





## فصلنامه علمی - تحقیقی دانش حقوقی دانشگاه خاتم النبیین (ص)

سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه خاتم النبیین (ص)

مدیر مسئول: دکتر علی احمد رضایی

سر دبیر: دکتر قاسم علی صداقت

### اعضای هیئت تحریر

|                              |   |
|------------------------------|---|
| دکتر خادم حسین حبیبی         | رئیس دانشگاه شعبه غزنی دانشگاه خاتم النبیین (ص)                     |
| دکتر سید عبداللطیف سجادی     | کدر علمی دانشکده فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)                |
| دکتر صادق باقری              | کدر علمی دانشکده حقوق دانشگاه ابن سینا                              |
| دکتر عبدالکریم اسکندری       | کدر علمی دانشکده فقه و حقوق و معاون علمی دانشگاه خاتم النبیین (ص)   |
| دکتر علی اکبر گرجی ازندریانی | کدر علمی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی ایران، تهران               |
| دکتر عید محمد احمدی          | کدر علمی و رئیس دانشکده حقوق دانشگاه ابن سینا                       |
| دکتر قاسم علی صداقت          | کدر علمی دانشکده فقه و حقوق و رئیس تحقیقات دانشگاه خاتم النبیین (ص) |
| دکتر محمد جلالی              | کدر علمی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی ایران، تهران               |

ویراستار محتوایی و فنی: سید محمد سجادی

صفحه آرا و طراحی جلد: مجتبی احمدی

آدرس: دانشگاه خاتم النبیین (ص)، سرک دارالامان، کابل، افغانستان

شماره تماس: +۹۳۷۸۷۷۰۰۷۰۰

E-mail: research.d@knu.edu.af

Web: srqjl.knu.edu.af

## رهنمود تدوین مقاله

این رهنمود به منظور تدوین مقالات علمی و پژوهشی با استانداردهای معین مجله علمی - پژوهشی تدوین شده است و از این رو، مقالات باید دارای مشخصات ذیل باشند:

۱. تحقیقی، تالیفی، مستند و تحلیلی باشند؛
۲. قبلاً در هیچ مجله‌ای چاپ نشده یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال نشده باشند.
۳. عنوان درجی، چکیده درجی (حداقل ۲۰۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه شامل هدف، روش و یافته‌ها) و کلیدواژه‌ها (حداکثر ۷ کلمه) داشته باشند؛
۴. عنوان انگلیسی، چکیده انگلیسی (حداقل ۲۰۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه شامل هدف، روش و یافته‌ها) و کلیدواژه‌ها (حداکثر ۷ کلمه) داشته باشند؛
۵. مقدمه، متن (حداقل ۴۵۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) و نتیجه‌گیری داشته باشند؛
۶. مقدمه (حداکثر ۳ صفحه ۳۵۰ کلمه‌ای) باید شامل بیان مسئله، سؤال‌های اصلی و فرعی، فرضیه‌ها، ضرورت و اهمیت، اهداف، نوآوری، نوع، پیشینه و ساختار تحقیق باشند؛
۷. رفرنس بر اساس شیوه‌نامه استناددهی درون‌متنی باشد (تخلص، سال و شماره صفحه)؛
۹. اسامی خاص و اصطلاحات لاتین در پاورقی ذکر شوند؛
۱۰. عناوین اصلی و فرعی در بدنه (متن) با استفاده از حروف و اعداد به شکل زیر مشخص شوند:
  - عناوین اصلی مقاله - به جز مقدمه و نتیجه - با حروف ابجد مانند الف، ب) و... ؛
  - عناوین فرعی با اعداد تکریمی (۱، ۲، ۳ و...)؛
  - عناوین جزئی‌تر با اعداد ترکیبی دو و سه‌رقمی (۱-۱، ۱-۲، ۱-۳ و ۱-۱-۱، ۱-۱-۱، ۱-۱-۲، ۱-۱-۳ و...)؛
۱۱. تمامی قواعد و استانداردهای نگارشی رعایت شوند؛
۱۲. نیم‌فاصله‌ها رعایت شوند؛ به عنوان مثال: می‌رود (صحیح) می‌رود (غلط)

۱۳. بین کلمات تنها یک فاصله باشد و فاصله‌های اضافه حذف شوند؛ به‌عنوان مثال:  
قانون. جزا (صحیح) قانون... جزا (غلط)

#### ۱۴. فهرست منابع

- فهرست منابع در عناوین کلی به کتاب، مقاله، پایان‌نامه و اسناد داخلی و بین‌المللی تقسیم‌بندی شود؛
- فهرست کتاب: تخلص، نام کوچک، (سال نشر) نام کتاب، جلد (نام و تخلص مترجم، اگر ترجمه باشد) محل نشر، انتشارات، نوبت چاپ؛
- فهرست مقاله: تخلص، نام نویسنده، نام مقاله، (نام و تخلص مترجم، اگر ترجمه باشد) شمارهٔ مسلسل، سال نشر، صفحات مقاله در مجله؛
- در صورتی که سند داخلی یا بین‌المللی باشد، نام سند و سال تصویب حتماً ذکر شود؛

#### یادآوری:

از آنجاکه احترام به حقوق پدیدآورندگان آثار علمی، یکی از اصول راهبردی مجله است، نقض این حقوق توسط ارسال‌کنندگان مقالات، موجب رد مقاله خواهد شد؛ سردبیر در تلیخیص، اصلاح و ویرایش مقالات پذیرفته‌شده آزاد است؛ در صورت لزوم به‌روزرسانی اطلاعات مندرج در مقاله هنگام چاپ، نویسنده(گان) متعهد به انجام آن است (هستند)؛ دفتر مجله مجاز خواهد بود مقالات چاپ‌شده را به‌صورت الکترونیکی نیز عرضه نماید؛ مسئولیت آرا و دیدگاه‌های ارائه‌شده در مقاله‌ها به‌عهدهٔ نویسنده(گان) است و چاپ آن‌ها به‌معنای تأیید مطالب نیست.

## فهرست مطالب

- ۳ ..... حق بر امنیت شغلی و حقوق کار افغانستان  
قاسم‌علی صداقت
- ۲۵ ..... جرائم نقض مقررات هوانوردی ملکی، در قوانین جزای افغانستان  
عبدالکریم اسکندری
- ۴۷ ..... مبانی حق بر تحصیل و آموزش زنان در اسلام  
محمدعلی حیدری
- ۶۵ ..... عوامل مؤثر بر اجرای حقوق بشر در افغانستان  
محمدرضا معرفت
- ۸۳ ..... مشروعیت، احکام و شرایط فقهی وکالت دفاع (وکیل در خصومت)  
محمدعیسی فهیمی
- ۱۰۹ ..... خوانش فقهی مؤلفه‌های ایجاد و تغییر شأن و تأثیر آن بر احکام  
صدیقه محقق، مریم برقعی، سید علی سیدموسوی



## بنام خداوند جان و خرد

### سخن نخست

تحقیق در علوم انسانی از جمله در بخش علوم هنجاری مانند فقه و حقوق که نقشی اساسی را در چارچوب بندی رفتار انسانی دارد، از عوامل مؤثر توسعه جامعه بشری و ترقی آن است. به ویژه، تحقیقات معطوف به حل مشکلات، راهکار مؤثر برای رفع موانع متعددی است که پیشرفت جامعه را با کندی روبرو می سازند. بنا براین، مطالعات مسئله محور که در جهان سوم برای آن وقت کافی در نظر گرفته شود، بسیار محدود و کم هستند. از این رو، مجله دانش حقوقی سعی دارد به مقالاتی فضای نشر بدهد که مسئله محور بوده و ناظر به حل مشکلات کشور باشند. بدیهی است که تحقیقات معطوف به حل مشکل و مسئله محور، نیازمند دقت در شناسایی مشکل و ارائه راه حل مناسب برای رفع مشکلات هستند؛ به همین دلیل، تحقیقات در جامعه پویا پایه پای مشکلات حرکت می کند و برای مشکلات جدید، پیش از آنکه تبدیل به امر مزمنی شود، ارائه راه حل می کند. اما مشکلات بسیار قدیمی در کشور هنوز حل نشده باقی مانده اند؛ تعداد مشکلات و معضلات بسیار متراکم و مزمن، حرکت به سمت توسعه در عرصه های مختلف را بسیار کند و حتی دچار سکون و عقب گرد نموده است که این وضعیت قطعاً، از نظر علمی، خسارت های زیان باری را موجب شده و خواهد شد.

شاید عامل وضعیت یادشده، ناشی از عدم حرمت و اهمیت نداشتن علم و دانش باشد؛ زیرا چرخه باطل ثروت و قدرت در این کشور، پدیده ای نام آشنا است که همواره در گردش بوده و در این میان، دانش و علم در آن جایگاهی نداشته است. این در حالی است که تمامی فعالیت ها و کارها در دنیای مدرن، دانش بنیان هستند. زمانی که علم و دانش در کشوری مهم نباشد و جایگاه بایسته خود را نیابد، درب بر همین پاشنه خواهد چرخید؛ بنابراین، ما نیازمند تغییر در نحوه نگرش هستیم تا در کنار دو پدیده یادشده، علم و دانش هم نسبتاً جایگاه و پایگاه مناسبی در جامعه داشته باشند. شاید نشر آثار علمی مانند این اثر، یک گام در راستای هدف یادشده باشد.

دکتر قاسم علی صداقت

سردبیر



سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۴۰۲





## حق بر امنیت شغلی و حقوق کار افغانستان

قاسم علی صداقت\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵

### چکیده

امنیت شغلی و نداشتن دغدغه از دست دادن و به دست آوردن شغل ارتباط تنگاتنگی با حق بر معیشت و امنیت دارد و در عین حال، بر مبنای کرامت ذاتی انسانی، عدالت و صلح پایدار است. حق بر امنیت اشتغال، ادعایی حاکم و مسلط است که به هیچ بهانه‌ای، مانند کارآمدی اقتصادی، مصلحت نظام و مانند آنها، نمی‌توان حافظ این هسته را کنار بزند. این حق، هم منابع داخلی و هم بین‌المللی دارد که از استانداردهای مهم حقوق داخلی و بین‌المللی کار است. در حقوق داخلی، برای تضمین امنیت شغلی راهکارهای قانونی ضعیف و ناکافی مانند معین بودن موارد فسخ قرارداد کار، تعلیق قرارداد کار، کتبی بودن قرارداد کار، تمدید اتوماتیک قرارداد کار با وصف معین، منع اخراج گروهی و جمعی، بازگشت به کار در هنگام حوادث غیر مترقبه و ... در نظر گرفته شده‌اند؛ اما باید اذعان نمود که باید بسترهای اصلی و اساسی تضمین امنیت شغلی را فراتر از راهکارهای حقوقی موجود در حقوق کار جستجو کرد تا امنیت شغلی پدید آید. زمینه‌ها و بسترهای مهم تضمین حق بر امنیت شغلی با چالش‌های فرهنگی، فکری، علمی، فقدان ثبات سیاسی و اقتصادی روبرو هستند. ما از طرفی نیازمند دگردیسی عمیق و بنیادین در باور، اندیشه و فرهنگ پیش از راهکارهای حقوقی هستیم و از طرف دیگر، نیازمند ثبات سیاسی و توسعه اقتصادی هستیم تا ظرفیت و زمینه لازم برای حق بر امنیت شغلی فراهم شود. مسائل یادشده با روش تحقیق کتابخانه‌ای در این تحقیق، تحلیل و ارزیابی شده‌اند.

**واژگان کلیدی:** حق بر امنیت شغلی، افغانستان، مبانی، منابع، حقوق کار، قانون کار، حقوق بنیادین کار، چالش‌ها و راهکارها.

---

\* رئیس تحقیقات دانشگاه خاتم النبیین (ص)، دکترای حقوق عمومی و پژوهشگر

در مورد تحول حقوق کار باید به این نکته اشاره کرد که در آغاز راه، قواعد عمومی قراردادها بر روابط کار اعمال می‌شد. قرارداد میان کارگر و کارفرما برای مدت معین یا کار معینی منعقد می‌شد و با پایان زمان یا کار، قرارداد نیز پایان می‌یافت؛ در صورتی که زمان در قراردادها معین نمی‌شد، کارفرما به راحتی، بدون آنکه خسارتی پرداخت نماید یا تکلیفی به عهده گیرد، کارگر را اخراج می‌کرد. در مرحله بعد برای فسخ قراردادهای بدون مدت، مهلتی معین کردند که هرکدام از کارگر و کارفرما با اخطار قبلی به طرف مقابل، قرارداد را فسخ نماید. این وضعیت با اوایل انقلاب صنعتی سازگار بود اما با اوج‌گیری نهضت کارگری، این وضعیت پذیرفته نشد و کارفرما به آسانی نمی‌توانست قرارداد را فسخ نماید. (عراقی، ۱۳۷۸، صص ۳۳ و ۳۴)

بدون امنیت شغلی، حق بر کار و اشتغال تضمین نخواهد شد؛ چراکه حق‌ها به یکدیگر وابسته و گاه تقسیم‌ناپذیر هستند. بدون امنیت اشتغال، حتی اجرای حق بر منع تبعیض معنای خود را از دست می‌دهد؛ چراکه ممکن است کسی استخدام و مشغول به کار شود اما کار خود را با اخراج غیرموجه از دست دهد و در عمل، فایده‌ای بر برابری فرصت و منع تبعیض مترتب نشود. به همین دلیل، امنیت شغلی و حق بر منع اخراج غیرموجه از مهم‌ترین استندهای بین‌المللی کار است. حق بر امنیت شغلی، کم‌تر از حق بر کار و اشتغال نیست. مشغول به کار شدن بدون حمایت از ادامه آن، شروع خوب بدون پایان مناسب است؛ به همین دلیل در ماده ۳۰ منشور حقوق بنیادین اتحادیه اروپا آمده است که «کلیه کارگران از حق برخورداری از حمایت در قبال اخراج غیرموجه، طبق حقوق اروپا و قوانین و رویه‌های ملی بهره‌مند هستند.» از طرفی، در قانون کار افغانستان نیز به نحوی از منع اخراج غیرموجه حمایت شده است. (قانون کار، ماده ۲۳) قاعده بنیادین «منع اخراج غیرموجه کارگران» در بیشتر کشورهای جهان رعایت می‌شود. (آرتورو، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸)

از این رو، بیکاری و نقض حق بر امنیت شغلی، معضلی اساسی است که نیازمند راهکاری مؤثر و سودمند برای تضمین این حق هستیم. به‌ویژه که بیکار و نقض حق بر امنیت شغلی و نادیده‌گیری آن پیامدهای زیان‌بار اجتماعی دارد که علاوه بر آثار سوء فردی آن است. بنابراین، ارائه راهکار، ضرورتی اجتماعی است که تردیدی در آن نیست. حل این مشکل در گرو راهکارهای حقوقی تضمین امنیت شغلی در کنار دیگر راهکارها است. روشن است که به‌کاری‌گیری راهکارهای تضمین امنیت شغلی با چالش‌هایی جدی روبرو است و نیازمند بسترسازی لازم است تا در عمل به کار گرفته شوند. ایجاد ظرفیت و بسترسازی راهکار



تضمین امنیت شغلی در قسمت‌های بنیادین از به‌کارگیری راهکار به‌مراتب سخت‌تر و دشوارتر است؛ از این جهت، اندیشمندان باید فکری برای رفع چالش‌های بنیادین فراروی تضمین امنیت شغلی کنند که، از نظر علمی، نیازمند راهکار فرهنگی و اجتماعی بلندمدت است. در فضای فکری و فرهنگی ای مثل افغانستان، راهکارهای فرهنگی و اجتماعی بلندمدت مقدم بر راهکارهای حقوقی، که حالت روبنایی دارند، هستند. در زمینه پژوهش حاضر تا جایی که نویسنده جستجو نموده است، اثری با توجه به قانون کار افغانستان وجود ندارد. وانگهی قرار است که به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

۱. حق بر امنیت شغلی در حقوق و قانون کار افغانستان چگونه تضمین شده است؟

۲. مبانی و منابع حق بر امنیت شغلی چیست؟

۳. راهکارهای حقوقی تضمین امنیت شغلی در قانون کار چیست؟

۴. کاستی‌های راهکارهای یادشده چیست و چگونه قابل رفع هستند؟

### الف) تحلیل مفهومی حق بر امنیت شغلی

شناسایی ارزشی به‌عنوان حق، ما را وارد گفتمان و فضای حق، تکلیف و تعهد می‌کند. امنیت شغلی، ارزشی در کنار دیگر ارزش‌ها است و، زمانی که به زبان حق بیان شود، با رویکرد متفاوت حقوقی مورد بحث و ارزیابی قرار خواهد گرفت. امنیت انسانی و اشتغال، آنقدر اهمیت دارد که باید با مفهوم و نهاد حق حمایت شود. در واقع، حق، نوعی سپر و پوشش حمایتی از یک ارزش است. حق بر امنیت اشتغال، ادعایی حاکم و مسلط است که به هیچ بهانه‌ای، مانند کارآمدی اقتصادی، مصلحت نظام و مانند آن‌ها، نمی‌توان حافظ این هسته را کنار زد؛ به همین دلیل برخی از نظریه‌پردازان به درستی حق را همچون دلیل حاکم یا برگی برنده در برابر دیگر ادعاهای جوامع یا دولت‌ها می‌دانند. در این صورت، ممکن است اجرای حق‌های بنیادین شهروندان، معیارهایی چون کارآمدی اقتصادی را تأمین نکند و اساساً اجرای آن‌ها برای جامعه هزینه‌بر باشد و با منافع جامعه جمع نشود. راسخ، ۱۳۸۸، صص ۲۹۹-۳۱۶)

به دیگر سخن، حق آنجایی به میان می‌آید که کرامت انسانی و فاعلیت اخلاقی او در خطر باشد. از یک سو، حق ادعایی تضمین شده است که در جای خود بر دیگر ادعاهای هنجاری حاکم می‌شود و از سوی دیگر، هویتی ابزاری، فردی، حداقلی و به‌لحاظ اخلاقی بی‌طرف است. بر این اساس، حق در خدمت ارزش‌ها و اصول



عدالت به کار گرفته می‌شود و در صورت تأمین و اجرا، بخش محدود و البته کمینه‌ای از سرزمین عدالت را درخواست نوردید. (همان، ص ۲۹۹) بدون امنیت اشتغال برای کسانی که کار می‌کنند، کرامت انسانی در معرض خطر قرار می‌گیرد و بستری قوی را برای تحقیر و پامال شدن شرافت انسانی فراهم می‌کند. این حق چنان ماهیتی دارد که باید کارفرما موجه بودن اخراج کارگر را اثبات نماید. از طرف دیگر، نابرابری کارگر و کارفرما موجب می‌شود که امنیت اشتغال و تضمین‌های ماهوی و رویه‌ای آن، عدالت را میان کارگر و کارفرما حاکم نماید؛ حقوق کار با جانب‌داری از نیروی کار به دنبال آن است که از رابطه نابرابر کارگر و کارفرما بکاهد تا عدالت نسبی حاکم شود.

فقدان دغدغه معیشت و تضمین امنیت آن، حق طبیعی هر انسان است و از این جهت، حق بر امنیت اشتغال برای نیروی کار، برای دیگری یا خود، و حق بر امنیت معیشت دو روی یک سکه هستند؛ از این رو هیچ فرقی بین کسانی که شغل آزاد دارند و کسانی که در خدمت دیگری هستند، وجود ندارد. به همین دلیل، ماهیت این حق در واقع حق بر امنیت شغلی است اما ممکن است برداشت‌ها و تعبیر از آن متفاوت باشد؛ ماهیت این حق عبارت است از حق بر امنیت توانایی حفظ کردن، پیدا کردن و ایجاد اشتغال درآمدزا و مفید، در حال و آینده، مبتنی بر توسعه سرمایه انسانی و عملکرد و مطلوب نهادها.

حق بر امنیت اشتغال، بخشی از حق بر امنیت انسانی است که ترجمان آن، حق بر رهایی از ترس و نداری است؛ در واقع، حق بر امنیت اشتغال ترجمان بخشی از حق بر امنیت انسانی است. امنیت انسانی مفهوم عمیق حق و توسعه یافته است که فراتر از امنیت جانی و مالی تفسیر می‌شود و تقریباً در برابر امنیت دولتی قرار دارد.

باید توجه نمود که امنیت شغلی متفاوت از امنیت کاری، که مربوط به وضعیتی است که فرد کاری دارد و باید در محیط کار ایمن باشد، است که نیازمند شرایط و مهارت‌های خاصی است. شرایطی از نظر سلامتی و بهداشتی یا اسباب و وسایل خاصی لازم است تا انجام کار به صورت ایمن انجام شود یا امنیت کاری فراهم باشد.

گاه در بسیاری از منابع حقوق، از حق بر امنیت اشتغال به عنوان حق برخورداری از امنیت شغلی یا حق برخورداری از حمایت در قبال اخراج غیر موجه و فسخ قرارداد کار، به صورت غیر موجه، یاد شده است که همگی حاکی از حق بر امنیت اشتغال هستند.



## ب) مبانی حق بر امنیت شغلی

حق بر امنیت شغلی به خودی خود و ذاتاً هدف نیست؛ بلکه ابزاری برای تضمین کرامت انسانی است. کرامت انسانی، هدف ذاتی است که در خدمت دیگر اهداف قرار نمی‌گیرد. بدون امنیت شغلی و تضمین معاش و درآمد نیروی انسانی کار، به احتمال زیاد کرامت و شرافت آن به دلیل فقر اقتصادی و معیشتی در معرض خطر قرار می‌گیرد و به صورت جدی آسیب خواهد دید. از سویی حق بر تأمین حداقل معیشت نیز پشتوانه‌ای برای حق بر امنیت شغلی است؛ زیرا تنها منبع درآمد نیروی کار، کار و اشتغال است و بدون کار و اشتغال، سرمایه دیگری ندارد تا حداقل معیشت را تأمین نماید. از طرف دیگر، همان‌گونه که بیان شد نابرابری کارگر و کارفرما موجب می‌شود که امنیت اشتغال و تضمین‌های ماهوی و رویه‌ای آن، عدالت را میان کارگر و کارفرما حاکم نماید؛ حقوق کار با جانب‌داری از نیروی کار به دنبال آن است که از رابطه نابرابر کارگر و کارفرما بکاهد تا عدالت نسبی حاکم شود. به همین دلیل حقوق کار برخورد یکسانی میان استعفا و اخراج ندارد تا نابرابری میان کارگر و کارفرما تا حدودی کاهش یابد و عدالت میان آن دو تا حدی برقرار شود.

## پ) منابع حق بر امنیت شغلی

در بخش منابع داخلی قانون اساسی و قانون کار، به بحث امنیت شغلی به صورت مستقیم و غیرمستقیم اشاره شده است. چنان‌که در ماده ۲ قانون کار آمده است: «این قانون دارای اهداف ذیل می‌باشد: ... ۲. تأمین حق مساوی کار و حمایت از حقوق کار؛ ... ۶. فراهم کردن تسهیلات عرضه خدمات کارایی.» در ماده ۲۳ قانون کار، قانون‌گذار سعی نموده است که موارد فسخ قرارداد کار از سوی کارفرما را به گونه‌ای تنظیم نماید که کمترین صدمه و آسیب بر امنیت شغلی، به عنوان ارزش و حق، وارد شود و در واقع، تضمین مهمی برای حق بر امنیت شغلی است. امنیت شغلی تقریباً در تمامی کشورها از جمله افغانستان، با عنایت به بُعد حمایتی قانون کار، از ارزش‌های اساسی و خط سرخ قانون کار است. لازم نیست که امری در قانون حتماً به زبان حق بیان شود؛ چراکه اگرچه ممکن است یک ارزش به زبان ادبیات حق بیان نشود، اما وقتی قانون‌گذار با آن مانند یک حق برخورد می‌کند، حق محسوب می‌شود. به هر حال، قانون‌گذار در جاهای متعددی سعی نموده است که امنیت شغلی به عنوان یک ارزش حفظ شود حتی اگر در ادبیات قانون‌گذاری با عبارت امنیت شغلی بیان نشده

است. به هر حال مقررات متنوعی در قانون کار پیش‌بینی شده است که کاملاً بر حق برخورداری کارکن از امنیت شغلی صحنه می‌گذارد. از سوی دیگر، حق بر کار، که در قانون اساسی و قانون کار افغانستان به رسمت شناخته شده، با حق بر امنیت شغلی لازم و ملزوم یکدیگر هستند و جداشدنی نیستند.

دو سند بین‌المللی (Termination of Employment Convention, 1982 No. 158 and Termination of Employment Recommendation, 1982 (No. 166) مختص امنیت اشتغال به تصویب سازمان بین‌المللی کار رسیده است و علاوه بر آن در اسناد بین‌المللی نسل اول، دوم و سوم حقوق بشری به صورت مستقیم و غیرمستقیم بدان اشاره شده است که از نظر حقوق داخلی معتبر و قابل استناد هستند.

### ت) مطلق نبودن امنیت اشتغال و استثنائات آن

امنیت بر اشتغال از حقوق بنیادین مطلق نیست؛ به همین دلیل محدودیت و استثنائاتی دارد که حق بر امنیت اشتغال در آن‌ها نادیده گرفته می‌شود. این حق به دلیل انعطاف‌پذیری، رعایت مصالح جامعه، کارفرما و کارگر مطلق نیست و استثنائات متعددی در قوانین به شرح ذیل برای آن ایجاد شده است:

#### ۱. دوره آزمایشی

قانون‌گذار به دلایل مختلفی در قانون، دوره آزمایشی تعریف نموده است که هر یک از دو طرف قرارداد، حق فسخ قرارداد را در زمان دوره آزمایشی دارند. طبق ماده ۱۷ قانون کار، حداقل دوره آزمایشی مشخص نشده است و حداکثر آن سه ماه است؛ بنابراین، نباید دوره آزمایشی، که در آن فسخ قرارداد امکان‌پذیر است، بیش از سه ماه باشد و در صورت توافق برخلاف این مدت، اعتبار قانونی ندارد. قواعد حقوق کار جنبه امری و ترجیحی دارند و توافق برخلاف آن امکان ندارد.

طول دوره استخدام آزمایشی در برخی کشورها افزایش یافته و تا شش ماه نیز وجود دارد، هر چند در برخی کشورها طول دوره آزمایشی به ماهیت کار بستگی دارد؛ به عنوان مثال، طول دوره آزمایشی برای کارگران غیرماهر در رومانی نباید بیش از ۵ روز باشد و برای کارگران دیگر این دوره از ۳۰ روز بیشتر نیست. این در حالی است که دوره آزمایشی برای مشاغل مدیریتی تا ۹۰ روز خواهد بود و دوره مذکور برای مشاغلی که انجام آن‌ها مستلزم داشتن مدارک آموزش عالی است، ۶ ماه است. (ابدی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰)



## ۲. موارد قانونی فسخ قرارداد

قانون کار، مواردی را به عنوان فسخ مجاز قرارداد بر شمرده است که حق بر امنیت شغلی در آن‌ها محدود شده و با استثنا روبرو می‌شود. «توافق طرفین بر فسخ، معلولیتی که مانع از انجام کار شود، توقف کار بیش از شش ماه، انحلال اداره یا تقلیل تعداد کارکنان، محکومیت نهایی که مانع دوام کار شود، تخطی مکرر بعد از تطبیق مؤیدات تأدیبی و امتناع کارکن از کار بعد از تعیین مجدد به کار قبلی، در تمامی موارد یادشده به غیر از مورد اول، فسخ قرارداد از سوی کارفرما وقتی مجاز است که امکان تبدیلی کارکن در عین اداره در کار مماثل طبق موافقه وی امکان نداشته باشد.» (قانون کار، ماده ۲۳)

## ۳. قرارداد معین

رابطه قراردادی به خودی خود با پایان یافتن قرارداد معین خاتمه می‌یابد؛ بدین دلیل امنیت شغلی در قراردادهای معین وجود ندارد. از این رو، قانون‌گذار تمهیدی سنجیده که اگر طرفین در ظرف یک ماه پس از پایان قرارداد معین یک‌ساله سکوت کرده و تصمیمی راجع به تمدید و عدم تمدید اتخاذ نمایند، قرارداد آن‌ها به خودی خود تمدید شده به حساب خواهد آمد که این تمهید در واقع با هدف کاهش تأثیرات منفی قرارداد معین یک‌ساله بر امنیت شغلی، در قانون پیش‌بینی شده است. (قانون کار، ماده ۲۳، بند ۲، و ماده ۱۴، فقرة ۴)

## ث) قلمروی حق بر امنیت شغلی

با عنایت به بنیادی بودن حق، محدوده آن از نظر گروه‌های انسانی، شامل تمامی افرادی است که نیروی کار محسوب می‌شوند؛ خواه خویش فرما باشند و خواه کار را در خدمت دیگری و برای دیگری انجام دهند. نباید امنیت شغلی تمامی افرادی که مشاغل آزاد دارند نیز در معرض خطر قرار گیرد و گرنه کرامت انسانی و حق بر حداقل معیشت آن نیز صدمه دیده یا از بین می‌رود. همان‌گونه که بیان شدن حق یادشده، هویت ابزاری برای تأمین کرامت، عدالت و ارزش‌های انسانی دارد، طبعاً تقریباً تمامی گروه‌های اجتماعی را پوشش می‌دهد که به نحوی نیروی کار محسوب می‌شوند؛ از این رو نباید این‌گونه حق‌ها را محدود به کارگران دانست. اگر شرایط جامعه به جهتی سوق داده شود که افراد مدام شغل خود را (مستقل یا غیر مستقل) تغییر دهند، قطعاً امنیت و کرامت انسانی در معرض خطر جدی قرار می‌گیرد و از طرفی مبانی این حق نیز، به مفهوم مصطلح، محدود به قشر کارگر نیست و طبعاً دامنه آن نیز نمی‌تواند محدود باشد. به همین دلیل، دولت مکلف به تعریف سیاستی معین است که تا همه بیکار نباشند و

بیکاری، تا جایی که امکان دارد، کاهش یابد. در نتیجه، دست کم تعهد دوگانه دولت در برابر کسانی که مشاغل آزاد دارند، یعنی احترام و حمایت، امری مسلم و انکارناشدنی است. کسانی که خود به ایجاد کار و کسب، بر طبق میل و انتخاب خود، به مستقل اقدام می‌کنند نباید از حمایت و حفاظت محروم باشند و حتی دولت باید اقدامات مثبت معینی را نیز برای آنان انجام دهد؛ به اضافه آنکه دامنه حق، فراگیر بوده و کارمندان دولتی و مختلط را نیز پوشش می‌دهد، آنان حق مطالبه این حق را دارند و از زمره دارندگان این حق هستند.

از طرفی، از منظر انواع مشاغل، قلمروی این حق تمامی مشاغل را دربر می‌گیرد؛ از این جهت مختص به مشاغل خاص نیست و تمامی مشاغل، اعم از خصوصی و عمومی، را شامل می‌شود که باید در آنها امنیت شغلی وجود داشته باشد. دامنه گسترده حق، ناشی از بنیادین و انسانی بودن این حق است که مختص گروه خاص بشری نیست، زیرا در زمره حق-های انسانی و اساسی بشر است.

### ج) راهکارهای تضمین امنیت شغلی

حق بر امنیت شغلی و حمایت از آن، به‌ویژه حق برخورداری از حمایت در برابر اخراج غیرموجه، موجب شده است که امروزه راهکاری متفاوت برای آن در منابع بین‌المللی و داخلی مانند پرداخت خسارت، تبدیل قرارداد موقت به دائمی با شرایط معین، تضمین‌های ماهوی و رویه‌ای در برابر اخراج غیرموجه، اجباری شدن قرارداد کتبی، شرایط شکلی و ماهوی برای اخراج غیرموجه، حق مراجعه به محاکم بابت انحلال یک‌جانبه قرارداد، وضع محدودیت بر قراردادهای موقت در نظر گرفته شود تا مورد سوءاستفاده کارفرمایان قرار نگیرد.

