

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



ریاست اطلاعات و ارتباط عامه

طرح جلد و صفحه آرا:

محمدعمر تیموری

چاپ:

خزان ۱۳۹۷ خورشیدی - کابل

تیراژ:

۲۰۰۰ نسخه

نشانی:

سرک فیض محمد کاتب، ایستگاه سناتوریم، ناحیه ششم، کابل - لویه خرنوالی

صفحه انترنتی:

www.ago.gov.af

فیسبوک:

www.facebook.com/ago.gov.af.1

نشانی برقی:

iprd@ago.gov.af

شماره تماس:

۲۰ - ۲۵۲۱۷۰۳ (۰) ۹۳+

- * فصل نامه علمی-پژوهشی خرنوال زیر نظر هیأت تحریر نشر می شود.
- * فصل نامه علمی-پژوهشی خرنوال در انتخاب، ویرایش و نشر نبشته ها دست باز دارد.
- * مقاله های رسیده به دفتر فصل نامه، مسترد نمی گردد.
- * مقاله هایی که در این فصل نامه نشر می شود، لزوماً بیان گر دیدگاه لوی خرنوالی نیست.

فصل نامه علمی-پژوهشی چارنوال

صاحب امتیاز:

لوی خرنوالی جمهوری اسلامی افغانستان

مدیر مسؤول:

پوهیالی شاه محمد خپلواک

سر دبیر:

محمد هادی رویش

هیأت تحریر:

داکتر غلام حیدر علامه

خارنمل جنرال عبدالقیوم نظامی

معاون سر محقق محمد منیر مروت

معاون سر محقق محمد اعظم طارق

شیوه‌نامه نگارش مقاله

یک - ساختار مقاله

۱. عنوان: باید کوتاه، گویا، جذاب و بیان‌کننده محتوای مقاله باشد.
 ۲. چکیده: چکیده مقاله باید به‌طور فشرده و خلاصه، محتوای مقاله را بیان کند.
 ۳. واژگان کلیدی: واژگان کلیدی باید از پنج تا هفت واژه، بلافاصله پس از چکیده آورده شود؛ طوری که برای آسانی دسترسی در جست‌وجوی برقی، نقش نمایه را ایفا کند.
 ۴. مقدمه: مقدمه باید بیان‌گر اهمیت موضوع، هدف نگارش و معرفی مختصر نوشته باشد.
 ۵. متن اصلی
- الف: بیان موضوع
- ب: عنوان‌های اصلی و فرعی
۶. نتیجه‌گیری: نتیجه باید بیان‌گر یافته‌ها و نوآوری‌های نویسنده باشد.
 ۷. ارجاعات به صورت «پاورقی» در هر صفحه درج شود.
 ۸. پیشنهادها: پیشنهادها نویسنده باید در راستای رفع خلاها، کمی‌ها و کاستی‌هایی باشد که نویسنده در زمان نوشتن مقاله به آن آگاهی یافته است.

دو- شیوه نگارش منبع

منابع باید درون‌متنی باشد. مشخصات کتاب‌شناختی منبع‌ها (در بخش‌های در، پشتو و انگلیسی) به ترتیب حروف الفبا و به شرح زیر در پایان مقاله آورده شود: کتاب: تخلص، نام، عنوان کتاب، نام مترجم (اگر ترجمه باشد)، جلد و صفحه، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

مقاله: تخلص، نام، عنوان کامل مقاله «درون گیومه»، نام مترجم، نام مجله «به شکل ایتالیک»، شماره مجله، صفحه، محل انتشار: ناشر، سال نشر. رفرنس‌دهی به منابع اینترنتی: تخلص، نام، عنوان مقاله یا کتاب «به شکل ایتالیک»، تاریخ بازیابی، نشانی صفحه.

سه- شیوه ارزیابی

۱. هیأت تحریر مجله، مقاله دریافتی را ارزیابی و در مورد پذیرش یا رد آن تصمیم گرفته و نویسنده را در جریان قرار خواهند داد.

۲. اگر مقاله نیاز به اصلاح داشته باشد، به نویسنده بازگردانده می‌شود.

۳. مقاله ارزیابی شده با توجه به ظرفیت مجله، بر اساس نوبت دریافت، اصلاح، نهایی و منتشر می‌شود.

۴. نویسنده باید مقاله فرستاده شده به مجله را همزمان برای انتشار به دیگر نشریه‌ها نفرستد و در صفحه‌های اینترنتی نیز انتشار ندهد. مقاله نشر شده در دیگر نشریه‌های چاپی و اینترنتی از گردونه انتشار در مجله خارج می‌شود.

۵. گردانندگان مجله در پذیرفتن، رد کردن و ویرایش مقاله، دست‌باز دارند.

اطلاعات زیر در صفحه اول بیاید:

• نام و تخلص نویسنده، رشته دانشگاهی و رتبه علمی، محل کار، نشانی پستی و برقی و شماره تماس نویسنده.

• شیوه درست حروف چینی کمپیوتری و علایم سجاوندی (علامه‌گذاری) رعایت شود. متن باید با فرمت Word، با نوع خط (فونت) B Lotus و با اندازه ۱۴ به صورت فایل ضمیمه و بدون هیچ‌گونه صفحه‌آرایی به نشانی برقی مجله فرستاده شده یا روی «سی دی» همراه با دو نسخه چاپ شده به دفتر مجله فرستاده شود. حجم مقالات باید بین ۶ تا ۱۲ صفحه A4 باشد.

فهرست مطالب

سرریزه

عبدالغنی حسن ج

کودجزا و اصل قانونیت جرم

داکتر غلام حیدر علامه ۱

کرامت انسانی؛ عناصر، مبانی و آثار آن

معاون سرمحقق محمدمنیر مروت ۱۵

آزادی بیان در اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر

معاون سرمحقق محمداعظم طارق ۳۵

اصول اساسی استفاده از زور و سلاح ناریه توسط مأموران ضبط قضایی، مصوب کنگره

هشتم سازمان ملل متحد در پیش گیری از جرم و رفتار با مجرمان - هاوانا، کیوبا، ۲۷ اگست

تا ۷ سپتامبر ۱۹۹۰ میلادی

مترجم: داکتر غلام حیدر علامه ۵۷

په افغانستان کې د سالمې ادارې په رامنځته کولو کې د مدني بنسټونو رول

پوهیالی سلطان محمد عایل ۶۵

جرم تزویر در حقوق جزای افغانستان

سیدنعیم سحاب ۷۳

اداري فساد او له هغه څخه ژغورنه

سراج الدین داور ۸۹

جرم انگاری دخالت در امور قضایی در کودجزای افغانستان و اسناد بین المللی

حسن یار قاضی زاده ورسى ۱۰۵

د جزا بڅښنې سببونه

عمرگل شفیق ۱۲۱

عدالت ټولنه نېکمرغه کوي

په دې پوهېږو چې د عدالت کلمه یوه پاکه او مقدسه کلمه ده، عدالت له عدل څخه اخیستل شوی، چې مانا یې د انصاف او برابري اصطلاح ده او د قانون پلي کولو ته عدالت وایي، د هر اتباع یا هرې ټولنې حقوق پر ځای کول او دوی ته خپل مشروع حق ورکول او په حقونو یې تعرض یا تجاوز نه کولو ته عدالت وایي. همدارنگه د لغوي مانا له لحاظه د نظم او ادب مراعاتول او ساتل عدالت بلل کېږي. د عدالت پر تطبیق کېدو یوازې دانه چې ټولنه نېکمرغه کېږي، بلکهې ولس له دولت او حکومت څخه راضي کېږي او دا رضایت په دې مانا دی، چې د ملت او دولت تر منځ فاصلې لرې کوي. د عدالت پر تطبیق؛ ټولنه هغه وخت نېکمرغه او خوشبخته کېږي، چې په عدالت ولاړ نظام او د قانون حاکمیت تطبیق کړای شي. دلته د عدالت د تامینولو او قانون ټینګولو یا په بل عبارت د عدالت په پلي کولو کې یوازې دغه دوه ارګانونه لکه: لویه څارنوالی او قضا ستر مسئولیت لري. دا دوه څانګې چې د عدلي او قضایي ارګانونو په نوم هم یادېږي، د عدالت په تامین او د قانون په ټینګښت کې، د هر ډول ناخوالو، قانون ماتولو، فساد کولو، ظلم او هر ډول ناروا په مخنیوي کې ستره ونډه لري، دغه څانګې اساسي او بنیادي ستنې بلل کېږي؛ خو له دې ادارو سره د ولس اړونده مرسته او کومک او ګټه تفاهم د عدالت پر لور ګامونه اخیستل دي، که هر فرد له یوه جوړ نظام سره د عدالت په پلي کولو کې مرسته ونه کړي، په ټولنه کې بې عدالتي پیلېږي او دلته بیا هر ډول ناخوالو ته فضا خالي کېږي. که په ټولنه کې ټول غړي یو د بل پر وړاندې د عدالت په غوښتلو ځانونه مسئول ونه

بولي، ټولنه بيا پرمختگ او د عدالت تايميندو ته نه رسېږي، چې فرد ټولنې او ټولنه فرد ته کار ونه کړي او دا کار ((د قانون نه ماتول)) دي، کله چې قانون واکمن شي ټولنه او فرد له عدالت څخه برخمن کېدای شي. د افغانستان وگړي له څو لسيزو راهيسې يې دا کړاوونه تجربه کړي دي، چې بې عدالتي او بې قانوني موجوده وه، دلته جرمونه بې شمېره او د عدالت د تايمينولو څرک نه و، چې دا د نړيوالو د پاملرنې وړ هم وه؛ خو د نوي ولسواک نظام په راتگ، د اساسي قانون په تصويب او د عدالت په پلي کېدا ټول اتباع د عدالت څخه مستحق شول او د دې لپاره چې ټول اتباعو ته مستحق حق ورکړل شي، لويه څارنوالي پخپل مسؤوليت او مکلفيت لستوني را بد و هلي، تر څو عدل او انصاف ټولو ته په مساوي توگه ورسوي او د قانون د تطبيق لپاره له اساسي قانون، چې له نېکه مرغه زموږ اساسي قانون چې په اسلامي اصولو ولاړ او له هر پلوه بډايه دی، په (۱۳۸۲) ل. ل کال کې د هېواد د ټولو اقوامو، اقشارو او بېلابېلو استازيو تر غوره څېړنو او بحثونو وروسته تصويب او نافذ شو. د همدې ملي وثيقې چې د نورو قوانينو مور گڼل کېږي دغه ستره څانگه (لويه څارنوالي) د همدې پر تطبيق او بنسټ دې څو بډلي وگړيو او جرم ځپلې ټولنې ته د عدالت د غوښتلو لپاره لاس په کار شول او لا پر دې لار په گړنديتوب روان دي او د هېواد پر ټولو عدلي مسؤولينو غږ کوي، چې د عدالت پر رسولو او قانون تطبيقول جدي واوسئ.

که پام وکړو ټولو اسماني کتابونو ته دانسانانو ترمنځ عدل، مرسته او په سوله او وروړولۍ کې ژوند او د اړيکو ټينگښت او پياوړتيا ته اشارې او لارښوونې کړې دي. په دې هکله دکايناتو د نظام ستر قانون اسماني کتاب قرانکريم خورا ډېرې لارښوونې لري. که هغه د هر چا له خوا پلي شي او وړ عمل ورباندي وشي جوته ده چې انسانان يعنې اشرف المخلوقات به هوسا، پرمختللي او ښکلي د وروړۍ په ماحول او فضا کې ژوند وکړي، اساسي قانون د اسلامي احکامو په رڼا کې جوړ شوی که د دې په تطبيق کې ټول مسؤول او اتباع په گډه د دې د تطبيق لومړني گامونه واخلي ټولنې او وگړيو ته به عدالت ورسېږي. په همدې برخه کې لويې څارنوالۍ څه وخت وړاندي د هېواد له هر گوټ څخه علما راغوښتي وو، چې د عدالت په ټينگښت، د فساد په له منځه وړنه، د قانون په پلي کېدا کې له خپلو دغه عدلي ارگانونو سره عملي گام واخلي، دا ځکه که هر څوک خپل حق او د بل حق سره توپير کړي او د هغه پلي کېدلو او منلو ته غاړه کېږدي. د عدل او انصاف په پام کې نيولو سره د بل پر حق له تيري څخه ډډه وکړي که دا کار وکړي؛ نو عدالت پلي کېدای او ټولنه نېکه مرغه کېدای شي.

کود جزا

و اصل قانونیت جرم

داکتر غلام حیدر علامه

چکیده

اصل قانونیت جرم، یکی از اصول اساسی حقوق جزای مدرن می باشد. دین مقدس اسلام، سال‌ها پیش با عبارات شرعی، چیزی شبیه اصل قانونیت جرم را پیش‌بینی کرده است. در دو صد سال اخیر، در پی اوج‌گیری نهضت‌های روشن‌گری در اروپا، اندیشمندان اروپایی نیز به اهمیت این اصل پی بردند و در انقلاب‌ها و جنبش‌هایی که در قاره مذکور رخ داد، بر آن تأکید نمودند. در پی تلاش‌های اندیشمندان یادشده، نهایتاً اصل مذکور در اسناد بین‌المللی، قوانین اساسی و قوانین جزایی کشورها راه یافته و به رسمیت شناخته شد. کود جزای افغانستان نیز اصل یادشده را شناسایی نموده و آن را نسبت به قوانین سابقه، انکشاف داده است.

نوشتار پیشرو، تلاش نموده تا ابعاد اصل قانونیت جرم و چگونگی انعکاس آن در کود جزا را به بحث گیرد.

واژگان کلیدی: اصل قانونی بودن، جرم، مجازات، اسناد بین‌المللی، قانون اساسی، کود جزا و افغانستان.

اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها، یکی از اصول بنیادین حقوق جزا می‌باشد. اصل مذکور به این معناست که افراد تنها در برابر اعمالی مسئولیت جزایی خواهند داشت که اعمال مذکور در زمان ارتکاب شان بدون هیچ ابهامی در قانون جرم شمرده شده و برای آن‌ها مجازات در نظر گرفته شده باشد. (Cassese, 2002, 733) به عبارت دیگر، معنای اصل مذکور این است که هیچ عملی جرم نیست؛ مگر آن‌که پیش از آن در قانون، به صورت صریح و واضح جرم شناخته شده باشد. هرگاه جرم ثابت شود، قاضی حق ندارد مجازاتی را در قبال عمل مجرمانه برای محکوم علیه در نظر بگیرد که در قانون وجود نداشته باشد؛ بلکه صرفاً می‌تواند فرد محکوم علیه را به مجازاتی محکوم کند که در قانون برای آن عمل، پیش‌بینی شده است. مهم‌ترین هدف حاکمیت اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها عبارت است از: مشروع ساختن نظام حقوقی حاکم بر کشور از طریق محدود ساختن مداخلات دولت در عرصه عدالت جزایی در حقوق و آزادی‌های مردم، صرفاً به مواردی که اعمال ممنوعه پیشاپیش از سوی قانون به مردم اعلام و توصیف شده باشد.

در هر نظامی که قوانین به گذشته برگردد و تعریف جرایم مبهم باشد، باعث افزایش صلاح دید و گزینش‌گری قضات، خارنوالان و پولیس می‌شود؛ عدم رعایت این اصل باعث از بین رفتن حاکمیت قانون و تفکیک قوا خواهد شد. اصل مذکور در حمایت از «قانون اساسی‌گرایی» و «تفکیک قوا»، نقش مهمی را ایفا می‌کند. (TREFTERER, 1999, 450)

به عبارت دیگر، هدف از حاکمیت اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها این است که «اختیار محاکم در تفسیر قوانین جزایی را در برابر پارلمان، محدود سازد.» دلیل این محدودسازی منتخب‌بودن پارلمان و منتخب‌نبودن قوه قضاییه است. به این معنا که مجلس از اختیار وضع قوانین برخوردار است و در مقابل، قوه قضاییه وظیفه اجرای قوانین وضع شده از سوی پارلمان



را به عهده دارد (ASHWORTH, 1991, 69) بی آنکه این قوه نیز با جرم انگاری‌ها و تفسیرات بی‌حد و حصر خویش از قوانین، در عرض پارلمان، به طور غیر مستقیم به وضع قوانین پردازد.

همان‌طور که فون‌لیست، حقوق‌دان آلمانی می‌گوید: اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها حفاظتی است برای شهروندان در برابر قدرت بی‌مهار دولت؛ این اصل از افراد در برابر فشار بی‌رحمانه اکثریت و به عبارت دیگر هیولای قدرت، حمایت می‌کند. (Cassese, 2003, 141) بعد از بیان مفهوم اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها، در این نوشتار، اصل مذکور، در سه قسمت مورد بحث قرار می‌گیرد؛ ابتدا به اسناد بین‌المللی بی‌که اصل مذکور را مورد شناسایی قرار داده است، اشاره می‌گردد، سپس رویکرد قانون اساسی افغانستان به این اصل بحث خواهد شد و در نهایت انکشاف این اصل در کود جزای افغانستان بررسی می‌شود.

۱- اصل قانونیت جرم در اسناد بین‌المللی

سابقه شناسایی این اصل در اروپا به منشور کبیر یا مگناکارتا در سال ۱۲۱۵ م بر می‌گردد. این منشور سندی است که پادشاهان انگلستان در آن برای اولین بار به محدود شدن قدرت خویش به قانون تن در می‌دهند و در آن قدرت خودسرانه پادشاه مهار شده و تحت انقیاد قانون در می‌آید. در ماده ۳۹ این منشور آمده است که: «هیچ فرد آزادی دستگیر یا زندانی نخواهد شد.... مگر بر اساس قوانین کشور.» (Encyclopedia 7, 1995, Britannica, USA)

قرن هجدهم را می‌توان به عنوان دوران شکوفایی این اصل نامید. دوره‌یی که از آن تحت عنوان «عصر روشنگری» در اروپا یاد می‌گردد. این امر مهم به برکت تلاش‌های ولتر، مونتسکیو و بکاریا تحقق یافت. دو اندیشمند اولی با آثار خویش، زمینه شناسایی این اصل را فراهم نمود و در نهایت بکاریا صریحاً از این اصل دفاع کرد.

مونتسکیو در سال ۱۷۴۸ م تفکیک قوا را مطرح کرد و از حاکمیت قانون نام برد. او هر چند مستقیماً از این اصل یاد نکرد؛ اما با بیان این موضوع

که قانون سندی خواهد بود در مقابل خودکامگی و خودسری قضات کیفری، انگیزه و زمینه بحث و بررسی عمیق تر را برای معاصران خود فراهم نمود.

بکاریا اندیشمند ایتالیایی، از جمله فلاسفه‌یی است که با الهام از اندیشه‌های مونتسکیو و ولتر، مطالعات و آثار خود را کلاً به مباحث جزایی و از جمله اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها اختصاص داد و در سال ۱۷۶۴م کتاب مختصر، اما بسیار غنی و مهم خود را تحت عنوان «جرایم و مجازات‌ها» منتشر نمود. در این اثر که به «منشور انقلاب کیفری» و منبع حقوق جزای مدرن نیز شهرت یافته است، بکاریا بر قانون‌مندی و قانون‌گرایی در حقوق جزا در همه ابعاد آن تأکید نموده است. نظرات بدیع و کم‌سابقه بکاریا در باب مسایل جزایی، سرآغاز توجه و عنایت بیش‌تر دانشمندان حقوق و قانون‌گذاران به اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها گردید و تحول دکترین حقوقی و نیز تصویب قوانین و مقررات جزایی بدیع و دقیقی را به دنبال آورد. (افتخار جهرمی، ۱۳۷۸: ص ۸۰)

بکاریا در این کتاب، تأکید نمود که «تنها بر پایه قوانین می‌توان جزاهای متناسب با جرایم را تعیین کرد و این اختیار خاص به قانون‌گذار که نماینده جامعه‌یی است که بر اساس يك قرارداد اجتماعی تشکیل یافته است، تعلق دارد. همچنان او در مقام دفاع از آزادی‌های مردم می‌نویسد: «هر شهروندی باید بداند چه موقع گناه‌کار و چه موقع بی‌گناه است.» (بکاریا، ۱۳۷۷: ص ۳۴) افکار بکاریا به سرعت در اروپا گسترش یافت، طوری که با پیروزی انقلاب کبیر فرانسه، اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها از سوی مجلس مؤسسان، در اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۲۶ اوت ۱۷۸۹م گنجانیده و به رسمیت شناخته شد.

در ماده ۷ این اعلامیه آمده است که: «هیچ فردی متهم، دستگیر یا بازداشت نخواهد شد؛ مگر در مواردی که در قانون تعیین شده باشد. بعد از طی مراحل‌یی که در قانون پیش‌بینی شده باشد...» در ماده ۸ همان سند تصریح شده است: «قانون باید صرفاً مجازات‌های ضروری را که در عین حال

مشخص و واضح باشد، پیش‌بینی کند و هیچ فردی مجازات نخواهد شد؛ مگر آن‌که مجازات مربوط، از سوی قانون وضع و قبل از ارتکاب جرم اعلام شده باشد و به صورت قانونی اجرا گردد.»

اسناد بین‌المللی معاصر هم در شناسایی اصل مورد بحث از اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه الهام گرفته و به این اصل تصریح کرده است. بند ۱ ماده ۱۵ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (که از این پس با عبارت اختصاری میثاق از آن یاد خواهد شد)، در این باره مقرر می‌دارد: «هیچ کس به علت فعل یا ترک فعلی که در موقع ارتکاب طبق قوانین ملی یا بین‌المللی جرم نبوده، محکوم نمی‌شود و همچنان مجازاتی شدیدتر از آنچه در زمان ارتکاب جرم قابل اعمال بوده، تعیین نخواهد شد.» (امیر ارجمند، ۱۳۸۶: ص ۱۰۱)

بند ۲ ماده ۱۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز با همان عبارت اصل قانونی بودن، جرایم و مجازات‌ها را به رسمیت شناخته است. همچنان اصل یادشده در دیگر اسناد بین‌المللی و منطقه‌یی نیز تصریح شده است. بالاخره اساس‌نامه محکمه جزایی بین‌المللی، در بند ۱ ماده ۲۲ به شرح زیر بر اصل قانونی بودن جرایم تأکید می‌کند: «هیچ کس به موجب این اساس‌نامه مسئولیت جزایی نخواهد داشت؛ مگر این‌که عمل وی، در زمان وقوع، منطبق با یکی از جرایمی باشد که در صلاحیت دیوان است.»

در سند مصوب هشتمین کنگره پیش‌گیری از جرم و اصلاح مجرمان (هاوانا، ۲۷ اوت-۷ سپتامبر ۱۹۹۰م) در ماده ۲۱ راجع به رعایت اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها چنین آمده است: «جرایم خارنوالان باید مبتنی بر قانون یا مقررات قانونی باشند.» (علم، ۱۳۸۴: ص ۲۰)

در اصل دوم «مجموعه اصول برای حمایت همه افراد تحت هرگونه بازداشت یا زندان» (مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد، قطع‌نامه شماره ۱۷۲/۴۳ مؤرخ ۹ دسامبر ۱۹۸۸م) چنین آمده است: «دست‌گیری، بازداشت یا زندان باید صرفاً طبق مقررات قانونی و به وسیله مقامات رسمی صلاحیت‌دار یا





اشخاصی که بر این امر مسؤولیت یافته اند، صورت گیرد.»
اصل مورد بحث در قوانین کشورها نیز شناسایی و تصریح گردیده است. به عنوان نمونه، قانون جزای آلمان در اولین ماده چنین مقرر می‌دارد: یک عمل تنها در صورتی قابل مجازات است که قابل مجازات بودن عمل، پیش از ارتکاب آن در قانون تصریح شده باشد. همچنان قانون مجازات فرانسه در ماده ۲-۱۱۱ در این باره چنین می‌گوید: «قانون، جنایات و جنحه را تعیین و جزاهای قابل اعمال به مرتکبان آنها را معین می‌کند.»

طرز العمل، قباحت‌ها را تعیین نموده و در محدوده و بر اساس اختیارات تصریح شده به موجب قانون، جزاهای قابل اعمال بر متخلفان را تعیین می‌کند. در ماده بعدی (۳-۱۱۱) قانون‌گذار فرانسه می‌افزاید: «هیچ کسی را نمی‌توان به خاطر جنایت یا جنحه‌یی که عناصر آن به موجب قانون تعریف نشده باشد یا به خاطر قباحت که عنصر آن به موجب طرز العمل تعریف نشده است، مورد مجازات قرار داد. هیچ کس را نمی‌توان به جزایی که به موجب قانون نسبت به جرم جنایی یا جنحه‌یی یا به موجب طرز العمل نسبت به جرم از درجه قباحت پیش‌بینی نشده، مورد مجازات قرار داد.»

اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها، در دین مبین اسلام هم جایگاه رفیعی دارد. (محمد عوا، ۱۳۸۵: ص ۲۶) به عنوان نمونه، آیات شریفه ذیل ناظر به اعتبار این اصل در اسلام است: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسری: ۷) و «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق: ۷) و نیز حدیث شریف رفع: «عن رسول الله (ص) قال: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ص قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رَفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ وَمَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدُ وَالطَّيْرَةُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةِ»

همچنان قاعده فقهی «قبیح عقاب بلا بیان» دال بر اهمیت اصل مورد بحث، از دیدگاه اسلام است. نکته دیگر این که: اصل قانونی بودن مجازات، شامل

تدابیر تأمینی نیز می‌شود و این‌گونه تدابیر باید به صورت صریح و واضح در قانون پیش‌بینی شوند. قاضی مکلف است که فقط آن دسته از اقداماتی را که در قانون برای يك حالت خطرناك به عنوان تدابیر تأمینی در نظر گرفته شده است، حکم نماید؛ زیرا تدابیر تأمینی هم در نوع خودش محدودکننده حقوق و آزادی‌های افراد است. لذا باید پیشاپیش در قانون احصاء شود تا باعث اعمال خودسرانه نشود و زمینه سوء استفاده پیش نیاید.

۲- اصل قانونیت جرم در قانون اساسی

این اصل در قانون اساسی افغانستان به شکل صریح شناسایی شده است. در این باره، ماده ۲۷ قانون اساسی تصریح می‌کند: «هیچ عملی جرم شمرده نمی‌شود؛ مگر به حکم قانونی که قبل از ارتکاب آن نافذ گردیده باشد. هیچ شخص را نمی‌توان تعقیب، گرفتار یا توقیف نمود؛ مگر طبق احکام قانون. هیچ شخصی را نمی‌توان مجازات نمود؛ مگر به حکم محکمه با صلاحیت و مطابق به احکام قانونی که قبل از ارتکاب فعل مورد اتهام، نافذ گردیده باشد.» در این ماده قانون اساسی، اصول راهبردی (علامه، ۱۳۸۹: ص ۱۰) زیر که همه از اصل قانونی بودن نشأت می‌گیرند، در حقوق جزای افغانستان به رسمیت شناخته شده اند:

۱. اصل قانونیت جرم؛

۲. اصل قانونیت جزا؛

۳. اصل قانونیت تعقیب؛

۴. اصل قانونیت گرفتاری؛

۵. اصل قانونیت توقیف؛

۶. اصل قانونیت محکمه؛

۷. اصل قانونیت محاکمه.

ماده ۱۳۰ قانون اساسی نیز بر اصل قانونی بودن تأکید کرده است؛ به ویژه صدر این ماده مقرر می‌دارد: «محاكم در قضایای مورد رسیدگی، احکام این قانون اساسی و سایر قوانین را تطبیق می‌کنند.» این قسمت از ماده، قاضی را





مكلف می‌کند تا در رسیدگی به قضایا، در قدم اول به قانون اساسی مراجعه کند؛ آنگاه به قوانین عادی؛ اما اگر در مورد قضیه‌یی خاص در قوانین، حکمی موجود نباشد، تکلیف چیست؟ در پاسخ به این پرسش، در ادامه ماده مذکور آمده است: «هرگاه برای قضیه‌یی از قضایای مورد رسیدگی، در قانون اساسی و سایر قوانین، حکمی موجود نباشد، محاکم به پیروی از احکام فقه حنفی و در داخل حدودی که این قانون اساسی وضع نموده، قضیه را به نحوی حل و فصل می‌نمایند که عدالت را به بهترین وجه، تأمین نمایند.»

مفهوم مخالف ماده فوق این است که هرگاه برداشت فقهی قاضی در موضوعی مغایر با عدالت باشد، قاضی مورد نظر، حق حل و فصل موضوع را به آن طریق ندارد.

ماده ۱۳۱ قانون اساسی که راجع به شیعیان است، مقرر می‌دارد: «محاکم برای اهل تشیع، در قضایای مربوط به احوال شخصیه، احکام مذهب تشیع را مطابق با احکام قانون تطبیق می‌نمایند. در سایر دعاوی نیز اگر در این قانون اساسی و قوانین دیگر حکمی موجود نباشد، محاکم قضیه را مطابق به احکام این مذهب حل و فصل می‌نمایند. بدون تردید، مراجعه قاضی به فقه برای رسیدگی به موضوعی که در قانون برای آن حکمی موجود نیست، در دعاوی مدنی، تجارتی و غیره، مسأله کاملاً طبیعی و مورد نیاز است. اصلاً وجود چنین ماده‌یی برای این گونه موارد بسیار راه‌گشا است؛ اما آیا در جرم شمردن عملی و مجازات کردن آن (در حالی که عمل مذکور در قوانین جرم شمرده نشده و مجازاتی برای آن در نظر گرفته نشده است)، می‌توان به فقه مراجعه کرد یا نه؟ سؤالی است که قانون‌گذار قانون اساسی افغانستان پاسخ روشنی به آن نداده است.

با توجه به حاکمیت اصل قانونی بودن در جرایم و مجازات‌ها و تأکید مکرر قانون‌گذار افغانستان در قانون اساسی و قوانین عادی بر شناسایی اصل مذکور، بعید به نظر می‌رسد که در تعیین جرم و مجازات بتوان به فقه مراجعه کرد. (Tellenbach, ۲۰۰۶, ۹۳۲)

۳- کودجزا و انکشاف اصل قانونیت جرم

کودجزا در ماده ۷ خویش بر شناسایی اصل قانونیت جرم و جزا تصریح نموده است. «این ماده اشعار می‌دارد:

(۱) هیچ عملی جرم شمرده نمی‌شود؛ مگر به حکم قانونی که قبل از ارتکاب آن نافذ گردیده باشد.

(۲) هیچ جزایی را نمی‌توان تطبیق نمود؛ مگر این که در این قانون تصریح شده باشد.

(۳) هیچ شخصی را نمی‌توان مجازات نمود؛ مگر به حکم محکمه ذیصلاح، مطابق به احکام قانونی که قبل از ارتکاب فعل مورد اتهام، نافذ گردیده باشد.

(۴) مجازات بالای مرتکب با نظر داشت سایر شرایط و احوال مندرج در این قانون، متناسب با جرم ارتكابی تطبیق می‌گردد.»

از دست آوردهای مهم کودجزا این است که اصل قانونیت جرم و جزا را انکشاف داده و جرم شمردن و جزادادن بر اساس قیاس را ممنوع دانسته است. کاری که در گذشته تاریخ در کشورهای استبدادی چون شوروی در زمان استالین (قیاس قانونی) و آلمان نازی در زمان هیتلر (قیاس حقوقی) رواج داشته است.

قیاس قانونی در شوروی سابق به این صورت بود که در ماده ۱۶ قانون جزای این کشور آمده بود: «هرگاه عملی که برای جامعه خطرناک است، به طور صریح در این قانون پیش‌بینی نشده باشد، مبنای عمل مجرمانه و حدود مسؤلیت مرتکب از روی جرایمی که بیش‌تر با آن شباهت دارد، تعیین خواهد شد.» ملاحظه می‌گردد یک عملی که در قانون جرم دانسته نشده؛ ولی به خاطر مقایسه آن با یک جرم قانونی، قاضی می‌توانست مرتکب را محاکمه و مجازات نماید.

دولت آلمان نازی پا را از این هم فراتر نهاد و از طریق «قیاس حقوقی» مخالفان سیاسی‌اش را مجازات می‌کرد. قانون جزای آلمان مصوب سال ۱۹۳۵م ماده‌یی را در برداشت که مقرر می‌داشت: «هرکس مرتکب عملی گردد که طبق قوانین جزایی جرم باشد یا طبق اصول اساسی قانون جزا یا احساسات و



عواطف سالم ملت آلمان، مستحق جزا باشد، به مجازات خواهد رسید.» قیاس بکاررفته در قانون جزای آلمان نازی، به این خاطر «قیاس حقوقی» نام گرفته است که در نظام حقوقی این کشور ارزشی به نام «احساسات و عواطف سالم ملت آلمان» جای داده شده و عمل شهروند با آن مقایسه شده است که در صورت مخالفت با آن، فرد مرتکب جزا داده می‌شد. (علامه، ۱۳۹۶: ص ۸۶)

ماده ۸ کود جزا به منظور ممنوع ساختن قیاس در جرم و جزا می‌گوید: «(۱) تشخیص جرم و تعیین جزا به اساس قیاس جواز ندارد. (۲) جرم شمردن و تطبیق هر نوع جزا بر عملی که در این قانون جرم شناخته نشده و برای آن جزا معین نشده باشد، جواز ندارد.»



نتیجه گیری

اصل قانونیت جرم، یکی از بنیادی‌ترین اصول حاکم بر حقوق جزا می‌باشد. این اصل یکی از اساسی‌ترین بنیان‌های زندگی اجتماعی به شمار می‌رود که بدون رعایت آن، آرامش و امنیت قضایی برای شهروندان میسر نخواهد بود. عدم احترام به این اصل و عدم شناسایی آن در قوانین، باعث می‌شود که ابتکار عمل از شهروندان سلب شود و شهروندان، چون وسایل و ابزارهایی بی‌خلاقیت در دست حکومت‌های خودسر می‌گردد که ابتکار هر نوع خلاقیت و پیشرفت از آنان گرفته شده و به مثابه موجوداتی بی‌اراده، منتظر سرنوشت نامعلوم و گزینش‌گری‌های غیرقانونی حکومت، در عرصه عدالت جزایی، خواهند بود.

این اصل در شریعت اسلامی، اسناد بین‌المللی و قانون اساسی افغانستان به رسمیت شناخته شده است و کودجزا به عنوان جدیدترین سند جزایی کشور، از یک سو از اصل قانونیت جرم حمایت نموده و از سوی دیگر، با ممنوعیت قیاس، آنرا توسعه داده و به آن وسعت بخشیده است.



منابع

۱. اردبیلی، محمدعلی، حقوق جزای عمومی، ج ۱، میزان، چ ۸، تهران: ۱۳۸۴هـ.
۲. اساس نامه دیوان کیفری بین‌المللی و سند نهایی کنفرانس دیپلماتیک روم، دفتر امور بین‌المللی قوه قضاییه، تهران: ۱۳۷۷هـ.
۳. افتخار جهرمی، گودرز، اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها و تحولات آن، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۲۶-۲۵، تهران: ۱۳۷۸هـ.
۴. امیر ارجمند، اردشیر، مجموعه اسناد بین‌المللی حقوق بشر، قسمت اول (اسناد جهانی)، دانشگاه شهید بهشتی، چ ۲، تهران: ۱۳۸۶هـ.
۵. امیر ارجمند، اردشیر، مجموعه اسناد بین‌المللی حقوق بشر - اسناد منطقه‌یی، جنگل، چ ۱ تهران: ۱۳۸۵هـ.
۶. سزار بکاریا، رساله جرایم و مجازات‌ها، ترجمه دکتر محمد علی اردبیلی، میزان، چ ۳، تهران: ۱۳۷۷هـ.
۷. شاکری گلپایگانی، طوبی، فقه جزا و سیاست جنایی - اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها، فصل نامه کتاب، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، شماره ۱۳۸۰، ۱۳هـ.
۸. صانعی، پرویز، حقوق جزای عمومی، ج ۱، کتابخانه گنج دانش، چ ۵، تهران: ۱۳۷۲هـ.
۹. علامه، غلام‌حیدر، اصول راهبردی حقوق کیفری در قوانین اساسی ایران و افغانستان در پرتو اسناد بین‌المللی، میزان، چ ۱، تهران: ۱۳۸۹هـ.
۱۰. علامه، غلام‌حیدر، حقوق جزای عمومی افغانستان، دانشگاه ابن سینا، چ ۳، کابل: ۱۳۹۶هـ.
۱۱. علم، محمود، دادگستری استندرد در اسناد بین‌المللی، میزان، چ ۱، تهران: ۱۳۸۴هـ.
۱۲. قانون مجازات فرانسه، ترجمه محمد رضا گودرزی بروجردی و لیلا مقدادی، معاونت حقوقی و توسعه قضایی قوه قضاییه - مرکز مطالعات توسعه قضایی، سلسیل، قم: ۱۳۸۶هـ.
۱۳. کلانتری، کیومرث، اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها، دانشگاه



مازندران، بابلسر: ۱۳۷۵هـ.

