



Religiosity as an Immunity-Right: Studying and Proving the Immunity-Right's Dimension of Religiosity Through Using Islamic and Western Theories and Principles Within the Framework of Hofeld's Theory

Mohammad Taghi Dashti¹

Received: 09/12/2019; Accepted: 18/10/2020

Abstract

In recent decades, insulting and hurting religion and religious people has become commonplace and the human rights system has not provided any effective protection for them. Regardless of non-legal motives, the main reason for this is assuming religiosity as a liberty-right in the world human rights system. This has led to the preference of the fundamental right to freedom of expression over religious freedom and has made legal actions against offenders of religion and religious people difficult. Being analytical in terms of the goal, qualitative in terms of processing, and fundamental in terms of results, being conducted as a library research, the present study, through utilizing the Islamic and Western views, seeks to prove that religiosity is beyond liberty-right and is an immunity-right. According to findings of the research and on the basis of numerous philosophical and human rights theories and arguments, because of its proximity to spiritual property, the necessity of paying attention to the dual dimensions of human beings, the necessity of compensating spiritual harm, and the connection between religiosity and human identity, personality and dignity that are protected by human rights, religiosity is an immunity-right and thus must be protected by states and the international community.

KeyWords: Right, Religiosity, Immunity-Right, Liberty-Right, Hofeld's Theory.

1. Assistant Professor, Imam Baqer University and Researcher in Mabna Research Center (Qom); Email: dshti@smhi.ir



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



مقدمه

دینداری به عنوان مقوله ای انتخابی-اعتقادی از یک سو، فردی-اجتماعی از طرف دیگر و الهی-انسانی از جانب دیگر، رخ می نماید. نمود این به ظاهر تضادها در عرصه اجتماع و سیاست، در اغلب مواقع، چالش زا و چالش زی بوده است. از قرون گذشته که بگذریم، تکاپوها در قرن بیستم وضعی دگرگون از گذشته و به اصطلاح فرمی حقوقی به خود گرفته است. تصویب معاهدات گوناگون که به نوعی با مولفه دین در ارتباط بوده اند، گواه این ادعاست.

با توجه به این که علم حقوق، علم تنظیم و هنجارمند کردن رابطه هاست و ورود به عرصه حقوق، ملازم با کسب ضمانت اجراست، اگر دینداری بتواند به این عرصه وارد شود، مصون از تعرض خواهد بود. برای رسیدن به این هدف ایجاد رابطه سازواره بین مولفه هایی از قبیل؛ قدرت، آزادی ها^۱ و حق ها^۲ با مولفه دین^۳ ضروری است. یکی از نظریات مطرح فلسفه حقوق درباره ی تبیین انواع و ابعاد حق ها (و به تبع آن، رابطه ی مقولات دیگر با آن)، نظریه ی "مفاهیم بنیادین حقوقی" هوفلد^۴ می باشد که حق ها را در ابعاد؛ حق-ادعا، حق-آزادی، حق-قدرت و حق-مصونیت تبیین می کند.

1. law
2. Power.
3. Liberties.
4. Rights.
۵. Religion.
6. Hofeld,s Fundamental Legal Conceptions.
7. Claim-Right.
8. Liberty-Privilege-Right.
9. Power-Right.
- 1 . Immunity-Right.





در این مقاله از ابعاد گوناگون رابطه های موجود بین دین و مولفه هایی چون قدرت، آزادی و حق ها و دخالت سایر مولفه ها در این روابط صرف نظر شده و با توجه به غفلت مجامع جهانی از بعد حق-مصونیت دینداری، به روشن کردن این مطلب و پاسخ این سوال اقدام خواهد شد که ؛ اولاً آیا صبغه حق-مصونیت برای دینداری به عنوان حق (داشتن)؛ قابل اثبات است؟ آیا دلایل کافی واثبات کننده برای تعریف دینداری در محدوده حق-مصونیت وجود دارد؟ و نهایتاً دلایل اثبات بعد حق-مصونیت برای دینداری کدامند؟ برای رسیدن به این هدف استدلال متقن علمی با استفاده از نظریات اسلامی و غربی لازم است. رسیدن به این هدف می تواند نوع برخورد و تعامل با دینداری را نیز مشخص نماید. به عبارتی، اگر به این نتیجه برسیم که حق دینداری صرفاً از نوع حق - آزادی^۱ است (هم چنان که در شرایط فعلی بین المللی، دینداری از این نوع حق ها به شمار می آید)، نیازی به حمایت مراجع حقوقی و سیاسی از دینداری نخواهد بود و همین که برای دینداران محدودیتی از جانب دولت ها و قدرت ها ایجاد نشود کافی و وافی خواهد بود. اما اگر اثبات شود که این حق فراتر از حق-آزادی بوده و مشمول بعد حق-مصونیت^۲ نیز می شود، از منظر حقوقی، دولت ها و مجامع جهانی به حمایت از آن ملزم خواهند شد و در مقابل تعرض دیگران و تعارض با آزادی بیان، از این حق صیانت خواهند کرد. (یا حداقل باید صیانت کنند)

پس حق دینداری در صورت به رسمیت شناخته شدن به عنوان حق-مصونیت، می تواند دولت ها و سازمان های بین المللی را مکلف به رعایت و تامین حقوق دینداران و معتقدان به ادیان نموده و از اهانت به مقدسات آنان جلوگیری کند. این امر رضایت خاطر و آرامش پیروان ادیان را در پی داشته و از گرایش آنها به سوی شیوه های افراطی و خشونت آمیز برای دفاع از حقوق خود پیشگیری خواهد نمود. این رضایت خاطر، اعتماد و اطمینان

1. To have right.
2. Liberty-Privilege-Right
4. Immunity-Right

۳. ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر .





دینداران را به نظام حقوق بین الملل موجب گردیده و کاهش تعارض ها و فشارها به فروکش نمودن خشونت ها منجر خواهد شد و همین عامل به تامین و تقویت صلح جهانی مساعدت شایانی خواهد کرد.

این مقاله معتقد است، برخلاف بعضی نظرها که معتقد به حقوق ادیان هستند، حق به دین تعلق نمی گیرد تا محل مناقشه و مغایر با فلسفه حقوق بشر (فرد محور بودن حق ها) تلقی شود. بلکه حق به دینداران (افراد دارای دین) تعلق می گیرد و این نظر با شرایط فعلی نظام حقوق بشر جهانی و واقعیت های موجود نیز سازگاری دارد. از طرف دیگر، حق - مصونیت بودن دینداری فقط در موارد توهین به ادیان کاربرد ندارد بلکه در هر گونه تعرضی می تواند مورد استناد و استفاده قرار گیرد.

سوال تحقیق حاضر به طور مشخص عبارت از این است : آیا دینداری را می توان در چارچوب "نظریه مفاهیم بنیادین حقوقی" هوفلد^۱ به عنوان حق - مصونیت نیز طرح و اثبات نمود؟ بنابراین فرضیه تحقیق به صورت زیر خواهد بود: حق دینداری در میان انواع روابط و ابعاد حق ها در نظریه "مفاهیم بنیادین حقوقی" هوفلد (شامل ؛ حق - ادعا، حق - آزادی، حق - قدرت، حق - مصونیت)، فراتر از حق - آزادی بوده و به عنوان حق - مصونیت نیز قابل طرح و اثبات می باشد.

چارچوب نظری این تحقیق، نظریه مفاهیم بنیادین حقوقی "هوفلد" است که سعی دارد یکی از حق های پیشنهادی را با ادله مستنبط از نظریات اسلامی و غربی در محیط داخلی این نظریه قرار دهد. این پژوهش از نظر نتایج یک پژوهش بنیادی است که در صورت به کارگیری آن در اسناد جهانی و ملی، تحولات مناسبی را در پهنه حقوق بشر رقم خواهد زد. از نظر هدف یک پژوهش تحلیلی و تبیینی است که دلایل و مبانی و هنجارهای موجود در مورد حق - مصونیت بودن دینداری را احصاء و تجزیه و تحلیل نموده است. از نظر فرآیند اجرای پژوهش، کیفی است که در آن گردآوری و تحقیق و تحلیل مطالب بدون ساختار مشخص و دخالت موثر پژوهشگر در تحلیل موضوع که به طور ذهنی تر و براساس



1. Hofeld, s Fundamental Legal Conceptions.



مطالعه و فیش برداری و تفسیر اطلاعات صورت می گیرد. از نظر منطق انجام تحلیل ها عمدتاً قیاسی است و ضمناً یک تحقیق کتابخانه ای به حساب می آید و ابزار گردآوری داده ها نیز فیش برداری بوده است.

۱. مفهوم دین و دین داری

با دو رویکرد می‌توان دین را تعریف کرد؛ نخست دین به مثابه آنچه در خارج پدیدار می‌شود که با این رویکرد، موضوع مطالعه جامعه‌شناسان است. رویکرد دیگر، مضمون درونی دین و آموزه‌های آن را در نظر می‌گیرد که مورد تحلیل متکلمان و فقیهان و دانشمندان دینی است. (مهر بی، ۱۳۹۵: ۴۷).

