بطلان این نظریه را آشکار ساخته است.

ضرورت حکومت و لزوم آن در نظر اسلام:

بعد از آنکه ضرورت حکومت در جوامع بشری بطور اهم ثابت شد، اکنون به اثبات ضرورت و لزوم آن در جامعه اسلامی بطور اخص می پردازیم.

چون دشمنان اسلام و استعمارگران شرق و غرب همیشه از حکومت اسلامی و از اسلام توأم با سیاست و اداره در هراس بودند و منافع غیر انسانی خود را در خطر می دیدند، لذا با شیوه های مختلف و وسایل گوناگون کوشش کردند تا اسلام را از سیاست و حکومت و اداره جامعه جدا کنند، و آن را یک سلسله امور عبادتی و اخلاقی و تکلیف های شخصی که افراد مسلمان در عبادتگاه ها یا در منازل خویش به آن پردازند معرفی نمایند، آنها به مسلمانان چنین القا کردند که اسلام هیچ ارتباطی به کار های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی ندارد، و هدف اسلام تأمین آخرت مسلمانان است و بس.

متأسفانه این نوع برداشت از اسلام در میان اکثر مسلمانان بروز کرد، و از طرف مستشرقین و پیروان آنها و ایادی استعمار به عناوین مختلف در اذهان مسلمانان نا آگاه و حتی بعضی از علمای دینی القاء گردید، از جمله پیروان مستشرقین و استعمار شخصی است به نام شیخ علی عبد الرزاق یکی از علمای دانشگاه اسلامی معروف ازهر، وی کتابی نوشته به نام "الاسلام و اصول الحکم" وی در این کتاب به زعم خودش ثابت می کند که در اسلام نظام سیاسی و اداری وجود ندارد، و پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم تنها پیام آور

خدا بود، نه رهبر سیاسی یا رئیس یک حکومت، و مسئله حکومت و نظام سیاسی در اسلام وجود ندارد، بلکه این امر بخود مسلمانان واگذار شده که نظر به اجتهاد خود شان هر نظام سیاسی را که در دنیا به صلاح خود می بینند طبق آن حکومت کنند.

این کتاب در سال ۱۳۴۳هـ به چاپ رسید، و سروصدای زیادی را در مصر برانگیخت، و کتاب های زیادی از طرف دانشمندان و نویسندگان در رد این کتاب نوشته شد.

کتاب مذکور به انگلیسی نیز ترجمه شد و اکنون منیث یک مرجع علمی موثق در باب تحقیقات اسلامی در دانشگاه های امریکا تدریس می شود.

این تبلیغات زهرآگین از یک طرف، و ظلم و جور حکومت های ظالم و غیر اسلامی به نام مسلمان بر مردم از طرف دیگر، سبب شد تا سیاست و حکومت بطور کلی سرنوشت شوم پیدا کند، و به تدریج این فکر در ذهن مسلمانان و حتی برخی از علمای دینی پیدا شود که سیاست نجس است و دین باید از سیاست جدا باشد، و عالم دین نباید در امور سیاسی دخالت کند، ولی اگر این برداشت های بیمارگونه و این تبلیغات استعماری را کنار بگذاریم، و بدون مرض و غرض به اسلام نگاه کنیم، اسلام نه تنها از سیاست جدا نیست و با آن منافاتی ندارد، بلکه نظر به فرموده پیامبر اسلام یک فرد نمی تواند مسلمان کامل شود مگر اینکه سیاسی باشد.

چنانچه آنحضرت می فرماید: "کسی که به امور مسلمانان توجه ندارد، و نسبت به سرنوشت جامعه بی غرض است از جمله مسلمانان نیست".

دین مقدس اسلام دین شامل و گسترده است که مقررات و قوانین آن به اساس دولت و حکومت پی ریزی شده است، این دین تمام آنچه را که انسان بدان نیازمند است و موجب سعادت وی در دنیا و آخرت می گردد بیان فرموده

است، و به تعبیر یکی از دانشمندان اسلامی: اسلام هم عقیده و عبادت است، و هم دین و دولت، و هم معنویت و کار، و هم کتاب و شمشیر، و اصلاً مسلمانان نمی توانند بدون تشکیل حکومت اسلامی زندگی سالم اسلامی داشته باشند، اکنون دلایل ضرورت حکومت و لزوم آن در دیدگاه اسلام را ارائه می داریم:

دلیل اول: جامعیت و شمول و همه گیری اسلام، چون اسلام یک دین همه گیر است و همه جنبه های مادی و معنوی، دنیوی و اخروی انسان ها را در بر گرفته است، لذا امکان ندارد که امور مربوط به سیاست و اداره جامعه را بیان نکرده باشد.

دلیل دوم: در قرآن کریم و در سنت قولی پیامبر اکرم به نصوص فراوانی بر می خوریم که از سیاست و حکومت، و انتخاب امیر، و جوب اطاعت آن و همچنان از تدبیر امور و اداره زندگی صحبت می کند، و این ها دلالت می کنند که سیاست و حکومت جزء لاینفک اسلام است، و اینک بعضی از این نصوص را بطور نمونه ذکر می کنیم:

۱. در سوره نساء آیت ۵۹ خداوند تبارک و تعالی می فرماید: "یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا و از رسول خدا و از اولیای امور تان اطاعت کنید".

در این آیه خداوند جل جلاله اطاعت از اولیای امور (یعنی امراء، رؤسا و دولت مردان) را بر مسلمانان واجب گردانیده، و اگر ایشان ولی امر و یا رئیس و امام نداشته باشند نمی توانند این واجب را اداء کنند، لذا باید امیر و رئیس و در نتیجه حکومت داشته باشند، چون قاعده فقهی است که "هر چه که ادای واجب به وجود آن موقوف باشد خود آن نیز واجب است".

۲. در سوره حدید آیه ۲۵ خداوند می فرماید: "هرآینه فرستادیم پیغمبران خود را با نشانه های واضح و فرود آوردیم همراه ایشان کتاب و ترازو

را تا عمل کنند مردمان به انصاف، و فرود آورديم آهن را که در آن نیروی زیاد است، و منفعت های دیگر برای مردمان، و تا بداند خدا کسی را که نصرت دهد او را و پیامبران او را غائبانه، هر آيينه خداوند توانای غالب است".

پس رسالت انبياء و به پیروی آنها رسالت رهروان شان این است که در میان انسان ها انصاف و قسط را برقرار کنند، و این رسالتی است که انجام آن به وجود امير، و رئیس حکومت و تشکیلات سیاسی و اداری وابسته است.

۳. در سنن ابو داود از حضرت رسول اکرم روایت شده که فرموده اند:

"هرگاه اگر سه نفر در سفر باشند باید یکی را از میان شان امير برگزینند".

۴. و همچنان آن حضرت فرموده اند: "جائز نیست برای سه نفر که در

بیابانی به سر برند مگر آنکه یکی را از میان خود امير تعیین نمایند".

علماء در شرح این احادیث می گویند: در صورتی که رسول اکرم در کوچکترین اجتماع که عبارت از سه نفر است تعیین امير را واجب قرار داده، پس وجوب داشتن امير و بالتبع داشتن تشکیلات سیاسی و اداری از باب اولی است.

۵. و همچنان در صحیح مسلم از رسول اکرم روایت شده که گفته اند:

"هرکه بمیرد و در گردن بیعتی (برای امامی) را نداشته باشد، به مرگ جاهلیت مرده است"

پس اگر مسلمانان بخواهند که از مرگ جاهلی نجات بیابند باید به یک شخص واجد شرایط بیعت کنند، و او را بحیث امير و خلیفه خود انتخاب نمایند.

دلیل سوم: سیره عملی پیامبر اکرم: سیره پیامبر اکرم پس از هجرت به مدینه منوره بزرگترین دلیل بر وجوب و ضرورت ایجاد حکومت بر اساس دستورات و قوانین اسلام است، زیرا آنحضرت پس از هجرت به مدینه حکومت

و جامعه اسلامی تشکیل دادند، و کارهای انجام دادند که اکثر سیاسی و نظامی بود، و تنها از یک رهبر سیاسی و یا رئیس دولت ساخته بود.

مثلاً: میان مهاجران و انصار پیمان برادری بست، با قبایل یهودی ساکن مدینه قرار داد صلح امضا نمود، و برای دعوت به اسلام به کشورهای مختلف سفیر اعزام نمود، و برای سرزمین‌ها و مناطقی که مسلمان شده بودند والی و قاضی تعیین فرمود، و بالاخره با مشرکین و کسانی که پیمان‌های خود را نقض کرده بودند به جنگ برخاست.

از آنچه گفته شد به وضاحت معلوم می‌شود که پیامبر اکرم تنها امام دین نبود بلکه هم امام دین بود و هم امام دنیا، هم پیام آور الهی بود و هم رئیس حکومت اسلامی.

دلیل چهارم: اجماع صحابه کرام: بعد از وفات رسول اکرم همه صحابه اجماع کردند بر اینکه امیر انتخاب کنند و حکومت اسلامی داشته باشند و حتی قابل تعجب است که قبل از اینکه جسد شریف آنحضرت را دفن کنند به "سقیفه بنی ساعده" شتافتند و به انتخاب امیر پرداختند و حضرت ابو بکر صدیق را امیر تعیین کردند، این قضیه دلالت دارد که حکومت اسلامی در نزد صحابه از اهمیت زیادی برخوردار بوده است، و بعد از صحابه تمام علمای مسلمین اتفاق نظر داشته‌اند که اقامه امامت و حکومت بر مسلمانان واجب است، و آنها ناچارند برای تطبیق شعایر اسلامی و گرفتن حق ستم‌دیده‌گان از ستم‌گاران امامت و رهبری و حکومت داشته باشند.

دلیل پنجم: طبیعت احکام اسلامی: طبیعت احکام و تعالیم اسلامی طوری است که بدون حکومت و قدرت، و قوه باصلاح مجریه تطبیق آنها غیر ممکن است، و اگر حکومت اسلامی نباشد اکثر احکام اسلامی معطل می‌گردد، و بی

فایده می شود مثلاً: تطبیق حدود از قبیل قصاص، بریدن دست دزد، سنگسار و غیره بدون دولت و حکومت امکان ندارد.

همچنان اسلام مساوات و عدالت را در جامعه واجب گرانیده و احتکار و اختلاس و ظلم و رشوت ستانی و ربا خواری را حرام قرار داده، و در مورد تنظیم افراد جامعه و روابط رئیس و مرئوس و در مورد صلح و جنگ، و قرار داد های بین المللی دستورات و احکامی دارد که امکان ندارد بدون وجود حکومت و قدرت تطبیق و عملی شود.

و نیز اسلام من حیث یک دین جهانی و بین المللی به پیروان خود فرض گردانیده که مبارزه کنند و تمام قیود را بشکنند و برای سرکوبی ظالمان و مستکبران پیکار نمایند، و مظلومان و مستضعفان را از شر آنها نجات دهند، و رسالت رهایی بخش اسلام را به همه اطراف و اکناف دنیا برسانند. ادای این وظایف و فرایض بدون داشتن حکومت و قدرت سیاسی امکان پذیر نمی باشد(۱).

(۱) به نقل از کتاب: حکومت اسلامی، نوشته سید احمد اشرفی از صفحه ۵ تا ۱۸.

بخش اول

سیاست

تعریف سیاست در لغت:

کلمهٔ سیاست عربی بوده که از لفظ ساس، یسوس بر وزن قال یقول گرفته شده و صیغه مصدر است و مصدر دیگر آن سوس بر وزن قول نیز آمده است.

نظر دانشمندان در مورد معنای لغوی سیاست:

۱- علامه جبران مسعود در رائد سیاست درین مورد میفرماید: سیاست مصدر کلمه ساس یسوس بوده که به معنای به دست گرفتن امور مردم و رهنمایی ایشان به راه نیک را گویند^(۱).

۲- علامه معلوف متوفی (۱۹۴۶) در کتاب منجد میگوید: الف: سیاست عبارت از اصلاح مردم توسط رهنمایی آنها به راه نیک و نجات بخش در حال یا آینده را گویند: و یا سیاست هنر حکومت داری و اداره نمودن تمام شؤون داخلی و خارجی یک مملکت را گویند^(۲).

۳- علامه ابن الاثیر متوفی سال (۶۳۰هـ ق) مینگارد: سیاست اصلاح نمودن چیزی را گویند^(۳).

۴- در معجم الوسیط در تعریف سیاست نوشته اند که: به دست گرفتن ریاست و رهبری مردم را سیاست گویند^(۱). و سیاست تدبیر و اصلاح امور و سرپرستی یک کار است.

^۱: جبران، مسعود - رائد.

^۲: معلوف، منجد ص ۳۶۲.

^۳: ابن الاثیر، بدایه و نهایه ج ۲ ص ۴۲۱.

۵-سیاست در فرهنگ عمید چنین تعریف گردیده است: سیاست اداره کردن امور مملکت، مراقبت امور داخلی و خارجی کشور، اصلاح امور خلق، رعیت داری، مردم داری^(۲).

حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی الله عنهما فرموده است: حضرت زبیر اسپ داشت که من در رابطه به آن تدبیر می نمودم، یعنی آنرا نگهداری می کردم و ضرورت های او را پوره می نمودم و سخت ترین کار برایم خدمت نمودن همین اسپ بود^(۳).

مولانا عبدالحی متوفی (۱۳۰۴هـ ق) سیاست را بدینگونه معنی نموده است: سیاست مصدر امر و نهی کردن والی رعیت را گویند^(۴).

علامه وحید الزمان متوفی (۱۹۹۵) سیاست را اینگونه شرح میکند:

۱: اتخاذ تدابیر و انتظام بخاطر معاملات کشوری.

۲: پاسداری معاملات و حقوق مردم.

۳: پالیسی، تدبیر.

۴: پالیسی، دیپلوماسی، اصول جهان داری و اصول حکمرانی^(۵).

واژه سیاست مقتضی حرکت و تداخل است: در ماده سیاست حرکت و حلول نهفته است لهذا شخص سیاسی یک متحرک معقول می باشد و با اعمال و اخلاق اصلاحی خود در جامعه حلول و تداخل می نماید تا اعمال مردم را اصلاح کند، علامه علق مینگارد: در اصل لفظ سیاست تداخل و تکرار مقصود است ازین جهت این ماده مرکب از دو سین و یک حرف مد می باشد و ازین

^۱: ابراهیم المصطفی، معجم الوسیط ص ۴۶۲.

^۲: حسن عمید، فرهنگ عمید ص ۷۶۸.

^۳: احمد - مسند ج ۳ ص ۲۷۶.

^۴: عبدالحی الکنوی، حاشیه شرح الوقایه ص ۲۸۲.

^۵: وحید الزمان، قاموس الوحید ص ۸۲۲.

قیل ماده سوس است که عبارت از کرمی است که در داخل چوب حرکت میکند و از جمله حروف آن وسوس می باشد که آنرا شیطان در داخل بدن انسان به راه میاندازد و در حرکت میافتد^(۱).

شخص سیاسی به کسی گفته میشود که در داخل جامعه اخلاقاً و عملاً تداخل می نماید یعنی شخص سیاسی بنا با داشتن اخلاق و کردار مؤثر خود پیوسته متحرک می باشد و در قلبهای مسلمانان جای دارد. خلاصه اینکه حرکت و حلول برای سیاست و شخص سیاسی لازم و ضروری است.

همچنان علامه وحید الزمان مینگارد: شخص سیاسی شخص مدبر، منتظم و سیاست دان می باشد.

از تشریحی که اهل لغت در رابطه به ماده سیاست نموده اند چنین برمیآید که اتخاذ تدابیر بخاطر اصلاح یک چیز را سیاست گویند، اصلاح و تدبیر به چند نوع تقسیم گردیده اند:

۱: اصلاح نفس.

۲: اصلاح خانواده.

۳: اصلاح جامعه یا مملکت.

به اساس همین معنای لغوی سیاست بخاطر پیشبرد امور حکومت به کثرت استعمال میشود و مناسبت آن واضح است، زیرا هدف از حکومت نیز اصلاح امور رعیت بوده و بخاطر اصلاح حالات مردم اختیار نمودن تدابیر لازم است.

^۱: علی شلق، العقل السياسي فی الاسلام ص ۱۳.

تعریف سیاست از دید علمای مشهور:

سیاست از دیدگاه های علمای دین مفاهیم متعددی داشته که مفاد همه آن اصلاح می باشد، به طور مثال: امام غزالی رحمه الله در تعریف سیاست مینگارد: سیاست اصلاح نمودن بندگان الله و رهنمایی شان به سوی راه که در دنیا و آخرت ایشان را نجات میدهد^(۱).

۲: امام راغب اصفهانی چنین میفرماید: آباد ساختن زمین، تطبیق احکام الهی و نشر اخلاق خوب می باشد^(۲).

۳: علامه ابو حفص عمر نسفی چنین مینگارد: نظارت بر کارها و اصلاح آن با همچو تدبیری که در جای نرمی نرمی و در جای سختی سختی استعمال نمودن را گویند^(۳).

۴: علامه ابن خلدون میگوید: کفالت نمودن ضروریات مردم و جانشینی الله تعالی در میان بندگان به خاطر تنفیذ احکام او تعالی در میان بندگان را گویند^(۴).

۵: ابو الوفاء ابن عقیل بغدادی می نویسد: سیاست نظام تدبیری است که توسط آن مردم به اصلاح و مصلحت نزدیک گردیده و از فساد دور میشوند اگر چه آن امر از جانب پیغمبر خدا و قرآن کریم نباشد^(۵) ولی با قرآن و سنت تضاد ندارد.

^۱: غزالی، احیاء علوم دین ج ۱ ص ۱۳.

^۲: اصفهانی، امام راغب - الذریعة الی مکارم الشریعة ص ۲۶.

^۳: نسفی، عمر، ابو الحفص، طلبه الطلبة ص ۳۰۳.

^۴: ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون ص ۱۱۳.

^۵: ابو الوفاء بن عقیل، الطرق الحکمیة ص ۱۳.

۶: ابن اثیر جزری، بدر الدین عینی حنفی، ملا علی قاری حنفی، امام نووی، ابن عابدین شامی در تعریف سیاست مینگارند: اصلاح نمودن چیزی را سیاست گویند^(۱).

۷: علامه ابن نجیم مصری حنفی مینویسد: قانون وضع شده برای حفظ و مراقبت آداب، مصالح و انتظام مالها را سیاست گویند.

۸: علامه ابو البقاء حنفی متوفی (۱۰۹۴) مینگارد: سیاست عبارت است از اصلاح نمودن مردم و رهنمایی شان به راه نجات بخش در دنیا و آخرت^(۲).

۹: شاه ولی الله دهلوی در تعریف سیاست چنین گفته است: فن و هنری که چگونگی و کیفیت رابطه بین مردم یک شهر را مورد جستجو قرار میدهد سیاست گفته میشود^(۳).

۱۰: محمد علی بن علی الفاروقی التهانوی مینویسد: سیاست عبارت از اصلاح نمودن مردم توسط ارشاد آنان به راه نجات در دنیا و آخرت است^(۴).

سیاست از نظر علمای متأخرین: علمای متأخرین در مورد تعریف سیاست عبارات مختلف را ارایه کرده اند که هر قول آنان را واضح نقل میکنیم.

۱: عبدالوهاب خلاف متوفی سال (۱۹۵۶) مینگارد: سیاست عبارت از اداره نمودن امور اسلامی چنانکه فایده و مصلحت به دست آمده و نابسامانی ها و ضررها دور گردد در صورتیکه از حدود شریعت اسلامی و قواعد کلی آن بدور نبوده اگر چه مطابق افکار و اقوال علمای مجتهدین نباشد^(۵).

^۱: جزری، ابن الاثیر، النهایه ج ۲ ص ۴۲، عینی، شرح البغدادی ج ۱۶ ص ۴۳.

^۲: ابو البقاء - کلیات ابو البقاء ص ۲۰۸.

^۳: دهلوی، شاه ولی الله - حجة الله البالغة ج ۲ ص ۴۴.

^۴: تهانوی، فاروقی محمد علی بن علی - کشف، اصطلاحات الفنون ج ۱ ص ۶۶۴.

^۵: خلاف، عبدالوهاب - السياسة الشرعية ص ۲۰.

۲: فتحی الدیرینی مینگارد: سیاست عبارت از پذیرفتن مسؤولیت جهت اصلاح کاری یعنی احکام، ضوابط و قوانینی که توسط آن امور دستوری، مالی، شهرداری، امنیتی و دیگر شؤون داخلی و خارجی یک کشور به درستی پیش برود سیاست گفته میشود^(۱).

۳: عبدالرحمن تاج می نویسد: سیاست عبارت از احکامی است که منافع دولت را تنظیم می نماید و تدابیر امور امت را به عهده داشته می باشد و با روح شریعت و اصول کلی آن سازگار می باشد و اهداف اجتماعی آن را تحقق می بخشد هرچند که در رابطه به آن دلیل تفصیلی از کتاب الله و سنت رسول الله صلی الله علیه وسلم موجود نباشد^(۲).

تعریف راجح:

سیاست مجموعه از اوامر و اجزائی است که از یک شخص مسؤل صادر شود که از خلال آن اوامر احکام شریعت اسلامی تطبیق گردد و این اجزآت در مواضعی صورت میگیرد که از جانب شریعت نص صریح موجود نباشد و این اجزآت متعلق به محکومین بوده و به اساس شروط معتبر می باشد.

نشآت فکر سیاسی و ترقی آن: درین فصل نشآت فکر سیاسی را به طور خلاصه مورد بحث قرار میدهیم و مراحل تاریخی آن را نیز ذکر آور میشویم زیرا یاد آوری از آن اثر بزرگی بر حقوق و آزادی ها به طور عموم و بر سیاست به طور خاص دارد، به اعتبار اینکه طبیعت فکر سیاسی اثر مستقیم در مورد تحدید حقوق و حریات اشخاص میگردد بناء این فصل را به پنج مبحث تقسیم کرده ایم:

^۱: فتحی الدیرینی، خصائص التشریح الاسلامی ص ۱۹۳.

^۲: تاج، عبدالرحمن - السیاسة الشرعية ص ۱۰.

۱- مبحث اول: فکر سیاسی در فرهنگ شرق قدیم (مصر، عراق، هند و چین).

۲- مبحث دوم: فکر سیاسی در فرهنگ غربی قدیم از (یونان و روم).

۳- مبحث سوم: فکر سیاسی در عصرهای میانه.

۴- مبحث چهارم: فکر سیاسی اسلامی.

۵- مبحث پنجم: فکر سیاسی در عصر پیشرفت و اوایل عصر جدید.

مبحث اول: فکر سیاسی در فرهنگ شرق قدیم:

بشریت با پیشرفت فرهنگی شرقی آشنا بوده که ریشه های آن در اعماق تاریخ فرو رفته و هیچ کس از آن منکر شده نمیتواند اکثرأ کشورهای شرقی میدان پیشرفت این مسابقه بوده مانند عراق فارس، هند و چین که پیشرفت فرهنگی در آنها نخست به وجود آمده و ساکن آنها در موارد مختلف ترقی نموده که اثر بزرگ خود را در ترقی فرهنگ غرب بجا گذاشته است، این حقیقت را خود اروپایی ها پذیرفته و بدان اعتراف دارند.

آنها میگویند: ناچار باید بگوییم که پیشرفت فرهنگی غرب نتیجه اثر گذاری فرهنگ شرق و کشورهای مترقی مثل مصر و آسیا بوده که در موارد فن، حرفه، آداب، ساینس و ادیان شناسی دسترسی کامل داشتند^(۱) مگر پیشرفت فرهنگی شرقی با وجود اینکه برای بشریت میراث فرهنگی بزرگی را به بار آورده است نتوانسته تا فکر سیاسی و یا فلسفه سیاسی نظامی را به میان آورد نظر به حالت اجتماعی که داشت چون در آن مناطق نظام خانواده، دین و دولت با هم تداخل داشتند پس نتوانست تا بین فکر سیاسی، دین، اخلاق، فلسفه و

^۱ :Maxey, c, c political, philosophies, Revised fisted, Eds. New York, The Macmillan company. ۱۹۵۶, p.۷.

اقتصاد جدایی بی‌آورد زیرا آنان در اثر دین به تقلیدها و اعتقادات دینی اعتماد زیاد داشتند^(۱).

پس تداخلی که در بین (دولت، دین و خانواده) وجود داشت و عدم واضح بودن سبب شد که افراد احساس کنند که آنان درین چیز سه گانه که اختیار مطلق آنرا پادشاه دارد محو و نابود گردیده و آنان هیچ گونه حق مناقشه را ندارند و باید به طور مطلق به فرامین آن گردن بنهند، زیرا در نظر آنان پادشاه یک شخص مقدس بوده که حق الاهییت و یا نائب اله را داشته و اطاعت از فرامین آن واجب می باشد، پس مصدر قدرت پادشاه بوده نه ملت و تمام قوانین برای آنها قابل قدر و مقدس بود که هیچگونه دلیل گویی و مناقشه در آن راه نداشت و ایشان به طور مطلق از آن پیروی میکردند، پس افراد از آزادی های بیان محروم بودند، این حالت در تمام کشورهای شرقی قدیم منتشر بود، بناء باید برین افکار به طور خلص روشنی انداخت تا ببینیم که حقوق و آزادی افراد چگونه تحدید گردیده بود.

اول - مصر: محیط سیاسی در مصر طوری بود که مردم به اوامر پادشاه اطاعت مطلق داشتند چون ایشان به این عقیده و باور بودند که پادشاه در حقیقت خداست و او حق دارد تا هرگونه احکام و تشریعات را وضع کند و او فرد درجه اول در قوه های سه گانه کشور می باشد مثل قوه قضائیه، تقنینیه و تنفیذیه، قدرت فرعون مصدر اول و نخست در وضع قوانین مصری پنداشته میشد چون آنها به این باور بودند که فرعون اله بوده و اطاعت او واجب است، عقیده که فرعون آنرا واضحاً به ملت خویش اعلان کرده بود و قرآن کریم نیز

^۱ : Gettelss's History of Political Thought. ۳nd by Novello. co. London.

این حقیقت را برای ما خاطر نشان ساخته است پس در مصر قدیم پادشاه در حقیقت نظر به باور ملت اله و صاحب تشریح است.

دوم - عراق: زندگی مردم در عراق قدیم با زندگی مصریهای قدیم فرق بزرگی نداشت آنها بر این عقیده و باور بودند که حاکم و نظام وی مقدس و قابل قدر بوده که رابطه قوی با الاهیت دارد^(۱) و مسؤلیت مردم خدمت و پاسداری نظام حاکم می باشد و بس، به نظر ایشان آنها باید از املاک و سرزمین حکومت پاسداری نموده و همیشه در خدمت آن قرار گیرند، با وجود این عقیده و باور در بین مردم عراق قدیم آنها به درجه خدا دانستن پادشاهان شان نرسیده بودند برخلاف مصری های که ایشان پادشاه را حق الاهیت و خدا بودن را میدادند^(۲).

ولی از نگاه سیاست و اداره و احترام به فرامین پادشاه همانند مصری ها به فرامین حاکم قداست قایل بودند و به پادشاهان شان حق تشریح و قضاء را میدادند^(۳).

سوم - در هند: نویسندگان در مورد فکر سیاسی در هند اختلاف نظر دارند که ایشان به دو دسته تقسیم شده اند. دسته اول: به این عقیده و باور اند که هند نیز مانند دیگر ممالک شرقی قدیم به قداست تمام قواعد و قوانین اجتماعی و سیاسی حکومت باور داشته و بدین عقیده بودند که تمام این قوانین از قوای الاهی سرچشمه میگیرند.

^۱: العراق فی التاريخ، مجموعة من الأساتذة - دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد سنة ۱۹۸۳ م صفحه ۱۸۳.

^۲: العراق فی التاريخ - مأخذ گذشته.

^۳: لیونارد وولی، العراق مهد الحضارة، مكتبة المثنی، بغداد سنة ۱۹۴۸ صفحه ۵۷.

این نظر مربوط به آن میشود که مردم هند به تأثیر گذاری عقاید دینی در سیر حوادث در جهان ایمان و باور داشتند^(۱) بناء به نظر این عده نویسندگان هند نیز به قداست احکام دولت قایل بودند که بدون چون و چرا قابل تنفیذ بود. دستۀ دوم نویسندگان به این باورند که دین و عقاید مذهبی هیچ اثری در زندگی سیاسی در هند نداشت.

جیتلز میگوید: در هند دین بر زندگی سیاسی هیچ سیطره نداشت برعکس قوانین سیاسی کشورهای شرقی بناء در هند عقاید دینی و اثر مردان مذهبی از دولت جدا بود و هیچ رابطه با زندگی سیاسی نداشت ولی وظیفه مردان مذهبی فقط در توجیه و تهذیب اخلاق خلاصه میشد^(۲).

ولی نظر نویسنده بر این است که شواهدی زیادی در دست است که مردم هند به الاهیت حاکم قایل بوده و فرامین وی را مقدس می‌شمارند زیرا قانون اساسی آنها مانو نام داشته که به عقیده آنها کتاب مانو یک کتاب مقدس و الاهی می باشد که از افکار براهما گرفته شده است. به نظر هندی ها براهما خدای بزرگ آنهاست.

بناء بر قوانین مانو افراد و مردم در هند به طبقات مختلف تقسیم گردیده اند که هر فرد از جایگاه خاصی در نظر حکومت برخوردار بودند و بر همین اساس نظام طبقات در هند به وجود آمده بود^(۳).

چهارم - در چین: چین نیز مانند دیگر کشورهای شرقی به قداست و الاهیت قوانین دولت قایل بودند که به نظر ایشان فرامین پادشاه از جانب خداوند بوده که بالای مردان مذهبی از آسمان پایین میگردد و پادشاهان مطابق

^۱: دکتر ثروت بدوی، اصول الفکر سیاسی ص ۳۵.

^۲: جیتلز p.۲b. cit, op

^۳: دکتر ثروت بدوی، اصول الفکر سیاسی ص ۳۵-۳۶.

فرامین خداوند در بین آنها حکم و فیصله میکنند ولی مردم چین کهانت و غیب گویی را از زندگی سیاسی برچیده و به آن عقیده نداشتند زیرا در بین آنها مردمان روشنفکری نفوذ کرده بودند که ایشان را به تهذیب اخلاق دعوت میکردند^(۱) ولی فرهنگ چینی ها از دیگر فرهنگ ها متأثر نگردیده و در ذات خود واحد بوده است.

بناء نویسندگان به زندگی سیاسی چینی ها ترکیز نموده و آنرا یگانه کشور شرقی میدانند که در آن فکر سیاسی به شکل حقیقی نشأت و پیشرفت نموده است که مردم چین به این باور بودند که پادشاه با آسمان رابطه قوی داشته ولی او شخص است که تصرفاتش قابل نقد و ارزیابی می باشد^(۲).

بناء چیزی که گذشت تمام آن معنی را میدهد که در کشورهای شرقی قدیم قانونی وجود نداشت که علاقه افراد را با دولت محکم بدارد و علاقه در بین آنها ایجاد نماید هدف همین قدر بود که قوانین کشورهای مذکور با وجود اینکه به قداست آن احترام داشتند علاقه افراد را با افراد دیگر اجتماع تنظیم مینمود ولی تمام حقوق را که افراد در جامعه از آن برخوردار هستند دربر نگرفته و نظام حاکم نتوانسته که جلو نظام طبقاتی را در کشور بگیرد.

بناء قوانین و دستورهای کشورهای شرقی قدیم ناقص بوده و نتوانسته است که تمام حقوق افراد را در مجتمع تأمین نماید.

باوجود آنکه احکام مذکور را جنبه الاهییت داده مگر افکار و عقاید آنها دروغ محض بوده است که توسط مردمان مذهبی ایشان ساخته شده و به آن جنبه قداست میدادند.

^۱: جیتلز p.۲b. cit, op

^۲: بدوی، دکتور ثروت، اصول الفکر السیاسی ص ۳۷.

همینطور فرامین دست ساخته بشر نمیتواند تمام ضروریات انسان ها را مرفوع گرداند چه متعلق به حقوق سیاسی باشد و یا اجتماعی، چه حقوق اقتصادی باشد، چه فرهنگی.

تنها نظامی که عدالت را در جهان گسترش و تأمین مینماید قانون اسلامی و قرآنی میباشد که توسط رب انسانها و پیدا کننده آنها وضع گردیده است. اگر قانون الهی به طور درست و حقیقی در بین مردم تطبیق گردد هیچ کس به هیچ مشکلی بر نمیخورد، امن و رفاهیت در جامعه استوار میگردد و نابسامانی ها رخت سفر می بندند.

مبحث دوم - فکر سیاسی در فرهنگ غرب قدیم:

قوانین و انظمه سیاسی در روم و یونان به شکل مسلسل ظهور و پیشرفت نموده بود که بعضی از نویسندگان و مفکرین آن افکار را سرچشمه و منبع قوانین سیاسی عصر حاضر میدانند.

بناء این افکار را مورد بحث قرار میدهیم:

اول - یونان: در هیچ کشوری قوانین و افکار سیاسی مانند یونان پیشرفت نکرده بود و به خصوص فکر فلسفی سیاسی یونانی که در آینده مفکرین قوانین خویش را بر اساس آن افکار بنا نهادند بناء افکار سیاسی معاصر از افکار سیاسی یونان سرچشمه میگیرند، حتی قوانین که خادم دیموکراسی می باشد بناء بر قول عدّه از مفکرین منبع و منشأ قوانین سیاسی کشور یونان قدیم می باشد زیرا علم سیاست به زبان فلسفه دانان و مردان سیاسی آنها ظهور کرده است و گفته میتوانیم که یونانی ها اساس گذاران علم سیاست اند.

تاریخ شروع علم سیاست در یونان قرن پنجم قبل از میلاد می باشد و آن زمانی است که جنگ شدید میان روم و فارسی ها درگرفته بود که در نتیجه روم از آن جنگ کامیاب به در آمد و در بین ایشان دو جنگ بزرگی به نام ماشوران

در سال ۴۹۰ قبل از میلاد و جنگ سالامس در سال ۴۸۰ قبل از میلاد رخ داد که با وجود غلبهٔ اسباب جنگی روم حایز غلبه قوانین سیاسی نیز گردیده بود چنانکه یکتن از اشخاص به نام اسخیلوس که در هر دو جنگ اشتراک کرده بود میگوید: مفهوم جنگ در آن زمان جنگ بین قوانین آزادی بخش هیلینی و نظام غلامی فارسی بود^(۱).

شکل و ساختار طبیعی و اجتماعی مناطق یونان تأثیر بزرگی در شکل شهرهای سیاسی آن کشور داشت، مناطق کوهستانی آن سبب گردیده بود که شهرهای مختلفی با تعداد معین نفوس به وجود بیاید که تعداد آن از سیصد هزار شخص (۳۰۰۰۰۰) اضافه نگردد و هر شهر در قوانین و احکام از شهر دیگر مستقل شمرده میشد بناء بر تقالید و رسم و رواج های ساکنین که در آن شهرها سکونت اختیار کرده بودند طبق همان تقالید حاکم شهر فیصله و حکم مینمود پس فرد یونانی همیشه کوشش میکرد تا در داخل شهر آزاد زندگی کند و با کسانی که با وی هم فکر و هم نظر اند آزادانه نشست و برخاست داشته باشد^(۲) بنا بر اهمیت سیاسی شهرهای روم به درجهٔ شهرت بزرگی رسیده بودند که از آن جمله دو شهر (اثینا و اسپرطه) شهرت بی نظیری در نظم و قوانین دیموکراسی و استقراتی را کسب نموده که در نتیجهٔ رویا روی های فکری در بین هر دو شهر اوج گرفته که در اثر آن فلسفه های سیاسی بزرگی به دست افلاطون و شاگردش ارسطو در یونان ایجاد گردید^(۳).

با وجود اینکه شهر اثینای یونان با نظام دیموکراسی اش شهرت یافته بود مگر هنگام که در مورد آن غور و تحقیق نماییم دیموکراسی آن دیموکراسی

۱: أباطة، دكتور دسوقی والغنام، دكتور عبدالعزیز، دار النجاج للطباعة بیروت سنة ۱۹۷۳ م.

۲: بدوی، دكتور ثروت - اصول الفكر السياسي ص ۴۲.

۳: محمد عبدالمعیطی علی، دكتور - الفكر السياسي الغربي ص ۲۲.

حقیقی نبود بلکه دیموکراسی بالقوه بود که اختیار و سلطه را در دست گروهی میداد که بنام باشندگان آزاد یاد میگردیدند اگرچه گروهی دیگری را از حقوق دیموکراسی محروم میداشتند که قبل از باشندگان آزاد هیچ ارزش نداشتند که این کار اصل و بنیاد دیموکراسی معاصر می باشد^(۱) زیرا یونانی ها دیموکراسی شان فقط قایم نمودن علاقه بین فرد و اجتماع بود نه تأمین روابط بین دولت و رعیت^(۲) زیرا اختیارات تمام فعالیت ها ی بزرگ سیاسی یونان متعلق به خوب جلوه دادن آزادی و دیموکراسی بوده است^(۳).

در حقیقت یونانی ها سیاست را به هر دو صورت در زندگی پیاده ساختند چه به شکل نمونه یی و چه به شکل واقعی و در هر دو صورت کوشش کردند تا رسم الخط دولت خوشبخت را ترسیم نمایند که این فکر در آراء و نظریات دو شخص بزرگ یونان افلاطون و ارسطو به ملاحظه رسیده است این دو برای ترقی دیموکراسی گام های مؤثری برداشته اند و آثاری که از آنها به جا مانده مورد استفاده نویسندگان تا امروز قرار گرفته است.

بعد از وفات ارسطو در سال ۳۲۲ قبل از میلاد هیچ مذهب سیاسی قابل ملاحظه در یونان ظهور نکرد به جز از آنکه به دست رواقین فلسفه جهانی شدن و مبادی عدالت طبیعی و دوستی و کمک و برادری نشأت کرد^(۴).

دوم - روم:

تقریباً تمام پژوهشگران به این باور اند که امپراطوری رومی هیچ گامی مؤثری در راه نشر و پیشبرد فلسفه سیاسی نبرداشته است، کوشش های آنان فقط و فقط در نشر و توضیح فلسفه یونانی منحصر گردیده و بس.

^۱: بدوی، دکتور بدوی-النظم السياسیه ص ۱۱۳.

^۲: جیتلز، P۷۳، CIT، OP

^۳: بدوی، دکتور ثروت - اصول الفكر السياسی ص ۵۶.

^۴: الموسوعه العربیه المیسره ص ۸۸۲.

ولی عظمت و بزرگی روم در به دست آوردن کامیابی های عسکری و نظامهای سیاسی و قواعد قانونی بوده که اثر بزرگ خود را در تطور فکر سیاسی تا زمان زیاد به جا گذاشته است^(۱).

مگر بعضی از پژوهشگران میگویند که باید سیاست به میراث مانده روم را مورد ارزیابی قرار بدهیم آنها میگویند: ذخیره فکر سیاسی را که روم به جهان تقدیم کرده است حد و حدود ندارد و حالا وقت آن فرا رسیده تا در مورد آن افکار تقلیدی نظر ثانی نماییم^(۲).

به دلیل آنکه امپراطوری رومی گسترش پیدا کرده بود و ممالک گوناگونی را در شرق و غرب تصرف کرده بود و بسبب مشکلات زیادی که با آن مواجه گردیده بود و کوشش و تلاش که برای حل مشکلات میکرد سبب شد تا از قوانین وضع شده یونان استفاده کند که این کار در قانون اساسات رومی به خوبی به مشاهده می رسد.

قانونی که نقش مهمی را در پیشرفت فرهنگ روم بازی کرده است

رومی ها از قیاس و تأمل خود داری کردند ولی قوانین واقعی را که امپراطوری شان به آن ضرورت داشت وضع کردند چنانکه وسعت امپراطوری رومی تقاضا مینمود تا چگونگی روابط بین اقوام و مردم داخلی که زیر سلطه آن زندگی میکردند توضیح گردد بنا بران قانونی وضع گردید که بنام قانون اقوام و ملت ها مسمی گردید که در آن روابط اقوام و ملت ها با همدیگر توضیح گردیده بود چنانکه روابط و علاقات افراد رومی با دیگر افراد و دولت موازنه

^۱: دکتر عبدالعظیمی محمد، الفکر السياسي الغربي ص ۸۹.

^۲: دکتر غانم محمد - الفکر السياسي القديم ص ۱۸۳.

ایجاد کنند پس آنها از حقوق فرد چشم پوشی نکردند چنانکه یونانی ها کردند و همچنان نقش دولت را نیز نادیده نگرفتند قسمی که ابی قوری ها انجام دادند بلکه در بین فرد و دولت فرق قایل شدند و هر که را از حقوق خاص و مشخص برخوردار ساختند.

دولت از نظر رومی ها مثل شخصی قانونی بوده که در ضمن حدود معلوم قابل قدر و واجب الاطاعت می باشد و باشندگان سرزمین کسانی اند که از اعتداء و ظلم دیگران باید حمایت گردد زیرا حمایت حقوق افراد هدف اساسی ایجاد دولت است.

بناء دولت در نزد رومی ها مصدر تمام حقوق قانونی و قوت بزرگ ملت شمرده میشد و امپراطور این اختیار را از راه توکیل به دست آورده است پس امپراطور نماینده و وکیل مردم بوده که او مسؤولیت تمام تصرفات را در نزد مردم دارد بنا برین اراده امپراطور اراده مردم بوده زیرا مردم وی را وکیل خویش تعیین نموده اند و اوامر او قانونی بوده و افراد دولت در حقوق سیاسی با هم مساوی اند^(۱) قانون رومی نظریه دیموکراسی را ترقی داده و بر این قایل بوده که حاکم نماینده ملت است و این نظریه را مفکر بزرگ آنها شیشرون اظهار داشته که خلاصه افکار آن را مفکر بزرگ دیگری به نام البین چنین بیان کرده است: اراده امپراطور اراده ملت است و قانون از وی حمایت میکند زیرا ملت اراده خود را به وی تفویض کرده است^(۲) قانون و حاکم مرادف و تمثیل کننده یکدیگر اند، حاکم قانون گویاست و قانون حاکم خاموش^(۳) ولی با وجود آنکه امپراطوری رومی میخواست تا مرکز فرد و دولت را مشخص نماید و همه را

^۱: دکتر بطرس نمالی، المدخل فی علم السیاسیه ص ۱۸.

^۲: Sabin, op, cit , p: ۱۷۰.

^۳: دکتر، حسن شحاته سعفان، أساطین الفكر السیاسی ص ۹۷.

تحت یک حکم و اتحاد ملی قرار بدهد ولی به سبب اتساع و فراخ بودن سرزمین رومی ها نتوانستند بین اقوام مختلف وحدت ایجاد نمایند و علاقه آنها را با دولت محکم بدارند و احکام امپراطوری را به شکل درست بالای شان تطبیق نماید بناء از نظریه دیموکراسی به طرف نظریه دیکتاتوری حرکت کردند تا بتوانند حکم امپراطور را بر اقوام مختلف تطبیق نمایند و این چیزی بود که برعکس یونانی ها انجام دادند زیرا یونانی ها تمام مساعی خود را به خاطر ایجاد وحدت در بین اقوام به کار بردند ولی نتوانستند در بین افراد وحدت ایجاد کنند و رومی ها وحدت ایجاد کردند مگر بدون دیموکراسی^(۱).

مبحث سوم - فکر سیاسی در عصور وسطی

زندگی سیاسی در اروپا در عصور وسطی (قرن ۵ میلادی الی قرن ۱۵ میلادی) به وجود دو علت متأثر گردید:

۱- مبادی دین مسیحی بعد از یکجا شدن با فلسفه رومی.

۲- افکار سیاسی بربری ها تیوتنک (Teu Tonic) و جنگ جویانی که

نظام سیاسی امپراطور رومی را از پا در آورد.

بنابر وجود این دو سبب دو پدیده بزرگی درین زمان ظهور کرد که قبلاً

وجود نداشت که عبارت اند از:

۱- به اوج رسیدن کشمکش بین امپراطوری و کلیسا در مورد اختصاصات

هر دو جانب.

۲- قیام نظام اقطاعی به شکل بزرگ و سبب شدن آن به قیام تدریجی

نظام طبقاتی.

^۱: ریموند، کار فیلد کیتیل - العلوم السیاسه ص ۱۲۶.

بنابراین این دو پدیده را مورد بحث قرار میدهیم تا بدانیم که چه حقوق را
برای افراد و آزادی های ایشان مهیا ساخته بود:

بخش اول - کشمکش بین کلیسا و امپراطور:

در ابتداء دین مسیحیت به قواعد و افکار سیاسی اهتمام نداشت وظیفه خود را صرف در امور دینی منحصر ساخته بود.

این کار در قرن پنجم میلادی به شکل بزرگ نمایان گردیده بود جدایی مطلق را بین کلیسا و دولت ایجاد کرده بود یعنی سلطه دینی و سلطه وقت، در مورد این پدیده گفته های از مسیح علیه السلام نقل گردیده که چنین گفته است: کارهای قیصر را به قیصر بسپارید و کارهای خداوند را به خود خداوند^(۱). یعنی دین در امور سیاسی و دولت داری مداخلت کرده نمیتواند.

مردان مذهبی در اوایل به جدایی دین از دولت اکتفا نکرده بلکه بر قانونی بودن دولت و اطاعت از اوامر آن تأکید ورزیده اند، این فکر در خطاب پاپ بولس به نظر میرسد که وی مردم روم را خطاب کرده و گفت: باید هر فرد به اوامر زمامداران گردن نهد زیرا اوامر آنها از جانب الله است^(۲) و ازین هم فراتر رفتند و گفتند که اطاعت چیزی است که آنها خداوند بر مسیحیان فرض گردانیده است^(۳) از اوامر حاکم اطاعت مطلق بدون چون و چرا نمایند برابر است که متضمن آزادی باشد و یا خیر مگر در حالت که حاکم بر امری فرمان بدهد که مخالف قوانین الهی باشد درین حالت اطاعت از آن واجب نیست.

حواری ها اجازه دادند که نباید از حکومت در حالتی اطاعت گردد که در شوون کلیسا مداخلت کند^(۴) زیرا حکومت وسیله تنفیذ اوامر خداوند در روی زمین است و هنگامیکه از دایره تنفیذ قوانین برآمد و بر کلیسا اعتراض نمود

^۱: انجیل متی - کتاب مقدس اصحاح ع- ۲۲ (۲۱).

^۲: کتاب مقدس - رساله بولس الی اهل روما - الاصحاح الثالث عشر (۱).

^۳: مأخذ گذشته.

^۴: جورج سباین، تطور الفكر السياسي ج ۲ ص ۲۰۳.

درین حالت اطاعت آن بر مسیحی ها لازم نیست چرا که هدف اصلی را فراموش کرده است.

مگر این اختلاف تا زمانی دیری باقی نماند هنگامیکه دین مسیحیت به شکل بزرگ انتشار یافت و سلطه و قدرت را به دست آورد مسیحی ها خواستند تا به سلطه پادشاهی راه یابند و زمام حکومت را نیز به دست گیرند، این کار سبب شد تا کشمکش بین پاپ و امپراطور (پادشاه) رخ بدهد که در نتیجه قدرت سیاسی و مذهبی در بین منقسم گردید و در نظر مردان مذهبی مسیحی ها مجبور نبودند به حقوق قیصر (پادشاه) اعتراف نمایند بلکه مسؤولیت و وظیفه وی ادای حقوق خداوند است و بس^(۱) به این شکل جدایی واضح بین دین و دولت ایجاد گردید.

بخش دوم - نظام اقطاع:

نظام اقطاع در اروپا در قرن نهم و دهم میلادی در اثر از بین رفتن و فرو پاشی امپراطوری رومی ظهور کرد، زیرا اختلافات سیاسی بعد از سقوط امپراطوری در سال (۴۶۷م) اوج گرفته که در نتیجه کشورهای تحت تصرف رومی ها به ایالات کوچک تقسیم گردید که از طرف پادشاهان متعدد در هر کشور بعد از تأیید امپراطور اداره میگردید ولی بعد از گذشت زمان آنها استقلال شان را اعلان نموده و از حکم امپراطور هیچ اطاعتی صورت نمیگرفت بناءً امپراطور صرف به طور سمبول باقی ماند که در حقیقت اختیار اقطاع (ایالات) جدا شده را نداشت^(۲).

^۱: جورج سباین - مأخذ گذشته ج ۲ ص ۲۶۷ و بطرس نمالی، المدخل فی علم السیاسه را بخوانید ص ۳۶.

^۲: بدوی - دکتور ثروت، اصول الفکر السیاسی ص ۱۰۹ و بطرس نمالی، المدخل فی علم السیاسه ص ۴۸ و دکتور عبدالحمید

متولی • الوجیز فی النظریات والآنظمة السیاسیه ص ۹۱.

در نتیجه اختلافات سیاسی و نبود دولت مرکزی روابط جدیدی در میان زمینداران کوچک و طبقه روشنفکران در جامعه اروپایی به وجود آمد که این روابط دارای دو جانب بود: جانب خصوصی و شخصی که درین حالت مالک زمین خود را در اختیار اقطاعی قرار میداد تا زندگی اش تأمین گردد.

و جانب اقتصادی که درین حالت مالک زمین از حقوق خود به نفع اقطاعی گذشت و دست بردار گردیده تا از وی حمایت نماید که این کار باعث رشد قوت دولتمردان گردید و حمایتگران زیادی از دهاقین که در حقیقت خود را برده میدانستند به دست آوردند و در مقابل این پدیده چیزی دیگری ظهور کرد که آن عبارت از ضعف و ناتوانی ملوک و مردان بزرگ دولتی بود که نتوانستند این قوت و شوکت خویش را حفاظت نمایند، آنها از حمایت بسیاری از اتباع و دوستان عاجز ماندند و از بسیاری ممتلكات دولت به نفع والی ها دست بردار شدند که در نتیجه والی ها مالکان زمین های زیادی گردیدند و حمایت بیشتر دهاقین را به دست آوردند و در زمامداری شان ظلم و ستم روا داشتند^(۱).

نظام اقطاعی در اروپا وحدت اجتماعی و سیاسی را نسبت به افراد به وجود آورده بود طوری که تمام روابط فرد را از دولت قطع کرده بود^(۲).

مبحث چهارم - فکر سیاسی اسلامی:

دین مبین اسلام برای بار اول در جزیره العرب ظهور نمود جایی که در آن اختلافات قومی و خانوادگی به اوج خود رسیده بود، روابط بین قبایل در جنگ و خون ریزی خلاصه میشد هر قبیله رسم و رواج خاص خود را داشت و در اثر آن وحدت اجتماعی خاص به همان قبیله را ایجاد نموده بودند خلاصه اینکه قبل از ظهور اسلام جزیره العرب نتوانسته بود نظام سیاسی موحد را به وجود بیاورد که

^۱: بطرس نمالی، المدخل فی علم السیاسه ص ۱۴۹، ۱۵۰.

^۲: بدوی - دکاتور ثروت، النظم السیاسیه ص ۸۷ - ۹۰.

تمام قبایل و مناطق را تحت یک حکم جمع نماید^(۱) با وجود تشکیل دولت های کوچک در شمال و جنوب و شام و یمن.

هنگامیکه دین مبین اسلام در جزیرهٔ العرب ظهور نمود و پیامبر گرامی اسلام به شرف نبوت و پیامبر خداوند برگزیده شد اولین وظیفهٔ او نشر دعوت اسلامی در بین مردم بود و هدف از آن توحید مردم و ایجاد وحدت عقیده و فکر اسلامی بود، خداوند متعال با نازل کردن آیت (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ)^(۲).

پیامبر را امر کرد تا دعوت اش را به طور آشکار در بین مردم پخش کند ولی چون قوت و سلطهٔ در روی زمین وجود نداشت تا از وی حمایت کند هیچ کس به دعوت وی جواب مثبت نداد حتی آنکه کاکایش ابو لهب به وی نفرین فرستاد، پیامبر صلی الله علیه وسلم در کوشش آن بود تا حمایت خویشاوندان را به دست بیاورد، خداوند متعال می فرماید (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ)^(۳) یعنی و بیم بده نزدیکان را.

پیامبر صلی الله علیه وسلم بالای کوه صفا بلند شد و به آواز بلند نزدیکان و خویشاوندان را صدا زد همه که گرد هم آمدند فرمود من شما را از آتش دوزخ بیم میدهم (مسلمان شوید تا نجات بیابید) مگر هیچ کسی از ایشان دعوت وی را نپذیرفت بالاخره مجبور گردید تا با قبایل وارده از مدینه و دیگر شهرها برای ادای حج ملاقات نماید و ایشان را به دین اسلام دعوت نماید همان بود که بیعت عقبه اول صورت گرفت به تعقیب آن بیعت عقبه دوم صورت گرفت که برخی از پژوهشگران آن را تهداب اساسی دولت اسلامی میدانند^(۴).

۱: دکتر فاضل زکی محمد - الفكر السياسي العربي الاسلامی بین ماضیه وحاضره ص ۶۷.

۲: الحجر، آیت ۹۴.

۳: الشعراء، آیت ۲۱۴.

۴: دکتر، صبحی الصالح - النظم الاسلامیه ص ۲۵۰.

بعد از بیعت عقبه دوم هجرت به مدینه صورت گرفت که در اثر آن دعوت اسلامی منتشر گردید و دولت اسلامی در آنجا تشکیل گردید که تأثیر مهمی در زندگی اجتماعی و فکری مردم وارد کرد.

بعد از تشکیل دولت اسلامی در مدینه توسط پیامبر گرامی اسلام اولین کاری که انجام گرفت نوشتن معاهده بود که به نظر بعضی ها اولین قانون نوشته شده در تاریخ بشریت بوده، زیرا قانون مذکور وحدت را متحقق گردانیده و ایشان را زیر سلطه واحد دولت مرکزی قرار داد، برای حاکم حقوق و مسؤلیت های خاصی را در نظر گرفته و برای افراد و اتباع دولت حقوق مشخص را روا داشته و قانون مورد احترام و قابل تنفیذ برای همه پنداشته میشد بنابراین نظام سیاسی اسلامی به طور درست تهداب گذاری گردید^(۱).

این نوع نظام در ذات خود بی نظیر و از استقلال کامل برخوردار بود هیچ نوع تأثیری را از قوانین ملل سابقه نپذیرفته بلکه قانون منفردی بود که از جانب خداوند جهانیان اساس گذاری گردیده بود که در اثر آن ارتباط قوی بین افراد و خداوند متعال ایجاد گردید به این طور قوانین اسلامی متضمن سعادت دنیا و آخرت گردیده و دین و دولت را با هم یکجا ساخت.

پس دین اسلام هم سیاست است و هم مذهب هیچ نوع جدایی را قبول ندارد.

پیامبر گرامی اسلام بعد از تأسیس دولت اسلامی در مدینه خود هم حاکم بود و هم مسؤل رسانیدن وحی الهی به مردم، تمام امورات داخلی و خارجی مدینه را کنترل میکرد، گاهی اعلان جنگ میکرد و گاهی به نوشتن معاهدات اقدام مینمود و گاهی کنفرانس ها را دایر میکرد و گاهی نمایندگان دولت

^۱: دکتر منیر حمید البیاتی - الصیحة النبویة مبادرة رائدة للدستور المدون موناوگراف است که در مجله فاکولته ادبیات نشر گردیده و شماره مسلسل آن ۵ است ص ۵۰۸.

اسلامی را به جاهای دیگر میفرست و گاهی در بین مردم قضاوت و فیصله میگرد علاوه بر اینکه او یک پیغمبر و رسول خداوند بود^(۱).

مبحث پنجم - فکر سیاسی اروپایی در عصر ترقی و اوایل عصر حدیث (جدید):

قسمیکه قبلا اشاره کردیم در اروپا دین و مذهب در امور دولت هیچ مداخلت نمیکرد و دین از سیاست جدا بود ولی هنگامیکه امپراطوری رومی ضعیف گردید و مملکت به قطعات کوچک تقسیم گردید و دیانت مسیحی به اوج قدرت رسید درین جا کشمکش بین دولتمردان و مردان مذهبی مسیحی پیدا شد حتی آنکه مسیحی ها آرزوی آنرا کردند تا به مسند قدرت دولت بنشینند و اوامر صادر کنند ولی امپراطور مانع این کار آنها از میان برداشتند و مردم را ملزم به پیروی از قوانین دولت ساختند که این عصر را نویسندگان به نام عصر ترقی و نهضت نامیده اند.

در عصر نهضت و ترقی اروپایی ها از مسلمانان متأثر گردیده و به کشور اسپانیه (اندلس) سفرهای داشتند و از علوم اسلامی چیزهای زیادی را آموختند آنها کتب ابن سینا، ابن رشد، رازی و خوارزمی را به زبان لاتینی ترجمه نموده و از آن استفاده کردند.

درین عصر تجارت در اروپا نیز رشد کرد که با شرق اسلامی بعد از جنگ های صلیبی در قرن یازدهم روابط تجارتي رشد کرد زیرا موقعیت آن بالای بحر متوسط بوده و اموال تجارتي شان را به کشورهای عربی، هند و چین منتقل ساختند^(۲).

^۱: دکتر، منیر احمد البیاتی - الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي ص ۵۶.

^۲: دکتر محمد صالح، تاریخ اروپا فی عصر نهضت ص ۷۳.

فصل دوم

ویژه گی های نظام الهی

نظام مقدس اسلام که قانون و دستور فرستاده شده از جانب الله جل جلاله است دارای خصوصیات و امتیازاتی است که آن را از نظامهای دنیوی دیگر که نتیجه ذهن محدود انسان است علیحده و جدا میسازد.

این نظام دارای خصوصیات ذیل است:

۱: نظام ربانی است:

مصدر نظام اسلامی وحی الله تعالی بوده که الله جل جلاله آن را بر پیغمبر خویش وحی نموده است، این وحی لفظی و معنوی میباشد که عبارت از قرآن کریم است و یا فقط معنوی میباشد که عبارت از سنت نبوی است به همین اساس میتوان گفت که نظام اسلامی از نظامهای وضعی که مصدر آنها انسان می باشد ممتاز و جداگانه است.

نصوص قرآنی به این دلالت میکند:

۱: الله جل جلاله فرموده است (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) (سوره القدر، ۱).

ترجمه: به تحقیق ما فرو فرستادیم قرآن را در شب قدر.

۲: (وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ) (سوره الحجر، ۸۷).

ترجمه: و به درستی که دادیم ترا هفت آیت از آنچه در نماز مکرر خوانده

میشود و دادیم ترا قرآن بزرگ.

۳: (وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ) (سوره النحل، ۶).

ترجمه: و به درستی که به رسانیده (داده) میشود قرآن از نزد (الله) با حکمت دانا.

این که اسلام نظام ربانی است پس از هر نوع نقص و کوتاهی پاک و منزّه است زیرا واضع و خالق نظام اسلامی ذات کامل مطلق است و تأثیر کمال موجب اینست که نظام وی نیز کامل می باشد برعکس نظامهای وضعی که نتیجهٔ ذهن ناقص انسان قاصر است، پس از نقص هوی و جهل و ظلم خالی نیست، زیرا این صفات لازمی انسان بوده که از وی جدا نمی شود^(۱).

۲- نظام اسلامی نظام عقیدوی است:

خصوصیت دوم نظام اسلامی اینست که اسلام یک نظام عقیدوی است که بر دل‌های مردم حکومت میکند و به آن بسیار احترام دارد و با وجودی که یک مسلمان قادر به گناه بوده و از پادشاه یا قاضی یا پولیس نیز خوف و هراس ندارد، اما عقیده و ایمان وی از ارتکاب گناه و جرم جلوگیری میکند، برعکس نظامهای وضعی که به دست انسان ساخته شده بدون قوت مادی قانون خویش را نمی تواند عملی نماید.

برای تنفیذ قانون اسلامی تنها عقیده به حیث ضامن اجرایی و تنفیذی کفایت میکند.

بهترین مثال درین موضوع شراب نوشی است که قبل از اسلام به اندازه یی مروج بود که در هر خانه ذخیره های شراب وجود داشت و در هر خانه شراب نوشی عام گردیده بود و هر خانه مانند می خانه بود، ولی بعد از قبول نمودن شریعت اسلامی که این حکم الله را شنیدند (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا

^۱: زیدان، عبدالکریم - اصول الدعوه ص ۴۶ - ۵۱.

الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (المائدة ۹۰).

ترجمه: ای مؤمنان! جز این نیست که شراب و قمار (نشانه های) بتان و تیره های (فال) پلید است از کردار شیطان است پس احتراز کنید از آن تا راستگار شوید.

پس عرب های که شراب را مانند آب مینوشیدند به محض شنیدن این آیت کریمه بدون تأخیر ذخیره های شراب را در کوچه ها ریختند، پیاله ها را شکستند و میخانه ها را ویران کردند؛ زیرا زور و قوت (فاجتنبوه) نسبت به قوه لشکر و پولیس اضافه و بیشتر بود.

حالا اگر در قرن بیست و یکم بینیم وقتی که امریکا امر ممانعت شراب را صادر کرد و جزای مخالفت از آن قانون را اعلان کرد و در میدان مطبوعات از نشر فراوان کار گرفت تا مردم این حکم را قبول کنند، امریکا به خاطر عملی نمودن این قانون همه وسایل ممکنه را به کار برد و برای این فرمان که دعوت اجتماعی را دایر نموده بود شصت و پنج میلیون دالر را مصرف نمود و به ارتباط ضرر صحتی شراب نه هزار میلیون پارچه های نشراتی را پخش نمود، بالآخره برای تنفیذ این فرمان ده میلیون دالر دیگر را نیز مصرف کرد که بعد ازین همه در سال ۱۹۳۰م شراب نوشی ممنوع و قانونا ناروا شمرده شد، علاوه بر شراب نوشی تولید، تصدیر، خرید و فروش آن نیز ممنوع اعلان گردید، اما نتیجه این شد که بعد از تنفیذ این فرمان الی سال ۱۹۳۳م به خاطر تنفیذ فرمان دو صد تن از زندگی محروم و قربانی این فرمان شدند، پنجصد هزار دیگر محبوس و به زندان فرستاده شدند، مخالفین فرمان چهار هزار میلیون دالر خساره را متحمل شدند و یک میلیارد دالر به طور مصادره از مردم گرفته شد، بالآخره در اواخر سال ۱۹۳۳م فرمان ممانعت شراب را لغو و شراب نوشی را بار دیگر جواز قرار

داد، پس معلوم گردید که اسلام یک نظام عقیدوی است که نه تنها بر مردم بلکه بر دلها و قلبهای مردم نیز حکومت میکند^(۱).

۳- نظام اسلامی تمام جوانب زندگی را دربر دارد:

خصوصیت سوم نظام اسلام اینست که شامل تمام امور زندگی و هرگونه سلوک انسان است، این صفت شمولیت صفت عالم، تام و کاملی است که هیچگونه تبعیض، تغییر و تخصیص را قبول ندارد هدف از شمولیت اسلام این است که هیچ شعبه زندگی انسان را بی بهره نگذاشته است مثلا:

اول: احکام خانوادگی مانند: نکاح، طلاق، میراث، نفقه که این احکام را در اصطلاح امروزی قانون احوال شخصی میگویند.

دوم: احکام معاملات مالی مانند: خرید، فروش، اجاره، رهن و غیره که آن را در اصطلاح جدید احکام معاملات یا قانون مدنی می نامند.

سوم: احکام دعوی، قضاء، گواهی و قسم که در اصطلاح جدید آنرا به نام قانون مرافعات و محاکم یاد میکنند.

چهارم: احکام متعلق به کسانی که مسلمان نیستند ولی از خارج به داخل کشور اسلامی میآیند، تکالیف و حقوقی که در قبال آنها گرفته شده است که امروز آنرا به نام قانون خاص بین المللی یاد میکنند.

پنجم: احکامی که حکومت اسلامی آنرا هنگام صلح و یا جنگ با کشورهای دیگر مطرح میسازد که در اصطلاح امروزی آن را به نام قانون عام بین المللی یاد میکنند.

ششم: احکامی که به حقوق و واجبات نظام حکومت، چگونگی انتخاب رئیس جمهور و تمام قوانین حاکمه دولت ارتباط دارد که آنرا در اصطلاح جدید قانون دستوری می گویند.

^۱: زیدان، عبدالکریم - اصول الدعوه ص ۵۱.

هفتم: احکامیکه به عواید، مصارف، امور مالی ارتباط دارد و علاقات مالی مردم با دولت منظم میسازد که در اصطلاح جدید آنرا قانون مالی مینامند.

هشتم: احکامیکه روابط افراد را با دولت اسلامی در کارهای ممنوعه (جرائم، جزا) منظم میسازد که امروز آنرا قانون جنایی میگویند آن اجزائی که در تحقیق جرائم در جزا دادن مجرمین و در طریقه تنفیذ جزا به میان می آید نیز شامل این احکام اند که این احکام در اصطلاح امروزی داخل قانون بررسی جنایات و قانون مرافعات جزائیه میباشد.

علامه محمد اسحاق صدیقی در شرح آیت (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً) (البقره، ۲۰۸) می نویسد: سیاست نیز یک شعبه بسیار وسیع و مهم زندگی است از آیت مذکور معلوم شد که جامعه اسلامی این شعبه زندگی را نیز شامل میباشد، برای وسعت شعبه سیاست اسلامی و برای اندازه گیری بیشتر این شعبه کافی است که این شعبه به تمام ملت ارتباط دارد و اهمیتی که از وسعت این شعبه ظاهر گردیده به مراتب از آن بیشتر است قدر و قیمت این شعبه در زندگی ازینجا معلوم میگردد که هر شعبه زندگی از سیاست متأثر بوده تا این که اخلاق و عقاید نیز از وی متأثر اند و این اثرات در زندگی اجتماعی مردم کاملاً آشکار است اما زندگی انفرادی انسان نیز ازین تأثیر بی بهره نمی ماند بلکه تا اندازه یی آن نیز متأثر میشود^(۱).

۳- نظام اسلامی یک نظام جهانی است:

این حقیقت دارد که نظام اسلامی نظام عالمی و جهانی است تمام احکام آن ضامن سعادت بشریت در هر زمان بوده و احکام آن قابل تطبیق است که به گروه خاص، جنس خاصی و وقت خاصی محدود نمی باشد.

^۱: صدیقی، محمد اسحاق، اسلام کا سیاسی نظام ص ۱۵

خداوند متعال میفرماید (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)^(۱).

ترجمه: و نفرستادیم ترا مگر برای تمام مردم.

و نیز فرموده است: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا)^(۲).

ترجمه: بگو، ای مردم هر آینه من پیغمبر الله هستم به سوی همه شا.

پس هنگامیکه اسلام یک نظام کامل و عمومی است، قابل نسخ، تبدیل و

تغییر نبوده تقاضای محتوای آن و عقل بشری اینست که باید در هر زمان و هر

مکان قابل تطبیق باشد^(۳).

برخلاف یهودیت و نصرانیت که به بنی اسرائیل خاص بود، الله عزوجل

فرموده است (فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ)^(۴).

ترجمه: پس بروید هر دو نزد فرعون و بگویید ما فرستاده پروردگار عالمیان

هستیم، به این که بفرست با ما بنی اسرائیل را.

طوری که فطرت انسانی بدون تخصیص نسل و کشور در تمام اقوام یک

فطرت جهانی است، انسان که در هر قوم و کشوری چه در اروپا و آسیا باشد یا

در افریقا و امریکا دارای لوازمات و خصائص بشری بوده طوریکه دین آسمانی

برای سعادت و تکمین فطرت انسان به دنیا آمده است پس حتما دین انسانی نیز

مانند فطرت انسان جهانگیر میباشد لذا اسلام دین تمام جهانیان است که

خداوند متعال آن را برای همه بشریت انتخاب نموده است، کسیکه تابع آن باشد

سعادت دنیا و آخرت را به دست میآورد و کسیکه از احکام وی سرکشیده و علیه

آن مبارزه کند بدبختی دنیا و آخرت نصیبش میگردد.

^۱: سبأ، آیت ۲۸

^۲: الأعراف، آیت ۱۵۸

^۳: زیدان، عبدالکریم - أصول الدعوة ص ۵۷.

^۴: الشعراء، آیت ۱۶ - ۱۷.

جهانی بودن نظام اسلامی به دو قسم است:

۱- جهانی بودن حقیقی.

۲- جهانی بودن مصنوعی.

اول- جهانی بودن حقیقی این است که اصول و احکام آن عمومی و برای همه بشریت است و به هیچ قومی خاص نیست و اصول این دین طوری است که فطرت انسانی بدون تخصیص آن را قبول نماید و عقل انسانی به همین طرف مایل باشد، به شرطکه عقل و فطرت انسان به کثافت خارجی آلوده نشده باشد.

در نتیجه جهانگیری حقیقی از بین ادیان جهانی محض اسلام را است و مذاهب دیگر نمیتوانند که با اسلام مقابله کنند، درین میدان فقط مسیحیت در مقابل اسلام واقع میشود، مذهب یهودیت نیز به قوم بنی اسرائیل مخصوص و منحصر است اما فرق بین مسیحیت و اسلام این است که اسلام مذهب جهانگیر حقیقی و مسیحیت جهانگیر مصنوعی است.

فرق و تمیزیکه در بین اصل و نقل وجود دارد در بین اسلام و مسیحیت نیز همان فرق است، اسپ اصلی و آن اسپ که به دست ساخته شده برابر نیستند.

آثار و نتایجی را که اسپ اصلی دارد در اسپ مصنوعی مرتب نمیشود لذا آیین مسیحیت از بهترین نتیجه های تکمین انسانی و سعادت و فلاح بشریت محروم است.

برعکس اسلام در هر دو رهرو زمانه دارای چنین نتیجه ای عمده و بهتر است که مؤرخین غیر مسلمان نیز به آن اعتراف نموده اند.

مؤرخ مشهور انگلستان (گن دروماد) در تاریخ سلطنت جلد پنجم باب پنجاهم مینویسد: شریعت اسلامی به آن اصول عاقلانه و قانون بزرگ مبنی است که همانند وی در جهان دیده نمیشود^(۱).

معیار معرفت جهانگیر بودن حقیقی نظام اسلامی:

برای اینکه بدانیم چه چیزی وجود دارد که معیار معرفت جهانگیر بوده نظام اسلامی شمرده میشود باید نکات ذیل را که ارایه میشوند خوب در نظر گرفت:

۱- اسلام خود اعلان میکند که او یک نظام متکامل جهانی است و در ضمن احکام آن دعوای جهانگیر بودن را میکند و طوری نیست که مختص به ملت و یا قوم معین و مشخص است.

۲- معیار دوم اینست که در آن تصور وحدانیت خالص به ارتباط خالق کاینات موجود باشد که این تصور مطابق فطرت کائنات است؛ زیرا نظم و قوانین فطری کاینات یکسان است در آن همبستگی وجود دارد و این اساس قوانین ساینس است اگر اشیاء به یک حال نمی بود و هر روز تغییر مینمود یا این که در یک زمان به یک نوع و در زمان دیگر به نوع دیگر تبدیل میشد پس پیشرفت ساینس موقوف می شد و بر قوانین قدرت باور استفاده از آن ممکن نبود.

این وحدت و نظم کاینات بر وحدانیت ناظم کاینات که همانا خداوند متعال است دلالت میکند بنا برین هیچ دین مستحق جهانگیری نیست که در آن تصور وحدانیت خالق کاینات نباشد و شرک در آن خلط باشد مانند مسیحیت.

^۱: افغانی، شمس الحق، عالمگیر مذهب ص ۶

۳- معیار سوم اینست که انسان فطرتاً نیازمند هر دو نظم دین و دنیا، روح و جسم میباشد پس آن دین عالمی و جهانی است که فواید دین و دنیا، روح و ماده در آن جمع شده و مردم برای حاصل نمودن فواید هر دو نوع تشویق شوند.

۴- معیار چهارم یگانه بودن حق، فطرتاً حق قابل تقسیم نیست و به زمان، مکان و قوم مختص نگردیده است، حق آسمانی که توسط انبیاء علیهم السلام به مردم رسیده اصلاً یک است و تمام انبیاء علیهم السلام این حق را به مردم رسانیده اند لذا تقاضای فطرت انسانی اینست که در دین جهانی و عالمگیر هیچ امکان وجود ندارد که از بعضی از انبیاء را قبول و از بعضی دیگر نکار شود، دینی که در آن بین انبیاء علیهم السلام در مورد قبولیت شان فرق میشود آن دین جهانی نیست مانند یهودیت و نصرانیت.

۵- معیار پنجم: مساوات انسانی و وحدت نسبت: در بین انسان و خالق او یک نسبت عمومی وجود دارد که آن نسبت خالق و مخلوق، عبد و معبود است، با خالق کاینات جز رشتهٔ عبدیت و بنده گی هیچگونه ارتباط قومی و خانوادگی وجود ندارد، همه کاینات مخلوق و بنده گن او اند لذا فرقی که در بین مردم وجود دارد از نگاه عبدیت و به اساس اطاعت است، به اساس قوم و نسل نیست، از نگاه عدل و قانون همه با هم مساوی اند.

۶- قوهٔ اصلاحیه: برای مصالحهٔ بدن آن چیز به کار برده میشود که در آن تأثیر اصلاح مرض موجود باشد، به هر اندازه یی که تأثیر این معالجه قویتر باشد در نزد مردم قابل قبول میگردد و حیثیت بین المللی را اختیار میکند، طوریکه معالجه امراض جسمانی انسان ضروری است برای ازالهٔ امراض روحی معالجهٔ روح نیز ضروری است زیرا روح بر بدن حاکم است و اصلاح حاکم اصلاح بدن است.

چنانچه بدن از زمین ساخته شده پس معالجه وی نیز از جنس زمین حاصل میشود و طوریکه روح آسمانی است پس معالجهٔ وی نیز آسمانی میباشد که عبارت از دین الهی است، دین الهی و جهانگیر بودن آن از قوهٔ اصلاحی آن آشکار است.

۷- معیار هفتم، داشتن صفت عمومیت و شمول: طوری که امراض جسم و روح متعدد و مختلف میباشد پس دین جهانی آنست که معالجهٔ تمام شعبه های زندگی انسان در آن موجود باشد، اعم از اینکه شعبهٔ اعتقادی، معاشرتی، سیاسی، مبادی دنیوی یا اخروی باشد طوری نباشد که تنها به چند رسومات مذهبی اکتفا شود.

۸- معیار هشتم، معقولیت: یکی از صفات امتیازی فطرت انسانی عقل است که انسان توسط آن حق را از باطل فرق میتواند، عقل نیز مانند فطرت انسانی جهانی و عالمگیر است پس آفریدگار فطرت انسانی دین جهانگیر را برای انسان انتخاب نموده ضروری است که اصول دین معقول و موافق عقل سالم انسانی باشد تا انسان سلیم آنرا قبول کند، اصول یک دین را که عقل قبول کند آن دین جهانی و بین المللی میباشد مانند اسلام. و اگر اصول آن را عقل قبول نکند مانند ادیان دیگر عالمگیر بوده نمیتواند.

۹- معیار نهم ارتباط درست بین دنیا و آخرت و اعتدال و توسط در بین هر دو.

۱۰- معیار دهم دوام و محفوظ بودن نظام از هر نوع تغییر و تبدیل.

این صفت فقط در اسلام بوده که تا امروز کسی نتوانسته است یک حکم آنرا تغییر بدهد اما ادیان سماوی دیگر از طرف علماء شان مورد تغییر و تبدیل قرار گرفته اند قسمیکه فعلا مشاهده میشود دین مسیحیت به چندین مذهب مبدل گردیده که هر فرقهٔ آن کتاب انجیل خاص را پیروی میکنند و یهودیت همچنان.

۵- اسلام یک نظام مهذب و اخلاقی است:

تعالیم اسلام همه شایسته و مطابق پسندید عقل و انسانهای عاقل می باشد، در تعالیم آن هیچ نوع زشتی وجود ندارد، انسان مسلمان قبل از اینکه به انجام دادن کاری اقدام کند یا از آن خودداری کند در باره آن فکر میکند و آنرا وزن میکند که این وزن مستقیماً به اخلاق ارتباط دارد آن که در نفی انسان قرار دارد با وجودیکه بر هر انسان لازم است که عمل شایسته و عمل بد را وزن نماید و در بین آنها تمییز کند و مکلف است که این نوع وزن کردن را صفت لازمی خویش گرداند مانند سیاهی و سفیدی که صفت طبیعی و لازمی انسان است^(۱).

۶- اسلام نظام عادلانه است:

اسلام در روی زمین بخاطری ظهور کرده است تا عدل و انصاف را در هر کار و عمل در بین بشریت پیاده بسازد. عدالت یکی خصوصیات برجسته اسلام است که دین مقدس اسلام در دایره زندگی انسان آن را ارزش و اهمیت کامل داده و عمل نمودن به مقتضای عدل را تقاضا میکند. مشتقات عدل در قرآن کریم بیست و شش مرتبه ذکر گردیده است که از آن ارزش عدل و وسعت تصور عدل روشن میگردد. اگر نتیجه استعمال عدل را معلوم نماییم مشاهده میشود که در تصور عدل دو حقیقت جداگانه پنهان گردیده است یکی این که در بین مردم حقوق آنها توازن و تناسب دارند، دوم اینکه حقوق دیگران را به آسانی میدهند.

^۱: زیدان، عبدالکریم - اصول الدعوه ص ۷۹ - ۸۰.

مفهوم عدل اینست که از جانب الله تعالی در حقوق بندگان یک توازن وجود دارد و تقاضا میکند که باید حقوق اخلاقی معاشرتی، قانونی، سیاسی و مدنی هر شخص داده میشود.

عدل یکی از صفات الله تعالی است در اسمای گرامی الله Ψ یکی عدل است یعنی: سخن، فعل و فیصله الله تعالی منافی توازن و تناسب نیست. الله تعالی عادل است و چیزیکه در ذات وی صادر شود عدل و حق است. الله عزوجل رویه عدل خویش را به وضاحت بیان نموده که از طرز و طریقه بیان آن اهمیت عدل روشن میگردد. نظم کاینات، ترکیب اجزاء، حرکت و سکون آنها از عدل ظاهر گردیده که در آن عیب، خرابی و بد نظمی دیده نمیشود. عدل یک تصور، یک عمل و طرز زندگی است.

عمومیت و شمولیت عدل:

طوریکه زندگی انسان را شعبه های مختلف تشکیل میدهد پس عدل نیز مختلف النوع و به تغییرات مختلف بیان میشود مثلاً: اجتماعی و انفرادی. عدل اجتماعی مانند: عدل معاشرتی، سیاسی، معاشی و قانونی که قرآن کریم تمام اینها را بیان نموده و رسول الله ρ در اسوه حسنه خویش آنرا کاملاً واضح نموده است.

در زندگی اجتماعی هنگامی بی انصافی به وجود میآید که امتیازات معاشرتی در بین افراد آشکار شود طبقات غلام و مولی عام و خاص، کمتر و بالاتر، ظالم و مظلوم به میان آید که بالاخره این تقسیم بندی طبقاتی باعث تباهی جامعه میگردد.

قرآن کریم تصور مساوات معاشرتی را برای انسان تقدیم نموده است و ریشه های ظلم و ستم را برکشیده و امتیازات خود ساخته انسان را نفی کرده است و راه روش عادلانه را مهیا ساخته است.

در عدل اجتماعی از هر فرد جامعه مطلوب است که وجیبه خود را به طور درست و شایسته با کمال اخلاص انجام بدهد و در جامعه بخاطر تحقق یافتن عدالت به کارهای لازم و مناسب به اندازه قدرت و توان خود دست بزند.

مثلا: در یک شهر به شفاخانه ضرورت میباشد وجیبه سخنرانی این است که در رابطه به اهمیت شفاخانه صحبت کند و مردم را متوجه آن بسازد، وجیبه کارمندان یک جریده این است که توسط نوشته ها مسؤلیت خود را ایفا کنند، وجیبه شاعران این است که مسؤلیت خویش را از طریق سرودن و نوشتن اشعار پر مفهوم و معنا ادا نمایند، وجیبه سرمایه داران این است که توسط مالخ و د رفع مسؤلیت نمایند و مسؤلیت عناصر متنفذ و معتبر این است که با توافق امور مشروع مسؤلیت خود را بسر ببرند.

بالآخره وظیفه و مسؤلیت زمامداران است که قوای اجرائیه و تنفیذیه خود را به کار بگمارند و عملا شفاخانه را بسازند، اگر افراد در انجام وجیبه خود تقصیر و کوتاهی نشان دادند درین صورت همه مردم گنهگار و ظالم پنداشته میشوند.

افراد یک ملت مثل اعضای یک جسم اند، به طور مثال: اگر قلب وظیفه خود را درست انجام بدهد لیکن معده وظیفه خود را درست انجام ندهد درین صورت تمام جسم انسان بلکه خود قلب نیز گرفتار تکلیف میباشد، همچنان حکومتی که اداره و کنترل امور داخلی و خارجی ملت را به عهده داشته باشد همچو حکومت تا آن وقت عادل گفته میشود که این وظایف را به شکل درست پیش ببرد، وظیفه حکومت ها تنها این نیست که منافع و مصالح خود را به

دست بیاورد و بس بلکه مسؤولیت حکومت این است که تمام توان و طاقت خود را به خاطر بهبود و رستگاری مردم به خرج دهد.

افلاطون ضمن سخنان خود حق دین موضوع را به خوبی ادا نموده میگوید: حکومت مثالی و خوب آنست که به هر فرد ملت جایگاه و مرتبه مناسب داده شود و توان این را داشته باشد که احسانات آن در وجود هر فرد از افراد ملت نمایان بوده و به هر فرد به عوض ادای مسؤولیت اش کمک و همکاری همه جانبه نماید و هر فرد چنان عیار گردد که استعداد ادای مسؤولیت را دارا گردد.

انواع عدل:

عدل در اسلام اقسام و انواع زیاد دارد که ذیلا بیان میگردد:

۱: عدل انفرادی ۲: عدالت اجتماعی ۳: عدالت در امور حیاتی ۴: عدالت در امور قانونی و سیاسی ۵: عدالت در امور قولی ۶: عدالت در امور عملی ۷: عدالت در امور مالی ۸: عدالت در امور قضایی ۹: عدالت در امور خانوادگی ۱۰: عدالت با دشمن ۱۱: عدالت در امور تعبدی (بندگی) ۱۲: عدالت در امور اداری.

بعد ازینکه انواع عدالت را به طور خلاصه دانستیم مناسب میدانم تا هر قسم آن را به طور مفصل خدمت خوانندگان گرامی ارایه دارم.

۱: عدالت انفرادی:

انسان از نگاه طبیعت انفرادی خویش به سوی افراط (از حد گذری) و تفریط (کوتاهی در ادای حقوق) و ظلم مایل است که این طبیعت و سلوک انفرادی باعث خطرهای بزرگ میگردد، الله تعالی برای معتدل ساختن سلوک و طبیعت انسان رهنمایی خاص نموده است.

الله عزوجل انسان را از مفاسد محبت مال آگاه نموده و وی را از بخیلی در ادای حقوق و تکذیب نمودن سخن حق و نیکو منع فرموده است و حقیقت خود

خواهی و مفسده های آن را برای انسان وضع نموده است، محبت مال و خودخواهی در زندگی انسان به عوض اعتدال و توازن فساد و خلل را ایجاد می نماید و انسان بجای عد و انصاف راه ظلم و ستم را انتخاب میکند، اعتدال و توازن در زندگی انسان راه فلاح و کامیابی و کامرانی اجتماعی را آماده میسازد، ازین رو است که صفت عدالت در تربیت فرد یک صفت اساسی است.

۲: عدالت اجتماعی:

مجتمع و معاشره عادل آن است که قوانین و نظام آن به حدی آسان باشد که طور مساویانه باعث رشد و ترقی استعدادهای افراد آن گردد و تا آن وقت یک مجتمع را عادل گفته نمی توانیم تا آن که اسباب ترقی هر طبقه در آن فراهم نشده باشد مثلاً: در معاشره انسانی طبقه تجار وجود دارد به خاطر پیشبرد تجارت به تلفون، پست و وسایط حمل و نقل و غیره نیاز دارد، طبقه علماء و دانشمندان که به خاطر کسب علم به مکاتب، مدارس و نظم و انتظام ضرورت دارند و هر شاگرد مطابق احتیاج خود به علم نیاز دارد و گروه دیگر که خواهان فیصله منازعات خود اند به قضاوت مسئولین و قوانینی ضرورت دارند که افراد جنایت کار را جزا بدهند ... همچو مجتمعی را میتوان عادل نامید و اگر این اوصاف در آن وجود نداشت آن مجتمع یک مجتمع ظالم و بی پروا میباشد.

قرآن کریم در باره عدل فرموده است که توسط عدل یک محیط سالم به وجود میآید، عدل اجتماعی از دیدگاه اسلام یک عدالت کامل و جامع انسانی است که تمام جوانب زندگی انسان داخل این دایره است.

مکلفیت یک حکومت عادل و با انصاف است که سر راه ملت خود مانع ایجاد نکنند و به ملت خود اجازه بدهد که مطابق توان و استعداد خود چگونه که میخواهد کار و فعالیت کند، مثلاً تاجری بخواهد که تجارتش کما حقہ ترقی نماید باید حکومت در راه تجارت او موانع ایجاد نکند و اگر حکومت در راه

تجارت موانع ایجاد کند تاجر هیچگاهی ترقی نمیکند و همچو حکومتی را به هیچ صورت به خوبی توصیف کرده نمیتوانیم بلکه همچو حکومت قابل مذمت میباشد.

برقراری عدل در میان افراد یک مملکت مکلفیت حکومت است باید به خاطر تحقق بخشیدن عدالت اجتماعی دولت کلیه وسایل لازم را به کار اندازد چنانکه علامه ابن حزم رحمه الله مینویسد:

بر ثروتمندان و سرمایه داران هر شهر فرض است که مستمندان و محتاجان شان را دستگیری نمایند و وجیهه پادشاه است که ایشان را به انجام این کار مجبور کند^(۱).

۳: عدالت در امور حیاتی:

تصور اعتدال و هماهنگی در حیات انسانی را اسلام پیشکش مینماید و به خاطر حفظ و نگهداری این تصور عدالت معاشرتی نقش کلیدی دارد ظلم و بهره کشی یا استثمار در زندگی اقتصادی به سبب جمع آوری مال و اسراف و تبذیر صورت میگیرد اسلام توسط قوانین انفاق فی سبیل الله مساوات و فداکاری راه را برای عدالت در اقتصاد همواره نموده است.

مصارف بی جا و بخل را علایم ضعف عقیده و نیت او قلمداد نموده هر دو صفت را نکوهش نموده است.

اسلام توسط اقتصاد مبتنی بر حق، مساوات، فداکاری و انفاق ناهمگونی های حیاتی را از معاشره رد نموده است تا هیچ شخص از حق زیست محروم نشود، در نظام عادلانه اسلام استحکام بخشیدن به اقتصاد انفرادی مردم از اهمیت اساسی برخوردار است.

۱: ابن حزم - المحلی ص ۱۵ - ج ۶

۴: عدالت در امور قانونی و سیاسی:

انسان هنگام گرفتار ظلم اجتماعی و انفرادی میشود که سازماندهی سیاسی جامعه در اختیار مردمان ظالم افتد، زیرا وقتیکه زمامداران سیاسی یک جامعه ظالم باشند پس نه تنها حقوق افراد تلف میشود بلکه امن و سکون جامعه نیز از بین میرود.

در مسئله عدل سیاسی آن مرحله بسیار مشکل است که دو گروه از مسلمانان با هم در جنگ باشند زیرا امکان آن میرود که کدام قوت سیاسی از یکی از این دو گروه جانبداری نماید ولی قرآن کریم این مسئله را به خوبی پیشبینی کرده و برای آن حل معقول روا داشته است، مفهوم عدل سیاسی این است که فضای ظلم و ستم از طرف دستگاه حکومتی و تنظیمی از بین برود تا هر باشنده روی زمین شکار محرومیت نگردد و حقوق ایشان محفوظ بوده جان، مال، عزت و آبرو، حریت و آزادی و اختیار مردم از هر گونه مداخلت مصون بوده با عدل سیاسی به این اعتبار بسیار مهم است زیرا در صورت فقدان آن معاشره انسانی حیثیت جنگل را به خود میگیرد که از ظلم فقط کسی در امان میماند که خودش ظالم و خونخوار باشد، عدل سیاسی زندگانی متوازن و بر امن جامعه را ضمانت می نماید و در رابطه به اوصاف امراء، زمامداران و مسؤولیت ها و نحوه کار ایشان تفصیلی که در نگاه قرآن و سنت ذکر گردیده است قابل تطبیق و پیروی از آن برای فرد و پادشاه و سایر منصبداران دولتی و غیر دولتی مهم و با ارزش است.

هرگاه در حقوق و فرایض زندگی اجتماعی مردم بی توازی به وجود بیاید حقوق مردم پایمال شود و یا این که موجودیت افراد و اجتماع به خطر مواجه گردد درینصورت است که قوانین و ضوابط اسباب تحفظ را مهیا ساخته و انسان

از آغاز زندگی اجتماعی به تشکیل و تنفیذ قوانین شروع نموده است و کاربرد قوانین در تبدیل نمودن فساد به امن و ضعف به قوت حیثیت مرکزی دارد. عملیه قانون سازی و تنفیذ قانون یک عمل طولانی بوده و تمام حیات انسان را احتواء میکند و انسان توسط عقل، تجربه، مشاهده و مشوره با همی برای خود قوانین میسازد و خالق انسان نیز به اساس حکمت خود به او اصول و ضوابطی را داده است و با انسان ذخیره یی از قوانین تفصیلی موجود است لیکن با وصف آن جامعه انسانی دستخوش ظلم و بی انصافی بوده و از برکت های عدل محروم است که یکی از اسباب آن فقدان شعور به قوانین عادلانه و دوم تقصیر در تنفیذ این قوانین است.

رسول الله صلی الله علیه و سلم شخصاً نمونه نفاذ عملی را به امت اسلامی تقدیم نموده اند که با پیروی از او در هر زمان قیام عدل ممکن میشود، از قرآن کریم چنین معلوم میشود که هدف از بعثت پیغمبران در بین بشریت اقامه عدل و انصاف است.

عالم بزرگوار فخر الدین رازی در مورد عدل و عدالت چنین گفته است: عدالتی که خداوند به آن امر کرده است دربرگیرنده عدالت حکام با رعیت، عدالت علماء با عوام به گونه که آنها را به تعصبات باطل و بی جا و ندارد بلکه ایشان را به عقاید و اعمالی رهنمایی کنند که سبب کامیابی دنیا و آخرت ایشان بگردد^(۱).

۵- عدالت در امور قولی:

دانشمند بزرگ امام ماوردی درین مورد چنین نگاشته است: عدالت در گفتار این است که با شخص محترم و فاضل با اسلوب شخص مفضول سخن

^۱: رازی - فخرالدین، تفسیر کبیر ج ۱۰ ص ۱۴۳.

نگویی با شخص دانشمند و عالم به مثل شخص جاهل حرف نرنی و دار و مدار توصیف و مذمت مطابق احسان و بدی باشد، احسان کننده را توصیف کنی و بدی کننده را مذمت نمایی^(۱).

امام رازی درین مورد گفته است:

(عدالتی که خداوند متعال به آن امر کرده است در آن عدل در گفتار نیز شامل است، گفتاری که انسان بخاطر دعوت به سوی دین به زبان میآورد و با دلیلی که برای تثبیت آن رایه میدارد باید از زیادت پاک باشد و با الفاظ مفهوم و به فهم سامع نزدیک باشد و از جمله عدالت در گفتار امر بالمعروف و نهی عن المنکر نیز میباشد که باید بر اساس عدالت استوار بوده و از ایذاء رسانی و وحشت آوردن و نقصان از قدر واجب مبرا و پاک باشد و از جمله عدالت در گفتار نقل حکایاتی است که باید از زیادت و نقصان خالی باشد و حکم قولی حاکم مبتنی بر عدالت باشد^(۲)).

۶- عدالت در امور عملی:

دانشمند بزرگ امام ماوردی در مورد عدالت در امور عملی مینگارد که: (عدالت در افعال اینست که جز در برابر گناه و جرم کسی را مجازات نکنی و مجرم را تا وقتی عفو نکنی که از جرمش رجوع کند و خشم و قهر تو باعث این نشود که نیکی ها را فراموش کنی و خوش و خوشنودی تو باعث نشود که مجرم را ببخشی^(۳)).

^۱: الماوردی - قوانین الوزارة ص ۴۶.

^۲: رازی - فخرالدین، تفسیر کبیر ج ۱۳ ص ۲۴۸.

^۳: ماوردی - قوانین وزارت ص ۴۸.

امور عملی باید طوری عیار گردد که در آن تمام کارها و افعال انسان با حق برابر بوده و باعث خرسندی افراد جامعه انسانی گردد و از ولی الامر کاری صادر نگردد که در آن تلف حقوق افراد باشد.

۷- عدالت در امور مالی:

اموالیکه در دست انسان قرار دارد همه نعمت و احسان خداوند است که نباید در مصرف آن افراط و تفریط کرد، حقوقی که در اموال موجود است باید به وجه احسن ادا گردد.

امام ماوردی رحمه الله درین مورد چنین نگاهشته است: عدالت در اموال این است که آنرا به حق از مردم بگیری و به مستحقان بدهی زیرا تو بر حقوق بندگان به صفت امین نماینده، ضامن و کفیل هستی و بر تو مسؤلیت پرداخت این اموال و برای غیر تو فایده آن است^(۱).

وجوب حکومت وقت است که در جامعه عدالت اقتصادی را به وجود بیاورد، مثلاً: مردم را از معاملات سود، احتکار، فریب و تجاوز در نرخها منع کند. پیامبر صلی الله علیه و سلم میفرماید: هرگاه تاجری که در وقت ضرورت اشیای خوراکی را به مسلمانان به فروش نرساند الله تعالی وی را به مرض جذام و افلاس مبتلا میکند^(۲).

۸- عدالت در امور قضایی:

در زندگی روزمره به انسانها اموری رخ میدهد که ضرورت به یاد داشت کردن و گواه گرفتن دارد و خوف آن میرود که در آینده شاید سبب اختلاف بین اشخاص گردد بناءً هنگام ورود این نوع اختلاف در بین اشخاص حکم و یا

^۱: ماوردی - قوانین وزارت ص ۶۴.

^۲: ابن ماجه، باب الحکره والجلب حدیث شماره ۲۱۵۵ و مشکاة ج ۲ ص ۲۵۱.

قضای و یا هر کسیکه در بین ایشان مسأله را حل و فصل مینماید باید در مجلس قضاء دو شاهدان عادل و با انصاف موجود بوده و فقط برای کسب رضای الهی در مورد قضیه گواهی بدهند تا در مورد ظلم و ستم صورت نگیرد و حقوق کسی تلف نگردد.

۹- عدالت در امور خانوادگی:

خانواده یک محیط کوچکی است که از افراد کم مثل: شوهر، خانم، فرزندان، گاه گاهی در بین شوهر و خانم که رئیسان خانواده به شمار میروند اختلاف نظر بروز میکند و به حدی میرسد که کیان خانواده را به فروپاشی نزدیک میسازد، درین حالت خداوند متعال راه بیرون رفت ازین معضله را برای ما بیان نموده و ارشاد فرموده است که دو حکم عادل و انصاف گر از نزدیکان شوهر و خانم انتخاب گردند و با عدالت و انصاف در بین ایشان فیصله کنند، اگر خانم و شوهر قصد اصلاح ذات البینی را داشته باشند خداوند آنها را توفیق عنایت میفرماید و اختلاف از بین میرود ولی شرط آنست که فیصله و قضاوت با عدالت و انصاف صورت گیرد که درین فیصله حقوق هر دو جانب در نظر گرفته شود.

پس عدالت در امور خانوادگی مهم بوده که مراعات آن سبب سعادت و خوشبختی خانواده ها میگردد.

۱۰- عدالت با دشمن:

دشمنان اسلام که شب و روز کوشش میکنند تا جوامع اسلامی را منحرف ساخته و بر آنها غلبه حاصل نمایند و درین راه از قتل و کشتار مسلمانان دریغ نمیکنند و با دین و قوانین الهی مبارزه میکنند، خداوند متعال نیز به مسلمانان دستور داده است تا با ایشان بجنگند ولی هنگامیکه کافران از اعمال تخریبی

دست بردار میشوند و با مسلمانان در امان کامل بسر میبرند و هیچگونه تعرض صورت نمیگیرد، مسلمان مکلف است تا با کسی بجنگد که علیه او میجنگد و با کسی که نمجنگد تعرض ننماید و با او در صلح و امنیت زیست نماید.

همینطور مسلمان باید علیه اهل فساد و شرک جهاد نماید ولی هنگامیکه آنها از فساد و شرک دست بردار شدند نباید آنها را کشت، باید با آنها عدالت صورت گیرد اگر علیه مسلمانان تجاوز کردند باید کشته شوند و دشمن بودن کسی نباید مانع عدالت و انصاف گردد، هنگام بروز اختلاف در بین تو و دشمن باید از عدالت و انصاف در حل مشکل کار بگیری و دشمنی وی با تو سبب نشود که به ظلم و ستم فیصله نمایی.

مفهوم کلمه توحید

کلمه توحید (لا اله الا الله) مفهوم این را می دهد که حاکمیت تنها حق الله تعالی است، بدین معنا که او تعالی تنها و تنها حق تشریح را دارد و بس، و بشر نمی تواند چیزی را به اساس عقل خویش حرام یا حلال قرار دهد، زیرا عقل بشر قاصر بوده و حکمت های اعمال بندگان را به طور کامل درک نمی تواند.

حاکمیت چه سیاسی باشد یا کونی و یا قضائی همه در حق خداوند متعال ثابت است، چون الله تعالی مالک اصلی این جهان بوده و حق تقنین و تشریح برای اداره، نظام جهان در دست اوست، و او به همه تمایلات و آرزوهای بشر آشناست، قانون الهی همانا قانون قابل قبول همه مسلمانان بوده که هرگونه سرکشی از آن گناه و معصیت شمرده می شود.

مصدر اصلی قدرت و سلطه در نظر اهل سنت مردم و رعیت است بدین معنی که حاکم و پادشاه به اساس رأی دهی و انتخاب از طرف رعیت به مسند پادشاهی می رسد و قدرت را بدست می گیرد ولی قانونی که به آن حکم می کند قانون الهی می باشد.

فرق بین اسلام و دیموکراسی در اینست که در اسلام تعیین پادشاه بدست مردم است ولی حکم و قانون از جانب خداوند متعال می باشد، و در دیموکراسی غربی تعیین پادشاه و قانون سازی هر دو در دست بشر است.

گروه دوم: این گروه به این نظر اند که حکم کردن به اساس آنچه که خداوند متعال نازل کرده است یک عمل متفق علیه بین مسلمانان است که در حقیقت معنای حاکمیت الهی را می دهد، یعنی حق حرام قرار دادن و یا حلال

ساختن چیزی که تمام بشریت به آن مکلف اند عمل نمایند تنها حق خداوند است و بشر در آن کدام نقشی ندارد صرف آنها مکلف اند از آنچه که منع شده اند خود داری نمایند و به آنچه که امر شده اند التزام و مواظبت داشته باشند، در حقیقت این فکر بر اصول فقه مبتنی می باشد که علمای اصول فقه مبحث (الحکم) را در کتب شان مورد بررسی قرار داده اند که همه به اتفاق همه گفته اند که (حاکم) خداوند است.

یعنی حق مطلق را در تشریح احکام برای بشر دارد. حتی گروه معتزله به این عقیده و باور اند که حاکم مطلق خداوند متعال است، حاکمیت خداوند در برابر مخلوقاتش به دو قسم است:

۱- حاکمیت کونی تقدیری، به این معنا که خداوند متعال خالق و پیدا کننده این جهان، مدیر و اداره کننده آن و مراقب تمام حرکات و سکانات آن می باشد.

۲- حاکمیت تشریحیه امریه: در این نوع حاکمیت احکام تکلیفی وجود دارد که عبارت اند از فرض، واجب، سنت، مستحب، مکروه، حرام، مباح و غیره که انسان نقش تفسیر، توضیح، تشریح و بیان این احکام را دارند، بنا برین رعیت حق دارند پادشاه عادل و واجد شرایط پادشاهی را انتخاب نمایند تا مطابق دستور الهی حکم نماید ولی منصب پادشاهی منحصر به فرد خاص نبوده و فرد مذکور نمی تواند توسط زور و قوت آراء و نظریات خود را به مردم بقبولاند و دولت را به شکل دیکتاتوری در بیاورد، ولی اگر به همه مردم آزادی داده شود تا در مجالس تصمیم گیری و قانون سازی طبق احکام الهی در تفسیر تشریح و بیان آن حصه بگیرند و نوع نظام حکومت مردم سالاری باشد و همه با کمال اطمینان در حکومت اشتراک داشته باشند.

دین مبین اسلام با این نوع نظام مخالف نبوده بلکه دلایلی وجود دارد که سلف این امت مثال ابوبکر صدیق، حضرت عمر، حضرت عثمان و حضرت علی رضی الله عنهم به اساس بیعت و انتخاب به مسند خلافت رسیدند و در نظام حکومت خویش از مبدأ عدالت، شوری، مساوات و وظیفه شناسی کار می گرفتند.

تعالیم دین مبین اسلام مخالف دیکتاتوری بوده و آن را (ملک العاض) یا پادشاه اجباری نامیده است.

مسلمانان می توانند حکام شان را انتخاب نمایند ولی هنگامیکه حاکم از اوامر خداوند اطاعت نکند و مردم را به سوی گناه و معصیت دعوت نماید و زمینه انحراف و فساد را در کشور مهیا سازد و مراکز فسق و فجور منتشر گردد و پادشاه غافل از این کارها باشد و دستوری به مسدود ساختن مراکز فسق و فجور ندهد و مردم را از گناه منع نکند پس رعیت حق دارند چنین حکام را برطرف و عزل نمایند.

بنا برین نظریه: حکم خداوند که از آن حاکمیت الهی تعبیر می شود با حکم رعیت که معنای انتخاب و عزل پادشاه را می دهد در تضاد نیست، چون مردم مسلمان به اساس احکام الهی زندگی خویش را به پیش می برند و پادشاه صفت اداره کننده و رهنما را دارد.

دانشمند و مفکر اسلامی "سعدی ابو جیب" در مورد حاکمت و اثر آن بالای سلطه تشریحیه می نویسد: "قضیه حاکمیت در دو مسأله خلاصه می گردد:

۱- خداوند متعال پیدا کننده و آفریدگار تمام کاینات است.

۲- عبادت و بندگی تنها و تنها برای خداوند متعال صورت گیرد، در روز قیامت خداوند متعال با مخلوقاتش بر حسب قواعدی که بر ایشان وضع کرده است محاسبه می کند نه بر حسب قواعد بشری، اگر قانون از جانب خداوند متعال برای بشر وجود نمی داشت محاسبه نیز صورت نمی گرفت، زیرا قانون و شریعتی وجود نداشت که انسان ها طبق آن زندگی شان را عیار می ساختند و به مقتضای آن عمل می نمودند، ولی هنگامی که حساب و کتاب صورت می گیرد هویدا می گردد که شریعتی وجود دارد تا مورد تنفیذ قرار گیرد و انسان ها بر حسب مقتضای آن در روز قیامت مورد سوال و جواب قرار بگیرند.

در اینجا ظاهر می گردد که حاکمیت در دنیا و آخرت وجود دارد و حاکمیت بر حق و خالی از ظلم و جور همانا شریعت الهی بوده و شرائع دیگر که توسط عقل قاصر بشر ساخته شده است خالی از جهل، کوتاهی و افراط نیست. تمام مخلوقات مکلف بدان اند تا طبق قانون الهی زندگی نمایند و به اوامر او عمل کنند و از نواهی او اجتناب پذیر شوند.

حاکمیت کونی و تقدیری و حاکمیت تشریحی در یک مقطع با همدیگر انسجام می یابند که عبارت از آن است که خداوند متعال خالق و آفریدگار تمام جهان با تمام هستی و موجودات آن است و همه مکلف اند تا طبق قانون و شریعت الهی زندگی نمایند و در روز آخرت طبق آن محاسبه می گردند.

دانشمند و مفکر سیاسی اسلامی سعدی ابو جیب به این نظر است که انسان ها در سلطه تشریحیه نقش براننده دارند، نباید نقش رئیس جمهور و سایر ارکان های ذی صلاح دولتی که در تشریح قوانین و تفریع آن سهم می گیرند (تا به وجه احسن دولت اداره گردد و زندگی مردم در پرتو عدل و قانون پیشرفت نماید) نادیده گرفت و ایشان را از این حق محروم دانست، شرط آنکه قوانین و

قرارات وضع شده با حکم الهی در تضاد نباشد.

و یا به عبارۀ دیگر (اولو الامر) نظر به اساسات اسلام حق تشریح مطلق را

ندارند بلکه حق ایشان در دو چیز منحصر گردیده است:

۱- سلطۀ تنفیذیه، یعنی به دوش گرفتن تعمیم و تنفیذ قوانین الهی در جامعه.

۲- سلطۀ تشریحیه، در مورد چیز های که شریعت الهی در مورد آنها

سکوت اختیار کرده است و کدام آیت مبارکه و یا حدیث نبوی و یا نص شرعی

دیگری وجود ندارد.

زیرا زندگی مردم ادامه دارد و مسایل و حوادث جدیدی به وقوع می پیوندد

که حکم خاص به خود را دارد ولی در هر حالت از حکم الهی خالی نخواهد بود،

و وظیفه ارکان تشریحی نیز همین است تا مسایل نو را بر رسی نمایند، و حکم آن

را از نگاه حل و حرمت واضح سازند.

اکثر مسایلی که جدیداً پدید می آید اگر چه در مورد آن نص از قرآن کریم

و یا حدیث نبوی وجود نداشته باشد ولی اجماع و قیاس ممکن است حکم آن را

واضح سازد زیرا مسایلی نظیر آن در جهان موجود است که این مسأله نو در

علت با آن اشتراک دارد.

از بحث و کلامی که گذشت هویدا می گردد که مصدر و منبع سلطه های

سه گانه، تنفیذیه، تشریحیه و قضائیه شریعت اسلامی بوده و با مصادر حکم و

قوانین غربی اختلاف بزرگ دارد.

به اساس طرز حکومت غربی مصدر حکم مردم است، بدین معنی که خود

شان قانون می سازند و خود شان از بین خویش فردی را برای حکومت کردن

انتخاب می کنند و رئیس جمهور منتخب به اساس فیصله و قانون اساسی که توسط عقل قاصر بشر ساخته شده است دستور می دهد.

در دین مبین اسلام رئیس جمهور نیز توسط مردم انتخاب می گردد، ولی

قانونی که به اساس آن حکم می کند قانون الهی است.

مسایلی که در آن نص قرآنی و یا حدیث نبوی وجود ندارد علمای

مجتهدین در مورد آن اجتهاد می نمایند و حکم آن را به اساس اصول شریعت

اسلامی استخراج می کنند.

دانشمند دیگری به نام "طه جابر علوانی" در مورد حاکمیت می نویسد:

بہتر است واژہ حاکمیت قرآنی را به عوض حاکمیت الهی بکار بریم، زیرا خطاب

قرآن خطاب جهانی بوده و متضمن ختم نبوت و حاکمیت قرآن می باشد، قرآنی

که مسئولیت انسان را در مورد آموختن، خواندن، فهم، تطبیق و تنفیذ احکام

خاطر نشان ساخته است. و در حاکمیت الهی ظاهراً معلوم می گردد که انسان

صرف در مورد آنچه امر گردیده است و در چیزی که نهی گردیده است مسئول

است و باید اوامر خداوند را با تمام نیرو بپذیرد و از چیزی که نهی گردیده است

دست بردار شود.

بدین معنی در حقیقت حاکمیت حاکمیت است، و قرآن از نزد خداوند متعال

است که شامل امر به خواندن، تلاوت قرآن، تفکر در آیات و تطبیق احکام آن

می باشد.

دانشمند دیگری بنام هشام جعفر حاکمیت را نیز به دو حصه تقسیم نموده

است که عبارت است از:

۱- **حاکمیت تکوینی:** این نوع حاکمیت شامل ارادۀ خداوند متعال

بوده که در برگیرنده مشیئت عمومی که تمام کاینات را احاطه کرده است می باشد.

۲- **حاکمیت تشریعی:** شامل ارادهٔ دینی خداوند متعال بوده که در برگیرندهٔ تصورات عقیدوی در مورد دنیا، انسان و نظریهٔ عمومی شرعی بوده که عبادات و اخلاق یک حصه آن را تشکیل می دهد^(۱).

حاکمیت تکوینی مفهوم این را افاده می کند که انسان عقیده و باور کامل داشته باشد که خداوند متعال یکتا و یگانه است، شریک، مثل و مانند ندارد، روزی دهنده و اداره کنندهٔ یگانهٔ نظام هستی بوده که همه تحت سلطهٔ و قدرت وی زندگی می کنند .

و حاکمیت تشریعی مفهوم این را می دهد که باید همه بشریت به محض اینکه بندگان خداوند متعال اند و تحت سلطان وی بسر می برند از قانون و دستور الهی پیروی کنند و به آن منقاد باشند و هنگام بروز اختلاف به قانون الهی احتکام نمایند.

اما اینکه پادشاه مسلمان و ارکان های ذی صلاح که در وضع قوانین فرعی برای پیشبرد بهتر زندگی اشتراک دارند این ها همه به اساس حکم خداوند متعال فیصله کنند و از جانب خداوند متعال به ایشان دستور داده شده است تا در روی زمین حکم و قانون خداوند را پیاده سازند به این اساس در شریعت الهی حکم و فیصله به چهار اطراف نسبت داده شده است:

۱- کتاب های آسمانی که از جانب الله متعال بر بیغمبران نازل گردیده است.

(۱) هشام جعفر، الابعاد السیاسیة لمفهوم الحاکمیة صفحہ: ۵۷-۶۷.

۲- انبیا و رسولان.

۳- علما، احبار و رهبان های که احکام کتاب های آسمانی را حفظ کرده اند و بر آن گواهی می دادند.

۴- پادشاه و رعیت.

همه این نوع احکام در حقیقت برای خداوند متعال ثابت است زیرا او

صاحب و مالک حاکمیت بوده و قانون گذار اصلی برای طرز زندگی است.

همه مردم مکلف اند به اساس حکم خداوند فیصله و رفتار کنند، کتاب

خداوند شامل قوانین و ارشادات او تعالی می باشد، علما وظیفه توضیح و بیان

این احکام را دارند، امیران وظیفه کنترل، حراست و کیفیت تنفیذ حکم خداوند

در زمین را دارند، و مردم در نهایت کسانی اند که به اساس حکم الهی محکوم

اند و وظیفه تنفیذ آن را امیران و والیان دارند.

سلطه علیا و قدرت بزرگ در دین مبین اسلام خصوص شریعت الهی

است که حاکم و محکوم (پادشاه و رعیت) صلاحیت را به اساس آن دارند، زیرا

خداوند متعال جزئیات مسایل را مورد بررسی قرار نمی دهد بلکه اصول و قواعد

عمومی آن را برای بندگان بیان می کند، و وظیفه مجتهدین و علما است تا

مسایل فرعی و جزئی را نظر به اصل آنها مورد بررسی قرار بدهند و به اساس

آن فتوا بدهند و در محاکم مطابق آن فیصله کنند^(۱).

بعد از عرض و نگاشتن این دو نظریه مختلف در مورد حاکمیت مناسبت

است است تا بین آنها ترجیح داده تا واضح گردد که آیا حاکمیت در سلطه

تشریحیه در حق انسان ها ثابت می گردد و یا خیر؟

(۱) هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاکمیه صفحه: ۱۱۵-۱۱۶.

حاکمیت الهی که گروه اول آن را مورد بحث و بررسی قرار داده اند و گفته اند که بشر هیچگونه اختیار و صلاحیت تشریحی ندارد با طبیعت نظام اسلامی و ویژگی های آن موافقت و مطابقت ندارد، زیرا قرآن کریم و احادیث نبوی، و اخبار صحابه دلالت بر این می کند که فرد مسلمان می تواند اجتهاد نماید و در تطور و ترقی قوانین شرعی سهم ارزنده داشته باشد و همه انسان ها باید به حاکمیت تکوینی و تشریحی خداوند گردن نهاده و طبق آن فیصله نمایند و تمام تصورات و مفاهیم که دولت بر آن تأسیس می گردد تهداب گذاری کند. از لوازم و ضروریات این نظریه تأیید مسئولیت انسان در خواندن قرآن کریم، فهم، تطبیق و پیاده نمودن آن در زندگی روزمره می باشد.

پیاده نمودن آن در زندگی روزمره به سعی و کوشش بشری ضرورت دارد

که امت اسلامی باید سهم خویش را در آن ادا کند.

اما اختلاف آراء و نظریات دانشمندان و مفکرین اسلامی در مورد اینکه کدام قانون در دولت نافذ باشد در حقیقت این یک اختلاف لفظی بوده که تمام مصطلحات یک مفهوم را افاده می کند، گروه اول گفته اند که سیادت از شرع می باشد و گروه دوم گفته اند که سیادت از امت اسلامی می باشد، که در هر دو صورت اگر شرع و یا امت اسلامی حق سیادت را دارند قانونی که مورد تنفیذ صورت می گیرد قانون اسلامی و شرعی می باشد.

ولی کسانی که می گویند: قانون دولت قانونی است که مردم آن را بسازند و به اساس آن فیصله کنند این یک فکر غیر اسلامی می باشد و اکثر غربی ها و غرب زدگان این نظریه را پیشنهاد می کنند و اسلام با آن مخالفت واضح دارد، زیرا الله متعال گفته است (ان الحکم الا لله) یعنی نیست حاکمیت مگر

برای خداوند.

قانون دولت اسلامی مفاهیم قرآنی بوده که از طرف سلطه های سه گانه

در زندگی مردم پیاده می گردد.

اساس دوم

دولت شورا است

اصل و اساس دوم دولت اسلامی شورا است، خداوند متعال آن را برای پیشبرد امورات دولت و امت اسلامی واجب گردانیده است.

شورا از نظر اسلام یک اصل و اساس انسانی، اجتماعی و اخلاقی بوده که در میدان سیاست برای گروه مسلمانان حق انتخاب و به دوش گرفتن مسئولیت های عمومی در راه پیشبرد امور جامعه اسلامی را می دهد^(۱).

کتب فقهی از زمانه های بسا قبل در مورد نظام و فقه خلافت از نگاه شروط و صلاحیت خلیفه سخن گفته اند، امروز باید نویسندگان و مفکرین سیاسی در مورد شورا و اهمیت آن بحث و پژوهش بی نظیر نمایند.

خداوند متعال پیامبر صلی الله علیه و سلم را امر نموده تا با مسلمانان در مورد امورات جنگ مقابله با دشمن و غیره امورات دولت مشوره نماید تا اطمینان ایشان را بدست بیاورد، و ظاهر گردد که او آراء و نظریات زیر دستان را می شنود و آنها را حیثیت قایل است.

عده دیگری گفته اند که خداوند متعال پیامبر صلی الله علیه و سلم را بخاطری به شورا و مشوره امر کرده است تا نظر خوب و بهتر برایش در مورد آنچه مشوره می کند ظاهر و نمایان گردد.

بهترین نظریه در مورد شورا آنست که خداوند متعال پیامبر صلی الله علیه

(۱) المرأة والعمل السياسي صفحه: ۱۴۲۵.

و سلم را امر کرده است تا با صحابه در مورد حادثه واقع شده، تکتیک های جنگی و مقابله با دشمن مشوره نماید تا امت او بعد از وفات وی راه او را تعقیب نمایند و مشکل را از راه مباحثه و مفاهمه و مشوره حل نمایند^(۱).

و مفسر بزرگ ابن کثیر می گوید: "پیامبر صلی الله علیه و سلم با صحابه در مورد مشکل مشوره می کرد تا قلب های ایشان را بدست آورد و در فعالیت ایشان نشاط و جدیت راه یابد چنانکه با ایشان در روز جنگ بدر در مورد خارج شدن برای دستگیری و محاصره قافله ابو سفیان که از شام به مکه می رفت مشوره نمود، و همچنان هنگام پایین شدن در میدان بدر با صحابه در مورد انتخاب نمودن میدان جنگ و موضعگیری مشوره نمود تا اینکه یکتن از صحابه به نام المنذر ابن عمرو برای وی مشوره جنگی و تکتیکی داد که باید مسلمانان نزدیک سنگر غیر مسلمانان باشند^(۲).

در آیت کریمه که خداوند متعال فرموده است: (وشاورهم فی الأمر) آل عمران: ۱۵۹، صیغه آن صیغه امر و الزام بوده که به نظر علمای اصول فقه معنای واجب را افاده می کند، پس مفهوم آن این است که شورا برای امیران پادشاهان و غیره کسانی که منصب های عامه را بدست دارند واجب و حتمی می باشد.

قاعده اصولی وجود دارد که چنین می گوید: هر خطاب خداوند متعال به پیامبر در حقیقت خطاب به سوی امتش نیز است تا وقتی که دلیلی وجود نداشته باشد که خطاب خاص برای پیامبر است.

(۱) طبری، جامع البیان جزء ۴ صفحه: ۱۰۱.

(۲) ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر جزء ۱ صفحه: ۴۲۰.

معنای آیت این است که شورا برای همیشه واجب است و آن از صفات خود دولت داران مسلمان است و خداوند متعال بین آن و بین برپا داشتن نماز و انفاق در راه خداوند مساوات قایل گردیده است.

وقتی که نماز از ارکان اساسی اسلام بوده که در عبادات منزلت بس عظیمی را دارد و زکات از جمله فرایض اساسی و اقتصادی بوده پس شورا نیز مثل این دو در امور حکم و سیاست فرض می باشد، و خداوند متعال هنگامیکه می خواست آدم علیه السلام را در روی زمین خلق نماید با ملایک مشوره نمود اگرچه ملایک خداوند به عواقب امور نمی دانستند و خداوند متعال به همه چیز و عواقب آن دانا و با خبر بود در حقیقت برای بندگان میفهماند که در مورد ایجاد کارها با هم به شکل آزاد مشوره نمایند.

و خداوند بزرگی که به همه چیز تواناست در مورد با ملایک مشوره می

کند پس بندگان عاجز او سزاوارتر اند تا با یکدیگر مشوره نمایند^(۱).

از پیامبر صلی الله علیه و سلم در مورد مشوره احادیث زیادی نقل گردیده

است که مشهورترین آنها طور ذیل است:

۱. کسیکه مشوره کرد پشیمان نخواهد شد و کسیکه استخاره کرد خساره

نخواهد دید^(۲).

۲. هیچ بنده ای به سبب مشوره بدبخت نخواهد شد، ولی ترک مشوره و

اتکاء به رأی و نظریه خویش بودن دیگران سبب بدبختی شخص خواهد شد^(۳).

(۱) حرية الرأي السياسي صفحه: ۱۹۶.

(۲) المعجم الوسيط، طبراني.

(۳) مسند الشهاب القضاعي.

۳. هر قومیکه از مشوره کار گیرند حتما نظریه دوست را بدست خواهند آورد(۱).

و کار نامه های عملی آن حضرت نیز وجود دارد که در ایام زندگی اش با اصحاب گرامی خویش در مورد کیفیت مقابله با دشمن، موضعگیری در میدان جنگ، چگونگی معامله با اسیران جنگی و غیره مشوره می نمود طوری که در جنگ بدر، احد و خندق مشوره نمود.

از این عملکرد آن حضرت معلوم می گردد که مشوره برای امیران، حکماء، علماء و غیره کسانی که اختیارات عامه مسلمانان را در دست دارند واجب و لازم و حتمی می باشد، و کسیکه در امور دولت داری و کیفیت حل مشکل با دیگران (اهل شورا) مشوره نمی کند و خود از جانب خود و بنا بر نظریه شخصی خود عمل می کند برطرف ساختن وی از طرف مردم واجب است.

شورا از جمله ارکان و اساسات مهم دولت اسلامی بوده که برای مردم حق اظهار آراء و نظریات ایشان را در مورد حل مشکل می دهد و برای حاکم و پادشاه لازم است تا طبق آراء متفق علیه رفتار نموده و آن را احترام نماید.

هرگاه پادشاه از این اساس در امور مملکت داری کار گیرد و به نظریات مردم ارج قایل گردد قلب های رعیت را بدست آورده و هیچگونه اعتراض و مظاهره بر ضد او ترتیب نگردیده و استقرار سیاسی و ترسیخ پایه های دولت در تمام نواحی مملکت به وجود می آید.

پس به اساس شورا حیثیت رئیس جمهور و رعیت و قانون حفظ گردیده و همه مورد احترام یکدیگر قرار خواهند گرفت.

(۱) ابن ابی شیبیه، کتاب الادب.

اهل شورا کی ها اند؟

علماء و دانشمندان پیشین در مورد اهل شورا تفصیل و جزئیات بیشتر ارایه نکرده اند، و خاطر نشان نیز نساخته اند که کدام گروه ها اهل شورا اند و عالم بزرگوار ماوردی اهل شورا را به نام اهل اختیار مسمی کرده است و اضافه از سه شرط در مورد آنها ذکر نکرده است که در نظر او کسیکه دارای سه شرط اساسی عدالت، علم، در مورد اینکه کی می تواند امام مسلمانان قرار گیرد و داشتن رأی و نظریه مناسب در مورد اینکه کی برای امامت بهتر است.

آیا شورا نمایانگر رأی بهتر است و یا یک حکم حتمی و لازمیست؟
اکثر دانشمندان سابقه بر این باورند که شورا نمایانگر رأی راجح و بهتر

است کسانی که بر این نظر اند عبارت اند از:

۱. عالم بزرگوار و دانشمند اسلامی جصاص حنفی^(۱).

۲. عالم و مفسر بزرگ قرطبی^(۲).

۳. شیخ الاسلام ابن تیمیه^(۳).

اهل شورا در مورد چه چیز باید مشوره کنند؟

دانشمندان اسلامی در مورد تحدید موضوع شورا با هم به دو گروه تقسیم

شده اند:

۱. گروه اول به این نظر اند که موضوع شورا تنها امور جنگی می باشد و

بس^(۴).

(۱) احکام القرآن ج ۲ ص ۶۲، و کتاب الشوری فی الاسلام ص ۷۹-۸۰.

(۲) الجامع لأحكام القرآن ج ۴ ص ۲۵۲.

(۳) السياسة الشرعية فی اصلاح الراعی والرعية ص ۱۳۶.

(۴) جامع البیان، طبری ج ۴ ص ۱۰۱.

۲. گروه دوم گفته اند که موضوع شورا هر آن چیزی است که در مورد آن نص شرعی وجود ندارد چه امور دینی باشد و یا امور دنیوی^(۱).

(۱) محمد عبدالحی، الشوری من أقوى دعائم الحكم الاسلامي ص ۳۷.

مبحث اول

آیا شورا نمایانگر است و یا چیز حتمی و لازمی؟

قبل از آنکه در مورد اختلاف دانشمندان معاصر در باره شورا سخن بگویم نوشتار کافی در مورد مفهوم، فضیلت و دلایل وجوب آن در صحبت قبلی گذشت.

و باید اشاره نمایم که در فقه اسلامی در مورد مسأله واجب بودن شورا اختلاف موجود است و اختلافی دیگری در مورد اندازه التزام و چنگ زدن به آن است.

اما سخن در اینجا در مورد اختلاف دانشمندان معاصر در مورد اساس شورا از نگاه پابندی به آن و نتایج بدست آمده آن یا توسط اجماع کلی و یا اتفاق اغلبی بوده و یا اینکه شورا نسبت به رئیس دولت جائز بوده ولی حتمی و لازمی نیست و رأی و نظر او در مجلس شورا مورد قبول همه خواهد بود.

نظر به کسانی که می گویند: شورا فقط نمایانگر رأی و نظر خوب و درست می باشد نه یک امر حتمی، این گروه عقیده و باور دارند که اهل شورا نمی توانند به زور و جبر بالای رئیس دولت مجلس شورا را دایر کنند، رئیس جمهور می تواند و صلاحیت دارد هرگاه خود بخواهد مجلس شورا را دایر کند و اگر نخواست برای وی جایز است که آن را ترک کند زیرا شورا برای بدست آوردن

قلب های مردم، بیان و واضح شدن نظریه درست مشروع گردیده است.

دانشمند و مفکر سیاسی محمد یوسف موسی در مورد شورا می نویسد:

"پیامبر صلی الله علیه و سلم به شورا با صحابه از جانب خداوند متعال امر

گردیده بود و هدف آن را نیز دانستیم اگرچه پیامبر صلی الله علیه و سلم توسط وحی الهی مورد تایید صورت می گرفت ولی به او اختیار داده شده بود تا مشکل را طبق رأی و نظریه خویش حل نماید اگرچه با نظریه سایر صحابه در تضاد هم می بود.

گاه گاهی این کار برای رئیس دولتی که شرایط ریاست را دارا باشد رخ می دهد و او میتواند مانند عمل پیامبر صلی الله علیه و سلم با زیر دستان خویش در مورد حل مسایل مشوره نماید. زیرا او در مقابل خداوند، رعیت و تاریخ مسئول درجه اول شمرده می شود^(۱).

ابو الاعلی مودودی می نگارد: "امیر مسلمان حق دارد تا با اقلیت و یا اغلیت اهل شورا موافقه نماید و حق دارد که نظر به رأی و فکر خویش فیصله نماید و با تمام اهل شورا مخالفت نماید، مگر بر اکثریت مسلمانان لازم است تا امیر را مراقبت نمایند"^(۲).

همچنان می گوید: "... مگر اینکه علما از عملکرد های خلفای راشدین چنین نتیجه گرفته اند که رئیس دولت مسئول حقیقی در مورد امور دولت بوده که برای پیشبرد آن با اهل حل و عقد مشوره می نماید ولی لازم نیست تا طبق اتفاقیه مجلس شورا عمل نماید.

عبد الحمید متولی گفته است: مسائلی که در آن پیامبر صلی الله علیه و سلم و یا ابو بکر صدیق رضی الله عنه بر خلاف نظریه مجلس شورا فیصله

(۱) عبدالغنی بسیونی، نظریه الدولة فی الإسلام ص ۱۳۱.

(۲) مودودی، نظریه الاسلام وهدیه فی السیاسة والقانون والدستور ص ۵۷.

نمودند بسیار اندک است، ولی به هر حال می شود به آن در مورد اینکه اسلام برای رئیس جمهور لازم ندانسته است تا طبق رأی اکثریت فیصله نماید استدلال نمود^(۱).

دانشمند دیگری به نام طاهر بن عاشور می گوید: " هنگامیکه امام مسلمانان بر کدام تصمیم رضایت حاصل کرد می تواند بدون بدست آوردن رضایت دیگران طبق نظریه خویش رفتار نماید"^(۲).

از جمله کسانی که بر این نظر اند دانشمندان بزرگوار: محمد عبد الحی، حسن هویدی و محمد متولی شعراوی می باشند. شعراوی می گوید: خداوند متعال برای پیامبر صلی الله علیه و سلم گفته است که چون تصمیم گرفتی یعنی به صیغه مفرد مخاطب گفته است ولی نگفته است چون تصمیم گرفتند که این خود دلیل واضح بر عدم وجوب شورا برای دولت می باشد"^(۳).

دلایل کسانی که می گویند شورا نمایانگر نظریه بهتر است:
این گروه دانشمندان برای تایید نظریه شان به بعضی آیات و احادیث پیامبر صلی الله علیه و سلم استناد جسته اند که ذیلا ذکر می گردد:
۱. نخست قرآن کریم. خداوند متعال در قرآن کریم در آیت ۱۵۹ سوره آل عمران می فرماید: (وشاورهم فی الأمر) یعنی پس ایشان را عفو کن و برای شان طلب مغفرت نما، و با ایشان در مورد (آجندا) مشوره کن.
بنا برین آیه کریمه برای پیامبر صلی الله علیه و سلم امر گردیده است تا

(۱) متولی عبدالحمید، مبادئ نظام الحكم في الاسلام ص ۲۴۷.

(۲) طاهر بن عاشور، التحرير والتتوير ج ۴ ص ۱۵۱.

(۳) الشوري من اقوي دعائم الحكم الاسلامي ص ۳۰-۳۱.

بخاطر بدست آوردن قلب های مسلمانان با ایشان در مورد حل مشکل مشوره نماید ولی مهم نیست که با فیصلهٔ مجلس شورا پابندی نماید.

حسن هویدی گفته است: این آیت متوجه پیامبر صلی الله علیه و سلم بوده با طلب عفو از کسانی که در غزوهٔ احد اشتراک نموده بودند و بعضی اشتباهات را مرتکب گردیده بودند، پس چگونه پیامبر صلی الله علیه و سلم وادار است تا نظریه های کسانی را بپذیرد که ایشان به عفو و بخشش پیامبر صلی الله علیه و سلم مجبور اند و درجهٔ نبوت از همه عالی تر است، بنا برین مفسرینی که گفته اند مشوره صرف بخاطر بدست آوردن قلب های اهل شورا مشروع گردیده است، نظریهٔ مناسب و برحق دارند، و آیت کریمهٔ مذکور در آخر می فرماید (فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) این گفتار دلیل استقلالیت نظریهٔ امام -رئیس دولت- بعد از ختم مجلس شورا می باشد، و امام - رئیس دولت- ملزم نیست نظریهٔ آنها را عملی نماید^(۱).

اما آیت کریمهٔ دیگری که خداوند متعال در آن بر پیامبر صلی الله علیه و سلم امر نموده که با صحابه در مورد حل مشکل مشوره نماید آن آیت بنا بر قرینهٔ اینکه آن پیامبر صلی الله علیه و سلم توسط وحی الهی مورد تایید صورت می گرفت و به مشورهٔ شان احتیاج و ضرورت نداشت افادهٔ استحباب مشوره را می نماید.

دوم: سنت قولی آنحضرت صلی الله علیه و سلم: این گروه به احادیث قولی آنحضرت صلی الله علیه و سلم استناد جسته اند که چنین ذکر می گردد:

(۱) ابو سمره، خالد احمد، الشوری فی الإسلام ص ۸۱-۸۲.

۱. پیامبر صلی الله علیه وسلم برای حضرت ابو بکر صدیق و حضرت عمر رضی الله عنهما فرمود: اگر شما دو در مجلس شورا به کاری تصمیم واحد گرفتید با نظریه تان مخالفت نخواهم کرد^(۱).

۲. و پیامبر صلی الله علیه و سلم در حدیث دیگری گفته است که در هنگام خواستگاری دختر جوان پدر از او درخواست اجازه و رضایت می کند و هدف از آن بدست قلب دخترش است، ولی اگر آن دختر نخواست پدر می تواند وی را جبرا به نکاح بدهد، زیرا او به مصلحت دخترش دانایتر می باشد^(۲).

دلیل از سنت فعلی آنحضرت صلی الله علیه و سلم: این گروه

برای اینکه آشکار سازند که شورا فقط نمایانگر نظریه خوب است به عمل آن پیامبر صلی الله علیه و سلم استدلال نموده اند که در صلح حدیبیه باوجود مخالفت صحابه با او در مورد قبول کردن ماده های معاهده انجام داد، زیرا به نظر صحابه صلح نمودن با غیر مسلمانان در حقیقت یکنوع ناکامی شمرده می شود^(۳).

همچنان پیامبر صلی الله علیه و سلم نظریه صحابه را در مورد اسیران جنگی در جنگ بدر نپذیرفت^(۴).

و همین طور نتایج جنگ احد نیز نمایانگر آنست که رئیس دولت می تواند با نظریه دیگران مخالفت نشان دهد و مطابق نظریه خود عمل نماید. فهمی هویدی گفته است: چیزی که در جنگ احد به وقوع پیوست آن

(۱) مسند احمد، حدیث شماره ۱۷۳۰۹

(۲) فؤاد عبد المنعم احمد، اصول نظام الحكم في الاسلام ص ۲۰۹.

(۳) سیرت ابن هشام ج ۳ ص ۳۱۶-۳۱۷.

(۴) عبدالحمید انصاری، نظام الحكم الاسلامي ص ۶۶.

بود که پیامبر صلی الله علیه و سلم به نظریه صحابه رجوع کرد و امکان دارد که اینطور کارها در شورا انجام گیرد حکم آن از شیوه های شورا است، و آن رجوع کردن و پذیرفتن حق و نظریه درست است، آنجا فرقی بزرگی بین پذیرفتن حق و لازم بودن شورا می باشد، اگر که حق در آن شورا ظاهر نگردیده باشد، اگرچه بعضی کسانی هستند که به عملکرد آنحضرت صلی الله علیه و سلم در غزوه احد به واجب بودن شورا و پابندی به آراء اهل شورا نموده اند مگر ما عکس این کار را تایید می کنیم چون ناکامی ظاهری که نصیب مسلمانان گردید همه آن نتیجه عدم فرمانبرداری افراد از رأی و نظریه رئیس و آمر می باشد.

به همی خاطر این یک درس و پند بس عظیمی تاریخی برای مسلمانان باقی مانده است تا از اوامر رئیس و آمر خویش نافرمانی نورزند^(۱).
و در جنگ احد چیزی دیگری را که می آموزیم آنست که پیامبر صلی الله علیه و سلم نه پذیرفتن تا از رفتن به سوی احد باز گردد بعد از آنکه نقاب خود را پوشیده و برای مقابله دومی آماده گردید.

بنا برین واقعه اگر شورا حتمی و لازمی می بود و عمل به نظریه اهل شورا واجب می بود حتما طبق نظریه ایشان عمل می کرد و به طرف احد بار دیگر نمی رفت^(۲).

و از جمله دلایلی که این گروه به آن استدلال نموده اند فرستادن لشکر اسامه بن زید از جانب خلیفه رسول الله صلی الله علیه و سلم ابو بکر صدیق

(۱) ابو سمره، خالد احمد، الشوری فی الإسلام ص ۸۷.

(۲) ابو سمره خالد احمد ص ۸۷-۸۸.

رضی الله عنه به طرف شام است، اگرچه در آن واقعه اکثریت صحابه به آن نظر بودند که نباید درین فرصت که اکثر قبایل عرب مرتد گردیده اند به شام فرستاده شود زیرا مرکز دولت اسلامی به این لشکر ضرورت جدی دارد.

ولی ابو بکر صدیق رضی الله عنه نظریه ایشان را نه پذیرفت و قسم نمود که آن لشکر را چنانکه پیامبر صلی الله علیه وسلم تصمیم گرفته بود که ایشان را به شام بفرستد ولی قبل از ارسال آن لشکر وفات نمود او تصمیم آن حضرت صلی الله علیه و سلم را بجا آورد، و به همین گونه هنگامی که بعضی از قبایل عرب از پرداختن زکات به خلیفه اول رسول الله ابو بکر صدیق انکار ورزیدند با آنها جنگید، در حالیکه اکثریت صحابه با وی درین مورد اختلاف نظر داشتند(۱).

رئیس دولت فردی است که به اساس بیعت درست و صحیح از جانب رعیت انتخاب گردیده است و تمام شروط ریاست در وی جمع گردیده است و به نظر مردم او فرد کامل و با متانت بوده که تمام نظریات و عملکردهای وی به طور درست و با فکر صحیح و هدفمند انجام می گیرد و هرگز با اهداف والای شریعت اسلامی مخالفت نمی ورزد و مسئولیت خویش را در مقابل رعیت درک می کند، پس چگونه می شود که بگوییم او حتما طبق نظریه اهل شورا عمل نماید و نظریه خویش را کنار گذارد(۲).

(۱) عبد الحمید انصاری تاریخ الخلفاء ص ۸۳-۸۴، و نظام الحكم في الإسلام ص ۶۶.

(۲) عبد الحمید انصاری نظام الحكم في الإسلام ص ۶۷ و خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم از فتح الدین ص ۴۵۰.

نظریه دانشمندانی که می گویند:

شورا و عمل به فیصله آن حتمی و لازمی است:

اکثر علما و دانشمندان معاصر بر این باورند که باید رئیس دولت در مورد انجام کار های مهم و فیصله های تاریخی مجلس شورا را دایر نماید و در اخیر مجلس شورا بر هر نظری که اتفاق آراء صورت گیرد رئیس دولت مکلف و مجبور است تا طبق آن ترتیبات گرفته و آن را تنفیذ نماید.

دانشمند و مفکر اسلامی سنهوری نظریه ارائه کرده است که توسط آن بین نظریه کسانی که گفته اند که امام و یا رئیس دولت مکلف نیست به فیصله مجلس شورا عمل نماید و بین نظریه کسانی که گفته اند رئیس دولت مکلف است به آن عمل نماید جمع کرده است، و می گوید که قاعده و اصول این است که رئیس دولت مکلف است طبق فیصله نامه مجلس شورا عمل نماید ولی بعضی استثناءات وجود دارد که امام و یا رئیس دولت می تواند بر خلاف نظریه آنها و طبق نظریه شخص خویش عمل نماید مانند اینکه ابو بکر صدیق رضی الله عنه در ایام دشوار خلافتش عمل نمود، در حالیکه اکثریت صحابه به شمول حضرت عمر مخالف نظریه وی بودند، ولی بعدها واضح گردید که مخالفین نظریه ابو بکر بر خطا و نظریه نادرست بودند که خود شان به آن اعتراف نمودند^(۱).

دانشمند دیگری به نام توفیق الشاوی گفته است که باید بین اصطلاح (شورا) و (مشوره کردن) فرق گردد، زیرا لفظ شورا دلالت بر اموری می کند که فیصله کن و آینده ساز می باشد مانند دایر کردن مجلس شورا در مورد انتخاب

(۱) سنهوری، فقه الخلافة وتطورها ص ۱۸۲ - ۱۸۴.

رئیس دولت و یا اتخاذ قرار سیاسی یا اجتماعی مهم.
و اما مشوره کردن یا مشوره خواستن، در امور شخصی و انفرادی بوده که بخاطر کمک خواستن و واضح شدن کیفیت و نتیجه کار از دیگران خواسته می شود و رئیس دولت در این حالت اختیار دارد مشوره می خواهد و یا خیر.

بعدا دانشمند مذکور هر دو نوع شورا و مشوره را تحدید نموده می نگارد:

۱. مشوره خواستن خود از دیگران در مورد امور شخصی و خصوصی یک کار خوب و اختیاری می باشد.

۲. خواست کمیته یا شخصی که منصب ولایت یا دیگر مناصب دولتی را به عهده می گیرد و از متخصصین در مورد آن مشوره می گیرد این یک کار اختیاری و شخص رئیس دولت است.

۳. خواستن رأی و نظریه علماء یا مجتهدین در مورد حکم شرعی قبل از آنکه حکمش را در مورد صادر نماید، این یک مشوره فقهی و علمی می باشد.

۴. فتوا در مورد حکم شرعی مسأله که برای فرد یا کمیته تقدیم گردیده باشد، این یک مشوره فقهی و اختیاری است.

۵. مشوره نمودن با رعیت یا کمیته یا با کسانی که نمایندگان ملت (اهل حل و عقد) هستند در مورد یک تصمیم سیاسی یا اجتماعی مهم مانند انتخاب رئیس دولت یا ولی الامر، صدور قرار توسط اتفاق آراء همه مجلس با اکثریت ایشان، پس فیصله آنها درین حالت از مقررات شورا بوده و عمل طبق آن لازم و ضروریست.

۶. مشوره نمودن با نمایندگان ملت (اهل حل و عقد) برای گذاشتن اساس نظام دستوری یا قانون اساسی، یا تحدید شروط بیعت برای کسیکه منصبی را و یا ریاست دولت را به عهده می گیرد، درین حالت شورا یک مشوره

فقهی بوده که عمل طبق فیصله آن مجلس لازم و ضروریست.

۷. فیصله مجتهدین یا اهل علم به خصوص استنباط حکم فقهی در مورد مسئله که نص وجود ندارد نه از قرآن کریم و نه از سنت پیامبر صلی الله علیه و سلم درین حالت حکم فقهی بیان می گردد که فیصله آن واجب الاجراء می باشد^(۱).

این بود یک عده اموری که بر حسب موضوعات آن شورا گاهی حتمی و ضروری بوده و گاهی عمل طبق فیصله شورا یا مشوره اختیاری می باشد، اموری که متعلق به ملت بوده است دایر کردن مجلس شورا در مورد آن لازم و ضروری بوده و تنفیذ مقرر و فیصله آن در اخیر نیز واجب است.

اما اموری که مربوط عموم ملت نمی باشد دایر کردن مجلس شورا و فیصله طبق مقرر آن اختیاری و غیر لازم است، و دایر کردن مجلس شورا برای افراد یک کمیته در بین خود شان برای بهبود کار واجب است.

همینطور مستوا و درجه های شورا از هم تفاوت دارد. دانشمند بزرگ توفیق شاوی برای از بین بردن اختلاف گفته است که باید در قانون اساسی دولت که شامل شروط بحث می باشد این امر واضح درج گردد که رئیس دولت طبق فیصله همه اعضای مجلس شورا و یا اکثریت آن عمل می نماید^(۲).

دانشمند اسلامی صلاح الصاوی در این مورد چنین گفته است: "هنگامی که امامت - ریاست دولت - یکنوع عقد به حساب می آید، پس به کار است که

(۱) فقه الشوری والاستشارة ص ۱۱۲-۱۱۹.

(۲) توفیق الشاوی، فقه الشوری والاستشارة ص ۷۸۴، ۷۸۶، ۷۷۸.

مانند سایر عقود آن را مشروط به انجام بعضی کارها بسازیم، پس اگر ملت شرط گذاشتند که رئیس دولت منتخب باید طبق فیصله مجلس شورا عمل نماید، بر رئیس دولت لازم است تا نخست شورا را دایر نماید و در قدم دوم طبق فیصله آن عمل نماید، زیرا وفاء کردن به عهد و پیمان یکی از قاعده های اساسی می باشد^(۱).

دانشمند و مفکر اسلامی فتحی الدرینی گفته است که باید سه حالت شورا را در نظر گرفته باشیم و آنها را از یکدیگر فرق نماییم.

۱. نخست اینکه اگر امام یا رئیس دولت از اهل تخصص شرعی نبوده یا در مورد آجنمای مجلس شورا معلومات کافی ندارد درین حالت بر وی واجب است که تا مجلس شورا را فرا خواند و مطابق فیصله نهایی آن عمل نماید.

۲. دوم اینکه رئیس دولت از متخصصین علم شرعی بوده و یا از جمله کسانی است که به موضوع شورا معلومات کافی دارد درین حالت بر وی لازم است تا مجلس شورا را دایر نماید ولی در مورد واجب بودن تطبیق نتایج شورا علما با هم اختلاف نظر دارند، فتحی الدرینی درین حالت واجب بودن تطبیق نتایج شورا را بر امام یا رئیس دولت واجب می داند، زیرا واجب بودن آن در ابتداء و واجب بودن تطبیق نتایج آن هیچ کدام مفهوم درستی ندارد.

۳. سوم اینکه رئیس دولت برای تصویب نظریه خویش در مورد دلیل قوی و معقول داشته باشد درین حالت بر مجلس شورا است تا با او مناقشه و محاوره نمایند تا از نظرش بر گردد و طبق نظریه مجلس شورا عمل نماید و بر امام نیز لازم است تا با اعضای مجلس شورا مناقشه نماید که طبق نظریه او رفتار نمایند و ظاهر بسازد که رأی و نظریه او بر همه برتری دارد.

(۱) صلاح الصاوی، ... السياسية في الدولة الإسلامية ص ۳۶ و ۳۷.

ولی اگر مجلس شورا و رئیس دولت در مورد حل قضیه با هم اختلاف نظر داشتند و به راه حلی نرسیدند درین حالت قضیه به کمیته علمی اختصاصی برده شده تا اختلافات را از میان بردارد و سبب اینکه مجلس شورا باید به رأی زمامدار و رئیس دولت عمل کنند منشأ آن این نیست که پذیرفتن رأی اکثریت لازم و ضروری است بلکه بخاطر راجح بودن رأی و نظریه زمامدار بوده از جهت اینکه یا دلیل قوی نزد اوست و یا به کدام نص شرعی دیگری استناد جسته است طوری که خلیفه بزرگوار اسلام ابو بکر صدیق برای جنگ با ممانعین زکات و مرتدین انجام داده بود^(۱).

دلایل این گروه:

این گروه برای اثبات نظریه شان به آیت های از قرآن کریم و احادیث نبوی و عمل صحابه استناد جسته اند.

۱. قرآن کریم: خداوند متعال در سوره آل عمران در آیت ۱۴۹ چنین می فرماید (فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فی الأمر فإذا عزم فتوکل علی الله).

ترجمه: پس ایشان را مورد عفو قرار ده و برای شان طلب مغفرت نما و با ایشان در مورد قضیه مشوره نما پس چون بر کاری عزم و تصمیم گرفتی پس بر الله توکل کن.

درین آیت کریمه خداوند متعال بر شورا و مشوره امر و دستور داده است که افاده وجوب را می کند، زیرا حرف (ف) که معنای ترتیب را می دهد با (اذا) ذکر گردیده است که افاده آن را می کند که عزم و تصمیم زمامدار نتیجه شورا

(۱) فتحي الدريني، خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ص ۴۵۳ و ۴۵۷.

بوده نه تصمیم شخصی و انفرادی زمامدار.

با این اشاره لغوی این امر خوب واضح می گردد که شورا و فیصله طبق

مقرره و نتیجه نهایی آن لازم و ضروری است.

معنای عزم آنست که بعد از مشوره با اهل رأی و نظر طبق فیصله ایشان

عمل شود.

این آیت در عقب جنگ احد که مسلمانان شکست سطحی خورده بودند

نازل گردید ولی باز هم خداوند متعال به شورا دستور داده است که این خود

دلیل واجب بودن شورا می باشد^(۱).

۲. آیت دوم گفتار خداوند متعال است که می فرماید: (والذین استجابوا

لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون)^(۲).

ترجمه: و کسانی که اجابت نمودند به امر خداوند و نماز را برپا داشتند و در

کارها مشوره می نمایند و از چیزی که به ایشان روزی دادیم انفاق می کنند.

وجه استدلال آنها درین آیت کریمه طوری است که آنها گفته اند که درین

آیت شورا در بین دو فرض ذکر گردیده است که یکی آن برپا داشتن نماز و

دیگری آن زکات می باشد، پس شورا نیز برای زمامدار فرض می باشد.

دانشمند اسلامی و مفکر سیاسی عبدالحمید انصاری می نویسد: "یعنی

کارهای مسلمانان توسط مشوره پیش می رود، و از مقتضای مشوره قانون

آنست که باید طبق فیصله همه جانبه آنها یا طبق رأی اکثریت عمل شود، چرا؟

زیرا ما دامیکه ایشان با هم مشوره می کنند و پیروی از نظریه شخص نمی

(۱) عبدالغنی بسیونی، نظریه الدولة في الإسلام ص ۱۳۳-۱۳۶.

(۲) شوری ص ۳۸.

کنند پس چگونه تصور می گردد که در اخیر شورا طبق فیصله شخصی عمل می گردد.

همچنان امر و دستور خداوند به شورا منحصر به طرح قضیه در بستر مشوره نبوده بلکه لازم است تا نتیجه آن را بدست آریم و طبق آن عمل گردد^(۱).

۳. آیت سوم گفتار خداوند متعال است که می فرماید: (فستلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون) النحل: ۴۳.

ترجمه: پس پرسید از اهل ذکر - کتاب خداوند - اگر نمی دانید. دانشمند اسلامی احمد جلال حماد بر این آیت تعلیق کرده و می گوید: "ازین آیت کریمه اینطور فهمیده می شود که باید دایر کننده شورا در مورد حل قضیه با متخصصین و افراد مسلکی همان قضیه مشوره نماید، چون خداوند متعال درین آیت حرف شرط (إن) را استعمال کرده است که مخصوص اموری می باشد که تحقق آن دشوار بوده و به ندرت رخ می دهد، اما حرف (إذا) مخصوص اموری است که کثیر الوقوع بوده و در اکثر اوقات انجام می گیرد،

برعکس (إن) که در امور موهوم و مشکوک و پنهان استعمال می شود. به همین خاطر خداوند متعال گفته است: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) پس بشویید... و بعد فرموده است که (وإن کنتم جنباً فاطهروا) مائدة: ۶.

یعنی و اگر جنب بودید پس غسل نمایید...
ازین جهت در وضو لفظ (إذا) را ذکر کرد که وضو بار بار تکرار می گردد و

(۱) عبدالحمید انصاری، نظام الحكم في الإسلام ص ۶۰.

اسباب آن نیز زیاد است ولی در باب جنابت لفظ (إن) را ذکر کرد، بخاطری که جنابت گاه گاهی رخ می دهد پس معنای آیت افاده آنرا می کند که سوال کردن از اهل ذکر (کتاب خداوند) حتی در موضوعی که بدان علم داشته باشیم حتمی و ضروریست، و این همان مجلس شورا است که با ایشان زمامدار در مورد قضیه مشوره می کند و خواهان نظریه ها و پیشنهادات شان می گردد، زیرا حاکم و زمامدار از آراء و نظریه های شان با خبر نیست و بدان بهتر نمی داند^(۱).

و همچنان نتیجه قضیه از تمام جوانب و کیفیت اقدام در مورد حل آن کاملاً برای زمامدار روشن نیست ولی وی خواهان روشن شدن تمام جوانب قضیه و کیفیت اقدام بر آن است.

۲. دلایل از سنت پیامبر بزرگوار اسلام:

۱. گفتار آنحضرت صلی الله علیه و سلم برای ابو بکر و عمر بن الخطاب رضی الله عنهما است که برایشان فرمود: اگر بر کدام کاری در مشوره شما دو اتفاق کردید با شما مخالفت نخواهم کرد
ازین حدیث مبارک طوری فهمیده می شود که رأی و نظریه دو شخص بهتر از یک شخص است و بنا برین رأی اکثریت بهتر از رأی اقلیت می باشد.
احادیث زیادی در مورد بهتر بودن اکثریت از آن حضرت صلی الله علیه و سلم برای ما نقل گردیده است که به طور ذیل ذکر می گردد:
روایت است که آنحضرت صلی الله علیه و سلم فرموده است (ید الله مع

(۱) احمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي ص ۲۰۰-۲۰۲.

یعنی دست -بلا کیف- خداوند با جماعت (گروه متفق مسلمان) است. و فرموده است: خداوند متعال امت من را بر گمراهی یکجا نمی سازد و دست خداوند با جماعت است و اگر کسی از جماعت جدا گردید در حقیقت به آتش می رود(۲).

ازین احادیث پیامبر صلی الله علیه و سلم بر می آید که باید زمامدار در هنگام مشوره با مجلس شورا نظریه اکثریت آراء را پذیرفته و طبق آن عمل نماید زیرا رأی آنها به حقیقت و درستی بسیار نزدیک است.

پیامبر صلی الله علیه و سلم در مقام مشوره هایش به نتیجه شورا اهمیت قایل شده و طبق فیصله آن عمل نموده است، در غزوه احد بنا بر رأی اکثریت برای جنگ و مقابله با قریش روانه احد گردید.

اگرچه رأی و نظریه شخصی اش آن بود که مسلمانان در داخل مدینه باقی بمانند و به احد نروند ولی اکثریت مسلمانان نظر دادند تا به احد بروند، همان بود که در احد شکست خوردند ولی خداوند متعال باز هم دستور داد که با ایشان مشوره نما(۳).

بعد از رحلت آنحضرت صلی الله علیه و سلم خلفای راشدین نیز در در مشاورات شان با مجلس شورا طبق آراء اکثریت فیصله و عمل می نمودند. در مدت خلافت خلفای راشدین ایشان حکم قضیه موجوده را نخست در

(۱) مسند احمد، حدیث شماره ۱۷۳۰۹.

(۲) عبد الغنی بسیونی، نظریه الدولة في الإسلام ص ۱۳۳.

(۳) سنن ترمذی کتاب فتن باب لزوم الجماعة ۴۰.

قرآن کریم جستجو می کردند، اگر در آن حکم قضیه مذکور را پیدا نمی توانستند به احادیث پیامبر بزرگوار اسلام مراجعه می کردند اگر در احادیث نیز حکم آن را پیدا نمی توانستند بزرگان صحابه را فرا خوانده و با ایشان در مورد قضیه مشوره می نمودند، اگر بر کدام رأی اتفاق صورت می گرفت طبق آن عمل می نمودند ولی اگر با آراء مخالف روبرو می شدند نظریه اکثریت آنها را اعتبار داده و طبق آن عمل می نمودند. و از دلایل عقلی که از جانب پژوهشگران معاصر در مورد لازم بودن شورا تحریر گردیده است عبارت از آنست که ایشان گفته اند: شورا چه فایده و اهمیت دارد؟ و نتیجه آن چیست؟ هنگامیکه شورا صرف شکلی بوده و هیچ التزام و عمل طبق آن صورت نگیرد و چگونه واجب بودن آن را از قرآن کریم تفسیر و توضیح می توانیم، ولی به هر صورت قدرت عقلی گروهی بر قدرت عقلی شخصی فضیلت و برتری دارد، شورا یک کار درست بوده که به حق نزدیک می باشد، درحالیکه امروز امور زندگی پیچیده گردیده و شعبات آن بسیار دور افتاده گردیده است.

این ها همه خواهان اشخاص متخصصین و فنی می باشد تا در مورد قضیه مطروحه فکر نمایند و راه حل مناسب را از طریق شورا به ریاست رئیس جمهور نمی تواند به تنهایی راه حل را پیدا نماید.

در همین مورد محمد الغزالی زندگی را دلیل واقعی بر لازم بودن شورا و پیروی زمامداران از این اصل می داند و می گوید: در غرب زمامداران مستبدی موجود بودند که از نگاه عقل و هوشیاری بسیار پیش قدم بودند و برای وطن با کمال اخلاص کار می کردند ولی خدمات و کارهای شان بدون فایده به پایان رسید، زیرا ایشان طبق نظریه شخصی عمل می کردند و نظریه دیگران را

نادیده می گرفتند.

ایشان می خواستند تا همه امورات زندگی و دولت داری طبق خواهش زمامداران به پیش برود و برای نظریه دیگران هیچ قیمت قایل نبودند، نتیجه استبداد شان طوری شد که آلمان و ایتالیا سقوط کند.

پس وقتیکه اینقدر هوشیاری و زکاوت و استبداد سبب هلاکت ملت با فرهنگ می گردد پس ملت های ضعیف و ناتوان چه حال خواهند داشت، مسلمانان خوب می دانند که سرکشی فرد در یک ملت جرم بزرگیست و از طرف دیگر ملت مصدر قدرت بوده پس باید طبق اراده آن عمل گردد.

از این سخنان محمد الغزالی طوری بر می آید که شورا برای پیشبرد امور دولت فرض شرعی و ضرورت بشری به حساب می آید.

از بحثی که گذشت آراء و دلایل هر دو گروه را به طور مفصل ذکر کردیم و همه را مورد بحث قرار دادیم در اخیر این آراء باید بگویم که طوری که برای من معلوم گردید به آن نتیجه رسیدم که دایر کردن مجلس شورا در امور دولتی برای رئیس جمهور لازم و ضروریست، زیرا نصوص قرآن کریم بر آن امر نموده و از احادیث پیامبر صلی الله علیه و سلم نیز فهمیده می شود که شورا یک امر مهم و لازمیست.

اگر شورا را واجب ندانیم آیات و احادیث مورد بحث قرار گرفته و تطبیق نمی گردد و کسانی که شورا را صرف نمایانگر آراء و بدست آوردن قلب ها دانسته در حقیقت هیچ اهمتی برای آن قایل نیستند و شورا را یک چیز شکلی می دانند و بس.

مبحث دوم: اهل شورا کی ها اند؟

مشوره چگونه صورت می گیرد، آیا رئیس لازماً با همه ملت مشوره کند یا با یک جماعت و یا چند فردی از آن؟

از هدايات و افعال حضرت محمد صلی الله علیه و سلم در مورد شورا چنین نتیجه گرفته می شود که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در امور بسیار مهم و با ارزش و حیاتی با اکثریت مسلمانان مشوره می کرد، طوریکه در مسئله خروج از مدینه در غزوه احد واقع شد که حضرت محمد صلی الله علیه و سلم با همه مسلمانانی که در مدینه منوره موجود بودند مشوره کرده و برای

شان گفت: درین باره با من مشوره و اظهار رأی نمایید^(۱).

در مسئله تقسیم غنیمت قبیله هوازن یهود می بینیم که حضرت محمد صلی الله علیه و سلم علاقه داشت تا در مورد تقسیم غنائم نظریات و آراء همه اشتراک کنندگان جنگ -مجاهدین- را بخود معلوم کند، در روایات این غزوه چنین آمده است:

بعد از اینکه حضرت محمد:ص درین صدد نظریه اش را برای حاضرین اظهار کرد حاضرین گفتند: ای رسول خدا به این گفته و رضایت داریم و از صمیم قلب آن را پذیرفتیم و به آن گردن نهاده تسلیم هستیم، باز حضرت محمد:ص برای شان گفت: پس دانشمندان تان را بفرمایید این موضوع را به ما بیاورند تا ما به یقین بدانیم و اطمینان حاصل نماییم که همه شان از این فیصله راضی هستند، درین باره زید بن ثابت از انصار پرسید: آیا به آن رضایت داشته و تسلیم هستند؟ ایشان در جواب برای او گفتند: بلی همه به این قول رضایت

(۱) امتاع الاسماع ص ۱۱۶.

دارند و تسلیم هستند و هیچ یک از ایشان با آن مخالف نیست^(۱).

این واقعه دال بر این است که اهل شورا همه مسلمانانی هستند که موضوع مشوره به ایشان تعلق و رابطه می گیرد، و گاهی هم آنحضرت: ص با بعضی اصحابش مشوره می نمود نه با تمام ایشان، طوری که در موضوع اسیران جنگ بدر واقع شد که در باره سرنوشت آینده اسیران با بعضی اصحابش مشوره کرد نه با تمام شان که آیا از ایشان فدیة بگیرند یا نه؟ و در مصالحه با قبیله غطفان یهود که آیا در بدل تأدیه سوم حصه حاصلات سردرختی مدینه صلح کند یا نه، با سعد بن معاذ و سعد بن عبادة مشوره کرد، پس هردوی آنها به حضرت محمد: ص گفتند: اگر این مصالحه امری باشد از طرف خداوند پس آن را اجرا کن و اگر از طرف خداوند مکلف نیستی و رغبت و خواهش خودت است باز هم ما آن را قبول می کنیم، و اگر مجرد اظهار نظر بوده باشد ما غیر از شمشیر با چیز دیگری با آنها مقابله نمی کنیم، پس حضرت محمد: ص نظریه هردوی آنها را قبول کرد و موضوع مصالحه را با غطفان ترک کرد و آماده جنگ شد^(۲).

این وقائع و سوابق تاریخی در سنت حضرت محمد: ص که دلالت دارد به اینکه اهل شورا یا اهل مشوره گاهی تمام ملت است مثل مشوره آنحضرت: ص با همه مسلمانان در مسئله بیرون شدن از مدینه در غزوة احد، زمانی اهل شورا تمام آن مسلمانانی هستند که در وقت مشوره موجود بوده و موضوع مشوره هم اهتمام شان را بخود جلب می کند مثل مسئله تقسیم غنایم قبیله هوازن، و وقتی اهل شورا بزرگان و کسانی اند که اهل دیار از آنها پیروی و متابعت می

(۱) ماخذ سابق.

(۲) امتاع الاسماع ص ۲۳۶

کنند مثل موضوع غطفان که اهل آن سعد بن معاذ و سعد بن عباد بودند و
احیانا اهل شورا یک‌عده از مسلمانان هستند مانند موضوع اسیران جنگ بدر.
در پرتو این واقعات و سوابق تاریخی ممکن است بگوییم که اهل شورا
برای رئیس دولت در مورد قضیه فرق می‌کند، اگر موضوع مشوره از جمله
موضوعات مهم و حیاتی بوده که به همه مسلمانان تعلق داشت پس درین وقت
واجب است که در صورت امکان با تمام مسلمانان مشوره نماید و یا اینکه با
اهل (حل و عقد) که نمایندگان و برگزیدگان ملت هستند مشوره کند و نظریه
شان را برای خود معلوم نماید، و اگر موضوع مشوره از جمله مسائلی بود که با
نوعی از معرفت و حسن رأی ضرورت داشت درین وقت با اهل تخصص مشوره
لازم است.

طوری که تفسیر قرطبی در این باره تماس گرفته و چنین می‌نویسد: بر
اولیای امور - رؤسای دولت - واجب است تا در مسایل دینی با علما و در امور
مربوط به جنگ با صاحب منصبان عسکری، و در مصالح عمومی مردم با
بزرگان و تجربه کاران قوم و در امور سیاسی و عمران و مملکت داری با وزراء و
اراکین دولت مشوره نمایند.

علما گفته اند که مشاور در مورد احکام دینی باید شخص عالم و متدین و
مشاور در امور دنیوی بایست شخص عاقل و تجربه کار بوده باشد^(۱).
قانون و قاعده اصلی در مورد شورا آنست که برای رئیس دولت اسلامی
شورا واجب است و تعیین اهل حل و عقد نیز ضروری و لازم است.
اما قبل از همه باید بدانیم که اهل حل و عقد کیستند؟

(۱) تفسیر قرطبی جزء ۴ ص ۲۴۹.

این چیز است که خواهان کوشش و اجتهاد می باشد.

شروط بدست آوردن عضویت مجلس شورا:

برای بدست آوردن عضویت مجلس شورا مفکرین و دانشمندان اسلامی

شرط های ذیل را حتمی و ضروری می دانند:

۱. اسلام، زیرا خداوند متعال می فرماید: (یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله

والرسول وأولی الامر منکم) النساء آیت ۵۹.

ترجمه: ای کسانی که ایمان آوردید فرمانبرداری کنید از الله و پیامبرش و

علمای خویش.

و در آیت دیگری می فرماید: (ولن يجعل الله للكافرين علي المؤمنين سبيلا)

النساء: ۱۴۱.

ترجمه: و هرگز خداوند بر مؤمنان کافران را مسلط نخواهد ساخت.

از این دو آیت کریمه طوری بر می آید که مجلس شورا جای تصمیم

گیری برای پیشبرد امور مسلمانان شمرده می شود که فیصله کنندگان آن باید

مسلمانان باشند، زیرا کافر اختیار دار امور مسلمانان شمرده نمی شود.

دانشمند اسلامی راشد غنوشی قیدی را برای مجلس شورا وضع نموده

است که عبارت از اشتراک اقلیات دینی در مجلس شورا است و می گوید: " آیا

باید تمام اعضای مجلس شورا علمای مجتهدین و یا تنها مسلمانان باشند؟

بعضی از علمای معاصر گفته اند که اعضای مجلس شورا ضرور نیست که همه

شان علمای مجتهدین باشند، اگر بعضی ایشان و دیگران که نمایندگان قوم و یا

رهبران احزاب و گروه های سیاسی باشند به شرط اینکه پیروی از نظام و قانون

عمومی نمایند کفایت می کند، نباید قانونی را که در تضاد با شریعت اسلامی است وضع کنند و این زمانی امکان دارد که کار اعضای شورا توسط کمیته خاص علمای مجتهدین مسلمان مراقبت گردد.

اما اتباع دولت اسلامی که تمام اختیارات شان را برای دولت اسلامی سپرده و تمام مقررات و هویت آن را احترام می دارند اگر مناصب دولتی و یا اشتراک در مجلس شورا به ایشان سپرده شود باکی ندارد، زیرا درین حالت ایشان اقلیت به شمار رفته که تحت قانون حکم اکثریت در آمده اند.