۱۴. گاستون استفانی و دیگران، حقوق جزای عمومی، ترجمه حسن دادبان، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران: ۱۳۷۷هـ.

۱۵. محسنی، مرتضی، دوره حقوق جزای عمومی، ج ۱، کتابخانه گنج دانش، چ ۲، تهران: ۱۳۷۵هـ.

۱۶. عوا، محمدسلیم، درآمدی بر اصول نظام کیفری اسلام، ترجمه حمید روستایی صدر آبادی، معاونت حقوقی و توسعه قضایی قوه قضاییه - مرکز مطالعات توسعه قضایی، سلسیل، قم: ۱۳۸۶هـ.

B-English:

17. Andrew Ashworth, Principles of Criminal Law, Oxford, First Published, 1991;

18. Antonio Cassese, International Criminal law, Oxford, 2003;

19. Cassese and et all (eds.) The Rome Statute of the International Criminal Court: A Commentary, Volume1, Oxford, 2002;

20. Cassese and et all (eds.) The Rome Statute of the International Criminal Court: A Commentary, Volume1, Oxford, 2002;

21. Encyclopedia Britannica, USA, 1995, VOL.10, p.71: Declaration of the Rights of man and the Citizen [1789];

22. Encyclopedia Britannica, USA, 1995, VOL 7, pp.674, Magna Carta {1215}

23. Kay Ambos, General Principles of Criminal Law in the Rome statutes, Criminal Law forum , volume 10 no.1 , kluwer, 1999;

24. Otto Triffterer (ed.), Commentary on the Rome Statute of the international Criminal Court, Nomos , Baden – Baden , Germany ,1999;

25. Tellenbach, Silvia,»Fair Trial Guarantees in Criminal Proceedings Under Islamic, Afghan Constitutional and International Law «, Zeitschrift fur Ausländisches Recht And Volkerrecht 2004) 64);



کرامت انسانی؛

عناصر، مبانی و آثار آن

محمد منیر مروت

چکیده

کرامت انسانی به معنای ارج و گرمی داشت به منزلت انسان که ذاتاً دارای هویت کریمانه است، می‌باشد. انسان این گرمی داشت را از روح با عظمت الهی دریافت نموده است. کرامت انسانی به کرامت ذاتی و اکتسابی تقسیم می‌شود. کرامت ذاتی منشای کرامت اکتسابی می‌باشد. کرامت ذاتی بشر اصل‌الاصول بوده و همه زندگی و بهبود وضع انسان به آن رونق می‌یابد. اعمال و احوال انسان با توجه به کرامت ذاتی اصلاح می‌پذیرد و انسان با کرامت ذاتی، هیچ‌گاهی زیر بار ذلت و بی‌عدالتی نمی‌رود و با توجه به آن روابط خود را با خداند و در میان بشر در سطح فردی و اجتماعی، ملی و بین‌المللی تنظیم می‌کند.

واژگان کلیدی: کرامت، انسان حقوق و وضع اجتماعی انسان.

کرامت انسانی، ریشه در ارزش‌های بزرگ انسانی و الهی دارد. خداوند (ج) جهان را برای بهبود وضع انسان آفریده و توانایی تسخیر هستی را به او بخشیده و ارزانی داشته است، به همین دلیل انسان موجودی است با عظمت و والا که از جایگاه عظیمی در متن هستی برخوردار می‌باشد. از این هم عمیق‌تر مسأله کرامت ذاتی بشر است که انسان در ذات و ضمیر خود این ارج و کرامت را نهفته دارد. البته کرامت ذاتی مجموعه کمالات و استعدادهای مکنون در ذات انسان است که منشای کرامت اکتسابی خواهد شد. این استعدادها و کمالات بیش‌تر در عقلانیت بشر تصور می‌شود که سمع، بصر، اراده آزاد و پویایی و حرکت از آن سرچشمه می‌گیرد. از سوی، نقش کرامت در هدایت و سرنوشت انسان، پویایی و حرکتش به سوی اوج هدایت و معرفت، اهمیت فراوانی دارد. هدف از نگارش این مقاله تعریف و تبیین کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، نقش و جایگاه کرامت در هدایت، پاکی، سلامت و سعادت انسان است که هر اندازه به کرامت ذاتی خود توجه کند، به همان مقدار به کرامت اکتسابی نایل می‌آید و به قله‌های کمال بشری می‌رسد. همچنان بیان عناصر، مبانی و آثار کرامت در انسان است که حکایت ارزشمندی این موجود بزرگ و والا را می‌رساند. از همه مهم‌تر و عملی‌تر آثار اخلاقی و حقوقی کرامت انسان در تأمین وحدت بشری و نقش آن در بهبود روابط بین‌المللی است که در این مقاله به صورت مؤجز به موارد ذکر شده پرداخته شده است.

۱- مفهوم اصل کرامت انسانی

انسان در ذات خود موجود با عظمت و دارای ارج و حرمت است. شاخص‌های مهمی برای شناخت عظمت و حرمت انسان -این موجود والامقام- وجود دارد. بر اساس این شاخص‌ها انسان را اشرف مخلوقات، گل سرسبد موجودات، نسخه کامل و جامع آفرینش، عصاره خلقت، حامل امانت الهی و ... خوانده اند. از زمره این شاخص‌ها روح با عظمت الهی است که در انسان دمیده شده و بر اساس این از دیگر موجودات برتری یافته است. خمیرمایه انسان



از گل و لای و لجن برگزیده شده و در کنار آن روح خدا در او دمیده شده است. خداوند (ج) در سوره حجرات آیه ۲۶ می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» ترجمه: ما آدمی را از گل خشک و از لجن بویناک آفریدیم» در همان سوره آیه ۲۹ می‌فرماید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» ترجمه: چون آفرینش را به پایان بردم و از روح خود در آن دمیدم، در برابر او به سجده بیافید.

این روح چیست که خداوند در انسان دمیده و آن را به خود نسبت داده است؟

۲- تعریف کرامت انسانی

کرامت انسانی در لغت ارج، حرمت و عزت و گرمی داشت نسبت به انسان است. در قرآن کریم این لغت به وضوح بیان شده است؛ چنان‌که خداوند (ج) می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) ترجمه: ما آدمی‌زادگان را گرمی داشتیم؛ و آن‌ها را در خشکی و دریا، [بر مرکب‌های راهوار] حمل کردیم؛ و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم؛ و آن‌ها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم. ارج، حرمت و گرمی داشت انسان برای این است که این موجود عقل، نطق و سایر ارزش‌های ناشی از آن را در خود دارد. ارج و برتری انسان - این موجود با عظمت و گرمی - بر سایر موجودات، بر همین اساس بنا یافته است.

کرامت انسانی در اصطلاح عبارت از ارج و حرمت نهادن به انسان، به این لحاظ که انسان است، بدون ملاحظه گرایش‌های همچون جنس، نژاد، مذهب و هرگونه گرایش‌های دیگر سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و غیره است.

انسان از حیث انسان بودن، بدون ملاحظات دیگر، شریف، عزیز و ارجمند است. هرگاه انسان فقط به حکم انسان بودن و نه به هیچ دلیلی دیگری، ملاحظه گردد، ارزش واقعی او لحاظ شده و شخصیت انسانی او ارجمند شناخته شده است؛ زیرا مبنا قراردادن انسانیت انسان، موجب الغای امتیازات



غیرواقعی شده، زمینه وحدت انسان‌ها یا وحدت جهانی را فراهم می‌آورد. اما مبنا قراردادن دیگر گرایش‌های همچون جنس، نژاد و غیره... چون ذاتی انسان نیستند، زمینه تبعیض، بی‌عدالتی، نزاع و تحقیر انسان‌ها را فراهم خواهد ساخت. به مصداق این اصل، انسان صرف نظر از همه ویژگی‌ها شریف، گرامی و ارجمند است.

۳- اقسام کرامت انسانی

الف- کرامت ذاتی: از این‌که معنای کرامت قبلاً توضیح شد، اکنون می‌پردازیم به بیان معنای «ذاتی». در رابطه به واژه «ذاتی» دو اصطلاح فلسفی بکار برده شده است:

۱. اصطلاح فن ایساغوجی: به اصطلاح فن ایساغوجی که یکی از فنون منطق یونان است، به معنای «داخل در ذات و ماهیت شیء» را گویند. امر داخل ذات یا جزو مشترک است؛ مانند جنس که به حیوان مثال زده می‌شود یا جزو مختص است که به ناطق، مثال می‌دهند. وقتی انسان را حیوان ناطق تعریف می‌کنیم، حیوان و ناطق هر دو ذاتی برای انسان است.

۲. اصطلاح فن برهان: در فن برهان ذاتی به این معنی است که محمول از موضوع قابل انفکاک نمی‌باشد که شامل ذاتیات و لوازم ماهیت می‌شود. کرامت جزو ذات انسان بوده و قابل انفکاک نمی‌باشد. یعنی مطابق هر دو اصطلاح کرامت و گرامی‌داشت انسان از داخل ذات این موجود گرامی می‌جوشد و به امر خارج از ذات نیاز ندارد. بناءً، انسان از کرامت ذاتی برخوردار است و این برخورداری، ارتباطی با عقیده، رنگ، نژاد و سایر گرایش‌ها نداشته و حتا با ارتکاب جنایت کرامت ذاتی از آدمی سلب نمی‌شو؛ زیرا کرامت انسانی از روح با عظمت الهی مایه می‌گیرد و با عقل و منطق راه کمال می‌پیماید.

۴- کرامت ذاتی در نصوص دین: اصطلاح کرامت ذاتی در نصوص دینی به صراحت ذکر شده است و در معارف دینی به کثرت دیده می‌شود. شاعر خطاب به انسان می‌گوید:

ای نسخه‌نامه الهی که تویی
وی آینه‌جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست
در خود بطلب هرآنچه خواهی که تویی

انسان ذاتاً موجودی است اسرارآمیز که اسرار الهی در آن ملتوی بوده و آینه‌یی است که آفریدگار جهان در آن مشاهده می‌شود، هر خیر و شری که در عالم وجود دارد، از درون انسان می‌جوشد و هر کمال را که انسان می‌خواهد، از خودش باید بخواهد؛ چون امکانات و استعدادهاى فوق‌العاده‌یی برای کمال‌جویی در خود انسان تعبیه گردیده است.

قرآن کریم در باره کرامت ذاتی انسان می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) ترجمه: ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و بر دریا و خشکی سوار کردیم و از چیزهای خوش و پاکیزه روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتریشان نهادیم.»

از آیه فوق بر می‌آید که راز کرامت و ارجمندی انسان، همانا «بنی آدم» بودن و جهت انسانیت است. از سیاق آیه مستفاد می‌گردد کرامتی که در آیه بکار برده شده است، کرامت ذاتی است. یعنی گرامی‌داشت بنی آدم در خودش مکنون و ملتوی می‌باشد. این برداشت از آیه در مقایسه با آیه دیگری روشن‌تر می‌شود که خداوند (ج) در سوره انبیاء آیه ۲۶ در مورد فرشتگان می‌فرماید: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ» ترجمه: آن‌ها گفتند: خداوند رحمان فرزندی برای خود انتخاب کرده است! او منزله است [از این عیب و نقص]؛ آن‌ها [فرشتگان] بندگان شایسته‌اى اویند.

مقایسه ساختار این دو آیه به خوبی تفاوت کرامت انسان با فرشتگان را نشان می‌دهد؛ چون راز گرامی‌داشت و ارجمندی فرشتگان، در عبودیت و تسلیم آنان است و «بل عباد» مشعر به این مطلب است. در حالی که راز ارجمندی و کرامت انسانی در بنی آدم بودن است. عبودیت و تسلیم امور خارج





از ذات فرشتگان است و فرزند آدم بودن امر داخل در ذات انسان و امر ذاتی است. پس کرامت ذاتی در نصوص دینی، به گونه مستقل و به اشارت النص مطرح است و امر مهمی است که حقوق و آزادی‌های بشر به آن بنا می‌یابد. ذاتی بودن کرامت را در آیه فوق از لفظ «تکریم» نیز می‌شود فهمید؛ چراکه بین تکریم و تفضیل فرق است. بدین ترتیب که تکریم معنای واقعی و نفس‌الامری است؛ یعنی انسان را کرامت واقعی و نفس‌الامری دادیم.

حال آن‌که تفضیل معنای اضافی است که در مقایسه با دیگران مفهوم پیدا می‌کند و آیه در صدد بیان واقعیتی در آفرینش است. وقتی کرامت، ذات بنی آدم است کرامت ذاتی قابل زوال نیست. آیاتی که در قرآن کریم بیان‌گر بی‌ارجی کافران و اعمال و رفتار آن‌هاست، دلالت بر زوال وصف کرامت ذاتی از آنان نمی‌کند؛ بلکه ناظر بر ناهم‌آهنگی آنان با اهداف آفرینش است؛ چنان‌که هدف خلقت جهان تکامل انسان است؛ آنانی که در راستای این هدف حرکت نمی‌کنند، هیچ‌اند و به جای نخواهند رسید. پس معنای ذاتی بودن کرامت انسانی این است که خداوند موجودی ارجمند و با ارزش آفریده است، نه این‌که او را آفریده و سپس مکرم گرانیده است. ثبوت کرامت برای آدمی، متوقف بر حیات ظاهری هم نیست؛ بلکه مربوط به شخصیت انسان است که بقای آن با حیات ظاهری انسان ملازمه ندارد. بنابراین این نمی‌توان آن را با حق حیات لازم و ملزوم یا عین آن دانست و احکام یکسانی برای هر دو صادر کرد. بنابر آن کرامت ذاتی انسان اولاً سلب ناشدنی است، ثانیاً دلیلی بر جواز مخالفت با مقتضای آن نداریم و نمی‌توان کرامت انسان فرد محکوم به مرگ را نادیده گرفت.

کرامت ذاتی انسان امر عقلی و برون‌دینی است، یعنی انسان پیش از آن‌که متدین به دین خاص باشد، از چنین ویژگی برخوردار است؛ چراکه اگر درون‌دینی باشد، پس اعطای دین خاص است و اگر ذاتی است، پس درون‌دینی نیست. بحث از کرامت ذاتی انسان، نیز مانند حسن عدل و قبح ظلم، یک بحث فرادینی است. بحث دیگر این است که کرامت انسانی که

ذاتی اوست و کرامت ذاتی امر برون دینی است؛ پس این کرامت را در نهاد او کی به ودیعت گذاشته است؟ پاسخ خداگرایان واضح است که خداوند (ج) این بزرگداشت را در نهاد او گذاشته است؛ اما مادی گرایان می گویند که براینند طبیعت انسان است که به طور طبیعی همراه اوست، قوای عقلی و فکری، اراده آزاد، کمالات اخلاقی و توانایی های انسان برخواسته از طبیعت اوست، مهم تر از همه این که کرامت انسانی، نسبت به همه به نام های دیگری نژادی، قومی، مذهبی و غیره زمینه صلح، عدالت، آزادی و وحدت را برای بشر به ارمغان می آورد.

ب- کرامت اکتسابی: کرامت اکتسابی عبارت است از سعی جهت نیل به مدارج کمال انسانی با دوری گزیدن از رذایل و مزین شدن به ارزش های بشری و کسب فضایل اخلاقی. در متون دینی کرامت به دو گونه طرح گردیده است: یک- به صورت مستقیم و صریح؛ چنان که خداوند متعال می فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» ترجمه: محققاً ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم. انسان بدون هیچ قیدی، متعلق تکریم الهی قرار گرفته است. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون: ۲۲) ترجمه: پس والا و دارای خیر فراوان است خداوندی که بهترین آفریننده میباشد زیرا هرچیزی را نیکو آفریده است. «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۳) ترجمه: و [و به یاد آر] وقتی که پروردگارت فرشتگان را فرمود که من در زمین خلیفه یی خواهم گماشت. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) ترجمه: و خدایی است که همه موجودات زمین را برای شما خلق کرد. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹) ترجمه: پس چون آن [عنصر] را معتدل بیارایم و در آن از روح خویش بدمم همه [از جهت حرمت و عظمت آن روح الهی] بر او سجده کنید. «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ» (خلق: ۵) ترجمه: به مردم چیزهایی آموخته است که نمی دانسته اند. در این آیات نیز انسان به جهت مواهب بزرگ که به او بخشیده شده است، مورد تکریم قرار گرفته است.

۲- به صورت غیرمستقیم: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ»



(ممتحنه: ۱۲۵) ترجمه: منع نمی کند شما را خداوند در باره کسانی که با شما نمی جنگد در مورد دین، این که با ایشان نیکی کنید و عدالت نمائید. «وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء ۵۸) ترجمه: چون حاکم بین مردم شوید، به عدالت داوری کنید. «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي» (عنکبوت: ۴۶) ترجمه: و شما مسلمانان با اهل کتاب [یهود و نصاری و مجوس] جز به نیکوترین طریق بحث و مجادله مکنید. «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل: ۱۲۵) ترجمه: [ای رسول ما خلق را] به حکمت [و برهان] و موعظه نیکو به راه خدایت دعوت کن و با بهترین طریق. «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (انعام: ۱۰۸) ترجمه: [شما مؤمنان] به آنچه مشرکان غیر از خدا می خوانند، دشنام ندهید.

این آیات به احترام ذاتی انسان و به آزادی عقیده و کرامت او به گونه غیرمستقیم دلالت دارد. از آنچه گفته آمدیم هویداست که کرامت ذاتی اعطایی خداوندی است. یعنی خداوند (ج) « بنا به نظریه خداگرایان » به بنی نوع بشر اعطا کرده است و مبنای کرامت اکتسابی قرار گرفته است. کرامت اکتسابی، کسی است؛ یعنی این که بشر بر پایه کرامت ذاتی خود در سلسله تکامل بشری کسب می کند.

سؤال این است که انسان چگونه می تواند به قله ها و مدارج کمال انسانی برسد؟ آیا تنها با کسب فضایل و اجتناب از رذایل، امکان پذیر خواهد بود که این همه راه را طی کند؟ انسان با برخورداری از موهبت آزادی و اختیار و با اتکاء با دو منطق متلازم تعقل و احساس، می تواند مسیر اعتدال و میانه روی را برای خود ترسیم کند. منطق احساس انسان را به سوی ارضای غرایز بر می انگیزد و در مقابل منطق تعقل همواره به پیروی از حق و عدالت و صلح و همزیستی دعوت می کند. کانون احساس باید همواره مایحتاج و نیازهای خود را در پرتو عقل تأمین نماید؛ چون عقل به زیاده روی امر نمی کند. در غیر این صورت در زیاده روی و افراط سقوط خواهد کرد. بشر از طریق اعتدال و گزیش راه میانه و استفاده متناسب از طبیعت، می تواند به کمال

مناسب خود برسد و به زیور کرامت اکتسابی مزین شود. مسیر رفتن به کمال و کرامت اکتسابی، درجات و مدارج متفاوتی دارد. برخی به آخرین قله‌های آن نایل می‌شوند و تجلی از کرامت ذاتی-موهبی قرار می‌گیرند، برخی به درجاتی می‌رسند که نبی مرسل و ملک مقرب به آن غبط می‌کند، برخی در مسیر راه می‌مانند یا از راه بر می‌گردند و کرامت اکتسابی خود را با ارتکاب جرایم خطرناک نقض نموده و از قله بالا سقوط می‌کنند.

این مطلب در این آیه مبارکه اشاره گردیده که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات: ۱۳) ترجمه: ای مردم، ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آن‌گاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا بزرگوار و با افتخارترین شما نزد خدا با تقواترین شمايند، همانا خدا کاملاً دانا و آگاه است. در ادبیات دینی انسان با گزینش راه تقرب به خداوند و گام‌زدن در آن می‌تواند به درجات والایی از کمال و ارجمندی نایل آید و به گونه دیگری از کرامت دست یابد که برخی آن را «کرامت ارزشی» نامیده اند.

اما انسانی که در مناسبات اجتماعی طرف حق و تکلیف قرار می‌گیرد. اصولاً مکرم و ارجمند است؛ چنان‌که گذشت، آیاتی از قرآن مجید که غیرمسلمانان را بی‌مقدار می‌شمارد و حتا گاه برخی از رفتارهای آنان را به رفتار حیوانات تشبیه می‌کند، ناظر به این واقعیت است که آنان در مسیری که برای آن خلق شده اند، گام نزده اند و از نردبان کمال بشری بالا نرفته اند. اما حتا همان انسان‌ها نیز بنی آدم اند و مکرم و از حقوق تکالیفی که لازمه انسان بودن است، برخوردارند.

انسان در پرتو مجاهدتی عظیم این نوع کرامت را کسب می‌کند. این مجاهدت فرایندی است که طی آن گام به گام رذایل غیر انسانی و غیر اخلاقی را از عرصه جان زدوده یا راه ورود آن به ساحت درون مسدود می‌گردد و در عوض ارزش‌های اخلاقی، انسانی و الهی در عمق جان غرس شده و تا سطح





عمل جوارح، هم به لحاظ فردی و هم به لحاظ اجتماعی رشد داده می‌شود. از این نوع کرامت به کرامت عندالله و کرامت ارزشی نیز تعبیر گردیده است. فرق دیگری این کرامت با کرامت اولی این است که کرامت ذاتی همان‌گونه که اشاره شد، پایه و اساس کرامت اکتسابی است. خداوند (ج) اولی را برای انسان تفضل کرده و انسان، بر مبنای آن به دومی دست می‌یابد. کرامت ذاتی چیزی است که همه انسان‌ها در آن برابر بوده و در آن نسبت به یکدیگر امتیازی ندارند و از این حیث در حقوق عمومی شهروند مساوی اند؛ اما برخی که می‌توانند ارزش‌های انسانی و اخلاقی را در خود پرورش دهند و با کسب فضایل مراحل کمالی را طی کنند، تردیدی نیست که به این جهت از دیگران ممتاز و کامل‌تر خواهند بود. به همین منوال کسانی، با در پیش گرفتن زندگی رذیلانه و ارتکاب جنایات خود را از مرتبه کرامت اکتسابی ساقط می‌کنند. فرق دیگر کرامت ذاتی با اکتسابی این است که کرامت ذاتی سلب‌ناشدنی است. آنچه در خارج ممکن تحقق یابد این است که کسی با فعل و ترک فعل خود، کرامت خود یا دیگری را نقض کند، کرامت ذاتی سلب نمی‌شود؛ زیرا کرامت ذاتی قایم به وصف حیات هم نیست؛ بلکه مربوط به شخصیت انسان است که بقای آن با حیات ظاهری ملازمه ندارد.

برخی از دانشمندان با تقسیم کرامت انسانی به کرامت ذاتی و اکتسابی، از دست دادن کرامت اکتسابی را مایه از بین رفتن کرامت ذاتی دانسته‌اند. (جعفری: ص ۲۲) عده‌یی حتا به توجیه امکان انتفای کرامت ذاتی به واسطه امر ارزشی پرداخته‌اند. (جیبی: ص ۱۳۱) برخی نیز پا را از این فراتر گذاشته نوشته‌اند: «ظاهر این آیه شریفه این است در مقام بیان برتری قوا و استعدادهای وجودی انسان نسبت به سایر موجودات است، نه این که بخواهد حقی را برای شان اثبات کند؛ بلکه حتا برعکس، در صدد بیان این نکته است که ما نعمت‌های بی‌شماری را در اختیار انسان قرار دادیم و انسان در مقابل می‌باید وظیفه بندگی خویش را انجام دهد. به فرضی هم که از

این کرامتی که به انسان داده شده است، بتوان یک حق قانونی برای انسان استنباط نمود؛ ولی به هیچ وجه این معنا نیست که با ارتکاب هر جنایتی هم چنان حرمتش محفوظ باشد. گاهی انسانی با رفتار اختیاری خویش از هر حیوانی پست تر می گردد.» (مصباح یزدی: ص ۳۸۵)

۵- عناصر کرامت انسانی

عقلانیت، خودارادیت و قدرت انتخاب از عناصر کرامت انسانی به شمار می رود که در باره هریک، مختصراً بحث خواهیم کرد.

الف- خرد یا عقلانیت: عقل در لغت به معنای دانستن و پایبندی است و در اصطلاح نزد عقل گرایان خزانه معلومات را گویند و نزد تجربه گرایان عین خزانه معلومات نبوده؛ بلکه ابزاری است برای کسب معلومات. (دایرة المعارف آریانا: ص ۲۱۴) عقل، یکی از قوای سه گانه در بدن انسان است: قوه عقل، قوه غضب و قوه شهوت. قوه غضب منبع دفع مضرات است و قوه شهوانیه منبع جلب منافع؛ زیرا مضرات و منافع بی حد و حصر است. اگر هر کدام از حد بگذرد، به مثابه آتشی خواهد بود که هر چیز را خواهد سوخت یا به منزله رودخانه یی است که اگر طغیان کند، هر چیز را خواهد برد. به این جهت قوه عقل برای کنترل آنها بر حد اعتدال در کنارشان قرار دارد. گفتیم که عقل دانستن و پایبندی را گویند، عقل، موارد شهوت و غضب را شناسایی نموده و به این پایبند می باشد که در کجا آن را به کار ببرد.

عقل به معنای منع نیز آمده است؛ چراکه انسان ها را از ارتکاب زشتی ها منع می کند. عقل دو گونه است: یکی عقل نظری که وسیله کسب معلومات می باشد. دیگر عقل عملی که به نیکی ها و داشته و از زشتی ها باز می دارد. عقل نظری را دلیل عقلی و عقل عملی را بنای عقلا و سیره عقلا نیز می نامند. عقل چه عملی و چه نظری، انسان ها را بر خط اعتدال و استقامت که در طول تاریخ ذریعه عقلا بیان گردیده است، رهنمایی می نماید. از این جهت، عقلانیت یکی از مبانی اعتدال به شمار می رود. قرآن کریم در مورد کسانی که در دوزخ و عذاب بسر می برند، می فرماید: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا





كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰) ترجمه: و می گویند: اگر ما گوش شنوا داشتیم یا تعقل می کردیم، در میان دوزخیان نبودیم!

از عقل کارگرفتن، به معنای جلوگیری دو غریزه شهوانی و غضبانی برحد اعتدال و احتراز از افراط و تفریط است. از این جهت، این انسان دارای کرامتی است که از خرد و عقلانیت برخوردار می باشد و این منشای امتیاز او از سایر پدیده‌ها می گردد.

ب- خودارادیت: اصل اختیار و آزادی از مبانی بنیادی است که ریشه در فطرت بشر داشته و از مقاصد شریعت الهی به شمار می رود. خداوند انسان را فاعل مختار و عاری از هرگونه گرایش جبری و با تمایل طبیعی، استعداد ذاتی و توانایی بالقوه آفریده، به گونه‌یی که هر فرد انسان به اختیار خود می تواند به یگانگی خداوند اقرار کند و تسلیم اراده الهی شود. حتا رابطه خدا و بشر برپایه اختیار و آزادی فردی در چارچوب موازین الهی استوار است. از این جهت می بینیم که مونتسکیو برای تأمین آزادی های سیاسی، توازن قوا را پیشنهاد می کند و روسو قرارداد اجتماعی را به وجود می آورد.

امور مخالف کرامت انسانی چیست؟ یکی امور عامه است که هر عملی که منافعی عدالت باشد، به نحوی حیثیت و کرامت انسانی را خدشه دار می سازد. دوم امور خاصه که عبارت است از وارد کردن هرگونه رنج و مجازاتی که بر مبنای قانون و اساسات عدالت نباشد.

۶- مبانی کرامت انسانی

راز سروری و ارجمندی انسان در درجه نخست، در عقل و ادراک وی نهفته است. بسیاری از مفسران سبب تکریم آدمی را برخوردار بودن وی از قوای عقلانی دانسته اند. مقصود از قوای عقلانی، تنها آن گونه توانایی نیست که آدمی در سایه آن علوم بدیهی را با واسطه و علوم غیربدیهی از راه غیرقیاس در می یابد؛ بلکه مراد معنای عامی است که قوه قدیمه آدمی را نیز شامل می شود. در ادبیات فلسفی و عرفانی، افزون بر فکر - که حرکت ذهن و اندیشه است- و حدس - که انتقال یافتن دفعی به امور مجهول است- قوه قدیمه نیز

برای انسان ثابت شده است که آدمی در سایه حق به ادراک متعالی دست می‌یابد. انسان در این سایه می‌تواند عوامل خارج از وجود خویش را بشناسد و به واقعیت آنها پی برد.

تمایز میان انسان و حیوان به استثنای بهره‌مندی از عقل، اندیشه قدیمی و ریشه‌دار است. افلاطون عقل را نخستین و بزرگ‌ترین نعمت خداوند بر بشر دانسته است. دکارت هم دو تفاوت میان انسان و حیوان را بر می‌شمارد: یکی قدرت تکلم و دیگری عقل، دکارت این دو توانایی را در مورد حیوانات کاملاً نفی می‌کند و می‌گوید: آدمیان هر اندازه ابله و پلید باشند، حتا دیوانگان هم می‌توانند الفاظ چندی را با هم ترکیب کرده، کلامی بسازند که افکار خود را به آن وسیله بفهمانند؛ ولی هیچ حیوانی دیگری، هر قدر کامل و خوش خلق باشد، نمی‌تواند چنین کاری را انجام دهد. از این جا می‌توان دانست که جانوران نه این است که از آدمی کمتر عقل دارند؛ بلکه هیچ عقل ندارند، زیرا معلوم شد که برای سخن، عقل فراوان لازم نیست و یقیناً روح حیوانات با روح انسان به کلی متفاوت است. (به نقل از سیر حکمت در اروپا: ص ۲۱۹)

در آیه کرامت، راز کرامت آدمی به صراحت بیان نشده است؛ اما با قطع از لذت‌هایی که در دیگر آیات قرآنی برای انسان برشمرده شده است، شامل جملاتی است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» به گونه‌ی بیان‌گر راز کرامت انسانی باشد؛ با این توضیح که عبارت «وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ» بیان‌گر تسلط و چیرگی بر امکانت موجود در همه جهان (خشکی و دریا) است. بی‌گمان منشای این توانایی همانا عقل و اندیشه آدمی است.

انسان به پشتوانه همین نیرو و توانایی مواهب طبیعی سلطه می‌یابد و انواع امکانات و از جمله غذاهای متنوع و پاک را برای خود فراهم می‌آورد: «وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ» در نتیجه بر بسیاری از مخلوقات الهی برتری می‌یابد. از همین رو شماری از مفسران بر آنند که تکریم انسان از راه اعطای عقل به وی صورت گرفته است. (المیزان: ص ۱۵۵) برخوردار از بیان و نطق،





اجتماعی بودن و قوه تسخیر موجودات دیگر است. (الجامع الاحکام القرآن، ج ۱۰: ص ۱۹۰) انسان، در کنار این همه کرامت، عقل و خرد، زیبایی، مستقیم قامت، ناطق و تسخیر طبیعت از روح با عظمت الهی برخوردار می باشد. این را که ابن عربی به نفس ناطقه و صورت الهیه تعبیر کرده، منشای همه کمالات در انسان گردیده است و حتا منشی کرامت ذاتی و تساوی نفوس می باشد.

۷- آثار اخلاقی و حقوقی کرامت ذاتی انسان

اصل کرامت ذاتی انسانی، متضمن حقی است که خداوند همراه با خلقت آدمی به وی ارزانی داشته است. این بدین معناست که هر انسان حق پاسداری از حرمت و کرامت خویش را دارد و هیچ کس را مجاز نیست که کرامت و عزت انسانی خود یا دیگری را نقض کند؛ زیرا این حق، قایم به هر انسان و غیرقابل انتقال و اعراض است. برخوردار از این حق، متضمن دو قضیه بنیادین اخلاقی و حقوقی است:

۱- انسان نباید حرمت و کرامت خویش را مخدوش سازد. ۲- هیچ کس حق تعرض به حرمت و کرامت دیگری را ندارد.

محتوای قضیه نخست «انسان نباید اخلاقاً حرمت و کرامت خویش را مخدوش کند» این است که نیروی الزام کننده به رعایت این امر اخلاقی، قطع نظر از وجدان اخلاقی انسان، خداوند این کرامت را به بشر ارزانی داشته است. قید اخلاقاً در گزاره پیش از آن روست که الزام اشخاص به حفظ کرامت خویش، گاه با اصل آزادی اصطکاک پیدا می کند. هرگاه انسان به ساحت کرامت خویش تعرض نماید، مرتکب رفتار غیر اخلاقی شده است. بر این پایه یکی از قیود اصل آزادی با این همه اهمیت و ارجی که دارد، حفظ کرامت انسانی است. هر فعل یا ترک فعلی که در ظاهر هماهنگ آزادی باشد؛ اما ساحت کرامت انسانی مرتکب را مخدوش سازد، ناپسند و غیر اخلاقی است. به عبارت دیگر اصل آزادی از این لحاظ محکوم اصل کرامت انسانی است که آزادی یک انسان در هر درجه‌یی که باشد، اگر مخل حیات،

کرامت و آزادی معقول دیگران و منافی حیات معقول خود انسان باشد، حقی برای چنین آزادی وجود ندارد. (جعفری: ص ۴۰۶) رونالد دوربین با تفکیک میان دو دسته از حقوق انسانی، معتقد است که برخی از حقوق مانند حق تعیین سرنوشت و حق آزادی عقیده و بیان، جلوه‌های از کرامت ذاتی انسان است. در این گونه حقوق، رفتار برابر باید سرلوحه نظام حقوقی باشد؛ اما ماهیت پاره از حقوق به گونه‌ی است که توزیع مساویانه آن در میان همگان امکان ندارد؛ بلکه به بی‌عدالتی می‌انجامد. اصل کرامت ذاتی انسان با تعبیر دینی آن به برابری همه انسان‌ها می‌انجامد. باید توجه داشت که:

اولاً: آموزه‌های دینی در راستای رفع تبعیض‌های بی‌اساس و ایجاد برابری، جهت‌گیری شده است؛ زیرا مطالعه تاریخ بشر نشان می‌دهد که جنس، نژاد و وابستگی‌های جغرافیایی، همواره زمینه‌های بوده اند تا آدمیان با استناد به آن‌ها شریعت را که دارای وحدت نوعی است، پاره پاره کنند و با ایجاد سلسله مراتب، انسان‌ها را درجه‌بندی نماید و در نتیجه مراتب متعددی از انسانیت را ایجاد نماید. حتا دین نیز خود گاه فراتر از آنچه مقصود بوده است به ابزاری تمایز میان آدمیان تبدیل شده است. آموزه‌های دینی به لحاظ این که با نگاهی کلان به انسان‌ها چونان بندگان خدا، می‌نگرند، در بی‌اثر ساختن این گونه تمایزات و تأکید بر اشتراک و تساوی همگان در اصل انسان بودن، نقش مهمی ایفا کرده و از این راه دامنه اصل کرامت انسانی را گسترش داده است.

ثانیاً: مقتضای اصل کرامت ذاتی، برابری و عدم امتیاز است؛ مگر این که امتیاز انسانی بر انسانی دیگری، با دلایل کافی توجیه و اثبات گردد. از همین رو احکام حقوقی متضمن نا برابری را می‌توان و باید مورد بازنگری قرارداد و در برخی موارد نابرابری‌ها توأم با منطق حقوقی است و ناشی از توزیع بر اساس شایستگی‌ها بروز می‌کند.

از زمره آثار فردی رعایت کرامت، این است که توجه انسان به حفظ کرامت و ارزش خویش، می‌تواند همچون ضمانت اجرایی برای پرهیز از



بسیاری از بدی‌ها و زشتی‌ها باشد. بزرگداشت نفس همچنان مایه شگوفای عواطف انسانی در وجود آدمی، دوری از گناه و معصیت، کاهش مناقشه و نزاع با دیگران، روی گردانی از خواسته‌های پست و مبتذل و کوچکی دنیا در نظر انسان می‌شود. (واجد: ص ۱۴۰)

در باب آثار کرامت انسانی، یکی از نکاتی قابل توجه این است که کرامت ذاتی انسانی زوال می‌پذیرد یا خیر؟ پاسخ این پرسش به صورت کوتاه این است که کرامت ذاتی انسان بعد از ارتکاب جرم و عدوان زوال نمی‌پذیرد؛ زیرا یکی کرامت ذاتی نوعی است و دیگر کرامت ذاتی شخصی. شخصی، وقتی مرتکب جنایت می‌شود، کرامت اکتسابی‌اش از بین می‌رود و کرامت ذاتی‌اش در ذات دیگر اشخاص محفوظ است. به صورت کل، کرامت ذاتی یک نوع است که با ارتکاب جنایت توسط اشخاص و از بین رفتن اشخاص مرتکب، از بین نمی‌رود. گرچه در این مورد، نظریات مخالف وجود دارد که قبلاً راجع آن بحث شد.

