

اصول حقوق بین الملل عمومی

از دیدگاه حکمت در عرفان و تصوف اسلامی

بیژن بیدآباد^۱

چکیده

بسیاری از قوانین که از شرایع ادیان استخراج شده به دلایل متنوع بالاخص در سطح کشورها قابلیت یکسان بودن و عمومی بودن یک قانون برای همه را ندارند. زیرا تفاوت خصوصیات مختلف اقوام و دول و جغرافیا و سیاست و نژاد و آب و خاک و اقلیم و ویژگی‌های بسیار دیگر اجازه وضع یک قانون برای همه را نمی‌دهد. ولی روح شرایع در همه ادیان که عبارت از طریقت، تصوف، عرفان و باورهای اخلاقی است و مورد احترام و باور همه عقلای کشورهای مختلف می‌باشد و در همه ادیان یکسان و واحد است هزاره‌هاست ثابت و لایتغیر بوده و عقل به آن در همه ازمه و امکانه حکم کرده و می‌کند. پس اگر روابط بین الملل براساس روح واحد همه ادیان که در همه ادیان تعریف و طراحی شود به قانون واحدی خواهیم رسید که از قابلیت پذیرش عمومی برخوردار خواهد بود.

لذا در این مقاله مبانی عرفانی حقوق بین الملل عمومی را از دیدگاه حکمت در عرفان و تصوف اسلامی بررسی می‌نمایم و با ذکر اصولی برداشت‌های حکمی از موارد قابل توجه در حقوق بین الملل عمومی را مطرح می‌نمایم که زمینه‌ای برای تدوین مجدد متون قانونی در این زمینه را فراهم نماید.

کلمات کلیدی: حقوق بین الملل عمومی، عرفان، تصوف، حکمت

مقدمه

حقوق بین الملل شاخه‌ای از حقوق است که به تنظیم روابط بین افراد و ملت‌ها و دولت‌ها در سطح بین المللی می‌پردازد. حقوق بین الملل عمومی سعی بر تنظیم و اعمال حق بر روابط دیپلماسی و کنسولی دولت‌ها با یکدیگر و مناسبات دولت‌ها با سازمان‌ها و نهادها و مؤسسات بین المللی دارد و حقوق بین الملل خصوصی شامل قواعد مرتبط با مناسبات و روابط افراد ملت‌ها با یکدیگر و تفاوت‌ها و تناقضات قوانین کشورهای مختلف و روش رفع اختلافات و تعارض بین آنها و احکام و قواعد مربوط به آن می‌شود.

در عمل این رشته از حقوق نتوانسته با ساز و کارهای فعلی خود شرایط لازم را برای روابط سالم بین ملل عالم مهیا نماید. شاید یکی از دلایلی که حقوق بین الملل و دیپلماسی‌های آن در این امر ناتوان بوده، دور شدن این رشته حقوق از فطرت و طبیعت بشر بوده است. به این ترتیب اگر ساز و کارهای جدیدی بر مبنای طبع سلیم بشر طراحی گردد که فقط به منافع یکسویه کشورها ننگرد شاید بتواند قدمی در بهبود وضعیت روابط بین الملل در این مقطع از تاریخ بشر

^۱ - Web: <http://www.bidabad.com>, Mail: bijan@bidabad.com, bidabad@yahoo.com

بردارد.

در این مقاله هدف ما بیشتر بررسی موضوعات مرتبط با حقوق بین‌الملل عمومی اسلامی است و سعی نمودیم حتّی‌المقدور وارد مباحث حقوق بین‌الملل خصوصی اسلامی نشویم چه که خود این موضوع سرفصل جداگانه‌ای را می‌طلبد. نگاه ما به قواعد حقوقی مندرج در این بخش تعمیم حکمی احکام فقهی - اسلامی به حیثه حقوق بین‌الملل است. از دیدگاه حکمت، علت و سرّ هر حکمی مبنای اصلی وضع حکم است لذا با دریافتن علت احکام و روح قوانین شرعی در صدد تعمیم قواعد و احکام به سطح حقوق بین‌الملل خواهیم بود.

مشروح استدلالات و مباحث قرآنی و تفسیری و کلامی و فقهی آن از نگاه اندیشمندان عرفان و تصوف اسلامی قبلاً در کتابی مجزا طرح گردیده است و در اصل این مقاله خلاصه‌ای از فصل حقوق بین‌الملل عمومی آن کتاب می‌باشد.^۲

۱- اصل جواز عمومی در پذیرش اصول کلی حقوقی

اصول متعددی در حقوق بین‌الملل مورد استناد و اجرا قرار می‌گیرد. برخی از این اصول منبث از اصول کلی حقوقی است که مورد قبول و پذیرش همه سیستم‌های حقوقی کشورهای متمدن بوده و در میان همه کشورهای مشترک می‌باشد. در ماده ۳۸ قرارداد لاهه ۱۹۰۷ آمده است که اصول کلی حقوقی که از طرف ملل متمدن به رسمیت شناخته شده است - یعنی از اجزای نظام‌های حقوقی معتبر است که ملل متمدن آن را به اجرا گذاشته‌اند - از منابع مشخص و مستقل حقوق بین‌الملل است.

اصولی نظیر: تقدّم حقوق بین‌الملل بر حقوق داخلی، تقدّم معاهدات بین‌المللی بر قانون داخلی، مراجعه به محاکم داخلی قبل از مراجعه به محاکم بین‌المللی، اصل عدم جواز به واگذاری حقوقی بیش از آنچه که در اختیار است، اصل تساوی حاکمیت دولت‌ها، اصل عدم توسّل به زور، اصل همزیستی مسالمت‌آمیز، اصل الزام آور بودن تعهدات، اصل بیطرفانه بودن قضاوت، اصل پرداخت هزینه توسط طرف محکوم، اصل عدم صلاحیت به رسیدگی به دعوی مطرح در دادگاه دیگر، اصل آزادی تردّد در دریای آزاد، اصل دوام تصرّف بلامعارض در ایجاد حقّ حاکمیت، اصل عدم تبعیض و مساوات اتباع کشور در برابر قانون و برخی موارد مشابه دیگر، می‌تواند از اصول کلی حقوقی محسوب گردد. برخی از این اصول کلی حقوقی که در ارتباط با روابط بین کشورهاست، غالباً در قراردادهای بین کشورها و قطعنامه‌های مراجع

^۲ - مجموعه جهانی بین‌المللی عرفان اسلامی که به بررسی دیدگاه‌های عرفان و تصوف اسلامی در مسائل اجتماعی می‌پردازد شامل موارد زیر است که کتاب مد نظر عنوان دومین کتاب از این مجموعه می‌باشد:

- بیدآباد، بیژن، مبانی عرفانی اقتصاد اسلامی، پول، بانک، بیمه و مالیه از دیدگاه حکمت. ۱۳۸۳.
<http://www.bidabad.com/doc/mabani-erfani-egtesade-islami.pdf>
- بیدآباد، بیژن، مبانی عرفانی روابط بین‌الملل در اسلام، حقوق بین‌الملل عمومی، سیاست خارجی، دیپلماسی از دیدگاه حکمت. ۱۳۸۴.
<http://www.bidabad.com/doc/mabani-erfani-ravabet-beynolmelal.pdf>
- بیدآباد، بیژن، مبانی عرفانی علوم سیاسی در اسلام، سیاست، حکومت، ولایت از دیدگاه حکمت، ۱۳۸۸.
<http://www.bidabad.com/doc/mabani-erfani-oloome-siasi.pdf>
- بیدآباد، بیژن، مبانی عرفانی حقوق در اسلام، حقوق تطبیقی، نظام‌های حقوقی، حقوق جزا از دیدگاه حکمت، ۱۳۸۸.
<http://www.bidabad.com/doc/mabani-erfani-hoqooq.pdf>
- بیدآباد، بیژن، مبانی عرفانی حقوق اساسی در اسلام، فلسفه حقوق، حقوق فردی، حقوق عمومی از دیدگاه حکمت، ۱۳۸۸.
<http://www.bidabad.com/doc/mabani-erfani-hoquqe-asasi.pdf>

بین‌المللی به آنها اشاره می‌شود. از این موارد می‌توان بطور مثال به: اصل مراجعه به محاکم داخلی قبل از مراجعه به دادگاههای بین‌المللی، اصل تقدّم عهدنامه بین‌المللی بر قانون داخلی، اصل دوام دولت (کشور)، اصل استقلال کشورها که مشترک بین حقوق داخلی و حقوق بین‌المللی می‌باشند اشاره کرد که در جریان طرح و اقامه دعوی در مراجع استناد به این اصول کلی دیده می‌شود.

این موارد گرچه در قالب اصطلاحات جدید حقوقی مطرح می‌شوند و به نظر می‌رسد که از موارد مستحدثه در فقه اسلامی است ولی با تعمق در آنان می‌توان دریافت که اکثر قریب به اتفاق اصول کلی حقوقی در نظام حقوقی اسلام وجود داشته، و اسلام در خرده‌بینی‌ها و ظرافت‌های این اصول موضع خاص خود را دارد. مسلماً چون مفاد حقوق بین‌الملل و حقوق عمومی در کشورهای اسلامی کمتر از حقوق داخلی و حقوق خصوصی مورد استناد و استفاده بوده لذا کمتر بسط یافته است.

به هر حال در بررسی هر یک از اصول کلی حقوقی، دیدگاه مشخص اسلام را بررسی می‌نمائیم. بطور کلی روح قانون‌گذاری در اسلام منبعث از تکامل اخلاقی حقوق طبیعی است و به راحتی توسط وجدان و عقل قابل استنباط است؛ زیرا در اسلام نفع فرد به منزله خودپرستی هدف نیست، بلکه نفع فرد به منزله جزئی از هستی مطرح است و در تعمق در این اوراق نیز به همین موضوع که عصاره ارزشی در حقوق اسلامی است می‌توان پی برد. باید اظهار کرد که این نگرش اساسی‌ترین وجه تمایز حقوق موضوعه جهان فعلی با حقوق اسلام است.

۲- اصل مقبولیت حقوق موضوعه بین‌الملل در حد موافقت با شرع

از لحاظ نظام حقوقی اسلام قوانین موضوعه و توافقات تقنینی بین‌المللی تا آنجا مورد قبول است که در تضاد و تناقض با شریعت محمدی ص نباشد. در باب این موضوع بحث‌های مفصلی مطرح است که نگرش‌های تقنینی بین‌المللی را در این ارتباط با دستورات شریعت اسلام تطبیق داده و مقبولیت و عدم مقبولیت آن‌ها را می‌سنجد.^۳ بر طبق ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری منابع و قواعد حقوق بین‌الملل شامل عهدنامه‌های بین‌المللی اعم از خصوصی و عمومی که طرفین اختلاف آن قواعد را صریحاً شناخته‌اند و رسوم بین‌المللی و اصول عمومی حقوقی مقبول ملل متمدن است و نهایتاً تصمیمات قضائی و عقاید برجسته‌ترین مؤلفین ملل مختلف را به منزله وسایل فرعی برای تعیین قواعد حقوقی می‌داند.

در حقوق بین‌المللی اسلام منابع حقوقی فوق از لحاظ مرتبه در مراتب بعد از شریعت قرار می‌گیرند. در ابتدا احکام اولیه اسلام مبتنی بر قرآن کریم و شریعت محمدی ص منبع اولیه مقبولیت، قضاوت و داوری است و پس از آن سایر منابع حقوقی قرار خواهند گرفت. مسلم است تمام منابع بعدی چنانچه تضاد یا تناقض با قرآن کریم نداشته باشند می‌توانند مقبولیت داشته باشند و ملاک اصلی سنجش منابع حقوق موضوعه بین‌المللی موافقت با شرع است.

در مورد امور مستحدثه باید با اعمال دیدگاه حکمت و کاربرد عقل توافقی یا تناقض موضوع را با دستورات قرآن کریم سنجید. این سنجش عقلی خود شرایط تفصیلی و متقنی دارد و موضوع کتابهای دیگری در این زمینه است.^۴

^۳ - یکی از بررسی‌های جالب کتاب نظر مذهبی به اعلامیه حقوق بشر نگارش حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، چاپ کتابخانه صالح، چاپ دوم، ۱۳۵۴ می‌باشد که مواضع اسلام را با اعلامیه حقوق بشر می‌سنجد.

^۴ - این بحث به تفصیل در بیدآباد و هرسینی (۱۳۸۲) «تحلیل فقهی - اقتصادی ربا در وامهای مصرفی و سرمایه‌گذاری و کاستیهای فقه متداول

۳- اصل مقبولیت حقوق بین الملل عرفی

منابع حقوقی در سطوح و بخش‌های مختلف غالباً با شدت و ضعف متفاوت، حقوق موضوعه (نوشته) و عرف و رویه قضایی و حتی دکترین حقوقی را شامل می‌شود. عرف به وسیله افراد در طول زمان پایه‌گذاری می‌گردد و در وجدان عمومی به عنوان یک رویه لازم‌الاجرا مورد موافقت قرار می‌گیرد. عادات قدیمی و مستمر و احساس الزام وجدان عمومی جامعه سبب تعریف و تشخیص عرف در اصطلاح حقوقی آن است. به عبارت دیگر عرف یک عادت اختیاری مستمر است که تدریجاً در اذهان عمومی به عنوان یک قاعده لازم‌الرعايه شناخته شده است. عرف بین‌المللی نیز در همین تعریف مصداق می‌یابد و عبارت از یک قاعده حقوقی است که دولتها در طول زمان در روابط بین خود آن را اعمال داشته و رعایت نموده‌اند به طوری که وجدان عمومی دولتها آنها را لازم‌الرعايه می‌داند.

در اسلام نیز عرف به عنوان یک منبع حقوقی ثانویه شناخته شده است. یکی از مثال‌های بارز مقبولیت عرف در حقوق اسلام در حقوق زوجیت قابل مشاهده است. همانطور که در جای خود به آن اشاره می‌شود، حقوق بین‌الملل تشابه زیادی با حقوق زوجیت از جنبه‌های ضمانت اجرای قرارداد و عدم ضمانت بر الزام طرفین به متعهد بودن به شرایط عقد دارد و لذا آئین دادرسی مشابهی برای هر دو مقوله قابل طرح است.

قاعده حقوقی فوق عرف را به عنوان یک منبع در عداد منابع حقوقی اسلام قرار می‌دهد. باید اذعان داشت که پذیرش عرف به عنوان یک قاعده، قطعی و مسلم نیست و تحت شرایط باورها و رفتارهای جوامع و دولتها متفاوت است ولی همواره نمایی از باورهای مستقر در جامعه و یا در سطح بین‌المللی را در بردارد که از این وجه در حل و فصل دعاوی حقوقی قابل استفاده است.

۴- اصل اولویت به عفو و نیکی و تألیف قلوب

بر اساس تعالیم اسلام همواره در روابط انسانی اعم از داخلی یا بین‌المللی عفو اولی به قصاص است. همانطور که در آیه قصاص ذکر می‌شود، قصاص مجاز است ولی عفو ارجح و بیشتر تأکید شده است. در اولی بودن عفو به قصاص در سطح روابط بین‌الملل همین دلیل کافی است که نباید هر اقدام سوئی را بلاخص اگر از روی جهالت بوده یا فاعل از اقدام خود ناخشنود است پاسخ داده شود. زیرا این اعمال قوه غضبیه برخی که در رؤوس حکومتها قرار دارند و از عقول ضعیفند را تحریک نموده و آتش غائله‌ای آغاز می‌گردد که مللی در آن می‌سوزند. در طول تاریخ بسیاری از جنگ‌ها به این دلیل آغاز شد و دود آن چشم ملتها را کور نمود. لازم به ذکر است که این عفو و اغماض نباید به ظالم‌پروری بیانجامد که در این صورت خود از ظلم بدتر است. اولی بودن عفو به قصاص یک نوع استحسان تفضیلی است و مستوجب الزام نیست ولی مستحسن در تخییر است.

۵- اصل وفای به معاهدات

وفای به معاهدات از مباحث مهم در شریعت همه ادیان بوده و هست که ذکر آن به تفصیل می‌گراید. فقط به این جمله از اوستا بسنده می‌کنیم که حضرت زردشت ع فرمود: «پیمان شکن نابکار، سراسر کشور را ویران سازد... و کارش

بدان ماند که کشندهٔ مرد پاک دین باشد. مبدا پیمان بشکنی نه پیمانی را که با یک دروغگو بسته‌ای و نه پیمانی را که با راستگویی بسته‌ای، چه هر دو پیمان هستند خواه با دروغگو و خواه با راستگو.^۵ در تورات و اناجیل نیز در این ارتباط آیات زیادی درج است. در قرآن نیز به صراحت بر این اصل تأکید شده و مسؤولیت بین‌المللی را نیز همچنان شامل می‌شود.