ویلیام جیمز دین را با رویکرد روان‌شناختی، احساسات، اعمال و تجربیات افراد در تنهایی خویش می‌داند تا به آن حد که خود را در ارتباط با چیزی که الوهیت تلقی می‌کنند. (جیمز، ۱۳۹۱: ۵۰) مایکل پترسون و همکارانش معتقدند دین متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است. این حقیقت را می‌توان برحسب تفاوت ادیان با یکدیگر، واحد یا متکثر، مشخص یا نامتشخص، الوهی یا غیرالوهی و نظایر آن تلقی کرد. (پترسون، ۱۳۸۹: ۲۰)

اندیشمندان مسلمان به دین به‌عنوان پدیده‌ای ساختاری می‌نگرند و آن را راه و روشی می‌دانند که تمامی ابعاد زندگی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و او را به هدف کلی و متعالی که همانا سعادت و خوشبختی است، رهنمون می‌سازد. سید قطب می‌گوید: دین به معنای راه است و دین الحق در قرآن (همان دین خدا) راهی است به سوی سعادت که هدف نهایی انسان همان رسیدن به سعادت است. علامه طباطبایی می‌گوید: دین روشی مخصوص در زندگی است که صلاح دنیا را به گونه‌ای که موافق کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی باشد، تأمین می‌کند؛ پس در شریعت باید قانون‌هایی وجود داشته باشد که روش زندگانی را به اندازه احتیاج روشن سازد. ایشان دین را در عرف قرآن همان سنت اجتماعی جاری در





جامعه می‌داند که می‌تواند دین حق فطری باشد یا دین تحریف‌شده از راه حق.^۱ از نظر آیت‌الله جوادی آملی، معنای اصطلاحی دین آن مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۱۱)

از نظر آیت‌الله مصباح، دین اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید می‌باشد. از این روی کسانی که مطلقاً معتقد به آفریننده‌ای نیستند و پیدایش جهان را تصادفی و یا صرفاً معلول فعل و انفعالات مادی و طبیعی می‌دانند «بی‌دین» نامیده می‌شوند. اما کسانی که معتقد به آفریننده‌ای برای جهان هستند هر چند عقاید و مراسم دینی ایشان توأم با انحرافات و خرافات باشد «با دین» (دیندار) شمرده می‌شوند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۳۳-۲۸).

آنچه درباره تعاریف دین گذشت، بخشی از تعابیر و رویکردهای بسیار متنوعی است که در حوزه تعریف دین ارائه شده است. پژوهش حاضر در پی این است که پایبند به تعریفی باشد که تا حدودی شامل همه ادیان باشد و همچنین رویکردهای درون دینی را نیز شامل شود. دکتر محدثی گیلوایی با جمع‌بندی تعاریف ارائه شده در حوزه متفکران اسلامی و غیر اسلامی و با توجه به مباحث دین‌شناختی و جامعه‌شناختی، تعریفی ارائه کرده است که می‌توان گفت متناسب با پژوهش حاضر و اهداف آن و همچنین جامع تعاریف رویکردهای گوناگون است: دین شامل مجموعه‌ای از عناصر اجتماعی و فرهنگی است که معطوف به بازتولید تجربه امر قدسی‌اند. محتوای نهایی و اساسی تجربه امر قدسی که در سنن دینی گوناگون مشترک است، «وجود نظامی کلی و بنیانی در هستی» است. حول این چنین تجربه‌ای یک نظام نمادین، نهادها و نقش‌ها، رفتارها و آیین‌هایی شکل می‌گیرد که در مجموع یکی نظام فرهنگی دینی را می‌سازد. کل این نظام فرهنگی در خدمت بازتولید محتوای تجربه امر قدسی است یا به‌طور آرمانی باید باشد. قداست موجود در چنین تجربه‌ای قابل سرایت است و براین اساس هستی به دو بخش متمایز قدسی و دنیوی تقسیم

۱. ر.ک: طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان، جامع المدرسین، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ج ۲ ص ۳۴۲ و ج ۱۰ ص ۱۳۱
به نقل از آذربایجانی، مسعود، م قیاس سنجش دینداری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم، ۱۳۹۳، ص ۴۱.



می‌شود. بر اساس همین تسری طلبی است که می‌توان گفت دین خواهان آن است که به کلیه امور اجتماعی و فرهنگی صبغه قدسی و دینی ببخشد و کل فرهنگ و اجتماع را در خدمت خود قرار دهد و خواهان این است که کل هستی را به فضا-زمان قدسی تبدیل کند تا فرد در همه جا و در هر لحظه بتواند امر قدسی را تجربه کند. (محدثی گیلوایی، ۱۳۹۷: ۲۵۳)^۱

«دین‌داری» (تدین) صفت و حالت انسان بوده که «دین» متعلق آن است. مروری اجمالی بر تعاریف ارائه شده از دین توسط دانشمندان علوم اجتماعی (و حتی فیلسوفان) نشان می‌دهد که تقریباً همگی بر سه جزء اصلی به عنوان ارکان دین تأکید نموده‌اند: «اعتقادات و باورداشت‌ها»، «تجربه و احساسات مذهبی» و «اعمال و مناسک دینی». با کمی تأمل روشن می‌شود که این اجزاء همگی صفت انسان بوده؛ لذا، معطوف به تعریف دین‌داری است. در واقع ارکان مذکور که تا حدود زیادی جوهر تعاریف دین در علوم اجتماعی محسوب می‌شوند محصول و نتیجه پذیرش دین توسط آدمیان (دین‌داری) است.^۲

دینی بودن عنوان عامی است که به هر فرد یا پدیده‌ای که ارزش‌ها و نشانه‌های دینی در آن متجلی باشد، گفته می‌شود. تجلی ارزش‌ها و نشانه‌های دینی بودن فرد را در نگرش، گرایش و کنش‌های آشکار و پنهان او می‌توان جست‌وجو کرد. فرد دین‌دار خود را مقید به رعایت دستورات و توصیه‌های دینی می‌داند. همین تقید و اهتمام او به آموزه‌ها و دستورات دینی، او را از انسان‌های دیگر متمایز می‌سازد. بر این اساس، به دو طریق می‌توان فرد دین‌دار را از دیگران بازشناخت: نخست پابندی و التزام دینی‌اش و دوم «پیامد» دین‌داری و آثار آن در فکر و جان و عمل فردی و اجتماعی او. پس به بیانی کلی‌تر، دین‌داری یعنی داشتن «التزام دینی» به نحوی که نگرش، گرایش و کنش‌های فرد را متأثر سازد. (شجاعی زند، ۱۳۸۴: ۳۵)



۱. در این تحقیق دین شامل فرقه‌ها و گروه‌های فکری زمینی یا انحرافی و استعماری نشده و صرفاً به ادیان متصل به آسمان و حاوی امر قدسی نظر دارد.

۲. ر.ک: پیمایش ملی سنجش دینداری ایرانیان، مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا)، ۱۳۸۹، ص ۱۵.



اینکه دین‌داری را «نتیجه اعتقادات و اعمال معین» بدانیم بیشتر به پاسخ دین‌داران و متشرعین شبیه است. پاسخ دقیق این است که دین‌داری نوعی «بودن» و نوعی «زیستن» است. این بدان معناست که «دین‌داری» عبارت است از تکرار تجربه‌های معین در زندگی شخص دین‌دار که این تجربه‌ها نوعاً و ذاتاً با سایر تجربه‌های آدمی متفاوت است. البته عطف دین‌داری به تجربه امر قدسی به معنای آن نیست که دین‌داری محصول چنین تجربه‌ای است. همچنین به این معنا نیست که تجربه امر قدسی مقدم و پیشینی است و اعتقادات و مناسک و رفتارهای دینی پسینی است؛ بلکه بین این دو رابطه متقابلی برقرار است. (محدثی گیلوایی، ۱۳۹۷: ۲۳۹) می‌توان گفت دین‌داری وضعیتی است که آحاد انسانی به هر طریق، تعلق خاطری نسبت به دین و البته به دین مشخصی پیدا می‌کنند و در مقام پیرو، خود را ملزم به متابعت از تعالیم و فرامین آن می‌یابند. (شجاعی زند، ۱۳۹۵: ۸)

بنابراین دین در تحقیق حاضر به مجموعه عقاید، قواعد و مقرراتی گفته می‌شود که برای پرورش، تکامل و سعادت جامعه انسانی ارائه شده است و مردم به خاطر تعلق خاطرشان به یک امر قدسی (دینداری) از آن قواعد تبعیت می‌کنند.

۲. تبیین نظریه "مفاهیم بنیادین حقوقی" هوفلد^۱

هوفلد با ارائه تقسیم جدیدی از حق، این بحث را به مرحله‌ای جدید وارد کرد. وی معتقد بود که تقسیمات سنتی حق، صرفاً به یک نوع از حقوق قانونی توجه کرده و سایر انواع حق قانونی را نادیده گرفته است و به همین جهت، موجب به‌خطا افتادن در تحلیل روابط حقوقی و در تحلیل آموزه‌هایی همانند رابطه حق و تکلیف می‌گردد.

