

اسلام خاستگاه واقعی حقوق بین الملل

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۱۲

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۱/۲۱

عبدالحکیم سلیمی *

چکیده

با توجه به گسترش روزافزون روابط بین‌المللی و ضرورت کارآمدسازی حقوق بین‌الملل به مثابه یک نیاز جهانی، با انگیزه بازیابی نقش اسلام در توسعه حقوق بین‌الملل، ایده «اسلام خاستگاه واقعی حقوق بین‌الملل» با رویکرد توصیفی - تحلیلی سامان یافته است. براینده تحقیق نشانگر اصالت و استقلال نظام حقوقی اسلام از لحاظ سابقه، مبانی، منابع، اهداف و اصول حقوق بین‌الملل است. فقیهان مسلمان با الهام از کتاب و سنت نبوی، در سده اول هجری - قرن‌ها زودتر از گروسایوس هلندی معروف به پدر حقوق بین‌الملل - مباحث حقوق بین‌الملل را ذیل عنوان «سیر» یا در ضمن دیگر ابواب فقهی همچون «جهاد»، «غنائیم جنگی»، «امان»، «خراج» و... مطرح کردند. اگر فلسفه تأسیس حقوق بین‌الملل، تنظیم روابط بین‌الملل، تأمین صلح و امنیت جهانی، حمایت از اصل برابری جوامع و دفاع از حقوق برابر ملت‌ها باشد، باید اذعان کرد اسلام خاستگاه واقعی حقوق بین‌الملل در جهان است؛ زیرا تحقق این اهداف والا فقط در پرتو تعالیم اسلامی امکان پذیر است.

واژگان کلیدی: اسلام، سیر، حقوق بین‌الملل، اصل صلح، اصل نفی سلطه، اصل

برابری کشورها.

مقدمه

اسلام دین آسمانی و جهانی است. رسالت جهانی اسلام و اقدامات پیامبر اکرم ﷺ در عرصه روابط بین‌الملل، زمینه تکوین و تدوین حقوق بین‌الملل اسلامی را در عصر رسالت فراهم ساخته است و صلاحیت نظام حقوقی اسلام در تنظیم روابط بین‌المللی در همان دوران به منصفه ظهور رسیده است. پیامبر اکرم ﷺ در نخستین اقدام، حکومت اسلامی را در مدینه تأسیس کرد و از قبایل پراکنده و متفرق عرب، امت واحد ساخت. ایشان پس از ساماندهی اعجاب‌انگیز امور داخلی جامعه اسلامی، ارتباط با دولت‌های دیگر را در دستور کار قرار داد و با اعزام سفیر و فرستادن نامه به سران کشورها - از جمله دو امپراتور ایران و روم - ابتکار عمل را در عرصه روابط بین‌الملل رقم زد. ظهور فعال اسلام در عرصه روابط بین‌الملل، قدرت‌های دیگر آن روز را وادار ساخت به توانایی نظام حقوقی نوظهور و اسلامی اذعان نمایند. مدیریت بخش وسیعی از جهان در مدت چندین قرن، بر اساس تعالیم اسلامی در مورد اخلاق، سیاست، حکومت، اقتصاد، فرهنگ و روابط بین‌الملل، از نوادر تاریخ جهان می‌باشد.

با وجود این، پندار متداول این است که حقوق بین‌الملل از یونان و روم باستان آغاز شد و در اروپای معاصر تجدید حیات یافت. اغلب نویسندگان حقوق بین‌الملل از دوره هزارساله قرون وسطی - عصر تاریک اروپا - که حد فاصل دوران باستان و عصر جدید است، با غفلت یا تغافل از این امر می‌گذرند. انکار حقوق بین‌الملل در قرون وسطی، به طور طبیعی مستلزم انکار نقش اسلام در عرصه روابط بین‌الملل و نفی حقوق بین‌الملل اسلامی است، در صورتی که ظهور اسلام در قرون وسطی، از حوادث مهم و تأثیرگذار در سطح جهان به شمار می‌رود. روش‌های سیاسی و حقوقی اسلام در آن دوران، الهام‌بخش فیلسوفان و حقوقدانان غرب در تدوین ضوابط عدالت اجتماعی و حمایت حقوقی مستضعفان در برابر مستکبران بوده است.

تحولات شتابزده جهانی، توسعه روزافزون روابط بین‌المللی و ناتوانی حقوق بین‌الملل در اداره جهان، این مسئله اساسی را در اذهان مطرح می‌سازد که «خاستگاه واقعی حقوق بین‌الملل و کارآمدی آن چیست؟». تحقیق حاضر در جهت پاسخ‌گویی به این پرسش سامان یافته است.

۱. اسلام و بایستگی حقوق بین الملل

اسلام در جایگاه دین آسمانی، اهداف و آموزه‌هایی دارد که تحقق آنها مستلزم برقراری روابط با دیگر جوامع و بایستگی حقوق بین الملل است. توجه به فطرت انسانی و نیازهای فطری بشر (ر.ک: روم: ۳۰ / مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، صص ۴۱۶ و ۲۶۶)، هدایت بشر (نحل: ۱۲۵)، سرنوشت مشترک جوامع (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۳۳)، جهانی سازی (ر.ک: بقره: ۲۱ / یونس: ۵۷ / اعراف: ۱۵۸)، صلح جهانی (ر.ک: نساء: ۹۰ / انفال: ۶۱)، آبادانی زمین (ر.ک: هود: ۶۱)، تأسیس جامعه آرمانی (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۴۱۴)، عدالت جهانی (ر.ک: حدید: ۲۵)، تعلیم و تربیت عمومی (ر.ک: جمعه: ۲)، دانش اندوزی (ر.ک: بقره: ۳۱)، ترویج حس بشردوستی (دشتی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۲)، رهایی ملت‌های تحت ستم (ر.ک: نساء: ۷۵) و سعادت دنیایی و اخروی انسان (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۳۶۵)، از مهم‌ترین اهداف و آموزه‌های اسلامی‌اند که بایستگی و پویایی حقوق بین الملل اسلامی را برای همیشه و همگام با نیازهای زمان، مبرهن می‌سازد.

با توجه به این واقعیت که اصل ارتباطات بین المللی از نیازهای فطری و اساسی کشورها و حقوق بین الملل نیز بازتابی از ضرورت‌های زندگی بین المللی است، اسلام به مقتضای فطری بودنش باید پاسخ‌گوی نیازهای بین المللی و الزاماً دارای حقوق بین الملل باشد. به همین دلیل، اسلام توجه خاصی به گسترش روابط بین المللی دارد و همواره جهانیان را به توحید فرامی‌خواند: «ای پیامبر! مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به روشی که نیکوتر است، مناظره و استدلال کن» (نحل: ۱۲۵). مطابق قاعده التزام، دعوت عمومی به توحید، تحقق اهداف والا و تعالیم حیات بخش اسلام، مستلزم ایجاد روابط بین المللی با ملت‌ها و دولت‌ها در گستره جهان و تشریح حقوق بین الملل اسلامی است. در صورت عدم ارتباط یا روابط خصمانه با جوامع دیگر، اهداف و تعالیم والای اسلامی امکان تحقق نمی‌یابد. اقدامات حکیمانه پیامبر گرامی اسلام (خمینی، ۱۳۶۸، ص ۷۳) و تلاش‌های عالمانه مسلمانان (فخوری، ۱۳۶۷، ص ۳۴۲) در مدت سه قرن (۷-۹ میلادی) سبب شد اسلام به مثابه الگوی کامل فرهنگ و تمدن نوع بشر در سطح جهان مطرح شود. برخی مورخان، ارتباط حسنه

مسلمانان با جهانیان و ارائه فرهنگ، آداب و اخلاق اسلامی را به جوامع، از عوامل اساسی توسعه روابط بین‌الملل برشمرده‌اند (وات، ۱۳۸۹، ص ۱۰).

۲. پیشینه روابط بین‌الملل در اسلام

دعوت عمومی قرآن کریم به همزیستی مسالمت‌آمیز بر پایه مشترکات (ر.ک: آل عمران: ۶۴) و ابتکارهای بین‌المللی پیامبر اکرم ﷺ نشانه توجه اسلام به ایجاد روابط بین‌الملل و نقش حقوق بین‌الملل در تنظیم روابط بین‌المللی است (گوستاولوبون، ۱۳۷۴، ص ۷۰۱). در گذشته روابط میان قبایل عرب و همسایگان عربستان همچون: حبشه، امارات، حیره، غسان، سبا و روابط دو امپراتوری ایران و روم چندان حسنه نبود؛ بنابراین اقدامات حکیمانه پیامبر اکرم ﷺ درباره روابط بین‌الملل مانند انعقاد منشور مدینه (ابن هشام، ۱۹۸۵، ص ۱۹۸۵)، معاهده صلح حدیبیه (نجفی، [بی تا]، ص ۲۹۱)، پیمان صلح دائمی با نصارای نجران (بلاذری، ۱۳۶۷، ص ۹۹) و ارسال نامه به امپراتوران روم، ایران و دیگر کشورها (ابن اثیر، ۱۴۱۴، ص ۵۹۱-۵۹۴)، از نوادر تاریخ روابط بین‌الملل به شمار می‌آیند. سقوط امپراتوری هفتصدساله قیصر روم، عقب‌نشینی هرقل از مناطق شام و فروپاشی امپراتوری ایران، بازتاب سیاسی اقدامات حکیمانه پیامبر گرامی اسلام ﷺ در عرصه بین‌المللی است (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۵). با ظهور قدرتمند اسلام در عرصه جهانی، بخش وسیعی از مردم جهان با مفاهیم جدیدی مانند عدالت، تفاهم، مساوات، حقوق انسان و کرامت انسانی آشنا شدند (گوستاولوبون، ۱۳۷۴، صص ۱۳۵، ۱۵۷-۱۶۳)

شهید مطهری در بحث علل پیشرفت سریع اسلام، بر این باور است که محتوا، زیبایی، شورانگیزی، جاذبه و عمق قرآن - معجزه پیامبر اکرم ﷺ - عامل اصلی نفوذ و توسعه سریع اسلام می‌باشد. پس از قرآن، شخصیت پیامبر ﷺ، سیره و رفتار، شکل دعوت (نحل: ۱۲۵)، نوع رهبری و مدیریت ایشان، عامل دیگر توسعه و نفوذ اسلام است. قرآن این مطلب را توضیح داده است (ر.ک: آل عمران: ۱۵۹) و تاریخ نیز آن را تأیید می‌کند. پیامبر گرامی اسلام ﷺ پس از فتح مکه، پیامی برای حکمرانان و پادشاهان جهان فرستاد و همه آنان از این رویداد بزرگ دچار حیرت شدند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۸۳).