استثناء در نقض عهد و پیمان، عدم ایستادگی طرف متقابل به تعهدات خویش است. از لحاظ حقوق بین‌الملل متعارف نیز نقض عهد در اصل مشهور به ربوس^۶ پذیرفته شده است. بر مبنای این اصل مندرج در قرارداد وین ۱۹۶۹ هرگاه تغییرات اساسی در اوضاع و احوالی که مبنای عقد قرارداد بوده پدید آید، طرف ذینفع می‌تواند عقد را یکطرفه فسخ و معاهده را خاتمه یافته تلقی نماید. بر اساس مادهٔ ۶۴ معاهده وین توسل به اصل ربوس مستلزم سه شرط است که یک، تغییرات اساسی در مورد اوضاع و احوالی که مبنای عقد بوده شرط اساسی رضایت طرفین معاهده باشد. دوم، تغییرات اساسی مزبور، موجبات دگرگونی اساسی در تعهدات شود و سوم، دلایل اساسی که موجب تجدید نظر یا لغو قرارداد می‌شود قابل پیش‌بینی نباشد.^۷

از مفاد آیات قرآن استنباط می‌شود که تصریح نقض معاهدات در اسلام عدم پایداری طرف مقابل به شرایط معاهده می‌باشد. و لذا توسل به اصل ربوس و سه شرط آن کافی نیست. مفهوم این موضوع در این است که اگر شرایط کسب منفعت برهم خورد اصل ربوس نقض معاهده را مقبول می‌داند ولی اسلام قابل قبول نمی‌داند. چون در اسلام اصل ضمنی همهٔ معاهدات تعالی بشریت است نه انتفاع یکسویه. بلکه انتفاع دوسویه مد نظر اسلام قرار دارد. به عبارت دیگر اسلام معتقد است که اگر شرایط تغییر کرد و انتفاع از معاهده تقلیل یافت یا منتفی گردید نباید قرارداد را ملغی و به مفاد آن پشت پا زد.

برخی از حقوق‌دانان بین‌الملل شرایط اصل ربوس را به تعریف فورس ماژور تأویل نموده‌اند و معتقدند که عدم رعایت اصل مصونیت معاهدات، پابندی جهان به حقوق کشورها را دچار اختلال می‌سازد زیرا کشورهایی که بخواهند از تعهدات بین‌المللی خود شانه خالی کنند با مستمسک قرارداد اصل مزبور اقدام به سواستفاده نموده و روابط بین‌المللی و حقوق دیگر کشورها را ضایع می‌نمایند.^۸

۶- اصل الزام به رعایت تشریفات قراردادها

در قرآن در سورهٔ بقره در باب عقد قراردادها به تفصیل دستوراتی صادر شده است که کفایت از آن می‌کند که برای جلوگیری از اختلافات بین‌المللی در اثر مبهم بودن قراردادهای مختلف بین‌المللی فی‌مابین باید در جمیع امور قابل پیش‌بینی و غیرقابل پیش‌بینی تمهیدات لازم از قبل در قراردادها درج گردد تا سبب اختلافات بین‌المللی نگردد. از طرف دیگر این محکم‌کاری‌ها سبب تسهیل فعالیت‌های اتباع ملل در حیطةٔ حقوق بین‌الملل خصوصی آنها نیز خواهد شد.

^۵ - اوستا، بخش یشتها، جلیل دولتنخواه، انتشارات مروارید، ۱۳۶۱، تهران چاپ سوم.

^۶ - La regle rebus sic stantibus

^۷ - نگاه کنید به: قائم مقام فراهانی، عبدالمجید (۱۳۶۷) حقوق بین‌الملل، ملی کردن...، صص ۳۲-۲۹.

^۸ - برای بحث در این موضوع نگاه کنید به:

Abd-el-Kader Boye, Serie "Tiers monde en marche", Tome 3-L'acte de nationalisation, Berger-Levrault, les Nouvelles editions africaines.

۷- اصل رفتار به عدل

قبل از اینکه وارد جزئیات این مبحث شویم بد نیست تحلیلی کلی نسبت به مفهوم عدل داشته باشیم. عدالت در مکاتب مختلف مفاهیم گوناگون و متنوعی دارد^۹ تا آنجا که عدالت در برخی مکاتبها ظلم در مکتب دیگری تلقی می‌شود. ایدئولوژی‌های مختلف در تقسیم حقوق مساوی بین افراد غالباً دچار انحرافات ناشی از تمایلات عقیدتی خود می‌شوند. تفصیل این بحث بسیار زیاد است ولی کلیت آن این است که هرگاه توجه به نوع انسانی است عدالت به سمت بی طرفی عقیدتی متمایل است و هرگاه توجه به خصوصیات انسانی است عدالت به سمت خصوصیات مورد نظر منحرف می‌شود. عدالت از لحاظ کلی به معنی قرار دادن شیء در موضع خودش می‌باشد که این تعریف از عکس تعریف ظلم استخراج می‌شود.^{۱۰} ولی قراردادن شیء در موضع خود مسئله بسیار پیچیده‌ای در علوم انسانی است که شاید به سادگی نتوان آن را حل نمود. اگر موضع عادلانه در تخصیص منابع در اقتصاد مد نظر باشد عدالت مفهوم تخصیص بهینه منابع^{۱۱} می‌یابد که به تعادل معروف به پارتو^{۱۲} در اقتصاد خرد^{۱۳} شناخته شده است و معادله معروف اولر^{۱۴} توزیع عادلانه را تعریف می‌نماید. اگر به دنبال موضع عادلانه در اجتماعات باشیم مفهوم ارزش فرد و بازده او مد نظر قرار دارد که معلوم نیست این مسئله دارای جواب بهینه یکتا^{۱۵} باشد. اگر در حقوق از آن صحبت کنیم مفهوم برقراری اعمال حاکمیت قانون به تساوی بر فرد انسانها مد نظر است. قانون حتی اگر عادلانه باشد فقط در حیطه موضوع مورد بررسی خط عدالت را ترسیم می‌کند و نه در جمیع جهات. اگر در روانشناسی فردی و گروهی به بررسی مفهوم عدالت بپردازیم هیچ پایه و اساسی برای قضاوت در مورد عدل در احساسات و عواطف و عشق در بشر نمی‌توانیم بیابیم. به هر حال قابلیت حصول عدالت جزئی در هر زمینه‌ای منوط به «قضاوت انسانی»^{۱۶} است و گر نه عدالت کلیه به حسب فطرت و بر اساس ویژگی خلقت موجودات و متأثر از عدالت خالق آنها در عالم برقرار است. پس فرد اساس شناخت و تفسیر عدالت جزئی است. برای اینکه فرد در تفسیر عدالت جزئی توانائی قضاوت عادلانه داشته باشد لزوماً باید در درون خود به عدالت رسیده باشد یعنی «العادل» در وجودش مستقر شده باشد. نتیجه بحث در این است که عادل شخص نبی یا ولی یا وصی است که او میزان عدالت است و فرمایش او قانون، تقویم و تنظیم عدالت است و عدالت به وجود مبارک آن حضرت است که ظهور عینی می‌یابد و روشنائی وجود اوست که خط عدل را معین و مبرهن می‌نماید.

در مکاتب دیگر حتی دیدگاههای چپ مارکسیستی نیز نهایتاً به همین شکل فیلسوفی در رأس جامعه در این موضع تصور می‌گردد که بتواند میزان حل و فصل قرار گیرد. به هر حال این میزان در همه ادیان نماینده خدا است که یا نبی است یا ولی است و یا وصی. و این فرد است که بر اساس استقرار «العادل» در وجودش میزان است. به هر تقدیر به عدل رفتار کردن وظیفه و مأموریت انبیاء و اولیاء و اوصیاء الهی و تابعین آنها است. در آیات متعددی

^۹ - نگاه کنید به اُتفریه هوفه (۱۳۸۳) درباره عدالت، برداشتهای فلسفی. ترجمه امیر طبری، نشر اختران.

^{۱۰} - در تفسیر محیط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز الحکیم. سید حیدر آملی، جلد اول، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۴ هـ - ق صص ۴۰۹ - ۴۰۲ از این تعبیر استفاده می‌شود.

^{۱۱} - Optimum allocation of resources.

^{۱۲} - Pareto optimality.

^{۱۳} - Microeconomics.

^{۱۴} - Euler equation.

^{۱۵} - Unique optimal solution.

^{۱۶} - Human justice.

این مأموریت و امر دیده می‌شود و در این مورد به حضرتش دستور استقامت نیز داده شده است و حتی تأکید شده که اگر حکم حضرت مورد پسند طرفین نبود با این وجود باز باید عدالت مراعات شود. وظیفه قضاوت و داوری به عدل که انبیاء و اولیاء و اوصیاء الهی و مؤمنین به آن موظفند بین تمام گروه‌ها و ملل ساری می‌باشد و ارجحیتی بین اصحاب دعوی نیست. آیاتی از قرآن تأکید دارند که هدف بعثت انبیاء و نزول کتاب و میزان برای این است که مردم به قسط رفتار کنند و اشاره عام به انبیاء و کتاب و میزان است و وسعت کلمه ناس در آیات عموم ملل عالم است که در قالب رفتار دیپلماسی بین عموم ملل جهان مبین اقامه قسط و عدالت در سطح بین‌الملل می‌باشد. باید اضافه نمود که اصل رفتار به عدل حتی در مورد دشمن نیز ساقط نمی‌شود.

در باب ظرافت توجه اسلام به مبانی قضاوت و رعایت عدالت و قسط در صدور حکم و رفتار قاضی مباحث زیادی در کتب حقوقی اسلامی درج است.

اصل رفتار به عدل در روابط بین‌الملل در این راستا می‌باشد که ارسال رسل و بعثت انبیاء برای کسب منافع مادی نبوده است و هیچ پیامبری برای این امر مبعوث نشد تا منافع قوم خودش را حداکثر سازد. بر این اساس دولت اسلام نیز هدف جمع مال و اموال ندارد^{۱۷} بالاخص اینکه حقوق ملل دیگر را برای خود جلب و ضبط نماید. لذا برعکس رفتار غالب بین‌المللی که هر دولتی به دنبال جلب و تصرف حقوق دیگران و انضمام آن به مالکیت خویش می‌باشد، دولت اسلام اینچنین هدفی ندارد. هدف اسلام تعالی روحی - جسمی فرد فرد ابناء بشر و کلیه جماعات آنها می‌باشد و بر این اساس اصل رفتار به عدل در صحنه روابط بین‌الملل را پی می‌گیرد چون منافع ملی وی در راستای منافع ملی سایر کشورهاست چون تمام کشورها متشکل از انسانهایی هستند که هدف اسلام تحت پوشش قرارداد و رشد و تربیت همه آنها (انسانها) می‌باشد، چه در این سوی مرز باشند و چه در آن سوی دیگر.

۸- اصل مبتنی بودن جزا بر قطعیت جرم

در شریعت اسلام جزا بر عملی صورت می‌گیرد که قطعیت یافته باشد و جزای اعمال پس از وقوع فعل قابلیت تحقق می‌یابد.^{۱۸} بطور کلی ظن طبق آیات صریح قرآن کریم جایگاهی در اثبات حق ندارد. در تاریخ ترور امیرالمؤمنین علی ع می‌خوانیم که به حضرتش عرض کردند: عبدالرحمان بن ملجم قصد سؤ نسبت به جان حضرت تعالی را دارد، اجازه فرمایید او را بازداشت نمائیم. فرمودند: هنوز مرتکب جرمی نشده است تا مجوزی برای بازداشت او باشد. این کلام و همچنین رفتار آن حضرت پس از سؤ قصد با قاتل خود، مسلمین را در این باب راهنمایی می‌کند.

عملکرد این قانده در مستمسک قرار دادن بهانه‌ها در شروع به جنگ^{۱۹}، بدرفتاری با ملل دیگر، مصادره دارائی‌های آنها، شورو خواندن یا تروریست معرفی نمودن دولتها و قرار دادن ایشان در مضیقه و موارد مشابه در روابط بین‌الملل بسیار دیده می‌شود. حتی دیده شده هواپیمای مسافربری کشوری را مورد حمله قرار می‌دهند به این ظن که احتمال غیرمسافری یا جنگی بودن آن می‌رفته است. اینگونه موارد به دلیل ظنی بودن آنها و عدم قطعیت در ارتکاب جرم قابلیت

^{۱۷} - نگاه کنید به: بیدآباد، بیژن (۱۳۸۴) هزینه در مالیه عمومی اسلامی، پژوهشکده پولی و بانکی.

^{۱۸} - همچنین نگاه کنید به: نظر مذهبی به اعلامیه حقوق بشر، حضرت حاج سلطانحسین تائبند گنابادی، ۱۳۵۴. تهران. صص ۵۴ - ۵۳.

^{۱۹} - برای مثال آلمان نازی با طرح دسیسه‌ای از این نوع به لهستان حمله کرد و جنگ دوم جهانی را آغاز کرد که در کتب تاریخ روابط بین‌الملل درج است. نگاه کنید به تاریخ دیپلماسی عمومی.

تمسک برای اقدام جزائی و مقابله را ندارد. مثلاً نمی‌توان به صرف اینکه احتمال داده شود هواپیمائی جنگی باشد به آن حمله نمود.

بر این اساس دولت اسلام حق ندارد مانند سایر متجاوزین با طرح بهانه‌های ظنی اقدام به اجرای سیاستهای خصمانه در سطح بین‌الملل نماید. و فقط وقتی مجاز به اقداماتی از این دست است که قطعیت جرم احراز شده باشد.

۹- اصل مساوات در برابر قانون

با استنباط از اصل وحدت و اصل کرامت انسانی به راحتی می‌توان دریافت که هیچکدام از ما از دیگری برتر نیستیم و همه مخلوقات یک خالق و فرزندان یک پدریم و شعبه و قبیله ما دلیل برتری ما نیست و فقط تقوی وجه تمایز انسان متعالی از غیرمتعالی است و آن هم معیاری نزد خداوند است و نه نزد خلق. بر این اساس می‌توان برداشت کرد که همه در برابر قانون یکسانند و تفاوتی بین متهم یا مجرم داخلی و متبوع کشور یا متهم یا مجرم خارجی با تابعیت بیگانه نیست. در مقایسه با مجازات مجرم داخلی با توجه به اصل اکرام بر ضیف شاید اگر تخفیفی بتوان درباره مجرم خارجی قائل شد ممدوح است چه که او مهمان است و اکرام بر مهمان در اسلام یک وظیفه می‌باشد. تساوی تابعیت‌های داخلی یا خارجی به تساوی در ملاحظات سیاسی نیز قابل تعمیم است و اصل صداقت در روابط بین‌المللی خود الزام به حذف همه گونه ملاحظات سیاسی را می‌نماید.

از آیات قرآن کریم می‌توان استنباط کرد که تفاوتی بین مردم نیست و سزاوارتر است که از خدا اطاعت نموده و امر خدا را برتر از منافع طرفی از طرف‌های دعوی قرار دهیم. و طرف‌های دعوی هر که باشند و هر نسبتی و هر اموالی داشته باشند بین آنها تفاوتی نیست و اطاعت امر خدا یعنی عمل به قسط و عدل بین آنها بالاتر و سزاوارتر است. این اصل، اصل کاپیتولاسیون در حقوق بین‌الملل را ملغی می‌دارد و همانگونه که در جای خود خواهد آمد جز مواردی که برای تشویق به گرایش به اسلام مد نظر شارع بوده تفاوتی در افراد از لحاظ حقوقی نیست. روح این نگرش در حقوق بین‌الملل عمومی نیز مصداق خاص خود را دارد که ملاحظات سیاسی در دادگستری بین‌المللی را مردود می‌شمارد.

۱۰- اصل دوام دولت

این اصل مشعر بر این است که اگر حکومت کشوری تغییر کند دولت به معنای حاکمیت بر سرزمین کشور تغییر نمی‌کند. گرچه این اصل در حقوق بین‌الملل پذیرفته شده است و در عمل مورد استناد قرار می‌گیرد ولی دارای اشکال و ایراد است. از قرآن کریم می‌توان استنباط نمود که اگر حکومت‌های قبلی تعهدات نابجایی را با دول دیگر بسته‌اند این تعهدات مجدداً با تغییر دولت یا باید تنفیذ شوند یا از اعتبار آنها کاسته شود و یا حتی ساقط شوند. زیرا اعمال و تفکرات گذشتگان تکلیفی برای آیندگان ایجاد نمی‌نماید. استثناء این موضوع در دیون است که از مایملک متوفی به وارث به ارث می‌رسد و چنانچه متوفی دینش بیش از ماترک وی باشد این دین به وارث منتقل نمی‌شود. این حکم بر دلیل عقلی و قرآنی استوار است.

طرح این مطلب می‌تواند بعنوان سرفصل مبحثی قابل بحث باز بماند، ولی باید گفت که براساس سنت تمام ادیان

الهی و نتیجتاً اسلام خلافت لاحق باید مصوّبات خلافت سابق را تأیید و تنفیذ کند در غیر این صورت اعتبار آنها ساقط است. اگر این موضوع را به اصل دوام دولت در سطح روابط بین‌الملل تعمیم دهیم مباحث نوینی از این دیدگاه در حقوق بین‌الملل عمومی قابل طرح است که سلامت و اعتبار قراردادها بالاخص آنهایی که حدود و ثغور کشورها را تغییر و حاکمیت منطقه‌ای را از دولتی گرفته و به دولت دیگری داده‌اند از جمله مباحث آن خواهد بود.