انسان با دارا بودن نفس ناطقه یا نفحة الهیه، از کرامت ذاتی و ابدی برخوردار است و طریق و مذهب یا سعادت و شقاوت او در این کرامت تاثیری ندارد. ابن عربی می‌گوید: «انسان حتا در شرایط استحقاق عقوبت به دلیل اصل خود کرامت خود را از دست نمی‌دهد. وی دلیل این مدعای خود را قیام احترام آمیز پیامبر^(ص) برای جنازه یهودی عنوان می‌کند و می‌گوید: السیت نفساً؟ آیا یک نفس آدمی نسیت، وی ادامه می‌دهد: آیا نمی‌بینی که پیامبر برای جنازه یهودی ایستاد و گفت: آیا نفسی نیست؟ پس آن حضرت برای قیام خود سببی جز ذات و نفس متوفایان نفرمود. بنابراین این حضرت برای وجدان و تعظیم شرف و مرتبت بلند جان ایستاد و چرا جان آدمی شریف نباشد، در حالی که از روح الهی در آن دمیده اند» اما ابن عربی در پایان به نکته‌یی اشاره می‌کند که هرچند کوتاه بیان شده است؛ اما به لحاظ سلوکی، اخلاقی و عرفان انسانی، حایز اهمیت است. وی پس از بیان سبب قیام رسول خدا به خاطر شرف ذات متوفایان می‌فرماید: «دین اعلامی برای تساوی کلیه

نفوس انسانی است.» از این فراتر پیامبر گرامی می‌فرماید: «الَادَمِي بُنْيَانُ الرَّبِّ مَلْعُونٌ مَنْ هَدَمَ بُنْيَانَ الرَّبِّ» یعنی تن آدمی ساختمان الهیست. ساختمانی که خداوند آنرا بنا کرده است، هر کس این ساختمان را از بین برده و نابود سازد دچار لعنت خداوندی قرار خواهد گرفت. این نظر عارفانه در باب شرافت ذاتی انسان و تساوی نفوس انسانی، نتیجه منطقی اعتقاد به اصل و منشأ الهی نفس ناطقه است و جرم و جنایت هر چند به دلیل ضرورت وجود عدالت موجب عقوبت یا عفو باشد، تاثیری در این شرف ذاتی ندارد.

۸- نقش اصلی کرامت ذاتی بشر در روابط بین‌المللی

اصل کرامت ذاتی انسان از یک طرف یک اصل برون‌دینی است؛ از سوی دیگر از آن‌جا که قرآن کریم آنرا اعلام و تائید کرده است؛ بنابراین یک اصل قرآنی نیز است. این اصل منطقه‌یی و مقید به زمان و مکان خاصی نیست و به تعبیری جزو ضوابط بین‌المللی است و اختصاص به صنف خاص ندارد. به مقتضای این اصل، مسلمانان باید به خانواده جهانی، به دید احترام بنگرند. البته این احترام محدود به احترام ظاهری و زبانی نیست؛ باید در عمل جلوه‌گر شود. قرآن به طور صریح گفته است: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳)؛ ترجمه: و با مردم [به زبان] خوش سخن بگویید. خطاب آیه به دلیل واژه «ناس» همه انسان‌ها را فرا می‌گیرد و صریحاً احترام زبانی و گفتاری را دستور می‌دهد.

نکته دیگر این‌که در این جا «قول» به معنای رفتار عملی و شیوه است. (جواد، ۱۳۷۵: ص ۳۷) امر به وفای به میثاق‌های بین‌المللی و عدم پیمان‌شکنی و احترام به معاهدات و سوگندها، همه حاکی از جایگاه اصل کرامت ذاتی انسان در قرآن کریم است. (همان: صص ۱۵۷-۱۵۶) خداوند فرموده است: «وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ» (نحل: ۹۱) و چون با خدا [و رسول و بندگانش] عهدی بستید، بدان عهد وفا کنید و هرگز سوگند و پیمان را که مؤکد و استوار کردید مشکنید، چراکه خدا را بر خود ناظر و گواه گرفته‌اید؛ همانا خدا به هر چه می‌کنید، آگاه است. «كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ



إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه: ۷) چگونه مشرکان را با خدا و پیامبر او پیمانی باشد؟ مگر آنانی که نزد، مسجدالحرام با ایشان پیمان بستید؛ اگر بر سر پیمانشان ایستادند، بر سر پیمانتان بایستید. خدا پرهیزگاران را دوست دارد. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (العمران: ۶۴) بگو: ای اهل کتاب! بیاید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است، پیروی کنیم که به جز خدای یکتا را نپرستیم، و چیزی را با او شریک قرار ندهیم، و برخی برخی را به جای خدا به ربوبیت تعظیم نکنیم. پس اگر از حق روی گردانند بگویید: شما گواه باشید که ما تسلیم فرمان خداوندیم. همه این فرمان‌ها، انسان را متوجه مشکلات می‌سازد. بنابراین رعایت کرامت انسانی یعنی رعایت حقوق، آزادی، عدالت و مساوات از دستورات اساسی و از اصول ثابت اسلامی است. تردیدی نیست که دین اسلام حقوقی برای انسان تعریف کرده است که انصافاً بسیار مرفعی است. اگر چهارده قرن پیش را مورد توجه قراردهیم و به جایگاهی که اسلام برای بشر ترسیم کرده است نظر کنیم، بزرگی و اهمیت مسأله بسیار شفاف می‌نماید. الغای امتیازات، تکریم ذاتی انسان، اعلام برادری انسان‌ها، مسأله عدالت و تساوی، توصیه و ارائه راهکارهایی برای از میان برداشتن برده‌داری، احترام به اقلیت‌ها، شخصیت دادن به افراد، دادن آزادی سیاسی به مردم، به رسمیت شناختن آزادی مذهبی، به رسمیت شناختن حقوق فردی، اجتماعی، مالکیت شخصی و... همه از افتخارات حقوق اسلامی است.

نتیجه گیری

از تحقیق فوق به این نتایج دست می‌یابیم که کرامت انسانی، زیربنایی‌ترین اصل است و تمام اصول و قواعد به آن بر می‌گردد. بشر در رفتار اجتماعی، خود هر اصلی را بخواهد پیاده کند، باید با توجه به اصل کرامت ذاتی باشد؛ به گونه‌ی مثال، جزایی با اجتماعی یکی از اصول حاکم در نظام هستی می‌باشد؛ ولی تأمین این مأمول بزرگ بشر یعنی عدالت بدون رعایت کرامت انسانی، ناتکمیل خواهد بود. از جمله نتایج بحث این است که کرامت انسان، بشریت را از یک اصل و ریشه می‌نمایاند و همه به سوی وحدت و همزیستی مسالمت آمیز سوق می‌دهد و به انسان عزت، تقوی، پاک‌ی و سلامت را به ارمغان می‌آورد.





منابع

۱. قرآن کریم
۲. جعفری، محمد، تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر، سازمان تحقیقات، آموزش و ترویج کشاورزی، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، تهران: ۱۳۷۰هـ.
۳. رجبی، محمود، انسان‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی: ۱۳۹۵ هـ.
۴. مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه حقوق اسلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی: ۱۳۷۷ هـ.
۵. دایرة المعارف آریانا، جمعی محققان، نبراسکا، کابل: ۱۳۲۸-۱۳۴۸ هـ.
۶. به نقل از محمد علی، سیر حکمت در اروپا، محل نشر شرکت نشراتی البزر، سال نشر ۱۳۷۹ هـ.ش.
۷. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی: ۱۳۷۴ هـ.
۸. انصاری، محمد بن احمد، القرطبی، الجامع الاحکام القرآن، دارالکاتب العربیة للطباعة و النشر: ۱۹۶۷ م.
۹. قانون اساسی افغانستان مصوب سال ۱۳۸۶ هـ.
۱۰. آملی، عبدالله جواد، فلسفه حقوق بشر، نشر اسراء، قم: ۱۳۷۵ هـ.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری (باب من قام لجنایة یهودی) دارالمعرفه، بیروت: ۲۰۰۴ م.
۱۲. جرجانی، میر سید شریف، تعریفات جرجانی، میدان ونک - ملاصدرا - بزرگراه کردستان شمالی - بن بست یکم - پلاک ۱۱: ۱۳۹۱ هـ.

آزادی بیان در اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر

محمد اعظم طارق

چکیده

بیان، گفتار و نوشتار، آینه افکار و عقاید انسان می باشد که آن ها را می نمایند. آزادی بیان یعنی این که انسان بتواند منویات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و اعتقادی خویش را به زبان یا قلم یا تصویر یا به گونه دیگر، در اختیار دیگران قرار دهد. آزادی بیان یکی از حقوق فطری، طبیعی و اساسی بشر است. این حق از زمان خلقت انسان به وجود آمده و تا پایان حیات وی در روی این کره خاکی، پابرجا خواهد بود. به همین خاطر است که از دیدگاه اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر، آزادی بیان پذیرفته شده است. اسلام به طور کلی برای آزادی بیان، دو نوع مرز تعیین نموده است: یکی مرزهای اخلاقی که شامل دروغ گفتن، غیبت کردن، بدگویی کردن، مورد استهزا قراردادن، برملا کردن ضعف دیگران و مباحثه تند و زننده است. دوم مرزهایی قانونی که توهین، افترا، فحاشی، تهمت زدن، فتنه افگنی، برانگیختن احساسات

قومی یا مذہبی یا ہرچیزی کہ منجر بہ برانگیختن ہر نوع حس تبعیض نژادی گردد، تبلیغ عمومی شیطان پرستی و در نہایت کفرگویی و توهین بہ مقدسات کہ در اسلام دارای مجازات می باشد. در اعلامیہ جهانی حقوق بشر، اکثریت قیود مورد نظر اسلام، مسجل نبوده و موضوعاتی چون: آزادی دیگران، اخلاق، نظم عمومی، قانون و... مطمح نظر می باشد. با این کہ اسلام در تأکید بر آزادی بیان، از اعلامیہ جهانی حقوق بشر پیش قدم است؛ اما میان مصادیق و اسلوب آزادی در اسلام و اعلامیہ جهانی حقوق بشر تفاوت های عمدہ وجود دارد کہ بیان آن ها مسأله اصلی و بنیادین این تحقیق می باشد.

واژگان کلیدی: آزادی بیان، اسلام و اعلامیہ جهانی حقوق بشر.



انسان موجود متحرکی است که وجود او نیاز دارد تا نسبت به پیرامون خود واکنش نشان دهد. آفریدگار هستی به مشیت حکیمانه خود، انسان را موجودی آفرید که بیاندیشد و سخن گوید. از همین سبب، بشر سخن آفرین، با آفرینش کلام می‌تواند افکار و اندیشه‌های درونی خود را بیرون کرده و دیگران را از مقصود خود آگاه سازد؛ می‌تواند آزادانه اندیشه، اعتقادات، احساسات و عواطف خود را به صورت طبیعی بیان کند. پس آزادی بیان، یکی از بنیادی‌ترین حقوق بشری است که انسان بماهوانسان از آن بهره‌مند می‌باشد.

به بیان دیگر، نیروی تفکر و تکلم، دو فیض بزرگ خداوند است که به آدمیان بخشیده و لوازم آن دو را به طور طبیعی در وجود آنان به ودیعه نهاده است. در پرتو این دو نعمت گران‌قدر، خداوند، نوع بشر را بر دیگر موجودات برتری داد و به وی امتیاز بخشید. بر اساس این نگرش، تکلیف و مسوولیت-پذیری انسان، زشتی و زیبایی اخلاق و رفتار او و نیز ثواب و عقاب مطرح شده در مبانی این اندیشه، در پرتو اصل آزادی و اختیار، معنا پیدا می‌کند و همین ویژگی آزادی و اختیار، ملاک برتری انسان، نسبت به سایر موجودات شده و زمینه رشد و تکامل فردی و اجتماعی، مادی و معنوی و حاکمیت ارزش‌های الهی و انسانی را فراهم می‌سازد. در همین راستا، بیان و قلم که جلوه‌های این نوع آزادی است، مورد تقدیس و تکریم قرار گرفته است: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ- عَلَّمَهُ الْبَيَانَ.» خداوند متعال، نعمت بیان را در ردیف نعمت خلقت و آفرینش انسان برشمرده و به قلم و آنچه از آن می‌طراود، سوگند یاد نموده است.

علاوه بر آن، رمز ترقی اندیشه‌ها و بهره‌های ناشی از آن، در اظهار نظر و تضارب آرا نهفته است. ابتکار و خلاقیت، مرهون محیط آزاد اجتماعی می‌باشد. آزادی گفتار، وحدت و همبستگی را در جامعه گسترش داده، با کاهش عقده و کینه‌ها، نقاط ضعف، سستی و نارسایی‌های پنهان يك جامعه را آشکار کرده و در نهایت، مانع از بروز استبداد، اختناق و طغیان اجتماعی می‌گردد. در





مقابل، جلوگیری از بروز افکار و عقاید، موجب تنبلی مغزها و سلب قوه ابتکار می‌گردد، افراد، قالبی بار می‌آیند، جوانه‌های استعداد می‌خشکد، حرکت و تحول افول می‌کند، زمینه نفاق، اختلاف، پنهان‌کاری و نافرمانی به وجود می‌آید و موجبات انحراف و بدعت نیز پدیدار می‌گردد.

از همین رو، آزادی بیان، هم در دین مقدس اسلام به عنوان آیین و حیانی و هم در اعلامیه جهانی حقوق بشر به حیث تراوش فکری عقلای بشر، به عنوان یک حق و یک ارزش مطرح و احکام مشخصی جهت تأیید آن، بیان گردیده است. شناخت مفاهیم کلی مرتبط با آزادی بیان و تبیین و بررسی نقاط مشترک و وجوه افتراق اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر در مورد آن، از مهم‌ترین مطالبی اند که در این مقاله به بحث و بررسی گرفته خواهد شد.

۱- آزادی

آزادی عبارت است از توانایی انجام هر آن عملی که به حقوق دیگران لطمه وارد نکند. آزادی یک نظم قانونی و یک عمل مسؤولانه است. همان‌گونه که در اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروند فرانسه آمده است: «آزادی عبارت است از توانایی انجام هرگونه عملی که به دیگران لطمه وارد نکند.» یعنی این که آزادی، انجام هرگونه عملی در راهبرد زندگی در چارچوب یک نظم توأم با مسؤولیت است. آزادی دو چیز است: یکی این که انسان در معرض تعدی و تجاوز مزاحمت دیگران نباشد و دوم این که بتواند هرچه بخواهد، انجام دهد؛ به شرط آن که زبانی به حقوق دیگران وارد نیاورد. در اصطلاح، اولی را آزادی منفی و دومی را آزادی مثبت می‌نامند و این هر دو ناشی از رفتار متقابل است که افراد در اجتماع با یکدیگر دارند و باید در پیش بگیرند. چون سهم هریک از اعضای اجتماع در آزادی با یکدیگر برابر است و همه به طور برابر از آزادی برخوردارند. لازم است مشخص شود که حدود آزادی چیست تا در حین این که خود از آزادی بهره‌مند است، حرمت حریم آزادی دیگران نیز مصون و محفوظ باقی بماند. این جاست که قلمرو آزادی فرد را قانون تعیین می‌کند. (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۴۲: ص ۱۹-۲۰) و اما آزادی‌های عمومی

عبارت است از مجموع حقوقی که برای خود نوعی استقلال و خودسامانی در زمینه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی تأمین می‌کند و این حقوق از لحاظ رشد شخصیت انسانی، ضروری شناخته می‌شود. (همان: ص ۲۱)

۲- بیان

در کتب حقوقی کلمه بیان تعریف نگردیده است؛ شاید دلیل آن روشن بودن این کلمه برای اذهان می‌باشد. بیان، مترادف کلماتی چون: حرف و صحبت، سخن و گفتار می‌باشد و در اصطلاح کلماتی است که انسان در محاورات خود با افراد و اجتماع، آن را بکار می‌بندد. راغب اصفهانی در باره این واژه می‌نویسد: «... والبیان: الکشف عن الشيء وهو أعم من النطق مختص بالإنسان ويسمى ما بين به بيانا» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: صص ۶۹-۶۸) همچنان بیان در لغت به معنای آشکارکردن و روشن ساختن، هویدایی، ظاهرکردگی و سخن رسا و فصیح که از ما فی الضمیر خبر دهد، می‌باشد. (جر، ۱۳۶۰: ص ۲۹۹) قاموس قرآن نیز می‌نویسد: «بان: آشکار و ظاهرشد، گویند: بان الشیء بیانا؛ یعنی آشکار و روشن شد. انظر كيف نبين لهم الآيات. (مأثله: ۷۵) بیان به معنای کشف و از نطق اعم است و اسم مصدر نیز می‌آید: هذا بيان للناس و هدی (آل عمران: ۱۳۸)، خلق الإنسان؛ علمه البیان (رحمن: ۴)، ثم إن علينا بيانه. (قیامه: ۱۹) در تفسیر مجمع البیان، تیبان و بیان هر دو یک معنا دارد.» (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۱-۲: ص ۲۵۷)

از مجموع معانی لغوی بر می‌آید که ممکن است بیان، به وسیله نطق یا کتابت یا اشاره باشد که در هر حال مطلبی را آشکار ساخته و پرده از روی آن بر می‌دارد. امروزه بیان در قالب سخن رانی، مطبوعات، کتاب، اعلامیه، رسانه‌ها و... نمود می‌یابد. در قرآن کریم کلمه بیان، به دو مفهوم به کار رفته است: یکی به معنای وسیله برقراری ارتباط کلامی که همان سخن و از خصوصیات نوع بشر است؛ چنانچه در سوره الرحمن آیه ۴ بعد از ذکر خلق انسان می‌فرماید: «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» یعنی او را بیان آموخت. در این جا بیان در معنای لغوی آن استعمال شده است؛ اما معنای دیگری که در قرآن برای واژه



بیان مطرح شده است، عبارت از خود قرآن است؛ جایی که می فرماید: «هُذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ». و این، بیانی برای مردم و هدایت و پندی برای متقین است. (آل عمران: ۱۳۸)

خداوند متعال با خلق انسان و به طور جزئی با خلق هر عضوی از وی، کارآیی خاص آن را به او عنایت فرموده است. در آیات ۸ و ۹ سوره بلد می فرماید: «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ، وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ» که اشاره به خلق چشم، زبان و لب نموده تا انسان را برای انجام کاری توانایی بخشد. ویژگی های بالا همه از مصادیق «خَلَقَ الْإِنْسَانَ» می باشد و البته این ویژگی بین انسان و دیگر حیوانات مشترک می باشد؛ ولی آنچه در این میان از اختصاصات انسان قرار گرفته، قدرتی است که وی برای بیان مقاصد و برقراری ارتباط با دیگران دارد. در حالی که در داشتن وسیله (زبان و لب) با حیوانات وجه مشترک دارد. بنابراین این چنین اعضایی برای برخورداری از قوه کلام و بیان، کافی نبوده و قرآن با اشاره به «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» بیان را تعلیم مستقیم خداوند دانسته و آنرا یکی از ویژگی های انسان و از علائم گرامی داشت وی نسبت به حیوانات برشمرده است. (رسایی، ۱۳۷۸: ص ۲)

۳- آزادی بیان

تعاریف متعددی از آزادی بیان (Freedom of speech) ارائه گردیده است، در یک تعریف، آزادی بیان عبارت است از «آزادی افراد در بیان عقیده و ایراد نطق و خطابه بدون ترس از دخالت دولت». در تعریف دیگر «آزادی بیان یکی از اقسام آزادی های حقوقی است که در مجموعه حقوق بشر مورد توجه قرار می گیرد. بدین معنا که افراد گذشته از این که به خاطر داشتن عقیده مخالف، چه در امور دینی و چه در امور سیاسی، نباید مورد تعقیب قرار گیرند؛ باید بتوانند عملاً عقیده خود را ابراز نمایند و برای اثبات و احیاناً به دست آوردن همفکران دیگر، درباره آن تبلیغ کنند.» (بخشی، ۱۳۷۴: ص ۱۲)

اما در اندیشه اسلامی، آزادی بیان کمی متفاوت تر از آن است که دیگران گفته اند. بررسی آیات و احادیث نشان می دهد که آزادی بیان در اسلام

بدین معناست که هرکس، آنچه می‌خواهد بگوید، باید درست و سنجیده بگوید؛ صحیح، باطل، زشت و زیبا را با هم در نیامیزد و طوری بگوید که هیچ لطمه‌یی به حقوق خدا و مخلوق او عارض نگردد.

۴- آزادی بیان در اسلام

قرآن کریم آزادی بیان را به عنوان قانون الهی و حق بشری بیان داشته است. چنان‌که در این کتاب به اشکال گوناگون و تعابیر مختلف در مورد تعقل، تفقه، گفت‌وگو به طریق احسن، گزینش بهترین سخن، امر به معروف و نهی از منکر، مشوره، نقل دیدگاه‌های مخالفان و موافقان و... دستور داده شده است که هر يك نمونه روشنی از آزادی بیان شمرده می‌شوند. اینک برخی از این موارد را ذیلاً به بررسی می‌گیریم:

الف- گزینش بهترین: خداوند به کسانی که پس از شنیدن سخنان مختلف، بهترین را بر می‌گزینند، مژده هدایت و برخورداری از تعقل را می‌دهد. چنان‌که در آیات ۱۷ و ۱۸ سوره زمر، در این مورد چنین می‌فرماید: «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» یعنی پس بندگان مرا بشارت ده؛ همان‌هایی که به سخن گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند. اینان اند که خدایشان هدایت کرده و هم آنان خردمندانند.

در این آیت، قرآن کریم برخورداری از هدایت را در گوش دادن به بیان‌های گوناگون، موافق و مخالف، و برگزیدن و انتخاب نیکوترین آن‌ها می‌داند. چراکه بیان و سخن، مرگبی برای انتقال اندیشه‌هاست. فرمان الهی چنین است که به سخن یا اندیشه دیگران گوش دهیم، نه این‌که بیان و اندیشه را در گلو و نطفه خفه کرده و نابود سازیم. اصولاً بدون آزادی بیان امکان ندارد ما اندیشه دیگران را در ذهن و ضمیرشان بخوانیم و آن‌گاه بهترین این سخنان ذهنی را انتخاب کرده و از آن تبعیت کنیم. بنابر این، انتخاب و تبعیت از قول احسن، متوقف بر ابراز و اظهار قول احسن است و ابراز و اظهار قول احسن هم زمانی ممکن است که آزادی بیان وجود داشته باشد. به بیان دیگر، تنها





در فضای آزادی اندیشه و بیان، شنیدن سخنان و دیدگاه‌های مختلف و انتخاب بهترین امکان پذیر است؛ اگر آزادی بیان نباشد، طبعاً گفته‌های مخالف امکان بروز ندارد تا مردم آن را شنیده و دست به مقایسه، انتخاب و پیروی از بهترین نمایند.

ب- جدال احسن: اسلام همواره توجه پیروان خویش را به این مهم جلب نموده است که در مناظره و رویارویی‌های علمی خویش، مجادله نیکو را در پیش بگیرند تا حقایق به صورت روشن و شفاف برای همگان آشکار شود. چنان که در آیه ۱۲۵ سوره نحل، خدای متعال از پیامبرش می‌خواهد که در برخورد با مخالفان، ضمن دعوت آنان با حکمت و اندرز نیکو، زمینه را برای آزادی بیان و انتخاب آزادانه آنان فراهم آورد: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» یعنی مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت فراخوان و با آنان به نکوترین شیوه مجادله کن؛ بی تردید پروردگار تو به حال کسی که از راه او منحرف شده، داناتر است و هدایت یافتگان را نیز بهتر می‌شناسد.

در این آیه شریفه، نخستین گام برای دعوت به حق، هدایت و راهنمایی مخالفان به سوی سعادت، استفاده از منطق صحیح و استدلال حساب شده (حکمت) معرفی شده است و حکمت هم به معنای علم و دانش و منطق و استدلال است. دومین گام در طریق دعوت به حق، پند و اندرز نیکو ذکر شده است، مقید ساختن «موعظه» به «حسنه» شاید اشاره به این نکته داشته باشد که پند و اندرز در صورتی مؤثر می‌افتد که خالی از هرگونه خشونت، استبداد، برتری جویی و تحقیر طرف مقابل باشد. سومین گام در طریق هدایت را این آیه شریفه، در مجادله و مناظره می‌داند. در مجادله و مناظره مسلماً دو طرف قرار دارند و مجادله و مناظره احسن هم زمانی امکان پذیر است که دو طرف قضیه، با منطق و استدلال، نظریات خودشان را بیان کرده و از همدیگر استماع کنند، بدون توهین و تحقیری، چنین امری ممکن نیست، جز در سایه آزادی

بیان و اندیشه. (درآمدی بر حقوق اسلامی، ۱۳۷۸: ص ۲۶۹)

ج- دستور به گفت و گو: در آیه ۲۰ سوره آل عمران، خداوند به پیامبرش دستور می دهد و می گوید: «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسَلَمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» یعنی اگر با تو به چون و چرا برخاستند، بگو که من و پیروانم در برابر خداوند و فرمان او، تسلیم شده ایم و به اهل کتاب و بی سوادان [مشرک] بگو آیا شما [هم] تسلیم شده اید؟ اگر [در برابر فرمان و منطق حق] تسلیم شدند، قطعاً هدایت می یابند و اگر سرپیچی کنند، [نگران مباش زیرا] بر عهده تو رساندن پیام «رسالت» است و خدا نسبت به [اعمال و عقاید] بندگان بینا است.

در این آیه خداوند حکیم دستور می دهد که بعد از بحث و گفت و گو و بیان مطالب، برای قطع مخاصمه آنان، بهترین راه این است که به آنان گفته شود که ما تسلیم فرمان خدای متعال هستیم و اگر آنان هم تسلیم خدا و پیرو حق اند؛ باید در برابر منطق و استدلال، تسلیم شوند و اگر با روشن شدن حقایق، بازهم دست از مجادله و مخاصمه برنداشتند، در این صورت ادامه گفت و گو و مجادله، حاصلی ندارد و باید قطع شود. از این آیه شریفه به خوبی استفاده می شود که روش پیامبر (ص) هرگز تحمیل فکر و عقیده و استبداد رأی نبوده است؛ بلکه کوشش و مجاهدت داشته است تا حقایق بر مردم روشن شود و سپس آنان را به حال خود وامی گذاشته تا خودشان تصمیم لازم را در پیروی

او از حق بگیرند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ص ۱۵۴)

د- دستور به مباحله: در آیه ۶۱ سوره آل عمران، پیامبر اسلام (ص) موظف می شود که در صورت اصرار مخالفان بر عدم پذیرش حق، بعد از اطلاع و آگاهی نسبت به آن، بدون هیچ گونه تهدید و ارعابی، با آنان به مباحله برخیزد: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» یعنی پس هر که با وجود دانشی که سوی تو آمد، با تو چون و چرا کند، بگو: بیایید





پسرانمان و پسرانتان و زنانمان و زنانتان و خودی هایمان و خودی هایتان را فرا خوانیم، سپس [به درگاه خدا] تضرع کنیم و لعنت خدا را بر دروغ گویان قرار دهیم. و این عمل، بزرگ ترین سند و دلیل بر وجود آزادی در جامعه اسلامی است.

از این آیت بر می آید که اعطای این آزادی تنها به شعار و اعلام محدود نگشته؛ بلکه در مقام عمل نیز مخالفان عقیدتی و سیاسی در تبلیغ اندیشه های خود آزاد بودند و با مسلمانان احتجاج کردند؛ هرچند به خاطر شیوه های نادرست احتجاج، مورد نکوهش واقع می شدند.

ه- برهان طلبی: قرآن مجید، افزون بر آن که پیروان خود را به تبعیت از دلیل و برهان فراخوانده است، همواره از مخالفان و معارضان خود نیز، دلیل و برهان طلب می کند. به عنوان نمونه در مقام احتجاج با مشرکان می فرماید: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱) لازمه تحدی و برهان طلبی قرآن این است که اسلام به مخالفان، آزادی داده است تا آرا و عقاید خود را بی پروا و با استدلال و برهان، بیان کنند. در غیر این صورت، تحدی (برهان طلبی) بی معنا خواهد بود.

و- نهی از کتمان حقیقت: خداوند در موارد متعدد، کسانی را که از روی هوس یا ترس و طمع، به کتمان حق و خودسانسوری روی می آورند، نکوهش کرده و خواستار تبیین حقایق است: «لِمَ تَلْبُسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۷۱) یعنی چرا حق را با باطل می پوشانید و آگاهانه به کتمان حق روی می آورید. مسلماً لزوم بیان حق و ممنوعیت کتمان، با آزادی بیان در تلازم است؛ وگرنه جایی برای نکوهش از کتمان و لزوم بیان باقی نخواهد ماند.

ز- دستور به مناظره: در آیه ۱۳ سوره هود، قرآن مخالفان خود را تحدی کرده یا آنان را به مناظره فراخوانده است. چنان که می فرماید: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» یعنی آیا می گویند این [قرآن] را به دروغ ساخته است، بگو اگر راست می گویند،

ده سوره بر ساخته شده مانند آن بیاورید و غیر از خدا هر که را می توانید فرا خوانید.

تعبیر به «مَنْ اسْتَطَعْتُمْ» در این آیه نه تنها بیان گر آزادی مخالفان اسلام در مناظره با مسلمانان؛ بلکه در تلاش تقویت و نشر و غلبه عقاید خود می باشد. همین مفاد از عبارت: «فَاتُوا بَكِتَابٍ» در آیه ۴۹ سوره قصص: «قُلْ فَاتُوا بَكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» فهمیده می شود.

ح- مشوره: از شواهد دیگر آزادی بیان در اسلام، شورا و مشورت است: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران: ۱۵۹) و «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) زیرا اگر آزادی بیان نباشد و برای مشوره دهندگان امنیت لازم وجود نداشته باشد، مسأله دستور به مشوره بی فایده خواهد بود. بنابر این آزادی بیان نه تنها از نظر اسلام مانعی ندارد؛ بلکه حق طبیعی و فطری انسان است.

به بیان دیگر، از تشویق و ترغیب هایی که در آیات، نسبت به شورا، مشورت و استفاده از آرای دیگران شده است، به روشنی معلوم می گردد که اسلام، طالب محیط و جامعه یی است که انسان ها بتوانند در آن، آزادانه به اظهار رأی و عقیده خود در امر جامعه و یک دیگر بپردازند تا در پرتو تضارب آرای موافق و مخالف، گزینش بهترین رأی میسر گردد؛ وگرنه حق اظهار عقیده، در موضوع مورد مشورت، تشویق و ترغیب به آن بی مورد خواهد بود.

ط- نقل آرا و نظر مخالفان: یکی دیگر از شیوه های قرآن در مقام برخورد با آرا و اندیشه های مخالفان این است که کفر آميزترین سخن آنان را همراه با استدلال های شان نقل می کند و سپس به نقد و ایراد آن می پردازد. «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا...» و «وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا...»

این آیات و تعبیرهای مشابه آن، بیان گر این حقیقت و دلیل بسیار روشنی است بر این که نه تنها مخالفان در بیان عقیده و آرای خویش آزادند؛ بلکه مسلمانان به ثبوت و ضبط دقیق نظرهای آنان که لازمه برخورد صحیح با افکار دیگران است، تشویق شده اند. (مکارم شیرازی، پیشین، ج ۲: ص ۱۲۳)



ی- امر به معروف و نهی از منکر: قرآن، پیروان دین اسلام را از آن جهت «بهترین امت» می خواند که به امر به معروف و نهی از منکر اهتمام داشته و ملزم به انجام دستورات دینی مرتبط با این موضوع هستند: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴)

تأکید بر اصلاح جامعه، جلوگیری از فساد مسلمانان و انحراف جامعه و نظام اسلامی از طریق امر به معروف و نهی از منکر، مبتنی بر آن است که این دین، آزادی بیان را به عنوان اصلی مسلم پذیرفته باشد تا زمینه مساعد برای اجرای این واجب فراهم شود؛ وگرنه این همه تأکید در مورد امر به معروف و نهی از منکر، بی معنا خواهد بود.

این شیوه قرآن، دلیل بسیار روشن دیگری است بر این که نه تنها مخالفان در بیان عقیده و آرای خویش آزادند؛ بلکه مسلمانان به ثبت و ضبط دقیق نظرات آنان - که ضرورت یک برخورد صحیح با افکار دیگران است- تشویق شده اند.

۵- آزادی بیان در اعلامیه جهانی حقوق بشر

ماده ۱۸ اعلامیه تصریح می کند: «هرکس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان می باشد و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می تواند از این حقوق منفرداً یا مجتمعاً به طور خصوصی یا به طور عمومی برخوردار باشد.» در ماده ۱۹ آمده است: «هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مذکور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و ردّ و اخذ و انتشار آن به تمامی وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد.» در ماده ۲۹ چنین آمده است: «۱. هر فردی در برابر جامعه اش که تنها در آن رشد آزادانه و همه جانبه او میسر می گردد، مسؤول است؛ ۲. در تحقق آزادی و حقوق فردی، هرکس می بایست تنها زیر محدودیت هایی قرار

گیرد که به واسطه قانون فقط به قصد امنیت در جهت بازشناسی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران وضع شده است تا این که پیش شرط‌های عادلانه اخلاقی، نظم عمومی و رفاه همگانی در یک جامعه مردم‌سالار تأمین گردد؛^۳ این حقوق و آزادی‌ها شایسته نیست تا در هیچ موردی خلاف با هدف‌ها و اصول «ملل متحد» اعمال شوند.»

۶- نقاط مشترک

۱. مقیدبودن آزادی بیان: هرچند از ظاهر ماده ۱۸ و ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر معلوم می‌شود که آزادی عقیده و بیان، مقید به کدام حدود و قیودی نیست؛ با آنهم منظور از آزادی بیان در این ماده‌ها، مطلق و بی‌قید و شرط نیست؛ زیرا در ماده ۲۹ اعلامیه جلوی چنین چیزی گرفته شده است. این ماده بیان‌گر آن است که استفاده از این نوع آزادی‌ها، مطلق نبوده و حقوق و آزادی‌های مذکور در این اعلامیه [از جمله آزادی بیان] مشروط به موارد زیر اند: «۱- عدم مزاحمت با شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران؛ ۲- رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی؛ ۳- نظم عمومی جامعه و رفاه همگانی در شرایط یک جامعه دموکراتیک؛ ۴- عدم مخالفت با مقاصد و اصول ملل متحد؛ ۵- بر علیه حقوق و آزادی‌های مندرج در اعلامیه حقوق بشر، حقی برای فردی یا جمعیتی ایجاد نشود؛ ۶- محدودیت‌های قانونی.»

بنابر این، آزادی بیان مذکور در این ماده مقید است و در نفس تقیید منافاتی با اسلام ندارد.

۲. ذاتی بودن آزادی بیان: «اسلام به عنوان یک دین، بیش از آن که در پی اعطای آزادی‌های فردی باشد، دنبال تعالی معنوی بشریت است. آزادی‌های فردی در نگاه اسلام، در جایگاه هدف قرار نمی‌گیرد؛ بلکه به مثابه وسیله‌ی است برای دستیابی انسان‌ها به اهداف بلندتر در سطح و تکامل معنوی او.» (اسحاقی، ۱۳۸۴: ص ۹۹) این رشد و تکامل معنوی انسان که هدف اسلام از اعطای آزادی‌های فردی از جمله آزادی بیان می‌باشد، ذاتی است، نه اکتسابی. همچنان این رشد ناشی از کرامت انسانی بوده و حق هر انسانی صرف نظر از

دین، مذهب، رنگ، زبان، جنسیت و ... می باشد. اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز آزادی های فردی و اجتماعی از جمله آزادی بیان را حق ذاتی هر انسان صرف نظر از دین، مذهب، رنگ، زبان، نژاد و جنسیت خاص می داند که به اعتبار تنها انسان بودن به افراد بشر تعلق می -گیرد.