جوهر لعل نهری - دانشمند و سیاستمدار فقید هند - اذعان می‌دارد:

از فرستادن همین پیام‌ها می‌توان تصور کرد که محمد ﷺ چه اعتماد و اطمینان فوق‌العاده‌ای به خود و رسالتش داشته است. او توانست همین اعتماد و اطمینان را در مردم کشورش نیز به وجود آورد و به آنها الهام ببخشد؛ به طوری که آن مردان بیابانگرد توانستند بدون دشواری بر نیمی از جهان معلوم آن زمان مسلط گردند (نهری، ۱۳۶۶، ص ۲۹۳).

ایشان درباره تأثیر شگرف اسلام می‌نویسد:

سرگذشت عرب و داستان این که چگونه به سرعت در آسیا و اروپا و افریقا توسعه یافتند و فرهنگ و تمدن عالی و بزرگی را به وجود آوردند، یکی از شگفتی‌های تاریخ بشری می‌باشد. نیرو و فکر تازه‌ای که عرب‌ها را بیدار ساخت و ایشان را از اعتماد به نفس و قدرت سرشار ساخت، اسلام بود (همان، ص ۲۹۰).

در عصر رسالت، افزون بر ابتکار عملی در عرصه بین‌المللی، اصول و معیارهای الهی به اندازه رعایت سیادت و کرامت انسانی حفظ می‌شد. خلفای راشدین نیز سیره نبوی را در روابط بین‌الملل تا اندازه‌ای رعایت می‌کردند. پس از دوران خلفا، انحرافات تدریجی در سیاست بین‌المللی حاکمان کشورهای اسلامی پدید آمد. با روی کار آمدن سلسله اموی و تبدیل خلافت به سلطنت، دیپلماسی جدید، جایگزین سیره صحیح پیامبر ﷺ شد. این انحراف در دوره عباسیان گسترش یافت (مسعودی، ۱۳۶۵، ص ۱۶۰-۱۶۶). می‌توان گفت: به تدریج «شرایط به گونه‌ای فراهم شد تا حکومتی که مرضی خداوند و رسول اکرم ﷺ بود، در خارج عینیت پیدا نکند ... حکومت کاملاً وارونه و سلطنتی شد و به صورت رژیم شاهنشاهان ایران و امپراتوران روم و فراعنه مصر درآمد. در ادوار بعد، غالباً به همان اشکال غیراسلامی ادامه پیدا کرد» (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۵-۲۶).

آغاز روابط بین‌المللی عباسیان با فرانک‌ها توسط پپین (Pippin) در سال ۷۶۵م صورت گرفت. در این اقدام، سلطه شارلمانی بر بیت‌المقدس به گونه‌ای شناسایی شد (خدوری، ۱۳۳۵، ص ۳۶۸-۳۷۱) و دور از ذهن نیست اگر این اقدام خلیفه عباسی، منشأ ادعای حاکمیت مسیحیان بر بیت‌المقدس و نطفه اصلی جنگ‌های صلیبی فرض شود. روابط بین‌الملل اسلامی در دوران امپراتوری عثمانی، بیشتر دچار آسیب شد. به

دنبال شکست عثمانی‌ها (۱۵۲۹م)، قرارداد ننگین (۱۵۳۵م) میان سلیمان اول - حاکم عثمانی - و شاه فرانسه منعقد شد. عثمانی‌ها غیر از دولت فرانسه، با دولت‌های اتریش، انگلستان، آلمان و روسیه نیز قراردادهایی منعقد کردند. نظام کاپیتلاسیون که عثمانی‌ها در قراردادهایشان درباره اتباع خارجی پذیرفتند، مخالف صریح قانون اسلام بود.

انحلال امپراتوری عثمانی به حکومت‌های کوچک در سال ۱۹۱۹م، زمینه سلطه غربیان بر جهان اسلام را فراهم ساخت. طرح اندیشه «جدایی دین از سیاست»، سبب تفکیک دولت و قانون از شریعت شد. مصطفی کمال - پدر ترک - با الغای رسمی نهاد خلافت در سال ۱۹۲۴م، عملاً حاکمیت غرب بر جهان اسلام را تثبیت کرد. اقدامات سیاسی هواداران خلافت در قالب نشست‌های قاهره، مکه (۱۹۲۶م) و بیت‌المقدس (۱۹۳۱م) هیچ ثمره‌ای نداشت (همان، ص ۴۰۷-۴۱۱). از آن زمان به تدریج روابط بین‌الملل کشورهای اسلامی بر اساس تفکر غربی شکل گرفت (همان، ص ۴۳۶).

در عرض حرکت غرب‌گرا در سده نوزدهم، حرکت‌های اسلامی - پان‌اسلامیسم - همچون جنبش مهدی سودانی (موتقی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۸)، نهضت هندی خلافت (صدیقی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۲) و اقدامات محمدعلی جناح رهبر پاکستان (نورمن، ۱۳۷۶، ص ۴۴۶) به منظور تأسیس حکومت اسلامی، تأمین وحدت جهان اسلام و حضور فعال در روابط بین‌الملل شکل گرفت (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۲).

اقدامات جنبش‌های پیش‌گفته، به دلیل ضعف‌های نظری و عملی و سرکوب خصمانه قدرت‌های حاکمه، به عینیت نرسید؛ ولی نهضت‌های اسلامی صدساله اخیر در پرتو رهبری حکیمانه امام خمینی به بار نشست، سیر انحطاطی جهان اسلام تا اندازه‌ای متوقف گردید، بارقه امید در دل‌ها جوانه زد و مسلمانان به شناخت تازه‌ای از اهداف خود دست یافتند. امام خمینی، فقیه سیاستمداری بود که در هیچ موقعیتی تعهد خود در قبال اسلام، مسلمانان و مستضعفان جهان را از یاد نبرد. ایشان از راه بازخوانی اصول قرآنی ناظر به روابط بین‌الملل؛ مانند: نفی هرگونه سلطه جویی و سلطه‌پذیری (ر.ک: نساء: ۱۴۱)، حمایت از مبارزات حق‌طلبانه (ر.ک: اعراف: ۱۵۷)، رابطه صلح‌آمیز با دولت‌های غیرمتحارب (ر.ک: ممتحنه: ۸)، احیای اندیشه امت (ر.ک: بقره: ۱۷۷) و... بار دیگر توانایی اسلام را در امور حکومتی و روابط بین‌الملل به منصفه ظهور رساند.

امام خمینی با اعتماد به قرآن کریم و سیره نبوی، ابتکار عمل در عرصه بین‌المللی را مورد اهتمام ویژه قرار داد:

ما باید همان‌گونه که در زمان صدر اسلام، پیامبر ﷺ سفیر به این طرف و آن طرف می‌فرستاد که روابط درست کند، عمل کنیم و نمی‌توانیم بنشینیم بگوییم که با دولت‌ها چه کار داریم. این [نگاه] برخلاف عقل و برخلاف شرع است (خمینی، ۱۳۶۸، ص ۷۳).

۳. فرایند تکوین و توسعه حقوق بین‌الملل اسلامی

حقوق بین‌الملل اسلامی، بخشی از فقه اسلامی است که طی مراحل ده‌گانه: «وحی»، «ابلاغ»، «تدوین آیات»، «تفریع»، «تدوین روایات»، «تأسیس اجتهاد»، «تدوین فقه»، «تأسیس علم اصول فقه»، «تفکیک ابواب فقه» و «تدوین حقوق اسلامی» تأسیس و توسعه یافته است (شهابی، ۱۳۶۶). فرایند تأسیس و توسعه حقوق بین‌الملل اسلامی، در دو مرحله ذیل قابل تبیین است:

۳-۱. دوران کلاسیک

خاستگاه حقوق بین‌الملل اسلامی، قرآن و سنت است. مسلمانان با الهام از قرآن و سیره نبوی، نخست مباحث حقوق بین‌الملل را در ضمن دیگر ابواب فقهی همچون «جهاد»، «غنایم جنگی»، «امان»، «خراج» و عنوان فنی «سیر» مطرح کردند (سرخسی، ۱۳۳۵، ص ۳۵-۳۶). بر اساس قراین و شواهد تاریخی، آثار کلاسیک حقوق بین‌الملل اسلامی، ظاهراً در سده اول هجری به منصفه ظهور رسیده است. آثار ارزشمندی همچون: حدیث الجائلیق الرومی تألیف سلمان فارسی (صدر، [بی‌تا]، ص ۲۸۰)، المجموع منسوب به زیدبن علی، علم السیر والمغازی تألیف محمد بن اسحاق (همان، ص ۲۳۲)، الخراج تألیف ابویوسف، السیر الکبیر تألیف محمد شبلی، شرح السیر الکبیر از سرخسی و کتاب الجهاد و سیرة الإمام تألیف شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۷۸، ص ۷۴-۷۵)، ارمان حقوقی مسلمانان در قرون وسطی یا قرون تاریک اروپا (Dark Ages) به جامعه بشریت است.

مارسل بوازارد (Marcel Andre Biosard) محقق انستیتوی عالی ژنو، در یک بررسی

منصفانه می گوید:

ما هرگز نمی خواهیم تأثیر فلسفه فنیقی، یونانی، یهودی و حتی مسیحیت را در این زمینه مورد ایراد قرار بدهیم؛ اما عینیت تاریخی و عدالت معمولی ایجاب می کند که بگویم تمدنی که فرهنگ مدیترانه ای را در قرون وسطی به مدت هفتصد سال زیر نفوذ قرار داد، تمدن اسلامی بود؛ مگر این رشد و این سینا مانند بسیاری دیگر، استادان اندیشه نسل متعدد اروپایی نبودند؟ (بوازارد، ۱۳۶۱، ص ۱۰۲).

به اذعان ایشان:

روش سیاسی و اصول حقوقی اسلام در قرون وسطی، دستمایه فلاسفه و حقوقدانان غرب در تدوین ضوابط و قوانین مربوط به عدالت اجتماعی و ضمانت حقوقی مستضعفان در برابر مستکبران بوده است. به جرأت می توان گفت که شریعت اسلام، بنیانگذار جهانی حقوق بین الملل در جهان است (همان، ص ۱۰۵).

همچنین می گوید: «در قرون وسطی، هر موقع رکودی در قوانین مسیحیت روی می داد، صاحب نظران از حقوق اسلامی استفاده می کردند» (همان، ص ۲۷۰). گوستاولوبون (Gustave Le Bon) چنین اعتراف می کند:

ما در تاریخ، ملتی را سراغ نداریم که مانند اعراب و مسلمانان به این اندازه در دیگران تأثیر داشته باشند؛ زیرا تمام ملت هایی که به نحوی با آنها ارتباط پیدا کردند، تمدن آنان را پذیرفتند (گوستاولوبون، ۱۳۴۷، ص ۷۰۱).

در نگاهی کلی، اسلام باعث شد اروپا بتواند تصویر جدیدی از خود ارائه دهد. وظیفه مهم اروپائیان غربی این است که اشتباهات گذشته را اصلاح کرده، به مدیون بودن عمیق خود به جهان اسلام اعتراف کنند (وات، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰).