به نظر این دانشمند اسلامی هدف از اسلام اولی الامر حکم تغلیبی بوده که باید اکثریت اعضای مجلس مسلمان باشند، و اگر یکعده از غیر مسلمانان در مجلس عضویت داشته باشند باکی ندارد بشرطیکه خود را پابند اصول دولت دانسته و از صمیم قلب بدون کدام چال و نیرنگ در خدمت وطن باشند.

۲. **ذکوریت:** علما در مورد ولایت زن با هم اختلاف نظر دارند، بعضی آنها مطلقاً ولایت زن را ممنوع قرار داده اند و بعضی دیگری مناصب عمومی بدون ریاست دولت اجازه داده اند.

۳. **بلوغ:** شخصی که عضویت مجلس شورا را می خواهد بدست بیاورد باید بالغ باشد و در مورد سن شمولیت در مجلس شورا اختلاف نظر وجود دارد، بعضی ها گفته اند که باید عضو مجلس شورا ۳۰ ساله باشد و بعضی گفته اند که تعیین سن مهم نبوده چیزی که مهم است بلوغ و ذکاوت جدی می باشد.

۴. **عقل:** کسی که خواهان بدست آوردن عضویت مجلس شورای را دارد باید عاقل باشد تا بتواند مسایل را طرح و یا تحلیل کند.

۵. **تابعیت و باشندۀ کشور در حال حاضر باشند:** زیرا عمل

سیاسی طوری اس که باید شخص از نزدیک شاهد واقعات و احداث باشد.

۶. **علم و اجتهاد:** همه علما بر این شرط اتفاق نظر دارند، فتحی درینی گفته است: شرطهای بدست آوردن عضویت مجلس شورا به دو قسم است شرطهای عمومی شرطهای خصوصی.

شرطهای عمومی مانند: داشتن فرهنگ عمومی و فرهنگ سیاسی،

عدالت و استقامت.

شرطهای خصوصی مثل: داشتن تخصص علمی دقیق در مجالات

مختلف و استعداد اجتهاد در علوم شرعی^(۱).

۷. **رضایت و قبول داشت:** علمای سابقه این شرط را به نام اختیار

یعنی (انتخاب شده) نامیده اند.

برای بدست آوردن این شرط آسانترین راه راه کاندید شدن و انتخاب از

طرف اکثریت مردم است.

تنظیم شورا در عصر حاضر:

سوابق و واقعات تاریخی سنت نبوی را در موضوع شورا بیان داشتیم و همه آن واقعات در مجموع دلالت داشت به اینکه اسلام کدام نظام خاص و معین را در موضوع شورا وضع و تعیین نکرده است و این عدم تعیین آن دلیل احتیاط کاری و دور اندیشی آن در آینده مسلمانان است، زیرا تحقق عملی شورا نظر به شرایط زمان و مکان اختلاف پیدا می کند، بنا بر این تنظیم آن را مطابق محیط و عصر بدوش ملت اسلامی گذاشته است و بدون شک آن راه معقول، درست و

(۱) فتحی الدرینی، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص ۴۹۶.

سالم در قسمت شورا است، بنا بر این ما به این عقیده هستیم که موافق به روحیه عصر و زمان این است که ملت باید اعضای شورا را که مشاورین رئیس دولت هستند و در امور عمومی دولت به رئیس مشوره می دهند انتخاب نماید، و در وقتی که رئیس از وظیفه برکنار می شود و یا وفات می نماید رئیس جدید را هم ایشان انتخاب نمایند و این صلاحیت را بیش از پیش می باید از طرف ملت برای خود کمایی کرده باشند.

و نیز رئیس دولت این حق را داشته باشد که در موضوعات اختصاصی با اهل تخصص و مهارت طور جداگانه مشوره کند، برابر است که این اهل تخصص و مسلکی از اعضای همین شورا باشند و در موضوعات با ارزش و حیاتی با همه ملت داخل مشوره گردد، و برای تمام این مسایل نظام و برنامه خاصی وضع کرده شود، مانند چگونگی انتخاب اعضای شورا و صلاحیت و شروط و صفات شان، البته تمام این نظام و برنامه ها در پرتو هدیات، قواعد، اصول شریعت اسلامی، روحیه و چوکات عمومی فقه وضع و ترتیب می گردد.

بخاطر تضمین سلامتی انتخابات اعضای شورا و انتخاب کردن مردم با اهل، با کفایت، مخلص و صادق تنها وضع چنین نظامی کافی شمرده نمی شود، بلکه در پهلوی آن ضروری است که مفاهیم و ارزشهای عالی اسلامی به مردم تعلیم داده شده و مستوای اخلاقی شان را بلند ببرند و افراد را چنان تربیه نمایند که در انتخابات بهترین و صالح ترین فرد را تشخیص دهند، چنان فردی که در وقت انتخاب شدن وظیفه و مسئولیتش را طوریکه دین می گوید شناخته و به آن عمل نماید.

چگونگی حل سوء تفاهم میان رئیس دولت و مجلس شورا:

گاهی هم بین رئیس دولت و اعضای مجلس شورا اختلافات رخ می دهد طوری که یکی در موضوع مورد بحث نظریه مثبت می دهد دیگرش آن را نفی می کند و آن را نمی پذیرد.

اگر چنین حالاتی پیش شود پس راه حل و رسیدن به مطلب چیست؟ حل آن را این آیت کریمه به صراحت بیان می دارد، طوریکه می فرماید: (یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فإن تنازعتم فی شیء فردوه إلی الله ورسوله ان کنتم تؤمنون بالله والیوم الآخر)

ترجمه: ای کسانیکه ایمان آورده اید از خداوند و رسولش و علمای (شریعت اسلامی) تان پیروی کنید پس اگر در مورد چیزی با هم اختلاف کردید پس آن را به خداوند و رسولش واگذار کنید، اگر به خدا و روز آخرت ایمان دارید این برگردانیدن به کتاب و رسول دارای عاقبت بهتر و نیکوتر است.

در تفسیر این آیت کریمه مفسرین می گویند: "اگر میان شما (ملت) و اولیای امور (حکومت) اختلافی پدید آمد که حکم وی با حکم خدا و رسول موافق است یا مخالف، آن موضوع را به کتاب خدا و رسول وی رجعت دهید و تعقیب کنید، اگر موافق باشد همه به آن تسلیم شوید و به آن عمل نمایید، و به این طریق اختلاف را از بین ببرید و هر کس که بخدا و روز قیامت ایمان دارد، اگر اختلافی پدید آید آن را بحکم خدا و رسول وی رجعت می دهد و از مخالفت حکم آنها می ترسد. پس معلوم می شود هرکسی که از حکم خدا و رسول آن سرباز زند مسلمان نیست و بازگردانیدن منازعات بکتاب خدا و سنت پیغمبر وی و اطاعت از آنها باعث فوز و کامیابی دنیا و آخرت بوده و دارای

عاقبت نیک و پسندیده است^(۱).

و اگر حکمی در کتاب و سنت به صراحت ذکر شده باشد متابعت آن واجب است و هیچ کس حق ندارد آن را گذاشته و فرد دیگری را متابعت کند که بر خلاف آن حکم می دهد، و اگر حکمی بصراحت ذکر نشده باشد پس به مشابه

ترین و قریب ترین حکم های مندرج در کتاب و سنت عمل کرده می شود^(۲). ولی اگر مشابه ترین آراء هم به کتاب و سنت پیدا نشود پس حکم چیست؟ اینجا سه راه حل وجود دارد:

اول؛ طریقه حکمیت:

درین وقت لازم است تا هیئت مخصوص را که از فقهاء و اهل خبره و رأی و صاحب معرفت و تجربه به امور دولتی تشکیل دهند و آزادی و استقلال کامل بر ایشان داده شود که تحت تأثیر هیچ کس واقع نشوند و این هیئت اختلاف رئیس دولت و اعضای مجلس شورا را فیصله نماید، و فیصله آن الزامی بوده و شکل قوه قانونی را بخود داشته باشد.

این طریقه از حضرت امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی الله عنه روایت شده است، زیرا وقتی که او رهسپار دیار شام (سوریه امروزی) بود، او را خبر دادند که در شام مرض وباء (کولرا) است که اکثریت مردم به آن مبتلا گردیده اند، او با مهاجرین که همرايش بودند موضوع را در میان انداخته مشوره خواست که آیا سفر را ادامه دهند و یا از وسط راه پس به مدینه برگردند؟ در موضوع با هم اختلاف کردند و با مهاجرین اولین که از بزرگان قریش بودند مشوره کرد،

(۱) طبري ج ۵ ص ۷۸ و تفسیر قرطبي ج ۵ ص ۲۶۱، احکام القرآن جصاص ج ۲ ص ۲۱۲.

(۲) سیرت ابن هشام ج ۲ ص ۶ سیاست شرعي ص ۱۷۰.

آنها به رجوع کردن مشوره دادند، نظریه آنها را پذیرفت و با همراهانش پس به مدینه منوره رجوع نمود^(۱).

دوم طریقه اکثریت آراء:

این طریقه مقتضی است که رئیس دولت اکثریت را پیروی کند اگرچه مخالف رأی خودش هم واقع شود و مؤید رأی مذکور این است که حضرت محمد: ص در غزوه احد غرض بیرون آمدن از مدینه به رأی اکثریت اصحاب عمل کرد.

و تمایل شخصی خودش عدم خروج از مدینه بود^(۲) زیرا اکثریت مصدر خوبی، خیر و فضیلت و مظنه صواب و راستی است، اگرچه طور قطعی دلیل صواب و حقیقت شده نمی تواند و ممکن است که اکثریت غلط کند و صواب و حقیقت بطرف اقلیت باشد^(۳).

سوم: طور مطلق به نظریه رئیس دولت عمل کردن:

این راه حل مقتضی است که رئیس دولت بعد از مشوره با اهل مجلس شورا به نظریه خودش عمل کند، و به کثرت و قلت اهمیت و ارزش ندهد و نه به رأی آنها خود را مقید سازد. دلیل این حل هم قرار گفته بعضی مفسرین، آیت ذیل است که خداوند می فرماید: (وشاورهم فی الامر فإذا عزم فتوکل علی الله) یعنی با اصحاب در امور مشورت کن و چون عزم کردی پس بر خدا توکل

(۱) تفسیر مناب ج ۵ ص ۱۹۶.

(۲) سیرت ابن هشام ج ۲ ص ۶.

(۳) در اسلام حق معتبر است گاهی نزد اکثریت و گاهی نزد اقلیت می باشد.

نما.

قتاده می گوید: و خداوند پیغمبرش را امر نمود چون به کاری قصد کند آن

را دنبال نماید و توکل بر خدا داشته باشد نه بر مشورت آنها^(۱).

و این طریقه حل را مسئولیت رئیس دولت از امور مربوطه اش تایید می کند، زیرا او هر کاری که می کند به ملت حساب می دهد پس مقتضایش این است که برای وی در امور اجتهادی که نص قطعی در آن وجود نداشته باشد آزادی رأی و عمل داده شود و انسان هم وقتی از عمل و کرده اش مسئولیت دارد که به اختیار و نظریه خودش عمل کند نه اینکه نظریه و رأی دیگران را به اجبار و اکراه تطبیق نماید، پس معقول و درست نیست که یک شخص نظریه دیگری را از روی الزام و اجبار عملی کند و بر این عملش محاسبه و محاکمه گردد.

راه حل به نظر مؤلف:

نظریهٔ سومی از نگاه تیوری، نظریهٔ قوی و معقول است ولیکن نظر به امور دینی، ضعف ایمان و نبودن کفایت و اهلیت ما را مجبور می سازد که راه حل دومی را قبول کنیم و رئیس دولت را ملزم به التزام رأی اکثریت کنیم، ولی با در نظر داشت شروط ذیل:

۱. در صورتیکه رئیس دولت به رأی اکثریت قناعت نداشته باشد آن را به هیئت تحکیم حواله دهد تا هیئت تحکیم موضوع را بررسی نموده و حق را از باطل و نیک را از بد تفریق دهد.
۲. وقتی که به رأی هیئت تحکیم هم قناعت نکند پس آن را باید

(۱) تفسیر قرطبی سوره آل عمران.

برای عموم بگذارد تا عموم مردم در موضوع مذکور اظهار نظر کنند. اگر ملت نظریهٔ رئیس دولت را تایید کرد به نظریه وی عمل کرده شود و اگر نظریهٔ رئیس دولت از طرف عموم ملت تایید و پشتیبانی نشد یا طبق رأی ملت عمل کند و یا از ریاست دولت استعفا نماید.

۳. سوم: اینکه برای وی در حالات استثنائی آزادی مطلق داده شود، طوری که او لازم می داند در آن موضوع تصمیم بگیرد و به نظریه و رأی کسی دیگری مقید نبوده باشد مانند: حالات جنگ، اضطراب و وقوع خطری که امنیت و سلامتی مملکت را بر هم زند، پس در این وقت او حق داشته باشد به قسمی که مصلحت می داند تصمیم بگیرد و تصمیمش را عملی سازد و به نظریه دیگری مقید نباشد.

ملت حق دارد تا رئیس دولت را در سیاست دولتی و سایر اعمال و تصرفاتش که در امور دولت رابطه می گیرد مراقبت و تفتیش کند و این حق هم برای ملت از طبیعت روابط بین ملت و رئیس داده شده است، زیرا رابطه بین آنها رابطهٔ وکالت و نیابت است که او را ملت انتخاب و برگزیده است و ازینجا حق دارد به صفت موکل که وکیلش را در اداره امور مربوطه اش مراقبت نماید تا مطمئن گردد که او در امور مربوطه اش بوجه پسندیده و شایسته قیام می کند.

مشروعیت و جواز حق مراقبت خاص برای این است که رئیس دولت از راه راست اسلام و صراط مستقیم شریعت منحرف نگردد و اصول و برنامه اسلامی را در همه اعمال و اقوالش مراعات کند، و اولین مراحل این مراقبت و رهنمایی تقدیم نصیحت خالصانه برای اوست.

امام مسلم حدیثی را روایت کرده که حضرت محمد: ص می فرماید: "دین

عبارت از نصیحت - رهنمایی و خیرخواهی - است، اصحاب گفتند: برای کی ای رسول خدا؟ گفت: برای خدا و رسول خدا و کتاب خدا و زعمای مسلمین و عموم آنها".

و اگر نصیحت مفید واقع نشد ملت حق دارد قوت و قدرت لازمه را به غرض رهنمایی او و آوردنش براه راست بر او استعمال کند، یعنی از راه استعمال قوه او را براه راست بیاورند و او را از ارتکاب ظلم و ستم و انحراف منع نمایند. حضرت محمد: ص می فرماید: "بخدا قسم که شما حتمی مردم را به کار های پسندیده و معروف امر می کنید و از امور بد و منکر منع میدارید و دست ظالم را از ظلمش می گیرید و او را دوباره بحق می گردانید و او را منحصر به حق ساخته و نمی گذارید که از آن تجاوز کند، و اگر این کار را نکردید خداوند دل های تان را با یکدیگر می زند، یعنی در دل های تان برخلافی را می اندازد، پس به شما لعنت می فرستد، مثلیکه به آن ظالمان گذشته لعنت فرستاده شده است".

و در حدیث دیگری چنین می گوید: "چون مردم ظالمی را ببینند و او را از ظلمش منع نکنند قریب است که خداوند تمام آنها را به عذاب خودش گرفتار سازد".

در صدر اسلام حق مراقبت ملت کاملاً مراعات و تطبیق می شد و رؤسای دولت اسلامی خودشان از رعیت خواهش می کردند تا آنها را تحت مراقبت و تفتیش و رهنمایی قرار دهند و در صورت انحراف از راه حق آنها را براه شریعت مستقیم استوار سازند.

تاریخ اسلام سوابق و واقعات تاریخی را در این زمینه برای ما به یادگار

گذاشته است، از آن جمله خطابه و تقریر حضرت ابو بکر صدیق رضی الله عنه است که گفته است: "اگر من مطابق کتاب الله و سنت رسول الله عمل کرم مرا درین کار کمک و یاری کنید، و اگر از آن انحراف کرم مرا رهنمایی درست نماید".

و از آن جمله خطابه حضرت عمر بن خطاب است که می گوید: "اگر کسی از شما در وجود من انحرافی را مشاهده کند باید آن را درست و راست و اصلاح نماید، یکی از حضار به پا خاست و گفت: اگر ما در تو انحرافی را دیدیم آن را توسط شمشیر درست و اصلاح خواهیم ساخت".

اینجا حضرت عمر رضی الله عنه را مشاهده کنید که در جواب آن مرد چه می گوید: "من خداوند قدوس و لایزال را شکرگذارم که در امت محمدی: ص شخصی را آفریده که در صورت انحراف کردن عمر از راه راست او را به زور شمشیر پس به راه حق و مستقیم می آورد".

حیثیت رئیس دولت حیثیت وکیل و نایب است، پس نتیجه بدیهی آن چنین می شود که در صورت خروج آن از حدود و چوکات وکالت و یا عجز و تقصیر نمودن در وظایف مربوط به آن، موکل میتواند او را از وکالتش عزل و برکنار نماید، زیرا کسی که حق تعیین و تقرر را دارا می باشد حق عزل و برطرفی را نیز دارا است، چون او را ملت تعیین می کند.

بنا برین حق بر طرفی و عزل را هم دارد، و استعمال حق عزل از طرف ملت باید مستند به دلیل شرعی باشد، و دلیل شرعی هم طوری که گفتیم تجاوز از حدود وکالت یا عاجزی و ناتوانی و تقصیر در انجام وظایف است. این حکمی است که فقهای اسلام آن را گفته اند، مثلاً می گویند: ملت

حق دارد که امام -رئیس دولت- را بر علی که موجب عزلش باشد عزل کند مثلاً: از وی اعمالی سرزند که موجب اخلال و بی نظمی امور و احوال مسلمانان گردد و یا امور و احکام دینی را بر زمین اندازد و به آن عمل نکند، طوریکه ملت حق دارد به غرض اقامت و تطبیق احکام دینی رئیس را تعیین و انتخاب کند^(۱).
فقیه مشهور ابن حزم اندلسی راجع به امام -رئیس دولت- چنین می گوید:
"پیروی و اطاعت آن امام بر ما واجب است که ما را به تطبیق احکام کتاب الله و سنت رسولش راهنمایی کند و خودش بیشتر از همه به آن عمل داشته باشد، و اگر از کتاب و سنت منحرف شد باید از آن منع کرده شود و حد و حق خداوندی بر وی تطبیق گردد.

و اگر بازهم از شر و ضرر وی مردم در امان نبودند خلع و برطرف کرده شود و شخص دیگری عوض وی انتخاب گردد، چون ملت حق دارد رئیس دولت را عزل کند، بنا برین می تواند که این حق را توسط نمایندگان یعنی اهل حل و عقد -شورا- استعمال و بکار برد، یعنی توسط آنها او را برطرف سازد، باینطور از وی سلب اعتماد نموده و عزل او را اعلان کنند، ولی گاهی می شود که رئیس دولت به این فیصله گوش نداده و آن را نمی پذیرد، این وقت چه باید کرد؟ در این وقت برای رعیت اجازه داده شده است که توسل به قوه نموده و او را با استعمال قوه از مقامش بر اندازند و نگذارند که زیادتیر از این به احکام دین بازی کند و مسلمانان را در انواع خطرهای سردچار سازد.

ولی این استعمال قوه باید مقرون بدلیل شرعی بوده باشد، مثل خروج وی از راه اسلام و برنامه شریعت، و آن احکامی که بیرون شدن از آن در نظر فقهاء

(۱) ضیاء الدین، نظریات سیاسی اسلامی ص ۲۷.

کفر شمرده می شود، یا به عبارت دیگر و واضح تر اینکه رئیس دولت از احکام شرعی چنان انحراف کند که بصراحت کفر شمرده شود.

در حدیث صحیح از عباده بن الصامت رضی الله عنه روایت شده است که حضرت محمد: ص ما را خواست تا با او بیعت کنیم، پس چنین بیعت کردیم که در حالت خوشی، خفگی، آرامی و سختی با او بیعت کنیم و او را بر خود برتری و ترجیح دهیم، و تا وقتی که از اولو الامر کفر صریح و ظاهر را با دلیل مشاهده نکنیم با وی برخورد و مخالفت نمی کنیم^(۱).

ولی توسل و دست زدن به قوه مشروط بر این است که کامیابی و موفقیت را در عزل وی، یقین داشته باشند، و یا کم از کم احتمال غالب موفقیت باشد و بدون این یقین و به احتمال غالب توسل به قوه جواز ندارد بخاطر اینکه جامعه اسلامی در بیماری نفاق، کشت و خون و ارتکاب منکر و شر بزرگتر از سابق گرفتار نگردد و بدون شک عدم وسایل و توافر امکانات و قوه برای بر انداختن رئیس دولت و اعلان خروج بر خلاف وی به اصطلاح عصر حاضر ناکامی کودتا و یا انقلاب سبب خونریزی و قتل و قتل بیشر می شود که خود باعث خرابی مملکت و ضعف افراد و دولت می گردد و تمام این امور منکر و ناپسند است که از آن پرهیز لازمی است.

دولت اسلامی در تطبیق احکام اسلام و ادار به امور دولتی مطابق قوانین و احکام شریعت اسلامی مسئولیت دارد، و این مسئولیت از مجموع نصوص قرآنی استنباط شده و حقایق و وقایع تاریخی آن را تایید و تاکید می کند، اکثر خطابات و اوامر شریعت اسلامی راجع به این بوده که باید گروهی از مسلمانان

(۱) بخاری ج ۹ ص ۸۵.

مسئولیت امر بالمعروف و نهی از منکر را بدوش بگیرند و از تطبیق احکام شرعی در جامعه اسلامی مراقبت و کنترل داشته باشند، طوری که خداوند متعال درین آیت مبارکه فرموده است:

(یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم أو الوالدین والأقربین)

ترجمه: ای مؤمنان، باشید ایستادشدگان به عدالت، گواهی دهندگان برای خدا، اگرچه این گواهی به ضرر خودتان یا پدر و مادرتان و یا خویشاوندانتان باشد.

(یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود).

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید به وعده هایتان وفا کنید.

(والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولیاء بعض یأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر)

ترجمه: مردان و زنان مسلمان یکی دوست و سرپرست دیگریند به امور

پسندیده و نیک امر می کنند و از کارهای بد و ناهنجار منع می دارند.

بنا برین نصوص و امثال آن طور واضح دلالت می کند بر مسئولیت مجموعی مسلمانان در تطبیق احکام اسلامی و مخصوصاً آن احکامی که بر

امور مجموعی و دسته جمعی شان تعلق می گیرد.

این مسئولیت بزرگ مقتضی است که سلطه و قدرت در اختیار این گروه مسلمان گذاشته شود تا از قوت و قدرت و صلاحیت در تطبیق احکام شریعت و اداره امور آن مطابق احکام مذکور استفاده نمایند، ولی استعمال و استفاده ازین قدرت طور مجموعی و دسته جمعی امکان ندارد و تطبیق عملی آن دور از هر

نوع امکان است.

بنا برین به نیابت و وکالت در استعمال این قرت احساس نیازمندی می شود پس همین جماعت طور مجموعی کسی را نایب و وکیل انتخاب نماید تا این قدرت دسته جمعی و مجموعی را در ساحه مکلفیت شرعی به کار انداخته و مسئولیت خود را از گردنش وضع کند و این نایب گرفتن از حق خالص و بی شایبۀ آنهاست، زیرا مالک حق دارد که در امور مملوکه اش دیگری را بحیث وکیل و نایب انتخاب کند.

ملت مسلمان مالک قدرت و سلطه هستند و حق دارند تا در آن وکیل انتخاب کنند که از طرف آنها در امور دولتی وکالت و نیابت کند، بس خود ملت می تواند که از این حق استفاده کرده و رئیس دولت را انتخاب کنند.

رئیس دولت کسی است که از طرف ملت به حیث نماینده، وکیل و نایب انتخاب گردیده تا امور مربوطه دولت را طبق برنامه شریعت و احکام آن اداره و تطبیق کند.

این گفتار را فقهاء اسلام بصراحت اظهار داشته و می گویند: در صورتیکه مامور از طرف خلیفه مقرر شده باشد به مرگ خلیفه برطرف نمی گردد، و اگر مامور مذکور از طرف وزیر مقرر شده باشد با مرگ وزیر او هم معزول و برطرف می گردد زیرا مقرری خلیفه در نیابت و وکالت از طرف مسلمانان است.

اما مقرر کردن وزیر او از طرف خود اوست، یعنی چون خلیفه وکیل و نایب مردم است با مرگ وی مقرری های که او کرده از بین نمی رود، زیرا اگر خود او مرده ولی مؤکلین حیات دارند و نمایندگی می کنند و چون وزیر ازین صفت برخوردار نیست بنا برین هرچیز بر خودش تعلق دارد، وقتی که او میمیرد مقرری

های او هم از بین می رود.

آیا یک فرد در دولت اسلامی می تواند خود را برای احراز یکی از مناصب دولتی و یا وظایف عمومی کاندید و پیشنهاد کند؟

ظاهراً جواب این سوال به حیث قاعده کلی این است که فرد این حق را ندارد.

در حدیث صحیح عبد الرحمن بن سمره از حضرت رسول الله: ص روایت می کند که فرمود:

"أی عبد الرحمن بن سمره، امارت و منصب را طلب مکن، اگر به اثر طلب کردن برایت این منصب داد شود تو به آن گماشته می شوی و همراهی یاری کره نمی شود و اگر بدون طلب برایت اعطا شود با تو یاری و کمک می شود".

پس کاندیدی که متضمن طلب منصب و وظیفه بوده باشد جواز ندارد ولی پیشنهاد کردن وظیفه و منصب برای شخص دیگری جواز دارد، زیرا این پیشنهاد متضمن طلب نبوده، بلکه دعوت و رهنمایی ملت است به انتخاب و مقرری کاندیدی که وی صلاحیت، اهلیت و کفایت را دارد، مثل این دعوت و رهنمایی کاری است جایز، درست و مقبول، ولی اگر گاهی ضرورت و مصلحت دینی آن را ایجاب کند جایز است، و شک نیست که در عصر ما وقایع مسایل پیچیده وجود دارد و دور از امکان است که ملت و مردمان صالح و اهل را شناخته و بکار بگمارد و مقرر کردن در مناصب دولت و امور دولت را موافق به

احکام شرع به دیگران سپاریدن کاری است در نهایت اهمیت و ارزش. بنا برین اگر شخص با کفایت، صالح و اهل خود را به منصبی کاندید و پیشنهاد کند که این کار او را از قبیل دلالت و رهنمایی به خیر، بهبودی و

صلاح ملت می دانیم و این آیت را دلیل خود می گیریم که حضرت یوسف علیه السلام می گوید: (اجعلني علي خزائن الأرض إني حفيظ عليهم)
ترجمه: مرا برای حفاظت خزاین این سرزمین (مصر) مقرر کن زیرا من محافظت کننده دانایم.

و هیچ کس به یوسف گمان نمی کند که درخواست و طلب وی فقط برای گرفتن منصب باشد ولیکن آن را به خاطر تحقق مقاصد عالی واهداف پسندیده خداوند طلب کرده بود^(۱).

در عصر حاضر کاندید و پیشنهاد کردن به اساس ضرورت جواز دارد لذا برای کاندید اجازه نیست که از این حق به نفع شخصی اش تحت نام تبلیغات انتخاباتی استفاده نماید، طوریکه کاندیدان خود را توصیف و دیگری را تقبیح و مذمت می کنند.

برای کاندید فقط اینقدر اجازه است که خود را طوری که است و به همان کیفیتی که است برای انتخاب کنندگان بشناساند و مفکوره و برنامه عملی اش را شرح دهد نه زیاده از آن.

(۱) حضرت یوسف علیه السلام امور مالی را به دوش گرفته بود تا با درایتی که داشت مردم را از قحطی نجات داده بتواند.

اجتهاد معاصر در مورد احکام غیر مسلمانها در دولت اسلامی

مهمترین قضیه های غیر مسلمانان در نزد فقهای پیشین

فقهای پیشین در مورد قضایای غیر مسلمانان که در دولت اسلامی زیست داشتند بحث و گفتگوی زیادی نموده اند و آنها ایشان را به نام اهل ذمه مسمی نموده اند که درین مورد احکام خاص را در کتب بزرگ ذکر نموده اند از آن جمله ابو یوسف در کتاب "الخراج" و ابن القیم در کتاب "أحكام اهل الذمة" از ایشان نام برده و در مورد آنها سخنانی زیادی نوشته اند که شریعت اسلامی در حق ایشان فیصله نموده است.

ایشان در مورد تعریف اهل ذمه فرموده اند که اهل ذمه به کسانی گفته می شود که مسلمان نباشند ولی به اساس یک معاهده و پیمانی در سرزمین اسلامی سکونت اختیار کنند، اما عقد ذمه عبارت از باقی گذاشتن کافران بر کفر شان در مقابل پرداخت جزیه برای دولت اسلامی و در ضمن آن پذیرفتن قانون دولت اسلامی را فقهاء نیز در مورد اینکه کی میتواند با کافران عهد و پیمان نماید اتفاق نظر دارند، گفته اند که رئیس دولت و یا نایب وی می تواند با ایشان معاهده نماید، بعدا کسانی را ذکر نموده اند که دولت اسلامی با ایشان در مورد سکونت در سرزمین مسلمانان معاهده می نمایند و گفته اند که ایشان عبارت از یهود نصارا مجوس، ولی در مورد مرتدین اختلاف نظر دارند^(۱).

مسئولیت مالی اهل ذمه:

علماء درین مورد اتفاق نظر دارند که از اهل کتاب (یهود، نصارا) و مجوس

(۱) عمبد الکریم زیدان، احکام الذمیین والمستأمنین ص ۲۲-۲۷.

جزیه گرفته می شود، زیرا پیامبر: ص از مجوس هجر و مجوس بحرین جزیه گرفته بود و اولین جزیه ای را که گرفته بود از نصارای اهل نجران گرفته بود. اما باید چه اندازه پول از نزدشان گرفته شود، در شریعت اسلامی اندازه آن تعیین نگردیده است ولی از نظر شریعت همان اندازه گرفته شود که ایشان توان پرداخت آن را دارند و نباید به فوق توانشان مجبور گردند.

در مورد وقت پرداخت جزیه اما ابو حنیفه گفته است که باید در ابتدای سال بپردازند اما امام شافعی و احمد گفته اند که باید در آخر سال بپردازند و کسانی که از پرداخت جزیه معاف اند عبارت اند از اطفال، زنان، دیوانگان، فقیران تنگدست و ناتوان، پیرمردان (شیخ فانی) مریضی که امید صحت یافتن وی نرود، عابدی که برای عبادت منقطع گردیده است و ذمی که مسلمان شده باشد^(۱).

احکامیکه متعلق ب اموال اهل ذمه بوده فقهاء گفته اند که در مالیکه از یک کشور به کشور دیگر توسط آن تجارت می کنند نصف عشر واجب است، ولی اگر اهل معاهده و پیمان بودند عشر کامل واجب می شود، بر مسلمانان عشر نیست و اولین کسیکه عشر را معاف ساخت حضرت عمر رضی الله عنه بود، او گفته است که عشر از تمام اموال تجارتی گرفته می شود، و از هر تاجری که بزرگ باشد یا کوچک مرد باشد یا زن گرفته می شود.

مصادر فکری برای نظریه حقوق و آزادی های فردی:

درین مبحث مصادر فکری را ذکر خواهیم کرد که یک فرد در جامعه انسانی به آن استناد جسته و پابند آن می گردد البته شامل سه مطلب بوده که

(۱) ابن القیم، احکام أهل الذمة ص ۲۳-۲۴.

به طور ذیل اند:

مطلب اول: مصدر دینی.

مطلب دوم: مصدر سیاسی.

مطلب سوم: مصدر اقتصادی.

مطلب اول: مصدر دینی (مسیحی)

مسیحیت یکی از مصادر فکری اساسی بوده که انسان ها به آن استناد جسته و احکامی را که متعلق به اهمیت انسان به شکل انفرادی بوده و هدف یگانه نظام و قانون است پذیرفته و اکثر انسان ها به معتقدات آن باور کرده و تعالیم مسیحیت را پذیرفته به صرف نظر اینکه این دین فعلا در نزد خداوند متعال کدام رسمیت و اعتباری ندارد، ولی تعالیم که در مورد کرامت انسان و خدا پرستی دارد مورد قبول این اشخاص گردیده است، مسیحیت بر جدایی دین از دولت تاکید دارد و بزرگان این دین گفته اند که کار های پادشاه را به خود پادشاه و کار های خدا را به خدا واگذار سازید.

این دین منسوخ انسان را از عقیده حاکم و دیانتش تمییز کرده و فرق بزرگی را میان انسان به اعتبار باشنده دولت معین و پابندی وی به قوانین آن و بین انسانی که خود را ازین کار ها مستقل دانسته و هرچیز را مطابق اراده و میل شخصی اش به راه می اندازد و آشکار ساخته است.

تمام کوشش های مسیحیت این بوده تا فرد در جامعه سعادت مند و خوشحال باشد به همین خاطر گروه های مختلف دولت کلیسا برای آن دست به

کار اند تا فرد خوشحال گردد و منافع مادی و معنوی وی متحقق گردد^(۱).

بنا بر درگیری که در بین کلیسا و امپراتوری در عصور وسطی موجود بود و از جانب دیگر ظهور نظام اقطاعی که جسد و قوت کلیسا را ضعیف ساخته بود و بلندی مرتبه امپراتور و پابندی درجه دهقانان که غلام شمرده میشدند اثر بزرگان را در راه ظهور بعضی مذاهب فکری گذاشته که به سوی به دست آوردن حقوق و آزادی های فردی دعوت کرده و صلاحیت های حکام را تحدید کرده بود.

در اثر این کشمکش کلیسا این افکار را تایید کرده و از افکار آنانیکه بر نظریه حق الهی مقدس برای پادشاهان عقیده داشتند انکار نمود^(۲).

ظهور حرکت مذهب پروتستانت اثر آشکار در انقسام دینی مسیحی در عصر نهضت و پیشرفت بجا گذاشت.

و هدف آن تحقیق و بدست آوردن حقوق و آزادی های فوری در جامعه بود که درین راه پیروان آن تکالیف و آزار های گوناگونی را توسط مذهب دیگری مسیحی کاتولیکی دیده اند، درین راه دولت نیز از مذهب کاتولیکی حمایت می کرد که در نتیجه مذهب پروتستانت مجبور گردید که حقوق و آزادی های عامه افراد را نیز از طریق التزام به فرامین دولت حمایت نماید که از اثر این کار اینها فکر حقوق طبیعی بعد از آن عمقد اجتماعی که در مورد اصل به وجود آمدن قوه و سلطه بحث می کند به میان آمد.

(۱) دکتر طعمیه الجرف، الحریات العامة بین المذهبین الفردي والاشتراکي ص ۱۵.

(۲) دکتر عدنان حمودي الجلیل، نظریة الحقوق والحریات العامة ص ۱۶-۱۷.

مطلب دوم مصدر سیاسی:

شاخه اول مکتب قانون طبیعی:

کسانیکه به قانون طبیعی باور و عقیده دارند در تعریف آن چنین گفته اند که "قانون طبیعی عبارت از یک سلسله قوانینی است که طبیعت آن را برای حکم سلوک بشریت لازم دانسته است"^(۱).

این قواعد و قوانین ثابت بوده و تغییر نمی کند نه به تغییر زمان و نه به تغییر مکان چنانکه قواعدی وجود دارد که متعلق به ظواهر طبیعت مثل قانون جاذبه زمین می باشد، همینطور قواعدی ثابتی وجود دارد که سلوک انسان ها را اداره می کند و شناخت این قوانین به تفکر عقلی ضرورت دارد و نقش عقل صرف کشف و اظهار آن است نه ایجاد آن، چنانکه قوانین وضعی موصوف به عدالت و ظلم در هنگامی می گردد که با قوانین طبیعی اتفاق و یا اختلاف داشته باشد، فکر قانون طبیعت زاده عصر جدید نبوده بلکه از قدیم زمان وجود دارد که ریشه های تاریخی دارد.

در مراحل مختلف اقسام گوناگونی را به خود گرفته بود حتی اینکه یونانی ها آن را از خلال تشابه قوانین گروهی انسان ها شناخته بودند که در نتیجه به این قول رسیدند که باید در جهان قانونی وجود داشته باشد که کردار ایشان را اداره و کنترل کند، و این قوانین قوانینی ثابتی است که با تغییر زمان و مکان تغییر نمی کند، ازین جهت یونانی ها آن را قانون طبیعی نامیده اند و فرق آشکار بین قوانین طبیعی و قانون وضعی گذاشتند که باید به قانون طبعی به تدریج

(۱) دکتر عدنان حمودی الجلیل، نظریة الحقوق والحرمان العامة ص ۱۶-۱۷.

نزدیک شود^(۱).

رومی ها نیز قانون طبیعی را از خلال فلسفه به میدان عمل و تطبیق در آمده که رومی ها آن را بر ملل بشری تطبیق و عملی نمودند، ایشان قانون را به سه قسم تقسیم کرده اند.

اما در عصور وسطی قانون طبیعی قانون الهی شمرده می شد که علمای کلیسا آن را صبغه شرعی داده بودند و به مردم چنین و انمود می ساختند که این قانون قانون الهی است و بشریت صرف از راه وی به آن میرسند نه از راه عقل^(۲).

اشعری ها که از فرقه های مسلمانان به شمار می روند نیز به بر معتزله که بر استقلالیت عقل رد کرده به قانون الهی عقیده دارند رد کرده اند.

این عقیده و فکر در قرن سیزدهم به درجه عالی شهرت رسیده بود که از اثر جد و جهد (تومالاکوینی) نهایت پیشرفت کرده بود مگر در قرن چهاردهم این فکر و نظر توسط پیروان مذهب تاریخی که از قانون ثابت طبیعی انکار داشتند به عقب زده شد، زیرا افراد این مذهب به این باور بودند که قانون از خود گروه سرچشمه گرفته است که با پیشرفت و تطور آن گروه قانون نیز تطور و پیشرفت می کند چون قانون ثابت عمومی طبیعی وجود ندارد که تغییر نکند بلکه قانون قابل تفسیر و انکشاف پذیر می باشد، چنانکه هر ملت و معیارات ایشان انکشاف می کند قانون ایشان نیز انکشاف می کند.

این نظر به آن منتج گردید که قانون طبیعی تغییر پذیر است مگر این فکر

(۱) دکتر تروت بدوی، اصول الفکر السياسي ص ۱۵۰.

(۲) دکتر تروت بدوی، اصول الفکر السياسي ص ۱۵۰.

در عصر جدید به شکل یک پدیده سیاسی ظهور کرده است که در اثر انقسام دینی و ظهور دولت های قومی مستل که در مورد قانون بحث می کردند که چطور علاقات در بین دولت ها برقرار گردد از یک جهت و از جهت دیگر روابط افراد در داخل یک دولت را مورد پژوهش قرار می دادند که از اثر آن قانون بین المللی عمومی و قانون دستوری انکشاف نمود^(۱).

درینجا حاجت به قانون طبیعی احساس گردید تا جلو زیاده روی های را که در اروپا به دست انصار قانون مطلق گرفتار گردیده بود بگیرد و از جهت دیگر حقوق افراد و آزادی های ایشان را از طغیان دولت حمایت نماید. دانشمند گروسیوس Grotius مؤسس قانون طبیعی در عصر جدید شمرده می شود این دانشمند قانون طبیعی را چنین تعریف نموده است: قاعده و قانونی را که عقل سالم به آن فیصله کند و بنا بر ضرورت به آن حکم می کنیم برابر است که این کار ظالم بوده باشد و یا عادل طبق برداشت و ضرورت عقل که به آن حکم می کند^(۲).

شاخه دوم - نظریه حقوق طبیعی:

امروز نظریه حقوق طبیعی از نظریات اساسی و مهم به شمار می رود که در عصر جدید مانند سلاح بوده که قدرت پادشاهان را مقید ساخته و ایشان را از ظلم و استبداد منع نموده و راه برای بدست آوردن حقوق افراد و آزادی های شخصی بوده که نتیجه آن این بوده که فرد دارای حقوق طبیعی بوده که آن را از حیثیت اینکه یک انسان است بدست می آورد، این حقوق از روز اول نشأت

(۱) اصول القانون ص ۴۸.

(۲) ماخذ گذشته.

تا ولادت وبعد از ولادت برای وی ثابت می باشد.

بنا برین این حقوق بر قانون سابقه دارد به این معنا که قبل از وضع قانون این حقوق برای خود ثابت گردیده است پس به نظر ایشان قانون اسای حق نیست بلکه حق اساس قانون می باشد.

و یگانه وظیفه قانون حمایت و پشتیبانی ازین حق است و آن سببی به شمار می رود که افراد را وادار به دست کشیدن از زندگی شان و داخل شدن در جامعه سیاسی منظم کرده است.

پس دولت حق ندارد در مورد شئون فردی اشخاص مداخله کند مگر به اندازه، که مخالفت و تعارض بین افراد را در استخدام این حقوق جلوگیری کند. بنابراین دولت حق ندارد حقوق و آزادی های شخصی افراد را مصادره نماید که این حقوق در سه چیز خلاصه گردیده اند: (۱) مساوات. (۲) آزادی. (۳) ملکیت.

باید خاطر نشان ساخت که اسلام عزیز قانونی را شناخته که فوق تمام قوانین وضعی بوده که از طبیعت اشیاء سرچشمه گرفته و مطابق ضروریات آنهاست، این قانون در طبیعت روابط اجتماعی پنهان گردیده است، و عقل سلیم توانائی آن را دارد که این قانون را کشف و شناسائی کند، مگر در بعضی حالات راهش را خطا پیموده و مرتکب اشتباه می گردد ازین جهت خداوند متعال قرآن کریم را نازل نموده تا روابط اجتماعی به شکل منظم و دور از خطا و اشتباه به پیش برود^(۱).

باوجود هدف والای که این نظریه به آن تاکید ورزیده و برای افراد حقوق

(۱) دکتر محمود حلمی، نظام الحكم الاسلامي ص ۴۱.

و آزادی های را فرض کرده و دولت را وادار به حمایت و عدم مداخله به آن نموده مگر برخی انتقادات در مورد آن وارد گردیده است که به طور خلاصه این نظریه که برای خود حقوق و آزادی را فرض کرده معنای این را دارد که افراد در حقوق شان مساوی اند، این یک فرض خیالی است که تاریخ و واقعیت و علم آن را رد می کند زیرا فرد بدون جماعت و گروه وجود ندارد بلکه وجود آن وابسته به وجود جماعت است چنانکه اساس حق آنست که وجود علاقه و رابطه بین افراد را ثابت می کند پس وجود فرد به تنهایی هیچ حقی را در بر ندارد، زیرا تمام حقوق از خلال وجود گروه و جماعت منشأ می گیرد.

شاخه سوم؛ نظریه عقد یا اتحاد اجتماعی:

نظریه اتحاد و وحدت اجتماعی یکی از اساس و مهم ترین نظریه های سیاسی می باشد که در مورد اهل و تهداب قوه سیاسی و پایه های که بر آن استوار است و حدود که آن را معین و مقید می سازد بحث می کند، این نظریه زاده عصر جدید نیست بلکه ریشه های به قبل از قرن هفدهم میلادی می رسد، ولی فکر وحدت اجتماعی از نگاه نظریه ها و تهدیداتی را که ایجاب می کند تا صاحب دولت به آن عمل نماید و آن را مد نظر داشته باشد و تضمین های افراد را که در پی دارد ریشه های آن به قرن شانزدهم میلادی می رسد^(۱).

مفهوم این نظریه در نزد معتقدین آن چنین است که انسان پیش از ترکیب جامعه و اجتماع زندگی فردی، طبیعی و گوشه گیر داشته که در اثر قیام جامعه و ترکیب آن زندگی طبیعی و فوری او به زندگی اجتماعی به اساس یک پیمان و

(۱) دکتر ثروت بدوی، النظم السياسية ج ۱ ص ۹۰.

تعاقد انتقال یافته است تا یک قوت سیاسی در جامعه تشکیل گردد^(۱).
هدف ازین معاهده و پیمان بین افراد و تشکیل قوت سیاسی در جامعه

حفظ حقوق طبیعی فرد، آزادی و ملکیت او می باشد^(۲).
معتقدین این نظریه در حالیکه با هم هم نظر اند که زندگی طبیعی قبل از
حیات اجتماعی وجود داشت با هم در مورد طبیعت این نوع زندگی اختلاف نظر
دارند، همینطور در مورد چگونگی وحدت فکری اجتماعی و تحدید جوانب و
بیان اهداف و مقاصد آن اختلاف دارند.

یکتن از فلسفه دان های ایشان بنام (هوبز) گفته است که زندگی طبیعی
خود قبل از آغاز زندگی اجتماعی مملو از بی نظمی ها و اضطراب و حق تلفی
ها بود که فرد بخاطر حفظ حقوق و زندگی اش مجبور گردید که به زندگی
اجتماعی رو بیاورد و با افراد دیگر یکجا گردد و جهت حفظ و حمایت منافع
مشترک خود پادشاه یا رئیسی را انتخاب نمایند تا از حقوق ایشان دفاع نموده و
ایشان از تمام حقوق خویش برای پادشاه از طرفین این پیمان شمرده نمی شود
می تواند بدون کدام قید و شرط عمل نماید، اختیارات او حد ندارد زیرا قبل از
هم پیمان شدن افراد هیچ قیدی را به دوش نگرفته است، بلکه افراد خود وی را
به صفت حاکم و رئیس مطلق قبول کرده اند.

دانشمند دیگری بنام (لوک) مخالف تمام نظریات (هوبز) بوده و می گوید:
زندگی طبیعی فرد یک زندگی آرام بود که در سایه آن فرد به طور آزاد در زیر

(۱) ماخذ گذشته.

(۲) Dunning W, A Hisioag of Polilieal Theories London Macmillan

and.co, LTD. Ninth Printing ۱۹۵۹Box.II P.۳۴۹

سایه قانون طبیعی زندگی می کرد، ولی تعدد مصالح او و تعارض آن با مصالح دیگران گاه گاهی و رغبت او به سوی یک زندگی بهتر و محفوظ از تمام خطرات وی را وادار ساخت تا با افراد دیگر یکجا گردد و زندگی اجتماعی را به وجود بیاورند، چنان زندگی که مصلحت های همه شان محفوظ باشد بنا برین ایشان برای حمایت از مصالح خویش حاکم بر خود قرار دادند که به نظر لوک او نیز شامل این پیمان و معاهده و یک طرف از طرفین عقد می باشد و افراد از حقوق خویش برای وی دست نکشیده اند، چنانکه هوبز گفته است بلکه از بعضی حقوق خویش به اندازه که دولت را استوار و حقوق ایشان محفوظ گردد دست کشیده اند.

بنابراین نظریه عهد و پیمان بین طرفین عبارت از عهد بین ملت و حاکم می باشد و مفهوم آن التزام و پابندی هردو طرف به ماده های این معاهده می باشد پس هنگامیکه حاکم از حدود صلاحیت خود تجاوز کرد و به مواد معاهده عمل نکرد باید برکنار شود^(۱).

سبب اختلاف این دو فلسفه دان در آنست که هوبز طرفدار دیکتاتوری بوده و چنان حاکم مطلق بدون قید و شرط را می خواست که به زور و استعمال قوه طوری او خود میل دارد اگرچه آزادی های افراد از بین برود حقوق و مصالح افراد را حفظ کند و اضطراب و بی نظمی ها را از جامعه بردارد ازین جهت هوبز معتقد به حکم استبدادی مطلق بود ولی دشمنان و فلسفه دان لوک که از جوانب منفی حکم استبدادی و دیکتاتوری در لندن انگلستان آگاه بود به این نتیجه رسید که باید پادشاه از چوکات صلاحیت خویش پا به فرار نگذاشته و صلاحیت

(۱) دکتر محمد کامل لیل، النظم السياسية ص ۲۰۷ و دکتر ثروت بدوی والنظم السياسية ج ۱

را که قانون و مردم به او دانسته است به همان اندازه عمل نماید تا باشد که از حکم استبدادی جامعه به دور باشد اگر که این عمل وی باعث بی نظمی و اضطراب در جامعه گردد(۱).

دانشمند دیگری بنام "روسو" با نظریهٔ لوک موافق بوده و می گوید: زندگی طبیعی خود یک زندگی آرام، خوشبخت بود که در سایهٔ مساوات آن را سپری می کرد، ولی تعدد مصالح ایشان و پیشگیری هر فرد برای بدست آوردن و تحقیق مصالح خویش و ایجاد رقابت بین شان سبب شد تا به اساس یک اتفاق و عقد جامعه سیاسی را به وجود آورند، ولی روسو با لوک درین مورد که افراد از مقام حقوق خویش به مصلحت پادشاه دست نکشیده اند مخالف بوده و می گوید افراد پس از تشکیل جامعه سیاسی از تمام حقوق خویش برای تحقیق مصلحت عمومی دست بردار شدند و این دست کشیدن آنها به این معنا است که ایشان از تمام حقوق و آزادی های خویش بدون کدام عوض سلب شده اند بلکه دولت در مقابل آن حقوق و آزادی های خوب تری را برای شان فراهم ساخته است، چون همهٔ شان از حقوق خویش به نفع دولت دست کشیده اند که ابه این ترتیب به نقطهٔ صفر می رسند و همهٔ مشان درین نقطه با هم مساوی می شوند ولی این مساوات مشکلی بوده، زیرا در ملکیت با هم مساوی نیستند و یگانه نقش دولت حمایت قانون از آن می باشد، و ثمرهٔ دیگر این عقد ارادهٔ عمومی می باشد که به منافع عمومی نامیده شده است و در نظر گرفتن این منافع عمومی مصدر قانون بوده که باید تمام افراد کشور آن را در نظر داشته باشند و برای بدست آوردن آن کار نمایند.

در نظر روسو حاکم از طرفین عقد به شمار نمی رود بلکه وکیل ملت بوده

(۱) دکتر ابراهیم دسوقی، تاریخ الفکر السياسي ص ۲۱۲.

که طبق اراده آنها عمل نموده و مصالح ایشان را متحقق می سازد و خارج شدن حاکم از اراده ملت سبب عزل و برطرفی وی می گردد^(۱).

مطلب سوم؛ مصدر اقتصادی:

مصدر و سرچشمه اقتصادی در دو مکتب طبیعی متمثل گردیده که در اثر افکار و نظریه های هر یک کینای در فرانسه و آدم سمیت در انگلستان به وجود آمده است به وجود آمدن نظریه آدم سمیت در انگلستان از اثر نتایج سوء و بد مکتب تجار اقتصادی که سبب وضع قیودات داخلی و خارجی گردیده است می باشد.

دولت بر تولیدات زراعتی قید گذاشته بود که از صادر کردن محصولات زراعتی به خارج کشور منع نموده تا اسعار آن در بازار نازل بوده و مامورین دولت تقاضای اضافه شدن معاشات شان را نمایند.

و از راه تشریح حمایت گمرکی تا از وارد کردن اجناس مشابه محلی جلوگیری نماید، به این گونه تجار می توانند اشیای خویش را به هر قیمتی که میخواهند در بازارها به فروش برسانند پس تجاری که مالهای خود را در خدمت تولید و صنعت گذاشته بودند نهایت پولدار شدند و سرمایه داری تجاری به وجود آمد، این عمل سبب فقر طبقه کشاورز گردید زیرا آنها به کسانی ضرورت داشتند که از ایشان دفاع و حمایت کنند.

کینای زندگی اقتصادی را به سه دسته تقسیم کرده است: کشاورزها و دهاقین که در حقیقت تولیدکنندگان به شمار می روند، مصرف کنندگان

(۱) دکتر محمد کامل لیل، النظم السياسية ص ۲۰۹.

محصولات زراعتی، اهل کسب و تجارت آزاد که وظیفه آنها تنويع توليدات بوده و بس.

اما نظریه کینای که به اسم (فیزوکرات) مصروف گردیده است در این امر خلاصه گردیده است که در دنیا نظام طبیعی وجود دارد که بر ظواهر اقتصادی حکم نموده و سعادت را جلب افراد کرده می تواند و تهداب دین نظام بر مصلحت شخصی و آزادی رقابت بنا گردیده است.

مصلحت شخصی سبب اساسی و مهم برای جد و جهد افراد در جامعه به شمار می رود تا آن مصلحت ها را بدست بیاورد و رقابت آزاد برای کسب منافع ذاتی سبب تصادم مصالح افراد نگردیده بلکه توافق مصالح به وجود می آید که همین توافق را به نام نظام طبیعی یاد میگردد.

پس فرد هدف اساسی نظام بوده که تحقیق مصالح ذاتی وی سبب متحقق گردیدن منافع عمومی می باشد.

نظریه دیگر این دو مکتب افراد ملکیت شخصی و اعتراف شخصی و میراث سبب می گردد تا افراد کار نمایند و سعی و تلاش برای بدست آوردن ثروت زیادت را بخرچ بدهند که این عمل آنها باعث تحقیق مصلحت عمومی می گردد^(۱).

در جامعه اسانی موجودیت حکومت سالم و حاکم صالح بسیار ضروری بوده که بدون آن زندگی مردم خالی از مشکلات نیست.

هرگاه ریاست دولت از بین رود قانون نیز مختل می گردد، ارتباط مردم از اداره قطع می گردد و اموری که در آن حق تصرف و مداخله را کسی ندارد از

(۱) الاقتصاد السياسي ص ۱۱۸، اصول الفكر السياسي ص ۱۸۳.

بین می رود آن امور از قبیل نفس، خون، عزت و مال است و در ساحه این امور بزرگ گلیم قانون چیده می شود و درین امور تصامیم و عزایم اکثر مردم با هم متناقض گردیده و به سبب خواهشات نفسانی مردم با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند و بالاخره نتیجه بدین حد می رسد که مردم رذیل بر اشخاص نیکو غلبه یافته و مال و عزت مردم محفوظ نمی ماند و طبقه محکوم و مغلوب حاکم و چیره می گردند.

تشکیل دولت مستلزم این است که مال باید اندازه گیری گردد و آن را به

شیوه درست از رعیت جمع آوری نموده و به طریقه صحیح به مصرف برساند. در صورت کثرت و زیادت این اموال کشور از هر حیث آرام می شود، و در صورت قلت و کمبود اموال امور مملکت مختل می گردد و اندازه گیری آن بر بادشاهان دشوار است، زیرا آنان رسیدن به هر مطلب را بواسطه افترا می بینند، و اگر به طریق نرم و آسان برسند خوب و الا به طریق دشوار و خشن تر خود را می رسانند اگر که ایشان این راه را شرعا مباح می بینند و اگر چنین نباشد پس ارتکاب یک عمل ممنوع را هم می کنند و از راه دشوار خود را به مقصود می رسانند.

هرگاه اولیای امور به اساس فضیلت و تجربه یک سیاست عادلانه را از آن خود کنند و به اندازه گیری و ترتیب اموال قادر شوند درین صورت حاکم چیزی را اعتبار می دهد که بدست آوردن آن بطور دائم به آسانی می شود، و به بهانه جویی و سختی و مشقت احتیاج پیدا نمی شود، و درین وقت است که وطن ها به این امر آماده اطاعت و خواسته هان آنان پوره می شود و از اقامه حق عاجز نمی شوند و نه بسوی باطل تجاوز نمی کنند هرگاه حاکمی به حال مذکور کامیاب گردید پادشاه خوشبخت است و کسی که به حالت مذکور کامیاب

نگریدید هم او و هم رعیت هردو بدبخت و نامراد خواهند بود.

مال برای حاکم از اهمیت زیادی برخوردار است، مال قوت حاکم، آبادی وطن، اساس امنیت و نتیجه عدالت است مال برای حاکم چون قلعه و اساس مملکت است، مال برای مقابله دشمن قوی ترین سلاح است و مال ذخیره مملکت و سبب آبادی زمین و وطن است.

پاشاهی به لشکر قوام پیدا می کند و لشکر به مال ساخته می شود و مال

سبب آبادی و آبادی سبب عدالت می شود.

بعد از جمع آوری مال بسیار مهم است که روی یک پلان دقیق و متکفل نگهداری گردیده و به مصرف برسد، بکار بستن تدابیر با داشتن مال اندک بهتر است از داشتن مال بسیار همراه با تدبیر نباشد.

اداره چپان در هر دولت تحقیق نموده اند که عواید دولت با مصارف آن چه نسبتی دارد؟ آیا عواید از مصارف زیاد است یا با آن مساوی است، البته تفاوت

این که صورت سوم نسبت به صورت دوز زیانهای بیشتر دارد.

هرگاه دخل با مصرف موازنه گردد از سه حالت خالی نمی باشد، یا اینکه دخل از اندازه مصرف اضافه است که در نتیجه تدبیر سالم و اندازه گیری مستقیم شخص است و این زیادت برای روزهای مصیبت و عوارض که در آینده پیش می آید نگهداشته شود و رعیت بخاطر بودن ضروریات در آینده مطمئن می باشد و لشکر به اظهار قوت خود اعتماد می کند و حاکم به دفع مصیبت های که عارض می شود و یا انشقاقی که در صف رونما می گردد و قادر می گردد، زیرا در پادشاهی فن ها و نیرنگ های وجود دارد که انتظارش برده نمی شود و در مانه حوادثی وجود دارد که گمانش برده نمی شود.

در نظر اسلام بهترین مال آنست که از راه حلال و مشروع بدست آمده باشد و به مصرف برسد و بدترین مال آنست که در راه های حرام بدست آمده و در راه های حرام مصرف گردد.

حالت دوم مال این است که دخل از مصرف کمتر باشد این امر به این دلالت می کند که پادشاه جفاکار و تدبیر او ناقص است، چون پادشاه بواسطه قدرت خود می تواند همه ضروریات خود را به هر قیمت که شود پوره کند و حق لازمی خود را بدست آورده می تواند چیزی را که در حصه او حاجت هم نیست ولی حاجت و ضرورت باعث می شود که وی لوازم شریعت و قوانین سیاست را ترک کند به طرفی عدول نماید که حاجت وی بدان پوره می شود و به مقصود خود کامیاب می گردد درین صورت با او رعیت در نزاع واقع می شوند و لشکریان خود را از او مطالبه می کنند و او از پورده کردن آن عاجز است که در نتیجه در میان لشکر فساد رو می گردد.

حالت سوم؛ این که عایدات با مصارف برابر باشد، درین صورت اگر حالت امنیت و آرام باشد و حوادث در کشور نباشد، به حاکم کدام نقصان نمی رسد، البته زمانی که حوادث پیدا شود به حاکم نقصان و تکلیف است، بناء حالت امنیت و حالت حوادث هر یک حکم جداگانه دارد، و اگر تقدیر الهی موافقه نماید و حالات آرام باشد حاکم نیز مطمئن و آرام می باشد لیکن هرگاه حوادث رونما گردد کوشش وی جایی را نمی گیرد و رفقا و دوستانش او را عیب ناک و بی صبر کنند حاکم در همچو حالات به رعیت خود احسان می کند و در سیاست خود عدل را اقامه می نماید که در نتیجه رعیتش زیاد گردیده و عدلش بار می دهد.

اساس سوم

دولت مساوات است

یک دولت خوب و قدرتمند باید در بین افراد و گروه ها از اساس بسیار مهم و قابل قدر یعنی مساوات کار بگیرد، مساوات یعنی برابری افراد در حقوق و مسئولیت ها، مساوات در برابر قانون و قضاء، دین مبین اسلام از مبدأ مساوات در احکام خود کار گرفته است و مسلمانان را به آن وادار ساخته است، خداوند متعال درین مورد می فرماید: (انما المؤمنون اخوة) الحجرات: ۱۰.

یعنی: هر آینه مؤمنان برادر یکدیگر اند.

و نیز فرموده است: (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر انثي وجعلناكم شعوبا

وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم) الحجرات: ۱۳.

ترجمه: ای مردم ما شما را از یک مرد و یک زن آفریدیم و شما را به شکل قبایل و اقوام در آوردیم تا یکدیگر را بشناسید، بی شک محبوب ترین تان در نزد خداوند پرهیزگار ترین تان است.

در این آیت مبارکه اساس و مقیاس برتری را تقوا و پرهیزگاری قرار داده

است.

علماء در تعریف مساوات چنین گفته اند:

مساوات عبارت از مقصد و هدفی است که عدالت برای تحقق پذیری آن

در جامعه می کوشد و مساوات از ثمره های عدالت به شمار می رود^(۱).
از آنجایی که مساوات یک هدف به شمار می رود پس باید در هر عرصه
زندگی مساوات صورت گیرد چه قانونی باشد چه حقوقی، چه در وظایف باشد و
چه در رأی دهی.

مناسب می دانم اقسام چهارگانه مساوات را کمی شرح دهم:

۱. مساوات در قانون: مقصد از مساوات در قانون این است که از

نظر قانون غنی و فقیر، شریف و ضعیف، بلند و پست همه یکسان می باشند
یعنی هرکس که مرتکب جرمی شود قطع نظر از امتیاز طبقاتی به او جزا داده
می شود، همچنان در قانون گذاری هیچگونه امتیاز طبقاتی جای نمی داشته
باشد و حیثیت و وجود آن برای همه مساوی و یکسان می باشد.

۲. مساوات در حقوق: هدف از مساوات در حقوق این است که در

حق زندگی آزادی و غیره هیچ گونه امتیاز وجود نمی داشته باش و همه مردم
یکسان از آن استفاده می نمایند، این چنین نبوده که بعضی افراد در استفاده
ازین حقوق امتیاز داشته باشند و یا این امتیاز وجود داشته باشد که تعدادی با
آزادی کامل فکر و نظر خود را اظهار نمایند و بخاطر نشر و پخش آن بدون
کدام مانعی فعالیت نمایند و دیگران ازین گونه آزادی ها کاملاً محروم باشند، و
یا این که در اظهار آن با موانعی روبرو شوند، بلکه همه درین حقوق با هم
یکسان اند و حقی که برای یک زمامدار وجود دارد برای یک فرد عادی نیز
همان حق ثابت است و حقوقی که برای یک سرمایه دار داده می شود یک فقیر
نیز می تواند از آن بهره مند شود.

(۱) صالح ملوحي، نضرة النعيم ج ۷ ص ۲۷۹۵.

۳. مساوات در وظایف و مسئولیت ها:

مساوات در عهده و منصب این است که وظایف و عهده مخصوص کدام جهت خاص نمی باشد، بلکه هر شخص صلاحیت عهده دار شدن را دارد و این حق اوست و عوامل خارجی همانند مالداري رتبه و غيره هيچ گونه ارتباطی به آن ندارد.

۴. مساوات در رأی دهی:

مساوات در رأی دهی به این مفهوم است که در وقت انتخاب رئیس دولت یا امیر رأی دهی حق مخصوص کدام حزب خاص نیست، بلکه هر کدام از غنی و فقیر، خاص و عام که دارای صفات لازم باشند در حق رأی دهی یکسان اند. همچنان در تجارت، صنعت، حرفه و وسایل تولید همه حقوق یکسان دارند^(۱).

مساوات به شکل خلاصه بدین گونه ذکر می گردد:

۱. مساوات بین مرد و زن در ادای حقوق و واجبات شرعی و دادن مکافات بر آن.
۲. مساوات بین همسران در حقوق زناشویی در صورت داشتن چند خانم.
۳. مساوات بین جنسیت و نژادهای مختلف به حق استفاده نمودن از حقوق مشروعه هر یکی از ایشان.
۴. مساوات بین فرزندان در بخشش و حقوق لازمی آن.
۵. مساوات بین مدعی و مدعی علیه در مجلس قضاء و مساوات در شنیدن دلایل هر یکی از طرفین و قصاص گرفتن از شخص متجاوز هرچندی

(۱) اخلاق و فلسفه اخلاص ص ۳۸۵.

که وی صاحب درجه و مقام باشد.

۶. مساوات در حقوق انسانی که عبارت از کرامت، شرافت و عزت است طوری که هیچ شخص بخاطر رنگ و جنسیت مذهب و عقیده اش مورد آزار و اذیت قرار نگیرد.

۷. مساوات در حق اظهار رأی و نظر خواه مسلمان باشد یا غیر مسلمان.

۸. مساوات در حرمت خون، مال و آبروی مسلمانان.

۹. مساوات در رسیدن به مکافات دنیوی و ثواب آخرت برای هر کس که عمل شایسته انجام می دهد.

۱۰. مساوات در میان مسلمانان در حاضر شدن به اماکن عبادت همانند مسجد الحرام و غیره^(۱).

دست آوردهای مساوات:

چنانکه قبلاً ذکر گردید غرض و غایه عدل مساوات بوده لهذا بعد از ذکر فواید عدل نمودن فواید مساوات نیز مناسب می باشد، برخی از فواید مساوات را علامه صالح ملوخی بدین گونه ذکر نموده است:

۱. مساوات سبب اطمینان در جامعه می شود:

با تطبیق مساوات در جامعه برای همه مردم اطمینان حاصل می شود، در اجتماع مسلمانان روحیه اطمینان استقرار و تحقق می یابد زیرا هر شخص احساس می کند که وی از دیگران کمتر نمی باشد و حق او در حصه تعلیم و کلیه وظایف داده می شود.

(۱) نضرة النعیم ج ۷ ص ۲۷۹۶.

۲. مساوات سبب اطمینان طبقاتی می گردد:

در تطبیق نظام مساوات به همه طبقات جامعه اطمینان حاصل می شود، هرگاه مردم از تطبیق مساوات مطمئن گردند فتنه های گروهی و حزبی از بین می رود زیرا ذمی ها (باوجود اینکه مسلمان نیستند) درک می کنند که به لحاظ سکونت شان در وطن اسلامی با مسلمانان حقوق یکسان دارند، و هرگاه با مسلمانان به اساس مساوات تعامل صورت گیرد با ذمی ها نیز صورت می گیرد.

۳. احساس کمتری نکردن:

در مساوات انسان از احساس کمتری و حقارت نجات می یابد، مساوات بین مرد و زن در عبادات و مزد آن به زن این شعور را می دهد که او یک موجود با ارزش بوده و هیچگاهی خود را ضعیف و ناتوان تصور نمی کند.

۴. دادن ذهنیت سالم به انسان:

با تطبیق نظام مساوات در اجتماع به انسان ذهنیت سالم داده می شود. روحیه مساوات غرور را از شخصی که خود را از دیگران برتر می شمارد می زداید چنان که ضعف و سستی را از کسی که خود را از دیگران کمتر فکر می کند دور می سازد.

۵. اطمینان انفرادی:

در تطبیق نظام مساوات برای فرد فرد جامعه اطمینان حاصل می شود، به سبب مساوات هر شخص از عدالت فیصله مطمئن می شود، البته سیاسی که بر پایه عدالت استوار باشد همین سیاست عادلانه بوده که مبین جنسیت های مختلف مردم و وضع اجتماعی و موقعیت سیاسی ایشان فرق نمی گذارد.

دولت و حکومت

دانشمندان و اهل فن در میان دولت و حکومت کدام فرقی نمی گذارند و برخی چنین فرقی میان این دو بیان کرد اند که دولت عام است یعنی مجموعه‌ای از خاک، علت و سلطه حاکم را گفته می شود و حکومت تنها عبارت از قوه اجرائیه است.

قوای سه گانه دولت: قوه مقننه، قوه اجرائیه و عدلیه که در رأس آن پادشاه یا رئیس دولت قرار دارد، ترکیبی از ملت و حکومت را دولت گویند و حکومت عبارت از قوای اجرائیه دولت است که در رأس آن رئیس وزراء یا صدر اعظم قرار دارد که وی از طرق مجلس شورای پارلمان انتخاب می شود و از جانب رئیس دولت مورد تایید قرار می گیرد، فرق اساسی بین دولت و حکومت عبارت از حاکمیت و محکومیت است، صدر اعظم نزد رئیس دولت جواب ده یا مسؤل می باشد.

حقوق فرد در دولت اسلامی

شخصیت فرد در دولت اسلامی کاملاً ظاهر و آشکار است و در آن محو، فانی و منحل شده نیست بلکه فرد دولت را کمک و مساعدت می نماید و بر بقا و صلاح آن می کوشد و به مصلحت آن عمل می کند و مساعی جمیله و حسن نیت خود را در باره آن بذل می دارد و دولت نیز بالمقابل بر بقا و صلاح و مصلحت فرد بحیث وظیفه قیام می کند، و او را در همه حالات کمک کرده و به حیث فریاد رس و با او قرار دارد، زیرا بقا و صلاح هر یک برای بقا و صلاح دیگر ضروری است.

بنا بر این بین این دو کدام تنفر، تعارض و اختلاف وجود ندارد و نه برای یکی شان مصلحت و منفعتی به حساب و ضرر دیگر شان است، ولی گاهی واقع می شود که از جانب یکی شان از دساتیر و برنامه اسالم انحرافی صورت می گیرد از برنامه آن اسلامی که هردوی شان تابع آنند.

بنا بر این همه فرد در دولت اسلامی از حقوق کاملش که اسلام به آن اعتراف نموده طور مکمل بر خوردار و بهره مند است، زیرا حکمی را که اسلام به آن اعتراف نماید طور حتمی دولت اسلامی آن را تایید نموده و مثل آن برایش اعتراف می کند، و بهره مندی و برخوردار بودن از این حقوق حقه اش بزرگترین تضمینی است برای بقا و دوام دولت اسلامی قوی، سالم و قدرتمند بر تحقق و تطبیق اهداف عالی اش.

از آنجاست که دولت خواهان است تا افراد از حقوق شان طور شاید و باید برخوردار گردند و منظور از تأسیس و تشکیل حکومت اسلامی هم این است که همه هموطنان از حقوق شان بهره مند گردند و در پایمال کردن این حقوق و نارسیدن آن بر افراد هیچ نوع مصلحت و منفعتی بر دولت متصور نیست، زیرا مرام دولت این است تا افراد قدرت یابند که مطابق دساتیر اسلامی زندگی نمایند و از مهمترین وسایل این قدرت بهره مندی شان ازین حقوق و استعمال و استفاده شان از آن می باشد.

افراد در دولت اسلامی دو قسم حقوق دارند:

۱. حقوق سیاسی.
۲. حقوق عمومی.

حقوق سیاسی افراد:

قانون دانان حقوق سیاسی را چنین تعریف می کنند:
حقوقی را گویند که فرد آن را بحیث عضو بودنش در هیئت سیاسی بدست می آورد مثل حق انتخابات، حق کاندید و گرفتن منصب و وظایف عمومی در دوایر دولتی^(۱).

یا عبارت است از اینکه (فرد به واسطه آن در اداره امور دولتی یا حکم داشتن در آن سهیم شده می تواند)^(۲).

درین مبحث از حقوق سیاسی در شریعت اسلامی به آن معنی بحث می کنیم که در نزد قانون دانان معروف است و بیشتر آن را بیان داشتیم تا برای ما واضح گردد که دین اسلام چه اندازه حقوق را برای افراد قائل شده است.

اول: حق انتخاب:

افراد حق دارند رئیس دولت را انتخاب نمایند، و هر کسی را که برای احراز این منصب انتخاب کردند او رئیس شرعی و قانونی دولت است.

فقهاء اسلام این مطلب را در کتب فقهی به صراحت بیان داشته اند و از

جمله اقوال صریحه شان درین مسأله این است که گفته اند:
به کسی که مسلمانان اتفاق نموده اند و برای وی بیعت کنند امامت وی

ثابت می شود و کمک کردن به او واجب می گردد.
و نیز گفته اند: امامت یا ریاست دولت به بیعت کردن مردم به امام و رئیس

(۱) اصول قانون، دکتور سهنوری ص ۲۶۷.

(۲) دکتور حماد، قانون بین المللی ص ۲۷۲.

دولت ثابت می گردد نه برای عهد کردن و تعیین نمودن از طرف امام سابق^(۱). پس رئیس دولت شخصی است که مردم آن را پسندیده و به این منصب

انتخاب می کنند و او قدرت و سلطه خود را ازین انتخاب بدست می آورد. در صورتی که انتخاب رئیس دولت حق افراد بوده باشد، پس اساس آن حق چیست؟ در جواب باید گفت که اساس این حق شورا می باشد که اسلام از پیش آن را تایید نموده و به آن اعتراف دارد، و شورا اساس بدوش گرفتن مسئولیت عمومی یا اجتماعی است در تطبیق احکام شریعت و اداره همه امور مطابق با احکام و دساتیر آن.

جماعت یا یک گروه معتبر اسلامی در تطبیق احکام اسلامی و اداره امور دولتی مطابق قوانین و احکام شریعت مسئولیت دارد، و این مسئولیت از مجموع نصوص قرآن استنباط شده و حقایق و واقعات تاریخی آن را تاکید و تایید می کند. اکثر خطابات و اوامر شریعت مقدس اسلام راجع به جماعت مسلمانان است. در صورتی که ملت حق انتخاب رئیس دولت را داشته باشد پس استعمال این حق چگونه است و به کدام کیفیت می تواند آن را بکار برد، آیا هر فرد جدا جدا از آن حق استفاده کند و یا که جماعتی به انتخاب و نمایندگی ملت به این کار موظف شوند.

حقیقت و واقعیت این است که از طرف شریعت درین باره کدام نظام خاص و محدود و معین وجود ندارد تا به صراحت فهمیده شود که ملت چگونه طرز العملی را در کیفیت انتخاب رئیس دولت به کار برد، پس وضع مذکور دلالت می کند بر اینکه تنظیم این کار مربوط به هر فرد ملت است که بر حسب شرایط و

(۱) ابن قدامه ج ۹ ص ۱۰۶.

ظروف زمان و مکان خود آن را ترتیب و تنظیم نمایند، لذا ممکن است انتخاب مذکور به طریق مستقیم باشد یا غیر مستقیم در نظر ما هر دو طریقه مذکور گنجایش دارد، و قواعد شرعی هر دو طریقه را در بر گرفته می تواند. انتخاب مستقیم ازین قول خداوند ظاهر می گردد که در قرآن کریم می فرماید (وَأمرهم شوری بینهم)

پس ظاهر این نص قرآنی دلالت دارد به اینکه باید هر فرد از افراد در کارها مشوره کند که از آنجمله انتخاب رئیس دولت است، و هر کس طور مستقیم در آن اشتراک داشته باشند و خودش شخصا این حق را بکار برده مگر آن کس که سند و دلیل شرعی او را استثناء کرده باشد مثل طفل، دیوانه و غیر مسلمان. این نظریه را که قایل به اشتراک مستقیم همه افراد ملت در انتخاب رئیس دولت است امام فخر الدین رازی تایید نموده و در تفسیرش به نام مفاتیح الغیب چنین می گوید:

در صورتی که حادثه واقع می شد همه افراد ملت اجتماع می نمودند و با هم مشوره می کردند، به این طریق خداوند ایشان را وصف کرد و باید هر کس به مفکوره و نظریه منفردانه اش تمسک نکند و تا وقتی که مشوره نکند به یک موضوع فیصله صادر ننماید^(۱).

دوم - مسؤلیت مجموعی در تطبیق احکام اسلامی.

جماعت در تطبیق احکام اسلامی و اداره امور دولتی مطابق قوانین و احکام شریعت مسؤلیت دارد و این مسؤلیت از مجموع نصوص قرآنی استنباط شده و حقایق و واقعات تاریخی آن را تاکید و تایید می کند اکثر خطابات و اوامر

(۱) تفسیر امام رازی ج ۲ ص ۱۷۷.

شریعت مقدس اسلام راجع به جماعت مسلمان است، این مسؤلیت بزرگ که بر دوش جماعت گذاشته شده مقتضی است که سلطه و قدرت از حق خود جماعت بوده باشد تا از قوت و قدرت و صلاحیت در تطبیق احکام شریعت و اداره امور آن مطابق احکام مذکور استفاده نماید، ولی استعمال و استفاده جماعت از این قدرت طور مجموعی و دسته جمعی امکان ندارد و تطبیق عملی آن دور از هر نوع امکان است، بنا بر این به نیابت و وکالت در استعمال این قدرت احساس نیازمندی می شود پس همین جماعت طور مجموعی کسی را نایب و وکیل انتخاب نماید تا این قدرت دسته جمعی و مجموعی را در ساحه مکلفیت شرعی بکار انداخته و مسؤلیت خود را از گردنش وضع کند، و این نایب گرفتن از حق خالص و بی شایبه آنهاست، زیرا مالک حق دارد که در امور مملوکه اش دیگری را بحیث وکیل و نایب انتخاب کند.

سوم - حق مراقبت و نتایج مرتبه بر آن :

افراد حق دارند تا رئیس دولت را در سیاست دولت و سایر اعمال و تصرفاتش که در امور دولت رابطه می گیرد مراقبت و تفتیش کنند و این حق هم برای ملت از طبیعت روابط بین ملت و رئیس داده شده است زیرا رابطه بین آنها رابطه وکالت و نیابت است که او را ملت انتخاب و برگزیده و ازینجا حق دارد به صوت موکل که وکیلش را در اداره امور مربوطه اش مراقبت نماید تا مطمئن گردد که او در امور مربوطه اش بوجه پسندیده و شایسته قیام می کند.

مشروعیت و جواز حق مراقبت خاص برای این است که رئیس دولت از راه راست اسلام و صراط مستقیم شریعت منحرف نگردد و اصول و برنامه اسامی را در همه اعمال و اقوالش مراعات کند و اولین مراحل این مراقبت و رهنمایی تقدیم نصیحت خالصانه برای اوست و اگر نصیحت مفید واقع نشد ملت حق

دارد قوت و قدرت لازمه را به غرض رهنمایی او و کشاندنش به راه راست بر او استعمال کند.

در صدر اسلام حق مراقبت ملت کاملاً مراعات و تطبیق می شد و رؤسای دولت اسلامی خود شان از رعیت خواهش می کردند تا آنها را تحت مراقبت تفتیش و رهنمایی قرار دهند و در صورت انحراف از راه حق آنها را براه شریعت مستقیم استوار سازند.

چهارم حق کاندیدی:

حق کاندیدی آنست که یک شخص خود را برای احراز یکی از مناصب دولتی و یا وظایف عمومی و ملی کاندید و پیشنهاد کند، اگرچه به حیث قاعده کلی کاندید نمودن شخص خود را برای احراز مناصب دولتی جواز ندارد ولی اگر گاهی ضرورت و مصلحت دینی آن را ایجاب کند جایز است که و شک نیست که در عصر ما وقایع و مسایل پیچیده وجود دارد و دور از امکان است که ملت مردمان صالح و یا اهل را شناخته و به کار بگمارد و مقرر کردن در مناصب دولت و امور دولت را موافق به احکام شرع به دیگران کاری است در نهایت اهمیت و ارزش.

بنا برین اگر شخص با کفایت صالح و اهل خود را به منصبی کاندید و پیشنهاد کند ما این کار او را از قبیل دلالت و راهنمایی به خیر، بهبودی و صلاح ملت می دانیم و این آیت را دلیل خود می گیریم که حضرت یوسف علیه السلام می گوید: (اجعلنی علی خزائن الأرض إنی حفیظ علیم).

و هیچ کس بر یوسف گمان نمی کند که درخواست و طلب وی فقط برای گرفتن منصب باشد ولیکن آن را به خاطر تحقق مقاصد عالی واهداف پسندیده خداوند طلب کرده بود.

حقوق شخصی افراد

۱- حق زندگی:

فرد در جامعه حق دارد تا زندگی محفوظ و مطمئن داشته باشد طوری که شخص او سالم و صحتمند باشد و از هر گونه خطر به دور باشد.

در سال ۱۹۴۸م اعلانی از جانب سازمان بین المللی بخصوص حق زندگی افراد منتشر گردید که در آن برای فرد حق زندگی آزادی و سلامت شخص اعتراف گردیده است ولی شریعت اسلامی چهارده قرن پیش این حق را برای افراد جامعه ثابت ساخته است، و هرگونه اعتداء و تجاوز بالای آن را حرام قرار داده است، از اصول و قواعد شریعت اسلامی برای مصونیت زندگی حرام بودن قتل نفس از روی ظلم و اعتداء این آیت کریمه است که الله متعال در این مورد می فرماید:

(مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) مائده:

۳۲.

ترجمه: کسی نفسی را بدون نفس (قصاص) یا بخاطر فساد در زمین (قطاع الطریق) کشت گویا اینکه تمام انسان ها را کشته است.

و پیامبر صلی الله علیه و سلم درین مورد می فرماید: (کل المسلم علی المسلم حرام دمه وماله وعرضه).

ترجمه: تمام متعلقات مسلمان بر مسلمان دیگر حرام و ممنوع است، خونش، مالش و آبرویش، یعنی نباید مسلمان خون مسلمان دیگر را بریزاند و نباید مالش را به ناحق بخورد و نباید به آبروی وی توهین کند.

دفاع از نفس در شریعت اسلامی یک وجبیه و مسئولیت حق و عقیدوی می باشد و از این جهت قتل نفس را حرام قرار داده است و می فرماید:

(وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ) الاسراء: ۳۳

ترجمه: و نکشید آن نفسی را که الله قتل آن را ممنوع قرار داده است مگر به حق (با موجب).

و این حق برای تمام بشریت ثابت است زیرا ذمی ها و معاهدین که در دولت اسلامی زندگی می کنند هرگونه تجاوز بر آنها را حرام قرار داده است.

پیامبر صلی الله علیه و سلم در مورد ایشان می فرماید: (من قتل نفسا معاهدا لم یرح رائحة الجنة وإن یرحه لیوجد من مسیرة أربعین عاماً)^(۱).

ترجمه: کسی که شخص معاهد را کشت بوی جنت را نمی یابد حال آنکه بوی آن از مسافه چهل سال به دماغ می رسد.

دین مبین اسلام برای حفاظت پنج چیز آمده است که حفظ نفس یکی از آن پنج چیز می باشد.

حفظ نفس به دو طریقه صورت می گیرد: نوع اول آن ظاهری و نوع دوم آن معنوی می باشد.

اما نوع اول حفظ نفس شامل عدم تجاوز بر آن و عدم لت و کوب، قتل، جرح و ضرر نرساندن به آن می باشد.

و نوع دوم آن عبارت است از تهمت نبستن به آن و حفظ آن از افکار و عقاید تخریبی و تباه کن.

تفصیل بیشتر این موضوع را دانشمند اسلامی فتحی یکن بگونه ذیل ذکر نموده است:

۱- وجوب قصاص، عقوبت اعدام، در مقابل قتل نفس از روی ظلم و تجاوز.

(۱) بخاری، کتاب دیات.

- ۲- حساب نمودن جرمه قتل را از جمله تباه کنندگان هفتگانه.
- ۳- لازم دانستن نجات دادن شخص گرسنه و تشنه حتی آنکه برای وی اجازه داده شده است که با ممانعین بجنگد تا نفس خود را از مرگ نجات دهد.
- ۴- نجات دادن افراد که در آب غرق اند.
- ۵- قطع نکردن دست دزدان در روزهای قطعی شدید مواد ارتزاقی.
- ۶- واجب بودن زکات و غیره حقوق بر اغنیا.
- ۷- نهی کردن از قتل نفس بدون حق.
- ۸- دانستن قتل یک نفس به منزله قتل همه مردم.
- ۹- تهدید به عذاب دردناک در آخرت برای قاتلین.
- ۱۰- تحریم خود کشی.
- ۱۱- برقرار نمودن حکام، قضات و پولیس از سوی دولت برای حفظ جان مردم.
- ۱۲- عقوبت قطاع الطریق (رهزنان).
- ۱۳- فرضیت جهاد برای حمایت نفوس و مالها از تجاوزگران خارجی.

اسلام همه انسانیت را به سوی حفظ نفس و عصمت ذات انسانی فرا خوانده است و هر نوع ضرر رساندن به آن را چه جانی باشد چه معنوی حرام و ممنوع قرار داده است، فراتر از این تجاوز بر حیوانات و نباتات را نیز حرام قرار داده است بالاخره هرچیزیکه در زندگی انسانها نقش بازی کند ضرر رساندن به آن به ناحق حرام و ناجایز است.

۲- حق داشتن ماوا و مسکن:

منزل و خانه انسان جای است که انسان در زندگی اختیار کرده و با اطمینان کامل در آن زندگی می کند و نباید سکون و آرامش آنان برهم خورد، و

خطر های گوناگون متوجه آنان گردد.

برای اشخاص نامحرم و بیگانه جایز نیست که به خانه های دیگران بدون اجازه آنها داخل شوند.

خانه ها از خود حرمت دارند نباید کسی حرمت آن را در خطر بیاندازد.

تجسس و نظر کرد به خانه ها بدون موجب شرعی حرام است.

پیامبر صلی الله علیه و سلم فرموده است (کسی که بدون اجازه صاحب خانه به آن نظر کند برای آن خانواده جایز است تا چشم آن را به سنگ بزند)^(۱). دولت اسلامی باید برای حفظ حرمت خانه ها همه تدابیر امنیتی و اخلاقی را در نظر داشته باشد و بکوشد تا سکون و آرامش را جلب نماید.

۳- حق سفر و رفت و آمد در داخل کشور:

در سال ۱۹۴۸م ملل متحد قانون یا اعلانی را منتشر ساخت که در آن برای افراد یک دولت حق سفر و رفت و آمد در داخل دولت را تصویب و تأیید کرد.

این حق در اسلام برای هر فرد ثابت است آنها می توانند با پیروی از نظم و قوانین دولت به هر نقطه کشور شان آزادانه رفت و آمد داشته باشند، هیچ کسی حق ندارد مانع رفت و آمد آنان بدون موجب گردد.

۴- حق امنیت:

هر فرد حق دارد تا در کشورش از امنیت در همه عرصه زندگی برخوردار باشد، و کسی حق ندارد که بدون اثبات جرم ایشان را به زندان بکشاند زیرا هر شخص در اصل بیگناه و بری است، ولی هنگام اثبات جرم دولت حق دارد ایشان را به زندان بکشاند.

(۱) صحیح مسلم، باب حرمت نظر به خانه دیگران.

دولت باید امنیت را برای افراد در هرصهٔ زندگی مهیا و فراهم سازد و از تمام قوه و نیروی خویش برای خوشبختی افراد کار بگیرد.

۵- حفظ حرمت پسته رسانی و مخابرات:

افراد حق دارند تا حرمت نامه رسانی و مخابراتی آنها محفوظ باشد و نباید از جانب پولیس مراقبت گردد، ولی هنگام ضرورت دولت حق دارد تا بعضی قیودات را بر آن وضع کند بشرط آنکه به نفع و فایدهٔ جامعه باشد.

افراد حق دارند تا جان، مال و آبرو شان مصون باشد.

خطبهٔ پیامبر صلی الله علیه و سلم در حجة الوداع بسیاری از قواعد زندگی را در بر گرفته است، مثلاً آن حضرت صلی الله علیه و سلم فرموده است: هرآینه خون ها، مال ها و آبروهایتان بر یکدیگر حرام است چنانکه امروز یک روز محترم و دارای حرمت است.

حقوق اجتماعی

افراد در دولت بر علاوه حقوق شخصی حقوق اجتماعی دارند که طور ذیل تشریح می گردد:

۱. حق مراقبت صحی:

دین مبین اسلام همیشه کوشیده است تا افراد در جامعه صحتمند باشند و از همه ضرر های مادی و معنوی به دور باشند.

از این جهت یک سلسله عباداتی را مشروع گردانیده است که تأثیر مستقیم بالای حفظ الصحه افراد در جامعه دارد مانند وضو، غسل و غیره.

الله متعال می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) یعنی بیشک الله دوست دارد زیاد توبه کنندگان و زیاد پاکیزه کاران را.

این آیت کریمه مسلمانان را تشویق می کند در مورد پاکی و نظافت سعی و تلاش نمایند که این کار تاثیر مثبت بر حفظ الصحه آنها دارد.

دین مبین اسلام وسایل را که موجب حفظ الصحه گردیده و آن را از ضرر و ضیاع محفوظ نگه میدارد مشروع گردانیده است، پیامبر صلی الله علیه و سلم در مورد مؤمن تندرست و نیرومند فرموده است: (مؤمن قوی و نیرومند در نزد الله تعالی بهتر و محبوبتر از مؤمن ضعیف و ناتوان است و در هر مؤمن خیر و نیکی وجود دارد).

بدون شک مؤمن صحتمند، قوی و نیرومند می باشد، زیرا او از وسایلی کار گرفته است که سبب تقویت جسمش گردیده است و دین مبین اسلام تمام وسایل تقویت جسم را برای انسان ها مهیا ساخته است و هر آنچه که سبب ضعف و ناتوانی جسم می گردد در اسلام ممنوع قرار داده شده است مثل مواد

نشه آور، شراب، زنا، پرخوری و غیره.

اسلام بر دوری از نجاسات و پاسداری بر نظافت و اسباب وقایه از امراض امر نموده است.

اسلام تمام مسلمانان را امر کرده است که ورزش نمایند تا از چاقی و زیادت وزن نجات یابند، و پیامبر صلی الله علیه و سلم فرموده است: (جسم تو بر تو حقی دارد).

و حق جسم آن است که صحتمند و نیرومند باشد، و در راه اسلام روان باشد.

۲. حق دریافت کمک اجتماعی:

دین اسلام از دیر زمان در گذشته در مورد کمک و همکاری با یکدیگر امر نموده است و همه را به سوی آن فرا خوانده است، مگر کمیته های حقوق بشر در چند زمان نزدیک این حق را اعتراف نموده و آن را جنبه قانونی بخشیده و برای تحقق یافتن آن سعی و کوشش می کنند.

الله متعال در مورد همکاری با خویشاوندان می فرماید:

(وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) احزاب: ۶.

ترجمه: و خویشاوندان نزدیک برخی شان حق دار نسبت به بعضی دیگر شان اند، یعنی بهتر است که انسان با یکدیگر نسبت به بیگانگان تعاون و همکاری زیاد داشته باشد.

و پیامبر بزرگ اسلام حضرت محمد صلی الله علیه و سلم فرموده است: (من احتکر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالی و برئ الله تعالی منه و ایما أهل عرصة وفيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله) (۱)

(۱) مسند احمد، حدیث شماره ۴۶۴۸.

ترجمه: کسی که مواد غذایی را برای چهل شب در نزد خود ذخیره کند و به دسترس مردم قرار ندهد در حقیقت از الله بیزار گردیده است و الله از وی بیزار گردیده است و هر محله‌یی که در آن گرسنه‌یی موجود باشد (و مردم آن محل به او رسیدگی نکنند) در حقیقت از آنها الله بیزار است.

و پیامبر صلی الله علیه و سلم نیز فرموده است: (إن الأشعریین إذا أرملوا فی الغزو أو قل طعام عیالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم فی ثوب واحد ثم اقتسموه بینهم فی إناء واحد بالسویة، فهم منی وأنا منهم)(۱).

ترجمه: اشعری‌ها هنگامی که به سوی جنگ با دشمن برآیند و یا غذای خانواده‌های شان در مدینه رو به کمبود گذارد ایشان غذای را که در دست دارند با هم یکجا جمع نموده سپس آن را در ظرفی گذاشته در بین خود بطور مساویانه تقسیم می‌کنند پس آنها از من و من از آنها هستم.

و در حدیث دیگری پیامبر صلی الله علیه و سلم در مورد همکاری با یکدیگر می‌فرماید: (من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له، قال (الصاوی) فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا فی فضل)(۲).

ترجمه: کسی با خود سواری اضافه داشت باید آن را به کسی بدهد که برای سوار شدن سواری ندارد، و کسی که با خود توشه سفر اضافه داشت باید آن را به کسی بدهد که توشه ندارد، حاوی گفت: پیامبر صلی الله علیه و سلم تمام انواع مال‌ها را نام برد تا اینکه گمان کردیم که هیچ کسی از ما در مال اضافه حق ندارد (باید آن را برای محتاجان بدهیم).

(۱) صحیح البخاری.

(۲) صحیح مسلم.

این حدیث شریف به صیغه امر وارد گردیده است ولی حدیث اشعریین به صیغه استحسان ذکر گردیده بود، دانشمند اسلامی محمد فتحی عثمان در مورد این حق به آیت های ذیل استدلال نموده است:

۱. الله متعال می فرماید: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) (۱)

ترجمه: و مؤمنان (مردان) و زنان مؤمن بعضی آنها دوست بعضی دیگر اند (یعنی مسلمانان با هم دوست اند).

از مقتضیات دوستی با یکدیگر این است که در همه حالات با همدیگر همکار باشند.

۲. الله متعال نیز فرموده است: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) (۲)

ترجمه: و چنگ زنید به ریسمان (قانون) الله دسته جمعی و متفرق نشوید. در این آیت مبارکه الله متعالی مسلمانان را به سوی اتحاد و وحدت فرا خوانده است که همین اتحاد سبب همکاری و تعاون افراد با یکدیگر می گردد.

۳. الله متعال می فرماید: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) (۳)

ترجمه: و با یکدیگر همکاری کنید در اجرای کار خیر و پرهیزگاری و در کار گناه و تجاوز بر حقوق دیگران با یکدیگر همکاری نکنید.

درین آیت مبارکه همکاری با یکدیگر در جامعه مشروط بر اجرای کار نیک و خیر است.

۴. الله متعال در مورد برادری مسلمانان می فرماید: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ

(۱) توبه: ۷۱.

(۲) آل عمران: ۱۰۳

(۳) مائده: ۲

فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ^(۱).

ترجمه: هرآینه مؤمنان برادر یکدیگر اند پس (هنگام جنگ و خصومت) صلح و اصلاح نمایید بین هردو برادر تان و از الله بترسید تا باشد که بر شما رحم کند.

اصلاح آوردن بین دو برادر یک نوع همکاری بزرگ در جامعه انسانیت است که باید تمام مسلمانان از این نوع کمک و همکاری کار بگیرند.

۵. حدیث مبارک پیامبر صلی الله علیه و سلم است که در مورد کمک و همکاری مؤمنان در بین یکدیگر شان ارشاد فرموده می گوید: (یقیناً مؤمن برای مؤمن دیگر مانند دیوار محکمی است که بعضی آن بعض دیگرش را استوار و محکم نگه میدارد)^(۲).

۶. در حدیث دیگری پیامبر صلی الله علیه و سلم می فرماید: (مثال مؤمنان در محبت با یکدیگر و مرحمت به یکدیگر و عطف با یکدیگر شان مانند جسد واحد است چون یک عضو آن جسد دچار مشکل گردید تمام آن جسد از بی خوابی و تب شکایت خواهد کرد.

در این دو حدیث شریف پیامبر صلی الله علیه و سلم یک مثال برزگی از جامعه اسلامی را اظهار داشته که تمام مانند یک جسد اند که باید در همه عرصه زندگی با هم کمک و همکاری نمایند، در حالت فقر، مرض، جهل و غیره.

مسلمانان در سراسر جهان باید با یکدیگر در عرصه فرهنگی اقتصادی و سیاسی کمک و همکاری داشته باشند، و نگذارند تا دشمنان اسلام به بهانه

(۱) حجرات: ۱۰

(۲) بخاری کتاب صلات.

های مبارزه با فقر، مرض و بی سوادى داخل مجتمعات اسلامى گردیده و عقاید مزخرف را در بین ایشان منتشر سازند و مردم را از راه راست به راه کج بکشاند، زیرا هیچ گاه مخالفان خیر خواه مسلمانان نیستند بالاخص یهود و مسیحى ها. واقعات گذشته نشان داده است که مسیحى ها مؤسسات گوناگون را جهت همکارى با مصیبت زدگان و بی نوایان و تعلیم و تربیه انشاء نمودند که در حقیقت یک دعوتى بود به طرف مسیحیت تا کمک حقیقى با بیچارگان. دانشمند بزرگ راشد غنوشى یکتن از نویسندگان مسلمان برای تطویر و پیشرفت کمک و همکارى قوانین و قواعد را ذکر نموده است که در حقیقت صلاحیت تطبیق و تنفیذ را دارا مى باشد، این قواعد را به طور ذیل مى نگارم:

۱. فراهم ساختن تمام احتیاجات از قبیل مواد خوراکیه، البسه، دارو، تعلیم و مسکن برای همه.

۲. فراهم ساختن فرصت کار و وظیفه و مبارزه با بیکارى.

۳. حق کمک و همکارى در حالات مرض، ناتوانى، پیری و تقاعد و بیکارى برای افراد جامعه^(۱).

دانشمند دیگرى بنام عبد الحمید انصارى بر قواعد مذکور چند قاعده^۲ دیگر را نیز افزوده است که عبارت است از: بدوش گرفتن کمک های اجتماعى در هنگام بروز مصیبت های عمومى مثل سیلاب و زلزله، و بدوش گرفتن کفالت معیوبین و پرداخت معاشات مناسب به ایشان و مراقبت مادران و اطفال و تاسیس مراکز کودکستان و زایشگاه ها و فراهم ساختن تداوى رایگان برای افراد ناتوان جامعه.

۳. حق داشتن خانم و خانواده:

(۱) غنوشى، الحریات العامة فى الدولة الاسلامیة و نظام الحكم فى الاسلام صفحہ ۶۱-۶۷.

در سال ۱۹۴۸م از جانب ملل متحد اعلانی صادر گردید که در آن برای هر انسان حق داده بود تا در پهلوی حقوق سیاسی و فکری از حقوق اجتماعی مخصوصی خانواده، ازدواج و طلاق نیز برخوردار باشد.

شریعت اسلامی از همه پیش این حق را برای افراد جامعه ثابت ساخته و الله در این آیت کریمه می فرماید:

(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً) (۱).

ترجمه: و از نشانه های وحدانیت الله این است که برای شما از جنس تان همسرانی آفریده تا برای تان سکون و اطمینان پیدا شود و در بین شما دوستی و مهربانی را قرار داده است.

یگانه هدف ازدواج به وجود آمدن سکون و اطمینان خاطر، دوستی و مهربانی در بین شوهر و خانم و به وجود آمدن اولاد و تربیه درست آنها می باشد.

ازدواج باید شرعی باشد و هرگونه رابطه غیر شرعی را الله متعال حرام قرار داده است.

شوهر و خانم بعد از بوجود آمدن اولاد باید در تربیه نیک و سالم آنها بکوشند و اصلاح آنها اولین مسئولیت ایشان بعد از اصلاح خود شان به شمار می رود.

الله متعال در قرآن کریم می فرماید:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا) (۲)

(۱) الروم: ۲۱

(۲) بخاری کتاب جمعه.

ترجمه: آی کسانیکه ایمان آورده اید خود و خانواده تان را از آتش دوزخ نجات دهید.

و در حدیث پیامبر صلی الله علیه و سلم فرموده است: (والرجل راع فی أهله وهو مسئول عن رعیته).

ترجمه: و مرد در خانواده اش مسئول اهل می باشد، یعنی مرد مسئولیت اصلاح و تربیت خانم و فرزندان را دارد و در روز قیامت در صورت کوتاهی و غفلت وی از اصلاح خانواده اش پرسیده می شود.

ولی افسوس به حال کسانیکه فرزندان شان را از راه مستقیم به سوی هلاکت و گناه می کشانند، البته از طریق اینکه خود پدران مصروف کار های ناروا بوده که فرزندان از آنها نیز تقلید کرده و مصروف چنین کارها می شوند.

اکثر پدران از عملکرد فرزندان خویش غافل اند، هنگامیکه صبح به طرف وظیفه می روند نمی دانند که فرزندان شان چه کارها را انجام می دهند، و هنگام برگشت در شب از ایشان پرسان نمی کنند که آیا به مکتب، به کار و غیره مصروفیت های که دارند رفته بودند یا خیر.

از دوستان و رفقای فرزندان شان خبر ندارند که با کی ها نشست و برخاست دارند و آنها چگونه هستند.

از انجام عبادت از نزد ایشان پرسان نمی شود که آیا نماز خوانده اند آیا به مسجد رفته اند، آیا تلاوت قرآن کریم کرده اند.

این ها همه کار های اند که غفلت شمرده می شود و پدران در مقابل آن در نزد الله تعالی پرسان خواهند شد.

و الله متعال در قرآن کریم حقوق و احکام خانوادگی را از قبیل حقوق و واجبات در بین زن و شوهر، پدران و پسران و خویشاوندان، احکام وصیت و میراث، احکام عروسی، خواستگاری و شیردهی را به طور تفصیلی بیان کرده

است (۱).

اما زن و خانم باید محترم شمرده شده و شخصیت او از استفاده بیجا محفوظ نگهداشته شود.

زن بر شوهر و شوهر بر زن حقوقی دارد که درین مورد الله متعال می فرماید:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (۲)

ترجمه: و برای آنها (زنان) حقوقیست مثل آنکه بر ایشان حقوق است، و مردها را بر زنان منزلت است.

یعنی زنان بر شوهران شان و شوهران بر زنان شان حقوق دارند ولی مردها بر زنان برتری و منزلت دارند، زیرا مردها نسبت به زنان در جامعه تکلیف زیاد می کشند و کارهای شاقه را بر عهده می گیرند.

همچنان الله متعال در مورد برتری مردها بر زنان می فرماید:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (۳)

ترجمه: مردان فرمانروایان بر زنان اند به سبب آنکه الله بعضی آنها را بر بعضی دیگر برتری داده است و به سبب آنچه از مال های شان مصرف نموده اند.

یعنی زنان تحت حکم مردان اند، و مردان بر آنها مسلط و استوار اند، زیرا مردان دارائی های خویش را به مصرف می رسانند.

(۱) اصول فکر اسلامی، محمد فتحي عثمان ص ۲۷۴.

(۲) البقره: ۲۲۸

(۳) النساء: ۳۴

در این آیت مبارکه هدف الله متعال توزیع و تقسیم حقوق و مسئولیت ها بوده نه توهین زن و حکم کردن از قدر و قیمت و عدم اعتراف به حقوق ایشان.

۴. داشتن حقوق در حال کودکی:

اعلانی که از طرف ملل متحد صادر گردیده حقوق و حمایت اطفال را در هنگام طلاق مادران و حمایت نیازمندی ها و حق داشتن ایشان در ثبت نام در هنگام ولادت و داشتن اسم و تابعیت کشور را در بر داشت که جنبه حقوقی به آن داده است.

الله متعال که آفریننده تمام مخلوقات است هیچ یک از آنها را بدون حقوق نگذاشته است، در قرآن کریم از حقوق اطفال که عبارت اند از شیردادن به کودک، تربیت و حمل یاد آور شده است و می فرماید:

(وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ

أُجُورَهُنَّ) (۱)

ترجمه: و اگر زنان طلاق شده دارای حمل بودند بر آنها مصرف کنید تا آنکه حمل خود را وضع کنند، پس اگر برای تان کودک را شیر داد پس مزد ایشان را بدهید.

درین آیت مبارکه الله متعال حق حمل، شیر دهی و تربیه اطفال را ثابت ساخته است که باید درین حقوق ایشان کوتاهی صورت نگیرد.

همچنان شریعت اسلامی به سوی یتیم ها و کم عقلان توجه کرده و تمام لوازمات آن را فراهم ساخته است.

در حدیث شریف پیامبر صلی الله علیه و سلم درین مورد می فرماید: (من

(۱) الطلاق: ۶

ترك ديناً أو ضياعاً (أي ابناء ليس لهم عائل) فليأتيني فأنا مولاة(۱)

ترجمه: هرگاه کسی مرد و قرض یا فرزندان بدون سرپرست از خود بجا گذاشت و کسی وجود نداشت که قرض وی را ادا کند و فرزندان را سرپرستی کند پس نزد من بیاید زیرا من اختیار دار وی هستم، یعنی من قرض وی را می پردازم و سرپرستی فرزندان او را می کنم.

ولی فعلا مسئولیت کفالت یتیم ها و پرداخت قرضهای مردگان بر دوش بیت المال در دولت اسلامی می باشد.

حضرت عمر رضی الله عنه و خلفای بعد از او در مسند خلافت نشستند و حقوقی را برای نوزادان در حالت شیرخوارگی و بعد از جدایی از شیر مادر از بیت المال تعیین نموده بودند.

فقرها در مورد ذکر مسئولیت زمامدار حق مراقبت اطفال و برآورده ساختن مصلحت ها و ازدواج یتیم ها را ذکر کرده اند که باید زمامدار به آن توجه داشته باشد و کوشش کند تا از آن غفلت ننماید.

۵. حق مساوات:

اسلام این حق را از لابلای چندین اساس و تعالیم اسلامی مورد تأکید قرار داده است و آن را بزرگترین پایه وحدت انسانیت خوانده است، الله متعال تمام انسان ها را از دو شخص که همانا آدم و حوا علیهما السلام اند آفریده است که بدین گونه در اصل خلقت با هم مساوی اند یعنی همه فرزندان آدم و حواء علیهما السلام اند.

الله متعال می فرماید:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ

(۱) بخاری، کتاب استقراض و اداء دیون.

مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ (۱)

ترجمه: ای مردم بترسید از پروردگار تان آن ذاتی که خلق کرد شما را از یک نفس و خلق کرده از آن نفس همسرش را و منتشر ساخته است از آن دو مردان و زنان زیاد و بترسید از الله آن ذاتی که توسط او از حقوق اقارب پرسیده می شوید.

درین آیت مبارکه که الله متعال فرموده است که او تمام انسان ها را از دو شخص (آدم و حواء) علیهما السلام آفریده است و از آن دو مردان و زنان زیادی را به وجود آورده است که تا امروز به صورت اقوام و قبایل و کشورها ادامه دارد. پس نظر به این آیت انسان ها در اصل پیدایش با هم برابر و مساوی اند از یک پدر و مادر آفریده شده اند.

انسان ها همه در اصل با هم برابر اند، و مساوات جوانب متعدد زندگی را در بر دارد مثل مساوات در قانون، مساوات در برابر قضاء، مساوات در برابر سیاست و مسئولیت های مادی (۲).

البته باید اضافه نمود که مساوات به چند نوع است.

۱. مساوات در برابر قانون:

تمام انسان ها به اعتبار اینکه از یک پدر و مادر آفریده شده اند و در یک اصل با هم مساوی اند به اعتبار آن در برابر قانون نیز با هم مساوی اند یکی بر دیگری برتری ندارد.

اساس این نوع مساوات را الله متعال در آیت کریمه بیان نموده است که می فرماید:

(۱) النساء: ۱

(۲) نظام حکومت در اسلام ص: ۱۷۷

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (۱)

ترجمه: ای مردم من شم را از یک مرد و یک زن آفریدم و ساختم شما را قبایل و اقوام تا باشد که یکدیگر تان را بشناسید و با هم معرفی گردید البته محبوبترین و عزیزترین تان در نزد الله با تقوا ترین و پرهیزگارترین تان است، بیشک الله دانای آگاه است.

تمام انسان ها در نزد قانون یکسان اند، غنی و فقیر، شریف و وضع، بلند و پست، یعنی هر کسی که مرتکب جرمی شود قطع نظر از امتیاز طبقاتی به او جزا داده می شود، همچنان در قانون گذاری هیچگونه امتیاز طبقاتی جایی نمی داشته باشد و حیثیت و وجود آن برای همه مساوی و یکسان می باشد.

قانون در دولت شامل حال تمام مکلفین آن می گردد به نفع قومی و به ضرر قوم نمی باشد، بلکه منافع تما ملت را در نظر می داشته باشد. دولتی که از چنین صفت برخوردار نباشد یک دولت ظالم و خون خوار می باشد که بر ضد اتباع کشورش عمل می کند.

۲. مساوات در برابر قضا:

تمام انسان ها چه مسلمان اند چه کافر در برابر قضا و حکم محکمه بدون کدام تمیز برابر اند، زیرا الله متعال امر کرده است که در هنگام فیصله و حکم در مسایل اختلافی از عدالت و انصاف کار بگیریم نباید کسی را از حقش محروم ساخت.

الله متعال درین مورد می فرماید:

(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا

ترجمه: یقیناً الله شما را امر می کند تا اداء کنید امانت ها را به صاحبان آن و هنگام حکم می کنید در بین مردم به عدالت و انصاف حکم کنید.

درین آیت الله متعال کلمه "الناس" را ذکر کرده است که شامل مسلمان و کافر می گردد، البته اشاره به این می کند که باید هنگام فیصله و قضاوت در بین مسلمان و کافر باید از عدالت کار گرفت و حق را به حقدار آن سپرد اگرچه صاحب کافر هم باشد باید فیصله را به نفع او صادر کنیم، زیرا اگر فیصله را به نفع مسلمان در حالی که برحق نیست صادر کنیم در حقیقت مرتکب ظلم و بی عدالتی گردیده ایم.

قاضی نباید در هنگام فیصله عوامل دیگر را در نظر بگیرد و در فیصله خویش مرتکب ظلم و جور گردد، چون همه باشندگان در تحت نفوذ یک دولت اسلامی تابع آن دولت می باشند، بنا برین تمام آنها بدون جزئی ترین فرق بین این و آن در پیشگاه قضاء مساوی اند.

همچنین در اجراءات مروجہ در محاکم، اقامه دعوا، اصول مرافعه خواهی، وسایل اثبات، تطبیق قواعد، احکام و لزوم دقت در تطبیق عدالت بین طرفین دعوا همه با هم برابر بوده کدام فرقی بین افراد دیده نمی شود، حتی که دشمنان از عدالت و مساوات قضائی در قلمرو یک دولت اسلامی برخوردار اند.

الله متعال می فرماید:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ

أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ)(۲)

(۱) النساء: ۵۸

(۲) المائدة: ۸

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید به پا خاسته برای الله، گواهی دهندگان به عدالت باشید، و دشمنی قومی شما را باعث نسازد که عدالت نکنید بلکه عدالت نمایید که آن به تقوا و پرهیزگاری نزدیکتر است.

در پیشگاه قضاء طوریکه در حکم کردن مساوات واجب است در نشستن و ایستاده شدن طرفین دعوا، نظر کردن قاضی به ایشان، نرمی و تندی در مقابل آنها نیز برابری و مساوات لازم می باشد، یعنی در حکم کردن و دیگر اجراءات نیز مساوات ضروری و شرط است.

حضرت عمر رضی الله عنه به ابو موسی اشعری که والی یمن بود چنین نوشت: بین مردم مساوات را مراعات کن، در مجلس، در ایستادن، نشستن و نظر کردن به آنها مساوات را از دست مده تا آنکه شخص معتبر و اشراف در ظلم تو امیدوار نباشد و شخص پایین رتبه از عدالت تو ناامید نگردد(۱).

این بلندترین مستوای عدالت، مساوات و برابری است که قوانین عصر حاضر ممالک متمدن امروزی تا هنوز به پایین ترین مرتبه آن نرسیده و در آینده هم رسیده نمی تواند.

بلکه گفته می توانیم که این مساوات مخصوص و منحصر به دین مبین اسلام است و بس، این دین پاک و آیین مقدس الهی و ضد ظلم با همه اقسامش مبارزه کرده و پیروانش را از ظلم کردن در هر حالتی که باشند منع نموده است.

و همیشه گفته است که الله ظالمان را دوست ندارد.

و منصب قضاء را نیز یک منصب خطرناک دانسته که قاضی خود را در آن هنگام به هلاکت نزدیک می سازد.

(۱) ابن قیم، اعلام الموقعین جزء ۱ ص ۷۲.

قضات باید از عواقب ظلم و حق تلفی برحذر باشند و بدانند که منصب قضاء خطرناک است که اندک عدول از راه راست سبب داخل شدن قاضی به دوزخ می گردد و نباید از اشخاص رشوه بدست آورد زیرا رشوه نیز مانع عدالت می گردد.

پیامبر صلی الله علیه و سلم در مورد عدالت و مساوات در قضاء می فرماید (انما اهلک من کان قبلکم أنهم کانوا إذا سرق فیهم الشریف ترکوه، وإذا سرق فیهم الضعیف أقاموا علیه الحد والذی نفس محمد بیده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت یدها)^(۱)

ترجمه: در حقیقت کسانی که قبل از شما به سبب عذاب الله هلاک و تباه گردیدند گناه ایشان این بود که هرگاه در بین ایشان مرد شریف و صاحب حسب و نسب دزدی می کرد و افشا می گردید وی را بخاطر بهتری حسب و نسبش رها می کردند و حد شرعی را بالایش جاری نمی ساختند و مجازات نمی شد ولی اگر انسان ضعیف و ناتوان دزدی می کرد و در چنگ می آمد حد شرعی را بالایش جاری می ساختند و من به آن ذاتی قسم یاد می کنم که نفسم در دست اوست اگر فاطمه دختر محمد نیز دزدی کند دستش را قطع خواهم کرد.

حضرت ابو بکر وقتی به خلافت رسید در خطبه اش مساوات را تأکید نموده فرمود: آگاه باشید که ناتوان ترین شما در نزد من قدرتمند است تا آنکه حق او را از نزد قوی بگیرم و قوی ترین شما در نزد من ضعیف است تا آنکه حق مظلوم را از وی بگیرم.

(۱) بخاری، کتاب احادیث الانبیاء باب شماره ۵۶.

۳. مساوات در حقوق سیاسی:

هدف از مساوات در حقوق این است که در حق زندگی، آزادی و غیره هیچگونه امتیاز وجود نمی داشته باشد، یعنی هر کس و همه مردم یکسان از آن استفاده می نمایند، اینچنین نبوده که بعضی افراد در استفاده از این حقوق امتیاز داشته باشند، و یا این امتیاز وجود داشته باشد که تعدادی با آزادی کامل فکر و نظر خود را اظهار نمایند و بخاطر نشر و پخش آن بدون کدام مانعی فعالیت نمایند و دیگران از این گونه آزادی ها کاملاً محروم باشند، و یا اینکه در اظهار آن با موانعی روبرو شوند، بلکه همه درین حقوق با هم یکسان اند و حقی که برای یک فرد زمامدار وجود دارد برای یک فرد عادی نیز همان حق ثابت است و حقوقی که برای یک سرمایه دار داده می شود یک فقیر نیز می تواند از آن بهره مند شود.

دین مبین اسلام برای همه اشخاص حق بدوش گرفتن وظایف عمومی را داده است البته مشروط بر آنکه فرد مذکور دارای کفایت و صلاحیت کار و وظیفه بوده و با شروط مطلوبه همان وظیفه برابر باشد.

همچنان دین مبین اسلام هر شخص (مسلمان) که تابعیت کشور مذکور را داشته باشد می تواند در مناصب قضاء، فتوا، وکالت پارلمان و ریاست دولت اشتراک نماید و دیگر وظایف عام المنفعه را بدوش گیرد.

حقوق سیاسی

قانون شناسان حقوق سیاسی را چنین تعریف نموده اند:

حقوق سیاسی حقوقی است که فرد آن را بحیث عضو بودنش در هیئت سیاسی بدست می آورد مثل انتخابات، کاندید بودن، و گرفتن مناصب و وظایف عمومی ندر دوایر دولتی.

و یا عبارت است از اینکه فرد بواسطه آن در اداره امور دولتی یا حکم داشتن در آن سهیم شده می تواند.

اصل و منبع این حقوق از قرآن کریم گرفته شده است که الله متعال درین مورد چنین فرموده است:

(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (۱)

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید اطاعت کنید از الله و اطاعت کنید از پیغمبر و از اولیای امور خویش.

و همچنان آیاتی که در آن به شورا و مشوره امر گردیده است الله متعال می فرماید:

(فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) (۲)

ترجمه: پس اگر اختلاف کردید در مورد چیزی پس آن را به حکم الله و پیغمبرش بسپارید.

یعنی به حکم الله و پیغمبرش مراجعه کنید، و آن را تطبیق کنید. و نصوص دیگری وجود دارد که حق ملت را در مورد انکار و اعتراض بالای اولیای امور شرعی را هنگام وجود سبب و علت انکار تأیید و تأکید می ورزد.

(۱) نساء: ۵۹

(۲) نساء: ۵۹

در حدیث شریف پیامبر صلی الله علیه و سلم فرموده است، ترجمه: دین عبارت از نصیحت است، صحابه عرض کردند برای کی باید نصیحت کنیم، پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمود: برای الله، برای کتاب الله، برای پیامبر الله، و برای زمامداران مسلمانان و عموم ایشان.

بنابراین حدیث شریف یک مسلمان در قدم اول پیروی الله، کتاب الله و پیغمبرش باشد، و گفته های ایشان را در زندگی خویش پیاده سازد و از مخالفت با آنها دست بکشد، و در قدم دوم باید از اوامر پادشاه مسلمان پیروی و اطاعت کند، و اگر زمامداران را مشاهده کرد که در راه خطا روان اند باید آنها را نصیحت کند و به راه راست دعوت کند، و همینطور خیر خواه عموم مسلمانان باشد پس یک مسلمان حق دارد که بر عملکرد های منفی زمامداران انگشت انتقاد بردارد و مقصدش اصلاح باید باشد نه فساد.

حقوق سیاسی را که یک فرد در دولت اسلامی دارد و از آن برخوردار می باشد به طور ذیل ذکر می گردد:

۱. حق رفت و آمد و اقامت در داخل کشور و خارج آن:

طبق اعلان صادره ملل متحد یک فرد حق دارد در داخل کشورش به هر جایی که بخواهد رفت و آمد کرده می تواند، و کسی او را مانع شده نمی تواند، و همچنین حق دارد به کشور های دیگر سفر نماید و از تمام حقوق سفر و برگشت برخوردار باشد و کسی به سر راه او مانع قرار گرفته نمی تواند.

شریعت اسلامی نیز این حق را برای افراد دولت اسلامی که مسلمانان اند ضمن احکام خاصی مشروعیت بخشیده است، چنانکه در آیات جلد و رجم الله متعال متذکر گردیده است که زناکار باید رجم و یا شلاق زده شود و بنا بر رأی جمهور علماء باید از وطن اصلی و محل بود و باش اش به جایی دیگری تبعید گردد، الله متعال درین مورد می فرماید:

(الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً جَلْدَةً) (۱)

ترجمه: زن زناکار و مرد زناکار را شلاق بزنیید هر کدام آن را صد شلاق. اما تبعید در حدیث شریف ذکر گردیده است بدین معنا که زناکار باید بعد از اقامه حد از محل بود و باش اصلی اش به جایی دیگری تبعید گردد. جمهور علماء، امام شافعی، مالک و احمد بن حنبل آن را جزء حد می دانند ولی امام ابو حنیفه رحمه الله گفته است که تبعید کردن زناکار در اختیار حاکم است و به اراده او تعلق دارد. همچنین شریعت اسلامی تبعید را در عقوبات خطرناک جا داده است مثل عقوبت راهزنی و غیره.

الله متعال می فرماید:

(إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُقْفَؤْا مِنَ الْأَرْضِ) (۲)

ترجمه: هرآینه جزاء آنانیکه می جنگند با الله و رسولش و فساد می کنند در روی زمین این است که خوب کشته شوند یا به دار آویخته شوند یا قطع دست ها و پاهایشان بر خلاف یکدیگر یا تبعید گردند از آن محل.

طبق اعلان صادر ملل متحد انسان حق دارد جهت پناه بردن از ظلم و ستم افراد معین یا دولت مشخص به کشور دلخواه خویش پناه ببرد الا کسانیکه برای محاکمه در مورد جرایم غیر سیاسی یا اعمالیکه مخالف قوانین بین المللی است به محاکمه سپاریده شده اند، این ها حق ندارند به کشور دیگری پناه بجویند.

(۱) نور: ۲

(۲) مائده: ۳۳

شریعت اسلامی هجرت را جهت فرار از کفر و ظلم و ستم مشروع گردانیده است، بلکه گاه گاهی آن را واجب دانسته است تا دین و نفس انسان محفوظ باقی بماند، الله متعال در مورد کسانی که از جهت محفوظ ماندن دین و عقیده خویش محل خویش را ترک نمی کنند و در همان حالت جان می دهند می فرماید:

(إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا) (۱)

ترجمه: یقیناً کسانی را که ملائکه قبض روح می کنند در حالیکه آنها بر نفس های شان ظلم می کردند ملائکه به آنها می گویند که در چه حالتی قرار داشتید، ایشان می گویند ما مردمان ضعیف و ناتوان بودیم، ملائکه به ایشان می گویند: آیا سرزمین الله فراخ نبود تا از محل خویش به جای دیگری هجرت می کردید.

درین آیت کریمه هجرت بر کسانی که تحت ظلم و اذیت کفار قرار دارند واجب است تا به جای دیگری هجرت نمایند که دین و عقیده شما محفوظ مانده بتواند.

و نیت مهاجر صرفاً کسب رضای پروردگار باشد و بس، و کسانی که در محلات پر امن زندگی می کنند و توانمندی دفاع و کمک برای مهاجرین را دارند واجب است تا ایشان را پناه بدهند و از ایشان دفاع نمایند.

الله متعال درین نصوص می فرماید:

(لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ) (۲)

(۱) نساء: ۹۷

(۲) حشر: ۸

ترجمه: برای مهاجران فقیری که رانده شده اند از خانه ها و مالهای شان یعنی واجب است که ایشان را پناه و کمک دهیم.

و اگر گاهی کافری از دولت اسلامی خواست تا او را پناه بدهد در حالیکه می خواهد در امنیت و صلح با دولت اسلامی زندگی نماید بر زمامدار مسلمان واجب است تا به وی در صورت نبود مانع شرعی پناه بدهد تا از احکام الهی آگاه گردیده و کلام الهی را بشنود.

الله متعال درین خصوص می فرماید:

(وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ) (۱)

ترجمه: و اگر یکتن ازن مشرکان از تو پناه خواست پس برایش پناه بده تا سخن الله -قرآن- را بشنود بعد (از تکمیل مدت) او را به محل امنش برگردان. ازین آیت و آیت هجرت به خوبی آشکار می گردد که فرد حق دارد در هنگام احساس خطر به کشور دیگری پناه ببرد و کسی مانع او شده نمی تواند. چنانکه حق دارد به هر منطقه کشورش رفت و آمد داشته باشد، زیرا او یک تبعه قانونی کشور می باشد مانند سایر افراد کشورش قانون دولت در حق او نیز قابل اجرا می باشد.

دولت باید تمام وسایل و تجهیزات سفر را از قبیل مواصلات آماده سازد. دولت باید کیفیت و کمیت مواصلات از قبیل موترهای مسافربری، ریل، طیاره و کشتی را بلند برده اماکن مخصوص و مشهور را برای توقف گاه های آنان مهیا ساخته و مسافرخانه های خوبی را در خدمت هموطنان قرار بدهد، و بکوشد تا هموطنان در یک فضای امن و عاری از خطر رفت و آمد خویش را انجام بدهند.

(۱) توبه: ۶

سرک ها را باید وسعت ببخشد، و ترافیک را باید مراقبت نماید و راه های رفت و آمد را باید روشن و همیشه با برق ۲۴ ساعته آراسته سازد.

۲. حق برخورداری از تابعیت کشور:

دین مبین اسلام تمام مسلمانان را جسد واحد می خواند ولی اجازه می دهد که اشخاص به اماکن مختلف منتسب شوند و از حقوق رائج آن کشور برخوردار گردند.

اسلام اصل عقیده و تقوا را در نظر گرفته و به اساس آن با اقوام و قبایل بشری دروازه روابط دوستی را باز می کند، اگرچه از نظر اسلام تمام انسان ها در اصل با هم برابر اند زیرا همه آنها از آدم و حوا علیهما السلام به وجود آمده اند و در اثر تناسل از آن دو تکثیر گردیده اند بدین اساس بهترین آنها کسی است که به الله ایمان داشته و از اوامر او اطاعت و پیروی کند و از گناهان و کارهای که او منع کرده است خود داری می کند.

اگر در کتب تاریخ گاهی نظر بیندازیم می بینیم که علمای بسیاری به مناطق مختلف خود را منسوب کرده اند مانند امام محمد بن اسماعیل بخاری که به منطقه بخارا منسوب گردیده است و ابو داود سجستانی که به منطقه سجستان منسوب گردیده است، و امام مسلم نیشاپوری که به نیشاپور منسوب گردیده است و غیره.

در دین مبین اسلام علاوه بر مسلمانان غیر مسلمان نیز می تواند از حقوق تابعیت کشوری که به آن خود را منسوب می کند و تابعیت آن را قبول کرده است برخوردار گردد.

دیده می شود که بسیاری از یهودیان و عیسویان نیز به کشور های اسلامی در زمانه های مختلف خود را منسوب کرده اند، افراد غیر مسلمانی که تابعیت یک کشور اسلامی را بدست دارند باید قوانین اسلامی و اخلاقی را در

نظر داشته باشند، و نباید کارهای را انجام دهند که احساسات مسلمانان را خدشته دار سازد و همیشه روابط نیک و خیرخواهی را برای افراد آن کشور داشته باشند و مسلمانان نیز باید با ایشان از حسن رویه کار بگیرند و از حقوق ایشان دفاع نمایند.

۳. حقوق گروهی ملت:

بنا بر اعلانی که از جانب ملل متحد صادر گردیده است هر ملت حق دارد تا سرنوشت سیاسی خویش را تعیین نموده و به طور آزادانه در راه ترقی و پیشرفت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کشور شان سعی و تلاش نمایند و می توانند از ثروت های طبیعی کشور شان استفاده نمایند.

دین اسلام قبل از همه حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ملت ها را در نظر گرفته و به آنها حق داده است تا سرنوشت عقیدوی و سیاسی خویش را تعیین نموده و به فساد سیاسی به مبارزه برخیزند، الله متعال در قرآن کریم درین باره می فرماید:

(وَمَا لَكُمْ لَأ تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا) (۱)

ترجمه: و بر شما چه چیز شده که جنگ نمی کنید در راه الله حال آنکه ضعیفان از جمله مردان، زنان و اطفال که می گویند پروردگارا نجات بده ما را ازین قریه که اهل آن ظالمان اند.

یعنی مسلمان باید یک فرد نظامی باشد، و با همه وسایل جنگی پیشرفته باید آشنایی داشته باشد و جسم و عقل نیرومند داشته باشد تا بتواند بگونه خوب در راه الله با دشمنان بجنگد و خانواده های ضعیف و ناتوان را از چنگ ظالمان

(۱) النساء: ۷۶

نجات داده بتواند و با فساد سیاسی مقابله بتواند.

۴. آزادی نشست ها و ژورنالیزم:

افراد در دولت اسلامی حق دارند و می توانند برای اظهار رأی و نظریه شان بخصوص مسایل و قضایای روزمره نشست ها و مجالس سیاسی را اتخاذ و برقرار نمایند که توسط آن قضیه را در نزد چشمان مردم بررسی و در اخیر فیصله خود را بخصوص آن اعلان بدارند، دولت و پلیس حق ندارد تا مانع این گونه گردهمایی ها و تظاهرات گردند، زیرا این نوع تظاهرات نوعی از آزادی بیان می باشد که طبق اعلان ملل متحد همه افراد در همه دولت ها از آن برخوردار می باشند.

تظاهرات باید طبق اصول شرعی به راه بیافتد، در جریان آن نباید از اصول شرعی و اخلاقی غافل باشیم.

دولت باید جهت کنترل نظم این نوع تظاهرات افراد برجسته پلیس و امنیت را در خدمت قرار دهد، و تظاهر کنندگان نباید به کسی از نگاه لفظ و معنی بی حرمتی نمایند و نباید سبب فساد بزرگ مانند به آتش کشیدن منافع عمومی و رعیت و سبب برهم خوردن نظم و امنیت عامه گردند، مسلمان در همه حالات چون حالت خوشنودی و یا قهر و غضب از چوکات اخلاق بیرون نمی رود، و از قواعد شریعت این است که ازاله منکر نباید به منکر بزرگتری دیگری منتهی گردد.

در ضمن اینکه افراد حق گردهمایی مسالمت آمیز را دارند ایشان حق آزادی ژورنالیزم را نیز دارند.

تظاهر کنندگان نباید افکار فاسد و عقاید فرسوده و باطله را در بین مردم رائج و منتشر سازند، و اخبار نویسان و گزارش دهندگان حق دارند در اینگونه تظاهرات حضور به هم رسانند و در مورد کنفرانس ها و تجمعات سیاسی نوشته

ها و تبصره‌ها داشته باشند، البته با در نظر داشت نقد سازگار و اصلاح فساد و اشتباهات آشکار دولت اسلامی باید تمام تجمعات سیاسی، فکری و مذهبی را کنترل نماید تا افکار و عقاید غیر اسلامی را در بین ملت منتشر نسازند و زمینه فروپاشی نظم دولت و سطله آن را مهیا نسازند.

دولت اسلامی مسؤلیت اقامه عدل و انصاف را دارد تا همه مردم در زیر سایه عدل و انصاف و بدور از ظلم و ستم زندگی کنند، در هنگام اقامه عدل به شکل حقیقی آن هیچ فردی از افراد دولت اسلامی ابراز شکایت نکرده بلکه برعکس اظهار رضامندی خواهند کرد، زیرا نظام الهی یک نظام شامل و کاملیست که مطابق فطرت انسانی از جانب ذات مقدس الهی تشکیل گردیده است که عمل و تطبیق آن سبب سعادت امنیت و ترقی و خوشبختی همه جانبه انسانان روی زمین می‌گردد.

حکومت‌های امروزی از تطبیق شریعت الهی بدور اند از همین جهت دیده می‌شود که قیام‌های مختلف بر ضد آنان صورت گرفته مردم انزجار و شکایت خویش را توسط همایش‌ها و تظاهرات گوناگون آشکار می‌سازند و از دولت مطالبه حقوق خویش را می‌کنند.

اخبار، جراید، رادیو، تلویزیون و انترنت و غیره وسایل جمعی و رسانه‌ها باید با در نظر داشت شریعت اسلام و مفاخر اخلاقی عملکرد خویش را در چوکات آزادی بیان به پیش ببرند و نباید سبب طعن بر اسلام و مسلمانان و نشر فحاشی و بد اخلاقی در جامعه اسلامی گردند.

رسانه‌ها باید فرهنگ اسلامی و ملی کشور را در نظر بگیرند و از نشر فرهنگ غیر اسلامی و بیگانه جلوگیری نمایند.

این وظیفه دولت اسلامی و در قدم دوم مسؤلیت وزارت اطلاعات و کلتور است تا درین راستا قانون مجازات را برای اشخاص و ارگان‌های در خدمت

فرهنگ بیگانگان قرار دارند وضع نماید.
فرهنگ اسلامی یک فرهنگ غنی بوده که از هر نگاه متکامل بوده و
نیازی به فرهنگ های بیگانه ندارد.

۵. حقوق اقتصادی:

اقتصاد و امور مالی در یک کشور از اهمیت زیادی برخوردار است باید
حاکم دولت بر اوضاع اقتصادی کشور نظارت کامل داشته و به راه ها و شیوه
های جمع آوری آن علم داشته باشد، زیرا اقتصاد برای مملکت یک اصل عمده
و حیاتی می باشد.

امام ماوردی درین مورد گفته است:

"باید بدانیم که برخی از امور هرگاه درست و به طریقه نیک انجام گیرد
نفع و فایده آن شامل حال عموم بشریت می گردد، و اموری که نادرست و به
طریقه نادرست انجام می شود ضرر آن به همه مردم می رسد، این دو چیز
عبارت از دراهم و دنانیر یعنی پول و پیسه است، بخاطر آنکه هرگاه وضع
اقتصادی کشور بهتر باشد و تولیدات آن نسبت به مصارف زیاد باشد به کدام
اندازه فایده و بهره که به رعیت می رسد از آن بیشتر به حاکم می رسد.

منافع اقتصادی برای هر کشوری اهمیت زیاد دارد، علمای سابق پول و
اقتصاد را برای کشور اساس دانسته بودند و حاکم وقت باید بداند که بعضی از
اموال مربوط به دولت بگونه یی است که اندازه جمع آوری و مصرف آن را
شریعت اسلامی تعیین نموده است و برای زمامداران مصرف به اندازه کفایت را
بیان نموده است، و ایشان را در باب جمع آوری از اندازه کفایت بی نیاز ساخت
است، رسول الله صلی الله علیه و سلم فرموده اند: "به هر اندازه یی که انسان
در دنیا مشقت و تکالیف را متحمل شود به همان اندازه الله تعالی او را مدد می
کند.

حاکم مسئولیت دارد که اموال بیت المال را بطریقه و شیوه یی که شریعت به او اجازه داده است به مصرف برساند. درین خصوص امام ماوردی می گوید: "حاکم باید مصارف بیت المال را مطابق شریعت اسلامی انجام دهد و عامل به احکام شریعت باشد، زیرا او از جانب الله تعالی حیثیت وکیل را دارد که به مستحقین به اندازه کفایت شان مال را می دهد، و از طرف شریعت مسئولیت دارد که ضروریات و مصالح مردم را پوره کند.

حکومت در هر اقدام خود باید موضوع را مد نظر داشته باشد که در اموال بیت المال حق مالکیت ندارد، بلکه حیثیت امین و نایب را دارد.

هرگاه حاکم وقت مصرف بیت المال را مطابق شریعت اسلامی انجام دهد این کار هم به او و هم رعیت سودمند تمام می شود.

امام ماوردی درین خصوص نیز می گوید: "هرگاه حاکم در جمع آوری و مصرف اموال بیت المال تابع حکم الله تعالی باشد مردم به رضا و رغبت خود از فرامین او اطاعت می کنند، و مطالبه این اموال را از حاکم تنها مستحقین می کنند و برای وی این کافی خواهد بود که از وی چیزی خواسته نشود که از انجام آن ناتوان است، چنانکه او نیز از دیگران همچو مطالبه را نمی کند که از انجام آن ناتوان باشند، درین وقت است که دین حاکم سالم باقی ماند و حکومتش برقرار و لشکرش راضی و رعیتش صالح می گردند.. هرگاه حاکم وقت از حکم شرعی مخالفت کند و از مردم چیزی را مطالبه کند که مستحق آن نباشد درین صورت مردم از او متنفر می شوند و اطاعت او را نمی کنند مگر اینکه از راه طاقت استفاده کند که در واقع این شیوه از قوانین سیاست بیرون است و در مورد حقوقی که بر وی واجب است نقصان وارد می کند و مردم از وی طمع و توقع چیزی را کنند که انجام دادن آن بر وی واجب و لازم نیست چنانکه وی از مردم چیزی را مطالبه کند که بر ایشان واجب و لازم نباشد، زیرا

کسی که از مردم مال بی عوض بستاند مردم نیز از وی مطالبه بی مورد می کنند و کسیکه با مردم انصاف نماید مردم نیز با او انصاف می کنند، و اگر از مردم مال زیاد بستاند و خواسته های زیاد مردم را پوره ننماید از یکسو رعیت از او نفرت می کند و از طرف دیگر همکارانش بر او تجاوز می نمایند که در صورت جمع شدن این دو امر پادشاهی او استقرار و دوام نمی یابد.

حقوق اقتصادی افراد:

شریعت اسلامی برای هر انسان حق داده است تا از حق ملکیت، کسب و عمل برخوردار باشد، دین مبین اسلام پیش از همه این حق را برای افراد جامعه ثابت ساخته است، آیات متعددی بیانگر آزادی ملکیت، کسب و کار افراد می باشد، بر علاوه تثبیت آن همه تدابیر را برای حفاظت اموال از دزدی، غصب، به یغما رفتن و مصرف آن از راه ناشایسته گرفته است و بر دولت فرض نموده است تا تمام حقوق معیشت افراد را بر ایشان سپاریده و عدالت اجتماعی را در میان همه شان در نظر داشته باشد.

درین مبحث حقوقی را خواهیم ذکر کرد که مخصوص جمع آوری مال، آزادی کسب و کار می باشد.

۱. حق تملک: هر انسان حق دارد که مالک و دارنده ملکیت مانند پول، خانه، موتر، زمین و غیره باشد، و این ملکیت وی برایش ثابت و محفوظ می باشد کسی حق ندارد آن را از طریق زور و غصب از وی بگیرد و او را ازین حق محروم سازد.

بنا بر قوانین بین المللی ملکیت حق فردی و طبیعی انسان می باشد، ولی از نظر شریعت اسلامی مالک حقیقی آفریدگار این جهان است، و هم چیز در اختیار اوست و انسان فقط خلیفه روی زمین است که این چیزها همه به شکل امانت در نزد وی می باشد، باوجود اینکه مالک حقیقی خود الله متعال است ولی

شریعت اسلامی نیز حق ملکیت را برای افراد ثابت ساخته است و هرگونه تجاوز را بر ملکیت وی حرام قرار داده است.

انسان در شریعت اسلامی مکلف است تا در ملکیت خویش طوری تصرف نماید که سبب خوشنودی الله متعال گردد پس اسراف و مصرف بی جا و ذخیره کردن مال و عدم مصرف آن در راه الله کاریست که سبب جلب گناه و تجاوز و کفر می شود، و قطعاً الله متعال این کار را دوست ندارد و از آن راضی نمی شود، مسلمان باید از آن اجتناب کند، الله متعال درین مورد قصه قارون را ذکر می کند که برای وی اموال فراوانی عطا کرده بود ولی حق آن را ادا نکرد و در روی زمین تکبر و تجاوز نمود که سبب خسف بر وی گردید.

الله متعال درین مورد می فرماید:

(إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ

بِالْغَصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ) (۱)

ترجمه: همانا قارون از قوم موسی بود پس تمرد و سرکشی کرد بر آنها و دادیم به او ذخایری که کلید های آن حمل می شد توسط گروه قوی. یعنی الله متعال برای قارون چنان مالی داده بود که کلید های ذخیره های آن را مردان قوی و نیرومند بر پشت حمل می کردند از بسکه ثقیل و سنگین بود.

نظریه و فکر اسلام در مورد مکلیت انسان با نظریه نظام سرمایه داری غربی و فکر کمونیستی متضاد و در اختلاف است، در نظام سرمایه داری غربی و کمونیزم حقوق فرد نظر به حقوق گروه نادیده گرفته می شود و سبب انحطاط افراد ناتوان و عاجز می گردد.

(۱) قصصی الله علیه و سلم: ۷۹

نظام سرمایه داری غربی قایل به وجود طبقات و تفاوت در میان آنها می باشد.

اما دین مبین اسلام مصلحت فرد و مصلحت جماعت را در نظر داشته و هنگام تعارض بین این دو مصلحت جماعت را بر مصلحت فردی ترجیح می دهد، ولی باوجود این تعارض و ترجیح توازن مصلحت ها و توازن اجتماعی بین طبقات را در نظر گرفته و به صورت قطع تفاوت بین طبقات را به اساس ملکیت حرام قرار داده است، ولی این چیز در نظام سرمایه داری به نظر نمی خورد^(۱).
دین مبین اسلام بعضی قوانین و قواعدی را جهت حفظ آزادی ملکیت افراد وضع نموده است که بگونه ذیل ذکر می گردد:

۱. منع از خوردن مال های مردم به طریقه ناشایسته و باطل، الله متعال درین خصوص می فرماید:

(وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ)^(۲)

ترجمه: و نخورید مال های تان را در میان خود به طریقه باطل.
خوردن مال از طریقه باطل عبارت است از دزدی، غصب، رشوت، سود و غیره.

۲. وضع کردن جزای دزدی و یغماگر (غاصب)، الله متعال می فرماید:

(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)^(۳)

ترجمه: و مرد و زن دزد دست هردوی آنها را قطع کنید.
فقهاء در مورد کیفیت و شروط قطع دست موضوعات و مباحث زیادی نوشته اند که در کتب فقه موجود می باشد جهت اطلاع همه جانبه باید

(۱) غنوشی، آزایی های عمومی در دولت اسلامی ص ۵۴-۵۷

(۲) بقره: ۱۸۸

(۳) مائده: ۳۸

خوانندگان عزیز به آن مراجعه کنند و آگاهی حاصل نمایند، و پیامبر صلی الله علیه و سلم درین مورد فرموده است: "لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفس منه" (۱)

ترجمه: حلال نیست برای یک مسلمان که مال انسان دیگری را بدون رضایت وی بخورد و یا بدست آورد.

۳. حرام قرار دادن اسراف و بخل:

الله متعال درین باره می فرماید:

وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ

أَلِيمٍ (۲)

ترجمه: و کسانی که طلا و نقره را ذخیره می کنند و آن را در راه الله به مصرف نمی رسانند ایشان را به عذاب دردناک مژده بده.

و در جای دیگری می فرماید:

(إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِحْوَانَ الشَّيَاطِينِ) (۳)

ترجمه: همانا اسراف کنندگان برادران شیطان ها اند.

همه می دانیم که شیطان به کدام کیفیت موجود است، همه کارهای او بر خلاف حق و مبارزه با محاسن اخلاقی و اسلامی می باشد، اسراف کنندگان نیز بر نقش قدم شیاطین روان اند.

با اعتراف دین مبین اسلام به ملکیت و حق تصرف مالک در آن، این حق را مطلق و بدون قید نگذاشته است.

(۱) مسند احمد حدیث شماره ۱۹۷۷۴

(۲) توبه: ۳۴

(۳) اسراء: ۲۷

پس تحصیل، انکشاف، تنمیه و مصرف آن را مفید ساخته است تا مالک ازین قیود و مقررات تجاوز نکند و می گوید: وسایل تحصیل و به دست آوردن آن عبارت است از کار و شغل مشروع با همه انواع آن، میراث، معاملات و غیره.. و چیز های را که شریعت حرام گردانیده است وسایل ملکیت شده نمی تواند مانند: دزدی، غصب، قمار، سوء استفاده از قدرت، رشوت و سود.

و در صورتیکه ملکیت انسان بنا بر اسباب شرعی ثابت شد پس مالک حق دارد که در آن مطابق احکام شرعی تصرف نموده و آن را تنمیه و انکشاف دهد، ولی در این ناحیه هم نمی تواند که از طرق و وسایل حرام استفاده نماید.

پس او نمی تواند توسط سود گرفتن، فریبکاری، تقلب، احتکار، رشوت و غیره ثروت خود را زیاد سازد، زیرا تمام این اعمال مخالف احکام و اخلاق شرعی است و اسلام با احترام به ملکیت فردی، در وقت ضرورت و مصلحت شرعی اجازه می دهد که ملکیت فردی سلب شود و عوض معادل آن برای صاحبش تادیه گردد.

حقوقی را شریعت اسلامی بر ملکیت فردی واجب گردانیده بسیار است مانند نفقه بر اقارب و خویشاوندان، ادای زکات، دستگیری از فقراء و مردمان محتاج و غیره.

این فقره اخیر در وقتی است که زکات به احتیاجات مردم کفایت نکند و در بیت المال (خزانه دولت) آنقدر دارای نبوده باشد که کفایت کند.

۲. حق کار و عمل:

بنا بر اعلان صادره ملل متحد هر فرد حق دارد تا کار کند و در مقابل آن پول بدست بیاورد، و حق دارد تا شرکت و کمپنی بسازد و حق دارد چند روزی استراحت کند.

دین مبین اسلام قبل از همه آزادی کار و فعالیت را به اشخاص داده است،

مشروط بر اینکه آن کار حرام و از جمله ممنوعات شرعی نباشد.

در قرآن کریم بعضی سوره های وجود دارد که در آن از کسب و کار ذکر و یاد آوری گردیده است مانند سوره حدید که در آن از صناعت آهن ذکر رفته است و سوره انبیاء و سبأ که در آنها از ساختن ذره (وسیله دفاع) ذکر رفته است، و سوره نحل که در آن ساختن رخت و ساختن جلد ذکر رفته است، و سوره اعراف که در آن از ساختن خانه ها -مسکن- ذکر رفته است و سوره فاطر که در آن از ساختن کشتی ها ذکر رفته است.

هر عملی که مشروع و جایز باشد در نزد شریعت اسلامی محترم است. از جمله احادیث پیامبر صلی الله علیه و سلم در شأن قدر و قیمت کار حلال این احادیث است که پیامبر صلی الله علیه و سلم می فرماید: "خیر الکسب کسب الحلال إذا نصح" (۱)

ترجمه: بهترین کسب کسب کارگری است که در کارش امانت داری می کند، یعنی طبق احکام شریعت اسلامی و مراقبت الله متعال از صمیم قلب آن را انجام می دهد.

و در حدیث دیگری فرموده است: "ما أكل أحد طعاما خيرا من أن يأكل من عمل يده" (۲)

ترجمه: بهترین خوراک انسان ها آن است که از حاصل و دسترنج خود شان بخورند.

پس هر فرد در دولت اسلامی حق دارد هر عملی را که خواسته باشد از قبیل: تجارت، زراعت، صنعت و غیره به آن اشتغال ورزد، بشرطی که از طرف

(۱) مسند احمد، حدیث شماره ۸۰۶۰

(۲) صحیح بخاری، کتاب بیوع، باب کسب الرجل من عمل يده.

شریعت اسلامی حرام و ممنوع نبوده باشد مثل سودخواری در معاملات و رشوت خوری و غیره.. و در اشتغال به اعمال مشروع هم لازم است که معانی و مفاهیم اخلاقی را در نظر داشته باشد و در اثنای عمل ضرری به دیگران نرساند.

زیرا دولت اسلامی به پیروی از احکام اسلامی از ضرر رسانیدن منع می کند و سد راه آن واقع می شود. الله متعال می فرماید:

(وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) (۱)

ترجمه: نیست مر انسان را غیر از ثمره و نتیجه آن سعی و کوشش که بجای آورده است.

دولت حق ندارد که بدون غرض شرعی کسی را از اشتغال به اعمال مباح منع کند، و اگر اغراض شرعی پیدا شد دولت این حق را دارد و از آن حق استفاده می کند از آن جمله اغراض شرعی هم این است که چون مامورین دولت در تجارت از قدرت شان سوء استفاده می کنند، و مردم را استثمار می نمایند، بنا بر این آنها اجازه ندارند که در وقت داشتن قدرت به تجارت و دیگر پیشه های مانند آن که باعث سوء استفاده گردد اشتغال ورزند.

حضرت عمر رضی الله عنه وقتی کمه اموال و دارایی های والیان را محاسبه و تقشیش می کرد از یکی آنها پرسید: این اندازه مال را از کجا کردی؟ والی گفت: تجارت کردم و از آن فایده برداشتم، حضرت عمر گفت: ما ترا برای تجارت نفرستاده ایم (۲).

دولت اسلامی باید برای افراد جامعه فرصت کار و وظیفه را مهیا سازد و با بیکاری و فقر به مبارزه برخیزد، زیرا سبب همه نابسامانی ها در جامعه بیکاری و

(۱) نجم: ۳۹

(۲) ملامح الشرع الاسلامی، نقل از مجله المسلمون، شماره ۷ ص ۴۸

فقر است، اگر کسی کار نیابد مجبور است راهزنی کند و یا از طرف شب و یا روز به دزدی خانه ها بپردازد و یا کسی را بخاطر بدست آوردن چند پولی به قتل برساند.

ولی اگر دولت که نماینده همه مردم است برای ایشان فرصت های کار و فعالیت را آماده سازد و همه افراد آن مشغول و سرگرم کار و وظیفه باشند هویدا است که جامعه به سوی ترقی و پیشرفت گام می نهد و اوضاع دولت نیز به وجه احسن به پیش می رود، و مردم از طرز زندگی خویش و خدمات دولت رضایت کامل می داشته باشند.

در حدیث مبارک آنحضرت صلی الله علیه و سلم چنین فرموده است: "کسی که وظیفه و مسئولیتی را در دولت اسلامی به عهده گرفت اگر خانه نداشت پس باید به خود خانه بگیرد و اگر همسر نداشت باید ازدواج کند و اگر وسیله حمل و نقل نداشت باید برای خود مرکبی بگیرد(۱).

درین حدیث مبارک پیامبر صلی الله علیه و سلم نفقه اجتماعی و خانودگی کارگران را تأمین نموده است، زیرا اگر کارگران اشیای ضروری مانند خانه، خانم و مرکب نداشته باشند نمی توانند به وجه احسن به کار خود رسیدگی بتوانند ولی برعکس اگر از اشیای مذکور برخوردار باشند می توانند مصدر خدمت بیشتر و خوبتر و به نفع ملت مسلمان واقع گردند.

در مقابل کار هر کارگر باید مزد و اجرت معلوم و معین برایش تعیین و داده شود، وقت ابتداء و انتهای کار باید برای کارگران مشخص و معلوم باشد، و نباید کارگران به کارهای که از توان و قدرت شان بیرون است مکلف ساخت چون این کار در شریعت اسلامی گناه بوده و الله متعال از آن منع نموده است، الله

(۱) مسند احمد، حدیث شماره ۲۷۲۲۹.

متعال درین خصوص در قرآن کریم می فرماید:

(لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) (۱)

ترجمه: الله مکلف نمی سازد نفسی را مگ به قدر توان آن.

هنگامیکه الله جهانیان بندگان را به کارهای که مافوق قدرت و توان آنها می باشد مکلف و مجبور نمی سازد ما بندگان الله نیز باید ازین اصل پافرا ننهیم و ازین دایره بیرون نرویم، این امر به طور اولی متوجه حاکمان، امیران و سایر آمران و اختیار داران می گردد که بر زیر دستان خود سختی وارد نکنند و ایشان را به کار های نگمارند که از عهده آن کار خارج شده نتوانند، و مافوق استعداد و توانایی آنها می باشد.

پیامبر صلی الله علیه و سلم نیز ازین کار منع نموده و خطاب به همه جهان اسلام نموده و می فرماید: "کارگران را مکلف به کار های نسازید که از توان ایشان بالا باشد، ولی اگر گاهی ایشان را به چنین کارها گماشتید پس با ایشان کمک و همکاری نمایید" (۲)

مزد و پولی که به کارگران و دیگر مامورین دولتی و یا شخصی پرداخته می شود باید مطابق وقت و مقدار زمان کار تعیین گردد.

بنا بر معاهد بین المللی کارگران مستحق مزد بوده و باید مزد شان در بدل ساعت های کار پرداخته شود، و در عوض ساعات اضافی پول علیحده و جدا برای شان پرداخته شود.

به اصطلاح کارگران امروزی (حق الزحمه) برای شان باید پرداخته شود، چیزی دیگری که مهمتر و بهتر است پرداخت مزد و پول کارگران بعد از انتهای

(۱) بقره: ۲۸۶

(۲) صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب المعاصی من أمر الجاهلیه.

کار می باشد که باید به مجرد اینکه وقت معین کار به پایان رسید پول و مزد برایش پرداخته شود.

پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد صلی الله علیه و سلم می فرماید: "مزد اجیر - کارگر - را قبل از اینکه عرقش خشک شود بپردازید"
بنابراین حدیث مبارک برای یک مسلمان جایز نیست که مزد کارگران را به تاخیر اندازد و ایشان را دچار سرگردانی نماید.

بسا مؤسساتی وجود دارد که مزد مامورین خویش را در وقت معین آن نپرداخته و ایشان را دچار انزجار و سرگردانی نموده و پرداخت معاشات ایشان را به تاخیر می اندازند که این کار از نگاه شرع و عقل ناجایز و غیر قابل قبول می باشد.

برای دولت اسلامی نیز جایز نیست که تادیبه معاشات مامورین را به تاخیر بیاندازد، زیرا مامورین کدام مدرکی دیگری به غیر از معاش دولت ندارند، برعلاوه اینکه معاش شان ناچیز و کم بوده اگر به تاخیر بیافتد ظلم بالای ظلم قرار می گیرد، درین زمان در کشور افغانستان کمترین معاش را معلمین و مامورین ادارات دولتی دریافت می کنند که نظر به نرخ بازار و قیمت اجناس کافی نمی باشد، فعلا اکثر معلمین باوجود اینکه ایشان رهنمایی اولاد می باشند از نعمت داشتن خانه شخصی محروم اند، این وظیفه دولت است تا معاش معلمان را بلند ببرد و در حصه رفع مشکلات مسکن، غذا، ترانسپورت، معاش و غیره اقدام جدی نماید.

پیامبر صلی الله علیه و سلم گفته است که سه نوع اشخاص اند که الله متعال با ایشان در روز قیامت محاسبه و خصومت دارد یکی آنها کسی است که

اجیری را به کاری گمارید و هنگام تمامی کار مزد او را برایش نپرداخت^(۱).

حق تعطیل و رخصتی:

فقه‌های اسلام برای هر شخص مطابق دین ایشان تعطیل و رخصتی را تایید نموده اند، برای اشخاص مسلمان روز جمعه، برای اشخاص یهودی روز شنبه و برای مسیحیان روز یکشنبه را روزهای تعطیل قرار داده اند، بر علاوه این روزها تعطیلی سالانه نیز برای شان در نظر گرفته شده است.

اعتصاب در کار:

چون فرد حق دارد اگر خواسته باشد کار کند پس این حق را هم دارد که اگر خواسته باشد کار را ترک نموده از آن امتناع ورزد، ولیکن این حق اعتصاب مشروط است بر اینکه به مصلحت عمومی ضرر نرسد ازین سبب فقه‌های اسلامی می گویند: در صورتیکه پیشه وران و اهل کسب و کار اعتصاب کنند و مردم هم به پیشه و صنعت شان ضرورت داشته باشند حکومت حق دارد آنها را در مقابل اجوره بالمثل به اشتغال شان در پیشه های مذکور وادار سازد.

لذا در ساحه قلمرو دولت اسلامی هیچ دلیلی وجود ندارد که کارگران و اهل کسبه اعتصاب عمومی نمایند، زیرا درین اعتصاب تنقیص در تولیدات بوده و ضرر به مصلحت عمومی می رسد، و اگر گفته شود که اعتصاب مفادی هم دارد و آن اینکه صاحبان فابریکه و اصحاب عمل را وادار می سازد تا اجرت و مزد را بلند ببرند، ولی این دلیل در دولت اسلامی گنجایش ندارد زیرا دولت اسلامی واقعی دولتی است که مسئولیت دارد تا عدالت را در همه ساحات زندگی تأمین کند، و از جمله عدالت یکی هم همین سنجش عادلانه مزد و اجوره کارگر است، اگر کارگر در مربوطات حکومت کار کند و یا اگر در فابریکات شخصی اشتغال

(۱) بخاری، کتاب البیوع، باب اثم من باع حرا.

ورزد پس حکومت صاحبان آن فابریکات را مجبور می سازد تا عدالت را (در حصه اجوره کارگران) مراعات نماید، و اگر از تأمین عدالت امتناع ورزیدند حکومت خود مداخله نموده و اجوره را تعیین می کند، به این قسم نه کارگر متضرر می شود و نه صاحب کار.

بنا برین سنجش امور اجتماع از اختلال و وقوع منازعات و بی توازی نجات می یابد.

حق فرد در تضمین حکومت:

مقصود ازین حق آنست که فرد باید در وقت احتیاج و ضرورت از طرف دولت تضمین داشته باشد.

پس در یک دولت اسلامی که آن دولت هم وظیفه خود را بشناسد و احتیاجات و ضروریات و عجز و ناتوانی افراد را هم درک کند هیچ امکان ندارد که فرد از فقر و ناتوانی هلاک و نابود گردد، و اساس حق مذکور این است که اجتماع و جامعه اسلامی یک جامعه تعاونی و تساندی، تراحمی و تعاطفی است، و به اساس این امر الهی آن جامعه از تعاون و همکاری و تکامل اجتماعی برخوردار است. الله متعال درین خصوص می فرماید:

(وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) (۱)

ترجمه: و کمک و همکاری کنید با یکدیگر در کارهای نیک و پرهیزگاری و معاونت نکنید با همدیگر در کارهای گناه و تجاوز و ظلم.
از مظاهر و علامات تعاون و همکاری این است که شخص غنی و مالدار و ثروتمند باید به فرد فقیر و محتاج کمک نماید و حاجت او را با تقدیم کمک های مالی رفع کند.

(۱) مائده: ۲

پیامبر بزرگوار اسلام حضرت محمد صلی الله علیه و سلم فرموده است: " بر کسیکه مرکبی زیادی داشته باشد باید با کسی که فاقد آن است کمک کند، و کسیکه توشهٔ زیادی -ذخیره در هر چیز- داشته باشد با کسانی که ندارند کمک نماید" (۱).

و در حدیث دیگری ذکر است: کسی که برای دو نفر طعامی آماده کرده باشد باید نفر سوم را هم با خود بگیرد، و اگر برای چهار نفر طعام را تهیه کرده بود پس نفر پنجم یا ششم را نیز با خود به خوردن ببرد(۲).

چون دولت وکیل و نماینده ملت است پس بر وی واجب است مطابق احکام و ارشادات این احادیث به وظیفه خود قیام کند و اشخاص فقیر و ناتوان را تحت حمایت و تفقد خود قرار دهد، در این باب حدیث دیگری را تذکر می دهیم که دولت را به این وظیفه اش متوجه می سازد.

از رسول الله صلی الله علیه و سلم روایت شده است که ایشان فرموده اند: اگر مسلمانی وفات یابد و مال و دارایی به میراث بگذارد، این مال و ثروت به وارثان او تعلق می گیرد و اگر قرضدار باشد و یا وارثان وی فقیر و ناتوان باشند باید نزد من بیایند که من ولی و سرپرست آنها هستم.

فقههای اسلام درین مسئله اختلاف دارند که آیا پیامبر صلی الله علیه و سلم دیون و قرضه های مردگان بی بضاعت و فقیر و لاوارث را از بیت المال ادا می کردند و یا از دارایی شخص.. بعد از ذکر دلایل و براهین طرفین اختلاف چنین فیصله کرده اند که: ادای این نوع قرضه ها از پول و دارایی بیت المال و یا خزانهٔ دولتی صورت می گیرد(۳).

(۱) محلی ابن حزم اندلسی ص ۱۵۶ - ۱۵۷

(۲) ماخذ سابق

(۳) نیل الاوطار ج ۶ ص ۵۷

بنا این مدیونین فقراء و مساکین، حوائج و ضروریات خود را از بیت المال مسلمانان رفع و برآورده می سازند.

در حدیث دیگری ذکر است که: "کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة فالأمیر الذی علی الناس راع وهو مسئول عن رعیتة".

ترجمه: هر کدام شما مانند چوپان کفیل و سرپرست هستید و از رعیت و زیردستان خود مسئولیت دارید و امیری که بر مردم مقرر شده است سرپرست آنهاست، و از زیر دستان خود مسئولیت دارد. امام نووی در شرح این حدیث می گوید:

علماء می گویند: کلمه راعی به کسی اطلاق می شود که حافظ، امانت دار و وظیفه شناس بوده و طوری که شاید و باید است امور مربوطه خود و زیر دستان را اداء کند و همیشه خیر و صلاح آنها را مد نظر می گیرد، ازین حدیث معلوم می شود که هر کس مسئولیت دارد تا در امور زیر دستان عدالت کرده و به مصالح دنیوی و اخروی ایشان به وجه نیک و پسندیده قیام کند^(۱).

و مصالح دنیوی و منافع زندگی مردم این است که در وقت احتیاج و عجز و ناتوانی به کمک شان برسند و حوائج شان را مرفوع سازند و این رفع حاجت شان به ادای عبادات و انجام سایر مراسم دینی هم مدد می شود، زیرا انسان های عادی در وقتی که فکر و ذهن شن پریشان بوده و به ضرورت های اولی و اساسی شان رسیدگی نتوانند، این تشویش سبب می شود تا ایشان به عبادت الله رسیدگی نکنند، و به اثر این پریشانی گاهی به عبادات هم متوجه نگردند، بنا بر این، این کمک و تعاون در امور دینی و دنیوی مفید و نافع ثابت می شود. پیش ازینکه دولت حقوق خود را تضمین کند یک سلسله تعلیمات و نظام

(۱) اللؤلؤ والمرجان ج ۲ ص ۲۸۴

های است که شریعت اسلامی آن را متوجه افراد و رعایا می سازد، و در صورتی که این تعلیمات و دساتیر نتواند احتیاجات فرد را تکافو کند درین صورت دولت به وظیفه خود قیام نموده و برای افراد و رعیت تضمین می کند که در وقت عجز و ناتوانی به فریاد شان برسد و از ایشان دستگیری کند، و این تعلیمات و مقررات حسب ذیل تقدیم می مگردد.

۱. هرکس کفیل رفع ضرورت های خودش هست:

قاعده و اصل کلی این است که باید هرکس احتیاج خود را رفع کند و برای خودش کافی واقع گردد، به این طور که به وظیفه و شغل و پیشه اشتغال ورزد و از آن مدرک احتیاجات روزمره خود را رفع و پوره نماید و از دیگران سوال و تگدی ننماید، زیر مرتبه طلب کننده و درخواست کننده پایین تر از منزلت کمک کننده و دهنده است، کمک کردن بهتر است از کمک گرفتن، و کمک بدون غناء و ثروتمندی امکان ندارد و شخص هنگامی غنی و ثروتمند می گردد که کار کند و درین راه زحمت بکشد.

پیامبر صلی الله علیه و سلم در حدیث شریفی می گوید: "قسم بذاتی که جان من در دست (بلا کیف) اوست اگر یکی از شما ریسمانی را بدست گیرد و به کوه برود و هیزمی جمع کند و پشتاره کرده به پشت خود بردارد و آن را به فروش رساند و از آن روزی اش را پیدا کند این کار برای وی بهتر است ازینکه از مردم سوال و گدایی کند که آیا برایش چیزی می دهند یا نمی دهند."

پس گدایی از مردم یا از نماینده مردم - دولت - در اصل و اساس چیز غیر مطلوب مخصوصا وقتی که شخص قدرت کار و کسب را داشته باشد.

۲. دولت باید زمینه کار و فعالیت را برای ملت مهیا سازد:

چون کسب و کار و مشغولیت به پیشه در نظر شریعت اسلامی مطلوب و پسندیده بوده و سوال و تگدی نامطلوب و ممنوع است، بنا بران وظیفه دولت

اسلامی این است که اشیای مورد پسند و مطلوب شریعت اسلامی را متحقق سازد و اشیای نامطلوب و ممنوع و ناپسند شریعت اسلامی را محو و نابود نماید. پس نتیجه بدیهی و ظاهری سخن فوق این است که باید دولت وسایل و اسباب کار و کسب را برای افراد آماده سازد، و این است یکی از وظایف دولت در برابر افراد که باید برای شان زمینه کار را مساعد سازد، پروژه های عام المنفعت را روی دست بگیرد تا افراد رعیت مشغول کار شوند و مال و ثروت بیت المال در راهی مصرف شود که عموم مردم از آن نفع بردارد و در راهی که مفاد عمومی نبوده باشد به مصرف نرساند، و در صورتیکه مصلحت افراد تقاضا کند از خزانه دولتی برای شان قرضه دهد، زیرا قرض دادن فعل نیک، جایز و پسندیده بوده از صدقه بهتر و افضل است، نباید در معاملات قرضه سود صورت گیرد، گرفتن قرضه از بانک های سودی حرام است، قرضه بهتر از صدقه است، این مطلب را امام ابو یوسف شاگرد امام ابو حنیفه رحمهما الله و فقیه مشهور اسلام به صراحت تذکر داده می گوید:

"در صورتیکه صاحب زمین خراجی به سبب فقر و ناتوانی کشت و زراعت کرده نتواند به اندازه کفایت او از بیت المال برایش قرضه بدهند تا کار کند و از زمین استفاده نماید" (۱).

اگر کسب و کمار پیدا نمی شد و یا پیدا می شد مگر افراد به سبب عجز و یا مرض نمی توانستند از عهده آن بدر آیند در این وقت بر خویش قریب و نزدیک شان واجب است که به ایشان نفقه داده و مصارف یومیه آنها را تکافو کنند، و این تکافل و تضامن اجتماعی در افراد بر سبیل وجوب و الزام است نه بر سبیل احسان و رغبت اختیاری.

(۱) فتاوی شامی، ج ۳ ص ۳۶۴

در وقت نبودن کسب و کار و یا عجز و ناتوانی از اشتغال به آن و یا نبودن اقارب غنی و ثروتمند ممکن است که فقیر و مستمند حوائج خود را از مدرک بدست آوردن زکات رفع کند و زکات هم محض فضل و احسان نبوده، بلکه آن یک حق الزامی فقراء در اموال اغنیاء و ثروتمندان است.

قاعده کلی این است که جمع و توزیع زکات به مستحقین از وظیفه دولت است و باید دولت وظیفه مذکور را به وجه لازم و پسندیده انجام دهد و حکومت اجازه ندارد که آن را در غیر مورد و به غیر مستحقین مصرف کند.