در حقوق کار افغانستان نیز تمهیداتی برای صیانت از حق بر امنیت شغلی پیش‌بینی شده است؛ اگرچه این تمهیدات به‌روز نیستند، اما تا حدودی به امنیت شغلی کمک می‌کنند. باید دقت نمود که امنیت شغلی نیازمند بسترها و عوامل بسیار کلان و راهبردی‌ای است که راهکارهای حقوقی بدون آنها به تضمین این حق منجر نخواهد شد. در عین حال، راهکارهای پیش‌بینی شده در قانون کار کشور به قرار ذیل هستند:

#### ۱. تعلیق قرارداد کار به جای انحلال

قانون کار افغانستان در موارد متعددی تصریح نموده است که قرارداد به حالت تعلیق درآید و پس از رفع مانع، با شرایط مشخصی دوباره نافذ شود. از عوامل اصلی تعلیق قرارداد، حفظ





موقعیت شغلی برای کارگر و کارمند و تضمین امنیت اشتغال است. در ماده ۲۱ قانون کار مقرر شده است که «قرارداد کار در موارد آتی به حالت تعلیق قرار گرفته و بعد از آن رفع حالت اصلی را دارا می‌باشد: ۱. انجام خدمت عسکری؛ ۲. اشتغال در وظایف انتخاباتی؛ ۳. توقف موقت کار؛ ۴. اتهام به جرم و تحت تعقیب و توقیف قرارگرفتن؛ ۵. حوادث غیرمترقبه؛ ۶. تعلیم یا تحصیل.» البته بندهای ۱، ۲ و ۶ در مؤسسات خصوصی تابع توافق طرفین قرارداد است و قانون وضعیت تکمیلی تفسیری برای موارد یادشده پیش‌بینی شده است. تحصیل و خدمت عسکری از میان موارد یادشده بیشترین زمان تعلیق قرارداد را دارند که قانون‌گذار حاضر به انحلال قرارداد در این مدت نشده است. ماده ۲۲ تصریح می‌کند که «پس از رفع تعلیق، کارفرما صلاحیت خودداری پذیرش کارکن به کار را ندارد و در صورت خودداری کارفرما، کارگر حق مراجعه به مراجع قضایی و شبه‌قضایی برای استیفای حق خود جهت بازگشت به کار را دارد.»

## ۲. تمدید قرارداد به‌خودی‌خود

از شرایط اصلی انعقاد قرارداد و لازم‌الاجرا شدن آن، توافق و رضایت طرفین قرارداد است که برای تمدید قرارداد نیز همین وضعیت بنابر قواعد عمومی قرارداد حاکم باشد؛ اما قانون‌گذار در قرارداد معین یک‌ساله، برخلاف این موضوع، سکوت طرفین قرارداد را ظرف یک ماه پس از پایان قرارداد، به‌منزله رضایت تلقی نموده است، چراکه قانون‌گذار بیان نموده است که «طرفین و اطراف قرارداد پس از پایان قرارداد یک‌ساله، وقت دارند که راجع به تمدید و عدم تمدید، ظرف یک ماه تصمیم‌گیری نمایند و هرگاه طرفین ظرف مدت یادشده سکوت اختیار نمایند و راجع به تمدید و عدم تمدید تصمیمی نگیرند، قرارداد قانوناً تمدیدشده به حساب خواهد آمد.» با توجه به وضعیت یادشده، قانون‌گذار سکوت را به‌معنای رضایت تلقی نموده است. در وضعیت فراتر از این حالت می‌توان گفت قانون‌گذار اراده خود را جایگزین اراده دو طرف قرارداد نموده و قرارداد را به‌خودی‌خود تمدیدشده به حساب آورده است. (قانون کار. ماده ۱۴، بند ۴)

## ۳. کتبی بودن قرارداد کار

قانون‌گذار، طرفین و اطراف قرارداد کار را مکلف نموده است که به‌صورت کتبی آن را تدوین نمایند. قرارداد شفاهی به‌شدت برای امنیت شغلی کارگر مضر است؛ زیرا با شفاهی بودن قرارداد، رابطه قراردادی به‌آسانی قابل اثبات نیست و بسیار محتمل است که، در صورتی که به ضرر کارفرما باشد، کارفرما رابطه را منکر شود، اما قرارداد کتبی، برخلاف شفاهی، موجب می‌شود که اصل



رابطه قراردادی و شرایط آن، مدون و مکتوب بوده و به آسانی انکارشدنی نباشد. قانون ملزم نموده است که قرارداد در سه نسخه تدوین شود و یک نسخه به وزارت کار ارسال شود. در بند اول ماده ۱۶ قانون کار آمده است که «قرارداد کار و کارآموزی در سه نقل ترتیب و بعد از توافق و امضای طرفین یک نقل به کارکن، دومی به وزارت کار و امور اجتماعی و شهدا و معلولین و سومی آن در اداره استخدامکننده حفظ می‌شود.» البته این الزام، کمتر اجرایی شده و زیرساخت‌های آن در افغانستان از جمله در وزارت کار فراهم نیست؛ الکترونیکی شدن اسناد در وزارت کار از مهم‌ترین زیرساخت‌ها است که چنین چیزی اجرایی نشده و فکری هم برای آن نشده است.

#### ۴. محدودیت موارد فسخ قرارداد ازسوی کارفرما

انحلال و فسخ قرارداد به صورت یک‌جانبه ازسوی کارفرما به شدت در جهت مخالف امنیت اشتغال قرارداد است و بیشتر کشورها برای آن محدودیت‌های وسیعی را در نظر گرفته‌اند تا حق برخورداری از امنیت اشتغال کمتر آسیب ببیند. قانون‌گذار با التفات به موضوع امنیت شغلی، موارد فسخ قرارداد به صورت یک‌جانبه ازسوی کارفرما را اولاً برشمرده که خارج از آن حق فسخ یک‌جانبه ازسوی کارفرما وجود ندارد و ازطرفی حتی در موارد جواز فسخ نیز محدودیت‌هایی را در نظر گرفته است. در ماده ۲۳ قانون کار حالات فسخ چنین معین شده است: «۱. با توافق طرفین، ۲. معلولیتی که مانع انجام کار شود، ۳. توقف کار بیش از شش ماه، ۴. انحلال اداره یا تقلیل تعداد کارکنان، ۵. محکومیت نهایی به جزایی که مانع انجام کار شود، ۶. تخطی مکرر بعد از تطبیق مؤیدات تأدیبی، ۷. امتناع کارگر بعد از تعیین مجدد وی به کار قبلی، ۸. قناعت‌بخش نبودن دوره آزمایشی.»

پس از آشنایی با موارد فسخ یک‌جانبه قرارداد ازسوی کارفرما، نکاتی قابل دقت است. به غیر از بند ۱ فقره ۱ که در مورد توافق طرفین بر فسخ بود، تا زمانی که کار مماثل باشد یا امکان تبدیلی در عین اداره وجود داشته باشد، کارفرما حق فسخ قرارداد را ندارد. از این منظر، اختیار کارفرما برای فسخ یک‌جانبه محدود است؛ بدان معنا که تا زمانی که امکان تبدیلی در عین اداره یا کار مماثل باشد، فسخ قرارداد جواز نداشته و ممنوع است. (قانون کار. ماده ۲۳، فقره ۳.) ازطرفی اداره مکلف است موضوع فسخ قرارداد را ظرف یک ماه به کارکن اطلاع دهد. (قانون کار. ماده ۲۳، فقره ۴.) قانون، دو ایراد دارد؛ اولاً عبارت «خلال یک ماه» را ذکر نموده است که مبهم و کلی است و ازطرفی باید یک ماه پیش ذکر می‌کرد تا هدف اطلاع‌رسانی، که آمادگی کارکن از جهات مختلف از قبیل اعتراض نزد مراجع قانونی، جستجوی کار و آمادگی



روانی و... است، فراهم شود. بیان مهلت برای اطلاع، اهدافی دارد که با بیان قانون‌گذار حاصل نخواهد شد؛ چنان‌که در جانب فسخ از طرف کارکن یک ماه قبل نوشته شده است. (قانون کار. ماده ۲۴، فقره ۱.) وانگهی، قانون‌گذار ابلاغ فسخ را تکلیف اداره دانسته است که این نوع ادبیات ناشی از نگرش کلی قانون‌گذار و نگاه به حقوق کار از عینک حقوق اداری است و در ابتدای این اثر بیان شد که گویا قانون کار صرفاً برای اداره نگاشته شده است.

ازسوی دیگر، در صورت تخلف کارگر از انضباط کار، قانون مؤیدات تأدیبی را در نظر گرفته است که آخرین مرحله آن فسخ قرارداد است، اما فسخ به عنوان آخرین مرحله مطلق نیست؛ بلکه محدودیت دارد. در ماده ۱۰۱ قانون کار آمده است که «فسخ قرارداد مندرج ماده نود و پنجم این قانون صرفاً در موارد ذیل صورت می‌گیرد: ۱. درصورت غیابت مسلسل (۲۰) روز بدون دلیل موجه؛ ۲. در صورت تطبیق مؤیدات تأدیبی مندرج اجزای ۲، ۳ و ۴ ماده نود و پنجم این قانون در طول سال بیش از دو بار.» دو شرط در بند ۱ در نظر گرفته شده است که اولاً کارگر به صورت مسلسل وار ۲۰ روز غیبت داشته باشد و همین‌طور این غیبت موجه نباشد. پس اگر ۲۰ روز به تناوب غیبت کند یا غیبت موجه باشد، کارفرما صلاحیت فسخ قرارداد را ندارد. همچنین، پیش از فسخ قرارداد مؤیدات تأدیبی مراحل قبل در طول سال بیش از دو بار اجرا شده باشد؛ یعنی اخطار، کسر معاش و تبدیلی که در ماده ۹۵ قانون کار بیان شده است. تا زمانی که مؤیدات تأدیبی یادشده اصلاً تطبیق نشده باشد یا یک‌بار یا دوبار تطبیق شده باشد، نوبت به فسخ قرارداد نمی‌رسد. ازسوی دیگر، زمانی که قرارداد فسخ شود و کارکن آن را غیرموجه بداند، حق شکایت به مراجع قانونی را به ترتیبی دارد که در ماده ۹۸ قانون کار ذکر شده است. با عنایت به مطالب یادشده، فسخ قرارداد و اخراج کارگر به دلیل تخلف از انضباط کار محدودیت‌های قانونی چشمگیری دارد که نشانگر راهکار تضمین امنیت اشتغال است.

## ۵. منع اخراج گروهی و جمعی

بر اساس قانون کار، (قانون کار، ماده ۱۴۸) اخراج گروهی و جمعی کارگران ممنوع شده است؛ مگر به حکم قانون که ازسوی دیگر، این‌گونه اخراج را منوط به اخذ اجازه از وزارت کار نموده است. منوط کردن اجازه اخراج به نهاد دولتی، هم با حقوق کارفرمایان مغایر است و هم با حقوق کارگران؛ زیرا ممکن است وزارت کار جانب‌داری کند یا سلیقه‌ای رفتار کند و، از همه مهم‌تر، فساد نهادهای اداری مانع تحقق عدالت و تضمین حقوق می‌شوند. منوط



کردن اخراج به مجوز نهاد، برای پیشگیری از استبداد و سوءاستفاده کارفرما کار درست و مناسبی نیست، اما به صورت اساسی، اخراج باید موجه باشد که تقریباً در تمام دنیا پذیرفته شده است؛ به اضافه آنکه باید منطبق با قانون نیز باشد. از این جهت، قید «موجه» در قانون ذکر نشده است و از کاستی های اساسی قانون کار است. موجه بودن اخراج، هم به عوامل ماهوی و هم به تشریفات مشخص نیاز دارد که در اسناد بین المللی کار و قوانین دیگر کشورها ذکر شده است. در قانون کار، اولاً واژه موجه ذکر نشده است؛ ثانیاً عوامل اخراج موجه بسیار پراکنده و ناقص گفته شده است و ثالثاً صرفاً به منع اخراج گروهی و جمعی اشاره نموده است و اخراج فردی را از قلم انداخته است. از طرفی تشریفات اخراج به شدت ناقص است که در کنار پراکندگی آن و این وضعیت در عین ایجاد ابهام در قانون، باعث عقب ماندگی از استانداردهای جهانی و سازمان بین المللی کار شده است که پیامد آن عدم حمایت مؤثر از حق برخورداری از امنیت اشتغال کارگران است. از این جهت، اخراج غیرموجه باید مطلقاً ممنوع شود، اعم از فردی و گروهی، و همین طور عوامل اخراج موجه و تشریفات آن باید به صورت شفاف و منسجم در قانون ذکر و بیان شوند.

#### ۶. حوادث غیرمترقبه و استخدام مجدد کارکن

گاهی در اثر حوادث غیرمترقبه مانند سیل، زلزله، آتش فشان، لغزندگی زمین و... ممکن است که کار متوقف و کارکنان بیکار شوند؛ با فعالیت مجدد، اداره حق ندارد از پذیرش کارکن خودداری کند. کارفرما و اداره مکلف هستند که کارکن را در کار سابق و اصلی آن قرار دهند؛ البته استخدام مجدد کارکن منوط به آن است که ظرف مهلت اعلان کاریابی، که یک ماه است، به اداره برای استخدام و شروع به کار مراجعه نماید. (قانون کار، ماده ۲۷، ۱۳۸۷) در صورت عدم مراجعه در مدت یادشده، کارفرما حق دارد کسی دیگری را به جای کارکن سابق استخدام نماید.

#### ۷. محدودیت زمانی فسخ قرارداد کار

قانون در زمان و حالت های خاص نیز فسخ و انحلال یک جانبه قرارداد از سوی کارفرما را غیرمجاز اعلان نموده است که به نحوی به امنیت اشتغال کمک می کند؛ مانند زمان مرخصی با مُزد، حالت خدمت. البته در صورتی که اداره به کلی منحل شود، امکان فسخ در زمان های یادشده، وجود دارد.<sup>۱</sup> محدودیت زمانی فسخ قرارداد کار به صورت یک جانبه، مختص کشور



ما نیست و در بسیاری کشورها مرسوم و رایج است. در اسناد بین‌المللی کار نیز در موارد متعددی محدودیت زمانی فسخ یک‌جانبه پیش‌بینی شده است.

## ۸. مساعدت کاریابی

رفع نگرانی و دغدغه ناشی از بیکاری به‌گونه‌ای به امنیت اشتغال کمک خواهد نمود که در موارد زیادی حالت روانی دارد؛ بنابراین، هرگونه اقدامی که به کاهش این دغدغه منجر شود، باعث احساس آرامش کارگر از نظر روحی و روانی می‌شود و کمتر صدمات روحی و جسمی بر او وارد می‌شود. به همین دلیل مقرراتی به‌عنوان مساعدت کاریابی در کشورهای مختلف وضع و تصویب می‌شود که در قانون کار افغانستان نیز پیش‌بینی شده است. مساعدت کاریابی، امید به کار و معیشت و در نهایت امید به زندگی را افزایش می‌دهد.

معرفی به مراکزی که خدمات کاریابی ارائه می‌کنند، بخشی از راهکار تضمین امنیت شغلی است؛ چنان‌که در فقره ۱ ماده ۲۵ قانون کار آمده است که «اداره مکلف است لیست کارکنانی که بر اساس حکم مندرج فقره ۱ ماده بیست و سوم این قانون قراردادشان فسخ می‌شود، با توضیح سوابق و میعاد کاری، درجه تحصیلی، رشته، حرفه و مهارت به وزارت کار و امور اجتماعی و شهدا و معلولین و در ولایات به نمایندگی آن‌ها ارسال نماید.» زیرساخت‌های این راهکار در عمل فراهم نیست و این عمل اجرا نمی‌شود؛ در شرایط حاضر اصلاً به این‌گونه مسائل توجه نمی‌شود و در مسائل اجرایی وزارت کار جایی ندارند. ازطرفی با فقدان امنیت شغلی و فسخ مداوم قرارداد کار، به‌دلیل فقدان ثبات سیاسی، میزان آن زیاد بوده، رسیدگی به آنها و معرفی آنان به مراجع استخدام‌کننده، کار آسانی نخواهد بود؛ زیرا این حجم از کار، نیازمند منابع انسانی و مادی بسیار است که کشور فاقد آن است. روشن است که ارسال اسامی کارکنانی که قرارداد آن‌ها فسخ شده است، با مشخصات یادشده، هدف اصلی آن ارائه خدمات کاریابی است و وزارت کار برای انجام این مهم نیاز به امکاناتی متناسب با آن دارد که در شرایط حاضر فاقد آن است.

## چ) چالش‌های حقوق بینادین کار و حق بر امنیت شغلی

در درون کشوری با ویژگی‌های افغانستان عواملی بسیار قوی، متناقض و مزمن جای دارد که بیشتر به عامل انسانی مربوط می‌شوند و چالش‌ها و موانع اساسی تضمین حقوق بنیادین کار هستند. ویژگی بسیاری از این عوامل انسانی، ریشه تاریخی و فرهنگی دارند که به‌آسانی رفع‌شدنی نیستند و سنت‌ها و باورهای انسانی مانع مستحکم کاهش عوامل از نظر تعداد و شدت



هستند، چه رسد به آنکه این عوامل در افغانستان به کلی زدوده شوند؛ کاهش و تضعیف این عوامل، از بسترها و زیرساخت‌های اساسی تضمین حقوق بنیادین کار است.

## ۱. چالش فکری، فرهنگی و علمی

پدید آمدن و ماندگاری پدیده‌های اجتماعی و سیاسی در جامعه به صورت اساسی و درونی (که در اینجا به زبان حق‌های بنیادین و ارزش‌های انسانی ترجمه شده است)، به ترتیب نیازمند ظرفیت فکری، فرهنگی و عملی است که به دلیل ارتباط عمیق با روان جامعه به گذر زمان و زمینه‌های نرم‌افزاری و سخت‌افزاری نیاز دارد. در این میان، بسترهای نرم‌افزاری بسیار مهم‌تر از بُعد سخت‌افزاری هستند؛ چراکه پدیده‌هایی که ارتباطی تنگاتنگ با همراهی و هم‌آوایی جامعه و گروه‌های انسانی دارند و مربوط به علوم انسانی هستند، با زور و اجبار نهادینه نخواهند شد که این موضوع را دیدگاه جامعه‌شناختی و روان‌شناختی تأیید می‌کند. به دلیل اینکه انسان، موجودی مختار است، طبعاً تنظیم رفتار آن با یک ارزش، نیازمند باور است و اجبار نمی‌تواند آن را دورنی کند و مردم و نخبگان را قانع سازد تا رفتار منطبق با ارزش‌ها از خود بروز دهند که ترجمان ارزش‌ها در اینجا همان حقوق بنیادین کار است. از این رو، حقوق بنیادین کار در سه حوزه ذیل با چالش جدی در افغانستان روبرو است.

### ۱-۱. چالش فکری

نهادینه شدن ارزش‌های اجتماعی و بخشی از آن، که با زبان حق بیان می‌شوند و ترجمان آن در اینجا حقوق بنیادین کار است، در گام نخست نیازمند فراهم شدن بستر فکری از جنس باور است. وجود عوامل بسیار قوی و ریشه‌دار تاریخی از جنس باور در افغانستان با بیشتر حقوق بنیادین کار مغایر است که مانع اساسی تضمین و نهادینه شدن آن‌ها است. اگر کسی، از مردم عادی تا دولت‌مردان، باور عمیق به مسائلی داشته باشند که مخالف حقوق بنیادین کار است، قطعاً مانع تضمین آن‌ها خواهد شد. اصلاح این‌گونه باورها، سنگ بنای تحول و توسعه حقوق از جمله حقوق بنیادین کار است. قسمت زیادی از این باورها از نظر ارزشی و هنجاری نادرست هستند که موجب عقب‌ماندگی جامعه افغانستان شده‌اند و در عقب‌ماندگی آن نقش بسزایی دارند؛ از نظر ارزش‌های اصیل انسانی و اسلامی، این باورها نادرست و غیرانسانی هستند. قسمت عمده عقب‌ماندگی کشور در مقایسه با سایر کشورهای اسلامی، در مسائل مختلف از جمله حقوق بنیادین کار، ناشی از باورهای نادرست است.



نگاه سنتی به مسائل جدید و عدم پویایی این نگاه، نمی‌تواند نیازهای جدید را برآورده کند. انقلاب صنعتی و تغییر در عرصه تجارت و خروج سرمایه از بخش زراعت و مال‌داری به حوزه صنعت و تجارت به کلی روابط کار را تغییر داد. ظلم و ستم در حق کارگر به تغییر در منابع درآمد، انحصار آن در نیروی کار و سوءاستفاده سرمایه‌دار از این وضعیت باعث پیدایش حقوق کار شد. دیگر روابط قراردادی محض که مبتنی بر اراده طرفین قرارداد است، طرف ضعیف قرارداد را به شدت متضرر ساخت و موجب صدمات جسمی و روحی شدید برای طبقه کارگر شد. بشر برای خروج از این وضعیت ناچار تن به استقلال حقوق کار از حقوق مدنی داد که رسالت مهم و اصلی حقوق کار، حمایت از طرف ضعیف رابطه شد. اراده آزاد و مستقل، که سنگ بنای روابط قراردادی است، در روابط کار به معنای واقعی وجود ندارد؛ بنابراین، قواعد عمومی قرارداد و نگاه قراردادی محض به روابط کار نمی‌تواند مشکل و معضل روابط کار را حل نماید. فقه سنتی و نوع نگاه آن به روابط کارگر و کارفرما مبتنی بر عقد اجاره اشخاص و روابط قراردادی محض است؛ این نگاه مبتنی بر آزادی اراده طرفین است که به معنای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی وجود ندارد. در نهایت، کارگر ناچار به پذیرش قرارداد می‌شود که مغایر با کرامت انسانی او، حفظ حداقل زندگی و به‌ویژه معیشت اوست. پیامدهای پذیرش چنین قرارداد بسیار سنگین و خطرناکی متوجه جامعه است و صلح و امنیت پایدار را در معرض خطر قرار می‌دهد؛ ضمن آنکه مغایر با عدالت و مصلحت جامعه است.

بدین رو، ما در اینجا نیازمند فقه حکومتی و فقه المصلحه هستیم که عناوین ثانوی ایجاد می‌کنند که مقررات حقوق کار و از جمله حقوق بنیادین کار به رسمیت شناخته شوند و گرنه پیامدهای آن برای از پا درآوردن هر جامعه‌ای از هر جهت کافی هستند. دولت ناچار است که بر اساس مصالح اجتماعی، صیانت از کرامت انسانی و حفظ حداقل معیشت، روابط کار را از سرزمین قرارداد محض خارج و حقوق بنیادین کار را بپذیرد و از آن دفاع نماید؛ چراکه حقوق بنیادین کار، اقتضای حداقلی عدالت، معیشت و زندگی انسانی است.

## ۱-۲. چالش فرهنگی

ارزش‌ها، باورها و رفتارها در فرهنگ قبیله‌ای به‌گونه‌ای نیست که ارزش‌های اساسی در آن قابل پذیرش باشد؛ جامعه افغانستان هنوز جامعه‌ای قبیله‌ای است که از این جهت، تفاوت میان اقوام نیست. به عبارت دیگر، حقوق بنیادین کار، که بخشی از حقوق بنیادین بشر است، در



عقلانیت سیاسی-قومی<sup>۱</sup> قبیله جایگاهی ندارد. در فرهنگ قبیله‌ای مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و رفتارهای ناسازگار با حقوق بنیادین کار وجود دارد؛ شایسته‌سالاری، برابری فرصت، حق بر کار، حق بر منع تبعیض در استخدام و اشتغال، حق بر برابری در حوزه آموزش‌های حرفه‌ای و مهارتی در این‌گونه فرهنگ جای ندارد. تضمین حقوق بنیادین کار، نیازمند نگاه انسانی و مبتنی بر کرامت انسانی است که فرهنگ قبیله‌ای نمی‌تواند با آن موافق باشد؛ زیرا در این چارچوب فکری، به دلیل اینکه حقوق اساسی در جامعه قبیله‌ای بر پایه کرامت و ارزش‌های انسانی تعریف نمی‌شود، همیشه همه‌چیز باید در خدمت قبیله باشد. از طرفی، پویایی اجتماعی و حرکت اشخاص در سلسله‌مراتب مشاغل بدون توجه به تعلق به قبیله‌ای خاص از دستاوردهای فقه اسلامی و حقوق مدرن است که در نظام قبیله‌ای معنا ندارد. بدین‌رو، ارزش‌های قبیله‌ای نه با حقوق اسلامی و نه با حقوق مدرن سازگار است؛ به این دلیل، قسمتی از دستاوردهای حقوق اسلامی، حقوق بنیادین کار است که در جامعه قبیله‌ای با چالش جدی روبرو است. این نوع نگرش از سرزمین عدالت، که از دستاوردهای اصلی فقه اسلامی و مبتنی بر اراده الهی است، گذر نکرده و مغایر با اقتضای حداقلی عدالت است. فرهنگ قبیله‌ای از سرزمین عدالت و دیگر ارزش‌های اسلامی گذر نمی‌کند. عقلانیت قومی و قبیله‌ای به ما می‌گوید که تمامی منابع قدرت، از جمله مشاغل مهم، در اختیار قبیله باشد و دیگران از آن محروم باشند؛ این نظر با حقوق بنیادین کار، که دال مرکزی آن کرامت انسانی است و انسان مقید باید از آن برخوردار باشد و نه انسان مطلق، سازگار نیست. ترجمان بخشی از حقوق بنیادین بشری، حقوق بنیادین کار است و برای قبیله، بشر و انسان مهم نیست؛ بلکه وابستگی قبیله‌ای مهم است و طبعاً حقوق بشر مهم نیست تا ترجمان آن مهم باشد، بلکه وابستگی افراد و اشخاص به قبیله مهم است.

بنابراین، تضمین و حمایت از حقوق بنیادین کار و حق بر امنیت شغلی، نیازمند گذر از عقلانیت قبیله‌ای است و بازگشت به ارزش‌های اسلامی و انسانی است. این امر، خود نیازمند نهضت و تحولی فرهنگی است که به فعالیت‌های علمی آموزشی و بلندمدت نیازمند است تا

۱. عنوان عقلانیت را توصیف‌کننده سه بعد شخصیتی انسان (باورها، ارزش‌ها و رفتارها) دانسته‌اند. آنچه در این نوشتار از معنای عقلانیت مراد است، سامانه دانایی، نظام معرفتی یا عقل «برساخته یا جاری و متعارف» است و نه «عقل سازنده یا کنشگر». مراد از عقل، برساخته نظام از قواعد ساخته‌شده و پذیرفته‌شده در دوره تاریخی مشخصی است که در قلمروی آن دوره تاریخی، ارزش و اعتبار مطلق پیدا می‌کند. به نقل از: محمدعلی میرعلی و خادم‌حسین احمدی. «بنیادی‌ترین چالش سیاسی دولت افغانستان در مبارزه با جرائم سازمان‌یافته فراملی». دوفصلنامه جامعه‌شناسی دنیای اسلام. ۹ (۱) (پیاپی ۱۸)، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۲۱-۲۴۸.





شاهد توسعه در حوزه حقوق بنیادین کار باشیم که از نظر توسعه حقوقی نیز بسیار حیاتی است. تحول در این حوزه، نیازمند فرهنگ آموزش است که از درون خانواده شروع و تا نهادهای عالی آموزشی می‌رسد که باید نقش اساسی را ایفا کنند. باور و ارزش‌های قبیله‌ای باید جای خود را به ارزش‌های اسلامی و انسانی بدهند تا بستر تحقق حقوق بشر اسلامی و حقوق بنیادین کار فراهم شود. از طرف دیگر، باید بستر سوءاستفاده از عقلانیت قومی از سوی رهبران قومی را سد کرد؛ گام اول در این راه، آگاه‌سازی جامعه است که نیازمند فعالیت فرهنگی مداوم و مستمر است. به عبارت دیگر، برای رسیدن به حقوق بنیادین کار، نیازمند گذر از ارزش‌های قبیله‌ای هستیم که سازوکار این گذر، بیش از آنکه سخت‌افزاری باشد، حالت نرم‌افزاری دارد.

### ۳-۱. چالش علمی

در افغانستان، ادبیات علمی-دانشگاهی در زمینه حقوق بنیادین کار شکل نگرفته است؛ تا چه رسد به این که شکوفا شده و از جایگاه مناسب در مباحث اکادمیک برخوردار باشد. فراتر از آن، ادبیات علمی حقوق کار در سطح عام‌تر، منابع علمی، غنی و پرباری ندارد و بدیهی است که تضمین آن نیازمند بسترسازی علمی است تا فکری برای اجرای آن شود. حقوق کار از نظر هنجارهای قانونی نیز از جایگاه بایسته‌ای برخوردار نیست. در قانون کار، به‌صورت بسیار پراکنده و کم‌رنگ به حقوق بنیادین کار پرداخته شده است که به‌روز نبوده و نمی‌تواند نیازهای زمانه را تأمین کند تا به رشد و ترقی روابط کار و الزامات ناشی از آن کمک کند. این وضعیت ناشی از عوامل متعددی است که نیاز به بحث مفصل دارد. عدم جایگاه مناسب دانش و دانشمند در افغانستان، چند دهه جنگ و درگیری، فقدان سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی مناسب در حوزه دانش حقوق کار و اولویت نداشتن حقوق بنیادین کار از عوامل اساسی جایگاه نامناسب ادبیات علمی حقوق کار در افغانستان هستند.

برخی به این باورند که روابط حقوق کارگر و کارفرما در فقه اسلامی، صرفاً در قالب «اجاره اشخاص» قابل بررسی است و هرگونه الزام و تکلیفی خارج از قرارداد «اجاره اشخاص»، مشروعیت ندارد؛ این نگرش قطعاً نمی‌تواند حمایت از طبقه کارگر را به ارمغان آورد. برخی دیگر به این باورند که با خارج کردن قرارداد کارگر و کارفرما از قالب سنتی «قرارداد اجاره اشخاص»، باید از طرف ضعیف قرارداد حمایت کرد.





اما در عین حال، از نظر فقهی چند راه حل برای پذیرش حقوق کار، به ویژه حقوق بنیادین کار، وجود دارد که عبارت‌اند از فقه حکومتی، فقه مصلحت، بنای عقلا و اصل عدالت و ابداع قواعد فقهی جدید.

رویکرد نظام حقوقی مصلحت مدار می‌تواند راهی برای سازگاری بین برخی احکام و قوانین با مقتضیات زمان بگشاید؛ مثلاً اگرچه مطابق دیدگاه‌های فقهی، کارفرما می‌تواند شرایط خود را در قالب قراردادی، که کارگر به دلیل نیاز خود به امضای آن تن می‌دهد، بر کارگر تحمیل کند و تساوی و عدم تساوی شرایط طرفین قرارداد خللی به صحت قرارداد وارد نمی‌سازد، اما با وجود این، چه بسا با توجه به مصالح عمومی جامعه، نتوان به طور مستقیم اطلاق این حکم را در متن قانون آورد. از سوی دیگر، ارزش عدالت در اینجا نیز باید مد نظر باشد که از ارزش‌های و اصولی اساسی اسلام است.

به یقین، فقه امروزی، که با ضرورت‌ها و الزامات زندگی عصر صنعت و تکنولوژی آشنا است، با رویکردی عدالت محور به استنباط از نصوص دینی خواهد پرداخت. لازم است که فقه، به جای اجتهاد سنتی که روش مبتنی بر معنای ظاهری منابع مذکور است، رویکردی متکی بر زمینه اخلاقی و مبتنی بر روح عدالت محور منابع اسلامی را در پیش گیرد.