۱۱- اصل منع سوءاستفاده از حق

اگر کشوری با اعمال قدرت نامحدود موجب زیان کشور دیگری شده باشد دادگاه بین‌المللی می‌تواند با استفاده از قاعده «سوءاستفاده از حق»^{۲۰} مانع گردد. به عبارت دیگر کشورها حق ندارند از حقوق خود در تجاوز به کشورهای دیگر خصوصاً کشورهای ضعیف استفاده نمایند. این اصل در حقوق بین‌الملل رایج و پذیرفته شده است. این موضوع در قرآن کریم به خوردن مال یتیم شباهت زیادی دارد. زیرا یتیم نیز همانند کشورهای ضعیف توانائی احقاق حق خود را ندارد و ممکن است ولی صغیر خود حتی اقدام به تجاوز به حق یتیم نماید که مشابه تجاوزات استعمارگران به مستعمرات تحت نفوذ آنها در سطح بین‌الملل است. آیات چندی در باب این موضوع در قرآن کریم نازل شده است که می‌توان اصل منع سوءاستفاده از حق را از آنها استنباط نمود.

شباهت این موضوع یعنی رفتار با یتیم در حقوق بین‌الملل این روش را ترغیب می‌نماید که اگر قصد استفاده از ثمرات کشور ضعیفی را دارید با میل و رضایت آن کشور و با اعمال عدالت درخواست الحاق آن کشور را به کشور خود نمائید و در این حالت چون مالکیت شما بر کشور ضعیف اتفاق می‌افتد دیگر از شدت استثمار کم خواهد شد و با آن به شکل مستعمره رفتار نخواهید کرد. به هر حال در اثر تداوم این مالکیت بالاخره کشور ضعیف به رشد و بلوغ اقتصادی خواهد رسید در این حالت کلیه اختیار را به کشور مربوطه بازگردانید. محدودیت و کیفیت انتفاع از اموال یتیم یا کشور ضعیف طمع به اموال و حقوق و دارایی‌های دیگر کشورها را به صراحت ممنوع می‌دارد.

رشوت‌ها در سیاست همواره بوده و هست و خواهد بود که کشورها با تطمیع حکام کشورهای ضعیف‌تر اموال آنها را به ناحق متصرف می‌شوند. به هر تقدیر «حرام خوردن» چه در صحنه ملی و چه در صحنه بین‌المللی در اسلام ممنوع است. خوردن مال دیگران در هر شکل و لباس و محلی ممنوع است و هم در حقوق داخلی و هم در مسائل حقوق بین‌الملل نافذ است.

۱۲- اصل منع اضرار

اضرار به معنی زیان یا گزند رسانیدن است. قاعده لاضرر از قواعد معروف فقهی است. بر اساس این قاعده فرد حق ندارد در احقاق حق خود موجبات ضرر دیگری را فراهم آورد. یعنی نمی‌توان اعمال حق خود را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع دیگری یا عموم قرار داد. این قاعده مستند به دلیل عقل است گرچه روایاتی^{۲۱} نیز به نحو تواتر اجمالی (به معنی نقل مضمون یک روایت به الفاظ متعدّد) در این ارتباط نقل می‌شود. عقل حکم می‌کند به اینکه نباید عمل یکی در

^{۲۰} - Abuse of right

^{۲۱} - الکافی، ۵، ۲۸۰، باب الشفعة، ص: ۲۸۰، ۴. و الکافی، ۵، ۲۹۲، باب الضرار، ص: ۲۹۲، ۲. و الکافی، ۵، ۲۹۳، باب الضرار، ص: ۲۹۲، ۶. و الکافی، ۵، ۲۹۴، باب الضرار، ص: ۲۹۲، ۸.

جهت اعاده حق خود موجب ضرر دیگری شود. قبح ضرر و اضرار در فقه از مستقلات عقلیه شمرده می‌شود یعنی از مواردی است که عقل بدون استدلال می‌پذیرد. البته مستقلات عقلیه که در فقه از آن ذکر می‌شود نسبی است و مستقلات عقلیه در مراتب مختلف می‌توانند ناقض همدیگر باشند. زیرا حسن و قبح عقلی درباره کل و جز می‌تواند در تضاد باشند. برای مثال اجرای عملی می‌تواند به نفع فردی باشد ولی به ضرر جمعی منتج گردد که این موضوع مبحث استصلاح و سد ذریعه را شامل می‌شود که در جای خود به آن خواهیم پرداخت. ولی کلیت موضوع در این اصل بر این است که علی الاصول نباید برای احقاق حق خود راهی را انتخاب نمود که موجب ضرر به دیگری گردد.

کاربرد این اصل در حقوق بین‌الملل و روابط بین کشورها زیاد است. برای مثال اگر کشوری درگیر جنگ با دولت دیگری است حق ندارد از خاک کشور دیگر برای احقاق حق خود استفاده و به حق حاکمیت او تجاوز نماید یا عملی نماید که سبب رسیدن زیان به کشور ثالث شود. نمونه این موضوع در جنگ دوم جهانی بسیار بارز بود. برای مثال نیروهای انگلیس و روسیه از متفقین برای حمله به نیروهای متحدین، ایران را از جنوب و شمال مورد تجاوز قرار دادند. مسائل زیادی بالاخص در اشتراکات مرزی اعم از زمینی، دریایی و هوایی در این مقوله می‌گنجد. وسعت این اصل در عرصه بین‌المللی بسیاری از روابط دول مختلف در پایمال کردن حقوق دول ضعیف‌تر را دربرمی‌گیرد.

۱۳- اصل بر براءت است

منظور از اصل براءت این است که در مواردی که در حکمی شک داریم معتقد شویم که در مقام عمل موظف به آن نیستیم. مجرای اصل براءت یعنی جایی که می‌توان اصل براءت را بکار برد شک در تکلیف است. اصل براءت متفاوت از اصل عدم است. اصل، بر عدم چیزی است تا وجودش ثابت شود. برای مثال قاعده «البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر» مبتنی بر همین اصل است. یعنی هر کس که مدعی حقی باشد باید آن را اثبات کند. اصل براءت همچنین متفاوت از اصل اباحه است که به معنی قرارداد اصل بر حلیت هنگام تشکیک در اینکه آن چیز حلال یا حرام است می‌باشد. خود تشکیک و شبهات و حجیت براءت در مجرای آن از مباحث مفصلی است که در کتب اصول درج است.^{۲۲}

می‌فرمایند: «اصل عدم، عدم اثبات است نه اثبات عدم، و اصل براءت بری نگرداند و اصل نفی نفی ماهیات نماید و اثبات وجود نکند، و استصحاب با اختلاف اشخاص و احوال جاری نگردد، و بر فرض در مقام حجیت معذرت آورد نه حکمی را سجّل نماید».^{۲۳}

اصل براءت از برخی آیات قرآن مجید قابل استنباط است که تا وقتی احکام تکلیف نشده باشد، عدم اجرای آنها کفیری از جانب خداوند نخواهد داشت و همگی دلالت بر این دارند که تکلیف پس از استعداد و تشریح است. گرچه مسئله استطاعت جدا از اصل براءت است ولی استطاعت زیربنای اصل براءت خواهد بود زیرا تا فردی استطاعت شمول حکمی را نداشته باشد نمی‌تواند مشمول شک در تکلیف گردد که مجرای اصل براءت است که فوقاً به آن اشاره شد.

این اصل در شرایط بین‌المللی با توجه به خصوصیات مذهبی مسلمین بسیار مهم است. زیرا همواره مسلمین گمان می‌کنند که چون نام مبارک پیامبر اکرم ص را بر خود می‌کشند شرافت و برتری خاصی بر ملل عالم دارند و گاه دیده

^{۲۲} - اصولی نظیر اصل اباحه و اصل عدم با اختلاف کمی مشابه اصل براءتند که در اینجا به ظرافتهای اختلاف آنها نمی‌پردازیم و به اصل براءت

بعنوان محور اصلی این بحث اکتفا می‌کنیم. نگاه کنید به محمدی، ابوالحسن (۱۳۵۶) صص ۲۲۴ - ۲۱۵.

^{۲۳} - حضرت نورعلی‌شاه ثانی، صالحیه، چاپ دوم، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۶. حقیقت ۳۷۹، ص ۲۵۷.

شده که از روی تعصبات جاهلانه نه تنها اهل کتاب بلکه پیروان مذاهب دیگر اسلامی را تکفیر نموده و برادرکشی کرده‌اند. بسیاری از جنگ‌های بین کشورهای اسلامی مؤید همین موضوع است. این اصل به مسلمین تفهیم می‌کند که اگر دستوراتی برای مسلمین تشریح شده جای تفاخر بر دیگر ملل عالم نیست.^{۲۴} چه که ایشان هنوز بر این تکلیف مکلف نشده‌اند و عمل یا ترک عمل برای آنها علی‌السویه است ولی برای مسلمین مساوی نیست و آنان در تکلیف و وظیفه بار سنگین‌تری بر دوش دارند. به عبارت دیگر جای برتری‌جویی و فخر فروشی مسلمین به غیر مسلمین نیست بلکه مسلمین باید تلاش بیشتر نمایند تا به تکالیف مکلفه عمل نمایند.

در حقوق بین‌الملل و قوانین موضوعه اصل برائت مبتنی بر اصل قانونی بودن جرم قابلیت استفاده فراوانی دارد بطوری که براساس اصل قانونی بودن جرم هیچ عملی را نمی‌توان جرم دانست مگر آنچه که به موجب قانون جرم شناخته شده باشد و اصل برائت منطبق بر این اصل خواهد بود. بنابراین اگر کسی مدعی حقی یا دینی بر دیگری باشد باید آن را اثبات کند و الا مطابق این اصل حکم به برائت مدعی علیه منجر خواهد شد.

مهمترین دلیل حجیت برائت قاعده عقلی «قبح عقاب بلا بیان» است و قواعد عقلی اختصاص به مذهب ما، قانون، کشور یا مردم خاص ندارد و زمان و مکان در آن بی‌تاثیر است. مثلاً عقل ظلم و ستم را زشت می‌داند و این اختصاص به کشور خاصی ندارد و به زمان و مکان نیز مربوط نمی‌شود. بدین جهت اصل برائت نتیجه یک درک روشن عقل است و در قوانین بین‌الملل عرفی قابل استعمال است.

۱۴- اصل سدّ ذرایع بین‌المللی

ذرایع جمع ذریعه به معنی وسائل است. برخی بر این عقیده‌اند که هر عملی که عادتاً سرانجام منجر به مفسده‌ای گردد، به استناد اصل سدّ ذریعه بایست از آن ممانعت بعمل آورد.^{۲۵} برای مثال آزادی ترانزیت و نقل و انتقال مواد مخدر از یک کشور خارجی از طریق کشور دوم به کشور ثالث، هرچند آزادی ترانزیت در کشور دوم وجود داشته باشد معذالک به دلیل اینکه این ترانزیت به کشور ثالث صدمه می‌رساند باید کشور دوم مانع از آن گردد. به عبارت دیگر کشور دوم باید سدّ ذریعه توزیع و انتقال مواد مخدر به کشور سوم نماید.

این اصل علیرغم اتکاء بر آیات قرآن بر بناهای دیگر احکام اسلامی نیز استوار است و عقل نیز مؤید آن می‌باشد. همانطور که اشاره شد اعتلای بشریت منوط به اعتلای تمام آحاد انسان‌هاست و اگر فساد در کشوری رخ کند به ضرر و زیان کشورهای دیگر خواهد بود. این اشتباه بزرگ انسان‌هاست که همواره به اشتباه، منافع فردی خود را متمایز از منافع جهانی و بشریت دانسته است.

^{۲۴} - برخی با استناد به برخی آیات مثلاً: لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، سورة نساء، آیه ۱۴۱. خداوند برای کافران بر مؤمنین راهی قرار نداده است، یا برخی دیگر با استناد به سایر آیات در تورات و انجیل قوم خود را برتر و افضل از دیگران می‌شمارند که غلط است. همانطور که در بخشهای دیگر این کتاب به آن خواهیم پرداخت انتساب به دین مفید به تفاخر و برتری بر دیگران نیست. در این ارتباط باید از منتسبین به ادیان مختلف سؤال کرد که آیا خیرالامم مسلمین بودند که فرزندان رسول گرانقدرشان ص را در کربلا تکه تکه کردند و یا اقوام یهود و نصارا بودند که انبیاء سلف را می‌کشتند؟ مسلماً هیچکدام از این طوائف خیرالامم نیستیم و هیچ جای تفاخر و برتری طلبی بر دیگری نیست.

^{۲۵} - نگاه کنید به اصول فقه، دفتر دوم مصطفی محقق داماد (۱۳۷۹)، چاپ نهم. مرکز نشر علوم اسلامی.

۱۵- اصل انحصار استحسان به صاحب امر و اجازه

استحسان از مباحث بسیار بحث انگیز فقهی و حقوقی است که حجیت آن در بین مذاهب مختلف مورد نزاع است. استحسان به معنای نیک دانستن و پسندیدن است و در فقه مذاهب مختلف تعاریف گوناگون دارد. در مجموع به طور خلاصه از مصادیق استحسان این تعریف برداشت می‌شود که استحسان صدور حکمی به سبب نیک دانستن و پسندیدن عملی و رعایت مصلحت خود و دیگری است. مخالفین این نظریه بر این عقیده هستند که اگر باب استحسان باز باشد هر کس به نفع خود حکمی بر وفق میل و هوی می‌دهد و اساس احکام و حقوق را بر هم می‌ریزد.

در قرآن کریم استحسان^{۲۶} در اعمال و رفتار حضرت خضر ع به وضوح مشاهده می‌شود که اعمال و رفتار وی از سوراخ کردن کشتی و کشتن طفل و راست کردن دیوار ظالمین منطبق با احکام و قوانین هیچ شریعتی نیست. این استحسان منحصر به کسانی است که به آنها علم لدنی عطا شده است و مدخل هر کسی نیست.

چنانچه استحسان مقید به اولوالامر نباشد منافع فردی یا ملی سبب می‌گردد تا مرز میان ملل پررنگ‌تر شود و به جای اینکه نیک دانستن و پسندیدن برای تمام بشریت مد نظر قرار گیرد برای ملت یا افراد خاص مطرح و ترسیم می‌شود. گرچه در حکومت اسلام تمام تصمیمات و احکام مقید به اولوالامر است و ذکر این موضوع در این باب برای این است که هر کس خود را در صدور حکم و فتوا و تعیین خط مشی‌ها محق نداند. زیرا همین محق دانستن بود که پس از رحلت رسول اکرم ص مسیر اسلام را به اینگونه که هست تغییر داد.

در تفصیل این موضوع باید گفت که خود رسول اکرم ص نیز بدون اجازه حق فرمایش نداشت تا چه رسد به فتوا و در این باب در ماجرای انقطاع وحی در قرآن کریم آمده است که به مدت چهل روز وحی به حضرتش نازل نشد^{۲۷} و سپس آیات سوره کهف نازل گردید.

۱۶- اصل استصلاح بین الملل

احکام شریعت اسلام مبتنی بر مصالح و مفاصل است. استصلاح یا مصالح مرسله در لغت به معنی مصلحت‌های آزاد یا رها (در مقابل مقید) است. در مباحث اصول و فقه و حقوق عبارت از این است که احکام فقهی را مبتنی بر مصالح مرسله بدانیم یعنی بر مصلحتی است که دلیل خاصی نه بر وجوب رعایت آن رسیده و نه به حرمت آن.^{۲۸} در این هنگام قاعده استصلاح حکم به عملی می‌کند که مصلحت بشر در آن باشد. مصالح بشر از لحاظ مهمترین مقاصد شرع در مقاصد خمس دین، نفس، عقل، نسل و مال خلاصه می‌شوند. لذا بر این اساس در صحنہ بین‌المللی نیز همین استصلاح در صدور حکم و اتخاذ روش به مصلحت هر دو یا چند کشور درگیر است و در مجموع مصلحت بشریت را از لحاظ مقاصد خمس فوق مد نظر قرار می‌دهد. اگرچه استصلاح در احکام فقهی سنتی مشمول طیف کمی از احکام است ولی در صحنہ بین‌المللی و حقوق بین‌الملل دامنه وسیعی می‌یابد زیرا احکام اسلامی بین‌المللی به حکم استصلاح قابلیت قبول

^{۲۶} - برخی بنای عمل خضر را بر علم می‌گذارند تا استحسان. و این بنا صحیح است زیرا علم خضر لدنی بود و استحسان وی نیز بر مبنای همین علم لدنی بود و بر این مناسبت که در این اصل استحسان منحصر به صاحبان علم لدنی شده که مجازین و اولی الامر هستند.

^{۲۷} - گرچه مفسرین این موضوع را به دلیل استثناء نکردن با آن شاء الله می‌دانند ولی قابل استفاده در مبحث مورد بررسی ما نیز هست. تفسیر این آیات در: قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز عرفانی، نگارش حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی آمده است.

^{۲۸} - محمدی، ابوالحسن (۱۳۵۶) مبانی استنباط حقوق اسلامی، دانشگاه تهران. صص ۱۷۰-۱۶۴.