۳. فلسفه وجودی: اسلام زمانی در خصوص آزادی بیان حکم صادر کرد که وضعیت آزادی بیان در جهان بی نهایت بغرنج و مصیبت بار بود؛ حجاز یا سرزمین عربستان کنونی تحت سلطه اشراف قدرتمند و متکبر قریش بود که هیچ کسی حق سخن گفتن برخلاف میل آنان را نداشت و یک نظام طبقاتی شدیدی حاکم بود. سرزمین های متمدن آن روز مانند ایران و روم نیز وضعیت شان از این بدتر بود. در روم قدرت در دست طبقه حکام و کشیشان و روحانیون مسیحی قرار داشت که با هرگونه آزادی مقابله می نمودند و آزادی بیان مورد ادعای فلسفه غرب که از تعالیم سقراط و ارسطو الهام می گرفت، تنها میان طبقه حکام رعایت می شد؛ یعنی فقط در سنای روم حق آزادی بیان وجود داشت. در ایران، اشراف ساسانی و روحانیون زردشتی، هرگونه صدای مخالفی را تاب نمی آوردند. با این پیش زمینه های تاریخی بود که احکام آزادی بخش اسلام به مثابه گوهری درخشید و آزادی خواهان دنیا را چون سلمان فارسی، صهیب رومی و مقداد و ابوذر عرب را جلب خود نمود. بشر نیز پیش زمینه های تاریخی مشابهی با احکام اسلامی دارد؛ می دانیم که پس از رهایی اروپا از دوران قرون وسطی و حاکمیت حکام و کشیشان مستبد، در کنار اندیشه آزادی خواهی افکار ضدبشری نیز در قالب مکاتبی چون فاشیسم، نازیسم، مارکسیسم و ... رشد یافت که در اوایل قرن بیستم باعث مصیبت ها و خونریزی های زیادی در کشورهای اروپایی گردید. پایه این مکاتب بر ترجیح و رجحان نژاد یا طبقه یی، بر طبقه دیگر بود که خود این مسأله توانست آغازگر دو جنگ جهانی شود. این دو جنگ، بیش از ده ها میلیون نفر را به کام مرگ کشاند. اعلامیه جهانی حقوق بشر، بعد از پایان جنگ جهانی دوم و در برهه زمانی تدوین گردید که اروپای زخم خورده مرکز این جنگ و کشتارها

و خرابی‌ها بود. بنابر این، یکی از نقاط اشتراک اعلامیه جهانی حقوق بشر و اسلام، فلسفه وجودی و پیش‌زمینه‌های تاریخی آزادی بیان می‌باشد.

۷- نقاط افتراق

الف. مسأله ارتداد (تغییر دین): عمده‌ترین تفاوتی که میان اعلامیه جهانی با احکام اسلامی وجود دارد، مربوط به نقش مذهب و یا تغییر دین می‌باشد. مطابق مفاد اعلامیه، ابراز هرگونه عقیده و بیان و هرگونه تفکر و اعتقادی مجاز می‌باشد؛ حتی اگر مخالف دین و مذهب هم باشد. به تعبیر دیگر، اعلامیه جهانی حقوق بشر، آزادی دین و تغییر اسلام را تضمین کرده است؛ ولی احکام اسلامی ابراز و بیان عقیده یا فکر یا سخنی را که خلاف مسلمات دین باشد، جایز ندانسته و مستوجب مجازات جرم ارتداد می‌داند؛ چراکه ارتداد برهم‌زننده نظم دینی اجتماع و نوعی تعدی به تمامیت دینی جامعه اسلامی است. آزادی افراد در تغییر قلبی و درونی دین را به هیچ وجه نمی‌توان سلب کرد؛ اما در صورت بروز بیرونی این عقیده قلبی، حکم ارتداد جاری می‌شود؛ زیرا اسلام بیش از آن‌که به آزادی افراد بیانده‌شد، به تعالی جامعه می‌نگرد. (عمید زنجانی: ص ۱۷۹) علاوه بر آن، اسلام به عنوان یک نظام مطرح است؛ ارتداد در واقع بغاوت علیه نظام شمرده می‌شود و این بغاوت در هرکشور و جغرافیایی که صورت گیرد، جرم شمرده شده و مجازاتی در قبال دارد. به بیان دیگر، هرچند عقیده نیز در اصل آزاد است؛ اما اگر اظهار و بیان عقیده‌یی، با حق فطری و انسانی و شرعی افراد جامعه تعارض داشته باشد، به حکم این‌که حقوق جامعه بر فرد مقدم است، مقتضای حکم عقل و وحی این است که مصالح عمومی بر مصلحت فردی رجحان داده شود. به همین دلیل در جوامع بشری جاسوسی کردن برای دشمن مجاز نیست و برای چنین فردی شدیدترین مجازات‌ها در نظر گرفته می‌شود. در حالی که بنابر اصل آزادی فرد، در ایجاد رابطه با حکومت‌ها، دیگر نباید کسی متعرض او شود. حتی با مقیاس دموکراتیک نیز دفاع از حقوق جامعه یا اکثر افراد جامعه، ایجاب می‌کند که با مرتد برخورد شود و اجازه داده نشود که وی با عمل خود به عقیده اکثریت





اهانت کند و سبب وهن و سستی در عقاید بر حق مردم عادی گردد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، چ ۱: ص ۱۵۱)

اگر کسی بگوید که حکم ارتداد یا منع از نشر فکر ضلال و گمراه کننده، مخالف با آزادی انسان در انتخاب دین است، پس حکم تحقیقی بودن دین در اسلام از روی صداقت نیست؛ در پاسخ باید گفت که هرگز حکم ارتداد یا منع انتشار افکار گمراه کننده با آزادی انتخاب، مخالف نیست، حتا بالاتر، آزادی جامعه و تأمین حقوق دیگران در گرو اجرای آن است. کسی که عقیده خویش را در دل نگه می‌دارد (هر عقیده‌یی باشد) یا شبهات ذهنی برای او ایجاد شده است، حکم مرتد بر او جاری نمی‌شود. اجرای حکم ارتداد به خاطر اظهار و بیان او صورت می‌گیرد که باعث وهن دین و سست شدن ایمان دیگران است. در باره ارتداد این دو نکته قابل توجه است:

۱. راه اسلام با کسی که مرتد شده و گرفتار شبهه و مشکل فکری شده است، بحث و گفت‌وگوی علمی است تا شبهه او برطرف شود. حال اگر پس از روشن شدن حقیقت، وی همچنان بر انکار خود پافشاری کند، در آن صورت احکام مرتد در باره او اجرا خواهد شد. چنین فردی اهل منطق و انصاف نیست؛ از طرفی چون عمل او سبب رخنه و تردید در عقاید برحق دیگران می‌شود، ارتداد او با حقوق دیگران تعارض خواهد داشت.

۲. حکم ارتداد در حقیقت به اظهار و بیان عقیده او مربوط می‌شود که یک عمل و رفتار اجتماعی و با حقوق جامعه در تعارض است؛ چون در تعارض حق فرد با حقوق جامعه، حقوق جامعه تقدم دارد، بنابراین حکم اسلام درباره مرتد دفاع از حقوق جامعه به شمار می‌رود. این یکی از اصول عقلایی است که همه مکاتب فلسفی و حقوقی آن را پذیرفته‌اند و اگر اختلافی وجود دارد، در مصادیق است. (همان: ص ۱۴۹)

ب- مسأله مخالفت با حکم خدا و پیامبر

مسأله دومی که اسلام در زمینه آزادی بیان با اعلامیه تفاوت دارد، عدم مخالفت با حکم خدا و پیامبرش است. یعنی انسان حق ندارد با استفاده از

واژه آزادی بیان، حرفی بزند که خلاف حکم صریح خدا و پیامبرش باشد. این امر حتا در امور مربوط به خودشان، یکی از خطوطی اساسی است که بر مبنای حکم الهی عبور از آن به هیچ وجه مجاز نمی‌باشد. از همین جهت قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب: ۳۶) هیچ مرد و زن با ایمان حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، اختیاری در برابر فرمان خدا داشته باشد و هرکس نافرمانی خدا و رسولش را کند به گمراهی آشکاری گرفتار شده است. در حالی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر، چنین قیدی وجود ندارد.

ج- رعایت اصول و ارزش‌های اخلاقی

اخلاق در اسلام از جایگاه رفیع و ارزشمندی برخوردار است؛ چراکه هدف غایی اسلام، همزیستی مسالمت آمیز و همکاری مسألت آمیز در میان جوامع بشری می‌باشد. نقض اصول و ارزش‌های اخلاقی، به این مأمول مقدس صدمه جبران ناپذیری وارد می‌کند. لذا اسلام، بیان هر موضوعی که در مخالفت با اخلاقیات باشد را مردود و ناروا می‌شمارد. بر مبنای همین نگرش، بیان موضوعاتی، چون: آمیختن حق با باطل، کتمان حقایق دینی، بدعت‌گذاری در دین و اظهار نظر خلاف واقع، اهانت به مقدسات افراد، اقوام و ملیت‌ها، تمسخر، عیب جویی، بکاربردن القاب ناشایست، بدگویی، غیبت، تجسس، گفتار مبتنی بر گمان و سوءظن به دیگران و بالآخره خرید و فروش سخنان و نوشته‌های انحرافی از منظر اسلام ممنوع است؛ آیات ۴۳ و ۴۴ سوره بقره، ۱۱۶ و ۱۱۷ سوره نحل، ۱۰۸ سوره انعام، ۱۱ و ۱۲ سوره حجرات و آیه ۶ سوره لقمان احکام صریحی در این موارد صادر نموده است. در حالی که در ماده‌های ۱۸ و ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر، آن‌گونه که امروزه غربی‌ها از آن تفسیر و به آن عمل می‌کنند، چنین ممنوعیت‌های وجود ندارد. توهین به پیامبران الهی، توهین به ارزش‌ها و مقدسات، ترسیم کاریکاتورهای پیامبر اسلام، از نمونه‌های بارز آن است.



د- جهان شمولی بودن احکام اسلامی

احکام اسلامی در خصوص آزادی بیان در تمام نقاط دنیا و در تمامی عصرها و فرهنگ‌ها، قابلیت اجرایی دارد؛ بنابراین واجد خصیصه جهان‌شمولی می‌باشد. این احکام با گذر زمان یا تغییرات فرهنگی و جغرافیایی انسانی، بی‌اثر و غیرقابل اجرا نمی‌شود؛ بلکه فلسفه وجودی آن بیش‌تر آشکار می‌گردد. در حالی که اعلامیه جهانی با وجود نکات مثبت آن و تشابهات فراوانی که با احکام اسلامی دارد، جهان شمول نمی‌باشد؛ «زیرا همان طوری که برخی از محققان معتقدند، حقوقی که به نام حقوق بشر تشریح می‌شود، با توجه به ویژگی‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه‌یی که از این حقوق در آن‌جا تعریف به عمل می‌آید، شکل متفاوتی به خود می‌گیرد. از اینرو حقوق بشر، هیچ‌گاه در چارچوب یک تعریف عام و قابل پذیرش عمومی نگنجیده است. این امر موجب بروز یک معضل در نظام حقوق بین‌الملل شده است. لازمه جهانی بودن آن است که به همه فرهنگ‌ها توجه شود یا دست کم قدر مشترک تمام نظام‌های حقوقی اخذ شود. همان‌طور که برخی از دولت‌های جهان سوم نظیر ایران، هند، چین و برزیل اعلام کرده‌اند، حقوق بشر مورد نظر غرب، برخلاف عقیده و فرهنگ آن‌هاست و لذا در مسائل حقوق بشر، بایستی به فرهنگ‌های بومی توجه شود و معیارهایی که صرفاً بر اساس فرهنگ و سنن فلسفه غربی است، نباید جهانی تلقی شود.» (عمید زنجانی، پیشین: ص ۱۷۹)

ه- سازوکار اجرایی

اعلامیه جهانی حقوق بشر تنها به رسمیت شناختن آزادی بیان اکتفاء کرده؛ اما سازوکار اجرایی مشخصی برای آن در نظر نگرفته است. همین عدم مشخص بودن سازوکار اجرایی، باعث شده تا هرکشور، تفسیری از نحوه اجرای آزادی بیان ارائه نماید که این تفاسیر، گاهی با روح مفاد اعلامیه منافات دارد؛ مثلاً در بسیاری از کشورهای غربی از جمله فرانسه، انکار هلوکاست جرم تلقی می‌شود و اگر کسی از حق آزادی بیان استفاده نماید و هلوکاست را نفی کند، مجازات می‌شود؛ ولی در همین کشورها اگر کسی با استفاده از حق آزادی

بیان نعوذبالله حضرت عیسی بن مریم^(ع) را نفی کند یا به حضرت محمد^(ص) اهانت نماید، مجازات نمی شود. به اعتقاد بسیاری از حقوق دانان، سازوکار اجرایی حقوق بشر در دنیا، بیش تر از آن که تابع مسائل حقوقی باشد، تابع مسائل و ملاحظات سیاسی بوده و همین ملاحظات سیاسی است که سازوکار اجرایی قواعد حقوق بشر از جمله آزادی بیان را معین و مشخص می نماید؛ اما برعکس اسلام در خصوص آزادی بیان، دارای سازوکار اجرایی مشخص، مستدل و مدون می باشد که این سازوکار اجرایی، از عدالت، شمولیت و تمامیت خاصی برخوردار می باشد، خصوصاً آن که این سازوکار اجرایی علاوه بر توجه به زمینه های مادی، به زمینه های معنوی نیز اشاره دارد. اصولی چون: دعوت به اندیشه، تدبیر و تعقل، امر به معروف و نهی از منکر، مشورت، حق انتقاد و نصیحت به زمام داران مسلمان، سازوکار اجرایی اند که اسلام در خصوص آزادی بیان وضع نموده است.

و- کیفیت محدودیت ها

با وجود آن که اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر در زمینه پذیرش نفس محدودیت برای آزادی بیان، قلمرو مشترک دارند؛ اما در خصوص کیفیت و مصادیق آن باهم تفاوت دارند؛ چراکه در فرهنگ غرب، حقیقتی و رای خواست، رأی و نظر اکثریت وجود ندارد و دین، امری سلیقه‌یی محسوب می گردد؛ لذا محدودیت هایی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر در نظر گرفته شده و اجرا می شود، تنها در جهت تأمین منافع مادی است، به امور معنوی و مصالح جهان پسین توجهی ندارد؛ اما نظر به این که هدف اصلی و اساسی اسلام تأمین مصالح مادی و معنوی و سعادت دنیوی و اخروی انسان ها می باشد، محدودیت های آزادی بیان نیز در همین جهت مطرح نظر بوده و اجرا می شود. از اینرو، بسیاری از مرزهای که اسلام برای آزادی بیان تعیین نموده، اعلامیه از آن عبور کرده و در مخالفت با آن قرار دارد.

نتیجه گیری

نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که آزادی بیان، هم در اسلام و هم در اسناد بین‌المللی مورد توجه قرار گرفته است. فقط با این تفاوت که در دین مقدس اسلام، آزادی بیان در چارچوب قانون اسلامی پذیرفته شده است و بیان‌هایی که مخالف عقاید، اخلاق و احکام اسلامی هستند و مفسده دارند، ممنوع اند؛ در حالی که اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین قیدی را به رسمیت نمی‌شناسد. در اسلام ابزار قلم، گفتار و نوشتار مادامی ارزشمند و گران‌قدر است که در مسیر حق جویی و حق‌طلبی و کمال انسان‌ها به کار گرفته شوند و رسالت هدایت آنان را به سوی حق و خداوند و خوشبختی دربر داشته باشند. آن گفتار و نوشتاری که مسیر کمال انسان‌ها را به گمراهی و فریب، که راه شیطان است، منحرف کنند، هیچ ارزشی ندارند؛ اما در اعلامیه جهانی حقوق بشر این تعابیر و ویژگی‌ها در نظر گرفته نشده است.

در اسلام علاوه بر محدودیت‌های عنوان‌شده در اعلامیه که در حوزه عدم اضرار به دیگران قرار می‌گیرد، تبلیغ مطالب گمراه‌کن و ترویج عقاید مغایر با مصلحت جامعه اسلامی نیز مجاز نمی‌باشد. چنان‌که در تعالیم اسلامی سخن چینی، غیبت، تهمت، دشنام و دروغ از جمله گناهان کبیره و مخالف اخلاق دینی معرفی شده‌اند و مرتکبان آن‌ها مستحق مجازات دنیوی و عقوبت اخروی هستند.

اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر، در مورد برخی مسائل مربوط به آزادی بیان، مانند: ذاتی بودن، مقیدبودن و فلسفه وجودی آزادی قلمرو مشترک داشته و هیچ تفاوتی باهم ندارند؛ اما پرداختن به مسائل خلاف ارزش‌های اخلاقی، گفتن حرف‌های ضد مسلمات دینی، ارتداد، جهان‌شمولی، سازوکارهای اجرایی و حرکت به سمت مخالفت قدرت و رای طبیعی، عمده‌ترین نقاطی اند که این دو را از هم جدا کرده است. چنان‌که اسلام آن‌ها را نمی‌پذیرد و اعلامیه جهانی حقوق بشر کدام محدودیتی در این زمینه قائل نیست. این امر ناشی از آن است معیاری که اسلام برای شناخت، تفسیر و تعریف حق

آزادی بیان وضع نموده، و حیانی و خدامحوری است؛ در حالی که معیاری که اعلامیه جهانی حقوق بشر در این راستا به رسمیت می شناسد، انسان محوری و عقلانی است.

آزادی بیان اگر به شکل تبیین حقیقت، نشر علوم و معارف و اطلاع رسانی صحیح باشد و برای انتقاد سازنده و کمک به تشخیص قول احسن انجام شود، بلااشکال و پسندیده است؛ همان گونه که در قرآن نیز سخنان باطل کفار و مشرکان برای تبیین حق نقل شده است. در عوض، تبلیغ علیه اسلام و قوانین الهی و مقدمات و ارزش های دینی و فتنه انگیزی در هر شکلی که انجام شود، یقیناً حرام و ممنوع است. در حالی که مواد ۱۸ و ۱۹ و ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق محتوای مخالف آن را دربر دارد.





منابع

۱. اسحاقی، سیدحسین، آزادی در اسلام و غرب، مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما، قم: ۱۳۸۴هـ.
۲. بخشی، علی آقا، فرهنگ علوم سیاسی، ش ۹۸۵، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران: ۱۳۷۴هـ.
۳. جر، خلیل، فرهنگ لاروس، ترجمه سیدحمید طیبیان، مروارید، تهران: ۱۳۶۰هـ.
۴. درآمدی بر حقوق اسلامی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، سمت، تهران: ۱۳۷۸هـ.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم الدار الشامیه، چ ۱، بیروت: ۱۴۱۲هـ. ق.
۶. ربانی گلپایگانی، علی، آزادی و دموکراسی از دیدگاه اسلام و لیبرالیسم، چ ۱، موسسه مذاهب اسلامی، قم: ۱۳۸۲هـ.
۷. رسایی، محمد، اصل آزادی بیان در مکتب قرآن، چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، تهران: ۱۳۷۸هـ.
۸. زنجانی، آیت الله، عباسعلی عمید و توکلی، محمد مهدی، حقوق بشر اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام، فصلنامه حقوق، د ۳۷، ش ۴، تهران: ۱۳۸۶هـ.
۹. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، آزادی های عمومی و حقوق بشر، کاوه، تهران، ۱۳۴۲هـ.
۱۰. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران: ۱۳۸۲هـ.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران: ۱۳۷۸هـ.
۱۲. مسلم، دوستی، آزادی عقیده و بیان در اسلام و بررسی تطبیقی آن با اسناد بین المللی حقوق بشر، پایدار، چ ۱، تهران: ۱۳۷۷هـ.

اصول اساسی استفاده از زور و سلاح ناریه توسط مأموران ضبط قضایی مصوب گنکره، ششم سازمان ملل متحد در پیش گیری از جرم و رفتار با مجرمان هوانا، کوبا، ۲۷ اکت تا ۷ سپتامبر ۱۹۹۰ میلادی

مترجم: داکتر غلام حیدر علامه

با در نظر داشت این که وظیفه مأموران ضبط قضایی از خدمات اجتماعی با اهمیت بالاست، حمایت و در صورت لزوم، بهبود شرایط کار و وضعیت این مأموران نیاز مبرم به حساب می آید؛ نظر به این که تهدید زندگی و امنیت مأموران ضبط قضایی باید به عنوان تهدیدی نسبت به ثبات جامعه به عنوان یک کل در نظر گرفته شود؛ مأموران ضبط قضایی نقش مهمی در حفاظت از حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارند؛ چنان که در اعلامیه جهانی حقوق بشر تضمین شده و مجدداً در میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی مورد تأیید قرار گرفته است.

از آنجایی که قواعد حداقل استاندارد ملل متحد، شرایطی را برای رفتار



با مجبوسان به وجود می‌آورد که مسئولان مجبس، ممکن است در مدت انجام وظیفه از زور استفاده کنند؛ در حالی که ماده ۳ رهنمای سلوک مأموران ضبط قضایی ایجاب می‌کند که مأموران ضبط قضایی تنها در شرایطی که به شدت ضروری و برای انجام وظایف شان به طور واقعی نیاز باشد، می‌توانند از زور استفاده کنند.

با در نظر داشت این که در نشست مقدماتی کنگره هفتم سازمان ملل متحد در پیش‌گیری از جرم و رفتار با مجرمان که در وارنا، ایتالیا، برگزار گردید، در مورد عناصر اصلی که برای کار بیش‌تر روی محدود کردن استفاده از زور و سلاح ناریه توسط مأموران ضبط قضایی در نظر گرفته شود، توافق صورت گرفت.

نظر به این که کنگره هفتم در قطع‌نامه ۱۴، علاوه بر مسائل دیگر تأکید کرده است که استفاده از زور و سلاح ناریه توسط مأموران ضبط قضایی، باید با توجه و احترام به حقوق بشر صورت بگیرد و با در نظر داشت این که شورای اقتصادی و اجتماعی در قطع‌نامه ۱۹۸۶/۱۰، بخش نهم، ۲۱ مه ۱۹۸۶ م، از کشورهای عضو درخواست کرد تا در اجرای دستورالعمل استفاده از زور و سلاح ناریه توسط مأموران ضبط قضایی توجه ویژه داشته باشند، مجمع عمومی سازمان ملل در قطع‌نامه ۱۴۹/۴۱، ۴ دسامبر ۱۹۸۶ م، در ضمن دیگر مسائل از پیشنهاداتی که توسط شورا توصیه شد، استقبال کرد.

با توجه به این که برای مقام‌های مجری قانون شایسته است در کنار توجه به امنیت شخصی خود، به نقش مأموران ضبط قضایی در رابطه با اجرای عدالت، حمایت از حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی، مسئولیت شان برای حفظ امنیت عمومی و صلح اجتماعی و اهمیت توانایی‌ها، آموزش و رفتارهای شان توجه داشته باشند. اصول اساسی مندرج در ذیل که برای کمک به کشورهای عضو در تضمین و اصلاح نقش مأموران ضبط قضایی به صورت مناسب تنظیم شده است، باید توسط دولت‌ها در چارچوب قوانین و پروسه اجرایی ملی، محترم شمرده شده و مأموران ضبط قضایی، همچنان

قضات، خارنوالان، حقوق‌دانان، اعضای قوهٔ اجراییه و قضاییه و عموم مردم، رعایت شود.

مقررات عمومی

۱. دولت‌ها و سازمان‌های مجری قانون، باید قوانین و مقررات استفاده از زور و سلاح ناریه در مقابل افراد، توسط مأموران ضبط قضایی را تطبیق و اجرا نمایند. برای توسعهٔ چنین قوانین و مقرراتی، دولت‌ها و سازمان‌های اجرایی قانون باید «قواعد طرز سلوک» در ارتباط با استفاده از زور و سلاح ناریه را به طور مداوم تحت بررسی قرار دهند.

۲. دولت‌ها و سازمان‌های اجرای قانون، باید تا حد امکان تجهیزات و امکانات را فراهم نموده و مأموران ضبط قضایی را با انواع سلاح و مهمات که امکان استفاده‌های متفاوت از زور و سلاح ناریه را به آنان خواهد داد، تجهیز نمایند. این روند باید توسعهٔ سلاح‌های غیرکشنده برای استفاده در شرایط مناسب را با توجه به محدودیت فزایندهٔ استفاده از ابزار کشنده در صدمه‌زننده به افراد را شامل شود. برای رسیدن به این هدف، همچنان نیاز است تا مأموران ضبط قضایی با تجهیزات دفاع از خود مانند سپر، کلاه، جلیقه‌های ضدگلوله و وسایل نقلیهٔ ضدگلوله، مجهز شده باشند تا در نتیجه نیاز به استفاده از هر نوع سلاح را کاهش دهد.

۳. توسعه و افزایش سلاح‌های غیرکشنده، باید با دقت مورد ارزیابی قرار گیرد تا ریسک به خطراتادن افراد غیرنظامی به حداقل رسیده و استفاده از چنین سلاح‌هایی باید به دقت کنترل شود.

۴. مأموران ضبط قضایی در انجام وظیفهٔ خود تا آن‌جا که ممکن است باید پیش از توسل به استفاده از زور و سلاح ناریه، از اعمال غیرخشونت‌آمیز استفاده کنند. آنان از زور و سلاح ناریه تنها در صورتی می‌توانند استفاده نمایند که استفاده از ابزارهای دیگر بی‌اثر بوده یا نشانی از دستیابی به نتیجهٔ مورد نظر وجود نداشته باشد.

۵. هرگاه استفادهٔ قانونی از زور و سلاح ناریه اجتناب‌ناپذیر باشد، مأموران

ضبط قضایی باید:

یک- در استفاده از چنین اعمالی، خویشتن داری نشان داده و متناسب با شدت جرم و دستیابی به اهداف مشروع از آن استفاده نمایند.

دو- خسارت و جراحت را به حداقل رسانده و حیات افراد را مورد احترام و حفاظت قرار دهند.

سه- از این که مساعدت و کمک‌های طبی به تمام افراد زخمی یا آسیب‌دیده، در اولین زمان ممکن ارائه می‌شود، اطمینان حاصل کنند.

چهار- مطمئن شوند که اقوام یا دوستان نزدیک فرد مصدوم یا آسیب‌دیده در زودترین زمان ممکن، مطلع می‌شوند.

۶. در صورتی که صدمه یا مرگ در نتیجه استفاده از زور و سلاح ناریه توسط مأموران ضبط قضایی ایجاد شده باشد، آنان باید مطابق با اصل ۲۲ واقعه را بلافاصله به مافوق خود گزارش دهند.

۷. دولت‌ها باید تضمین کنند که استفاده خودسرانه و سوء استفاده از زور و سلاح ناریه توسط مأموران ضبط قضایی، به عنوان جرم جنایی، بر اساس قانون کشور خودشان، مجازات می‌شود.

۸. شرایط استثنایی مانند بی‌ثباتی سیاسی داخلی یا هر شرایط اضطراری عمومی دیگر، عامل موجه برای هیچ‌گونه انحراف از این اصول اساسی نداشته نمی‌شود.

مقررات ویژه

۱. مأموران ضبط قضایی، مجاز به استفاده از سلاح ناریه در برابر افراد نیستند؛ مگر در دفاع از خود یا دفاع از دیگران در برابر خطر حتمی مرگ یا جراحت‌های شدید، تا از ارتکاب جرم‌های سنگین که شامل تهدید جدی حیات، دست‌گیری شخصی که چنین خطری را متوجه می‌سازد و در مقابل آنان مقاومت می‌کند یا برای جلوگیری از فرار او و تنها زمانی که ابزارهای دیگر برای دستیابی به این هدف کافی نباشند. در هر صورت، استفاده عمده از سلاح کشنده که باعث سلب حیات می‌گردد، در صورتی مجاز است که

این استفاده برای حفاظت از حیات، غیرقابل اجتناب باشد.

۲. تحت شرایطی که تحت اصل ۹ بیان شد، ضابطان ملزم هستند خود را معرفی نموده و قصد خود را برای استفاده از سلاح ناریه به روشنی هشدار بدهند و زمان کافی برای بررسی هشدار در نظر بگیرند؛ مگر زمانی که این کار، مأموران ضبط قضایی را بی جهت در معرض خطر قرار داده و ریسک مرگ یا خطر جدی برای افراد دیگر وجود داشته باشد یا با توجه به شرایط حادثه کاملاً بی جا و بی فایده باشد.

۳. قوانین و مقررات در استفاده از سلاح ناریه توسط مأموران ضبط قضایی باید شامل دستورالعمل‌های ذیل باشد:

یک- مشخص کردن شرایطی که تحت آن مأموران ضبط قضایی مجاز به حمل سلاح ناریه هستند و تعیین انواع اسلحه و مهمات که مجاز است.
دو- حصول اطمینان از این که اسلحه فقط در شرایط مناسب و در صورتی استفاده می شود که به احتمال قوی، خطر آسیب‌های غیرضروری را کاهش می دهد.

سه- ممنوع کردن استفاده از آن دسته اسلحه و مهماتی که آسیب یا خطرات غیرقابل پیش‌بینی را به وجود می آورد.

چهار- تنظیم و نظارت بر کنترل، ذخیره‌سازی و خروج اسلحه ناریه، از جمله روش‌هایی است برای تضمین این که مأموران ضبط قضایی در برابر سلاح و مهماتی که به آنان داده می شود، مسؤول و پاسخ‌گو هستند.

پنج- سیستم گزارش‌دهی برای استفاده مأموران ضبط قضایی از سلاح ناریه، در هنگام اجرای وظیفه پیش‌بینی شده باشد.

کنترل تجمعات غیرقانونی توسط پولیس

۱. نظر به این که مطابق با اصول مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، هر شخص مجاز است در تجمعات قانونی و مسالمت‌آمیز شرکت نماید، دولت‌ها و مسؤولان و سازمان‌های اجرای قانون باید متوجه باشند که زور و سلاح ناریه، تنها بر اساس اصول

۱۳ و ۱۴ می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

۲. برای پراکنده‌سازی تجمعاتی که غیرقانونی اما غیر خشونت‌آمیز اند، مأموران ضبط قضایی باید از استفاده از زور اجتناب نموده یا زمانی که این امکان وجود ندارد، باید استفاده از این نیروها را به حداقل ممکن محدود نمایند.

۳. برای پراکنده‌سازی تجمعات خشونت‌آمیز، مأموران ضبط قضایی تنها در شرایطی از سلاح ناریه می‌توانند استفاده کنند که ابزار کم‌خطرتر نتیجه‌ی نداشته و در این صورت هم باید در کمترین حد ممکن از آن استفاده کرد. مأموران ضبط قضایی در چنین مواردی، مگر تحت شرایط مندرج در اصل ۹، نمی‌توانند از سلاح ناریه استفاده کنند.

کنترول محبوسان یا افراد تحت توقیف

۱. مأموران ضبط قضایی در روابط خود با محبوسان یا افراد تحت توقیف نباید از زور استفاده کنند، به جز زمانی که برای حفاظت از امنیت و نظم در درون ارگان، به شدت لازم باشد یا وقتی که امنیت شخصی مورد تهدید قرار گرفته باشد.

۲. مأموران ضبط قضایی در ارتباط با محبوسان یا افراد تحت توقیف، نباید از سلاح ناریه استفاده نمایند؛ مگر در موارد دفاع از خود یا دفاع از دیگران در برابر خطر فوری مرگ یا خطر آسیب‌دیدگی شدید - همان خطراتی که در بند ۹ یادآوری شد - یا زمانی که برای جلوگیری از فرار فرد توقیف شده یا محبوس، ضرورت اشد به آن باشد.

۳. اصول فوق در مغایرت و نادیده‌گرفتن حقوق، وظایف و مسؤولیت‌های مقامات محبس که در «قواعد حداقل استاندارد برای رفتار با زندانیان، مصوب ملل متحد» به ویژه قواعد ۳۳، ۴۳ و ۵۴ آمده است، نمی‌باشند.

مهارت، آموزش و مشاوره

۱. دولت‌ها و سازمان‌های اجرای قانون، باید اطمینان حاصل کنند که تمام مأموران ضبط قضایی از طریق پروسه‌ی گزینش مناسب انتخاب گردیده و

خصوصیات شایسته اخلاقی، جسمی و روانی برای اجرای مؤثر وظایف خود و دریافت آموزش مستمر و کامل حرفه‌یی داشته باشند. قابلیت سازگاری آن‌ها برای اجرای این وظایف، باید موضوعی برای بررسی‌های دوره‌یی باشد.

۲. دولت‌ها و سازمان‌های اجرای قانون باید اطمینان حاصل نمایند که تمام مأموران ضبط قضایی، آموزش دیده باشند و مهارت کافی مطابق با استانداردها در استفاده از زور دارند. آن‌دسته از مأموران ضبط قضایی که الزاماً باید از سلاح ناریه استفاده نمایند، باید تنها در صورت پایان دوره آموزش‌های ویژه، مجاز به استفاده از سلاح ناریه باشند.

۳. دولت‌ها و سازمان‌های اجرای قانون در آموزش مأموران ضبط قضایی، باید نسبت به مسائل مربوط به طرز سلوک پولیس و رعایت حقوق بشر، به ویژه در پروسه بازجویی توجه ویژه داشته باشند تا جایگزینی برای استفاده از زور و سلاح ناریه باشد که شامل حل و فصل مسالمت‌آمیز مناقشات و راه‌های ترغیب، مذاکره و میانجی‌گری به منظور محدود کردن استفاده از زور و سلاح ناریه می‌باشد. سازمان‌های اجرای قانون باید برنامه‌های آموزشی و فرایند عملیاتی خود را برای روشن ساختن موقعیت‌های ویژه مورد بازنگری قرار دهند.

۴. دولت‌ها و سازمان‌های اجرای قانون، باید خدمات مشاوره و روان درمانی را در دسترس مأموران ضبط قضایی که در موقعیت استفاده از زور و سلاح ناریه بودند، قرار بدهند.

پروسه‌های گزارش‌دهی و بازخوانی

۱. دولت‌ها و سازمان‌های اجرای قانون، باید سیستم گزارش‌دهی مؤثری ایجاد کرده و پروسه را در مورد تمام رویدادهایی که در اصول ۶ و ۱۱ (ج) به آن اشاره شده است، بازخوانی نمایند. برای رویدادهایی که با توجه به این اصول، گزارش شده است، دولت‌ها و سازمان‌های اجرای قانون، باید اطمینان یابند که در پروسه بازخوانی، کارآمدی وجود داشته و مأموران ضبط قضایی یا خائرنوالی، مستقل از صلاحیت‌های خود، در موقعیت‌های مناسب، از

آن‌ها استفاده می‌نمایند. در موارد مرگ و صدمات شدید یا دیگر پیامدهای مرگبار، گزارشی مفصلی با تمام جزئیات را بلافاصله به مقامات باصلاحیت که مسؤول بررسی و کنترل اداری و قضایی هستند، فرستاده شود.

۲. افراد آسیب‌دیده در استفاده از زور و سلاح ناریه یا نمایندگان قانونی آنان، باید به پرونده‌های مستقل از جمله پرونده قضایی، دسترسی داشته باشند. در صورت مرگ چنین افرادی، این امکان لزوماً باید در اختیار بازماندگان آنان قرار گیرد.

۳. دولت‌ها و سازمان‌های اجرای قانون، باید اطمینان حاصل کنند که مقامات مافوق، در صورتی که اطلاع داشته باشند یا با توجه به موقعیت شان، الزماً باید مطلع باشند که مأموران ضبط قضایی تحت فرمان آنان، به استفاده غیرقانونی از زور و سلاح ناریه متوسل شده‌اند یا متوسل می‌شوند. هرگاه آنان از اقدامات پیش‌گیرانه در حیطه قدرت شان برای جلوگیری، ممانعت یا گزارش چنین مواردی استفاده نکرده‌اند، مسؤول شناخته می‌شوند.

۴. دولت‌ها و نهادهای مسؤول اجرای قانون، باید اطمینان یابند از این که هیچ مؤیده جزایی یا انضباطی بر مأموران ضبط قضایی وضع نخواهد شد. در اطاعت از «قواعد طرز سلوک ملل متحد برای مأموران ضبط قضایی» و این اصول اساسی، باید از اجرای یک دستور یا استفاده از سلاح ناریه خودداری نمایند یا استفاده فرد دیگر از سلاح‌های مذکور را گزارش نمایند.

۵. اطاعت از دستور مافوق توسط مأموران ضبط قضایی، قابل توجیه نخواهد بود؛ در صورتی که مأموران ضبط قضایی، از قبل می‌دانسته‌اند دستور استفاده از زور و سلاح ناریه که منجر به مرگ یا جراحت‌های شدید می‌شود، آشکارا غیرقانونی بوده و آنان مجال معقول برای خودداری از اجرای این دستور را داشته‌اند. در هر صورت، مسؤولیت این امر همچنان بر عهده مقام مافوقی که چنین دستورات غیرقانونی را صادر کرده است، باقی خواهد بود.