هوفلد هدف خویش از تحقیق درباره تقسیم حق را حل نمودن بسیاری از مشکلات حقوقی-چه در حوزه عمل و چه در عرصه نظر-می‌داند و مدعی است که این تقسیم، راه را برای پیشرفت این دانش تسهیل می‌گرداند. (طالبی، ۱۳۸۸: ۱۶۰ به نقل از: Hohfeld, 1919: 65) وی به این باور رسیده بود که بدون دستیابی به شناخت دقیق از اقسام حق، منشأ

1 Hofeld, s Fundamental Legal Conceptions.



پیدایش هر یک از اقسام و تبیین روابط بین آنها، دستیابی به اهداف علم حقوق ممکن نیست. وی می‌نویسد: «به جد می‌توان گفت که مناسبات مهم حقوقی، مبتنی بر مفاهیمی همانند حق هستند (طالبی، ۱۳۸۸: ۱۶۲ به نقل از: Hohfeld, 1919: 36) به همین جهت وی کوشید تا به بحث‌هایی تحلیلی درباره انواع حق پردازد و تقسیم جدیدی درباره حق ارائه کند.

هوفلد تصریح می‌کند که تلاش‌های فراوانی که برای شناساندن مفهوم حق تا زمان وی صورت گرفته است، هیچ یک قانع‌کننده نیستند. از سوی دیگر، بسیاری از معضله‌های موجود در علم حقوق از ابهام‌های موجود در روابط مفاهیمی همانند حق و تکلیف، پدید آمده است. (طالبی، ۱۳۸۸: ۱۶۲، به نقل از: Hohfeld, 1919: 36) و تا این ابهام‌های فلسفی برطرف نگردند، معضلات حقوقی نیز در حقیقت حل نخواهند شد. همچنین، ابهام‌های موجود در روابط مفاهیمی همانند حق و تکلیف، به عدم ارائه تقسیمی صحیح از حق برمی‌گردد. به همین جهت، هوفلد بر آن شد که خود، دست به کار شده، گامی در این راه بردارد. (طالبی، ۱۳۸۸: ۱۶۲، به نقل از: Hohfeld, 1919: 36)

در توضیح مختصر این نظریه می‌توان گفت؛ از دیدگاه هوفلد، واژه حق می‌تواند بیانگر چهارگونه رابطه حقوقی باشد.

* حق-ادعا یا حق-مطالبه، حق به معنای مضیق است که لازمه آن تکلیف و وظیفه دیگری و نقیض آن حق نداشتن شخص است. (مثل حق طلبکار در برابر مدیون).

* حق-آزادی و یا حق-امتیاز، حقی است که لازمه آن، حق نداشتن طرف دیگر است و نقیض آن هم وظیفه و تعهد شخص است. به عبارت دیگر وقتی شخصی حق-آزادی دارد، بدان معناست که اولاً تعهدی و ثانیاً دیگری چنین حقی را بر آن شخص ندارد. (مثل حق آزادی بیان).

* حق-قدرت نیز لازمه‌اش مسؤولیت حقوقی دیگری در برابر آن است و نقیض آن هم ناتوانی ذیحق نسبت به آن است. به عبارت دیگر وقتی فردی حق-قدرت دارد به آن





معناست که او می تواند موضوع آن حق را اعمال نماید و حق دیگری هم ممکن متأثر از اعمال حق او باشد. (مثل حق وصیت نسبت به اموال).

*-حق-مصونیت عبارت است از مصونیت داشتن در برابر قدرت قانونی دیگران. یعنی این که صاحب حق در معرض قدرت دیگری نیست (Hohfeld, 1919:57) به عبارت دیگر در این نوع از روابط حق، ذیحق در برابر اعمال دیگران مورد حمایت قرار می گیرد. در واقع لازمه چنین حقی ناتوانی طرف مقابل است و نقیض چنین حقی هم مسؤولیت آن شخص خواهد بود. بنابراین داشتن این حق به آن معناست که اولاً ذیحق مسؤولیت ندارد و ثانیاً دیگری نمی تواند در برابر اعمال این حق متعرض او گردد. (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۵۵-۱۵۱). به عنوان مثال در برخی از قوانین اساسی کشورها، شخص نسبت به سلب حق های اولیه اش و در مقابل تمامی مقامات (حتی مقام قانونگذار) دارای مصونیت است و دیگران فاقد صلاحیت می باشند. (طالبی و حسینی نسب، ۱۳۸۸: ۱۸۱) مثلاً اگر قانون گذار اساسی، قانون گذار عادی را از محروم کردن شهروندان از پاره ای از حقوق بنیادین منع می کند و یا نظام بین الملل حقوق بشر، دولت ها را از سلب حقوق اساسی شهروندان باز می دارد، در این صورت افراد نسبت به سلب حقوق بنیادین خود در مقابل تمامی مقامات دارای مصونیت هستند و هیچ مرجعی در انجام چنین کاری از قدرت برخوردار نیست. یا مثلاً پدر و مادر حق و تکلیف نگهداری فرزندان خود را دارند و هیچ کس نمی تواند فرزند را از پدر یا مادری که حضانت با اوست بگیرد مگر در صورت وجود علت قانونی. این حق پدر و مادر در واقع مصونیتی است که برای آنها در مقابل اعمال قدرت دیگران مقرر شده است.

براساس این نظریه ویژگی ها و آثار حق - مصونیت عبارتند از:

۱. وقتی کسی نسبت به چیزی از مصونیت برخوردار است، بدین معناست که دیگران نمی توانند نسبت به او اعمال قدرت کنند.
۲. دیگران صلاحیت ندارند که رابطه او را با آن چیز دگرگون کنند و مانع از اعمال حق توسط او شوند.
۳. ذی حق دارای مسؤولیت نیست.





۴. ذی حق در برابر اعمال دیگران مورد حمایت قرار می گیرد. (قربان نیا، ۱۳۸۶: ۴۹-۴۸).

به عنوان نمونه ؛ حق کرامت، حیثیت و حرمت اشخاص، ممنوعیت شکنجه و تبعید و بازداشت خودسرانه، حق والدین در حضانت فرزند که در قوانین اساسی و مدنی ایران مورد تاکید قرار گرفته اند نمونه هایی از حق - مصونیت می باشند. (طالبی وحسینی نسب، ۱۳۸۸: ۱۸۲)

۳. مبانی و دلایل حق - مصونیت بودن دینداری

۳-۱. تقرب ماهوی دینداری به حق - مصونیت:

حق-مصونیت و قائل شدن به این که حق ها باید مصون از تعرض باشند، زمانی قابل طرح است که آن حق ها از جنس « دارایی » باشند. یعنی اگر داشتن و دارا بودن حق وجود نداشته باشد، مصونیت از تعرض نیز معنایی نخواهد داشت. برای فهم این مطلب به مثال هوفلد در خصوص ارث اشاره می کنیم: هوفلد در بحث از زمینی که به الف به ارث رسیده است، درخصوص بعد چهارم از حق وی می گوید؛ الف از مصونیت های قانونی نامحدودی برخوردار است، اصطلاح مصونیت دقیقاً به همان معنای خاص عدم در معرض قرار داشتن نسبت به قدرت شخص دیگر به کار می رود. بنابراین الف دارای این مصونیت است که هیچ شخص معمولی نمی تواند مالکیت یا مجموعه روابط حقوقی او را به شخص دیگری انتقال دهد، مصونیت از این که یک شخص معمولی بتواند حق الف به استفاده از زمین را از او ساقط کند، مصونیت از این که یک شخص معمولی بتواند حق الف بر شخص ب به عدم ورود به زمین را ساقط کند... برای هر یک از مصونیت های یادشده، یک عدم صلاحیت قانونی متلازم از جانب دیگر اشخاص به طور عام وجود دارد. (: Hohfeld 1919: 96-97) ملاحظه می شود که حق - مصونیت در مورد یک دارایی مطرح می شود یعنی اگر انسان دارای چیزی نباشد، نیازی به حمایت و مصونیت نیز نخواهد بود. در واقع مصونیت در جایی معنا پیدا می کند که چیزی برای نگهداری و صیانت وجود داشته باشد. پس ملاحظه می شود که حق-مصونیت در مورد « دارایی و داشتن » مطرح می شود. نکته دوم این است که همانند سایر موارد قرار گرفته در محدوده حق - مصونیت ها، دینداری نیز





از سنخ دارایی (در بعد معنوی) است. همانند کرامت و حیثیت که انسان آنها را دارا می شود و خوف آن می رود و یا ممکن است، در اثر تعرض دیگران، خدشه دار و یا زایل شوند. به عبارت دیگر در دینداری شخص دارای دین می شود، آن را محترم (دارای حریم) می شمارد و مجموعه ای از آموزه ها و حالات و اعتقادات را برای خود نگه می دارد. بدیهی است که هرچه از جنس دارایی باشد، نیاز به حمایت و مصونیت دارد تا بلکه از تعرض و خدشه مصون بماند. در حالی که برخی مولفه ها از چنین ماهیتی برخوردار نیستند. برای ایضاح مطلب می توان دینداری را با آزادی بیان (به عنوان نماد حق - آزادی) مقایسه کرد. اگر دقت کنیم، متوجه خواهیم شد که؛ در آزادی بیان شخص قصد ندارد چیزی را برای خود حفظ کند بلکه فعلی را جهت بیان مقصود خود انجام می دهد و به اصطلاح محتوای ذهن خود را آزاد می سازد. در واقع شخص در آزادی بیان مهاجم و فعال است و طرف خطاب او در معرض قرار دارد نه خودش. و به همین دلیل او نیازی به حمایت ندارد.