جهانی خواهد یافت و نه به دلیل حکم فقهی آن در فقه اسلام. یعنی دول و ملل دیگر نه به اعتقاد به دین اسلام علاقه‌مند به پذیرفتن تعبّدی احکام حقوق اسلام هستند بلکه به دلیل محاسبهٔ مصلحت خویش احکام اسلام برایشان مطلوب گشته و قابلیت پذیرش می‌یابد.^{۲۹}

این اصل نیز همانند استحسان مقید به محدودیت‌هایی است که مهمترین آنها اذن است و این محدودیت از این باب است که با استفاده از این قاعده احکام مصالح به مفاسد یا بالعکس تحریف نگردد.

۱۷- اصل استصحاب بین الملل مشروط به حلیت حق

استصحاب در لغت به معنی به همراه داشتن و همراهی است. از استصحاب در رسائل شیخ انصاری به «ابقاء ما کان» یعنی حکم به بقاء آنچه پیشتر وجود داشته ذکر شده است بدین شکل که اگر یقین داشته باشیم که چیزی قبلاً وجود داشته و شک داشته باشیم که آیا حالا هم وجود دارد یا خیر، آن را بر اساس یقین قبل موجود فرض می‌کنیم. به عبارت حقوقی‌تر باید گفت بر اساس این اصل اگر حق یا دینی بر عهدهٔ کسی ثابت شد اصل بقاء آن است مگر خلافش ثابت شود. عناصر استصحاب، حجیت، اقسام و تعارض با ادلهٔ دیگر نظیر برائت یا احتیاط (اشتغال) یا تخییر یا اصالت الصّحت یا اصالت اللّزوم یا امارهٔ ید یا اقرار و یا با استصحاب دیگر همه از بحث‌های مهم در استصحاب می‌باشند که در اینجا به آنها نمی‌پردازیم.^{۳۰}

این اصل در حقوق بین‌الملل اسلامی نیز جایگاه خاص خود را داراست. زیرا با ورود حقوق بین‌الملل اسلامی قانون جدیدی به صحنهٔ جهان وارد می‌گردد و این قانون نگرش جدیدی را بر کلیهٔ مسائل تعریف می‌کند. مسلم است نگرش جدید بسیاری از آنچه پیشتر بوده و اجرا می‌شده است را زیر شک و سؤال می‌برد. استصحاب با بقاء ثابت شدهٔ حق، مشروط به حلیت آن، ابقاء ماکان را تجویز می‌کند.

۱۸- اصل عطف به ماسبق نشدن قانون

عطف به ماسبق نشدن قانون به معنی عدم تسری آثار حقوقی یک قانون به حقوق گذشتهٔ افراد یا نهادها و یا کشورها به زمان پیش از تصویب قانون مربوطه می‌باشد. عدم قبول این اصل همواره زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها را در مخاطره قرار می‌دهد زیرا هر لحظه بیم آن می‌رود که قانون جدیدی وضع شود و حقوق افراد را زیر سؤال ببرد. لذا رعایت این اصل در حقوق دول متمدن یکی از پایه‌های حقوقی آن را تشکیل می‌دهد. در نظام حقوقی اسلام نیز این اصل مدّ نظر قرار گرفته است.

کاربرد این قاعده در روابط بین‌الملل سبب تقویّت امنیّت و ثبات ناشی از قانون‌گذاری در عرصهٔ جهانی می‌گردد و ثبات از لوازم رشد و توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی همهٔ ملل عالم است.

^{۲۹} - برای مثال حکم طلاق در مسیحیت نبود و سالها دولت رُم از قبول آن سر باز می‌زد از احکام اسلام اقتباس و به تصویب رسید. بواسطهٔ این قانون در همان روز تصویب حدود چهارده هزار زوج در ایتالیا متارکه نمودند.

^{۳۰} - نگاه کنید به: محمدی، ابوالحسن (۱۳۵۶) مبانی استنباط حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، صص ۲۴۵ - ۲۲۹.

۱۹- اصل دوام تصرف بلامعارض

این اصل موجب حق حاکمیت می‌گردد. برای مثال اگر کشوری سرزمینی را برای سالهای طولانی در اختیار داشته باشد و دیگر کشورها نیز علیه آن ادعائی نداشته باشند، این تصرف طولانی بدون معارض استمرار حاکمیت آن کشور نسبت به مورد تصرف را سبب می‌شود. این اصل به نوعی حقوق مکتسبه یا به نوعی استصحاب تلقی می‌گردد که سبب مشروعیت ابقاء ماکان می‌شود. همانطور که ذکر آن رفت مشروعیت اصل دوام تصرف بلامعارض همانند اصل حقوق مکتسبه و استصحاب مبتنی بر حلیت حق و غیرغصبی بودن آن می‌باشد و در این حالت نیز در اسلام تأیید می‌گردد.

این اصل مبین این موضوع است که دولت اسلام حاکمیت غیرغصبی کشورها را در سرزمین‌های خودشان شناسائی می‌نماید. استثنائات این موضوع را در مبحث اصل شناسائی دول ذکر می‌نمائیم.

۲۰- اصل پاداش وکیل محق و کیفر وکیل باطل

وکالت یکی از مباحث و ابزارهای مهم در احقاق حق و حتی تحریف حق است. وکالت از دیدگاه بدبینانه آن شغلی است که وکیل با دریافت حق الزحمه از موکل خود سعی می‌نماید موکل خود را در دادگاه محق کند چه حق با موکل وی باشد و چه نباشد. این نحوه نگرش به وکالت بسیار اسفبار است و قرآن کریم این نوع وکالت را نفی می‌فرماید. قرآن کریم دستور معاونت و یاری در نیکی و تقوا می‌فرماید و از یاری در گناه و تجاوز منع می‌نماید. وکالت باطل یعنی تلاش برای تفوق باطل بر حق، معاونت در جرم است و لذا برای اینکه روند جریان محاکم رو به صلاح و فلاح باشد باید معاون در جرم در عقوبت مجرم سهیم و شریک گردد. یعنی وکیل باید فقط درصدد احقاق حق محق باشد نه احقاق حق موکل خود. البته موارد استثناء بر این موضوع نیز وجود دارد که بسیاری از اختلافات، ناشی از تفسیر متفاوت قانون توسط طرفین دعوی و وکلای آنها می‌باشد.

وکالت که نوعی شفاعت و میانجیگری است مشمول این اصل است و بر این اساس وکیل باید چنانچه در احقاق حق کوشید، از موکل خود حق الزحمه دریافت دارد ولی اگر در محق کردن باطل کوشید باید به جرم معاونت در جرم، بخشی از مجازات را به عهده گیرد. مسلم است اعمال این روش، وکالت را به سمت قضاوت عادلانه و یاری صادقانه وکیل خواهد کشانید و فساد این شغل را تقلیل خواهد داد.

این بحث با ملاحظاتی به حقوق بین‌الملل نیز قابل تفسیر است ولی در آن صحنه وکلا نمایندگان دول هستند و جزای معاونت در جرم به سادگی قابل انتساب و تحمیل به وکیل نیست که وکیل از عهده این جزا بر نخواهد آمد چه در این مقیاس جرائم و کیفر آنها بسیار بزرگتر از قدرت تحمیل وکیل است. ولی به هر حال برای کشاندن وکالت بین‌المللی به صداقت بایست تمهیداتی در این باب در حقوق بین‌الملل ابداع گردد تا بشریت از فرصت جویی مجرمان در ضایع نمودن حقوق دیگران از طریق بکارگیری وکلا ایمن شود.

۲۱- اصل رفع تکلیف در جهل به حکم شرعی و عدم رفع آن در جهل به حکم فطری

عبارت حقوقی «جهل به حکم رفع تکلیف نمی‌کند» کاربرد فراوانی در حقوق داخلی دارد و بر این اساس چنانچه

مجرم علت جرم خود را جهل به حکم اعلام نماید این قصور در دانستن قانون، رفع تقصیر وی نمی‌نماید. گرچه این اصل برای این است که جهل به حکم مستمسک مجرم قرار نگیرد و مشوق مردم باشد تا از قوانین موضوعه اطلاع یابند ولی از سوی دیگر باعث شده تا حقوق افرادی که واقعاً به قوانین مربوطه جهل داشته‌اند ضایع گردد. لذا بر این اساس باید تمیزی بین احکام تشریحی یا موضوعه و احکام فطری قائل شد. احکام فطری دلالت بر جرائمی دارند که وجدان هر کس به آن اعتراف می‌کند مثلاً ظلم و ستم و اجحاف و ضایع کردن حقوق دیگران و سرقت و تجاوز و بسیاری موارد دیگر را هر کس به عنوان جرم و خطا می‌شناسد ولی بسیاری کسانی که نمی‌دانند مثلاً برای ساختن انبار در پارکینگ منزل خود نیازمند مجوز شهرداری هستند و یا در روز مشخص با اتومبیل حق ورود به منطقه‌ای از شهر را ندارند و این احکام اخیر همگی در زمره احکام تشریحی یا موضوعه هستند. مثال‌های بسیاری از این دو گروه احکام می‌توان نام برد.

احکام فطری بر مبنای قواعد عقلی کلی هستند و اختصاص به مذهب، قانون یا کشور خاص ندارند و زمان و مکان در آن تأثیر چندانی ندارد و وجدان مصدق آنهاست و در همه جا بکار می‌روند. لذا مجرم نمی‌تواند برای ارتفاع تکلیف خود را به تجاهر وادارد و نمی‌تواند به قاعده «قبح عقاب بلایان» متمسک شود. یعنی بطور مثال نمی‌تواند بگوید که من نمی‌دانستم سرقت یا ظلم یا تجاوز اعمال زشتی هستند. ولی در احکام تشریحی و موضوعه این موضوع متفاوت است. مجرم می‌تواند استدلال کند که من در این شهر یا کشور غریب و نمی‌دانستم که در بین ساعات مشخص نباید با اتومبیل وارد محدوده مرکزی شهر شد. لذا به قاعده «قبح عقاب بلایان» متمسک شده و از خود دفاع مشروع می‌کند. قاعده «قبح عقاب بلایان» یک قاعده عقلی می‌باشد و قواعد عقلی اساس تمیز حق هستند و نفی آنها می‌تواند منجر به نفی حق و یا اصولاً قضاء گردد و لذا معقول نیست که فردی را نسبت به خطایی که از آن مطلع نبوده مجازات کرد.

در مورد احکام فطری دستور قرآن کریم صریح است و می‌توان استنباط نمود که جهل به حکم فطری رفع تکلیف نمی‌نماید ولی در مورد احکام تشریحی وقتی جهل به حکم رفع تکلیف نمی‌کند که حکم به مجرم ابلاغ شده باشد. این اصل به زمینه‌های حقوق بین‌الملل نیز قابلیت تسری دارد و آن در این است که به دلیل اینکه اتباع کشورهای مختلف به قوانین موضوعه غیرموطن خود آگاهی بسیار کمی دارند باید در عدم رعایت احکام تشریحی با تخفیف با آنها برخورد شود. برای مثال بخش‌های عمده‌ای از حقوق مدنی و اداری کشورها مشمول این موضوع می‌شود که واردین از آنها مطلع نیستند. شاید لازم باشد تا این قوانین به نحوی به واردین و مسافرین خارجی و توریست‌ها تفهیم گردد. البته در این مورد باید به روش تفهیم مناسب دست یافت. در غیر این صورت بسیاری از اعمال واردین و مسافرین می‌تواند جرائم تشریحی تلقی شود و آنها تحت تعقیب قضائی قرار گیرند در صورتی که واقعاً به آن قوانین آگاه نبوده و عقلاً مستوجب مجازات نبوده‌اند. در این زمینه حقوق بین‌الملل مسکوت بوده است و باید برای استیفاء حق افراد غیربومی در این باب مسئله را مطرح و باز نمود تا دولت‌ها تسهیلاتی در این زمینه ابداع و وضع نمایند.

۲۲- اصل احترام به حقوق مکتسبه

حقوق مکتسبه^{۳۱} را فرد به طور طبیعی ندارد و از اکتساب وی ناشی می‌شود. برای مثال حق حاکمیت از جمله موارد این اصل است. این اصل طبق ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری از جمله اصول مورد استفاده بعنوان منابع حقوق بین‌الملل در حل و فصل دعاوی می‌باشد. در نتیجه این اصل حقوق و امتیازات اکتساب شده ناشی از گذشت

³¹ - Acquired or verted rights

زمان از حقوق مکتسبه شمرده می‌شوند. در فقه نیز استصحاب بنا بر تعریفی که شیخ مرتضی انصاری در رسائل می‌نماید: «بقاء ما کان» یعنی حکم به بقاء آنچه پیشتر وجود داشته است باب حقوق مکتسبه را باز می‌نماید. این تعریف گرچه تفاوت‌هایی را بین استصحاب و حقوق مکتسبه ایجاد می‌نماید ولی از این نظر که هر دو امتیازات قبلی را مستوجب بقاء می‌دانند شباهت بسیاری به یکدیگر دارند. همانطور که در حجیت استصحاب به علل مختلف تردیدهایی است، در اعطای حقوق مکتسبه نیز تردیدهایی وجود دارد. این تردیدها از لحاظ اسلام در نحوه سلامت حقوق مکتسبه از حیث حلیت در مالکیت حق و عدم غصبی بودن این حقوق می‌باشد که در صورت رفع این تردیدها قابل احترام است. به هر حال حقوق مکتسبه در قلمرو حقوق بین‌الملل عمومی به مسائل مختلف حق حاکمیت برمی‌گردد که از عمده مسائل حقوق بین‌الملل می‌باشد. مثالهایی از حقوق مکتسب در قرآن آمده است.

۲۳- اصل اعتبار امر مختومه

این اصل به این معنی است که اگر موضوع مورد منازعه و اختلاف به صورت نهایی و قطع توسط یک دادگاه ذیصلاح رسیدگی و به صورت قانونی تعیین تکلیف شد برای طرفین دعوی مختومه تلقی شود و نباید مجدداً آن را مطرح ساخت. این اصل در حقوق بین‌الملل نیز جایگاه مورد قبولی دارد. در آئین دادرسی اسلام نیز مصادیق این موضوع را می‌توان دریافت.

همانطور که در آئین دادرسی در حقوق داخلی مطرح است، مدارک جدید دال بر کشف حقیقت می‌تواند باعث به جریان انداختن مجدد پرونده در حقوق بین‌الملل نیز باشد.

۲۴- اصل مسؤولیت بین‌المللی

مسؤولیت بین‌المللی یکی از موارد مبرهن در مباحث حقوق بین‌الملل است به نحوی که هرگاه کشوری مرتکب اعمالی شود که به دیگری خسارت وارد سازد باید جبران نماید. این موضوع از دامنه حقوق بین‌الملل عمومی به موارد حقوق بین‌الملل خصوصی نیز تسری دارد و مسؤولیت به افراد متبوع یک کشور نیز تعمیم می‌یابد. در این ارتباط مبحث حمایت دیپلماتیک قرار می‌گیرد که در ارتباط با مباحث مطرح در اینجا بسیار حائز اهمیت است. گسترش مباحث حمایت دیپلماتیک تا حد کاپیتولاسیون نیز وسعت دارد که جنبه‌های دیگری از مسؤولیت را در روابط بین‌الملل تعریف می‌کند. البته این نوع مسؤولیت در ارتباط با حدت مسائل حمایت مطرح است و علی‌القاعده جدا از تعریف مسؤولیت بین‌المللی است ولی چون حمایت دیپلماتیک از حیثه مباحث مسؤولیت تلقی می‌شود لذا این مبحث نیز در اینجا قرار داده شده است. قیومت‌های بین‌المللی نیز در حیثه‌های موضوعی مجاور این مبحث است.

مبحث مسؤولیت بین‌المللی در روابط بین‌الملل تا حدی گسترش دارد که حتی اگر مقامی از کشوری به کشور دیگر توهین نماید ملزم است علناً عذرخواهی نماید و یا حتی عزل وی از مقام تحت تصدی نیز از وقایع قابل پیش‌بینی است. جزئیات این مسائل در قوانین حقوق بین‌الملل و دیوان بین‌المللی دادگستری درج است.

بحث در باب مسؤولیت از حیثه تقصیر به دامنه قصور نیز رسیده است ولی چون اثبات مسؤولیت در حیثه قصور سخت قابل اثبات است و امکان استفاده نابجا از آن وجود دارد لذا با محدودیت‌هایی روبرو است. از طرفی مباحث

عديده‌ای در انطباق مشروعيت و عدم مشروعيت اعمال مختلف بر اساس قوانين داخلي يا قوانين کشور مصدوم يا حقوق بين الملل وجود دارد که همگی از ویژگی‌های خاصی در موضوعات مختلف برخوردارند.