۲-۳. دوران معاصر

چاپ کتاب السیر الکبیر تألیف شبیانی را می توان نقطه عطفی در توجه حقوقدانان به حقوق بین الملل اسلامی تلقی کرد. ژوزف همرفون پورگستال (Joseph Hammer Van Purgstall) در مقام ستایش، شبیانی را گروسیوس اسلام نامید؛ با این تفاوت که اثر ارزشمند شبیانی، هشت قرن زودتر از کتاب قانون جنگ و صلح، اثر تأثیرگذار گروسیوس

هلندی - معروف به پدر حقوق بین‌الملل - نوشته شده است. در سال ۱۹۱۷م به مناسبت چاپ شرح السیر الکبیر، تألیف سرخسی، هانس کروسه (Hans Krase) بار دیگر محمد شبیانی را به عنوان گروسیوس اسلام ستود. در سال ۱۹۵۵م برای تجلیل از مقام علمی ایشان، «انجمن حقوق بین‌الملل شبیانی» (Haibani Society Of Intenational Law) تأسیس گردید. هر چند این عنوان خوشایند دانشمندان غرب نبود و کروسه نیز تلاشی برای ادامه کار انجمن انجام نداد؛ ولی واقعیت اینکه مقام والای علمی شبیانی، وی را از توصیف و تمجید دیگران بی‌نیاز ساخته است (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳).

در مجموع می‌توان گفت تأسیس حقوق بین‌الملل اسلامی، ریشه در قرآن کریم دارد و تأسیس آن به ظهور اسلام و عصر رسالت بازمی‌گردد. فقیهان و حقوقدانان مسلمان تقریباً هشت قرن زودتر از گروسیوس هلندی به تدوین حقوق بین‌الملل اهتمام ورزیده‌اند. محمد شبیانی از فقهای سده هشتم میلادی در کتاب السیر الکبیر، نظام کاملی از حقوق بین‌الملل ارائه کرده است (سمیر، ۱۴۱۸، ص ۱۳۸-۱۶۶).

در شرایطی که حرکت علمی حقوق بین‌الملل در غرب، به قرن شانزدهم میلادی عصر فرانسیسکو دو ویتوریا (Francisco de Vitoria)، فرانسیسکو سواریز (Francisco Suarez)، بالتازار آلیا (Balthasar Ayala)، آلبرکو جتیلیس (Alberico gentili) و گروسیوس (Grotius) هلندی بازمی‌گردد (ذوالعین، ۱۳۷۷، ص ۳۵۸)، تنها اثری که از نظر جامعیت، دقت بحث، منطق و نوع بیان می‌تواند نزدیک به السیر الکبیر شبیانی باشد، قانون جنگ و صلح گروسیوس (۱۶۴۵-۱۵۸۳م) است که در قرن هفدهم میلادی - حدود هشت قرن پس از السیر الکبیر - نوشته شده است.

بدین ترتیب، اساس رهیافت جدید حقوق بین‌الملل را می‌توان در اندیشه فیلسوفان عصر طلایی کشور اسپانیا مانند: سوارز، ویتوریا و گروسیوس ردیابی کرد (شاو، ۱۳۷۴، ص ۲۹). در این میان، شخص گروسیوس به شدت تحت تأثیر فیلسوفان اسپانیایی متأثر از آثار اسلامی بوده است. افزون بر آن، ایشان برای مدتی در تبعید، زندگی را در ترکیه عثمانی تجربه کرده است که این امر می‌تواند یکی از حلقه‌های ارتباط شرق و غرب درباره حقوق بین‌الملل باشد (سمیر، ۱۴۱۸، ص ۱۶۶-۱۶۸).

ول دوران‌ت در این باره در کتاب **تاریخ تمدن** می‌نویسد:

اسلام طی پنج قرن از سال ۸۱ تا ۷۰۰/هـ تا ۱۲۰۰م، از لحاظ نیرو و نظم، بسط قلمرو حکومت، تصفیه اخلاق و رفتار، سطح زندگانی، وضع قوانین منصفانه انسانی، تساهل دینی، دانشوری، علم طب و فلسفه، پیشاهنگ جهان بود ... چنان به نظر می‌رسد که مسلمانان، شریف‌تر از مسیحیان بوده‌اند، پیمان‌ها را بهتر رعایت می‌کردند، نسبت به مظلومان رحیم‌تر بودند و در تاریخ به ندرت دست به آن نوع وحشی‌گری‌هایی زدند که مسیحیان در هنگام تسلط بر بیت‌المقدس مرتکب شدند (ویل دوران‌ت، ۱۳۷۱، ص ۴۳۲).

به اعتراف **مارسل بوازارد (Marcel Andre Biosard)** محقق انستیتوی عالی ژنو:

در قرن سیزده میلادی در چند دانشگاه اروپا، مبانی فقه اسلامی را مورد پژوهش قرار دادند. اگر فلسفه تأسیس دانش حقوق بین‌الملل را دگرگونی در روابط ملت‌ها و جلوگیری از تجاوز زورمندان و توانگران، برابری و برادری انسان‌ها بدانیم، باید اذعان کنیم که پیغمبر اسلام ﷺ بنیانگذار حقوق بین‌الملل بوده است. قرن‌ها بعد دانشگاه‌های اروپا کوشش کردند سرزمین خود را که اقامتگاه اقوام و نژادهای گوناگون بود، به جزیره آرامی که در آن از ستمگری و تجاوز اثری نباشد، تبدیل کنند (بوازارد، ۱۳۶۱، ص ۲۷۰).

جرج برنارد شاو (George Bernard Shaw) انگلیسی، به رغم انتقاد جدی از دیگر ادیان، درباره اسلام می‌گوید:

یکی از علت‌هایی که اسلام را مورد قبول همگان قرار داده، طرفداری جدی آن از حقوق انسان است. اسلام در این زمینه آنقدر قوی است که نظیر ندارد. یونان، روم و ممالک پیشرفته امروز، اروپا و امریکا نمی‌توانند در این جهت با اسلام برابری کنند. من چنین پیش‌بینی می‌کنم و هم‌اکنون نیز آثار آن پیداست که ایمان محمد ﷺ مورد قبول اروپای فردا خواهد بود (خسروشاهی، ۱۳۵۱، ص ۲۸).

۴. تعریف حقوق بین‌الملل اسلامی

پس از تأسیس حکومت اسلامی در مدینه‌النبی و فراهم آمدن زمینه ارتباط جامعه اسلامی با دیگر جوامع، ضرورت ایجاد کرد از همان آغاز حکومت اسلامی، به تدریج مباحث حقوق بین‌الملل به طور جداگانه یا در فصلی از کتاب‌های فقهی تدوین و تنظیم شود؛

زیرا فعالیت دین همزمان با تأسیس حکومت اسلامی در عصر رسالت، آغاز گردید و همگام با توسعه قلمرو حکومت، احکام اسلامی نیز گسترش یافت.

فقیهان و حقوقدانان مسلمان برای تبیین روابط بین المللی کشور اسلامی با دیگر جوامع، اصطلاح فنی «سیر» را به کار بردند. واژه عربی سیر - جمع سیره - در لغت به معنای سلوک و نوع رفتار و عملکرد است. از قرن دوم هجری، سیره نویسان این اصطلاح را درباره شرح حال زندگانی پیامبر اسلام ﷺ به کار بردند؛ ولی در اصطلاح حقوقدانان مسلمان، سیر به معنای رفتار دولت اسلامی در روابطش با جوامع دیگر یا رفتار دولت اسلامی در امور بین المللی اطلاق شده است (خلیلیان، ۱۳۷۷، ص ۶۰). البته سیر به لحاظ حقوقی، بر اساس کتاب و سنت ارزیابی و تعیین می شود.

سرخسی در قالب تعریف اصطلاح «سیر»، موضوعات حقوق بین الملل اسلامی را تا

اندازه ای معین کرده است:

أعلم أن السير جمع سيرة و به سَمِّي هذا الكتاب لأنه بين فيه سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب و مع أهل العهد منهم من المستأمنين و أهل الذمة و مع المرتدين الذين هم أخصب الكفار بالإنكار بعد الإقرار و مع أهل البغي الذين حالهم دون حال المشركين و أن كانوا جاهلين و في التأويل مبطلين: بدان که واژه سیر، جمع کلمه سیره است. وجه تسمیه این کتاب به سیر آن است که در آن سیره مسلمانان در رفتار با مشرکان، از کفار حربی، معاهدان مستأمن، اهل ذمه و اتباع غیرمسلمان و مرتدان که بدترین کافرانند؛ زیرا پس از اقرار [به اسلام] آن را انکار کرده اند و نیز اهل بغي، یعنی متمرّدان که حالشان بهتر از مشرکان است، چه آنها از روی نادانی به راه خطا رفته اند، بیان شده است (سرخسی، ۱۳۳۵، ص ۳۵).

البته ذکر مصادیق در تعریف مذکور، هرگز به معنای محدودیت قلمرو حقوق بین الملل اسلام نیست؛ زیرا حقوق بین الملل اسلامی در حقیقت بسط و توسعه قواعد و مقرراتی است که در روابط مسلمانان با غیرمسلمانان، در داخل یا خارج کشور اسلامی باید حکومت کند (خدوری، ۱۳۳۵، ص ۷۴). بر این اساس، برخی حقوقدانان مسلمان معتقدند: حقوق بین الملل اسلامی، مجموعه قواعد و مقررات حاکم بر انواع روابط بین المللی کشور اسلامی است. این تعریف، ضمن سازگاری با ویژگی جهانی اسلام و همگامی با توسعه روابط بین المللی، با اصطلاح نوین حقوق بین الملل نیز مطابقت دارد (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۸۶ / خلیلیان، ۱۳۷۷، ص ۹۱).

۵. هدف حقوق بین‌الملل اسلامی

حقوق بین‌الملل اسلامی، مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی است (ر.ک: قصص: ۸۸)؛ به همین دلیل، یک نظام حقوقی اصیل و قائم به خود می‌باشد و از لحاظ هدف، منابع و مبانی، با نظام‌های حقوقی دیگر تفاوت بنیادی دارد. از نظر قرآن کریم، نظام حقوقی اسلام این توانایی و صلاحیت را دارد که انواع روابط بین‌المللی را آن‌گونه که شایسته و بایسته است، تنظیم کند (ر.ک: اعراف: ۱۵۱ / سبا: ۲۸). این نظام حقوقی با تأکید بر فطرت مشترک بشر (ر.ک: نساء: ۱) و پیوند عمیق دنیا و آخرت (ر.ک: بقره: ۲۰۰-۲۰۲ / اعراف: ۳۲ / قصص: ۷۷)، به همگان توصیه می‌کند احسان خدا را از راه نیکی به خلق خدا جبران کنند (ر.ک: قصص: ۷۷)؛ زیرا در نگاه اسلامی، دنیا مقدمه آخرت و فرصتی برای خودسازی و دیگرسازی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۲).

