

صاحب امتیاز

وزارت عدلیه ج. ا. ا.

مدیر مسوول

حلیم سروش

(۰۷۹۹۴۰۲۹۳۶)

هیأت تحریر

قانون پوه محمد اشرف رسولی، پوهندوی دکتور فاروق
بشر، قضاوت پوه شاه علی اصغر شهرستانی، پوهندوی
عبدالقادر عدالتخواه، قضاوت پال حضرت گل حسامی،
حسن رضایی، صادق باقری، علی پیام، اسماعیل
حکیمی، عزیزالله علیزاده مالستانی، قانونمئل انیسه احرار،
محقق سیف الرحمن ستانکزی و محمد طاهر طاهری.

ویراستار

یعقوب پینا

دیزاین جلد و صفحه آرایی

جواد سامی

امور تایپ و حروفچینی

رومان و طارق

Website: www.moj.gov.af
E-mail: adalat@moj.gov.af
تلفن: ۰۲۰۲۱۰۴۱۵۳

یادآوری به نویسندگان

۱. مقاله در محیط ورد تایپ یا با خط کاملاً خوانا نوشته شود.
۲. مقاله ارسالی کمتر از ۱۰ صفحه و بیشتر از ۲۵ صفحه تایپ شده A4 نباشد.
۳. اصل مقاله همراه با فایل تایپ شده آن، در صورت امکان، برای درج در مجله فرستاده شود نه کپی آن.
۴. مقاله باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و نتیجه گیری نهایی باشد. چکیده باید به گونه‌ای نوشته شود که محتوای مقاله را به اختصار بیان کند.
۵. چکیده فارسی یا پشتوی مقاله (حداکثر ۱۵۰ کلمه) و واژگان کلیدی بین سه تا هفت واژه در اول مقاله آورده شود.
۶. توضیحات و ارجاع به منابع در پایان مقاله به قرار ذیل آورده شود:
 - کتاب: نام و نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، نام کتاب، نام مترجم، نوبت چاپ، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار و شماره صفحه.
 - مقاله: نام و نام خانوادگی نویسنده، «عنوان مقاله در داخل گیومه»، نام نشریه، دوره/ سال، تاریخ انتشار، شماره جلد و شماره صفحه.
 - سایت اینترنتی: نام و نام خانوادگی نویسنده، (تاریخ دریافت مطلب (از سایت)، «عنوان مطلب در داخل گیومه»، نام سایت اینترنتی و بالاخره آدرس کامل سند در سایت مزبور.
 - هرگاه به منبعی اشاره شود که قبلاً معرفی شده و تفاوتی حتا در صفحه مورد استفاده نداشته باشد، کلمه «همان» (یا در انگلیسی Ibid) آورده شود.
 - در صورتی که صفحه مورد استفاده تفاوت داشته باشد؛ کلمه «پیشین» (در انگلیسی op.cet) و صفحه مورد استفاده آورده شود.
۷. معادل لاتین نام‌های خارجی و اصطلاحات مورد استفاده در نوشته در پایین صفحه آورده شود.
۸. هر گاه مقاله ارسالی ترجمه باشد، نام نویسنده و منبع مورد نظر ضروری است.
۹. نویسنده باید نام کامل، عنوان یا رتبه علمی اش را، همراه با نشانی دسترسی به وی، مثل شماره تلفن و یا آدرس ایمیل و غیره را با مقاله بفرستد.
۱۰. مجله در ویرایش مقاله آزاد است.
۱۱. مطالب ارسال شده پس فرستاده نمی‌شود.
۱۲. مقاله ارسالی نباید قبلاً در مجله یا سایت اینترنتی دیگری نشر شده باشد.

فهرست

مقاله‌ها

- ۴ حقوق بشر و نقش پولیس در رعایت آن • اسماعیل حکیمی
- ۲۲ تاثیر ابرا به ما قبل و عدم رجعت آن به مابعد • محمد عثمان ژوبل
- ۲۹ احکام غضب در فقه اسلامی • نوشته: عبدالجبار حمد شراره • ترجمه: عزیزالله عزیزاده مالستانی
- ۵۱ د اسلامی فقهی او تشریح خانگرتیاوې مصادر • مومن حلیمی
- ۶۱ چک نوعی از اسناد قابل معامله تجارتي • انیسه احرار
- ۷۹ د احادیثو قانونی مرجعیت • عبدالباری غیرت
- ۸۵ جایگاه اقلیت در حقوق بین‌الملل • نوشته: جلینا پڑیک • ترجمه: تقی مناقبی
- ۱۰۰ د جنایی پولیسو د نړیوال سازمان (انترپول) (Interpol) د تاسیس موخه • حضرت گل حسامی
- ۱۰۸ غایت حکومت: قانون، برابری اجتماعی، آزادی • قاسم قاموس
- ۱۲۸ حق حیات از دیدگاه آیات و روایات • عبدالحمید محمدی
- ۱۴۵ رشوه از نظر لغت، قرآن، سنت و فقه اسلامی • فضل الله احسان
- ۱۶۴ اصطلاحات حقوقی • محمد عثمان ژوبل

گزارش‌ها

- ۱۷۴ دستاوردها و مشکلات اصلاحات اداری در وزارت عدلیه
- ۱۸۰ دیدار سفیر جدید آلمان با وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان
- دیدار معاونین معین وزارت خارجه امریکا در امور آسیای جنوبی و مرکزی با وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان
- ۱۸۲ دیدار شارژدافیر سفارت هالند با وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان
- ۱۸۴ دیدار رییس عمومی پولیس و رییس پروسه تحکیم قانون اتحادیه اروپا در افغانستان با وزیر عدلیه
- ۱۸۵ دیدار روسای عدلیه ولایات کشور با وزیر عدلیه
- ۱۸۷ گزارش پوهندوی عبدالقادر عدالتخواه معین اداری وزارت عدلیه از ولایات بامیان، سمنگان و بغلان
- ۱۹۰ سمینار آشنایی مسوولین محابس ولایات شمال با مقررہ جدید محابس پایان یافت
- ۱۹۶ طرح قانون آب توسط وزیر عدلیه به ولسی جرگه ارایه شد
- ۱۹۸ طرح قانون تنظیم روابط سلوکی مقامات قوای سه گانه دولت و برنامه کاری منع عمل گدایی بر اساس حکم ریاست جمهوری در مورد منع عمل گدایی در شورای وزیران مورد تایید قرار گرفت ***
- ۱۹۹

حقوق بشر و نقش پولیس در رعایت آن

اسماعیل مکی

چکیده

حقوق بشر که همان حقوق انسانی انسان است، در حقوق بین‌الملل از طریق تصویب اعلامیه‌ها، معاهدات، اصول و رهنمودها مورد حمایت و تضمین قرار گرفته‌است. حقوق بشر از ویژگی‌های مهمی چون کرامت انسانی، جهان‌شمولی، تضمین بین‌المللی، انتقال‌ناپذیری، به هم پیوستگی (درهم‌تنیدگی)، برابری، و قانون‌مندی برخوردار است. از رعایت حقوق بشر در سه سطح: ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی نظارت می‌گردد. در سطح ملی پولیس یکی از مهم‌ترین مراقبان و ناظران حقوق بشر می‌باشد. از این رو، رعایت حقوق بشری مردم توسط پولیس مهم است، اما مهم‌تر از آن مراقبت و حمایت پولیس از حقوق مردم در برابر ناقضان حقوق مردم است. در این خصوص، هوشیاری پولیس و رعایت حقوق مردم و نیز جلوگیری از وقوع تخلفات حقوق بشری که دارای بیشترین ارتباط با پولیس می‌باشد، مثل نسل‌کشی، اعدام و دستگیری خودسرانه، آدم‌ربایی، شکنجه و تبعیض نژادی اهمیت مضاعف می‌یابد.

واژگان کلیدی: حقوق بشر، پولیس، ناظر، مجری قانون.

مقدمه

تأمین و رعایت حقوق بشر در هر جامعه بستگی به دو امر مهم دارد: اول تعریف جامع و کامل از حقوق بشر و معرفی درست و دقیق آن به عموم مردم به خصوص آگاهان و مجریان قانون؛ دوم حمایت منسجم و هماهنگ دولتی از حقوق بشر در قالب یک نهاد ملی و سراسری به نام پولیس. حمایت از حقوق بشر توسط پولیس به عنوان نهاد دولتی و ملی، نیازمند شناخت کامل تشکیلات، صلاحیت‌ها، وظایف و اختیارات پولیس می‌باشد. رعایت حقوق بشر توسط پولیس و حمایت و نظارت از آن فواید بسیار ارزنده‌ای دارد: اولاً باعث افزایش کارایی پولیس می‌گردد و ثانیاً زمینه اعتماد مردم به آن نهاد و سایر نهادهای عدلی و دولتی و رجوع به آنها را فراهم می‌سازد و باعث گسترش رعایت آن در میان افراد جامعه می‌گردد. در اینجا نخست حقوق بشر با بیان خصیصه‌های اصلی آن، به طور فشرده تشریح می‌شود و در ثانی به تشکیلات، اختیارات و وظایف پولیس و در نهایت به تخلفات حقوق بشری مرتبط با وظایف پولیس اشاره می‌شود.

بخش اول: حقوق بشر

حقوق بشر به بیان ساده یعنی حقوق انسانی انسان و حقوق انسان از این نظر که انسان است. انسانیت انسان او را مستحق این حقوق ساخته‌است. از دیدگاه حقوق بشری، تمام انسان‌ها در انسانیت و کرامت ذاتی و حیثیت انسانی باهم برابرند. در نتیجه، تمام افراد، بدون هیچ‌گونه تبعیض، مستحق حقوق بشری خود می‌باشند.

از نظر حقوقی، حقوق بشر با حقوق بین‌الملل که در میثاق‌ها، حقوق بین‌الملل عرفی و مجموعه‌هایی از اصول و سایر منابع حقوقی تبلور یافته، تضمین شده و از آن طریق حقوق اساسی و آزادی‌های عمومی و کرامت انسانی افراد و گروه‌ها مورد حمایت قرار گرفته‌است. حقوق بشر دولت‌ها را از یک سو، ملزم می‌سازد که به شیوه خاصی عمل کنند و از سوی دیگر آنها را از انجام بعضی از اعمال منع می‌کند. گفتنی است که حقوق بشر را قانون ایجاد نمی‌کند؛ بلکه حقوق بشر حقوق ذاتی است که به هر انسان از آن جهت که انسان است می‌رسد. ولی میثاق‌ها و سایر منابع حقوق بشر به طور کل، حقوق بشر را تعریف و تنظیم می‌کند و از حقوق افراد و گروه‌ها در برابر فعل و ترک فعل دولت‌ها دفاع می‌نماید.

در ماده اول «اعلامیه جهانی حقوق بشر» به عنوان یکی از مهم‌ترین اسناد بین‌المللی در زمینه حقوق بشر آمده‌است که: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق باهم برابرند. همه دارای عقل و وجدان می‌باشند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.»

حقوق بشر خصیصه‌ها و ویژگی‌هایی دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: محوریت کرامت انسانی در آن، انتقال ناپذیری، تجزیه ناپذیری، وابستگی متقابل و به هم پیوستگی (درهم تنیدگی)، برابری و عدم تبعیض، جهان شمولی، تضمین بین‌المللی، مسوولیت پذیری و قانونمندی.

۱. حقوق بشر روی کرامت انسانی انسان (*Focus on the Dignity of the Human Being*) تمرکز دارد و از حقوق افراد و گروه‌ها حمایت می‌نماید.

۲. حقوق بشر انتقال ناپذیر (*Inalienable*) است. یعنی افراد نه خودشان می‌توانند به اختیار خود، این حقوق را از خود سلب و به دیگران واگذار کنند و نه دیگران صلاحیت دارند که این حقوق را از آنان سلب نمایند. مگر در موارد خاص مثل سلب آزادی از مجرم مطابق قانون در صورتی که در یک محکمه عادلانه مجرم شناخته‌شود.

۳. حقوق بشر «تجزیه ناپذیر» (*Indivisible*) است، یعنی از همدیگر تفکیک نمی‌شود و به هم وابسته و درهم تنیده (*Interdependence and Interrelatedness*) است. از یک سو تحقق یک حق، به صورت کلی یا جزئی، منوط به تحقق سایر حقوق می‌باشد. مثلاً تأمین حق بهداشت و صحت در شرایط خاص، بر تحقق حقوق آموزش و اطلاعات وابسته است و از سوی دیگر نقض یک حق اغلب زمینه ساز تضييع چندین حق دیگر می‌شود.

۴. حقوق بشر استثنا ناپذیر (*Cannot be waived or taken away*) است، یعنی نمی‌توان به مذاق و سلیقه خود برخی از حقوق را پذیرفت و بعضی دیگر را رد کرد.

۵. از خصیصه‌های حقوق بشری «برابری و عدم تبعیض» (*Equality*) است. در حقوق بشر هیچ‌گونه تبعیض راه ندارد و تبعیض از نظر نژاد، نسیت، قومیت، جنسیت، رنگ، زبان، سن، مذهب، عقاید سیاسی و غیر سیاسی، منشای ملی یا اجتماعی، معلولیت و معیوبیت، ثروت، تولد، یا سایر وضعیت‌ها آن گونه که اسناد حقوق بشر می‌گوید و سایر تبعیضات مردود است.

۶. از خصیصه‌های حقوق بشر مشارکت سیاسی (*Participation*) است. تمام مردم حق دارند در توسعه مدنی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی که حقوق بشر و آزادی‌های سیاسی در قالب آن تحقق می‌یابد، مشارکت و بهره‌مندی فعال، آزاد و معناداری داشته‌باشد.

۷. از خصیصه‌های حقوق بشر «مسوولیت پذیری» (*Acceptability*) است و دولت‌ها و سایر موظفین نسبت به رعایت حقوق بشر «مکلف و پاسخگو» می‌باشند. دولت‌ها باید خود را با نورم‌ها و استانداردهای حقوق بشری منطبق سازند.

۸. حقوق بشر جهان شمول (*Universal*) بوده و تمام مردم جهان مستحق این حقوق می‌باشند. یعنی حقوق بشر از یک جامعه و یک بخشی از جهان نشأت نگرفته و یا برای یک جامعه و محدوده جغرافیایی معین نیست؛ بلکه این حقوق ریشه در جوامع سراسر گیتی و طول تاریخ بشریت دارد و حتا از رسالت انبیا مایه گرفته و در اعصار متمدنی سر رشته داشته و عصاره دسترنج آزادی خواهان و شیره و تراوش اندیشه آزاد اندیشان تاریخ و جامعه بشری می‌باشد. اعلامیه جهانی حقوق بشر که نماد و سمبول این حقوق است، حاصل مباحثات و تفاهمات عالمان و اندیشمندان فرهیخته از گوشه و کنار جهان و متعلق به تمدن‌ها، فرهنگ‌ها و باورهای گوناگون می‌باشد و ریشه و مایه در تمام فرهنگ‌ها، تمدن‌ها و اعتقادات بشری دارد. پس حقوق بشر از تمام بشریت و برای تمام بشریت است چنانچه ماده یک اعلامیه جهانی حقوق بشر اذعان و تاکید می‌کند.

۹. حقوق بشر از ضمانت اجرای بین‌المللی (*Internationally Guaranteed*) برخوردار است و دولت‌ها کارگزاران دولتی را به انجام یک سری اقداماتی در راستای حمایت و ارتقای از حقوق بشر ملزم می‌سازد. تا کنون اسناد بین‌المللی زیادی در قالب معاهده، اعلامیه، رهنمود و اصول تدوین شده‌است که بعضاً حقوق بشر را به طور عام یا خاص تضمین می‌نمایند.^(۱)

۱۰. از ویژگی‌های حقوق بشر قانونمندی (*Legality*) است، یعنی تمامی افراد چه افراد عادی، چه دولتمردان و چه مدافعان حقوق بشر باید قانونگرا و قانون پذیر باشند و هیچ کس نباید فراتر از قانون عمل نماید.

۱۱. حقوق بشر از حمایت قانونی (*Legally Protected*) برخوردار است. دولت‌ها ضمن تصویب اسناد بین‌المللی حقوق بشر، قوانینی در جهت حمایت از حقوق افراد و گروه‌ها تدوین می‌نمایند و قوانین موجود خود را مطابق معیارهای بین‌المللی حقوق بشر اصلاح می‌نمایند.

این خصیصه‌های حقوق بشر که در اعلامیه جهانی حقوق بشر و سایر اسناد بین‌المللی حقوق بشر آمده، اصول و معیارهایی است که تمام فعالیت‌ها، همکاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های بازسازی و انکشافی را در تمام بخش‌ها و تمام مراحل اجرای برنامه‌ها هدایت می‌کند و راهنمای خوبی است برای تدوین استراتژی، تعیین پالیسی و برنامه ریزی در تمام بخش‌ها مثل بهداشت، آموزش و پرورش، تغذیه، روابط استخدامی و کار و امنیت اجتماعی و اقتصادی در راستای رعایت و تطبیق حقوق بشر.

نمونه‌هایی از حقوق بشر

حقوق بشر در اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌ها، اعلامیه‌ها، رهنمودها و اصول تهیه شده توسط ملل متحد و سازمان‌های منطقه‌ای تعریف شده‌است. حقوق بشر تمام ابعاد زندگی انسانی و تعاملات بشری را در بر می‌گیرد و دامنه وسیعی از تضمینات نیز برخوردار می‌باشد. حقوق بشر عمدتاً شامل موارد ذیل می‌گردد:

- حق حیات (*Right to Life*).
- آزادی اندیشه (*Thought*)، وجدان (*Conscience*)، بیان (*Expression*) و مذهب (*Religion*).
- حق آموزش (*Right to Education*).
- حق بهداشت (*Right to Health*).
- آزادی تشکیل انجمن (*Association*)، گردهمایی (*Assembly*) و جابه جایی (*Movement*).
- آزادی از شکنجه (*Torture*) و مجازات (*Punishment*) و رفتار وحشیانه (*Cruel*)، غیر انسانی (*Inhuman*) یا تزدیلی (*Degrading Treatment*).
- آزادی از دستگیری یا توقیف خودسرانه (*Freedom from Arbitrary Arrest or Detention*).
- آزادی از تبعیض (*Freedom from Discrimination*).
- حق برخورداری از حمایت مساویانه قانون (*Right to Equal Protection of the Law*).
- آزادی از دخالت خودسرانه در زندگی خصوصی، خانواده، خانه یا مکاتبه شخصی (*Freedom from Arbitrary Interference with Privacy, Family, Home or Correspondence*).
- حق پناهنجویی (*Right to Asylum*).
- حق تابعیت (*Right to Nationality*).
- حق مشارکت سیاسی (*Political Participation*) و رای دهی (*Right to Vote*).
- حق استخدام و کار در دولت (*Right to take part in government*).
- حق دسترسی به شرایط کار مناسب و دلخواه (*Right to Just and Favourable Working Conditions*) و حق برخورداری از مزد برابر در شرایط مساوی.
- حق دسترسی به غذا، سرپناه، لباس و تامین اجتماعی (*Right to Adequate Food, Shelter, Clothing and Social Security*).
- حق مشارکت در زندگی فرهنگی (*Right to Participate in Cultural Life*).

منشا «مقررات» حقوق بشر

هنجارها و معیارهای حقوق بشر از دو دسته منبع بین‌المللی «حقوق بین‌المللی عرفی» و حقوق قراردادی نشأت گرفته است. حقوق بین‌الملل عرفی، حقوق بین‌المللی است که از طریق کردار عام و پیوسته دولت‌ها شکل گرفته و دولت‌ها به دلیل احساس تعهد حقوقی از آن تبعیت می‌نمایند. به عبارت دیگر، هرگاه دولت‌ها طی یک دوره زمانی به شیوه خاصی عمل نمایند و به الزامی بودن این عمل‌شان باور داشته‌باشند، این رفتار به عنوان یک اصل حقوق بین‌الملل عمومی به رسمیت شناخته می‌شود و بر دولت‌ها الزام آور است، حتی اگر در قالب توافق خاصی قرار نگرفته‌باشد.

بنابراین، در حالی که اعلامیه جهانی حقوق بشر به خودی خود یک قرارداد الزام‌آور نیست، مواد آن دارای یک خصیصه حقوق بین‌الملل عرفی شناخته شده و در نتیجه، تمام دولت‌ها ملزم به رعایت آن می‌باشند.

حقوق قراردادی عبارت است از مقررات حقوق بشر، آن گونه که در بسیاری از توافقات (معاهدات، میثاق‌ها و کنوانسیون‌ها) بیان شده و به جمعی (چه دو جانبه یا چند جانبه) توسط دولت‌ها تدوین، امضا و تصویب شده‌است. بعضی از این معاهدات تمام مجموعه‌های حقوقی را شامل می‌گردد (مثل میثاق بین الملل حقوق مدنی و سیاسی و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) و برخی دیگر روی انواع خاصی از تخلفات حقوق بشری تمرکز دارند (مانند کنوانسیون منع شکنجه، کنوانسیون بین‌المللی رفع تمام اشکال تبعیض علیه زنان، کنوانسیون بین‌المللی حمایت از حقوق تمام کارگران مهاجر و اعضای خانواده‌های شان و کنوانسیون مربوط به وضعیت پناهندگان). برخی دیگر روی وضعیت‌های خاص مثل جنگ مسلحانه تمرکز دارند (مثل چهار کنوانسیون مصوب ۱۹۴۹ ژنو دو پروتکل الحاقی). تمام این اسناد بین‌المللی قانوناً کاملاً بر دولت‌های عضو آنها الزام‌آور هستند.^(۱)

واضع مقررات حقوق بشر

سیستم حقوق بین‌الملل به عنوان منشای حقوق بشر آن گونه که در منشور ملل متحد تصریح شده است، از اجتماع دولت‌ها ایجاد می‌شود. در نتیجه، قانون حاکم بر این سیستم از دولت‌ها، توسط دولت‌ها و برای دولت‌ها تدوین شده است. دولت‌ها هستند که از طریق ایجاد عرف، ایجاد معاهدات و تدوین اطلاعیه‌ها، رهنمودها و نهادهای بین‌المللی، آن مقررات را می‌سازند. دولت‌ها هستند که در مورد محتوای این منابع و اسناد توافق می‌نمایند و نیز آنها را تدوین می‌کنند که خود را نسبت به تبعیت از آن اسناد پابند می‌سازند.

محل تدوین این مقررات

معیارهای حقوق بشر در اجتماعات (Forums) مختلف بین‌المللی تدوین و تصویب گردید به گونه‌ای نمایندگان دولت عضو آن اجتماعات معمولاً به طور مکرر در دوره‌ها تا چند ساله گرد هم جمع می‌شدند و روی شکل و محتوای اسناد بین‌المللی حقوق بشر ماده به ماده و سطر به سطر کار می‌کردند. در اجتماعات ملل متحد تمام دولت‌ها جهت حضور و اشتراک در تسوید اسناد دعوت می‌شدند تا سند نهایی نظرات و تجارب تمام مناطق جهان و تمام نظام‌های عمده حقوقی را منعکس سازد. اطلاعیه اختیاری مثل معاهده الزام‌آور کاملاً مورد مذاقه قرار گرفته و به تفصیل و به طور جامع بحث می‌شود تا مسوده نهایی مورد توافق واقع شود. حتی در مورد معاهده تا زمانی که دولت‌ها آن را امضا و تصویب نکرده یا به آن ملحق نشوند، نسبت به آن ملزم نیستند. اسناد دارای کاربری جهانی در نهادهای ملل متحد به خصوص مجمع عمومی، شورای اقتصادی و اجتماعی، کمیسیون حقوق بشر و کنگره‌های ادواری ملل متحد راجع به مبارزه با جرایم تسوید و تصویب می‌شود. به علاوه، مطالعات تخصصی در باره مشکلات متعدد انسانی که به ایجاد معیارهای جدید حقوق بشری می‌انجامد، هر ساله توسط کمیسیون فرعی ملل متحد در باره ارتقا و حمایت حقوق بشر انجام می‌شود. اخیراً تعدادی از اسناد مهم منطقه‌ای حقوق بشری توسط سازمان‌های مهم منطقه‌ای مثل شورای اروپا، سازمان کشورهای آمریکایی و سازمان وحدت آفریقا تدوین شده است.

گزیده‌ای از نهادهای مهم ملل متحد مرتبط با اجرای قانون

نهادهای اصلی ملل متحد که با اجرای قانون سر و کار دارند عبارتند از:

- مجمع عمومی،
- شورای اقتصادی و اجتماعی،
- کمیسیون حقوق بشر،
- کمیسیون فرعی ارتقا و حمایت حقوق بشر،
- کنگره‌های ادواری جلوگیری از جرم و برخورد با مجرمان.

ناظران حقوق بشر

برای تحقق حقوق بشر، تهیه مقررات مربوط به حقوق بشر در قالب معاهده، اطلاعیه، رهنمود و اصول، به تنهایی، کافی نیست، بلکه نظارت بر اجرای دقیق و کامل آنها نیز ضروری است. به همین دلیل است که در سطوح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی یا جهانی، بر رعایت حقوق بشر و تطبیق معیارهای حقوق بشری دقیقاً نظارت می‌شود.

۱- در سطح ملی حقوق بشر توسط مراجع ذیل نظارت می‌شود:

- پولیس و سایر نهادهای مربوطه حکومتی،
- نهاد ملی حقوق بشر (مثل کمیسیون مستقل حقوق بشر افغانستان)،
- سازمان‌های غیر دولتی حقوق بشر،
- محاکم،
- سارنوالان،
- پارلمان،
- رسانه‌ها،
- سازمان‌های تخصصی مثل انجمن حقوقدانان، کانون وکلا و اتحادیه اطباء،
- اتحادیه‌های تجاری،
- سازمان‌های مذهبی (مثل شورای علما در افغانستان) و
- مراکز دانشگاهی.

۲- در سطح دوم، سازمان‌های منطقه‌ای مکانیزم‌هایی را ایجاد نموده‌اند که بر رعایت حقوق بشر در کشورهای مربوطه نظارت می‌نمایند. مکانیزم‌هایی مثل «کمیسیون میان آمریکایی حقوق بشر» (Inter-American Commission on Human Rights)، «محکمه میان آمریکایی حقوق بشر» (Inter-American Court of Human Rights)، «کمیسیون آفریقایی حقوق بشر و مردم» (the African Commission on Human and Peoples' Rights)، «کمیسیون اروپایی حقوق بشر» و کمیته وزیران شورای اروپا.»

۳- در سطح بین‌المللی و جهانی، حقوق بشر توسط عضو یک سازمان بین‌المللی غیر دولتی و توسط ملل متحد نظارت می‌شود. در داخل سیستم ملل متحد به چهار صورت عمده نظارت می‌شود:

۱. نظارت «قراردادی- conventional» (یا نظارت قرارداد محور).
۲. نظارت «فرا- قراردادی- extra-conventional» (یا نظارت منشور- محور).
۳. نظارت از طریق عملیات ساحوی صلح‌بانی و حقوق بشر (peacekeeping and human rights field operations).
۴. نوع چهارم، و بسیار جدید آن نظارت توسط کمیشنر عالی حقوق بشر ملل متحد است که جهت ارتقا و حمایت از حقوق بشر ماموریت جهانی دارد.^(۱)

گزیده‌ای از نهادهای میثاقی - Conventional Bodies (یا قرارداد محور - Treaty-Based)

شماره	نهادهای میثاقی یا قرارداد محور
۱	معاهده حقوق بشر نهاد میثاقی
۲	میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی
۳	میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی
۴	کنوانسیون بین‌المللی محو تمام اشکال تبعیض نژادی
۵	کنوانسیون محو تمام اشکال تبعیض علیه زنان
۶	کنوانسیون حقوق کودک
۷	کنوانسیون منع شکنجه و رفتار یا مجازات وحشیانه، غیر انسانی یا ترذیلی

بخش دوم: پولیس

پولیس به عنوان بزرگترین نهاد حافظ امنیت در کل کشور، نقش کلیدی را در حفظ و حمایت از حقوق بشر دارد. شناخت بهتر پولیس به مردم کمک می‌نماید که اولاً در جهت اصلاح پولیس و بهبود وضعیت این نهاد و ارتقای آن به حد یک نهاد ملی مفید و خدمت‌گزار کمک نماید و ثانیاً بتوانند میان اختیارات قانونی پولیس و تخلفات و سوء استفاده‌های افراد پولیس تفکیک نموده و از حقوق خود در برابر تعدیات برخی افراد متخلف پولیس دفاع نمایند.

ده پولیس صالح بهتر از صد پولیس فاسد

در همان آوان اجلاس بن ضرورت اصلاحات در پولیس کشور به خوبی درک شده بود و از آن به بعد روی اصلاحات در پولیس شعارهای زیاد ولی اقدامات اندک صورت گرفته است. اصلاح در پولیس با تغییر سمبلیک در نام پولیس آغاز شد و این نهاد به نام «پولیس ملی» مسمما گردید. تنوع و تکثر قومی نیز از فاکتورهای ضروری در اصلاحات پولیس تلقی شده‌است. اقدامات جسته و گریخته زیادی تا کنون در مورد پولیس صورت گرفته‌است و تقدیم امکانات جهت تسهیل عملیات وظیفوی پولیس به کمک دوستان خارجی نیز از همین موارد است. به کمک همین کمک‌ها وفور گشت‌وگذار پولیس را در شهر می‌بینیم و بجا و بیجا گردش می‌کنند و چه بسا بی‌اعتنا به مقررات ترافیک و حقوق مردم و سایر رانندگان می‌رانند و استفاده‌های شوقی و شخصی می‌کنند و حتا اعضای فامیل خود را موتر سواری می‌دهند. سو رفتار افراد پولیس با مردم و شکایت گسترده مردم از عملکرد پولیس نشان می‌دهد که اصلاحات در پولیس چندان موثر نبوده و جهت اصلاح این نهاد تلاش، انرژی و سرمایه بسیار زیادی نیاز است. عملکرد

مایوس‌کننده پولیس در کنار افزایش بی‌مهابا در تعداد نیروی پولیس و ازدیاد برخی امکانات در دست پولیس بدون این که از نگاه اخلاقی رشد کرده‌باشند، نشانه‌هایی از رشد ناموزون و نامتوازن پولیس می‌باشد.

با توجه به نارضایتی و شکایات گسترده مردم از پولیس و عدم تامین نظم و امنیت حتا در پایتخت از یک طرف و کمک جامعه جهانی به رشد و ارتقای این نهاد، نتیجه اصلاحات در پولیس بسیار مایوس‌کننده است. ظاهراً وزارت داخله بعد از وزارت دفاع بیشترین بودجه ملی و انکشافی کشور را مصرف می‌کنند، چنانچه حدود ۲۵ کشور و چندین سازمان بین‌المللی به پولیس افغانستان کمک می‌نمایند؛ اما در عمل، آثار آن چندان مشهود نیست. نهاد پولیس تا هنوز فاقد یک نشریه آموزشی و یک سایت انترنتی است که اغلب وزارت خانه‌ها و نهادهای دولتی از آن برخوردار است.

نهاد پولیس به سان چاه حویلی می‌ماند که هرچه به درونش بیشتر ریخته شود، قدرت بلعش بیشتر و هولناکی‌اش افزون‌تر می‌گردد. به عنوان مثال، تنها کشور آلمان از سال ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۷ تقریباً ۸۰ میلیون دالر جهت حمایت از فعالیت‌های اصلاحی پولیس پرداخته‌است. در حالی که بارها شنیده‌ایم که معاش بسیاری از افراد پولیس در جای جای این کشور به موقع و اندازه پرداخت نمی‌شد.

از سال ۲۰۰۴ به این سو، آمریکا بزرگترین ارایه دهنده منابع انسانی و تمویل کننده مالی به پولیس بوده‌است که تنها برای سال ۲۰۰۷ مبلغ ۲.۵ دالر می‌شده‌است.^۱

مشکلات و چالش‌های پیش روی پولیس

- فقدان استراتژی سراسری و منسجم. برای تنظیم و مدیریت فعالیت‌های دراز مدت و میان مدت پولیس و جهت‌دهی برنامه‌های اصلاحی آن اداره هنوز یک استراتژی ملی به حیث راهنمون ضروری است.
- فقدان هماهنگی. مشکلات جدی پولیس نبود هماهنگی میان دولت‌های کمک کننده جامعه جهانی، میان جامعه جهانی و دولت افغانستان، میان نیروهای امنیتی کشور و پولیس، میان پولیس و قضا و سارنوالی و بالاخره، میان مرکز و ولایات است.
- عدم توازن میان افزایش کمی و رشد کیفی. اداره پولیس با غفلت از معیارهای گزینش افراد و توجه به کیفیت و تربیت افراد پولیس به گسترش بی‌رویه پولیس اقدام نمود.
- عدم توازن جنسیتی. میان تعداد پولیس مرد و پولیس زن توازن وجود ندارد و در بسیاری موارد و جاها پولیس از نظر کمبود پولیس زن دچار مشکل می‌باشد.
- فقدان رسانه. برای معرفی پولیس و صلاحیت‌ها، وظایف و عملکردهای پولیس مثل مجله، هفته‌نامه و وب سایت ابزار مناسبی در اختیار پولیس و وزارت داخله قرار ندارد.

پولیس ملی

پولیس ملی کشور از بخش‌ها و نیروهای مختلف تشکیل شده‌است: مثل پولیس یونیفورم‌دار که مسوولیت انجام بیشتر فعالیت‌های روز مره پولیسی را به عهده دارد، پولیس سرحدی، پولیس ملی نظم عامه و پولیس مبارزه با مواد مخدر.^۲ قانون اساسی کشور در ماده ۱۳۴ «کشف جرایم» مطابق به احکام قانون را از وظایف پولیس می‌داند و در ماده ۶۴ فقره ۱۳ قانون اساسی تعیین، تقاعد، قبول استعفا و عزل صاحب منصبان پولیس را جزء صلاحیت‌های رییس جمهور افغانستان دانسته‌است. بر مبنای قانون اساسی، قانون پولیس در تاریخ ۱۳۸۴/۶/۸ از طرف مجلس عالی وزرا تصویب گردید و توسط رییس جمهور در تاریخ ۱۳۸۴/۶/۲۰ توشیح و نافذ گردید. این قانون خوب تدوین شده‌است ولی از دو نقص عمده نیز رنج می‌برد. یکی این که تصریح نشده که پولیس در انجام وظایف خود حقوق بشر را رعایت می‌نماید و به خصوص این که با افراد بدون هرگونه تبعیض نژادی، زبانی، سمتی، جنسیتی، گروهی، موقعیت اجتماعی و سیاسی و غیره رفتار نماید و دوم اینکه ماده بیستم (استفاده از وسایل مجبره) و ماده بیست و یکم (استعمال وسایل مجبره) به نوعی ابهام و تعارض دارند.

تعریف پولیس

^۱ - اندرو ویلدر، حاکمیت قانون؟ تلاش برای اصلاح پولیس ملی افغانستان، ص ۱۰، جولای ۲۰۰۷، واحد تحقیق و بررسی افغانستان.

^۲ - اندرو ویلدر، ص ۱۱.

هدف از ایجاد پولیس برقراری نظم و امنیت و حفظ و دفاع از حقوق مردم به خصوص افراد و گروه‌های آسیب پذیر می‌باشد. مطابق ماده ۲ قانون پولیس، پولیس در تشکیل وزارت امور داخله قرار دارد. این وزارت افرادی را به عنوان افسر و غیره استخدام می‌نماید تا مطابق احکام قانون نظم و امنیت عمومی را در جامعه تامین نماید.

وظایف پولیس

وظایف پولیس بسیار گسترده است، ولی در کل می‌توان آنها را در دو کلمه خلاصه نمود: «نظم» و «امنیت». تفصیل وظایف پولیس شامل موارد ذیل می‌گردد:

۱- تامین نظم و امنیت عمومی و خصوصی

- تامین و حفظ نظم و امنیت عامه،
- تامین و حفظ امنیت افراد،
- مقابله با تحرکات مغایر حاکمیت ملی در مرزها و سرحدات،
- کنترل دخول و خروج اشخاص در مرزها و میدان‌های هوایی،
- محافظت از املاک و دارایی‌های دولتی و غیر دولتی،
- همکاری و برقراری ارتباط با پولیس سرحدی دولت‌های همسایه در حدود معاهدات بین‌المللی،
- همکاری با ادارات دولتی در پیشبرد وظایف شان، مثلاً پولیس مکلف است در دعاوی حقوقی بر اساس جلب نامه ادارات حقوق معروض علیه را به اداره حقوق حاضر نماید و هم در حالات تطبیق حکم قطعی محاکم در صورت تنفیذ جبری با ادارات حقوق همکاری نماید،
- همکاری و برقراری ارتباط با پولیس کشورهای خارجی مطابق اساسنامه انترپول،
- تنظیم امور ترافیکی و مراقبت ترافیک سرحدی و کنترل اسناد مربوطه.

۲- حراست از حقوق و آزادی‌های قانونی هر فرد در صورتی که:

- همکاری پولیس خواسته شود،
- پولیس مداخله نکند، احتمال تلف شدن حق وی باشد،
- نتواند از خود دفاع نماید.

۳- مقابله با جرایم

- اقدامات پیشگیرانه برای جلوگیری از وقوع جرم،
- اقدامات پیشگیرانه برای جلوگیری از قاچاق اموال،
- کشف جرایم و گرفتاری مظنونین و مرتکبین،
- مبارزه با جرایمی مثل انحرافات اخلاقی، مفاسد اجتماعی، تروریزم، مواد مخدر و جرایم سازمان یافته.

۴- همکاری با مردم در شرایط خاص

- اتخاذ تدابیر جهت مبارزه با حوادث و حالات غیر مترقبه،
- کمک به آسیب‌دیدگان حوادث غیر مترقبه و بلایای طبیعی جهت نجات جان اشخاص و اموال شان،
- جلب همکاری مردم در فعالیت‌های پیشگیرانه و رفع بلایای طبیعی.

اقدامات مجاز پولیس

پولیس در اقدامات خود باید دو معیار را رعایت نماید، یکی این‌که اقدامش مطابق قانون باشد و دوم این‌که متناسب با وضعیت موجود باشد.

پولیس می‌تواند اقدامات ذیل را انجام دهد:

- ابلاغ و اخطار شفاهی یا تحریری برای انجام یا ترک یک عمل،
- توقف دادن اشخاص جهت تثبیت هویت‌شان، به منظور دفع خطر و جلوگیری از ارتکاب جرم، کنترل اسناد عبور در سرحدات، بندرها و میدان‌های هوایی و کشف جرم و دستگیری مجرم،
- اخراج از محل جهت دفع خطر، جلوگیری از وقوع جرم و نیز کشف آن و اجرای قانون،

- جلب و احضار به منظور کشف جرم و دریافت معلومات در یک قضیه خاص، احقاق حق افراد و اجرای قانون،
- تنبیه مالی توسط پولیس ترافیک در مواردی غیر مهم به صورت جزای نقدی،
- تحت نظارت قراردادن اشخاص جهت حفظ حیات و سلامتی یک فرد، یا تثبیت هویت وی و جلوگیری از عملیات انتحاری، حد اکثر تا ۷۲ ساعت،
- تحت نظارت قراردادن اشیا در صورتی صاحبش تحت نظارت باشد یا در صورتی که مقصد دریافت شخص یا شی باشد که تحت نظارت یا موضوع ضبط می باشد،
- تلاشی افراد، اشیا و منازل.

۱- تلاشی افراد در صورتی که:

- تحت توقیف یا نظارت باشد،
- بر اساس قراین، اموال تحت حفظ یا توقیف نزد وی باشد،
- سند تعیین هویت خود را ارائه نتواند یا ننماید،
- بر اساس قراین، اشیا و اجناس خطرناک یا غیر قانونی نزد وی باشد،
- پولیس به هویت وی مشکوک شده باشد.

۲- تلاشی منازل در صورتی که:

- در داخل منزل حیات کسی در خطر باشد،
- بر اساس قراین موجود فرد یا شی ای تحت نظارت، در منزل باشد،

۳- تلاشی اشیا به منظور:

- دفع خطر قریب الوقوع که نظم و امنیت عمومی را تهدید نماید،
- جلوگیری از اعمال مخل نظم و امنیت،
- کشف حقیقت در مورد اشیا متعلق به فرد تحت نظارت.

۵- استفاده از وسایل مجبره

اگر کسی از دستور پولیس سرپیچی نماید، پولیس، با رعایت شرایط، می تواند از وسایل مجبره فزیکتی مثل موتر پولیس، آبپاش، ولچک، سگ های تعلیم دیده و انواع اسلحه استفاده نماید. پولیس در استفاده از وسایل مجبره باید تناسب آن را با احوال موجود در نظر داشته و از خفیف به شدید استفاده نماید.

پولیس به منظور کشف کامل جرم می تواند مظنون گرفتار شده را حد اکثر تا ۷۲ ساعت (۳ شبانه روز) تحت نظارت قرار دهد.

اقدامات ممنوع پولیس

اقدامات ذیل برای افراد پولیس ممنوع است و در صورت تخلف مثل سایر افراد مورد تعقیب عدلی قرار می گیرند:

- ۱- پولیس نمی تواند خارج از حدود منطقه معینه انجام وظیفه نماید، مگر در صورتی که:
 - پولیس منطقه دیگر خواهان همکاری وی گردد،
 - در منطقه دیگر پولیس موظف وجود نداشته باشد،
 - برای گرفتاری یا تعقیب مظنون، متهم یا مجرم اقدام عاجل لازم باشد،
 - پولیس منطقه دیگر از محل واقعه دور بوده و متضرر از وی خواهان کمک گردد،
 - اقدام پولیس بر اساس قرار محکمه یا سارنوالی باشد.
- ۲- پولیس هیچگاه (حتا پس از ترک خدمت در پولیس) نمی تواند معلومات به دست آمده در ارتباط با اجرای وظیفه را افشا نماید. مشروط به این که:
 - حین اجرای وظیفه یا به علت اجرای آن به دست آمده باشد،
 - به حیثیت و حقوق افراد یا منافع عامه لطمه بزند.
- ۳- پولیس نمی تواند حین تصدی وظیفه تجارت نماید،
- ۴- پولیس نمی تواند از صلاحیت وظیفوی به نفع خود استفاده نماید،
- ۵- پولیس نمی تواند فرد گرفتار شده را بیش از ۷۲ ساعت در توقیف نگه دارد،
- ۶- پولیس نمی تواند از سلاح گرم و مواد انفجاری علیه کودکان استفاده نماید،

۷- در صورتی که امکان متضرر شدن افراد غیر مجرم باشد، پولیس نمی‌تواند از سلاح گرم و مواد انفجاری استفاده کند (ماده ۲۲، فقرة ۲ قانون پولیس)،
۸- پولیس مرد نمی‌تواند زنان را تلاشی نماید.

بخش سوم: پولیس و حقوق بشر

ارتباط پولیس با حقوق بشر را از سه زاویه می‌توان دید:

- ۱- از زاویه رعایت حقوق بشر، یعنی پولیس باید در رعایت حقوق بشر و پیروی از معیاری جهانی آن پیشگام باشد تا بتواند الگویی برای دیگر افراد جامعه باشد.
- ۲- از زاویه حمایت از حقوق بشر، یعنی پولیس باید از حقوق بشری گروه‌های آسیب‌پذیر و افراد ضعیف جامعه دفاع نماید.
- ۳- از زاویه نظارت بر حقوق بشر، یعنی پولیس در جامعه باید مراقب و ناظر باشد که کسی حقوق بشر را نقض نکند و معیارهای عام آن را زیر پا نگذارد.

رعایت حقوق بشر توسط پولیس سبب تقویت نظم و قانون

حمایت از حقوق بشر یک عامل حیاتی برای حاکمیت قانون و نظم دوام‌دار و واقعی می‌باشد. اعلامیه جهانی حقوق بشر اعلام می‌نماید که: «اساساً حقوق انسانی را باید با اجرای قانون حمایت کرد تا بشر به عنوان آخرین علاج به قیام بر ضد ظلم و فشار مجبور نگردد.»

این پیام امروزه به همان اندازه روشن است که در سال ۱۹۴۸ موقع تصویب اعلامیه جهانی بود. بدون حمایت از حاکمیت قانون حقوق بشر به راحتی نقض می‌گردد. هرگاه حقوق بشر به صورت شدید و سیستماتیک نقض گردد، بی‌احترامی نسبت به مقامات دولتی و احتمال وقوع برخوردها افزایش می‌یابد. نقض حقوق بشر نه تنها به حفظ نظم و امنیت عمومی کمک نمی‌کند، بلکه آن را تضعیف نموده و از بین می‌برد.

مهم است بدانیم که به منظور تامین الزامات حفظ نظم عمومی در یک جامعه دموکراتیک، محدودیت‌هایی بر اعمال حقوق بشر در سطح بین‌المللی به رسمیت شناخته شده‌است. این محدودیت‌ها در متون معاهدات مختلف حقوق بشر مشخص شده‌است. به طور کل، این گونه محدودیت‌ها و قیود توسط قانون تعیین می‌گردد و به جهت ذیل ضروری می‌باشد:

- جهت تامین رعایت حقوق بشر و آزادی‌های دیگران،
- جهت تحقق الزامات درست اخلاقی، نظم عمومی و رفاه عامه در یک جامعه دموکراتیک.

مواظبت از حقوق بشر بر کارآمدی پولیس می‌افزاید

همگی این استدلال را شنیده‌ایم که رعایت حقوق بشر تا حدودی با اجرای موثر قانون تضاد دارد و نیز شنیده‌ایم که برای اجرای قانون، دستگیری و محکومیت مجرم ضروری است یک کمی «مقررات سست شود» همه ما دیده‌ایم که گرایشی به استفاده از نیروی قهرآمیز در کنترل تظاهرات، فشار فیزیکی برای کسب معلومات از توقیف‌شدگان یا نیروی زیاد برای نگهداری یک زندانی را دیده‌ایم. مطابق این طرز فکر، اجرای قانون جنگی است علیه جرم و حقوق بشر صرفاً موانعی است که توسط وکلا و سازمان‌های غیر دولتی در راه پولیس نهاده می‌شود.^(۲)

اما در حقیقت، نقض حقوق بشر توسط پولیس وظیفه دشوار اجرای قانون را دشوارتر می‌سازد. وقتی که مجری قانون ناقض قانون می‌گردد، نتیجه‌اش تجاوز به حیثیت انسانی، به خود قانون و به تمام نهادهای دولتی است. آثار تخلفات حقوق بشری پولیس چند برابر است:

- اعتماد عمومی را خدشه دار می‌سازد،
- مانع تعقیب موثر محکمه می‌گردد،
- پولیس را از جامعه منزوی می‌کند،
- باعث می‌شود که مجرم آزاد و بی‌گناه مجازات گردد،
- رنج قربانی جرم بی‌پاسخ می‌ماند،
- رویکرد پولیس به جرم به جای اینکه پیشگیرانه باشد، واکنشی می‌شود،
- عوامل و نهادهای دولتی را بدنام می‌سازد، و
- آشوب‌های اجتماعی را تحریک می‌کند.

رعایت حقوق بشر به موفقیت پولیس می افزاید

رعایت حقوق بشر توسط نهادهای مجری قانون کارآیی‌شان را تقویت می‌نماید. هرگاه که حقوق بشر به طور سیستماتیک رعایت شود، افسران پولیس در رویکردشان به پیشگیری از جرم و حفظ نظم عمومی موفق‌تر می‌شوند. به این معنا، رعایت حقوق بشر توسط پولیس علاوه بر این که یک دستور قانونی و اخلاقی است، یک الزام عملی است برای اجرای قانون.

هرگاه دیده‌شود که پولیس، حقوق بشر را رعایت، حمایت و دفاع می‌نماید:

- اعتماد عمومی به وجود می‌آید و جامعه با پولیس همکاری می‌نماید،
 - تعقیب قانونی در محکمه کامیاب می‌گردد،
 - پولیس با انجام یک وظیفه ارزشمند اجتماعی، بخشی از جامعه محسوب می‌گردد،
 - عدالت تحقق می‌یابد و اعتماد به سیستم تامین می‌گردد،
 - پولیس در جامعه الگوی دیگران می‌شود،
 - پولیس به جامعه نزدیک‌تر می‌شود و در نتیجه می‌تواند توسط برنامه‌های پیشگیرانه از وقوع جرایم جلوگیری می‌کند،
 - رسانه‌ها جامعه جهانی و مقامات عالی رتبه از پولیس حمایت می‌نمایند،
 - به حل صلح آمیز اختلافات و شکایات کمک می‌شود.
- پولیس با فعالیت کارآمد خود در حمایت از حقوق بشر در خط مقدم این مبارزه قرار می‌گیرد. افراد پولیس وظیفه خود را به جای توسل به زور و ایجاد ترس، به اتکای قانون، افتخار و تخصص به نحو احسن انجام می‌دهند.

نقش عمده آموزش در حمایت از حقوق بشر

آموزش کارآمد حقوق بشر به پولیس عنصر اساسی تلاش‌های جهانی جهت ارتقا و حمایت از حقوق در هر کشور می‌باشد. پولیس به منظور حمایت از حقوق بشر، ابتدا باید آنها را به خوبی درک کند و بفهمد. به علاوه، افسران پولیس باید با رهنمودها و مجموعه اصول مختلف بین‌المللی مثل «مقررہ طرز سلوک مقامات مجری قانون و اصول اساسی در زمینه استفاده از زور و سلاح گرم» آشنا شوند و بتوانند آنها را به حیث ابزاری در کارهای روزمره خود استفاده نمایند. آنها باید بدانند که معیارهای بین‌المللی حقوق بشر رهنمود ارزشمندی است برای اجرای وظایف حیاتی‌شان در یک جامعه آزادیخواه.^(۳)

اما افسران پولیس در زمره وظیفه خود علاوه بر این که باید بدانند که مقررات چیست، باید بدانند که چگونه می‌توانند وظیفه خود را در میان محدودیت‌های آن مقررات به نحو کارآمد انجام دهد. تلاش‌های آموزشی که نتواند این نگرانی‌ها را رفع نماید، نه مفید خواهد بود و نه موثر.

در جریان جلسات آموزشی این نکته مهم است که دانش حقوق بشر یک ضرورت حرفه‌ای لازم برای تمام کارمندی است که در نهادهای مدرن اجرای قانون خدمت می‌نمایند. روی‌هم‌رفته، هدف محوری پولیس اجرای قانون است و هیچ قانونی صلاحیت بالاتر از قانون حقوق بشر نیست.

گزیده‌ای از اسناد بین‌المللی حقوق بشر مرتبط با اجرای قانون

۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر،
۲. میثاق بین‌المللی قوق مدنی و سیاسی،
۳. طرز سلوک (Code of Conduct) مقامات مجری قانون،
۴. اصول اساسی استفاده از زور و سلاح گرم توسط مقامات مجری قانون،
۵. مجموعه‌ای از اصول برای حمایت از تمام اشخاص تحت هر نوع توقیف یا زندان،
۶. اعلامیه اصول اساسی عدالت برای قربانیان جرم و سو استفاده از قدرت،
۷. اعلامیه حمایت از تمام افراد در برابر اختفای اجباری،
۸. اصول تحقیق و جلوگیری موثر اعدام‌های فراقانونی، خودسرانه و بدون محاکمه،
۹. رهنمود نقض سارنوالان،
۱۰. حد اقل مقررات معیاری ملل متحد برای تدابیر غیر توقیفی،
۱۱. اعلامیه محو خشونت علیه زنان،
۱۲. حد اقل مقررات معیاری ملل متحد برای تحقق عدالت برای نوجوانان،

۱۳. مقررات ملل متحد برای حمایت از نوجوانان محروم از آزادی.

انواع تخلفات حقوق بشری که بیشتر به پولیس مربوط می‌شود

پولیس گذشته از این که ناظر جدی حقوق بشر است در خط مقدم دفاع از حقوق بشر نیز قرار دارد و وظیفه دارد که از تمامی حقوق از جمله حقوق بشر محافظت نماید و باید نسبت به تمام انواع تخلفات حقوق بشری نگران باشد. جامعه برای حمایت از گستره وسیعی از حقوق به پولیس جهت اجرای موثر قوانین جزایی کشور وابسته است. برخی از شدیدترین تخلفات حقوق بشری مذکور در اسناد بین‌المللی که مستلزم هوشیاری پولیس می‌باشد، عبارتند از:

۱- نسل‌کشی

نسل‌کشی آن است که به قصد نابودسازی تمام یا بعضی از گروه ملی، قومی، نژادی یا مذهبی، اعمال ذیل را مرتکب شود:

- کشتن اعضای یک گروه،
- ایراد صدمه شدید جسمی یا روحی بر اعضای یک گروه،
- تحمیل آگاهانه شرایط ناگوار بر یک گروه که به نابودی فیزیکی کامل یا نسبی آنها منجر شود،
- تحمیل اقداماتی به قصد جلوگیری از زاد و ولد در داخل گروه،
- انتقال جبری کودکان یک گروه به گروه دیگر.

۲- شکنجه

عبارت است از عملی که به قصد تحمیل درد یا رنج شدید روحی یا جسمی به منظور دستیابی به اهداف ذیل ارتکاب شود:

- اخذ معلومات یا اقرار به چیزی،
- مجازات کردن، ترساندن یا مجبور نمودن وی.

۳- اعدام‌های فراقانونی، خودسرانه یا بدون محاکمه

عبارت است از سلب حیات بدون رسیدگی کامل قضایی و قانونی و با دخالت، همدستی، رواداری یا رضایت دولت یا عوامل دولت که شامل اعدام از طریق استفاده مفرط از زور توسط پولیس یا نیروهای امنیتی می‌گردد.

۴- دستگیری و توقیف خودسرانه

اقدامات خودسرانه و خلاف قانون مثل دستگیری، توقیف، ربایش یا انواع دیگر سلب آزادی توسط دولت یا عوامل دولت یا با همدستی، رواداری یا رضایت آنها.

«اقدامات خودسرانه» چیست؟

- مبتنی بر دلایل قانونی نیست،
- روند قانونی در آن رعایت نمی‌شود،
- معقول و با شرایط متناسب نمی‌باشد،
- با اهداف قانونی متناسب نمی‌باشد،
- تبعیض آمیز است،
- قابل پیش‌بینی نیست،
- غیر منصفانه است،
- ناروا، زورگویانه و علیه سایر حقوق است.

۵- تبعیض نژادی

تبعیض نژادی عبارت است از هرگونه تفکیک، محرومیت، محدودیت، یا امتیاز بر مبنای قوم، رنگ، نسب یا منشای قومی، یا ملی که مانع افراد از اعمال حقوق انسانی‌شان بر مبنای برابر با دیگران در تمام عرصه‌های حیات اجتماعی گردد.

نتیجه‌گیری

حقوق بشر که از خصوصیات ویژه‌ای برخوردار است و در اسناد خاصی بین‌المللی تعریف گردیده و معیارهایی برایش ذکر شده و در آن اسناد تضمین شده است. پولیس افغانستان حافظ نظم و قانون است و از صلاحیت‌ها و اختیارات خاصی برخوردار است و وظایف و تکالیف ویژه‌ای هم دارد. پولیس مکلف است که اولاً حقوق بشر را رعایت نماید، ثانیاً از نقض حقوق بشر در جامعه جلوگیری نماید و ثالثاً بر رعایت حقوق بشر توسط افراد و گروه‌های اجتماعی نظارت نماید. پولیس باید حقوق و آزادی‌های اساسی افراد را رعایت نماید و مخصوصاً مواظب تخلفات حقوق بشری که دارای بیشترین ارتباط با پولیس می‌باشد، مثل نسل کشی، اعدام و دستگیری خودسرانه، آدم‌ربایی، شکنجه و تبعیض نژادی نیز باشد. پولیس با رعایت حقوق بشر گذشته از این که بر کارایی خود می‌افزاید، زمینه اعتماد و اطمینان مردم را به آن نهاد و نهادهای عدلی و در مجموع ارگان‌های دولتی و خود دولت فراهم می‌سازد. پولیس با پاسبانی از حقوق بشری افراد جامعه، به وظیفه اجتماعی مقدس و ارزشمند خود عمل کرده، خود را به جامعه نزدیک نموده، جزیی از اجتماع محسوب شده و باعث جلب پشتیبانی مردم، رسانه‌ها و جامعه جهانی از خود می‌گردد. در نتیجه، تعقیب قانونی ناقضان در محکمه موفق می‌گردد، عدالت تحقق می‌یابد، از وقوع جرایم پیشگیری می‌شود و نهایتاً به برقراری صلح، ثبات و امنیت پایدار و دامنه‌دار کمک می‌نماید.

منابع

- (1) Human Rights and Law Enforcement, PROFESSIONAL TRAINING SERIES No. 5/Add.2, *A Trainer's Guide on Human Rights for the Police*, UNITED NATIONS New York and Geneva, 2002.
- (2) Human Rights and Law Enforcement, PROFESSIONAL TRAINING SERIES No. 5/Add.2, *A Trainer's Guide on Human Rights for the Police*, UNITED NATIONS New York and Geneva, 2002, p. 16.
- (3) Human Rights and Law Enforcement, PROFESSIONAL TRAINING SERIES No. 5/Add.2, *A Trainer's Guide on Human Rights for the Police*, UNITED NATIONS New York and Geneva, 2002, p. 17.

تأثیر ابرا به ماقبل و عدم رجعت آن به مابعد

محمد عثمان ژوبل

این موضوع در دو مبحث مورد بحث قرار می‌گیرد:

۱- اثر مرتب بر ابرا

۲- تأثیر ابرا به ماقبل

مبحث اول

اثر مرتب بر ابرا

طوری که در ماده ۹۵۱ قانون مدنی تصریح شده است: «ابرا یا به صورت خاص، از یک حق یا دعوا یا به صورت عام از جمیع حقوق و دعاوی به عمل می‌آید»، و با رعایت حکم ماده ۹۵۹ «دعوا در هر حقی که متضمن ابرای خاص یا ابرای عام باشد، قابل سمع نیست.»

با در نظر داشت احکام فوق و با رعایت احکام و شروطی که به صحت ابرا تعلق می‌گیرد قابل تذکر است که ابرا زمانی دارای اثر مرتبه می‌گردد که با فراگیری شرایط آن صورت گیرد. و حکم آن، این است که مبرامنه (موضوع ابرا) یا حقی را که مورد منازعه قرار داشت، ساقط می‌گرداند و اثر آن با نوع ابرا فرق می‌نماید یعنی اگر ابرا از نوع خاص بود مبرامنه کاملاً سقوط می‌کند و مطالبه حق و دین در محدوده ابرا جایز نیست و بلکه دعوا در این مورد شنیده نمی‌شود. ولی اگر ابرا از نوع عام باشد، در این صورت تمام حقوقی را دربر می‌گیرد که در زمان ابرا موجود باشد و حقوقی را که بعد از آن واقع می‌شود، دربر نمی‌گیرد.

الف) اثر مرتب بر ابرای خاص

مطابق حکم ماده ۱۵۶۴ مجله الاحکام: «اگر کسی به دیگری از یک موضوع خاص ابرا می‌کند، چنین ابرای را ابرای خاص می‌گویند و بعد از این، دعاوی او متعلق به همان موضوع شنیده نمی‌شود. مگر امور دیگر را که متعلق به این موضوع نباشد، می‌تواند دعوا نماید.»

به طور مثال: اگر شخصی از دعاوی حویلی به خصم خود ابرا بدهد، دعاوی او در خصوص همین حویلی بعد از ابرا شنیده نمی‌شود مگر دعاوی وی در قسمت زمین، درخت و سایر امور قابل سمع است.»^(۳)

در ماده فوق دو موضوع مطرح است: یکی ابرا از دین و دیگر ابرا از عین. در مورد اول اتاسی شارح مجله الاحکام ضمن توضیح ماده ۱۵۳۷ چنین تحریر داشته‌است: «ابرای خاص اگر به دین باشد مثلی که بگوید من از دین خود به فلان شخص ابرا نمودم، این ابرا مختص به دین می‌باشد و اگر چنین ابرا نمود که از همه دیونی که بالای فلان شخص داشتم ابرا نمودم، پس این قسم ابرا را ابرای عام از دین می‌نامند و البته این نوع ابرا را در عین تطبیق نمی‌توان کرد.»^(۴)

و به ارتباط ابرا از دین در شرح ماده ۱۵۶۴ چنین توضیح نموده‌است: «هرگاه ابرا از دعاوی عین صورت گرفته بود، در آن صورت اگر به طریق خاص باشد مانند دعاوی این حویلی یا این غلام، در حالی که اضافه ابرا را به خود نموده و بگوید از دعاوی خود در این حویلی بری شده‌ام، ابرای مذکور صحت دارد و دعاوی او در آینده به طور مطلق بالای مخاطب و بالای دیگران شنیده نمی‌شود. و اگر اضافه آنرا به مخاطب کرد و گفت (از دعوا در خصوص این حویلی به شما ابرا نمودم) در این صورت ابرای او در حق مخاطب

^۳- مجموعه قواعد و مسایل فقهی مجله الاحکام، جلد چهارم، کتاب صلح و ابرا ص (۶۸).

^۴- ماده ۱۵۳۷ مجله الاحکام حاوی متن ذیل است: «ابرای خاص عبارت از ابرای شخص به شخص دیگر است، از یک دعاوی خاص مانند دعاوی مطالبه حویلی یا درخت یا از جهت دیگر.»

صحیح بوده و مبری می‌تواند با دیگران در خصوص موضوع مذکور دعوا نماید و اگر ابرا به طور عموم صورت گیرد و مبری اظهار نماید که (به شما از همه دعاوی ابرا نمودم) این ابرا به طور مطلق صحت دارد.^(۵) در کتاب در الاحکام، شرح مجله الاحکام، ابرای خاص چنین توضیح شده است: «ابرای خاص ابرایی است که به لفظ خاص صورت می‌گیرد و به دو قسم است:

قسم اول: ابرا از دعاوی مال مخصوص است و آن طوری است که شخصی به دیگری از دعاوی مدعا بها مانند دعاوی خانه، مزرعه یا اسپ یا دعاوی دین و از جهات دیگر مثل قرض یا غصب یا ثمن مبیع، ابرا دهد.

مثلاً: شخصی به دیگری گفت: من از دعاوی متعلق به فلان حویلی شما ابرا نمودم، این ابرای خاص متعلق به حویلی مذکور است و بعد از این نمی‌تواند در خصوص همین حویلی اقامه دعوا کند. مگر در مورد حویلی دیگر و یا مزرعه دیگر که از محدوده ابرا خارج باشد.»

قسم دوم: ابرا از مال خاص و به چند نوع است:

اول: ابرای خاص از دین مانند این قول مبری: زید را در خصوص این قدر دینی که بالای او داشتم، ابرا دادم. این ابرا مختص به دینی است که از جهت مذکور به ذمه زید قرار داشت.

دوم: ابرای عام از تمام دین مانند این قول: زید را از آنچه بالای او داشتم بری گردانیدم، به این لفظ زید از تمام دیون مبری که بر ذمه‌اش قرار داشت برائت می‌یابد مگر این ابرا در عین تاثیر ندارد.

سوم: ابرای خاص از عین. مانند این است که مبری به مبری‌له بگوید از فلان عین به شما ابرا نمودم و معنای آن اثبات برائت است که به لفظ مذکور در مورد عین صورت می‌گیرد. این ابرا از حیث دعوا باطل بوده و ملکیت مبری‌له از عین مبری‌بها به اثبات نمی‌رسد. یعنی این ابرا حق دعوا را ساقط نمی‌گرداند و ذمه مبری‌له را به این ابرا فارغ نمی‌سازد، بلکه مبری می‌تواند بالای مخاطب و غیر آن اقامه دعوا نماید، اما این ابرا برای نفی وصف ضمان قابل اعتبار است. به طور مثال اگر شخصی عینی را غصب نمود، بر غاصب رد مال مغضوب لازم است و رد قیمت لازم نمی‌گردد، لذا ابرا از عین در این مورد صحت ندارد.

چهارم: ابرا از حق خاص مانند ابرا از حق شفع که در عقار مدعا بها بعد از ثبوت شفع صورت گیرد و در این حالت برای مبری بعد از ابرا حق دعوا باقی نمی‌ماند. مگر این که مبری دعوا شفع را در عقار دیگر اقامه کند و یا حق دیگری را ادعا نماید.^(۶)

ب) اثر مرتب بر ابرای عام

به موجب حکم ماده ۱۵۳۸ مجله الاحکام: «ابرای عام عبارت از ابرای یک شخص به شخص دیگر در مورد عموم دعوها است.» طوری که در شرح ماده فوق آمده است: «ابرای عام به شکل اخبار صورت می‌گیرد که از هر عین و دین ابرا می‌شود. مانند این که بگوید: برای من حق دعوا و خصومت نسبت به فلان شخص وجود ندارد و یا این که او از حق من خلاص شده، یا حق دعوا بالای او برای من نمانده یا بالای وی برای من تعلق موجود نیست. یا بالای او هیچ ثبوتی از اثبات ندارم، یا برای من همراهی آن شخص یک کار شرعی نمانده و امثال آن.

همچنان ابرای عام به شکل انشا نیز عرض وجود می‌کند چنان که بگوید: از حق خود به شما ابرا می‌کنم و یا از حقی که نزد شما دارم ابرا کردم. پس حکم هر دو نوع ابرا اعم از اخبار و انشا همان است که مبری‌له بعد از این از عموم دعاوی مدعی میرا دانسته می‌شود، خواه عین باشد یا دین.»^(۷)

با در نظر داشت توضیحی که در این زمینه در کتاب در الاحکام صورت گرفته است موضوع مندرج ماده فوق را به ارتباط اثر مرتب در ابرای عام قرار ذیل می‌توان تقسیم بندی کرد:

قسم اول: ابرایی را دربر می‌گیرد که به تمام دعوها تعلق می‌گیرد مانند این قول: نزد فلان شخص من هیچ حقی ندارم. این کلمه موجب برائت از امانات و مضمونات می‌گردد.

همچنان به این قول: زید از حق من بری است و برای من از فلان مدرک دعوا و خصومت وجود ندارد. یا این قول: من از حق خود به تو ابرا نمودم، یا من از حق خود که بر تو داشتم ابرا دادم و من بدان تعلق ندارم، و امثال آن که از الفاظ ابرای عام به حساب می‌آید.

^۵- آتاسی - شرح مجله الاحکام، جلد چهارم، کتاب صلح و ابراء، ص ۵۳۵، شرح ماده ۱۵۳۷، ص ۵۸۰، شرح ماده ۱۵۶۴، و متن دری اثر مذکور، ترجمه قاضی مطیع الله چمبیلی، صفحات ۷ و ۹۴.

^۶- در الاحکام، جلد چهارم، کتاب صلح و ابراء، ص ۱۷، شرح ماده ۱۵۳۶، و ص ۱۷، شرح ماده ۱۵۳۷.

^۷- آتاسی - شرح مجله الاحکام، جلد چهارم، کتاب صلح و ابراء، ص ۵۳۶، شرح ماده ۱۵۳۸، و متن دری اثر مذکور، ترجمه قاضی مطیع الله چمبیلی، صفحه ۸.

به این ترتیب ابرای عام آن است که شخصی به دیگری از کافه خصومات و جمیع دعوای ابرا دهد و ذمه او را بری گرداند.^(۸) این گونه ابرا را ابرا ازدیون گویند. و در صورتی که گفت: برای من حقی بالای فلان شخص نیست، این ابرا از امانات به حساب می‌آید.

همچنان اگر گفت: برای فلان شخص از جمیع دیون ابرا کردم بعد از این ادعای مبری در مورد دین بالای او پذیرفته نمی‌شود مگر این امر مانع دعوای اعیان مانند امانت و غصب نمی‌شود. به همین ترتیب اگر شخصی گفت: برای من بالای فلان شخص حقی وجود ندارد، این لفظ ابرای عام از امانات است در این صورت برای مبری حق دعا باقی نمی‌ماند مگر در دعاوی متعلق بر دیون.^(۹)

مبحث دوم

تأثیر ابرا به ما قبل

ابرا مطابق احکام شریعت و قانون به حقوقی تعلق می‌گیرد که متعلق به زمان قبل از ابرا باشد و شامل حقوقی نمی‌گردد که بعداً عرض وجود نماید. در این زمینه احکام قانون مدنی افغانستان متکی و موافق بر احکام شریعت اسلام است. ماده ۱۵۶۳ مجله الاحکام در این خصوص حکم ذیل را دربر دارد: «در ابرا حالتی موجود است که در مابعد خویش تأثیر ندارد. یعنی اگر کسی به شخصی دیگر از حق خود ابرا می‌دهد، همان حقوقی را که قبل از ابرا داشت ساقط می‌گرداند و صرف در حقوقی که بعد از ابرا حادث می‌گردد، حق دعا را دارد.»^(۱۰) قانون مدنی افغانستان در ماده ۹۵۸ چنین حکم نموده است:

«ابرا از حقوقی صورت می‌گیرد که قبل از ابرا ثابت باشد و شامل دینی که لزوم آن بعد از ابرا تحقق پذیرد، نمی‌گردد.»^(۱۱) در ماده فوق ابرا از حقوق ثابت بیان گردیده و مثال آن ابرای زن مطلقه از نفقه ایام عدت بعد از تعیین می‌باشد و موافق ماده ۱۵۶۳ مجله الاحکام است.

اتاسی در ضمن شرح ماده ۱۵۶۳ فوق، چنین تذکر می‌دهد: «معنای آن این است که ابرا سابقه در دیون آینده و لاحقاً تأثیر وارد نمی‌کند زیرا طوری که در کتاب (خانیه) توضیح شده است، معنای براءت ذمه بعد از وجوب حق مصداق پیدا می‌کند» و سپس چنین مثال می‌دهد: «اگر مالک به غاصب از عین مغضوبه ابرا نمود و بعداً غاصب آن را هلاک کرد یا از رد آن به مالک ابرا ورزد، قیمت مال مغضوبه به وی لازم می‌گردد، زیرا ابرا از مال مغضوب ابرا از ضمان رد آن می‌باشد نه از ضمان قیمت آن.»^(۱۲) منیرالقاضی به ارتباط موضوع چنین توضیح را ارایه نموده است: هرگاه شخصی به دیگری از حق و یا دین ابرا دهد، حق و دین مذکور از ذمه مبری له ساقط می‌گردد و برای مبری به ارتباط دین و یا حقی که از آن ابرا شده است باقی نمی‌ماند. همچنین اگر مدعی از دعا ابرا داد این ابرا به حقوق و دیونی که بعد از ابرا واقع می‌گردد، شامل نمی‌گردد، چنان که دینی که لزوم آن بعد از ابرا متحقق شده است، در ابرا شامل نمی‌شود.

و مثال آن دعا ضمان درک بعد از ابرا است. پس اگر شخصی ضامن درک شد، بعداً مکفول له از جمیع دعاوی برای کفیل ابرای دهد، در این صورت مکفول له می‌تواند به مقتضی ضمان درک بالای کفیل دعاوی اقامه نماید زیرا استحقاق در موقع ابرا متقدم گردیده است و کفیل به چیزی ملزم نمی‌شود، اما الزام به سبب ضبط مبیع به استحقاق است که بعد از ابرا واقع شده است.^(۱۳)

در الاحکام در شرح ماده ۱۵۶۳ چنین ابراز داشته است: «ابرا به مابعد شامل نمی‌گردد یعنی در حقوقی که بعد از زمان ابرا حادث می‌گردد، تأثیر وارد نمی‌کند. زیرا ابرا فرعی از ثبوت حق است و زمانی که حق به اثبات نرسد، ابرا نیز صحت نمی‌یابد. پس اگر مدعی بالای مدعی علیه دعا کرد و گفت من در ذمه تو مبلغ یکهزار درهم از مدرک ثمن اسپه که بعد از زمان ابرا بالایت به فروش رساندم، دارم. در حالی که مدعی علیه به دعا اقرار نماید، دعا صحیح می‌گردد یعنی وقتی شخصی به دیگری ابرا داد،

^۸ - در الاحکام، شرح مجله الاحکام. جلد چهارم، ص ۱۸، شرح ماده ۱۵۳۸، به استناد رساله شربلالی.

^۹ - همان منبع، همان صفحه.

^{۱۰} - متن ماده ۱۵۶۳ مجله الاحکام قرار ذیل است: «لیس للبراء شمول لمابعد یعنی اذا براء واحد آخر تسقط حقوقه التي قبل البراء وله دعوى حقوقه الحادثه بعد البراء.»

^{۱۱} - وزارت عدلیه، «قانون مدنی»، جلد دوم، کتاب اول، حق. رسمی جریده. کابل: مطبعه دولتی، شماره فوق العاده ۳۵۳، ۵۱ جدی ۱۳۵۵، ص ۱۵۶.

^{۱۲} - محمد خالد اتاسی، شرح مجله الاحکام، قسمت صلح و ابرا، (متن دری)، اثر غیرمطبوع، ترجمه: قاضی مطیع الله «چمیلی»، صفحات ۹ - ۱۱.

^{۱۳} - منیرالقاضی، جلد سوم، ص ۱۳۷۰، به استناد ماده ۱۵۶۱، مجله الاحکام.

حقوقی که ابرا در آن شامل است ساقط می‌گردد خواه حقوق مذکور متعلق به زمان قبل از ابرا باشد یا به زمانی تعلق گیرد که ابرا در آن صورت گرفته‌است.

هرگاه مدعی در مورد حقوقی بعد از ابرا حادث می‌گردد، بالای مدعی دعوی یکهزار درهم را اقامه کند و دعوا را با اقامه شهود به اثبات برساند، مدعی علیه دعوا را دفع کند و بگوید که از دعوی یکهزار درهم به من ابرا داده‌ای و این دفع نیز توسط شهادت ثابت گردید. در این مورد حالات ذیل قابل غور است:

- در صورتی که تاریخ ابرا از تاریخ دین مؤخر باشد، حکم به ابقای ابرا می‌گردد؛
- در حالی که تاریخ دین نسبت به تاریخ ابرا موخر باشد، حکم به تادیه دین می‌گردد؛
- هرگاه تاریخ دین و ابرا باهم مساوی بودند و یا تاریخ آنها واضح نبود، یا تاریخ دین واضح بود ولی تاریخ ابرا معلوم نبود و عکس آن در حالات چهارگانه حکم به ابرا می‌شود و مدعی چیزی از مدعی علیه اخذ نمی‌کند.

لذا در صورت اربعه فوق احتمال ثبوت حق مدعی قبل از ابرا موجود است و به ابرا ساقط می‌گردد و مانند این است که احتمالاً حق مذکور به زمان بعد از ابرا متعلق بوده و ساقط نمی‌گردد و در صحت شهادت شک موجود است و حکم به شهادت طوری که در ماده ۴ مجله الاحکام توضیح شده‌است، جایز نیست. و در صورتی که دعوی مدعی به زمان بعد از ابرا دعوا و شهادت هر دو موجب قبول است، مگر این که بین موجب و مسقط تعارض واقع گردد پس به مسقط که بعداً واقع شده اعتبار داده می‌شود لذا دعوا و شهادت موجب قبول است زیرا سقوط بعد از وجوب واقع گردیده خواه حکم به موجب واقع شده باشد یا خیر؟ پس اگر شخصی از حقوق گذشته به دیگری ابرا داد و نیز از حقوق فعلی ابرا نمود یعنی از حقوقی که هنوز به اثبات نرسیده‌است بلکه بعداً به اثبات خواهد رسید پس ابرا در حقوق بعدی مورد حکم قرار نمی‌گیرد. زیرا اسقاط فرعی از ثبوت است، و به این ترتیب دعوی ضمان درک بعد از ابرا قابل سمع می‌باشد.

مثلاً شخصی به کفالت بالدرک کفیل گردید و سپس مکفول از تمام دعوایها برکفیل ابرا کرد، در این صورت مکفول می‌تواند بالای کفیل دعوا نماید، زیرا در هنگام ابرا استحقاق متعلق به کفالت منعدم بوده، بلکه بعد از قبض مبیع استحقاق حاصل می‌گردد لذا برائت‌دمه کفیل شامل این موضوع نمی‌گردد.^(۱۴)

منابع و ماخذ

- ۱- آتاسی، محمد خالد، شرح مجله الاحکام، جلد چهارم، کتاب صلح و ابرا. (متن عربی)، انتشارات: کویت، میزان مارکیت، مکتبه اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- ۲- آتاسی، محمد خالد، شرح مجله الاحکام، جلد چهارم، «قسمت صلح و ابرا». (متن دری)، ترجمه قاضی مطیع الله «چمبیلی» (غیرمطبوع).
- ۳- افندی، علی حیدر، دررالاحکام. (شرح مجله الاحکام)، جلد چهارم، کتاب صلح و ابرا انتشارات: مکتبه العربیه، کانسی رود، کویت، سال طبع ذکر نیست.
- ۴- ژوبل، محمد عثمان، مجموعه قواعد و مسایل فقهی مجله الاحکام العدلیه، جلد چهارم، (تدوین و تنظیم)، کابل: انتشارات ستره محکمه، مطبعه بهیر، ۱۳۸۱.
- ۵- لنگرودی، دوکتور محمدجعفر «جعفری»، ترمینولوژی حقوق، تهران: انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۶ ش.
- ۶- وزارت عدلیه «قانون مدنی» جلد دوم، کتاب اول - حق، رسمی جریده، کابل: مطبعه دولتی، شماره فوق العاده ۳۵۳، مورخ ۱۵ جدی ۱۳۵۵.
- ۷- وزارت معارف عراق، منیر السقاسی، شرح مجله الاحکام، جزء ثالث، کتاب صلح و ابرا، عراق: مطبعه العانی ۱۹۴۸ م.