این در حالی است که در دینداری در وهله اول، شخص دیندار، مهاجم و ابراز کننده نیست و صرفاً دارای عقیده و دین خاص خود می شود. یعنی در این مورد، فرد، دینی را برای خود برمی گزیند، آموزه هایش را یاد می گیرد و به عنوان یک عقیده مقدس از آن حراست می کند. ماهیت این بخش از دینداری داشتن است و باید مورد صیانت قرار گیرد. هم چنان که در اصل (۲۳) قانون اساسی ج.ا.ا. نیز "داشتن" عقیده (فارغ از ابراز آن) مورد تایید قرار گرفته و از تفتیش، تعرض و مواخذه مصون قلمداد شده است.^۱ تفاوت ماهوی آزادی بیان و دینداری در همین نکته است. در آزادی بیان شخص آزاد است تهاجمی باشد و عرضه کند و فاعل باشد اما در دینداری به شخص اجازه داده می شود که عقاید و آیین های مربوط به مذهب و دین خود را داشته باشد و از این دارایی نیز صیانت شود.

پس حق - آزادی ها از قبیل حق آزادی بیان از سنخ دارایی نیستند و اجازه و دادن آزادی برای اعمال آن حق ها کافی است و نیازی به مصونیت و حمایت و حراست از چیزی و یا مطلبی وجود ندارد چون در آزادی بیان چیزی وجود ندارد که مورد تعرض و خدشه و اهانت واقع شود تا نیاز به مصونیت هم باشد. به عبارت بهتر این جا مصونیت موضوعیت





ندارد. اما در حق - مصونیت ها از قبیل حق حیثیت و کرامت و دینداری چنین خصوصیتی وجود دارد. به عنوان مثال؛ ارزش ها، آداب، رسوم و عقاید دینی که شخص به آن ها وابسته است، ممکن است مورد تعرض و اهانت قرار گیرند و لازم است از آنها صیانت شود. پس دینداری ماهیتاً به حق - مصونیت نزدیک تر است.

۲-۳. دوی بعدی بودن انسان و لزوم شناسایی و تضمین حقوق هریک از ابعاد

انسان موجودی مادی-معنوی است. انسان با همه وجوه مشترکی که با جاندارهای دیگر دارد، یک سلسله تفاوت های اصیل و عمیق با آنها دارد که هریک از آنها بُعدی جداگانه به او می بخشد و رشته ای جداگانه در بافت هستی او به شمار می رود. (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۷۶) او حقیقتی است که از یک سو با طبیعت و زمین و زمان سروکار دارد و از سوی دیگر ملکوت هستی در او جلوه کرده است. تلفیق طبیعت و فراطبیعت در وجود آدمی او را با مجموعه ای از امور انسانی روبرو ساخته که برخی ملکی است و برخی ملکوتی (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۳۹)، به عبارت دیگر انسان موجودی است دوی بعدی. بعدی از وجود او همان جسم و بدن مادی اوست که محدود به زمان و مکان و متشکل از نیازهای جسمی و مشترک بین انسان و حیوان و متعلق به عالم ماده می باشد و بعد دیگر وجود او که جنبه روحانی و معنوی او را تشکیل می دهد و متعلق به عالم فراطبیعت و خارج از محدوده زمان و مکان است که از آن به روح الهی^۱ یاد می شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۰)

بدیهی است که هر یک از این ابعاد وجودی انسان دارای حقوقی هستند که بایستی تامین و تضمین شوند، همچنانکه بسیاری از حقوق مادی و دنیایی او طی اسناد مختلف حقوق بشری به رسمیت شناخته شده و حقوق مربوط به آنها رسمیت یافته اند (مثل حق حیات (جسمانی)، حق مسکن، حق شغل، حق آموزش، حق امنیت شخصی و...)، پس منطقی است که بپذیریم، بعد روحی و معنوی انسان هم باید مدنظر قرار گرفته و مورد حمایت واقع شود. چون حمایت از جسم انسان و عدم حمایت از بعد روحانی وی بلاشک عدم تعادل را نمایان ساخته و شایسته یک نظام حقوقی بالغ نیست. چگونه است که ایراد



۱- قرآن کریم در آیه ۲۹ سوره حجر می فرماید: و از روح خود در او دمیدم. و نفخت فیهِ من روحی.



خسارت به بعد مادی اشخاص مستوجب عقوبت و جبران است اما درمورد بعد معنوی و روحی او چنین اصلی حکمفرما نیست؟ به ویژه این که انسان زیست‌شناسی، انسان بیولوژیک، ملاک انسانیت نیست؛ انسان زیست‌شناسی تنها زمینه انسان واقعی است و به تفسیر فلاسفه حامل استعداد انسانیت است نه خود انسانیت؛ و هم روشن می‌شود که بدون اصالت روح، دم از انسانیت زدن معنی و مفهوم ندارد. (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۱۴).

در این راستا اریک فروم و ویلیام جیمز مطالب زیادی مطرح کرده اند (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۱۴) که مجال طرح آنها در اینجا وجود ندارد.

از طرف دیگر دین یکی از لایه های هویتی انسان بوده و تبدیل به عامل شخصیت سازی می‌شود. اگر به دین شخص توهین شود در واقع به هویت او و در نتیجه به شخصیت او اهانت شده است، چون هویت و شخصیت دو مفهوم به هم پیوسته هستند. انتخاب ها، تربیت ها، عقاید و نگرش های انسان ها در شکل گیری هویت، شخصیت و ماهیت او نقش موثری دارند. لذا به لحاظ فلسفی، دین فرد جزئی از شخصیت و هویت او می‌شود. بنابراین عقل حکم می‌کند که اهانت و تعرض به بعد روحانی انسان (مانند معنویت و دینداری) حداقل همانند تجاوز به جسم انسان تلقی شده و ممنوع گردد.

لازم به ذکر است که برخی از ابعاد فرا جسمانی انسان ها در اسناد حقوقی و حقوق بشری مورد حمایت قرار گرفته^۱ و به نوعی حق - مصونیت تلقی شده اند که از جمله آنها می‌توان به کرامت و حیثیت اشاره نمود که این امر در واقع موید ادعای این مقاله برای امکان پذیر بودن لحاظ حق دینداری در زمره حق - مصونیت هاست.

۱. هویت و شخصیت در روانشناسی از قرابت زیادی برخوردار می‌باشند. هویت کیستی فرد است و شخصیت "خود" و "من" او. شخصیت یعنی عنصر ثابت رفتار، شیوه ی بودن او و به طور کلی آن چه همواره با او هست و موجب تمایز او از دیگران می‌شود. (گنجی: ۱۳۸۲: ۲۲۰)

۲. مقدمه و ماده ۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر.



مگر چه تفاوتی بین کرامت و حیثیت و منزلت فرد با مقدسات فرد وجود دارد؟ مگر جز این است که همه این مولفه ها با بعد روحی و معنوی انسان مرتبط هستند و در این امر مشترک می باشند.

پس خلاصه این استدلال به صورت زیر قابل طرح است :

الف- به اذعان اندیشمندان مختلف، انسان موجودی دوبعدی و متشکل از ابعاد مادی و معنوی است.

ب- هر یک از ابعاد انسان اعم از مادی و معنوی دارای حقوقی هستند و صیانت از این حق ها لازم و ضروری است.

ج- دینداری جزئی از بعد معنوی انسان هاست.

د- پس صیانت از دینداری از نظر حقوقی ضروری است.

۳-۳. اصل جبران زیان معنوی در مسئولیت مدنی و رابطه آن با مصونیت حق دینداری

در اغلب قوانین مدنی، اصل جبران زیان معنوی به عنوان یک اصل به رسمیت شناخته شده است. به عنوان مثال در قانون مدنی فرانسه جبران زیان معنوی مورد تاکید قرار گرفته (یوسفی صادقلو، سرمست درگاه، ۱۳۹۷: ۱۱۵) و قانون مسئولیت مدنی ایران، به تاسی از حقوق فرانسه، در ماده (۱) اشعار می دارد: "هر کس بدون مجوز قانونی عمداً یا در نتیجه بی احتیاطی به جان یا سلامتی یا مال یا آزادی یا حیثیت یا شهرت تجارتي یا به هر حق دیگر که به موجب قانون برای افراد ایجاد گردیده لطمه ای وارد نماید که موجب ضرر مادی یا معنوی دیگری شود مسئول جبران خسارت ناشی از عمل خود می باشد."