قوانين مسؤليت در بسياری از مسائل جدی بين المللی گاهی قابل طرح نمی‌باشند و اگر هم طرح کردند ضمانت اجرائی آن با تردید روبرو است. در این باب بسياری از مسائل که به نحوی مرتبط با جنگ و حمله کنندگان بالاخص هجمه قدرت‌های بزرگتر اتفاق می‌افتد را می‌توان ذکر کرد. از طرفی مسيبن این گونه اعمال و تجاوزات افرادی هستند که در مقامات سیاسی یا نظامی کشورها قرار دارند و اگر در پایان جنگ هم محاکمه شوند یک جان بیشتر ندارند که قصاص گردند ولی ممکن است باعث کشتن تعداد زیادی شده باشند. از طرف دیگر در صورت عدم آمادگی کشور خسارت زننده، خسارت دیده حقّ توسّل به زور یا جنگ را ندارد. البته باید مجدداً به این موضوع اشاره کرد که همه اینها در ارتباط با این است که طرفین از چه قدرتی برخوردار باشند.

تبلور این اصل در حقوق اسلام تحت عنوان مبحث ديه قابل مشاهده است. در فقه اسلام ديه به عنوان پرداخت خسارت در ضایع ساختن حقوق دیگران است و چون مرزهای سیاسی در اسلام تعريف مجزا کننده انسان‌ها را ندارد لذا ضایع ساختن حقوق افراد و اقوام و ملل دیگر همانند ضایع ساختن حقوق افراد اقوام و ملل اسلامی است و ديه بر آن تعلق می‌گیرد. طيف وسیع تعلق ديه به تخلفات شامل هم قصورات و هم تقصیرات می‌شود به نحوی که بر اساس قواعد فقهی حتی اگر عمل فردی باعث ترساندن دیگری شود مشمول ديه می‌گردد و اگر ترسیدن فرد موجب خسارت‌هایی اعم از مادی یا روحی یا جسمی برای او گردد به همین میزان ديه بیشتر می‌شود.

اگر ديه دهنده در پرداخت ديه خود ناتوان باشد بر حکومت اسلام فرض است که حقوق دو طرف را احیاء نموده و از بیت‌المال به خسارت دیده ديه بپردازد. مباحث ضمان جريره که مشتمل بر تعهد فرد در پذیرفتن خسارت فردی دیگر است در این حیطه وارد نیست چون ضمان جريره بر اساس اختیار مسؤليت است ولی ديه بر اساس اجبار مسؤليت وضع می‌گردد.

خود حکم قصاص به نحوی تصریح در پذیرفتن مسؤليت اعم از ملی یا بين المللی است. و چون مرزها در اسلام متمایز کننده حقوق نیستند و کلیه افراد جوامع بشری از حیث نژاد و ملیت و محل سکونت به یک چشم نگریسته می‌شوند لذا این قاعده مؤید اصل مسؤليت در حقوق بين الملل است.

بر اساس قرآن کریم هر کس ستم کند مسؤليت متوجه اوست و باید خسارت وارده را بپردازد. تعمیم این مبحث به موضوع مسؤليت بين المللی افراد می‌رسد که از مباحث مهم در حقوق بين الملل می‌باشد.

جرائم بين المللی تا قبل از جنگ دوم جهانی به موجب قواعد فرعی و قراردادی بين المللی از یک طرف عبارت از جرائمی بود که جنبه عام داشتند مانند دزدی دریائی، خرید و فروش برده و زنان و اطفال، خرید و فروش مواد مخدر و انتشار نشریات خلاف عفت و اخلاق و چاپ اسکناس جعلی و ضرب سکه‌های قلب و از طرف دیگر عبارت بود از عدم رعایت قواعد و رسوم جنگ. بعد از جنگ دوم چند جرم بر فهرست جرائم بين المللی افزوده شد و حقوق جزای بين المللی مورد اهمیت قرار گرفت و جرائم ضد بشریت، جنایات ضد صلح و کشتار دسته جمعی بر این موارد افزوده شد و دادگاه‌های خاصی برای محاکمه جنایتکاران جنگی نظیر دادگاه‌های نورنبرگ و توکیو تشکیل شد که در تاریخ حقوق بين الملل نوظهور بود.

طبق قوانين و عرف عادی و قراردادی بين المللی قوای مسلح دولتها حق دارند در زمان جنگ برای مبارزه با دشمن

از اسلحه استفاده نمایند ولی مجاز به هرگونه اقدام و هر نوع استفاده از سلاحهای جنگی بر علیه دشمن نیستند. برای مثال غارت و قتل افراد غیرمسلح مجاز شناخته نشده است. این اعمال و نظایر آن در زمان جنگ که طبق عرف و رویه بین‌المللی جزء عملیات جنگی بمعنی اخص محسوب نمی‌شوند اصطلاحاً جنایات جنگ خوانده شده‌اند. برای مجازات مرتکبین این جنایات هر یک از دول متحارب می‌توانند به موجب قوانین جزایی داخلی با اتباع خود رفتار کنند و همچنین به موجب قاعده‌ای که از دیرباز در روابط بین‌المللی معمول شده است دولتها حق دارند در صورتی که افراد دشمن را به عنوان اسیر جنگی در اختیار داشته باشند طبق قوانین خود مجازات نمایند.

در جنگ دوم موضوع جنایت بین‌المللی افراد مفهوم وسیعتری پیدا کرد و در نتیجه افرادی که تعهدات بین‌المللی را نقض کرده و اقدام به جنگ تعرضی نمودند مجرم و مستوجب مجازات شناخته شدند. بر اساس قرارداد لندن مورخ ۸ اوت ۱۹۴۵ تشکیل دادگاه نظامی بین‌المللی برای محاکمه و مجازات جنایتکاران بزرگ جنگ دول اروپایی پیش‌بینی گردید. این دادگاه طبق ماده اول قرارداد لندن در آلمان تشکیل شد تا به جنایات افرادی که جرایم آنها محلّ جغرافیایی معینی نداشته رسیدگی نماید. طبق ماده ۶ اساسنامه دادگاه نورنبرگ کسانی که به نام و به حساب دول اروپایی منفرداً یا به عنوان عضو سازمان‌ها مرتکب جرایم: جنایات بر ضدّ صلح، جنایات جنگی و جنایات بر ضدّ بشریت شده بودند مورد تعقیب و محاکمه و مجازات قرار می‌گرفتند.

جنایات بر ضدّ صلح از جرایمی است که در حقوق بین‌الملل سابقه نداشته و امری کاملاً تازه بود و بنابراین از این لحاظ بعد از جنگ دوم اصول تازه‌ای در مورد مسؤولیت بین‌المللی افراد صرفنظر از مقام و موقعیت آنها وضع شد. طبق بند الف ماده ۶ اساسنامه دادگاه نظامی نورنبرگ جنایات بر ضدّ صلح عبارتند از: «اداره یا شروع و تهیه و یا ادامه یک جنگ تعرضی یا جنگی که بر خلاف عهدنامه‌ها و پیمانها یا قراردادهای بین‌المللی واقع شود و یا شرکت در یک نقشه دسته جمعی یا توطئه به منظور اجرای یکی از اعمال مذکور»^{۳۲} به موجب بند ب ماده ۶ اساسنامه دادگاه نورنبرگ جنایات جنگی عبارتند از: «نقض قوانین و عادات جنگی، که موارد آن عبارتند از (بدون اینکه منحصر و محدود به همین عده باشد) قتل و تبعید افراد غیرنظامی نواحی اشغال شده و بدرفتاری با آنها به منظور کار اجباری یا به هر منظور دیگر، قتل اسیران جنگی و بدرفتاری با آنها، اعدام گروگانها، غارت اموال عمومی یا خصوصی، تخریب بدون علت شهرها یا دهات یا هر نوع تخریب و انهدام که مبتنی بر ضرورت جنگی نباشد.» بنابراین جنایات جنگی به معنی اخص عبارت از نقض قواعد و مقرراتی است که به موجب قراردادهای بین‌المللی دول متحارب و افراد ارتش آنها باید در موقع جنگ رعایت کنند.^{۳۳}

^{۳۲} - گرچه جنگ تعرضی و جنگ ناقض عهدنامه‌ها در اساسنامه دادگاه نورنبرگ تعریف نشده است معذک از ادعاینامه‌های تقدیمی به دادگاه و اظهارات نمایندگان دول متحد که تقاضای مجازات سران دول متجاوز را داشتند و همچنین از حکم دادگاه چنین برمی‌آید که مقصود از جنگ تعرضی یا جنگ ناقض عهدنامه‌ها جنگی است که بر خلاف عهدنامه بریان کلوگ (عهدنامه تحریم جنگ) که جنگ را به عنوان اجرای سیاستهای ملی منع کرده و همچنین سایر عهدنامه‌ها و قراردادهای مخصوصاً عهدنامه ورسای و قراردادهای لوکارنو و غیره از طرف دولت آلمان و متحدین اروپایی را مورد حمله و تجاوز قرار داده است می‌باشد.

^{۳۳} این قراردادها که مورد استناد دادگاه نورنبرگ واقع شده است در درجه اول عبارتند از قراردادهای لاهه ۱۸۹۹ و ۱۹۰۷ مربوط به قواعد و رسومی که باید در جنگ زمینی رعایت شود و قرارداد ۱۹۲۷ راجع به رفتار با اسیران جنگی و عهدنامه لندن ۱۹۳۰ و ۱۹۳۶ راجع به جنگ دریایی و زیردریایی و در درجه دوم عرف و عادت است که در روابط بین‌المللی معمول شده است. گرچه به موجب قراردادها و طبق عرف بین‌المللی رعایت قواعد و رسوم جنگی از طرف دول متحارب اصلی است که مورد قبول قرار گرفته اما اولاً عدم رعایت و نقض آنها صریحاً

جنایات بر ضد بشریت نیز از جرایمی است که تا قبل از تشکیل دادگاه نورنبرگ در حقوق بین‌الملل عنوان خاص و سابقه مشخصی نداشته است. این جنایات طبق بند ج ماده ۶ اساسنامه دادگاه نظامی نورنبرگ عبارتند از: «قتل، نابودی، برده کردن، تبعید، یا هر عمل غیرانسانی دیگری که علیه مردم غیرنظامی (کشوری) قبل از جنگ یا در حین جنگ ارتکاب شود یا شکنجه و عذاب دادن مردم به علل سیاسی، نژادی، مذهبی (اعم از اینکه این شکنجه‌ها مخالف یا موافق قوانین مملکت محل ارتکاب باشد) که بر اثر جنایتی ارتکاب شود که داخل در صلاحیت دادگاه یا مربوط به آن باشد. اداره‌کنندگان و سازمان‌دهندگان و محرکین و شرکاء و معاونین جرمی که در تنظیم و تهیه و یا اجرای نقشه دسته جمعی و یا یک توطئه برای ارتکاب یکی از جرایم مذکور در فوق شرکت داشته‌اند مسؤول کلیه اعمال تمام کسانی که برای اجرای نقشه مزبور انجام شده است می‌باشند.^{۳۴}

علاوه بر جرایمی که در اساسنامه دادگاههای نورنبرگ و توکیو و احکام دادگاههای مذکور مورد توجه واقع شده است به موجب قرارداد بین‌المللی ۱۱ دسامبر ۱۹۴۸ کشتار دستجمعی نیز اعم از اینکه در زمان جنگ یا در زمان صلح ارتکاب شود جرم و جنایت بین‌المللی شناخته شده است و مرتکبین آن از افراد عادی و مأموران دولتی و اعضای حکومت مجازات می‌شوند و کشتار دستجمعی طبق ماده ۲ قرارداد عبارت است از یکی از اعمال ذیل که به قصد نابود کردن تمام یا قسمتی از گروه ملی، قومی، نژادی، یا مذهبی انجام شود:

- ۱- قتل اعضای گروه
- ۲- صدمه شدید نسبت به سلامت جسمی یا روحی افراد آن گروه
- ۳- قراردادن عمدی گروه در معرض شرایط زندگی نامناسبی که منتهی به زوال قوای جسمی آن گروه به صورت کلی یا جزئی بشود.
- ۴- اقداماتی که بمنظور جلوگیری از تولد و تناسل آن گروه صورت گیرد.
- ۵- انتقال اجباری اطفال آن گروه به گروه دیگر.

حکم دادگاه بین‌المللی نورنبرگ متضمن یک موضوع تازه و بی‌سابقه در حقوق بین‌الملل بود و آن مسؤولیت و مجازات افراد است به علت تخلف از تعهدی که دولت به عهده گرفته است. در حکم دادگاه تصریح شده است که حقوق بین‌الملل مدتهاست برای اشخاص طبیعی تکالیف و مسؤولیتهایی در نظر گرفته و حمایتی را که حقوق بین‌الملل از نمایندگان دولتها می‌کند مربوط به اعمال جنایتکارانه آنها نیست و مرتکبین این اعمال نمی‌توانند باستناد سمت رسمی خود از محاکمه و مجازات معاف شوند. اصل مسؤولیت فردی بعلمت نقض تعهدات بین‌المللی در قرارداد کشتار دسته جمعی نیز عنوان شده و برسمیت شناخته شده است. همچنین در ماده اول طرح مربوط به جنایات بر ضد صلح و امنیت بشر که با توجه به سوابق مربوط به اساسنامه و حکم دادگاه نورنبرگ تهیه و در ششمین دوره اجلاس کمیسیون حقوق

جرم بین‌المللی شناخته نشده و ثانیاً از آنجا که تا قبل از دادگاه نورنبرگ در روابط بین‌المللی دولتها مسؤولیت جزایی نداشته‌اند عدم رعایت قواعد مزبور موجب مسؤولیت مدنی دولت متخلف می‌شد و این موضوع در ماده سوم قرارداد لاهه ذکر شده که دولت متخلف باید جبران خسارات وارده از طرف اتباع خود را بنماید.

^{۳۴}- جنایات بر ضد بشریت در اساسنامه دادگاه به صورت مستقل و به عنوان جرم اصلی مورد توجه تهیه‌کنندگان اساسنامه واقع نشده و عنوان جرم تبعی دارد و در نتیجه مرتکبین جنایات موضوع بندهای الف و ب ماده ۶ در صورتی که ضمن ارتکاب آن جنایات مرتکب جنایات بر ضد بشریت گردند مسؤول شناخته می‌شوند. در طرح قرارداد راجع به جنایات بر ضد بشریت و امنیت بشر که بوسیله کمیسیون حقوق بین‌الملل تنظیم گردید جنایات موضوع بند ج ماده ۶ اساسنامه دادگاه نورنبرگ کاملتر ذکر و جرم مستقلی شناخته شد.

بین‌الملل در سال ۱۹۵۴ به تصویب رسیده به مسؤولیت و مجازات افراد به این شرح اشاره شده است: «جنایات بر ضد صلح و امنیت بشر که در این قانون تعریف شده جنایات حقوق بین‌الملل محسوب می‌گردد و افرادی که مسؤول آنها باشند مجازات خواهند شد. در ماده ۲ طرح مزبور که مشتمل بر ۱۳ بند است اعمالی که جرم یا جنایات بر ضد صلح و امنیت بشر باشند احصا شده است. این اعمال به طور خلاصه عبارتند از: هر عمل تجاوزکارانه، هر نوع تهدید برای اقدام به عمل تجاوزکارانه، عمل تهيئه و تدارک توسل به نیروی مسلح، عمل تشکیل و تشویق دستجات مسلح برای اقدام به تجاوز، اقدام برای ایجاد جنگ داخلی در یک کشور، اقدام به عملیات تروریستی، اقدام بر خلاف عهدنامه‌ها، دخالت در امور کشور دیگر، کشتار دسته جمعی، اعمال خلاف انسانیت، اعمال خلاف قوانین و عادات جنگ، توطئه و تحریک و یا معاونت و شرکت در جرایم مذکور در فوق.»^{۳۵}

در مبحث وفای به معاهدات بحث می‌شود که کلیه معاهدات الزام‌آور است و ایجاد مسؤولیت می‌کنند. و این مسؤولیت مربوط به هر عهده‌ای است چه با خدا چه با خلق خدا. در این ارتباط باید ابراز داشت که با دخول در اسلام و به طریق اولی در ایمان مفاد تعهدات اعمال و رفتار اسلامی بطور ضمنی و صریح از شرایط بیعت عام و خاص می‌باشند که مفترض الاتباعند. یعنی چه کشور اسلام در قراردادهای بین‌المللی وارد شده باشد و چه نشده باشد ملزم به رعایت دستورات انسانی اسلامی در ارتباط با سایر دول و ملل می‌باشد.

۲۵- اصل جبران خسارت ناروا

اصل جبران خسارت ناروا یا اصل جبران عمل خلاف^{۳۶} در حقوق داخلی نظام‌های مختلف حقوقی پذیرفته شده است و در قوانین آنها روش جبران خسارت نیز معین گردیده است. طبق تعریف کلی اگر شخصی با اقدام به عملی یا خودداری از انجام عملی به دیگری خسارت زند موظف است تا خسارت وارده را جبران نماید. از لحاظ حقوق بین‌الملل این جبران اقدامی است که به نفع یک کشور یا یک سازمان بین‌المللی صورت می‌گیرد تا خسارت متحمل شده را جبران نماید و هدف از این اقدام اعاده وضعیّت قبل از خسارت می‌باشد. از این اصل در ماده ۳۷ قرارداد لاهه ۱۹۰۷ به عنوان یکی از اصول عمومی مورد قبول ملل متمدن نام برده شده است.