¹⁴- دررالاحکام، جلد چهارم، صفحات ۷۱-۷۲، به استناد کتاب‌های شرنبلالی، هندیه و کفایه.

احکام غصب در فقه اسلامی

بحث مقایسه‌ای بین مذاهب پنجگانه اسلامی، مقارن با قوانین موضوعه

بخش چهارم

تالیف: عبدالجبار حمد شراره

ترجمه و تلخیص: عزیز الله علیزاده مالستانی

فصل دوم: تغییر مغضوب و احکام آن، در ضمن سه بحث:

بحث اول: تغییر ذات مغضوب

بحث دوم: تغییر صفات مغضوب

بحث سوم: تغییر قیمت به سبب پایین آمدن نرخ

بحث اول، شامل دو فرع است:

فرع اول: تغییر مغضوب نه با فعل غاصب

بقای مغضوب در دست غاصب، نه تنها در صورت عارض شدن فوات و استهلاك، مسوولیت ضمان را بر او بار می‌کند، بلکه غاصب ضامن و مسوول است، در صورت هر گونه عروض تغییر در ذات یا صفات مغضوب. بحث ما فعلاً در مورد تغییر ذات مغضوب، و نتایج آن و مقدار مسوولیتی است که به عهده‌ای غاصب قرار می‌گیرد. بحث و بررسی فقهی این موضوع را مطابق شیوه خود، که نقل کلمات فقها باشد دنبال می‌کنم:

در فقه حنفی

کاشانی گفته است: هرگاه آب انگوری را غصب کند و در دست او سرکه شود. یا شیری تازه را غصب کند و در دست او دوغ شود. یا انگوری را غصب کند و کشمش شود. یا رطبی را غصب کند تمر شود، مالک مخسیر است که همان چیز را به عینه بگیرد بدون اخذ زیاده؛ برای آن که آنها از اموال ربوی است. و می‌تواند آن را به غاصب واگذارد، و مثل آن را از او بگیرد.^(۱) سمرقندی بیان داشته است: اگر عصیری را غصب کند و سرکه شود، یا انگور را کشمش شود، یا شیمه را پس دوغ شود. صاحب آن اختیار دارد که عین آنها را بگیرد بدون چیز زیاده برای آن که ربوی است. و می‌خواهد آن را به غاصب واگذارد، و مثل آن را از غاصب بگیرد.^(۲)

در فقه مالکی

سیدی احمد در دیر گفته است: اگر در ذات مال غصبی تغییر ایجاد شود، مانند آب انگور که بعد از غصب، خمر شود، صاحب مال می‌تواند مثل آن آب انگور را بگیرد؛ زیرا آن با خمر شدن فوت شده است. و اگر آب انگور در دست غاصب سرکه شود، صاحب آن مخسیر است که همان سرکه را اخذ می‌کند، یا مثل آن انگور را در صورت که مقدار آن را بداند. و الا قیمت آن را می‌گیرد؛ زیرا مثلی خالص اگر فوت شود، قیمت آن را ضامن می‌شود.^(۳)

در فقه شافعی

شیرازی گفته است: اگر عینی را غصب کند و در دست تغییر یابد؛ مانند آن که تخم را غصب کرد و در دست او چوچه شد، یا دانه را غصب کرد و زرع شد، یا زرع را غصب کرد و در دست او دانه شد، مالک می‌تواند عین آن را بگیرد چون عین مالش است پس اگر توسط تغییر قیمت او نقصان یابد، تاوان نقصان قیمت را از غاصب می‌گیرد، برای آن که نقصان قیمت در دست او صورت گرفته است. و اگر آب انگور را غصب کند و در دست او صورت گرفته است. و اگر آب انگور را غصب کند و در دست او خمر شود، مثل آن آب انگور را ضامن است؛ برای آن که با خمر شدن آن قیمت آن ساقط شده است، مانند حیوانی را که غصب کرده باشد و بعد بيمرد.

اگر آن خمر دوباره سرکه شود، آن را به صاحبش رد می‌کند؛ لیکن با رد کردن سرکه آیا آب انگور را ضامن است؟ دو وجه است:

یک وجه این است که لازم است آب انگور را ضامن شود؛ برای آن که سرکه غیر از آب انگور است، و بار رد کردن سرکه، ضمان تلف شدن آب انگور ساقط نمی‌شود. و چه دوم این است که لازم نیست آن انگور را ضامن شود.^(۴) و غزالی بیان داشته که عدم الزام او را به ضمان، اصح است.^(۵)

در فقه حنبلی

المقتع آمده است: اگر عصیر (فشرده انگور) را غصب نماید، و آن عصیر خمر شود، باید قیمت آن را بدهد، و اگر منقلب به خمر شود، همان را به صاحبش رد کند، با نقصان قیمت عصیر.^(۶) و نیز گفته است: اگر تخم را غصب کند و آن چوپه شد، یا هسته را غصب کند و نهال شد، همان را به صاحبش رد کند و چیزی بر غاصب نیست.^(۷)

سبزواری گفته است: کسی که عصیر را غصب کند و آن عصیر خمر شود، و دوباره سرکه شود، سرکه مال مالک است. اگر قیمت سرکه کمتر از عصیر باشد، تاوان آن بر غاصب است.^(۸) و شیخ طوسی این رای را تعلیل کرده به آن که: سرکه عین مال او است.^(۹) و شهید ثانی بیان داشته است: اگر عصیری را غصب کند و آن عصیر خمر شود، مثل آن را ضامن می‌شود؛ برای آن که این تغییر به منزله تلف است، چون اهلیت ملک بیرون شده است.^(۱۰) (و خمر قایل ملک نیست.)

در فقه زیدی

ابن مرتضی گفته است: رای امام یحیی و هادی این است، که اگر عصیر را غصب کند، و خود به خودی و بدون تصرفات سرکه شود، به منزله تلف است مثل آن که در دست او تلف شده باشد. اما موید این نظر را نداده است.^(۱۱) و از خلال نقل کلمات فقها در موضوع تغییر ذات مغضوب به طعبت خود، نتایج ذیل گرفته می‌شود:

۱- ذات مغضوب اگر منقلب شود به چیزی که مالیت ندارد، آن مال تلف شده است و موجب ضمان می‌شود. و براین قول است اجماع فقها.

۲- اگر ذات مغضوب به چیزی که مالیت ندارد منقلب شود، سپس تغییر یابد به چیزی که مالیت دارد، مانند آب انگور که خمر شود و دوباره سرکه شود، اینجا دوگرایش وجود دارد: گرایش اول این است که سرکه در این مثال، عین آب انگور است و آن را باید به مالک آن رد نماید. و اگر در آن نقصی یابیده شود، تاوان آن را می‌پردازد. این رای حنابله و رای شافعی‌ها بر قول اصح و قول جعفری‌ها است. گرایش دوم این است که «مغضوب‌منه» مخسیر است که عین مغضوب را آن چنان که است (سرکه) بگیرد و بر غاصب چیزی نیست. و بین آن که مثل آن را ضامن می‌شود. و این رای مالکی و حنفی است. و قانون مدنی عراقی نیز مطابق همین نظر دوم نظر داده است. و در ماده ۱۹۴ بند اول آن آمده است: اگر مغضوب نزد غاصب تغییر کند، «مغضوب‌منه» مخسیر است که عین مغضوب را با ارش ضرر آن مسترد نماید. وی می‌تواند مغضوب را به غاصب واگذارد، و مثل آن را از او بگیرد.^(۱۲) و مارای اول را می‌پذیریم، به دلایل ذیل:

۱- ذات مغضوب به عینه موجود است و تلف نشده است. و بنابراین دلیلی برای ضمان وجود ندارد.

۲- مغضوب، خصوصیتی از خصوصیات او که در عرف معتبر است، از بین رفته است. پس اگر در آن نقصی ظاهر شود، غاصب ملزم به ضمان می‌شود. پس دلیلی برای استرداد مغضوب بدون ارش نقصان وجود ندارد. و این چیزی است که قانون مدنی عراقی در همین ماده که ذکر شد متوجه آن شده است. بنابراین ماحصل مطلب این است، که غاصب در اینجا ملزم است به رد کردن مغضوب، با عوض ضررهای که بر آن وارد شده است.

فرع دوم: حکم تغییر مغضوب است به فعل غاصب

تا کنون سخن از حکم تغییر مغضوب بود، که خود به خود صورت می‌گرفت. و هم اینک سخن در این است، که اگر مغضوب به فعل غاصب تغییر یابد؛ به گونه‌ای که نام آن بدل شود و منافع عمده‌ای او زایل شود، چه حکم دارد؟ مطابق شیوه قبل، اول سخنان فقها را در مورد نقل می‌کنم، سپس به بررسی و ارزیابی می‌نشینم.

در مذهب حنفی

مرغیانی گفته است: اگر عین مغضوب به فعل غاصب تغییر نماید، به گونه‌ای که نام آن و منافع عمده‌ای آن زایل شود، مکلیت «مغضوب‌منه» از آن زایل می‌شود؛ و غاصب آن را مالک می‌شود؛ و ضامن آن نیز می‌شود و تا بدل آن را پرداخت نکند، حلال

نیست که از آن نفع ببرد. مثل کسی که گوسفندی را غصب کرد، بعد آن را ذبح و کباب کرد یا پخت. و یا گندم را غصب کرد بعد آن را نان پزید. یا آهن را غصب کرد و آن را شمشیر (یا ابزار دیگر) ساخت. نظر ما همین است. ولی از ابو یوسف نقل نشده که: و گفته شده که حق مالک از آن قطع نمی‌شود.^(۱۳)

و این قاضی سماونه نیز همین مساله را متعرض شده، و مثال‌های دیگری را برای تطبیق آورده است؛ مثل آن که انگور و زردآلو را غصب کرد و آن را فشرده، یا تخم او را غصب کرد و پرورش داد تا چوپه شد، یا پنبه را غصب کرد و آن را ریسید و بافت. یا پارچه را غصب کرد و برید و لباس دوخت، یا نهال را غصب کرد و آن را غرس کرد، آرد را غصب کرد و آن را نان پزید. حکم آن در همه موارد فوق، مانند مساله قبلی است.^(۱۴)

و عبدالله موصلی گفته است: اگر طلا را غصب کرد و آن را به درهم و دینار سکه زد، یا ظروف ساخت، غاصب مالک آن نمی‌شود (باید عین آن را با همان حالت به صاحبش داد) ولی اگر لباس کسی را پاره کند و معظم منفعت آن را باطل کند، ضامن آن می‌شود.^(۱۵)

در مذهبی شافعی

غزالی گفته است: اگر گندم را غصب کند و آن را آرد کند، یا جامه را غصب کند و آن را رنگ نماید و یا خیاطت کند، و یا گل را غصب کند و آن را خشت بریزد، یا گوسفندی را غصب کند و آن را کباب کند، غاصب به هر صورت مالک چیزی از آنها نمی‌شود، بلکه با همان حال به مالک آن بر می‌گرداند، و اگر ناقص شده باشد، تاوان آن را می‌دهد.^(۱۶)

شیرازی بیان داشته است: اگر گندم را غصب کند و آرد نماید، برای مالک است که آن را غاصب واگذار نماید و مثل آن را از او مطالبه نماید؛ برای آن که مثل به حق او نزدیک‌تر است از آرد. ولی مذهب اول است؛ (یعنی همان مال را با همان صورت به صاحبش برگرداند، اگر ناقص شده باشد، ارزش نقصان را بدهد) برای آن که عین مال او باقی است پس حق مطالبه بدل آن را ندارد.^(۱۷)

در مذهب حنبلی

ابو برکات بیان داشته است: هرگاه مغضوب را تغییر دهد، به گونه‌ای که نام آن را زایل کند، مثل آن که دانه را آرد کند، و نقره را سکه زند و گل را اجر بریزد و امثال آن. همه مال مالک آن است و غاصب باید ارزش نقصان آن را بدهد. اگر قیمت آن زیاد شد، زیادی از غاصب نیست. و نظر دیگر او این است که زیاده از غاصب است ولی عوض آن را برای مالک بدهد. و به رای دیگر او، مالک مخسیر است که زیاده را می‌گیرد یا عوض آن را.^(۱۹) پس اینجا سه نظر است: نظری که موافق شافعی است، نظری که موافق احناف است در آن که مغضوب با همین صورت ملک غاصب است. و نظری که تخییر مالک.

و در ائمه آمده است: اگر لباس را غصب کرد و آن را رنگ کرد، یا نخ را غصب کرد و آن را بافت، نقره یا آهن را غصب کرد و آن را ابزار یا ظرف ساخت، یا چوب را غصب کرد و آن را دروازه ساخت و... همه آنها را با زیاده‌اش به مالک آن رد می‌کند، اگر ناقص شده باشد ارزش آن را رد می‌کند، و برای غاصب چیزی نیست.^(۲۰)

بهوتی گفته است: اگر گل را غصب کند و آن را خشت یا اجر یا سفال بسازد، یا دانه را غصب کند و آن را آرد کند، یا آرد را غصب کند و آن را خمیر کند و زنان بپزد، با همان شکل به مالک آن رد می‌شود، چون عین مال مالک است؛ اگر این تغییرات در ملک او صورت می‌گرفت، از ملکیت او زایل نمی‌شد، در ملک غیر که این تغییرات صورت گرفته است، نیز چنین است.^(۲۱)

در مذهب مالکی

در دیر بیان داشته است: اگر ذات مغضوب تغییر یابد، فوت حساب می‌شود. گفته است: اگر گل غصبی را خشت بریزد و گندم را آرد کند و خمیر را نان بپزد و دانه را بذر نماید، به حساب فوت آنها است. هرگاه فوت شد اگر مثلی باشد، صاحب آن نمی‌تواند آن را اخذ نماید، بلکه مثل آن را اخذ می‌نماید، مگر آن که غاصب راضی باشد که خود آن را اخذ می‌کند. و اگر مغضوب قیمی باشد، مالک مخسیر است همان را اخذ کند، یا قیمت آن را؛ قیمت روز غصب.^(۲۲)

و در مدونه آمده است: گفتم اگر کسی نقره کسی را غصب کند و آن را دراهم سکه زند، یا زیور آلات بسازد، نظر شما چیست؟ گفت: مانند همان نقره را به مالک بدهد، و در حفظ ندارم که از مالک چیزی در این مورد شنیده باشم. گفتم اگر از کسی گل را غصب کند و آن در عمارت من به عنوان ملاطه به کار گیرد، مالک آن از من حق مطالبه چه چیز را دارد؟ گفت: مثل آن را باید بدهی.^(۲۳)

از این نصوص به دست می‌آید، که مذهب مالکی موافق با رای احناف است، که قایل هستند به آن که تغییر ذات مغضوب استهلاک شمرده می‌شود و غاصب ضامن است.

در مذهب جعفری

شیخ طوسی گفته است: اگر چیزی را غصب کند، چه آن را تغییر بدهد یا ندهد، غیر مالک آن را مالک نمی‌شود. مثل آن که نقره را غصب کرد و آن را سکه زد، گندم را غصب کرد و آن را آرد کرد، یا عصیر را غصب کرد و خود به خود خمر شد و دوباره تغییر کرد و سرکه شد، غاصب باید آن را به صاحبش رد نماید؛ چون عین مال او است.^(۳۴)

محقق حلی گفته است: عین مغضوبه را اگر تغییر دهد، به گونه که نام آن عوض شود و منفعت آن باطل شود، از ملک مالک خود بیرون نمی‌شود، تغییر چه به فعل غاصب باشد یا غیر او. مانند گندم را که آرد نماید و کتان را غزل کرده بیافند.^(۳۵)

سبزواری همین را بیان داشته: و به دنبال آن گفته است: در این مورد خلال را بین اصحاب نمی‌شناسم، از این نصوص ظاهر می‌شود که فقه جعفری، موافق با نظر شافعی است، در آن که اگر غاصب ذات مغضوب را تغییر دهد، فوت آن حساب نمی‌شود و غاصب حق ملکیت آن را ندارد، بلی ارش نقصان آن بر غاصب است.^(۳۶)

در مذهب زیدی

در فقه زیدی دو گرایش وجود دارد: گرایشی که موافق با ابوحنیفه است. و آن رای هادی و قاسم از فقهای این مذهب است، آن چنان که ابن مرتضی به آن اشاره کرده است.^(۳۷)

اما ناصر و موید بالله و امام یحیی نظر داده‌اند: تا زمانی که عین یا بعضی که باقی باشد هر چند تغییر یابد، واجب است آن را صاحبش رد کند. دلیل آن این است که اصول شهادت می‌دهد که صاحب مال اولی به مالک خود است، آن طوری که صاحب روض بیان داشته است.^(۳۸)

و در تاج آمده است: یک قول به تخییر مالک بین آن که عین را اخذ کند بدون ارش، و بین اخذ کردن قیمت آن را؛ قیمت پیش از روز غصب.^(۳۹)

در مذهب ظاهری

ابن خرم، رای شافعی و جعفری و آنچه در نزد حنابله و اکثر فقها زیدیه مورد قبول بود، پذیرفته است. و آن این بود که اگر غاصب مغضوب را تغییر دهد، بر ملک مالک آن باقی می‌ماند، غاصب باید آن را با ارش نقصان آن رد کند.^(۴۰)

خلاصه گفتار در مورد آن که غاصب، ذات مغضوب را تغییر دهد به گونه‌ای که نام آن بدل شود، بنابر رای جمهور فقها و رای ابوحنیفه و بعضی فقها این مذهب فقهای مالکی، بر غاصب جایز نیست آن را تملک نماید. علاوه بر آن که در میان فقها کسانی بودند که قایل به تخییر بودند بین آن که مالک، ذات مغضوب را اخذ می‌کند و یا قیمت آن را^(۴۱) در حالی که بعضی حنابله^(۴۲) و زیدی‌ها با آنها موافقت داشتند.^(۴۳)

دلیل نظریه دسته دوم فقها که می‌گفتند غاصب اگر مال مغضوب را تغییر دهد، آن را مالک می‌شود و مالک نمی‌تواند او را به رد آن مجبور نماید، این است:

کاشانی فقهای حنفی گفته است: فعل غاصب، اگر جامه را غصب کرد و آن را برید و ندوخت، یا آن را رنگ کرد، استهلاک مغضوب است؛ یا از نظر صورت و معنا، یا از نظر معنا فقط نه از نظر صورت. پس ملک مالک از آن زایل می‌شود و ولایت او بر استرداد آن باطل می‌شود، چنانچه اگر حقیقتاً آن را استهلاک نماید.

و دلیل تحقق استهلاک این است، که مغضوب تبدیل پیدا کرده و با تخلیق خداوند چیزی دیگری شده است، برای آن که نه صورت آن باقی مانده و نه در بعضی موارد معنای موضوع له آن باقی مانده است، و نه نام آن. و قیام اعیان با قیام صور و معنای مطلوبه آن است. و در بعضی موارد اگر صورت باقی است، ولی معنای موضوع له که عادتاً مطلوب است، فوت شده است. پس فعل غاصب، استهلاک مغضوب است از نظر صورت و معنا یا تنها از نظر معنا. پس حق استرداد مالک باطل می‌شود، زیرا مالک مجبور به رد عین تلف‌شده نمی‌شود. و به دلیل آن که اگر استهلاک صورت گرفت، ملک مالک زایل می‌شود، چون در مالی که تلف شده، ملک باقی نمی‌ماند پس بالضرورة ولدیت استرداد منقطع می‌شود.

و برای آن که استهلاک، موجب ضمان مثل یا قیمت را برای مالک می‌شود، برای آن که استهلاک از باب تعدیی و اضرار به مالک صورت گرفته است. و این موجب زوال ملک مالک از مغضوب می‌شود. و هرگاه ملک مالک توسط ضمان غاصب از شی مغضوب زایل شد، ملک غاصب در همان مال اثبات می‌شود، خاطر وجود سبب ثبوت ملک در محلی که قابلیت آن را دارد؛ و آن اثبات ملک است در مالی که مملوک هیچ کسی نیست. و با این بیان اشکار می‌شود که فعل غاصب که سبب ثبوت ملک است، (برشی مغضوب که تغییر کرده است) مباح است و ممانعت وجود ندارد و جایز است ملک آن اثبات شود.^(۴۴)

و این رشد نیز قایل همین رای است. و گفته است که: و چه دوم - عمل در مغضوب به گونه‌ای که نام او را تغییر دهد، فوت مغضوب است، بر غاصب لازم است قیمت روز غصب را بدهد، اگر مثلی باشد مثل آن را بدهد. و این تصلی مذهب این قاسم است و

اشهب برخلاف آن است. آنگاه ابن رشد احتجاج کرده است به گفته‌اش که از ابن عباس روایت شده که رنگ کردن لباس مغضوب، تفویض آن است و لازم است قیمت آن را بدهد.^(۳۵)

و این دسته به احادیثی احتجاج کرده‌اند که از آن جمله است، آنچه که ابن مرتضی در بحر زخار از امام یحیی نقل کرده است؛ و آن این است که غاصب اگر دراهم را دست بند بسازد، در صورتی که اسم آن و منافع عمده‌ای آن زایل شود، آن را مالک می‌شود؛ زیرا این به منزله استهلاک است مثل این است که آن را حریق کرده باشد. دلیل این است که پیامبر اسلام^(ص) گوسفند غصبی را دستور داد که برای اسیران صرف شود،^(۳۶) و این اقتضای زوال ملک مالک را می‌کند.

این خلاصه‌ای بود از آنچه گروه دوم بدان اعتماد کرده‌اند. نظر آنها این بود که تغییر ذات مغضوب، به قسمی که اسم آن تبدیل شود، به حساب استهلاک می‌رود، غاصب آن را مالک می‌شود، اما ضامن قیمت یا مثل آن است. ابن خرم ظاهری از اصحاب گرایش اول، که قایل بودند به آن که تغییر ذات مغضوب، آن چنان که اسلام آن را عضو شود، به حساب تفویض و استهلاک نمی‌رود، و غاصب حق تملک مغضوب را ندارد، با رای گروه اول مناقشه کرده است.

ابن خرم گفته است: اگر ما این رای را بپذیریم، برای فاسق و بدکار جایز می‌شود، که گندم یتیمی را غصب کند، و آن را آرد کند، یا جامه کسی را غصب کند و آن رنگ نماید، یا گوسفندی را غصب کند و آن را ذبح نماید و کباب نماید. باید همه این تصرفات برای او روا و حلال باشد و فقط قیمت آنچه را غصب کرده بدهد.^(۳۷) (با پذیرفتن این رای، در غصب و تجاوز به روی عده‌ای باز می‌شود).

و این برخلاف قرآن و نهی است از «کل مال باطل»^(۳۸) و خلاف فرموده پیامبر^(ص) است که فرمود: «ان د مائکم و اموالکم علیکم حرام.» گذشته از این هیچ کسی نمی‌تواند شک کند که هر آرد و نانی که به عمل آمده از گندم شخصی باشد، از صاحب گندم است.

سپس ابن خرم گفته است: اما احتجاج به امر کردن نبی^(ص)

و اما خبر زنی که رسول الله^(ص) را به طعامی دعوت کرد، بعد گفت: می‌خواستم گوسفندی خریداری نمایم اما نیابیدم، به همسایه خود گفتم گوسفندی را که از شوهرت است برایم بفرست... تا آخر خبر، این دلیل بر علیه آنها است نه به نفع آنان؛ زیرا در این خبر آمده است که نبی^(ص) گوشت آن گوسفند را در ملک کسی که آن را بدون اذن صاحبش اخذ کرده بود، گذاشت. در حالی که آنان می‌گویند مال مغضوب اگر تغییر کند از غاصب است. و نیز در این خبر است که وقتی پیامبر^(ص) دستور داد، آن گوسفند برای اسیران اطعام شود، آن زن در رای خود سرسختی نشان نداد، پس در این هنگام صحیح است که گوسفند مال آن زن نبوده است. و اما شیخ محمد حسین آل کاشف الغطا، به این رای که گروه دوم داده‌اند، تعلیق زده و در شرح ماده ۸۹۹ مجله الاحکام گفته است:

تبدیل اسم مغضوب، اثری ندارد، مدار بر انقلاب ذات یا تبدل صفات است. پس کسی که گند را غصب می‌کند، و آن را آرد می‌کند؛ هر چند آرد با گندم در نام خود اختلاف دارد، مگر آن که حقیقت، هر دو یکی است و اکثر خواص در هر دو مساوی است. و مرجع در امثال آن به زیاده و نقصان قیمت است. اگر قیمت ناقص شد، عین را همراه با ارش آن رد می‌کند، اگر قیمت بالا رفت و یا با حال پیش از تغییر و یا مساوی بود، همان عین اخذ می‌کند بدون چیز دیگری؛ به جهت آن که عین مال موجود است و تغییرات در عوارض و صفات پیش آمده است. اما تغییر اسم، موجب تغییر حقیقت نمی‌شود.^(۳۹)

ناصر و موید بالله و امام یحیی و هب زیدی، با این قول که مغضوب به سبب تغییرش، ملک غاصب می‌شود، مناقشه کرده‌اند. اینها گفته‌اند که: هرگاه عین یا بعض آن باقی باشد، هر چند تغییر یافته باشد، رد آن واجب است. و وجه آن این است که اصول شهادت می‌دهد که: صاحب ملک اولی به آن است و ظواهر نیز به آن نطق می‌کند.^(۴۰)

چنانچه از حدیث به چند وجه جواب داده شده است: از جمله آنچه موید بالله در شرح تجرید نقل کرده است و لفظ آن چنین است: این مساله نزد من قوی نیست؛ زیرا برای این مساله اصلی نیست جز این خبر. در حالی که احتمال می‌رود که نبی^(ص) آنها را ضامن کرده باشد، یا برای آن که صاحب آن غیب داشته، امر کرده که گوسفند به اسیران اطعام شود؛ زیرا در خبر قرینه است که بر آن دلالت کند، پس ترسیده که گوسفند بیهوده فاسد نشود. و حاکم می‌تواند چیزی را که خوف فساد آن می‌رود، در صورت غیب صاحب آن به فروش برساند، چنانچه در تجرید آمده است.

از جمله جواب‌ها این است که اگر ما قایل شویم به آن که مغضوب با تغییر، ملک غاصب می‌شود، تالی فاسد لازم می‌آید؛ زیرا این نظر به امکان دسترسی به اکل اموال الناس به باطل منجر می‌شود. و این رای وسیله می‌شود برای اهل ظلم و فساد که در مورد گرفتن مال مردم به هر کاری که نخواهند اقدام نمایند. پیدا کردن غاصب به عین تغییر و استهلاک آن، اگر موجب ملکیت او شود،

این خلاف ادله کتاب و سنت است. آنگاه به آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ»^(۴۱) و حدیث نبوی «ان مائکم و اموالکم علیکم حرام» احتجاج کرده است.

و ما به رای دومی موافق هستیم، برای آن که موافق با اصول است و ادله معتبره به آن دلالت می‌کند.

بحث دوم تغییر صفات مغضوب

گاهی غاصب، صفات مغضوب را تغییر می‌دهد، اینجا نیز فقه سخن خود را گفته و فقها احتمالات را که در این مقام مطرح می‌شود بیان داشته، و سپس هر یکی بر اساس قواعد و اصول خود، در مورد، بحث فقهی را انجام داده است.

و علی الظاهر صور تغییر مغضوب از ناحیه غاصب، یا زیاده چیزی است بر آن و یا با نقصان، و بنابراین، روی همین دو نقطه دور می‌زند و در دو فرع بیان می‌شود:

فرع اول: زیاده مغضوب

و زیاد شدن مغضوب که از ناحیه غاصب صورت گرفته است، یا در عین است و یا در وصف، و ما کلمات فقها را در این مقام متعرض می‌شویم که روشن شود چگونه این مسایل را حل کرده‌اند.

در مذهب حنفی

مرغینانی گفته است: کسی که لباسی را غصب کند و آن را رنگ نماید، یا سویقی (نوعی حلیم از جو، گندم، خرما و شکر) را غصب کند و آن را با روغن مخلوط نماید. صاحب آن مخسیر است که قیمت جامه قبل از رنگ کردن را و مثل سویق را از او بگیرد، و خود آن عین را تسلیم غاصب نماید. و اگر بخواهد جامه وسویق را با همان حالت تغییر اخذ می‌کند و قیمت رنگ و روغن را به غاصب می‌دهد.^(۴۲)

و موصلی بیان داشته است: کسی که جامه را غصب نماید و آن را به رنگ سرخ رنگ کند، و سویقی را غصب کند و آن را با روغن قاطی نماید، مالک مخسیر است؛ می‌خواهد جامه وسویق را اخذ نماید، و زیادی قیمت که توسط رنگ و روغن حاصل شده به غاصب بدهد، و اگر خواسته باشد قیمت جامه را در حالی که بی‌رنگ است بگیرد.^(۴۳)

و ظاهر عبارات فقها احناف این است که رنگ کردن جامه، گاهی به مثابه زیاد شدن قیمت غصب است. و گاهی به مثابه نقص آن. همه به حسب اعتبار عرفی است. اگر عرف نقص اعتبار کرد، نقص است ورنه زیاده است. و در صورتی که رنگ، زیاده در مغضوب اعتبار شود، مالک مخسیر است آن را اخذ کند، و آنچه توسط رنگ زیاد شده است، به غاصب بدهد. و بین آن که قیمت مغضوب را قبل از عروض زیاده بگیرد.^(۴۴) این رای فقهای احناف بود.

در مذهب شافعی

ابو ذکریای انصاری گفته است: اگر جامه را که غصب کرده به رنگی رنگ نماید، اگر جدا کردن، آن امکان دارد، غاصب را وادار می‌کند که آن را نماید. ورنه اگر قیمت جامه ناقص شد، غاصب باید تاوان آن را بدهد و اگر قیمت آن زیاد شد هر دو شریک‌اند.^(۴۵) و شیرازی بیان داشته است: یعنی قیمت جامه ده درهم باشد و قیمت رنگ نیز ده درهم باشد، پس قیمت جامه در حال رنگ داشته بیست درهم است، غاصب و صاحب جامه را در رنگ آن شریک است؛ زیرا رنگ عین مال او و دارای قیمت است. بناءً اگر جامه را بفروشد قیمت آن بین هر دو، دونصف می‌شود.^(۴۶)

و غزالی گفته است: اگر جامه را که قیمت آن ده درهم است غصب کند، و به رنگی آن را رنگ کند که قیمت آن نیز ده درهم است، پس قیمت جامه بیست درهم شده است. و هر دو، غاصب و مالک - در قیمت آن با سویه شریک‌اند.^(۴۷)

اردبیلی گفته است: اگر جامه مغضوب را رنگ کند، پس اگر جدا کردن آن ممکن است، غاصب مجبور می‌شود به جدا کردن آن، اگر توسط آن قیمت جامه پایین آید، باید تاوان آن را بدهد. اما اگر جدا کردن رنگ ممکن نباشد، اگر قیمت جامه پایین آید، تاوان را باید غرامت دهد، و اگر قیمت جامه زیاد شد، غاصب به سبب رنگ کردن در آن شریک است.^(۴۸)

پس رای فقهای مذهب شافعی در این هنگام این است که اگر غاصب بر مغضوب چیزی را از مال خود زیاد کند، و ازاله و فصل آن امکان نداشته باشد، به اندازه مال خود با غاصب شریک است. و فقهای این مذهب مثالی را برای تطبیق این قاعده آورده و آن را توضیح داده و در شرح و بیان آن شیرازی^(۴۹) و رملی^(۵۰) اقاضه بیشتر کرده‌اند.

علاوه بر آن بر ما لازم است، مساله مهمی را در این مقام توضیح دهیم، که آن را فقهای این مذهب، بعد از آن که این رای را داده گفته‌اند. و آن این است که غاصب هر چند در مغضوب، با مالک شریک است مگر آن که مالک در بیع آن اولیت دارد؛ هیچ یک منفرداً نمی‌تواند حق خود را بفروشد، پس اگر مالک اراده بیع را نماید، غاصب را مجبور بر موافقت می‌کند، ولی اگر غاصب اراده بیع آن را نماید، نمی‌تواند مالک را به موافقت مجبور نماید.^(۵۱)

در مذهب حنبلی

ابوالبرکات گفته است: اگر ثوبی را غصب کند و آن را رنگ نماید، هر یک از مالک و غاصب به تعداد قیمت جامه و رنگ در قیمت آن شریک می‌باشند. هر کدام قیمتش زیاد بود، زیادی از مالک آن است. و اگر قیمت ناقص شد، نقصان بر غاصب است.^(۵۲)

بیهوتی گفته است: اگر غاصب جامه را که غصب کرده، با رنگی آن را رنگ نماید، یا سویقی را غصب نموده و با روغن خود آن را مخلوط نماید، و قیمت هر دو یا قیمت یکی از آنها ناقص شود، غاصب نقص را ضامن می‌شود؛ زیرا نقص با تعدی او حاصل شده است پس ضامن آن است. و اگر قیمت زیاد شد، صاحب جامه و رنگ یا صاحب سویق و روغن در آن شریک هستند.^(۵۳)

صاحب مقنع نیز آنچه را صاحب کشف - بیهوتی گفته، گفته است: و بعد از آن گفته است: اگر یکی آنها کندن رنگ را بخواهد، دیگری را بر آن اجبار نمی‌تواند، و احتمال می‌رود دیگری را بر کندن رنگ اجبار نماید، اگر غاصب نقص قیمت را ضامن شود.^(۵۴)

از این بیان موافقت فقها مذهب حنبلی، با رای شافعی ظاهر می‌شود، در آن که غاصب با مالک در مساله رنگ کردن جامه شریک است. و نیز برای مالک اولویت را قایل شده‌اند؛ چنانچه در زواید کافی آمده است: اگر مالک بیع جامه را اراده کند، می‌تواند و اگر غاصب آن را بخواهد و مالک امتناع ورزد، نمی‌تواند او را مجبور نماید و احتمال می‌رود او را مجبور نماید.^(۵۵)

در مذهب مالکی

فقهای مالکی گفته‌اند: اگر غاصب جامه را که غصب کرده است، مطابق میل خود رنگ کند، مغضوب‌منه، مالک، مخسیر است بین آن که جامه را اخذ کند و قیمت رنگ را برای غاصب پرداخت نماید. و بین آن که جامه را به غاصب واگذارد، و قیمت روز غصب را از او بگیرد.^(۵۶)

نظر مالکی‌ها آن چنان که دیده می‌شود، موافق با رای احناف و مخالف بارای شافعی و حنبلی است، که قایل بودند به آن که هر یک از مالک و غاصب، به مقدار مالیت جامه و رنگ شریک هستند. و در مدونه تصریح کرده است که به آن که شریک بودن مالک و غاصب اعتبار ندارد؛^(۵۷) زیرا گفته است: ... گفتم عقیده شما در مورد کسی که جامه را غصب کند و آن را به رنگ سرخ، رنگ نماید، بعد صاحب جامه آیا مستحق آن است؟ گفت: به او پیشنهاد می‌شود که جامه است، آن را بگیرد و قیمت رنگ را بدهد، یا قیمت جامه را بگیرد و آن را به غاصب واگذارد؛ زیرا او آن را از حالت اصلی‌اش تغییر داده است. گفتم: این قول مالک است که گفت: این نظر من است. گفتم: اگر غاصب از گرفتن ثوب و دفع کردن قیمت رنگ امتناع ورزد، یا مالک از گرفتن جامه امتناع ورزد، آیا شریک نمی‌شود؟ گفت: نه، باید یکی از این دو کار را بکند، یا بستاند یا بدهد.

و صاحب مدونته بعد از آن گفته است: الا آن که مالک گفته است: مالک و غاصب بر وجه شبهه شریک نمی‌شوند. اما اگر رنگ کردن جامه قیمت آن را پایین آورد، ظاهراً قول ابن خطاب صحیح است که گفته غاصب باید ارزش نقصان را بدهد.^(۵۸)

در مذهب جعفری

شیخ طوسی در این مساله تفصیل داده و گفته است: اگر جامه را غصب کند و آن را رنگ نماید، از سه حال بیرون نیست، یا از غاصب است، یا از صاحب جامه است یا از غیر آنها، اگر از غاصب باشد نیز از سه حال بیرون نیست؛ یا به واسطه رنگ نه قیمت زیاد و نه کم، و یا زیاد یا کم می‌شود.

بنابراین که قیمت جامه نه زیاد شود و نه کم، مثل آن که قیمت جامه ده درهم بود و قیمت رنگ نیز ده درهم، بعد از رنگ قیمت آن مساوی با بیست درهم شود، و هر دو در آن شریک‌اند؛ زیرا هر دو عینی دارند که قایم در جامه است، و چنانچه اگر طعامی را غصب کند و آن را به طعامی که نزدش بوده مخلوط نماید، هر دو در آن شریک می‌باشند.

و همچنین هر دو شریک هستند در صورتی که قیمت جامه بعد از رنگ کردن زیاد شود.^(۵۹)

از عبارت شیخ در این مقام ظاهر می‌شود، که غاصب اگر کندن و زایل کردن جامه را اختیار کرد، باید ارزش نقصان قیمت جامه را بدهد. اما اگر صاحب رنگ جامه از ارایه آن امتناع نماید، اقوی این است که مالک می‌تواند او را اجبار نماید. و آیا مالک می‌تواند قیمت رنگ را به غاصب بدهد، تا جامه با رنگ آن از او باشد؟

رای صحیح در نزد شیخ طوسی این است که حق مطالبه قیمت را از غاصب ندارد، بلکه هر دو در جامه شریک هستند، زیرا رنگ به حال خود ثابت است و تابع غیر خود نیست، پس مجبور نمی‌شود که قیمت آن را به مالک بدهد، مثل آن که اگر طعامی را با طعام خود مخلوط نماید.^(۶۰)

و محقق حلی گفته است: اگر جامه را که غصب کرده رنگ نماید، می‌تواند رنگ را زایل کند، ولی اگر قیمت جامه پایین آمد باید ارزش نقصان را بدهد. و صاحب جامه هم می‌تواند رنگ را زایل کند؛ زیرا در ملک او است بدون حق. اگر مالک بخواهد قیمت رنگ را بپردازد، تا هر دو باشند بر غاصب اجابت آن واجب نیست، و نیز اگر غاصب بخواهد و قیمت جامه را بدهد، تا هر دو شریک باشند، برای مالک اجابت واجب نیست. پس اگر قیمت جامه و رنگ از آنچه که هست پایین نیاید، حاصل که از هر دو است.

و اگر قیمت بالا رود نیز از هر دو است. اما اگر قیمت بالا رود نیز از هر دو است. اما اگر قیمت جامه توسط رنگ ناقص شود، غاصب باید ارزش آن را بدهد.^(۶۱)

و شهید ثانی در مسالک خود اولاً آنچه را شیخ طوسی گفته، گفته است. بعد گفته است که: اگر مالی را که غصب کرده رنگ کرد، جدا کردن آن ممکن است یا ممکن نیست. در صورت عدم امکان، با مغضوب منه، در آن مال شریک می‌شود؛ برای آن که رنگ عین مال او است که با ملک مالک ضمیمه شده است. اما اگر جدا کردن رنگ امکان دارد، غاصب باید آن را زایل کند و اگر قیمت جامه ناقص شد، ارزش آن را بدهد. و ابن جنید گفته است: اگر مالک به قلع رنگ راضی نشود و قیمت آن را به غاصب بدهد، بر غاصب قبول واجب است.^(۶۲) گفته این جنید را علامه در مختلف ترجیح داده است. و اظهار به رای شهید ثانی عدم قبول است. از همه نصوصی که از فقها مذهب جعفری نقل کردم، برای ما واضح می‌شود که در این خصوص، با رای حنابله و شافعی‌ها موافق‌اند.

در مذهب زیدی

ابن مرتضی گفته است: کسی که لباسی را غصب کرد و آن را رنگ کرد، نمی‌تواند رنگ را از جامه زایل کند. و گفته است: اگر رنگ قابلیت جدا شدن را دارد، آن را جدا کند، اگر «مغضوب منه» با کندن رنگ متضرر شد، اگر ضرر اندک است، مالک تاوان آن را می‌گیرد و اگر ضرر زیاد است، مخسیر است.^(۶۳) اگر جدا کردن رنگ امکان ندارد، قیمت رنگ را نمی‌تواند مطالبه نماید. بعد قول ابوحنیفه را نقل کرده و آن این است، که: اگر قیمت جامه توسط رنگ نهاد شود، مالک مخسیر است که جامه خود را اخذ می‌کند و قیمت رنگ را می‌پردازد، یا قیمت جامه را می‌گیرد و آن را به غاصب وا می‌گذارد. و در آخر گفته است: ضمان رنگ وجه ندارد.

آنگاه رای امام یحیی را نیز نقل کرده است. و آن این است که: کسی که خانه را غصب کرده و آن را نقاشی نماید، اگر مالک خانه ازاله نقاشی را از او بخواهد، باید آن را ازاله نماید؛ زیرا با نقاشی ملک غیر را اشغال کرده است، اگر توسط ازاله نقاشی قیمت خانه ناقص شد، غاصب ارزش نقصان را ضامن است. اگر غاصب رنگ را که در نقاشی خانه مصرف کرده مطالبه نماید، دو وجه است: وجه اول: باید اجابت نماید؛ زیرا رنگ ملک او است. وجه دوم، اجابت واجب نیست. مگر رنگ و جدار عین جداگانه داشته باشد. ابن مرتضی گوید: به نظر من این اقرب است.

از همه این گفته‌ها در مورد تغییر مغضوب، با زیاده چیزی از مال غاصب، سه قول به دست می‌آید:

۱- رای فقهای حنفیه و مالکیه، و آن این بود که مالک مخسیر است، بین واگذارن مغضوب را به غاصب، و اعطای غاصب قیمت زیاده را، و بین واگذارن مغضوب، و ضامن کردن غاصب را به قیمت مغضوب پیش از آن که قیمت آن زیاد شود.

۲- رای فقها حنبلی، که عبارت از این بود که غاصب در این صورت، با مالک به تعداد مالش شریک در مغضوب است. قیمت هر یک از مغضوب و چیزی را که غاصب زیاد کرده زیاد بود، آن زیاده از مالک آن است. و اگر قیمت مغضوب با آن زیاده ناقص شد، غاصب ضامن آن می‌باشد.

۳- رای فقهای شافعی و جعفری و زیدیه؛ که قایل به تفصیل بودند بین آنجای که اگر جدا کردن زیاده را که غاصب بر مغضوب اضافه کرده است، ممکن باشد، بر غاصب واجب است آن را جدا کند، و اگر نقصی بر مغضوب عارض می‌شود، غاصب ضامن است. اما اگر جدا کرده زیاده ممکن نباشد، غاصب به تعداد مالش با «مغضوب منه» در مال غصبی شریک است.

مولف: این رای اخیر را می‌پذیرم و بر سایر آرا ترجیح می‌دهم با این دلایل:

۱- این رای اقرب به عدالت است، که شارع شریف آن را اساس‌گذاری کرده است، برای آن که حق طرفین مراعات می‌شود.

۲- واجب بر غاصب، رد کردن نفس مغضوب است، چنانچه بر مالک نیز واجب است، عین آنچه را غاصب زیاد کرده است بر او رد نماید. پس اگر جدا کردن چیزی که غاصب زیاد کرده است، ممکن باشد، باید آن را جدا کند بدون آن که به حق مالک ضرر برساند، اگر به حق مالک ضرر رساند ضامن است.

۳- اگر جدا شدن زیاده بر مغضوب که عین مال غاصب است ممکن نباشد، مجوزی وجود ندارد غاصب را بر جدا کردن آن اجبار کند، چنانچه مجوزی وجود ندارد که او را ملزم کند به پرداختن قیمت مغضوب، در حالی که عین آن باقی است. پس اوفق این است که غاصب به مقدار مالش با مالک نیست به مغضوب شریک باشد. با ضامن بودن غاصب در صورتی که به سبب آن زیاده، در قیمت مغضوب نقص ایجاد شود.

فرع دوم: ناقص شدن مغضوب

گاهی مغضوب در نزد غاصب به سبب استعمال وی و یا غیر استعمال، نقصان پیدا می‌کند. در این حالت حکم چیست؟ آیا غاصب ضامن می‌شود یا نمی‌شود؟
در این نقطه بحث ما روی همین موضوع است، که اول کلمات فقها را متعرض می‌شویم، نتایج آن را خلاصه‌گیری می‌کنیم و باقانون وضعی نیز مقایسه به عمل می‌آوریم.

در مذهب حنفی

کاشانی گوید: اگر عضو از مغضوب در حالی که در دست غاصب است، توسط آن افت آسمانی ساقط شود، یا لنگ شود، یا شل شود، مالک آن را اخذ می‌کند و غاصب را ضامن نقصان آن می‌کند؛ برای آن که جز از بدن و یا صفت مرغوب فیها، تلف شده است. و این فتوا را تعلیل کرده است به آن که: اگر همه مغضوب تلف می‌شد، غاصب همه قیمت را ضامن بود. حالا که یک جز آن تلف شده است، به حساب آن، قیمت آن را ضامن است؛ برای ما قبلاً گفتیم که ضمان غصب، ضمان جبران فائت است، بنابراین به اندازه چیزی که فوت شده ضامن می‌شود.^(۶۴)

ابوجعفر طحاوی گفته است: هرگاه مغضوبی که نزد غاصب است، ناقص شود، باید تاوان نقصان را برای «مغضوب‌منه» بدهد، به علاوه آن که اصل مال را برای مالک آن می‌دهد.^(۶۵)
در فتاوی‌ای کاملیه آمده است: اگر الاغی را غصب نماید و آن لنگ شود، حکم آن چیست؟ جواب این است که اگر با لنگی راه رود، خسارت نقصان را ضامن است.^(۶۶)

در مذهب شافعی

شافعی گفته است: اگر روغنی را غصب کند و آن را بالای آتش جوشاند، و از آن کم شد. بر غاصب واجب است آن را برای صاحبش تسلیم نماید، و مثل یا قیمت نقصان را بدهد.^(۶۷)
و رملی گوید: اگر مغضوب توسط استعمال ناقص شود، مانند آن که لباس غصبی را پوشید و کهنه کرد، بنا بر قول اصح باید ارزش نقصان را بدهد.^(۶۸)
و این موافق با رای احناف است در وجوب ضمان نقصان.

در مذهب حنبلی

در مقنع آمده است: اگر مغضوب نقصان پیدا کند؛ نقصان غیر مستقر مانند گندمی که رطوبت پیدا کرده و بو گرفت، صاحب آن مخسیر است که مثل آن را می‌گیرد، یا آن را وا می‌گذارد، تا فساد آن استقرار پیدا نماید. آنگاه آن را همراه ارزش نقصان آن بگیرد.^(۶۹) و در اقناع آمده است: اگر زمین غصبی را زراعت کند، بعد از چیدن زرع آن را به صاحبش رد نماید، و زراعت از غاصب، است. ولی باید اجره زمین را تا وقت تسلیم آن و ارزش نقصان آن را بدهد.^(۷۰)
ابن نجار گفته است: غاصب، نقصان مغضوب را ضامن می‌شود، هر چند بوی مشک و امثال آن باشد...^(۷۱)
از این نصوص به دست می‌آید که فقها حنابله، در آن که غاصب نقصانی را که بر مغضوب در حالی که نزد غاصب است. عارض می‌شود، ضامن است.

در مذهب مالکی

ابن جزئی گفته است: اگر مغضوب در نزد غاصب نقص پیدا کند، صاحب آن مخیر است بین آن که قیمت روز غصب را بگیرد و مغضوب را نزد غاصب واگذار نماید، و بین آن که آن را و قیمت نقص را از غاصب بگیرد، در صورتی که نقص با فعل غاصب باشد، اما اگر نقص با فعل خداوند باشد، قیمت نقص را نمی‌تواند اخذ نماید.^(۷۲)
و در تهذیب الفروق آمده است: نقصان که عارض بر مغضوب می‌شود، یا از جانب مخلوق است، یا از جانب خالق، مثلاً توسط یک حادثه آسمانی، در فرض دوم، مالک همان مال ناقص را می‌گیرد، یا قیمت روز غصب را می‌گیرد، و گفته شده که مالک می‌تواند آن مال ناقص را بگیرد و خسارت عیب را هم بگیرد. اما اول یعنی اگر نقص از جانب مخلوق باشد، یا به سبب جنایت غاصب است یا جنایت غیر او، در حالی که مغضوب در دست غاصب است. پس در صورت اول، «مغضوب‌منه» مخیر است که قیمت روز غصب مغضوب را بگیرد، و نقصان جنایت روز جنایت را بگیرد، به نظر ابن قاسم، و در نزد سحنون، نقصان جنایت روز غصب را می‌گیرد.^(۷۴)

در مذهب جعفری

محقق حلی گفته است: اگر دو چیزی را غصب کند، که قیمت هر یک آن به تنهایی خود، کمتر است از قیمت آن در صورت همراه بودن با جفت خود مانند یک جفت موزه، پس یکی از آنها تلف شده، باید باقیمانده را به صاحبش رد کند، با قیمت فرد تلف شده در حال اجتماع. فرض می‌کنیم قیمت هر دو جفت ده درهم است و قیمت هر یک در حال اجتماع پنج درهم است و به تنهایی سه درهم است، غاصب یک جفت باقی مانده را با پنج درهم به صاحبش رد می‌کند.^(۷۵)

و نیز گفته است: اگر در مغضوب عیبی حادث شود، مانند آن که تمر را کرم خود، یا جامه را پاره کرد، آن را با ارزش عیب آن به صاحبش رد می‌کند. اگر عیب غیر مستقر باشد، مانند بو گرفتن گندم، شیخ گفته است: قیمت مغضوب را ضامن می‌شود. ولی اگر گفته شود که عین مغضوب را با ارزش عیب آن، رد کند، نیکو است.^(۷۶)

و شیخ جواد مغنیه گفته است: هرگاه در مغضوب عیبی پیدا شود، مانند دانه که کرم بگیرد و عفونت پیدا کند، یا جامه که کهنه شود، و حیوانی که لاغر یا مریض شود یا عضو از اعضای خود را فاقد شود، همه اینها و هر چه از این قبیل است، مانع از رد نمی‌شود، بلکه بر غاصب واجب است، مغضوب را با عیبی که نزد خود او حادث شده است، با ارزش آن به صاحب آن رد نماید؛ و برای مالک قضاوت قیمت مغضوب حین غصب و قیمت حین رد را برای مالک رد نماید. چه عیب و نقصان به سبب مالک باشد یا به سبب دیگر.^(۷۷)

و رای مذهب جعفری در تضمین نقصان، که عارض بر مغضوب که در نزد غاصب است، می‌شود، با جمهور فقها موافق است.

در مذهب زیدی

فقهای زیدی نیز همان راه جمهور فقها را طی کرده است. و عنسی بیان داشته است: بر غاصب واجب است، ارزش نقصان عین مغضوبه را بدهد، در صورتی که به فعل غاصب نباشد، هر چند به امر غالبی باشد، مانند ویران شدن خانه، جراحت حیوان و غرق شدن سفینه، و سقوط عراده‌جات و امثال آن، که بر غاصب اگر تصمیم رد مغضوب را داشته باشد، لازم است ارزش نقصان را بدهد.^(۷۸)

از بررسی کلمات فقها برای ما روشن شد که آنان، با اختلاف مذاهب و مدارس فقهی که دارند، در تضمین کردن غاصب، ارزش نقصان آنچه عارض بر مغضوب می‌شود، متفق هستند، به جز از فقهای مالکی که به تخییر «مغضوب منه» بین واگذار کردن مغضوب و اخذ قیمت روز غصب آن را، و بین اخذ مغضوب و اخذ نقصان عارض بر مغضوب، نظر داده‌اند. این البته در صورتی است که نقصان از ناحیه غاصب باشد. اما اگر نقصان به سبب امر آسمانی باشد، به نظر آنها غاصب ضامن نیست.^(۷۹)

اما ایرادی که بر رای مالکی وارد می‌شود، این است که با وجود مغضوب، مجوزی وجود ندارد که غاصب را ضامن نماید، چنانچه قبلاً تقریر، کردم - غایت امر این است که اگر در مغضوب عیبی حادث می‌شود، غاصب ضامن آن است، بعضی آن هم اگر تلف شود غاصب ضامن است.

قانونی مدنی عراقی در این مورد نیز موافق با رای جمهور است؛ زیرا در آن آمده است: اگر قیمت مغضوب به سبب استعمال و فعل غاصب، ناقص شود، غاصب ضامن آن است؛ یعنی «مغضوب منه» حق استرداد مغضوب و اخذ ارزش نقصان آن را دارد.^(۸۰) و شارحین المجله نیز همین رای را پذیرفته‌اند.^(۸۱)

بحث سوم: تغییر قیمت است به سبب پایین آمدن نرخ

در دو بحث گذشته، کیفیت ضمان مغضوب را، اگر قیمت آن به سبب تغییر ذات و صفات مغضوب پایین آید یا بالا رود، به بررسی گرفتیم. و سخن ما در این بحث روی محور تغییر قیمت مغضوب، به سبب پایین آمدن نرخ است. و اول در این خصوص اقوال فقها را نقل می‌کنیم:

در مذهب حنفی

مرغینانی گفته است: اگر مغضوب در دست غاصب ناقص شود، نقصان را ضامن است به جهت آن که جمیع اجرا مغضوب توسط غصب، داخل در ضمان است. و در جای که رد کردن عین مغضوب متعذر است، قیمت آن را رد می‌کند. و این به خلاف پایین آمدن قیمت است، در صورتی که در مکان غصب رد کند؛ زیرا تنزل قیمت عبارت از کم رغبتی است، نه فوت شدن جز^(۸۲) (پس غاصب ضامن نیست).

و کاشانی بیان داشته است: تنزل قیمت، نقصان مغضوب نیست، بلکه بی‌رغبتی است که خداوند عز و جل، آن را در قلوب بندگان ایجاد کرده است، و کار بنده نیست، بنابراین غاصب ضامن نمی‌باشد.^(۸۳)

از این نصوص ظاهر می‌شود که فقها احناف، در صورت نقصان که به سبب تنزل قیمت عارض بر مغضوب می‌شود، قایل به ضمان غاصب نیستند.

در مذهب شافعی

شافعی گفته است: اگر جامه جدیدی را غصب کند، که قیمت آن ده درهم است. سپس آن را رد کند در حالی که جدید است، اما قیمت آن پیش از رد کردن توسط ارزان شدن جامه پایین آمده است، غاصب چیزی را ضامن نمی‌شود.^(۸۴) و رملی گفته است: اگر مغضوب را که به سبب تنزل بازار قیمتش پایین آمده است، رد کند، چیزی بر غاصب لازم نیست؛ زیرا مغضوب به حال خود باقی است، و آنچه فوت شده رغبات مردم است.^(۸۵) و اردبیلی بیان داشته است: نقصان قیمت توسط تنزل بازار مضمون نیست، در صورتی که تلف جز به آن منضم نشود، اگر تلف جز به آن منظم شد، ضامن آن می‌شود.^(۸۶) این نصوصی را که از فقهای شافعی نقل کردم، به وضوح اشاره می‌کند به عدم تضمین غاصب، نقصان قیمت را، و این رای احناف نیز بود.

در مذهب حنبلی

فقهای حنبله نیز همین رای را پذیرفته و با حنفی‌ها و شافعی‌ها متفق می‌باشند. مرداوی گفته است: اگر قیمت عین مغضوب توسط تغییر اسعار ناقص شود، غاصب ضامن نیست، مذهب همین است و جماهیر اصحاب بر همین رای است.^(۸۷) و حجاری مقدسی بیان داشته است: اگر قیمت عین مغضوب توسط تغییر اسعار پایین آید، غاصب ضامن نیست چه عین را رد کند یا تلف شده باشد.^(۸۸)

در مذهب مالکی

در دیر گفته است: اگر قیمت بازار پایین آید، فوات گفته نمی‌شود و بر مالک اخذ عین مغضوب معین می‌شود.^(۸۹) و این رای نیز موافق با رای فقهای حنفی، شافعی و حنبلی است.

در مذهب جعفری

شیخ طوسی گفته است: اگر جامه را که قیمت آن ده درهم است غصب کند. پس قیمت آن توسط بازار بالا رفت و بیست درهم رسید، دوباره به ده درهم یا پایین‌تر از آن تنزل کرد، باید دیده شود که اگر جامه قبل از رد کردن آن تلف شود، باید قیمت اعلی آن را از زمان غصب تا زمان تلف بدهد. و اگر عین تلف نشده باشد و باقی به حالش باشد، آن را رد می‌کند و رد کردن نقصان قیمت بر او واجب نیست؛ چون دلیلی بر آن نداریم.^(۹۰) و نیز شیخ همین مساله را در مساله ۱۵ از کتاب خلاف آورده، و به دنبال آن گفته است: این قول جمیع فقها است، و دلیل آن، اصل برائت ذمه غاصب است. اگر کسی چیزی را بر غاصب اثبات می‌کند، باید دلیلی بیاورد.^(۹۱) و محقق حلی گفته است: با رد کردن عین مغضوب، رد کردن زیاده قیمت ساقیه واجب نیست.^(۹۲)

در مذهب زیدی

در التاج المذهب آمده است: ... مگر پایین آمدن نرخ که آن را ضامن نمی‌شود، چنانچه اگر چارپایی را غصب کند که قیمت دو صد درهم است، رد کرد در حالی که قیمت آن فقط صد درهم است، نقصان قیمت را ضامن نیست، در صورتی که زیادی و نقصان سعر به رغبات مردم تعلق داشته باشد. نه آنجای که اگر غصب مجدداً صورت بگیرد، مثل آن که قدرت بر رد پیدا کرد و رد نکرد، تا آن که نقص در قیمت پیدا شد، پس آن نقص را در قیمتی تنها ضامن است، نه در مثلی که در مثلی خود آن یا مثل آن را رد می‌کند، ولی تنزل سعر را اصلاً ضامن نیست.^(۹۳) از این نص برای ما ظاهر می‌شود که فقها مذهب زیدی، با همه فقهای در عدم ضمان مغضوب، اگر قیمت ساقیه آن تنزل نماید، موافق اند؛ زیرا تنزل قیمت ساقی به نظر ایشان، ناشی از کم رغبتی مردم است.

در مذهب ظاهری

ابن خرم از فقهای مذهب ظاهری، بر خلاف آرای فقها نظر داده است؛ زیرا او نظر داده که بر غاصب لازم است، نقصان ثمن را برای مالک بدهد. وی در «محلاه» گفته است: و اما زیاده در ثمن، اگر ثمن مغضوب زیاد شد، بر غاصب فرض است مغضوب را با تمام صفات آن، از جمله زیاده ثمن به صاحب آن رد نماید، پس از آن اگر قیمت پایین آید، آنچه در حال زیاده بر او واجب بود، ساقط نمی‌شود.^(۹۴)

اما مجله احکام، قول جمهور را پذیرفته است، که قول به عدم ضمان نقصان قیمت است، چنانچه در ماده ۹۰۰ آمده است: اگر
سعر و قیمت مغضوب بعد از غضب پایین بیاید، صاحب مال نمی‌تواند آن را قبول نکند و قیمتی را که در زمان غضب بود مطالبه
نماید.^(۹۵)

و قانون مدنی نیز رای جمهور را پذیرفته، و به تضمین غاصب نقصان قیمت را رای نداده است. بلکه برای «مغضوب‌منه» راهی
نیست جز آن که آن را قبول کند.^(۹۶)

از همه آنچه گفته شد به دست آمده که اگر قیمت سوقیه مغضوب پایین آید، و آن باقی بر حال خود باشد، فقها در مورد آن دو
نظر دادند:

- ۱- رای جمهور فقها: و آن آنکه غاصب، نقصان قیمت سوقیه را ضامن نمی‌شود.
- ۲- رای ابن خرم: که رای به ضمان غاصب می‌دهد، و احتجاج می‌کند که اگر مغضوب زیادی قیمت پیدا می‌کند، بر غاصب فرض
است، آن را با تمام صفات آن برگرداند. اگر دوباره قیمت پایین آید، رد کردن آنچه در حال زیادی قیمت لازم بود، ساقط نمی‌شود.
اما اصحاب قول اول، برای نظر خود این دلایل را آورده‌اند:
- ۱- اصل براءة ذمه غاصب است، اگر کسی چیزی را به او اثبات می‌کند، باید دلیل بیاورد.^(۹۷)
- ۲- نقص قیمت سوقیه، فوات نیست؛ زیرا مغضوب باقی است،^(۹۸) آنچه فوت شده رغبات مردم است.^(۹۹)
- ۳- تنزل قیمت عبارت است از کم رغبتی مردم، نه فوت شدن جزئی^(۱۰۰) برای قوت این ادله و برای آنچه سابقاً مقرر داشتیم که
مغضوب به عین موجود است، و بر او نقصی وارد نشده است، به همان حالت رد می‌شود و غاصب چیزی را ضامن نیست، همین
رای را ترجیح می‌دهد.

ادامه دارد...

منابع

- ۱- بدایع الصنائع، ج ۷، ص ۱۶۰، ر.ک: السعیدیات فی احکام المعاملات، محمد سعید عبدالغفار، چاپ اول، ج ۲، ص ۲۲۳.
- ۲- تخفه الفقهاء، ج ۳، ص ۱۱۵.
- ۳- الشریح الصغیر، ج ۴، ص ۹۰، المدونه سخون، ج ۱۴، ص ۷۰.
- ۴- المهذب، ج ۱، ص ۳۷۷.
- ۵- الوجیز، ج ۱، ص ۲۱۱، ر.ک: تکمله المجموع، ج ۱۴، ص ۸۰-۸۱، المطیعی.
- ۶- المقنع، ابن قدامه، ج ۲، ص ۲۵۰، ر.ک: الاقناع، الحجاری، ج ۲، ص ۳۵۲.
- ۷- المقنع، ابن قدامه، ج ۲، ص ۲۳۶، ر.ک: الانصاف، مرداوی، ج ۶، ص ۲۰۰.
- ۸- کفایه الاحکام، ج ۲، چاپ سنگی، باب غضب.
- ۹- المبسوط، ج ۳، ص ۷۲.
- ۱۰- مسالک الافهام، ج ۲، چاپ سنگی، باب غضب.
- ۱۱- البحر لزخار، ج ۴، ص ۱۸۲.
- ۱۲- قنون مدنی عراقی، شماره ۴۰ سال ۱۹۵۱، ر.ک: محاضرات فی المسؤولیه المدنیه، مرقص، ص ۱۵۳-۱۵۴.
- ۱۳- الهدایه، ج ۱۵، ر.ک: عیون المسائل، ج ۲، محمد م ۱۱۵۰، در مورد که گندم را غضب کرده و آن را آرد کرده، مثل آن را ضامن می‌شود.
- ۱۴- جامعه القصولین، ج ۲، ص ۹۵.
- ۱۵- الاختیار فی تعلیل المختار، ج ۳، ص ۶۲، ر.ک: الجوهره النیره المختصر القدوری، و این قول را تعلیل کرده است به آن که: عین مال از جهت باقی است؛ چون اسم باقی است، موزون بودن
آن باقی است و... این رای ابوحنیفه، صاحب مذهب است، اما رای ابو یوسف و محمد این است که آنان ملکیت غاصب را نیز در این حالت معتبر دانسته‌اند، برای آن که وی صنعت معتبر را در آن
احداث کرده است. ج ۱، ص ۳۴۲.
- ۱۶- الوجیز، ج ۱، ص ۲۱۱، ر.ک: تکمله الثانیه: المجموع، شرح المهذب، ج ۱۴، ص ۷۲.
- ۱۷- المهذب، ج ۱، ص ۳۷۶، ر.ک: الانوار، اردبیلی، ص ۳۶۶.
- ۱۸- المحرر، ص ۳۶۱.
- ۱۹- المحرر، ص ۳۱۶.
- ۲۰- الاقناع، حجاری، ج ۲، ص ۳۴۳، الانصاف، مرداوی، ج ۶، ص ۱۴۵-۱۴۶، و نیز ر.ک: غایه المنتهی، کرمی، ج ۲، ص ۲۳۸.
- ۲۱- کشاف القناع، ج ۴، ص ۸۸.
- ۲۲- الشرح الصغیر، ج ۴، ص ۸۹-۹۰.
- ۲۳- المدونه، سخون، ج ۱۴، ص ۲۱.
- ۲۴- المبسوط، ج ۳، ص ۸۳.
- ۲۵- شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۱۵۳، و نیز شیخ جواد مغنیه در فقه امام صادق، ج ۳، ص ۱۶، این را گفته است.
- ۲۶- کفایه الاحکام، ج ۲، چاپ سنگی، باب غضب.

- ٢٧- البحر الزخار، ج ٤، ص ١٨١.
- ٢٨- الروض النضر، صفاني، ج ٤، ص ٦٣-٦٤.
- ٢٩- التاج، المنهب، عنسي، ج ٣، ص ٣٥٢.
- ٣٠- المحلى، ج ٨، ص ١٤٢-١٤٣.
- ٣١- المواهب، ابن الخطاب، ج ٥، ص ٢٧٧.
- ٣٢- الانصاف، بر عاوى، ج ٦، ص ١٥٠.
- ٣٣- البحر الزخار، ابن مرتضى، ج ٦، ص ١٨١.
- ٣٤- البدايع، الصنائع، ج ٧، ص ١٤٨.
- ٣٥- بدايه المجتهد، ج ٢، ص ٣٢٠.
- ٣٦- در تخريج حديث، رك: الدرايه فى تخريج احاديث الهدايه، ص ٢٠٠، شهاب الدين عفتلى.
- ٣٧- المحلى، ج ٧، ص ١٤٢.
- ٣٨- سوره بقره، آيه ١٨٨.
- ٣٩- تحرير المجله، ج ٣، باب غضب.
- ٤٠- الروض النضر، سياغى، ج ٤، ص ٦٤.
- ٤١- سوره بقره، آيه ١٨٨.
- ٤٢- الهدايه، ج ٤، ص ١٧، رك: الجواهر النيره، قدورى، ج ١، ص ٣٤٢-٣٤٣، مختصر طحاوى، ص ١١٩.
- ٤٣- الاختيار التعليل المختار، عبدالله موصلى، ج ٣، ص ٦٣.
- ٤٤- مختصر طحاوى، ص ١٢٠، رك: الهدايه، مرغينانى، ج ٤، ص ١٧، بدايع الصنائع، كاشانى، ج ٧، ص ١٦٢.
- ٤٥- نهج الطلاب، ج ١، ص ٢٣٦.
- ٤٦- المهذب، ج ١، ص ٣٧٩.
- ٤٧- الوجيز، ج ١، ص ٢١٢.
- ٤٨- الانوار لاعمال الابرار، ج ١، ص ٣٦٦، رك: نهايه المحتاج، رملى، ج ٥، ص ١٨٢-١٨٣.
- ٤٩- المهذب، ج ١، ص ٣٧٩.
- ٥٠- نهايه المحتاج، ج ٥، ص ١٨٢-١٨٣.
- ٥١- رك: الانوار الاعمال الابرار، اردبيلى، ص ٣٦٦، المهذب، ج ١، ص ٣٧٩.
- ٥٢- المحررفى، الفقه، ص ٣٦١.
- ٥٣- كشاف القناع، ج ٤، ص ٩٥، رك: غايه المنتهى، كرمى، ج ٢، ص ٢٤١، منتهى الارادات، ابن نجار، ج ١، ص ٥١٤.
- ٥٤- المقنع، ابن قدامه، ص ٢٤١-٢٤٢.
- ٥٥- زوايد الكافى، ابن عبيدان، ص ١٥٢.
- ٥٦- المدونه، ج ١٤، ص ٦٩، رك: المواهب، ابن خطاب، ج ٥، ص ٢٨٧.
- ٥٧- المدونه، سحنون، ج ١٤، ص ٧٧.
- ٥٨- همان، ج ١٤، ص ٧٧.
- ٥٩- المبسوط، ج ٣، ص ٧٧.
- ٦٠- همان، ج ٣، ص ٧٨.
- ٦١- شرايع الاسلام، ج ٢، ص ١٥٤.
- ٦٢- مسالك الافهام، ج ٢، چاپ سنگى، كتاب غضب، بدون شماره صفحه.
- ٦٣- رك: البحر الزخار، ج ٤، ص ١٨٤.
- ٦٤- بدايع الصنائع، ج ٧، ص ١٥٥، رك: الجواهر النيره، ج ١، ص ٣٤.
- ٦٥- مختصر الطحاوى، ص ١١٧.
- ٦٦- ص ٢٠٨-٢١٠، تحفه الفقها ابو ليت سمرقندى، ج ٣، ص ١١٥، مختصر المسعودى، خطى، معهد الدراسات الاسلاميه العليا، شماره ٩٨٥.
- ٦٧- الام، ج ٣، ص ٢٢٦، رك: المهذب، شيرازى، ج ١، ص ٣٧٦.
- ٦٨- نهايه المحتاج، ج ٥، ص ١٧٠.
- ٦٩- ج ٢، ص ٢٣٩، رك: الانصاف، مرداوى، ج ٦، ص ١٥٨.
- ٧٠- ج ٢، ص ٣٣٩-٣٤٠.
- ٧١- منتهى، الارادات، ج ١، ص ٥١٢.
- ٧٢- القوانين، ص ٢٨٤، رك: شرح التنفه، تسولى، ج ٢، ص ٣٤٥.
- ٧٣- ج ٤، ص ٦٢، رك: الشرح الصغير، دردير، ج ٤، ص ٩٤.
- ٧٤- ج ٤، ص ٦٢، رك: الشرح الصغير، دردير، ج ٤، ص ٩٤.
- ٧٥- شرايع الاسلام، ج ٢، ص ١٥٣، رك: المبسوط، شيخ طوسى، ج ٣، ص ٧٢، مسالك الافهام، شهيد ثانى، ج ٢، چاپ سنگى، كفايه الاحكام سيزوارى، ج ٢، چاپ سنگى.

- ۷۶- شرايع الاسلام، ج ۲، ص ۱۵۳.
- ۷۷- فقه الامام الصادق (ع)، ج ۳، ص ۱۷، ر.ك: مسالك الافهام، شهيد ثاني، ج ۲، چاپ سنگي، كفايه الاحكام، سيزواری، ج ۲، چاپ سنگي.
- ۷۸- التاج المذهب الاحكام، المذهب، ج ۳، ص ۳۵۷، ر.ك: الروض النظير، السياغي، ج ۳، ص ۴۰۲.
- ۷۹- البجه شرح التحفه، تسولي، ج ۲، ص ۳۴۵، القوانين، ابن جزى، ص ۲۸۴.
- ۸۰- المحاضرات في المسووليہ المدنيه، سليمان مرقص، ص ۱۵۵، القانون المدنى العراقى، ماده ۱۹۵.
- ۸۱- شرح المجله، منير قاضى، ج ۱، ص ۲۳، در الاحكام، على حيدر، كتاب هشتم، ص ۱۲۱۲.
- ۸۲- الهدايه، ص ۴.
- ۸۳- البدايع، ج ۷، ص ۱۵۵، ر.ك: الجوهر النيره لمختصر القدورى، ج ۱، ص ۳۴۰، ر.ك: مختصر المسعودى، ص ۱۲۳.
- ۸۴- الام، ج ۳، ص ۲۳۱.
- ۸۵- نهايه المحتاج، ج ۵، ص ۱۷۲-۱۷۳، ر.ك: الوجز، غزالى، ج ۱، ص ۲۱۰.
- ۸۶- الانوار الاعمال الابرار، ص ۳۶۵، ر.ك: المذهب، شيرازى، ج ۱، ص ۳۷۴.
- ۸۷- الانصاف، ج ۶، ص ۱۵۵.
- ۸۸- الاتعاق، ج ۲، ص ۳۴۵، ر.ك: كشاف القناع، اليهودى، ج ۴، ص ۹۱، منتهى الارادات، ج ۱، ص ۵۱۳.
- ۸۹- الشرح الصغير، ج ۴، ص ۹۴، ر.ك: المدونه، ج ۱۴، ص ۶۰.
- ۹۰- المبسوط، ج ۳، ص ۷۲.

د اسلامى فقهي او تشريع خانگړتياوې او مصادر

مومن حليمى

د اسلامى فقهي او تشريع او له خانگړتيا په تيره گڼه كښې تر بحث او پلټنې لاندې ونيوله شوه او مقدمه ئې همدارنگه هغلته ذكر شوې ده نو بيا ذكر كولو ته ئې ضرورت او اړتيا نه ليدله كيږي.

د اسلامى فقهي او تشريع دوهمه خانگړتيا شمول دى

اسلامى شريعت د بشر د ژوند ټولو اړخونو ته شامل دى، او د بشر د ژوند په يوه خاصه ساحه كښې منحصر شوى ندي. اسلامى شريعت د انسانانو عقيدوى، اخلاقى، عبادتى او معاملتى كارونه تر سره كوي. او اسلامى شريعت همدارنگه د انسانانو فردى، سياسى، اجتماعى، اقتصادى، ادارى او حقوقى چارو ته شامل دي، چه د فرد اړيكي د الله تعالى سره او د هغه اړيكي د بل چا سره او د هغه اړيكي د اجتماع او ټولني سره تر سره كوي.

اما وضعى قانون او تشريع د بشريت د ژوند ټولو اړخونو ته شامل ندي. بلکه يوازى د فرد اړيكي له بل چا سره او د هغه اړيكي د ټولني سره تر سره كوي. او د عقيدوى، اخلاقى او عبادتى چارو سره هيڅ كار نلري.

څرنگه چه اسلامى شريعت د ژوند ټولو اړخونو ته شامل دى، او د بشري ژوند تر يوې خاصې دائرې پورې تړلى ندي، نو مسلمانانو ته روا نده چه د خپل ژوند يوه برخه په غير اسلامى قانون باندې تنظيمه كړي. او يا يوازى د ژوند په ځينو چارو كښې له اسلامى شريعت څخه پيروي وكړي. لكه، عبادات، اخلاق او شخصى احوال، او د ژوند په سياسى، اقتصادى او اجتماعى اړخونو كښې غير اسلامى قانون حاكم وگرزوي. دغه كار په اسلامى شريعت كښې په هيڅ ډول رواندي او د الله تعالى تر دغه و عيد لاندې راځي: (افئؤمونون بعض الكتاب و تكفرونون بعض فما جزا من يفعل ذلك منكم الاخذى فى الحياة الدنيا و يوم القيامة يردون الى اشد العذاب و ما الله بغافل عما تعملون.)^(۱) آيا پس منى او ايمان راوړى تاسې پر ځينو احكامو د كتاب چه فديده ده او كافرين كيږي په ځينو نورو احكامو د كتاب چه بيگناه وژنى، په گناه سره مرسته كوى ددوى مغلوبان له وطنه شړي.

پس نده سزا د هغه چاچه كوى دا كارونه له تاسى څخه مگر خو رسوائى ده په ژوند د دنيا كښې او په ورځ د قيامت كښې گرځول كيږي دوى ډير سخت عذاب د دوزخ ته او نه دى الله غافل له هغه څه چه كوى ئې تاسى.

د اسلامى فقهي او تشريع دريمه خانگړتيا عموميت دى

د اسلامي فقهي او تشريع دريمه څانگړتيا د زمانې او مکان په اعتبار عموميت دی. او دا د اسلام د مهمو او اصلي صفاتو څخه شميرل کيږي چه ټول بشر ته راغلي دي. او يوازی يو خاص قوم، خاص نسل يا اقليم ته ندي راغلي. ځکه چه الله تعالی په دې باره کښې داسې فرمايلي دي: (و ما ارسلناک الا کافة للناس بشيراً و نذيراً و لکن اکثر الناس لا يعلمون.)^(۲) او نه يې ليرلي مونږ ته مگر په دی حال کښې چه جامع ئی خلقتو ته زيری ورکونکی د جنت مومنانو ته او ويرونکی له دوزخ کفارو ته وليکن اکثر خلق له کفارو نه پوهيږي په فضايلو ستا او په اذائلو خپلو.

او همدارنگه فرمايې: (قل يا ايها الناس اني رسول الله اليکم جميعاً...) ^(۳) ووايه اې محمده! چه ای خلقتو بيشکه زه رسول د الله يم تاسی ټولو ته، نه بعضو ته لکه نور انبيا.

او د اسلام عموميت د بشريت تر يوې خاصی زمانې يا يو خاص نسل پوری تړلی ندي. بلکه د زمانې او مکان په اعتبار عموميت لري. نو شريعت د هميش لپاره باقی دی. او په هيڅ وخت او زمانه کښې د تغيير، تبديل، تعديل او نسخې وړندی. او اسلامي شريعت د آخرنی پيغمبر دی چه وروسته له هغه څخه بل پيغمبر نه راځي. او وروسته له هغه څخه بل کوم شريعت او قانون نه راځي چه نسخ کووکی يا ځای نيونکی د اسلامي قانون وگرزوي.

د اسلامي شريعت عموميت او د هغه بقا او هميشوالی د هر وخت او زمانې لپاره او دا چه هغه د تغيير، تبديل او نسخې وړ ندي، دا ټول د عقل او عدالت له مخی دا ايجاب کوی چه د اسلامي شريعت مبادی، اصول او احکام بايد دارنگه وي چه په هر وخت او زمانه او هر ځای کښې تحقق ولري، او د خلکو مصلحتونه په نظر کښې ونيسي، او د هغوی د اړتياو ځواب ورکونکی وي، او د ټولنی د لوړی مستوی څخه وروسته پاتی نشی. الحمدلله چه دا څانگړتيا يوازی په اسلامي شريعت کښې موجوده ده، ځکه واضع، د هغه الله دی. او الله پر هر څيز باندي په هر وخت او زمانه کښې عالم او خبير دي. او ښه پوهيږي چه د بشريت اړتياوی په تيروخت يا فعلاً او يا په راتلونکی وخت کښې څه دی. او د هغوی مصلحتونه په کومو څيزونو کښې تامين کيږي. او الله روف او رحيم ذات دی. نو د بشر مصلحتونو او اړتيا وي ئی په نظر کښې نيولي دي، او داسی قانون ئی هغوی ته راليرلي دي چه د هغوی مصلحتونو او اړتيا وي په هر وخت او ځای کښې تحقق ولري او ددوی د اړتياو ځواب ورکونکی وي.

