

فصلنامه علمی مطالعات حقوق بشر اسلامی، سال دهم، شماره اول (پیاپی ۲۰)، بهار ۱۴۰۰

صص ۲۸۱-۳۱۱

مبانی، منابع و ابعاد حق تعیین سرنوشت از منظر اسلام

DOR: 20.1001.1.23225637.1400.10.1.10.0

نوع مقاله: پژوهشی

امیر مقامی^۱، احمد مؤمنی راد^۲، اشکان علی پور^۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۳۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۲

چکیده

حق تعیین سرنوشت که از جمله حقوق مصرح در اسناد بین المللی و دارای اهمیت فراوان در حقوق اسلامی است و از زوایای گوناگونی می تواند مورد کنکاش قرار گیرد. تحقیق اکتشافی حاضر به دنبال تبیین مبانی، منابع و ابعاد حقوقی مختلف این حق در چارچوب رویکردی اسلامی است. برآیند پژوهش حاضر آن است که توحید، کرامت انسانی، برابری و فطرت به طور توأمان مبانی شناسایی این حق در اسلام هستند. لذا ضمن بررسی منابع آن، بیان می نماید که به سبب جامعیت این مفهوم در نظم دینی، «تعیین سرنوشت» به عنوان حق و تکلیف اجتماعی همزمان، دارای ابعاد داخلی و بیرونی است. این حق در بعد داخلی دارای اهمیت و در بعد خارجی به مفهوم استقلال برای مستعمرات - جزو قواعد آمره شمرده شده است.

واژه گان کلیدی: حق تعیین سرنوشت، حقوق بشر، رویکرد اسلامی، قرآن، مبانی حقوق اسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- استادیار، دانشکده حقوق، علوم سیاسی و تاریخ، دانشگاه یزد، یزد، ایران.

۲- استادیار، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) momenirad@ut.ac.ir

۳- کارشناسی ارشد حقوق بین الملل، دانشگاه شهید اشرفی اصفهانی، اصفهان، ایران.

مقدمه

آزادی در ابعاد مختلف آن (سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، دینی) از بدیهی ترین مفاهیم می باشد؛ به این مفهوم که انسان می تواند فارغ از هرگونه اجبار و دخالت، آنچه را که به اختیار بر می گزیند را پایه زندگی اجتماعی و فردی قرار داده و راه صواب خویش را با تکیه بر کرامت انسانی به سرانجام برساند. چه اینکه کمال انسان در وصال خالق هستی است. برای رسیدن به کمال، باید با بسیاری از چیزها در تنازع و کشمکش به سر برد. لکن کمال یابی انسان در فضایی ارزشمند است که آگاهانه و آزادانه صورت گیرد. از این رو ابتدا باید در درون خود، برای رسیدن به آزادی معنوی (تعیین سرنوشت فردی)، سپس در بیرون برای رسیدن به آزادی اجتماعی و سیاسی (تعیین سرنوشت جمعی) تلاش کرد. لذا هرچند هدف انسان آزادی نیست ولی باید آزاد باشد تا به کمالات خویش برسد (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۴۷).

دین اسلام همچون سایر ادیان الهی بر پایه فطرت انسان بنا شده است که همواره بر اصل برابری و عدالت میان انسانها فارغ از هرگونه تبعیض و تمایزی تاکید کرده است. آیات متعددی از قرآن به طور مستقیم و یا غیرمستقیم به این مفهوم پرداخته اند. لذا اصل حق تعیین سرنوشت بر پایه نظریه حق حاکمیت مردم استوار بوده، که به موجب این حق، مردم می توانند آزادانه وضعیت و نحوه اداره سیاسی جامعه خودشان را تعیین کنند و بر منابع طبیعی کشورشان حق دارند و نیز مبتنی بر این حق است که توسعه اقتصادی اجتماعی و فرهنگی شان را پیگیری می کنند (حسین زاده، ۱۳۹۱: ۲).

بر اساس موازین اسلام، در مسائل سیاسی و اداره جامعه، مؤمنان و حاکم اسلامی موظف به شرکت در سرنوشت خود می باشند. بر اساس اصل شورا، شرکت مردم در تعیین حاکم امری

ضروری و مهم تلقی می شود. خداوند در قرآن کریم مؤمنین را به مشورت فراخوانده و می فرماید که هر انسانی نسبت به سرنوشت خود و سرنوشت دیگر افراد جامعه مسئولیت دارد. همچنین قرآن در آیه شریفه "ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یتغیروا ما بانفسهم" به این نکته که انسان حاکم بر سرنوشت خود بوده و می تواند آن را تغییر دهد، اشاره نموده و بیان می کند که هرگونه تغییر و دگرگونی در سرنوشت مردم ابتدا باید از جانب خود آنها صورت گیرد و این اراده و خواست اشخاص و ملت ها و تغییرات درونی آنهاست که آنها را مستحق لطف یا مستوجب عذاب خدا می سازد (مکارم شیرازی و جمعی از همکاران، ۱۳۸۷، ج ۱۷: ۱۳۷).

قرآن تبعیت مبنی بر حدس و گمان را نهی کرده (بقره/ ۱۷۰) و انسان را به تبعیت از منطق، عقل و دانش فراخوانده است (اسراء/ ۳۶)، تا به مدد عقل تربیت شده در مکتب وحی و روانی سالم و متعادل و به اختیار، سرنوشت خود را به سوی جاودانگی و کمال رقم زند (اصغری، ۱۳۸۶: ۱۱۲). از نظر قرآن و عقل، انسان سرنوشت خود را با دست خویش تعیین می کند.

بنابراین قرآن در تأیید داوری فطرت و حکم خرد، آزادی انسان را زیربنای تشریح دانسته و سرنوشت آدمی را در دست خود دانسته و می فرماید: "بر آدمی جز نتیجه تلاش وی چیزی نیست" و "هرکسی در گرو چیزی است که کسب کرده است"^۱، از این رو "هر کس کار نیکی انجام دهد، به سود خود انجام داده و هر کس کار بد انجام داده است، بر زیان خود او می باشد و خدای تو بر بندگان ستم نمی کند".

۱. كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ. (مدثر/ ۳۸).

۱. مبانی حق تعیین سرنوشت در اسلام

یکی از عوامل اختلاف در نظامهای حقوقی، اهداف و مبانی آنهاست و این خود، سبب اختلاف در قواعد حقوقی و احکام آنها نیز شده است.

در منابع حقوق اسلامی به مبانی حق تعیین سرنوشت اشاره شده است که اجمالاً به توضیح آنها پرداخته می‌شود. به اجماع همه مذاهب اسلامی، منشا قوانین اسلامی، خدای تعالی است و احکام دین اسلام بر پایه وحی الهی بنیاد نهاده شده است و بجز خدا هیچ کس حق وضع قانون و جعل احکام را ندارد. هر حکم و قانونی که مخالف این امر باشد فاقد ارزش است؛ از این رو قاعده «لا حکم الا الله» یعنی هیچ کس جز خدا حق حکم دادن ندارد، بیانگر قاعده مسلمی است که مسلمین بر آن ایمان دارند (فیض، ۱۳۸۹: ۵۱).

همچنین «بحث و بررسی در زمینه حق تعیین سرنوشت از حیث مبانی آن در اسلام، صرفاً یک بحث انفعالی نیست و ما امروز از آن جهت به این بحث کشانده نشده ایم که در برابر اندیشه‌های حقوقی و سیاسی غرب تفکر مشابهی را به نام اسلام مطرح نماییم و یا صرفاً در مقایسه دو دیدگاه، خود را از عقب ماندگی تبرئه نماییم» (عمید زنجانی، ۱۳۹۰: ۱۲)؛ همچنین برخلاف اسلام که دین^۱ را منبع اصلی حقوق می‌داند، در سایر نظام‌ها، حقوق منشائی انسانی داشته و دین هیچ نقشی در شکل‌گیری حقوق ندارد.

بنابراین، مبدا همه حقوق را همانطور که امام سجاد (ع) می‌فرماید باید از خدا دانست. در این نوشتار به بررسی چهار مورد از مبانی اصلی حق تعیین سرنوشت در اسلام که عبارتند از ۱- خدامحوری ۲- کرامت انسانی ۳- فطرت ۴- مساوات و برابری پرداخته می‌شود.

۱. دین به‌عنوان مجموعه‌ای از آیات و روایات و اجماع و سایر مباحث فقهی از جمله اصول استنباط احکام مدنظر است.