قانون در مقام تنظیم روابط موجود در هر جامعه بر اساس نیازهای هر دوران به وجود می‌آید. بر این اساس، فقه ظرفیت لازم را برای حضور در عرصه قانون و قانون گذاری دارد و تولید قواعد فقهی مورد نیاز قانون، اولین و اساسی ترین کارکرد فقه در این عرصه است. (امینی، ۱۳۸۸، صص ۵۶-۶۱) در آموزه‌های دینی، از قرآن مجید گرفته تا نصوص دینی، چنان تأکیدی بر اصل کرامت انسانی شده است که می‌توان گفت اگر پاره‌ای از احکام فقهی فرعی با این اصل ناسازگار باشد، باید از آن به نفع اصل کرامت چشم پوشی کرد. نوربها، ۱۳۸۲، ص ۶۲۷)

بنای عقلا، در صورتی که مخالف شرع نباشد، می‌تواند از منابع استنباطات فقهی باشد؛ از این جهت، حقوق بنیادین کار برخاسته از بنای عقلائی عالم است که تردیدی در آن وجود ندارد و از این منظر هم می‌توان حقوق بنیادین کار را به رسمیت شناخت.

## ۲. چالش‌های سیاسی و اقتصادی

چالش‌ها و موانع سیاسی و اقتصادی نیز در سطح و لایه‌ای دیگر در برابر حقوق کار، به ویژه حقوق بنیادین کار، در کشور قرار دارند که نیازمند تحلیل و ارزیابی هستند.



## ۱-۲. فقدان ثبات سیاسی<sup>۱</sup>

تحول مداوم در رژیم سیاسی و زیرساخت‌های هنجاری اساسی، قطعاً به نفع حقوق بنیادین کار و امنیت شغلی نخواهد بود. تردیدی نیست که فقدان ثبات سیاسی، هرگونه برنامه‌ریزی کوتاه‌مدت و بلندمدت در حوزه ارتقا و بهبود حقوق بنیادین کار کشورها را با چالش جدی روبرو می‌کند؛ به‌خصوص در کشوری که فرهنگ جنگ، به‌جای فرهنگ صلح، در آن مسلط باشد که از عوامل اصلی تغییر مداوم نظام سیاسی است و به‌خودی‌خود تغییر هنجارهای بنیادین در حوزه حقوق اساسی را در پی دارد. پیمودن یک مسیر روبه‌توسعه در حوزه روابط کار و حقوق بنیادین کار، نیازمند امنیت دولتی است. امنیت حکومت با وجود جنگ و درگیری و فقدان ثبات سیاسی به دست نخواهد آمد؛ تغییر مداوم در نظام سیاسی، مدام حق بر کار و برپایی مشاغل مناسب را نابود کرده و همیشه حق بر حداقل معیشت را در معرض خطر قرار داده که به‌نوبه خود دشمن خونی صلح پایدار است. فقر و گرسنگی و عدم‌رهایی از ترس و نداری، مانع صلح پایدار و در عین حال عاملی برای بی‌ثباتی سیاسی است که در چرخه‌ای نادرست به حقوق بنیادین بشر از جمله حقوق بنیادین کار و امنیت شغلی آسیب می‌زند. این واقعیتی انکارناپذیر است که بدون ثبات سیاسی و امنیت، هرگونه برنامه‌ریزی بلندمدت، از جمله در حوزه حقوق کار، نابود می‌شود و همواره گروهی که قدرت را فتح کرده، مناصب مهم را اشغال و دیگران را از دست‌یابی به مشاغل مهم محروم می‌کند.

به هر حال، فقدان ثبات سیاسی هرگونه سیاست در حوزه‌های مختلف قانون‌گذاری، قضایی و اجرایی را عقیم می‌کند که بدیهی است حقوق بنیادین کار نیز از این عقیم‌سازی محروم نخواهد بود. تغییر مداوم رژیم سیاسی، تغییرات بنیادی را در عرصه حکومت‌داری و حتی فراتر از آن را در پی دارد که موجب تغییر مدام سیاست‌های کلان و زیربنایی می‌شود و در سطح کلان، توسعه را در جوانب مختلف آن، از جمله حقوق بنیادین کار، آسیب می‌زند. به زبان ساده، هر رژیم سیاسی شروع به ساختن بنایی می‌کند اما قبل از رسیدن به سرانجام، ساقط می‌شود؛ رژیم جدید، بنای رژیم قبل را قبول ندارد، آن را خراب و بنای دیگری را از پی شروع می‌کند که همان داستان بار دیگر تکرار می‌شود. در این وضعیت، مشاغل نابود و تا پیدایش مشاغل جدید متناسب با وضعیت

<sup>۱</sup> . رویکردهای مختلفی در برداشت از ثبات سیاسی وجود دارد که عبارت‌اند از: ۱. ثبات سیاسی به معنای عدم خشونت؛ ۲. ثبات سیاسی به معنای دوام و پایداری حکومت و نظام سیاسی؛ ۳. ثبات سیاسی به معنای رژیم مشروع و قانونی؛ ۴. ثبات سیاسی به معنای نبود تغییرات ساختاری.

جدید، افراد زیادی بیکار می‌شوند. عدم ثبات سیاسی موجب تحرک اجتماعی به صورت افراطی خواهد شد که امنیت شغلی را در معرض خطر قرار می‌دهد.

## ۲-۲. چالش اقتصادی

چالش اقتصادی در چند سطح و لایه، پیامدهای منفی دارد که می‌توان آن‌ها را با رونق و توسعه اقتصادی و افزایش درآمد اقتصاد عمومی و خصوصی رفع نمود. هرگونه سیاست‌گذاری کلان در حوزه حقوق بنیادین، از جمله حقوق کار و حق بر امنیت شغلی، نیاز به بودجه کافی دارد که بدون آن، صرف سیاست‌گذاری بدون ابزار مالی مشکل را حل نخواهد کرد. برنامه‌های راهبردی و استراتژیک در حوزه بازار کار و حقوق کار و بعد هنجاری بازار کار نیز نیاز به هزینه و بودجه دارند که کشوری با کمبود درآمد مالی نمی‌تواند راهبردهای مد نظر را در عرصه حقوق بنیادین کار اجرایی نماید. در سطح خردتر، در بخش پلان‌های عملیاتی حوزه حقوق کار نیز نیازمندی به بودجه وجود دارد که بدون آن اجرای هرگونه پلان با دشواری روبرو خواهد شد. ایجاد شغل و اشتغال‌زایی، مانند سایر برنامه‌ها، نیازمند شکوفایی اقتصاد عمومی است. در صورتی که اقتصاد بخش عمومی وضعیت خوبی داشته باشد، می‌تواند در بخش تأمین اجتماعی<sup>۱</sup> اقدامات مؤثری را در راستای حمایت از طبقه کارگر انجام دهد. اقتصاد عمومی می‌تواند از کارگران در برابر حوادث طبیعی و غیرطبیعی حمایت کند و در زمان فشارها و تنگناها از آن‌ها دستگیری کند. میزان درآمد دولت به شدت بر تأمین اجتماعی تأثیر مستقیم و غیرمستقیم دارد. هر جامعه‌ای که میزان درآمد در آن کم باشد، بر درآمد دولت تأثیر منفی می‌گذارد و میزان حمایت دولت از اقشار مختلف جامعه، از جمله طبقه کارگر، را کاهش می‌دهد. معضل بیکاری و راه حل آن، که بیمه بیکاری است، نیازمند رشد و توسعه اقتصاد بخش خصوصی و دولتی است.

## نتیجه‌گیری

حق بر امنیت شغلی، از حقوق بنیادین بشری است که ادعای مسلط، حاکم و مقدم بر بسیاری از امور دیگر است و در عین حال بر مبنای کرامت انسانی، عدالت، صلح پایدار و حق بر

<sup>۱</sup>. از دیدگاه دیگر، تأمین اجتماعی عبارت است از حمایتی که از طریق مجموعه‌ای از اقدامات همگانی برای مقابله با پریشانی اقتصادی و اجتماعی، توسط جامعه برای اعضای خودش تدارک می‌شود که در غیر این صورت، پریشانی اقتصادی و اجتماعی به واسطه قطع یا کاهش چشمگیر درآمد بر اثر بیماری، بارداری، حادثه ناشی از کار، بیکاری، سالمندی و مرگ پدیدار می‌شود. (تأمین اجتماعی، راهنمای آموزش کارگران. دفتر بین‌المللی کار. ترجمه ابوالقاسم نوروز طالقانی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه پژوهش تأمین اجتماعی. ۱۳۸۱. ص ۱۸).



معیشت است. همان‌گونه که بیان شد، راهکارهایی برای تضمین این حق در قانون کار بیان شده است اما تمامی راهکارهای یادشده، از قبیل منع اخراج گروپی و جمعی، کتبی بودن قرارداد کار، معین بودن و محدود بودن موارد فسخ قرارداد کار از سوی کارفرما، تعلیق قرارداد کار، تمدید قرارداد به‌خودی‌خود و...، به‌تنهایی منجر به تضمین امنیت شغلی نخواهد شد؛ زیرا چالش‌های عمیق‌تر و حادث‌تر موجود در کشور موجب می‌شوند تا بستری برای امنیت شغلی فراهم نشود. مادامی‌که چالش‌ها در سطح کلان و بنیادین برطرف نشوند، راهکارهای حقوقی به‌تنهایی بر تأمین حق بر امنیت شغلی مؤثر نخواهند بود. برای پدید آمدن امنیت شغلی، نیاز به راهکارهای اساسی و طولانی‌مدت برای چالش‌های فکری، علمی، فرهنگی، بی‌ثباتی سیاسی، معضلات اقتصادی، عوامل فعال و پویا در زمینه انواع تبعیض در استخدام و اشتغال و فقدان تحرک لازم در زمینه آزادی انتخاب شغل وجود دارد که خود به راهبرد و سیاست دوام‌دار و هدفمند نیاز دارد. با اوصاف یادشده، راهبردها، سیاست‌ها و راهکارها نیازمند دگرذیسی‌های عمیق و بنیادین در لایه‌های مختلف جامعه و دولت هستند.

## منابع

عراقی، عزت‌الله. «ارزیابی مقررات کار در زمینه اخراج»، مجله مجتمعی آموزش عالی قم، ۱ (۳)، ۱۳۷۸.

برونستین، آرتورو. حقوق بین‌الملل و تطبیقی کار، چالش‌های جاری. ترجمه و تحقیق دکتر سعیدرضا ابدی و اصلی عباسی. تهران: دراک، ۱۳۹۳.

راسخ، محمد. «نظریه حق». فصلنامه باروری و ناباروری. ۱۰ (۴)، زمستان ۱۳۸۸.

امینی، علیرضا. «فقه و مسئله قانون». مجله پژوهش و حوزه. (۳)، ۱۳۷۹.

نوربها، رحیم. «دین و کرامت انسانی». مجموعه مقالات همایش دین و حقوق بشر، ۱۳۸۲.

میرعلی، محمدعلی و خادم‌حسین احمدی. «بنیادی‌ترین چالش سیاسی دولت افغانستان در مبارزه با جرائم سازمان‌یافته فراملی». دوفصلنامه جامعه‌شناسی دنیای اسلام. ۹ (۱)، بهار و تابستان ۱۴۰۰.

دفتر بین‌المللی کار. تأمین اجتماعی راهنمای آموزش کارگران. ترجمه ابوالقاسم نوروز طالقانی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۸۱.

قانون کار، مصوب ۱۳۸۷.

Termination of Employment Convention, 1982 (No. 158).

Termination of Employment Recommendation, 1982 (No. 166).



## جرائم نقض مقررات هوانوردی ملکی، در قوانین جزای افغانستان

عبدالکریم اسکندری\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

### چکیده

طیاره و پرواز با آن، ضمن اینکه رفاه و آسایش را در مسافرت‌ها به ارمغان آورده، همواره با اضطراب و تشویش همراه بوده است. در میان انواع طیاره‌ها، طیاره ملکی، به‌عنوان وسیله‌ای که مهم‌ترین ویژگی آن سرعت است، جایگاه منحصربه‌فردی در حمل‌ونقل کالا و مسافر به دست آورده و توانسته است صنعت هوا نوردی را، به‌عنوان یکی از محورهای اصلی توسعه اقتصادی در جهان، مورد توجه قرار دهد. دغدغه کشورهای و مجامع بین‌المللی درخصوص تأمین و حفظ امنیت پرواز طیاره و مصونیت آن در قالب تصویب قوانین و مقررات داخلی و کنوانسیون‌های بین‌المللی تبارز یافته است. در عرصه حقوق داخلی افغانستان، قوانین متعددی. مانند مقررۀ اداره عمومی هوانوردی ملکی (۱۳۶۳)، مقررۀ تنظیم وظایف و اجرائیات وزارت هوانوردی ملکی (۱۳۶۷) و قانون هوانوردی ملکی در جهت نظم و نسق ترانسپورت هوایی (۱۳۹۱) برای تنظیم و حفظ امنیت سیستم هوانوردی به تصویب رسیده‌اند. قوانین ذکرشده، تدابیر و مقررات قابل توجه مدیریت و ایمنی پرواز طیاره ملکی را پیش‌بینی نموده است، اما ضمانت اجرای این مقررات را به قانون خاصی (قانون جزا) ارجاع داده است. برخی از مقررات مربوط به ایمنی پرواز، حمل‌ونقل هوایی، رعایت قلمروی هوایی و جلوگیری از تخلفات پرواز و نقض قواعد حاکم بر ترانسپورت هوایی به‌صورت پراکنده در قانون جزایی (۱۳۵۵) پیش‌بینی شده بودند، اما قانون‌گذار افغانستان، به‌صورت ویژه در کود جزا، درخصوص حفظ امنیت هوانوردی همگام با اسناد بین‌المللی، فصل مستقلی را تحت‌عنوان جرائم نقض هوانوردی ملکی اختصاص داده و مجازات اشخاص حقیقی و حکمی نقض‌کننده قوانین هوانوردی ملکی را تعیین و تصویب نموده است.

**واژگان کلیدی:** هوانوردی ملکی، امنیت پرواز، کنوانسیون بین‌المللی، نقض پرواز، قانون جزا.

\*. معاون علمی و کدر علمی دانشگاه خاتم النبیین (ص).

تأسیس هر پدیده‌ای (اجتماعی و صنعتی) نیازمند تدوین مقرراتی است تا کیفیت استفاده عقلانی و حقوقی از آن مشخص شود؛ طیاره و فعالیت هوانوردی نیز از این قاعده کلی مستثنی نبوده است. در یک تقسیم‌بندی کلی، مطابق ماده ۳ کنوانسیون شیکاگو، طیاره تقسیم بر دو گروه دولتی (نظامی، گمرکی و پولیسی) و ملکی می‌شود (مالمیر، ۱۳۹۳: ۵۰). از میان انواع طیاره، تأمین حفظ و امنیت طیاره ملکی برای کشورها از لحاظ اقتصادی و حقوقی حائز اهمیت است؛ چراکه از یک سو در دسترس استفاده عموم مردم قرار دارد و از طرف دیگر، همواره مجرمان، این نوع طیاره را برای رسیدن به مقاصد شیطانی خود آماج تهدید قرار می‌دهند. از همین رو، با همه جذابیت، سرعت و دقت عملی که سفرهای هوایی دارند، اما می‌توانند به حادثه‌ای ناگوار و خاطره‌ای تلخ تبدیل شوند. سالانه، حوادث و اتفاقات بسیاری از سوی مسافران اخلاص‌گر، گروه‌های تروریستی و احیاناً تیم پرواز در پروازهای هوایی به وقوع می‌پیوندد که موجب آسیب‌های جانی و مالی به مسافران، بار، هواپیما و شرکت‌های هواپیمایی می‌شوند.

حوادث و اتفاقات هواپیما، اقسام گوناگونی از رفتارهای مجرمانه را شامل می‌شوند که می‌توان از مهم‌ترین آن‌ها به مواردی از جمله عدم اهلیت کپتان پرواز، نقص فنی طیاره، تهدید به ضرب و جرح خدمه و مسافران هواپیما، نزاع میان مسافران، کودک‌آزاری، حمله و تجاوز، استعمال غیرقانونی مواد مخدر، سیگار کشیدن، تخریب کابین و صندلی‌های هواپیما، استفاده غیرمجاز از تجهیزات الکترونیکی، از بین بردن ابزار و تجهیزات ایمنی هواپیما اشاره کرد (جباری، ۱۳۸۹: ۹۴). در افکار عمومی مردم، ایمنی هوانوردی و امنیت در تأسیسات میادین هوایی بسیار اهمیت دارند؛ از این رو، قانون‌گذاران در هر کشوری، همگام و همراه با جامعه بین‌الملل، جهت دستیابی به سیستم پرواز امن و مطمئن قدم برداشته‌اند. قانون‌گذار کشور افغانستان با توجه به اهمیت حمل و نقل هوایی از یک سو و تعهدات بین‌المللی دولت افغانستان نسبت به کنوانسیون‌های بین‌المللی ناظر بر فعالیت هوانوردی از سوی دیگر، قوانین و مقرراتی را تحت عنوان قانون هوانوردی ملکی وضع و به تصویب رسانده است که برای رعایت مقررات حاکم بر امنیت پرواز، ضمانت اجراهای جزایی در قانون جزا پیش‌بینی شده است. در نتیجه، مبانی جرم‌انگاری نقض مقررات هوانوردی ملکی به فلسفه تأمین امنیت پرواز و تعهدات بین‌المللی دولت افغانستان در زمینه مقررات هوانوردی برمی‌گردد. حمایت





از پروازهای ملکی امن و جرم‌انگاری رفتارهای محل امنیت پرواز، هم منبع داخلی دارد و هم منبع بین‌المللی. تحقیق پیش رو، تلاشی است جهت استفاده از کنوانسیون‌های بین‌المللی و ملی در مورد تدابیر کنشی و واکنشی دولت افغانستان در راستای امنیت پرواز و مدیریت سیستم هوانوردی ملکی. این تحقیق می‌خواهد به این سؤال‌های اساسی پاسخ دهد که قوانین جزای افغانستان، چه تدابیر و مقرراتی را جهت پیشگیری از نقض مقررات هوانوردی پیش‌بینی نموده است؛ رابطه این تدابیر با اقدامات رهنمودی کنوانسیون‌های بین‌المللی ناظر بر پرواز چیست؟ از همین رو در آغاز به معرفی مهم‌ترین کنوانسیون‌های بین‌المللی در مورد نحوه حمایت از امنیت پرواز می‌پردازیم و سپس به اقدامات دولت افغانستان در این زمینه اشاره می‌کنیم. در منابع ذکر شده، روش‌های تأمین امنیت پرواز ملکی و جلوگیری از اقداماتی که منجر به اخلال در پروازها، سقوط طیاره و از بین رفتن مسافری یا کالا می‌شود، ذکر شده‌اند.

### الف) کنوانسیون‌های بین‌المللی هوانوردی

کنوانسیون مربوط به مقررات هوانوردی، که به کنوانسیون ۱۹۱۹ پاریس نیز معروف است، نخستین معاهده مربوط به هوانوردی و حقوق هوایی است که توسط ۳۲ کشور در ۱۳ اکتبر ۱۹۱۹، برای هماهنگی میان دولت‌ها و حفظ مقررات هوانوردی و جلوگیری از اخلال در امنیت پرواز، در پاریس به تصویب رسید. معاهده پاریس با تصویب معاهده هواپیمایی کشوری شیکاگو در ۱۹۴۴ و اجرایی شدن آن در ۱۹۴۷ فسخ شد. ایکائو یا سازمان بین‌المللی هوانوردی کشوری (ICAO)، نهادی تخصصی در سازمان ملل متحد است که در ۷ دسامبر سال ۱۹۴۴، پس از تصویب و امضای پیمان حمل‌ونقل هوایی موسوم به پیمان شیکاگو، تشکیل شد. وظیفه این سازمان، هماهنگ‌سازی استانداردهای بین‌المللی پروازی و مدیریت خطوط هوایی در سطح جهان است. موجودیت این سازمان، به‌طور رسمی، در سال ۱۹۴۷ اتفاق افتاد. اولین جلسه ایکائو در ۶ مه ۱۹۴۷ تشکیل شد و در ۲۸ مه، اعضا شورای آن انتخاب شدند. افغانستان نیز رسماً به پیمان شیکاگو و در نتیجه به ایکائو پیوسته است.

ایکائو بر اساس کنوانسیون شیکاگو ایجاد شده و تقریباً همه کشورهای دنیا به آن پیوسته‌اند. مقر دائمی ایکائو در مونترال کانادا است، اما به‌طور موقت می‌تواند به محل دیگری منتقل شود. پیمان شیکاگو در ۹۶ ماده تدوین شده که در ضمن آن، بر اصول کلی حقوق بین‌المللی و هوانوردی، از جمله اصل حاکمیت دولت‌ها بر قلمرو و تابعیت هواپیما، تأکید دارد. شورای ایکائو، نهاد اصلی تصمیم‌گیری در این سازمان است و از نمایندگان ۳۳ کشور عضو ایکائو،

که توسط اعضای مجمع عمومی برای مدت سه سال انتخاب می‌شوند، تشکیل می‌شود. بر اساس این کنوانسیون، دولت هر کشور مجاز است اقدام به فعالیت‌های هوایی در محدوده کشور خود کند؛ اما در روابط بین‌المللی و ارتباط هوایی نمی‌تواند پرواز نماید، مگر آنکه دولت‌ها متقابلاً در زمینه ۷ نوع آزادی مربوط به هوایی توافق کنند. عموماً دولت‌ها با امضای پیمان‌های دوجانبه نسبت به این آزادی‌ها توافق می‌کنند. ایکائو مقاصد متعددی را دنبال می‌کند که از جمله آن‌ها رسیدن به مقاصد ذیل در زمینه هوانوردی است: اطمینان از رشد منظم و ایمن هواپیمایی کشوری-بین‌المللی در سراسر جهان، تشویق صنعت و طراحی هواپیما برای مقاصد صلح‌جویانه، ترغیب توسعه خطوط هوایی، فرودگاه‌ها و تسهیلات هوانوردی برای هواپیمایی کشوری-بین‌المللی، پاسخ به نیاز حمل‌ونقل هوایی ایمن مردم جهان، منظم، کارا و باصرفه، جلوگیری از تضییع اقتصادی ناشی از رقابت مضر، حفظ حقوق دولت عضو و تأمین فرصت مساوی برای اعضا جهت برقراری سرویس هوایی بین‌المللی، افزایش ایمنی پروازها در ترانسپورت هوایی بین‌المللی و به‌طور کلی تعمیم و توسعه کلیه امور حمایتی هوانوردی در سطح داخلی و بین‌المللی.

پیمان شیکاگو، ضمایم و انکس‌هایی دارد که حاوی مقررات بین‌المللی هواپیمایی کشوری است و توسط ICAO به‌صورت مقررات توصیه‌شده طبق ماده ۳۷ پیمان شیکاگو، تهیه و منتشر می‌شود؛ برای نمونه به برخی از این ضمائم اشاره می‌شود: انکس (ضمیمه) ۱ حاوی قوانین و مقررات بین‌المللی در زمینه آموزش و امتحان صدور گواهینامه‌های خلبانی، مهندسی پرواز و تعمیر و نگهداری هواپیما، گواهینامه‌های مربوط به تعمیر و نگهداری وسایل رادیویی، دستگاه‌های ترانسپورتهی و آلات دقیق هواپیما و گواهینامه‌های مراقبت پرواز و عملیات شرکت‌های هواپیمایی است.

انکس ۲ شامل قواعد و مقررات بین‌المللی برای کپتان و کارکنان مراقبت پرواز در زمینه بعضی از نکاتی که در هوا باید مورد توجه قرار گیرند، است؛ از جمله این قواعد و مقررات، حق تقدم هواپیماها نسبت به یکدیگر در هواست.

انکس ۳ در مورد هواشناسی و حاوی مقررات بین‌المللی در زمینه هواشناسی هواپیمایی است.

انکس ۴ در زمینه نحوه تهیه و انتشار نقشه‌ی هواپیمایی است.

انکس ۵، واحدهای اندازه‌گیری مورد استفاده در هواپیمایی کشوری را مشخص کرده است.



انکس ۶ مربوط به عملیات هواپیمایی است و در آن مقررات بین‌المللی نحوه کار شرکت‌های هواپیمایی و استفاده از هواپیما از لحاظ عملیاتی درج گردیده است.

با توجه به اینکه اعمال غیرقانونی علیه امنیت هواپیمایی هرکشور، امنیت افراد و اموال را به مخاطره می‌اندازد، بهره‌برداری سرویس‌های هوایی را شدیداً مختل می‌کند و اعتماد مردم جهان را نسبت به امنیت هواپیمایی کشوری متزلزل می‌کند، مطابق کنوانسیون شیکاگو، معاهدات و کنوانسیون‌های هوایی، یکی پس از دیگری وضع و به تصویب رسیدند؛ مانند معاهداتی نظیر کنوانسیون توکیو راجع به جرائم و برخی اعمال ارتكابی دیگر در هواپیما (۱۴ سپتامبر ۱۹۶۳)، قرارداد بین‌المللی لاهه راجع به جلوگیری از تصرف غیرقانونی هواپیما (۱۶ دسامبر ۱۹۷۰)، کنوانسیون مونترال راجع به جلوگیری از اعمال غیرقانونی علیه امنیت هواپیمایی کشوری (۲۳ سپتامبر ۱۹۷۱). هریک از کنوانسیون‌های فوق در جهت تکمیل معاهدات ذکر شده و کنوانسیون شیکاگو، تدوین شدند و درحقیقت کنوانسیون مونترال نقص دو کنوانسیون توکیو و لاهه را درخصوص جرائم هواپیمایی برطرف کرد.

### ب) قوانین مربوط به هوانوردی ملکی

باتوجه به اهمیت ترانسپورت هوایی، برای امنیت پرواز و تنظیم حمل و نقل هوایی در افغانستان مقرراتی تصویب شده است که برخی مربوط به رعایت ضوابط ترانسپورت هوایی و برخی نیز مربوط به جرائم هوایی، به معنی خاص، هستند. این قوانین عمدتاً از مقررات بین‌المللی توکیو، لاهه و مونترال اقتباس شده‌اند. در این بخش به معرفی مختصر این قوانین، که در واقع مبنای جرم‌انگاری جرائم نقض هوانوردی ملکی را تشکیل می‌دهند، می‌پردازیم.

۱. مقررۀ اداره عمومی هوانوردی ملکی، منتشرۀ شماره ۵۶۷ جریده رسمی، مورخ ۱۵ میزان ۱۳۶۳؛ البته مقررۀ مزبور توسط مقررۀ دیگری تحت‌عنوان «مقررۀ تنظیم وظایف و اجرائیات وزارت هوانوردی ملکی ج.ا. ۱ (۱۳۶۷/۹/۱۵)» لغو گردید. در دورۀ حکومت جمهوری اسلامی افغانستان نیز، در سال ۱۳۸۲، قانون هوانوردی ملکی جهت نظم و نسق ترانسپورت هوایی در ده فصل و نود ماده وضع شد و به تصویب رسید. فلسفه و هدف تصویب این قانون در ماده اول آن، این‌گونه ذکر شده است: «این قانون به منظور اداره و تنظیم هوانوردی ملکی، توسعه و کنترل ترانسپورت هوایی، تحکیم و انکشاف روابط اجتماعی و اقتصادی بین مردم کشور با سایر ممالک جهان از طریق تأسیس خدمات حمل و نقل هوایی اشخاص، لوازم سفر، اموال، پست و حیوانات وضع گردیده است.» با توجه به اینکه قانون مزبور در زمان

دولت انتقالی، باعجله تدوین و تصویب شده بود، فهرماً با کاستی‌هایی مواجه بود و نمی‌توانست پاسخگوی نیازهای اداره هوانوردی ملکی باشد. قانون ذکرشده، در سال ۱۳۹۱ ملغی شد و قانون دیگری تحت همین عنوان در تاریخ ۱۳۹۱/۸/۸ به جای آن توشیح و نافذ گردید که در ذیل توضیح داده می‌شود.

۲. قانون هوانوردی ملکی (۱۳۹۱): در ماده اول این قانون آمده است که این قانون به منظور تنظیم امور مربوط به هوانوردی ملکی وضع شده است و در ماده دوم، اهداف قانون را به طور مبسوط چنین بیان می‌دارد: «اهداف این قانون عبارت‌اند از: ۱. رهبری و اداره امور هوانوردی ملکی مطابق معیارها و طرزالعمل‌های بین‌المللی و اسناد تقنینی کشور؛ ۲. تنظیم و بهبود خدمات حمل‌ونقل هوایی ملکی در مطابقت به میثاق هوانوردی ملکی بین‌المللی، اسناد سازمان بین‌المللی هوانوردی ملکی (ICAO) و سایر ضوابط مربوط آن؛ ۳. توسعه و تحکیم روابط تجارتي، اجتماعی و سیاحتی از طریق عرضه خدمات حمل‌ونقل هوایی داخلی و بین‌المللی؛ ۴. تأمین مصونیت پرواز طیاره‌ها طبق معیارهای بین‌المللی.»

این قانون در ده فصل و هشتاد و نه ماده تنظیم شده است؛ فصل اول، به احکام عمومی مانند اهداف وضع قانون هوانوردی ملکی، تعریف اصطلاحات، موارد فعالیت، ساحه تطبیق قانون، مالکیت طیاره، تأسیس حمل‌ونقل هوایی و مسائل مربوط به بیمه‌نامه هوایی اختصاص یافته است. در فصل دوم از تشکیل، وظایف و صلاحیت‌های اداره هوانوردی ملکی مانند کنترل فعالیت‌ها و ترتیب برنامه‌های انکشافی همکاری ادارات ذی‌ربط بحث شده است. فصل سوم، مقرراتی مربوط به ثبت طیاره و قواعد حاکم بر آن مانند دفتر ثبت، شرایط ثبت، حذف ثبت و علائم مشخصه ثبت و سایر موارد را بیان نموده است. فصل چهارم در مورد هیئت پرواز است؛ ترکیب، تعلیمات مسلکی و استخدام هیئت پرواز، مسئولیت‌ها، وظایف و صلاحیت‌های کپتان طیاره از مباحث همین فصل است. فصل پنجم تحت عنوان میدان‌های هوایی از ملکیت، تأسیس و اجاره میدان هوایی، درجه‌بندی، محدودیت‌ها، تفتیش و کنترل نصب علائم و چراغ‌ها بالای ساختمان‌ها و منع اعمار ساختمان‌ها بحث کرده است؛ همچنین از دیگر مباحث این فصل می‌توان به رعایت شرایط میدان‌های هوایی حین طرح پلان‌های شهری، نصب وسایط و آلات خاص بالای ملکیت‌ها، استملاک ساحه، ایجاد دفاتر مربوط و حق الاجرت خدمات اشاره کرد.