و بر دولت واجب است که جمع و توزیع آن را طوری تنظیم کند که به فقراء و تمام مستحقین دیگر برسد، و مامورین جمع و توزیع آن را زیر مراقبت و کنترل بگیرند که آن را حیف و میل نکنند، پس زکات یک تضمین اجتماعی عمومی برای فقراء و بینوایان محسوب می شود که دولت در وقت مقتضی آن را با استعمال قوت و سلطه تطبیق می کند، طوریکه حضرت ابو بکر رضی الله عنه خلیفه و جانشین اول اسلام در مقابل مانعین زکات کرد(۱).

اگر زکات طور شایسته و به وجه اصلی آن جمع و توزیع گردد در جوامع اسلامی فقیر و بینوایی را نخواهیم یافت چه از تمام انواع و اقسام مال و از مفاد و ربح و اصل سرمایه فیصدی معینی گرفته می شود و این مقدار کم و اندک نیست، زیرا از تمام صنوف و انواع مال اخذ می گردد مثل: پول نقد، رخت باب، حیوانات، محصولات زراعتی، معادن و غیره چون از اصل سرمایه و مفاد آن گرفته می شود، بنا بر آن این مقدار خیلی ها هنگفت است که امکان می رود فقراء و محتاجین را کفایت کند و ضرورت شان را رفع کند.

در صورتیکه تعلیمات، تنظیمات و حقوق سابق الذکر حوائج محتاجان را

(۱) درین مورد به کتب مفصل تاریخ خلفای راشدین مراجعه شود.

تکافو نکند این وقتی است که باید دولت در موضوع دست بکار شود و به کمک افراد محتاج برسد و مبدأ تعاون اجتماعی واجب را بین افراد جامعه اسلامی تطبیق کند و از بیت المال مصارف آن ها را به قدر کفایت پردازد.

علامه ابن تیمیه در این مورد می گوید: در صورتیکه زکات حوائج محتاجان را کفایت نکند از بیت المال بر ایشان نفقه داده شود و بنا بر یک رأی فقهی این مردم محتاج از دیگر حوائج و مصارف بیت المال ترجیح داده می شوند^(۱).

و اگر دولت این وظیفه خود را اجراء نکند پس فقیر حق دارد که به غرض بدست آوردن این حقش بر ضد آن به محکمه دعوا نماید تا که توسط حکم و عدالت قاضی این حق مسلم خود را بدست آورد.

و این هم فیصله فقیه مشهور اسلام علامه ابن عابدین صاحب فتاوی شامی که او درین مورد گفته است:

قاضی باید به اساس فیصله محکمه ارکان دولت را مکلف سازد تا به شخص فقیر عاجز بقدر کفایت مصارف بدهد، طوریکه قاضی به اساس فیصله قضائی ولی و یا خویش قریب او را به این کار مکلف سازد.

در سوابق تاریخی قدیم واقعاتی را می یابیم که حق افراد را در بیت المال عمومی به اثبات می رساند.

حضرت عمر رضی الله عنه در باره حقوق افراد در بیت المال برنامه وضع کرده بود که: هرکس و کارش، هر کس و سابقه کاری اش، و هر کس و احتیاجش، یعنی به هرکس به اندازه کار و به اندازه سابقه داری اش در اسلام و به اندازه احتیاجش حقوق و امتیازات داده می شد.

و در سال قطحی و خشکی حضرت عمر رضی الله عنه برای بینوایان از

(۱) سیاست شرعی ص ۳۵

بیت المال طعام پخته می کرد و منادی را مقرر کرده بود تا در کوچه های مدینه صدا کند که هرکس بخواهد ازین طعام خورده می تواند، و اگر خواسته باشد به اندازه رفع ضرورت فامیل و خانواده اش از آن گرفته و به خانه خود ببرد(۱).

وقتی که دولت بنا بر عدم موجودیت مال در بیت المال و یا عدم کفایت آن از کمک و مساعدت مردم محتاج نتواند به آنها مدد کند در این وقت وظیفه واجبی دولت از دوش آن بر افراد غنی و ثروتمند اجتماعی اسلامی انتقال میکند و این وجبیه به حیث فرض کفایی بر ذمه ملت می افتد این حکمی است که فقهاء در کتب فقهی بصراحت نوشته اند.

دفع کردن ضرر از مسلمانان از جمله فرض های کفایی است، مانند لباس دادن به کسانی که از نبود لباس شکایت دارند و در مشکلات بی لباسی بسر می برند، و غذا دادن به اشخاص و خانواده های گرسنه، و در صورتیکه این ضرر توسط بیت المال دفع شده نتواند بر اشخاص ثروتمند و غنی کفالت آن واجب است، وقتی کسی را می گویند که زیاده تر از مصرف یکساله را داشته باشد و دفع کردن این ضرر چگونه خواهد بود آیا به اندازه سد رمق و نجات از مرگ یا قوت لا یموت و یا اندازه کفایت؟ فقهاء تصریح کرده اند که به اندازه کفایت باید کمک شود.

مثلاً: از لباس به اندازه ضرورت باید بر ایشان داده شود تا بدون را پوشانیده و از گرمی و سردی ایشان را محافظت کند، یعنی وضع زمستان و تابستان باید مد نظر گرفته شود و از غذا هم به همین ترتیب و دیگر لوازم و ضروریات از قبیل مصرف دوا و داکتر و غیره خدمات ضروری به لباس و غذا قیاس کرده می

(۱) شیخ ابو زهره، التشریح الاسلامی فی خواصه ومراحلہ، مجله المسلمون شماره ۱ ج ۵ ص ۴۰

شود^(۱).

پس در وقت عجز و ناتوانی دولت بر اغنیاء و ثروتمندان واجب است که به اندازه کفایت به کمک محتاجان برسند و از آنها دست گیری نمایند. اگر اغنیاء به رضا و رغبت خود این کار نکردند پس دولت حق دارد که ایشان را به انجام این کار وادار و مجبور سازد و از روی الزام و اجبار این تکافل اجتماعی اسلامی را بر ایشان تطبیق نماید.

امام ابن حزم اندلسی می گوید:

در صورتیکه زکات و دیگر اموال مسلمانان به احتیاجات فقراء و اصحاب حاجت کفایت نکند بر اغنیای هر منطقه واجب است که متکفل مصارف آنها گردند و اگر به رغبت خود این کار را نکنند سلطان (قوای دولتی و یا رئیس دولت) ایشان را به این کار مجبور می سازد و برای ایشان به اندازه ضرورت و کفایت طعام داده می شود، و لباس زمستانی و تابستانی هم به همین اندازه و از مسکن هم طوریکه آنها را از باد و باران و گرمی تابستان و حرارت آفتاب و سردی زمستان و از چشم گزندگان و مرور کنندگان پنهان دارد^(۲).

تکافل و کمک دولت به افراد فقیر و بینوا منحصر به افراد مسلمان نبوده بلکه غیر مسلمان را هم در بر می گیرد، و درین باب سابق و واقعات تاریخی وجود دارد که تکفل دولت را در برابر اهل ذمه هم ثابت می سازد مثلاً: خالد بن ولید به اهل حیره چنین نوشت:

"هر پیر و ضعیف از هل ذمه که قدرت کار را نداشته باشد و یا کدام آفتی او را رسیده باشد و یا بعد از ثروتمندی و غناء فقر دامنگیرش شده باشد و از

(۱) به نقل از نظریات سیاسی اسلامی از ضیاء الدین رئیس ص ۲۴۹

(۲) ابن حزم اندلسی، المحلي ج ۶ ص ۱۵۶

روی مجبوری از اهل دین خود گدایی کند من از این نوع اشخاص جزیه را معاف کردم و تا وقتی که در سرزمین اسلامی زندگی کنند مصرف شان به دوش بیت المال است^(۱).

و چون این خط را در وقت خلافت ابو بکر صدیق نوشته بود و هیچ کس آن را رد نکرد پس به اجماع آن را تایید نمودند. و همچنان خلیفه پنجم عمر بن العزیز بر والی اش به نام عدی بن ارطأه در بصره چنین نگاشت:

"اما بعد ببین که اگر کدام شخصی از اهل ذمه پیر و ضعیف شده و از کسب و کار مانده باشد مصرف او را به اندازه کفایت از بیت المال اجراء کن"^(۲).
و گفته شده است که روزی مرد نابینایی را حضرت عمر رضی الله عنه دید که دروازه به دروازه سوال می کند، وقتی که با او ملاقات کرد فهمید که او یهودی است، پس برایش گفت: چه چیز ترا به این کار مجبور و وادار ساخته است تا گدایی و سوال کنی؟ یهودی گفت: دادن جزیه، پیری و مجبوری من را به این کار وادار ساخت است، خلیفه بزرگوار اسلام حضرت عمر دست او را گرفته به خانه اش برد و دفعتاً حاجت فعلی او را رفع کرد و برایش از بیت المال به اندازه معاش مقرر کرد که فامیل او را کفایت کند، و برای خزانه دار امر کرد که معاش مذکور را تا وقتی برایش تادیه کند که او در دار الاسلام زندگی می کند و چنین گفت: شرط انصاف نیست که در جوانی از وی جزیه بگیریم و در وقت پیری و ضعیفی او را به این حال بگذاریم که دروازه به دروازه سوال کند^(۳).

(۱) ابو یوسف، الخراج ص ۱۴

(۲) ابو عبید، کتاب الاموال ص ۴۵-۴۶

(۳) دکتر عبد الکریم زیدان، فرد و دولت در اسلام ص ۱۲۱

امتیاز و برتری حقوق انسان در شریعت اسلامی بر قانون وضعی:

جای شک و تردید نیست که حقوق انسان از نگاه شریعت اسلامی صدها چند برتر و بهتر از نگاه قانون وضعی بوده، زیرا اساس و بنیاد شریعت اسلامی را خالق جهان نهاده که مطابق فطرت و خواهشات ایشان بوده که هیچ افراط و تفریط در آن وجود ندارد، این امتیازات در نکات ذیل آشکار می گردد:

۱. مظاهر تفوق و امتیاز حقوق انسان در شریعت اسلامی بر قانون وضعی. سرچشمه و مصدر این حقوق پروردگار جهانیان است.

الله متعال خالق و پیدا کننده این جهان است، کس دیگری با او درین کار شریک و مددگار نبوده و همه مخلوقات جهت به جا آوردن امر الله متعال پدید آمدند و همه بندگان باید خالق شان را حاضر و ناظر بدانند و کوشش نمایند تا امور زندگی خویش را طبق اصول مقررۀ شریعت مطهره الهی به پیش ببرند، لهذا تمام حقوق و واجباتی که در شریعت اسلامی وجود دارد تنها و تنها از جانب پروردگار عالمیان بوده که بندگان باید به این اصل عمده توجه داشته باشند که حقوق انسان در شریعت اسلامی جنبۀ الهی و دینی داشته باید از آن محافظت و صیانت صورت گرفته و افراد مسئولیت خویش را در جهت تحقیق آن پی برده و بکوشند تا این حقوق را به وجه احسن و خوب در زندگی شان پیاده سازند.

۲. فلسفۀ حقوق و مسئولیت ها:

چون در شریعت اسلامی حقوق انسان ها همه از جانب الله و پیامبرش به اثبات رسیده است ازین جهت حقوق و مسئولیت ها از نظر شریعت الهی با هم یکجا گردیده اند، همین طور حق فرد با حق جماعت مقرون گردیده است، ولی فرق بزرگی بین شریعت اسلامی و قانون وضعی در مورد معنای حق و واجب

وجود دارد، بناء اعلان عمومی ملل متحد در سال ۱۹۴۸م آمده است که: هر فردی نسبت به جامعه که در آن زیست دارد واجباتی دارد و فرصت این را دارد تا شخصیت او با آزادی کامل رشد و نمو کند.

ازین عبارت که در نص قانون بین المللی نسبت به حقوق انسان وارد گردیده است کدام تحدیدی برای حقوق انسان در جامعه دیده نمی شود. اما حق در اسلام مخصوص صاحب آنست و بر واجب است تا از آن محافظت نماید، و او این حقوق را از جانب الله متعال و به فضل و احسان وی بدست آورده است، نه از جهت اینکه طبیعت برای وی این حقوق را ثابت ساخته است.

پس فرد مسلمان هنگامیکه از حقوق خاص برخوردار بوده او در مورد این حقوق در نزد الله متعال مسئول بوده، زیرا این حقوق مانند مسئولیت های دینی در حق او ثابت می شود.

ازینجا می توانیم در میان حقوقی که شریعت اسلامی آن را برای افراد ثابت ساخته است و قانون وضعی که کدام حقوقی را ثابت ساخته است فرق آشکار نماییم، هردو نظریه با هم فاصله وسیع دارند.

۳. عمومیت و احاطه:

شریعت اسلامی هنگامیکه برای افراد حقوقی را در نظر گرفته است کوشیده است تا این حقوق همه جوانب زندگی او را در بر گرفته باشد چون حوائج بشری با اقسام سه گانه آن که عبارت اند از ضروری، حاجتی و تحسینی. اسلام برای افراد حق زندگی، تملک، آزادی دینی، امنیت در دین، نفس، آبرو، مال و نسل که این پنج از جمله ضرورت های پنجگانه شمرده می شوند که دین اسلام همواره جهت حفظ و صیانت آن امر نموده و جزاهای را در هنگام بی پروایی در مورد آن مشروع گردانیده است.

همچنان دین اسلام حقوق مالی و اقتصادی افراد را توسط فرضیت زکات و دادن آن به فقراء و محتاجان حفظ نمود است.

دین اسلام همه را به سوی رعایت یتیم، تربیه، حمایت و محافظت از مال او دعوت نموده و امر می کند تا مالهای یتیمان را تنمیه و رشد بدهیم. همچنان حقوق اجتماعی انسان ها را محافظت نموده و به تشکیل خانواده و اسباب ازدواج کامیاب همه مسلمان ها را فرا می خواند، حقوق اطفال را در مال، ادب و عاطفه مراعات نموده و به خدمت والدین بالخصوص هنگامیکه پیر می شوند تأکید نموده است چنانکه از حقوق اهل ذمه و غیر مسلمانانیکه در داخل دولت اسلامی سکونت دارند دفاع نموده است و مردم را از بی عدالتی در مور آنها منع کرده است.

همچنان دین اسلام حقوق انسان را در اظهار رأی، بیان تفکیر و عقیده تایید نموده است و عقل را از اوهام و خرافات محفوظ نگه میدارد و بر رشد و استعداد عقل و تنویر آن نیز تاکید کرده است تا به شکل سالم فکر نماید و گفتار نیک و انتقاد هدفمند از آن بروز کند.

چنانکه شریعت اسلامی حقوق سیاسی باشندگان دولت اسلامی را در نظر گرفته که عبارت اند از حق داشتن تابعیت و پناه جویی سیاسی، آزادی مطبوعات، آزادی همایش و گردهمای ها و تعدد احزاب سیاسی و آزادی نقد سیاسی.

۳. تضمین های شرعی جهت منع و جلوگیری از تجاوز بر حقوق انسان: دین مبین اسلام جت حفظ و مراقبت حقوقی که برای افراد در جامعه انسانی وضع نموده است یک سلسله قوانین را مشروع گردانیده است که هر مسلمان لزوما مکلف است تا خود را با آن عیار ساخته و از آن پیروی نماید. اگر به قرآن کریم، احادیث نبوی و تاریخ اسلام نظر بیاندازیم درمیابیم که

شریعت اسلامی جهت جلوگیری از اعتداء و تجاوز بالای حقوق افراد تضمین های ذیل را مشروع گردانیده است:

۱. مسئولیت امر بالمعروف و نهی عن المنکر که در حقیقت معنای حفاظت حقوق و منع تجاوز بر آن است و از جمله وسایلی که درین صدد شناخته شده است نظام حسبه و محتسب بوده و مراقبت حقوق انسان نی در آن شامل شده می تواند (۱).

۲. اختصاص دیوان مظالم در دولت اسلامی جهت رعایت حقوق و منع تجاوز و اعتداء بر آن.

۳. نظام قضاء که مسئولیت اقامه عدل و رساندن حق به حقدار و مجازات ظالم را دارد.

۴. مشروعیت جهاد در هنگام ظلم و تجاوز دشمنان اسلام بر مسلمانان و قلمرو های اسلامی.

دانشمند و مفکر اسلامی فتحی عثمان جهت توسیع امور قضایی پیشنهاد نموده تا پولیس بین المللی اسلامی و محاکم عمومی اسلامی در میان دولت های اسلامی و یا همه دولت های جهان مشروط به حفظ عدالت و امانتداری جهت مبارزه با تجاوزهای گروهی بر حقوق انسان به میان آید زیرا پیامبر صلی الله علیه و سلم هنگام معاهده فضول (حلف الفضول) که در جاهلیت جهت کمک و یاری با مظلومین انعقاد یافته بود فرموده بودند که اگر مانند آن معاهده در اسلام کسی او را دعوت کند ناچار آن را می پذیرد.

۵. حق هجرت و پناه بردن به سرزمین دیگری جهت حفظ و صیانت

(۱) محمد فتحی عثمان، من اصول الفكر السياسي الاسلامي ص ۳۲۸

عقیده، فکر و نفس از ظلم و ستم و تجاوز(۱).

پس بدین وسیله اسلام عزیز جهت حفظ حقوق افراد تضمین های فوق را داده است تا حقوق افراد از هرگونه خطر به دور بوده و از بین بردن و گرفتن این نوع حقوق را گناه پنداشته است.

بعد از ذکر تضمین های شرعی برای تحقق پذیرفتن حقوق افراد در جامعه اسلامی مناسبت می دانم تا مفهوم آزادی را که یک حق مسلم افراد جامعه است مطابق روح دین مبین اسلام روشن بسازم تا آزادی که جوامع غیر مسلمان به آن عقیده دارند از آزادی که جوامع مسلمان به آن باور داشته و متعهد اند انفکاک گردد.

آزادی در اسلام یکی از ارزشهای انسانی می باشد که اسلام آن را بسیار مهم و محترم می شمارد.

آزادی آن چنانی که همه انواع قید و بندها و فشارهایی که سبب سلب اراده و پایمال شدن کرامت انسان شود از میان برداشته بر اساس خواست الله انسان تنها از او فرمانبرداری نماید و خود نیز به نیابت از الله و فرمانروایی سرنوشت خویش شود.

این آزادی همه عرصه ها و زمینه های دین، دانستن و اندیشه آزادی های سیاسی و اجتماعی و همه انواع آزادی های مفید و سازنده را در بر می گیرد. منظور از آزادی دینی آزادی عقیده و انجام عبادات و شعایر و غیره است، زیرا هیچگاه در هیچ شرایطی اسلام نمی پذیرد که کسی با زور و فشار مجبور به ترک دین مورد قبول خود شود، یا به دینی دیگری برود که آن را نمی پسندد، در این رابطه آیات قرآن کریم به صراحت سخن می گوید:

(۱) محمد فتحي عثمان، من اصول الفكر السياسي الاسلامي ص ۳۲۸

(أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) (۱)

ترجمه: مگر تو می خواهی مردم را برای آنکه ایمان بیاورند مجبور نمایی.
و در جای دیگری می فرماید:

(لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)

ترجمه: در دین کدام جبر و اکراه وجود ندارد، زیرا رهنمایی و هدایت از گمراهی و ضلالت جدا و آشکار شده است.

پیروان هریک از ادیان دیگر چنانچه در سرزمین اسلامی و در میان مسلمانان زندگی نمایند، تابعیت (دار الاسلام) را دریافت خواهند کرد، و از همه حقوق و مسئولیت های را که یک مسلمان دارد آنان نیز خواهند داشت، بجز اموری که طبیعت تفاوت دینی او را از مسلمانان متفاوت می سازد، بدین معنی که همه اموری که بر مسلمانان واجب است یا حرام گردیده اند بر آنها واجب یا حرام نیست.

برخی از نویسندگان معاصر می گویند: تاریخ و فرهنگ اسلامی آزادی را به معنی امروزی و آن چنان که پس از انقلاب فرانسه و در غرب پدید آمده شاهد نبوده است، آزادی را تنها در محدوده (آزادی برده) می نگریسته و به کسی آزاد گفته می شده که برده نبوده است، و در نظر آنها آزادی نقطه مقابل عبدیت و بردگی بوده است.

بسیاری از ما که باور کرده ایم و آزادی را میوه درخت انقلاب فرانسه می دانیم از تاریخ و سیر آزادی بسیار بی خبریم و از کسانی تعجب می رود که خود را روشنفکر و اندیشمند و محقق می دانند و دیگران آنها را اینگونه نگاه می کنند، اما در مورد اسلام چنین قضاوت های نادرستی را بنمایند.

با توجه به اینکه ممکن است سخن و دیدگاه آنان برخی را فریب دهد، بر خود لازم می بینم که پاره حقایق را برای روشنگری و یادآوری پیش روی آنان قرار بدهم:

اول: جای انکار نیست که اصل و حقیقت معنی حریت نقطه مقابل بردگی است، و بردگی یعنی اینکه انسانی تحت فرمان و اراده دیگری قرار داشته باشد، آزادی و حریت هم به معنی رهایی از آن فرمانبرداری و سلطه پذیری است اما این معنا تنها معنی نیست که از کلمه حریت فهمیده می شود. معنی حریت و آزادی شامل همه انواع آزادی های انسان از زیر سلطه و فشار فکری و فرهنگی حکومت های ستمگار و نیرو های سرکوبگر نیز می شود.

در همین راستا است که حضرت عمر رضی الله عنه خطاب به عمرو بن عاص والی مصر سخن تاریخی و ماندگار را فرمود که: چرا مردمی را که مادران شان آنان را آزاد بدنیا آورده اند به بندگی و بردگی گرفته اید؟ سخنی که اکنون سرلوحه و نیز قوانین بین المللی و میثاق حقوق بشر گردیده و غرب به آن افتخار می نماید. حضرت علی رضی الله عنه می فرماید: "وقتی که الله تو را آفریده است بنده و گردن کج دیگری مباش.."

از جهت دیگر عدم وجود کلمه یا اصطلاحی که شامل معنی آزادی امروزی باشد ضرورتاً به این معنا نیست که چنین معنی و مفهومی اصلاً وجود خارجی نداشته باشد، چه بسا کلام و اصطلاحی این معنی و مفهوم را به گونه دیگر در بر داشته باشد برای مثال در فرهنگ ما اهل تحقیق کلمه مساوات را نمی یابد که مورد استعمال قرار گرفته باشد اما اکنون آن را بکار می گیریم. اما با کمی بررسی در می یابیم که معنای مساوات در لابلای آیات قرآن و

فرموده های رسول صلی الله علیه و سلم به صورت پراکنده وجود دارد. در عبادات و شعایری مثل نماز و روزه و حج و عمره و در احکام جزایی و حدود اسلامی هیچ تفاوتی میان ثروتمند و مستمند و عالم و عامی و حاکم و محکوم وجود ندارد.

بر اساس ارزشهای اسلامی دیوارهای جدایی میان ملتها و نژادها و طبقات مختلف اجتماعی باید ویران گردد و همه مردم همسان دانه های شانه در کنار هم قرار داده می شوند.

همچنین اصطلاح حریت را قرآن کریم گاهی تعبیر به کرامت بکار می گیرد و می فرماید:

(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) یعنی هرآینه ما گرامی داشتیم بنی آدم را. و یا به وسیله کلمه (عزت) از آن تعبیر می کند و می فرماید: (وَاللَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) یعنی و از آن الله است سربلندی (عزت) و از آن پیامبرش و مؤمنان.

یا اینکه با تحریم خشونت و درستی و راندن از آن پاسداری می نماید: (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۹ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ) یعنی با یتیمان سخت مگیر و تندی مکن و سائلان را مران و طرد مکن.

همچنین رسول صلی الله علیه و سلم ترسانیدن و ایجاد رعب و وحشت را تحریم و ممنوع فرموده است و می فرماید:

(برای هیچ مسلمانی حلال و روا نیست که دیگری را به ترس و وحشت بیاندازد)^(۱)

اضافه بر آنچه گفته شد اسلام در راستای آزادی مردمانی که به وسیله

(۱) ابو داود و ترمذی.

حکومت های سرکش و زورگو مورد ظلم و ستم قرار گرفته اند و آنها را (مستضعفین فی الارض) می نامد، مسلمانان را به جهاد و اعلان جنگ بر علیه آنان فرا می خواند.

اما هرگاه رویارویی و مقاومت در برابر ستم و استبداد در توان مردم نبود چاره ای جز هجرت و ترک سرزمین و دیار خود پیش روی آنان نیست، و هیچگاه نباید با سکوت و ماندن به خواری و ذلت زیر ستم و استبداد تن بدهند، قرآن کریم کسانی را که به اینگونه زندگی پست و شرم آور راضی می شوند و سر تسلیم در مقابل آن فرود می آورند و با کسانی که مقاومت می نمایند همکاری نمی کنند و با مهاجرین هم هجرت نمی نمایند مورد هجوم و تهدید شدید قرار داده است.

کسانی که برای فهم صحیح اسلام تلاش و تحقیق می نمایند در می یابند که روح و حقیقت اسلام توحید و یکتا پرستی است و مبنای فکری و فلسفی قضیه حریت و آزادی و مساوات و برادری (توحید) است، شعار و کلمه لا اله الا الله به معنی بر زیر کشیدن فرمانروایان ناحق و ستمگران و زورگویان از تخت فرمانروایی فریبکارانه و زورگویی و برتری طلبی بر مردم و آنها را در میدان عبودیت الله و فرزند آدم بودن تسلیم کردن به مشارکت با مردم است.

در همین راستا بود که رسول الله در خاتمه نامه هایی که برای قیصران و فرمانروایان مسیحی و پادشاهان مصر و حبشه نوشته می شد این آیه را قرار می داد:

(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ) (۱)

ترجمه: آی پیامبر به اهل کتاب بگو، بیاید بر سخن و کلمه دادگرانه و درستی که میان ما و شما مشترک است که بجز الله را عبادت نکنیم و چیزی را شریک او نگردانیم و برخی از ما برخی دیگر را بناحق (و بر خلاف فرمان الله) ارباب خویش قرار ندهند.

بدترین آفتی که آزادی انسان را هدف قرار داده است و بر ریشه حریت و کرامت او تیشه زده است پذیرفتن آقایی و اربابی غیر الله است، و تنها راه مقابله با آن و بدست آوردن حریت و کرامت دوباره درهم شکستن کاخ آن اربابان و فرمانروایان فریبکار و پیش از هر چیز برکندن زمینه ها و ریشه های فکری و درونی آن انسان ها است.

باید فهمید که آنها نیز مانند ما انسانند و صاحب امتیاز ضرر و نفع و مرگ و زندگی و برانگیختن دوباره خویش هم نیستند، از همان آغاز دعوت رسول الله صلی الله علیه و سلم به توحید مشرکان عرب این حقیقت را دریافته بودند که لا اله الا الله سرآغاز و سازمان دهنده نهضت و انقلاب فکری، سیاسی و اجتماعی در زندگی اجتماعی است، و انسان ها به ویژه مستمندان و ستم دیده گان و سرکوب شدگان را به تولد و زندگی نوینی بشارت می دهد.

به همین دلیل جای تعجب نیست که همه نیروهای خود را برای رویارویی با کسانی که به این رسالت ایمان آورده بودند بسیج کردند^(۱).

نیاز جامعه به قوانین:

تشریح و تهیه قوانین یکی از ارکان اساسی جامعه است، روابط گوناگون

(۱) ملامح المجتمع السلم، دكتور يوسف قرضاوي ص ۱۹۹-۲۰۰.

مردم را در یک اجتماع ضوابط و قوانین سر و سامان می بخشد، و قانون شکنان را با توجه به آن مورد تعقیب قرار می دهند، فرق نمی کند که آن ضوابط و قوانین فرود آمده از آسمان یا برجوشیده از زمین باشد، زیرا برای پاسداری از سلامت و امنیت مادی و معنوی و اقامه عدالت در جامعه اندیشه ها، باورها، و انگیزه های ذاتی به تنهایی برای عموم مردم کفایت نمی کنند، به همین خاطر الله متعال برای نهادینه کردن روند حیات بر اساس حق و عدل پیامبرانش را همراه پیامهای ارسال فرموده است.

همچنین قرآن را بدین خاطر نازل فرموده تا بر جنازه مردگان تلاوت شود یا زینت بخش کتابخانه ها و طاقچه ها بگردد، بلکه آن را برای اجراء و تطبیق نازل فرموده است.

نباید تصور نمود که الله بخاطر آنکه اهل کتاب بر اساس آنچه او نازل نموده حکومت و قضاوت نمی کردند محکوم به کفر و ظلم و فسق نموده است، اما اگر مسلمانان همان کار را انجام دادند آن حکم شامل آنان نمی شود، زیرا آنچه را که الله بر مسلمانان نازل نموده است هیچ کم و کسری از آنچه بر آنها فرستاده ندارد.

عدالت الله عدالتی واجب و فراگیر است و الفاظ مورد استعمال آیات نیز عام و فراگیرنده و به هیچکس این اجازه را نمی دهد که بگوید: این آیات در مورد اهل کتاب نازل گردیده و شامل مسلمانان نمی گردد^(۱).

تنها دوگونه حکم و راه پیش روی مسلمانان قرار دارد، و راه سومی به هیچ وجه مطرح نیست، یا حکم و فرمان الله و یا حکم و راه و رسم جاهلیت. هرکس اولی را از روی رضا و رغبت نپذیرد قطعاً در گرداب دومی گرفتار

(۱) فتاوی معاصر از یوسف قرضاوی.

خواهد گردید.

در عرصه تشریح و قانون گذاری است که ارزشها و رهنمود های دینی و اخلاقی به قوانین لازم الاجراء مبدل می شوند و کسانی که آنها را زیر پا نهند مورد مجازات قرار می دهد.

نیاز انسان به قوانین الله قوانینی که ناتوانی ها و خواسته های سرکش بشری آن را تحت تأثیر قرار نداده باشد، نیاز مبرم و اساسی است، و هیچ مرجعی جز شریعت اسلامی نمی تواند آن را در اختیار انسان قرار دهد، زیرا شریعت اسلامی آخرین پیام هدایت بشری است و به غیر از آن شریعت الهی دیگری وجود ندارد، زیرا همه منابع ادیان دیگر دچار تحریف و دستکاری گردیده اند، و این چیزی است که در مورد تورات و انجیل برای محققین قدیم و جدید موضوعی روشن و مسلم است و تنها منبع مطمئن که بدون کم و زیاد باقی مانده و تحریف و تبدیلی در آن به وجود نیامده قرآن کریم می باشد.

بشریت به رهنمود های که آنها را از انحراف فکری و اخلاقی باز دارد نیازمند اند، گاهی اندیشه ناتوان انسان جرایم زشت و انحراف های پست را برای او زیبا جلوه می دهند.

در قدیم اهل سپارت بچه های ضعیف و کم بنیه را می کشتند و مردم عرب زمان جاهلیت دختران را زنده به گور می کردند و هندی ها و رومی ها و ایرانی ها مردم را به طبقات مختلفی تقسیم کرده بودند که برخی از آنها از امتیازاتی نسبت به دیگر طبقات برخوردار بودند، و افراد طبقه ای گاهی مرتکب قتل عمد می گردیدند و هیچگاه مجازات نمی شدند، و گاهی به خاطر مسایل کم ارزش و گاهی به خاطر هیچ و پوچ یکدیگر را می کشتند.

در زمان کنونی هم برخی را می بینیم که ازدواج مرد را با مرد روا دانسته و آن را به صورت قانونی در می آورند! و برخی از روحانیون غرب به اصطلاح

پیشرفته و متمدن هم مهر تأیید بر آن می‌نهند! با توجه به ضعف و ناتوانی عقل انسان در مقایسه با علم و حکمت الله در بسیاری از موارد انسان راه درست و انحراف و مفید و مضر را از هم باز نمی‌شناسد، اما در عین حال کشش‌های ناروای نفسانی خود یا اهواء افراد صاحب نفوذ و دارای مصالح شخصی و گروهی بر آنها چیره می‌شود و آنچه را که باید حرام شوند حلال می‌سازند و آنچه را که باید مباح گردند حرام می‌نمایند.

شاید مناسب‌ترین و رساترین مثال برای این موضوع برخورد آمریکا با پدیدهٔ تحریم شراب است که پیشتر آن را تحریم کردند، اما علیرغم زیانهای فردی و خانوادگی و اجتماعی، مادی و معنوی آن در راستای جلب رضایت میخوران و تامین منافع آنهایی که از گسترش میخوارگی منتفع می‌شوند دوباره آن را آزاد اعلام نمودند.

قانون گذاری در اسلام آنگونه که برخی فکر می‌کنند یا به عمد می‌خواهند آنگونه تصویری را از اسلام ترسیم نمایند به حدود و مجازات‌ها خلاصه نمی‌شود، قوانین اسلامی ارتباط میان الله و انسان، انسان و الله و جامعه و فرمانروا و مردم، ثروتمند و مستمند و مالک و مستأجر و روابط دولت اسلامی با ممالک دیگر در زمان صلح و جنگ را تنظیم می‌نماید.

قوانین اسلامی در عین اینکه قوانین دینی است، قوانین اجتماعی، اداری، سیاسی و بین‌المللی است.

فقه اسلامی شامل: عبادات، معاملات، نکاح، میراث، قضاء، حل و فصل خصومات، حدود و قصاص، تعزیر، جهاد، معاهدات، حلال و حرام، سنن و آداب و... می‌باشد. فقه اسلامی همهٔ ابعاد زندگی انسان از مسواک نمودن تا اقامهٔ خلافت اسلامی و رهبریت عموم عالم اسلامی را در بر می‌گیرد.

حدود و مجازات‌های اسلامی آنگونه که برخی از روحانیون کلیسا و شرق

شناسان تصویری از آن ارایه می دهند، خشن و خشک و ناهنجار نیست. اسلام تنها حد و حدود و قانونگذاری نیست، بلکه شامل عقیده و اندیشه برای تفسیر نظام آفرینش، عبادات برای پرورش روح معنویت و اخلاق برای رشد و تزکیه نفس و افکار و مفاهیمی است برای نگرش درست و ارزشهای است برای تعالی انسان و آدابی است که با بهره گیری از آنها زندگی زیبا سالم و سازنده می شود، تعداد آیات احکام و تشریح در مقایسه با کل آیات قرآن کریم کمتر از یک دهم است، حتی آیات احکام و موضوعات عملی شریعت با عقیده و باورهای درونی و وعده و وعید و دیگر توجهات و رهنمود های قرآنی در ارتباط نزدیک می باشد.

این حدود و قوانین مانند قوانین بشری خشک با فطرت انسانی ناسازگار نیستند بلکه همراه با قانون بودن، دعوت، توجیه، تربیت و ترغیب و هشدار دادن را در بردارند.

باید دانست که جامعه اسلامی تنها به اتکاء به قانونگذاری پایه ریزی نمی شود، بلکه به دو وسیله دیگر یعنی ارشاد و توجیه و تعلیم و تربیت در کنار قانونگذاری و حتی قبل از آن نیازمند است.

مجازات تنها شامل حال افراد منحرف در اجتماع می گردد، و آنها اقلیتی بیش نیستند، کار و رفتار آنان قاعده و ملاک نیست بلکه آنها کسانی اند که از اصل و قاعده پا فراتر نهاده اند.

اسلام تنها با هدف مجازات مجرمین نیامده است، بلکه آمده است تا انسان های سالم را با توجیحات خود از انحرافات مصون نماید.

از نظر اسلام برای ریشه کن کردن جرم و انحراف اجرای حدود و مجازات مهمترین و بهترین راه حل نیست، بلکه مهمترین عامل پیشگیری مصوی سازی است، و همیشه پیشگیری بهتر از معالجه است.

جای شک نیست که جامعه اسلامی حق دارد شریعتی را که به عدالت آن ایمان دارد و برتر از دیگر قوانین می دانند در زندگی خود عملی نماید، در واقع این کار تنها یک حق نیست بلکه واجب، مسئولیت و رسالت اساسی جامعه اسلامی به شمار می آید.

به همین خاطر برای عده ای انصاف نیست که با تلاش جامعه های اسلامی برای تطبیق شریعت مخالفت نمایند، زیرا شریعت اسلامی که می تواند بازتابی از باورها و ارزشها و آداب و فرهنگ مردم مسلمان و نوع نگاه آنان را به آفریننده و آفرینش و انسان و زندگی و رسالت و سرانجام او تحقق ببخشد، بر خلاف قوانین وضعی که حرام شده های آن را مانند: شراب، زنا و ربا را حلال می شمارد، و حلال شده های آن را مانند: طلاق و تعدد زوجات را حرام به شمار می آورد، و واجبات و فرایضی مانند: زکات، اقامه حدود، امر به معروف و نهی از منکر را به کلی از صحنه اجتماع خارج نموده است، و احکام و قوانین از شرق و غرب را جایگزین احکام الله و پیامبرش نموده اند درست که بسیاری از قوانین وضعی رایج در بسیاری از ممالک اسلامی با شریعت اسلامی منافاتی ندارند، بلکه مواردی زیادی از آنها بنا بر تحقیقات محققین از فقه اسلامی به ویژه فقه مالکی برگرفته شده است.

حقوق سیاسی زن در دولت اسلامی

عبد الحمید متولی یکتن از دانشمندان سیاسی در مورد حقوق سیاسی گفته است: حقوق سیاسی حقوقی را گویند که از راه مباشر و یا غیر مباشر افراد در شئون حکم و اداره با هم مشترک اند مانند حق انتخاب، اشتراک در همه پرسه ملی، و حق کاندیدی برای عضویت هیئت های نیابی یا ریاست دولت و حق

توظیف (۱).

اگر درین تعریف تعمق صورت گیرد دیده می شود که این تعریف فقط بعضی از حقوق را تذکر داده است نه تمام حقوق سیاسی را که دولت های معاصر آن را بدوش دارند، کمی ازین حقوق را در مباحث گذشته تذکر داده ایم مانند حق داشتن تابعیت، پناه گرفتن سیاسی، گردهمایی، تشکیل احزاب سیاسی، آزادی مطبوعات و غیره، این نوع حقوق در بین زن و مرد مشترک می باشند، و هیچ نوع اختلافی در مورد آن بین دانشمندان وجود ندارد.

اما بدوش گرفتن وظایف بزرگ سیاسی و حق انتخابات و هم پرسی های ملی و غیره حقوقی می باشند که در مورد حق داشتن زن در آنها میان دانشمندان اختلاف وجود ندارد، درین جا این موضوع را مورد بحث خواهیم گرفت، کوشش نمودم تا نظریات دانشمندان معاصر را در خصوص بدوش گرفتن مناصب سیاسی از جانب زنان به شکل درست تحریر بدارم، ابتداء از مناصب بزرگ سیاسی و دارای اهمیت بزرگ مثل ریاست دولت، وزارت و بدست آوردن عضویت مجلس شورا و در اخیر مناصب مثل فتوا، حسیه و وظایف اداری دیگر را با ذکر دلایل شرعی و عقلی هرگروه مخالف و موافق تذکر داده ام و تعلیقات خود را نیز شامل موضوع ساخته ام.

۱. بدوش گرفتن ریاست دولت:

فقهاء متقدمین بدوش گرفتن ریاست دولت از طرف زنان را ممنوع و حرام دانسته اند، دانشمند بزرگ اسلامی امام ماوردی گفته است: برای زنان بدوش گرفتن ریاست دولت جایز نیست، اگرچه گفتار او قابل قبول همه باشد، زیرا ریاست دولت از نگاه شریعت اسلامی حق آنها نیست، چون پیامبر صلی الله

(۱) عبد الحمید متولی، مبادئ نظام الحكم في الاسلام ص ۴۱۷

علیه و سلم در مورد آنها می فرماید: (ما افلح قوم ولوا امرهم امرأة) یعنی: ملتی که اختیارش را به زنان داده است هرگز کامیاب نمی شود.

در حکومت و ریاست دولت اموری به وقوع می پیوندد که به جمع آوری نظریه ها و ثبات ضرورت دارد و این چیزی است که زنان قدرت و توانایی آن را ندارند، و هنگام انجام دادن بعضی امور دولتی جاهای که از نظر شریعت الهی در زنان عورت قرار داده شده است آشکار می گردد^(۱).

ابن حزم درین مورد گفته است: تمام فرقه های اهل قبله (مسلمانان) اتفاق دارند که امامت زن و طفل نابالغ درست نیست، به استثنای رافضه که ایشان امامت طفل نابالغ مذکر را جایز می دانند^(۲).

پس بنا برین قول مرد بودن شرط بدوش گرفتن منصب ریاست دولت است^(۳)

در عصر حاضر علمای موجود اند که آنها نیز مثل فقهای متقدمین بدوش گرفتن ریاست دولت از جانب زنان را منع قرار داده اند مانند ابو الاعلی مودودی، مصطفی سباعی، یوسف القرضاوی، عبدالعزیز ابن عبد الله بن باز، و درین خصوص فتاوی از جانب کمیته فتوای پوهنتون ازهر نیز صادر گردیده است^(۴).

عالم و دانشمند بزرگ اسلام که فعلا وفات کرده است ولی خدمات بی شماری را برای اسلام و جهان اسلام انجام داده است علامه ابن باز درین مورد گفته است: ولایت زن و انتخاب او به صفت رئیس دولت جایز نیست، و این

(۱) ماوردی، الاحکام السلطانية ص ۲۷

(۲) ابن حزم، الفصل بین الملل والنحل ج ۴ ص ۱۷۹.

(۳) حافظ محمد انور، ولایة المرأة في الفقه الاسلامي ص ۸۳-۸۴.

(۴) حافظ انور، ولایة المرأة في الفقه الاسلامي ص ۱۳۶.

منع توسط قرآن کریم، سنت نبوی و اجماع به اثبات رسیده است^(۱).
دانشمند اسلامی صلاح الدین دبوس، محمد فاروق نبهان و عبد الحمید
انصاری و دیگران این نظریه را تایید کرده اند.
اما در بین اینها دانشمند گرامی یوسف قرضاوی رأی خاص در مورد بدوش
گرفتن ریاست دولت از جانب زنان را دارد.

او گفته است: بدوش گرفتن منصب خلافت اسلامی از جانب زنان طبق
شروطی که در فقه اسلامی تذکر رفته است جایز نیست، و از جمله شروطی که
در آن تذکر یافته است وحدت و یکپارچگی عالم اسلام بوده که باید تمام کشور
های اسلامی زیر یک قانون زندگی کنند و ریاست های متعددی وجود نداشته
باشد، بنا برین نظریه در عصر حاضر خلافت وجود ندارد و هر کشور به طور
مستقل قانونگذاری و حکومت می کند که ریاست های فعلی دولت به منصب
خلافت قیاس نمی شود.

دلیل این گروه:

۱. از قرآن کریم: الله متعال در مورد مردان و زنان فرموده است:
(الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
أَمْوَالِهِمْ)^(۲)

ترجمه: مردان استوار اند بر زنان به سبب آنچه برتری داده است الله بعضی
آنها را بر بعضی دیگر و به سبب آنچه مصر کردند از مال های شان.
به نظر این گروه استوار بودن عام است چه در امور خانوادگی باشد چه
اجتماعی و چه سیاسی، پس الله متعال وقتیکه نخواسته است قوامت و استواری

(۱) حافظ محمد انور، ولایة المرأة في الفقه الاسلامي ص ۱۳۶.

(۲) النساء: ۳۴

در یک خانه از آن زن باشد چه رسد به قوامت و استواری بر تمام ملت و دولت^(۱).

و در آیت دیگری الله متعال می فرماید:

(وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ)^(۲)

ترجمه: و برای آنان (زنان) حقوقی است مثل آن حقوقی که بر ایشان است و مردان را بر زنان درجه و منزلت است.

در آیات فوق الله متعال اختیارات در مناصب عمومی را نداده است و وجه استدلال ایشان نیز این است که حکم این آیات عام است.

۲. از سنت نبوی: پیامبر اسلام در مورد بدست گرفتن زنان منصب ریاست

عمومی را گفته است: (لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة)^(۳)

ترجمه: هرگز قومی که ریاست شان را به زنان واگذار کنند کامیاب و رستگار نمی شوند.

دانشمندان گرامی جهان اسلام معاصر یوسف قرضاوی، مصطفی سباعی و صلاح الدین دبوس به این حدیث شریف در باب منع بدست گرفتن ریاست عمومی از جانب زنان استدلال نموده اند، و مراد آنها ریاست دولت می باشد زیرا کلمه (امر) بر قیادت و ریاست بزرگ دلالت می کند، اما دانشمندان دیگر گفته اند که زن مطلقاً وظایف عمومی را بدوش گرفته نمی توانند.

و پیامبر صلی الله علیه و سلم در حدیث دیگری فرموده است: (اذا كانت امرؤکم خیارکم واغنیاءکم سمحاءکم وامرکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها، واذا كانت امرؤکم اشرارکم واغنیاءکم بخلائکم و امورکم الی

(۱) یوسف قرعوش، طرق انتهاء ولاية الحکام ص ۱۰۹-۱۱۰

(۲) البقره: ۲۲۸

(۳) بخاری، کتاب المغازی، باب کتاب النبی الی کسری و قیصر .

نسائکم فبطن الارض خیر لکم من ظهرها(۱)

ترجمه: هرگاه امیران تان بهترین های تان باشند و مالداران تان سخاوت پیشه گان تان باشند، و کار های تان به مشوره یکدیگر تان پیش برود پس روی زمین برای تان بهتر از زیر آن است، ولی اگر امیران تان بدترین انسان های تان باشند و مالداران تان بخیلان تان باشند و اختیار تان در دست زنان تان باشد پس زیر زمین برای تان بهتر از روی آن است.

۳. از عقل: این دانشمندان بزرگوار گفته اند که وظایف سیاسی به عزم، تصمیم گیری، قدرت و توانایی و رابطه مستقیم با مردم ضرورت و احتیاج دارد، ولی زنان فطرتا و نظر به تکوین و طبیعت شان از انجام دادن چنین کار ها عاجز و ناتوان اند، زیرا طبیعت زن برای انجام وظایف دیگری پیدا شده است(۲).

و نیز خاطر نشان ساخته اند که اگر زنان وظایف و ریاست های عمومی را بدست آرند هنگام ادای آن وظایف سبب می شود تا در مقابل چشمان مردان ظهور نمایند و این خود یک وسیله و ذریعه فساد و فتنه می گردد.

گروه مجوزین و دلیل آنها:

بعضی از پژوهشگران معاصر به این باور و عقیده اند که زن می تواند منصب امامت بزرگ (خلافت یا ریاست دولت) را بدوش بگیرد، اگر به زندگی نامه این اشخاص نظر ببینیم در میابیم که ایشان در فقه اسلامی تخلصی الله علیه و سلم ندارند مانند محمد الغزالی، راشد الغنوشی، حسن ترابی و عبد الحمید متولی و دیگران(۳).

دلیل این گروه:

(۱) سنن ترمذی، کتاب الفتن، باب ماجاء في النهي عن سب الرياح.

(۲) به کتاب نظام الحكم في الاسلام تالیف فاروق النبهان ص ۵۰۲-۵۰۳ مراجعه گردد.

(۳) به کتاب ولاية المرأة في الفقه الاسلامي از حافظ انور ص ۱۴۰ مراجعه شود.

۱. عموم آیات خلافت: این آیات مرد و زن هر دو را در بر گرفته است و هر دو در عموم آن داخل اند، ولی اساس فضیلت و برتری ایمان و عمل صالح است، الله متعال می فرماید:

(وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) (۱)

ترجمه: وعده کرده است الله کسانی را که ایمان آورده اند و عمل صالح نموده اند از جمله شما تا خلیفه (فرمانروا) قرار دهد ایشان را در روی زمین چنانکه خلیفه قرار داده بود کسانی که پیش از آنها بودند.
و در جای دیگری الله متعال می فرماید:

(وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) (۲)

ترجمه: و مردان مؤمن و زنان مؤمن بعضی آنها دوست یکدیگر اند به کارهای نیک امر و از کارهای بد منع می کنند.

درین دو آیت مبارک هدف آن مرد و زن هر دوست، زیرا احکام شریعت هر گاه که خاص برای مردان ذکر گردد زنان به صورت لزومی در آن حکم شامل اند و اکثر خطابات قرآن کریم به صیغه مذکر می باشد.

۲. قصه ملکه مملکت سبا: آن قصه که در سوره النحل ذکر گردیده است، ملکه مذکور یک زن عاقل، دارای رأی و شجاعت، و حسن اداره و تدبیر بود، و الله متعال وی را به این صفات توصیف کرده می گوید:

(۱) نور: ۵۵

(۲) التوبه: ۷۱

(إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ) (۱)

ترجمه: من زنی را دریافتم که پادشاهی می کرد و از هر چیز (وسایل) به او داده شده بود و او صاحب عرش (تخت) بزرگ بود.

و بعد از آنکه سلیمان علیه السلام وی را دعوت کرد مسلمان شد و گفت:

(رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (۲)

ترجمه: پروردگار همانا من بر نفسم ظلم کرده ام و با سلیمان به الله که رب مخلوقات است تسلیم شده ام.

این گروه بعد از ذکر این دلیل گفته اند که الله بار دیگر در مورد پادشاهی وی از مسلمان شدن وی سخن نگفته است، پس معلوم می شود که بعد از مسلمان شدن بر پادشاهی خود ثابت باقی مانده بود، بنا بر این زنان مسلمان می توانند منصب ریاست دولت را بدست بیاورند (۳).

۳. از سنت: این گروه گفته اند که حدیث پیامبر اسلام (لن يفلح قوم ولوا امرهم امرأة) در خصوص منع ولایت زنان وارد گردیده است، و صلاحیت مانع قرار گرفتن در راه به منصب رسیدن زنان را ندارد.

محمد الغزالی می گوید: باید در مورد فهم مضمون حدیث شریف تعمق صورت گیرد ما دوستدار و عاشقان ریاست زنان در کارها و حکومت نیستیم، بلکه ما دوستدار آن هستیم تا برای بدست آوردن ریاست دولت یا حکومت شخص با استعداد و با کفایت انتخاب گردد.

من در مورد آن حدیثی که در خصوص منع ولایت زنان وارد گردیده است

(۱) النحل: ۲۳

(۲) حافظ انور، ولایة المرأة في الفقه الاسلامي ص ۱۴۱-۱۴۴

(۳) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب کتاب النبی الی کسری و قیصر.

غور نموده ام اگرچه از نگاه متن و سند صحیح می باشد ولی از نگاه معنا باید در مورد آن فکر نماییم، هنگامیکه دولت فارس تحت فشار فتح اسلامی قرار گرفته بود و پادشاه آن وقت یکتن ازن زنان بود و خود فارس به بت پرستی مشغول بوده و استبداد در آنجا حاکم بود که از شورا کدام آگاهی نداشت و رأی مخالف را به هیچ وجه تحمل کرده نمی توانست و روابط افراد دولت به گونه زیادی سوء شکل گرفته بود این همه سبب می شد تا لشکر فارس ناکام گردد و مساحت دولت فارس روز به روز از دست برود، از نگاه عقل برای اداره امور دولت و مقابله با مبارزین ضد دولت باید فردی مستحکم و نظامی انتخاب می گردید تا از شکست لشکر دولت جلوگیری نماید و امور مملکت را به وجه احسن اداره نماید ولی بت پرستان فارسی ملت و دولت را برای دختر جوانی سپاریدند که از اداره دولت چیزی نمی دانست، همان بود که پیامبر صلی الله علیه و سلم اعلام داشت که حکومت و دولت فارسیان رو به زوال است.

غنوشی درین مورد گفته است که حدیث پیامبر صلی الله علیه و سلم در مورد حادثه خاصی بوده است، و آن هم مردن کسرا و به قدرت رسیدن دخترش از جانب ملت بوده است، در حالیکه پیامبر صلی الله علیه و سلم به سبب کشته شدن قاصدش به فارس بر ایشان قهر بود، بنابراین این حدیث دلیلی برای عدم به قدرت رسیدن زنان در ریاسات و حکومت شده نمی تواند، و اصلی از قانون دستوری اسلام نیز شده نمی تواند، و این حدیثی که از جانب ابو بکره روایت گردیده است دلیلی قاطعی شده نمی تواند زیرا ابو بکره چنانکه از خودش گفته است که او در مورد قذف مورد حد زدن قرار گرفته است و علما در مورد قبولی شهادت شخص حد زده شده که توبه کرده است با هم اختلاف دارند، اگرچه ابو بکره از جمله راوی های امام بخاری است ولی نباید احکام دستوری اسلامی بر روایاتی بنا باشد که سند آنها ظنی باشد به هر مقداری که اندازه ظنیت آن

کمتر باشد^(۱).

حسن ترابی گفته است که حدیث (لا یصلح قوم ولوا امرهم امرأة) دلیل برای مانع قرار گرفتن زنان در ریاست های عمومی واقع شده نمی تواند زیرا پیامبر صلی الله علیه و سلم فساد آن ملت را تذکر می داد، زیرا ملت گمراه و حاکم مستکبر بود^(۲).

حکم وزیر شدن زنان:

دانشمندان اسلامی در مورد بدست آوردن وزارت از جانب زنان با هم اختلاف دارند و به دو گروه تقسیم گردیده اند:

گروه مانعین و گروه مجوزین.

مناسب می دانم تا نخست آراء و نظریات و دلایل گروه مانعین را تحریر داشته و سپس آراء و نظریات و دلایل گروه مجوزین را ذکر نمایم.

از جمله گروه مانعین ابو الاعلی مودودی^(۳) و فاروق النبهانی^(۴) که شهرت زیاد دارند گفته اند که (برای زنان اجازه نیست تا منصب خلافت، ریاست دولت و منصب وزارت را بدست بیاورند، زیرا این مناصب مفهوم ولایت را افاده می کند که در حدیث شریف از آن منع صورت گرفته است)^(۵).

و یوسف قرعوش^(۶) و فواد عبد المنعم احمد^(۷) نیز از جمله این گروه می

(۱) غنوشی، الحریات العامة في الدولة الاسلامية ص ۱۲۹-۱۳۰

(۲) السياسة والحکم، النظم السلطانية بين الاصول وسنن الواقع ص ۲۸۶.

(۳) به کتاب: نظرية الاسلام وهدیه في السياسة ص ۲۶۰ مراجعه شود.

(۴) به کتاب: نظام الحكم في الاسلام ص ۵۰۲ مراجعه شود.

(۵) ماخذ سابق.

(۶) به کتاب: طرق انتهاء ولاية الحكام ص ۱۰۹ مراجعه شود.

(۷) به کتاب اصول نظام الحكم في الاسلام ص ۱۸۴ مراجعه شود.

باشند، این گروه برای صحت نظریه خویش به دلایل استناد جسته اند که آن دلایل را در باب منع بدست آوردن خلافت و ریاست دولت از جانب زنان ذکر نموده بودند.

و نیز گفته اند که تا امروز برای ما ثابت نگردیده است که در عصر نبوت و یا در عصر خلافت کدام زنی ریاست عمومی را بدست آورده باشد.

گروه مجوزین: این گروه گفته اند که ما کدام دلیل شرعی حقیقی را در باب منع زنان از رسیدن به ولایت وزارات را دریافت نکرده ایم که از جمله یوسف القرضاوی (۱) و عبد الحمید انصاری (۲) می باشند.

ایشان گفته اند که زنان نمی توانند منصب خلافت را بدست آورند ولی بدست آوردن وزارت کدام اشکالی ندارد، و برای صحت نظریه خود گفته اند که زن و مرد هردو در خطاب شریعت مساوی اند و هردو در باب امر بالمعروف و نهی عن منکر شریک یکدیگر اند و مثل مردان باید سهم خود را اداء کنند. برخی ایشان به قیادت عایشه در روز جنگ جمل استدلال نموده و گفته اند که زنان می توانند در فعالیت های سیاسی حصه بگیرند (۳).

حکم قاضی شدن زن:

در مورد بدست آوردن منصب قضاء از جانب زنان دانشمندان اسلامی با هم اختلاف نظر دارند، بعضی آنها گفته اند که زنان منصب قضاء را بدست آورده نمی توانند، ولی بعضی دیگری گفته اند که زنان می توانند منصب قضاء را بدست بیاورند.

هر دو گروه از خود دلایل ویژه دارند که ذیلا ذکر می گردد:

(۱) من فقه الدولة في الاسلام ص ۱۷۶

(۲) نظام الحكم في الاسلام ص ۷۷.

(۳) الخليفة توليته وعزله، صلاح الدين دبوس ۲۷۶.

۱. گروه اول: گروه مانعین: دانشمندان بزرگوار معاصرین حافظ انور در کتابش: (ولایت زنان در فقه اسلامی)، محمد ابو زهره و محمد رأفت عثمان و دیگران گفته اند که زنان نمی توانند منصب قضاء را بدست آورند و به حدیث پیامبر صلی الله علیه و سلم استدلال نموده اند که آن در باب منع خلافت زنان ذکر گردیده بود^(۱).

۲. گروه دوم: گروه مجوزین: بعضی از علمای معاصر و پژوهشگران اسلامی معاصر گفته اند که زنان می توانند منصب قضاء را بدست آورند که از جمله این دانشمندان یوسف قرضاوی، عبد الحمید انصاری، عبدالعزیز عزت خیاط و دیگران می باشند. اینها دلایل ذیل را تذکر داده اند:

۱. قاعده شرعی که می گوید: اصل در اشیاء اباحت است تا آنکه دلیل مانع صورت گیرد پس زنان قدرت حل و فصل خصومات را دارند و مؤنث بودن ایشان مانع قضاوت شان نمی گردد.

۲. پیامبر صلی الله علیه و سلم گفته است که (کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیته) یعنی همه شما مسئول هستید و همه تان در مورد زیر دستان خویش مسئول خواهید بود.

پس مسئول بودن زن در مورد خانه شوهر و مال او دلیلی است برای صحت مسئول قرار گرفتن زن در دیگر اموری که قدرت و توانمندی آن را دارد، مانند قضاء و کنترل دیگران.

۳. قیاس نمودن قضاء بر افتاء، هنگامیکه زن می تواند در منصب افتاء قرار گیرد پس می تواند در منصب قضاء نیز قرار گیرد، زیرا هردوی آن صادر کردن حکم است، و گفته شده است که حضرت عمر در هنگام خلافتش زنی را به نام

(۱) به کتاب ولایة المرأة فی الفقه الاسلامی از حافظ محمد انور ص ۲۱۹ مراجعه شود.

الشفاء بر منصب حسبہ مقرر کرد.

حکم وکیل شدن زنان در مجلس نمایندگان

و بدست آوردن عضویت مجلس شورا:

دانشمندان اسلامی در مورد این قضیه مانند موضوعات گذشته متعلق به بدست آوردن مناصب عمومی از طرف زنان با هم اختلاف نظر دارند و سبب اختلاف شان فهم درست و عمیق معنای نصوص شرعی می باشد. از جمله کسانی که وکیل شدن زنان در کمیته های نیایی و عضویت مجلس شورا را جایز نمی دانند مشهور ترین ایشان ابو الاعلی مودودی، حسنین محمد مخلوف مفتی دیار مصر و فیصله کمیته فتوای پوهنتون ازهر نیز میباشد^(۱).

امام مودودی درین مورد گفته است: "آیات قرآن کریم هیچگاه با هم تعارض ندارند بلکه یک آیت آن دیگری را تشریح و توضیح می کند، و قرآنی که الله تعالی در آن فرموده است: (وامرهم شوری بینهم) نیز فرموده است (الرجال قوامون على النساء) به همینطور الله تعالی دروازه مجلس شورا را به روی زنان بسته است، زیرا ما در کتب تاریخ و حدیث شریف مثالی را دریافت نتوانسته ایم که دلیل جواز بدست آوردن منصب در کمیته های نیایی و مجلس شورا از طرف زنان گردد، و خلفای راشدین نیز هیچ زنی را در مجلس شورا شریک نساخته اند^(۲).

دلیل آنها گفتار الله متعال است که فرموده است:

(۱) به کتاب: ولاية المرأة في الفقه الاسلامي از حافظ انور ص ۲۷۰ مر اجعه شود.

(۲) امام مودودی، نظرية الاسلام وهدیه في السياسة.. ص ۲۵۷.

(الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَمِمَّا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ) (۱)

امام مودودی رحمه الله درین مورد می گوید: شما می بینید که الله متعال درین آیت قوامیت را مخصوص مردان به گونه صریح می داند، شاید اعتراض کننده درین مقام بگوید که این حکم در مورد زندگی خانوادگی وارد گردیده است نه در خصوص حیات سیاسی، ما در جواب این اعتراض خواهیم گفت که قرآن کریم قوامیت مردان را مقید و مخصوص در خانه ها نمی داند، و کلمه (بیوت) یعنی خانه ها در آن هرگز وارد نگردیده است، اگر فرضا ما این اعتراض تان را بجا بدانیم از شما می پرسیم: زنی را که الله قوامیت خانه را مخصوص او ندانسته است، پس چطور شما آن را در معرض قوامیت همه خانواده ها قرار میدهید (۲).

به همین گونه مودودی به این آیت استناد می جوید که زنان نمی توانند عضویت مجلس شورا را بدست آورند، زیرا در آن هم مسأله قوامیت وجود دارد که خداوند آن را مخصوص مردان دانسته است.

این گروه به این آیت (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى) (۳) ترجمه: و در خانه های تان جاگزین گردید و مانند زمان جاهلیت برهنه نگردید.

مودودی گفته است که این آیت مخصوص زنان پیامبر صلی الله علیه و سلم نبوده بلکه عموم زنان مسلمان را در بر گرفته است (۴).

(۱) النساء: ۳۴

(۲) مودودی: نظریة الاسلام وهدیه فی السياسة والقانون والدستور ص ۲۵۷.

(۳) احزاب: ۳۳

(۴) ماخذ سابق.

دلیل از سنت: استاد ابو الاعلی مودودی که از شهرت فایق در بین روشنفکران اسلامی برخوردار است بعضی احادیث را بیان کرده است که دلیل منع بدست آوردن مناصب عمومی سیاسی و حکومت از جانب زنان است مانند: (لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة) و حدیث (اذا كان امرؤکم اشرارکم واغنیاءکم بخلاؤکم وامورکم الی نسائکم فبطن الارض خیر لکم من ظهرها)(۱)

ترجمه: هرگاه امیران شما بدان تان و مالداران تان بخیلان تان و اختیار کارها در دست زنان تان باشد پس داخل زمین بهتر از روی آن برایتان خواهد بود.

و حدیث: (الجمعة حق واجب علی کل مسلم فی جماعة إلا أربعة: عبد مملوك او امرأة او صبي او مریض)(۲)

ترجمه: نماز جمعه حق و واجب است که با جماعت اداء گردد مگر چهار نفر از آن مستثنی اند: غلام، زن، طفل و مریض.

و گفته اند که از نگاه عقل نیز دیده می شود که فوارق طبیعی و فطری میان زن و مرد مانع قرار گرفتن زن در مناصب عمومی می گردد.

گروه دیگری با این نظریه مخالفت خویش را نشان داده و گفته اند که هیچ مانعی شرعی در سر راه بدست آوردن وظایف سیاسی از جانب زنان وجود ندارد، و یکی از وظایف سیاسی بدست آوردن عضویت مجلس نیابی مانند پارلمان و مجلس نمایندگان می باشد، از جمله این گروه دانشمندان عالی قدر یوسف قرضاوی، عبد الحلیم ابو شقه، هبة رؤوف عزت، عبد الحمید متولی، عبد العزیز عزت الخیاط، محمد عزه دروزه و جازم عبد المتعال الصعیدی می باشند.

(۱) جامع ترمذی، کتاب الفتن، باب ماجاء فی النهی عن سب الریح.

(۲) سنن ابی داود، کتاب الصلاة، باب الجمعة للمملوك والمرأة.

این دانشمندان دلایل گروه اول را که توسط آنها جهت منع زن از بدست آوردن وظایف سیاسی استناد جسته بودند توجیه نموده و در جواب قوامیت مردان بر زنان گفته اند که قوامیت مردان فقط در امور خانواده منحصر گردیده، زیرا مرد رئیس خانواده و مسئولیت امور داخلی و خارجی آن را دارد، زیرا خداوند متعال درین مورد فرموده است:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (۱)

ترجمه: مردان فرمانروایان بر زنان اند به سبب آنکه الله بعضی آنها را بر بعضی دیگر برتری داده است و به سبب آنچه از مال های شان مصرف نموده اند (یعنی مردان).

پس گفتار خداوند متعال که گفته است (وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) یعنی به سبب آنکه از مال خویش مصرف نموده اند، معنای این را ارایه می کند که سرپرستی و قیومیت مردان بر زنان صرف در خانواده است و این یک منزلت و درجه است که برای مردان اعطاء گردیده است، چون خداوند متعال درین خصوص می فرماید:

وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (۲)

ترجمه: و برای آنها (زنان) حقوقیست مثل آنکه بر ایشان حقوق است، و مرد ها را بر زنان منزلت است.

اما بدست گرفتن سرپرستی و مسئولیت عمومی و سیاسی زنان بر مجموعه

(۱) النساء: ۳۴

(۲) البقره: ۲۲۸

مردان ازین امر خارج بوده، زیرا دلیلی وجود ندارد که آن را منع کند^(۱). پس قیومیت را که گروه اول تفسیر کرده اند مخصوص امور خانوادگی بوده و معنای مسئولیت را می دهد نه برتری جنس بر جنس دیگری. و دلیل دوم اینکه در فقه اسلامی قاعده اصولی وجود دارد که می گوید: در اصل همه چیز مباح است تا آنکه دلیل تحریم وارد گردد. بنابراین قاعده اصولی هیچ دلیلی برای منع زنان از حق انتخاب شدن وجود ندارد، زیرا مرد و زن هردو در احکام تکلیفی شرعی مساوی اند، زیرا خداوند متعال می فرماید:

(وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ)^(۲)

ترجمه: و مردان و زنان مؤمن برخی ایشان دوستدار بعضی دیگر اند، به کارهای نیک امر و از کارهای بد منع می کنند، و نماز را برپا و زکات را اداء می کنند، و از خداوند و پیامبرش پیروی می کنند، آنان را خداوند زود است که شامل رحمت خود گرداند.

این آیت و آیت های دیگری دال بر آن است که احکام شرعی متوجه مرد و زن می باشد، مسئولیت آبادانی دنیا، اصلاح جامعه و امر به معروف و نهی از منکر مسئولیت مرد و زن بوده و در اصل مرد و زن هردو با هم در مورد عمل به احکام شرعی مساوی و یکسان اند، ولی احکام مخصوصی وجود دارد که شریعت اسلامی در بین مرد و زن فرق گذاشته است^(۳).

و قرآن کریم برای ما قدرت سیاسی زن را از خلال قصه بلقیس ملکه سبأ

(۱) به کتاب: تحریر المرأة في عصر الرسالة از عبد الحليم ابو شقه ج ۲ ص ۴۴۹ مراجعه شود.

(۲) التوبه: ۷۱

(۳) قرضاوي، من فقه الدولة في الاسلام ص ۱۶۱-۱۶۳.

به اثبات رسانیده^(۱) و حضرت عایشه رضی الله عنها در جنگ جمل اشتراک نموده که این خود یک عمل سیاسی و نظامی بود، اگرچه کار خوبی نکرده که برای جنگ بیرون آمده ولی غلطی او در این نیست که در امور سیاسی مداخله کرده است^(۲).

دلیل سوم آن است که در بین علمای معاصر شبه اجماع بر جواز خارج شدن زنان (با رعایت حجاب اسلامی) برای آموختن علم و کارهای حرفوی، حزبی و سیاسی منعقد گردیده است^(۳).

کسانی که برای زنان حق بدست آوردن عضویت مجالس نیابی را ثابت کرده اند گفته اند که زنان به طریق اولی می توانند در انتخابات سهم بگیرند و به مراکز رأی دهی بروند و شخص مورد نظر خود را به حیث نماینده خود انتخاب نمایند تا در آینده از حقوق ایشان در پارلمان و دیگر مجالس دفاع نموده و از اراده ایشان تعبیر نماید^(۴).

حکم ولایت زن بر مناصب افتاء، حسبه، امارت اقلیم ها و

جهاد:

تمام فقهای قدیم و معاصر بر این اتفاق دارند که زن می تواند منصب فتوا را بدست بیاورد، اما در مورد اینکه آیا او می تواند منصب حسبه را بدست بیاورد یا خیر، درین مورد به دو دسته تقسیم شده اند، دسته اول گفته اند که زن نمی تواند منصب حسبه را بدست بیاورد و برای صحت نظر خود به آیت قیومیت مردان بر زنان و به حدیث ابو بکره که در بحث های قبلی گذشت استناد جسته

(۱) ماخذ سابق ص ۱۷۴.

(۲) ماخذ سابق ص ۱۶۳-۱۶۴.

(۳) ماخذ سابق.

(۴) ماخذ سابق.

اند^(۱).

و کسانی که برای زن اجازه داده اند تا منصب خلافت، ریاست دولت را بدست بیاورد، گفته اند که زن می تواند امارت اقالیم را از باب اولی بدست بیاورد زیرا این منصب آسانتر از منصب خلافت است، و زن از عهده آن برآمده می تواند.

ولی بعضی علماء گفته اند که زن نمی تواند منصب خلافت را بدست بیاورد ولی می تواند مناصب دیگری را بدست آورد، کسانی که این گفتار از ایشان نقل گردیده است عبارت اند از: عبد الحمید متولی، یوسف قرضاوی و محمد عزة دروزه^(۲).

اما در خصوص اشتراک و سهم گرفتن زنان در جهاد تمام علماء اتفاق دارند که زن می تواند هنگام تجاوز دشمن بر حریم دولت اسلامی برای مشارکت در جهاد از خانه بیرون آید، حتی بعضی علماء گفته اند که درین هنگام اجازه شوهر نیز ضروری نیست، و دانشمند بزرگ عبدالحلیم ابو شقه نمونه های از مشارکت زنان در جهاد را تحریر داشته که بیان کننده آن است که زنان می توانند برای دوختن مشک های آب، آب دادن به تشنگان، تهیه غذا، تداوی زخمیان، مراقبت مریضان و شرکت در جنگ سهم بگیرند^(۳).

بعد از ذکر این واقعات دانشمند عالیقدر خانم هبه رؤوف عزت پیشنهاد کرده تا در مورد تعلیم نظامی و عسکری زنان، دولت کوشش به خرج دهد تا زنان مسلمان را برای دفاع از حریم وطن اسلامی مهیا ساخته و تمام وسایل ممکن را در اختیار آنان بگذارد تا هنگام هجوم دشمن آماده هر نوع خدمت به

(۱) به کتاب: ولایة المرأة في الفقه الاسلامي از حافظ انور ص ۳۱۵-۳۱۶ مراجعه شود.

(۲) ماخذ گذشته ص ۱۶۲.

(۳) به کتاب: تحرير المرأة في عصر الرسالة، از عبد الحليم ابو شقه ص ۵۳ مراجعه شود.

وطن باشند^(۱).

زنان می توانند مناصب سیاسی را بدست آورند ولی امروز شرایط برای آنان مناسب نیست

بعضی از دانشمندان اسلامی معاصر گفته اند که زنان در اصل می توانند مناصب سیاسی را بدست آورند ولی امروز شرایط برای آنها ناسازگار است، چون این مناصب سبب می شود تا زنان مرتکب محظورات شرعی گردند مانند اختلاط با مردان بیگانه و خلوت با آنها، سفر کردن بدون محرم، و خارج شدن زن از خانه به شکلی که از شوهر و فرزندان جدا گردیده که وظیفه سیاسی آن را که همانا تربیت اولاد و کنترل امور خانواده است به خطر مواجه می سازد^(۲).

مصطفی سباعی درین خصوص می گوید: (زنان نمی توانند مناصب سیاسی را بدوش گیرند) این منع به خاطر آن نیست که زنان اهلیت آن را ندارند بلکه به سبب اضرار اشخاص و مخالفات آشکار با اخلاق و آداب اسلامی و به خطر افتیدن کیان خانواده و استحکام آن که همه آن از جهت عملکرد زنان در مناصب سیاسی منشأ می گیرد.

دکتر حبیبه ابو زید در نقد این نظریه می نگارد که گفته مصطفی سباعی دلیل منع زنان از مناصب سیاسی واقع شده نمی تواند، زیرا فساد امروز شامل تمام جوانب زندگی گردیده است چه میدان اجتماعی و اقتصادی باشد و چه میدان فکری و غیر آن، ولی فساد مخصوص میدان سیاست نیست، پس وقتیکه بگوییم زنان شرعا و عقلا اهلیت ادای مسئولیت های سیاسی را دارند مگر شرایط امروزی به آنها اجازه نمی دهد می توانیم بگوییم که آنها نمی توانند

(۱) به کتاب: مبادئ الحكم في الاسلام از عبد الحميد متولي ص ۴۲۲-۴۲۴ مراجعه گردد.

(۲) به کتاب: تحرير المرأة في عصر الرسالة از عبد الحلیم ابو شقه ص ۵۳ مراجعه شود.

بخاطر شرایط ناملائیم از کارهای اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی نیز منع گردند که بدین وسیله آنها را از حق شرعی بدون کدام دلیل درست منع و محروم ساخته ایم، درین مورد باید اصول و قواعد فقهی را مد نظر داشته باشیم که در مورد تعارض مصلحت و مفسده بیان گردیده است.
مانند اینکه گفته اند:

۱. اندک ترین مفسده مقدمتر است.

۲. چیزیکه همه آن بدست نمی آید اکثر آن نیز ترک نمی شود.

۳. نفی حرج.

۴. هر وسیله که سبب تمام گردیدن کار فرض می گردد آن وسیله نیز فرض است.

بنا برین قواعد اصولی اگر زنان از وظایف سیاسی منع گردند بدین وسیله نصف جامعه بی معنا خواهد بود که سبب به وجود آمدن فساد بزرگ می گردد، زیرا زنان مسلمان از کار منع گردیده اند و جای آنها را زنان مفسد و غیر مسلمان اشغال خواهند کرد و به نشر افکار و معتقدات نادرست شان در بین جامعه خواهند کوشید.

این نظر را دانشمند بزرگ عبد الحمید انصاری نیز تایید کرده می گوید: مفسده در کار زنان مسلمان در مناصب سیاسی مرجوح و کم است و این کار آنها مانع مراعات آداب و اخلاق اسلامی و کار و مسئولیت خانوداگی ایشان نمی گردد(۱).

دانشمند بزرگ عبد الحلیم ابو شقه نیز گفته است: (هنگامیکه مصلحت مشارکت زنان در وظایف سیاسی و حضور آنها در مجالس نیابی با مفسده

(۱) عبد الحمید متولی، نظام الحكم في الاسلام ص ۴۲۲-۴۲۴.

اختلاط و خلوت با مردان بیگانه و دیدار با مردان گوناگون در تعارض واقع گردد پس کدام آن باید مقدم شمرده شود؟ این تیمیه گفته است که نباید به بزرگی مفسده که سبب تحریم می گردد نظر کرد بلکه باید به ضرورت و حاجت که آن را واجب یا مستحب می سازد نظر کنیم، و از اصول شریعت اسلامی است که هرگاه مصلحت و مفسده با هم در تعارض واقع گردند راجح ترین (سومندترین) آنها مقدم شمرده می شود^(۱).

۴. مساوات در برابر ادای واجبات مالی:

الله متعال بر هر مسلمان با در نظرداشت بعضی شروط احکام خاص مادی را از قبیل زکات و غیره تکالیف مالی روا داشته است که در هنگام موجود بودن شروط و اوصاف آن بر همه یکسان واجب می گردد.

زکات یک فریضه الهی بوده که بالای مسلمان، عاقل، بالغ و مالک نصاب و غیره شروط که فقها ذکر کرده اند واجب می گردد و همه افرادی که درین شروط با هم مساوی اند پرداخت زکات بر ایشان به طور یکسان فرض است.

در عصر جدید مالیاتی که از طرف دولت بر افراد مشخص و معین فرض گردیده است باید به طور مساویانه اداء گردد و کسی از ادای آن مالیات مستثنی نخواهد بود.

حقوق فکری

اگرچه آزادی های شخصی برای افراد جامعه از جنبه مادی در وی نمایندگی می کند مگر آزادی های فکری برای انسان ها از جنبه معنوی

(۱) عبد الحلیم ابو شقه، تحریر المرأة في عصر الرسالة ج ۲ ص ۴۵۰-۴۵۱.

نمایندگی می کند زیرا این نوع آزادی به عقل، فعالیت سیاسی، فکری و اجتماعی وی ارتباط می گیرد.

دین مبین اسلام آزادی های فکری را با در نظر داشت بعضی ضوابط و رهنمایی های که سبب حفاظت عقل، دین و فکر شخص می گردد روا داشته است.

حقوق فکری انسان را که اسلام در نظر گرفته است به گونه ذیل ذکر می گردد:

۱. **حق تعلیم** - در سال ۱۹۴۸م از جانب کیتۀ حقوق بشر ملل متحد اعلانی صادر گردیده بود که در آن برای هر انسان حق تعلیم را جنبۀ قانونی بخشیده بود.

چنانکه در مرحله اول در بخش تعلیمات اساسی تعلیم مجانی و جبری بوده و باید در همه جا تعلیمات حرفوی و فنی فراهم ساخته شود، و راه یافتن جوانان به تحصیلات عالی باید آماده و آسان گردد.

پدران حق دارند چگونه برای فرزندان محیط تعلیم و تربیه انتخاب می کنند، و افراد حق دارند با آزادی کامل در فعالیت های فرهنگی سهیم شوند. اما دین مبین اسلام قبل از همه چهارده قرن پیش تمام افراد مسلمان را به سوی تعلیم و تربیه فرا خوانده و اولین فرمان الهی به لفظ "اقرأ" آغاز گردیده است. الله متعال می فرماید:

(اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ)

یعنی بخوان بنام پروردگارت که مخلوقات را آفرید.

درین آیت اشاره به آن است که باید در ابتدای تعلیم نام مبارک او را ذکر کنیم و از او طالب کمک شویم، عالم حقیقی الله متعال است که انسان را علم آموخت.

الله متعال درجه و منزلت علم و علماء را بلند ساخته و می فرماید:

(إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) (۱)

ترجمه: هر آینه می ترسد از الله از جمله بندگان کسانیکه علماء هستند. یعنی علما بیشتر از همه از الله متعال می ترسد.

شریعت اسلامی مشغول بودن افراد را در آموختن علم عذر شرعی برای بازماندن از جهاد دانسته است و الله متعال درین مورد می فرماید:

(وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (۲)

ترجمه: مناسب برای مؤمنان نیست تا همه به سوی جهاد برآیند، پس چرا از هر گروه آنان تعدادی بیرون نمی شوند تا علم دین حاصل کنند و قوم شان را از عذاب الهی بیم دهند هنگامیکه به نزد آنان بر می گردند.

همینطور آیت های زیادی علمی در قرآن کریم وجود دارد که انسان را به سوی شناخت جهان و قوانین طبیعت و مظاهر زندگی و راز های آن فرا می خواند.

از شواهد تاریخی این ادعا اهتمام و کوشش دولت اسلامی در هنگام عصر نبوت به اساس آموختن علم بوده که پیامبر صلی الله علیه و سلم برای تعلیم دادن قرآن کریم به اهل مدینه مصعب بن عمیر را ارسال داشت تا به ایشان خواندن قرآن کریم را بیاموزاند و چند مدت بعد از هجرت هفتاد قاری قرآن کریم به منطقه "بئر معونه" فرستاد تا به اهل آن منطقه قرآن کریم را بیاموزانند، و در روز جنگ بدر اعلان کرد که هر اسیری که بتواند به ده مسلمان

(۱) فاطر: ۲۸

(۲) توبه: ۱۲۲

خواندن و نوشتن را بیاموزاند آزاد خواهد شد.

شواهد دیگری زیاد است که همه آن این امر را به وضاحت به اثبات می رساند که دین مبین اسلام بر تعلیم و تربیه توجه زیاد داشته و قبل از همه بشریت به آن کوشش نموده است.

اولین معلم بشریت خود الله متعال بوده که به آدم علیه السلام نامهای ملایک و چیزهای دیگر را آموخت و یکی از اسم های مبارک الله علیم و علام الغیوب می باشد.

یک شخص در جامعه حق دارد تا از نعمت تعلیم برخوردار باشد، توسط تعلیم و تربیه کشورها ترقی و پیشرفت می کنند جنگ، جدال و جهالت از بین می رود، و همه افراد جامعه در یک صمیمیت و برادری زندگی می کنند، زیرا تعلیم حقیقی صاحبش را از انجام دادن کار های ناروا و زشت باز می دارد. علم برای انسان نرمی و بردباری پدید می آورد ولی از جهت مال برای انسان غرور و تکبر پیدا می شود.

۲. آزادی عقیده و تدین:

فرد در دولت اسلامی به قبول دین اسلام مجبور کرده نمی شود، بر خلاف کشور های غیر مسلمان که اقلیات مسلمان را بر پذیرفتن عقاید دین رسمی دولت و قبول نمودن آن به طور دین مجبور می گردانند، از دیر زمانی قبل از ظهور اسلام تا امروز کشور های کفری افراد را که بر دین رسمی دولت نباشند به پذیرفتن دین دولت مکلف و مجبور می سازند ولی دین مبین اسلام به اشخاص غیر مسلمان اختیار می دهد تا طبق میل شان کار نمایند و ایشان را مجبور به پذیرفتن عقاید اسلامی نمی کند.

اسلام کسی را مجبور نمی سازد که عقیده اش را تبدیل نماید و به دین اسلام بگراید اگرچه دعوت را لازم می داند و هر کس را آزادانه و بدون جبر و

اکراه در پذیرفتن آن دعوت می کند.

باید دانست که دعوت به اسلام چیزی و اکراه و اجبار چیز دیگری است. زیرا اولی مشروع و جایز و پسندیده بوده و دومی نامشروع و ممنوع است. الله متعال راجع به دعوت کردن در اسلام چنین می گوید:

(ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (۱)

ترجمه: ای پیغمبر مردم را براه پروردگارت به دانش و حکمت و پند و موعظه دعوت کن و با ایشان به طریقهٔ مناظره کن که نیک و پسندیده باشد. و در باره عدم اکراه و اجبار چنین می فرماید:

(لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)

ترجمه: در دین کدام جبر و اکراه وجود ندارد، زیرا رهنمایی و هدایت از گمراهی و ضلالت جدا و آشکار شده است.

و از جمله قواعد مقرر در شریعت اسلامی این است که ایشان را به عقیده و عبادت شان (غیر مسلمانان) آزاد می گذاریم، دولت حق ندارد که به عقیده، عبادت و مراسم دینی غیر مسلمانان مداخله و تعرض کند.

در مکتوبی که رسول الله صلی الله علیه و سلم به نصارای نجران فرستاد چنین تذکر رفته است:

"مردم نجران با اموال و دارایی، عبادت خانه، دین و دیگر اشیای مربوط شان در امان الله و عهد و پیمان محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم قرار دارند" (۲).

از قرون گذشته تا حال کلیسا و عبادت خانه ها در ممالک اسلامی وجود

(۱) نحل: ۱۲۵

(۲) کتاب الخراج، ابو یوسف ص ۹۱.

دارد و هیچ کس به آنها تعرض کرده نمی تواند، نه افراد حق تعرض را دارند و نه دولت، بلکه دولت آنها را حمایت می کند و فرصت را به صاحبانش آماده می سازد تا به انجام عبادات و مراسم دینی شان آزادانه قیام کنند.

فقه اسلامی سرمایه آزادی را در عقیده به اندازه بلند می برد که طور قطعی در دیگر ادیان و قوانین دیده نمی شود مثلاً امام شافعی (رح) می گوید: "اگر زن و یا شوهر مسلمان شود آن شخص همسرش را به اسلام دعوت کرده نمی تواند، بر خلاف، احناف دعوت همسر را به اسلام ضروری می دانند.

امام شافعی برای این قول خود چنین دلیل می آورد که در این تقدیم و پیشکش نمودن اسلام به ایشان تعرض و تجاوز بر آنهاست و در عهد و پیمان ذمت شرط است که ما با آنها تعرض نداریم^(۱).

پس امام شافعی چنین عقیده دارد که مجرد عرضه و تقدیم اسلام بر همسر مسلمان ناشده نوعی از تعرض و اجبار او به اسلام است، بنابراین آن را اجازه نمی دهد.

پس شما خود بگویید که آیا در حمایت از آزادی عقیده ازین مرتبه بلند و سویه عالی کدام مرتبه دیگری عالی تر است که فقه اسلامی آن را رعایت می کند؟ هرگز نی.

اساس و مبنای ایمان در اسلام بر انتخاب و قناعت استوار است، نه بر جبر و اکراه، زیرا در اکراه با مفهوم امتحان که سبب استواری زندگی مردم و میزان اعمال شان شمرده می شود متنافی می باشد اعتقاد در اسلام بر اساس نظر، عقل، بحث و تفکیر در نشانه های الله بوده نه بر وارد کردن فشار و اکراه بر افراد.

(۱) سید محمد هاشمی، حقوق اساسی، جلد ۱ ص ۱۹۶.

بهترین ثبوت این ادعا حمایت اسلام از اهل ذمه و اجازه دادن به ایشان در پیشبرد کارهای شان در دولت اسلامی می باشد.

مفهوم آزادی:

در ادبیات انگلیسی برای لفظ آزادی دو واژه Freedom و Libertg وجود دارد و آن عبارت از حقی است که به موجب آن افراد بتوانند استعدادها و توانایی طبیعی و الله داد خویش را به کار اندازند، مشروط بر آن که آسیب یا زبانی به دیگران وارد نسازند^(۱).

در مفهوم آزادی برخی از اندیشمندان قائل به دو معنا شدند، مفهوم سیاسی آزادی و مفهوم ایجابی آزادی.

به نظر آیزایابریلین در میان معانی گوناگون آزادی، دو معنا از همه مهمتر و برجسته بوده است: "آزادی مثبت (ایجابی) و آزادی منفی (سلبی)، آزادی مثبت: اولاً به معنای خود مختاری فردی و ثانیاً به مفهوم عمل بر حسب مقتضیات عقل و ثالثاً به معنای حق مشارکت در قدرت عمومی به کار رفته است.

برلین در باره آزادی مثبت به طور کلی چنین می گوید: "معنای مثبت آزادی از خواست فرد برای خود مختاری بر می خیزد، آرزوی من (در مقام فرد) است که زندگی و تصمیمات من متکی بر خودم باشد نه بر نیروهای خارج من از، می خواهم ابزار اراده خودم باشم نه اراده دیگران، میخواهم کارگزار باشم نه کار پذیر، و به موجب عاملی که از خارج به من اثر می گذارد.

می خواهم کسی باشم نه اینکه دیگران با من چنین رفتار کنند که گویی حیوانم یا برده ای عاجز از اینان، نفس انسانی خود باشم، این دست کم بخشی از معنای عقلانی بودن انسان است."

(۱) لیبراسیم و محافظه کاری ص ۱۰۵.

و در باره آزادی منفی نیز چنین بیان می کند: "آزادی منفی عبارت است از اعمال خود مختاری و توانایی انتخاب بدون مداخلت عوامل بیرونی".

برلین در باره آزادی منفی چنین می گوید: "به نظر میرسد که نظام آزادی من به این عوامل بستگی داشته باشد چه امکاناتی در پیش روی دارم؟ تحقق هریک از انتخابها در مقایسه با یکدیگر تا چه اندازه در زندگی ام اهمیت دارد، با توجه به وضعیت و شخصیت من این انتخابها و امکانات تا چه حد با عمل عمدی انسان توسعه می یابد؟ یا محدود می شود، تحقق هریک از انتخابها چقدر ساده یا دشوار است، خود فرد و نیز احساسات عمومی جامعه ای که در آن زندگی می کند چه ارزشی برای هریک از انتخابها قایل است؟ البته باید توجه داشت که برلین در این تعریف از حد صرف فقدان سلطه خارجی فراتر می رود، و برخی از عناصر آزادی نسبت به مفهوم خود مختاری را در آن وارد می کند.

سی بی مک فرسون، فیلسوف بزرگ معاصر در انتقاد از تعریف و تقسیم بندی آیازیا برلین استدلال کرده است که تقابل مورد نظر برلین میان مفاهیم آزادی منفی و مثبت، حتی بر طبق تعاریف خود او واقعا برقرار نمی شود^(۱)، به نظر مک فرسون آزادی منفی فقط با معنای سوم آزادی مثبت (یعنی شرکت در امر حکومت) آشکار تقابل دارد که شبیه تقابلی است که هانا آرنست میان دو مفهوم آزادی مثبت و منفی قایل شده است.

دین به علت جامعیتی که دارد و به علت تناسبی که با روح آدمیان و جوامع انسانی دارد برای خود استغنائی قایلند که غیر دین داران چنان استغنای در خود تصور نمی کنند، به همین خاطر کاوین رابطه میان دین و فعالیت های دینی از

C.B Macpherson. Dcmocrtic Theorg. Essysin Retri eval. Oxforct (۱)

۱۹۷۳.PP ۱۰۴-۱۱۶

یکسو و آزادی و فعالیت های آزادی خواهانه که از سوی دیگر برای دین داران
معنای ویژه می یابد.

بزرگان و عارفان و اندیشمندان دین ما نیز به ما آموخته اند که در سایه
دین و دین داری می توان به آزادی رسید، و مولوی، هدف نبوت را همین ایجاد
آزادی برای مؤمنان می داند.

آزادی در جهان جدید همانطوریکه بیان گردید معنای تازه پیدا کرده است
و از امور ویژه انسان و از مطالب درجه اول او به شمار می آید، وقتی از دین
صحبت می کنیم معمولا دو معنی را در نظر داریم: یکی دین به معنای فعالیت
های دینی و دیگری دین به معنای اعتقادات دینی، و قتیکه از آزادی می گوئیم
دو معنا را اراده می کنیم، یکی آزادی به منزله یک واقعیت و دیگری آزادی به
منزله یک حق.

دین به منزله فعالیت های دینی همان چهره از دین است که تجلی خارجی
و اجتماعی یافته است، البته دین یک چهره درونی هم دارد که اعتقاد و ایمان
است.

اما آزادی به منزله یک واقعیت چیزی نیست که کسی به کسی اعطاء کند
یا کسی از دیگری خواستار آن شود، آزادی درین معنایش واقعیت (fact) است،
یعنی آدمیان به صورت انسان بودن واجب آن هستند، فیلسوفان آن را تحت
عنوان اختیار یاد می کنند، انسان حتی اگر در زندان و زنجیر باشد، فاقد اختیار
نمی شود بلکه امکان اعمال اختیار از او سلب می شود.

اما آزادی به منزله یک حق قابل اعطا یا سلب است، و همین چهره آزادی
است که در حقوق و فلسفه مورد بحث قرار می گیرد.

در عرصه دین مقوله ای داریم به نام ایمان، این ایمان درونی، بدون آزادی
و اختیار هیچ است، یعنی در اینجا کسی نمی تواند به کسی اجبارا بگوید و وی

را ملزم به ایمان آوردن کند، انسان در این منطقهٔ درونی احساس آزادی و رهایی را در حد اعلی دارد، ایمان وقتی ارزش دارد که با حریت همراه باشد، هر چیزی که این حریت را بستاند و امکان سنجش آن را از آدمی سلب کند، بدون شک مغایر و مخالف ایمان دینی است (لا اکراه فی الدین) هر معنای دیگری که داشته باشد، دست کم این معنایش مسلم است که ایمان اکراه بردار نیست.

ایمان را نمی توان به زور در ذهن کسی گنجاند، این بذر را نمی توان به زور در سرزمین هیچ قلبی کاشت، از سوی دیگر بدون تردید این با درون یا بیرون ارتباط پیدا می کند، امکان ندارد که فرد در بیرون اسیر و در بند باشد، اما در درون آزاد، ازین رو با یکدیگر مرتبط اند، تفکیک و خط کشی میان این دو قلمرو عقلا و منطقا ممکن است، اما در مقام عمل به کسی که در زیر بمباران تبلیغاتی قرار می گیرد (خواه این تبلیغات دینی باشد یا سیاسی) قطعاً از آزادی سنجش، آزادی اراده و آزادی تصمیم گیری محروم می شود، این عمل اگر در عرصهٔ سیاست کار ساز است در عرصهٔ دین ویرانگر و ایمان کش است، دعوت غیر از بمباران تبلیغاتی است.

حاصل آنکه: منشأ و نقطهٔ عزیمت آزادی در جهان جدید انسان است، دین برای انسان است، آزادی هم برای انسان است، دموکراسی برای انسان های متوسط است، و دین هم برای انسان های متوسط است، لذا این دو با هم هستند.

مفهوم بیان:

دکتر عمید بیان را به معنی فصاحت و زبان آوری و سخن آشکار و فصیح شرح و تعبیر و معنا کرده است.

در ابتدای امر این تعریف یک وجه از بیان را به ذهن متبادر می سازد (البته وجه عمومی بیان) که خود دارای سه وجه می باشد:

الف: پوشیده گوی. ب: رک گویی تا دریده گویی. ج: روشن گویی.

پوشیده گویی: بیانی است که نا متجانس با تفکر انتقادی، از اعتقادی نشأت می گیرد که برای اندیشه و بیان حد و مرزهایی قایل است، یعنی هم برخوردار از آزادی اندیشه و بیان را حق برابر همگان نمی داند، و هم موضوعات و مسائلی را بیرون از صلاحیت اندیشه و بیان عمومی می پندارد.

پوشیده گویی مشخصه جامعه ای است که در آن تفکر انتقادی نهادینه نشده است، تفکر انتقادی روش و گرایشی است برای چون و چرا کردن در همه چیز، چون و چرا هم زاینده شک است، و هم زاینده شک است، شک نیز با پذیرش و پیروی لازمه ثبات نهادها و ساختهای مسلط است، پس پوشیدگی وجه غالب بیان در فرهنگ و جامعه ای است که لرزش و تردید در پایه ها و بنیادهای خود را تاب نمی آورد، واقعیت را تنها به همان شکل و حد و وضعی که می پسندد و می پذیرد تعیین می کند.

ازین رو در پوشیدگی هم تحمیل هست هم پذیرش، هم بخشی از واقعیت پوشیده می ماند و هم بخشی از شهروندان یا در حقیقت - رعایا- امکان بیان واقعیت را پیدا نمی کنند، هم بخشی از بیان به سکوت و تمکین و تحریف می گراید، و هم موضوع بیان محدود می شود، سانسور و میکانیسم و شیوه های رسمی و غیر رسمی آن و گروه های فشار برای منع و حذف از جمله این باب هاست.

در نتیجه این چون و چرا می رمد، و بالمآل خواستار تثبیت وضع موجود است، روشن گویی بیانی است متجانس با تفکر انتقادی، بر اساس حق همگانی آزادی اندیشه و بیان پدید می آید که هر عرصه حیات فردی و اجتماعی را مشمول چون و چرا می شناسد و در نتیجه با کشف و کاشفان و تغییر وضع همساز است.

روشن گویی بیانی است برای بسط تفکر انتقادی که خود در گرو آزادی اندیشه و بیان است، پس روشن گویی وجهی تبیینی است، هم از چگونگی موضوع و پدیده پرده بر میدارد و هم از چرایی آن، به همین سبب نیز بر مجال تأمل تکیه و تأکید دارد، هم گرایش به گفت و شنود و درک حضور دیگری است، و هم بیانگر این است که ناگزیر به رغم شور و تهیج ها و تبلیغ ها به مبانی رفتاری و پنداری و گفتاری جدید خود دست یابیم و چاره ای درخور برای بحران دوران گذار خود بیابیم، به همین سبب نیز نیازند آزادی هستیم^(۱).

اما رک گویی که اغلب تا دریده گویی تسری می یابد یا با آن آمیخته می شود، وضع متناقض و نابهنجاری دارد، این وجه رفتار دو گانه ای در زبان است که در معنی و محتوا بر سنت پوشیده گرایی می ماند، اما در لفظ و شکل حد و مرزها را درهم می ریزد، از اعتقادی بر می آید که آزادی اندیشه و بیان را مستثنی و منحصر به حق و حقیقت و احکام خود می داند و می طلبد.

حق آزادی بیان از دیدگاه اسلام:

علم و ایمان دو عنصر تشکیل دهنده هویت انسان است، و این دو عنصر آنگاه رشد می کند که در مسیر هدایت و دور از خشونت قرار گیرد و کسی حتی پیامبران حق ندارند بر این دو عنصر حکومت کنند، بلکه باید آن را هدایت

(۱) مختاری محمد، تمرین مدارا، انتشار و بستانار ص ۱۲۶-۱۲۷.

نمایند، و اگر کسی بخواهد برای اندیشه و اعتقاد قالب بریزد و بر آن سیادت کند هویت آدمی را افسار زده است، زیرا نهاد این دو فطرت انسان است^(۱).
نوع بشر با تفکر و اندیشه از جانداران ممتاز شده است، و این امتیاز را به برکت مختار بودنش در زندگی و سرنوشت شخصی کسب کرده است.
اگر بنی آدم همچون سایر موجودات جاندار یا بی جان، مقهور و مجبور طبع ساختاری خود یا جبر طبیعت و محیط می بود، اندیشه و محصولات آن هم در زندگی او به وجود نمی آمد، پس آزادی در اندیشه خصلت طبیعی و ذاتی آدمی است و با هیچ بهانه ای و تحت هیچ شرایطی از او سلب شدنی نیست.
تحول و تکامل اندیشه جز در بستر بیان یعنی انتقال و مبادله کلامی اندیشه بین آدمیان ممکن نشده است، بیان ابزار تکامل اندیشه و حتی فعلیت آن بوده و هست، امروزه در علم زبانشناسی نیز تفکر، بیان و کلام را یک محصول اجتماعی می شناسند.

آزادی بیان را نمی تواند از آزادی عقیده و آزادی مذهب و دین تفکیک کرد، زیرا فکر و اندیشه بدون سخن و بدون ابزار آن ارزشی ندارد^(۲) به همین جهت جان استوارت میل در رساله مشهور خود تحت عنوان در باره آزادی می گوید: "منطقه آزادی بشری در درجه اول شامل قلمرو هشپاری ضمیر اوست، و درین منطقه است که وجدان انسانی به جامع ترین معنای آن باید آزاد باشد، آزادی بیان و نشر عقاید ممکن است در وهله اول مشمول اصول دیگری به نظر برسد، چون که گفتن و پخش کردن عقیده متعلق به آن قسمت از رفتار فرد است که به دیگران مربوط می شود، اما از آنجایی که بیان و نشر اندیشه تقریباً

(۱) محمد تقی، فاضل میبیدی، فلسفه آزادی در ادبیات دینی، کیان ص: ۳۷.

(۲) منوچهر، طباطبائی، آزادی های عمومی و حقوقی بشر ص ۶۷.

به همان اندازه مهم است که خود آن اندیشه و تا حد زیادی روی همان دلایل استوار است که آزادی اندیشه در عمل نمی شود آن را از بحث اندیشه جدا کرد^(۱).

آزادی بیان و انتقاد در نظام اسلامی مصون و تضمین شده است، حتی این موضوع از نظر اسلام و حکومت اسلامی چیزی فراتر از آزادی است. اسلام اظهار نظر و انتقاد را از جمله فرایض و واجبات می داند، نه جزو حقوق و آزادی ها، زیرا هرگاه انسانی چیزی را دید که ناروایی آن آشکار باشد، چنانچه مجال داشت بر او واجب است که در صدد آن سخن بگوید و هشدار بدهد و به هیچ وجه آزادی و اختیار ندارد که سکوت کند، زیرا کسی که از بیان سخن حق دریغ می ورزد و ساکت می نشیند، در عمل زمینه رشد باطل را فراهم کرده است.

این موضوع در چارچوب فریضه (امر به معروف و نهی از منکر) قرار می گیرد، فریضه ای که الله آن را به عنوان یکی از ویژگی های امت اسلامی قرار داده است و می فرماید:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ

بِالله^(۲)

ترجمه: به کار پسندیده فرمان می دهید و از کار ناپسند باز میدارید و به الله ایمان دارید.

(۱) جان استوارت میل، در باره آزادی، ترجمه دکتر جواد شیخ الاسلامی ص ۴۹.

(۲) ابنین امیری، آزادی اندیشه و بیان از دیدگاه قرآن.

اصول و مبانی آزادی بیان در اسلام:

۱. آزادی عقیده و اندیشه:

اسلام به اندیشه و تفکر اهمیت بسیار زیادی داده است و حدود سبب آیه در قرآن کریم مردم را به تفکر و تعقل ترغیب کرده است (۱).

بدون تردید اولین و اصولی ترین طرح قرآنی بر آغاز آزادی اندیشه و بیان در جامعه بر چیدن بساط جهالت از بستر فرهنگهاست، و این میسر نیست جز با عادت کردن انسان ها به اندیشیدن (۲).

الله به پیامبرانش تلقین می کند که برای اثبات حق با ابطال باطل استدلال کنند و تقلید کورکورانه و بدون استدلال را تقبیح می فرماید.

به عنوان مثال در آیه ۱۲۵ سوره نحل آمده است، ترجمه: مردم را تنها از راه برهان و دلیل روشن و پند و نصیحت نیکو به سوی خدایت دعوت کن و با آنان با نیکوترین روش به بحث و مناظره پرداز.

در سوره روم آیات ۲۱، ۲۲ و ۹ باز الله انسان را به اندیشه و تعقل فرا می خواند و می فرماید، ترجمه: بیگمان در این امور (خلقت خود زمین، آسمان ها و طبیعت) نشانه ها و دلایلی بر عظمت و قدرت الله برای افرادی که می اندیشند وجود دارد — روم ۲۱.

و مسلما در آفرینش بسیار دقیق و پیچیده و منظم نشانه هایی است فراوان برای اندیشمندان و دانشوران — روم ۲۲.

آیا در زمین به گشت و گذار نپرداخته اند تا بنگرند که سرانجام کار مردمان پیش از ایشان به کجا رسیده است — روم ۹.

(۱) حسین صفایی، حقوق بشر در اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر ص ۸.

(۲) حسین مهر پور، دیدگاه های جدید در مسایل حقوق ص ۱۴۱.

پذیرش آزادی اندیشه متضمن این نکته است که هر یک از افراد بشر با تفاوت های که میان آنان وجود دارد می تواند بیندیشد و آن را به دیگران ارایه کند، آزادی عقیده یعنی انتخاب و پابندی انسان به هر عقیده ای حق اندیشیدن اعتقاد داشتن، ابراز داشتن، تعلیم و ترویج و عمل بر طبق عقیده، مادامی که عمل او به عقیده اش باعث سلب حقوق و آزادی دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی نشود.

آیین اسلام این آزادی را به عنوان یکی از آثار و لوازم مسئول بودن وی تضمین کرده و هرگونه عامل و زمینه اکره و اجبار را ممنوع شمرده و در کنار آن از هیچ تلاشی در تأکید بر ضرورت بیان آشکار حق و اقامه برهان بر عقیده درست، سپردن مسئولیت دفاع از عقیده افراد و گروه ها، باز داشتن فتنه از گروندگان، هرچند از رهگذر استفاده از قدرت و سر انجام کوشش در خنثی کردن نقشه های دشمنان فروگذار نکرده است، تقریباً همه کتاب های تفسیر و فقه بر این نکته اتفاق و اجماع دارند که آیه (لا اکره فی الدین) یکی از اصول وقواعد بزرگ اسلام و رکنی از ارکان تسامح این دین است.

اجبار و اکره در دین به بطلان فلسفه ابتلا و آزمایش الهی می انجامد، گواه این حقیقت این سخن الله است که می فرماید:

(فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) (۱)

ترجمه: هر که بخواهد ایمان آورد و هر که بخواهد کافر شود.

اگر بپذیریم که جایگاه اعتقاد، قلب است، اصلاً اکره و اجبار در باره آن امکان نخواهد داشت، و حکومت بر روانها امر شدنی است افزون بر این فرض، هرگونه اجبار و اکره در خصوص دین با دیدگاه کلی اسلام در باره تکلیف و

(۱) الکهف: ۲۹

محول شدن امانت الهی به انسان و با بسیاری از متون و واقعیت های که بر آزادی اختیار و مسئولیت انسان تأکید دارد تعارض جدی دارد. در پس آیین طوطی صفتم داشته اند آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم^(۱)

این سخن حتی وجه تمایز خدای راستین از خدایان دروغین است، الله به لسان مبین متکلم است، لیکن خدایان کاذب از گفتار عاجزند، پیروان گردنکش این خدایان با سرافکنده اقرار خواهند کرد که آنان سخن نمی گویند. ... بعضی ها اعتقاد دارند که این آیه بزرگ (لا اِکْرَاهَ فِی الدِّینِ) و یا دیگر متونی که از آزادی انسان سخن به میان می آورد به وسیله آیاتی که اِکْرَاهَ استفاده از خشونت را امضاء کرده است، حتی مسأله تأکید اندیشمندان اسلامی به ویژه معاصران بر این قاعده ای که آزادی اصل و اساس اعتقاد است بدان جا کشیده است که برخی درست در نقطه مقابل دیدگاه پیشین بگویند: آیه نفی اِکْرَاهَ در سوره بقره اساساً (بر این امر تأکید ورزیده تا مبدا کسی بر پذیرش اسلام اِکْرَاهَ شود)^(۲).

صاحب تفسیر المنار در ذیل آیه: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً) تأکید می کند که معنای این آیه چنی است که با آنان بجنگید تا ایمان در دل مؤمان از تزلزل آفرینی معاندان در امان باشد، چه دین تنها هنگامی برای الله خالص است و دل یکپارچه از آن خواست که دست فتنه ها بر آن کوتاه باشد و سیطره آیین الهی آن اندازه باشد که کسی بر پیروانش جرأت و جسارت نیابد^(۴).

(۱) دیوان حافظ ص ۲۸۶.

(۲) عبد الله احمد نعیم، نواندیشی دینی و حقوق بشر ص ۱۲۵.

(۳) انفال: ۳۹.

(۴) رشید رضا، تفسیر المنار جلد ۳ صفحه ۴۳۹.

صاحب تفسیر المیزان آیه (لا اکراه فی الدین) را مهم ترین آیه ای می داند که بر خلاف پندار شماری از پژوهشگران مسلمان و غیر مسلمان که مدعی شده اند اسلام دین شمشیر است بر این حقیقت دلالت می کند که اسلام با خون و شمشیر و با اکراه و زور گسترش نیافته است (۱).

علاوه بر آیه مذکور الله می فرماید:

ترجمه: اگر پروردگارت می خواست تمامی اهل زمین ایمان می آوردند، پس آیا تو (ای پیامبر) مردم را به اکراه وامیداری تا اینکه مؤمن شوند (۲).
با اینکه ایمان آوردن به الله و آخرت حق است اما الله اراده تکوینی بر ایمان همه آدمیان نکرده است. چه در این صورت اختیار مردم منتفی می شود و ثواب و عقاب بر ایمان و کفر عبث می شود.

دین و ایمان زمانی ارزش دارند که انسان آزادانه و مختارانه آن را برگزیند، آنگاه که پیامبر صلی الله علیه و سلم از ایمان نیاوردن برخی افراد نگران می شد و بر مسلمان شدن شان اصرار می ورزید الله به او متذکر می شد که وقتی خدای تو اکراه بر ایمان و دین را نپسندیده است تو چگونه می پسندی؟ بر سبیل استفهام انکاری می پرسد (آیا تو مردم را مجبور می کنی که ایمان بیاورند) پاسخ واضح است که منفی است، مادامیکه اکراه و اجبار بر ایمان آوردن روا نیست چگونه اکراه و اجبار در مسلمان ماندن و فشار بر ایمان داشتن روا باشد.

ایمان آوردن و مسلمان شدن حق است، با این همه الله اجازه نداده کسی را بر این حق مجبور کنیم چگونه می توان افراد را بین اسلام و اعدام مخیر

(۱) راشد غنوشی، آزادی های عمومی در حکومت اسلامی ص ۲۳

(۲) یونس: ۹۹

کرد.

امر به معروف و نهی از منکر:

مردم و هر فردی از آن حق نظارت بر رئیس حکومت و سایر والیانش (بخش مهم امر به معروف و نهی از منکر) را که در کارها و تصرفاتی که به امور حکومتی مربوط می شوند دارند^(۱).

امر به معروف و نهی از منکر از مهمترین فرایض و واجبات شرعی است و اساس و رسالت و استمرار و بقاء آن و حفظ کیان مسلمانان به اجرای این اصل بستگی دارد، بهترین جهاد و مبارزه با فساد و ستمکاری است، پیامبر صلی الله علیه و سلم انسان مسلمان را به مبارزه با فساد سیاسی داخلی تشویق می فرماید و آن را از جهاد و رویارویی با تهاجم خارجی برتر می داند، زمانی که از ایشان در مورد بهترین جهاد سوال شد فرمود: برترین جهاد گفتن حق در برابر فرمانروای ستمکار است^(۲).

و شهادت درین عرصه را یکی از برترین انواع شهادت به شمار می آورد و می فرماید: "سید الشهداء حمزه) و بعد از او کسی است که رو در روی فرمانروای ستمکار بایستد و او را به نیکی فرا خواند و از بدی برحذر دارد، هرچند فرمانروا او را به قتل برساند، چرا که نهال مقابله با ظلم و ستم و رویارویی با ستمکاران را در نهاد و اعمال درون انسان می کارد. الله در سوره نساء آیت ۷۵ می فرماید: ترجمه: چرا شما در راه الله (و برای نجات) مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی جنگید، همانهایی که می گویند پروردگارا ما را ازین شهری که مردمش ستم پیشه اند بیرون ببر و از جانب خود برای ما سرپرستی قرار بده و از

(۱) عبد الکریم زیدان، فرد و حکومت در شریعت اسلام، ترجمه از شریعتی ص ۵۹

(۲) یوسف قرضاوی، فقه سیاسی، ترجمه عبدالعزیز سلیمی ص ۱۴۲

طرف خویش یاوری را برای ما تعیین فرما.

و چوب خشم خویش را بر سر کسانی که تن به ستم پذیری می سپارند و ماندن همراه با اهانت و ستم را در سرزمین ستمکاران می پذیرند و در حالی که می توانند و توانایی هجرت به سرزمین دیگری را دارند وارد می سازد و می فرماید، ترجمه: کسانی که بر خویشان ستمکار بوده اند (وقتی) فرشتگان جان شان را می گیرند می گویند: در چه حالی بودید؟ پاسخ می دهند ما در زمین از مستضعفان بودیم، می گویند: مگر زمین الله وسیع نبود تا در آن مهاجرت کنید؟ پس جایگاه آنان دوزخ است، و دوزخ بد جایگاهی است، مگر آن مردان و زنان و کودکان ناتوانی که چاره ندارند و راهی را بر فرا راه خود نمی یابند آنان (که معذور اند) امید است که الله از ایشان درگذرد که الله همواره صاحب بخشش و آمرزنده است.

صدای رسای قرآن و سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم در مورد خواری سکوت در برابر مفاسد و ضرورت رویاروی با حکام مفسد صدایی است که همه دل‌هایی را که ذره ایمان در آنها وجود داشته باشد به تکان و لرزش می آورد.

قرآن کریم می فرماید، ترجمه: از میان فرزندان بنی اسرائیل آنان را که کفر ورزیدند و به زبان داود و عیسی بن مریم مورد لعنت قرار گرفتند این (کفر) به خاطر آن بود که عصیان ورزیدند (و از فرمان الله تجاوز کردند) و از کار زشتی که مرتکب می شدند یکدیگر را باز نمی داشتند، راستی چه بد بود آنچه انجام می دادند.

و پیامبر صلی الله علیه و سلم می فرماید: "هر کسی از شما کار بدی را دید عملاً از آن جلوگیری کند، اگر نتوانست با سخن با آن اظهار مخالفت کند، اگر این هم برایش ممکن نبود، در دل از آن ناراض باشد، و این ضعیف ترین

درجه ایمان است".

الله تعالی در آیه دیگری می فرماید، ترجمه: "شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده اید به کارهای پسندیده فرمان می دهید و از کار ناپسندیده باز می دارید، و به الله ایمان دارید" (۱).

و همچنین پیامبر صلی الله علیه و سلم می فرماید: "هرگاه امت مرا مشاهده کردید که از حقگویی در برابر ستمکاران می هراسند آنان را به حال خود وا گذارید" (۲).

یعنی آنان شایستگی ادامه زندگی را ندارند و شایستگی آن را از دست می دهند، در نخستین خطبه ابو بکر صدیق رضی الله عنه پس از عهده دار شدن خلافت آمده است: "در حالیکه برترین شما نیستم بر شما ولایت یافته ام" اگر مرا بر حق دیدید یاری ام دهید و اگر بر باطل دیدید م را به راه باز آورید تا در باره شما از الله فرما برم از من فرمان ببرید و اگر نافرمانی کردم شما حق اطاعت از من را ندارید، اگر راست بودم از من پیروی کنید و اگر گمراه شدم مرا به راه راست باز آورید" (۳).

این سخن به معنای دعوت علنی به انتقاد سازنده از حکومت و تشویقی فهمیده شده است که به وسیله آن مردم باید در برابر فعالیت های رهبران شان هوشیار باقی بمانند، نگرشی که ابو بکر در این سخنان ادعا کرد آن بود که انتقاد از خود نه تنها به نفع رشد سالم جامعه است، بلکه همچنین صفت ضروری حکومت مسؤل نیز می باشد.

در خطبه های خلیفه دوم عمر رضی الله عنه آمده است که گفت: "اگر در

(۱) آل عمران: ۱۱۰

(۲) امام احمد آن را در مسندش روایت کرده است حدیث شماره ۲۹.

(۳) راشد غنوشی، آزادی های عمومی در حکومت اسلامی، ترجمه حسین صابری ص ۲۳۶

من کجی دیدید مرا به راه ر است باز آورید"، درین هنگام یکی از مسلمانان برخاست و در پاسخ او گفت: اگر در تو کجی ببینیم آن را با شمشیر های مان اصلاح می کنیم، خلیفه با شنیدن این سخن الله را شکر گفت و فرمود که الله را سپاس که کسی بود به علت پرهیزگاری عمر را با شمشیر به راه راست بیاورد. گزارش دیگری در مورد مهر زنان حاوی این نکته است که خلیفه دوم حضرت عمر در گفتاری عمومی مردم را از قرار دادن مهری های سنگین بر زنان برحذر داشت، زنی به نام فاطمه بنت قیس به پا خاست و با او مخالفت کرد و در دفاع از استدلالش از نص قرآن (وَأْتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا) شاهد آورد که بر مبنای آن عمر گفت: زنی برحق است و حال آنکه عمر بر خطاست" (۱).

و داستان چند عرب که در داخل خانه ای ساخته شده ازن نی (کپر) آتشی افروخته و به نوشیدن شراب گردهم نشسته بودند، حضرت عمر سر وقت آنان رفت و به سرزنش و درستی آغاز کرد که مگر آتش آفروختن در خانه نیی (کپر) را ممنوع نکرده بودم، شراب خواری هم که در اسلام ممنوع است، اینک شما مرتکب دو جرم شده اید، عرب ها گفتند: ای خلیفه! تو نیز مرتکب دو جرم شده ای، چه الله تجسس و بی اجازه داخل خانه کسی شدن را هم منع کرده است و تو هردو حکم الله را نادیده گرفتی، عمر فرمود: این دو به آن دوتا، و عرب ها را به حال خود گذاشت و رفت (۲).

در زمان خلیفه سوم عثمان رضی الله عنه عندهای فراوانی متوجه او شد به مسجد آمد تا آمادگی خود را برای حساب پس دادن و توبه کردن اعلام بدارد و بگوید: چون از منبر فرود آمدم بزرگان تان نزد من بیایند و نظر خویش را

(۱) محمد الخضري، محاضرات في تاريخ الامم الاسلاميه.

(۲) محمد علي موحد، هواي حق و عدالت ص ۴۳۲، به نقل از احكام السلطانيه ماوردي و احياء

علوم الدين غزالي.

بگویند، به الله سوگند اگر حتی برده ای از میان شما مرا به حق رهنمونی کند در برابر او به سان بردگان تسلیم و زبون باشم^(۱).

مشهور ترین آنها برخورد با مسألهٔ خوارج بود که حکومت علی رضی الله عنه را مشروع نمی دانستند، چون موافقت او با حکمیت پیشنهاد معارضه ای مستقیم بود، حکم را تنها از آن الله می دانستند، علی رضی الله عنه این ادعا را سخن حقی که معنای باطلی از آن مراد می کنند می شمرد، در حالی که درست است حکم از آن اللهست، تأویل این عبارت بدین معنا که هیچ نیازی به امام برای ادارهٔ امور امت وجود ندارد، مغالطهٔ کامل خواهد بود، اما علی بر ضد آنان متوسل به زور شد، و صحابی معروف ابن عباس را به نزد آنان فرستاد تا با آنان در بارهٔ اختلافات شان به طور دوستانه بحث کند، در حدود چهار هزار تن از هشت هزار تن متقاعد شدند و باز گشتند، خلیفه آنگاه از بقیهٔ آنان درخواست کرد مراجعت کنند و در پی آنان این پیغام را برای آنان فرستاد:

"شما می توانید هر جا که بخواهید اقامت کنید، و ما با شما جنگ نخواهیم کرد مادام که شما از خونریزی، راهزنی و ستم و فساد اجتناب کنید، اما اگر مرتکب هریک ازین کارها شدید با شما خواهیم جنگید"^(۲).

اصل امر به معروف و نهی از منکر که وجهی آزادی بیان است مورد اتفاق مسلمانان است، و اختلاف تنها در مراتب و شرایط آن است، خوارج برای امر به معروف و نهی از منکر شرط و حدی را نمی شناختند، اما برخی از اصحاب حدیث مانند احمد بن حنبل آن را صرفاً در حدود قلب و زبان می پذیرد نه در محدودهٔ عمل و قیام مسلحانه، معتزله برای امر به معروف و نهی از منکر

(۱) راشد غنوشی ص ۲۳۷

(۲) محمد هاشم کمالی، آزادی بیان در اسلام، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی ص ۱۲

شروطی مانند احتمال تأثیر و عدم مفسده قایلند، اما آن را به قلب و زبان محدود نمی کنند، و برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر در صورت لزوم استفاده از شمشیر را نیز تجویز می کردند^(۱).

این نکته که معتزله میان عقیده به مسئولیت و ذات آزادی انسان و جدا از کاربرد زور برای ترک گناه را چگونه جمع کرده بودند از اشکال های وارده بر معتزله می توان قلمداد کرد، ولی به هر حال معتزله در به کار بردن زور آن چنان جسارت به خرج می دادند که به تعقیب مخالفان خود اقدام کنند، می خواستند مکتب اعتزال را تنها مکتب مجاز اسلامی اعلام کنند تا مردم از طرق انتخاب عقاید باطل - به زعم معتزله - مرتکب گناه نشوند.

محمد غزالی در احیاء علوم الدین بخشی مهمی را به این قسمت اختصاص داده است و یکی از خواندنی ترین بخش های احیاء همین بخش است که ما تا کجا حق داریم حاکمان را امر به معروف و نهی از منکر کنیم، امروز تحت عنوان نقد سیاسی مطرح می شود که ما تا کجا حق داریم حاکمان سیاسی را نقد سیاسی کنیم و حاکمیت هم از کجا حق دارد به حرف ما گوش کند؟ ما از کجا حق نداریم پا را فراتر نهیم و حاکمیت هم از کجا حق ندارد پا فراتر نهد، تیوری غزالی شاید عجیب ولی بی منطق نیست و انسان نیز تابع آن است، این است که حق با کسی است که فعلا در قدرت است، این همان فلسفه است که می گوید: قدرت یعنی حق.

حق آنجا است که قدرت آنجا است، اگر شما اهل حشمت هستید یعنی قدرت دارید حق هم با شما است، خود قدرت مشروعیت می آورد، و نباید با این مشروعیت در افتاد، حاکمیت حق دفاع از خود را دارد و می تواند کسانی را که

(۱) رضا برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی ص ۱۱۷

به مقابله با آن بر خیزند سر جای خود بنشانند، این تیوری امام محمد غزالی است، و به همین خاطر هم معتقد بود با خلافت عباسی در آن دوران نباید در افتاد، بلکه باید گذاشت خلیفه کار خودش را بکند، دلیلش هم این بود که آنان دیده بودند هر قدرتی که بر می افتد قدرتی بدتر یا مثل خود آن جایش را می گیرد، لذا می گفتند چه دلیلی برای خونریزی و تشویق مردم به مقاومت و مقابله؟ این شبیه تیوری هگل است که معتقد بومد انقلاب مجاز نیست، بسیاری از تیوری های دموکراتیک جدید که ضد انقلاب نتایج غیر قابل محاسبه ای دارد و زیانش بیشتر از سودش باشد، غزالی هم در عرصه تیوری یکی از این ضد انقلابی ها است.

اما آیا به درستی سخن گفتن رودر روی حاکم و با او در پیچیدن و حرمت او را نگاه نداشتن به خصوص اگر خطر جانی در میان باشد جایز است؟ فتوای غزالی این است که اشکالی ندارد، یعنی اگر حاکم ستمگر باشد و پایش را از جاده حق و شریعت دور کرده باشد می شود با او درشت هم صحبت کرد و اگر کسی چنین کرد و کشته شد شهید است و الله او را پاداش نیکو خواهد داد، اما دست به اسلحه بردن مطلق جایز نیست به اینجا که می رسد فرمان توقف مطلق را می دهد و می گوید آن هم واجب نیست چون بیم جان می رود، البته اگر آماده شهادت هستید باکی نیست! اما بیشتر از این حرام است و جایز نیست. ماده ۲۲ اعلامیه اسلامی حقوق بشر قاهره (مصوب ۵ اوت ۱۹۹۰) امر به معروف و نهی از منکر را در کنار آزادی بیان آورده است.

الف: هر انسانی حق دارد نظر خود را به هر شکلی که مغایر با اصول شرعی نباشد آزادانه بیان کند.

ب: هر انسانی حق دارد و طبق ضوابط شریعت اسلامی دیگری را به کار خیر فرا خواند و از کار زشت باز دارد.

چند نکته در اصل امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد که توجه به آنها موجب می شود تا وجود افتراق آن با آزادی بیان روشن گردد.

اول: امر به معروف و نهی از منکر تکلیفی است که در صورت تحقق شرایط بر عهده شخص قرار می گیرد، این شرایط عبارت اند از: اول: علم داشتن و معرفت. دوم: اثر و نتیجه، سوم: نبودن ضرر و مترتب نشدن مفسده بر آن. چهارم: اصرار متخلف بر انجام آن.

ثانیا: در صورتی که انسان قدرت امر به معروف و نهی از منکر را نداشته باشد تکلیفی درین خصوص ندارد.

ثالثا: امر به معروف و نهی از منکر از جهاتی قلمروی گسترده تر دارد، زیرا علاوه بر امر به معروف و نهی از منکر زبانی امر به معروف و نهی از منکر یدوی و عملی نیز وجود دارد که برخی آن را به استفاده از زور تعبیر کرده اند و آن را مشروط به اذن حاکم کرده اند.

به علاوه امر به معروف و نهی از منکر مقید به معنای معروف و منکر است، و مؤید آزادی بیان در غیر این موارد نیست، اگرچه شخص باید خود کاری و سخنی را نیکو بیندارد و بخواهد آن را بیان کند.

شورا و نصیحت:

گفتن این سخن کاملا بیهوده و بی معنا خواهد بود که حکومت اسلامی مقید به اجرای اصل شورا است و با این وصف آزادی اهل شورا و آزادی بیان عقیده را سلب خواهد کرد^(۱).

به همین سان به عهده گرفتن تکلیف قرآنی در خصوص امر به معروف و نهی از منکر بدون آزادی بیان، آزادی تدوین و اظهار عقیده ناممکن خواهد بود،

(۱) عبد الکریم زیدان، مجموعه بحوث فقهیه ص ۱۲۸.

دولت اسلامی باید آموزش را از طریق شورا به امت برگرداند، شورا به واسطه موضوع فرمان قرآن بودن (شوری ۳۸) همانند نماز و زکات فریضه است (۱).
طبری شورا را از عزائم الاحکام وصف می کند، شورا اصل نهادی شریعت است و برای جوهر و هویت نظام حکومت اسلامی ضروری است.
ابن تیمیه به روشنی در میابد که الله به پیامبر خود محمد صلی الله علیه و سلم فرمان به مشورتی با امت داده است، باوجود آنکه او از طریق وحی پذیرنده هدایت الهی بود.

بنا برین فرمان قرآن در خصوص نسلهای بعدی مسلمانان که دیگر پیامبر نیز در میان آنان نبود و دسترسی مستقیم به وحی نیز نداشتند بسیار مؤکدتر است، تشکیلات صوری نهادی که در آن شورا باید انجام بگیرد در قرآن یا سنت تجویز نشده است، و این امر بدان معناست که امت باید برای تسهیل شورا در امر عمومی بر طبق نیازها و منافعش روشهای خودش را بکار بگیرد.
اما باید توجه داشت در باره موضوع خاص که آن در قرآن است در دسترس باشد، شورا امری زائد است و نباید اجازه داد شورا بر احکام قطعی قرآن و سنت فائق شود، جوهر این اصل عموماً مواد قبول علماست، اما شورا همچنان می تواند برای تعیین و تأویل و فهم درست احکام و روشهای شایسته برای اجرای آنها مؤثر باشد.

در واق در هیچ زمانی مقررات یا مکانیسم اجرایی لازم برای مشورت و نیز هیچ پیامد و یا مجازات برای عدم مشورت حاکم با رعیت یا عدم عمل به نتیجه مشورت ذکر نشده و وجود نداشته است.

نصیحت که به معنای تذکرات صادقانه و دوستانه است در اسلام مورد

(۱) محمد هاشم کمالی، آزادی بیان در اسلام، ترجمه: محمد سعید حنائی ص ۶۹.

تأکید قرار گرفته به اندازه ای که پیامبرانی همچون نوح و صالح هدف از بعثت خویش را از سوی الله نصیحت اعلام می کنند.

ابراز نصیحت آن چنان در ادیان الهی و به خصوص در اسلام مورد توجه قرار گرفته است که جوهره دین را نصیحت دانسته اند و در حدیثی به نقل از پیامبر صلی الله علیه و سلم تصریح شده است، ترجمه: "دین نصیحت است، گفتیم نصیحت برای کی یا رسول الله؟ فرمود: برای الله، کتاب، پیامبرش و امامان مسلمان و عامه آنان"

نصیحت برای الله و کتاب او و پیامبرش به معنای ایمان داشتن به آنها و ابراز نصیحت بخاطر آنها است، و نصیحت برای مدیران و مسئولین امت اسلامی و کل اعضاء جامعه به معنای مساعدت آنان در اصلاح امور و ابراز مشورت در جهت بهبود اوضاع و رفع پلیدی ها است^(۱).

در تعبیر قرآنی میان موعظه و مجادله فرق و تفاوت قایل شده است، در موعظه به حسنه (نیکو) بودن آن اکتفا شده است، اما در جدال به شیوه حسنه اکتفا نشده است، بلکه الله برای آن شیوه احسن (نیکوتر) را میخواهد، بدین معنا که هرگاه در مجادله دو شیوه داشتیم یکی نیکو و دیگری نیکوتر، باید حتماً روش نیکوتر باز گیریم، راز این قضاوت در شیوه موعظه و مجادله در این نهفته است که معمولاً موعظه در میان کسانی است که با هم موافق اند و همگی پابند به یک مبدأ و تفکر می باشند، و جز موعظه ای که آنان ر پند دهد و دل شان را نرم کرده و زنگارهای آن را از بین ببرد و عزم و اراده ایشان را قوی گرداند احتیاج به چیزی دیگری ندارند، اما معمولاً مجادله میان دو دسته روی می دهد که در یک مسأله با هم مخالفند و هر دسته می خواهد ادعای خود را

(۱) ناصر کاتوزیان و همکاران، آزادی اندیشه و بیان ص ۵۴.

ثابت کند و گاهی اوقات در صورت عدم رعایت ادب مجادله و منازعه دو طرف دچار قساوت قلب شده و در برابر یکدیگر متوسل به خشونت و سختگیری می شوند.

نصیحت مسئولین در زمینه های سیاسی باید در راه به رسمیت شناختن آزادی بیان باشد و بدون آن این امر متحقق نمی شود.

حق آزادی بیان غیر مسلمان در جامعه اسلامی:

آیا غیر مسلمان حق دارد مسلمانان را به آیین و اندیشه خود بخواند؟ اغلب اندیشمندان اسلامی به استناد این امر که مسلمانان را در دین شان با فتنه مواجه می کند و در معرض ارتداد قرار می دهد این کار را منع می دانند، مهمترین مستندات حکم اهل ذمه آیه قرآنی ذیل می باشد: "با اهل کتاب که به الله و روز واپسین ایمان ندارند و حرام دانسته الله و پیامبرش را حرام نمی گیرند و به دین حق دینداری نمی کنند بجنگید تا به دست خویش خاکسارانه جزیه پردازند"^(۱).

مهمترین مستندات حکم کافر غیر ذمی برخی آیات قرآن کریم است: "با مشرکان همگی بجنگید آن چنان که آنان با همه شما می جنگند"^(۲). و نیز الله فرموده است، ترجمه: "و چون ماه های حرام به سر آمد، آنگاه مشرکان را هرجا که یافتید بکشید و آنان را به اسارت بگیرید و محاصره ایشان کنید و همه جا در کمین شان بنشینید آنگاه اگر (از کفر) توبه کردند و نماز بر پا داشتند و زکات پرداختند آزاد شان بگذارید که الله آمرزگار مهربان است"^(۳). و الله متعال گفته است: "با ایشان (کافران) بجنگید تا آن که فتنه باقی

(۱) توبه: ۲۹

(۲) توبه: ۳۶

(۳) توبه: ۵

نماند و سراسر دین برای الله باشد و اگر دست بردارند الله به کردار شان بینا است" (۱).

اما برخی دیگر مانعی برای آن نمی بینند، مشروط بر آنکه همه به آداب عمومی گفتگو پایبند باشند، زیرا به رسمیت شناختن آیین یک کس برای او ضرورتاً مقتضی آنست که به وی اجازه داده شود از رهگذر آشکار ساختن خوبی های آیین خویش و بدیهی های آیین های مخالف به دفاع از آیینی که دارد پردازد، چنانکه این شیوه جوهره کار هر مبلغ است و می کوشد از طریق بیان خوبیها و نقاط قوت آنچه دیگران را بدان می خواند و همچنین اشاره به بدیها یا نقاط ضعف آنچه دیگران منادی اش هستند مردم را به عقیده و آیین خود متمایل سازد.

علامه شهید دکتور اسماعیل فاروقی استاد علم دین شناسی تطبیقی در دانشگاه تمپل (Temple) امریکا، در جستار مهم خود در باره حقوق غیر مسلمانان در حکومت اسلامی بدان گراییده است که در حکومت اسلامی فرد ذمی (یا شهروند غیر مسلمان) حق دارد در محافل خاص فرقه خود و یا در محافل عمومی مشروط به آنکه احساسات عمومی مسلمانان را جریحه دار نکند به گسترش و تبلیغ ارزشهای هویت خویش پردازد، چه هیچ نزاعی در این نیست که ذمی حق دارد در چارچوب قانون که همگان بدان گردن نهاده اند و در محدوده که احساسات اکثریت را یعنی آنان که به حق اقلیت در اظهار عقاید خود در آغاز احترام گذاشته اند جریحه دار نمی کند، عقیده و دیدگاه خود را ابراز دارد، اگر مسلمان حق و بلکه وظیفه داشته باشد که دعوت خود را به شهروندان غیر مسلمان عرضه کند در دیگر سو شهروندان غیر مسلمان نیز حقی همانند

(۱) انفال: ۳۹. حقوق بشر و روشنفکری دینی ص ۵۴

آن خواهند داشت و اگر درین میان ترسی بر ایمان مسلمانان باشد آنان در برابر این ترس راهی جز آن نخواهند داشت که ایمان خویش را ژرف تر کنند و از رهگذر پرسش از عالمان خویش در صدد تحقق بخشیدن به این مهم برآیند^(۱).

ابو الاعلی مودودی در تعیین آزادی غیر مسلمانان دیدگاهی روشن و قطعی ارائه داده است، وی می نویسد "در حکومت اسلامی غیر مسلمانان درست همانند مسلمانان از حق آزادی ایراد سخن، نوشتن ابراز رأی و نظر اندیشه و برگزاری اجتماع برخوردار خواهند بود، آنان اجازه خواهند داشت در چهارچوب قانون از حکومت و کارگزارانش حتی از رئیس دولت انتقاد کنند، همچنین آن گونه که مسلمانان حق دارند مذهب، فرقه و دین آنان را نقد کنند، آنان نیز حق خواهند داشت دین اسلام را نقد کنند و از آن سو بر مسلمانان لازم خواهد بود همان گونه که به غیر مسلمان لازم است در نقد خود پایبند حدود قانون باشند، آنان نیز در ستایش آیین و تبلیغ کیش خویش از آزادی کامل برخوردار خواهند بود، اگر هم مسلمانی از دین برگردد عواقب ارتداد متوجه خود او خواهد بود و هیچ غیر مسلمانی بدین سبب مؤاخذه نخواهد شد.

در حکومت اسلامی غیر مسلمانان مجبور به پذیرش عقیده یا انجام عملی بر خلاف آن چه خواست قلبی آنان است نخواهند شد، و حق خواهند داشت کارهایی را که مطابق خواست قلبی آنان است تا آنجا که با قوانین حکومت تضاد نداشته باشد انجام دهند^(۲).

قرآن در مورد مخالفین و یا کافران روش متفاوتی قایل است و هیچ کس را به زور وادار به قبول دین اسلام نمی کند، اسلام با عدالت رفتار می کند و در

(۱) اسماعیل فاروقی، حقوق غیر مسلمانان در دولت اسلامی، مجلة مسلمانان معاصر شماره ۲۶

(۲) ابو الاعلی مودودی، نظریه اسلام و پیام آن در سیاست و قانون و دستور ص ۳۶۱

فکر هیچ کس نباید ترور عقاید و افکار خطور بکند^(۱).

اسلام معتقد به شدت عمل نیست و هرگز تحت تأثیر شدت عمل قرار نمی گیرد، اسلام با افرادی که به ادیان دیگر معتقد بوده و در معتقدات خود پا برجا هستند مجادله نمی کند (لکم دینکم ولی دین) [الکافرون: ۶] (لی عملی ولکم عملکم انتم بریئون مما أعمل وأنا بریئ مما تعملون) [یونس: ۴۱].

اسلام یهودیان و مسیحیان را مجبور نکرد که دین خود را ترک کنند، بلکه از آنان خواست که اسلام را به حال خود بگذارند و مانع این نشوند که کسی به دین اسلام بگردد، و با کسانی که اسلام می آورند کاری نداشته باشند و معترض آنان را نگردند^(۲).

الله متعال در سوره بقره آیه ۱۳۱ می فرماید، ترجمه: " بگو در موضوع الله چه جای بحث و جدال است، در حالیکه او پروردگار ما و شماست و ما مسئول کار خود و شما مسئول کار خویش هستید، چیزیکه هست مائیم تنها ملتی که الله را به یکتایی شناخته و او را از روی خلوص پرستش می کنیم."

اما سید قطب چنین می گوید:

"نظر اسلام روشن است، حق متعدد نیست، و غیر از حقیقت بقیه همه باطل و در گمراهی به سر می برند و حق و باطل را نمی توان به هم آمیخت و یکی دانست به هر حال بیش از دو حکم نیست یا حکم الله است یا حکم جاهلیت، اسلام نیامده است که بر شهوات مردم که در اندیشه ها یا نظامهای اجتماعی و آداب و سنن آنان متبلور است اعم ازین که در عصر اول اسلام بوده باشد یا آنچه بشریت امروز در شرق یا غرب در آن غوطه ور است صحنه بگذارد

(۱) محمد غزالی، حقوق بشر، مقایسه تعالیم اسلام با منشور ملل متحد ص ۱۰۷

(۲) محمد غزالی، همان مصدر.

بلکه آمده است تا دین همه را ملغی کند و منسوخ سازد و زندگی بشری را بر پایه دیگری بنیاد بگذارد^(۱).

بدین ترتیب گذشته از رابطه دیالکتیکی آی که تاریخ آن را از نخستین لحظه نزول وحی میان اسلام و واقعیت دیده است، گفتمان دینی به این شکل واقعیت اسلام را مخدوش می کند، به این ترتیب است که اسلام را هم از واقعیت و هم از تاریخ جدا می کند^(۲).

دکتر یوسف قرضاوی در یکی از مصاحبه هایش می گوید: بر آیین حق هیچ بیماری از این ناحیه نیست که در برابر دیدگان مردم و داوری آنان همانند منظره های تلویزیونی به عرصه رویارویی و به میدان های نبرد اندیشه و آراء در آید، اگر اسلام در آن روزگاران که طرفدارانش اندکی از مردمان مستضعف بوده اند و دشمنانش دستگاه های حکومتی را در اختیار داشته اند توانسته باشد از خود دفاع کند چگونه در شرایطی که به نظریه راهبر زندگی عمومی و یا به تربیت و تعلیم و قانونگذاری بدل شده است ازین ناحیه بر آن بیم رود؟! اگر خطر حقیقی برای اسلام وجود داشته باشد که باید از آن بیمناک بود جمود و تحجر افکار و اندیشه ها و خودکامگی حکمرانان است، اما آزادی هم خیر و برکت است و هم یکی از اهداف بزرگ آیین اسلام، که با نبودش انسانیت انسان رخت بر می بندد و دین الله در معرض سخت ترین خطرها قرار می گیرد.

آیا تکثیر در پرتو قرآن چه آرای مردم به آن می انجامد فرضی برابر در اختیار همه طرفها قرار می دهد یا نه؟ و آیا حکومت اسلامی به ولایت یهودیان، مسیحیان، بی دینان و بت پرستان گردن می نهد و می پذیرد که برنامه های

(۱) سید قطب، نشانه های راه، ترجمه: محمود محمودی ص ۲۰۵

(۲) نصر حامد ابو زید، نقد گفتمان دینی ص ۱۱۳

آنان در کشور اسلامی حاکم شود؟ بیشک همه فقهاء و اندیشمندان و صاحب نظران اسلامی در عالم اندیشه اسلامی به یک صدا خواهند گفت: نه! و پاسخی که به این پرسش می دهند نفی مطلق است، نگرشی که مجوز مطلق و یا محدود به حق آزادی بیان به غیر مسلمانان می دهند مبتنی بر این فرضیه است که همه در اصل موضوع (حکومت اسلامی) متفق القول هستند و اصولاً نزاع واقعی در این زمینه نیست.

آیا مسلمانان در هر وضعیتی وظیفه دارند رودر روی اکثریت غیر مسلمانان یا حتی اکثریتی مسلمان حکومت آنان را نمی خواهد، آن هم در شرایطی که آزادی بیان دعوت و تبلیغ و مشارکت سیاسی بر ایشان فراهم است، شمشیر بر گیرند؟ به دیگر سخن اسلام گرایان مشروعیت حکومت خود را از کجا می گیرند؟ آیا صرفاً از عنوان اسلامی بودن خویش؟ اگر ما مبنای انتخاب را بپذیریم و مبنای وصیت و وصایت را رد کنیم آیا این انتخاب مطلقاً آزاد خواهد بود و یا انتخاباتی محدود و جهت دار؟ این مسایل هیچکدام به اصل نظریه اسلام در مورد حکومت مربوط نمی شود، چرا که همگان بر این اتفاق نظر دارند که (در یک حکومت اسلامی) حاکمیت برتر از آن شریعت است، ولایت غیر مسلمان بر مسلمان به ویژه در کشور های که دارای اکثریت مسلمانان هستند جایز نیست و قدرت امت نمی تواند هیچ حلالی را حرام و هیچ حرامی را حلال کند.

اما عده با نگرش نو که از دنیای سوسیالیستی بیرون می آیند و به جهان پایین که جهان ریالیستی و واقع گرایی است گام می نهند، منطقی دیگر در پیش می گیرند، این منطق، منطق باید ها و بایسته ها نیست، چرا که همگان در مورد آن اتفاق دارند بلکه منطق واقعیت ها است، منطق مصالح و مفاسد است، و منطق موازنه قواست، درین عرصه است که حق هم پیمان شده با احزاب لائیک را با هدف ایجاد نظام حکومتی غیر اسلامی اما دمکراتیک روا می

داند، حکومتی که در آن همه ایدلوزی ها و از جمله اسلام از آزادی برخوردار باشند و مبلغان بتوانند آشکارا به سخن حق که بیشتر ممنوع بوده است فریاد زنند و اسلام را با بیشترین امکاناتی که با توجه به شرایط و اوضاع میسر است زنده کنند و با اسلام زندگی کنند.

امروزه با گسترش ارتباطات و پیشرفتهای گسترده در وسایل ارتباط جمعی دیگر عزلت کامل و حصار کشیدن گرداگرد خویش در دهکده جهانی امکان پذیر نیست و نقدها و بحث های مخالف به هر وسیله ممکن به مسلمانان خواهد رسید، و در چنین شرایطی یگانه راه و یگانه پشتیبان آنان در برابر هر نقد و نظریه مخالف فرا روی نهادن نقد و نظریه برتر خرد ورزانه و درست تر خواهد بود.

در دولت اسلامی آزادی فکر و رأی افراد دارای ارزش و اهمیت بسزایی دارد، دولت اجازه ندارد آن حق را تنقیص کند و نه فرد را اجازه است که از آن تنازل نماید و بگذرد، این آزادی برای موجودیت فکری و انسانی فرد ضروری و لازمی است، و نیز لازمه ادای فرایض اسلامی می باشد، مثلا امر به معروف و نهی از منکر از مهمترین ارکان و فرایض اسلامی است و تحقق آن بدون آزادی فکر و بیان امکان ندارد

در موضوع امر به معروف و نهی از منکر الله می فرماید:

(وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ)

ترجمه: قسم است به عصر، هرآینه انسان در زیانکاری است، مگر کسانی که ایمان آوردند و اعمال نیکو انجام دادند و همدیگر را بدین حق و صبر و استقامت نصیحت کردند.

و می فرماید:

(وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)

ترجمه: زنان و مردان مسلمان یکی بر دیگری دوست و سرپرست هستند که به کارهای نیک امر و از کارهای بد منع می کنند.
و پیامبر صلی الله علیه و سلم در حدیثی فرموده است:

"اگر کسی از شما منکری را ببیند باید آن را بدست خود تغییر بدهد و اگر آن را با دست تغییر داده نتواند باید به زبان تغییر دهد و اگر به آن هم قدرت نداشته باشد پس به دل آن را بد ببیند و این بد دیدن به دل ضعیف ترین درجه ایمان است.

حق فرد در مراقبت حکام، تفتیش، نصیحت و اعتراض بر تصرفات شان همه و همه مستلزم و نتیجه برخورداری اش از آزادی و فکر است.

و همچنان اعتراف به مبدأ شورا، نتایج مرتبه بر مناقشات اعضای آن حق انتخاب و غیره و غیره از ثمره همین آزادی فکر و بیان است، و تطبیق شورا بدون آزادی فکر و بیان در از امکان شمرده می شود، و از جمله بازیچه و افتضاح است که دولت وجود شورا را اعتراف داشته باشد ولی در عین حال آزادی فکر و بیان را تحت کنترل و سلطه خود قرار دهد، زیرا هردوی آن در جمله اضرار بوده و هیچگاه یکجا شده نمی تواند، بر اساس همین اصل و مبدأ آزادی فکر بود که حکام و زعمای دولت اسلامی افراد و رعایای خود را با تمام آزادی فکر و بیان تربیه می کردند، و وقتی که آنها ازین حق عملاً استفاده نمی کردند مورد سرزنش آنها قرار می گرفتند.

مردی برای امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق گفت: ای عمر از الله بترس، حضرت عمر در جواب برایش گفت: شما باید همیشه این نوع سخنان را بگوئید، زیرا اگر شما نواقص ما را نگوئید خیر در شما وجود ندارد و اگر ما سخنان شما را

قبول نکنیم در ما خیری وجود ندارد، و کلمه "از الله بترس" مشتمل بر نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر است، و تمام این ها مقتضی آزادی رأی، فکر و بیان است که باید افراد نواقص دولت را به صراحت اظهار کرده بتوانند.

قرآن کریم آزادی رأی و فکر را در ضمن آنکه تأیید نموده به آن مسلمانان را فرا خوانده تا عقل و نظر خویش را در مورد تدبیر و تفکیر در خلقت و ملکوت آسمانها و زمین به کار ببندند و می فرماید:

(قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (۱).

ترجمه: ای پیامبر برای آنها بگو که ببینید در آسمانها و زمین چیست از آن پند بگیرید.

پیامبر صلی الله علیه و سلم همه مسلمانان را بر تفکر و تعقل تریبیه نموده و از آنها می خواهد تا در مورد انجام دادن یک کار و نتیجه آن از عقل خویش کار بگیرند و کورکورانه عمل ننمایند آنجا که می فرماید: "نباید یکتا از شما بگویند که من با مردم هستم هر کاری را که کردند من هم با پیروی از آن همان کار را انجام می دهم اگر گناه کردند من هم همان کار را می کنم و اگر خوب کار کردند من هم مثل آنان کار خوب خواهم کرد، مگر کمی با نفس هایتان رجوع کرده و از عقل کار بگیرید اگر ایشان کار نیکو انجام دادند با آنها باشید ولی نباید در کارهای ناروا با ایشان یکجا باشید" (۲).

با آزادی فکر و رأی حرکت اجتهاد فقهی ارتقاء کرد و در مورد احکام فقهی اجتهادی نظریات مختلف تحریر گردیده است.

و پیامبر صلی الله علیه و سلم برای مجتهدی که برای استخراج احکام

(۱) یونس: ۱۰۱

(۲) السیاسة الشرعية ص ۳۶

شرعی رأی و نظر و عقل خویش را به کار می اندازد و عده دو اجر را داده است، اگر فکرش درست و اجتهادش صواب بود برای وی دو ثواب داده می شود، ولی اگر فکرش نادرست و اجتهادش به خطا رفت برای وی یک اجر داده خواهد شد. پیامبر صلی الله علیه و سلم در مورد امور اجتهادی دنیوی گفته است که "انتم أعلم بأمور دنیاکم" (۱)

یعنی شما به کارهای دنیوی تان بهتر می دانید.

از جمله آزادی های رأی و فکر امور ذیل نیز به شمار می رود:

۱. آزادی بیان در مورد امور سیاسی.

۲. آزادی انتخاب نمایندگان خلیفه و مردم.

۳. آزادی انتقاد سیاسی و محاسبه حاکمان.

۴. آزادی سلب اعتماد از رئیس دولت.

۵. آزادی تجمع صلح آمیز سیاسی برای اظهارات آراء.

۶. آزادی تشکیل دادن احزاب و تنظیم های سیاسی.

۷. حق داشتن مبارزه سیاسی و انتقاد.

۸. فرضیت امر به معروف و نهی از منکر

در عصر حیات پیامبر صلی الله علیه و سلم مناسبات مقرر ری رخ داده است،

که آن حضرت صلی الله علیه و سلم در مورد آن با صحابه مشوره نموده است،

و نظریات ایشان را در مورد آن خواسته است، مانند قصه صحابی حباب ابن

المنذر و در روز جنگ بدر کیفیت رویه با سرنوشت اسیران جنگ بدر، نظر دادن

سلمان فارسی در جنگ خندق به خصوص حفر خندق در اطراف مدینه.

و قصه ام حکیم بنت حزام در موردظهار شوهرش، تا آنکه آیت اولی سوره

(۱) صحیح مسلم، کتاب فضایل.

مجادله در آن مورد نازل گردید.

مناقشه و گفتگوی سیاسی از جانب صحابه با هم در اجتماع سقیفه بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و سلم در مورد خلافت، ابو بکر صدیق رضی الله عنه به طرف این اصل اشاره کرده و در اولین لحظات به خلافت رسیدن خطاب به همه گفت: ای مردم من به صفت خلیفه بر شما مقرر و تعیین گردیده ام اگر کار نیک را انجام می دادم پس با من کمک و همکاری نمایید ولی اگر کار ناروا و باطل را انجام می دادم من را منع کنید (و راه درست را برایم نشان بدهید)، هدف از منع کردن از کار ناحق نقد سیاسی می باشد، و حضرت عمر رضی الله عنه نیز چنین سخنانی را به زبان آورده بود.

رئیس دولت در حقیقت نماینده و وکیل مردم و ملت به شمار می رود تا تمام آرزوهای مردم کشورش را برآورده سازد، به همین خاطر باید با آزادی کامل آراء و نظریات ملتش را بشنود و به آنها زمینه آزادی بیان را در چهار چوکات شریعت اسلامی برابر نماید، در حقیقت آزادی رأی و فکر و سیله است برای اصلاح قانون و رؤسای دولت و راهی است برای رقابت ، همچنان وسیله است برای مبارزه با ظلم و ستم.

پس در اسلام هیچ جایی برای دیکتاتوری وجود نداشته و هیچکس نمی تواند رأی شخصی خود را بر ملت مسلمان بقبولاند.

یگانه وظیفه پادشاه مسلمان حمایت حقوق آزادی ها، فراهم ساختن امنیت و تحقیق منافع ملی می باشد(۱).

برای بهره داری از آزادی فکر اعتراف آن برای افراد کفایت نمی کند، بلکه در پهلوی این اعتراف باید که افراد از شجاعت و قوت قلب برخوردار بوده و از

(۱) آزادی رأی در عرصه سیاست ص ۱۱۶-۱۳۵

قدرت و سلطه دولت و دیگر زورمندان خوف و هراس نداشته باشند، زیرا خوف، ترس و جبن مانع اظهار رأی انسان می گردد و این پدیده سبب نابودی و هلاکت ملت ها است.

حضرت محمد صلی الله علیه و سلم می فرماید: "اگر دیدید که امت من خوف و ترس دارد از اینکه روبروی ظالم بگوید: ای ظالم! پس از آن امت بگریزید".

اگر کسی دارای عقیده توحیدی خالص بوده باشد این عقیده باعث شجاعت و قوت قلب وی میگردد مخصوصا که آن همه معانی و مفاهیم توحید را پی برده و تمام آن را در ذهنش استحضار نماید.

مسلمان وقتیکه از صمیم قلب و اعماق دل بداند و یقین کند که نفع و ضرر مخصوص الله است، و هردوی آن تحت تصرف قدرت او قرار دارد و بدون اراده وی به کسی نمی رسد و غیر الله هرکس که باشد ضعیف و مملوک است، و مالک نفع و ضرر نه برای خودش است و نه برای دیگران، و رئیس دولت و باقی اعوان و انصارش همه و همه مخلوق الله بوده و از اعمال و کردار شان محاسبه و بازخواست کرده می شود.

پس درین وقت نه از رئیس دولت خوف و هراسی می داشته باشد و نه از دیگری بنا بر این مفکوره خود را روبروی او وسایر کارکنان دولت او اظهار می دارد و از اظهار رأیش خوف و ترس نداشته باشد زیرا می داند که الله بزرگتر، قویتر و مقتدرتر از آنهاست، و رزق و روزی مردن و زنده شدن مربوط به قدرت اوست، نه مربوط دیگران نه رئیس دولت و دیگر مامورین دولتی.

آزادی فکر و رأی مانند سایر آزادی های دیگر مطلق العنان نبوده بلکه مقید و محدود است به یک سلسله قیود و محدودیت ها.

این قیود عمومی کمه استعمال هر نوع حق را مقید می سازد قرار ذیل

است:

۱. صفای قصد و خلوص و پاکی نیت به این ترتیب که مقصدش از آزادی در رأی و اظهار و بیان آن رسیدن به حقیقت، افاده اجتماع، خیرخواهی برای دین اسلام، زعما و سایر مسلمانان باشد.

۲. این آزادی را باید در ریاکاری، فخر، شهرت طلبی خود و تخریب و تنقیص دیگران و منفعت جویی شخصی اش استعمال نکند.

۳. مراعات اصول و مبادی و عقیده بر حق اسلامی، بنا برین برای هیچکس جواز ندارد که به دلیل آزادی فکر و بیان به اسلام و پیغمبرش و یا به عقیده اسلامی طعن و ناسزا بگوید، و الفاظ ناهنجار و نامناسب را در مقابل آنها استعمال کند، زیرا این فعل باعث ارتداد و کفر مسلمانان می گردد و آزادی فکر و حریت رأی و بیان او را شفیع شده نمی تواند.

۴. باید معانی و مفاهیم اخلاق اسلامی مراعات گردد پس هیچ کس حق ندارد که به دلیل آزادی رأی به آبروی دیگران تجاوز کند و یا ایشان را دشنام دهد و یا به انواع قبایح ایشان را متهم سازد و آزادی وقتی که باعث اضرار به دیگران گردد در همان حد توقف داده می شود.

هموطنان حق دارند که راجع به امور دولت و تصرفات حکام و مامورین دولت اظهار نظر کنند و در صورتیکه فعل و تصرف و اداره شان به مصلحت ملت نبوده باشد حق دارند که به آن رضایت نداشته باشند و حق دارند این عدم رضایت شان را به رخ شان بکشند، ولی حق ندارند که سبب اضرار در اجتماع شده و با مخالفین خود داخل جنگ و محاربه گردند و تا وقتیکه از طرف خود آنها فساد و ضرر به اجتماع ظاهر نشود دولت نمی تواند که جنگ و محاربه را ابتدا به ضد آنها شروع کند.

این است حد فاصل بین آن رأی که فرد حق دارد راجع به رئیس دولت و

دیگر مامورین اظهار دارد، و بین آن رأی که برایش اجازه نیست تا آن را استعمال نماید، و این همان حد فاصلی است که حضرت علی کرم الله وجهه آن را تذکر داده است، او نظر و رأی خوارج را در حق خود خوب می دانست با آن هم برای شان گفت: "ما بر ضد شما به جنگ آغاز نمی کنیم تا آنکه شما باعث فساد نگردید" (۱)

بنا برین تا وقتی که کسی دیگران را به قوت و تهدید بر قبول مفکوره اش وادار نسازد دولت او را به دلیل مخالفت نه طرد می کند و نه با وی می جنگد، بلکه بر دولت لازم است تا او را نصیحت و رهنمایی کند و نظریه غلط او را تصحیح و درست نماید یعنی ابتداء باید از طریق نصیحت مسالمت آمیز پیش آید.

در کتاب احکام سلطانیه ابو یعلی راجع به خوارج چنین آمده است:
"اگر آنها عقاید خود را اظهار کردند در حالیکه با اهل عدالت دیگر مسلمانان نشست و برخاست و مجالست داشتند بر امام لازم است که فساد اعتقاد و بطلان بدعت شان را توضیح دهد تا از عقاید باطله شان به عقیده برحق و موافقت با جماعت مسلمانان مراجعه کنند" (۲).

(۱) نیل الاوطار ج ۷ ص ۱۵۸

(۲) امتاع الاسماع ص ۱۰۱

تعريف قانون

دانشمند گرامی فواد عطار در کتابش "النظم السياسية والقانون الدستوري" قانون را چنین تعريف نموده است: مجموعه قواعدی که روابط اجتماعی را منسجم ساخته و مردم مجبور به پیروی آن بوده باشند قانون نامیده می شود(۱). بنا بر این تعريف قانون یک سلسله قواعد و احکامی بوده که توسط آن روابط و علاقات گروه بشری منظم گردیده و همه افراد این گروه های بشری مکلف به پیروی و اطاعت از آن می باشند.

اقسام قانون:

قانون از نظر قانون دانان به دو بخش عمده تقسیم شده است:

۱. قانون عام.

۲. قانون خاص.

تعريف قانون عام:

قانون عام قانونی را گویند که روابط افراد را با دولت منظم و منسجم می سازد.

بنا بر این تعريف قانون عام را سلطه عمومی نیز می نامند.

اقسام قانون عام:

قانون عام یا عمومی به دو بخش عمده تقسیم گردیده است.

۱. قانون عمومی خارجی یا قانون عمومی بین المللی، این قانون عبارت از مجموعه قواعدی است که روابط دولت را با دولت های دیگر بر قرار می سازد.

(۱) عبد الحمید انصاری، نظام الحكم في الاسلام ص ۷

۲. قانون عمومی داخلی، این نوع قانون شامل قانون دستوری قانون اداری، قانون جنائی و قانون مالی می باشد.

تعریف قانون خاص:

مجموعه قواعدی را گویند که از جانب قوای مقننه (تشریحیه) صادر می گردد.

دانشمند گرامی عبد الرزاق سنهوری در تعریف قانون و علاقه آن با فقه اسلامی چنین می نگارد:

"قانون اسلامی یا به اصطلاح فقهاء فقه اسلامی نسبت به قانون معاصر که در دولت های معاصر مروج است شاملتر و فراختر می باشد، زیرا قانون به معنا و مفهوم معاصر آن در نزد اروپائی ها شامل دو چیز می باشد: قانون عام و قانون خاص، اما فقه اسلامی به این دو چیز اکتفا نکرده بلکه شامل احکام و قواعدی می گردد که از دایره قانون معاصر بیرون می باشد، مثل احکام عبادات، طهارت، قواعد صحت، سلوک و اخلاق"^(۱).

تعریف قانون اسلامی:

دانشمند و مفکر اسلامی ابو الاعلی مودودی (رح) در مورد قانون اسلامی از نگاه تعریف، شعبات و فروع، ارکان و پایه های دولت اسلامی، و چگونگی تطبیق قانون اسلامی تأکید و دقت بیشتر نموده است، او در این راه از جمله برجسته ترین اشخاص بوده که در مورد قانون اسلامی به جستجو و تلاش پرداخته اند.

عمل و کارکردگی وی درین راه یک بحث تجدیدی شمرده می شود،

(۱) عبد الرزاق سنهوری، فقه الخلافة وتطورها ص ۴۵-۴۶

بالخصوص آن چه را که در باب طرق و راه های عملی جهت کامیابی تنفیذ قانون اسلامی و از میان برداشتن تهدیدات و اسباب عدم از تنفیذ آن انجام داده است.

او در مورد تعریف قانون اسلامی چنین گفته است:

"قانون اسلامی عبارت از تمام احکام و قوانین شرعی می باشد که در قرآن کریم و سنت نبوی ذکر گردیده است و برای تنفیذ آن به قوت سیاسی نیاز می رود"^(۱).

هر دولت خواه اسلامی باشد یا غیر اسلامی در روشنی اصول و ضوابط ساخته می شود، و بعد از تشکیل هم در پرتو اصول و ضوابط، فرایض خود را انجام می دهد، از آن جایی که دولت اسلامی یک دولت عقیدوی می باشد، باید مطابق قوانین الهی تشکیل شود، و بعد از تشکیل هم در روشنی همین قوانین فرایض خود را انجام دهد.

علامه محمد مبارک درین باره می نویسد:

"مصدر قانون گذاری در دولت اسلامی قرآن و سنت است، آنچه از قرآن و سنت استنباط می شود این است که حاکم و ملت در قانون گذاری آزادی مطلق ندارند، طوری که هرچه دل شان بخواهد انجام دهند بلکه هم حاکم و هم ملت به اساس عقیده اسلامی شان پابند آنچه می باشند که الله و رسول در شریعت مشروع قرار داده اند"^(۲).

(۱) به کتاب: نظریة الاسلام وهدیه فی السیاسة والقانون والدستور اثر مودودی ص ۱۴۲ تا ۱۴۵ مراجعه شود.

(۲) محمد مبارک، نظام الاسلام الحکم والدولة ص ۷۹.

مفهوم قانون اسلامی را به اصطلاح فقهاء فقه اسلامی هردو نوع قانون عمومی و خصوصی را در بر گرفته است اگرچه علمای پیشین به این اصطلاحات معاصر آشنایی نداشته و در میان قانون عام و قانون خاص فرقی قایل نبودند، هنگام مطالعه فقه اسلامی درمیابیم که فقهاء احکام و قواعدی را ذکر کرده اند که شامل قانون عام و قانون خاص می گردند بدون اینکه میان شان فرقی بیاورند، به طور مثال ایشان احکام عقود (معاملات) را با حدود، قوانین اداری، نظام قضاء و ولایات یکجا مورد بحث بیشتری به نسبت قواعد و مسایل قانون خاص قرار داده اند^(۱).

انواع قوانین اسلامی:

قوانین اسلامی به شکل عمده بدو حصه تقسیم شده که عبارت اند از:

۱. کلیات و مبادی عمومی.

۲. احکام و قوانین جزئی و تفصیلی.

هرگاه به قرآن کریم و سنت نبوی دقیق شویم در میابیم که این دو مصدر

اسلامی شامل دو نوع اصول و قوانین می باشند.

۱. قواعد و اصول عمومی (کلی) که تفصیل و تشریح جزئیات آن را

مجتهدین انجام می دهند.

۲. قواعد و اصول جزئی و تفصیلی که در تشریح آن به اجتهاد مجتهدین

ضرورت احساس نمی شود.

علامه محمد مبارک درین مورد می نگارد:

"در کتاب الله و سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم بعضی کلیات و

(۱) عبدالرزاق سنه‌وری، فقه الخلافة ص ۴۶-۴۷

مبادی وجود دارد که برای مجتهد و استنباط کننده مسایل اجتهادی عصر اجازه می دهد که از آن مسایل را استخراج نماید تا در روشنی استخراج و اجتهاد آنان این کلیات و مبادی عام تطبیق گردد، و این طبیعت اکثر مبادی و عقوبات جنایی و تخلفات و بسا از قواعد اقتصادی می باشد، و برخی از این قواعد عبارت از احکام تفصیلی مشخصی است که گنجایش تغییر را ندارد، ولی در بعضی حالات در چگونگی تطبیق و تنفیذ آن و یا مفید ساختن آن به قیودی که مصلحت ایجاب آن را نماید مجال غور و بحث وجود دارد.

و برخی از این قواعد و احکام چنان است که در قرآن و سنت به گونه تفصیلی بیان گردیده که مجال تغییر آن را ندارد، ولی در چگونگی تطبیق آن احکام در بعضی حالات برای فکر و نظر مجال موجود است یا بخاطر مقید نمودن این احکام به قیودی که مصلحت عامه مقتضی آن است برای فکر و نظر در مورد آن گنجایش وجود دارد^(۱).

علامه عبد القادر عوده (رح) نگاشته است:

"احکام کلی و قواعد عمومی اداره و حکومت و طریقه آن در قرآن ذکر شده است اما جزئیات و کیفیت تطبیق آن را به مسئولین گذاشته است تا ایشان این جزئیات را روی قوانین وضع کرده خود تنظیم نمایند^(۲)."

(۱) محمد مبارک، نظام الاسلام ص ۸۰.

(۲) عبدالقادر عوده، المال والحکم فی الاسلام ص ۱۲۵

قوانین اجتهادی:

قوانین اجتهادی عبارت از آن مسایلی است که به کلیات و مبادی عام تعلق دارد و به وقت و جهت خاص مخصوص نمی باشد بلکه در هر وقت و به هر بخش دولت مشتمل است.

دانشمند گرانقدر علامه محمد مبارک درین خصوص نگاشته است:

"قانون اجتهادی همیشگی و انقطاع ناپذیر است، این قانون اموری را در بر گرفته است که شریعت آن را تصریح نکرده است، همچنان اموری را شامل می شود که در قواعد عامه از آن ذکر صورت گرفته ولی تفصیل آن بیان نشده است، همچنان شامل قواعدی می گردد که در حدود صلاحیت حاکم داخل است که آن عبارت از مقید ساختن بعضی مباحات و یا منع نمودن از آن و یا در حین ایجاب مصلحت عامه واجب گردانیدن این مباحات است(۱).