۱-۱. خدامحوری (توحید)

از نظر مکتب توحیدی همه حقوق از یک حق ناشی می شود و ریشه تمامی حقوق منحصر در حق خداوند است. لذا حقوقی که انسانها بر یکدیگر دارند برگرفته از حقی است که خداوند بر انسانها دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، جلد ۱: ۱۰۳) و انسان ذاتا و مطلقا هیچ حقی از خودش ندارد؛ که این برگرفته از ربوبیت تکوینی خداوند بر انسان نشأت می گیرد (همان، ۱۰۴).

«این که می گوئیم ریشه همه حقوق به خداوند باز می گردد، به این جهت است که این خداست که انسان را موجودی با اراده و انتخاب گر آفریده است. اگر خداوند مرا موجودی بی شعور یا بی اراده آفریده بود، من در مورد مرگ یا حیات، اختیار یا عدم اختیار مسکن، خوردن یا نخوردن غذا و ... چه می توانستم بکنم؟» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، جلد ۱: ۱۰۸) و در واقع اگر خداوند نعمت اختیار و آزادی را از انسان سلب و یا از ابتدا به او اعطا نمی کرد مصداق فرشتگان و جمادات بودیم که قرآن می فرماید «اگر خدا بخواهد می تواند همه آنها را بر هدایت مجتمع کند» یعنی وادار به تسلیم در برابر دعوت تو (پیامبر) و اعتراف به حق و ایمان کند.

بر مبنای فلسفه حقوق اسلامی، حق از جانب خدای متعال شروع می شود و اگر خداوند و رابطه انسان با خدا را در نظر بگیریم، از نظر برهان عقلی، هیچ حقی را برای انسانی بر انسان دیگر نمی توانیم اثبات کنیم. به همین دلیل است که امام سجاد (علیه السلام) می فرماید: اصل همه حقوق از خداست و سایر حقوق از آن ناشی می شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، جلد ۱: ۱۰۷).

کمال بشر نیز در اصول و تقرب به چنین وجودی نهفته که واقف به حقیقت آدمی است و استعدادها و تمایلات او را می شناسد و او را به سعادت حقیقی اش رهنمون می کند (باقرزاده، ۱۳۸۷: ۴۳). بنابراین حق تعیین سرنوشت، اعتبار خود را از خدا بدست آورده

است. «مفاد آیه ۶۴ آل عمران هم اعلان آزادی و حریت کامل انسان ها در مقابل غیر خداست». چرا که، «ارزش قانون، به مطابقت با مصالح مادی و معنوی انسان ها است» (سیدیان و شبان نیا، ش ۹۳: ۳)، که اعتقاد به توحید متضمن آن است.

حقوق فرد و جامعه که در حقوق بشر مطرح می شود در نهایت از حق خدای متعال نشأت می گیرد حق خداوند بر انسانها این است که طریق استکمال خود را، که خداوند اراده فرمودند طی کنند و طی این مسیر نیازمند یک سلسله حقوق و تکالیف است. برای آنکه حقوق و تکالیف انسانها معین و معلوم شود قبل از هر چیز باید ارتباط وجودی آنان با خدای متعال را در نظر گرفت و دانست و پذیرفت که خداوند تنها موجودی است که وجودش وابسته و متکی به غیر نیست (باقرزاده، ۱۳۸۷: ۴۳).

اسلام مبنای حق تعیین سرنوشت را وحی می داند که با توجه به خلافت انسان بر روی زمین، این مقوله بشری، از سوی حقیقت و مالک مطلق - الله - بر او سپرده شده است. همچنین از منظر جهان بینی توحیدی اسلام، این امتیاز امری است دینی و نه صرفاً عقلی. چه اینکه «اساس تفکر اسلامی در منشا قانونگذاری و مشروعیت مقررات حقوقی، خداوند متعال و وحی است» (سیدیان و شبان نیا، ۱۳۸۴: ۶۹). بنابراین نادیده گرفتن ارتباط انسان با خدا و عبودیت او در مقابل خداوند که پیش فرض اندیشه حقوق بشر قرار گرفته است، با فرهنگ قرآن ناسازگار است» (صدر، ۱۳۸۲: ۶).

بنابراین در اندیشه توحیدی، هیچکدام از ساحت های زندگی انسان (چه در حوزه معرفتی - کلامی، چه در حوزه اخلاق و چه در حوزه سیاست)، نمی تواند بدون تکیه و دخالت توحید باشد. از همین رو دین مبین اسلام حق تعیین سرنوشت را در قالب وحدت توحیدی، تعریف و تبیین می کند.

۲-۱. کرامت انسانی

از منظر حقوق اسلام، حق تعیین سرنوشت در چارچوب مسایل حقوق بشری که اساس آن کرامت بشری می باشد مطرح است. اسلام را می توان مترقی ترین و کامل ترین منادی حقوق بشر تلقی کرد. از هر حق بشری که در اسناد، اعلامیه ها و کنوانسیون های بین المللی نام برده شده است، مفهوم دقیق تر و مترقیانه تر آن در تعالیم اسلام به صراحت یافت می شود (Kamali, 2002, 73). لذا «مبنای حق تعیین سرنوشت برای مردم مسلمان، کرامت ذاتی است که خداوند به آنها عنایت داشته است» (افتخاری، ۱۳۹۱: ۱۱۲).

حق حیات، آزادی مذهب، حقوق بیگانگان، رفتار عادلانه و منصفانه، و حتی حقوقی چون حقوق حیوانات، حقوق محیط زیست و ... مورد تاکید صریح آموزه های دین اسلام قرار داد. از مطالب فوق چنین بر می آید که احترام به کرامت انسانی در اسلام جزو فرامین واجب الاطاعه است که در متون مقدس مذهبی آمده و نمی توان از آن سرپیچی کرد. اسلام نسبت به دیگر مذاهب و ادیان این امتیاز را دارد که مفهوم جدید و وسیع تری از حقوق بشر و کرامت انسانی ارائه کرده است (Kamali, 2002, 102).

توجه اسلام به کرامت انسان تا حدی است که پیامبر، اساس بعثت خویش را تمامیت دادن به مکارم اخلاقی بیان داشته است. همه انسانها از منظر دین اسلام، دارای کرامت ذاتی می باشند؛ چرا که انسان موجودی برگزیده الهی و نیز جانشین او بر روی زمین است (فرهادیان، ۱۳۷۵: ۱۵۲) (صباغیان، ۱۳۸۳: ۹۶)؛ با این وجود کرامت انسان در گرو "انتخاب آگاهانه" راه کمال و تقوا می باشد و در این مسیر، طبعاً همه انسانها دارای ارزشی مطلق و یکسان نخواهند بود (فرهادیان، ۱۳۷۵: ۱۵۲).

کرامت به عنوان یکی از ویژگی‌های اصلی زندگی اجتماعی بشر است که نظام سیاسی تنها در راستای رعایت آن می‌تواند به شکل دموکراتیک اجرا شود (Garzon Valdes, 2009, 253)^۱ و به عبارت دیگر، تحقق کرامت انسانی مستلزم تحقق اجرای دموکراسی در مفهوم وسیع آن است (مهرپور، ۱۳۸۱: ۴). در همین راستا دبیر کل سازمان کنفرانس اسلامی در (اجلاس) حقوق بشر در اسلام در مقر سازمان ملل متحد در سال ۱۳۸۰ اعلام داشتند: «اسلام نسبت به دیگر مذاهب و ادیان این امتیاز را دارد که مفهوم جدید و وسیع تری از حقوق بشر و کرامت انسانی ارائه کرده است» (همان، ۳).

«حاکمیت مطلق بر سرنوشت انسان و جهان متعلق به خداست ... و مسلمانان نیز حق حاکمیت بر سرنوشت خویش و از جمله حق رای و مشارکت سیاسی را از طریق اذن خداوند متعال به دست می‌آورند. بر این اساس، از سویی با نوعی سخت‌گیری از جانب شارع نسبت به حکومت و ولایت بر انسانها مواجه هستیم که قدرت سیاسی و حاکمیت بر زندگی اجتماعی انسان را امری خطیر نشان می‌دهد و آن را متوقف بر اذن خاص الهی می‌داند... از سوی دیگر، مردم به عنوان حکومت‌شوندگان حق تعیین سرنوشت خویش را بر اساس کرامت انسانی از ذات ربوبی دریافت می‌کنند و این یک مبنای استوار و غیر قابل‌خداشه برای نقش مردم در سیاست است که اعتبار آن «حقیقی» است و نه قراردادی» (افتخاری، ۱۳۹۱: ۱۰۸).