فصل ششم در مورد پرواز طیاره است و از مقرراتی مانند شرایط پرواز طیاره، تصدیق‌نامه قابلیت پرواز، تصدیق‌نامه خارجی حالات جلوگیری از پرواز، دهلیز هوایی، معافیت از پرداخت مالیه و محصول، پرواز بالای منطقه ممنوعه، پرواز بر فراز شهرها، ممنوعیت پرتاب اشیا از هوا و موانع طبیعی و مصنوعی مسیر پرواز بحث شده است. فصل هفتم تحت‌عنوان عملیات تفحص و نجات از طیاره مواجهه با خطر و فراهم‌آوری کمک عاجل در هنگام مشاهده خطر و آسیب بحث کرده است و مسئولیت سایر اشخاص در برابر سانحه هوایی و عملیات تفحص و نجات طیاره مفقودالاثرا را معین کرده است. فصل هشتم، که به حمل‌ونقل هوایی اختصاص یافته است، مقرراتی را در مورد تصدیق‌نامه، کنترل جوازنامه فعالیت هوایی و تصدیق‌نامه‌ها، رعایت احکام اسناد تقنینی و قرارداد حمل‌ونقل هوایی پیش‌بینی کرده و همچنین مکلفیت‌های مؤسسه حمل‌ونقل هوایی، تخفیف و ارائه خدمات رایگان، انصراف از مسافرت و قطع پرواز و جبران خساره جانی و... را مشخص نموده است. فصل نهم مباحث مهمی را تحت‌عنوان مؤیدات مطرح نموده است که به‌نحوی، تضمین اجرای مقررات هوانوردی است؛ موضوعاتی مانند تصرف غیرقانونی، تخلف مؤسسه حمل‌ونقل هوایی ملکی، تخلفات هیئت پرواز، تخلفات سایر اشخاص، تعقیب عدلی، امتناع از ایفای مکلفیت‌های مالی و صلاحیت تطبیق مؤیدات از موضوعات این فصل هستند. فصل دهم از احکام متفرقه مانند معافیت از تأدیة محصول و عوارض گمرکی، خدمات هواشناسی رایگان و فعالیت‌های اختصاصی بحث کرده است؛ همچنین مراکز آموزشی، قیمت اسناد هوانوردی، ارائه گزارش، تحویلی عواید و وضع مقرره‌ها و طرز‌العمل‌ها از دیگر مباحث این فصل است. قانون هوانوردی ملکی، که در سال ۱۳۹۱ به تصویب رسیده است، در مقایسه با قوانین قبلی که در این زمینه وضع شده بود، بهتر و جامع‌تر است؛ زیرا هم با توجه به آخرین رهنمودهای بین‌المللی سازمان ایکائو تنظیم شده است و هم به تمامی مقررات مورد نیاز در ترانسپورت هوایی پرداخته است.

**ج) جرائم نقض هوانوردی ملکی مندرج در قانون جزا (۱۳۵۵) و کود جزا (۱۳۹۶):**  
مقرراتی که تاکنون تحت‌عنوان هوانوردی ملکی اشاره شد صرفاً از قواعدی بحث کرده بودند که برای فعالیت و تنظیم ترانسپورت هوایی ضروری هستند، اما ضمانت اجرای این مقررات به قانون جزا ارجاع داده شده است. برخی از مقررات مربوط به ایمنی پرواز، حمل‌ونقل هوایی، رعایت قلمروی هوایی و درمجموع جلوگیری از تخلفات پرواز و نقض قواعد حاکم

بر ترانسپورت هوایی به صورت پراکنده در قانون جزایی (۱۳۵۵) پیش‌بینی شده بود اما در کود جزا، قانون‌گذار فصل مستقلی را تحت عنوان جرائم نقض هوانوردی ملکی اختصاص داده و مجازات اشخاص حقیقی و حکمی نقض‌کننده قوانین هوانوردی ملکی را تعیین نموده است که مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۱. پرواز طیاره یا هلیکوپتر با استفاده از تصدیق‌نامه تزویری یا در حالت سکر

سیستم هوانوردی باید، مانند سایر سیستم‌های ارتباطی، به وسیله دولت‌ها کنترل شود و تحت نظارت قرار گیرد. برای تضمین امنیت هوانوردی باید استندردهایی رعایت و مقرراتی در خصوص پرواز، فرود و عبور و مرور طیاره وضع و اجرا شوند. مؤسسه حمل و نقل هوایی، تیم پرواز، کپتان و خدمه پرواز و دیگر دست‌اندرکاران باید از قوانین و مقررات هوایی ویژه‌ای تبعیت کنند. یکی از مقررات مهم در پروازها ثبت طیاره و هلیکوپتر، داشتن تصدیق‌نامه پرواز و عدم مصرف مواد الکلی در حین پرواز است. قانون‌گذار افغانستان، استفاده از سند تزویری در مورد ثبت و تصدیق‌نامه پرواز و مصرف مواد مست‌کننده را در ماده ۳۵۰ جرم پنداشته است: «(۱) شخصی که با استفاده از سند ثبت یا تصدیق‌نامه اهلیت پرواز تزویر شده، طیاره یا هلیکوپتر را پرواز دهد، به حبس متوسط بیش از سه سال محکوم می‌شود. (۲) شخصی که در حالت سکر طیاره یا هلیکوپتر را پرواز دهد، به حبس متوسط تا سه سال محکوم می‌شود. (۳) هرگاه ارتکاب جرائم مندرج در فقره‌های (۱ و ۲) این ماده منجر به جراحت یا زیان مالی دیگری شود، مرتکب به حداکثر حبس متوسط محکوم می‌شود؛ مگر اینکه در این قانون، جزای شدیدتری برای آن تعیین شده باشد. (۴) هرگاه ارتکاب جرائم مندرج در فقره‌های (۱ و ۲) این ماده منجر به مرگ مسافر یا مسافری، عملاً پرواز یا سایر اشخاص شود، مرتکب به حبس طویل محکوم می‌شود؛ مگر اینکه در این قانون جزای شدیدتری برای آن پیش‌بینی شده باشد.» (کود جزا، ۱۳۹۶: ماده ۳۵۰)

ماده ۳۵۰ در مورد مجازات اشخاص حقیقی‌ای است که با سند ثبت تزویری، با سند تصدیق‌نامه تزویری یا در حالت سکر و مستی اقدام به پرواز دادن طیاره یا هلیکوپتر می‌نمایند. این ماده از ابداعات کود جزا است که در قوانین قبلی به صورت خاص پیش‌بینی نشده بود. در جزء ۱ و ۲ ماده ۷۸ قانون هوانوردی ملکی (۱۳۹۱) پیش‌بینی شده است که: «افراد ذیل جهت تعقیب عدلی به مراجع ذی‌ربط معرفی شوند: ۱. شخصی که سند تزویری را به منظور تطبیق حکم مندرج فقره (۲) ماده شانزدهم این قانون ارائه یا استعمال نماید. فقره (۲) ماده شانزدهم در مورد ارائه اسناد مربوط به ثبت طیاره است. ۲. شخصی که با تصدیق‌نامه اهلیت تزویری، طیاره را پرواز دهد.



سیستم هوانوردی باید، مانند سایر سیستم‌های ارتباطی، به وسیله دولت‌ها کنترل شود و تحت نظارت قرار گیرد. برای تضمین امنیت هوانوردی باید استانداردهایی رعایت و مقرراتی درخصوص پرواز، فرود و عبور و مرور طیاره وضع و اجرا شوند. مؤسسه حمل و نقل هوایی، تیم پرواز، کپتان و خدمه پرواز و دیگر دست‌اندرکاران باید از قوانین و مقررات هوایی ویژه‌ای تبعیت کنند. در ماده ذکر شده به دو مقررۀ مهم از مقررات هوانوردی، یعنی ثبت طیاره و هلیکوپتر و تصدیق‌نامه پرواز، و رعایت آن اشاره شده است. قانون‌گذار، استفاده از سند تزویری در مورد ثبت و تصدیق‌نامه را جرم پنداشته است. با توجه به مطالب فوق، هریک از فقره‌های ماده ۳۵۰، به‌طور جداگانه ارزیابی می‌شوند.

یک. عنصر مادی فقره (۱): موضوع جرم، پرواز دادن طیاره یا هلیکوپتر است. کنوانسیون ۱۹۱۹ پاریس، که نخستین معاهده مربوط به هوانوردی و حقوق هوایی است، طیاره را این‌گونه تعریف نموده است که طیاره به هر وسیله‌ای گفته می‌شود که قادر باشد به هوا بلند شده یا در آن حرکت نماید. این تعریف، دستگاه‌هایی چون هواپیمای بی‌موتور، انواع بالون و بالگرد و هاورکرافت (نوعی کشتی که به کمک حجمی از هوای بسیار فشرده، که در محفظه زیرین وسیله نقلیه قرار دارد، روی زمین یا سطح آب حرکت می‌کند) را هم دربر می‌گرفت. تعریف گفته‌شده تا سال ۱۹۶۷ به‌عنوان تعریفی پذیرفته‌شده در حقوق هوایی باقی بود. سرانجام سازمان بین‌المللی هواپیمایی کشوری (ایکائو) در سال ۱۹۶۷ تعریف جدیدی از هواپیما ارائه کرد که مطابق آن به هر وسیله‌ای که به کمک فشار هوا، به غیراز واکنش هوا در سطح زمین، حرکت نماید، طیاره اطلاق می‌شود. خصوصیت برجسته این تعریف، اضافه شدن عبارت «به غیراز واکنش هوا در سطح زمین» است. افزودن این عبارت باعث شد وسایلی چون هاورکرافت مشمول این تعریف قرار نشوند. قانون‌گذار با تأسی از کنوانسیون شیکاگو در جزء ۴ ماده سوم قانون هوانوردی ملکی، طیاره را این‌گونه تعریف کرده است که طیاره «واسطه نقلیه هوایی است که توسط قوه موتور (ماشین) حرکت نموده و قوت خود را از عکس‌العمل‌های هوایی در اتموسفیر، به غیراز عکس‌العمل‌های هوا، علیه سطح زمین حاصل می‌نماید.» رفتار مجرمانه استفاده از سند ثبت یا تصدیق‌نامه اهلیت پرواز تزویرشده، برای پرواز دادن طیاره یا هلیکوپتر است. این جرم به‌لحاظ نتیجه، مطلق است و صرف پرواز دادن طیاره یا هلیکوپتر با سند تزویری جرم است؛ حتی اگر هیچ پیامد منفی دیگری به دنبال نداشته باشد.



دو. عنصر معنوی جرم فقره (۱)، متشکل از علم به موضوع و قصد عام است. مرتکب جرم باید نسبت به تزویری بودن سند ثبت یا تصدیق‌نامه پرواز علم و آگاهی داشته باشد. در نتیجه، اگر کپتان طیاره یا هلیکوپتر را با تصور اینکه ثبت طیاره و تصدیق‌نامه وی، مراحل قانونی را پیموده و جعلی نیست، به پرواز درآورد و سپس مشخص شود که هم سند ثبت جعلی بوده و هم تصدیق‌نامه پرواز، آن‌گاه مشمول این ماده نخواهد شد. البته ادعای جهل نسبت به جعلی بودن سند ثبت طیاره، قابل تصور است اما پذیرش این ادعا در مورد تصدیق‌نامه پرواز مشکل به نظر می‌رسد؛ زیرا ادعای جهل نسبت به مزور بودن تصدیق‌نامه کپتانی که دوره آموزشی خود را می‌گذارند و می‌داند که توانمندی‌های مسلکی لازم در مورد پرواز را ندارد، مسموع نخواهد بود. استفاده از سند تزویری باید با اراده و اختیار صورت گرفته باشد و نه با اجبار و اکراه. البته قصد خاص در این مورد شرط نشده است؛ چراکه صرف این عمل بسیار خطرناک است و امنیت پرواز و سیستم هوانوردی را بی‌اعتبار خواهد ساخت. در نتیجه، صرف همین عمل جرم کامل بوده و مرتکب، به حبس متوسط بیش از سه سال محکوم می‌شود.

سه. عنصر مادی فقره (۲): رفتار مجرمانه در این فقره عبارت است از پرواز دادن طیاره یا هلیکوپتر در حالت سکر و مستی. بر اساس این فقره، در زمان پرواز نباید کپتان طیاره یا هلیکوپتر مست باشد؛ زیرا امکان دارد هوشیاری کامل خود را از دست داده و نتواند طیاره را به‌خوبی هدایت و کنترل نماید. این جرم نیز از لحاظ نتیجه، مطلق است و صرف مست بودن کپتان طیاره در حال پرواز، جرمی مستقل است؛ حتی اگر حادثه‌ای به وجود نیاید و سایر شرایط پرواز مانند سند ثبت طیاره، تصدیق‌نامه و حرکت از دهلیز هوایی و... کامل باشد. غالباً سکر و مستی وضعیتی بسیار خطرناک است که امنیت پرواز را مختل می‌کند و موجب سلب اعتماد عمومی نسبت به ایمنی سیستم هوانوردی خواهد شد.

چهار. عنصر معنوی جرم ذکر شده عبارت است از علم به موضوع و قصد عام. مرتکب جرم باید نسبت به مست بودن و وضعیت سکرش آگاه باشد؛ بنابراین، اگر به‌اشتباه نوشیدنی مست‌کننده‌ای نوشیده باشد و در حین پرواز متوجه وضعیت خود شود، مشمول این ماده نخواهد شد. اگر استفاده از مواد مست‌کننده ارادی باشد، مجازات چنین شخصی حبس متوسط تا سه سال پیش‌بینی شده است.

پنج. عنصر مادی و معنوی فقره (۳): عناصر تشکیل‌دهنده جرم فقره (۳)، همان عناصری هستند که در فقره ۱ و ۲ بیان شد. در این فقره حالت مقید جرم پیش‌بینی شده است؛ بدین





مفهوم که اگر بر اثر پرواز غیراستندرد، یعنی با استفاده از سند تزویری یا در وضعیت سکر، طیاره یا هلیکوپتر به پرواز درآید و بر اثر نداشتن مهارت کافی یا فقدان هوشیاری کامل، منجر به جراحت یا زیان مالی به طیاره یا اموال مسافران شود، مجازات تشدید خواهد شد. به طور مثال، اگر کپتان طیاره موقع فرود آمدن، به دلیل مستی، نداشتن تخصص لازم یا نقص فنی موجود در طیاره نتواند طیاره را کنترل کند، از باند فرودگاه خارج شود و منجر به جراحت مسافر، خدمه پرواز یا مأمورین حراست شود، ضرر و زیانی به اموال مسافری وارد شود، یکی از بال‌های طیاره آسیب ببیند یا یکی از موتورهای طیاره تخریب شود، مرتکب، به حداکثر حبس متوسط محکوم می‌شود؛ مگر اینکه در این قانون، جزای شدیدتری برای آن تعیین شده باشد. جراحت یا زیان مالی پیش‌بینی شده، مطلق است و فرق نمی‌کند که شدید باشد یا جزئی و ناچیز. البته مطابق ماده ۱۴ کود جزا مرتکب جرم فوق علاوه بر مجازات حبس به جبران خساره نیز محکوم می‌شود.

شش. عنصر مادی و معنوی فقره (۴): این فقره نیز تکمیل‌کننده فقره‌های ۱ و ۲ بوده و قهراً از همان عناصر برخوردار است. در این فقره، نتایج خطرناک عدم رعایت مقررات پرواز پیش‌بینی شده است. «هرگاه ارتکاب جرائم مندرج فقره‌های (۱ و ۲) این ماده منجر به مرگ مسافر یا مسافرین، عملاً پرواز یا سایر اشخاص شود، مرتکب به حبس طویل محکوم می‌شود؛ مگر اینکه در این قانون جزای شدیدتری برای آن پیش‌بینی شده باشد.» در صورتی که استفاده از سند تزویری ثبت طیاره، تصدیق‌نامه پرواز و حالت مستی در پرواز منجر به قتل یکی از راکبین طیاره اعم از مسافرین، مأمور حراست، خدمه پرواز یا یکی از اعضای تیم پرواز یا سایر اشخاص مانند مأمورین یا مسافرین حاضر در میدان هوایی شود، مرتکب جرم به حبس طویل محکوم می‌شود. قانون‌گذار هم در فقره (۳) و هم در فقره (۴) مسیر تشدید مجازات را برای قاضی باز گذاشته و مقرر کرده است که چنانچه در کود جزا مجازات شدیدتری برای ارتکاب جرم فوق پیش‌بینی شده باشد، قاضی می‌تواند مرتکب را به همان مجازات تشدید محکوم نماید.

ناگفته نماند که قانون‌گذار جهت تأمین امنیت بیشتر پرواز مسئولیت جزای اشخاص حکمی را نیز در ماده ۳۵۱ از کود جزا پیش‌بینی نموده است. «هرگاه جرم مندرج در ماده ۳۵۰ این قانون بنام یا حساب مؤسسه حمل و نقل هوایی ملکی ارتکاب یافته باشد، علاوه بر مجازات

شخص حقیقی، مؤسسه حمل و نقل هوایی ملکی به جزای نقدی بیش از پنج تا پنجاه میلیون افغانی یا تعلیق موقت فعالیت تا سه ماه محکوم می‌شود.» (کود جزا، ۱۳۹۶: ماده ۳۵۱)

ماده ذکر شده در مقام بیان مجازات شخصیت حکمی (مؤسسه حمل و نقل هوایی ملکی) است که مرتکب جرم مندرج ماده ۳۵۰ شده باشد. شرکت یا مؤسسه حمل و نقل هوایی که برای ثبت طیاره یا پرواز دادن آن از سند تزویری استفاده کرده باشد، محکوم به مجازات است. مطابق ماده فوق‌الذکر، هرگاه شخصی بنام یا حساب مؤسسه حمل و نقل هوایی ملکی، جرائم مندرج در ماده ۳۵۰ را مرتکب شود، علاوه بر شخص حقیقی، شخص حکمی نیز قابل مجازات خواهد بود. طبق جزء ۲ ماده سوم قانون هوانوردی ملکی، مؤسسه حمل و نقل هوایی ملکی داخلی «شخصیت حکمی ای است که مطابق احکام این قانون، جوازنامه فعالیت هوایی را به دست آورده، به طور مستقیم یا غیرمستقیم خدمات حمل و نقل هوایی داخلی یا بین‌المللی را عرضه می‌نماید.» این جرم می‌تواند توسط مدیر، نماینده یا کارمند مؤسسه حمل و نقل هوایی یا توسط شخص خارج از مؤسسه اما با هماهنگی و اطلاع آن ارتکاب یابد. به طور مثال، نماینده قانونی مؤسسه حمل و نقل هوایی می‌داند که طیاره X بنابه دلایلی دارای سند ثبت نیست و با استفاده از سند تزویری، آن طیاره را به پرواز درمی‌آورد؛ یا می‌داند که تیم پرواز همین طیاره دارای تصدیق‌نامه و گواهی‌نامه قابلیت پرواز، به معنای واقعی، نیست و اقدام به صدور تصدیق‌نامه جعلی می‌کند؛ یا همین مؤسسه به اشخاص دیگری اجازه می‌دهد که از اعتبار مؤسسه استفاده کنند و با سند ثبت تزویری و تصدیق‌نامه تزویر شده بنام یا حساب مؤسسه حمل و نقل هوایی به پرواز طیاره مبادرت نمایند.

با توجه به مطالب گفته شده، عنصر مادی و معنوی جرم مندرج در ماده ۳۵۱، ارزیابی می‌شود. موضوع جرم، پرواز دادن طیاره یا هلیکوپتر است. رفتار مجرمانه، استفاده از سند ثبت یا تصدیق‌نامه تزویر شده و حالت سکر در پرواز طیاره یا هلیکوپتر است؛ اما مشروط به اینکه بنام یا حساب مؤسسه حمل و نقل هوایی انجام شود. در نتیجه، اگر اشخاصی به صورت خودسر و بدون ارتباط با مؤسسه حمل و نقل هوایی اما با استفاده از اعتبار مؤسسه از اسناد تزویر شده استفاده کنند و طیاره یا هلیکوپتر را به پرواز درآورند، مشمول ماده ۳۵۱ نیستند و شرکت هوانوردی نیز در این جهت مسئولیت ندارد. این جرم از لحاظ نتیجه، مطلق است و صرف اینکه مؤسسه حمل و نقل هوایی، با استفاده از سند تزویر شده، اقدام به فعالیت هوانوردی نماید، حتی اگر اهداف منفی دیگری نداشته باشد و ضرر جانی یا مالی به اشخاص



هم وارد نشود، مرتکب جرم شده است؛ چراکه به دلیل مسئول بودن سیستم هوانوردی در بررسی ثبت طیاره و گواهی نامه پرواز، موجب سلب اعتماد مردم نسبت به این سیستم می شود. عنصر معنوی جرم فوق متشکل از علم به موضوع و قصد عام است؛ باید مؤسسه حمل و نقل بداند که سند ثبت یا تصدیق نامه پرواز واقعی نیست یا کپتان پرواز یا یکی از اعضای تیم پرواز در حالت پرواز از مواد مست کننده استفاده می کند و در عین قدرت و صلاحیت تصمیم گیری هیچ اقدامی برای جلوگیری از این جرم انجام نمی دهد. قانون گذار به تناسب وضعیت شخص حکمی، دو نوع جزا پیش بینی نموده است و به قاضی صلاحیت داده است که علاوه بر مجازات شخص حقیقی، شخص حکمی را به جزای نقدی بیش از پنج تا پنجاه میلیون افغانی یا تعلیق موقت فعالیت تا سه ماه محکوم نماید.

## ۲. ورود به مناطق ممنوعه

دومین رفتار مجرمانه، داخل شدن به مناطق پرواز ممنوع است. عبور و مرور در برخی از مکان ها مانند قشله عسکری، پایگاه های نظامی مربوط به قوای مسلح، تأسیسات دفاعی یا امنیتی و همچنین بخش تأسیسات میدان هوایی بنابه دلایل امنیتی و حفظ اسرار، محدود است و صرفاً کارمندان بخش های مزبور و افراد دارای صلاحیت و اجازه قبلی می توانند به آن مکان ها داخل شوند؛ به همین لحاظ قانون گذار داخل شدن به مناطق ذکر شده را ممنوع و جرم اعلام نموده است. ماده ۳۵۲: «(۱) شخصی که قصداً در حریم ممنوعه میدان هوایی، که با علائم و نشانه های مخصوص علامه گذاری شده باشد، داخل شود، به حداقل حبس قصیر یا جزای نقدی سی هزار افغانی محکوم می شود. (۲) هرگاه عمل مندرج در فقره (۱) این ماده منجر به ارتکاب جرائم دیگری شود، مرتکب، علاوه بر جزای مندرج در فقره (۱) این ماده به جزای جرم مرتکبه نیز محکوم می شود.» (کود جزا، ۱۳۹۶: ماده ۳۵۲)

ماده ذکر شده مجازات داخل شدن به حریم ممنوعه میدان هوایی را طی دو فقره بیان نموده است. البته این موارد در ماده ۲۵۲ کود جزا تحت عنوان «اقدامات و اعمال غیر مجاز امنیتی» نیز جرم انگاری شده اند؛ با این تفاوت که ماده ۲۵۲ به امور نظامی و دفاعی کشور مربوط می شد اما ماده ۳۵۲، وارد شدن به حریم ممنوعه میدان هوایی ملکی را بیان نموده است. مطابق جزء ۱ ماده سوم قانون هوانوردی ملکی (۱۳۹۱)، میدان هوایی شامل «ساحه خشکه یا آبی است که دارای تجهیزات و تسهیلات لازم هوانوردی ملکی بوده و غرض پرواز یا نشست مصون طیاره از آن استفاده می شود.» با توجه به تعریفی که از میدان هوایی صورت گرفته،



مشخص می‌شود که ساحه زمینی یا آبی‌ای که مخصوصاً برای پرواز طیارات، اعم از نشست، برخاست، توقف و حرکات طیارات به‌شمول تأسیسات مربوطه آن که برای تأمین مقاصد ترافیک هوایی و خدمات طیارات، تنظیم و احداث شده باشد، میدان هوایی را تشکیل می‌دهد. از آنجایی که میدان‌های هوایی، ملکیت دولت هستند (قانون هوانوردی ملکی، ۱۳۹۱: ماده ۳۰)، تابع مقررات خاص هستند و رفت‌وآمد در میدان‌ها محدودیت دارد. دولت برای تأمین پرواز و استقرار نظم در میادین هوایی، برخی از محلات را ممنوعه اعلام نموده که صرفاً اشخاص خاصی می‌توانند در آن مناطق، که با علائم خاص مشخص شده‌اند، عبور و مرور داشته باشند؛ حتی اعمار تأسیسات و ساختمان‌ها، تمدید لین‌های هوایی مخابرات و برق با ولتاژ بلند و قوی در اطراف میدان‌های هوایی که باعث ایجاد خطر در برابر مصونیت پرواز طیاره‌ها شود، مجاز نیست. با توجه به مطالب فوق، هریک از عناصر مادی و معنوی جرم مندرج در ماده ۳۵۲ بررسی می‌شوند.

یک. عنصر مادی: موضوع جرم، مناطق ممنوعه میدان هوایی است و رفتار مجرمانه، عبارت است از داخل شدن به مناطقی از میدان هوایی که توسط علائم و مشخصاتی خاص، ممنوع اعلام شده‌اند. البته لازم به ذکر است که باید علائم به‌صورت واضح در مکان‌هایی نصب شده باشند که در دید عموم و بیانگر ممنوعیت ورود باشند. این جرم از لحاظ نتیجه نیز مطلق است؛ بدین مفهوم که صرف ورود به منطقه ممنوعه‌ای از میدان هوایی، جرم است حتی اگر جرم دیگری را مرتکب نشود. البته در فقره دوم همین ماده پیش‌بینی شده که چنانچه شخصی، علاوه بر ورود به منطقه ممنوعه، جرم دیگری را نیز مرتکب شود، به مجازات همان جرم نیز محکوم می‌شود. به‌طور مثال شخصی پس از وارد شدن به منطقه ممنوعه فرودگاه، شخص دیگری را مورد ضرب و جرح قرار دهد یا اینکه برخی از تجهیزات را تخریب نماید. در مورد نحوه وارد شدن نیز فرق نمی‌کند که شخص چگونه وارد منطقه شود؛ ممکن است با توسل به زور، با ارائه کارت جعلی یا با استفاده از غفلت نگهبان وارد شود.

دو. عنصر معنوی جرم ذکر شده عبارت است از علم به موضوع و قصد عام. مرتکب باید بداند که مکان خاص، جزء منطقه ممنوعه است و نباید وارد شود و قصداً و بر اساس اراده و اختیار خود وارد آن منطقه شود. قصد خاص در تحقق این جرم شرط نیست و با هر هدف و نیتی که وارد شود، جرم محقق شده است؛ چه با هدف جاسوسی و جمع‌آوری اطلاعات باشد و چه با هدف کنجکاوی باشد، فرقی نمی‌کند.



### ۳. نقض مقررات پروازهای بین‌المللی

سومین رفتار جرمی ناقض پرواز، عدم رعایت مقررات حاکم بر پروازهای بین‌المللی است که در ماده ۳۵۳ پیش‌بینی شده است. «هرگاه ورود و خروج از طریق فضای کشور بدون اجازه رسمی و عدم رعایت مسیرهای مشخص مجاز، محلات فرود آمدن، دروازه‌های هوایی، ارتفاع پرواز یا سایر تخلفات از مقررات پروازهای بین‌المللی صورت گیرد، مرتکب آن به جزای حبس متوسط محکوم می‌شود.» (کود جزا، ۱۳۹۶: ماده ۳۵۳)

ماده ذکر شده، نقض مقررات پروازهای بین‌المللی و مجازات آن را بیان می‌کند. ترانسپورت هوایی، تابع مقررات هوایی خاصی است که در معاهدات بین‌المللی و قوانین داخلی، برای تضمین امنیت پرواز و احترام به حق حاکمیت کشورها بر قلمروی هوایی، پیش‌بینی شده و تمامی مراجع و اشخاصی که از قلمروی هوایی کشورهای دیگر استفاده می‌کنند، ملزم به تبعیت آن هستند. مقررات حاکم بر پرواز متعدد هستند که شامل هماهنگی با کشورها در استفاده از قلمروی هوایی، عبور و مرور در ارتفاع مشخص و در مسیر معین تا وارد نشدن به مناطق ممنوعه پرواز، فرود در میدان هوایی، ارائه سند ثبت، تصدیق‌نامه پرواز، رعایت مقررات داخلی کشورها می‌شود. از همین رو، کتاب اطلاعات هوانوردی در هر کشوری، توسط سازمان هواپیمایی آن کشور، منتشر می‌شود که مسئولان سازمان هواپیمایی کشوری موظف‌اند تمام محدودیت‌ها، معذوریت‌ها، امکانات، تسهیلات و سرویس‌های قابل ارائه از دیدگاه هوانوردی را در این کتاب اعلام کنند تا تمام دنیا از قوانین آن کشور برای پرواز مطلع باشند. تمام اطلاعات مرتبط با پرواز از نقطه نظر طول مسیر، محل شروع و اتمام، کف و سقف ارتفاع پروازی و... در کتاب اطلاعات هوانوردی ارائه می‌شوند. نقض و تخلف از مقررات مندرج در کنوانسیون‌های بین‌المللی و همچنین قوانین داخلی کشورها جرم محسوب می‌شود و قابل رسیدگی و مجازات است. قانون‌گذار، برخی از مقررات لازم در پروازهای بین‌المللی را بیان و در اخیر به صورت قاعده‌ای کلی بیان نموده که نقض و تخلف از تمامی مقررات ناظر بر پرواز بین‌المللی، جرم بوده و قابل مجازات است.

هریک از رفتارهای جرمی مندرج در ماده ۳۵۳ به صورت مستقل ارزیابی می‌شوند.

### ۳-۱. استفاده از قلمروی هوایی کشور بدون اجازه رسمی

حاکمیت دولت‌ها، قلمروی زمینی، هوایی و دریایی را شامل می‌شود. قلمروی هوایی یک کشور تا امتداد جو ادامه دارد. منطقه هوایی قلمروی حاکمیت کشورها، از نظر قلمروی



صلاحیت سرزمینی آن‌ها در برابر دو منطقه دیگر زمینی و دریایی، از حساسیت بیشتری برخوردار است؛ چراکه از یک سو هواپیما خود جزئی از قلمروی حاکمیت و در واقع خاک کشور صاحب پرچم آن محسوب شده و از سوی دیگر، جرائم ارتكابی مرتبط با هواپیما در این منطقه، به اعتبار اینکه هواپیما محل ارتكاب، موضوع یا وسیله ارتكاب جرم قرار گرفته باشد، از تنوع و پیچیدگی بالایی برخوردار است. از همین رو، یکی از موضوعات مهمی که از سال ۱۹۰۲ مطرح بوده، قلمروی صلاحیت قانونی دولت‌ها و سلطه آنان بر فضای هوایی درون حاکمیت بوده که هنوز هم مطرح است. صلاحیت قانونی دولت‌ها و سلطه آنان بر فضای هوایی درون حاکمیت، قاعده مشخص حقوقی است که در سال ۱۹۱۹ در کنوانسیون پاریس و پس از آن در سال ۱۹۴۴ در کنوانسیون شیکاگو مطرح گردید. در ماده (۱) کنواسیون مزبور آمده است که «کشورهای متعاقد قبول دارند که هر کشور حق حاکمیت تام و مطلق نسبت به فضای مافوق قلمروی خود دارد.» در سال ۱۹۲۸، در هاوانا، پیمان چندجانبه بین‌المللی ای به امضا رسید که ضمن آن به اصل حاکمیت کامل و انحصاری دول تأکید گردید؛ یعنی عبور هواپیما از فراز کشور آزاد نیست و نیازمند اجازه و مشمول قواعدی است (شهباز، ۱۳۵۰: ۶۷-۷۷). در ماده ۴ قانون هوانوردی ملکی (۱۳۹۱) نیز تصریح شده است که «دولت افغانستان حق مطلق و انحصاری حاکمیت را بر فضای قلمروی خود دارا است.» البته در کنار این حق انحصاری، دولت افغانستان، بر اساس کنوانسیون‌های بین‌المللی و قانون هوانوردی، ملزم به همکاری با هواپیماهایی است که مقررات پرواز را رعایت می‌کنند.

بنابراین، حق کشورها برای اعمال نظارت و ایجاد محدودیت بر پروازهای هواپیماهای خارجی، از اصل حاکمیت کامل و انحصاری هر کشوری بر قلمروی هوایی خود ناشی می‌شود. عبور هواپیماها از فراز یک کشور نیز باید بر اساس موافقت‌نامه و اجازه رسمی آن کشور باشد.

یک. تحلیل و بررسی عنصر مادی جرم: با توجه به مطالب ذکر شده، رفتار جرمی در ماده فوق عبارت است از ورود و خروج از طریق فضای کشور بدون اجازه رسمی اداره هوانوردی آن. این جرم، مطلق است و صرف وارد شدن به قلمروی هوایی کشور، بدون توجه به اهداف دیگر، جرم محسوب می‌شود.