روش بدست آوردن قوانین اجتهادی:

هرگاه موضوع از این قرار باشد که بخاطر ساختار دولت و حکومت، استنباط و استخراج جزئیات و تفصیلات هر وقت از کلمات قرآن و سنت ممکن است، مگر وظیفه استنباط و استخراج جزئیات را شخص رئیس دولت در صورتی که مجتهد و عالم به دین باشد یا بعد از مشوره با علماء، انجام می دهد، اما اگر رئیس دولت بدین صفت نباشد پس این کار را علمای دین، اهل خبره و اشخاص مسلکی و متخصص انجام می دهند که از طرف رئیس دولت یا امام بدین کار توظیف گردیده اند.

دانشمند اسلامی محمد مبارک در این خصوص چنین می گوید:

(۱) محمد مبارک، نظام الاسلام ص ۸۰

"این نوع قانون را خود رئیس دولت انجام می دهد، در صورتی که مجتهد و عالم به دین باشد، و بعد از این که با علماء و اهل خبره راجع به موضوعی که زیر بحث قرار دارد مشوره نماید، اما در عصر حاضر ممکن است کار تنظیم این گونه قوانین به هیئت مخصوص حواله کرده شود که آن هیئت از علمای دین و افراد مسلکی و کارشناسان تشکیل یافته باشد^(۱).

وظایف رئیس دولت بطور کل بدو قید مقید می شود:

۱. باید به قواعد کلی شریعت اسلامی تصادم نداشته باشد.
 ۲. باید در کارهای وی مصلحت رعیت نهفته باشد.
- اگر کارها و عملکردهای رئیس دولت به این دو بنیاد موافق نباشد حکم وی شرعا نافذ نمی باشد.

دانشمند گرامی علامه محمد مبارک در این مورد گفته است:

"حاکم به اجرائتی اقدام می کند که روی خدمت به ملت و مصلحت بنا یافته و با شریعت مطابقت داشته باشد، برای وی جایز نیست که از این حد تجاوز نماید، از طرف دیگر: حاکم در کارهای خود نایب ملت و رعیت می باشد و قوت و طاقت وی از همین منبع سرچشمه می گیرد^(۲).

اموال دولتی، مناصب، حقوق معنوی و رتبه های دولتی همه حق رعیت است و ملک شخصی رئیس دولت نیست، بلکه او به صفت وکیل حق تصرف را دارد، و تصرفات او هم مقید بدان بوده که باید بر اساس شریعت و مصلحت های اجتماعی مبتنی باشد و خارج از این حدود به میل شخصی خود حق تصرف

(۱) محمد مبارک، نظام الاسلام ص ۸۰

(۲) مأخذ گذشته، همان صفحه.

را ندارد.

به گفته دانشمند اسلامی محمد مبارک آن چه که به دولت تعلق دارد چه مال و چه حقوق معنوی در حقیقت ملک شخصی حاکم نبوده بلکه حق رعیت است، حاکم در آن حیثیت وکیل را دارد و از طرف دیگر این چیزها حقوق الله تعالی بوده که بخاطر مصلحت بندگان تعیین گردیده است.

بناء آن اموالی که در خزانه دولت جمع آوری می شود چه زکات، عشر و غیره رئیس دولت این حق را ندارد که مطابق میل خود آن را به مصرف برساند، بخاطر آنکه این چیزها ملکیت او نیست بلکه ملکیت همه ملت و رعیت است، و موارد مصرف آن خاص است که از نگاه شریعت منصوص و از نگاه اهل شورا غیر منصوص معلوم می شود.

همچنان مجازات مجرمان حق شخصی رئیس دولت نمی باشد بلکه این وظیفه هم یک امانت شرعی بوده که حقوق الله و حقوق بندگان به آن تعلق دارد، بناء رئیس دولت جزای مجرم را مطابق شریعت اسلامی تعیین می نماید، و حق کم کردن و زیاد کردن آن را ندارد. علامه محمد مبارک می گوید:

"جزا دادن به مجرم حق شخصی حاکم نمی باشد که در مورد آن تسامح یا اهمال کند بلکه به کدام اندازه که شریعت به مجرم عقوبت تعیین نموده تطبیق و تنفیذ آن بر حاکم فرض است، بناء جزا دادن مجرم چنان که حق بنده بوده در عین وقت حق الله نیز است و همچنان امور دیگر (۱).

(۱) محمد مبارک، نظام الاسلام ص ۸۱

معاوضه مالی برای کارمند:

حاکم یا هر شخصی که امور رعیت به وی سپرده شده است کدام معاوضه مالی که از طرف رئیس دولت برای وی تعیین شده باشد آن حق وی است که باید بعد از انجام وظیفه اش آن را تسلیم شود و از آن استفاده نماید. به گفته دانشمند عالیقدر محمد مبارک که در کتاب خود بنام "نظام الاسلام الحکم والدوله" در صفحه ۸۱ در این مورد سخن گفته تذکر داده است که هر شخصی چون به یک کار اجتماعی گماریده شده باشد باید در مقابل کار مذکور اندازه پولی را دریافت نماید که برای وی تعیین و مشخص گردیده است و این مقدار حق وی است زیرا پیامبر صلی الله علیه و سلم در حیاتش به حضرت عمر رضی الله عنه اجازه نداد که کارهای اجتماعی را بلا عوض انجام دهد و او را امر فرمود که کدام حصه مالی که برایش تخصیص شده آن را بگیرد و در تصرف خود قرار دهد.

همچنان حضرت عمر در ایام خلافتش با شخصی که نمی خواست در برابر خدمات اجتماعی خود چیزی دریافت بدارد عین تعامل را نمود، یعنی اصرار نمود که معاوضه بگیرد و آن را در تصرفش داخل نماید(۱).

بعد از تعیین حاکم و فرمانروا در نظام سیاسی اسلام و در نظام خلافت مفهوم قانون اسلامی به وضاحت بیشتر ضرورت ندارد، تعریف قانون از نقطه نظر اسلام همان تعریفی بود که شامل احکام فقه اسلامی می شد نه بدین معنا اصولی را که الله عز وجل برای پیامبر صلی الله علیه و سلم و بندگان خویش

(۱) محمد مبارک، نظام الاسلام ص ۸۱، به نقل از مولانا عبدالباقي حقانی، نظام سیاسی و

توسط وحی تعلیم نموده تا آنها به همین قانون عمل کنند قانون اسلامی نامیده می شود.

پس اصولی که بنا بر رسم و رواج مردم یا احساسات انسانی قایم باشد شامل این تعریف نگردیده و در اصطلاح اسلامی آن را قانون گفته نمی شود(۱).

قانون در حکومت اسلامی:

مقصد از قانون در حکومت اسلامی آن است که: هر آن اصولی عملی که مبنی بر حجت شرعی و مشتمل به امر و نهی همین قانون باشد و برپا نمودن این اصول شرعا در اختیار حکومت اسلامی باشد یا این که جمهور مسلمانان از حکومت بخواهند تا آن را عملی نماید.

تشریح تعریف فوق: هر آن اصول که بر حجت شرعی مبتنی بوده باشد یعنی صراحتاً به حجت شرعی ثابت باشد مانند حدود و قصاص و یا به اجتهاد ثابت باشد تمام قوانین عملی که به کتاب و سنت یا به طریقه اجتهاد و استنباط ثابت باشد مانند معاملات که جدیداً به وجود آمده یا در عصر حاضر بعضی قوانین نظام ترافیکی همه داخل این حکم می باشد، در قوانین وضعی حاکم توسط قوه قانون بر مردم حکومت می کند، و در اسلام الله عز وجل حاکم است که به قوه قانون نیازی ندارد، بلکه قانون نیازمند و محتاج به الله تعالی می باشد، البته حکومت در ریاست اسلامی تحت حمایت قوه قانون می باشد و حکومت اندکی به قانون محتاج است که از حقیقت و انصاف دور نیست که بگوییم: قانون حاکم حکومت اسلامی است و بس.

(۱) به کتاب: اسلام کا سیاسی نظام ص ۳۹ از محمد اسحاق صدیقی و کتاب: نظام سیاسی و اداری اسلام ص ۳۹ مراجعه شود.

قانون در حکومت نسبت به هر چیزی مقدم است:

در نظام سیاسی اسلام قانون از همه قویتر و حکومت توسط قوه مستحکم می باشد، اگر قانون نباشد پس حکومت بی معنا و بی فایده است، بلکه وجود قانون بر وجود حکومت مقدم است، و حکومت در موجودیت قانون به میان آمده ارتباط قانون و حکومت کاملاً ارتباط طبیعی است، هر قانون تقاضا می کند که باید جامعه یی به وجود آید که همین قانون را تطبیق و عملی کند، اگر جامعه به این صفت متصف نبود قانون تطبیق نمی شود و مردم از فواید قانون بی بهره می مانند، عمل نمودن به قانون یک عمل اختیاری است و قانون اسلامی برای همه مفید است، اما اکثراً افادیت این قانون نظر به اسباب مختلف از نگاه عوام مخفی و پنهان می باشد.

بسیاری از مردم نمی توانند که به قانون عمل کنند تا یک قوه دیگر آنها را به عمل کردن مجبور سازد، و این قوه عبارت از حکومت است. حکومت به اندازه یی نیازمند قانون است که اگر مردم به قانون عمل نکنند و به اخلاق نیکو متصف نباشند پس چگونه می توان یک فضای قانونی را به وجود آورد که از اخلاق عالی دفاع نماید.

انسان در ذات خود یک مجموعهٔ اضداد می باشد که در آن مادهٔ فضایل و قبائح هر دو وجود دارد.

آشکار شدن این دو ماده به محیط ارتباط دارد: اگر در محیط اخلاق نیکو و فضایل وجود داشت پس رذایل و قبائح در وجود انسان جایی ندارد، و اگر محیط انسانی به قبائح و رذائل آلوده بود پس انسان از فضایل و اخلاق نیکو خالی می باشد.

و در صورتی که حکومت مسئولیت خود را ایفاء نکند و پابند قانون نباشد، پس اصلاح محیط ممکن نمی باشد (۱).

اسلام ضابطه و قانون زندگی است، که اصول و قوانین هر شعبه زندگی در آن وجود دارد که مجموعه این قوانین را اسلام می گویند، نظر به همه جوانب زندگی، قوانین اسلامی به چند نوع تقسیم می شود:

قانون از نظر شریعت اسلامی بطور اجمال به سه نوع تقسیم

گردیده:

۱. قانون فکری.

۲. قانون اخلاقی.

۳. قانون عملی.

بخاطر آنکه زندگی انسان نیز دارای سه بخش است، ولی تفصیل و شرح

اقسام قانون قرار ذیل است:

۱. قانون عبادات. ۲. قانون معاملات. باز قانون معاملات به اقسام ذیل

تقسیم می شود:

۱. قانون معاشره، ۲. قانون سیاست. ۳. قانون معاش. ۴. قانون تمدن.

اما قانون به اعتبار قوت به اقسام ذیل تقسیم گردیده است:

۱. فرض.

۲. واجب

۳. مندوب یا مستحب

در مقابل اقسام مذکور اعداد آنها نیز وجود دارد که عبارت اند از:

(۱) اسلام کا سیاسی نظام ص ۴۱-۴۲

۱. حرام
۲. مکروه تحریمی
۳. مکروه تنزیهی

در حکومت اسلامی کدام نوع قانون قابل تنفیذ است؟

حکومت اسلامی با هر نوع قانونی که با زندگی انسان روابط تنگاتنگ داشته باشد ارتباط می گیرد و تنفیذ و تطبیق آن را به عهده دارد اسلام مخصوص به یک سلسله عبادات و معاملات خاص نمی باشد چنانکه تعدادی بدین نظر اند که اسلام از سیاست جدا می باشد.

اسلام چنانکه حدود و تعزیرات را نافذ می سازد احکام نماز، روزه و حج را نیز تطبیق می کند، اما تطبیق آن از نگاه درجه و مرتبه با هم تفاوت دارد، شدت و سختگیری که در تطبیق فرایض و واجبات وجود دارد آن شدت در مندوبات وجود ندارد. قرآن مجید، سیرت نبوی و طرز العمل خلفای راشدین مؤید این مطلب است.

و کسانی که دین را از سیاست جدا می دانند، نخستین عملکردشان آنست که مسئولیت حکومت را مربوط به معاملات می دانند و به عبادات حیثیت جداگانه و انفرادی می دهند.

انسان می خواهد که با همجنس خود زندگی مشترک و با همی داشته باشد، و عقلا هر انسان برای جلب منفعت و دفع ضرر از خود کوشش می نماید و می خواهد در سایه نظام عام المنفعه زندگی کند.

اگر نظام سالم نباشد انسان در اجتماع که زندگی می کند نمی تواند

مطئن زندگی بسر کند، و در گسترده زمین همیشه دو نوع نظام وجود داشته:

۱. نظام وضعی، این نظام که از علم و دانش انسان ها نشأت کرده و ساخته و پرداخته ذهن بشر است و انسان ایجادگر آن می باشد که او حادث است و از نگاه علم، استعداد، ادراک زمان و مکان بسیار محدود است، ادراک و علم انسان به زمانه محدود، اوضاع محدود و اشخاص محدود منحصر می باشد، منافع آن برای یک زمان محدود در نظر گرفته می شود.

ثمره همچو نظامی آن است که نسبت به تغییر زمان، مکان و احوال به تجدد و تغییرات ضرورت پیدا می کند بطور مثال ما در جهان شاهد نظام های هستیم که در یک کشور مفید و مناسب و برای کشور دیگر مضر است، و نظر به حالات و شرایط قابل تغییر می باشد.

دانشمند و مفکر اسلامی علامه عبد القادر عوده در این خصوص می نگارد:

"نظام های را که انسان تخلیق نموده هرگاه خواهشات و شهوات شان بخواهد آن را تبدیل، تعدیل یا لغو می نمایند".

در نظام های وضعی بشر فقط منافع دنیوی در نظر گرفته می شود و از منافع اخروی در آن خبری نیست.

۲. نظام الهی: نظامی است که الله تعالی آن را ایجاد نموده است.

از خصوصیات این نظام آن است که الله تعالی آن را وضع و از ماضی، حال و استقبال، قدیم و حادث آگاه است، و علم او بر همه اشیا محیط است، در این نظام تمام فواید روحانی، جسمانی، دنیوی و اخروی، ظاهری و باطنی برای انسان پیشبینی گردیده است.

نظام الهی در هر جا و در هر زمانه تا قیام قیامت برای همه توده های

انسانی مفید و سودمند است و با تغییر زمان و مکان هیچگونه تغییر، تعدیل و تبدیلی در آن به وجود نمی آید و نه آن را قبول می کند(۱).

عبدالقادر عوده در این خصوص می فرماید:

"احکام قرآن کریم از جانب الله آمده است، و جاودانه باقی می ماند و به خواہشات طبقه حاکم و محکوم سازگاری نمی کند، بلکه در بین ایشان عدل و انصاف را قایم می نماید و در چوکات عدل و انصاف حقوق همه را بطور کامل می دهد و مصلحت عامه را حفظ می نماید.

این نظام تا وقتی که در چنگ خواہشات نیاید تقاضای هر انسان سلیم العقل است.

ارکان و پایه های دولت در فقه دستوری معاصر:

فقه دستوری معاصر دولت را چنین تعریف نموده اند: مجموعه بشری که به صورت دایمی بالای اقلیم جغرافیایی محدود سکونت داشته و از قانون سیاسی مشخص پیروی می کنند.

نظر به این تعریف، دولت بر سه پایه اساسی استوار است:

۱. ملت یا رعیت

۲. اقلیم یا موقعیت جغرافیایی که مردم بالای آن زندگی بسر می برند.

۳. قانون نافذ، قانون اساسی دولت.

ملت یا رعیت کسانی اند که برای زندگی اجتماعی با هم توافق نموده اند، از نگاه قانون، تعداد معتبر نبوده هر اندازه مردمی که بخواهند در یک جای زمین با هم زندگی کنند این حق را دارند ولی در وقت حاضر تعداد معتبر شمرده می

(۱) عبد الله طریقی، الامامة في الاسلام ص ۱۹

شود و باید تعداد سکان یک سرزمین به یک ملیون نفر برسد آنگاه می توانند دولتی را تشکیل بدهند.

اصطلاح "سکان" بر باشندگان اصلی و غیر اصلی اطلاق می شود اما اصطلاح "رعیت" تنها شامل کسانی می شود که باشندگان اصلی آن سرزمین اند و تابعیت آن را داشته باشند.

فقه دستوری میان رعیت و قوم فرق می گذارد، اصطلاح "قوم" بالای افرادی اطلاق می شود که رابطه معین طبیعی و معنوی آنها را منسجم ساخته که شامل زبان، دین، تاریخ مشترک، مصالح و منافع اقتصادی، اقلیم، فرهنگ مشترک، عادات و تقالید، رسم و رواج مشترک می شود.

اما رابطه که بین افراد دولت وجود دارد رابطه سیاسی بوده که بر بنیاد آن با دولت همکاری و از قوانین آن پیروی می کنند و دولت در مقابل این همکاری و پیروی، مسئولیت حمایت از سر و مال شان را دارد.

اقلیم: اقلیم شامل سرحدات و حدود اراضی آبی و هوایی می باشد که قانون اساسی دولت بر آن نافذ می باشد.

حدود اقلیم یا طبیعی است مثل کوهها، دریاها، یا توسط خطوط عرض البلد تعیین می گردد و یا توسط سیم های خاردار.

اقلیم آبی شامل بحرهای و جهیلها بوده، و اقلیم جوی یا هوایی شامل طبقات هوا بوده که نظر به معاهدات بین الدول در زیر سیطره دولت بوده و توسط آن رفت و آمد طیاره های خود را انجام می دهد(۱).

قوة سیاسی (قانون): قانون یا قوة سیاسی اساس و پایه مهم دولت به شمار

(۱) عبد الغنی بیسونی، نظریة الدولة فی الاسلام ص ۲۵-۲۶

می رود، زیرا توسط آن بر رعیت حکم رانده می شود و از آنها مراقبت صورت می گیرد، و اقلیم را تحت اداره خود قرار می دهند.

رضایت ملت و رعیت برای تنفیذ قانون سیاسی دولت شرط نیست، زیرا قانون جنبه عمومیت دارد و باید تمام افراد دولت جبرا به آن متعهد باشند. قانون اساسی دولت دائمی است نه موقتی، این قانون قوت عسکری و نظامی را با خود دارد و برای رقبای نظامی مجال کار و فعالیت را نمی دهد. علاوه بر آن قانون سیادت خارجی را نیز با خود دارد و در بین دول دیگر از استقلال وی نمایندگی می کند.

پایه های دولت در فقه دستوری اسلامی:

در فقه دستوری اسلامی نیز سه چیز که قبلا ذکر گردید اساس و پایه های دولت شمرده شده است، ولی از نگاه تعریف و مواصفات با مفهوم قبلی فرق دارند، بدین معنا که رعیت یا ملت در اسلام شامل تمام مسلمانان اعم از عرب و غیر عرب می گردد و اسلام رابطه و پیوند اساسی میان ملت ها می باشد و به عوامل طبیعی مثل خون، جنسیت، زبان و غیره اعتبار نمی دهند و اقلیم از دید قانون اسلامی تمام سرزمین های است که مسلمانان بر آن مقیم هستند، قانون نافذ شریعت اسلامی است که باید حکام مسلمان به اساس آن حکومت کنند.

مفهوم ملت در فقه دستوری اسلامی:

از نظر قانون اسلامی ملت یا رعیت دولت اسلامی، تمام مسلمانانی هستند که اسلام را پذیرفته به آن معتقد هستند و رابطه اخوت و برادری اسلامی را بر رابطه خونی مقدم می شمارند، امت اسلامی، رعیت دولت اسلامی بوده که اسلام خواهان تشکیل همچو امت است، مسلمانان باشندگان اصلی دولت

اسلامی می باشند، آنها از تمام حقوق عمومی و خصوصی برخوردار اند و مسئولیت به عهده گرفتن وظایف عمومی را پذیرفته اند^(۱).

دانشمند و مفکر اسلامی علامه محمد مبارک در خصوص رعیت و ملت دولت اسلامی می گوید:

"رعیت یا ملت از نگاه اهمیت و تقدم نخستین عنصر به شمار می رود، زیرا به سبب همین عنصر حکام و زمامداران انتخاب می شوند، رویهمرفته موجودیت یک زمامدار در صورت نبودن ملت بی ارزش است.

علامه سمیر عالیہ در این خصوص می گوید:

"برای تشکیل یک دولت موجودیت افراد که به نام رعیت یاد می شوند ضروری است، مراد به افراد کسانی اند که در ساحه دولت زندگی می کنند و از رئیس دولت فرمان می برند.

علامه عبد القادر ابو فارس گفته است:

"رعیت یا ملت به گروهی اطلاق می شود که افراد آن در محلی بطور دائمی زندگی کنند و ایجاد یک دولت بدون ملت یا رعیت یک کار غیر ممکن است، بلکه وجود رعیت یا ملت رکن اساسی دولت است^(۲).

مفکر اسلامی علامه محمد مبارک در مورد معیار بودن رعیت برای دولت اسلامی گفته است:

"رعیت دولت اسلامی را مسلمانانی تشکیل می دهند که با وصف اختلاف نسبی و نژادی احکام اسلامی را می پذیرند و رابطه عقیده، فکر و مبدأ نزد آنان

(۱) عبد الغني بسيوني، نظرية الدولة في الاسلام ص ۲۷-۲۸

(۲) دكتور سمير عاليه، نظام الدولة والقضاء ص ۳۶

بالتر از هر چیز است، و رابطه های نسبی، منطقه بی ارزشی ندارد. مفهوم امت اسلامی: امت در قاموس اسلام به جامعه انسانی اطلاق می شود که در اصل و اساس روی یک عقیده مشترک بنا یافته باشد، و اسلام از حیث اینکه مشتمل بر حقایق هستی و قواعد عملی و ارزشهای اخلاقی و سیستم های قانونگذاری است یک عامل مشترک در میان افراد این امت می باشد(۱).

مفهوم اقلیم در فقه دستوری اسلامی:

فقه اسلامی مفهوم اقلیم را از ابتدای اسلام معرفی نموده و فقهای مسلمان، جهان را به دو بخش تقسیم نموده اند:

۱. دار الاسلام

۲. دار الحرب

اصطلاح "دار الاسلام" بالای سرزمینی اطلاق می شود که تحت سلطه دولت اسلامی قرار داشته و احکام و قوانین اسلامی در آن به منصفه اجراء گذاشته شود، بنا بر این تعریف، در جایی که احکام اسلامی تطبیق نشود اگرچه تمام افراد آن مسلمان باشند آن جای را "دار الاسلام" گفته نمی شود.

فقهاء کرام کدام اهتمام و توجهی که در حصه حدود ارضی دولت اسلامی نموده اند در حصه حدود فضایی دولت اسلامی نکرده اند، ولی در قرن بیستم میلادی زمانی که فضا نیز میدان بزرگ وسایل ترانسپورت هوایی قرار گرفت و تنها راه رسیدن به سیاره ها همین طریق فضایی شناخته شد در این مورد نیز توجهی خاص مبذول گردید.

(۱) محمد مبارک، نظام الاسلام ص ۱۰

اما تعیین حدود بحری در زمانه خلافت حضرت عثمان مورد توجه مسلمانان قرار گرفت، و این زمانی بود که حضرت عثمان رضی الله عنه به حضرت معاویه دستور داد تا از راه بحر وارد قبرص گردیده آن را فتح نماید، همان بود که حضرت معاویه در سال ۲۸هـ ق به قبرص رسید و با اهل قبرص معاهده صلح بست.

راجع به احکام متعلق به حدود بحری دولت اسلامی مجتهدین سیاسی بحث نموده اند و فقهاء در این خصوص بحثی نموده اند^(۱).

یک سرزمین به دو سبب سرزمین اسلامی خوانده می شود، اول اینکه باشندگان آن اسلام را قبول نمایند، دوم اینکه مسلمانان آن را با جهاد و اعمال زور فتح کنند و احکام اسلامی را در آن سرزمین پیاده نمایند^(۲).

دولت اسلامی مسئولیت دارد که از حدود و سرحدات قلمرو اسلام دفاع کند، و باشندگان آن را از هر نوع تجاوز احتمالی دشمن حفاظت نماید. دولت اسلامی باید از تمام بخش های سرزمین های اسلامی دفاع نموده آن را حمایت و حراست کند.

و بر مردمی که در سرزمین اسلامی زندگی می کنند لازم است تا خاک و وطن خود را حفاظت کنند، همچنان بر باشندگان وطن اسلامی فرض است تا از دولت خود حمایت و پشتیبانی نمایند، و این کار را یک وجیبه دینی خود بدانند، بلکه بر هر مسلمان لازم است که در دار الاسلام زندگی اختیار کند و از اقامت در دار الکفر پرهیز نماید، زیرا اقامت در دار الکفر بدون سبب حرام است، و

(۱) عبد الغنی بسیونی، نظریة الدولة في الاسلام ص ۲۷-۲۹

(۲) محمد مبارک، نظام الاسلام ص ۱۳۵

مسلمان به اندازه از غیر مسلمان دور باشد که برق و روشنی یکدیگر را دیده نتوانند.

در دار الاسلام کسانی حق زندگی را دارند که مسلمان باشند، علاوه بر مسلمانان کتابی های که اصول و مقررات دولت اسلامی را پذیرفته اند می توانند در دار الاسلام زندگی بسر برند، همچنان آن عده از اتباع کشور های خارج که از طریق ویژه بطور موقت به دار الاسلام می آیند می توانند در دار الاسلام اقامت کنند، اصناف سه گانه فوق حق دارند که در ساحه دولت اسلامی مانند مسلمانان از مصونیت کامل بهره مند باشند(۱).

سرزمین اسلامی با تمام ساحاتش مصدر قوت و شوکت است، منجله ذخایر طبیعی، آب و هوا، راه های مواصلاتی و غیره..

حدود دولت اسلامی به علایم ذیل شناخته می شود:

۱. به خطوط فاصل طبیعی، افتراضی و وضعی مانند کوهها، دریاها، جهیلها.

۲. به خطوط طول البلد و عرض البلد.

۳. به واسطه سیم های خاردار، دیوار ها و امثال اینها.

مفهوم سلطه سیاسی یا قانون سیاسی در فقه سیاسی اسلامی:

سلطه سیاسی اسلامی با سلطه سیاسی ممالک غیر اسلامی تفاوت دارد، سلطه سیاسی در ممالک اسلامی از رهنمود های قرآن کریم و سنت نبوی صلی الله علیه و سلم سرچشمه می گیرد، ولی در کشور های غیر اسلامی سلطه

(۱) محمد مبارک، نظام الاسلام، ص ۱۳۶

سیاسی به اساس اراده و خواست قانون دانان تعیین می گردد.

در کشور های اسلامی زمامدار یا رئیس جمهور از طریق بیعت عمومی که مظهر رضایت آنان است صورت می گیرد، و رئیس جمهور به اعتبار اینکه نماینده مردم بوده خود را مکلف می داند تا از حقوق مردم حمایت نموده به خاطر تحقق بخشیدن منافع ملی تلاش ورزد.

در نظام اسلامی، سیادت و رهبری برای شریعت اسلامی و حاکم مطلق الله تعالی است.

آراء دانشمندان معاصر در رابطه به سیادت:

علامه محمد مبارک در مورد سلطه و قوای دولت اسلامی گفته است:

"عصر اول دولت اسلامی سلطه، اختیارات و قوت است، قوه یی که بتواند کار های مردم را اصلاح و تنظیم کند، این قوت توسط رئیس دولت، پرسونل کاری وی، قضات و سایر کارمندان دولت تشکیل می گردد، و اشخاصی که امور سیاسی دولت را به عهده دارند و قضایای دولتی را شکل می دهند، و بخاطر حل مشکلات مردم می اندیشند، و راه های معیشت آنان را تدارک می بینند، از حقوق آنان دفاع می کنند، همین اشخاص صاحبان سلطه و حکومت اند.

علامه سمیر عالیہ گفته است:

"برای اقامه دولت وجود یک سلطه عالی و قدرتمندی که مردم منقاد آن باشند ضروری است، و این سلطه عالی عبارت از حکام و کارگردانان جامعه می باشند که در تشکیل و ساختار دولت از ارکان عمده شکل می یابد و در هر سازمان سیاسی حیثیت سنگ تهداب را دارند(۱).

(۱) محمد مبارک، نظام الاسلام، الحكم والارادة.

منابع و مأخذ قوانین اسلامی:

قوانین اسلامی عبارت از قوانین الهی بوده که الله تعالی در ساختن آن به کسی احتیاج ندارد، مقصود از مأخذ قوانین اسلامی آن است که انسان قوانین الهی را از کدام ذرایع بدست بیاورد، زیرا انسانی که قدرت آفرینش ذره را ندارد به وضع قانونی نیز قادر نمی باشد، یعنی انسان قدرت وضع قانون را ندارد ولی اخذ و استنباط کرده می تواند.

انسان حق آن را دارد که از قوانین الهی و غیر الهی مسایلی را استنباط و استخراج نماید با این تفاوت که استنباط از قوانین غیر اسلامی این مطلب را افاده می نماید که ما قوانینی را مطابق وضع خود می سازیم و در رابطه به ترمیم یا فسخ آن مغز خود را معیار قرار می دهیم.

لیکن اخذ از قوانین اسلامی چنین مفهومی را نمی دهد، اخذ از قوانین اسلامی این مفهوم را دارد که قوانین مقرر از طرف الله تعالی را برای خود واضح می سازیم و جزئیات آینده را به آن منطبق می نماییم.

در قوانین الله تعالی انسان حق هیچگونه ترمیم، ابطال، تنقیص و تزوید را ندارد، فقط همینقدر می تواند که جزئیات آینده را مطابق آن بسازد.

کلمه "اخذ و استنباط" در بین قوانین اسلامی و قوانین غیر اسلامی فقط از حیث لفظ مشترک است، و از حیث معنی هیچ وجه اشتراک در بین شان وجود ندارد، هر دو از لحاظ مأخذ جدا و مستقل می باشند، زیرا نظریه غیر اسلامی چیزهای را که از حیث مأخذ می پذیرد، اسلام آن را اساسا غلط و مخالف فطرت انسانی می داند.

مأخذ و منابع قوانین اسلامی:

۱. قرآن کریم. نخستین مأخذ قوانین اسلامی قرآن کریم است، که احکام آن یقینی و واجب الاتباع می باشد.

الله تعالی فرموده است:

(فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ)

ترجمه: پس فیصله کن میان ایشان به آنچه الله فر فرستاده است. امام بغوی در تفسیر (مَا أَنْزَلَ اللَّهُ) نوشته گفته است: مراد به (مَا أَنْزَلَ اللَّهُ) قرآن کریم است.

علامه شاطبی گفته است: قرآن کریم با وجود آنکه مختصر است ولی یک کتاب جامع می باشد، جامعیت قرآن در این است که مشتمل بر کلیات است، زیرا شریعت اسلامی با پایان یافتن نزول قرآن به اکمال رسیده است.

الله تعالی فرموده است:

(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) یعنی امروز دین شما را بر شما کامل گردانیدم.

ابو هریره و زید بن خالد رضی الله عنهما از رسول خدا صلی الله علیه و سلم روایت نموده اند که گفته است: فیصله من در میان شما بر اساس کتاب الله خواهد بود.

۲. سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم:

مأخذ دوم قوانین اسلامی سنت است، زیرا در قرآن کریم فقط کلیات و اصول ذکر یافته، و برای روشن شدن آن لازم است تا سنت پاک پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم به بررسی گرفته شود، زیرا توسط همین سنت توضیح و تشریح کلیات در قرآن امکان پذیر است، الله تعالی فرموده است:

(لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ

اللَّهِ كَثِيرًا) (۱)

ترجمه: هرآینه هست برای شما در رسول الله صلی الله علیه و سلم نمونه
نیک برای کسیکه امید دارد ثواب الله و روز آخرت را و یاد می کند الله را بسیار.
همچنان الله تعالی ذرایع قوانین خود را دو چیز معرفی نموده است: یکی
وحی و دیگر پیامبر.

وحی به قانون حیثیت و مرتبه علمی می بخشد و پیامبر عملاً آن را تفسیر
و تشریح می کند، زیرا گفتار و کردار پیامبر همه ناشی از منبع وحی است، از این
رو این دو ذریعه منابع قوانین الهی هستند.

۳. تعامل صحابه رضی الله عنهم:

در اسلام، غیر از عمل رسول خدا صلی الله علیه و سلم عمل شخص
دیگری حجت و دلیل شرعی شده نمی تواند، زیرا صاحب وحی فقط او است بنا
بر این، جواز یا عدم جواز یک عمل به جز از فعل رسول خدا از فعل شخص
دیگری ثابت نمی شود، ولی گفتار و کردار صحابه ماخذ قوانین اسلامی شده می
تواند، و بخش بزرگ از قوانین اسلامی از همین ماخذ برگرفته شده است، لهذا
تعامل ایشان نیز همانند سنت رسول خدا حیثیت ماخذ قوانین اسلامی را دارد.

(۱) سوره احزاب، آیه ۲۱

چرا گفتار و کردار صحابه ماخذ سوم قوانین اسلامی شمرده شده است؟

صحابه رضی الله عنهم نسل نابی بودند که پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و سلم به چشم های خود دیده بودند و از او اطاعت و پیروی کامل نمودند، و تمام حرکات و سکنات شان به تاسی از گفتار و کردار پیشوای بزرگوار شان بود، از این جهت گفتار و کردار ایشان ماخذ سوم قوانین اسلامی شمرده شده و در مسایل اسلامی گفتار و کردار ایشان حجت و دلیل قوی می باشد، در حقیقت گفتار و کردار صحابه کاپی یا سایه گفتار و کردار رسول اکرم صلی الله علیه و سلم است، و اگر بالفرض مسلمانان پیروی از سنت صحابه را ترک کنند، در واقع پیروی از کتاب الله و سنت رسول الله را ترک نموده اند.

نصوصی از قرآن کریم که به پیروی صحابه تأکید می نماید:

۱. (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ

تُؤَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) (۱)

ترجمه: هر که مخالفت کند با پیامبر پس از آنکه راه راست برای وی آشکار گردید و با راه مسلمانان مخالفت نماید، حواله کنیم او را به آن طرفی که اختیار کرده و در آریم او را به دوزخ و بد مرجع است دوزخ.

در آیه فوق مراد به (الْمُؤْمِنِينَ) صحابه است، زیرا در وقت نزول این آیت

فقط صحابه موجود بودند بنا بر این مراد به مؤمنان صحابه می باشند.

همچنان از این آیه کریمه لزوم پیروی از صحابه بطور واضح ثابت می

(۱) سوره نساء آیه ۱۱۵

شود .

۲. "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين".

ترجمه: بر شما لازم است که به سنت من و سنت خلفای راشدین عمل کنید.

و رسول الله صلى الله عليه و سلم فرموده است:

(إن الناس تبع لكم وأن رجلا يأتونكم من أقطار الأرض يتفقهون في الدين فإذا أتوكم فاستوصوا بهم خيرا).

ترجمه: بالتأکید مردم پیروان شما هستند، و از گوشه و کنار زمین برای یادگرفتن دین نزد شما می آیند، پس هرگاه به نزد شما آمدند ایشان را به خیر و نیکی توصیه کنید.

دانشمند گرامی محمد اسحاق صدیقی گفته است:

تعامل صحابه پیغمبر اگرچه ماخذی برای قوانین اسلامی شمرده می شود ولی از نگاه حکمی که بر آن مرتب می شود مراحل مختلف دارد، تعامل صحابه در بعضی موارد واجب العمل و در موارد دیگر حکم جائز را دارد، و این حکم بر این اساس است: هرکاری که آنان بر آن اتفاق نظر داشته باشند، عمل کردن به آن واجب و در مسئله یی که اختلاف نموده اند، عمل به آن جایز است یعنی نظر هرکدام آنان ماخذی برای قانون شده می تواند (۱).

۴. ماخذ چهارم قانون اسلامی اجماع است:

اجماع آن است که مجتهدین یک عصر روی مسأله یی با یک اتفاق نظر بدهند، احکام این گونه مسایل قطعی الثبوت می باشد.

(۱) محمد اسحاق صدیقی، اسلام کا سیاسی نظام ص ۶۸-۶۹.

دلیل روشنی که بر حجت بودن اجماع دلالت کند این فرموده الله تعالی است:

(وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) (۱)

ترجمه: هر که مخالفت کند با پیامبر پس از آنکه راه راست برای وی آشکار گردید و با راه مسلمانان مخالفت نماید، حواله کنیم او را به آن طرفی که اختیار کرده و در آریم او را به دوزخ و بد مرجع است دوزخ.

بنا به گفته مفسرین، مراد به (سبیل المؤمنین) اجماع علماء است.

امام شافعی (رح) گفته است: آیه مذکور دلیل بر حجت بودن اجماع است.

خیفه چهارم اسلام علی کرم الله وجهه گفته است: از رسول خدا صلی الله علیه و سلم سوال نمودم، ای رسول خدا! اگر در بین ما مسلمانان قضیه یی پیدا شود که حکم آن را در قرآن کریم و سنت نیابیم در این صورت چه کنیم؟ رسول خدا صلی الله علیه و سلم فرمود: با فقهاء و زهاد مشوره کنید و قضیه یی پیش آمده را به رأی خاص خود فیصله نکنید.

۵. ماخذ پنجم قوانین اسلامی قیاس است:

قیاس عبارت است از رجعت دادن علت موجود در اصل بسوی فرع است.

اگرچه ماخذ اصلی قوانین اسلامی در حقیقت قرآن کریم، سنت رسول خدا صلی الله علیه و سلم است ولی اجماع و قیاس مأخذ درجه دوم یا مأخذ فرعی هستند که به دو اصل اولی مربوط می باشند.

دلیل اینکه قیاس مأخذ قوانین اسلامی می باشد این فرموده الله تعالی

(۱) سوره نساء آیه ۱۱۵

است:

(فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ) (۱)

ترجمه: پس عبرت گیرید ای صاحبان دیدهها (خردها).

قاضی ثناء الله پانی پتی در تفسیر خود گفته است: علماء همین آیت را دلیلی بر حجت بودن قیاس دانسته اند، زیرا الله تعالی مسلمانان را به اخذ عبرت از اصل بسوی فرع نموده است، و هردو در وصفی مشارکت دارند که صلاحیت سبب واقع شدن به این حکم را دارد (۲)

همچنان رسول خدا صلی الله علیه و سلم وقتی معاذ بن جبل را به صفت والی به طرف یمن فرستاد از نزدش پرسید که ای معاذ وقتی به یمن رفتی به کدام اساس فیصله خواهی کرد؟ معاذ گفت: به اساس کتاب الله، رسول خدا فرمود: اگر دلیل صریحی از قرآن پیدا نکردی؟ گفت: به اساس سنت رسول خدا، فرمود: اگر در سنت رسول الله پیدا نکردی؟ گفت: به اساس اجماع و فیصله بی مؤمنان. فرمود: اگر اجماعی در آن مسئله وجود نداشت. گفت: بخاطر رسیدن به حق سعی و کوشش می نمایم. رسول خدا فرمود: سپاس خدای را که رسول رسولش به چیزی توفیق بخشیده که سبب رضای رسول او می گردد (۳).

قوانین اسلامی با فطرت انسان سازگار است:

اساساً قوانین اسلامی با فطرت سالم سازگاری دارد و بر پایه احساسات و عواطف بنا نیافته است، بخاطر آنکه از قوانین خود ساخته بشر اخذ نگردیده و

(۱) الحشر: ۲

(۲) پانی پتی ثناء الله قاضی، تفسیر مظہری ج ۹ ص ۲۳۴

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۵۴۳

دست بشر در آن دخیل نمی باشد. در فطرت انسان محرک و انگیزه یی وجود دارد و قوانین اسلامی قبل از هر چیز دیگر این محرک و انگیزه را بیدار می سازد و به عمل نمودن به آن سوقش می دهد.

قوانین اسلامی همان عهد و پیمانی را که انسان در روز "الست" با الله تعالی بسته بود به یادش می آورد، و این حقیقت را به وی بازگو می کند که وی فطرتاً بنده الله است، و زمانی که این تصور (بندگی) در داخل وجودش پیدا شد احساس اطاعت و فرمانبرداری در وی به وجود می آید، آنگاه آماده می شود که بدون جبر و اکراه به قوانین الهی عمل نماید.

قوانین اسلامی نه تنها به بیدار سازی قوه بندگی در داخل انسان اکتفا نمی کند بلکه عقیده به ربوبیت الله تعالی را نیز در وجود انسان تقویه می بخشد و قوانین او را در ترقی و کامیابی خود دخیل می شمارد.

احساس رسیدن به ترقی و کامیابی و احترام وی به قوانین او را به عمل کردن به قانون بطور فردی کمک می کند، و موانعی که فراراه قانون به وجود می آید آن را نادیده می گیرد.

و قوانینی که بر اساس انگیزه های عقیدتی و معنوی ایجاد گردد در تطبیق آن به جبر و اکراه نیاز پیدا نمی شود، ولی افراد مفسدی که انگیزه های داخلی خود را از بین برده اند در مورد همچو افراد استعمال جبر و اکراه یک ضرورت به حساب می رود، و قانونی که به گونه فطری عملی می شود، تأثیر آن چنانکه بر زندگانی انسان لازمی است بر زندگی باطنی او نیز لازمی می باشد.

اما در محیط سالم و اسلامی که در نتیجه تطبیق قوانین اسلامی به وجود آمده وجود عناصر مفسد و تبهکار غالباً نادر می باشد، زیرا محیط اسلامی به

هیچوجهی با فطرت و طبیعت عناصر مفسد سازگار نمی آید، فقط محیطی با فطرت بیمار آنان سازگاری دارد که فتنه و فساد در آن حاکم باشد.

بنا بر این تحلیل، نیاز قوانین اسلامی به حکومت نسبت به نیازمندی حکومت به قوانین اسلامی کمتر است، بلکه نیاز حکومت به قوانین اسلامی کامل و مکمل است، و ضرورت قانون به حکومت اسلامی فقط در صورتی است که قوانین اسلامی در رویارویی با نظام های مخالف قرار گیرد، در همچو صورتی قانون به وجود یک حکومت قوی و نیرومند ضرورت پیدا می کند^(۱).

قوانین اسلامی به دو نوع است؛ ثابت و متغیر:

قوانینی که ثابت بوده و تغییر را نمی پذیرد همان قواعد قطعی شریعت است، و قوانین دیگری که دایرهٔ فراختر دارد و تغییر را می پذیرد همانا قوانین اجتهادی می باشد.

امام مودودی (رح) قوانین ثابت اسلامی را به سه بخش ذیل تقسیم نموده است:

۱. قوانین صریح و قطعی. مانند حرمت شراب، قمار، ربا، سرقت، زنا، قذف و غیره.

۲. قوانین عمومی. مانند تحریم چیزهای نشه آور و داد و ستد های که نفع آن به هردو طرف عقد تعلق نمی گیرد و غیره.

۳. محدودیت در بعضی فعالیت ها مثل محدودیت ازدواج به چهار زن، محدودیت طلاق به سه و محدودیت وصیت از سوم حصه مال.

اما بخش دوم قوانین اسلامی که تغییر را می پذیرد از نظر امام مودودی به

(۱) نظام سیاسی و اداری اسلام ص ۱۰۱-۱۰۴

چهار بخش تقسیم گردیده است:

۱. تأویلات و تفاسیر مختلف نسبت به احکام قرآن و سنت.

۲. قیاس. زیرا قیاس در رابطه به تطبیق حکمی که برای قضیه معینی ثابت بوده و آن حکم در قضیه دیگری که در علت با حکم اولی مشترک باشد تطبیق می گردد باب وسیعی دارد.

۳. اجتهاد. معنای اجتهاد فهم قواعد شریعت و مقاصد آن است، مجتهد با فهم و دانشی که از نصوص دارد می تواند در قضایای جدید که در شریعت اسلامی نظیر ندارد حکمی را صادر نماید.

۴. استحسان. استحسان این را گویند که نظر به تقاضا و ضرورت عصر و زمان قوانین جدیدی در چوکات مباحث غیر محدود وضع می شود. این نوع از قوانین اسلامی با تمدن و ترقی، پیش می رود و صلاحیت قانون را در پیشرفت و ترقی ضمانت می کند.

به نظر امام مودودی اولین و اساسی ترین چیز در قوانین اسلامی تدوین قانون اساسی است، زیرا با تدوین این قانون قوانین دیگر به آسانی تطبیق شده می تواند.

شریعت اسلامی عناصر مهم این قانون را قبلا وضع نموده، آن عناصر قرار ذیل است:

۱. هدف و مرام اساسی دولت چیست؟

۲. هدف از تأسیس دولت چیست؟

۳. رعیت و ملت به کی ارتباط می گیرد؟

۴. وجایب و مسئولیت های رعیت چیست؟

۵. حقوق اهل ذمه در دولت اسلامی چیست؟

۶. مآخذ و مصادر قانونی دولت چیست؟

۷. دولت بر کدام اصول و اساسات استوار باید باشد؟

۸. در برابر قانون کی ها مسئول شناخته می شوند؟

۹. حدود و مقررات وظیفوی در دولت چیست؟

۱۰. قوه مقننه تا کدام حد در دست افراد باید باشد؟

۱۱. مسئولیت های قوه قضائیه در دولت چیست؟

اینها عناوین بارزی هستند که در ساختار قانون اساسی اسلامی از آن استفاده می شود، و اینها موضوعاتی هستند که در احکام و اصول شریعت اسلامی وجود دارند که برخی از این موضوعات واضح و صریح بوده و برخی دیگر مرجع اجتهاد مجتهدین می باشد.

دولت اسلامی، بعد از تدوین قوانین به یک قانون اداری دیگر نیاز دارد تا آن را بالای رعیت به شیوه مؤثرش تطبیق نماید.

شریعت اسلامی، تعلیمات اساسی و اولیه را برای دولت وضع نموده که این تعلیمات شامل اقامه عدل، حفظ امنیت، تحقق مساوات در جامعه و حراست از آزادی های عمومی می باشد.

شریعت اسلامی، برای ما صلاحیت وضع ضوابط تفصیلی را جهت پیشبرد قانون اداری داده است تا در روشنی آن بتوانیم منافع و ضرورت های خود را تامین کنیم.

همچنان، دولت اسلامی، به قوانین رسمی عمومی و قوانین احوال شخصی بخاطر حفظ امنیت و تامین عدالت اجتماعی نیازمند می باشد. لهذا شریعت

اسلامی، در این موارد احکام تفصیلی و دقیقی را دارا می باشد.

امام مودودی (رح) در کتاب خود، آخرین موضوعی را که بعد از ذکر فروعاً قوانین اسلامی آورده: روابط بین المللی، معاملات خارجی در حالات صلح و جنگ و بیطرفی می باشد. و مجتهدین می توانند در روشنی آن قوانین بین المللی و سیاست خارجی دولت را تهیه کنند^(۱).

قوانین اسلامی چگونه تطبیق می شود؟

مفکر اسلام امام مودودی (رح) در مورد تطبیق قوانین اسلامی بحث های مهمی را ارائه نموده، و مهمترین وسایل و اسباب تطبیق قانون اسلامی را ذکر کرده است.

وی می گوید: زمانیکه انقلاب اسلامی به پیروزی می رسد و دولت اسلامی تشکیل می گردد درین وقت الغای تمام قوانین نظام گذشته ناممکن است، و باید در این راستا به شکل تدریجی کار صورت گیرد، زیرا تبدیل قانون به شکل آنی موازی با تبدیل نظام زندگی می باشد، و دولت با شرایط و عوامل فکری، اخلاقی و مدنی یک جامعه تشکیل می شود، چنانکه یک نهال هیچگاهی در مرحله ابتدائی خود میوه نمی دهد. اینچنین دولت نو تشکیل اسلامی امکان ندارد که به شکل خارق العاده تمام قوانینش اسلامی باشد، و باید افراد با کار هماهنگ طرح نظام اسلامی را بریزند و قوانین اسلامی را به شکل تدریجی در اجتماع جامه عمل بپوشانند^(۲).

(۱) مودودی، نظریة الاسلام وهدیه في السياسة والقانون والدستور ص ۱۴۵

(۲) مودودی، نظریة الاسلام وهدیه ص ۷۸-۸۲

تطبيق قوانین اسلامی باید به شکل مرحله یی انجام شود، در مرحله اول قوانین باید تعريف گردد، بعد مجالات اجتهاد آن توضیح شود و بالآخره پیشنهادات عملی جهت تنفيذ آن صورت گیرد.

ولی چنین به نظر می رسد که مساعی مسلمانان در عرصه قضایای معاصر از نگاه سیاست شرعی خیلی ضعیف و ناچیز است.

امام مودودی تاکید می ورزد که باید بخاطر تحقق این هدف مراتب ذیل در نظر گرفته شود:

۱. ایجاد کمیسیون علمی به منظور مراقبت از قانون:

وظیفه کمیسیون مذکور گردآوری بحثهای قبلی در علم قانون می باشد

قوای سه گانه نظام اسلامی:

دولت اسلامی از سه قوه تشکیل گردیده:

۱. قوه مقننه یا قوه قانون گزار.

۲. قوه اجرائیه یا تنفيذی.

۳. قوه قضائیه.

قوه مقننه یا قوه قانون گزار: همان بخش از دولت است که صلاحیت اصدار قوانین عمومی را دارد، قوانینی که تطبيق آن بر همه افراد کشور یکسان لازم است. در نظام های معاصر این بخشی از دولت را مجلس نمایندگان به عهده دارد، ولی مفهوم قوه مقننه در اسلام با نظام های وضعی فرق می کند، زیرا در دولت اسلامی، قانون سازی به اساس ارشادات قرآن، سنت و اجتهاد مجتهدین در احکام منصوصه صورت می گیرد، این وظیفه را مجلس نمایندگان که به اساس مهارت کافی علمی انتخاب گردیده اند به عهده دارد.

اعضای قوه مقننه:

بر اساس گفته استاد عبدالوهاب خلاف اعضای این ارگان اهل اجتهاد و اهل فتوا می باشند و حدود اختیارات آنها از دو چیز تجاوز نمی کند: قضایای که در مورد شان نص وجود داشته باشد، در مورد چنین قضایا وظیفه اعضای این ارگان فهم نص و بیان حکمی است که بر آن دلالت می کند. دوم قضایای که در مورد شان نص وجود ندارد. وظیفه این ارگان آن است که این چنین قضایا را به قضایای قیاس کند که در مورد شان نص وجود دارد.

استاد سمیر عالیه در این باره گفته است:

تقنین یا تشریح یکی از این دو معنی را افاده می کند:

۱. وضع شریعت جدید.

۲. توضیح حکمی که شریعت موجود به آن نیاز دارد.

تقنین به معنای اولی فقط در حق الله تعالی ثابت بوده که احکامی را توسط

قرآن کریم و سنت نبوی و دلایل شرعی برای بندگان مقرر نموده است.

اما تقنین به معنای دوم چیزی است که آن را پیامبر بزرگ اسلام در زمان

حیاتش و خلفای راشدین که داناترین اصحاب بودند و فقهاء تابعین و تبع تابعین

و مجتهدین به عهده داشتند، آنان احکام قضایا را با اجتهاد خود از قرآن کریم و

سنت نبوی و دلایل معتبر شرعی به اساس قواعد عمومی شرعی بیان نمودند.

استاد فواد عبد المنعم در مورد اعضای قوه مقننه گفته است: اهل این

ارگان آن عده از علمای هستند که شروط اجتهاد را پوره کرده اند و اصطلاح

"اولو الامر" آنها را شامل شده باشد، زیرا به نظر امام مالک، ابن عباس، امام

ضحاک، امام مجاهد همین علمای مجتهد می باشند.

فواد عبدالمنعم گفته است: بعضی به این نظر اند که اعضای قوه مقننه تنها علمای مجتهد نیستند، زیرا بطور اغلب آنها با موضوعات شئون عامه، مسایل از قبیل صلح و جنگ، تجارت و زراعت آشنایی دقیق ندارند چنانکه متخصصین دارند، و معرفت آنها غالباً با قواعد عمومی متعلق به حلال و حرام و قواعد شریعت می باشد.

اما تنظیم امورات مربوط به وظایف کارگران دولت، وضع قوانین و لوایح برای پیشبرد امور دانشگاه ها، پیشبرد امور قوای مسلح و غیره چیزهای اند که مربوط به تخصص علمای مجتهد نمی شود و از اینکه اسلام تنظیم دقیق این امورات را خواهان است بناء لازم است تا دانشمندان دیگری از تخصص مختلف در جمله اعضای قوه مقننه وجود داشته باشند.

داکتر قرضوای و عبد الله قاضی در مورد اینکه از نظر شریعت اسلامی و قوانین وضعی کیها حق عضویت در قوه مقننه را دارند پیشنهاد نموده اند که اعضای قوه مذکور باید از متخصصین انتخاب گردد ولی شیوه فیصله باید به عهده دولت باشد تا مطابق مصالح عمومی مردم کار کند.

شروط و خصوصیات که یک مجتهد باید داشته باشد در عصر فعلی بدون فراگرفتن علوم شرعی و ثقافت اسلامی ناممکن است. و از اینکه دولت بر مراکز تعلیمی و تحصیلات عالی نظارت دارد بهتر این خواهد بود که بعد از فراغت محصلین شرعی دولت به ایشان اسناد تحصیلی معتبر عرضه کند و از میان آنان افراد با استعداد را در این ارگان توظیف نماید، علاوه بر این باید یک تعداد از مشاورین را نیز در این ارگان بگمارد و قوانینی که توسط این ارگان تدوین می شود باید از نظر مشاورین بگذرد و ببینند که چقدر با اصول شریعت اسلامی

مطابقت دارد، بعد از آن قوانین تدوین شده دوباره به اداره قوه مقننه تسلیم داده شود تا تصمیم نهایی خود را اعلام بدارند.

قوه مقننه در دولت اسلامی به شیوه های ذیل تشکیل می شود:

۱. شیوه انتخابات.

۲. انتخاب توسط رئیس دولت.

مسئولیت های قوه مقننه و اختصاصات آن:

امام مودودی (رح) اختصاصات قوه مقننه را در اشیای ذیل خلاصه نموده

است:

۱. وضع قواعد و لوایح به منظور تطبیق احکام ثابت شرعی.

۲. بحث و پژوهش در مسایل اجتهادی، در صورتی که مفتیان، قانوندانان

در این مجلس وجود داشته باشند. این امکان در صورتی میسر است که مردم نمایندگان با استعداد و شایسته را انتخاب کنند.

۳. وضع قوانین در خصوص قضایا و مسایلی که احکام شرعی به خصوصی

وارد نگردیده باشد.

۴. قانونگذاری در مورد قضایای که قواعد اصولی در شریعت ندارند، البته

باید قانون گذاری در پرتو مبادیء و احکام شریعت صورت گیرد.

قاعده شرعی در این خصوص آن است که اصل در اشیاء اباحت است، تا

وقتی که دلیل حرمت به اثبات نرسیده است.

استاد عبدالقادر عوده و استاد راشد غنوشی وظیفه قوه مقننه را دو چیز می

دانند:

۱. تشریح تنفیذی.

۲. تشریح تنظیمی.

مقصد از تشریح تنفیذی آن است که تطبیق نصوص شریعت تضمین گردد، لیکن تشریح در اینجا به مثابه لوایح و مقرراتی است که از طرف وزراء در حدود اختصاص هریک آنها صادر می گردد. و هدف تشریح تنظیمی فقط ترتیب و تنظیم امور دولت و حمایت از آن می باشد(۱).

محمد مبارک در این خصوص گفته است:

از جمله خصوصیات قوه مقننه دو نوع وظیفه است، یکی آن وظیفه قانون سازی و دوم آن ارتباط به زمامدار می گیرد که چگونه به مسایل اجرایی مقید ساخته می شود تا از استبداد رأی کار نگیرد، و این دو وظیفه از هم جدا و مختلف می باشد، زیرا تجربه ثابت کرده که مجالس انتخاباتی همانند مجالس نمایندگان اهلیت و صلاحیت قانون سازی را ندارد، چون مصدر قانون سازی در اسلام شریعت است نه رعیت، و آنچه قابل اهمیت بوده این است که قانون سازی باید از خواهشات زمامداران و مصالح آنان آزاد باشد و تنها مصالح شریعت و امت در آن مد نظر باشد.

وظیفه دوم، کاری است که آن را مجلس شورا انجام می دهد و رئیس دولت و وزراء را از استبداد رأی منع می کند، طریقه و شیوه انتخاب این مجلس آزاد می باشد، و هر طریقه ای که با اوضاع و شرایط عصر و زمان مناسبتر باشد باید از همان طریقه استفاده نمود.

(۱) راشد غنوشي، الحرمات العامة في الدولة الاسلامية ص ۲۴۲-۲۴۳، و عبد القادر

عوده، الإسلام وأوضاعنا السياسية ص ۲۲۹-۲۳۷

همچنان، اگر مجالس دیگری مانند این مجلس در شهر های دیگر تشکیل گردد و حدود صلاحیت های رئیس دولت و مجلس شورا را مشخص کند اشکالی وجود نخواهد داشت.

استاد فواد عبد المنعم احمد بدین نظر است که مجلس در پهلوی اینکه وظایف فوق را به عهده دارد در بخش مالی نیز باید دولت را مراقبت کند، همچنان در حالاتی که دولت تصمیم بگیرد تا مالیات اضافی را بالای مردم وضع کند باید این نهاد با تصمیم دولت موافقه نماید.

و استاد عبد العزیز عزت خیاط وظایف قوه مقننه را در سه چیز خلاصه کرده است:

۱. وظیفه مالی. یعنی نظارت از نحوه مصرف اموال دولتی.
۲. وظیفه سیاسی. مراقبت از کارهای قوه اجرائیه.
۳. وظیفه قانونگذاری. قانون سازی برای دولت.

مصادر و مأخذ قوه مقننه:

مصدر و مأخذ قوه مقننه در دولت اسلامی همان مصداریست که از شریعت اسلامی سرچشمه میگیرند و این مصادر به دو نوع می باشند:

۱. مصادر اصلی و اساسی که عبارت اند از قرآن کریم و سنت نبوی.
۲. مصادر فرعی یا تبعی که عبارت اند از اجماع و قیاس. مصادر فرعی دیگری نیز وجود دارند که مورد اتفاق همه مجتهدین نمی باشند مانند استحسان، مصالح مرسله، عرف، استصحاب، شریعت سابقه و مذهب صحابی که تعریف این اصطلاحات در کتب اصول فقه توضیح و تشریح گردیده است.

دانشمند گرامی عبدالوهاب خلاف گفته است: آیات و احادیث احکام قانون اساسی هر حرکت قانون سازی می باشد. اکثریت این احکام به شکل اجمالی وارد گردیده اند که به شرح و تفصیل ضرورت دارند و این رحمت خداوند عز و جل می باشد که میدان قانون سازی را مطابق ضرورت بشر فراخ گذاشته تا طبق ضرورت عصر ازین نصوص استنباط نموده و این کاریست که قوای مقننه را در دولت اسلامی اهمیت بزرگ می بخشد.

کیفیت تعیین کمیته مقننه:

اکثریت دانشمندان معاصر به این عقیده اند که باید مجلس قانون گذاری توسط انتخابات صورت گیرد از جمله دانشمندان مشهور معاصر که به این نظر اند:

د. یوسف قرضاوی، راشد غنوشی، عبد الله قاضی و صلاح صاوی هر یک ایشان روش انتخاب اعضای قوه مقننه را ترجیح داده اند.

ایشان به این نظر اند: هرچند در شریعت اسلامی نصوصی وجود دارد که روش انتخاب اعضای قوه مقننه را تأکید کند ولی در مورد شوری نصوص شرعی وجود دارد بهترین طریقه در عصر حاضر در مورد تعیین شورای مقننه طریقه انتخابات می باشد.

زیرا هر وسیله مباحی که اعتماد مردم را بدست می آورد استعمال آن نیز مباح می باشد. انتخابات امروز وسیله مهمی مباحی به شمار می رود که استعمال آن مباح می باشد مشروط بر اینکه از تقلب، فریب و شیوه های نادرست عاری باشد.

قوه قضائیه:

مفهوم قوه قضائیه:

بعضی فقهاء قوه قضائیه را چنین تعریف کرده اند: بیان حکم شرعی را قضاء گویند.

و در عرف معاصر مسؤولیتی را گویند که هدفش حل نمودن منازعات و خصومات توسط احکام استنباط شده شرعی از قرآن کریم و سنت نبوی بوده و یکی از وظایف عمومی خلافت - دولت - اسلامی می باشد.

در خصوص مشروعیت قضاء فرضیت و مرتبه آن فقهای پیشین سخنان ارزنده گفته اند که با مراجعه به کتب شان در باب قضاء اهمیت آن برای هر خواننده هویدا می گردد.

دکتور سمیر عالیه در تعریف قوه قضائیه گفته است: یگانه اداره بی که منازعات مردم را مطابق قانون حل می نماید قوه قضائیه می باشد.

نشأت قضای اسلامی، تطور و استقلالیت آن:

قضاء در اسلام از هنگام هجرت پیامبر بزرگوار اسلام به مدینه و تشکیل دولت اسلامی در آن آغاز گردیده طوری که پیامبر صلی الله علیه و سلم شخصا منصب قضاء را به عهده داشت و شخصا به حل منازعات مردم می پرداخت.

هنگامیکه دین مبین اسلام به خارج مدینه انتقال پیدا کرد و مساحت دولت اسلامی گسترده گردید پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم بعضی از اصحاب را به صفت والی به آن مناطق اعزام نمود و در ضمن اینکه والیان آن مناطق بودند وظیفه قضاء را نیز به عهده داشتند که از انجمله حضرت معاذ در یمن و حضرت عتاب بن اسید در مکه است.

سیستم قضاء در زمان پیامبر صلی الله علیه و سلم به شکل قضاء در عصر حاضر منظم و منسجم نبود و در آن زمان این اداره کدام قوانین اجرایی خاصی نداشت زیرا این اداره وظایف کاری اش کمتر و شعبات زندگی مثل امروز پراکنده نبود از این رو اداره قضاء استقلالیت نداشت. والیان منصب ولایت و قضاء هردو را پیش می بردند و پیامبر صلی الله علیه و سلم هیچ گاهی منصب قضاء را به تنهایی به یک صحابی تفویض نمی کرد بلکه ولایت صحابی بالای مردم ولایت عامه بود یعنی وقتی پیامبر صلی الله علیه و سلم یکی از اصحاب را به صفت والی تعیین می نمود در عین زمان منصب قضاء را نیز به او تفویض می نمود.

و احيانا قضيه خاصي را به سوي يکتن از اصحاب راجع مي نمود و با حل آن قضيه مسؤليت صحابي پايان مي يافت. بنا بر اين کسانى که در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و سلم منصب قضاء را به عهده داشتند یا اینکه این منصب را در ضمن ولایت عامه پیش می بردند یا اینکه به حل یک قضیه جزئی موظف شده بودند مسؤليت ایشان با حل آن قضيه پايان مي پذيرفت.

در زمان خلافت حضرت ابو بکر نیز منصب قضاء در ضمن ولایت عامه از جمله وظایف والی شمرده می شد و احيانا آن را به نايب خود حواله مي نمود . زیرا در این دوره نیز ساحه قملرو اسلامى به حدی گسترده نبود که نیاز به شعبات مختلف و استقلالیت قوه قضائیه احساس شود.

اما در زمان خلافت حضرت عمر زمانیکه دامنه فتوحات اسلامی گسترش یافت و تشکیلات دولت اسلامی توسعه پیدا کرد حضرت عمر مجبور گردید تا عده از افراد بلند پایه صحابه را به منصب قضاء بگمارد مثلا شریح قاضی را در

شهر کوفه ابو الدرداء را در مدینه و ابو موسی اشعری را در شهر بصره به وظیفه قضاء تعیین نمود و از همینجا استقلالیت قضاء شکل گرفت، ولی وظیفه تطبیق حدود و تعزیر جز از وظایف کاری شخص خلیفه و قاضی بود تا آنکه با گذشت زمان این کار بطور مستقل جزء از صلاحیت های قضاات گردید.

دلیل روشن مبنی بر اینکه سیستم قضاء در این دوره از استقلالیت کامل برخوردار بود، اجتهادات قضاات به شکل مستقل است، قضاات باوجود آنکه تابع امام یا خلیفه بودند و خلیفه در رأس قوه اجرائیه قرار داشت ولی قضاات می توانستند بگونه مستقل در مسایل از خود اجتهاداتی داشته باشند مثلاً روزی حضرت عمر از شخصی پرسید که در موردش چگونه فیصله صورت گرفته است در پاسخ گفت: حضرت علی و حضرت زید چنین فیصله نموده اند، حضرت عمر گفت: اگر به من اختیار داده می شد چنین فیصله می کردم، حضرت عمر در حینیکه خلیفه وقت بود فیصله حضرت علی و حضرت زید را نقض نکرد و بر صحت آن مهر تأیید گذاشت.

اما با گذشت زمان و تنوع قضایا و گسترده شدن مجالات زندگی، سیستم قضاء تعدیل گردید و شکل پیشرفته تری را اختیار نمود و به حیث یک اداره مستقل عرض وجود کرد.

قوه قضائیه در دولت اسلامی نسبت به قوای دیگر دولت از امتیاز خاصی برخوردار است:

علامه محمد مبارک در مورد اهمیت قوه قضائیه و امتیازات آن گفته است: عدالت و استقلالیت قوه قضائیه و حرکت آن در مسیر صحیح راز موفقیت آن دولت و بهترین وسیله تامین امنیت در کشور است.

از این رو ملت ها در باره اینکه قوه قضائیه باید قوی و نیرومند باشد بسیار می کوشند و عواملی که بر عدالت و استقلالیت آن اثر منفی می گذارد آن را از میان بر میدارند، بالخصوص اثراتی که از سوی صاحبان قدرت و نفوذ من جمله رئیس دولت بر این قوه احتمالش می رود دور می کنند.

از این جهت است که قانون مصونیت قضات (ممنوعیت عزل، نقل و تأدیب) تصویب گردیده است تا رئیس جمهور یا کدام مقام بلند پایه دولت در صورت صدور فیصله از طرف قضات علیه ایشان به انتقام جویی مبادرت نورزیده آنان را بر طرف نمایند، و موضوع عزل، نقل و تأدیب قضات به مجلس قضات بزرگ و عالی رتبه

تعلق می گیرد.

تشکیلات کنونی در سیستم قضائی اسلام:

۱. مجلس قضاء:

باوصف آنکه جهان فعلی به پیشرفت های قابل ملاحظه یی نایل گردیده و قضات احکام قضایی را در کتاب های مستقل تدوین و جمع آوری نموده اند ولی مشکلات و قضایای دعاو نیز بیشتر گردیده است از این جهت دانشمندان اسلامی احکام قضایی را هرچند که از مسایل اجتهادی به شمار می رود به شرح و تفصیل تمام جمع آوری نمودند.

۲. تخصیص قضاء در فقه اسلامی به وقت، محل و مسأله معین ذکر گردیده که قاضی می تواند کارش به روز مخصوص، محل مخصوص یا مسأله مخصوص مقید گردد.

۳. ایجاد تفاوت بین اختصاص های محاکم اسلامی:

قضات در زمانه های قدیم در مورد هر مسأله که به ایشان در محکمه راجع می گردید فیصله می کردند فرق نمی کرد که آن مسأله جنائی می بود یا اداری یا احوال شخصی، ولی با پیشرفت علم و گذشت زمان این امر تغییر نمود، زیرا با گذشت زمان سکان قلمروهای اسلامی روز بروز افزایش یافت و منازعات و مسایل مختلف رونما گردید تا آنکه اولیای امور مجبور شدند قضایا و حوادث را تقسیم بندی نمایند و به هر قاضی قضایای مخصوصی را حواله نمایند.

اختصاصات محاکم اسلامی:

۱. اختصاص نوعی.
 ۲. اختصاص نظر به قیمت دعوی.
 ۳. اختصاص شخصی برای محاکم.
 ۴. اختصاص مکانی برای محاکم.
- مسایلی که به اختصاص نوعی مربوط می شود به اقسام ذیل تقسیم گردیده است:

۱. مسایل مدنی.
۲. قضایای فوری (عاجل).
۳. قضایای جنائی.
۴. قضایای احوال شخصی.
۵. قضایای مواریث.
۶. قضایای اداری یا قضایای مظالم.

محاکم ثلاثه:

چرا محاکم به سه تقسیم گردیده؟ بخاطر آنکه قاضی گاهی در فیصله خود مرتکب خطا یا اشتباه می گردد که در این صورت محکمه عالی اشتباهات محکمه ابتدائیه را مورد ارزیابی قرار می دهد و آن را مرفوع می سازد، یا فیصله محکمه ابتدائیه را باطل اعلان می دارد یا آنکه آن را تعدیل و ترمیم می کند، و در عصر کنونی محاکم به مراحل سه گانه به همین هدف تقسیم بندی شده است.

چرا بیشتر از یک قاضی؟ تا اینکه در ارتباط به یک قضیه مطروحه مجموعه از قضات اظهار نظر نمایند و از صدور فیصله انفرادی جلوگیری نمایند. ترتیبات فوق الذکر در سیستم قضائی از مسایل اجتهادی بوده و نص شرعی در مورد آن وجود ندارد، ترتیبات فوق نظر به پیشرفت زمان و اوضاع جامعه انسانی اتخاذ گردیده، و دین مبین اسلام کدام شکل خاصی را در رابطه به نظام قضاء تعیین نکرده است، ولی چیزی که در اسلام مورد تأکید قرار گرفته اصل عدالت و انصاف است.

ترتیبات وضع شده هرچند که منصوصی نمی باشد ولی در بعضی اوقات لازمی می گردد.

از جمله اختصاصاتی که به قوه قضائیه ارتباط می گیرد ولایت مظالم می باشد که در نظام های امروزی به نام سیستم قضای اداری یاد می شود، تعدیلاتی که در ولایت مظالم آورده شده همه به هدف تامین عدالت و انصاف و آوردن سهولت های کاری می باشد.

قوه اجرائیه و مفهوم آن:

مفکر اسلامی عبد الوهاب خلاف در تعریف قوه اجرائیه گفته است: کارهای را که سیاست اسلامی تقاضا می کند آن را قوه تنفیذی گویند و مسئولیت آن غیر از مسئولیت قوه تنفیذی و قوه قضائی است.

استاد ابو زهره قوه اجرائیه را چنین تعریف نموده است:

هر آن عملی که توسط رئیس دولت، والیان و سایر موظفین دولت به هدف تدبیر شئون مملکت انجام شود آن را قوه اجرائیه یا به گفته بعضی از دانشمندان ترتیبات اداری یا اداره اسلامی گویند که شامل بخش های ذیل است: نظام مالی، نظام تعلیمی، نظام حربی، نظام کشاورزی و غیره.

و علامه محمد مبارک قوه اجرائیه را چنین تعریف نموده است:

قوه اجرائیه عبارت از همان گروه حکمرانان است که مسئولیت تنفیذ و اجرای قوانین را دارند. این قوه متشکل از رئیس دولت، وزراء و سایر کارمندان دولتی می باشد، رئیس دولت چون نقطه وصل در بین دو قدرت قانون گذاری و اجرائی می باشد.

وظایف و مسئولیت های قوه اجرائیه:

وظایفه قوه اجرائیه بطور اجمال در کارهای ذیل خلاصه می شود:

۱. تطبیق و تنفیذ یکسان قانون در همه مناطق مملکت.

۲. تعیین و تحدید سیاست عمومی کشور.

۳. اعلان جنگ.

۴. عقد معاهده ها.

۵. تامین امنیت.

۶. زمینه سازی برای اصلاح رعیت.

علامه سمیر در این خصوص گفته است: وظایف و مسئولیت های قوه اجرائیه تطبیق و تنفیذ قوانین و پیشبرد امور دولت است.

اعضاء قوه اجرائیه:

اعضاء قوه اجرائیه موظفین دولتی می باشند که در رأس آنان شخص رئیس جمهور، وزراء، والیان، سرقومندان اعلی قرار دارند، افراد پولیس، مامورین دولتی، کارکنان مالیات و سایر مامورین دولتی در تطبیق قوانین با آنان همکاری می نمایند. بنا بر این عناصری که قوه اجرائیه دولت اسلامی را تشکیل می دهد همان عناصری است که قوه اجرائیه نظام های معاصر را تشکیل می دهد.

مفکر اسلامی مولانا ابو الاعلی مودودی گفته است:

وظیفه قوه اجرائیه عبارت است از: تطبیق و تنفیذ احکام و دستورات الهی، قوه اجرائیه به تعبیر قرآن اولی الامر و به تعبیر سنت امراء خوانده شده و اطاعت آنان در صورتیکه فرمانبردار الله و رسول باشند بر مسلمانان لازم است.

ریاست قوه اجرائیه به عهده چه کسی است؟

رئیس دولت اسلامی در حکومت اسلامی حیثیت سمبولیکی ندارد که در عرصه تطبیق و تنفیذ قوانین صلاحیت نداشته باشد چنانکه شاه انگلستان یا امپراتور کشور آلمان است، بلکه رئیس دولت اسلامی در قلمرو خود از صلاحیت ها و اختیارات فوق العاده یی برخوردار است که در صورت استفاده از آن مردم باید از وی اطاعت کنند.

دانشند اسلامی محمد اسد در پاسخ این سوال که آیا رئیس دولت اسلامی به تنهایی از قوه اجرائیه مراقبت می کند چنانکه در ایالات متحده امریکا معمول است یا اینکه یکجا با مجلس وزراء - چنانکه در نظام های پارلمانی رایج است - از قوه اجرائیه مراقبت و سرپرستی می نماید؟ چنین گفت: در مورد اینکه اختیارات و صلاحیت های قوه اجرائیه مخصوص شخص رئیس دولت می شود یا اینکه رئیس دولت یکجا با مجلس وزراء از آن مراقبت می کنند، کدام نص شرعی وجود ندارد.

اما چیزی که در شریعت اسلامی ثابت بوده این است که رئیس دولت به تنهایی اختیارات قوه اجرائیه را دارد و افراد دیگر حیثیت معاونین و همکاران وی را دارند.

محمد اسد برای اثبات صحت نظر خود به احادیث ذیل استناد می کند:

- «من أطاع الأُمیر فقد أطاعنی ومن عصی الأُمیر فقد عصانی وإِنما

الإمام جنة یقاتل من ورائه یتقی به» (۱)

ترجمه: کسی که از امیر اطاعت کرد از من اطاعت کرده است، و کسیکه از من اطاعت کرد از الله اطاعت کرده است. و کسیکه از امیر نافرمانی کرد نافرمانی من را کرده است. زیرا امام مانند سپر است، از عقب او جنگ کرده می شود، و توسط او خود را نگه داشته می شود.

- «ألا کلکم راع وکلکم مسؤول عن رعیتہ، فالإمام الذی علی الناس

راع وهو مسؤول عن رعیتہ» (۲)

(۱) مسند احمد، حدیث شماره ۹۶۵۵

(۲) بخاری، کتاب الجمعة، باب الجمعة فی القری والمدن.

ترجمه: آگاه باشید، همه شما نسبت به زیر دستان تان سرپرست و مسئول هستید.

بنا بر این، رئیس حکومت اسلامی و دیگر مسئولین که امور مردم را به عهده گرفته اند در قبال آنان مسئول می باشند.

ولایت عامه:

دانشمند اسلامی سمیر عالیه ولایت عامه را چنین تعریف نموده است: فقهاء مسلمان اصطلاح "ولایت عامه" را بالای تمام قوه های دولت به خصوص قوه اجرائیه اطلاق نموده اند.

فواید تقسیم دولت به قوای سه گانه:

۱. تا اینکه یک قوه به تنهایی تمام اختیارات را بدست نگیرد و اعمال استبداد نکند، و در صورت تعدد قوا هر یک بالای دیگر مراقب بوده کارها به شکل بهتر پیش می رود.

۲. قانون بهتر مورد اجراء قرار می گیرد، همه آزادی های شخصی و حقوقی از هرگونه ظلم، استبداد و سختگیری حفظ می گردد.

۳. امورات دولت به شکل منظم و بهتر پیش می رود و هر قوه در محدوده صلاحیت خود کار می کند.

قانون اساسی اسلامی

قانون اساسی عبارت از یک سلسله قوانینی است که نظام دولت بر آن استوار بوده و در نزد دولت و ملت جایگاه مهم قانونی دارد.

اما قانون اساسی اسلامی قوانینی است که از مصادر شریعت اسلامی استنباط شده باشد. و به تعریف دقیقتر: قانون اساسی اسلامی عبارت از احکامی است که در قرآن کریم و سنت نبوی از آن تذکر رفته. و بر همه مسلمانان لازم الاجراء می باشد، قطع نظر از اینکه در جریده رسمی نوشته باشد یا نباشد.

تدوین قانون اساسی:

تدوین قانون اساسی برای دولت اسلامی در عصر حاضر یک ضرورت مبرم به شمار می رود. عده یی به این باور اند که تدوین قانون اساسی وقتی نتیجه می دهد که خلافت اسلامی در زمین حاکم باشد و قوانین با همه کلیات و جزئیاتش در زندگی مردم مورد اجراء قرار گیرد.

و عده دیگری از دانشمندان از این هم فراتر رفته گفته اند: تدوین قانون اساسی وقتی بارور ثابت می شود که سیستم سیاسی بسیط و نظام اقتصادی ابتدائی که مبتنی بر زکات باشد اقامه گردد و تمام مشکلات اقتصادی جامعه از همین طریق مرفوع گردد.

و کسانی هم هستند که ترجیح می دهند تا تجارب خوب و بد نظام دموکراسی غربی مورد تجدید نظر قرار گیرد و برای مدرن ساختن نظام از تجارب خوب دموکراسی غربی استفاده صورت گیرد ولی دین رسمی دولت اسلام باشد.

هرچند استفاده از نظام دولت های معاصر یک ضرورت است لیکن اصول و مبادیء سیاست شرعی که از قرآن و سنت استخراج گردیده در منتهای قوت و غنای است است که در صورت وجود آن به قوانین غیر اسلامی نیازی نیست.

امام مودودی (رح) در خصوص تدوین قانون اسلامی گفته است:

هدف این است که ما باید قانون اساسی داشته باشیم، قانونی که در گذشته ها تدوین نشده بود، و حالا می خواهیم آن را تدوین کنیم، در حقیقت می خواهیم قانون اساسی تدوین نشده را به قانون اساسی تدوین شده مبدل نماییم. نداشتن قانون اساسی تدوین شده کدام چیز شگفت آور نیست، زیرا دولت های زیادی است که تا قرن هجدهم میلادی قانون اساسی مدون نداشتند، و کشور بزرگ مانند انگلستان تا حالا کدام قانون اساسی مدون ندارد، و اگر لازم باشد که این کشور قانون اساسی خود را تدوین نماید باید از مآخذ مختلف استفاده نماید^(۱).

مآخذ قانون اساسی اسلامی:

قانون اساسی اسلامی از چهار مصدر عمده استنباط می گردد:

۱. قرآن کریم.

۲. سنت نبوی.

۳. روش و طریقه خلفای راشدین.

۴. مذاهب مجتهدین.

الف: قرآن کریم. این کتاب مقدس مشتمل بر احکام دین، قواعد شریعت،

نظام و امورات حکمراوایی می باشد.

عبد الحمید متولی احکام تشریحی قرآن کریم را به دو بخش ذیل تقسیم

کرده است:

۱. تشریحات عمومی.

۲. تشریحات زمانی.

(۱) امام مودودی، نظریة الإسلام ص ۱۹۷.

تشریحات عمومی عبارت از احکام دائمی است که برای عموم مردم در هر زمان و مکان لازم الاجراء می باشد، اما احکام زمانی همان احکام موقتی است که با گذشت وقت و از بین رفتن علت، حکم نیز پایان می یابد.

عبد الحمید متولی معتقد است که تقسیم کردن احکام قرآن به احکام عمومی (دایمی) و احکام زمانی (موقتی) در تدوین قانون اساسی اسلامی کمک می کند، زیرا قانون اساسی اسلامی بالای احکام ثابت عمومی که در هر زمان و مکان قابل اجراء می باشد تأکید می کند، اما احکام موقتی مخصوص به وقت و وضعیت خاص می باشد که با پایان یافتن همان وقت و وضعیت حکم نیز از بین می رود. مانند وصیت برای والدین و خویشاوندان که این حکم توسط قرآن کریم منسوخ گردیده است، بنا بر این حکم مذکور در هر زمان و هر حالت به اجراء گذاشته نمی شود، زیرا حکم وصیت برای والدین و خویشاوندان نظر به اسبابی مشروع بود ولی با از بین رفتن آن اسباب این حکم نیز از بین رفت، بنا بر این همچو احکامی در قانون اساسی اسلامی جا داده نمی شود.

سنت نبوی:

مصدر دوم قانون اساسی اسلامی سنت نبوی صلی الله علیه و سلم است که شامل: اقوال، افعال، سیرت و اخبار پیامبر بزرگ اسلام می باشد.

دانشمندان اسلامی قبل از اینکه با استفاده از سنت نبوی صلی الله علیه و سلم به تدوین قانون اساسی اسلامی شروع نمایند گفته اند که باید تشریحات عمومی لازمی از تشریحات موقتی در سنت نبوی شناسایی گردد تا در تدوین قانون اساسی از تشریحات عمومی استفاده صورت گیرد.

بنا بر این کاربرد ها و روش های خاصی که از جانب پیامبر اسلام برای انجام کاری از وی صادر گردیده بر همه الزامی و حتمی نمی باشد، زیرا این روش های مخصوص مخصوص همان وقت و همان زمان بود، و اگر ما در عصر حاضر به روش های مفید تری برای انجام آن کار سراغ کرده بتوانیم باید آن را بکار بندیم.

اما کار های که از جانب پیامبر صلی الله علیه و سلم من حیث احکام تشریحی صادر گردیده است حکم قوانین عمومی و دایمی را دارد که در هر زمان و هر حالت لازم الاجراء می باشد، مانند شورا، عدالت، مساوات و غیره. اینها موضوعاتی هستند که در قرآن کریم نیز ذکر آن رفته و سنت قولی و فعلی پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم آن را مورد تأیید قرار داده است.

۳. اعمال خلفای راشدین:

عملکرد های خلفاء راشدین مصدر سوم قانون اساسی اسلامی پنداشته می شود. و آنچه از زندگی سیاسی، نظامی و عادی صحابه خبر می دهد عبارت از کتاب های حدیث، سیرت و تاریخ است. و از جمله اعمال آنان همان عملی به حیث قانون در قانون اساسی گنجانیده می شود که صحابه بر آن اتفاق نموده باشند و مسلمانان آن را پذیرفته باشند.

۴. مذاهب مجتهدین:

مذاهب و آراء مجتهدین اگرچه در ذات خود حجت شرعی شده نمی تواند ولی در راستای توجیه و رهنمایی به مبادیء اساسی و قوانین دولت اسلامی کمک می کند.

مفکر سیاسی توفیق شاوی مصادر قانون اساسی اسلامی را امور ذیل می داند:

۱. احکام استنباط شده از قرآن کریم.
 ۲. احکامی که ذریعۀ سنت صحیح پیامبر اسلام به ثبوت رسیده است.
 ۳. احکامی که به اجماع ثابت شده است.
 ۴. احکامی که به وسیلۀ اجتهادات فقهاء موجود در مجلس علمی دولت به دست آمده.
 ۵. احکامی که در نتیجۀ اجتهادات فقهای مذهب مورد تایید محکمه به دست آمده.
 ۶. احکام جدیدی که توسط مجمع فقهای مجتهد نظر به تطور و پیشرفت عصر استنباط گردیده است.
 ۷. قوانین بدست آمده از مصادر فوق الذکر.
 ۸. قوانین وضعی که با احکام مصادر فوق الذکر تعارض نداشته باشد و بشکل لایحه اجرائی در درجه دوم قرار داشته باشد.
- در حقیقت مصداری که استاد توفیق شاوی برای قانون اساسی اسلامی از آن نام برده نسبت به مصداری که امام مودودی ارائه نموده است دقیق تر و مناسب تر به نظر می آید، به دلیل اینکه امام مودودی فقط به مصادر اساسی و اولیه اشاره نموده است، اما استاد توفیق مصادر اولیه و ثانویه قانون اساسی اسلامی هر دو را به تفصیل ذکر نموده است، حتی قوانین وضعی که با احکام اسلامی معارض نباشد آن را نیز ذکر نموده است.

مصادر ذکر شده اگرچه در کتاب ها تدوین یافته اند ولی هنگام استنباط قواعد اساسی از آن بعضی مشکلات رونما می گردد که مودودی آن را در چهار چیز می داند:

۱. تطور و پیشرفت در اصطلاحات سیاسی.

عصر حاضر که عصر ترقی و پیشرفت علم و تکنالوژی به شمار می رود ، مسلک های علوم سیاسی و قانونی و اصطلاحات دموکراسی غربی نیز به پیمانۀ زیاد وارد صحنه سیاست گردیده جای اصطلاحات سیاسی موجود در شریعت اسلامی را گرفته است.

۲. ترتیب کتاب های فقهی.

کتاب های فقهی ایکه توسط فقهاء مسلمان به رشته تحریر درآمده بسیاری از مسایل سیاسی را احتوا می کند، ولی ترتیب و تنظیم این مسایل در زیر ابواب صورت نگرفته است. بلکه مسایل به شکل پراکنده در ابواب مختلف ذکر گردیده است.

و کسیکه می خواهد از این کتاب ها استفاده بهتر نماید باید نخست آنها را مطالعه عمیق کند بعد از آن مسایل مربوط به قانون را ترتیب و تنظیم نماید.

۳. فساد نظام تعلیمی:

امروز مدارس دینی ما از علوم سیاسی معاصر و پیشرفت های که در عرصۀ قانون صورت گرفته هیچ نوع آگاهی ندارند، و تمام سعی و تلاش در جهت تدریس قرآن کریم، کتب حدیث، کتب فقه قدیم صورت می گیرد که در نتیجۀ این کار متعلمین این مدارس از اصطلاحات سیاسی معاصر و علوم سیاسی بی خبر ماندند. و در مقابل، عده از متعلمین، علوم سیاسی معاصر را فرا گرفتند و با اصطلاحات آن آشنایی حاصل کردند ولی تعلیم و تدریس آنها به شیوۀ غربی و

نظریات و آراء فلسفهٔ مادی صورت گرفته که از احکام اسلامی و رهنمایی های سودمند آن آگاهی ندارند.

۴. ادعای اختصاص در اجتهاد:

در دین مبین اسلام، اجتهاد مختص به گروه خاصی نمی باشد. بلکه هر مسلمانی که شروط اجتهاد را پوره کند می تواند اجتهاد نماید.

ولی دعوی اجتهاد توسط هر شخص درست نمی باشد، زیرا اجتهاد از خود شروطی دارد که در بعضی افراد موجود است، و کسانی به این منصب فایز می شوند که عمر خود را در آن صرف نمایند.

اموری که ذکرش رفت، چیزهایی هستند که تدوین قوانین اساسی اسلامی را دشوار می سازد و این کار مقتضی عمل گام به گام و مرحله وار است.

مسائل اصولی قانون اساسی:

امام ابو الاعلی مودودی عناصر مهم قانون اساسی را در (۹) عنصر خلاصه نموده به تشریح و تفسیر آن از دیدگاه اسلام پرداخته است، وی می گوید:

اکنون می خواهم برخی مسائل اصولی و مهم قانون اساسی را برایتان گفته سپس بطور مختصر مدارک اصلی آنها را در اسلام شرح دهم تا معلوم شود اسلام در مواد قانون اساسی نیز ما را رهبری کرده است آنها را بصورت یک خطابه و یا صرف سفارشی بلکه همچون احکام قاطعی، که شخص مسلمان تا زمانیکه می خواهد در دائرهٔ اسلام باشد باید بپذیرد. فعلا به ملاحظهٔ وقت تنها کل ۹ مسئله از مسائل اصولی قانون اساسی را بیان می کنم.

۱. حکومت برازندهٔ کیست؟ پادشاهی از پادشاهان؟ یا طبق ای خاصی از

مردم؟ یا ملت به تمامی؟ یا خدای تعالی؟

۲. حدود وظائف دولت چیست؟ و تا چه اندازه مردم از دولت باید شنوایی داشته باشند و چه وقت اطاعتش لازم نیست؟

۳. حدود کار قسمتهای مختلف قوای دولت از مجریه و مقننه و قضائیه چیست؟ وظائفش کدام و ارتباط هریک با دیگری چگونه است؟

۴. غرض از تشکیل دولت چیست؟ هدفش کدام و سیاستش بر چه پایه ای استوار است؟

۵. برای جریان و پیشبرد نظام دولت، تشکیلات حکومتی چگونه باید باشد؟

۶. اوصاف و مشخصاتی که متصدیان حکومت باید دارا باشند چیست؟

۷. در قانون اساسی تبعیت دولت بر چه پایه ای استوار است؟

۸. حقوق اساسی مردم بر دولت کدامست؟

۹. حقوق دولت بر مردم چیست؟

اینها مسائل اصولی تمام قوانین اساسی جهانست اکنون ببینیم اسلام در این باره چه نظری دارد؟

۱. حکومت برازنده کیست؟

پیش از هرچیز باید در این باره بحث کنیم که قانون اساسی به چه کسی منصب حاکمیت را می دهد؟

این مسئله ایست که قرآن به طور روشن و قاطعی جوابش را بیان کرده است حاکمیت به هر معنی که تصور شود مخصوص پروردگار است، حاکم حقیقی و واقعی اوست و اصولاً حکومت جز برای او شایسته نیست لیکن درک کامل این جمله موقوف بر فهم جامع و صحیح کلمه حاکمیت است.

حاکمیت؟

این کلمه در اصطلاح علم سیاست به تسلط مطلق و بالاترین مرتبه قدرت گفته می شود و بنا برین معنای حاکمیت شخصی با هیئتی اینست که حکم و فرمان آن به منزله قانون بوده صلاحیت تامه و تسلط همه جانبه و غیر محدود داشته باشد، فرمانش در افراد ملت نفوذ کاملی داشته چاره ای جز فرمانبرداری با میل و با میل ندارند و چیزی جز خواست خودش قدرت محدودیت حکومتش را ندارد.

چه کسی مستحق حاکمیت است؟

پرسش دوم اینکه صرف نظر از واقع مطلب، اگر کسی دیگری را منصب حاکمیت بدهیم و همه به زیر فرمانش در آییم آیا واقعا او استحقاق چنین مقامی را دارد که همه مطیعش شده و به هیچوجه در کارهایش چون و چرا نکنند؟ اگر از چنین کسی بپرسیم روی چه اساسی به این حق رسیده؟ و با چه مدرکی اینچنین حکومتی را بر افراد دارد؟ بالاترین جوابی که بتواند به ما بدهد اینست که خود افراد راضی شده اند که من بر آنها حاکمیت کنم، لیکن باید گفت اگر کسی با رضایت، خود را به دیگری فروخت، آیا خریدار به حقوق ملکیت قانونی می رسد؟ و اگر آن رضایت موجب این ملکیت قانونی نمی شود چگونه رضایت ملتی که از روی جهالت و بی خبری بوده. مجوز این حاکمیت خواهد بود؟

قرآن این مشکل را حل کرده گوشزد می کند که احدی جز خداوند فرمانش نفوذ ندارد و این حق تنها از آن اوست زیرا که تنها او خالق افراد است

(الا له الخلق والامر) و هر کسیکه ایمان به خدا داشته باشد خالقیت او را قبول نماید نمی تواند امر و فرمایش را انکار کند.

حاکمیت را به کی بسپاریم؟

از استحقاق این منصب گذشتیم، لیکن اگر این مقام را به دست انسانی بدهیم آیا می توانیم سعادت بشریت را تضمین کنیم؟

انصافا انسان نمی تواند چنین شایستگی را داشته باشد که حکومت غیر محدودی بر افراد پیدا کند و همه مطیع همه جانبه اش بوده در برابر او حقی نداشته باشند، بشر قدرت تحمل این بار سنگین را ندارد، هر انسانی که چنین قدرتی را در دست بگیرد منبع ظلم و ستم و مایه فساد خواهد بود و ناچار فساد و ستم به داخل اجتماع همه سرایت نموده نتایج آن به اجتماعات مجاور هم خواهد رسید.

بشریت هرگاه به طرف چنین حاکمیتی رفته جز گرایش به ظلم و فساد نصیبی نداشته است. چون وقتی منصب حاکمیت را به دست کسیکه واقعا واجد آن نبوده و استحقاق آن را هم ندارد بسپرد او هرگز چنین روح محکم و مقتدری ندارد که بتواند قدرتهای این حاکمیت را بطور صحیح به کار برد و این همانست که خداوند در قرآن مجید اکیدا تذکر داده است (آنها که به آنچه خدا فرستاده حکم نکنند آنها همان ستمگرانند).

اگرچه این موضوع قبلا مورد بحث قرار گرفته بود و در اینجا فقط همین قدر می گوئیم که اختلاف در این مورد بین پژوهشگران یک اختلاف لفظی بوده نه حقیقی، زیرا حاکمیت به معنای وجوب بازگشت به احکام خداوند و

تطبيق شريعت مختص به الله تعالى است، ولي اين اصل منافی استنباط و اجتهاد مجتهدين درنصوص شرعی را نمی باشد و احكامی که به وسیله اجتهاد بدست آمده نسبت آن به مجتهدين نسبت مجازی است.

۲. حدود عملی قوای دولت و روابط فيمابين آنها:

تحدید قوا و حدود روابط آنها از مسایل اساسی در قانون است، البته سخن در این مورد به شکل تفصیلی زیر عنوان قوای سه گانه دولت قبلا ذکر گردید و حاجت به تکرار آن نیست.

۳. اهداف دولت اسلامی:

دولت اسلامی عبارت از قوه حمايه کننده مبادیء سالم اسلام است، بنا برین اهداف آن پخش و نشر مبادیء اسلام، اقامه عدل و انصاف، اقامه نظام اقتصادی متوازن، ادای حقوق مردم، ایجاد وحدت نظر در بین افراد و گروه های ساکن قلمرو اسلامی و غیره.

وظیفه دولت اسلامی هم ایجابی است و هم سلبی، اگر از یکسو بخاطر تامین امنیت فعالیت می کند از سوی دیگر جلو هر نوع ظلم و بی عدالتی را می گیرد و عوامل شر و فساد را از ریشه بر می دارد.

و بالآخره هدف دولت اسلامی حفاظت مبادیء اسلام به ویژه عقاید اسلامی و توحید است که بهترین وسیله برای آزادی انسان می باشد.

و کار مهمی که دولت اسلامی در این کره مسکونی متکفل آن می باشد تنها آن نیست که برای تحقق امنیت داخلی و دفاع از حدود شهرها و یا بالا بردن سطح زندگی اهالی کوشش نماید، که این همان مقصد نهایی دولتهای معمولی دنیاست ولی فرق اسلام با آنها در اینست که اسلام دولت را موظف می

دارد علاوه بر آنچه گذشت، برای بالا بردن اخلاق و صفات پسندیده ایکه اسلام می خواهد انسانها بدان آراسته باشند فعالیت نموده، و برای سرکوبی رذائل و پلیدیهاییکه اسلام می خواهد انسانها بدان آلوده نباشند کوشش نماید.

هدف دیگر دولت اسلامی، تطبیق شریعت است تا جامعه بشری بر اساس قواعد و اساساتی ساخته شود که در آن عدالت اجتماعی، کمک و همکاری به یکدیگر، سرپرستی و باخبری از بینوایان و بیچارگان و پیاده نمودن ارزشهای عالی انسانی عملی گردد(۱).

۴. نحوه تشکیل حکومت و شیوه انتخاب رئیس دولت:

به نظر امام مودودی مهمترین قضیه شکل و نوع حکومت و انتخاب رئیس دولت است، یعنی چه نوع حکومت باید انتخاب گردد؟ حکومت ریاستی یا جمهوری یا نظام دیگری همانند نظام های رائج در جهان. وی پیشنهاد می کند که در دولت اسلامی باید رئیس دولت مسئولیت حکومت و مجلس هر دو را به عهده بگیرد، رئیس دولت باید در جلسات پارلمانی شرکت کند و نمایندگان حق دارند که با وی معارضه کنند ولی ریاست حکومت و پارلمان در هر صورتی به رئیس دولت تعلق می گیرد.

امام مودودی برای تشکیل این نوع حکومت چهار شرط را لازمی می داند:

۱. اینکه رئیس دولت در قبال ملت خود مسئول می باشد.

۲. رئیس دولت باید از تعصبات قومی و حزبی آزاد باشد.

۳. با هر نوع فساد و بی نظمی مبارزه کند.

(۱) محمد مبارک، نظام الاسلام ص ۲۰

۴. مورد تایید نمایندگان مجلس باشد و شروطی را که فقهاء اسلام ذکر نموده اند آن را داشته باشد. و چیزیکه مورد اتفاق همه بوده این است که باید رئیس دولت از طریق شورا انتخاب شده باشد.

ولی نحوه انتخاب رئیس دولت یک مسئله اجتهادی است، این کار به خود مسلمانان گذاشته شده و هر روش که برای شان آسان و سودمند باشد میتواند از آن استفاده کنند.

لیکن در خصوص انتخاب اعضای مجلس، امام مودودی روش دوره پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم و دوره خلفاء را تذکر داده است، و از گفته های او چنین برمی آید: هر روش مباحی که بتواند اعتماد مردم را بدست بیاورد استفاده از آن درست است. و روش انتخابات که در عصر حاضر در اکثر کشورهای جهان معمول است در صورتی که از چال و فریب، جعل و تقلب بدور باشد یک عمل مباح و جایز می باشد.

دانشمند بزرگ جهان اسلام استاد رشید رضا به این نظر است که نوعیت حکومت اسلامی باید محدود باشد. وی می گوید: نخستین مسئولیتی که متوجه حزب بر سر اقتدار بوده این است که این حزب اساس نظام خلافت اسلامی را بنهد، زیرا در خلافت اسلامی سیاست دولت های اسلامی سروسامان می گیرد و اصلاح امت تحقق می پذیرد، این کار وقتی امکان پذیر است که برنامه تدریجی سریع روی دست گرفته شود.

استاد برای تحقق این کار پیشنهاد نموده گفته است: باید دولت، مرکز عالی را به هدف تعلیم و آموزش سران دولت تاسیس نماید، و این مرکز به سطحی باشد که فارغان آن اهلیت اجتهاد را پیدا کنند تا در آینده بتوانند وظایف

بلند دولتی مثل قضاء، افتاء و بالآخره خلافت را به عهده گیرند. مضامین که در این مرکز باید تدریس شود مضامین ذیل است:

- قوانین بین الملل.

- مذاهب اسلامی.

- تاریخ دول.

قوانین بنیاد های مذهبی مثل: واتیکان، بطریکها، اسقفها، مؤسسات دینی و غیره.

یکی از فواید این مرکز این است: کسانی که شروط امامت (خلافت) یا ریاست دولت را تکمیل نکرده اند نمی توانند خود را به این منصب نامزد کنند. استاد رشید رضا برنامه های مهم نظام ها و مراکز داخل خلافت اسلامی را چنین تشریح می کند:

۱. تاسیس یک مرکز عالی به منظور فارغ دادن خلفاء و مجتهدین.

۲. برنامه انتخاب و تعیین خلیفه یا رئیس دولت اسلامی.

۳. برنامه ایجاد ادارات مالی، اداری، مجلس شورای عمومی، اداره افتاء، اداره تألیف کتب شرعی و تحقیق مؤلفات.

سیر تدوین قانون اساسی در عصر حاضر:

در عصر کنونی شمار بسیار کمی از دانشمندان قضیه تدوین قانون اساسی اسلامی را مورد بحث و بررسی قرار داده اند، از جمله: امام مودودی، محمود شاکر، کمال وصفی و عبد الغنی بسیونی هستند.

بگونه مثال: استاد محمود شاکر در عرصه تدوین قانون اساسی اسلامی

خدمت بزرگی انجام داده است، وی قانون اساسی اسلامی را طی هفت فصل

که هر فصلی شامل چندین ماده می باشد تدوین نمود، فصل اول شامل مسایل زیرین است:

- شرح ارکان دولت.
 - زبان عربی، زبان رسمی دولت اسلامی است.
 - کتابی ها اجازه داخل شدن به سرزمین دولت اسلامی را دارند، بشرطیکه اشیای حرام را با خود نیاورند.
- فصل دوم: در رابطه به قوه مقننه است.

این مجلس ارگان قانونگذار دولت بوده که وظایف ذیل را انجام میدهد:

۱. انتخاب رئیس دولت، مشوره دادن و نصیحت کردن، استنباط قوانین از نصوص شرعی. مجلس مذکور دارای صد عضو می باشد، اعضاء این مجلس توسط علماء از مناطق مختلف انتخاب می گردند، اعضاء این مجلس باید از تمام مناطق کشور نمایندگی کنند.

مشخصات اعضاء:

کسیکه به عضویت این مجلس خود را نامزد می نماید باید صفات ذیل را داشته باشد: اسلام، علم، صلاح، عدالت و به سن چهل سالگی رسیده باشد. مدت عضویت در این مجلس پنج سال می باشد، و اگر یکی از اعضاء مرتکب مخالفت شرعی گردد باید محاکمه شود، همچنان اگر یکی از شروط عضویت در وی صدق پیدا نکند، عضویتش به پایان می رسد.

فصل سوم در رابطه به قوه اجرائیه است.

در نظام خلافت اسلامی، شخص رئیس و چند نفر وزیر عبارت از قوه اجرائیه می باشند.

فصل چهارم در رابطه به رئیس دولت است.

رئیس دولت رهبر و پیشوای مسلمانان بوده و اعلان جنگ و توقف آن، عقد معاهدات، تعیین اعضاء قوه مقننه، انتخاب وزراء بعد از مشوره با مجلس شورا حق اوست.

مدت حکمروایی رئیس دولت از نظر استاد محمود شاکر محدود نمی باشد. ولی اگر به عمر هفتاد سالگی می رسد بهتر است که استعفا بدهد.

فصل پنجم در رابطه به شئون وزارت خانه هاست.

تشکیل وزارت خانه ها به مصلحت و منفعت عامه ارتباط می گیرد. وزارت های جهاد، دفاع، خارجه، داخله، مالیه، معارف، عدلیه، تحصیلات عالی، ارشاد و دعوت از جمله وزارت های کلیدی به شمار می رود.

وزراء، قنصل ها و سفراء باید مسلمان باشند. امنیت داخلی مربوط وزارت داخله و امور زکات مربوط وزارت مالیه می شود.

فصل ششم در رابطه به قوه قضائیه است. و موضوعاتی که در این فصل مورد بحث قرار گرفته قرار ذیل است:

- قوه قضائیه باید آزاد و مستقل باشد.
- وزیر عدلیه حق ندارد که قضات کشور را برطرف کند، بلکه این کار از صلاحیت های کاری قاضی القضاات است.
- منصب قضاء به هیچ صورتی به غیر مسلمان تفویض نمی شود.

- ذمی های ساکن دولت اسلامی دعاوی خود را در محاکم ویژه خودشان حل و فصل می نمایند. و به محاکم شرعی نیز رفته می توانند، و در صورت صدور فیصله از طرف محاکم شرعی اجازه نقض آن را ندارند. فصل هفتم شامل موضوعات متفرقه است. و موضوعاتی که درین فصل بحث شده قرار ذیل است:

- دولت مسئولیت دارد تا فرصه های کاری و شغل را به اتباع کشور خود مهیا سازد و علیه عطلت و بیکاری مبارزه نماید.
- تمام اتباع مملکت در برابر قانون یکسان اند.
- تجارت و کاروبار اشیای حرام ممنوع بوده و باید بازارها و محلات تجارتی از آن تصفیه گردد(۱).

از جمله موضوعاتی که استاد محمود شاکر آن را جزء قوانین اساسی شمرده است موضوع وظایف تخصص زنان است، وی به این باور است که زنان میتوانند در عرصه های تعلیم و تربیه، طب و قابلگی و پرستاری و دواسازی تخصص بگیرند، ولی اکثر علمای معاصر با نظر وی موافقه ندارند. دانشمند دیگری بنام کمال وصفی قانون اساسی اسلامی را چنین بیان می دارد:

- مسلمانان امت واحد اند.
- حقوق اقلیات مسلمان باید رعایت گردد.

(۱) التاريخ الاسلامي از محمود شاکر ج ۹ ص ۱۷۹-۱۹۳

- حکومت در حقیقت از آن الله است، و مصدر اقتدار فقط اوست،
- و رئیس حکومت از طریق بیعت انتخاب می گردد و اعضای شورا حیثیت معاونین و دستیاران را دارند.
- آزادی های فردی، فکری و سیاسی طبق شریعت اسلامی تضمین می شود.
- اقتصاد بر پایه شریعت اسلامی استوار گردیده و استفاده از وسایل و آلات عصری جایز است.
- آزادی تجارت و صنعت.
- توجه به پیشرفت اقتصاد.
- ربا در معاملات حرام قطعی می باشد.
- در زمان تعیین رئیس دولت، حارنوالی اسامی چند نفر از کاندیدای ریاست جمهوری را ترتیب نموده به اداره عالی قانون اساسی می فرستد، اداره بعد از تحقیق در مورد اشخاص واجد شرایط موضوع تعیین رئیس دولت را به شورای حل و عقد سفارش می دهد و رئیس در ظرف دو هفته از طریق بیعت اهل حل و عقد و بیعت سایر مسلمانان انتخاب می گردد.
- حدود صلاحیت های کاری رئیس دولت و وظایف اجرایی وی.
- حقوق مساوی در برابر قضاء.
- دولت استقلالیت قوه قضائیه را تضمین کند.
- جرایمی که در شریعت حد معلوم برایش تعیین گردیده لزوما باید تطبیق شود.

- ایجاد یک اداره عالی بخاطر بررسی تطابق قوانین و لوایح با شریعت اسلامی.
- ایجاد دیوان مظالم در خصوص قضایای از قبیل غصب، تجاوز توسط اشخاص دولتی و غیر دولتی تا وزراء، امراء، والیان و کارمندان در این دیوان محاسبه شوند.
- قانون سازی، به عهده هیئت تشریعی و قانونگذار است، هیئتی که توسط یک اداره قانونی انتخاب می گردد.
- حارنوالی مسئولیت مراقبت رئیس دولت و خود دولت را داشته و اعضای هیئت حارنوالی توسط اداره قانونی انتخاب می گردند.
- هیئت حارنوالی برای برقراری سیاست عمومی دولت و پلان های عمومی آن جد و جهد می کند.
- رئیس دولت، وزراء و والیان در نزد حارنوالی مسئول شناخته می شوند و حارنوالی حق دارد که در موقع ضرورت ایشان را مورد پرسش قرار دهد.
- وظایف دولتی، از سوی رئیس جمهور تفویض می گردد و اعضای دولت عبارت از اهل شورای وی می باشند.
- پست وزارت به یک وزیر هرچند که از سوی رئیس جمهور تفویض می گردد ولی وی حق آن را ندارد که خارج از دایره قانون عمل کند، یا با اموال و دارایی های دولتی تجارت خود را پیش برد، یا املاک دولتی را به کرایه بدهد، یا اموال خود را به دولت بفروشد.

- اگر یکی از وزراء به ارتکاب جرم و خیانت متهم شود تا زمانیکه فیصله یی در حصه اش صادر نگردیده باید توقیف گردد، و محاکمه وی باید در محاکم اختصاصی عمومی بدون مداخله صاحبان نفوذ انجام پذیرد.
- رئیس دولت، وظیفه دارد تا ساحات تحت نفوذ اسلام را به ولایات، ولسوالی ها و ناحیه ها تقسیم نماید و در هر ولایت امیری و در هر ولسوالی، شخصی را به صفت ولسوال تعیین کند. و مسئول هر منطقه حد اقل در هر ماه از اوضاع منطقه خود به رئیس دولت گزارش دهد.
- رئیس دولت صلاحیت دارد تا از کارهای خلاف شرع امراء خود انتقاد کند.
- مصوبات دولت در جریده رسمی دولت نشر می گردد و یک ماه بعد از نشر قابل اجراء می باشد.
- رئیس دولت، حارنوالی و قوه مقننه هرکدام اینها می توانند درخواست تعدیل یک یا چند ماده قانون اساسی را نمایند.
- قانون اساسی از همان روز اول که طی یک همه پرسی عمومی، مردم با آن موافقه نموده رأی دهند قابل اجراء می باشد.
- مهمترین چیزهای که در قانون اساسی باید گنجانیده شود امور ذیل است:
 - قوانین متعلق به کاندیدی رئیس دولت، انتخاب شدن و مدت ریاست وی، رابطه رئیس دولت با قوه مقننه و قضائیه.
 - ارکان دولت اسلامی، حدود وظایف و رابطه بین آنها.
 - قوانین مربوط به شورا و طرق اصدار احکام و قوانین.
 - توضیح حقوق و آزادی ها.

- قوانین بین المللی و روابط خارجی.
- قانون احوال شخصی.
- احکام اقلیت های مذهبی.
- قوانین اقتصاد داخل دولت.
- سیاست داخلی دولت.

اساسات اجتهاد و قواعد آن در سیاست شرعی:

دکتور یوسف قرضاوی از جمله کسانی است که به اجتهاد فقهی در سیاست شرعی توجه بیشتر نموده است، موصوف در مورد مصلحت و حدود اعتبار آن در سیاست شرعی، کتابی تحت نام "السیاسة الشرعية فی ضوء نصوص الشرعية ومقاصدها" تالیف نموده است، و مصلحت را از حیث سیاست مورد بحث قرار داده است. بعد از او دانشمندان دیگری درین موضوع کارهای ارزنده انجام دادند.

دولت و حکومت

عده از دانشمندان اسلامی در میان دولت و حکومت فرق نمی گذارند و هردو را یکی می دانند، ولی برخی دیگر بدین باور اند که دولت عام بوده و شامل اشیای ذیل می شود: خاک، ملت و سلطه زمامدار، اما حکومت عبارت از قوه اجرائیه می باشد و بس.

و به عباره دیگر: دولت عبارت از قوای سه گانه؛ اجرائیه، مقننه و قوه عدلیه است که در رأس همه اینها پادشاه یا رئیس جمهور قرار دارد و ترکیبی از

حکومت و ملت است، و حکومت عبارت از قوهٔ اجرائیه دولت است که در رأس آن صدر اعظم قرار دارد، صدر اعظم کسی است که از طریق مجلس شورا یا پارلمان تعیین می‌گردد و رئیس جمهور او را مورد تایید قرار می‌دهد و در برابر رئیس جمهور جواب ده یا مسئول می‌باشد.

حکومت های معاصر:

حکومت های رایج در دنیای کنونی بدوگونه است:

شاهی و جمهوری، و حکومت شاهی نیز بدوگونه است: شاهی مطلق العنان و شاهی محدود.

شاهی مطلق العنان حکومتی است که کلیه اختیارات مملکت بدست شخص شاه است و پارلمان حیثیت سمبولیک دارد، تقرری ها و برطرفی ها همه مربوط به شاه می‌شود، فیصله ها و خواسته های شاه حیثیت قانون را دارد، هرچه دلش بخواهد آن را انجام می‌دهد و کسی مانع او شده نمی‌تواند، مثال این نوع نظام، شاهی ظاهرشاه و نظام فعلی عربستان، اردن و غیره می‌باشد.

شاهی محدود، عبارت از طرز حکومتی است که اختیارات بطور مطلق بدست شاه نمی‌باشد بلکه پارلمان نیز از خود اختیارات و صلاحیت های را دارا می‌باشد، و به عکس حکومت شاهی مطلق العنان، درین نوع حکومت، گهگاهی پادشاه از طرف مجلس نمایندگان مورد بازپرس قرار می‌گیرد.

جمهوریت یا دیموکراسی عبارت از یکنوع نظام حکومتی می‌باشد که کلیه اختیارات و صلاحیت ها بدست مردم است، و اشخاص مطابق به میل و ارادهٔ مردم انتخاب می‌گردند، و طبق اراده و میل مردم حکومت ساخته می‌شود، و مطابق اراده و میل مردم قانون اساسی کشور به وجود می‌آید.

و در یک تقسیم بندی دیگر می توان گفت که جمهوریت یا دیموکراسی به دو نوع است:

جمهوریت صدارتی، جمهوریت وفاقی.

قبل ازینکه وارد این مبحث شویم باید اضافه نمایم که هر حکومتی اعم ازینکه شاهی باشد یا جمهوری از سه قوه تشکیل می شود:

۱. قوه مقننه یا اعضای مجلس نمایندگان که وظیفه عمده شان قانون گذاری است.

۲. قوه اجرائیه، یا اشخاصی که برقراری نظم و امنیت در کشور و تطبیق و اجرای قوانین را به عهده دارند.

۳. قوه عدلی و قضائی، ارگانی که عدل و انصاف را در کشور پیاده می کند، و صلاحیت و حق حکم و فیصله بالای حکومت و ملت را دارد و این نهاد در حقیقت نسبت به سایر ادارات حکومتی نیرومند بوده و از اهمیت ویژه برخوردار می باشد.

در نظام ریاست جمهوری اختیارات بطور کل بدست رئیس جمهور بوده و مصوبه ها و فیصله های مجلس نمایندگان یا پارلمان بعد از تایید رئیس جمهور قابل تطبیق و تنفیذ است، ولی در نظام وفاقی بیشتر اختیارات با کابینه است که در رأس آن صدر اعظم قرار دارد.

جمهوریت یا دیموکراسی مطلقه به دو نوع است:

۱. دیموکراسی غربی.

۲. نظام اسلامی.

دیموکراسی غربی به تعریف غربی ها عبارت از حکومت مردم توسط مردم

است، در این نوع حکومت سلطهٔ اعلیٰ آراء مردم است، در این نوع حکومت، پارلمان که ممثل خواسته های مردم می باشد وظیفه اش وضع قوانین می باشد، و هر مصوبهٔ این ارگان صبغهٔ قانونی دارد و به حیث قانون پذیرفته می شود هر چند با ادیان آسمانی متصادم باشد و بر ضد دین وضع گردد، مهم فیصلهٔ اکثریت است و مذهب نقش ندارد.

حکومت اسلامی:

حکومتی است که به اساس فیصله و انتخاب اهل تخصص به هدف کسب رضا و خوشنودی الله تعالی تشکیل یابد، در این نوع حکومت حاکم و فرمانروای اعلیٰ خداوند است، زیرا او می فرماید: (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) حکمروایی تنها حق الله تعالی است.

و وظیفه مجلس شورا تطبیق و تنفیذ قوانین شریعت و تهیهٔ پلان ها و برنامه های مؤثر و کاری جهت اجرای بهتر آن است، نه چیزی را از آن کم کرده می تواند و نه چیزی را بر آن می افزاید، نه حرامی را حلال و نه حلالی را حرام قرار داده می توانند.

سیستم های حکومتی که امروز در دنیا وجود دارد هیچ کدام آنها بر نظام اسلامی متکی نمی باشد، و هیچکدام آنها از نقصان و زیان خالی نیست، بلکه اثرات منفی آن بر جامعه بشری نمایان است و اگر اندکی دقت کنیم خواهیم دانست که این نوع نظام ها چقدر زیان ها را به اتباع شان به ارمغان آورده است، در رابطه به اثرات ناگوار این نوع حکومت ها، دانشمند مذهبی و سیاسی مشهور کشور هند محمد اسحاق صدیقی تحقیق دلچسپی نموده می نویسد: از نگاه سیاست، یک بخش مهم مملکت حکومت و فرمانروایی است، به عبارهٔ دیگر:

چه کسی می تواند حاکم و زمامدار مملکت باشد؟ بدین اعتبار، ریاست به انواع مختلف تقسیم می شود:

۱. ریاستی که اراده فردی به صفت مقتدر و فرمانروای اعلی پذیرفته می شود، این نوع ریاست را، ریاست شخصی گویند.

۲. ریاست هایی که اراده و خواست اجتماعی به حیث حاکم اعلی پذیرفته می شود، این نوع ریاست به دو نوع است: نوع اول ریاستی است که ظهور اراده اجتماعی توسط گروهی به میان می آید که آن را جمهوریت یا دموکراسی گویند، نوع دوم، ریاستی است که ظهور اراده اجتماعی توسط شخص به وجود می آید که آن را آمریت (Dicters Hip) گویند.

حکومت شخصی:

اگرچه بحث پیرامون حکومت شخصی چندان مهم به نظر نمی آید، زیرا عیب های این نوع حکومت از نظر هیچکسی پوشیده نیست و هیچ انسان عاقلی این نوع حکومت را نمی پذیرد ولی بخاطر معلومات بیشتر لازم دیدم بحث کوتاهی در رابطه به این موضوع ارائه نمایم.

در حکومت شخصی چیز اساسی و مهم آزادی قانون است، بخاطر اینکه اختیارات قانون گذاری و تنفیذ برای یک شخص آزاد بودن و بی طرف بودن آن را زیر سوال می برد، و این شبهه را به وجود می آرد که اگر یک شخص به تنهایی خود قانون وضع می کند فقط مصالح و منافع شخصی خود را ترجیح می دهد که در نتیجه عدالت و انصاف حاکم نمی شود، و شایسته گی و اهلیت ارزش خود را از دست می دهد و اکثرا افراد بدون اینکه رنج و تکلیفی را متحمل شوند به قدرت می رسند، و بدین ترتیب ایشان سبب پریشانی و تباهی مردم می

شوند، و اثرات ناگواری بالای اخلاق مردم می گذارند، و احساس و شعور قوت و طاقت در بین توده های مردمی کم کم از بین می رود، و به بردگی و غلامی عادت می گیرند و به فکر ترقی و پیشرفت نمی شوند و احساس آزادی و استقلال از آنان سلب گردیده ذلت و زبونی اخلاق تلقی می گردد، حق پسندی و دفاع از آن از اذهان شان می رود، چیزی های که وجود آن بخاطر ترقی و پیشرفت انسان در دنیا و آخرت حتمی است.

بزرگترین نقصان این نوع حکومت آن است که این نوع حکومت غیر از طاقت و قوت اساس عقلی دیگری را نمی شناسد، در این نوع حکومت معیار حاکم ساختن اراده یک شخص است، و از دیدگاه ایشان حق و زور دو لفظ مترادف است یعنی حق در جایی است که قوت باشد، و اگر قوت نباشد حق نیز وجود ندارد.

چیزی دیگری که اساس و تهداب این بینش احمقانه را تشکیل می دهد رواج پرستی است، همین رواج پرستی است که اساس ظلم، جهل و درندگی می باشد.

و منظور از حکومت شخصی همان حکومتی است که از رهنمایی های اسلام بدور باشد، ولی اگر حکومت شخصی یا حکومت شاهی باشد که به قوانین و دساتیر اسلامی استوار باشد و از عیوب و نواقصی که دانشمندان برشمرده اند از آن مبرا و پاک باشد در موجودیت آن کدام مانعی شرعی وجود ندارد.

۲. حکومت شاهی:

حکومت شاهی نوعی از طرز حکومت موروثی است که از پدر به فرزندان

و بالاخره به نوه ها انتقال پیدا می کند، و از ویژگی های این نوع نظام آن است که پادشاه خود را نسبت به رعیت برتر می داند، پادشاه و اطرافیان وی در عیش و عشرت بسر می برند و به مسئولیت های خود کمتر متوجه هستند، که نتیجه این نوع نظام گسترش فساد در میان توده های مردم است.

در حالیکه هدف اسلام اصلاح و بهبود اوضاع و احوال همه مردم و اقامه عدالت و مساوات در میان آنان است، و در صورتیکه تفاوت های غیر منطقی و برتری جوی های غیر موجه در میان شان وجود داشته باشد هرگز وضعیت آنان اصلاح نمی شود و جای نیکی ها را بدی ها می گیرد و زمینه های فساد فراهم می گردد.

از سوی دیگر ، اسلام اصل شورا را بر مسلمانان لازم ساخته و مقتضای شورا آن است که امت اسلامی زمامدار خود را از راه شورا انتخاب نمایند و بعد از گزینش وی اگر اسباب و موجبات عزل را در او پیدا کردند باید او را از وظیفه اش عزل نمایند، و این چیزی است که در نظام شاهی صدق پیدا نمی کند، زیرا در نظام شاهی موجودیت یک زمامدار به هر کیفیتی که باشد لازمی و حتمی است.

علامه تهانوی در این خصوص می نویسد: فرق حکومت شخصی اسلامی و حکومت شخصی غیر اسلامی در این است که در جوامع غیر اسلامی، حکومت شخصی یک نوع فایده و بهره تصور می شود و افراد بخاطر بدست آوردن آن با شور و علاقه سعی و تلاش می نمایند، ولی در اسلام حکومت امانت و مسئولیت است، نه وسیله فراهم کردن اسباب و وسایل معیشت زمامدار، پس حکومت در اسلام چیزی نبوده که انسان بخاطر بدست آوردن آن تلاش

نماید، بلکه حکومت در اسلام چیزی است که اگر انسان خود را از آن دور بدارد بهتر است، در اسلام، اگر کسی حکومت می خواهد اهل آن شناخته نمی شود، و در سیاست اسلامی نامزدی برای احراز چوکی ریاست حکومت دلیلی وجود ندارد.^(۱)

۳. حکومت دیکتاتوری:

دیموکراسی غربی که امروز در جهان رائج است ظاهراً بسیار جالب و جذاب به نظر می آید و به فکر اکثریت همان جنت خیالی است که در آن ظلم، بی عدالتی و تفاوت های غیر متوازن و غم و تکلیفی وجود ندارد، آزادی فردی و ارزش های عالی انسانی در آن نهفته است، غربت و فقر و بیچارگی و بی عدالتی و بی انصافی به آن راه ندارد.

لیکن زمانی که انسان به حقیقت و ماهیت دموکراسی غربی پی برد و آن را از داخل مورد مطالعه و ارزیابی قرار دهد می داند که دموکراسی جنت نه بلکه جهنمی است که انواع رنج ها و پریشانی ها و ظلم و تجاوز و وحشت را با خود دارد، و برای افراد ضعیف و بی بضاعت هیچ جایگاهی در آن وجود ندارد. اضرار و زیان های دموکراسی غربی از شمار بیرون است، ما در اینجا مشتم نمونه خروار به بعضی از این اضرار اشاره می کنیم.

۱. هواداران دموکراسی غربی برای بهتر بودن این نوع نظام به این استدلال می کنند که دموکراسی بخاطر این بهترین نظام است که اراده و خواست اجتماع را تمثیل می کند و حیثیت حاکم و فرمانروا را دارد. ولی ما می گوییم: این چیزی که شما آن را صفت خوب می دانید در

(۱) حکیم الامت کی سیاسی افکار ص ۴۷.

حقیقت صفت خوب نی بلکه ضعف و ناتوانی دیگر این نظام است، زیرا اراده و خواست اجتماع یک چیز مستقل و پایدار نیست بلکه مثال یک چیزی نرم و ملایمی است که در مقابل قوت و زور اصلیت خود را عوض می کند، گاهی به فریب، گاهی به رشوت و گاهی به سبب احساسات و گاهی به انگیزه ها و عوامل دیگر تغییر را می پذیرد، لهذا وقتی اساس و بنیاد مملکت بر همچو یک چیزی غیر مستقل گذاشته شود شکی وجود ندارد که آن مملکت زوال پذیر بوده و برای انسان مفید نمی باشد.

۲. بدون شک آنچه واضح و هویدا است این است که اراده اجتماع از آداب، اخلاق و حالات روانی تاثیر پذیر است، و هرگاه چنین حالتی حاکم گردد دیگر برای دیکتاتور معیار های اخلاقی بی اهمیت می شود و بنیادی بودن قانون نیز زیر سوال قرار می گیرد که در همچو صورتی حکومت و رعیت تابع مردم می شود، و در این زمان است که اگر مردم یک گام بسوی فساد و تبه کاری نهند، حکومت صد گام جلوتر از مردم بدان سو می رود که بدین ترتیب راه رسیدن به نابودی انسانیت سریعتر می گردد.

تاریخ گذشته و حال به این مطلب گواه است که هرگاه دموکراسی در معاشره انسانی راه ترقی را پیموده، فساد و بد اخلاقی با آن یکسان ترقی نموده است، و نظام های جمهوری همیشه در ازمینه مختلف در ترقی و انکشاف بد اخلاقی و فساد همکاری نموده است که در فرجام تباهی ملت ها را سبب گردیده است.

دموکراسی غربی در هر مقطع زمانی کوشیده است تا در میان مردم اخلاق زشت و بد را شایع کند، و عامل از بین رفتن اخلاق و ارزش های انسانی از

میان جوامع گردیده، ازین جهت از نظر دموکراسی اصلا معیاری برای اخلاق وجود ندارد.

باور داشتن به آراء و نظریات دموکراسی و داشتن توقع اخلاق نیکو از آن حماقتی بیش نیست، وقتی انسان در جامعه زندگی می کند شرم و حیا از مردم تا حدی او را از بد اخلاقی منع می کند، لیکن زمانی که افرادی از طبقه بالا در خفا مرتکب منکرات می شوند، افراد عادی به تدریج از آن متاثر گردیده قوت جانب مخالف بطور طبیعی به ضعف می گراید و در نتیجه بد اخلاقی و ارتکاب منکر در نظر عامه مردم زشت معلوم نمی شود، و قوت جهت مخالف خود بخود ضعیف می گردد و در نتیجه بد اخلاقی در نظر مردم زشت نمی نماید و حتی بد اخلاقی، اخلاق خوب پنداشته شده و سبب بوجود آمدن عیب های دیگری می گردد.

۳. تعصب گروهی لازمه دیگری نظام دموکراسی و جمهوری است که از جمله اثرات منفی این بیماری کشنده این است که صفت حق گوایی و حق پسندی از میان مردم برداشته شده و ظلم و زبردستی گروهی نسبت به گروه های دیگر به وجود می آید.

۴. در نظام های جمهوری باوجود آنکه ظاهرا همه سازمانهای شامل حکومت در عرصه قانون گذاری سهیم اند ولی واقعیت چیزی دیگری است، واقعیت آن است که فقط حزب بر سراققدار حق قانون گذاری دارد، لیکن در رابطه به اختیارات و صلاحیت های حزب برسر اقتدار از هر زبانی شنیده می شود که هیچگاه از زبان آنان حق شنیده نمی شود، درین صورت میان دموکراسی و دیکتاتوری کدام فرق خاصی به چشم نمی خورد و دموکراسی یک

فریب محض است.

۵. علاوه بر این حزب برسر اقتدار بالآخره مجموعه از انسان های هستند که در قوانین وضع کرده ایشان لزوما اثرات تعصب و برتری جوی های شخصی وجود دارد که به اساس آن عدالت و انصاف همان منافع و مصالح آنان چیزی دیگری نمی باشد، و این معیار، یک معیار مستقل و همیشگی نخواهد بود، زیرا وقتی حزب دیگری قدرت سیاسی را بدست می گیرد معیار قبلی تغییر می کند و در چنین حالاتی امنیت و زندگی، مردم و سیاست وقتی میسر می شود که در اوضاع و حالات اشخاص تبدیلی به وجود آید.

حزب برسر اقتدار همواره می کوشد تا حزب مخالف (اپوزیسیون) را به هر وسیله ممکنه تضعیف کند، و حزب مخالف هم تلاش می ورزد به مخالفت خود را علیه حزب حاکم استحکام بخشد و به آن ادامه بدهد، بالآخره نتیجه این می شود که آتش اختلاف و چند دستگی همواره در بین اقدار جامعه شعله ور باشد و جنگها و کشمکش های داخلی ملت را به فنا و نیستی محتوم سوق دهد.

۶. خواسته های اجتماعی همواره یک چیز تغییر ناپذیر می باشد و دموکراسی هیچگاهی روی یک اصل ثابت، مستقل و پایدار ادامه پیدا نمی کند، بلکه در نظام دموکراسی هروقتی یک رنگ خاص را پذیرفتن و مطابق همان وقت خود را عیار ساختن از اصول دموکراسی بشمار می رود، معامله با چنین نظامی به این صورت است که اعتماد به وقت وجود ندارد، یعنی چنین نیست که پالیسی امروز تا فردا ادامه یابد و گفته اند که در سیاست حرف آخر وجود ندارد، هرکسی بیشتر دروغ گوید مورد احترام بیشتر قرار می گیرد، یا گفته اند: دروغ به حدی بگو که مردم دروغ ترا راست پندارند.

۷. وقتی جمهوریت و نظام سرمایه داری با هم جمع شوند درین صورت حکومت و فرمانروایی به طبقه سرمایه دار مختص می شود و در تقدیر مردم غریب جز محکومیت و بردگی چیزی دیگری نیست، زیرا در این نظام قدرت، مخصوص حزبی است که در میدان تبلیغات و پروپاگند پیش قدم باشد، و نظام های دموکراسی غربی مصداق واقعی این گفته هستند.

۸. یکی از ویژگی های هر نظریه سیاسی غیر اسلامی به خصوص نظریه دموکراسی این است که محور پالیسی هر حکومت فقط مسایل زندگی است، ازین جهت هر جمهوریت مجبور است که به مسایل اقتصادی و معیشتی اولویت قایل باشد و مسایل دیگر را تابع آن بداند، و هر شعبه زندگی را تابع اقتصاد بگرداند که نتیجه آن همان حیوانیت است که در اکثر جاهای دنیا به مشاهده می رسد، زیر سوال بردن ارزش های عالی اخلاقی، دور شدن از خالق، کوشش برای برتری ماده پرستی.. و به گفته ستالین: بهترین وسیله متنفر ساختن مردم از روحانیت و مذهب توجه به مسایل اقتصادی و مادیات است، تاثیر دوم غلبه مادیات این است که رابطه و پیوند خلل ناپذیر نظام سرمایه داری و دموکراسی تحکیم گردد، از همین جهت است که امروز در هر جای دنیا نظام سرمایه داری و دموکراسی لازم و ملزوم یکدیگر اند.

ازینرو بطور قطع می توانیم بگوییم که در هیچ جای دنیا چنین نبوده که نظام جمهوریت و سرمایه داری باشد و همزمان با آن نظام یا گروه دیگری نیز در آن سهم داشته باشند، ازین جهت جمهوریت از دو صورت لزوما یکی آن را دارا می باشد: اول اینکه قبل از نظام جمهوریت یک نظام سرمایه داری مترقی وجود می داشته باشد که درین صورت حزب برسر اقتدار یا خود سرمایه دار است

و یا تابع مردم سرمایه دار، مثلا در نظام جمهوری انگلستان وزیر مالیه و صدر اعظم حیثیت یکسان دارند، بلکه تعدادی زیادی از قانون دانان بدین باور اند که وظیفه وزیر مالیه نسبت به وظیفه رئیس جمهور مهمتر است، و در فرانسه، رئیس کل بانک در تشکیلات حکومتی به اندازه موثر است که حکومت بدون موافقه وی هیچ کاری را انجام داده نمی تواند.

در امریکا یهودی ها باوصف آنکه یک اقلیت اند ولی بخاطر ثروتمند بودن شان بر تمام سیستم های حکومتی تسلط دارند.

دوم اینکه در هنگام تاسیس جمهوریت نظام سرمایه داری وجود نمی داشته باشد بلکه نظام مانند سوسیالستی اشتراکی وجود دارد، ولی بعد از گذشت مدت زمانی نظام اقتصادی تدریجا به نظام سرمایه داری مبدل می شود و حزب بر سر قدرت کنترل ثروت و سرمایه را نیز بدست دارد و در نظام سیاسی همان تغییراتی را به وجود می آرد که با منافع آن حزب سازگار باشد، زیرا برای سرمایه دار فقط سرمایه اش عزیز و گرامی است، مردم و وطن در نظرش ارزش ندارد، شخص سرمایه دار همیشه چیزی را کمک می کند که سبب ترقی و تحفظ سرمایه اش شود هرچند که کشور و ملت تباه گردند.

نویسنده مشهور انگلیسی "جان کنتر" در کتابش به نام (insapeurope) می نویسد: گلوله که از سوی عساکر جرمنی به سوی سپاهی فرانسوی شلیک می شود امکان دارد در یکی از کارخانه های خود فرانسه ساخته شده باشد.

اجتماع به یکی از دو اسباب به وجود می آید: یا به اساس اصول عقلی که هدف و مقصد حزب را تشکیل می دهد و همین اصول و هدف است که آن را

متحد و یکپارچه نگه می دارد.

دوم به اساس احساسات و جذباتی خاصی که در میان افراد وحدت و یکرنگی را ایجاد می نماید، ولی در نظام دموکراسی خود اجتماع معیار است، و اصول و قوانین مستقل دیگری وجود ندارد که در بین آنان شکل و صورت اجتماعی را به وجود آورد، و نتیجهٔ لازمی آن این است:

الف: در جامعه به جای عقلانیت، احساسات و جذبات قوت می گیرد و قوت عقلی به تدریج تضعیف گردیده گراف سیستم های سالم فکری و اخلاقی به حد حیوانیت پایین می آید.

ب: احساسات و جذبات هیچگاهی مستقل نمی باشد، و در نتیجهٔ غیر مستقل بودنش جامعه هر رنگی را قبول می کند که از جمله:

۱. در نظام دموکراسی هر حزب یا شخصی که افراد بیشتر دارد شایستگی حکومت کردن پیدا می کند، و آنانیکه افراد کمتر دارند باید در جامعه محکوم باشند که این یک نظریهٔ غیر عادلانه است، زیرا هیچ عقل سلیمی نمی گوید که کثرت و قلت معیار حاکمیت و محکومیت است، بلکه برای حاکمیت شروطی وجود دارد که کثرت جزئی از آن شروط است.

علامه اقبال لاهوری می گوید:

گزر از طرز جمهوری غلام پخته کاری شو
که از فکر دوصد خر عقل انسانی نمی آید

ناشایستی های دیگری دموکراسی:

باوجود آنکه به نظر می رسد تواناییها و شایستگی های دموکراسی کاملاً با اهمیت باشد و محبوبیت مشخص آن در جهان، آن را بر دیگر شکل‌های حکومت

برتر می گرداند، اما از انتقاد به کنار نیست. در زیر برخی از کمبود های دموکراسی را بررسی خواهیم کرد:

۱. حکمرانی جهالت. ارسطو پدر علم سیاست، دموکراسی را به عنوان شکل فاسد و گمراه حکومت، نوعی از حکمرانی مردم جاهل، محکوم کرد. افلاطون معلم او، آن را حکمرانی جهالت نامید.

لِکِی (Lecky) دموکراسی را این گونه توصیف کرد: "حکومت فقیرترین، جاهلترین، ناشایست ترین کسانی که لزوماً بسیار هم زیاد هستند". در دموکراسی آراء را می شمارند نه اینکه آنها را وزن کنند. اکثریت در مجلسها، هیئتها دآوری و کابینه ها طوری تصمیمات را اتخاذ می کنند که ممکن است خردمندان در اقلیت و انزوا قرار گیرند و ابلهان کارها را پیش ببرند. وانگهی، نمایندگان منتخب مردم، حرفه ای، بی صلاحیت و بی تجربه اند. آنها مهارت مدیریت و فراست عملی ندارند.

۲. مطلوبیت ثروت. اغلب دموکراسی های جدید، سرمایه داری اند. این دموکراسی ها از طبقات مالک جانبداری می کنند. رأی کالای قابل فروش شده است و برنده مزایده می تواند آن را خریداری کند. آشکارا عده ای ثروتمند، بازرگانان یا سرمایه داران بزرگ آن را می خردند و در نهایت حکومت ها را در اختیار می گیرند. آنها از مطبوعات و تریبونها بهره برداری می کنند تا حمایت آنها را برای سیاستهای مطلوب خود بدست آورند. احزاب سیاسی با پول آنها فعالیت می کنند. اغلب سیاستمداران ابزار مناسبی در دست ثروتمندان هستند.

بریس به اثر زیانبار "قدرت پول در سیاست" اشاره کرده، و تأکید نموده است که پول از کار قوه مجریه و قوه مقننه جلوگیری می کند و دموکراسی را

فاسد می گرداند.

مارکسیته‌ها، دموکراسی آمریکا را دموکراسی پرستش دلار نامیده اند. لنین در باره حق رأی دموکراسی سرمایه داری گفت: "در جامعه طبقاتی، حق رأی یک سراب و منبع غیر واقعی است، آنچه حقیقت دارد، پول است، و سرمایه. به دیگر سخن، در دموکراسی شکل نظام سیاسی دموکراتیک است اما محتوای آن حکومت ثروتمندان و توانگران است". به عقیده مارکسیسته‌ها، دموکراسی راستین فقط جایی شکوفا می شود که سرمایه داری از بین رفته باشد و نابرابری ها میان توانگران و تهیدستان به حد اقل رسیده باشد.

۳. نبود حکومت اکثریت. منتقدان دموکراسی عقیده دارند دموکراسی دیگر حکومت اکثریت نیست. گاهی شمار رأیی که حزب حاکم به دست می آورد کمتر از شمار رأی حزب مخالف است. برای مثال، حزب کارگر انگلستان، که در نظر سنجی پس از جنگ جهانی دوم پیروز بود، بیشتر از حزب محافظه کار رأی نیاورد. بنا بر این ممکن است دموکراسی همیشه حکومت اکثریت نباشد.

افزون بر آن، قدرت عملی را چند رئیس مسلط بر خود اعمال می کنند، که "فرمانده عالی"، "انجمن حزبی" یا دفتر سیاسی حزب را تشکیل می دهند، در حالی که بقیه اعضای حزب فقط پا جای پای آنها می گذارند.

کارلایل، دموکراسی را حکومت "فرصت طلبان و شارلاتانها" نامید.

گادوین دموکراسی را "حکومت عوام فریبان، انگلها و رئیسان حزب"

نامید.

یک منتقد دموکراسی را "حکومت سیاستمداران، توسط سیاستمداران،

برای سیاستمداران" توصیف می کند.

به عقیده رابرت میشلز، عمل و سازمان احزاب از "قانون آهنین اولیگارشسی" پیروی می کند. میشلز، که از پیشگامان جامعه شناسی سیاسی است، در مطالعه معروف خود در باره سیاست داخلی حزب سوسیال دمکرات آلمان و احزاب سیاسی، عبارت "قانون آهنین اولیگارشسی" را به کار برده است. این عبارت بخشی از اندیشه کلی اوست که همه گروههای سازمان یافته، خواه دولت، احزاب سیاسی، اتحادیه های تجاری یا هرچه که باشد، به طور ذاتی غیر دمکراتیک هستند. استدلال او این است که برای عمل مؤثر در جامعه سازمان ضرور است، و سازمان ناگزیر مستلزم بوروکراسی است و بوروکراسی هم قدرت را در دست چند نفر در رأس سلسله مراتب متمرکز می کند. به عقیده او "دموکراسی بدون سازمان قابل تصور نیست" و بنا بر این، گرایشهای خواهان اولیگارشسی در دموکراسی وجود دارد. او همچنین در توضیح رابطه دموکراسی و سازمان نوشت:

طبقه که در مقابل جامعه پرچم ادعاهای مشخص خود را بر می افرازد و بر آنست تا مجموعه از جهان بینی ها یا اندیشه هایی را به مرحله تحقق برساند که از عملکرد های اقتصادی آن طبقه نشأت می گیرد، به ناچار محتاج به یک سازمان است. اعم از این که ادعای اقتصادی مطرح باشد یا سیاسی، سازمان تنها وسیله ای به نظر می رسد که می تواند موجد یک خواست و هدف جمعی باشد. و از آنجا که این خواست جمعی بر اساس به کارگیری هرچه کمتر استوار است یا به عبارتی صحبت از صرفه جویی در میان است، سازمان در دست ضعفا به مثابه سلاحی است که برای مبارزه با اقویا کار می رود(۱).

(۱) روبرت میشلز، جامعه شناسی احزاب، ترجمه احمد نقیب زاده ص ۲۳.

بنا بر این کسانی که به سازمان تسلط دارند، حکومت می کنند و در چنین شرایطی سخن از حکومت اکثریت بیوده است.

۴. تردید در باره اصل نمایندگی در دموکراسی: دموکراسی به نماینده گزینی بر پایه تقسیمات کشوری اعتقاد دارد. گمان بر این است که عضو پارلمانی که از حوزه انتخابی معینی انتخاب شده است، نماینده همه یا اکثریت رأی دهندگان آن حوزه است، اما برای او در عمل ناممکن است که نماینده همه در همه مسایل باشد، در بهترین حالت فقط می تواند نماینده حرفه یا طبقه خود باشد.

یک حقوقدان چگونه می تواند نماینده آموزشگران، آهنگران یا کفاشان باشد. می توان قبول کرد که در برخی از جنبه های زندگی اجتماعی، او نماینده آنهاست، اما آیا می تواند در همه مسائل نماینده آنها باشد؟ به همین دلیل گفته اند که نمایندگی وظیفی باید جایگزین نمایندگی بر پایه تقسیمات کشوری باشد، و به جای یک پارلمان، باید شماری از آنها وجود داشته باشد، که هر یک با جنبه ویژه ای از زندگی اجتماعی سروکار داشته باشد. بنا بر این فقط نمایندگیهای وظیفی راستین و دموکراتیک هستند.

۵. سوء استفاده از اصل برابری. در دموکراسی برابری مورد تأکید فراوان و بر این فرضیه دروغین مبتنی است که همه انسانها در آمادگی برای شرکت در حکومت، هر قدر هم که ارزش واقعی یا توان ذهنی داشته باشند، با هم برابرند. بدین سبب، به همه حق رأی داده شده است، و در تعیین سیاستهای حکومت یا انتخاب مقامات عمومی رأی هیچ کس بیشتر از رأی دیگری ارزش ندارد، این گونه برابری از لحاظ منافع جامعه تعیین کننده است، زیرا کم توجهی به

آموزش و دانش کارشناسی دموکراسی را به حکومت نادانها، بی آموزشها و نالایقها تبدیل می کند.

۶. آموزش دروغین. منتقدان می گویند که دموکراسی به آموزش مدنی نادرستی می انجامد. مبارزات انتخاباتی اغلب مزورانه است واقعیات غلو یا اغلب تحریف می شود. انتخاب کنندگان بندرت تصویری درستی از برنامه حزب صفات رهبر خواستار جایی در قوه مقننه یا کابینه بدست می آورند. در واقع عوام فریبان زیرک که با کلامی زیبا، پرطنین، اما اغلب بی معنی و واهی، مردم را به دادن رأی مثبت و منفی به این یا آن حزب فرا می خوانند، آنها را اغفال می کنند. همین طور، در میان آنها احساس دروغینی از برابری و خطای ذهن بوجود می آورند که برای حکومت کردن بر کشور مانند هرکس دیگر مناسب اند.

۷. جلوگیری از پیشرفت علمی، هنری و ادبی. مردم که به طور عموم بینشی محافظه کارانه دارند، با پیشرفت علمی کشور خصومت دارند. آنها خیلی بندرت به توسعه ارتباطات، هنر و معماری توجه می کنند. به عقیده بورنس هر تمدنی که دموکراسی می آفریند مبتدل و تیره و تار است.

۸. تردید در ارزش اخلاقی دموکراسی. دموکراسی از لحاظ اخلاقی مردم را فرومایه می گرداند. مبارزات پر تزویر و بهتان آمیزی که احزاب سیاسی به راه می اندازند نه تنها مسائل را مبتدل، بلکه فساد را نیز زیاد می کند. دموکراسی رهبران را فاقد اصول یا مرام اخلاقی می کند، و توده ها را به آدمهای مصنوعی تبدیل می نماید. دستگاه اداری هم فاسد می شود.

بریس در فصلی از نوشته خود با عنوان "قدرت پول در سیاست" در باره

تأثیر فساد آمیز پول در دموکراسی بر انتخاب کنندگان، قانونگذاران، مقامات اداری و حتی قضات بحث مفصلی دارد.

۹. مخالفت با فردیت و آزادی. دموکراسی راه آزادی تفکر را می بندد و عقل را ضایع می کند، در جامعه دموکراتیک متفکری اصیل ریشخند می شود یا نادیده گرفته می شود.

سقراط بنا به درخواست یک کفاش محاکمه و مجبور به نوشیدن شوکرا شد و "چرم بر علم پیروز شد".

گاندی را یک هندوی متعصب که با اقدامات ضد نژادی او موافق نبود، ترور کرد. بنا بر این پیداست که توده ها یا عوام با مردان پایبند به اصول مدارا نمی کنند. حتی اگر فردی بخواهد از حزب بهره بیابد باید هویت خود را در آن مستهلک کند.

۱۰. برتری منافع محلی بر منافع ملی. کوشش برای کسب قدرت و پشتیبانی، به طور کلی زیانهایی بر رفاه ملت وارد می کند. نمایندگان در راه تأمین حد اکثر منافع برای حوزه انتخابی خود با یکدیگر رقابت می کنند و بدین ترتیب منافع عمومی و مشترک ملت به خاطر کسب امتیازات محلی نادیده گرفته می شود.

۱۱. هزینه زیاد حکومت. گفته اند دموکراسی پرهزینه ترین شکل حکومت است. مبالغ هنگفتی صرف تبلیغات و برگزاری انتخابات می شود. در کشور ثروتمندی مانند آمریکا، میلیونها دلار در انتخابات ریاست جمهوری و مجلس سنا خرج می شود. در کشور های در حال رشد فقیر هم وضع به همین منوال است. از پولهای هنگفتی که صرف انتخابات و نمایندگان می شود بهتر از این

می توان استفاده کرد و در زمینه های تولید ملی سرمایه گذاری نمود.

۱۲. ضدیت با تکامل. گفته شده است که دموکراسی یک هیولای بیولوژیک است. هر چه رشد یابد بیشتر متمرکز می شود و از تکامل همه جانبه جلوگیری می کند. نظام عصبی مرکزی ندارد. در موجودات زنده، مغز جای معینی دارد. در دموکراسی، مغز در همه جا است. منظور این است که زمام حکومتی نباید به دست همه باشد و باید به دست عده ای خردمند سپرده شود که استعداد تفکر و برنامه ریزی دارند. دموکراسی به دست مردمی سپرده می شود که نا آگاه اند و صلاحیت سیاسی ندارند. از این رو، دموکراسی به کیش افراد بی صلاحیت تنزل می کند.

۱۳. حکمرانی عوام. دموکراسی حکمرانی عوام است. دموکراسی در باره مسائل گوناگون با رأی اکثریت تصمیم گیری می شود. کابینه ها، هیئت های داوری و دادگاهها با رأی اکثریت اتخاذ تصمیم می کنند. احزاب سیاسی نیز از گروه مردمانی تشکیل شده اند که با رأی اکثریت تصمیم می گیرند. کسانی که در یک گروه یا با یک گروه رأی می دهند ویژگیهای واقعی شخصیت خود را از دست می دهند و خود را در گروه مستهلک می کنند.

۱۴. بی ثباتی حکومت. دموکراسی تا زمانی با ثبات است که عوام همراه آن باشند. ذهن غیر قابل پیش بینی عوام ممکن است هر آن علیه حکومت موجود بشورد و آن را براندازد. حکومت، بویژه در کشور های دارای نظام چند حزبی، یکسبه تغیر می کند. گفته اند: فرانسوی ها همان طور که زود به زود پیراهن عوض می کنند، وزیر عوض می کنند، میانگین عمر وزارتی در فرانسه فقط نه ماه است. هنری ماین عقیده داشت از وقتی که دموکراسی پدیدار شده

است، همهٔ شکل‌های حکومت نا امنتر از پیش شده اند.

۱۵. تشویق مبارزهٔ طبقاتی. وقتی پولداران در برابر تهیدستان و بی‌نویان قرار گیرند، انتخابات را می‌برند. وقتی هم که در قدرت باشند قوانین تصویب می‌کنند که به سود ثروت اندوزی باشد. این رفتار ترجیحی به سود طبقهٔ توانگران مبارزهٔ طبقاتی را تشدید و مرارتهای زندگی تهیدستان را بیشتر می‌کند. دموکراسی بذر نارضایتی را در میان توده‌های فقیر می‌کارد و این نارضایتی ممکن است سرانجام به انقلاب منجر شود.

۱۶. شر سیاست حزبی. احزاب سیاسی برای دموکراسی ضروری اند. اما با محروم کردن اشخاص دارای استعداد در احزاب دیگر از رسیدن به مقامات اصلی در کشور و با انتصاب اعضای داخلی حزبی به آن مقامات حتی اگر میانه حال باشند، نقش بدی را بازی می‌کنند. این کارها که به عنوان لکهٔ ننگ بر نام دموکراسی به گستردگی محکوم شده به تباهی نظام می‌انجامد. به عقیدهٔ بریس، احزاب سیاسی، پوچی و ریاکاری را تشویق می‌کنند و معیارهای اخلاقی را از بین می‌برند. میشلز عقیده داشت که احزاب قانون آهنین اولیگارشسی را مطلوب می‌دانند، یعنی رهبران تصمیم می‌گیرند و اعضای حزب به آسانی تسلیم می‌شوند. این گونه واسطه‌گری توده‌ها در پیشگاه رهبران، دموکراسی را به استهزاء می‌کشاند. تبلیغات انتخاباتی مردم را گمراه می‌کند. روحیهٔ حزبی کورکورانه پرورش می‌یابد و منافع ملی زیان می‌بیند. رأی دهندگان مجبورند میان دو یا چند نامزدی که ممکن است دغل یا ابله باشند یا در اصل آنها را نشناسند، انتخاب کنند. از این رو، رأی دادن، مکانیکی یا منفی می‌شود. به عقیدهٔ عده‌ای دموکراسی شکل حکومتی است که در آن به گوسفندان حق

انتخاب چوپان داده می شود، اما گوسفندان همچنان گوسفند می مانند.

۱۷. پیچیده شدن تصمیم گیری. دموکراسی به تجزیه یا تفکیک قوای سه گانه حکومت اعتقاد دارد که به پیچیدگی و تأخیر نالازم در تصمیم گیری می انجامد. هرگاه که با اراده های گوناگون برای دست یافتن به یک تصمیم مشورت شود، روند تصمیم گیری طولانی می گردد. از سوی دیگر، در دیکتاتوری، به سبب یگانگی قدرت، از این لحاظ بی درنگ تصمیم گیری می شود.

۱۸. بر بس که بررسی جامعی از کارکرد دموکراسی های جهان به عمل آورده است، کمبود های عمده دموکراسی را چنین خلاصه کرده است:

۱. قدرت پول مانع کار قوه مجریه و مقننه می شود.
۲. گرایش هست که سیاست را به یک حرفه سود آور تبدیل کند.
۳. در رعایت اصول مدیریت افراط می شود.
۴. از دکتترین برابری سوء استفاده می شود و از ارزشهای مربوط به مهارت مدیریتی قدردانی نمی شود.

۵. سازمان حزب قدرت نالازمی می یابد.

۶. نمایندگان در قوه مقننه و مقامات سیاسی در قوه مجریه در تصویب قوانین با آرا بازی می کنند و در برابر به هم خوردن نظم مدارا نمی نمایند.

بررسی تحلیلی نقایص دموکراسی شخص را متقاعد می کند که دموکراسی هنوز به کمال نرسیده و همچنین نشان نداده است که درمان همه بیماریهاست. دموکراسی نتوانسته است احساس همدردی را در میان مردم توسعه دهد، نابرابریهای تأسف بار میان دارا و نادار را از بین نبرده است و

سیاست را از پلیدیها پاک کند. بسیار کند عمل می کند و در راه برآمدن از عهده چالشهای پرشتاب عصر ماشین و عصر قدرت اتم دانش عمومی لازم را ندارد.

عوامل توسعه و تنفر از دموکراسی:

دموکراسی در پس منظر تاریخ خود دارای نکات مثبت و منفی است که از یکسو باعث رشد و توسعه سریع اقتصادی و سیاسی و از سوی دیگر این عوامل در تنفر و انزجار از دموکراسی تاثیر بسزائی دارد:

برخی از دانشمندان و تحلیلگران علوم سیاسی بدین باور اند که عوامل توسعه و رشد دموکراسی در جامعه ملموس بوده و قرار ذیل است:

۱. موجودیت نظام های استبدادی.
۲. توسعه روز افزون فساد در دستگاه حاکم.
۳. محرومیت و فقر اقتصادی ملت ها.
۴. توسعه روابط دولت ها با دولت های دموکرات.
۵. ارتقای ظرفیت فکری و رشد روز افزون روشنفکران در میان جامعه.
۶. کم توجهی مردم به ارزش های مذهبی و ملی.
۷. نقض حقوق بشر و توسعه روز افزون مواد مخدر و قاچاق آن در کشور مورد حمله دموکراسی.

اینها و ده های نمونه دیگری اند که در توسعه و رشد دموکراسی نقش فعال دارند؛ هفت عامل فوق الذکر در ساختار دموکراسی نقش اساسی را بازی می نمایند، ولی باید پذیرفت که مجموعه این عوامل در دو استقامت بنام های عوامل نفوذ و عوامل تنفر از دموکراسی باید مورد مطالعه قرار داده شوند.

عوامل دموکراسی در جهان سوم:

بر اساس اظهارات روزولت رئیس جمهور سابق امریکا، کشور های جهان سوم منحیث جغرافیای آسیب پذیر برای توسعه سیاست امریکائی سازی، بهترین زمینه محسوب می شوند، لذا از دموکراسی بعنوان پیش زمینه سیاست ساز و هموار کننده راه برای عبور ازین دهلیز به اهداف استراتژییک، میتوان استفاده نمود.

ظاهرا کشور های ضعیف برای طرح برنامه های درازمدت اربابان قدرت و دیکتاتوران قرن نسبت به کشور های نیمه قدرتمند مطلوب تر و مناسب تر می باشند، زیرا در چنین کشور های که نه تنها از داشتن ارتش دفاعی محروم اند بلکه با داشتن اقتصاد ضعیف و نبود نیروی دفاعی قوی از یکسو و از سوی دیگر موجودیت فساد اداری و محرومیت های اقتصادی مردم و نقض حقوق بشر زمینه برای نفوذ نظام سیاسی جدید که ظاهرا پرچم دفاع از حقوق بشر، عدالت اجتماعی، مساوات، نظام مردمی و ساختار جدید اقتصاد مساعد می سازد.

مثلا در عراق، بهانه یورشگری قوای امریکا توسعه طلبی بیش از حد رژیم صدام حسین، ذخیره سازی مواد شیمیایی، تصامیم احمقانه دیکتاتور عراقی در برابر ملت عراق، نقض حقوق بشر و محروم ساختن شیعیان در نظام سیاسی قلمداد شده بود، حالانکه هدف از حمله بر عراق، خاتمه بخشیدن به رژیم صدام و دسترسی دائمی به حوزه بزرگ نفتی در خاور میانه و نزدیک شدن به مرزهای ایران، و کمک به رژیم صهیونستی اسرائیل چیزی دیگری نبود.

چون نتیجه اشغال عراق توسط امریکا و متحدین غربی آن به وضوح این امر را ثابت می نماید که هدف اساسی کاخ سفید از حمله بر عراق که هزاران

کشته و مجروح بر جای گذاشت، ایجاد ساختار جدید سیاسی به نام دموکراسی غربی در منطقه و بخشی از جهان سوم چیزی دیگری نیست.

از سوی دیگر، امریکا با جا بجا ساختن بخشی از نیروهای نظامی خود در منطقه توانست زمینه حضور دائمی خود را در منطقه برای کمک به اسرائیل در حالات اضطراری حفظ نماید، همچنان می تواند در جهت سرکوبی ایران از آب های خلیج فارس استفاده نموده راه های کمک به مخالفین ایران را با استفاده از خاک عراق مساعد سازد.

پس دموکراسی که به زور تفنگ، گنشیپ های بلند پرواز و راکت های قاره پیما به وجود آمده است چگونه آن را فرشته نجات خواند، و چگونه می توانیم بگوییم که این نوع نظام سیستم عادلانه را به وجود می آورد که در بهبودی وضع اقتصادی و سیاسی کشورها تاثیرات مثبتی بر جای می گذارد؟

هانگتینگتون می گوید: از قرن بیست و یکم به بعد این تمدن ها هستند که در برابر یکدیگر به مقابله بر می خیزند و تمدن اسلامی تنها تمدنی است که در برابر مسیحیت و یهود قدعلم می کند و دشمن نیرومند امریکای مسیحی محسوب می شود، لذا از برخورد تمدن ها نمی تواند برحذر بود، و حوادث اخیر تاریخی نیز نشان می دهد که جنگ تمدن ها حتمی است، نه جنگ ملت ها و مملکت ها.

این گفته هانگتینگتون با دو دیدگاه مورد تایید است:

الف: دیدگاه اول صراحت این آیه قرآنی است که می گوید:

(وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَّلِيٍّ وَلَا

نَصِيرٍ(۱)

یهود و نصارا هرگز دوست مسلمانان نمی شوند و هر قدر که مسلمانان دست دوستی دراز نمایند باز هم از نظر یهود و نصارا تا زمانی که تسلیم افکار و آیدای آنها نشوید (اطاعت از فرمان یهود و نصارا ننمائید) آنها از شما استقبال نمی کنند و به شما احترام و اعتمادی نمی نمایند.

ازینرو، استمرار دشمنی یهود و نصارا با اسلام، خود بیانگر برخورد حتمی دو تمدن یهود و اسلام است، که در دنیای معاصر این امریکا و کشور های غربی اند که حامل پرچم یهود و مسیحیت می باشند.

بنا بر این، برخورد تمدن اسلام با یهودیت و نصرانیت (غرب و جهان سوم) دیر یا زود حتمی و برگشت ناپذیر است.

البته این مفکوره کدام دانشمند مسلمان نیست، بلکه امر قاطع خداوند جهان است که در قرآن کریم منعکس شده است، هر کسی که از این پیشبینی خداوند تخطی نماید کفر ورزیده است.

ب: دیدگاه دومی چنین صراحت دارد:

از نظر اسلام، مسلمانان هیچوقت به جنگ علیه بشریت و نادیده گرفتن مصالح علیای جامعه انسانی دستور داده نشده اند.

(أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)(۲)

بلکه از نظر قرآن کریم مسلمانان امر نشده اند که به زور نیزه اسلام را بر دیگران تحمیل نمایند، و در مقابل، این مربوط به مخالفین اسلام به ویژه امریکا

(۱) بقره: ۱۲۰

(۲) یونس: ۹۹

می شود که با استفاده از توپ و تانگ افکار و اندیشه های یهودی سازی و مسیحی سازی غربی را بر دیگران به خصوص بر مسلمانان تحمیل می نمایند. همچنان، شیوه انتشار ارزش های اسلامی در سرخط مبارزات صلح دوستانه اسلام با این آیه قرآن کریم آغاز یافته است:

(ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) (۱)

با این طرز تفکر که مسلمانان حق ندارند تا مردم را بزور شمشیر مسلمان نمایند؛ بیانگر این امر است که خداوند برای مسلمانان دستور برخورد تمدنی را نداده است؛ لذا هیچگاهی و در طول تاریخ مسلمانان در برابر تمدن یهودیت و نصرانیت قرار نمی گیرند مگر در برابر تجاوز پاسخ دندان شکن می دهند.

لذا هانگتینگتون، با ارائه این نظریه دچار اشتباه گردیده است، چون اسلام بعنوان یک تمدن بزرگ و توانمند در برابر غرب معتقد به برخورد تمدنی نیست و هرگز در برابر غرب قرار نمی گیرد تا مادامی که غرب در برابر مسلمانان و بالاخره در ضدیت با اسلام قرار نگیرد.

با این دیدگاه، اسلام از دایره مخالفت های تمدنی خارج گردیده و این غربی ها هستند که به بهانه های مختلف و با برچسپ های به مسلمانان گاهی به بهانه دفاع از حقوق بشر و گاهی هم به بهانه جنگ علیه تروریسم، وارد میدان دشمنی علیه سازمان ها و دولت اسلامی می شوند.

یکی از پدیده های مهم دیگری که باعث خرده گیری غرب بر مسلمانان است، بر علاوه اتهام نقض حقوق بشر، از عدم رعایت حقوق غیر مسلمانان در

کشور های اسلامی انتقاد صریح دارند، که گویا در نظام سیاسی اسلام، حقوقی برای غیر مسلمانان در نظر گرفته نشده، و بر علاوه اینکه غیر مسلمانان در این کشور ها هیچ حقی ندارند، بلکه حیات آنها شدیداً مورد تهدید و حمله قرار دارد، چیزی که برخی از دانشمندان و تحلیلگران مسلمان، این امر را یکی از عوامل و تجاوز عریان غربی ها بر کشور های اسلامی دانسته و با توجه به متون دینی، این حرکت پرچم داران دموکراسی را محکوم می نمایند.

این در حالی است که از نظر اسلام مسأله مساوات در روند زندگی مسلمان و غیر مسلمان، آزادی و داشتن حق انتخاب برای انسان ها و اتحاد و همبستگی بشریت به منظور دفاع از حیثیت و حقوق بشری همه انسان ها، در سرلوحه زندگی سیاسی و اجتماعی مسلمانان است، که برخورد شرافتمندانه رهبر بزرگ جهان بشریت حضرت محمد صلی الله علیه و سلم در برابر یهودیان مدینه بیانگر این امر است.

رسیدگی به دعاوی غیر مسلمانان در آغاز اسلام جزء قوانین خلافت اسلامی بود، که اسناد موثقی وجود دارد که این ادعا را تایید می نماید، مثلاً پیامبر بزرگوار اسلام به یهود مدینه اختیار و صلاحیت داد تا با ایجاد کانفدراتیف مستقل به دعاوی و پرونده های حقوقی خویش رسیدگی نمایند.

زمانی که دولت اسلامی در شهر مدینه توسط مهاجران تاسیس گردید، اعراب و یهودیان مدینه واحد های را ایجاد کردند، و یهودیان با پذیرفتن ریاست عدلیه حضرت محمد دعاوی خود را در اغلب حالات به نزد حضرت محمد صلی الله علیه و سلم می بردند.

در تاریخ آمده است، دعاوی که طرفین دعوا یهود می بودند، و داوری

پیامبر اسلام را می پذیرفتند، پیامبر قوانین خاص آنها را اعمال می کرد، یعنی بر اساس کتب و اسناد حقوقی یهودیت و مسیحیت حل و فصل می نمود^(۱). این امر ثابت می کند که پیامبر اسلام به منظور تامین عدالت اجتماعی و احترام به اصل حقوقی غیر مسلمانان کلیه مراتب اخلاق اسلامی و قوانین حقوق بشری را رعایت می نمود.

اقبال لاهوری در مورد اینکه یکی از اهداف عمده رسالت پیامبر اسلام درهم شکستن مرزهای قومیت، نژاد و طبقه بندی های ناهمگون اقوام در سرار جهان است چنین می نویسد:

"زمانی که پیامبر اسلام از مکه به مدینه هجرت فرمود درس بزرگی به مسلمانان داد که باید آن را درک کرد، و به آن توجه داشت، هجرت رسول اکرم صلی الله علیه و سلم از مکه به مدینه و سکونت وی در مدینه برای شکستن روابط وطنی و حفظ ایمان بود".

از نظر علامه اقبال اساس یک حکومت اسلامی بر سه محور مهم استوار می گردد: اتحاد، مساوات و آزادی.. چنانچه پیامبر اسلام در خطبه حجه الوداع این موضوع را روشن فرموده گفت: در پیشگاه خداوند عرب و عجم، سیاه و سفید، آقا و غلام، امیر و فقیر با هم برابر اند، نژاد و قوم اساس برتری نیست، و انسان فقط به اساس تقوا و پرهیزگاری مقام می گیرد.

یکی از سربازان ابو عبیده سپه سالار اسلام وقتی جابان سپه سالار ایرانی را اسیر نمود، سپه سالار ایرانی از وی امان خواست، سرباز مسلمان بدون آنکه از ابو عبیده اجازه دریافت کند به سپه سالار ایرانی امان داد، ابو عبیده وقتی از این

(۱) سلوک بین المللی دولت اسلامی، ص ۱۶۹

عمل سرباز خود خبر شد گفت: مجاهدی با استفاده از حق آزادی اش جابان را امان داده است، من نیز به فیصله او احترام دارم^(۱)

از اظهارات علامه اقبال واضح می گردد که داشتن آزادی و حق مساوات از مبانی و اساسات حکومت اسلامی است و دفاع از حقوق بشر نه تنها وظیفه دولت اسلامی بلکه وظیفه هر شخص مسلمان است.