این اصل در اسلام نیز در قالب مبحث فقهی ضمان مطرح و کاملاً پذیرفته شده است و هرگونه خسارت وارده از طرف فرد یا دولت به دیگری اعم از حیطة عمل خصوصی یا عمومی مستلزم اعاده وضعیّت قبل از خسارت یا جبران خسارت وارده می‌باشد به نحوی که جبران عمل خلاف خاطی شود. اصالت این اصل در حقوق بین‌الملل خصوصی تا وقتی که طرفین شخصیت‌های حقیقی یا عینی هستند کمتر دچار تردید است تا حقوق بین‌الملل عمومی که طرفین دعوی دولت‌ها هستند و موضوع ستاندن خسارت از دولت‌ها مبحث وسیعتری از لحاظ کمی و کیفی است. به هر حال این اصل کلی (بدون توجه به مسائل مربوط به اثبات اصالت حق) در حقوق بین‌الملل عمومی در حقوق اسلام به رسمیت شناخته شده است.

در قرآن کریم آیات زیادی در مورد پاداش افراد آمده است و در همه این آیات جزا به اندازه جرم در نظر گرفته شده است و دلیلی بر مسؤولیت قومی و گروهی و ملی است که آثار آن در مسائل بین‌المللی نیز قابل تسری است.

^{۳۵} - توضیحات از حقوق بین‌الملل عمومی، محمد صفدری، جلد ۳، انتشارات دانشگاه تهران استفاده شده است.

^{۳۶} - Reparation.

۲۶- اصل وجود حیات در قصاص

قصاص از احکام قرآن کریم و از ملزومات جلوگیری از وقوع قتل و تعدی انسانها به جان یکدیگر است. قوانین برخی از کشورهای جهان در حال حاضر به سختی مجازات اعدام را می‌پذیرند و این امر باعث شده که قتل در بسیاری از جوامع رشد یابد.

همانطور که ذکر شد حکم قصاص در ادیان قبل نیز تشریح و در تورات نیز آمده است. وجود و قبول یک قانون بین‌المللی درباره قصاص و تقید کشورها به اجرای آن مهمترین عامل بازدارنده از تعدی می‌باشد. تقنین این قانون و عمل کشورها به آن عبرتی خواهد بود برای متجاوزان که گمان تجاوز را از سر برون کنند. قصاص و خونخواهی کشته شدگان جنگها پس از اتمام جنگ موضوع این مبحث نیست و در موضوع مسؤولیت بین‌المللی به آن پرداختیم.

۲۷- اصل عدم جواز به تعدی در قصاص

بر اساس این اصل چنانچه جرم و جنایتی از جانب تبعه یک کشوری بر تابعین کشور اسلام وارد آمد حق قصاص حداکثر به میزان جرم واقع شده خواهد بود. البته اگر بخشیده شود نزد خداوند پسندیده‌تر است. این عمل به مثل در پائین‌ترین حد اخلاقی خود قرار دارد و سطح نازل انسانیت است.

بر این اساس حتی در اقدامات تلافی جویانه حق کشور اسلام نیست که بیش از خسارت، عقوبت یا قصاص نماید و البته اگر با رحم و شفقت و گذشت نسبت به متعدی برخورد نماید بیشتر مورد پسند خداوند خواهد بود. در این ارتباط حتی قرآن کریم می‌فرماید اگر کسی که به او ظلم شده باندازه ظلم عقوبت نماید و آنگاه که دیگران ظالم اول را یاری نمایند خدا نیز او را یاری خواهد فرمود. و معنی می‌دهد که قصاص و عقوبت به مثل حق مسلم افراد است و دیگران نباید متعرض آن شوند.

این اصل در منازعات بین‌المللی نقش بسیار مهمی دارد. ساده‌ترین اهمیت آن عدم اجازه به تعدی بیش از میزان ستم است. اگر جامعه بین‌الملل در همین اندازه نیز این اصل را بپذیرد تجاوزات زیادی محدود می‌گردد. در تاریخ معاصر روابط بین‌الملل مشاهده کردیم که پاسخ عملیات تروریستی گروههایی که گمان می‌رفت منتسب به کشورهایی باشند، تجاوزات بین‌المللی در حد جنگها و لشگرکشی‌های تمام عیار به آن کشورها بود. اگر آموزه قصاص مبنای تجاوزات جبرانی در حقوق بین‌الملل مورد قبول جامعه بین‌الملل قرار گیرد تعدی و تجاوزات بین‌المللی رو به نقصان خواهد گذاشت.

۲۸- اصل تسهیل در فورس ماژور (عسر و حرج)

یکی از مواردی که در بسیاری از قراردادها پیش‌بینی و درج می‌گردد ملاحظات لازم در شرایط فورس ماژور یا اضطراب یا ناچاری است. منظور از فورس ماژور شرایطی است که به دلایل تعریف نشده روند انجام عقد را به مخاطره یا توقف دچار سازد. در اسلام به این موضوع توجه شده و تسهیل در قطعیت احکام را در شرایط اضطراب قبول نموده است. این تسهیل در اصل کاستن از حق الله و افزودن بر حقوق الناس است. به عبارت دیگر اگر در شرایطی حیات ابناء بشر مستلزم نقض حدود الهی است خداوند مجاز فرموده که با حداقل نقض حدود الهی اقدام به حفظ حیات انسانها گردد.

این انعطاف‌پذیری از آیاتی که در مورد مأكولات نازل شده قابل استنباط است. البته در این موارد رعایت نیت عدم تخطی و از حد نگذراندن از محدودیت‌های نقض حدود الهی در زمان اضطرار است.

گرچه مخمسه به معنی قحطی و گرسنگی است ولی استعمال آن در موارد مشابه نیز قابل تفسیر و تأویل و تعمیم می‌باشد. اسلام شرایط فورس‌ماژور و اضطرار یا ناچاری را درک و قبول می‌کند و بدی‌های مربوط به آن را رفع می‌نماید. ماحصل کلام در این است که پراگماتیسم حقوقی اسلام شرایط صعب و خشک و سخت‌گیری ادیان سلف در قوانین اجتماعی را در هنگام اضطرار سست می‌نماید تا از این راه به تقویت حیات انسانی برسد و در این مسیر عدم تجاوز از حد و عدم تمایل به این تجاوز از شروط این تخطی است.

قاعده نفی عسر و حرج که در فقه استعمال دارد نیز در این باب قابل استناد است. اگر در مواردی سختی و مشقت غیرمتعارف در عمل به تکلیف یا حکمی وجود داشته باشد آن تکلیف و حکم تا رفع موانع سختی ساقط می‌شود. بدین ترتیب می‌توان قواعد بین‌المللی در مورد فورس‌ماژور را که مورد قبول جامعه بین‌الملل در عصر حاضر است را در راستای تشریح اسلامی دانست.

۲۹- اصل آزادی تجارت در حقوق تجارت بین‌الملل

یکی از مباحث عمده حقوق بین‌الملل در ارتباط با مسائل تجارت بین‌کشورهاست. البته این مبحث بیشتر در ارتباط با حقوق بین‌الملل خصوصی است که اینجا کمتر مورد توجه ما است ولی با توجه به اینکه تجارت بین‌الملل از مبانی ارتباط کشورهاست و از این جهت نگرش اسلام به آن مهم است لذا اشاره‌ای به آن می‌نمایم. برخلاف عملکرد تمام دولتهای مختلفی که به نام اسلام از صدر اسلام تا کنون ملاحظه شده‌اند در عملکرد اقتصادی دولت رسول اکرم ص روایت نشده که حضرت از ورود کالاهای خارجی ممانعت می‌فرموده یا بر آنها تعرفه وضع می‌نموده. البته عشور و مکوس به عنوان تعرفه و مالیات بر واردات در دوران خلافت خلفای راشدین و حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس دیده شده ولی این مالیات به تشابه از دول روم و ایران آن زمان اقتباس شده و نه از احکام شریعت اسلام.^{۳۷} ممنوعیت واردات به معنی تحریم واردات و یا محرومیت نسبی آن به معنی ایجاد موانع تعرفه‌ای و غیرتعرفه‌ای در قواعد اسلامی تأیید نمی‌شود. همین تفصیل در مورد صادرات است زیرا خریداران آن واردکنندگان کالا هستند و مشمول مبحث واردات می‌شوند. از قرآن می‌توان استنباط نمود که اگر مصرف کالاهای پاک را حرام کنید تعدی کرده‌اید و این کار را نکنید و از کالاهایی که خداوند برای شما پاک و حلال قرار داده مصرف کنید. به عبارت دیگر وضع قوانین تجاری در جهت محدود ساختن تجارت بین کشورها نوعی تعدی و تجاوز به حقوق انسان‌ها تلقی می‌گردد که منع شده است.

در عصر حاضر قواعد و ترتیبات تجاری سازمان تجارت جهانی همه و همه به حول رسیدن به این حکم اسلامی هستند که تعرفه در تجارت بین‌الملل از میان برداشته شود تا بسیاری از مشکلات اقتصادی جهان کنونی در ارتباط با تخصیص بهینه منابع و حصول کارائی رفع گردد. امید است در کتابی مجزا به این مهم پردازیم ولی در اینجا باید به این

^{۳۷} - نگاه کنید به: بیدآباد، بیژن و هرسینی، عبدالرضا (۱۳۸۲). نرخ و پایه مالیاتی در مالیه اسلام و بنای حکمت در اصول فقه پویای امامیه. و همچنین به: بیدآباد، بیژن و هرسینی، عبدالرضا (۱۳۸۳). عشریه در مالیه اسلام. پژوهشکده پولی و بانکی، بانک مرکزی ایران، تهران.

اصل اشاره کرد که اسلام از چهارده قرن پیش به دنبال جهان بدون مانع تجارت بین‌المللی بوده است و در این ارتباط مفاد حقوقی مدنظر اسلام آزادی کامل تجارت مشروع در صحنه بین‌المللی است.

۳۰- اصل آزادی دریاها و جو

یکی از مباحث مهم حقوق بین‌الملل مبحث آزادی دریاها در حقوق بین‌الملل دریایی است که به صورت دکترین گروسیوس هلندی در سال ۱۶۰۹ مطرح و به سرعت مورد توجه و قبول همه قرار گرفت.^{۳۸} موضع اسلام نسبت به حقوق موضوعه که اصل آزادی دریاها نیز از زمره موارد آن است به طور کلی به این شکل است که چنانچه تقنین‌ها مغایرتی با اسلام نداشته باشند مشروعیت‌پذیر هستند و در حال حاضر حقوق دریاها به عنوان یک قاعده قابل قبول برای کشورهای جهان پذیرفته شده است و این توافق را انسانها منعقد نموده‌اند و به دلیل اینکه مغایرت با شریعت اسلام ندارد می‌تواند مقبول باشد.

اگر تعریف مالکیت می‌توانست بر سطح یا کف دریاها مصداق پیدا کند و کف یا سطح یا عمق دریا مانند سطح زمین یا اعیان آن به صورت ملک خرید و فروش شود در آن زمان می‌توان اصل آزادی دریاها را مورد تجدید نظر قرار داد زیرا در آن زمان شرایط مالکیت بر دریاها (به شکل زمین‌های بایر و دایر) همانند خشکی تعمیم یافته بود و این تعمیم کاربران را ملزم به رعایت احکام مالکیت و تصرف و غصب که از احکام اسلامی است می‌نمود. به هرحال اصول و احکام شوارع عام و راههای همگانی همانطور که بر سطح زمین مورد قبول حقوق مدنی اسلام است در مورد دریاها و هوای اطراف زمین و فضای ماوراء جو^{۳۹} بر اساس توافقات عمومی بین‌المللی قابل احترام و قبول اسلام نیز هست.

۳۱- اصل شناسایی بر مبنای کرامت انسان و نه دولت

یکی از مباحث مهم در حقوق بین‌الملل عمومی مسئله شناسایی و آثار آن در روابط بین دولت‌ها می‌باشد. از لحاظ متون حقوق بین‌الملل شناسایی به معنای عملی است که توسط آن دولتی دولت دیگر را به عنوان یک شخصیت حقوقی می‌پذیرد و در اثر آن حقوقی بین طرفین ایجاد می‌شود. در تعاریف دیگر شناسایی به عنوان تصدیق یک سازمان سیاسی که قادر به رعایت قوانین و مقررات بین‌المللی در سرزمین معین باشد تعریف می‌شود.^{۴۰} سنت شناسایی در روابط بین کشورها از قرن ۱۸ میلادی مرسوم شد و در اصل جز اعتراف کشوری به قبول شخصیت حقوقی کشور دیگر نیست گرچه بر این اعتراف و اقرار، حقوقی استوار خواهد شد. در مورد شرایط شناسایی کشورها موارد متعددی از قبیل وجود عناصر تشکیل دهنده کشور و دولت چون جمعیت، زمین و حاکمیت و عدم تولد دولت جدید بر مبنای جنگ تجاوزکارانه (منطبق با معاهده ۱۹۲۸ بریان کلوگ پاریس) و همچنین حمایت حکومت توسط مردم یا سلطه کامل دولت

^{۳۸} - نگاه کنید به: رابین چرچیل و آلن لو (۱۳۶۷) حقوق بین‌الملل دریاها، ترجمه بهمن آقایی، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، وزارت امور خارجه.

^{۳۹} - نگاه کنید به: زایدل، هوهن فلدن، آیگناتس، حقوق بین‌المللی اقتصادی، ترجمه قاسم زمانی، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی، شهر دانش، ۱۳۷۸. فصل پنجم.

^{۴۰} - محمد صفدری (۱۳۴۰) حقوق بین‌الملل عمومی، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲، تعریف اخیر توسط مؤسسه حقوق بین‌الملل ارائه شده است.

بر سرزمین مورد ادعا یا توانائی اجرای تعهدات بین‌المللی و موارد مشابه دیگری ذکر شود که گرچه اغلب در مناقشات بین‌المللی مطرح بوده‌اند ولی مشخصه‌های لازم و کافی در شناسایی قلمداد نمی‌شوند.

عمل شناسائی را به دو نوع دوفاکتو^{۴۱} یا ناقص و دوژوره^{۴۲} یا کامل طبقه‌بندی می‌نمایند. در دیپلماسی بین‌المللی فعلی شناسائی به عنوان حربه‌ای برای اعطای امتیاز یا اعمال محدودیت به شمار می‌رود. اتخاذ نوع شناسایی بسته به منافع شناسائی‌کننده در عرصه بین‌المللی در ارتباط با کشور شناسائی شده می‌باشد.

قبل از ورود به بحث در چگونگی دیدگاه اسلام نسبت به مسئله شناسایی، باید به این سؤال پرداخت که شخصیت حقوقی یک کشور از دیدگاه اسلام چیست؟ از لحاظ اسلام، حدود و مرزهای شکل گرفته بر روی زمین تصنعی می‌باشد گرچه این توافقات مورد احترام حکومت اسلام است ولی بر اصالت آنان اعتقاد ندارد. یعنی مالکیت (و حاکمیت) متعلق به پادشاهان و سلاطین نیست و مرز کشورها اصالت ندارد و توافقات انتساب ملکی بر اساس قراردادهای ضمنی و احترام متقابل به حدود و مرزهاست که کشورها را از یکدیگر متمایز نموده و در اصل ملک در اختیار حق است و نه «الملك لمن غلب»^{۴۳}. و مالکیت حکومت‌ها نوعی غلبه بر سرزمین‌هاست. به عبارت دیگر حکومت‌ها سرزمین‌ها و مردم آن را تحت استیلاء و حاکمیت خود قرار داده‌اند.

اگر این نظر را بپذیریم در این راستا باید گفت: که کسی حق ندارد دیگری را از سرزمینش بیرون راند و این موضوع در قرآن کریم آمده است. پس به طور کلی سرزمین به عنوان ملکی که در اختیار کشور خاصی باشد برای اسلام معیار ایجاد زمینه لازم برای شناسائی نیست و کشور اسلام سرزمین ارض یا سیاره زمین است ولی از طرف دیگر به سکونت افراد در هر سرزمینی احترام می‌گذارد.^{۴۴} بدین ترتیب کشورهای دیگر از نظر اسلام به موجب توافق بین مردم آنها از جایگاه احترام برخوردار است. اگر مردمی مایل به زندگی به رویه‌ای خاص هستند مورد احترام اسلام است و اصولاً دین اسلام دین آزادی است و این آزادی فقط در موارد خاصی که منجر به تخطی به حریم حقوق دیگران شود محدود می‌گردد و هر کس به هر روشی که میل دارد حق دارد زندگی کند. البته باید تأکید نمود که این آزادی به مفهوم آزادی در زندگی فردی است و نباید منجر به دست اندازی به حقوق جامعه شود.