دو. عنصر معنوی جرم فوق، متشکل از علم به موضوع و قصد عام است؛ یعنی کپتان طیاره بداند که اینجا قلمروی هوایی کشور افغانستان است و اجازه عبور را ندارد اما در عین حال بر اساس اراده و اختیار خود وارد قلمروی هوایی افغانستان می‌شود. بنابراین، اگر به دلیل

بدی هوا، کپتان طیاره در تشخیص قلمروی هوای مجاز از غیر مجاز اشتباه کرده باشد یا اینکه فشار هوا او را ناخواسته وارد این قلمرو نموده باشد، مشمول این ماده نخواهد شد و جرم محسوب نمی‌شود. لازم به ذکر است که عدم ورود به قلمروی هوایی کشور مگر با اجازه و هماهنگی مقامات رسمی قبلاً در ماده ۲۵۳ نیز ذکر شده بود اما ماده مزبور بیشتر ناظر به طیاره‌های جنگی و پهپادهای جاسوسی بود؛ در نتیجه ذکر مجدد آن تکرار نخواهد بود.

### ۲-۳. عدم رعایت مسیرهای معین در ورود و خروج

یکی از مقررات ناظر بر پرواز این است که هواپیماها باید از مسیرهای معینی، که در اصطلاح هوانوردی به دهلیزهای هوایی تعبیر می‌شود، حرکت نمایند. در فقرة (۱) ماده چهل و پنجم قانون هوانوردی ملکی مقرر شده است. «طیاره در دهلیزهای هوایی معینه در قلمروی هوایی قابل پرواز با رعایت طرزالعمل‌های مربوط پرواز می‌نماید.» در فقرة (۲) قانون مزبور آمده است که «طیاره دارای تابعیت کشور خارجی می‌تواند به موجب موافقت‌نامه منعقدۀ یا کنوانسیون بین‌المللی یا داشتن اجازه‌نامه خاص موقت از دهلیزهای هوایی معینه بالای قلمروی هوایی قابل پرواز کشور، عبور نماید.» مطابق مقررات هوانوردی ملکی هرگاه طیاره حین پرواز از دهلیز هوایی معینه یا خط‌السیر مشخصه خارج شود، کپتان طیاره مکلف است، به مجرد آگاهی بدون تأخیر، مسیر پرواز را اصلاح و طیاره را به داخل دهلیز هوایی معینه، هدایت و پرواز دهد (قانون هوانوردی ملکی، ۱۳۹۱: ماده ۴۶).

با توجه به مطالب ذکر شده، هریک از عناصر مادی و معنوی جرم مندرج در ماده ۳۵۲ توضیح داده می‌شوند.

یک. عنصر مادی جرم: رفتار مجرمانه در ماده فوق عبارت است از نقض دهلیزهای هوایی در هنگام ورود یا خروج طیاره یا داخل شدن در مناطق پرواز ممنوع. جرم ذکر شده به لحاظ نتیجه، جرمی مطلق است و صرف عدم رعایت مسیرهای تعیین‌شده هوایی جرم است؛ هرچند آثار و پیامدهای منفی دیگری را به دنبال نداشته باشد. ضمناً این جرم با ترک فعل محقق نمی‌شود، زیرا وارد یا خارج شدن طیاره فعل مثبت مادی است.

دو. عنصر معنوی جرم نیز متشکل از علم به موضوع و قصد عام است؛ بنابراین، اولاً باید کپتان طیاره بداند مسیری که وارد شده یا می‌خواهد خارج شود، از جمله مسیرهای معینه نیست و ثانیاً وارد یا خارج شدن در مسیرهای خلاف مقررۀ هوانوردی، بر اثر فشار هوا و مسائل دیگر مانند اضطرار و اجبار نباشد.

### ۳-۳. فرود آمدن طیاره در غیراز محل تعیین شده

یکی از مقررات پرواز این است که طیاره در میدان هوایی و محلی نشست نماید که از قبل، از سوی اداره هوانوردی ملکی، تعیین شده است. به طور مثال اداره هوانوردی ملکی به طیاره ماهان ایران اجازه داده است که صرفاً در میدان هوایی کابل فرود آید؛ بنابراین، این هواپیما نمی تواند در فرودگاه جلال آباد نشست نماید. در مواردی به دلیل ترافیک هوایی، بدی هوا و تنظیم پروازها ممکن است طیاره اجازه نشست در میدان هوایی شهر مقصد خود را نداشته باشد که باید در میدان هوایی شهر دیگری نشست نماید یا اگر اجازه فرود آمدن به میدان هوایی مورد نظر را اخذ کرده است، باید در مکان خاصی (ضلع شرقی میدان هوایی) فرود آید. قانون گذار، ایجاد این محدودیت را جزء صلاحیت های اداره هوانوردی دانسته و در ماده سی و دوم مقرر می دارد که «اداره هوانوردی ملکی می تواند استفاده از میدان هوایی را به علت عدم موجودیت امکانات تأمین مصونیت پرواز طیاره یا ایجابات امنیت عامه در هر زمان، ممنوع یا به شرایط خاص مقید سازد.»

با توجه به مقرره ای که ذکر گردید، رفتار جرمی در این مورد عبارت است از فرود آمدن در غیراز محلات تعیین شده. این جرم هم از جرائم مطلق محسوب می شود و صرف عدم رعایت مقرره (فرود در میدان هوایی معین یا محل معین) جرم محسوب می شود؛ هر چند تبعات منفی به دنبال نداشته باشد. عنصر معنوی این جرم عبارت است از علم به موضوع و قصد عام. کپتان طیاره باید بداند که میدان هوایی یا محلی که او اجازه فرود آمدن را دارد، این محل یا این میدان هوایی نیست و، علی رغم این اطلاع و آگاهی، با اراده و بدون ضرورت و اضطرار فرود می آید.

### ۳-۴. عدم رعایت دروازه های هوایی موقع ورود یا خروج

مطابق ماده ۱۰ کنوانسیون شیکاگو هر هواپیمایی که داخل قلمروی کشور متعاقد می شود، در صورتی که نظامات آن کشور مقرر داشته باشد باید در فرودگاهی که برای مقاصد گمرکی و سایر بازرسی ها تعیین شده، فرود بیاید و در موقع مراجعت از قلمروی کشور متعاقد نیز باید از چنین فرودگاهی عزیمت کند. هر چند مقرره فوق ارتباط وثیق با مقرره دهلیزهای هوایی دارد، اما قانون گذار رعایت دروازه های هوایی را به صورت مجزا ذکر نموده است؛ زیرا امکان دارد طیاره ای هنگام ورود از دروازه هوایی معین شده وارد قلمروی هوایی کشور نشود اما پس از ورود از مسیر معین و دهلیز تعیین شده به مسیر خود ادامه دهد. از همین رو وارد نشدن یا





خارج نشدن از دروازه هوایی تعیین شده، خود جرمی مستقل است و از جرائم مطلق نیز به حساب می‌آید؛ یعنی حصول نتیجه خاص در تحقق آن شرط نشده است. البته در کنار رفتار مجرمانه، علم به موضوع و قصد هم شرط است؛ یعنی کپتان طیاره می‌داند از مسیر و دروازه‌ای وارد قلمروی هوایی کشور می‌شود که جواز ندارد و در عین حال این انتخاب را با اختیار و اراده خود دارد.

### ۳-۵. رعایت نکردن ارتفاع پرواز

یکی از مقررات حاکم بر پرواز، حرکت و ارتفاع طیاره تا اندازه معین است؛ این امر برای جلوگیری از برخورد طیاره با موانعی مانند کوه‌ها و دکل‌ها یا خطرات ناشی از سقوط طیاره بر فراز شهرها یا دور شدن از دید کنترل برج مراقبت است. بنابراین، هم در کنوانسیون‌های بین‌المللی و هم در مقررات داخلی مقرر شده است که طیاره باید تا ارتفاعی اوج بگیرد که قانون هوانوردی کشورها معین نموده است و عدم رعایت اندازه ارتفاع، نقض مقررات بین‌المللی و داخلی است. در مادهٔ چهارم و نهم قانون هوانوردی ملکی (۱۳۹۱) پیش‌بینی شده است که «پرواز طیاره بر فراز شهرها یا مناطق پرنفوس در حدود ارتفاعی مجاز است که در صورت توقف قوهٔ محرکه، فرود آمدن آن به میدان هوایی یا ساحهٔ خارج شهر یا منطقهٔ پرنفوس، ممکن باشد.» از مادهٔ مزبور استفاده می‌شود که ادارهٔ هوانوردی ملکی، میزان ارتفاع را با توجه به خطرات احتمالی تعیین می‌نماید. با توجه به همین معیار، امکان دارد ارتفاع طیاره در فراز شهرها به مراتب کمتر از ارتفاع آن به بر فراز قله‌ها و کوه‌ها باشد تا میزان خطرات احتمالی کاهش پیدا کند. در نتیجه، رفتار مجرمانه، عدم رعایت ارتفاع است و طبعاً علم به موضوع و قصد و اراده در تحقق این جرم لازم است؛ کپتان طیاره باید بداند که ارتفاع طیاره بیشتر یا کمتر از حد مجاز است و با اراده و اختیار به حرکت خود ادامه دهد.

### ۳-۶. سایر تخلفات از مقررات پروازهای بین‌المللی

قانون‌گذار، ذیل این ماده بیان کرده است که نقض مقررات بین‌المللی منحصر به موارد ذکر شده نیست و مصادیقی که بیان شد به‌طور مثال هستند و نه حصر. در نتیجه، هر مقرره ناظر بر پروازهای بین‌المللی که در قانون هوانوردی ملکی درج شده باشد و رعایت نشود، جرم محسوب می‌شود؛ مانند پرتاب اشیا و اموال از فضا، مگر در شرایط اضطراری و پرواز بالای منطقهٔ ممنوعه. همان‌طور که بیان شد، ایجاد محدودیت در قلمروی هوایی به‌منظور تنظیم پروازها و ایمن‌سازی آن است و گاه با مسائل نظامی و ضرورت‌های دفاعی ارتباط دارد.

با توجه به همین مسائل است که برخی از مناطق هوایی به‌عنوان مناطق ممنوعه پروازی اعلام می‌شوند. در بند الف ماده ۹ کنوانسیون شیکاگو پیش‌بینی شده است که «هر کشور متعاهدی می‌تواند از نظر ضرورت نظامی یا تأمین سلامت عمومی به‌طور متحدالشکلی پرواز هواپیماهای سایر کشورها را در پاره‌ای از مناطق قلمروی خود محدود نموده یا ممنوع نماید؛ به شرط اینکه در اجرای این منظور هیچ‌گونه تبعیضی بین هواپیماهای آن کشور و هواپیماهای سایر کشورهای متعاهد، که در سرویس‌های منظم هواپیمایی بین‌المللی اشتغال داشته باشند، قائل نشود. چنین مناطق ممنوعه‌ای باید از نظر موقعیت، مساحت و وسعت توجیهاً طوری باشد که بدون جهت مشکلاتی برای هوانوردی ایجاد ننماید. مشخصات چنین مناطق ممنوعه‌ای در قلمروی کشور متعاهد و همچنین هر نوع تغییراتشان باید به اسرع وقت به سایر کشورهای متعاهد و سازمان هواپیمایی کشوری بین‌المللی ابلاغ شود.» این محدودیت در ماده ۴ و ۵ و هشتم قانون هوانوردی ملکی (۱۳۹۱) نیز مقرر شده است؛ «(۱) پرواز طیاره بر فراز مناطقی که به ملاحظات نظامی یا ایجابات امنیتی از طرف مراجع مربوط مشخص شده باشد، پس از کسب موافقت اداره هوانوردی ملکی ممنوع یا مقید به شرایط خاص شده می‌تواند. (۲) هرگاه طیاره بر فراز منطقه ممنوعه ظاهر شود، در این صورت کپتان طیاره مکلف است، به مجرد آگاهی از موضوع با پخش اشاره یا مخابره پیغام در نزدیک‌ترین میدان هوایی خارج از منطقه ممنوعه نشست نماید.»

مجازات جرائم گفته‌شده به‌طور کلی حبس متوسط پیش‌بینی شده است و در صورت تکمیل تمامی شرایط تحقق جرم، اعم از عنصر مادی و معنوی، مجازات معینه تطبیق خواهد شد. البته پرواز در مناطق ممنوعه در فقره (۳) ماده ۲۵۳ جزء جرائم علیه امنیت محسوب شده و مجازات آن حبس طولی ذکر شده است؛ «(۳) شخصی که بدون اجازه مقامات مربوطه در محلات ممنوعه در فضای کشور پرواز نماید یا وسایل جمع‌آوری اطلاعات را در محلات ممنوعه در فضای کشور پرواز دهد، به حبس طولی محکوم می‌شود.» (کود جزا، ۱۳۹۶: ماده ۲۵۳).

### نتیجه‌گیری

مطابق ماده ۳ کنوانسیون شیکاگو، طیاره بر دو گروه دولتی و ملکی تقسیم می‌شود. حمایت از طیاره ملکی به‌دلیل استفاده عموم مردم و آسیب‌پذیر بودن آن، توجه معاهدات بین‌المللی و قوانین داخلی کشورها را به خود معطوف نموده است. تدابیری در راستای تأمین حفظ و امنیت طیاره ملکی اتخاذ شده است و رفتارهایی که امنیت پرواز را با خطر مواجه سازند، جرم‌انگاری



شده‌اند. قانون‌گذار افغانستان به تاسی از تعهدات بین‌المللی و تکالیف ناشی از کنوانسیون‌های بین‌المللی هوانوردی- مانند کنوانسیون مربوط به مقررات هوانوردی، که به کنوانسیون ۱۹۱۹ پاریس نیز معروف است؛ معاهده هوایمایی کشوری شیکاگو؛ معاهداتی نظیر کنوانسیون توکیو راجع به جرائم و برخی اعمال ارتكابي دیگر در هوایما و کنوانسیون مونترال راجع به جلوگیری از اعمال غیر قانونی علیه امنیت هوایمایی کشوری- قوانین مربوط به هوانوردی ملکی را جهت امنیت پرواز و تنظیم حمل‌ونقل هوایی، تصویب نموده است. اقدامات و رفتارهایی که امنیت پرواز را دچار مخاطره می‌نمایند، در قانون هوانوردی ملکی و کود جزا جرم پنداشته شده‌اند و برای مرتکبان آن‌ها مجازات شدیدی پیش‌بینی شده است. عدم ثبت طیاره در سازمان هوانوردی، استفاده از تصدیق‌نامه تزویری قابلیت پرواز، دخول در مناطق ممنوعه پرواز و پرواز کردن در حالت سکر و مستی از جرائمی است که مقررات و اصول حاکم بر پرواز را شدیداً نقض می‌نماید و قانون‌گذار برای مرتکب آن‌ها جزاهایی مانند حبس و در مواردی حبس توأم با جزای نقدی را پیش‌بینی نموده است. همچنین نقض مقررات پروازهای بین‌المللی، مانند استفاده از قلمروی هوایی کشور بدون اجازه رسمی، عدم رعایت مسیرهای معین در ورود و خروج، فرود آمدن طیاره در غیراز محل تعیین‌شده، عدم رعایت دروازه‌های هوایی موقع ورود یا خروج، رعایت نکردن ارتفاع پرواز و...، جرم پنداشته شده و محکومیت‌های حبس طویل را به‌دنبال خواهند داشت.

- جباری، منصور. حقوق بین الملل هوایی. تبریز: فروزش، ۱۳۸۱.
- . «مفهوم حادثه در حمل و نقل هوایی». پژوهش های حقوق تطبیقی. (۲)، ۱۳۸۹.
- گلو، علی اکبر و شهرام زر نشان. «تأملی بر تحولات حقوق امنیت هوانوردی در چارچوب ایکائو بعد از حوادث یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱». فصلنامه حقوق. (۲)، ۱۳۸۹.
- میرمیرانتی، شهباز. «شناخت سرزمین جهت اجرای اصل سرزمینی بودن قوانین کیفری» ماهنامه قضایی. (۶۶)، ۱۳۵۰.
- مالمیر، محمود، قراخانی، مرضیه و اصغر احمدی. «اخلال در امنیت پرواز هواپیما از منظر حقوق داخلی و بین الملل»، دوفصلنامه حقوق تطبیقی. ۱ (۱) (پیاپی ۱)، شهریور ۱۳۹۳، ص ۴۹-۶۶.
- مقرره اداره عمومی هوانوردی ملکی، منتشره شماره ۵۶۷ جریده رسمی مورخ ۱۵ میزان ۱۳۶۳.
- مقرره تنظیم وظایف و اجراییات وزارت هوانوردی ملکی ج.ا (۱۳۶۷/۹/۱۵).
- قانون هوانوردی ملکی (۱۳۹۱)، جریده رسمی وزارت عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان، شماره نمبر مسلسل (۱۰۹۳).
- کنوانسیون هواپیمایی کشوری بین المللی شیکاگو، ۷ دسامبر ۱۹۴۴.
- کنوانسیون راجع به جرائم و برخی اعمال ارتكابی دیگر در هواپیما، توکیو، مصوب ۱۹۶۳.
- کنوانسیون رویارویی با اقدامات غیرقانونی علیه ایمنی هوانوردی کشوری، مونترال، مصوب ۱۹۷۱.
- کنوانسیون راجع به تصرف غیرقانونی هواپیما، لاهه، مصوب ۱۹۷۰.
- کود جزا، ۱۳۹۶.
- شرح کود جزا. کابل: بنیاد آسیا. چاپ اول. ۱۳۹۸.



## مبانی حق بر تحصیل و آموزش زنان در اسلام

محمدعلی حیدری\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۲

### چکیده

مجموعه امتیازات و مطالبات انسانی در نظام حقوقی اسلام، در عرصه زندگی فردی و اجتماعی، مبتنی و متکی بر سلسله مبادی و مبانی طبیعی و فطری است؛ زنان به عنوان نیمی از پیکره جامعه، دارای حقوق و مطالبات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و مشخصاً حق تحصیل و آموزش هستند. حق تحصیل و آموزش زنان، مانند مردان، پیش از همه ریشه و پایه در طبیعت و فطرت خدادادی آنان دارد؛ یعنی استعداد و قابلیت یادگیری علم و دانش، هدیه گران سنگ و پرافتخاری است که خداوند تنها به انسان، بدون توجه به جنسیت آن عطا نموده است که از رهگذر این استعداد و ظرفیت یادگیری است که جوهره خرد و عقلانیت او شکوفا می شود و شرافت و کرامت ذاتی او به فعلیت و عینیت می رسد. در اسلام، نه تنها ممنوعیت و محدودیتی برای آموزش زنان وجود ندارد، بلکه، برعکس، همواره و پیوسته زن و مرد را به تفکر و اندیشیدن فراخوانده و، در خطابات عام و خاص خود، جامعه زنان را به فراگیری علم و دانش در تمامی زمان ها و زمینه های زندگی تشویق و ترغیب کرده است که منجر به رفع نیازمندی ها و تکامل شخصیت وجودی انسان در مسیر عبودیت رحمانی می شود. در نتیجه، حق تحصیل و آموزش زنان نه تنها که سلب یا تعلیق نمی شود، بلکه لازم و واجب است که زمینه های فراگیری آن در هر شرایطی برای جویندگان و فراگیران آن تمهید و مهیا شود.

واژگان کلیدی: مبانی، حق، آموزش، زنان، اسلام.

---

\* پژوهشگر و کدر علمی پوهنتون خاتم النبیین (ص) شعبه غزنی.

بدون توجه به جنسیت انسان، تحصیل و آموزش از حقوق اساسی و بنیادین آن به شمار می‌رود؛ چراکه استعداد، قابلیت و توانایی یادگیری علم و دانش به صورت طبیعی در نهاد و خمیره وجودی زن و مرد نهاده شده است. تحصیل و آموزش، از زمینه‌های زیربنایی تقویت آگاهی افراد و از منابع حیاتی و انسانی توسعه است که باعث می‌شود افق‌ها و چشم‌اندازهای جدید و نوینی فراروی انسان قرار گیرد. در عین اینکه از نظر فردی هدف آموزش و پرورش عبارت است از شکوفایی شخصیت انسانی و تقرب الهی، از نظر جمعی عبارت است از توسعه، تفاهم، وحدت، مدارا، صلح و دوستی میان افراد، ملیت‌ها و ملت‌ها. امروزه، ضرورت و اهمیت آموزش زنان، به خوبی روشن شده است؛ چراکه نقش و تأثیرگذاری «زن» در نقش مادر، در عرصه و ساحت آموزش و پرورش، بسیار وسیع‌تر و گسترده‌تر از «مرد» در نقش پدر است. با آموزش «مرد» به‌عنوان پدر، صرفاً یک فرد تحصیل‌کرده خواهیم داشت؛ اما با آموزش «زن» به‌عنوان مادر، خانواده، جامعه و در نهایت کشور تحصیل‌کرده خواهیم داشت. با توجه به این واقعیت، سؤال‌هایی که مطرح می‌شود این است که اسلام برای آموزش زنان، چه موقف و موضعی دارد. آیا تحصیل و آموزش زنان در اسلام دارای ممنوعیت یا محدودیت زمانی و مکانی است؟ مبانی و مستندات حق آموزش زنان در اسلام چیست؟ این پژوهش در پی آن است که با استفاده از منابع اسلامی و به‌شیوه توصیفی-تحلیلی به پرسش‌های مزبور پاسخ دهد.

مبانی عبارت است از سلسله اصول و بنیادهای نظری که مشروعیت، حقانیت و الزام‌آوری مطالبات حقوقی انسان در عرصه زندگی اجتماعی و سیاسی را تبیین و توجیه می‌سازد. البته ممکن است مبانی، نسبت به موضوع هر بحثی دارای سلسله‌مراتب قریب و بعید باشند. در پژوهش حاضر، آنچه به‌عنوان مبانی بعید حق تحصیل و آموزش زنان تعقیب و پیگیری می‌شود، مقوله کرامت ذاتی، عقلانیت و خردمندی زن است و به‌دنبال آن دلایل و مستندات دینی حق آموزش مطرح می‌شوند.

حق، به مفهوم ادعا، متقابل و متلازم با تکلیف است؛ به این معنا که حق، رابطه‌ای دوجانبه میان دو شخص یا شخص و دولت است که، مانند رابطه حقوقی شخص طلبکار و بدهکار یا داین و مدیون، یکی محق و دیگری مکلف به ادای حق است. در این رابطه، داین و طلبکار حق دارد طلب خود را ادعا کند و شخص بدهکار یا مدیون مکلف به قبول آن است.



آموزش و فعالیت‌های آموزشی، به مجموعه‌ای از تدابیر و تلاش‌های نظام‌دار و هدفمندی اطلاق می‌شود که برای کمک به ایجاد تغییرات مطلوب در رفتار یادگیرندگان انجام می‌گیرد تا بتوانند آنان را در سازگاری با محیط زندگی، اعم از طبیعی، اجتماعی، سیاسی و... یاری رسانند؛ به این معنا که بتوانند متناسب با شرایط زندگی، تغییرات مناسبی را در محیط زندگی خود به وجود آورند.

در نتیجه، در این پژوهش منظور از حق تحصیل و آموزش عبارت است از حق دسترسی زنان به تعلیم و تربیت عصری و رسمی، در مدارس عمومی و کلیه مراکز تحصیلات عالی کشور. بنابراین، تعلیم و تربیت زنان به‌طور غیررسمی و خصوصی، از دایره این پژوهش خارج است.

اسلام، به‌عنوان مکتب تکامل‌آفرین و انسان‌ساز، در برنامه تعلیمی-تربیتی خود علم آموزی، رشد عقلانی و دستیابی انسان به مقام عبودیت الهی را طراحی نموده است؛ بنابراین، تحصیل علم و دانش را بر مرد و زن مسلمان لازم و واجب دانسته. مراد از اسلام در این پژوهش، صرفاً بررسی دلایل و مستندات قرآنی و روایی است.

## الف) مبانی حق آموزش

مشروعیت حق بر آموزش زنان، ناشی از عوامل و دلایل عقلی و منطقی است که باید از منظر اسلامی بحث شود.

### ۱. کرامت انسانی

در ادبیات حقوق بشر، از کرامت انسان (Human Dignity) با دو عنوان سخن به میان می‌آید؛ یکی، کرامت انسانی به‌مثابه حق بشری است و دوم، کرامت انسانی به‌مثابه مبنای کلی برای سایر حقوق. هرگاه کرامت به‌عنوان حق بشری در نظر گرفته شود، مفهوم این است که این حق در هیچ شرایطی قابل الغا، تعلیق و سلب نیست و درجه اهمیت آن به‌گونه‌ای است که حتی بالاتر از حق حیات قرار می‌گیرد؛ چراکه حق حیات، مثل آدم‌کشی در مقام دفاع مشروع و جنگ موجه، استثنا‌بردار است، اما شکنجه که اهانت به کرامت انسان است، نه در زمان صلح و نه در خلال جنگ، مشروع تلقی نمی‌شود. در متون دینی و آموزه‌های اسلامی، کرامت و منزلت انسان از چنان اهمیتی برخوردار است که هر انسانی نه‌تنها مکلف است کرامت دیگران را پاس بدارد، بلکه وظیفه دارد که از کرامت خویش نیز پاسداری و مراقبت نماید (قربان‌نیا، ۱۳۸۹: ۶۳-۶۴).

کرامت، به‌عنوان مبنا و معیار حقوق، مستلزم این است که وضع، اجرا و اعمال قوانین حقوقی بر مدار و محور کرامت انسانی تنظیم شود و تمام انسان‌ها در بهره‌مندی از حقوق عمومی و اساسی‌شان، فارغ از هرگونه تبعیض و تمایز جنسیتی، نژادی و امثال این‌ها، با معیار شرافت و کرامت انسانی سنجیده شود.

## ۲. کرامت انسانی در اسلام

شماری از متفکران مسلمان بر این باورند که منابع نوین حقوق بشر از منابع اصیل و ارزشمند دینی و فلسفی سرچشمه گرفته و مهم‌ترین اصل مبنایی «قصر باشکوه حقوق بشر»، کرامت انسانی‌ای است که از تعالیم دینی و الهی برخاسته. به‌دنبال آن، وحدت نوع بشریت، به‌عنوان لازمه لاینفک و جدایی‌ناپذیر کرامت، نیز از مفاهیم اساسی اسلام است؛ زیرا قرآن کریم اختلاف زبان، رنگ و نژاد را از نشانه‌های خداوند می‌خواند و تفاوت‌های ظاهری را دلیل برتری یکی بر دیگری نمی‌داند (مظفری، محمدحسین، ۱۳۷۹: ۲۲)؛ آنجا که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ ای مردم ما شما را از مرد و زن آفریدیم و شما را ملت‌ملت و قبیله‌قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید؛ در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست، بی‌تردید خداوند، دانای آگاه است.» (حجرات/۱۳)

## ۲-۱. کرامت ذاتی

دو نوع کرامت در قرآن کریم برای انسان بیان شده است؛ یکی، کرامت ذاتی و دیگری، کرامت اکتسابی. کرامت ذاتی انسان به‌معنای آن است که خصوصیتی در تمامی انسان‌ها، به‌صورت برابر، وجود دارد که او را از سایر حیوانات متمایز می‌سازد و همین ویژگی عامل شرافت تکوینی و کرامت ذاتی او است. کرامت ذاتی یا شرافت تکوینی، مستلزم قبول این مطلب است که هر انسانی، شایسته کرامت است و در این امر، خصوصیات دیگری از قبیل نژاد، رنگ، جنسیت، دین و دیگر صفات عارضی دخالت ندارد.

به نظر می‌رسد این نوع کرامت، که مشروط به ایمان و عقیده راستین و عمل صالح نمی‌باشد، به شیواترین بیان در آیه شریفه سوره اسرا مورد تأکید قرار گرفته است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ و به‌راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها]





برنشانندیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.» (اسرا/۷۰)

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه فوق می‌گوید: «آیه مورد بحث، در مقام امتنان و منت‌نهادن، همراه با عتاب و سرزنش نسبت به نافرمانی بشر از خداوند است که این ویژگی ایجاب می‌کند که مقصود از آیه شریفه اعم از موحدان، مشرکان و کافران باشد؛ چه اگر مقصود، تنها انسان‌های خوب و مطیع بود، معنای امتنان و عتاب درست در نمی‌آید.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه.ق: ج ۱۳، ۱۵۵) بنابراین، بر اساس رهنمود مرحوم علامه، کرامت ذاتی، کرامت تکوینی و عینی است که در قالب عطیه الهی شامل حال همه افراد بشر گشته و بشر با این شرافت اعطایی الهی مستحق رفتار برابر و حقوق عادلانه گردیده است.

سید قطب واژه «کرامت» در «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» را کرامت ذاتی معنا می‌کند و انسان را به دلیل ساختار آفرینش و برتری‌هایی که خداوند در نهادش قرار داده است، دارای این نوع کرامت می‌داند (سید قطب، ۱۴۱۲ ه.ق: ج ۱۷، ۲۲۴۱).

یکی دیگر از مفسرین، بنام ابن عاشور، مراد از بنی آدم را نوع بشر می‌داند، ویژگی‌های ذکر شده در آیه را برای همه انسان‌ها یکسان می‌شمارد و به نوعی منت‌گذاری بر مشرکان می‌داند (ابن عاشور، ۱۳۸۴ ه.ق: ج ۱۴، ۱۳۱).

علامه محمدحسین فضل‌الله، تکریم بنی آدم را تکریم نوع انسان می‌داند و آن را مخصوص مؤمنان نمی‌شمارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ه.ق: ج ۲، ۱۷۸).

محمدجواد مغنیه ذیل آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» می‌گوید: «کرامت انسان، کرامت ذاتی است که از آغاز آفرینش با او همراه است و برای او حقوق و آثاری را پدید می‌آورد که در برخورداری از این کرامت، تفاوتی در جنسیت و رنگ و دین وجود ندارد.» (مغنیه، [بی‌تا]: ۲۱۴)

## ۲-۲. کرامت اکتسابی

علاوه بر کرامت ذاتی و تکوینی، کرامت اکتسابی یا ارزشی نیز در آموزه‌های دینی و بیانات قرآنی مد نظر قرار داده شده است. کرامت ذاتی، که در حقیقت نوع انسانی را از سایر موجودات عالم هستی ممتاز و شرافت‌مند می‌سازد، کرامت حداقلی، دنیایی، بسیط و مربوط به حوزه زندگی این جهانی و مبنای حقوق عمومی و طبیعی است؛ اما کرامت اکتسابی، برتری انسان‌ها را نسبت به یکدیگر از رهگذر انجام اعمال اختیاری جهت کسب درجات و کمالات

معنوی بیان می‌دارد. در نتیجه، کرامت اکتسابی، کرامت حداکثری، اخروی، دارای حقیقت تدریجی، مبنای استحقاق ثواب و عقاب اخروی و فلسفه آفرینش انسان است و کرامت اکتسابی، فرصتی است برای به‌کارگیری استعداد های اعطایی الهی در راه بندگی و رسیدن به مرزهای خداگونگی (یدالله‌پور، پیشین: ۱۱۶-۱۱۷). به دیگر سخن، کرامت اکتسابی و تدریجی مستلزم بهره‌گیری از ایمان و عمل صالح مد نظر قرآن جهت حرکت به سمت غایت خلقت و فلسفه آفرینش است (همان).

### ۳. عقلانیت و خردمندی

یادآور شدیم که بر اساس رهنمود آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، تمام افراد از عطیه شرافت تکوینی و کرامت ذاتی برخوردار شده‌اند. اکنون سخن این است که منشأ و سبب کرامت و ارجمندی انسان در چیست. آیه شریفه مزبور، به صورت واضح و آشکار به این حقیقت نپرداخته؛ هرچند که در ادامه آیه به صورت اجمال به آن اشاره شده است، در عین حال مفسرین، علت و منشأ اصلی این نوع کرامت را جستجو می‌کنند. در مجموع، منشأ های متعددی مانند عقلانیت و خردمندی انسان، اراده و اختیار، تسخیر جهان، خلافت الهی، امانت‌داری الهی، مسجود فرشتگان بودن، داشتن فطرت الهی و بهره‌مندی انسان از علم الهی در مورد راز کرامت و منشأ ارجمندی انسان بیان شده‌اند (یدالله‌پور، ۱۳۹۱: ۷۵-۱۰۷).