برای اثبات این مطلب که مسلمانان ناقضین حقوق بشر نیستند لازم می دانم تا بخشی از حقوق غیر مسلمانان را که سیستم سیاسی اسلام برای آنها تعیین نموده به بررسی بگیرم، تا خوانندگان عمق دشمنی مخالفین اسلام را درک نمایند و بدانند که اینها و امثال آن اتهاماتی بر ضد نظام سیاسی اسلام است.

عوامل تنفر از دموکراسی:

اگر دموکراسی همان اهدافی را تعقیب می نمود که ارزش های اسلامی بر آن مبتنی است، هیچگاهی برخورد تمدن اسلام و غرب به وجود نمی آمد، ولی تجربه دموکراسی در جهان سوم و رویارویی دموکراسی با ارزش های دینی ثابت نموده که دموکراسی هیچگاه با ارزش های دینی توافق ننموده بلکه در تمام حوزه های حقوقی در مخالفت با آن قرار داشته.

اگرچه نظام های فاسد و دیکتاتور زمینه ساز ورود دموکراسی به جهان سوم به خصوص کشور های اسلامی اند، اما تاثیرات منفی ناشی از حملات وسیعی که نظام دموکراسی بر ارزش های دینی و فرهنگی مردم بر جای می گذارد و دقیقاً وسیع ترین جبهه جنگ را در برابر اعتقادات و ارزش های

(۱) افکار اقبال ص ۵۴

فرهنگی و ملی مردم باز نموده است، خود عامل مهمی در تنفر مردم از دموکراسی محسوب می شود.

عوامل تنفر از دموکراسی:

اگر دموکراسی همان اهدافی را تعقیب می نمود که ارزش های اسلامی مبتنی بر آن است، مخالفت و برخورد تمدن اسلام با غرب به وجود نمی آمد. ولی تجربه نشان داده که دموکراسی هیچگاهی ارزش های دینی را تأیید نکرده و در تمام ساحات حقوقی در مخالفت با اسلام و ارزش های تاریخی و ملی جهان سوم قرار گرفته است.

عوامل اصلی و فرعی که این نظام را در انظار مسلمانان منفور و زشت قرار داده قرار ذیل اند:

۱. حمله بر ارزشها و معتقدات دینی مسلمانان.
۲. تغییر نظام بازار به نفع کارتل های و سارقین مشهور اقتصادی.
۳. تغییر سیستم اقتصادی به لیبرال بورژوازی.
۴. هجوم فرهنگی غرب بر فرهنگ ملی و تاریخ مسلمانان.
۵. پائین آوردن سطح تعلیم و تربیه عمومی و خدشه دار نمودن نظام اخلاق عمومی جوانان.
۶. کم ساختن محبوبیت رهبران و متنفذین محلی، بالآخره توهین و تحقیر علمای مذهبی و رهبران دینی توسط عدا ای از افراد جاهلی که زیر پرچم دموکراسی بر اوضاع مسلط شده اند.
۷. تقویة عناصر ناآگاه، آشوبگر و حاکم ساختن آنان بر اوضاع عمومی.
۸. توسعه فقر فرهنگی و اقتصادی.

۹. توسعه فساد اداری و تجمع سرمایه های ملی در دست تعدادی از افراد محدود.

۱۰. زمینه سازی برای ایجاد وحدت میان عناصر و احزاب بی دین و چپی.

۱۱. ترویج جرایم و جنایات ضد بشری منجمله: قتل، ترور، اختطاف، شرابنوشی، اعتیاد به مواد مخدر، رشوه، قاچاق مواد مخدر و فحشا.

۱۲. از بین بردن نظام اخلاق اجتماعی، زیرا هرکس هرچه می خواهد انجام می دهد و هیچ قانونی حق جلوگیری وی را ندارد، و اگر شخصی یا گروهی برای جلوگیری از عمل ضد اخلاقی وی اقدام کند اقدام خلاف دموکراسی و آزادی فردی عمل نموده است، بناء این گونه نظام را می توان نظام دیکتاتوری فاسد نام گذاشت چون جلو خیانت و جنایات افراد ولگرد و تخریبکار را گرفته نمی تواند.

۱۳. دموکراسی راه را برای نظام ها و سازمان های ضد دینی می گشاید.

۱۴. دموکراسی زمینه ساز جعل و تقلب در انتخابات است.

اینها پدیده ها و عواملی اند که به عنوان عوامل تنفر از دموکراسی شمرده می شوند که بطور اغلب در کشور های جهان سوم به خصوص کشور های اسلامی به وقوع پیوسته .

پرچمداران دروغین دموکراسی:

در سطور بالا فهمیدیم که عده از علمبرداران دموکراسی باوجودی که خود معتقد به آن نیستند بر اندیشه و تفکر آزاد بشر نه تنها احترام ندارند بلکه آنچه می گویند دروغ محض بوده و از اقتصاد بازار آزاد به عنوان بهترین زمینه برای سرقت سرمایه های ملی استفاده می نمایند.

مثلا برای ساختار اقتصادی جامعه که عده ای از پلنگان سیاست بازار آزاد آن را ایجاد نموده اند این تجربه، ناکام از آب برآمد، زیرا در کشور های که بنیاد های اقتصادی آن مغلوب سی سال جنگ و خشونت شده باشد و دروازه تجارت نیز به دلیل ادامه جنگ بر روی مردم مسدود گردیده باشد چه فکر می کنید که سیستم بازار آزاد که تحفه دموکراسی نوین است جز منافع عده از مفت خوران مصلحت جو که به نظام دولت وابسته هستند به دیگران چه منافی خواهد داشت؟

همه می دانند که در نظام اقتصادی بازار آزاد و سیستم سرمایه داری وارداتی غرب تمام امکانات اقتصادی، سرمایه های ملی، ملکیت های عقاری، تسهیلات بازرگانی، بالاخره دروازه های ورود به بازار اقتصادی شرق و غرب بروی وابستگان نظام سیاسی و اقارب آنها باز است، نه برای دیگران!

حتی دیده شد که دولت مردان با استفاده از سیاست و قدرت زیر لوای دموکراسی هزاران هکتار زمین از ملکیت های عامه را به امضای مقامات ارشد دولتی تصاحب نموده آن را به قیمت نهایت بالا به مردم مظلوم و بی سرپناه افغانستان به فروش رسانیدند و از طریق سرمایه های کلانی بدست آوردند.

اینها چرا در نظام های شاهی و جمهوری سابق نتوانستند چنین کاری را بکنند.

زیرا آنها خوب می دانند که با استفاده از نام دموکراسی و سرمایه داری هرچه دل شان خواست انجام دادند و در مدت بسیار کم به صفت سرمایه داران ملی درآمدند.

این امر کاملا واضح است که سیستم بازار اقتصاد آزاد یا سیستم اقتصاد

غربی با توجه به بحران سیاسی حاکم بر کشورهای جهان سوم به خصوص افغانستان و فقر اقتصادی گسترده‌ای که بیداد می‌کند و در عین حال کلید سرمایه‌های وارداتی و مساعدت‌های بین‌المللی بدست چند تن از کاخ نشینان و بازیگران سیاست، این را می‌رساند که این نابرابری‌های اقتصادی معلول نابرابری‌های سیاسی و اجتماعی است؛ چون چنین سریالی به دست چند تن از پرچمداران دموکراسی سازمان داده شده است.

سیستم اقتصاد بازار آزاد در کشوری مثل افغانستان نه تنها سبب ناهماهنگی طبقاتی و اقتصادی می‌گردد بلکه باعث تقویت و توسعه تضاد طبقاتی و انحراف سیر اقتصاد ملی کشور می‌شود.

ریکاردو دانشمند مشهور غرب در رابطه به اضرار اقتصاد آزاد می‌نویسد:
((اقتصاد بازار باعث نابرابری میان انسان‌ها می‌شود)) دانشمند دیگری به نام توماس مالتوس می‌گوید: ((اگر جمعیت‌ها را به واسطه جنگ یا مرض مهار کردن ممکن نبود باید با وسایل دیگری آنها را مهار کرد)).

این هردو دانشمند غربی خاطر نشان می‌سازند که اقتصاد بازار آزاد به عوض اینکه هماهنگی طبقاتی را به ارمغان بیاورد سبب تضاد طبقات می‌شود، زیرا محصولات تولیدی در این نظام در سه نکته خلاصه می‌شود: سود، اجاره و مزد.

سود به سرمایه‌دار، اجاره به مالک و مزد به کارگر، دو گروه اولی (سرمایه‌دار و مالک) از لحاظ کمی در اقلیت اند و بعضی اوقات هردو یکی هستند، در حالیکه شمار کارگران زیاد است، بنا برین، سهم و نصیب اقلیت که طبقه سرمایه‌دار و ملاکین است نسبت به سهم و نصیب اکثریت که طبقه مزدور باشد به

مراتب بیشتر است.

به عقیده ریکاردو دو عیب جامعه سرمایه داری این است که، حاصل کار بین شرکت کنندگان در تولید بطور غیر عادلانه تقسیم می گردد، یعنی عده هستند که در تولید شرکت ندارند ولی از آن ثروت کلانی گرد می آورند، مثلاً: قیمت خانه افزایش می یابد، و در روستاها به علت افزایش جمعیت زمین های که مرغوبیت ندارند زیر کشت می روند، برای اینکه تولید این زمین ها اقتصادی باشد قیمت تولیدات کشاورزی افزایش یابد، همین امر سرمایه داران بدون کار کردن ثروتمند می کند.

جان استرات میل، یکتن از متفکران بزرگ اروپایی درین خصوص چنین ابراز نظر می نماید:

((آزادی در جامعه ای که نابرابر باشد هرگز بوجود نمی آید.. به عقیده "میل" اگر قرار است یک جامعه لیبرال بوجود آید، بهتر است لیبرالیزم سیاسی را از لیبرالیزم اقتصادی جدا کرد، لیبرالیزم سیاسی مجموعه ای از اصول مانند آزادی، برابری و حکومت مردمی است، در حالیکه در لیبرالیزم اقتصادی، انسان باید در فعالیت اقتصادی خود آزاد باشد و هیچکس حق دخالت در امور وی را نداشته باشد)).

تحلیل و تجزیه آقای میل، از وضعیت اسفبار نظام سرمایه داری (لیبرالیزم) و تحدیداتی که سرنوشت جامعه بشری از این سیستم نظام برانداز به آن مواجه است، بیانگر عمق دقت، ژرف نگری و ادای رسالت او در برابر انسان و جامعه بشری است، هرگاه دانشمندان شرقی بخصوص سیاستمداران و اقتصاد دانان جامعه اسلامی چنین برداشت های را داشته باشند که دارند، بلا فاصله انگشت

انتقاد بالا می شود، که مسلمانان بنیادگرا هستند و مخالف ترقی و پیشرفت اند^(۱).

فشرده بحث:

دموکراسی آنگونه که از آدرس غرب بعنوان یک نظام نجات دهنده و نوید بخش برای بشریت قلمداد شده است، نیست، بلکه همانند سایر نظام های فریبنده و وارداتی بعد از مدتی افول خواهد کرد.

اگر هدف از بهتر بودن، برتر بودن و با ارزش بودن دموکراسی همانا ارزش های شایسته انسانی باشد این ارزشها چهارده صد سال قبل از امروز در نظام سیاسی اسلام در شهر مدینه توسط پیامبر بزرگوار اسلام تجلی نمود و ظرف یکصد سال دوره خلافت اسلامی نهاده شده و برای نخستین بار در قرن ششم میلادی، دین مقدس اسلام برای زنان، حیثیت جایگاه و حقوقی را به ارمغان آورد که در تاریخ زندگی انسان ها تکرار نخواهد شد، پس این ارزشها ارمغان و دستاورد دموکراسی نه، بلکه ارزشهای دین مقدس اسلام است، با این تفاوت که ارزشهای اسلامی همراه با صداقت، تعهد، امانت، تدین همراه است، و دموکراسی غربی این ارزشها را برسمیت نمی شناسد، بلکه با این پدیده ها با قوت تمام مبارزه می کند.

جهت تطبیق عدالت اجتماعی، رفاه بشریت، ترقی و تکامل شرافتمندانه هیچ دستور العملی بالاتر از این نیست که خداوند در خطاب به همه بشریت می گوید:

(۱) با تصرف اندک از کتاب: اسلام و دموکراسی نوین، اثر دانشمند عالیقدر: استاد مرتضی حامد.

(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) (۱)

ترجمه: هر آینه خدا امر می کند شما را که ادا کنید امانت ها را بسوی اهل آن و حکم براستی کنید چون حاکم شوید میان مردمان.

اسلام دین برتر، اندیشه جاودانی و سیستم پاسخگو به نیازهای بشری است، بشریت جز پذیرش و اطاعت از اسلام راهی برای نجات خود ندارد، امروز و یا فردای نه چندان دور، سر انجام دین اسلام بعنوان دین نجاتبخش بشری به پهنه هستی استیلا خواهد یافت و مردم جز در سایه این دین الهی راه سعادت نمی پویند و اندیشه ای نمی جویند، پس باید دانست که مقاومت و توطئه گری در برابر ارزشهای والای اسلامی جز فریب و تزویر شیطان که همانا استبداد قرن نیروی دیگری نیست، نمی باشد.

آنچه در این مبحث از غرب نام برده شده، بمعنی مخالفت با مردم خوب و با شخصیت غرب نیست، زیرا هستند میلیون ها انسان مظلوم رنج دیده و ستم رسیده در غرب که برای آزادی و نجات از ظلم و استبداد ظالمان و تجاوزگران تلاش می نمایند و ندای آزادی سر میدهند و در عین حال هستند کسانی که در ترقی، تحول، پیشرفت تکامل زندگی بشری تلاش گسترده ای داشته و دارند، آنها هرگز دشمنان بشریت نیستند، و حساب زمامداران و سیاستمداران بشر ستیز غربی از حساب مردم آن کشورها که در فراز و فرود تاریخ کشتارها و جنایت ها سهمی ندارند و نقشی بازی ننموده اند، جداست.

به اندیشه وران، متفکران و روشن ضمیران غربی توصیه می شود که در

(۱) آیه ۵۸ سورة مائده.

مورد اسلام مطالعات بیشتری نمایند و عملکرد رهبران سمتگر و قانون ستیز کشور های خود و برخی از سیاستمداران مزدور در کشور های اسلامی را نیز به دقت تمام مورد مطالعه قرار دهند، ببینند که آیا اسلام می تواند کشتی نجات بشریت را به س ساحل برساند؟ و آیا دموکراسی حربۀ برای استیلا، ظلم و فساد بر بشر نیست که بعنوان اسلحه ازان استفاده صورت می گیرد؟

نسل جوان نباید فریب دغدغه ها و زرق و برق های نظام های وارداتی، دسایس استعمارگران بین المللی و تبلیغات خصمانۀ سودجویان مزدور و دیکته شدۀ ملی را نخورند و برای ساختار زندگی شرافتمند خود، خانواده و جامعۀ خویش فقط به تعالیم اسلام پناه برند، و این تنها اسلام است که به ایشان عزت، حیثیت، جایگاه و وقار ملی و بین المللی می بخشد نه اندیشه های وارداتی.

فرق های ویژه حکومت های فعلی با حکومت اسلامی:

حکومت اسلامی حکومتی است ممتاز و بی همتا که از هرنگاه با حکومت های ساخته و پرداخته دست بشر قابل مقایسه نمی باشد، و از آنجاییکه این حکومت تنها پیرو احکام و دساتیر اسلامی بوده در کارها، برنامه ها و تصمیم گیری هایش فقط از قرآن کریم و سنت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و سلم الهام می گیرد، دارای مزایا و ویژگی ها و برارنده گی هائی می باشد که در سایر حکومت های دنیا پیدا نمی شود، و از همه حکومت های رائج در دنیای امروز تفاوت بنیادی دارد، و بخاطر اثبات این تفاوت اینک در فقرات آینده حکومت اسلامی را با دموکراسی غربی به مقایسه می گیریم:

بعضی از مسلمانان وقتیکه در مقابل تمدن و فرهنگ غربی کمه فرهنگ

مسلط و پیروز عصر به شمار می رود قرار گرفتند از نگاه روانی دچار شکست گردیدند، و احساس ذلت و حقارت کردند و به اصطلاح از خود بیگانه شدند، لذا آنها هرچه را که از غرب بیاید بعنوان بهترین راه علاج و موفق ترین وسیلهٔ فلاح استقبال می کنند.

و چون نظام دموکراسی از غرب آمده لذا آنها نظام دموکراسی را بهترین نوع حکومت می دانند، و برای اینکه حکومت اسلامی را یک حکومت جالب و مردم پسند و قابل قبول در این عصر جلوه دهند این صفت را بر آن برجسپ زده می گویند: حکومت اسلامی یک حکومت دموکراسی است، و گمان می کنند با این کار خدمتی به اسلام کرده اند.

همچنان هستند مسلمانان صادق و مخلصی که به اسلام منحیث یک نظام کامل و شامل می نگرند ولی از تسامح کار گرفته حکومت اسلامی را حکومت دموکراسی می گویند.

البته مشابهت هایی که در ظاهر میان حکومت اسلامی و حکومت دموکراسی وجود دارد مثلاً: هر دو اساس حکومت را بر انتخابات آزاد مردم می گذارند، و هر دو بر اصل شورا شدیداً تأکید می کنند، و هر دو به مردم حق می دهند که در مقابل حاکم و فرانروا اعتراض کنند، و اگر از اصول تعیین شده انحراف کرد او را عزل نمایند، و هر دو به آزادی فردی احترام می گذارند و برای افراد حقوق و ضمانت های زیادی قائل می شوند.

ولی باوجود آن فرق های زیادی میان هر دو حکومت وجود دارد که نباید آنها را از نظر دور داریم، آن فرقها بطور خلاصه قرار زیر اند:

۱. در حکومت دموکراسی حق تشریح قوانین به مردم گذاشته شده، و چون

حکومت نماینده و ممثل مردم است لذا عوض مردم حکومت برای آنها قوانین وضع می کند، و این قوانین همیشه دستخوش تغییر و دگرگونی بوده مطابق به هوا و هوس خود آن را تغییر می دهند، و در جای آن قانون دیگری را می گذارند اما در حکومت اسلامی حق تشریح از آن خداوند بزرگ بوده نه مردم حق قانون گذاری را دارند و نه حکومت، بلکه حکومت مکلف است که تنها شریعت الهی را تطبیق کند، و موافق به آن حکم براند و حق ندارد که در آن تغییری بیاورد.

۲. در نظام دموکراسی مردم در انتخاب خود مقید نبوده هر که را خواستند انتخاب می کنند، مثلا مردم حق دارند که اگر بخواهند یک کمونست ملحد را انتخاب کنند، اما در نظام اسلامی مردم مکلف اند که صفات و شروط لازم در زمامدار را که قبلا ذکر آن رفت در نظر بگیرند و مسلمانی و تقوا را ملاک انتخاب خود قرار دهند ورنه در پیشگاه خداوند گنهگار و مسئول خواهند بود.

۳. همچنان در نظام دموکراسی هر کسی حق دارد خود را برای مقام ریاست کاندید کند، اما در نظام اسلامی کسی این حق را دارد که واجد شرایط مذکور باشد، و از طرف شواری حل و عقد مسلمانان تزکیه شود.

۴. در حکومت دموکراسی معیار حق و باطل اکثریت آراء است بنا بر این هر چه را که اکثریت فیصله کرد همان حق است، و غیر آن باطل و غلط به شمار می رود، اگرچه فیصله اکثریت مخالف دین و ارزشهای اخلاقی هم باشد، مثلا چند سال پیش پارلمان انگلیس فیصله کرد که لواطت از آزادی های شخصی بوده کسی حق دخالت در آن را ندارد، بخاطر اینکه اکثریت نمایندگان

به این عمل شیعی ضد اخلاق و دین رأی داده بودند^(۱).

اما در حکومت اسلامی معیار حق و باطل کثرت و یا قلت آراء نیست خداوند می فرماید:

(قُلْ لَّا يَسْتَوِي الْحَيْثُ وَالطَّيْبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْحَيْثِ).

ترجمه: بگو که برابر نیست ناپاک و پاک، و اگرچه ترا خوش آید کثرت ناپاک.

امکان دارد که گاهی یک اقلیت یا یک فرد حق را بشناسد و به آن راهیاب شود که اکثریت به آن متوجه نشود، لذا اگر رأی اکثریت مخالف حق بود ملزم نخواهد بود، و رئیس حکومت اسلامی مجبور نیست که به رأی اکثریت عمل کند، بلکه به رأیی عمل می کند که با شریعت اسلامی موافق باشد، برابر است که این رأی اقلیت باشد یا اکثریت، مثلاً وقتیکه حضرت ابو بکر صدیق تصمیم گرفت که لشکر اسامه را مطابق با امر رسول الله صلی الله علیه و سلم به جبهه اعزام دارد، اکثریت صحابه کرام مخالفت کردند اما او به مخالفت آنها واقعی نگذاشت و تصمیم جدی خود را که مطابق فرموده پیامبر می دانست عملی کرد^(۲).

ولی نباید تصور شود که رأی اکثریت در حکومت اسلامی ارزشی ندارد بلکه رأی اکثریت مسلمانان می تواند نقش بزرگ و سازنده داشته باشد، منتهی الزامی نبوده ملاک حق و باطل نمی تواند باشد.

همچنان معنای این قاعده این نیست که رئیس حکومت اسلامی از هر قید

(۱) مذاهب فکری معاصر، تالیف: محمد قطب ص ۲۱۶.

(۲) تاریخ خلفاء، جلال الدین سیوطی ص ۷۴.

و بندی آزاد بوده هرچه خواست انجام دهد و هرچه هوای نفسش تقاضا کرد مطابق به آن فیصله کند و به رأی اکثریت ارزشی قائل نشود. بلکه در نظام اسلامی جامعه مکلف است که رئیس را تحت نظارت قرار دهد که آیا مطابق به شریعت اسلامی عمل می کند یا موافق به هوای نفسانی. اگر از شریعت اسلامی منحرف شد باید در اصلاح او بکوشد، و اگر اصلاح پذیر نبود عزلش کند.

۵. حکومت اسلامی اجازه نمی دهد که اشخاصی خود را برای یک منصب کاندید نمایند و سپس هر کدام از ایشان بر ضد دیگر نشرات و تبلیغات و اتهامات دروغینی را مخالف ارزشهای اسلامی پخش نمایند و هر کدام خودش را تزکیه نموده دیگران را مورد طعن و لعن قرار دهد و در آخر کسی که از همه بیشتر دروغ گفته و بیشتر حيله و تزوير بکار انداخته، و در تبذیر و اسراف اموال پیشقدم تر بوده در انتخابات پیروز شود!! بر خلاف نظام دموکراسی که همه آنچه ذکر شد بلکه زیاد تر از آن در زیر سایه آن رخ می دهد.

۶. در مجلس شورای اسلامی امکان ندارد که اعضای آن به گروهها و احزاب مختلف تقسیم شوند، و هر کدام به پیروی از حزب خود رأی بدهد، برابر است که حزیش به حق باشد، یا اینکه راه باطل رفته باشد. بلکه هر عضو رأی خود را بصورت انفرادی ابراز می دارد، و هر جا که حق است بدنبال آن می رود، و مطابق به آن رأی می دهد و کوکوران در حق و باطل از حزب خود پیروی نمی کند، اما پارلمان های دموکراتیک برعکس آن است.

۷. حکومت اسلامی آزادی فردی را برسمیت می شناسد ولی آن را به حدود خداوند محدود می سازد و همواره می کوشد تا فرد را به اخلاق کریمه و ارزشهای متعالی پرورش دهد. اما نظام دموکراسی، فرد را از همه قیود حتی قیود

اخلاقی و دینی رهانیده به آن آزادی مطلق و بی قید می دهد و در نتیجه فرد را از نگاه اخلاقی به پائین ترین درجه انحطاط می رساند.

۸. بعضی از حکومت های دموکراسی رژیم شاهی میراثی را برسمیت می شناسد مثل حکومت انگلستان و هالند، اما نظام اسلامی هرگز میراثی قرار دادن حکومت را جایز نمی داند.

گذشته از آنچه در باره اختلاف حکومت اسلامی با حکومت دموکراسی ذکر شد، اگر در اصل آزادی فردی که از شاخص ترین اصول دموکراسی غربی می باشد و ظاهراً یکی از وجوه مشابهت میان آن و حکومت اسلامی است، غور و دقت کنیم، می بینیم کمه اصل آزادی جز ادعا چیزی دیگری نیست. تنها آزادی که فرد در زیر سایه نظام دموکراسی دارد، و می توان او را درین زمینه حقیقتاً آزاد گفت: آزادی اخلاقی و دینی است، هرکسی می تواند به عقیده ای که دلش خواست بگردد اگرچه آن عقیده الحاد و بی دینی باشد و به هر نوع فساد اخلاقی که خواست دست بزند. اما آزادی های سیاسی و اقتصادی و حق انتخاب و غیره آزادی های که با منافع سرمایه داران تصادم می کند فرد از آن حقیقتاً برخوردار نیست.

درست است که فرد در ظاهر حق دارد که رأی خود را ابراز کند و شخصی دلخواه خود را انتخاب نماید ولی کیست که فکر و رأی این فرد را می سازد؟ و یا کیست که افکار عمومی را که این فرد را به اتخاذ تصمیمش توجیه می کند و وامیدارد تشکیل می دهد؟ چیزیکه رأی فرد را می سازد و افکار عمومی را تشکیل می دهد، وسایل تبلیغات از قبیل جرائد، روزنامه ها، مجله ها، کتابها، افلام، رادیو و تلویزیون و غیره است، و این وسایل همه بدست سرمایه

داران بزرگ است، و طبعا آنها این وسایل را به نفع خود استخدام می کنند و کسی را در افکار مردم تلقین می نمایند که در مدار خود شان بچرخد. به بیان دیگر فرد در دموکراسی غربی آزاد است که هرچه را و هرکه را بخواهد و بپسندد، انتخاب کند، ولی عملا عوامل تبلیغاتی، فرهنگی و هنری و سیاسی جوی را پدید می آورد که وی همان چیز یا کسی را انتخاب می کند که باید انتخاب شود، فرد آزادانه رأیش را ابراز می دارد، اما خود این رأی را در او نصب کرده است.

و این آزادی دروغینی هست که می توان آن را به تعبیر مرحوم دکتر علی شریعتی "آزادی کاذب" یا "استبداد مخفی" و یا "انتخاب جبری" نامید^(۱). و به گفته استاد محمد قطب فرد در نظام دموکراسی حقیقتا آزادی نداشته برده ذلیل سرمایه داری است، اگرچه از برده هائیکه در زیر سایه نظام های بشری دیگر زندگی می کنند حالت بهتر دارد^(۲).

فرق اساسی حکومت اسلامی از حکومت های فعلی در این است که مسئولیت حکومت اسلامی تطبیق شریعت است، و زمامدار در حکومت اسلامی به تطبیق شریعت ملزم است، و منظور از بدست گرفتن حکومت و اقتدار در اسلام تطبیق و اجرای قوانین و شریعتی است که پیامبر صلی الله علیه و سلم آن را از نزد الله تعالی آورده است.

ولی در نظام های غیر اسلامی هدف اصلی رسیدن به اقتدار بوده و قانون جز وسیله چیزی دیگری نیست، در اسلام قانون و شریعت مقصد اصلی و

(۱) تاریخ تمدن، دکتر علی شریعتی ۴۷/۲.

(۲) مذاهب فکری معاصر، محمد قطب.

حکومت وسیله برای اجرا و تطبیق آن است.

در اسلام، شریعت در مرتبه اول و حکومت در مرتبه دوم قرار دارد، زیرا شریعت در مکه و دولت و حکومت در مدینه ساخته شده است، بنابراین اول قانون بعد حکومت است، ولی در نظام های غیر اسلامی اول حکومت بعد قانون است^(۱).

۹. در حکومت اسلامی، دین در کلیه مسایل زندگی: سیاسی، اقتصادی و اخلاقی حاکم می باشد. و دین نه تنها مجموعه از عقاید است و بس، بلکه عبارت از نظام زندگی انفرادی و اجتماعی است که به اصلاح روح و جسم هردو بستگی دارد.

حکومتی که دین را نمی پذیرد و قوانین شرعی را در زندگی انفرادی و اجتماعی مردم قابل اجرا نمی داند نمی توان آن حکومت را اسلامی یا مذهبی نامید.

حکومت های فعلی که در دنیا وجود دارد غالبا با ایجاد حکومت دینی یا مذهبی مخالف است، و روحیه اکثریت نیز تمایل دارد که مسایل و قضایای سیاسی و اجتماعی از دین و نظریه اسلامی جدا باشد و قضیه اعتقاد به دین و ارزش های عقیدوی در زوایای قلب باقی بماند.

حکومت های فعلی که در جهان حکم می رانند دین را از حکومت جدا می دانند و آن را یک سلسله تصورات قلبی فکر می کنند، آن را یک چیز خیالی نه عملی تصور می نمایند، و به آن ارزش و قیمتی قایل نمی شوند، در اسلام دین و حکومت هردو وجود دارد، در اسلام دین، حکومت و حکومت، دین است، ولی

(۱) سخنرانی های در فقه اسلامی، د. احمد محمود غازی ص ۴۷۹.

در در عصر حاضر نه دین است و نه حکومت.

جنگ های که امروز بر مسلمانان تحمیل شده امتدادی از مظالم و افکار تباهن عیسویت است، و مزاحمت های پراکنده و ضعیفی که از طرف پیروان اسلام در گوشه و کنار جهان اسلام به مشاهده می رسد در حقیقت ابراز تنفر و انزجار مسلمانان از نظام های ناکارآمد رائج در کشور های شان است.

حکومت امریکا در سال ۱۷۸۹ عیسوی حین اعلان نشر اعلامیه حقوق بشر این اعلان را نیز نمود که دین به سیاست ارتباطی ندارد، سیاست کار خود را می کند و دین کار خود را، به تعقیب این اعلامیه، جرمنی و سویسزند نیز در سال ۱۸۴۸ و ۱۹۱۹ آن را مورد تایید قرار دادند، اما در اتحاد شوروی سوسیالیستی سابق در سال ۱۹۱۹ دین و کلیسا مورد هدف شمشیر قرار گرفت، ولی این نظریه (جدایی دین و دولت) در سراسر جهان مورد تایید قرار نگرفت. حکومت های فعلی توسط انسان بوجود می آید، و حکومت اسلامی را الله تعالی به وجود می آرد، اسلام بهترین عقیده و باور را در مورد حکومت الهی به دنیا پیشکش می نماید.

فیلسوف بزرگ چینی "کنفوسیوس" پانصد سال قبل از میلاد گفته بود که بزرگترین حاکم و فرمانروا الله است.

حکومت اسلامی حکومتی است که حضرت عیسی علیه السلام به اقامه آن وعده کرده بود، لیکن کلیسا بر ضد او اعلان نمود که آنچه به الله مربوط است به او بدهید و آنچه به قیصر مربوط است به قیصر بدهید، که بدین ترتیب جدایی دین را از دولت اعلام داشت.

حکومت الهی در حقیقت یک حقیقت زنده است، معنای حکومت اسلامی

این است که همه انسان ها در برابر قوانین الهی برابر و یکسان باشند، الله تعالی بر همه فرمان می راند و می گوید: به قوانین بهتر عمل کنید، و همه بدی ها را از بین ببرید، اگر انسان ها این فرمان پروردگار شان را قبول کنند چه اشکالی به وجود می آید.

در زمانه مسیحیت پادشاهان ظالم و مستبد لقب حکومت الهی را بر نظام خود می نهادند، و سیاستمداران اروپا از آن استقبال کردند.
"نی بور" می گفت: سلطنت سایه خدا است، و به این گفته "هالدپلوتارک" استناد می کرد: بدون ایمان داشتن به خدا تشکیل حکومت یک کار مشکل است، زیرا فرمان او در همه دنیا نافذ می باشد. دیگری می گفت: همه سیستم های نظم و قانون نتیجه حکم خدا است.
"اشتال" گفته است: اقتدار حکومت در حقیقت اقتدار خدا است.

"دهلر" بدین عقیده بود که اصل و اساس قانون رضای خداوند است. و در جای دیگر می گوید: حاکم مطلق خدای واحد و یکتا است.
حکومت های بت پرست در گذشته نیز به نحوی از انحا این تصور را می پذیرفتند مگر از عملکرد های ایشان چنین نتیجه بدست می آید که در این نظام ها فرمانروا خودش دعوای خدایی می کند.

در "میروی" کشیشان به خاطر رضا و خوشنودی خدا خود را در پیشگاه حکمروا قربانی می کردند.

در مصر قدیم نیز پیشوایان مذهبی قدرت و قوت هولناکی را کسب نموده بودند.

در زمانه "گشتاسپ" نظام شاهی اختیارات و صلاحیت های خدایی را

بدست گرفته بود، و در قلمرو ایشان، کشیش، برهمن و بت بر ضد خدا بغاوت کرده بودند.

حکومت اسلامی نخستین حکومتی است که بخاطر نیل به آرزوی نهایی اش اساس و بنیاد حکومت را شده را بر مبنای انسانیت گذاشت، حکومت اسلامی نه بر مبنای قومیت نهاده شده و نه بر شیوه بین المللی بودن، بلکه از همان شروع خود بر مبنای انسانیت پایه گذاری شده است، این حکومت در جمله کار های خود کسب رضایت عامه، تساوی حقوق، آزادی وجدان و سادگی را مورد توجه خود قرار داده است، تا آنجا که اگر در قلمرو اسلامی یک نفر مسکین وجود داشته باشد زمامدار این اداره زندگی شخصی خود را بگونه ثروتمندان سپری کرده نمی تواند، معیار در این نوع حکومت، مردم است، معیار ترقی ترقی حکومت، ترقی و تعالی مردم است.

اما حکومت های امروزی جهان هیچ مرزی را برای سیاست خود نمی شناسند، حکومت های کنونی جهان یا ملیتی اند مثل حکومت انگلستان، جرمنی، جاپان، فرانسه و ایتالیا.. و یا بین المللی اند مثل امریکا و روسیه، این حکومت ها از اتحاد چند ملیتی تشکیل یافته اند که به نام فدراسیون یاد می شوند، در این نظام ها باوجود آنکه از حقوق عامه سخن به میان می آید ولی حقوق مردم بیچاره فقط رأی دادن است و بس، غیر از این حقی دیگری ندارند، در این نوع حکومت ها فرق میان طبقه حاکم و مردم بیچاره مثل فرق زمین و آسمان است، و این بدین معنا است که جمهوریت های امروزی تا هنوز از عمومیت و انسانیت بسیار دور هستند^(۱).

(۱) نظام حکومتی اسلام ص ۴۳۳-۴۳۴.

سادگی، شمول و انسانی بودن از جمله اصول اساسی حکومت اسلامی است، امتیاز طبقاتی و گروهی، ذخیره اندوزی بیش از حد ضرورت معاملات سودی، زندگی آمرانه، خود نمایی و راحت طلبی و غیره امور ناجایز و غیر مشروع در این حکومت جای ندارد و قوانین و اصول اسلامی علیه آن مبارزه می کند.

در حکومت اسلامی، انسان پیش از همه چیز مورد خطاب قرار گرفته است، حکومت اسلامی بزرگترین پارلمان در جهان است، از لحاظ عمومیت، بزرگترین ایوان در جهان ایوان حکومت اسلامی است، در این حکومت در پهلوی محمد عربی صلی الله علیه و سلم بلال حبشی، صهیب رومی و سلمان فارسی نیز دیده می شوند، ابو بکر از مکه و معاذ بن جبل از مدینه است، این عمومیت در ایوان های جمهوری تا چند قرن پیش به چشم نمی خورد.

مسلمانان نخستین ملتی هستند که با کمال صبر و بردباری از الله و قوانین وی اطاعت نمودند، حکومت اسلامی در حقیقت حکومت انسان بالای انسان نیست بلکه حکومت خدا بالای انسان است و انسان نایب و جانشین است، ظلم، کشتار، غیر عادلانه بودن محاکم، رشوت ستانی، بیکاری، بیماری، فقر، بیچارگی، گرسنگی، غلامی و غیره نتیجه بی پروایی از نظام اسلامی است، چنانکه حکام نظام خلافت را ترک نمودند و خود را فریب داده بر چوکی نشستند.

۱۰. نظام های کنونی از نیکی رسانی به مردم ابا دارند، و از اینکه به بدی های تمایل بیشتر دارند همه اصول و قوانین احسان و نیکی را ترک نموده اند، عجیبتر از همه این که کار های مثل شراب، قمار و جرایم دیگر را نمایش

می دهند و آن را جایز و روا جلوه می دهند، ولی حکومت اسلامی برای لحظه
یی هم جرایم را برداشت کرده نمی تواند و بر ضد آن مبارزه می نماید.

۱۱. دانشمندان می گویند: دین حیثیت ضابطه و قانونی را دارد که
باید انسان با آن عادت گیرد و از آن اطاعت نماید، و همین اطاعت را دین
گویند، به اساس این گفته شناختی که ما مسلمانان از دین داریم یک شناخت
درست و مکمل است.

فرق میان حکومت اسلامی و حکومت تیوکراسی:

تیوکراسی یک کلمه یونانی بوده معنای آن حکومت الهی است. و چون
وظیفه اصلی حکومت اسلامی اقامه دین خدا و تطبیق شریعت الله در زمین
است، لذا بعضی ها خیال کرد اند که حکومت اسلامی از نوع حکومت های
تیوکراسی است.

اما تیوکراسی در فرهنگ سیاسی و در اندیشه غربی معنای دیگری را افاده
می کند که با حکومت اسلامی کاملا متفاوت است.

تیوکراسی در فرهنگ سیاسی غرب حکومتی را گویند که در رأس آن
روحانیون و رجال دین قرار دارند، و آنها خود را معصوم دانسته ادعا می کنند که
از طرف خداوند وحی و الهام می شوند، لذا می توانند هرچه را خواستند حلال
و هرچه را خواستند حرام قرار دهند، و حق دارند که گناهان مردم را ببخشایند و
یا کسی را از رحمت خداوند و بهشت برین محروم سازند، و چون قدرت و
حکومت شان را مستقیما از خدا دریافت کرده اند، لذا بر رعیت واجب است که از
حکم آنها مطلقا اطاعت کند، و هیچ کسی حق ندارد که در مقابل آنها چرا
بگوید.

همچنان تفسیر و شرح کتب دینی از اختصاصات آنها بوده کسی دیگر حق چنین کاری را ندارد^(۱).

و این همان حکومتی است که پاپ‌های کلیسا قرن‌ها در اروپا آن را عملی کردند و بنام دین و نمایندگی از خدا جنایات بی شماری را مرتکب شدند، و ظلم‌های فراوانی بخلق خدا روا داشتند که ذکر آن از حوصله این کتاب بیرون است، تنها عدد کسانی که در محاکم تفتیش قربانی ظلم و جهل پاپ‌های پلید شدند، به سه صد هزار نفر بالغ می‌شود که ۳۲ هزار آن زنده سوزانده شده‌اند.

و بعد از آنکه قدرت پاپ‌ها در اواخر قرون وسطی ضعیف شد، و حکومت آنها به پادشاهان منتقل گشت آنها (پادشاهان) نیز خود را معصوم، مقدس، واجب‌الاطاعت، مطلق‌العنان و غیر مسئول اعلان کردند، و چند قرن دیگر بنام نماینده خدا در زمین حکومت کردند، در مدت حکمرانی شاهان نیز مردم اروپا در زیر ظلم، شکنجه و قدرت مطلقه آنها زجر بسیار کشیدند و رنج فراوان دیدند.

امام ابو‌الاعلی مودودی در این باره می‌گوید: "سزاوار این نوع حکومت این است که آن را حکومت شیطانی بنامیم نه حکومت الهی"^(۲).

این است حکومت تیوکراسی که تاریخ اروپا با آن آشنا است و هرگاه که کلمه تیوکراسی ذکر شود همان حکومت مستبد و ستمگر و ضد علم و فرهنگ پاپ‌ها، و یا حکومت دکتاتوری شاهان ظالم در نظر اروپائی‌ها تداعی می‌شود.

لذا ما نباید حکومت اسلامی را حکومت تیوکراسی بگوئیم، اولاً: بخاطر اینکه کلمه تیوکراسی حکومت اسلامی را در نظرها یک حکومت مستبد،

(۱) سیاست در اندیشه اسلامی، دکتر احمد شلبي ص ۱۴۳.

(۲) نظریه اسلام و رهنمودهای سیاسی، قانونی و دستوری، ابو‌الاعلی مودودی ص ۳۶.

خونخوار، ظالم، دشمن علم و دشمن مردم تصویر می کند، و به آن چهره کریه و غیر انسانی شبیه حکومت پاپها می دهد.

و ثانیاً: بخاطر اینکه آن صفات و ویژگی هائیکه در حکومت تیوکراسی یادآور شدیم در حکومت اسلامی اصلاً وجود ندارد.

در حکومت اسلامی خلیفه از طرف خداوند وحی دریافت نمی کند، و از نزد خود نمی تواند قانونی وضع نماید، بلکه تنها قانون و دستور خداوند را مورد تطبیق قرار می دهد.

او هرگز ادعا نمی کند که قدرت خود را مستقیماً از خداوند کسب کرده است، لذا مالک الرقاب مردم بوده هرچه فرمود بدون قید و شرط بپذیرند و فرمان برند!! خلیفه در حکومت اسلامی یک شخص عادی می باشد که بر اساس تقوا و کفایتی که دارد از طرد مردم به این مقام برگزیده می شود، و هرگاه که از راه اسلام برآمد مردم حق دارند که او را عزل کنند، و کسی دیگری را بجای او انتخاب نمایند.

همچنان حکومت اسلامی با حکومت شاهی نیز فرق و اختلاف دارد، زیرا در حکومت شاهی قدرت و حکم میراثی بوده از پدر به فرزند منتقل می شود. اما در حکومت اسلامی حاکم از طرف مردم برگزیده می شود. چنانچه تاریخ صدر اسلام گواه این مطلب است

فرق های حکومت اسلامی با سوسیالیزم:

۱. حکومت اسلامی عبارت از نظام دینی است و سوسیالیزم عبارت از فلسفه اقتصادی است.
۲. موضوع اصلی اسلام و حکومت اسلامی روح بوده و ماده تابع آن است، اما موضوع سوسیالیزم تنها ماده است و از حقیقت روح منکر می باشد.
۳. حکومت اسلامی انسان ها را بسوی دین دعوت می کند درحالیکه فلسفه سوسیالیزم مبتنی بر انکار از دین است.
۴. حکومت اسلامی قوانین فطرت و دین را برای فلاح و سعادت بشر قطعی و لازمی می داند، در حالیکه سوسیالیزم علیه دین، اخلاق و راستکاری و ارزش های عالی انسانی مبارزه می نماید.
۵. حکومت اسلامی جهان را مجموعه از اضداد می پندارد، چیزی را باطل و چیزی را حق می داند و تصادم هردو را ناگزیر می شمارد و بخاطر برتری حق و محو باطل فرد و جماعت هردو را مکلف می داند، در حالیکه سوسیالیزم با وجود آنکه جهان را مجموعه از اضداد فکر می کند و بدین باور است که از تصادم دو ضد یک چیز جدید (ترقی) بوجود می آید، مثلاً از تصادم سرمایه و کار سوسیالیزم بوجود می آید.
۶. حکومت اسلامی اساساً بر نظام شورائیت مبتنی است، در حالیکه حکومت سوسیالیستی فقط در بخش اجرائی نظام شورائی می باشد.
۷. حکومت اسلامی خواهان آن است که همه جهان تحت نظام و حکومت واحد باشد در حالیکه حکومت سوسیالیستی خواهان آن است تا جهان تابع کارگران و طبقه بینوا باشد.

۸. اسلام چیزی را به نام وطن برسمیت نمی شناسد، و جهان بینی اسلامی تمام جهان را برای انسان های که حقوق مساوی دارند وطن می داند، بنابراین، فلسفه حکومت اسلامی مبتنی بر جهان بینی اسلامی است، در حالیکه کارگران سوسیالیستی با این اندیشه مخالف اند.

۹. از نظر اسلام مخاطب انسان است، نه یک قوم یا چند قوم، و نه یک طبقه یا اشخاص معین. در حالیکه حکومت سوسیالیستی جهان را به دو گروه تقسیم می نماید: تعدادی را تقویت و تایید می کند و تعدادی را از بین می برد.

ویژگی های حکومت اسلامی:

علامه عبد القادر عوده ویژگی های حکومت اسلامی را چنین شرح می

دهد:

حکومت اسلامی در نوع خود از تمام حکومت های معاصر مجزا و جدا می باشد، ویژگی های این حکومت قرار ذیل است:

۱. حکومت اسلامی، حکومت قرآنی است:

چرا حکومت اسلامی را حکومت قرآنی می گویند، زیرا قرآن قانون اساسی آن است، این حکومت در روشنی قرآن حقوق و مسئولیت های افراد و علایق آنان را با حکومت اسلامی مشخص می سازد و نخستین ویژگی این حکومت آن است که باید تابع قرآن باشد. زیرا قرآن دستور حکومت اسلامی است که در پرتو آن همه تصرفات و عملکرد های حکومت قابل اجرا می باشد و وظائف آن را بطور عام مشخص نموده خط مشی آن ترسیم می نماید، قرآن کتابی است که جزئیات و تفصیلات را به اولیای امور گذاشته است.

قرآن کتابی است که حقوق و وجایب افراد را تشریح نموده علایق آنان را

با حکومت مشخص نموده است، و مقیاس سلطه و سیطره حکومت را بر افراد و حقوق افراد را بر حکومت تعیین می نماید، قرآن کتاب دارای مشخصات متعددی است که با هر قانون دیگر فرق کلی دارد.

۲. حکومت اسلامی یک حکومت شورائی است که زمامدار یک شخص مطلق العنان نمی باشد، بلکه در مسایل مهم به فیصله های اهل شورا خود را ملزم می داند، و مسئولیت وی در قبال اهل شورا آن است که برای وی مشوره های سالم بدهند.

زیرا خداوند، مشوره را از لوازم ایمان قرار داده است، و آن را در جمله اوصافی ذکر نموده که یک مسلمان با داشتن این صفت از کافران امتیاز حاصل می کند.

بنابراین، بر زمامدار مسلمان لازم است تا در مسایلی که مسلمانان بدان احتیاج دارند مشوره نماید، و در مسایل اجتماعی به فکر و رأی خود عمل نکند.

۳. حکومت اسلامی، حکومت خلافت و امامت است، در تشکیل چنین حکومتی اطاعت الله و رسول لازمی است، و حکومتی را که اسلام معرفی می دارد همان حکومتی است که بر دو اصل استوار باشد، اول: اطاعت از اوامر الله، اجتناب از محرّمات. دوم اینکه قضایای مملکت از راه مشوره حل و فصل شود.

و حکومتی که روی این دو اصل و اساس تشکیل گردد بدون شک می توانیم آن را حکومت خالص اسلامی بگوییم، و اگر بر این دو اصل و اساس تشکیل نشود آن را حکومت اسلامی گفتن خالی از اشکال خواهد بود.

ویژگی های حکومت اسلامی:

حکومت اسلامی یا نظام اسلامی عبارت از قوانین و دستوراتی است که از

جانب الله تعالی بخاطر سعادت بشریت فرستاده شده است، این نظام دارای خصوصیات و ویژگی های بوده که آن را از نظام ها و سیستم های دنیوی که همه ساخته و پرداخته دست انسان است جدا می باشد. در بحث زیر برخی از این ویژگی ها را بطور فشرده ذکر می نمایم:

۱. نظام اسلامی یک نظام ربانی است:

منبع و سرچشمه این نظام وحیی است که از جانب پروردگار عالم به پیامبر بزرگ اسلام حضرت محمد صلی الله علیه و سلم نازل گردیده، به همین دلیل نظام اسلامی نسبت به نظام های وضعی دنیا که منبع و مصدر آنها خود انسان می باشد امتیاز و برتری دارد.

این نظام به دلیل آنکه یک نظام ربانی است پس از هر نوع کمی و کاستی منزّه و پاک می باشد، زیرا واضح این نظام خداوند است، و نظام وضع کرده او کامل می باشد، ولی نظام های وضعی بشر که فرآورده فکر و اندیشه قاصر انسان است به هیچوجه نمی تواند از کمی و کاستی، خواهشات نفسانی و ظلم مبرا باشد، زیرا صفات مذکوره با طبیعت انسان لازم می باشد و بندرت افرادی پیدا شوند که از این صفات پاک باشند.

۲. نظام اسلامی یک نظام عقیدوی است:

خصوصیت دوم نظام اسلامی آنست که یک نظام عقیدوی است، نظامی است که بر قلبهای مردم حکم میراند، و هواداران این نظام به آن احترام عمیق دارند، باوجود آنکه یک مسلمان به ارتکاب جرم قدرت می یابد، و از طرف پادشاه، قاضی و پولیس نیز خطری متوجه وی نمی باشد ولی به سبب ایمان و عقیده که در قلبش نهفته است از ارتکاب جرم خود داری می کند، و برای خود داری از

ارتکاب جرم تنها ایمان و عقیده اسلامی کافی خواهد بود، ولی در نظام های وضعی بشر، فقط قوت و نیروی مادی می تواند جلو ارتکاب جرائم را بگیرد، و در جاییکه قوت و نیروی مادی نباشد در آنجا جرائم بیداد می کند.

بهترین مثال برای اثبات این مطلب، واقعه تحریم شراب در عصر رسالت است، عربها در دوره قبل از اسلام به حدی به شراب نوشی عادت داشتند که در هر خانه خم های شراب وجود داشت، و هنگامی که پیامبر بزرگ اسلام به مدینه تشریف آورد تا یک زمانی باز هم نوشیدن شراب رواج داشت، ولی به سلسله تطبیق تدریجی احکام اسلامی، نوشیدن شراب حرام گردید، و مسلمانان به محض آنکه حکم قطعی تحریم شراب را شنیدند، از نوشیدن آن امتناع ورزیدند و ذخیره های شراب را از منازل شان بیرون کردند و در کوچه های مدینه ریختند، حتی ظروف شرابنوشی را شکستاندند و محلات شراب سازی را ویران کردند و حکم خداوند که می فرماید:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) را بالای خود تطبیق نمودند.

ترجمه: ای مؤمنان! جز این نیست که شراب و قمار (نشانه های) بتان و تیره های (فال) پلید است از کردار شیطان است پس احتراز کنید از آن تا راستگار شوید.

و همزمان با اعلان این حکم الهی، عرب های که شراب را مثل آب می نوشیدند و این نوشابه جز از زندگی شان بود به مجرد شنیدن این آیه آماده شدند و علی الفور به تطبیق آن عملاً آغاز کردند، و از همان لحظه گفتند: "انتھینا" یعنی بعد از این دیگر نمی نوشیم و از آن دور شدیم.

ولی در قرن بیست و یکم، امریکایی که خود را علمبردار دموکراسی در جهان می داند وقتی تصمیم می گیرد که شراب را ممنوع اعلان کند، مجبور گردید تا هزینه گزافی را بخاطر جلوگیری از ترویج شراب به مصرف برساند، نظر به اعداد و ارقامی که بدست آمده حکومت وقت امریکا بخاطر تطبیق این دستور ۹۰۰۰ هزار اوراق تبلیغاتی و ۷۵ میلیون دلار مصرف نمود تا آنکه در سال ۱۹۳۰ میلادی تولید، تصدیر، خرید و فروخت و استعمال شراب را رسماً ممنوع اعلان کرد، لیکن بعد از صدور و تطبیق و تنفیذ اعلان ممنوعیت شراب در مدت ۳ سال یعنی از سال ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۳ میلادی ۲۰۰ نفر از متخلفین محکوم به اعدام و ۵۰۰۰۰۰۰ دیگر راهی زندان گردیدند، و آنانیکه از این فرمان متضرر شدند چهارهزار میلیون دالر خساره برداشتند، تا آنکه در اواخر سال ۱۹۳۳ دستور ممنوعیت شراب ملغی اعلان گردید و شراب بار دیگر رایج شد.

از همین جا می توانیم مقایسه کنیم که اسلام یک نظام عقیدوی است که نه تنها بالای اجساد بلکه بالای قلبها و روانها نیز حکومت می کند(۱).

۳. نظام اسلامی، مشتمل بر همه جوانب زندگی است:

خصوصیت سوم نظام اسلامی شمولیت است، هدف از شمولیت آنست که این نظام هیچ شعبه از شعبات زندگی انسان را فرونگذاشته، در جانب عقیده و مسایل ایمانی، در جانب احکام و اخلاق، در جانب عبادات مانند نماز، روزه، زکات و غیره، در جانب احکامی که روابط میان افراد را تنظیم می نماید و آن احکام شامل احکام خانوادگی، مانند نکاح، طلاق، میراث، نفقه و غیره می شود. همچنان احکامی که به مسایل مالی ارتباط می گیرد مانند: خرید و فروش،

(۱) عبد الکریم زیدان، اصول دعوت ص ۵۱.

اجاره، سلم، رهن و غیره یا به اصطلاح امروزی قوانین مدنی. یا احکامی که به دعاوی، قضا، شهادت، یمین (سوگند) و غیره تعلق دارد یا به اصطلاح جدید قوانین مرافعات و محاکم.

یا احکامی که به غیر مسلمین و خارجی ها ارتباط می گیرد، یعنی حقوق و واجباتی که در صورت داخل شدن به سرزمین اسلامی بالای آنان وضع می گردد، این حقوق در اصطلاح جدید بنام قانون ویژه بین المللی یاد می شود. یا احکامی که در وقت صلح و جنگ روابط حکومت اسلامی را با ممالک دیگر تنظیم می نماید، این احکام را در اصطلاح جدید بنام قانون عام بین المللی یاد می کنند.

یا احکامی که به حقوق و واجبات حکومت، نحوه انتخاب رئیس دولت، قوانین نافذه دولت ارتباط می گیرد، این احکام در اصطلاح امروزی بنام قوانین دستوری یاد می شود.

یا احکامی که روابط افراد را با حکومت اسلامی در کارهای ممنوعه (جرائم و جزا) تنظیم می نماید، این احکام در اصطلاح جدید بنام قانون جنائی یاد می شود، و اجراءاتی که در عرصه تحقیق جرائم، عقوبات و شیوه های تطبیق آن به میان می آید شامل این احکام است، احکام مذکور در اصطلاح امروزی مشمول قانون بررسی جرائم و قانون مرافعات جزائی می باشد.

۴. نظام اسلامی یک نظام جهانی است:

نظام اسلامی بخاطر این نظام جهانی است که اسلام یک دین جهانی است، جهانی بودن اسلام یک حقیقت است، زیرا این دین به قوم و قبیله خاصی تعلق ندارد، و اصول آن طوری است که فطرت انسانی بدون تخصیص آن را

قبول می نماید و به طرف آن متمایل می باشد، ولی مسیحیت که جهانی بودن آن تقلبی و مصنوعی است در مقابل اسلام قرار می گیرد با این فرق که اسلام دین جهانگیر حقیقی و مسیحیت آیین جهانگیر مصنوعی است، تفاوتی که در بین اصل و نقل وجود دارد همان فرق در بین اسلام و مسیحیت است، آیین مسیحیت نتایج بهتری که مکمل انسانیت و سعادت و نیکبختی بشر است از آن محروم می باشد، ولی اسلام در ادوار گذشته و آینده دارای نتایج عمده و ارزنده یی است که حتی تاریخ نویسان غیر مسلمان نیز بدان اعتراف نموده اند، مثلاً مؤرخ معروف انگلیسی "گندروماد" در کتابش: تاریخ سلطنت جلد پنجم، باب پنجاهم می نویسد: جایگاه شریعت اسلامی نسبت به شرائع دیگر خیلی عالی است، زیرا این شریعت بر اصول و قوانینی استوار بوده که نظیر آن در جهان دیده نشده است (۱).

معیار های بهتری اسلام:

۱. یک دین وقتی جهانی بوده می تواند که ادعای جهانی
۲. بودن را را نماید و اعلان کند که جهانی است، نگوید که مختص به فلان قوم و یا فلان قبیله است، یا از جهانی بودن خود خاموش باشد،

توطئه جدایی دین از دولت

یکی از ابزار تبلیغاتی دشمنان اسلام قضیه ای جدایی دین از سیاست است، آنان مردم را به این گفته خود فریب می دهند که نباید قداست دین را با سیاست که با دروغ، فریبکاری و نیرنگ همراه است آلوده ساخت.

(۱) علامه شمس الحق افغانی، عالمگیر مذهب صد ۶

در حالی که اسلام در تمام ابعاد زندگی انسان چه آنهایی که هنوز به دنیا نیامده اند، چه آنهایی که وفات نموده اند و چه آنهاییکه در قید حیات بسر می برند، اصول و رهنمود های ارزنده دارد، از حکومت داری، گرفته تا آداب نظافت و پاکی فرا راه انسان تعالیم و مقررات جامعی را می نهد.

اما تهاجم فرهنگی غرب حتی الامکان با استفاده از ابزارها و وسایل مادی تلاش ورزیده است تا زیر عناوین سیاست غیر دینی و یا دین غیر سیاسی جدایی دین را از سیاست یک حقیقت وانمود کند و بدینوسیله مسلمانان را از حقوق سیاسی شان منزوی نگهدارد، و به مردم این ذهنیت را بدهد که سیاست جز نیرنگ و فریبکاری چیزی دیگری نیست، و تعالیم والای دین برتر از این چیزهاست.

این حرف ها شبیه همان حرف های است که اروپایی ها در قرن ۱۶ و ۱۷ بدان زمزمه می کردند تا آنکه این تبلیغات سبب جدایی دین از سیاست و اجتماع گردید.

این در حالیست آیات متعدد از قرآن کریم و احادیث پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم از نظام حکومت و اقتدار، اقتصاد و تجارت، فرهنگ و کلتور، مدنیت و زندگی و تعاون و همکاری سخن می راند.

و در عصری که ما زندگی می نمایم گرایش هایی وجود دارد که اسلام و سیاست را دو پدیده متضاد و مخالف می شناسند، و این نظریه به حدی پیشرفته گردیده که از حنجره برخی از روحانی نماهای مذهبی نیز بلند می شود

و از فراز منابر صدا می زنند که ما با حکومت و سیاست هیچ کاری نداریم، ما نمی خواهیم دین را بدنام کنیم، اسلام از دروغ و فریبکاری بیزار است و دروغ و سیاست دو روی یک سکه اند.

هدف از این گونه تبلیغات آن است تا از طلوع خورشید اسلام جلوگیری کنند و بار دیگر چرخ تاریخ را به عصر استعمار برگردانند و تئوری شکست خورده جدایی دین از سیاست را مطرح کنند، نظریه که ده ها سال از شکست و میانه‌روی بودن آن می گذرد، اما اسلامی که خداوند متعال فرستاده، این نظریه (جدایی دین از سیاست) را نمی پذیرد و اجازه نمی دهد که استعداد انسان در بیان خداوند و حکمروایان و قیصرها تقسیم گردد، بلکه حکمروایان و قیصرها نیز بنده خداوند اند.

بنا برین ترفند جدایی دین از سیاست یک توطئه ای سازمان یافته از طرف دشمنان اسلام است، اگر به تاریخ تمدن اسلام برگردیم خواهیم دانست که داشتن روابط انسانی و دیپلماتیک با همسایگان مسلمان و غیر مسلمان یکی از مهمترین پدیده های ساختاری در نظام اسلامی به شمار می رود. معاهده حدیبیه که ۷۰٪ به ضرر مسلمانان بود یکی از این مفاهیم است.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم در نخستین معاهده ای که با مخالفان خود در محلی بنام حدیبیه در قرب مکه به مضاء رسانید، از جانب مسلمانان شخص پیامبر اسلام حضرت محمد صلی الله علیه و سلم و از جانب مخالفان مکه سهیل بن عمرو بر این معاهده مهر کردند، در جریان این معاهده از جانب

رسول اکرم صلی الله علیه و سلم شخصیت های مهم هریک ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عبدالرحمن بن عوف، عبد الله بن سهل، سعد بن ابی وقاص و محمد بن سلمه و .. و از جانب مخالفان مکرز بن حفص و شمار دیگری از سران مکه به حیث گواهان حضور داشتند.

مسلمانان در آن وقت در شرایط حساس و بحرانی زندگی بسر می کردند و اوضاع دولت ایران نیز تا حدی خراب بود، و در کشور های عرب همجوار عربستان مثل سوریه، عراق و یمن تغییرات سیاسی رونما گردیده بود، پیامبر خدا را واداشت تا زمینه را برای توسعه کار سیاسی در بیرون مدینه بخصوص در سرزمین های ایران و مناطق قحطی زده مساعد سازد.

(برای رهایی از آزار و اذیت های که بواسطه مذهب جدید از سوی مکیان انجام می گرفت، پیامبر صلی الله علیه و سلم هجرت فرمود و شش سال تمام با حملات متوالی نظامی دشمن را به ستوه آورده و در این میان امکانات مالی رو به تزایدی نیز برای مسلمانان فراهم شده بود. پیامبر صلی الله علیه و سلم بران شد تا به زیارت خانه خدا برود؛ یعنی به شهر پدری خود که در عین حال، مرکز عمده دشمنان او نیز در آنجا بود؛ در آن زمان یهود در قلعه مستحکم خیبر در شمال و قریش نا آرام اما به شدت خسته، در جنوب مکه قرار داشتند ائتلافی بین خیبر و مکه نیز برقرار شده بود؛ در این شرایط، حد اقل این امر مسلم بود که اگر مسلمانان به طرف مکه حرکت می کردند یهود به شهر بی دفاع و خالی مدینه حمله ور می شدند و اگر مسلمانان به خیبر مرکز یهودیان حمله می

کردند نیز همین خطر از طرف مکیان وجود داشت و مسلمانان در این زمان قدرتی نداشتند که به طور همزمان با هر دو بجنگند یا اینکه لااقل نیروی کافی برای دفاع از دولت اسلامی، زمانی که سپاهی علیه مکه یا خیبر عازم می شد برجا گذارند.

از طرفی، ایرانیان در نینوا از (امپراطوری) روم شرقی شکست سختی خورده بودند و درست موقع آن بود که اعراب کشتار یکدیگر و دشمنی را متوقف ساخته، از وضعیت بین المللی موجود سود ببرند و حد اقل سرزمین های تحت استیلای ایران، یعنی بحرین، عمان و یمن را آزاد سازند.

پیامبر صلی الله علیه و سلم می خواست با خاطر آسوده به مسأله خیبر و ایران پردازد و از این رو آماده بود حتی شرایطی را که مغایر شأنش بود پذیرا شود، این از یکسو از سوی دیگر مکیان از مراکز غله و خوار و بار سوریه، عراق و حتی یمن محروم شده، در محاصره قبایلی قرار داشتند که به اسلام گرویده بودند، و در نتیجه مکیان از دوستان خود جدا مانده و عملاً دچار خشکسالی بودند، در این اوضاع و احوال پیامبر صلی الله علیه و سلم با اختصاص دادن مبلغ قابل توجه ۵۰۰ سکه طلا برای کمک به مناطق قحطی زده نظر مساعد اکثر آنان را بخود جلب کرد. پیامبر صلی الله علیه و سلم همچنان تحریم خرید غله از یمامه را لغو کرد)

قابل ذکر است که برخی از محققین اسلامی و غربی، طرح معاهده حدیبیه و امضای این قرار داد سیاسی را سر آغاز پیروزی بزرگ مسلمانان در سراسر

عربستان سعودی و حتی پیشروی مسلمانان به کشور های عربی ماورای حجاز می دانند؛ زیرا در نتیجه امضای این پیمان بود که مشرکین مکه ظاهرا با مهار نمودن حملات پیامبر صلی الله علیه و سلم به مکه فقط در فکر زمینه سازی وضعیت تجاری و امور تجارت خود افتادند، ولی لشکر اسلام به فتوحات و آزاد سازی مناطق تحت تسلط استعمار رومی و ایرانی پرداختند، که حضور ضعیف لشکر مکه در برابر توسعه روز افزون لشکر اسلامی و تقویت روابط سیاسی تجاری و فرهنگی دولت مدینه در عرصه بین المللی، بیانگر عمق سیاست پیامبر صلی الله علیه و سلم است که تاریخ مبین آن است.

این مثال زنده ای از سیاست حکومت دینی اسلام و بیان کننده رابطه منطقی میان دین و سیاست در محدوده جغرافیای سیاسی پیامبر صلی الله علیه و سلم بود که برای تنویر افکار متأثر روشنفکران غرب زده و برخی از مسلمانان کم مطالعه از ارزشهای سیاسی اسلام، ارائه شد. امید وارم این مثال زنده چراغی باشد بر فراز راه نسل جوان کشور تا خوب تحلیل نمایند و خوب باندیشند و هرگز دین را از سیاست جدا احساس ننمایند.

تقابل سیکولاریزم با قدرت دینی:

ممکن است عده زیادی از خبرگان و دانشمندان مسلمان معتقد باشند که داخل شدن در سیستم حکومتی روند دعوت اسلامی را خدشه دار می کند و جامعه اسلامی را دچار فتنه و فساد می نماید.

باید دانست که چنین اندیشه برخاسته از تجربه یهود جهت برانداختن نظام سیاسی اسلام است، که به مرور زمان افکار پیشوایان دینی مسلمانان را تخریب و تحت الشعاع قرار داده است.

اما عده دیگری معتقد اند که آگاهان مسلمان بعنوان رهبران سیاسی در نظام سیاسی اسلام می توانند مسئولیت دینی و تاریخی خویش را بمنظور صیانت اسلام و مسلمانان ادا نمایند و هیچ مانعی بمنظور تسلط بر قدرت از آدرس قرآن برای رهبران مسلمانان وجود ندارد.

دیدگاه دومی، دشمنان زیادی دارد، حتی در جامعه اسلامی، یهود در مبارزه علیه اسلام قرنهای متمادی با اسلحه گرم و سرد و با استفاده از آخرین امکانات زمینی و فضایی، میدان جنگ علیه حاکمیت قرآن را گرم نگهداشته است.

بعضی ها شاید به این فکر باشند که کمک های بلاعوض غرب برای اعمار مجدد مخروبه های کشورهای اسلامی دلسوزانه و بشردوستانه باشد، ولی این فکر نظر به دلایل که قبلا ذکر آن رفت مردود است.

از نظر تاریخی اندیشه جدائی دین از سیاست که ساخته و پرداخته استکبار جهانی و طراحان منزوی سازی رهبران دینی از سیاست و حکومت است، به عصر حکومت پاپهای مسیحی در اروپا برمی گردد.

از قرن پانزده تا قرن هژده اروپا محور خشونت روحانیون مسیحی و مسیونرهای حاکم بود که از آدرس دین بر کرده های مردم مظلوم اروپا سوار بودند و حکومت می کردند، اما فراموش نباید کرد که این مسیونرها تنها کسانی

نبودند که بساط ظلم و فساد را بر اروپا هموار کردند، بلکه زمامداران و حکومتداران آن عصر و مسیونرها دوروی یک سکه بودند و در تباری با یکدیگر بر مردم جنایت می کردند، بالاخره ملت های مظلوم اروپائی در حمایت از نهادهای حقوقی و همکاری برخی از رهبران سیاسی دولتها پرچم مبارزه علیه پدران روحانی یا حکامیت کلیسایی را بنام سیکولاریزم بدست گرفتند و اعلان داشتند که منبعده تحت هیچ شرایطی دین نمی تواند وارد میدان سیاست شود، زیرا این دین سالاران و پدران روحانی کلیسا بودند که بزرگترین جنایت را بر مردم روا داشتند، تا آنجا که برای بقای زندگی خویش با فروش قطعه ای از بهشت در برابر پول گزافی مردم را جاهلانه فریفتند و بر آنها حکومت کردند.

اما در کشورهای اسلامی که زعامت مملکت بدست رهبران مذهبی آگاه و وفادار بود به ارزش های قرآن و سنت باشد هیچگاهی دیده نشده است که بمنافع و مصالح علیای مسلمانان هتک حرمت روا داشته باشند، صرفا دران کشورهای که سر نخ سیاست بدست یک کشور استعمارپرست، و طراحان سیاست در این کشورها از آدرس غرب و یا کرملین صحبت می نمایند و خود هیچگونه اختیاری در اداره نظام سیاسی مملکت ندارند، فقط یک تطبیق کننده می باشند، مثل آنانی که با پشتاره نظام واردانی بنام دموکراسی وارد کشور شدند.

در تاریخ سیاسی اسلام نیز مثال های زنده ای وجود دارد که برخی از زمامداران تا توانستند مردم را از نظریات معتبر و آموزش های اصیل اسلامی

دور نگهداشتند، این بدان دلیل است که افراد جاهل و بی خبر هیچگاهی توانایی تصمیم گیری بر مسایل مهم کشوری را ندارند، لذا همیشه از زعیم مستبد و خائن در هر حالتی اطاعت می کنند، و با اطلاعات دینی را وارونه ب مردم انتقال می دهند و در پیوند با تعلیمات غلط و نادرست، نه تنها مردم را فریب می دهند، بلکه از آنها استفاده ابزاری می نمایند، لذا از دیدگاه چنین مجموعه ای ناآگاه از دین، هر عمل شاهانه زمامدار کاملاً اسلامی است، به همین اساس است که برخی از محالفل و حلقات استعماری طور سازمان یافته ارزش های اصیل اسلامی را وارونه مورد تحلیل و ارزیابی قرار می دهند و اکثراً اطلاعات غلط و نادرستی را بنام تعلیمات دینی ب مردم میرسانند، تا آرام آرام دیدگاه مردم از تعلیمات واقعی دین، آنگونه که زمامدار مزدور و مستبد می خواهد، تغییر اساسی بیابد.

لذا به صراحت می توان گفت: سیکولاریزم اندیشه منحط قبل از رنساس اروپا بوده و هیچ رابطه فکری و یا تاریخی با عصر حاکمیت مسلمانان ندارد، اما باید متوجه بود که این مجموعه که امروز بنام سیولاریزم در برابر درخشش اسلامی به مبارزه برخاسته اند و جدائی دین از سیاست را محور فعالیت های خود می دانند، دنباله روان عصر تفتیش عقاید در اروپا و مزدوران بی قید و شرط صهیونزم و کمونیزم در عصر حاضر اند.

از سوی دیگر، برخی از روشنفکرانی که در کشورهای اسلامی زندگی می نمایند و ادعا دارند که اسلام باید از حوزه سیاست جدا باشد، زیرا نمیتوان ارزش

های مقدس دینی را با پدیده های سراپا دروغ سیاست درآمیخت، به این دلیل است که مطالعه موردی و سیستماتیک در امور اسلام، حکومت دینی و یا نقش قرآن و سنت در اداره مردم و نظام سیاسی اسلام ندارند، لهذا بدون توجه به ارزش های محوری اسلام رد حوزه اداره و سازمان مدیریتی دین اسلام، جاهلانه به قضاوت می نشینند.

این درحالیست که اکثریت دانشمندان و سیاستمداران غربی در مورد شخصیت سیاسی و کارنامه ها، درایت، کیاست و شایستگی های سیاسی رهبران صدر اسلام بخصوص پیامبر اسلام بعنوان مؤثرترین شخصیت جهان که بنیانگذار نظام اسلامی می باشد، اعتراف نموده و او را یکی از موفقترین و نیرومندترین سیاستمداران جهان می دانند، که در تمامی حوزه های زندگی بشریت عالیترین برنامه سیاسی اجتماعی را بمردم جهان عرضه داشته است که بیانگر سیاست فعال دینی در مدار های حیات سیاسی و اجتماعی بشریت محسوب می شود.

بگونه مثال، نویسنده و دانشمند مشهور غربی میشل اچ هارت در کتابش "یکصرد مرد تاثیر گذار در تاریخ" در مورد شخصیت حضرت محمد صلی الله علیه و سلم می گوید:

"اگرچه جهانی بودن شخصیت محمد صلی الله علیه و سلم برای برخی شگفت آور و برای گروه دیگر سوال برانگیز است اما واقعیت اینست که در طول

تاریخ، محمد صلی الله علیه و سلم تنها فردی است که بطور همزمان در هردو زمینه دین و حکومت، بیشترین موفقیت را داشته است.

محمد صلی الله علیه و سلم یکی از بزرگترین ادیان جهان را پایه گذاری کرد و گسترش داد و در عین حال به یک رهبر سیاسی با نفوذ تبدیل شد. امروز چهارده قرن پس از درگذشت او، هنوز تاثیر و نفوذ او رو به افزایش است..

ثانیا: محمد صلی الله علیه و سلم بر خلاف عیسی مسیح، نه تنها یک رهبر مذهبی، بلکه رهبر حکومت نیز بود، در واقع با توجه به نیروی پیش برنده او که در پشت تمام فتوحات اعراب قرار داشت شاید بتوان او را تاثیر گذارترین رهبر سیاسی تمام دوران ها دانست"^(۱).

این اعتراف می رساند که اصلا هیچ دلیلی برای انکار از سیاست دینی و نظام سیاسی اسلام در جهت نیل به اهداف انسانی این دین جهانی وجود ندارد، اما برخی از آنانی که امروز پرچمداران حرکت های ناسیونالیستی و سیکولارستی اند عده از افرادی اند که هنگام قضاوت کردن در مسایل دینی و اجتماعی خجالت می کشند که بصورت علنی از ارزش های سیاسی اسلام انکار نمایند، و یا احساسات ناسیونالیستی شان چنان بر افکار آنها سایه افکنده است که از کیاست و شایستگی رهبران سیاسی جهان اسلام حرف بزنند، لذا در نهایت امر به اشعار مولانای روم استدلال می کنند و می گویند که مولانا تنها کسی است که از قرآن مغز آن را گرفته است.

(۱) هارت میشل هارت، یکصد مردان تاثیر گذار در تاریخ، نوشته میشل اچ هارت، ترجمه محمد حسین آهویی، ص ۲۷-۳۱.

تعجب اینست که شما کجای قرآن را گرفته اید؟ این یک تزویر و نیرنگ
بیش نیست که برای رسیدن به اهداف شوم خود به اشعار مولانا استدلال می
کنند، در حالیکه در شرایط امروزی قرآن و حدیث به ده ها زبان زنده جهان
ترجمه و تفسیر گردیده و اصلا مشکلی باقی نمانده تا هر انسان متفکر و
پژوهشگر نتواند به زبان ساده خود از تعالیم والای اسلام اطلاعات لازم و مورد
ضرورت خود را بدست بیاورد.

تحقیقاتی که انجام شده است عناصری هستند که در بدنام کردن اسلام و
دور نگهداشتن دین از سیاست نقش فعال دارند و آن عبارتند از:
۱. عده ای از دیر نشینان صوفی مشرب و خشک که از تعالیم والای
اسلام محروم اند.

۲. برخی از روشنفکران غرب زده که تحت عنوان جامعه مدنی فعالیت
سیاسی و فرهنگی دارند.

۳. مدافعان و فعالان فکری سیاسی سیکولاریزم که در داخل دستگاه
سیاست عملا قدرت سیاسی را در دست دارند.

۴. عده از علما و رهبران دینی که روح اصلی دین را درک نمی کنند، بلکه
در طول تاریخ زندگی همچنانیکه در تمامی عرصه های اقتصادی، فرهنگی،
سیاسی و حقوقی محروم بودند و از آن رنج می بردند برای اقناع خود و فریب
مردم به دور بودن از سیاست و پیروی از سیکولاریزم توصیه های مظلومانه می
نمایند.

علامه اقبال لاهوری راجع به سیکولاریزم گفته است: (ملوکیت، دیکتاتوری، ملاییت و صوفیگری، باید اصلاح شوند) اقبال معتقد است که سیستم های غیر مسئول سیاست < دیکتاتوران ملت ستیز، رهبران مذهبی غیر مسئول و صوفیان دیر نشین که همیشه ابراز می دارند که مردم نباید در سیاست دست بزنند و از آدرس مسجد و منبر توصیه های غیر مسئولانه مینمایند که دین را به سیاست و حکومت چه کار؟ دقیقا اینان فقط برای خود نماز می خوانند و ذکر می گویند تا خود از آتش دوزخ نجات یابند. وی معتقد است که مسلمانان به نسبت داشتن ایمان و تمسک به قرآن و سنت بستگی دارند و با هم یکی هستند، اگرچه از ملیت های گوناگون و در کشورهای مختلفی زندگی می کنند.

(اگر مسلمانی به مشکلات جامعه اسلامی توجه نداشته باشد و به تنهایی بخود فکر کند و فقط به انجام عبادات اضافه پردازد، خود نوعی خود خواهی است)^(۱).

از نظر اقبال آنانی که به بهانه مسجد و مدرسه، خانقه و عبادت، خود را از ملت دور نگه میدارند و سیاست را از دین و دین را از سیاست و نظام حکومتی فاصله میدهند، بالاخره به جدایی دین و سیاست تبلیغ می نمایند و در عین حال فقط برای نجات خود فکر می کنند، جزء جامعه اسلامی نیستند، و اینگونه عملکرد نادرست در حقیقت نوعی از خود خواهی است نه رهنمایی مردم.

(۱) افکار اقبال.

وی در جای دیگر با تعجب از اندیشه نامعقول و غیر منطقی دشمنان دین می گوید:

(... دین از سیاست جدا است، گویی چنین حکومتی چنگیزی است؟).

آنچه که مسلم است اینست که اندیشه سیکولاریستی غرب و دنباله روان نا آگاه آنها در شرق بخشی از جبهه شکست خورده صهیونیسم در مبارزه علیه سلطه سیاسی دین اسلام است و آن دقیقا برخاسته از پدیده سیکولاریستی عصر محکمه تفتیش عقاید در اروپا و علمانیت در کشور های عربی است، با این تفاوت که در شرایط کنونی از اسلحه و ابزار جدید تری بنام دموکراسی و جامعه مدنی و بالاخره حقوق بشر استفاده ابزاری صورت می گیرد و در جهت گمراه سازی نسل جدید وارد کارزار گردیده اند.

تفاوت های کلیدی دولت اسلامی و سیکولریزم:

فرق های دولت اسلامی با سیکولریزم کاملا مجزا و مشخص است، آنگونه که تحت عنوان قبلی از اهداف شوم و غیر اسلامی سیکولریزم مختصرا بحثی داشتیم، لازم می بینم جهت وضاحت بیشتر موضوع، برای علاقمندان آموزش های سیاسی، بخصوص برای نسل جوان که بتوانند خوبتر و واضحتر فرق بین دولت اسلامی و سیکولریزم را بدانند، مشخصات هریکی را ذیلا بر می شماریم:

۱. رئیس دولت در نظام اسلامی در اصل از جانب خداوند متعال و متکی بر اصول دینی تعیین می گردد، همانند پیامبر اسلام که به عنوان نخستین رهبر مسلمانان و یا خلفای راشدین که جانشینان او بودند، لهذا در نظامی اسلامی،

رئیس دولت مشروعیت خود را از جانب خدا بدست می آورد، زیرا بر اساس قانون الهی، تعیین و بر اساس قانون آسمانی بر مردم حکومت می کند، در عین حال خدا را ناظر بر اعمال و عملکرد خود دانسته، برای پاسخگویی در این جهان و روز رستاخیز ایمان و باور کامل دارد.

ولی رئیس دولت در نظام سیکولریستی مشروعیت خود را از مردم می گیرد و آدرس دین مطرح بحث نیست، و یا از اثر کودتاها و یا از اثر تحولات انقلابی که منجر به تغییر ساختار سیاسی می شود، رئیس دولت ساخته می شود. در این شیوه به نوعی انتقال قدرت بصورت قهر آمیز صورت می گیرد، لذا رئیس دولت در نظام های سیکولر بر اساس کدام قانونی انتخاب نمی شود، و در عین حال متکی بر ضابطه عالی که بالاتر از مقام انسانها باشد عمل نمیکنند و جز خود هیچکسی را ناظر بر اعمال خود ندانسته ایمان به حسابدگی در برابر مردم و روز رستاخیز ندارد.

۲. مبنا و اساس قدرت سیاسی اسلامی بر تعالیم والای قرآن و سنت استوار است و هر جا که مبانی حقوقی مطرح باشد، بر سیستم حقوقی اسلام ارجحیت داده می شود، در حالیکه در نظام سیکولریستی مبنای حاکمیت سیاسی بر قوانین وضعی و عقل بشری می باشد، نه معیارهای دینی و مذهبی.

۳. قوانین اساسی و مبنای دینی بتأسی از الهی بدون آن از قدسیت و قاطعیت برهان برخوردار است، لزوماً کلیه مراجع و مصادر دولت اسلامی برگرفته از مصدر الهی و حالت قدسیت و قاطعیت را داراست، لذا انقیاد و فرمانبرداری از

قوانین دینی برای همگان از رییس دولت تا پایین ترین فرد الزامی و حتمی است، این درحالیست که قوانین سیکولریستی به دلیل اینکه ساخته و پرداخته دست بشر است، لزوماً حالت قدسیت و قاطعیت را نداشته و چگونگی تطبیق آن نیز نظر به مراتب و مواقف انسانها در ساختار دولت ها فرق می کند.

۴. قانون اساسی اسلامی که قرآن و سنت می باشد از قطعیت، تجرید، تعمیم و از جاودانگی برخوردار است، لذا هیچ تحول سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، نظامی، امنیتی و مدنی نمی تواند در این قانون الهی تحریف یا تغییری را وارد کند، برعکس قوانین وضعی سیکولریستی قطعیت ندارد، حالت تعمیم و تجرید را نداشته و مقطعی است، لذا در برابر تحولات حالت الاستیکی داشته، تغیر پذیر و متحول و تعدیل پذیر می باشد.

هر پادشاه یا رئیس جمهوری مطابق سلیقه شخصی خود می تواند آن را تحریف، تعدیل و یا تغییر دهد، به این اساس گفته می توانیم که تفاسیر مختلف از منابع دینی به صورت کل هدف آن رضا خداوند متعال و رسول مقبول اوست، اما در قوانین اساسی و فرعی نظام های سیکولریستی هرگونه خطا فیصله ناصواب باطل و یا خلاف مصالح علیای جامعه بشری، متصور است و اصلاً هدف از تطبیق آن کسب منفعت مجموعه ای و یا رضایت برخی از انسانهای است که وابسته به حزب بر سر اقتدار اند.

۵. اطاعت، حمایت و پشتیبانی از دولت اسلامی متکی بر مفاد آیه (اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم) یک وجبیه دینی است، و در حقیقت

اطاعت از اولی الامر، اطاعت و پیروی از رسول خدا و اطاعت از رسول خدا همانا اطاعت از خداوند متعال است؛ لهذا هیچ کسی در هیچ شرایطی نمی تواند از اطاعت دولت اسلامی سرپیچی کند. مگر اینکه قرآن و سنت اطاعت از رهبر یا رئیس دولت اسلامی را قانونا سلب نموده باشد؛ طوریکه چنین یک اطاعت و حمایتی محکی برای ایمان به خدا و رسول خدا محسوب می شود.

اما اطاعت و حمایت از دولت سیکولریستی بر مبنای قانون اساسی با سایر قوانین وضعی است و هرگز تامین کننده رابطه میان رئیس دولت و خدای جهانیان با ایمان به خدا و اطاعت از او نمی باشد.

لذا در نظام های سیکولریستی هیچ ترسی برای اطاعت کامل مردم از رئیس دولت و اطاعت رئیس دولت از خداوند جهانیان وجود ندارد.

۶. در مخالفت مردم از دولت اسلامی، که تحت عناوین بغاوت سرکشی، محاربه و نفاق آمده است مؤیدات حقوقی وسیعی در دنیا و آخرت وجود دارد که به نوعی رابطه منطقی میان رئیس دولت و مردم را تأمین می کند لذا هر بغاوتگری بر علاوه مجازات دنیوی در دستگاه سیاسی دینی به مجازات اخروی نیز هشدار داده می شود.

اما در نظام های سیکولریستی بر علاوه اینکه بغاوت علیه دولت، لزوما گناه و عصیان شمرده نمی شود بلکه یک نارضایتی و تخطی حقوقی محسوب گردیده صرفا به مجازات دنیوی در پرتو قانون اساسی اکتفا بعمل می آید. بعضا

میزان مجازات بغاوتگران علیه دولت، متناسب به میزان خسارتی است که دستگاه حاکم آن را ارزیابی می نماید.

۷. هدف تأمین و اجرای فعالیت های رسمی دولت اسلامی و اجرای شریعت اسلامی در کشور، کسب اطمینان از رضایت خداوند متعال در راستای تطبیق قوانین اسلامی است، که بمنظور تأمین مصالح علیای جامعه در پرتو شریعت اسلامی اصل اول برای کسب رضای خداوند در دولت اسلامی شمرده می شود؛ در حالیکه در دولت سیکولار هدف انجام وظیفه در دولت کسب رضای خداوند و در راستای شریعت نیست؛ بلکه هدف انجام وظیفه در چنین دولتی، کسب رضایت مردم از هر طریق ممکن و حفظ منافع حکومتداران می باشد.

لذا افکار عمومی بهترین معیار مشروعیت و قانونمند بودن در الگوی سیکولار سیاسی بدون رعایت ارزش های اعتقادی و اخلاقی است.

۸. زمان و مدت حاکمیت در دولت اسلامی، بر دو شیوه نهادینه شده است. شیوه اول: رهبر و زعیم دولت اسلامی، هنگامی که بر اساس شرایط و معیار های شریعت اسلامی بحیث زمامدار تعیین گردد، الزاماً هیچ دلیلی بر عزل وی تا مادامی که خلاف شریعت عمل ننماید وجود ندارد؛ در اینصورت مدت حکومت تعیین نمی گردد، بلکه زمان عزل وی، قوت، ضعف بمنظور ادامه حکومت، به اختیار خود قدرت را انتقال دهد و یا لغزش و اشتباهاتیست که با توصیه و سرزنش غیر قابل اصلاح باشد.

شیوه دوم: این روش در دنیای معاصر مروج گردیده است، و آن در محدوده زمانی معین است که در پرتو انتخابات همه با شرایط ویژه که شریعت اسلامی آن را مشخص نموده است، می باشد.

لذا رئیس دولت اسلامی در این شیوه صرفاً می تواند در مدت تعیین شده در پرتو شریعت اسلامی مردم را رهبری نماید و از چارچوب شریعت اسلامی سرباز نزند، لذا کلیه شرایط که در عزل شیوه اول بکار گرفته می شود، در این میتود نیز قابل تطبیق است.

اما زمان یا توقیت در حکومت سیکولار، بر مبنای اصلی است که در قانون اساسی، عنعنات و یا شیوه معمول پیش بینی گردیده است، همچنان بعضاً با استفاده از زور و تحمیق مردم نیز مدت زمان حکومت سیکولار قابل تمدید می باشد. رد حکومت های سیکولر، رئیس جمهور با تیم کاری خویش مدت حکومت خویش را در پشت درهای بسته تعیین و با ختم میعادی که در قانون پیشبینی گردیده با ترفند های به اصطلاح قانونی، همان ماده ای قانون را که زمان رایست وی را محدود نموده است، تعدیل و برای یک دوره دیگر و یا مادام العمر، زمان ریاست و حکومت خود را تمدید می نماید.

۹. دولت اسلامی بموجب منابع سرشار اقتصادی، دست تعاون، همکاری، همیاری و مساعدت بیشتری بمردم دارد و صلاحیت اقتصادی وی در پرتو ارزش ها و تعالیم والای دینی نسبت به هر دولت غیر دینی بمراتب بالاتر است، چون رئیس دولت اسلامی حق دارد تمامی عواید و وجوهات شرعی از قبیل

زکات، صدقات، خمس و... را بدون وضع نمودن قیودات و شرایط و یا بدون اجبار و اکراه دریافت و مطابق تشخیص شرعی هزینه نماید، در اینصورت آزادی عمل بیشتری در فعالیت های فرهنگی، اقتصادی، تعاونی و سیاسی بدست می آورد.

در حالیکه صلاحیت و اختیارات دولت سیکولار فقط در پرتو محدودیتی است که قانون و یا مقررات اداری در نظر گرفته است، و یا در پرتو همان صلاحیتی است که مقررات و طرز العمل های وضعی نظام سیاسی، برایش داده است، و یا همان صلاحیتی است که پارلمان در نظر گرفته است.

بدینسان هرگاه از این چارچوب تعریف شده تخطی صورت گیرد، بنا بر حکم قانون باید مشروعیت خود را از دست بدهد در سیستم اقتصادی سیکولار، همه راه های کمک و مساعدت به تهیدستان، فقرا، ایتام و سایر مستحقین مسدود و رئیس دولت حق ندارد حتی یک درهم و دیناری برای آنها مساعدت نماید، فقط هرکس در بدل حق الزحمه و کار خود میتواند چیزی بدست آورد و زندگی نماید.

۱۰. رئیس دولت در دستگاه اسلامی جزء جامعه بوده و شخصیت تشریفاتی نیست؛ وی در کلیه مراسم تعزیت داری و یا خوشحالی مردم، منحیث عضو فعال جامعه در میان مردم حضور می یابد. اما رئیس دولت سیکولار، یک شخصیت تشریفاتی است، و در مراسم غم و شادی مردم اکثرا حضور نمی یابد و

خود را جزء جامعه محسوب نمی کند. صرفاً بمنظور فریب و اغوای مردم در مراسم غم و شادی ملت با ارسال پیام های سیاسی، مردم را اغفال می نماید.

۱۱. رئیس دولت اسلامی از ارزش های تعلیم دینی آگاهی کامل دارد و به آن منقاد است، لذا حضور وی در مسجد و عبادتگاه ها و حضورش در میان مردم جزء وظایفش محسوب می شود؛ در عین حال کلیه زمینه ها را برای برگزاری مراسم دینی و مراسم مذهبی مساعد و از آن حمایت قاطع می کند.

اما دولت سیکولار، رئیس جمهور و اعضای رهبری، هرگز از تعالیم و ارزش های دینی آگاهی ندارند، به اطاعت از ارزش های دینی منقاد نیستند، در مساجد و عبادتگاه ها اکثراً حضور ندارند، اگر احیاناً به دلایلی حضور بیابند، بدون رعایت شرایط حضور در مساجد مثلاً: بدون داتشتن طهارت و وضوء، موقتا حضور می یابند، ولی به آن اعتماد و استمرار ندارند.

در عین حال هیچگونه همکاری حمایتی و محافظتی از اماکن مذهبی نمی نمایند و تلاش می نمایند تا علاقمندی مردم بخصوص نسل جوان را از حضور در مراسم دینی بخصوص ادای نماز و حضور مستمر در مساجد و مدارس کمرنگ نمایند.

۱۲. در دولت اسلامی حمایت از منافع دینی، کمک به اماکن مذهبی مساعدت قانونی به توسعه ارزش های دینی در سر لوحه کار نظام قرار دارد؛ لذا در قوانین اساسی که بعنوان رهنمودی برای اداره مملکت تدوین می

شود در کنار سایر مسایل اجتماعی به موضوعات دینی هم توجه شایان بعمل می آید.

اما در نظام های سیکولار جلوگیری از مساعدت به اماکن مذهبی و توسعه ارزش های دینی جزء قانون اساسی بوده، و کلیه زمینه های کمک کننده به بخش دینی را مسدود می کنند و هیچ شخصیت حقوقی و حکمی در تمامی رده های نظام در طولی زمان حق ندارد به سکتور دینی کمک و مساعدتی نماید.

لذا قوانین همه کشور های که امروز، دم از دموکراسی می زنند، مشحون از چنین حرف های است و دولت های امریکا، انگلستان، فرانسه، ایتالیا، آلمان و ... که پرچم آزادی و دموکراسی برافراشته اند، از آغاز لحظه تولد قانون اساسی، مخالفت خود بر ضد سکتور دینی را جزء فعالیت های اساسی نظام های سیاسی خویش دانسته اند.

اگر شما گاهی به یکی از افراد موثر کشور های مذکور مسئله کمک به سکتور دینی را مطرح کنید واضحاً گفته می شود که در قانون اساسی کشور ما، کمک کردن به این بخش ممنوع و ارتکاب به آن جرم پنداشته می شود.

۱۳. در دولت دینی، دفاع از ارزش های دینی حفظ آثار تاریخی، حراست از آثار فرهنگی و تمدنی، از وظایف نظام سیاسی محسوب می شود؛ در حالیکه در نظام سیکولار، حراست و دفاع از آنها بر علاوه اینکه جرم تلقی می شود؛ بلکه تخریب و نابودی آنها از وظایف نظام سیاسی سیکولار محسوب می گردد.

سیستم محاکم و قضا در نظام سیاسی دینی هیچ مرزی را جز

از شریعت اسلامی به رسمیت نمی شناسد، آنگاه که حتی اگر طرف قضیه خلیفه مسلمین یا حاکم شهر هم باشد باید در پیشگاه قضا زانو بزند، و در کنار مدعی به دفاع قانونی بپردازد، قاضی بنا بر این امر الهی (واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل) قضاوت و دادرسی مینماید، و اگر رئیس دولت اسلامی هم محکوم باشد حکمش صادر و قرار محکمه بالایش تطبیق می شود. چنانچه حضرت علی در دادگاه خلیفه مسلمین حاضر شد و قرار محکمه راجع به انصراف از استرداد شمشیر یهودی را پذیرفت.

اما در دستگاه محاکماتی و سیستم قضائی سیکولار، قانون در برابر زور سر تسلیم فرود آورده و هرگز افراد بلد پایه نظام حاکم محاکمه نمی شوند، و اگر گاهی هم چنین شده یا شود، کاملاً تشریفاتی است. و اگر گاهی هم در رادیوها شنیده باشیم که فلان رئیس جمهور در دادگاه لاهه محاکم شده است، دو حالت دارد: اولاً این محاکم حالت تشریفاتی دارد که بالذات بمنظور اغوای دیگران سازماندهی شده است که در حقیقت سناریوی بیش نیست.

ثانیاً؛ میان محکوم و حاکم اختلافات عمیق سیاسی بر سر یک قضیه مهم وجود دارد و با استفاده از ضعف قدرت وی، و یا به دلایل سیاسی و امنیتی این محکمه داه اندازی شده است.

۱۵. احترام به حقوق زن در نظام ساسی اسلامی نه بعنوان یک امر

عادی؛ بلکه جز اعتقادات و از وظایف مهم دولت تلقی می شود؛ به همین اساس

است که دولت اسلامی بمنظور رعایت ارزش ها، حراست از کیان و حیثیت زنان و دفاع از حقوق آنها کلیه امکانات قانونی و مادی را بکار می بندد، تا زن منحیث نیم پیکر جامعه، عضو فعال و بعنوان مادر از حقوق خود بهره مند و با وقار و شرافت در میان جامعه زندگی نماید.

اما در نظام های سیکولار، تحت عنوان آزادی و دیموکراسی، حراست از حیثیت و شرف و عزت وی، نه تنها از وظایف نظام محسوب نمی شود، بلکه از زنان در رونق تجارتخانه ها، بازار های انترنتی و امور اقتصادی و بالآخره اشباع غرایز جنسی استفاده غیر قانونی صورت می گیرد و همان شایستگی، لیاقت، حیثیت و جایگاهی را که در نظام دینی مستحق می باشد، در نظام سیکولر از آن محروم می باشد.

لذا در نظام سیکولر، برای توصل به اهداف غیر دینی، تمامی امکانات قانونی و مادی بکار برده می شود تا از زنان استفاده غیر قانونی صورت گیرد.

۱۶. در نظام های دینی، مبارزه علیه مواد مخدر، مشروبات الکولی و نشه آور، قاچاق و.. از وظایف نظام سیاسی است، لذا بر علاوه قیودات قانونی برای مهار کردن و نابودی آن، مرتکبین آن مجرم محسوب گردیده در دادگاه اسلامی محاکمه می شوند. زیرا تخدیر افکار انسانها، نه تنها به ضرر خود شخص و صحت وی بوده؛ بلکه موصوف بار دوش جامعه می باشد و با استمرار چنین جنایاتی، نظام اسلامی و اجتماع فوق العاده متضرر می گردد، لذا مؤیدات دینی و تطبیق آن بهترین وسیله برای اصلاح جامعه و زدودن مفسد اخلاقی

است. و همچنان تهدید به مجازات در روز رستاخیز نیز به اصلاح اجتماعی و تزکیه نفس مجرمین تاثیر بسزا دارد.

اما در نظام های سیکولار، استعمال شراب، مواد مخدر و... ممنوع نبوده، بلکه دولت و نظام سیاسی، خود عامل مهمی در توسعه جنایات و اعتیاد به مواد مخدر و قاچاق، ترویج فرهنگ شرابخواری در جامعه محسوب می شود.

این امر باعث می شود که نظام اخلاقی جامعه از هم بپاشد و شیرازه نظم و حکومت داری در جامعه بشری از هم فروریزد.

۱۷. در نظام سیاسی دینی تجاوز به نوامیس، حریم شخصی و عفت و عنف دیگران و قتل ناحق، قبیح ترین عمل و سنگین ترین جرم تلقی شده، جهت جلوگیری از آثار منفی آن بر مصالح عمومی مرتکبین آن ب تطبیق حد شرعی محکوم می شوند.

در شریعت اسلامی زمان و مکان تطبیق حد شرعی نیز مشخص و در ملا عام صورت می گیرد تا سایر مردم از آن پند گیرند، تا بدین ترتیب از تکرار همچون اعمال خلاف مصالح علیای جامعه انسانی، جلوگیری شده بتواند.

لهذا در برابر تطبیق این امر الهی، هیچ سازمان، مقرر، قانون یا طرز العملی مانع شده نمی تواند.

اما در نظام های سیکولر، اولاً تجاوز به عزت، ناموس، حریم و عفت دیگران بعضاً جرم تلقی نمی شود و اگر جرم هم تلقی شود، پیگرد قانونی آن چنان سهل است که مجرم به آسانی میتواند از پنجه قانون فرار و بحیث مجرم

متکرر مبدل شود، چون با سپری نمودن مدت کوتاهی در توقیف خانه ها رهائی می یابد، و یا اینکه تحت این عنوان که طرفین به این عمل خلاف و شنیع، رضایت دارند، از محاکمه قانون رهائی می یابند.

و در حالات قتل، همچنان حبس جای تطبیق حد شرعی را می گیرد. مثلاً با ارائه دلایل کافی مبنی بر ثبوت جرم قتل، دادگاه نظام حاکم مجنی را به حبس طویل و... محکوم می کند و در عین حال حق مرافعه خواهی و تمیز را دارد که در یک مرحله دومی می تواند آن را به حبس متوسط تبدیل نماید. بالآخره در مراسم خاصی مدت حبس تنقیص و یا مورد عفو قرار می گیرد.

اینجاست که قاتل می تواند مجدداً به قتل مبادرت ورزد و متجاوز به ناموس دیگران، باز هم بعنوان مجرم متکرر دست به جنایات دیگری بزند که در فرجام شیرازه نظم خانوادگی و هیبت قانونی دولت و مملکت از هم می پاشد.

عامل مهمی که بیشتر از پیش، در تغیر مسیر دعاوی و قضاوت مجرمین متکرر در نظام های سیکولر اثر گذار است، مداخله سازمان های اجتماعی همانند کمیسیون مستقل حقوق بشر، سفارت خانه های خارجی، شخصیت های با نفوذ در داخل نظام و جامعه مدنی است که با حرکت های سازمان یافته جلو تطبیق قانون را می گیرند.

اسناد ارائه شده در سال های اخیر، کمیسیون مستقل حقوق بشر در کشور های اسلامی نیز با استفاده از جایگاه حقوقی خویش صراحتاً مداخله می نماید و جلو تطبیق شریعت را می گیرند.

۱۸. در نظام های دینی، روح ادبیات، طرح نوشته ها، تحقیقات و ساختارهای فرهنگی بر مبنای ارزش های دینی استوار می باشد، مثلاً محافل و کنفرانس ها با تلاوت آیاتی از کلام الله مجید آغاز می یابد؛ و یا کلیه تحقیقات و مقالات با وجود مسلکی بودن و تخلصی الله علیه و سلمی بودن، روحیه دینی داشته و در نظام های اداری و اجتماعی نیز روحیه تدین و تعهد وجود می داشته باشد.

در عین حال رهبران دینی در پیشاپیش فعالیت های سیاسی قرار گرفته در کنار ادارات مذهبی و اماکن مقدسه بمنظور اجرای مراسم دینی بخصوص ادای نماز، وجود دارند و رهبران و مسئولین ادارات طبق برنامه در جماعت حضور می یابند.

حتی در ساختمان های شهری و فرهنگ شهر داری نیز تطبیق نقشه و ماستر پلان، مراکز دینی در نظر گرفته می شود.

اما در نظام های سیکولر، حتی الامکان تلاش می شود روحیه دینی از حوزه ادبیات، نوشته ها، تحقیقات ساختار های فرهنگی و کلتوری زدوده شود و حتی به موجودیت اماکن متبرکه در کنار ادارات و مراکز تجمع مردم و نقشه ماستر پلان شهری مخالفت به عمل می آید.

در محافل و کنفرانس ها بجای تلاوت قرآن کریم از سرود ملی استفاده می شود، اما در برخی از کشور های که نظام دموکراتیک جای نظام های قبلی

را می گیرند، در فرهنگ سیاسی و کلتوری مردم نیز تغییرات کلیدی آورده می شود.

حضور در مساجد و اماکن مقدسه را ضیاع وقت می دانند، مدرسه را محل روز گذرانی و تخریش افکار دانسته، رعایت ارزش های دینی در مراسم سیاسی و فرهنگی را کهنه فکری قلمداد می نمایند.

۱۹. اقتصاد در سیستم سیاسی اسلامی مبنی بر محورها، قواعد و مقرراتی است که وضعیت عایداتی، مصارف، بیلانس، مخارج فردی، اجتماعی و دولتی، حوزه تجمع و یا سرمایه گذاری، حدود مصارف اصلی و فرعی، رسیدگی به مستضعفان و مظلومان و یا مرزهای تجارت داخلی و بین المللی را با دقت تمام تحت کنترل و مراقبت جدی دارد و هیچگاه اجازه نمی دهد سرمایه های ملی در کنترل چند کارتلی باشد که بر اوضاع مسلط اند.

به این اساس تنظیم امور زکات، خمس، صدقات، عشر، مالیات و فطر، چارچوب های معاونتی اند که تعادل سیستماتیک در نظام اقتصادی را بوجود آورده، رابطه سرمایه داران را با سایر مردم بر قرار و جلو افراط و تفریط در سرمایه گذاری را می گیرد.

و در مسئله بازار کالا، نیز مقررات واضح و روشنی وضع نموده است که با رعایت آن عدالت و قسط در بازار کالا نیز ترویج می یابد، به همین اساس است که محتکران، زورمندان، فریبکاران و خیانتکاران را مجازات می نماید.

همچنان کنترل از مصارف بی مورد را در ساختار ادارات و اصلاح نظام، مفید دانسته، رشوه دهنده، رشوه گیرنده و واسطه آنها را به منظور کنترل و نظارت از روند قانونی نظام اداره، محکوم به مجازات می کند.

این در حالیست که در نظام سیکولار، جهت حفظ تعادل اجتماعی سیستم معاونتی و کمکی وجود ندارد، تا دست فقرا و مظلومات گرفته شود، و در عین حال، نظام بازار کاملا آزاد بوده، هرکس می تواند سیستم ویژه ای را ولو نامشروع هم باشد، بمنظور حصول منافع کلان اقتصادی رویدست بگیرد.

کنترل بر بازار کالا وجود ندارد، رشوه دهی، تحمیق، معامله گری، کمیشن کاری، دزدی، فریبکاری و زور ستانی توسط کارتل های قدرت حاکمه به وفرت دیده می شود.

۲۰. در نظام های دینی مسئله داد خواهی و حقوق خواهی بر مبنای

تعریف مشخص از سیستم حقوقی اسلام صورت گرفته و در حل و فصل منازعات تطبیق قانون و اجرای شریعت مهم است تا خوشحالی طرفین دعوا.

اما در نظام های سیکولر، تطبیق احکام قانون تا آن حد مشروعیت دارد که کرسی داران نظام حاکم می خواهند، در چنین وضعیتی داد خواهی و استرداد حقوقی از دست رفته، زمان طولانی را در بر می گیرد و تا آن مرحله قوانین کلی شکلی دعوا، پروسه را مشکل می سازد که طرفین دعوا ده ها برابر رشوه می پردازند، ولی همچنان به نتیجه نمی رسند.

ارجاع پرونده مدعی و مدعی علیه از یک محکمه به محاکم دیگر، از یک ولایت به ولایات دیگر، بروکراسی در سیستم دادخواهی از جمله مشکلات جدی است که سرنوشت دادخواهی و حل منازعات را به بحران میکشاند.

۲۱. آخرین فکتوری که می تواند در برگیرنده همه پدیده های ساختار سازی و تفکیک کننده خط فکری نظام سیاسی اسلام با نظام سیاسی سیکولریزم باشد، تبلیغ به جدائی دین از سیاست است، اکثرا افراد سیکولر و نظام های لائیک و مبتنی بر ارزش های سیکولریزم تبلیغ می نمایند که جایگاه دین خارج از حوزه سیاست و اقتدار سیاسی است؛ لذا مسجد جای تصمیم گیری سیاسی نیست، از سوی دیگر؛ آنانی که به رهبری و زعامت دینی در مساجد، مدارس و سایر اماکن مذهبی مصروف اند، تحت هیچ شرایطی حق مداخله در مسایل سیاسی و اداره مملکت را ندارند و همچنان برای آنانیکه به سیاسی سازی دین می پردازند اخطار داده می شود که نباید دین را به سیاست آمیخت، حتی درین اواخر به ترفندهای جدید تری دست زده می شود که دین مقدس است، اما سیاست آمیخته با دروغ، فریبکاری و نیرنگ، لذا دین را باید از سیاست دور نگه داشت.

این در حالیست که دولت اسلامی بر خلاف روحیه فکری سیکولریست ها، بر نقش محوری دین در ساختار های سیاسی اهمیت فراوانی قایل است، و در عین حال حکومت اسلامی سیاست دینی را بهترین و الگوی نظام های سیاسی جهان می داند.

به این اساس، توصیه نظام سیاسی دینی به حضور مردم در سیاست و اداره مملکت، یکی از مبانی اختلاف و عمق هدف استراتژیک میان نظام های دین محور و نظام های دین ستیز می باشد.

اگرچه تحلیل فوق ممکن است نتواند قناعت نسل جوان معاصر را راجع به نقاط افتراق نظام های دینی و سیکولر صد در صد فراهم نماید؛ اما تا آنجا که وضعیت سیاسی موجود ایجاب می نماید و در عین حال به انتظارات نسل جوان کشور ما ارتباط فکری دارد، حتی المقدور می تواند راهگشای بخشی از مشکلات جوانان علاقمند به این مسئله شده بتواند^(۱).

(۱) اسلام و دموکراسی نوین، اثر دانشمند عالیقدر استاد مرتضی حامد ص ۲۹۱-۲۱۰

آغاز پیدایش جرم و کیفر

از آغاز پیدایش انسان، جرم و لغزش، و به دنبال آن، کیفر و مجازات پدید آمد، قرآن مجید داستان نخستین لغزش را از نخستین انسان، آدم، برای ما چنین بازگو می کند.

خداوند جل جلاله آدم و همسر او را فرمود؛ که در بهشت بیارامید، و از میوه ها و نعمت های فراوان آن هر چه خواهید بهره مند شوید؛ و آن گاه به درختی اشاره فرموده به آنان گوشزد کرد که مبادا به این درخت نزدیک شوید که از ستم کاران خواهید شد.

شیطان آن دو را بفریفت، و به لغزش و نافرمانی واداشت، و از آن جا یعنی از میان آن همه آرامش و نعمی که در آن بسر می بردند، بیرون کرد، خداوند به دنبال این لغزش و در باره کیفر این گناه فرمود؛ به آن ها گفتیم که از آن بهشت به دنیا فرود آید، و آن جا، به جای هم زیستی آرامش بخش، دشمن یکدیگر خواهید بود، و در قرارگاه زمینی خود جاودانی نخواهید ماند^(۱).

پس دیدیم چگونه آدم ها از آغاز آفرینش، دچار لغزش شدند و چگونه به تبعید از بهشت کیفر دیدند.

پس از لغزش این نخستین پدر و مادر، جنایت نخستین فرزند را نیز قرآن برای عبرت ما نقل می کند:

۱ : آن چه گفته شد مفاد آیه ۳۵ و ۳۶ از سوره بقره است.

و گفتیم: ای آدم تو و همسرت در بهشت آرام گیرید و در آن فراوان، از هر جایش خواهید بخورید، و به این درخت نزدیک نشوید، که از ستم کاران خواهید شد، پس شیطان آن دو را از آن (بهشت) لغزاید و از آن چه در آن بودند، بیرون کرد و ما (به آنان) گفتیم؛ فرود آید که بعضی از شما بعض دیگر را دشمن باشید، و برای شماست در زمین قرارگاه و مایه زندگی تا مدتی معین.

اولین جنایت وحشتناک در جهان اتفاق افتاد و قایبل به هولناکترین جرم‌ها دست خود را بیالود، و برادرش هابیل را بکشت^(۱). و جرم و جنایت در دودمان انسان هم چنان، زنجیره وار، یکی پس از دیگری رخ داد، و تا انسان بر روی زمین است از جرم و جنایت و به دنبال آن از کیفر و مجازات جدا نخواهد بود، چرا که جرم از طبیعت ساختمان وجود انسان نشأت می‌گیرد، زیرا خدای تعالی به دست توانای خود خمیرمایه انسان را از طینت فرشته و دیو آفریده، و آفریده ای این چنین شگفت‌انگیز را که آمیزه ای از برترین مظهر پاکی و پست‌ترین مظهر ناپاکی بود، بر سایر آفریدگان ممتاز گردانید، و با فرشتگان این راز را در میان گذاشت، که من می‌خواهم نماینده و خلیفه ای در روی زمین قرار دهم؛ و آن‌ها که می‌دانستند، این پدیده نوین آفرینش از چه سرشتی ساخته و پرداخته شده است، در جواب حق تعالی پیش‌گویی کردند، و گفتند: آیا می‌خواهی بر روی زمین کسی را بگذاری که تباهی کند، و خون‌ها بریزد، در حالی که ما راه اطاعت تو می‌پوییم و تسبیح و تقدیس تو می‌گوییم ولی اراده حق تعالی چون و چرا نداشت و به آنان فرمود: آن چه می‌دانم شما نمی‌دانید^(۲) غرض از نقل این حقیقت، از یک سو بیان ماهیت دو بعدی انسان و سرشت دوگانه اوست که در بُعد شیطانی خود مایه ارتکاب جرایم و معاصی می‌شود و از سوی دیگر آزادی است که خدا به او ارزانی داشته، این عطیه گرانبهایی که هرگز آن را به هیچ یک از آفریدگان خود نداده است، و شاید نظر به این ویژگی

۱ : مائده آیت ۳۰-۳۵.

۲ : «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» و هنگامی که پروردگار تو به فرشتگان گفت: من در زمین خلیفه ای را قرار دهنده‌ام، آن‌ها گفتند: آیا کسی را در آن پدید می‌آوری که تباهی کند در آن، و خون‌ها بریزد، و ما به ستایش تو تسبیح می‌کنیم و تو را تقدیس می‌گوییم گفت: همانا من می‌دانم آن چه را شما نمی‌دانید.

هاست که خداوند از روح خود در انسان دمیده، و فرشتگان را به سجده و احترام به او مأمور گردانیده و هم خود را در آفرینش او و هم او را که شاهکار آفرینش است، ستوده است^(۱).

انسان با همه آن ویژگی ها بر روی زمین قرار گرفت، جهانی پهناور و گسترده را فرا روی خود دید که پر از نشیب و فراز و راه و بیراهه است، و این اوست که باید در پرتو آزادی به رهبری پیامبر درون و پیامبرانی که از بیرون به هدایت او برخاسته اند، از صراط مستقیم به سوی منزلگه مقصود رهسپار گردد، و چون از مبدأ تا مقصد بیش از یک خط مستقیم وجود ندارد، پس از میان این همه راه ها و کوره راه ها که هست، فقط یک راه است که او را به مقصد رهنمون می شود، راهی سخت و هراس انگیز، که کوچکترین غفلت و بی توجهی او را در کام مرگ و نابودی فرو خواهد برد، راهی که همه صفات صراط را که شنیده اید داراست، از مو باریک تر و از شمشیر تیزتر و..

این جاست که در می یابیم چرا گم گشتگان بسیارند، و راه یافتگان کم اند، که: «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ»^(۲) چرا خدا پرستان واقعی در اقلیت اند، و کفر و فسق و عصیان و جرم، اکثریت جوامع بشری را دستخوش بدبختی و تیره روزی کرده است.

این ها نمونه ای از بیماری های روحی بشر است که خداوند تعالی به وسیله پیامبران خود راه های چندی را برای اصلاح حال و درمان دردهای آنان توصیه فرموده که شرحش از حوصله این رساله بیرون و ورود در مسائل آنها با موضوع این نگارش بیگانه است، آخرین راه درمان، قانونی کردن جرایم و کیفر

۱ : المؤمنون آیت ۱۲-۱۷.

۲ : سبأ آیت ۱۳.

آن هاست برای ریشه کن کردن جرم و اصلاح حال مجرم.

تحولات تاریخی حقوق جزا

دانشمندان حقوق جزای وضعی تحول و مقررات کیفری را به دو دسته تقسیم کرده اند:

۱: دوره انتقام های شخصی و جنگ های خصوصی.

۲: دوره انتقام الهی، و داد گستری خصوصی.

۳: دوره انسانی و داد گستری عمومی.

۱: دوره انتقام های شخصی، و جنگ های خصوصی:

در قرن های متمادی اولیه، انسان در این دوره به سر می برد، از ویژگی های این دوره این است که کیفر دادن مجرمان بر هیچ پایه ای از نظم و قانون استوار نبود، مجنی علیه خود شخصاً برای گرفتن حق خود، و تلافی کردن و انتقام جویی اقدام می کرد، بر روابط جزایی زور و قدرت فرمان می راند، و ملاک جرم و کیفر بر اصل زور و قلدری استوار بود، وقتی کسی به خون خواهی بر می خاست، افراد قبیله به کمک وی به پا می خاستند، برابری میان جرم و مجازات مفهومی نداشت، و چه بسا برای بی اهمیت ترین جرم ها، سخت ترین جنگ ها شعله می کشید، و می توان گفت: قانون جنگل، با تمام مظاهر ناهنجار آن، حکومت می کرد.

در محدوده قبیله، رئیس قبیله آن گونه که می خواست، نه آن چنان که مقتضای عدالت بود، به حل و فصل دعاوی می پرداخت، و در صورتی که پای قبیله دیگری در میان بود، از افراد قبیله خود در برابر سایر قبایل حمایت می کرد، در داخل قبیله، مجرم را به کیفرهای از قبیل زدن، شکنجه کردن، کشتن، مثله کردن، و بیرون کردن مجرم از قبیله محکوم می کرد، و بیرون راندن از

قبیله سخت ترین کیفرها به شمار می رفت، و به هر حال جرایمی که به منافع قبیله لطمه وارد می ساخت، کیفرهای ناهماهنگی داشت که تابع هیچ قانونی نبود.

مسئولیت جرم متوجه مجرم و افراد خانواده او می شد، و این که اصطلاحاً مسئولیت گروهی نامیده می شود باعث می شد که در برابر جرم یک تن، همه افراد خانواده او کیفر شوند.

آنچه گفته شد، در میان کلیه جوامع اولیه حکم فرما بود.

۲: دوره انتقام الهی، و داد گستری:

با گسترش جوامع، و ایجاد حکومت و دولت و ظهور دین های یهودیت و مسیحیت، دوران بی نظمی های جزایی، به داد گستری خصوصی تحول یافت، اجرای مجازات ها نسبتاً تحت نظم درآمد. ولی همچنان در مجازات مجرم، حق شخصی و جنبه خصوصی، باقی بود، و مجنی علیه خود در مقام تلافی و انتقام جویی بر می آید، ولی مسئولیت گروهی جای خود را به مسئولیت فردی داد. این دوره را می توان به دو بخش تقسیم کرد:

بخش اول:

دوره ای که کیفر از نظر قانون گذاری به اندازه خود جرم، پایه قوانین جزایی قرار گرفت، و از این هنگام اصطلاح چشم در برابر چشم، و گوش در برابر گوش، و بینی در برابر بینی، و دندان در برابر دندان ملاک قانون جزا شد، و این از ویژگی های این دوره قلمداد شده است، که در قوانین عبری و یونانی و ژرمن و روم نمونه هایی از آن را مشاهده می کنیم^(۱) که شاید تحت تأثیر قوانین تورات، آن را قانون گذاری کرده بودند.

^۱ : العقوبة فی الفقه الاسلامی، بهنسی والمدخل للفقه الاسلامی، دکتر محمد سلام مذکور.

و نیز در دین موسی برای کفر و شرک مجازات اعدام معین شد، اجرای قوانین کیفری در این دوره صرفاً برای ارباب و ترسانیدن مردم صورت می گرفت، و سخت بود.

بخش دوم:

در این دوره تحت تأثیر ظهور عیسی مسیح و تعلیمات اخلاقی او، در وضع مجازات ها تحولی عمیق به وجود آمد، و کیفر دادن مجرم، دست کم تا مدتی محدود لغو و نسخ شد.

حضرت عیسی علیه السلام به حواریین خود می گفت: شما شنیده اید که گفته اند؛ چشم در برابر چشم، و دندان در برابر دندان، ولی من به شما می گویم، هر کس به طرف راست صورت شما سیلی زد، طرف چپ صورت تان را در برابر او قرار دهید و کسی که خواست ردا و عبای شما را برباید، او را به حال خود واگذارید^(۱).

با این تعلیمات، مقررات کیفری مفهومی نداشت و ناگفته پیداست که تجاوز و ستم به حقوق مردم را صرفاً در پرتو تعالیم اخلاقی نمی توان از میان برد، و به فلسفه قانون گذاری حقوق جزایی توجه بود، و شاید مشکلاتی از این دست به زودی پیروان آیین مسیح را بر آن داشت که از تعلیمات حضرت عیسی علیه السلام شانه خالی کنند، چنانچه در دوره سوم همین فصل تحت عنوان مرحله قانون گذاری کلیسا از آن سخن خواهد رفت.

به هر حال این دوره تا قرن دوازدهم ادامه یافت.

۳: دوره انسانی یا داد گستری عمومی:

با تحولات جوامع، و پیدایش قدرت مرکزی و تشکیل دولت های نسبتاً

^۱ : نقل از اصحاح پنجم انجیل.

بزرگ امور جامعه بیش از پیش تحت نظم و قانون درآمد، و به جهت آمیزش و ارتباط ملل مختلف با یکدیگر و تحت تأثیر افکار ترقی خواهانه حقوق دانان، مقررات جزایی به راه تکامل گام برداشت، و قواعد و نظم های انسانی برای جرم و کیفر، قانون گذاری شد، که جنبه همگانی داشت، و کیفر دادن از دست افراد گرفته شد، و به دولت که نماینده مردم بود، واگذار گردید، و جرایم علاوه بر جنبه خصوصی، جنبه عمومی نیز به خود گرفت.

گروهی این دوره را به سه بخش تقسیم کرده اند:

۱: مرحله قانون گذاری کلیسا.

۲: قانون گذاری انقلاب.

۳: قانون گذاری بر اساس مصلحت جامعه.

۱: مرحله قانون گذاری کلیسا:

بر اساس مبانی دینی آن زمان، مجازات هایی از قبیل زندان ابد، زندان موقت در دیر، کفاره های دینی، راندن و طرد از کلیسا قانونی شد؛ ولی مجازات اعدام در این مرحله منسوخ گردید.

۲: قانون گذاری انقلاب:

انقلاب فرانسه نخستین اعلامیه حقوق بشر را در ۲۶ اگست ۱۷۸۹ صادر کرد، و در ضمن آن، قوانینی را اعلام داشت که از جمله آن ها قوانین کیفری بود، در آن چنین آمده بود که هیچ جرم، و کیفری بدون تصریح قانون، جرم و کیفر نخواهد بود، مسؤولیت ها شخصی است، کیفرها برای همه به طور یکسان اجرا می شود، شکنجه های سخت، قذغن است، کیفرها اندازه معینی باید داشته باشد، و تخطی از آن جایز نیست.

۳: قانون گذاری بر اساس مصلحت جامعه:

چون در اعلامیه حقوق بشر انقلاب، و وضع حقوق های جزایی نظیر آن، نقص ها و کمبودهایی دیده شد که در عمل نتایج ثمر بخشی را به بار نیاورد، مثلا پاره ای از کیفرهای جرایم در حد معینی قانون گذاری شده بود، ولی پاره ای از جرایم، و کیفر آنها مورد غفلت قرار گرفته بود، این ها و نقایصی دیگر اثر منفی و نامطلوب در جامعه آنان به جای گذاشت و روح عصیان را در پاره ای از افراد نا صالح جامعه تقویت کرد، از این رو در سال ۱۸۱۰ میلادی مقررات جزایی دیگری به جای آن قانون گذاری شد که آنچه در آن آمده بود بر اساس مصلحت جامعه تصویب شده بود.

فیلسوف شهیر انگلیس به نام پنتام^(۱) مدافع این فکر و از نخستین حقوق دانان اروپایی بود که بدان دعوت می کرد، او و همفکرانش دو حد برای کیفر هر جرم در نظر گرفتند: حد اقل کیفر و حد اکثر آن، و از سوی دیگر پاره ای کیفرهای سخت را که منسوخ شده بود و در نتیجه جامعه را به نا امنی و هرج و مرج کشانده بود، بار دیگر قانونی ساختند و شماره جرایم موجب کیفر اعدام را افزایش دادند.

در اوایل قرن نوزدهم، مذهب کانت، مبنی بر اینکه مجازات بر اساس عدالت باشد، طرفدارانی یافت، و جایی برای خود باز کرد، از جمله عقاید او این بود که؛ کیفرها بر حسب تفاوت روحیات مجرمین، و به اختلاف درجات آنان باید متفاوت باشد.

چندی بعد مکتب جدیدتری پا به عرصه وجود گذاشت که می توان گفت تلفیقی از دو مکتب فوق بود، و از ویژگی های مهم آن این بود که؛ کیفر باید

^۱ Pantam : در کتاب اصول الشرایع تعریب فتحی زغلول، ص ۲۱-۲۲.

هم بر اساس عدالت و هم به جهت حمایت از مصالح جامعه قانون گذاری شود. همه این مکتب های حقوقی، در تعدیل قوانین جزایی فرانسه که به سال ۱۸۳۲ قانون گذاری شد، تأثیر داشته است^(۱) ولی این تلاش ها دردی را از جامعه دوا نکرد، و گرهی رشته نابسامان حقوق جزایی کشورهای اروپایی نگشود، نه مذهب کانت، عدالت را به حقوق جزای وضعی ارزانی داشت، و نه مسلک حقوقی پنتام، از مصالح توده ها جانب داری کرد. هیچ گونه امنیت قضایی چشم گیری به وجود نیامد، و اضطراب و نگرانی مردم همچنان رو به افزایش گذاشت، و جرم و جنایت با پیشرفت جوامع و سیر صعودی تمدن، نسبت مستقیم پیدا کرد، و از همه این ها بالاتر، عامل سهل انگاری در احقاق حقوق مردم، و دست به دست کردن و پرونده سازی و معوق گذاشتن امور داد رسی، رفته رفته نقایص آن حقوق ها را یکی از پس دیگری برملا کرد، و زمینه را برای ظهور مذهب جدید بلکه مذاهب جدید دیگری فراهم آورد.

مکتب حقوقی ایتالیایی به وجود آمد، که بررسی در روحيات و حالات مجرمان و وضع گذشته و حال آنان، و محیط خانوادگی و محیط اجتماعی که در آن پرورش یافته اند، و انگیزه هایی که آنان را به ارتکاب جرم واداشته است اساس این مکتب حقوقی را تشکیل می دهد، و بر این اساس کیفرها متنوع و متناسب با حال و وضع مجرم معین می گردد و مجرم دیوانه به بیمارستان فرستاده می شود، و مجرم بالفطره به کیفر اعدام محکوم می گردد.

لامبروزو، نخستین فیلسوف و حقوق دان این مکتب شمرده شده است، این مکتب به نوبه خود به فرقه های چندی منشعب شده است^(۲).

۱ الجریمة والعقوبة فی الفقه الاسلامی، محمد ابو زهره، ص ۴۴ - ۴۵.

۲ : تلیق و تلخیص است از کتاب های: الف: العقوبة فی الفقه الاسلامی، احمد فتحی بهنسی.

ب: المدخل للفقه الاسلامی، دکتر محمد سلام مدکور.

در یک جمع بندی دقیق و حساب شده می توان به جرأت، و بر اساس
براهین قاطع ادعا کرد که؛ اسلام، مزایای همه آن مکاتب را در خود جمع کرده،
و از نقایص آن ها خود را مبری داشته است، این حقیقت بر هیچ پژوهشگر بی
نظری پوشیده نخواهد ماند، و در فصلی تحت عنوان «ویژگی های حقوق
اسلامی» بخشی از مزایای حقوق اسلامی و به خصوص حقوق جزای اسلام و
برتری آن بر سایر حقوق های وضعی، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

تجلی رحمت و عدل الهی در حقوق اسلامی

در بخش تحولات تاریخی حقوق جزا؛ هدف های گوناگونی که انگیزه قانون گذاری حقوق جزا در مکتب های مختلف بود، به طور فشرده به عرض رسید. و جا دارد که اینک، سیستم حقوق جزای اسلام را در این رابطه بررسی کنیم، و چون حقوق جزا بخشی از قانون گذاری کلی اسلام است، باید انگیزه قانون گذاری اسلام، در معنی شامل و کامل آن مورد بحث قرار گیرد، برای این منظور چه بهتر از این که از آیات قرآن استمداد کنیم:

در آیه ای خداوند به پیغمبرش صلی الله علیه وسلم چنین خطاب می کند «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»^(۱).

ترجمه: ما تو را جز رحمت برای عالمیان نفرستادیم.

بدین معنی که رسالت پیغمبر اسلام صلی الله علیه وسلم عین رحمت الهی است.

رسالت، جز رساندن احکام و حقوق الهی به مردم، چیز دیگری نیست. پس می توان چنین نتیجه گرفت که قوانین آسمانی اسلام و از جمله، حقوق جزا، از رحمت عام خدای تعالی بر مردم نشأت می گیرد.

خداوند جل جلاله در آیه ای دیگر می فرماید «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»^(۲). به اقتضای این آیه شریفه، رحمت خدا، کام و شامل معرفی شده، که گستردگی آن همه چیز و همه کس را دربر می گیرد، و چون فیض وجود بر بی کرانه ها پرتو افکنده، و عالم و آدم را در خود فرو برده است، قانون رحمت از

^۱ : انبیاء آیت ۱۰۷.

^۲ : اعراف آیت ۱۵۶.

قوانین کلی الهی است که هرگز تخصیص و استثنا را در آن راه نیست، شرایع آسمانی و کامل ترین آن ها، اسلام از آن هستی و رونق گرفته است، همه پیامبران اولوالعزم، بر اساس همین رحمت، پیام آور خدا به سوی خلق او بوده اند.

در مفردات راغب، رحمت به معنی احسان و انعام آمده و رحمت کامل آن است که همه از خوان نعمت و احسان بی دریغ حق تعالی بهره مند باشند. نخستین مظهر رحمت خدا، عدل اوست، که آسمان ها و زمین بر روی آن قرار گرفته است، بی جهت نیست که قرآن صراحتاً می گوید: رسالت های الهی برای بنیاد نهادن عدل، در میان مردم است، و برای تأمین این هدف، اسلام از کتاب و ترازو و آهن بهره می گیرد.

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ»^(۱).

در آیه های پیشین، رحمت، و در این آیه، قسط و عدل، اساس و انگیزه بعثت پیامبران معرفی شده است، پس عدل و رحمت لازم و ملزوم یکدیگرند، که هرگز از هم جدا نمی شوند، امکان ندارد که با ستم، رحمتی تحقق یابد، چنانچه بدون رحمت، عدلی وجود نخواهد داشت.

در اهمیت رحمت در اسلام همی بس که نخستین آیه که بر پیغمبر صلوات الله علیه نازل شده است، خدای را به صفت رحمان و رحیم، به جای هر صفت کمال دیگری، موصوف ساخته است و در اهمیت عدل، از این، چه دلیلی محکم تر، که عدل در مذهب شیعه، در کنار توحید و رسالت و معاد و امامت قرار گرفته، و از اصول مذهب شمرده شده است، با این بیان به نتیجه منظور،

^۱ : الحديد آیت ۲۵.

نزدیک می شویم، و آن این که قوانین و شرایع اسلام بر اساس رحمت و عدل قانون گذاری شده اند، و قوانین جزایی اسلام، که بخشی از آن ها به شمار می رود، مظهری از لطف و رحمت و عدل خدا است، پس حقوق جزای اسلامی، هدفی جز رحمت و احسان به خلق و ایجاد عدالت اجتماعی ندارد.

رحمت و عدالت هرگاه بخواهد در میان مردم پیاده شود، به کتاب و ترازو و آهن نیازمند است، آن گونه که در آیهٔ مزبور بدان ها تصریح شده است، مراد از کتاب؛ قوانین مضبوط و معینی است که باید حاکم بر روابط جامعه باشد، و مراد از ترازو، اشاره ای به عدل است که بدان خوب و بد و حق و باطل از هم جدا می شوند، و مراد از آهن که در آن صلابتی سخت و در عین حال سودهایی برای عموم مردم است، گاه در رابطه با افراد امت مسلمان، و گاه در رابطهٔ بین امم و ملل مطرح است.

اگر آهن در رابطه با افراد امت اسلامی باشد، منظور قوانین حقوق جزا است، و مشعر بر این نکته است که؛ عدل حقیقی و رحمت واسعة الهی هنگامی پا برجا می شود که از سختی آهن بهره مند شویم، آهنی که مظهر سختی و سخت گیری و مادهٔ نخستین برای ساختن ابزاری است که برای از میان بردن دشمنان خدا و جامعه و مجرمان و مفسدان فی الارض باید مورد بهره برداری قرار گیرد.

ادارهٔ امور امت، و سیاست حاکم بر آن، که بر عدل و احسان استوار باشد، کار ساده ای نیست، و سرانجام، از آهن باید کمک گرفت، چنانچه رحمت خدا با همهٔ گستردگی که دارد، غضب را به دنبال خواهد داشت.

(يَا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبُهُ).

پس عدل و رحمت، به وسعت زمین و زمان است، و بر همه جا گسترده است، و چون بخواهد در پهنهٔ بشری نیز گستردگی یابد، از آهن سود باید جست،

آهن ضامن حفظ و بقای عدالت و رحمت در میان امت است.
آهن در رابطه با امم و ملل شاید اشاره ای به جهاد مقدس اسلام، و دفاع مقدس اسلام دارد.

اگر اسلام، که عین رحمت و عدالت است، بخواهد در سراسر جهان گسترش یابد، در جزو آخر از آهن باید سود جست، که ریشه فساد و کفر را از پهنه زمین برکند، و زمین را میراث مستضعفان گرداند.

و بر این اساس است که خداوند جل جلاله می فرماید: «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»^(۱).

یا

هَدَّيْتُمْ صَوَامِعُ وَيَبِيعُ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدُ...»^(۲).

و منظور این است که اگر خدا مردم مفسد و ستمگر و ضد دین را به وسیله مردمی مصلح و عدل گستر، از میان نبرد که آهن ضامن اجرای این اراده است، فساد و تباهی زمین را فرا گیرد، و همه معابد و مساجد ویران گردند، و خدا پرستی از میان جامعه ها رخت ببرند.

کوتاهی سخن این است که رحمت و عدل الهی در پرتو آهن، نظامات انسان ساز را در پهنه زمین می گسترده، و اگر چنین نباشد، هیچ حق و عدلی پا نگیرد و هیچ ستم و باطلی نابود نگردد.

با این اشارات گذرا، امید است دانشجویان عزیز به فلسفه تشریح قوانین اسلامی، به طور عموم، و به هدف قانون گذاری حقوق جزای اسلامی، به خصوص آگاهی یافته باشند.

۱ : البقره آیت ۲۵۱.

۲ : الحج آیت ۴۰.

مقررات جزایی عرب جاهلیت

از آنجا که اسلام در میان عرب جاهلیت ظهور کرده و قوانین آن از آنجا به همه اقطار جهان گسترش یافته است، از این رو، اغلب کسانی که به نحوی در باره اسلام و تاریخ آن بررسی می کنند، یکی از کارهای مقدماتی آنان، بحثی در باره جاهلیت است، پس جا دارد که فصلی بدان اختصاص یابد:

عرب ها در جاهلیت اکثر، بت پرست بودند، بخشی از ردایل اخلاقی را در زمره فضایل می شمردند، و برخی کارها که در حقیقت جرم بود، از قبیل دختر کشی را جزو مفاخر خود و دلیل داشتن حمیت و غیرت، تلقی می کردند، قتل و کشتار، و جنگ های قبیله ی و خانوادگی با سخت دلی کم نظیری، گاه و بی گاه، میان آنان رواج داشت، عقیده به خرافه و موهوم، بخش عمده عقاید آنان را تشکیل می داد.

حتی حقوق جزای آنان مشتمل بر خرافات چندی بود، از جمله این که عقیده داشتند: هنگامی که کسی کشته می شود، اگر بازماندگان به خون خواهی او برنخیزند، و انتقام نگیرند، روح او همواره به شکل پرنده کوچکی در قتلگاهش حاضر می شود و ناله ای دل خراش سر می دهد، اُسقُونی می گوید: یعنی من را از خون سیراب کنید و تا وقتی انتقام خون او گرفته نشود، روح او همچنان سرگشته و ناراحت خواهش خود را دنبال می کند، و این عقیده، آنان را وا می داشت که به انتقام جویی قیام کنند.

گاه قتل ها و انتقام ها یکی پس از دیگری ادامه می یافت و حتی گاه به جنگ های سخت و دراز مدت مبدل می شد، که تاریخ پاره ای از آن ها را ثبت کرده است.

این خون خواهی ها مقدس شمرده می شد، و از واجبات بود، و بر پایه سنگ دلی و تشفی قلب اجرا می شد، مقررات جزایی آنان را می توان بدین گونه تلخیص و دسته بندی کرد:

۱: خون خواهی ای، که خود آن را ثار می گفتند، گروهی بود یعنی "جانی" فرضاً یک نفر بود ولی "گروهی" مستوجب کیفر می شدند.

۲: انتقام جویی بر اصل زور متکی بود، و هر که قدرت بیش تری داشت سخت تر انتقام می گرفت، و هر که زو نداشت و مستضعف بود، خونش پایمال می شد.

۳: انتقام جویی حق شخصی بود، و صاحب خون مستقیماً عهده دار اجرای آن می گردید، و آن گاه مورد حمایت قبیله خود قرار می گرفت.

۴: خون خواهی ها سخت و جان کاه بود و مقدس شمرده می شد.

۵: طرفین، سرانجام روی خون بها مصالحه می کردند، خون بها میزان مشخصی نداشت، و آن هم تابع زور بود، در روایتی آمده است: کسی فرزند یکی از زور مندان عرب را، در زمان جاهلیت کشت، خویشان قاتل نزد پدر مقتول رفتند، تا به گونه ای به دعوی فیصله دهند، پدر گفت من هر گز راضی نخواهم شد، مگر این که یکی از سه چیز را به من بدهید: ۱: یا فرزندم را کشته اید زنده کنید. ۲: یا خانه ام را از ستاره گان آسمان پُر کنید. ۳: یا گروهی از بستگان خود را در اختیار من بگذارید تا همه را در برابر قتل فرزندم بکشم، و اگر این کار را بکنم باز هم عوض قتل فرزندم را نگرفته ام^(۱).

۱ : مأخذ این بحث عبارتند از:

الف: المدخل للفقہ الاسلامی، دکتر مدکور ص ۵۴۸. ب: تفسیر کبیر، فخر رازی ج ۲ ص ۱۴۹. ج: حقوق جزای اسلامی، دکتر علی رضا فیض ص ۳ به بعد. د: الجریمة والعقوبة، استاد ابو زهره.

ویژگی های حقوق جزای وضعی

در حقوق جزاهای وضعی جهان، قانون به طور کلی عبارت است از نظریات گروهی از متخصصان فن و اساتید حقوق، که اسماً بر پایه نیازهای جامعه و برای احقاق حقوق آنان، ولی رسماً بر اساس توصیه، و اعمال نفوذ فرمان روی مطلق العنان، یا مسؤولین درجه اول آن کشورها، و در جهت حفظ مصالح آنان نگاشته و در مجالس مقننه تصویب شده است، پس در اکثر اوقات، در جهت حمایت از حکومت ها سیر می کند و چندان تفاوتی با آن چه در زمان های کهن، شاهان به نام قانون انجام می دادند ندارد، که در آن دوران ها، خواست شاهان مستبد، خود، قانون بود، و چیزی را به نام قانون وضع نمی کردند، مگر آن که دارای سه ویژگی بود:

۱: قانون در درجه اول پشتیبان شاهان دیکتاتور، و ضامن تخت و تاج و اختیارات بی حد و مرز آنان باشد.

۲: قانون باید مشتمل بر موادی باشد که مصالح و منافع درباریان و نزدیکان شاهان را حفظ و حراست کند.

۳: قانون باید ملت را برای جنگ های احتمالی در جهت حفظ شاهان، آماده گی نگاه دارد.

مردم آن دوره ها با این روش آشنایی داشتند و به آن ها خو گرفته بودند تا جایی که حتی در کنار آن قوانین ناچار بودند، شاهان را در هاله ای از قدس و کبریایی قرار داده و بپرستند، از این رو تازگی ندارد، اگر ما خود، تا چند سال پیش، شاهد قوانینی از این دست، در کشورمان بودیم، که شاه را مقام غیر مسؤول می شناخت، و او را موهبت الهی و سایه خدا می دانست، و فرمان او را در عرض فرمان خدا معرفی می کرد.

در کشورهایی که رژیم خودکامه شاهی از میان رفته و شاه در آنجاها فقط سلطنت می کند و نه حکومت و یا به جای رژیم شاهی، نظام جمهوری دیموکراتیک استقرار یافته است، همان روش ها کم و بیش آثار زیان بخش و نامطلوب خود را بروی قوانین موضوه آن کشورها به جای گذاشته است. چنین قوانینی چگونه می تواند صلاح و فلاح جامعه باشد، و چگونه می تواند از نقایص و عیوب برکنار بماند.

برای همین نقص ها، و کمبودهای دیگر است که هر چند وقت یک بار مکتب حقوقی نو ظهوری با قوانینی تازه و پر رزق و برق پا به عرصه وجود می گذارد، و نارسایی های مکتب های حقوقی پیشین را به باد انتقاد و احیاناً استهزا می گیرد، و مدعی می شود که در سایه چنین مکتب نوین و نجات بخش همه رو به کمال سامی و مصالح عالی انسانی، رهسپار خواهند شد، و درهای مدینه فاضله و تمدن بزرگ به روی آنان گشوده خواهد گردید.

ملت ها متأسفانه غالباً غفلت دارند، از این که این وعده های شیرین، خواب و خیالی بیش نیست، و فرضاً اگر این قوانین نوین، به اصلاح گوشه ای از نابسامانی جامعه توفیق یابد، گوشه های دیگر را به تباهی می کشاند، چرا که این از ویژگی قوانین وضعی است که از درک نیازهای حقیقی انسان در ابعاد مختلف مادی و معنوی آن عاجز اند، و در جهت اصلاح جوامع انتظاری از آن نتوان داشت، در زمینه وضع قوانین وضعی و نقایص آن، یکی از حقوق دانان مشهور و درس خوانده رشته حقوق دانشگاه پاریس در کتاب خود^(۱) مطالبی آورده است که خلاصه از آن را برای تأیید آنچه نگاشته شد، به عرض خوانندگان گرامی می رساند:

^۱ : المدخل الی علم اصول الفقه، دکتر محمد معروف دوالیبی، چاپ پنجم ص ۵-۶

او می نویسد: بی گمان احساس نیاز، بشر را به وضع قوانین وا داشته است، و قوانین موضوعه در همان حدی است که جامعه آن روز بدان نیاز داشته است، و چون نیازهای بشری، در پرتو پیشرفت هایی که انسان بدان دست می یابد، متنوع و دگرگون می شود، ناگزیر قانونی که در آغاز قانون گذاری برای رفع نیازها کافی و صالح به نظر می رسید، دیر یا زود این ویژگی را از دست می دهد، و برای پیش آمدها و اتفاقات و نیازهایی نوین انسان دوره های بعد، ناسازگاری و کمبود پیدا می کند، و دیگر کافی و وافی نمی تواند باشد.

از این رو قاضی در راه انطباق آن با مسایل جدیدی که در جامعه پیدا شده و هر روز فزون تر می گردد، آن قانون پی می برد، ولی چون هنوز قانون جدیدی، جای آن را نگرفته، که عیوب و کمبودهای آن را تا حدی جبران کند، به ناچار قاضی، خود را به اجتهاد و تفسیر قانون ناگزیر می یابد، و به رأی و قیاس و تشبیه و تنظیر و تفسیر توسیعی بی ارزش کردن قانون، و از اعتبار انداختن آن، و ایجاد هرج و مرج و نابسامانی می شود.

و چون در قوانین وضعی، مُتَد و منطقی حقوقی وجود ندارد آن چنان که در حقوق اسلامی وجود دارد، و آن را اصول فقه، یا اصول حقوق می نامند، از این رو اجتهاد و دخل و تصرف حقوق دانان، و قضات در تفسیر و توجیه قانون، روش های متفاوت و گاه متناقضی پیدا می کند به علاوه، به کار گرفتن ذوق شخصی، و سلیقه فردی، معلوم است که چه به سر قانون می آورد، و آن را چگونه در راه های انحرافی می کشاند و به سقوط و بی اعتباری آن سرعت می بخشد.

چه این حقیقت مسلم است که بدون داشتن یک روش علمی، و متد صحیح منطقی برای اجتهاد و تفسیر قانون، و رد مسایل فرعی به مسایل اصلی، به ناچار ذوق و سلیقه شخصی ملاک کار قرار خواهد گرفت، و در این صورت

چه نابسامانی اسف باری گریبان گیر قوانین موضوعه خواهد گردید.
این یکی از بزرگ ترین نقیصه های حقوق موضوعه بشر بوده و خواهد بود...

در دایرة المعارف کبیر فرانسه، در علوم و آداب و فنون^(۱)، در این باره آمده است:

قوانین موضوعه که احکام عمومی را قانون گذاری می کند، در حقیقت نمی تواند همه فرضیه های ویژه (یعنی صور مختلف مربوط به قانون) را پیش از رخ دادن آن ها تصور کند.

قوانین موضوعه بشر از سه ویژگی برخوردار هستند:

۱: احیاناً در برابر یکی از فرضیه ها ساکت اند (و هیچ حکمی بیان نکرده اند).

۲: احیاناً شامل آن مسأله فرضی نمی شود مگر به صورتی ناقص و غیر کافی (یا به قیاس ناقصی که فاقد شرایط است).

۳: احیاناً نص قانونی خود یک معما است (که کسی از آن سر در نمی آورد)، و یا مجمل و مبهم است.

در تمام سه مورد نام برده شده، نقص قانون به وسیله بیان و تفسیر جبران و برطرف گردد، آن گاه دایرة المعارف مزبور، مسأله نقص قوانین وضعی را این گونه دنبال می کند:

قواعد و دستورات بیانی و تفسیری بیش تر از آنچه با حقوق ویژه بستگی داشته باشند با فلسفه وابسته اند.

۱ : La Grande Encyclopedie des science, des Letters et des Arts, art Interation, t xx,

p.۹۰۳ - ۹۰۴.

سپس می نویسد: هنگامی که خواستند قانون مدنی فرانسه را قانون گذاری کنند، انتظار می رفت که در آغاز آن قواعدی، به عنوان متد کارهای حقوقی، در فصلی در مطلع قانون، فراهم گردد، ولی در پایان کار، این فصل را کنار گذاشتند.

دایرة المعارف باز چنین ادامه می دهد: این کمبود باعث شده است که قاضی، لدی الاقتضاء قانون را در پرتو عقاید مسلکی، و بر طبق ذمه خود، و احیاناً در زیر مراقبت های محکمه تمییز، تفسیر و توجیه کند.

قاضی، این تفسیر را با استفاده از روح قانون، و از مصادری که قانون از آن الهام گرفته است، از قبیل حقوق روم، انجام می دهد، و از همه مهم تر این که، او در تفسیر خود از منطق و ذوق نیز کمک می گیرد.

آنگاه دایرة المعارف فرانسه، بی درنگ نگرانی و ترس خود را از این گونه تفسیرهای توسیعی که مآلاً قانون را بی اعتبار می سازد پوشیده نمی دارد، چرا که می نویسد:

قضات در این تفسیرها، و استنباط های خود، به هیچ قاعده و ضابطه ای پای بند نیستند و هیچ متد و منطقی برای درست فهمیدن قوانین خود ندارند، تا در سایه آن منطق، تفسیر و قیاس و استنباط خود را از لغزش مصون نگاه دارند. از آن چه گذشت، می توان نتیجه گرفت، که قوانین موضوعه بشر چه کهنه و چه نو آن، در همه کشورهای همین که چندی از آن گذشت در بسیاری از قوانین عمومی، نسبت به پاره ای از حوادث و وقایع اتفاقیه، دچار ابهام و سر در گمی می شود و بی کفایتی آن در رفع نیازهای جامعه برملا می شود، برای رفع این نقایص، راهی جز توسل به قیاس و تشبیه و تنظیر و تفسیر توسیعی نیست، تا بلکه به کمک آن ها بتوان، قانون را از تنگنایی که در آن افتاده است رهایی بخشید.

ولی دایرة المعارف فرانسه نظر می دهد که تفسیر توسیعی و تفسیر به رأی و قیاس و غیره، هنگامی که منطقی بر آن حاکم نباشد، برای قانون، خطر بزرگی است، که آسان از کنار آن نتوان گذشت، تازه، این سخن در باره قونین موضوعه کشورهای متمدن شرق و غرب است، که در آن ها گروهی از دانشمندان و حقوق دانان و اهل حل و عقد دور هم جمع می شوند، و با توجه به نیازهای جامعه خود، در پرتو تعاطی افکار، و تبادل آرا و به کمک مجالس مقننه، به آفرینش قانون توفیق می یابند.

ویژگی های قوانین اسلامی

۱: همه مذاهب اسلامی در این حقیقت هم داستان اند که منشأ قوانین اسلامی، خدای تعالی است، و احکام دین اسلام بر پایه وحی الهی بنیاد شده است، و به جز خدا هیچ کس حق وضع قانون و جعل احکام ندارد. هر حکم و قانونی که از سوی خدای تعالی نباشد، از نظر مسلمانان ارزش و اعتبار نخواهد داشت، این که می گویند؛ لا حکم الا الله، یعنی هیچ حکمی برای هیچ کسی جز برای خدا نیست، قاعده کلی و مسلمی است که همه مسلمانان آن را باور دارند، و آن قاعده از آیاتی نظیر این آیه گرفته شده است: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَفْصُلُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ»^(۱).

پس حق قانون گذاری منحصرأً برای خداوند تعالی است، که هیچ چیز بر او پوشیده نیست، و از خطا و لغزش و غرض منزه است. و چون خدا عالم مطلق است، و به سر و کُنه و غیب عالم و از جمله همه نیازهای بشر آگاه است، در قانون گذاری خود احکامی شامل و کافل فرستاده که از نقص و کمبود، برکنار است، و اغلب، کلی و مطلق، و دارای نرمش و سازش با مقتضیات زمان و مکان است.

مجتهدان بر حسب همان کلیات و اطلاعات و مرونّت، و صلاحیت انطباق آن، می توانند حکم هر واقعه جدیدی را به زودی و آسانی و در پرتو منطق حقوقی اسلام، یعنی اصول فقه استنباط کنند، چنانچه این مسأله بر هیچ متتبعی

^۱ : انعام آیت ۵۷.

هیچ حکمی جز برای خدا نیست که حق را بیان می کند و بهترین حکم کنندگان است (که با حکم خود بین حق و باطل جدایی می اندازد).

پوشیده نیست.

۲: چنانچه قبلا نیز یاد آور شدیم، قوانین اسلام بر پایه عدالت قانون گذاری شده است.

آنچه که باید در این جا بیش تر مورد توجه قرار گیرد و شکافته شود این است که؛ هیچ قانون گذاری نیست که قوانین موضوعه خود را بر اساس عدالت نداند، همه قانون گذاران وضعی همین ادعا را دارند که قوانین موضوعه خود را بر اساس عدالت قانون گذاری کرده اند، ولی برای این که این ادعا را مورد بررسی و نقد و تحلیل علمی قرار دهیم، ناچاریم، سخنی در باره عقل انسان، که قوانین عرفی از آن مایه می گیرد، داشته باشیم و کشش و برد آن را بیاموزیم، تا دریابیم که عقل در درک امور چه وظیفه ای را به عهده دارد، و قلمرو حکومت آن تا کجاست؟

فلاسفه در مورد عقل برآند که وظیفه مهم آن، درک کلیات است و در تطبیق آن با مصادیق و افراد دچار اشتباه و خطا می شود، و از جاده صواب منحرف می گردد.

دیگر این که قضایای جزئی در قلمرو فرمانروایی عقل و صلاحیت اظهار نظر او قرار ندارد، و عقل را دسترسی به درک آن ها نمی باشد.

مسأله عدالت که موضوع بحث همه قانون گذاران است، خود یک امر کلی است، و خوبی و حسن و مزیت آن را هر عقلی درک می کند در این جا بین هیچ کس و هیچ مکتبی اختلاف نیست.

اما هنگامی که آن امر کلی را بر روی مصادیق و افراد آن خواستیم پیاده کنیم، اختلافات بروز می نماید، و بحث ها و نقد و تحلیل های ضد و نقیض، جان می گیرد، یک مثال ساده این نکته را بهتر برای ما روشن می سازد.

مارکسیسم و لیبرالیسم دو مکتب اند، و هر یک قوانینی برای خود دارند،

هر دو معتقدند که قوانین و مرام نامه آن‌ها بر پایه عدالت بنیاد شده است، و در عین حال هر دو در دو قطب مخالف یکدیگر قرار گرفته و با هم نهایت عناد و مباحث را دارند.

مارکسیست‌ها برآنند که عدالت اجتماعی هرگز تحقق نمی‌یابد مگر آن که مالکیت شخصی به کلی از میان برود و مالکیت دسته جمعی جای آن را بگیرد، در حالی که لیبرالیست‌ها عدالت اجتماعی را منحصرأ در آن می‌دانند که فرد از آزادی کامل برخوردار باشد، و در سایه عدالت، در میدان‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی بتواند بدون هیچ مانعی فعالیت کند، و از ثمره کار خود بهره مند شود، کدام راست می‌گوید؟ ممکن است برخی، یا همه قانون‌گذاران، در ادعای خود مبنی بر پیروی از اصل عدالت در وضع قوانین، صادق باشند، ولی قطعاً یکی از آن‌ها خطا کار است.

سخن این است که آن‌ها هر چقدر هم اندیشمند و پژوهشگر باشند، انسانند! انسان با ویژگی‌هایش، آن‌ها با سلاح عقل به میدان قانون قدم گذارده اند، انسان هر قدر کامل باشد، موجودی است محدود، و جوامع بشری که موضوع قانون آن‌هاست، دارای احاطه پیدا کند، جامعه بشری در ابعاد گوناگون خود و نیازهای پیچیده و تو در توی آن، حکم نامحدود را دارد.

انسان، از یکی از دو زاویه ممکن است به جامعه و مسائل مربوط به آن نگاه کند، ولی از زوایای دیگر غفلت می‌ورزد و همین است که آشفتگی‌های اجتماع را سرانجام به سامان نمی‌رساند، و بدین جهت است که همواره ما معتقدیم که برپاداشتن عدالت و گستردن آن در میان جوامع بشری کار هیچ انسان عادی نیست، انسانی مُلهم از سرچشمه لا یزال فیض الهی، و مؤید به تأییدات ربانی می‌تواند عهده دار این وظیفه خطیر گردد، این‌جا می‌توان نتیجه گرفت که هر قانونی به معنی صحیح کلمه قانون نیست، فقط قانونی می‌تواند

ضامن صلاح و فلاح جامعه باشد، و حقیقتاً نه در ادعا، بر پایه عدالت وضع شده باشد، که قانون گذار از آن به آن جامعه و روابط گسترده و زنجیره وار و تو در توی افراد آن که چون تار و پودی یکدیگر را درهم گرفته اند احاطه کامل و همه جانبه داشته باشد، تا بتواند میام مصالح فرد و اجتماع روابط انسان ها با خود و با خدا و در جامعه و نسبت به جوامع دیگر هماهنگی برقرار کند، و تمام نیازهای انسانی را در مصالح پنج گانه او که نفس و دین و عقل و ناموس و مال است برآورده سازد، و بدین جهت است که حرف اول را بار دوم تکرار می کنیم که: محال است چنین احاطه و بینشی برای انسان عادی به وجود آید، و قانون گذاری حق خدای تعالی است و حق هیچ کس دیگر نیست.

۳: یکی از مسائل مسلم علم کلام و اصول فقه این است که؛ قوانین و احکام اسلامی بر پایه مصلحت های دنیوی و اخروی قانون گذاری شده است^(۱).

در قرآن مجید موارد بسیاری هست که به دنبال جعل قانونی به فلسفه و مصلحتی که بر آن مرتب است اشاره می کند از جمله به این دو آیه توجه کنید:

«إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^(۲).

«أَذِنَ لِلَّذِينَ يُفَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ»^(۳).

بررسی در احکام و قوانین اسلام روشنگر این حقیقت است، که آن چه مشتمل بر مصالح است بدان فرمان داده شده و آن چه مشتمل بر مفسد است، از ارتکاب آن نهی به عمل آمده است.

بی گمان پاره ای از مصالح احکام از دسترسی فهم و درک ما خارج است،

۱: رک: شرح تجرید علامه.

۲: عنکبوت آیت ۴۵.

۳: الحج آیت ۳۹.

چرا که عقول عادی از درک معانی و مصالح عالیّه اسلامی عاجز است، ولی می توان امیدوار بود که روزی بشر در سیر عقلانی و فکری خود بر بخش مهمی از مصالح و فلسفه احکام و قوانین الهی پی برد و شاید امت اسلام در آینده از چنان پیشرفت علمی برخوردار گردد که دیگر برای او در این زمینه مجهولی باقی نماند.

همه فرق و مذاهب اسلامی به جز اشاعره قوانین اسلامی را تابع مصالح و مفاسد می دانند، نظر اشاعره که مصلحت و مفسده ذاتی اشیاء را باور ندارد، با مذهب گروهی از علمای اخلاق هماهنگی دارد که گفته اند خیر و شر ملاکی جز قانون ندارد و آن چه را قانون لازم شمارد خیر محض، و آن چه را منع کند شرّ محض است، اشاعره نیز مقیاس صلاح و فساد را قانون می دانند نه ذات اشیاء^(۱).

محققان کلام و اصول هرگز این نظر را تأیید نمی کنند و با ادله و براهین محکم و روش آن را رد کرده اند، محقق خراسانی در بخش های مختلفی از کفایة الاصول در باره مصلحت هایی که در قوانین اسلامی وجود دارد سخن گفته است و این یک نمونه آن است: قوانین ظاهری از مصلحت هایی برخوردار است که در خود قانون گذاری آنهاست و قوانین و احکام واقعی از مصلحت هایی مایه می گیرد که در متعلق آنهاست.

استاد حکیم گوید^(۲): تکالیف قانون گذار اسلام مولود مصالح و مفاسد است. دانشمند دیگری گفته است^(۳): قوانین الهی بر پایه حکمت ها و مصالح

^۱: مباحث الحکم عند الاصولیین، استاد محمد سلام مذکور ج-۱، ص ۱۶۸ والاصول العامه للفقہ المقارن، استاد محمد تقی حکیم، ص ۲۸۴.

^۲: الاصول العامه، ص ۶۷.

^۳: کشف الاسرار علی اصول، البرذوی ج-۳، ص ۲۹۴ و المدخل الی علم اصول الفقہ، محمد معروف دوالیبی چاپ پنجم ص ۴۳۸.

بندگان خدا استوار است.

یک حقوق دان اسلامی دیگر گفته است^(۱): احکام و قوانین شرعی معلول مصالح بندگان خدا است و قانون گذار اسلام بدان گونه که مصالح آنان افتضا کند، قانون گذاری می کند.

دانشمند اصولی دیگری گفته است: یک قاعده کلی و اصل مسلم در حقوق اسلامی وجود دارد و آن این است که قوانین اسلامی بر اساس جلب مصالح قانون گذاری شده است^(۲).

باید توجه خواننده را به این نکته مبذول داشت که قبلا گفتیم احکام اسلامی بر اساس رحمت و عدل وضع شده است و اینک در این جا، مصلحت، مطرح است، حقیقت این است که این سه امر یعنی مصلحت و رحمت و عدالت از یکدیگر جدا نیستند، عدالت اگر باشد ستم نیست، و هر جا ستمی نیست، رحمت هست و هر جا رحمت و عدالت باشد چگونه ممکن است فساد و تباهی در آن رخنه کند، پس رحمت و عدل و مصلحت هر سه لازم و ملزوم یکدیگرند، از این رو عقیده کانت برای من نامفهوم است، آن جا که نظر پتنام را رد می کند (پتنام گوید: قوانین باید بر اساس مصلحت جامعه قانون گذاری شود) و خود به نظر دیگری معتقد می شود مبنی بر اینکه قوانین باید بر اساس عدالت قانون گذاری شود!

برای بررسی ابتناء احکام و قوانین بر مصلحت های بشر به این مأخذ رجوع

کنید:

۱- کفایة الاصول: محقق خراسانی، ۲- اصول الفقه مظفر: شیخ محمد

رضا آل مظفر، ۳- المدخل للفقہ الاسلامی: استاد محمد سلام مدکور، ص ۲۵۴

^۱: المدخل الی علم اصول الفقه، ص ۴۳۸.

^۲: مباحث الحکم عند الاصولیین، محمد سلام مدکور، چاپ ۲، ص ۱۴۰.

که آغاز مبحث پنجم کتاب است و تا صفحه ۲۸۶ ادامه دارد و در بارهٔ مصالح قوانین اسلامی بحث می‌کند.

۴- یکی از اساتید به نام دکتر مصطفی زید، اختصاصاً در زمینهٔ مصالح قوانین اسلامی کتابی به نام المصلحه نوشته است.

۵- الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید: استاد مصطفی زرقاء.

۶- فلسفة التشریح الاسلامی: صبحی محمصانی.

۷- تعلیل الاحکام: استاد شیخ محمد مصطفی شلیبی.

حقوق

- ۱- حق در لغت.
- ۲- حق در اصطلاح.
- ۳- حق الله و حق الناس.
- ۴- اقسام حقوق در رابطه با اثبات آن.
- ۵- موضع حقوق جزا در تقسیمات حقوق وضعی.
- ۶- موضع حقوق جزا در فقه اسلام.

۱: حق در لغت:

- راغب اصفهانی^(۱) گوید: حق در اصل به معنی موافقت، و مطابقت است. ما می بینیم که این هماهنگی و مطابقت در بیش تر معانی آن مراعات شده است، از جمله آن معانی این ها هستند:
- ۱: حق به معنی آفریننده که آفریده را مطابق با حکمت به وجود آورده است، مثل: «فَدَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ»^(۲).
 - ۲: حق به معنی آفریده، که آفریدگار، آن را بر وفق حکمت پدید آورده است، مثل: «مَا خَلَقَ اللهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ».
 - ۳: حق به معنی اعتقاد مطابق با واقع: «فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ».
 - ۴: گفتار و کردار هر گاه بر طبق آن چه باید و شاید، تحقق پذیرد، حق است: «و حقت كلمة ربك. لقد حق القول على أكثرهم».

^۱: المفردات، در ماده حق.

^۲: یونس آیت ۳۲.

۵: هر چیز ثابت، و واقع را حق گویند، و احقاق حق، اثبات حق است: «لِيُحَقَّ الْحَقَّ وَيُبْطَلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ»^(۱).

باطل در برابر هر یک از معانی فوق قرار می گیرد و معنی مناسب خود را دارد.

بعضی دیگر گفته اند: همه معانی حق در لغت به ثبوت و وجوب بر می گردد^(۲).

۲: حق در اصطلاح:

در متون کهن اسلامی برای معنی اصطلاحی حق، تعریف روشنی وجود ندارد.

محقق انصاری، در مکاسب، آن را عبارت از نحوه ای از سلطه و توانایی می شناسد^(۳).

حق از احکام وضعی است:

همچنین بی گمان حق دارای یک ماهیت، و یک حقیقت است، در همه افراد و مصادیق آن و چنین نیست که در هر جا معانی خاصی داشته باشد که با معنی آن در جای دیگر مخالف باشد، و به عبارت دیگر می توان گفت حق، مشترک معنوی است میان مصادیق و افراد آن.

آیا حق، عین امر اعتباری سلطنت است، یا عین امر اعتباری ملکیت است، یا هیچ یک از آن دو نیست؟!

آن چه از بیانات شیخ انصاری قدس سره ظاهر می شود این است که حق، سلطه ای است، در برابر ملکیت.

^۱: انفال آیت ۸.

^۲: المدخل للفقہ الاسلامی، دکتر محمد سلام مدکور، ۴۱۹.

^۳: در اوایل کتاب بیع مکاسب.

گروهی از محققان، آن را مرتبهٔ ضعیفی از ملکیت، و نوعی از آن می دانند، و چه بسا گفته شده است که حق، نحوه ای از سلطه و ملکیت است و در برابر این صورت، حق و ملکیت و سلطه دارای یک معنا می شوند، اگر چه حق، از آن دو، یعنی ملکیت و سلطه، خاص تر است، و بعضی از محققان گفته اند: حق در هر جا معنای خاص به خود را دارد، و آثار خاصی بر آن بار می شود که با جای دیگر فرق می کند...

۳: حق الله و حق الناس:

فقها، در یک تقسیم کلی، اگر چه حقوق را به دو قسم تقسیم کرده اند، و یکی را حق الله و دیگری را حق الناس خوانده اند، ولی از مطاوی کلمات آنان مستفاد می شود که حقوق بر چهار قسم است.

یا حق الله محض است، یا حق الناس محض، یا دارای هر دو جنبه هست، و آمیزه ای است از حق الله و حق الناس، و نسبت امتزاج از شدت و ضعف برخوردار است، بدین معنی که در یک حق ممکن است جنبهٔ فردی آن غلبه داشته باشد، و در دیگری ممکن است جنبهٔ الهی آن، در این صورت هر کدام غلبه داشته باشد، آثار همان، بر آن حق، بار می شود.

پس تقسیم چهارگانه حق بدین گونه است:

۱: حق الله محض.

۲: حق الناس محض.

۳: حق الله آمیخته با حق الناس.

۴: حق الناس آمیخته با حق الله.

حق الله یعنی چه؟

برای اینکه بدانیم حق الله به چه معنی است، باید نخست دریابیم که حق الناس چیست و چون این دو در مقابل هم قرار گرفته اند، می توانیم به آسانی

معنی حق الله را درک کنیم.