در واقع این بیانگر همان مرتبه و کرامت انسانی است که خداوند به انسان منت نهاده است و او را ارزشمندترین مخلوق قرار داده است که به نیروی عقل می‌تواند مقرراتی وضع کند.

^۱. http://www.rmm-journal.de/downloads/018_garzon_valdez.pdf.

۳-۱. فطرت انسانی

بسیاری از متفکرین معتقدند، قواعد و مقررات فطری در حقوق اسلامی، از اصول مسلم و پذیرفته شده است. از این رو «فطرت» یکی از مهمترین مبانی حقوق اسلامی است (طالقانی، ۱۳۸۶: ۱۳). از این رو مسئولیت انسان در زندگی اجتماعی که به سه دسته فردی، خانوادگی و اجتماعی تقسیم می شود، «مسئولیت اجتماعی» انسان به عنوان عالی ترین نوع مسئولیت ریشه در اصل فطری عدالت دارد (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۷: ۷۱-۸۳).

حق تعیین سرنوشت صرف نظر از اینکه تحقق آن منوط به شرایط و چگونگی اعمال آن باشد، از حیث منشا و مبادی مورد اختلاف مباحث فلسفی و کلامی اسلام و غرب - که خود زمینه ساز اختلافات حقوقی هم می شود- می باشد. «قرآن کریم بر وجود فطرت مشترک میان آدمیان تأکید دارد؛ فطرتی الهی که به هیچ وجه از حقیقت خود مبدل نخواهد شد». از این رو «ممکن است حقوق اسلامی منطبق با حقوق فطری دانسته شود» (باقرزاده، ۱۳۸۳: ۳۱ و ۳۳).

قرآن با طرح مسأله «فطرت» به معنای آفرینش خاص، این حقیقت را می پذیرد که وجود انسان اقتضاءاتی دارد که باید برآورده شوند. مجموعه ی آن اقتضاءات و نیازهای وجودی منشأ یک سلسله بایدها می گردد که از آنها به «حقوق» تعبیر می کنیم (صدر، ۱۳۸۲: ۸۸). لذا تایید می کند که اسلام و دین توحید، اساس و ریشه اش فطرت است و به همین دلیل اقامه دین و نگهداری آن مهمترین حقوق قانونی انسانهاست؛ همچنین حکم می کند به اینکه، دفاع از این حق فطری و مشروع (اقامه دین و نگهداری آن)، حق دیگری است که آن هم فطری است (علامه طباطبایی، ۱۳۶۳، جلد ۲: ۹۶).

قرآن اساس اسلام را بر فطرت بشر قرار داده و همین فطرت حکم می کند به اینکه تنها اساس و پایه ای که باید قوانین فردی و اجتماعی بشر بر آن اساس تضمین می شود، توحید است و دفاع و نگهداری از چنین اساس و ریشه ای و انتشار آن، حق مشروع بشر بوده و بشر باید حق خود را استیفا نماید (علامه طباطبایی، ۱۳۶۳، جلد ۲: ۹۹).

بنابراین، مبانی حق تعیین سرنوشت در نظام حقوق-سیاسی اسلام، اصول و حقایق عینی و ارزش های معنوی است که به دلیل همسو بودن با فطرت انسانی، مورد تایید قرار گرفته است و علامه طباطبایی (ره) در تایید این نتیجه می فرماید: از آنجایی که اسلام، دینی است که تشریح آن با نظام تکوین پروردگار حکیم، مطابقت دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۶۳، جلد ۱۶: ۲۸۶)، حق تعیین سرنوشت مبنایی فطری-الهی داشته و از این رو قواعد و مقررات ناظر بر آن نیز، خالی از این اصل نیست.

۴-۱. مساوات و برابری

«معمولا از برابری حقوقی^۱ به عنوان یکی از پایه ها و مبانی پر اهمیت دموکراسی یاد می شود. بنابراین هر نظریه سیاسی که بخواهد خود را از زمره ی مدافعین مردم سالاری قلمداد کند، باید به برابری حقوقی شهروندان وفادار باشد» (واعظی، ۱۳۸۳: ۲۳۲ و ۲۳۴)؛ اسلام نیز اساس برنامه های جهانی خود را بر مبنای عدالت و برابری حقوقی قرار داده است. اصل برابری از جمله ریشه ها و زیربناهای مهمی است که در قلمرو سیاست و حاکمیت ظهور و بروز آن می تواند به اصل حاکمیت انسانها بر سرنوشت خویش منجر شود. واژه برابری بر تساوی یکسان انسانها تاکید دارد (صباغیان، ۱۳۸۳: ۹۷). «لذا ادیان الهی که بر

^۱. Legal equality

پایه فطرت انسان بنا نهاده شده اند، همگی بر اصل برابری انسانها تاکید کرده و راه هرگونه تمایز و تبعیض را بسته اند» (همان، ۹۸).

علامه طباطبایی (ره) معتقد است عدالت و برابری را باید به گونه ای تعریف و تفسیر کرد که با «فطرت» که مبنای همه احکام اسلامی است سازگار باشد. آنچه فطرت اقتضاء دارد این است که باید حقوق و وظائف یعنی گرفتنی‌ها و دادنی‌ها بین افراد انسان مساوی باشد، و اجازه نمی‌دهد یک طائفه از حقوق بیشتری برخوردار و طائفه‌ای دیگر از حقوق اولیه خود محروم باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۳، جلد ۲: ۲۷۴).

از منظر قرآن برابری حقی است ذاتی برای همه انسانها که همگان (همه انسانها در سراسر جهان) باید به عنوان یک مسئولیت در تحقق آن تلاش نمایند (Islamic Religion, 2006, 2&3). قرآن کریم ضمن تاکید بر اصل برابری و مساوات به عنوان یک اصل ذاتی و فطری آن را به عنوان نخستین پایه نظام اجتماعی می‌داند و برتری انسانها را نه از بعد زندگی اجتماعی یا برخورداری از رنگ، نژاد یا قوم خاصی بلکه ناشی از تقوا می‌داند. از این رو در سیره عملی پیامبر و امامان نیز می‌بینیم که آنها نیز به همین شیوه با مردمان زمان خود عمل می‌کردند.

۲. منابع حق تعیین سرنوشت در اسلام

از مباحث مهم فلسفه حقوق، بحث منابع حقوق است که در نظام‌های مختلف دارای شباهتها و تفاوت‌هایی می‌باشد که این خود سبب اختلاف فلسفه غرب و اسلام بویژه در بحث "حق تعیین سرنوشت" شده است. چه اینکه از نظر گفتمان اسلامی، علاوه بر اسناد بین المللی و رویه و عرف بین المللی، اصلی‌ترین منابع استنباط احکام را بایستی در قرآن، سنت، عقل و اجماع جستجو نمود.

۱-۲. کتاب (قرآن)

نخستین و پایه ای ترین منبع حقوق اسلامی قرآن است که حجیت خود و دیگر منابع حقوقی نیز بوسیله آن تایید و اثبات می شود. آیات متعددی از قرآن به طور مستقیم و یا غیرمستقیم به مفاهیمی چون مشورت، امر به معروف، آزادی و اختیار، کرامت، برابری و ... پرداخته اند. مثلا در مسائل سیاسی و اداره جامعه، مؤمنان و حاکم اسلامی موظف به رعایت اصل شورا می باشند. بر اساس این اصل، شرکت مردم در تعیین "حاکم" امری ضروری و مهم تلقی می شود. این آیات بیان کننده این امر هستند که هر انسانی نسبت به سرنوشت خود و سرنوشت دیگر افراد جامعه مسئولیت دارد.

قرآن در آیه شریفه "ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم" به این نکته که انسان حاکم بر سرنوشت خود بوده و می تواند آن را تغییر دهد، اشاره نموده و بیان می کند که هرگونه تغییر و دگرگونی در سرنوشت مردم ابتدا باید از جانب خود آنها صورت گیرد و این اراده و خواست اشخاص و ملت ها و تغییرات درونی آنهاست که آنها را مستحق لطف یا مستوجب عذاب خدا می سازد (مکارم شیرازی و جمعی از همکاران، ۱۳۸۷: ۱۳۷). همچنین این آیه بیانگر قانون کلی و عمومی است که یکی از مهمترین برنامه های اجتماعی انسان را بیان می کند (همان، ۱۴۵).