په افغانستان کې د سالمې ادارې په رامنځته کولو کې د مدني بنسټونو رول

پوهيالی سلطان محمد عايل

لنډيز:

مدني بنسټونه په ټولو ټولنو او ټولو چارو کې چې د خلکو او د هغوی د چارو سره سرو کار ولري اړیکه لري یا خو هغه تامینوي او یا یې ساتنه کوي. په حقیقت کې د مدني بنسټونو قوي شتون د یوې ټولنې د پراختیا سره مستقیمه اړیکه لري. مدني ټولنې او بنسټونه د ټولنیزو کتلو په وسپله جوړېږي، چې د دولت د محدودې څخه بهر، د ټولنیزو مناسباتو د بشري حقونو د ارزښتونو د ودې په لاره کې، دموکراسي او د قانون حاکمیت، د مشترکو پروگرامونو جوړول تر لاس لاندې نیول، د همکار او مرسته کوونکي ښاري په توګه کار او فعالیت کوي. زموږ په هېواد کې هم مدني بنسټونه د قوانینو پر بنسټ په رسمیت پېژندل شوي او کولای شي خپل نظارتي او حمایوي رول په ټولنه کې تر سره کړي.

بنسټي مفاهیم: بنسټونه، مدني ټولنه، سالمه اداره، دموکراسي او حکومت

سریزه:

دموکراسی به یوه مانا د حکومت پر کړنو باندي د خلکو نظارت ته وایي. دغه نظارت په خو ډوله باندي پلی کېدای شي، چې د هغو له ډلي څخه یو یې هم د مدني ټولنو او مدني بنسټونو تشکیل او بیا د هغو په وسپله د نظارت تر سره کول دي. مدني ټولنې صنفی، حرفه‌ای او وگړیز تشکیلونه دي، چې د قدرت په لرلو سره، د خلکو غوښتنې د حکومتي مقاماتو تر غوږونو رسوي او ضمناً د هغه د اختیاراتو او قدرت ته په پاملرنې سره چې د خلکو په منځ کې یې لري کولای شي پخپله د حکومت یو شمېر دندې پر غاړه واخلي. مدني بنسټونه باید په بشپړ ډول د خلکو په وسپله رامنځته شي او د خلکو په وسپله پراختیا پیدا کړي. په دې برخه کې د دولت حداکثر کار چې باید تر سره شي، د مدني بنسټونو پر وړاندې د پرتو خنډونو مخنیوی دی.

۱. مدني ټولنه

که څه هم د ټولنې په اداره کې د عمومي قدرت دنده، د نظم تامین، امنیت او د خلکو د بنسټیزو حقونو او ازادیو تضمین دی؛ اما باید په پام کې ولرو، چې حکومتي اقتدار، په ځانگړي توگه د (عمومي نظم) تر عنوان لاندي کولای شي، چې پر دغه حقونو او ازادیو خپله عرصه تنگه کړي. په دې صورت کې، حرکات او منطقي سازمان یافته بنسټونه چې د خلکو مشارکت په بر کې نیولو سره رامنځته شوي وي کولای شي، چې د خلکو د حقونو د غوښتلو او د هغه څخه د ملاتړ زمېنه په ابتکار، خپلواکه او هم‌رغې توگه په ملي بنسټونو کې د مشارکت له لاري مساعده کړي.

۲. مدني بنسټونه

مدني بنسټونه عبارت له هغه بنسټونو یا نهادونو څخه دي، چې دولتونه، د خپل اساسي قانون پر بنسټ او یا د عادي قوانینو په اجرا کې، د هغه په تاسیس لاس پوري کوي، ترڅو له دې لارې، په بشپړ مشخصو سازکارونو، د بشر حقوقو د ارتقاء او د هغه څخه د ملاتړ زمېنه مساعده کړي. د مدني بنسټونو څخه د ملگرو ملتونو په یو تعریف کې داسي ویل شوي دي، چې مدني بنسټونه غیرانتفاعي

داوطلبانه، د ښاروندانو څخه په سیمه‌ایزه، ملي او بین‌المللي کچه تشکیل شوي وي مدني بنسټونه بلل کېږي.

۳. د مدني بنسټونو حمایتي رول

د سیاست په علم کې څلور لوی مدني بنسټونه شتون لري چې عبارت دي له:

الف- مذهبي بنسټونه

ب- ارتباطي رسنۍ

ج- اتحادیې او ټولنې

د- گوندونه او د فشار ډلې

مدني بنسټونه یو د دموکراتیکو ټولنو له مهمو سکتورونو څخه دي، چې د قانون حاکمیت تر چتر لاندې تشکیلېږي او د یوې داسې حوزې په عنوان کې، چې تصمیم نیونه د ښاریانو د ټولیز او فعاله مشارکت په لړ کې په ازادو او برابر شرایطو کې صورت نیسي او تل یې د قانون حاکمیت د خپلو کارونو او چارو د سرته رسولو په لومړیتوب کې نیولي دي لکه:

۱- د دموکراسۍ په تعمیم کې د رسنیو رول

۲- اطلاعاتو ته لاسرسی

۳- د ملي غونډو راغونښت

۴- په افغانستان کې د ښځو حقوق

۵- د شخړې څخه تیریدنه

۶- کډوال، مهاجرین او بشر حقوق

۷- د لوږي (فقر) او بشر حقوق

۸- تعاملې عدالت

۹- دموکراسي، ټولټاکنې او د سیاست انساني کول

۱۰- بشر حقوق، فرهنگ، ښوونه او روزنه کې فعالیت کوي

۴. په افغانستان کې د سالمې، عامه ادارې په رامنځته کولو کې د مدني

بنسټونو رول

د خلکو او ادارې ترمنځ د همکارۍ او باور فضا رامنځته کول د اداره کوونکو او



اداري ترمنځ ډېره مهمه مسأله بلل کېږي، يعني په دې مفهوم چې اداره د لاسه رویتیا یا شفافیت او د خلکو د باور د لاسته راوړلو په خاطر ټول موارد باید د خلکو سره شریک کړي، د عمومي اړیکو اداره په ټولو اداري سازمانونو کې د خلکو او ادارې ترمنځ د بنو اړیکو لپاره منځته راغلې ده، ولې دا ادارې په هیڅ ځای کې بریالی نه وي او نه دي؟ ځکه چې اداره کولای شي، چې د عمومي ادارې د اداري اسرارو او د هغه په شان نورو مواردو په بهانه پټ شوي، چې خپلو کارونو ته په یادو بهانو سره مشروعیت وبخښي. بناء داسې څرگندېږي، چې د افغانستان ادارو هم د پورته بهانو په وړاندې کولو سره تل هڅه کړې، چې خپل ځان او اداري واقعیتونه د خلکو څخه پټ او خپلو نامشروع اعمالو ته د مشروعیت ورکولو هڅې وکړي، چې د خلکو او ادارې همدا لامل د دې باعث شو، چې په تدریجي ډول د خلکو او ادارو ترمنځ اړیکې او یو مشخص واټن رامنځته شي.

اوس داسې څرگندېږي، چې په افغانستان کې د خلکو او ادارو ترمنځ د باور او شفافیت رامنځته کولو فضا په نسبي توګه له منځه تللې ولې بیا هم د افغانستان اداره هڅه کوي، چې د هېواد د اساسي قانون او نورو نافذه قوانینو په نظر کې نیولو سره خلکو ته ځواب ویونکي و اوسي او دې موخې ته د رسېدو په خاطر غواړي، چې د مدني بنسټونو سره نسبتاً نژدې اړیکې وساتي، تر څو خلکو ته وښيي چې د افغانستان اداره هم د نورو دموکراتیکو هېوادونو په څېر د خلکو باور جلبولای شي او خلکو ته د عامه خدمتونو د وړاندې کولو په برخه کې نسبتاً توانایي لري. ولې دا چې افغانستان هم د مخ پر وده هېوادونو څخه شمېرل کېږي او د مدني بنسټونو رول پکښې نسبتاً ډېرې تاریخي ریښې نلري؛ نو ځکه لا اوس هم د افغانستان د خلکو سره د مدني بنسټونو په اړوند ګونګ سوالونه پاتې دي. د بېلګې په ډول دا چې مدني بنسټونه کومې دندې لري؟ د کومو لارو چارو په وسپله د عامه ادارې په چارو باندې نظارت کوي او دې ته ورته نورې پوښتنې.

۵. په افغانستان کې د مدني بنسټونو د نظارت (څارنې) رول

په دې مفهوم کې نظارت يا څارنه په سيستماتيکه توگه د ژوند په چاپيريال کې د دولت د کومکونو او خدمتونو په اړوند د مدني بنسټونو په وسپله د اطلاعاتو راټولول او د هغوی تحليلول دي. په دغه ډول تحليل کې مدني بنسټونه د افغانستان په گډون په اکثرو هېوادونو کې د فشار د ډلي په ډول کړنې ترسره کوي او د دولت د کړنو څخه څارنه کوي. چې دغه ډول نظارت معمولاً د سيمو څخه د کتنې (د کمپونو، حمايتي خپمو او هغه مراکز چې اوس د جوړېدو په حالت کې وي) تر سره کېږي. په افغانستان کې د مدني بنسټونو دغه ډول نظارت په دوه ډوله تر سره کېږي:

- لومړي دا چې د افغانستان ادارو ته خپل تحليلي راپور يا پيغام واستوي.

- دويم دا چې نړيواله ټولنه په جريان کې واچوي.

تر څو د افغانستان اداره او نړيواله ټولنه د هغو ستونزو او کيفيتونو د حال څخه باخبره کېږي او په دې برخه کې يې خپل رسالت په دوه ډوله تر سره کړی دی، يو د خبرو له لاري او بل د راپور په وسپله.

۶. په افغانستان کې د مدني بنسټونو د همېرغې رول

د مدني بنسټونو دغه رول چې د منځگړيتوب په نوم هم شهرت لري، معمولاً مدني بنسټونه په دغه رول کې د نظارت يا څارنې، له خبرو اترو او راپور څخه وروسته خپل راټول شوي اطلاعات تر بحث لاندې نيسي او د چارو د فعاليتونو ترمنځ د اړيکې چې د دولت، نړيوالې ټولنې او مدني ټولنې څخه عبارت دي سرته رسوي. په افغانستان کې د مدني ټولنې د بنسټونو او عامه ادارې ترمنځ په اړيکو کې دخپل موجوديت سره-سره يو ستونزمن کار و او هم دی، ځکه چې په افغانستان کې مدني بنسټونه بايد د عامه ادارې لوړپوړو او منځپوړو چارواکو ته خپل اعتباري رول د يو کارا بنسټ په توگه په ثبوت ورسوي، چې دا کار اکثره په افغانستان کې د مدني ټولنو په وړاندې ستره ننگونه وه، ځکه چې دغه ډول بهانې چې گویا يو ځانگړی مدني بنسټ د خلگو باور د ځان سره نلري تل يې د عامه ادارې د کارکوونکو لپاره د حساب ورکولو څخه د تېبنتي زمينه مساعده کړېده.



پایله:

په دغه څېړنه کې هڅه شوي وه، چې په افغانستان کې د سالمې ادارې په رامنځته کولو کې د مدني بنسټونو رول تر یو بریده پورې په گوته شي، او دا څرگنده شي چې په افغانستان کې د سالمې ادارې په رامنځته کولو کې مدني بنسټونه رول لري او که نه- او که لري یې تر کومه بریده پورې اغیزمن دي؟ نو د دې څېړنې په تر سره کېدلو سره دې پایلې ته رسیږو، چې په افغانستان کې هم لکه د نورو دموکراتیکو هېوادونو په څېر مدني بنسټونه په یاده برخه کې ډېر مهم رول لوبولی او لوبوي یې، چې د دې ډلې څخه په افغانستان کې د یوې کره او سالمې ادارې په رامنځته کولو کې نظارتي (څارنې) حمایوي او راپورې رولونو زیات مهم او دیادوني وړ وه، چې په اړوند یې په ځانگړو برخو کې بحث وشو.



وړاندیزونه:

۱. په افغانستان کې د یوې سالمې ادارې په رامنځته کولو کې باید مدني بنسټونو ته د هغوی نظارتي رول په خپل اصلي مفهوم سره ورکړل شي.
۲. د دولت عامه اداره باید مدني بنسټونو ته لازم اطلاعات په اختیار کې ورکړي، ترڅو وتوانېږي خپل رول په مؤثریت سره څرگند کړي.
۳. د یو شمېر رسمي مدني بنسټونو د ایجاد په برخه کې حکومت باید لازمي اسانتیاوې برابرې کړي.
۴. د مدني بنسټونو د لاسنه موثریت په موخه باید خلکو ته عامه پوهاوی ورکړل شي، ترڅو مدني فعالیتونه د هغوي په اصلي ډول سره تر سره شي.



ماخوڼه:

الف. كتب

۱. حسيني، سيدعلي، حاکميت قانون در نظام حقوقي افغانستان، کابل: انتشارات سعيد، ۱۳۸۹هـ.

۲. رحمانی زاده دهکردي، حميد رضا، جامعه مدني در دوران مدرن، تهران: بزرگ زيتون ۱۳۸۲هـ.

۳. غني نژاد، موسی، جامعه مدني، ازادي، اقتصاد او سياست، تهران: انتشارات طرح نو ۱۳۸۷هـ.

۴. قاضي، ابوالفضل، حقوق اساسي و نهادهای سياسي، تهران: انتشارات: دانشگاه ۱۳۸۰هـ.

ب. مقالات

۱. آفاق فصلنامه پژوهشي در حوزه فرهنگ و اندیشه، شماره: بيست و پنجم و ششم، کابل. ۱۳۹۰هـ.

نصرتي، نصير احمد، نقش نهادهای جامعه مدني بر حاکميت قانون در افغانستان، هرات ۱۳۹۱هـ.

حضرت خوشال بابا(رح)



جرم تزویر

در حقوق جزای افغانستان

سیدنعیم سحاب

چکیده

جعل و تزویر از جرایم اصلی سلب اعتماد عمومی و اخلال در نظام اقتصادی، اجتماعی و غیره در کشور است. این پدیده، یکی از عوامل مهم و ناکارآمدی‌های اجتماعی در جامعه به‌شمار می‌رود. با توجه به توسعه شبکه ارتباطات و مبادلات داخلی و بین‌المللی، ضرورت سرعت و سهولت در انجام قراردادها، معاملات، حفظ اعتبار اسناد و نقش حیاتی آن‌ها در کلیه شئون زندگی انسان‌ها شایسته است تا مسئولان ذیربط با تدوین ضوابط و مقررات خاص، اطمینان و امنیت خاطر اشخاص، شرکت‌ها و سازمان‌ها را فراهم سازند. این تحقیق، در صدد بررسی اجمالی جرم جعل و تزویر اسناد و مدارک در حقوق جزای کشور است. مجازات جرم تزویر طبق کودجزای افغانستان بررسی و در پایان به راهکارها و نتیجه تحقیق می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: تزویر اسناد، مجازات، و قوانین.

استحکام روابط اجتماعی، اقتصادی و حتا سیاسی یک کشور اقتضا می‌نماید که تبادلات و مبادلات بین افراد جامعه مطمئن، قابل اعتماد، در چارچوب قانون و به دور از هرگونه خدعه و تزویر باشد. این امر منوط به آن است که نوشته‌ها و اسنادی که به منظور اهداف گوناگون بین آنان رد و بدل می‌گردد، از صحت و اصالت لازم برخوردار باشد. جرم تزویر از زمان پیدایش خط و اسناد وجود داشته و تا کنون استمرار و مورد استفاده مجرمان قرار گرفته است. تزویر از جمله جرایم ضد منافع عمومی بوده و روابط بین مردم را خدشه‌دار می‌سازد. وقتی که مرتکب جرم تزویر این فعل را انجام می‌دهد، نه تنها به متضرر، بلکه به افراد جامعه بشری ضرر رسانیده، وضعیت عمومی را مختل و مانع آسایش عمومی افراد می‌گردد. این جاست که افراد نمی‌توانند به وجه احسن بالای یکدیگر اعتماد کنند. در این فضا فعالیت‌های فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و غیره از رشد باز می‌ماند. اشخاص، زمانی می‌توانند بالای یکدیگر اعتماد نمایند که روابط آنان خالی از جعل و تزویر باشد. یکی از شرایط اساسی یک دولت قانون‌محور این است که اسناد و مدارکش خالی از جعل و تزویر باشد؛ زیرا تمام عملکردهای مهم و اساسی دولت، روی این اسناد و مدارک انعکاس یافته و حقوق و وجایب دولت و افراد در آن مشخص می‌گردد. افراد متکی به آن می‌توانند حقوق‌شان را به دست آورند.

۱- تزویر

تزویر از باب تفعیل و ریشه «زور» به معنای دروغ و باطل آمده است. معنای لغوی این واژه عبارت از دروغ پردازی، آراستن کلام یا چیزی دیگری، مکرکردن و فریب‌دادن. مزور به شخص دروغ‌گو و نادرست اطلاق می‌شود یا تزویر به معنای جلوه‌دادن متقلبانۀ امر باطل و خلاف واقع در یک نوشته یا سند است به جای سند اصیل. (میرمحمد صادقی، ۱۳۸۸: ص ۲۹۲)

در اصطلاح حقوقی، تزویر عبارت است از آراستن و تغییردادن اسناد به قصد ضرر به غیر؛ در واقع جرم جعل و تزویر عبارت از جرایمی است که



اعتماد عمومی مردم را به اسناد و نوشته‌های رسمی و غیررسمی سلب نموده و آسایش عمومی افراد را مختل می‌سازد. (گلدوزیان، ۱۳۸۲: ص ۶۹۹)

در ماده ۴۳۶ کودجزای افغانستان، جرم تزویر چنین تعریف شده است: «تزویر عبارت است از ساختن نوشته، سند، ساختن مهر، امضا، خراشیدن یا تراشیدن یا قلم خورساختن، الحاق یا محو یا اثبات یا سیاه کردن یا تقدیم یا تأخیر تاریخ سند نسبت به تاریخ حقیقی یا الصاق نوشته‌یی به نوشته دیگر یا به کاربردن مهر دیگری بدون اجازه صاحب آن به قصد تقلب. (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ص ۳۸)

۲- اسناد

الف- سند: استفاده از اسناد به عنوان دلیل، سابقه طولانی دارد؛ مهم‌ترین و رایج‌ترین دلیل اصحاب دعوی، در دعاوی مدنی می‌باشد و در عقود و قراردادهای مبنای بیش‌تر روابط حقوقی را تشکیل می‌دهد. اسناد بهترین وسیله تعبیر اراده است. در عصر حاضر اهمیت بیش‌تر نسبت به وسایل اثبات دعوی کسب کرده است. در قوانین اکثر کشورها از جمله افغانستان، به حیث یکی از مهم‌ترین وسایل اثبات دعوا تلقی می‌گردد.

علت این امر این است که در اسناد حقوقی، تکالیف اشخاص درج می‌گردد. نه تنها خود طرفین؛ بلکه ورثه آنان نیز می‌توانند بر آن استناد نمایند که به آسانی قابل حفظ و بقاست.

در قانون مدنی افغانستان تعریفی از اسناد ارائه نکرده است و صرف اسناد را به دو نوع رسمی و عرفی تقسیم کرده است؛ اما حقوق دانان سند را به اعتبار عام و خاص تعریف کرده اند. (گلدوزیان، ۱۳۸۳: صص ۷۵-۷۸)

۱. سند عام و خاص

یک- سند به معنای عام: این نوع سند عبارت از هر تکیه‌گاه و رهنمای مورد اعتماد است که بتواند اعتماد دیگران را به درستی جلب کند، خواه نوشته باشد یا گفته، اماره و اقرار؛ چنانچه می‌گویند: فلان خبر و حدیث دارای سند معتبر است، مقصود این است که شخصیت معتبر و مورد اعتماد آنرا نقل

کرده است.

دو- سند به معنای خاص: سند به معنای محدود عبارت است از هر نوشته‌یی که در مقام اثبات دعوی یا دفاع قابل استناد باشد. طبق این تعریف، دلیلی سند محسوب می‌شود که دارای ارکان و شرایط زیر باشد:

(۱) نوشته باشد.

(۲) در مقام دعوی یا دفاع قابل استناد باشد.

(۳) دارای امضا باشد.

هرچند که بعضی از نوشته‌ها دارای امضا نمی‌باشند، ولی دلالت بر تصمیم نهایی تنظیم‌کننده جای نشان ویژه امضا را می‌گیرد.

- نوشته باشد: با این قید موضوعاتی که به صورت مکتوب در نیامیده باشند، از تعریف خارج می‌شود. نوشته به هر علامتی گفته می‌شود که به روی سطح نمایان باشد؛ ممکن نوشته مذکور به صورت متداول یا رمز باشد، ممکن روی کاغذ سفید، پوست حیوانات، لوح گلی، سنگ صفحه فلزی یا هرچیز دیگر. نوشته ممکن است به صورت برجسته یا فرورفته در سطح یا هم سطح آن باشد. چه بسا نوشته‌یی یافت می‌شود که در حالت معمولی یا به چشم قابل ملاحظه نباشد و به وسیله عملیات خطوط نامرئی، مرئی گردد یا خطوط بسیار ریز نیز به وسیله زره‌بین یا استفاده از عینک‌های مخصوص قابل ملاحظه می‌باشد. البته آنچه معمول و متعارف است، نوشته‌های است که خط رایج آن زمان و به روی کاغذ نگارش یافته است، هرچند این امر به معنای نفی سایر انواع سند که ممکن است دریافت شود، نیست. سند لزوماً ضرورت ندارد به صورت نوشته‌های مذکور باشد؛ بلکه ممکن حسب موارد نقشه‌های ثبت املاک یا حتی چوب‌خط‌های مرسوم در بین مردم، می‌تواند به عنوان سند مورد استناد قرار گیرد.

- نوشته‌یی که به منظور تحقق بخشیدن و اثبات واقعه حقوقی تنظیم می‌شود، در اصطلاح سند نامیده می‌شود.

- البته برای این که قابل انتساب به شخصی باشد، باید به وسیله او امضا شده

باشد. با اثر انگشت یا مهر مخصوص شخص مبنی بر تأیید مفاد سند، در همان سند یا سند جداگانه که مورد ادعا باشد، وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت به لحاظ عدم قابلیت انتساب به شخص قابلیت استناد، در مقابل آن شخص را نیز از دست خواهد داد. (ژوبل، ۱۳۸۱: ص ۱۴)

۳- عناصر متشکله جرم تزویر

الف- عنصر قانونی تزویر: مواد ۴۳۶ تا ۴۴۴ کود جزای افغانستان، جرم تزویر را با مصادیق آن به شکل جامع، توضیح و تشریح کرده است. همچنان در رابطه به جرم تزویر، مؤیدهای جزایی مشخص تعیین شده است.

ب- عنصر مادی جرم تزویر: تزویر مادی تنها با فعل مثبت مادی بوده و زمانی تحقق می‌یابد که در یک نوشته به صورت فیزیکی تحریف صورت گرفته باشد. به بیان دیگر تغییرات انجام شده محسوس و مشخص باشد. این تغییرات، ممکن است به یکی از صورت‌های ذیل باشد:

۱. خراشیدن: از بین بردن و محو جزوی از کلمه در سند یا نوشته، با وسایلی مانند چاقو، سوزن، تیغ، ناخن و غیره می‌باشد؛ مثلاً با ناخن ۳ را به ۲ تبدیل کنیم یا از بین بردن یکی از حروف الفبا مانند حرف «ی» از کلمه حسین تبدیل آن به حسن.

۲. تراشیدن: شامل از بین بردن کلمه‌یی است که این عمل نیز توسط وسایلی مانند تیغ، چاقو و غیره صورت می‌گیرد؛ مانند تراشیدن اسم پدر کسی از سند و گذاشتن اسم پدر خود به قصد این که در آینده مورد استفاده قرار گیرد.

۳. الحاق: شامل اضافه نمودن رقم، عدد، واژه یا علامت مخصوص دستور زبان در قسمت‌های خالی بین سطور یا کلمات یک نوشته یا سند می‌باشد که مؤثر در تغییر معناست. مثلاً اضافه کردن چند صفر به ارقام مندرج چک یا اضافه کردن حرف یا واژه.

۴. قلم بردن: تبدیل کردن و تغیر دادن حروف و واژگان یا ارقام موجود بدون این که کلمه و رقم جدید اضافه شود؛ مانند تبدیل ۲ به ۵ یا ممکن است مرتکب با استفاده از قلم، بخش‌هایی از یک نوشته یا سند را ناخوانا کرده یا خط بزنند.



۵. محو: پاک کردن و از بین بردن جمله یا واژه یا حروف یا عدد یا رقمی در یک نوشته یا سند به گونه‌یی که نتوان به آن پی برد که معمولاً با مواد شیمیایی یا وسایلی مانند پاک‌کن، لاک غلط‌گیر، آب یا دستگاه‌های تایپ صورت گیرد.

۶. سیاه کردن: ناخوانا کردن قسمتی از یک نوشته یا سند، به وسیله ایجاد لکه جوهر.

۷. الصاق: مونتاژ اسناد و نوشته‌ها به همدیگر به طور متقابلانه؛ مثلاً جدانمودن امضای فردی از ذیل یک نوشته و وصل کردن آن به یک سند مالی. در این حالت قسمت‌های از یک نوشته یا سند به نوشته یا سند دیگر منضم می‌شود؛ طوری که آنچه به وجود می‌آید، نوشته واحدی تصور شود. شیوه انجام کار مهم نیست؛ ممکن است ضمیمه کردن از طریق منگنه کردن، چسپاندن و به طرق دیگر انجام شود، به شرط این که آنچه حاصل می‌شود، نوشته واحدی محسوب گردد.

۸. استفاده از مهر دیگری: استفاده از مهر دیگری (اعم از شخص حقیقی یا حقوقی) بدون اجازه صاحب آن در سند یا نوشته‌یی که قابلیت اضرار دارد، اعم از این که مهر نزد او به امانت باشد یا به طور غیرقانونی تحصیل کرده باشد.

۹. تقدیم و تأخیر سند نسبت به تاریخ حقیقی آن: این امر ممکن است از مصادیق تزویر مادی یا معنوی باشد، در این حالت، فرد پس از تنظیم سند تاریخ مندرج در آن را پس یا پیش می‌اندازد. (گلدوزیان، ۱۳۸۲: ص ۶۹۴-۶۹۹)

ج- عنصر معنوی جرم تزویر: جرم تزویر نوعاً از جمله جرایم عمدی است؛ یعنی متضرر به طور قصدی یک نوشته یا سند را متقابلانه می‌سازد یا در اسناد و نوشته به صورت غیرقانونی تصرف می‌نماید، طوری که مفهوم آن را تغییر می‌دهد. جرم تزویر با اراده و خواست از قبل تعیین شده مرتکب صورت گرفته است و شخص نمی‌تواند ادعا نماید که در حالت بی‌هوشی یا خواب خط یا امضا یا سندی را تزویر نموده است. به فرض این که ارتکاب تزویر در حالت اجبار و اکراه تام قابل پذیرش است؛ در این صورت اجبارکننده به

مجازات فاعل تزویر محکوم می‌گردد. لذا جرم تزویر از جمله جرایم عمدی است و از طرف دیگر مرتکب، قصد ضرر به دیگری را داشته باشد. این امر را می‌توان از ماده مرتب به قصد از کود جزا چنین استنباط کرد: «جرم وقتی عمدی شمرده می‌شود که قصد جرمی نزد مرتکب آن محقق شده باشد.» فقره دوم ماده مذکور چنین مشعر می‌دارد: «در حالتی که شخص به موجب قانون یا موافقت به انجام وظیفه، مکلفیت داشته باشد و از ایفای آن عمدا امتناع وی مستقیماً منجر به وقوع جرم گردد.»

همچنان در ادامه فقره متذکره چنین تذکر رفته است: در حالتی که شخص فاعل نتایج جرمی عمل خود را قبلاً پیش‌بینی نموده باشد؛ ولی با آنهم به اجرای عمل مذکور محض جهت وقوع جرم اقدام نموده باشد. در وقوع جرم تزویر، تنها از بین بردن حقیقت یک نوشته یا سند کافی نیست؛ بلکه زمانی این جرم محقق می‌شود که از بین بردن حقیقت یک نوشته یا یک سند، قابلیت وارد آوردن ضرر به دیگری باشد. (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ص ۳۹-۴۲)

۴- تفاوت جعل و تزویر

الف- تفاوت از نظر محتوا: تفاوت میان «جعل» و «تزویر» این است که در تزویر، مزور محتویات سند را تراشیده و محو می‌کند، قلم می‌زند، تاریخ و سند را تغییر می‌دهد...؛ اما جاعل (جعل‌کننده) سند را که اصلاً وجود ندارد، به وجود می‌آورد یا امضا و مهر دیگری را به وجود آورده و از آن به نفع خود یا دیگری استفاده می‌کند.

ب- از نظر نوع جرم: باید گفت جرم جعل و تزویر نوعاً از جمله جرایم عمدی است یعنی جاعل به طور قصدی یک نوشته و سند را متقلبانه می‌سازد یا در اسناد و نوشته به صورت غیرمجاز تصرف می‌نماید؛ طوری که مفهوم آنرا تغییر می‌دهد. پس جرم جعل و تزویر با اراده و خواست قبلی مرتکب صورت گرفته است و کسی نمی‌تواند مدعی شود که در حالت بی‌هوشی یا خواب خط، امضا یا سندی را جعل و تزویر نموده است. البته باید گفت فرض ارتکاب جعل و تزویر به صورت اجبار و فشار بوده باشد؛ در این صورت شخص اجبارکننده



به مجازات فاعل محکوم می‌گردد.

در وقوع این جرم تنها دگرگون‌ساختن حقیقت یک نوشته یا سند کافی نیست؛ بلکه زمانی محقق می‌شود که دگرگون‌ساختن حقیقت یک نوشته یا سند، قابلیت وارد آوردن ضرر به دیگری را داشته باشد.

ج- از نظر موضوع جرم: موضوع جعل و تزویر در اساس شامل کلیه نوشته‌ها و اسنادی است که در مقام دفاع از خود و اثبات حقانیت دارای ارزش می‌باشند؛ اعم از اسناد عادی مانند مبیعۀ نام‌ها یا اسناد رسمی و غیره.

د- از نظر نحوه ارتکاب جرم: رفتار فیزیکی مرتکب جرم جعل و تزویر عموماً از فعل مثبت وی ناشی می‌شود. با این وصف، با ترک فعل جرم جعل محقق نمی‌شود؛ اما نکته‌ی شایان ذکر این است که ارتکاب جعل مفادی (معنوی) که یکی از اقسام جعل می‌باشد و همانا در محتوا و مدلول یک نوشته است که قابل رویت نیست، در صورت ترک فعل نیز قابل تحقق است.

ح- از نظر حیثیت جرم: جعل و تزویر از جرایم علیه آسایش عمومی بوده و در کلیه نظام‌های جزایی مجازات‌های نسبتاً شدیدی برای آن در نظر گرفته شده است؛ زیرا در واقع این‌گونه جرایم آسایش و آرامش حاکم بر جامعه را تحت شعاع قرار می‌دهد. به همین مناسبت همواره جنبه عمومی جعل و تزویر بر جنبه خصوصی آن غلبه داشته و غیرقابل گذشت اعلام شده است. (همان: صص ۶۷۰-۶۹۶)

۵- مجازات جرم تزویر در کودجزای افغانستان

الف- ماده ۴۳۶ کودجزا جرم تزویر: در فقره ۲ ماده مذکور پیرامون جرم تزویر چنین تصریح گردیده است: «شخصی که یکی از اشیای آتی را تزویر یا با وجود علم به تزویر، آنرا استعمال یا به افغانستان داخل نماید، به حبس متوسط بیش از سه سال، محکوم می‌گردد:

۱. اسناد رسمی دولت، قانون، فرمان یا امر ریاست جمهوری، تصویب حکومت یا فرمان صدارت یا حکم قطعی محکمه.

۲. مهر دولت، مهر یا امضای رئیس دولت.»

ب- ماده ۴۳۷ کودجزا مجازات تزویرکننده: در فقره ۱ ماده متذکره چنین مشعر است: «شخصی که یکی از اشیای آتی را به قصد تزویر بسازد با وجود علم به تزویر، آنرا استعمال یا به کشور داخل نماید، به حبس متوسط محکوم می‌گردد:

۱. مهر، تاپه یا علامه یکی از اداره‌ها یا تصدی‌های دولتی.
۲. مهر، امضا یا علامه یکی از موظفان خدمات عامه.
۳. علامه رسمی مشخصه عیار طلا و نقره.
۴. جدول معاش یا سند صادره خزاین دولت.
۵. اوراق مالی بانک‌ها که صدور آن قانوناً مجاز باشد.
۶. شهادت‌نامه یا سند تحصیلی اعم از داخلی و خارجی.
۷. جواز شرکت‌های غیرواقعی (خیالی).
۸. لایسنس و جوازسیر.
۹. تذکره تابعیت.
۱۰. پاسپورت.
۱۱. سند مسافرت.
۱۲. سند اقامت.

۱۳. سایر اسنادی رسمی که از طرف مراجع دولتی ترتیب و صادر می‌گردد.

در فقره ۲ ماده مذکور چنین آمده است: «شخصی که اسناد مندرج اجزای ۸ تا ۱۳ فقره ۱ این ماده را به منظور ارتکاب جرم تروریستی، تزویر نماید، با رعایت حکم ماده ۲۷۸ این قانون، مجازات می‌گردد. موارد فقره ۱ و دیگر مواد کودجزا، برگرفته از قانون جزای ۱۳۵۵ می‌باشد.

ج- در ماده ۱۱۲ نظام‌نامه جزای عمومی شاه امان‌الله خان چنین آمده است: «هرگاه از فرمان ساختگی پادشاهی، به دولت یک ضرر کلی برسد، به اعدام محکوم می‌گردد.» مراد از ضررکلی را می‌توان جرایم علیه امنیت داخلی کشور دانست که جرایم تروریستی یکی از آن است. می‌توان گفت تشدید مجازات تزویر، برگرفته شده از نظام‌نامه امانیه است.



د- ماده ۴۳۸ تزویر توسط موظف خدمات عامه یا سایر اشخاص: «فقره ۱: هرگاه موظف خدمات عامه در اثنای اجرای وظیفه، احکام صادره، تصاویر، وثایق، کتب ثبت اسناد، دفاتر و سایر اسناد و نوشته‌های رسمی را عمداً تزویر نماید، به حبس طویل محکوم می‌گردد.»

فقره ۲: هرگاه تزویر مندرج فقره ۱ این ماده در اسناد عرفی صورت گیرد، مرتکب حسب احوال به حبس قصیر یا متوسط که از دو سال بیش تر نباشد، محکوم می‌گردد.

فقره ۳: هرگاه جرایم مندرج فقره‌های ۱ و ۲ این ماده توسط سایر اشخاص صورت گرفته باشد، مرتکب حسب احوال به حبس متوسط یا حبس طویل تا ده سال محکوم می‌گردد.»

ه- ماده ۴۳۹ تزویر در متن یا شکل اسناد در هنگام تحریر: «هرگاه موظف خدمات عامه به قصد تزویر، متن یا شکل اسناد را هنگام تحریر آن منحیث وظیفه، در غیر حالات مندرج ماده ۴۳۷ این قانون تغییر دهد، خواه این تغییر در اقرار شخص باشد که سند برای او تحریر می‌شود یا واقعه مزوره را با وجود علم به تزویر آن به شکل واقعه صحیح یا عکس آن درج نماید، به حبس متوسط محکوم می‌گردد.»

و- ماده ۴۴۰ استفاده بدون صلاحیت از مهر: در فقره ۱ ماده متذکره چنین تصریح گردیده است: «شخصی که بدون صلاحیت، مهر اداره یا تصدی دولتی را به دست آورد و آنرا به ضرر منافع عامه یا خصوصی استعمال کند، به حبس متوسط محکوم می‌گردد.»

فقره ۲ شخصی که بدون صلاحیت مهر اداره غیردولتی را به دست آورده و آنرا به ضرر منافع عامه یا خصوصی استعمال کند، به حبس قصیر محکوم می‌گردد.