به باور برخی از مفسران و اندیشمندان، مبدأ و منشأ کرامت ذاتی و تکوینی انسان، عقلانیت و خردمندی است؛ زیرا در ادامه آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، سخن از تسلط و چیرگی انسان بر امکانات موجود در همه جهان (دریا و خشکی) است. بدون تردید، منشأ این توانایی و استیلا همان عقل و اندیشه آدمی است و انسان به پشتوانه همین نیرو و توانایی است که بر مواهب طبیعی سلطه می‌یابد و انواع امکانات، از جمله غذاهای متنوع و پاک، را برای خود فراهم می‌کند (وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ)؛ در نتیجه، بر سایر مخلوقات الهی برتری می‌یابد.

ثعالبی می‌گوید: «آدمی به برترین چیزی که مورد تکریم قرار گرفت، عقل است که بدان معرفت خداوند سبحان را به دست می‌آورد و کلام الهی را درک می‌کند و از نعمت‌هایش بهره‌مند می‌شود.» (ثعالبی، ۱۴۱۸ ه.ق: ج ۳، ۴۸۷)

زحیلی در این زمینه می‌گوید: «انسان به پشتوانه این توانایی (عقل) است که بر مواهب طبیعی سلطه می‌یابد و حقایق اشیا را درک می‌کند.» (زحیلی، ۱۴۲۲ ه.ق: ج ۳، ۱۳۷۲)



علامه طباطبایی، مفسر شهیر شیعه، نیز راز شرافت تکوینی و کرامت ذاتی آدمی را به عقل و اندیشه او می‌داند که به هیچ موجود دیگری داده نشده است (طباطبایی، پیشین: ج ۱۳، ۷۴).

در حقیقت، عقل و خرد انسانی، بازتابی از عنایت خاص خداوند به انسان و دمیدن از روح خویشتن در او است. آدمی از رهگذر این لطف ویژه‌ای الهی است که خلیفه خدا در زمین و امانت‌دار بزرگی می‌شود که آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها با همه گستردگی، بزرگی و استواری از به‌دوش کشیدن آن امانت بزرگ سر باز می‌زند؛ «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (احزاب/۷۲)

به‌طور کلی آنان که راز و رمز کرامت انسان را به عقل و خرد آدمی می‌دانند، معتقدند لازمه بهره‌مندی انسان از جهان هستی، تسلط بر آن و حتی به کار گرفتن دین در زندگی، حفظ کرامت دیگران و برقراری رابطه درست با خداوند، همه از نتایج و کارکردهای عقل و خرد انسانی هستند (یدالله‌پور، پیشین: ۷۴).

بدون تردید، عقل و خرد، به‌عنوان کلاه زرین و تاج پر افتخار، هدیه‌ای نیست که فقط به انسان مذكر عطا شده باشد؛ زنان نیز در این هدیه فاخر، شکوهمند و با عظمت شریک هستند. در نتیجه، باید در شکوفاسازی و پرورش این جوهر ارزشمند به زنان فرصت برابری با مردان داده شود.

## ب) ارزش‌گذاری اسلام برای آموزش زنان

باید برای تعیین وزن و ارزشی که اسلام برای پیشرفت علمی و آموزش زنان، در مقایسه با مردان، قائل شده است به بررسی آیات و روایات این زمینه پرداخت. به‌طور کلی دو دسته از گزاره‌های دینی در این باره وجود دارند:

### ۱. گزاره‌های عام

گزاره‌های عام، گزاره‌ها و بیانات کلی قرآنی و روایی هستند که مردان و زنان را به‌طور مشترک دربر می‌گیرند و همه آن‌ها را به‌صورت مساوی به تحصیل و فراگیری علم و دانش، ترغیب و تشویق می‌کنند یا در مورد اینکه چرا در پی تحصیل، کسب دانایی و آگاهی نیستند، نکوهش و عتاب می‌کنند.

### ۱-۱. آیات

۱. «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؛ ای پیامبر! بگو آیا آن‌هایی که می‌دانند با آن‌هایی که نمی‌دانند، یکسان هستند.» (زمر/۹)



۲. «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ؛ این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم؛ اما کسی جز دانایان، آن‌ها را درک نمی‌کنند.» (عنکبوت/۴۳)

۳. «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ؛ مؤمنان را نشاید که همگی کوچ کنند، پس چرا از بین هر گروهی، جمعی کوچ نمی‌کنند تا در دین، آگاهی و دانش کسب کنند و هنگامی که نزد قوم خود باز می‌گردند، آنان را بیم دهند.» (توبه/۱۲۲)

۴. «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ؛ از میان بندگان خدا، تنها دانایان و دانشمندان از او می‌هراسند.» (فاطر/۲۸)

## ۲-۱. روایات

«أُطْلِبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّبِّينَ؛ علم را بجوئید اگر چه در چین [کنایه از دورترین نقطه دنیا] باشد.» (حر عاملی، ۱۴۱۳ ه.ق: ج ۱۸، ۱۴)

«طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ؛ کسب علم و دانش بر هر مسلمانی واجب است.» (همان) قابل ذکر است که تعبیر حدیث اخیر در بیشتر نقل‌ها به صورت «كُلُّ مُسْلِمٍ» ثبت شده که با آنکه به صیغه مذکر است، از نظر قواعد زبان عربی به مردان اختصاص نداشته و زنان را نیز دربر می‌گیرد؛ اما در برخی از نقل‌های دارای اعتبار کمتر به صورت «كُلُّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ» به معنای هر مرد و هر زن مسلمان، ثبت شده است. (الاحسائی، ۱۴۰۳ ه.ق: ج ۴، ۷۰) که بنا بر نقل مزبور، حدیث از زنان، آشکارا یاد کرده و به این لحاظ در ردیف گزاره‌های خاص قرار می‌گیرد.

«الْحِكْمَةُ صَالَةٌ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا؛ دانش، گمشده مؤمن است؛ در هر جا آن را بیابد، فرا می‌گیرد.» (مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق: ج ۲، ۹۹)

«لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي طَلَبِ الْعِلْمِ لَطَلَبُوهُ وَ لَوْ بَسْفِكَ الْمُهَجِّ وَ خَوْضِ اللَّجَجِ؛ اگر مردم می‌دانستند که با تحصیل علم و دانش به چه سعادت‌هایی می‌رسند، به طور قطع به دنبال آن می‌رفتند؛ هر چند خون‌شان در این راه ریخته شود یا لازم باشد که به دریاها وارد شوند و اقیانوس‌ها را بپیمایند.» (همان: ج ۲، ۱۷۷)

ممکن است این شبهه به وجود آید که توصیه‌ها و سفارش‌های دینی در مورد آموزش و فراگیری علم، منحصر به مردان است؛ چراکه کلماتی که در آیات و روایات مزبور به کار رفته، به صورت مذکر دارند. در پاسخ به این شبهه می‌توان گفت هرگز از این گونه تعبیرات،



اختصاص فهمیده نمی‌شود و کلمات مذکر، عنوان مشیر و صرفاً مثال هستند. به دیگر سخن، عبارت‌هایی که به صورت مذکر آمده، موضوعیت ندارند؛ بلکه طریقت دارند و می‌خواهند این حقیقت را برسانند که علم و دانش، حق مقام انسانی انسان است و مقام انسانی، مذکر و مؤنث ندارد. در اسلام، علم، نور است و جهل، ظلمت؛ علم، بینایی است و جهل، کوری (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تُسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ؛ رعد/۱۶). آیا ممکن است بگوئیم دستیابی به نور و بینایی، حق اختصاصی مردان است و زنان باید در تاریکی، کوری و نادانی باقی بمانند؟!

اصولاً در قرآن کریم، آموزش به مثابه فلسفه بعثت پیامبران الهی بیان شده است: «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ؛ همان‌گونه که رسولی از خودتان در میان شما فرستادیم تا آیات ما را بر شما بخواند و شما را پاک کند و به شما کتاب و حکمت بیاموزد و آن‌چه را که نمی‌دانستید به شما یاد دهد.» (بقره/۱۵۱) بنابراین، در فلسفه و غایت بعثت پیامبران، تکامل زنان و مردان، به‌عنوان انسان، ملحوظ و مد نظر است. در نتیجه، اختصاص علم به مردان، از نظر عقل و نقل بی‌معنا و مردود است.

## ۲. گزاره‌های خاص

گزاره‌های خاص، دلایل و مستندات روایی هستند که پیشوایان دینی از پیامبر گرامی اسلام (ص) نقل کرده‌اند که حضرت از وجود زنان عالمه و دانشمند خبر داده یا بهترین خدمت و هدیه به زنان را تعلیم و آموزش آن‌ها قرار داده است که به چند مورد اشاره می‌شود:

«سُئِلَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي الْمَرْأَةِ تَحُجُّ عَنِ الرَّجُلِ الصَّرُورَةَ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ قَدْ حَجَّتْ وَ كَانَتْ مُسْلِمَةً فَمَرَّ بِهَا فَرُبَّ امْرَأَةٍ أَفْقَهُ مِنْ رَجُلٍ؛ از امام صادق پرسیده شد که آیا زن می‌تواند به نیابت از مردی که حج به‌جا نیاورده، حج انجام دهد؟ حضرت در پاسخ فرمودند: اگر آن زن قبلاً حج به‌جا آورده باشد و مسلمان و آشنا به مسائل شرعی باشد، می‌تواند نایب شود؛ کم نیستند زنانی که نسبت به مسائل دینی آگاه‌تر و داناتر از مردان‌اند.» (حر عاملی، پیشین:

ج ۸، ۱۲۴)

در ضمن روایتی که داستان خلقت آدم و حوا را شرح داده آمده است: «فَقَالَ يَا رَبِّ فَإِنِّي أَخْطُبُهَا إِلَيْكَ فَمَا رِضَاكَ لِذَلِكَ فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رِضَايَ أَنْ تَعْلَمَهَا مَعَالِمَ دِينِي فَقَالَ ذَلِكَ لَكَ عَلَيَّ يَا رَبِّ إِنَّ شِئْتَ ذَلِكَ لِي؛ آدم عرضه داشت: پروردگارا! من حوا را از تو خواستگاری

می‌کنم، پس برای این کار چه چیزی تو را خوشنود می‌کند [چه مهریه‌ای باید بپردازم]؟ خداوند فرمود: خوشنودی من در آن است که معارف دین مرا به او بیاموزی، پس آدم عرضه داشت: پروردگارا! این شرط را به گردن می‌گیرم [به آن وفا می‌کنم] اگر برایم چنین مقدر کرده باشی. (همان: ج ۱۴، ۲)

برحسب روایتی که در منابع اهل سنت از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است، آن حضرت در ستایش از زنان انصار فرموده است: «زنان انصار، زنان خوبی‌اند؛ حیا و خجالت مانع از آن نمی‌شود که دربارهٔ مسائل دینی پرسش کنند و به علم و آگاهی دست یابند.» (الهندی، ۱۴۰۹ ه.ق: ج ۹، ۶۳۷)

بر اساس یکی از روایات، زنی به حضور حضرت فاطمه زهرا (س) رسید و از ایشان مسئلهٔ شرعی پرسید. حضرت به او پاسخ داد اما زن گویا در درک مطلب کمی مشکل داشت؛ بنابراین، سؤال خود را دوباره تکرار کرد و حضرت پاسخ داد. آن زن همان پرسش را مجدداً مطرح کرد و این پرسش و پاسخ تا ده بار تکرار شد. زن که از این بابت شرمند شده بود، عرض کرد: «ای دختر رسول خدا بیش از این تو را به زحمت نمی‌اندازم.» فاطمه (س) فرمود: هر چه می‌خواهی پرس. آیا کسی که اجیر شده تا بار سنگینی را در مقابل صد هزار دینار بالای بامی ببرد، از سنگینی آن بار به زحمت می‌افتد؟» آن زن گفت: «خیر.» حضرت فرمود: «اجر معنوی من در برابر هر مسئله‌ای بیشتر از گوهرهای گران‌بهایی است که بین زمین تا عرش خداوند را پر کرده باشد.» [سپس افزود]: «از پدرم شنیدم که می‌فرمود: عالمان پیروان ما، در روز رستاخیز محشور می‌شوند، درحالی‌که برحسب مقدار دانش آن‌ها و میزان کوششی که در راهنمایی بندگان خدا انجام داده‌اند، از خلعت‌های کرامت بر تن آن‌ها می‌کنند.» (نوری الطبری، ۱۴۰۸ ه.ق: ج ۱۷، ۳۱۸)

نکتهٔ اساسی در مورد این حدیث، این است که حضرت فاطمه زهرا (س)، به‌عنوان زن، سخن پیامبر گرامی اسلام (ص) دربارهٔ عالمان دین را بر خود تطبیق می‌کند که به روشنی دلالت بر ارزش‌گذاری یکسان میان زن و مرد در اسلام برای علم و عالم دارد.

### ۳. آموزش، فریضهٔ مشترک زنان و مردان

در تاریخ آمده است که قبل از ظهور اسلام، برخی از جوامع متمدن آن روز، تحصیل علم و دانش را از حقوق و امتیازات بعضی از طبقات خاص می‌دانستند و برای طبقات دیگر، چنین حقی را قائل نبودند. (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۶۳) درحالی‌که در اسلام، علم به‌عنوان یک حق،



نه تنها از امتیازات کسی نیست بلکه بر اساس حدیث معروف نبوی «طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» و سایر احادیث، فراگیری و تحصیل علم به عنوان تکلیف و وظیفه‌ای بر همه فرض و واجب است. این در حالی است که همان‌گونه که نماز، روزه، زکات، حج، امر به معروف و نهی از منکر و... از فرایض دینی و اسلامی هستند و هیچ اختلافی در اصل فرض و واجب بودن آن‌ها نیست؛ در کتب حدیثی شیعه و سنی نیز باب مستقلی تحت عنوان «وجوب طلب العلم» آمده است.

#### ۴. آموزش، فریضه بدون زمان و مکان

ممکن است فریضه و تکلیفی محدودیت زمان و وقت داشته باشد و نشود آن را در هر زمانی انجام داد؛ مثلاً وقت و زمان روزه‌های واجب، معین است، که ماه مبارک رمضان است، و حتی نماز نیز از لحاظ ساعات شبانه‌روزی، وقت معینی دارد که باید آن را در همان وقت خودش انجام دهیم. حج واجب است؛ اما در همه وقت نمی‌شود آن را به جا آورد و وقت و موسم معینی دارد که ماه ذی‌الحجه است. اما فریضه علم، دانش‌آموزی و دانشجویی در اسلام محدود به وقت، زمان، سن و سال معین و مشخصی نیست. اگر وقت روزه، ماه رمضان و وقت حج، ماه ذی‌الحجه و وقت نماز ظهر از ظهر تا نزدیک غروب است، وقت و زمان تحصیل علم و دانش بر اساس حدیث معروف نبوی «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْدِ»، از گهواره تا گور است؛ چنان‌که فردوسی نیز به همین حقیقت اشاره کرده و می‌گوید: به گفتار پیغمبر راستگویی؛ ز گهواره تا گور دانش بجوی.

همچنین ممکن است تکلیف و فریضه‌ای دینی محدودیت جا و مکان داشته باشد و نشود آن را در همه جا انجام داد؛ مثلاً اعمال حج از لحاظ مکان، مقید و محدود است و مسلمانان باید اعمال حج را در مکه و در همین سرزمین، که توحید و اسلام از آنجا طلوع کرده و به سایر جهان رسیده و در اطراف خانه‌ای که به دست ابراهیم و فرزند پاک‌نهادش بنا شده، انجام دهند و نمی‌توانند با یکدیگر توافق کنند و نقطه دیگری را برای اعمال حج انتخاب کنند. اما در انجام فریضه علم، هیچ نقطه معینی در نظر گرفته نشده است. هر جا که علم و دانش هست، آنجا مکان تحصیل و به دست آوردن آن است؛ می‌خواهد مکه باشد یا مدینه، مصر باشد یا شام و عراق، ایران باشد یا دورترین نقطه جهان، می‌خواهد مشرق باشد یا مغرب. اصولاً سلسله‌روایاتی وجود دارند که مسافرت و مهاجرت به نقاط دور را برای تحصیل علم، فضیلت شمرده‌اند و حتی آیه شریفه «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ

وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ؛ هر کس [به قصد] مهاجرت در راه خدا و پیامبرش از خانه‌اش درآید سپس مرگش فرارسد، پاداش او قطعاً بر خدا است» (نسا/۱۰۰) به مهاجرت و مسافرت برای طلب و تحصیل علم و دانش تفسیر گردیده است. در حدیث نیز آمده است: «الْحِكْمَةُ صَالَةٌ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُمَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ صَالَتَهُ فَلْيَأْخُذْهَا» (مجلسی، پیشین: ج ۲، ۹۹) یعنی حکمت گمشده مؤمن است و در هر نقطه و جایی که آن را یافت، به دنبال کسب و تحصیل آن حرکت می‌کند. حکمت هم به معنای سخن و مطلبی محکم، متقن، درست و منطقی است. (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۶۷-۱۶۹)

## ۵. قلمروی فریضه آموزش علم

بر اساس روایت مشهور نبوی «طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» و روایات هم معنای آن، دانش‌آموزی و فراگیری علم بر هر فرد مسلمانی فرض و واجب است. در گذر زمان با انشعابات علوم، این پرسش برای محققان و متفکران مسلمان مطرح گردیده است که اصولاً فراگیری و تحصیل کدام علم و چه دانشی وظیفه و فریضه مسلمان است. به عبارت دیگر، آیا صرفاً علوم دینی همان مراد شارع از وجوب تعلّم است یا تمام دانش‌های بشری؟

در پاسخ به این پرسش، دو دیدگاه به صورت کلی در میان اندیشمندان اسلامی ابراز گردیده است. دیدگاه نخست معتقد است روایاتی که مسلمانان را به فراگیری علم و دانش ترغیب کرده و آن را وظیفه و فریضه‌ای واجب قرار داده است، صرفاً در مورد علوم دینی است. دیدگاه دوم می‌گوید، توصیه و سفارش‌های دینی بر تحصیل و فراگیری کلیه علوم و دانش‌های مورد نیاز جامعه اسلامی تأکید و دقت دارد؛ این دیدگاه برای اثبات ادعای خود به استدلال‌های عقلی و نقلی روی آورده‌اند که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

## ج) دلایل وجوب تحصیل همه علوم و دانش‌های مورد نیاز جامعه اسلامی

### ۱. دلیل عقلی

این دلیل به صورت‌های مختلفی توسط اندیشمندان تقریر و تبیین گردیده است:

شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۶ ه.ق.) استدلال عقلی خویش را به صورت ذیل بیان کرده است که به صورت مختصر ذکر می‌شود:

الف) در دستگاه معرفت‌شناسی انسان، معقولات به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ موجود و معدوم. هر عقل سلیمی به خوبی گواهی می‌دهد که موجود بر معدوم شرافت و برتری دارد؛





ب) در نظام هستی، موجودات در ابتدا به دو دسته جمادات و نامی‌ها تقسیم می‌شوند که بدون تردید موجودات نامی و رشدکننده بر موجودات ثابت و جامد تقدم، برتری و فضیلت تکوینی دارند؛ پ) موجودات نامی و رشدیابنده به دو قسم حساس و غیرحساس تقسیم‌بندی می‌شوند که موجودات حساس بر غیرحساس فضیلت و برتری دارند؛

ت) موجودات حساس نیز به دو بخش عاقل و غیرعاقل تقسیم می‌شوند و بسیار روشن است که موجودات عاقل بر غیرعاقل برتری و تقدم عینی و فلسفی دارند؛

ث) موجودات عاقل، دو گونه‌اند؛ عالم و جاهل که بدون هیچ تردیدی انسان عالم برتر و بهتر از انسان جاهل است. (الشهید الثانی، ۱۳۷۴: ۱۲۶-۱۲۷)

با توجه به مقدمات فوق به این نتیجه دست می‌رسیم که علم، به طور مطلق، دارای حُسن و شرافت ذاتی است و عزیزترین گنج و بی‌بدیل‌ترین تاج افتخار انسانی. در نتیجه، شاید بتوان گفت از رهگذر کشف ملازمه میان حکم عقل و شرع، و جوب شرعی فراگیری تمام علوم و دانش‌های مورد نیاز جامعه اسلامی برای زنان و مردان مسلمان به دست می‌آید؛ چراکه در نظام فکری اسلام، هرچیزی که در پیشگاه و منظر عقل، دارای مطلوبیت و محبوبیت ذاتی باشد، در پیشگاه شرع نیز از چنین جایگاهی برخوردار است. در حقیقت، عقل کاشف از مقام و موقعیت امری در نزد شارع است.

صاحب جواهر (۱۲۰۰-۱۲۶۶ ه.ق.) می‌گوید: «حُسن ذاتی و وجوب کفایی همه علوم و دانش‌ها از امور واضح و مسلم است. آیات، روایات، دلیل عقل و سیره‌های عملی مسلمین نیز بر حُسن تعلیم و تعلم کلیه علوم دلالت دارند؛ علاوه بر روایات صریح «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق. : ج ۱، ۱۸۰)، «طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (همان)، اطلاق روایت «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ مَعْلَقًا بِالْثُرَيَّا لَنَالَهُ رِجَالٌ مِنْ فَارِسٍ» (حسینی موسوی، ۱۴۱۸ ه.ق. : ج ۱، ۵۱) و بیان الهی «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر/۲۸) نیز گویای این حقیقت است و تربیت شاگردان حکیم و دانشمندی همچون جابر ابن حیان، استاد و پدر شیمی، در مکتب امام جعفر صادق (ع) گواه عملی بر این مدعا است.» (النجفی، ۱۳۷۳: ۱۱-۱۲) اما باید گفت تحصیل و فراگیری علوم دینی، ارزش و برتری دارد؛ بنابراین، صاحب جواهر در این زمینه می‌گوید: «... لیکن در عین حال، عالی‌ترین و کامل‌ترین ارزش و ثواب و تأکید و اهتمام خداوند و بزرگان دین، در جهت فراگیری علوم شرعی و معارف الهی است.» (همان)

شهید مرتضی مطهری در این زمینه معتقد است که توصیه‌های دینی، ناظر به علوم دینی صرف نیست، بلکه کلیه علوم و دانش‌های مورد نیاز، در دایره تأکید و دقت دین قرار دارند؛ چراکه اگر چنین نباشد، معنای دعوت به علم، دعوت به آموختن خود دین است و این یعنی اینکه دین اسلام هیچ نسبت و رابطه‌ای با علم ندارد، درباره حقایق و شناختن امور عالم سخنی نگفته و تمامی سخن‌ها و سفارش‌هایش در مورد فراگرفتن خود دین است. در حالی که منطق اسلام به خوبی این حقیقت را نشان می‌دهد که کلیه دانش‌های مطلوب و نافع برای جامعه اسلامی، فریضه و وجیبه دینی هستند؛ نه فقط علوم دینی و شرعی و این احتمال که مطلوب، فقط علوم دینی است از طرز عملکرد مسلمین در قرن‌های اخیر پیدا شده که به تدریج دایره معلومات را کوچک و علوم را محدود کردند و گرنه این محدودیت‌ها از متون دینی به دست نمی‌آیند. آنجا که می‌فرماید: «حکمت، گمشده مؤمن است؛ پس آن را به چنگ آورید حتی اگر بخواهید آن را از دست مشرکان بگیرید» معنا ندارد که مراد خصوص علوم دینی باشد؛ زیرا مشرک، به علوم دینی کاری ندارد. آنجا که می‌فرماید: «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ»، چین به عنوان دورترین نقطه، در زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) مرکز دینی نبوده و در این زمان هم نیست؛ بلکه احتمالاً به عنوان یکی از مراکز علوم و صنایع مطرح بوده است. (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۴-۱۷۵)

شهید مطهری با مسلم دانستن اینکه دعوت اسلام به علم، دعوت به اصل و مطلق علوم نافع است، این پرسش را مطرح می‌سازد که علی‌رغم تأکیدها و سفارش‌های اسلام به فراگیری علم، چرا این آموزه، به عنوان وظیفه‌ای واجب، وارد کادر و چارچوب فقه نشد و به عنوان فریضه در ابواب فقه مطرح نگردید. ایشان در پاسخ می‌گوید: «ظاهراً به این علت بوده است که علم را در لسان شرع، منحصر به یادگیری مسائل شرعی دانستند [و] نه یک فریضه مستقل و گفتند که مقصود از فریضه علم، دانستن فرایض دینی است و دانستن آن هم به دو نحو ممکن است: یکی اجتهاد و دیگری تقلید. علم تقلیدی بسیار ساده است و نیازی به سواد هم ندارد؛ آن‌گاه گفتند که معنای «طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، یاد گرفتن و آموختن شیوه انجام فرایض، مناسک و اعمال دینی است. در نتیجه، تحصیل و آموزش علوم دیگر، لازم و واجب نیست.» (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۳۵-۳۳۶).

## ۲. دلیل نقلی

در منابع نقلی نیز بر وجوب آموزش اشاره شده است که باید تجزیه و تحلیل شوند. در این میان، آیات قرآن کریم حاکی از ترغیب و تشویق بر یادگیری علم و دانش هستند.



بدون تردید، دانش بشری، آن‌گونه که پوزیتویسم باور دارد، صرفاً از طریق حس و تجربه به دست نمی‌آید؛ بلکه حس و تجربه یکی از ابزارهای دانش و معرفت است. در عین حال، قرآن کریم، در کنار آموزه‌های هدایت‌گرانه خود، مردم را به اهمیت تجربه و حس نیز آگاه ساخته و آن را نادیده نگرفته است. خداوند در آیات قرآنی سوگندهای خود را با اشیای محسوس، ملموس و طبیعی بیان می‌کند؛ برای مثال، از آسمان، زمین، ستاره، فجر و... سخن می‌گوید، از آفرینش و صورت‌گیری طفل در رحم مادر یاد می‌کند، آدمی را به دقت و اندیشیدن در خلقت، زندگی مورچه‌ها، زنبورهای عسل، چگونگی پرواز پرندگان، شکفتن دانه‌ها در زمین و رشد خوشه‌های گندم، خرما، انجیر و زیتون فرا می‌خواند تا مردم از کنار این پدیده‌ها به‌راحتی نگذرند.

با وجود این همه تنبّه و توجه دادن قرآن به آیات هستی، ممکن است بگوییم که ترغیب‌ها و توصیه‌های دین به علم، منحصر به آموزش و فراگیری علوم دینی نیست. اصولاً همین موضوعات قرآنی، بذر اصلی شکوفایی بسیاری از دانش‌هایی بود که در روزگاران بعد در فرهنگ اسلامی پدید آمد و رواج یافت و دانشمندان مسلمان آن را با دید علمی و اسلامی بررسی می‌کردند. به‌طور مسلم، این دانش‌ها غیر از علوم فقهی، اخلاقی، تفسیری، حدیثی و ادبی بودند. (حکیمی، [بی‌تا])

در آیات قرآنی، پس از آنکه مقام علمی آدم (ع) روشن گشت، ملائکه الهی مأمور شدند که آدم (ع) را سجده کنند (مطهری، ۱۳۸۲: ج ۶، ۳۶۲-۳۶۳) و از آنجا که علم در ذات و ماهیت خویش دارای شرافت و قداست است، حضرت آدم (ع) نیز به‌دلیل دستیابی به این مقام ارجمند، محبوب خداوند و مسجود فرشتگان الهی واقع گردید؛ این امر نشان می‌دهد که مقام علمی آدم (ع) منحصر به علوم دینی نبوده است.

بنابراین در نظام معرفتی اسلام، همان‌گونه که ایمان و اعتقاد به مبداء هستی و آموزه‌های حیات‌آفرین او در تأمین سعادت حقیقی انسان و جامعه نقش اساسی دارد، علوم و دانش‌های «نافع» و مفید بشری نیز در دریافت حقیقت و تعالی زندگی مادی و معنوی نقش تکمیلی دارند. بر این اساس است که ترغیب‌ها و تشویق‌های دینی نسبت به فراگیری و آموزش علوم، هیچ محدودیت زمانی، مکانی و موضوعی را نمی‌پذیرد و حتی شرایط و ویژگی‌های آموزگار را در تعلیم نادیده می‌گیرد و می‌فرماید: «الْحِكْمَةُ صَالَةٌ الْمُؤْمِنِ فَحُذِ الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنْ أَهْلِ النَّفَاقِ؛ حکمت گمشده مؤمن است، آن را فرا بگیر حتی از اهل نفاق» (نهج البلاغه، حکمت ۸۰) علم در ذات خود، قدرت و توانایی است و بهترین ابزار و وسیله زندگی. اگر خداوند به

شیر، دندان و چنگال‌های نیرومند و به پرندگان، پر و بال داده، تا در فضا پرواز کنند و اوج بگیرند، به انسان عقل و علم داده است تا همه مشکلات، ناهمواری‌ها و ناملايمات زندگي را از رهگذر عقل و علم حل کند. علم و دانش، در صحنه تنازع بقای انسان‌ها، در همه عصرها و نسل‌ها، بهترین سلاح و ابزار بوده است. روشن است که با علم و دانش می‌توان به زندگي، رونق و شادابی بخشید و با بیماری‌ها، انگل‌ها، میکروب‌ها، فقر و تنگدستی، ظلم و تعدی، جهالت و خشونت، افراط‌گرایی، فرقه‌گرایی، انحصارطلبی و... مبارزه کرد. علم، خوی توحش و بربریت را، که همان تعصب و خشونت باشد، از انسان سلب می‌کند و نرمی، عطوفت، نوع‌دوستی و دیگرپذیری را به آن باز می‌گرداند. علم، برای ساحت زندگي اجتماعی و سیاسی جامعه عزت، وحدت، استقلال، آزادی، دموکراسی، عظمت و اقتدار ملی را به وجود می‌آورد؛ مشروط بر آنکه زنان و مردان آن جامعه، بدون تبعیض، در کنار ایمان به مبدا هستی، خود را به حرارت و روشنایی علم و به ساحل نجات دانش برسانند.

### نتیجه‌گیری

کرامت ذاتی، خردمندی و عقلانیت زن، به‌خصوص حق تحصیل و آموزش آنان، به‌عنوان ارزشمندترین شاخصه انسانی و مهم‌ترین شالوده حقوق و مطالبات فردی و اجتماعی در اسلام به حساب می‌آید. از منظر آموزه‌های دینی، آموزش به‌مثابه تکلیفی شرعی و فریضه‌ای الهی است که، برخلاف دیگر فرایض دینی، نه زمان مشخصی دارد، نه مکان معین، نه موضوع مشخص و نه فراگیرنده معین؛ زیرا به‌لحاظ زمانی، بر تمامی افراد توانا و دارای شرایط، واجب عینی یا کفایی است که در سراسر حیات خویش مشغول دانش‌جویی، دانش‌پژوهی و دستیابی به درک حقیقت هستی باشند. به‌لحاظ مکانی، بر هر فرد مسلمان لازم است که برای تحصیل و به دست آوردن دانش، که گمشده او است، به تمام جهان و دورترین نقطه آن، سفر کند و حتی خطرات آن را با جان و دل بپذیرد. به‌لحاظ موضوعی، فراگیری کلیه علوم و دانش‌هایی که از نظر فردی و شخصی، موجب تعمیق و تحکیم پایه‌های ایمان و از نظر جمعی، پاسخگوی کلیه نیازها و ضرورت‌های زندگي سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی جامعه اسلامی باشد، لازم است. به‌لحاظ فراگیرنده، بر همه زنان و مردان جامعه اسلامی لازم است که در مسیر کسب علم و دانش و پرورش عقلانیت گام بردارند. به‌خوبی واضح گردید که در سراسر منابع دینی نه‌تنها هیچ‌گونه ممنوعیت و حتی محدودیت زمانی، مکانی و موضوعی برای تحصیل و آموزش زنان وجود ندارد، بلکه ترغیب و تشویق گسترده و حداکثری برای فراگیری آن وجود دارد.