اعتبار رأی مردم بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، به معنای آزادی تکوینی انسانها در زندگی جمعی در عمل به تکالیف الزامی عقل و شرع است. قرآن کریم در آیات بسیار، از این حق آزادی تکوینی یاد کرده است. از این رو، حق تعیین سرنوشت برای انسانها در زندگی جمعی، مورد تأیید قرآن کریم است (امامی، ۱۳۹۲: ۵۵). بنابراین دیدگاه اسلام در باب انتخاب مسیر

زندگی و حق تعیین سرنوشت، ضمن رهنمودهایی که توسط پیامبران و امامان شده است در آیات متعددی مورد تأکید قرار گرفته که این خود انسان است که باید انتخاب کند.

۲-۲. سنت

علیرغم اختلاف نظری که در تعریف و قلمرو سنت وجود دارد، در میان همه مذاهب اسلامی، دومین دلیل استنباط احکام اسلامی سنت است که حجیت آن مورد تأیید قرآن کریم می‌باشد. «آنچه از اندیشه و سیره امام علی (ع) برمی‌آید این است که اختیار بر سر کار آوردن زمامداران برای مردم از سوی خدای متعال رسمیت یافته و خدای رحمان حق تعیین سرنوشت سیاسی مردمان را به آنان وا گذاشته و تحقق حکومت از آن مردم است و خداوند در این جهت، مردمان را با شناختهای فطری و ملاکهای عقلی و رهنمودهای دینی هدایت کرده است، تا مردمان با آزادی و اختیار، و از سر بینایی و دانایی به صالحان و شایستگان روی کنند».

از آغاز رسالت نبی اکرم، مردم نقش بسزایی در تعیین سرنوشت خویش ایفا نموده‌اند. با پذیرش دین مبین اسلام و قبول دعوت پیامبر اکرم، از آغاز دعوت تا شکل‌گیری حکومت اسلامی و پس از آن، مردم در امور فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه مشارکت داشته‌اند (Gordon, 1971, 33). رسول خدا (ص) در بسیاری از موارد برای تعیین نماینده، سخنگو، مدیر و زمامدار و ...، به رای مردم مراجعه نموده و اراده آنان را به خودشان واگذار می‌کردند و در برخی موارد ضمن تفویض اختیار، شرایط کلی را نیز بیان می‌کردند که به جهت اختصار از ذکر آنها در این مقاله خودداری می‌شود.^۱

^۱. در این خصوص می‌توانید به ۱- کتاب فروغ ابدیت، جلد ۲؛ و ۲- کتاب سیره ابن هشام، ج ۲؛ و ۳- تاریخ سیاسی اسلام، جلد ۱ مراجعه کنید.

در احادیث و روایات معصومین نیز بر اختیار مردم و لزوم انتخاب آنان مکررا تاکید بسیار شده است. از منظر اسلام و ائمه معصومین این مردم هستند که در فضایی آزاد و با اختیار و اراده خویش، درباره حاکمیت جامعه تصمیم می گیرند (Kamali, 2002, 117) (مهوری، ۱۳۸۸: ۱۲۹). همچنین در مفهوم روایتی از حضرت رضا (ع) که از پیامبر می باشد، برداشت می شود که، امور مربوط به مردم و امت و کارها و سرنوشت آنان را کسی حق ندارد غاصبانه و بدون رضایت آنان در اختیار بگیرد و مردم باید با اختیار و آزادی در باره سرنوشت و حاکمیت خود تصمیم بگیرند (مهوری، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

۳-۲. عقل

عقل به عنوان نیروی توانمند برای کشف حقایق و احکام نزد شیعه و قیاس نزد اهل تسنن منابعی هستند که به یاریشان می توان حکم خدا را کشف نمود. «عقلا تصرف در مقدرات سیاسی جامعه را، بدون رضایت افراد آن جامعه، قبیح و از مصادیق ظلم می دانند. از آنجا که اداره جامعه، در مقایسه با رضایت مردم، دایرین نفی و اثبات (رضایت و عدم رضایت) است حصر عقلی محقق می شود. چون شق اول از نظر عقل باطل است، شق دوم اثبات می شود» (کدیور، ۱۳۷۷: ۹).

«در حقیقت، حکم عقل چیزی جز این اصول و قواعدی که بوسیله آنها حکم شرعی استنتاج می شود، نمی باشد»^۱. (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۱۷۵). «عقل، مبین حقانیت شرع و راهگشای آن، و شرع نیز مکمل و روشنی بخش راه عقل می باشد»... همچنین «واقعیت هر شیء دو چیز متفاوت نیست تا یکی را وحی بگوید و چهره دیگرش را عقل کشف کند» (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۱۷۸) و بنابراین، میان دو تعقل قطعی و یقینی، تعارض امکان پذیر

^۱. قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع حکم به العقل»

نیست. عقل به مانند پیامبر درون، احکامی را که با هدایت تکوینی الهی و بر مبنای داده های کتاب و سنت به آن دست می یابد، بخشی از قواعد حقوقی را می سازد (عباس نژاد، ۱۳۸۵: ۳۵۴).

احکام الهی یعنی قرآن و حدیث، عملاً همه نیازهای جامعه اسلامی را در آن زمان تکافو می نموده است اما نیازهای بشر بعداً آنچنان رو به تکاثر نهاد که ظاهراً برای پاسخ گفتن به آنها هیچ حکم صریحی، نه در قول و نه در فعل پیامبر که رحلت کرده بود، در دست نبود، و لذا ارتباط مسلمین از طریق او به مبدا احکام قطع شد (Baderin, 2003, 41)، و نیاز انسان به استنباط عقلی بیشتر احساس شد. از این رو، خداوند در آیات متعددی خود را در مقام تشریع و قانونگذاری قرار داده و از این رو خود را عیناً مانند یکی از عقلا به حساب آورده، که کارهای نیک را نیک می داند و بر آن مدح و شکر می گذارد و کارهای زشت را زشت دانسته بر آن مذمت می کند. بنابراین خداوند می فرماید، آنچه از قوانین برای بشر تشریع کرده، به منظور تامین مصالح انسان و دوری از مفاسد است و در آن رعایت، بهترین و موثرترین راه برای رسیدن انسان به سعادت و جبران شدنِ نواقص، شده است. بنابراین، خداوند در مقام تشریع قوانین، اقدام به امضای روش عقلا - به عنوان یکی از منابع حقوق - در مجتمع انسانها می نماید.

چون هدف عقل و دین در همه بایدها و نبایدها، رشد و تعالی انسان می باشد و از سوی دیگر مقدمه ضروری رشد انسان، آزادی تکوینی او است، پس حق تعیین سرنوشت یعنی حق بهره‌مندی از آزادی تکوینی اطلاق دارد و شامل همه افعال اختیاری انسان به شکل فردی یا جمعی می شود. بنابراین تأسیس و حفظ هر حکومتی حتی حکومت معصومان (ع)

بدون خواست و رضایت مردم، حرمت عقلی و شرعی دارد و به همین دلیل، فاقد مشروعیت عقلانی و دینی است (امامی، ۱۳۹۱: ۱۱۸).

بنابراین، دلیل عقلی دقیقا به مانند حکم عقلی "به رسمیت شناختن حق مالکیت" می باشد. چه اینکه زمانی که مایملک انسان اعم از مادی و معنوی به او تعلق دارد، به طریق اولی تعیین سرنوشت سیاسی او باید به دست خویش باشد. و ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع مبین مشروعیت آن می باشد.

۴-۲. اجماع

اجماع به عنوان یکی دیگر از منابع استنباط مبانی حقوق اسلامی می باشد. که به موجب آن هرگاه در باب یک مسئله حقوقی، علما و فقهای اسلامی با یکدیگر اتفاق نظر داشته باشند، آن حکم و قاعده برای جامعه اسلامی لازم الاجرا می باشد (Iyad yakub, 2005, 284). با وجود اینکه فریقین شیعه و سنی، اجماع را حجت می دانند اما در مستند حجیت آن و نیز چگونگی دستیابی به آن اختلاف نظر دارند. چه اینکه گروهی تنها عقل را دلیل حجیت آن می دانند، گروهی صرفا دلیل نقلی را مستند حجیت دانسته و بسیاری -که عقیده ما نیز بر همین اساس است- عقل و روایات و آیات را در اثبات حجیت اجماع مورد نظر خود دارند.