ز- ماده ۴۴۱ ترتیب تصدیق مزور: «فقره ۱: هرگاه طیب، جراح یا قابله یا سایر موظفان طبی، تصدیق مزور را با وجود علم در موارد موجودیت یا عدم موجودیت حمل، مرض روحی یا روانی، ضرب، جرح، کسر، عیب یا وفات یا سایر موارد به شخص بدهد، به حبس متوسط تا سه سال محکوم می‌گردد.»

فقرة ۲: هرگاه جرم مندرج فقرة ۱ این ماده بر اثر طلب چیزی برای خود یا شخص دیگری یا در بدل قبول یا اخذ وعده یا بخشش ارتکاب گردد، مرتکب به جزای جرم رشوت مندرج این قانون محکوم می‌گردد.»

ح- ماده ۴۴۲ تزویر سند جهت اثبات معلولیت: شخصی که خود وی یا توسط شخص دیگری، تصدیقی را در مورد اثبات معلولیت برای خود یا شخص دیگر، به منظور تقدیم آن به مراجع ذیصلاح دولتی، به قصد بهره‌برداری غیرمشروع برای خود یا دیگری بنام طیب یا جراح تزویر نماید، حسب احوال به حبس قصیر یا جزای نقدی از سی هزار تا شصت هزار افغانی محکوم می‌گردد.

ط- ماده ۴۴۳ استعمال سند تزویری: فقرة ۱ ماده مذکور چنین مشعر می‌دارد: «شخصی که اسناد مزور مندرج مواد ۴۳۶ و ۴۳۷ این قانون را با وجود علم به تزویری بودن آن استعمال نماید، طوری که آن را به محکمه یا یکی از مراجع ذیصلاح دولتی تقدیم نماید، به حبس قصیر یا جزای نقدی از سی هزار تا شصت هزار افغانی محکوم می‌گردد.»

فقرة ۲: شخصی که اسناد تزویرشده مندرج جز ۷ ماده ۴۳۷ این قانون یا سایر اسناد غیرواقعی را به منظور شرکت در پروسه تدرکات یا عقد قرارداد استعمال نماید، به حبس متوسط که از سه سال کمتر نباشد، محکوم می‌گردد.

ی- ماده ۴۴۴ اعتبار انگشت: در تطبیق احکام این فصل نشان انگشت مانند امضا اعتبار دارد.

۶- نقد و بررسی کلی جرم تزویر در قوانین جزایی افغانستان

جرم تزویر از زمان پیدایش خط و سند وجود داشته است. برای اولین بار در حقوق جزای افغانستان در «تمسک القضاة الامانیة» سپس در نظامنامه جزای عمومی افغانستان جرم تزویر و مصادیق آن جرم‌انگاری و به شکل مدرن به رشته تحریر درآمده است. اساس جرم‌انگاری این جرم را می‌توان به نظامنامه جزای عمومی افغانستان در زمان شاه امان‌الله مرتبط دانست. سپس با استفاده از همان اصل «نظر به اقتضای عصر» قانون‌گذاران کشور تغییراتی در مواد قانونی، مصادیق و اندازه مجازات شخص تزویرکننده در قوانین جزایی افغانستان





به وجود آوردند. با توجه به ماده ۱۱۲ نظامنامه جزای عمومی، برای مرتکبان جرم تزویر حبس متوسط، طویل و همچنان برای اشخاصی که فرمان پادشاهی را تزویر کند و به اسناد تزویر شده ضرر کلی استفاده شود، جزای اعدام را پیش‌بینی نموده است.

اشکالات و تعارضاتی که در قانون جزای ۱۳۵۵ مشاهده می‌شد، کود جزای افغانستان، با اندکی تغییر و نظر به اقتضای زمان که عصر کمپیوتر، انترنت و تکنالوژی نوین است، با وجود برطرف کردن آن‌ها علاوه بر جرم تزویر و مصادیق آن، در یک فصل جداگانه جرایم سایبری را تعریف و مصادیق آنرا مشخص و جرم‌انگاری نموده است که از جمله یکی از این جرایم، جرم تزویر الکترونیکی است. در کود جزا نکته دیگری که قابل عطف و توجه است، ماده ۲۸۷ می‌باشد: «شریک، معاون، شروع‌کننده و اتفاق‌کننده جرایم مندرج این فصل، به عین جزای فاعل جرم محکوم می‌گردند. به این معنی که مرتکبان جرم تزویر را نظر به حالات ششگانه فقره ۱ ماده ۴۳۷ در صورتی که لایسنس، تذکره تابعیت، پاسپورت، سند مسافرت، سند اقامت و سایر اسناد رسمی که از طرف مراجع دولتی ترتیب و صادر گردیده است، به منظور ارتکاب جرایم تروریستی، علاوه بر فاعل جرم، شروع‌کننده، اتفاق‌کننده و معاون یا شریک جرم هم باشند، تزویر نمایند، به جزای فاعل جرم تروریستی یعنی حبس درجه ۱ و درجه ۲ محکوم می‌گردد.

می‌توان گفت که تشدید مجازات جرم تزویر در کود برگرفته از ماده ۱۱۲ نظامنامه جزای عمومی افغانستان است که همانا در قبال مرتکبان همچو جرایم که منافع ملی را متضرر می‌سازند، جزای اعدام را پیش‌بینی نموده و در ماده متذکره چنین تذکر رفته است: «هرگاه از فرمان ساختگی پادشاهی، به دولت یک ضرر کلی برسد، مجرم به اعدام محکوم می‌گردد. همچنان موارد فقره ۱ ماده ۴۳۷ کود جزا و دیگر موارد آن برگرفته از قانون جزای ۱۳۵۵ و تعدیلات آن قانون می‌باشد. البته در کود جزا تمامی این موارد تشریح و یکایک نظر به اقتضای زمان وضاحت بیش‌تری داده شده است.

نتیجه گیری

در رابطه به استفاده از اوراق جعل و تزویر، بکارگیری فناوری‌های نوین رقمی و استفاده از تجهیزات و امکاناتی که موجب افزایش سطح نظارت‌ها می‌شود، از جمله راهکارهایی است که از طریق آن‌ها می‌توان از جعل و تزویر اسناد و مدارک ممانعت به عمل آورد. اگر همه ما بتوانیم طوری عمل کنیم که کاملاً به نفس خود مسلط باشیم، به قانون اهمیت و اعتبار دهیم و مجبور نشویم برای حفظ منافع مادی و شخصی و گروهی، یک رشته اصول اخلاقی و قانونی را زیر پا بگذاریم، هیچ نوع جعل و تزویر و عمل خلاف در جامعه رخ نخواهد داد. چندین برابر راه‌های قانونی موجود، راه‌های غیرقانونی برای دستیابی به درآمد نامشروع وجود دارد که باید این راه‌ها را شناسایی و مسدود کرد. هم‌اکنون با برنامه‌ریزی‌ها و تلاش مسئولان، این تفکر ایجاد شده است که به سمت استحکام اسناد و ایجاد مراجع اطلاعاتی و نیز تعامل با سازمان‌ها پیش برویم.



راهکارها

ضمن این که در این راه‌ها گام‌های مثبتی نیز برداشته شده است، به عنوان مثال می‌توان از کودجزای افغانستان که در زمینه جرم‌انگاری این جرم و مصادیق آن نام برد. جهت حسن اجرای امور، بهتر است مسئولان ذیربط به چندین موضوع مهم توجه کنند:

۱. تلاش جهت استفاده از اسناد رقمی در اداره‌های دولتی، سازمان‌ها و مؤسسه‌های داخلی و خارجی و حذف نظام اداری سنتی موجود در کشور.
۲. تشکیل بانک‌های اطلاعاتی اسناد و مدارک در کشور و ایجاد روش‌های ماشینی و کمپیوتری برای ثبت و صدور اسناد و همچنان روزآمدسازی ضوابط، مقررات و سازوکارهای داخلی و نظارتی.
۳. جمع‌آوری آمار دقیق جرایم جعل و تزویر، بررسی علل و راه‌های پیش‌گیری از وقوع آن‌ها، گفتگو با شماری از اربابان و وکلای گذر، آشنایی با مسائل و مشکلات آنان و رسیدگی سریع به کارشان.
۴. برگزاری دروه‌های مستمر آموزشی و توجیه قوانین و مقررات مربوط به کلیه کارمندان دولت و غیره.
۵. واگذاری سریع امور تصدی‌های دولتی به بخش خصوصی و خودداری از گسترش وظایف فعلی که خوش‌بختانه در این اواخر تأییدی و تصدیق تذکره تابعیت در کابل به یک بخش خصوصی تفویض شده است. همچنان ترتیب و تنظیم اسناد برای ویزای هندوستان مدتی است به شرکت شهیر واگذار شده است که بزرگ‌ترین سهولت به مردم می‌باشد.



منابع

الف- کتابها

۱. ژوبل، محمد عثمان، مجموعه قواعد و مسائل فقهی (مجلة الأحكام العدلیة)، ج ۴، ک ۱۵، فضل، کابل: ۱۳۸۱هـ.
 ۲. فدایی عراقی، غلام رضا، مقدمه‌یی بر شناخت اسناد آرشیویی، تهران: ۱۳۷۷هـ.
 ۳. کاتوزیان، ناصر، دوره مقدماتی حقوق مدنی (وقایع حقوقی)، شرکت سهامی انتشار، چ ۱۰، تهران: ۱۳۸۵هـ.
 ۴. گلدوزیان، ایرج، حقوق جزای اختصاصی، دانشگاه تهران، چ ۱۰، تهران: ۱۳۸۲هـ.
 ۵. مصلائی، علیرضا، قانون مجازات اسلامی در آرای دیوان عالی کشور، ایلار، ظفر، چ ۲، تهران: ۱۳۸۱هـ.
 ۶. میرمحمد صادقی، حسین، حقوق کیفری اختصاصی (جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی)، تهران: ۱۳۸۸هـ.
- ب- قوانین
۱. قانون جزا، چ ۱، کابل: ۱۳۵۵هـ.
 ۲. کودجزا، چ ۱، وزارت عدلیه، پرویز، کابل: ۱۳۹۵هـ.
 ۳. نظامنامه حقوق جزای عمومی، چ ۱، کابل: ۱۳۰۲هـ.



اداري فساد او له هغه څخه ژغورنه

سراج الدين داور

لنډيز:

دنړۍ په ډېرو هېوادونو کې د فساد پر وړاندې چوپه خوله پاتې کېدل نور د زغملو وړ نه دی؛ نو ځکه د خلکو په چلند کې دا بدلون تر ډېره بريده د فساد سره د ټولو مصارفو په باب د خبرتيا او د هغو هېوادونو په شمېر کې زياتوالی له امله دی، چې ډيموکراتيکه ازادې او د بازار اقتصاد يې منلی دی، که څه هم د فساد په باب خبرتيا زياته شوې؛ خو د دې سره-سره د دې ستونزې تل پاتې هوارې ته لا ډېره چټکه اړتيا لېدل کېږي. د تېرو لسو کلونو را په دې خوا همکارې ادارې د فساد په برخه کې د مسؤوليت بار يوازې د حکومت د مامورينو په اوږو اچوي؛ په داسې حال کې چې خصوصي سکتور پخپله په فساد کې ښکېل دی.

فساد د يوې مؤسساتي ستونزې په توگه په هغو هېوادونو کې وده مومي، چې کمزوري قانوني سيستمونه ولري. د تطبيق له کمزوري ميکانيزم، ناڅرگندو او پېچلو قوانينو څخه کار اخلي او په حکومت کې په بېلابېله کچه د ډېر لږ

شفافیت سره زیات واک شتون لري، له همدې امله تل پاتې هواری د فساد پر وړاندې د مبارزې لپاره یو سیستماتیک چلند ته اړتیا لري، نه دا چې په افرادو د تورونو په لگولو اکتفا وشي، بلکه حکومتی ادارې دې اصلاح شي. د قوانینو او مقرراتو او موازینو په ساده کولو سره دې د فساد لپاره مساعد فرصتونه راکم شي او د حکومتداری لپاره دې سالم میکانیزم رامنځته شي، همدا شان د عامه او خصوصي سکتور ترمنځ په اړیکو کې باید عدالت او شفافیت رامنځته ته شي. د پورته گامونو د پورته کولو لپاره ټینګه اراده په کار ده، چې په دې برخه کې باید عملي گامونه پورته شي. اداري فساد زیات لاملونه لري مثلاً اداري جوړښتي او مدیریتی لاملونه، د واکونو ناانډوله ویش، د اقتصاد او سوداګرۍ په برخه کې د بندیزونو شتون، د کارکونکو مسلکي بې کفایتی او نور؛ خو د دې ټولو لاملونو په یادولو سره د دې حقیقت څخه سترګي نه شو پټولی، چې د اداري فساد لپاره د امن ځای د اداري نظام او د دولت ادارې دي. اداري فساد د بشری ټولني له قدامت سره تړلی دی او د اداري فساد اړیکي د سیاسي نظام له ودې سره نېغ په نېغه اړیکي لري، تر هغه ځایه چې اداري فساد رامنځته کېدای شي، همداشان د یوه سیاسي نظام د ګډوډۍ لامل هم کېدای شي. کارپوهان په دې باور دي، چې په افغانستان کې د دوامداري جګړې او نړیوالې ټولني د میلیونونو ډالرو مرستو له مصرف سره-سره دا هېواد د اداري فساد په ګودال کې د ډوبېدو په حال کې دی. د شفافیت نړیوالې ادارې په ۲۰۱۰ کال پخپل راپور کې وویل چې د اداري فساد د شدت له پلوه افغانستان د نړۍ دوهم هېواد دی.

بنسټي مفاهیم: فساد، اداري فساد، نړیواله اداره، میکانیزم، سالمه اداره او د فساد پدیده.

سريزه:

په ټوله نړۍ کې په پراخه او دوامداره توگه د فساد شتون د حکومتونو او خلکو لپاره لا اوس هم د يوې عمده ستونزې په توگه پاتې دی. د فساد د مخنيوي لپاره هڅې اوس يوازې د غير حکومتي ادارو او مدني ټولنو په فعاليتونو پورې محدودې نه دي، بلکې متشبثو ټولنو هم د عرضي او د تقاضا په برخه کې د شته فساد سره د مبارزې لپاره خپلې هڅې زياتې کړيدي. د فساد سره دوامداره مبارزه، د سوداگرۍ رهبريت او ښه حکومتي ادارې د فساد پر ضد د مبارزې لپاره په باندنيو اقداماتو کې د هېوادونو د مؤسسو انکشاف د يوې برخې په توگه رامنځته شويدي. داسې هڅونکو جوړښتونو ته وده ورکول، چې پکې د صداقت او شفافيت ستاينه وشي او د بډيو اخستلو او د واک څخه ناوړه گټه اخستونکي د سزا سره مخ کړي.

په کار نه ده د فساد پر وړاندې د هېوادونو د لسيزو اصلاحات او برياليتوبونه له پامه وغورځول شي؛ ځکه د دې لپاره چې اوس هم فساد په نړۍ واله او سيمه ايزه کچه د انديشنې وړ مسئلو په سر کې ځای لري. د تېري لسيزې د هڅو له برکته په ډېرو هېوادونو کې فساد په پټه خوله د منلو نه دی، د خلکو په چلن کې دا بدلون تر ډېره برېده د فساد سره د منفي اغېزو په باب د پوهاوي زياتوالي او د هغو هېوادونو په شمېر کې د زياتوالي له امله دی، چې ډيموکراتيکي ازادۍ يې خپلې کړيدي او د بازار اقتصاد ته يې مخه کړېده.

اوس گواښ دا دی، چې د فساد د له منځه وړلو په برخه کې د عامه مامورينو ژمنې يوازې دا نه چې د نورو اضافي رايو ترلاسه کولو لپاره يقيني شي، بلکې حکومتونه به د سياسي بهير څخه د خلکو د فاصلي د نيولو له خطر سره مخامخ شي او هغوی به د فسادونو د کمېدو د لرليد په باب بدگمانه شي. پر دې سربېره يو گواښ دا دی، که حکومت د يو اغيزمن ميکانيزم رامنځته کېدل يقيني نه کړي او د فساد په وړاندې د بيانونو د ورکولو پر ځای مخ ته ولاړنشي او داسي اقدامات ونکړي، چې ورسره د فساد دوام له منځه ولاړنشي؛ نو د بدگمانۍ فاصله به نوره هم ډېره شي.





یو له هغو ستونزو څخه چې عامه اداره ((د دولت اداره)) ورسره لاس او گریوان ده، هغه د فساد خطرناکې ریسې دي، چې د ټولني بېلابېلو برخو ته رسېدلي دي. اداري فساد په ټولنه کې منابع ضایع کوي. ښه حکومتداري له چلنجونو سره مخامخ کوي، بالاخره د ټولني نظم او امنیت تهدیدوي. اقتصادي پرمختګ تهدیدوي او عام المنفعه خدمتونه له خنډونو سره مخامخ کوي.

د فساد پر وړاندې مبارزه په لومړي قدم کې دا ایجابوي، چې د دې پدیدې په اړه دقیق علمي او عملي مطالعات صورت ونیسي، ترڅو د فساد رېښه او منشاء په ټولنه کې په ښه ډول درک او د فساد علت او عوامل په واقعي ډول د ټولنیز، اقتصادي او فرهنگي شرایطو په پام کې نیولو سره وڅېړل شي. په دویم قدم کې د فساد بحث په یوه ملي بحث باندې بدل کړو، ترڅو د دې لارې وکولای شو چې د عامه خلکو پام دې شومې پدیدې ته را واړوو او خلک د دې پدیدې په زیانونو او پایلو باندې په یوه صلاح او مشوره کړو. د دې پدیدې سره مبارزه ټینګ ملي عزم او د عمل په ساحه کې د دولت په جدي تصمیم سره کېدای شي او له همدې لارې کولای شو، چې د دې زیان اړوونکې پدیدې رېښه له منځه یوسو.

اداري فساد:

فساد د هري ادارې مزمنه ناروغي ده، له منځه وړل یې د هر دولت موخه ده، په تېره یوه لسپزه کې افغانستان تل د نړۍ د فاسدو هېوادونو په لومړي سر کې راغلی دی. دې ستونزې هم لکه ترهګري او ناامني هېواد ته ستونزې جوړې کړې دي. په اصل کې اداري فساد د ټولو ستونزو پیلامه ده؛ خو پوښتنه دا ده، چې څنګه دا پدیده له منځه وړل شو؟ دا هغه پوښتنه ده چې دولت او ملت یې د ځواب په لټه کې دی. په خواشینۍ سره تر اوسه دې پوښتنې ته ځواب نه دی ورکړل شوی او رښتیا خبره دا ده، چې ځواب یې اسانه هم نه دی.

اداري فساد یوه داسې پدیده ده، چې له اقتصادي ودې سره نېغ په نېغه تړاو لري، کله چې اقتصادي وده رامنځته کېږي، فساد هم په ډېرو برخو کې

ونډه لري، يعنې پيسې د فساد يوه انگېزه ده، خومره چې راکړې ورکړې ډېرې وي فساد هم هلته ډېر وي. دا به ښه وي چې د فساد د مخنيوي په خاطر يوه طرحه رامنځته شي چې له کاره لوېدلې پيسې پکار واچول شي. دغه سياست کولای شي، منفي اغېز کم کړي. همدارنگه د يو رغنده او فعال اداري نظام نه شتون هم د فساد لپاره لاره هواره کړېده. زور نظام او د انساني ځواک نشتوالی خپله د فساد لامل دی. زموږ دا ستونزه د انساني ځواک نشتوالی او د يوې ادارې کمزورتيا را په گوته کوي، که چيري د کار اهل کارکونکی ولرو؛ نو دا ستونزه به نه رامنځته کېږي، همدارنگه ښه مدیریت او کره څارنه نه لرو، چې دا په خپل وار اداري فساد راکمولای شي. دا ډول که دولتي لگښتونه ډېرېږي؛ نو لامل يې فساد دی دلته تر ډېره په دولتي ادارو کې تقاضا ډېرېږي او دولت له اقتصادي رکود سره مخ کېږي. افغانستان د ډېر وخت لپاره تقاضا کونکی دی دلته بايد لگښتونه کم شي او ډېر لگښت په هېواد کې بايد په توليدي برخه کې وشي.

د اداري فساد مسألې ته بايد د يوې ژورې اقتصادي مسألې په توگه وکتل شي، ځکه چې فساد کولی شي اقتصادي انکشاف، (شغل) او پانگه اچونه له گواښ سره مخ کړي. فساد داسي سيستم ته وده ورکوي، چې پکې د قانون حاکمیت ته ځای نه وي او يوه داسي ټولنه رامنځته کوي، چې پکې قانوني، عدلي او تنفيذي ادارې خپل اغېزمنتوب له لاسه ورکوي. په فاسدو سيستمونو کې مجرمانو ته دا اسانه ده، چې سزا په بيه واخلي فساد نه يوازې د سياسي او متحدو جناياتو سبب گرځي، بلکې د سازماني جناياتو د زېږېدو سبب هم گرځي.

اداري فساد يا په بل عبارت ادراه او فساد هغه نومونه دي، چې نن يې زموږ د رسنيو سرليکونه جوړ کړي دي او په ولسي ناستو پاستو کې د دولتي دستگاه ملامتيا د سترو بېلگو په توگه را څرگندېږي. د همدې مقالې تر سرليک لاندي دا څرگندونه کوي چې د مقالې په محتوا کې د اداري فساد شننه او د له منځه وړلو د لارو چارو لټون ټاکل شوی دی د مقالې همدا منځ



پانگه او همدا لټون مور اړباسي تر څو اداره او فساد په بېل بېل ډول په ژوره او هر اړخيزه توگه راوسپړو څو له همدې لاري وکولای شو د همدې شومي پديدې او له منځه وړلو لاري چاري را په گوته کړو.

الف- اداره:

په وييزه او لغوي مفهوم کې اداره د راڅرخولو، راتاوولو او په نژدې کلاسيکو ادبياتو کې د ادارې لغت د دولتي دفتر او د کار ځای په مفهوم کارول شوی دی؛ خو کله چې د ژوندانه په ټولو برخو کې انساني پوهه او څېړنې تر نن ورځې پورې پراختيا مومي د ادارې (واژه) هم له پروني محدود تعريف څخه راوتلې ده، د ځانگړو اصولو، قوانينو او قواعدو په لرلو سره د يو پراخ موندونکي ريفورمستيک مفهوم په څېره کې د يو ځانگړي علم په توگه راڅرگندېږي، چې د همدې ريفورمستيک علمي ليدلوري څخه نننۍ اداره د لاندې پنځو توکو (عناصرو) څخه جوړه شوې ده.

د فساد څخه د پاکې ادارې د جوړښت پنځه گوني توکي:

۱- د ادارې کاري سيستم

۲- د ادارې چاپيريال تجهيزات

۳- د ادارې کاري انساني ځواک

۴- د ادارې دنده ايز اړوند قوانين، مقرري او لوايح

۵- د ادارې پر کړنو باندي د ارزونې او څار سيستم

پورته پنځه توکي د ادارې د علم هغه ټولي گډې (همه شمولې) برخې دي، چې د ادارې په جوړښت کې د هغو د کارونې ډول، د ادارې د کيفي وړتيا څرنگوالی ټاکي. له همدې وجې اړينه ده، چې د ادارې په جوړښت کې د خپلي ټولنې د ټولنيزو مناسباتو تکامل، فرهنگي ځانگړنې او د دولتي اقتصاد د وړتياوو په نظر کې نيولو سره په څېرکه (دقيقه) توگه ياد توکي پداسي ډول وکارول شي، چې له يوه پلوه د همدې توکو کيفي او علمي اغېزمني وړتياوې ساتل شوې وي، له بل پلوه يې زموږ له ټولنيزو ځانگړنو سره جوړښت موندلی وي. په پورته پنځو عناصرو کې پنځم عنصر چې د ارزونې او څار د سيستم

په نامه يادېږي. په اداره کې د بنسټ څخه د فساد د جرړو ايستنه ډاډمنه کوي. لاندي لاري چاري مور ډاډ ته رسولاى شي.

۱- په اداره کې د کارکونکو ترمنځ د سالم باور او د همدې باور له اړخه سره د بې غرضه څارنې شتون.

۲- د تېروتنې او نه پوهيدنې په صورت کې مرسته او ښوونه او د ناوړه اداري کړنو پر وړاندې لمړى ترټنه په تکرار کې يې بې توپيره د قانون منگلو ته سپارل.

۳- تر هر سرليک لاندي په اداره کې د ترېگنو سرته رسولو، د ځانگړو ډلو تپلو، له جوړولو او په جگپوړو پوري د اړونده کړنو رامنځته کېدو په کلکه مخ نيوى.

۴- په ټاکلو وختونو کې په اداره کې دننه د کارکونکو د ښو او اغېزمنو کړنو او همدارنگه د ناوړه او بې کيفيته کړنو د راپورونو خپرول.

ب- فساد:

د قوانينو، مقرراتو او لايحو څخه سرکشي او خلاف عمل ته فساد ويل کېږي، چې د دولتي ادارې کارکوونکي يې د خپلو شخصي گټو او موخو په خاطر تر سره کوي. لکه: رشوت، اختلاس، سرقت، د اسنادو له منځه وړل، جعل، د دولت له امکاناتو څخه ناوړه گټه اخيسته، د حقيقت پټول، د خپلو صلاحيتونو څخه غيرقانوني استفاده کول، د سندونو جعل او تدويز، په رسمي چارو کې د کارونو بې ځايه ځنډ، د ناروا شتمنيو په لاس راوړل او ناروا گمارنو په څېره کې را څرگندېدل ټول د اداري فساد په نامه را پېژندل کېږي. سره له دې چې د فساد سره د مبارزې د قانون په دريمه ماده کې د فساد ۱۸ جرمونه را په گوته شويدي، چې له هغې جملې د ځينو څخه پورته يادونه وشوه. اداري فساد يو پراخه حقوقي مفهوم دى، چې حقوق پوهانو په کم تعبير د دې شومې پديدې په باب خپل نظرونه څرگند کړيدي.

۱- د دولتي قدرت څخه ناوړه استفاده عبارت له اداري فساد څخه ده.

۲- په هغه جرم کې چې د کارمندانو مالي گټې نغښتي وي هغه جرم ته د



اداري فساد جرم وايي.

ځينې بيا په دې عقیده دي، چې هر هغه جرم چې د کارمندانو مادي او معنوي گټې پکې وي د اداري فساد له جرمونو څخه شميرل کېږي؛ خو افغانستان چې د درېيمې نړۍ د شاته پاتې هېوادونو په کتار کې شمېرل کېږي او د کلونو راپدې خوا جگړه ورباندې تپل شوېده او لا جريان لري، اوس ورو-ورو د جگړې له ډگر څخه د سوله ايز ژوند په لور گامونه پورته کوي، چې دې حالت ته په سياسي او ټولنيز فرهنگ کې د گذار مرحله ويل کېږي. که په دې مرحله کې د قانون د حاکمیت، سالمې ادارې او سالم دولتي نظم د جوړښت او د هغه د ټينگښت په اړوند په دقیقه توگه کوتلې گامونه پورته نشي، ورو-ورو پر دولتي دستگاه او ټولنيز چاپيريال باندي د انارشيزم توره لمن راخپېږي، چې پدې حالت کې ټوپکوال او زورواکان د قدرت په گديو ناست وي او د قانون حاکمیت له منځه ځي، که بيا هم د قانون په نامه څه وي، هغه هم د همدې زورواکو د واکدارۍ د ساتنې لپاره د افزار په توگه کارول کېږي. هر کله چې د يو هېواد واکداري له زورواکو سره وي او قانون هم د هغوی د پايښت وسيله وگرزول شى؛ هله نو بيا دا څرگندېږي، چې ارو مرو به د اداري فساد ناولې پدیده را زېږي، چې نن سبا يې مور ژوندۍ بېلگې پخپله اداره کې وينو. همدا د اداري فساد توره لکه ده، چې نن يې مور ته په نړيواله کچه د اداري فساد څلورم مقام را بخښلى دی او زموږ د دولتي ادارې وړتيا يې دومره کاواکه کړېده، چې د دولتي لوړ پوړو چارواکو حکمونه آن د همدغه دولتي ادارې په ډېرو برخو کې لا هم نه پلي کېږي، همدا اداري فساد دی، چې لاندي پايلې يې مور ته را په برخه کړېدي.

۱- نن مور وينو چې زموږ په هغه لوړ پوړي وزرات کې چې د ټول هېواد مرگ او ژوند ورپورې تړلى دی، په ۲۷ مواردو کې يې د فساد دوسيې په لويه څارنوالۍ کې تر څېړنې لاندې دي.

۲- همدا د فساد ناولې پدیده ده، چې اقتصادي پرمختيا او د اړينو پلانونو مخه يې نيولې ده او د پلي کېدو توانمندي يې کمزورې کړېده. په پايله کې

په هېواد کې ورځ تر بلې ملي اقتصاد پر تټۍ لوېږي، پانگه او د کار ځوان انساني ځواک له هېواد څخه په تېښته کې دی.

۳- امنیتي وړتیا مو هغې پولې ته رسېدلې ده، چې د امنیتي ځواکونو په شتون او د کلونو پرمختللي جگړه‌اییزه تخنیک په درلودلو سر بېرته بیا هم زموږ چارواکي آن په پلازمینه کې په خپلو ځانونو باندي د جگو، لوړو او پنډو کانگريټي دیوالونو په را تاوولو سره خپل امنیت ساتي.

۴- په دولتي اداره کې کاري چارې د توکمي، سیمه‌اییزو، مذهبي، گوندي او شخصي اړیکو او ملاحظاتو پر بنیاد سرته رسېږي، چې په پایله کې د دولتي کړنو اغېزمنتیاوې په هیڅ او یا هم په ډېره ټیټه کچه تر ولس پورې رسېږي. ۵- په دولتي ادارو کې د همدې اداري فساد له کبله د یوې ورځې کار نه دا چې په اونیو وخت نیسي، بلکې درنه خرچه هم پرې لگېږي، همدا وجه ده، چې نن سبا له ښارونو نه بهر زموږ خلک خپل منځی لانجې د مخالفینو په پرېکړو هواروي.

۶- دولتي ځمکي او جايدادونه د هغو زورواکو له خوا چې دولتي واکمنۍ هم ورسره مل دي، غصب او په ډاگه پلورل کېږي؛ خو زموږ دولتي اداره د همدې اداري فساد له کبله هومره کاواکه ده، چې آن د خپلو ځمکو او جايدادونو د ساتنې وړتیا یې هم له لاسه ورکړېده.

د فکر او پوښتنې خبره دا ده، چې څه وکړو؟ د اداري فساد دکلمې له جوړښت څخه هسې دا څرگندېږي، چې یاده کلمه په اداره پورې اړوند کلمه ده، په اداره کې دا څرگنده او جرړې یې په اداره کې د لټون وړتیا پیدا کوي. علمي څېړنو او تجربو ښودلې ده، چې ټولې ټولنيزي پدیدې یو دبل اړوند او زېږنده دي، کله چې د همدې انګېرنې له مخې د اداري فساد ناولې پدیده وسپړو؛ نو همدې پایلو ته رسېږو، چې اصلاً د همدې پدیدې ناولتیا له ادارې څخه را ولاړه او مور ته اداري ناولتیا راڅرګندوي. که موږ غواړو چې د اداري فساد له همدې شومي پدیدې څخه خلاصون ومومو پورتنۍ څرګندونه موږ اړ باسي، ترڅو خپلې ادارې ته ژوره کتنه او پرېکنده کړنیزه پاملرنه وکړو. په



خواشینی سره به وویو، چې اداري فساد لکه څرنگه چې هغه په خپله وړتیا کې دی په همغه وړتیا سره یې مور تر اوسه تعریف ندی کړی. د اداري فساد سره د مبارزې په قانون کې د اداري فساد راڅرگندېدو څو بڼه ایز (شکلي) ټکي راپه گوته شويدي؛ خو مور لره اړینه خبره اوس دا ده، چې د همدې پدیدې جوړښتیز او زېږنده عوامل کوم دي، تر څو هغه را پیدا او د هغې د له منځه وړلو لاري چاري ولټوو، او د دې شومي پدیدې له ناتاره ځان وژغورو. ادای فساد هغه توره بلا ده، چې زموږ ټوله واکمني او نظام یې له ستر گواښ سره مخامخ کړی دی او مور دا پدیده یوازی د رشوت، اختلاس، او په رسمي دولتي دفتری اسنادو کې د یو لړ لاسوهنې په لنډو کې را نغاړو، په داسي حال کې چې دا واره د اداري فساد بڼي دي او تر کله چې یوه پدیده شتون ولري تر هغو به د همغه پدیدې بڼه شتون لري. مور ته اوس اړینه دا ده، چې د یادې پدیدې د را زېږېدونکو عواملو د لټون او د هغه د له منځه وړلو په اړوند فکر وکړو.

د ادارې علم او نړیواله تجربه ښوونه کوي، چې د اداري فساد له منځه وړنه یوازي او یوازي د یوې علمي سالمې ادارې په جوړښت کې نغښتې ده، اوس د پورتنۍ رابښودل شوي جوړښت په کړني سره اړیو، چې د لاندینیو موخو پلي کېدو ته په رغنده پرېکنده او بیړنۍ توگه ځان ورسوو.

الف- په اداره کې د ادارې کاري سیستم:

په اداره کې د ادارې کاري سیستم د ادارې د کړنو کیفیتي څرنگوالی څرگندوی، ځکه نو هره اداره کې چې سالم کړنیز سیستم په کار وړل شوی وي څرگنده خبره ده، چې د کړنو وړتیا به یې په لوړه او اغېزمنه کچه وړاندې شوي وي. نن یویشتمه پېړۍ ده؛ خو زموږ اداري کاري سیستم لا د پخوا په شان پاتې دی همدا زور او له چلند نه لویدلی کاري سیستم دی، چې نن زموږ په اداره کې د فساد لپاره یې ډاډمنې لارې پرانیستې دي، نن اداره په یو خپلواک میتودیک علم بدله شوې ده، چې د همدې علمي څېړنو په لړ کې داسي اداري کاري سیستمونه منځ ته راغلي دي، چې په کارولو سره یې ډېرې

سترې کاري چارې په لږ وخت سره له فساد څخه په پاکه او اغېزمنه وړتيا سرته رسېږي.

له پورتنیو سپړنو څخه دا پایلې په لاس راځي، که وغواړو خپله اداره له فساد نه پاکه کړو اړ یو چې له هر څه څخه مخکې د خپلې ادارې لپاره داسې یو عملي تدوین شوی کاري سیستم غوره کړو، چې زموږ د عیني ټولنیزو او اقتصادي وړتیاوو سره جوړښت ولري او له بل پلوه ادارې ته د فساد لاره ډب او د اغېزمنو کړنو وړتیا ور په برخه کړي.

ب: اداره د قوانینو، مقرراتو او لایحو په جوړښت کې:

هره اداره چې د اړونده قوانینو، مقرراتو او دنده اییزو لایحو په تدوین او جوړښت کې یې د ټولني عینیتونه، په اداره کې د ستونزې، پرېکړوني حکمي ځانگړنې او د یادو سندونو تر منځ د همغږۍ اصل په پام کې نیول شوي نه وي د ادارې په کاري چارو کې لویې ستونزې راولاړوي، کړنې به یې بې اغېزي او د فساد د راڅرگندېدو او خپرېدو لپاره وړ شونتیاوې راپنځوي. د دې لپاره چې اداره مو له پورتنیو ناخوالو نه پاکه ساتلې وي اړیو چې د ټولني د ځانگړو عیني واقعیتونو، ریالیستیکو غوښتنو او ټولنیز عدالت په نظر کې نیولو سره داسې قوانین مقررات او دنده اییزې لایحې د خپلو ادارو لپاره تدوین او جوړې کړو، چې له یو پلوه عام فهمه او واضح وي او له بل پلوه د پلي کېدو وړ، یوگونۍ، ثابته حکمي وړتیا ولري، ترڅو له فساد څخه د پاکې ادارې ډاډ ولرو.

ج: له فساد څخه پاک جوړښت:

کله چې د یوې اغېزمنې او له فساد څخه پاک جوړښت په تمه پرمخ تللي ازمویلي غوره او د هغه د پلي کېدو لپاره دقیق او سنجول شوي قوانین مقررې او دنده اییزې لایحې په اختیار کې ولرو؛ نو بیا د همدې عناصرو څخه د اغېزمنو پایلو اخستلو په لږ کې سالم، پوه، متعهد او پاک انساني ځواک ته اړتیا ده، له دې کبله د سالمې ادارې او له هغه څخه د اړینو او اغېزمنو پایلو د لاس ته راوړلو په لږ کې انساني ځواک اساسي او ټاکونکی رول لوبوي، ځکه



چې اړيو د همدې ځواک په اړوند ژورې څېړنې ولسرو، چې له همدې لارې کولای شو، چې متعهد او باورمنده انساني ځواک د قوانينو د سالم تطبيق لپاره ولسرو او خپلي څېړنې په لاندې ټکو کې رالندولای شو.