در پرتو این بینش، هدف نظام حقوقی اسلام در یک سلسله اهداف طولی قابل تحلیل و تبیین است: ۱. هدف عالی و مشترک همه علوم انسانی (تکامل نهایی انسان)؛ ۲. هدف متوسط و ویژه حقوق (عدالت)؛ ۳. اهداف مقدمی مانند: آزادی، نظم، امنیت، تعاون، تفاهم و... عدالت که همه نظام‌های حقوقی بر تحقق آن اهتمام دارند، در نظام حقوقی اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا در قرآن کریم، تأمین عدالت از اهداف بعثت پیامبران الهی (ر.ک: حدید: ۲۵)، هدف خاص رسالت پیامبر گرامی اسلام (ر.ک: اعراف: ۲۹ / شوری: ۱۵) و مأموریت همه انسان‌ها (ر.ک: نحل: ۹۰) تلقی شده است. انتظار می‌رود مؤمنان در این عرصه پیشگام باشند (ر.ک: نساء: ۱۳۵)؛ زیرا فرمان‌دهندگان به عدالت، با غیر آن هرگز برابر نیستند (ر.ک: نحل: ۷۶).

وجه امتیاز حقوق بین‌الملل اسلامی در داشتن هدف عالی - تکامل نهایی انسان و نیل به مقام قرب الهی - است (ر.ک: احزاب: ۴۶-۴۵)؛ هدفی که نظام‌های حقوقی دیگر، به دلیل رویکرد مادی، نسبت به آن بیگانه‌اند (ر.ک: نجم: ۲۹-۳۰). در نظام حقوقی اسلام، هدف متوسط و اهداف مقدمی فقط در پرتو هدف عالی قابل ارزیابی و ارزش‌گذاری‌اند. «عدل» به مثابه اساس نظام هستی و گوهر وجودی انسان (ر.ک: انفطار: ۷)، همانند «توحید» در همه اصول و فروع نظام حقوقی اسلام تجلی دارد. حقوق اسلامی همان‌گونه که از حقیقت «توحید» جدا نیست، فارغ از روح «عدل» نیز

نمی‌تواند باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۸). در این رویکرد، عدل ملازم با حق است. هرگونه انحراف، افراط، تفریط و تجاوز به حقوق دیگران، برخلاف اصل عدالت می‌باشد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۸۰). در واقع، در نگاه قرآنی، اصل بر ممنوعیت «ستمگری و ستم‌پذیری» در روابط اجتماعی و بین‌المللی است (ر.ک: بقره: ۲۷۹) و هیچ عاملی نباید مانع اجرای عدالت گردد (مائده: ۸).

۶. مبانی حقوق بین‌الملل اسلامی

با توجه به خاستگاه توحیدی نظام حقوقی اسلام (ر.ک: قصص: ۸۸)، گفته شد که هدف عالی حقوق بین‌الملل اسلامی، نیل جامعه انسانی به هدف نهایی - یعنی رسیدن به مقام قرب الهی - است (ر.ک: انشقاق: ۶). امکان تحقق هدف عالی، مستلزم تشریح حقوق بین‌الملل اسلامی بر اساس نگرش توحیدی است؛ به همین دلیل، در نظام حقوقی اسلام همان‌گونه که پیوند واقعی میان رفتار اجتماعی بشر و آثار مترتب بر آن مورد توجه است، نقش اعتبار و اراده در حقوق نیز از جایگاه اساسی برخوردار می‌باشد. این امر بدین معناست که در ورای اعتبار، واقعیت‌هایی وجود دارد که بر حقوق و منشأ مشروعیت آن مقدم است. به بیان دیگر، مشروعیت تشریح در گرو تطبیق آن با تکوین می‌باشد (سلیمی، ۱۳۹۰، ص ۹۵). اصل بایستگی مطابقت تشریح با تکوین (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۲۶۶-۲۷۲)، بیانگر این حقیقت است که حقوق اسلامی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری وضع و اعتبار شده است. از آنجا که عقل انسان در همه موارد به کشف مصالح و مفاسد واقعی قادر نیست و در مواردی نیز که عقل می‌تواند کاشف باشد، چه‌بسا انگیزه انسان در عمل به احکام عقلی خود چندان جدی نباشد، خدای متعال از باب لطف، نظام حقوقی اسلام را تشریح کرده است تا انسان‌ها از راه شناخت بهتر قوانین اجتماعی، در اطاعت از نظام حقوقی، انگیزه قوی داشته باشند. در این نگرش، اراده خدا منشأ اعتبار و مشروعیت حقوق اسلامی است؛ بدین معنا که اعتبار قوانین حقوقی از خدا ناشی می‌شود و هیچ‌گونه اعتبار ذاتی ندارد. نظام حقوقی در صورتی اعتبار دارد که به خدا منتهی شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، صص ۶۴-۶۵ و ۷۸-۷۹). این قاعده همچنین در مورد حقوق بین‌الملل اسلامی به مثابه بخشی از نظام

حقوقی اسلام جاری و ساری است. توانایی حقوق بین‌الملل اسلامی در همگامی با نیازهای جامعه بین‌الملل و چرایی اطاعت از آن، منشأ الهی دارد. اراده تشریحی الهی، منبع نیرومندی است که اساس حقوق بین‌الملل اسلامی را تشکیل می‌دهد و الزام ناشی از قواعد و مقررات آن را توجیه می‌کند.

۷. منابع حقوق بین‌الملل اسلامی

مقصود از منابع حقوق بین‌الملل اسلامی، یافتگاه قواعد و مقررات بین‌المللی اسلام است. به قضایا و گزاره‌های حقوقی تنظیم‌کننده روابط بین‌المللی اسلام، منابع اطلاق می‌شود. منابع همواره بر اساس مبانی شکل می‌گیرد. مبانی، ناظر به مقام ثبوت است و منابع، ناظر به مقام اثبات می‌باشد. در فقه اسلامی، ملاک‌های احکام به جای «مبنا» و مدارک احکام به جای «منبع» به کار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۸۴).

با توجه به وحدت نظام حقوقی اسلام، منابع حقوق بین‌الملل اسلامی همان منابع حقوق داخلی‌اند که از نظر اعتبار، به دو دسته اصلی (منابعی که به طور مستقیم کاشف مبانی‌اند) و فرعی (شیوه‌های تکمیل یا متمم ابزار تشخیص مقررات) تقسیم می‌شوند. مذهب امامیه، کتاب، سنت و عقل را جزء منابع اصلی و منابع دیگر را فرعی می‌داند. اهل سنت در این باره اتفاق نظر ندارند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸-۱۶۶).

۷-۱. قرآن کریم

قرآن کریم به عنوان منبع اصلی قانونگذاری در اسلام (خویی، ۱۳۵۴، ص ۳۱۸-۴۸۵)، همان کتاب موجود در زمان رسول‌الله ﷺ است (طبرسی، ۱۴۰۸، ص ۱۸). نقل حدیث «تقلین» درباره امانی بودن کتاب و سنت به وسیله شیعه و سنی، گواه این مدعاست (کهنوی، [بی‌تا]، ص ۳۲۸). قرآن کریم یکی از دو ثقل گرانبه‌است که در شناخت احکام اسلامی به آن اعتماد و استناد می‌شود. از این رو، تألیف آثاری با عنوان آیات الأحکام و فقه القرآن به موازات تدوین فقه اسلامی، دارای سابقه است. فقه القرآن در چهار جلد، تألیف آیت‌الله محمد یزدی و دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات الأحکام در دو جلد، تألیف آیت‌الله باقر ایروانی، جامع‌ترین و جدیدترین آثار در این موضوع‌اند. بخشی

از آیات الأحکام به روابط بین‌المللی و حقوق بین‌الملل اسلامی مربوط است. شهید مطهری در بحث علل پیشرفت سریع اسلام، معتقد است: «محتوا، زیبایی، شور انگیزی، جاذبه، و عمق قرآن عامل اصلی نفوذ و توسعه سریع اسلام است» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۸۳).

واگلری، استاد ادبیات عرب و تاریخ تمدن اسلامی در دانشگاه «ناپل» ایتالیا درباره نقش قرآن کریم، این‌گونه اظهار می‌دارد:

ما در این کتاب (قرآن) مخزن‌ها و ذخایری از علوم می‌بینیم که فوق ظرفیت و استعداد باهوش‌ترین اشخاص و بزرگ‌ترین فیلسوفان و قوی‌ترین مردان قانون و سیاست است. ما را شگفتی و حیرت از دینی است که نه تنها نظریه‌ای را دنبال می‌کند که با نیازمندی‌های بشر سازگار است و شریعتی را ایجاد می‌کند که از عالی‌ترین قوانین تشکیل می‌شود و انسان می‌تواند در پناه آن زندگی کند، بلکه از این حدود نیز گام را فراتر می‌نهد و فلسفه حیات را نیز عرضه می‌دارد ... و شریعت که به منزله قانون اسلامی به شمار می‌رود، فقط از آداب و تشریفات شکل نمی‌گیرد، بلکه تمام مظاهر حیات اجتماعی و شخصی نیز از احکام آن پیروی می‌کند (واگلری، ۱۳۴۴، ص ۵۳).

۲-۷. سنت

پس از قرآن، سیره و رفتار پیامبر اکرم ﷺ و جانشینان حقیقی ایشان که از آن به سنت تعبیر می‌شود، دومین منبع اصلی قانونگذاری در اسلام است. جمع‌آوری و تألیف روایات، نشانه درک عمیق مسلمانان از نقش سنت در قانونگذاری است (قربانی، ۱۳۷۲، ص ۴۶-۴۷). مطابق نص صریح قرآن، سنت لازم‌الاتباع می‌باشد (ر.ک: حشر: ۷). شیعه با استناد به حدیث «تقلین» (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۱۰۰)، سنت را مجموعه‌ای از گفتار، کردار و تقریر رسول‌الله ﷺ و اولوالأمر می‌داند (ر.ک: نساء: ۵۹)؛ ولی اهل سنت در این باره فقط گفتار، کردار و تقریر پیامبر ﷺ را قبول دارند. در هر صورت، قرآن کریم و سنت از منابع اصلی حقوق بین‌الملل و الهام‌بخش حقوق‌دانان‌اند.

امام خمینی با اعتماد به قرآن کریم و سیره نبوی، ابتکار عمل در عرصه بین‌المللی را مورد اهتمام ویژه قرار داد:

ما باید همان‌گونه که در زمان صدر اسلام، پیامبر ﷺ سفیر به این طرف و آن طرف

می‌فرستاد که روابط درست کند، عمل کنیم و نمی‌توانیم بنشینیم بگوییم که با دولت‌ها چه کار داریم. این [نگاه] برخلاف عقل و برخلاف شرع است (خمینی، ۱۳۶۸، ص ۷۳).