اجماع که شیعه و سنی آن را مطرح کرده اند، عبارت است از اتفاق جماعتی که اتفاق آنها کاشف از رای معصوم باشد؛ اهل سنت به استناد روایتی از پیامبر (ص) حجیت اجماع را استقلالی و نیز بالاتفاق علما می دانند، در حالی که از نظر شیعه، اجماع بدان جهت حجیت دارد که اولاً کاشف از رای معصوم باشد و ثانيا اتفاق کل لازم نیست (محمدی، ۱۳۹۰: ۱۷۵ و ۱۷۶). بنابراین اجماع در حقوق اسلامی بسیار کاربرد داشته و بخشی از قواعد حقوقی بر اساس اجماع شکل گرفته است.

۳. قلمرو حق تعیین سرنوشت در اسلام

اصولا حق تعیین سرنوشت دارای ماهیتی صرفا یکسان نبوده و از لحاظ قلمرو بسته به اینکه محدوده اعمال و اجرای آن در چه حدی باشد، به دو دسته خارجی^۱ و داخلی^۲ تقسیم می شود.^۳ از سوی دیگر در خصوص دارندگان این حق است که چه مردمانی دارنده این حق می باشند و جنبش های آزادی بخش به چه نحوی از حق تعیین سرنوشت برخوردار می شوند.

۳-۱. حق تعیین سرنوشت داخلی و خارجی

حق تعیین سرنوشت دارای دو جنبه بیرونی و درونی است؛ جنبه بیرونی این حق شامل حق مردم در تعیین وضعیت بین المللی خود و جنبه درونی آن شامل حق مردم در انتخابات، حفظ حقوق اقلیت ها، حق تعیین سرنوشت اقتصادی و ... می باشد (امیدی، ۱۳۸۵: ۲۲۷).

حق تعیین سرنوشت داخلی به شکل حق اقلیت ها و مردم بومی یک کشور در جدایی از دولت موجود و تشکیل دولت مستقل جدید می تواند تجلی یابد. (Moris, 1997, 48) اما «حق تعیین سرنوشت خارجی، حق مردمان است در استقلال و آزادی از هر گونه دخالت خارجی» (Richardson, 1991, 545). از این رو در حالت کلی، حق تعیین سرنوشت خارجی مربوط به حوزه حقوق بین الملل و رابطه ملت ها و کشورها با یکدیگر می باشد و این ناظر است به مجموعه انسانهای دیگری که در جامعه های دیگری زندگی می کنند؛ حق تعیین سرنوشت داخلی مربوط به حقوق اساسی افراد کشور می داند که به موجب آن هر کس حق تعیین سرنوشت خود را بدون حاکمیت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، جلد ۱: ۲۵۶ و ۲۵۷).

1. External Self-determination

2. Internal Self-determination

3. Right to Self-determination

حق تعیین سرنوشت خارجی^۱ یا وجه بیرونی حق تعیین سرنوشت و یا رهایی از استعمار، عبارت است از حق ملتها در تعیین آزادانه وضعیت سیاسی داخلی و نیز جایگاه خود در جامعه بین المللی بدون مداخله خارجی بر مبنای اصل برابری حقوق دولت ها^۲. این مفهوم از حق تعیین سرنوشت به همه مردم یک کشور به عنوان یک مجموعه واحد تعلق دارد و بدیهی است گروههای انسانی تشکیل دهنده "ملت" در یک کشور مانند اقلیت ها از حق برخورداری از استقلال و خودمختاری خارجی برخوردار نیستند. از این رو، حق بر استقلال و خودمختاری انحصارا در مورد سه گروه از ملت ها تحقق می یابد: ملتهای تحت استعمار، ملتهای تحت اشغال خارجی و ملتهای در بند نظام آپارتاید (Brownlie, 1998, 602).

هرچند از نظر بسیاری، اعمال حق تعیین سرنوشت داخلی و به عبارتی اعمال حق تعیین سرنوشت در چارچوب دولت حاضر، در جهان نوین بعد از استعمار، به اعمال حق تعیین سرنوشت خارجی ترجیح داده شده است (Tomuschat, 1993, 11). با وجود این نباید نباید اعمال هر دو جنبه آن در جامعه دموکراتیک نادیده گرفته شده و یکی را بر دیگری ترجیح داد.

۲-۳. جنبش های آزادی بخش^۳

محتوای حق تعیین سرنوشت به راحتی قابل تشخیص نیست. چه اینکه باید آن را متفاوت از تجزیه طلبی و یا حق تشکیل دولت مستقل جدید دانست (Behrendt).

۱. حق تعیین سرنوشت که به عنوان یک اصل در حقوق بین الملل عمومی مطرح گردیده، ناظر به کشورهای استعماری بوده که در قرون ۱۸ و ۱۹ میلادی، به خصوص دنیای غرب بعد از پایان جنگ سرد، مطرح گردید؛ یعنی هر ملتی حاکم بر سرنوشت خویش است و هر ملتی در برابر سایر ملت ها استقلال دارد و هیچ دولتی حق ندارد خود را قیم فلان کشور بداند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، جلد ۱، ۲۵۶).

۲. General Recommendation XXI(48) . adopted at 1147th meeting on 8 March 1996 . Available at : <http://www1.umn.edu/humanrts/gencomm/genexxi.htm>

۳. liberation movement.

(10, 2010) قرآن در باب حق تعیین سرنوشت نهضت های آزادی بخش می فرماید « چرا در راه خدا، و (در راه) مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده‌اند، پیکار نمی کنید؟! همان افراد (ستم‌دیده‌ای) که می گویند: «پروردگارا! ما را از این شهر (مکه)، که اهلش ستمگرند، بیرون ببر! و از طرف خود، برای ما سرپرستی قرار ده! و از جانب خود، یار و یابوری برای ما تعیین فرما!» (نساء/۷۵).

مبارزه علیه استعمار، مبارزه علیه رژیم های نژادپرست و علیه سلطه بیگانگان از جمله اقداماتی است که توسط پاره ای از نهضت های آزادی بخش سبب مشروعیت حقوقی و سیاسی در عرصه بین المللی شده است. چنین مشروعیتی بر پایه حق تعیین سرنوشت استوار است؛ این اقدامات علاوه بر آنکه از نظر حقوق بین الملل بایستی با سایر قواعد بین المللی هماهنگ باشد، بایستی در قالب گروههای منسجم و متشکل از گروهی از افراد که از لحاظ قومی، مذهبی و فرهنگی به هم پیوسته هستند صورت گیرد (کاسسه، ۱۳۷۰: ۱۲۱ و ۱۲۲).

از آنجایی که محرومیت مستمر و شدید حقوق بشر از جمله حق تعیین سرنوشت منجر به راه حل های خشونت آمیز شده است، ارتباط حقوق بشر با صلح و امنیت مورد شناسایی قرار گرفته است. در این راستا حقوق بین الملل عملکرد شفافی نداشته؛ چه اینکه با وجود اینکه جدایی اقلیتها و گروههای نژادی، قومی، زبانی و ... مورد پذیرش قرار گرفته است، لکن باید با خواسته های مردم برای کنترل زندگی و سرنوشت خودشان سازش برقرار نمود (Cassese, 2005, 108).

در کنفرانس کشورهای موسوم به غیر متعهدها که در سال ۱۹۶۴ در باندونگ اندونزی برگزار شد، اصل تعیین سرنوشت خلقها، به عنوان یکی از اصول ایجاد این جنبش مورد تصویب کلیه اعضا قرار گرفت؛ هیونگ پاک هم در این باره اظهار می دارد: این اصل که

امروزه به عنوان یک اصل حقوقی در حقوق بین الملل ایفای نقش می کند که در نتیجه تلاش های کشورهای عضو جنبش عدم تعهد بوده است (Hyoung Park, 1987, 55).

«تا سال ۱۹۸۰، دیگر تردید وجود نداشت که حق مردم برای تعیین سرنوشت در سرزمینهای اشغالی، سرزمینهای غیر خود مختار، مستعمرات و دولت‌هایی که رژیم های نژاد پرست داشتند، بخشی از حقوق بین الملل عرفی را تشکیل می دهد» (حسین زاده، ۱۳۹۱، ۴). با وجود این امروزه ادعای حق تعیین سرنوشت خارجی، عملاً وجود ندارد؛ چرا که تقریباً تمام سرزمینهای کره زمین در صلاحیت دولت مشخصی هستند (Fox, 1995, 752). لذا همه کسانی که حق مشارکت در حکومت و سیاست گذاری های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دارند، را نباید برخوردار از استقلال و جدایی دانست (Franck&Others, 1992, 15).