## منابع

قرآن.

نهج البلاغه.

ابن عاشور، محمد بن طاهر. التحرير والتنوير. قاهره: عيسى السببي المجلى، ۱۳۸۴ ه. ق.

الاحسايي، ابن ابي جمهور. غوالي اللئالي. تحقيق: الحاج آقا مجتبي العراقي. قم: مطبعة سيدالشهدا،

۱۴۰۳ ه. ق.

ثعالبي، عبدالرحمن. جواهر الاحسان في تفسير القرآن. بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۱۸ ه. ق.

جعفری، محمدتقی. حقوق جهاني بشر (مقايسه و تطبيق دو نظام اسلام و غرب). تهران: مؤسسه تدوين

و نشر آثار علامه جعفری، چاپ پنجم، ۱۳۹۰.

حر عاملی، شيخ محمد بن الحسن. وسايل الشيعه. بيروت: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.

الطبعة الاولى. (۱۴۱۳ ه. ق)

حسينی موسوی، محمد بن أبي طالب. تسليمة المُجالس و زينة المَجالس (مقتل الحسين - عليه السلام -

). تحقيق/تصحیح: حسون، كريم فارس. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۸ ه. ق.

حكيمی، محمدرضا. دانش مسلمين. [بی جا]: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، [بی تا].

زحيلي، وهبه. تفسير الوسيط. دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۲ ه. ق.

سيد قطب. في ظلال القرآن. بيروت: دارالشروق، ۱۴۱۲ ه. ق.

الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي. منية المرید في آداب المفيد والمستفيد. قم: مكتبة الاعلام

الاسلامی، ۱۳۷۴.

طباطبایي، محمدحسين. الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ۱۴۱۷ ه. ق.

فضل الله، سيد محمدحسين. دنيا المرأة. بيروت: دارالملاك، ۱۴۱۸ ه. ق.

قرباننيا، ناصر. بازپژوهی حقوق زن. تهران: روز نو، چاپ اول، ۱۳۸۳.

مجلسی، محمداقرا. بحار الانوار. بيروت: مؤسسة الوفا، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ه. ق.

مطهری، مرتضی. مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی (انسان و ایمان). تهران: صدرا، ۱۳۷۵.

-----  
يادداشت های شهيد مطهری. تهران: صدرا، ۱۳۸۲.

-----  
زن و مسائل قضایی و سیاسی (شهادت، قضاوت، افتا و سياست). تهران: صدرا،

۱۳۹۱.

مظفری، محمدحسين. «مفهوم كرامت انسان در اندیشه اسلامی». مجموعه مقالات كنفرانس كرامت

انسان از دیدگاه اسلام و مسیحیت. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹.



مغنيه، محمدجواد. تفسيرالمبين. قم: بنياد بعثت، [بى تا].

النجفى، الشيخ محمدحسن. مجمع الرسايل. مشهد: مؤسسه حضرت صاحب الزمان، چاپ اول، ۱۳۷۳.

النورى الطبرى، حسين. مستدرک الوسائل. بيروت: مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، چاپ دوم، ۱۴۰۸ هـ. ق. .

الهندى، على بن حسام الدين. كنز العمال. بيروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۹ هـ. ق. .

يدالله پور، بهروز. كرامت انسان در قرآن. قم: اديان، چاپ اول، ۱۳۹۱.



## عوامل مؤثر بر اجرای حقوق بشر در افغانستان

محمد رضا معرفت\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲

### چکیده

حقوق بشر، بدون توجه به نگاهی خاص، به امتیازات و حقوقی اطلاق می‌شود که انسان‌ها به‌صرف انسان بودن از آن برخوردار هستند. امروزه، جوامع بشری و نظام بین‌الملل پس از گذار از مرحله تاریک و سیاهی - که انسان‌ها در آن از حیثیت انسانی خود به‌طور سزاوار برخوردار نبودند و از یک سو مدام مورد بی‌مهری‌های هم‌نوعان خود و از سوی دیگر مورد ظلم و بی‌رحمی‌های حاکمان قرار می‌گرفتند- از این ارزش‌ها به‌عنوان جزء لاینفک زندگی انسانی استقبال نموده و آن‌ها را به‌عنوان یکی از اصول و ارزش‌های بنیادین بین‌المللی به رسمیت شناخته‌اند. این تحقیق، عوامل مؤثر بر اجرای حقوق بشر در جامعه اسلامی افغانستان را با روش توصیفی-تحلیلی بررسی کرده و زمینه‌های اجرایی شدن آن را با توجه به ساختار و بافت اجتماعی و فرهنگی افغانستان و اکاوی نموده است. با توجه به اینکه افغانستان از نظر اجتماعی، جامعه‌ای سنتی و از نظر فرهنگی، مردم آن پایبندی عمیق به ارزش‌های دینی و اسلامی دارند، بررسی عوامل مؤثر بر اجرا و رعایت حقوق بشر در این سرزمین با رویکرد جامعه‌شناسی حقوقی دقیق‌تر می‌نماید. نویسنده با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و الکترونیکی و با در نظر داشت سنت و فرهنگ حاکم بر این سرزمین، در نخست به بررسی و اثبات امکان اجرای حقوق بشر با بینش اسلامی در جامعه اسلامی افغانستان پرداخته است. سپس مواردی چون شناخت تضمین‌های حقوق بشری، حاکمیت قانون (شریعت)، کارآمدی حکومت، رشد و توسعه خرد جمعی و فناوری‌های ارتباطی را به‌عنوان عوامل مهم و تأثیرگذار بر اجرایی شدن حقوق بشر در افغانستان به شمار آورده است.

**واژگان کلیدی:** افغانستان، حقوق بشر، زمینه‌های اجرا، حاکمیت قانون، حکومت کارآمد.

مقوله حقوق بشر با نگرش‌های مختلفی مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. حقوق‌دانان غربی با دید اومانستی و فردگرایانه و حقوق‌دانان اسلامی نیز با نگرش دینی و ارزشی به آن پرداخته‌اند. آنچه در ارتباط با این مقوله، قابل کتمان نیست این است که حقوق بشر به‌عنوان یکی از ارزش‌های بنیادین جامعه بشری مورد پذیرش همه ملل و نحل قرار دارد و امروزه، هیچ شخص و نهادی، خود را مجاز به نقض ارزش‌های حقوق بشری نمی‌داند. اما آنچه مورد اختلاف حقوق‌دانان و اندیشمندان در این زمینه بوده، امتیازات و ارزش‌هایی است که به‌عنوان مصادیق حقوق بشر نام برده می‌شوند. ریشه این اختلاف، به مبانی نظری حقوق بشر و نوع جهان‌بینی حقوق‌دانان مربوط می‌شود که در اینجا مجال پرداختن به آن وجود ندارد.

سؤال نویسنده در این تحقیق این است که آیا حقوق بشر، به‌طور کلی، زمینه اجرا و تطبیق در سرزمینی چون افغانستان دارد یا خیر. در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که حقوق بشر با رویکرد غربی و با اصول و مبانی سکولار آن، زمینه اجرا و تطبیق ندارد؛ چراکه نگاه و نگرش مردم مسلمان افغانستان نه تنها در پذیرش چنین امتیازاتی نیست، بلکه خود را مکلف به مقابله با آن می‌دانند. اما آن‌گاهی که حقوق بشر را از زاویه منابع و مبانی دینی و ارزشی نظر ببندیم، مصادیق و مبانی آن با حقوق بشر غربی متفاوت خواهد بود. در این صورت، تصور می‌شود که حقوق بشر به‌عنوان ارزش بنیادینی در جامعه افغانستان قابل اجرا و تطبیق خواهد بود. در این نوشتار، مسئله تحقیق با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی واکاوی شده و پیرامون فرضیه تحقیق بحث صورت گرفته است. نویسنده تلاش نموده امکان و امتناع اجرا نمودن حقوق بشر را با توجه به فرضیه تحقیق و نگرش دینی و اسلامی بحث و بررسی کند. بر این اساس، اگر حقوق بشر را با رویکرد دینی و اسلامی مورد توجه قرار دهیم، امکان و زمینه اجرایی شدن آن در افغانستان وجود خواهد داشت و اگر با رویکرد سکولار و غیردینی مورد توجه قرار دهیم، تطبیق و اجرای آن در افغانستان ممتنع خواهد بود.

### الف) مفهوم حقوق بشر

حقوق بشر، به‌عنوان ارزش انسانی، از دوران باستان تاکنون در اندیشه اندیشمندان و فیلسوفان مطرح بوده است. این اندیشه در تفکر بسیاری از دانشمندان روم و یونان باستان ریشه دارد. با مراجعه به پیشینه تاریخی مقوله حقوق بشر به این نکته دست می‌یابیم که اندیشه حقوق بشر مسیری نسبتاً طولانی را تا امروز طی نموده و مفاهیم و اصول آن از زمانه‌های دور تاکنون مورد توجه و تأمل بسیاری از اندیشمندان و فیلسوفان قرون وسطی و دوران باستان قرار داشته‌اند. به‌عنوان مثال از نگرش





فیلسوف‌های یونانی نظیر سقراط، پالاس، هراکلیتوس، افلاطون و ارسطو در دوران باستان شروع می‌شود و تا پیش اندیشمندان رومی (رواقیون) و پس از آن در دوره قرون وسطی یا عصر ظهور کلیساهای مسیحی و تحول رنسانس، حقوق بشر به‌عنوان مقوله‌ای اساسی و حیاتی مورد کنکاش و تأمل اندیشمندان قرار داشته است. فیلسوفان، بیشتر با کاوش عقلی به سراغ این مقوله رفته‌اند و بحث‌های بنیادی و عمیقی را در این زمینه مطرح نموده‌اند. حقوق‌دانان و سیاست‌ورزان نیز هرکدام با نگاه ویژه‌ی هنجاری و هست‌انگاری به حقوق بشر نگریسته‌اند و بحث‌های ریشه‌داری را در این موضوع مطرح نموده‌اند. رویکرد ما به مفهوم حقوق بشر به ماهیت حقوقی و هنجاری حقوق بشر است؛ بنابراین، مفهوم حقوق بشر را با عینک حقوق‌دانان نگریسته و تعریف می‌نماییم. عالمان حقوق، به‌خصوص در دوران معاصر، هیچ‌کدام بی‌سخن از کنار مفهوم حقوق بشر عبور نکرده‌اند. باید اضافه کرد که موضع حقوق‌دانان در مورد مفهوم حقوق بشر، یکسان است و همه آن‌ها حقوق بشر را این‌گونه تعریف نموده‌اند که «حقوق بشر، حق‌هایی هستند که هرکس به‌دلیل انسان بودن از آن‌ها برخوردار است.» (نوری، ۱۳۹۴: ۳۱) برخی دیگر از نویسندگان علاوه بر تأیید تعریف مزبور حقوق بشر، به‌منظور توضیح بیشتر، به جزئیات نیز اشاره نموده و چنین نوشته‌اند: «مجموعه امتیازات متعلق به افراد یک جامعه و مقرر در قواعد موضوعه که افراد به اعتبار انسان بودن و در روابط خود با سایر افراد جامعه و با قدرت حاکم، با تضمین‌ها و حمایت‌های لازم از آن برخوردار هستند.» (هاشمی، ۱۳۹۱: ۱۲) تعریف اخیر برای تبیین مفهوم حقوق بشر جامع به‌نظر می‌رسد، زیرا موضوع، هدف و ضمانت اجرا در آن از نظر دور نمانده است.

آنچه در مفهوم‌شناسی حقوق بشر نزد همه حقوق‌دانان مسلم پنداشته شده، این است که حقوق بشر، امتیازاتی انسانی هستند؛ به این بیان که جز انسان‌ها از این حقوق و ارزش‌ها برخوردار نیستند و دلیل برخورداری انسان‌ها از این امتیازات نیز انسانیت انسان است.

آفریدگار هستی، انسان را متفاوت از سایر موجودات و به‌عنوان اشرف مخلوقات، هستی بخشیده است و او را به‌عنوان خلیفه خود در میان سایر موجودات مقرر نموده است. از یک‌سو حیثیت و کرامت انسانی که ریشه در وجود روح الهی در آدمی دارد و از سوی دیگر، قرار گرفتن انسان به‌عنوان خلیفه خدا روی زمین، همه موجب می‌شوند که انسان از این حقوق خاص و امتیازات ویژه بهره‌مند باشد. موارد حقوق بشر در آموزه‌های اسلامی، که ریشه در وحی الهی دارد، در گفتار بعد بیان می‌شود. اکنون جهت توضیح بیشتر به تبیین تفاوت عنوان تحقیق با ضمانت اجرای حقوق بشر اشاره می‌کنیم.

یکی از عناوین مشابه زمینه اجرای حقوق بشر، ضمانت اجرای حقوق بشر است. رابطه منطقی موجود میان این دو عنوان، عموم و خصوص مطلق است؛ بدین بیان که زمینه اجرایی ساختن حقوق بشر می‌تواند زیاد و متعدد باشد، آن‌طور که در مباحث بعدی خواهد آمد، که یکی از این زمینه‌ها در نظر گرفتن ضمانت اجرای حقوقی برای اعمال و تطبیق حقوق بشر است. اما تفاوت آن دو در این است که ضمانت اجرای حقوق بشر از الزامات حقوقی قواعد حقوق بشر پنداشته می‌شود که اگر ضمانت اجرا برای قواعد آن در نظر گرفته نشود، ارجح و ارزش حقوقی آن از میان رفته و به‌عنوان قاعده حقوقی شناخته نمی‌شود.

ضمانت اجرا می‌تواند به‌گونه‌های متفاوتی ظهور یابد؛ گاهی به‌گونه مدنی، گاهی به‌شیوه کیفری، زمانی به‌شکل اداری و در برخی موارد نیز به‌طریق سیاسی تجلی پیدا می‌کند (دانش‌پژوه، ۱۳۹۱: ۵۶). چنین الزام ماهوی در بحث زمینه‌های اجرای حقوق بشر وجود ندارد، بلکه خوب است از چنین زمینه‌هایی برای اعمال و تطبیق حقوق بشر در جامعه بهره برده شود؛ نه‌اینکه حقوقی بودن قواعد حقوق بشر متکی به آن‌ها باشد.

### ب) مصادیق حقوق بشر در اسلام

آنچه در مورد مصادیق حقوق بشر گفته می‌شود، همواره مورد اختلاف حقوق‌دانان قرار داشته است. هر کدام از عالمان حقوق با دید خاصی به‌سوی مصادیق حقوق بشر نظر انداخته و برای آن مصداق تعیین نموده‌اند. تعیین مصداق برای حقوق بشر بیشترین تأثیر را از مبانی نظری حقوق بشر می‌پذیرد.

تفاسیر و برداشت‌هایی که از مبانی حقوق بشر ارائه گردیده است، در نگاه دینی و سکولار تفاوت دارد؛ به‌طور مثال در نگاه دینی، بحث «کرامت انسانی» به‌عنوان یکی از مبانی حقوق بشر با رویکرد خداپرستانه مورد توجه قرار گرفته است و انسان را، به‌دلیل اینکه روح خداوند را در خود دارد (بقره/۳۰) و خلیفه خدا روی زمین است (حجر/۲۹)، از این حرمت برخوردار می‌داند. در نگاه سکولاریستی، هرچند کرامت انسانی به‌عنوان مبانی حقوق بشر شناخته شده است، اما تفسیر و برداشت از آن با برداشت دینی کاملاً متفاوت است. کرامت انسانی در برداشت سکولار، بیشتر با گرایش اومانیستی و اصالت انسان (اصالت فرد) تفسیر و تعریف می‌شود؛ نه‌اینکه کرامت انسانی را، که منشأ برخورداری از حقوق بشر است، برخاسته از وجود غیرانسان بدانند. براین‌اساس، هر تفسیری مصادیق خاصی را برای حقوق بشر تعیین می‌کند.

در تفسیر دینی از حقوق بشر، کرامت انسانی، بازتاب‌دهنده حقوق و امتیازاتی است که نباید مغایر با ارزش‌های معنوی و الهی باشد و به‌دلیل اینکه روح الهی با امتیازاتی مغایر با آن سازگاری



ندارد، انسان نمی‌تواند از آن امتیازات برخوردار شود. تفسیر سکولار از کرامت انسانی، حقوق و امتیازاتی را برای انسان تعیین می‌کند که ارزش‌های معنوی و الهی در آن مورد نظر نیست، بلکه ملاک و معیار برخورداری از یک حق، خواست فردی انسان دانسته می‌شود.

دومین مبنای حقوق بشر در بینش اسلامی، ارتباط تکوینی انسان با مجموعه هستی است. این مبنا بیانگر آن است که انسان در جهان هستی، صرفاً یک فرد نیست؛ بلکه با مجموعه جهان در ارتباط است و زیر چتری نظام‌مند زندگی می‌کند. از آنجایی که پیوند انسان با سایر اجزای جهان هستی، ناگسستگی است، نمی‌توان پذیرفت که انسان در انجام هرکاری، خودسر و کاملاً آزاد باشد (آملی، ۱۳۷۵: ۱۶۶). این در حالی است که در نگرش اومانیستی حقوق بشر، آزادی (فاعلیت) انسان را به‌عنوان مبنا شناخته‌اند؛ یعنی انسان، به‌عنوان فردی مجزا از سایر اجزای جهان هستی و افراد جامعه، در انجام کارها و انتخاب راه‌ها حاکم بر سرنوشت خود باشد و هیچ محدودیتی را پیش پای خود نبیند.

مونتسکیو تعبیر روشنی در این زمینه ایراد نموده است؛ او می‌گوید: «آزادی یعنی اختیار عمل در آنچه انسان بخواهد و مجبور نبودن در آنچه انسان نخواهد.» (حسینی، ۱۳۹۳: ۱۶) چنین تفاوت نگرشی در تمامی مبانی مربوط به حقوق بشر میان بینش دینی و غیردینی خودنمایی می‌کند که هرکدام موجب تفاوت مصادیق حقوق بشر از دیگری می‌شود. این تفاوت‌ها از نظر کمی زیاد نیست اما از نظر کیفی بسیار عمیق و پرمناقشه است. به‌طور مثال حق انسان در مورد روابط انسان با جنس مخالف، مطلق پنداشته نشده بلکه در چنبره قواعد و ارزش‌های دینی محدود گردیده است. اگر این رابطه را در بینش غربی حقوق بشر بررسی کنیم، نتیجه این خواهد بود که انسان از آزادی لازم تا آنجایی برخوردار است که به آزادی و حقوق دیگران آسیب وارد نکند. هرچند نوعی محدودیت در هردو بینش دیده می‌شود، اما مبنای محدودیت در اولی ریشه الهی و ارزشی و در دومی خاستگاه اجتماعی محض دارد.

### ج) امکان یا امتناع حقوق بشر در افغانستان

شناخت زمینه‌های اجرایی شدن حقوق بشر به‌طور کلی می‌تواند در مورد تطبیق ارزش‌های حقوق بشری و آرمان‌های دیرینه انسان‌های زیر ستم در جوامع مختلف یاری رساند. افغانستان اسلامی، که ۹۹ درصد مردمانش داعیه برخورداری از انسانی‌ترین، حکیمانه‌ترین و عادلانه‌ترین قانون زندگی را دارند، از این امر مستثنی نیست؛ بلکه با توجه به ساختار اجتماعی و فرهنگی مردم افغانستان، ضرورت شناختن زمینه‌های اجرایی حقوق بشر بیشتر

احساس می‌شود. جامعه اسلامی افغانستان اینک در فصل جدیدی از حیات اجتماعی خود به سر می‌برد و، در پی تحولات اخیر در این کشور، انتظارات از رعایت حقوق بشر و تأمین آن در سایه رحمت و رأفت اسلامی، بیشتر گردیده است. تعالیم حیات‌بخش اسلام، که زمینه بررسی و احیای آن با استقرار حکومت جدید در این سرزمین بیشتر فراهم گردیده است، قطعاً توجه به حقوق انسانی بشر و رعایت کرامت انسانی را در زمینه‌های مختلف تأکید می‌کند که انتظار در این زمینه نیز به جا و سزوار دانسته می‌شود. از این رو اجرای حقوق بشر در افغانستان نه تنها ممتنع نیست، بلکه با توجه به شرایط و احوال موجود در کشور، بیش از هر زمانی دیگر، برای اجرایی شدن آن زمینه وجود دارد.

### د) عوامل مؤثر بر اجرای حقوق بشر در افغانستان

چنان‌که اشاره شد، بیش از هر زمان دیگر زمینه و بستر اجرای ارزش‌ها و قواعد حقوق بشر در افغانستان، با عنایت به تحولات اخیر در این کشور اسلامی، فراهم گردیده است. در ادامه این گفتار به بررسی عوامل مؤثر بر اجرایی شدن حقوق بشر در افغانستان می‌پردازیم.

#### ۱. شناخت مستندات حقوق بشر

ماهیت حقوق بشر آن‌گونه که در تبیین مفاهیم مطرح شد، ماهیتی حقوقی-انسانی است. حقوق بشر بدون وجود انسان‌ها، به تعبیر منطقی، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود. در این گفتار، به عنوان مقدمه‌ای کوتاه، نکته‌ای را شایسته تذکر می‌دانیم. سخن گفتن در مورد زمینه‌های اجرایی شدن حقوق بشر در افغانستان، پیش از اینکه بحثی با ماهیت حقوقی محض باشد، بحثی مربوط به جامعه‌شناسی حقوقی است؛ بنابراین، مقتضی است با نگاه میان‌رشته‌ای جامعه‌شناسی حقوقی به این مسئله پرداخته شود. جامعه‌شناسی حقوقی در پی تبیین آن‌دسته از شرایط و ویژگی‌ها برای قواعد حقوقی است که، با وجود آن‌ها جامعه در قبال قواعد حقوقی، دشواری‌های اجرا و رعایت آن‌ها سر می‌سپارد و اجرا و تطبیق قواعد برای مجریان قانون بدون مقاومت اعضای جامعه بوده، سهل و آسان می‌شود. جامعه‌شناسی حقوق بر این نکته تأکید دارد که باید قوانین و قواعد حقوقی در فرهنگ، باورها و اعتقادات افراد جامعه ریشه داشته باشد تا بستر اجرایی و زمینه تطبیق آن با کمترین هزینه فراهم باشد. قوانینی که در تضاد با باورها و اعتقادات مردم وضع گردیده باشند، در نزد افکار عامه، مشروع نخواهند بود؛ در نتیجه، اجرا و تطبیق آن‌ها نیز با ناکامی روبرو خواهد شد. جامعه‌شناسی، نه تنها در مرحله حقوق‌ورزی و حقوق‌دانی بلکه در مرحله حقوق‌گذاری نیز به کمک علم حقوق



می‌شتابد؛ زیرا مرحله وضع قوانین، زمینه را برای اجرای آن فراهم می‌آورد. اگر قانون، مطلوب و سازگار با باورها و عقاید مردم وضع شود یقیناً مجریان قانون در مرحله اجرای آن دچار مشکل نخواهند شد (دانش پژوه، پیشین: ۱۳).

اجرای حقوق بشر نیز، مانند سایر قواعد حقوقی، ریشه در نوع نگاه و باور مردم نسبت به آن قواعد دارد. یکی از مواردی که زمینه را برای اجرای قواعد حقوق بشر در جامعه دین‌مدار افغانستان فراهم و هموار می‌سازد، شناخت تضمین‌های شرعی و دینی حقوق بشر در افغانستان است. بسیاری از ستمگری‌ها، بی‌عدالتی‌ها و رفتارهای غیراخلاقی به دلیل شناختن حقوق و ناآگاهی به حقوق یکدیگر و عدم آشنایی با حقوق و حقوق‌شناسی صورت می‌گیرند. در نگاه امام علی (ع)، حق، آموختنی است و تا زمانی که مردم حرمت نیابند، حق‌مداری را نیاموزند و بر مبنای آن تربیت نشوند، نظام اجتماعی، سیاسی و حکومتی به‌درستی حق‌مدار نمی‌شود و رعایت، مطالبه و ادای حقوق به‌طور همه‌جانبه معنا نمی‌یابد (تهرانی، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

آنچه امروزه، به‌عنوان یکی از عوامل مؤثر بر اجرای حقوق بشر دانسته می‌شود، شناخت تضمین‌های حقوق بشر است. مراد از این مقوله، نهادها و سازمان‌های مجری حقوق بشر نیستند، بلکه تضمین‌های حقوق بشر به مستندات و منابعی اطلاق می‌شود که مشروعیت و اعتبار حقوق بشر در جامعه‌ای به آن اتکا دارد؛ منابع و اسنادی که قواعد حقوق بشر را در دل خود جای داده‌اند و رعایت آن را برای افراد جامعه‌ای الزامی می‌سازند. اساساً، جامعه و مردم تا زمانی که آشنایی لازم را با مبانی و منابع این قواعد پیدا نکنند، قطعاً نسبت به اجرا و رعایت آن، به‌عنوان پدیده‌ای وارداتی و غیردینی، مخالفت نشان خواهند داد. باوجوداینکه جامعه اسلامی افغانستان و مردم مسلمان این سرزمین، پایبندی عمیقی به ارزش‌ها و تعالیم اسلامی دارند، اما حضور چندین ساله جامعه جهانی همواره این باور را برای شهروندان جامعه اسلامی افغانستان به وجود آورده است که حقوق بشر، صرفاً همان گزاره‌هایی است که در غرب وجود داشته و مورد توجه و رعایت دولت‌ها و ملت‌های غربی قرار می‌گیرد. بر این اساس، نبود زمینه اجرای حقوق بشر در افغانستان به فرض پذیرفتن ممتنع بودن اجرای حقوق بشر در این کشور نیز بیشتر به همین نکته ارتباط پیدا می‌نماید. بر این اساس، اگر حقوق بشر را صرفاً مقوله غربی و وارداتی ببینیم، بلکه مفهومی دینی و دارای ریشه عمیق در منابع اسلامی بپنداریم، یقیناً قضاوت نسبت به قواعد و موضوعات حقوق بشر با دید دیگری انجام خواهد گرفت. همین‌طور اگر قائل به وجود و مشروعیت قوانین موضوعه در افغانستان باشیم، باز نیازمند تعریف دقیق و مشخص از حقوق بشر بر اساس رویکرد نظم حقوقی کشور افغانستان هستیم؛ روایت

جدیدی، که یا بر اساس قوانین موضوعه افغانستان یا بر اساس متون شرعی و دینی، به تبیین مستندات حقوق بشر می‌پردازد و برای اثبات فرضیه ممکن بودن اجرای حقوق بشر در افغانستان کمک می‌کند. از این رو، شناخت و تبیین تضمین‌های دینی و شرعی حقوق بشر در افغانستان می‌تواند یکی از مهم‌ترین عوامل در فراهم‌آوری زمینه‌های تطبیق حقوق بشر محسوب شود؛ آن‌گونه‌ای که تعالیم اسلامی نیز سازگار و هم‌نوا با عقلانیت بشری، دستوراتی جدی نسبت به رعایت آن‌ها صادر نموده است. به‌عنوان مثال، اصول سه‌گانه حقوق بشر که مانند روح در کالبد حقوق بشر است و حق‌های بشری در پرتوی آن معنی و مفهوم پیدا می‌کنند، به‌طور واضح و صریح مورد حمایت و دستور تعالیم اسلامی قرار گرفته‌اند (نوری، پیشین: ۳۵-۴۱). اصل کرامت انسانی، یکی از اساسی‌ترین مباحث روز است که قرآن مجید بسیار با صراحت بر آن تأکید و از آن حمایت نموده است (اسرا/۷۰).

همین‌طور، اصل برابری نیز، که از اصول سه‌گانه حقوق بشر است، از اساسی‌ترین رهنمودها و ره‌آورد‌های دین مبین اسلام به شمار می‌آید. آنجا که خداوند متعال تمام امتیازات و تمایزهای قومی، زبانی، منطقه‌ای و... را در قرآن مجید نکوهش کرده و تمام انسان‌ها را باهم برابر می‌داند، مگر برتری یکی بر دیگری بر اثر تقوای بیشتر (حجرات/۱۳).

اخلاق، که سومین اصل حقوق بشر محسوب می‌شود (نوری، ۱۳۹۴: ۳۵)، دارای ریشه‌ای عمیق در دین اسلام است. اخلاق در حدی با قواعد حقوق بشر درهم تنیده‌اند که هیچ گزاره دستوری دیگری را نمی‌توان یافت که چنین باشد (نوری، ۱۳۹۴: ۴۰). ازسویی هم یکی از بخش‌های عمده تعالیم دینی اسلام، اصول اخلاقی است که به سهم خود قواعد حقوق بشر را تأیید و حمایت می‌نماید. بنابراین، قواعد حقوق بشر نه‌تنها مورد نفی و انکار شریعت اسلامی قرار ندارند، بلکه اسلام، با قاطعیت و ادبیات صریح و جدی از آن حمایت نموده است.

مستندات شرعی و دینی حقوق بشر، با مراجعه به منابع اولیه اسلامی، به‌خوبی قابل فهم و شناخت است. در ذیل به آیات و روایاتی که می‌توان از آن‌ها به‌عنوان مستندات شرعی حقوق بشر در جامعه اسلامی افغانستان نام برد، اشاره می‌شود.

۱-۱. حق حیات: حق حیات، پایه اساسی حقوق و منافع انسانی است که اهمیت بالایی دارد. دین اسلام با قائل شدن ارزش برای حیات انسانی، قتل نفس، بدون مجوز قانونی، را گناهی بزرگ می‌داند (انعام/۱۵۱) و کشتن حتی یک نفر را، بدون مجوز قانونی، برابر با کشتن همه مردم می‌داند (مائده/۳۲).



۱-۲. آزادی عقیده: در اسلام، هیچ اجبار و اکراه دینی وجود ندارد. پیامبر اسلام از جانب خداوند مخاطب قرار می‌گیرد که نمی‌تواند مردم را با اکراه، به ایمان آوردن وادار نماید (همان، یونس/۹۹ و زمر/۱۷ و ۱۸).

۱-۳. برابری افراد: برابری افراد در امور و شئون اجتماعی، اصولاً مورد پذیرش اسلام است. اما این برابری بین زنان، مردان، مسلمانان و غیرمسلمانان در پاره‌ای از موارد مشاهده نمی‌شود؛ مثلاً زنان و مردان درعین آنکه در اصل انسانیت با یکدیگر برابر هستند (نسا/۱) و عدم تبعیض بین آنان در علم‌اندوزی (حدیث نبوی)، استقلال عمل و آزادی اراده (نسا/۱۲۴)، امور اقتصادی (نسا/۳۲)، انجام کار (نحل/۹۷) و برخی مجازات مشاهده می‌شود، در اموری همچون شهادت (بقره/۲۸۲)، اداره امور خانواده (نسا/۳۴) و ارث (نسا/۱۱) این تساوی به هم می‌خورد. صاحب‌نظران، این عدم برابری را ناشی از تفاوت طبیعی میان زنان و مردان می‌دانند؛ نه تبعیض که این تفاوت‌ها به هیچ‌وجه به معنای برتری مردان بر زنان نیست (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۰۸).

۱-۴. حقوق انسانی غیرمسلمانان: دین اسلام، حقوق انسانی عدیده‌ای را در موارد مختلف همچون حق حیات، آزادی عقیده، احوال شخصیه و برخورد با اخلاق حسنه (ممتحنه/۸) برای غیرمسلمانان مسجل نموده است. اما ضمن برتری اصولی دین مبین اسلام بر سایر ادیان، حق هم‌زیستی را مشروط به پرداخت جزیه کرده است (توبه/۲۹). علاوه بر آن، اداره امور جامعه اسلامی، انحصاراً در اختیار مسلمین است و غیرمسلمانان را نسبت به آن حقی نیست (همان: ۱۱۰-۱۱۱).