ددغه په عکس وضعی تشريع څرنگه چه د بشر د وضعی څخه منځ ته راځي او د بشر فکر او عقل تر مکان او زمان پوری تړلی دي. او نشی کولای د بشريت راتلونکی چارې يا نور ځايونه په صحيحه توگه په نظر کښې ونيسي. نووینو چه د بشر په لاس جوړ شوی قوانين د کمي زمانې په تيريدلو د تغيير او تعديل وړ گرزي. او د تطبيق او پلی کيدلو صلاحيت په نورو ځايونو کښې نلري، چه د زمانې او مکان په اعتبار عموميت ولري.^(۴)

د اسلامي فقهي او تشريع څلورمه څانگړتيا

په اسلامي شريعت کښې دنيوی او اخروی جزا موجوده ده:

اسلامي حکومونه نصيحتونه او ارشادات پرته له ثواب او عذاب څخه ندي. بلکه داسی ارشادات او نصيحتونه دي چې هر څوک پر هغه باندي ملتزم شی، او له هغه څخه اطاعت او پيروي وکړی په آخرت کښې ثواب او اجر ورکول کيږي.

او هر هغه څوک چه له هغه څخه مخالفت او سرغړونه وکړي په آخرت کښې د عذاب وړ گرزي. په اسلامي شريعت کښې جزا بايد دنيوي واي، ليکن له يو پلوه د بشريت دژوند په غوښتنه سره او له بل پلوه د ټولنيز نظام د ثبات او استقرار لپاره او د اړيکو تنظيمول د افرادو او ټولنې په منځ کښې په داسی طريقه چه د خلکو د حقوقو ضامن وگرزي. دغه ټول ددې غوښتونکی دي چه د اخروی جزا سره بايد د نيوی جزا هم موجوده وي. ترڅو دولت وکولای شی د هغی په ذريعی سره مخالفين په دنيا کښې اصلاح کړي.

د جزا ساحه په اسلام کښې پراخه او شامله ده څرنگه چه اسلام د ژوند ټولو اړخونو ته شامل دی، جزا په اسلام کښې همدارنگه د بشريت د ژوند ټولو چارو ته شامله ده. له دې کبله د اسلامي شريعت جزاگانې تر عقيدوی، اخلاقی، عبادتی او معاملاتو پوری تعلق لري. هر مخالفت چه له دغو چارو څخه ترسره شی د هغه لپاره په آخرت کښې جزا ده. او کله کله په دنيا کښې همدارنگه جزا ورکول کيږي.

څرنگه چه جزا په اسلام کښې اخروی ده نو مسلمانان په خپله خوښه او اختيار سره د اسلام له دستورونو څخه په ښکاره او پټه اطاعت او پيروي کړي، او د الله له عذاب څخه وپريږي که ددې توان او قدرت هم ولري چه په دنيا کښې د قانون له منگلو او چنگال څخه ځان خلاص کړی، بياهم د اسلامي قانون څخه مخالفت نکړی، ځکه هغه د آخرت له عذابه نه خلاصيږي.

نو پردې بنا خلک اسلامي قانون ته د احترام له کبله او يا په ذريعه دويږی له اخروی عذابه له قانون څخه مخالفت نکړی، او وضعی قوانين دارنگه ندي چه جزا په هغو کښې يوازی دنيوي ده.

په غير اسلامي ټولنه کښې که څوک وپوهيږي چه د قانون له منگلو څخه ځان خلاصولی شي، هرنگه د قانونی مخالفت مرتکب کيږي، ځکه هغه په اخروی جزا عقیده نلري، چه هغه له گناه کولو څخه وژغوري. له دې کبله په غير اسلامي ټولنو کښې د جرايمو احصائيه په پرتله د اسلامي ټولنو ډيره زياته ده.

د اسلامي تشريع له څانگرتياو څخه يو د انسان رسول د ژوند لوړې درجې او د کمال مرتبې ته دی، چه همدغه د اسلام مثاليت دي. ليکن د انسانيت او کمال لوړې درجې ته د انسان په رسولو کښې اسلام د هغه طبيعت، ظروف او شرايط په نظر کښې نيولي دي چه همدغه د اسلام واقعيت دی. نو د اسلام مثاليت او واقعيت په لاندې ډول سره شرح کيږي.

په اسلام کښې مثاليت

څرنگه چه مو ذکر کړل په اسلام کښې هدف له مثاليت څخه د انسان رسول د انسانيت لوړې مرتبې او د کمال درجې ته دی. او دغه په هغه وخت کښې په لاس راتلاي شې چه انسان ټول تصرفات، اقوال، افعال، افکار او خپلې غوښتنې د اسلامي ارشاداتو مطابق عياري کړي. څرنگه چه رسول الله صلی الله عليه وسلم خپل ژوند د اسلام مطابق عيار کړی ؤ. او د هغه ژوند ډير ښه د انسانيت ژوند دی. له دې سببه مونږ ته الله د رسول الله صلی الله عليه وسلم د ژوند په پيروي امر کړی دی چه داسې فرمايي: (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة كلن كان يرجو الله و اليوم لاخرو ذكر الله كثيرا.)^(۵) خامخا په تحقيق دي تاسې ته ای وپريدونکيو په کار د رسول الله کښې اقتدا غوره نيکه د پاره د هغه چاچه وی دی چه ډارپړی د الله او اميد لری د رضا او د لقابې او د ثواب د نعمتونو د ورځې وروستنی د قيامت او يادوی الله ډيرهم په خوله هم په زړه هم په راحت هم په زحمت کښې. او د اسلامي تشريع مثاليت په اعتدال او شموليت باندی ولاړدی.

۱ - اعتدال

د اعتدال څخه مقصد او هدف عدم افراط او تفريط دی. او د ژوند په ټولو چارو کښې بايد له ميانه روی څخه کار و اخستل شې. څرنگه چه الله په دی باره کښې داسې فرمايلي دي: (و الدين اذا انفقوا لم يصرفوا ولم يقتروا و كان بين ذلك قوما.)^(۶) او بندگان د رحمان هغه کسان دي کله چه نفقه ورکوي، مال لگوي نونه اسراف کوی او نه تنگی او بخل کوی او وي دغه ورکړه ددوي په منځ ددغه اسراف او تقدير کښې ميانه حاله.

يعنی زمانه مکان او موقع ته گوری او په معتدل او متوسط صورت سره خپل مال لگوي نه د مال په محبت کښې له حده تيرپړی او نه ئی ضايع کوي.

او رسول الله صلی الله عليه وسلم داسې فرمايلي دي: (خير الامور وسطها)^(۷) ډير ښه کارونه منځنی او ميانه حاله ئی دي. اعتدال او ميانه روی حتی په عباداتو کښې همدارنگه مطلوبه ده. او د انسان لپاره لائقه او ښه نده چه خپل ځان په مضيقه او ډير تکليف کښې واچوي او يا خپل ځان ته ضرر ورسوي. پدی باره کښې ډير احاديث له رسول الله صلی الله عليه وسلم څخه راغلي دي. او حضرت انس رضی الله عنه داسې وایي: يوه ورځ درې کسان رسول الله صلی الله عليه وسلم ته راغلل او د رسول الله صلی الله عليه وسلم د ورځنيو اعمال پوښتنه یې وکړله. کله چه د هغه د اعمالو څخه خبرورکړل شو، هغوی فکر وکړلو چه د رسول الله صلی الله عليه وسلم عملونه کوم دي، داسې یې وويل: چيرته مونږ د رسول الله صلی الله عليه وسلم ځای او منزلت ته رسيدلی شو، الله د هغه ټول مخکښی او راتلونکی گناهونه بښلی دي. او يو له هغوی څخه وويل: زه ټوله شپه لمونځ کوم او نه او ده کيرم. او بل یې وويل: زه هميشه روژه نيسم او افطار نه کوم. او دريم یې داسې وويل: ماله ښځو څخه ډه ډه کړی ده او هيڅکله ازدواج نکړم.

رسول الله صلی الله عليه وسلم راغلو اوویي ويل: تاسې هغه څوک ياستی چه دارنگه او داسې موويلی دي. په الله قسم دی چه زه د الله څخه ستاسو په نسبت ډيرهيږم، او د تاسې څخه ډير پرهيز گاريم مگر زه کله روژه نيسم او کله افطار کوم يعنی روژه نه لرم او د شپې له طرفه لمونځ کوم او هم او ده کيرم او د ښځو سره نکاح کوم او څوک چه زما له سنتو څخه مخ و اړوی هغه زما د امت څخه ندي.^(۸) له پورتيو آثارو او دلايلو څخه داسې معلومېږي چه د جسم تعذيب په داسې کارونو چه د هغه د توان څخه بيرون وي کمال ته د انسان د رسولو وسيله نده.

۲ - شموليت

د اسلام مثاليت د شمول صفت لري، ځکه چه اسلام په ټولو اړخونو د ژوند کښې د انسان رسول کمال ته غواړي. او د ژوند په ځينو اړخونو کښې د انسان رسول د کمال لوړې درجې ته او اهمال یې په نورو اړخونو کښې قبول ندي. او دا په مثل د هغه چا دي په لاس او متی یې قوی پښی او نورځان یې کمزوری وي. او د همدغه اصولو په چوکاټ کښې اصحابو کرامو د اسلام مثاليت پيژندلی و، چه ټول عملونه او عبادات یې قبول کړی ؤ. او په ټولو کارونو کښې د کمال لوړې مستوی ته رسيدلی ؤ. او د لمانځه په وخت کښې یې په جومات کښې لمونځ ادا کولو، او د درس په حلقو کښې کيناستل، درس ئی ورکولو او درس یې زده کولو. او د جهاد په وخت کښې جنگيدل، او د مشکالاتو او مصيبتونو په وخت کښې یې يو د بل سره مرسته کوله. او خپل ځانونه یې تريو خاص عبادت پوری تړلی نه ؤ.

په اسلام کښې واقعیت

اسلام د انسان په رسولو کښې لوړې مستوی ته د هغه استعداد له نظر څخه ندی غورځولی. او د همدغه واقعیت په رڼا کښې اسلام د کمال لپاره یو او ادنی حد تعیین کړی دی چه رسیدل هغه ته د هر فرد مسلمان لپاره ضروری دی. چه په نشتوالی سره یی څوک د مسلمانانو په قطار کښې نه شمیرل کیږی. او د کمال ادنی مستوی عبارت له هغو څیزونو څخه ده چه قیام پر هغه باندی واجب او د فرایضو په نامه سره یادېږی، او همدارنگه د محرماتو څخه ډډه کول د کمال ادنی درجه ده، که څوک کوم استعداد او توان هم ولری فرایض باید پر ځای راوړی او د محرماتو څخه اجتناب وکړی.

او د همدغی الزامی مستوی ترڅنگه شریعت بله مستوی تعیین کړی ده چه داوولی مستوی په پرتله لوړه او ډیره اوچته ده. او خلکوته یی ترغیب ورکړی چه خپل ځانونه هغه ته ورسوي، لیکن رسیدل دغه مستوی ته الزامی ندی بلکه څوک چه توان او استعداد ولری رسیدل هغه ته ډیر ښه او غوره دی. چه همدغه لوړه مستوی عبارت له کولو د مستحباتو او پوښودل د مکروهاتو څخه ده. او همدغه دواړې مستوگانې چه ذکر شوې په ټولو اسلامی تشریحاتو کښې موجودی دي.^(۹)

د اسلامی فقهی او تشریح مصادر

شرعی احکام ددلایلو په ذریعه چه الله د مسلمانانو د هدایت او لارښوونی لپاره راستولی دي پیژندل کیږی. دغه دلایلونو ته د شرعی احکامو مصادر یا د احکامو اصول ویل کیږی. او علماو دغه دلایل یا د احکامو مصادر په دوو برخو ویشلی دي.

۱- نقلی دلایلو یا مصادر: چه عبارت له کتاب الله او د رسول الله صلی الله علیه وسلم له سنتو څخه دي. دغه نوعه دلایل د نقلی مصادر په نامه سره یادېږی، ځکه پیروی او اطاعت له دې دلایلو د نقل سره ارتباط لری، چه د شارع یعنی الله له طرفه نازل شوی دي.

۲- اجتهادی دلایلو یا مصادر: چه عبارت له اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، عرف او سد رافع څخه دي، چه دارنگه دلایلو او مصادر د اجتهادی مصادر په نامه سره یادېږی، ځکه د عقل او اجتهاد سره تړلی دي چه د هغو مرجع عقل او رایه ده.

دا خبره باید په نظر کښې ونیوله شي چه دواړه نوعی مصادر اجتهادی وی که نقلی یو دبل سره مستقیم ارتباط او تعلق لری، او یو د بل څخه نشی بی پروا کیدلی، ځکه د نقلی مصادر د معنی او مفهوم پیژندنه پرته له تفکر او اجتهاد څخه ممکنه نده.

اجتهادی مصادر پرته له استناده شرعی دلیل ته یعنی کتاب الله او سنت څخه اعتبار نلری، برابره ده که د فرد اجتهاد وی لکه قیاس یا جمعی اجتهادوی لکه اجماع. نو پردې بنا عقل او نقل دواړه د اسلامی فقهی په بنا کښې یو د بل سره شریک دي.

د نقلی او اجتهادی مصادر د صحت دلایلوته:

د نقلی او اجتهادی مصادر د صحت او حجیت په باره کښې ډیر آیاتونه او احادیث راغلی دی. چه ځینی یی په لاندی ډول سره بیانېږی.

اول دلیل: قرآن کریم

الله تعالی داسی فرمایلی دي: (یا ایهاالذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تومنون بالله والیوم الاخر ذلک خیر و احسن تاویلا.)^(۱۰)

په دی آیت کښې (اطیعوا الله) معنی دا ده: هغه احکام چه الله په قرآن کښې پر هغو امر کړی دي پیروی وکړی. او له هغو څیزونو څخه چه یی منع کړی ده اجتناب او ډډه وکړی. او د الله ددغه قول: (و اولی الامر منکم) معنی دا ده: د امت د علماؤ د هغه احکامو او تشریحاتو چه پر هغه یی توافق کړی دی پیروی وکړی. او په دې کښې د امت اجماع ته اشاره ده. او د الله ددغه قول: (فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول) معنی دا ده: کله چه تاسی یوی حادثی یا واقعی ته حکم پیدا نکړلو هغه قرآن او سنتو هغه حوادثو او وقائعتو وروگړوزی چه مشابه او مثل ددغی واقعی وي، او په دغه کښې اجتهاد او قیاس ته اشاره ده.

دوهم دلیل: سنت رسول الله صلی الله علیه وسلم.

الف: له سعید چه د مسیب زوی دي داسی روایت راغلی دی چه علی کرم الله وجه رسول الله صلی الله علیه وسلم ته وویل: ای د الله رسوله: داسی حادثه او واقعه ماته راځی چه د هغه په مورد کښې د قرآن څخه څه نه وي نازل شوي او نه له سنتو څخه. رسول الله صلی الله علیه وسلم و فرمایلی: (اجمعوا له العالمین من المؤمنین فاجعلوه شوری بینکم و لا تقضوا برأی واحد.)^(۱۱) په دغه واقعه کښې مومن علما راټول کړی، او هغه شوری ته وړاندې کړی، او د یوه تن په رایه او نظر فیصله مه کوي.

ب: له معاذ چه د جبل رضی الله عنه زوی دی داسی روایت راغلی دی کله چه رسول الله هغه د قاضی په صفت یمن ته ولېږلو ورته ویی ویل: که چیری تا ته حادثه یا واقعه وړاندې شی څه به کوي؟ معاذ رضی الله عنه وویل: پر هغه څه چه د الله په کتاب کښې دی فیصله کوم.

بیایي و فرمایلی: که د الله په کتاب کښې دهغه حکم نه وي. هغه داسی وویل: د رسول الله صلی الله علیه وسلم پر سنتو فیصله کوم. بیایي و فرمایلی: که چیری د رسول الله په سنتو کښې هم نه وي. هغه وویل: په خپله رایه اجتهاد کوم.

رسول الله صلى الله عليه وسلم داسی و فرمایل: (الحمد لله الذي وفق رسول رسولنا لما يرضى الله ورسوله)^(۱۲) ثنا او ستاینه هغه ذات لره ده چه د خپل رسول رسول ته یې د هغو څیزونو توفیق ورکړی چه الله او د هغه رسول راضی کوي. له پورتنیو احادیثو څخه په صراحت معلومیږی چه د اسلامی تشریح مصادر عبارت له قرآن سنت او اجتهاد څخه دي.

د اسلامی فقهی اصلی یا نقلی مصادر

اول: قرآن کریم

د قرآن کریم تعریف: قرآن د قرء مصدر دی لکه غفران چه د غفر مصدر دی. چه په قرا تا سره بیانېږي. په دې آیت کښې داسې راغلی دي: (لاتحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه و قرانه فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه.)^(۱۳) مه خو څو په دې قرآن سره ای محمده پخوا له وحی ژبه خپله چه تعجیل به کوی په دې قرائت سره بیشکه پرمونې باندی دي جمع کول یی په سینه ستا کښې اولوستل یی په ژبه ستا بیا مو کله چه ولوست دا قرآن په ژبی د پرنستی نو متابعت کوه ته دلوستلو د ده یعنی غوږ ورته نیسه بیا بیشکه په مونې باندې دي ښکاره بیانول د هغه په اعتبار د فهم سره.

قرآن په شرع کښې عبارت له هغه کتاب څخه دي چه د الله له طرفه پر حضرت محمد صلی الله علیه وسلم باندې نازل شوی دي. او په مخکښو صحیفو کښې لیکل شوی دي او د تواتر په نقل سره مونې ته رارسیدلي دي، ترڅو د رسول الله صلی الله علیه وسلم پر صداقت باندې حجت او دلیل او د خلکو لپاره لارښود وگرزي.

ټولو علماؤ پر دې اتفاق کړی دی چه قرآن د اسلامی تشریح اولنی مصدر ا و دلیل دی. اولنی آیات له قرآن څخه چه د حرا غار کښې پر حضرت محمد صلی الله علیه وسلم نازل شوی دی عبارت له دغو آیاتونو څخه دي: (اقرا باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق، اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم.)^(۱۴) ولوله ای محمده! قرآن په برکت د نامه د رب خپل هغه رب پالونکی چه پیدا کړی یی دي ټول مخلوقات. پیدا کړی یی دي له ټویو د ترلیو شویو وینو څخه. ولوله ای محمده! قرآن حال دا چه رب ستالوی کریم دی پرتولو کریمانو. هغه رب پالونکی چه ښوولی یی دی خط انسان ته په قلم سره. ښوونه یی کړی ده انسان ته د هغو شیانو چه دی پوری نه پوهیده پخوا له ښوولو.

چه دغه آیات. د رمضان په اولسم په یو څلویښتم کال د رسول الله صلی الله علیه وسلم د عمر نازل شوی دی. او آخرنی آیت چه پر رسول الله صلی الله علیه وسلم نازل شوی دی دغه د الله قول دی: (واتقوا يوماً ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون.)^(۱۵) او وویږی تاسې له عذاب دهغې ورځې چه بیرته بیول کیري تاسې په هغې کښې طرف د الله ته بیا به پوره ورکړشی هر نفس ته جزا د هغه عمل چه ده له خیره یا شره کړی وي او په دوی به ظلم ونه کړ شي د عذاب په ډیروالی یا د ثواب په لږ والی سره.

چه ددغه آیت له نازلیدو څخه وروسته رسول الله صلی الله علیه وسلم یوازی (۹) ورځی حیات درلود او وروسته یی اجل ته لیک وویلو. او ځینی علما داسی وایی چه آخرنی آیت له قرآن څخه دغه د الله قول دی: (اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام ديناً)^(۱۶) نن ورځ پوره کرما تاسې ته دین ستاسې اصولاً او فروعاً او پوره مې کړ پرتاسی ای مومنانو نعمت ددین په اکمال او غوره کرما تاسی ته اسلام له جهته ددین ډیر پاکیزه پر ټولو ادیانو کښې.

اگر که د معنی او مفهوم په لحاظ له دغه آیت څخه دا معلومیږي چه دا آیت په اعتبار د نزول سره آخرنی دی. ولې په ډیرو صحیحو روایاتو کښې داسی راغلی دی چه د (واتقوا يوماً ترجعون...) آیت دوه میاشتی وروسته له (اليوم اكملت لكم دينكم) څخه نازل شوی دي. نو باید داسی وویو چه ددین د کمال څخه په آیت کښې هدف ثبات او استقرار ددین په جزیره العرب او نثر د اسلام په اطرافو د عالم کښې دی. نه دا چه د (اليوم اكملت لكم دينكم) آیت د نزول په اعتبار آخرنی آیت دی.

دا کتاب ډیږیو په تیږیدو پرته له تغیر او تبدیل څخه مسلمانانو ته په تواتر سره رارسیدلی دی. چه مصادق یې دا د الله قول دی: (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون)^(۱۷) بیشکه مونې نازل کړی دی ذکر یعنی قرآن او بیشکه مونې د هغه حفاظت او ساتنه کوو. یو له ځانگړتیاو د قرآن څخه دا ده چه الفاظ او معنی یی د الله له لوري راغلي دي. او هغه الفاظ چه الله پر خپل پیغمبر باندې نازل کړی دي عربی دي. ټول قرآن (۱۱۴) سورتونه لري چه د فاتحی په صورت شروع او د الناس په سورت پای ته رسیدلی دي^(۱۸) د قرآن د احکامو آیاتونه پنځو سووته رسیږی چه د اسلامی تشریح اساس جوړوي. د قرآن ډیر آیاتونه د حوادثو او واقعو د ځواب ورکولو لپاره نازل شوی دي. چه دغه حوادثو ته د نزول اسباب ویل کیري، چه ځینو مفسرینو هغوته ډیره اعتنا کړی ده او په دې باره کښې یې ډیر کتابونه تالیف کړي دي.

او کله ځینی آیاتونه د سوال د ځواب لپاره نازل شوی دي. او ځینی یی پرته له حادثی او سوالو څخه نازل شوی دي. او معظمه برخه د تفصیلی تشریح د قرآن په مدنی آیاتونو کښې ذکر شوې ده. قرآن کریم د اصلاح لپاره خلک د اوامرو او نواهیو په صورت ترخطا باتو لاندې نیولي دي، چه داسی فرمایي: (یا مرهم بالمعروف وینهاهم عن المنکر و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث)^(۱۹) هغه رسول چه امر کوی دوی ته په نیکی سره او منع کوی دوی له بدی څخه او حلالوی دوی ته ټول پاک شیونه چه حرام کړی شوی وو پردوی باندي او حراموی پردوی باندي پلیت شیان.

په دې کښې هیڅ شک نشته چه قرآن معجز کلام دي او هغه معجزه ده چه د آخرنی پیغمبر محمد صلی الله علیه وسلم په لاس ښکاره شوی ده او د قرآن اعجاز پردې دلیل دي چه دا د الله کتاب دي او د بشر په لاس نه دی جوړ شوي. او د الله له طرفه د بشر د سعادت او نیکیختی لپاره نازل شوی دي.

نتیجه او پایله

- ۱- اسلامی شریعت د بشر د ژوند ټولو اړخونو ته شامل دی چه په هغه کښې هیڅ نقصان او نیمگرتیا نه لیدله کیري.
- ۲- وضعی قوانین د بشر د ژوند ټولو اړخونو ته شامل نه دي چه ترعقیدې او عباداتو پورې تعلق نه لری او یوازی د ژوند یوه برخه تنظیموي.
- ۳- اسلامی شریعت د زمان او مکان په اعتبار د عمومیت ځانگړتیا لري، او وضعی قوانین دارنگه نه دي بلکه هغه تریوه خاص اقلیم پوری محدود دي او همدارنگه دزمانې په اعتبار عمومیت نه لري.
- ۴- په اسلامی شریعت کښې دنیوی او اخروی جزا وجود لري، او په وضعی قوانینو کښې یوازی دنیوی جزا ده.
- ۵- اسلامی شریعت انسان د کمال مرتبې ته رسوی چه په دغه کښې یې د هغه ظروفو او حالاتو ته یې کتلي دي. او وضعی قوانین انسان د کمال مرتبې ته نشی رسولای بلکه هغه د انحطاط مرتبې ته ښکته کوي.
- ۶- اسلامی شریعت د اعتدال پر بنا ولاړدی. حتی په عباداتو کښې هم اعتدال د شریعت مطلوب دی.
- ۷- د اسلام شریعت نقلی یا اصلي مصادر قرآن او سنت دي.
- ۸- د اسلامي شریعت اجتهادي مصادر قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد ذرائع، عرف، شرع من قبلنا، د صحابی قول او استصحاب الحال دي.
- ۹- نقلی او اجتهادی مصادر یو دبل سره مستقیم اړیکې لري، او یو د بل څخه نه شي بی پروا کیدلای.

مراجع

- ۱- سوره البقره، الایه، ۸۵.
- ۲- سوره سبا، الایه، ۲۸.
- ۳- سوره الاعراف، الایه، ۱۵۸.
- ۴- زیدان، الدكتور عبدالکریم، اصول الدعوة، الطبعة الثانية، مكتبة القدس، بغداد، عراق، ۱۴۰۷، هـ.ق، ۱۹۸۷م، ص ۵۲.
- ۵- سوره الاحزاب، الایه، ۲۱.
- ۶- سوره الفرقان، الایه، ۶۷.
- ۷- الزهلی الشیبانی المروزی ثم البغدادی، الامام احمد بن حنبل بن هلال، مسند احمد، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ج ۱، ص ۲۷.
- ۸- مسند احمد، ج ۵، ص ۲۷۴.
- ۹- اصول الدعوة، ص ۶۹.
- ۱۰- سوره النسا، الایه، ۵۹.
- ۱۱- الترمذی، الامام الحافظ ابو عیسی محمد بن عیسی بن سوره، سنن الترمذی، الطبعة الثانية، دارالفکر، بیروت، لبنان.
- ۱۲- الجستانی الازدی، الامام الحافظ ابو داود سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، الطبعة الاولى، دارالحديث، بیروت، لبنان، ۱۳۹۱هـ.ق، ۱۹۷۱م، الاقضية، ۱۱.
- ۱۳- سوره القيامة، الایه، ۱۶- ۱۸.
- ۱۴- سوره العلق، الایه، ۱- ۵.
- ۱۵- سوره البقره، الایه، ۲۸۱.
- ۱۶- سوره المائدة، الایه، ۳.
- ۱۷- سوره الحجر، الایه، ۹.
- ۱۸- الغزالی الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، الطبعة الاولى، دار صادر، القاهرة، مصر، ج ۱، ص ۶۸.
- ۱۹- سوره الاعراف، الایه، ۱۵۷.

چک

نوعی از اسناد قابل معامله تجارتي

انیسه امدار

چکیده

اگر چه برات (سفته) حجت و چک از جمله اسنادی‌اند که حتا اگر در میان اشخاص غیر از تجار رد و بدل گردند باز هم تابع قانون تجارت خواهند بود اما کاربرد عنوان کلی اسناد تجارتي صرفاً محدود به این سه سند نبوده بلکه در جهان تجارت اسناد متعدد دیگری نیز موجود است که می‌تواند تحت همین عنوان قرار گیرد چون اوراق سهم، اوراق بهادار، اوراق قرضه، بارنامه، اسناد اعتباری و امثال آن.

قانون تجارت افغانستان در باب سوم تحت عنوان مذکور به بیان مطالب مربوط به سه سند فوق‌الذکر (برات، حجت و چک) پرداخته است، که تا هنوز از قدرت انفاذ برخوردار می‌باشد.

اما از آنجایی که اسناد مورد بحث به عنوان وسیله پرداخت، نقش نظیر پول را دارند، کوشش می‌شود که در جهان شکل و ماهیت یکسان داشته باشد. بناءً جهت نیل به این هدف، اخیراً بانک مرکزی افغانستان به تهیه و ترتیب طرح قانون اسناد قابل معامله تجارتي اقدام نموده و طرح مذکور از طریق انستیتوت امور قانونگذاری و تحقیقات علمی - حقوقی بعد از تدقیق به طی مراحل بعدی به شورای محترم وزیران پیشکش گردیده است.

البته در نوشته حاضر چک که نوعی از این اسناد می‌باشد و دارای خواص ویژه بوده، مورد بررسی قرار گرفته است. در بخش اول صفات و ویژگی‌های اختصاصی چک چون تعریف اصطلاح چک، ماهیت و اهمیت آن، انواع، شکل و صورت ظاهری و شرایط و الزامات طرفین چک مورد بررسی قرار گرفته است.

بخش دوم که در شماره آینده تقدیم حضور خواننده محترم می‌گردد، خواص اشتراکی چک را با سایر اسناد تجارتي خاصاً ظهر نویسی و پرداخت اسناد تجارتي مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

و در بخش سوم یا آخر، بحث‌های در رابطه به جرایم مربوط و کیفر شناسی اسناد قابل معامله تجارتي به بحث گرفته خواهد شد.

واژگان کلیدی: چک، مخاطب، دارنده، حامل، صادر کننده، دارایی.

مقدمه

از زمانی که زندگی بشر از مغاره نشینی به شهرنشینی و از حالت بدوی و قبیلوی به زندگی عصری و مدرن تحول و تغییر یافت، این تغییر و تحول بین مردمان سبب تامین روابط به گونه تبادل جنس به جنس شد، بعداً زمانی که در تولید اجناس تنوع ایجاد شد مساله تبادل بر محور سنجش ارزش کالا و اجناس در بدل طلا اتکا کرد، به تعقیب آن با وسعت دامنه تبادلات میان اشخاص،

از سایر فلزات چون نقره، مس، و برونز به عنوان وسیله پرداخت ارزش اموال، کار گرفته شد و در نتیجه این انکشافات، پول عرض وجود نمود و مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

انکشاف و توسعه روابط و اختراع وسایل حمل و نقل سریع که در نتیجه انقلاب صنعتی به وجود آمد، انتقال پول از یک گوشه به گوشه دیگر نه تنها سبب تکلیف و زحمت دارنده گردید، بلکه موجبات افزایش گراف ارتکاب جرم سرقت نیز شد.

جهت رفع این معضله، یک عده‌ای از کشورهای غربی در صدد دریافت وسیله بدیل پول گردیدند تا از یک طرف هم بتوانند به واسطه آن نیازمندی‌های اقتصادی خویش را رفع نمایند و از طرف دیگر پول و دارایی شان از خطر دست‌برد در امان بماند بناً مقنن این کشورها در جست‌وجوی دریافت تضمین بهتر شد و توانست اسناد تجارتي را جانشین پول سازد.

از جمله اسناد تجارتي که توانست به زودی جایگاه خویش را منحیث وسیله قابل اعتماد و باور حاصل کند، چک بود که رایج‌ترین وسیله پرداخت شناخته شد و تا هنوز هم چنین اعتمادی را به خود حفظ کرده است.

اعتماد و اطمینان به چک و ارجحیت آن نسبت به پول و بانکوت‌ها بیشتر در نکات ذیل نهفته است:

۱- یک ورقه چک می‌تواند حامل و دربردارنده یک رقم بسیار بزرگ پول رایج باشد.

۲- انتقال و حمل آن یک ورقه، نسبت به حمل مبالغ هنگفت پول آسان‌تر می‌باشد و هم پرداخت بدون استفاده از پول را در معاملات ممکن می‌سازد و اشخاص با استفاده از چک، دیگر مجبور نمی‌شوند برای انجام معاملات خود همواره پول با خود داشته باشد، و در نتیجه خطر حمل و نقل پول از بین می‌رود.

۳- صدور چک برخلاف نشر پول که طبق نیازمندی صورت می‌گیرد، در کاهش حجم گردش پول در بازار کمک می‌کند.^(۱)

۴- صادر کننده با صدور چک می‌تواند، هر زمانی که خواهش داشته باشد از حسابات شخصی خویش در بانک مربوط شخصاً و یا به وسیله شخص دیگری که نماینده وی می‌باشد، برداشت نماید.

۵- ورقه چک به حیث سند رسید وجه یا پول توسط دریافت کننده مبلغ مندرج آن می‌باشد.

۶- ورقه چک تا زمانی که امضا نشده از کدام اعتبار و ارزش برخوردار نمی‌باشد.

بناءً ربودن یک ورقه چک یا چک‌بوک در صورتی که فاقد امضا باشد، عمل بدون نتیجه بوده و سرقت قلمداد نمی‌گردد.

بناءً چک با داشتن این مزایا توانست جایگزین پول و بانکوت گردد، چرا که از یک طرف دولت‌ها پرداخت مبلغ مندرج آن را تضمین می‌نمایند و از طرف دیگر بانک از تادیه مبالغ مندرج چک، در صورتی که بدون قاعده و روش صادر شده باشد، خودداری می‌کند و هم بانک تحت شرایط و قواعد خاص چک‌بوک را به اشخاص با نظر داشت موقعیت آنها، تحت شرایط خاص واگذار می‌نماید.

اما نباید فراموش کرد که در مقابل مزایای فوق‌الذکر، چک یک سلسله اشکالات را نیز با خود دارد. چه گاهی واقع می‌شود که استفاده از چک به جای پول نقد شخص دریافت کننده، چک را در معرض خطر دریافت چک بدون دارایی و یا چک سرقت شده قرار بدهد. و یا گاهی ممکن است فروشنده‌ای که اموال را در برابر چک تسلیم مشتری نموده است، نتواند پول خود را دریافت کند و قضایای مماثل دیگر، که متأسفانه قانون جزای کشور ما در مورد سکوت کرده است، اما عده‌ای از کشورهای ملحق شده به کنوانسیون ژینو، موضوع جزایی چک را منحصراً یک بحث جدی در معرقات توجه قرار داده و جزایهای خاصی را در رابطه به جرایم مربوط چک، چون صدور چک بدون دارایی و... در قوانین جزایی خویش تذکار داده‌اند.

چک چیست

چک کلمه فارسی است، این کلمه در اشعار و نوشته‌های شعرا و نویسندگان قدیم فارسی زبان ملاحظه شده است. فردوسی حماسه سرا از این اصطلاح به مفهوم قباله، حجت، منشور و عهدنامه کار گرفته است. چنانچه در این بیت ملاحظه می‌گردد:

به قیصر سپارم همه یک به یک از این پس نوشته فرستیم و چک^(۲)

خاقانی شاعر بزرگ قرن ششم هجری در یکی از قصاید معروف خویش در سوگ فرزندش از این اصطلاح کار گرفته است:

هدیه پرنج طبیبان به میانجی بنهید خواب بیمار پرستان به سحر باز دهید
تا چک عاقبت از حاکم جان نستانید خط بیزاری آسایش و خور باز دهید

ناصر خسرو بلخی که بین سال‌های (۳۹۴ تا ۴۸۱) هجری قمری زندگی کرده است در سفر نامه خود اصطلاح چک را در مفاهیم و معانی شبیه معنا و مفهوم امروزی آنها به کار برده است. چنانچه اظهار کرده است:

«حال بازار آنجا چنان بودی که آن کس را چیزی بودی به صراف دادی و از صراف قسط بستدی و هرچه بایستی بخردی، بهای آن را به صراف حواله (چک) کردی و چندان که در آن شهر بودی بیرون از خط صراف چیزی ندادی.»^(۳)

به استناد مدارک فوق و با توجه به کاربرد این اصطلاح به واسطه شعرا و نویسندگان فارسی زبان، چک یک واژه فارسی بوده و از سرزمین فارسی زبان‌ها به سوی هندوستان و از آنجا به زبان‌های اروپایی وارد شده است. پس صرافان فارسی زبان اولین صادر کنندگان چک در جهان بوده‌اند.

فرهنگ معین، چک را کلمه فارسی و به معنای نوشته‌ای که به وسیله آن از پولی که در بانک دارند مبلغی را دریافت نمایند یا به دیگری حواله دهند، دانسته است.

فرهنگ عمید از چک چنین تعریف کرده است:

«حواله، برات، نوشته‌ای که شخص به وسیله آن از پولی که نزد بانک یا صراف دارد، مبلغی بگیرد یا به کسی حواله دهد.»^(۴)

این کلمه در کتاب‌های قدیم فارسی نیز به معنای قباله، حجت، منشور، عهدنامه و برات به کار رفته است. گفته شده است که در جهان غرب اولین بار چک در بازارهای کشور ایتالیا مورد استفاده قرار گرفته و بعداً از آن کشور به سایر ممالک غربی چون انگلستان، کانادا، فرانسه و آمریکا راه یافته است.^(۵)

اما قبل از استفاده و کاربرد چک، مردم جهت استفاده از وجوه خویش در بانک‌ها از برات به رویت استفاده می‌کردند، ولی از آنجایی که برات مذکور مصارف گزافی چون نصب تکت پستی و اخذ تکتان سنگین را ایجاب می‌کرد برای اولین بار کشور فرانسه با وضع قانون جدید به هدف توسعه بخشیدن موسسات اعتباری و تشویق مردم به پس‌انداز مصارف مذکور را تقلیل داد، حتا نصب تکت پستی را بر برات به رویت معاف ساخت.

در ابتدا حقوق کشور بریتانیا چک را برات به رویت می‌دانست که بر روی بانکداری صادر شده باشد، بعداً قوانین تحت عناوین «قانون برات‌ها» و بعداً «قانون چک‌ها» را به ترتیب در سال‌های (۱۸۸۲ و ۱۹۵۷) وضع کرد.^(۶)

قانون تجارت افغانستان تحت عنوان اسناد تجارتي در فصل سوم باب سوم خویش از جمله اسناد تجارتي از چک تذکر به عمل آورده است.^(۷)

مقنن کشور ایالات متحده آمریکا تحت تاثیر قوانین کشورهای اروپایی قانونی را موسوم به قانون اسناد قابل معامله (Negotiable Instrument Law) را وضع کرد.

اما کشور ایران در سال ۱۳۱۱ با وضع قانون تجارت از چک نام برد، همچنان در سال ۱۳۸۲ قانون جدید صدور چک را تصویب کرد که در این نوشته، در بررسی موضوع از این دو قانون استفاده به عمل آمده است.^(۸)

اما جهت هم‌شکل ساختن قواعد مربوط به چک امروز در سطح بین‌المللی کنوانسیون ژینو موجود می‌باشد که در ۱۹ مارچ سال ۱۹۳۱ از طرف جامعه ملل به تصویب رسیده است. از زمان تصویب کنوانسیون ژینو یک عده‌ای از کشور یا به وضع قوانین جدید در این مورد اقدام نموده‌اند و یا هم بر قوانین موجوده خویش نظر انداخته و در سایه مفاد کنوانسیون آن را تعدیل کرده‌اند، چون کشورهای آلمان، اتریش، بلژیک، برازیل، دانمارک، فنلاند، یونان، مجارستان، ایتالیا، جاپان، موناکو، ناروی، هالند، پولند، پرتغال، سویدن، سوئیس و فرانسه.^(۹)

البته آن عده‌ای از کشورها که به کنوانسیون ژینو ملحق شده‌اند مقررات و قواعد کنوانسیون را طور یکسان پذیرفته‌اند، بلکه برطبق مقدمه توجیهی کنوانسیون، این عده کشورها تلاش دارند تا قواعد داخلی مربوط چک را با قواعد بین‌المللی وفق بدهند که از جمله جمهوری اسلامی افغانستان، اخیراً با طرح و ترتیب قانون اسناد قابل معامله تجارتي پرداخته است.

در این نوشته تلاش شده است تا قواعد بین‌المللی مربوط به چک را با احکام مندرج قانون تجارت سال ۱۳۳۴ کشور ما و موارد پیشنهادی طرح جدید، مقایسه و بررسی شود تا خوانندگان محترم، در رابطه به نظام حقوقی جدید چک و سایر اسناد تجارتي قابل معامله آشنا گردند.

اهمیت چک

چک از جمله اسناد تجارتي می‌باشد و اهمیت آن منحیث وسیله تادیه و پرداخت در معاملات بین مردم به خاطر تامین سهولت استفاده از آن پوشیده نمی‌باشد.

قانونگذار کشور ما و برخی از کشورهای دیگر برخورد خاصی نسبت به چک در میان کلیه اسناد تجارتي داشته‌اند. اصولنامه تجارت که برطبق حکم پادشاه وقت در ۲۱ قوس سال ۱۳۳۴ هجری شمسی نافذ گردیده است بحثی تحت عنوان چک دارد. اگرچه در این قانون از چک تعریف مشخصی داده نشده است اما طی مواد ۵۴۹ الی ۵۸۲ مندرج فصل سوم باب سوم تحت عنوان «اسناد تجارتي» موارد خاصی را مطرح و پیش‌بینی نموده است از آن جمله چک را شامل محتویات ذیل دانسته است:

- تذکر کلمه چک در متن سند؛
- امر بلا قید و شرط تادیه مبلغ مندرج چک؛

• - اسم مخاطب یا تادیه کننده؛

• - محل تادیه؛

• - قید محل و تاریخ صدور؛ و

• - امضای صادر کننده چک.

البته با توجه به حکم فوق الذکر ماده ۵۴۹ می توان چک را چنین تعریف نمود:

«چک سند کتبی حاوی امر بلاقید و شرط تادیه مبلغ مندرج آن می باشد که از طرف صادر کننده در تاریخ و محل معین، عنوانی مخاطب یا تادیه کننده مشخص در محل معینه، امضا و صادر شده باشد.»^(۱۰)

طرح جدید قانون اسناد قابل معامله در ماده سوم چک را به این عبارت تعریف نموده است: «سند کتبی حاوی دستور بدون قید و شرط است که توسط صادر کننده امضا و بانک معین به اساس آن ملزم می گردد تا مبلغ مندرج آن را عندالمطالبه در وجه شخص معین یا به دستور وی یا به حامل سند، تادیه نماید.»

قانون تجارت ایران در ماده ۳۱۰ چک را بدین گونه تعریف کرده است:

«چک نوشته‌ای است که به موجب آن صادر کننده و جوهی را که نزد محال علیه دارد کلاً یا قسماً مسترد می دارد.»^(۱۱)

اما چک یک نوشته ساده نبوده بلکه یک سند است، چه در حالت بروز منازعه بین طرفین معامله یا داد و ستد تجارتي، چک منحيث یک نوشته ساده جلوه نکرده بلکه مصدر صدور حکم واقع می گردد.

از طرف دیگر در این تعریف قانون کشور ایران، تذکر اصطلاح مخاطب یا تادیه کننده مشخص یا محال علیه بیشتر جنبه عمومی داشته و می تواند شامل بانک، موسسه یا شرکت تجارتي حتا یک صراف انفرادی گردد که بازم در صورت بروز حالات جرمی، مشکل ایجاد شده و سبب حمایت شخص متعرض علیه شده نمی تواند. بهتر بود در تعریف چک به صورت واضح از چک به عنوان سند تذکر داده می شد و هم مخاطب و تادیه کننده مشخص یا محال علیه یعنی بانک مورد نظر مشخص می گردید.

چک در سیستم حقوقی کشور انگلستان برطبق (Bill of Exchange) که در سال ۱۸۸۲ عیسوی تصویب گردید چنین تعریف شده است:

«چک براتی است که عهده یک بانک صادر شده و عندالمطالبه قابل پرداخت باشد.»

ماهیت حقوقی چک

ماهیت حقوقی چک از نظر دانشمندان حقوق به دور نمانده چنانچه یک عده‌ای از آنها چک را یک نوع عقد و قرارداد یعنی عمل حقوقی دو جانبه می دانند و یک تعداد دیگر چک را از جمله اعمال حقوقی یک جانبه می دانند و یک عده دیگر در صدد تلفیق این دو عقیده بوده و تلاش برای تشخیص ماهیت حقوقی چک می دارند.

۱- تفاوت چک با حواله

نوشته‌ای که به موجب آن تادیه دین یک شخص (مدیون) به عهده‌ای شخص دیگری محول می گردد (به استثنای مراودات تجارتي) در بین عوام به نام حواله یاد می گردد.

گرچه قانونگذار کشور ما از حواله تعریف مشخص نکرده است اما برطبق احکام مندرج اصولنامه تجارت افغانستان: «داین می تواند بدون موافقه مدیون طلب خود را به دیگری حواله دهد، مگر این که نظر به ماهیت معامله و یا شرایط مقابله ممنوع باشد.»^(۱۲) از این حکم چنین بر می آید که حواله یک عقد بوده و بر اساس آن دین یا طلب یک شخص از ذمه مدیون به ذمه شخص دیگری انتقال می نماید.

قانون مدنی کشور ایران، حواله را چنین تعریف نموده است:

«حواله عقدی است که به موجب آن طلب شخص از ذمه مدیون به ذمه شخص ثالثی منتقل می گردد، مدیون را «محول» طلبکار را محال و شخص ثالث را محال علیه می گویند.»^(۱۳)

و برطبق نظام حقوقی مالی کشور ایران، حواله سندی است که به موجب آن داین باید طلب تشخیص شده خود را طلب کند.^(۱۴) یکی از علمای حقوق به این عقیده است که چک شکل تکامل یافته‌ای حواله است، گویا حواله محوری بود که چک و برات به اثر تحولات و انکشافات تجارتي از آن نشات نموده‌اند.

به هر صورت حواله سند کتبی‌ای است که از قدیم‌الایام در معاملات تجارتي بین مردم عمومیت داشته و تا فعلاً هم تادیه دین داین به وسیله صدور حواله از عهده مدیون به شخص ثالث انتقال می نماید.

در حالی که چک از نظر شکل با حواله وجه تشابه و اشتراک اوصاف دارد، صرفاً ذکر کلمه «مخاطب یا شخص معین» برطبق قانون کشور ما و بر طبق بیان قانون تجارت کشور اسلامی ایران «محال علیه» این دوسند را از هم تمایز می بخشد ولی ماهیت

حقوقی چک با حواله تفاوت‌های آنها را بر ملا می‌سازد زیرا چک یک نوع دستور بدون قید و شرط مبنی بر تادیه مبلغ معین پول مندرج در آن می‌باشد که عنوانی بانک معینی که دارایی و حساب صادرکننده چک در آن موجود می‌باشد، صادر می‌گردد. به عبارت دیگر صادر کننده چک با امضا و صدور یک ورقه از چک‌بوک مربوط خویش به بانک دستور می‌دهد تا مبلغ معین پول را به دارنده چک تادیه نماید در حالی که حواله، تادیه دین را از عهده مدیون به ذمه شخص ثالث واگذار می‌نماید.

۲- تفاوت چک با برات

برات نیز در قانون تجارت ما تعریف مشخص نشده اما فصل اول باب سوم این قانون در رابطه به برات احکام مشخصی دارد. به استناد حکم مندرج ماده ۴۷۱ این قانون که محتویات برات را برشمرده است، می‌توان به این تعریف اشاره کرد: «برات سند کتبی حاوی تذکر کلمه برات می‌باشد که امر بلا قید و شرط تادیه مبلغ معین را در محل و زمان مشخص بالای مخاطب (تادیه کننده برات) صادر و دارای اسم و امضای صادر کننده، محل و زمان صدور برات می‌باشد.»^(۱۵) برات گویا سفته‌ای است که از جمله اسناد تجارتي محسوب گردیده مگر با چک تفاوت‌های زیادی دارد. این تفاوت را می‌توان چنین خلاصه نمود:

- موضوع چک می‌تواند هم پول باشد یا هم اعتبار قابل استفاده و یا انجام معامله، درحالی که برات به صورت مطلق سند جانشین پول نقد است، نه اعتبار.

- مخاطب چک صرفاً بانک است، در حالی که برات گیر یا مخاطب برات می‌تواند یک شخص حقیقی باشد.

- اصدار چک به تنهایی یک عمل تجارتي نیست یک شخص با صدور یک ورقه چک می‌تواند یک عمل غیر تجارتي را ولو به طور مساعدت نیز باشد، انجام دهد، در حالی که انجام هر نوع معامله به رویت برات ولو بین اشخاص غیر از تجار نیز انجام شود یک معامله تجارتي به حساب می‌آید.

- چک می‌تواند در وجه حامل یا شخص معین یا به حواله کرد، صادر شود در حالی که برات باید حاوی اسم شخصی باشد که برات در وجه ویا حواله کرد وی تادیه می‌گردد.

اما بارزترین مشخصه برات با چک و حجت مساله ارایه برای قبولی برات است که قانون تجارت افغانستان بدان اشاره کرده است. بدین معنا که: حامل و یا از طرف هر ذوالید دیگر مکلف است برات را قبل از رسیدن موعد تادیه آن به محل معینه یا اقامتگاه مخاطب جهت قبولی ارایه نماید.^(۱۶)

همچنان صادرکننده می‌تواند جهت قبولی مخاطب مرور زمان مشخص را شرط بگذارد.^(۱۷) وهم می‌تواند بدون مرور زمان و گذشت مدت، حامل برات را به ارایه سند جهت قبولی به مخاطب مکلف سازد. هکذا صادرکننده می‌تواند خود با تذکر کلمه (غیر قابل قبول) در روی برات حامل و یا ذوالید را از تکلیف ارایه جهت قبولی معاف ساخته و با ارایه عندالرویت برات وجه مندرج آن را از مخاطب تقاضا نماید.^(۱۸)

درحالی که حجت یا تعهد مبنی بر تادیه مبلغ آن به حامل یا دارنده، چنین شرطی را در خود ندارد. همچنان چک یعنی سندی که صادرکننده امر تادیه بدون قید و شرط مبلغ معین مندرج آن را به بانک مشخص که وی خود در آن حساب دارد، صادر می‌کند و بانک بدون قید و شرط (مثلاً ارایه برای قبولی) مبلغ معینه را تادیه می‌کند.

۳- تفاوت چک با اسناد رسمی

از آنجایی که چک با مشخصات سند رسمی مندرج قانون مدنی کشور ما، مغایر می‌باشد، سند رسمی نیست چرا که حکم فوق‌الذکر مشخصات ذیل را در بیان رسمی بودن یک سند شرط گذاشته و چنین بیان می‌کند:

«سند رسمی ورقی است که موظف خدمات عمومی یا کارکنان عامه به اساس احکام قانون در حدود صلاحیت اختصاصی خویش آنچه را به حضورشان گزارش می‌یابد یا از اشخاص ذی‌علاقه کسب می‌کند در آن درج و ثبت نموده باشد.»^(۱۹)

از این حکم چنین استنباط می‌گردد که بیان مطالب، مهر و امضا و نشان انگشت هرسند در حضور سایر اشخاص که مامور یا موظف خدمات عامه نبوده و درج کتاب مخصوص دفتر یا اداره رسمی نشده باشد، سند رسمی نمی‌باشد.

اما در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران سه نوع سند رسمی شناخته است:

- سندی که در اداره ثبت اسناد و املاک ثبت شود؛

- سندی که در دفاتر اسناد رسمی به ثبت برسد؛ و

- سندی که نزد مامورین در حدود صلاحیت آنها تنظیم گردد.^(۲۰)

بنابراین چک هیچ یک از مشخصات فوق‌الذکر را دارا نیست، صرفاً نوشته‌ای است که بدون مداخله مقامات رسمی از جانب یک شخص صادر می‌شود.

به همین گونه قانون اصول محاکمات مدنی کشور ما فرمان‌ها، اسناد رسمی، فیصله‌ها و قرارهای قطعی محکمه را در صورتی که عاری از جعل و تزویر بوده و دارای ثبت محفوظ به اداره دولتی ویا دیوان قضا باشد، اسناد مثبت شناخته شده، دلیل اثبات و الزام می‌باشد.^(۲۱)

قانون مدنی کشور جمهوری اسلامی ایران تاکید می‌کند که:

«در مقابل اسناد رسمی یا اسنادی که اعتبار اسناد رسمی را دارا اند، انکار و تردید مسموع نیست و طرف می‌تواند ادعای جعلیت به اسناد مزبور نماید و ثابت کند که اسناد مزبور به جهتی از جهات قانونی از اعتبار افتاده است.»^(۲۲)

از آنجایی که اسناد رسمی در مورد مقر، ورثه و قایم مقام آن قبل از دوران دعوا قابل اعتبار و دلیل الزام است.^(۲۳)

پس بدون شک و تردید چک سندی عادی بوده و ادعای مبنی بر جعلیت و غیر قابل اعتبار بودن آن، قابل سمع می‌باشد.

۴- تفاوت چک با حجت

برطبق صراحت قانون مدنی کشور ما، اسناد رسمی مندرج ماده ۹۹۱ که در بحث قبلی به آن اشاره شد، حجت شمرده می‌شود مگر این که در اسناد رسمی فوق‌الذکر تزویر و ساخته‌کاری راه نیافته باشد.

اسناد رسمی اعم از خطی یا فوتوکاپی سند رسمی در حدودی که با اصل آن مطابقت داشته باشد نیز در حکم حجت تلقی می‌شود.^(۲۴)

همچنان فصل سوم (باب سوم) قانون تجارت با تذکار شرایط حجت در حالی که آن را مشخصاً تعریف نکرده، این سند تجارتي را چنین معرفی کرده است:

۱- تحریر کلمه حجت به روی سند، به هر زبانی که سند حجت نوشته شده باشد؛

۲- تادیه بلا قید و شرط مبلغ معین؛

۳- موعده تادیه؛

۴- محل تادیه؛

۵- اسم شخصی که مبلغ معینه در وجه یا به امر وی تادیه می‌شود؛

۶- محل و تاریخ تحریر حجت؛ و

۷- امضای صادر کننده‌ای حجت.^(۲۵)

تذکار اصطلاح حجت در میان مردم عوام مبین افاده سند رسمی مبنی بر اقرار مقرر است که اعتراف می‌نماید: حق غیر بالای وی موجود است، به عباره دیگر با صدور حجت، صادرکننده تعهد می‌نماید که در صورت ارایه یا رویت سند، وی مبلغ مندرج آن را به دارنده حجت یا شخصی که عامل آن باشد، تادیه خواهد نمود.

در حالی که چک امر بدون قید و شرط صادر کننده است عنوانی مخاطب معین که معمولاً بانک می‌باشد تا مبلغ مندرج چک را به دارنده آن (چک) بپردازد.

انواع چک

کنوانسیون ژینو مصوب ماه مارچ ۱۹۳۱ میلادی ملل متحد، جهت هم‌شکل و هماهنگ ساختن قواعد مربوط به چک و طرز العمل‌های آن، منشا و مصدر اکثریت قوانین کشورهای جهان را تشکیل می‌دهد، چنانچه قانون ۳۰ اکتوبر سال ۱۹۳۵ کشور فرانسه با الهام از قواعد کنوانسیون بین‌المللی فوق‌الذکر به منظور رفع نیازمندی‌های اقتصادی و تجارتي، انواع چک را چنین پیش‌بینی می‌نماید:

۱- چک عادی یا چکی که صادرکننده به روی بانک مربوط در وجه خود یا حامل یا شخص معینی صادر کند و اعتبار این نوع چک به اعتبار صاحب حساب آن مربوط می‌باشد.

۲- چک بسته یا چکی که صادرکننده به روی چک دو خط موازی می‌کشد تا مبلغ یا اعتبار چک فقط توسط بانک مربوط (مخاطب) به بانکی که دارنده چک، حساب دارد، انتقال شود، چک بسته به صورت عمومی بدو شکل می‌باشد:

- چک بسته عام که در بین دو خط موازی ترسیم شده، اسم بانک قید نمی‌شود.

- چک بسته خاص که در وسط دو خط موازی ترسیم شده توسط صادر کننده اسم بانک خاص قید می‌گردد و بانک مخاطب

الزاماً مبلغ مندرج چک و یا اعتبار آن را بایستی به همان بانک خاص که در چک بسته مشخص شده است، دوگونه است.

صدور این نوع دارای مفیدیت‌های زیادی می‌باشد از جمله صادرکننده تشویش دزدیده شدن یا مفقود شدن چک را با خود نمی‌داشته باشد، چرا که سارق و یا پیدا کننده همچو چکی هیچ‌گاهی نخواهد توانست با مراجعه به بانک مبلغ مندرج آن چک را

حصول کند، و از طرف دیگر این نوع چک چون دریافت یا حصول پول نقد را در پی ندارد، یعنی چک به پول نقد تبدیل نشده بلکه به حساب دارنده مشخص شده آن انتقال می‌کند. بنام صادرکننده با اطمینان خاطر به صدور آن مبادرت می‌ورزد. در کشور فرانسه عموماً بانکداران، چک بسته را صرفاً در اختیار مشتریان خاص قرار می‌دهند، و بر طبق قانون این کشور، این قاعده حاکم شده است که اولاً بانک، چک بسته را صرفاً در اختیار مشتریان خود یا از یک بانک و یا یک مرکز چک‌های پستی بپذیرند؛ ثانیاً مبلغ مندرج این نوع چک‌ها نقد نمی‌شود، بلکه به حساب دیگر در بانک مخاطب واریز می‌گردد. قانون تجارت کشور مانتحت عنوان چک‌های مخطط (کراس) و چک‌های قابل انتقال به حساب به موضوع اشاره نموده است به بیان این قانون، خط کشیدن عبارت است از ترسیم دو خط متوازی به روی چک که یا عام است یا خاص. اگر در بین دو خط ترسیم شده، عبارتی ذکر نشده باشد و یا کلمه (بانکدار) در بین دو خط نوشته شده باشد، این خط کشیدن خاص است، خط عام را می‌توان به خط خاص تبدیل کرد، مگر عکس آن یا امحای خط یا اسم بانکدار جایز نیست. (ماده ۵۷۰ قانون تجارت)

۳- چک تایید شده نوع دیگری از چک‌های فرانسوی است که بانک مخاطب، حساب صادرکننده را به اندازه مبلغ مندرج چک صادر شده، به نفع دارنده، موجودی نموده و چک را تایید و امضا می‌نماید و به مشتری کارت چک و کارت تضمینی ارایه می‌نماید.

۴- چک مسافرتی یا (Travel cheque)، چکی است که بانک مخاطب بر روی خود یا شعب نمایندگی خود با ارقام صحیح وبدون اعشاری صادر می‌کند و دارنده چک‌های موصوف درهنگام مسافرت جهت جلوگیری از سرقت یا مفقود شدن آن را با خود حمل می‌نماید.

۵- چک بانکی آن چکی است که بانک مخاطب بر خود صادر می‌کند و در اختیار مشتریان خود قرار می‌دهد، این نوع چک هم مانند پول یا بانکوت بوده و چک تضمینی نیز یاد می‌شود.

۶- چک پستی آن نوع چکی است که در بعضی از کشورها توسط پست صادر ودر اختیار مشتریان قرار می‌گیرد، و مشتری با مراجعه به شعبه پستی دیگر، مبلغ مندرج چک را می‌تواند دریافت کند.

۷- چک وعده‌دار یا موجل چکی است که تاریخ صدور مقدم بر تاریخ واقعی مندرج در چک دارد، و در کشورهای دارای سیستم حقوقی کامن لا Common Law بیشتر کار گرفته می‌شود.

۸- چک انتقالی عبارت از چکی است که صادرکننده روی آن قید می‌کند که (فقط به حساب تادیه شود) و بدین وسیله از پرداخت پول نقد در برابر چک جلوگیری می‌شود و دارنده چک الزاماً بایستی مبلغ مندرج چک را به حساب بانکی خویش انتقال دهد.

۹- چک در گردش، نوع دیگری از چک می‌باشد که از طرف بانک تضمین می‌شود و بنابر تقاضای مشتری در اختیار شان قرار می‌گیرد، فرق این نوع چک با چک تضمینی در این نکته مضمّن است که در چک تضمینی مبلغ پول بدون اعشاریه و به صورت تام تحریر و چک صادر می‌شود، در حالی که چک در گردش به اثر تقاضای دارنده می‌تواند به هر نوع صادر شود، چه عدد تام و یا هم عدد اعشاری.^(۲۶)

و اما برطبق ماده اول قانون صدور چک مصوب ۱۳۵۵ منتشره روزنامه رسمی شماره ۹۱۲۰ مورخ ۱۳۵۵/۵/۱۹ کشور ایران، چک به انواع ذیل تقسیم گردیده است:

۱- چک عادی،

۲- چک تایید شده،

۳- چک تضمین شده، و

۴- چک مسافرتی.^(۲)

شکل ظاهری چک

چک را می‌توان به روی یک ورقه عادی (سفید) صادر کرد، اما در عمل ملاحظه می‌شود که بانک‌ها و موسسات اعتباری، چک را روی ورقه‌های چاپی تهیه و تنظیم و در اختیار مشتریان و متقاضیان دارنده (دسته چک) قرار می‌دهند. و این اقدام بانک با وجودی که به دارنده چک اطمینان لازمه را می‌دهد که ورقه امضا شده از طرف صادرکننده آن درحقیقت یک چک واقعی است اما وی را در مقابل خطرات دیگری چون سرقت چک و از بین رفتن حق وی مصوون نمی‌سازد. البته قانونگذاران یک عده از کشورها جهت پیشگیری این نوع اعمال، انواع چک را پیش‌بینی کرده‌اند که هر یک از این انواع خصوصیات و ویژگی‌های خاص را دارا می‌باشد. که در بحث انواع چک به آن اشاره شد.

کشور جمهوری اسلامی ایران روی همین اصل، چک‌های سنتی را تحت عنوان چک عادی پیش‌بینی نموده و انواع خاص دیگر چک را از آن متمایز نموده است.

۱- چک عادی

برطبق صراحت حکم مندرج ماده ۳۱۰ قانون تجارت این کشور چک عادی همان: «نوشته‌ای است که به موجب آن صادرکننده وجوهی را که در نزد محال‌علیه دارد، کلاً یا بعضاً مسترد یا به دیگری واگذار می‌نماید.» پس از نظر شکل، چک را روی هر ورقه‌ای می‌توان صادر کرد، اما قسمی که قبلاً نیز اشاره شد بانک‌ها دسته‌های چک (چک‌بوک) را طور چاپی آماده و به اختیار کسانی قرار می‌دهند که در نزد بانک محال‌علیه حساب جاری باز کرده باشند. دسته چک به شخص مشتری تحویل داده می‌شود. بانک‌ها معمولاً در بدل تهیه و ارایه دسته چک‌ها از مشتری مبلغ پول معین اخذ می‌دارند گویا چک بوک در بدل قیمت به دسترس مشتری قرار داده می‌شود. مندرجات (صورت ظاهری) چک عادی معمولاً حاوی مطالب ذیل می‌باشد:

۱- ذکر کلمه چک

برطبق صراحت حکم مندرج ماده ۵۴۹ قانون تجارت کشور ما منتشره جریده رسمی سال ۱۳۳۴ تذکر و قید کلمه چک به روی ورقه‌ای مربوطه لازم و ضروری می‌باشد و این در حقیقت امری است که قواعد متحدالشکل ژنیو مصوب ۱۹۳۱ ملل متحد راجع به چک و اکثریت قوانین جدید کشورها نیز از آن پیروی نموده‌اند. قید کلمه چک به هرزبانی که لازم دیده شود تا چک به آن ترتیب و تنظیم شود، امری است که موجب رفع ابهام از ماهیت سند می‌گردد، و آن را از سایر اسناد قابل معامله تجارتي مجزا می‌سازد.

۲- دستور تادیه

از مندرجات حکم ماده ۵۴۹ قانون تجارت کشور ما بر می‌آید که چک باید حاوی دستور یا امر بدون قید و شرط تادیه مبلغ مندرج آن باشد. به عباره دیگر چک باید متضمن دستوری باشد که به موجب آن، صادرکننده مبلغی را که نزد بانک دارد کلاً و یا قسماً به دارنده سند تادیه نماید. که البته تذکر مبلغ در چک ضم صدور دستور تادیه لازمی می‌باشد در غیر آن چک قابل اعتبار نمی‌باشد.

این دستور تادیه باید بدون قید و شرط باشد هرگاه دستور مشروط باشد بانک می‌تواند بدون نظر داشت شرط مذکور مبلغ مندرج چک را تادیه نماید، چه ماهیت چک ایجاب می‌نماید تا امر تادیه بدون قید و شرط باشد. قانون صدور چک کشور اسلامی ایران مصوب اصلاحی مورخ ۱۳۸۲/۶/۲ در آخرین پاراگراف ماده دوم به این مطلب صراحتاً اشاره نموده و چنین مشعر است: «هرگاه در متن چک شرطی برای پرداخت ذکر شده باشد بانک به آن شرط ترتیب اثر نخواهد داد.»

طرح جدید قانون اسناد قابل معامله تجارتي طی مواد ششم، هفتم و هشتم از غیر مشروط بودن دستور تادیه مبلغ مندرج اسناد قابل معامله تاکید می‌نماید.

۳- اسم مخاطب

با مراجعه به حکم مندرج ماده ۵۴۹ قانون تجارت افغانستان تذکر اسم مخاطب یا شخص تادیه کننده مبلغ مندرج چک از جمله محتویات چک و لازمه تکمیل چک می‌باشد. قانون صدور چک جمهوری اسلامی ایران نیز از تذکر اسم مخاطب در روی سند (چک) اشاره نموده است، چنانچه این قانون خود صراحت داشته و می‌گوید که: «فقط از دارندگان چک‌های که به روی یک بانک کشیده شده باشد، حمایت می‌کند، به این دلیل چک، در عمل فقط به روی بانک‌ها کشیده می‌شود.» این امر در واقعیت در پروسه تطبیقی چک اشکالی را بار نمی‌آورد چه بانک‌ها خود حین تنظیم دسته‌های چک، اسم خود را روی آن قید می‌نمایند.

۴- قید محل صدور چک

قانون تجارت کشور ما و هم قانون کشور ایران به صراحت به قید محل صدور چک اشاره داشته‌اند، قانون تجارت کشور ایران در رابطه به عدم قید محل صدور چک چنین هدایت می‌دهد که: «هرگاه محل صدور چک در روی سند قید نشده باشد محل پرداخت، محل صدور تلقی می‌گردد.»^(۲۸)

۵- قید تاریخ صدور چک

تاریخ صدور چک باید متضمن روز، ماه و سال باشد که معمولاً به حروف تحریر می‌گردد، هرگاه عدد هم تحریر و قید گردد از اعتبار سند چیزی کاسته نمی‌شود. اما به هر صورت قید تاریخ صدور چک از نظر موضوعات مدنی و جزایی دارای اهمیت ویژه می‌باشد.

۶- قید اسم دارنده

طبق حکم مندرج ماده ۵۵۲ قانون تجارت افغانستان: «چک را می‌توان به صورت ذیل قابل تادیه دانست:

۱- به یک شخص معین یا به امر او؛ و

۲- به حامل.

یک چک که شخص مودی‌الیه آن معلوم نباشد، محرر به حامل شناخته می‌شود.»

برطبق صراحت حکم ماده ۵۵۳ همین قانون: «صادر کننده می‌تواند چک را در وجه خود صادر کند.»

ماده ۳۱۲ قانون تجارت ایران نیز دارای همچو محتوا می‌باشد.

۷- امضای چک

چک محض با داشتن امضای صادرکننده آن مدار اعتبار می‌باشد، و برخلاف حجت و برات که با مهر صادر کننده، قابلیت اعتبار را نیز دارا می‌باشد، چک حاوی مهر نمی‌تواند اعتبار چک را نزد مخاطب تضمین کند. و چک حاوی امضای تذویری و یا ساخته کاری شده از آنجایی که رضایت صاحب حساب و اعتبار را ندارد، مدار اعتبار نمی‌باشد. امضای چک موضوع قابل توجه و اهمیت در اسناد قابل معامله به خصوص چک می‌باشد که بر طبق قواعد متحدالشکل ژینو یک عده‌ای از مواد را در قوانین خاص یک عده کشورها به خود اختصاص داده است.

۸- ضمانت اجرای مندرجات

با توجه به حکم مندرج ماده ۵۵۰ قانون تجارت افغانستان که چنین بیان می‌نماید:

«سندی که یکی از شرایط متذکره ماده ۵۴۹ را حاوی نباشد چک شناخته نمی‌شود.»^(۲۹) و هم قانون تجارت کشور ایران ذکر ماده ۳۱۹ این مطلب را بدین مفهوم بیان می‌دارد: «چکی را که فاقد شرایط اساسی مقرر در این قانون باشد یعنی در واقع شرایط منعکس در ماده ۳۱۱ چک تلقی نمی‌کند.»^(۳۰)

اما قانون صدور چک ایران فقط از چک‌های حمایت می‌کند که به روی بانک‌ها صادر شده‌اند، و بانک‌ها نیز شرایط الزامی متذکره قانون تجارت را در روی ورق‌های دسته چک‌ها، چاپ کرده به دسترس صاحبان حسابات جاری قرار می‌دهند که آنها صرفاً جاهای خالی آن ورق‌ها را پر می‌نمایند.

علاوه بر ذکر مندرجات فوق طرفین معامله به واسطه چک، می‌توانند مطالب دیگری را که خود خواسته باشند و تذکر آنرا لازم دانند در چک درج نمایند، چون:

- تذکر اسم شخصی که چک در وجه وی صادر می‌گردد؛

- قید ضمانت؛

- قید شرایط بازگشت چک و تعیین جبران مصارف مربوط آن؛

- قید عدم ظهرو نویسی؛

- قید علت صدور چک؛ و

اینک با دریافت شناخت از چک، انواع چک، تفاوت‌ها و ممیزات آن با سایر اسناد قابل معامله، شناسایی محتویات ظاهری و سایر موارد اینک می‌پردازیم به بررسی بخش دیگر از موضوع چک که شرایط و الزامات مربوط به چک را در بر می‌گیرد.

شرایط صدور چک

البته با صدور چک منحصیث یک سند قابل معامله تجارتي، نقش سه شخص به وضاحت به چشم می‌خورد، و این سه شخص عبارتند از:

صادر کننده، دارنده و مخاطب (بانک مورد نظر)

بحث اول: شرایط مربوط به صادر کننده

صادرکننده چک صرفاً می‌تواند چک را عنوانی بانکی که وی در آن حساب جاری دارد، صادر نماید. بناءً صادرکننده برطبق احکام مندرج فصل سوم باب سوم قانون تجارت افغانستان جهت دریافت پول چه برای خودش باشد و یا هم برای شخص دیگری می‌تواند به صدور چک مبادرت ورزد که در بانک مخاطب صاحب حساب و دارایی باشد.^(۳۱)

صدور چک ذاتاً یک عمل حقوقی است و صادرکننده آن باید واجد اهلیت انجام عمل حقوقی باشد.

به موجب حکم ماده دوم قرارداد دوم کنوانسیون ژینو مصوب ۱۹۳۰ تحت عنوان (کنوانسیون راجع به حل بعض موارد تعارض قوانین در مورد برات‌ها) اهلیت شخص برای قبولی تعهد در مورد برات و سفته به موجب قانون ملی وی تعیین می‌گردد، هرگاه قانون ملی مذکور صلاحیت اعمال قانون کشور دیگری را اعلام دارد، قانون اخیر قابل اعمال خواهد بود.^(۳۲)

بناءً صدور چک هم مانند برات تحت شرایطی صورت می‌گیرد که قانون داخلی در رابطه به اهلیت شخص جهت اجرای اعمال حقوقی تصریح نموده است.

چک به وسیله وکیل یا معمولاً به وسیله مدیران و اشخاص دارای صلاحیت، شخصیت‌های حکمی نیز صادر شده می‌تواند.^(۳۳)

بحث دوم: شرایط مربوط به مخاطب

قانون تجارت افغانستان تحت این عنوان هیچ قاعده‌ای را وضع نکرده است و این عدم صراحت می‌رساند که می‌توان چک را عنوانی هرکسی، صادر کرد، یعنی مخاطب یک چک می‌تواند هر شخصیت: حقیقی یا حکمی باشد. اما در عمل دیده می‌شود که ورقه‌ای به نام چک هرگز روی کسی جز بانک صادر نشده است، قانون صدور چک مورخ ۱۳۵۵ کشور ایران و اصلاحیه آن مصوب ۱۳۷۲/۸/۲۳ صرفاً اسنادی را چک محسوب می‌نماید که برعهده یک بانک صادر شده باشد.^(۳۴)

اما این بهتر خواهد بود که مخاطب چک صریحاً تحت قواعد قانونی قرار گرفته شرایط و الزامات مربوط آن تصریح گردد، چه زمانی که قضایای چون صدور چک بدون دارایی، جعل و تذویر یا تفسیر و تحریف در چک پدید می‌آید، وقضیه حالت جرمی به خود کسب می‌کند، رسیدگی و تعقیب عدلی حاملین جرایم مذکور به نسبت این که مخاطب آن غیر از بانک باشد، پیچیدگی حاصل خواهد کرد، زیرا چک چاپ شده توسط اشخاص غیر از بانک‌ها، نه از نظر جزایی قابل پیگیری خواهد بود و نه از نظر اجراییوی.

بحث سوم: شرایط مربوط به دارنده

برطبق صراحت قانون تجارت کشور ما، چک به نفع هر شخصی صادر شده می‌تواند در این مورد می‌توان سه حالت را از قانون مذکور دریافت کرد:

- ۱- ممکن است چک در وجه حامل صادر شود، هرگاه اسم دارنده در روی چک مشخص نشده باشد و یا در چک عبارت (در وجه حامل) نیز درج باشد، بازهم چک مذکور در وجه حامل محسوب می‌گردد.
- ۲- ممکن است چک در وجه شخص معین صادر شده باشد، بدون این که عبارتی چون (حواله کرد) و یا جمله دیگری که چنین مفهوم را ارایه بدارد، در چک ذکر شده باشد، چک مذکور در وجه شخص تعیین شده قابل تادیه، دانسته می‌شود.
- ۳- ممکن است چک به حواله کرد شخص معین صادر گردد، و یا (دروجه شخص معین یا به حواله کرد او)، چنین چک در وجه حامل، قابل ظهر نویسی می‌باشد.

بحث چهارم: ضرورت موجودیت دارایی در حساب صادر کننده چک

حکم مندرج ماده (۵۵۱) قانون تجارت افغانستان) به صراحت بیان می‌دارد که: «چک در حالی صادر می‌شود که صادرکننده در نزد مخاطب دارایی داشته و مخاطب در اثر موافقه صریح یا ضمنی به تادیه آن مکلف باشد.» از تذکر اصطلاح دارایی در متن این ماده چنین بر می‌آید که صادر کننده مکلف است قبل از صدور چک، مبلغ و وجوهی چه نقدی باشد یا اعتبار، در نزد بانک مخاطب داشته باشد.

این موضوع در ماده سوم قانون جدید صدور چک کشور اسلامی ایران متن اصلاحی مصوب سال ۱۳۸۲ به صراحت چنین بیان شده است و به موجب این حکم: «صادرکننده چک باید در تاریخ صدور، معادل مبلغ چک در بانک محال‌علیه، محل (نقد یا اعتبار قابل استفاده) داشته باشد.»

از این که چک سندی است که عندالرویت از طرف بانک باید تادیه گردد، صادرکننده در زمان صدور چک باید دارایی آن را به صورت نقد و یا اعتبار قابل استفاده نزد بانک تامین کرده باشد، لذا صحت صدور چک وابسته به وجود دارایی آن می‌باشد. نباید فراموش کرد که دارایی فوق الذکر که صادرکننده در زمان صدور چک به اعتبار آن چک را صادر می‌کند و توقع دارد وجه نقد و یا اعتبار قابل استفاده را چه خودش و یا شخص معین دیگری و یا حامل انتقال نماید، باید قابلیت انتقال را دارا باشد و بنابر موجودیت عللی چون عدم مطابقت امضا، قلم خوردگی در متن چک یا اختلاف در مندرجات چک و امثال آن از جانب بانک مخاطب رد نگردد.