اعلامیه اسلامی حقوق بشر در بند ۲ ماده ۱۱ اعلام می دارد که: ... ملت‌هایی که از استعمار رنج می برند، حق دارند از آن رهایی یافته و سرنوشت خویش را تعیین کنند لذا همه ملتها از حق حفظ شخصیت مستقل و سلطه خود بر منابع و ثروتهای طبیعی برخوردار هستند. (Hunter & Malik , 2005, 19).

اسلام هدف از جنگ آزادی بخش را آزادسازی ملتها از زیر سلطه و استعمار حکومت های استبدادی و دیکتاتور و دستیابی آنها به حیثیت، شرف و آزادی مال و جان از یوغ سلطه گران داخلی می داند (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۹: ۱۳۳ و ۱۳۴)؛ اسلام جنگ آزادی بخش را برای عموم مردم (مرد و زن) واجب عینی دانسته و عینیت بخشیدن آن را منوط به این دانسته که اولاً ظلم و فساد حکومت خارجی کاملاً محرز باشد و ثانیاً درخواست کمک از سوی ملت ستم‌دیده کشور خارجی صورت گرفته باشد (همان، ۱۳۵).

بنابراین در ۲۲ نوامبر ۱۹۹۸ کنفرانسی تحت عنوان "اجرای حق تعیین سرنوشت به عنوان ابزاری برای جلوگیری از درگیری" توسط یونسکو برگزار شد^۱ که این نتیجه حاصل گردید که نادیده گرفتن و انکار حق تعیین سرنوشت در عد وسیع، علت عمده جنبشهای آزادی بخش است که در درون دولت‌ها ایجاد می‌شود.

امروزه فرد فرد انسانی و همچنین گروهها نه تنها از آن جهت که عضویت یک اقلیت یا اتباع یک دولت را دارند، بلکه صرفاً به خاطر انسان بودن مورد توجه قرار می‌گیرند، و تا حدود زیادی دکتین «مرزهای سرزمینی تازه استقلال یافته باید همان مرزهای مستعمرات سابق باشد»^۲ کاهش یافته است و نمی‌توان بطور قطعی بر این دکتین پایبند بود. چه اینکه در غیر اینصورت، منجر به درگیریهای وسیعی خواهد شد.

۴. ابعاد حقوقی حق تعیین سرنوشت

۴-۱. ویژگی حق تعیین سرنوشت

حق تعیین سرنوشت دارای ویژگی‌هایی چون آمره بودن، عمومیت، جهانشمولی، مستمر بودن، فردی-جمعی بودن و جامع برخوردار می‌باشد که در این نوشتار اجملاً به برخی از آنها اشاره می‌کنیم؛ قرآن و روایت و سیره عقلاً نیز در باب جامعیت حق تعیین سرنوشت دینی - فرهنگی، سیاسی - نظامی، اقتصادی بسیار تاکید دارند.

از جمله مباحثی که قابل بررسی می‌باشد این است که حق تعیین سرنوشت از چه درجه الزامی برخوردار بوده و تا چه حد می‌توان بر اجرای آن پافشاری کرد؛ در این راستا با دو

1. "Implementation of the right to self-determination as a contribution to conflict prevention"

2. " uti possidetis juris"

دسته از قواعد حقوقی بین‌المللی مواجه هستیم^۱. در این خصوص حقوقدانان بین‌المللی با استناد به قضایای الجزایر برای کسب استقلال و کشمیر و نیز موافقت نامه پاریس در مورد جنگ ویتنام (۱۹۷۳) معتقدند که اصل تعیین سرنوشت یک قاعده آمره بین‌المللی است^۲ که این امر به تایید دیوان بین‌المللی دادگستری نیز رسیده است.

حق تعیین سرنوشت نه تنها به عنوان یک اصل حقوقی بلکه به عنوان یک "حق حتمی" برای همه مردم شناخته شده است که تحقق حقوق حتمی دیگر (سایر حقوق بشر) را با خود همراه دارد (Moris, 1997, 2). همچنین حقی است "عام الشمول"^۳ و جامع که همه جوانب زندگی انسانی را در بر گرفته (ابراش، ۲۰۰۷، ۸) و حقی است حتمی (ایجابی)^۴ که افراد نمی‌توانند به بهانه‌ها و مصالحی که خود احساس می‌کنند، آن را نادیده بگیرند. از این رو حق تعیین سرنوشت حقی است که از ویژگی‌های جهانشمولی^۵ برخوردار است.

«تعیین سرنوشت نه تنها توسط گروه‌ها و یا مردمان اعمال می‌شود، بلکه یک حق بشری فردی نیز محسوب می‌شود. بنابراین، افراد نیز مستحق مشارکت در نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی دولت‌هایشان هستند» (Weller, 2008, 23). و هر جمعیتی که مردم محسوب شوند از حیث جهانشمولی دارنده و محق در اعمال حق تعیین سرنوشت است.

۱. معمولاً کلیه قواعد "عام الشمول"، "قاعده آمره" هستند اما عکس آن صادق نیست، ارگا اُمَنس یک تعهد عام است اما قاعده آمره قاعده عامی است که تخلف از آن مجاز نیست و دولتها نمی‌توانند با قرارداد یک قاعده آمره را کنار بگذارند، در حالی که می‌توانند یک قاعده عام الشمول را کنار بگذارند (جمشید ممتاز، ۱۳۸۰، تقریرات درس حقوق مخصصات مسلحانه، دوره کارشناسی ارشد حقوق بین‌الملل، دانشکده حقوق دانشگاه تهران، جزوه درسی).

2. Encyclopedia of Public International Law, op.cit, p.473

3. Erga Omnes

4. Affirmative Right

5. Universality

لازم به ذکر است که حق تعیین سرنوشت هر چند پایه اصلی سایر حقوق می باشد (Solomon, 2013, 16&23) اما حقی مطلق نبوده و دارای محدودیتهایی می باشد؛ از این رو، باید در سایه سایر حقوق تعبیر شود (Solomon, 2013, 16). و به عبارتی هیچ حق مطلق وجود ندارد.

بنابراین، حق تعیین سرنوشت یک اصل حقوقی است که در آن قاعده ای بنیادین وجود دارد و به عبارتی، قاعده ای از نوع قواعد آمره است که اگر این حق از ملتها سلب شود، تحت هر سند و توسط هر توافقی، نقض یک قاعده آمره است که از نظر حقوقی نامشروع و غیرقانونی محسوب می شود. از این رو نظام بین المللی بر قانونی بودن و مبارزه علیه آن تاکید نموده است (موسوی، ۱۳۹۲: ۴۷ و ۴۸). البته لازم به ذکر است این اصل فقط در مفهوم استقلال برای مستعمرات جزو قواعد آمره شمرده شده است.

۲-۴. حق یا تکلیف بودن حق تعیین سرنوشت

از آنجا که قرب الهی و دستیابی به سعادت و نیز انجام جانشینی خداوند در زمین، حق انسان می باشد، لذا برای رسیدن به آن حقوق، تکالیفی را باید پذیرا باشیم. تا با تکیه بر ریسمان محکم و ابدی و برائت از ظالمان، خود را عقوبت شوم رها کنیم.

مبنای نقش آفرینی مردم در عرصه های اجتماعی و مشارکت آنان به عنوان مسئولیت اجتماعی در حکومت های اسلامی، سلسله ولایت عرضی امت اسلامی نسبت به یکدیگر است؛ به تعبیر دیگر ولایت مسلمین نسبت به یکدیگر، این مسئولیت اجتماعی را پایه ریزی می کند و ولایت عرضی مؤمنان نسبت به یکدیگر خود نتیجه ی عهدی است که میان خداوند متعال و بندگان او از زمان خلقت انسان شکل می گیرد (اصلانی و فتاحی زفرقندی، ۱۳۹۳: ۷۴).

امر به معروف و نهی از منکر «ضامن اجرای مقررات اسلامی و عامل جاودانگی دین و عزت اسلام و مسلمین است ... این تکلیف صرفنظر از اینکه وظیفه حکومت اسلامی است، به تک تک افراد جامعه نیز واجب است» (قربانی لاهیجی، ۱۳۷۹: ۳۶). از این رو با مراجعه به نصوص و مبانی اسلامی، حساسیت نسبت به سرنوشت خود و جامعه، نه تنها یک حق، بلکه یک تکلیف حتمی، ضروری و ارزشی مطلوب برای عموم است. (لک زایی، ۱۳۸۵: ۱۳۹-۱۸۰).