در اسلام، قومیت، ملیت، نژاد، رنگ، زبان، فرهنگ، تمدن و سایر مشخصه‌های فرهنگی و اجتماعی هیچکدام به عنوان وجه تمیز و تمایز سیاسی کشور و از عوامل تشکیل دهنده کشور بشمار نمی‌روند. علاوه بر این تابعیت متعارف فعلی نیز که نوعی رابطه حقوقی و سیاسی افراد کشورها را ترسیم می‌نماید در اسلام از اصالت برخوردار نیست و مبنای تمیز نیست. در اسلام انسانها طرف هستند و نه حکومت‌ها. فقط وقتی حکومت‌ها طرف و در مقابل اسلام قرار می‌گیرند که مجموعه‌ای از انسانهای حامی آن حکومت در ائتلاف خود در تقابل و برخورد با اسلام قرار گیرند. در غیر این صورت شاکله اساسی شناسائی بر مبنای افراد انسان قرار دارد. در اسلام هر فرد دارای حقوق حقه انسانی است و لازم الاحترام می‌باشد و آنجا که خداوند فرزندان بنی آدم را گرامی می‌دارد. پس اسلام نیز انسان‌ها را گرامی می‌دارد و

⁴¹ -de facto

⁴² -de jure

^{۴۳} - الکافی، ۸، ۲۰۶، حدیث قوم صالح ع ... ص: ۱۸۵، ۲۵۱

^{۴۴} - از رسول اکرم ص نقل است که فرمود: حب الوطن من الایمان یعنی دوستی وطن از ایمان است. به هر حال اگر این حدیث و ثوق کافی هم داشته باشد - که تردید هست - گمان نمی‌رود منظور حضرت از وطن به معنی کشور و سرزمین مولد فرد باشد. مولوی علیه‌الرحمه می‌فرماید:

این وطن مصر و عراق و شام نیست
این وطن جائی است که آن را نام نیست

حقوق تک تک آنها را شناخته و آنها را از لحاظ شناسایی فردی کاملاً دوزوره شناسایی می‌نماید. همانطور که گفته شد فقط اگر حکومتی ناشی از ائتلاف افراد در مقابل اسلام به ستیزه برخیزد مشمول قواعد برخورد حرب می‌گردد. در این مورد حتی مسلمین نیز ملزم به رفتار انسانی با افراد آن هستند. لذا با توجه به مطلب فوق باید به این موضوع اذعان نمود که اسلام انسانها را مملوک خدا می‌داند و حفظ حقوق حقه مخلوقات خدا از وظایف اسلام و گروندگان به اسلام است. بلکه در حمایت از حقوق افراد آنقدر پیش می‌رود که حسنات را در ایثار و خدمت به این مخلوقات قرار می‌دهد.

اگر گروهی از انسانها بر رویه حکومتی معتقد و راضی بودند آن رویه و حکومت به دلیل اینکه مورد احترام نفوس خلق است مورد احترام اسلام است و اگر بر عکس انسان‌هایی تحت ظلم حکومتی قرار گرفتند وظیفه اسلام حمایت از مظلومین است - در اصل دیگری به این موضوع می‌پردازیم. یعنی شناسایی در اسلام پدیده عرضی است و نه ذاتی و به مفهوم مطرح در حقوق بین‌الملل فعلی در اسلام مطرح نیست.

۳۲- اصل شناسایی کامل حقوق مالکیت افراد و شناسایی ناقص حاکمیت دولتها

مالکیت در اسلام از موضع قوی و مهمی برخوردار است و حدود و مرز این حق بقدری مستحکم است که خداوند عفو در حق‌الناس را منوط به رضایت صاحب حق دانسته است. این امر در زمینه دیپلماسی عمومی و سیاست خارجی بسیار حائز اهمیت است بطوری که به هیچ وجه نمی‌توان در مالکیت افراد و جوامع تصرفی بدون رضایت مالک آن نمود.

این اصل در حقوق اسلام چه در کوچک‌ترین سطوح یعنی حقوق افراد و چه در وسیع‌ترین شکل آن یعنی حقوق بین‌الملل عمومی مبنای بسیار مستحکمی در مقابل دیدگاه‌های آنارشیستی - انقلابی داخلی و سیاستهای تجاوزگرانه بین‌المللی می‌باشد که اجازه تجاوز به مالکیت افراد و ملت‌ها را محکوم و سلب می‌نماید. لازم به ذکر است که مالکیت فردی در حقوق اسلام قطعیت دارد ولی حق حاکمیت بر سرزمین در زمره حق مالکیت نیست و از آن سست‌تر است. برای مثال حق مالکیت یک فرد به دلیل تغییر حاکمیت دولت بر سرزمینی که ملک در آن است را نمی‌توان از وی سلب کرد. به عبارت دیگر حاکمیت سبب مالکیت نمی‌گردد بلکه سبب اشاعه حکم می‌شود.

مالکیت و حاکمیت مطلق در اسلام از آن خداست. خداوند مالکیت خود را به صورت امانی به ابناء بشر عطاء فرموده ولی حاکمیت مغضوب بشر است. از آیات قرآن واضح است که حاکمیت مختص خدای تعالی است ولی این موضوع مباحث حکمی خاصی را در بر می‌گیرد که شاید از حوصله این مقاله خارج باشد و فقط اشاره‌ای به آن می‌کنیم. علاقه‌مندان می‌توانند به کتب عرفاء در این زمینه مراجعه نمایند.^{۴۵} ذات اقدس احدیت مبری از صفات است. و صفات از

^{۴۵} - شاید اگر گفته شود که اساس مباحث حکمت و کلام در دین بر حول و حوش این محور است بیهوده نباشد. کتب ارزشمند در این زمینه بسیار است که منجمله به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

- حضرت نورعلیشاه ثانی، صالحیه، چاپ دوم، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ شمسی. چاپ سوم ۱۳۵۱ شمسی.
- سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- سید روح الله موسوی خمینی، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، ترجمه سید احمد فهری، چاپ پیام آزادی، ۱۳۶۰، تهران.
- سید روح الله موسوی خمینی، تعلیم و تعلم از دیدگاه شهید ثانی و امام خمینی، سید احمد فهری، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۷، تهران.

متعلقات اسم ذات است و اسم چیزی است که دلالت بر مسمی دارد و کلیه موجودات اسم او هستند و اعظم اسماء الهی متعالی‌ترین موجود است که نبی اکرم ص است و معصومین اند ع و اوصیاء آن بزرگواران.^{۴۶} و اینانند خلیفه خدا بر روی زمین. و این خلیفه از طرف خداوند حاکمیت خدا بر روی زمین را تکلیفاً برعهده دارد - و نه تکویناً، زیرا همه انسانها تکویناً این خلافت را برعهده دارند.

این موضوع پدیده‌ای نیست که دین اسلام آن را طرح کرده باشد، بلکه تمام ادیان الهی نیز مقرر به همین فلسفه‌اند و همه ادیان تبعیت از خلیفه خدا بر روی زمین را واجب می‌دانند. این خلیفه در هر زمانی مستمراً و مداماً بر روی زمین بوده و هست و خواهد بود. زمانی حضرت آدم ع خلیفه خدا بود و مدتی شیث و زمانی نوح و مدتی سام و زمانی ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و یوسف و موسی و یوشع و زکریا و یحیی و عیسی و بطروس و عبدمناف و هاشم و عبدالمطلب و ابوطالب و محمد ص و دوازده جانشین برحقش و پس از غیبت دوازدهمین از آن بزرگواران نواب آن حضرت و در رأس همه آنان حضرت جنید و پس از آن تا این زمان همچنان یاداً به ید خلافت الله بر روی زمین بوده و هستند و خواهند بود و انتظار ظهور و خروج حضرتش از غیبت و عهده‌دار شدن زمام خلافت صوری عالم را داریم - چه که او زمام خلافت معنوی را بی‌وقفه به عهده دارد. با اندکی تدقیق در قرآن و تورات و انجیل و اوستا و صحف و زبور و باقی کتب آسمانی و روایی این موضوع به وضوح قابل دریافت است.^{۴۷}

۳۳- اصل اهداء تابعیت به متقاضی

بر اساس این اصل تابعیت سیاسی و اجتماعی اسلام به هر کس که متقاضی دریافت آن باشد اهداء می‌شود. متقاضی تابعیت چنانچه بخواهد دین اسلام را بپذیرد از کلیه حقوق مسلمین برخوردار خواهد شد و چنانچه بخواهد دین خود از ادیان اهل کتاب را حفظ نماید مشمول مقررات جزیه خواهد شد. وسعت عمل این اصل تا حدی است که اگر فردی در جنگ با اسلام باشد با پذیرفتن اسلام تابعیت به وی اهداء می‌گردد و پذیرفتن اسلام تنها به قول است و با شهادت به

^{۴۶}- الکافی، ۱، ۲۲۳، باب أن الأئمة ورثوا علم النبي و... ۱.

^{۴۷} - حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده، «حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی» عرفان ایران شماره ۱۵، صص ۲۰-۵، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۲، تهران. «... و اما در اینجا این مسأله طرح می‌شود که اکنون که دسترسی امام برای مسلمین و شیعیان فراهم نیست، پس تکلیف مردم چیست؟ مثلاً بیعت معنوی، بیعت ولایتی، که یکی از ارکان شریعت مطهر اسلام بود و در زمان پیغمبر هم تشریح شد و مقرر گردید و هیچ دستور و آیه‌ای مبنی بر نسخ آن نرسیده است و ائمه هم، اوایل شخصاً بیعت می‌گرفتند و حتی خلفای جور هم بیعت می‌گرفتند، پس تکلیف مسلمانان در زمان غیبت چیست؟ جانشینان پیامبر، ائمه اطهار، همیشه در فشار و اختناق بودند. چنانکه داستانهای فراوانی از اختناق شدید در زمان ائمه به خصوص بعد از حضرت رضاع در تواریخ ذکر کرده‌اند. ... بنابر این اگر خلفا می‌فهمیدند که امام بیعت می‌گیرد - با توجه به اینکه آنها توجه نداشتند بیعتی که امام می‌گیرد بیعت حکومتی و برای حکومت و جمع‌آوری طرفدار نیست - بنابر این جان امام و بلکه همه شیعیان ایشان در خطر بود. از این رو خلفا همواره مراقب ائمه بودند. بدین جهت بود که ائمه غالباً نمایندگان و مأمورانی معین می‌فرمودند که آن مأموران از طرف حضرت بیعت بگیرند و غالباً مجاز بودند که خود نیز نمایندگانی تعیین کنند. ... این توالی و تعاقب اجازه مشایخ و مریدان عرفانی را در تصوف «سلسله» اصطلاح کرده‌اند. ... سلاسل حقه که در قدیم متعدد بودند همه رشته اجازه خود را به علی ع می‌رسانند، چون اساس تصوف بر آن است که هر کسی باید از ید قبلی مجاز باشد. این رشته و سلسله مشایخ به اعتقاد پیروان راستین تصوف تا روز قیامت ادامه دارد. اما فقط سلاسلی که به امامی برسد معتبر است. سلاسلی هم که به امام برسد مسلماً باید به علی ع برسد، چون همه سلاسل از علی جاری شده و علی هم از پیغمبر اجازه داشته است. ...»

یکتائی خداوند و پذیرفتن رسول او محقق می‌شود. حتی این اصل شامل مشرکین که پائین‌ترین درجات تفکر انسانی را دارند نیز می‌شود. لفظ نجس در قرآن کریم فقط برای مشرکین استعمال شده، به هر تقدیر هرگاه با این حال مشرکی درخواست تبعیت نمایند رسول خدا موظف به قبول آن شده است. از آیات قرآن استنباط می‌شود که رسول اکرم ص را ملزم به پناه دادن مشرکین می‌نماید و می‌توان به راحتی این استنباط را نمود که کشور اسلام مأمّن است و کسی که به کشور اسلام وارد شود از لحاظ نیروهای خارجی در امنیت قرار گرفته و دول و ملل خارجی اجازه دسترسی و تعرض به او ندارند و او در کنف حمایت اسلام قرار گرفته است. اگر اقامت و تابعیت به دوام دریافت نمود که تحت قوانین داخلی اسلام خواهد بود و اگر به اقامتش خاتمه داد که فقط در مدت اقامتش در پوشش اسلام و در مأمّن دولت اسلام قرار خواهد گرفت. لذا بر این اساس بازگرداندن پناهندگان به دول یا مللی که در تعقیب ایشان هستند مجاز نیست. استثناء این موضوع تعدّی به حقّ النّاس ملل دیگر است که مربوط به مباحث حقوق بین‌الملل خصوصی است.

شاید هنوز چندین دهه برای بشر امروزی زود باشد که بگوئیم تابعیت قاعده حقوقی جاهلان‌ای است که ابناء بشر در زیر یوق حکومت‌ها تن به آن داده‌اند. طبق تعریف، تابعیت عبارت از رابطه سیاسی و حقوقی است که شخصی را به دولت معین که مستقر در سرزمینی است منسوب می‌نماید. بر اساس این تعریف اگر دولت مزبور حقوق طبیعی فرد را حتی با وضع قوانین از وی گرفت علی‌الاصول وی ملزم به صرف نظر از حقّ خود است. در صورتی که حکومت‌ها حق ندارند حقوق ابناء بشر را مضمحل کنند لذا حقوق فطری باید از حقوق موضوعه ملّی خارج گردد و تنها مقررات خاصّ منطقه بایست الزامات خاصّ حقوقی دولت یا منطقه سیاسی مورد نظر باشد. به عبارت دیگر بشر محکوم دولت‌ها و حکومت‌ها نیست، او آزاد آفریده شده و در حقوق فطری خود آزاد است چه سیاه باشد و چه سپید، چه سرخ باشد و چه زرد، دولت‌ها حقّ حاکمیت بر حقوق فطری وی و تمایز بین آنها را ندارند. از طرفی دولت‌ها با کشیدن خطوطی بر روی زمین به عنوان مرز انسانها را متفاوت از یکدیگر تعریف نموده‌اند که همگی اینها ناشی از عدم تکامل بشر امروزی است و بشر متکامل مسلماً در آینده این خرافات را به دور خواهد انداخت و هرکس بر طبق میل و سلیقه و طبیعتش در هر جای عالم که مایل باشد خواهد توانست که سکنی گزیند و زندگی کند و خرافه‌های ملّی گرایی مزاحم بشریت، از بین خواهد رفت.

همانطور که ذکر آن رفت مالکیت و حاکمیت دو موضوع متفاوت هستند و حاکمیت سبب مالکیت نمی‌گردد بلکه سبب اشاعه قلمرو حکم می‌شود. به عبارت دیگر هیچ حکومتی مالکیت سرزمین تحت حکومت خود را ندارد و مالکیت در آن سرزمین برای هرکس باید قابل استحصال باشد. این گزاره بر اساس این اصل که مالکیت متعلّق به خداوند است و به ابناء بشر داده شده تا از آن منتفع شوند قرار می‌گیرد.

۳۴- اصل الزام شهادت به صحت و اقرار به خطا و ممنوعیت کتمان حق و شهادت زور

در قضاوت‌ها و مشاجرات بین‌المللی وظیفه دیپلماسی اسلام قوام شهادت به عدل است. ممنوعیت کتمان حق در شهادت از آیات قرآن کریم قابل برداشت می‌باشد. مقدّس اردبیلی با استناد به این آیات کتمان علوم دینی اعم از اصول دین و فروع دین و همچنین مطلق علوم از کسانی که به آنها نیاز دارند را ممنوع می‌سازد.^{۴۸} این موضوع طرح باب بسیار

^{۴۸} - نگاه کنید به شهابی، محمود (۱۳۶۹) ادوار فقه، ج ۲، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۲۵۷-۲۵۶.

مهمی در حقوق تجارت و بالخصوص تجارت بین‌الملل می‌باشد که مفاد کنوانسیون وین در مورد حق کپی رایت و حق مالکیت فکری و تجارت خدمات که از موافقتنامه‌های بسیار مهم سازمان تجارت جهانی است را مورد اشکال قرار می‌دهد. امید است در آینده در مقوله‌ای جداگانه به این موضوع بپردازیم. آیاتی هم دلالت بر وجوب عرضه علم و فن به آنها که نیاز دارند می‌باشد. و از صفات انسان متعالی در قرآن یکی قیام به شهادت است.

در مورد اقرار نیز همانند «شهادت به صحت» آیات مختلفی نازل شده است. تقید به این اصول در روابط بین‌الملل صداقت گفتار و حسن رفتار دولت اسلام را تأیید می‌نماید و زمینه لازم برای جلب سایر ملل عالم به اسلام را فراهم می‌آورد. از طرفی ما خلق نشده‌ایم تا با اجحاف بر حقوق دیگران منتفع از اموال غیر شویم. بلکه همه مردم این سیاره فرزندان یک پدر هستیم و با هم برادریم و هیچکدام برتری به دیگری نداریم و برتری و مُلک از آن خالق ماست.

ممنوعیت شهادت زور یا استشهاد به زور نیز از جمله موارد قابل ذکر در این مبحث است.^{۴۹}

۳۵- اصل قبول تحقیق در حل مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی

یکی از روش‌های حل مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی به روش «تحقیق» معروف است. در این روش با تحقیق و رسیدگی درباره وقایعی که مبنای اختلاف بوده و پس از اثبات تقصیر دولت یا دول مقصر در رفع اختلافات اقدام می‌گردد و از جنگ و تعرض و اقدامات خصومت‌آمیز جلوگیری می‌شود. این روش در حقوق بین‌الملل معاصر به پیشنهاد روسیه در کنفرانس اول لاهه مورد توجه قرار گرفت و در کنفرانس دوم لاهه در ۱۹۰۷ مقررات مربوط به کمیسیون‌های بین‌المللی تحقیق تنظیم گردید.