حق الناس، حقی است که آن را قانون گذار برای فرد خاص یا افراد خاصی معین و مقرر داشته است که در پرتو آن حق، به منافع منظور دست یابند، مثلاً حق الشفعه، حق الناس است، و در پرتو آن سودی به دست می آید که فقط عاید شریک مال غیر منقول می شود، و به هیچ کس مربوط نیست.

حق قصاص، که از نظر اسلام یک حق مردم است، یا حق الناس در آن بر حق الله غلبه دارد، فقط اختصاص به ولی، یا اولیای خون دارد، یعنی فقط صاحب خون، یا صاحبان خون هستند که می توانند از این حق استفاده کنند، و از حاکم شرع بخواهند که قاتل مورث را قصاص کند و به شخص، یا اشخاص دیگری مربوط نمی شود.

پس با توجه به این که مراد از حق الناس حق مربوط به فرد خاص، یا افراد خاصی است، و حق الله در برابر آن قرار دارد، پس باید مراد از آن حق عمومی جامعه باشد، به ویژه این که حق الله نمی تواند بر معنی حقیقی خود حمل گردد، زیرا که خدای تعالی صمد و بی نیاز است، و از هیچ بابت، نفعی برای او تعالی قابل تصور نیست.

پس حقی را که قانون گذار اسلام در رابطه با کلّ جامعه اسلامی و امت اسلام قانون گذاری کرده است اصطلاحاً حق الله نامیده می شود، این گونه تعبیرات در فقه اسلامی بسیار دیده می شوند، اینک یک مورد آن را برای تأیید نظر خود ذکر می کنم.

فقهها در معنی سبیل الله نیز به این نکته اذعان دارند که چون حمل آن بر معنی حقیقی امکان ندارد پس مراد از آن عام المنفعه ای است که تمام جامعه ارتباط پیدا می کند، و سود آن به همه مردم عاید شود.

در فصل سوم از کتاب زکات شرح لمعه در باره مستحقان زکات است،

یکی از موارد مصرف زکات که آیه شریفه نیز بدان تصریح کرده است، "فی سبیل الله" مصرف زکات در راه خدا!

پس با توجه به آن چه قبلاً به عرض رسید، حق الله بدین معنی است که جانب اجتماعی جرم، و تأثیر منفی و نا مطلوبی که بر روی جامعه می گذارد منظور قانون گذار در وضع کیفر حد یا تعزیر برای آن بوده است، و در صورتی که فقط همین جنبه مورد عنایت قانون گذار در جعل آن قانون بوده باشد، آن را حق الله محض، یا حق خالص خدا نامند، چون حد ارتداد و محاربه.

حق الناس بدین معنی است که جانب فردی جرم و اثر زیان بخش و ناهنجاری که بر روی فرد می گذارد انگیزه وضع کیفر برای آن بوده است، مانند حق قصاص بنا بر قول اکثر فقها.

کیفرهایی که آن را به نام حدود می شناسیم، در رابطه با حق الله، و حق الناس، دارای تفاوت می باشند.

برخی از آن ها حق الله محض است که سهمی از حق بنده در آن رعایت نشده، چون ارتداد و زنا و غیره، و برخی مشترکاً دارای هر دو حق هستند مانند قذف، و سرقت و غیره.

به سخن دیگر، حمایت از فضایل، و ایجاد امنیت قضایی، و عدالت اجتماعی در جامعه از حقوق خدای تعالی است، و جرم های موجب حد با این ملکات و فضایل برخورد پیدا می کنند و امنیت و عدالت اجتماعی را مورد تهدید قرار می دهند.

جرم های موجب حد، که حق بنده نیز در آن رعایت شده است، مشتمل بر آثار ویژه ای که در فصل دیگر باید به بررسی آن پرداخت.

۴: اقسام حقوق در رابطه با اثبات آن:

۱: حق الله که فقط به وسیله چهار گواه مرد عادل ثابت می شود، چون

لواط و مساحقه.

۲: حق الله که به وسیله چهار گواه مرد یا سه مرد و زن ثابت می شود، چون زناى موجب رجم.

۳: حق الله که به وسیله دو گواه مرد، و چهار گواه زن ثابت می شود، و آن زناى موجب تازیانه است.

۴: حق الله که به وسیله دو گواه مرد ثابت می شود، چون: حد سرقت، حد قذف، حد شرب خمر و ارتداد.
و اما حقوق مردم:

۵: حق الناس که به وسیله گواهی دو مرد عادل ثابت می شود، و گواهی زنان به تنهایی یا به ضمیمه مردان مفید نیست، بعضی از فقها در این نوع از حق الناس، یک قاعده کلی ادعا کرده اند، و گفته اند: کلیه حقوق الناس که مال نباشد، و مقصود از اثبات آن نیز مال نباشد، به وسیله گواهی دو مرد ثابت می شود، و شهادت زنان به طور انفراد و نه به طور انضمام با مردان، پذیرفته نیست، و برای این قبیل از حقوق این مثال ها را آورده اند:

اسلام، بلوغ، ولاء، جرح و تعدیل، عفو از قصاص، وکالت، وصایا، رجعت، عیوب نساء، نسب، رؤیت هلال و بعضی از فقها موارد دیگری را چون: خمس، زکات، نذر، کفاره بر آن ها افزوده اند.

۶: حق الناس که به وسیله گواهی دو مرد، یا یک مرد و دو زن، یا حتی یک مرد و سوگند مدعی و نیز بنا بر قول قوی تر به وسیله گواهی دو زن و سوگند مدعی ثابت می شود، و آن ها، مستقیماً از امور مالی است مانند مال و اموال مضمونه، یا مقصود از اثبات آن مال است، مانند جنایت موجب خون بها چون قتل خطا، و قتل شبه عمد و مانند سرقت در رابطه با مال مورد سرقت، و وصیت نسبت به مال مورد وصیت، و نکاح نسبت به مهریه و خلع نسبت به مال

خُلع، و هر چه متعلق دعوی در آن مال باشد، یا مقصود از آن مال باشد که حتی به شهادت دو زن و سوگند بنا بر آن چه ظاهرتر است حق مزبور ثابت می شود و شهادت زنان در مورد نکاح در صورتی که پیوسته با مرد باشد پذیرفته است.

۷: حق الناس، که آگاهی مردان از آن غالباً مشکل است، شهادت مردان و شهادت زنان به تنهایی و به طور انضمامی با مردان، صحیح است و دعوی را اثبات می کند مثل آن که چهار زن یا یک مرد و دو زن یا دو مرد گواهی دهند بر بکارت دوشیزه ای، یا ولادت کودکی، یا شهادت بر عیب های باطنی زنان از قبیل قَرَن و رَتق و قرحه فرج نه عیوب ظاهری از قبیل لنگی و کوری^(۱).

همچنین شهادت زنان پذیرفته است در حقوق مربوط به اموال از قبیل فرا رسیدن موعد پرداخت مال، و نیز خیار، و حق شفعه، و فسخ عقد متعلق به اموال و امثال آنها از حقوق الناس، ولی گواهی زنان در آن چه موجب قصاص است پذیرفته نیست^(۲).

هر جا که گواهی زنان به تنهایی پذیرفته شود، به کم تر از چهار زن ثابت نخواهد گردید.

موضع حقوق جزا در تقسیمات حقوق وضعی:

علم حقوق، چنانچه گفتیم، در باره آن قدرت و توانایی که صاحبان حق دارند بحث می کند، و چون هر حقی، تکلیف و وظیفه ای را به دنبال خود می آورد، پس علم حقوق علمی است که در باره حقوق و تکالیف مردم سخن می گوید، و شاخه ای از علوم اجتماعی است.

علم حقوق به دو بخش تقسیم می شود:

^۱: همایون، ص ۴۴۸.

^۲: همایون، ص ۴۴۷.

۱: حقوق ملی که آن را حقوق داخلی نیز گویند.

۲: حقوق بین المللی، که حقوق خارجی نیز نامیده می شود.

حقوق بین المللی، چنانچه از نامش پیداست، عبارت است از، یک رشته از قوانین که بر روابط میان ملت های مختلف، و دولت ها حاکم است، و بر اقسامی، تقسیم شده است.

حقوق ملی نیز به دو بخش تقسیم می شود؛ حقوق ملی عمومی، حقوق ملی خصوصی.

الف: حقوق ملی عمومی: یک رشته از قوانین و مقرراتی است که طرز و چگونگی تشکیلات دولت را معین می کند، و روابط میان افراد ملت و دولت را نظم و سامان می بخشد، و آن به نوبه خود سه بخش دارد؛ حقوق اساسی، حقوق اداری، حقوق جزا:

۱: حقوق اساسی، که به موجب آن تشکیلات اساسی، و قوانین و نظامات عمومی کشور و روابط آنها معین می شود.

۲: حقوق اداری، که به موجب آن طرز و چگونگی جریان امور ادارات عمومی، از قبیل وزارت خانه ها و غیره و روابط متقابل میان آنها و مردم، معین می گردد.

۳: حقوق جزا، که بخش دیگری از حقوق ملی عمومی است، قوانینی است که؛ به موجب آن اعمال مخالف انتظامات عمومی، و جرایم و جنایات تشخیص، و میزان کیفر آنها معین می شود.

ب: حقوق ملی خصوصی که به موجب آن روابط خصوصی افراد که اعم از روابط شخصی و مالی آنان است، طبق قوانینی به نظم در می آید، از قبیل حقوق تجارت، حقوق مدنی و غیره.

باید بدانیم، آن چه مربوط به حقوق عمومی است، و به منظور برقراری

نظم عمومی، قانون گذاری شده است، افراد جامعه نمی توانند هیچ گونه قرار داد و توافقی برخلاف آن به عمل آورند، و هر قراردادی که مستقیم، یا غیر مستقیم خلاف آن باشد محکوم به بطلان است.

برخلاف مقررات مربوط به حقوق خصوصی، که بستگی به تراضی طرفین دارد، و صاحب حق اگر بخواهد می تواند از حق خود صرف نظر نماید. معمولاً حقوق جزا را به دو قسمت تقسیم می کنند: حقوق جزای طبیعی، حقوق جزای موضوعه و الهی.

حقوق جزای طبیعی بیش تر جنبه علمی و نظری دارد، و در پرتو براهین و استدلالات فلسفی مبنای حق مجازات و اجرای آن مورد بحث و نقد و تحلیل قرار می گیرد، و مطالعات در آن بیش تر، جنبه فلسفی دارد نه حقوقی. دیگر حقوق جزای موضوعه و الهی است که بررسی در باره جرایم، و کیفرهای آنها است که دارای ضمانت اجرایی است، موضوع بحث حقوق جزا، این جزء از تقسیم مزبور است.

حقوق جزا بر چهار بخش قابل تقسیم است:

۱: حقوق جزای عمومی.

۲: حقوق جزای خصوصی.

۳: تشکیلات کیفری.

۴: آیین داد رسی کیفری.

این چهار بخش در فصل دیگری توضیح و تعریف شده است.

موضع حقوق جزا در فقه اسلامی:

محقق حلی در کتاب شرایع الاسلام، ابواب فقه و حقوق اسلامی را بر چهار بخش، تقسیم کرده است: بخش نخست در عبادات، بخش دوم در عقود، بخش سوم در ایقاعات، بخش چهارم در احکام، در بخش احکام که چهارمین

بخش کتاب شرایع است دوازده مبحث فقهی وجود دارد، که قضا و شهادت، و حدود و تعزیرات و قصاص، و دیات که مجموعاً حقوق جزای اسلام را تشکیل می دهند، در این بخش آمده است.

اما محقق کاشانی، ملا محسن فیض نیز در کتاب مفاتیح الشرایع خود، مجموعه ابواب فقه را در چهار کتاب، یعنی چهار بخش، تنظیم کرده است، کتاب اول؛ بخش عبادات، کتاب دوم؛ بخش سیاسات؛ کتاب سوم؛ بخش عادات، کتاب چهارم؛ بخش معاملات.

در بخش سیاسات، از قضا و شهادت و حدود و تعزیرات و قصاص و دیات سخن رفته است که مجموعاً حقوق جزای اسلامی را تشکیل می دهند تا این جا به نکته دیگری نیز آگاهی یافتیم، و آن این که در کتابهای فقهی، بحثی و کتابی تحت عنوان جزا وجود ندارد، بلکه عناوین حقوق جزا در متون اسلامی به نام های:

۱: قضا و شهادت ۲: حدود و تعزیرات ۳: قصاص و دیات مشهورند و جای خاص خود را در کتاب های فقهی اشغال کرده اند، اینک خوب است یک معرفی اجمالی از هر یک در این جا داشته باشیم و تفصیل بحث را به جای مناسب آن موکول کنیم:

۱: قضا داوری کردن و داد رسی است.

۲: شهادت در مورد شهادت ها و گواهان و شرایط و احکام آن هاست که یکی از راه های اثبات جرم محسوب می شود، و در واقع قضا و شهادت به منزله آیین دادرسی کیفری است.

۳: حدود جمع حد است، حد در لغت بر معانی چندی اطلاق می شود از جمله:

الف: مرز و حایل میان دو چیز، که از آمیزش آن دو با یکدیگر جلوگیری

می کند.

ب: منع و بازداشتن.

ج: مانع و بازدارنده.

د: انتهای هر چیز.

ه: اندازه کرده خدای تعالی^(۱).

حد، در اصطلاح حقوق جزا، در برابر تعزیر قرار دارد، و بر کیفرهای معین شرعی که برای جرم های معینی قانون گذاری شده است اطلاق می شود، از قبیل حد سرقت، حد محاربه.

۴: تعزیرات، جمع تعزیر است و این نیز دارای معنی لغوی و معنی اصطلاحی است.

تعزیر در لغت به معنی تأدیب، توبیخ، و تقویت کردن است، و اصطلاحاً بر نظام نامعین کیفری اسلام اطلاق می شود، که اندازه و میزان آنها را حاکم شرع معین می کند.

۵: قصاص نیز معنی لغوی و اصطلاحی دارد، قصاص در لغت به معنی از پی چیزی یا کسی رفتن، و در اصطلاح به معنی کشنده را باز کشتن، و مجروح کننده را جراحت زدن است.

۶: دیات، جمع دیه، و آن به معنی خون بها است، و آن جریمه نقدی و غرامت مالی است، که جانی یا عاقله او باید در جنایت های غیر عمدی بپردازند، و همچنین در جنایات عمدی، در صورتی که مجنی علیه یا اولیای او، به جای قصاص کردن، به گرفتن خون ها با جانی مصالحه کنند.
شرح این مباحث طی فصول ویژه هر یک خواهد آمد.

۱: ترجمه و شرح تبصرة علامه چاپ ۱۳۲۹ دانشگاه تهران ج ۲ ص ۵۶۶ و کنز العرفان فاضل مقداد چاپ مکتبه رضویه تهران، ج ۲ ص ۳۳۸ و منتهی الابد و مفردات راغب اصفهانی در ماده حد.

مبادی حقوق جزا

۱- تعریف حقوق جزا.

۲- موضوع حقوق جزا.

۳- تقسیمات حقوق جزا.

در آغاز هر علمی معمولاً از چند امر که جزو مبادی و مقدمات آن علم اند، سخن به میان می آید، دانستن این مبادی کمک شایانی به فراگیری آن علم خواهد کرد.

در زمان های گذشته از هشت امر تحت عنوان مبادی، در آغاز علم بحث می شد و آن ها را رئوس ثمانیه، یا مبادی هشت گانه می نامیدند که در کتب منطقی از آن ها یاد شده است، در این نگارش، برای رعایت اختصار، فقط چهار امر از آن ها را مورد بررسی قرار می دهیم.

۱: تعریف حقوق جزا:

حقوق جزا عنوانی است اضافی و مرکب از دو کلمه حقوق، و جزا، برای بهتر شناختن حقوق جزا نخست باید این مرکب را تجزیه کرده، و در باره هر جزء آن سخنی کوتاه داشته باشیم، ولی چون با حقوق در یکی از بحث های گذشته آشنا شده ایم، فقط به معنی جزا در لغت و اصطلاح اشاره می شود، جزا در لغت به معنی پاداش خیر و کیفر گناه است، در قرآن و سنت و زبان عرب به هر دو معنی به کار رفته است، ولی جزا، در اصطلاح این علم، فقط اختصاص به معنی دوم آن دارد، و در کیفر و مجازات به کار می رود.

حقوق جزا، یک رشته قوانین و احکامی است که در آن ها جرایم و مجازات ها و اقسام مختلف جرم و کیفر قانون گذاری شده است، و مجرم و شرایط و احکام آن مورد بحث قرار گرفته است.

حقوق جزای اسلامی سلسله ای از قواعد و ضوابط است که به موجب آن ها جرایم و جنایات و معاصی کبیره، و اعمال مخالف نظم و امنیت و عدالت اجتماعی تشخیص و میزان و نوع مجازات آن نیز معین می گردد، و در مواردی تعیین میزان آن به عهده حاکم شرع و ولی فقه محول می شود.

در حقوق جزا، بحث می شود از این که جرم چیست؟ مجرم کیست؟ کیفر چیست؟، و هر یک چند نوع است؟ جرم چگونه اثبات می شود؟، مجرم چگونه به کیفر می رسد؟ و غیره...

حق مجازات و تنبیه کردن مجرمان، یک حق قدیمی و ریشه دار است که همواره در جوامع بشری وجود داشته و مور توجه بوده است، و هرگاه در اجرای این حق تعلل و سهل انگاری شده اثر نامطلوب و زیانبخش آن قابل انکار نبوده است، پدر، فرزند بازی گوش خود را، شاگرد وظیفه شناس خود را، و افسر فرمانده، سرباز متمرّد را، تنبیه می کند و این موضوع را می توان در سطوح مختلف هر اجتماع ملاحظه کرد، با توجه به آن چه در تعریف حقوق جزا گفته شد می توان به موضوع حقوق جزا پی برد.

۲: موضوع حقوق جزا:

مسائل گوناگون حقوق جزا را یک به یک مرور کنیم، تا ببینیم بر محور چه موضوعاتی دور می زند و از چه مبتداهایی خبر می دهد، تا ما هم همان مبتداها را موضوع حقوق جزا قرار دهیم.

مسائل مختلف این علم بیش تر در باره جرم، مجرم، مجازات بحث می کند.

پس می توان گفت: موضوع حقوق جزا، جرم و مجرم و مجازات است.

۳: فایده حقوق جزا^(۱):

علمای بزرگ اسلام، مجموعهٔ مصلحت‌های انسان را در پنج چیز می‌دانند، و اسلام در قانون‌گذاری‌های خود هدفی جز حفظ و حراست از این مصالح را ندارد، آن‌ها عبارتند از:

- ۱- مصلحت حفظ نفس.
- ۲- مصلحت حفظ دین.
- ۳- مصلحت حفظ عقل.
- ۴- مصلحت حفظ ناموس.
- ۵- مصلحت حفظ مال^(۲).

همهٔ احکام و قوانین اسلام، در یکا یک ابواب فقهی، برای پاسداری از این مصالح و تقویت و پشتیبانی از آن‌هاست، از این رو اسلام تجاوز و ستم به هر یک از این مصالح‌ها را جرم می‌شناسد و برای هر جرم، کیفری متناسب مقرر داشته است.

پس می‌توان گفت اجرای حقوق جزا برای حفظ مصالح عمومی جامعه، در پرتو عدالت و امنیت اجتماعی است، امت اسلامی هنگامی می‌تواند به سوی کمال، در هر زمینه‌ای، پیش برود که از امنیت و عدالت برخوردار باشد، و این دو امر مهم، وقتی در جامعه استقرار خواهند یافت که همه به حق خود قانع و از تجاوز به حقوق دیگران برحذر باشند، و هیچ‌کس آهنگ تعدی به دین و شرف و اندیشه و جان و مال و ناموس کسی نداشته باشد، و این در صورتی امکان

۱: حقوق جزای اسلامی، چاپ گروه آموزش علوم اجتماعی دانشکدهٔ افسری از نگارندهٔ این کتاب ص ۶-۱۳.

۲: شاید نخستین کسی که از این مصالح پنج‌گانه بحث کرده است غزالی در کتاب المستصفی باشد ولی دیگران پس از او اکثر به این مصالح توجه کرده و در کتاب‌های خود از آن بحث کرده‌اند، از جمله شیخ محمد حسن در کتاب ارجمند جواهر در بخش حدود در نخستین فصل آن این پنج اصل را مورد بررسی قرار داده است.

پذیر است که همه به قانون با نظر احترام بنگرند و از آن با دل و جان حمایت کنند، متعددی را به جای خود بنشانند و ریشه هر ستمی را از بیخ و بن برکنند.

همه می دانیم قوانین اسلام، به خصوص در آن جا که حقوق مدنی را برای همه بر پایه عدالت و برابری پی ریزی می کند، ارزش های نوین و مترقبانه ای را به جای ارزش های ظالمانه و طبقاتی آن دوره ها جایگزین می سازد، حقوق جزای اسلام، آخرین راه برای نگهداری از این ارزش ها است، و به عنوان آخرین شیوه درمان و علاج از رهگذر اجرای این حقوق است که اسلام پنج گانه امت را پاس می دارد، و افراد، از تجاوز به حقوق یکدیگر پرهیز می کنند، اگر در جامعه ای امنیت و عدالت نباشد، و جان و دین و اندیشه و ناموس و مال آنان در معرض خطر و تجاوز قرار گیرد، و ترس و تشویش سایه شوم خود را بر آن بگسترده، فعالیت های ثمر بخش جامعه، در هر زمینه، دچار بحران و رکود می شود، و دیگر در چنین ملتی امید بهروزی و پیروزی بیهوده است.

پس بریدن چند انگشت از یک دزد خطرناک، زدن چند تازیانه بر بی ناموس خیانت پیشه، اعدام یک جنایتکار آدم گش، همچون کارد جراحی یک پزشک جراح است، که عضو سرطانی بیمار را از او جدا می سازد، و بدین وسیله جان او را از مرگ حتمی نجات می بخشد.

در روایات اسلامی گاه محیط اجتماعی را به محیط طبیعی تشبیه کرده اند؛ در روایتی از پیغمبر اسلام صلوات علیه آمده است که: اقامه یک حد بهتر است از بارش باران در چهل روز، و مانند این روایت از ائمه هدی علیهم السلام نقل شده است، که در کتاب کافی می توان آن ها را مطالعه کرد.

همان گونه که باران های مداوم محیط طبیعی را پاک و پاکیزه می کند، و گرد و غبار و سایر آلودگی ها را می زداید، و آن را برای رشد و بالش گیاهان و تنفس جان بخش جانداران آماده می سازد، اقامه حدود الهی نیز در محیط

اجتماعی چنین نقشی را به عهده دارد.

هدف اسلام از مجازات مجرم، هرگز انتقام جویی، یا زجر و شکنجه نیست، بلکه توأم با اجرای یک رشته مقررات اخلاقی و تربیتی می‌خواهد مجرم را اصلاح کند و دیگران را به عبرت وادارد.

گر کیفر دادن در دین رحمت و عدل، حامل مصلحتی باشد، چنانچه هست، در همین هدف خلاصه می‌شود.

اگر مجازات برای فردی زیانبخش است، و آن هم فردی تبهکار و جنایت پیشه، ولی کیست که نداند چه منافع گران باری را برای جامعه به ارمغان می‌آورد.

اگر هر عاقلی را مخیر کنند که فرد جانی و مفسد را زنده بگذارد، ولی جامعه به جهت او رنجور و بیمار شود، یا جامعه را سالم و برخوردار از امنیت و عدالت نگهدارد، و فرد تبهکار را به دور افکند، کدام را انتخاب خواهد کرد؟ این باید بر کسی پوشیده نماند که جرم و بزه کاری فرد در جامعه تأثیر منفی و نامطلوب می‌گذارد، و سلامت و امنیت آن را به خطر می‌اندازد.

برای این که توده مردم این حقیقت والا را درک کنند، در حدیثی از رسول الله صلی الله علیه وسلم چنین آمده است: جامعه به مسافران یک کشتی می‌ماند که در دریا به سوی مقصدی رهسپار است، اگر یکی از سرنشینان کشتی به سوراخ کردن آن سرگرم شود، و کسی جلوی او را نگیرد، آب به درون کشتی راه می‌یابد، و کشتی و همه مسافران را در کام امواج فرو می‌برد، ولی اگر سرنشینان کشتی او را به جای خود بنشانند، همه را از مرگ و نابودی نجات بخشیده‌اند.

این مثل است برای همه افراد یک امت، که دارای سرنوشت مشترکی هستند، و هر کدام کوچک ترین عملی را انجام دهد، در کل جامعه مؤثر خواهد

۴: تقسیمات حقوق جزا:

حقوق جزا به چهار بخش تقسیم می شود:

الف- حقوق جزای عمومی.

ب- حقوق جزای خصوصی.

ج- تشکیلات کیفری.

د- آیین دادرسی کیفری.

الف: حقوق جزای عمومی؛ این بخش از حقوق جزا در باره اصول و کلیات

حقوق جزا بحث می کند، و در تحقق جرایم، و اجرای مجازات ها به طور کلی و مطلق سخن می گوید، در این مبحث، جرم، عناصر تشکیل دهنده جرم، عطف بماسبق نشدن قانون جزا، مسؤولیت، مراحل پیدایش جرم، اقسام مختلف جرم، و ویژگی های هر یک، انواع مجازات، مجرم و اقسام آن و مطالب دیگر مورد بررسی قرار می گیرد.

ب: حقوق جزای خصوصی؛ در حقوق جزای خصوصی، یکا یک جرم ها و

کیفر ویژه هر یک، و شرایط و احکام و خصوصیات آنها، مورد بحث و بررسی قرار می گیرد، این بخش از حقوق جزا، فهرست جرم ها و مجازات هر یک را تعیین می کند، و در کیفرهای تعزیری به ضوابط و شرایطی اشاره دارد که حاکم و ولی امر طبق آن ضوابط، به تعیین کیفرهای مزبور اقدام می کند.

ج: تشکیلات کیفری؛ و آن عبارت است از قوانین و احکامی که تشکیلات

تعقیب کننده، و مقامات صالح، برای رسیدگی به جرم، و صدور حکم مجازات، و اشخاص اجرا کننده کیفر، و حدود و احکام و شرایط هر یک از آن ها را معین می نماید.

د: آیین دادرسی کیفری؛ و آن به یک رشته از قوانین و مقرراتی اطلاق می شود که روش تحقیق و تعقیب برای وصول به نتیجه مطلوب و صدور حکم را مقرر می دارد، و آن را اصول محاکمات جزا نیز می نامند، در آیین دادرسی کیفری، جنبه های اجرایی مقررات جزایی بررسی و از راه و روش آن بحث می شود، و کلیه مسائلی که از زمان شروع تعقیب، و وارد آوردن اتهام، تا زمان صدور رأی از طرف دادگاه مطرح است، از قبیل اختیارات و صلاحیت مأموران دادگاه، قاضی و ویژگی های او، چگونگی دادرسی و احکام و شرایط آن، تا صدور حکم همه به بررسی می شود.

مجازات دنیوی و اخروی

اسلام، برای مجرمان و گناهکاران، کیفری مقرر داشته است. برخی از گناهان فقط عذاب اخروی دارد، و این معمولاً در مورد گناهانی است که اثبات آنها در دنیا، با معیارهای عادی امکان پذیر نیست، چون نفاق و سخن چینی.

ولی برای جرایمی که مشاهده، و ثبت و ضبط، و اثبات آن ها در محاکم قضایی شرع امکان پذیر است، و از طرفی برای جامعه زیانبخش است، کیفرهای معینی قرار داده، چون دزدی و محاربه و زنا، و برای گناهان بزرگی که کیفر معین نکرده است، ولی فقیه را دستور داده است که طبق مقتضیات، و شرایط و احوال، کیفری مناسب با گناه معین و مقرر بدارد، تا این جا خلافتی بین فقها به چشم نمی خورد.

ولی اختلافی که از این به بعد میان آنان بروز کرده است، این است که؛ مجازات های دنیوی، یعنی حد، تعزیر، قصاص و غیره، آیا کفاره گناهان شمرده می شوند؟ بدین معنی که گناهان را محو و نابود می کنند و می پوشانند، و

گناهان، به وسیلهٔ کیفر دنیوی مورد بخشش و عفو خدای تعالی قرار می‌گیرد^(۱). و بنا بر این، در سرای دیگر، از بابت این جرم که کیفر دنیوی در بارهٔ آن اجرا شده است، عذاب و کیفر دیگری نخواهد بود؟ گروهی از علما بر این عقیده هستند.

یا این که کیفر دنیا برای ایجاد نظم و امنیت و عدالت در دنیا است، و ربطی به حساب و کتاب جهان دیگر ندارد؟ و بنا بر این مجازات دنیوی جبران مجازات سرای دیگر را نمی‌کند، و مجازات مجرمان در آخرت همچنان باقی است، گروه دیگری از علما بر این عقیده هستند.

هر یک از این دو گروه برای خود دلیل‌هایی دارند که اینک به برخی از آنها اشاره می‌رود:

برای اثبات نظر گروه نخستین به این دلیل‌ها استناد شده است:

۱: داستن بیعت کردن عباده بن صامت، با حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم، و آن چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم به او فرمودند مؤید نظر اول است.

پیامبر صلی الله علیه وسلم ضمن بیان احکام مهم و اصولی اسلام و ذکر جرایمی که در اسلام از ارتکاب آنها منع شده است، فرمود:

هر کس یکی از آن جرایم را مرتکب شود و در همین دنیا به کیفر آن برسد، این کفارهٔ گناه اوست، ولی هر کس جرمی را مرتکب شود، و خدای تعالی آن را از مردم ببوشاند (و در نتیجه، کیفر دنیوی در بارهٔ او اجرا نشود) در آخرت (به حساب او رسیدگی می‌شود و) اگر خدا بخواهد، او را می‌بخشد، و اگر

^۱ : تکفیر السیئات هو العفو عنها (تفسیر مجمع البیان و تفسیر المیزان علامه سید محمد حسین طباطبایی در تفسیر آیهٔ ۶ از سورهٔ عنکبوت).

بخواهد او را کیفر می دهد^(۱).

گروه دوم بر اثبات نظر خود مبین بر اینکه عذاب دنیا جبران عذاب آخرت را نمی کند، به این دلیل ها و نظایر این دلیل ها استناد کرده اند:

۱: دلیل اول آنها آیه ۳۳ از سوره مائده است که در آن آیه کیفر محاربان و مفسدان فی الارض معین شده است، که باید کشته شوند، یا به دار آویخته شوند، و یا دست و پای آنها برخلاف هم بریده شود، و یا تبعید شوند، و در آخر آیه چنین آمده است: «هُم خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

بدین معنی، که کیفر دنیوی مایه خواری و رسوایی آنها در دنیا است، و در آخرت نیز برای آنان عذاب بزرگی خواهد بود.

طبرسی در تفسیر مجمع البیان، ذیل این آیه شریفه، چنین گوید:

این آیه دلالت دارد بر بطلان قول کسانی که گفته اند، اقامه حدود، کفاره معاصی است، زیرا خداوند تعالی در این آیه بیان فرموده است که در آخرت برای آنان (یعنی محاربان) عذاب عظیمی است، با آن که بر آنان کیفر حد کیفر حد محارب حتما عذاب می کند، زیرا امکان دارد که آنان را ببخشد و با تفضل به آنان رفتار کند و عذاب اکبری را که مستحق آن هستند، ساقط نماید^(۲).

۲: دلیل دیگر این گروه آیه ۹۳ از سوره نساء است: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا».

در این آیه، کیفر اخروی قاتل عمدی، چنانچه ملاحظه می کنید، جهنم و خشم و نفرین خدا و عذابی عظیم معین شده است، در حالی که همه می دانیم، کیفر قتل عمد، در دنیا قصاص است، که در آیات دیگری قانون گذاری شده

۱: المدخل للفقہ الاسلامی، دکتر محمد سلام مدکور، ص ۷۳۲ به نقل از صحیح بخاری، شرح کرمانی، ج ۲۳، ص ۱۸۶.

۲: تفسیر مجمع البیان چاپ شرکت المعارف الاسلامیه ۱۳۳۹، ج ۳، ص ۱۸۸.

است، و هیچ یک از این آیات نسخ نشده اند.

یک نکته مسلّم نیز در این جا وجود دارد، و آن این است که، مجرم هر گاه، در شرایط ویژه ای، به راستی توبه کند، توبه اش در درگاه خداوند پذیرفته می شود، و خدا از او در می گذرد، که در مطاوی پاره ای از مباحث همین کتاب در این زمینه سخن خواهیم داشت.

بخش اول

جرم در حقوق جزای وضعی

جرم، یک قاعده ریاضی، یا قانون فیزیکی نیست که دارای مفهوم ثابت، و لا یتغیری باشد، از این رو، در رابطه با جوامع، و مکتب های حقوقی، و اجتماعی، و غیره، و حتی در رابطه با مذاهب، و ادیان، معانی مختلفی پیدا می کند، و هر کدام، جرم را به گونه ای تعریف می کنند. اینک به بخشی از آن چه حقوق دانان و جامعه شناسان غربی در این زمینه گفته اند، توجه می کنیم:

گاروفالو^(۱) که حقوق دان مشهوری است، جرم را چنین تعریف می کند: "جرم عبارت از عملی است که خلاف نوعی از احساسات شرافتمندانه خدا پرستانه انجام شود".

کارارا^(۲) در تعریف آن می گوید: "جرم، تجاوز از حدود قوانین کشور است که به وسیله کسی انجام شود، به شرطی که شخص مرتکب، مکلف، یا مجاز به انجام آن [تجاوز] نباشد، در ضمن برای آن تجاوز، مجازات تعیین شده باشد". از نظر جامعه شناسان، جرم، عملی است که مخالف منافع اساسی جامعه، اعم از این که مورد عنایت قانون گذار قرار گرفته یا نگرفته باشد^(۳).

دورکیم^(۴) جامعه شناس مشهور فرانسه، در باره جرم چنین می گوید: ما می توانیم وجود یک سلسله از عملیاتی را اثبات کنیم که اجتماع علیه

(۱) Garofalo

(۲) Carara

(۳) حقوق جزای عمومی، دکتر معتمد ج ۱، ص ۱۲۵.

(۴) Drkheim

آن‌ها واکنشی به صورت مجازات نشان می‌دهد، از این سلسله عملیات، گروهی می‌توان درست کرد، و به عنوان مشترکی به نام جرم را داد^(۱).

در قرن نوزدهم، دو مکتب آلمانی و فرانسوی، از نظر تعریف جرم، در برابر یکدیگر قرار گرفتند؛ علمای آلمانی، از جمله فن لیستر^(۲) جرم را صرفاً عملی که مخالف قوانین کیفری باشد، و صرف نظر از عنصر معنوی، تعریف کرده‌اند. مکتب دیگری که حقوق دانان فرانسه طرف دار آن بودند، بر عناصر تشکیل دهنده جرم، عنصر معنوی را نیز افزوده، و جرم را بدین گونه تعریف کرده‌است: "جرم عبارت است از تجلی خطا کارانه اراده شخص، که بر خلاف حق باشد، و بر آن، طبق قانون، مجازات به معنی اخص^(۳) تعیین شده باشد".

این تعریف پروفیسور رو^(۴) از جرم است لازم به تذکر است که علمای آلمانی عنصر معنوی را از عناصر تشکیل دهنده جرم نمی‌شناسند، بلکه آن را فقط شرط تحقق جرم می‌دانند.

در مجموعه قوانین جزایی مورخ برومر^(۵) سال چهارم، ماده اول، جرم چنین تعریف شده است: "انجام دادن آن چه قوانین ممنوع ساخته‌اند، و انجام ندادن آن چه قوانین دستور داده‌اند، و موضوع آن‌ها حفظ نظم اجتماعی، و آرامش عمومی است، جرم است".

گارو^(۶) می‌گوید: "جرم، انجام دادن، یا ترک عملی است که قبلاً ممنوع، و برای آن مجازات به معنی اخص تعیین شده باشد، و در ضمن، آن انجام دادن

(۱) جرم‌شناسی، دکتر مظلومان، ص ۱۹-۲۰

(۲) Von Listz

(۳) یعنی کیفرهایی که به تصویب قوه مقننه رسیده باشد.

(۴) Roux

(۵) Brumaire

(۶) Garraud

عمل، یا ترک آن برای اجرای یک حق نباشد".

پروفسور لوگر^(۱) سوییسی می گوید: "جرم عبارت از آن اقدام انسان است که به وسیله قانون تعیین شده، و بر خلاف حق باشد، و قانون برای آن مجازات تعیین کرده باشد"^(۲).

در حقوق جزای وضعی، غالباً، روی تعریف زیر که برای جرم آمده است تکیه می شود:

"جرم عبارت است از عملی که قانون آن را قدغن کرده، یا ترک عملی که قانون آن را لازم دانسته، و بر آن عمل، یا ترک، کیفری مقرر داشته است"^(۳).

در حقوق جزای وضعی، جرم بر سه قسم تقسیم شده است:

۱. جنایت

۲. جُنحه

۳. خلاف

جنایت، عبارت است از جرم بزرگ و سخت. و فعلی، جنایت شمرده می شود که کیفر آن، اعدام یا زندان ابد باشد، یا حبس جنایی شماره ۱ از ۳ تا ۱۵ سال، یا حبس جنایی درجه ۲ از ۲ تا ۱۰ سال.

جُنحه، جرمی است که خطر آن از جنایت کم تر، و کیفر آن سبک تر است، از قبیل حبس جنحه ای که حق اکثر آن از سه سال تجاوز نمی کند، یا مبلغی جزای نقدی.

خلاف، حق اقل خطر را برای جامعه دارد، و مجازات آن سبک است، یا چند روز زندان، یا جزای نقدی بسیار کمی.

(۱)Logoz

(۲) حقوق جزا، دکتر معتمد ج ۱، ص ۱۲۵.

(۳) حقوق جزای اسلامی، دکتر علیرضا فیض، ص ۲۵.

جرم در حقوق جزای اسلام

و آن مشتمل بر دو نکته است: ۱- جرم در معنی لغوی آن. ۲- جرم در اصطلاح فقهی آن.

۱. معنی لغوی جرم:

جرم، مانند بسیاری از اصطلاحات حقوقی دارای معنی لغوی، اصطلاحی است، و چون معنی اصطلاحی، معمولاً، با معنی لغوی مشابهت دارد، و از معنی لغوی گرفته شده است، از این رو برای مزید بصیرت، نخست، معنی لغوی جرم، و آن گاه معنی اصطلاحی آن مورد بحث قرار می‌گیرد، و از جهت دیگر، به مناسبت پیوستگی جرم، با معصیت، اثم، خطیئه - که همه آنها را به فارسی گناه گویند - سخنی هم در باره هر یک خواهیم داشت، به خصوص که هر یک جای ویژه‌ای برای خود دارد.

جرم و جریمه از جرم - به فتح جیم - گرفته شده، که به معنی قطع کردن است. یا به قول راغب اصفهانی^(۱) اصل معنی جرم، بریدن میوه از درخت است، و برای هر کسب کار زشت و مکروه، استعاره شده است، و به معنی وادار کردن بر کاری ناپسند نیز اطلاق شده، و در دو آیه ذیل - به قول طبرسی - در همین معنی به کار رفته است^(۲).

(وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ
أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمٌ لَوْطٍ مِّنْكُمْ بَعِيدٍ)

ترجمه آیه، نزدیک به این معنی است:

قوم من: مخالفت با من شما را بر آن ندارد که برسد به شما آنچه که به

(۱) المفردات فی غریب القرآن در ماده جرم.

(۲) مجمع البیان ذیل آیه ۴ از سوره مائده و آیه ۱۲ از همان سوره و آیه ۸۹ از سوره هود.

قوم نوح، یا قوم هود، یا قوم صالح رسید. و قوم لوط هم از شما چندان فاصله ای ندارند، و دور نیستند.

علامه طباطبایی این آیات را، با توجه به معنی کسب و کار زشت که برای جَرَم گفته شده، ترجمه و تفسیر کرده اند^(۱). و در این صورت چنین ترجمه می شود:

ای قوم من بپرهیزید که مخالفت تان با من، برای شما، گرفتاری کسب کند، و فراهم آورد مثل گرفتاری قوم نوح که غرق شدند و...

(وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ اَلَّا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی)^(۲).

ترجمه: دشمنی با قومی، شما را وادار نکند که به عدالت رفتار نکنید، به عدل رفتار کنید، که آن به پرهیزگاری نزدیک تر است^(۳).

با توجه به معنی لغوی جرم، و آنچه از دو آیه مزبور مستفاد شد، می توان نتیجه گرفت، که جرم و جرمه در لغت، به ارتکاب کار های زشت و ناپسند، و مخالف حق و عدل اطلاق می شود.

کلمه اجرام و مشتقات آن از مُجْرَم و غیره که در قرآن مجید در موارد چندی به کار رفته است، باز به همین معنی است، از جمله:

(إِنَّ الَّذِيْنَ أَجْرَمُوْا كَانُوْا مِنَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا يَضْحَكُوْنَ)^(۴).

ترجمه: کسانی که گناه کردند به کسانی که ایمان آوردند می خندیدند.

(إِنَّ الْمُجْرِمِيْنَ فِي ضَلٰلٍ وَّسُعْرٍ)^(۵).

(۱) ر.ک: تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۳۹۰.

(۲) مائده/۸

(۳) با توجه به تفسیر مجمع البیان در ذیل آیه مزبور، ترجمه شد.

(۴) مطففین (۸۳)/۲۹.

(۵) سوره قمر آیه ۴۷.

ترجمه: همانا مجرمان در گمراهی و آتش های دوزخند.

(أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّْ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُجْرَمُونَ)^(۱).

ترجمه: بلکه می گویند: محمد صلی الله علیه و سلم از پیش خود آن [قرآن] را بافته است، ای محمد صلی الله علیه و سلم به آنان بگو: اگر من آن را بافته باشم، کیفر گناه من بر من است، و شما به آن مؤاخذه نخواهید شد، و من از آنچه گناه می کنید بیزارم، و بدان مؤاخذه نخواهم شد^(۲).

از ترجمه این آیات و آیات مشابه دیگری که در قرآن هست روشن می شود که معنی لغوی جرم و اجرام عبارت است از انجام دادن کاری که نیکو و شایسته نیست، بلکه نکوهیده و ناپسند است، و مجرم کسی است که در آن کار زشت و ناپسند افتد و اصرار بر آن و استمرار در آن داشته باشد، و برای ترک کردن آن اقدامی نکند، و این دوام و استمرار، که بدان اشاره شد، هم از معنی کلمه جرم که عبارت است از کسب و اکتساب کار های مکروه و زشت استفاده می شود، و هم از معنی وصفی مجرم می توان آن را دریافت، چرا که وصف بر ثبات و دوام دلالت دارد. و از آن جا که همه دستورات شرع اسلام به مقتضای حکم قانون گذار اسلام، شایسته و مشتمل بر مصالح و منطبق با عقل است، پس نافرمانی خدا؛ و ترک آنچه بدان امر فرموده و ارتکاب آنچه از آن نهی کرده است، جرم و جریمه است.

۲. تعریف جرم در معنی اصطلاحی آن:

معنی حقوقی جرم، در فقه، با آنچه در لغت مورد بحث قرار گرفت، چنانچه بدان اشاره شد، مشابهت دارد. بلکه می توان گفت بین آنها هیچ فرقی وجود ندارد، زیرا فقها جرم را چنین تعریف کرده اند:

(۱) سوره هود، آیه ۳۵.

(۲) با توجه به مجمع البیان ترجمه شد.

جرم، عبارت است از انجام دادن فعل، یا گفتن قول که قانون اسلام آن را حرام شمرده، و بر فعل آن کیفری مقرر داشته است. یا ترک فعل، یا قول، که قانون اسلام آن را واجب شمرده، و بر ترک آن کیفری مقرر داشته است. و این از آنجا نشأت گرفته که هر کس از اوامر و نواهی خدای تعالی سرپیچی کند، برای او کیفر و مجازاتی معین شده است، و آن کیفر یا در دنیا گریبان گیر مجرم می شود و در این صورت به وسیله حاکم شرع و ولی امر و فقیه جامع الشرایط، یا قضات منصوب از طرف او به اجرا در می آید، چنانچه به طور عام در این کتاب از آنها سخن خواهد رفت، و یا کیفر، تکلیفی است دینی که مجرم برای این که گناهِش پوشیده و محو گردد انجام می دهد، تا کفاره گناه او گردد، یا این کیفر، در آخرت مجرم را معذب خواهد داشت و گناه کار در سرای دیگر به سزای عمل زشت و ناهنجار خود خواهد رسید، مگر آن که توبه مجرم طبق شرایطی که خواهد آمد مورد پذیرش خدای تعالی قرار گیرد.

این تعریفی است کلی و عام که می توان آن را بر اثم و معصیت و خطیئه نیز تسری داد، و در این تعریف، هم دارای یک ماهیت هستند، و عبارتند از نافرمانی خدای تعالی و سرپیچی از اوامر و نواهی او که به دنبال آن استحقاق مجازات وجود دارد.

اگرچه از لحاظ دقت و عنایت و ظرافتی که از دیدگاه لغت و بیان، در آن ها به کار رفته است می توان بین آنها تفاوت هایی را مشاهده کرد؛

جریمه و جرم، عبارت است از کار های ناپاک و زشتی که مجرم کسب می کند که از نظر عقل بد و نفرت انگیز است. اثم، گناهی است که موجب کُند شدن، انسان در راه رسیدن به کمال انسانی و مدارج عالیة اسلامی است. چرا که اثم در لغت نامی است برای کار هایی که کُندی و سستی می آورد و از این رو عرب به شتر کُندرو اَثمه می گوید.

خطیئه، هنگامی به یک گناه اطلاق می شود که سراسر وجود انسان را فرا گیرد و بر نفس چیرگی یابد تا جایی که بی اختیار و بدون قصد و اراده نیز از انسان سر زند، چرا که خطیئه از خطا گرفته شده که نقطه مقابل عمد و اختیار است^(۱).

قول عکرمه و قتاده که از مفسران مشهور هستند نیز گواه بر این مدعی است: آنها گفته اند: خطیئه به معنی اصرار ورزیدن بر ارتکاب گناه است^(۲). و در این آیه شریفه آمده است:

(بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)^(۳).

ترجمه: آری کسانی که بدی را کسب نمایند، و گناه آنان، ایشان را احاطه کند، آنان اهل آتش اند که در آن جاویدان خواهند بود.

راغب گوید: خطیئه و سیئه در معنی به هم نزدیکند، و خطیئه در اکثر بدون قصد، ارتکاب می شود (از جهت آن که مجرم آن را مکرر انجام داده و بر ارتکاب آن اصرار ورزیده است).

گروهی از حقوق دانان اسلام از دو زاویه به جرم نگاه کرده و آن را به دو قسم تقسیم نموده اند:

۱- گناهی که اثبات آنها در محکمه شرع، و پیشگاه قضای اسلامی بسیار دشوار، بلکه گاه محال به نظر می رسد، چرا که این دسته از گناهان در ماهیت خود به گونه ای هستند که غالباً شواهد ادله ای که بتواند آنها را اثبات کند در دست نیست، مثلاً دروغ و سخن چینی از این قبیل معاصی هستند.

(۱) اقرب السوارد، تاج العروس، المفردات فی غریب القرآن راغب اصفهانی.

(۲) تفسیر مجمع البیان طبرسی ذیل آیه (بلی من کسب سیئه..).

(۳) بقره آیه ۸۱

۲- جرایمی که می توان آن ها را در محکمه قضایی اسلام مطرح کرد و بر اثبات آنها ادله و شواهدی را اقامه کرد، و از شهود و حاضران در صحنه ارتکاب جرم کمک گرفت.

اینها همان دسته از جرم ها هستند که کیفر دنیوی از حد و تعزیر و قصاص و دیات برای آن مقرر شده است.

این حقوق دانان، جرم را برای این قبیل از معاصی، اصطلاح کرده اند، و از بقیه به نام معصیت و خطئیه و اثم نام می برند.

آنان در تعریف جرم گفته اند: جرم، امور ممنوع شرعی است، که خداوند به وسیله اجرای کیفر حد یا تعزیر، مردم را از ارتکاب آن باز می دارد^(۱).

و شاید مراد آنها از حد معنی عام کلمه است که شامل هر گونه کیفر معین اسلامی شود، بنا بر این قصاص و دیات را نیز در بر می گیرد که از کیفر های معین هستند، اگرچه این معنی، از اصطلاح، خارج است. پس جرم، در اصطلاح خاص، چنین تعریف می شود: جرم، امری ایجابی، یا سلبی است، که قانون گذار اسلام آن را حرام کرده، و بر مرتکب آن کیفر دنیوی مقرر داشته است. یا بگوییم:

جرم، امور ممنوع شرعی است که مرتکب آن در دنیا مجازات می شود، امور ممنوع یا انجام دادن منهی عنه است یا ترک مأمور به است، و کیفر دنیوی یا حد است، یا تعزیر، یا قصاص، یا دیه.

جرم، در این اصطلاح خاص، یا آنچه دانشمندان حقوق جزای وضعی آن را شناسانده اند، از نظر ظاهر، اگر عین هم نباشد، کاملاً به هم نزدیکند، چنانچه در بحث جرم در حقوق جزای وضعی، در تعریف جرم گذشت.

(۱) الأحكام السلطانية، ابو الحسن ماوردي، چاپ محمودیه تجاریه، ص ۲۱۱.

اگر میان این دو تعریف از نظر واقع، اختلافی وجود داشته باشد، چنانچه وجود دارد، از ناحیه منشأ آن دو است. منشأ حقوق جزای اسلامی منشأ الهی و متکی بر حی است که از قرآن و سنت الهام می گیرد، ولی منشأ حقوق جزای وضعی، قرار دادی وضعی است، که بر اساس نظر گروهی از دانشمندان هر ملت تهیه و تدوین و به وسیله قوه مقننه هر کشور تصویب می شود، و قانونی که در هر یک از آن دو تعریف، یعنی تعریف جرم از نظر حقوق وضعی و تعریف جرم از نظر اسلام گنجانیده شده است، باز اگرچه اسماً یکی است، ولی در حقوق جزای اسلام، قانون الهی است، و در حقوق وضعی، قانون موضوع به وسیله گروهی مردم خوب است ویژگی های هر یک از این دو گونه قانون را در دو مبحث پیشین به نام ویژگی های حقوق جزای وضعی، و ویژگی های حقوق جزای اسلامی، مطالعه فرمایید.

بسیاری از حقوق دانان اسلامی جنایت را مرادف جرم دانسته اند، و آن را به هر فعلی که حرام است اطلاق کرده اند، خواه در آن تجاوز به جان کسی باشد، یا مال کسی، یا ناموس کسی و جز این ها. ولی گروهی از دانشمندان اسلامی جنایت را به فعل حرامی منحصر کرده اند که فقط در آن تجاوز بر انسان باشد، مثل این که کسی را به ناحق بزنند، یا مصدوم و مجروح کنند، یا بکشند.

فاضل گران قدر، شیخ جمال الدین مقداد در کتاب ارزشمند کنز العرفان، کتاب قصاص را که در آن تجاوز به نفس و عضو بررسی می شود، به نام کتاب جنایات نامیده است، و این دلیل آن است که وی چون گروهی دیگر جنایت را به معنی دوم می گرفته است^(۱).

(۱) تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۷۷.

گروه بسیاری از فقهاء بزرگ، جرم را در معنی عام آن مورد توجه قرار داده اند، زیرا برای هر فعل حرام، یا هر ترک واجب، تعزیر را مقرر داشته اند. و فقط شرطی که منظور شده است، این است که آن فعل، یا ترک، از گناهان کبیره باشد. پس هر گناه کبیره جرم است، و هر جرم مستوجب کیفری است در دنیا، از قبیل حد، تعزیر، قصاص و دیه.

در این اصطلاح فرقی میان معاصی کبیره و جرایم وجود ندارد. یکی از این دانشمندان گفته است: تعزیر، کیفری است که شامل همه جرایمی می شود، هر کس یکی از واجبات را ترک کند، یا حرامی را مرتکب شود، برامام،

یا نایب امام است که او را به کیفر تعزیر برساند، به شرط آنکه (آن فعل یا ترک فعل) از گناهان کبیره^(۱) باشد. سپس در دنباله این نظر گفته است: "تعزیر سبک تر از حد است، و با نظر حاکم [شرع و ولی امر و فقیه] معین می شود..

(۱) گناهان کبیره در بحث دیگری مورد بررسی قرار گرفته است.

ملاک جرم در اسلام

پیش از این یاد آور شدیم که قوانین اسلام بر اساس مصلحت های عمومی انسان^(۱) قانون گذاری شده است، و بدین جهت فقها گفته اند: دین برای حمایت و حفظ مصالح معتبر انسانی آمده است. اینک در این جا باید آن مصلحت های معتبر را بشناسیم زیرا در رابطه با جرم، شناختن آن مصالح ضرورت دارد. از آن جا که جرم در اسلام عبارت است از تجاوز کردن به حریم مصالح معتبر اسلامی انسان، هر تجاوز و ستمی که بر یکی از مصالح عمومی برود از نظر اسلام جرم تلقی می شود، و برای آن کیفری است.

چنانچه در فصل تحولات تاریخی حقوق جزا^(۲) اشاره شد، در اوایل قرن نوزدهم میلادی (۱۸۱۰) پنتام^(۳) فیلسوف مشهور انگلستان، بر این عقیده بود که؛ حقوق بطور کلی و از جمله حقوق جزا باید برای ایجاد مصالح اجتماعی قانون گذاری شود، و این فکر طرفداران بسیاری از مجامع حقوق اروپا پیدا کرد. قطع نظر از اینکه درک مصالح اجتماعی، در صلاحیت آنان و امثال آنان هست یا نیست؟ و یا امکان دارد که مصالح معتبر انسانی با معیار های مادی آنان ارزیابی شود، یا امکان ندارد؟ هرچه باشد، برای ما مسلمانان بسیار خوش آیند است که بدانیم قوانین کیفر، در سیر تکاملی خود در اروپای قرن نوزدهم نهایتاً به نتیجه ای رسیده است که چهارده قرن پیش در اسلام بدان دست یافته

(۱) بحث در باره تبعیت احکام الله از مصلحت ها و مفسده ها را استاد بزرگ محقق خراسانی در چندین جا از کتاب ارجمند کفایة الاصول مطرح و آن را به طور قاطع تأیید کرده است، از جمله در مبحث اجتماع امر و نهی، جلد نخست محشی مشکینی صفحات ۲۳۳ تا ۲۴۷. علاقه مندان به این مباحث دقیق را به مطالعه آن کتاب توصیه می کنم.

(۲) بحث از تحولات تاریخی حقوق جزا در صفحه ۱۶ مطرح شد.

(۳) Pantam

بودند، و حقوق دانان بزرگ اسلام در باره آن تحقیقات ارزنده و دامنه داری را به جهان و جهانیان ارزانی داشته بودند.

مصلحت های معتبر اسلامی: با تتبع در احکام و قوانین اسلام و استقصای نظریات مختلف علمای بزرگ، بر این حقیقت اعتراف خواهیم داشت که همه احکام اسلامی با تنوعی که در آن ها هست مشتمل بر مصلحت های معتبری است، که بخاطر وجود آنها قانون گذاری شده است، هیچ حکمی را در اسلام نمی توان یافت که در آن مصلحتی وجود نداشته باشد، گو این که در پاره ای موارد، مصلحت جعل قانون بر بسیاری از مردم پوشیده می ماند، ولی در وجود آن، جای شک و تردید نیست.

محدث بحرانی^(۱) گوید: گو اینکه احکام و قوانین الهی همه بر اساس ملاکات، و فلسفه های قانون گذاری شده، ولی علم به این ملاکات و مصالح همچون خود آن قوانین، جز از راه شنیدن از خود قانون گذار امکان پذیر نیست، زیرا به عقیده این دانشمند بزرگ قاعده مضبوطی که بتوان در پرتو آن به همه اسرار احکام الهی پی برد وجود ندارد، و ظن و گمان انسان را از حقیقت بی نیاز نمی سازد.

مصالح معتبر اسلام که می توان گفت مصالح انسان ها است و نیاز های انسان را در جهت مادی و معنوی برآورده می سازد، به پنج امر تقسیم شده، و بسیاری از علمای شیعه و اهل سنت آن را تأیید کرده و در کتب خود به بحث و بررسی آن پرداخته اند^(۲). آن پنج مصلحت از این قرارند:

۱. مصلحت نفس

(۱) حدائق، ج ۳، ص ۲۳۹.

(۲) جواهر استاد بزرگ شیخ محمد حسن دربابی در باب حدود، و کتاب المستصفی غزالی، ج ۱، ص ۲۸۷ و کتاب المدخل للفقہ الاسلامی، محمد سلام مدکور، و اصول الفقہ خضری و...

۲. مصلحت دین

۳. مصلحت عقل

۴. مصلحت مال

حیات انسان در بُعد مادی و معنوی آن، جز در سایه حفظ و نگه داری از این مصالح امکان پذیر نیست و همه قوانین متنوع اسلامی برای حمایت از این مصلحت ها جعل و قانون گذاری شده است.

انواع مختلف تجاوز و تعدی نسبت به این مصالح، انواع مختلف جرم را به وجود می آورد، که تفصیل این بحث در فصل «اقسام مختلف جرم» خواهد آمد.

حجة الاسلام غزالی^(۱) در این زمینه چنین اظهار نظر می کند:

همه مقصد و هدف مردم این است که منافع را به سوی خود بکشانند و زیان ها را از خود برانند، مصلحت انسان در به دست آوردن این هدف تأمین می شود، دین از این مقصد ها حمایت کرده است، و مراد از مصلحت، محافظت از مقاصد شرع اسلام است.

آنچه اسلام برای مردم می خواهد، پنج چیز است، و آن این که اسلام در پرتو قوانین خود می خواهد دین مردم، جان مردم، خود و اندیشه مردم، ناموس و نسل مردم، و بالآخره اموال آنان را برای آنان محافظت کند. هرچیزی که متضمن حفظ این اصول پنجگانه باشد، مصلحت است، و هرچه باعث از میان رفتن این اصول گردد مفسده است، و بر طرف کردن مفسده، خود مصلحت دیگری است.

پس حمایت و نگه داری این اصول از ضرورت های انسان و از نیرومندترین مصالح به شمار می رود. آنگاه غزالی در باره تعدی و تجاوز به این

(۱) المستصفی، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۷.

اصول چنین می گوید:

قوانین کیفری اسلام که به اعدام کافر گمراه کننده و کیفر دادن بدعت گذار که مردم را به سوی بدعت خود می خواند حکم می کند برای این است که این مجرمان دین و عقیده مردم را مورد تعرض و دستبرد قرار داده اند. و این که وجوب قصاص را قانون گذاری کرده است برای حفظ جان مردم است. و این که برای شراب خوار کیفر حد معین کرده برای آن است که عقول جامعه را که ملاک هر تکلیفی است از تباهی حفظ کند و قانونی شدن کیفر زنا برای نگه داری نسل ها و نسب ها و حفظ نوامیس مردم است. همچنین عقوبت سارق و غاصب برای حفظ و حراست از اموالی است که مردم برای ادامه حیات ناگزیرند از آن بهره مند شوند.

سپس غزالی چنین ادامه داده است:

هر قانونی از قوانین، و هر دینی از ادیان که بخواهد جامعه را به سوی صلاح و رستگاری رهبری کند محال است که تجاوز و ستم به این امور پنج گانه را جرم و حرام نشناسد و برای آن کیفری را قانون گذاری نکند. پس چنین می توان نتیجه گرفت که ملاک جرم در نظر اسلام تعدی و تجاوز نسبت به این اصول پنج گانه است که از نیازهای ضروری و اولیه انسان به شمار می روند. و این سخنی و عقیده ای است که جمله مسلمانان بر آنند، از بدیهیات عقلی نیز به شمار می رود، و هر خردمند بی غرضی به آسانی می تواند بدان حکم کند، و عقلا هرگز در باره آن دچار تشمت و اختلاف نمی شوند، و همچون اصول اخلاقی از قبیل حسن صدق و عدالت و قبح کذب و ظلم است که هر عاقلی در هر کجا که باشد بدان حکم می کند.

آنگاه غزالی در باره کلیت داشتن این مصالح سخن می گوید، و مقرر می دارد که آن اصول خمس، مصالح کلی و عمومی است، و نسبت به مجموع امت

سودمند است. ولی وقتی آن مصلحت های کلی بخواهد در یکا یک افراد تحقق پیدا کند، تعارض و اصطکاک غیر قابل اجتناب است. حتی می توان گفت برای یک فرد، در شرایط خاصی، چیزی، مصلحت است، و در شرایط دیگر همان چیز به مفسده بر می گردد، تا چه رسد به این که یکی از آن اصول برای فردی یا گروهی مصلحت و برای فرد یا گروه دیگری مفسده داشته باشد.

این مصالح و مفاسد را در شرایط مختلف با ذکر مثالی روشن کنیم: مردی که بر روی دو پای سالم خود راه می رود، این حال و توانایی برای او یک مصلحت بزرگ محسوب می شود، از دست دادن آن پاها برای او در هیچ حال و با هیچ قیمتی قابل قبول نخواهد بود. ولی اگر یکی از آن دو پا به بیماری درمان ناپذیری مثلاً از نوع سرطان دچار شود، این مصلحت به مفسده تبدیل می گردد، زیرا در این صورت، آن مرد باید از پای سرطانی دست بشوید تا جان سالم به دربرد، و به هر حال او بر سر دوراهی صعب العبوری قرار دارد، یا برای حفظ و نگه داری آن پای سرطانی سرسختانه مقاومت و لجاجت می کند و ناچار جان خود را بر سر آن می گذارد. در این دو راهی هر عاقلی می تواند راه اصلح را انتخاب کند، آن پای بیمار در مجموعه بدن فرد چون بیمار است در کل جامعه و مصلحت عمومی اقتضا می کند که همه اعضای جامعه از سلامت برخوردار و به زندگی پای بند باشند، اما اگر فردی از راه صلاح و فلاح منحرف گردید و به فساد و تباهی افتاد و بیماری مزمنی که برای جامعه زیانبخش است دچار گردید، آیا می شود حفظ و نگه داری او را در پناه قانون خواستار شد؟ آیا این به مصلحت جامعه است؟ و در این صورت این میکروب خطرناک سایر اعضای جامعه را به نابودی تهدید نمی کند؟

پاسخ این پرسش را به فهم سالم و اندیشه توانای خوندگان و دانشجویان گرامی وا می گذاریم و می گذریم.

برخورد مصالح و مفسد با یکدیگر گاه آن چنان پیچ در پیچ و تو در تو است که مغز اندیشمند عادی از حل آن عاجز است.

این جاست که می گویم: انطباق کلیات عقلی بر مصادق جزئی کار هر کس نیست. نقص قوانین و حقوق های وضعی در همین است که در این رهگذر نتوانسته اند خود را از انحراف و گمراهی به دور نگه دارند.

به نمونه کوچکی از برخورد و اصطکاک مصالح و مفسد توجه کنید و در آن ها بیندیشید و ببینید می توانید راه حلی برای آن ها بیابید؟

گاهی مصلحت و مفسده با یکدیگر اصطکاک پیدا می کنند، چه باید کرد؟ گاهی یک عمل خاص در شرایطی مصلحت است و در شرایطی دیگر مفسده. گاهی یک عمل خاص در آن واحد هم حامل مصلحت است و هم حامل مفسده. چگونه باید در باره آن بیندیشیم؟ یعنی آیا می شود گفت هم خوب است و هم بد؟ هم مأمور به است و هم منهی عنه؟ این چه تناقض لا ینحلی است که حقوق دانان را به خود مشغول می دارد؟

همه این موارد و مواردی بسیار دشوار تر از آن که گفته شد، در حقوق و اصول فقه اسلامی با دقتی هر چه تمام تر و تحقیقی غیر قابل تصور موشگافی و چاره جویی شده و راه عملی برای حل صحیح آن ها را پیشنهاد کرده اند که ذکر آن ها از حوصله این رساله بیرون است.

در این جا باید به طور قاطع بگویم: هرگز کوچک ترین این گونه برخورد ها به فکر و ذهن حقوق دانان اروپایی نرسیده، تا چه رسد به این که بتوانند راه علاج آن ها را پیشنهاد کنند.

افسوس که قدر و منزلت محققان حقوق دان و فقیهان اسلام شناس مجهول مانده است.

باری، قوانین عقلی و شرعی در مورد این برخورد ها چنین حکم می کنند

که هر کدام دارای مصلحتی بیش تر و مفسدتی کم تر است مقدم افتد. ضرر بسیار به وسیله ارتکاب ضرر کم، دفع شود. افسد به وسیله انتخاب مفسد از میان برود و از این قبیل قواعدی که در فقه و اصول فقه، فقهای ما را بر حل این عویصات چیره گردانیده است. حتی گاه خود مصالح با یکدیگر برخورد پیدا می کنند، و بی گمان مصلحتی که سودش کم تر است باید فدای مصلحت بزرگ تر و سودمند تر شود، چون مصلحت نفس که گاه با مصلحت دین گلاویز می شود، به همین جهت است که برای دفع دشمن و حفظ دین، جهاد اسلامی قانون گذاری شده است و شهادت و جانبازی و فداکاری در راه خدا و دین این همه عظمت و اعتبار کسب کرده است.

روشن است که باید از مصلحت نفس برای حفظ و حمایت از مصلحت دین و عقیده چشم پوشی کرد.

این کلمه موجز سید الشهداء را به یاد دارید که فرموده است: «إنما الحیاة عقیده و جهاد»، اینک به فلسفه این سخن بیش تر آشنا شویم که بزرگ ترین مصلحت انسان عقیده و دین و جهاد مقدس برای حفظ و حراست از آن معرفی شده است.

یکی از دانشمندان اسلامی گفته است: غرض ها در یک چیز ممکن است مختلف باشند، تأمین غرض فردی اگرچه به سود او است ممکن است به زیان دیگری تمام شود، این اختلافات در بیش تر اوقات نمی گذارند که قوانین دینی با آن که طبق مصالح جامعه است، یا خواسته ها و آرزو های یکا یک افراد جامعه، هماهنگ گردد و چنین امری هرگز امکان پذیر نیست.

این که می گوئیم قوانین اسلامی، و از جمله حقوق جزای اسلام، بر وفق مصالح امت قانون گذاری شده، بدین معنی است که برای جامعه به طور کلی

سودمند است، و شخص بخصوص مورد توجه قانون گذار نیست، و هرگز در قانون گذاری، چنین چیزی نمی تواند مورد توجه قرار گیرد. بنا بر این یک قانون ممکن است برای کسی سودمند افتد و برای دیگری زیانبخش باشد. ولی در عین حال در رابطه با کل جامعه مفید و سودمند است.

از سخنان آن دانشمند، می توان نکاتی را به دست آورد:

۱. مصالح معتبر، مصالح حقیقی هستند که بر پایه سود های معتبر ملاحظه شده اند و غرض از آن ها حفظ و نگه داری همان اصول پنج گانه است که قبلاً بدان اشاره شد و بعداً تفصیل بیشتری در باره آن خواهد آمد.

۲. منافی که در سایه آن مصالح به یکا یک افراد جامعه می رسد دستخوش دگرگونی می شود، به طوری که گاه سود کسی به زیان دیگری تمام می شود، و مصلحت گروهی به مفسده برای گروهی دیگر منتهی می گردد.

۳. ممکن است چیزی به ظاهر زیانبخش جلوه کند ولی واقعاً سودمند باشد، یا چیزی به ظاهر سودمند جلوه کند در حالی که در واقع زیانبخش باشد، به دارویی که برای درمان بیماری تجویز می شود بیندیشید. به یک عمل جراحی که بر روی بیماری انجام می پذیرد فکر کنید اگرچه در آغاز جز درد و فشار و سختی برای بیمار ندارد، ولی پر از مصلحت است، زیرا زندگی و سلامت بیمار بدان بستگی دارد.

۴. باید توجه داشته باشیم که مصلحت، با لذات و هوا و هوس ها فرق دارد. مصلحت چیزی است که سود حقیقی مردم در پرتو آن تأمین می شود، و خواست های شهوانی و لذایذ جسمانی با آن نمی تواند رابطه ای داشته باشد. چرا که این ها در اکثر اوقات جز انحرافات زیانبخش، چیز دیگری نیستند، که نه تنها سودی از آنها عاید شخص نمی شود، بلکه جز زیان و ضرر وزر وبال نیست، و سر انجام به ارتکاب جرایم منجر می گردد که ضد مصالح هستند.

چیز های هم هست که برخی از افراد به فکر ناقص خود آن را مصلحت می انگارند، ولی در واقع نمونه بارزی از مفسده هستند، بنا بر این همه کس نیروی تشخیص مصلحت و مفسده را ندارند، و مسأله حایز اهمیت و درخور دقت عمیقی است.

۵. اسلام در قوانین خود از آن دسته خواسته های مردم که با مصالح عمومی سازگاری داشته باشد حمایت می کند، و بخشی از قوانین اسلامی برای تحقق بخشیدن بدان ها است.

بخش دوم

عناصر تشکیل دهنده جرم

حقوق جزای وضعی، جرم را مرکب از سه عنصر می شناسند و هیچ فعل یا ترکی را جرم نمی دانند، مگر آنکه مشتمل بر این سه عنصر باشد. عناصر تشکیل دهنده جرم عبارتند از:

۱. عنصر قانونی جرم

۲. عنصر مادی جرم

۳. عنصر معنوی یا روانی جرم

اینک نخست بطور خلاصه هر یک از این سه عنصر را تعریف می کنیم و سپس در باره هر یک به بررسی می پردازیم.

۱. عنصر قانونی جرم:

عنصر قانونی، یعنی، قانون، فعل، یا ترک فعلی را، تحت عنوان جرم، قانون گذاری، و مجازات آن را بیان کرده باشد. و تا هنگامی که قانون در باره فعل، یا ترک فعلی چنین نکرده باشد، عنصر قانونی جرم تحقق نیافته است.

۲. عنصر مادی جرم:

عبارت است از اینکه فعل یا ترک فعلی، که قانون آن را جرم دانسته است، به وسیله مجرم در خارج انجام گیرد، و وجود پیدا کند، و اگر در خارج تحقق پیدا نکند، عنصر مادی تحقق نیافته است.

۳. عنصر معنوی یا روانی جرم

عبارت است از قصد مجرمانه، یا خطای که مجرم در اثر آن جرم را مرتکب

شده و با شرایط مسئولیت جزایی متوجه او خواهد بود.

عنصر معنوی جرم، یعنی، داشتن مسئولیت جنایی، در این جا این عنصر، ناظر به جرم است، نه از لحاظ نتایج مادی آن بلکه از لحاظ اینکه آیا مرتکب جرم اهلیت و مسئولیت داشته و می توان از نظر قانونی تمام آثار زشت و نامطلوب و عواقب جرم را به او منتسب دانست؟ خلاصه این که باید در جرم اراده و مسئولیت ارتکاب جرم و قصد مجرمانه یا خطای جزایی و مسئولیت جزایی وجود داشته باشد، وگرنه عنصر روانی تحقق نیافته است.

عنصر قانونی جرم

عنصر قانونی جرم، چنانچه بدان اشاره شد، بدین معنی است که قانون، عمل، یا ترک فعلی، به عنوان جرم، معرفی و قانون گذاری کرده باشد. تا هنگامی که قانون گذار از کاری منع نکرده است، انجام دادن آن نباید جرم شمرده شود، زیرا هیچ جرم و مجازاتی جز به تصریح قانون جرم و مجازات نخواهد بود. یک عمل، هرچقدر به ظاهر زشت و زیانبخش باشد، تا وقتی که به عنوان جرم قانون گذاری نشده باشد جرم محسوب نمی شود، و کیفر قانونی نخواهد داشت.

در اواخر قرن هیجدهم پس از هر هرج و مرج و نابسامانی مسایل جزایی، سرانجام پس از انقلاب کبیر فرانسه، در نخستین اعلامیه حقوق بشر، در ماده ۸ آن، توجهی به اصل قانونی بودن جرم و مجازات شد. پس از صدور این اعلامیه، اندیشه قانونی بودن جرم را در سایر نقاط جهان راه یافت، و رفته رفته کشور های دیگر از آن سرمشق گرفتند، تا جایکه پس از چندی به منزله یک اصل مسلم در حقوق جزا شناخته شد.

اصل قانونی بودن جرم و مجازات در ماده ۸ و ۱۰ قانون اساسی مصوب ۱۷۹۱ فرانسه تصریح گردید، و با مختصر تغییراتی در قانون اساسی مصوب

۱۷۹۳ فرانسه وارد شد، و بالاخره در قانون جزای فرانسه مصوب ۱۸۱۰ گنجانیده شده است.

علاوه بر قوانین جزایی داخلی کشورها که در آنها به قانونی بودن جرم و مجازات کم و بیش تصریح شده است، منشور ملل متحد، که در آذرماه ۱۳۲۷ شمسی به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسیده است، اصل قانونی بودن جرایم و مجازاتها را قبول کرده است.

بر اساس این اصل، کسی نمی تواند هیچ عملی را جرم بشناسد، مگر آنچه به موجب قانون جرم شناخته شده باشد. هر چند عمل ارتكابی قبیح و بر خلاف مصالح اجتماعی باشد. مادام که طبق قانون ممنوع شناخته نشده و برای آن مجازاتی تعیین نگردیده باشد جرم نیست.

عرف و عادت نیز نمی تواند عملی را که در قانون ممنوع نیست به صورت جرم در آورده، و قاضی حق ندارد با تفسیر و مقایسه، جرایم جدیدی را در پرتو استنباط خود به وجود آورد، و نیز حق ندارد جز آنچه را قانون در زمینه جرم و مجازات مقرر کرده است، مقرر بدارد.

در تحقق بخشیدن به اصل قانونی بودن جرم و مجازات، فرانسه راه افراط پیمود، تا جایی که در آن قانون جرایم بسیاری را صراحتاً نام برد و برای آن مجازات معین کرده، و در عین حال مشاهده شد که جرم های بسیاری اتفاق می افتد که در قانون جزا تصریح به آن ها و تعیین کیفر برای آنها نشده است. این مسأله، قضات را با دشواری های بسیاری روبرو می کرد.

این نقص، و نقایص دیگر، باعث شد که به زودی فرانسه قانون جزای پیشین را به کنار بگذارد، و قانون جزای دیگری را به جای آن روی کار آورد. در این قانون، کیفر جرم مشتمل بر حد اقل و حد اکثر شد، و فاصله نسبتاً زیادی بین دو حد وجود داشت، که به قاضی امکان می داد تحت شرایط و

احوال و مقتضیات و روحیات مجرم، کیفر را به رأی خود معین و حکم صادر کند. در عین حال، آن اصل قانونی بودن جرم و مجازات به قوت خود باقی بود. پس از مدت کوتاه، فکر نظام نامعین کیفری، طرف دارانی در میان مجامع علمی و جوامع مترقی آن کشور پیدا کرد. در بحث از تعزیرات اسلامی، که خود به عقیده نگارنده پیشرفته ترین مصداق نظام نامعین کیفری است، این بحث را دنبال خواهیم کرد.

به هر حال، اصل قانونی بودن جرم، یکی از مهم ترین وثیقه های امنیت قضایی افراد محسوب می شود. ولی در مورد لزوم و نفع آن، اتفاق نظر وجود ندارد. و برخی از علمای حقوق و جرم شناسان به ادله زیرین آن را مورد انتقاد قرار داده اند:

اصل قانونی بودن جرم و مجازات برای دفاع جامعه خطرناک است، زیرا ممکن است اعمالی در واقع و فی حد ذاته، با مصالح و منافع اجتماعی تضاد و مابینت داشته باشد، و در محدوده پیش بینی شده مقنن قرار نگیرند، یا این که مجرم، با مهارت خاصی، شرایط ارتکاب جرم را طوری تغییر بدهد، که عمل ارتكابی یا شرایطی که قانون تعیین کرده، است مطابقت نکند.

در این حالات با قبول اصل قانونی بودن جرم و مجازات، دست جامعه برای مجازات مجرم بسته است، و در نتیجه، این قبیل اعمال بی مجازات می مانند و این چنین مجرمی مجازات نمی شود.

به همین مناسبت، عده ای از کشورها این اصل را به ترتیبی که شرح آن گذشت نپذیرفته اند. بدین معنی که به قاضی اجازه داده اند با اتکا به روش قیاس و تفسیر موسعی که اغلب آن را مردود دانسته اند، بعضی اعمال را که قانون پیش بینی نکرده است تعقیب و مجازات کند.

قوانین جزایی آلمان نازی و ایتالیای فاشیست و اتحاد جماهیر شوروی

سوسیالیست، با قبول تفسیر موسع، و اعمال روش های قیاسی، اصل قانونی بودن جرم و مجازات را متزلزل کرده بودند، اگرچه بعداً اصل مزبور مورد تأیید آن ها قرار گرفت^(۱).

دیگر این که نصوص قانونی برای تعیین یک یک جرایم، هر اندازه زیاد باشند، باز قادر نیستند همه جرایمی را که به وسیله انسان ارتکاب می شود در بگیرند، چه این که برای تعدی و تجاوز به مصالح عمومی هزاران راه وجود دارد که از هر یک هزاران راه گشوده می شود، و هر روز به وسیله اشخاص بدسگال و بدمنش راه هایی افزون بر آن چه بود باز می گردد و نصوص قانونی که آماری از جرم ها به دست داده است هرگز جواب گوی آن ها نیست و شامل روش های مختلف جرم نمی شود.

به هر حال از فروع اصل قانونی بودن جرم یکی این است که: یک عمل هرچقدر زشت و ناپسند و زیانبخش باشد، تا وقتی که به عنوان جرم قانون گذاری نشده است، جرم محسوب نمی شود. یعنی ارتکابش اشکالی پیش نمی آورد. همین فرع، خود چه لطمه بزرگی بر جامعه و امنیت و عدالت اجتماعی وارد می سازد. جای بحث بسیار دارد.

همین مسأله فرعی به ظاهر بی اهمیت، به تبهکاران و عناصر شریک جامعه بیش از پیش فرصت خراب کاری و ارتکاب اعمال زیانبخش و برهم زنده نظم و امنیت اجتماعی را داده است. و همه کم و بیش بر این نکته واقف شده اند که سهل انگاری و بی اعتنایی در مورد پاره ای از جرایم که قانون بدان ها تصریح نکرده است، هرگز به صلاح جامعه نیست، و این نقص بزرگی است که قوانین جزایی دنیا کم و بیش با آن دست به گریبان بودند.

(۱) حقوق جزای عمومی، دکتر معتمد، ص ۱۵۴.

هرچه نقایص قوانین قانون گذاران وضعی بیش تر به وسیله آن ها برملا می شود، کمال و اُبَهِت و عظمت قانون های اسلامی بیش از پیش ما را تحت تأثیر شگفتی های خود قرار می دهد.

خوشبختانه این نقص نیز در قوانین جزایی اسلام وجود ندارد، زیرا جرمی نیست که در زیر ذره بین دقیق قانون گذار اسلام به چشم نخورده باشد، و بدان حتی اگر شده است در تحت یک قانون عام و مطلق و کلی اشاره نشده باشد.

این بحث در جایی دیگر، و مناسب، ان شاء الله بررسی خواهد شد.

به هر حال، قوانین جزایی وضعی، امروز -شاید- تحت تأثیر قوانین جزایی متکامل اسلام، معتقدند که به جای این که یکا یک جرم ها به طور خصوصی، نام برده شوند و برای هر یک مجازاتی معین گردد، جرم ها باید به صورت عام مورد قانون گذاری قرار گیرند. بدین معنی که اعمال مجرمانه تحت یک حکم کلی و عام، که قانون گذاری می شود قرار گیرند، تا شامل تعداد بی شماری از جرم ها و نیز شامل حالات مختلفی که برای جرم ها پیش می آید بشود تا دیگر هیچ مجرمی نتواند از کیفر جرمی که مرتکب شده است بگریزد.

در باره کیفر نیز حقوق جزای وضعی، امروز، کم و بیش به این نتیجه رسیده است، که باید فقط حد اکثر کیفر جرم ها قانون گذاری شود، و حد اقل آن مسکوت بماند، تا قاضی فرصت داشته باشد با توجه به چگونگی و بزرگی و کوچکی جرم، کیفری مناسب برای آن در نظر بگیرد، و یا مجرم را در صورت مصلحت، مشمول عفو یا فی الجمله عوامل مخففه جرم قرار دهد^(۱).

این نیز همان است که در حقوق جزای اسلامی مشاهده می کنیم، که هر جرمی به حد اعلای خود رسید مشمول کیفر حد است، و گرنه تعزیر، که در نوع

(۱) اقتباس از شرح قانون عقوبات، دکتر محمد کامل مرسی و دکتر سعید مصطفی، ص ۱۰۴.

خود از کیفر حد کم تر و سبک تر است. و در جای خود تفصیل آن خواهد آمد. گفته شد که حقوق جزا در سیر تکاملی خود، در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم، به این نتیجه رسیده است که باید قوانین مربوط به جرایم، به جای آن که به جزئیات و یکا یک جرایم بپردازد، بطور کلی آن را قانون گذاری کند. و گفته شد که آن ها تحت تأثیر قانون گذاری اسلامی در مورد جرایم، به آن نتیجه رسیده اند. و اینک به جا است سبک قانون گذاری اسلام در مورد جرایم مورد توجه قرار گیرد.

در این جا برای نمونه فقط به دو آیت در رابطه به قانون گذاری جرایم در اسلام اشاره می شود، دقت بفرمایید:

(قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ مَن نَّرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ^(۱)).

ترجمه آیه، با توجه به تفسیر مجمع البیان ذیل همین آیه، بدین گونه می شود:

ای پیغمبر صلی الله علیه و سلم، بگو! ای مردم بیایید برای شما آنچه را خداوند حرام کرده [و جرم شناخته است] تلاوت کنم:

۱. هیچ چیز را شریک خدا قرار ندهید (شرک به خدا نداشته باشید، که از نظر اسلام از جرایم بزرگ، بلکه بزرگ ترین جرم است).

۲. به پدر و مادر نیکی و احسان کنید (که هرگونه اسائه ادبی نسبت به آنان حرام است).

(۱) انعام/۱۵۱.

۳. فرزندان خود را از ترس فقر و تنگدسی نکشید، که روزی آنان و روزی شما را، مقرر و تقسیم کرده ایم.

۴. به جرایم و کارهای زشت و معاصی، چه جرایم ظاهری و چه جرایم باطنی نزدیک نشوید. اغلب گفته اند: مراد از معاصی باطنی، معاصی مربوط به اعمال قلب است که در باطن انسان است، و جز خدا کسی بر آن ها آگاهی ندارد، چون کینه و حسد، و خود خواهی. و معاصی ظاهری مربوط به افعال جوارح و اعضا است، چون قتل و سرقت و زنا و غیره. توجه کنید، اگر در مقام قانون گذاری جرایم، فقط همین بخش از آیه قانون گذاری شده بوده، شامل همه جرایم می شد، و به هیچ نص دیگری قانونی نیازی نبود، این بخش آیه یعنی (لَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ)، حتی شامل جرایمی که پیش از آن و پس از آن در آیه نامبرده ذکر شده است می شود، ولی از جهت اهمیتی که هر یک از آن ها به جهتی از جهات در اسلام دارد، اختصاصا و برای تأکید از آن ها نیز به طور خصوصی یاد شده است.

۵. نکشید نفسی را که خدا (کشتن آن را) حرام کرده است، مگر از روی حق (و حق مواردی است که از نظر اسلام قتل کسی مباح باشد و در قانون بدان تصریح شده باشد، مثل قتل از باب قصاص، و قتل منطبق با رجم در زنا می محصنه، و قتل در تعزیر مرتد فطری).

آنچه ذکر شد خداوند بدان ها سفارش فرموده است باشد که تعقل کنید و

بیندیشید.

۳. (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)^(۱).

(۱) نحل/۹۰.

ترجمه و بخشی از تفسیر آن با توجه به تفسیر مجمع البیان چنین است:
۱. همانا خداوند تعالی بر عدل و احسان فرمان می دهد. عدالت، به انصاف عمل کردن در میان مردم، و رفتار عادلانه با یکدیگر داشتن است که در آن انحراف و کجی نباشد.

احسان نیکویی کردن به مردم است، از روی تفضل نه استحقاق. لفظ احسان، لفظی است جامع که شامل هر نیکی و خیر و خوبی می شود و اغلب در مورد کارهای خیر تبرعی و مجانی و برای خدا به کار می رود، که کسی مالی را به نیازمندی بدهد و یا کاری را برای نیازمندی انجام دهد، و بعضی از مفسران گفته اند: عدل، در مورد افعال مردم است و احسان در مورد اموال آنان.

۲. خداوند امر می کند به این که حق اقارب و خویشاوندان باید ادا شود، از قبیل نفقه دادن به برخی، و صلۀ رحم از آنان و سایر حقوق و گفته اند: مراد خویشاوندان پیغمبر هستند.

۳. (وینهی عن الفحشاء والمنکر والبغی).

در اینجا این بخش از آیه در شمول و کلیت به قدری جامع و کامل است که همه جرایم و معاصی را فرا می گیرد که در باره آن محققان در علوم قرآنی گفته اند: آیه مزبور جامع ترین آیه ای است، که همه معانی اسلامی را بطور کلیت در بر گرفته است. ترجمه آن این است که خداوند از فحشا و منکر و بغی، نهی می کند.

فحشاء در آیه پیشین نیز مطرح بود، و معنی آن گذشت. مفسران گفته اند: چرا در این جا سه چیز جداگانه ذکر شده، با آنکه همه آنها تحت عنوان کلی فحشا مندرج هستند، و چنین پاسخ داده اند:

جرایم و کارهای ناروا و زشتی که انسان مرتکب می شود گاه بگونه ای هست که در خفا و دور از چشم و آگاهی مردم انجام می پذیرد، و فحشا اگرچه

به جرم ظاهری و باطنی اطلاق می شود ولی در این جا، اغلب مراد جرم های مخفیانه و دور از دید مردم است، یعنی هرگاه همان جرم های ظاهری را کسی مخفیانه مرتکب شود که در پس پرده استتار مخفی نگاه داشته شود فاحشه است.

منکر، جرایمی است که مجرم آن را در ظاهر و ملاً مرتکب می شود که بر مردم نهی از آن، و انکار آن واجب است. بغی، سرکشی و ستمی است که بر دیگران می رود. در بیانی از ابن عباس آمده است؛ مراد از فحشا زنا است. و مراد از منکر، آنچه قانون گذار اسلام، آن را انکار کرده، و معصیت دانسته. و مراد از بغی ستم گری و تکبر است.

در جای دیگری در باره بغی سخن خواهیم داشت. و از بغی به عنوان یک اصطلاح حقوق جزا بحث خواهیم کرد.

اینک که عناصر تشکیل دهنده جرم را مورد بحث قرار داده ایم، اگرچه هنوز مسایل و فروع مربوط به آن هست که باید یکی پس از دیگری مطرح و بررسی شود، ولی پیش از آن چه بهتر که نظر اسلام را در باره عناصر تشکیل دهنده جرم جويا شویم، به بحث آینده توجه کنید.

عناصر تشکیل دهنده جرم در اسلام

اجزاء و مواد سه گانه ای که در حقوق جزای وضعی، جرم را مرکب از آن ها گرفته اند، فی الجمله با آن چه در فقه اسلامی در این زمینه وجود دارد، از نظر ثمره عملی قابل انطباق است. ولی از نظر بیان اصطلاح، بین آن چه در جزای وضعی است، یا آن چه در حقوق جزای اسلامی است، تفاوت هایی وجود دارد.

اصطلاح عناصر تشکیل دهنده جرم، یک اصطلاح بیگانه از حقوق جزای اسلامی است، و اصطلاحی است که از زمان نخستین اعلامیه حقوق بشر، پس از انقلاب کبیر فرانسه، در حقوق جزای وضعی راه یافته است و مربوط است به اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم میلادی ۱۷۸۹. در فقه اسلام، جرم مرکب از این عناصر سه گانه شمرده نمی شود، اگرچه آن سه چیز به کیفیتی دیگر منظور نظر اسلام هست.

عناصر جمع عنصر است و عنصر به معنی ماده بسیط است، و عناصر به موادی اطلاق می شود که در ترکیب چیزی به عنوان جزء آن هیأت مرکب به کار رود. مثلاً می توان گفت آب، مرکب است و عناصر تشکیل دهنده آن هیدروژن و اکسیژن می باشند. آب در ماهیت خارجی خود دارای این دو جزء است که اجزاء داخلی آن شمرده می شوند و با ترکیب آن دو با یکدیگر طبق فرمول ویژه ای آب به وجود می آید.

عناصر جرم دارای این ویژگی نیستند، و می توان پذیرفت که با نوعی مسامحه، و به طور مجاز، بر آن ها، عنصر، اطلاق شده است، و تنها عنصری از آن عناصر که در ماهیت خارجی جرم دخیل است عنصر مادی آن است. با توجه به آن چه در فقه در باب معاملات، و عبادات و سایر ابواب آمده

است می توان گفت: در هر جرمی تا سه چیز تحقق پیدا نکند جرم نیست.
آن سه چیز عبارتند از:

۱. نص قانونی جرم، یا دلیل حکم^(۱).

۲. عمل خارجی که مصداق واقعی جرم است.

۳. تکلیف (یعنی بلوغ و عقل و اختیار).

۱. نصوص قانونی یعنی ادله فقهی که جرم و مجازات آن را مقرر می دارد و از نظر اسلامی می توان گفت دلیل و نص قانون، موجب قانونی شدن جرم از نظر اسلام می شود، اما جزو ماهیت جرم، محسوب نمی شود پس می توان به اصطلاح قوم، یعنی پیروان مکتب حقوق جزای وضعی، سخن گفت و پس از آن که ادله فقهی، جرم و کیفر آن را قانون گذاری کردند، می توان اظهار داشت که عنصر قانونی جرم تحقق یافته است، ولی نه آن گونه که یکی از اجزای جرم تحقق یافته باشد.

۲. عمل خارجی که مصداق واقعی جرم است. اسلام در فقه خود همین عنصر مادی را جرم می شناسد و آن دو دیگر را از امور و شرایط لازم برای تحقق یافتن جرم، قلمداد کرده است. بدین معنی که عمل بزه کارانه ای که مجرم مرتکب شده است جرم است. به شرطی که اسلام در نصوص قانونی خود تصریح به جرم بودن آن کرده باشد و به شرطی که مکلف آن را مرتکب شده باشد، و مکلف یعنی شخص بالغ و عاقل و مختار. پس شرط اول آن با عنصر قانونی جرم انطباق پیدا می کند، و شرط دوم یعنی مکلف و تکلیف، با عنصر معنوی و روانی جرم قابل انطباق است که از مسئولیت سخن می گوید و دیوانه و کودک و مجبور و برخی دیگر را از تحت آن خارج می نماید.

(۱) در فصل دیگری در باره ادله احکام و چگونگی به دست آوردن قانون از نص، بحث کرده ایم و شما را به مطالعه آن بحث فرا می خوانیم.

باز می‌گوییم: چه این امور سه‌گانه را اجزاء و عناصر تشکیل دهنده جرم به حساب آوریم، بدان‌گونه که در حقوق جزای وضعی مطرح است، و یا خود فعل خارجی را جرم و آن دو دیگر را از شرایط تحقق آن بشناسیم، چنانچه منطق دین حکم می‌کند، این اختلاف در اصطلاح، نتیجه عملی به بار نمی‌آورد، و اگر نزاعی در این زمینه قابل تصور باشد می‌توان آن را نزاع لفظی دانست که فایده و ثمره‌ای در بر ندارد.

ادله عنصر قانونی جرم

عنصر قانونی جرم چنانچه گفته شد بدین معنی است که قانون باید فعل، یا ترک فعلی را به عنوان جرم، قانون گذاری کند، و کیفری برای آن معین نماید.

تا هنگامی که قانون گذار از کاری منع نکرده است، انجام دادن آن، جرم محسوب نمی‌شود، و تا هنگامی که وظیفه و کاری را لازم نشمرده باشد، ترک آن جرم نبوده، کیفری نخواهد داشت. زیرا هیچ جرم و مجازاتی جز به تصریح قانون جرم و مجازات نخواهد بود.

دلیل‌هایی، بر ثبوت عنصر جرم دلالت دارند، از جمله:

۱. (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا)^(۱).

بدین معنی که خداوند هیچ‌کسی را به تکلیفی مکلف و ملزم نمی‌کند مگر آن که حکم و قانون آن را برای او آورده باشد. پس تا وقتی که حکمی از جانب خدای تعالی نیامده است تکلیف نیست، و مادام که تکلیف نیست همه امور بر اصل جواز و اباحه باقی خواهد ماند.

(۱) طلاق/۷.

۲. (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا)^(۱)

در این آیه خداوند فرموده است، ما هیچ کس را پیش از برانگیختن پیامبر، و آوردن قانون به وسیله او، کیفر نمی کنیم. پس هرگاه پیامبری برانگیخته شد، و قوانینی را از جانب خدا به مردم ابلاغ کرد و فعل یا ترکی را جرم شمرد، در این صورت حجت بر مردم تمام می شود و خداوند به استناد آن، مردم را بازخواست می کند و در صورت تمرد و ارتکاب جرم، به کیفر می رساند. بعثت رسول که در آیه آمده است کنایه است از بیان تکلیف.

۳. حدیثی که از پیغمبر صلی الله علیه و سلم روایت شده: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَن أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ». : الله جل جلاله از خطا و آنچه را که اتمم به فراموشی میکنند و یا تحت جبر و اکراه انجام میدهند گذشت نموده است.

۴. اصل اباحه. در فقه دلیلی وجود دارد که اصل اولیه در اشیاء اباحه است، بدین معنی که اصل نخستین و اولین دلیل در همه چیزها و کارها قبل از آنکه قانونی در باره آن نازل و قانون گذاری شود، و حکم آن را از وجوب یا حرمت مشخص و معین کند، اباحه و جواز است، یعنی پیش از ورود قانون و نص قانونی در باره چیزی، آن چیزی مباح و جایز است. بنا برین عملی را نمی توان گفت جرم است یا حرام است، مگر آنکه قانون بدان تصریح کرده باشد.

۵. قاعده قبیح عقاب بلا بیان. و این قاعده ای است که در همه ابواب حقوق اسلامی و از جمله در حقوق جزا بدان استناد و بر طبق آن عمل می شود. قاعده قبیح عقاب بلا بیان بدین معنی است که کیفر کردن بدون بیان جرم و کیفر و بدون تصریح قانونی نسبت به آن، قبیح است، و چون کار قبیح محال

(۱) اسراء/۱۵.

است به خداوند سبحان نسبت داده شود، پس خدای تعالی بدون تصریح به قانون جرم و کیفر کسی را کیفر نخواهد داد چرا که عقلا و شرعا چنین کیفری عقاب بلا بیان است و عقاب بلا بیان قبیح است، و خداوند منزله از فعل قبیح است. قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان هم یک دلیل عقلی است، زیرا که همهٔ عقلا بدان عقیده مند هستند، و آن را قبول دارند، و هم دلیل نقلی است. و تمام آیات و روایاتی که به آن ها در این جا استناد شده است این قاعده را تأیید و اثبات می نمایند.

و این همان است که در مبحث "قانون جزا عطف بما سبق نمی شود" به بررسی آن می پردازند.

در همهٔ مکتب های حقوق جزای وضعی، اصل مزبور -یعنی عطف بما سبق نشدن قوانین کیفری- وجود دارد. قبلاً گفته شد تا عملی صریحاً طبق قانون، جرم شناخته نشده باشد قابل مجازات نیست. بدیهی است قبل از تصویب چنین قانونی عملی که به موجب این قانون منع شده است فرضاً مجاز بوده است، و نمی توان آن را درخور کیفر دانست. پس هیچ فعل یا ترک فعلی به استناد قانونی که پس از آن وضع شده و آن را جرم شناخته است، جرم محسوب نمی شود. و به صورت روشن تر می توان مسألهٔ را چنین عنوان کرد که اثر قوانین جزایی نسبت به آینده است، و نسبت به زمان گذشته که هنوز قانونی نشده بود اثر ندارد مگر مواردی که خواهیم گفت. دلیل هایی که برای اثبات عنصر قانونی جرم بدان ها استناد شد این قاعده را نیز اثبات می کنند و دیگر تکرار آن ها روا نیست.

البته باید توجه داشت که فی الجمله از نظر اسلام هیچ قانونی نباید عطف بما سبق شود، ولو از قوانین مدنی و غیر مدنی باشد. اما عمل به این قاعده، در مورد قوانین کیفری، به معنی خاص آن، حایز اهمیت و تأکید بیش تری است، تا

مبادا بر کسی کوچک ترین ظلم و ستمی وارد شود. و بناحق دچار کیفری گردد. عطف بما سبق نشدن قوانین جزایی نتیجه قهری اصل قانونی بودن جرم است، زیرا اگر عملی صریحاً بر طبق قانون جرم شناخته نشده باشد، قابل مجازات نیست. بدیهی است قبل از تصویب چنین قانون عملی که به موجب آن منع شده است، مجاز بوده و درخور کیفر نبوده است، و در این مورد چنین استدلال می شود که مجازات نتیجه قهری عدم اطاعت از قانون است و آن در صورتی منطقی و صحیح است که قبلاً قانون آن را منع کرده باشد، و اگر مجازات نتیجه این عدم اطاعت است نمی توان گفت که نتیجه قبل از مقدمه تحقق پیدا کند، چه معلول نمی تواند پیش از علت تحقق پذیرد.

در اسلام، جرایمی که قانونی شده و منهیاتی که حرمت پیدا کرده است نسبت به کسانی که قبلاً مرتکب آن ها شده اند و سپس به اسلام گرویده اند کیفری ندارد. خداوند در آیاتی این حکم را برای ما بیان فرموده است. بنا بر این علاوه بر ادله ای که عنصر قانونی جرم را ثابت می کرد و گفته شد که دلیل بر این اصل نیز هست و تکرار نمی شود آیاتی نیز دلیل ماست که بعضی از آن ها را می آوریم:

۱. (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا)^(۱).

زنانی را که پدران تان با آن ها ازدواج کرده اند، به ازدواج خود درنیاورید، مگر آن چه گذشته است این کار، کاری زشت، و دشمن داشتنی، و بدراهی بوده است.

اگرچه گروهی گفته اند کلمه "کان" در "إنه کان فاحشة..." زاید است،

(۱) نساء/۲۲.

ولی هرگز دلیلی بر آن وجود ندارد. از این رو اکثر مفسران، آن را غیر زاید می دانند، و در این صورت اشعار به این معنی دارد که ازدواج با زن پدر در گذشته نیز چون حال کاری زشت، جرم و معصیت بوده، ولی به هر حال، آن چه در سابق بدان عمل شده است، کیفر ندارد.

طبرسی گوید^(۱): این آیه در باره مردم جاهلیت نازل شده است که با زن پدر نکاح می کردند، چنانچه صفوان بن امیه زن پدر خود را که نامش فاخته بود و دختر اسود بن مطلب بود گرفت. و حصین بن ابی قیس زن پدر خود به نام کبیشه، دختر معن، را گرفت. و منظور بن ریان، زن پدر خود که نامش ملیکه، دختر خارجه، بود را به زنی گرفت.

اشعث بن سوار گوید: ابو قیس یکی از صحابه و از شایستگان انصار بود، و هنگامی که بدرود زندگی گفت قیس فرزند او از زن پدر خود خواستگاری کرد، زن گفت: ای قیس تو از مردان شایسته قوم خود هستی، و من به تو وعده فرزندی را می دهم، ولی مشروط بر این که به حضور حضرت رسول الله روم و از آن حضرت استجازه کنم. و هنگامی که داستان خواستگاری را برای پیغمبر خدا صلوات الله وسلامه علیه باز گفت، حضرت به او فرمود که به خانه رود و خداوند این آیه را نازل کرد.

در تفسیر کلمه (إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) طبرسی گوید؛ یعنی مؤاخذه نمی شوید، و کیفر نخواهید داشت.

۲. (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ)^(۲).

طبرسی در تفسیر بخش اخیر آیه مزبور گوید^(۳): یعنی خداوند بر شما حرام

(۱) تفسیر مجمع البیان جزء سوم ذیل همین آیه، ص ۲۶.

(۲) نساء/۲۳.

(۳) مجمع البیان جزء سوم ذیل آیه مزبور، ص ۲۹.

کرد جمع بین دو خواهر را در نکاح. و در تفسیر معنی (إِلا ما قد سلف) گوید: این استثنای منقطع است و معنی آن این است که آن چه در این باره قبلاً گذشته (و انجام گرفته است) خداوند شما را بدان مؤاخذه نمی کند. ولی مراد آن نیست که آن چه قبل از قانونی شدن این حکم، از جمع بین دو خواهر، در میان جاهلیت به وقوع پیوسته است، ادامه نکاح آنان جایز است، چنین حرفی را هیچ کس نگفته است.

بنا بر این، این نصوص از نظر حقوق مدنی اثر رجعی دارند و عطف به ما سبق می شوند و حکم ازدواج هایی که قبلاً تحقق یافته است فسخ است اما از نظر حقوق جزا عطف بما سبق نمی شوند و جرم نیست و کیفر ندارد.

۳. (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ)^(۱).

ترجمه این بخش آیه با توجه به تفسیر مجمع البیان چنین است: بگو (ای محمد ص) به کسانی که کافر شده اند: اگر باز گردند از آن چه بر آن هستند؛ از جرایم شرک و کفر و غیره و باز ایستند از آن، آن چه گذشته است از جرایم آنان، خداوند آن را می بخشد و می آمرزد^(۲).

۴. یکی از قواعد مسلم فقهی، که آثار بسیاری بر آن مترتب است، قاعده جَبِّ می باشد.

از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و سلم به طرق مختلف نقل کرده اند که فرمود: «الإسلامُ يُجِبُّ ما قَبْلَهُ»^(۳).

ترجمه تحت اللفظی این کلمه موجز و پر محتوی این است که: اسلام آن

(۱) انفال/۳۸

(۲) طبرسی در جزء چهارم ذیل همین آیه، ص ۵۴۲.

(۳) ابو زهره، الجرعة العقوبة، ص ۱۸۵: مجلسی بحار الأنوار ج ۲۱، ص ۱۱۴.

چه را که پیش از آن است می بُرد. و این بدین معنی است که بر کارها و اعمال و جرایمی که کسی پیش از ورود به اسلام، انجام داده یا مرتکب شده است، اثری بار نمی کند و اعتباری قابل نمی شود.

پرونده مردم از هنگامی مورد رسیدگی قرار می گیرد و دارای اعتبار و ارزش است که به اسلام وارد شده اند. جرایمی که پیش از ورود به اسلام مرتکب شده اند، بر آنان گرفته نمی شود، و از این بابت مجازاتی نخواهند داشت. در آثار صحیح آمده است که عمرو بن عاص هنگامی که اسلام آورد، و با رسول الله صلوات الله وسلامه علیه بیعت کرد گفت: من به این شرط بیعت می کنم که خداوند جرایم و گناهان پیش از اسلام مرا ببخشد و حضرت محمد صلی الله علیه و سلم فرمود: ای عمرو! آیا نمی دانی که اسلام، ساخته ها و پرداخته های پیش از خود را ویران می سازد^(۱).

پیغمبر اسلام صلی الله علیه و سلم بر خون هایی که در جاهلیت ریخته شده و کشتارهایی که انجام شده، کیفر قرار نداده، و معاملات ربوی دوره جاهلیت را برداشته است.

آن حضرت (ص) در خطبه وداع فرمود: «أَلَا وَإِنَّ دَمَ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ»^(۲) وَأَوَّلُ دَمٍ أَبَدًا بِهِ دَمُ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ وَإِنَّ رَبَّ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، وَأَوَّلُ رَبِّ أَبَدًا بِهِ رَبِّ عَمِّي الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ»^(۳).

آگاه باشید، خون ها که در جاهلیت ریخته شده است [کیفرش] برداشته شده، و نخستین خونی که من بدان آغاز می کنم [و قصاص آن را از میان می

(۱) یا عمرو! أما علمت أن الإسلام يهدم ما قبله. (الجرمة والعقوبة، ابو زهرة، ۱۸۵).

(۲) وضع در لغت بر دو معنی متضاد است، هم به معنی نهادن است و هم به معنی برداشتن، و هم به معنی ساقط کردن این دو معنی اخیر متناسب است.

(۳) ابو زهرة، الجرمة والعقوبة في الإسلام.

برم] خون حارث بن عبد المطلب (عموی من است) و ربای جاهلیت برداشته شده است، و نخستین ربایی که من بدان آغاز می کنم (که مؤاخذه آن را بردارم) ربای عمویم عباس بن عبد المطلب است.

همه این دلیل ها مؤید این قاعده هستند که قوانین و به خصوص قوانین جزایی عطف بما سبق نمی شوند.

استثنای از قاعده مزبور:

۱. قوانین تفسیری عطف بما سبق می شوند. قوانین تفسیری بدین گونه اند که قانون گذار قبلاً قانونی را وضع کرده است که در آن اجمال و ابهام وجود دارد، و به اصطلاح فقها مجمل است، سپس طی نص دیگری آن قانون قبلی مجمل توضیح داده می شود و بیان می گردد و اصطلاحاً، فقها و اصولیین، این نص تفسیری را مبین یعنی روشن کننده قانون مجمل قبلی می خوانند. پس چنانچه قوانین تفسیری، و به اصطلاح مبین، حقیقتاً به منظور تفسیر و تبیین قانون سابق باشد و هیچ حکم جدیدی را در بر نداشته باشد، باید عطف بما سبق شود.

۲. قوانین مربوط به اصول محاکمات جزایی که راجع است به مسایلی از قبیل صلاحیت دادگاه ها و تشریفات بررسی و تحقیق و تعقیب و کشف جرم، و چگونگی رسیدگی، و طرز اثبات، و صدور حکم، و این از آن جهت عطف بما سبق می شود که در آن حقی از متهم و مجرم ضایع نخواهد شد^(۱).

۳. قوانین جزایی در مورد برخی جرم های سنگین که با آبرو و حیثیت امت، یا امنیت آن برخورد دارند و جامعه را در نگرانی فرو می برند عطف بما سبق می شوند. جرم قذف و ظهار و محاربه از این قبیل جرایم اند و به خاطر

(۱) حقوق جزای اسلام، علیرضا فیض، ص ۳۱.

حفظ مصالح عمومی، عطف بما سبق شده اند. چنانچه در مورد شأن نزول آیات احکام مربوط به این سه جرم این ویژگی را می توان یافت، مثلاً مفسران می گویند آیه قذف به دنبال قذف یکی از زوجات رسول الله صلی الله علیه و سلم به وسیله بعضی از منافقان نازل شده و آن منافقان به دنبال نزول آن، محکومیت یافته اند. تفصیل بیش تر این مباحث در بخش کیفر های اسلامی در جای دیگر این کتاب خواهد آمد.

اجرای قوانین جزایی در مکان

عنوان فوق در حقوق جزای وضعی وجود دارد، و در آن بحث می شود از این که برای رسیدگی به جرایمی که در کشور های دیگر اتفاق می افتد چه محاکمی صالح هستند، در این باره به چهار نظریه برمی خوریم:

۱. صلاحیت کشور متبوع مجرم.
۲. صلاحیت کشور متبوع مجنی علیه.
۳. صلاحیت جهانی رسیدگی به جرایم.
۴. صلاحیت سرزمینی بودن جرم، یعنی صلاحیت رسیدگی کشوری که جرم در آن واقع شده است.

در این جا فرض کنید شخصی آلمانی یک نفر بلژیکی را در فرانسه کشته است. چه محاکمی باید به این جرم رسیدگی کنند؟ آیا کشور آلمان؟ زیرا قاتل آلمانی است. عده ای از حقوق دانان بر این عقیده اند. آیا کشور بلژیک؟ زیرا مجنی علیه بلژیکی است. گروهی نیز این عقیده را ابراز داشته اند. یا بگوییم صرف نظر از تابعیت، جانی و مجنی علیه، یا محل ارتکاب جرم، شخص مجرم در هر کشوری دستگیر شود، باید همان جا محاکمه و مجازات شود. این را صلاحیت جهانی رسیدگی به جرایم می نامند و نیز طرف دارانی دارد. یا بگوییم

جرم در هر سرزمینی ارتکاب می شود، همان کشور صلاحیت رسیدگی را دارد. در فرض نام برده کشور فرانسه باید به آن رسیدگی کند. جمعی نیز این عقیده را ابراز داشته اند و در مورد سرزمین و این که مراد از آن چیست و حدود سرزمین چگونه معین می شود در میان حقوق دانان بحث ها شده است.

سرزمین هر کشور در عرف محدوده ای است که آن را از کشور همسایه اش جدا ساخته و حد و مرز حاکمیت آن را مشخص ساخته است. حدود کشوری با کشور دیگر، یعنی مرز بین دو کشور، ممکن است به وسیله عوامل طبیعی از قبیل رودخانه، دریا، کوه باشد، یا علایمی مصنوعی مانند سیم خاردار و میله و یا حتی بر اساس مدارها باشد مثل مرز کره شمالی و جنوبی که مدار ۳۸ درجه تعیین شده است. سرزمین یا قلمرو یک کشور لازم نیست به هم پیوسته باشد بلکه ممکن است فاصله هم داشته باشد، مثل ژاپن و اندونیزی که جزایر چندی قلمرو آن دو کشور را تشکیل می دهد.

باری در حقوق جزای وضعی پس از بحث در صلاحیت رسیدگی به جرایمی که در کشوری ارتکاب می شود این بحث به میان آمده که فلات قاره یعنی آب های ساحلی با اختلافی که در میزان آن وجود دارد جزو سرزمین محسوب می شود؟ و چه بسا در این آب ها جرمی اتفاق افتد، در این مورد چه مقاماتی از چه کشوری صلاحیت رسیدگی دارند. آب های ساحلی، جرایم ارتكابی در کشتی های جنگی، جرایم ارتكابی در کشتی های تجارتي که از آب های ساحلی نیز ممکن است فرسنگ ها فاصله داشته باشند، چه محاکمی صلاحیت رسیدگی به آن جرایم را داراست؟ جرایم ارتكابی در هوا پیم ها نیز همین حکم را دارد. جرایم ارتكابی در دریا های آزاد و فضای بالای آن ها و حتی جرایم ارتكابی در ماورای جو زمین، جرایمی که احیاناً در کره ای دیگر ارتكاب شود.

این ها یک سلسله مسائلی است که در حقوق جزای وضعی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته و برای آن که ذهن دانشجویان عزیز به آن آشنا گردد، فقط سر فصل های آن را در این جا بازگو کردیم و اینک باید، این عنوان را در حقوق جزای اسلامی به دقت و تفصیل مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

مسائلی که باید از نظر حقوق جزای اسلامی مورد بحث قرار گیرد و روشن شود از این گونه مسائل است:

۱. مسلمانی در یکی از کشورهای اسلامی مرتکب جرمی شود در حالی که تابع کشور اسلامی دیگری است.
 ۲. مسلمانی در یکی از کشورهای کافر حربی مرتکب جرم شود و تابع کشور اسلامی باشد، یا تابعیت کشور دار الحرب را برگزیده باشد.
 ۳. کافر ذمی در کشور اسلامی مرتکب جرم شود.
 ۴. کافر حربی که موقتاً و با اذن مقامات دولت اسلامی در کشور اسلامی اقامت موقتی داشته و در ضمن مرتکب جرم و جنایتی شود.
- این ها و بسیاری از مسائل مشابه آن باید در همین فصل اجرای قوانین جزایی اسلام در مکان، مورد بحث و بررسی قرار گیرد و با توجه به چند اصل و قاعده می توانیم پاسخ اغلب این مسائل را خود پیش بینی کنیم:

۱. این که دین اسلام، یک دین جهانی است و مقررات آن برای همه انسان ها است.
۲. همه، اعم از مسلمان و کافر در برابر اصول و فروع اسلام مکلف و مسئول هستند.

«الْكَفَارُ يُعَاقِبُونَ عَلَى الْفُرُوعِ كَمَا أَنَّهُمْ يُعَاقِبُونَ عَلَى الْأَصُولِ»

۳. کیفر های اسلامی اعم است از کیفر هایی که در سرای دیگر مجرم به سزای عمل خود محکوم به آن می شود، و یا در همین جا محکوم می شود و

قصاص یا حد یا تعزیر در بارهٔ او اجرا خواهد گردید. در حالی که در حقوق جزای وضعی فقط کیفر دنیوی مطرح است.

برای آن که قلمرو مکانی اجرای قوانین جنایی اسلام را بررسی کنیم، قبلاً لازم است بدانیم اسلام چگونه دینی است، آیا دینی است که مانند همهٔ ادیان دیگر به محیط خاص و سرزمین مخصوصی تعلق دارد که در این جا ما آن را سرزمینی بودن دین، می نامیم؟ یا دینی است که برای هدایت انسان به طور کلی فرستاده شده، و بنا بر این دین جهانی است؟

از آیات و روایات و سیرهٔ رسول اکرم صلی الله علیه و سلم و صحابه و تابعین و از اجماع کافهٔ مذاهب اسلامی چنین بر می آید که اسلام، دین جهانی است، که برای هدایت و راهنمایی همهٔ امم و ملل عالم بر انگیخته شده، و برای مردمی خاص یا نژاد خاص، یا اقلیم و قاره ای خاص نیست. بسیاری از نصوص قرآنی خطاب را متوجه به ناس، یا انسان قرار داده است که همهٔ مردم دنیا را در بر می گیرد، و اگر در نصوص دیگری خطاب به مؤمنان شده است، بر اساس ادلهٔ قطعی، هر مسلمانی باید معتقد باشد که کفار نیز اشتراک در تکالیف اسلامی دارند و همان گونه که در اصول عقاید مؤاخذه و کیفر می شوند، در فروع عملی نیز به طور کلی در همهٔ احکام، مؤاخذه و مجازات خواهند داشت:

«الكفار يعاقبون على الفروع كما أنهم يعاقبون على الأصول»

پس از نظر علمی، و با توجه به هدف بزرگ اسلام، می توان گفت، دین اسلام، دین جهانی است و دعوت خود را همواره به عموم بشر در سراسر پهنهٔ گیتی متوجه ساخته، و معتقد است که روزی سراسر جهان را در پرتو تعالیم عالیّهٔ خود به سوی صلاح و فلاح و عدالت بزرگ رهبری خواهد کرد و ظلم و بیداد را

از بیخ و بن برخواهد کند^(۱).

ولی واقعیت جهان فعلی را نیز از نظر نمی توان دور نگه داشت: جهان به دو بخش تقسیم شده، آن چنان که در صدر اسلام نیز دارای دو بخش بوده است:

۱. بخشی از محیط گسترده جهان در قلمرو قوانین آسمانی اسلام قرار دارد، که در فقه اسلامی اصطلاح دار الاسلام برای آن نام گذاری شده است، - دار الاسلام یعنی خانه اسلام و خانه اسلام یعنی کشور پهناور اسلام که در پرتو حکومت واحد اسلامی اداره می شده و همه احکام و قوانین آن از مدنی، و عبادی و جزایی و غیره تابع قرآن و متخذ از مآخذ فقهی است- در برابر دار الاسلام، دار الحرب قرار دارد که مختصری در آخر همین مبحث در باره آن سخن خواهد رفت.

نصوص شرعی به ما می گویند که اسلام یک حکومت و دولت را به رسمیت می شناسد، و این که در قلمرو اسلام مانند امروز چندین دولت و حکومت زمام امور مسلمانان را در دست داشته باشند، با احکام اسلامی سازگار نیست.

(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ).

همواره ناظر به وجوب پیروی از یک ولی امر و یک حکومت مرکزی اسلامی است، در یک عصر دو امام یا دو رهبر و دو ولی، و دو حاکم شرعا وجود ندارد.

اگر آن راه که وحدت جهانی اسلام را تأمین می کند، و از آن سخن رفت به روی ما بسته باشد، هر راهی که وحدت مسلمانان را تأمین کند باید همان را

(۱) پیغمبر اکرم فرمود: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأني رسول الله» من مأمور شدم تا با مردم پیکار کنم تا به یگانگی خدا و رسالت من گواهی دهند.

در پیش گرفت، و برای تحقق بخشیدن به آن کوشید. ممکن است وحدت جامعه بزرگ اسلامی به وسیله اتحاد کشور های اسلامی با یکدیگر در پرتو نوع نظام سیاسی که از نظر ظاهری بلا تشبیه چون نظام سیاسی ایالات متحده، یا نظام جماهیر متحد باشد، امکان پذیر گردد، به گونه ای که هر کشوری در امور داخلی و مربوط به خود آزادی کامل داشته باشد، در امور اقتصادی نیز متکی به خود باشند، ولی از نظر سیاست کلی اسلام، و از جهت اجرای مقررات اسلامی، و اقامه حدود و تعزیرات اسلامی همه بر طبق قرآن و سنت عمل کنند، به گونه ای که مجرمان در هر کشوری در کشور دیگر قابل تعقیب و محکومیت و مجازات باشند. این یکی از راه های ممکن و سهل الوصول برای تحقق بخشیدن به وحدت و یکپارچگی امت اسلامی است. و اگر مسلمانان بخواهند مجد و عظمت دیرین خود را باز یابند، با این تفرقه و تشتت که اینک در میان جوامع اسلامی حکمفرما است، امری محال به نظر می رسد.

چه بهتر که بزرگان قوم، و رهبران کشور های اسلامی در این باره به چاره اندیشی بنشینند و امت اسلام را از این بحران خطرناک و ورطه هولناک که دستاورد استعمار ابر قدرت ها است برهانند.

مسلمانان در صورتی می توانند حکومت جهانی اسلامی را، که همواره آرمان مقدس اسلام و مسلمانان بوده و هست، برپا دارند، که همه طبق حدیث شریف «الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُوا دِمَاؤُهُمْ.. وَهُمْ يَدُّ وَاحِدَةٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ» علیه بیگانگان و کفار حربی متحد شوند.

ایجاد تفرقه و تشتت در جوامع اسلامی و در امت بزرگ اسلام گناهی است نابخشودنی و ایجاد انسجام و وحدت بر اساس حکم قرآن در جامعه مسلمانان از بزرگ ترین و مهم ترین فرایض به شمار می رود. اگر طبق حدیث شریف، شق عصای مسلمانان و ایجاد تفرقه امت اسلامی جرمی است که کیفر قتل را به

دنبال دارد پس چگونه حکومت های اسلامی بر این جدایی ها پا می فشارند و در اندیشه چاره جویی نیستند. برخی از کشور های اسلامی گرفتار رهبرانی منافق هستند که از اسلام جز نامی بر روی آنان نیست، این بر زعمای صالح و پرهیزگار امت است که با دور اندیشی و سیاست نافذ خود این دشمنان اسلام را از اریکه قدرت به زیر آورند و راه جهانی شدن حکومت بزرگ اسلام را هموار سازند، دوره حکومت طاغوت های زمان شاید دیگر به سر رسیده باشد. به هر حال واقعیت تلخ این است که با کمال تأسف در حال حاضر دار الاسلام مشتمل است بر کشور های کوچک، و کوچک تری که بر هر یک، دولت و حکومتی فرمان روایی دارد. همه یا اکثریت مردم آن کشور ها را مسلمانان تشکیل می دهند، و مردم به طور آزاد به مقررات و احکام اسلام عمل می کنند، و احکام اسلامی کم و بیش در آن ها اجرا می شود، و اغلب حکام آن نیز علی الظاهر دم از اسلام می زنند! همچنین شامل می شود هر بخش، یا کشوری را که مسلمانان بر آن حکومت کنند، اگرچه اکثریت مردم آن کافر باشند. همچنین دار الاسلام شامل هر کشوری نیز می شود که اکثریت مردم آن مسلمان باشند ولی کفار بر آن حکومت داشته باشند، در صورتی که مسلمانان آزادانه به عقاید و اعمال اسلامی خود پای بند و عامل باشند.

اصول فقه

تعریف اصول فقه:

در ابتداء مناسب می بینم تا این دو کلمه را به طور جداگانه تعریف نموده سپس هر دوی آنها را به عنوان یک علم خاص تعریف نمایم. اصول جمع اصل است و اصل در لغت اساس و بنیاد چیزی را گویند. و در اصطلاح: دلایل و قواعد چیزی را گویند. و فقه در لغت: دانایی و زیرکی را گویند. و در اصطلاح: علمی را گویند که از فعل مکلف منحیث روا و ناروا بحث میکند.

پس اصول فقه: عبارت از یک سلسله قواعدی است که توسط آن مجتهد احکام شرعی را از دلایل جزئی آن بدست میاورد^(۱)

تعریف قواعد:

قواعد جمع قاعده است و قاعده در لغت قانون را گویند.

قواعد در اصطلاح:

قوانین و ضوابطی را گویند که مجتهد از آن در هنگام بدست آوردن حکم شرعی استفاده میکند، مثال: امر، بر وجوب و نهی، بر تحریم دلالت میکند. مثال امر: خداوند متعال می فرماید: «وَأَقِمْوْا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»^(۲). ترجمه: و برپا دارید نماز را و بدهید زکات را.

^۱: وهبه الزحیلی: الوجیز فی اصول الفقه ص ۱۳

^۲: البقره آیت ۴۳

درین جا خداوند متعال بر ادا کردن نماز و پرداختن زکات امر نموده است پس نماز خواندن و زکات دادن فرض و واجب است؛ چرا که امر، بر فرضیت و وجوب دلالت میکند.

و مثال نهی این فرموده خداوند متعال است: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ»^(۱).

ترجمه: و نزدیک نشوید به زنا (یعنی زنا نکنید).

پس زنا کردن حرام است، زیرا نهی، بر تحریم دلالت میکند.

تعریف مجتهد:

مجتهد در لغت کوشش کننده و جستجوگر را گویند.

و در اصطلاح: کسی را گویند که احکام شرعی را از دلایل جزئی آن توسط

بکار انداختن قواعد فقهی بدست آورده بتواند.

شروط مجتهد:

۱. دانستن زبان عربی به شمول نحو، صرف، بلاغت و معانی. بدون زبان

قرآن کریم و سنت رسول الله صلی الله علیه وسلم است بدون فهمیدن زبان

عربی هدف و مقصد اساسی آیت های قرآن کریم و احادیث پیغمبر صلی الله

علیه وسلم بدست نمی آید.

۲. دانستن احادیث و سنت رسول الله صلی الله علیه وسلم، باید مجتهد

حدیث صحیح را از حدیث ضعیف فرق کرده بتواند و همچنان از علم حدیث،

طریق روایت و درایت و انواع حدیث متواتر، مشهور، خبر واحد، متصل، مرسل و

منقطع آگاه باشد^(۲).

^۱: الاسراء آیت ۳۲

^۲: عبدالکریم زیدان - الوجیز فی اصول الفقه ص ۴۰۴.

۳. دانستن قرآن کریم: زیرا قرآن کریم کتاب اسلام و مصدر اول شریعت اسلامی است، باید مجتهد تمام آیات آنرا به طور اجمالی و آیات احکام آنرا به طور تفصیلی بداند زیرا از همین آیات احکام شرعی بدست می آید.

۴. دانستن اصول فقه: زیرا توسط همین اصول میتواند احکام شرعی را از دلایل تفصیلی آن بدست آورد.

۵. دانستن موضوعاتی که علمای مجتهد سابق بر آن اتفاق نظر دارند، از آن جهت مهم است تا در مخالفت با آنان واقع نشود زیرا در مسایلی که تا اکنون به آن اجماع و اتفاق نظر صورت گرفته است اجتهاد فردی در مقابل آن بدون ارزش است، زیرا که اجماع، دلیل قویتر از قیاس می باشد^(۱)

۶. دانستن مقاصد شریعت اسلامی و انواع قیاس: مجتهد باید بتواند علت های احکام را بدست بیاورد، تا بتواند احکام مسایلی را که شریعت اسلامی بر آن حکم نکرده است از طریق قیاس بدست بیاورد.

۷. تعریف احکام: احکام جمع حکم است، و حکم در لغت: منع کردن را گویند و در اصطلاح اصول فقه: عبارت از گفتار خداوند متعال است که متوجه کارهای مسلمانان گردیده تا آنها را از کاری منع نموده یا به کاری امر نموده و یا آنها را در کردن و نکردن آن کار اختیار داده است و یا فعلی را به حیث یک سبب وضع میکند.

مثال منع یا نهی: خداوند متعال می فرماید: «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَ»^(۲).

یعنی: و نزدیک نشوید به زنا.

مثال امر: خداوند متعال می فرماید: «وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»^(۱). یعنی:

و برپا دارید نماز را و بدهید زکات را.

۱: عبدالواحد جهید - تاریخ تشریح اسلامی ص ۲۰۶.

۲: الاسراء آیت ۳۲

مثال اختیار دادن به انجام دادن کاری و یا ترک آن: خداوند متعال می فرماید: «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»^(۲).

ترجمه: و هنگامیکه از کارهای حج فارغ شدید پس باکی نیست که شکار کنید.

درین آیت خداوند متعال ما را اختیار داده است که بعد از فارغ شدن از کارهای حج شکار کنیم یا خیر.

مثال فعلی را به حیث سبب وضع کرده:

پیغمبر بزرگ اسلام حضرت محمد صلی الله علیه وسلم می فرماید: «لا یرث القاتل»^(۳).

یعنی: قاتل میراث گرفته نمیتواند.

درین حدیث مبارک قتل را سبب نگرفتن میراث وضع کرده است.

اقسام حکم:

حکم شرعی به دو نوع است:

۱- حکم تکلیفی

۲- حکم وضعی

تعریف حکم تکلیفی:

حکمی را گویند که خداوند متعال از مسلمانان کدام کاری را خواسته و یا منع کرده و یا آنها را در کردن و نکردن آن اختیار داده است. مثال های این گونه حکم در بالا گذشت.

^۱: البقره آیت ۴۳

^۲: المائده آیت ۲

^۳: رواه مسلم

اقسام حکم تکلیفی:

احکام تکلیفی به شش قسم است:

۱: فرض ۲: واجب ۳: مستحب یا مندوب ۴: حرام ۵: مکروه ۶: مباح.
اگر خداوند متعال به کاری امر کرده باشد که دلیل آن قطعی باشد پس آن کار فرض بوده و اگر دلیل آن قطعی نباشد و بنا بر قرائن از رتبه فرضیت ساقط گردد پس آن کار واجب است، و اگر به صورت قطعی خداوند آن کار را از ما نخواستہ باشد پس آن کار مستحب یا مندوب است، و اگر خداوند متعال از کدام کاری ما را منع فرموده و به صورت قطعی از ما خواسته که آن کار را نکنیم و به دلیل قطعی ثابت شده باشد پس آن کار حرام است، و اگر به صورت قطعی آن را منع نکرده و یا به دلیل قطعی ثابت نشده است پس آن کار مکروه است، و اگر خداوند در کردن و نکردن کدام کاری ما را اختیار داده است پس آن کار برای ما مباح است.

مثال فرض:

خداوند متعال می فرماید: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»^(۱).

ترجمه: و برپا دارید نماز را و بدهید زکات را.
خداوند متعال از ما خواسته است تا نماز را ادا کنیم و زکات بدهیم و این دو کار به دلیل قطعی ثابت گردیده است پس نماز خواندن و زکات دادن فرض اند.

مثال واجب:

پیامبر گرامی اسلام می فرماید: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»^(۲).

ترجمه: نماز آن کس درست نیست که در نماز سوره فاتحه را نمیخواند.

۱: البقره آیت ۴۳

۲: رواه البخاری

درین حدیث مبارک از ما اشاره خواسته شده تا سوره فاتحه را در هر رکعت بخوانیم، اما طریق ثبوت آن دلیل ظنی بوده قطعی نمی باشد، پس خواندن سوره فاتحه در هر رکعت واجب است.

مثال مندوب یا مستحب:

خداوند متعال می فرماید: «فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا»^(۱).

ترجمه: و با آنها مکاتبه کنید اگر در آنها بهتری را دانستید.

خداوند متعال درین آیت امر را به مستحب و یا مندوب کشانید به خاطر موجود بودن قرینه خارجی که عبارت است از آزاد بودن مالک و صاحب یک شی در تصرف ملکیت خویش.

مثال حرام:

خداوند متعال می فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ»^(۲).

ترجمه: و نکشید فرزندان تان را.

خداوند متعال درین آیت به طریقه حتمی و ضروری ما را از کشتن فرزندان مان منع کرده است و این منع به طریقه قطعی ثابت شده است و کدام قرینه وجود ندارد که آن را به کراهت بکشاند، پس کشتن فرزندان حرام است.

مثال مکروه:

خداوند متعال فرموده است: «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ».

ترجمه: و نه پرسید در مورد اشیای که اگر آشکار گردید، از آن خوش تان نخواهد آمد.

^۱: النور آیت ۳۳

^۲: الاسراء آیت ۳۱

پس پرسیدن در مورد حکم هر چیز مکروه است، بخاطریکه منع از آن به طریق حتمی و الزام صورت نگرفته است، زیرا خداوند متعال در عین آیت درین مورد فرموده است: «وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ»^(۱).

ترجمه: و اگر در مورد آنها هنگامیکه قرآن نازل میگردد سوال کنید حکم آن آشکار میگردد، خداوند متعال از آن عفو نموده است، یعنی سوالات قبلی تان را، و خداوند بخشنده بردبار است.

این فرموده خداوند متعال نهی را به طرف مکروه کشانید زیرا قرینه موجود شد که حرام از درجه خود به کراهت تنزیل نموده است.

مثال مباح:

خداوند متعال فرموده است: «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ»^(۲).

ترجمه: و هنگامیکه نماز جمعه به پایان رسید پس بخاطر تجارت و بدست آوردن رزق و روزی در روی زمین پراکنده شوید.

این امر خداوند برای اباحت است چون کسب و کار بعد از ادای نماز جمعه روا و حلال است و هنگام ادای نماز حرام است.

تعریف حکم وضعی:

حکمی را گویند که شریعت اسلامی کاری را به سببی یا شرط و یا مانع کار دیگری قرار داده باشد.

مثال سبب: خداوند متعال فرموده است: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ»^(۳).

ترجمه: و برپا دار نماز را از برای تابیدن آفتاب.

۱: المائدة آیت ۱۰۱

۲: الجمعة آیت ۷۸

۳: الاسراء آیت ۷۸

درین آیت خداوند متعال تاییدن آفتاب را سبب وجوب نماز قرار داده است، همچنان زنا را سبب رجم یا جلد، و دزدی را سبب قطع دست قرار داده است. مثال شرط: خداوند متعال می فرماید: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ»^(۱).

ترجمه: زن زناکار و مرد زنا کار را که متأهل نباشند صد دره بزنید. درین آیت صد دره زدن را مشروط به زنا کردن مرد مجرد با زن مجرد قرار داده است و این هم شرط است که هر دو زنا کاران مجرد باشند. مثال مانع: قرض داری را شریعت اسلامی، مانع زکات قرار داده است به همین طور اختلاف دین مانع میراث بردن است، و پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است: «لا يرث القاتل» یعنی قاتل میراث گرفته نمیتواند. درین جا قتل مانع میراث قرار گرفته است.

اقسام حکم وضعی:

حکم وضعی به سه قسم است:

۱- سبب.

۲- شرط.

۳- مانع.

تعریف سبب: سبب در لغت چیزی را گویند که توسط آن به چیزی دیگری رسیده میتوانیم.

و در اصطلاح: کاری را گویند که شریعت اسلامی آنرا علامه و نشانه برای کاری دیگری که مسبب نامیده میشود قرار داده است، مثلا دیدن مهتاب نو در ماه رمضان را سبب روزه گرفتن و مرض، را سبب افطار روزه قرار داده است.

^۱: النور آیت ۲.

تعریف شرط:

شرط در لغت عبارت از لازم ساختن چیزی بر بالای خود و یا دیگران است، و در اصطلاح: کاری را گویند که موجودیت حکم وابسته به موجودیت آن است یعنی اگر شرط موجود نباشد حکم نیز موجود شده نمیتواند. مثل اینکه هرگاه ازدواج موجود نباشد طلاق نمیتواند بوجود آید و یا ایمان نباشد داخل شدن به جنت ناممکن است.

تعریف مانع:

مانع در لغت بازداشتن و جلوگیری کردن را گویند. و در اصطلاح: کاری را گویند که موجودیت آن حکم را از بین برده و یا سبب را باطل میسازد. مثل کشتن فرزند پدرش را تا میراث زودتر بدستش بیاید، پس قتل مانع میراث است. و یا شخصی مالک نصاب زکات گردید ولی قرض دار باشد نصاب سبب زکات است، و قرض مانع پرداختن زکات.

رخصت و عزیمت:

تعریف رخصت: احکامی را گویند که خداوند متعال بخاطر رفع مشقت و سختی بعضی کارهای ممنوع را مباح و حلال قرار داده باشد با باقی ماندن آن حکم به حالت اولی اش و یا یک کار جایز و روا را در هنگام مشقت عفو و بخشش نموده است. مثال اولی: خوردن گوشت حیوان مرده در حالت گرسنگی شدید که ترس از بین رفتن انسان است. مثال دومی: روزه نگرفتن در ماه مبارک رمضان برای مریض و مسافر.

انواع رخصت:

رخصت به سه گونه است:

۱: کارهای ناروا و حرام که در وقت ضرورت و عذر حلال و روا گردیده مثل تلفظ کلمات کفر آمیز در هنگام که مجبور گردانیده شود، و ترس کشتن موجود باشد با وجود اینکه قلب او مطمئن به ایمان و وحدانیت و پاکیزگی خداوند متعال باشد خداوند متعال می فرماید: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»^(۱).

۲: ترک واجب در وقت عذر و تکلیف شاقه مباح گردانیده شده است، به این معنی که اگر کسی در ماه مبارک رمضان مریض و یا مسافر باشد برای آن شخص افطار مباح میباشد، و اگر کسی مسافر باشد نمازش را قصر - کوتاه بخواند یعنی چهار رکعت را دو رکعت بخواند خداوند متعال درین مورد می فرماید: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»^(۲). یعنی پس اگر کسی از شما مسلمانان در ماه مبارک رمضان مریض و یا مسافر بود پس افطار کند و بعد از صحت یابی یا مقیم شدن آن روزها را قضا بیاورد.

و خداوند متعال در باره قصر نماز در سفر می فرماید: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ»^(۳).

یعنی و هنگامیکه سفر میکردید باکی ندارد که نمازهای تان را قصر ادا کنید.

۱: النحل آیت ۱۰۶.

۲: البقره آیت ۱۸۴.

۳: النساء آیت ۱۰۱.

۳: جواز دادن بعضی خرید و فروش که شرطهای صحت آن وجود نداشته باشد، بنا بر حاجت و ضرورت مردم به آن مثل خرید و فروش سلم، خرید و فروش پیشکی.

این نوع معامله باطل است مگر شریعت بخاطر ضرورت مردم آنرا اجازه داده است.

خلاصه اینکه رخصت در مذهب حنفی به دو قسم است.

۱: رخصت ترفیه یا تخفیف.

۲: رخصت اسقاط.

رخصت ترفیه یا تخفیف چه را گویند؟

حکمی را گویند که در اصل ممنوع بوده مگر برای از بین بردن سختی و مشکل روا گردیده است با باقی بودن حکم عزیمت و دلیل آن، مثل تلفظ کلمه کفر هنگام اجبار و اکراه یا تلف کردن مال بیگانه یا افطار روزه به جبر.

رخصت اسقاط چه را گویند؟

حکمی را گویند که در اصل ممنوع است ولی در وقت ضرورت شدید روا گردد و حکم عزیمت و دلیل آن نیز از بین برود، مثل روا بودن خوردن گوشت حیوان مرده در هنگام گرسنگی شدید یا نوشیدن شراب هنگام تشنگی شدید. درین حالات حکم حرمت این دو ساقط میگردد.

تعریف عزیمت: احکامی را گویند که خداوند متعال آنها را بر هر مکلف

لازم گردانیده است چه در حالت ضرورت باشد و چه در حالت غیر ضرورت مثل نماز، روزه، زکات، حج و غیره.

و این نوع احکام گاهی فرض، گاهی واجب، گاهی مستحب، گاهی حرام، گاهی مکروه و گاهی مباح میباشند^(۱).

صحت و بطلان:

تعریف صحت: کاری را گویند که با تمام فرایض و شروطش انجام گیرد. مثل اینکه در عقد نکاح ایجاب و قبول و دو شاهدان با تمام شرایط دیگر انجام بگیرد آن عقد صحیح و درست است.

و یا اینکه نماز را با تمام فرایض و شروطش ادا کند آن نماز صحیح و درست است.

بطلان: کاری را گویند که فاقد رکن یا شرط باشد، مثل نماز خواندن بدون وضوء یا حج کردن بدون ایستادن در عرفات.

احکامی که فاقد رکن یا شرط باشد در نزد احناف به دو قسم است.

۱- باطل.

۲- فاسد.

در عبادات اگر رکن یا شرط آن موجود نباشد آن کار باطل و فاسد است و هر دو کلمه یک معنی را افاده میکنند.

اما در معاملات خرید و فروش، اگر رکن وجود نداشت آن کار باطل و اگر شرط وجود نداشت پس فاسد است.

مثال باطل: خرید و فروش با دیوانه یا طفل غیر ممیز باطل است.

مثال فاسد: عقد نکاح بدون شاهدان و خرید و فروش به پول نامعلوم^(۲).

^۱: الدكتور وهبه الزحيلي: الوجيز في اصول الفقه ص ۱۴۱.

^۲: الدكتور وهبه الزحيلي: الوجيز في اصول الفقه ص ۱۴۱.

دلیل چه را گویند؟

تعریف دلیل: دلیل در لغت: رهنما و پیشوا را گویند.
و در اصطلاح: چیزی را گویند که توسط آن یک حکم در شریعت اسلامی به اثبات میرسد.

اقسام دلیل:

تمام مسلمانان اتفاق دارند که چیزهای ذیل در شریعت اسلامی دلیل شده میتواند:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲ - سنت.
- ۳ - اجماع.
- ۴ - قیاس.

و باید استدلال به آنها به ترتیب صورت گیرد، یعنی برای اثبات یک حکم شرعی باید اول به قرآن کریم رجوع شود، اگر در قرآن کریم دلیل مذکور وجود نداشت باید به احادیث و سنت پیامبر اسلام حضرت محمد صلی الله علیه وسلم رجوع شود، و در مرتبه سوم به اجماع و در مرتبه چهارم به قیاس استناد به عمل آید.

دلیلی که اثبات دلایل شرعی چهارگانه فوق را افاده میکند این قول خداوند جل جلاله است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»^(۱).

^۱: النساء آیت ۵۹.

امر به اطاعت از خدا و رسول الله صلی الله علیه وسلم او، امر به اطاعت از قرآن و سنت است و امر به اطاعت از اولو الأمر تشریحی، اطاعت از اجماع است، و امر به رد وقائع متنازع فیها به الله و رسول، امر به پیروی از قیاس است در جای که نص و اجماع نباشد، زیرا که در قیاس رد متنازع فیه به الله و رسول الله است چه در قیاس الحاق یک واقعه که در بیان حکم آن نص موجود نباشد بواقعه دیگری که در بیان حکم آن نص موجود است در حکم منصوص فیه بخاطر مساوی بودن هر دو واقعه در علت حکم.

اما دلیلی که رعایت ترتیب را بین دلایل چهارگانه افاده میکند آن چیزی است که عالم بزرگوار بغوی از حضرت معاذ بن جبل رضی الله عنه آنرا روایت نموده که معاذ بن جبل را وقتیکه رسول الله صلی الله علیه وسلم به حیث حاکم به یمن فرستاد و در ضمن از وی پرسید که به قضایای وارده چگونه داوری میکنی؟ گفت: حکم من متکی به قرآن کریم است و اگر در قرآن کریم دلیلی نیابم در قدم دوم به سنت پیامبر بزرگوار اسلام مراجعه میکنم، و اگر در سنت نیز حکم آنرا نیابم در قدم سوم از نظر و اجتهاد خودم کار میگیرم و هیچ تقصیری در اجتهادم نخواهم کرد. درین هنگام حضرت محمد صلی الله علیه وسلم دستش را به سینه معاذ زد و گفت: سپاس خداوندی را که فرستاده رسول خداوند را موفق ساخت به چیزیکه رسول خداوند را راضی و خوشنود میسازد^(۱).

دلایل چهارگانه فوق تمام مسلمانان بر آن اتفاق دارند که برای اثبات حکم شرعی به آن باید مراجعه شود و به آنها استدلال صورت بگیرد، اما دلایلی دیگری وجود دارد که تمام مسلمانان در مورد استدلال به آنها اتفاق ندارند، یعنی بعضی آنرا به حیث دلیل شرعی شناخته و بعضی دیگر نشناخته اند که مشهورترین آنها عبارت اند از:

^۱: عبدالوهاب خلاف: اصول الفقه ص ۱۳ و الدكتور وهبه الزحیلی: الوجیز فی اصول الفقه ص ۲۲.

- استحسان.
- مصالح مرسله.
- استصحاب.
- عرف.
- مذهب صحابی.
- شریعت قبل از اسلام.
- سد ذرائع.

دلایل با تمام اقسامش به دو قسم عمده تقسیم شده اند:

۱. دلایل نقلی: مانند قرآن کریم، سنت، اجماع، عرف، شریعت قبل از اسلام و مذهب صحابی.

۲. دلایل عقلی: مانند قیاس، مصالح مرسله، استحسان، استصحاب و سد ذرائع.

بخاطر باید داشت که هر دو نوع دلایل فوق به یکدیگر وابسته بوده و جدا شدنی نیستند چون اجتهاد بدون اعتماد به دلیل نقلی قابل قبول نبوده و باید به آن متکی باشد^(۱).

در اخیر به این نتیجه می‌رسیم که مجموع دلایل شرعی نقلی و عقلی به یازده قسم است که هر یک آنرا مورد بررسی قرار می‌دهیم.

دلیل اول: قرآن کریم:

تعریف قرآن کریم در لغت و اصطلاح:

قرآن در لغت: قراءت و خواندن را گویند.

^۱: الدكتور وهبه الزحيلي: الوجيز في اصول الفقه ص ۲۲.

و در اصطلاح: کلام خداوند را گویند که توسط جبریل علیه السلام بر حضرت محمد صلی الله علیه وسلم به زبان عربی نازل گردیده است و در مصاحف نوشته شده و به ما به طریقه متواتر رسیده و تلاوتش عبادت شمرده شده و کوتاه ترین سوره آن معجز و چیلنج دهنده بوده و به سوره فاتحه شروع و به سوره الناس اختتام پذیرفته است.

خصائص قرآن کریم:

۱- الفاظ و معنایش هر دو از جانب خداوند متعال است.
۲- تمام الفاظ قرآن کریم عربی است، هیچ نوع لغت عجمی در آن وجود ندارد.

۳- قرآن کریم به طریقه متواتر به ما رسیده است.
۴- قرآن کریم معجزه الهی است هیچ کسی نمیتواند در یک حرف یا یک حرکت آن تغییر وارد کند.

۵- تلاوت آن عبادت و ثواب شمرده میشود.

۶- حفظ و تدریس آن سبب برتری مسلمان میگردد.

دلیل بودن قرآن کریم:

آیت های قرآن کریم از نگاه دلالت بر احکامیکه آن را دربر میگیرد به دو گونه میباشد:

۱. دلالت قطعی.

۲. دلالت ظنی.

تعریف دلالت قطعی:

آیت های را گویند که معنای آنها واضح و معین بوده و گنجایش هیچ احتمال و معنای دیگری را دارا نمیباشد مثل آیت های میراث، حدود و کفارات.

آیت میراث: خداوند متعال فرموده است: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»^(۱).

ترجمه: خداوند شما را در مورد فرزندان توصیه میکند برای مردان مثل دو حصه زنان است.

یعنی مرد در میراث دو برابر حصه یک زن میگیرد.

آیت حدود: خداوند متعال فرموده است: «الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً جَلْدَةً...»^(۲).

ترجمه: زن زناکار و مرد زناکار را هر یک شان را صد دره بزنید.

درین آیت لفظ صد دره واضح و آشکار است و احتمال معنای دیگر را ندارد.

آیت کفاره: خداوند متعال فرموده است: «وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا»^(۳).

ترجمه: و کسانی که زنان خود را ظهار میکنند و بعداً پشیمان میشوند از آنچه که گفته اند باید پیش از نزدیک شدن به همسر خویش غلامی را آزاد کنند.

تعریف دلالت ظنی:

آیت های را گویند که احتمال چند مفهوم را دارد و معنای مشخص آن واضح نیست مثل گفتار خداوند متعال که در مورد زنان حیضه می فرماید: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»^(۴).

ترجمه: و زنان طلاق شده سه قرء انتظار بکشند.

۱: النساء آیت ۱۱-۱۲.

۲: النور آیت ۲.

۳: المجادله آیت ۳

۴: البقره آیت ۲۲۸

درین آیت کریمه لفظ(قرء) چند مفهوم دارد: بعضی ها گفته اند که معنای آن حیض است، و بعضی دیگری گفته اند که معنای آن پاکی از حیض یعنی طهارت است.

دلیل دوم: سنت :

تعریف سنت: سنت در لغت: طریقه و روش را گویند.

و در اصطلاح عبارت است از گفتار، کردار و تأییدات اموری که در نزد وی صادر گردیده و در مورد آن خاموش مانده است.

ازین تعریف معلوم میشود که سنت پیامبر گرامی اسلام به سه نوع است:

۱- سنت قولی: عبارت از احادیثی است که در مناسبات مختلف آنرا به زبان

آورده است مانند: «انما الاعمال بالنیات...» و «لا ضرر و لا ضرار» و غیره.

۲- سنت فعلی: کارهای را گویند که پیغمبر صلی الله علیه وسلم آنرا انجام

داده است مانند ادا کردن نمازهای پنجگانه، حج کردن، روزه گرفتن، قضاوت در بین مدعی و مدعی علیه و غیره.

۳- سنت تقریری (خاموش ماندن در برابر بعضی کارها یا تأیید آن):

کارهای را گویند که در حضور آنحضرت صلی الله علیه وسلم انجام گرفته است

ولی حضرت محمد صلی الله علیه وسلم در مورد آن ساکت، خاموش مانده است

و یا آنرا تأیید کرده است مانند اینکه آنحضرت صلی الله علیه وسلم از معاذ بن

جبل رضی الله عنه پرسید چگونه بر قضایای وارده واری میکنی؟ معاذ رضی

الله عنه در جواب گفت: بر اساس سنت رسولش حکم خواهم کرد و اگر در سنت

رسولش حکم را پیدا نکردم بر اساس تفکر و اجتهاد خود حکم خواهم کرد،

پیغمبر صلی الله علیه وسلم جواب معاذ را قبول فرموده بر علاوه تأیید، تحسین

نموده و تأیید و موافقه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در امری حیثیت و اعتبار آن را دارد که آن امر از شخص پیغمبر صلی الله علیه وسلم صادر شده باشد^(۱).

دلیل سوم: اجماع

تعریف اجماع: اجماع در لغت: قصد، اراده و یا اتفاق را گویند.
و در اصطلاح: اتفاق همه مجتهدین اسلام بر یک حکم شرعی در یک عصر بعد از رحلت آنحضرت صلی الله علیه وسلم را اجماع گویند.

شرح تعریف:

• باید تمام مجتهدین مسلمان و از جمله امت محمد صلی الله علیه وسلم باشند، در غیر آن اتفاق ادیان سابقه بر کاری اجماع و دلیل شرعی پنداشته نمیشود.

• باید اجماع بعد از رحلت آنحضرت صلی الله علیه وسلم صورت بگیرد، در غیر آن اجماع در حال حیات آنحضرت صلی الله علیه وسلم در حالیکه مورد تأیید پیغمبر صلی الله علیه وسلم صورت بگیرد سنت شمرده میشود و به آن اجماع گفته نمیشود.

• اجماع باید از طرف مجتهدین صورت بگیرد، پس گفتار عوام و اهل نظر در مورد چیزی اجماع گفته نمیشود.

• باید اجماع بر یک حکم شرعی باشد مثل فرضیت، وجوب، حرمت، صحت، فساد و غیره، پس اتفاق علمای لغت براینکه فاء برای تعقیب است اجماع شمرده نمیشود.

ارکان اجماع:

^۱: عبدالوهاب خلاف: علم اصول فقه ص ۱۸

اجماع فقط یک رکن دارد که عبارت است از اتفاق تمام مجتهدین، اگر اتفاق در بین آنها صورت نگیرد اجماع به میان نمی آید.

شروط اجماع:

- ۱- باید اجماع از جانب عدّه از مجتهدین که در یک عصر زندگی دارند صورت گیرد پس اجماع توسط یک مجتهد یا دو مجتهد صورت گرفته نمیتواند.
- ۲- باید اتفاق از جانب تمام مجتهدین باشد اگر بعضی از مجتهدین مخالفت کردند پس اجماع منعقد نمیشود.
- ۳- باید همه مجتهدین بر یک حکم شرعی در یک واقعه در یک عصر اتفاق داشته باشند، بر اساس این شرط اگر مجتهدین یک ولایت یا یک دولت یا یک مذهب بدون اشتراک تمام عالم اسلام در امری اتفاق کنند این اتفاق به حیث یک اجماع شناخته نمیشود^(۱).
- ۴- باید هر مجتهد رأی و نظر خود را به شکل واضح و نمایان در مورد واقعه اظهار بدارند برابر است که به گفتار باشد یا به طریقه عملی.
- ۵- باید اجماع از جانب مجتهدینی باشد که از عدالت برخوردار بوده و از بدعات و خرافات بدور باشند.
- ۶- اهل اجماع باید به یک دلیل شرعی استناد نمایند مثل نص قرآن و حدیث و یا قیاس.

دلیل چهارم: قیاس

تعریف قیاس: قیاس در لغت: اندازه کردن و مساوات بین دو چیز را گویند. و در اصطلاح: پیوست نمودن واقعه که در مورد آن نص وجود دارد به واقعه که در مورد آن نص وجود ندارد و هر دوی آنها در علت حکم مشترک اند

^۱: عبدالوهاب خلاف: اصول الفقه ص ۲۴

مانند پیوست کردن حکم شربت خرما به شربت انگور، چون در مورد شربت انگور که جوش آمده و کف گرفته است آیت وجود دارد، مگر در مورد شربت خرما که جوش آمده و کف گرفته است و خوردن آن برای انسان نشه می‌آورد آیت یا حدیثی وجود ندارد.

خداوند متعال در مورد شراب می فرماید: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»^(۱).

علت این حکم ازاله هوش و نشه شدن است، بناء هر نوشیدنی که در آن همین علت موجود باشد شراب شمرده میشود و حرام است.

ارکان قیاس:

قیاس دارای چهار رکن است:

۱. اصل.
۲. فرع.
۳. علت مشترک.
۴. حکم اصل.

تعریف اصل:

واقعه را گویند که در مورد آن آیت یا حدیث وجود دارد.

تعریف فرع:

واقعه را گویند که در مورد حکم آن آیت یا حدیث وجود ندارد.

تعریف علت مشترک:

چیزی را گویند که در بین اصل و فرع مشترک است.

^۱: المائدة آیت ۹۰

تعریف حکم اصل:

حکمی را گویند که اصل بر آن متصف است مثل حلال، حرام، مکروه و غیره.

این بود دلایلی که همه مسلمانان به آن اتفاق دارند، اکنون دلایلی را ذکر میکنیم که بعضی آن را قبول دارند و بعضی ندارند که بنام دلایل مختلف فیها یاد میشوند:

*** دلایل اختلافی**

۱ - استحسان:

استحسان در لغت: پسندیدن و خوب دانستن چیزی را گویند.

و در اصطلاح: ترجیح دادن قیاس خفی را بر قیاس جلی با دلیل و یا مستثنی نمودن حکم جزئی از اصل کلی را استحسان گویند.

و عالم بزرگوار حلوانی حنفی در تعریف استحسان گفته است: ترک کردن قیاس را از جهت موجود بودن دلیل قوی تر از آنرا مانند: قرآن، سنت و یا اجماع را گویند^(۱).

انواع استحسان:

استحسان از نگاه سند آن به شش قسم تقسیم گردیده است:

۱. استحسان به نص (قرآن و حدیث).

۲. استحسان به اجماع.

۳. استحسان به عرف.

۴. استحسان به ضرورت.

۵. استحسان به مصلحت.

۶. استحسان به قیاس خفی.

^۱: عبدالکریم زیدان: الوجیز فی اصول الفقه ص ۲۳۰

تعریف استحسان به نص:

مسأله را گویند که دلیل آن مخالف قاعده کلی و حکم اصل باشد، مانند جواز دادن خرید و فروش پیشکی (سلم) در حالیکه شارع از خرید و فروش معدوم منع کرده است و در خرید و فروش پیشکی آن چیز خرید شده یا فروخته شده تا هنوز در دست خریدار نیامده است به همین خاطر باید ناروا میبود، مگر حضرت محمد صلی الله علیه وسلم در مورد آن فرموده است: «من أسلف منکم فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم».

ترجمه: کسیکه خرید و فروش پیشکی میکند باید مقدار و وقت آن معلوم و مشخص باشد.

همچنان خیار شرط از طریق حدیث شریف جواز یافته است، در حالیکه مخالف قاعده کلی است، مگر حدیث شریف تا سه روز برای انسان جواز داده است که خرید و فروش را قبول میکند یا خیر، و در اصل خرید و فروش این است که به مجرد خریدن یا فروختن چیزی حق رجوع را ندارند مادامیکه از همدیگر جدا شوند.

تعریف استحسان به اجماع:

چیزی را گویند که مجتهدین بر خلاف قاعده و اصل کلی به حلال یا حرام بودن چیزی فتوا بدهند، مانند عقد استصناع یعنی فرمایش دادن برای ساختن چیزی مثل دروازه، کلکین، میز در حالیکه این چیزها هنوز به وجود نیامده است خرید و فروش صورت گرفته است و یا داخل شدن به حمام در مقابل پول معین، زیرا معلوم نیست که در داخل حمام چه مقدار آب را مصرف میکند مگر برای دفع مشقت و حاجت مردم روا گردیده است.

تعریف استحسان به عرف:

چیزی را گویند که در بین مردم مروج و مشهور بوده مگر مخالف قیاس و قاعده عمومی باشد و لکن برای سهولت و آسانی بر مردم مستثنی گردیده است مثل داخل شدن به حمام در مقابل پول معین زیرا معلوم نیست که چقدر آب را مصرف خواهد کرد و چقدر وقت را سپری خواهد کرد.

تعریف استحسان به ضرورت:

چیزی را گویند که مجتهد به اساس ضرورت و مشکل شدید به روا بودن چیزی فتوا بدهد اگر چه مخالف قیاس و حکم اصلی باشد، مانند: پاک ساختن چاه ها و حوض های آب با کشیدن مقدار معین از آب آن، و اصل حکم این است که کشیدن همه و یا برخی آب چاه، چاه را پاک نمیسازد چون آب باقی با آبیکه نو می برآید خلط شده و آنرا نیز کثیف میسازد، مگر به اساس همین ضرورت مجتهدین مقدار معین آنرا تعیین کرده اند و فتوا به طهارت آن دادند چون مشکل است ازین ضرورت بدون آن بدر آمد

تعریف استحسان به مصلحت:

چیزی را گویند که به اساس آن یک مسأله به خاطر مصلحت و خیرخواهی مردم از حکم عام و قاعده عمومی مستثنی گردد، مثل: دادن زکات برای بنو هاشم بخاطر مصلحت روا گردیده است حال اینکه حضرت محمد صلی الله علیه وسلم از آن منع کرده است، و لیکن امام ابوحنیفه رحمه الله در زمان خود بخاطر مصلحت و رعایت حال آنها به دادن زکات به بنو هاشم فتوا داد، زیرا بیت المال به آنها چیزی نمیداد و در حالت تنگدستی قرار داشتند، این نوع استحسان را، استحسان به مصلحت گویند.

تعریف استحسان به قیاس خفی:

چیزی را گویند که به اساس قیاسی که علت آن به صورت واضح روشن نیست و مخالف قیاسی باشد که علت آن نمایان و آشکار است روا گردیده باشد، مانند: اختلاف خریدار و فروشنده در مقدار پول.

پس بخاطر استحسان هر دوی آنها سوگند داده میشود، در حالیکه قیاس میگوید فروشنده سوگند یاد نمیکند زیرا دعوای پول زیاد را ندارد و قاعده عمومی در قضاوت این است که مدعی شاهد میآورد و مدعی علیه در حالت انکار قسم میخورد، پس بخاطر استحسان هر دوی آنها قسم داده میشوند، زیرا فروشنده دعوای پول زیاد را دارد و از حق مشتری اضافه منکر شده و دعوای بدست آوردن جنس فروخته شده را دارد، پس هر دوی آنها (مدعی و مدعی علیه) باید قسم یاد کنند.

آیا استحسان دلیل شده میتواند؟

درین مورد علماء به دو گروه تقسیم شده اند:

۱. **جمهور علماء:** احناف، مالکی ها، حنبلی ها گفته اند که استحسان دلیل شرعی است و استدلال به آن جواز دارد.

۲. **اقلیت علماء:** مثل شافعی ها، شیعه ها و ظاهری ها گفته اند که استحسان دلیل شده نمیتواند، و استدلال به آن جواز ندارد، حتی اینکه امام شافعی گفته است: کسی چیزی را به فکر و نظر خود خوب دانست در حقیقت از خود شریعتی ساخته است.

دلایل هر دو گروه:

۱: **دلایل جمهور علماء:** جمهور علماء در مورد حجت بودن استحسان

به دلایل آتی استناد جسته اند:

۱- خداوند متعال فرموده است: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^(۱). یعنی: خداوند می‌خواهد بر شما آسانی بیاورد نه سختی.

پس بنا برین آیت استحسان عبارت از ترک مشکل و سختی و رجوع کردن به طرف آسانی است، و این یک قاعده شرعی است.

۲- استحسان به واسطه دلیل شرعی متفق علیه به اثبات رسیده که عبارت است از قرآن، حدیث، اجماع، ضرورت قیاس خفی، عرف یا مصلحت. در همه حالات مقتضای آن ترجیح دادن قیاس خفی بر قیاس جلی و یا استثناء حکم جزئی از حکم کلی است، و همه این کارها در اسلام قابل قبول است، چون اکثراً اعتماد استحسان بر قیاس است و قیاس یک حکم شرعی است.

۲- دلایل علمای اقلیت:

کسانیکه از حجت بودن استحسان انکار میکنند به دلایل زیر استناد جسته اند:

۱: خداوند متعال فرموده است: «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ»^(۲).

یعنی: و در بین آنها به حکم خداوند فیصله کن و از خواهشات نفسی آنها پیروی مکن.

بنا برین آیت استحسان حکم کردن به هوا و هوس است نه به گفتار خداوند یا قیاس به نص قرآنی یا حدیث شریف.

^۱: البقره: ۱۸۵

^۲: المائده آیت ۴۹

۲: اساس و تهداب استحسان عقل است که درین مورد عالم و جاهل برابر اند به این معنی که هر کدام آنها میتوانند چیزی را به اساس فکر و نظر خود شریعت بسازد.

بنا برین استحسان دلیل شرعی نیست.

۳: پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد صلی الله علیه وسلم هیچگاه به استحسان حکم نکرده است بلکه همیشه در مورد قضایای وارده منتظر وحی و حکم خداوند میبود.

کدام نظر بهتر و راجح است؟

از تعریف استحسان فهمیده میشود که قیاس مصدر اصلی آن است و در آن مجتهد دلیلی را بر دلیل دیگر ترجیح میدهد یا به اساس مصلحت یا ضرورت، و در حقیقت استحسان حکم کردن به هوا و هوس نبوده بلکه عمل کردن به دلیل قویتر است بنا برین نظر جمهور علماء درست بوده و استحسان یک دلیل شرعی بحساب میرود^(۱).

مصالح مرسله

تعریف مصالح مرسله: مصالح جمع مصلت، و مصلحت فایده و نفع را گویند، و مرسله مطلقه را گویند، بناء مصالح مرسله در لغت: فواید مطلقه و محض را گویند.

و در اصطلاح: عملی را گویند که با مقاصد و اهداف شریعت اسلامی مناسب بوده مگر کدام دلیل معتبر برای تأیید یا رد آن وجود ندارد.

^۱: الدكتور وهبه الزحيلي: الوجيز في اصول الفقه ص ۹۱ و عبدالكريم زيدان: الوجيز في اصول الفقه ص ۲۳۵

تنها هدف آن از بین بردن ضرر و مفسده و به دست آوردن مصلحت و منفعت برای مردم است مانند جمع کردن قرآن کریم توسط ابوبکر صدیق رضی الله عنه بعد از مشوره با صحابه در یک مصحف.

و تأسیس دواير و ديوان های دولتی توسط حضرت عمر رضی الله عنه، تأسیس بندی خانه ها، قصاص یک گروه در مقابل قتل یک نفر، پرداخت ضمانت از طرف صنعتگران زمانیکه اموال مردم را تلف می نمایند، حق ولی الامر در تعیین مالیات بر طبقه ثروتمند هنگام ضرورت و سپردن زمینهای کفار به ایشان هنگام فتح و گرفتن خراج از آن^(۱).

انواع مصالح مرسله:

مصالح مرسله به سه نوع است:

- مصالح معتبره.
- مصالح غیر معتبره.
- مصالح مطلقه (سکوتیه).

تعریف مصالح معتبره:

کارهای را گویند که از طرف شارع دلیلی بر معتبر بودن آنها موجود باشد مانند مقاصد کلی پنجگانه اسلام از قبیل حفظ دین، نفس، عقل، آبرو و مال که خداوند جل جلاله جهاد را جهت حفظ دین، قصاص را جهت حفظ نفس، حد شراب را جهت حفظ عقل، حد زنا و قذف را جهت حفظ حیثیت و آبرو، حد سرقت را جهت حفظ مال مقرر داشته است.

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر: اساس حقوق اسلام ص ۳۰۹ و الدكتور وهبة الزحيلي: الوجيز في اصول الفقه ص ۹۲ - ۹۳.

مصالح غیر معتبره:

کارهای را گویند که از جانب شارع ملغی و هدر قرار گرفته باشد زیرا تحقق آنها باعث فوت مصلحت بزرگتر از آن میگردد مانند:

۱- تسلیم شدن به دشمن تأمین مصلحت است که آن عبارت از حفظ جان و نفس مجاهد است، ولی این مصلحت سبب ترک مصلحت بزرگتر می گردد که آن عبارت است از حفظ استقلال کشور و ایجاد دولت اسلامی. بنا برین خداوند متعال برای آن مصلحت ارزش قایل نشده و جهاد در مقابل دشمن را فرض گردانیده است^(۱).

۲: مساوی ساختن خواهر با برادرش در گرفتن میراث.

۳: مصلحت گرفتن سود برای سود خوار زیرا سود نمیتواند راه ازدیاد مال گردد.

به اتفاق علماء این نوع مصلحت ناروا و حرام است.

۳: مصالح مطلقه و سکوتیه:

کارهای را گویند که از طرف شارع نه تأیید و نه رد گردیده اند و هیچ دلیلی بر اعتبار یا رد آن وجود ندارد، مگر بخاطر موجود بودن مصلحت برای مردم در آن، برای مجتهد جایز است که به آن عمل کند مثل تأسیس بندی خانه ها، جمع کردن قرآن در یک مصحف، ترجمه قرآن و غیره.

دلیل و حجت بودن مصالح مرسله:

علماء در مورد دلیل بودن مصالح مرسله به دو دسته تقسیم شده اند:

۱- جمهور علماء گفته اند که مصالح مرسله دلیل شرعی به شمار میرود و این گفتار احناف، مالکی ها و حنبلی هاست.

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر: اساسات حقوق اسلامی ص ۳۱۰

۲- شافعی ها، شیعه ها و ظاهری ها گفته اند که مصالح مرسله دلیل شرعی نیست.