منابع و ماخذ

- ۱- داکتر ربیعا اسکینی، حقوق تجارت، چاپ نهم ۱۳۸۶ چاپ قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) ص ۱۸۳.
- ۲- داکتر هوشنگ شامیانی، جلد دوم، حقوق کیفری اختصاصی، انتشارات ویستار، تهران چاپ اول ۱۳۷۵.
- ۳- داکتر حسین میر محمد صادقی، حقوق کیفری اختصاصی، نشر میزان چاپ دهم ۱۳۸۲ ص ۲۲۷.
- ۴- فرهنگ عمید، جلد اول، ص ۷۴۹.
- ۵- داکتر حسین میر محمد صادقی، حقوق کیفری اختصاصی، نشر میزان، چاپ دهم ۱۳۸۲، ص ۲۲۸.
- ۶- داکتر ربیعا اسکینی، حقوق تجارت، چاپ نهم ۱۳۸۶، چاپ قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ص ۱۸۵.
- ۷- اصولنامه تجارت، جریده رسمی، شماره ۸۹ سال ۱۳۳۶.
- ۸- تدوین جهانگیر منصور، قانون تجارت، چاپ بیست و هفتم، انتشارات آگاه، ص ۱۷۰.
- ۹- داکتر ربیعا اسکینی، حقوق تجارت، چاپ نهم ۱۳۸۶، چاپ قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ص ۱۸۷.
- ۱۰- اصولنامه تجارت، جریده رسمی شماره ۸۹، سال ۱۳۳۶.
- ۱۱- تدوین جهانگیر منصور، قانون تجارت، چاپ بیست و هفتم، انتشارات آگاه.
- ۱۲- اصولنامه تجارت، جریده رسمی شماره ۸۹، سال ۱۳۳۶.
- ۱۳- داکتر هوشنگ شامیانی، جلد دوم، حقوق کیفری اختصاصی، انتشارات ویستار، تهران چاپ اول ۱۳۷۵، ص ۲۲۸.
- ۱۴- داکتر هوشنگ شامیانی، جلد دوم حقوق کیفری اختصاصی، انتشارات ویستار، تهران چاپ اول ۱۳۷۵، ص ۱۹۵.
- ۱۵- اصولنامه تجارت، جریده رسمی شماره ۸۹، سال ۱۳۳۶.
- ۱۶- اصولنامه تجارت، جریده رسمی شماره ۸۹، سال ۱۳۳۶.
- ۱۷- اصولنامه تجارت، جریده رسمی شماره ۸۹، سال ۱۳۳۶.
- ۱۸- اصولنامه تجارت، جریده رسمی شماره ۸۹، سال ۱۳۳۶.
- ۱۹- ماده ۹۹۱ قانون مدنی، جریده رسمی، سال ۱۳۵۵.
- ۲۰- ماده ۱۲۸۷ قانون ملنی جمهوری اسلامی ایران.
- ۲۱- ماده ۲۸۷ قانون اصول محاکمات ملنی، جریده رسمی، شماره ۷۲۲، سال ۱۳۶۹.
- ۲۲- ماده ۱۲۹۲ قانون ملنی جمهوری اسلامی ایران.
- ۲۳- ماده ۲۸۴ قانون اصول محاکمات ملنی، جریده رسمی، شماره ۷۲۲، سال ۱۳۶۹.
- ۲۴- مواد ۹۹۲ - ۹۹۳ قانون ملنی، جریده رسمی، سال ۱۳۵۵.
- ۲۵- اصولنامه تجارت، جریده رسمی شماره ۸۹، سال ۱۳۳۶.
- ۲۶- داکتر هوشنگ شامیانی، جلد دوم، حقوق کیفری اختصاصی، انتشارات ویستار، تهران چاپ اول ۱۳۷۵، صفحه ۲۲۵.
- ۲۷- تدوین جهانگیر منصور، قانون تجارت، چاپ بیست و هفتم، انتشارات آگاه.
- ۲۸- ماده ۵۵۰ قانون اصول محاکمات ملنی، جریده رسمی شماره ۷۲۲ سال ۱۳۶۹ و ماده ۳۱۱ قانون تجارت ایران.
- ۲۹- اصولنامه تجارت، جریده رسمی شماره ۸۹ سال ۱۳۳۶.
- ۳۰- تدوین جهانگیر منصور، قانون تجارت، چاپ بیست و هفتم، انتشارات آگاه.
- ۳۱- اصولنامه تجارت، جریده رسمی شماره ۸۹ سال ۱۳۳۶.
- ۳۲- داکتر ربیعا اسکینی، حقوق تجارت، چاپ نهم ۱۳۸۶ چاپ قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ص ۵۴.
- ۳۳- داکتر ربیعا اسکینی، حقوق تجارت، چاپ نهم ۱۳۸۶ چاپ قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ص ۲۰۲.
- ۳۴- تدوین جهانگیر منصور، قانون تجارت، چاپ بیست و هفتم، انتشارات آگاه.
- ۳۵- داکتر حسن (حسینی)، حقوق تجارت، نشر میزان، چاپ سوم، پاییز ۱۳۸۳.

د احادیثو قانونی مرجعیت

عبدالباری غیرت

تول اسلامی امت په دی باندي اتفاق لري چه له قرآن څخه وروسته د اسلامی شریعت دوه یمه منبع سنت او حدیث دی او په دی اړه هیڅ مسلمان کوم شک او اندیښنه نه لري.

په دی باب دکتور قرضایوي وايي: له کتاب الله څخه وروسته سنت د قانون جوړونې او فقهې مهمه مرجع ده او دا چه په فقه او قانون کې سنت یو اصلی او عمدده رول لری د ټولو اسلامی مذهبونو د فقهې اصولو په کتابونو کې منل شوی حقیقت دی. امام اوزاعی وايي: قرآن کریم سنت ته اړتیا وی ځکه چه همدا سنت دی چه کتاب الله شرحه کوی، مجمل ته یی تفصیل ورکوی. مطلق یی مقید کوی او عام یی خاص گرځوی. امام احمد بیا وایی چه، سنت د کتاب الله بیانونکی دی او دا ښه تعبیر دی. ښایی وویو چه ټول اسلامی امامان او د مذهبونو خاوندان په دی اتفاق لری چه سنت په عباراتو، معاملاتو فردی _ اجتماعی او دولتی ټولو چاروکې ارزښتاک مصدر گیل کیږي. امام شوکانی وایی: په دی کې هیڅ شک نشته چه سنت په شرعی احکامو کې لوی اصل یادیږی، او له دی څخه چه څوک انکار کوی له اسلام څخه ناخبره دی. هر څوک چه د اسلامی مختلفو مذهبونو کتابونه لولی نودوی گوری چه په دی کتابونو کې په قولی فعلی او تقریری سنتونو استناد شوی دی. دغه اسلامی مذهبونه چه په اهل حدیث او اهل رای ویشل شوی دوی دواړه په احادیثو باندي تکیه لری خود دوی اختلاف د احادیثو په تفصیل، تطبیق او قبولوالی کې دی. قانون پوهان ښایی سنتو ته مراجعه وکړی او له دی لاری د ټولنی مشکلات حل کړی، نیکی د خیر لار ولټوی او له شر څخه ځان وژغوری.

دا سنت نه یوازی په معاملاتو کې بلکی یو خطیب او یو واعظ د خپلی خطبی په وخت کې د هغه له نصائحو څخه پوره نتیجه اخستی شي او استفاده تری کولی شي. او له دی لاری نور خلک په سمه لار رونوالی شی ځکه چه د احادیث بلاغت او فصاحت، د بیان روش، د عبرت نه ډک داستان، وعدا وو عید امر او نهی داتول داسی څیزونه دی چه یو غافل انسان له خوبه بیداروی او د حقیقت له پلوشو سره یی آشنا کوی. که یو مبلغ او واعظ د قرآن بلیغ او فصیح آیتونه خلکوته لولی او د هغه سره جوخت په احادیثو باندي استدلال کوی دا لاره د واعظ دا غیز منتوب دپاره ډیره ښه او روښانه او له کیفیته ډکه ده.

قرآن د انسان شخصیت جوړوی، عقل او څیر کې ته ی رڼا، رشد او انکشاف ورکوی. زړه یی پاکوی او جسم یی پیاوړی کوی. په سنت کې داسی لویه خزانه پرته ده چه انسان د قرآن له پیژندنی معانی و او تراکیبو سره آشنا کوی، ځکه چه سنت د قرآن بیانوونکی دی، هغه قرآن چه د خدای رسول بیاناوه او د حضرت عاشی^(رض) په روایت د خدای د رسول کره وره او اخلاق قرآن ؤ. یعنی د قرآن لارښوونو سر سم وه.

که څوک د اسلام له پروگرامونو سره خان آشنا کوی. نوښایی چه دا ټول د خدای د رسول په سنت کې ولوی. او له هغه وروسته به پوه شی چه د اسلام سپیڅلی دین څومره معقولیت او اعتدال دین دی. د قرآن او سنت په باب د خدای رسول فرمایي: ما په تاسو کې دوه څیزونه پریښودی دی چه یو کتاب الله او بل سنت رسول الله دی که په دی دواړو څوک منگولی ولگوی نو هېڅکله به بی لاری نشی. ښایی داهم یاده کړو چه څوک له سنت څخه انکار کوی او بیا ځان ته مسلمان هم وایی په خپله خبره کې، رښتین نه دی. او همدا د اسلام مخالفان وو چه د سنت په باب بی ډول ډول تبصری کړی دی. او د خلکو فکرونه او ذهنونه بی مغشوش کړی دی. نو په ښکاره توگه ښایی وویل شی چه د اسلام په ټولو احکامو کې سنت حجت گڼل کیری او ښایی دلیل پری و نیول شی ددی خبری یا ډول په کار دی چه سنت د خدای د رسول له وینا، کړنی او تقریر څخه عبارت دی چه د ټولو مسلمانانو د پاره یو ښه او با ارزښته دستور العمل گڼل کیری او په دی سره ددین هغه مسایل او احکام چه گونگ، مبهم او غامض وی، روښانه کیری. که څوک له سنت څخه انکار کوی نو په حقیقت کې د خدای د رسول څخه انکار کوی، سنت وحی خفی او قرآن وحی جلی ده چه دا دواړه د مسلمانانو د غامضو او تیاره مسائلو روښانوونکی دی او ښایی د اسلامی ټولنی وگړی عمل پری وکړی له قرآن کریم څخه وروسته سنت دوه یم مقام لری او انسان ښایی له زیږیدنی څخه تر مرگه د خدای د رسول په لارښوونو برابر اوسیری او شریعت او قانون ورسره برابر کړی البته له زیږیدنی څخه وروسته د ماشوم مور او پلار مکلف دی چه د هغه په غوږ کې آذان وکړی، اسلامی نوم پری باندی کنښیری، عقیقه یی ورکړی او کله چه لوی شی په شرعی لاری برابر کړی او له انحراف او کړوالی څخه یی وساتی. خو دا مراحل چه مور یاد کړل داهم احادیثو او سنتو ښودلی دی. یو مسلمان ښایی د پیغمبر سنت د خپلی لاری مشال وگرځوی، په جومات کې، په بازار کې، په کور کې، په ټولنه کې، په قانون جوړولو کې په حکم او قضاوت کولو کې. په دی ټولو اړیکو او ارتباطاتو کې د لوی الله^(ج) رضا او خوشحالی په نظر کې ولری.

مسلمان ښایی له مسلمان سره، له انسان سره، له حیوان سره، له نباتاتو سره، له کائناتو او ټولو موجوداتو سره نوی سنت او د خدای د رسول وعظ و ارشاد او لارښوونی په نظر کې ونیسی او هغه ته د عمل جامه ورواغوندی سنت جسم، عقل، روح، ظاهر او باطن ټولونه شامل دی او یو مسلمان ښایی خپلی خبری، خپل عمل دا ټول د آسمانی قانون سره برابر کړی څو بشری ټولنه له روحی او جسمی ناروغیو څخه پاکه او خوندی وی. سنت د اعتدال لار ده د معتدل امت د پاره لکه چه قرآن کریم اسلامی ټولنه په منځنی امت سره یاده کړی ده. سنت خلکو ته د آسانی او سهولت لارښی. تورات او انجیل هم چه د خدای د رسول د راتلو او د هغه د پیغام راوړونکی وو، دا دین یی په اعتدال او آسانی سره یاد کړی دی خو دا ټول حالات په اصلی تورات او انجیل کې ثبت شوی دی او په اصولو کې دا ټول یو اسلام یادیری. او خلکو ته په نیکی امر کوی او له بدی څخه بی ژغوری. پاک څیزونه به ورته حلالوی او خبیث او ناپاک څیزونه به ورته حراموی. او هغه تکلیفونه او بارونه به تری لیری کوی چه پخوا موجود وو، د خدای د پیغمبر^(ص) په سنتو کې داټول ښیگنی شته دی. اعتدال په کې په نظر کې نیول شوي او له ډیرو او سختو کړاوونو او تکلیفونو څخه خلک ژغورل شوی دی. نوی سنت چه د قرآن تفسیروونکی دی په خلکو باندی ظلم او تکلیف روانه گڼی. د خدای پیغمبر^(ص) یو مهربانه شخص ؤ او د ټول بشر د پاره یو رحمت ؤ.

الله تعالی هغه د رحمت په توگه خلکو ته لیرلی ؤ. که هغه چیری سخت نیوونکی او ځورونکی شخص وای نو خلک به تری تبتیت او تبتیدلی وو. هغه خلکو ته د لارښود په توگه راغلی ؤ. هغه مبارک چه کله معاذ^(رض) یمن ته لیره او دوالی په توگه یی ټاکلی ؤ نو د نصحیت په توگه یی ورته ویل چه په (خلکو کې آسانی کوه او سختی مه کوه، زیری ورکوه او نفرت مه پیدا کوه) چه دا ټولی ویناوی او خبری نړیوالوته د عدالت بهترینه نمونه ده. او هسی دغو لونی او فریب دام نه ؤ چه خلکو ته یی غوړولی وی بلکی هر څه په واقعیت بنا وو. د خدای د رسول ویناوی انسانانو ته ددوی د ژوند ښه نمونه او غوره کړنلاره وه. چه د هغوی په منځ کې برابری او عدالت رامنځ ته کړی ؤ. کله چه د مخه وویل شول چه سنت او حدیث د قرآن مفسر او د اسلام غوره لارښود او عملی نمونه ده. ځکه چه په واقعیت کې د خدای رسول وینا او عمل د قرآن بیانوونکی او د اسلام رښتینی ترجمان دی د خدای د رسول اخلاق او تگلاره په پټه په ښکاره په کور او په سفر په خوب او وینه په فردی او ټولنیز ژوند د خدای او د خلکو، خپلوانو، او غریبانو دوستانو او دښمنانو او د په وړاندی په سوله او جنگ کې په نرمی او سختی کې هماغه د اسلام لاروه چه د قرآن او حدیث په ذریعه رسول شوی وه. نو مسلمانانو ته لازم دی چه داپرو گرام ټکی په ټکی عملی کړی او ددغه دین د اصولو، خصوصیتونو او مفهومانو سره آشنایی پیدا کړی نو ددی هدف د سرته رسولو دپاره لازم دا دی چه له قرآن څخه وروسته په سنت نبوی باندی په پوره توگه ځان پوه کړی او هغه د خپل ژوند مثال او لارښو وگرځوی.

ښایی په ښکاره توگه ووايو چه د نړی مسلمانان په تیره اسلامی قانونپوهان او فقها که په هر ځای کې اوسیری او که د هر مذهب خاوندان دی په دی باندی کلکه عقیده لری چه سنت او د هغه احکام د شریعت یوه نه بیلیدونکی برخه ده او له دی څخه مخالفت او

سرکشی په کارنه ده. په دی فکر او نظریه کې د حدیث او رایې خاوندان چه اهل حدیث او اهل رای هم ورته وایی یو برابر دی او ټولو ته حدیث مهمه منبع گڼل کیږی. بیهقی له عثمان بن عمر څخه روایت کړی چه وایی: یو شخص امام مالک^(ص) ته راغی او دیوی مسالی پوښتنه یی وکړه. امام مالک^(ص) ورته وویل چه په دی باب د خدای رسول داسی او داسی فرمایلی دی هغه شخص وویل آیاتالیدلی و. امام مالک^(ح) وویل: څوک چه د خدای د رسول له فرمان څخه سرغړوی ددی انتظاری دولری چه یو عذاب او بلا ورته ورسپیږی. بیهقی له ربیع څخه روایت کړی چه امام شافعی^(ح) یو حدیث وه ویل یو سپی وویل: آیا پدی حدیث لاندی عمل کړی دی. امام شافعی^(ح) وه ویل کله چه ته یو صحیح حدیث د خدای د رسول څخه روایت نکړم او په هغه باندی عمل وه کړم نو ته شاهد اوسه چه ما عقل دلاسه ورکړی دی. هغه همداراز له ربیع څخه روایت کوی چه له امام شافعی^(ح) څخه ما واوریدل چه ویل یی: که زما په کتاب تاسو د خدای رسول د سنت خلاف څه اوریدل زما خیره پیردی او د خدای د رسول په سنت باندی عمل وکړی. هغه څه چه وویل شول دا مطلب روښانه کوی چه سنت او حدیث د ټولو مسلمانانو او په تیره د اسلامی فقها وو او څېړونکو د پاره نه یوازی دا چه حجت دی بلکې له ځانگړی منزلت او مقام څخه برخمن دی. اسلامی ټولنو هر وخت حدیث او سنت د اسلامی شریعت دویمه منبع پیژنی او هغه خپله کړنلاره گرځوی. له دی سره بیا هم د شلمی پیړی په لومړیو کله چه په مسلمانان باندی د لویدیځی نړی واکمنی پیدا شوه او په تیره چه ددوی فرهنگي یرغل راغی نو ځینو ناپوهو مسلمانانو د لویدیځ کلچر ښه وگاڼه او د پرمختگ د پاره یی لویه وسیله وباله، د هغو نظریات او افکاری را واخستل او ویی پتيله که څوک غواړی د پرمختگ په لور روان شی او خپله ټولنه د ترقی اوو دی په لور روانه کړی نو د لویدیځ له کلتور او ثقافت څخه دی پیروی وکړی او هغه دی په خپله ټولنه کې عملی کړی چه دا ډله په اصطلاح ځان ته د دیموکراتان تکنوکراتان او منورین وایی په داسی حال کې چه که حقیقت ته وگورو نو دغه لویدیځ فرهنگ له عیاشیو پرته بل څه نه دی او ښه زبیری نه لری چه دا دی اوس یی زیانونه په بشری ټولنو کې څرگندیږی. او دغه فرهنگ ددوی په نظرهم بیکاره او دماتی سره مخامخ دی.

ښایی څرگنده کړو چه په دی وروستیو کې ددی کلچر ښی نښانی په هر ځای کې ښکاره شوی او نور ددی نه دی چه لږ ورته په ښه سترگه وگوری او تل په خپلو رستنیو کې د هغه ناوړه زیانونه بیانوی، خو ځینی کسان د یوی لحظی او یوه ساعت عیاشی او هوسرانی ته گوری چه په پایله کې د داسی مهلک رنځ سره مخامخ کیږی چه د هغه هیڅ تداوی نه کیږی چه ددی غوره نمونه د ایډز ناروغی ده او هغه وړی بلاگانی خوسوزک، سفلیس او نوری دی... یو لویدیځوال پوه وایی: آسمان ته الوزو، تر سمندر لاندی ښارونه جوړوو خو په دی نه پوهیږو چه په زمکه کې څنگه ژوند وکړو. بشر له دی پرمختگونو سره سره ناآرامه دی، په تکلیف دی، په روانی ناروغی آخته دی او مرگ ته له دی ژوند ترجیح ورکوی او ځان وژنی او هیڅکله به له دی اندیننو څخه خلاص نه شی. لویدیځ څیړونکی او محققان په دی عقیده دی چه د لویدیځ تمدن له منځه ځی، او د هغه په ځای به یو نوی مدنیت رامنځ ته کیږی. خو دا ویل په کار دی چه نوی تمدن به دا وسنی مدنیت په خلاف وی او هغه به عقیدتی او په معقولیت ولاړ مدنیت وی. نو په دی اساس سره په کار دی چه بشریت او مسلمانان وینې او بیدار اوسپیږی او له دغه ماتی خوړلی تمدن څخه دی چه اوس مخ په زوال دی گوښه شی. او داغه د مسخری تقلید د پیږی. لویدیځ څه نلری یواځی یواځی په مادیاتو او صنعتی نړی ولاړه، په داسی حال کې چه ختیځ هر څه درلودل او یوه ځلانده ماضی یی تیره کړی ده. د شاعر خبره چه وایی:

(دانه آن صحرا نشینان کاشند - حاصلش افرنگیان برداشتند) ښایی موږ له شریعت او د هغه له اصولو او قوانینو څخه او سمه گټه واخلو - ناوړه رواجونو او مزخرفاتو ته ښایی شریعت ونه وایو. اسلام پراخه حوصله او معقوله لمنه لری او د هر چا سره په سوله او ثبات کې ژوند کول غواړی. موږ به د نمونی په توگه خپل پیاوړی نواغ، فیلسوفان او فقها وړاندی کړو لکه سید جمال الدین افغانی، دده شاگرد شیخ محمد عبده، سید امیر علی هندی، ابن سینا بلخی مولانا جلال الدین بلخی، مولانا جامی، خواجه عبدالله انصاری، اقبال لاهوری او داسی نور...

اقبال وایی: د فرهنگ مودله منځه تللی. نغمه پکې نشته او خالی یو فریاد دی، بنیادی ډیر کمزوری دی او زموږ بنیاد ډیر پوخ دی ځکه چه هغه د بشر په لاس نه دی جوړ شوی. لویدیځ بیمار دی او نه پوهیږی چه څه وکړی، دوی یوی اوبلی خواته منوی وهی چه درمل پیدا کړی خو لاره تری ورکه شوی ده ځکه چه دوی د اصلی درملو ځای نه پیژنی او هسی بی ځایه او بی هدفه لاس او پیښی. هغه د شاعر خبره: په هیڅ نه پوهیږمه چه څه یم څه به شم، له کومه یم راغلی بیا به کوم لورل ته ځم، جهان یو کتوری شوزه په مثل دمپړی یم، حیران پکې جا روزم لاس او پیښی پکې وهم. دوی ښایی بیدار شی او د مدنیت او نیکمرغی څرک پیدا کړی چه په څه کې دی. دا حقیقت دوی ښایی په قرآن کې ولټوی چه د خدای^(ع) د پیغمبر په وسیله خلکوته تبلیغ او تلاوت شوی دی. او ښایی نړیوالوته څرگنده شی چه آسمانی لاره او قوانین ددوی روحی غذا ده او په دی سره به دوی د گمراهی له لجن زار څخه وزی.

د حدیث لغوی او اصطلاحی معنا

۱ - د حدیث لغوی معنا

لوی امام او د عربو نامتو لغت پیژندونکی علامه جوهری په خپل کتاب (الصحاح) کې د حدیث لغوی معنا داسی بیانوی: حدیث خبرو ته وایی که لږوی یا ډیری او ددی جمع احادیث دی.

د حدیث اصطلاحی معنا: د حدیث په اصطلاحی معنا کې له علما وو څخه مختلف تعبیرونه راغلی دی خو دا اختلافونه لفظی دی نه حقیقی یعنی د عبارتو اختلاف دی لکه چه همدغه نظر یه علامه بشیر احمد عثمانی^(ع) د خپل کتاب (فتح الملهم) په مقدمه کې ورکړی ده. هغه چا چه په دی باره کې ډیر ښه بحث کړی دی هغه علامه (طاهر الجزایری) دی.

ده په خپل کتاب (توجیه النظر فی اصول الاثر) کې داسې لیکي. د حدیث اصطلاحی معنا او تعریف کې د اصطلاحاتو اخلاف دی نه د حقائقو، په دی معنا چه د اصول فقهي د علماوو په اصطلاح کې حدیث یو ډول تعریف کېږي او د حدیث د علماوو په اصطلاح کې ییابل ډول تعریفېږي. نو ځکه ددوی د تعریفونو ترمنځ کوم توپیر نشته بلکې د عبارتو اړول را اړول دی چه په حقیقت باندې څه اثر نشي اچولی.

د اصول فقهي د علماوو له نظره: حدیث د رسول اکرم اقوالو او افعالو ته وائي پته دی نه وی چه دغه تعریف تقریری احادیثو او اختیاری احوالوته هم شاملېږي ځکه چه د افعالو لفظ دا ټول رانیسي او احتوا کوي یی. خو هغو احادیثو ته نه شاملېږي چه د پیغمبر غیر اختیاری احوال نسی لکه دده د مبارکې څیری او رنگ بیانول، دده د ولادت واقعه او دده د وفات پېښی ځکه چه د اصول فقهي د علماوو مقصد له احادیثو څخه د احکامو استخراج او استنباط دی او بس. ددوی له نظره حدیث هغه دی چه احکام تری استخراج شي نو ددوی د نظره هغه روایتونه چه د پیغمبر غیر اختیاری حالات نسی دا په حدیث کې نه راځي ځکه چه احکام نه تری راوړی. ددی په عکس د حدیث علما د اختیاری او غیر اختیاری احوالو په توپیرنه دی قایل، ځکه ددوی منظور د احکامو استخراج نه دی بلکې د هر روایت راوړل او غونډول دی چه د خدای پیغمبر^(ص) ته منسوب وی نو د حدیث علما حدیث دا ډول تعریفوي: د پیغمبر^(ص) کردار، گفتار، او احوال ته حدیث ویل کېږي چه دغه تعریف د پیغمبر غیر اختیاری احوالو ته هم شاملېږي. دغه تعریف بیا حافظ سخاوی په (فتح الضیث) کتاب کې داسې شرحه کوي: حدیث په لغت کې د قدیم ضد او مقابل دی او په اصطلاح کې هر هغه څه ته ویل کېږي چه د خدای رسول^(ص) ته منسوب وی که پی خبری وی، که یی کړنی وی، که د بل چا خبری یا کړنی وی خو د هغه مبارک د تایید وړ گرځیدلی وی. دا هم بنایي زیاته کړو که دده صفات حرکات او سکانات وی، که په خوب یا بیداری کې وی، دی ټولوته حدیث وایی.

د حدیث د نومولو وجه تسمیه: دا چه د پیغمبر خبرو، کړنو او تقریر ته حدیث ویل کېږي او دا چه د هغه د لغوی او اصطلاحی معنا په منځ کې څه اړیکه موجوده ده علما وو ډیری نظری ورکړی دی په دی ډول:

الف: حافظ بن حجر په (فتح الباری) کتاب کې د پیغمبر د اقوالو، افعالو او احوالو په باب چه په حدیث نومول شوی داسې وایی: له دی کبله چه حدیث د قدیم ضد دی نو د الله تعالی کتاب یعنی قرآنکریم هم قدیم دی نو د الله^(ع) د کلام په مقابل کې د پیغمبر^(ص) کلام ته حدیث وویل شول.

ب: حافظ سخاوی په (فتح المغیث) کې هم دغی خبری ته اشاره کړی ده.

ج: علامه بشر احمد عثمانی دی (فتح الملهم) په مقدمه کې ډیر نازکه توجیه کړی ده په دی ډول: د حدیث لفظ د قرآنکریم له دغی کلمی څخه اخستل شوی دی. (واما بنعمة ربک فحدیث). او د الله^(ع) په نعمت باندې خبری وکړه او شکرانه ادا کړه.

جایگاه اقلیت

در

حقوق بین الملل

نوشته: جلینا پڑیک

ترجمه: محمد تقی منافی

چکیده*

در این مقاله تلاش براین است تا جایگاه حقوق اقلیت را در اسناد و معاهدات بین المللی که به طور مستقیم و یا ضمنی به آن پرداخته اند بررسی نماید. تعریف اقلیت و حقوق آن از جنبه جامعیت و مانعیت، الزام آور بودن یا الزام آور نبودن این معاهدات، برخورد عملی کشورها با این موضوع، نیز مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است. تاثیر گذاری کارکردهای سازمان های فعال در امر حقوق اقلیت ها و حقوق بشر مانند سازمان امنیت و همکاری اروپا، استفاده از ابزارهای غیرحقوقی مانند اعمال فشار سیاسی بر کشورهای نقض کننده، ارایه راهکارهای منطقه ای و جهانی برای حمایت از حقوق اقلیت ها و... از جمله مسائلی است که در این مقاله به آنها پرداخته شده است.

در آمد

* مترجم.

قرن بیستم دوره احیا و ترویج حقوق اقلیت شناخته شده است. نخستین رژیم حقوقی حمایت از اقلیت، پس از جنگ جهانی اول در چارچوب «جامعه ملل» مطرح شد. نظام جامعه ملل در این خصوص برای شناسایی وجود حقوق اقلیت و نیز برای مشروعیت بخشیدن به حمایت از اقلیت به عنوان دو موضوع مرتبط با حقوق بین الملل، اعتبار زیادی پیدا نمود. اما ضعف‌های عمده‌ای این امر این بود که نتوانست وضعیت جهان شمول پیدا کند، بدین سان از نظام «حقوق بشر» که بعد از جنگ جهانی دوم به وجود آمد، فاصله پیدا کرد. در اواسط قرن بیستم دوره حقوق بشر فردی آغاز گردید. در حالی که در دهه‌های بعدی پیشرفت‌های در زمینه تعریف حقوق اقلیت‌ها حاصل شد، نظام قانونی برای برخورد با بحران‌های که اقلیت‌ها را دربر می‌گرفت مبهم باقی ماند. پس از پایان جنگ سرد و چالش‌های ایجاد شده در اتحاد شوروی سابق و یوگسلاوی سابق، اهمیت حقوق اقلیت یک بار دیگر خود را اجباراً در عرصه بین‌الملل نشان داد. در این نوشتار سعی شده است ساختار بین‌المللی موجود و موضوعات کلیدی (در ارتباط با حقوق اقلیت‌ها) را مطرح و بررسی نماید که هنوز مورد اختلاف است.

البته محدودیت‌های وجود دارد، تا زمانی که معضلات سیاسی زیربنایی حل نشود، کوشش‌های صوری در راستای سامان‌دهی حقوق اقلیت نمی‌تواند و نخواهد توانست به موفقیت نایل شود. این مشکلات شاید در این سوال خلاصه شود که: آیا ما شاهد نظام کثیرالمللیه یا نظام قبیله‌ای پست مدرن خواهیم بود؟

رویکرد نظام چند ملیتی در برخورد با موضوعات اقلیت‌ها چیزی است که راه حل‌های قانونی در آن مطرح شده است، و اجرای آن بر اساس اندیشه تنوع طلبی، تکثرگرایی، مدارا و احترام متقابل، یعنی ارزش‌های که شایسته تایید است - می‌باشد. این نظام مبارزه برای برابری اقلیت‌ها را نه تنها در حیطه قانونگذاری بلکه در عمل از طریق مشخص کردن محتوا و تغییر متون مبهم و رایج کنونی حقوق اقلیت‌ها و تعیین مکانیسم برای اجرای آن ایجاب می‌کند. در نتیجه اساس نظام چند ملیتی با اصل یکپارچگی سرزمین کشورها سازگار است. این ساختار با پدیده نظام قبیله‌ای پست مدرن تفاوت دارد. «پروفسور فرانک» نظام قبیله‌ای را به اختصار ساختاری می‌داند که: «در جست‌وجوی فراهم ساختن اسباب سیاسی و قانونی، فروپاشی درونی کشورهای مستقل است. این نظام جداسازی بخش‌های معین از جمعیت و مناطقی از کشورهای چند ملیتی یا چند فرهنگی را به منظور تشکیل نظام با ملیت واحد و فرهنگ واحد ترویج می‌نماید - نظام قبیله‌ای پست مدرن این است.»

از مطلب یاد شده نباید چنین برداشت شود که پیامد نظام با فرهنگ واحد به خاطر شرایط عینی و ملموس که به سادگی قابل توجه است، هرگز پذیرفتنی نیست، آنچه این مطلب به آن اشاره دارد این است که نظام چند ملیتی به عنوان یک سیاست باید نسبت به نظام تک ملیتی ترجیح داده شود. چنین امتیازی نمی‌تواند از قوانین بین‌المللی درباره اقلیت‌ها برگرفته شده باشد. در واقع برتری در هیچ یک از این دو شیوه وجود ندارد. پیش‌بینی‌های الزام‌آور بسیار ناچیزی در ارتباط با حقوق اقلیت موجود است و حتا همان‌ها نیز از لحاظ معنایی مورد مناقشه می‌باشد. بدین ترتیب مکانیسم‌های اجرایی این چنینی، نامطلوب باقی مانده است. در حالی که از جنبه قانونی، ابزارهای غیر معتبر، راهنمایی‌های برتری را در موارد خاص از حقوق اقلیت ارائه می‌کنند، نقطه ضعف آنها این است که نمی‌توانند به حیث وسیله برای اعتراض استفاده شوند. در اخیر، تقریباً یک قرن پس از پیدایش اولین رژیم حقوق اقلیت، تعریف مشخصی از جایگاه آنها در قوانین بین‌المللی ارائه نشده است.

تلاش‌ها برای تعریف جایگاه اقلیت در حقوق بین‌الملل

اصطلاح «اقلیت قومی، زبانی و مذهبی» همانند جمله «ملل اقلیت» در دوره جامعه ملل بخشی از اصطلاحات حقوقی بین‌المللی گردیده بود، با این حال برای تبیین معنای اقلیت تلاشی صورت نگرفت. کوشش‌ها برای مطرح ساختن حقوق اقلیت در سازمان ملل متحد عملاً همزمان با تاسیس این سازمان شروع شد، ولی با موفقیت چندانی روبه‌رو نگردید، در منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر (UDHR) در ۱۹۴۸ به رغم این که در آن پیشنهاد درج حقوق اقلیت‌ها پیش‌بینی شده بود، مدخلی برای آن در نظر گرفته نشد. در آن زمان مجمع عمومی سازمان ملل اعلام نمود که: «سازمان ملل در مورد سرنوشت اقلیت‌ها نمی‌تواند بی تفاوت بماند» و توضیح داد که رسیدن به یک توافق در این زمینه مشکل است زیرا: «اتخاذ راه حل یکسان برای این مساله پیچیده و ظریف، هر کشوری که با آن روبه‌رو است، جنبه‌های خاصی از آن ظهور می‌یابد، ممکن نیست.» از این رو مجمع عمومی از شورای اجتماعی و اقتصادی سازمان ملل تقاضا نمود تا از کمیسیون حقوق بشر و کمیسیون‌های تحت نظارت آن بخواهد که برای جلوگیری از تبعیض و برای حمایت از اقلیت‌ها عمل کنند. بدین صورت بررسی کامل از معضلات اقلیت‌ها به عمل آید تا سازمان ملل بتواند به میزان موثر از اقلیت‌های نژادی، مذهبی و زبانی حمایت نماید. ممکن است گفته شود مطالعه درباره مشکلات اقلیت‌ها ادامه دارد، در حالی که هنوز حمایت از آنان به اندازه کافی صورت نگرفته است. تنها سند الزام‌آور قانونی که از طبیعت جهانی برخوردار است و بدون رایه تعریفی به طور خاص به اقلیت‌ها اشاره دارد، ماده ۲۷ از میثاق بین‌المللی ۱۹۶۶ درباره حقوق مدنی و سیاسی است (ICCPR). 1. گفت‌وگو درباره طرح پیش‌نویس ماده ۲۷ در سومین کمیته مجمع عمومی سازمان ملل متحد

نشان داد: کشورها تمایل دارند تعریفی خاصی از افراد جامعه اقلیت ارایه کنند، اما این تمایل از به رسمیت شناختن وجود محدودیت برای اقلیتها فراتر نمی‌رود. ماده ۲۷ میثاق بین‌المللی ۱۹۶۶ می‌گوید: «در کشورهای که اقلیت‌های نژادی، مذهبی و زبانی زندگی می‌کنند حقوق افراد متعلق به این گروه‌ها نباید نادیده گرفته شود. در جاهای که افراد این گروه‌ها زندگی می‌کنند، باید بتوانند از فرهنگ خود بهره گیرند، مذهب خود را نیایش کنند و به زبان خود سخن بگویند.»

عوامل گوناگونی که حوزه ماده ۲۷ را (در ادامه جزئیات بیشتر از آن آورده خواهد شد) محدود می‌سازد فوراً خود را نشان می‌دهند. نخستین نشانه آن در این جمله ذکر شده است: «در کشورهای که ... اقلیت‌ها زندگی می‌کنند» ماده ۲۷ (ICCPR) کشورهای را که اعلام کرده‌اند، اقلیتی در آنها وجود ندارد، از قلم انداخته است. از این رو مفاد آن افراد مربوط به اقلیت‌ها و یا موضوعات حقوقی مربوط به ماده ۲۷ در این کشورها را شامل نمی‌شود. البته بسیاری از این قبیل کشورها به استثنای فرانسه از این معافیت استفاده نکرده‌اند. در ثانی حقوق یادشده در ماده ۲۷ به صورت مطلق برای اقلیت‌های نژادی، مذهبی و زبانی می‌باشد. تفسیر آن به این وانهاده شده است که شهروند بودن شرط برای استناد به ماده ۲۷ میثاق حقوق مدنی و سیاسی باشد و گروه‌های اقلیت برای رسیدن به این حق باید عنوان بومی بودن را دارا باشند. سومین عامل محدودساز ماده ۲۷ این است که این ماده تنها مورد در پیمان نامه است که به صورت منفی بیان شده است؛ به جای این که توضیح دهد افراد اقلیت «باید» حقوق مشخص داشته باشند، اعلام می‌کند حقوق آنها «باید نادیده گرفته نشود» ارایه معنای دقیق این فراز تاکنون موضوع مجادله‌ها و گفت‌وگوهای زیادی بوده است. آخرین محدودیت ماده ۲۷، وجود فضای باز برای تفسیر آن می‌باشد زیرا هرکسی در موضوعات فردی و گروهی می‌تواند طبق دلخواه خود آن را معنا کند. در حالی که به روشنی به حقوق افراد مربوط به اقلیت‌ها اشاره دارد، در این فراز «در جاهای که با دیگر اعضای گروه خود زندگی می‌کنند» ترجیحاً ویژگی جمعی و گروهی در نظر گرفته شده است.

گزینش این معاهده روند تلاش‌های جهانی برای رسیدن به تعریف قابل قبول از اقلیت را کند نساخت. تنها تعریفی که هم از ناحیه عمل و هم از لحاظ تیوریک به گونه وسیع مورد قبول واقع شده است، اگرچه هرگز به صورت قانونی الزام آور نشده، در گزارش ویژه فرانسیسکو کپتوریتی ارایه گردیده است. وی این گزارش را پس از مطالعاتش در زمینه حقوق اقلیت‌های قومی، مذهبی و زبانی در ۱۹۷۷ به کمیسیون فرعی تسلیم نمود. این تعریف براساس رویه قضایی دیوان دادگستری بین‌المللی (PCIJ) تهیه شده بود، که به دولت‌ها پیشنهاد شد و در کمیسیون فرعی و کمیسیون حقوق بشر [سازمان ملل] مورد بحث قرار گرفت. بنا بر طرح کپتوریتی، اقلیت عبارت است از: «گروهی که در تعداد از بقیه جمعیت کشور کمتر و از موقعیت برتر برخوردار نیست. اعضای این گروه شهروندانی است که دارای ویژگی زبانی، قومی و یا مذهبی متفاوت با بقیه افراد کشور باشند. تنها به صورت ضمنی نسبت به حفظ فرهنگ، سنت‌ها و مذهب خود احساس همبستگی دارند.»

عناصر پیشنهادشده در این تعریف هم با ضابطه عینی و هم ذهنی قابل طبقه بندی است. کم بودن از حیث تعداد و برخوردار نبودن از موقعیت بالاتر، می‌تواند ویژگی‌های عینی قابل اثباتی را شامل شود. براساس لحن این تعریف، اقلیت‌ها از لحاظ تعداد در مقایسه با بقیه جمعیت یک کشور سنجیده می‌شود. از این رو حتا اگر گروهی در ناحیه خاص از یک کشور اکثریت را تشکیل دهند، باز هم اقلیت باقی خواهد ماند. از جمله «برخوردار نبودن از موقعیت برتر» چنین فهمیده می‌شود که برتری مربوط به قدرت سیاسی تنها نیست بلکه برتری در قدرت اقتصادی، فرهنگی و منزلت اجتماعی نیز مراد است. منظور از احساس همبستگی در تعریف آقای کپتوریتی این است که افراد متعلق به گروه اقلیت قومی، مذهبی و یا زبانی دارای ویژگی هستند که آنها را از اکثریت متمایز می‌سازد. علایق آنها به حفظ ویژگی گروهی خود نسبت به هویت ملی و جمعی، جایگاه اساسی تری دارد. بدون تردید تعریف آقای کپتوریتی از اقلیت، سیمای روشن و ویژه‌ای را ترسیم می‌کند. البته برای درک عمیق پیچیدگی‌های شناخت اقلیت، تفسیر و توضیح گسترده‌تر از ماده ۲۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی لازم است.

در این که آیا خارجیان ساکن در یک کشور، بنابر توضیحات ماده ۲۷ جزء اقلیت شمرده می‌شود یا نه؟ جای بحث دارد. یک مکتب فکری می‌گوید: حقوق بین‌الملل برای تنظیم حقوق اقلیت‌ها و اتباع خارجی آگاهانه شیوه‌های متفاوتی را به کار بسته است. از یک سو تعریف آقای کپتوریتی از اقلیت به طور صریح اقلیت‌های خارجی را از چتر حمایتی ماده ۲۷ خارج می‌کند، به گونه‌ای که حتا با تاویل نمودن کلمه به کلمه این ماده نیز نمی‌توان توجیهی برای آن یافت. از جانب دیگر در متن معاهده کلمه «افراد» به کار رفته است نه «شهروندان» در این اواخر دیدگاه محققان‌ای در جهت مخالف تعریف یاد شده در حال شکل گیری است که در اظهارات کمیته حقوق بشر نیز مورد حمایت قرار گرفته است. در یک اظهار نظر کلی مربوط به سال ۱۹۸۶ در مورد جایگاه و وضعیت اتباع خارجی، کمیته اعلام نمود که حق مطرح شده معاهده مربوط به همگان و بدون در نظر داشت ملیت و یا تابعیت آنان است. در ادامه می‌گوید وقتی که بنابر تعریف ماده ۲۷ اتباع خارجی تحت عنوان اقلیت داخل است، نباید حق آنان در بهره گیری از

فرهنگ، ابراز عقیده، پرستش مذهب و به کاربردن زبان خود کتمان شود. دیدگاه کلی کمیته حقوق بشر در ۱۹۹۴ با دقت خاص درباره حمایت از اقلیت‌ها همین نظریه را تکرار نمود.

در عمل جریان تابعیت_ البته به طور متمایز به عنصر دوام و ثبات مرتبط است (به وسیله اصطلاح «موجود» exist) به آن استناد شد) که به عنوان پیش شرط در کاربرد ماده ۲۷ تصویر شده است. مقدمه پیش نویس ماده ۲۷ که کمیته فرعی سازمان ملل آن را تهیه کرده بود، با این قالب شروع شده است: «حقوق اقلیت‌های قومی، مذهبی و زبانی نباید نادیده گرفته شود...» متن موجود پس از انجام اصلاحات پیشنهادی از سوی فردی از کشور شیلی، توسط کمیسیون حقوق بشر نهایی شد. تلاش بر این بود که ثابت کند مهاجران جزء اقلیت‌ها شمرده نمی‌شوند. البته همزمان با آن، تلاش برای این که مهاجران را صریحاً از مفاد ماده ۲۷ خارج کند، با شکست مواجه شد. از این رو چنان که «مانفرد نواک» تاکید می‌کند، از قسمت آغازین ماده ۲۷ می‌توان چنین استنباط کرد که اقلیت‌های نژادی، قومی، مذهبی و زبانی: «باید در مدت زمان طولانی تر در یک کشور اقامت کرده و مدرک صریح تاریخی دال بر موجودیت خود داشته باشد تا شرایط اطلاق اقلیت در ماده ۲۷ شامل آنها شود. البته این عمل نتوانسته است جلوی ادعای مهاجرین کاری را بگیرد که در کشوری طبق ضابطه معینی سکونت داشته‌اند و می‌گویند مفاد ماده ۲۷ شامل آنان نیز می‌شود.» نکته مهم که در اظهارات کلی کمیته [حقوق بشر] مشخص شده این است که وجود اقلیت‌ها در کشورهای خاص بستگی به شناسایی رسمی از سوی دولت ندارد، بلکه وابسته به تعریف آنها طبق اصول و ضوابط عینی است. این اصل بسیار بیشتر از آن که طبق ماده ۲۷ به اجرا گذاشته شود، در رویه دادگاه بین‌المللی دادگستری (Pcij) توضیح داده شده بود. در یک نظریه مشورتی در مورد پرونده اقلیت‌های یونانی-بلغاری، دادگاه اعلام نمود که «سوال واقعی مربوط به موجودیت اقلیت‌ها است نه... در قانون.»

ماده ۲۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در مورد اقلیت‌های قومی، مذهبی و زبانی قابل اجرا است. در حالی که تشخیص افراد متعلق به اقلیت مذهبی یا زبانی کاملاً آسان می‌باشد، شناسایی اقلیت قومی بر اساس ضابطه عینی بسیار دشوار است. این اصطلاح [اقلیت قومی] که از سوی کمیته فرعی در ۱۹۵۰ ارائه شد بدین جهت در نظر گرفته شده بود که جای‌گزین اصطلاح «اقلیت نژادی» گردد. زیرا با تاکید بر تاریخ و فرهنگ مشترک به عنوان ممیزه برتر در شناخت یک گروه چنین تشخیص داده شد که واژه اقلیت قومی مشخصه بیشتری نسبت به اصطلاح اقلیت نژادی دارد. از این رو اقلیت قومی علاوه بر دربرداشتن معنای اقلیت نژادی، شامل گروه‌های دیگری نیز می‌شود که زیاده بر فرهنگ مشترک و میراث تاریخی واحد، زبان و مذهب غیر از زبان و مذهب اکثریت دارند. در متون معین حقوقی و نوشته‌های علمی اصطلاح «اقلیت ملی» نیز به کار برده شده است، که دقیقاً به معنای باز گذاشتن تفسیرهای متعدد از آن است. این اصطلاح هم شامل گروه اقلیتی می‌شود که تبعه کشور خاص است و هم شامل آن‌های که با داشتن مشخصه اقلیت، در راه خودمختاری خود مبارزه می‌کنند، حتا آن‌های که آرزوی استقلال طلبی دارند.

چنان که یادآوری شد، ماده ۲۷ با احترام به حقوق افراد و گروه‌های که به آنها تصریح کرده است، دو پهلوی و مبهم می‌باشد. در پیش نویس ماده ۲۷ تنها واژه «اقلیت‌ها» قید شده است. بعدها این گونه تعریف شد که مراد «افراد وابسته به اقلیت‌ها است» ظاهراً هدف، بازتاب این واقعیت بود که بگوید اقلیت یعنی کسانی که بی‌بهره از شخصیت حقوقی خود است. البته [ماده ۲۷] همین طور تصریح می‌کند که حقوق افراد وابسته به گروه اقلیت در میان خود گروه همراه با دیگر افراد باید اعمال شود. این دو مولفه از فرازهای ماده و ارتباط دقیق‌شان، یک بار دیگر زمینه پیدایش تفسیرهای بسیار متفاوتی را پدید آورده است.

یکی از هدف‌های طیفی از [تفاسیر] از ماده ۲۷ این است که ماده مذکور از افرادی متعلق به گروه‌های اقلیت حمایت می‌نماید نه از خود گروه‌ها. در جانب مقابل طرفداران دیدگاه لیبرال‌تر می‌گویند: تاکید بر حقوق افراد در اینجا ضرورتی ندارد، به رسمیت شناختن حقوق آنها از دیگر بخش‌های این معاهده قابل استنباط است. دیدگاه غالب در این عرصه راه میانه را در پیش گرفته است و حقوق اقلیت‌ها را حد وسطی میان حقوق اشخاص و حقوق مجموعه گروه می‌داند. این دیدگاه می‌گوید عنصر گروه باید در حقوق اقلیت لحاظ شود؛ زیرا با واقعیت بیرونی و هم با اهداف حمایت از اقلیت تطابق بیشتری دارد. مثلاً سنت‌های فرهنگی و آموزشی و نهادهای مذهبی در یک جامعه تنها از راه اصول گروهی و جمعی امکان مطرح شدن می‌یابد. علاوه بر آن بهره‌های گروهی و جمعی از فرهنگ و پرستش مذهب و یا تکلم به زبان خاص از ضروریات همبستگی یک اقلیت است. در مقابل همبستگی از لحاظ معنوی موجودیت یک اقلیت را اعلام می‌کند.

عنصر گروهی حقوق اقلیت‌ها، البته به صورت محدود از پشتیبانی اسناد متعدد بین‌المللی برخوردار است که صریح‌ترین‌شان کنوانسیون ۱۹۶۰ سازمان یونسکو علیه تبعیض در مورد آموزش می‌باشد. علاوه بر آن کنوانسیون بین‌المللی در مورد رفع کلیه اشکال تبعیض نژادی (CERD) منعقد ۱۹۶۵ و کنوانسیون ۱۹۴۸ در مورد رفع و مجازات مرتکبین جنایات نسل‌کشی گرچه به صراحت اشاره به اقلیت‌ها ندارد ولی در بین خواسته‌های‌شان حمایت از اقلیت‌ها را منظور کرده‌اند. همین طور شمار قابل ملاحظه‌ای از حقوق گروهی در اعلامیه ۱۹۷۸ سازمان یونسکو در مورد نژاد و تعصبات نژادی و اعلامیه ۱۹۸۱ سازمان ملل متحد

در مورد رفع هر نوع تعصب و تبعیض مبتنی بر مذهب و باورهای فکری، ذکر شده است. این طرح کلی از تلاش‌ها جهت غلبه بر معضلات برای تعیین یک تعریف تعهدآور حقوقی از اقلیت‌ها (از میان دیگر اهداف) برای رسیدن به دو هدف مورد تشویق قرار گرفته است. یکی این که نشان دهد فقدان یک تعریف حتماً میدان گسترده‌ای را برای تفسیرها از مفهوم اقلیت و امکان جزم‌گرایی در اظهارات درباره گروه خاصی که آیا جزء اقلیت‌ها است یا در واقع اصلاً وجود ندارد - باز می‌گذارد. تعریف باید برای توضیح ابهامات کمک کند و مفهوم حقوق اقلیت‌ها را در حقوق بین‌الملل مشخص سازد. دومین هدف این است که موانع حقوقی و سیاسی در تعریف اقلیت را روشن و شرایط مختلفی را که اقلیت‌ها در آن زندگی می‌کنند، بیان نماید. در این وضعیت آرایه یک تعریف کلی و جامع ناممکن است. البته این امر نباید موجب دلسردی و مانع تلاش‌ها در جهت تعریف دقیق گروه‌های اقلیت به خاطر در دستگیری ابزارهای قانونی متناسب با حقوق شان هر جا که شرایط اجازه داد - شود.

تعهدات کشورها در قبال اقلیت‌ها

تعیین اساسی اندازه تعهدات کشورها در قبال اقلیت‌ها تقریباً همان چالش موجود در جهت بیان مصداق «اقلیت» است. برای تبیین وسیع‌تر و بیشتر اسناد خاصی که از لحاظ حقوقی الزام‌آور نیستند. آنها نیز باید مورد بازنگری قرار گیرد. مهم‌ترین سند در سطح جهانی اعلامیه ۱۹۹۲ سازمان ملل متحد درباره اقلیت‌ها است (United Nation Declaration on the Rights of Minorities) یا (UNDM) منابع ابتدایی دیگر در این زمینه اسناد انتخاب‌شده کنفرانس امنیت و همکاری اروپا (OSCE) یا (Conference on Security and Co-operation in Europe) یا در چارچوب سازمان امنیت و همکاری اروپا (OSCE) یا (Organization for Security and Co-operation in Europe) است.

این منابع به صورت حد اقلی مقرر می‌دارند: که کشورها حق ندارند علیه اقلیت‌ها اعمال تبعیض کنند. کشورها بایستی اطمینان دهند که افراد متعلق به اقلیت‌ها، مانند تمام دیگر افراد در ناحیه خود و یا در موضوعات قضایی‌شان، از حقوق و آزادی‌های تضمین‌شده به وسیله قانون، بدون هیچ‌گونه تفاوت و بر مبنای برابری - بهره ببرند. مقررات با این اثرگذاری در دیگر اسناد مهم حقوق بشر نیز یافت شده است، هم در حوزه منطقه‌ای هم در سطح جهانی. البته این کافی نیست که برابری و نبود تبعیض تنها به عنوان یک موضوع قانونی شناخته شود، بلکه باید تضمین برابری در عمل نیز تحقق یابد. در این وضعیت «کنوانسیون بین‌المللی رفع هر نوع تبعیض نژادی» (ICERD) یا (International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination) به طور خاص مطرح است.

چنانکه بیان گردید، در حالی که کنوانسیون مذکور ارجاع خاصی به حقوق اقلیت ندارد، ولی سیاق آن در راستای بهبود وضع برابری نژادی و قومی و شناسایی حقوق اقلیت‌ها به صورت دوزوره و دوفاکتو (شناسایی قطعی و کامل و یا شناسایی موقتی) است. البته شناسایی اقلیت‌ها به گونه دوفاکتو نقطه مهم در تمام کنوانسیون است. از این رو تعهد کشورهای عضو برای برداشتن گام‌های جدی در راستای رفع تبعیض نژادی (مقرر ماده ۲) تمام حوزه وظایف‌شان نیست. طبق ماده ۴-۲ کشورهای عضو خود را به ایجاد معیارهای ملموس برای تامین توسعه و حمایت از گروه‌های خاص نژادی یا افراد متعلق به آن گروه‌ها، به خاطر تضمین کامل و بهره‌مندی برابر آنها از حقوق بشر ملزم می‌سازند. گستره شمول کنوانسیون به مفهوم اقدام مثبت بیشتر با مقررات ماده ۴-۱ کنوانسیون اخیر تقویت شده است. این ماده به روشنی مقرر می‌دارد: حدود مشخصی برای پیشرفت گروه‌های نژادی و یا قومی و یا افراد مربوط به آنها در نظر گرفته شده است که «نباید خود تبعیض نژادی پنداشته شود» (تبعیض معکوس). صلاحیت قانونگذاری باید به گونه‌ای باشد که محاسبات آن منجر به وضع قوانین متفاوت برای گروه‌های مختلف نشود. این عملیات پس از رسیدن به اهداف از پیش تعیین‌شده متوقف گردد.

جدا از وظیفه عمومی دولت‌ها برای تضمین این که اقلیت‌ها و افراد متعلق به آنها مورد تبعیض واقع نشوند و از برابری برخوردار باشند؛ مندرجات خاص حقوق اقلیت یا به صورت معکوس، گستره وظایف کشورها را در قبال اقلیت‌ها ممکن است به گونه‌ای متفاوتی تفسیر شود. هیچ گونه الزام قانونی و «کاتالوگ و فهرست» از حقوق اقلیت وجود ندارد. در واقع حتا تردید در این است که آیا کشورها تعهد مثبتی فراتر از عدم مداخله در حقوق افراد مربوط به اقلیت‌ها در بهره‌وری از فرهنگ و ابراز عقیده و پرستش آیین و استفاده از زبان خود را دارد یا نه؟

یکی از دلایل ابهام، عبارت پردازی منفی در ماده ۲۷ (ICCPR) است که می‌گوید: حقوق معین افراد متعلق به اقلیت‌ها نباید نادیده گرفته شود. این امر با توسعه یک دیدگاه علمی آرایه شده است که ماده ۲۷ این وظیفه را در برابر کشورها تحمیل می‌کند که برای تضمین برابری واقعی برای اقلیت‌ها، اقدامات مثبت انجام دهند. در غیر این صورت توضیح این امر مشکل است که چرا یک مقرر جدا، یا مجزا در مورد اقلیت‌ها در درون یک معاهده در جایگاه نخست قرار گیرد. به علاوه، اگر هدف حمایت خاص نباشد به اجرا گذاشتن حقوق فردی که در معاهده تصریح شده است (مانند حقوق آزادی عقیده، آزادی اراده و احساسات و اندیشه و آزادی

مذهب و...) کافی خواهد بود. ولی حتی اگر فرض شود که کشورها وظیفه عمومی دارند تا اقدامات مثبتی انجام دهند، موضوع این اقدامات باید تبیین شود. در این زمینه تفاسیر مختلفی پیشنهاد شده است.

کپتوریتی می گوید: اگر ماده ۲۷ در ارتباط با ماده ۱۸ معاهده مطالعه شود، (ماده ۱۸ مربوط به آزادی اندیشه و احساسات و مذهب) افراد متعلق به اقلیتها، حداقل این حق را خواهند داشت که مذهب خود را بپرستند، مراسم برگزار کنند و تعلیم و تربیت خود را داشته باشند چه در معرض عموم و چه به صورت انفرادی. ماده ۲۷ شامل حقوق والدین برای اطمینان از آموزشهای اخلاقی و مذهبی برای کودکانشان بر اساس اعتقادات خودشان نیز می شود. کپتوریتی تاکید می کند که حمایت از فرهنگ: «شامل هر آن چه مربوط به محیط زبانی می شود» و به این فرجام برسد که کشورها از تدریس زبان اقلیتها حمایت کند و در مراکز آموزشی جدا از موسسات عمومی زیر نظر مقامات به کار گرفته شود. کنوانسیون ۱۹۶۰ سازمان یونسکو علیه تبعیض آموزش، از این دیدگاه حمایت می کند. در این کنوانسیون مقرر گردیده است که تحت شرایط ویژه افراد مربوط به اقلیتهای ملی این حق را دارند تا فعالیتهای آموزشی خودشان را برقرار سازند، مدارس را ایجاد نمایند و بر اساس سیاستهای آموزشی کشور زبان خود را مورد استفاده قرار دهند و به آن تدریس کنند. تاسیس یا ایجاد نظام آموزشی جداگانه و یا ایجاد موسسهها نیز در صورت لزوم تحت شرایط معین به دلایل ضرورت مذهبی یا زبانی مجاز است. اعلامیه ۱۹۹۲ سازمان ملل در مورد اقلیتها، با توجه به لایحه ضد ادعاهای لازم در اقدامات مثبت در حوزه حقوق اقلیتها، به عنوان یک ضعف تشخیص داده شده است. این اعلامیه عمدتاً با تکرار متن ماده ۲۷ تنها این را می افزاید که افراد متعلق به اقلیتهای ملی حق دارند از فرهنگ خود بهره مند شوند، مراسم دینی خود را بر پا دارند، شعائر مذهبی خود را انجام دهند و به زبان خود سخن بگویند. ممکن است این اقدامات در معرض عموم و یا به صورت خصوصی بدون هیچ گونه فشار و تبعیض انجام بگیرد. ماده ۱-۴ اعلامیه سازمان ملل در مورد حقوق اقلیتها به گونه ای پذیرفته شده است که دولتها را متعهد می سازد تا اطمینان دهند که افراد متعلق به اقلیتها می توانند به طور کامل و موثر از تمام حقوق انسانی و آزادیهای اساسی خود استفاده کنند، اما این کار را به دولتها واگذار کرده است «ز آنها درخواست نموده» ماده ۲-۴. حتی از این هم بدتر است زیرا راههای زیادی برای فرار از مسولیت در آن وجود دارد و در مورد وظایف خاص دولتها در توانمند ساختن اقلیتها برای رشد و توسعه فرهنگ، دین و زبانشان هیچ گونه راهکاری ارائه نمی کند. عیب اساسی اعلامیه اقلیتهای سازمان ملل (UNMD) این است که الزامات جامع آن فاقد دقت کافی است و بدین جهت مشکل می توان دولتها را مجبور به انجام این تعهدات کرد. فراتر از نمونه کامل تعیین تعهدات کشورها در حوزه حقوق زبانی، وقتی که این تعهدات به اجبار اعمال می شود، «فرمان اروپایی در امور منطقه ای و زبانهای اقلیت» باید از آن استقبال کند. جالب توجه است که این فرمان به روی الحاق کشورهای غیر عضو در شورای اروپا در صورت درخواست باز می باشد. حتی اگر اعلامیه در مورد اقلیتها اندکی بر وضوح ماده ۲۷ بیفزاید، اهمیت آن مربوط به دیگر حقوق اقلیت می شود که اعلامیه مذکور در صدد تأمین آنها است. در میان این حقوق، حقوق افراد مربوط به اقلیتها قرار دارد که، به صورت تعیین کننده در زندگی فرهنگی، مذهبی، مراسمهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی باید حضور داشته باشند. حضور تعیین کننده، برداشتن گامی فراتر در ماده ۳-۲ است که حقوق افراد متعلق به اقلیتها را در اشتراک موثر در تصمیم گیریها و سیاست گذاریهای در سطح ملی و ناحیه ای است، چه اثرگذاری در هر دو وجه اثرگذاری در حوزه ای که آنها زندگی می کنند، «در موردی که با مقررات ملی ناسازگار باشد» پیامد ویژه این امر، تعهد کشورها برای برنامه ریزی و اجرای سیاستهای ملی و پروگرامهای با «ایجاد مقررات طبق خواستههای» افراد مربوط به اقلیتها است. اعلامیه در مورد اقلیتها نیز حقوق افراد متعلق به اقلیتها را در جهت ایجاد و تاسیس انجمنهای مربوط به خودشان - تضمین می کند.

البته این مهم است که توجه شود، اعلامیه اقلیتها حق حضور تعیین کننده در هر موضوع خاص مرتبط با اقلیت و یا ناحیه ای را که آنها در آنجا زندگی می کنند - محدود نمی سازد. دیگر این که در شرایطی که اشتراک آنها بایستی در سطوح ناسازگار با مقررات ملی تحقق یابد - پیشنهاد شده است که این اشتراک نباید محدود گردد. اعطای حق حضور موثر در عمل حق ایجاد انجمن را تضمین می کند. این مهم است که ماده ۴-۲ به صورت وسیع بخش گردیده است و هیچ تردید و محدودیتی در آن وجود ندارد.

اعلامیه حقوق اقلیتها شماری از حقوق مراوده را نیز برای افراد مربوط به اقلیتها ارائه کرده است. یعنی ارتباط مسالمت آمیز و آزاد را میان اعضای یک گروه و میان اعضای گروههای مختلف اقلیت داخل کشور تضمین کرده است. مزید بر آن این اعلامیه مراوده میان افراد مربوط به اقلیت و شهروندان دیگر کشورها که با آنها علقه ملی، نژادی، مذهبی یا زبانی (ارتباطات فرامرزی) را نیز تأمین کرده است.

روی هم رفته، اعلامیه اقلیتها بایستی به عنوان پیشرفت معقولانه نسبت به قوانین موجود در نظر گرفته شود. اما طبیعت غیر الزام آور بودن اثرات آن را به حیث ابزاری برای دفاع از اقلیتها محدود می سازد.

به رغم اینها تعهدات کنفرانس امنیت و همکاری اروپا و یا سازمان امنیت و همکاری اروپا CSCE/OSCE همراه با سازمان ملل متحد تنها ارگان‌های فراملی بود که به صورت دوامدار با این موضوع درگیر بودند. با سند نهایی هلسینکی در ۱۹۷۵ اسناد اصلی CSCE/OSCE مقررات مربوط به حمایت از اقلیت را دربر گرفت. در ۱۹۹۰ سند منتشره در نشست کپنهاگ (کنفرانس امنیت و همکاری اروپا) در مورد Human Dimension به طور کلی اعمال استاندارد بالای را در منطقه در نظر گرفته است. اصول اعلام شده کنفرانس کپنهاگ را می‌توان به طور خلاصه چنین فهرست کرد:

۱- افراد متعلق به اقلیت‌های ملی حق دارند از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی بدون هیچ گونه تبعیض استفاده کنند و در برابر قانون کاملاً برابر باشند.

۲- کشورها باید در موقع نیاز، اقدامات خاصی را برای تضمین برابری کامل افراد متعلق به اقلیت‌ها نسبت به دیگر شهروندان در بهره‌گیری از حقوق بشر - به کار گیرند.

۳- افراد متعلق به اقلیت‌های ملی حق دارند وحدت و هماهنگی خود را بیان کنند، حفظ نمایند و توسعه دهند و در راستایی تحکیم و رشد فرهنگ خود بکوشند. آنان به صورت خاص حق دارند که:

- به زبان مادری خود در محافل خصوصی و عمومی حرف بزنند؛

- موسسه‌ها، انجمن‌ها، و نهادهای آموزشی، فرهنگی و مذهبی خود را ایجاد و تاسیس نمایند که بتوانند کمک‌های مالی داوطلبانه و دیگر انواع اعانه‌ها و همین طور همکاری‌های عمومی اجتماعی را طبق قانون ملی طلب نمایند؛

- حق دارند مذهب خود را آشکار نموده و به آن عمل کنند، امکانات مذهبی خود را به دست آورند، تملیک و استفاده کنند. فعالیت‌های آموزشی مذهبی خود را به زبان مادری انجام دهند؛

- حق اشاعه، دسترسی و مبادله اطلاعات و معلومات به زبان مادری خود را دارند؛

- می‌توانند نهادهای و انجمن‌های را در داخل کشور تاسیس و ایجاد کنند، و در سازمان‌های بین‌المللی غیر دولتی عضو شوند؛ و

- حق ایجاد و تاسیس رابطه در میان خود و با خارج از کشور را دارند.

۴- کشورها تلاش نمایند تا اطمینان حاصل شود که افراد متعلق به اقلیت‌ها فرصت کافی برای آموزش زبان مادری و یا آموزش به زبان مادری خود را نیز دارند. هر گاه امکان و یا ضرورت داشت، مطابق با قانون ملی بتوانند از آن در برابر مقامات دولتی استفاده کنند.

۵- کشورها به حق افراد مربوط به اقلیت‌های ملی احترام بگذارند تا آنها بتوانند به صورت موثر در مسایل عمومی به شمول امور حمایتی و ارتقای سطح هويت و وحدت‌شان حضور داشته باشند.

۶- کشورها به اقدامات لازم توجه نمایند که از اقلیت‌های خاص با ایجاد اداره‌های مناسب محلی و یا اداره خودمختار بر اساس ملاحظات خاص تاریخی و شرایط منطقه‌ای این گونه اقلیت‌ها طبق سیاست‌های کشور مربوطه حمایت شود.

خصوصیت اسناد کپنهاگ و الحاقیه‌های آن در مورد اقدامات خاص برای حمایت از حقوق اقلیت، در مقایسه با مقررات دیگر اسناد حقوق بشر، قابل تحسین است. البته قدرت برخی از الزامات به خاطر استفاده مداوم از ماده‌های دارای مفر، کاهش یافته است. از این رو انتخاب معیارهای خاص برای تضمین برابری کامل اقلیت‌ها با این فراز «در موقع ضرورت» محدود شده است که کشورها را در یک تفاوت گسترده از آزادی عمل با توجه به انتخاب چنین معیاری و می‌گذارد. کمک‌های دولتی و یا عمومی برای اقلیت‌ها جهت ایجاد و تاسیس موسسه‌های آموزشی، فرهنگی و مذهبی نیز حل نشده مانده است، زیرا حق درخواست این گونه همکاری‌ها شامل حق دریافت‌شان نمی‌شود. بخش استفاده اختصاص یافته به بهره‌گیری از زبان در آموزش و در مقابل مقامات دولتی، نسبتاً نامحدود است.

یکی از مقررات قابل توجه در سند کپنهاگ، در مورد ایجاد اداره‌های محلی یا خودمختار بر اساس شرایط تاریخی یا منطقه‌ای اقلیت‌ها است در حالی که این کاملاً روشن است که هیچ تعهدی سپرده نشده است، در واقع توجه کشورها به این گونه تمهیدات، به گسترش چارچوب رهگشا برای پیدا کردن راه حل‌های ممکن برای وضعیت اقلیت‌ها کمک می‌کند. چنان که شواهدی آورده شد، محتوای اساسی حقوق اقلیت یا عکس آن، وظیفه کشورها در حمایت خاص از اقلیت‌ها اندک اندک ظاهر می‌شود. اما وضعیت در مقررات قانونی و حقوقی نگران‌کننده است، چون هم اندک است و هم مبهم. در اینجا به نظر می‌رسد اسناد سیاسی در جای که قانون باید متحول شود، راهنمایی بیشتری ارائه می‌کند. اقدامات جدی و وسیع‌تری برای به دست آوردن برابری کامل اشخاص تبیین شود، بلکه به جهت جلوگیری از تعارضات انفجار آمیز حاصله از انکار برابری‌ها نیز لازم است تعریف گردد. حوادث اخیر در جهان ثابت می‌کند که نیاز فوری به توجه به مشکلات اقلیت وجود دارد. اگر احياناً مکانیسم قانونی در این باره وجود دارد چیست؟

۵- حل مشکلات اقلیت

این واقعیت که حقوق اقلیت قاعده‌مند گردیده‌است و به جای جمعی، به صورت انفرادی به آن نگریسته شده‌است، در مکانیسم کنونی در جهان برای اجرای آن انعکاس یافته‌است. هیچ یک از این حقوق الزام قانونی ندارد و اغلب به روی افراد مربوط به اقلیت‌ها باز است، نه به روی خود اقلیت‌ها (گروه) یک بار دیگر میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نقطه شروع قرار می‌گیرد. تنها رویه دیده‌بانی الزام‌آور، وظیفه کشورها در تسلیم گزارش‌های مقطعی به کمیته حقوق بشر (HRC) طبق معیاری است که آنها برای عملی ساختن میثاق یادشده اتخاذ کرده‌اند. پیامد سیاسی این امر بی‌تاثیر نیست، اما اثر فوری «در صحنه فعلی» ندارد. امروزه رویه شکایت در داخل کشوری با عدم استفاده از ماده ۴۱ روبه‌رو است. با توجه به ملاحظات سیاسی، این امر غیر محتمل است که به زودی اتفاق بیفتد.

رویه تسلیم شکایات انفرادی مطابق با اولین پروتکل اختیاری به این میثاق به نظر می‌رسد مقبولیت بیشتری یافته، چون شمار کشورهای که این قرارداد را پذیرفته‌اند، گسترش یافته‌است. کمیته حقوق بشر در بیان موارد به اصطلاح نقض ماده ۲۷ میثاق کاملاً موفق عمل کرده‌است، ولی اثرات آن (اگر داشته باشد) نسبت به اقلیت‌ها غیر مستقیم بوده‌است. غیر این که تاثیرگذاری کشورها بر دیدگاه‌های کمیته‌ها بستگی به خواسته‌های سیاسی و فرهنگ حقوقی‌شان دارد، زیرا تصمیم‌های کمیته الزام قانونی ندارد. پرونده مشهور بر ضد کانادا می‌تواند نمونه‌ای از این دست باشد. پرونده مربوط به «ساندرا لاولاس» سرخ پوستی اهل «مالی سیت» او پس از ازدواج با فرد غیر سرخ پوست وضعیت حقوقی خود را به عنوان سرخ پوستی پیرو قانون سرخ پوستان کانادا، از دست داد، از این رو حق زندگی وی در «توبیک» به تعویق انداخته شد. هنگامی که پس از طلاق از شوهرش برای احقاق حق معوقه خود مراجعه کرد، دستور اخراج وی صادر شد. یکی از سوالات که در این پرونده مطرح شد، این بود که آیا او متعلق به سرخ پوستان مالی سیت است یا خیر؟ کمیته نتیجه گرفت که انکار شناسایی او به عنوان یکی از سرخ پوستان «مالی سیت» ناعادلانه است؛ در نهایت کشور کانادا قانون سرخ پوستان را اصلاح کرد.

به رغم این واقعیت که کمیته حقوق بشر، ماده ۲۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی را مربوط به حمایت گروهی تفسیر می‌کند، اما ناتوانی آن در حل مشکلات جمعی اقلیت‌ها از طریق رویه شکایات انفرادی، کاملاً روشن است. به علاوه تنها افراد بودند که ایستادگی کردند و شکایات خود را به ملاحظه کمیته رساندند. روی هم‌رفته غیر قابل تصور است که کمیته مشکلات اقلیت‌ها را همانند آنچه در اتحاد شوروی سابق و یوگسلاوی سابق گذشت، حل کند. دیدگاه‌های یادشده با فعالیت‌های کمیته رفع تبعیض نژادی (CERD) – (committee on the Elimination of Racial Discrimination) –

آن گونه گونه که اجرای حقوق اقلیت‌ها در سطح جهان فقط منوط به یک نظر شبه حقوقی است، عاقلانه به نظر می‌رسد که نتیجه بگیریم، فشار سیاسی به حیث اهرم ابتدایی برای تحریک کشورها به بهبود رکورد حمایت‌شان از اقلیت، باقی خواهد ماند. تاثیر ارگان‌های مختلف حقوق بشر سازمان ملل، مانند کمیسیون حقوق بشر و کمیسیون‌های فرعی و رویه‌های که آنها اعمال می‌کنند «رویه ۱۵۰۳» گروه‌های کاری، گزارشگران ویژه، به نظر می‌رسد که همچنان مهم باقی بماند.

فشار سیاسی تنها پنجره قابل دسترسی در ساختار سازمان امنیت و همکاری اروپا کنفرانس امنیت و همکاری اروپا (CSCE/OSCE) نیز هست. بدین سان موقعیت آن ترکیب شده‌است. مکانیسم درون کشوری اصولاً درسند نهایی وین در ۱۹۸۹ نیز مطرح شده‌است، بعدها در نشست ۱۹۹۱ مسکو در کنفرانس Hman Dimension شرح داده شد که بستگی به فعال سازی آن از سوی کشورهای عضو دارد. در نتیجه از فشار سیاسی خیلی استفاده نشده است. در مقایسه، با موارد قبلی، نقش دفتر کمیشنری عالی یا مامور عالی‌رتبه ارگان اقلیت‌های ملی، به صورت گسترده، هدف اعلام شده‌است. مامور مزبور نه قصد دارد که به عنوان فریادرس اقلیت‌های ملی عمل کند و نه می‌خواهد نقض انفرادی استانداردهای حقوق بشر در دو سازمان اروپایی یادشده را بیان نماید. در عوض کارهای مامور مذکور به عنوان وسیله دفع تعارض و درگیری است که باید هشدارهای اولیه را تامین کند و به حیث اقدام مناسب اولیه باشد. او باید نسبت به فراگیرسازی اقدامات و کاستن از وخامت موضوعات مربوط به اقلیت‌ها که هنوز تحولی فراتر از سطح هشدارهای اولیه نداشته، عمل کند. مامور عالی‌رتبه یادشده همچنین باید هر زمان با مقاصد تهدید آمیز فراتر از حوزه کاری خود برخورد، به عنوان «سیم تله» هشدار دهنده به سازمان امنیت و همکاری اروپا عمل کند. مامور عالی‌رتبه کنونی، درگیر در واسطه‌گری اوضاع اقلیت‌ها در کشورهای عضو سازمان یادشده است. با این وجود اقدام او دفع تعارض کوتاه مدت است، توصیه‌های او اشاره به معیارهای معین حقوقی، سیاسی و سازمانی دارد که کشورها باید در موضوع اقلیت‌ها بدان توجه کنند. او که

فعالیت‌های خود را در فضای با اعتماد انجام می‌دهد، مجاز است که معلومات خود را از هر منبعی دریافت نماید و ممکن است هیات‌های حقیقت‌یاب را به کشورهای مربوطه رهبری کند.

بایستی توجه کرد که چارچوب کنوانسیون شورای اروپا برای حمایت از اقلیت‌ها چیزی به مکانیزم اجرایی حقوق بشر بین‌المللی موجود نمی‌افزاید. درحقیقت می‌توان آن را گامی به عقب خواند. نظارت مورد قبول کشورها (تحت کنترل شورای وزیران اروپا) مبتنی بر گزارش‌های است که از سوی خود کشورها درمقاطع مشخص سپرده می‌شود. به علاوه کنوانسیون شورای اروپا نه رویه شکایت فردی و نه درون کشوری را تامین می‌کند، مکانیزم فرمان منطقه‌ای و زبان‌های اقلیت، شورای اروپا اصولاً یکسان می‌باشد. اگر تشویقی وجود داشته‌باشد، آن هم بسیار اندک از این مکانیزم برای اشاره به نقض حقوق اقلیت است. روشن است که انگیزه کشورها برای حفظ رویه اجبار قانونی حتا کمتر از آمادگی‌شان برای تعریف اصول حقوق اقلیت می‌باشد. از آن جای که هیچ دادگاه حقوق بشر جهانی وجود ندارد، رویه ارتباطات فردی شبه قضایی با ابزارهای مناسب جهانی ناخودآگاه به صورت منبعی مهمی باقی مانده‌است. در سطح منطقه‌ای که افراد متعلق به اقلیت‌ها تنها از جنبه تبعیض حمایت تضمینی شده‌اند، پیامدهای به دست آمده از تلاش برای درخواست این حق با توجه به نظام منطقه‌ای مورد نظر مبهم خواهد ماند. انتخاب یک کنوانسیون جهانی در مورد حقوق اقلیت‌ها و اصلاح معاهدات منطقه‌ای برای شامل شدن مقررات خاص حقوق اقلیت‌ها پسندیده و لازم است؛ اما وقوع این امر در آینده نزدیک بسیار نامحتمل است.

آن گونه که گروه‌های اقلیت مورد توجه واقع می‌شود، فشار سیاسی با تمام غیر قابل استناد بودن خود، تنها روزنه‌ای برای اشاره به ردگیری شکایات است. البته می‌توان با اطمینان پیش‌بینی کرد که اثر مکانیزم‌های سیاسی در حل مشکل حقوق اقلیت‌ها در دوره آینده گسترده‌تر ادامه خواهد یافت؛ حد اقل در حوزه اروپا از این نتیجه‌گیری ما حمایت خواهد شد.

نتیجه

نظام‌مند سازی جایگاه اقلیت‌ها درحقوق بین الملل که از جهت تعداد و پیچیدگی موضوع نیازمند حل کردن است، بسیار آهسته قدم به جلو بر می‌دارد. از نقطه نظر حقوقی ایجاد یک نظام حمایت از حقوق اقلیت در برابر تفاوت و تنوع خالص شرایط واقعی قرار می‌گیرد که نیازمند به قانون‌مندی است. این کار به خاطر نبود موافقت درباره مفاهیم اصولی مانند این که اقلیت چیست؟ متصدی حقوق اقلیت کیست؟ خود این حقوق چیست؟ پیچیده شده‌است. مزید برآن، فاکتور دیگر مشکل‌ساز در این موضوع این است که عوامل راهکارهای حقوقی صرف نمی‌تواند قضایا را با موفقیت حل کند مگر این که کشورها این پیشنهاد را بپذیرند که اصولاً حمایت از اقلیت‌ها به نفع خودشان است. چون این عمل بهترین نفع را برای خودشان دارد، کشورها باید اطمینان بدهند که افراد متعلق به اقلیت و گروه‌های اقلیت نباید در معرض تبعیض قرار گیرند. برابری در برابر قانون نیازمند به کمال رسیدن برابری در واقعیت است. اقدامات ویژه‌ای برای حفظ وحدت و همبستگی اقلیت‌ها نیاز است. حل این موضوعات خاص باید براساس تحمل و شکیبایی و احترام متقابل و مبتنی بر سیاست تحکیم بخشی ملیت‌ها باشد. از سوی دیگر، خود اقلیت‌ها نیز نیازمند آگاهی از این است که شناخت درونی خودشان (همدیگر) به صورت‌های گوناگونی می‌تواند باشد و این که قبیله‌گرایی پست مدرن نمی‌تواند تنها پیامد قابل پذیرش باشد.