پایله:

د اداري فساد د جرړو د رايستلو او په رينبه کې د وچولو لپاره دوې لارې
ټاکل شوي:

اول- د کلکې او غوڅې ادارې شتون، بنسټيز او دوامداره کار او تبليغاتو ته اړتيا
لېدل کېږي، چې د وخت او زمان په تېرېدو سره يې پایلې او اغېزمنتياوې
محسوسېږي.

دويم- د څارنې او جزا لاره ده، چې دې موخې ته د رسېدو لپاره عدلی، قضايي
بنسټونه او پوليس (کشف) د جرم د تثبيت په خاطر گډه او هدفمنده کار ته او
د يوې موضوع په هکله د نظر يوالی اړين بلل کېږي. ځکه دواړې ادارې په
ټولنه کې د جرم پلټنې او عدالت په تامين کې اساسي رول لوبوي او له بله
پلوه د تحقيق پروسه هم ستونزمنه کوي. پوليس بايد د مظنون يا مجرم په اړه
ټول اړوند اسناد مدارک او شواهد راټول او په رسمي ډول يې اړوند څارنوالی
ته وسپاري. څارنوال د همدې اسنادو پر بنياد د قوانينو په رڼا کې څېړنې
او تحقيقات پوره کوي، ترڅو مطلوبه هدف د جرم (ثبوت) ته ورسېږي. بايد
يادونه وشي، چې د څارنوال د مهمو دندو څخه يوه دنده د جرم ثبوت دی،
چې د ډېر دقت او غور څخه بايد کار واخلي، ځکه که کومه دوسيه د خلا
او نواقصو سره محکمې ته د عدالت د تامين لپاره ولېږل شي، هغه وخت؛ نو
محکمې د عدالت پر بنياد پريکړه نشي کولای او عدالت به هم نه وي تامين
شوی. چې پدې هکله يوه ايتالوي عالم بيکاريا وايي: ((که يو مجرم د جزا
څخه معاف شي دا بهتره ده، له هغه څخه چې يو بې گناه مجازات شي))

په پای کې ويلای شو، چې د فساد له منځه وړل هغه وخت شونى دی، چې د
دولت سره کلکه اراده موجوده وي. د قانون احکام بېله توپيره په ټولو يو شان
تطبيق شي. په عدلي او قضايي ادارو کې د زورواکو او مفسدينو لاس بايد لنډ
شي. د کارمندانو راتلونکى ژوند بايد تضمين شي. د مکافات او مجازات اصل
مراعات کړل شي. د عدلي، قضايي او کشفې ارگانونو په منځ کې همغږي او
گډکار د مشخص هدف لپاره (د فساد له منځه وړل) د حاکميت په ټولو برخو



کې د کنټرول او پلټنې رواجول، په ټولو ادارو کې د حساب ورکونې اصل په نظر کې ونیول شي. د ادارې زوړ سیستم له منځه وړل او په ځای یې د نوي سیستم رواجول او په ماډرنه عصري ټکنالوژي سمبالول، د ادارو په سر کې د تجربه لرونکو کارپوه او ملي گټو ته ژمن اشخاصو ځای پر ځای کول، که موږ د پورته کارونو په سر ته رسولو کې بریالي شو؛ نو شونې ده، چې موږ به سالمه اداره ولرو او د سالمې ادارې په لرلو سره به مو د فساد په مخنیوي کې ستر گامونه اخیستي وي.



وړاندیزونه:

- ۱- د بې پرې ، ناپیلې او خپلواکه ادارې د جوړښت په تمه اړینه ده، چې اداره پر زورواکو ډلو ټپلو او سیمه ایزو اړیکو باندې له ویشلو نه وژغورل شي.
- ۲- په اداره کې د کاري انساني ځواک گمارنه له هر ډول توکمي، ژبني، سیمه ایز، گوندي او مذهبي اړیکو څخه پاکه او یوازي و یوازي د پوهي، وړتیا، تجربې او کرکټريزي پاکۍ پر معیارونو باندې صورت ومومي.
- ۳- په اداره کې د انساني ځواک د سالمې روزنې په تمه حداقل په هرو درېیو میاشتو کې د کارکونکو د کړنو د ارزونو په لړ کې د ستاینې او ترټنې (مکافات او مجازات) اصل پکار وړل او پلي کول.
- ۴- په اداره کې د معاشونو د ځمکي او اسمان په کچه توپیر له منځه وړل، ټولنیز عدالت او دولتي مالي توانمندي په نظر کې نیولو سره کارکونکو ته د مزد یا معاش ورکول.
- ۵- انساني ځواک ته مورال ورکول او هغوی هڅول د کار او قانون د تطبیق په وړاندې او همدارنگه کارمندان باید په خپل راتلونکي باورمند وي.
- ۶- د قانون یوشان پلی کېدل پرته د موقف او مقام په نظر کې نیولو څخه چې دا کار پخپله د فساد په ورکولو کې اساسي رول لوبوي او له بلې خوا د خلکو اعتماد او باور په دولت زیاتېږي او هغه فاصله چې د خلکو او دولت په منځ کې ایجاد شوې ده له منځه ځي.
- ۷- د دولتي دستگاه څخه د هغو چارواکو تصفیه کول، چې په فساد کې ککړ وي او یا عامل د فساد وي.
- ۸- په اداره کې د کارکونکو کارځای باید د کار شونتیا ولري، ترڅو کارکونکي په ارامه فضا کې خپله سپارل شوې دنده په سمه توگه پرمخ بوزي.
- ۹- له کښته څخه پورته ټوله اداره باید په بریښنايي ټکنالوژۍ سمبال ځکه د ادارې ټول سیستم په ټکنالوژۍ کې نغښتي وي.



ماخوڻه:

- ۱- حنفي، څارنپوه محمد رحيم، حق او عدالت، شهرنو مطبعه، كال ۱۳۸۹ل.
- ۲- حنفي، څارنپوه محمد رحيم، نقش څارنوال و پوليس درجامعه، شهرنو مطبعه، كال ۱۳۹۲ل.
- ۳- عميد، حسن، فرهنگ عميد، انتشارات مؤسسه، اميرکبير، تهران، كال، ۱۳۶۹ل.
- ۴- ابدال، څارنپوه عبدالغفور، مطابقت اساسات قانون با شريعت، طباعتي صديقي مطبعه، كال ۱۳۹۴ل.
- ۵- رشته مديريت دولتي، انتشارات پيام نور ايران، چاپ كال ۱۳۷۴ل.



جرم انگاری دخالت در امور قضایی در کود جزای افغانستان و اسناد بین المللی

حسن یار قاضی زاده ورسی

چکیده

انجام امور و مسائل قضایی، مستلزم بی طرفی و رعایت قوانین به صورت مساوی است؛ لذا هرگونه مداخله در امور قضایی، از جانب هر شخصی که باشد، جرم است و طبق قوانین نافذ کشور و اسناد بین المللی مستحق مجازات و عقاب می باشد. دخالت کردن در امور قضا می تواند مصادیق متعدد و فراوان داشته باشد که هریک به نحوی مانع اجرای عدالت در دستگاه عدالت قضایی می شوند. بدون شک آسایش و آرامش روحی و روانی مقامات قضایی و عدم بروز هرگونه جو سازی و ایجاد ذهنیت منفی، سبب خواهد شد که قضات با استقلال کامل و فارغ از مسائل انحرافی و حاشیه‌یی نسبت به صدور حکم و رأی عادلانه اقدام نمایند؛ در غیر آن، در صدور حکم با مشکل مواجه خواهند شد که عدالت و بی طرفی نهاد قضایی را زیر سؤال

می‌برد. مصادیق دخالت در امور قضایی عبارت از تهدید مقامات قضایی، اعمال نفوذ و اخلال در مراحل دادرسی است. با برداشتن موانع که سبب ایجاد اخلال در امر قضاوت می‌شود، آینده روشن را باید در انتظار داشت و همه باید در این امر همکار و همدست باشند. در این تحقیق به مصادیق دخالت در امور قضایی و ارکان تشکیل‌دهنده آن پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: جرم‌انگاری، تهدید، اعمال نفوذ، اخلال در مراحل دادرسی، کودجزای افغانستان و اسناد بین‌المللی.



نظام قضایی مستعد و توانا نیازمند بی طرفی و استقلالیت است. هر نهادی که در کارکرد خود مستقلانه عمل کرد و تنها پاسخگو در برابر قانون بود، در آن صورت می تواند که کارهایش را با بی طرفی به پیش ببرد. دستگاه عدالت قضایی که مهم ترین نهاد تصمیم گیرنده و صادرکننده رأی در قضایایی متعدد می باشد، مستلزم این است که باید بی طرف و غیر جانب دارانه عمل کند. گاهی این بی طرفی بر اثر تهدیدات و فشارهای بیرونی از بین می رود و گاهی بر اساس رابطه ها و رفاقت هایی نسبت به یک طرف دعوی. با در نظرگیری صورت دوم، در صدور رأی قاضی بی طرف را به یک قاضی کاملاً جانب دارانه تبدیل می کند که در صدور رأی بی عدالتی صورت می گیرد.

نظام عدلی و قضایی و اسناد بین المللی، دخالت در امور قضایی را جرم انگاری کرده و برای مرتکبان آن مجازات در نظر گرفته است که این امر منجر به بی طرفی دستگاه عدالت قضایی خواهد شد. حالا به موارد دخالت در امور قضایی به صورت جداگانه می پردازیم:

۱- تهدید مقامات قضایی

تهدید در لغت به معنای ترسانیدن و بیم دادن آمده و در اصطلاح عبارت از هر سخنی است که در آن ارباب مجنی علیه یا احداث خوف به ارتکاب جنایت علیه خود مجنی علیه یا مال وی یا علیه نفس یا مال غیر باشد یا به استناد امور مخل به شرف و حیا با افشای آن باشد. از نظر دین مقدس اسلام نیز تهدید یک امر مذموم بوده و گناه محسوب می شود.

تهدید بدون حق، نه تنها حرام، بلکه از جمله گناهان کبیره است؛ زیرا این نوع تهدید، نوعی تعدی و ظلم است. ظلم و تعدی در هر شکل، یک فعل مذموم و ناپسند است و مسلماً دین اسلام تهدید، ظلم و بی عدالتی را نکوهش می کند. (نذیر، ۱۳۹۵: ص ۲۶۷)

تهدید می تواند انحراف کننده عدالت، از مسیر اصلی آن باشد که خوش بختانه اکثریت کشورها و اسناد بین المللی به این امر مهم توجه کرده





و تهدید مقامات قضایی را جرم‌انگاری کرده است. تهدید می‌تواند توسط هر فرد صورت گیرد و اثرگذار بالای مقامات قضایی در جهت منحرف کردن حکم قضایی باشد. از آن‌جا که مقامات اجرایی از قدرت و نفوذ بیش‌تری برخوردار اند، لذا تهدید و اکراه آنان تأثیرگذاری بیش‌تر در منحرف کردن حکم قضایی دارد.

از آن‌جا که قوه قضاییه رکن اصلی دستگاه عدالت قضایی یک کشور را تشکیل می‌دهد، لذا نقش قضات در برقراری عدالت قضایی، مهم و سازنده است. از این‌رو معمولاً و غالباً برای منحرف کردن حکم قضایی، قضات یک کشور مورد تهدید مقامات اجرایی - که پرونده‌شان برای رسیدگی نزد قضات موجود است - قرار می‌گیرند. مقامات اجرایی چون صلاحیت اجرایی یک کشور را به عهده دارند، ممکن است مرتکب فسادهای گسترده شوند که یک نوع این فساد می‌تواند منحرف کردن دستگاه عدالت قضایی به وسیله تهدید باشد. در این صورت جهت تحقق عدالت در جامعه، باید آنان را به میز محاکمه کشاند و دوسیه‌های‌شان را مورد بررسی قرارداد. مقامات اجرایی چون در پست‌های بلند اجرایی بوده و از قدرت بالایی برخوردار اند، می‌توانند مانع تحقق عدالت و باعث اخلال در روند عدالت قضایی به وسیله تهدید مقامات قضایی شوند.

کودجزای افغانستان در ماده ۶۲۵ تهدید علیه موظف خدمات عامه را چنین بیان داشته است: «شخصی که موظف خدمات عامه را به سبب اجرای وظیفه تهدید نماید، به جزای نقدی از پنج‌هزار تا ده‌هزار افغانی محکوم می‌گردد.» در فقره ۲ این ماده موظفان خدمات عامه را استثنا کرده است و گفته است که هرگاه موظفان خدمات عامه از جمله موظفان عدلی و قضایی باشد؛ در این صورت مجازات تهدیدکننده، بیش‌تر از فقره ۱ است. تهدید موظفان عدلی و قضایی در ارتباط به اجرای وظیفه، دخالت صریح و آشکار در امور قضا می‌باشد. ماده ۴۶۱ کودجزا نیز به‌طور کلی اعمال ممانعت از تطبیق عدالت را بیان داشته که یکی از موارد آن تهدید است. در فقره ۱ بند



۴ تهدید یا ارباب را در مراحل تعقیب عدلی بیان داشته که یکی از مراحل تهدید، تهدید کردن قاضی، جهت دخالت در امور قضایی است. در ماده ۴۱۴ تهدید اطلاع‌دهنده جرایم فساد اداری را بیان داشته است که خود نوع تهدید بالای هرکس باشد، در حقیقت اخلال و مانع در اجرای عدالت است. ماده ۱۷۰ اساس‌نامه محکمه جزایی بین‌المللی در فقره ۱ بند «د»، تهدید کردن یک مقام رسمی دادگاه را به‌منظور اجبار یا ترغیب وی به عدم اجرای وظایف خود یا اجرای نادرست آن، یکی از موارد مانع اجرای عدالت دانسته است. تهدید خواه‌ناخواه بالای هر شخص تأثیر دارد؛ اگر این تهدید بالای مقامات قضایی صورت گیرد، عدم اجرای عدالت را در پی دارد. ماده ۲۳ «کنوانسیون پالمو» نیز تمام کشورهای عضو کنوانسیون را به اتخاذ تدابیر لازم جهت جرم‌شمردن تهدید علیه مقامات قضایی در ارتباط با دخالت در وظایف رسمی آنان موظف گردانیده است.

قانون جزای فرانسه در ماده ۴۳۴ فقره ۸ نیز هر تهدید و عمل ارباب‌آمیز نسبت به قاضی را به‌منظور تأثیرگذاری بر رفتار وی در اجرای وظایفش، مستوجب سه‌سال حبس و چهل و پنج هزار یورو جزای نقدی دانسته است. همچنین در این زمینه قانون جزای آلبانی در ماده ۳۱۷ تهدید علیه مقامات قضایی را که مربوط به پرونده در رابطه به فعالیت‌شان باشد، جرم شمرده و تهدیدکننده، مستوجب جزای نقدی و سه‌سال حبس می‌باشد.

با توجه به ماده‌های ذکرشده در این زمینه، می‌توان گفت که رویکرد کشورها در این زمینه رویکرد جرم‌انگاری محور بوده است. «این موضوع نشان از آن دارد که این افراد و سلامت جسمی، روانی و مالی اینان برای دولت متبوع‌شان، آن‌قدر مهم تلقی می‌شود که آن را در کنار مهم‌ترین ارزش‌های آن کشور در قانون کیفری ذکر نماید.» (یکرنگی، ۱۳۹۰: ص ۸۹) الف- رکن مادی: در جرم تهدید عنصر مادی در بخش رفتار مرتکب، فعل است؛ زیرا تهدید یک نوع رفتار مثبت است که علیه قاضی اجرا می‌شود و با ترک فعل و امتناع از انجام عمل، قابل تحقق نیست. طبق ماده ۶۲۵ کودجزا

واژه «تهدید نماید» آمده است، یعنی شخصی تهدیدکننده رفتاری را مرتکب می‌شود که عمل تهدید محقق می‌شود. تهدید با فعل قابل تحقق است؛ زیرا تهدید کردن باید انجام شود، نه این که کاری باشد که ترک آن باعث جرم شود. طبق ماده ۷۹ اساس نامه دادگاه کیفری بین‌المللی و ماده ۲۳ کنوانسیون پالرمو نیز فقط فعل را برای تحقق جرم تهدید لازم می‌دانند. در نتیجه فعل تهدید مقامات قضایی را در صدور حکم دچار اختلال می‌کند. شرایط و اوضاعی که مربوط به نحوه رفتار می‌باشد، این است که رفتار تهدیدآمیز به منظور مداخله در اجرای امور رسمی قضات باشد؛ یعنی تنها تهدید کافی نیست، بلکه تهدید به خاطر دخالت در انجام امور رسمی مقامات قضایی باشد که قاضی را از اصدار حکمی مطابق واقع بازدارد. طبق ماده ۴۳۴ فقره ۸ قانون جزای فرانسه نیز این جرم می‌تواند فعل باشد؛ زیرا در ماده مذکور چنین بیان شده است که تهدید و عمل ارباب‌آمیز نسبت به قاضی که خود تهدید و عمل ارباب‌آمیز با فعل و رفتار مثبت قابل تحقق است، نه امتناع و خودداری کردن.

از منظر مطلق و مقید بودن جرم، باید گفت که این جرم از جمله جرایم مطلق است یعنی نتیجه شرط نیست؛ همین که شخصی به منظور دخالت در امور قضایی، مقامات قضایی را تهدید کرد، جرم تهدید محقق می‌شود و شرط نیست که حتماً تهدید منجر به نتیجه و تأثیر در مقامات قضایی شود. نظر موافق نیز وجود دارد که این جرم را از جمله جرایم مطلق می‌دانند.

ب- رکن معنوی: در جرم تهدید مقامات قضایی، سوءنیت عام وجود دارد؛ یعنی شخص تهدیدکننده می‌داند که تهدید مقامات قضایی به خاطر دخالت در امور قضایی جرم است و این عمل را با اراده آزاد مرتکب می‌شود. از آنجا که بیان شد جرم، جرم عمدی است و سوءنیت عام در آن وجود دارد؛ اما سوءنیت خاص نیز در بیان قانون‌گذار آمده است. در ماده ۴۶۱ فقره ۱ بند ۴ و ماده ۷۰ اساس نامه دادگاه کیفری بین‌المللی ذکر شده است که به منظور مداخله در اجرای وظایف رسمی قاضی و اجبار یا ترغیب قاضی به عدم

اجرای وظایف خود یا اجرای نادرست آن؛ پس سوءنیت خاص نیز به خوبی در خود قانون بیان شده است. از آن جاکه جرم، جرم مطلق است، پس قصد نتیجه در آن شرط نیست.

۲- اعمال نفوذ

دومین مصداق دخالت در امور قضایی، اعمال نفوذ بالای دستگاه عدالت قضایی است که بر اثر زور و قدرت بالای مقامات قضایی در صدور حکم اعمال نفوذ کرده و روند عدالت را در دستگاه قضایی مختل می‌کند. اجرای عدالت قضایی ایجاب می‌کند که قضات در تصمیم‌گیری‌ها و صدور رأی، مستقل باشند و در جریان اقدام‌های قضایی، نباید توصیه‌های خارج از اصول، اشخاص و مقام‌های قضایی را مورد توجه قرار دهند. همچنان قضات نباید تحت تأثیر متنفذان یا افراد شاخص، مرتکب اقدام خلاف قانون شوند؛ در غیر این صورت مورد مؤاخذه و پیگرد قانونی قرار خواهند گرفت. (کاظمی و افضلی، ۱۳۸۸: ص ۱۳۶) اعمال نفوذ و دخالت در امر قضا، استقلالیت مرجع قضایی را زیر سؤال می‌برد؛ در حالی که دستگاه قضایی یک کشور باید مستقل از همه امور، بی‌طرفانه و بدون در نظر داشت ملحوظات، به صدور حکم مطابق عدالت و قانون بپردازد. کشورها به‌خاطری که دستگاه قضایی را نماد اقتدار یک کشور می‌دانند، هر نوع مداخله و اعمال نفوذ را در این نهاد قابل قبول نمی‌دانند؛ زیرا مداخله در امور دستگاه قضایی، به استقلالیت و بی‌طرفی آن لطمه وارد می‌کند. این جاست که قانون‌گذار کشور ما نیز به این امر مهم توجه کرده و اعمال نفوذ بالای مقامات قضایی را جرم دانسته است. اسناد بین‌المللی نیز به این امر مهم توجه کرده است.

کودجزا در ماده ۴۰۴ اعمال نفوذ را به سبب واسطه‌شدن موظف خدمات عامه نزد قاضی بیان داشته است. موظف خدمات عامه به‌منظور رسانیدن نفع یا ضرر به یکی از طرفین دعوی با اعمال نفوذ، مانند امرکردن، التماس کردن یا سفارش کردن واسطه می‌شود. همین واسطه‌شدن و به‌صیغه امر سفارش کردن به قاضی، مانع اجرای عدالت و اجرای صحیح قانون می‌شود.



کنوانسیون مریدا در ماده ۲۵ ممانعت از اجرای عدالت را بیان کرده است. در بند «ب» مداخله در اجرای وظایف رسمی یک مقام قضایی را از مصادیق ممانعت از اجرای عدالت دانسته است. مداخله در اجرای وظایف رسمی قضات توسط هر شخص به هر طریقی که باشد؛ اعمال نفوذ بالای قاضی است که مانع اجرای عدالت در دستگاه قضایی می گردد. ماده ۲۳ کنوانسیون پالرمو نیز دخالت در انجام وظایف رسمی یک قاضی را از مصادیق ممانعت از اجرای عدالت دانسته است.

با توجه به ماده‌های ذکرشده، هم در اسناد بین‌المللی و هم در کودجزا، سوءاستفاده و اعمال نفوذ توسط مقامات اجرایی که با استفاده از قدرت‌شان مرتکب چنین اعمال بالای مقامات قضایی در صدور احکام می‌شوند، جرم‌انگاری کرده است و برای مرتکب، مجازات در نظر گرفته است. «شخص مرتکب با اخذ مال یا وجه یا قبول وعده پرداخت، تعهد می‌نماید که شخص دیگری را که عموماً از مقامات قضایی و اداری می‌باشد، تحت تأثیر خود قرار داده تا کاری برای شخص ثالث انجام دهد.» (همان: ص ۱۳۶) این موضوع در ماده ۲ قانون تشکیل و صلاحیت قوه قضاییه به خوبی بیان شده است: «قوه قضاییه جمهوری اسلامی افغانستان، رکن مستقل دولت بوده و وظایف خویش را مطابق احکام قانون ایفا می‌نماید.»

الف- رکن مادی: طبق ماده ۴۰۴ کودجزا رفتار مرتکب برای تحقق عنصر مادی جرم، اعمال نفوذ، امرکردن، خواهش کردن، التماس کردن یا سفارش کردن که سبب واسطه شدن نزد مقامات قضایی شده و از این طریق بالای مقامات قضایی اعمال نفوذ کند؛ می‌باشد. این رفتارها با فعل قابل تحقق است یعنی امرکردن، سفارش کردن، التماس کردن و خواهش کردن مستلزم انجام رفتار مثبت به نام فعل است که با ترک فعل قابل تحقق نیست؛ زیرا خاصیت این رفتار دخالت کردن در امور قضایی است. چنانچه ماده ۲۵ کنوانسیون مریدا و ماده ۲۳ کنوانسیون پالرمو نیز دخالت در انجام وظایف رسمی قاضی را از مصادیق ممانعت در اجرای عدالت دانسته است. خود عمل دخالت با

فعل قابل تحقق است، نه با ترک فعل. در مورد شرایط مرتکب، ماده ۴۰۴ کودجزا عبارت موظفان خدمات عامه را آورده است یعنی اعمال نفوذی که باعث اخلال روند اجرای عدالت در دستگاه قضایی می شود، توسط افراد خاص انجام می شود. پس در این صورت دامنه شمول مرتکب از نظر کودجزا منحصر و محدود به موظفان خدمات عامه می شود؛ در صورتی که باید این دامنه را وسیع تر در نظر می گرفت.

جرم مذکور از این منظر که مشروط به نتیجه است یا خیر، از ماده ۴۰۴ کودجزای افغانستان استنباط می شود که از جرایم مطلق باشد؛ زیرا موظف خدمات عامه همین که رفتار لازم را انجام داد، ولو این که رفتار منجر به نتیجه نشود یعنی قاضی را نتواند از اجرای عدالت بازدارد، باز هم صرف همین اعمال نفوذ و دخالت وی در امر قضا، جرم است و تحقق نتیجه شرط نیست. ب- رکن معنوی: طبق ماده ۴۰۴ کودجزا و ماده ۲۵ کنوانسیون مریدا، این جرم از جرایم عمدی است؛ زیرا سوءنیت عام در تحقق این جرم محرز و آشکار است. علاوه بر سوءنیت عام، سوءنیت خاص نیز توسط قانون گذار ذکر شده است که همان اصطلاح «به منظور نفع رساندن یا ضرر رساندن» هست، پس سوءنیت عام که همان اراده و آگاهی مرتکب باشد، در جرم وجود دارد. علاوه بر آن، سوءنیت خاص که هدف مرتکب از انجام عمل چه باشد، نیز در خود قانون به طور صریح ذکر شده است. آنچه مهم است قصد نتیجه است. در صورتی که جرم را از زمره جرایم مطلق بدانیم، قصد نتیجه شرط تحقق جرم نیست. در صورتی که جرم را از جرایم مقید بگیریم، پس احراز و اثبات قصد نتیجه نیز برای تحقق جرم شرط است؛ اما آنچه در عنصر مادی بیان داشتیم، جرم مطلق خواهد بود و قصد نتیجه برای تحقق جرم شرط نیست. لذا با اثبات سوءنیت عام و خاص، جرم محقق شده تلقی می شود و مرتکب آن مستحق مجازات است.

۳- اخلال در مراحل دادرسی

از سومین مصادیق دخالت در امور قضایی، اخلال در مراحل دادرسی و قضایی

است؛ یعنی کاری انجام می‌دهد که مراحل دادرسی را مختل می‌کند و نظم و انضباط مراحل قضایی از بین می‌رود. ماده ۴۰۷ کودجزا اخلال موظفان خدمات عامه را در عدم رعایت اوامر محکمه بیان داشته است که موظفان مذکور با استفاده از صلاحیت وظیفه‌ی، از رعایت احکام قانون و حکم محکمه، سر باز می‌زنند. عدم رعایت قانون و حکم محکمه، در حقیقت منجر به اخلال در مراحل دادرسی می‌شود. قانون اجراءات جزایی در ماده ۲۱۶ در مورد نظم جلسه قضایی فرموده است: «۱- رئیس محکمه یکی از کارکنان مربوط را توظیف می‌نماید تا قبل از ورود هیأت قضایی آداب، مراسم و رعایت نظم جلسه را به اشتراک کنندگان بیان کند. رئیس، جلسه قضایی را اداره و نظم جلسه را حفظ می‌نماید. ۲- اشتراک کنندگان جلسه قضای، قبل از ورود هیأت قضایی به جلسه، به مکان‌های معین خویش قرار می‌گیرند و مکلف اند حین ورود و خروج هیأت قضایی به‌پا برخیزند و به سؤالات محکمه به‌پا ایستاده، جواب ارایه نمایند. ۳- اشتراک کنندگان مکلف اند به‌خاطر رعایت نظم جلسه قضایی از اوامر رئیس جلسه اطاعت کنند.»

در ماده ۲۲۳ این قانون، رعایت نظم جلسه قضایی توسط متهم در حین رسیدگی بیان شده است. «هرگاه متهم حین رسیدگی در جلسه قضایی، نظم را اخلال نماید یا از اوامر رئیس جلسه اطاعت نکند، رئیس به وی اخطار می‌دهد. در صورت تکرار، وی را از اتاق جلسه قضایی اخراج و بعد از حضور مجدد از اجراءاتی که در غیابش صورت گرفته، وی را مطلع می‌نماید.» همچنان ماده ۲۲۴ و رعایت نظم جلسه قضایی توسط خازنوال، وکیل مدافع و کارکنان محکمه را بیان داشته است که آنان نیز مکلف به رعایت نظم جلسه قضایی می‌باشند. در صورت عدم رعایت نظم جلسه، اخطار و تأدیب را در پی دارد. اخلال در هر مرحله دادرسی، باعث می‌شود که روند اجرای عدالت مختل گردد که این مورد در مرحله رسیدگی و محاکمه مهم‌تر است؛ زیرا در این مرحله قضات می‌خواهند حکم صادر کنند و در حقیقت شخصی مرتکب از حالت اتهام بیرون آمده یا تبرئه می‌شود یا حالت مجرمیت به خود می‌گیرد.

در صورتی که اخلال در این مرحله صورت بگیرد؛ اگر این اخلال توسط موظف خدمات عامه باشد، امر بس مهم و سرنوشت ساز است. لذا کودجزای کشور و اساس نامه روم، این حالت را مورد توجه قرار داده و جرم انگاری کرده است.

الف- رکن مادی: طبق ماده ۴۰۷ کودجزا، عمل اخلال کردن یک فعل ایجابی و مثبت است؛ یعنی موردی که توسط قانون منع شده است. کودجزا در این باره می گوید: «۱- هرگاه مؤلف خدمات عامه با استفاده از صلاحیت و وظیفه‌ی خود عمداً احکام قوانین یا مقررات، حکم یا قرار و امر محکمه یا اوامر صادره مراجع باصلاحیت حکومت را رعایت ننموده یا تحصیل اموال و مالیاتی را که به حکم قانون تعیین گردیده، بدون مجوز قانونی متوقف سازد، به حبس قصیر یا جزای نقدی از سی هزار تا شصت هزار افغانی، محکوم می گردد. ۲- هرگاه عمل مندرج فقره ۱ این ماده منجر به تأخیر یا تعطیل در اجزای پلان‌های دولت گردد یا به دارایی عامه صدمه برسد، مرتکب حسب احوال به تناسب ضرر وارده به حبس متوسط یا طویل، محکوم می گردد.» با این توصیف می توان گفت که تحقق اخلال در مراحل دادرسی با فعل مرتکب قابل تحقق است؛ یعنی کاری که نباید انجام می داد، انجام داده است؛ اما طبق ماده ۷۰ اساس نامه دادگاه کیفری بین المللی و مواد ۲۱۸، ۲۲۳-۲۲۵ قانون اجراءات جزایی، عدم اطاعت از دستور قاضی و سرپیچی کردن از دستور وی حین رسیدگی یا عدم پاسخ به استعلام‌ها، نیز موجب اخلال در روند دادرسی را فراهم می کند که این نوع اخلال با ترک فعل، قابل تحقق است.

شرایط لازم برای تحقق جرم از حیث مرتکب، طبق ماده ۴۰۷ کودجزای افغانستان این است که مرتکب موظف خدمات عامه باشد و با استفاده از صلاحیت و وظیفه‌ی مرتکب اخلال و دخالت در امر مقامات قضایی شده باشد. ماده ۷۱ اساس نامه روم، شرطی را برای مرتکب ذکر نکرده است که حتماً افراد مشخص و معین باشد؛ بلکه چنین ذکر شده است که افراد حاضر در برابر دادگاه که موجب بدرفتاری-ایجاد اخلال در مراحل دادرسی- شود. افراد حاضر





در برابر دادگاه می‌توانند متهم، زیان‌دیده، وکیل مدافع یا اشخاصی که به نحوی در قضیه مطرح شده دخالت دارند، می‌باشند. از این حیث اخلال‌کننده در مراحل دادرسی می‌تواند هرکسی از این جمله باشد؛ اما شرایط مربوط به نحوه رفتار که در ماده ۴۰۷ کودجزا آمده است، این است که موظف خدمات عامه با استفاده از صلاحیت وظیفه‌ی، باعث اخلال در مراحل دادرسی شده باشد. از این جهت کودجزا به امری مهمی اشاره کرده و خواسته است سوءاستفاده مقامات اجرایی و موظفان خدمات عامه - که به نحوی بر اساس وظیفه‌ی که دارد در امر مداخله و اخلال در روند اجرای عدالت قضایی مؤثر است - پیش‌گیری کرده باشد؛ یعنی کودجزا خواسته است تا جلوی سوءاستفاده از وظیفه اشخاص را بگیرد.

از نظر ماده ۷۱ اساس‌نامه روم شرایط مربوط به نحوه رفتار را به بدرفتاری تعبیر کرده است. به این معناست که هرگاه افراد در برابر دادگاه بدرفتاری کنند - که یکی از آن موارد بدرفتاری ایجاد اخلال در مراحل دادرسی است - جرم علیه عدالت قضایی محقق می‌شود. از این منظر رفتار خاص همان بدرفتاری در مقابل دادگاه، صادرکننده رأی است.

از حیث این که جرم مقید است یا مطلق، ماده ۴۰۷ کودجزا دو حالت را پیش‌بینی کرده است: در فقره اول، جرم را مطلق دانسته است؛ در حالی که در فقره دوم در صورتی که منجر به نتیجه شود، از حیث مجازات با جرم مطلق متفاوت است؛ یعنی مجازات جرم مقید نسبت به جرم مطلق، بیش‌تر است. یعنی این که هرگاه منجر به نتیجه نشود (جرم مطلق)، یک نوع مجازات دارد و در حالت دوم هرگاه منجر به نتیجه شود (جرم مقید)، مجازات شدیدتر نسبت به حالت اول دارد.

ب- رکن معنوی: چنانچه دیده می‌شود ایجاد اخلال یک امر عمدی و قصدی است؛ زیرا ایجاد اخلال مستلزم فعلی است که به صورت آگاهانه و ارادی صورت می‌گیرد. از منظر این که این جرم از جرایم عمدی است، سوءنیت عام وجود دارد؛ اما در مورد این که سوءنیت خاص هم شرط شده است یا

خیر؟ سوءنیت خاص را باید از زبان خود قانون دانست. در ماده ۴۰۷ کودجزا و ماده ۷۱ اساس نامه دادگاه کیفری بین‌المللی به سوءنیت خاص اشاره نشده است. از آنجا که فقره ۲ ماده ۴۰۷ جرم را مقید به نتیجه دانسته است و نتیجه در جرایم مقید قابل تصور است، سوءنیت خاص در بعضی از جرایم مقید از آن جمله جرم مورد بحث لحاظ نشده است. در نتیجه اخلال در امر دادرسی از جرایم عمدی، مستلزم قصد نتیجه است که سوءنیت خاص در آن شرط نشده است؛ یعنی لزومی ندارد که هرگاه جرم از جمله جرایم مقید باشد، سوءنیت خاص در آن شرط شده باشد که چنین امری ممکن نیست. این جرم از جمله جرایم مقید به قصد نتیجه است؛ اما سوءنیت خاص ندارد.



نتیجه گیری

همان طور که بیان شد، دستگاه عدالت قضایی نماد اقتدار یک کشور به حساب می آید؛ لذا مداخله در امور قضایی نیز اعتبار و حیثیت یک کشور را از بین برده یا هم کاهش می دهد. دخالت در امور قضایی چون تهدید مقامات قضایی، اعمال نفوذ و اخلال در مراحل دادرسی، از مواردی بود که توسط کودجزا و اسناد بین المللی مورد توجه قرار گرفته و جرم انگاری شده است؛ باز هم ایجاب می کند که در این زمینه جرم انگاری بیش تر صورت بگیرد تا زمینه های سوءاستفاده از دستگاه عدالت قضایی از بین برود.

کودجزای افغانستان، واسطه شدن و اعمال نفوذ را به هر نحو آن جرم انگاری کرده و مرتکب آنرا مستحق مجازات می داند. همچنان اسناد بین المللی نیز از کشورهای عضو متعهد خواستار این شده است که جلو هرنوع سوءاستفاده و اعمالی را که اقتدار دستگاه قضایی را خدشه دار می کند، بگیرند؛ زیرا دستگاه عدالت قضایی با استقلالیت خویش می تواند حکم مطابق عدالت و قانون صادر کند. در صورت اعمال فشار، زور، نفوذ و... آن اقتدار لازم و مؤثر را که باید داشته باشد، از دست می دهد. از همین جهت است که قوه قضاییه باید از استقلالیت کامل برخوردار باشد.

همچنان اشخاص و افرادی که به نحوی اخلال گری می کنند یا با اعمال نفوذ و تهدیداتی که بالای دستگاه قضایی انجام می دهند تا قضات را مجبور به صدور حکم جانب دارانه نمایند، باید راهکارهای مؤثری در نظر گرفته شود تا جلو این گونه اعمال را با ضمانت اجرایی شدید گرفته شده و در آینده شاهد بی عدالتی در نظام عدالت قضایی نباشیم.