۳-۷. عقل

عقل در صورتی که کاشف از احکام شرعی الهی باشد، از منابع اصلی قانونگذاری در اسلام به شمار می‌رود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸). شرط کاشفیت عقل، پذیرش «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی» و «توانایی فی‌الجمله عقل» در شناخت آنهاست. قاعده معروف «ملازمه بین حکم عقل و شرع» نیز به همین واقعیت ناظر می‌باشد (صدر، ۱۳۶۳، ص ۴۲۴). نقش حکم قطعی عقل در کشف، تحدید و توسعه احکام، محل اتفاق فقهای امامیه است. روایاتی که عقل را به عنوان حجت باطنی خداوند در ردیف حجت ظاهری - یعنی پیامبران و امامان - مطرح می‌کند، ناظر به مرحله داوری قطعی عقل است (کلینی، [بی‌تا]، ص ۱۹).

۴-۷. اجماع

اجماع به معنای اتفاق آرای فقیهان مسلمان در مسئله حقوقی است که از نظر اهل سنت، منبع مستقل در عرض کتاب و سنت به شمار می‌رود (صبحی محمصانی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۲)؛ ولی به اعتقاد شیعه، اجماع در صورتی معتبر است که کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد (مظفر، ۱۳۸۹، ص ۴۵۲).

۵-۷. احکام حکومتی

مقصود از احکام حکومتی، احکام و مقرراتی است که از ناحیه حاکم اسلامی در «منطقه الفراغ» صادر می‌شود (صدر، ۱۳۸۹، ص ۷۲۶). احکام حکومتی از نظر الزام‌آوری همانند شریعت است؛ با این تفاوت که قوانین شریعت ثابت‌اند؛ ولی احکام حکومتی دایرمدار مصلحتی است که باعث تشریح آنها می‌گردد. از آنجا که زندگی انسان همواره در حال تحول و تکامل است، احکام حکومتی نیز در اثر تحول تدریجی، جای خود را به بهتر از خود خواهند داد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹-۱۸۰).

۶-۷. عرف بین‌المللی

قاعده الزام‌آوری که به تدریج در روابط بین‌الملل ایجاد گردد، در اصطلاح «عرف بین‌المللی» نامیده می‌شود. در ایجاد هر قاعده عرفی، دو عنصر اساسی نقش دارد؛ اول، عنصر مادی که بر فرایند تکوین و سیر تکاملی عرف در میان عادات و رسوم اجتماعی ناظر باشد؛ دوم، عنصر معنوی که نشانگر صبغه حقوقی یافتن رسم اجتماعی است (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۴۷۴). عرف بین‌المللی نیروی قوی و متحرک است که همواره حقوق بین‌الملل را با ضرورت‌های زندگی بین‌المللی همگام می‌سازد.

هرگاه صرف نظر از پای‌بندی به شریعت الهی و بدون دخالت ویژگی‌های زمانی، مکانی، نژادی، قومی و... رفتار و سلوک خاصی تقریباً در میان همه مردم جهان جریان یابد، آن را عرف عام یا سیره عقلا می‌نامند؛ ولی اگر این عرف، مخصوص جامعه اسلامی باشد، از آن جهت که عمومیت ندارد، عرف خاص و از آن جهت که مخصوص مسلمانان است، سیره متشرعه نامیده می‌شود. درباره حجیت و نقش عرف، اتفاق نظر نیست.

۷-۷. قراردادهای بین‌المللی

مقصود از قراردادهای بین‌المللی، توافق‌هایی است که میان تابعان حقوق بین‌الملل به منظور تأمین آثار حقوقی معین منعقد می‌گردد. قراردادهای بین‌المللی در یک تقسیم‌بندی، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. قراردادهای بین‌المللی خاص (معین): قراردادهایی که در فقه اسلامی دارای عنوان، شرایط و آثار مشخص‌اند؛ مانند: قرارداد ذمه (نجفی، [بی‌تا]، ص ۲۲۷-۲۹۲)، قرارداد استیمان (همان، ص ۹۲-۱۲۷)، قرارداد هدنه (همان، ص ۲۹۱)، قرارداد تحکیم (همان، ص ۱۱۰-۱۱۷) و قرارداد ارضی (محقق کرکی، ۱۴۰۸، ص ۱۹۷/ ماوردی، [بی‌تا]، ص ۱۷۲).

۲. قراردادهای بین‌المللی عام (نامعین): قراردادهایی که در فقه اسلامی عنوان خاص ندارند و از قواعد عمومی قراردادها تبعیت می‌کنند (ر.ک: مائده: ۱/ توبه: ۲/ نحل: ۹۱/ احزاب: ۱۵/ مؤمنون: ۸/ معارج: ۳۲/ رعد: ۲۰/ بقره: ۱۷۷/ اسراء: ۳۴/ انفال: ۷۲).

توبه: ۷) و روایات (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۷۷ / بلاذری، ۱۳۶۷، ص ۲۲۹ / کلینی، [بی‌تا]، ص ۱۶۷) و سیره عملی پیامبر اکرم ﷺ در مواردی همچون حلف‌الفضول (ابن‌هشام، ۱۹۸۵، ص ۱۴۱ / ابن‌اثیر، ۱۴۱۴، ص ۴۷۳)، منشور مدینه (ابن‌هشام، ۱۹۸۵، ص ۱۴۷)، صلح حدیبیه (ابن‌هشام، ۱۹۸۵، ص ۳۳۱)، صلح دائمی با نصاری نجران (بلاذری، ۱۳۶۷، ص ۹۹)، قضیه ابوحنبل و ابوبصیر (ابن‌اثیر، ۱۴۱۴، ص ۵۸۶)، واکنش شدید پیامبر در قبال عملکرد ناقض عهد خالد (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۱۴۱) و استدلال قاطع امام علیؑ در ماجرای حکمیت به قرآن کریم (ر.ک: نحل: ۹۱)، بر اعتبار قراردادهای بین‌المللی دلالت دارند.

۷-۸. شریعت‌های آسمانی دیگر

اسلام در مواردی به مقتضای قاعده الزام، از نظر حقوقی اجرای احکام خاص اقلیت‌ها را مطابق کتاب آنان تجویز کرده است. کتاب‌های تورات، انجیل و اوستا از منابعی‌اند که در حقوق بین‌الملل اسلامی برای پیروان آنها قابل استنادند (عمید زنجانی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۸-۱۹۰). اهل سنت، «قیاس»، «مصالح مرسله» و «استحسان» را نیز جزء منابع می‌دانند (شرف‌الدین، ۱۹۹۳، ص ۲۷۴ / جناتی، ۱۳۷۰، ص ۳۱۸).

۸. اصول اساسی حقوق بین‌الملل اسلامی

حقوق بین‌الملل اسلامی بر اصولی مبتنی است که خاستگاه قرآنی دارند؛ مانند: اصل صلح، اصل برابری جوامع، اصل نفی سلطه، اصل وفای به عهد، اصل تفاهم، اصل اعتزال (عدم مداخله)، اصل تعاون بین‌المللی، اصل حمایت از ملت‌های تحت ستم و اصل مقابله به مثل. در این مجال، به سه اصل اساسی آن اشاره می‌شود.

۸-۱. اصل صلح

اختلاف در زندگی اجتماعی و بین‌المللی، امری اجتناب‌ناپذیر است. رسالت یک نظام حقوقی، ارائه تدابیر برای جلوگیری از بروز جنگ در مواقع اختلاف است؛ زیرا جنگ همه سرمایه‌های مادی و معنوی بشر را نابود می‌کند. درک پیامدهای زیانبار جنگ‌های

جهانی و منطقه‌ای، ملت‌ها و دولت‌ها را به این واقعیت واقف ساخته است که همزیستی مسالمت‌آمیز و امنیت بین‌المللی به نفع همه کشورهاست؛ بنابراین به موازات انزجار از جنگ، صلح همواره به مثابه آرمان‌های مقدس بشری حمایت شده است (ضیائی بیگدلی، ۱۳۷۵، ص ۶۱-۶۴). متأسفانه به رغم اقدامات صلح‌جویانه در سطح بین‌المللی، هنوز جهان از جنگ در سطح منطقه و جهان به شدت رنج می‌برد (کاسسه، ۱۳۷۰، ص ۴۲۴).

واژه «صلح» که مترادف واژگان «امنیت»، «استقلال»، «رعایت حق حاکمیت»، «عدم مداخله» و «عدم توسل به زور و تهدید» است، در اصطلاح به حالت آرامش در روابط با کشورهای دیگر و فقدان جنگ و نظام تهدید اطلاق می‌شود (آقابخشی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۲). در فقه اسلامی، مفاهیم «سَلَم»، «سَلْم»، «سَلَام» و «صلح» در قرآن کریم (ر.ک: نساء: ۹۴ / مائده: ۱۶ / انعام: ۵۴ و ۱۲۷ / یونس: ۶۲ / رعد: ۴ / نور: ۶۱ / فرقان: ۶۳ / صفات: ۱۸۱ / ق: ۳۴ / واقعه: ۲۶-۲۵ / قدر: ۵) به معنای صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز به کار می‌روند (طبرسی، ۱۴۰۸، ص ۵۳۶).

نگاهی گذرا به کتاب، سنت و دکتترین (نظر حقوق‌دانان مسلمان)، نقش اسلام در تأمین صلح و امنیت جهانی را کاملاً مبرهن می‌سازد.

۸-۱-۱. صلح در قرآن

قرآن کریم با توجه به نقش صلح (ر.ک: انفال: ۱ / حجرات: ۹ / فصلت: ۳۳)، رعایت آن را در ابعاد گوناگون اعم از: روابط مسلمانان با بیگانگان (ر.ک: انفال: ۶۱)، روابط مسلمانان متخاصم با یکدیگر (ر.ک: حجرات: ۹) و روابط خانوادگی (ر.ک: نساء: ۱۲۸) تأکید کرده است. طرح اندیشه عینیت «صلح» و «خیر» (همان)، دعوت حکیمانه به یکتاپرستی (ر.ک: نحل: ۱۲۵) و اعتماد بر قدر مشترک‌ها در روابط بین‌الملل (ر.ک: آل‌عمران: ۶۴)، در واقع نوعی نگاه آسمانی به اصل صلح است. تعبیر «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» (نساء: ۱۲۸) مفهوم بسیار گسترده‌ای دارد و انواع صلح در همه مراحل فردی، اجتماعی و بین‌المللی را شامل می‌شود؛ بنابراین صلح عادلانه در همه مراحل آن در اسلام تأکید شده است. مسلمانان و حکومت اسلامی به تبعیت از قرآن، وظیفه دارند

در این جهت بکوشند و پایه‌های صلح را در همه مراحل آن تقویت کنند؛ چون اساس حکومت اسلامی بر صلح و صفاست.

البته توصیه به صلح، هرگز به معنای نادیده‌گرفتن اصل جهاد در اسلام نیست؛ زیرا در قرآن مجید، هم دستور جنگ و هم دستور صلح آمده است و هریک در مورد خود مطلوبیت دارد. اصولاً فلسفه تشریح جهاد در اسلام، تأمین صلح و امنیت داخلی و بین‌المللی است.