روش تحقیق کاملاً مورد تأیید حقوق بین‌الملل اسلام قرار دارد و از مفهوم بسیاری از آیات می‌توان به اصولی بودن این روش در تحقق عدالت بین‌المللی و رفع مخاصمات بین دول پی‌برد. درباره تحقیق قبل از تصمیم و اقدام در اسلام دستور داده شده است. این دستور کلی به تحقیق در همه اموری است که در زندگانی مؤمنین پیش می‌آید. در مورد هر ادعا یا خبر نیز دستور به تحقیق است و واکنش بدون تحقیق و بررسی نسبت به هر خبری یا ادعائی صحیح نیست. و اگر نتیجه روشن تحقیق بدست آمد باید تبعیت نمود. استناد به آیات مرتبط به این مبحث کفایت از قبول روش تحقیق در حل مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی را می‌نماید.

۳۶- اصل مذاکره در حل و فصل اختلافات و پذیرش داوری در دعاوی بین‌المللی

در اسلام، روش انتخاب احسن در مسائل مختلف روش شورا و مشورت است. استثناء این روش در انتصابات است و انتصابات بر اساس نظریه صاحب اذن صورت می‌گیرد. انتصاب در خصوص تعیین مأمورین الهی مشخصاً باید با اذن نبی یا ولی یا وصی صورت گیرد تا فرد مأذون با این اذن صاحب امر گردد و واجب‌الاطاعت شود، در غیر این امور قرآن کریم دستور می‌فرماید که امور خویش را بر اساس مشورت بین خودشان انجام می‌دهند.

در مشورت خواص متعددی وجود دارد که از لحاظ روانشناسی اختلافات و خصومتها را به اتحاد و اصلاح می‌کشانند. شورا از لحاظ ایجاد زمینه‌های وحدت بسیار مؤثر است. از همین موضوع می‌توان نتیجه گرفت که با توجه به

^{۴۹} - بحار الأنوار، ۱۰۱، ۳۱۰، باب ۲ - شهادة الزور و کتمان الشهادة.

اصل وحدت و توجه اسلام به جمع آراء و وحدت کلمه حل شورائی کلیه دعاوی و اختلافات بین‌المللی را می‌پذیرد. به عبارت دیگر طریق مذاکره روش پذیرفته شده اسلامی در دریافت نظرات و آراء متفاوت می‌باشد ولی باید گفت که این مذاکره نه به معنای زیر پا گذاشتن حقوق طرف دیگر یا طرف ثالث است بر ضمیر غلبه یا اجحاف یا تبانی بلکه مذاکره برای ایجاد همسویی و توافق در حصول حق است و این مذاکره و شور به هیچ وجه نباید خدشه به قسط و عدالت وارد آورد و یا حقوق دیگران را مضمحل نماید. در این باب آیات مختلف و مبرهنی وجود دارند که در اعمال قسط و عدل تابعین هواهای نفس را مورد عتاب قرار می‌دهد.

تعمیم شور و مشورت به مسئله داوری و حکمیت می‌رسد که کاربرد بسیار خوبی در حقوق بین‌الملل عمومی دارد. یکی از مسائل مهم حقوق بین‌الملل عمومی، ضمانت اجرایی ضعیف احکام قضائی بین‌المللی در اجبار دولت‌ها به پذیرش رأی محاکم بین‌المللی است. به عبارت دیگر دولت‌ها به دلیل اقتدار خود غالباً به طرق مختلف از تن دادن به آراء بین‌المللی طفره می‌روند و در نظر قاضی تشکیک می‌کنند. رویه داوری از این لحاظ با مراجعه به قاضی متفاوت است و نهایتاً داوران که هر طرف منصوب یکی از طرفهای دعوا هستند مجتمعاً اقدام به حل و فصل دعاوی می‌نمایند و چون داوران منتخب طرفهای دعوا هستند رأی ایشان قرین به پذیرش دولت متبوع خواهد بود.

رویه داوری بین‌المللی در اسلام از حقوق مدنی و آئین دادرسی اسلام در مورد اختلاف زن و شوهر قابل اخذ است. قرآن کریم برای حل اختلاف زن و مرد رجوع به حکم داوران را مقرر فرموده است. انطباق این روش در آئین دادرسی مدنی با مسائل مبتلابه آئین دادرسی بین‌المللی از نظر کیفیت انعقاد قرارداد و پایبندی طرفین و عدم ضمانت التزام آنها به قرارداد فی‌مابین بسیار حائز اهمیت است. در قرارداد عقد ازدواج هرگاه یکی از طرفین مایل به ادامه عقد نباشد قرارداد خود به خود معلق می‌گردد. از طرفی هیچکدام از طرفین را نمی‌توان مجدداً با زور به ایفای تعهدات زناشویی اجبار کرد لذا ضمانت اجرایی هم وجود ندارد. مشابه همین شرایط نیز در قراردادهای بین‌المللی در میان کشورها وجود دارد. زیرا اگر هر طرف از طرفهای دعوا نخواهد به تعهدات بین‌المللی خود عمل نماید ضمانت اجرایی مسلطی وجود ندارد که کشور ناقض را ملزم به رعایت مفاد قرارداد نماید. با توجه به این تشابه می‌توان روش داوری را در هر دو مورد به کار برد. داوری در حقوق بین‌الملل معاصر نیز به طرق مختلف در کشورهای متفاوت با کم و کیف گوناگون چه از لحاظ قانونی و چه از لحاظ عرف بین‌المللی پذیرفته شده و آئین دادرسی داوری در این باب نیز مطرح گردیده است و شرایط و ویژگی‌های حکم (داور) نیز در منابع مختلف ذکر گردیده است.^{۵۰} سابقه تاریخی داوری که به دولت‌شهرهای قدیم یونان می‌رسد در کنفرانس دوم لاهه ۱۹۰۷ با تلاش زیاد برخی از دول به رسمیت شناخته شد و به صورت داوری اجباری الزامی گردید.

۳۷- اصل وجوب میانجیگری و اصلاح (میانجیگری اختیاری)

اصلاح و میانجیگری بین اقوام و ملل از وظایف حکومت اسلام است و در این ارتباط در مواردی حتی حق سرکوب نیز به خود داده است و این حق در زمانی است که پس از اصلاح مجدداً یکی از آنها بر دیگری تجاوز نماید. این خط مشی بر خلاف رویه فعلی بین‌المللی است که هر کجا جنگ درمی‌گیرد همه کشورها به نظاره می‌نشینند و حتی

^{۵۰} - رجوع کنید به: قائم مقام فراهانی، عبدالمجید (۱۳۶۷) حقوق بین‌الملل ملی کردن...

از جنگ آنها نیز بهره‌برداری می‌نمایند و شروع به فروش کالاهای جنگی و تسلیحات به دو طرف منازع می‌نمایند. در صورتی که برخلاف رویه متداول فعلی، دولت اسلام موظف است که در ایجاد اصلاح و میانجیگری تا حد اعمال نیروی نظامی با حفظ حدود مشخص اقدام نماید.

میانجیگری بر اساس قرارداد لاهه ۱۹۰۷ در قرارداد مربوط به حل مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی نیز پیش‌بینی شده است. بر این اساس هر دولت ثالث حق دارد به عنوان میانجی برای حل اختلافات بین دو دولت با خاموش ساختن آتش جنگی که بین آن دو شعله‌ور شده است اقدام نماید و طرفین اختلاف حق ندارند چنین اقدامی را مخالف اصول دوستی و روابط حسنه فی‌مابین بدانند. قبل از درج این موضوع در قرارداد لاهه، دولت‌ها وساطت و دخالت دول دیگر را در اختلافات خود مغایر با اصل حاکمیت می‌دانستند و اقدام دولت ثالث را خصمانه تلقی می‌کردند و حتی با آن به جنگ می‌پرداختند.^{۵۱}

طریقه آشتی نیز از طرق مسالمت‌آمیز حل اختلافات بین‌المللی و شبیه به میانجیگری است. تفاوت آشتی و میانجیگری در این است که در آشتی رسیدگی به کمیسیون‌هایی مرکب از افراد متخصص و حقوق‌دانها و دیپلمات‌ها واگذار می‌شود ولی در میانجیگری کشور ثالث مستقیماً اقدام به حل اختلاف می‌نماید. طریقه آشتی در معاهدات بریان^{۵۲} مطرح شد و در مجمع عمومی جامعه ملل سال ۱۹۲۲ نیز به اعضاء توصیه شد و در ماده ۳۳ منشور ملل متحد نیز ذکر گردیده ولی در عمل متأسفانه در حل اختلافات بین‌المللی از آن استفاده نمی‌شود.

۳۸- اصل آشتی دادن و دخالت در جنگ‌های بین‌المللی (میانجیگری اجباری)

بر اساس این اصل وظیفه حکومت اسلامی در عرصه بین‌الملل دخالت به جهت آشتی دادن بین متخاصمین است. تفسیر موسع ایمان به ایمان تکوینی و مراتب نازله ایمان یعنی اسلام و اقرار به اسلام نیز تسری می‌یابد و لذا از آیات قرآن می‌توان استنباط نمود که چنانچه بین دو گروه از افراد یا ملل جنگی به پا خاست وظیفه حکومت اسلام دخالت جهت آشتی بین آنهاست و اگر یک کشور متعدی بود باید به آن تعدی کرده تا به فرمان خدا باز گردد.

یکی از تأویلات آیات مربوط به این موضوع در توجیه مسایل به نفع خود با استفاده از آلت دست قرارداد نام خدا است. بدین شکل که سستی و کاهلی خود در عدم انجام وظائف نیکی و تقوی و اصلاح در میان مردم را به نحوی با مستندات ساختگی شبه شرعی توجیه نمایم.

مذاکرات - حتی محرمانه- به جهت اصلاح بین اقوام و ملل بسیار مورد پسند اسلام است. پیشرفت توافقات در حقوق بین‌الملل معاصر به اصل دخالت اجباری به نوعی که در اسلام مطرح است نرسیده است. به موجب بعضی قراردادهای چند جانبه بین‌المللی میانجیگری اجباری نیز ابداع شده است. در این نوع میانجیگری دو یا چند دولت توافق می‌کنند تا در صورتی که بین آنها کشمکش و اختلافی روی دهد به دولت ثالثی که به عنوان میانجی قبول کرده‌اند رجوع کنند تا رفع اختلاف نماید. طبق ماده ۸ قرارداد لاهه دولت‌ها می‌توانند موافقت کنند تا در هنگام اختلاف میانجی‌های آنها که از قبل توسط آنها انتخاب شده‌اند برای حل اختلاف وارد مذاکره شوند. در این حالت طرفین نزاع بنابر توافق قبلی بخشی از اختیار و حاکمیت خود را سلب و به میانجی منتقل می‌نمایند. این نوع میانجیگری اجباری در

^{۵۱} - در تاریخ دیپلماسی و روابط بین‌الملل شواهدی بر این موضوع ذکر می‌کنند. نگاه کنید به صفدری، محمد (۱۳۴۲) ج ۳ صص ۱۳۱-۱۲۸.
^{۵۲} - Bryan

عمل چندان مورد توجه واقع نشد.

همانطور که ملاحظه شد در حقوق بین‌الملل اسلامی میانجیگری اجباری به شکل بسیار پیشرفته‌ای مطرح است یعنی اگر جنگ بین دو یا چند کشور ایجاد شد باید با آن که تعدی کرده به جنگ پرداخت تا به صلح برگردد و سپس با مذاکره و ایجاد صلح عادلانه بین آنان اقدام نمود. این اصل می‌تواند در حقوق بین‌الملل عمومی بسیار حائز اهمیت باشد تا از تجاوزات کشورها به یکدیگر جلوگیری نماید.

منابع و مآخذ

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده، «حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی» عرفان ایران، گردآوری و تدوین دکتر سید مصطفی آزمایش، شماره ۱۵، صص ۲۰-۵، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۲، تهران. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده، نظر مذهبی به اعلامیه حقوق بشر، انتشارات صالح، چاپ دوم، ۱۳۵۴، تهران. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده، قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز عرفانی، چاپ سوم، انتشارات حقیقت، ۱۳۶۵، تهران. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج ملا علی بیدختی گنابادی، صالحیه، چاپ دوم، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۶. چاپ سوم ۱۳۵۱، تهران. <http://www.sufism.ir>
- آفریه هوفه، درباره عدالت، برداشتهای فلسفی. ترجمه امیر طبری، نشر اختران، ۱۳۸۳، تهران.
- احمد رشید، اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی، ترجمه حسین سیدی، ۱۳۵۳.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰، تهران.
- اوستا، جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، چاپ سوم، ۱۳۶۱، تهران.
- سید روح الله موسوی خمینی، تعلیم و تعلم از دیدگاه شهید ثانی و امام خمینی، سید احمد فهری، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۷، تهران.
- سید روح الله موسوی خمینی، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، ترجمه سید احمد فهری، پیام آزادی، ۱۳۶۰، تهران.
- بیدآباد، بیژن، هزینه در مالیه عمومی اسلامی، پژوهشکده پولی و بانکی، بانک مرکزی ایران، ۱۳۸۴.
- بیدآباد، بیژن و عبدالرضا هرسینی، تحلیل فقهی - اقتصادی انواع بیمه و ویژگی‌های شیوه حکومت اسلامی، پژوهشکده پولی و بانکی بانک مرکزی ایران، ۱۳۸۲. <http://www.bidabad.com>
- بیدآباد، بیژن و هرسینی، عبدالرضا، نرخ و پایه مالیاتی در مالیه اسلام و بنای حکمت در اصول فقه پویای امامیه، ۱۳۸۲، تهران. <http://www.bidabad.com/>
- بیدآباد، بیژن و هرسینی، عبدالرضا، عشریه در مالیه اسلام. پژوهشکده پولی و بانکی، بانک مرکزی ایران، ۱۳۸۳، تهران. <http://www.bidabad.com/>
- بیدآباد، بیژن، مبانی عرفانی اقتصاد اسلامی، پول، بانک، بیمه و مالیه از دیدگاه حکمت. ۱۳۸۳. <http://www.bidabad.com/doc/mabani-erfani-eqtasade-islami.pdf>

- بیدآباد، بیژن، مبانی عرفانی روابط بین الملل در اسلام، حقوق بین الملل عمومی، سیاست خارجی، دیپلماسی از دیدگاه حکمت. ۱۳۸۴. <http://www.bidabad.com/doc/mabani-erfani-ravabet-beynolmelal.pdf>
- بیدآباد، بیژن، مبانی عرفانی علوم سیاسی در اسلام، سیاست، حکومت، ولایت از دیدگاه حکمت، ۱۳۸۸. <http://www.bidabad.com/doc/mabani-erfani-oloome-siasi.pdf>
- بیدآباد، بیژن، مبانی عرفانی حقوق در اسلام، حقوق تطبیقی، نظام‌های حقوقی، حقوق جزا از دیدگاه حکمت، ۱۳۸۸. <http://www.bidabad.com/doc/mabani-erfani-hoqooq.pdf>
- بیدآباد، بیژن، مبانی عرفانی حقوق اساسی در اسلام، فلسفه حقوق، حقوق فردی، حقوق عمومی از دیدگاه حکمت، ۱۳۸۸. <http://www.bidabad.com/doc/mabani-erfani-hoquqe-asasi.pdf>
- رابین چرچیل و آلن لو، حقوق بین الملل دریاها، ترجمه بهمن آقایی، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، وزارت امور خارجه، ۱۳۶۷، تهران.
- زایدل، هوهن فلدرن، آیگناتس، حقوق بین المللی اقتصادی، ترجمه قاسم زمانی، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی، شهر دانش، ۱۳۷۸، تهران.
- شهابی، محمود، ادوار فقه، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹، تهران.
- صفدری محمد، حقوق بین الملل عمومی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰، تهران.
- قائم مقام فراهانی، عبدالمجید، حقوق بین الملل، ملی کردن... انتشارات پازنگ، ۱۳۶۷، تهران.
- محقق داماد، مصطفی، اصول فقه، دفتر دوم، چاپ نهم. مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۹، تهران.
- محمدی، ابوالحسن، مبانی استنباط حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶، تهران.
- حضرت حاج ملا سلطان محمد بیدختی گنابادی، بیان السعادة في مقامات العبادة، چاپ دوم، در چهار مجلد رقعی به زبان عربی، ۱۳۴۴ هجری شمسی، چاپخانه دانشگاه تهران. <http://www.sufism.ir>
- سید حیدر آملی، تفسیر المحيط الاعظم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم. مؤسسه الطباعة و النشر، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۴ ه. ق طهران.
- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، جامع الاحادیث، نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
- محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، جامع الاحادیث نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
- Abd-el-Kader Boye, Serie "Tiers monde en marche", Tome 3-L'acte de nationalisation, Berger-Levrault, les Nouvelles editions africaines.