ملاحظه می شود که علاوه بر مال و جان، ابعاد معنوی و غیرمادی افراد از قبیل حیثیت و شهرت، تحت حمایت قانون قرارداد دارد و لطمه به آن ها ممنوع و مستلزم جبران خسارت است و از همه مهم تر این که، زیان معنوی باعث مسوولیت شده و باید جبران گردد. حال آیا معقول و منطقی نیست که دین اشخاص نیز تحت حمایت و مصونیت باشد؟ براساس ماده (۲) قانون مسئولیت مدنی ایران، در موردی که عمل واردکننده زیان، موجب خسارت مادی یا معنوی زیان دیده شده باشد دادگاه پس از رسیدگی و ثبوت امر، او را به جبران خسارات مزبور محکوم می نماید. طبق ماده (۸) همین قانون نیز، کسی که در اثر تصدیقات





یا انتشارات مخالف واقع به حیثیت و اعتبارات و موقعیت دیگری زیان وارد آورد مسئول جبران آن است.

با توجه به این که این جبران زیان معنوی به عنوان یک اصل پذیرفته شده است، به طریق اولی، دین مردم و بعد معنوی شخصیت آنها باید بیشتر از بعد مادی و مالی شان مورد حمایت قرار گیرد و اگر کسی تعرضی به آن نمود، مسوول شناخته شود.

۴-۳. اصل احترام به فطرت انسانی و فطری بودن دینداری

دامنه بحث فطرت را می توان در طول تاریخ اندیشه در ادوار گوناگون به نظاره نشست. این موضوع از ابعاد متعدد روان شناختی و فلسفی نیز برخوردار است و اختصاص به دینداران ندارد بلکه مکاتب فلسفی مختلف عقل گرا و تجربه گرا نیز به طرح و اثبات آن پرداخته اند (جعفری و علیپور، ۱۳۹۴).

حقوق طبیعی یا فطری به قواعدی گفته می شود که مقتضای فطرت و عقل و برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان است و قانونگذار باید کوشش کند تا آنها را بیابد و راهنمای خود قرار دهد. (کاتوزیان: ۱۳۸۴: ۲۳) برپایه نظر گروهی از حکیمان که حتی از فلسفه لاک نیز به طور ضمنی برمی آید، انسان تابع قوانین طبیعی است. قوانینی که با فطرت او سازگار است و ناچار باید از آن پیروی کند. راه دسترسی بدین قوانین عقل است و تنها از این دریچه می توان به قاعده ضروری زندگی پی برد. (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۳۸۹). حقوق فطری به قدری مهم است که اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز تحت تاثیر حقوق فطری و متفکران آن تدوین شده (مطهری، ۱۳۶۵: ۱۴) و هنوز مکتب حقوق فطری با تغییراتی در زمینه ی مبنای حقوق بشر، زنده و پویاست.

از طرف دیگر، حس پرستش که احياناً از آن به «حس دینی» تعبیر می شود، در عموم افراد بشر وجود دارد. اریک فروم می گوید: «انسان ممکن است جانداران یا درختان یا بتهای زرین یا سنگی یا خدای نادیدنی یا مردی ربّانی یا پیشوایی شیطانی صفت را بپرستد؛ می تواند نیاکان یا ملت یا طبقه یا حزب خود یا پول و کامیابی را بپرستد... او ممکن است از مجموعه معتقداتش به عنوان دین، آگاه باشد و ممکن است برعکس، فکر کند که هیچ دینی ندارد. مسئله بر سر این نیست که دین دارد یا ندارد، مسئله بر سر این است که کدام





دین را دارد.» (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۸۰، به نقل از اریک فروم، جهانی از خودیگانه: ۱۰۰).
براساس این نظر، یکی از پایدارترین و قدیمی‌ترین تجلیات روح آدمی و یکی از اصیل‌ترین ابعاد وجود آدمی، حس نیایش و پرستش است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۷۷)

ویلیام جیمز می‌گوید: «انگیزه نیایش نتیجه ضروری این امر است که در عین اینکه در قوی‌ترین قسمت از خودهای اختیاری و عملی هر کس خودی از نوع اجتماعی است، با وجود این، مصاحب کامل خویش را تنها در جهان اندیشه (درون‌اندیشی) می‌تواند پیدا کند... احتمال دارد که مردمان از لحاظ درجه تأثیرپذیری از احساس یک ناظر درونی در وجودشان با یکدیگر اختلاف داشته باشند. برای بعضی از مردم بیش از بعضی دیگر این توجه، اساسی‌ترین قسمت خودآگاهی را تشکیل می‌دهد. آنان که بیشتر چنین هستند محتملاً دینی‌ترند، ولی اطمینان دارم که حتی آن کسان هم که می‌گویند به کلی فاقد آنند خود را فریب می‌دهند و حقیقتاً تا حدی دیندارند.» (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۷۸، به نقل از اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام: ۱۴۵-۱۴۴).

نتیجه این که از جمله عناصر ذاتی و سرشتی انسان، صفت دین‌گرایی و دین‌داری اوست. تاریخ بلند حیات، گواه آن است که هرگز آدمی فاقد دین نبوده است. هر چند انسان ممکن است در تشخیص مصداق دین و خدا خطا کرده باشد. لذا عنصر اساسی عمیقی مانند فطرت دین‌گرایی در وجود بشر قرار گرفته^۱ و باید بپذیریم که دین برای وجود انسان ضروری است^۲ و به همین دلیل برای صیانت از فطرت انسانی و خواسته‌های فطری او، باید دین وی نیز تحت حمایت قانون قرار گیرد.

خلاصه این دلیل را می‌توان این گونه بیان کرد:

۱. احترام به فطرت و طبیعت انسان و حقوق طبیعی و فطری او مورد پذیرش حکما و عقلاء و حتی اعلامیه جهانی حقوق بشر قرار گرفته است.

۱- در این رابطه ر.ک. به: رشاد، علی اکبر (مصاحبه)، www.aftab.ir

۲- در این رابطه ر.ک. به: هادوی، تهران، نشست حقوق ادیان و اقلیت های دینی، مقاله حق دینداری

و تدین، ۸۵/۱/۳۰، www.cid.icro.ir





۲. دینداری امری فطری بوده و از طبیعت انسان نشأت گرفته است.

۳. پس دینداری باید مورد احترام و صیانت قرار گیرد.

۵-۳. رابطه دینداری با هویت، شخصیت و کرامت انسان ها

نخست-انسان در نحوه وجود و واقعیتش با همه موجودات دیگر-اعم از جماد و نبات و حیوان-متفاوت است از این نظر که هر موجودی که پا به جهان می گذارد و آفریده می شود همان است که آفریده شده است، یعنی ماهیت و واقعیت و چگونگی هایش همان است که به دست عوامل خلقت ساخته می شود، اما انسان، پس از آفرینش، تازه مرحله این که چه باشد و چگونه باشد آغاز می شود. انسان آن چیزی نیست که آفریده شده است، بلکه آن چیزی است که خودش بخواند باشد؛ آن چیزی است که مجموع عوامل تربیتی و از آن جمله اراده و انتخاب خودش او را بسازد. به عبارت دیگر، هر چیزی از نظر ماهیت که چیست و از نظر کیفیت که چگونه باشد، «بالفعل» آفریده شده، اما انسان از این نظر «بالقوه» آفریده شده است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۱۲)

انسان، برخلاف جماد و نبات و حیوان، شخصی دارد و شخصیتی. شخص انسان (یعنی مجموعه جهازات بدنی او) بالفعل به دنیا می آید. انسان در آغاز تولد از نظر جهازات بدنی مانند حیوانات دیگر بالفعل است، ولی از نظر جهازات روحی، از نظر آنچه بعداً شخصیت انسانی او را می سازد، موجودی بالقوه است؛ ارزشهای انسانی او در زمینه وجودش بالقوه موجود است و آماده رویدن و رشد یافتن. انسان از نظر روحی و معنوی یک مرحله از مرحله بدنی عقب تر است؛ جهازات بدنی اش در رحم به وسیله عوامل دست اندرکار آفرینش ساخته و پرداخته می شود؛ ولی جهازات روحی و معنوی و ارکان شخصیتش در مرحله بعد از رحم باید رشد داده شود و پایه گذاری گردد. از این رو می گویم هر کس خود بنا و معمار و مهندس شخصیت خود است؛ قلم تصویرکننده و نقاش خلقت شخصیت





انسان (برخلاف شخص او) به دست خودش داده شده است. هر موجودی غیر از انسان، میان خودش و ماهیتش تصور جدایی غیرممکن است، مثلاً میان سنگ و سنگی، میان درخت و درختی، میان سگ و سگی، میان گربه و گربه‌ای. انسان تنها موجودی است که میان خودش و ماهیتش جدایی و فاصله است، یعنی میان انسان و انسانیت. ای بسا انسانها که به انسانیت نرسیده و در مرحله حیوانیت باقی مانده‌اند مانند برخی از انسانهای بدوی و وحشی،... آنچه اگزیستانسیالیسم به نام «اصالت وجود» می‌نامد و مدعی است که انسان یک وجود بی‌ماهیت است و خود با انتخاب راه خود، به خود ماهیت می‌بخشد، توجیه صحیح فلسفی‌اش همین است. فلاسفه اسلامی، به ویژه صدرالمألهین، تکیه فراوان بر همین مطلب دارد و از همین رو می‌گویند: انسان نوع نیست، انواع است، بلکه هر فرد احیاناً هر روز نوعی است غیر روز دیگر. (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۱۴)