یک راه حل متعادل برای رسیدگی به مشکلات اقلیت‌ها چنانکه مقام عالی‌رتبه «اقلیت‌های ملی» در سازمان امنیت و همکاری اروپا بر آن تاکید دارد، از سه عنصر تشکیل شده است: ارتباط، اشتراک و یکپارچگی. ارتباط یعنی ایجاد ساختار مناسب برای تسهیل دیالوگ و گفت‌وگو. اشتراک بدین معنا است که باید اقلیت‌ها فرصت کافی برای نمایندگی از خواسته‌های خود داشته‌باشند. یکپارچگی یعنی اقلیت‌ها چنان که بخشی از یک ملت است، باید بتوانند همبستگی جداگانه‌ای خود را نیز حفظ کنند. پیش‌زمینه اساسی برای تعامل مبتنی بر ارتباط، اشتراک و یکپارچگی، آینده نیکی دارد. این امر برای رسیدن به جامعه چند ملیتی مهم است و نمی‌تواند از نظر حقوقی تحمیل شود.

د جنایې پولیسو د نړیوال سازمان (انترپول) (Interpol) د تاسیس موخه

قضاوت پال حضرت گل حسامی

زمونږ په عصر کې، عملي پرمختګونو او د حمل او نقل د وسایلو پراختیا او نور چې د عمومي ښیګڼې او سوکالي موجبات یې رامنځ ته کړيدي، خو ناوړې زده کړې یې هم له ځان سره درلودلې دي او د مجرمیت په چاره کې د فوق العاده مهمو کمې او کیفی او وښتونونو لامل ګرځیدلی دی؟ ځکه چې ناروا ګټه اخیستو ته د چټک لاس رسې شتون او د امتعو او ممنوعه موادو د پیروډلو او پلورلو او قاچاق په چارو کې لاسوهنې، د قاچاق وړونکو د باندې د تشکیل زمینه او د بیلابیلو هیوادونو په کچه د مجرمینو او جنایت کارانو مرستی رامنځ ته کړيدي. په پرمختللو وسایلو او تجهیزاتو باندې دا ډول سمبال باندونو ته توانیرې چې په لنډه موده کې په یوه هیواد کې د جرم مرتکب شي او بیا په آسانه سره وتښتي او د هغه هیواد او نورو هیوادو د واکمنۍ له قلمرو څخه بهر شي. د مجرمینو نړیوالو باندونو د دارنگه مجرمانه فعالیتونو پایلو، د مجرمینو د فعالیت د څرنګوالي په زمينه او د اوسیدو د ځای په هکله د اطلاعاتو د مبادلې له پاره د دولتونو ترمنځ د همکارۍ-مساله، په نړیواله کچه د یوې حیاتي چارې په بڼه مطرح کړې وه.

د همدې موخې د ترلاسه کولو له پاره په (۱۹۱۴) ع کال کې د فرانسی په (موناکو) کې د جنایې پولیسو لومړۍ نړیواله کنگره جوړه شوه. د نړۍ د څوارلسو ۱۴ هیوادونو حقوقی کار پوهانو او د پولیسو افسرانو د جنایې سوابقو د نړیوالې ادارې تاسیس او ایجاد او د مجرمینو د بیرته ستونزو (استرداد) د لارو چارو د رامنځ ته کولو امکان تر څیرنې او ګروپرنې لاندې ونیوه، خو د لومړۍ نړیوالې جګړې پېښیدو ددې چارې دا دامې او پرمختګ مخه ونیوله.

په ۱۹۲۳ ع کال (۱۳۰۲ هـ.ش) کې د هغه غونډې په ترڅ کې چې د اتریش د هیواد د ویانا په ښار کې د اتریش، المان، ډنمارک، یونان، مجارستان، فرانسی او مصر د هیوادونو د پولیسو مشرانو په حضور سره وشوه د قضایې پولیسو د نړیوالې دوهمې کنگرې د تشکیل په مهال یو کمیسیون په همدې منظور (د جنایې پولیسو نړیوال کمیسیون) تر عنوان لاندې تاسیس شو. ددې سازمان له تشکیل څخه موخه د

کنترول د یو سیستم رامنځته کول او له جرایمو سره نړیواله مقابله او د بیلابیلو هیوادونو د پولیسو ترمنځ د اطلاعاتو او خبرونو د مبادلې له پاره د یو مرکز تاسیسول ؤ، دا کمیسیون تر (۱۹۳۹)ع کال پوری د دوهمې نړیوالې جگړې تر پیله په وینا کې په فعالیت بوخت ؤ. له دوهمې نړیوالې جگړې وروسته او په (۱۹۴۶)ع کال کې یوه غونډه په بروکسل کې د نړیوالو پولیسو د همکارۍ د کلی مفهوم د ټاکنې او د فعالیت د بیا پیل کیدو له پاره رامنځ ته شوه او د هغې په ترڅ کې نوي مقررات او قوانین تصویب شول، په دې اجلاس او شورا کې (انټرپول) د مرکزي ادارې د اختصاري نامه په عنوان غوره شو او په تدریج سره د هغې د غړیو شمیر له زیاتوالي سره مخامخ شو، په (۱۹۵۵) ع کال کې د غړیو هیوادونو شمیره پنځوسو (۵۰) هیوادونو ته ورسید. په (۱۹۵۶) ع کال کې یې اساسنامه اصلاح شوه او (د جنایې پولیسو نړیوال کمیسیون) نوم (د جنایې پولیسو نړیوال سازمان) (انټرپول) په نامه و اوښت او له (۶۶) څخه د زیاتو هیوادونو په گډون یې په فعالیت پیل وکړ.

په (۱۹۶۶)ع کال کې د (انټرپول) د سازمان د مرکزي دارالانشأ مقرر د پاریس په څنډه کې واقع سنت کلو د ته انتقال وموند او یو کال وروسته یې د غړیو شمیر سلو (۱۰۰) هیوادونو ته ورسید. د هغه بم ایښودنې نه وروسته چې په (۱۹۸۶) ع کال کې په سنت کلو د کې د انټرپول په مقر کې رامنځ ته شو، ددې سازمان مسوولین دیوې مناسې ودانۍ د جوړیدو په فکر کې شول او د فرانسی د (لیون) په ښار کې یې د اوسنۍ سمبالې او ښکلې ودانۍ بنسټ کېښود او په (۱۹۹۰) ع کال کې د انټرپول د سازمان مرکزي دارالانشأ هغه ځای ته منتقله شوه. اوس مهال د نړۍ (۱۸۱) هیوادونه په هغه کې غړیتوب لري او د غړیو هیوادونو د پولیسو ترمنځ د اطلاعاتو او خبرونو د تبادلې په ډگر کې پراخ فعالیتونه ترسره کوی. د نوموړي سازمان اساسی اقدامات د نړۍ والو مجرمینو په هکله د لازمو اطلاعاتو ترلاسه کول دي چې د بیلابیلو هیوادونو د پولیسو سازمانونو ترمنځ یې خپروي.

دندي:

- ۱- د نړۍ په کچه د ټولو پولیسو چارو ترسره کول.
- ۲- په بیلابیلو ډگرونو کې له غړیو هیوادونو د رسیدلو د اطلاعاتو څخه د اطلاعاتي بانک برابرول له هغې جملې د نړیوالو مجرمینو لست، غلا شوي موټرونه، غلا شوي فرهنگي اموال، د مجرمینو کړنې او لارې چارې...
- ۳- په فني او پوليسي تخصصي ډگرونو کې د نړیوالو سیمینارونو او کنفرانسونو جوړول.
- ۴- د نړیوالو جرمونو په ډگر کې د تخصصي بولټونو تدوین او صادرول.
- ۵- له یو هیواد څخه بل هیواد ته تښتیدلو مجرمینو په اړه د هیوادونو له قضایې مراجعو سره د اړیکو او همغږۍ رامنځ ته کول.
- ۶- د مجرمینو بیرته ستلول (استرداد).
- ۷- د غلا لکه د موټر، هنري آثارو، بانک، وسله والی غلا او نورو مخنیوی او کشفول.
- ۸- د نشه یی توکیو سره مبارزه (کرنه، تولید، قاچاق ترافیک او د ترانزیت لوری او...).
- ۹- د هویتي مدرکونو (پاسپورت، ویزه او نورو مدارکو) د جعل د کشفولو موردونه.
- ۱۰- د پیسو بانکوتونو د جعل کشفول.
- ۱۱- د نړیوالو ورک شویو د موندلو له پاره اقدام.
- ۱۲- د کشف شویو جسدونو پیژندنه.
- ۱۳- نړیوال تعقیب.
- ۱۴- د مطلوبو افرادو تعقیب او پیژندنه.
- ۱۵- له غړیو هیوادونو سره د چټکې او فورې اړیکې رامنځ ته کول چې په ځینو وختونو کې حیاتي ارزښت لري.
- ۱۶- هغه هیواد ته په تعقیب لاندې دوسیو کې د تحقیق افسرانو ته د مسافرت د امکان برابرول چې تورن یا تورنان هغلته تښتیدلي دي.
- ۱۷- هره چاره چې د هیوادونو د کورنیو امنیتي مراجعو د مراجعې مورد وي په هغه صورت کې چې له هیواد څخه بهرته اړیکه ومومي.

د انټرپول د سازمان ارکان او تشکيلات

د جنایې پولیسو د نړیوال سازمان تشکیلوونکي ارکان عبارت دي له:

۱- عمومي مجمع (غونډه).

۲- اجرائیه کمیټه.

۳- عمومي دارالانشأ.

۴- د هیوادونو انټرپول.

۱- عمومی مجمع

د سازمان د اساسنامې د شپږمې مادې له مخې، عمومی مجمع ده انټرپول اداره کوونکې لوړه مرجع ده او د غړيو هیوادو له لوري د منصوب شویو استازیو له هیاتونو څخه تشکیلېږي.

همدارنگه د اوومې مادې له مخې هر هیوادو کولای شي یو یا څو استازي ولري، خو یوازې یو نفر چې د متبوع هیواد واکمن مقام په واسطه منصوبېږي، د استازي د هیات مشرتوب به په غاړه ولري، د سازمان د فني ماهیت په دلیل سره غړي هیوادونه باید کونښن وکړي ترڅو د خپل هیات په استازیتوب کې په لاندې شرایطو سره افراد ولري:

الف: اداري لوړ رتبه مقامات چې له پوليسي چارو سره سروکار لري.

ب: رسمي مقامونه چې د هغوي عادي دندې د انټرپول له فعالیتونو سره په ارتباط کې دي.

ج: د جلسې د اجندا په موضوعاتو متخصصین.

د استازیتوب د هیات رئیس کولای شي د هغه هیات یو غړی له خپل متبوع هیواد څخه د اقدام له پاره او رای ورکولو په نیابت د کمیټو په غونډو او نورو ډلو کې وټاکي.

۲- اجرائیه کمیټه

د انټرپول د اساسنامې د (۱۵) مې مادې له مخې اجرائیه کمیټه د سازمان له رئیس، درې نایب رئیسانو او (نهمه) نفره استازيو څخه ترکیب شویده چې د عمومی مجمع د رایو دوه پر دې اکثریت سره د استازيو له منځ څخه ټاکل کېږي. اجرائیه کمیټه د سازمان له پاره په محدود مسوولیت سره تصمیم نیوونکي ارگان دی په داسې حال کې عمومی مجمع یو جامعه یو جامع او مطلق تصمیم نیوونکي ارگان دی. د اساسنامې د (۲۲) مې مادې له مخې، د اجرائیه کمیټې دندې په لاندې ډول دي:

الف) د عمومی مجمع د تصمیمونو په اجرا کولو باندې څارنه.

ب) د عمومی مجمع د غونډو د اجنداوو تهیه کول.

پ) عمومی مجمع ته هر ډول کاري پروگرام یا گټور پروژو وړاندې کول.

ت) د عمومی مجمع له لارې د سپارل شویو ټولو واکونو اجرا کول.

ث) اجرائیه کمیټه کولای شي د اساسنامو او نورو قوانینو او مقرراتو (کلي مقررات، مالي مقررات، پرسونلي مقررات، د دارالانشأ په واسطه د ساتل شویو پوليسي اطلاعاتو د حذفولو دستورالعمل او...) تعدیلونه پیشنهاد وړاندیز، کړي.

ج) اجرائیه کمیټه، د مالي چارو په اړوند موضوعاتو، د بودجې د مسودې تهیه کول، د مالي مقرراتو په کار وړلو د دستورالعمل تصویب په هکله، عمومی منشي ته لارښوونه کوي. د مالي کال په ترڅ کې په بودجه کې راغلي ټول تغیرونه تصویب او د هغه مجازاتو په باره کې چې د شاته غورځول شویو گډون ویندو (حق العضویت) په خاطر باید د هیوادونو په باب عملی شي، تصمیم نیسي.

چ) اجرائیه کمیټه د عمومی منشي د پست له پاره یو استازی عمومی مجمع ته پیشنهاد وي.

ح) اجرائیه کمیټه د خپل یوه غړي په واسطه د انټرپول د اړشيف په کورني کنټرول باندې د څارنې په هیات کې حضور مومي.

۳- عمومی دارالانشأ

عمومی دارالانشأ یو دایمي اداري، فني ارگان دی، چې انټرپول د هغې له لارې دنده سرته رسوي. عمومی دارالانشأ د عمومی مجمع او اجرائیه کمیټې له خوا نیول شوي تصمیمونه په عمل کې پلي کوي. د نړیوال مجرمیت پر ضد د مبارزې په ډگر کې همغږي، څارنه او سر پرستي په غاړه لري. همدارنگه د جرم او مجرمینو پورې د اړوندو اطلاعاتو د راغونډونې په ترڅ کې له ملي او بین المللي مسوولینو سره تماس او اړیکه نیسي.

دارالانشأ د عمومی منشي په وسیله چې د اجرائیه کمیټې په وړاندیز او د عمومی مجمع له خوا د یوې پنځه کلنې دورې له پاره ټاکل کېږي. اداره کېږي.

۴- د غړيو هیوادونو انټرپول

د اساسنامې د (۳۱) مې مادې له مخې، سازمان د خپلو موخو د پرمخ بیولو په منظور د هغه د غړيو دایمي او پر له پسې مرستو ته اړه لري چې دا پخپله د متبوع هیوادونو له قوانینو سره د انټرپول په سازمان کې د هغوی د فعالیتونو سمون غواړي.

دې موخې ته د رسیدلو له پاره هر غړي هیواد باید یو هیات چې د ملي مرکزي عمومی ادارې په عنوان National central Bureau (N.C.B) دنده ترسره کوي تشکیل او معرفي کړي ترڅو چې د متبوع هیواد د بیلابیلو اداره او همدارنگه د سازمان د عمومی دارالانشأ او د نورو هیوادونو له انټرپول سره د اړیکو په ټینګښت قادروي.

د هغه هیوادونو په هکله چې دارنگه تمرکز موندلې مرسته مجاز نه بولي، عمومي دارالانشأ باید له هغوی سره د مذاکرې په ترڅ کې، ډیره مناسبه لاره چاره په مخ کې ونیسي.

۵- سلاکاران

کیدای شي سازمان په علمي، فني او تخصصي چارو کې له سلاکارانو سره سلا وکړي. دا سلاکاران به د هغه کسانو له منځ څخه غوره کړای شي چې د سازمان په پام وړ ځینو څانگو کې د شهرت او نړیوال اعتبار درلودونکی وي. سلاکاران د درې (۳) کلونو مودې له پاره او د اجرائیه کمیټې په واسطه منصوبیږي.

نړیوالې اعلامیې

دا اعلامیې نړیوال متحدالمالونه دي چې د انټرپول په غوښتنه یې غړي هیوادونه د عمومي دارالانشأ په واسطه تهیه کوي او ټولو غړيو ته استول کیږي د جنایتکارانو او نړیوالو مجرمینو په هکله د هر اړخیزو اطلاعاتو درلودونکي دي د هویټی ځانگړتیاوو (مشخصاتو) کار کړنو، فوټو او د گوتو د نښولو ذکر کولو سره، چې دا چاره د انټرپول له غړيو هیوادونو سره مرسته کوي ترڅو وکولای شي له کورنیو مراجعو سره په همغږۍ کې هیواد ته د مجرمینو ننوتل او وتل کنترول کړي.

دا اعلامیې په و انتېدونو (wanted) باندې مشهورې دي او د جرم د اهمیت او کیفیت په ترتیب سره په سرو، آبی، شنو او تورو رنگونو ویشل شوی دی.

۱- آبی اعلان (استعلام) Blue Notice (Enquiry)

که چیرې کوم څوک د یو هیواد د پولیسو تر څارنې لاندې وي او د د هیوادو غواړي د نوموړي په هکله زیات اطلاعات ترلاسه کړي کولای شي له نورو غړيو هیوادونو او عمومي دارالانشأ څخه وغواړي دتر څارنې لاندې فرد په هکله چې هر ډول جنایی اطلاعات (خبرتیاوی) په واک کې لری ور واستوي. ددې اطلاعاتو ترلاسه کول کولای شي د اړونده هیواد له پولیسو سره مرسته وکړي، ترڅو په دې هکله بشپړه ارزونه ترسره کړي، د فرد په واسطه د جرم د ارتکاب امکان پیش بینی او مخنیوی یی وکړي.

۲- شین اعلان (اخطار) Green Notice (Warning)

ددې له پاره چې د غړيو هیوادونو پولیس د یو مجرم فرد له وضعیت څخه چې خپل محکومیت یې تیر کړیدی، خوکیدای شي بیا خلی په نورو هیوادونو کې د جرم ارتکاب ته لاس واچوي، خبرشي، د معمول سره سم د غړيو هیوادونو د انټرپول د ادارې د عمومي دارالانشأ له لارې او د شین اعلام په صدور سره، د جرم د ارتکاب نوعه، کار کړنې او نور لازم اطلاعات د دارنگه فرد په هکله د خپلو سیالانو په خبرتیا ورسوي. کیدای شي دا افراد په څو هیوادونو کې په جنایی فعالیتونو باندې مشغول وي، له همدې امله ددې اعلانونو د صادرولو بنسټ غړيو هیوادونو ته اخطار او د جرم د ارتکاب بالقوه امکان وي.

۳- ژپړ اعلان (ورک شوی) Yellow Notice (Missing person)

دا اعلان د هغه افرادو په هکله صادریږي چې له خپل معمولي ځای څخه ورک شوي او د هغوی هیڅ پته نه شته. له همدې کبله انټرپول کولای شي د ورک شویو له کورنیو سره د پام وړ مرسته وکړي. د غړي هیواد د انټرپول په واسطه د ورک شویو دقیق مشخصات او فوټو عمومي دارالانشأ ته لیږل کیږي او د هغې په تعقیب وروستی مرجع هم د ورک شویو د اعلان په صادرولو سره مراتب ټولو غړيو هیوادوته اعلاموي.

۴- تور اعلان (نه پېژندل شوي جسدونه) Black Notice (United Ratified Body)

معمولاً له جریډو، راډیو او ټلوویزیون څخه اورو چې ځینی کسان په مختلفو دلایلو لکه په سیندونو کې غرقیدل، سرحدی نښتو او داسې نورو کې فوت شوي او د هغوی جسدونه پېژندل شوی نه دي. په همدې موخه د هغه هیواد پولیس چې دا جسدونه هلته پیدا شوی دی د اړونده انټرپول له لارې له عمومي دارالانشأ څخه غواړي په دې هکله د تور اعلان صادرولو ته اقدام وکړي. هغه کورنۍ چې له خپلو خپلوانو څخه ډیره موده ناخبره دي او په مختلفو دلایلو سره یې نورو هیوادونو ته مسافرت کړیدی کولای شي د خبرتیا ادارې ارفشیف ته په مراجعې سره او د نه پېژندل شویو د فوټوگانو او مشخصاتو (ځانگړتیاوو) په کتنې سره، که د خپلو ورک شویو نښه یا آثار د هغوی په منځ کې ومومي، وپېژني او له اوږده انتظار څخه چې کیدای شي کلونو ته ورسېږي او له خپلو خپلوانو څخه هیڅ خبرنه وي، ووځي.

۵- سور اعلان (تر تعقیب لاندی) Red Notice (Wanted)

۱- د اعلان منځپانگه (محتوا)

هغه افراد چې د جرم مرتکب کېږي او د عدالت له اجرا څخه په څنگ کېدو له پاره بل هیواد یا هیوادونو ته تېښته کوي کولای شو د سره اعلان په صادرولو سره تر نړیوالو تعقیب لاندې ونیسو. د انټرپول ټول اعلانونه له هغې جملې سره اعلان د سازمان په څلورو رسمي ژبو باندې خپرېږي او تر تعقیب لاندې فرد د هويتی ځانگړتیاوو، د ارتکابه جرم د قضایې اړخونو پورې اړوندو اطلاعاتو او هغه اقداماتو چې د انټرپول د ادارې یا د هغه هیواد د پولیسې ځواک له لوري تر تعقیب لاندې فرد هلته پیدا کېږي باید تر سره شي، درلودونکی وي.

۱-۵- هويتی ځانگړتیاوی

- کورنی نوم، نوم، مستعارنوم، د زېږیدو نیټه، د مور او پلار نوم او ملیت.

- فوټو او دگوتونښې (د موجودیت په صورت کې).

- د تورن ظاهري ځانگړتیاوی (ونه، وزن، نورې فیزیکی ځانگړتیاوې).

- نورې خبرتیاوی (کسب، د گړیدا ژبه، هويتی مدارکونه او نور).

۲-۵- قضایې خبرتیاوی

هغه څه چې په دوسیه کې پېښ شوي د هغې لنډیز او شرحه.

- د غوښتونکي هیواد د جزایي قوانینو له نظره د ارتکابه جرم توصیف.

- د محکومیت اندازه یا د محکومیت پایې موده.

- د تعقیب د زمانې تیریدل یا د حکم اجرا.

- د محکمې د رای د جلب د پاتې د ځانگړتیاوو شمېره.

په سور اعلان کې تصریح کېږي چې د هغه هیواد د انټرپول اداره چې تر تعقیب لاندې فرد په هغه ځای کې پیدا کېږي له ځنډ پرته د غوښتونکي هیواد د انټرپول ادارې او عمومي دارالانشأ ته اطلاع ورکړي. د هغه هیوادونو له نظره چې سور اعلان یې د خپل قضایي نظام په موجب په رسمیت پېژندلی دی، سور اعلان د مؤقت توقیف د غوښتنې په حیث دی. له دې کبله سور اعلان د تر تعقیب لاندې فرد د توقیف حقوقی بنسټ تشکیلوي. په همدې دلیل په سور اعلان کې ټینگار کېږي، غوښتونکي هیواد له کومو هیوادونو څخه د تورن د بیرته ستولو (استرداد) غوښتنه کوي.

څلیرشت ساعته ارتباطی سیستم

د پیغام انتقال د انټرپول له ډیرو ارزښتناکو دندو څخه گڼل کېږي، له دې کبله د غړیو هیوادونو د پولیسو ترمنځ د اطلاعاتو د تبادلې له پاره د یوې نړیوالې شبکې رامنځ ته کول، د هغوی ترمنځ د اغیزناکې مرستې له پاره د یو مهم ټکي پیل دی. په دې لوري کې انټرپول د (۱۲۴/۷) په نامه د نړیوالې اړیکې د یو سیستم طراحي او ایجاد ته اقدام کړیدی.

دا سیستم د جنایي نړیوالو پولیسو د فعالیتونو د اسانتیا له پاره یوه پرمختللي وسیله ده چې پولیسې مهمو اطلاعاتو ته ددې سازمان د غړیو چټکه او آسانه لاس رسي رامنځ ته کوي. دا سیستم د ټولې نړۍ د انټرپولونو ترمنځ د مرستې د لورټیا، د هڅو د شریکولو او اړیکو د پاره د بنسټیزو میکانیزمونو درلودونکی دی.

د انټرپول علامې اونښی نښانی

د انټرپول سازمان د خپلواک او خپل ځانگړي نښان او بیرغ درلودونکی دی.

ددې سازمان بیرغ په آبي رنگ دی چې د پولیس په چال چلند کې د ډاډگیرنې او نرمښت نښه ده او د ښوون (زیتون) په پانه چې په خپل وخت د مجرمینو او جنایت کارانو له زیان او ضرر څخه د ساتنې او خونديتوب په لاره کې د جنایي پولیسو د ټولگې د گډې او متقابلې مرستې او د جرم د تکرار په وړاندې د ټولنې د ننگې څرگندوی دی، ښکلی شوی دی. د بیرغ په منځ کې توره یا وسله چې د ورسپارل شویو د ندو په سرته رسولو کې د پولیسو د قاطعیت بیانوونکی ده کښل شویده او ترازو (تله) د عدالت او قضاوت د ځای ناستي په څیر د تورې د لاستي په دواړو خواوو کې د جنایي پولیسو د نړیوال سازمان لومړي حروف حک شويدي چې ددې سازمان د نړیوالو څرگندوی دی.

منابع او ماخذونه

غایت حکومت:

قانون، برابری اجتماعی، آزادی

قاسم قاسمی

مقدمه

قانون، برابری اجتماعی و آزادی، می‌تواند به عنوان راهکار و بازدارنده ناهنجاری‌های اجتماعی در حکومت قانون مورد استفاده قرار گیرد. اما وقتی این گونه عمل نشود، شاهد وقوع بسیاری از ناهنجاری‌ها در جامعه خواهیم بود. در فرایند جمهوری دموکراسی در افغانستان، دقیقاً زمانی جامعه دچار مشکل شد که از قانونگرایی، عدالت اجتماعی و دموکراسی دور شدیم. در این نوشتار به مواردی پرداخته شده است که از جمله عوامل ایجاد ناهنجاری‌های اجتماعی می‌باشد، و راهکار بیرون رفت از ناهنجاری‌ها هم در نظر گرفته شده است.

منفعت همگانی

در شرایطی که افغانستان به شدت با کمبود مکتب دچار است و در بعضی از مناطق کشور، دانش آموزان در زیر خیمه‌ها و فضای باز درس می‌خوانند و تمام مشکلات را در این زمینه تحمل می‌کنند، دشمنان مردم و دانش، آموزش و پرورش را نشانه گرفته و مکاتب را به آتش می‌کشند. در سه دهه گذشته مکاتب زیادی در افغانستان تخریب شده و یا به آتش کشیده شده است. فقر فرهنگی که ریشه در عدم توسعه فرهنگی کشور دارد و بیشتر در سال‌های جنگ و خشونت بالای جامعه و انسان افغانی تحمیل شد یکی از عوامل آن محروم بودن توده‌های مردم از آموزش و پرورش بوده است.

دشمنان انسانیت و خودباوری خوب می‌دانند که چه چیزی مانع رسیدن آنها به اهدافی است که به نام دین انجام می‌دهند. در حالی که عملکرد آنها در تضاد کامل با دین قرار دارد. مدارس دینی در ایالت‌های صوبه سرحد و بلوچستان پاکستان با استفاده از وضعیت نابسامان افغانستان، مکانی برای پرورش تروریسم شده و افغانستان را به عنوان آزمایشگاه اعمال تروریستی انتخاب نموده‌اند.

فرزندانی را که باید برای ساختن جامعه ایده‌آل اسلامی آموزش و پرورش داده شوند برای تخریب جامعه اسلامی مورد استفاده قرار می‌دهند.

مدارس دینی که معلوم نیست از چه منبعی تامین مالی می‌شود و سالانه میلیون‌ها دالر مصرف دارند فارغان آن به نام طالبان دین بیشتر از آنکه چیزی از دین آموخته و در خدمت دین باشند، آموزش نظامی دیده و در خدمت مخالفان دین قرار می‌گیرند. دستاورد مدارس دینی جمهوری اسلامی پاکستان برای جمهوری اسلامی افغانستان، طالبانی است که با به قدرت رسانیدن شان، درهای مکاتب و مراکز فرهنگی را می‌بندند و بعد از برکناری شان از قدرت، به آتش زدن مکاتب می‌پردازند. و این گونه حرکت‌ها یک عمل اسلامی تلقی می‌شود. طالبان و یا هر فرد و گروهی که به آتش زدن مکاتب دست زده و معلمان مکاتب را به قتل می‌رسانند در حالی که این اعمال ضد انسانی و اسلامی دست می‌زنند که افغانستان به بازسازی و نوسازی به ویژه در بخش فرهنگی ضرورت دارد.

در هفت سال گذشته بخش قابل توجهی از کمک‌های جامعه جهانی صرف بازسازی و نوسازی مکاتب شده است. در هر کنفرانسی که از سوی جامعه جهانی برای کمک به بازسازی و نوسازی افغانستان تشکیل می‌گردد و دولت افغانستان با چانه زدن‌های زیاد موفق به گرفتن کمک از سوی کشورهای جهان می‌شود، مخالفان علم و دانش در یک لحظه دستاورد دولت را به آتش می‌کشند. درحالی که مکاتب و مراکز فرهنگی‌ای که با استفاده از کمک‌های جامعه جهانی ساخته می‌شود علاوه بر هزینه مالی، وقت زیادی را دربرمی‌گیرد.

کمکی که به دولت افغانستان برای ساختن زیربنای فرهنگی از سوی جامعه جهانی داده می‌شود هدف اصلی آن از بین بردن جهلی است که از عدم توسعه فرهنگی (نتیجه آن فقر فرهنگی است) به وجود آمده است. از این رو جامعه جهانی، کشورهای دوست و دولت افغانستان بر آن شده‌اند تا ریشه‌های جهل را از بین برده و بخشکانند.

اما مخالفان آگاهی توده‌ها که پایگاهی در آن سوی مرزها دارند نمی‌خواهند ریشه‌های شان در این سرزمین از بین برود. آنها در واقع با آتش زدن مکاتب و کشتن معلمان مکاتب و ایجاد رعب و وحشت در میان دانش آموزان و معلمان مکاتب به جنگ علم و دانش رفته و با این اعمال خویش می‌خواهند جهل را در جامعه حاکم سازند.

اما قضیه زمانی غم انگیزتر می‌شود که چنین اعمالی به نام دین انجام می‌شود. دینی که هدف آن مبارزه با جهل بوده و کسب علم و دانش را برای انسان‌ها یک ضرورت و فرض می‌داند، در حال حاضر مورد تهاجم کسانی قرار گرفته که خود را پیرو این دین به شمار می‌آورند. ادامه این وضعیت، اصل دین اسلام را در نظر جهانیان زیر سوال برده و چهره خشنی از آن ترسیم می‌کند. طالبان و دیگر افرادی که به نام طالبان دین و یا هر عنوان دیگری به جنگ علم و دانش آمده و مکاتب را به آتش می‌کشند جهل تا آنجا ذهنیت آنها را تسخیر نموده که عملاً در برابر دین قرار گرفته و دستورات آن را نقض می‌کنند. دستوری که آموختن علم و دانش را از کودکی تا پیری تاکید نموده، از سوی کسانی نقض می‌شود که خود را طالبان دین می‌دانند. در جنگ قدرت، ارزش اسلامی و انسانی نباید قربانی اهداف مادی شود.

جنگ طالبان و یا هر گروهی دیگر با علم و دانش و آتش زدن مکاتب و کشتن معلمان مکاتب در واقع جنگ با دین و دستورات آن است. این افراد و گروه‌ها باید بدانند که با این گونه اعمال ضد انسانی و اسلامی نمی‌توانند جلوی تحقق دستوری را بگیرند که دین اسلام داده است.

آتش زدن مکاتب، کشتن معلمان مکاتب یا مانع شدن دانش آموزان از رفتن به مکاتب از سوی هر کسی که صورت بگیرد دشمنی با دین اسلام و خداوند^(ع) است که آموختن علم و دانش و آگاهی یافتن را برای انسان‌ها یک ضرورت و اصل قرار داده است.

افغانستان به عنوان یک کشور رو به توسعه، برای پیشرفت در تمام زمینه‌ها، نیازمند زیربنایی است که به این پیشرفت سرعت بخشد. در این میان و برای تحقق این مهم هیچ چیزی بیشتر از آموزش و پرورش جامع و فراگیر، با ارزش‌تر و حیاتی‌تر نیست. جوامع بشری در صورتی که پیشرفت می‌رسند که افراد آموزش و پرورش یافته آن بیشتر باشد. در حکومت جمهوری، اجتماع به همه نیروهای تربیت [یافته] نیازمند است.^(۱)

لازمه پیشرفت جوامع به ویژه جوامع در حال گذار از بحران به ثبات، به افراد تربیت یافته متخصص و مجرب در بخش‌های مختلف ضرورت حیاتی دارد.

توجه به آموزش و پرورش در افغانستان فرایند بن با چالشی به نام مکتب سوزی و تخریب مکاتب از سوی مخالفان مسلح دولت روبه‌رو بوده است. اما در مقابل، مکتب سازی نیز بازم در همان جاهای ناامن، بیشتر از مناطق دیگر کشور جریان داشته است.

به نظر می‌رسد راه چاره، خود مردم است که در برابر عوامل ناامنی به ویژه مکتب سوزی با اقتدار و قدرت تمام بایستند و نگذارند فرزندان شان از آموزش و پرورش محروم شوند. جامعه و مردم سعادت را هدف خود قرار می‌دهند بدون آن که همیشه آن را بشناسند. همه نیازمند راهنمایی هستند.

افراد نیازمند آنند که اراده‌های خویش را با آنچه عقل‌شان سعادت می‌داند تطبیق دهند؛ جامعه مردم نیازمند آنند که درباره آنچه به راستی و خیر و سعادت است آگاهی یابند. (۲)

در برابر عوامل ناامنی در جامعه، مردم نقش حیاتی دارند تا وارد صحنه شده و از منفعت همگانی حمایت نمایند. مکاتب به عنوان یکی از مهم‌ترین بخش این منفعت همگانی، نیاز به حراست همگانی مردم دارد. مادامی که بسیج عمومی برای حراست از مهم‌ترین بخش منفعت همگانی صورت نگیرد، وضع در این زمینه بهتر نخواهد شد. این اتفاق می‌بایست هر چه زودتر بیفتد تا عوامل مخالف دانش، راهنمایی و مهار و یا خلع سلاح و قدرت شوند.

نابرابری اجتماعی

بعد از کنفرانس بن و تشکیل دولت موقت، انتظار می‌رفت آنچه از سوی جامعه جهانی برای بازسازی و نوسازی افغانستان داده می‌شود به صورت یکسان و عادلانه به مصرف برسد، آنچه از سوی دولت‌های گذشته صورت نگرفته بود. اما با گذشت هفت سال از کنفرانس بن و هزینه میلیاردها دالر، کمتر تغییری در وضعیت اجتماعی توده‌های مردم به وجود آمده است.

ارقام کلان کمک‌های جامعه جهانی از جمله مواردی است که گوش توده‌های مردم با آن عادت کرده اما در عمل چیزی را ندیده‌اند که به آن دلخوش باشند. مردم می‌دانند آنچه تا به حال صورت گرفته است و به آن نام بازسازی و نوسازی داده‌اند با پول بسیار ناچیزی هم می‌شد انجام داد.

بازسازی و نوسازی افغانستان در مقایسه با پولی که تا به حال از جامعه جهانی دریافت شده بسیار ناچیز است، اما در این میان مناطقی از کشور هم است که تا هنوز یا کمتر مورد توجه دولتمردان قرار گرفته و یا اصلاً روی بازسازی و نوسازی را ندیده است.

دولت‌های موقت، انتقالی و انتخابی که مدعی فراگیر و ملی بودن را داشته‌اند نیز همه مناطق کشور را به یک چشم نگاه نکرده‌اند. حدود بیست و پنج وزیر و حداقل چهل مشاور و وزیر مشاور جناب رییس جمهور که ظاهراً بر اساس قوم، منطقه و زبان آنها، از سوی ایشان انتخاب شده‌اند باز هم نتوانسته‌اند به تبعیض قومی، منطقه‌ای و زبانی پایان داده و بودجه دولت مرکزی را مساویانه میان ولایت‌های افغانستان به مصرف برسانند.

انتخابات ریاست جمهوری و رای‌ای را که جناب رییس جمهور از مناطق غیر از تعلق قومی اش گرفت نیز نتوانست ذهنیت‌های تبعیض قومی، منطقه‌ای و زبانی را از بین برده و کشور را به سوی توسعه متوازن پیش ببرد.

با مصرف میلیاردها دالر در هفت سال گذشته چه از سوی دولت و چه از سوی موسسه‌های خصوصی خارجی و داخلی، آن هم به نام بازسازی و نوسازی افغانستان، یکبار دیگر قصه تلخ تبعیض اجتماعی دولت‌های گذشته تکرار شد. دولت موقت و دولت انتقالی اسلامی که جایش را به جمهوری اسلامی داد نیز نتوانست ضامن اجرای عدالت اجتماعی در کشور باشد.

بودجه افغانستان که در هفت سال گذشته بیشتر آن از سوی جامعه جهانی پرداخت شده، بیشترین مصرف آن برای چهار- پنج ولایت، اجرای عدالت اجتماعی نیست! چهار- پنج ولایتی که همیشه از آنها به عنوان اولویت‌های بازسازی و نوسازی نامبرده می‌شود، در حال حاضر به اندازه کل افغانستان بازسازی و نوسازی شده‌اند و حالا وقت آن رسیده که سایر ولایت‌های کشور نیز به همان اندازه بازسازی و نوسازی شوند. کابل به عنوان پایتخت و چهارولایت هرات، بلخ، قندهار و ننگرهار از جمله ولایات مرزی می‌باشند هم درآمد داخلی دارند و هم سالانه از سوی دولت مرکزی برای آنها بودجه کلانی در نظر گرفته می‌شود. در حالی که ولایت‌های مذکور کل افغانستان نیستند. این ولایت‌ها همان اندازه به بازسازی و نوسازی نیاز دارند و باید برای آنها بودجه در نظر گرفته شود که سی ولایت دیگر به آن نیاز دارند. قبلاً مساعدت ده میلیون دالری کشور فرانسه به وزارت صحت عامه افغانستان و اختصاص دادن آن به پنج ولایت متذکره ادامه همان سیاست غلط و تبعیض گرایانه دولت‌های گذشته و کنونی در امر بازسازی و نوسازی کشور بوده است. در حالی که فرانسه این مبلغ را به وزارت صحت عامه افغانستان اعطا نموده نه به ریاست‌های صحت عامه ولایت‌های مذکور.

جمهوری اسلامی زمانی معنا پیدا می‌کند که عدالت اجتماعی را در تمام کشور و برای تمام شهروندان خویش به صورت یکسان و غیر تبعیض گرایانه به اجرا درآورد، آنچه تا به حال کمتر عملی شده است. و اگر جمهوری اسلامی نتواند به یکی از مهم‌ترین اصول خویش که اجرای عدالت اجتماعی در جامعه عمل ببوشاند چه تفاوتی میان جمهوری اسلامی و جمهوری غیر اسلامی خواهد بود. اما آنچه در شرایط کنونی توده‌های مردم به آن نیاز دارند، اجرای عدالت اجتماعی در جامعه است که جمهوری

اسلامی با استفاده از موقعیت به دست آمده و با توجه به پسوند «اسلامی» که دارد برای اولین بار در تاریخ کشوری به نام افغانستان، عدالت اجتماعی را در کشور اجرا نماید.

عدم اجرای عدالت اسلامی را در تمام زمینه‌ها در جامعه شاهد هستیم. در مورد آموزش و پرورش که یکی از بخش‌های مهم در جامعه می‌باشد نیز شاهد نابرابری‌های زیادی در عمل و کارکردهای مسوولان امور بوده‌ایم. در حالی که انتظار می‌رفت فرایند بن، اصلاح کارکردها عملکردهای دولت‌های گذشته در زمینه عدالت اجتماعی در جامعه باشد. پرسش اساسی این است که چرا هنوز تبعیض و نابرابری اجتماعی؟ سه دولت در فرایند بن نتوانسته است به تبعیض و نابرابری‌های اجتماعی پایان دهد. بیشتر از این از چه کسی و چه نهادی انتظار داشت که به تبعیض و نابرابری‌های اجتماعی که در جامعه افغانستان به عنوان یک چالش و ناهنجاری اجتماعی خودش را تحمیل کرده است، پایان دهد؟ رعایت عدالت اجتماعی و مبارزه با نابرابری‌های اجتماعی از وظیفه و مسوولیت دولت‌ها می‌باشد.

«پس حکومت دقیقاً چیست؟ و آن یک واسطه است میان رعایا و حکمران برای استقرار ارتباط متقابل میان آنها و اجرای قوانین و حفظ آزادی‌های مدنی و سیاسی.»^(۳) حکومت، مجری عدالت اجتماعی در جامعه نیز است. مادامی که در جامعه تبعیض و نابرابری‌های اجتماعی وجود داشته باشد، مسوولیت واقعی متوجه حکومت خواهد بود که نتوانسته است به وظیفه خود به شکل درست آن عمل نماید. پایان بسیاری از مشکلات اجتماعی و به صورت مشخص، جنگ و ناامنی و فساد، مبارزه پیگیر با ناهنجاری‌های اجتماعی مانند تبعیض و نابرابری‌های اجتماعی است. حکومت افغانستان برای بیرون رفت از وضعیت موجود، می‌بایست به این مهم بیشتر از پیش توجه جدی نماید.

زوال دموکراسی

حرکت در راستای دیکتاتوری و انحراف از مسیر دموکراسی، جامعه را به سوی بحران پیش می‌برد. کم نیستند نمونه‌هایی از حکومت‌ها در جهان که چنین راهی را برای اعمال قدرت انتخاب کرده‌اند و از روند واقعی دموکراسی دور افتاده‌اند. گاه و حتا در بسیاری از موارد در جوامع تا حدودی متمایل به نظام دموکراسی، وقتی حاکمیت تشخیص داده است به جای حکومت، اعمال قدرت کند، راه خلاف دموکراسی در پیش گرفته است و این زمانی بوده است که از آرای توده‌های مردم فاصله گرفته‌اند. اینجا هدف، حفظ حاکمیت بوده است از طریق غیر از روش‌های دموکراسی و به همین خاطر آرای توده‌های مردم اهمیتی برای حاکمیت نداشته است.

آنچه در افغانستان سه دهه گذشته اتفاق افتاد و ریشه‌های آن در دهه‌های قبل از آن بر می‌گردد، همه در راستای خلاف دموکراسی حتا به شکل ابتدایی آن در جریان بوده است. حکومت‌ها در این کشور به شدت عقب افتاده در فرایند تمام این سال‌های سپری شده آنچه برای شان اهمیت و اولویت داشته حفظ قدرت و حاکمیت از راه غیر مشروع بوده است. براندازی حکومت‌ها از راه‌های زور و با اعمال خشونت و نظامی، از مشخصه‌های چنین جوامعی بوده است. این مشخصه‌ها در افغانستان چند سده اخیر به خوبی روشن است. روند براندازی حکومت‌ها از راه‌های نظامی (انقلاب، شبه انقلاب و کودتا)، بازهم از مشخصه‌های جوامع دستخوش نابسامانی‌های سیاسی و اجتماعی بوده است. این مشخصه‌ها بازهم در افغانستان فرایند چند سده اخیر قابل رویت و پیگیری است.

در این کشورها، به جای گرایش به رقابت و دموکراسی، «زوال دموکراسی» و گرایش به رژیم‌های نظامی استبدادی و تک حزبی در کار بوده و شورش‌ها و کودتاهای پی در پی جانشین استواری سیاسی بوده‌اند. به جای پدید آمدن وحدت ملی و بنای یک ملت یکپارچه، درگیری‌های قومی و جنگ‌های داخلی، پیوسته رخ داده‌اند.^(۴)

بی‌اعتبار شدن قانون، از اولین نشانه‌ها و پیامدهای حرکت در خلاف روند دموکراسی به شمار می‌آید. در چنین وضعیتی، توده‌های مردم به مجریان قانون بی‌اعتبار می‌شوند و این، نخستین دگرگونی در باور مردم به حاکمیت و قانون است که پیامد منفی آن به آسانی قابل جبران نخواهد بود. وقتی توده‌های مردم که به حاکمیت بد بین می‌شوند هیچ چیزی نمی‌تواند باور آنها را در این زمینه تغییر دهد مگر عملکرد بعدی حاکمیت که چگونه خواهد بود. در صورت چنین پیامدی، قانون ارزش خود را در میان توده‌های مردم نیز از دست می‌دهد و همه سعی خواهند کرد آنچه را خود تشخیص می‌دهند و به صلاح خویش می‌دانند بدان عمل کنند و دیگر از دستورات حاکمیت تبعیت نکنند. در حالی که در فرایند دموکراسی واقعی و حاکمیت قانون، مردم آزادی انتخاب دارند و وقتی می‌بینند احترام به قانون به نفع‌شان است و زندگی در سایه دموکراسی و جامعه قانونمند، به آنها امنیت، راه و آرامش روانی می‌دهد آن را مشتاقانه و از روی رغبت می‌پذیرند. اما در خلاف این روند، همه چیز وارونه خواهد بود و مردم میلی

به دستورات حاکمیت نخواهند داشت و این، طبیعی خواهد بود. زیرا اولین ناقض دموکراسی و مفاد قانون، بازهم خود حاکمیت است که زمینه هرگونه سو استفاده از دموکراسی و تخلف از قانون را به مردم جامعه می‌دهد. وقتی روند زندگی در جامعه‌ای که اولین پیامد آن نقض مفاد قانون و حرکت در خلاف مسیر دموکراسی است به صورت عادی در می‌آید و حساسیتی در برابر آن از سوی حاکمیت احساس نمی‌شود و این حاکمیت، مسوولیت خویش را در این زمینه به کلی فراموش می‌کند، موضع گیری توده‌های مردم در چنین فرایندی نامیمون، روشن است.

وقتی کار به اینجا می‌کشد همه چیز روشن است، نقض قانون برای بار نخست از سوی حاکمیت و بعد، از سوی توده‌های مردم. اگر [توده‌های مردم] در گذشته هنگام تبعیت از قانون آزاد بودند، حالا می‌خواهند برخلاف قانون عمل کنند و بازهم آزاد باشند. ادر چنین وضعیت و شرایطی پیش آمده [هر شهروندی برده‌ای است که از چنگال اربابش گریخته باشد؛ آنچه را که مردم قبلاً قاعده و قانون می‌نامیدند، اکنون قید و بند خواهند دانست.^(۵)

به صورت قطع، در فرایند حرکت در خلاف مسیر دموکراسی که از سوی حاکمیت در پیش گرفته می‌شود، دیگر حاکمیت قانون نیست بلکه اعمال قدرت از راه غیر دموکراتیک خواهد بود. حاکمیتی که خود فساد را پرورش می‌دهد و به صورت علنی به گسترش آن کمک می‌کند چگونه می‌تواند علم مبارزه با فساد را به دست گیرد و حداقل کاری در این زمینه انجام دهد. در جوامعی با این شرایط اجتماعی و سیاسی روشن است که وضعیت چگونه خواهد بود و سرنوشت توده‌های مردم به کجا خواهد کشید.

وقتی در افغانستان فرایند بن با گذشت هر سال، وضعیت از نگاه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بحرانی تر می‌شود و با تمام خوش باوری‌هایی که در این زمینه به توده‌های مردم از سوی حاکمیت و جامعه جهانی داده می‌شود مبنی بر این که وضعیت در تمام زمینه‌ها بهبود خواهد یافت، اما در عمل، واقعیت چنین نخواهد بود زیرا آنچه می‌توانست به تحقق چنین روند و وضعیت کمک کند صورت نگرفته و پیاده نشده است.

دموکراسی واقعی، جز اراده‌ای همگانی نیست که می‌بایست در سطح کلان ملی، هم از سوی حاکمیت و هم از سوی توده‌های مردم محترم شمرده شود. و بازهم در شکل ساده‌تر آن، اراده همگانی جزء قرارداد اجتماعی نیست که بازهم می‌بایست از سوی حاکمیت و جامعه به یک اندازه پاسداری شود. جامعه می‌بایست به این آگاهی رسیده باشد که در برابر هرگونه حرکت خلاف روند دموکراسی موضع بگیرد. حال این حرکت خلاف از سوی حاکمیت و یا توده‌های مردم جامعه باشد فرقی نمی‌کند. هر فرد که از اطاعت اراده همگانی سرپیچید، جامعه شهروندان بتواند او را به اطاعت وادار کند.^(۶) در مورد حاکمیت نیز این مساله صادق است و هرگاه حاکمیت به عنوان مجری مفاد قانون و پیش‌برنده فرایند نظام دموکراسی در جایی در تحقق قانونگرایی و پاسداری از دموکراسی حرکت خلافی را مرتکب شد می‌بایست از سوی جامعه شهروندان مورد مواخذه و بازخواست قرار گیرد. اما هرگاه این راهکارهای پیشگیرانه جواب ندهد و نتواند کمکی به توقف روند حرکت در راستای خلاف دموکراسی نماید، زوال دموکراسی حتمی خواهد بود.

انحطاط دولتها

شمارش معکوس سقوط یک دولت زمانی آغاز می‌شود که قانون ساخته شده خودش را نیز محترم نشمارد و به سویی گام بردارد که خیر همگانی در آن نیست. یک دولت در ساده ترین شکل آن می‌بایست به خواسته‌های مشروع و قانونی توده‌های مردم توجه داشته باشد. در جوامع بحران زده و گذار از جنگ به ثبات سیاسی، در نگاه نخست وجود یک دولت حتماً ضعیف احساس می‌شود که به شدت مورد نیاز است تا رهبری جامعه را از جنگ به ثبات، از بحران به آرامش و از ناامنی به صلح به دست گیرد. اما این به تنهایی کافی نیست و وقتی به جلو می‌رویم خواسته‌های بیشتری از دولت احساس می‌شود تا پاسخگوی جامعه در شرایط صلح و ثبات باشد و نگذارد جامعه بار دیگر به سوی بحران و خشونت کشیده شود. جان آدامز گفته است: دولت بد، بهتر از دولتی است که اصلاً وجود نداشته باشد. در شرایط جنگ و بحران اگر دولتی وجود نداشته باشد تا جلوی بحران را در جامعه بگیرد به ویژه در زمان و شرایط جنگ‌های داخلی که حتماً دولت طرف یکی از گروه‌های متخاصم را گرفته است و یا اصلاً دولتی به معنای واقعی و ملی آن وجود نداشته، حتماً وجود یک دولت ضعیف و بد نیز به عنوان یک ضرورت احساس می‌شود. اما در شرایط ثبات و صلح و سازندگی، توقع چنین نیست و جامعه به دولت قوی و در عین حال دموکراتیک نیاز دارد تا جامعه را به سوی صلح، آرامش و سازندگی ببرد.

اما اگر دولت در گذار از بحران، در زمان صلح و سازندگی تغییری در خودش و راهکارهایش برای سازندگی کشور ایجاد نکند، دولت موفق نیست و ادامه این وضعیت، خطر انحطاط و سقوط آن را حتماً در کوتاه مدت فراهم می‌سازد. عمل به قانون اساسی و

دیگر قوانین کشور، راهنمای خوبی به دولت‌ها در شرایط صلح و سازندگی است. اما اگر این‌گونه عمل نشود، مرگ چنین دولتی حتمی خواهد بود.

فساد، که بیشتر با نام فساد اداری معروف شده است عامل بسیاری از ناکارآمدی‌های دولت‌ها از گذشته‌های دور تا امروز بوده است. دولتی که نتواند با فساد گسترده مقابله کند، در واقع تیشه به ریشه خود زده است. حتی اگر درمانده‌ترین دولت‌ها از نگاه سیاسی و اقتصادی، صلاح خویش را در تحمل وضعیت موجود بدانند و برای راضی نگه‌داشتن گروه‌های دخیل در قدرت، اقدامی در مهار فساد ننمایند اما به زودی همین گروه‌های زورگو و فاسد، منافع درون گروهی خود را نیز با غرق شدن در فساد گسترده‌تر تهدید خواهند کرد. در چنین وضعیتی، تنها چیزی که برای‌شان اهمیت خواهد داشت، منافع شخصی است و از دولت بازده هم حمایت نخواهند کرد. این دولت که از قبل با حمایت از گروه‌های زورگو در درون قدرت، تنها مانده است، این آغازی برای یک سقوط خواهد بود که دولت آلوده به فساد را به انحطاط و نیستی می‌کشاند.

عوامل و راه‌های گرایش به فساد متعدد است، اما به صورت واضح، راه‌های شناخته شده تری وجود دارد. به طور کلی حکومت‌ها از دو راه ممکن است به فساد گرایند: هنگامی که متمرکز گردند و هنگامی که دولت منحل شود. یک حکومت زمانی متمرکز می‌گردد که از دست شمار زیادی از افراد خارج شود و در دست شمار کمی از افراد قرار گیرد، یعنی هنگامی که از یک دموکراسی به یک اریستوکراسی یا از یک اریستوکراسی به یک موناشرشی مبدل می‌شود.^(۷)

وقتی دموکراسی تا حد یک شعار تنزل می‌یابد و بیشتر از آن، عملی از دموکراسی وجود ندارد، دولت دموکراتیک جمهوری که با رای توده‌های مردم روی کار آمده است، ارزش و اهمیت خودش را در میان مردم از دست می‌دهد و تبدیل به یک ابزاری می‌شود برای اعمال قدرت بر مردم. دولتی که با شعارهای بزرگ روی کار آمده است باید بزرگ بماند و این در صورتی ممکن است که به شعارهای انتخاباتی و قانون اساسی کشور وفادار باشد. موفقیت هر دولتی بستگی به تعهدی دارد که به آن وفادار می‌ماند این تعهد، با عمل به قانون به اثبات می‌رسد.

هنگامی که حکومت اداره کشور را بر طبق قوانین انجام ندهد و قدرت حاکمه را غصب کند، در این صورت یک دگرگونی بزرگ واقع می‌شود. یعنی نه حکومت بلکه خود دولت تمرکز پیدا می‌کند. منظورم این است که دولت بزرگ منحل می‌شود و دولت کوچک‌تر در درون آن تشکیل می‌شود که فقط از اعضای حکومت مرکب است. این دولت جدید برای بقیه مردم چیزی جز یک ارباب ستمگر نیست، بنابراین آن لحظه که حکومت قدرت حاکمیت را غصب می‌کند، قرارداد اجتماعی گسسته می‌شود و همه شهروندان حقوق اولیه و طبیعی خود را به دست می‌آورند. یعنی حکومت آنها را وادار به اطاعت می‌کند و آنها هیچ گونه تکلیف اخلاقی برای اطاعت از دستوره‌های آن را ندارند.^(۸)

دولت منتخب با رای مردم روی کار می‌آید و در عدم حمایت مردم تضعیف می‌گردد و در مواردی با خطر سقوط پیش از پایان دوره قانونی‌اش از هم می‌پاشد و با انتخابات زود هنگام روبه‌رو می‌شود. تمام اینها بستگی به نوع عملکرد دولت‌ها در دوره حاکمیت‌شان دارد و نیز حمایت یا عدم حمایت مردم از دولت‌های برحال. دولت تا زمانی اقتدار سیاسی دارد که همگام با اراده و منافع همگانی حرکت کند. هنگامی که اراده همگانی نابود یا ضعیف شود، زمانی که شهروندان منافع خصوصی یا منافع احزاب و دسته‌هایی که به آن تعلق دارند مافوق منافع ملی قرار دهند، دولت محکوم به فساد است. آن یا دستخوش آشوب‌های داخلی و یا زیر فشار از خارج قرار خواهد گرفت.^(۹) مرگ دولت‌ها به دست خود حاکمیت است. هرگاه حاکمیت خوب و بجا عمل کند، خطری هم او را تهدید نخواهد کرد. اما زمانی که پا از منافع ملی فراتر می‌گذارند و گروهی، سمتی، قومی و بر اساس دیگر تعلقات حرکت می‌کند، با آشوب‌ها از درون و دخالت‌های سیاسی و نظامی از برون مواجه می‌شوند. زیرا زمینه‌های آن از قبل با عملکرد دولت مساعد شده است.

دولت‌هایی که با آشوب‌ها از درون روبه‌رو می‌شوند نتیجه تخطی از قانون آنها را به چنین روز و وضعیتی مواجه ساخته است. دولت‌هایی که عمر طولانی‌تری دارند، عملکرد درستی داشته‌اند و این بر می‌گردد به پختگی سیاسی حاکمیت. اما روند تضعیف و کوتاه شدن عمر دولت‌ها زمانی آغاز می‌شود که اعضای حکومت، قدرتی که باید فقط به طور جمعی اعمال کنند، به طور فردی غصب کنند. این چیزی جز قانون شکنی نیست و آشوب حتی بزرگ‌ترین را سبب خواهد شد. این غلط‌ترین عملکردی است که می‌تواند از یک دولت سربرزند.

اصول دموکراسی

دموکراسی از شاخصه‌های حکومت جمهوری دموکراتیک است که به عنوان یک اصل این سیستم سیاسی به شمار می‌آید. همان طوری که در یک حکومت غیر دموکراتیک، قدرت در دست یک گروه، یک قوم و یا یک خانواده قرار دارد. در حالی که از مشخصه‌های حکومت دموکراسی توجه به آرا و افکار مردم است آنچه در حکومت‌های غیر دموکراتیک اهمیتی به آن داده

نمی‌شود. اولین حق و درخواست مردم از حکومت دموکراتیک داشتن حق رای و حق انتخاب و اولین حق حکومت از مردم، احترام به قوانین وضع شده از سوی حکومت می‌باشد.

اما این حق احترام به قوانین دموکراسی قبلاً می‌بایست از سوی حکومت به صورت برابر و بدون تبعیض در جامعه پیاده شده باشد تا عاملی باشد برای تبعیت مردم از آن. از آنجا که در یک حکومت جمهوری دموکراتیک همه مردم باید به طور یکسان از خوشبختی و امتیازات اجتماعی برخوردار باشند، پس همه باید به طور یکسان طعم لذت را بچشند و به طور مساوی امیدهایی در زندگی‌شان داشته باشند و این جز از راه قناعت و صرفه جویی همگانی تحقق پذیر نیست.

عشق به برابری سبب می‌شود که آرمان‌های شخص به انجام خدمات بزرگ‌تری برای کشور و هموطنانش و احساس خوشبختی ناشی از آن، منحصر گردد. بدیهی است که همه نمی‌توانند خدمات مساوی انجام دهند، ولی همه باید با اشتیاق برابر برای خدمت به میهن کمر همت بندند.^(۱۰)

دموکراسی یک قرارداد دو طرفه میان مردم به عنوان ملت و حکومت به عنوان دولت می‌باشد که هر کدام وظایف و مسوولیت‌های مشخص به خود را دارند. وقتی مردم به پای صندوق‌های رای می‌روند و رییس جمهور، نمایندگان پارلمان، نمایندگان شورای شهر، شهردار شهر و شهرداران نواحی آن را انتخاب می‌کنند، تعهدشان را در برابر قانون اساسی به اثبات رسانیده و مسوولیت اخلاقی و ملی‌شان را انجام می‌دهند. در مقابل، حکومت نیز می‌بایست پروسه رای‌گیری و بی‌طرفی در روند انتخابات را رعایت نموده و از دستبرد در آرای داده شده برای کاندیداتوران هر انتخاباتی خودداری نماید. این اولین سنگ بنای حکومت دموکراسی می‌باشد که در صورت موفقیت و شفاف برگزار شدن، تضمینی برای مراحل بعدی در اجرای دموکراسی در جامعه است.

حکومت جمهوری دموکراتیک در صورتی می‌تواند موفق باشد که نگاه آن فراتر از شهرها در روستاها نیز متمرکز باشد. روند پروسه دموکراسی، تنها برای شهرها نیست بلکه روستاییان نیز همانند باشندگان شهرها می‌بایست از آن بهره‌مند شوند. توسعه انسانی، انسان روستایی همانند توسعه انسانی انسان شهری از وظایف و مسوولیت‌های اخلاقی دموکراسی به شمار می‌آید. شاید وظیفه دموکراسی در روستاها متفاوت با شهرها باشد و بیشتر به جنبه‌هایی بپردازد که از اولویت‌های انسان روستایی و روستاها می‌باشد اما با تمام اینها روستا و شهر یک اندازه به دموکراسی نیاز و ضرورت دارد تا به رشد و شکوفایی در زمینه‌های مختلف برسند، هر چند نوع اولویت‌ها و ضرورت‌ها باهم تفاوت داشته باشند.

تاثیر دموکراسی، پراکندگی قدرت میان جمعی از نخبگان سنتی‌تر است. دموکراسی، با افزایش هرچه بیشتر قدرت گروه‌های روستایی، در جهت پیشبرد سیاست‌هایی گرایش دارد که هدفشان بیشتر تحول روستایی و کشاورزی است تا تحول شهری و صنعتی.^(۱۱)

مسوولیت اخلاقی دموکراسی توجه یکسان به شهر و روستا است، حتی اگر ساختارهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی شهر و روستا متفاوت از یکدیگر باشند که چنین نیز هست، وظیفه دموکراسی نه تغییر این ساختارها که متحول ساختن آن است. انتظار انسان روستایی از حکومت جمهوری دموکراتیک برای پیشرفت روستا همان اندازه است که انسان شهری در مورد پیشرفت شهر دارد.

اما انحطاط حکومت جمهوری دموکراتیک زمانی است که وظیفه اخلاقی‌اش را فراموش نماید و به جای تطبیق پروسه دموکراسی که قانون‌مند نمودن ساختارهای جامعه است، ضامن منافع گروه‌های قدرت طلب گردد و از اصول دموکراسی تخطی نماید. اعتبار دموکراسی در رعایت موازین و قوانین این پروسه در جامعه است و هرگاه این روند خدشه‌دار شود مردم به آن بدبین می‌شوند.

نه خوب است که واضعان قوانین خود مجری آن باشند، نه آنکه تمامی مردم جامعه به علت ملاحظات امور جزئی و خصوصی از اتخاذ نظرهای کلی درباره امور منفک شوند. هیچ چیز خطرناک‌تر از نفوذ منافع شخصی به مسایل عمومی و مملکتی نیست و زیان سو استفاده از قوانین به وسیله حکومت کمتر از زیان فساد قانونگذاران است، فساد که پیامد گزیر ناپذیر ملاحظه آنها به منافع خصوصی است. [زیرا] در این حالت بنیاد کشور به مخاطره می‌افتد و اصلاح آن ناممکن خواهد بود.^(۱۲)

آسیب‌های حکومت دموکراسی قبل از این که ریشه بگیرند باید شناسایی و اصلاح شوند. بدتر از همه این است که حکومت دموکراسی راه دیکتاتوری در پیش گیرد و آگاهانه و ناآگاهانه کاری را انجام دهد که با موازین و قوانین و اصول دموکراسی مغایرت کامل داشته باشد. حکومتی که مدعی تطبیق روند پروسه دموکراسی در جامعه است وقتی به بیراهه کشیده شود، سرنوشت آن دموکراسی روشن است که چه خواهد بود. چنانچه در بسیاری از موارد شاهد عملکرد حکومت‌های دموکراتیک در جهان بوده‌ایم که با اصول دموکراسی در تضاد بوده است.

در واقع، چنانچه به دقت بنگریم، هرگز یک دموکراسی راستین برای بشر وجود نداشته و هرگز وجود نخواهد داشت... نمی‌توان انتظار داشت که تمامی مردم همواره برگرد هم آیند و اوقات خود را وقت تمشیت امور حکومت کنند؟ و به سادگی می‌توان دریافت که جز با تغییر شکل حکومت نمی‌توان کمیسیون‌ها را برای رسیدگی به امور مملکتی ایجاد کرد.^(۱۳)

تحقق پروسه دموکراسی در جامعه از تغییر شکل حکومت آغاز می‌یابد و بعد وارد زیر ساخت‌های جامعه می‌شود. موفقیت در این راه مستلزم تعهد مجریان دموکراسی به عنوان نهادهای مسوول مانند احزاب سیاسی، جنبش‌های اجتماعی و دیگر عوامل درگیر در این پروسه است. این روند و موفقیت در آن، کار ساده‌ای نیست و وقت و هزینه زیادی می‌خواهد.

اما تا زمانی که فرهنگ دموکراسی پذیری در جامعه به وجود نیامده باشد، تحقق دموکراسی به عنوان یک پروسه کمتر عملی خواهد بود.

مفهوم قانون

قانون در گستره وسیعی معنا پیدا می‌کند. این گستره محدودیتی نمی‌شناسد و هر جا زندگی وجود داشته باشد قانون نیز است. قانونی که در طبیعت وجود دارد و قانون ساخته دست انسان‌ها، هر دو قانون نامیده می‌شود. آنچه در طبیعت با آن سروکار داریم و هر موضوع اجتماعی که به زندگی انسان‌ها مربوط می‌شود، به گونه‌ای ویژه معنا پیدا می‌کند که قانون نامیده می‌شود. همین قانون است که روابط میان انسان‌ها، کشورها، فعل و انفعالاتی که در طبیعت صورت می‌گیرد و هر رابطه و برخورد اجتماعی در جوامع بشری میان انسان‌های این جوامع در هر شکل آن که در قالب خاصی انجام می‌شود، این قالب، قانون می‌باشد.

قوانین، به وسیع‌ترین مفهوم ممکن خود، عبارت از روابطی ضروری هستند که از طبیعت موجودات ناشی می‌شوند. در این معنا، همه موجودات قوانین خاص خود را دارند: الوهیت و دنیای مادیات و موجودات فوق بشر و جانوران و انسان هر کدام قوانینی دارند که از طبیعت آنها برمی‌خیزد...^(۱۴) جامع‌ترین تعریف از قانون، همین می‌تواند باشد و یا حداقل از بسیاری جهات، مطابقتی با یک تعریف خوب از قانون دارد.

هرگونه تعریفی از قانون از سوی هر صاحب نظری می‌تواند یک نظریه در این زمینه باشد. اما این نظریه‌ها زمانی مفهوم واقعی قانون را پیدا می‌کند که از بسیاری جهات قابل قبول باشد. در این میان تعریف جامع آن خواهد بود که در گستره وسیعی زمینه کاربرد داشته و محدودیتی برای تعریف و مفهوم قانون وجود نداشته باشد.

عقیده مونتسکیو این است که چنین تعریفی را می‌توان از جوامع بشری در زمینه‌های مختلف آغاز کرد. او می‌گوید: «من پیش از همه به بررسی افراد بشر پرداخته‌ام. و عقیده من بر این است که به رغم تنوعی نامحدود در قوانین و روش‌ها، رفتار و سلوک آدمی را نمی‌توان فقط مولود هوی و هوس و تلون طبع دانست. من اصول نخستین را تعیین کرده‌ام، و دریافته‌ام که طبیعتاً موارد خاص، پیروان آن اصول هستند، و تواریخ ملل نیز نتیجه آن اصول است؛ و هر قانون خاصی به قانون خاص دیگر مربوط است و یا وابسته به یک قانون عمومی‌تر از خود است.»^(۱۵)

چیزی که یک قانون را خاص می‌سازد، ویژگی‌های آن است و اهمیتی که برای آن از سوی مجریان قانون وجود دارد. قانونگذار باید مطیع قانون باشد. در قوانین طبیعت نیز همین طور است. وقتی از حکومت قانون صحبت می‌کنیم و برای آن فاکت‌هایی را در نظر می‌گیریم، دقیقاً به چنین ویژگی‌هایی اشاره کردیم. ملت‌های موفق، ملت‌هایی‌اند که به قانون احترام بگذارند. اما قبل از آن، حکومت‌ها هستند که به عنوان قانونگذار و مجری قانون، زمینه‌های قانونگرایی را در جوامع بشری فراهم می‌کنند.

هر ملتی بر اساس آن اصولی [که برای آنها تغییر به وجود خواهد آورد، در پذیرش آن] می‌تواند خود را توجیه کند. طبیعی است که از این مطلب چنین استنباط می‌شود که فقط کسانی می‌توانند تغییر و اصلاحی در حکومت ایجاد کنند که از بخت خوش، با نبوغی زاده می‌شوند که قادر به تاثیر در نظام سیاسی کشور است.^(۱۶)

هر جامعه‌ای می‌تواند به تغییر در حکومت و اصلاح آن دست یابند. اما پیش شرط آن باور به حکومت قانون می‌باشد. حکومت قانون می‌تواند زمینه قانونگرایی را در جامعه ایجاد نماید. در این صورت است که اطاعت از چنین حکومتی به وجود خواهد آمد. مردم را به راحتی می‌توان به اطاعت قانون تشویق نمود، اما فراموش نباید کرد، قانون، آری! این قانون است که می‌تواند طرفدار پیدا کند و به طرفداری از خود، یک ملت را در زمینه‌های مختلف و عرصه‌های گوناگون متحد بسازد. اما نباید فراموش کرد که اینجا هدف از طرفداری از قانون و حکومت قانون، طرفداری از زور نیست. وقتی می‌گوییم حکومت قانون، هر گونه زور، منتفی می‌گردد. شاید در مواردی ضرورت ایجاد شود که همین حکومت قانون برای تطبیق قانون به زور متوسل شود. اما مسلماً که این موارد، زورگویی نیست و عاملی است برای اجرای بهتر و بیشتر قانون در جامعه.

از کسانی که قدرت را در اختیار دارند اطاعت کنید. اگر منظور این است که «به زور تسلیم شوید اندرز خوبی است، ولی ذکر آن زاید است. [زیرا] من در جواب می‌گویم که هیچ کس خلاف آن رفتار نخواهد کرد... پس باید بپذیریم که زور موجد هیچ‌گونه حقی نیست، و ما وظیفه داریم که فقط از قدرت‌های مشروع اطاعت کنیم...»^(۱۷)

هر حکومت قانون یک حکومت مشروع است و قابل اطاعت برای شهروندان یک جامعه. قوانین حکومت قانون برای تطبیق در جامعه، زورگویی نیست حتی اگر چنین حکومتی در پاره‌ای از مواقع و شرایط، با جدیت وارد عمل شده و قانون را اجرا نماید.

حکومت دستگاهی است آفریده خرد انسان، برای برآوردن نیازهای او ... اجتماع ایجاب می‌کند که نه تنها شهوات مردم تابع قیودی شود، بلکه حتی تمایلات آدمیان، به طور اجتماعی یا فردی، اغلب خنثا گردد و بر اراده آنان ضوابطی فرمانروا گردد و هوس‌های آنان تحت انقیاد درآید. این مقصود، تنها به وسیله قدرتی خارج از خود آنان می‌تواند برآورده شود، نه آنکه جریان اعمال این قدرت تابع آن اراده و هوس‌های باشد که مقصود از قدرت، مهار کردن و تحت انقیاد درآوردن آنها است. از این رو، ضوابط و قیود رفتار مردم باید همچون آزادی‌های آنان از جمله حقوق ایشان دانسته شود.^(۱۸)

معنای دیگر این نظریه این می‌تواند باشد که حکومت حق دارد برای ایجاد نظم در جامعه، محدودیت‌هایی را وضع نماید همان طوری که در مورد مهار غرایز جنسی خارج از چارچوب مشروع آن چنین محدودیت‌هایی در جامعه وجود دارد. این البته محدودیت نیست. بلکه امنیت است تا شهروندان یک جامعه در آسایش کامل و به دور از هر گونه دغدغه‌ای به زندگی روزمره‌شان بپردازند. بدون شک فقدان این عناصر، جامعه را به امنیت و ترقی و کمال نمی‌برد قانونی هم وجود نخواهد داشت.

ممکن است دولت‌ها ایده‌آل نباشند و ضعف‌هایی در خود داشته باشند، اما این دلیل نمی‌شود که به مخالفت با آن از راه‌های غیر قانونی و خشونت آمیز برآمد و به سرنگونی آن اندیشید تا اصلاح آن. عوامل ناکارآمد در دولت‌ها، می‌تواند خطر آفرین باشد و سلامت جامعه را تهدید کند اما راه چاره، توسل به خشونت نیست. باید منتقد دولت بود و دولت نیز اصلاح پذیر باشد. بنابراین برای پرهیز از زیان‌های ناپایداری و تنوع، که هزاران باریدتر از زیان‌های ناشی از سرسختی و پیش داوری‌های کورکورانه است، ما به دولت خصلتی مقدس بخشیده‌ایم تا هیچکس جز با احتیاط و دقت به معایب و مفاصل آن ننگرد؛ و هیچگاه چنین نپندارد که اصلاح دولت باید با براندازی آن آغاز شود؛ بلکه معتقد شود که معایب دولت را همچون زخم‌های پدر خود، باید با احترامی پرهیزگارانه و دلسوزی آمیخته به احتیاط درمان کند... در این مساله، مانند مسایل دیگر مربوط به دولت، راهی میان دو حد افراط و تفریط وجود دارد.^(۱۹)

ما در بیشتر موارد برخورد دوگانه با مسایل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی داشته‌ایم؛ افراط و تفریط. در حالی که برخورد سومی هم وجود داشته و آن حد میانه می‌باشد. قانون اگر بتواند به صورت درست و کامل آن در جامعه تطبیق گردد، با استدلال و روش‌های منطقی خواهد بود. بهترین گزینه در این میان توسل به قانون و حرکت در پشت آن است. مثل معروفی است که می‌گوید: «اگر می‌خواهی پیش قاضی نیفتی، پشت قانون باش» قانونگرایی در گستره‌های وسیع در جوامع انسانی و پیروی از قانون در بخش‌های زندگی، همه به قانون مند شدن روابط اجتماعی میان انسان‌های یک جامعه کمک می‌کند. مفهوم قانون یعنی این که تمام روابط انسانی در جوامع بشری به صورت قانون مند درآید و از قانون، استفاده سو صورت نگیرد. فراتر از روابط انسانی نیز همین تعریف در مورد قانون وجود دارد و وقتی بحث طبیعت پیش می‌آید با همان قانونی روبه‌رو هستیم که در شکل عینی‌تر آن در جوامع انسانی وجود دارد.

آزادی

آزادی پدیده‌ای است که تامل زیادی را برای پرداختن به خود می‌طلبد. وقتی گفته می‌شود عشق به آزادی، یعنی واقعاً ارزش چنین چیزی را دارد. این جمله مونتسکیو که «صلح نخستین قانون طبیعت است»^(۲۰) به موضوعی مهمی اشاره دارد که بسیاری از چیزها می‌توانند با هم رابطه داشته باشند. صلح، قانون، آزادی و بسیاری از پدیده‌های دیگری که می‌توانند با این سه پدیده پیوند داشته باشند، همه در یکجا همدیگر را تکمیل می‌کنند. بدون شک این میعادگاه، حکومت قانون در کشور، آزادی است.

هیچ کلمه‌ای مانند آزادی تا این حد معناهای مختلف را در برنگرفته است، و هیچ لفظی به قدر آزادی عواطف گوناگون را در قلب آدمی زنده نکرده است. برخی آزادی را وسیله‌ای پنداشته‌اند که به مدد آن هرگاه بخواهند بتوانند کسی را که به اقتدار جابرانه‌ای رسانده‌اند، از اریکه قدرت به زیر آورند، بعضی دیگر آزادی را قدرتی می‌دانند که با آن می‌توانند کسی را که اطاعت او واجب است به اراده خود انتخاب کنند؛ عده دیگر آزادی را در آن دانسته‌اند که حق داشته باشند سلاح بگیرند تا بتوانند به دیگران زور بگویند و شدت عمل به خرج دهند.^(۲۱)

آزادی همانند قانون، گستره وسیعی دارد و نمی‌توان آن را در چارچوب معینی معنا و تفسیر نمود. برای آزادی چه جنگ‌هایی که صورت نگرفته اما این جنگ‌ها همیشه آزادی را به دنبال نداشته است. گاه حکومتی با توسل به زور سرنگون شده اما به جای یک دیکتاتوری، دیکتاتوری دیگری روی کار آمده است. اینجا آزادی قربانی شده است. بدون این که دستاوردی داشته باشد. بعضی‌ها آزادی را بدون هیچ‌گونه محدودیتی می‌خواهند. اینها می‌خواهند آن طوری که دل‌شان است عمل کنند و هیچ مانع و سدی در برابر خواسته‌های شان برای رسیدن به آن، وجود نداشته باشد. این نوع نگرش از آزادی واقعاً خطرناک است و همان اندازه که فقدان آزادی مانع رشد جامعه می‌شود، غایت آن نیز مساله ساز خواهد بود. گاه آزادی به معنای حکومت تلقی می‌شود که برای حکومت کردن، آزادی عمل وجود داشته باشد.