دلیل جمهور علماء: احناف، مالکی ها و حنبلی ها: این نوع علماء به دلایل زیر استناد جسته اند:

۱: به حکم استقراء ثابت شده است که در شریعت اسلامی مصالح مردم در نظر گرفته شده است و خداوند متعال می فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ».

ترجمه: و ما نفرستادیم ترا ای محمد مگر رحمت برای جهانیان. بناءً رحمت این معنا را دارد که برای مردم مصلحت ها در نظر گرفته شود و مفسد و اضرار و تنگدستی ها از آنها دور کرده شود.

بناء عمل به مصالح مرسله در نظر گرفتن منافع انسانها است.

۲: در حدیث شریف مشهور وارد شده است که پیامبر صلی الله علیه وسلم نظر و فکر معاذ بن جبل رضی الله عنه را که هنگامی او را به صفت قاضی به یمن میفرستاد تأیید و قبول کرد، چون اجتهاد به رأی و نظر تنها شامل قیاس نمیشود بلکه تطبیق قواعد شریعت اسلامی را ذریعه مقاصد عمومی آن در تحقق بخشیدن به مصالح بندگان نیز احتواء میکند و این در حقیقت مصالح مرسله میباشد.

۳: صحابه در زمان خویش از مصالح مرسله کار گرفته اند و هیچ کس بر آنها انتقاد ننموده و این نوع عمل آنها اجماع شمرده شده و اجماع یک دلیل شرعی به حساب میرود مانند: جمع کردن قرآن کریم توسط ابوبکر صدیق رضی الله عنه در یک مصحف و جنگیدن او با کسانی که از پرداختن زکات ابا ورزیدند، و از بین بردن حصه مؤلفه القلوب از بیت المال توسط حضرت عمر

رضی الله عنه و اسقاط حد دزدی در هنگام گرسنگی و قحطی شدید توسط حضرت عمر رضی الله عنه^(۱).

۴: زندگی در حالت پیشرفت و ترقی است و مصلحت های مردم به مرور زمان تجدید میشود اگر احکام مناسب بر طبق آن سنجیده نشود و مصلحت هایشان در نظر گرفته نشود مردم در حرج و مشکل واقع میشوند و مصالح آنها از بین می رود کاری که مخالف مقاصد و اهداف شریعت اسلام می باشد^(۲).

دلیل کسانی که مصالح مرسله را دلیل میدانند:

این دسته از علماء گفته اند که باید در شریعت اسلامی چیزی توسط رأی و نظر مشروع نگردد، و همیشه امت اسلامی بر یک فکر و نظر باشند زیرا شریعت محترم است نباید خارج از احکام آن کارها را روا داشت که اساس آن عقل فکر و نظر باشد.

نظر راجح کدام نظر است؟

نظر راجح، نظر جمهور علما است چون عمل به مصالح مرسله عمل به مجرد رأی و نظر نیست بلکه عمل به مقاصد و اهداف شریعت اسلامی است.

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر اساسات حقوق اسلامی ص ۳۱۱

^۲: وهبه الزحیلی - الوجیز فی اصول الفقه ص ۹۴.

استصحاب

تعریف استصحاب: در لغت درخواست مصاحبت و یا ادامه آن را گویند. و در اصطلاح: حکم کردن به ثبوت یا عدم ثبوت کاری در وقت حاضر یا آینده بنا بر ثبوت یا عدم ثبوت آن در وقت گذشته را گویند چون دلیلی بر تغییر آن وجود ندارد.

اگر یک کار در نزد ما ثابت باشد و در نفی آن شک کردیم و دلیلی نیز بر نفی آن وجود ندارد سپس آن کار به حکم استصحاب ثابت و باقی شمرده میشود و ورود شک هیچ تغییری را در آن ایجاد کرده نمیتواند، و یا اینکه یک کار در نزد ما ثابت نیست و بر ثبوت آن شک میکنیم آن کار به حکم استصحاب ثابت نبوده و ورود شک هیچ تأثیری در ثبوت آن ندارد، زیرا قاعده اصولی وجود دارد که میگوید: اصل در هر چیز اباحت است، یعنی اشیاء در اصل شان حلال و رواست إلا چیزیکه به دلیل، حرام قرار گرفته است مانند:

۱- اصل در دختران جوان بکارت است، پس دعوای باکره نبودن دختران جوان بدون دلیل قبول نمیشود.

۲- خوردن گوشت حیوانات در اصل حلال است إلا گوشتی که به دلیل، حرام گردیده است مثل گوشت خوک، حیوان خود مرده و غیره.

و دلیل اینکه هر چیز در اصل حلال است خداوند متعال فرموده: «الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»^(۱).

ترجمه: خداوند ذاتی است که تمام چیزها را در روی زمین برای شما آفریده است.

^۱: البقره آیت ۲۹.

عرف

تعریف عرف: عرف در لغت شناختن و عادت گرفتن به چیزی را گویند. و در اصطلاح: سخن یا کاری را گویند که مردم آنرا مروج ساخته و بر طبق آن رفتار میکنند.

اقسام عرف:

عرف به دو نوع است:

۱- عرف صحیح.

۲- عرف فاسد.

تعریف عرف صحیح:

عرفی را گویند که در برابر دلایل شرعی قرار نگرفته حلالی را حرام و یا واجبی را باطل قرار نداده باشد مانند: عادت گرفتن به حساب نکردن زیورات، لباس و لوازم خانه عروس را در مهر و تقسیم کردن آنها مهر را به دو قسم معجل و مؤجل.

تعریف عرف فاسد:

عرفی را گویند که در مقابل دلایل شرعی واقع گردیده و چیزهای حلال را حرام و واجب را باطل قرار بدهد مانند: ماتم داری های بی جا، قمار زدن^(۱)، خرید و فروش به طریقه بولی و غیره.

فرق بین عرف و اجماع:

اجماع از طرف مجتهدین امت اسلامی صورت میگیرد، مگر عرف از جانب اکثریت مردم یک منطقه که شامل عوام و خواص است صورت میگیرد.

^۱: عبدالوهاب خلاف - اصول الفقه ص ۴۹.

حجت بودن عرف: فقهاء بر این باورند که عرف میتواند اصل و قاعده، برای استنباط احکام قرار بگیرد و عمل به آن جواز دارد و به دلایل زیر استناد نموده اند:

- اگر به تاریخ ظهور اسلام مراجعه شود این مطلب واضح خواهد شد که خداوند جل جلاله بسیاری از عرف های عرب ها را تأیید نموده است، بطور مثال مضاربت، بیع، اجاره های صحیح، بیع سلم و امثال این ها عرف عرب ها قبل از اسلام بوده است، و زمانیکه دین اسلام ظهور کرد این عرف ها را مورد تأیید قرار داد این خود بر حجت بودن عرف در اسلام دلالت میکند^(۱).

- فقهاء در زمانه های مختلف عرف را معتبر دانسته و در اجتهادات شان به آن استناد جسته اند و این عمل آنها به مثابه اجماع سکوتی میباشد که در شریعت اسلامی دلیل شرعی پنداشته میشود.

- عرف در حقیقت به یکی از دلایل شرعی منسوب میشود یا به اجماع، مصلحت مرسله و سد ذرائع و غیره. و ترک آن حرج و مشکل را در میان مردم بار میآورد.

این همه عرف صحیح پنداشته میشوند و عمل به آن جایز و روا است، اما عرف فاسد به هیچ وجه دلیل شمرده نمیشود، زیرا با روح اسلام و دلایل شرعی مصادم بوده بناءً هیچ عرفی که مخالف قواعد و دستور عمومی مملکت بوده دلیل شده نمیتواند مانند معاملات سودخوری و غیره.

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر- اساسات حقوق اسلامی ص ۳۱۷.

مذهب صحابی

تعریف مذهب صحابی:

یک سلسله فتوای فقهی و اجتهادات صحابی را گویند که در عصر بعد از وفات حضرت محمد صلی الله علیه وسلم صورت گرفته است. و صحابی در نزد علمای اصول فقه کسی را گویند که به پیغمبر صلی الله علیه وسلم ایمان آورده و با او مدت زیادی را سپری کرده باشد مثل خلفای راشدین، عبدالله بن عباس و عبدالله بن مسعود و دیگران.

آیا مذهب صحابی دلیل شده میتواند؟

علماء درین مورد به دو دسته تقسیم شده اند:

۱- شافعی ها: جمهور اشعری ها، معتزله و اهل تشیع به این باورند که مذهب صحابی دلیل شده نمیتواند.

۲- احناف، مالکی ها و حنبلی ها به این باورند که مذهب صحابی یکی از دلایل شرعی در هنگام نیافتن حکم کاری در کتاب خداوند، سنت و یا اجماع به حساب میرود.

دلیل دستۀ اول یعنی منکرین مذهب صحابی: این ها گفته اند که مذهب صحابی دلیل شرعی شده نمی تواند، زیرا صحابی از خطا و سهو معصوم و در امان نبوده، اقوال و اجتهادات آنها به مجرد رأی و نظر صادر گردیده است و امکان دارد که مورد سهو و اشتباه قرار گرفته باشد، و مثال آن قبول کردن گواهی پسر در حق پدر از جانب حضرت علی رضی الله عنه و عدم تأیید و قبول این رأی توسط قاضی حکومت او قاضی شریح است، زیرا هنگامیکه حضرت علی رضی الله عنه پسر خود را در نزد یکتن از یهودان دید و آن یهودی از دادن

سیر به حضرت علی ابا و ورزید هر دو نزد قاضی وقت که شریح نام داشت رفتند و قاضی از حضرت علی رضی الله عنه شاهد خواست حضرت علی رضی الله عنه پسرش را گواه گرفت مگر قاضی شریح گواهی او را نه پذیرفت زیرا گواهی پسر در حق پدر قابل اعتبار نیست.

دلیل دسته دوم:

این ها گفته اند که اگر چه صحابی مورد خطا و اشتباه قرار میگیرد لکن غالب این است که فتواها و سخنان او مطابق حق و راستی باشد، چون او کسی است که اکثر وقت را با پیامبر صلی الله علیه وسلم سپری کرده و نزول وحی را مشاهده کرده است و با مقاصد و اهداف شریعت اسلامی آشنا است، و از اسباب نزول قرآن کریم مطلع و با خبر است.

نظر راجح:

بعد از بحث و نظر آراء و اقوال هر دو دسته درمیابیم که مذهب صحابی دلیل لازمی و حتمی شمرده نشده مگر بهتر است در هنگام پیدا نشدن حکم مسأله در قرآن کریم، سنت و یا اجماع به آن رجوع شود، زیرا اقوال آنها به حق نزدیک بوده و خوف لغزش و اشتباه در ایشان نسبت به دیگران کم است.

شریعت قبل از اسلام

تعریف: احکامی را گویند که پیغمبران سابقه برای پیروان خویش تبلیغ نموده بودند مثل شریعت ابراهیم، موسی، داود و عیسی علیهم السلام.

اقسام شریعت قبل از اسلام:

شریعت قبل از اسلام نسبت به ما به دو نوع است:

۱- احکامی که هیچگونه ذکر آن در قرآن کریم و حدیث نیامده است این نوع به اتفاق علماء برای ما هیچ دلیل شده نمیتواند.

۲- احکامی که در قرآن کریم و یا حدیث شریف ذکر گردیده است، این گونه احکام به سه قسم اند:

۱: احکامیکه در گذشته بود مگر در شریعت ما منسوخ گردیده است مثل: حرام بودن خوردن سفیدی گوشت برای یهودان، مگر این کار در شریعت اسلام منسوخ گردید و خوردن آن برای ما روا و جایز است.

۲: احکامیکه در شریعت های پیشین موجود بود و در شریعت ما نیز تأیید گردیده اند، این نوع احکام برای ما نیز شریعت شمرده میشود، مانند: روزه و قربانی

۳: احکامیکه در شریعت های سابقه وجود داشت و خداوند متعال آنها توسط قرآن کریم یا پیامبر گرامی اسلام برای ما خبر داده است و ما را آگاه ساخته است، بدون اینکه آن احکام را تأیید و یا رد کند، این نوع احکام محل خلاف در بین مسلمانان است که آیا برای ما شریعت شمرده میشود یا خیر، مانند اینکه در شریعت موسی علیه السلام کفاره گناه، کشتن نفس بود، و مانند تقسیم نمودن آب در بین پیغمبر و قومش.

علماء درین مورد به دو دسته تقسیم شده اند:

۱- اکثریت احناف، مالکی ها عدّه از شافعی ها و امام احمد گفته اند که شریعت سابقه هنگامیکه توسط وحی بر پیغمبر ما ثابت گردیده باشد برای ما نیز قابل پذیرش است، مثل استدلال احناف بر جواز قتل مسلمانان در بدل کشتن ذمی، و کشتن مرد در بدل کشتن زن به آیه کریمه «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ»^(۱).

۲- اکثر شافعی ها، اشعری ها، معتزله و اهل تشیع گفته اند که این گونه احکام برای ما شریعت شده نمیتواند.

^۱: المائده آیت ۴۵.

سد ذرائع

تعریف سد ذرائع:

سد در لغت منع و باز داشتن را گویند. و ذرائع جمع ذریعه و ذریعه در لغت وسیله را گویند.

و در اصطلاح: منع نمودن و حرام قرار دادن کارهای را گویند که وسیله ارتکاب گناه و حرام میگردد.

هر کاری که وسیله گناه میشود حرام و ممنوع میباشد مانند نظر کردن به شرمگاه و عورت زنان خوف این میروود که در زنا و کار نا مشروع واقع نشود. و هر کاری که وسیله ادای فرض و یا واجب میگردد آن کار واجب شمرده میشود مانند: رفتن و شتافتن به طرف کعبه شریفه و جاهای مقدس حج برای ادای فریضه حج واجب است زیرا وسیله ادای فریضه حج میگردد. نظر علماء در مورد سد ذرائع:

علماء درین مورد اختلاف ناچیز و کم دارند چون مالکی ها و حنبلی ها آنرا از اصول الفقه در استنباط احکام دانسته و امام شافعی و ابوحنیفه نیز گاهی به آن استدلال و گاهی آنرا رد کرده اند ولی راجح این است که سد ذرائع حجت و دلیل شمرده میشود زیرا:

• خداوند جل جلاله در قرآن کریم می فرماید: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ»^(۱).

^۱: انعام آیت ۱۰۸.

ترجمه: به آنهایی که کافران میپرستند دشنام ندهید، زیرا آنها به خداوند از روی دشمنی، نادانی دشنام خواهند داد.

درین آیت مبارکه خداوند متعال از دشنام دادن بتان در حضور بت پرستان منع نموده است زیرا این کار وسیلهٔ دشنام دادن کافران به خداوند متعال میگردد.

• حضرت محمد صلی الله علیه وسلم از اختکار منع نموده است زیرا وسیلهٔ مشکلات اقتصادی شده و مردم گرفتار سختی و مشکل میشوند و نیز از تنها نشستن (خلوت) با زن بیگانه (نامحرم) منع نموده است زیرا سبب و وسیلهٔ گناه و فحشاء میگردد.

• زنی که در هنگام فوت شوهر طلاق میگردد، اکثر فقهای صحابه حکم کرده اند که آن زن بعد از وفات شوهرش میراث میبرد زیرا طلاق در اثنای فوت شوهر وسیلهٔ محروم شدن از میراث میگردد.

• خداوند متعال از گفتن کلمهٔ (راعنا) مسلمانان را منع نموده است زیرا این کلمه در نزد یهود معنای دشنام را دارد چون می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا»^(۱).

پس بخاطر اینکه کلمهٔ راعنا وسیله دشنام به پیغمبر صلی الله علیه وسلم میگردد از جانب خداوند متعال ممنوع قرار داده شد.

• در حدیث شریف وارد شده است که به پدر و مادر دیگران دشنام ندهید زیرا وسیله و سبب دشنام دادن به والدین خود شخص میگردد.

نظر به دلایل فوق سد ذرائع در شریعت اسلامی دلیل شمرده میشود.

^۱: البقره آیت ۱۰۴.

قواعد اصولی برای استنباط احکام شرعی

قبلاً گفته شد، مجتهد کسی را گویند که قدرت و ملکه استنباط احکام شرعی را از دلایل جزئی آن دارد. درین جا با بعضی از قواعد اصولی آشنا می‌شویم که مجتهد توسط آنها حکم شرعی را به دست آورده می‌تواند.

قاعده اول: شیوه های دلالت نص بر حکم شرعی:

نص کلمه را گویند که بر یک معنی دلالت کند. احناف الفاضلی را که بر یک معنای مخصوص دلالت میکند به چهار قسم تقسیم کرده اند:

۱. عبارة النص.

۲. اشارة النص.

۳. دلالة النص.

۴. اقتضاء النص.

و غیر از احناف یک قسم دیگر را نیز بر اقسام فوق اضافه کرده اند که عبارت است از:

۱. مفهوم مخالفة.

۱- تعریف عبارة النص:

الفاضلی را گویند که بر معنا و مقصود اصلی یا تبعی دلالت کند مانند: آیت کریمه که خداوند متعال فرموده است: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»^(۱).

^۱البقرة آیت ۲۷۵

و حلال گردانیده خداوند بیع را و حرام ساخته است سود را.

درین آیت مقصود اصلی فرق نمودن میان بیع و سود است، چون یهودیها بر این عقیده بودند که بیع مثل سود است و این دو با هم هیچ فرقی ندارند، خداوند متعال این آیت را نازل کرد تا بیان کند که بیع با سود فرق دارد، این بود مقصود اصلی آیت، و معنای تبعی آن روا بودن بیع و حرام بودن سود است.

خداوند متعال فرموده است: «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا...» یعنی: و به نکاح گیرید زنانی را که مورد نظرتان هستند، دو دو، سه سه و چهار چهار.

مقصود و هدف اصلی این آیت اجازه دادن نکاح با چهار زن در یک وقت است طوری که همه شان زنده باشند.

و مقصود تبعی آن اجازه عروسی و نکاح با زنان بیگانه است.

حکم عبارة النص:

این نوع الفاظ، هنگامیکه از عوارض خارجی خالی باشد حکم قطعی و یقینی را افاده میکند، عوارض خارجی مانند تخصیص عام و غیره.

اشارة النص:

تعريف اشارة النص:

الفاظی را گویند که هدف و مقصود آن معنای اصلی و یا تبعی نبوده بلکه هدف و مقصود آن معنای لازمی نص است.

مانند آیت کریمه که خداوند متعال می فرماید: «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ».

ترجمه: برای شما نزدیک شدن به زنان تان در شب روزه حلال و روا گردانیده شده است.

این آیت به عبارت خود بر جواز مخالفت و یکجا شدن با زنان از طرف شوهران دلالت میکند، و هدف اصلی آن نیز همین مفهوم است، مگر به کاری دیگری اشاره میکند که آن جواز جنب بودن تا دمیدن صبح است.

پس جواز روزه جنب هنگام صبح در حالت جنابت از اشاره نص فهمیده میشود که این نوع مفهوم معنای لازمی نص شمرده میشود.

و در آیت دیگری خداوند متعال فرموده است: «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» یعنی حمل و جدایی آن سی ماه است.

هدف و مقصود اصلی این آیت بیان فضیلت مادر بر فرزند است، و معنای لازمی آن که از اشاره نص فهمیده می شود بیان کمترین مدت حمل که شش ماه است بدست میآید، چون در آیت دیگر آمده که: «وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ» و جدایی آن در دو سال است. و دو سال برابر به ۲۴ ماه است.

پس از اشاره نص فهمیده میشود که کمترین مدت حمل شش ماه است.

دلالة النص

تعريف دلالة النص:

الفاظی را گویند که بر حکمی یا کاری دلالت کند که در نص ذکر نگردیده است ولی حکم آن مهمتر از کاری است که در نص ذکر گردیده است، زیرا هردو در علت شریک اند مانند اینکه خداوند متعال فرموده است: «فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ هُمَا قَوْلًا كَرِيمًا»^(۱).

یعنی به پدر و مادر خود اف هم نگویند زیرا سبب اذیت آنها میگردد.

۱: الاسراء آیت ۲۳.

این آیت به عبارت خود بر تحریم گفتن "اف" به والدین دلالت میکند، مگر کار دیگری وجود دارد که بدتر از گفتن "اف" است مانند لت و کوب کردن و دشنام دادن به پدر و مادر.

پس این کارها به طور اولی و مهمتر در حق والدین حرام است. نوع دیگری از احکام وجود دارد که در نص ذکر نگردیده است ولی حکم آن با حکم کاری که در نص ذکر گردیده است برابر و مساوی است، زیرا علت آنها مشترک است مانند آیت کریمه که خداوند متعال فرموده است: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا»^(۱).

یعنی: و کسانی که مالهای یتیم ها را به ناحق و ظلم میخورند در حقیقت آتشی را در شکم میخورند و زود است که در آتش جهنم داخل شوند. این آیت کریمه به عبارت خود بر تحریم خوردن مالهای ایتام از روی ظلم و ستم دلالت میکند ولی معنای دیگری وجود دارد که آن تحریم تلف کردن، سوختاندن، و از بین بردن مال یتیم است که حکم مساوی با خوردن مال یتیم از روی ظلم و ستم دارد.

این نوع احکام را مفهوم موافقه نیز گویند.

اقتضاء النص

تعریف اقتضاء النص:

الفاظ پنهانی را گویند که معنای نص بدون آنها درست و تکمیل نمیگردد، مانند اینکه خداوند متعال فرموده است: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...»^(۲). یعنی بر شما حرام گردیده است مادران و دختران تان.

۱: نساء آیت ۱۰.

۲: النساء آیت ۲۳.

از این آیت کریمه اینطور فهمیده میشود که ذات مادران و دختران ما بر ما حرام گردیده است که مفهوم درست و صحیح را نمیدهد، مگر کلمه پنهان گردیده است که توسط آن معنای آیت درست میگردد و نص به آن ضرورت دارد که عبارت است از کلمه نکاح.

هنگامیکه بگوییم بر شما حرام گردیده نکاح با مادران و دختران تان معنای آیت صحیح و درست فهمیده میشود.

همچنان در آیت دیگری خداوند متعال فرموده است: «وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ»^(۱).
یعنی: و پرسان کن از قریه.

درین آیت کلمه پنهان گردیده است که بدون آن معنای آیت درست فهمیده نمیشود، چون از قریه پرسیده نمیشود، و قریه زبان ندارد تا با ما صحبت کند پس به حکم اقتضای نص کلمه اهل درین آیت مقدر گردیده است، و هنگامیکه بگوییم و از اهل قریه پرس معنای آیت درست فهمیده میشود.

حکم این نوع دلایل چهارگانه:

عبارة النص، اشاره النص، دلالة النص، اقتضاء النص افادة حکم قطعی و یقینی را میکند به شرطیکه دلیل دیگری آنها را به طرف تخصیص یا تأویل نکشاند.

دلایل فوق در مرتبه و درجه با هم تفاوت دارند، عبارة النص قویتر از اشاره النص و این قویتر از دلالة النص و دلالة النص قویتر از اقتضاء النص میباشد.

^۱: یوسف آیت ۸۲.

مفهوم مخالفه

تعریف مفهوم مخالفه:

الفاظی را گویند که معنای برعکس از آن بدست می‌آید، اگر چه در نص ذکر نگردیده است، مانند اینکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفته است: «فی السائمة زکاة».

یعنی: در حیوانات خود چر زکات است.

مفهوم مخالف و برعکس که از حدیث شریف بدست می‌آید آنست که در حیواناتی که سائمه نیستند زکات واجب نیست. و یا اینکه برای کسی بگویی (راست بگو) مفهوم برعکس این آنست که دروغ مگو.

حقوق جزایی اسلام

حقوق جزایی اسلام از سه واژه ترکیب گردیده که نخست باید هر واژه را به طور جداگانه تعریف و شناسایی کنیم تا مفهوم حقیقی آن را خوبتر و درستتر بدانیم.

تعریف حقوق:

حقوق در لغت جمع حق و حق در لغت ثبوت، وجوب، سهمیه یا حصه و عدالت را گویند.

و در اصطلاح: رابطه و علاقه اختصاصی را گویند که دین مبین اسلام بواسطه آن صلاحیت و یا وظیفه را برای انسان مشخص میسازد.

شرح تعریف:

در این تعریف تمام حقوق اعم از حقوق دینی، مدنی، ادبی و اخلاقی، حقوق عامه مانند: حق دولت بر ملت، حقوق مالی مانند: حق نفقه و حقوق غیر مالی مانند: حق ولایت بر نفس را دربر میگیرد^(۱).

انگیزه های قانون گذاری حقوق جزایی اسلام:

خداوند متعال پیغمبران زیادی را برای رهنمایی بشریت ارسال نموده که آنها همه رحمت الهی را به بشریت معرفی نموده و رسالت آنها جز احکام و حقوق الهی چیز دیگری نیست، بنا برین قوانین اسلام و قانون جزایی آن از جمله رحمت خداوند متعال محسوب میشود، خداوند متعال فرموده است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»^(۲).

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر: حقوق جزای عمومی اسلامی ص ۷۱ - ۷۳.

^۲: انبیاء آیت ۱۰۷.

یعنی: ما تو را جز رحمت برای جهانیان نفرستاده ایم.

این آیت به این دلالت میکند که قوانین و احکام اسلامی رحمت خداوند متعال است، چه این قوانین عدلی باشد و چه جزایی، زیرا در قوانین عدلی که رحمت خداوند متعال است حق مظلوم از ظالم گرفته میشود و مظلوم خرسند و راحت میگردد، و قوانین جزایی آن نیز رحمت شمرده میشود، چون ظالم مورد فشار و زجر قرار میگیرد و در جامعه عدالت و سعادت برپا میگردد.

از آنچه گفته آمد چنین بر می آید که قوانین اسلام بر اساس رحمت و عدل ایجاد گردیده اند، و قوانین جزایی اسلام که برخی از قوانین اسلام محسوب میشود، مظهری از لطف و رحمت و عدل خداوند است، پس هدف تشریح حقوق جزایی اسلام جز رحمت و احسان به خلق و ایجاد عدالت اجتماعی چیز دیگری نخواهد بود^(۱).

مبادی اساسی حقوق جزایی اسلام:

دین مبین اسلام در زمینه، حقوق جزایی خود یک سلسله مبادی دارد که نظام جزایی اسلام بر آن استوار است که به طور ذیل از آن نام برده میشود:

• مبدأ رحمت: این مبدأ یکی از مبادی است که حقوق کیفری اسلام از آن سرچشمه میگیرد و خداوند متعال خود را به رحمت موصوف ساخته، و یکی از نامهای او رحمن الرحیم است، و بعثت پیغمبر بزرگوار اسلام حضرت محمد صلی الله علیه وسلم به هدف پخش و نشر رحمت الهی که همانا سعادت دارین است صورت گرفته است، خداوند متعال فرموده است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»^(۲). یعنی و تو را جز رحمت به خاطر جهانیان نفرستادیم. و در آیت

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر - حقوق جزای عمومی اسلام صف ۴۹ - ۵۰.

^۲: انبیاء آیت ۱۰۷.

دیگری فرموده است که: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»^(۱). یعنی و رحمت من از هر چیز فراتر است. منظور از رحمت در قانون جزایی اسلام رحمت عمومی بوده نه شخصی، زیرا مجازات مجرمان سبب ترس و لرز و زجر دیگر مجرمان گردیده و در جامعه صمیمیت و برابری رایج و عام می‌گردد، مثلاً سنگسار نمودن زانی محصن، و قصاص نمودن قاتل، و قطع دست سارق سبب پنهان شدن این نوع جرایم در جامعه می‌گردد که یکنوع رحمت پنداشته میشود.

• مبدأ عدالت: مراد از عدالت انصاف و قسط در تطبیق احکام جزایی اسلام است که باید هر مجرم به اندازه جرمش مجازات گردد، و هر انسان نیکوکار طبق عمل نیکش پاداش خوب داده شود، و نباید به کسیکه جرم اندک را مرتکب شده جزای بزرگ داده شود، و یا به کسیکه جرم بزرگ را مرتکب شده است جزای اندک و ناچیز داده شود، خداوند متعال فرموده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...»^(۲). یعنی: همانا پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و بر ایشان کتاب و میزان عدل را نازل کردیم تا مردم به راستی و عدالت گرایند...

• مبدأ حمایت کرامت انسانی: انسان یک موجودیست که خداوند متعال به او کرامت و شرافت بخشیده است چون می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً». یعنی: و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا بر مرکبها نشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده های خود برتری آشکار دادیم.

۱: اعراف آیت ۱۵۶.

۲: الحديد آیت ۲۵.

بنا برین آیت کریمه هر نوع مجازاتی که با کرامت انسانی در تضاد باشد و به آن لطمه و عار وارد کند از نظر دین مبین اسلام مردود است، بنابر این موارد حساسی که در آن خطر مرگ متصور باشد جواز ندارد مانند زدن و ضربه وارد کردن بر صورت، سر، سینه، شکم و اعضای تناسلی. و از عبدالله بن عمر رضی الله عنه روایت است که میفرمود: «لیس فی هذه الأمة مد ولا تجرید ولا غل ولا صغد».

ترجمه: در این امت کش کردن، برهنه کردن، بسته کردن گردن و انداختن زولانه در گردن نیست (یعنی جایز نیست).

دیگر اینکه دین مبین اسلام مثله کردن را حرام قرار داده است و لو که جانب مقابل از جمله دشمنان اسلام باشد، زیرا به کرامت انسانی لطمه وارد میکند.

• مبدأ مراعات مصلحت عمومی و خصوصی: دین مبین اسلام حقوق افراد و حقوق عامه را در نظر گرفته است، برای حفظ و نگهداشت منافع شخصی و عامه یک سلسله احکامی را روا داشته که در اثر آن منافع آنها متضرر نشده و به طور اطمینان و درست امور زندگی شان پیش میرود، مثلاً برای حفظ نفس و جان انسان خون او را حرام قرار داده است، پس کسی نمیتواند او را بدون موجب به قتل برساند، و برای حفظ مال و دارایی او، تجاوز بر مال از طریق سرقت و یا چپاول را حرام گردانیده است، همچنین جهت مصالح جامعه جزایهای قصاص، حدود و تعزیرات را وضع نموده است که این جزاها صرف بخاطر حفظ و نگهداشت پنج چیز مشروع گردانیده اند که عبارت اند از: ۱- حفظ دین ۲- حفظ نفس ۳- حفظ عقل ۴- حفظ نسل یا آبرو ۵- و حفظ مال.

زیرا زندگی درست انسانی در یک جامعه بدون حفظ مصالح متذکره متحقق نخواهد شد^(۱).

• مبدأ مساوات در بین جرم و کیفر: در دین مقدس اسلام به عدالت و مساوات امر شده است، به این معنی که مجرم هنگامیکه مجازات می‌گردد بعد از ثبوت جرم بالای وی باید به اندازه مجازات گردد که مساوی با جرم اوست، و نباید از چهارچوب شریعت اسلامی بیرون برویم، و او را بیشتر از اندازه جرم او مجازات نماییم زیرا این عمل ظلم شمرده شده و اسلام دین عدل و انصاف است.

• مبدأ عدم تعجیل در تطبیق جزاء: هنگامیکه مسلمان، مسلمان دیگری را در حالت جرم یا گناه مشاهده میکند باید وی را افشا نکند، و یا هنگامیکه بر او جرم ثابت گردد گذاشته شود تا به خود متوجه شود و در فکر اصلاح نفس خود گردد. پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی الله علیه وسلم درین مورد میفرماید: «من ستر عورة أخيه المسلم ستر الله عورته يوم القيامة، و من كشف عورة أخيه كشف الله عورته حتى يفضحه في بيته»^(۲). ترجمه: کسیکه یک گناه برادر مسلمان خویش را مستور نگه میدارد، خداوند جل جلاله گناه او را در روز آخرت مستور نگه خواهد داشت، و کسیکه گناه برادر خویش را افشا میکند او را در خانه اش نیز افشا خواهد کرد.

دیگر اینکه مجرم مجازات نمی‌گردد تا اینکه تمام شبهات تعیین شده در اسلام از وی منتفی گردد، در غیر آن نه محکوم به مجازات می‌گردد و نه عقوبت

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر: حقوق جزای عمومی اسلام ص ۵۵.

^۲: رواه مسلم.

بر وی قابل تطبیق خواهد بود، زیرا پیامبر صلی الله علیه وسلم فرموده است: «ادرؤا الحدود بالشبهات»^(۱).

یعنی حدود را با موجودیت شبهه و شک دفع نمایید. و همچنان مجرم میتواند از صاحب حق در حقوق خصوصی، عفو و بخشش بخواهد.

مجازات در حالات ذیل قابل اجراء خواهد بود:

۱: حالت مجاهره به معصیت.

۲: حالت اشاعه جریمه فحشاء.

۳: اقرار مصرانه - بار بار - در نزد قاضی.

۴: اعلان ارتداد که جنبه اجتماعی داشته باشد.

۵: هتک ارزشها و مقدسات جامعه.

۶: تخریب ارکان عقیده اسلامی با استفاده از ایجاد شک و شبهه در اذهان

مردم.

• مبدأ باور به مراقبت خداوند جل جلاله در تمام حالات: این مبدأ یکی از اساسی ترین مبادی قانون جزایی اسلام میباشد، زیرا عقیده و باور داشتن به مراقبت خداوند در هر حالتی که انسان باشد مانع ارتکاب جرم گردیده و با او کمک نموده تا نفس خود را تحت اداره خود در آورده و از ترس عذاب خداوند از دست زدن به کارهای ناروا جلوگیری نماید، چون خداوند متعال فرموده است: «وهو معکم اینما کنتم» و او با شماست هر جا که باشید، یعنی او ناظر کارهایتان است هر چه را انجام میدهید او مشاهده میکند.

^۱: رواه مسلم.

قواعد اساسی در حقوق جزایی اسلام:

حقوق اسلام بر قواعد و اصولی بنا گردیده که جلو هرگونه اعتداء و ظلم را در حق افراد و جامعه میگیرد و ضامن آزادی و سلامت مادی و معنوی انسان میگردد که مهمترین قواعد اساسی بطور ذیل است:

• در اصل انسان برئ الذمه «بی گناه» است:

بنابراین قاعده، هر انسان در اصل بی گناه است، تا اینکه جرم در حق او ثابت شود، و دین مبین اسلام این امر را پذیرفته است که هرگاه جرم شخص با دلایل قاطع اثبات نشده و مجالی برای شبهه باقی مانده باشد آن شخص بی گناه شمرده شده و مجرم محسوب نمیشود.

این قاعده دو قاعده فرعی دیگری را در بر دارد که به طور ذیل است:

• خطاء در عفو بهتر از خطا در عقوبت است: یعنی اگر قاضی نظر به دلایلی که دارد و در آن دلایل سهو و اشتباه کرده باشد و مجرم را عفو نماید این کار بهتر از آن است که به طور سهو و خطاء مجرم را عقوبت و تعذیب کند و بعداً از کرده خود پشیمان گردد.

و پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد صلی الله علیه وسلم

میفرماید: «إن الامام أن یخطئ فی العفو خیر من أن یخطئ فی العقوبة».

ترجمه: آنکه امام در عفو و بخشش خطاء و سهو کند بهتر است از آنکه در مجازات خطاء کند.

بنا برین حدیث شریف باید امام در اثبات جرم بالای مجرم از دقت کار گرفته و توسط دلایل قاطع که هیچ گونه شک در آن نباشد جرم را بالای مجرم به اثبات برساند و اگر سهواً او را عفو کند بهتر است از اینکه در عقوبت خطاء کند.

• حدود با شک و شبهات دفع می‌گردد، پیغمبر صلی الله علیه وسلم درین مورد میفرماید: «ادروا الحدود بالشبهات».

ترجمه: حدود را با موجودیت شبهه دفع نمایید.

و از حضرت عمر رضی الله عنه روایت است که فرمود: «لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها في الشبهات». یعنی: اگر در اثبات جرم بالای مجرم اندکی شبهه موجود بود وی مجرم محسوب نمیشود تا آنکه دلایل قطعی بدست آید.

جرم و کیفر، تنها با نص ثابت میشود، این قاعده از دو قاعده دیگر گرفته شده است که به طور ذیل است:

اصل در اشیاء و افعال اباحت است تا آنکه دلیلی مبنی بر تحریم آن موجود باشد.

بنا برین قاعده، اگر انسانی کاری را انجام میدهد و یا کاری را ترک میکند که در مورد آن حکم در نص ذکر گردیده است هیچ نوع مسؤلیت متوجه وی نمیشود.

قبل از ورود نص حکمی متوجه افعال انسانها نمی‌گردد.

اگر انسانی کاری را انجام داد که در مورد تحریم آن نص صریح وجود ندارد وی برئ شمرده شده تا اینکه دلیل صریح مبنی بر تحریم آن بدست آید. خداوند متعال فرموده است: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»^(۱).

یعنی: و ما قومی را عذاب نخواهیم کرد تا آنگاه که برایشان پیامبری بفرستیم.

^۱: الاسراء آیت ۱۵.

شریعت اسلامی این قاعده را بر تمام انواع جرایم به صورت یکسان قابل تطبیق نمیداند بلکه کیفیت تطبیق آن برحسب کیفیت جرمه متفاوت میباشد، زیرا جرایم حدود، جرایم قصاص و جرایم تعزیری هر کدام اشکال متفاوت تطبیق این قاعده را تقاضا میکند.

۱: جرایم حدود:

جرایمی است که مقدار عقوبت را خود شریعت اسلامی تعیین نموده و هیچ کسی دیگر حق تعیین آنرا ندارد، این نوع جرایم باید به طور دقیق عملی گردد.

۲: جرایم قصاص:

این نوع جرایم نیز مقدار آن در شریعت اسلامی تعیین گردیده و عقوبت آن نیز مشخص گردیده است ولی با جرایم حدود همین قدر فرق دارد که درین نوع جرایم شریعت حق عفو را برای ورثه مقتول داده است.

۳: جرایم تعزیری:

دین مبین اسلام برای جرایم تعزیری عقوبت معینی را مشخص نکرده است بلکه اندازه آنرا به ولی الامر یا قاضی محول نموده که این جزاها از نصیحت شروع تا اعدام را شامل میشود^(۱).

قانون جزایی اثر رجعی ندارد: قوانینی که از طرف حکومت در مورد جزای بعضی جنایت ها صادر میگردد و مردم از آن اطلاع میابند قابل اجرا میباشد، ولی اگر آنها از صدور آن قوانین آگاهی نداشتند و یا واقعاتی که قبل از صدور آن صورت گرفته است این احکام بر آنها قابل تطبیق نیست و کارهای گذشته معاف شمرده میشود.

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر: حقوق جزای عمومی اسلام ص ۶۱.

تنها این احکام جنایی بر واقعاتی قابل تطبیق است که بعد از صدور آن صورت میگیرند، به طور مثال: در صدر اسلام جزای شراب نوشی، دزدی و سود نازل گردید ولی در تمام این جرایم بر کسانی که قبل از تحریم مرتکب آن شده بودند مجازاتی عملی نگردید.

همه مسلمانان در پیشگاه قوانین اسلامی برابر اند:

مسلمانان با وجود اختلاف شان در ملت، نژاد، محیط جغرافیوی و غیره هنگام قضاوت و فیصله در کشمکش های فیما بین شان در نزد محکمه و قاضی برابر اند و هیچ کسی بر کسی دیگری ترجیح داده نمیشود تا حکم محکمه به نفع وی صادر گردد زیرا اسلام نه قیدی را میشناسد و نه استثنایی را، در حکم اسلام حاکم و رعیت با هم مساوی اند، و حتی غیر مسلمین که من حیث اتباع دولت اسلامی اند در برابر قضاء و دعوای حقوقی بطور کامل با مسلمانان مساوی اند.

مبدأ مساوات بین رؤسای دولت و اتباع:

در دین مقدس اسلام رؤسای دولت و اتباع مملکت در برابر قضاء مساوی و برابر اند، و با اتباع ملکی هیچ تفاوتی ندارند، قضاء در حق آنها چنان صورت میگیرد طوری که در حق یک فرد عادی صورت میگیرد.

اما در قوانین وضعی، پادشاه را از تعقیب جنایی مصونیت میداد مگر اینکه جنایت بزرگی را مرتکب میشد و یا قانون اساسی را نقض میکرد بعضی از قوانین وضعی طوری گذاشته شده بود که رئیس دولت را در جرایم عادی مسؤل میدانست ولی برای محاکمه آن شرایط ویژه یی را از قبیل اجازه پارلمان و امثال آن وضع میکرد که اجرای حکم آن را دشوار تر می ساخت.

رؤسای دولت اجنبی:

در دین مبین اسلام طوری که رؤسای دولت اسلامی در پیشگاه قضاء در برابر دیگران امتیاز ندارند رؤسای دولت اجنبی که به مملکت مسلمانان آمده و هنگام اقامت شان مرتکب جرمی گردند در پیشگاه قضا نیز با سایر مردم فرق و تفاوت ندارند و مورد محاکمه باید قرار بگیرند.

اما در قوانین غیر اسلامی جرم رؤسای دولت اجنبی معاف بوده و از مجازات آنها بنا برین که در سفر اند و مخالف آداب ضیافت و احترام مهمان است صرف نظر گردیده است.

نمایندگان سیاسی دول اجنبی:

قوانین اسلامی تمام افراد اعم از رجال سیاسی، نمایندگان دول و همراهان آنان را در بر میگیرد، اینها اگر جریمه را مرتکب میشوند و یا حقوق افراد و جامعه را نقض میکنند از محاکمه معاف نبوده بلکه مانند اشخاص عادی محکمه اسلامی با آنها رفتار نموده و حکم خود را در مورد مجازات آنها تطبیق میکند.

اعضای هیئت مقننه:

اعضای پارلمان اگر جرمی را انجام میدهند چه در داخل مجلس و چه در خارج آن از حکم محکمه معاف نبوده بلکه مورد محاکمه قرار گرفته و مجازات شان طبق جرم شان تنفیذ میگردد، زیرا اسلام به هیچ صورت فردی را بر فرد دیگری و یا جماعت را بر جماعت دیگری فضیلت نمیدهد و برای هیچ کس اجازه ارتکاب جرایم را نمیدهد.

اغنیاء و فقراء:

در قوانین اسلامی غنی و فقیر در قضاء هیچ تفاوتی ندارند و حکم محاکمه در حق هر دویشان یکسان خواهد بود و غنی نمیتواند در برابر تضمین مالی از محکمه معاف گردد و یا بعد از صدور حکم حبس، از حبس در مقابل پول رها گردد.

ولی قوانین اسلامی گفته است: محبوسی که از جهت قرضداری حبس گردیده میتواند کفیل شخصی بگیرد و از حبس رها گردد، و فقهاء گفته اند که حبس مجرم در جریان تحقیق و محکمه نوعی از حبس احتیاطی است لذا درین نوع حبس نیز کفالت شخصی جایز است، پس هر محبوس احتیاطی میتواند که کفیل شخصی بدهد و از حبس رها گردد ولی هر محبوس نمیتواند که تضمین مالی بپردازد.

افراد سرشناس:

قوانین اسلامی اجازه میدهد تا علیه مامورین عالی رتبه دولتی، وکلای مدافع و اعضای پارلمان، مردم یا دولت اقامه دعوا کند زیرا اسلام هیچ نوع امتیازی را در برابر قضاء در بین افراد قایل نیست و در تعویضات مالی موقف اجتماعی و ثروت شخصی متضرر را در نظر نمیگیرد.^(۱)

اولو الامر جز در جرایم تعزیری حق عفو را ندارند:

صاحبان قدرت در دولت اسلامی حق ندارند جرایم حدود و یا جرایم قصاص و دیت را از مجرم معاف نمایند، البته در جرایم قصاص و دیت حق عفو و بخشش به ورثه داده شده است، مگر دولت اختیار دارد که جزای تعزیری را بر مجرم وضع نماید و یا اینکه از آن اجتناب کند.

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر: حقوق جزای عمومی اسلام ص ۶۹.

- اولو الامر حق دارند که تنها جرایم تعزیری را عفو کنند مشروط بر اینکه:
- ۱- عفو آنها مصلحت جامعه را تأمین نماید.
 - ۲- این عفو با نصوص ثابت شرعی در تضاد نباشد.
 - ۳- حقوق شخصی مجنی علیه زیر پای نشود.

جزاء

تعریف جزاء:

در لغت: پاداش خیر و کیفر گناه را گویند، خداوند متعال درین مورد میفرماید: «وَجَزَاءُهم بِمَا صَبَرُوا جَنَّةٌ وَحَرِيرًا»^(۱). یعنی: و پاداش داد خدا صبر کنندگان را بهشت و لباس حریر بهشتی.

و همچنان میفرماید: «هُم مِّنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ»^(۲).

ترجمه: برای آنان در دوزخ بسترها گسترده و سرا پرده ها افراشته اند و این است جزای ستمکاران.

آیت های زیادی در قرآن کریم موجود است که لفظ جزاء در آنها به معنای پاداش خیر و یا سزای گناه وارد گردیده است.

جزاء در اصطلاح حقوق:

سزا و کیفر جرایمی را گویند که برای زجر مجرم در حالت اجراء درمیآید.

موضوع حقوق جزایی اسلام:

حقوق جزایی اسلام از سه چیز بحث میکند: ۱: جرم ۲: مجرم ۳: مجازات(سزا).

دین مبین اسلام برای حفاظت و نگهداری پنج چیز مهم در جامعه عرض اندام کرده است که عبارت است از:

۱: الانسان آیت ۱۲.

۲: الاعراف آیت ۴۱.

۱. حفظ نفس
۲. حفظ دین
۳. حفظ عقل
۴. حفظ ناموس
۵. حفظ مال

پس میتوان گفت که تطبیق حقوق جزایی اسلام برای حفظ مصالح عمومی جامعه در روشنایی عدالت و امنیت اجتماعی میباشد، امت اسلامی وقتی میتواند پیشرفت و ترقی کند که از امنیت و عدالت اجتماعی برخوردار باشد و این امر زمانی متحقق میگردد که هر کس به قانون احترام نماید و از آن حمایت همه جانبه نماید.

اگر فواید اجرای حقوق جزایی اسلام را از نظر جامعه شناسی مورد بحث قرار دهیم این امر واضح خواهد شد که جامعه بمثابه یک فرد و جرایم و مجرمان بمثابه بیماری های عضوی از اعضای آن فرد میباشد، حتی الامکان آن عضو را باید معالجه کرد، و در غیر آن باید آن عضو را در اختیار کارد جراح قرار داد تا به منظور اعاده سلامت تمام بدن، از آن عضو فاسد قطع امید کرده و آن را بریده به دور انداخت.

پس قطع کردن دست یک دزد خطرناک، زدن چند دره بر بی ناموس خیانت پیشه، اعدام یک جنایتکار آدم کش، چون چاقوی جراحی یک پزشک جراح است که عضو فاسد بیمار را از بدن او جدا میکند، و بدین وسیله جان او را از خطر مرگ نجات میدهد^(۱).

تعریف جرم:

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر: حقوق جزای عمومی اسلام ص ۸۳.

جرم در لغت: قطع کردن، بریدن، کسب و کار زشت را گویند.
و در اصطلاح: کارها و اقوالی را گویند که قانون اسلام در مقابل انجام دادن و یا انجام ندادن آنها مجازاتی را مقرر نموده است.
بنابراین تعریف: اوامر و نواهی خداوند متعال هرگاه از جانب کسی مورد تخلف صورت میگیرد به این معنا که اوامر را انجام نداده و نواهی را مرتکب میشود برای وی مجازاتی مقرر گردیده است که این جزاها شامل حدود و تعزیرات میباشد.

فرق بین جرم و جنایت:

جنایت از دیدگاه فقهای اسلام به دو قسم تقسیم گردیده که بررسی آنها برای ما فرق میان مجرم و جنایت را آشکار میسازد.

۱: جنایت عبارت از هر فعلی حرامیست که خواه در آن تجاوز بر جان کسی یا مال و یا ناموسی کسی باشد.

۲: جنایت عبارت از فعل حرامیست که تنها تجاوز بر جان کسی مانند: قتل، زدن، مجروح کردن و سقط جنین و امثال آن باشد^(۱).

از دیدگاه گروه اول فقهاء جنایت و جرم دو لفظ مترادف اند، ولی از نظر گروه دوم از فقهاء جنایت نسبت به معنای جرم خاص میباشد.

تفاوت جرم با جنایت از دیدگاه قانون جزایی افغانستان:

در قانون جزایی افغانستان جنایت قسمی از اقسام جرم خوانده شده است زیرا از نظر قانون جزایی اسلام جرایم از حیث شدت و خفت به جنایت، جنحه و قباحت تصنیف میگردد:

^۱: مصدر گذشته.

۱: جنایت: جرمی است که مرتکب آن به اعدام یا حبس دوام و یا حبس طویل محکوم میگردد.

۲: جنحه: جرمی است که مرتکب آن به حبس بیش از سه ماه الی پنج سال یا جزای نقدی بیش از سه هزار افغانی محکوم گردد.

۳: قباحت: جرمی است که مرتکب آن به حبس از بیست و چهار ساعت الی سه ماه یا جزای نقدی الی سه هزار افغانی محکوم گردد.

قوانین جزایی اسلام و حقوق بشر از دیدگاه شریعت اسلامی:

بعضی افراد در جهان غرب و جهان اسلام نظام کیفری، جزایی، بالخصوص مجازات قصاص و حدود را منافی با حقوق بشر میدانند و همواره از سازمان عفو بین المللی مطالبه میکنند که عقوبت اعدام را از قوانین جزایی دولت ها دور کنند و آن را لغو اعلان نمایند که در نتیجه بعضی از کشورها مثل فرانسه، ایتالیا، امریکا و جرمنی به درخواست آنها جواب مثبت داده و عقوبت اعدام را از قوانین خود دور ساخته و آنرا لغو قرار داده اند.

پس این عمل آنها از تعصب و کینه داشتن شان در برابر دین الهی نمایندگی میکند، زیرا آنها احکام خود ساخته بشر را که قاصر اند و در هر لحظه مواجه با سهو و خطا است بر قانون خداوند متعال که خالق زمین و آسمان و همه جهانیان است ترجیح میدهند، قانونی را که خداوند متعال برای ما برگزیده مطابق حال و احوال ما بوده و او تعالی از هر راز و نیاز ما مطلع و آگاه است، میداند که کدام عمل به مصلحت ما و کدام عمل به زیان ماست.

ویژه گی های حقوق جزایی اسلام:

حقوق جزای اسلام نسبت به اینکه از قرآن کریم، احادیث نبوی و نظریات فقههای اسلام گرفته شده است نسبت به دیگر نظام های جزایی ویژه گی های ذیل را دربر دارد:

۱: جزاها در حقوق جزایی اسلام از دو مرجع معتبر و قابل قبول همهٔ مسلمانان گرفته شده اند که عبارت اند از: قرآن کریم و حدیث نبوی صلی الله علیه وسلم.

بنابراین این جزاها مشروع و قانونی میباشد.

۲: هدف و مقصد از تشریح قوانین جزا در اسلام اصلاح فرد و جامعه میباشد، باید این جزاها از نظر کمیت و کیفیت واضح و آشکار باشند تا در بین افراد جامعه عدالت برپا بوده و مجازات مجرم وسیلهٔ عبرت برای دیگران باشد.

۳: جزاها در شریعت اسلامی مجرم را از ارتکاب جرم باز میدارد و مایهٔ عبرت دیگران میگردد به همین علت باید مجازات مجرم بسیار شدید و دردناک باشد.

۴: در جرایم تعزیری، حقوق جزایی اسلام دولتمردان را وامیدارد تا جزاها را با در نظر داشت شخصیت، شرایط شخصی، خانوادگی و اجتماعی مجرم تطبیق نمایند زیرا مجرمین از این نگاهها با هم متفاوت اند.

۵: جزاها در حقوق جزایی اسلام در حق همه افراد جامعه یکسان تطبیق میشود، و کدام فرقی میان قدرتمند و ضعیف نیست، هر دو از نظر حقوق جزایی اسلام مساوی اند.

۶: در اسلام تنها افراد مکلف که عاقل و بالغ باشند مورد مجازات به سبب جرم قرار میگیرند و کسانی که فاقد عقل و بلوغ هستند مسئولیت جنایی ندارند.

تقسیمات جرایم

جرایم از دیدگاه اینکه فعل حرام و نارواست باهم مساوی اند، مگر از لحاظ دیگر اگر دیده شوند فهمیده میشود که آنها با هم اختلاف دارند بنابراین جرایم از دیدگاه های مختلف به اقسام و انواع متعددی تقسیم میشوند:

۱: تقسیم جرمه به اعتبار ضرری که متوجه جامعه میشود:
این نوع جرمه دو مطلب را دربر میگیرد که در زیر در مورد آن بحث و
صحبت خواهیم کرد:

جرائم به اعتبار ضرری که جامعه مواجه آن میگردد، این نوع جرمه به سه
دسته تقسیم گردیده است:

۱: حدود ۲: قصاص، دیت ۳: تعزیر

جرائم حدود:

جرائمی را گویند که در شریعت اسلامی جزای معین و معلومی دارد مثل
دره زدن، سنگسار کردن و غیره.

در پایین مناسب میدانیم تا با مفاهیم این کلمات آشنا شویم:

۱- مفهوم حد:

حد در لغت: منع و جلوگیری را گویند و در اصطلاح: مجازاتی را گویند که
از طرف شریعت اسلامی اندازه آن معلوم و مشخص گردیده است مثل زدن صد
دره بر مرد و زن زناکار که متأهل نیستند، و جرمه زنا در حق آنها ثابت گردیده
است و یا سنگسار نمودن مرد و زن زناکار که متأهل، محصن اند.
و این در وقتی است که جرمه زنا در حق شان به اثبات رسیده باشد.

انواع جرائم حدود:

از دیدگاه شریعت اسلامی تعداد جرائم حدود به هفت جرمه میرسد که
عبارت اند از:

۱. جرمه زنا
۲. جرمه قذف
۳. جرمه شراب نوشی

۴. جریمه سرقت

۵. جریمه راهزنی

۶. جریمه بغاوت

۷. جریمه ارتداد

جرایم فوق در شریعت اسلامی جزای معین و معلومی دارد که هیچ کس حق عفو و یا کم کردن آنرا ندارد، و این جزاها را حقوق الله نیز گویند، جزاهای این جرایم سنگین و دردناک بوده زیرا امراضی اند که جامعه انسانی را دگرگون ساخته سبب فروپاشی آن میگردد.

پس تطبیق این حدود در جامعه سبب حفظ مصلحت ها گردیده همه در فضای صلح و امنیت زندگی خواهند کرد.

۲- جرایم قصاص و دیت:

قبل از اینکه جرایم قصاص و دیت را مورد بحث قرار دهیم مناسب است تا معنای کلمه قصاص و دیت را از نگاه لغت و اصطلاح بدانیم.

قصاص:

قصاص در لغت: پیروی کردن از نقش قدم و گاهی مماثلت را گویند. و در اصطلاح: مجازات نمودن مجرم را به مثل کاری که در حق دیگران انجام داده است گویند، اگر کشته است کشته شود و اگر زخم رسانیده است، زخم زده شود.

دیت: دیت در لغت: قیمت و بها را گویند.

و در اصطلاح: مجازات مالی معین شرعی را گویند که در شرایط خاص جایگزین قصاص میشود.

پس جرایم قصاص و دیت جرایمی را گویند که توسط قصاص یا دیت قابل مجازات باشد.

هیچ کسی به شمول اولو الامر و یا قاضی حق عفو، تغییر و تخفیف را ندارند زیرا از حقوق شخصی و فردی انسانان به شمار می‌رود. درین نوع جرایم اگر ورثه قاتل را عفو نمود قصاص به دیت تبدیل می‌شود و اگر دیت را نیز عفو کرد دیت نیز ساقط می‌گردد ولی دولت حق دارد تا قاتل یا جانی را مجازات تعزیری بدهد حتی اینکه امام مالک آنرا واجب میدانند.

انواع جرایم قصاص و دیت:

این نوع جرایم به پنج جریمه می‌رسند:

۱- جریمه قتل عمدی

۲- جریمه قتل شبه عمدی

۳- جریمه قتل خطاء

۴- جنایت عمدی بر اعضای بدن انسان

۵- جنایت خطاء بر اعضای بدن انسان

جرایم تعزیری:

قبل از توضیح مفهوم عمومی جرایم تعزیری مناسب میدانیم تا مفهوم تعزیر را نخست بررسی نموده بعداً در مورد جرایم تعزیری معلومات ارایه نماییم.

تعریف تعزیر:

تعزیر در لغت: کمک کردن و تقویت بخشیدن را گویند و در اصطلاح: مجازاتی را گویند که هدف آن تأدیب و پند گرفتن شخص جنایتکار باشد تا دوباره به عملش بر نگردد و شریعت اسلامی اندازه آنرا تعیین نکرده بلکه به دولت سپرده است.

پس جرایم تعزیری جرایمی را گویند که دین اسلام جزاهای آن را مقدر و معین نکرده و آن را برای دولت مفوض کرده است.

کارهای که فاعل آن تعزیر میشود:

۱: ترک نماز ۲: افطار روزه ۳: سود خوری ۴: انداختن کتافات در راه های عمومی ۵: قیمت فروشی ۶: احتکار ۷: دزدی مالی که به نصاب شرعی نرسیده باشد ۸: دزدی مالی که محرز نباشد ۹: خیانت در امانت ۱۰: رشوه خوری ۱۱: قذف با غیر الفاظ قذف.

تعزیر از کمترین جزاها شروع و به بزرگترین مجازات میرسد، در تعزیر مجازات با هر کیفیتی میتواند وجود داشته باشد مثل نصیحت، پند دادن، اخطار دادن، ترسانیدن تا سر انجام به دره زدن، حبس، حبس ابد و اعدام میرسد.

انواع تعزیر:

تعزیر به سه دسته تقسیم گردیده است:

۱- تعزیر بر معاصی

۲- تعزیر بر مصلحت عامه

۳- تعزیر بر مخالفتها

تعزیر بر معاصی:

در دین مقدس اسلام جرایمی که برای آنها حد و یا کفارت در نظر گرفته شده است خواه این گناهان در حق افراد باشد یا جامعه تعزیر لازم میشود که باید دولت مطابق جرم، بر آنها مجازات را حواله کند، بهتر است نخست معنای معاصی را درک نماییم.

مفهوم معاصی:

معاصی در لغت: جمع معصیت و معصیت گناه را گویند و در اصطلاح: ارتکاب کار حرام و نامشروع و ترک کار واجب را معصیت یا گناه گویند.

انواع معاصی:

معاصی یا گناهان به سه نوع اند:

۱- معاصی که در آن حد یا کفارت است مثل: زنا، شراب نوشی، دزدی، دیت و قصاص که درین نوع جرایم و معاصی تنها تطبیق حدود، قصاص و دیت کفایت میکند و در صورت ایجاب مصلحت عمومی عقوبت تعزیری نیز با آن یکجا میگردد.

۲- معاصی که در آن حد نبوده ولی کفارت مقرر میباشد مثل: همبستر شدن با همسر خویش هنگام روزه و یا احرام و یا نقض کردن سوگند منعقد و یا با خانم خویش هنگام حیض یکجا گردیدن.

۳- معاصی که در آن نه حد و نه کفاره میباشد: مثل خوردن گوشت حیوان خود مرده، نظر کردن به زنان نامحرم به قصد، غیبت کردن و غیره به اتفاق تمام علماء درین نوع معاصی تنها جزای تعزیری میباشد.

تعزیر بر مصلحت عمومی:

کارهای وجود دارند که در ذات خود مباح و رواست، مگر انجام دادن آنها جامعه را دگرگون ساخته و با خطر مواجه میسازد، درین نوع کارها نیز دولت حق دارد عاملین آنها مجازات تعزیری بدهد مانند زدن فرزندان هنگامیکه به سن ده سالگی میرسند و نماز نمیخوانند زیرا آنها مکلف نیستند تا قبل از بلوغ نماز بخوانند و ترک نماز آنها نیز گناه شمرده نمیشود، و لکن بخاطر اینکه مصلحت

عمومی جامعه از دست میرود برای آنها تعزیر در نظر گرفته شده است که همانا زدن است.

تعزیر بر مخالفتها:

هدف از این موضوع تعزیر و مجازات بر ترک مندوب، مستحب و ارتکاب کارهای مکروه میباشد علماء درین باره اختلاف دارند که آیا تعزیر درین کارها جواز دارد یا خیر و سبب اختلاف آنها در تعریف مکروه و مندوب است، بعضی از علماء مکروه و مندوب را چنین تعریف کرده اند: فعل مکروه فعلی را گویند که نهی در آن اختیاری است و فعل مندوب فعلی را گویند که امر در آن اختیاری است.

بنا برین تعریف، در نزد ایشان، ارتکاب مخالفتها جزای تعزیری ندارد، اما آنده علمای که در تعریف مکروه و مندوب گفته اند که فعل مکروه فعلی را گویند که نهی در آن اختیاری نیست و فعل مندوب فعلی را گویند که امر در آن اختیاری نیست و در نزد ایشان ارتکاب مخالفتها جزای تعزیری دارد مشروط براینکه مخالفتها از طرف جانی تکراراً صورت بگیرد پس اگر تکرار نگردد تعزیر صورت نمیگیرد.

و دلیل این دسته از علماء فعل حضرت عمر رضی الله عنه است هنگامیکه او از راهی میگذشت شخصی را دید که کاردش را در مقابل چشمان گوسفندان تیز میکرد میخواست گوسفندی را ذبح کند حضرت عمر او را با تازیانه زد و گفت: چرا کاردت را از قبل تیز نکردی؟

بنا برین اثر تعزیر بر مخالفتها جواز دارد.

اهمیت تقسیم جرایم به حدود، قصاص، دیت و تعزیر:

مناسب میدانیم در مورد این موضوع از چند ناحیه بحث و گفتگو کنیم:

۱- از ناحیه عفو:

در جرایم حدود که تجاوز بر منافع جامعه خوانده شده هیچ فردی چه ولی الامر باشد و چه قاضی و یا مجنی علیه حق عفو کردن مجرم را ندارد، اگر کسی از اینها وی را عفو کرد عفو او هیچ تأثیری در تطبیق مجازات مجرم ندارد و قابل قبول نیست.

۲- در جرایم قصاص تنها مجنی علیه یا ولی وی حق عفو کردن مجرم را در مقابل پول یا دیت و یا بدون دادن دیت عفو و بخشش کند، دارد.

۳- در جرایم تعزیری ولی الامر مسلمانان و یا قاضی حق دارند تا مجرم را مورد عفو قرار بدهند و مجازات را در حق وی ملغی اعلام نمایند، مشروط بر اینکه این عفو حق شخصی مجنی علیه را سلب نکند.

در جرایم تعزیری که مربوط به حق شخصی مجنی علیه میشود، مجنی علیه میتواند حق شخصی خود را عفو کند و اما عفو مجنی علیه از آن جرایم تعزیری که مربوط به حق جامعه میشود قابل اجراء نمی باشد، ولی یکی از اسباب تخفیف مجازات مجرم به حساب میآید.

از ناحیه سلطه قاضی:

۱: وقتی که جرایم حدود به اثبات میرسد قاضی باید مجازات مجرمین را تطبیق و به آن حکم نماید، و حق ندارد تا در آن تخفیف و یا تشدید وارد کند، و یا آنرا معطل قرار داده و یا مجازات مقدر شرعی را به مجازات دیگر تعویض نماید.

۲: در جرایم قصاص، قاضی مکلف است به قصاص حکم کند، اگر مجنی علیه مجرم را از قصاص عفو کند باید قاضی به دیت حکم کند، و اگر از دادن دیت نیز عفو گردید درین حال قاضی مکلف است به جزای تعزیری که مطابق حال مجنی علیه باشد حکم نماید.

۳: در جرایم تعزیری حدود اختیارات قاضی فراخ و گسترده است و میتواند هر نوع عقوبت و مقدار آن را با در نظر داشت ظروف و اوضاع مجرم تخفیف و یا تشدید ببخشد، و یا تطبیق مجازات را معطل قرار دهد.

از ناحیه قبولی ظروف تخفیف دهنده:

در جرایم حدود، قصاص و دیت اوضاع تخفیف دهنده هیچ تأثیری در تخفیف مجازات یا ایقاف آن ندارد.

ولی در جرایم تعزیری قاضی میتواند با در نظر داشت حالات و ظروف مجنی علیه مجازات را تخفیف و یا تطبیق آن را معطل قرار دهد.

از ناحیه اثبات جرم:

در جرایم حدود و قصاص اگر دلایل دیگری جز شهادت و گواهی موجود نباشد مقدار معینی از گواهان شرط است تا برای اثبات جرم در نزد قاضی گواهی بدهند، مثلاً در جریمه قذف و زنا چهار نفر گواه و در دیگر حدود حداقل دو نفر گواه شرط است.

اما جرایم تعزیری که در شریعت اسلامی مقدار مجازات آن تعیین نگردیده برای اثبات این جرایم تعداد معینی از گواهان شرط نیست بلکه گواهی یک نفر در اثبات آن کفایت میکند.

تقسیم جرایم به اعتبار قصد مجرم:

این موضوع شامل مطالب ذیل است که مورد بررسی قرار میگیرد:

۱. جرایم به لحاظ نیت و قصد جانی: این نوع جرایم به دو بخش

تقسیم گردیده اند مثل عمدی و غیر عمدی.

جرایم عمدی:

جرایمی را گویند که مجرم فعل حرام را از روی قصد انجام بدهد و نتیجه آنرا نیز قصد کرده باشد، مثل قتل که نتیجه آن مردن و نابود شدن است، و اگر مجرم قتل را قصد کرده باشد و نتیجه آنرا قصد نکرده باشد این نوع جرم را شبه عمدی مینامند.

جرایم غیر عمدی:

جرایمی را گویند که فعل حرام و ممنوع از جانب مجرم در اثر خطاء صادر میگردد و لو که قصد آنرا کرده باشد و این به دو نوع است:

• خطای محض: فعل حرامی را گویند که فاعل آن قصد انجام دادن آن را دارد ولی قصد نتیجه آنرا ندارد مگر این عمل در اثر خطاء و لغزش صورت میگیرد این نوع خطا نیز به دو قسم است:

۱: خطاء در فعل: مانند اینکه شخصی شکار میکند و گلوله شلیک شده به انسانی اصابت میکند.

۲: خطاء در قصد مانند اینکه شخصی به سوی یکی از اهالی به فکر اینکه وی از نظامیان دشمن است گلوله ای شلیک میکند و در نتیجه عمل جنایی واقع میشود.

• شبه خطاء: کاری را گویند که فاعل آن نه فعل و نه نتیجه آنرا قصد کرده باشد ولی بسبب اهمال و بی پروای وی فعل و نتیجه آن صورت بگیرد این نوع خطاء به دو روش انجام میگیرد:

۱- بطور مباشر: مثل اینکه کسی چیزی را با خود حمل میکند و ناگهان از وی رها شده و بر شخص دیگری سقوط نموده و او را به قتل میرساند.

۲- بطور غیر مباشر: مانند اینکه کسی در راه عمومی چاهی را حفر میکند و شخص دیگری در آن میافتد و یا مجروح میشود.

اهمیت تقسیم جرایم به عمدی و غیر عمدی:

جرایم به عمدی و غیر عمدی بخاطر این تقسیم گردیده است که در جرایم عمدی نیت و قصد جنایت را داشت و از روی علم و آگاه از حرام بودن مرتکب آن گردیده است، بنابراین در شریعت اسلامی جزای او سخت و دشوارتر میباشد، اما در جرایم غیر عمدی نیت و قصد جرم در مجرم دیده نشده، بنابراین مجازات او تخفیف یافته مگر در اثر اهمال و بی احتیاطی وی او مسؤول شناخته میشود.

تقسیم جرایم به اعتبار کشف زمان آن:

این نوع جرایم به دو بخش تقسیم گردید است:

۱: جرایم مشهود.

۲: جرایم غیر مشهود.

۱- **جرایم مشهود:** جرایمی را گویند که در حال ارتکاب و یا بعد از ارتکاب مشاهده گردیده و یا آثار و علایم آن قابل دید و مشاهده باشد.

۲- **جرایم غیر مشهود:** جرایمی را گویند که نه در حال ارتکاب مشاهده شده و نه بعد از ارتکاب، و آثار و علایم و یا وسایل ارتکاب آن نیز به نظر نمیرسد.

اهمیت و ارزش این تقسیم:

تقسیم جرایم به مشهود و غیر مشهود اهمیت زیاد دارد چون اگر این جرایم حدود باشد باید گواهان در نزد قاضی گواهی بدهند تا جرم ثابت شود و شهادت درین شرط است، و در جرایم غیر مشهود شهادت شرط نیست، بلکه یافتن بعضی از آثار و علامه های آن که دلالت به جرم کند کافی است، و دیگر اینکه مسلمان مأمور به این است که در جامعه و محیط خویش در مقابل جرایم

و معاصی ایستاده گی نماید و از ارتکاب آن جلوگیری نماید، و شهادت دادن آنها در نزد قاضی یکنوع همکاری در جلوگیری فحشاء و جرایم در جامعه است. پس مسلمان کوشش نماید تا اخلاق نیک و عادات حسنه در جامعه شیوع پیدا کند و ارتکاب جرایم از بین رفته و یا کم و نادر گردد.

تقسیم جرایم به ایجابی و سلبی:

۱: **جرایم ایجابی:** انجام دادن فعل منهی عنه و حرام را جرایم ایجابی گویند مثل: دزدی کردن، شراب نوشیدن، قتل کردن، زنا کردن و محاربه نمودن.

از نظر حقوق دانان کسیکه سبب ارتکاب جرایم ایجابی میگردد مسؤول شناخته میشود، مثل اینکه کسی سگی را نگه کرده و آنرا در راه عمومی مردم نگهداری میکند که باعث آزار، اذیت و مجروح ساختن دست و پای انسانان و عابرین میگردد، و یا داکتری بدون مهارت در علم طب به تداوی مردم می پردازد و باعث نقص عضو یا مرگ دیگری میشود.. این ها و امثال آن ضامن و مسؤول شمرده میشوند.

۲: **جرایم سلبی:** انجام ندادن کارهای مأمور به شرعا را جرایم سلبی گویند مانند: زکات را نپرداختن، روزه نگرفتن، نماز نخواندن و غیره. و کسانیکه سبب جرایم سلبی میگردند نیز ضامن و مسؤول شمرده میشوند، مثل اینکه کسی شخصی دیگری را حبس کرده و از دادن خوردنی و نوشیدنی به او امتناع میورزد تا اینکه آن محبوس بمیرد، این عمل وی در مذهب مالکی، شافعی، حنبلی، ابو یوسف و امام محمد قتل عمد شمرده میشود که باید عامل آن قصاص شود.

تقسیم جرایم به جرایم موقت و غیر موقت:

۱- **جرایم موقت:** جرایمی را گویند که کسی از فعل مأمور به امتناع و یا فعل منهی عنه را در وقت معین انجام بدهد، و وقتی زیادی را ایجاب نکند مثل جریمه دزدی، شراب نوشی، کتمان شهادت که به مجرد انجام دادن و انجام ندادن در همان وقت به اثبات رسیده و مجرم مجازات گردد.

۲- **جرایم غیر موقت:** جرایمی را گویند که از انجام فعل قابل تجدد یا استمرار یا امتناع از فعل قابل تجدد یا استمرار بوجود آید، و تمام وقتی را که جرم در آن قابل تجدد یا استمرار است، در بر میگیرد و جریمه خاتمه نمی یابد مگر آنکه حالت تجدد یا استمرار آن خاتمه پیدا کند مانند حبس کردن یک شخص بدون حق یا امتناع از ادای زکات یا امتناع از پرداخت قرض باوجود توانایی پرداخت آن^(۱).

انواع جرایم غیر موقت: جرایم موقت به دو قسم عمده تقسیم گردیده

است:

۱- جرایم متجدده

۲- جرایم مستمره

تعریف جرایم متجدده:

جرایمی را گویند که استمرار و دوام آن بر قصد و اراده شخص جانی متوقف باشد مانند: امتناع از پرداخت زکات، و یا امتناع از تسلیم کردن طفل به مربی آن یا نگاه داشتن سلاح غیر مجاز و امثال آن.

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر: حقوق جزای عمومی اسلام ص ۱۱۳.

تعریف جرایم مستمره:

جرایمی را گویند که استمرار و دوام آن بر اراده و قصد شخص جانی متوقف نباشد مثل حفر چاه در راه عمومی یا اعمار تعمیر در ملکیت غیر و امثال آن^(۱).

اهمیت و ارزش این تقسیم:

تقسیم جرایم به متجرده و مستمره اهمیت زیادی دارد و این اهمیت را میتوان از چندین ناحیه بدست آورد:

- از ناحیه رسیدگی به جرایم.
- از ناحیه مرور زمان.
- از ناحیه تطبیق قوانین جدید.
- از ناحیه قوت حکم محکمه.

مناسب میدانیم تا این مطالب را لحظه زیر بحث و بررسی بگیریم.

۱: از ناحیه رسیدگی به جرایم:

محکمه که مخصوص جرایم موقت است میتواند در مورد آن جرایمی حکم و فیصله کند که در محدوده آن صورت گرفته است، زیرا جرایم حدود مقید به زمان و مکان است.

اما جرایم غیر موقت بنابراین که امکان دارد در چندین جای صورت گیرد و قابل استمرار و تجدد است، پس امکان دارد که محکمه ویژه در چندین جای تشکیل گردد تا در مورد جرایم غیر موقت حکم و فیصله کند.

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر: حقوق جزای عمومی اسلام ص ۱۱۴.

۲: از ناحیه مرور زمان:

در جرایم موقت مدت ساقط کننده دعوی از تاریخ ارتکاب جرم آغاز میشود، ولی در جرایم غیر موقت مدت ساقط کننده دعوی از ختم تاریخ حالت تجدد یا استمرار جرم شروع میشود.

۳: از ناحیه تطبیق قوانین جدید:

هرگاه جرایم موقت صورت بگیرد و بعد از گذشت آن قوانین جدیدی ساخته شود این قوانین بر آن جرایم قابل تطبیق است، برعکس جرایم غیر موقت که قبل از حدود قوانین جدید آغاز یافته باشد و بقیه آن بعد از صدور قانون جدید استمرار یافته باشد قوانین جدید بر آن قابل تطبیق نخواهد بود.

۴: از ناحیه قوت حکم محکمه:

اگر جرایم موقت صورت گرفته باشد محکمه میتواند در مورد جرایم موقتی حکم کند که به محکمه رسیده است، اما جرایمی که به محکمه ابلاغ نگردیده است حکم محکمه شامل آن نمیشود اگر که از جنس جرایم محکوم فیه باشد، اما در جرایم غیر موقت تمام جرایم سابقه بر اقامه دعوا و صدور حکم اگر چه آن وقایع به محکمه تقدیم هم نشده باشد مشمول حکم محکمه میشود، زیرا تمام آن وقایع یک جرم محسوب میشود.

تقسیم جرایم به اعتبار طبیعت جرم:

جرایم به اعتبار طبیعت آن به دو قسم است:

۱- جرایم ضد اجتماع.

۲- جرایم ضد افراد.

جرایم ضد اجتماع:

جرایمی را گویند که ضرر آن متوجه تمام جامعه گردیده و در اختلال نظم و منافع عامه نقش داشته باشد.

مجازات این نوع جرایم بخاطر تأمین مصالح عمومی بوده و در حفظ امنیت در اجتماع و حفظ نظام آن سهم دارد، این نوع عقوبات را در شریعت اسلامی به نام حقوق الله یاد میکنند.

به طور مثال جرایم حدود مثل دزدی، خساره بزرگی را متوجه جامعه میسازد و نسبت به خساره فرد بیشتر است، به همین خاطر آنرا حق الله میدانند و هیچ کس حق عفو آنرا ندارد.

جرایم ضد افراد:

جرایمی را گویند که خساره بیشتر را متوجه فرد میسازد و فرد حق عفو و بخشش آنرا دارد، مثل قصاص که هنگام عفو به دیت تنزیل میگردد، و عفو از دیت نیز رهایی از مجازات از طرف فرد شمرده میشود، باوجود اینکه دولت قاتل را تعزیراً جزا میدهد تا مایه پند و عبرت برای دیگران گردد.

در حقیقت هر جرمی که صورت میگیرد خساره را متوجه افراد و جامعه میگرداند، پس اگر خساره بیشتر متوجه گردید آنرا حق العبد نامند و اگر خساره بیشتر متوجه جامعه و تمام مردم گردید آنرا حق الله نامند.

تقسیم جرایم به عادی و سیاسی «بغی»:

جرایم از نگاه طبیعت آن به جرایم عادی و سیاسی نیز تقسیم گردیده است که پیرامون این هر دو لحظه گفتگو خواهیم کرد:

۱- جرایم عادی:

جرایمی را گویند که هدف آن منفعت شخصی و انگیزه عادی دارد مثل دزدی، زنا و غیره.

۲- جرایم سیاسی:

جرایمی را گویند که افراد گروهی بنا بر تأویلات و افکار غلط بر ضد امام و نظام، انقلاب برپا کنند و امنیت کشور را برهم زنند که این عمل را در فقه اسلامی بغی گویند.

شروط تحقق جرایم سیاسی:

جرایم سیاسی را چه وقت سیاسی گفته میتوانیم؟ برای اینکه بدانیم چه نوع جرایم را سیاسی مینامند، بعضی شروطی وجود دارد که باید آنها درین جرایم متحقق و موجود گردند که عبارت اند از:

۱: باید آشوبگران اهداف سیاسی داشته باشند مثل سقوط دادن دولت اسلامی، عزل رئیس دولت اسلامی و یا سرکشی از تطبیق قوانین و دستورات رئیس دولت اسلامی.

۲: اگر هدف بغاوت گران چیزی دیگری بود مثلاً تغییر وارد کردن در قوانین دولت که با احکام دین مبین اسلام در تضاد است و با تضعیف حکومت اسلامی یا قدرت بخشیدن برای دولت بیگانه برای آنکه بر کشور اسلامی تسلط پیدا کنند این نوع جرایم را جرایم سیاسی نگفته بلکه محاربه با خدا و رسولش بوده و در دین اسلام جزای سنگین دارد.

۳: باید آشوبگران برای صحت ادعای خود دلیل شرعی به زعم خویش داشته باشند مثل اینکه بغاوت گران در مقابل حضرت علی رضی الله عنه میگفتند «ان الحکم الا لله» و علی رضی الله عنه در جواب آنها میگفت: «کلمة

حق یراد بها الباطل». یعنی: سخنی حقی که معنای نادرست و باطل از آن میگیرند.

این گروه بنام خوارج یاد میشوند و در مقابل حضرت علی رضی الله عنه انقلاب برپا کرده بودند، به دلیل اینکه حضرت علی رضی الله عنه قاتلین حضرت عثمان رضی الله عنه را میشناسد ولی آنها را دستگیر نکرده و مجازات نمیکند، و این کلمه را در هر جا تکرار میکردند.

و در وقت خلافت حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه تعداد زیادی از مسلمانان از پرداخت زکات به خلافت ابوبکر صدیق رضی الله عنه امتناع ورزیدند و به این آیت استدلال میکردند که «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».

ترجمه: از اموال آنان صدقه ای بگیر تا به وسیله آن پاک و پاکیزه شان سازی و برایشان دعا کن زیرا دعای تو برای آنان آرامشی است و خدا شنوای داناست.

بنابراین آیت میگفتند: ما زکات را برای کسی میدهیم که نماز و دعای آن سبب سکونت و آرامش برای ماست و آن شخص در حقیقت پیامبر گرامی اسلام است، پس وقتی که او وجود ندارد ما نیز زکات را به کسی دیگر نمیدهیم.

باید این اعمال اجرامی در حالت جنگ، اضطرابات و انقلابات

ارتکاب شده باشد:

و اگر جرایمی در غیر این حالات صورت گرفته باشد آن جرایم، جرایم عادی شمرده شده و جرایم سیاسی به حساب نمیآید.

باید آشوبگران دارای قدرت و نیرو باشند:

پس اگر دارای قدرت و نیرو باشند جرایمی را که ارتکاب کرده اند جرایم عادی شمرده میشود.

حقوق و مسؤولیت مجرمان سیاسی قبل از جنگ:

مجرمین سیاسی قبل از جنگ حق دارند که دیگران را به آنچه که عقیده دارند بطریقه مشروع دعوت نمایند، و همچنان حق آزادی بیان را دارند، ولی تمام این حقوق در محدوده قوانین شرعی برایشان داده شده است، و اگر در سخن یا دعوت شان از محدوده قوانین شرعی تجاوز مینمایند، پس در آن صورت نه به اعتبار اینکه جرایم سیاسی را مرتکب میگردند، بلکه به اعتبار اینکه آنها جرایم عادی را مرتکب میشوند مجازات خواهند شد، مثلاً در صورت ارتکاب جرمه زنا با حد، در صورت ارتکاب جرمه دشنام یا تعزیر و..... مجازات میشوند. و همچنان مجرمان سیاسی حق اجتماع در یک محل را دارند، هرگاه آنها در یک مکان مشخص بدون اینکه از حق امتناع ورزند، یا از احکام شرع سرپیچی کنند اجتماع میکنند دولت اسلامی حق جنگ با آنها را ندارد، زیرا هنگامیکه گروهی از خوارج از جنگ در برابر حضرت علی رضی الله عنه دست کشیده و در نهروان جمع شدند، آنحضرت شخصی را من حیث امر آنها گماشت و آنها مدتی از وی اطاعت کردند و بعداً آن گماشته را به قتل رسانیدند، و زمانیکه حضرت علی رضی الله عنه از آنها خواست که قاتل شخص گماشته را برای وی تسلیم کنند آنها از تسلیم دهی وی امتناع ورزیده گفتند: همه ما او را به قتل رسانیدیم پس آنگاه حضرت علی رضی الله عنه تمام آنها را به قتل رسانید.

حقوق و مسؤولیتهای مجرمان سیاسی در جریان جنگ و بعد

از آن:

اگر بین دولت اسلامی و مجرمان سیاسی جنگ در گرفت، باید هدف دولت اسلامی از جنگ در برابر مجرمان سیاسی قتل آنها نه، بلکه جلوگیری آنها از جنگ باشد، و اگر آنها جنگیدند، باید با ایشان جنگیده شود و اگر آنها از جنگ دست کشیدند نباید با آنها جنگید و نباید مجروح و یا اسیر آنها را به قتل رسانید و نباید اموال آنها را مصادره نموده و زنان و اطفال آنان را به اسارت گرفت زیرا پیامبر صلی الله علیه وسلم ازین کار منع فرموده است.

هنگامیکه جنگ خاتمه می یابد، مجرمان سیاسی در برابر تلفات مالی و جانی که در جریان جنگ بر اهل عدل وارد کرده اند بنا بر رأی راجح مسئول خواهند بود، ولی الامر مسلمانان مسؤولیت دارد آن مقدار اموال مجرمان سیاسی را که در اثنای جنگ بدست اهل عدل افتاده و در نزد آنها قرار دارد دوباره به آنها بر نگرداند، و اگر کسیکه اموال آنها را در غیر حالت جنگ هلاک میکند باید آنرا جبران کند.

مجرمان سیاسی از جرایمی که در حالت جنگ مرتکب آن میگردند مورد مجازات قرار نمیگیرند، ولی اگر رئیس دولت اسلامی در مجازات آنها مصلحت را ببیند میتواند آنها را تعزیراً مجازات نماید، و این عقوبت نزد امام ابو حنیفه رحمه الله میتواند حتی اعدام باشد.

مجازات مجرمان سیاسی در شریعت اسلامی:

مجرمان سیاسی در مقابل آن عده جرایمی که قبل از جنگ یا بعد از جنگ مرتکب میگردند با عقوبات عادی مورد مجازات قرار خواهند گرفت، زیرا این نوع جرایم چون در حالت جنگ یا انقلاب صورت نگرفته است، بناء جرایم عادی

محسوب میشوند، اما آن عده جرایمی که در حالت جنگ یا انقلاب مجرمان سیاسی مرتکب می گردند مجازات آنها متناسب با کمیت و کیفیت جرم در اثنای جنگ یا انقلاب تعیین خواهد گردید، مثلاً اگر آنها در برابر عساکر دولت اسلامی مقاومت نموده و آنها را به قتل می رسانیدند، یا کشور را تحت تسلط خود در آورده قدرت را در دست می گرفتند، یا بر اموال و ممتلكات و راه های عمومی را از بین می بردند، و امثال آن از نظر شریعت اسلامی قتل و مصادره اموال آنها تا آنکه به دولت اسلامی تسلیم میشوند جایز است، زمانیکه آنها از جنگ دست کشیدند و به دولت اسلامی تسلیم شدند خون و مالهای آنها مصون خواهد بود، ولی در برابر خروج آنها علیه دولت اسلامی نه در مقابل جرایمی که آنها در اثنای جنگ مرتکب شده اند ولی الامر مسلمانان اگر خواسته باشد آنها را می بخشد و اگر خواسته باشد آنها را مجازات تعزیری مینماید^(۱).

جنگیدن علیه بغاوت کنندگان:

از نظر شریعت اسلامی اگر بغاوت کنندگان مسلح بوده و پایگاه مستحکم نداشته باشند، ولی الامر مسلمانان آنها را دستگیر نموده زندانی میسازد تا آنکه توبه کنند، ولی اگر پایگاه مستحکم و سلاح داشته باشند، ولی الامر مکلفیت دارد که آنها را به بازگشت به دار عدل، پیروی از اوامر خود و احترام به رأی اکثریت مردم فراخواند، اگر آنها به این دعوت جواب مثبت داده و از بغاوت دست کشیدند مال و جان آنها مانند سایر شهروندان معصوم میباشد، در غیر آن رئیس دولت اسلامی مکلفیت دارد که در برابر آنها اعلان جنگ نموده و آنها را سرکوب نماید.

از نظر فقهای حنفی قتل مدبر، اسیران و مجروحین آنها جایز است ولی جمهور فقهاء آنها را جایز نمیدانند.

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر: حقوق جزای عمومی اسلامی ص ۱۲۲.

رئیس دولت اسلامی تا آنکه بغاوت کنندگان به جنگ آغاز نکنند دستور حمله را به قوای مسلح نمیدهد، زیرا جنگ با آنها برای دفع شر آنها میباشد، دلیل همه این احکام این آیه کریمه است که میفرماید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ مَا قَاتَلْتُمَا لِلَّهِ وَاللَّيْلِ وَالنَّاصِرِينَ» (۱).

ترجمه: و اگر دو طایفه از مؤمنان باهم جنگیدند میان آن دو صلح نمایید و اگر باز یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد با آنکه تعدی می کند بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد، پس اگر باز گشت میان آنها دادگرانه صلح نمایید و عدالت کنید که خدا دادگران را دوست میدارد.

در اثنای جنگ اگر مسلمانان به استفاده از اسلحه و همچنان اسپان اهل بغی ضرورت احساس کنند استفاده از اسلحه و همچنان اسپان آنها جایز است، اما اموال بغاوت کنندگان نگهداری میشود تا آنکه بغاوت ایشان از بین برود، و هنگامیکه بغاوت آنها از بین رفت، اموال آنها برایشان تسلیم داده میشود، زیرا از آنجا که اهل بغی مسلمان هستند بنا برآن هیچ کس نمیتواند اموال آنها را تحت ملکیت خود در آورد.

ضمانت آنچه که اهل بغی از بین می برند:

اگر اهل بغی در جریان جنگ قتلی را مرتکب میشوند، و یا اموال مردم را از بین میبرند به اتفاق تمام فقهاء ضمانت ندارد، زهری روایت میکند: هنگامیکه آشوب بزرگی در بین مسلمانان به وقوع پیوست و در میان آنها اصحاب بدر نیز وجود داشتند، آنها مبنی بر اینکه اگر شخصی با استفاده از تأویل قرآن فرج

۱: حجات آیت ۹.

حرامی را حلال شمرده است حد بر وی تطبیق نمیشود، و اگر شخصی به اساس تأویل قرآن خون حرامی را ریختانده است به قتل رسانیده نمیشود، و اگر شخصی به تأویل قرآن مال شخصی دیگری را از بین برده است بر وی ضمانت نخواهد بود اجماع نموده اند.

و همچنان اهل عدل کسی را از اهل بغی به قتل می رساند یا مال او را هلاک میکند به اتفاق تمام فقهاء نه بر آنها گناهی است نه کفارتی و نه ضمانت مالی، دلیل این مطلب نیز روایت زهری میباشد.

و اگر قبل از تأسیس پایگاه مستحکم توسط بغاوت کنندگان و یا بعد از شکست خوردن آنها توسط مسلمانان، اهل بغی و اهل عدل یکدیگر را به قتل رساندند، و یا اموال یکدیگر را از بین بردند، در این حالت کسیکه قتل را مرتکب گردیده است یا اموال مردم را هلاک ساخته است، مسؤل شناخته میشود زیرا آنها در آن صورت شهروندان دار اسلام بوده، مالها و جانهایشان معصوم میباشد.

اگر اهل بغی اموال خراج و عشر مناطق تحت کنترل خود را جمع آوری کرده باشند، رئیس دولت اسلامی آنها دوباره از مردم جمع آوری نمیکند زیرا ولایت اخذ اموال خراج و عشر را از مردم کسی دارد که از آنها حمایت کند، و رئیس دولت اسلامی از مناطق تحت تسلط اهل بغی حمایت نکرده است.

و اگر اهل بغی اموال خراج و عشر را در پروژه های مصرفی آن به مصرف رسانیده باشد، اهل بغی مکلف به پرداخت آن اموال نیستند، و در غیر آن آنها مکلف هستند که اموال خراج و عشر را در پروژه های مصرفی آن به مصرف برسانند.

عقوبت جریمه بغاوت:

از نظر شریعت اسلامی عقوبت جریمه بغاوت قتل میباشد، طوری که خداوند جل جلاله میفرماید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^(۱).

ترجمه: اگر دو گروه از مسلمانان باهم جنگیدند پس در میان آنها مصالحه کنید و اگر بعد از مصالحه یکی بر دیگری بغاوت میکند پس جنگ کنید به ضد آن گروهی که بغاوت میکند تا اینکه به امر خداوند جل جلاله برگردند، پس اگر گروه بغاوت برگشت پس در میان آنها صلح و عدالت و دادگری کنید، همانا خداوند جل جلاله عادلان را دوست میدارد.

همچنان پیامبر صلی الله علیه وسلم میفرماید: «إِنَّهُ سَتَكُونُ هِنَاتٌ وَهِنَاتٌ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَفْرُقَ أُمَّرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ فَاصْرُبُوهُ بِالسِّيفِ كَائِنًا مِنْ كَانٍ»^(۲).

ترجمه: به زودی در بین امت فتنه ها و بدعتها پیدا میشود، پس کسیکه بخواهد امر این امت را در حالیکه تمام ایشان با هم متفق و جمع باشند پراکنده سازد گردن او را با شمشیر بزنید هر کسیکه باشد.

این جریمه متوجه نظام حکم و مسؤولین دولتی میباشد و شریعت اسلامی در برابر آن از تشدد کار گرفته است زیرا هر گونه تساهل در آن سبب از بین رفتن نظام و ایجاد بی نظمی و فتنه ها میگردد.

و این حالت مفضی به از بین رفتن کامل جماعت مسلمانان میگردد، بدون شک جزای قتل عقوبتی است که میتواند مردم را از ارتکاب چنین جریمه مانع

۱: الحجرات آیت ۹.

۲: رواه مسلم.

شده و طمع قدرت طلبی را که یگانه عامل آن می باشد در نفس انسان خنثی سازد.

از نظر فقهای حنفی بر اهل بغاوت حدود قابل تطبیق نیست، زیرا رئیس دولت اسلامی بر مناطق تحت کنترل اهل بغی تسلط ندارد، و فقهای مالکی و حنبلی علاوه بر اینکه در عدم تطبیق حدود بر آنها با فقهای حنفی موافقت دارند، به این نظر اند آنچه را که اهل بغی در حالت جنگ از بین برده اند نیز ضمانت ندارد، ولی از نظر امام شافعی حکم اهل بغی در ضمانت اموال، نفوس و تطبیق حدود به استثنای حالت نبرد، حکم اهل عدل را در دار اسلام به خود میگیرد^(۱).

ارکان تشکیل دهنده جرم:

از آنجا که اوامر و نواهی تکالیف شرعی می باشد بنا بران این اوامر و نواهی تنها متوجه اشخاصی میشود که عاقل و بالغ بوده و معنای تکلیف شرعی را میتوانند درک نمایند، لذا برای آنکه یک جرم تکمیل گردد، موجودیت ارکان سه گانه ذیل در آن لازمی است:

- ۱: رکن شرعی و قانونی جرم.
- ۲: رکن مادی جرم.
- ۳: رکن معنوی یا ادبی جرم.

^۱: پوهندوی داد محمد نذیر: حقوق جزای اختصاصی اسلام ص ۱۸۲-۱۸۳.

تعریف رکن شرعی و قانونی جرم:

عملی را گویند که شریعت اسلامی فعل و یا ترک آنرا جرم دانسته و برای مرتکبین آن جزایی را مقرر و تعیین کرده است، و این تحریم بنا بر نصی مشروع گردیده باشد.

مثال فعل: دزدی کردن، قتل کردن، لواط کردن، بغاوت کردن.

مثال ترک: نماز نخواندن، زکات ندادن، روزه نگرفتن.

پس برای درک رکن شرعی و قانونی جرم مطالب پایین حتمی است:

۱: موجودیت احکام شرعی جزایی یا نصوص تعیین کننده جرایم و

کیفرهای آنها.

۲: تطبیق نصوص جزایی از لحاظ زمانی.

۳: تطبیق نصوص جزایی از لحاظ مکانی.

۴: تطبیق نصوص جزایی از لحاظ اشخاص.

۵: عدم موجودیت اسباب جواز و اباحت فعل مورد نظر.

احکام قرآن کریم:

احکامی که در قرآن کریم ذکر گردیده است به سه دسته تقسیم گردیده

اند که به طور ذیل ذکر میگردد:

۱: احکام اعتقادی ۲: احکام اخلاقی ۳: احکام عملی.

نوع اخیر یعنی احکام عملی نیز به دو دسته تقسیم گردیده اند:

۳- عبادات.

۴- معاملات.

احکامیکه متعلق به معاملات است تمام شعبات حقوقی عمومی و خصوصی

را که مربوط افراد و جامعه میگردد دربر گرفته است.

بیان قرآن کریم در زمینه احکام:

احکامی را که قرآن کریم برای ما ارشاد میفرماید به سه نوع تقسیم گردیده اند که به طور ذیل توضیح میگردد:

۱: بیان کلی

۲: بیان اجمالی

۳: بیان تفصیلی

بیان کلی: احکامی را گویند که قواعد و مبادی عمومی را که اساس و

تهداب تفریع و اسباب احکام شرعی محسوب میشوند در قرآن کریم بیان میشود مثلاً: در زمینه قوانین مدنی خداوند متعال میفرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا»^(۱).

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید اموال همدیگر را به ناروا نخورید مگر آنکه داد و ستدی با تراضی یکدیگر از شما انجام گرفته باشد و خودتان را مکشید زیرا خدا همواره با شما مهربان است.

او تعالی در جای دیگری میفرماید «وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آخٍ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ»^(۲).

ترجمه: و اگر در سفر بودید و نویسنده ای نیافتید وثیقه بگیرید و اگر برخی از شما برخی دیگری را امین دانست، پس آن کس که امین شمرده شده باید سپرده وی را باز پس دهد، و باید از خداوند که پروردگار اوست بترسد و شهادت

۱: النساء آیت ۲۹.

۲: البقره آیت ۲۸۳.

را کتمان مکنید، هر که آن را کتمان کند قلبش گنهگار است و خداوند به آنچه انجام می‌دهید داناست.

در عرصه ارتباط و قوانین بین المللی خداوند متعال میفرماید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ . إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^(۱).

ترجمه: خداوند شما را از کسانی که در دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نه رانده اند منع نمی‌کند که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا عادلان را دوست دارد، فقط خدا شما را از دوستی با کسانی باز میدارد که در کار دین با شما جنگ کرده و شما را از خانه هایتان بیرون رانده و در بیرون راندن تان با یکدیگر کمک و معاونت کرده اند، و هر کس آنان را به دوستی گیرد آنان همان ظالمان اند.

و خداوند متعال در جای دیگری در این باره میفرماید: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ»^(۲).

ترجمه: مگر آن مشرکانی که با آنان پیمان بسته اید و چیزی از تعهدات خود نسبت به شما فرو گذار نکرده و کسی را بر ضد شما پشتیبانی ننموده اند پس پیمان اینان را تا پایان مدت شان تمام کنید، خداوند پرهیزگاران را دوست دارد.

۱: الممتحنه آیت ۸-۹.

۲: التوبه آیت ۴.

بیان اجمالی: احکامی را گویند که قرآن کریم آنها را به طور اجمال ذکر کرده است و جزئیات آنها ذکر نکرده است مثل طریقه ادا کردن نماز، روزه، زکات، حج و غیره.

احکام تفصیلی: احکامی را گویند که قرآن کریم آنها را به طور جزئی و مفصل بیان کرده است مثل طلاق، لعان، میراث، ازدواج با زن های محرم. بعضی از عقوبات حدود مثل زنا، دزدی، قذف، راهزنی و غیره. احکام تفصیلی قرآن کریم بیشتر در زمینه های قضایای اعتقادی و اخلاقی بوده ولی در عرصه احکام عملی، قرآن کریم بیشتر آنها را به طور کلی و اجمالی ذکر کرده است.

اسباب رفع عقوبت از نظر شریعت اسلامی:

اگر جنایتکار جرمی را انجام بدهد از دیدگاه شریعت اسلامی به دو سبب عقوبت و مجازات از وی مرفوع میگردد که این دو سبب عبارت اند از: ۱: اسباب طبیعی ۲: اسباب اکتسابی.

تعریف اسباب طبیعی رفع عقوبت:

چیزهای را گویند که انسان در پیدایش آنها هیچ گونه دخالتی ندارد این اسباب عبارت اند از:

- ۱: کودکی.
- ۲: جنون.
- ۳: عته.
- ۴: نسیان و خواب.

مراحل کودکی و مسؤلیت جنایی وی:

مسؤولیت جنایی در شریعت اسلامی بر دو رکن اساسی استوار است، یکی ادراک و دیگری اختیار می باشد، بنا برآن احکام اطفال نظر به دوره های که او از زمان ولادت تا تکمیل نمودن ملکه های ادراک و اختیار سپری میکند متفاوت میباشد.

مرحله اول: این مرحله از زمان ولادت شروع و تا سن هفت سالگی ادامه میابد که در این مرحله کودک بنام طفل غیر ممیز یاد میشود. پس اگر او در این حالت جرمی را مرتکب میگردد فاقد مسؤلیت جنایی بوده و مورد مجازات جنایی و تأدیبی قرار نمی گیرد، ولی در صورتیکه مال کسی را تلف کرده باشد ضامن شمرده شده و از مال وی آن ضمانت پرداخته میشود.

مرحله دوم: این دوره از سن هفت سالگی شروع و به سن بلوغ خاتمه می یابد ، اگر در این مرحله جرمی را مرتکب گردد، اگر آن جرم از جرایم حدود باشد جریمه حد بروی تطبیق نگردیده بلکه مورد مجازات تعزیری که سبک تر از حد است قرار میگیرد، و این مجازات به اعتبار اینکه تأدیبی است برای وی داده میشود.

مرحله سوم: این مرحله از سن بلوغ و جوانی شروع شده که اگر وی مرتکب کدام جرمی میگردد مسؤلیت جنایی متوجه وی میگردد. شریعت اسلامی در مورد اطفال نا بالغ و دیوانگان راه وسط و اعتدال را اختیار کرده است نه آنها را مورد حد قرار داده و نه آنها را به طور کلی معاف گردانیده است بلکه دو نوع مجازات را برای آنها در نظر گرفته است.

اگر کودک یا دیوانه مال کسی را تلف کند باید ضمانت و خسارت مالی را از مال شخصی خود جبران کند.

اگر کودک یا دیوانه مرتکب قتل گردد و یا اعضای جسم کسی را ناقص و یا مجروح سازد اگر چه به طور عمدی و قصداً باشد شریعت آنرا خطا دانسته و بر ورثه وی دیت و تاوان مالی را مقرر نموده است.

جنون یا دیوانگی:

تعریف جنون: اختلال عقلی را گویند که در اثر آن رفتار و گفتار انسان مطابق مقتضای عقل سالم بروز نمیکند.

انواع جنون:

جنون یا دیوانگی به دو قسم تقسیم گردیده اند:

۱: جنون اصلی.

۲: جنون عارضی.

تعریف جنون اصلی:

اختلال عقلی را گویند که انسان قبل از بلوغ به آن مبتلا گردیده و تا به سن بلوغ ادامه پیدا میکند.

تعریف جنون عارضی:

اختلال عقلی را گویند که انسان بعد از سن بلوغ به آن گرفتار میشود.

حکم جنون:

هر دو نوع جنون اصلی و عارضی بر اهلیت انسان تأثیر کرده و آنرا از بین میبرد، و تصرفات مجنون به مثل تصرفات طفل غیر ممیز بوده ولی اگر وی مال کسی را تلف کرده و یا بر اعضا یا نفس کسی نقصی وارد کرده است غرامت مالی را میپردازد.

حکم دیوانگی همزمان با ارتکاب جرم:

اگر دیوانگی همزمان با ارتکاب جرم موجود باشد، در این صورت مجرم مسؤولیت جنایی نداشته و از اجرای عقوبت معاف خواهد بود، ولی مسؤولیت مدنی داشته و از پرداخت جبران خسارت مالی معاف نخواهد شد زیرا جنون اهلیت عقاب را از جانی دور میسازد ولی اهلیت تملک مال را از وی زایل نمیسازد، تا زمانیکه این اهلیت را دارد لازم است که مسؤولیت مدنی را که عبارت از مسؤولیت مال است متحمل شود.

حکم دیوانه بعد از ارتکاب جرم:

دیوانگی که بعد از ارتکاب جرم برای شخص رخ میدهد به دو قسم تقسیم گردیده است:

۱- دیوانگی قبل از صدور حکم.

۲- دیوانگی بعد از صدور حکم.

حکم دیوانگی قبل از صدور حکم:

فقههای شافعی و حنبلی به این باورند که این گونه دیوانگی که قبل از صدور حکم به وجود میآید مانع محاکمه نمیگردد، زیرا مجرم در حالت ارتکاب جرم مکلف و با ادراک بوده و اگر چه دیوانه در دفاع از خود هنگام محاکمه عاجز است ولی نظر به قاعده و قانون که میگوید: عجز متهم از دفاع سبب توقف و منع محاکمه وی نمیگردد، وی محاکمه خواهد شد.

اما فقههای حنفی و مالکی به این نظر اند که دیوانگی قبل از صدور حکم مانع محاکمه وی میگردد زیرا فهم و ادراک شرط مجازات است و موجودیت تکلیف در مجازات شرط است، و موجودیت تکلیف در حین مجازات ضروری

میباشد، پس جانی باید در وقت محاکمه فرد مکلف باشد در غیر آن محاکمه وی ناممکن خواهد بود.

حکم دیوانگی بعد از صدور حکم:

امام ابوحنیفه رحمه الله میگوید که دیوانگی بعد از صدور حکم تنفیذ حکم را متوقف میسازد، مگر در صورتیکه جنون بر محکوم علیه زمانی عارض شود که وی برای تطبیق مجازات تسلیم داده شود، و اگر مجازات قصاص باشد و مجرم بعد از صدور حکم و قبل از تسلیم دادن وی برای تنفیذ حکم دیوانه شود در این صورت به حکم استحسان قصاص وی به دیت تبدیل میشود^(۱).

عته:

تعریف عته: اختلال عقلی را گویند که باعث ضعیف شدن فهم و بی نظمی گفتار در انسان گردد.

اقسام عته:

عته به دو نوع است:

۱- عته که باعث از بین رفتن قوه ادراک و تمییز میگردد، در این حالت انسان معتوه مانند دیوانه میباشد و اگر جرمی را مرتکب شود مسؤولیت جنایی ندارد.

۲- عته که ادراک و تمییز انسان را زایل نساخته بلکه آن را ضعیف میسازد. در این حالت انسان معتوه مانند طفل ممیز بوده و اگر جرمی را مرتکب گردید که در آن خسارت مالی به دیگران باشد غرامت مالی متوجه وی میگردد.

^۱: داد محمد نذیر - حقوق جزای عمومی اسلام ص ۲۸۴.

اغماء یا بیهوشی:

تعریف اغماء یا بیهوشی: عبارت از تعطیل نیروی درک و حرکت ارادی در انسان به علت عارض شدن مرض بر قلب و یا دماغ است. کسیکه در حالت بیهوشی، جرمی را مرتکب میشود از نظر شریعت اسلامی معاف بوده و هیچ مسؤولیت نخواهد داشت.

نسیان یا فراموشی:

تعریف نسیان یا فراموشی: به یاد نیاوردن امری در وقت ضرورت را نسیان گویند.

و دلیل اینکه نسیان از جمله عوارض رفع مسؤولیت جنایی است آیات قرآنی و احادیث نبوی میباشد، چنانچه خداوند متعال میفرماید: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا».

ترجمه: پروردگارا! اگر فراموش یا خطا کردیم ما را مگیر. و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم میفرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنَّسِيَانَ وَمَا اسْتَكَرَّهُوا عَلَيْهِ».

ترجمه: الله جل جلاله از خطا و آنچه را که اتمم به فراموشی میکنند و یا تحت جبر و اکراه انجام میدهند گذشت نموده است.

نسیان یا فراموشی در تمام امور اعم از عبادات و عقوبات سبب رفع مسؤولیت بوده و عذر پنداشته میشود، اما به این معنی نیست که سبب رفع مسؤولیت مدنی نیز میباشد، بلکه هیچ گونه نسیان در مسؤولیت های مدنی عذر دانسته نمیشود، زیرا خون ها و اموال مردم معصوم میباشد.

و دیگر اینکه واژه خطا و نسیان در نصوص شرعی همواره مقارن با یکدیگر ذکر شده اند و این خود دلالت بر آن میکند که نسیان مانند خطاء در

تمام عرصه ها اعم از عبادات و عقوبات به استثنای امور مدنی سبب رفع مسؤلیت میباشد.

خواب:

تعریف خواب: عبارت از حالت ضعف طبیعی است که برای انسان عارض میگردد، عقل و حس او را زایل نمی سازد، ولی آنها را از فعالیت باز میدارد. انسان در اثنای خواب اراده و اختیار ندارد، هیچ یک از آن حرکات تحت کنترل و اراده صاحب آن نیست، بناء اگر کسی در حالت خواب با حرکات خود شخص دیگری را به قتل میرساند و یا مجروح میسازد کار او جرم محسوب نمیشود برای آنکه فاقد رکن ادبی جرم است.

اسباب اکتسابی رفع عقوبت:

اسبابی را گویند که انسان در آنها دارای قدرت و اختیار میباشد که عبارت اند از:

۱- جهل

۲- خطاء

۳- سکر

۴- اکراه

۵- اضطرار

اینک در مورد اینها اندکی بحث میکنیم.

۱: جهل:

از نظر شریعت اسلامی قاعده کلی اینست که جهل به احکام شرعی در زمینه عبادات و معاملات عذر موجه دانسته نمیشود، و مخالفت با احکام و قوانین را توجیه نمیکند، و سبب رفع مسؤلیت شده نمیتواند، اما در عرصه احکام

و قوانین جزایی این قاعده کلی تخصیص یافته است و دلیل مخصص آن قاعده دیگر شرعی است که بنام قاعده "دفع حدود به شبهات" یاد میشود، این قاعده میگوید که مجازات توسط شبهه ها از بین می‌رود.

از آنجا که جهل به حکم یا موضوع حکم، خود شبهه است بنا برین جهل سبب رفع مسؤولیت جنایی شناخته شده و از اجرای حدود و قصاص و سایر مجازات جلوگیری میکند.

نا آگاهی یا جهل به قانون و حکم حرمت یک عمل به دو نوع می‌باشد:

۱: جهل تقصیری.

۲: جهل قصوری.

الف: جهل تقصیری: آنست که انسان میتواند از قانون آگاهی یابد ولی

تقصیر میکند و به دنبال قانون نمی‌رود.

اگر جاهل مقصر ملتفت نباشد که این عملی را که انجام میدهد حرام است یا جرم است حد از وی ساقط میشود، و اگر ملتفت باشد که عملی را که انجام میدهد جرم است و از ناحیه دیگر میتواند بپرسد و از ماهیت آن مطلع شود ولی بی باکانه دست به ارتکاب عمل جرمی میزند و بعداً نمایان میگردد که مرتکب جرم شده است، جهل این گونه شخص عذر دانسته نمیشود.

بنا بر آن از نظر حقوق جزایی اسلام جاهل مقصر ملتفت مجرم بوده و مستحق مجازات محسوب میشود.

ب: جهل قصوری: جهلی را گویند که شخص نمیتواند به هیچ وجه از

ماهیت قانون اطلاع حاصل کند و به آن دسترسی پیدا کند مثل اینکه در جای دور افتاده زندگی میکند که هیچ رابطه با مراکز علمی دینی ندارد.

خطا یا لغزش:

تعریف خطاء: واقع شدن در کاری بدون اراده فاعل را گویند که فاعل قصد انجام دادن آنرا ندارد، بلکه بدون اراده او مستحق میشود.

خداوند متعال میفرماید: «وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»^(۱).

ترجمه: و در آنچه اشتباهاً مرتکب آن شده اید بر شما گناهی نیست ولی در آنچه دل‌هایتان عمد داشته است، مسؤل هستید، و خداست همواره آمرزنده مهربان.

همچنان خداوند متعال میفرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ»^(۲).

ترجمه: و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را جز به اشتباه بکشد، و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خونبها پرداخت کند.

و پیغمبر صلی الله علیه وسلم میفرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»^(۳).

ترجمه: یقیناً خداوند از خطا و فراموشی امتم و کاری که از روی جبر و اکراه از آنان سر میزند گذشت نموده است.
انسان خطاکار مانند انسان عامد بعضاً مسؤلیت جنایی دارد.

^۱: احزاب آیت ۵.

^۲: النساء آیت ۹۲.

^۳: رواه مسلم.

از نظر شریعت اسلامی خطاکار مسؤل شناخته نمیشود لیکن قتل خطا از این قاعده مستثنی بوده و بر مرتکب آن مجازات «دیت و کفاره» تعیین شده است.

از آنچه گفته آمد این قاعده به دست میآید که: هر جرم عمومی که فاعل آن را قصداً مرتکب میشود مستوجب مجازات میباشد، و اگر به خطا از وی صادر شد، مستوجب عقاب نمی باشد، مگر در مواردی که شریعت اسلامی آن را استثناء کرده و بر آن عقابی را مقرر کرده است.

اما باید گفت که انتفای مسؤلیت جنایی در خطا مستلزم مسؤلیت مدنی فاعل نمی باشد، زیرا خونها و مالهای مردم معصوم میباشد.

و همچنان اگر مصلحت عمومی ایجاب تعیین جزا را برای جرایم خطا نماید باید برای جرایم خطاء عقوبت تعیین گردد.

سُکر یا نشه:

تعریف سُکر: زایل کردن عقل را توسط مشروبات الکلی و یا دیگر مواد نشه آور سُکر گویند که بعد از به هوش آمدن آنچه را که در جریان مستی و نشه انجام داده است نداند.

حکم سُکر: هرگاه کسی تحت جبر و اکراه مواد نشه آور را استعمال کند و یا خودش به اختیار و اراده خود آن مواد را استعمال کند و نشه شود ولی نمیدانست که این مواد نشه آورست و یا برای تداوی دارویی را استعمال کند و نشه شود و در جریان نشه جرمی را مرتکب گردد هیچ مسؤلیت جنایی متوجه وی نمیگردد و مجازات نیز نمیشود.

و اگر کسی بدون جبر و اکراه و به قصد و اراده، خود و بدون نیاز به تداوی مواد نشه آور را استعمال کرد و نشه شد و در هنگام نشه جرمی را مرتکب

گردید وی مسؤل شناخته میشود و چون او عقل خود را خود بخود و به قصد زایل ساخته و این در ذات خود یک جرم است.

اما نسبت به حقوق مدنی اگر انسان به هر شکلی نشه گردید و مرتکب جرمهای مدنی گردید وی مسؤل شناخته میشود زیرا خونها و اموال مردم معصوم است.

اکراه:

وادار ساختن شخص به ناحق به انجام دادن عملی که او رضایت آنرا ندارد و به واسطه تهدید طوری که شخص وادار کننده قدرت تطبیق آنرا به شخص وادار شونده دارد.

تأثیر اکراه در تصرفات شخص دوم:

هرگاه کسی به انجام دادن کاری تهدید گردید و از روی خوف و ترس آنرا انجام داد این عمل وی دو ناحیه دارد که عبارت است از ناحیه امور جنایی و ناحیه امور مدنی که در پایین روی این دو ناحیه کمی معلومات ارایه خواهیم کرد.

۱: جرایمی که اکراه بر آنها تأثیر ندارد:

هرگاه شخص وادار به کشتار کسی و یا قطع اعضای وی و یا تجاوز مهلک بر وی گردید و آنرا عملی کرد این اکراه سبب رفع عقوبت جنایی از وی نمیگردد، ولی هر جرم دیگر بدون قتل و تجاوز مهلک مباح و رخصت میباشد.

۲: جرایمی که انجام دادن آن در حال اکراه مباح میباشد:

هرگاه شخص وادار به عملی گردید که شارع آنرا در حالت اکراه مباح ساخته است مسؤلیت جنایی ندارد، مثل خوردن گوشت حیوان خود مرده، خون و غیره چون خداوند متعال فرموده است: «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لِّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ».

ترجمه: و شما را چه شده است که از آنچه نام خدا بر آن برده شده است نمی خورید با اینکه خدا آنچه را بر شما حرام کرده جز آنچه بدان ناچار شده اید برای شما به تفصیل بیان نموده است و به راستی بسیاری از مردم دیگران را از روی نادانی با هوسهای خود گمراه می کنند آری پروردگار تو به حال تجاوز کنندگان داناتر است.

و خداوند متعال در مورد روا بودن خوردن گوشت خود مرده، خون و گوشت خوک در حالت اضطرار و مجبورت میفرماید: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَحُمَّ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلًا بِهِ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

ترجمه: هر آینه خداوند تنها خود مرده و خون و گوشت خوک و آنچه را که هنگام سر بریدن نام خدا بر آن برده شده بر شما حرام گردانیده است، ولی اگر کسی برای حفظ جان خود بخورد آنها ناچار شد در صورتیکه ستمگر و متجاوز نباشد بر او گناهی نیست، زیرا خدا آمرزنده و مهربان است.

اکراه در عرصه امور مدنی:

تمام فقهاء بر این نظر اند که اکراه در عرصه امور مدنی سبب رفع مسؤولیت جنایی نمیگردد زیرا در شریعت اسلامی خون و اموال مردم معصوم است.

حالت اضطرار:

تعریف حالت اضطرار: حالت و وضعیتی را گویند که برای نجات دادن خود و یا دیگران عمل نامشروع و حرامی را مرتکب گردد مثل: خوردن گوشت خوک هنگام گرسنگی شدید تا از مرگ نجات یابد.

تأثیر حالت اضطرار در تصرفات شخص دوم:

حالت اضطرار همان اثراتی را دارد که حالت اکراه دارد، یعنی در قتل و تجاوز مهلک مسؤل شناخته شده و در دیگر جرایم که در آن قتل و تجاوز مهلک نیست معاف شمرده میشود.

ولی در حقوق مدنی مسؤلیت جنایی متوجه وی میگردد.

فلسفه مشروعیت عقوبات در اسلام:

عقوبات و جزاها در دین مبین اسلام بخاطر مشروع گردیده است تا در روی زمین مصالح انسانها حفظ، امنیت و عدالت قایم گردد و نفسها تهذیب گردد و مجرمان و تبهکاران راه اصلاح و خدا ترسی را تعقیب نمایند و جامعه از شر و اهل شر پاک و منزّه گردد تا انسانها در اطمینان کامل بدور از خوف و ترس به عبادت خدا مشغول شده و زندگی مرفه ای را به پیش برند.

اصول اساسی مجازات:

- ۱: مجازات باید مانعی در راه ارتکاب جرم قبل از وقوع آن باشد. یعنی اگر کسی را بخاطر جرمش مجازات میکنند مجازات طوری باشد که سبب پند و عبرت دیگران گردد تا آنها به این نوع اعمال دست نزنند و خود مجرم نیز به عمل خود دوباره رجوع نکند.
- ۲: اندازه مجازات باید بنا بر ضرورت و مصلحت جامعه باشد.
- ۳: اگر حمایت جامعه از شر مجرم ایجاب قتل یا حبس او را کند، باید مجازات او قتل یا حبس باشد تا آنکه بمیرد یا اصلاح گردد.
- ۴: هر نوع مجازاتی که سبب اصلاح جامعه و حمایت آن از شر مجرمین باشد مشروع و قابل تطبیق خواهد بود.

۵: مجازات نباید بر اساس انتقام جویی از مجرم بنا شده باشد بلکه باید جنبه اصلاحی داشته باشد.

مجازات از لحاظ وجوب حکم بر مجرم:

این نوع مجازات به دو نوع میباشند:

۱- **مجازات مقدر:** مجازاتی را گویند که اندازه و مقدار آن از طرف

شریعت اسلامی تعیین و مشخص گردیده باشد مانند: حدود، قصاص و دیت.

۲- **مجازات غیر مقدر:** مجازاتی را گویند که شریعت اسلامی حد و

اندازه آنرا به عهده قاضی سپرده تا خود او مقدار و اندازه آنرا که مناسب حال مجرم باشد تعیین کند مانند عقوبت های تعزیری.

تقسیم مجازات از لحاظ محل وقوع:

این نوع مجازات به سه دسته تقسیم گردیده اند:

۱- **عقوبت های بدنی:** جزاهای را گویند که بر جسم انسان واقع

میگردند مثل: قتل، تازیانه زدن و غیره.

۲- **عقوبت های نفسی:** جزاهای را گویند که بر نفس و روان انسان

واقع میگردد مثل: توبیخ و تهدید.

۳- **عقوبت های مالی:** جزاهای را گویند که بر مال و دارایی انسان واقع

میگردد مثل: دیت، غرامت و مصادره اموال.

تقسیم عقوبات از لحاظ نوعیت جریمه:

این نوع عقوبت به چهار دسته تقسیم گردیده اند:

۱- **عقوبت های حدود:** عقوبت های را گویند که بر جرایم، حدود مثل:

زنا، دزدی، قتل و غیره مقرر گردیده باشد.

۲- عقوبت های قصاص و دیت: عقوبت های را گویند که بر جریمه قصاص و دیت مقرر گردیده است.

۳- عقوبت های کفارات: عقوبت های را گویند که بر بعضی جرایم قصاص و دیت و جرایم تعزیری مقرر گردیده است.

۴- عقوبت های تعزیری: آن عقوبت های را گویند که قاضی تعزیراً بر مجرم وضع میکند ولی اندازه شرعی ندارد، اندازه آن مطابق نظر و رأی قاضی میباشد.

مجازات جریمه زنا:

تعریف زنا: وطی کردن مرد در فرج زنی که در آنجا نه ملکیت یمین و نه ملکیت نکاح و نه شبهه ملکیت یمین و نکاح باشد زنا نامیده میشود که این عمل دارای سه نوع مجازات میباشد:

۱: جلد «تازیانه» ۲: تبعید ۳: رجم «سنگسار».

۱: **تعریف جلد «تازیانه»:** زدن زانی غیر محصن را صد تازیانه از طرف

محکمه جلد نامیده میشود.

خداوند متعال در این باره میفرماید: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَشْهَدَ عَدَاؤُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»^(۱).

ترجمه: زن زناکار و مرد زناکار را صد تازیانه بزنیید و نسبت به آنها دلسوزی نکنید و اگر به خدا و روز آخرت ایمان دارید و باید گروهی از مؤمنان در کیفر آن دو حضور یابند.

^۱: النور آیت ۲.

این نوع مجازات را حد گویند که اندازه آنرا شریعت اسلامی تعیین نموده است و کسی حق ندارد آنرا کم یا بیش یا متوقف و یا به جزای دیگری تبدیل کند و یا برخی و یا تمام آنرا عفو کند.

شریعت اسلامی صد دره را به خاطری وضع کرده است تا عوامل و محرکات روانی انسان که وی را به سوی لذت و بهره گیری شهوانی میکشاند ضربه دیده و احساس درد جسمی نموده تا دوباره به این عمل باز نگردد.

۲: تبعید (تغریب): تبعید نمودن زن و یا مرد زناکار را بعد از زدن صد تازیانه برای یکسال تبعید گویند.

پیغمبر بزرگوار صلی الله علیه وسلم میفرماید: «البکر بالبکر جلد مائة وتعذیب سنة»^(۱).

ترجمه: زن و مرد محصن را که با هم زنا کرده اند صد دره بزیند و یکسال تبعید نمایند.

فقهاء در مورد صحت این حدیث با هم اختلاف دارند. امام ابو حنیفه رحمه الله که این حدیث را صحیح نمیداند گفته است که تبعید شامل صد تازیانه نیست و آن یک مجازات تعزیری میباشد. اما فقهای سه گانه دیگر امام شافعی، امام مالک و امام احمد این حدیث را صحیح دانسته و گفته اند که تبعید جزء حد صد دره میباشد.

۳: رجم «سنگسار»: کشتن زن و مرد متأهل را که با هم زنا کرده اند توسط سنگسار رجم نامیده میشود.

دلیل این نوع عقوبت حدیث پیغمبر صلی الله علیه وسلم است که میفرمایند «لا یحل دم امرئ مسلم أن یشهد أن لا إله إلا الله وأنی محمد رسول الله

^۱: رواه ابن ماجه.

إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة»^(۱).

ترجمه: خون هیچ مسلمان که گواهی میدهد بر اینکه نیست لایق عبادت مگر الله و من محمد فرستاده خدا هستم، حلال نیست مگر به یکی از سه سبب: مرد یا زن متأهل زانی، نفس در برابر نفس، و ترک کننده دین اسلام و جدا شونده از جماعت مسلمانان.

و دلیل دیگر اینکه در زمان حیات پیغمبر صلی الله علیه وسلم زنی بنام غامدیه با دهقان شوهرش زنا کرده بود و بعد از آن در نزد رسول الله صلی الله علیه وسلم اعتراف نمودند پس آنحضرت صلی الله علیه وسلم به سنگسار نمودن آنها امر کرد.

و همچنان پیغمبر صلی الله علیه وسلم ماعز اسلمی را سنگسار نمود، این عمل در حضور تمام صحابه کرام انجام گرفته است که یک نوع اجماع گفته میشود.

پس رجم به اساس سنت قولی و فعلی پیامبر صلی الله علیه وسلم تشریح و قانون گذاری شده است.

مجازات جریمه قذف:

تعریف قذف: قذف در لغت وار کردن و پرتاب کردن را گویند.

و در اصطلاح حقوق جزایی اسلام: منسوب کردن شخص مسلمان پاکدامن، آزاد، عاقل و بالغ را به ارتکاب زنا یا نفی کردن نسب شخص مسلمان از پدرش را قذف گویند.

^۱: رواه ابو داود.

جزای این نوع جریمه در شریعت اسلامی هشتاد دره می باشد، یعنی هنگامیکه اتهام کننده دعوایش را از طریق چهار شاهد به اثبات رسانیده نتوانست محکمه او را هشتاد دره میزند، خداوند متعال در این مورد میفرماید: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ».

ترجمه: و کسانی که زنان شوهردار را به عمل نامشروع متهم میکنند پس چهار گواه نمی آورند هشتاد دره به آنها بزنید و شهادت آنها را هیچ گاه قبول نکنید و اینانند که خود فاسق اند.

عواملی که انسان را به سوی ارتکاب این جریمه سوق میدهد بسیار زیاد است که بارزترین آنها: حسد، رقابتهای منفی و انتقام جویی میباشد.

ولی تمام این عوامل به یک هدف کلی منتهی میشود که هر تهمت زننده آن را در نظر دارد و این هدف عبارت است از تحقیر و توهین و تعذیب مقذوف. پس شریعت اسلامی زدن هشتاد دره را به قاذف روا ساخته تا احساس درد و رنج نموده و قبول نکردن گواهی وی سبب تحقیر و توهین خود وی در جامعه میگردد که به این ترتیب جزایی را که به شخص مقابل در نظر داشت به خودش رسیده و در جامعه رسوا و بی قیمت تلقی گردیده است.

جرایم مقرر: جرایمی را که شریعت اسلامی سبب عقوبت قصاص و

دیت میشود به پنج قسم تقسیم کرده است که عبارت اند از:

۱: جریمه قتل عمدی ۲: جریمه قتل شبه عمدی ۳: جریمه قتل خطا ۴:

جریمه جرح عمدی ۵: جریمه جرح خطا.

و جزای مقرر بر این جرایم عبارت اند از: قصاص، دیت، كفاره، محروم

شدن از میراث و محروم شدن از وصیت.

۱: قصاص: مجازات نمودن مجرم را به مثل عملی که انجام داده است
قصاص نامیده میشود که از نظر شریعت اسلامی قصاص، مجازات قتل عمدی و
جرح عمدی میباشد.

۲: دیت یا خونبها: مالی را گویند که در بدل قصاص از قاتل و یا ورثه
آن برای مقتول گرفته میشود.

مشروعیت دیت از دیدگاه شریعت اسلامی:

در شریعت اسلامی جزای اصلی قتل عمدی، قتل خطا، جرح شبه عمدی و
جرح خطا دیت میباشد.

و دلیل آن آیت شریف است که خداوند متعال میفرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ
أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى
أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ
وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ
فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا»^(۱).

ترجمه: و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را جز به اشتباه بکشد و هر کس
مؤمنی را به اشتباه کشت باید بنده مؤمنی را آزاد نموده و به خانواده او دیت
بپردازد مگر اینکه آنان گذشت کنند، و اگر مقتول از گروهی است که دشمن
شما نیست و خود وی مؤمن است قاتل باید بنده مؤمنی را آزاد کند و پرداخت دیت
لازم نیست، و اگر مقتول از گروهی است که میان شما و آنان پیمانی است باید
به خانواده وی دیت بپردازد، و بنده مؤمنی را آزاد کند و هر کس بنده نیافت باید
دو ماه پی در پی به عنوان توبه از جانب خدا روزه بدارد و خدا همواره دانای
سنجیده کار است.

^۱: النساء آیت ۹۲.

و پیامبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه وسلم میفرمایند: «قتیل الخطأ شبه العمد بالسوط أو العصا مائة من الإبل أربعون منها فی بطونها أولادها»^(۱).

ترجمه: مقتول خطا و شبه عمد که با تازیانه یا عصا کشته شود صد شتر که چهل رأس آن حامله باشد دیت آن است.

دیت عقوبت مشترک بین عمدی که قصاص از آن ساقط میشود و شبه عمدی و خطا میباشد ولی مقدار و کیفیت ادای آن متفاوت میباشد، بدین معنی که شبه عمدی دیت مغلظه و در خطا دیت مخففه میباشد.

دین مبین اسلام میان قاتل عمدی و شبه عمدی تفاوت قایل بوده و عقوبت اولی را قصاص و عقوبت دومی را دیت مغلظه تعیین کرده است.

زیرا در قتل عمدی کشتن مجنی علیه قصداً صورت میگیرد، ولی در قتل شبه عمدی مجرم قصد قتل را ندارد.

و همچنان مجازات قتل خطا را دیت مخفف تعیین نموده است زیرا در حالت خطا انگیزه و نیت قتل اصلاً وجود ندارد و جانی هیچ فکری در این باره ندارد، روی همین علت است که قاتل در قتل خطا به قصاص محکوم نمیشود، ولی چون جرم در اثر بی توجهی و غفلت وی صورت گرفته است و غالباً ضرر مالی متوجه مجنی علیه و ورثه او میگردد، لذا شریعت اسلامی جزای آنرا در محبوبترین چیز بعد از نفس که مال است معین کرده است^(۲).

مجازات جریمه شرب خمر:

نوشیدن شراب در شریعت اسلامی یک جرم شمرده شده و خداوند و رسولش از نوشیدن آن منع فرموده اند، خداوند متعال میفرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ

^۱: رواه النسائي.

^۲: حميدالله - محمد، سلوك بين المللى دولت اسلامى ص ۳۸۲.

لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ . إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ
وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»^(۱).

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید شراب، قمار، بتها و تیرهای قرعه
پلید و از عمل شیطان اند پس از آنها دوری کنید باشد که رستگار شوید، همانا
شیطان میخواهد با شراب و قمار میان شما دشمنی و کینه ایجاد کند و شما را از
یاد خدا و از نماز باز دارد، پس آیا شما دست بر می دارید؟

بنا بر رأی و نظر راجح حد شراب نوشی هشتاد دره تعیین گردیده است به
دلیل اینکه در زمان خلات حضرت عمر، امیر المؤمنین عمر بن خطاب با
اصحاب پیغمبر صلی الله علیه وسلم در مورد تعیین مجازات شراب نوشی مشوره
و گفتگو کرد و از بین آنها حضرت علی رضی الله عنه گفت که باید شراب خمر
هشتاد دره زده شود زیرا اگر کسی شراب نوشید نشه میشود و چون نشه شد
سخنان بد و هذیان گوید و به دیگران تهمت زند پس حد تهمت زننده در
شریعت اسلامی هشتاد دره میباشد، و اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم
همه با این نظر موافقت کردند.

مجازات جرمه سرقت:

سرت نیز در شریعت اسلامی یک عمل زشت و ناروا شمرده شده است که
خداوند متعال برای آن حد را تعیین کرده است، خداوند متعال میفرماید «وَالسَّارِقُ
وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»^(۲).

ترجمه: و مرد و زن دزد را به سزای آنچه کرده است دستشان را به عنوان
کیفری از جانب خدا ببرید و خداوند توانا و حکیم است.

^۱: المائده آیت ۹۰-۹۱.

^۲: المائده آیت ۳۸.

بنابراین آیت کریمه، مجازات سرقت همانا قطع دست است و همه علماء اتفاق دارند که لفظ (آیدیهما) در آیت کریمه دست و پا را شامل میشود، به این معنی که اگر کسی جریمه سرقت در حق وی به اثبات رسید باید بار اول دست راستش قطع گردد و در بار دوم پای چپش قطع گردد، و باید دست و پا از بند قطع گردد یعنی دست از مفصل بند دست و پا از بجلک قطع گردد^(۱).

فلسفه تعیین قطع دست و پا در برابر جریمه سرقت این است: هنگامیکه دزد میخواهد توسط سرقت در آمد خود را با دزدی دارایی و مالهای دیگران ازدیاد بخشد، شریعت اسلامی بخاطر مبارزه با این عمل قطع دست و پای سارق را مشروع ساخته است تا او را از این فکر و عمل ضد بشریت باز دارد و سبب کم شدن شر و بدکاری افراد ناسالم در جامعه گردد.

چنانکه اگر دست سارق قطع گردد از دزدی باز خواهد ماند و اگر این فرد چنان حریص و بدبخت است که با دست قطع شده اش به عمل دزدی دوام میدهد شریعت قطع کردن پای چپ او را روا داشته تا از رفتن به سوی دزدی عاجز بماند.

جریمه مجازات راهزنی:

راهزنی یکی از اعمال زشت است که شریعت اسلامی با آن مبارزه نموده و مجازات معین را بر ضد آن وضع نموده است، خداوند متعال فرموده است: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ حِزْبٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^(۲).

^۱: ابن قدامه، موفق الدین ابو محمد بن عبدالله بن محمد، المعنی لابن قدامه جزء ۷ ص ۲۶۴.

^۲: المائده آیت ۳۳.

ترجمه: سزای کسانی که با خدا و پیامبر او می جنگند و در زمین به فساد می کوشند جز این نیست که کشته شوند یا به دار آویخته گردند یا دست و پایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید گردند این رسوایی آنان در دنیاست و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت.

بنا برین آیت کریمه، نظر جمهور فقهاء، احناف، شوافع، حنابله این است که عقوبت های ذکر شده به ترتیب و مطابق جنایت تطبیق میشود یعنی کسی که قتل کرد و مال را اخذ نکرده بود قتل کرده میشود، و کسی که مال را اخذ کرد ولی قتل نکرده بود دست و پایش قطع کرده میشود و کسی که هم قتل کرد و هم مال را اخذ کرد به دار آویخته میشود، و کسی که خوف ایجاد کرده و مردم را تهدید کرد ولی نه مال را گرفت و نه مرتکب قتل گردید تبعید میشود.

مجازات جریمه ارتداد:

معنای ارتداد: اگر مسلمانی دین مبین اسلام را که دین مورد پسند خداوند است ترک نموده و به یکی از ادیان دیگر مثل یهودیت، عیسویت و یا به طرف الحاد رو بیاورد، این عمل را ارتداد گویند که شریعت اسلامی برای مجازات مرتد کشتن او را مشروع گردانیده است، خداوند متعال میفرماید: «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^(۱).

ترجمه: و کسانی از شما که از دین خود برگردند و در حال کفر بمیرند آنان اعمال شان در دنیا و آخرت تباه می شود و ایشان اهل آتش اند و در آن همیشه خواهند بود.

^۱: البقره آیت ۲۱۷.

معنای آیت اینطور است که اگر کسی اسلام را ترک کرده کافر شد، و به کفر خود ادامه داد تا آنکه بر همان حالت بمرسد، تمام اعمال نیک و مفیدی را که انجام داده است باطل بوده و از نتایج آن در دنیا محروم میشود، پس هم از نعمات آخرت و هم از آن حقوقی که مسلمانان در دنیا برخوردار هستند محروم میگردد و اسلام علاوه بر آتش دوزخ در آخرت عقوبت عاجل را در دنیا بر او تعیین کرده است که آن عقوبت قتل است^(۱).

پیغمبر صلی الله علیه وسلم در مورد قتل مرتد میفرماید: «من بدل دینه فاقتلوه» یعنی کسیکه دین خود را رها سازد او را بکشید.

و در حدیث دیگری میفرماید: «لا یحل دم امرئ مسلم یشهد أن لا إله إلا الله وأني محمد رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة»^(۲).

ترجمه: کشتن هیچ مسلمانی که گواهی میدهد بر اینکه نیست لایق عبادت مگر الله و من محمد فرستاده اویم جایز نیست مگر به یکی از سه چیز: محصنی که زنا کند، قاتل که قصاص گردد و کسیکه دین خود را ترک کند و از جماعت مسلمانان جدا گردد.

جزای دیگری را که شریعت اسلامی برای مرتد بر علاوه کشتن او در نظر گرفته است مصادره اموال است، امام ابوحنیفه رحمه الله گفته است که هرگاه مرتد بعد از ارتداد اموالی را بدست آورده باشد تمام آنها مصادره گردیده و به بیت المال مسلمانان تحویل داده میشود، و اموالی را که قبل از ارتداد یعنی در حال مسلمان بودن بدست آورده است به ورثه مسلمانان او سپرده میشود^(۳).

^۱: سید سابق - فقه السنه ج ۲ ص ۴۳۹.

^۲: الشوکانی - نیل الاوطار ص ۱۴۷.

^۳: ابن قدامه - المغنی ج ۱ ص ۱۷۴.

پس مجازات مرتد کشتن او از طرف دولت اسلامی و مصادره اموال وی میباشد.

مجازات جرمه بغی (جرایم سیاسی):

بغی در لغت تجاوز را گویند و در اصطلاح: خروج و تجاوز گروه منظم علیه دولت اسلامی که هدف شان سقوط دادن دولت اسلامی باشد، آن را بغی گویند. از نظر شریعت اسلامی عقوبت جرمه بغی قتل متجاوزین است، طوریکه خداوند متعال میفرماید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (۱).

ترجمه: و اگر دو طایفه از مؤمنان باهم بجنگند میان آن دو صلح و اصلاح بیاورید و اگر (بعد از صلح و اصلاح) یکی از آن دو بر دیگری تجاوز کرد با آن طایفه که متجاوز است بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد، پس اگر باز گشت میان آنها به عدل و انصاف، صلح و اصلاح بیاورید بی گمان خداوند عادلان را دوست دارد.

و پیغمبر صلی الله علیه وسلم میفرماید: «إِنَّهُ سَتَكُونُ هِنَاتٍ وَهِنَاتٍ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَفْرُقَ أُمَّرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَانَتْ مِنْ كَانٍ» (۲). ترجمه: به زودی در بین امتم فتنه ها و بدعت ها پیدا میشود، پس کسیکه بخواهد امر این امت را در حالیکه تمام ایشان باهم متفق اند پراکنده سازد، گردن او را با شمشیر بزنید هر کسیکه باشد.

۱: الحجرات آیت ۹.

۲: رواه مسلم ج ۱-۲ ص ۱۲۸.

این جرمه متوجه نظام حکم و مسئولین دولت اسلامی می‌باشد، و شریعت اسلامی در برابر آن از تشدد کار گرفته است، زیرا هرگونه تساهل در آن سبب از بین رفتن نظام و ایجاد بی‌نظمی‌ها و فتنه‌ها می‌گردد، و این حالت مفضی به از بین رفتن کامل جماعت مسلمانان می‌گردد...^(۱).

اشخاصیکه دیت را می‌پردازند(عاقله):

تعریف عاقله: عاقله کسانی را گویند که پرداخت دیت را متحمل میشوند و در زبان عربی دیت عقل را گویند زیرا عقل معنای منع را میدهد که صاحبش را از کارهای نامناسب منع میدارد، پس دیت نیز ولی مقتول را از دعوی و تعرض منع میکند.

عاقله قاتل تمام عصابات او می‌باشند، و عصابات تمام افراد نسبی او را شامل میشود اگر چه خیلی بعید هم باشند.

عاقله به پرداخت آن مقدار مالی که منجر به وقوع آنها در مشقت شود مکلف ساخته نمیشوند، زیرا آنها بدون اینکه کدام جنایتی را مرتکب شوند به پرداخت دیت ملزم می‌گردند تا با جانی همکاری صورت گیرد پس نباید مواسات با مجرم سبب ظلم به دیگران گردد.

فقهاء در اندازه مالی که بر هر فرد عاقله لازم میشود اختلاف نموده اند ولی امام ابوحنیفه رحمه الله میگوید: بر هر فرد توانگر و متوسط الحال اضافه تر از سه الی چهار درهم مقرر نگردد^(۲).

اشخاص فقیر، مجنون، طفل و زن مکلف به پرداخت دیت نمی‌باشند، زیرا تحمیل دیت بر فقیر ظلم است و طفل و مجنون و زن خود مستحق کمک و

^۱: سعید حوی - اسلام دین فطرت ج ۲ ص ۳۷۷.

^۲: الشوکانی - نیل الأوطار ج ۶ ص ۲۵۶.

یاری هستند یعنی باید با ایشان کمک صورت گیرد ولی اگر آنها مجرم باشند پرداخت دیت از طرف آنها بر عاقله لازم است.

اما اگر مجرم هیچ عاقله نداشت و یا آنها غریب یا کم اند، جمهور علماء گفته اند که دیت را باید بیت المال بپردازد، و امام محمد از اصحاب ابوحنیفه گفته است که در این صورت دیت از مال خود جانی پرداخته شود برای آنکه او مجرم و مسؤول میباشد^(۱).

فلسفه تشریح و قانون گذاری عاقله در شریعت اسلامی:

شریعت اسلامی مسلمانان را همیشه به کمک و تعاون با یکدیگر هنگام مشکلات فراخوانده میفرماید: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى». یعنی با یکدیگر در کارهای نیک کمک و معاونت کنید.

پس پرداخت دیت به دوش عاقله نیز از همین قبیل است که بر اساس تعاون و همکاری خانوادگی که یک اصل مورد احترام است تشریح و قانون گذاری شده است، اگر چه در حقوق جزا، جرم مسؤولیت شخصی است و هیچ کس مسؤولیت جنایی ندارد، ولی همکاری با یکدیگر در حل مشکلات کار پسندیده است که دین مبین اسلام آنرا تأیید کرده و همه را به طرف آن دعوت میکند.

حوادث ناگوار برای همه رخ میدهد اگر امروز یک فرد جرمی را مرتکب گردید و مسؤولیت مالی متوجه وی گردید فردا دیگری دچار همینطور مشکل خواهد گردید و همان فرد با وی کمک و معاونت نموده او را از آن مشکل رها خواهد ساخت.

^۱: عبدالقادر عوده- (التشریح الجنائی فی الاسلام) ص ۶۷۴.

بناء تحمل نمودن عاقله دیت را از باب تعاون و همکاری بوده که مسلمانان همواره به طرف آن دعوت گردیده اند.

کفاره:

مشروعیت کفاره در شریعت اسلامی:

کفاره در قتل خطا بنا بر آیت کریمه مشروع گردیده است که خداوند متعال میفرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا...»^(۱).

ترجمه: و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را جز به اشتباه بکشد و هر کس مؤمنی را به اشتباه بکشد باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او دیت پردازد مگر اینکه آنان گذشت کنند.

کفاره یکی از عقوبت های مالی بوده که متوجه مجرم گردیده تا سبب منع وی از رجوع کردن به چنین عمل شود، و در قتل خطاء کفاره آن آزاد کردن برده مؤمنی بوده که در صورت نبود آن باید دو ماه پی در پی روزه گیرد، و اگر برده مؤمنی پیدا میشد ولی قیمت آنرا ندارد تا وی را از غلامی برهاند باید دو ماه پی در پی روزه گیرد.

اما آیا کفاره در قتل عمدی واجب است یا خیر؟ علماء اختلاف نموده اند، امام شافعی، مالک و احمد بن حنبل بر این نظر اند که کفاره در قتل عمدی واجب است، امام ابوحنیفه رحمه الله میگوید که کفاره در قتل عمدی واجب نیست، زیرا این عقوبات همه مقدر بوده و اثبات کفاره در قتل عمدی به نص ضرورت دارد، در حالیکه در این زمینه نص موجود نیست^(۲).

^۱: النساء آیت ۹۲.

^۲: ابن نجیم- زین الدین بن ابراهیم- البحر الرائق شرح کنز الدقائق ج ۲، ص ۳۰۱- ۲۹۱.

اشخاصیکه بر آنان کفاره واجب میگردد:

دین مبین اسلام بالای قاتل در قتل خطا کفاره را لازم ساخته است ولی علماء اختلاف دارند که کفاره بالای چه نوع شخص لازم است؟ امام شافعی و امام احمد گفته اند که کفاره بالای قاتل مطلق لازم است خواه بالغ باشد یا نابالغ، مجنون باشد یا هوشیار، مسلمان باشد یا کافر^(۱).

و گفته اند که کفاره مجازات مالی بوده و شخص کودک یا دیوانه اگر چه مسؤولیت جنایی ندارند، ولی مسؤولیت مالی دارند، اما غیر مسلمان به سبب عمومیت نص باید کفاره بدهد^(۲).

امام مالک بر این نظر است که کفاره بالای کافر لازم نیست زیرا کفاره در حقیقت عبادت است و کافر بر ادای عبادت مکلف نیست^(۳).

امام ابوحنیفه رحمه الله به این باور است که کفاره فقط بالای مسلمان بالغ لازم میباشد زیرا شخص مورد خطاب شرعی مسلمان بالغ میباشد، و غیر مسلمان به ادای عبادت ملزم نیست و کفاره در حقیقت عبادت شمرده میشود زیرا ادای آن انجام دادن حکم خداوند است^(۴).

عقوبات مقررہ بر جرائم کفارات:

دین مبین اسلام برای عفو گناهان و مجازات مجرمین کفاراتی را بر جرایم مخصوص روا داشته تا نخست از ارتکاب گناهان جلوگیری گردد و در قدم دوم سبب مغفرت گناهان گردد.

کفاره بر علاوہ اینکه یک نوع عقوبت مالیست عبادت نیز است، زیرا نفع آن به دیگران رسیده و حکم خداوندی اجرا میگردد.

^۱: ابن قدامه - المعنی لابن قدامه ج ۷ ص ۳۸.

^۲: عبدالقادر عوده - التشریح الجنایی فی الاسلام ج ۱ ص ۶۸۰.

^۳: الدردیر، احمد، التشریح الکبیر بحاشیة الرسوقی ج ۴ ص ۲۵۴.

^۴: الکاسانی - علاء الدین ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع فی ترتیب الرائج ج ۷ ص ۲۵۳.

کفارات که شریعت اسلامی آنها بر برخی از جرایم معین کرده است عبارت اند از: آزاد کردن برده، طعام دادن به مسکینان، لباس دادن به آنان و روزه گرفتن.

این نوع کفارات در ذات خود یک نوع عبادت شمرده شده و بر علاوه آن کمک و معاونت با مسلمانان نیز به شمار میرود.

الف: آزاد کردن برده: انسان باید به عنوان کفاره، برده را آزاد کند و اگر برده را پیدا کرده نتوانست باید قیمت آنها بدهد.

ب: طعام دادن برای مساکین: طعام دادن برای مساکین نظر به اختلاف جرایم از هم فرق دارند، یعنی در کفاره سوگند، ده مسکین و در کفاره زهار و کفاره روزه، شصت مسکین میباشد.

ج: لباس دادن برای مساکین: این نوع کفاره صرف در سوگند میباشد، و آن تعداد مساکینی که باید برایشان لباس داده شود از ده نفر کم نباشد. در این مورد خداوند متعال میفرماید «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^(۱).

ترجمه: خدا شما را بر سوگندهای بیهوده تان مؤاخذه نمیکند ولی به سوگند های که از روی قصد و اراده یاد میکنید و آنها میشکنید شما را مؤاخذه میکند و کفاره اش خوراک دادن به ده مسکین است از غذاهای متوسطی که به فامیل های خود می خورانید یا پوشانیدن آنان یا آزاد کردن بنده ای، و کسی که هیچ

^۱: المائده آیت ۸۹.

یک از این ها را نیابد باید سه روز روزه بدارد این است کفاره سوگند های شما وقتی که سوگند خوردید و سوگندهای خود را پاس دارید، این گونه خداوند آیت های خود را برای شما بیان میدارد تا باشد که سپاسگذاری کنید.

د: روزه گرفتن: روزه گرفتن هنگامی مشروع میشود که انسان از کفارات اصلی عاجز بماند، و روزه گرفتن از یک جریمه به جریمه دیگر متفاوت است بدین معنی که در کفاره قسم سه روز، و در کفاره قتل ظهار و فاسد ساختن روزه، دو ماه پی در پی میباشد.

خداوند متعال در باره کفاره قتل میفرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنَّ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا»^(۱).

ترجمه: و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را جز به اشتباه بکشد و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خونبها بپردازد. مگر اینکه آنان گذشت کنند و اگر مقتول از گروهی است که دشمنان شمایند و خود وی مؤمن است قاتل باید بنده مؤمنی را آزاد کند و پرداخت خونبها لازم نیست، و اگر مقتول از گروهی است که میان شما و آنان پیمانی است باید خانواده وی خونبها پرداخت نماید و بنده مؤمنی را آزاد نماید و هر کس بنده نیافت دو ماه پی در پی به عنوان توبه ای از جانب خداوند جل جلاله روزه بدارد و خدا همواره دانای سنجیده کار است.

^۱: النساء آیت ۹۲.

و خداوند متعال در مورد کفارهٔظهار میفرماید: «وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تُوَعُّدُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝ ۳ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَلِكُ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^(۱).

ترجمه: و کسانی که زنان شان راظهار میکنند پس از آنچه گفته اند پشیمان میشوند برایشان فرض است که پیش از آنکه با یکدیگر همخوابی کنند بنده یی را آزاد کند و این حکمی است که بدان پند داده میشود و خدا به آنچه میکنید آگاه است، و اگر کسی بنده نیافت باید پیش از همخوابی با همسرش دو ماه پی در پی روزه گیرد و اگر روزه گرفته نتوانست باید شصت مسکین را طعام دهد. این حکم بر آن است که به خدا و رسولش ایمان بیاورید و این است حدود خدا و کافران را عذاب پر درد خواهد بود.

بنا بر آیت های گذشته روزه عبادت بوده، و تنها مسلمان مکلف است که روزه گیرد و کافران به انجام دادن عبادت مکلف نیستند زیرا شرط قبول عبادت، اسلام است.

عقوبات مقررہ بر جرایم تعزیری:

جرایم تعزیری جرایمی است که اندازهٔ مجازات آنرا شریعت اسلامی خود تعیین نکرده است ولی مقدار آنرا به ولی الامر مسلمانان سپرده است تا جزای مناسب را بر ضد مجرمین وضع کند.

^۱: المجادله آیت ۳.

منظور از جزاهای تعزیری:

مجموعه عقوبات های غیر معینی را گویند که از وعظ و نصیحت شروع شده و به عقوبات مانند حبس، دره زدن و غیره منتهی میشود، حتی در بعضی جرایم خطرناک به قتل و اعدام نیز میرسد و قاضی میتواند که با در نظر داشت حال و سوابق مجرم و طبیعت جرم، جزای در خوری را برای آنان انتخاب کند. تشریح جنایی با حقوق جزایی اسلام برای قاضی صلاحیت داده است تا از بین مجازات تعزیری همان جزایی را انتخاب و تطبیق کند که برای اصلاح مجرم و حمایت جامعه از مجرمین مؤثر باشد.

تفاوت عقوبات تعزیری با مجازات دیگر:

عقوبات های مقرر بر جرایم تعزیری با عقوبات های مقرر بر جرایم حدود و جرایم قصاص و دیت فرق دارند و این تفاوت ها عبارت اند از:

- ۱: عقوبات های مقرر بر جرایم تعزیری نامشخص و غیر معین است، مگر عقوبات های مقرر بر جرایم حدود، قصاص و دیت معین و مشخص است.
- ۲: عقوبات های مقرر بر جرایم تعزیری از جانب ولی الامر مسلمانان قابل تخفیف، عفو و بخشش است ولی عقوبات مقرر بر جرایم حدود، قصاص و دیت از جانب ولی الامر قابل بخشش و یا تخفیف نیست.
- ۳: در جرایم حدود و قصاص و دیت خود مجرم مورد بحث و معتبر نیست بلکه جرمی را که ارتکاب گردیده معتبر است مگر در جزاهای مقرر بر جرایم تعزیری هم جرم و هم مجرم معتبر و قابل بحث است.
- ۴: در عقوبات مقرر بر جرایم حدود، قصاص و دیت تخیر نیست، ولی در عقوبات مقرر بر جرایم تعزیری تخیر موجود است.

نمونه های پیرامون جزاهای تعزیری:

۱- پیامبر صلی الله علیه وسلم میفرماید: «هر کس مال و ثروتی داشته باشد و حق دیگران را که بر گردن او است ندهد، عرض و آبروی خود را از دست داده و مجازات کردن او جایز است و با او به خشونت رفتار میشود و زندانی کردن او رواست^(۱)».

۲- پیامبر صلی الله علیه وسلم در بعضی از جرایم دستور زدن و زندانی کردن را میداد^(۲).

۳- حضرت عمر شاعری را که حطیئه نام داشت بخاطر هجو مسلمانان او را بندی کرده بود تا آنکه آن شاعر معذرت خواست و آزاد گردید.

۴- حضرت عثمان رضی الله عنه مردی را بنام ضابئ بن حارث که از دزدان طایفه تمیم بود آن قدر در زندان زندانیش ساخت که مرگش فرا رسید^(۳).

۵- خلیفه دوم مرد دیگری را به نام ضبیع که به مسخره، هموزن های نامناسبی برای کلمات الذاریات، المرسلات و النازعات قرار داده بود زندانی کرد و چند تازیانه زد و به عراق تبعیدش کرد.

انواع عقوبات مقرر بر جرایم تعزیری:

دین مبین اسلام عقوبات مقرر بر جرایم تعزیری را به چند دسته تقسیم کرده است که در پایین هر کدام آن را مورد بحث قرار میدهیم:

۱: مجازات اعدام: جزاهای تعزیری در شریعت اسلامی صرف برای تأدیب مجرمین وضع گردیده است که نباید این جزاها مهلک بوده و سبب قتل و یا قطع اعضاء گردد^(۱).

^۱: فیض- علی رضا - مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام ص ۵۵۳.

^۲: وائلی- احمد- احکام زندان ص ۱۳۶.

^۳: وائلی- احمد- احکام زندان ص ۱۰۱.

ولی اکثریت فقهاء به این نظر اند که اگر مصلحت ایجاب میکرد که مجرم قتل گردد باید آن مجازات تطبیق و تنفیذ گردد، و این در صورتی که فساد مجرم جز به وسیله قتل او خاتمه نیابد مانند کشتن کسیکه برای دشمنان اسلام جاسوسی میکند، و یا کسیکه به سوی گمراهی و بدعت ها دعوت میکند، و معتادان جرایم خطرناک این نوع مجازات از اصل کلی مجازات تعزیری مستثنی بوده و ولی الامر مسلمانان باید نوع جرایمی را که با عقوبت قتل باید تعزیر شود تعیین نماید^(۴).

۲: جلد(دره زدن): در اصل دره زدن یکی از مجازات مقرر بر جرایم حدود مثل حد قذف، حد شراب و حد زانی غیر محصن است، و این نوع مجازات بر علاوه اینکه بر جرایم حدود است از بهترین عقوبت های تعزیری در مقابل جرایم تعزیری به حساب میآید، و علت بهتر بودن آنرا میتوان در چند نکات ذیل خلاصه کرد:

۱- این نوع مجازات اندازه مقدر ندارد، و ممکن است که برای هر مجازات دیگر که مناسب حال مجرم باشد قرار گیرد.

۲- دره زدن سبب میشود تا مجرمین نسبت به دیگر عقوبات از ارتکاب جرم جلوگیری نمایند.

۳- اجرای این عقوبت سبب مشکلات نشده و مجرم بار دوش دولت نمیگردد و شخص مجرم را معطل قرار نداده و اهل و عیال او را از سرپرست محروم نمیسازد، چنانچه در حبس واقع میشود، مجرم بعد از تنفیذ مجازات به خانه خود برمیگردد و کار او معطل قرار نگرفته و فامیل او با مشکلات مواجه نمیگردد.

۱: ابن نجیم - زین الدین بن ابراهیم - البحر الرائق شرح کنز الدقائق ج ۳ ص ۴۴.

۲: حوی - سعید - اسلام دین فطرت ج ۲ ص ۳۹۲.

۴- این مجازات محکوم علیه را از شر محابس، فساد اخلاقی و صحتی که در اثر حبس به وجود می آید نجات داده، و او را به تنفر از کسب و کار عادت نداده، بلکه برعکس به انزجار از بیکاری عادت میدهد^(۱).

فقهاء در تعیین حد اکثر دره در جرایم با هم اختلاف نموده اند:

امام مالک رحمه الله اندازه آنرا به ولی الامر مسلمانان سپرده تا مجرم را جزای بدهد که مناسب حال او باشد و از ارتکاب جرم در آیند، جلوگیری کند پس بنا بر نظر او قاضی میتواند مجرم را از صد دره زیادتر بزند^(۲).

امام ابوحنیفه و امام محمد حد اکثر آنرا سی و نه دره میدانند، و امام ابو یوسف رحمه الله حد اکثر آنرا هفتاد و پنج دره میداند و به حدیث ذیل استناد جسته اند که پیغمبر صلی الله علیه وسلم میفرماید: «من بلغ حداً فی غیر حد فهو له من المعتدین»^(۳).

ترجمه: کسیکه در غیر حد مجازات را به اندازه حد برساند او از جمله تجاوزکاران است، یعنی ظلم کرده است.

امام ابوحنیفه و امام احمد میگویند که حد مجرمی که چهل دره میباشد پس باید اندازه دره تعزیری کمتر از آن باشد و آن سی و نه دره است.

اما امام ابو یوسف گفته است که حضرت علی رضی الله علیه وسلم در زمان خلافتش حد اکثر مجازات تعزیری را هفتاد و پنج دره که پنج دره کمتر از حد اشخاص آزاد قرار داده است، و حد اقل مجازات اشخاص آزاد هشتاد دره میباشد^(۴).

^۱: عودة- عبدالقادر، التشریح الجنائی فی الاسلام ج ۲ ص ۶۹۰.

^۲: ابن فرحون - تبصرة الحکام فی اصول الأفضیة و مناهج الاحکام ج ۲ ص ۲۶۲.

^۳: الزبلی - جمال الدین ابو عبدالله ابن یوسف، نصب الرایة لتخریج أحادیث الهدایة ص ۳۵۴.

^۴: ابن نجیم - زین الدین بن ابراهیم - البحر الرائق شرح کنز الدقائق ج ۳ ص ۵۱.

۳: حبس (زندانی کردن): برای اینکه مجرم از عملکرد خویش پشیمان

گردد و به سوی اخلاق نیک و پسندیده رو آورد و از عودت به سوی ارتکاب جرایم نادم گردد شریعت اسلامی زندانی نمودن مجرمین را مشروع گردانیده است که حبس به دو نوع می‌باشد: ۱: حبس برای مدت معلوم ۲: حبس برای مدت نامعلوم.

۱: حبس برای مدت معلوم: حبسی را گویند که وقت و مدت آن

معلوم و مشخص باشد که به اتفاق علماء کمترین مدت آن یک روز بوده و در حد اکثر آن باهم اختلاف کرده اند، بعضی آنها حد اکثر حبس را کمتر از یکسال و بعضی دیگری شش ماه و بعضی دیگری اندازه حد اکثر آنرا به ولی الامر سپرده اند تا مدت مناسب را برای آن تعیین کند^(۱).

از نظر شریعت اسلامی حبس، یک جزای ثانوی بوده و در جرایم محدود حبس مجرم را لزوم دیده است، برخلاف قوانین وضعی و خود ساخته بشر که حبس را یک جزای اصلی دانسته و هر مجرم را با آن مجازات میکنند، از این رو تعداد محبوسین در کشورهای آنان اضافه از محبوسین کشورهای اسلامی می‌باشد.

آیا حبس مجرم یک مجازات مناسب به شمار می‌رود یا خیر؟ باید گفت که حبس به هیچ وجه به خیر و صلاح فرد نبوده و برعکس مشکلات و خرابی های زیادی را بار می‌آورد، برای آنکه هنگامیکه زندانها مملو از زندانیان گردد، به مراکز جرایم تبدیل میشوند، و علاوه براینکه سبب تنبیه و توبیخ مجرمین معتاد نمی‌گردد، زندانیهای صالح را نیز به فساد میکشاند و ایشان را به سطح بد اخلاقی انسانهای فاسد تنزل می‌دهد، و از جانب دیگر خود محبوسین از انجام

^۱: ابن الهمام - کمال الدین محمد بن عبد الواحد. فتح القدير شرح الهدایه ج ۴ ص ۲۶.

کارهای مفید معطل گردیده و خانواده های آنان بدون سرپرست گردیده و به کسالت و بیکاری عادت میگیرند.

و از جانب دیگر زندانیان بار دوش دولت گردیده و مصارف هنگفتی را متحمل میگردند.

به همین علت شریعت اسلامی طرفدار حبس مجرمین نبوده بلکه خواهان جزایهای مناسب دیگری گردیده تا محبوسین به ضد افراد دولت اسلامی عقده نگرفته و بار دوش آن نگردند.

پس شریعت اسلامی عقوبت حبس را یک عقوبت ثانوی شمرده و آنرا در چهار چوب خیلی ها محدود در نظر داشته و فقط در برخی از جرایم ساده و مجرمین ابتدایی برای مدت کوتاهی تطبیق میکند و آن هم مشروط بر اینکه به طور یقین سبب اصلاح مجرم گردد^(۱).

۲: حبس برای مدت نامعلوم: حبس برای مدت نامعلوم برای

مجرمینی میباشد که جرم آنها خطرناک بوده و سبب هلاکت انسانها و تباهی جامعه میگردد مانند: قتل، سرقت و غیره.

این نوع مجرمین تا وقتی در زندانی باقی میمانند تا اینکه علامات اصلاح و توبه در آنها ظاهر گردد و از ارتکاب جرایم دست بردارند و در غیر آن بخاطر حمایت جامعه از شر آنها تا آخر عمر در زندان باقی خواهند ماند^(۲).

این عقوبت بار اول توسط شریعت اسلامی اساس گذاری گردیده و در اوایل قرن نوزدهم میلادی قوانین وضعی متوجه آن گردیده و در موارد گوناگون آنرا تطبیق کرده است^(۳).

^۱: حوی - سعید - اسلام دین فطرت ج ۲ ص ۳۹۴.

^۲: ابن عابدین - محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز ص ۲۶۰.

^۳: عوده - عبدالقادر - التشریح الجنایی الاسلامی ج ۱ ص ۶۹۸.

۴: تبعید: راندن مجرم را از محل زیستش به جای دیگری که نتواند دیگران را به سوی خود جلب کند و به افراد دیگر سرایت کند و یا سبب اضرار دیگران شود تبعید گویند.

شخص تبعید شده محبوس نمیگردد ولی نظر به برخی از اقوال فقهاء به اعمال اجرامی دعوت نکرده و مردم را به سوی خود جلب نکند.

در مورد مدت تبعید علماء اختلاف نموده اند اغلب آنها گفته اند که مدت آن جایز است که بیشتر از یکسال باشد و قاضی صلاحیت دارد هر گونه که لازم است مدت آن را تعیین نماید، اما علمای مذهب شافعی و مالکی به این نظر اند که مدت تبعید باید از یک سال کمتر باشد، زیرا تبعید در اصل حد زناست و مدت آن یکسال میباشد، و تبعیدی که تعزیراً بر کسی وضع میگردد باید از یک سال کمتر باشد، زیرا پیامبر صلی الله علیه وسلم میفرماید: «من بلغ حداً فی غیر حد فهو له من المعتدین»^(۱).

ترجمه: کسیکه در غیر حد، مجازات را به اندازه حد برساند او از جمله تجاوزکاران است که بالای مجرم ظلم کرده است.

تبعید از نظر امام ابوحنیفه از جرایم تعزیری بوده که در جریمه زنا تکمیل کننده حد زنا میباشد، ولی سایر فقهاء گفته اند که تبعید در جریمه زنا حد بوده اما در سایر جرایم تعزیر شمرده میشود.

پیغمبر بزرگوار اسلام در حیات خودشان امر نموده بود تا مخنث ها از مدینه اخراج گردند، و بعد از وفات آنحضرت صلی الله علیه وسلم صحابه کرام این مجازات را اجراء کردند، چنانچه حضرت عمر رضی الله عنه مردی را بنام نصر بن حجاج از مدینه تبعید کرد^(۲).

^۱: الزبلی - جمال الدین ابو عبدالله ابن یوسف نصب الرایه ص ۳۵۴.

^۲: عوده - عبدالقادر، التشریح الجنایی الاسلامی ص ۶۹۹.

۵: به دار آویختن (اعدام): اعدام و یا به دار آویختن بر کسانی تطبیق

میشود که جریمهٔ راهزنی، قطاع طریقی را مرتکب گردیده اند، فقهاء در مورد کیفیت آن دو نظر را ارایه کرده اند:

۱- مجرم نخست باید کشته شود و بعد از کشتن باید به دار آویخته شود.

۲- مجرم باید اول به دار آویخته شود و بعداً در همان حالت کشته شود.

نوع دیگری که تصلیب نامیده میشود و آن عبارت از آویختن مجرم بر صلیب بدون قتل میباشد، فقهاء آنرا یک نوع تعزیر دانسته و گفته اند که نباید طعام و آب او قطع گردد و نباید از وضو کردن منع گردد و نماز را باید به اشاره ادا کند به شرط آنکه مدت آن از سه روز اضافه نشود و دلیل مشروعیت عمل پیغمبر صلی الله علیه وسلم است که او مردی را در کوه "ابو ناب" بر صلیب آویخت^(۱).