آیت الله مصباح یزدی، در پاسخ به شبهه هیوم در باب آزادی، بیان می دارد «اختیار زمینه را برای تکلیف فراهم می کند و تکلیف و الزام به انجام کاری و یا خودداری از کاری به جهت مصالح و مفاسدی است که کارها در پی دارند. پس دستور الزام به کاری به جهت تامین مصلحت نهفته در آن است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، جلد ۱: ۷۷). از این رو راجع به مسئولیت انسان در راستای احقاق حقش باید گفت، «گرچه آزادی واژه ای زیبا است، اما مطلق و نامحدود نیست و هیچ کس به آزادی مطلق ملتزم نمی گردد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، جلد ۱: ۸۰) از آنجا که اسلام تعالیم به هم پیوسته ای دارد که هر یک مکمل دیگری است، از همان آغاز با طرح مسائل اعتقادی، سیاسی و اجتماعی، در عمل به پیروانش آموخت که بین زندگی اخروی و دنیوی، پیوندی ناگسستنی وجود دارد (سخی حلیمی، ۱۳۸۷: ۱۳۴). از این رو برای جمعیت و افراد یک جامعه، "حق" و هم "تکلیف" شرکت در ادره امور عمومی جامعه خود را بیان نموده است.

روایاتی مانند «هر کس صبح کند و به امور مسلمانان همت نوزد، از آنان نیست و هر کس فریاد کمک خواهی کسی را بشنود و به کمکش نشتابد، مسلمان نیست» یا «به راستی که تمامی افراد جامعه اسلامی مسئولیت دارند (نه ریاست) و به اصطلاح مسئولیت جمعی دارند و در برابر نعمتهایی که خداوند به آنها عنایت فرموده و در رابطه با انسانها و مسلمانهای دیگر و ... مورد

سؤال قرار می گیرند»، بیانگر مسئولیت اجتماعی مسلمانان در حکومت اسلامی می باشد (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۷: ۷۳). از این رو مسئولیت اجتماعی به عنوان یکی از مبانی اندیشه سیاسی اسلام، فریضه و واجبی اجتماعی است (عمیدزنجانی، ۱۳۷۷: ۱۳۱).

از نظر استاد مصباح یزدی حق و تکلیف در اصطلاح خاص حقوقی مربوط به روابط اجتماعی انسانها بوده که دو روی یک سکه و دو مفهوم متقابل می باشند که باید در کنار یکدیگر بررسی شوند (شیخ شعاعی، ۱۳۸۰: ۱۵). و به نوعی تکلیف ضمن اینکه مقدم و بیش تر از حق است، مبدأ پیدایش آن نیز به حساب می آید (همان، ۷۶).

براساس مجموعه مبانی اسلامی که دارای ریشه و پایه در منابع شریعت اسلامی اند، می توان گفت که مشارکت در حکومت اسلامی، مشارکتی آگاهانه و مسئولیت زاست و در گروه مشارکت فعال قابل بررسی است. از سوی دیگر، مشارکت در پیشبرد اهداف حکومت اسلامی هم حق مردم و هم وظیفه ی آنهاست. لذا حضور فعال و منسجم مردم که ناشی از مسئولیت پذیری آنان بر مبنای اعتقادات دینی است و در راستای دستیابی حکومت اسلامی به اهداف عالی ی آن صورت می پذیرد، وظیفه ی شرعی عموم مسلمانان تلقی می شود (اصلانی و فتاحی زفرقندی، ۱۳۹۳: ۸۲ و ۸۴).

اسلام ضمن پذیرش مسئولیت انسان در برخورد با اعمال خویش مشارکت در شئون حکومت اسلامی از جمله پذیرش مسئولیت و ارائه ی مشورت از باب امر به معروف را تکلیف امت تلقی می کند. به عبارت دیگر اداره و ثبات و پایداری حکومت اسلامی نیازمند مشارکت مردم در عرصه های گوناگون فردی و اجتماعی است و بدون حضور مردم استمرار حکومت اسلامی غیر ممکن به نظر می رسد؛ لذا امر به معروف و نهی از منکر به عنوان واجبی

تردیدناپذیر در احکام شریعت اسلامی، مبنایی برای مشارکت آگاهانه و مسئولانه ی مردم در حکومت اسلامی است (اصلانی و فتاحی زفرقندی، ۱۳۹۳: ۸۱).

نتیجه گیری

نظام توحیدی اسلام برخلاف غرب تنها به بعد مادی مسائل توجه نکرده و ضمن توجه به بعد معنوی حقوق و قواعد خود، حق تعیین سرنوشت را نیز یک حق درون دینی دانسته که منشا الهی دارد و به موجب آن، انسان برای وصول به کمال و حقیقت خود، از آزادی معنوی برخوردار است. این آزادی در صحنه روابط اجتماعی به صورت حق مشارکت در سرنوشت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بروز می یابد و در نگاه توحیدی اسلامی، کرامت انسانی، فطرت و برابری از مبانی اساسی این حق به حساب می آیند که با تعبیر صریح و ضمنی در قرآن مورد تأکید و توجه قرار گرفته است و همه قانونگذارها باید بر پایه همین پایگاه فکری یعنی توحید باشد. سنت پیامبر گرامی اسلام نیز مؤید اهتمام ایشان به توجه به آزادی انسانها برای وصول به کمال مطلوب است. با این حال، نمی توان از نظر دور داشت که مشارکت در تعیین سرنوشت، برای مسلمانان یک تکلیف اجتماعی و عبادی و نیز مقدمه واجبی است که متضمن ارزشهای ذاتی انسان و حقوق بشر به حساب می آید. به عبارت دیگر، مسلمانان نباید نسبت به آینده و سرنوشت خود بی تفاوت باشند و از این جهت تمایز معناداری میان گزاره و مفهوم اسلامی حق تعیین سرنوشت و مفهوم حقوقی بین المللی آن وجود دارد. به عبارت دیگر همانطور که جامعه بین الملل در قبال مردم در

زمینه نقض فاحش حقوق بین الملل دارای "مسئولیت حمایت"^۱ است، اسلام نیز فرد فرد انسانها را مکلف به احقاق این حق می داند.



¹. Responsibility to protect

منابع

- 1) Abbasnejad, Mohsen et al., (2006), "Quran and Law (Guide to Research in Quran and Modern Sciences)", Mashhad, Publishing Institute of Quranic Research Foundation and University, First Edition. [In Persian]
- 2) Asghari, Mahmoud, (2007), "The place of reason and science in religious invitation", Quarterly Journal of Islamic Social Research (Andisheh Hozeh), No. 65, August and September, pp. 105-128. [In Persian]
- 3) Amid Zanjani, Abbas Ali, (2011), "Fundamentals of Human Rights in Islam and the Contemporary World", Tehran, Majd Publications, Second Edition. [In Persian]
- 4) Amid Zanjani, Abbas Ali, (1998), "Political Jurisprudence, Volume 3 (International Islamic Law)", Third Edition, Tehran, Amirkabir Publications. [In Persian]
- 5) Aslani, Firooz; Fattahi Zafarghandi, Ali, (2014), "Public Participation in the Administration of the Islamic Government; Right or Duty", Quarterly Journal of Public Law Knowledge, Third Year, Summer, No. 8. Pages 65-88. [In Persian]
- 6) Baderin, Mashood A, (2003), "International Human Rights and Islamic Law", published in the United States by Oxford University Press, New York.
- 7) Bagherzadeh, Mohammad Reza, (2008), "Fundamentals of Human Rights in Islam from the Perspective of Ayatollah Mesbah Yazdi", Journal of Islamic Government, No. 47, 43, 13th year, Spring, pp. 39-80. [In Persian]
- 8) Bagherzadeh, Mohammad Reza, (2004), "A Comparative Look at the Universality of Human Rights in Islam", Maaref Magazine, No. 82, October, pp. 21-39. [In Persian]
- 9) Bastehnegar, Mohammad, (2001), "Human Rights from the Perspective of Thinkers", Tehran, Anteshar Co., First Edition. [In Persian]
- 10) Bernhardt, Rudolf, (1990), "Encyclopedia of Public International Law", Vol 8, North-Holland Publishing Company, Amsterdam.
- 11) Behrendt, Larissa and Alison Vivian, (2010), "Indigenous Self-Determination and the Charter of Human Rights and Responsibilities", University of Technology, Sydney, State of Victoria.
- 12) Brownlie, Ian, (1998), "Principle of Public International Law", 5th Edition, Clarendon Press, Oxford.
- 13) Cassese, Antonio, (1991), "International Law in an Uneducated World", translated by Dr. Kalantarian, Morteza, Tehran, International Legal Services Office Publications. [In Persian]
- 14) Cassese, Antonio, (2005), "International Law, Second Edition", Published in the United States by Oxford University Press Inc., New York.