اما هر گونه آزادی عمل، بازهم قانونی دارد. تنها در گستره قانون است که آزادی معنای واقعی پیدا می‌کند. در حالی که در بسیاری از مواقع، برداشت‌های جمعی از آزادی آن گونه است که ماهیت آزادی نیست. زیرا آزادی هم مانند بسیاری از پدیده‌های دیگر در جامعه بشری باید همان گونه تعریف شود که است. برای پاره دیگر، مفهوم آزادی، داشتن این امتیاز است که حکومت در دست یکی از افراد ملت‌شان باشد و یا با قوانین مخصوص خودشان اداره شوند. مردم دیگری، آزادی را در این می‌پنداشتند که بتوانند ریش دراز داشته باشند. بعضی‌ها آزادی را مختص به یک نوع حکومت دانسته‌اند؛ مثلاً آنان که مشرب جمهوری خواهی داشته‌اند، آن را به حکومت جمهوری اختصاص داده‌اند؛ و آنان که به دولت سلطنتی دلبسته بودند، آزادی را ویژه آن دولت دانسته‌اند.^(۲۲)

برداشت از آزادی، متفاوت است و هر کسی به آنچه باور دارد و می‌خواهد وجود داشته باشد آزادی می‌گوید. پس تعریف آزادی هم این گونه خواهد بود. لغو هر گونه محدودیتی می‌تواند آزادی باشد. در حکومت دموکراسی، بیش از هر نظام دیگری می‌توان به تحقق روند آزادی امیدوار بود اما حتا در چنین نظامی، بازهم محدودیت‌هایی در راه آزادی وجود دارد. به تعریف ساده هرگاه با موانعی در روند تحقق دموکراسی در جامعه روبه‌رو می‌شویم، می‌تواند محدودیت در تحقق روند دموکراسی باشد. اما باید پذیرفت که گاه محدودیت‌هایی به نفع آزادی می‌باشد.

درست است که در حکومت‌های دموکراسی مردم ظاهراً هرآنچه بخواهند، می‌توانند عملی سازند؛ ولی آزادی سیاسی آن نیست که هر کسی اختیار بی‌حصر داشته باشد و بتواند هر آنچه میل کند، انجام دهد. در حکومت‌ها، یعنی در جوامعی که به وسیله قوانین اداره می‌شوند، آزادی قدرتی است که مردم به وسیله آن بتوانند آنچه باید بخواهند، بخواهند و انجام دهند، و آنچه نباید بخواهند، مجبور به خواستن به انجامش نباشند.^(۲۳)

آزادی‌ای که محدودیت اخلاقی در مورد آن اعمال نشود، آزادی‌هایی را نقض می‌کند. و این مساله با روح آزادی سازگار نیست و در ضدیت با آزادی قرار می‌گیرد. حتا در آزادترین جامعه انسانی که سمبول آزادی را با خود یدک می‌کشد، بازهم محدودیت‌هایی برای آزادی وجود دارد. گاه نشر و پخش یک فلم، مقاله، گزارش و خبر، به خاطر این که ناقض آزادی پنداشته می‌شود از نشر و پخش باز می‌ماند و قانون رسانه‌ها چنین اجازه‌ای را به عوامل رسانه‌های همگانی نمی‌دهد که خلاف قانون رسانه‌ها عمل کنند. تمام اینها در حکومت قانون و نظام دموکراسی عملی است. اما در یک جامعه انارشیزم، همه چیز ممکن است اتفاق بیفتد و کسی هم معترض آن نشود. اما گاه خودسانسوری و سانسور از سوی دولت با احترام به قانون رسانه‌ها و احترام به آزادی، اشتباه گرفته می‌شود. در افغانستان در مواردی با چنین موضوعی روبه‌رو هستیم. گاه یک موضوع بسیار ساده و پیش پا افتاده در یک نشریه از چاپ باز می‌ماند به این دلیل که از نظر فرد سانسور کننده (خودسانسور) می‌تواند خلاف آزادی رسانه‌ها باشد.

همواره باید این نکته را در نظر داشته باشیم که آزادی با استقلال متفاوت است. آزادی عبارت از حق انجام آن چیزی است که قانون روا داشته است و اگر کسی بتواند آنچه را که قانون منع کرده است، انجام دهد، دیگر آزادی وجود نخواهد داشت، زیرا دیگر همنوعانش همه نیز می‌توانند مانند او به قانون تجاوز کنند...^(۲۴)

در مقابل خودسانسوری و سانسور از سوی دولت، استفاده سو از آزادی نیز وجود دارد که اولی، محدودیت بیجا در برابر آزادی و دومی، نقض آزادی می‌باشد. قانون می‌تواند جایگاه واقعی بسیاری از پدیده‌ها را در جامعه مشخص نماید. آزادی همچنین مشخصه دارد و باید محدوده آن مشخص باشد.

آزادی سیاسی فرد، آرامش خاطر است که از اعتقادش به ایمنی خود [در اجتماع] ناشی می‌شود. برای دست یافتن به این آزادی لازم است که تشکیلات حکومت به نحوی باشد که هیچکس در اجتماع از دیگری هراس نداشته باشد...^(۲۵) تنها در حکومت قانون به یک چنین دستاوردی می‌توان دست یافت. نظام دموکراسی واقعی ضامن بسیاری از هنجارهای اجتماعی پذیرفته شده در جوامع بشری‌اند که به ناهنجار کشیده نشود. آزادی بیان نیز در چنین جامعه و شرایطی است که ارزش واقعی آن روشن می‌گردد.

هر قدر به سوی مردم سالاری پیش می‌رویم به همان اندازه به تحقق روند دموکراسی و آزادی در جامعه نزدیک می‌شویم. انسان‌ها دوست دارند آزاد بیندیشند و آنچه می‌خواهند بگویند، بگویند و چیزی در لایه‌های ذهن و فکرشان برای ابد مخفی نماند. از آنجا که برخورداری از آزادی و حتا حفظ و حراست آن در این است که افراد در بیان افکار خود مختار باشند و احساسات خود را آزادانه بیان کنند، اتباع یک دولت آزاد می‌توانند هر آنچه را که قوانین صراحتاً منع نکرده است، بگویند و بنویسند.^(۲۶) جامعه پویا با انسان‌های با سواد و تحصیلکرده به معنای واقعی آن شکل می‌گیرد و این جامعه بیش از هر چیز دیگری به اندیشیدن نیاز دارد. باید راهکارهای این اندیشیدن و زمینه برای تحقق عملی اندیشه‌های نو و بکر به وجود آمده باشد تا به دستاورد متفاوت از آنچه تا حالا وجود داشته دست یافت. در چنین وضعیتی، آزادی اهمیت می‌یابد. و برای حراست از آزادی در برابر عوامل زور و توتالیتز، گروه‌های دفاع از آزادی اندیشه به عنوان یک راهکار و غایت حکومت شکل بگیرد.

قوانین برتر

جوامع بشری را از قوانینی که می‌سازند و پیاده می‌کنند می‌توان به بررسی گرفت. همین قوانین مربوط به آنها است که جوامع را از یکدیگر تفکیک می‌کند. در این میان قوانینی ارزشمند است که ویژگی‌های برتر داشته باشد. قوانین اساسی و سایر قوانین موجود در یک جامعه همه می‌توانند شامل قوانین برتر باشند و هر کدام در محدوده کاری خودشان مورد استفاده قرار گیرند. قوانین، نهادهای مخصوص و دقیق هیات قانونگذاران است، و رسوم و عرف، کاملاً نهادهای یک ملت هستند.^(۲۷)

گاه یک قانون تصویب شده مشکل ذاتی ندارد، اما در اجرا به موانع و مشکلاتی بر می‌خورد و گاه عکس این اتفاق می‌افتد و شکل نه در اجرا که در ساختار همان قانون است. کنوانسیون رفع تمام اشکال تبعیض علیه زنان یک قانون بین‌المللی است و بدون شک یک قانون برتر. این قانون، شکل ساختاری ندارد، اما در اجرا با موانع بیشماری مواجه است و در هر کشوری نوع موانع فرق می‌کند. کشورهایی که این کنوانسیون را امضا و تصویب نموده‌اند، بعضاً برای شان حق تحفظ قایل شده‌اند، یعنی می‌توانند در مورد بعضی از ماده‌ها و بندهای آن نظرات خود را اعمال کنند.

یکی از موارد بحث برانگیز و حتا جنجال برانگیز در کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، ماده ۲ بند الف آن است. در این بند به برابری زن و مرد در جامعه و خانواده تاکید شده و کشورهای عضو را ملزم به رعایت آن نموده است. اینجا منظور از برابری، برابری کامل زنان و مردان است و هیچ گونه تبعیضی در آن پذیرفته نیست. اما آیا کشورهای عضو این کنوانسیون تمام مواد و مفاد این کنوانسیون را رعایت می‌کنند؟

«انسان، به عنوان موجودی مادی، مانند سایر موجودات تابع قوانین دگرگونی ناپذیر است. و به عنوان موجودی با شعور، پیوسته از قوانین الهی تجاوز می‌کند و قوانین موضوعه خود را هم تغییر می‌دهد... و هرچند انسان موجود متناهی است و نیز مانند موجودات ذی‌شعور دیگر مستعد جهل و خطا است... و به عنوان موجودی حساس تابع شهوات سرکش بی‌شمار است...»

با این حال آزاد است که راه خود را برگزیند. چنین موجودی ممکن است هر لحظه آفریدگار خود را فراموش کند. بنابراین خداوند به وسیله قوانین دینی، وظیفه او را در برابر آفریدگار به او یادآور می‌شود. چنین موجودی ممکن است هر لحظه خودش را هم فراموش کند، ولی فلسفه به وسیله قوانین اخلاق، او را متوجه می‌سازد و از آنجا که برای زندگی در جامعه آفریده شده است، ممکن است هم‌معنای خود را از یاد ببرد، بنابراین قانونگذاران به وسیله قوانین سیاسی و مدنی او را از وظیفه‌اش در این زمینه آگاه می‌کنند.^(۲۸)

ضرورت ساختن و قانون همین است. انسان نمی‌تواند در خلای قانون زندگی کند. این قوانین است که به او گوشزد می‌کند که رفتار اجتماعی‌اش باید چگونه باشد. قوانین با این هدف ساخته می‌شوند که در جوامع بشری مورد استفاده قرار گیرد و بی‌نظمی به وجود نیاید. اما قوانینی می‌توانند خوب عمل کنند که ویژگی‌های برتر نسبت به قوانین مشابه در گذشته‌ها داشته باشد.

هر شهروند به همه قوانینی که تصویب می‌شود، حتا به آنهایی که او با تصویبش مخالف است و حتا به آن قوانین که عدم رعایت‌شان موجود کیفر دادن او می‌شود، رضایت می‌دهد. اراده ثابت همه شهروندان، اراده همگانی است. یعنی اراده‌های که آنان را به صورت شهروند در می‌آورد و آزادشان می‌گرداند. هنگامی که همه مردم برای همه مردم فرمان صادر می‌کند، فقط خود را در نظر می‌گیرد. در این صورت اگر رابطه‌ای برقرار شود، دقیقاً یک موضوع واحد (ولی از دو دیدگاه) دو سوی رابطه را تشکیل می‌دهد. در این حالت، موضوع فرمان، مانند اراده‌های که آن را صادر می‌کند، همگانی است. این عمل همان است که من قانون می‌نامم.^(۲۹)

قانون است که به امور مختلف در جوامع، نظم می‌بخشد. اینجا تصویب قوانین اهمیتی زیادی دارد، اما با اهمیت‌تر از آن اجرای قانون است. حال چه کسی صلاحیت وضع قوانین را دارد. بدون اراده همگانی زیرا هدف قانون، یک هدف همگانی است. این اراده همگانی کیهانند. مسلماً قانونگذاران در قالب یک مجمع با صلاحیت مانند پارلمان یا قوه مقننه، نه افراد و دولت به معنای قوه مجریه.

هرآنچه افراد بنا به ابتکار و تشخیص خود رای دهند، هرگز نمی‌تواند قانون باشد، از سوی دیگر، هرآنچه خود حکمران (هیات حاکمه) فرمان دهد در صورتی که به یک موضوع خصوصی ناظر شود، قانون محسوب نخواهد شد. در این حالت، چنین فرمانی می‌تواند یک دستور اداری باشد نه عملی از حاکمیت.^(۳۰)

در مواردی هم موجودیت قوانین در برابر فساد گسترده در یک کشور کاری از پیش برده نمی‌تواند. مگر این که نهادی به عنوان حامی و مجری سرسخت قانون وجود داشته و بیش از حد فعال باشد. در غیر آن همانی خواهد شد که در مواردی در بعضی از کشورها شاهد آن بوده‌ایم، و آن عدم تطبیق قوانین موجود در یک کشور بوده است. دستگاه حکومت هم مرعوب است و هم خوار و ذلیل، قوانین فاقد آن وجهه احترام‌آمیز و توجه برانگیز هستند، بی اثری آنها مایه تمسخر است، و اجبار و وادارسازی آنها موجب نفرت، مرتبت و مقام و عنوان و همه شایستگی‌های فاخر جهان اوج و اثر خود را از دست داده‌اند. سیاست‌های خارجی ما به مانند اقتصاد داخلی مان به فساد گراییده است، تکیه ما بر دل‌ها و قلب‌ها سست شده و دستورهای مان کمتر مورد اطاعت قرار می‌گیرد، نمی‌دانیم چگونه باید در جایی کوتاه بیاییم و چگونه در محلی اعمال قدرت کنیم، کمتر چیزی در بالا و یا پایین، در خارج یا داخل، درست و کامل است، با این همه آن از هم پاشیدگی و آشفتگی در ادارات، در احزاب، در خانواده‌ها، در پارلمان، در ملت، از حد هرگونه بی‌نظمی‌های روزگاران پیش در گذشته است، اینجا واقعیت‌های هستند که همه قبول دارند و بر آن تاسف می‌خورند...^(۳۱)

در یک جامعه فاقد قانونگرایی هیچ قانونی نمی‌تواند تطبیق گردد. وقتی فساد اداری باشد، وقتی درآمدهای اقتصادی غیر شفاف باشد، وقتی حاکمان در مورد نقض قانون بی‌اعتنا باشند، و وقتی قانون در مورد عوامل قانون‌گریزی تطبیق نگردد، یعنی مرگ قانون در جامعه‌ای که یک چنین مشخصه‌هایی دارد قابل پیش‌بینی است. پس تنها موجودیت قوانین، ضامن قانون‌مندی یک جامعه نیست. این تطبیق قوانین در یک جامعه است که آن جامعه را به سوی قانون‌مند شدن پیش می‌برد.

نتیجه

می‌بایست دنبال راهکارها بود تا به اجرای قانون در جامعه موفق شد. قانون، تنها یک دستور سرد و خشک و انعطاف ناپذیر نیست، بلکه می‌تواند خیلی لذت‌بخش و جالب هم باشد. این همان چیزی است که ضمانت اجرای آن قانون نام دارد. قوانین یک کشور نمی‌توانند قوانین کشور دیگری باشند، و همین دلیل در آن کشور بیگانه هیچ گونه ضمانت اجرایی و قدرت الزام آور ندارند.^(۳۲)

وقتی از قوانین برتر صحبت می‌کنیم ویژگی‌های آن که بی‌شمارند نیز در ذهن داریم. اما هیچ کدام اینها به تنهایی کافی نیست. نه قوانین برتر و نه ویژگی‌های آن تا زمانی که یک نهاد اجراکننده قدرت‌مند در پشت آن قرار نداشته باشد، راه به جایی نخواهد برد. برتری هر قانونی به ساختارهای تشکیل دهنده آن بر می‌گردد. این ساختارها که باز هم بی‌شمارند، به قوانین خوب، برتری می‌بخشد.

منابع

- ۱- مونتسکیو، و.ت. جوزز، علی رامین، خداوندان اندیشه سیاسی، ۱۳۷۶، ص ۳۱۷.
- ۲- همان، روسو، صص ۳۸۴، ۳۸۳.
- ۳- همان، ص ۳۸۹.
- ۴- سامویل هانتینگتون، محسن ثلاثی، سامان سیاسی در جوامع دستخوش نوسازی، ص ۵۰.
- ۵- شماره ۱، صص ۳۱۳، ۳۱۴.
- ۶- همان، روسو، ص ۳۷۴.
- ۷- همان، ص ۴۱۸.
- ۸- همان، صص ۴۱۸، ۴۱۹.
- ۹- همان، جوزز، ص ۳۰۱.
- ۱۰- همان، مونتسکیو، ص ۳۱۴.
- ۱۱- شماره ۴، ص ۶۰.
- ۱۲- شماره ۱، روسو، صص ۳۹۹، ۴۰۰.

- ۱۳- همان، ص ۴۰.
- ۱۴- همان، مونتسکیو، ص ۲۹۵.
- ۱۵- همان.
- ۱۶- همان.
- ۱۷- همان، روسو، ص ۳۴۶.
- ۱۸- همان، برک، صص ۳۶۳، ۳۶۲.
- ۱۹- همان، ص ۴۶۶.
- ۲۰- همان، مونتسکیو، ص ۳۰۰.
- ۲۱- همان، صص ۳۰۱، ۳۰۰.
- ۲۲- همان، ص ۳۰۱.
- ۲۳- همان.
- ۲۴- همان، ص ۳۰۲.
- ۲۵- همان.
- ۲۶- همان.
- ۲۷- همان، ص ۳۰۵.
- ۲۸- همان، ص ۲۹۷.
- ۲۹- همان، روسو، صص ۳۶۶، ۳۶۵.
- ۳۰- همان، ص ۳۷۹.
- ۳۱- همان، ادموند برک، ص ۴۳۹.
- ۳۲- همان، جرمی بنتام، ص ۴۸۸.

حق حیات

از دیدگاه آیات و روایات

عبدالمعید محمدی

چیستی حق

لازم است قبل از هر سخنی به تعریف‌هایی که از حق ارایه شده توجه شود که در شناخت دقیق موضوع کمک می‌کند. با یاد آوری این نکته که تعریف‌هایی که ارایه می‌گردد صبغهای گرایش تفسیری و عرفانی دارد.

- ۱- حق عبارت است از چیزی که در جایگاه و موضع خود واقع شود^{۱۵}.
- ۲- حق عبارت است از برابری انسانی با انسان دیگر در برابر قانون^{۱۶}.
- ۳- حق عبارت است از مطابقت و موافقت^{۱۷}. که این مطابقت:

^{۱۵} فضل بن محمد طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت دارالکتب العلمیه ۱۴۱۸ق ج ۴ ص ۸۰۲.

^{۱۶} منته الطالب ج ۱ ص ۴۱.

^{۱۷} راغب اصفهانی، تحقیق عدنان داودی، مفردات الفاظ القرآن، منشورات ذوی القربی ۱۳۸۴ق، ص ۲۴۶.

گاه در ایجاد کننده‌ای چیزی است، اطلاق حق برای خدا از این قبیل است (فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ)^{۱۸} گاه در موجودی به کار می‌رود که آن ایجاد کننده او را به وجود آورده، اطلاق حق در مخلوقات از این باب است (مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ)^{۱۹} گاه در اعتقادی مطابق با واقع به کار می‌رود مانند (فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ)^{۲۰} گاه به گفتار و کرداری اطلاق می‌شود که در جای خود صادر شود نظیر (كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ)^{۲۱} و (لِيُحِقَّ الْحَقَّ)^{۲۲}.

۴- حق عبارت است از موردی که ثابت و پایدار باشد، نقیض آن باطل است که ثابت و پایداری ندارد^{۲۳}. در روایات نوعاً حق به این معنا به کار رفته است. حضرت علی^(ع) می‌فرماید: «به راستی که حق سنگین اما گوارا، باطل سبک و بلاخیز و مرگ‌آور است»^{۲۴} و در حدیث دیگر می‌فرماید: «حق راه برتر و نمونه است و باطل راه تباهی»^{۲۵}.

۵- حق از نظر عرفاً عبارت است از حضرت احدیت^{۲۶}، این بدان لحاظ است که وجود خدا نزد آنها حقیقت ثابت است، نیاز به اثبات ندارد.

حق حیات که موضوع این مقال است به معنای ثابت بودن است. به این معنا که با دمیده شدن روح الهی در انسان (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)^{۲۷} زندگی کردن وزنده ماندن برای انسان ثابت است هیچ کسی حق ندارد حیات را از انسان بگیرد. برای فهم و تحقیق بیشتر مراجعه شود به کتب تفسیر.^{۲۸}

زندگی شایسته

حق حیات ریشه و مادر تمام حقوق است، به تعبیر دیگر موضوع حقوق انسان است. اما انسانی که دارای حیات باشد خداوند آن حقوق را برای او قرار داده تا در راستای هدف کلی آفرینش و حیات شایسته و پاک از آن حقوق بهره‌مند گردد. آنچه زمینه سو استفاده از حقوق بشر را پیش آورده انحرافی است که بحث کنندگان از حقوق بشر در مسیر بحث به وجود آورده‌اند، و آن این است که حقوق دیگر را در عرض حق حیات قرار داده‌اند و بسیاری از مسایلی را که دقیقاً برخلاف آن هدف است جزء حقوق بشر دانسته‌اند. عده‌ای هم تحت تاثیر این القا قرار گرفته‌اند و این بحث را همان گونه که القا کنندگان مطرح کرده‌اند، پذیرفته‌اند. در حالی که هدف از آفرینش انسان جانشینی خدا، معرفت و رسیدن به مقام عبادت و ... است، حق حیات و برخوردار شدن از حقوق دیگر در این راستا قابل تفسیر است. حقوقی که برخلاف آن هدف و خارج از این مسیر طرح گردد در ضدیت با هدف ارسال پیامبران و انزال کتب، ثواب و عقاب و ... می‌باشند.

بر این اساس همه انسان‌ها از حق حیات برخوردارند، می‌بایست در سایه این حق زندگی خود را در آرامش، امنیت، رفاه، محبت، تعاون، به دور از خیانت، عداوت، ظلم، اسارت و ذلت پیش ببرند، به گونه‌ای که آب حیات برای همه زلال و گوارا باشد. هیچ

۱۸. یونس (۱۰) ۳۲.

۱۹. همان ۵.

۲۰. بقره (۱) ۲۱۳.

۲۱. یونس (۱۰) ۳۳.

۲۲. انفال (۸) ۸.

۲۳. ابوالقاسم - فلسفه حقوق و احکام در اسلام، ص ۳۷۳.

۲۴. سید اصغر ناظم زاده قمی، جلوه‌های حکمت مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲۵. همان ج ۱۱، ص ۱۸۰.

۲۶. دایره المعارف فرید و جدی ج ۳ ص ۴۶۵.

۲۷. بقره (۱) ۲۸.

۲۸. حجر (۱۵) ۲۹ و ص (۳۸) ۷۲.

۲۸ - حسن مصطفوی، تفسیر روشن، تهران مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰، ج ۱۵، ص ۳۳، محمد بن علی شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق میر جلال الدین حسین ارموی (محدث)، تهران، نشر داد ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۹۷، محمد بن محمد رضا قمی مشهدی، تفسیر کتر الدقائق و بحر الغرائب، تهران سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸، چاپ اول، ج ۱۰، ص ۲۹۱، ملا فتح الله کاشانی، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران کتاب فروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶، ج ۷، ص ۲۳۲، وهبه بن مصطفی زحلی، تفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، بیروت دار الفکر المعاصر ۱۴۱۸ ق چاپ دوم، ج ۲۶، ص ۴۴، نعمه الله بن محمود نخجوانی، الفوائد الالهیه و المفاتیح الغیبیه، بیروت دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م چاپ اول، ج ۲ ص ۳۲۲، احمد بن سعد رشید الدین میبدی، کشف الاسرار و عده الأبرار، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیر کبیر ۱۳۷۱، چاپ پنجم، جلد ۹، ص ۱۵۲، سید محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، قم دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق، چاپ پنجم، ج ۱۷، ص ۶۳ و ۲۵۱، مترجمان، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق رضا فرا هانی، تهران انتشارات فرا هانی ۱۳۶۰، ج ۱۶، ص ۱۱۹.

انسانی حق ندارد چراغ عمر کسی را خاموش کرده و به پرونده زندگی وی خاتمه دهد، جز آن مواردی استثنا شده در شرع، که در آن موارد هم تا حیات باقی است آن افراد باید از همه حقوق انسانی خود برخوردار باشند.

فلسفه حرمت قتل نفس

همه انسان‌ها به حکم این که خداوند به آنها حیات مادی و معنوی داده است (وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ^{۲۹}) حق زندگی دارند. نه خود انسان و نه دیگران حق گرفتن آن را دارد، خدای که به انسان حیات داده است، به هیچ عنوان از خون انسان نمی‌گذرد^{۳۰}. دلیلی که می‌توان با استفاده از آیات و روایات، برای حرمت کشتن انسان بیان کرد چند چیز است که به طور اختصار به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- **حیات رحمت است:** رحمت بودن حیات به این معنا است که خداوند با دمیدن روح انسان را مشمول رحمت خود ساخت و همه باید از آن برخوردار باشد: «فَأَنْظِرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا^{۳۱}»
به آثار رحمت الهی بنگر که چگونه زمین را بعد از مردنش زنده کرد.

وقتی حیات گیاهان و جانداران دیگر رحمت است حیات انسان به طریق اولی رحمت است و هر انسانی حق برخورداری از آن را دارد، رمز رابطه حرمت قتل، و رحمت بودن حیات در آیه ۲۹ سوره نساء بیان شده است: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بَكْمَ رَحِيمًا»

نفس‌های خود را دارید باز
هم ز قتل یکدیگر در احتراز
بر عباد خویش حق باشد رحیم
می نخواهی بر کسی اندوه بیم
گر تو داری چشم رحمت از خدای
بر خلائق رحم کن زین درد رای

خداوند رحیم با رحمت خود حیات را به عنوان امانت به انسان داده و هیچ کسی حق ندارد این رحمت را از خود یا دیگران سلب کند و به این امانت الهی دستبرد بزند.

۲- **آفریده شدن انسان به صورت حق:** اگر انسان از بعد هستی‌شناسی مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد ویژگی مهمی دارد که باعث کرامت ذاتی انسان شده و آن آفریده شدن انسان به صورت حق است که در حدیث نبوی آمده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ^{۳۲}» آفریده شدن انسان به صورت حق به این معنا است: که انسان یگانه موجودی است که اسماء و صفات الهی در او متجلی است^{۳۳}

هست دکان حق تن انسان
پس تو در خود ببین صفات خدا
اندر درونش صفات رحمان
گر چه اندک بود بدان را صفا

³⁰. محمد بن الحسن الحر العاملي، وسایل الشیعه (۳۰ جلدی)، قم مؤسسه آل البیت لإحياء التراث، ۱۴۱۳ق، ج ۲۹ ص ۱۴.

³¹. روم (۳۰) ۵۰.

³² - ابی منصور احمد بن علی بن ابیطالب الطبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، تحقیق ابراهیم البهادری و محمد هادی، تهران دار الاسوه ج ۲ ص ۱۹۲.

احمد بن حنبل شیبانی، مسند احمد بن حنبل، تحقیق عبد الله محمد الد رويش، بيروت دار الفكر چاپ دوم، ۱۴۱۴ق ج ۲ ص ۲۵۱.

ابن حجر العسقلانی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، تحقیق عبد العزيز عبد الله بن باز، بيروت دار الفكر ۱۳۷۹ش، ج ۵، ص

۱۳۳، محمد داود قیصری رومی، شرح فصوص الحکم تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مرکز انتشارات علمی - فرهنگی ۱۳۷۵ش، ص ۸۳۰، محی الدین ابن عربی، رحمه من الرحمان فی تفسیر و اشارات القرآن، تصحیح محمود محمود غراب، مطبعه نظر ۱۴۱۰ق، ج ۱ ص ۹۴، بدیع الزمان فروزان فر، احادیث مثنوی تهران چاپ سوم ۱۳۶۱ش، ص ۱۱۴، جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر السیوطی، الجامع الصغیر فی الأحادیث البشیر و النذیر، بيروت ۱۴۰۱ق، ج ۱ ص ۶۰۶، ابی الحسین مسلمین الحجاج القشیری النیشابوری، صحیح مسلم، تحقیق فؤاد عبد الباقي، قاهره ۱۳۹۸ق، ج ۴، ص ۲۱۸۳.

³³ - عبدالرحمان ابن احمد جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم ۱۳۸۱ش، ص ۹۴.

و او مثل اعلاى حضرت حق (وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ) ^{۳۴} و مستودع اسرار غیب است (يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) ^{۳۶}

خدای که او را به صورت خود آفریده حفظ آن را واجب کرده است هیچ کس را نسزد که دست به ویرانی این بنیان دراز کند. این عربی عبارت زیبای در این رابطه دارد «علم ان هذه النشأة الانسانية يكما لها روحاً ونفساً خلقها الله على صورته فلا يتولى حل نظامها خلقها إما بيده أو بأمره ومن تولاهما بغير أمر الله فقد ظلم نفسه و تعدى حد الله فيها وسعى فى خراب من أمر الله بعمارته وأعلم ان الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة فى أمر الله» ^{۳۷} بدان که خداوند نشئه انسانی را در کمال خود جسماً و روحاً و نفساً به صورت خود خلق کرده است، حق درهم ریختن این نشئه فقط و فقط در دست آفریدگار آن است چه آن که خود به دست خود مرگ را بر وی مقدر سازد، یا این که طبق فرمان او مرگ حواله گردد. کسی که بدون دستور حضرت حق خود را مجاز در چنین کاری بداند بر خود ستم کرده قدم در جایی نهاده که خداوند او را به خود اختصاص داده است، به تخریب بنیانی اقدام کرده که خداوند دستور بر پایی آن را داده است و نیز بدان که مهربانی به بندگان از غیرت برای او سزاوارتر است این بیان نشان می دهد هر کس ریشه درخت زندگی انسانی را قطع کند به مقابله با خدا برخاسته: «که اعاذنا الله من ذلك»

۳- نابودی تجلی انوار حق: انسان مظهر تجلی و اتم حضرت حق است، آینه ای است که حضرت باری تعالی خود را در آن می بیند. به قول مولانا:

نظری کرد ببیند به جهان قامت خویش خیمه اندر مزرعه آب و گل آدم زد ^{۳۸}

بنابراین تیر مرگی که یک فرد، کسی را با آن نشانه می رود همه آن آینه را درهم می شکند که خداوند فرمود: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ... فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» ^{۳۹}، هر کس انسانی را بدون ارتکاب قتل بکشد چنان است که گویی همه انسان ها را کشته است.

خوارزمی از گرفتن جان یک انسان به عنوان فناء ربوبیت یاد می کند: «قتل احدی را مشروع نساختی، از آن که عدم شر محض است و اعدام با الکلیه موجب فناء ربوبیت است، چه این که تحقق ربوبیت به ربوبیت است» ^{۴۰} این امر تحت هر عنوانی (از قبیل خودکشی، ترور، انتحار، و با هر قصد و غرضی مانند اختلافات سر مسایل مادی، فشار فقر و مشکلات اقتصادی، جریان های سیاسی و...) تحقق پذیرد حرام است و ویران کردن بنیان ربوبیت بر آن صادق است.

مصادیق قتل نفس

مواردی که قتل نفس به حساب می آید و حرام شمرده شده عبارتند از:

۱- **خودکشی:** یکی از مصادیق قتل نفس، زیر پا گذاشتن حق حیات و نابود کردن بنیان ربوبیت، این است که افراد به دلایل مختلف دست به خودکشی بزنند، عملی که انسان را از حیوانات هم پست تر قرار می دهد زیرا حیوانات بر علیه خود اقدام و زندگی خود را نابود نمی کنند. اگر کسانی دارای مشکلات خانوادگی، اقتصادی و مشکلات دیگرند و می خواهند با این عمل وحشتناک از مشکل رهایی پیدا کنند باید بدانند که آتش جهنم که آتش جهنم که نتیجه این عمل است به مراتب مشکل تر و سخت تر از تحمل مشکلات زندگی دنیایی است. اگر انسان لحظه ای تفکر و اندیشه نماید می فهمد که حق حیات برای این است که انسان شرافتمندانه زندگی کند نه این که به تمام خواسته های مادی خود برسد. امام صادق ^(ع) می فرماید: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَبْكُ بِلَيْئَةِ وَيَمُوتُ بِكُلِّ مَيْتَةٍ إِلَّا إِنْهَ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ» انسان به هر گرفتاری مبتلا می شود به هر دلیل ممکن است بمیرد اما اقدام به خودکشی نمی کند ^{۴۱}. خداوند در قرآن می فرماید:

«وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» ^{۴۲} و خودکشی نکنید. که خداوند نسبت به شما مهربان است.

۳۴- روم (۳۰) ۲۷.

۳۵- محمد بن حمزه فناری، مصباح الأُنس، تصحیح محمد جواد خواجوی، انتشارات مولا ۱۳۱۶ ش، ص ۷۱.

۳۶- شهاب الدین احمد سمعی، روح الأرواح فی شرح الأسماء الملك الفتح تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، تهران انتشارات علمی - فرهنگی چاپ دوم ۱۳۴۸ ش، ص ۸۰.

۳۷- محی الدین بن عربی فصوص الحکم باتعلیقات ابو العلاء عقیفی، تهران انتشارات الزعراء ۱۳۶۶ ش، ص ۱۶۷.

۳۸- صائِن الدین ابن ترکه اصفهانی، تمهید القواعد، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۸۱ ش، ص ۱۲۰.

۳۹- سوره مائده (۵) ۳۲.

۴۰- تاج الدین حسین ابن حسن خوارزمی، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم ۱۳۷۹ ش، ج ۲ ص ۶۱۱.

۴۱- محملمبن الحسن الحر العاملی، وسایل الشیعه (۳۰ جلدی)، قم موسسه آل البيت لإحياء التراث ۱۴۱۳ ق، ج ۲۹ ح ۳، ابواب قصاص النفس باب تحريم قتل الانسان نفسه ص ۴.

۴۲- سوره نساء (۴) ۲۹.

سرحرمت خودکشی این است که انسان اختیار نفس خود را ندارد. مالک خود نیست تا برای زنده ماندن یا مردن خود تصمیم بگیرد، مالک انسان خدا است، و خدایی که مالک است تمام این راهها را بر روی انسان بسته است و اجازه نمی‌دهد انسان آزادی و قوای خود را بر علیه خود به کار برده، انسانیت خود را به جسد تبدیل کند. هر کسی و به هر دلیلی اقدام به این کار کند، ضمن این که باعث بدنامی برای خود، خانواده، اقوام و... می‌گردد عذاب سخت و شدید روز قیامت را برای خود خریده است. هر کسی خیال می‌کند که با خودکشی از مشکلات رهایی پیدا می‌کند در اشتباه است، زیرا تحمل آتش جهنم به مراتب مشکل‌تر و سخت‌تر از تحمل مشکلات دنیایی است امام صادق (ع) می‌فرماید: «قَتَلَ نَفْسَهُ مُتَعَمِّدًا فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا»^{۴۳} هر کسی عمداً خودکشی کند در آتش دوزخ جاودانه است در حدیث دیگر فرمود: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ مُتَعَمِّدًا فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا»^{۴۴} قال الله عزوجل {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهُ نَارًا وَكَانَ مِنْ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا^{۴۵} هر کس عمداً خودکشی کند در آتش دوزخ جاودانه است، خداوند عزوجل فرمود: «و خودکشی نکنید. که خداوند نسبت به شما مهربان است. هر کس این عمل را از روی تجاوز و ستم انجام دهد به زودی او را در آتش وارد خواهیم ساخت و این کار برای خدا آسان است.»

رسول خدا (ص) روزی شخصی را فرمود: این به جهنم خواهد رفت همه تعجب کردند زیرا آن فرد آدمی بود که در زندگی کارهای خوب انجام می‌داد تا این که در یکی از جبهه‌ها مجروح شد از شدت درد خود را کشت^{۴۶}.

۲- **سقط جنین:** یکی از پیامدهای انحراف از مسیر حیات شایسته، ضعف ایمان، سستی عقیده، ترویج بی بند و باری و آزادی‌های لجام گسیخته افزایش روز افزون سقط جنین است، شاید یکی از دلایلی که بسیاری اقدام به این کار حرام می‌کند این باشد که به تصور این گونه افراد، جنین یک چیزی بی‌ارزش است اما از نظر دین اسلام همان جنین یکی از دلایل خداشناسی و توحید است^{۴۷} و خداوند عنایت ویژه به آن دارد، یکی از عنایات‌های ویژه الهی این است که هر گاه او در شکم مادر مبتلا به بیماری گردد، خداوند در دل مادر شوق خوردن غذایی را ایجاد می‌کند که با خوردن او بیماری از آن جنین برطرف می‌شود.^{۴۸} غزالی سقط جنین را جنایتی می‌داند بر موجود حاصل شده و می‌فرماید: «آن [سقط] جنایت است بر موجود حاصل شده و آن را نیز مرتبت‌ها است، و اول مرتبت‌های وجود آن است که نطفه در رحم افتد و به آب زن بیامیزد و مستعد قبول حیات شود، پس افساد آن جنایت باشد و اگر علقه و مضغه شود، جنایت فاحش‌تر بود و اگر روح دمیده شود و خلقت استواری پذیرد، در تفاحش جنایت مزیدی حاصل آید و نهایت تفاحش در آن حال باشد که جنین زنده از مادر جدا شود.»^{۴۹} بنابراین همان گونه که کشتن یک انسان رسیده حرام است از بین بردن جنینی هم که در شکم مادر است حرام و همان عذابی را که قاتل یک انسان متولدشده از مادر دارد قاتل همان جنین نیز دارد.

و آیه شریفه (لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ^{۵۰}) شامل سقط جنین نیز می‌شود. اسحاق ابن عمار می‌گوید: به ابی الحسن (ع) عرض کردم «الْمَرَأَةُ تَخَافُ الْخَبْلَ فَتَشْرَبُ الدَّوَاءَ فَتَلْتَقِي مَا فِي بَطْنِهَا؟ قَالَ لَا. فَقُلْتُ إِنَّمَا هُوَ نُطْفَةٌ، فَقَالَ إِنْ أَوْلَى مَا يَخْلُقُ نُطْفَةً^{۵۱}» عرض کردم آیا زنی که جنینی در شکم دارد می‌تواند با خوردن دوا آن را سقط کند؟ فرمود نه. عرض کردم آن هنوز به صورت نطفه است فرمود: اول چیزی که خداوند آفرید نطفه بود.

این حدیث نشان می‌دهد که افراد با هر تصور و برداشتی اقدام به این کار کند حرام است.

۳- **کشتن دیگران:** متأسفانه یکی از دردهای جامعه بشری که رو به افزایش هم است گرفتن جان انسان‌ها است که بنا به دلایل مختلف و بهانه‌های گوناگون این کار صورت می‌گیرد. عده‌ای به خود این اجازه را می‌دهد که دستور قتل کسی را تحت عنوان‌های (اختلافات خانوادگی برای رسیدن به مادیات، برای سلطه و حکومت بر منطقه‌ای و...) فرمان کشتار افراد را صادر کرده، دست خود را به خون انسان‌های بیگناه آلوده سازند. کشتن انسان به هر بهانه‌ای صورت بگیرد و هر کسی فرمان قتل انسانی را به

^{۴۳} . وسایل، پیشین ج ۲۹ ص ۲۴ ابواب قصاص فی النفس باب تحریم قتل الانسان نفسه ح ۱.

^{۴۴} . همان ح ۲.

^{۴۵} . نساء (۴) ۲۹ - ۳۰.

^{۴۶} . علامه محمد باقر بن محمد تقی المجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، بیروت مؤسسة الوفا ۱۴۰۳ق، ج ۲۰ باب ۱۲ ص ۹۸ ح ۲۸.

^{۴۷} . نا صر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه چاپ ۲۱ ج ۱۰ ص ۱۳۷.

^{۴۸} - رشید الدین ابو الفضل میدی، کشف الاسرار و عده الابرار، انتشارات امیر کبیر ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۱۷۸.

^{۴۹} - ترجمه احیاء العلوم، مترجم محمد خوا رزمی.

^{۵۰} . انعام (۶) ۱۵۱.

^{۵۱} . وسایل الشیعه، پیشین ج ۲۹، ص ۲۶.

هر دلیلی صادر کند مصداق از بین بردن نشئه انسانی، ویران کردن بنیان ربوبیت و شکستن آینه‌ای الهی و از نظر شرع مقدس اسلام حرام است.

خداوند در قرآن در موارد متعدد با تعبیرهای مختلف از کشتن انسان منع کرده‌است از باب نمونه در یک جا می‌فرماید: «لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ^{۵۲}» و نفسی را که خداوند محترم شمرده‌است به قتل نرسانید، عین همین تعبیر را در سوره اسراء آیه ۳۳ دارد. در این دو آیه شریفه به طور مطلق از کشتن انسان نهی کرده، فرقی ندارد که آن انسان دارای چه ویژگی و خصوصیات باشد و همه انسان‌ها را شامل می‌شود. از این که کشتن آنان را در ردیف شرک به خدا قرار داده معلوم می‌شود قابل بخشش نیست. قاتل هم با هر قصد و غرضی خون انسان را بریزد شامل آیه می‌شود. امام صادق^(ع) در حدیثی می‌فرماید: هر انسانی چه خوب و چه بد اگر کشته شود روز قیامت در حالی محشور می‌شود که بدنش در دست راست قاتل سرش در دست چپ او، در حالی که خون از رگ او جاری است می‌گوید: خدا از این آدم (قاتل) سوال کن برای چه مرا کشت^{۵۳}، در جای دیگر با تعبیر متفاوت کیفر و عذابی را که دامنگیر قاتل است بیان کرده:

«وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا^{۵۴}» و هر کس فرد با ایمانی را از روی عمد به قتل رساند مجازات او دوزخ است که جاودانه در آن می‌ماند و خداوند بر او غضب می‌کند و از رحمتش دور می‌سازد و عذاب عظیمی برای او آماده ساخته‌است.

گناه کشتن انسان به قدری بزرگ است که خداوند در جهنم مکانی به نام سعیر را برای او اختصاص داده پیامبر^(ص) می‌فرماید: «إِنَّ فِي جَهَنَّمَ وادياً يُقَالُ لَهُ سَعِيرًا إِذَا فُتِحَ ذَلِكَ الْوَادِي صُجَّتِ النَّيْرَانُ مِنْهُ أَعْدَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِلْقَاتِلِينَ^{۵۵}» در جهنم وادی است به نام سعیر زمانی که آن وادی باز می‌شود آتش از آن زبانه می‌کشد خداوند او را برای قاتلین آماده کرده‌است.

جان انسان به قدری ارزش دارد و گناه ریختن خون او به حدی بزرگ است که در روز قیامت اول چیزی که در دادگاه الهی مورد رسیدگی قرار می‌گیرد پرونده کشتن انسان است. پیامبر^(ص) می‌فرماید:

«أول ما يحكم الله عزوجل فيه يوم القيامة الدماء فيوقف ابني آدم فيفضل بينهما ثم الذين يلونهما من اصحاب الدماء حتى لا يبقى منهم احد من الناس بعد ذلك حتى يأتي المقتول بقاتله فيشخب دمه في وجهه، فيقول هذا قتلني فيقول أنت قتلتني فلا يستطيع ان يكتم الله حديثا^{۵۶}» اول چیزی که خداوند در روز قیامت رسیدگی می‌کند خون‌های به ناحق ریخته شده است. فرزندان آدم در جایگاه قرار می‌گیرند تا به پرونده آنها رسیدگی گردد سپس اولیای خون حاضر می‌شوند تا این که هیچ کسی باقی نماند در این زمان مقتول در حالی که خونسش به صورت او جاری است قاتل خود را می‌آورد و می‌گوید این مرا کشت از او سوال می‌شود تو این را کشتی؟ قاتل توان این که چیزی را از خدا پنهان کند ندارد.

حضرت علی به مالک اشتر می‌فرماید: از خونریزی پرهیز و از خون ناحق پروا کن، که هیچ چیز همانند خون ناحق کیفر الهی را نزدیک و مجازات را بزرگ نمی‌کند و نابودی نعمت‌ها را سرعت نمی‌بخشد و زوال حکومت را نزدیک نمی‌گرداند و روز قیامت خدای سبحان قبل از رسیدگی اعمال بندگان، نسبت به خون‌های ناحق ریخته شده داوری خواهد کرد^{۵۷}.

۴- ترور: ترور در لغت عبارت است از: انجام کاری به صورت پنهان که با ترس همراه است^{۵۸}، تروریست به کسی می‌گویند که عامل آن کار و باعث ایجاد ترس باشد.

در اصطلاح عبارت است از قتل و خونریزی اعمال وحشیانه، ایجاد ترس، استفاده نامشروع از قدرت برای رسیدن به اهداف نامشروع و سلطه طلبی. این عمل از هر کسی صادر شود به آن ترور گفته می‌شود، چه اشخاص این کار را برای رسیدن اهداف نامشروع خود به کار بگیرد و چه دولت‌ها برای سلطه جویی و برتری طلبی خون انسان‌های بی‌گناه را بریزد ترور گفته می‌شود و به عنوان تروریسم است.

۵۲. انعام(۶) ۱۵۱.

۵۳. وسایل، پیشین ج ۲۹، ص ۱۳.

۵۴. نساء(۴) ۹۳.

۵۵. میرزا حسین النوری، مستدرک الوسایلو مستنبط المسائل، قم موسسه آل البيت ۱۴۱۸ق، ج ۱۸، ص ۲۰۵، باب ۱ ح ۱.

۵۶. ابو جعفر صدوق، من لایحضره الفقیه، دار التعارف للمطبوعات ۱۴۱۱ق، ج ۴ ص ۶۵ باب ۱۹ باب تحریم الدماء ح ۱۶، محمد باقر کلینی الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم ۱۳۶۵، ج ۷ ص ۳۶۲ باب القسامه ح ۲.

۵۷. نهج البلاغه(ترجمه دشتی) نامه ۱۴۱/۵۳.

۵۸. محمد ابن مکرّم انصاری ابن منظور، لسان العرب بیروت دار احیاء التراث العربی ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۱۵ و ص ۴۳۶.

از نظر اسلام اعمال تروریستی چه از طرف اشخاص و چه از طرف دولت‌ها که باعث کشتن افراد بیگناه از قبیل زنان، کودکان و پیرمردان می‌گردد مصداق قتل نفس واز بین بردن نشئه انسانی و یک کار حرام است و آیه شریفه «لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ»^{۵۹} آن را شامل می‌شود.

گذشته از این که ترور، باعث قتل نفس است که حرمتش بیان شد، خدعه و نیرنگ است، از نظر اسلام خدعه و نیرنگ یک عمل شیطانی است به هیچ عنوان استفاده از آن روش را حتا در جنگ نیز اجازه نداده‌است. در حدیثی رسول خدا^(ص) می‌فرماید: «الْإِيمَانُ قَيْدُ الْفِتْكَ» ایمان نیرنگ را به بند کشیده.

فتک آن است که کسی را به صورت مخفیانه و پنهانی به قتل برساند^{۶۱}. حضرت علی^(ع) می‌فرماید: «لَا تَعْمَلْ بَا الْخَدِيعَةَ فَإِنَّهَا خُلِقَ لُثِيمٌ»^{۶۲} در کارها خدعه و نیرنگ نکن که از اخلاق فرومایگان است. در حدیث دیگر استفاده از خدعه را نشانه بی‌دینی می‌داند «لادین لخداع»^{۶۳} آدم نیرنگ باز، دین ندارد. اسلام حتا کشتن دشمن را با نیرنگ اجازه نداده‌است امام صادق^(ع) در تفسیر قول خداوند که می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»^{۶۴} فرموده‌است مسلمانان در غارها داخل می‌شدند وقتی به دشمن دسترسی پیدا می‌کردند به قتل می‌رساندند، خداوند آنها را از این کار منع کرد^{۶۵}. یکی از اعمال وحشیانه و غیرانسانی که در عصر حاضر توسط قدرت‌های شیطانی به کار گرفته می‌شود و در یک لحظه هزاران انسان بیگناه را به کام مرگ می‌فرستد (که خود از مصداق بارز تروریسم دولتی است) استفاده از صطلاح‌های شیمیایی و اتمی است که اسلام شدیداً آن را منع کرده‌است و به هیچ عنوان آن را اجازه نمی‌دهد. امام صادق^(ع) از رسول خدا^(ص) نقل کرده است که: «نهی رسول الله ان یلقى السم فی بلاد المشرکین»^{۶۶} رسول خدا^(ص) از ریختن سم در سرزمین مشرکین نهی کرده‌است تنها وسیله‌ای که در آن زمان می‌توانست یکبارہ جان انسان‌های زیادی را بگیرد سم بود، در عصر حاضر بمب‌های شیمیایی و اتمی است که اسلام به هیچ عنوان استفاده از آن را اجازه نمی‌دهد.

۵- انتحار: انتحار در لغت عبارت است از بxec یعنی کشتن و هلاک کردن با شدت و قساوت تمام^{۶۷}. کسی که دست به انتحار می‌زند نهایت شدت و قساوت را به خرج می‌دهد^{۶۸}. ابر راه هم زمانی که باران شدید می‌بارد انتحار می‌گویند^{۶۹}. کلمه انتحار از ماده نحر به معنای گرفتن جان با سرعت تمام است^{۷۰} در شتر هم نحر به کار رفته برای این است که رگ گردن او را با کارد با سرعت تمام می‌برد.

دو فرق عمده بین عملیات تروریستی و عملیات انتحاری وجود دارد.

۱- عملیات تروریستی ممکن است توسط دولت‌ها صورت بگیرد ممکن است توسط اشخاص باشد، اما در عملیات انتحاری فقط اشخاص دخالت دارند.

۲- در عملیات تروریستی، عامل یا عوامل ترور آسیبی نمی‌بیند اما در عملیات انتحاری علاوه بر این که انسان‌های بیگناه را به کام مرگ می‌فرستد خود انتحارکننده نیز به هلاکت می‌رسد، از این رو تعبیر شده به بxec النفس^{۷۱} که علاوه بر دیگران خود را نیز به هلاکت می‌اندازد.

این عمل با هر قصد و غرض و هر نیتی که انجام بگیرد و برای کشتن هر کسی از این روش استفاده شود از نظر اسلام حرام است، در این عمل سه عنوان وجود دارد که همگی را اسلام منع کرده و آن را حرام دانسته‌است.

⁵⁹. انعام (۶) ۱۵۱.

⁶⁰. بحار الانوار، پیشین ج ۲۸ ص ۳۵۸ الاقبال ص ۴۵۸، نه‌ایه ابن اثیر ج ۳ ص ۴۰۹.

⁶¹. بحار الانوار، پیشین ج ۱۷ ص ۲۳۶.

⁶². جلوه‌های حکمت، پیشین ص ۲۰۲.

⁶³. همان ص ۲۰۳.

⁶⁴. نساء (۴) ۲۹.

⁶⁵. شیخ عبد علی بن جمعه العروسی الهویزی، تفسیر نور الثقلین، بیروت مؤسسه التاریخ العربی ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۷۲.

⁶⁶. فروع کافی ج ۵، ص ۲۷، پیشین، پیشین الکافی ج ۲، ص ۱۳۶، ح ۲ و تهذیب الاحکام ج ۱، ص ۲۸۴.

⁶⁷. کتاب العین ج ۱ ص ۱۲۳.

⁶⁸. لسان العرب، پیشین، ج ۵، ص ۱۹۶.

⁶⁹. همان ص ۱۹۷.

⁷⁰. لسان العرب ج ۵، ص ۱۹۵.

⁷¹. مراعی احمد بن مصطفی، تفسیر المراعی بیروت دار احیاء التراث العربی، ج ۵، ص ۱۹.

الف) خدعه و نیرنگ: یکی از عنوان‌های که در این عمل وجود دارد خدعه و نیرنگ است که رسول خدا^(ص) فرمود: «لايمان قید الفتک^{۷۲}» ایمان از نیرنگ جلوگیری کرده‌است، حضرت علی^(ع) فرمود: «لادین لخداع^{۷۳}» آدم نیرنگ باز دین ندارد.

ب) خودکشی: عنوان حرام دیگری که در این عمل وجود دارد، خودکشی است که خداوند این کار را حرام دانسته: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ^{۷۴}» و خودکشی نکنید، در جای دیگر می‌فرماید: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ^{۷۵}» خود را به دست خود به هلاکت نیندازید. و هر کس اقدام به این کار کند مشمول «فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا^{۷۶}» است، که برای همیشه در آتش جهنم قرار دارد. امام صادق^(ع) فرمود: «من قتل نفسه متعمدا فهو في نار جهنم خالدًا فيها^{۷۷}» هر کس عمدا خودکشی کند در آتش جهنم جاودانه است.

ج) کشتن دیگران: عنوان سومی که در انتحار وجود دارد کشتن و قتل نفس دیگران است که خداوند فرمود: (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ^{۷۸}) و انسانی را که خدا محترم شمرده به قتل نرسانید. پیامبر^(ص) فرمود کسی که دستش به خون دیگران آلوده می‌شود جایگاه او در جهنم وادی سعیر است که خداوند برای قاتلین آماده کرده‌است^{۷۹}.

موارد استثنای حرمت قتل

همان گونه که بیان شد حیات انسان ودیعه و امانت الهی است، اصل اولی این است که احدی حق تجاوز به آن را ندارد. مواردی است که به دلیل بروز بعضی اعمال و رفتار از سوی بعضی افراد، خود خداوند که انسان را حرام اعلام کرده. مواردی را استثنا و حرمت آن را بر داشته «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ^{۸۰}» کلمه‌ای الا با الحق، همان موارد استثنای خود را بیان می‌کند. نکته‌ای که قابل توجه است این که در مورد این افراد هم نمی‌توان به اندازه ذره‌ای از جاده عدالت خارج شد و پا را فراتر گذاشت چون طبق بیان صریح آیه قرآن ذره ذره از اعمال و رفتار ما (حتا در مورد یک فرد مجرم یا متهم به جرم) مورد محاسبه دقیق قرار می‌گیرد. و انسان باید منتظر پیامد آن باشد.

(فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ^{۸۱}) کسی که به اندازه ذره‌ای کار نیکو انجام دهد آن را خواهد دید و کسی که به اندازه ذره‌ای بدی کند آن را خواهد دید.

ذره‌ای گر جهد تو افزون بود

درترازوی خدا موزون بود^{۸۲}

دلیل این امر آن است که خداوند ظلم را از هیچ کس در مورد احدی ولو کشتن جایز یا واجب باشد نمی‌پذیرد «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ^{۸۳}» خداوند به اندازه ذره‌ای ستم نمی‌کند، همان خدایی که به اندازه ذره‌ای ستم نمی‌کند به اندازه ذره‌ای هم ستم احدی را نمی‌پذیرد. بنابراین افرادی هم که واجب القتل یا جایز القتل هستند دارای کرامت انسانی هستند، حقوقی دارند که تا زمان زنده بودن باید حقوقشان محفوظ باشد هیچ کس حق ندارد علاوه بر آن کیفری که خدا تعیین کرده آنها را مورد بی‌حرمتی و یا بی‌عدالتی قرار دهد.

الف) قصاص: اگر کسی قانون الهی را که همه حق حیات و زندگی دارند نادیده گرفت، به نهي الهی در مورد حرمت ریختن خون انسان پشت پا زد. خون انسانی را به ناحق ریخت، خداوند کشتن او را جایز شمرده‌است.

⁷². بحارالنوار، پیشین، ج ۲۸، ص ۳۵۸.

⁷³. جلوه‌های حکمت، پیشین، ص ۳۰۳.

⁷⁴. نساء (۴) ۲۹.

⁷⁵. بقره (۱) ۱۹۵.

⁷⁶. نساء (۴) ۳۰.

⁷⁷. وسایل الشیعه، پیشین، ج ۲۹، ص ۲۴.

⁷⁸. انعام (۶) ۱۵۱.

⁷⁹. مستدرک الوسایل، پیشین، ج ۲۸، ص ۲۰۵، باب ۱ ح ۱.

⁸⁰. انعام (۶) ۱۵۱.

⁸¹. زلزله (۹۹) ۷-۸.

⁸². جلال الدین محمد بلخی، مثنوی دفتر ۳۱۴۵/۵.

⁸³. نساء (۴) ۴۰.

«با أيها الذين آمنوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ^{٨٤}» ای کسانی که ایمان آورده‌اید حکم قصاص در مورد کشتگان بر شما نوشته شده، دلیل جواز این امر را نیز بیان کرده و آن این که قصاص مایه حیات و زندگی است: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ^{٨٥}» و برای شما در قصاص حیات و زندگی است ای صاحبان خرد تا شما تقوا پیشه کنید.

قصاص از ماده (قص) به معنای پشت سر هم آمدن چیزی است این نشان دهنده این است که قصاص یک نوع مجازات و جبران خسارت در مورد قتل است ولی هرگز اولویت اول نیست، بلکه کار پسندیده‌تر از آن وجود دارد که آن عفو و گذشت است.

عفو کن تا عفو یابی در جزا می‌شکافد مو قدر اندر سزا^{٨٦}

و این مساله نشان می‌دهد که قصاص هرگز به معنای مجازات و کیفری که عینا در مورد جانی تکرار شود نیست. شاید بتوان گفت بهترین بیان استدلالی است که ابن عربی در این مورد دارد. و با دید عرفانی این مساله را بررسی کرده، ایشان با استناد به آیه شریفه:

«وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ^{٨٧}» جزای کار ناپسند مانند آن ناپسند است. پس هر که راه عفو و گذشت را در پیش گرفت و از در صلح وارد شد پاداش او با خدا است.

قصاص را عمل ناخوشایند می‌داند و می‌فرماید:

«والعفو عن الجاني أعظم من المؤاخذه على الاسائة فان المؤاخذه والعقوبة جزاء وما في الجزاء على الشر فضلٌ الا اذا كان في الدنيا دفع المضره العامه وما في ذلك من المصالح التي تعود على الناس^{٨٨}» گذشت از مجرم از کیفردادن او بر جرم برتر است زیرا که کیفر جزاست و جزا فضیلتی بر شر ندارد. مگر آن که در دنیا از اقامه آن ضرری از عامه مردم دفع شود یا نفعی عاید مردم گردد. طبق این مبنا که ایشان کیفر را نیز یک نوع سیئه می‌داند می‌فرماید: «می‌بینی که بر ولی دم که حق قصاص دارد. گذاشته شده که یا فدیة (دیه) قبول کند. یا از عفو و گذشت کار بگیرد. و قصاص در صورتی است که ولی دم هیچ یک از این راه‌ها را نپذیرد^{٨٩}». جان کلام ایشان در این استدلال این است که حضرت حق برای نشئه انسانی و بقای آن اهمیت ویژه‌ای قایل است، در این مورد به خصوص تخریب بنیان ربوبیت به عنوان اولویت سوم به عنوان یک راهکار است.

ایشان انتخاب راه عفو و گذشت یا اخذ دیه را که سرانجام به نجات جان انسانی منجر می‌شود مایه سعادت ولی دم می‌داند زیرا این کار، کاری است که اولاً: در جهت خواست خداوند انجام می‌گیرد؛ ثانیاً: شاید قاتل با زنده ماندن به کمال برسد که برای رسیدن به آن آفریده شده «واذا علمت ان الله راعي هذه النشأة واقامتها فانت اولی بمراعاتها اذلكم بذلك السعادة فانه مادام الانسان حيا، یرجى له یتحصل صفة الكمال الذی خلق له ومن سعی فی هدمه فقد سعی فی منع وصوله لما خلق له^{٩٠}» وقتی دانستی خداوند مراعات نشئه انسانی و ادامه یافتن آن را نموده، پس تو، به مراعات آن شایسته‌تر هستی زیرا که بدین وسیله سعادت نصیب تو می‌گردد، زیرا تا مادامی که انسانی زنده است امید است به صفت کمال دسترسی پیدا کند که برای او آفریده شده. کسی که در جهت از بین بردن انسانی کوشش نماید، در واقع جلوگیری کرده است از رسیدن انسان به سعادت که برای او آفریده شده است.

ب) افراد مهדרو الدم: هدر در لغت به معنای باطل است، هَدَرَ یعنی بَطَلَ^{٩١}. مهדרو الدم به کسانی گفته می‌شود که در عوض خون‌شان چیزی قرار داده نشده، ابن منظور در لسان العرب می‌گوید: «ذَهَبَ دَمُ فُلَانٍ هَدْرًا وَهَدْرًا، اى باطلا لیس فیه قود ولا عقل ولم یدرک بئاره^{٩٢}» اگر گفته می‌شود فلانی بار یا عملش را هدر داد. به این معنا است که در مقابل عملش هیچ گونه پاداشی دریافت نمی‌کند. افرادی هم که خون‌شان هدر است. حرمت‌شان محفوظ است، کسی حق اهانت به آنها را ندارد. حقوق‌شان تا زمانی که زنده هستند محترم است، کرامت‌شان پا برجا است نمی‌توان آن را نادیده گرفت، افراد مهדרو الدم دو گروه هستند که عبارتند از:

⁸⁴. بقره (١) ١٧٨.

⁸⁵. همان ١٧٩.

⁸⁶. مثنوی دفتر، پیشین، ٣٥٥٢/٥.

⁸⁷. شوری (٤٢) ٤٠.

⁸⁸. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت دار صادر، ج ٤، ص ٤٦٩.

⁸⁹. فصوص الحکمص، پیشین، ١٦٧.

⁹⁰. همان ص ١٦٨.

⁹¹. پیشین، لسان العرب ج ٥، ص ٢٥٧.

⁹². همان.

۱- محاربین مفسد: محاربینی که باعث ایجاد و فساد می‌گردند کسانی هستند که با اسلحه به جان، مال و امنیت مردم تجاوز کنند. در روایتی آمده است که: «ان المحارب كل من شهر السلاح وأخاف الطريق سواء كان في المصر أو خارج المصر» محارب هر کسی است که با کشیدن اسلحه راه‌ها را به خطر اندازد چه در شهر باشد چه خارج آن. خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^{۹۳} کیفر آنها که با خدا و پیامبر به جنگ برمی‌خیزند و در روی زمین دست به فساد می‌زنند «و با تهدید اسلحه به جان و مال و ناموس مردم حمله می‌برند» این است که اعدام شوند یا به دار آویخته گردند یا (چهار انگشت) دست راست و پای چپ آنها بریده‌شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند این رسوایی آنها در دنیا است و در آخرت مجازات بزرگی دارند.

خداوند متعال تعدی به جان، مال، ناموس و امنیت مردم را در حکم محاربه و جنگ با خود دانسته و این خود نشانه اهمیت حقوق انسان‌ها و امنیت آنها است.^{۹۴}

در آیه شریفه چهار نوع مجازات و حکم متناسب با اعمالی که از این گونه افراد سرمی‌زند بیان کرده است که این خود نشان‌دهنده توجه ویژه اسلام به مساله عدالت است.

الف) محاربینی که دست به کشتار و ریختن خون انسان‌های بی‌گناه می‌زنند حکم و مجازاتشان قتل و کشتن آنها است؛

ب) اگر با این کار به اموال مردم تعدی کردند مجازات آنها قطع دست است؛

ج) اگر هم دست به کشتار زده‌اند و هم به اموال مردم تعدی کرده‌اند کشته می‌شوند و برای عبرت‌گیری بدن‌شان به دار آویخته می‌شوند؛^{۹۵} و

د) اگر فقط دست به اسلحه برده‌اند خونی از کسی ریخته‌نشده مالی از کسی به غارت نرفته است تبعید می‌گردند.

در آیه ۳۴ سوره مائده راه بازگشت را بر روی افرادی که دست‌شان به خون کسی آلوده نشده‌اند باز گذاشته است اینها می‌توانند قبل از گرفتار آمدن به چنگال عدالت و مجازات توبه کنند «الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم فاعلموا ان الله غفور رحیم» مگر آنها که قبل از دست یافتن شما توبه کنند، بدانید (خدا توبه آنها را می‌پذیرد) خداوند آمرزنده و مهربان است.

توبه آرند و خدا توبه پذیر امر او گیرند و او نعم الامیر

چون بر آرند از پشیمانی حنین عرش لرزد از انین المذنبین

آن چنان لرزد که مادر بر ولد دست‌شان گیرد به بالا برکشد

که خداتان وا خریده از غرور منک ریاض (فضل) ونک رب غفور^{۹۶}

۲- مرتد: این فارس می‌گوید: «راودال اصل واحدی است که دلالت بر رجوع کردن چیزی دارد. مرتد را هم که مرتد می‌گوید برای این است که خودش را از اسلام به کفر برگردانده»^{۹۷}

راغب در مفردات می‌گوید: رد به معنای بازگرداندن چیزی است به ذاتش نظیر قول خداوند که می‌فرماید: «ولو رد والعادوا لما نهوا عنه»^{۹۸} یا به معنای باز گرداندن به حالی از احوال مانند قول خدا که می‌فرماید: «يُرَدُّكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ»^{۹۹}

راغب ارتداد ورده را به معنای بازگشت از راهی می‌داند که از آن آمده منتهی ارتداد عام است رجوع به کفر و غیر آن را شامل می‌شود مانند قول خدای متعال که می‌فرماید:

«إِن الذین ارتدوا علی أذبارهم»^{۱۰۰}

اما رده اختصاص دارد به رجوع از اسلام به کفر نظیر قول خداوند که می‌فرماید:

«يا ايها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینہ»^{۱۰۱} و «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ»^{۱۰۲} «۱۰۳»

^{۹۳}. مائده (۵) ۳۳.

^{۹۴}. تفسیر نمونه، پیشین، ج ۴، ص ۳۶۰.

^{۹۵}. همان.

^{۹۶}. مثنوی پیشین، دفتر ۶/۳۶۲.

^{۹۷}. احمد ابن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، بیروت دار الکتب الاسلامیه ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۳۸۶.

^{۹۸}. انعام (۶) ۲۸.

^{۹۹}. آل عمران (۳) ۱۴۹.

^{۱۰۰}. محمد (۴۷) ۲۵.

این موضوع بحث مفصلی را می‌طلبد ولی به دلیل این که، از موضوع این مقال خارج است (چون هدف فقط ذکر مواردی استثنائیه از حرمت قتل است) صرف نظر می‌کنم.

نتیجه

از آیات و روایاتی که به آنها اشاره رفت، مورد بحث و بررسی قرار گرفت به این نتیجه می‌رسیم که کشتن انسان به ماهو انسان ماورای اعتقادات، آیین، مذهب، نژاد، ملیت، قومیت و... تحت هر عنوانی که باشد حرام و از مصادیق قتل نفس است که خداوند آن را در قرآن بیان کرده است و به هیچ انسانی اجازه ویران کردن بنیانی که خودش آن را بنا کرده است نداده است مگر مواردی است استثنا شده که به طور اختصار به آنها اشاره رفت که در آن موارد هم باید حقوقی انسانی افراد (کرامت، عزت، و حرمت‌شان) که یک عطیه الهی است احترام گذاشته شود.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ۲- نهج البلاغه، ترجمه دشتی.
- ۳- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر الذبیر، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- ۴- الطبرسی، ابی منصور احمد ابن علی بن ابیطالب، الأحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق ابراهیم البهادری و محمد هادی، تهران دار الاسوه، چاپ اول.
- ۵- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، ترجمه و تعلیق محمد جواد خواجوی، انتشارات مولا، ۱۳۸۲ش.
- ۶-
- ۷- کلینی، محمد باقر، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم ۱۳۶۵ش.
- ۸- المجلسی، علامه محمد باقر بن محمد تقی، بحارالانوار الجامعه للدرر اخبار أئمة الأ طهار، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ق.
- ۹- ترجمه احیاء العلوم، مترجم محمد خوارزمی.
- ۱۰- تفسیر المرافی، مراغی احمد ابن مصطفی، بیروت دار احیاء التراث العربی
- ۱۱- شیرازی، ناصر مکارم، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، چاپ ۲۱.
- ۱۲- الروسی الهویزی، شیخ عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی ۱۴۲۲ق.
- ۱۳- اصفهانی، صائن الدین ابن ترکه، تمهید القواعد، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۸۱ش.
- ۱۴- ناظم زاده قمی، سید اصغر، جلوه‌های حکمت، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۸۱ش.
- ۱۵- خوارزمی، تاج الدین حسین ابن حسن، شرح فصوص الحکم خوارزمی، تحقیق حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۹ش.
- ۱۶- ابن عربی، محی الدین، رحمه من الرحمان فی تفسیر و اشارات القرآن، جمع و تالیف محمود محمود غرب، مطبعه نظر ۱۴۱۰ق.
- ۱۷- سمعانی، شهاب الدین احمد، روح الارواح فی شرح الاسماء الملک الفتح، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۴۸ش.
- ۱۸- القشیری النیشابوری، ابی الحسین مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي، قاهره ۱۳۹۸ق.
- ۱۹- العسقلانی، ابن حجر، فتح الباری (شرح صحیح البخاری)، تحقیق عبد العزیز عبدالله بن باز، بیروت دارالفکر ۱۳۷۹ش.
- ۲۰- ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، با تعلیقات ابو العلاء عقیفی، تهران انتشارات الزهراء ۱۳۶۶ش.
- ۲۱- میدی، رشید الدین احمد ابن ابی سعید، کشف الاسرا و عدة الأبرار، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ چاپ پنجم ۱۳۷۱ش.
- ۲۲- انصاری، محمد بن مکرّم ابن منظور، لسان العرب، بیروت دار احیاء التراث العربی ۱۴۰۸ق.
- ۲۳- بلخی، جلال الدین محمد، مشوی معنوی، تصحیح قوام الدین خرمشاهی، انتشارات ناهید، ۱۳۷۵ش
- ۲۴- طبرسی، فضل ابن محمد، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت دار الکتب العلمیه ۱۴۱۸ق.
- ۲۵- النوری، میزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم ف مؤسسه آل البيت ۱۴۱۸ق.
- ۲۶- شبیبانی، احمد ابن حنبل، مسند احمد ابن حنبل، تحقیق عبدالله الدرویش، بیروت دار الفکر چاپ دوم ۱۴۱۴ق.
- ۲۷- فناری، محمد ابن حمزه، مصباح الأُنس (شرح مفتاح الغیب)، تصحیح محمد جواد خواجوی، انتشارات مولا ۱۳۱۶ش.
- ۲۸- اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق عدنان داودی، منشورات ذوی القربی، ۱۳۸۴ق.
- ۲۹- ابن زکریا، احمد ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، بیروت دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
- ۳۰- صدوق، ابوجعفر، من لا یحضره الفقیه، دار التعارف للمطبوعات ۱۴۱۱ق
- ۳۱- جامی، عبدالرحمان ابن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران چاپ دوم ۱۳۸۲ش.
- ۳۲- الحر العاملی، محمد ابن الحسن، وسایل الشیعه (سی جلدی)، قم مؤسسه آل البيت لأحیاء التراث ۱۴۱۳ق.

101. مائده (۵) ۵۴۵.

102. بقره (۱) ۲۱۷.

103. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق عدنان داودی، منشورات ذوی القربی ۱۳۸۴ق، ص ۳۴۹.

رشوه از نظر لغت، قرآن، سنت و فقه اسلامی

فضل الله احسان

یکی از بلاهای بزرگی که از دیرترین زمان، دامنگیر بشر شده و امروز با شدت بیشتر ادامه دارد، موضوع رشوه خواری است، که یکی از بزرگ‌ترین موانع اجرای عدالت اجتماعی بوده و هست، و سبب می‌شود قوانین که علی القاعده باید منافع طبقات ضعیف باشد، به سود مظالم طبقات نیرومند - که باید قانون آنها را محدود کند - به کار بیفتند؛ زیرا زورمندان و اقویا همواره قادرند که با نیروی خود، از منافع خویش دفاع کنند. و این ضعفا هستند که باید منافع و حقوق آنها در تطبیق قانون حفظ شود. بدیهی است اگر باب رشوه گشوده شود، قوانین درست نتایج معکوس خواهد داشت؛ زیرا اقویا هستند که قدرت به پرداخت رشوه دارند و در نتیجه، بازیچه تازه در دست آنها برای ادامه ظلم و ستم و تجاوز به حقوق ضعفا خواهد شد؛ به همین دلیل، اگر در هر

اجتماعی رشوه نفوذ کند، شیرازه‌ای زندگی آنها از هم می‌پاشد، ظلم و فساد و بی‌عدالتی و تبعیض در همه سازمان‌های اجتماعی و سیاسی و حقوقی آنها نفوذ می‌کند، و از عدالت قانون فقط نامی باقی خواهد ماند.

بنابراین، در اسلام مسأله رشوه خواری، با شدت هر چه تمام‌تر مورد تقبیح قرار گرفته و محکوم شده است، و یکی از گناهان کبیره محسوب می‌شود؛ ولی قابل توجه این است که قباحت رشوه سبب می‌شود، که این هدف شوم در لابلای عبارات و عناوین فریبنده دیگر انجام گیرد؛ و رشوه خوار و رشوه دهنده از نام‌های مانند هدیه، تعارف، حق‌الزحمه، حق حساب، کرایه پای و انعام استفاده کنند. ولی روشن است که این تغییر نام‌ها، به هیچ وجه تغییری در ماهیت آن نمی‌دهد، و در هر صورت پولی که از این طریق گرفته می‌شود، حرام و نامشروع است.

در داستان هدیه آوردن «اشعث ابن قیس» می‌خوانیم، که او برای پیروزی برطرف دعوایی در محکمه عدل علی^(ع) متوسل به رشوه شد، و شبانه ظرفی پر از حلوی لذیذ، در خانه علی^(ع) آورد و نام آن را «هدیه» گذاشت و علی^(ع) سخت بر آشفت. و در آن خطبه در ادامه داستان برلورش (عقیل) فرموده است: «و اعجب من ذلک طارق طرقتنا بملفوفه فی و غالبها، و معجونه شتها کانما عجینت بریق حیه او قیسها، فقلت: امله ام زکواه ام صدقه فذلک محرم عینا اهل البیت، فقال: الا ذا ولا ذاک و ولکیها هدیه، فقلت: هبنتک اهیول، اعن دین الله اتیتی لیتحد عنی، امختبطنت ام ذوجنه ام الهجر؛ و الله کرا عطیت الاقالیم البعه بما تحت افلالها علی ان اعصی الله فی نمله اسلیها حلب شعره ما فعلت...»^(۱)

ترجمه: و شگفت‌آورتر آن که شب هنگام، کسی ما را دیدار کرد، و ظرفی سر پوشیده، درونش حلوی با روغن و قند آغشته آورد. چنانش ناخوش داشتم که گویی آبدهن مار بدان آمیخته یا زهر مار بر آن ریخته است. گفتم صله است یا زکات، یا برای رضای خدا است، که گرفتن صدقه بر ما خاندان پیامبر^(ص) ناروا است؟ گفت: نه این و نه آن، بلکه هدیه و ارمغان است. گفتم: مادر به عزایت بگردید! آمده که مرا از راه دین خدا باز داری، خرد آشفته یا دیو گرفته یا بیهوده سخن می‌گویی؟ به خدا قسم اگر هفت اقلیم (همه روی زمین) را با آنچه زیر آسمان‌ها است به من دهند، تا خدا را نافرمانی نمایم و پوست جوی را از دهان مورچه به ناروا بریایم، چنین نخواهم کرد...

اسلام حتا برای آن که قاضی گرفتار رشوه‌های مخفی و ناپیدا نشود، دستور می‌دهد قاضی نباید شخصاً به بازار برود، مبدا تخفیف قیمت‌ها به طور ناخودآگاه، روی قاضی اثر بگذارد و در قضاوت، جانبداری تحفیف دهنده را کند.^(۲) رشوت یکی از مهم‌ترین موانع ایجاد عدالت اجتماعی، و مهلک‌ترین بیماری‌های اجتماعی است، که ستم مهلک آن، دقیقاً اساس هر جامعه - قانون را نشانه گرفته و آن را از درون تهی می‌سازد. افراد سودجو و منحرف برای رسیدن به مقاصد پلیدشان، با توسل به رشوت، حرمت قانون را می‌شکنند.

با توجه به آن که یکی از ویژگی‌های مهم آن، مخفی بودن آن است، می‌تواند مدت‌های طولانی، در پوشیدگی و پنهانی به سربرده، منشای مفاسد بسیاری چون ظلم و ستم و بیدادگری، دروغ، نیرنگ، خدعه، دزدی و... باشد، که چنین آثار سو رشوت، هر انسان عاقلی را به تعمق و دور اندیشی، در رفع و سالم سازی جامعه از این بیماری خطرناک وا می‌دارد؛ چرا که رشوت یکی از مصادیق بارز ستم و بیدادگری به شما رفته است، و هر انسان قانون‌مندی که فطرتش را در معرض تربیت نادرست قرار نداده باشد، قباحت آن را فطرتاً درک می‌کند. و یا بالطبع مبارزه با چنین خطر مهمی، بر مبنای عقل و نقل استوار است، و قباحت رشوت یک امر شرعی و عقلی است.

گناه و مفاسد رشوت، از دو بعد قابل بررسی است: یک بعد شخصی و فردی؛ یعنی مرتکب آن مورد خشم و غضب و لعنت خداوند قرار می‌گیرد. در منابع معتبر اسلامی آمده است:

«لعنته الله علی الراشی و المرشی»^(۳) یعنی، رشوت دهنده و رشوت گیرنده از رحمت خداوند دور یا که «لعن رسول الله الراشی و المرشی»^(۴) یعنی، رسول الله^(ص) رشوت دهنده و رشوت گیرنده را لعنت کرده است. «الراشی و المرشی و الماشی بینهما ملعونون»^(۵) یعنی، رشوت دهنده و رشوت گیرنده و کسی که بین آن دو می‌رود، از رحمت خداوند دورند.

و در دنیا نیز از آثار وضعی آن در آمان نخواهد بود؛ زیرا به اعتقاد ما مسلمانان، خوردن مال حرام که در گوشت و پوست و خون انسان درهم آمیخته می‌شود، در تربیت روحی و معنوی انسان آثار سوئی دارد، و موجب انحراف از مسیر انسانیت می‌شود.

رشوه آثار وضعی نامطلوبی در تربیت نسل‌های متوالی دارد. انسانی که نطفه‌اش از مال حرام باشد، گوشت، پوست و استخوانش از حرام رشد می‌کند، و جسمی که خمیر مایه‌اش مال حرام باشد، هیچ تمایلی به معنویت و اخلاق پسندیده ندارد.