۶: وعظ و نصیحت: دین مبین اسلام وعظ و نصیحت مجرم را مشروع

گردانیده تا مجرم به نفس خویش برگشته و بر کردهٔ خود پشیمان گردد و تعهد بسپارد تا دوباره به جرم رجوع نکند.

خداوند متعال در مورد زنی که از شوهرش اطاعت نمیکند چنین میفرماید: «وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ»^(۲).

ترجمه: و زنانی که از نافرمانی آنان بیم دارید (نخست) پندشان دهید.

بنا برین آیت، برای قاضی جایز است که به وعظ و نصیحت مجرم بپردازد و اگر میدانست که وعظ و نصیحت برای مجرم مفید واقع میشود به آن اکتفا نماید.

۱: حوی - سعید، اسلام دین فطرت ج ۲ ص ۳۹۵.

۲: النساء آیت ۳۴.

فقهاء عقوبت تعزیری کمتر از وعظ و نصیحت را نیز به رسمیت شناخته اند مانند اعلان جرم شخص و احضار او به مجلس قضاء و غیره. قاضی هنگامی به وعظ و نصیحت رو می‌آورد که بداند آن برای مجرم مناسب بوده و او را از ارتکاب جرم منع میدارد. خداوند متعال بعضی قلب‌ها را چنین آفریده است که هنگام شنیدن سخن حق به خود آمده و تصمیم بر ترک گناه میگیرد.

۷: هجر یا قطع رابطه: قاضی میتواند مردم را به قطع رابطه با مجرم

امر کند تا سبب انزجار و افسرده گی وی گردد چنانچه پیامبر صلی الله علیه وسلم مسلمانان را از رابطه با سه تن از متخلفین غزوه تبوک (کعب بن مالک، هلال بن امیه و مراره بن الربیع) منع کرده بود، و این مقاطعه مدت پنجاه روز ادامه یافت تا آنکه توبه شانرا خداوند متعال پذیرفت و آیت کریمه ذیل را نازل فرمود: «وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِقُوا حَتَّىٰ إِذَا صَافَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَصَافَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»^(۱).

ترجمه: و بر آن سه تن که بر جای مانده بودند تا آنکه زمین با همه فراخی اش بر آنان تنگ گردید و از خود به تنگ آمدند و دانستند که پناهی از خدا جز به سوی او نیست پس به آنان توفیق توبه داد تا توبه کنند، یقیناً خدا همان توبه پذیر مهربان است.

و حضرت عمر رضی الله عنه مردی را به نام صبیخ به جلد، تبعید و هجر محکوم کرد و او تا زمانیکه توبه نکرد کسی با او سخن نمیگفت، بعد از آنکه امیر شهری که وی به آنجا تبعید گردیده بود طی مکتوبی از توبه او حضرت

^۱: التوبه آیت ۱۱۸.

عمر رضی الله عنه را در جریان گذاشت، پس حضرت عمر رضی الله عنه برای مردم اجازه داد که با او سخن بگویند.

۸: توبیخ یا سرزنش: توبیخ یا سرزنش نیز یکنوع مجازات تعزیری

میباشد که قاضی میتواند مجرمین را به قصد اصلاح آنان مورد سرزنش قرار دهد.

پیامبر صلی الله علیه وسلم در حیات شان ابو ذر رضی الله عنه را که مردی را از ناحیه مادرش طعنه زده بود مورد توبیخ قرار داد و برایش گفت: ای ابو ذر تو انسانی هستی که تا هنوز آثار نوعی جاهلیت در وجودت باقیست.

این نوع مجازات در جرایم کوچک مثل دشنام و طعنه زدن تطبیق میگردد. و در روایت دیگری وارد شده که صحابی بزرگوار حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی الله عنه هنگام دعوا با غلامی در حضور رسول الله صلی الله علیه وسلم بر غلام قهر شده و برایش گفت: ای پسر کنیزک سیاه، پیامبر صلی الله علیه وسلم از شنیدن چنین سخن از عبدالرحمن بن عوف به قهر شده فرمود: پسر زن سفید بر پسر زن سیاه پوست برتری ندارد مگر برحق، صحابی بزرگوار حضرت عبدالرحمن بن عوف از سخن خود پشیمان گردید و خجل شد روی خود را بر زمین گذاشت و برای غلام مذکور گفت: قدمت را بر رویم بگذار تا از من راضی شوی.

۹: تهدید: عبارت از اخطار و انداز دادن مجرم از تکرار عملش است، این

نوع عقوبت از عقوبتهای تعزیری به شمار میرود که نباید کاذبانه و ساختگی باشد و قاضی هنگامی به آن اکتفا میکند که بداند تهدید برای اصلاح و تأدیب مجرم مؤثر است.

تهدید مجرم طوری میباشد که اگر جرم از طرف وی تکرار گردد او را به حبس و یا تازیانه شدید محکوم خواهد کرد.

و یا اینکه قاضی مجازاتی را مقرر میکند، ولی تنفیذ آنرا تا مدت معینی به تعویق می اندازد.

۱۰: تشهیر: عبارت از مطلع ساختن مردم از مجرم و عملی است که آن را مرتکب گردیده است، توسط گشتاندن او در شهرها و بازارها و یا اعلان نام و جرم آنها را در جراید، روزنامه ها، نصب کردن اوراق و پوسترها را تشهیر گویند. تشهیر در جرایمی صورت میگیرد که مجرم با سوء استفاده از اعتماد مردم مرتکب آن میگردد مانند به ناحق گواهی دادن، خیانت و فریبکاری کردن، تزویر و جعل کاری کردن، عوام فریبی های سیاسی و غیره.

۱۱: غرامت مالی: شریعت اسلامی در برخی موارد منحصیث عقوبت تعزیری، به غرامت مالی حکم میکند مثل اینکه اگر کسی چیزی را دزدید به غرامت دو چند آن حکم کرده میشود مانند اینکه اگر کسی خرمای کس دیگری را دزدی کند به غرامت دوچند میوهء مسروقه حکم کرده میشود و عقوبت در خود سرقه نیز به وی داده خواهد شد.

و دلیل آن گفتار پیغمبر صلی الله علیه وسلم است که حضرت عبدالله بن عمرو بن العاص رضی الله عنه آنرا چنین روایت میکند: پیغمبر صلی الله علیه و سلم فرمودند: «من أصاب بغيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة»^(۱).

ترجمه: اگر کسی در باغ میوه برود و به اندازهء حاجتش که به آن مضطر گردیده است میخورد ولی با خود مخفیانه از آن میوه نمی برد پس هیچ گناهی بر وی نیست و اگر صاحب حاجت از میوه خورد و با خود به طور مخفی یک اندازه میوه را نیز برد بر وی تاوان دو چند آن میوه و عقوبت لازم است.

^۱: رواه ابو داود.

و اگر کسی چیز مفقود شده کسی را پنهان میکند ولی چند مدت بعد افشاء میگردد باید او غرامت و برعلاوه آن مثل آن چیز مفقود شده را بپردازد، و دلیل آن حدیث پیامبر صلی الله علیه وسلم است که در مورد شتر گم شده میفرماید: «ضالة الابل المكتومة غرامتها ومثلها معها»^(۱).

ترجمه: شتر گم شده که پنهان کرده باید تاوان آن و مثل آنرا شخص پنهان کننده بپردازد.

و اگر کسی زکات مالش را اداء نمیکند بنا بر قانون جرایم تعزیری به ادای زکات مجبور گردیده و نصف مال او تعزیراً نیز اخذ میگردد^(۲).

غرامت مالی بر کدام نوع جرایم باید تعیین گردد؟

علماء در مورد اینکه آیا غرامت مالی من حیث عقوبت مالی بر هر نوع جریمه تعیین میگردد یا خیر به دو دسته تقسیم گردیده اند:

۱: دسته اول گفته اند که غرامت مالی میتواند بر هر نوع جریمه از طرف دولت تعیین گردد.

۲: دسته دوم گفته اند که غرامت مالی نباید به هر نوع جریمه تعیین گردد^(۳).

کسانیکه قایل به جواز آن هستند میگویند که این عقوبت تنها در جرایم خیلی ها محدود و ساده قابل اجراء بوده و تعیین آن به عهده مسؤلین امور میباشد.

و کسانیکه قایل به عدم جواز آن هستند به سه دلیل استناد جسته اند که عبارت اند از:

^۱: رواه ابو داود.

^۲: ابن قیم الجوزیه - اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۲۰.

^۳: ابن عابدین - رد المحتار علی الدر المختار ج ۳ صف ۲۴۸.

۱: حکم غرامت مالی در اسلام منسوخ است.

۲: اگر غرامت مالی جواز داشته باشد حکام ستمگر دست به مصادرهٔ اموال مردم میزنند.

۳: جواز دادن و تعیین غرامت مالی سبب میشود تا بین فقیر و غنی تفاوت ایجاد گردد در حالیکه اکثر فقیران قدرت پرداختن غرامت مالی را ندارند^(۱).
نظر راجح اینست که غرامت مالی یک نوع عقوبت تعزیری است و ولی الامر صلاحیت دارد تا مقدار و کمیت آنرا در جرایم مخصوص تعیین نماید تا از ارتکاب تخلفات و جرایم جلوگیری گردد.

سایر عقوبات تعزیری:

جرایمی وجود دارد که مرتکب آن مورد مجازات تعزیری قرار میگیرد ولی موارد کمتری دارند ولی اجرای آن لازمی میباشد که هر کدام آن مناسب با حال مجرم و حجم جرم در جای خود اهمیت ویژه ای دارد که مهمترین آنها عبارت اند از:

۱: برکنار کردن از وظیفه (منفک کردن): این نوع عقوبت تعزیری متوجه کسانی میشود که در دولت وظایف رسمی دارند ولی هنگام جرم خاصی، دولت آنها را به گونه تعزیر از وظیفهٔ شان برکنار میسازد.

۲: محروم کردن از برخی حقوق: هنگام ارتکاب جرم مخصوص، جایز است که مجرم را تعزیراً از برخی حقوق او محروم ساخته شود مثل اینکه از احراز وظایف دولتی محروم گردد و یا از گواهی دادن و یا ساقط کردن نفقهٔ زنیکه ناشزه است.

^۱: عوده- عبدالقادر- التشریح الجنایی الاسلامی ج ۱ ص ۷۰۶.

۳: مصادره وسایل جرم و ملکیت های غیر قانونی:

۴: محو کردن اثر جرم: مانند تحریق تعمیری که در مکان ممنوعه اعمار شده و یا تخریب وسایل شراب و غیره^(۱).

تعدد مجازات در اسلام:

هرگاه شخصی مرتکب جرمی گردید و قبل از نهایی شدن و تطبیق حکم محکمه در مورد وی دست به ارتکاب مجدد آن بزند تعدد مجازات نامیده میشود.

مانند اینکه اگر کسی یک مامور دولتی را در اثنای اجرای وظیفه اش ت و کوب کند عمل مذکور در حقیقت دو جهت جنایی دارد یکی عادی و دیگری تجاوز در برابر دولت.

در حالت تعدد جرایم برای مجازات مجرم هم شریعت اسلامی و هم قوانین وضعی طرق و راه های عملی را به رسمیت شناخته و پیشنهاد نموده اند که در ذیل تشریح میگردد:

۱: طرق عملی برای مجازات مجرم در حالت تعدد جرایم از نظر شریعت اسلامی:

دین مبین اسلام در حالت تعدد جرایم برای مجازات مجرم دو راه را به رسمیت شناخته است:

۱: تداخل مجازات ۲: تطبیق مجازات اشد.

تداخل مجازات: اگر شخصی چندین بار جرایم متعددی را مرتکب میشود، به عوض اینکه باید در مقابل هر جرم مجازات جداگانه صورت گیرد یک عقوبت بر او تطبیق شود^(۲).

^۱: حوی - سعید - اسلام دین فطرت ج ۲ ص ۳۹۹.

^۲: ابن الهمام - فتح القدير شرح الهدایه - الرابع ص ۲۰۸.

از نظر فقهاء تداخل مجازات به دو قسم است:

۱- وحدت موضوع جرایم متعدد.

۲- وحدت هدف تطبیق مجازات بر جرایم متعدد.

الف: وحدت موضوع جرایم متعدد چه را گویند؟

اگر شخصی یک جرم را چندین بار مرتکب می‌گردد و بالآخره دستگیر می‌گردد محکمه در برابر تمام جرایم وی یک عقوبت را بر وی تطبیق می‌کند، یعنی حد شرعی و یا جزای تعزیری یکبار بالای وی تنفیذ می‌گردد و بس مثل اینکه کسی جریمهٔ قذف یا سرقت را چندین بار مرتکب می‌گردد و بالآخره از طرف محکمه مورد تحقیق قرار می‌گیرد و تمام جرایم در حق وی ثابت می‌گردد، در این حال محکمه یک عقوبت را بر وی تطبیق می‌کند که حد قذف هشتاد دره است.

یعنی اگر مجرم کسی را بار بار متهم به عمل نامشروع کرده است و در اخیر از طرف محکمه توقیف می‌گردد تا دعوایش را با آوردن چهار گواه به اثبات برساند ولی او از آوردن چهار گواه عاجز میماند، بر علاوهٔ اینکه او جریمهٔ قذف را چندین بار مرتکب گردیده است ولی محکمه با زدن هشتاد دره در برابر وی اکتفا می‌کند.

و همین گونه در جریمهٔ سرقت اگر کسی چندین بار چیزی را دزدیده بود، و بالآخره دستگیر گردید، یکبار قطع کردن دست راست او از بند در برابر همه سرقت هایش کفایت می‌کند.

ب: وحدت هدف تطبیق مجازات بر جرایم متعدد:

اگر شخصی جرایم متعددی را مرتکب می‌گردد در حالیکه این جرایم از نظر نوعیت با هم متفاوت اند ولی فلسفهٔ مشروعیت مجازات آن را یک هدف تشکیل می‌دهد وی مورد مجازات شدیدتر قرار می‌گیرد، مانند اینکه شخصی

گوشت خوک، خون مسفوح و حیوان خود مرده را میخورد، در این صورت با وجود تفاوت نوعیت هر یک از جرایم مذکوره فقهای اسلام تطبیق مجازات اشد را کافی میدانند، زیرا هدف تحریم این اعمال و تشریح مجازات بر هر یک از این جرایم واحد میباشد و آن عبارت است از سلامت افراد جامعه. از نظر فقهاء، معیار تداخل عدم تطبیق مجازات است نه حکم محکمه، یعنی اگر کسیکه محکوم به مجازات میشود و قبل از تطبیق مجازات مرتکب جرم دیگری از همان نوع میشود به یک مجازات محکوم میشود^(۱).

۲: تطبیق مجازات اشد:

اگر شخصی جرایم متعددی را مرتکب گردد و بالاخره گرفتار گردد محکمه باید عقوبت جرمی را که خطرناکتر و شدیدتر است بر او تطبیق کند، مثل اینکه اگر کسی نخست جرمه سرقت را مرتکب شد و بعداً جرمه زنا را مرتکب گردید و چند روز بعد جرمه قتل را مرتکب گردید و گرفتار شد، محکمه باید مجازات جرمه قتل را که عقوبت شدیدتر دارد بر وی تطبیق کند.

از نظر امام ابوحنیفه رحمه الله نخست حق العبد ادا میگردد و سپس حق الله، و اگر محلی برای تطبیق حق الله باقی نمانده باشد حق الله ساقط میگردد، به طور مثال: قصاص کردن قاتل، عقوبات سرقت، زنا و شراب را ساقط میسازد، زیرا قصاص حق العبد است باید مقدم باشد.

طرق عملی برای مجازات مجرم در حالت تعدد جرایم از نظر

قوانین وضعی:

قوانین خودساخته بشر برای مجازات مجرم هنگام تعدد جرایم سه روش را تعیین نموده است که عبارت اند از:

^۱: دریز - غلام محی الدین - حقوق جزاء در فقه اسلامی و قوانین وضعی ج ۱ ص ۱۲۰-۱۲۱.

۱: طریقه و روش جمع مجازات: این روش در کشور انگلستان معمول است به گونه‌ای که اگر شخصی جرایم متعددی را مرتکب گردیده باشد در مقابل هر جرم مجازات جداگانه صورت می‌گیرد.

۲: طریقه تطبیق مجازات اشد: اگر شخصی جرایم متعددی را مرتکب گردیده باشد و فلسفه مشروعیت همه مجازات را نیز هدف واحد تشکیل می‌دهد بر وی صرف یک عقوبتی که شدیدتر باشد قابل تطبیق است.

۳: طریقه مختلط: این طریقه از دو طریقه فوق مرکب گردیده است که نکات منفی آنرا دور ساخته و جوانب مثبت آنرا قابل اجرا دانسته است که در این صورت از افراط و تفریط جلوگیری شده است^(۱).

مجازات جرایم وقتی جمعاً تحت یک مجازات تطبیق شده می‌تواند که مجموع مجازات از آخرین حد معین مجازات تجاوز نکند، به طور مثال: اگر مجازات حبس باشد از بیست سال که آخرین سرحد حبس است تجاوز نکند^(۲).

تطبیق عقوبات در اسلام:

دین مبین اسلام حق تطبیق عقوبات را در جرایم حدود و تعزیری برای ولی الامر مسلمانان و یا نایب او داده است، به این معنی که کسی دیگری بدون آنها حق ندارد آن عقوبات را تنفیذ نماید ولی در جرایم قصاص برای مجنی علیه و یا وارث او حق تنفیذ عقوبات را با در نظر داشت شروط معینی داده است.

تطبیق جزا در جرایم حدود:

تمام علماء به این نظر اند که حدود از جمله حقوق الله بوده، زیرا برای حفظ و نگهداری منفعت‌ها و مصالح مردم و جامعه مشروع گردیده، پس نباید

۱: عوده- عبدالقادر- التشریح الجنایی الاسلامی ج ۱ ص ۷۴۵.

۲: دریز- غلام محی الدین، حقوق جزاء در فقه اسلامی و قوانین وضعی ج ۱ ص ۱۹۱.

بدون امام و یا نایب وی خودسرانه از جانب اشخاصیکه در تطبیق آن خوف جور و ظلم و یا تطبیق درست آن می‌رود تنفیذ گردد.

تطبیق جزا در جرایم حدود بر عهده ولی الامر مسلمانان و یا نایب وی است مگر حضور آن در محل تطبیق آن جزاها ضروری نیست زیرا پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم امام را لازم ندانسته ولی اجازه او در حدود واجب میباشد، زیرا هیچ حدی در عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم بدون اجازه او تطبیق نگردیده است^(۱).

تطبیق جزا در جرایم قصاص:

الف: عقوبت قصاص نیز مانند سایر جرایم حدود بر عهده ولی الامر مسلمانان و یا نایب وی میباشد، مگر شریعت اسلامی برای ورثه مقتول به صورت استثنایی اجازه داده است که قصاص را مشروط بر اینکه امام و یا نایب او در محل تطبیق قصاص حاضر باشند تنفیذ نماید، زیرا قصاص کاری است که به اجتهاد ضرورت دارد و هر نوع زیاده روی در آن حرام میباشد و امکان ظلم و تجاوز از سوی وارثین مقتول تحت انگیزه های انتقام جویی در هر حال موجود میباشد.

کیفیت تطبیق عقوبت قصاص:

ب: پیرامون کیفیت و چگونگی قصاص علماء به دو دسته تقسیم گردیده اند:

۱: امام ابوحنیفه رحمه الله میگوید که قصاص باید حتمی و لازمی توسط شمشیر صورت گیرد زیرا پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است: «لا قود إلا بالسيف».

^۱: عوده - عبدالقادر، التشریح الجنایی الاسلامی ج ۱ ص ۷۵۵.

ترجمه: قصاص باید با شمشیر باشد.

بنابر حدیث شریف اگر قصاص را توسط وسیله دیگری اجراء میکند، برای آنکه از دساتیر و اصول مقررہ تخلف کرده است مورد مجازات قرار خواهد گرفت.

۲: امام شافعی، مالک و احمد رحمہم اللہ در یکی از روایاتش میگویند کہ باید قاتل توسط همان آلہ کشته شود کہ ذریعہ آن مقتول را کشته است و ضرور نیست کہ قصاص توسط شمشیر صورت گیرد، زیرا خداوند متعال میفرماید: «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»^(۱).

ترجمه: پس هر کس بر شما تعدی کرد همان گونه کہ بر شما تعدی کرده است بر او تعدی کنید و از خدا بترسید و بدانید کہ خدا با پرهیزگاران است. و در آیت دیگری فرموده است: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ»^(۲).

ترجمه: و اگر عقوبت کردید همان گونه کہ مورد عقوبت قرار گرفته اید متجاوز را به عقوبت رسانید و اگر صبر کنید البتہ آن برای صبر کنندگان بہتر است.

پیغمبر بزرگوار اسلام شمشیر را برای قصاص بخاطری انتخاب کرده است کہ قتل توسط آن بزودی صورت میگیرد و روح مجرم را بہ آسانترین شیوہ ممکن خارج میسازد، بنا بران دار الافتاء پوهنتون ازہر مصر فتوی داده است کہ اگر آلہ دیگری نسبت بہ شمشیر سریعتر عمل میکند و درد کمتری را بہ مجرم

۱: البقرہ آیت ۱۹۴.

۲: النحل آیت ۱۲۶.

میرساند، استعمال آن مانعی ندارد، در این فتوی آمده است که اجرای قصاص بواسطه آله اتوماتیکی برای بریدن گردن، چوکی برقی و غیره که به سرعت سبب مرگ می‌گردد و مجرم را مثله و تعذیب نمی‌کند جایز بوده و مانعی شرعی ندارد^(۱).

تطبیق جزاء در جرایم تعزیری:

برای آنکه جزاهای تعزیری برای حمایت و حفظ جامعه مشروع گردیده است و حق خالص جامعه بوده، پس نباید بدون نمایندۀ جامعه که همانا امام و یا نائب اوست کسی دیگری آنرا تطبیق کند، زیرا تطبیق عقوبات تعزیری حتمی نبوده و امام حق عفو و تخفیف آن را دارد، پس اگر فردی کسی دیگری را که در عقوبت تعزیری محکوم به قتل است، قتل کند، قاتل شمرده شده و مطابق جرمه قتل محاکمه و مجازات خواهد شد^(۲).

موارد عدم تطبیق عقوبات در اسلام:

از نظر شریعت اسلامی عقوبات بر افراد ذیل نسبت به عذری که دارند تا زمانی تطبیق نمی‌گردد که آن عذر برطرف نگردیده است:

۱: انسان مریض: اگر محکوم علیه مریض باشد مجازات حدود و قصاص و مجازات تعزیری تا هنگامیکه صحت نیافته است تطبیق نمی‌شود، ولی فقهاء گفته اند که تنها مجازات قتل در هر حالت بر شخص قابل اجراست زیرا هدف قتل از بین بردن مجرم است.

۲: انسان ضعیف: اگر محکوم علیه ضعیف و ناتوان باشد تا زمانیکه قوی نگردیده است مجازات بر وی تطبیق نمی‌گردد زیرا این کار سبب آزار و اذیت بیشتر او می‌گردد.

^۱: حوی - سعید، اسلام دین فطرت ج ۲ ص ۴۰۳.

^۲: حوی - سعید، اسلام دین فطرت ج ۲ ص ۴۰۱.

۳: انسان نشه: تا زمانیکه محکوم علیه از حالت نشه بر نگردیده باشد مجازات بر وی تطبیق نمیگردد.

۴: زن حامله: اگر محکوم علیه زن حامله باشد، تا وقتی که حمل خود را وضع نکرده است تطبیق مجازات بالای او معطل قرار میگیرد زیرا پیامبر صلی الله علیه وسلم حد زنا را بر زن غامدیه تا آنکه وضع حمل کرد تطبیق نکرد.

۵: انسان دیوانه: دیوانه تا وقتی که به هوش نیامده مجازات بدنی نمیشود^(۱).

سقوط مجازات:

در حالت مخصوصی بنا بر وجود اسباب، مجازات یا کلاً و یا برخی از آن ساقط میگردد که در این حالت مجرم بمثابهٔ عفو و بخشش قرار میگیرد و عقوبت از وی ساقط میگردد، و اسبابی که باعث سقوط مجازات میگردند عبارت اند از:

۱: مرگ جانی. ۲: از بین رفتن محل قصاص. ۳: توبهٔ جانی. ۴: صلح. ۵: عفو. ۶: به میراث بردن قصاص. ۷: تأثیر مرور زمان بر مجازات.

الف: مرگ مجرم:

اگر عقوبتی که متوجه مجرم میگردد عقوبت جانی و بدنی باشد با مرگ مجرم، آن عقوبت ساقط میشود زیرا محل عقوبت خود مجرم بوده و با مرگ او عقوبت او متصور نمی شود، زیرا محل عقوبت مالی متوجه وی گردد با مرگ وی ساقط نمیشود مثل دیت، غرامت و مصادرهٔ اموال، زیرا بعد از مرگ مجرم مال و دارایی وی بجا میماند.

^۱: عوده - عبدالقادر، التشریح الجنایی الاسلامی ج ۱ صف ۷۶۳.

ب: از بین رفتن محل قصاص:

اگر قصاص متوجه یکی از اعضای جسم مجرم مثل دست، پا و غیره گردد ولی آن عضو به اثر جرم دیگری را که مرتکب گردیده است از بین برود قصاص نیز از بین می‌رود ولی اگر محل قصاص به ظلم از طرف شخص دیگری از بین برده می‌شود حق قصاص از ظالم اول به ظالم دوم سرایت میکند که اولیای مجنی علیه اول حق دارند که ظالم دوم را مجازات میکنند یا عفو^(۱).

ج: توبه جانی:

منصرف شدن مجرم از تکمیل جریمه بواسطه عامل توبه، مجازات او را از بین میبرد، به شرط آنکه فعل جرمی متعلق به حقوق جامعه باشد مانند حرابت، ولی اگر جرایم مربوط به حقوق افراد باشد عدول از ارتکاب آنها مسؤلیت جانی را ساقط نخواهد ساخت برابرست که عامل انصراف از جرم توبه باشد، یا عوامل دیگر^(۲) و اکثر فقهاء به این نظر اند که در حقوق الله تنها جریمه حرابت است که مجازات آن قبل از تسلط دولت بر آنها توسط توبه و دست کشیدن آنها از راهزنی ساقط میگردد، ولی جرایم دیگر بر آن قیاس نشده زیرا علت مشترک در بین آنها موجود نیست زیرا محارب در جریمه حرابت از کنترل دولت خارج است، بنابراین آنها تشویق میشوند تا توبه نمایند تا از فساد و رعب در روی زمین جلوگیری شود، و سقوط مجازات آنها توسط توبه منجر به تعطیل عقوبات خواهد گردید^(۳).

د: صلح: اگر مجرم با مدعی صلح نماید عقوبت قصاص و دیت از گردن

مجرم ساقط میشود ولی عقوبات دیگر در اثر صلح بین جانی و مدعی ساقط

^۱: الخطاب- یحیی بن محمد- مواهب الجلیل شرح مختصر الخلیل ج ۶-۷ ص ۲۱۳.

^۲: عوده- عبدالقادر، التشریح الجنایی الاسلامی ج ۱ ص ۳۵۴.

^۳: الکاسانی، بدائع الضائع فی ترتیب الشرائع ج ۷ ص ۹۶.

نمیگردد، اگر صلح در برابر قصاص باشد صلح به اندازه دیت، یا بیشتر یا کمتر از آن جایز است، ولی اگر صلح در مقابل دیت باشد بدل صلح نباید از مقدار دیت تجاوز نماید، زیرا در این صورت ربا متحقق خواهد شد.

ه: عفو: در جرایم حدود هیچ کس حق عفو و بخشش را ندارد بغیر از قصاص و دیت، اما در جرایم تعزیری اگر امام یا ولی الامر مسلمانان مجرم را عفو نماید عقوبت از وی ساقط میگردد.

به این معنی که هم جرم و هم عقوبت از وی ساقط میشود و مانند کسی میگردد که گویا در حقیقت هیچ جرمی را مرتکب نگردیده است مشروط بر اینکه در عفو او مصلحتی نهفته باشد^(۱).

و: میراث بردن قصاص:

هرگاه کسیکه حق قصاص گرفتن را از جانی نداشته باشد، و قصاص را به میراث ببرد، مجازات قصاص ساقط میشود، به طور مثال: اگر در بین ورثه مقتول یکی از اولادهای قاتل موجود باشد عقوبت قصاص ساقط میشود مثل اینکه کسی داماد خود را به قتل برساند و دختر قاتل که خانم مقتول است از جمله ورثه مقتول باشد و از آنجا که دختر نسبت به پدر فرع میباشد و فرع نمیتواند از اصل قصاص گیرد پس از آنجا که قصاص قابل تجزیه نیست حقوق زوجه مقتول یعنی دختر قاتل در قصاص ساقط و حق سائر ورثه به دیت تبدیل میگردد^(۲).

ز: تأثیر مرور زمان بر مجازات:

هرگاه کسی جرمی را مرتکب گردید ولی جرم او بدون محاکمه و مجازات باقی ماند آیا گذشت زمان بر آن جرم از اسباب سقوط مجازات بشمار میرود یا خیر؟

^۱: عوده- عبدالقادر، التشریح الجنایی الاسلامی ج ۱ ص ۷۷۷.

^۲: درریز- غلام محی الدین، حقوق جزاء در فقه اسلامی و قوانین وضعی ج ۱ ص ۱۲۵.

علماء در این مورد با هم به دو دسته تقسیم گردیده اند:

۱: امام مالک، شافعی و احمد رحمهم الله به این نظر اند که هرگاه مجرم بدون محاکمه و مجازات باقی بماند هر اندازه وقتی که بر آن سپری می‌گردد از بین نمی‌رود مگر اینکه آن جرایم و عقوبات تعزیری باشد، پس اگر ولی الامر مسلمانان خواست آن را عفو و بخشش کرده میتواند، اما در جرایم حدود حق عفو را ندارد.

۲: امام ابوحنیفه و یارانش در زمینه سقوط جرمه و عقوبت آن اگر جرمه از جرایم تعزیری باشد و همچنان در زمینه عدم سقوط جرایم و مجازات قصاص و دیت و قذف با نظریه سایر ائمه موافق اند، اما در سایر جرایم حدود امام ابوحنیفه رحمه الله و یارانش بدون امام زفر به این باور اند که مجازات آنها در اثر گذشت زمان ساقط میشود، البته این در صورتی است که دلیل اثبات جرایم گواهی شاهدان باشد، و اگر دلیل اثبات جرایم حدود اقرار خود جانی باشد، در این صورت به استثنای عقوبت شراب نوشی مجازات جرایم دیگر از نظر امام ابوحنیفه و امام ابو یوسف در اثر مرور زمان ساقط نمیشود^(۱).

امام ابو حنیفه رحمه الله وقت معین را برای سقوط مجازات و یا جرم تذکر نداده است بلکه آنها را صلاحیت های محکمه میداند تا مطابق حال مجرم بر سقوط و یا عدم سقوط مجازات حکم کند.

از نظر قانون جزایی دولت اسلامی افغانستان تعقیب جنایت بعد از مرور ده سال و از جنحه بعد از گذشت سه سال و از قباحت بعد از مرور یک سال ساقط میشود^(۲).

۱: عوده- عبدالقادر، التشریح الجنایی الاسلامی ج ۲ ص ۷۷۹.

۲: وزارت عدلیه، قانون جزاء ماده ۲۴، ۲۵، ۲۶.

تعريف جنایت:

جرمی را گویند که مرتکب آن محکوم به اعدام یا حبس دوام و یا حبس طویل گردد.

تعريف جنحه:

جرمی را گویند که مرتکب آن محکوم به حبس بیشتر از سه ماه الی پنج سال و یا جزای نقدی بیش از سه هزار افغانی گردد.

تعريف قباحت:

جرمی را گویند که مرتکب آن محکوم به حبس از بیست و چهار ساعت الی سه ماه یا جزای نقدی الی سه هزار افغانی میگردد^(۱).

^۱: نذیر، داد محمد - حقوق جزای عمومی اسلامی ص ۳۵۶.

تعریف اسیر و مشروعیت آن

تعریف اسیر در لغت: اسیر در لغت به کسی گفته میشود که در جنگ دستگیر و گرفتار شده باشد.

تعریف اسیر از نگاه فقه اسلامی: در فقه اسلامی اسیر شخصی را گویند که با دین مبین اسلام مخالف بوده و برای مبارزه با آن دست به دشمنی و عداوت زده که در نهایت به دست مسلمانانیکه بخاطر حاکمیت دین خدا برآمده و جنگ میکنند گرفتار شود.

بنا برین تعریف هر کسیکه توان برداشتن سلاح و جنگ با اسلام را داشته برابر است که عسکر باشد یا کمک رسان یا جاسوس یا تعقیب گران هنگامیکه به دست مسلمانان میافتند اسیر گفته میشود.

و کسانیکه قدرت جنگ با مسلمانان را ندارند مثل اطفال دشمن، پیران آنها و یا کسانیکه غالباً جنگ نمیکند مثل زنان دشمن، راهبان، دهقانان و مزدوران، آنان هنگام گرفتار شدن به آنها اسیر گفته نمی شود ولی در زیر مراقبت مسلمانان بوده و رها نمیشوند تنها رفتار با آنها از رفتار با عسکر، جاسوس، داوطلب جنگ و تعقیب گران دشمن فرق میکند.

یعنی آنها کشته نمیشوند و برعکس عسکران و کسانیکه بالفعل در جنگ اشتراک داشتند و به ضد مسلمانان سلاح را حمل کردند جایز است که کشته شوند.

اقسام اسیر از نظر فقهاء:

فقهاء اسیران را به سه دسته تقسیم کرده اند که عبارت اند از:
۱: زنان و اطفال.

۲: مردهای اهل کتاب و مجوسی.

۳: مردان و بت پرستان^(۱).

و برای هر دسته حکمی را بیان نموده اند که بعداً ذکر می‌گردد.

تعریف اسیر از نگاه قانون بین المللی:

اسیر کسی را گویند که در جنگ نظامی به دست دشمن گرفتار شود.

بنا برین تعریف، معاهده ژنیو افراد ذیل را از اسیران جنگی میخواند:

۱: کارکنان قوای مسلح دشمن.

۲: کارکنان مؤسسات صحی، مذهبی و شهروندان که با اردو یکجا شدند و

به آنان کمک میکنند.

۳: کارکنان کشتی های تجارتي و طیارات امروزی که در خدمت دشمن اند.

۴: شهروندان داوطلب و مردمان ملکی که از خود مقاومت نشان میدهند و

قوانین اردو را بر خود تطبیق میکنند، اما اگر اینان به خاطر راندن دشمن به

شکل دسته جمعی بدون اینکه قوانین نظامی را مراعات کنند برآیند و دستگیر

شوند اسیر شمرده نشده بلکه مانند مجرمان با آنها رفتار میشود و حکم اسیران

جنگی را به خود نمیگیرند^(۲).

مشروعیت اسیر و حکمت آن:

اسیر گرفتن و زندانی نمودن افراد دشمن در شریعت اسلامی روا و جایز

است، زیرا خداوند جل جلاله می فرماید: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ

حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَسْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ»^(۳).

^۱: ابن قدامه، ابی محمد عبدالله بن محمد بن قدامه المقدسی، المغنی علی مختصر الخرقی ج ۸ ص ۳۷۳.

^۲: الفار، دوکتور عبدالواحد محمد یوسف الفار، اسری الحرب ص ۷۰.

^۳: محمد آیت ۴۷.

ترجمه: پس هنگامیکه در جنگ با کفار روبرو گردیدید گردن های آنان را بزنید تا آنکه آنها را خوب کشتید پس اسیران را خوب محکم ببندید. و حکمت از زندانی نمودن اسیران وارد کردن ضربه به دشمن، دفع شر، دور ساختن آنها از میدان جنگ و امکانات تبادلۀ آنها با اسیران مسلمان است^(۱).

حقوق اسیران جنگی از نگاه اسلام:

هنگامیکه شخص جنگجو در جنگ و یا بعد از آن گرفتار میشود و در قید اسارت می درآید، از حالت تکبر و غرور به حالت اسیر ناتوان در آمده و خلع سلاح گردیده و بعد از تلاشی دقیق در جای مخصوص نگهداری گردیده تا مورد محاکمه قرار گیرد.

اگر ترس آن میرفت که اسیر فرار خواهد کرد جایز است تا او را ولچک نموده و به سوی دادگاه بکشانیم.

ابو هریره رضی الله عنه روایت میکند که پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم فرمود: «عجب ربنا عزوجل من قوم یقادون إلى الجنة فی السلاسل»^(۲).

ترجمه: پروردگار متعال ما از آن گروهی تعجب میکند که در زنجیرها به سوی جنت کشانیده میشوند.

علماء در شرح این حدیث گفته اند که آن قوم و گروه اسیرانی اند که در قیدها جبراً به قبول دین مبین اسلام وادار میگردند و مسلمان میشوند و اسلام آوردن آنها سبب میشود که به جنت بروند.

بعضی اجراءاتی که از نظر قانون بین المللی با اسیر اتخاذ میگردد.

^۱: المیسوط، سرخسی ج ۱۰ ص ۶۴

^۲: رواه ابو داود.

۱: باید اسیر خلع سلاح و خوب دقیق تلاشی گردیده و تمام کاغذات و اسنادی که با وی موجود است ضبط گردد تا در آینده مورد جستجو و تحقیق صورت گیرد.

۲: باید به آنها فرصت داده نشود تا اسناد را پاره نمایند و یا با یکدیگر سخن بزنند.

۳: باید برای هر اسیر دوسیه ترتیب داده شود که در آن راپور وقت، محل و چگونگی گرفتاری وی ثبت گردد^(۱).

دین مبین اسلام ولچک نمودن یا بسته کردن اسیر را هنگام خوف فرار آنها جواز داده است و قانون بین الملل نیز با شریعت اسلامی در این مورد هم‌منظر است و گفته است که استعمال قوت بر ضد اسیران در وقتی جواز دارد که قصد فرار را داشته باشند، و هنگامیکه فرار نموده نخست او را امر به توقف نموده و اگر توقف نکرد علیه وی شلیک میکنیم^(۲).

و جواز دارد که چشمان او را با چیزی ببندیم و وی را تحت حراست و مراقبت شدید در آریم^(۳).

در ابتدای اسلام بستن اسیر وسیله ای بود برای جلوگیری از فرار وی، زیرا جای مخصوصی برای نگهداشت آنها وجود نداشت، پس بستن آنها یک کار مؤقت بود تا از فرار آنها جلوگیری بعمل آمده و سرنوشت آنها معلوم گردد^(۴).

پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعضی از اسیران جنگ بدر را بسته بود که در میان آنها کاکای آنحضرت صلی الله علیه وسلم حضرت عباس رضی الله عنه نیز بود، اما در هنگام شب از بسکه حضرت عباس را شدید بسته بودند صدا های

^۱: قانون الحرب، تألیف عبدالعزیز علی جمیع و زمیلیه ص ۲۱۲.

^۲: قانون الحرب، عبدالعزیز علی جمیع و زمیلیه ص ۲۱۲.

^۳: قانون الحرب، عبدالعزیز علی جمیع و زمیلیه ص ۲۱۲.

^۴: زکی، العمید محمد سعدالدین - الحرب و الاسلام ص ۲۰۹.

نالۀ از وی شنیده میشود و پیغمبر صلی الله علیه وسلم آنرا می شنید و خوابش نمی برد، یکتن از مسلمانان انصاری از پیغمبر صلی الله علیه وسلم پرسید که چرا نمیخوابد آنحضرت صلی الله علیه وسلم در جواب گفت که نالۀ کاکایم عباس را شنیدم که محکم بسته گردیده است، مسلمانان حضرت عباس را از قیدها باز نمودند، و پیغمبر صلی الله علیه وسلم امر کرد تا سایر اسیران را از قیدها باز نمایند و آرام خواهید^(۱). روایت بیهقی.

بنابراین روایت بستن اسیر یک عمل مشروع بوده و بالاخص هنگامیکه ترس داشته باشیم که او فرار خواهد کرد.

طرز رفتار با اسیران:

از نظر اینکه دین مبین اسلام همه مسلمانان را به احترام انسان فراخوانده باکی ندارد که اسیر بر هر عقیده و دیانتی باشد باید به شخصیت او احترام نمود و از ظلم و زیاده روی علیه وی جلوگیری نماییم تا باشد که از جنگ علیه اسلام پشیمان گردیده و از اخلاق نیک مسلمانان متأثر گردد و به قبول دین مبین اسلام مشرف گردد.

و نباید رفتار ما با مردان از رفتار ما با اسیران اناث فرق داشته باشد. باید به آنها غذای کافی و خوب بدهیم، خداوند متعال غذا دادن به اسیران را از صفات نیکو کاران و ابرار شمرده می فرماید «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا»^(۲).

ترجمه: و آنان غذا میدهند به فقراء و یتیم و اسیر با وجود اینکه خودشان آن غذا را دوست دارند.

^۱: محمود شیخ الازهر - محمد رسول الله ص ۲۰۹.

^۲: الانسان آیت ۸.

یعنی آنان بر علاوه اینکه نفسهای شان غذا را دوست دارند مگر آنرا به طور کرم و جود برای فقیر، یتیم و اسیر میدهند، و پیامبر صلی الله علیه وسلم در مورد اسیران بنو قریظه فرمود: «أحسنوا إيسارهم، وقيلوهم، و اسقوهم لا تجمعوا عليهم حر الشمس وحر السلاح»^(۱).

ترجمه: با آنها رفتار نیک نمایید، و هنگام ظهر فرصت خواب برایشان فراهم سازید و به آنها آب بدهید و گرمی آفتاب و سلاح را بر آنها یکجا نسازید. محمد ابو زهره در شرح این حدیث می نگارد که پیغمبر صلی الله علیه وسلم این وصیت را به خاطری کرد که آنها در حالی اسیر میگردند که آتش جنگ در هر سو و گوشه افروخته و امکان دارد که بعضی آنها جریمه قتل را نیز مرتکب گردیده باشد پس هر مسلمان میخواهد که از ایشان انتقام بگیرد و قلبش را تسلی ببخشد، چنانکه امروز اروپایی ها و امریکایی ها در مورد مجرمان جنگی انجام میدهند، مگر دین مبین اسلام بر احترام اسیر امر نموده و از هر گونه تجاوز بر علیه وی منع نموده است، پیامبر صلی الله علیه وسلم همواره به رفتار نیکو با اسیران جنگ بدر مسلمانان را تشویق مینمود گویا آنان در مهمانی بسر میبرند نه در اسارت و بندی خانه^(۲).

اسیران جنگی باید در کجا نگهداری شوند:

در ابتدای سلام جای مخصوصی برای نگهداشتن اسیران جنگی وجود نداشت گاهی آنها را در خانه ها، گاهی در مساجد و گاهی در جاهای دیگری نگه میداشتند، چنانکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم ثمامه بن أثال یکتن از بزرگان قوم بنو حنیفه را که از منطقه یمامه بود در ستون مسجد مدینه منوره

^۱: المقریزی - تقی الدین احمد بن علی، امتاع الاسماع بما للرسول من الأنبياء و الأموال و الحفده و المتاع ج ۱ ص ۲۴۸.

^۲: ابو زهره - محمد ابو زهره - العلاقات الدولیه فی الاسلام ص ۱۱۵.

بسته بود ولی بعد از سه روز به دین مبین اسلام مشرف شد و با پیامبر صلی الله علیه وسلم علاقه و محبت خاص پیدا کرد^(۱).

و در روایت بیهقی آمده است که یکتن از ازواج مطهره آنحضرت صلی الله علیه وسلم ابو یزید بن عمرو را در خانه آنحضرت صلی الله علیه وسلم که در جنگ بدر اسیر شده بود در حالی مشاهده کرد که دو دستش با گلویش بسته گردیده بود.

نظر به معاهده ژنیو نگهداشتن اسیران جنگی در قلعه ها و احاطه ها به شرط اینکه ضرری متوجه صحت اسیران نگردد کار درست بوده ولی نگهداشتن آنها در زندان و جاهای غیر صحی ممنوع میباشد^(۲).

در ماده ۲۲ معاهده ژنیو سال ۱۹۴۹م آمده است که اسیران جنگی باید در جای نگهداری شوند که بالای زمین قرار داشته و هیچگونه خطر متوجه صحت آنان نگردد.

و اگر اسیران جنگی در جای نگهداری و بندی گردیدند که آب و هوای خوب نداشته و به صحت ایشان ضرر دارد باید در زودترین فرصت به جای انتقال داده شوند که صحی باشد^(۳).

بنا بر ماده های معاهده ژنیو باید مراکز عسکری که اسیران جنگی در آنها تحت مراقبت و بازداشت اند شروط ذیل را دار باشند:

۱: اطاق های که اسیران جنگی در آنها نگهداری میشوند باید زیر زمینی نباشند.

^۱: البدایه و النهایه، ابن کثیر جلد ۳ ص ۲۴۱.

^۲: جنینه، قانون الحرب و الحیاد ص ۲۷۹.

^۳: موسوعة حقوق الانسان، الجمعية المصرية للاقتصاد السياسی و الاحصاء والتشريع محمد وفیق ابو أتله ج ۱ ص ۱۶۸.

۲: باید در جای نگهداری شوند که از میدان جنگ دور باشد تا مرمی هاوان و دیگر خطرات متوجه آنان نگردد.

۳: باید از حملات هوایی محفوظ باشند، و یا آن مرکز دارای اماکنی باشد که در هنگام حملات هوایی به آنجا پناه برده شود.

۴: مراکز نگهداری اسیران جنگی جای باشد که طبق عادت و تقلیدهای اسیران بوده سهولیات صحی، برق و گرمی در آنجا فراهم باشد.

طبق ماده ۲۵ ژنیو باید جاهای خواب اسیران اناث از جاهای خواب اسیران ذکور جدا باشد.

بنابراین ماده، جای خواب زنان از جای خواب مردان جدا باشد تا کارهای نامشروع صورت نگیرد، ولی دین مبین اسلام خلوت مرد بیگانه با زن بیگانه را در هر حالت حرام ساخته و احکام جزای خاصی را بر علیه کسانی که جریمه زنا را انجام میدهند روا داشته است.

فراهم ساختن ضروریات اولیه برای اسیران جنگی:

از نظر شریعت اسلامی باید برای اسیران جنگی ضروریات اولیه از قبیل: غذا، لباس و جای بود و باش فراهم گردد تا بدین وسیله توانسته باشیم دل‌های آنان را به دست آورده و تشویق شوند تا از جنگ و مخالفت دستبردار شوند.

امام احمد بن حنبل رحمه الله روایت میکند که یکتن از اسیران از پیامبر صلی الله علیه وسلم خواست تا به او غذا و آب بدهد، آنحضرت صلی الله علیه وسلم درخواست او را پذیرفت، و در نهایت او را با دو اسیر مسلمان که در نزد قبیله ثقیف بودند تبادل کرد(۱).

۰۱ (مسند احمد جلد ۱۵ صفحه ۶۸).

بنابراین روایت، نباید اسیران را تشنه و گرسنه و برهنه نگهداشت زیرا آنان انسان بوده و کرامت انسانی قابل قدر و احترام است، حتی آنکه گرسنه و تشنه نگهداشتن حیوانات کار ناروا و زشت بوده که صاحب آن مورد خشم خداوند متعال قرار میگیرد.

از حضرت عبدالله بن عمر رضی الله عنهما روایت است که پیامبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه وسلم فرمود: زنی بسبب حبس نمودن گربه ای داخل دوزخ گردید زیرا او آنرا در جای بسته بود و نمیگذاشت تا خود از حشرات روی زمین استفاده کند و نه خود آن زن برای آن گربه غذا و خوراک و آب میداد^(۱). و در مورد لباس اسیران جنگی نیز دین مبین اسلام توجه داشته و مسلمانان را فرا میخواند تا ضرورت اسیران جنگی را از ناحیه لباس برآورده سازد. جابر بن عبدالله روایت میکند که هنگامی حضرت عباس کاکای آنحضرت صلی الله علیه وسلم در جنگ بدر گرفتار گردید لباس نداشت تا بر تن کند، پس پیغمبر صلی الله علیه وسلم خواست برای وی لباس آماده سازد تا بر تن کند، چون حضرت عباس رضی الله عنه قد دراز داشت هیچ لباسی بر تن او برابر نمیآمد پس پیغمبر صلی الله علیه وسلم لباس عبدالله بن ابی را برای وی داد تا برتن کند^(۲).

طبق ماده ۲۶ و ۲۷ معاهده ژنیو سال ۱۹۴۹م باید برای اسیران جنگی غذای کافی، مناسب و متنوع و صحی داده شود تا از شیوع امراض کمی وزن و سوء تغذیه جلوگیری گردیده و باید غذاهای به آنها داده شود که به آن عادت نموده و در فامیل ها استفاده میکنند و باید طعام خانه های مناسبی که اسیران

^۱: بخاری، ج ۳ ص ۱۲۰۵.

^۲: بخاری ج ۱۴ ص ۲۵۷ حدیث شماره ۲۱۲.

بتوانند از آنجا غذا، صابون، سگرت و دیگر لوازم ضروری به دست بیاورند روی دست گرفته شود^(۱).

و طبق معاهده ژنیو سال ۱۹۴۹م باید غذا، لباس و مسکن اسیران جنگی مطابق غذا، لباس و مسکن عساکر دولت باشد^(۲).

و نباید اسیران جنگی را به خاطر افشاء کردن رازهای لشکر شان تعذیب نموده و یا آنها را با گرسنگی یا تشنه گی شدید مواجه سازیم.

بنا بر روایات که گذشت ما باید با اسیران جنگی معامله و رفتار نیک نموده

احتیاجات اولیه را از قبیل غذای کافی و صحی، لباس مناسب مطابق هر فصل

سال و آب و هوای منطقه و مسکن صحی که زیر زمینی نباشد فراهم ساخته و

آنان را بخاطر افشای رازهای دولت و لشکرشان هیچ نوع تعذیب ننموده و در

پی این باشیم که آنان به دست کشیدن از جنگ و مخالفت و قبول کردن دین

مبین اسلام آماده و تشویق شوند.

محاکمه اسیران جنگی:

باید محکمه اسلامی، مصیر اسیران جنگی را تشخیص نموده و برای

تحقیق نباید از زور و فشار کار گرفت، و اگر محاکمه آنان ایجاب کشتن را

میکرد نباید در حالی کشته شوند که تشنه و گرسنه باشند.

چون پیامبر صلی الله علیه وسلم برای اسیران بنی قریظه که حکم قتل

شان صادر گردیده بود یک مقدار زیادی خرما را در اختیار آنان قرار داد تا از آن

استفاده نموده و گرسنگی شان را برطرف سازند، و هنگام محاکمه نباید مورد

توهین و تحقیر قرار گیرند و نباید رفتار ما با اسیران مرد از رفتار ما با اسیران

انات فرق داشته باشد.

^۱: محمد و فیق - ابو تله، موسوعة حقوق الانسان ج ۱ ص ۱۶۸.

^۲: العمری، ابو سولیم، العلاقات الساسية الدولية في ضوء القانون الدولي العام ج ۱ ص ۳۴۸.

حکم اسیر که قبل از اسارت مسلمان میشود:

کسانیکه با لشکر اسلام در حال جنگ اند ولی یگ گروه از آنها با وجود اینکه صاحب قدرت و سلطه اند به لشکر اسلام تسلیم شده و به دین مبین اسلام مشرف میشوند آنها مسلمان آزاد شمرده شده و از کشتن آنها جداً باید جلوگیری گردد، اگر لشکر اسلام بر منطقه حمله آور میشوند و مردم آن منطقه که کفار اند صاحب قدرت اند و توان جنگ با مسلمانان را دارند از جنگ دست کشیده و به مسلمانان تسلیم گردیده و کلمه میخوانند آنان مسلمان شمرده شده و کشتن آنان جایز نیست، و از جانب دیگر زنان و اطفال آنان کنیز و غلام شمرده نمیشوند، و همچنان اموال و دارایی های آنان در ملکیت خودشان بوده و غنیمت شمرده نمیشود زیرا پیامبر صلی الله علیه وسلم می فرماید: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله الا الله وأن محمد رسول الله، وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»^(۱).

ترجمه: به من خداوند جل جلاله امر کرده تا با مردم کفار بجنگم تا آنکه گواهی بدهند که به جز خداوند کسی دیگری مستحق عبادت نیست و محمد فرستاده خدا است و اینکه نماز را برپا دارند و زکات را بدهند پس اگر آنها این کار را کردند در حقیقت خونها و اموال شان را از من محفوظ نگهداشتند، مگر به حق اسلام و حساب آنها در روز قیامت بر الله متعال است.

بنا بر این حدیث شریف گفتن کلمه لا اله الا الله و ادای نماز و پرداخت زکات خون و مال انسان را در امان نگذاشته و اسیران جنگی که قبل از دستگیری با وجود اینکه سلطه و قدرت جنگ را با مسلمانان دارند مسلمان

^۱: رواه البخاری.

میشوند، کشتن آنها جایز نبوده بلکه آنها مثل ما آزادی و حریت دارند و برادران ما اند، مگر جایز است که آنها خلع سلاح گردیده و در جای خاصی نگهداری شوند نه به صفت اسیر بلکه به خاطر مصلحت تا دیده شود که در آینده چه نوع رفتار با آنها صورت گیرد و به کجا انتقال شوند.

اما کسانیکه در میدان جنگ ضعیف و ناتوان گردیده اند و از ترس مسلمانان، مسلمان میشوند در این حالت آنان اسیران جنگی شمرده شده و زنان آنها کنیز و اطفال شان غلام شمرده میشوند، ولی از کشتن آنها به حکم اینکه کلمه خوانده اند جلوگیری میگردد.

حکم کافرانیکه ذمه را قبول میکنند:

اگر مسلمانان بالای منطقه که اهل آن کفار اند یورش برند و آن را فتح کنند ولی اهل آن منطقه توان جنگ با لشکر اسلام را ندارند مگر جنگ نمیکند و در امان مسلمانان درآمده و تسلیم میشوند در این حالت آنان آزاد اند و کسی بر آنها تعرض نمیتواند، مال و ممتلكات شان از آن خود شان بوده و از هر گونه تجاوز محفوظ اند، و اگر منقطه شان توسط لشکر اسلامی فتح نگردیده و مردم آنجا با وجود توان و قدرت جنگ علیه مسلمانان ذمه را قبول کرده و از جنگ دست میکشند در این حالت امر میشود تا از خانه هایشان به دار الاسلام انتقال نمایند تا فهمیده شود که به راستی آنان ذمه را قبول کرده اند.

اما اگر آنها توان جنگ با لشکر اسلامی را ندارند و ذمه مسلمانان را قبول و تسلیم شدند و یا توسط لشکر اسلام گرفتار گردیدند در این حالت امیر مسلمانان اختیار دارد که ذمه آنان را قبول میکند یا آنها را اسیران جنگی میخواند.

سرنوشت اسیران جنگی:

اسیران جنگی که در چنگ لشکر اسلامی میافتند و هنوز مال غنیمت تقسیم نگردیده است فقهاء در مورد این نوع اسیران به سه دسته تقسیم گردیده اند:

۱: شافعی ها و حنبلی ها گفته اند که امام مسلمانان اختیار دارد که مردان بالغ آنها را میکشد، غلام میگیرد، عفو میکند و یا تبادل می کند.^(۱)

۲: حنفی ها گفته اند که امام اختیار دارد که آنان را میکشد، غلام میگیرد و یا در مقابل پرداخت جزیه آنها را عفو میکند، تنها محمد بن الحسن گفته است که جایز است پیرمردان را در مقابل پول تبادل کنیم اما تبادل آنها با اسیران مسلمان که در قید کافران اند احناف در جواز آن با هم اختلاف دارند.^(۲)

۳: امام مالک گفته است که امام اختیار دارد که آنها را میکشد، غلام میگیرد، آزاد میکند، تبادل میکند و یا جزیه میگیرد و باید کاری را انجام بدهد که مصلحت مسلمانان در آن است.^(۳)

و تمام فقهاء به این اتفاق دارند که زنان و اطفال کافران که توسط مسلمانان گرفتار گردیده اند کشته نمیشوند.^(۴)

و اسیر جنگی که قبل از تقسیم غنیمت مسلمان میشود کشتن او نیز حرام است زیرا اسلام خون او را محفوظ میداند.

پس کسانی که توسط دولت اسلامی هنگام جنگ گرفتار می گردند به سه دسته تقسیم تقسیم می گردند:

^۱: البهوتی، منصور بن یونس بن ادریس، کشاف القناع فی متن الاقناع ج ۵ ص ۳۸۰.

^۲: الکاسانی، بدائع الصنائع ص ۹۳ ج ۶.

^۳: مواق، التاج والاکلیل لمختصر خلیل ج ۴ ص ۵۵۵.

^۴: الشرح الکبیر وحاشیة الدسوقی ج ۲ ص ۴۹۲.

اسیران جنگی: مردان جنگی را گویند که توسط مسلمانان زنده گرفتار گردیده اند.

غلامان و کنیزان: زنان و اطفال را گویند که توسط مسلمانان گرفتار شده اند.

سالخوردگان: پیران، مریضان نا علاج، نابینایان و معلولین و در حکم آنان کسانی که راهبان و کشیشان اند.

عفو و تبادله اسیران جنگی:

امام مسلمانان اختیار دارد که اسیران جنگی را بنا بر مصلحت عفو میکند و یا آنها را با اسیران مسلمان که در نزد کافران اسیر اند تبادلہ کند و دلیل آن گفتار خداوند متعال است که میفرماید: «فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ».

ترجمه: پس یا رهایی آنان بدون عوض و یا تبادلہ آنان.

و صحابی بزرگوار حضرت جبیر بن مطعم از پیغمبر صلی الله علیه وسلم روایت میکند که در روز بدر در مورد اسیران فرمود: «لو كان مطعم بن عدي حيا ثم كلمني في هؤلاء النتنى... لتركتهم له»^(۱).

ترجمه: اگر مطعم بن عدی زنده می بود و در مورد این پلیدها با من صحبت میکرد آنها را به خاطر او رها میکردم.

خطابی در شرح این حدیث می نگارد که در این حدیث شریف دلیل بر آنست که رها کردن اسیر و یا تبادلہ آنها جایز است^(۲).

فقهاء در مورد جواز رهایی اسیران جنگی و یا تبادلہ آنها اختلاف دارند، جمهور فقهاء شافعی ها، مالکی ها و حنبلی ها گفته اند که جایز است، اما احناف

^۱: رواه البخاری و ابو داود.

^۲: ابو سلیمان حمد بن محمد بن ابراهیم بن الخطاب البستی - معالم السنن شرح سنن ابی داود ج ۲ ص ۲۵۰.

گفته اند که رها کردن اسیر بدون قید و شرط و یا تبادلۀ آنها جایز نیست زیرا خداوند جل جلاله گفته است که: **فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**^(۱). ترجمه: پس بکشید مشرکان جنگی را هر جا که آنها را دریابید. و این آیت از جمله آخرین آیاتی است که در مورد جنگ با کافران نازل گردیده است.

اما ابو یوسف و محمد بن الحسن تبادلۀ اسیران جنگی را با اسیران مسلمان روا میدانند^(۲).

و دلیل جمهور علماء، رفتار پیغمبر صلی الله علیه وسلم با اسیران جنگی بدر است و همچنان آیت شریف است که می فرماید: **«فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ»**. اما احناف این آیت را منسوخ میدانند و ناسخ آن آیت کریمۀ سورۀ توبه است که خداوند متعال میفرماید: **«فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ»**.

حکم اسیران جنگی که به دین مبین اسلام مشرف میشوند:

اسیرانی که در قبضۀ لشکر اسلامی میافتند اگر گویند که ما مسلمان هستیم و یا کلمۀ طیبه را بخوانند کشتن آنان جایز نیست، زیرا پیامبر صلی الله علیه و سلم میفرماید: **«أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله، و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم و أموالهم إلا بحق الإسلام و حسابهم على الله»**.

ترجمه: خداوند متعال به من دستور داده است تا با کافران بجنگم تا اینکه گواهی بدهند که جز الله دیگر کسی مستحق عبادت نیست و محمد فرستادۀ خدا است، اینکه نماز را برپا دارند و زکات را بپردازند اگر این کار را انجام دادند

^۱: التوبه آیت ۵.

^۲: حاشیة رد المختار علی الدر المختار، تنویر الأبصار لابن عابدین ج ۴ ص ۳۱۶.

خون و مالهایشان از من محفوظ بوده مگر به حق اسلام و حساب ایشان بر الله متعال است.

هر گاه اسیران جنگی به دین مبین اسلام مشرف شدند جایز نیست که آنها را دوباره به وطن شان که دار کفر است برگردانیم زیرا در این صورت مورد ستم و شکنجه کافران قرار خواهند گرفت.

روزی مقداد بن اسود رضی الله عنه صحابی بزرگوار پیغمبر صلی الله علیه وسلم پرسید و گفت: ای پیامبر الله! اگر با کافر حربی رو برو گردم و با من بجنگد و یک دستم را با شمشیر قطع کند و به درختی پناه ببرد و بگوید که من مسلمان شدم آیا او را بکشم، پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرمودند: نخیر او را نکش.....^(۱).

و در جنگ دیگری حضرت اسامه بن زید رضی الله عنه با کافری رو برو گردید و شمشیرش را بلند کرد تا او را بکشد ولی او از ترس شمشیر کلمه خواند مگر اسامه رضی الله عنه او را کشت هنگامیکه پیامبر صلی الله علیه وسلم آگاه شد، اسامه را خواست و برایش گفت که چرا او را کشتی؟ اسامه گفت آن کافر کلمه را از ترس شمشیر خواند و از صمیم قلب نخواند و میخواست خود را از کشتن نجات دهد، پیغمبر صلی الله علیه وسلم برای اسامه فرمود: آیا قلب او را پاره کردی تا بدانی که از صمیم قلب نخوانده است^(۲).

پس کافرانیکه در دست مسلمانان می افتند و می گویند که ما مسلمان هستیم، از آنان خواسته می شود تا چگونگی اسلام را توضیح دهند، اگر توضیح داده نتوانستند باید مسلمانان بر ایشان اسلام را توصیف کنند و دوباره از ایشان

^۱: رواه مسلم ج ۲ ص ۲۸۲ کتاب الإیمان.

^۲: جصاص، احکام القرآن ج ۵ ص ۲۷۰.

سوال گردد که آیا به همین عقیده و باور هستید، اگر گفتند بلی، پس کشتن ایشان جایز نیست.

حکم تسلیم شدن مسلمان به کافر:

گاهی مسلمانان در جنگ با کفار مورد محاصره قرار میگیرند که هیچ راهی برای فرار را نمی یابند پس در این حالت مسلمانان در بین انجام دادن دو کار اختیار دارند:

۱: گذاشتن سلاح و تسلیم شدن به دشمن به نیت اینکه از کشتن نجات پیدا خواهند کرد و در آینده دوباره بر علیه آنان وارد جنگ گردند.

۲: جنگیدن با دشمن تا آخرین قطره خون و تسلیم نشدن به دشمن.

دلیل این دو کار، کارنامه ده مسلمانی است که در حادثه رجیع به شهادت رسیدند، قصه آنان طوری بود که گروهی از قوم عضل و قاره نزد رسول الله صلی الله علیه وسلم آمده و گفتند که ای پیغمبر خدا ما اسلام را قبول کردیم و کسی نیست که ما را قرآن کریم و شریعت اسلامی را بیاموزاند، پس پیغمبر صلی الله علیه وسلم ده تن از برجسته گان اصحابش را با آنان فرستاد، هنگامیکه آن گروه با مسلمانان ده گانه به منطقه رجیع رسیدند علیه مسلمانان تجاوز و غدر نموده و افراد قومشان را فریاد زدند، لحظه نگذشته بود که مردان مسلح با شمشیر آنها را در محاصره گرفته در این حالت این جماعت تصمیم به جنگ گرفتند و شمشیرهایشان را از غلاف بیرون آوردند، هنگامیکه کافران چنین کار را از آنها مشاهده کردند گفتند که ما تصمیم نداریم شما را بکشیم ولی میخواهیم شما را در مقابل مقدار مالی به مردم مکه بفروشیم مگر مسلمانان سخن های آنان را باور نکرده و تصمیم جنگ را گرفتند که در نتیجه

هفت تن از آنان به شهادت رسیدند و سه تن آنان تسلیم شدند و در نتیجه این سه تن در مکه به شهادت رسیدند^(۱).

علماء به این حدیث طرزی استدلال کرده اند که پیغمبر صلی الله علیه وسلم هنگامیکه از قصه آنها آگاه شد تصمیم و کار هیچ یک از آنها را مورد انتقاد قرار نداد، پس کسانی که کشته شدن را قبول کرده بودند به حکم عزیمت عمل کردند و آنانکه به کافران تسلیم شدند به حکم رخصت عمل نمودند.

و این حکم نیز بر کسانی تطبیق میشود که مناطقی از کشورشان در محاصره شدید کافران درآمده است آنها نیز دو راه دارند یک راه آن جنگیدن تا آخرین لحظه زندگی و راه دوم آن تسلیم کردن مناطق به دشمنان ضمن شرطهای خاصی که از طرف اهل آن منطقه به دشمنان تقدیم میگردد، چنانکه ابو عبدالله محمد انصاری خزرگی پادشاه غرناطه در اندلس انجام داد زیرا منطقه وی زیر محاصره شدید واقع گردیده بود و کسی نبود تا با آنها کمک و نصرت کند، پس ابو عبدالله محمد پادشاه غرناطه ضمن شصت و هفت شرط (غرناطه) را به دشمنان سپرد.

بعضی از آن شروط قرار ذیل بود:

- ۱: علیه هیچ کسی نباید تعرض صورت گیرد.
- ۲: خانه ها و ملکیت های مردم باید در نزدشان باقی بماند.
- ۳: مسلمانان در معاملات شان به قانون شریعت اسلامی عمل می نمایند و اگر کسی از آنان محاکمه میگردد باید حکم شریعت بالای او تطبیق گردد.
- ۴: مساجد و اوقاف بر جای خود باقی میماند.
- ۵: هیچ عیسوی نباید در خانه مسلمان داخل شود.

^۱: رواه البخاری و مسلم، بخاری ج ۳ ص ۲۸۸۰، مسلم ج ۵ ص ۱۶۳.

و غیره شروطی که گذاشته بودند مگر نصرانی ها به وعده و معاهده‌شان وفا نکرده آهسته آهسته به تدریج معاهده را نقض میکردند تا مسلمانان مجبور شدند فرار نمایند، و اکثریت آنان عیسوی گردیدند و تعداد زیاد شان به کشور تونس پناه بردند و در سال ۱۰۰۸ هـ ق اندلس به طور کامل در زیر سلطه عیسویان در آمد، و هیچ مسلمانی در آنجا باقی نماند^(۱).

کشتن رئیس یا فرماندهان کفار:

اگر لشکر اسلامی در ساحه جنگ فرماندهان دشمن را گرفتار کردند نباید آنها را به قتل رسانند تا باشد که آنان را تبادل یا مورد عفو و بخشش قرار داد زیرا با این کار میتوانیم بر دشمن تأثیر انداخته و آنان را از جنگ و مخالفت متقاعد سازیم.

و دلیل این کار کردار حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه است که با اشعث بن قیس کندی که با هفتاد نفر به مسلمانان تسلیم گردیدند و حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه برای وی نیز امان داد پس او مسلمان شد^(۲). و حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه خواهر خود را به نکاح او داد.

همچنان پیغمبر صلی الله علیه وسلم در روز فتح مکه ابوسفیان را که رئیس اهله مکه بود مورد عفو و بخشش قرار داد ولی بعداً او به دین مبین اسلام مشرف شد^(۳).

همچنان حضرت عمر رضی الله عنه "هرمزان" پادشاه تستر را مورد عفو و بخشش قرار داد و او را نکشت بلکه بعد از مسلمان شدن برایش از بیت المال معاش تعیین کرد^(۱).

^۱: الفتوحات الإسلامية بعد مضي الفتوحات النبوية، دحلان، اسید احمد بن زینی ج ۱ ص ۴۲۷.

^۲: ابو عبید - الأموال ص ۱۳۴.

^۳: الرحيق المختوم، صفی الرحمن مبارکفوری - فتح مکه.

و عقبه بن نافع فرمانده مسلمانان در فتح مغرب بعد از آنکه "کسیله" فرمانده لشکر بربر را گرفتار نمود رها ساخت و سلطان صلاح الدین ایوبی در جنگ فلسطین ریکارد و قلب الاسد را مورد عفو و بخشش قرار داد. همه این روایات بر این دلالت میکنند که لشکر اسلامی نباید رؤسا و فرماندهان دشمن را بعد از گرفتاری یا تسلیمی آنان را به قتل رساند زیرا زنده نگهداشتن آنان سبب میشود تا به دین مبین اسلام مشرف شوند.

حکم افشاء کردن اسرار نظامی از طرف اسیران مسلمان:

هرگاه مسلمانی توسط کافران در جنگ گرفتار گردد برای وی جایز نیست که رازهای لشکر اسلامی را برای دشمنان فاش کند. علمای بزرگوار: اوزاعی و سفیان ثوری گفته اند که برای اسیر مسلمان جایز نیست که اسرار جنگی را برای دشمن فاش سازد اگر چه تهدید به کتشن گردد^(۲).

و اگر زنی مسلمانی در دست دشمنان میافتد و میخواهند در حق او کار نامشروع و تجاوز جنسی نمایند باید از خود دفاع نموده و آنان را موقع ندهد و بر ضرب و شتم صبر کند، اما اگر حیاتش در خطر باشد و تمام راهها بر او بسته بوده و مجبور گردد پس به حکم مجبوری بر وی کدام گناهی نیست^(۳). اگر مسلمانی از طرف کفار تهدید میگردد تا کافر شود و در صورت کافر نشدن کشته خواهد شد جایز است که تنها به زبان به آنان پاسخ مثبت دهد ولی

^۱: ابو عبید- الأموال ص ۱۳۴.

^۲: طبری- اختلاف الفقهاء ص ۱۹۷.

^۳: طبری- اختلاف الفقهاء ص ۱۹۶.

باید قلبش مطمئن به ایمان به حقانیت اسلام و وحدانیت خداوند متعال باشد در این مورد خداوند متعال فرموده است: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»^(۱).

ترجمه: مگر کسیکه مجبور گردید ولی قلبش مطمئن به ایمان بود. برای اسیران مسلمان جایز نیست تا با کافران در جنگ علیه دیگران اشتراک کنند زیرا ما غلامان آنان نیستیم^(۲).

و برای اسیر مسلمان جایز است تا از زندان کافران کوشش فرار نماید اگر که فرار وی سبب کشتن بعضی دشمنان و شکستن زولانه ها گردد، زیرا فرار کار طبیعی بوده و منع آن مصادره آزادی و حریت انسان است^(۳).

اگر کافران با اسیر مسلمان عهد و پیمان نمودند که نباید فرار کند بنا بر نظر اکثریت علماء باید به آن وفا کند و فرار ننماید زیرا پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است: «المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق من ذلك»^(۴).

ترجمه: مسلمانان به شرطهایشان استوار اند آنکه با حق موافق باشد. اما اگر عهد و پیمانی در بین اسیران مسلمان و کافران وجود نداشت طبق قانون بین المللی جایز است تا فرار کند.

باید اسیر مسلمان هنگام تحقیق اسم و رتبه و طبیعت کارش در لشکر اسلامی برای کافران آشکار سازد و نباید رازها، مناطق نظامی و مواضع سنگر لشکر اسلامی را افشاء نماید اگر چه تهدید به قتل گردد.

^۱: النحل آیت ۱۰۶.

^۲: الشیبانی، شرح السیر الکبیر ج ۴ ص ۲۵۳.

^۳: الشیبانی، شرح السیر الکبیر ج ۴ ص ۲۶۴ و طبری، اختلاف الفقهاء ص ۱۸۶ و السیوطی، الجامع الصغیر ج ۲ ص ۹۷۵.

^۴: شرح السیر الکبیر ج ۴ ص ۲۶۴ و اختلاف الفقهاء للطبری ص ۱۸۶ و السیوطی الجامع الصغیر ج ۲ ص ۹۷۵ و ابن العربی، عارضه الاحوذی ج ۶ ص ۱۰۳ و المستدرک للحاکم ج ۲ ص ۱۸۰.

وظایف اسیران جنگی:

باید اسیران جنگی قوانین نظام دولت را احترام نموده و آنرا اخلاص نمایند و هنگام ارتکاب جرم جایز است تا طبق قوانین جزایی همان کشور محاکمه گردند.

در ماده پنجم معاهده ژنیو وارد گردیده است که هر اسیر جنگی باید اسم، رتبه و شماره کندکش را هنگام استنطاق اظهار نماید و در غیر آن از تمام امتیازاتی که به اسیران هم رتبه او داده شده است محروم ساخته خواهد شد و اختیار دارد تا از جواب دادن به سوالات دیگر خود داری نماید^(۱).

پس شریعت اسلامی و قوانین وضعی بر این اتفاق دارند که باید اسیران قوانین نظام دولتی را که در اسارت آن به سر میبرند احترام نموده و به آن عمل نمایند.

رهایی اسیران:

اگر بعضی مسلمانان در اسارت کفار در میابند باید دولت اسلامی کوشش نماید تا به هر راه ممکن آنها را از اسارت نجات دهد یا با جنگ یا با تبادل و یا با پرداخت مقدار پولی از بیت المال.

پیامبر بزرگوار اسلام حضرت محمد صلی الله علیه وسلم در مورد رهایی اسیران میفرماید: «فکوا العانی وأطعموا الجائع وعودوا المریض»^(۲).

ترجمه: اسیر را رها سازید، گرسنه را غذا دهید و مریض را عیادت کنید.

^۱: فرحان - عبدالکریم، اسری الحرب عبر التاريخ ص ۱۸۰.

^۲: البخاری، کتاب الجهاد و السیر (۶۰) باب فکاک الاسیر (۱۶۸) حدیث ۲۸۸۱.

و در صحیفهٔ علی بن ابی طالب رضی الله عنه که از جانب پیامبر صلی الله علیه وسلم به وی وصیت شده بود نگاشته گردیده بود که: «العقل وفکاک الأسیر وأن لا یقتل مسلم بکافر»^(۱).

ترجمه: دیت (خونبها) رهایی اسیر را انجام دهید، و نباید مسلمانیکه کافر را کشته است قصاص گردد.

و نیز فرموده است: «إن علی المسلمین فی فیئهم أن یفادوا أسیرهم ویؤدوا عن غارمهم»^(۲).

ترجمه: بر مسلمانان لازم است تا از مال فیئ اسیرشان را رها نموده و قرض قرضداران ناتوانشان را ادا کنند.

و در قرن هفتم یا هشتم هجری هنگامیکه لشکر تتر در شام تعداد زیادی مسلمانان را گرفتار نمودند بعضی علماء به خاطر رهایی آنان نزد تتریان رفتند تا آنان را رها نمایند^(۳).

و معلوم است که مصارف آزادی آنان بر دوش دولت اسلامی بوده زیرا آنان به خاطر مصلحت عمومی با دشمن می جنگیدند.

حکم اسیران (بغاوتگران مسلمان):

گروه منظمی که بر ضد دولت اسلامی قیام میکنند و بنا بر تأویلات فاسدشان می خواهند دولت را سرنگون سازند و در عقب آنها قوهٔ بزرگی وجود دارد اینان به نام بغاوتگر یاد میشوند، بر دولت اسلامی واجب است تا با ایشان جنگیده و آشوب شان را خاموش سازد، و دولت در جنگ علیه آنان قصد کشتن آنها را نباید داشته باشد بلکه یگانه هدفش باید دست کشیدن آنها از جنگ

^۱: البخاری، ج ۳ ص ۱۱۰۹.

^۲: المغنی، ابن قدامه کتاب الجهاد ج ۸ ص ۴۴۵.

^۳: الشیبانی، شرح السیر الکبیر ج ۴ ص ۳۱۴.

باشد^(۱). زیرا ایشان مسلمان اند چنانچه خداوند متعال میفرماید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ^(۲)».

ترجمه: و اگر دو گروهی مسلمان با هم می جنگند پس در میان آنها صلح کنید پس اگر بعد از صلح یکی آن به دیگری تجاوز و حمله آور شد پس بر ضد گروه باغی بجنگید تا اینکه به حکم خداوند گردن نهند.

دین مبین اسلام با اسیران جنگی این گروه رفتار خاصی را در نظر دارد، به این معنی که مردان مسلح جنگی که در جنگ اشتراک داشتند و توسط دولت اسلامی گرفتار گردیدند اسیر جنگی شمرده شده، مگر زنان، کهن سالان و اطفال آنان باید رها گردند، از حضرت عبدالله بن مسعود رضی الله عنه روایت است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرمود: «یا ابن مسعود أتدري ما حکم من بغى من هذه الأمة؟ قال ابن مسعود: الله ورسوله أعلم، قال: فإن حکم الله فيهم أن لا يتبع مدبرهم، و لا يقتل أسيرهم ولا يذفف علی جريحهم»^(۳).

ترجمه: ای پسر مسعود! آیا میدانی که بغاوتگران این امت چه حکم دارند؟ عبدالله بن مسعود رضی الله عنه گفت: خداوند و رسولش بهتر میدانند. پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرمود: فراری آنها نباید تعقیب گردد، اسیر شان نباید کشته شود و زخمی آنها نباید از بین برده شود.

و حضرت علی رضی الله عنه در ایام جنگ با معاویه رضی الله عنه اجازه نمیداد تا زنان و اطفال شان کنیز و غلام گردند و اموال شان غنیمت شمرده

^۱: ابن عابدين، حاشیة رد المحتار علی الدرر المختار شرح تنویر الأبصار ج ۴ ص ۴۴۸.

^۲: الحجرات آیت ۴۹.

^۳: رواه الحاكم فی المستدرک علی الصحيحین ج ۲ ص ۲۷۶ قال الذهبي: فيه كوثر متروك.

شود، زیرا جنگ بر ضد بغاوتگران به هدف منع نمودن آنان از جنگ و خونریزی بوده نه بخاطر کافر بودن ایشان.

مذهب حنفی در مورد بغاوتگران به این نظر است که اگر اهل بغی گروه منظم و قوی بوده و بر ضد دولت اسلامی قیام نمایند در این صورت اسیر شان یا کشته شده و یا حبس گردیده، و فراری شان تعقیب گردیده تا کشته یا در چنگ دولت بیافتد، و اگر گروه منظم نداشتند پس زخمی شان نباید از بین برده شود، و فراری ایشان نباید تعقیب گردد و اسیر شان نباید کشته شود، و بغاوتگرانی که بر ضد خلافت علی رضی الله عنه قیام کرده بودند از جمله کسانی بودند که گروه منظم نداشتند^(۱).

و زیلی گفته است اگر بغاوتگران گروه منظم نداشتند پس اسیر شان کشته نمیشود^(۲).

حکم اسیران جنگی که با اهل بغی کمک میکنند:

جمهور علماء: احناف، شافعی ها و حنبلی ها گفته اند اگر بغاوتگران مسلمان از کافرانی که با ما در جنگ اند کمک بخواهند و بر ضد دولت اسلامی قیام نمایند ولی دولت اسلامی بر ایشان پیروز گردد پس اسیران آنان حکم اسیران جنگی را به خود میگیرد^(۳).

حکم اسیران اهل ذمه که در کمک بغاوتگران باشند:

قومی کافری که در میان آنها و دولت اسلامی عهد و پیمان وجود دارد تا علیه یکدیگر تا مدت معلومی نجنگند اگر با بغاوتگران در جنگ علیه دولت

^۱: ابو یوسف، الخراج ص ۲۱۴-۲۱۵.

^۲: الثر نبلائی الحنفی، غنیة ذوي الاحکام فی بغیة درر الاحکام ج ۱ ص ۳۰۵ و الزیلعی، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ج ۳ ص

۲۹۵ و ابن الحمام، فتح القدير ج ۵ ص ۳۳۷.

^۳: ابن الهمام- فتح القدير ج ۵ ص ۳۳۸ و ابن قدامة- المغنی ج ۱۲ ص ۲۶۱.

اسلامی اشتراک کردند و توسط دولت اسلامی گرفتار گردیدند حکم باغی را به خود گرفته که اگر گروه منظم داشتند امام اختیار دارد که ایشان را می کشد و یا حبس میکند و اگر گروه منظم نداشتند پس کشته نمیشوند و به غلامی نیز گرفته نمی شوند^(۱).

حکم اسیران رهن:

رهنان قطاع الطریق و محارب را گویند.

آنان گروهی مفسدی اند که علیه مردم سلاح کشیده و رهنی میکنند^(۲). اگر افراد این گروه به چنگ کسی افتد نباید بدون اجازه دولت اسلامی آنها را به قتل برساند بلکه باید به دولت اسلامی سپرده شوند تا مورد مجازات قانونی قرار گیرند و برای دولت جایز نیست تا ایشان را پناه دهد^(۳).

و اگر در جنگ علیه دولت اسلامی ناکام گردند پس زخمی آنان اسیر شمرده شده و اسیران شان در اختیار دولت قرار دارند تا هر گونه حکمی را که علیه آنان مناسب میدانند صادر کند.

جزایی را که شریعت اسلامی برای رهنان مقرر کرده است به طور ذیل است:

- ۱: کشته شدن. ۲: به دار آویختن. ۳: قطع کردن دست. ۴: قطع کردن پا.
- ۵: نفی و بیرون راندن ایشان از سرزمین.

حکم اسیران مرتدین:

کسانیکه از دین مبین اسلام خارج گردیده و در جای خاصی بر ضد دولت اسلامی تجمع کرده اند، بر دولت اسلامی لازم است تا علیه آنان بجنگد بعد از

^۱: الزیلعی - تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ج ۴ ص ۲۹۵ و ابن الهمام - شرح فتح القدير ج ۵ ص ۳۳۷.

^۲: الماوردی - الاحکام السلطانية ص ۱۰۱ و ابو یعلی: الاحکام السلطانية ص ۵۷.

^۳: ابن فرحون - تبصرة الحکام في أصول الأفضية و مناهج الاحکام ج ۲ ص ۲۷۰.

اینکه آنها را به عودت به اسلام فرا خواند، و مستحب است که از آنها خواسته شود تا توبه کنند و به اسلام برگردند، اگر اصرار بر کفر ورزیدند باید علیه آنان جنگ کرد و افرادی که توسط دولت اسلامی گرفتار میگردند اسیر شمرده شده و باید به قتل برسند زیرا پیغمبر صلی الله علیه وسلم در مورد مرتدین فرموده است: «من بدل دینه فاقتلوه» رواه البخاری عن ابن عباس^(۱).

ترجمه: مسلمانیکه دینش را رها کرد او را بکشید.

اما احناف گفته اند که زن مرتده کشته نمیشود بلکه محبوس میگردد زیرا پیغمبر صلی الله علیه وسلم برای یک تن از صحابه که به جهاد میرفت فرمود: «الحق بخالد بن الولید، فلا یقتلن ذریة ولا عسیفا»^(۲).

ترجمه: به خالد بن ولید بپیوند و برایش بگو تا اطفال و زنان را نکشد. و حکم عام در مورد زنان کافره اینست که آنها نباید کشته شوند فرق نمیکند که کفرش اصلی است و یا عارضی زیرا زنانی که در جنگ گرفتار میشوند کشته نمیشوند^(۳).

و اسیران مرتدین نباید رها و یا پناه داده شوند و یا از ایشان جزیه گرفته شود زیرا کشتن مرتد حد شرعی است که نباید به خاطر منفعت شخصی به تعویق بیافتد^(۴).

حکم جنایت اسیران مسلمان در دار الحرب:

هرگاه مسلمانان در جنگ علیه کفار به دست کافران میافتند و اسیر میشوند و در ایام اسارت جنایاتی را از قبیل قتل، زنا، شراب نوشی، قذف و دیگر

^۱: البخاری، حدیث شماره ۲۸۵۴ ج ۳ ص ۱۰۹۸.

^۲: ابن ماجه ج ۲ ص ۹۴۸، ابو داود، ابن حبان، حاکم، الدار قطنی، احمد ج ۲ ص ۴۰۷ و الهیثمی ج ۲ ص ۷۲۱.

^۳: السرخسی، المبسوط ج ۱۰ ص ۸۹۰۰ و الزیلعی، تبیین الحقائق ج ۳ ص ۲۸۵ و ابو یوسف - الخراج ص ۶۷.

^۴: ابن قدامه، المغنی ج ۱۲ ص ۲۶۶ و السرخسی - المبسوط ج ۱ ص ۹۷.

جرائم مرتکب میشوند هنگامیکه ایشان رها گردیده و به دار الاسلام میایند بر دولت اسلامی لازم است تا آنها را در مقابل جرایمی که انجام داده اند مجازات نماید، زیرا حدود در دار الحرب تنفیذ نمیگردد، پس اگر دو اسیر مسلمان یکدیگر را سهواً کشت باید قاتل هنگامیکه به دار الاسلام میاید کفاره بدهد و اگر قصداً کشته بود نظر به گفته محمد بن الحسن شیبانی و ابو یوسف باید دیت پردازد، و این دیت از مالیکه در دار الاسلام دارد پرداخته میشود^(۱).

بر هر دولت لازم است تا برای اسیران تبلیغ نماید که کدام جنایات سبب مجازات و اعدام میگردد طبق معاهده ژنیو که در ماده ۱۰۰ سال ۱۹۴۸ آمده است که باید برای اسیران جنگی جنایاتی که سبب اعدام میگردد خاطر نشان گردد.

و در ماده ۱۰۱ معاهده ژنیو آمده است: هر اسیری که علیه وی حکم اعدام صادر گردیده باشد باید برایش شش ماه فرصت داده شود.

حکم ازدواج اسیران مسلمان در زندان کافران:

برای اسیران مسلمان جایز نیست تا در زندان و یا تحت توقیف کافران، ازدواج نمایند زیرا خوف آن میرود که کافران علیه خانمان آنها تجاوز جنسی نمایند و یا فرزندی که به دنیا میاید به مثل غلام نزد کافران زندگی خواهند کرد. از امام احمد پرسیده شد که اگر زن و شوهر در اسارت کفار درآیند آیا جایز است تا مقاربت جنسی نمایند؟ امام احمد گفت: نخیر^(۲).

حکم وادار کردن اسیران مسلمان از جانب کفار:

هرگاه کافران، اسیر مسلمان را مجبور به گفتن کلمه کفر آمیز و یا نوشیدن شراب و داخل شدن در کلیسا نمودند برای مسلمان جایز است تا آن کارها را

^۱: ابن نجیم- البحر الرائق شرح کنز الدقائق ج ۵ ص ۱۰۸ و ابن الهمام- فتح القدير ج ۵ ص ۳۳۸.

^۲: ابن قدامه- المغنی ج ۱۳ ص ۱۴۸.

انجام بدهد به شرطی که از صمیم قلب به حقانیت اسلام و وحدانیت خداوند متعال ایمان داشته باشد، اما اگر مجبور به کشتن مسلمان و یا اشتراک در جنگ علیه مسلمانان و یا افشاء کردن مواضع و رازهای نظامی لشکر اسلام گردید جایز نیست تا این کارها را انجام بدهد.

امام اوزاعی رحمه الله گفته است که اگر مجبور گردد تا در جنگ علیه مسلمانان اشتراک کند جایز است که اشتراک کند، و امام مالک و ابن القاسم از آن منع کرده اند^(۱).

طبق ماده ۱۳ معاهده ژنیو سال ۱۹۴۹ باید با اسیران جنگی رفتار انسانی نمود نباید آنها را به هیچ گونه خطر و تهدید مواجه سازیم، نباید به آنها تحقیر، ضرب و شتم صورت گیرد^(۲).

حکم پناه دادن و پناه گرفتن از اسیران:

اکثر علماء به این نظر اند که اگر مسلمانی در زندان کافران بسر میبرد و کافران از او پناه خواستند تا در دار الاسلام آزاد رفت و آمد نمایند و کسی به ایشان تعرض ننماید و اسیر مذکور به آنها جواب مثبت داد این امان وی درست نیست، زیرا اسیر مذکور در حالت ترس و مجبوری قرار دارد و امانی که به کافران داده است به این هدف داده است تا از نزدشان رها گردد^(۳).

نماز اسیر مسلمان در سفر:

محمد بن حسن شیبانی در شرح السیر الکبیر در مورد نماز اسیر مسلمان در سفر گفته است: اگر کافران اسیر مسلمان را با خود داشتند و در جایی برای چند

^۱: المواق، التاج والإکلیل ج ۸ ص ۳۷۹.

^۲: معاهده ژنیو سال ۱۹۴۹.

^۳: الشیبانی - شرح السیر الکبیر ج ۱ ص ۲۰۱، الزیلعی - تبیین الحقائق ج ۳ ص ۲۴۷ و ابن الهمام - شرح فتح القدر ج ۵ ص ۲۱۲، ابن نجیم - شرح کنز الدقائق ج ۵ ص ۸۸.

روز که مدت اقامت است باقی بمانند مگر اسیر مسلمان قصد و اراده فرار را با خود کرده باشد نمازش را در آن روزها پوره بخواند هنگامیکه اسیر در فرارش موفق گردید و با خود تصمیم گرفت تا در غار یا جای دیگری برای یک ماه باقی بماند در این حالت نمازش را قصر بخواند زیرا دار الحرب مکان اقامت نبوده و او در این حالت محارب و جنگنده بر ضد کافران است تا آنکه به دار الاسلام برسد^(۱).

اسارت به چه چیز به پایان میرسد:

اسارت به کارهای ذیل که از طرف دولت اسلامی صورت گیرد به پایان

میرسد:

۱: کشتن اسیر.

۲: غلام گردیدن اسیر.

۳: عفو و بخشش اسیر.

۴: رهایی در بدل پول.

۵: تبادله اسیر.

۶: مردن اسیر پیش از فیصله دولت.

۷: فرار کردن اسیر.

کاسانی گفته است: اگر اسیر کافری قبل از اینکه به دار الاسلام انتقال یابد فرار کرد و به وطنش پیوست آزاد شمرده شده و حکم فئی را به خود نمیگیرد زیرا حق اهل دار الاسلام در مورد وی وقتی تحقق می پذیرد که حقیقتاً در اختیار لشکر اسلامی باشد^(۲).

^۱: بدائع الصنائع ج ۱ ص ۱۱۴ - مواهب الجلیل، خطاب ج ۴ ص ۵۵۷ و التاج والاکلیل للمواق ج ۴ ص ۵۵۵.

^۲: بدائع الصنائع ج ۱ ص ۱۱۴ - مواهب الجلیل، خطاب ج ۴ ص ۵۵۷ و التاج والاکلیل للمواق ج ۴ ص ۵۵۵.

فقهاء به صراحت گفته اند که اسیر مسلمان اگر میتواندست که فرار کند باید فرار کند زیرا نباید تحت تسلط و قهر کافران زندگی نمود، و بعضی از علماء فرار را هنگامی واجب میدانند که اسیر مسلمان نتواند دینش را در آنجا آشکار سازد^(۱).

طبق ماده ۹۱ معاهده ژنیو سال ۱۹۴۹ م اسیران جنگی در حالات ذیل رها و آزاد شمرده میشوند:

- ۱: هنگامیکه با لشکر دولتش و یا لشکر دولت هم پیمان پیوست.
- ۲: هنگامیکه از اراضی دولت دشمن کاملاً خارج گردید.
- ۳: هنگامیکه به کشتی پیوست که پرچم دولتش را بر میداشت و یا پرچم کشور دوستش را با خود داشت به شرطی که کشتی مذکور تابع سلطه کشور دشمن نباشد.

اسیران جنگی که به کشورشان برگردانیده میشوند:

اسیران جنگی که در زندان به امراض خطرناک مبتلا گردیده اند باید به کشورشان و یا به کشور دوست شان تسلیم داده شوند که به اینگونه اسارت شان نیز به پایان میرسد، و نباید بعد از شفا یافتن دوباره به خدمت عسکری سوق گردند، و اگر گاهی اتفاق افتد که دوباره سربازان مریض بعد از شفایابی به خدمت عسکری سوق داده شده و توسط همان کشور قبلی که در اسارت بسر میبرد گرفتار گردد خطر مرگ متوجه وی خواهد گردید.

اسیران جنگی مریضی که به کشورشان برگردانیده میشوند عبارت اند از:

- ۱: زخمیان که امید صحتمندی شان نمیرود.
- ۲: مریضانی که حالت عقلی و بدنی شان نهایت تخریب گردیده است.

^۱: ابو یحیی ذکریا الانصاری، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ج ۲ ص ۱۷۷ و حاشیه الجمل ج ۵ ص ۲۰۹.

۳: زخمیان و مریضانی که در مدت یک سال شفایاب نخواهند گردید و به معالجه طبی ضرورت دارند.

۴: زخمیان و مریضانی که شفایاب گردیده اند مگر حالت عقلی و بدنی شان نهایت صدمه دیده است.

طبق ماده ۱۱۶ معاهده ژنیو مصارف برگردانیدن اسیران مریضی و زخمی به دوش کشورشان میباشد.

و طبق ماده ۱۱۷ معاهده ژنیو نباید اسیری که به سبب زخم یا مریضی شدید به کشورش برگردانیده شده است دوباره به خدمت عسکری سوق گردد^(۱).

رهایی اسیران جنگی و سپردن آنها به دولت شان:

اسیران جنگی هنگامی رها کرده میشوند که صلح در بین هر دو کشور منعقد گردد و یا یک کشور بر دیگر کشور پیروز گردد زیرا در این دو حالت خوف اینکه اگر اسیران آزاد گردند دوباره در جنگ علیه ما اشتراک خواهند کرد از بین رفته و سببی برای توقیف آنها باقی نماند.

طبق ماده ۱۱۹ معاهده ژنیو هنگام رهایی اسیران جنگی اموال قیمتی آنها نیز به ایشان سپرده شود.

و اسیرانی که جرمی را مرتکب گردیده باشند تا وقتی که مجازات و یا عفو نگردیده اند به کشورشان سپرده نمیشوند^(۲).

یعنی در ایام اسارت اگر کدام اسیر جرمی را در حالت توقیف مرتکب گردیده باشد تا هنگامیکه تمام اجراءات قضایی در حق وی به پایان نرسیده باشد به کشورش برگردانیده نمیشود.

^۱: القواعد الأساسية لاتفاقيات جنيف وبروتوكولها الاضافيين، نشر اللجنة الدولية للصليب الأحمر ط ۲ - ۱۹۹۲، ص ۳۵.

^۲: معاهدة ژنیو - صليب احمر ص ۳۶.

دفتر استعلام و مؤسسات کمک رسانی به اسیران جنگی:

طبق ماده ۱۲۲ معاهده ژنیو باید کشورهای که با هم درگیر اند، دفتری را برای ثبت احوال اسیران جنگی تأسیس نموده تا تمام کیفیات اسیران در آن درج گردد^(۱).

باید دولتی که اسیران جنگی را زیر کنترل دارد تمام معلومات متعلق به اسیران را از قبیل شهرت کامل اسیر، رتبه و کندک او را هر چه زودتر به دفتر مذکور تسلیم دهد و دفتر استعلام معلومات مذکور را به کشور و خانواده های اسیران باید ابلاغ نماید^(۲).

اما مصارف که در راه رساندن معلومات به خانواده های اسیران به خرج می‌رود به دوش دولت ها بوده و علی الاقل باید به اندازه بزرگی تخفیف گردد. و مؤسساتی که برای کمک رساندن به اسیران جنگی تشکیل گردیده اند عبارت اند از:

۱: کمیته بین المللی صلیب احمر.

۲: هلال احمر جهانی.

۳: کمیته آفتاب سرخ.

کمیته های مذکور به طور آزادانه در کشورهای درگیر کار کرده و اجازه دارند تا اسیران را از نزدیک بررسی نمایند و کمک های مورد ضرورت را به ایشان تقدیم کنند.

و دولت حق دارد تا تعداد این مؤسسات را در خاکش تحریر نموده و نمایندگان را که برای بررسی احوال اسیران ارسال میکنند مراقبت نماید.

^۱: القواعد الأساسية لاتفاقيات جنيف و بروتوكولها الاضافين، نشر اللجنة الدولية للصليب الأحمر ص ۳۷.

^۲: مأخذ گذشته ص ۳۷.

مؤسسات میانجگری که برای ملاقات اسیران جنگی حاضر گردیده اند از طرف حکومت هیچ نوع مزاحمتی برایشان در صدد دیدن اسیران صورت نگرفته و گذاشته شوند تا اماکنی را که جای نگهداشت اسیران است مثل توقیف گاه ها، بندی خانه ها، فابریکه ها و غیره جاها را دیدن کنند، و همچنان جاهای که راه رفت و آمد و انتقال اسیران است.

معاهده ژنیو مربوط اسیران جنگی سال ۱۹۴۹ ماه اگست:

در سال ۱۹۴۹م در ژنیو معاهده بین المللی مربوط اسیران جنگی منعقد گردید که در این معاهده افغانستان، پاکستان، ایران، آلمان، فرانسه، امریکا، چین و دیگر کشورها که تعداد آنها تقریباً به شصت کشور میرسد اشتراک و حق عضویت را به دست آورده بودند و همه بر ماده های که این معاهده را تشکیل میداد امضاء و توافق نمودند، ولی دیده شده که بعضی از کشورهای عضو، معاهده مذکور را نقض و در حق اسیران جنگی ظلم و ستم نمودند و با آنها مانند حیوانات رفتار نمودند از جمله کشور اسرائیل که زندان مشهوری به نام (صرفند) ایجاد نموده و در آن انواع تعذیب ها را به اسیران میچشاند، اما در ختم و انتهای اسارت مکتوبی را که در آن حسن رویه با اسیر درج گردیده به زور توسط اسیر رها شده دستخط و امضاء مینماید، گویا اینکه با اسیر در طول اسارت حسن رویه صورت گرفته است^(۱).

^۱: عبدالکریم فرحان - اسری الحرب عبر التاريخ ص ۳۴۸.

بعضی ماده های ژنیو:

فصل اول

احکام عمومی

ماده ۱: تمام کشورهای عضو در هر حالت معاهده را محترم می شمارند.

ماده ۲: این معاهده علاوه بر حالت صلح در حالت جنگ بین دو کشور عضو یا اضافه از آن قابل تطبیق است.

ماده ۳: در حالت قیام مسلح بر ضد کشوری که قیام مذکور صفت بین المللی نداشته باشد و در خاک یکی از کشورهای عضو به میان میاید جانبین باید احکام ذیل را در میدان اجراء بگذارند:

■ افرادی که به طور مستقیم در جنگ دست نداشته اند مانند عساکری که سلاح را به زمین گذاشته اند، افراد ضعیف و ناتوان و کسانی که به مرض شدید مبتلا گردیده اند در هر حالت باید با آنها رویه مناسب انسانی گردد، به صرف نظر از هر گونه تبعیض که مبنای آن بر اساس عنصر، رنگ، دین معتقد، جنس، زادگاه، دارایی و دیگر معیارها باشد. روی همین منظور کارهای ذیل در حق اشخاص مذکور ممنوع و باطل میباشد.

■ تجاوز بر حیات و سلامتی جسم بالخصوص کشتار به همه اشکال آن، تعذیب، گروگان گرفتن، تجاوز بر آبرو و کرامت انسانی، صادر کردن احکام و مجازات نمودن بدون محاکمه قانونی.

■ زخمیان و مریضان باید تداوی و معالجه گردند و مؤسسات حقوق بشر میتوانند کمک هایشان را در خدمت طرفهای درگیر قرار دهند.

ماده ۴: اسیران جنگی دربرگیرنده کسانی میباشد که شامل گروه های

ذیل بوده که سرانجام در دست دشمن میافتند:

۱. افراد قوای مسلح، ملیشه ها و قطعات کمکی که جزء اردو به شمار میروند.

۲. افراد جبهات مقاومت که در آن ملیشه ها یا قطعات نظامی دیگری که در جنگ در داخل یا خارج اقلیم شان به شرط اینکه شروط ذیل در آنها متحقق گردد:

۱: رهبری را شخص معین بدوش داشته باشد.

۲: شعار و نشانه های مشخص داشته باشد.

۳: سلاح را به طور آشکار بدوش داشته باشد.

۴: در جنگ از قوانین و تکتیک جنگی کار بگیرد.

■ اشخاصیکه با قوای مسلح یکجا گردیده اند اگر چه جزء لشکر به شمار نمیروند به شرطیکه اجازه نامه از طرف لشکر به دست داشته باشند.

■ افراد تحت البحری ها، کشتی های تجارتي و طیاره های ملکی که به نفع اطراف نزاع کار میکنند.

■ اشخاصیکه از سرزمین اشغال شده نبوده مگر داوطلبانه در جنگ علیه دشمن سهم گرفته بدون اینکه قطعات نظامی را تشکیل دهند به شرطی که اسلحه را جهرأ علیه قوای جنگنده بردارند.

اشخاصیکه در ذیل ذکر میگردند اسیران جنگی شمرده شده باید با آنها طبق قوانین وضع شده رفتار نمود:

۱: اشخاصیکه تابع قوای مسلح کشور اشغال شده بوده ولی دولت اشغالگر اگر چه آنها را در خارج کشورشان آزاد دانسته ولی میخواهند که دوباره با لشکر یکجا گردند و یا به اختطاری که از طرف دولت اشغالگر در حق شان صادر گردیده نادیده گرفته و بالآخره گرفتار گردند.

ماده ۷: هیچ اسیری نمیتواند از حقوق ممنوحه تنازل نماید.

ماده ۸: احکام این معاهده نمیتواند مانعی برای رسانیدن کمک های انسانی از طرف مؤسسات حقوق بشر به اسیران قرار گیرد به شرطی که اطراف نزاع به آن توافق کرده باشند.

حمایت عمومی از اسیران جنگی:

ماده ۱۲: اسیران جنگی که توسط دشمن گرفتار گردیده اند تحت سلطه و مراقبت دولت دشمن قرار گرفته نه زیر سلطه فرقه های عسکری.

ماده ۱۳: باید با اسیران جنگی رفتار انسانی نمود، و از مجازات و تعذیبی که سبب مرگ میگردد جداً جلوگیری نمود، و نباید اسیر به کارهای که خطر مرگ و یا از دست دادن اعضای جسم باشد وادار گردد، و از کارهای که در آن سختگیری، تهدید، اعمال شرم آور و دشنام است جداً پرهیز گردد و نباید مورد اقتصاص قرار گیرد.

ماده ۱۴: باید شرف و شخصیت اسیران محترم باشد.

و باید با زنان اسیر مثل مردان اسیر رویه انسانی نمود.

ماده ۱۵: مصارف اعاشه و اباتئه اسیران به دوش دولت میباشد نباید از

ایشان عوض طلب نمود و همچنان خدمات طبی رایگان میباشد.

ماده ۱۶: باید با اسیران رویه مساویانه و عادلانه نمود، نباید بین آنها به

اساس عنصر، جنس، دین، نظرات سیاسی و دیگر معیارها تبعیض ایجاد گردد.

فصل سوم

اسارت

بخش اول:

شروع اسارت

ماده ۱۷ : هنگام ترتیب دادن دوسیه باید از اسیر شهرت کامل، رتبهٔ عسکری، تاریخ ولادت، شماره اش در لشکر یا کندک در خواست گردد، اگر اسیر از ارایهٔ معلومات فوق خود داری کرد از حقوق که به اسیران هم رتبهٔ او داده میشود محروم شناخته خواهد شد ولی نباید ایشان را توسط فشار و زور و تعذیب به ارایه معلومات مجبور ساخت و باید با اسیران به زبانی سخن گفته شود که آنها به آن دسترسی دارند.

ماده ۱۸ : تمام لوازم و سامان آلات شخصی اسیران جنگی قابل نگهداشت و حفاظت میباشد به استثنای اسلحه، وسایل حمل و نقل، مهمات جنگی و اسناد جنگی.

مبلغ یا پیسه های اسیران جنگی باید به شکل منظم طوری که در ورقه مقدار مبلغ و اسم اسیر درج گردیده باشد حفاظت گردد.

و جایز نیست تا لوازم قیمتی را از نزد اسیران تصرف نمود، الا بخاطر حفظ امنیت که در این حالت طوری نگهداشته شود که پول نقد اسیر را نگهداری میکنیم.

ماده ۱۹ : باید اسیران جنگی از اماکن خطر به جایی انتقال داده شوند که هیچ گونه خطر متوجه آنان نگردد، و هنگام انتقال باید از هر گونه خطر به دور باشند.

اما مریضان و زخمیانی که انتقال آنها خطرناکتر از بودن ایشان در جای خطرناک و جنگ است نباید انتقال یابند باید مؤقلاً در همانجا نگهداشته شوند.

ماده ۲۰ : هنگام انتقال اسیران جنگی باید با آنها رویه انسانی گردد و دولت که بر اسیران تسلط دارد باید تمام سهولیات را در دسترس ایشان از قبیل آب آشامیدنی، غذا، لباس و خدمات طبی قرار دهد و تدابیر احتیاطی را در مورد ایشان اتخاذ نماید.

اگر گاهی ضرورت پیش شد که اسیران را در مراکز مؤقتی نظامی برای مدتی نگهداری نمایند باید مدت اقامت شان کوتاهتر باشد.

بخش دوم

توقیف اسیران جنگی

فصل اول

اعتبارات عمومی

ماده ۲۱ : دولت میتواند اسیران را به توقیف راضی ساخته و حدود معین را برایشان در داخل توقیف گاه یا کندک عسکری وضع نماید، تا از آن حدود تجاوز ننموده، و این کار صرف به خاطر بهبود وضع و صحت اسیران اتخاذ گردد، ولی نباید قدری دوام کند که ضرورت به آن نیمرود.

نباید در مقابل آزادی دادن به اسیران از ایشان به زور تعهد و وعده گرفت و باید آزادی دادن به اسیران طبق قوانین دولت باشد، و هنگام بروز دشمنی ها بین دو طرف باید هر طرف برای افراد طرف درگیر دیگر قوانین و لوایحی را ابلاغ نماید که به اساس آن آزادی دادن و یا آزادی ندادن به اسیران جنگی در مقابل تعهد یا وعده و پیمان صورت میگیرد.

و اسیرانی که در مقابل دادن تعهد و پیمان آزاد گردیده اند باید به تعهد خویش در مقابل دولت خود و یا دولتی که نزد آن اسیر بودند وفادار باشند.

ماده ۲۲ : اسیران جنگی باید در جاهای نگهداری شوند که بالای زمین بنا گردیده و آب و هوای صحی داشته باشد، و اگر آب و هوای منطقه مناسب حال اسیران نبود باید به جایی انتقال یابند که هوای صحی داشته باشد.

و دولت میتواند اسیران را در کندک های مختلف بنا بر زبان، جنسیت و عادات یا اسیرانی که قبلاً در لشکر اجرای وظیفه میکردند و گرفتار گردیدند یکجا سازد، البته به شرط آنکه اسیران قبلی از خود رضایت نشان بدهند.

ماده ۲۳ : نباید هیچ اسیری به منطقه ارسال گردد که مورد اصابت فیرها و آتش جنگ قرار میگیرد، و نباید آنها را در چنین جا نگهداری کرد، و یا نگهداشتن وی را در چنین منطقه سبب امن و حفاظت از اثرات جنگی به حساب آورد، و باید مرکز نگهداری اسیران از هر گونه خطر محفوظ باشد.

فصل دوم

جای، غذا و لباس اسیران جنگی

ماده ۲۵: باید برای اسیران جنگی جاهای مناسب صحتی در نظر گرفته شود که مطابق عادات و تقالید آنها باشد، مکان خواب آنها طوری باشد که دوشک و کمپل قابل دسترس بوده و مساحت آن نیز مناسب باشد، و جای خواب طبقه انات باید جداگانه از مردان باشد و باید اطاقها روشن و از رطوبت دور و هنگام سردی باید گرم گردد.

ماده ۲۶: غذای اسیران باید از نظر کمیت، نوعیت ضامن صحت و سلامتی ایشان بوده و نظام غذایی طبق عادات آنها باید مراعات گردد. آب آشامیدنی و تنباکو در دسترس شان باید قرار داشته باشد، جاهای مناسبی برای صرف غذا باید آماده گردد.

ماده ۲۷: اسیران جنگی از لباس های مناسب و پاپوش که مطابق آب و هوای منطقه باشد باید برخوردار باشند و هنگام ضرورت باید تغییر و تبدیل گردد.

ماده ۲۸: در هر کندک عسکری باید کانتین های موجود باشد که اسیران مواد مورد ضرورت خویش را از قبیل مواد غذایی، صابون، تنباکو، سگرت و غیره مواد مورد ضرورت به قیمت مناسب که مطابق قیمت بازار محلی باشد به دست بیاورند و فایده آن در کارهای که به مصلحت اسیران است باید به مصرف برسد. و نماینده اسیران میتواند در اداره کانتین های مذکور اجرای وظیفه نماید تا بتواند به نفع اسیران کار کند

فصل سوم

صحت و سلامتی اسیران

ماده ۲۹: کندک های که اسیران جنگی در آنها نگهداشته میشوند باید پاک، نظیف و صحتی باشد و از شیوع امراض جلوگیری گردد.

برای زنان و مردان باید جاهای جداگانه در نظر گرفته شود و در حمامها آب و صابون کافی جهت شستشوی بدن و لباس باید قابل دسترس باشد.

ماده ۳۰: در هر کندک عسکری باید مراکز صحتی ایجاد گردد که دارای بستر و تمام سهولیات طبی باشد و نیز شامل نظام غذایی منظم و بهتر باشد.

اسیرانی که به امراض خطرناک مبتلا گردیده اند باید به مراکز صحتی بهتر در کندک دیگر و یا به شفاخانه های ملکی انتقال یابند.

بهتر است اسیران را کسانی معالجه کنند که از جنس و یا هموطن ایشان باشند.

دولتی که اسیران را تحت توقیف داشته است باید تمام مصارف تداوی آنها را به دوش گیرد و به صحت آنها توجه لازم نماید.

ماده ۳۱: باید علی الاقل ماهانه اسیران تحت معاینه طبی قرار گیرند و بعد از اجرای معاینه وزن هر اسیر درج دوسیه گردد.

هدف از این معاینه مراقبت صحت عمومی اسیران، تغذیه، نظافت و کشف امراض معدوی، مالاریا و امراض تناسلی آنها باشد.

ماده ۳۲ : داکترانیکه در جمله اسیران جنگی اند میتوانند بعد از دریافت اجازه نامه از طرف دولت به معالجه دیگر اسیران بپردازند اگر که ایشان قبلاً در لشکر چنین وظیفه را پیش نمی بردند.

پس در این حالت داکتران مذکور بر علاوه آنکه اسیران جنگی اند با آنها مانند افراد کارمندان صحی رفتار گردیده و از اجرای کارهای دیگر قابل عفو و بخشش میباشدن طوریکه در ماده ۴۱ و نهم این معاهده ذکر گردیده است.

فصل چهارم

کارمندان مؤسسات صحتی و دینی

ماده ۳۳: کارمندان مؤسسات طبی و دینی که در نگهداشت دولت اند تا به اسیران جنگی کمک و معاونت نمایند اسیران جنگی شمرده نشده و از تمام حقوق و حمایت که در معاهده ذکر گردیده است برخوردار بوده و تمام سهولت های طبی و دینی باید به دسترس شان قرار داده شود که عبارت اند از:

۱: از اسیران جنگی که در شفاخانه ها تحت معالجه بسر میبرند دیدن نمایند و برای انتقال شان باید وسایل حمل و نقل مهیا گردیده و در اختیارشان قرار داده شود.

۲: داکتری که در شفاخانه عسکری از همه سابقه دارد مسؤولیت کنترل کارهای کارمندان صحتی و دینی را به دوش داشته و در نزد مقامات کندک عسکری مسؤول شناخته میشود.

۳: کارمندان طبی و دینی نباید به اعمالی وادار گردند که خارج وظایف شان بوده با وجود اینکه پیر و قوانین و مقررات کندک نظامی اند که در آن بسر میبرند.

فصل پنجم

فعالیت های دینی، ذهنی و بدنی

ماده ۳۴ : باید اسیران جنگی در اجرای شعائر و رسومات دینی شان آزاد گذاشته شوند البته طبق قوانین وضع شده از طرف مقامات بالا و عدم اخلال به تدابیر عسکری و نظامی مرکز باید جاهای مناسب برای چنین کارها از طرف مرکز نظامی آماده گردد.

ماده ۳۵ : روحانیون و مردان مذهبی که در اسارت دولت قرار میگیرند باید برای شان اجازه داده شود تا با اسیران صحبت نموده و از آنها دیدن نمایند و باید تمام امکانات و وسایل تبلیغ در دسترس شان قرار داشته و هنگام دیدن از اسیرانی که در خارج مرکز بسر میبرند وسایل انتقال در خدمت شان قرار داده شود.

باید برای شان اجازه داده شود تا با مقامات مذهبی محلی یا بین المللی در تماس شده و از ایشان طلب کمک نمایند بشرطی که نامه ها و وسایل اعلام شان زیر مراقبت مقامات دولتی باشد.

ماده ۳۶ : روحانیون و مردان مذهبی که از جمله اسیران جنگی اند اجازه دارند تا مراسم دینی شانرا در بین هم اجراء نمایند و لو که بر هر عقیده و مسلک که باشند، به این خاطر با اینان طوری رفتار گردد که با روحانیون فوق الذکر که از طرف دولت برای خدمت اسیران نگهداری میشوند رفتار میگردد و نباید به کارهای دیگر که خارج وظیفه شان است وادار گردند.

ماده ۳۷ : هرگاه مردان روحانیون و مذهبی که چنین وظیفه را بدوش دارند پیدا نشد اسیران اختیار دارند تا شخصی را انتخاب نمایند که هم عقیده شان

بوده و یا عقیده مشابه عقیده شان داشته باشد تا ایشانرا در اجرای مراسم دینی و مذهبی یاری نموده و با ایشان در آن مورد صحبت نماید و شخص که برای چنین وظیفه انتخاب میگردد باید نظم، قوانین و مقررات امنیتی را در نظر داشته و مراعات کند.

ماده ۳۸ : باید دولتی که اسیران را در اسارت داشته به آنها اجازه دهد بلکه آنها را تشویق نماید تا فعالیت های ذهنی، تعلیمی، تفریحی و سپورتی را انجام بدهند و باید لوازم و تدابیر مورد ضرورت را در خدمت شان قرار بدهد.

برای اسیران اجازه داده شود تا تمارین سپورتی را اجراء نموده و مسابقات سپورتی را براه اندازند و گذاشته شوند تا در هوای آزاد در داخل کندک عسکری قدم زنند.

فصل ششم

مراعات نظم و دسپلین

ماده ۳۹: هر کدک نظامی که در آن اسیران جنگی بسر میبرند باید تحت مسؤولیت ضابطی قرار گیرد که جزء قوای مسلح کشور باشد، و باید ضابط مذکور از تمام قوانین و مقررات این معاهده آگاه بوده و متأكد گردد که قوانین نظم و دسپلین برای مامورین و نگهبانان کدک معلوم و مشخص است و وی مسؤولیت تطبیق آن مقررات را در نزد دولت دارد.

اسیران جنگی به استثنای ضابطان باید مراسم تشریفات و سلامی را در مقابل ضابطان دولتی اجراء نمایند، اما ضابطان اسیر باید برای ضابطانی مراسم تشریفات را به جا آورند که رتبه بالاتر از ایشان دارند، ولی یک نکته را به ذهن داشته باشند که مراسم تشریفات را برای قوماندان کدک به هر رتبه که باشد باید اجراء نمایند.

ماده ۴۰: برای ضابطان و عساکر اسیر اجازه داده شود تا نشانها، کارت معرفت و دیگر علائم نظامی را در خویش اظهار نمایند.

ماده ۴۱: باید در هر کدک عسکری متن این معاهده برای اسیران جنگی به زبانی که آنها میفهمند طبق ماده ششم ابلاغ گردد، و اگر کسی متن این معاهده را به طور علنی بدست آورده نمیتواند باید درخواست شان نسخه از این معاهده به ایشان تسلیم داده شود.

تمام قوانین، اوامر، اعلانات، نشرات و مقررات که مربوط طرز رفتار اسیران است باید به زبان مفهوم برای شخص و یا نماینده شان ابلاغ گردد.

و هر امر و درخواستی که متوجه اسیران به طور انفرادی می‌گردد باید به
زبانی باشد که اسیران با آن آشنایی دارد.

ماده ۴۲ : شلیک بر ضد اسیران و بالاخص کسانی که فرار میکنند و یا قصد
فرار را دارند وسیله نهایی به شمار رفته که قبل از شلیک کردن باید اخطارها و
انذارها را متوجه وی ساخت.

یعنی اگر اسیر فرار کرد و به آوازه‌ها و اخطار از جانب نگهبانان اهمیت نداد
باید بر وی شلیک شود.

فصل هفتم

رتبه های اسیران جنگی

ماده ۴۳ : هنگام بروز جنگ و دشمنی بین دو طرف باید هر دو طرف درگیر لقب و رتبه های اشخاص که در ماده چهارم ذکر گردیده اعلان نمایند تا مساوات در رفتار با اسیران هم رتبه صورت گیرد.

و اگر دولت برای افراد خویش رتبه های بالاتر را اعطاء میکند باید دولت دیگر به آن اعتراف نموده و آنرا به رسمیت بشناسد.

ماده ۴۴ : باید با اسیران جنگی به شمول ضابطان و صاحب منصبان طبق رتبه و عمرشان رفتار نمود.

و جهت تأمین و فراهم سازی خدمت در کندک های عسکری برای ضابطان باید تعداد کافی از عساکر اسیر با آنها یکجا گردیده و باید رتبه آنان نیز در نظر گرفته شود ولی به هیچ وجهی عساکر اسیر به کارهای دیگر گماشته نمیشوند.

و به هر وسیله ممکن باید اداره طعام خوری ضابطان را توسط خود ضابطان آماده ساخت.

ماده ۴۵ : اسیران جنگی دیگر بدون ضابطان باید طبق رتبه و سن شان با آنها رفتار نمود و اداره طعام خوری شان توسط خود اسیران در نظر گرفته شود.

فصل هشتم

انتقال دادن اسیر جنگی

ماده ۴۶ : هنگام تصمیم گیری انتقال اسیران جنگی توسط دولت باید مصلحت اسیران و دور نگهداشتن ایشان از تکالیف و سختی ها در نظر گرفته شود.

باید در راه انتقال آنها از رویه نیک انسانی کار گرفت، طوری که با عساکر خود دولت صورت میگیرد.

باید آب و هوا در هنگام انتقال به صحت شان ضرر نرساند و باید از طرف دولت به ایشان آب آشامیدنی، غذای کافی داده شود و لباس و مسکن صحی داشته باشند و اگر انتقال ایشان از راه هوا یا بحر صورت میگیرد باید احتیاط لازم را در نظر گرفت و اسمای اسیرانی را که انتقال داده میشوند قبل از انتقال باید لست گردد.

ماده ۴۷ : اگر انتقال به صحت مریضان یا زخمیان ضرر داشت نباید انتقال یابند و اگر کندک اسیران واقع ساحه جنگ بود نباید انتقال یابند مگر به شرطی که تدابیر امنیتی در قبال شان گرفته شده باشد و یا حضورشان در آنجا خطرناک باشد.

ماده ۴۸ : قبل از انتقال دادن اسیران باید آدرس مکمل، جای که به آن منتقل میشوند به ایشان ابلاغ گردد تا بتوانند خانواده های شانرا با خبر ساخته و اموال شان را بسته بندی نمایند.

باید برای شان اجازه داده شود تا اموال شخصی و آدرس های پسته رسانی را با خود حمل نمایند و امکان دارد برای اموال ایشان وزن معین را محدود

ساخت تا بیشتر از آنرا حمل ننمایند، البته باید وزن اموال شان از بیست و پنج کیلو گرام اضافه نباشد.

و اموالی را که حمل نمیتوانند باید قوماندان کندک با نماینده اسیران ضمن اتفاقی اموال مذکور را برای اسیران انتقال دهند و تمام مصارف انتقال اسیران بر دوش دولتی است که آنها را به اسارت گرفته است.

فصل سوم

کار و فعالیت اسیران جنگی

ماده ۴۹: برای دولت اجازه است تا اسیران جنگی را مصروف کارهای بسازد که مناسب سن، جنس، رتبه و قدرت جسمی شان باشد.

و هدف از مصروف ساختن ایشان باید سالم و صحتمند نگهداشتن ایشان باشد، ضابطان و صاحب منصبان نظامی باید مسؤولیت بررسی و مراقبت را به دوش بگیرند، و اسیرانی که لیاقت و قدرت کار با دیگران را نداشتند میتوانند کار مشخص و مناسبی را از مقامات درخواست نمایند و مقامات باید ترتیب چنین کار را برایشان در نظر گیرد.

و اگر ضابطان و یا صاحب منصبان و کسانی که همسان ایشان اند درخواست کار مناسبی را نمودند باید به چنین کار قدر امکان گماریده شوند اما جبراً به انجام کاری گماریده شده نمیتوانند.

ماده ۵۰: برعکس وظایف و کارهای متعلق به کندک نظامی، نباید اسیران به کارهای ذیل گماشته شوند:

۱: زراعت و کشاورزی.

۲: تولیدات، صنعت و استخراج مواد خام و مصروفیت های عمومی و تعمیرات که هدف از آنها مقصد و مرام نظامی نباشد.

۳: کارهای حمل و نقل که وصف نظامی و عسکری نداشته باشد.

۴: تجارت، کسب و پیشه.

۵: کار در خانه ها.

۶: خدمات فواید عامه که غرض نظامی ندارد.

و در حالت اخلال مقررات فوق، اسیران میتوانند طبق ماده هفتاد و هشتم رسماً شکایت خویش را به سمع مقامات بلند رتبه برسانند.

ماده ۵۱: برای اسیران جنگی باید فضای مناسب برای کار و فعالیت ایجاد گردد بالخصوص فضای سکونت، غذا، لباس و تجهیزات و نیز آب و هوای مناسب مد نظر گرفته شود.

باید برای اسیران جنگی در مورد کاری را که اختیار کرده اند و یا به آن گماشته شده اند تمرین داده شود و نباید به کارهای که به حیات آنان صدمه وارد میکند گماشته شوند مانند ماین کشی و غیره، و باید هنگام کار با وسایل وقایوی مجهز گردند.

ماده ۵۲: نباید مدت کار روزانه نهایت طویل باشد، باید مدت کارشان مطابق مدت کارهای افراد ملکی دولت باشد، باید در نصف روز فرصتی داده شود تا راحت کنند و در هر هفته باید یک شب و روز رخصتی نمایند، و به اسیری که برای یک سال کار کرده است هشت روز مسلسل رخصتی و مزدکار داده شود.

ماده ۵۳: اجرت کار اسیران جنگی مطابق ماده شصت و دوم باید محدود گردد.

اسیرانی که در جریان کار شکار بعضی امراض میگردند باید تحت معالجه قرار گرفته و در نهایت گواهی نامه طبی برایشان اعطاء گردد تا حقوق خویش را از کشورشان مطالبه نموده و یک کاپی آن به دار الوکالت مرکزی اسیران جنگی طبق ماده یکصد و بیست و سوم ارسال گردد.

ماده ۵۴: اسیرانی که به کاری گماشته میشوند باید پیش از شروع در کار تحت معاینه طبی قرار گیرند تا هویدا گردد که آیا قدرت کار مذکور را دارند و یا

از قدرت آنان فراتر است، باید علی الاقل یک ماه بعد تحت معاینه قرار گیرند، و باید در معاینه طبیعتی کاری که اسیر به آن گماشته میشود ظاهر گردد.

هر گاه آشکار گردید که اسیری قادر به کار کردن نیست اجازه داده شود تا به مقامات طبی کندک عسکری مراجعه کرده و داکتران حق دارند اسیرانی را که قادر به کار نیستند آنها را معذور شمرده و مورد عفو قرار دهند.

ماده ۵۵: نظم و دسپلین گروه های کوچک کاری اسیران مثل نظم و دسپلین کندک عسکری اسیران جنگی باید باشد.

باید هر گروه کاری کوچک اسیران زیر مراقبت کندک نظامی و تحت اداره آن کار کند و مقامات نظامی به شمول قوماندان کندک مسؤولیت آنها را به دوش دارند، و قوماندانی کندک اسیران جنگی باید دوسیه در مورد کار کرد گروه کوچک کاری ترتیب داده و هنگام ضرورت آنها به مقامات کشور دوست یا کمیته بین المللی صلیب سرخ و یا دیگر مقامات شرح و توضیح دهد.

ماده ۵۶: اسیرانی که برای منافع شخصی بعضی اشخاص دیگر کار میکنند اگر چه آن اشخاص کسانی اند که مسؤولیت حمایت و حفاظت اسیران مذکور را به عهده دارند باید طوری معامله گردند که احکام این معاهده آنها تقاضا میکند.

مسؤولیت مراقبت و حفاظت اسیران مذکور به دوش دولت، کندک نظامی و قوماندانی کندک بوده و باید اجرت کارشان را به ایشان تادیه نماید و اسیران مذکور حق دارند با نمایندگان اسیران جنگی در داخل کندک در ارتباط باشند.

فصل چهارم

موارد مالی اسیران جنگی

ماده ۵۷: دولتی که اسیران جنگی را در اسارت دارد میتواند هنگام بروز دشمنی ها با دولت مقابل مقدار نهایی پول اسیران را ضمن اتفافی محدود نموده و پول که از مقدار تعیین شده اضافه میگردد در حساب شخصی اسیران نگهداشته و نباید بدون موافقه شان پول اسیران به پول دیگری تبادل گردد.

ماده ۵۸: پولی که از نزد اسیران توسط دولت اخذ گردیده باید طبق ماده هجدهم به حساب آنها طبق ماده شصت و چهارم اضافه گردد.

ماده ۵۹: باید دولتی که اسیران را در اسارت دارد معاشات ماهانه را نظر به رتبه برای اسیران جنگی به مصرف برساند.

ماده ۶۰: معاشات که از جانب دولت اسیران به ایشان اعزام میگردد باید مورد قبول دولت جانب مقابل واقع گردیده و آن معاشات را در حساب مالی هر اسیر به طور معاش اضافی اضافه نماید، به شرطی که افراد هم رتبه معاش مساوی دریافت نمایند.

ماده ۶۱: باید اسیران جنگی در مقابل کارشان مبلغ معلومی را از جانب مقامات دولتی به دست آرند و نباید مقدار مبلغ مذکور کمتر از چهارم حصه فرانک سویسی در مقابل یک روز باشد.

اسیرانی که به طور دائمی در ترتیب و تنظیم اداره کندک عسکری و یا حرفه های مربوط آن کار میکنند باید از طرف مقامات پول نقد دریافت نمایند، و همچنان کارمندان مذهبی و طبی که از جانب مقامات به چنین وظایف گماشته شده اند.

ماده ۶۲: اسیران جنگی میتوانند پول ارسال شده را انفرادی و یا به شکل گروهی به دست آرند.

و هر اسیر باید رسید خاص را بنا بر حساب مالی اش زیر تصرف داشته باشد، البته بنا بر حدودی که دولت آنرا وضع نموده است، و اسیران میتوانند مقدار معلوم پول خویش را به کشورشان ارسال نمایند.

ماده ۶۳: دولت در حساب مالی اسیر تصرفات ذیل را یادداشت و حفاظت میکند:

■ مبلغی را که اسیر در مجموع مستحق آن است و یا معاشات ماهانه و اجرت کار را که به حسابش افزوده میشود، مبلغی که از نزد اسیر طبق پول خود دولت گرفته میشود و مبلغی که بنا بر درخواست خود اسیر به پول دیگری تبادله میگردد.

■ مبلغی که برای اسیر به طور نقد و یا مثل آن تادیه میگردد، و مبلغی که به نیابت از او بنا بر درخواست خود وی تادیه میگردد، و مبلغ های تبادله شده مطابق ماده شصت و دوم.

ماده ۶۴: هر چیزیکه در حساب مالی اسیر درج میشود لازم است اسیر و یا نماینده اسیران آنرا دستخط نمایند.

اسیران جنگی باید بتوانند از حساب مالی خویش آگاه شوند و یک کاپی آنرا به دست آورند، و نمایندگان کشور دوست میتوانند در مورد حسابات مالی اسیران هنگام دیدن آنها تحقیق نموده و اطلاع حاصل نمایند.

هنگام انتقال اسیران از یک کندک به کندک دیگر حسابات شخصی آنها نیز باید انتقال شود و هنگام انتقال آنها به دولت دیگر حسابات آنها را در مورد حسابات باقیداری اسیران دریافت نمایند.

و اطراف درگیر میتوانند توسط میانجیگری کشور دوست از حسابات مالی اسیران آگاهی حاصل نمایند.

ماده ۶۵: هنگام رهایی اسیر و یا برگرداندن وی به وطنش سندی را که در آن باقیداری وی درج گردیده و توسط ضابط مسؤول امضاء گردیده دریافت میکند، و از جانب دیگر دولت جدول تمام اسیرانی را که رها گردیده اند و یا به وطن برگردانیده شده اند و یا فرار نموده اند و یا وفات کرده اند به دولت اصلی اسیران ارسال نموده و در آن تمام جریانات را درج مینماید، و باقیداری های اسیران را نیز درج صفحه خاص نموده که باید هر صفحه آن توسط نماینده کشور دوست مهر و تاپه گردد و دولت اصلی اسیر مسؤولیت پرداخت باقیداری اسیران مذکور را به دوش دارد.

ماده ۶۶: معاشات ماهانه که برای اسیران جنگی پرداخته میشود گویا اینکه به نیابت از دولت اسیران پرداخته میشود، پس مبلغ مذکور و دیگر مصارفی را که دولت به مفاد اسیران به خرچ داده موضوع ترتیباتی است که بین دولت های دیگر هنگام فرو نشستن و خاموش شدن دشمنی ها صورت میگیرد.

ماده ۶۷: اوراق درخواستی اسیرانی که در اثنای کار مشکلی برای شان ایجاد گردیده توسط دولت دوست به دولت اصلی اسیران تحویل داده شود، طبق ماده پنجاه و چهارم دولتی که اسیران را در اسارت دارد گواهی نامه را مربوط به مشکل وارده به اسیر اعطاء نموده که توسط ضابط مسؤول و یکتن از داکتران خدمات طبی باید امضاء و تصدیق گردد.

بخش پنجم

روابط اسیران جنگی با خارج

ماده ۶۸: بر کشوری که اسیران جنگی را گرفتار نموده است هر چه زودتر تدابیری را که در قبال آنها اتخاذ میکند توسط دولت میانجی به سمع دولت اصلی اسیران ابلاغ گردد.

ماده ۶۹: هر اسیر میتواند بعد از گرفتاری و رسیدن به کندک عسکری دشمن قبل از یک هفته و یا در حالت مرض و انتقال به شفاخانه یا کندک نظامی دیگر احوال و آدرس خویش را به خانواده و یا دار الوکالت مرکزی اسیران جنگی طبق ماده یک صد و بیست و سوم ارسال نماید، ولی نباید به هیچ صورت پیام وی به تأخیر بیافتد.

ماده ۷۰: برای هر اسیر اجازه داده شود تا پیام بفرستد و پیام دریافت نماید و اگر دولت احساس تحدید این پیام ها را کرد پس باید برای هر اسیر اجازه داده شود تا در ماه چهار کارت و دو نامه بفرستد.

اما اسیرانی که مدت زیادی از خانواده هایشان احوال و آگاهی ندارند یا اینکه سهولت های پسته رسانی در خدمت شان نیست و یا اینکه نهایت دور اند اجازه دارند تا از فکس استفاده نموده و مصارف آن از حسابات مالی شان وضع میگردد و یا اینکه نقداً پرداخته میشود.

و اسیران میتوانند در حالات عاجل از فکس کار بگیرند و باید نامه به زبان وطنی شان تحریر گردد.

باید صندوق نامه های اسیران دقیق مهر گردد و بالای آن کارتی نصب گردد تا تمام محتویات صندوق مذکور در آن درج گردد و باید آدرس ها معلوم و مشخص باشد.

ماده ۷۱: اسیران جنگی میتوانند از طریق پسته و یا از دیگر راه ها چیزهای فرستاده شده را از قبیل مواد غذایی، لباس ها، ادویه جات و دیگر چیزهای که احتیاجات دینی، تعلیمی و تفریحی آنها را برطرف میسازد به دست آرند مانند: کتابهای دینی، مضامین علمی، کاغذات امتحان، آلات موزیک، لوازم سپورتی و سائر موادی که برای اسیران فرصت مطالعه و درس را آماده و تیار میسازد.

ماده ۷۲: در حالت عدم وجود معاهده بین کشورهای ذی دخل در رابطه به تسلیم دهی و توزیع مواد ارسال شده برای اسیران جنگی قانون و لایحه ملحق به این معاهده که در رابطه به کمک رسانی عمومی میباشد قابل تطبیق است. به هر حال معاهده بین کشورهای ذی دخل نمیتواند حق تصرف و توزیع مواد ارسال شده به اسیران جنگی را از نمایندگان آنها سلب کند، و نیز نمایندگان کشورهای دوست، سازمان بین الملل صلیب سرخ و دیگر سازمان ها حق دارند بلکه مسؤولیت مراقبت، انتقال و توزیع مواد ارسال شده برای اسیران جنگی را به دوش دارند.

ماده ۷۳: مواد ارسال شده به اسیران جنگی از هر نوع مصرف پولی، فیس و گمرک معاف میباشد.

مصارف پسته رسانی، مواد ارسال شده و حواله پول برای اسیران جنگی توسط خودشان و یا پسته و یا از طریق دفتر استعمال ها معاف میباشد.

در حالت عدم امکان ارسال مواد کمک رسانی برای اسیران جنگی بنا بر زیادت وزن توسط پسته کشوری که اسیران را در اسارت داشته مسؤولیت انتقال

آن را دارد، و هر دولتی که عضو این معاهده بوده مسؤولیت دارد تا در سرزمینش این مواد را برای اسیران جنگی انتقال دهد و مصارف آن را نیز به دوش گیرد.

و اگر معاهده در رابطه بین دولت های ذی دخل موجود نبود پس ارسال کننده خود مصارف آنرا به دوش دارد و از فیس معاف پنداشته نمیشود. اعضای بلند رتبه معاهده، باید از فیس فکس ها برای اسیران به قدر امکان بکاهند.

ماده ۷۴: هنگام اجرای عملیات جنگی و مانع گردیدن جنگ برای انتقال مواد ارسال شده برای اسیران طوری که در ماده هفتاد، هفتاد و یکم، هفتاد و دوم و هفتاد و هفتم ذکر گردید کشورهای دوست ذی دخل، کمیته بین المللی صلیب سرخ و یا دیگر سازمان های که قابل پذیرش کشورهای ذی دخل باشند میتوانند توسط نمایندگان و یا اطراف مخالف این مواد را برای اسیران توسط ریل ها، لاری ها، کشتی ها و طیارات انتقال دهند، برای این هدف باید اعضای بلند رتبه این معاهده وسایل را آماده ساخته و اجازه مرور را به آنها بدهند.

وسایل حمل و نقل مذکور میتوانند چیزهای ذیل را انتقال دهند:

۱: نامه ها، جدول ها، راپورهای صادره و وارده، دفتر استعلام را که در ماده ۱۲۳ ذکر گردیده و دفاتر محلی را که در ماده ۱۲۲ تذکر یافته است.

۲: نامه ها و راپورهای را که کشورهای دوست، سازمان بین المللی صلیب سرخ و سایر سازمان های کمک به اسیران صادر و وارد میکنند.

ماده ۷۵: نامه های ارسال شده به اسیران باید توسط مخابرات، پسته رسانی هر دو کشور مرسل و مرسل الیه کنترل گردد.

اگر گاهی معاینه و مراقبت و تلاشی مواد غذایی ارسال شده برای اسیران سبب تلف آن میشود نباید تلاشی صورت گیرد و تلاشی مواد ارسال شده باید

در حضور مرسل الیه یا دوست و یا وکیل او به طور لازم صورت گیرد، مگر در حالت تحریرات کتبی یا طبعی، و نباید در تسلیم دهی مواد ارسال شده برای اسیران جنگی تأخیر نماییم.

ماده ۷۶ : هنگام انتقال اسناد، اوراق یا وثیقه ها برای اسیران و یا از طرف آنها به دیگران باید دولت تمام سهولت ها را جهت حمل و نقل اسناد مانند وکالت خط و وصیت نامه آماده سازد و کشورهای دوست و یا دفتر وکالت مرکزی اسیران جنگی را تشویق نماید تا در زمینه طبق ماده یک صد و بیست و سوم سهم بگیرند.

در تمام حالات دولتی که اسیران را در اسارت دارد باید جهت فراهم ساختن چنین اسناد تمام سهولت ها را در دسترس شان قرار داده و به ایشان اجازه دهد تا با وکیلان مدافع مشوره نموده و تدابیر لازم را جهت تصدیق دستخط ایشان اتخاذ نمایند.

بخش ششم

روابط اسیران جنگی با مقامات

فصل اول

شکایات های اسیران جنگی در مورد نظام اسارت

ماده ۷۷: اسیران جنگی حق دارند شکایات های شان را در رابطه به احوال و وضعیت اسارت به مقامات عسکری و نظامی که مسؤولیت آنها را دارند تقدیم نمایند.

و نیز حق دارند شکایات ها و پیشنهادات شانرا به نمایندگان کشور حمایت کننده از طریق نمایندگی اسیران و یا به طور مستقیم هنگام ضرورت تقدیم نمایند تا در مورد متوجه گردیده و ایشانرا کمک نمایند.

شکایات میتواند غیر محدود باشد، و باید فوراً به مقامات تسلیم داده شود و اگر شکایات مذکور بی اساس ثابت گردید عقوبتی را در قبال ندارد.

و نمایندگان اسیران باید در مورد وضعیت کندک های عسکری و ضرورت های اسیران را پورهای نوبتی را به نمایندگی کشورهای حمایت کننده ارسال نمایند.

فصل دوم

نمایندگان اسیران جنگی

ماده ۷۸: در جای که اسیران جنگی وجود دارند به استثنای ضابطان و صاحب منصبان، آنها حق دارند هر شش ماه از بین خویش کسی را به صفت نماینده توسط قرعه کشی سری انتخاب نموده تا در نزد مقامات نظامی، دولت های حمایت کننده، سازمان بین المللی صلیب سرخ و دیگر سازمان ها از ایشان نمایندگی کند، و نمایندگان مذکور حق دوباره انتخاب شدن را دارند.

و در کندک های ضابطان و کسانیکه همسان آنها اند و یا در کندک های نظامی مختلط کسی به صفت نماینده باید منتخب شود که سابقه دار ترین ایشان است و باید مشاورین و معاونین وی از کندک های دیگر توسط ضابطان انتخاب گردند، اما در کندک های مختلط از بین خود اسیران بدون ضابطان باید مشاورین و معاونین انتخاب گردد.

دولتی که اسیران جنگی را در اسارت دارد باید نماینده منتخب اسیران را به رسمیت شناخته و اگر قابل قبول نبود باید اسباب عدم قبول وی را به صفت نماینده اسیران به دولت حمایت کننده ابلاغ نماید.

در همه حالات باید نماینده اسیران کسی باشد که با آنها در جنس، زبان و عادات یکسان باشد، بنا بر تقسیمات اسیران به جنس، زبان و عادات در هر کندک نظامی باید نماینده های متعددی نیز وجود داشته باشد که در صفات مذکور با اسیران هر کندک یکسان و برابر باشد.

ماده ۷۹: نماینده گان منتخب اسیران باید جهت بهبود وضعیت بدنی، معنوی و ذهنی اسیران سعی و تلاش ورزند و آنها مسؤولیت جنایت و مخالفت های اسیران را به دوش ندارند.

ماده ۸۰: هیچ کسی نمیتواند نمایندگان اسیران را مجبور به انجام کارهای نماید که سبب مشکلات و سختی در انجام دادن وظیفه شان میگردد، و نمایندگان اسیران حق دارند از بین اسیران برای خویش معاونین را انتخاب نموده و تمام سهولت های مادی را در دسترس شان قرار بدهند بالخصوص آزادی نسبی در انتقال جهت ادای وظایف شان (از قبیل مراقبت از گروه های کوچک کاری، دریافت مواد ارسال شده برای اسیران و غیره).

نمایندگان حق دارند از جاهای دیدن نمایند که اسیران جنگی در آنجاها تحت توقیف بسر میبرند، و اسیران مذکور میتوانند با آزادی کامل با نمایندگان مشوره نمایند.

تمام تسهیلات پسته رسانی و فکس باید در خدمت نمایندگان قرار داده شود تا بتوانند با مقامات کشورهای حمایه کننده، سازمان بین المللی صلیب سرخ و نمایندگان آن، و سازمان های طبی مختلط و سازمان های کمک رسانی برای اسیران جنگی در ارتباط شده و برای نمایندگان سهولت های لازم را در زمینه پسته رسانی بدون مصرف را آماده سازند.

هنگام استعفای نماینده باید اسباب آن به دولت حمایه کننده ابلاغ گردد.

فصل سوم

عقوبت های جنایی و تأدیبی

بخش اول

احکام عمومی

ماده ۸۱: اسیران جنگی باید قوانین و لوائح ارتش صلح را محترم شمرده به آن عمل نمایند، و هنگام مخالفت با قوانین مذکور دولت میتواند اجراءات قضایی یا تأدیبی را در رابطه به آنها اتخاذ نماید ولی نباید اجراءات قضایی مخالف قوانین این فصل باشد.

عقوبات تأدیبی وقتی به اسیران جنگی داده میشود که جرمی را مرتکب گردند که اگر آنها افراد اردوی کشور مرتکب گردد هیچ مجازاتی را در قبال ندارد.

ماده ۸۲: هنگام اصدار حکم نهایی مجازات قضایی و یا تأدیبی در مورد اسیر جنگی، باید کشور مقامات قضایی اختصاصی را تحت مراقبت گرفته تا بداند که در حکم و فیصله عفو و گذشت زیادی صورت گرفته و به قدر امکان مجازات تأدیبی را در قبال شان تطبیق نمایند.

ماده ۸۳: محاکمه اسیران جنگی از صلاحیت های محاکم نظامی میباشد، پس اگر دولت به محاکم ملکی صلاحیت آنها نداده بود تا اسیران را تحت محاکمه گیرد تنها و تنها محاکم نظامی باید اسیران را در رابطه به جرمی که انجام دادند محاکمه نمایند.

ماده ۸۴ : اسیران جنگی که تحت محاکمه قرار دارند از جنایات قبل از اسارت محفوظ شمرده میشوند اگر که به مجازات محکوم گردیده باشند.

ماده ۸۵ : اسیران جنگی باید یکبار در رابطه به جرم و یا اتهام شان مجازات گردند.

ماده ۸۶ : هیچ محکمه نمیتواند اسیران جنگی را به مجازاتی محکوم نماید که آن مجازات در بین افراد ارتش کشور قابل تطبیق نیست.

ماده ۸۷ : ضابطان و اسیران جنگی هنگام محکوم شدن به مجازات قضایی و یا تأدیبی نباید اضافه تر از افراد مسلح آن کشور مورد مجازات قرار گیرند.

بخش دوم

عقوبات تأدیبی

ماده ۸۸ : عقوبات تأدیبی که بر اسیران جنگی قابل تطبیق است قرار ذیل است:

- ۱: غرامت مالی که اضافه تر از ۵۰٪ معاش و یا اجرت کار اسیران که در ماده ۶۰ و ۶۲ گذشت طی مدت سی روز باشد.
- ۲: توقیف امتیازات داده شده اضافه تر از توافقات این معاهده.
- ۳: کارهای شاقه برای دو ساعت روزانه.
- ۴: بندی نمودن.

فقره سوم ماده ۸۸ تنها بر اسیران عادی بدون ضابطان قابل تطبیق است. نباید عقوبات تأدیبی از انسانیت دور بوده و بر صحت اسیران مضر واقع شود.

ماده ۸۹ : نباید مدت مطلق عقوبت اضافه تر از سی روز باشد. و در هنگام اغتشاشات و برهم خوردن نظم و دسپلین مدتی را که اسیر در بندی خانه احتیاطی در انتظار محاکمه و صدور حکم سپری کرده است از حکم مذکور وضع و تنقیص میگردد.

ماده ۹۰ : فرار اسیر در حالات ذیل کامیاب شمرده میشود:

- ۱: هنگام پیوست به نیروهای مسلح دولت و یا دولت حمایه کننده اش.
- ۲: هنگام خارج شدن از اراضی دولت دشمن و یا دولت حمایه گر دشمن.
- ۳: هنگام یکجا شدن با کشتی که بیرق دولت و یا دولت حمایه گر را بلند نموده است به شرطی که کشتی مذکور تابع مقامات دولت دشمن نباشد.

ماده ۹۱: اسیر جنگی که پا به فرار نهاده ولی از طرف مقامات دولتی گرفتار میگردد باید تحت عقوبت تأدیبی قرار گیرد، اسیر جنگی که گرفتار گردیده باید هر چه زودتر به مقامات عسکری محول گردد.

ماده ۹۲: نباید اسیر در مقابل فرار و یا قصد فرار تحت مجازات شدید قرار گیرد.

باید برایشان عقوبت تأدیبی در نظر گرفته شود.

ماده ۹۳: هنگامیکه اسیر در اثنای فرار دوباره گرفتار میگردد باید طبق ماده ۱۲۲ به دولت وی اطلاع داده شود.

ماده ۹۴: نباید اسیران جنگی در مقابل اتهامات وارده در رابطه به مخالفت های نظم و دسپلین و برهم زدن آن در زندان های احتیاطی نگهداشته شوند، در حالیکه عمل مذکور در بین افراد مسلح خود دولت هیچ مجازاتی ندارد. مدت حبس نباید از ۱۴ روز تجاوز کند.

احکام ماده ۹۷ و ۹۸ در حق محبوسین احتیاطی قابل تطبیق است.

ماده ۹۵: اعمالی ضد نظام و دسپلین باید فوراً تحت تحقیق قرار گیرد، نباید صلاحیت های مقامات نظامی و اختصاصی کندک نظامی اخلال گردد و باید عقوبت تأدیبی را مقامات عسکری و یا ضابطی که صلاحیت آنرا دارد صادر نماید.

مقامات نباید عقوبت را به خود اسیران تفویض نماید و یا یک تن از اسیران آنرا تطبیق نماید.

پیش از اعلان نهایی حکم برای اسیر متهم وقت داده شود تا برای دفاع از خود شاهدان و ترجمانان مسلکی و غیره وسایل را آماده ساخته، و فیصله به خود اسیر و نمایندگی اسیران باید ابلاغ گردد.

قوماندان کندک باید دوسیه عقوبات صادره را ترتیب داده و آنرا در دسترس نمایندگان کشور حمایه کننده قرار دهد.

ماده ۹۶: اسیران جنگی برای تطبیق عقوبات تأدیبی نباید به طرف مؤسسات اصلاحی (بندی خانه ها، مراکز اصلاحی و غیره) کشانیده شوند و باید اماکن مذکور صحی باشد.

زنان باید در محل جدا از مردان نگهداشته شوند و مراقبت آنها باید به دوش زنان باشد.

ماده ۹۷: اسیران جنگی که منتظر صدور حکم عقوبت تأدیبی میباشند از احکام این معاهده برخوردار اند مگر در حالتی که توقیف مانع تطبیق آن گردد، ولی بر هر حال احکام ماده ۷۸ و ۱۲۸ در حق آنها قابل تطبیق است. برای آنها کم از کم دو ساعت روزانه اجازه داده شود تا در هوای آزاد باقی بمانند.

و هنگام درخواست، آنها میتوانند تحت معاینه طبی قرار گرفته و هنگام ضرورت به شفاخانه و یا کلینیک نظامی انتقال یابند.

بخش سوم

اجراءات قضایی

ماده ۹۸ : عملی را که قانون دولت صراحتاً ممنوع نشمرده اگر اسیر آنرا مرتکب گردد نباید محاکمه گردد و یا تحت فشار معنوی و یا بدنی قرار گیرد. برای اسیر فرصت داده شود تا برای دفاع از خود وکیل مدافع و یا مشاور مسلکی را حاضر سازد.

ماده ۹۹ : باید برای اسیران جنگی و کشورهای حمایه کننده جرایمی که سبب مجازات اعدام میگردد ابلاغ گردد.

حکم اعدام باید بعد از دقت و توجیه نظر محکمه اختصاصی طبق فقره دوم ماده ۸۷ صادر گردد تا اینکه معلوم گردد متهم از اتباع خود دولت نبوده زیرا او در این حالت بنا بر تعهد و دوستی که با کشورش دارد ملزم به مسؤولیت های دوستی به کشورش شمرده نشده و در نتیجه ظروف خارج از اراده اش تحت سلطه دولت قرار گرفته است.

ماده ۱۰۰ : هنگام صدور حکم اعدام بالای اسیر باید شش ماه برای وی طبق ماده ۱۰۷ مهلت داده شود و به کشور حمایه گر ابلاغ گردد.

ماده ۱۰۱ : اگر محاکمی که افراد لشکر مسلح پیرو آن اند حکمی را صادر میکنند قابل اجراء و تطبیق است.

ماده ۱۰۲ : باید تحقیقات قضایی در قبال اسیران زودتر انجام گیرد و نباید در زندانهای احتیاطی اضافه تر از سه ماه را سپری کنند، و مدتی را که در زندان احتیاطی سپری نموده از حکم صادر علیه وی وضع میگردد.

اسیران که در حبس احتیاطی بسر میبرند از ماده ۹۷ و ۹۸ استفاده میتوانند.

ماده ۱۰۳: هنگام اتخاذ اجراءات قضایی بر ضد اسیر باید قبل از شروع تحقیق سه هفته قبل به کشور حمایه کننده ابلاغ گردد و باید در آگاهی نامه معلومات ذیل درج باشد:

۱: شهرت، رتبه، شماره مسلسل یا شماره شخصی اسیر با تاریخ ولادت و وظیفه او.

۲: جای توقیف و یا زندان او.

۳: نوع تهمتی که متوجه وی گردیده و احکام قانونی قابل تطبیق.

۴: اسم محکمه که محاکمه را به دوش دارد و نیز تاریخ و جای مشخص برای شروع محاکمه.

آگاهی نامه مذکور توسط دولت دشمن برای نمایندگان خاص اسیران تحویل داده میشود.

هنگام ثبوت عدم رسیدن گواهی نامه مذکور به مقامات دولت حمایه گر و یا نمایندگان اسیران قبل از سه هفته باید محاکمه به تعویق انداخته شود.

ماده ۱۰۴: اسیری که تحت محاکمه قرار دارد اجازه دارد تا برای دفاع از خود وکیل مدافع داشته باشد.

ماده ۱۰۵: اسیر میتواند در مورد حکم صادر شده استئناف طلب گردد و یا برای نقض و نظر ثانی دعوی طلب گردد.

و باید برای وی تمام حقوق و مهلت در نظر گرفته شده هنگام استئناف مشخص و توضیح گردد.

ماده ۱۰۶: احکام صادره در حق اسیر باید فوراً به شکل راپور تحریری به دولت حمایت کننده ابلاغ گردد و در آن ذکر گردد که آیا اسیر میتواند استئناف طلب و یا نقض و نظر ثانی در مورد حکم را طلب نماید. راپور مذکور همچنان

برای نمایندهٔ اسیران و شخص خود اسیران به زبانی رسانیده شود که به آن دسترسی دارند.

علاوه بر آن، اگر حکم نهایی صادر گردیده بود و یا حکم ابتدایی اقتضای اعدام را مینمود، دولت دشمن باید فوراً ضمن راپوری به دولت حمایه کننده معلومات ذیل را بفرستد:

۱: متن کامل حکم صادر.

۲: راپور مختصر در مورد تحقیق و مرافعات که در آن به طور خاص عناصر اتهام و دفاع ذکر گردیده باشد.

۳: راپوری در مورد محلی که در آنجا عقوبت تطبیق خواهد شد.

مادهٔ ۱۰۷: عقوبات صادره بر اسیران جنگی وقتی قابل تطبیق است که آن احکام بر عساکر خود دولت نیز قابل تطبیق باشد مگر در هر صورت باید ضرورت های صحتی و انسانی در نظر گرفته شود.

زنان اسیر که مورد محاکمه قرار میگیرند باید در جای جدا از مردان که مراقبت مستقیم آن به دوش زنان باشد نگهداشته شوند.

باب چهارم

پایان یافتن اسارت

بخش اول

برگردانیدن اسیران به وطن شان و جابجا ساختن آنها در کشور حمایه گر

ماده ۱۰۸: بدون اخلال فقره سوم این معاهده، باید اطراف مخالف به برگردانیدن اسیران جنگی مصاب به امراض و یا جراحات خطرناک به اوطانشان به صرف نظر از تعداد و رتبه آنان اتفاق نمایند.

طبق فقره اول این ماده باید اسیران مریض و مجروح بعد از تداوی و معالجه مناسب به وطن شان برگردانیده شوند.

اطراف مخالف باید بخاطر جابجا کردن اسیران جنگی در کشور دوست با هم کار نمایند.

ماده ۱۰۹: افراد ذیل باید هر چه زودتر به وطن شان برگردانیده شوند.

۱: زخمیان و مریضانی که امید شفا یافتن آنها نمی‌رود و کسانی که حالت عقلی و بدنی شان کاملاً تخریب گردیده است.

۲: مجروحین و مریضانی که طی مدت یکسال بنا بر نظریه داکتران صحتیاب نخواهند شد و باید زیر معالجه قرار گیرند و حالت عقلی و بدنی آنها به شدت صدمه دیده باشد.

۳: مجروحین و مریضانی که شفا یافته اند مگر وضعیت عقلی و بدنی آنها برای همیشه تخریب گردیده است.

افراد ذیل باید توسط کشور دوست پناه داده شوند:

- ۱: زخمیان و مریضانی که الی یکسال صحت یاب خواهند شد و معالجه آنان به طور درست و سریع در کشور دیگر نتیجه خواهد داد.
- ۲: اسیران جنگی که حالت عقلی و بدنی شان به سبب حبس و اسارت زیر تهدید قرار دارد که در آینده مانع پناه دادن آنها توسط کشور دیگر خواهد گردید.
- ماده ۱۱۰: دو کشور درگیر در مورد اینکه اسیران را در کشور سوم تا آنکه جنگ خاتمه یابد نگهداری کنند با کشور دوست معاهده نمایند.
- ماده ۱۱۱: هنگام شعله ور شدن آتش جنگ کمیته های صحی جهت معاینه و تداوی اسیران مریض و مجروح باید تشکیل گردند.
- ماده ۱۱۲: مریضان و مجروحین ذیل میتوانند جهت تداوی و معاینه به سازمان های طبی اختصاصی پیشکش گردند:
- ۱: زخمیان و مریضانی که توسط داکتر موظف در کندک عسکری به مؤسسات طبی اعزام میگردند.
- ۲: زخمیان و مریضانی که توسط نمایندگی اسیران پیشکش میگردند.
- ۳: زخمیان و مریضانی که از طرف دولت شان و یا سازمان رسمی کمک به اسیران به مؤسسات طبی تقدیم میگردند.
- هنگام معاینه داکتران که عین جنسیت اسیران را دارند و یا نمایندگان اسیران اجازه دارند حضور یابند.
- ماده ۱۱۳: اسیرانی که شکار حوادث غیر ارادی گردیده اند میتوانند از احکام این معاهده استفاده نمایند، یعنی یا به وطن برگردند و یا در کشور دوست جایجا گردند.

ماده ۱۱۴: اسیری که محکوم به مجازات تأدیبی گردیده است ولی از جمله کسانی است که باید به وطنش برگردانیده شود و یا در کشور دوست جاگزین گردد نباید جهت تطبیق مجازات توقیف گردد.

ماده ۱۱۵: مصارف حمل و نقل اسیران به دوش دولت خودشان است.

ماده ۱۱۶: اسیر جنگی که به وطن برگردانیده شده است نباید برای بار دیگر به خدمت عسکری سوق داده شود.

بخش دوم

رهایی اسیران و برگشت به وطن

ماده ۱۱۷: هنگام ختم جنگ و پایان یافتن دشمنی بین دو دولت باید اسیران هر دو طرف هر چه زودتر رها گردیده و به وطن برگردند.

ماده ۱۱۸: عودت به وطن هنگام حالات مشابه طبق ماده ۴۶ الی ۴۸ قابل تطبیق است با در نظر داشت احکام ماده ۱۱۸.

هنگام عودت اسیر به وطن باید تمام اجناس و لوازم قیمتی که از نزد وی گرفته شده بود دوباره به وی تسلیم گردد، و هنگام عدم تسلیم دهی اشیای مذکور به دفتر استعلام ها باید راپور داده شود.

هنگام برگشت اسیران به وطن اجازه دارند لوازم شخصی، نامه ها و مواد ارسال شده دیگر را با خود انتقال دهند، و میشود وزن آنها محدود ساخت ولی نباید اضافه تر از ۲۵ کیلو گرام باشد.

اسیرانی که محکوم به مجازات قضایی گردیده اند نمیتوانند الی انتهای حکم و تطبیق آن به وطن برگردند.

اطراف درگیر باید اسامی اسیران مجرم را جهت انتها و تطبیق حکم محکمه با هم تبادل نمایند.

اطراف درگیر بر تشکیل کمیته های جستجوی اسیران مفقود و تأمین عودت ایشان به وطن با هم تعهد نمایند.

بخش سوم

وفات اسیران جنگی

ماده ۱۱۹: وصیت نامه های اسیران طبق تقاضای تشریح کشورشان تدوین و تدابیر ابلاغ و تسلیم دهی آن به کشورشان اتخاذ گردد.

بنا به درخواست اسیر، وصیت نامه بعد از وفات وی هر چه زودتر به کشور حمایه کننده تسلیم داده شود و یک کاپی تصدیق شده آن به دفتر وکالت مرکزی برای استعلامات ارسال گردد.

باید گواهی نامه وفات اسیر رسماً به دفتر استعلامات ارسال گردد.

در گواهی نامه مذکور باید هویت، جای، تاریخ و سبب وفات، جای و تاریخ دفن و علامات قبر اسیر ذکر گردد.

باید قبل از دفن و یا احراق جثه معاینه طبی صورت گیرد تا حالت وفات ثابت گردیده و راپور وفات درست گردد.

ماده ۱۲۰: هنگام وفات اسیر به سبب زخم شدید و یا دیگر اسباب باید دولتی که اسیران را در اسارت دارد در زمینه تحقیق عاجل نماید.

باید راپور وفات فوراً به دولت حمایه گر ارسال گردد.

اقوال شاهدان و خصوصاً اقوال اسیران جنگی ضمن راپور به دولت حمایه گر ارسال گردد، اگر تحقیقات متهمین را آشکار و به اثبات رسانید باید دولت تمام اجراءات قضایی لازم را علیه متهمین اتخاذ نماید.

تطبیق معاهده

بخش اول

احکام عمومی

ماده ۱۲۵: نمایندگان دولت حمایه گر اسیران جنگی میتوانند از اسیران به طور آزادانه دیدار نمایند، بنا بر آن میتوانند به اماکن توقیف، حبس و کار اسیران رفته و از نزدیک با آنها دیدار نمایند.

ماده ۱۲۶: مقامات بلند رتبه هم پیمان باید بر نشر این معاهده بین نظامیان و ملکین تعهد نمایند.

ماده ۱۲۷: مقامات بلند رتبه هم پیمان باید جهت تبادل ترجمه رسمی متن این معاهده توسط کمیته متحده سویسی و کشورهای حمایه کننده با هم تعهد نمایند.

ماده ۱۲۸: مقامات بلند رتبه هم پیمان باید جهت مجازات کسانی که با ماده پایین این معاهده مخالفت بزرگی را انجام میدهند توافق و تعهد نمایند.

ماده ۱۲۹: مخالفات بزرگی که در ماده ۱۲۸ به آن اشاره شد مخالفاتی را گویند که بر ضد اشخاص محفوظ و یا ممتلكات محفوظ ضمن این معاهده صورت گیرد مثل: قتل عمد، تعذیب و یا رفتار غیر انسانی که یک نوع آن وادار ساختن به تجارب مواد کیمیاوی است، وارد کردن دردهای شدید و یا اضرار خطرناک جسمی و صحتی و وادار کردن اسیر جنگی به خدمت در لشکر مسلح دولت یا محروم ساختن وی از محاکمه قانونی و مطابق احکام این معاهده.

ماده ۱۳۰: هیچ عضو از اعضای این معاهده نمیتواند خود و یا طرف دیگر را از مسؤلیت مخالفت های گذشته شانه خالی نماید.

ماده ۱۳۱: بنا بر درخواست یک طرف از اطراف مخالف در زمینه اتهام نقض این معاهده باید تحقیقات صورت گیرد.

در حالت عدم اتفاق بر اجراءات تحقیق باید اطراف مخالف بر اختیار حکم که اجراءات لازمه را اتخاذ کند اتفاق نمایند.

هنگام تثبیت نقض معاهده باید برای ریشه کن ساختن مخالفت، و گذاشتن حدود برای آن اتفاق صورت گیرد.

بخش دوم

احکام پایانی

ماده ۱۳۲: متن اصلی این معاهده به دو زبان انگلیسی و فرانسوی تحریر گردیده است که هر دو زبان در حجیت و استدلال مساویست و مجلس اتحاد سویسی به زدوی ترجمه های رسمی آنرا به زبان روسی و اسپانوی نشر خواهد کرد.

ماده ۱۳۳: این معاهده جاگزین معاهده ۲۷ یولیه/ تموز سال ۱۹۲۹ گردیده و اعضای این معاهده بر آن متعهد اند.

ماده ۱۳۴: بر اساس روابط بین دول مربوطه، طبق معاهده لاهای مربوط قوانین و عادات جنگ بری برابر است که در سال ۱۸۹۹ ماه یولیه، ۲۹ تموز یا قوانین مربوط سال ۱۹۰۷ ماه اکتوبر و مشترکین این معاهده تکمیل کننده فصل دوم لایحه ملحق به معاهده های لاهای متذکره میباشد.

ماده ۱۳۵: این معاهده جهت امضاء الی آخر ماه فروری سال ۱۹۵۰ از طرف دولت های عضو در کنفرانس ژنیو سال ۱۹۴۹، ۲۱ اپریل تقدیم گردیده و نیز از جانب دولتهای که عضویت این معاهده را دارند ولی در کنفرانس حضور نیافتند و در معاهده سال ۱۹۲۹ اشتراک داشتند امضاء گردد.

ماده ۱۳۶: این معاهده باید هر چه زودتر تصدیق گردد.

ماده ۱۳۷: بعد از گذشت شش ماه بر تصدیق، معاهده قابل تطبیق است.

ماده ۱۳۸: این معاهده در شروع تطبیق جهت انضمام کشورهای که از جانب شان امضاء صورت نگرفته است پیشکش میگردد.

ماده ۱۳۹: هر کشوری که به این معاهده می پیوندد باید به طور رسمی به کمیته متحد سویسی کتباً راپور داده شود و معاهده در حق آنها بعد از شش ماه قابل تطبیق است.

ماده ۱۴۰: طبق ماده ۲ و ۳ تصدیقات که از جانب اطراف مخالف و یا کشورهای نو پیوست صورت میگیرد فوراً تنفیذ گردیده و باید کمیته متحد سویسی از تصدیقات و انضمامات با خبر گردانیده شود.

ماده ۱۴۱: هر عضو این معاهده میتواند از معاهده مذکور عقب نشینی کند و باید به کمیته متحد سویسی تحریری راپور داده شود تا توسط آن به کشورهای عضو دیگر ابلاغ گردد.

ماده ۱۴۲: کمیته متحد سویسی باید معاهده مذکور را نزد ملل متحد ثبت نموده و تصدیقات، انضمامات و یا عقب نشینی ها را نیز به دسترس آن قرار دهد.