- 15) Eftekhari, Asghar, (2012), "Islamic Awakening and Regional Developments", Author: A group of authors, Tehran, Imam Sadegh (AS) University Press, first edition. [In Persian]
- 16) Emami, Massoud, (2013), "The validity of the majority vote in the light of books and traditions", Quarterly: New Exploration in Islamic Jurisprudence, Research Article, Volume 20, Number 77, Fall, pp. 53-87. [In Persian]
- 17) Emami, Massoud, (2012), "Rational validity of the majority vote based on the right to self-determination", Quarterly: New Exploration in Islamic Jurisprudence, Research Article, Volume 19, Number 72, Summer, pp. 104-129. [In Persian]
- 18) Feyz, Alireza, (2010), "Comparison and application in the general criminal law of Islam", Tehran, Mizan Publications, eighth edition. [In Persian]
- 19) Fox, Gergory. (1995), "Self-Determination in the Post Cold War Era": A New Internal Focus?
- 20) Franck, Thomas M , Rosalyn Higgins, Alain Pellet, Malcom N. Shaw , Christian Tomuschat, (1992), "The Territorial Integrity of Quebec in the event of the attainment of sovereignty" , Translation by William Boulet , Revised by J. Maurice Arbour, Professor, Faculty of Law, Laval University.
- 21) Gordon, David C., (1971) , "Self-Determination and History in the Third World" , Princeton University Press.
- 22) Ghorbani Lahiji, Zain Al-Abedin, (2001), "The duty of enjoining the good and forbidding the evil from the perspective of the Qur'an and Sunnah", Sayeh Publications, first edition, winter. [In Persian]
- 23) Hunter, Shireen & Huma Malik, (2005), "Islam and Human Rights": Advancing a U.S.-Muslim Dialogue, CSIS.
- 24) Hashemi, Seyed Taha, 2003, "Islam and Democracy", first edition, Tehran, Ziba Publications, February. [In Persian]
- 25) Iyad yakub, Ali, (2005), "The Islamic Roots of Democracy", university of Miami international and comparative law Review. p 270-295
- 26) Javadi Amoli, Abdullah, (1999), "Velayat-e-Faqih, Velayat-e-Feqahat and Justice", Qom, Esraa Publications. [In Persian]
- 27) Kadivar, Mohsen, (1998), "Political Rights of the People in Islam (Right to Self-Determination)", International Congress of Islam and Human Rights, Gofman Magazine, No. 2, Tehran, Autumn. [In Persian]
- 28) Kamali, Mohammad hashim, (2002), "the dignity of man, published by the islamic texts society" , Cambridge CB2 DQ, U.K
- 29) Lakzai, Sharif, (2006), "Comparative study of the theories of Velayat-e-Faqih", second edition, Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Summer. [In Persian]

- 30) Makarem Shirazi and a group of colleagues, (2008), "Sample Interpretation", Volume 17, 28th Edition, Tehran, Islamic Library Publications. [In Persian]
- 31) Mehravi, Mohammad Hossein, (2009), "The position of the people in the formation of the government of innocent leaders", Mofid Quarterly, No. 32. [In Persian]
- 32) Mehrpour, Hossein, (2002), "The right to self-determination from the perspective of Islam", Journal of Strategy, No. 24. [In Persian]
- 33) Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (2012), "Political Theory of Islam, Volume One (Problems)", Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, Fifth Edition, Volume One, Summer. [In Persian]
- 34) Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (2012), "Law and Politics in the Quran", Author: Shahid Mohammad Shahrabi, Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, Fourth Edition, Winter. [In Persian]
- 35) Mir Ali, Mohammad Ali, (2012), "The position of the council in the system of religious democracy", second edition, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
- 36) Modir Shanehchi, Kazem, (1985), "Study of the Principles of Islamic Law", Mashkooh Magazine, No. 9, Winter. [In Persian]
- 37) Mohammadi, Abolhassan, (2011), "Fundamentals of Inference of Islamic Law", University of Tehran Publishing Institute, forty-second edition. [In Persian]
- 38) Motahari, Morteza, (1995), "The Perfect Man", 13th edition, Tehran, Sadra Publications.
- 39) Motahari, Morteza, (2000), "Collection of works (notes of Motahari)", Volume 7, Tehran, Sadra Publications. [In Persian]
- 40) Mousavi Moblagh, Seyed Ahmad, (2013), "Study of the jurisprudential model of the desired model of the Islamic system from the perspective of Islamic religions", Comprehensive Bank of Islamic Awakening Articles, July. [In Persian]
- 41) Moris, Halim, (1997), "Self-Determination : An Affirmative Right or Mere Rhetoric ?" , Copyright (c) 1997 ILSA Journal of International & Comparative Law , ILSA Journal of International & Comparative Law , Fall
- 42) Omidi, Ali, (2006), "Conceptual development of the right to self-determination in international law", International Law Journal, No. 35, pp. 225-250. [In Persian]
- 43) Park, No-Hyoung, (1987), "Third World Participation in Development of International Law", Third World Law Journal, Vol. vii, NO.1
- 44) Qari Seyed Fatemi, Seyed Mohammad, (2003), "The right to determine the fate and the issue of election monitoring: ((Guaranteed monitoring versus restricted monitoring))", Tarbiat Modares Quarterly, Volume 7, Number 3, Fall. [In Persian]
- 45) Richardson, Henry J, (1991), "The Rights of Self-Determination of Peoples in Established States": Southern Africa and the Middle East, Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law), Vol. 85, April.

- 46) Sabbaghian, Ali, (2004), "Islamic's Foundations The Right of the People to Sovereignty in the Basic Law of the Islamic Republic", Research Quarterly of Imam Sadegh (as) University, No. 22 Summer. [In Persian]
- 47) Sadr, Seyyed Musa, (2003), "Fundamentals of the Declaration of Human Rights in the Scales of the Qur'an", Journal of Qur'anic Research, No. 35-36, Fall and Winter, pp. 78-91. [In Persian]
- 48) Sakhi Halimi, Gholam, (2008), "Fundamentals of Government Legitimacy in Islam", Kowsar Maaref Scientific-Research Quarterly, Fourth Year, No. 8, pp. 133-166. [In Persian]
- 49) Salehi, Mohammad Javad, (2004), "Democracy and the validity of the majority vote in Islam", Qom, published by the Islamic Research Center of Radio and Television. [In Persian]
- 50) Seyedian, Seyed Mehdi and Shabannia, Ghasem, (2005), "Human Rights from the Perspective of Islam and the West", Bazetab Andisheh Quarterly, No. 69, January, Maaref Quarterly, No. 93, September, pp. 66-74. [In Persian]
- 51) Sheikh Shoaiei, Abbas, (2001), "The relationship between right and duty", Journal of Islamic Theology, Fall 2001, No. 39. [In Persian]
- 52) Shirani Bidabadi, Farnaz, (2011), "The position of the right to self-determination in international law", 1990, thesis of Ashrafi University of Isfahan. [In Persian]
- 53) Solomon, Solon, (2013), "The Quest for Self-Determination: Defining International Law's Inherent Interstate Limits", Santa Clara Journal of International Law Volume 11.
- 54) Tabatabai, Allameh Seyyed Mohammad Hussein, (1984), "Tafsir Al-Mizan", Volumes 2 and 16, translated by Seyyed Mohammad Baqir Mousavi Hamedani, Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers of the Seminary of Qom. [In Persian]
- 55) Taleghani, Seyed Ali, (2007), "Reflections on Religious Human Rights", Shargh Newspaper, 06/25/86. [In Persian]
- 56) Tomuschat, Christian, (1993), "Self-Determination in a post-Colonial World, in Modern Law of Self-Determination", Edited by Tomuschat, Dordrecht and Boston.
- 57) Vaezi, Ahmad, (2004), "Religious Democracy and its Critics", Quarterly Journal of Epistemological Studies at Islamic University, Spring and Summer, No. 21 and 22, pp. 213-238. [In Persian]
- 58) Weller, Marc, (2008), "Escaping the Self-determination Trap", Martinus Nijhoff Publishers and VSP.
- 59) Ziaei Bigdeli, Mohammad Reza, (2010), "Islam and International Law", ninth edition, Tehran, Ganj-e-Danesh Publications. [In Persian]