چنین انسانی، گویا موجود مسخ شده است که از مسیر طبیعی و فطری خود خارج شده، و در خلاف مسیر طبیعی گام نهاده است. و پیامبر^(ص) فرمود: «کل لحم نیت عن الحرام فالنار اولی به»^(۶) یعنی، هر گوشتی که از حرام روییده باشد، آتش بدان سزاوارتر است.

و نیز فرمود: «ان اخوف ما اخاف علی امتی من بعدی هذه المكاسب الحرام و اشتهوه الخفيه و الربا.»^(۷) یعنی بیشترین چیزی که بر امتم بعد از خودم می‌ترسم، این آمدهای حرام و نامشروع و شهوت پنهانی و ربا است. دو- بعد اجتماعی: که به مراتب اهمیت بیشتری دارد، و توجه اصلی به مسأله رشوت بیشتر از همین بعد است؛ زیرا ماهیت آن به گواه است که درست در جهت مخالف با نظام اجتماعی قرار دارد، و بنیادهای سالم اقتصادی و پیوندهای محکم اجتماعی را از هم گسسته و موجب گسترش روابط زشت و ناپسند، و ترویج روحیات ذلت، خواری و فریب و ظلم می‌شود. رشوت از جمله گناهای است که تنها در ظرف اجتماع انجام می‌گیرد، ولی زبان‌های آن فردی و اجتماعی است. بنابراین اگر جامعه با قوانین اجتماعی وجود نداشته‌باشد، رشوه تحقق نمی‌یابد؛ زیرا، اولاً: باید قانونی وجود داشته باشد که مانع رسیدن رشوت‌دهنده به مقصودش باشد. و ثانیاً: قانون دارای مجری و محافظی باشد که با پرداخت رشوت، حقی را که قانون برای فردی در نظر گرفته، برای خودش طلب کند، که وجود قانون در این عرصه، گویای اجتماعی بودن گناه رشوت می‌باشد. و به طور مسلم در اسلام، گناهایی که جنبه اجتماعی دارند و آثار زیان‌بار و مهلکی آن به اجتماع بر می‌گردد، بیشتر از گناهان که جنبه فردی دارد، مورد نهی و عقاب قرار گرفته‌است؛ برای آن که مصالح اجتماع با ارتکاب این گونه گناهان به خطر می‌افتد؛ و روح مذهبی مردم مورد اهانت و خدشه قرار می‌گیرد. و بی‌جهت نیست که رشوت گرفتن، در حکم و قضاوت از دیدگاه شریعت اسلامی به منزله کفر به خداوند است: «و اما الرشا فی الحکم فهو الکفر بالله العظیم»^(۸) یعنی، رشوت در حکم، کفر به خداوند بزرگ است.

این لحن، شدیدترین بیان برای گناه رشوه است. و می‌رساند که عامل رشوت عملاً به خداوند کفر می‌ورزند. منظور از کفر در امثال این روایت، شد و غلظت گناه است، نه کفر عقیدتی، بلکه کفر عملی است؛ یعنی آن چنان که کافر عقیدتی به احکام اسلام پای بندی ندارد، رشوت گیرنده که - عقیده‌ی اسلامی هم دارد - حرمت رشوه که یک حکم اسلامی است، نادیده گرفته‌است. از آنجایی که کلمه «رشوه» از نظر وسعت دلالت لفظ، مورد اختلاف است، ضرور است معنای این کلمه تبیین شود، تا به سوالات مختلفی که در این زمینه مطرح است پاسخ داده‌شود. از جمله سوالاتی که در این زمینه مطرح است عبارتند از:

- آیا رشوت به موردی اختصاص دارد که حقی باطل شود، یا در صورت تحصیل حق نیز صدق است؟
- آیا رشوت در مورد قضاوت اختصاص دارد، یا غیر آن را نیز شامل می‌شود؟
- آیا رشوت تنها بر اموال صدق می‌کند، یا شامل موارد غیر مالی، مثل اقوال و افعال نیز می‌شود؛ و پرسش‌های دیگری که پاسخ به آنها به معنای رشوه بستگی دارد. و اینک:

رشوه از نظر لغت

رشوه کلمه عربی است از «رشو» گرفته، و با فتح، کسر و ضم «را» تلفظ شده است. جمع آن «رث» یا «ریش» به ضم و کسر «را» است، به معنای پاره و مزد می‌باشد.^(۹) در لغت‌نامه دهخدا آمده‌است: رشوت به کسر را «و فتح» «واو» (ماخوذ از تازی) پاره و مزدی که برای برآمدن کاری دهند. آنچه بر کسی دهند تا کارسازی به ناحق کند. و در فارسی قدیم آن را پاره گویند. (غیاب اللغات به نقل از منتخب اللغاب و شرح نصاب) پاره، یعنی چیزی که برای کار سازی ناحق به کسی دهند، و بالفظ دادن و گرفتن و ستاندن و خوردن مستعمل است، (فرهنگ اندراج)^(۱۰)

چون دهد قاضی به دل رشوت قرار کسی شناسد حق از مظلوم زار (مثنوی مولوی)

در فرهنگ معین برای کلمه «پاره» حدود هفده معنا ذکر شده‌است، که از جمله آن، رشوه، مزد و هدیه است.^(۱۱) ولی پس از ورود و رایج شدن زبان عربی، به تدریج کلمه «رشوت» جای گزین لفظ «پاره» شده و اکنون «پاره» کاربرد خود را از دست داده‌است.

در جمع البحرین گوید: «الرشوه باللیس... و الجمع رشا و رشا» (به ضم و کسر را): الحیل الذی میتوصل به الی الما و جمعه ارشیه. یعنی، «رشا» طنابی است که به وسیله آن به آب می‌رسند. و قیل: من «رشا الفرخ» اذا مد عتقه الی امه التزقه»^(۱۲) و بعضی گفته‌اند: رشوه از «رشا الفرخ» گرفته شده‌است؛ یعنی هنگامی که جوجه، گردنش را به سوی مادرش دراز می‌کند، تا دانه در دهانش قرار دهد.

در «اساس البلاغه» آمده‌است: «رشوه» از «ریش» گرفته شده است؛ به معنای درست ساختن، به نیکی رسیدن، و خوب به هدف زدن است، که از «ریش السهم» عاریه گرفته شده‌است.^(۱۳)

و در «التهایه» آمده‌است: «الرشوه و الرشوه (باکسر و ضم را) اصله من الرشا الذی یتوصل به الی الما»^(۱۴) یعنی، اصل آن همان طنابی است که با آن به آب دسترسی پیدا می‌کند.

و لسان العرب، در مورد ریشه و وزن این کلمه، از ابن سیده نقل می‌کند که رشوه به سروجه (ضم، فتح و کسر را) به کار می‌رود و جمع آن «رشوی یا رشوی» به ضم یا کسر را است. و از سببویه نقل می‌کند که اصل آن با ضمه است، گرچه اکثر عرب آن را با کسره به کار می‌برند.^(۱۵) در تمام این معانی وجه مشترک وجود دارد؛ یعنی، چه «امتداد داشتن و متوسل شدن» باشد، یا به معنای طناب و چه به معنای دراز کردن گردن چوچه باشد، بی‌مناسبت با معنای رشوت نیست؛ زیرا رشوه نیز نوعی توسل و دست‌درازی برای رسیدن به مقصود است.

رشوه در اصطلاح (معنای که همه به آن موافقت کرده و آن را پذیرفته باشد)

در معنای اصطلاحی یک لفظ، محدوده دلالت آن لفظ مشخص می‌گردد؛ و معلوم می‌شود که آن لفظ بر چه مصادیقی صدق می‌کند؛ از این جهت، از همیت ویژه‌ای برخوردار است و نسبت به تعریف لفظی حساسیت بیشتری دارد؛ زیرا در علم فقه، احکام بر موضوعاتشان تعلق می‌گیرند، و تفاوت میدان وسعت لفظ، موجب می‌شود که دایره صدق حکم، ضیق شود یا وسعت پیدا کند. مثلاً آیا رشوه تنها شامل اموال می‌شود، یا بر غیر آن نیز صدق می‌کند؟ که پاسخ به این‌گونه سوالات، به این‌گونه تعاریف بستگی دارد.

از آنجای که علمای لغت در تعریف «رشوت»، نظر واحد ندارند، به تبع آن فقها نیز در مورد مصادیق «رشوت» دچار اختلاف شده‌اند؛ زیرا فقها در تعریف «رشوه» و امثال آن، به نظریات اهل لغت استناد می‌کنند، که هر یک از آنها تعریف خاصی برای «رشوت» بیان کرده‌اند.

طرحی در تعریف رشوه می‌گوید: «و الرشوه باللسی: ما یعطیه الشخص الحاکم و غیره لیحکم له او یحمله علی ما یریدو قل ما تستعمل الا فیما یتوصل به الی ابطال حق او غشیه باطل.»^(۱۶)

یعنی، «رشوه» با کسر را، چیزی است که کسی به حاکم یا غیر او می‌دهد، تا به نفع او حکم کند یا آنچه را می‌خواهد آن را انجام دهد. و رشوه به ندرت استعمال می‌شود، مگر در مواردی که به وسیله آن حقی باطل شود یا باطلی به جریان افتد. چند نکته در این تعریف قابل توجه است:

۱- کلمه «ما» که مای موصوله و خبر برای «الرشوه» می‌باشد، عام است و علاوه بر اموال، شامل موارد غیر مالی نیز می‌شود؛ یعنی قول و رفتاری انسان‌ها را نیز دربر می‌گیرد؛ مثلاً اگر شخصی به دیگری بلندتر سلام کند، یا رفتار متواضعانه‌تری داشته‌باشد، یا کارهای عقب مانده‌اش را انجام بدهد، و یا مثلاً در معاملات از او کمتر پول بگیرد و امتیازاتی برایش قایل شود، تا به نفعش حکم کند، همه این موارد در تحت شمول «رشوه» قرار می‌گیرد.

اما اگر گفته شود که کلمه «یعطیه» می‌رساند که باید چیزی باشد که قابل پرداخت باشد، و این کلمه قرینه است که معنای عام «ما» محدود شود. و دیگر آن که آنچه از لفظ «ما» در ذهن متبادر می‌شود، همان اموال هستند و غیر مال در آن داخل نیست. و این یکی از مواردی است، که موجب اختلاف فقها در تحدید موارد «رشوه» شده‌است. و جا دارد در مورد آن تحقیقات علمی صورت گیرد.

۲- این تعریف به علاوه آن که شامل حکم و قضاوت می‌شود، موارد غیر حکم و قضاوت را نیز شامل است؛ مثلاً کسی بخواهد در اراده، کارش زودتر انجام شود، یا زندانی‌اش را در غیر وقت قانونی ببیند، یا تاریخ تولد فرزندش را عوض کند، یا سند ساختمانی را - که منع قانونی دارد - بگیرد. اگر چیزی به متصدی این امور بپردازد، «رشوه» بر آن صدق می‌کند؛ زیرا در این تعریف، به علاوه «الحاکم» که بیانگر حکم قاضی است، عبارت «و غیره» دارد که نکته مذکور از آن استفاده می‌شود.

۳- سومین نکته که از این تعریف استفاده می‌شود، این است که «رشوه» در موردی صدق می‌کند، که چیزی بدهد تا قاضی به نفع او حکم کند، یا به نفع او کار دیگری را انجام دهد؛ چنانچه از قید «له» و «یحمله علی ما یرید» فهمیده می‌شود. ولی اگر به طور مطلق چیزی بپردازد و معلوم نکند که به نفع او حکم کند، یا به نفع او کاری انجام دهد، رشوه نه بر آن صدق می‌کند؛ زیرا «لام» که بر سر «یحکم» قرار دارد، لام تعلیل و بیانگر علت پرداخت «رشوه» است.

۴- نکته دیگری که از این تعریف استفاده می‌شود، این است که در تعریف هیچ اشاره به حق یا باطل بودن حکم و یا درخواستش ندارد؛ پس چه حق باشد و چه نباشد، اگر برای ستاندن آن چیزی بپردازد، «رشوه» به حساب می‌آید؛ یعنی حتا اگر کسی برای به دست آوردن حقی چیزی بپردازد، باز «رشوه» است.

اما جمله که در ذیل تعریف آمده‌است، می‌رساند که «رشوه» تنها مواردی را شامل می‌شود، که برای ابطال حق یا جریان دادن باطل پرداخت شود. و آن این بود که: «و قل ما تستعمل الا فیما یتوصل به الی ابطال حق او غشیه باطل.» یعنی، «رشوه» کم استعمال می‌شود، مگر در مواردی که توسط آن حقی باطل شود، و یا باطلی به جریان افتد. این عبارت بیانگر این است که اگر کسی تحصیل حق خود، چیزی بپردازد، «رشوه» نیست.

اینها قیودات تعریف است که موجب اختلاف فقها، در تضییق و توسعه مصادیق «رشوت» شده است. در «النهایه فی غری الحدیث» آمده است: «الرشوه و الرشوة: الوصله الی الحاجه بالمصانعه فاما ما یعطی توصلاً اخذ حق او دفع ظلم، فقیر داخل فیه.»^(۱۷)

رشوه و رشوه با کسر و ضم راه رسیدن به حاجت است توسط تبانی و سازشکاری بپردازد، رشوه به حساب نمی آید، اما اگر کسی چیزی را برای رسیدن به حق خود، یا برای دفع ظلم، از این تعریف نیز چند نکته به دست می آید.

۱- در این تعریف اشاره به مورد قضاوت نشده است. با توجه به عدم وجود قیدی که دلالت بر مورد قضاوت بکند، می توان گفت: «رشوه» اختصاص به مورد قضاوت ندارد، بلکه شامل هر موردی که رشوه دهنده بخواهد با پرداخت آن به مقصودش برسد، می شود؛ بنابراین تعریف، «رشوه» در ادارات و موسسات دیگر نیز جاری است، و آنچه بدین صورت پرداخت شود، رشوه محسوب می شود.

۲- کلمه های «الوصله» و «بالمصانعه» می رساند که «رشوه» تنها پرداخت مال نیست؛ زیرا رسیدن به صاحب باتبانی با پرداخت مال و با غیر مال ممکن است. اما بخش دوم تعریف؛ یعنی «اما ما یعطی توصلاً الی اخذ حق او دفع ظلم فقیر داخل فیه» «رشوه» را اختصاص می دهد به «رسیدن حاجت و هدف باطل، از طریق تبانی.»

چنانچه از تعریف رشوه دهنده نیز همین نکته به دست می آید و آن این است: «فالراشی من یعطی الذی یعینه علی الباطل.» یعنی، رشوه دهنده کسی است که چیزی را به کسی دهد که در امر باطل، او را یاری کند؛ از این تعریف نیز می توان فهمید که اگر شخصی برای تحصیل حق خود چیزی پرداخت کند، به آن مال «رشوه» صدق نمی کند. بلکه تخصصاً از حکم عام خارج است و خروج موضوعی دارد.

زمخشری نیز در مورد «رشوت» همین تعریف را بیان می کند^(۱۸) و همین نکته از تعریف او نیز به دست می آید. و ابن منظور در تعریف «رشوه» آورده است: الرشوه و الرشوة: معرفه الجعل.^(۱۹) یعنی، «رشوه» که به سه وجه خوانده می شود، تعریف آن جعله است. و فیروز آبادی نیز همین تعریف را آورده است.^(۲۰)

اما با توجه به آن که جعله از عقود صحیحه و عقد امضایی اسلام است مبنای عقلایی دارد، نمی توان به حرمت مطلق جعله قایل شد، و یقیناً منظور از آن مطلق جعل نیست، بلکه فقط جعل قاضی را شامل می شود. و حتا منظور فیروز آبادی و ابن منظور هم، از جعل، جعل قاضی است و احدی نمی تواند گفت که «رشوه» همان جعل است. پس در تعریف «رشوه» به معنای جعل، باید قاضی را در تقدیر گرفت، یعنی «رشوه» جعل قاضی است که محکوم به حرمت است.

نتیجه

از تعریفی که در مورد «رشوه» فکر شد، سه معنا از آن به دست می آید:

۱- معنای عام و گسترده که شامل تمام موارد و مصادیق محتمل می گردد. مثل تعریف ابن اشیر که می گوید: «الوصله الی الحاجه المصانعه» یعنی، رشوت، رسیدن به حاجت است؛ با تبانی و توافق قبلی، تبانی، شامل هر وسیله می شود که با آن به حاجت برسد. چه در مورد قضاوت قاضی باشد یا غیر آن، و چه به حق برسد یا به باطل، چه با پرداخت مال باشد یا غیر مال.

۲- از تعریف مجمع البحرین، این معنا تقویت می شود، که «رشوه» در جای است که حق باطل شود و باطل به جریان افتد.

۳- عده ای از فقها «رشوه» را به معنای جعل قاضی فهمیده اند؛ یعنی آنچه قاضی به عنوان جعل، در برابر حکم می گیرد، «رشوه» است، چه حکم به حق کند یا به باطل.

«رشوه» از منظر قرآن

در قرآن آیاتی است که به وضوح حرمت رشوت، از آنها استفاده می شود که از آن جمله است:

«و لا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها الی الحکام لتاكلوا فریقاً من اموال الناس بالاثم و انتم تعلمون.»^(۲۱)

ترجمه: اموال را میان خودتان به ناحق و از راه باطل نخورید و آنها را برای حاکمان نفرستید که اموال مردم را به ناحق بخورند، در حالی که می دانید.

صدر این آیه شریفه انسان را از خوردن اموال، از راه حرام و باطل نهی می کند؛ که شامل «رشوه» نیز می شود؛ چون یکی از مصادیق حرام، رشوت است. اما کلمه «تدلوا بها» به قول مفسرین، صراحت در «رشوت» دارد و انسان را از خوردن مال دیگران به وسیله «رشوه» و حتا پرداختن «رشوه» نهی می کند؛ و اقتصادی نهی حرمت است.

در تفسیر این آیه میان مفسرین دو دیدگاه وجود دارد:

۱- شیخ طوسی^(۲۲) و زمخشری^(۲۳) معتقدند: مراد این آیه این است، که اصلاً نباید پیش حاکمان جور و ظلم داوری کرد، تا به ناحق حکم کنند.

۲- عده ای از فقها مانند سید کاظم یزدی^(۲۴) و شهابی^(۲۵)، این آیه را برای اثبات حرمت «رشوه» ذکر کرده اند.

و در مجمع البحرین^(۲۶)، کلمه «تدلوا» به هر دو معنا آمده است، که البته به نقل از محتاج الفقه، آن را به معنای «رشوه» می‌داند.

علامه طباطبایی، بعد از شرح و توضیح کلمات «اکل»، «مال»، «بین» و «باطل» و رابطه آنها با یکدیگر، درباره کلمه «ادلا» گفته است:

«ادلا» که مصدر «تدلوا» است، به معنای در چاه افگندن دلو است برای کشیدن آب، و منظور از آن در این آیه، رشوت دادن به حاکمان می‌باشد، که کنایه لطیف و زیبایی بر این مطلب است، که حکم مورد نظر رشوه اهنده را، به منزله آب ته چاه قرار داده، تا به واسطه دلو «رشوه» از آن بیرون کشیده می‌شود.

درباره کلمه «تدلوا» از نظر ادبی دو احتمال وجود دارد: یکی آن که عطف بر «تاکلوا» و مجزوم به نهی باشد، که در این صورت این مجله مستقلاً انسان را از رشوه دادن نهی می‌کند؛ (یعنی اموال خود را بین خود به باطل نخورید و به حکام رشوه ندهید) و احتمال دوم آن که، کلمه «تدلوا» در محل نصب قرار دارد و عامل آن «ان» مقدر است و «واو» قبل از آن برای عطف نیست، بلکه به معنای «مع» است. و تبدیل آن چنین می‌شود: «مع ان تدلوا.»

بنابراین، مجموع این آیه یک کلام است، که برای یک منظور بیان شده، و آن نهی از این است که رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده با یکدیگر سازش کنند و اموال مردم را به ناحق بخورند.^(۲۷) یعنی، اموال خود را میان خودتان به باطل و از راه رشوه نخورید. از بیان المیزان چند نکته به دست می‌آید:

نکته اول: در معنای کلمه «ادلا» که مصدر «تدلوا» می‌باشد، هیچ احتمالی دیگری جز رشوه دادن بیان نکرده‌اند. و این می‌رساند که این آیه شریفه، صراحت بر نهی از «رشوه» دارد. و همچنین از نظر ادبی، کلمه «تدلوا» را چه عطف بر کلمه «تاکلوا» بدانیم، و چه در محل نصب عامل مقدر «ان» بدانیم، در هر صورت دلالت بر نهی از «رشوه» دارد.

نکته دوم: کلمه «رشوه» را به طور عام در مورد حکام و فرمان‌روایان به کار برده‌است، چه در مورد حکم و قضا باشد، و چه در غیر مورد قضاوت و داوری، و چه حکام از قضاوت باشند و چه نباشند. بنابراین کلمه «رشوه» «تدلوا» در اینجا، در غیر مورد حکم و قضاوت نیز به کار رفته‌است، که می‌توان نتیجه گرفت، «رشوه» تنها آن نیست که در برابر حکم و قضاوت قاضی به او داده‌شود، بلکه به هر حاکم و فرمانروایی، چه قاضی باشد و چه نباشد، چیزی برای خوردن مال دیگران، پرداخت شود، «رشوه» نام دارد که خداوند از آن نهی کرده‌است.

امام فخر رازی می‌گوید: از جمله «تاکلوا» تنها «اکل» منظور نیست؛ زیرا سایر تصرفات نیز مانند «اکل» است در حرمت. ولی از آنجای که مقصود عمده در مال، خوردن است، از این جهت از گرفتن بخوردن تعبیر شده است. «و ادلا» را معنا کرده‌است به انداختن دلو را در چاه. دو وجه تسمیه این است، که «رشوه» طناب حاجب است؛ یعنی همان طوری که دلو پر از آب از قعر بعید چاه، توسط طناب و «لاتدلوا بها الی الحکام» را تفسیر کرده‌است به: «لاترشوها السعیم» نزدیک و در دسترس قرار می‌گیرد، به سبب رشوت نیز مقصود دور، نزدیک می‌شود. دیگر آن که حاکم به سبب اخذ رشوت بدون تامل حکم می‌کند، چنانچه دلو را بدون تامل به چاه می‌اندازند.

«لتاکلو طایفه من اموال الناس بالباطل.» یعنی حکام را رشوت ندهید، مقداری از اموال مردم به حرام بخورند.^(۲۸) از سخن امام فخر رازی نیز به دست می‌آید، که «رشوه» منحصر به قاضی نیست، بلکه در مطلق حاکم صدق می‌کند؛ چون قید «فی الحکم» را ندارد.

فاضل تعداد، در ذیل این آیه نیز دو نکته را متذکر می‌شود:

در نکته اول توضیح می‌دهد، چرا «اموال» را به «کم» اضافه نموده‌است؟ یعنی مال خود را نخورید، مگر انسان نمی‌تواند در مال خود تصرف کند؟ در پاسخ می‌گوید: این مجاز و از باب اطلاق کل به جز است، و منظورش این است که اموال یکدیگر را از راه باطل و حرام نخورید؛ مثلاً از راه غارتگری، دزدی، و فریب در اموال دیگران تصرف نکنید.

با این بیان «تاکلوا» را عام فرض نموده، که همه مصادیق اکل مال به باطل را شامل می‌شود، که یکی از آنها «رشوت» است. کلمه «تدلوا» را، عطف بر «لاتاکلوا» می‌داند؛ یعنی همان گونه که از خوردن مال دیگران به باطل نهی شده، از پرداختن «رشوت» نیز نهی شده‌است، و حرف «لا» چون بر ماقبل عطف بوده حذف شده است؛ یعنی «لاتدلوا» بوده‌است. در این صورت دو عبارت مستقل هستند، و هر دو جمله نهی مستقل دارند؛ «لاتکلوا» و «لاتدلوا». مطلب دیگری را که در اینجا می‌گوید، این است که خداوند می‌فرماید: «اموال تان را برای حکم کردن به حکام ندهید» که اولاً مراد از حکام، قضات هستند و ثانیاً می‌گوید: برای حکم کردن و داوری، اموال تان را به آنها ندهید.»

پس با این بیان، «رشوه» تنها اختصاص به موارد حکم و قضاوت قاضی دارد، و غیر موارد حکم را شامل نمی‌شود. و همچنین کلمه «ادلا» را به معنای رشوه دادن می‌داند، که به صراحت بر نهی از پرداخت «رشوه» و گرفتن آن دلالت دارد. و در ادامه «لتاکلوا» را علت غایی رشوه دادن می‌داند؛ یعنی هدف از پرداخت «رشوه» خوردن مال دیگران است، و با قید «بالاثم» تنها در صورت از «رشوه» نهی شده‌است، که باطل و گناه باشد و حق دیگران ضایع گردد.^(۳۹) مفهوم فرموده ایشان این است که اگر کسی برای طلب حق خود رشوه بدهد، مورد نهی این آیه قرار نمی‌گیرد، و از این آیه نمی‌توان برای نهی از پرداخت رشوه، جهت حصول حق استفاده کرد.

امام فخررازی، در تفسیر این آیه از قول ابوحامد غزالی نقل کرده‌است که: مال یا به جهت معنا و خصوصیت که در ذات است، حرام می‌شود مانند خنزیر، یا به جهت حالت که در نحوه اکتساب آن است، مانند غضب، رشوت.^(۴۰) علامه رشید رضا، در ذیل این آیه شریفه «تدلوا» را به معنای «رشوت» گرفته و می‌گوید: «تدلوا بها الی الحکام»؛ یعنی رشوه را به آنها (حاکمان) ندهید. و کلمات بعدی برای این است که قاضی بداند حق با حکم حاکم، تغییر نمی‌کند، بلکه فی نفسه، در ذات خود ثابت است. و بر عهده‌اش چیزی جز بیان حق نیست، و باید با عدالت آن را مستحقین آن بپردازد.^(۴۱)

و قرطبی صاحب تفسیر، کلمه «ادلا» را به معنای «رشوت» بیان کرده‌است؛ و در ذیل این آیه شریفه دو قول را ذکر می‌کند که در هر دو، این کلمه به معنای «رشوه» بیان شده‌است. و در آخر خودش به نقل از صحاح الفقه، به بیان معنای لغوی «رشوه» پرداخته، که این بیانگر توافق قرطبی با معنای مذکور می‌باشد.^(۴۲)

و سید محمود آلوسی بغدادی صاحب تفسیر، «تدلوا» را برای «توصل به چیزی شدن» استعاره می‌داند، که «رشوه» نیز یکی از مصادیق این معنا است.^(۴۳)

و زمخشری نیز چون بغدادی، آیه را تفسیر کرده است.

در آخر توجه به این نکته لازم است که در آیه کلمه «لتاکلوا» آمده است؛ نخورید. ولی از آن گرفتن منظور است؛ یعنی مال مردم را از راه حرام و باطل اخذ نکنید؛ چون خوردن (اکل) از بارزترین مصادیق گرفتن است، از این جهت از گرفتن به خوردن تعبیر شده‌است. چنانچه در بیان امام فخررازی آمد.

سید محمود طالقانی، صاحب تفسیر - می‌نویسد: «و لا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل» نهی از اکل مال، استعاره از نهی هرگونه تصرف است؛ چون توجه اصلی و اولی به مال از جهت وسیله روزی بوده‌است. اضافه «اموالکم» و ظرف «بینکم»، مبین حکمت نهی و مقاین خوردن به حق است؛ یعنی اموالی که تعلق به مهم شما دارد، در حالی که بین شما است به صورت باطل، یا به سبب باطل نخورید.

از تعبیر و ترکیب فشرده این آیه، دو اصل اقتصاد قرآنی استفاده می‌شود:

- ۱- اصل مال «به وضع اولی» از آن‌هم و باید در بین باشد، نه در سویی و برای طبقه‌ای.
- ۲- چون چنین است، هرگونه تصرف خاص و کشیده شدن در جهت، باید مناشی تعلق داشته باشد؛ به حق یا باطل تعلق و تصرف به حق، در حد ضرورت و احتیاج، به سبب ایجاد سودمندی و ارزش است، یا به سبب مبادلات است که برای خدمت به دیگران که صاحبان اولی مالند، انجام می‌گیرند؛ و شریعت اسلام حدود آنها را مشخص نموده‌است. و جز این، «خوردن و تصرف» به باطل و نهی است، و «لتاکلوا...» می‌گوید: هر چه که حقی ایجاد ننماید، و یا تصرف مضر به حال افراد و اجتماع باشد؛ چون ربا، حيله، قمار، احتکار، دزدی و... حرام و باطل است.

«و تدلوا بها الی الحکام» اگر «واو» عاطفه و به اضمار «لا» باشد؛ یعنی «و لا تدلوا بها» بیان صدیقی از خوردن مال به باطل و رشوه خواری است. اگر «واو» حالیه باشد، ترکیب عبارت پیوسته‌تر می‌شود، و احتیاجی به اضمار «لا» نیست. و بیان نتیجه نهایی خوردن اموالی به باطل را می‌نمایاند. (یعنی اموال خود را که بین شما است به باطل نخورید، در حالی که آن را به حاکمان به عنوان «رشوه» تقدیم می‌کند.)

تعبیر «تدلوا» با ضمیر «بها»، که راجع به اموال با قید «بالباطل» و اشعار به «مصاحب» دارد، استعاره بلیغی است، از کشیدن و جذب کردن اموال را با خود، در حال سرازیر کردن به سوی حکام. و حال آن‌که اموالی را که به باطل جمع و تصرف می‌کنید، از خلال و درون زندگی مردم، دلو بالا می‌آورید و به سوی چاه حکام سرازیر می‌نمایید.

«الحکام»، ظاهر در معنای عرفی و ناظر به طبقه خاصی می‌باشد، که حاکم به معنای قاضی جز وابسته به آن است. این طبقه سودجو، برای حمایت خود اموالی را به چاه حکام می‌ریزد، تا آن‌که خود قدرت می‌یابد و قشر حاکم شکل می‌گیرد. در این مرحله سهم خاص از اموال مردم را برای نگهداری و سلطه خود و قشر حاکم و به عنوان‌های گوناگون جدا می‌کنند.^(۴۴)

آیه دوم

آیه دیگری که در اثبات حرمت «رشوه»، می‌شود به آن استناد کرد، این آیه است:

«و لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجاره من تراض.»^(۳۵)

ترجمه: مال‌های تان را در میان تان به باطل نخورید، مگر آن که از راه تجارت از روی تراضی باشد. قاسمی در تفسیر این آیه گفته است: یعنی بعضی شما اموال بعضی را، به باطل، یعنی از راهی که شریعت مباح نکرده است، از قبیل ربا، قمار، رشوت و غصب نخورید.^(۳۶)

عده‌ای مفسرین با این آیه به حرمت غصب استدلال کرده‌اند، ولی عموم استدلال شامل «رشوت» هم می‌شود. مثلاً در تفسیر کشاف^(۳۷) «باطل» را تفسیر کرده است به چیزی که شریعت آن را مباح نکرده باشد، مانند سرقت، خیانت و غصب، و در تفسیر فتح البیان^(۳۸) گفته است: «باطل» چیزی است که از روی حق نباشد، مانند ربا، غصب و سرقت. در تفسیر المنار^(۳۹) آمده است: «باطل» چیزی است که در مقابل آن، یک شی حقیقی نباشد؛ از بطلان گرفته شده است به معنای ضیاع و خسران، و شریعت اخذ مال را بدون آنکه، شی حقیقی مورد اعتنای عقلاء در مقابل آن باشد، و بدون رضایت دهنده مال، حرام کرده است. و در تفسیر تبیان نیز آمده است، که «لا تاكلوا بالباطل» یعنی از راه ظلم و ستم مردم را نخورید.^(۴۰) و طبری نیز گفته است: «اکل به باطل» یعنی اخذ بدون مجوز شرعی.^(۴۱) و بدیهی است که همه معانی و تفاسیری که در مورد «باطل» شده است، شامل «رشوت» نیز می‌شود.

آیه سوم

آیه دیگری که در اثبات حرمت «رشوه» مورد استناد علما قرار گرفته، این آیه است:
«سما عون للکذب اکالون للسحت.»^(۴۲)

ترجمه: به دروغ بسیار گوش فرا می‌دهند و بسیار حرام می‌خورند. این آیه شریفه در وصف علمای یهود می‌باشد، که یکی از ویژگی‌های آنها رشوه خواری بود. علمای یهود از مردم رشوه می‌گرفتند و حکم خدا را تغییر می‌دادند. در این آیه از «رشوت» تعبیر به «سحت» شده است.

معنای سحت

در مجمع البحرین ذیل کلمه «سحت» آمده است: سحت به دو وجه، یعنی با ضم سین و حا، و نیز با ضم سین و سکون حا به کار می‌رود. و سحت عبارت از هر چیزی که کسب کردن آن حلال نباشد؛ یعنی مکاسب محرمه. سحت با سکون حا به معنای نابودی و هلاکت است. وقتی گفته می‌شود: سخته یا اسخته؛ یعنی او را از بین برد، و بدین علت حرام را سحت نامیدند که نابودی و عذاب را به دنبال دارد.

قول دیگر آن که: چون در حرام هیچ برکتی وجود ندارد، آن را سحت نامیدند. و قول سوم آن که: حرام، مروت و مردانگی را از انسان سلب می‌کند، به آن سحت گفته می‌شود.^(۴۳)

و در ادامه، در روایت را در باره سحت بیان می‌کند، که در بعضی از آنها سحت مصادیق بسیاری دارد، که از جمله آنها «رشوه» در حکم است. و سپس به آیه شریفه «فیسحتکم بعذاب الیم»^(۴۴) اشاره می‌کند و می‌گوید: در این آیه «یسحتکم» به معنای «شما را هلاک می‌کند» است.^(۴۵)

کلمه «سحت» یک بار به صورت فعل مضارع، و سه بار به صورت «السحت» آمده، و در همه موارد بعد از «اکل» بیان شده است. و روایات فراوانی که در تفسیر این آیه شریفه وجود دارد، «سحت» را به معنای «رشوه» دانسته، و یا حداقل آن را یکی از معانی و مصادیق مهم «سحت» بیان می‌کند.

عده‌ای از مفسرین در تفسیر این آیه، «سحت» را معنای «رشوه» گرفته‌اند. طبرسی صاحب تفسیر می‌نویسد: کلمه سحت به دو صورت قرائت شده است: «السحت» با ضم سین و حا، که قرائت مکی، بصری و... است. اما اصل «سحت» به معنای استیصال (ریشه کن شده) و هلاکت است.^(۴۶) و در ادامه می‌فرماید:

سپس خداوند یهودیان را با این اوصاف توصیف می‌کند، که سخنان دروغ را می‌شنوند و می‌پذیرند و مال سحت (حرام) را می‌خورند.

آنگاه دو روایت مجمع البحرین را نقل می‌کند، که برای «سحت» مصادیق زیادی ذکر شده بود، ولی در روایت دیگر تنها مصداق «سحت» را، «رشوه» ذکر کرده است. درباره علت تسمیه حرام به «سحت» سه قول را ذکر می‌کند.

۱- قول زجاج: بدین سبب حرام را سحت نامیدند که عذاب و نابودی را به دنبال دارد.

۲- قول جبایی: به این علت که در مال حرام هیچ برکتی نیست، و موجب هلاکت و نابودی انسان است.

۳- قول ضیل: بدین دلیل که حرام خواری، کار قبیح و زشتی است که موجب ننگ و عار است، مثل بیای فروش لک و خمر و... پس مروت را از انسان زایل می‌کند.

از مطالبی که در مجمع البیان آمده است، جای هیچ شکی باقی نمی‌ماند، که حداقل یکی از مصادیق مهم «سحت»، «رشوه» است، که آن را از خصوصیات یهود می‌داند.

نکته دیگری که از عبارت مجمع البیان به دست می‌آید، این است که هر جا کلمه «رشوت» را بیان می‌کند، قید «فی الحکم» را نیز بعد از آن ذکر می‌کند. و این بیانگر این مساله است، که «رشوه» تنها در مورد قضاوت و داوری جریان دارد.

در کنز العرفان، آنچه در مجمع البیان آمده است، بیان کرده است، آنگاه به پنج فایده اشاره می‌کند، که فایده دوم آن این است: برای آن که کارهای زشت و ناپسند فراوانی در «رشوه» وجود دارد، و به عبارت دیگر، هر «رشوه» که به قصد البطلان حق انجام شود، مستلزم چندین کار ناپسند، از جمله کذب به خداوند و رسولش^(ص)، و شاهد زور و گرفتن مال از دست مستحق و دادن آن به غیر مستحق، شنیدن شهادت دروغ و خیانت به خدا و رسول و بی‌مروتی و مخالفت با حسن ظنی کسانی که برای شان حکم می‌شود، و... است. و چون این همه اعمال ناشایست در «رشوه» وجود دارد، پیامبر اسلام^(ص) و اهلیت او کلمه «سحت» را به معنای رشوه بیان کرده‌اند.^(۴۸)

علامه طباطبایی در ذیل این آیه شریفه به بحث و بررسی معنای «سحت» می‌پردازد و می‌گوید: در مقدرات راغب، «سحت» به معنای پوستی است که کهنه می‌شود... «سحت» و «اسحت» هر دو به معنای متعدی «هلاکت کردن استعمال می‌شوند. و «سحت» که به معنای کار حرامی است که باعث ننگ صاحب آن است نیز از همین باب، یعنی متعدی است، که گویا دین و شرافت او را از بین می‌برد.

«اکالون للسحت» یعنی، چیزی که دین‌شان را از بین می‌برد، می‌خواند. و پیامبر^(ص) فرمود: هرگوشتی که از سحت و حرام بروید، آتش بدان سزاوارتر است، «رشوه» نیز «سحت» نامیده شده است. پس هر مالی که از حرام به دست می‌آید، سحت نام دارد و سیاق این آیه شریفه می‌رساند، که منظور از «سحت» همان رشوه است. و با ذکر این ویژگی روشن می‌شود که علمای یهود، گروهی از خود را نزد پیامبر اکرم^(ص) فرستادند، و آنان «رشوه» را با خود گرفته بودند تا حکم خدا را تغییر دهند. و خلاصه آن که جمله «اکالون للسحت» وصف علمای یهود است، که «رشوه» می‌گرفتند و جمله «سماعون للکتاب» وصف عام مقلدین آنان بودند، که دروغ‌های ایشان را می‌شنودند.^(۴۹)

در تفسیر کشف الاسرار، «سحت» را به معنای «رشوت» بیان نموده و می‌فرماید: «سماعون للکتاب» یعنی به سخن تو گوش می‌دهند، تا به تو دروغ ببندند و بگویند ما از او چنین و چنان شنیدیم... این هم صفت جهودان است. «اکالون للسحت» حاکمان و دانشمندان ایشان‌اند، که حرام خواران و رشوت خواران بودند.^(۵۰) در فقه القران راوندی، درباره «سحت» روایات فراوانی آمده که در همه آنها، «رشوه» یکی از مصادیق «سحت» بیان شده است.^(۵۱)

طنطاوی در تفسیرش، «سحت» را به معنای حرام می‌داند، که «رشوه» از آن جمله است. و «سحت» را از نظر لغوی کسانی که رشوه می‌دادند حکم می‌کرد.^(۵۲)

در تفسیر ابوالفتوح رازی، ذیل این آیه مبارکه: «وتری کثیراً منهم لیسارعون فی الاثم و العدوان و الکهم السحت.» ترجمه: بسیار از آنان را می‌بینی که در گناهکاری و ستم کاری و خوردن مال حرام، بر یکدیگر سبقت، می‌گیرند، می‌فرماید: «و الکهم لسحت» یعنی و خوردن شان رشوت را. این قول حسن بصری است. و دیگران گفته‌اند، مراد مال حرام است. و اصل «سحت» از «سحت» باشد، و آن استصیال بود برای آن که بیخ مال برکنند، یا آن که برکت از آن ببرد.^(۵۳)

نتیجه

با توجه به آنکه تفاسیر قرآن از جنبه‌های مختلف عرفانی، فلسفی، ادبی، روایی و...، درباره آیات قرآن اظهار نظر می‌کنند، ولی در عین حال همه آنها در آن که این آیات که ذکرش رفت، درباره «رشوه» است اتفاق نظر دارند؛ با این مقدار فرق، که برخی «سحت» را به معنای «رشوت» می‌دانند و برخی دیگری، آن را به معنای حرام می‌دانند «رشوه» را یکی از بارزترین مصادیق حرام می‌دانند.

رشوه در سنت و روایات

مجموع روایاتی که در مورد «رشوه» آمده، به دو دسته تقسیم می‌شود:

- ۱- دسته‌ای از روایات است که عاملان رشوه را مورد لعن خدا و رسولش قرار می‌دهند.
- ۲- دسته دیگری از این روایات، از «رشوه» به عنوان «سحت»، کفر، شرک و غلول تعبیر شده است. هر کدام از این دسته‌ها ویژگی‌های دارند، که موجب تمایز از دسته دیگری می‌شوند.

اما دسته اول این روایات، یا مطلق رشوه خوار را مورد لعن قرار داده، قاضی باشد یا غیر آن، یا آن که فقط آنهای را که با اخذ «رشوت» حکم خدا را تغییر می دهند، مورد لعن قرار داده اند، چون قید «فی الحکم» دارد. و این دسته روایاتی است که از پیامبر (ص) نقل شده و در مجامع روایی شعبیه و اهل سنت موجود است؛ از قبیل این روایات:

«لعن الله الراشی و المرشی فی الحکم»^(۵۴) یعنی، خداوند رشوت دهنده و رشوت گیرنده در مورد قضاوت را لعنت کند.

«لعنت الله علی الراشی و المرشی فی الحکم»^(۵۵) یعنی بر رشوت دهنده و رشوت گیرنده در قضاوت، لعنت خداوند باد. در این دو روایت چون قید «فی الحکم» را دارد، می رساند که «رشوه» در جای است، که حکم تغییر کند.

«لعن الله الراشی و المرشی و ما بینهما عیشی»^(۵۶) یعنی، خدا رشوت دهنده، رشوت گیرنده و واسطه بین هر دو را لعنت کند.

«لعن الله الراشی و المرشی و الرایش»^(۵۷) یعنی، خدا رشوت دهنده، رشوت گیرنده و واسطه بین هر دو را لعنت کند.

«لعن الله الراشی و المرشی»^(۵۸)

«لعنت الله علی الراشی و المرشی»^(۵۹)

«لعن رسول الله الراشی و المرشی»^(۶۰)

«لعن رسول الله الراشی و المرشی و الراش»^(۶۱)

«لعن الله الراشی و المرشی و الراش الذی عیشی بینهما»^(۶۲)

روایات در این باره به حد تواتر رسیده، که در سند و دلالت آنها هیچ باقی نمی مانده^(۶۳) و روی هم رفته در این روایات، رشوت دهنده، رشوت گیرنده و واسطه بین آن دو، مورد لعن خدا و رسول او (ص) قرار گرفته است.

لعن چیست؟

منظور از «لعن» در این گونه روایات چیست؟ و چه معنا و مفهومی می تواند در ارتباط با «رشوت» داشته باشد؟ در قرآن کلمه «لعن» با مشتقات خود ۴۱ بار تکرار شده است،^(۶۴) که در آنها افراد و گروهها مورد لعن قرا گرفته اند. و در تمام این موارد، لعن با کفر، ظلم، کذب، قتل، فتنه و... همراه است:

«لعن الذین کفروا من نبی اسرائیل»^(۶۵) یعنی کافران بنی اسرائیل مورد لعنت قرار گرفته اند. لعن در کنار کفر.

«اللعنته الله علی الظالمین»^(۶۶) یعنی، هان! لعنت خدا بر ستمکاران باد.

«یفدون فی الارض اولیک لهم العنته»^(۶۷) یعنی در زمین فساد می کنند، لعنت بر آنان باد.

در همه این گونه آیات نقطه مشترکی وجود دارد؛ و آن، این که سرنوشت شومی از قبیل خشم، غضب و عذاب الهی در انتظار لعنت شدگان است و عاملان «رشوه» نیز در ردیف همین افراد قرار دارند.

در آیه «فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم و جعلنا قلوبهم قاسیه»^(۶۸) یعنی، پس به سبب نقض همان پیمان شان، لعنت شان نمودیم و قلب های شان را سخت و سیاه نمودیم، نقض عهد و پیمان شکنی، دلیل لعن بنی اسرائیل قلمداد شده است؛ زیرا آن چنان که پیمان شکنی، دل را سخت و سیاه می کند، «رشوه» نیز چنین است. شخص «رشوه» گیرنده چون در ابتدا، فرد امین و حافظ و نگهبان و مجری قانون معرفی می شود، اما با اخذ «رشوت» امکانات و امتیازاتی در اختیار «رشوت» دهنده قرار می دهد، که مخالف قانون و مقررات است. و این نقض عهد الهی، قانونی و ملی است، باید مورد لعنت خداوندی قرار گیرد.

حضرت پیامبر اسلام (ص) فرمود: «لعن الاکل و مطعم الرشوه»^(۶۹) یعنی، خداوند خواننده و خورنده «رشوت» را لعنت کند. و نیز عبدالله ابن عمر از پیامبر (ص) نقل می کند که فرمود: «الراشی و المرشی فی النار»^(۷۰) یعنی، رشوت دهنده و رشوت گیرنده در آتشند.

روایات دسته دوم

این دسته روایات، «رشوه» را از مصادیق «سحت» می دانند، و از آن تعبیر به کفر، شرک به خدا و غلول و خیانت به امام شده است. و دارای چند ویژگی است، اولاً؛ بیشتر این روایات از امامان شعبیه نقل شده و در مجامع روایی شعبیه وجود دارد. ثانیاً؛ بیشتر علما این روایات را از جمله روایات مستغیبه می دانند، و از آنها به عنوان روایات صحیحیه یاد می کنند. ثالثاً؛ در این گونه روایات معمولاً، بعد از کلمه «رشوه»، قید «فی الحکم» وجود دارد، که «رشوه» را مقید به مورد قضاوت و داوری قاضی می دانند. و اینکه عده ای از این روایات:

۱- پیامبر اکرم (ص) فرمود: «ایاکم و الرشوه فانها محض الکفر و الایثم صاحب الرشوه ریح الجنته»^(۷۱)

یعنی، از «رشوت» بپرهیزند که کفر محض است و بوی بهشت به مشام عامل «رشوه» نمی رسد.

۲- عمار ابن مروان گوید از حضرت امام باقر^(ع) از غلول (خیانت) پرسیدم: آن حضرت فرمود: «کل شی غل من الامام فهو سحت، و اکل مال الیتیم و شبهه سحت. و السحت انواع کثیره: منها اجور الفواجر و ثمن الخمر و النبیذ و المسکر و الربا بعد البینه، فاما الرشا فی الحکم فان ذلک الکفر بالله العظیم و برسوله.»^(۷۲)

یعنی، هر چیزی که خیانت به امام باشد حرام است، خوردن مال یتیم و مانند آن سحت است. و سحت یا حرام، انواع زیادی دارد، از جمله اجرت‌های زناکاران، پول روش شراب و آب جو و ربا بعد از آشکار شدن آن. اما رشوه در حکم، کفر به خدا و رسول او می‌باشد.

آن چنان که دیده می‌شود رشوه، شنیع‌تر از ربا، اجره زناکار، قیمت شراب و... است، بلکه به سرحد کفر به خدا و رسول او.

۳- سماعه از حضرت امام صادق^(ع) روایت کند که فرمود: «السحت انواع کثیره: ... منها اجر الزانیه و ثمن الخمر و اما الرشا فی الحکم فهو الکفر بالله العظیم.»^(۷۳)

یعنی، سحت (حرام) دارای انواع زیاد است ... از آن جمله است، مزد زن زناکار، بهای خمر و اما رشوت در حکم کفر به خداوند بزرگ است.

۴- اصیغ ابن نباته از امیر مومنان^(ع) روایت می‌کند، که فرمود: «ایما وال احتجت من حوائج الناس احتجب الله منه یوم القیامه و من حوائجه، و ان اخذهدیا کان غلولا، و ان اخذ الرشوه فهو مشرک.»^(۷۴)

یعنی هر حاکمی که خود را از مردم خفی کند و نگذارد مردم حوائج‌شان را به او بگویند، خداوند در روز قیامت از او و از حوائجش چشم می‌پوشد. و اگر هدیه بگیرد، خیانت است. و اگر رشوت بگیرد مشرک می‌شود.

معنای کفر در این روایت چیست؟

کفر در لغت به معنای پوشاندن است و در عرف شرعی همان بی‌ایمانی و بی‌اعتقادی است.^(۷۵)

منظور از کفر در این روایات، کفر اصطلاحی یعنی کفر عقیدتی نیست، بلکه کفر عملی یعنی شدت و غلظت گناه است؛ یعنی از آنجای که رشوه خوار، با این کار خود از فرمان خدا سرپیچیده‌است، و با ارتکاب این عمل می‌رساند که از راه حلال نمی‌تواند روزی به دست آورد و برای کسب آن باید متوسل به حرام شد، و این یک نوع بی‌اعتقادی به رزاقیت الهی است گرچه در اعتقادش، معتقد به رزاقیت خداوند است ولی در عمل منکر آن است.

و معنای شرک در این روایت چیست؟

شرک عبارت است از اعتقاد به آن که خدا، در مقام ذات و صفات و افعال، شریک دارد. اما منظور از شرک روایات، کنایه از شدت غلظت گناه است، نه شرک اصطلاحی و اعتقادی.

بنابراین روشن می‌شود که گناه رشوه، با چنین شدت و تاکید که به منزله کفر به خدا و پیامبر^(ص) شمرده شده‌است، و حتا از ربا که به منزله جنگ با خداوند است، هم بالاتر است، نشان‌دهنده اهمیت و پیامدهای سو آن است.

همانند فلسفه حرمت رشوه، رشوه دادن برای تحصیل حق، آیا رشوه ضمان آور است؟ ضمن و زکات به قصد رشوه، رشوه در ادارات، هدیه به قاضی، جعل و اجرت مسایل مبداها.

منابع

۱- نهج البلاغه، خطبه ۲۲۴، ترجمه: دکتر سید جعفر شهیدی.

۲- ر، ک: تفسیر نمونه، جمعی از نویسندگان، ج ۲، ص ۲-۴.

۳- کفر العمال، مقبی هندی، ج ۶، ص ۱۱۳.

۴- سنن ابی داود، ج ۴، حدیث ۳۵۸۰، جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۲۲، ص ۱۴۵.

۵- بخار الانوار، محلی، ج ۱۰۴، ص ۲۷۴.

۶- جامع السعادات، مهدی نراقی، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۶.

۷- همان.

۸- وسای الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۷، ص ۹۲.

۹- منتهی الارب فی اللغه، صفی پور، ج ۱، ص ۴۵۱.

۱۰- لغت نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، ج ۸، ص ۱۲۰۹۰.

۱۱- فرهنگ معین، دکتر معین، ج ۱، ص ۶۵۶.

۱۲- مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، ج ۱، ص ۱۸۴.

۱۳- اساس البلاغه، جلاله زمخشری، ج ۱، ص ۳۴۲.

۱۴- النها یه فی غریب الحدیث، ابن اشیر، ج ۲، ص ۲۲۶.

۱۵- لسان العرب، ابن منظور، ج ۱۴، ص ۳۲۲.

۱۶- مجمع البحرین، سابق، ج ۱، ص ۱۸۴.

- ١٧- النهايه في غريب الحديث، سابق، ج ٢، ص ٢٢٦.
- ١٨- الفايق، جلاله زمخشري، ج ٢، ص ٦٠.
- ١٩- لسان العرب، بيشين، ج ١٤، ص ٣٣٢، ماده (رشا).
- ٢٠- ر، ك: الكاسب، شيخ انصاري، ص ٣٥، به نقل از قاموس المحيط.
- ٢١- سورة بقره، آيه ١٨٨.
- ٢٢- البيان في تفسير القرآن، شيخ طوسي، ج ٢، ص ١٣٨.
- ٢٣- الكشاف من حقايق التنزيل، جلاله زمخشري، ج ١، ص ٢٣٣.
- ٢٤- عروه الوقتي، سيد كاظم يزدي، ج ١، ص ١٤٥.
- ٢٥- ادوار فقه، شهابي، ج ٣، ص ٢١.
- ٢٦- مجمع البحرين، سابق، ج ٢، ص ٢٥٢.
- ٢٧- تفسير الميزان علامه طباطبائي، ج ٢، ص ٥٢، ترجمه، مولوي همداني.
- ٢٨- تفسير كبير، امام فخر رازي، ج ٢، ص ٢٧٩-٢٨٠، چاپ دوم، ١٤١٧ هجري، دار احيا الراشا العربي، لبنان.
- ٢٩- كنز العرفان، فاضل مقداد، ج ٢، ص ٣٨١.
- ٣٠- تفسير كبير، سابق، ج ٥، ص ١٢٧.
- ٣١- تفسير المنار، سيد رشيد رضا، ج ٢، ص ١٩٩.
- ٣٢- تفسير الجامع الاحكام القرآن، قرطبي، ج ٢، ص ٣٤٠.
- ٣٣- تفسير روح المعاني، سيد محمود الوسي بغدادي، ج ٢، ص ٧٠.
- ٣٤- تفسير يرتوي از قرآن سيد محمود طالقاني، ج ٢، ص ٧٥-٧٦.
- ٣٥- سورة نساء، آيه ٢٩.
- ٣٦- احكام الغضب، حمد شراره، به نقل از: محاسن التاويل، ج ٥، ص ١٢٠٢-١٢٠٣.
- ٣٧- همان، به نقل از: تفسير كشاف، زمخشري، ج ١، ص ٢٣٣.
- ٣٨- همان به نقل از: تفسير فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان، ج ٢، ص ٢٥٩.
- ٣٩- همان به نقل از: تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج ٥، ص ٤٠.
- ٤٠- همان، به نقل از: تفسير تبيين، شيخ طوسي، ج ٢، ص ١٢٨.
- ٤١- جامع البيان من تاويل القرآن، ابن جرات طبري، ج ٢، ص ١٨٣.
- ٤٢- سورة مائده، آيه ٤٢.
- ٤٣- مجمع البحرين، سابق، ج ٢، ص ٢٠٤.
- ٤٤- سورة طه، صه ٦١.
- ٤٥- مجمع البحرين، سابق.
- ٤٦- تفسير مجمع البيان، طبرسي، ج ١، ص ١٩٦.
- ٤٧- كنز العرفان، في فقه القرآن، فاضل مقداد، ج ٢، ص ١٢.
- ٤٨- تفسير الميزان، ج ٥، ص ٣٧٠.
- ٤٩- فقه القرآن، راوندي، ج ٢، ص ٢٦-٢٧.
- ٥٠- الجواهر في تفسير القرآن الكريم، طنطاوي، ج ٣، ص ١٨٧.
- ٥١- تفسير ابو الفتوح، ج ٤، ص ٣١.
- ٥٢- جامعه الاصول في احاديث الرسول، ابن اشير، ج ١٠، ص ٥٤٨، السراير، ابن ادريس، ج ٢، ص ١٦٦.
- ٥٣- نيل الاوطار، محمد شوكتاني، ج ٤، ص ٢٦٧.
- ٥٤- سفينه البحار، شيخ عباس قمي، ج ٣، ص ٣٦٠.
- ٥٥- لسان العرب، ج ١٤، ص ٣٢٢، الفايق في غريب الحديث، زمخشري، ج ٢، ص ٦٠.
- ٥٦- المحلبي، ابن خرم، ج ٩، ص ١٥٧، عروه الوقتي، يزدي، ج ٣، ص ٢١.
- ٥٧- كنز العمال، متقي هندی، ج ٦، ص ١١٣.
- ٥٨- سنن ابي داود، ج ٤، حديث ٣٥٨٠، جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ١٤٥.
- ٥٩- مجمع البحرين، ج ١، ص ١٨٤.
- ٦٠- كنز العمال، ج ٦، ص ١١٤.
- ٦١- كتاب القضاء، اشيتاني، ص ٣٨.
- ٦٢- العجم المفهرين، عبدالقواد عبدالباقى.
- ٦٣- سورة اضراب، آيه ٦٤.
- ٦٤- سورة هود، آيه ١٨.
- ٦٥- سورة، رعه، آيه ٢٥.
- ٦٦- سورة مائده، آيه ١٣.
- ٦٧- كنز العمال، ج ٦، ص ١٢.
- ٦٨- همان، ج ٦، ص ١٣.
- ٦٩- سفينه البحار، باب الرأ، ص ٥٢٣.
- ٧٠- تهذيب الاحكام، ج ٦، ص ٣٦٨، وسایل الشعيه، ج ١٢، باب ١٥، حديث ١، بحار الانوار، ج ١٠٤، ص ٢٧٣، و فقه القرآن، ج ٢، ص ٢٦.
- ٧١- وسایل الشعيه، ج ١٧، ص ٩٢، حديث ٢، و آفي، ج ٩، ص ٩٠٨.
- ٧٢- همان، ج ١٧، ص ٩٤، حديث ٤.

اصطلاحات حقوقی ۴

محمد عثمان زودی

۱. عیب قدیم

آن است که در مبیعه زمانی موجود گردد که در نزد بایع باشد، هر گاه در مبیعه بعد از عقد و قبل از قبض عیبی حادث گردد و مبیعه در ید بایع قرار داشته باشد، این عیب در حکم عیب قدیم بوده موجب رد دانسته می شود.

۲. عین

هر آن چیزی که موضوع آن شیء مادی و یا حقی متعلق به شیء مادی باشد، عین گفته می شود، عین به مفهوم حقوق عینی عبارت است از یک شیء معین مشخص از قبیل: خانه، اسب، چوکی، جوال گندم، جوال دراهم درحالی که حاضر باشند. جمیع این اشیا از جمله اعیان محسوب می گردد.

۳. عین ماجور

مال مورد اجاره را گویند خواه از اشیا باشد یا از حیوانات. به این اصطلاح عین مستاجر نیز گفته می شود.

۴. عین مستاجر

مال مورد اجاره را گویند خواه اشیا باشد یا از حیوانات، عین ماجور نیز به همین معنا استعمال شده است. به عبارت دیگر: عینی است که منفعت آن در برابر عوض معلومی به مستاجر اجاره داده شده است.

۵. غاصب

به کسی اطلاق می گردد که مال دیگری را بدون اذن و اجازه مالکش اخذ و ضبط نماید. به فعلی که انجام یافته است غصب گفته می شود.

۶. غاصب غاصب

غاصبی است که مال مغضوب را از غاصب دیگر به غصب بستاند.

۷. غبن

در لغت به فتح عین و سکون بابه معنای کاستی، نقص و زیان زدن، خدعه و نیرنگ است. در مباحث فقهی و حقوقی فریفتن طرف معامله را غبن گویند. به بیان دیگر غبن آن است که یکی از طرفین معامله با دیگری برابری نکند.

در اصطلاحات حقوق مدنی غبن به هم خوردگی تعادل ارزش عوضین است به ضرر یک طرف عقد بدون این که متضرر راضی به آن باشد و این در عقود مغایه است و به غبن فاحش و غبن یسیر از هم تفکیک می شود.

۸. غبن فاحش

غبنی است که در عروض، امتعه و منسوجات به مقدار نصف عشر، در حیوانات به قدر عشر و در عقار (غیر منقول) به اندازه خمس و زیاده بر آن صورت گیرد.

۹. غبن یسیر

این اصطلاح در جهت مقابل غبن فاحش قرار دارد و به مفهوم غبن اندک نیز استعمال می گردد.

هر گاه مقدار غبن به معیار غبن فاحش نرسد، آن را غبن یسیر یا غبن اندک گویند. به اساس حکم شریعت هر گاه وکیل مالی را به غبن اندک بفروشد، بیع صحت دارد، اما در اشیای دارای نرخ معین مانند گوشت و نان غبن اندک مورد عفو قرار نمی‌گیرد.

۱۰. غرّفه

عبارت است از بالاخانه: اتافی که بالای اتاق دیگر ساخته شود.

۱۱. غرما

جمع (غریم) به معنای داین و بیشتر در باب داینی استعمال می‌شود که در برابر مدیون مفلس و ورشکسته قرار داشته‌باشند. و أحياناً در خصوص داینین عادی و بدون حق تقدم و وثیقه به کار می‌رود.

۱۲. غصب

عبارت است از گرفتن مال کسی دیگر و ضبط آن بدون این که صاحبش اجازه دهد، گیرنده این مال را غاصب و مال گرفته‌شده را مغصوب و کسی را که این مال از او گرفته شده است مغصوب‌منه گویند.

۱۳. غفلت

در لغت: به فتح عین و سکون فا مصدر (غفل) به معنای گذاشتن، فراموش کردن، نهادن، سهل انگاری و بی‌خبری است. در اصطلاح فقه و حقوق: به سهل انگاری و فراموش کاری و قلت فطانت غفلت گویند. به عباره دیگر نوعی تخطی غیر عمدی است از جنس ترک (نه فعل) و عبارت است از ترک فعل که باید انجام می‌شد.

۱۴. غیبت بعید

کسی که از محل سکونت خود مدت مدیدی به یکی از بلاد دور دست مسافرت نماید ایام غیابت وی به نام غیبت بعیده مسما می‌گردد.

۱۵. غیبت منقطعه

غیابتی را گویند که از حیات و ممات غایب معلوماتی در دست نباشد.

۱۶. فاسق

کسی که دارای صفت فسق است.

۱۷. فاعل مباشر

به کسی اطلاق می‌گردد که عملی را شخصاً انجام می‌دهد.

۱۸. فروع

فروع یا (فصول) در مقابل اصول قرار دارد. در باب میراث عبارت است از اولاد و اولاد اولاد (هر قدر که پایین رود). این نوع قرابت را قرابت عمودی نزولی گویند.

۱۹. فسخ

ایقاعی است که اثر عقد معین یا ایقاع معین را از بین می‌برد و به حالت زمان حدوث عقد یا ایقاع بر می‌گرداند، خواه ناشی از شرط ضمن عقد باشد یا به حکم محکمه یا قانون. به هر صورت برگشت آثار عقد توسط فسخ باید به وسیله یک طرف معامله باشد زیرا اگر به توافق طرفین صورت گیرد آن را اقاله یا تفاسخ گویند. و در صورتی که انحلال قهری و به حکم شریعت صورت نپذیرد آن را انفساح گویند.

۲۰. فسخ فعلی

عبارت است از هر فعلی است که دلالت به عدم رضایت نماید مانند این که مبیعه در معرض بیع، رهن، و اجاره قرار گیرد. یعنی مشتری می‌تواند آن را بفروشد، رهن نماید و یا به اجاره دهد. این اعمال عبارت از اجازه فعلی بوده بیع بر آن لازم می‌گردد. هر گاه حق خیار از بایع باشد و او به همین طریق در مبیعه تصرف نماید فسخ فعلی در بیع دانسته می‌شود.

۲۱. فسخ قولی

عبارت از هر قولی است که دلالت به عدم رضایت نماید مانند این که بگوید فسخ کردم و یا ترک نمودم.

۲۲. فضول

شخصی است که در حق غیر بدون اذن شرعی تصرف نماید.

۲۳. قابل قسمت

مال مشترکی است که قابلیت تقسیم را داشته باشد و منافع مقصوده، به سبب تقسیم از بین نرود.

۲۴. قاضی (حاکم شرع)

شخصی است که از طرف سلطان مقرر و معین گردیده است تا دعوی و مخاصمات میان مردم را مطابق احکام شریعت حل و فصل نماید و انقطاع بخشد.

۲۵. قبول

قبول در لغت: به فتح قاف و سکون یا به معنای پذیرش و پذیرفتن است. در اصطلاحات حقوقی: به مفهوم پذیرش چیزی با رضای خاطر و طیب نفس (قبول) گفته می شود. در عقود و معاملات: قبول، دومین لفظی است که توسط یکی از عاقدین به غرض انشای تصرف صادر می گردد و عقد به آن اتمام می یابد.

۲۶. قدیم

آن است که کسی پیدا نشود تا اول آن را بداند.

۲۷. قرض

در لغت: مصدر به فتح قاف و سکون را به معنای بریدن، قطع، برش، امداد و پاداش دادن است. و ضرب المثل عربی در مورد قرض (القرض والمقرض المحبت) قرض قیچی محبت است، نیز مصداق مفهوم لغوی قرض به معنای (بریدن) است. در اصطلاح: به عقدی اطلاق می گردد که به موجب آن مالی به قصد باز گرفتن به دیگری داده می شود.

۲۸. قرعه

در لغت به ضم قاف، سکون را و فتح عین از ریشه (قرع) به معنای سهم، نصیب و فال زدن است. در اصطلاح: به اسهامی که با آن نصیب هر کس معلوم و تعیین می شود (قرعه) گویند. مثلاً دو کس خانه ای داشته باشند که سهم یکی از آنان یک سوم و سهم دیگری دو سوم باشد و خانه به طور کلی سه اتاق داشته باشد، آنگاه گویند که اگر توافق به تقسیم حاصل نشد برای تعیین سهم کسی که یک سوم خانه از آن او است، قرعه انداخته می شود.

۲۹. قرینه

در لغت از ریشه (قرن) و به معنای مقارن است. در اصطلاح: اوضاع و احوال خارج از لفظ است که ذهن را از ظاهر معانی الفاظ به معنای دیگر متوجه می گرداند.

۳۰. قرینه قاطعه

اماره ای است که از نمونه آن استفاده اصل موضوع شده بتواند و به دلیل قاطع بودن به حد یقین برسد و یک امر مجهول را معلوم گرداند.

قرینه قاطعه را می توان در مثال های توضیحی ذیل مشاهده کرد:

مثال اول: اگر شخصی به صورت خایف و مدهوش از خانه خالی خارج گردید و در دست وی کارد خون آلود بود و به داخل خانه، شخص مذبوحی پیدا شد پس اشتباهی نیست که همان شخص قاتل است و به احتمالات محض و موهوم مانند این که شخص مذکور شاید مرتکب قتل نفس خود (خودکشی) گردیده باشد. التفات نمی شود.

مثال دوم: در صورتی که مدعی تصرف مالکانه مدعی علیه را در مدعابها مدت ها به چشم و سر دیده ولی دعوا نکرد. و اعذار شرعی مانند جنون، صغارت و امثال آن را نیز نداشت دعوی بعدی در این خصوص قابل پذیرش نیست، زیرا حالت فوق قرینه قاطعه به عدم ملکیت وی است.

۳۱. قسط

در لغت: به کسر قاف و سکون سین به معنای برابری و عدل و داد است. در اصطلاح، در پهلوی معنای لغوی آن به معنای حصه و سهم نیز به کار می‌رود. مانند آن که گویند: بیع به شرط قسط ثمن عبارت از بیعی است که در آن ثمن به چند بخش تقسیم شده و متناوباً پرداخته شود.

همچنان قسط معنای دیگری نیز دارد که عبارت از پیمانهای است که گنجایش آن نیم صاع $1/860$ لیتر برابر به 1630 گرام یا $1/374$ لیتر با 1086 گرام را در بر می‌گیرد.

۳۲. قسم

مرادف اصطلاحات حلف، سوگند و یمین است. رک: یمین.

۳۳. قسمت

عبارت است از تعیین حصص شایعه. یعنی افزای بعض حصه‌های شایعه از بعض آن ذریعه یک پیمانه و اندازه مانند ذرع، وزن و کیل. و به دو نوع است: قسمت، جمع قسمت.

۳۴. قسمت بالافرا

تفکیک حصه هر یک از شرکای ملک مشاع معین از طریق تراضی شرکا یا از طریق حکم محکمه در صورتی که بین همه شرکا تراضی واقع نشود یا برخی از شرکا غایب یا محجور باشند.

به عبارت دیگر: در تقسیم ترکه هرگاه برای هر وارث بتوان از هر نوع مالی که در ترکه هست حصه‌ای معین کرد، این تقسیم را تقسیم بالافراز و تقسیم افزای نامند. و عموماً در اموال مثلی مانند حبوبات یا متساوی الاجزا مانند پارچه یا زمین مورد استعمال دارد.

۳۵. قسمت تفریق

تعیین حصص شایعه در عین واحد مشترک مانند قسمت ساحه‌ای که بین دو نفر مشترک باشد به نام قسمت تفریق و قسمت فرد یاد می‌شود.

۳۶. قسمت جمع

آن است که حصص شایعه در هر فرد از افراد اعیان مشترکه موجود باشد مانند سی گوسفند که بین سه نفر ده مشترک باشد و در صورت تقسیم برای هر یک ده راس می‌رسد و به آن قسمت جمع گفته می‌شود.

۳۷. قسمت رضا

آن است که ملک مشترک بین متقاسمین به تراضی‌شان تقسیم شود یا همه مشترکین ذیحق مال مشترک را باکمال رضایت تام به حضور قاضی بین هم تقسیم نمایند.

۳۸. قسمت صحیح

تقسیمی که در اجرای آن احکام شریعت و قانون به صورت دقیق و همه جانبه رعایت گردیده و تمام ارکان و شروط آن موجود باشد، به نام تقسیم صحیح یا قسمت صحیح یاد می‌شود.

۳۹. قسمت عادلانه

به قسمتی اطلاق می‌گردد که حصص هر یک به حساب استحقاق و برابری عملی گردیده نقصان فاحش در آن راه نداشته باشد.

۴۰. قسمت فرد

به معنای قسمت تفریق است. رک: قسمت تفریق.

۴۱. قسمت فضولی

آن است که شخصی مال شرکت را بدون اجازه شرکا و یا مال متروکه را بدون اذن ورثه متوفا خود به خود تقسیم نماید. قسمت فضولی موقوف به اجازه قولی و فعلی است. به طور مثال: اگر مالکان حصص، اجازه قولی داده گفتند که خوب کردی یا شرکا به حصص مفرزه و جدا کرده شده به یکی از لوازم ملکیت تصرفات مالکانه نمودند. مانند بیع و ایجاد حصه مفرزه، قسمت مذکور، صحیح بوده و نافذ شمرده می‌شود.

۴۲. قسمت مبادله

قسمت مبادله آن است که یکی از شرکا به اساس تقسیم نصف حصه خود را قبض کند و نیم دیگر را به شریک خود مبادله نماید زیرا هر واحد از دو شریک در هر یک از اجزای مال مشترک، شریک می‌باشند و قسمت از یک جهت افراز و از جهت دیگر مبادله است. به طور مثال: یک قطعه زمین بین دو نفر مشترک است، در حالی که در نصف هر جز ساحه مذکور هر واحد شرکا حصه دارند و به قسمت تفریق بین دو نفر مذکور همان ساحه تقسیم شود. هر واحد شرکا با گرفتن یک حصه این ساحه نصف حصه خود را افراز نموده نصف دیگر را با نصف شریک خود مبادله کرده‌است.

۴۳. قسمت قضا

آن است که تقسیم ملک مشترک بنا بر مطالبه برخی از مقسوم‌لهم به حکم محکمه جبراً صورت می‌گیرد.

۴۴. قصاص

مجازات شرعی است که در برابر جنایت بر نفس و مادون النفس لازم آید.

۴۵. قضا

به معنای حکم و حاکم بودن می‌آید.

۴۶. قضای استحقاق

عبارت از الزام محکوم‌علیه به محکوم‌به است که به حکم محکمه صورت گیرد. به طوری که در حکم چنین تصریح گردد: حکم کردم. و یا مدعی‌بها را به مدعی تسلیم نما، این قضا را (قضای الزام) نیز گویند.

۴۷. قضای الزام

مراد قضای استحقاق است. در صورتی که محکمه در حکم خویش محکوم‌علیه را به سپردن مدعایها به محکوم‌له مکلف سازد، این حکم از حیث ماهیت (قضای الزام) یا (قضای استحقاق) گفته می‌شود.

۴۸. قضای بالترک

آن است که محکمه برای مدعی می‌گوید: از دعوا بگذر و یا می‌گوید تو در این ادعای خود حق به جانب نیستی. این قضا را قضای ترک گویند.

۴۹. قضای ترک و منع

مراد قضای بالترک است. هر گاه محکمه در حکم خویش بر محکوم‌علیه چنین تذکر دهد که در مدعایها، به مدعی‌علیه غرضدار مباش، این حکم از حیث ماهیت (قضا ترک و منع) است.

۵۰. قنات

(به فتح قاف) عبارت است از مجرای آب زیر زمین که به صورت دولا و ارت استفاده می‌شود، و یا به روی زمین جریان داشته‌باشد جمع آن (قنوات) می‌باشد.

۵۱. قیمت (ارزش)

عبارت از ثمن حقیقی شی است.

۵۲. قیمت بنا

عبارت است از قیمت عمارت در حالی که در جای خود به پا ایستاده‌باشد.

۵۳. قیمت شی در حال قیام

عبارت است از قیمت عمارات و درخت‌ها در حالی که در جای خود قایم باشند. و طوری به دست می‌آید که یکبار زمین با ابنیه و اشجار قیمت شود و بار دیگر زمین خالی از ابنیه و اشجار قیمت گردد. تفاوتی که در بین این دو قیمت پیدا می‌شود عبارت از قیمت عمارت و درخت‌ها است.

۵۴. قیمت شی مستحق قلع

عبارت از قیمتی است که بعد از وضع اجرت قلع (از بیخ کندن) از قیمت مقلوعه به دست می‌آید.

۵۵. قیمت شی مقلوعه

عبارت است از قیمت خاک و خشت یک عمارت بعد از آن که از بیخ کنده شده باشد و یا قیمت درختها بعد از آن که از ریشه قلع گردیده باشد.

۵۶. قیمی

آن است که مثل آن در بازار پیدا نشود و یا اگر پیدا شود در قیمت آن تفاوت معتد به به ملاحظه رسد.

۵۷. کبیر

در مقابل صغیر استعمال می گردد و به کسی اطلاق می شود که هژده سال تمام را داشته باشد خواه زن باشد یا مرد، خواه سفیه باشد یا مجنون.

۵۸. کذب

در لغت: به معنای دروغ و ضد راستی است. در اصطلاح به اخباری اطلاق می گردد که خلاف واقع باشد. یعنی برخلاف وقوع واقعیت در مبحث شهادت، شهادت شهود، صدق و کذب گواه (شاهد) دارای اهمیت زیاد است زیرا در حقوق اسلام شهادت دروغ از گناهان کبیره به حساب می آید.

۵۹. کساد

در لغت، به فتح کاف و سین به معنای بیرواجی و بیرونقی است. و در اصطلاح حقوق: به بیرونقی اقتصادی جامعه (کساد) گفته می شود. مثلاً در بین تجار معمول است که در برخی موارد می گویند بازار کساد است. این بدان معنا است که وضع اقتصادی بازار برای معاملاتشان بیرونق بوده ناخوش آیند است.

۶۰. کفالت

کفالت عقدی است که به موجب آن شخصی ذمه خود را بر ذمه دیگری ضم نماید و مطالبه داین را که در ذمه مدیون قرار دارد بر خود لازم گرداند.

۶۱. کفالت با لدرک

عبارت از کفالت به ادای ثمن مبیعه و تسلیم آن و یا کفالت به نفس بایع است در حالی که مال (مکفول به) به استحقاق برده شود.

۶۲. کفالت بالتسلیم

عبارت از کفالت به تسلیم مال است.

۶۳. کفالت بالمال

عبارت از کفالت به ادای مال است.

۶۴. کفالت بالنفس

کفالت بالنفس که به نامهای (کفالت بدن)، (کفالت تن) و (کفالت به احضار شخص) یاد می شود به مفهوم کفالت به شخص واحد بوده و عبارت است از تعهد کفیل به احضار مدیون (متعهد) در موعد معین یا هر وقتی که متعهدله او را بخواهد.

۶۵. کفالت مطلقه

عقد کفالت که در آن برای احضار مکفول وقتی معین نشده باشد و آن را کفالت حال (به تشدید لام) نیز گویند. به تعبیر دیگر: کفالتی است که مقید به شرط و یا مضاف به زمان آینده نباشد.

۶۶. کفالت معلقه و مضافه

کفالت به چیزی که در ذمه اصیل مضاف یا معلق گردد. مثلاً کفیل بگوید: آنچه که بر فلان شخص می فروشی و یا مدیون می گردی و یا از آن قرض می نمایی و یا آنچه بالای شخص فروختی و یا به قرض دادی و بالایت دین گردید، من کفیل هستم.

۶۷. کفالت مقیده

کفالتی است که به وصف تعجیل یا تاجیل و شرط دیگری مقید شده باشد.

۶۸. کفالت منجزه

عبارت از کفالتی است که معلق به شرط نبوده و مضاف به زمان مستقبل نباشد.

۶۹. کفالت موجل

کفالتی است که مضاف به زمان مستقبل باشد یعنی در ضمن کفالت از تاریخ انعقاد عقد کفالت تا راس موعده معین تعهد به احضار مکفول بر کفیل تحمیل شود و با انقضا موعده تعهد کفیل فعلیت پیدا کند مثل این که بگوید: کفالت او را کردم تا سه ماه. در این صورت پس از انقضا سه ماه باید هر وقت که مکفول له مکفول را بخواهد کفیل باید او را حاضر کند و قبل از فرا سیدن موعده حق مطالبه نیست.

۷۰. کفالت موقت

اگر شخصی بگوید که من از امروز تا فلان وقت کفیل هستم. کفالت موقت به میان می‌آید و حکم کفالت منجزه بر آن تطبیق می‌گردد.