پس می‌توان نتیجه گرفت که انتخاب‌ها، تربیت‌ها، عقاید و نگرش‌های انسان‌ها در شکل‌گیری هویت، شخصیت و ماهیت او نقش موثری دارند. لذا به لحاظ فلسفی، دین فرد جزئی از شخصیت و هویت او می‌شود.^۱

دوم - از نظر روانشناسی اجتماعی، انسان‌ها از گوناگونی هویت^۲ برخوردار بوده و هویت کلی آن‌ها از چندین سطح و لایه تشکیل شده است. یعنی هر فرد می‌تواند به صورت هم‌زمان چندین هویت را بپذیرد (هویت قومی، ملی، دینی و...). معمولاً این ویژگی‌ها (گوناگونی جوامع و تنوع هویت‌ها) بدون اشکال و دشواری زیادی، هم‌زمان حفظ شده‌اند. افراد توسط خانواده‌ها، روستاها، شهرها، مناطق و نواحی، سن و گروه‌های جنسی، طبقات، گروه‌های مذهبی، قومی و ملی همچنین توسط انسانیت به عنوان یک کل، مشخص (و تعیین هویت) شده‌اند... (اسمیت، ۱۳۷۷: ۱۸۵). برتون نیز تأیید می‌کند که؛ "هویت ممکن است در چندین سطح ممکن باشد و هر فردی می‌تواند به صورت هم‌زمان و به شکلی عادی چندین هویت را بپذیرد" (برتون، ۱۳۸۱: ۲۳). براساس این نظریه می‌توان



۱. در این مورد می‌توان به جمله "الانسان هو اعتقاده و عمله" اشاره کرد.



پنج هویت اجتماعی (جمعی) برای هر فرد اجتماعی قائل شد که عبارتند از: هویت خانوادگی، هویت قومی، هویت ملی، هویت فراملی و دینی (امتی) و هویت جهانی. هریک از اجتماعات فوق مرکب از پندارها و ساخت های منبعث از آن پندارها در بخش های اقتصادی، خویشاوندی، مذهبی، سیاسی، تفریحی و آموزش و پرورشی می باشند که به تناسب، موجب شکل گیری ساخت ها و نهادهای مربوط در درون آن اجتماع و هویت می شوند. (ابوالحسنی، ۱۳۸۸: ۳۶). به قول مانوئل کاستلز؛ در جهانی که این گونه دستخوش تغییرات مهارناشدنی و حیرت انگیز است، مردم حول محور هویت های بنیادین از قبیل هویت های دینی، قومی، سرزمینی و ملی گرد هم می آیند... در دوران تاریخی ای که ساختار زدایی گسترده سازمان ها، مشروعیت زدایی نهادها، رنگ باختن جنبش های اجتماعی بزرگ و تجلیات فرهنگی گذرا، ویژگی اصلی آن است، هویت (قومی، دینی و ملی و...) به اصلی ترین و گاه تنها سرچشمه معنا تبدیل می شود. (کاستلز، ۱۳۸۰: ۲۹).

بنابراین دین یکی از لایه های هویتی افراد جامعه محسوب می شود. که در اکثر موارد بر سایر هویت ها اشراف دارد.^۱ پس اگر به دین شخص توهین شود در واقع به هویت او و در نتیجه به شخصیت او اهانت شده است و چون شخصیت و کرامت انسانی او در اسناد حقوق بشری محترم دانسته شده و مورد حمایت قرار گرفته است. پس باید از دین و دینداری او صیانت شود تا شخصیت وی آلوده دارنگردد.

۱. برای مطالعه بیشتر در این رابطه ر.ک. به: ابوالحسنی، سید رحیم، تعیین و سنجش مؤلفه های هویت ایرانی، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک ۱۳۸۸، ص ۳۶.

۲. لازم به توضیح است؛ هویت و شخصیت دو مفهوم به هم پیوسته هستند به گونه ای که هویت و شخصیت در روانشناسی از قرابت زیادی برخوردار می باشند. هویت کیستی فرد است و شخصیت "خود" و "من" او. شخصیت یعنی عنصر ثابت رفتار، شیوه ی بودن او و به طور کلی آن چه همواره با او هست و موجب تمایز او از دیگران می شود. (گنجی: ۱۳۸۲: ۲۲۰) درخصوص شخصیت، شولتز آن را به من هر فرد تعبیر کرده است و آن را مجموعه ای از ویژگی های نسبتاً پایدار و بی همتا قلمداد کرده است (شولتز: ۱۳۸۳: ۱۲) در بیان مفهوم هویت نیز فرهنگ معین گفته است؛ آن چه که موجب شناسایی شخص باشد. یعنی آن چه که باعث تمایز یک فرد از دیگری باشد.... فرهنگ آکسفورد به عنوان چستی و کیستی فرد از هویت یاد می کند... واژه نامه Blackwell که معروف به اندیشه اجتماعی است، می گوید؛ هویت مشتق از ریشه لاتین Idem است به معنای تشابه و تداوم. یعنی هم در آن یک اشتراک، ثبات، تشابه و وحدت وجود دارد و هم یک استمرار تاریخی و کثرت. هم مفهوم محوری هویت "خود" است. (افروغ: ۱۳۸۱: ۴۳) و هم مفهوم محوری شخصیت با من و خود عجین است (گنجی: ۱۳۸۲: ۲۲۵)





خلاصه استدلال این گونه قابل طرح می باشد :

۱- شخصیت و هویت انسان از نظر نظام حقوق بشر جهانی مصون از تعرض قلمداد شده است.

۲- دین یکی از مولفه ها و عناصر تشکیل دهنده هویت و شخصیت انسان می باشد.

۳- پس دینداری نیز باید مصون از تعرض قلمداد شود و به عنوان حق-مصونیت شناسایی شود.

سوم- از طرف دیگر دین خود را به عنوان عاملی برای اعطای کرامت به انسان قلمداد کرده است. انسان، در تصوّر دینی، جانشین خداوند متعال است در زمین، و خداوند متعال به او کرامت ارزانی داشته و او را مکرم کرده است (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ، اسراء: ۷۰). و آشکار است که این کرامت مخصوص یک تن یا یک گروه نیست، بلکه همه فرزندان آدم و حوّا را شامل می شود و مقتضای آن این است که همه مردمان، در بهره مندی از موهبت های آفریده خدا، برای این موجود مکرم در نزد او (چنان که در حدیث مفضل، از امام صادق «ع» روایت شده است)، یکسان باشند. (الحیاء، ترجمه احمد آرام: ۲۲۷) لذا خدشه دار شدن دین افراد، در واقع منبع و منشاء کرامت آنها را دچار اختلال می کند. بنابراین ضرورت حمایت و مصونیت دینداری از تعرض برای جلوگیری از خدشه دار شدن کرامت انسان میرهن است.

۳-۶. مویداتی برای حق - مصونیت بودن دینداری

در کنار دلایل فوق، برخی قرائن و مویداتی در مورد قرار گرفتن حق دینداری در زمره حق - مصونیت ها قابل ذکر به نظر می رسد.

۱-۳-۶. اصل احترام به انتخاب انسان ها و صیانت از آن در برابر متجاوزین

یکی از شاخصه های دموکراسی، احترام به انتخاب و عقاید افراد است. بنابراین التزام به دموکراسی ایجاب می کند که علاوه بر این که دولت ها به انتخاب گروه های دینی احترام قائل شوند، باید از تعرض به مقدسات منتخب آنها جلوگیری نمایند. وقتی میلیون ها انسان، یک دین را پذیرفته اند، آیا نباید طبق اصول دموکراسی به عقیده آنها احترام گذاشت؟ و حق دین دار بودن را برای آنها قائل شد؟ البته بدیهی است که چنین احترامی مستلزم عدم تعرض و حمایت در مقابل متعرضین خواهد بود.



۲-۶-۳. امکان تفسیر موسع و بهره برداری از اسناد حقوق بشری برای صیانت از دینداری

بند دوم ماده (۲۹) اعلامیه جهانی حقوق بشر مقرر می دارد:

هر کس در اجرای حقوق و استفاده از آزادی های خود تنها تابع محدودیت هایی است که به وسیله قانون، مختصراً به منظور تضمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادیهای دیگران و رعایت متقیضات عادلانه اخلاق و نظم عمومی و رفاه همگانی در یک جامعه دموکراتیک وضع گردیده است.

بند سوم ماده (۱۸) میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی می گوید:

آزادی ابزار مذهب یا عقیده را نمی توان تابع محدودیت هایی نمود، مگر آنچه منحصرأ به موجب قانون پیش بینی شده و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت یا اخلاق حسنه، یا حقوق و آزادی های اساسی دیگران ضرورت داشته باشد. مواد (۱۹) و (۲۰) میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی در این راستا قابل بهره برداری می باشند.

ماده نوزدهم در بندهای (۱) و (۳) ابراز می دارد:

۱- هیچکس را نمی توان به مناسبت عقایدش مورد مزاحمت و ترس و تهدید قرار داد. با تفسیر موسع واژه های «مزاحمت» و «ترس» و «تهدید»، شاید بتوان راهی جهت تحدید آزادی بیان و منع اهانت به دینداران پیدا کرد

بند (۳) همین ماده ابراز می دارد؛ اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده (آزادی بیان) مستلزم حقوق و مسئولیتهای خاصی است و لذا ممکن است تابع محدودیتهای معینی بشود که در قانون تصریح شده و برای امور ذیل ضرورت داشته باشد:

الف. احترام به حقوق یا حیثیت دیگران [مانند حق دینداری]

ب. حفظ امنیت یا نظم عمومی یا سلامت یا اخلاق عمومی.