منابع

الف- کتاب‌ها

۱. توجهی، عبدالعلی و مسعودیان مصطفی، بررسی جرم تهدید به عنوان جرایم علیه عدالت قضایی، فصلنامه حقوق جزا و جرم‌شناسی، س ۱، ش ۱، تهران: ۱۳۹۱هـ.

۲. کاظمی، مهرداد و یاور افضلی، جرایم علیه عدالت قضایی مطالعه تطبیقی حقوق ایران و لبنان، فصلنامه دیدگاه‌های حقوقی، دانشکده علوم قضایی و خدمات اداری، شش ۴۶-۴۷، تهران: ۱۳۸۸هـ.

۳. محمدی، حمید، عدالت قضایی در احکام قضات، حقوقی، تهران: ۱۳۸۵هـ.

۴. نذیر، دادمحمد، حقوق جزای اختصاصی، ج ۱، چ ۲، رسالت، کابل: ۱۳۹۵هـ.

۵. یکرنگی، محمد، جرایم علیه اجرای عدالت قضایی، چ ۲، خرسندی، تهران: ۱۳۹۱هـ.

ب- قوانین

۱. اساسنامه محکمه جزایی بین‌المللی، مصوب ۱۹۹۸م.

۲. کنوانسیون پالرمو (مبارزه با جرائم سازمان یافته بین‌المللی)، مصوب ۲۰۰۰م.

۳. کنوانسیون مریدا (مبارزه با فساد اداری) مصوب ۲۰۰۳م.

۴. کود جزا، چ ۱، وزارت عدلیه، کابل: ۱۳۹۵هـ.



د جزا بڅښنې سببونه

عمرگل شفيق

لنډيز:

کله کله د جرم معنوي عنصر د ځينو عواملو پر اساس له منځه ځي، يعنې جرمي عمل عملاً اجرا شوی وي، خو په هغه جرمي عمل کې د شخص اراده (معنوي عنصر) نه وي. په دې حالاتونو کې توپير نه کوي، چې د ارادې دواړه اجزاوې يعنې هم د عمل غوښتل او هم د عمل ماهيت درک کول او يا د ارادې يوازې يو جز په جرمي عمل کې وي. په هر صورت د جرم مرتکب يا فاعل ته بيا جزايي مسؤوليت نه راجع کېږي او هغه د مجازاتو وړ نه گڼل کېږي. البته بايد يادونه وکړو، چې د معنوي عنصر د منځه تلو په صورت کې جرم له منځه نه ځي، يوازې د شخص جزايي مسؤوليت رفع کېږي، چې دا بايد له هغو حالاتونو سره مغالطه نه شي، کوم حالاتونو کې، چې د شخص جرمي عمل جرم نه گڼل کېږي. د جزايي مسؤوليت خنډونه په اسلامي شريعت او د افغانستان د ۱۳۵۵ کال جزا قانون کې څلور ښودل شوي دي، چې عبارت له اکراه، سکر، لېونتوب او ماشومتوب څخه دي. البته د ۱۳۹۷ کال نوي جزا

کوچک کی، په یادو څلورو سببونو (ځنډونو) یو بل سبب/ ځنډ چې د اضطرار حالت دی، هم ور زیات شوی دی، خو زموږ بحث په ډېره اندازه د اسلامي شریعت له مخې دی او په پورتنیو څلورو حالتونو بحث کوو؛ نو کله چې فاعل کوم ناروا او غیر قانوني عمل او یا کار تر سره کړي، هغه د جزا وړ دی، خو د هغه وصف له مخې چې په فعل کې نه؛ بلکې په فاعل کې موجود دی، شارع یا جزا وضع کوونکي یې جزا بڅښلي ده. له فاعل څخه د جزا د عفوي او لرې کېدلو اساس هغه وصف دی، چې د فاعل په شخص کې موجود وي یا برعکس د اباحت په اسبابو کې د اباحت اساس په فعل کې د هغه وصف شتون دی، چې هغه یې له نارواوالي او غیر قانوني والي څخه رواوالي ته راوستلی دی.

بنسټیز مفاهیم: اکراه، سکر، لېونتوب، ماشومتوب.

اکراه، سکر، لېونتوب، ماشومتوب.

- اکراه: اکراه هر هغه فعل یا عمل دی، چې څوک یې د بل چا پر وړاندې د هغه د واک او اختیار سلېولو لپاره ترسره کوي.
- سکر: د شرابو یا نورو نشه یي توکو خوړل یا بدن ته د نورو لارو څخه داخلول، چې عقل له منځه یوسي سکر یا نشه بلل کېږي.
- لېونتوب: یو ډول عقلي ناروغي ده، چې د هغې له امله د انسان عقلي او دماغی ځواک تر هغې اندازې مختل یا گډوډ کېږي، چې شخص د جرمي او غیر جرمي عمل تر منځ توپیر نه شي کولای.
- ماشومتوب: د عمر هغه کچې ته ویل کېږي، چې شخص اتلس کلني نه وي بشپړه کړي.

سريزه:

پخوا زمانو کې د جرم د مجازاتو په هکله ازاده اراده په نظر کې نه نيول کېده، يعنې که يو مضر عمل يا يو جرم به د مجنون او طفل يا حتی د حيوان او شي؛ مثلاً ونې يا تيرې په ذريعه هم رامنځ ته شو، نو په پايله کې به مجنون، طفل، حيوان، ونه او تيره ټول مسؤل گنل کېدل، په هغوی باندې جزاگانې پلي کيدې. خو د وخت په تېرېدو سره علما دې ته متوجه شول، چې پرته له انسانانو نور حيوانات او همدارنگه اشيا لکه: تيرې، ونې او داسې نور، چې د ارادې لرونکي نه دي، هغوی د جزا د تطبيق د چوکاټ څخه بهر وگنل شول او د جزايي مسؤليت وړ يوازې انسانان وشمېرل شول. وروسته بيا علماؤ د انسانانو له ډلې څخه هغه انسانان چې اراده او اختيار نه لري. لکه مجانين، اطفال، مکره او مسکر اشخاص هم غير مسؤل او غير قابل مجازات وگنل. په دې سره د جزاگانو د پلي کېدو ساحه يو ډول حقيقت ته نژدې شوه او تخيلي، چې په خپل ذات کې يې انتقامي اړخ درلود ساحه يې له منځه لاړه.

اوس وخت کې د جزاگانو پلي کېدل يو ډول اصلاحي اړخ لري، چې پخوانۍ بڼه يې زياتره په کسات او انتقام ولاړه وه، هغه بڼه يې اوس تر ډېره ناسمه پېژندل شوی ده. نو دا مهال چې څوک جرمي عمل له لېونتوب، ماشومتوب، اکراه او سکر يا نشې سره مل ترسره کړي، مجازات يې د شرعي نصوصو او وضعي قوانينو له مخې بخښل کېږي؛ لکه د افغانستان په جزا کوډ کې د اطفالو لپاره د جنايت اړوند جزاگانو کې د ماشومانو لپاره د هغوی د عمر په تناسب بڼه وېش په پام کې نيول شوی دی. دې موضوع ته نور هم دقت په کار دی، چې وضعي قوانين په زياته کچه وپلتل شي، ترڅو هغه موارد، چې د شرعي احکامو سره ورته والی نه لري او يا نيمگړتياوې پکې تر سترگو کېږي؛ حل او د اړوندو مرتکبينو د حق تلفۍ مخه ونيول شي. بلخوا شرعي احکام بايد د مذاهبو په اختلافي مواردو، کې تر نظر لاندې ونيول شي، تر څو د وضعي قوانينو جزايي برخه زمور په هېواد کې د حنفي فقهې سره په سمون راوستل شي.



زما د بحث موضوع څلور موارد لري، چې د هغه واقع کېدل، په جرمي عمل کې د معنوي عنصر نه شتون رامنځته کوي. غواړم د دواړو (شرعي او وضعي قوانينو) له اړخونو پرې مختلط (گډ) بحث وکړم، نه په جلا جلا توگه؛ يو څه به حتماً وغځېږي. خو بيا هم تر و سه هڅه کوم، چې لنډه تشریح ورکړم.

لومړی محبت: اکراه

پېژند: اکراه په لغت کې د زور، جبر او فشار په مانا ده او په اصلاح کې اکراه هر هغه فعل يا عمل دی، چې څوک يې د بل چا پر وړاندې د هغه د واک او اختيار سلېولو لپاره ترسره کوي.

د اکراه پېژند فقهاوو په څو ډولونو کړی دی، خو دلته يې د موضوع د اوږدوالي د مخنيوي په غرض يو پېژند رااڅلو، چې اکراه هغه فعل دی، چې څوک يې په بل چا باندې کوي، واک او اختيار يې سلېوي يا دا چې اکراه هغه فعل دی، چې د مکره لخوا موجودېږي او په محل کې (چاته چې اکراه متوجه شوې وي) داسې مانا لري، چې د هغې په وسيله هغه فعل ته هڅه کوي، چې هغه د اکراه واردونکي مطلوب وي.

همدارنگه فقهي علما د اکراه په پېژند کې زياتوي، چې اکراه له دې څخه عبارت ده، چې څوک کوم شخص د يو ناوړه کار په کولو داسې تهديدوي، چې خوښه او رضا يې سلېوي يا داسې چې يو څوک په چا باندې داسې کار ترسره کوي، چې هغه ته ضرر لري يا ورباندې دردېږي.

اکراه نه يوازې دا چې په شرعي نصوصو او يا شرعي علماوو ورته توجه کړي ده. په وضعي قوانينو کې هم د فوق العاده اغېز څخه برخمنه ده. د وضعي قوانينو علماوو او پوهانو د اکراه په اړه تحقيقات کړي دي، د اکراه ډولونه او په جرمي اعمالو کې يې رول تر څېړنې لاندې نيولی دی.

د افغانستان جزا کوډ هم د اکراه لپاره لومړي کتاب، درېيم باب، دويم فصل او پنځمه برخه کې بحث کړی دی، چې مکره شخص يې د جرم د ارتکاب پر وخت د جزايي مسؤليت په نه لرلو سره پېژندلی دی.

د جزا کوډ (۱۱۷) مادې لومړۍ فقره صراحت کوي: ((هغه شخص چې د

داسې مادې او معنوي ځواک تر اغېز لاندې چې شنډول يې په بل ډول ممکن نه وي د جرم ارتکاب ته مجبور شي، مسؤل نه پېژندل کېږي.)

لومړۍ جز: د اکراه ډولونه

په عمومي ډول اکراه په دوه ډوله وېشل کېږي، چې په جلا جلا ډول به تر څېړنې لاندې ونيول شي.

لومړۍ پراگراف: لومړۍ هغه اکراه ده، چې د مکره (چاته چې اکراه متوجه شوې وي) رضا معدوموي او اختيار يې سلبيوي. دا هغه حالت دی، چې مکره ته په کې د سر ويره او خطر پيدا شي. دې ډول اکراه ته تامه يا مجلي اکراه ويل کېږي.

دویم پراگراف: دویم هغه اکراه ده، چې د مکره رضا معدومه کړي، خو اختيار يې نه سلبيوي. دا هغه اکراه ده، چې ډېره وېره او خطر پکې عادتاً نه تر سترگو کېږي؛ لکه حبس او د لږې مودې لپاره بندي کول يا داسې وهل، چې د مرگ ويره پکې نه وي. دې اکراه ته ناقصه يا غير ملجې اکراه هم ويل کېږي.

ناقصه يا غير ملجې اکراه بې له هغو تصرفاتو چې رضا ته پکې اړتيا وي؛ لکه بيع، اجاره او اقرار تاثير او اغېز نه لري. تامه يا ملجې اکراه په هغه څه، چې رضا او اختيار دواړه پکې اړين وي اغېز لري؛ لکه: د جرمونو ترسره کول. مثلاً: که څوک کوم شخص د زنا جرم ته په اکراه وړاندې کړي، نو بايد د ده رضا معدومه او اختيار يې سلب شوی وي او که نه نو هغه اکراه نه ده.

دویم جز: د اکراه شرطونه

د اکراه د شتون لپاره لاندیني شرطونه اړين دي او که دغه شرطونه شتون ونه لري، بيا اکراه نه گڼل کېږي او نه فاعل مکره بللی شو.

لومړۍ پراگراف: اکراه بايد شديدې او وخيمه وي

اکراه بايد خفيفه او جزيي نه وي، چې شخص يې د جرم د ترسره کولو څخه پرته رفع او دفع کولای شي. بلکې اکراه بايد شديدې او غير قابل مقاومت وي او مکره شخص ته بله هېڅ لاره پاتې نه وي. پرته له دې چې د جرم عمل



مرتکب و گرخی.

دویم پراگراف: اکراه باید نامشروع او ناجایزه وي

اکراه باید د شرعي او قانوني احکامو خلاف وي، لکه د یو شخص څخه په جبر او زور رضایت غوښتل یا په زور سند پرې لاسلیک کول او دې ته ورته نورې چارې.

درېیم پراگراف: اکراه باید د وړاندوینې وړ نه وي

که د اکراه وقوع مکره شخص ته مخکې له مخکې قابل د وړاندوینې وي او دی د هغې د دفعې او رفعې لپاره هېڅ اقدام ونه کړي او بیا د اکراه په وخت کې د جرم مرتکب شي؛ نو دا ډول اکراه د هغه د جزایي مسؤلیت د رفعې سبب نه شي گرځېدای، ځکه د اکراه د وقوع نه مخکې د ده لپاره فرصت شتون درلود، چې ده ترې گټه نه ده اخیستي او د هغې د دفعې لپاره یې لازم احتیاط نه دی کړی.

درېیم جز: د اکراه په حالت کې د جرمي عمل اړوند د شریعت او وضعي قوانینو دریځ

اسلامي شریعت په هغه جرمونو کې چې د اکراه له کبله ترسره شوې وي، له وضعي قوانینو سره مخالفت غوره کړی دی، چې اکراه ځینې ناروا کارونه روا کوي. په داسې ډول چې وضعي قوانینو کې دا قاعده ده، چې اکراه ناروا کار، نه مباح کوي بلکې یوازې جزا ترې لرې کوي.

حقیقت دا دی، کوم کارونه چې په اسلامي شریعت کې د اکراه له کبله روا کېږي، هغه محدود او اصلاً ناروا دي. ځکه د هغو په ترسره کولو کې فاعل ته ضرر رسېږي. لکه د شرابو څښل، د مردارې غوښې او حرامې غوښې خوړل. دا اصلاً په شریعت کې له دې کبله ناروا دي، چې د انسان روغتیا ته زیان رسوي دا عمل د نورو خلکو د مصلحت لپاره نه؛ بلکې شخصاً د ترسره کوونکي لپاره د مصلحت په منظور ناروا شوي دي. د عدالت غوښتنه دا ده، چې که په نه خوړلو کې یې د خواړونکي ډېر زیان وي، کوم چې د نه خوړلو په صورت کې ورته رسېږي، نو خوړل یې روا کېږي. په بل عبارت هر کله

چې د تحریم حکمت له منځه لاړ شي، مباح کېږي او د دې نه غیر، نورو اعمالو کې د تحریم اساس د نورو مصلحت دی.

دویم محبت: سکر (نشه)

د سکر (نشې) پیژند: د شرابو یا نورو نشه یي توکو خوړل یا بدن ته د نورو لارو څخه داخلول، چې عقل له منځه یوسي سکر یا نشه بلل کېږي. د افغانستان جزا کوډ د سکر، خوب او یا بې هوښۍ د شخص له ارادې پرته د مخدرو او مسکرو توکو کارولو تر عنوان لاندې د نشه یي توکو د کارونې اړوند په (۹۲) ماده کې صراحت کړی دی: (هغه شخص چې د جرم د ارتکاب په وخت کې د مخدرو یا مسکرو توکو د کارولو په سبب، خپل ادراک او شعور بشپړ له لاسه ورکړي، په داسې حال کې چې د هغو کارول په جبري توګه یا د هغه د ارادې یا رضایت پرته یا له علم پرته صورت موندلی وي، جزایي مسؤلیت نه لري د هغه پر خلاف جزایي دعوی نه اقامه کېږي.)

لومړی جز: د سکر (نشې) په حالت کې جزایي مسؤلیت

په ځینو وختونو کې کېدای شي، یو شخص د ځینو توکو لکه نشه یي توکو یا د شرابو د کارولو له امله د سکر (نشې) حالت ته لاړ شي او بیا په دې حالت کې جرمي عمل ترسره کړي. په دې حالت کې شخص د خپل جرمي عمل له کبله مسؤلیت لري او که نه؟

په ځواب کې باید د سکر په اړه دوه حالتونه وپېژندل شي، تر څو ښکاره شي، چې د نشې په حالت کې جرمي عمل ترسره کول جزایي مسؤلیت لري او که شخص یې د جزا له پلي کېدو خلاصېږي.

لومړی پراگراف: غیر ارادې سکر (نشه)

غیر ارادې سکر هغه سکر ته وايي، چې یو شخص مسکره یا نشه یي توکي بې له دې چې هغه وپېژني او یا یې ځانګړتیاوې درک کړي وکاروي او بیا یو جرمي فعل ترسره کړي. نو دا حالت په حقوقي ډول د لېونتوب سره ورته والی لري. که د شخص اراده بشپړه سلب شوې وي، جزایي مسؤلیت یې هم رفع کېږي او که د شخص عقل او دماغی ځواک په نیم ډول ګډوډ شوی



وي او شخص د ښو او بدو تر منځ تمیز تر یوه حده وکړي، نو دا حالت د نیمه لېونتوب سره ورته والی لري، چې په پایله کې زیاتره وخت د جزایي مسؤولیت د سپک حالت (مخففه حالت) لامل ګرځي. البته لېونتوب به په خپل ځای کې وڅپړل شي.

په همدې توګه که یو شخص جبراً د مسکره (نشه یي) توکو کارولو ته مجبور کړای شي او بیا د سکر (نشې) په حالت کې شخص جرمي فعل ترسره کړي؛ نو پورتنی حالت ته ورته حکم دلته هم پلي کېږي. یعنی شخص غیر مسؤول پېژندل کېږي، خو د مجبورونکي شخص مسؤولیت پر خپل ځای دی.

دویم پراګراف: ارادي سکر (نشه)

ارادي سکر (نشه) هغه نشې ته ویل کېږي، چې یو شخص سره له دې چې نشه یي توکي پیژني او د هغو په ځانګړتیاوو هم پوهېږي، پرته له دې چې د جبر او اکراه لاندې وي، هغه وکاروي او په ځان د نشې حالت راولي، که په دې حالت کې جرمي فعل ترسره کړي، د جرمي عمل پر جزا برسېره د نشه یي توکو د کارونې په جزا هم محکومېږي.

د یادونې وړ ده، که شخص پرته له دې، چې جرمي فعل ترسره کړي، نشه یي توکي وکاروي او بیا جرمي فعل ترسره کړي. یعنی نشه یي عمداً او قصداً د جرم د ارتکاب لپاره نه وي کړي. د دې شخص جزایي مسؤولیت یو عادي مسؤولیت دی او دا حالت د یو درانه (مشدده) حالت په توګه نه پېژندل کېږي. یوازې په ځینو ځانګړو جرمونو کې دروند (مشدده) حالت کېدای شي، لکه ترافیکي جرمونو کې.

دویم جز: د نشې په حالت کې جزایي مسؤولیت د شریعت او وضعي قوانینو له نظره

په دې مسأله کې د وضعي قوانینو وضع کوونکو رایې د اسلامي شریعت فقهاوو سره موافقت لري، خو فقهاء هم په دوو برخو وېشل شوي دي، د اقلیت رایه داسې ده، چې نشه کوونکی شخص په هېڅ حالت کې د جرمي عمل جزا نه

مومي، چې مرجوح او يا مهجوره رايه ده.

اکثريت يې بيا داسې نظر لري، چې نشه شخص د اکراه په وسيله نشه يي توکي خوړلي وي يا ور باندې خوړل شوي وي، مسکر (نشه) دی، په دې حالت کې د جرم جزا پرې نه پلي کېږي. که چېرې په خپله خوښه او اختيار يې وځوري او بيا جرمي فعل ترسره کړي، نو دغسې حالت کې جزا ورباندې پلي کېږي. چې دا په اسلامي شريعت کې راجع رايه ده او د فقهاوو پرې اتفاق دی.

درېم مبحث: لېونتوب

د لېونتوب پېژند: يو ډول عقلي ناروغي ده، چې د هغې له امله د انسان عقلي او دماغي ځواک تر هغې اندازې مختل يا گډوډ کېږي، چې شخص د جرمي او غير جرمي عمل تر منځ توپير نه شي کولای.

په اسلامي شريعت کې شخص هغه وخت جنايي مسؤل گڼل کېږي، چې د ادراک او اختيار څښتن وي، که د دې عناصرو نه کوم عنصر لرې شي يا شتون و نه لري، نو شرعي تکليف يا مکلفيت هم ترې لرې کېږي. په مکلف شخص کې د ادراک مانا دا ده، چې د خپل عقلي ځواک څخه کار اخيستلی شي، که د کومو عوارضو او لېونتوب له کبله يې خپل عقلي ځواک له کاره لوېدلی وي، نو هغه د ادراک څښتن نه دی يا فاقد الادراک دی. د افغانستان جزا کوډ لېونتوب د جنون او رواني ناروغۍ، د ادراک او شعور زوال تر عنوان لاندې په (۸۹) ماده کې بيان کړی دی. ((هغه شخص چې د جرم د ارتکاب په وخت کې يې د جنون يا نورو رواني ناروغيو په سبب د ادراک او تام شعور نه لرونکی وي، جزايي مسؤليت نه لری او نه مجازات کېږي.)) همدارنگه د جزا کوډ په (۹۰) ماده کې د ادراک او شعور له نقصان څخه هم يادونه شوې ده. کله چې شخص د ادراک او شعور نيمگړتيا ولري، هغه معذور پېژندل کېږي او په مجازاتو کې يې محفزه حالات په پام کې نيول کېږي. له دې څخه معلومېږي، چې لېونتوب کې دوه حالتونه مطرح کېږي. يو حالت يې پورته ماده کې د ادراک او تام شعور زوال يا نه درلودل دي، چې د يادې مادې پر



بنسبت مرتکب شخص په بشپړ ډول له مجازاتو خلاص دی. دویم حالت یې د ادراک او شعور نقصان دی، چې دې حالت کې مرتکب شخص ته محففه حالات پام کې نیول شوي دي. البته د جنایت او جناحه جرمونو د ارتکاب په حالت کې محففه حالات لري، ولې د قباحت د جرم مرتکب شخص هم لکه د ادراک او شعور د زوال حالت کې مرتکب شخص بشپړ جزایي مسؤولیت نه لري او نه مجازات کېږي.

لومړی جز: د لېونتوب ډولونه

لېونتوب چې څوک هېڅ تعقل ونه لري، یا دا چې په مستمر او دایمي ډول په کلي توګه د عقل نشتوالي سره مخ وي، چې دې ته منطبق لېونتوب هم وایي او دا توپیر نه لري، چې دا لېونتوب په عارضی توګه دی او که مورزادي دی. په هر صورت د لېونتوب ډولونه په لاندې تر څپرني لاندې نيسو.

لومړی پراګراف: منطبق لېونتوب

منطبق لېونتوب دې ته ویل کېږي، چې د لېوني د ژوند په ټوله موده کې موجود وي یا دا چې د لېوني په ټول ژوند یې احتوا کېږي وي. په بل عبارت منطبق لېونتوب هغه لېونتوب دی، چې شخص په کلي ډول لېونی وي او هېڅ تعقل نه شي کولای.

دویم پراګراف: منقطع لېونتوب

دا هغه لېونتوب دی، چې لېونی د هېڅ شي تعقل نه شي کولای، مګر دا په استمراري توګه نه، بلکې کله د هېڅ شي تعقل نه شي کولای او کله بیا لېونتوب ترې لرې کېږي او بیا په بشپړ ډول د تعقل نه کار اخیستی شي. منقطع لېونتوب د منطبق لېونتوب سره دا توپیر لري، چې منطبق دایمي وي او منقطع آني یا فوري وي، یعنی کله وي او کله نه وي. په اسلامي شریعت کې د لېونتوب تر عنوان لاندې ځینې نور حالتونه هم بیان شوي دي؛ لکه جزایي لېونتوب، عته، صرعه د شمو افکارو تسلط ... چې دا بعضې وخت پېښېږي، خو د یادونې وړ ده، چې دې حالاتونو کې واقع کېدل یا پورته وختونو کې د جرمي عمل ترسره کول، د جزایي مسؤولیت د رفع حالت دی او په مرتکب

جزا نه پلي کېږي.

دویم جز: د لېونې مسؤولیت د اسلامي شریعت او وضعي قوانینو له مخې

په جزایي برخه کې هم اسلامي شریعت او وضعي قوانین ورته والی لري، خو په مدني برخه کې شریعت کې لېونۍ د جزا د اهلیت نه مبرا دی، خو د اموالو د تملک او تصرف اهلیت یې نه سلېوي. هر کله چې اهلیت ولري، نو حتماً باید د مدني مسؤولیت متحمل شي، چې هغه د مال د تعویض نه عبارت دی. د وضعي قوانینو ځینې علما لېونۍ د مدني مسؤولیت څخه هم خلاص بولي او د مدني خسارې جبران یې په هغه چا وراچوي، څوک چې د هغه د مراقبت مسؤولیت لري، خو ځینې یې بیا د هغه ضرر په باره کې چې چاته یې رسولی دی، په خپله مدني مسؤل بولي، یعنې تعویض یې د ده د خپل مال نه لازم گڼي.

څلورم مبحث: ماشومتوب (طفولیت)

ماشومتوب د جزا بڅښنې یو حالت دی او په عمومي ډول ټول هغه کسان چې عمر یې اتلس کلنۍ څخه ښکته وي، ماشومان (اطفال) بلل کېږي. یا بل عبارت د عمر هغه کچې ته ویل کېږي، چې شخص اتلس کلنې نه وي بشپړه کړي، د افغانستان جزا کوډ په (۹۵) ماده کې د ماشومتوب (طفولیت) پېژند داسې کړی دی: ((طفل په هغه شخص اطلاقېږي، چې اتلس کلونه یې بشپړ کړي نه وي.)) په څنگ یې په (۹۶، ۹۷ او ۹۸) موادو کې د ماشوم جزایي مسؤولیت پراوونه بیان کړي دي: (له ۱۲ کلنۍ ښکته ماشومان بې مسؤولیته ښودلي دي. له ۱۲ کلنۍ نه پورته او له ۱۶ کلنۍ ښکته ماشومانو لپاره یې د جنایت جرم د ارتکاب پر وخت د اکثر حد له څلورمې برخې کمه جزا وړاندې کړي ده او همدارنگه له ۱۶ کلنۍ نه پورته له ۱۸ کلنۍ ښکته ماشومانو لپاره یې د جنایت جرم د ارتکاب په بدل کې د اکثر حد درېمې برخې جزا وړاندوینه کړې ده.

په (۹۹) ماده کې ماشومان د اعدام، حبس او نغدي جزاگانو څخه بڅښلي دي. په (۱۰۰) ماده کې یې د ماشومان لپاره د حبس پر ځای د اصلاح او روزنې



په مراکزو کې تر حجز لاندې نیولی دی او همدارنگه یې په (۱۰۸) ماده کې محکمه اړ ایستلي ده، چې ماشوم ته د حجز ټاکلو پر وخت په قانون کې د ټاکلي جزا په کمه کچه حکم وکړي.

ماشومان د سالمې ارادې لرونکي نه دي، ځکه چې دوی نظر د عمر کموالي ته د عقلي او دماغي ځواک د عدم اکمال په نسبت د ښو او بدو اعمالو تمیز په دقیق ډول نه شي کولای او د خپلو اعمالو پر عواقبو او پایلو سم نه پوهېږي. ماشومان که جرمي عمل ترسره کړي، څنگه چې دوی سالمه اراده نه لري، نو په حقیقت کې د دوی اراده د جرمي عمل په ترسره کولو کې نه ده دخپله او په پایله کې د معنوي عنصر تحقق نه دی پیدا کړی. پر دې بنسټ ماشومان غیر مسؤول او غیر قابل د مجازاتو دي.

پخوا به چې خلک په جرمي عمل کې د ارادې په رول او اهمیت نه پوهېدل، نو ماشومان به یې هم د جرمي عمل د ارتکاب پر وخت، عیناً لکه د مشرانو په څېر مجازات کول، چې دا طبعاً غیر عادلانه کار و، خو بیا چې کله د ارادې رول او اهمیت خلکو ته ښکاره شو، د ماشومانو لپاره د مجازاتو سپک (مخففه) حالات په پام کې ونیول شول، چې په دې سره د ماشومانو د حقوقو اعاده وشوه. د ماشومانو لپاره هم اسلامي شریعت او وضعي قوانینو عمر د ودې لپاره درې پړاوونه ټاکلي دي. چې یو بل ته په کمه کچه توپیر لري، خو په زیاتره مواردو کې یو شان دي او په لاندې ډول ترې یادونه کوو.

لومړی جز: د ماشومانو د ودې پړاوونه

د ماشوم د زیرېدنې څخه پیل تر ځوانۍ پورې پړاوونه، چې اسلامي شریعت او وضعي قوانینو یې وړاندوینه کړي ده، یو پړاو یې له ۱۲ کلنۍ ښکته، دویم پړاو یې له ۱۶ کلنۍ ښکته او درېیم پړاو یې له ۱۸ کلنۍ ښکته ښودلی دی، چې په ترتیب سره یې څېړو.

لومړی پړاګراف: لومړی پړاو

اسلامي شریعت کې لومړی پړاو د زیرېدنې څخه پیل تر ۷ کلنۍ پورې دی، چې دې پړاو کې ماشوم له ادراک څخه خالي وي او غیر ممیز ګڼل کېږي، د

عمر په دې پړاو کې ماشوم هېڅ ډول مسؤولیت نه لري. د افغانستان د اطفالو سرغړونو ته د رسیدګۍ قانون هم په (۴) ماده کې غیر ممیز طفل د ۷ کلنۍ څخه بنکته نښي.

دویم پراګراف: دویم پړاو

دا پړاو د کمزوري ادراک پړاو دی، چې د ۷ کلنۍ نه پیل او په ځوانۍ پای ته رسیږي، عام فقهاء د ځوانۍ عمر په ۱۵ کلنۍ تحدیدوي، که ماشوم ۱۵ کلن شي که بالغ هم نه وي، حکماً بالغ شمېرل کېږي. په دې مسأله کې امام ابوحنیفه مخالف نظر لري، هغه وايي، چې د بلوغ عمر ۱۸ کلني ده.

د افغانستان د اطفالو سرغړونو ته د رسیدګۍ قانون هم په (۴) ماده کې دغې پړاو ته د ممیز طفل نوم ورکړی دی او هغه ماشوم ته ویل کېږي، چې د ۷ کلنۍ عمر یې بشپړ کړی وي او د ۱۴ کلنۍ عمر یې نه وي بشپړ کړی.

دریم پراګراف: دریم پړاو

د ځوانۍ یا بشپړ ادراک پړاو دی، چې له هماغه وخت څخه پیلېږي، چې ماشوم د رشد او ځوانۍ عمر ته رسېدلی وي، چې عامه فقهاء یې ۱۵ کلني بولي او امام ابوحنیفه یې د ۱۸ کلنۍ عمر بولي.

د افغانستان د اطفالو سرغړونو ته د رسیدګۍ قانون هم په (۴) ماده کې ځوانکی طفل نومولی دی او هغه ماشوم ته ویل کېږي، چې د ۱۲ کلنۍ عمر یې بشپړ کړی او د ۱۸ کلنۍ عمر یې نه وي بشپړ کړی.

دویم جز: د ماشوم مسؤولیت د اسلامي شریعت او وضعي قوانینو له مخې

اسلامي شریعت کې د ادراک د تدریجي ودې پر بنسټ د جنایي مسؤولیت قاعدې وضع کړې دي، په هغه وخت کې چې د ماشوم ادراک نه وي، مسؤولیت هم نه لري او کوم وخت چې ادراک ضعیف وي، په هغه وخت کې یې مسؤولیت هم کم وي او کوم وخت چې ادراک بشپړ شي، نو جزایي مسؤولیت هم لري. وضعي قوانینو هم د جزاګانو په توپیر د اسلامي شریعت سره سمون لري، چې د ماشوم جزایي مسؤولیت یې د هغه د عمر ودې ته په کتو وپشلی دی او په هر پړاو کې یې ورته جلا جلا مجازات ټاکلي دي.



يوه موضوع چې يادول يې اړين دي، هغه د اضطرار يا ضرورت حالت دی، چې د افغانستان جزا کوډ په (۸۸) ماده کې د جزا بڅښنې له سببونو سره يو ځای ذکر شوی دی، چې اضطرار هم د جزا بڅښنې سبب دی. دلته اضطرار يا د ضرورت حالت له اکراه سره يو ځای منل شوی دی. ځکه اسلامي شريعت هم د اکراه په حکم پورې تړلی بللی، خو د فعل د سبب له حیثه د اکراه نه مخالف دی. او په اکراه کې مکره او مجبور شخص د بل چا لخوا يو اجباري فعل ته مجبورېږي، خو په اضطرار يا ضرورت حالت کې د بل چا د جبر لاندې نه وي. بلکې په خپله شخص په داسې ظروفو کې واقع کېږي، چې د ځان د خلاصون د وتلو لپاره هغه حالت ايجابوي، چې ناروا فعل ترسره کړي. بيا هم اضطرار يا د ضرورت حالت د جرمونو نوعيت ته توپير کوي. په ځينو جرمونو باندې هېڅ اغېزه نه لري، ځينې جرمونه روا کوي او د ځينو جرمونو کې د اضطرار له کبله جزا بڅښل کېږي.



پایله

په مجرمینو هغه وخت جزاگانې پلې کیري، چې په هغه کې عامه مصلحتونه شتون ولري، چې پر دې بنسټ د ټولني د افرادو سر، مال او ناموس له تیري څخه خوندي ساتي. په سر کې اسلامي شریعت او ورپسې وضعي قوانینو په خپل وجود کې له داسې وگړو څخه ملاتړ کړی دی، کوم چې مخکې یې په پخوا زمانو کې پرته له دې چې کوم مسؤولیت ورته راجع وي، په جزا رسيدل، د دوی جزایي مسؤولیت په پام کې نه نیول کېده. په بل عبارت دوی ته دا مهمه نه وه، چې مجرم شخص جزایي مسؤولیت لري او که نه. یوازې یې د جرم په ارتکاب اکتفا کېدله او جزایي پرې پلې کوله، چې له دې څخه د ټولنیز عکس العمل یا جزاگانو بڼه یو ډول عقْدوي او انتقامي خوا ته روانه وه.

همدا شان پوه شو، چې جرایمو ته د لاسرسي لپاره په ټولو مواردو کې د ډېر غور او فکر څخه کار اخیستل کیري، ټولو حالاتو ته پام کېږي، چې په پایله کې ذکر شوي حالاتونه منځته راغلي دي او د ورته مجرمینو جزایي مسؤولیت یې وربخښلی دی.



وړاندیزونه

۱. په عدلي او قضايي اداراتو کې بايد مسلکي خلک وگومارل شي .
۲. ټول جرايم بايد په داسې ډول تثبیت شي، چې د قانوني لارې ورته رسيدگي کېږي .
۳. جزاگانې بايد د قانون او عدالت د غوښتنې سره په واقعي مانا عيارې شي .
۴. جزاگانې بايد د مجرمينو د مسؤليت په اندازه وي .
۵. زندانونو کې بايد هغه طرحې پلې شي، چې د قوانينو په موادو کې ترې يادونه شوې ده .



ماخذونه

۱. د افغانستان د جزايي اجراآتو قانون، د عدلي وزارت، کابل: ۱۳۹۳ هـ ش
۲. د افغانستان د جزا قانون، د عدلي وزارت، کابل: ۱۳۵۵ هـ ش
۳. دانش، حفيظ الله، د حقوق جزا تاريخ، کابل: مستقبل خپرندويه ټولنه، ۱۳۸۷ هـ ش
۴. دانش، حفيظ الله، عمومي حقوق جزا، کابل: مستقبل خپرندويه ټولنه، ۱۳۸۸ هـ ش
۵. دانش، حفيظ الله، جزا پيژندنه، کابل: مستقبل خپرندويه ټولنه، ۱۳۹۴ هـ ش
۶. هدايت، عبدالهادي، د اسلام جنايي تشريع او وضعي قوانين، پشاور: پيغام نشراتي مرکز، ۱۳۸۴ هـ ش