کفالت موقت زمانی مطرح می‌گردد که برای حق مطالبه مکفول له (در امر احضار مکفول از کفیل) مدتی معین شود که فقط در طول آن مدت (مثلاً یکماه) مکفول له از کفیل حق مطالبه احضار مکفول را دارد خواه مبدای مدت مذکور متصل به عقد کفالت باشد خواه نه در این صورت کفیل می‌گوید: کفالت مکفول را از تاریخ فلان تا یکماه کردم.

۷۱. کفیل

شخصی است که به موجب عقد کفالت ذمه خود را به ذمه شخص دیگری ضم نماید و مطالبه طالب (داین) را که در ذمه مطلوب (مدیون) قرار دارد، بر خود لازم گرداند. برای داین مکفول له، برای مدیون اصیل و یا مکفول عنه و یا مکفول به گفته می‌شود.

۷۲. کیلی و مکیل

به اشیایی اطلاق می‌گردد که به پیمانانه تعیین گردند.

منابع و ماخذ

- ۱- اتاسی، محمد خالد، شرح المجله، کتاب ششم، امانات، (کوئته، میزان مارکیت: طبع مکتبه اسلامیة) ۱۴۰۳ ق.
- ۲- انصاری، مسعود و دوکتور محمدعلی طاهری. دانشنامه حقوق خصوصی، دوره سه جلدی. تهران: محراب فکر، ۱۳۸۴.
- ۳- حقانی، محمد عبدالکریم، رهنمای معاملات، انتشارات ستره محکمه، کابل: مطبعه دولتی، ۱۳۴۸ ش.
- ۴- عمید، حسن، فرهنگ عمید، انتشارات امیر کبیر ۱۳۶۲.
- ۵- قندهاری، محمد عبدالواسع، هدایت نصاب: تمسک القضاة الامانیة، حصه دوم، جزا، (کابل: مطبعه سنگی دار السلطنه کابل)، ۱۳۰۰ ش.
- ۶- لنگرودی، دوکتور محمدجعفر جعفری، ترمینولوژی حقوق، تهران، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۶.
- ۷- لنگرودی، دوکتور محمدجعفر جعفری، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، دوره پنج جلدی، تهران: انتشارات کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۱.
- ۸- وزارت عدلیه، اصولنامه اجراء حقوقی محاکم عدلی، مصوب سال ۱۳۳۷، کابل: مطبعه دولتی (طبع دوم، شماره ۹۷)، ۱۳۴۷ ش.
- ۹- وزارت عدلیه، اصولنامه اداری محاکم عدلی، مصوب ۱۳۳۵، کابل: مطبعه دولتی، (طبع چهارم)، شماره ۸۸. ۱۳۴۷ ش.

دستاورد ها و مشکلات

اصلاحات اداری در وزارت عدلیه

پوهندوی عبدالقادر عدالتخواه

مقدمه

در اثر جنگ‌های طولانی و خانمان برانداز که در کشور ما به وقوع پیوست همه نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشور تخریب شد که از جمله نظام اداری نیز آسیب فراوان را متحمل گردید. از همین جهت بود که اداره‌ای به نام کمیسیون مستقل اداره ملکی به اساس فرمان ۲۵۷ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲ مقام ریاست ج.ا. تاسیس گردید که هدف از آن ایجاد اداره سالم که در آن مامورین و کارمندان دولت به اساس شایستگی، تخصص و کاردانی استخدام گردند- می‌باشد. بعداً کمیسیون متذکره به اساس فرمان شماره ۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۹ به نام کمیسیون مستقل اصلاحات اداری و خدمات ملکی مسمما گردید که بر مبنی همین فرمان کمیسیون متذکره موظف شد تا پروگرام سراسری اصلاحات اداری را به منظور تامین اداره سالم و تقرر مامورین عالی‌رتبه ملکی بر اصل لیاقت و کفایت طرح، تنظیم، رهبری و تطبیق نماید.

الف: دستاوردهای وزارت عدلیه در مورد اصلاحات اداری

در وزارت عدلیه ج.ا. برنامه اصلاحات اداری در سال ۱۳۸۴ آغاز گردید. گرچه در ابتدای برنامه، یک سلسله ملاحظاتی در مورد پروسه اصلاحات اداری و استخدام کارمندان از طریق رقابت آزاد در نزد بعضی افراد و اشخاص وجود داشت و ایشان فکر می‌کردند که برنامه تطبیق اصلاحات اداری، صلاحیت‌های وزراء، معینان و روسای ادارات دولتی را کاهش می‌دهد و ایشان تصور می‌کردند که اگر افراد و اشخاص از طریق امتحان رقابتی تقرر حاصل نمایند، هیچ‌گونه اعتنا به اوامر مقامات عالی نخواهند داشت. اکنون ثابت گردید که تصورات قبلی بعضی از اشخاص و افراد بر واقعیت استوار نبوده است؛ زیرا اگر هر کارمند خدمات ملکی به اساس رقابت آزاد تقرر حاصل نماید مجبور است که در فواصل زمانی معین توسط آمرین و مسوولین مورد ارزیابی قرار گیرد و فورمه‌های ارزیابی اهلیت توسط مامور و آمر، خانه‌پوری گردد. بناءً اگر کارکن نمره معیاری ارزیابی اهلیت را تکمیل نکنند، پست وی به اعلان گذاشته شده و عوض وی شخص دیگری که واجد شرایط بهتر می‌باشد، تقرر حاصل خواهد کرد.

با وجود این همه ملاحظات هیات رهبری وزارت عدلیه تصمیم گرفت تا به همکاری کمیسیون محترم مستقل اصلاحات اداری و خدمات ملکی، برنامه اصلاحات و بازسازی را آغاز کند که هدف از این پروسه تحقق اهداف ذیل بود:

۱- اصلاح ساختار تشکیلاتی وزارت،

۲- ارتقای ظرفیت کاری کارمندان،

۳- ارایه خدمات بهتر به نیازمندان.

وزارت عدلیه به منظور تحقق اهداف فوق‌الذکر کارهای عملی را در برج اسد سال ۱۳۸۴ به همکاری کمیسیون محترم مستقل اصلاحات اداری آغاز کرد ولله الحمد از آن زمان تا کنون پیشرفت‌های خوبی را در عرصه اصلاح ساختار تشکیلاتی، استخدام کارمندان به اساس لیاقت و شایستگی از طریق طی مراحل رقابت آزاد داشته و نتایج خوبی از این اصلاحات به دست آمده است.

به طور مثال مجموع تشکیل ادارات ملکی وزارت عدلیه در مرکز در سال ۱۳۸۷ به تعداد ۴۷۲ بست بوده و از آن جمله بیشتر از ۴۰۰ بست تحت ریفورم قرار گرفته‌اند و متباقی ۶۵ بست دیگر باقی مانده در حالت تطبیق پروسه ریفورم قرار دارند.

به همین ترتیب به رویت تشکیل سال ۱۳۸۷ در ولایات مجموعاً ۱۴۶۶ بست بوده و از آن جمله ۵۸۴ بست تحت ریفورم قرار گرفته‌اند و پروسه ریفورم ۸۸۲ بست باقیمانده ولایتی هم در مرکز و هم در ولایات به شدت جریان دارد.

به این ترتیب مجموع بست های مرکزی و ولایتی وزارت عدلیه که پروسه اصلاحات اداری را سپری کرده‌اند به ۹۸۴ بست بالغ می‌گردد که بیشتر از ۵۰٪ پرسونل ملکی این وزارت را تشکیل می‌دهد.

نکته‌ای که لازم به یادآوری می‌دانم این است که پروسه استخدام کارمندان به اساس لیاقت و شایستگی، هم در کمیسیون اصلاحات اداری و هم از طریق وزارت عدلیه که تا کنون انجام یافته‌است، کاملاً شفاف و منصفانه بوده و هیچ‌گونه مداخله‌ای از طریق اشخاص با نفوذ در زمینه وجود نداشته‌است.

تمامی اشخاصی که به اساس پروسه رقابت آزاد استخدام شده‌اند از معاش اضافی موقت استفاده می‌کنند که این امتیاز در مقایسه با امتیازات سیستم قبلی یک تفاوت قابل ملاحظه‌ای را احتوا می‌نماید که در جهت بهبود وضع معیشتی کارمندان و جلوگیری از فساد و بیروکراسی اداری از اهمیت خاصی برخوردار بوده‌است.

نکته‌ای بسیار مهم و عمده این است که اجراءات و فعالیت تعداد زیادی از کارمندان که از طریق پروسه رقابت آزاد استخدام شده‌اند ارزیابی گردیده و عده دیگری در حالت ارزیابی قرار دارند. البته ارزیابی اجراءات و فعالیت کارمندان تاثیرات مطلوب و مثبتی را در راستای بهبود وضع اداره و اطاعت پذیری کارمندان از آمرین به جا گذاشته‌است.

برنامه نیاز سنجی آموزشی کارمندان مرکزی وزارت عدلیه و ولایت کابل انجام یافته و یک تعداد زیادی از کارمندان به بخش های مختلف از قبیل اداره، منجمنت، انگلیسی و کمپیوتر تحت آموزش قرار داده شده‌اند. به اساس احصایه‌ای که از طریق اداره ریموی وزارت عدلیه تهیه شده تا کنون ۱۸ نفر در برنامه رهبری، ۱۵۶ نفر در برنامه اداره و مدیریت و ۱۳۰ نفر در پروگرام‌های مدیریت، کمپیوتر و لسان انگلیسی به کورس‌هایی که از طریق کمیسیون محترم اصلاحات اداری سازمان‌دهی شده معرفی شده و سند فراغت به دست آورده‌اند و این پروسه جریان دارد. چنانچه همین اکنون به تعداد ۳۰ نفر از کارمندان وزارت عدلیه در ورکشاپی که تحت عنوان (سیستم جدید رتب معاش) از طریق کمیسیون اصلاحات اداری دایر گردیده است مصروف فراگیری دانش و مهارت‌های مسلکی می‌باشند.

تعداد زیادی از کارمندان وزارت عدلیه از طریق انجوها و موسسات غیر دولتی از جمله: USAID, IDLO و غیره نیز تحت آموزش قرار گرفته‌اند. به همین ترتیب تعداد قابل ملاحظه از کارمندان وزارت عدلیه توسط موسسه‌های همکار تحت آموزش قرار گرفته که تدویر همچو برنامه‌ها یقیناً ظرفیت کارمندان وزارت عدلیه را به طور ملموسی ارتقا داده‌است.

به همکاری کمیسیون محترم مستقل اصلاحات اداری واحد تطبیق اصلاح اداره عامه یا RIMU مدت‌ها قبل در وزارت عدلیه ایجاد گردیده‌است. دفتر RIMU در مورد تطبیق بهتر ریفورم در سطح مرکز و ولایات و تدویر ورکشاپ‌های متعدد از قبیل پلان‌گذاری، گزارش‌دهی، ارزیابی، ساختن لایحه و وظایف، تهیه شارت لیست، مصاحبه نهایی با کاندیدان، قانون کارکنان خدمات ملکی، سیستم جدید رتب و معاش و تطبیق پالیسی‌های اصلاح اداره عامه همکاری خوبی با وزارت عدلیه داشته‌است.

به همین ترتیب کمیسیون محترم مستقل اصلاحات اداری و خدمات ملکی در ارسال مقرره‌ها، طرز العمل‌ها، رهنمودها و فورم‌های متعدد با وزارت عدلیه همکاری داشته‌است.

خوشبختانه قانون کارکنان خدمات ملکی به داخل شش فصل و ۳۴ ماده به اساس فرمان ۳۲ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۶ مقام ریاست جمهوری توشیح گردید.

متکی به این قانون به تاریخ ۱۶ سنبله سال روان کار بالای سیستم جدید رتب و معاش آغاز شد و در این راستا دو کمیته توظیف گردیدند. کمیته‌ای که از طرف وزارت عدلیه توظیف گردیده به تعداد شش نفر می‌باشد و هم چنان کمیته دیگری از طرف کمیسیون محترم اصلاحات اداری که تعداد آن نیز به شش نفر می‌رسد تحت ریاست برادر محترم ایمل همکار تشکیل گردیده‌است.

هر دو کمیته در تفاهم با هم، جلسات مشترک خویش را منظم‌اً دایر نموده و تا کنون کارهای زیادی را در زمینه های ترتیب لایحه و وظایف، بازنگری ساختار تشکیلاتی وزارت عدلیه، تکمیل دیتابیس مقایسوی رتب قبلی با رتب جدید و تعدیل رتب انجام داده‌اند و پیشرفت‌هایی خوبی صورت گرفته‌است. لایحه و وظایف هر بست کلاً تجدید نظر

شده و تعدیلات زیادی در لوائح وظایف به عمل آمده و انکشاف داده شده است. بعض بست‌های غیر ضروری حذف شده و از آن جمله بست‌های معاونین هر ریاست در ساختار تشکیلاتی بعدی وجود نخواهد داشت. در تشکیل آمریت پلان و آمریت منابع بشری تغییرات محتوایی به عمل آمده و آمریت‌های فوق‌الذکر به ریاست پالیسی، پلان و ارتباط خارجه و ریاست منابع بشری ارتقا یافته است. به همین ترتیب در تشکیل ریاست عمومی حقوق مرکز و ریاست حقوق ولایت کابل تعدیلاتی رونما شده است. بدین معنا آمریت تبلیغات و نشرات و آمریت کارشناسان حقوق مدنی با یکدیگر مدغم و تحت نام یک آمریت به نام آمریت آگاهی حقوقی مسما شده است.

به همین ترتیب قبلاً در نواحی هفده‌گانه شهر کابل یک نفر به نام مبلغ آگاهی عامه وجود داشت. جهت هماهنگی بیشتر و تمرکز فعالیت‌شان به یک آمریت به نام (آمریت آگاهی حقوقی) فعالیت خواهد داشت. علاوه بر معاونان ریاست حقوق ولایت کابل از تشکیل حذف و عوض آن آمریت‌های شهری و اطرافی در نظر گرفته شده است.

کمیته‌های متذکره کار خویش را بالای تعدیل رتب و بست‌های ادارات مرکزی وزارت عدلیه به انجام رسانیده‌اند که در آینده نزدیک انشاء الله مرحله تطبیق قانون کارکنان خدمات ملکی آغاز خواهد شد.

نکته بسیار عمده و مهم دیگری که باید از آن یادآور شد، این است که وزارت عدلیه به رویت تشکیل موجوده ۴۰۰۰ بست افسر و ساتنمن در تشکیلات محاسب و توقیف‌خانه‌ها دارد. جهت اصلاح سیستم محاسب گروپ کاری جداگانه از چندین سال به این طرف کار می‌نماید. استراتیژی ریفورم محاسب با مشارکت دوستان محترم کمیسیون مستقل اصلاحات اداری تکمیل شده و تشکیل ریاست عمومی محاسب و توقیف‌خانه‌ها کلاً بازنگیری شده و یک سلسله تغییرات و اصلاحات بنیادی در آن رونما گردیده است، در نتیجه تعداد پرسونل محاسب از ۴۰۰۰ بست موجود به ۱۰۱۰۰ بست در طول پنج سال آینده ارتقا خواهد یافت. با فعال شدن توقیف‌خانه‌ها در سطح ولسوالی‌ها تعداد تشکیل به ۱۴۰۰۰ نفر ارتقا خواهد یافت. این افزایش در واقع بیانگر تعداد روز افزون محبوسین و توقیف‌شدگان است. زیرا در سال ۱۳۸۲ تعداد محبوسین و توقیف‌شدگان به ۲۸۰۰ نفر بالغ می‌شد و همین اکنون تعداد ایشان تقریباً به ۱۳۰۰۰ نفر می‌رسد. یقیناً افزایش تعداد محبوسین، پرسونل بیشتری را جهت حفظ و نگهداری مطمئن ایشان ایجاب می‌نماید، البته استراتیژی ریفورم محاسب و ساختار تشکیلاتی آن به کمیسیون محترم اصلاحات اداری فرستاده شده است. امیدواریم که این استراتیژی هرچه عاجل مراحل نهایی خود را طی، و بعد از منظوری مقامات ذیصلاح به معرض تطبیق گذاشته شود تا مشکلات عدیده‌ای که وزارت عدلیه در ارتباط با نگهداری محبوسین مواجه است برطرف گردد.

ب: مشکلات موجود در اصلاحات اداری

به هر حال موفقیت‌ها و دستاوردهای وزارت عدلیه در مورد اصلاح اداره نهایت زیاد است. یقیناً سهم کمیسیون اصلاحات اداری و خدمات ملکی در این راستا نهایت برجسته است. اما با آن هم یک سلسله مشکلات و چالش‌ها در پیش روی ما قرار دارد که به عمده‌ترین آنها مختصراً روشنی انداخته می‌شود:

۱- چالش نهایت جدی و عمده این است که یک تعداد از کارمندان ترس و هراس دارند که اگر قانون جدید کارکنان خدمات ملکی و سیستم جدید رتب معاشات به معرض تطبیق قرار گیرد، بست‌های موجود خویش را از دست خواهند داد زیرا در اثر تغییر لایحه وظایف بست‌های ایشان یا به رقابت آزاد گذاشته خواهد شد و یا در اثر مشابه بودن با لایحه وظایف سایر ادارات، بست موجودشان از بین خواهد رفت.

۲- چالش نهایت جدی و عمده دیگر این است که یک تعداد اشخاص در اثر تطبیق ریفورم در حالت انتظار با معاش قرار می‌گیرند و بعد از مدتی این گونه امتیازات ایشان قطع می‌گردد. در جریان همین مدت هیچ‌گونه برنامه آموزشی برای شان در نظر گرفته نمی‌شود که به این ترتیب ایشان به صنوف بیکاران می‌پیوندند و این معضله بزرگی است که نهایتاً باعث نگرانی شدید دولت و اعضای جامعه خواهند شد.

۳- کم بودن معاش اضافی موقت برای کارمندان PRR شده چالش دیگری است که همین اکنون ادارات وزارت عدلیه به آن مواجه است. بدین معنا NGO ها سه برابر و یا بیشتر از معاش اضافی موقت را برای کارمندان خویش می‌پردازند. اگر وضع به همین منوال ادامه یابد، یقیناً زمینه فرار کادرهای مجرب را از ادارات دولتی فراهم می‌سازد.

۴- مشکل دیگری که در زمینه شارت لیست و تثبیت کاندیدان واجد شرایط ایجاد می‌گردد، عبارت از تطبیق ماده هشتم قانون کارکنان خدمات ملکی می‌باشد، مطابق ماده متذکره صرف کسانی می‌توانند در بست‌های ۱ و ۲ کاندید کنند که حد اقل دارای درجه تحصیلی لیسانس و یا بالاتر از آن بوده باشند. مطالبات این ماده در ولایاتی که به کمبود

کدر مواجهه می‌باشند در شرایط کنونی امکان پذیر نمی‌باشد و در اثر آن پروسه شارت لیست و تثبیت کاندیدان به اعلان های دوم و سوم منجر می‌گردد. این امر در کندی و بطالت پروسه اصلاحات اداری مشکل بزرگی را ایجاد می‌نماید.

۵- در جدول درجه بندی نورم معاشات که از طرف وزارت محترم مالیه تنظیم شده‌است، برای یک نفر کارمند بست ۶ قدم اول ۶۵۰۰ افغانی در نظر گرفته شده‌است در حالی که همین کارمند بست ۶ فعلاً به اساس معاش اضافی موقت تقریباً در حدود ۷۵۰۰ افغانی امتیاز به دست می‌آورد اگر سیستم جدید رتب معاش مورد تطبیق قرار گیرد یقیناً تعداد اشخاصی که در بست‌های ۵ و ۶ کار می‌نمایند از ناحیه امتیازات مادی متضرر خواهند شد. این موضوع مشکل دیگری است که در مقابل یک تعداد از کارمندان قرار دارد.

ج: انتظارات و پیشنهادات

تا آنجایی که پروسه اصلاحات اداری، تطبیق قانون کارکنان خدمات ملکی و تثبیت رتب معاش به وزارت عدلیه ارتباط می‌گیرد، این وزارت وجیه قانونی خود می‌داند که اجرات و فعالیت‌های خویش را پیرامون موضوعات فوق‌الذکر همچون گذشته ادامه دهد و با جدیت بیشتر جهت تحقق اهداف فوق‌الذکر هرگونه سعی و تلاش خویش را مبذول دارد. اما با آن هم انتظارات ما از کمیسیون اصلاحات اداری و خدمات ملکی و سایر دوستان که در عرصه اصلاحات اداری کار و فعالیت می‌نمایند این است که کمیسیون محترم اصلاحات اداری در تطبیق ادامه برنامه‌های اصلاحات اداری در وزارت عدلیه و تطبیق ریفورم به اساس قانون جدید کارکنان خدمات ملکی و تعدیل رتب جدید، ارتقای ظرفیت کارمندان و سایر برنامه‌های مورد نیاز وزارت عدلیه نسبت به گذشته همکاری بیشتر و خوب تر را مبذول دارند و از جانب دیگر جهت حل مشکلات فوق‌الذکر سعی و تلاش بیشتر خویش را با وزارت عدلیه انجام دهند تا بتوانیم با تشریک مساعی یکدیگر اداره سالم و خدمتگار مردم که زمینه دسترسی به عدالت برای هر شخص نیازمند فراهم شده‌باشد، نایل گردیم.

دیدار سفیر جدید آلمان با وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان



آقای ویرنراچ لاک؛ سفیر جدید آلمان مقیم کابل در پیوند، با ادامه رابطه دوستانه سفیر پیشین و تعهدات کشور آلمان، برای کمک به سکتور عدلی و قضایی افغانستان، عصر روز پنجشنبه ۲۳ عقرب ۱۳۸۷ با آقای سرور دانش، وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان، روی چگونگی همکاری موسسه خدمات انکشافی آلمان در افغانستان و راه‌های مصونیت کارمندان این موسسه نظر به میثاق‌های بین‌المللی و کنوانسیون وینا، دیدار و گفت‌وگو نمود. وی با اشاره به تاریخچه تفاهم‌نامه موسسه خدمات انکشافی آلمان در افغانستان گفت: در سال ۱۹۶۶ میان آلمان و حکومت شاهی وقت، تفاهم‌نامه‌ای، مبنی بر چگونگی همکاری این موسسه خدماتی در افغانستان امضا شد و پس از تغییرات سال ۲۰۰۱ این قرارداد نیاز به تجدید نظر دارد. وی تصریح نمود که در سال

۲۰۰۵ یک یادداشت تفاهم به خاطر تجدید این قرارداد و چگونگی مصونیت کارمندان این موسسه در افغانستان میان دو کشور تبادل شد؛ ولی به لحاظ مشکلات قانونی این مساله هنوز نهایی نشده است.

وی افزود که مصونیت کارمندان موسسه خدمات انکشافی به عهده آلمان است اما کشورش به دلیل مشکلات زیاد نمی تواند این کار را انجام دهد و کارمندان این موسسه بدون مصونیت نمی توانند در افغانستان کار کنند. در این دیدار سفیر جدید آلمان بر تمديد توافقنامه همکاری و پذیرش شرایط موسسه خدمات انکشافی کشورش از جانب دولت افغانستان تاکید نمود.

سپس آقای دانش، وزیر عدلیه کشور با تقدیر از کمک های کشور آلمان، روابط دو کشور را دوستانه توصیف نموده گفت: امیدواریم که تاخیر در توافقنامه مشکلی در ادامه همکاری شما با دولت افغانستان ایجاد نکند. وزیر عدلیه با یادآوری از سهم فعال آلمان در روند پروسه تحکیم قانون و ارایه آموزش های قضایی افزود: از نظر سیستم حقوقی نیز بین دولت افغانستان و آلمان مشابهت های زیاد وجود دارد و در موسسه ماکس پلان نیز دوستان جرمی کارهای خوبی را در زمینه ارایه آموزش های حقوقی و قضایی انجام داده و برخی مضامین را که آنها تدوین نموده اند منبع حقوقی خوبی، برای کارمندان سکتور عدلی و قضایی است. وی ابراز امیدواری نمود که این موسسه کارش را ادامه دهد و از دولت آلمان خواست که دست از حمایت این موسسه بر ندارد. وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان؛ تصریح نمود که به رغم این ملاحظات، تلاش می کنیم که در آینده نزدیک موضوع را با وزارت خارجه کشور در میان گذاریم و برای حل این موضوع راه حل مناسب پیدا خواهیم کرد. باید خاطر نشان ساخت که موسسه خدمات انکشافی آلمان در ۴۰ کشور جهان در بخش های تحکیم روند صلح، امداد رسانی و انکشاف روستاها کار می کند و کشور آلمان در ردیف سومین دونه بزرگ کمک کننده به افغانستان قرار دارد.

دیدار معاونین و معینین وزارت خارجه امریکا در امور آسیای جنوبی و مرکزی با وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان

پاتریکس مون معاون معینین وزارت خارجه امریکا در امور آسیای جنوبی و مرکزی، روز پنجشنبه ۲ عقرب ۱۳۸۷ با آقای سرور دانش؛ وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان دیدار و گفت‌وگو نمود.

وی در این دیدار گفت: پس از سال ۲۰۰۲ تا کنون تغییرات زیادی در افغانستان به وجود آمده‌است و این برای من جای خوشحالی است. وی گفت من در راستای مبارزه با مواد مخدر در وزارت امور خارجه امریکا در امور بین‌الملل کار می‌کنم و در عین حال توجه ویژه به مسایل افغانستان دارم.

وی که در دیدار با وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان صحبت می‌کرد گفت ما علاقه داریم که راهکارهای مبارزه با چالش‌ها و بن‌بست‌های موجود در افغانستان را در مشوره با دولت افغانستان پیدا کنیم و برای رفع نگرانی‌هایی که در این کشور وجود دارد تلاش ورزیم.

معاون معینین وزارت خارجه امریکا، تامین عدالت و چگونگی برخورد با زندانیان را مهم ارزیابی نموده گفت: متأسفانه ما در سطح جهان با این مشکل مواجه هستیم که روی مساله محابس کمتر توجه می‌شود و بودجه کمتر در این خصوص اختصاص داده می‌شود. وی گفت ما در امریکا نیز این مشکل را داریم. حفظ الصحه، امنیت و رعایت حقوق بشر در زندان‌ها مساله‌ای است که باید از سوی دولت‌ها تامین گردد.

وی در این دیدار تصریح نمود که ما برای یافتن منابع بشری کار می‌کنیم؛ ولی فعلاً در نظر داریم که در افغانستان روی پروژه‌های که هزینه داریم کار کنیم و بر سرعت تکمیل این پروژه‌ها بیافزاییم.

سپس وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان، از تحولات مثبت در افغانستان یاد نموده گفت: اگر مساله ناامنی نمی‌بود وما مشکل تروریزم را نمی‌داشتیم، امروز برنامه مبارزه با مواد مخدر، دسترسی مردم به قانون و عدالت و پروژه‌های انکشافی دیگر پیشرفت زیاد می‌کرد.

وی نبود امنیت را در عدم جلب و جذب دونه‌ها، برای اعمار پروژه‌های زیربنایی در افغانستان تاثیرگذار خوانده گفت: بسیاری از طرح‌ها و برنامه‌های مهم برای تطبیق استراتژی انکشاف ملی افغانستان در نظر گرفته شده‌است؛ اما معضل ناامنی روند این پروژه‌ها را تا حدودی کند ساخته‌است.

وی افزود در سکتور عدلی و قضایی افغانستان پس از کنفرانس بن، تغییراتی زیاد به وجود آمد و بسیاری از مواد فیصله‌های بن عملی شده‌است. استراتژی مشخص برای سکتور عدلی و قضایی طرح و تدوین شد و کمیته نظارت به منظور چگونگی هماهنگی کمک‌ها و تطبیق پروژه‌های عدلی و قضایی تشکیل شد.

وزیر عدلیه، از دو موسسه CSSP و GSSP که از طریق دولت امریکا تمویل می‌شوند به خاطر کمک و تمویل پروژه‌های وزارت عدلیه ابراز تشکر نموده و افزود که نیاز به افزایش بودجه این موسسات برای تمویل بیشتر پروژه‌های وزارت عدلیه احساس می‌شود که امیدوارم وزارت خارجه امریکا به این امر توجه لازم را داشته‌باشد.

وی با تاکید بر سرعت کار این پروژه‌ها گفت: این طرح در قسمت اعمار ساختمان محابس، تعلیم و تربیه و افزایش معاش پولیس محابس بسیار مهم است.

در این دیدار وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان از برنامه آموزش سارنوالان زن در ایالات متحده امریکا استقبال نمود و آموزش‌های مسلکی را، برای کار مندان سکتور عدلی و قضایی کشور حیاتی خواند.

باید خاطر نشان کرد که، استراتیژی برنامه ملی عدلی شامل ۵۰ تا ۶۰ پروژه می‌گردد و قرار است طی چهار سال آینده به صورت کامل تطبیق گردد.

دیدار شارژدافیر سفارت هالند با وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان

انت فندر والس، شارژدافیر سفارت هالند در ملاقات با آقای سرور دانش؛ وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان، از علاقه‌مندی کشورش، برای کمک به سکتور عدلی و قضایی افغانستان خبر داد. این دیدار پیش از ظهر روز پنجشنبه ۲ عقرب ۱۳۸۷ در محل وزارت عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان صورت گرفت.

در این ملاقات وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان، از نقش خوب کشور هالند در سکتور عدلی و قضایی کشور تقدیر نمود و علاقه‌مندی کشور هالند را برای کمک به تامین عدالت در افغانستان امیدوارکننده خواند.

وی از سهم‌گیری کشور هالند در اعمار زندان ولایت ارزگان یاد نموده گفت: ارزگان یک منطقه مهم و در عین حال از نگاه امنیتی خطرناک و حساس است و توجه کشور هالند با قبول این شرایط حساس برای ما بسیار اهمیت دارد.

آقای دانش از کشور هالند خواست که به ولایت‌های همجوار ارزگان نیز نیاز به توجه جدی دارد و زندانیان محابس ولایت دایکندی و زابل به دلیل نداشتن تعمیر مناسب و استندرد در شرایط بدی به سر می‌برند.

وزیر عدلیه با اشاره به کنفرانس روم و تعهد کشور هالند تصریح نمود که بیش از یک سال از کنفرانس روم می‌گذرد اما تعهد کشور هالند کمتر عملی شده‌است.

در این ملاقات وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان از کشور هالند خواست که برای دسترسی مردم به عدالت پروژه‌های عدلی و قضایی را در افغانستان کمک کند.

وی از طرح مشترک وزارت عدلیه با یوناما در ایجاد اداره حمایت از حقوق بشر، تطبیق ریفورم در محابس، ارتقای ظرفیت و توسعه آموزش‌های مسلکی و... به عنوان پروژه‌های عاجل در سکتور عدلی و قضایی یاد نمود که نیاز به کمک و حمایت جامعه بین‌المللی دارد.

شارژدافیر سفارت هالند، تامین عدالت و تطبیق قانون را برای انکشاف همه جانبه افغانستان مهم ارزیابی نموده گفت: کشور هالند موضوع عدالت را برای انکشاف افغانستان بسیار حیاتی می‌داند و در کنفرانس سال ۲۰۰۷ روم دولت هالند مبلغ پنج میلیون یور را برای انکشاف سکتور عدلی و قضایی افغانستان تعهد نموده بود و این پول قرار بود از طریق برنامه انکشاف ملی افغانستان به مصرف برسد.

وی تاکید نمود که در صورت توجه دولت افغانستان به پیگیری برنامه عدالت انتقالی، این مبلغ به دولت افغانستان واگذار خواهد شد.

شارژدافیر سفارت هالند، گفت ما طرح‌ها و برنامه‌های سکتور عدلی و قضایی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم و کمک‌های خود را مطابق اولویت‌ها و نیازمندی‌های سکتور عدلی و قضایی افغانستان ادامه می‌دهیم.

دیدار رییس عمومی پولیس و رییس پروسه تحکیم قانون اتحادیه اروپا در افغانستان با وزیر عدلیه



جنرال دیتروپ رییس عمومی پولیس اتحادیه اروپا در امور افغانستان، خانم مولر رییس پروسه تحکیم قانون اتحادیه اروپا در افغانستان و دگروال فولتر عضو پولیس بروکسل عصر روز شنبه ۱۱ عقرب ۱۳۸۷ با آقای سرور دانش وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان دیدار و گفت‌وگو نمودند.

در این دیدار وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان، مشکلات پولیس را یکی از چالش‌های عمده در نهادهای عدلی و قضایی کشور خوانده گفت: جایگاه پولیس در سیستم عدلی و قضایی باید مشخص شود و بین پولیس و ارگان‌های عدلی و قضایی هماهنگی لازم ایجاد گردد.

وی کمبود پولیس مسلکی را یکی از مشکلات سکتور عدلی و قضایی خوانده گفت: آموزش پولیس، به ویژه پولیس جنایی بسیار مهم است و پولیس؛ تا به شیوه‌های کشف جرم و قوانین مربوط آشنایی نداشته باشد نمی‌تواند به وظیفه‌اش به درستی عمل کند. وزیر عدلیه، با برشمردن اولویت‌های وظایف و قانون پولیس تصریح نمود که قانون اجرائی را زیر کار داریم و این قانون ساحه کار پولیس را مشخص می‌سازد. وی در عین حال گفت: در زمینه وظایف و قانون پولیس، سارنوالی، محکمه و وکلای مدافع، مشکلاتی نیز وجود دارد که باید برطرف شود.

وزیر عدلیه با تاکید بر ضرورت آموزش‌های مسلکی و حقوقی، برای پولیس گفت: در کنار تجهیزات باید ظرفیت‌های آموزشی و مسلکی پولیس نیز ارتقا یابد و آشنا کرد پولیس با قانون، حاکمیت قانون، حقوق بشر و قوانین پولیس بین‌الملل یک ضرورت است. وزیر عدلیه افزود که، پنج هزار پرسونل پولیس، در محابس افغانستان از نداشتن آموزش‌های مسلکی، کمبود ظرفیت رنج می‌برند. وی در این دیدار از طرح ریفرم پولیس محابس یاد نموده گفت: این طرح نیاز به تمویل دارد و توجه همکاران بین‌المللی را می‌طلبد.

سپس، جنرال دیتروپ رییس عمومی پولیس اتحادیه اروپا در امور افغانستان، ضمن حمایت از گسترش حاکمیت قانون در افغانستان گفت: همکاران ما در بروکسل حاکمیت قانون را در اولویت کار خود قرار داده‌اند و ما در پیوند با این موضوع در افغانستان کار می‌کنیم.

وی افزود که در حال حاضر ۳۸ متخصص در سکتور عدلی و قضایی و تحکیم قانون در افغانستان گماشته شده‌اند؛ تا در همکاری با وزارت عدلیه و دیگر نهادهای عدلی و قضایی افغانستان، پروسه تحکیم قانون را تقویت کنند.

وی در این دیدار، از امنیت به عنوان رکن اساسی و جزء مهم تامین عدالت یاد نموده گفت: عنصر امنیت و عدالت ارتباط نزدیکی با هم دارد و دسترسی به عدالت بدون امنیت مشکل است.

وی از آمادگی‌اش برای همکاری لازم با وزارت عدلیه خبر داده گفت: نظر به تعهدات اتحادیه اروپا ما حاضر هستیم در محدوده صلاحیت خود ارگان‌های عدلی و قضایی را در افغانستان کمک کنیم.

وی با اشاره به ضرورت آموزش مسلکی پولیس افغانستان، گفت: برای داشتن یک پولیس دموکراتیک، باید به مسایل آموزشی و تربیت پولیس توجه شود.

خانم مولر رییس پروسه تحکیم قانون اتحادیه اروپا در افغانستان، نیز ضمن ابراز خرسندی از دیدار با وزیر عدلیه کشور گفت: ما گروهی از متخصصین را در افغانستان داریم و این افراد برای حاکمیت قانون و بهبود روابط میان پولیس و محاکم کار می‌کنند و در صورت موافقت وزارت عدلیه، چند متخصص را در وزارت عدلیه وظیفه می‌دهیم که برای تحکیم قانون و ارایه آموزش‌های مسلکی به پولیس محابس فعالیت کنند.

دیدار روسای عدلیه ولایات کشور با وزیر عدلیه



روسای عدلیه ولایات کشور روز چهارشنبه ۱۵ عقرب ۱۳۸۷ با وزیر عدلیه جمهوری اسلامی در سالون جلسات وزارت عدلیه ملاقات نموده و در مورد مسایل و مشکلات اداراتشان گفت‌وگو کردند.

جلسه روسای عدلیه ولایات با تلاوت آیاتی از قرآن عظیم‌الشان آغاز یافت و سپس یک تن از روسای عدلیه به نمایندگی از دیگران مسایل و مشکلاتی را که در ادارات عدلیه در ولایات کشور وجود دارد، توضیح داده و از وزیر عدلیه جمهوری اسلامی خواستار راهنمایی و حل مشکلات‌شان شدند.

سپس وزیر عدلیه با استماع سخنان روسای عدلیه ولایات کشور، نسبت به حل مشکلات ریاست‌های عدلیه ولایت به ادارات مربوطه هدایت دادند.

وزیر عدلیه طی سخنانی گفت: تاسیس ریاست‌های عدلیه در ولایات با همه مشکلاتی که در شروع کار وجود داشت، یک گام خوب بود. سال گذشته برای تاسیس ریاست‌های عدلیه در ولایات تصمیم گرفته شد و اکنون در ۹ ولایت با اجرای پروسه اصلاحات اداری روسای عدلیه تعیین شده و به کارشان آغاز کرده‌اند. و پست‌های ریاست‌های عدلیه در ۲۲ ولایت دیگر نیز از طریق رقابت آزاد در هفته گذشته اعلام شده‌اند که به زودی اشخاص انتخاب شده به کارشان آغاز خواهند کرد.

آقای دانش افزود که تاسیس ریاست‌های عدلیه در ولایات برای انسجام ادارات وزارت عدلیه و حل مشکلاتی که به خاطر تعدد مراحل اداری وجود داشت، یک اقدام موثر و مفید بود.

وزیر عدلیه گفت که وظیفه اصلی روسای عدلیه رهبری و مدیریت ادارات مربوطه در ولایات است. و همچنین ریاست‌های عدلیه مسوولیت مسایل اداری و مالی و محاسبه را بر عهده دارند و برای بهتر و موثرتر شدن کارها باید یک نوع تفاهم بین روسای عدلیه و آمریت‌ها به صورت همیشگی وجود داشته باشد. دقت در امور حسابداری و مالی یکی از اصول مهمی است که نباید به هیچ صورت نادیده گرفته شود. و در نهایت گزارش دهی و ارتباط با مرکز از طریق ریاست‌های عدلیه صورت می‌گیرد و این گزارش دهی در تمام امور باید دقیق و شفاف باشد.

آقای دانش افزود که یکی از مسوولیت‌های ریاست‌های عدلیه تامین روابط حسنه و هماهنگی با مقام‌های ولایات، ارگان‌های عدلی و قضایی، محاکم، سارنوالی‌ها، ادارات پولیس، امنیت و دیگر اداراتی که به نحوی با ادارات وزارت عدلیه در ارتباط هستند، می‌باشد که این رابطه را باید روسای عدلیه در ولایات به نحو احسن تامین کنند.

وزیر عدلیه با اشاره به این که آمریت‌های مساعدت‌های حقوقی نیز در کنار ادارات قضایای دولت، حقوق، مراکز اصلاح و تربیت اطفال و محابس و توقیف‌خانه که ادارات فعال وزارت عدلیه در ولایات هستند، به زودی آغاز به کار می‌کند.

آقای دانش افزود که ریاست‌های عدلیه با توجه به وظایف و مسوولیت‌هایی که به عهده دارند، یکی از ادارات مهم در سکتور عدلی و قضایی کشور هستند و مسوولیت سنگینی را بر دوش دارند.

گفتنی است که با تشکیل ریاست‌های عدلیه در ولایات پنج اداره که وزارت عدلیه در ولایات دارد زیر چتر این ریاست‌ها فعالیت می‌کنند.

آقای دانش گفت که از نگاه دینی، حقوقی و قانونی نیاز انسان‌ها به عدالت در هر جامعه‌ای کمتر از نیاز آنها به امنیت و غذا نیست و در حقیقت یکی از ابعاد اصلی عدالت تامین امنیت است و اگر عدالت در جامعه‌ای نباشد خود به خود ناامنی به وجود می‌آید.

وزیر عدلیه افزود ما از نگاه دینی و قانونی نه تنها مکلف به این هستیم که خود بر اساس عدالت رفتار کنیم، بلکه ادارات عدلی و قضایی و وظیفه دارند که عدالت را در جامعه تطبیق کنند، و تمام بخش‌های عدلی و قضایی و نیروهای اجرایی در قدم اول، وظیفه‌شان تطبیق و اجرای عدالت است؛ گرچه تطبیق عدالت به خصوص با شرایط فعلی کار سختی است.

وزیر عدلیه علاوه کرد که ما باید به مشکلات مردم و انتظاری که مردم از ما برای تطبیق عدالت دارند توجه کنیم و هرگاه این گونه فکر کنیم حد اقل از نظر وجدانی این مکلفیت را احساس می‌کنیم که چگونه عمل کنیم. و این اولین مرحله است که انتظارات مردم و جایگاه عدالت و عدل را در جامعه در نظر بگیریم و خود را با آن تطبیق دهیم.

آقای دانش گفت: در مرحله دوم، معیار تطبیق عدالت قانون است. اجرای عدالت یعنی تطبیق قانون. و این ساحه وسیعی است که تمام قوانین کشور را شامل می‌شود.

وزیر عدلیه افزود: در اولین گام ما باید حداقل قوانین مربوط کار و وظایف خود را بدانیم و تطبیق کنیم.

وزیر عدلیه گفت: در حدود ۱۵ قانون مربوط به وظایف و مسوولیت‌های ادارات وزارت عدلیه است که ساحه کار و وظایف ما را مشخص کرده‌است. و روسای عدلیه مخصوصاً باید این قوانین را بخوانند و با آنها آشنایی داشته باشند و همچنین به دیگر کارمندان ادارات خود آموزش بدهند زیرا آشنایی با قوانین کلید کار است. و هر اقدامی که می‌شود باید در چوکات قانون باشد.

وزیر عدلیه در قسمتی دیگر از سخنانش به لزوم مبارزه جدی با فساد اداری در ادارات مربوطه پرداخته گفت که موضوع فساد اداری یکی از اولویت‌های دولت افغانستان، شخص رییس جمهور، حکومت و پارلمان است که با این موضوع باید برخوردی جدی و قاطع صورت بگیرد. لذا ما از مرکز این وظیفه را داریم که بر تمام بخش‌ها و ولایات در این قسمت نظارت جدی‌تر داشته باشیم و هر یک از روسای عدلیه در ساحه کاری‌شان در ولایات این وظیفه را دارند که با این موضوع قاطع، دقیق و جدی برخورد کنند. مبارزه با فساد اداری یکی از وظایف مهم روسای عدلیه در ولایات است که اولاً باید به صورت جدی و قاطع عمل کنند و ثانیاً در صورت مشاهده فساد در ادارات‌شان به صورت دقیق و فوری به مرکز اطلاع دهند تا مرکز نیز اقدامات لازم را اجرا نماید.

گزارش پوهندوی عبدالقادر عدالتخواه معین اداری وزارت عدلیه از ولایات بامیان، سمنگان و بغلان

ما هر یک پوهندوی عبدالقادر عدالتخواه معین اداری و دگروال عبدالرازق آمر تعمیرات ریاست عمومی محابس و توقیف‌خانه‌های وزارت عدلیه که جهت اشتراک در مراسم تهداب‌گذاری محابس به ولایات بامیان و سمنگان سفر نموده بودیم، گزارش اجراء خویش را طور جداگانه به قرار ذیل ارایه می‌نماییم:

۱- اجراءات اعضای هیات در جریان سفر ولایت بامیان

الف: در بخش مدیریت عمومی محبس بامیان

به تاریخ ۷ عقرب سال ۱۳۸۷ به طرف بامیان در حرکت کردیم و در حوالی ساعت ۲ بعد از ظهر به شهر بامیان رسیدیم. حوالی عصر همان روز از محبس فعلی شهر بامیان دیدن نمودیم که تعداد محبوسین به ۷۰ نفر بالغ می‌شد و ضمناً به تعداد ۲۰ نفر متهم در ولسوالی‌ها تحت توقیف قرار داشتند که به این ترتیب تعداد مجموعی محبوسین و توقیف‌شدگان به ۹۰ نفر بالغ می‌شد.

در جریان بازدید از محبس مرکزی بامیان با تمام محبوسین و توقیف‌شدگان در اتاق‌های جداگانه ملاقات به عمل آمد و در مورد پرابله‌ها و مشکلات ایشان معلومات مطالبه گردید.

عده‌ای از ایشان اظهار داشتند که حق‌الاجوره کار ایشان که در محبس سابق انجام داده‌اند توسط مسولین پرداخته نشده‌است. پیرامون ادعای ایشان از مدیر محبس طالب معلومات شدیم و در جواب چنین اظهار داشت: عده‌ای از محبوسین در محبسی که طور کرایه گرفته شده‌بود کار کرده‌بودند، این اجوره باید توسط مالک حویلی پرداخته می‌شد، ولی مالک حویلی تا کنون حق‌الاجوره محبوسین را نپرداخته‌است. بناءً چند ماهه کرایه حویلی را پیش خود قید کرده‌ایم و از همین کرایه چاره‌سازی می‌کنیم و حق‌الاجوره ایشان را می‌پردازیم. ضمناً به رییس عدلیه ولایت بامیان در حضورداشت زندانیان هدایت داده‌شد که هرچه عاجل دستمزد محبوسین را از مالک حویلی تحصیل و به عارضین بپردازد.

شخصی به نام سید سرور ولد سید غلام حیدر ادعا می‌نمود که در هنگام انتقال از ولسوالی سیغان به محبس بامیان مبلغ ده هزار افغانی وی را شخصی به نام جلال گرفته‌است. به ارتباط ادعای موصوف از مدیریت محبس ولایت بامیان به شکل شفاهی پرسش به عمل آمد و در جواب چنین اظهار داشت که انتقال متهمین از ولسوالی‌ها به مرکز بامیان اکثراً توسط پولیس قوماندانی امنیه صورت می‌گیرد و پرسونل محبس در آن دخیل نمی‌باشد و شخص جلال نام بنا بر اظهارات مدیر عمومی محبس از جمله پرسونل قوماندانی امنیه می‌باشد.

علاوتاً شخص دیگری به نام محمد ولد مدد ادعا می‌نمود که در هنگام انتقال وی از ولسوالی یکاولنگ تا محبس بامیان مبلغ ۴۵۰۰ به منظور کرایه موتو و مصارف راه از وی گرفته شده‌است.

مشکل دیگری که محبوسین و متهمین به آن مواجه‌اند عبارت از عدم موجودیت البسه کافی از قبیل کمپل و دوشک بود که با توجه به آب و هوای سرد بامیان رسیدگی لازم و اکمال البسه باب را ایجاد می‌نماید.

مشکل دیگری را که محبوسین مطرح کردند، عبارت از عدم موجودیت آب گرم در هنگام استحمام و شستن لباس‌ها می‌باشد و مدیریت محبس ولایت بامیان نبود تخصیص مواد سوخت را برای تهیه آب گرم جهت استحمام و شستن لباس عنوان می‌کرد.

محبس فعلی ولایت بامیان در یک تعمیر کرایه‌ی فعالیت داشته و از نگاه معیارهای محبس داری، وضعیت مطلوب قرار نداشت و ساحه ملاقات محبوسین با پایوازان ذریعه ریسمان پلاستیکی جدا ساخته شده بود و ایجاد می‌نمود که ساحه متذکره ذریعه جالی‌های سیمی مستحکم از هم جدا ساخته شود.

علاوتاً محبوسین از نعمت برق و تنویر از طرف شب محروم بودند و کدام جنراتوری که ساحه محبس را از طرف شب روشن سازد، وجود نداشت.

قابل یادآوری می‌دانیم که در قسمت تعیین سرنوشت متهمین در معیاد معینه قانونی از مدیر محبس ولایت بامیان پرسش به عمل آمد و در نتیجه لیست شهرت متهمین و محکومین را که تعداد ایشان به ۲۷ نفر می‌رسید به ما ارائه داشت و از ملاحظه جدول که ضم گزارش‌ها می‌باشد چنین بر می‌آید که یک تعداد متهمین از سال ۱۳۸۴ به این طرف در حالت انتظار قرار داشته و فیصله‌های محاکم ابتداییه و استیناف را طی نموده، ولی فیصله تمیز در زمینه ایشان یا صادر نشده و اگر صادر هم شده‌باشد به مدیریت محبس ولایت بامیان خبر داده نشده‌است. به این ترتیب یک تعداد از متهمین شامل لیست از مزایایی فرامین صادره مقام عالی ریاست ج.ا.ا در مورد عفو و تخفیف مجازات استفاده کرده نتوانستند.

شایان ذکر است که تهداب تعمیر جدید محبس بامیان حوالی ساعت ۱۱ قبل از ظهر روز چهارشنبه مورخ ۸ عقرب توسط جلالتماب محترم والی صاحب ولایت بامیان و نمایندگان وزارت عدلیه و مسوولین ادارات دولتی ولایت بامیان و به اشتراک رئیس انکشاف شهری آن ولایت در محوطه‌ای که قبلاً نقشه و سکیچ شده بود، گذاشته شد.

ب: در بخش ریاست عدلیه

بعد از ختم مراسم به اشتراک رییس انکشاف شهری ولایت بامیان به ساحه‌ای که جهت اعمار تعمیر ریاست عدلیه تخصیص داده شده‌است، رفته و آن ساحه را از نزدیک مشاهده نمودیم که حاوی دو نمره جداگانه و در پهلوی هم قرار داشت و مجموع مساحت هر دو نمره به ۳۴۰۰ متر مربع بالغ می‌شد که یکی به ریاست حقوق و دیگری به قضایای دولت اختصاص داده شده‌بود. در جوار ساحات متذکره نمرات مربوط به ریاست محاکم استیناف، سازنوالی و سایر ادارات قرار داشت و از موقعیت خوب برخوردار بود. مقام ولایت بامیان در زمینه تسلیمی ساحات متذکره از خود آمادگی نشان دادند و به ایشان وعده سپرده شد که قیمت نمرات فوق الذکر در سال آینده به حساب شاروالی ولایت بامیان انتقال داده خواهد شد و به این ترتیب در مورد آغاز کار تدارکاتی پروژه اعمار تعمیر ریاست عدلیه هیچ‌گونه مشکلی وجود ندارد.

قابل ذکر است که اعضای هیات از ادارات ریاست عدلیه خاستاً آمریت‌های حقوق و آمریت قضایای دولت بازدید به عمل آورد و در مورد طرز اجراءات و مشکلات موجود با رییس عدلیه وعده‌ای از کارمندان آن ریاست صحبت‌هایی صورت گرفت و در نتیجه ایشان مشکلات خویش را به قرار ذیل مطرح کردند:

- ۱- مشکل نبود تعمیر مناسب برای فعالیت ریاست عدلیه و شعبات ذریبط آن،
- ۲- مشکل نبود موثر برای ریاست عدلیه،
- ۳- ناکافی بودن تخصیص منظور شده در کد ۲۲ با توجه به واحدهای اداری حقوق در ولسوالی‌ها،
- ۴- عدم موجودیت کتابخانه و اکمال کتب مورد ضرورت حقوقی و قوانین،
- ۵- نبود محافظین امنیتی،
- ۶- عدم استخدام مدیر جنسی و معتمد جنسی بنابر مشکل تضمین معتبر،
- ۷- عدم تطبیق ریفورم در مرکز اصلاح و تربیت اطفال.

ج: در بخش مرکز اصلاح و تربیت اطفال

اعضای هیات از مرکز اصلاح و تربیت اطفال بازدید به عمل آورد. مرکز متذکره که در یک حویلی نهایت تنگ قرار داشته و تعداد مجوزین به شش نفر بالغ می‌گردید و محلی برای گشت و گذار و تفریح مجوزین وجود نداشت و کرایه حویلی متذکره با صکوک و مالیه مبلغ ۹ هزار افغانی بوده‌است.

مشکل اساسی مرکز اصلاح و تربیت اطفال ولایت بامیان عبارت از نبود واسطه نقلیه جهت انتقال مجوزین به محاکم، شفاخانه‌ها و سازنوالی می‌باشد. علاوه‌تاً تخصیص مواد سوخت ایشان با توجه به هوای سرد زمستان ناکافی بوده و عدم استخدام معتمد جنسی مشکل دیگری از مرکز اصلاح و تربیت اطفال آن ولایت می‌باشد.

د: مدیریت قضایای دولت

مدیریت قضایای دولت ولایت بامیان ۶ نفر پرسونل داشته و از معاش اضافی مؤقت استفاده می‌نماید. بنابر اظهارات مدیر عمومی قضایای دولت آن ولایت تا کنون موازی ۱۰۰ جریب زمین از تصرف غاصبین کشیده شده و ۳۰ جلد دوسیة نسبتی تحت دوران قضایی قرار دارد.

از اظهارات کارمندان ریاست عدلیه آن ولایت بر می‌آید که تا کنون هماهنگی و تشریک مساعی لازم و اطاعت مادونین از آمر که رییس عدلیه می‌باشد به خوبی تنظیم نشده‌است. زیرا که پرسونل ریاست حقوق و قضایای دولت که از تعمیر مشترک استفاده می‌نمایند در حاضری‌های جداگانه امضا می‌نمایند. در این مورد توجه و دقت بیشتر ریاست عدلیه آن ولایت را ایجاد می‌نماید که در آینده شعبات مربوط ریاست عدلیه به شمول قضایای دولت و حقوق از یک مرکز رهبری گردد.

۲- اجراءات اعضای هیات در ولایت سمنگان

اعضای هیات به روز جمعه مورخ ۱۰ عقرب به طرف ولایت سمنگان حرکت نموده و در فردای همان روز یعنی شنبه مورخ ۱۱ عقرب از ادارات مربوط وزارت عدلیه در آن ولایت بازدید به عمل آورد که چگونگی اجراءات به عمل آمده قرار ذیل است:

الف: در بخش مدیریت عمومی محبس سمنگان

اعضای هیات حوالی ساعت ۹ قبل از ظهر از مدیریت محبس ولایت سمنگان بازدید به عمل آورد که به تعداد پنج نفر سربراز، ۲۲ نفر ساتنمن و ۴۱ نفر افسر در تشکیل مدیریت عمومی محبس آن ولایت وجود داشت. تعداد محبوسین و متهمین به ۱۳۵ نفر می‌رسید که ۴ نفر اناث نیز از آن جمله می‌باشد. به استناد نظریات مسوولین محبس دوسیه نسبتی ۴۳ نفر ایشان قطعیت پیدا نموده و دوسیه ۵۱ نفر در مرحله استیناف قرار داشته و متباقی در مرحله محکمه ابتداییه می‌باشد.

با جمعی محبوسین و در عقب جالی به شکل دسته جمعی ملاقات به عمل آمد و در مورد مشکلات ایشان پرسش به عمل آمد و از برخورد پرسونل محبس ظاهراً کدام شکایتی نداشتند و از نحوه تطبیق فرامین عفو مقام عالی ریاست ج.ا.ا در مورد عفو و تخفیف مجازات محبوسین رضایت نداشتند.

عده‌ای از محبوسین ادعا می‌نمودند که جزاهای ایشان مطابق فرمان ۲۸ اسد سال جاری مورد عفو قرار گرفته، ولی نسبت عدم پرداخت جریمه نقدی که در حکم محکمه انعکاس داده شده است تا به حال در زندان به سر می‌برند، در حالی که جریمه نقدی به اساس فرمان ع که به مناسبت حلول عید سعید فطر صادر شده‌است مورد عفو قرار گرفته، ولی کمیسیون موظف در مورد رهایی ایشان و استفاده ایشان از مزایای فرمان صادره قبلی هیچ‌گونه اجراءاتی نکرده است.

قابل یادآوری می‌دانیم که مدیریت محبس ولایت سمنگان لیست ۱۲ نفر متهمین را که فیصله جات محاکم ابتداییه و استیناف در زمینه ایشان صادر شده، ولی تا کنون نیز محکمه محترم عالی تمیز در زمینه دوسیه‌های نسبتی ایشان تصامیم قضایی را اتخاذ نکرده، به ما ارایه داشته‌اند که ضم گزارش هذا می‌باشد.

از ملاحظه جدول ارسالی مدیریت محترم محبس ولایت سمنگان بر می‌آید که دوسیه محاکماتی عده‌ای از متهمین شامل لیست تا کنون مراحل نهایی خود را طی نکرده‌است، در حالی که از تاریخ دستگیری ایشان تا کنون بیش از یکسال و هفت ماه سپری شده‌است که به این ترتیب شکایات متهمین در مورد عدم تعیین سرنوشت ایشان در میعاد معینه قانونی موجه به نظر می‌رسد.

این نکته قابل یادآوری است که چندی قبل عده‌ای از محبوسین می‌خواستند با استفاده از فرصت دیوار محبس را سوراخ و از زندان فرار نمایند، ولی خوشبختانه در اثر توجه و احساس مسوولیت مسوولین محبس پلان مطروحه ایشان به وقت و زمان آن خنثا و از ایشان جلوگیری به عمل آمده‌است که این عمل پرسونل و مسوولین محبس ولایت سمنگان قابل قدر دانسته می‌شود.

شایان ذکر است که تهداب محبس جدید ولایت سمنگان حوالی ساعت ۱۱ قبل از ظهر روز شنبه مورخ ۱۱ عقرب به اشتراک جلالتمآب محترم والی صاحب آن ولایت، نمایندگان وزارت عدلیه، روسای ادارات دولتی ولایت سمنگان، اعضای شورای ولایتی و رییس آن شورای و عده کثیری از مردم ولایت مذکور گذاشته شد که در مراسم تهداب گذاری محبس جدید، والی صاحب ولایت سمنگان، معین اداری وزارت عدلیه، رییس شورای ولایتی و رییس محکمه استیناف ولایت سمنگان صحبت‌های همه جانبه را به عمل آوردند که مورد توجه اشتراک‌کنندگان و رسانه‌های خبری قرار گرفت.

ب: در بخش ریاست عدلیه

در روز شنبه از ریاست عدلیه ولایت سمنگان بازدید به عمل آمد و ریاست حقوق و مدیریت عمومی قضایای دولت در یک تعمیر کرایه فعالیت می‌نمود. عده‌ای از کارمندان ریاست عدلیه، خاصاً کارمندان حقوق در کورس آموزشی IDLO که در مزار شریف دایر گردیده‌است شرکت داشتند و عده دیگری از کارمندان ریاست عدلیه بالای وظیفه خویش حاضر نبودند و دفتر حاضری شان کنترل گردید و ستون مربوط غیر حاضران قید شد و به حاضرین تفهیم گردید که در قسمت حاضری و پابندی به وظیفه جدیت بیشتر به خرج دهند.

ج: در بخش مدیریت مرکز اصلاح

از مدیریت مرکز اصلاح ولایت سمنگان نیز بازدید به عمل آمد و تعداد مجوزین به ۸ نفر بالغ می‌گردید و یک نفر از ایشان به اسامی () ولد () ادعا می‌نمود که میعاد متباقی حجز وی نظر به فرمان مقام عالی ریاست جمهوری مورد عفو قرار گرفته، ولی نسبت موجودیت ابراء خط شرعی وارثین مقتول تا کنون رها نشده‌است. کدام کسی دیگری ندارد که رضایت متضرر را اخذ و ابراء خط به دست آورد که در این زمینه طالب کمک گردید. بناءً بهتر خواهد بود که موضوع از طریق کمیسیون مستقل حقوق بشر تعقیب و دنبال گردد.

۳- اجراءات اعضای هیات در محبس ولایت بغلان

اعضای هیات در هنگام بازگشت به طرف کابل توقف مختصری در محبس ولایت بغلان داشت و در آنجا با مسوولین و افسران آن مدیریت ملاقات تعارفی داشت و ضمناً از وضع محبوسین و زندانیان طالب معلومات گردید. مدیریت محبس ولایت بغلان به تعداد هفت ورق لیست محکومین و متهمین را رایبه داشته‌اند که تعداد اشخاص مندرج لیست جمعاً به ۱۲۰ نفر می‌رسد که با تفکیک شهرت مکمل، نوعیت جرم، تاریخ گرفتاری، جریان محاکماتی و سایر معلومات در آن مفصل ذکر شده‌است. از ملاحظه لیست ارسالی مدیریت محبس بغلان که ضم گزارش هذا می‌باشد، چنین بر می‌آید که یک تعداد افراد متهم مندرج لیست از مدت طولانی بدین سو در حالت انتظار محاکمه تمیز و استیناف قرار داشته و متأسفانه تا کنون ذریعه مراجع ذیربط خاصاً سارنوالی تمیز و محاکم تمیز کدام اجراءات در زمینه به عمل نیامده‌است.

علاوئاً به تعداد سه نفر هر یک:

۱- محمد حضرت ولد نعمت الله،

۲- شاه محمود ولد فرانور،

۳- رحیم الله ولد عطاو الله.

به حکم قطعی محاکم ثلاثه محکوم شناخته شده و میعاد باقیمانده حبس ایشان مطابق فرمان ۱۳۸۷/۵/۲۷ ۷۵ مورد عفو قرار گرفته ولی بنابر عدم تحویل جریمه نقدی مندرج حکم محکمه تا کنون در زندان به سر می‌برند. در حالی که جریمه نقدی این گونه محبوسین مطابق فرمان اخیر مقام عالی ریاست ج.ا.ا به مناسبت حلول عید سعید فطر نیز مورد عفو قرار گرفته‌است.

پیشنهادات:

۱- به ریاست محترم عدلیه ولایت بامیان هدایت صادر گردد که در مورد تحصیل حقوق دستمزد و کارکردگی یک عده از زندانیان محبس ولایت بامیان از مالک حویلی اقدامات عاجل روی دست گیرد. ضمناً ادعای اسامیان هر یک: سید سرور ولد سید غلام حیدر و محمد ولد مدد که فعلاً در محبس ولایت بامیان تحت حبس قرار دارند بررسی و در صورت اثبات، مدعایها و مطالبات ایشان را تحصیل و به مذکوران تادیه نماید. به همین ترتیب در قسمت نظم و نسق و تنظیم دفتر حاضری واحد برای تمام کارمندان ریاست عدلیه به شمول آمریت‌های حقوق و قضایای دولت توجه خویش را مبذول دارد و تمام کارکنان به شمول پرسونل مرکز اصلاح و تربیت اطفال آن ولایت از یک مرکز اطاعت و تحت رهبری ریاست عدلیه وظایف خویش را به پیش ببرند.

۲- به ریاست عمومی محابس و توقیف‌خانه‌ها وظیفه سپرده شود که در قسمت تهیه و تدارک البسه مورد ضرورت، تهیه آب و گرم جهت استحمام و شستن لباس برای زندانیان محبس ولایت بامیان، تهیه جالی‌های سیمی، تعقیب مرحله تمیزی آن عده از متهمین مندرج لیست ضمیمه هذا، تدارک یک پایه جنراتور جهت تنویر ساحة محبس ولایت بامیان اقدامات عاجل روی دست گیرد.

۳- به ریاست محترم امور اداری وزارت عدلیه هدایت داده شود که در قسمت ادخال قیمت دونمره زمین مربوط آمریتهای حقوق و قضایای دولت ولایت بامیان در بودجه سال ۱۳۸۸ و انتقال آن به حساب عواید شاروالی بامیان، تدارک پروژه ساختمان تعمیر ریاست عدلیه ولایت بامیان از همین اکنون تدابیر لازم اتخاذ نماید و ضمناً در مورد تدارک دو عراده موتر برای ریاست عدلیه و مرکز اصلاح ولایت بامیان، تدارک تخصص کافی در کود ۲۲، ایجاد کتابخانه حقوقی، اكمال كتب و قوانین مورد ضرورت، استخدام مدیر و معتمد جنسی ریاست عدلیه و مرکز اصلاح، تطبیق ریفورم در مرکز اصلاح و تدارک محل مناسب برای مجوزین اقدامات لازم به عمل آید.

۴- به ریاست عدلیه ولایت سمنگان هدایت صادر شود که در مورد حضری یومیه پرسونل آن ریاست کنترول و دقت بیشتر به خرج دهد و در مورد پیگیری دوسیة نسبتی اسامی () ولد () که میعاد معینه حجز خویش را سپری نموده و در تفاهم با کمیسیون مستقل حقوق بشر و ریاست عمومی مراکز اصلاح و تربیت اطفال مرکز اقدامات لازم به عمل آورد.

۵- به ریاست عمومی محابس و توقیفخانهها وظیفه سپرده شود که مشکل آن عده از محبوسین ولایت سمنگان و بغلان را که از فرمان عفو و تخفیف مجازات ۲۸ اسد سال جاری در مورد عفو باقیمانده معیار حبسشان مستفید شدهاند، ولی نسبت عدم پرداخت جریمه نقدی تا کنون در محبس باقیماندهاند، از طریق طرح در آژندای جلسات شورای عالی هماهنگی سیستم عدلی و قضایی حل نمایند. به همین ترتیب در مورد تعقیب و پیگیری دوسیةهای ۱۲ نفر متهمین ولایت سمنگان که تا کنون فیصله دیوان محترم عالی تمیز در مورد ایشان صادر نشده اقدامات عاجل روی دست گیرد و در مورد پیگیری مراحل استیناف و تمیز دوسیةهای یک عده از متهمین مندرج لیست ضمیمه هذا با مراجع ذیربط تماس حاصل نموده و در تعیین سرنوشت ایشان از طریق به مدیریت ارتباط با محاکم با احساس مسوولیت بیشتر عمل نماید.

۶- از سعی و تلاش پرسونل مدیریت محبس ولایت سمنگان که در مورد جلوگیری از فرار محبوسین به عمل آوردهاند مورد تفقد و تقدیر قرار گیرند.

بااحترام

پوهندوی عبدالقادر عدالتخواه
معین اداری وزارت عدلیه

سمونوال عبدالرزاق آمر تعمیرات
ریاست عمومی محابس و توقیف خانه

سمینار آشنایی مسوولین محابس و لایات شمال

با مقرره جدید محابس پایان یافت

سمینار مدیران محابس، سارنولان، پولیس و نمایندگان حقوق بشر ولایت‌های سمنگان، بلخ، فاریاب، جوزجان و سرپل در شمال کشور، روز پنجشنبه ۹ عقرب ۱۳۸۷ به کار خود پایان داد، این سمینار به مدت پنج روز ادامه داشت و مدیران محابس در این سمینار، با مقرره‌های جدید محابس و چگونگی نگه‌داری و طرز رفتار با زندانیان آشنا شدند.

جان محمد، مسوول این سمینار گفت: در جریان این سمینار، مسوولان یادشده با مقرره جدید محابس و توقیف‌خانه‌ها آشنا شدند.

به گفته وی در این مقرره جدید، طرز و شیوه رفتار با محبوسان، مجرمان و متهمان روی، بحث گرفته شده و مسایل حقوقی آنها هم، برای مسوولان محابس توضیح و تشریح گردید.

در این سمینار بیش از ۳۰ تن از مسوولان محابس اشتراک کرده‌بودند، که پیش از ظهر روز پنجشنبه، با گرفتن تصدیق نامه‌های شان از این سمینار فارغ شدند.

یک تن از اشتراک کنندگان از ولایت سرپل گفت: پیش از این در تطبیق این مقرره مشکلات زیاد داشتیم؛ اما خوشبختانه با سپری نمودن این سمینار بخش زیاد از مشکلات ما برطرف گردید.

این سمینار، از سوی دفتر ملل متحد در امور مواد مخدر و جرایم به راه انداخته شده‌بود.

طرح قانون آب توسط وزیر عدلیه به ولسی جرگه ارایه شد

وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان، روز دو شنبه ۶ عقرب ۱۳۸۷ طرح قانون آب را به ولسی جرگه ارایه کرد. آقای دانش در مجلس عمومی ولسی جرگه گفت که آب سرمایه ملی و عامل رشد و انکشاف اقتصادی، به خصوص بخش‌های صنعت و زراعت می‌باشد و تامین آب در کشور، بستگی به تصویب قانون آب دارد.

وزیر عدلیه علاوه کرد که از جمله اهداف مهم قانون آب، حفاظت از منابع آب، توزیع عادلانه آن در تمام نقاط کشور، استفاده درست و دوام دار از این منابع، تقویت اقتصاد ملی و همچنین بررسی و رسیدگی به حقوق استفاده کنندگان آب می‌باشد.

وزیر عدلیه در ادامه سخنانش تاکید کرد که پس از تصویب این قانون، نهادهایی نیز باید تشکیل گردند و در قدم اول، باید تشکیلاتی برای تنظیم استراتژی ملی آب ایجاد شده و به صورت همه جانبه و هماهنگ تهیه و تنظیم گردد.

آقای دانش گفت که با فرمان رییس جمهوری اسلامی افغانستان، نهادی نیز تحت نام شورای عالی آب تشکیل می‌گردد تا بتواند پالیسی‌ها و برنامه‌های ملی را برای استفاده از منابع آبی کشور ایجاد و تدوین نماید.

وزیر عدلیه از ادارات و شوراهای حوزه‌های دریایی در ساحات مختلف و همچنین انجمن آبیاری و استفاده کنندگان آب، از دیگر تشکیلات مورد نیاز پس از تصویب این قانون یاد کرد.

وزیر عدلیه گفت وزارت انرژی و آب نهادی است که پس از تصویب این قانون، رهبری تطبیق پالیسی‌ها و پلان‌ها در مورد منابع آبی کشور را عهده‌دار می‌باشد و در مورد آب‌های زیرزمینی، وزارت صنایع و معادن، وظیفه اکتشاف و تحقیق این منابع را دارد.

آقای دانش، همچنین از اداره محیط زیست به عنوان مراقبت کننده آب‌های سطح زمین و از وزارت زراعت و و مالداری به عنوان نهادی که مسئول تطبیق و تنظیم نورم‌های استندرد آبیاری می‌باشد، یاد کرد.

طبق این قانون، تهیه آب آشامیدنی برای ساکنین شهرها به عهده وزارت انکشاف شهری و برای ساکنین دهات به عهده وزارت احیا و انکشاف دهات می‌باشد.

وزیر عدلیه در ادامه خاطر نشان ساخت، در حال حاضر، مشکل عمده‌ای که این وزارت‌ها برای تطبیق برنامه‌ها دارند، عدم موجودیت قانون است و همین امر باعث شده که بسیاری از پروژه‌های بزرگ به حالت تعلیق درآیند.

آقای دانش خاطر نشان ساخت که با تصویب قانون آب، وظایف این وزارت‌ها مشخص خواهد گردید و مشکلاتی که بین آنها در تطبیق پلان‌ها وجود دارد، از بین خواهد رفت.

گفتنی است که قانون آب با در نظر داشت ارزش‌های مندرج ماده نهم قانون اساسی افغانستان به منظور حفاظت منابع آب، توزیع عادلانه و استفاده موثر و دوامدار از آن، تقویه اقتصاد ملی و تامین حقوق استفاده کنندگان آب بر مبنای عرف و عنعنات پسندیده مردم، در هفت فصل و چهل ماده وضع گردیده است.

طرح قانون آب پس از تهیه و بحث روی آن در وزارت عدلیه و کابینه دولت و پس از تایید شورای وزیران، شش ماه پیش توسط وزارت امور پارلمانی برای تایید و تصویب به ولسی جرگه فرستاده شد.

طرح قانون تنظیم روابط سلوکی مقامات قوای سه گانه دولت و برنامه کاری منع عمل گدایی بر اساس حکم ریاست جمهوری در مورد منع عمل گدایی در شورای وزیران مورد تأیید قرار گرفت

جلسه نوبتی شورای وزیران روز دوشنبه ۱۳ عقرب ۱۳۸۷ تحت ریاست حامد کرزی رییس جمهوری اسلامی افغانستان در قصر گلخانه ارگ ریاست جمهوری دایر گردید.

طبق آژندای جلسه، آقای سرور دانش وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان طرح قانون تنظیم روابط سلوکی مقامات قوای سه گانه دولت جمهوری اسلامی افغانستان را در جلسه شورای وزیران مطرح نمود.

طرح این قانون به تاسی از فیصله‌های شورای وزیران و حکم شماره ۴۵۱۹ مورخ ۱۳۸۵/۱۱/۱۶ ریاست جمهوری با اشتراک نمایندگان با صلاحیت قوای سه گانه کشور به منظور تنظیم امور مربوط به طرز سلوک، رفتار و روابط حسنه متقابل میان مقامات قوای سه گانه (اجراییه، مقننه و قضاییه) دولت جمهوری اسلامی افغانستان بداخل ۷ فصل و ۳۴ ماده ترتیب گردیده است.

اهداف طرح قانون تنظیم روابط سلوکی مقامات قوای سه گانه دولت جمهوری اسلامی افغانستان عبارتند از:

- تعیین معیارها جهت تنظیم سلوک و رفتار مقامات قوای سه گانه دولت،
- تعیین وجایب و مکلفیت‌های متقابل سلوکی مقامات قوای سه گانه دولت، و
- رعایت اصل احترام متقابل و تامین روابط کاری حسنه میان مقامات قوای سه گانه دولت و به رسمیت شناختن استقلال داخلی آنها.

در طرح این قانون، وجایب و مکلفیت‌های سلوکی شامل تقوا و پرهیزگاری، تعهد، امانت‌داری و صداقت، تواضع و فروتنی، حسن زعامت و رهبری، وظیفه شناسی، معاشرت نیک، مسوولیت پذیری، حسابدگی، هدف‌مندی، عدم تبعیض، داشتن روحیه مشارکت، واقعیت‌گرایی، ثبات شخصیت و حمایت از حاکمیت قانون در کشور و سایر صفات عالی می‌باشد، که به منظور رسیدگی به تخلفات، کمیسیون تحت ریاست قاضی القضاة با عضویت نمایندگان با صلاحیت قوای سه گانه دولت تعیین گردیده است.

شورای وزیران با استماع گزارش وزیر عدلیه، طرح قانون تنظیم روابط سلوکی مقامات قوای سه گانه دولت جمهوری اسلامی افغانستان را در داخل ۷ فصل و ۳۴ ماده مورد تأیید قرار داده وزارت عدلیه را موظف نمود تا تصحیحات لازم را طبق تذکار جلسه در قانون متذکره وارد و از طریق دفتر وزیر دولت در امور پارلمانی غرض تصویب به پارلمان کشور ارسال نماید.

همچنین در این جلسه، آقای سرور دانش وزیر عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان، برنامه کاری منع عمل گدایی بر اساس حکم رییس جمهوری اسلامی افغانستان در مورد منع عمل گدایی را به جلسه ارایه کرد:

در حکم ریاست جمهوری اسلامی افغانستان، به منظور حفظ کرامت انسانی، تامین نظم اجتماعی با در نظر داشت ارشادات اسلامی و قوانین نافذ کشور جهت از میان برداشتن عمل گدایی و منع استفاده نامشروع از کودکان، زنان و سایر افراد برای گدایی که موجب خدشه دار شدن آبرو و عزت مردم افغانستان می‌گردد، تدابیر آتی اتخاذ گردیده است:

- هیچ شخصی اعم از زن و مرد نمی‌تواند به عمل گدایی مبادرت ورزد و یا از کودکان و سایر اشخاص بدین منظور استفاده نماید.

- وزارت امور داخله به همکاری وزارت کار و امور اجتماعی، شهدا و معلولان مکلف است آن‌عده اشخاص را که به عمل گدایی مبادرت می‌ورزند یا از کودکان و سایر اشخاص بدین منظور استفاده می‌نمایند، جمع‌آوری نموده و بعد از تثبیت حالت فقر و مسکنت آنها غرض تامین اعاشه و اباته به جمعیت افغانی سره میاشت معرفی نماید. جمعیت افغانی سره میاشت آن‌عده اشخاص را که به مواد مخدر معتاداند، غرض تداوی به موسسات صحت روانی معرفی می‌نماید.

- وزارت‌های اطلاعات و فرهنگ و ارشاد، حج و اوقاف موظفاند با همکاری سایر ادارات ذیربط، برنامه‌های وسیع تبلیغاتی را در رابطه به اضرار عمل گدایی از طریق رسانه‌های همگانی سمعی و بصری و منابر و مساجد و تکایا راه اندازی نمایند.
- وزارت امور داخله به همکاری وزارت کار و امور اجتماعی، شهدا و معلولین، جمعیت افغانی سره میاشت و وزارت امور زنان مکلف است، اشخاصی را که به طور حرفوی و حیلہ و فریب دست به گدایی می‌زنند یا از اطفال بدین منظور استفاده می‌نمایند، غرض تعقیب عدلی به مراجع ذیربط معرفی نمایند.
- اهداف عمده برنامه کاری منع عمل گدایی عبارتند از:
 - ایجاد ضمانت‌های قانونی برای منع گدایی، حمایت از کودکان، کهن سالان و زنان بی‌سرپرست.
 - تقویه و هماهنگ ساختن برنامه‌های دولتی و ارگان‌های دولتی در جهت رسیدگی به امور کودکان، کهن سالان و زنان بی‌سرپرست در مورد منع گدایی.
 - طرح برنامه‌های بدیل برای جلوگیری از گدایی.
 - بلند بردن سطح آگاهی مردم و جلب حمایت اقشار مختلف جامعه برای محو عمل گدایی.
 - آموزش و ظرفیت سازی برای پولیس و کارمندان اجتماعی.
- شورای وزیران برنامه کاری منع عمل گدایی را یک عمل مفید و موثر در عرصه اجتماعی دانسته، فیصله نمود که این برنامه به اساس حکم ریاست جمهوری مرعی الاجرا گردد.