۲-۱-۸. صلح در سنت

سنت پیشوایان دین به ویژه پیامبر گرامی اسلام، نماد عینی صلح‌خواهی و همزیستی مسالمت‌آمیز است (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۵۸). اقدامات پیامبر اسلام ﷺ در جهت تأمین صلح، همچون انعقاد قراردادهای بین‌المللی، ارسال نامه و سفیر نزد حاکمان کشورها و رفتار انسانی ایشان در شرایط جنگ و صلح، شایسته تحسین است. بر اساس حدیث نبوی، پاداش مصلحان اجتماعی مانند ثواب مجاهدان در راه خداست. در نگاه علوی، سعادت نهایی انسان در تلاش برای تأمین صلح همگانی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۳۷۱). امام علی علیه السلام در توصیه‌ای به مالک اشتر - فرماندار - می‌فرماید:

هرگز صلحی را که از سوی دشمن پیشنهاد می‌شود و رضای خدا در آن است، ردّ مکن که در صلح برای سپاه تو آسایش و تجدید قوا و برای خودت آرامش از اندوه و غم‌ها و برای ملت، مایه امنیت است (نهج البلاغه، نامه ۵۳، فراز ۷۴).

امام علیه السلام در این فرمان حکیمانه، ضمن اشاره به فلسفه مهم صلح - یعنی امنیت برای مردم، فرصت تجدید قوا برای سپاه و آسایش فکری برای رئیس کشور - تأکید می‌کند هر صلحی اعتبار ندارد، بلکه صلحی ارزش و اعتبار دارد که باعث خشنودی خدا، مایه عزت مسلمانان و سبب گسترش عدالت اجتماعی گردد.

۳-۱-۸. صلح از نظر دانشمندان مسلمان

اقدامات نظری و عملی دانشمندان مسلمان درباره صلح، شایسته تحسین است. آنان با الهام از کتاب، سنت و عقل، همواره بر این باور تأکید ورزیده‌اند: «حقیقت و گوهر اسلام، ایمان و عقیده است ... و آن با جبر و اکراه حاصل نمی‌شود (ر.ک: بقره: ۵۶/

یونس: ۹۹ / کهف: ۲۹ / زمر: ۱۴-۱۵). اسلام از زور [فقط] برای رفع موانع از سر راه آزادی و آگاهی ملت‌ها استفاده می‌کند» (کاشف‌الغطاء، [بی‌تا]، ص ۴۳). در اسلام، هم دستور صلح و هم قانون جهاد برای دفع تجاوز آمده است؛ در عین حال، اسلام طرفدار صلح است (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۷۷). اسلام هیچ‌گاه پیش از اتمام حجت بر کافران (ر.ک: انفال: ۴۲) و دعوت آنان به اسلام به شیوه نیکو (ر.ک: نحل: ۱۲۵)، جهاد با آنان را جایز نمی‌داند. حتی فلسفه تشریح جهاد ابتدایی، در واقع دفاع از توحید و انسانیت است. به بیان دیگر، روح جهاد در اسلام، دفاع است، نه تهاجم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۳۳۲). به عبارت دیگر، صلح مبنای روابط طبیعی اسلام با ملل دیگر می‌باشد (شلتوت، [بی‌تا]، ص ۴۵۳). برخی حقوقدانان بر این باورند که صلح در اسلام، اصل بوده، جنگ یک ضرورت است (زحیلی، ۱۴۱۲، ص ۱۳۰-۱۴۷). فرمایش امام خمینی در این باره بسیار حکیمانه و دقیق است:

اولاً، ما به تبع اسلام، همیشه با جنگ مخالفیم و میل داریم که بین همه کشورها آرامش و صلح باشد؛ لکن اگر جنگ را بر ما تحمیل کنند، همه ملت ما جنگجو است (خمینی، ۱۳۶۱، ص ۱۳۶).

آری! اسلام دین فطرت و صلح، مقتضای فطرت انسانی است. در شرایط صلح، انسان‌ها بهتر رشد می‌کنند و زمینه هم‌اندیشی و گرایش انسان‌ها به حق، بیشتر فراهم می‌گردد. فلسفه تشریح جهاد در اسلام، رفع موانع، رهایی مستضعفان، اقامه عدالت، هدایت انسان‌ها به سوی کمال و سرانجام تحقق حاکمیت توحید در گستره جهان است؛ بنابراین اصالت صلح با تشریح جهاد در اسلام، نه تنها تنافی ندارد، بلکه مکمل یکدیگرند. اسلام در تأسیس اصل صلح در روابط بین‌المللی، پیشگام بوده است و قرن‌ها زودتر از حقوق بین‌الملل نوین، صلح عادلانه مبتنی بر ارزش‌های فطری و معنوی را زمینه‌سازی و از آن حمایت کرده است؛ زیرا «دین محمد، دینی است معقول، جدی، پاک و دوستدار بشریت» (ولتر، ۱۳۷۴، ص ۸۷-۱۹۳).

۸-۲. اصل برابری جوامع (کشورها)

متداول بودن اصل برتری جویی و نژادپرستی در جهان سابقه طولانی دارد. ادعای

مالکیت کره زمین به وسیله یونانیان و رومیان (نوس بام، ۱۳۳۷، ص ۶/ حمیدالله، ۱۳۷۳، ص ۱۵۷)، فرزندان خدا پنداشتن یهود و نصارا (ر.ک: مائده: ۱۸/ بقره: ۱۱، ۸۰ و ۹۴)، نژادپرستی آریایی (علی بابایی، ۱۳۶۵، صص ۷۹۴ و ۷۹۸) و تعصب اعراب جاهلی (ر.ک: شعراء: ۱۹۸-۱۹۹/ فتح: ۲۶)، همه نشانه‌های برتری‌جویی بشر و حکایت تلخ نابرابری در تاریخ روابط بین‌الملل است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، صص ۳۵۴-۳۵۶)؛ هرچند پیامدهای ناگوار برتری‌جویی و نژادپرستی، به تدریج جامعه جهانی را بیدار ساخت. اکثر کشورها از لحاظ نظری به این درک مشترک رسیدند که رعایت اصل برابری جوامع، به نفع همگان است.* متأسفانه باید اذعان داشت که هنوز نژادپرستی و تصور برتری سفیدپوستان بر رنگین‌پوستان، از چالش‌های جدی حقوق بین‌الملل به شمار می‌رود. بر اساس شواهد تاریخی، اسلام قرن‌ها زودتر از حقوق بین‌الملل معاصر، ضمن طرح اصل برابری جوامع، مسلمانان را به رعایت این اصل در روابط بین‌المللی ترغیب کرده است.

۱-۲-۸. اصل برابری کشورها در قرآن

اسلام به مسلمانان اختصاص ندارد، بلکه این دین مقدس برای هدایت همه انسان‌ها نازل شده است. قرآن کریم «وحدت نوع بشر» را به مثابه اصلی فراتر از برابری جوامع مطرح می‌کند (ر.ک: نساء: ۱/ حجرات: ۱۳). در این نگاه، همه انسان‌ها دارای ریشه واحدند و ویژگی‌های قومی، نژادی و مانند آن فقط عامل شناسایی تلقی می‌شوند، نه دلیل برترانگاری خود بر دیگران (طبرسی، ۱۴۰۸، ص ۱۳۶)؛ به همین دلیل، قرآن کریم روحیه برتری‌جویی یهود و نصارا (ر.ک: مائده: ۸/ بقره: ۱۱، ۸۰ و ۹۴) و عرب جاهلیت (ر.ک: شعراء: ۱۹۸-۱۹۹/ فتح: ۲۶) را به شدت نکوهش کرده است.

برابری انسان‌ها در اصل آفرینش، مستلزم برابری حقوقی کشورها در روابط بین‌المللی است. بر این اساس، قرآن کریم استقلال کشورها را به رسمیت شناخته است (ر.ک: انعام: ۱۰۷/ شوری: ۶). منع تحمیل عقیده (ر.ک: بقره: ۲۵۶/ یونس: ۹۹)، نهی از مداخله قهرآمیز

* میثاق جامعه ملل، ماده سوم، منشور سازمان ملل متحد، مقدمه، ماده یک، بند ۲، ماده دوم، بندهای ۲ و ۴، ماده سوم، بند یک، فصل نهم، فصل دوازدهم، ماده ۵۵ و ۷۶.

در سرنوشت دیگران (ر.ک: غاشیه: ۲۱-۲۲/ق: ۴۵)، توصیه اکید بر نفوذ در دیگران از راه بلاغ مبین (ر.ک: مائده: ۹۲/نحل: ۳۵/نور: ۵۴/یس: ۱۷)، گفتار حق (ر.ک: کهف: ۲۳)، ارائه بیانات (ر.ک: آل عمران: ۶۶) و منطق قوی (ر.ک: نحل: ۱۲۵/عنکبوت: ۴۶)، همه دلایلی متقن بر شناسایی استقلال ملت‌ها از دیدگاه اسلام است. خداوند حق تصمیم‌گیری برای ملتی را به هیچ‌کس تفویض نکرده است (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۴۶۶).

۸-۲-۲. اصل برابری کشورها در سنت

پیامبر اکرم ﷺ بر اساس منشور مدینه، همه اقوام ساکن در قلمرو حکومت اسلامی اعم از مسلمانان و طایفه‌های متعدد یهود را به مثابه «امت واحد» شناخت (ابن هشام، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷-۱۵۰/ابن اثیر، ۱۴۱۴، ص ۵۸۴) و بارها اعلام کرد: «ای مردم! خداوند تبارک و تعالی به وسیله اسلام، غرور جاهلیت و تفاخر به پدران و قبایل را از شما زدود» (قمی، [بی تا]، ص ۳۴۸). ایشان برای آخرین بار در خطبه وداع، ضمن محکوم کردن نژادپرستی، این‌گونه اتمام حجت کرد:

ای مردم! آگاه باشید که پروردگارتان یکی است و پدر همه شما یکی است و بدانید که عرب بر عجم و عجم بر عرب، سیاه‌پوست بر سرخ‌پوست و سرخ‌پوست بر سیاه‌پوست برتری و فضیلت ندارد، مگر به تقوا (طباطبایی، [بی تا]، ص ۳۳۴).

امام علیؑ در منشور حکومتی معروف، مالک اشتر را به نیکی و خوشرفتاری به مردم سفارش کرده، این‌گونه استدلال می‌کند: «مالک! مردم دو دسته‌اند: یا برادران دینی شما هستند، یا در اصل خلقت با شما یکسان‌اند» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، ص ۴۰۴).

برابری در اصل آفرینش، اساس سازماندهی روابط میان انسان‌ها در مقیاس وسیع روابط اجتماعی و بین‌المللی است. هیچ‌کس حق ندارد آزادی، استقلال و حاکمیت خدادادی را از ملتی سلب نماید. البته اصل برابری انسان‌ها که از احترام به کرامت انسانی و اصل آزادی انسان‌ها در تعیین سرنوشت خویشتن سرچشمه می‌گیرد، هرگز به معنای نفی مسئولیت انسان در برابر خدا نیست؛ بنابراین اصل برابری انسان‌ها باید به اخوت ایمانی (ر.ک: حجرات: ۱۰)، مسئولیت مشترک انسانی و تحقق امت واحده بینجامد (ر.ک: مؤمنون: ۵۱-۵۲).