بدیهی است که اهانت به دینداران باعث جریحه دارشدن احساسات آن ها و بروز واکنش های نافی امنیت و نظم عمومی می گردد لذا می توان با تمسک به این بند قوانین لازم را برای تحدید آزادی های منجر به تعرض به دین تصویب نمود.





بند (۲) ماده بیستم نیز بیان کرده است: هر گونه دعوت (ترغیب) به کینه (تفر) ملی یا نژادی یا مذهبی که محرک تبعیض یا اعمال زور باشد به موجب قانون ممنوع است. از طرف دیگر یکی از مهم ترین اسناد موجود در باب حقوق دینداران، قطعنامه ۲ اکتبر ۲۰۰۹ شورای حقوق بشر در مورد آزادی عقیده و بیان است که در آن محدودیت های آزادی عقیده و بیان را در جهت حمایت از ادیان اعلام نموده است. اگر بتوان از این اسناد در جهت حمایت از ادیان و مصونیت مقدسات و اعتقادات دینداران در برابر تعرض استفاده نمود، در واقع حق - مصونیت بودن دینداری مورد تایید قرار گرفته است.

در حالت کلی امکان محدود و مقید سازی حقوق و آزادی ها در اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و کنواسیون اروپایی و آمریکایی حقوق بشر مورد توجه قرار گرفته و ضمن تأکید بر عناصر محدود کننده ای چون حقوق و آزادی های دیگران، نظم عمومی و رفاه همگانی، مفهوم جامع « مقتضیات عادلانه اخلاقی » نیز به عنوان عاملی محدود کننده، ملحوظ شده است.

از موارد مزبور به خوبی به دست می آید که در نظام بین الملل حقوق بشر، دولت ها حق دارند با تمسک به چند عامل مهم، حقوق و آزادی های مردم را محدود سازند. این عوامل عبارتند از: احترام به حقوق، حیثیت و آزادی های دیگران، حفظ امنیت ملی حفظ نظم عمومی، حمایت از اخلاق حسنه و صیانت از بهداشت عمومی.

وقتی حقوق در تعارض با ارزش ها و هنجارهای اخلاقی یک جامعه قرار گیرد در اینجا نیز بی تردید سخن از تقیید و تحدید به میان می آید. اگر اعتقاد عمومی به پیروی از اخلاق برترین یا عادات و رسوم پا گرفته اجتماعی، رفتاری را ناشایست تشخیص دهد، به بهانه آزادی در زندگی خصوصی نباید آن قاعده اخلاقی را نادیده گرفت. (قربان نیا، ۱۳۸۵: ۱۱) بدون تردید اموری همچون اخلاق و نظم عمومی، ضرورت های اجتماعی، رفاه عمومی و حقوق و آزادی های دیگران، موجب محدودیت در حقوق و آزادی ها می شوند و بر دست و پای آنها قید و بند می نهند. آیا دینداری را نمی توان در حد و اندازه مواردی مانند؛





حیثیت، اخلاق حسنه و بهداشت عمومی در نظر گرفت و به عنوان عاملی برای محدود کردن آزادی بیان در نظر گرفت؟

۳-۶-۳. بهره برداری از قاعده «Blasphemy»

در برخی از جوامع غربی جرم بودن توهین به ادیان و عدم امکان استفاده از ابزار آزادی بیان برای تعرض به مقدسات دینی به رسمیت شناخته شده است. به عنوان مثال " بر اساس یکی از قواعد حقوقی کامن لا در انگلستان، انتشار هر گونه اثر کتبی یا شفاهی بر ضد اصول صریح دین مسیحیت و یا انکار حقانیت این دین و یا کتاب مقدس و یا انکار وجود خدا یا حضرت مسیح، با عنوان جرم «Blasphemy» ممنوع بوده و از نوع جرم جنحه ای محسوب می شود.^{۱۱} از این نظریه و قاعده می توان در راستای عدم اهانت و تعرض به ادیان الهی استفاده نمود. این ادعا وقتی قوت می گیرد که بدانیم، در یک جامعه دموکراتیک، اهانت به اصول جامعه دموکراتیک که موجب بر هم زدن نظم و اخلاق عمومی گردد، جایز نیست. بنا براین، جرم شناختن توهین به مقدسات با مبانی حقوق بشر در مورد حق آزادی بیان نیز سازگار است زیرا بر اساس بند ۳ ماده ۱۹ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، می توان آزادی بیان را به دلیل حفظ اخلاق عمومی محدود نمود چون بر اساس گزارش گزارشگر ویژه حقوق بشر، «Blasphemy» یکی از مصادیق خلاف اخلاق عمومی به شمار می رود.^{۱۲} جرم تلقی شدن تعرض و توهین به ادیان در واقع همان مصون نگه داشتن آن از تعرض بوده و به معنی رسمیت یافتن حق مصونیت بودن دینداری می باشد.

۳-۶-۴. هنجارمند کردن محدودیت های عقلی و فلسفی آزادی بیان

از جمله مسائل یا به عبارت بهتر، موانعی که در مسیر تامین حق دینداری قرار دارد، تعارض آن با آزادی بیان است که مباحث زیادی را برانگیخته است. از این رو به



۱- در این رابطه ر.ک. به: هاشمی، سید حسین ، [http://cid.icro.ir/?c=cereemonyShow &CereemonyId=5302&t=4](http://cid.icro.ir/?c=cereemonyShow&CereemonyId=5302&t=4) سازمان فرهنگ و ارتباطات

۲- پیشین.



مواردی که می توانند محدود کننده آزادی بیان باشند، اشاره می کنیم تا ببینیم آیا دینداری هم می تواند یکی از آنها باشد یا خیر؟

الف- نظم طبیعی جهان: از نظر جان لاک، آزادی در قدرت عقل و اراده برای انجام دادن یا احتراز از عملی تجلی می یابد و مرز این آزادی نظم طبیعی جهان است و نظم طبیعی جهان به فرمان خدا استقرار می یابد. (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۳۸۸) و با توجه این که دینداری هم مانند نظم طبیعی جهان از فرمان خداوند ناشی می شود، و خداوند راضی به تعرض و خدشه به آن نخواهد بود، لذا آزادی بیان در این محدوده نمی تواند وارد شود.

ب- از نظر برخی از اندیشمندان، منشأ آزادی عقل است حال اگر کسی فعلی انجام دهد که خلاف منشأ آزادی یعنی عقل باشد، آیا می تواند آزادی نامیده شود؟ و آیا می شود به نام آزادی به عقل تعرض کرد؟ با توجه به این استدلال باید دید، آیا اهانت به انسانها نقض حریم بشر، تجاوز به کرامت انسان، پایمال ساختن ارزش ها و والاترین آنها یعنی دین از جنس آزادی بیان است؟... "کانت که آزادی معقول را مرکز ارزش ها قرار می دهد و آن را از مقوله هایی می داند که عقل بی هیچ واسطه به آن می رسد و آن را نقطه آغازین رسیدن به سایر حقوق طبیعی می شمارد و روشنگری را عبارت می داند از آزادی انسان از قیومتی که خود وی یا حکومت بر او تحمیل کرده است. (پوپر، ۱۳۶۳: ۲۱۹) با وجود این، آزادی مطلق را با زندگی جمعی سازگار نمی بیند؛ زیرا اگر در جامعه مدنی هر کس به دلخواه خویش و به آزادی رفتار کند، نه نظمی پا می گیرد و نه قانونی اجرا می شود. وی معتقد است زندگی اجتماعی به عنوان ضرورتی احتراز ناپذیر مانع از این است که قانون کلی آزادی به کمال اجرا شود. وظیفه حقوق این است که شرایطی فراهم آورد تا آزادی ها را جمع کند. (پاکیه، ۱۳۳۲: ۲۹۱)

ج- پیرامون ضوابط آزادی، دو عنصر را باید در نظر بگیریم. اگر بخواهیم به تعبیر ساده بگوییم و از حقوق مدنی خود نیز بهره بجویم. افراد اگر زبان دارند دیگران هم چشم و گوش





دارند، اگر گفتن آزاد است دیدن و شنیدن نیز ارادی است. کدامیک از این اراده ها مقدم می شوند؟ نمی شود گوینده بگوید و اینها نشوند. اگر آزادی در گفتن هست طرف مقابل هم آزاد در شنیدن است. لذا ماهیت بیان یک عمل ارادی است. یعنی اگر در یک طرف بیان وجود دارد در سوی دیگر شنیدن وجود دارد. اگر ما ذات بیان را باز کنیم، یک ماهیت طرفینی با یک گوش و یک زبان است، پس کدام مقدم است؟ به نظر می رسد اگر بیان به شخص دیگر تجاوز کند که ربط به گوش ندادن باشد در اینجا باید به لحاظ فلسفی ایجاد محدودیت کنیم چون تعدی کرده است. چون دست فعل ارادی طرف مقابل در آن دخالت ندارد. هر جا که فعل ارادی طرف مقابل باشد می تواند گوش ندهد، اما در غیر اینصورت تعرض است و تعدی است در آنجا باید محدودیت و ممنوعیت باشد و دولت وارد عمل شود.^۱

نتیجه گیری:

دین داری موهبتی است برای تکامل جامعه انسانی و زندگی توام با نظم و قاعده که در طول تاریخ نقش مهمی در تحولات جوامع بشری داشته است. اگر این موهبت مورد حمایت و صیانت قرار نگیرد، به تدریج مورد تهاجم و خدشه قرار گرفته و مسیر انزوا و انفعال را در پیش می گیرد.