۸-۳. اصل نفی سبیل (سلطه)

پیچیدگی و توسعه روزافزون روابط بین‌المللی، اعمال مراقبت‌های ویژه در روابط بین‌المللی را امری اجتناب‌ناپذیر کرده است. از نظر حقوقی، سلطه‌جویی در حقوق بین‌الملل همچون اکراه در حقوق خصوصی، ناقض استقلال اراده است. از منظر قرآن کریم، فلسفه تشریح اصل «نفی سبیل»، تأمین استقلال و عزت جهان اسلام است (ر.ک: توبه: ۹۱-۹۳/ نساء: ۳۴، ۹۰ و ۱۴۱/ شوری: ۴۱). واژه «سبیل» در قرآن به معنای لغوی آن - یعنی: عقاب، عتاب، غلبه، سلطه و استیلا - به کار رفته است (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۷۰۹).

از دیدگاه اسلام، نیکی و بدی هرگز یکسان نیستند (ر.ک: فصلت: ۳۴)؛ به همین دلیل، دعوت بر اساس حکمت، اندرز نیکو و جدال احسن، به طور ویژه در قرآن تأکید شده است (ر.ک: نحل: ۱۲۵)؛ زیرا فقط در پرتو تفاهم و روابط دوستانه است که دشمنی‌ها به دوستی تبدیل می‌شود (ر.ک: ممتحنه: ۸۷).

۸-۳-۱. اصل نفی سلطه در قرآن

قرآن کریم ضمن آگاه‌ساختن مسلمانان از کینه دیرینه بیگانگان (ر.ک: بقره: ۱۰۵ و ۱۰۹/ آل عمران: ۱۲۰)، به مسلمانان گوشزد می‌کند که در روابط بین‌الملل باید فعال و مجهز به وسایل دفاعی باشند تا عزت و اقتدار بین‌المللی آنان مخدوش نشود و از سلطه اجانب جلوگیری شود (ر.ک: انفال: ۶۰)؛ زیرا به موجب حاکمیت اصل نفی سبیل، هرگونه روابط بین‌المللی که به حسب طبع اولی‌اش باعث سلطه بر مسلمانان شود، فاقد اعتبار حقوقی است (خمينی، [بی‌تا]، ص ۴۴۵-۴۴۷). از منظر قرآن کریم، اصل نفی سبیل همچون استقرار حاکمیت دین خدا در زمین (ر.ک: توبه: ۳۳) و برچیدن بساط فتنه از عالم (ر.ک: بقره: ۱۹۳)، از اهمیت فراوانی برخوردار است. در یک کلام، استقلال جامعه اسلامی، به اجرای دقیق این اصل در روابط بین‌الملل بستگی دارد.

مستند اصل نفی سلطه، این آیه شریفه است: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» خداوند هرگز کافران را بر مسلمانان تسلطی نداده است (نساء: ۱۴۱). افزون بر این، مفاد قاعده نفی سلطه را از آیات متعددی می‌توان استفاده کرد (ر.ک: نساء:

۱۳۹ / آل عمران: ۲۸ / هود: ۱۱۳). بر اساس اصل نفی سبیل، در عالم تشریح، حکمی که سبب سلطه بیگانگان بر مسلمانان شود، جعل نشده است. به بیان دیگر، خداوند به قواعد و احکامی که تضمین کننده سلطه بیگانگان بر مسلمانان شود، هرگز مشروعیت نبخشیده است.

قرآن کریم با توجه به روحیه سلطه جویی بیگانگان، این گونه توصیه می کند: «به بیگانگان اعتماد نکنید» (آل عمران: ۱۱۸-۱۱۹)، «آنها را هرگز خودی نپندارید» (هود: ۱۱۳)، «پذیرش ولایت بیگانگان ممنوع است» (نساء: ۸۹ و ۱۴۴ / مائده: ۵۱-۵۲ / ممتحنه: ۱)، «به هیچ عنوان از آنان پیروی نکنید» (آل عمران: ۹۴) و «مواظب باشید قدرت و شوکت ظاهری بیگانگان شما را نفریبید» (همان: ۱۹۶-۱۹۷)؛ زیرا اسلام دین اقتدار است و عزت از آن خدا، رسول و مؤمنان است (ر.ک: منافقون: ۸).

۸-۳-۲. اصل نفی سبیل در سنت

از مهم ترین مستندات حاکمیت اصل نفی سلطه بر روابط بین الملل کشور اسلامی، روایت نبوی «الإسلام یعلو و لایعلی علیه» است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۹). این حدیث ارزشمند، دو جنبه اثباتی و سلبی دارد؛ جنبه اثباتی آن «الإسلام یعلو» ناظر به تشریح احکامی است که سبب عزت و اقتدار مسلمانان است و جنبه سلبی حدیث «و لایعلی علیه» است که بیانگر عدم مشروعیت احکامی می باشد که به سلطه کفار منجر شود. ظاهر روایت «اعتلا» آن است که در مقام تشریح، احکام اسلامی باید باعث عزت و اقتدار مسلمانان شود؛ زیرا اسلام دین عزت و اقتدار است (ر.ک: منافقون: ۸) و مسلمانان نیز موظف اند در همین مسیر حرکت کنند و اجازه ندارند زمینه سلطه اجانب بر جامعه اسلامی را فراهم سازند. اصولاً قانونی که باعث سلطه اجانب شود، فاقد مشروعیت است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۲).

پیام صریح اصل نفی سبیل، رد هر گونه سلطه جویی و سلطه پذیری است (ر.ک: بقره: ۲۷۹). امام خمینی در این باره می فرماید:

تمام کشورها اگر احترام ما را حفظ کنند، ما هم احترام متقابل را حفظ می کنیم و اگر کشورها یا دولت هایی بخواهند به ما تحمیلی بکنند، از آنها قبول نخواهیم کرد؛ نه ظلم به دیگران می کنیم و نه زیر بار ظلم دیگران می رویم (خمینی، ۱۳۶۸، ص ۲۳۳).

در کتاب‌های فقهی، مصادیق اصل نفی سبیل به تفصیل بیان شده است. افزون بر آیات و روایات، برخی حقوقدانان در این باره ادعای اجماع محصل یا منقول نموده‌اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۳-۱۷۵). با توجه به اوضاع و شرایط حساس حاکم بر روابط بین‌المللی، لازم است کشورهای اسلامی رعایت این اصل را جدی بگیرند؛ زیرا غفلت یا تغافل از توصیه‌های حکیمانه اسلام، زمینه حاکمیت سلطه‌جویان بر جامعه اسلامی را فراهم می‌سازد.

نتیجه

برایند تحقیق نشان می‌دهد، جوامع و تمدن‌ها در ایجاد و توسعه روابط بین‌المللی و حقوق بین‌الملل سهم دارند؛ ولی نقش اسلام در این باره بسیار برجسته است. با توجه به این واقعیت که اصل ارتباطات بین‌المللی از نیازهای فطری جوامع و حقوق بین‌الملل نیز بازتابی از ضرورت‌های زندگی در جامعه بین‌المللی است، اسلام به مقتضای فطری بودنش، باید پاسخگوی نیازهای بین‌المللی و الزاماً دارای حقوق بین‌الملل باشد. افزون بر این، اسلام آموزه‌ها و رسالتی دارد که تحقق آنها مستلزم ایجاد و توسعه روابط بین‌المللی در گستره جهان است. به همین دلیل، اسلام به ایجاد گسترش روابط بین‌المللی توجه خاصی داشته است.

حقوق بین‌الملل در اسلام، خاستگاه الهی دارد و همزمان با نزول قرآن و تأسیس حکومت اسلامی در عصر رسالت، به منصف ظهور رسیده است. توجه ویژه اسلام به ایجاد روابط بین‌المللی و اقدامات الهام‌بخش پیامبر گرامی اسلام ﷺ در این باره همچون: انعقاد معاهدات بین‌المللی و فرستادن نامه و سفیر نزد سران کشورها، از نوادر تاریخ روابط بین‌الملل به شمار می‌روند. فقیهان مسلمان نیز با الهام گرفتن از قرآن کریم و سیره نبوی، نخست مباحث حقوق بین‌الملل را ذیل عنوان «سیر» یا در ضمن ابواب فقهی دیگر مانند «جهاد»، «غنایم جنگی»، «امان»، «خراج» و... تدوین کردند. بر اساس قراین و شواهد تاریخی، آثار کلاسیک حقوق بین‌الملل اسلامی در سده هفتم میلادی - ده قرن زودتر از حقوق بین‌الملل معاصر - به جامعه بشریت ارائه شده است. حقوق بین‌الملل اسلامی، بخشی از نظام حقوقی اسلام است که از نظر اصالت و

استقلال مبانی، منابع، اهداف و اصول، کاملاً از نظام‌های حقوقی بشری متمایز است. دعوت به زندگی انسانی، اهتمام به تأمین نیازهای فطری، هدایت عمومی، صلح جهانی، جهانی‌سازی، تحقق عدالت جهانی، دانش‌محوری، نجات ملت‌های تحت ستم، عمران و آبادانی زمین، اهتمام ویژه به حقوق بشر و احیای حس بشردوستی، از مهم‌ترین آموزه‌هایی‌اند که پویایی حقوق بین‌الملل اسلامی را برای همیشه تضمین کرده است. اگر فلسفه پیدایش و توسعه حقوق بین‌الملل را ایجاد دگرگونی در روابط ملت‌ها، تأمین صلح و امنیت جهانی، جلوگیری از تجاوز زورمندان و تحقق اصل برابری جوامع بدانیم، باید اذعان کنیم اسلام بنیانگذار واقعی حقوق بین‌الملل در جهان است. با توجه به رسالت جهانی اسلام، این توانایی در حقوق بین‌الملل اسلامی کاملاً تعبیه شده است. حقوق بین‌الملل اسلامی، عامل هدایت جامعه جهانی به سوی کمال نهایی - یعنی قرب الی‌الله - است. اعتقاد به توحید و اصالت حاکمیت خدا بر جهان و انسان، انواع روابط بین‌المللی جامعه اسلامی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و سبب استقرار نظم عادلانه در سطح جهانی می‌شود.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابراهیمی، محمد و علیرضا حیدری؛ اسلام و حقوق بین الملل عمومی؛ ج ۱، تهران: سمت، ۱۳۷۲.
 ۲. ابن اثیر، عزالدین؛ الكامل فی التاريخ؛ ج ۱، چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۴ق.
 ۳. ابن هشام، محمد؛ السیرة النبویة؛ ج ۲-۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵م.
 ۴. —؛ زندگانی حضرت محمد ﷺ؛ ترجمه هاشم رسولی؛ تهران: کتابخانه اسلامی، ۱۳۶۶.
 ۵. احمدی میانجی، علی؛ مکاتیب الرسول؛ ج ۲، تهران: دارالحدیث الثقافیة، ۱۴۱۱ق.
 ۶. آقابخش، علی؛ فرهنگ علوم سیاسی؛ ج ۲، تهران: بهرنگ، ۱۳۶۶.
 ۷. ایروانی، باقر؛ دروس التمهیدیة فی تفسیر آیات الأحکام؛ قم: دارالفقه للطباعة والنشر، ۱۳۸۱.
 ۸. بلاذری، احمد؛ فتوح البلدان؛ ترجمه محمد توکل؛ [بی جا]: نشر نقره، ۱۳۶۷.
 ۹. بهزادی، حمید؛ «اصول روابط بین الملل و تحولات آن در اسلام»؛ نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران؛ ش ۱۲، زمستان ۱۳۵۱، ص ۱۲۹-۱۳۷.
 ۱۰. بوازار، مارسل؛ اسلام در جهان امروز؛ ترجمه د.م.ی.؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱.
 ۱۱. —؛ اسلام و حقوق بشر؛ ترجمه محسن مؤیدی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
 ۱۲. جعفری لنگرودی، محمدجعفر؛ مکتبهای حقوق در حقوق اسلام؛ تهران: ابن سینا، ۱۳۵۳.
 ۱۳. جمعی از نویسندگان؛ درسامه فلسفه حقوق؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

۱۴. جناتی، محمدابراهیم؛ منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی؛ تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۰.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ فلسفه حقوق بشر؛ قم: مرکز نشر اسرا، ۱۳۷۵.
۱۶. حجتی، سیدمحمدباقر؛ پژوهشی در تاریخ قرآن؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۱۷. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
۱۸. حقیقت، سیدصادق؛ مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی؛ تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۷۶.
۱۹. حمیدالله، محمد؛ حقوق روابط بین‌الملل در اسلام؛ ترجمه مصطفی محقق داماد؛ تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۰. —؛ مجموعه الوثائق السياسية للعهد النبوی والخلافة الراشدة؛ [بی‌جا]: دارالنفاس، ۱۴۰۷ق.
۲۱. —؛ نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد و اسناد صدر اسلام؛ ترجمه محمد حسینی؛ [بی‌جا]: سروش، ۱۳۷۴.
۲۲. خدوری، مجید؛ جنگ و صلح در قانون اسلام؛ ترجمه غلامرضا سعیدی؛ [بی‌جا]: اقبال، ۱۳۳۵.
۲۳. خراسانی، محمدکاظم؛ کفایةالأصول؛ ج ۲، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۸.
۲۴. خسروشاهی، هادی؛ اسلام دین آینده جهان؛ [بی‌جا]: انتشارات نسل جوان، ۱۳۵۱.
۲۵. خلیلیان، سیدخلیل؛ حقوق بین‌الملل اسلامی؛ ج ۶، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
۲۶. خمینی، سیدروح‌الله؛ تحریرالوسیلة؛ ج ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی. [بی‌تا].
۲۷. —؛ در جست‌وجوی راه از کلام امام - دفتر دوم (جنگ و جهاد)؛ تهران: سپهر، ۱۳۶۱.
۲۸. —؛ صحیفه نور؛ ج ۲ و ۱۹، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.

۲۹. —؛ ولایت فقیه؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۳۰. خویی، سیدابوالقاسم؛ بیان در علوم و مسائل کلی قرآن؛ ترجمه محمدصادق نجفی و هاشم هریسی؛ قم: مهر استوار، ۱۳۵۴.
۳۱. ذوالعین، پرویز؛ مبانی حقوق بین الملل عمومی؛ تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۷۷.
۳۲. زحیلی، وهبه؛ آثار الحرب فی الفقه الإسلامی؛ ج ۲، دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۲ق.
۳۳. سبحانی، جعفر؛ مبانی حکومت اسلامی؛ ترجمه داود الهامی؛ قم: مؤسسه فرهنگی سیدالشهدا، ۱۳۷۰.
۳۴. سرخسی، محمد؛ المبسوط؛ ج ۱-۳، حیدرآباد: [بی نا]، ۱۳۳۵ق.
۳۵. سلیمی، عبدالحکیم؛ حقوق بین الملل اسلامی؛ قم: مرکز ترجمه و نشر المصطفی؛ ۱۳۹۰.
۳۶. سمیر، عالیه؛ نظام الدولة والقضاء والعرف فی الإسلام؛ بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر والتوزیع، ۱۴۱۸ق.
۳۷. شاو، ملک؛ حقوق بین الملل عمومی؛ ترجمه محمدحسین وقار؛ ج ۲، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۴.
۳۸. شرف الدین، عبدالعظیم؛ تاریخ التشريع الإسلامی؛ ج ۴، بنغازی: جامعه قاری یونس، ۱۹۹۳م.
۳۹. شلتوت، محمد؛ الإسلام عقيدة و شریعة؛ بیروت: دارالشرف، [بی تا].
۴۰. شهابی، محمود؛ ادوار فقه؛ ج ۱-۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.
۴۱. صبحی محمصانی، رجب؛ فلسفة التشريع فی الإسلام؛ بیروت: [بی نا]، ۱۹۶۱م.
۴۲. صدر، سیدحسن؛ تأسیس الشيعة والعلوم الإسلام؛ تهران: منشورات، [بی تا].
۴۳. صدر، سیدمحمدباقر؛ اقتصادنا؛ بیروت: دارالفکر، ۱۳۸۹ق.
۴۴. —؛ دروس فی علم الأصول؛ قم: المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۳۶۳.
۴۵. صدیقی، کلیم؛ مسائل نهضت های اسلامی؛ ترجمه هادی خسروشاهی؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۵.

۴۶. ضیائی بیگدلی، محمدرضا؛ حقوق بین‌الملل عمومی؛ ج ۲، تهران: گنج دانش، ۱۳۷۵.
۴۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی‌تا].
۴۸. —؛ بررسی‌های اسلامی؛ به کوشش هادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۴۹. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ مجمع‌البیان؛ ج ۱-۲، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۸ق.
۵۰. طوسی، محمدبن‌حسن؛ المبسوط فی فقه الإمامیة؛ ج ۲، تهران: المكتبة المرتضویة لأحیاء آثار الجعفریة، ۱۳۷۸.
۵۱. —؛ کتاب الخلاف؛ تحقیق علی خراسانی و همکاران؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
۵۲. علی بابایی، غلامرضا؛ فرهنگ علوم سیاسی؛ ج ۲، تهران: ویس، ۱۳۶۵.
۵۳. عمید زنجانی، عباسعلی؛ حقوق اقلیت‌ها؛ ج ۳، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.
۵۴. —؛ فقه سیاسی؛ ج ۳، چ ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۵۵. —؛ فقه سیاسی؛ ج ۷، چ ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۵۶. غزالی، محمد؛ المستصفی فی أصول الفقه؛ ج ۱، [بی‌جا]: دار صادر، [بی‌تا].
۵۷. فخوری، حنا؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلام؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی؛ ج ۳، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
۵۸. قربانی، زین‌العابدین؛ اسلام و حقوق بشر؛ ج ۴، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
۵۹. قمی، عباس؛ سفینه‌البحار و مدینه‌الحکم والآثار؛ ج ۲، تهران: فراهانی، [بی‌تا].
۶۰. کاتوزیان، ناصر؛ فلسفه حقوق؛ ج ۱-۳، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۶۱. کاسسه، آنتونی؛ حقوق بین‌الملل در جهان نامتحد؛ ترجمه مرتضی کلانتریان؛ تهران: دفتر خدمات حقوقی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.
۶۲. کاشف‌الغطاء، محمدحسین؛ المثل العلیا فی الإسلام لافسی بحمدون؛ بیروت:

- دارالغدیر للطباعة، [بی تا].
۶۳. کلینی، محمد؛ اصول کافی؛ ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی؛ تهران: انتشارات علمیه، [بی تا].
۶۴. کهنوی، سیدحامدحسین؛ عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار؛ تلخیص علی حسینی میلانی، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۶۵. گوستاولوبون؛ تمدن اسلام و عرب؛ ترجمه سیدهاشم حسینی؛ تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۴۷.
۶۶. لوراواکچیا، واگنری؛ پیشرفت سریع اسلام؛ ترجمه غلامرضا سعیدی؛ تهران: انتشار، ۱۳۴۴.
۶۷. ماوردی، علی؛ الأحكام السلطانية والولايات الدينية؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، [بی تا].
۶۸. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۲ و ۷۲، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۹. محقق کرکی، علی بن حسین؛ جامع المقاصد فی شرح قواعد الأحكام؛ ج ۱، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۸ق.
۷۰. مسعودی، علی؛ التنبيه والأشرف؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۷۱. مصباح یزدی، محمدتقی؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن؛ چ ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.
۷۲. —؛ حقوق و سیاست در قرآن؛ نگارش شهید محمد شهبابی؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
۷۳. مطهر، محمدرضا؛ أصول الفقه؛ ج ۷، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۷۴. مطهری، مرتضی؛ سیری در سیره ائمه اطهار؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
۷۵. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۱، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۷۶. —؛ مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی؛ قم: انتشارات صدرا، [بی تا].
۷۷. معروف حسینی، هاشم؛ تاریخ الفقه الجعفری؛ [بی جا]: دارالنشر للمجامعین،

[بی تا].

۷۸. مکارم شیرازی، ناصر؛ پیام قرآن؛ ج ۱۰، قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب، ۱۳۷۴.

۷۹. —؛ پیام قرآن؛ ج ۹، قم: مطبوعاتی هدف، ۱۳۷۳.

۸۰. —؛ تفسیر نمونه؛ ج ۱۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰.

۸۱. ممدوحی، فرزاد؛ سازمان کنفرانس اسلامی؛ ج ۲، تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۷۵.

۸۲. موثقی، سیداحمد؛ جنبش های اسلامی معاصر؛ تهران: سمت، ۱۳۷۴.

۸۳. موسوی، سیدحسین؛ القواعد الفقهیه؛ ج ۱، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۱.

۸۴. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۱، چ ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی،

[بی تا].

۱۱۱

۸۵. نهرو، جواهر لعل؛ نگاهی به تاریخ جهان؛ ترجمه محمود تفضلی؛ ج ۱، چ ۸، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.

۸۶. نورمن، اندرسون؛ تحولات حقوقی جهان اسلام؛ ترجمه فخرالدین اصغری و دیگران؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

۸۷. نوس بام، آرتور؛ تاریخ مختصر حقوق بین الملل؛ زیر نظر احمد متین دفتری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۷.

۸۸. وات، ویلیام مونتگمری؛ تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی؛ ترجمه عبدالحسین محمدی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.

۸۹. ولتر؛ اسلام از نظر ولتر؛ ترجمه جواد حدیدی؛ چ ۳، تهران: توس، ۱۳۷۴.

۹۰. ویل دورانت؛ تاریخ تمدن؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده و دیگران؛ ج ۴، چ ۴، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

۹۱. یزدی، محمد؛ فقه القرآن (چهارجلدی)؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۴.