با عنایت به دلالتی از قبیل: تقرب ماهوی دینداری به حق-مصونیت ها، فطری بودن پرستش و دین گرایی در انسان ها و لزوم حمایت از فطرت انسانی و همچنین رابطه ناگسستگی دینداری با هویت، شخصیت و کرامت انسان ها و از طرف دیگر ضرورت حمایت از شخصیت انسان ها در برابر تعرض و توهین و اصل جبران زیان معنوی در مسئولیت مدنی و دو بعدی بودن انسان و لزوم شناسایی و تضمین حقوق هریک از آنها و... بعد حق- مصونیت دین داری به اثبات رسیده و دینداری به عنوان حقی که باید توسط مجامع حقوق بشری و دولت ها مورد حمایت و صیانت قرار گیرد، مطرح می شود.

۱. در این مورد ر.ک. حکمت نیا، محمود-نشست دوم حقوق ادیان





بنابراین لازم است به صورت حقوقی بعد حق - مصونیت دینداری به رسمیت شناخته شود تا در مقابل تعرض دیگران مورد حمایت حقوقی قرار گیرد. لذا پیشنهاد می شود؛ اولاً این نظریه در مجامع علمی و حقوقی بین المللی مطرح و ترویج شود. ثانیاً در مجامع دیپلماتیک و حقوق بشری کشورهای اسلامی مطرح و از آن ها درخواست شود که نسبت به طرح آن در شورای حقوق بشر سازمان ملل اقدام نمایند.

منابع:

- قرآن کریم.
- (۱) آذربایجانی، مسعود، ۱۳۹۳ش، مقیاس سنجش دینداری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- (۲) ابوالحسنی، سید رحیم، ۱۳۸۸ش، تعیین و سنجش مؤلفه های هویت ایرانی، تهران، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
- (۳) اسمیت، آنتونی، ۱۳۷۷ش، منابع قومی ناسیونالیسم، فصلنامه مطالعات راهبردی، ش ۱.
- (۴) افروغ، همداد، ۱۳۸۱ش، هویت ایرانی، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی بقیه.
- (۵) برتون، رولان، ۱۳۸۰ش، قوم شناسی سیاسی، ترجمه: ناصر فکوهی، تهران، نشر نی.
- (۶) پترسون، مایکل، ۱۳۸۹ش، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- (۷) پوپر، کارل ریموند، ۱۳۶۳ش، حدس ها و ابطال ها، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۸) تافلر، الوین و هایدی، ۱۳۷۶ش، به سوی تمدن جدید، تهران، نشر سیمرغ.
- (۹) جعفری، اسماعیل و علیپور، وحیده، ۱۳۹۴ش، مفاهیم فطرت در تمدن غرب،





- (۱۰) جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷ش، شریعت در آئینه معرفت، قم، اسراء.
- (۱۱) -----، ۱۳۸۳ش، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، اسراء.
- (۱۲) -----، ۱۳۸۷ش، انتظار بشر از دین، قم، اسراء.
- (۱۳) جیمز، ویلیام، ۱۳۹۱ش، تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران، نشر حکمت.
- (۱۴) -----، ۱۳۶۷ش، دین و روان، ترجمه مهدی قائینی، قم، دارالفکر.
- (۱۵) حاجیانی، ابراهیم، ۱۳۸۸ش، جامعه شناسی هویت ایرانی، تهران، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
- (۱۶) حکمت نیا، محمود، ۱۳۸۷ش، مبانی مالکیت فکری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- (۱۷) حکمت نیا، محمود، دومین نشست حقوق ادیان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی. <http://www.parset.com/News/ShowNews.aspx?Code=265107>.
- (۱۸) حکیمی، محمدرضا، ۱۳۹۷ش، الحیاه، ترجمه احمد آرام، قم، دلیل ما.
- (۱۹) دانشنامه رشد. www.daneshnameh.roshd.com.
- (۲۰) دوپاکیه، کلود، ۱۳۳۲ش، مقدمه تئوری کلی و فلسفه حقوق، ترجمه محمد علی طباطبایی، تهران، دانشگاه تهران.
- (۲۱) دوران، بهزاد، ۱۳۸۵ش، گزارش طرح تحقیقاتی هویت اجتماعی، فاز اول، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاددانشگاهی.
- (۲۲) راسخ، محمد، ۱۳۸۱ش، حق و مصلحت، تهران، طرح نو.
- (۲۳) رشاد، علی اکبر. www.aftab.ir.
- (۲۴) رشاد، علی اکبر سازمان فرهنگ و ارتباطات. <http://cid.icro.ir/?c=ceremonyShow&CeremonyId=5302&t=4>
- (۲۵) شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۴ش، مدلی برای سنجش دین داری در ایران، جامعه شناسی ایران، ش ۲۱.





- (۲۶) -----، ۱۳۹۵ش، مدلی برای مطالعه دین‌گریزی در ایران، راهبرد فرهنگ، ش ۳۵.
- (۲۷) شولتز، دوآن، ۱۳۸۳ش، ترجمه: کریمی، یوسف و همکاران، نظریه‌های شخصیت، تهران، ارسباران.
- (۲۸) طالبی نسب، محمد حسین و حسینی نسب، ۱۳۷۷ش، تبیین حق از نگاه هوفلد، مجله حکومت اسلامی، ش ۵۱.
- (۲۹) طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۰ش، میزان، قم، جامعه المدرسین، مؤسسه نشر اسلامی.
- (۳۰) قربان‌نیا، ناصر، ۱۳۸۷ش، حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- (۳۱) کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۳ش، مبانی حقوق عمومی، تهران، میزان.
- (۳۲) -----، ۱۳۸۴ش، کلیات حقوق، نظریه عمومی، تهران، میزان.
- (۳۳) کاستلز، مانوئل، ۱۳۸۰ش، عصر اطلاعات، مترجمان: افشین خاکباز، احد علیقلیان، تهران، طرح نو.
- (۳۴) کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۰ش، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران، نشر به باوران.
- (۳۵) گل محمدی، احمد، ۱۳۸۱ش، نگاهی به مفهوم و نظریه‌های جهانی شدن، فصلنامه مطالعات ملی، ش ۱۱.
- (۳۶) محدثی گیلوایی، حسن، ۱۳۹۷ش، روایت ایرانی جامعه‌شناسی دین، تهران، انتشارات تپسا.
- (۳۷) مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا)، ۱۳۸۹ش، پیمایش ملی سنجش دینداری ایرانیان، تهران، ایسپا.
- (۳۸) مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲ش، آموزش عقاید، قم، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- (۳۹) مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴ش، مجموعه آثار، تهران، صدرا.



(۴۰) مهریزی، مهدی، ۱۳۹۵ش، شاخص‌های دین‌داری، تهران، نشر علم.
 (۴۱) هادوی تهرانی، نشست حقوق ادیان و اقلیت‌های دینی، مقاله حق دینداری و تدین. www.cid.icro.ir/۸۵/۱/۳

(۴۲) هاشمی، سید حسین، سازمان فرهنگ و ارتباطات.
<http://cid.icro.ir/?c=ceremonyShow&CeremonyId=5302&t=4>
 (۴۳) یوسفی صادقلو، احمد و سرمست درگاه، زینب، ۱۳۸۷ش، مقایسه تطبیقی ارکان خسارت معنوی در حقوق ایران و فرانسه، فصلنامه تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری، ش ۲۷.

- 44) Alwin, DuanE F,(2006),(and others). Measuring Religious identities in survey,Public opinion Quarterly, vol 70, no 4 win.
- 45) Clark Greenville & B.shohn Louis;(1960) introduction to world peace through world law; Harvard university press.
- 46) Hohfeld, Wesely,(1919) Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning, new Heaven, Yale University press.
- 47) Kokot, Waltraud, Toloyan, Khachig & Alfonso, Carolin,(2004), "Diaspora, Identity and Relifion: New Directions in theory and Research", London, Routledge.
- 48) ssss a,(1926), ssss trr inn Crrr """" NNC Of Rll igi ddd hhhic Edition by James Hastings, New York, vol.10
- 49) orme – Johnson & pillbe michal; maharishis program to create world peace; maharishi international university; U.S.A .
- 50) roy weather ford ,(1991), World peace and the human family, routledge , London.
- 51) Sanasarian, Eliz,(2001) Religious Minorities in Iran, Cambridge, Cambridge University Press.2000. Reviews by Farideh Farahi, Arab Studies Quarterly.