۱-۵. حق هم‌زیستی مسالمت‌آمیز: این حق، ریشه در اصل هم‌زیستی مسالمت‌آمیز دارد که از مباحث مهم و حیاتی حقوق بشر امروز را می‌سازد. حق هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، مورد حمایت قاطع آموزه‌ها و دستورات اسلامی قرار گرفته است. هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در دو حوزه مورد توجه تعالیم آسمانی اسلام واقع گردیده است؛ یکی هم‌زیستی اسلامی که مشعر بر زدودن عداوت‌ها، کینه‌ها و نیل به الفت قلوب مسلمین است (آل عمران/۱۰۴). دیگر، هم‌زیستی انسانی که انعکاس دهنده جنبه حقوق بشری است.

قرآن مجید، مسلمانان را، از جهت اینکه انسان هستند، به برقراری روابط دوستانه، متعارف و ارشادی توأم با برخورد خوب با غیرمسلمانان دستور داده است. در نتیجه، تعریف و تبیین تضمین‌های دینی حقوق بشر از نظر جامعه‌شناسی حقوقی افغانستان، می‌تواند عامل



مؤثر در تطبیق همگانی قواعد حقوق بشر و فراهم‌آور زمینه مناسب برای اجراسازی اصول و مجموعه حق‌های بشری تلقی شود.

## ۲. حاکمیت قانون

امروزه، حاکمیت قانون از اصول کلی حقوق عمومی است. پیوند اجرای حقوق بشر با مقوله حاکمیت قانون شرعی در این نکته است که چنانچه شریعت مستندات شرعی اسلام پیرامون موضوعات و قواعد حقوق بشر از مجرای اصل حاکمیت قانون به‌درستی اجرا نشود، بر اجرای حقوق بشر نیز تأثیر منفی به‌جا خواهد گذاشت. اساساً، حاکمیت قانون مهم‌ترین عامل برای برچیدن حاکمیت‌های استبدادی و عنصر بازدارنده قدرت‌های سیاسی از نقض حقوق بشر به حساب می‌آید. اصل حاکمیت قانون بیشتر به‌جای اراده فرد- که در بسیاری از موارد منجر به استبداد، خودکامگی و نقض حقوق مدنی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شهروندان می‌شود- قانون را تأثیرگذار و قابل اجرا می‌داند که در پرتوی قانون، تضمین‌ها و قواعد حقوق بشر به‌خوبی قابل اجرا و تطبیق خواهد بود. درخصوص اجرا یا امتناع تطبیق حقوق بشر در جامعه اسلامی افغانستان نیز این سخن قابل طرح و تبیین است که اگر قانون و شریعت به‌جای اراده فرد و جمعی مشخص تطبیق شود، بدون شک زمینه را برای رعایت و تطبیق حقوق بشر نیز فراهم خواهد ساخت. این مسئله، هم از منظر حقوق دینی و هم از منظر حقوق موضوعه داخلی افغانستان، که تا کنون به‌عنوان هنجارهای نافذ شاهد آن بوده‌ایم، قابل توجه و دقت است. اساساً در پرتوی اجرای احکام الهی، که هماهنگ با طبیعت و فطرت آدمیان است، حقوق بشر نیز اجرا می‌شود. تطبیق شریعت اسلامی با نگاه سهولت و سماحت تعالیم و احکام اسلام، می‌تواند به‌راحتی اجرای حقوق بشر را تضمین نماید. حقوق و آزادی‌های انسانی در حدود احکام شرعی، که بیشتر به‌طور مقید مطرح شده است و نه مطلق، از مهمترین عوامل زمینه‌ساز اجرای حقوق بشر تلقی می‌شود. آن‌گاهی که روابط اجتماعی افراد جامعه بر مبنای قانون و شریعت تنظیم شود و درستی و نادرستی رفتارها و عملکردها بر اساس قانون سنجیده شود، بدون تردید حقوق بشر نیز رعایت گردیده است.

در واقع، کارکرد بنیادی اصل حاکمیت قانون در مورد اجرای تضمین‌های حقوق بشری در جامعه سیاسی، متمرکز به رابطه دولت و مردم است (خسروی، ۱۳۸۸: ۳۲). این اصل، محدودکننده صلاحیت‌ها و اختیارات دولت‌مردان و حاکمان است که امکان دارد با استفاده از موقف قدرت عمومی به حقوق ذاتی و اساسی شهروندان آسیب برسانند. اصل حاکمیت





قانون، به‌عنوان عامل زمینه‌ساز اجرای حقوق بشر، ارتباطی پیوسته و مستقیم با اصل عدم صلاحیت مقامات دولتی در امور عمومی دارد؛ بدین بیان که در امر اعمال حاکمیت و استفاده از قدرت عمومی، اصل بر عدم صلاحیت حاکمیان است و صرفاً در مواردی می‌توانند از این قدرت استفاده نمایند که قانون مجاز دانسته باشد (بحیرایی و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۱).

اصل حاکمیت قانون در ادبیات حقوقی جهان معاصر مترادف اصل مسئولیت دولت در اندیشه اسلامی است. کارکرد اصل مسئولیت دولت در جامعه اسلامی برای تضمین اجرای حقوق بشر، همان کارکردی را دارد که اصل حاکمیت قانون در جوامع امروزی از آن سخن می‌گویند (همان: ۱۱). براین اساس، اگر مسئولیت دولت در جامعه اسلامی را به‌عنوان اصل بپذیریم، یکی از عوامل مؤثر بر اجرای حقوق بشر در جامعه اسلامی افغانستان نیز با همین نکته ارتباط می‌گیرد. بدون شک، حکومت اسلامی باید در برابر مردم پاسخگو و مسئول دانسته شود. چنان‌که درباره دوره حکومت حضرت علی (ع) گفته‌اند که مردم حق داشتند در مورد کارها و عملکردهای حاکم سؤال نمایند و توضیح بخواهند. «حضرت علی (ع) در ابتدای عهدنامه مالک اشتر به او گوشزد می‌کند که مردم به حکومت او می‌نگرند و در مورد آن بحث و انتقاد می‌کنند؛ همان‌طور که او نگاه و نظر خویش را به حکومت‌های قبل بیان و احتمالاً از آن‌ها انتقاد می‌کند. آن‌گاه امام علی (ع) گفته‌هایی را که بر زبان بندگان صالح جاری می‌شود، معیار ارزشیابی حکومت معرفی می‌کند.» (همان: ۱۴)

منطق و ادبیات حقوقی منشور ملل متحد نیز بیانگر تأثیرگذاری حاکمیت قانون بر اجرای حقوق بشر است. در مقدمه منشور ملل متحد چنین آمده است: «ضروری است که حقوق بشر به‌وسیله حاکمیت قانون مورد حمایت قرار بگیرد.» به نظر می‌رسد که حاکمیت قانون، امنیت شکلی و رویه‌ای در مقابل نقض حقوق بشر است. در حقیقت تحت حاکمیت حاکمان مستبد و ستمگر، شیوه مناسبی برای جستجوی رسیدگی قضایی و جبران خسارت در مقابل نقض حقوق بشر غیراز سرپیچی در مقابل محکمه وجود ندارد (ملک‌شاهی و آزادبخت، ۱۴۰۰: ۴۳۵).

### ۳. حکومت کارآمد

بدیهی است که بدون شناخت و تضمین حقوق و آزادی‌های فردی، ایجاد حکومتی در محدوده مرزهای جغرافیایی امری ناممکن است. حال این شناخت، به دو صورت متصور است؛ نخست، شناخت و تعریف حقوق بشر انسانی که در هر بازه زمانی قابلیت تغییر دارد،



به گونه‌ای که دولت مردان می‌توانند با توجه به سیاست‌های کلان خود، آن را رعایت کنند یا نادیده بگیرند و در تحلیل و تفسیر آن از آزادی عمل بسیاری برخوردار هستند تا آنجا که این آزادی تفسیر، خود ممکن است تهدید و تحدیدکننده حقوق بشر باشد؛ دوم، تعریف و معرفت دینی نسبت به این قضیه است که باید بر مبنای شرع مقدس انجام پذیرد، این شناخت و تحدید، تغییرناپذیر و تحلیل فردی است؛ بنابراین، دارای تضمین اجرای شرعی بوده و حاکمان و دولت مردان به هیچ صورت توانایی تغییر آن را جهت رسیدن به اهداف خود ندارند.

دولت اسلامی باید، با عنایت به شناخت جهان پیرامون خود و تسلطی که بر شرع مقدس دارد، حکومتی را بنیان‌گذاری نماید که اصل و دغدغه آن حقوق بشر باشد؛ البته نه حقوق بشر انسان محور بلکه حقوق بشر خدامحور که ضمانت اجرای آن نه تنها وابسته به فرد نیست بلکه امکان دارد بتواند به صورت بسیار گسترده و فارغ از تفکرات گوناگون بشری پیاده‌سازی شود. در سیر تاریخی حقوق بشر مشاهده می‌شود که انبیای الهی و حکومت‌های دینی همواره در برابر ستم مستکبران و ناقضان حقوق انسان‌ها ظهور و ایستادگی نموده‌اند. تلاش ابراهیم خلیل در برابر نمرود برای نجات مردم از قید ستم و بندگی استوار بود (بقره/۲۵۸)، حضرت موسی (ع) در زمان و مکانی به پیامبری مبعوث گردید که فرعون، علاوه بر ادعای خدایی، مردم را به دو طبقه فرادست و فرودست تقسیم کرده بود (قصص/۴)، عیسی مسیح (ع) در برابر استبداد مذهبی گروهی از مذهب یهودی قیام نمود و پیام صلح، همبستگی و دوستی را میان همه انسان‌ها ترویج نمود (مائده/۷۷-۷۸ و ابراهیم/۶-۱۰) و پیامبر گرامی اسلام (ص) نیز در برابر ستم ظالمان اعراب جاهلی مبعوث گردید که تعالیم او سرشار از برابری انسان‌ها، لغو تمایزات طبقاتی، اجرای عدالت و احقاق حقوق ضعفا بود (انعام/۱۱۹).

بدون شک مقوله‌هایی چون کرامت انسانی، شخصیت انسان، آزادی، مساوات و... ریشه در تعالیم دینی دارند که انبیای الهی و حکومت‌های دینی کمک بزرگی به پیشرفت حقوق بشر نموده‌اند و این خود بیانگر تأثیر حکومت‌های دینی بر اجرای حقوق بشر است که چه بسا این حکومت‌ها برای همین هدف ایجاد می‌شوند. جامعه اسلامی افغانستان، با توجه به اعتقاد و باور به ارزش‌های دینی و هنجارهای اجتماعی خدامحور، مقتضی آن است که حکومت اسلامی، با شناخت و تعریف دقیق از حقوق بشر با بینش اسلامی، با قاطعیت از اجرای حقوق بشر حمایت نماید و رعایت آن را طبق موازین و ارزش‌های دینی تضمین کند.



حکومت اسلامی در اجرای حقوق بشر از دو مجرا می‌تواند اثرگذار باشد؛ اول، وضع قواعد و مقررات برای حمایت از حقوق بشر و دوم، ایجاد نهادهای ناظر بر اجرای آن قواعد. براین اساس، وضع قواعد هنجاری در زمینه حقوق بشر به‌تنهایی از اجرای آن کفایت نمی‌کند، بلکه نیازمند سازوکار خاصی است که با وظایف و صلاحیت‌های ازپیش تعریف شده بتواند از حقوق بشر در بُعد عملی حمایت نماید (صداقت، ۱۳۹۱: ۲۳۹). نهادهای ملی ناظر بر اجرای حقوق بشر می‌توانند متعدد باشند اما به‌طور مشخص می‌توان از نهاد ریاست جمهوری، محاکم، پولیس، کمیسیون‌های ویژه نظارت بر تطبیق قانون و حقوق بشر در نظام‌های دموکراتیک و دیوان مظالم، نهاد حسبه (امر به معروف و نهی از منکر) و سایر نهادها و شوراهای مقتضی زمان در نظام اسلامی نام برد (همان: ۱۸۰ و ۲۰۰). در مورد تأثیرگذاری نهادهای تضمین‌کننده حقوق بشر، کارآمدی این نهادها بیش از همه حائز اهمیت است. با فرض وجود نهادهای مذکور، منفعل بودن آن‌ها در موارد نقض حقوق بشر هیچ تأثیری بر تضمین اجرای حقوق بشر نخواهد گذاشت. ازین‌رو، باید مواردی چون استقلال، جامعیت در ترکیب، اختیارات لازم و متناسب، قابلیت دسترسی و پاسخگو بودن به‌عنوان عناصر مؤثر بر کارآمدی سازمان‌ها و نهادهای تضمین‌کننده حقوق بشر در جامعه اسلامی مورد توجه قرار داشته باشند (همان: ۲۹۵-۲۹۷).

#### ۴. رشد و توسعه خرد جمعی

توسعه و بالندگی خرد جمعی و آموزش افراد جامعه در مورد حقوق ذاتی بشر، در ذات خود، بدون توجه به اینکه با کدام دید به این حقوق و ارزش‌ها نگریده می‌شود، حائز اهمیت است. در بنیاد غربی، رنسانس و مدرنیته را مبدأ تحول حقوق بشر مدرن می‌دانند و در این تحول، جایگاه انسان در هستی به‌گونه‌ای تفسیر شده که فرد در جایگاهی قرار می‌گیرد که به محور جهان تبدیل می‌شود. بنیاد غربی درباره تعامل مدرنیته و حقوق بشر این است که حقوق بشر، مفهوم جدید و برخاسته از شرایط عصر مدرن است. فلاسفه سیاسی لیبرال، پس از رنسانس و در قرون جدید، برداشت مدرنی از نظریه حقوق طبیعی ارائه داشتند که انسان در آن ذاتاً از حق زندگی، مالکیت و آزادی از اراده خودسرانه دیگران برخوردار دانسته شده بود (نوری، پیشین: ۲۲-۲۵). عواملی که به‌صورت مستقیم مایه پیکربندی حقوق بشر قرار گرفته اند شامل فردگرایی، علم‌گرایی، خردگرایی و نظم جدید دولت‌محور می‌شوند که بسترهای نهایی اصلی حقوق بشر معاصر، به‌عنوان فرزندان مدرنیته، از درون‌شان سر برآورده‌اند (همان: ۲۵).



بنابراین، در بینش غربی که حقوق بشر برخاسته از اندیشه مدرنیته است، یکی از ریشه‌های بنیادین حقوق بشر، خردگرایی است و این بدان معنی است که تا زمانی که خرد جمعی در حدی نرسد که حقوق بشر را به‌عنوان ضرورت و ارزشی الزام‌آور بپذیرند، یقیناً در اجرا و تطبیق آن نیز مشکل جدی وجود خواهد داشت. در نتیجه، تقویت خرد جمعی و افزایش آگاهی و اطلاعات عمومی جامعه نسبت به حقوق بشر و تضمین‌های آن، زمینه را برای اجرای حقوق بشر هموار و فراهم خواهد ساخت.

چنین چیزی در بینش اسلامی حقوق بشر، پیرامون اجرای حقوق بشر در کشورها و جوامع اسلامی نیز صادق است. مبرهن است که اسلام هم با حقوق بشر، سازگار و هم‌سخن است و هم با آموزش آن موافقت دارد. از این منظر با مراجعه به سخنان و بیانات ارشادی بزرگان دینی و اندیشمندان اسلامی، که پیرامون حقوق بشر مطرح گردیده‌اند، و تبیین و آموزش آن برای مردان، زنان، جوانان و نوجوانان جامعه اسلامی گام مؤثر و بزرگی جهت نزدیک شدن به اجرا و رعایت حقوق بشر محسوب می‌شود.

به باور محققین این حوزه، یکی از بهترین راه‌های ترویج و اجرای حقوق بشر و احترام به آزادی‌های اساسی، درونی ساختن و نهادینه کردن ارزش‌ها و اصول حقوق بشر است که برای تحقق آن به آموزش حقوق بشر نیازمندیم (نواب دانشمند، ۱۳۸۶: ۱۲۹). افزایش حقوق بشر منتهی به افزایش دانش و مهارت‌های حقوق بشری شخص می‌شود و به دلیل تأثیر شایسته‌ای که بر اطلاعات و مهارت‌های بالقوه اشخاص به‌جا می‌گذارد، جامعه دارای توان بالقوه تغییر، دیگرپذیری، درک متقابل و در نهایت رعایت حال و حقوق یکدیگر می‌شوند. به تعبیر دیگر، آموزش حقوق بشر مجموعه‌ای از فعالیت‌های آموزشی، ترویجی و اطلاع‌رسانی را شامل می‌شود که برای رسیدن به رعایت و تحقق حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین، افزایش تفاهم، گذشت، ایجاد احترام و دوستی میان ملت‌ها، تکامل شخصیت انسانی و احترام به کرامت انسانی انجام می‌پذیرد (مرزوقی، ۱۳۹۶: ۴۹۴).

همان‌طور که آموزش و آگاهی‌دهی حقوق بشر، نقشی شایسته و سزاوار در تطبیق و اجرای آن ایفا می‌کند؛ عدم آگاهی از آن می‌تواند زمینه‌ساز استمرار نقض این حقوق باشد، زیرا آگاهی از حقوق بشر، آگاهی از اهمیت و شناخت ظرفیت آن است. در نتیجه، با آموزش حقوق بشر درمی‌یابیم که دست‌آورد رعایت حقوق بشر چیست و نقض آن چه پیامدی را به دنبال دارد که این خود، زمینه‌ساز اجرای حقوق بشر در جامعه است (ملکی، ۱۳۹۹: ۳۲).



امروزه، با روند کاهش حدود حاکمیت‌ها و ارتقای جایگاه فرد در کنار جامعه و نهادهای جمعی، دولت‌ها نیز در پی ارتقای حقوق بشر، بر ضرورت آموزش آن تأکید دارند (فضانلی و حق‌شناس، ۱۳۹۶: ۱۲۲). آموزش حقوق بشر شامل یادگیری و تمرین حقوق بشر می‌شود که بیشتر روی انتقال محتوا و تجربه کردن توجه می‌شود. به‌طور کلی، آموزش حقوق بشر ناظر به سه حیطة کلی است که عبارت‌اند از حیطة شناختی، حیطة عاطفی و حیطة روانی-حرکتی (شکاری، ۱۳۹۴: ۵۴).

حیطة شناختی به آن حوزه آموزش حقوق بشر اطلاق می‌شود که ناظر به ارتقای سطح آگاهی افراد نسبت به موضوعات و قواعد حقوق بشری است. حیطة عاطفی حقوق بشر آن است که نگرش‌های افراد را در مورد رعایت حقوق بشر یا رفتار مغایر با آن مورد توجه قرار می‌دهند؛ در این صورت، آموزش حقوق بشر می‌تواند منتهی به مشارکت فعال افراد در جامعه شود. حیطة روانی-حرکتی به آن بخش از آموزش حقوق بشر مربوط می‌شود که قابلیت و مهارت حقوق بشری افراد را افزایش داده و آن‌ها را در احقاق حقوق و بازداشتن از نقض حقوق‌شان توانا می‌سازد (ملکی، پشین: ۳۶).

آموزش حقوق بشر، به‌عنوان یکی از عوامل و زمینه‌های اجراسازی آن، در جامعه اسلامی افغانستان نیز در چارچوب همین نظر و مباحث قابل پیگیری است. بدون تردید، جامعه اسلامی افغانستان، که سالیان متمادی است که در آتش جنگ و خشونت می‌سوزند، چالش‌های زیادی را در نبود آگاهی از حقوق بشر تجربه نموده است. در سالیان گذشته، حقوق بشر، حتی با دید اسلامی و دینی آن، در میان وحشت و دهشت جنگ و تجاوز بیگانگان ناپدید گردیده است. اینک آموزش حقوق بشر، از طرق مکاتب، پوهنتون‌ها و سایر مراکز علمی و آکادمیک، می‌تواند در جهت اجرای حقوق بشر راهگشا و مؤثر باشد.

## ۵. فناوری‌های ارتباطی

امروزه، فناوری و تکنالوژی‌های متعددی در حیطة زندگی اجتماعی و فردی انسان‌ها تأثیر عمیقی از خود به‌جا گذاشته است. مراد از فناوری‌های ارتباطی، ابزارهایی فراتر از عناوینی چون رسانه‌های سنتی و اینترنت است. به تعبیر نویسندگان، «این فناوری‌ها بیشتر به‌منظور ایجاد سهولت در برقراری ارتباطات و تبادل اطلاعات استفاده می‌شوند. این فناوری شامل تکنالوژی‌هایی است که برای جمع‌آوری، پردازش، ذخیره و تبادل اطلاعات مورد استفاده واقع می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در تمامی مسائل مربوط به انتقال اطلاعات و دانش کاربرد دارند.» (صلح‌چی و بی‌پروا، ۱۳۹۷: ۱۰۰).



مطابق تعریف فوق، ابزارهایی چون ماهواره، اینترنت، تلویزیون، کامپیوترها، وبسایت‌ها، صفحات اجتماعی مجازی، پست‌های الکترونیکی و حتی مطبوعات شامل فناوری‌های ارتباطی می‌شوند که کارکرد آن‌ها بر تضمین اجرای حقوق بشر، هم از مجرای تبادل اطلاعات و هم از طریق هنجارسازی، قابل بررسی و تحلیل است. تحولات قرن بیستم که بیشترین تأثیر را روی تدوین اسناد و تضمین‌های بین‌المللی حقوق بشر به جا گذاشته‌اند و بر اساس آن‌ها، اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، مهم‌ترین اسناد حمایت از حقوق بشر، در عصر حاضر وضع شده‌اند؛ اما انسان‌های بسیاری هنوز هم در مناطقی از جهان از حقوق انسانی خود آگاهی لازم را ندارند. فناوری‌های ارتباطی بدون توجه به زمان، مکان، نژاد و مذهب این امکان را برای تمامی انسان‌های جهان فراهم ساخته است که در جهت افزایش سطح آگاهی خود در مورد حقوق بشر از آن بهره ببرند. فناوری‌های ارتباطی در ابعاد مختلفی به حمایت از حقوق بشر می‌شتابد و زمینه‌های اجرا و رعایت آن را فراهم می‌سازد. این فناوری‌ها نقض‌های حقوق بشر را افشا و توجه دنیا را به مردم و نقاطی جلب می‌کنند که حقوق بشر در آنجا نقض می‌شود. علاوه بر کارکرد آگاهی‌دهی و افشاکنندگی، این فناوری‌ها مستند مراجع نظارتی بوده و به‌عنوان ابزاری برای برقراری ارتباط میان قربانیان قضایای نقض حقوق بشری و مراجع نظارتی به حساب می‌آیند (همان: ۱۰۳-۱۰۶).

براین اساس، جامعه اسلامی افغانستان نیز، که جزئی از پیکره جامعه بین‌المللی است، توسط این فناوری‌ها درنور دیده شده. در شرایط کنونی افغانستان، فناوری‌های ارتباطی غیرقابل اغماض و کتمان هستند و به‌عنوان واقعیت مورد نیاز جامعه، دولت و ضرورت زندگی اجتماعی مردم عرض اندام نموده است. در نتیجه، می‌توان گفت فناوری‌های ارتباطی، با توجه به کارکردهای حمایتی و ضمانتی آن‌ها در مورد اجرای حقوق بشر، مهم‌ترین عامل زمینه‌ساز اجرا و رعایت حقوق بشر در جامعه اسلامی افغانستان شناخته می‌شود.

### نتیجه‌گیری

با مرور مباحث این نوشتار پیرامون مسئله اصلی که مربوط به بررسی امکان یا امتناع اجرای حقوق بشر در افغانستان است، نکاتی را در ادامه برای جمع‌بندی مطرح می‌کنیم. با توجه به اینکه جامعه اسلامی افغانستان دارای هنجارهای ارزشی و الهی است و مردم مسلمان افغانستان به تعالیم و آموزه‌های قرآنی باورمند هستند، عوامل مؤثر بر اجرای حقوق بشر در پرتوی



ارزش‌های اسلامی و اخلاقی بررسی گردیده است. نتیجه تحلیل و بررسی این نوشتار نشان می‌دهد که حقوق بشر با بینش غربی، با توجه به ساختار اجتماعی و فرهنگی افغانستان، قابلیت اجرا نداشته و ممتنع است. اما نه تنها اجرای حقوق بشر با بینش اسلامی و دینی در جامعه اسلامی افغانستان ممتنع نیست، بلکه ضرورتی اجتماعی و ارزشی تلقی می‌شود. می‌توان از موضوعاتی چون شناخت تضمین‌های حقوق بشر، حاکمیت قانون، حکومت کارآمد، رشد و توسعه خرد جمعی و بالآخره فناوری‌های ارتباطی به‌عنوان عوامل مؤثر بر اجرای حقوق بشر نام برد. مقوله‌های نام‌برده، جنبه کارکردی و حمایتی برای اجرای حقوق بشر دارند که برخی زمینه‌ساز بستر اجرا (شناخت تضمین‌های حقوق بشر، رشد و توسعه خرد جمعی و فناوری‌های ارتباطی) و متباقی، به‌طور مستقیم، تضمین‌کننده حقوق بشر تلقی می‌شوند.



## منابع

قرآن کریم.

آملی، جوادی. فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء، ۱۳۷۵.

ابراهیمی، جهانخشی. سیری در حقوق بشر. ایران: زوار، ۱۳۸۳.

بحیرایی، خداداد. منوری، حسین و علی فقیه حبیبی. «تجلی حاکمیت قانون به‌عنوان ابزار تضمین حقوق بشر در اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران». فصلنامه علمی مطالعات حقوق بشر اسلامی. دوره ۱۲ (۲) (پیاپی ۲۹)، تابستان ۱۴۰۲.

حسینی، سیده لطیفه. آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی. تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، ۱۳۹۳.

خسروی، حسن. حقوق اساسی ۱. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۸.

دانش پژوه، مصطفی. مقدمه علم حقوق. ایران: حوزه و دانشگاه، چاپ هفتم، ۱۳۹۱.

دل‌شاد تهرانی، مصطفی. تفسیر موضوعی نهج البلاغه. قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹.

رنجبریان، امیر حسین و فریبا نواب دانشمند. «بررسی آموزش حقوق بشر بر صلح و توسعه». اندیشه‌های حقوق خصوصی.

سال ۵ (۱۵)، ۱۳۸۷.

سیدفاطمی، محمدمقاری. حقوق بشر در جهان معاصر. تهران: شهر دانش، چاپ سوم، ۱۳۸۹.

شکاری، عباس. «ارزیابی آموزش مؤلفه‌های حقوق بشر در برنامه‌های درسی ایران». دوفصلنامه حقوق بشر. دوره ۱۰ (۱).

۱۳۹۴.

صداقت، قاسم‌علی. راهکارهای تضمین حقوق شهروندی در فقه اسلامی و قوانین افغانستان. قم: مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.

ضیایی بیگدلی، محمدرضا. حقوق بشر، حقوق بشردوستانه و حقوق بین‌الملل بشر. ایران: نسیم، ۱۳۸۳.

فریدن، مایکل. مبانی حقوق بشر. ترجمه فریدون مجلسی. ایران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۴.

مرزوقی، رحمت‌الله و دیگران. «برنامه درسی حقوق بشر در آموزش عالی: مطالعه کیفی». دومانهنامه راهبردهای آموزش در

علوم پزشکی. سال ۱۰ (۶)، ۱۳۹۶.

مطهری، مرتضی. نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا، چاپ ششم، ۱۳۵۷.

ملک‌شاهی، حسین و فرید آزادیخت. «ارتباط میان حقوق بشر و حاکمیت قانون». فصلنامه علمی تحقیقات حقوقی

بین‌المللی. دوره ۱۴ (۵۳)، ۱۴۰۰.

ملکی، آرش. «نقش آموزش حقوق بشر در توسعه صلح: تأملی در وضعیت افغانستان». مجله بین‌المللی پژوهش ملل. دوره

۶ (۶۱)، ۱۳۹۹.

نوری، عبدالعزیز. حقوق بشر. کابل: کاتب، ۱۳۹۴.

وکیل، امیرساعد. ضمانت اجرای حقوق بنیادین بشر. تهران: میزان، ۱۳۹۰.

هاشمی، سید محمد. حقوق بشر و آزادی‌های اساسی. تهران: بنیاد حقوقی میزان، چاپ دوم، ۱۳۹۱.





## مشروعیت، احکام و شرایط فقهی وکالت دفاع (وکیل در خصومت)

محمد عیسی فهیمی\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲

### چکیده

امروزه، حق برخورداری طرفیت دعوا از وکیل مدافع و حتی الزام به داشتن وکیل در تمام مراحل دادخواهی و مرافعات حقوقی-کیفری، یکی از موازین منصفانه در رسیدگی به منازعات به شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که فقدان آن هرگونه قضاوت و دادرسی را خدشه‌پذیر می‌کند. از اشکال‌های مهم در رسیدگی‌های قضایی، نبود وکیل مدافع است که هرگونه داوری را در مظان ابهام و تردید مواجه می‌سازد و تطبیق و اجرای عدالت را زیر سؤال می‌برد. از همین رو، در عصر کنونی، «حرفه وکالت دفاع» گسترش و اهمیت وافر یافته و افرادی در مراکز علمی و دانشگاه‌ها برای این امر، آموزش و تربیت می‌شوند. این موضوع در تمام نظام‌های قضایی از جمله نظام قضایی اسلام به‌عنوان ضرورتی اجتناب‌ناپذیر مطرح است. وکالت دفاع امروزی در تاریخ نظام قضایی اسلام از صدر اسلام و عصر نبوی (ص) تاکنون رایج بوده و کسی نمی‌تواند به رد و انکار آن پردازد. وجود برخی تفاوت‌ها در شرایط و احکام وکالت دفاع موجب نگاه بدبینانه نسبت به این حرفه شده که سبب گردیده برخی به حرمت چنین حرفه‌ای تمایل و رأی دهند. این نظر شاذ و نادر فقهی، پیامدهای منفی از جمله ایجاد محدودیت‌هایی نسبت به حرفه وکالت و فعالیت وکلای مدافع داشته است. در مقاله پیش رو، بطلان و ضعف نظریه مزبور با استفاده از سیره، ادله و منابع فقهی نمایان گردیده است.

واژگان کلیدی: وکالت، دفاع، خصومت، مشروعیت، دعوی، محامات.

---

\* نویسنده و کدر علمی پوهنتون خاتم النبیین (ص)

در کتب فقهی برای دفاع طرفین دعوا، در مقام مخاصمه و مرافعه، راهکاری تحت عنوان «توکیل در خصومت» یا «وکیل در دعوا» که امروزه بنام «وکالت دفاع» نام برده می‌شود، همواره مورد توجه فقهای مسلمان قرار داشته است. وکیل گرفتن و نایب قرار دادن فرد دیگری جهت حضور در محکمه از مباحث باسابقه و ریشه‌دار فقهی است. غالب فقها بحث مزبور را عمدتاً ذیل موارد توکیل و اموری که نیابت‌بردار و قابل وکالت است در کتاب «وکالت» بحث کرده‌اند. فقها یکی از موارد پرشمار وکالت را «توکیل در خصومت» شمرده‌اند و احکام و شرایط وکیل در دعوا و خصومت را در همان کتاب بحث نموده‌اند. به‌مرور زمان به دلیل اهمیت بحث مزبور، فصل و باب جدایی از سایر ابواب فقهی را بدان اختصاص دادند و بنام جدید و امروزی آن تحت عنوان کتاب «محامات» یا وکالت دفاع بدان توجه نموده‌اند؛ به‌گونه‌ای که در آثار جدید فقهی از اصطلاحات گذشته خبری نیست و با استفاده از اصطلاح جدید «محامات» (وکالت دفاع) به بحث مورد نظر اشاره می‌کنند. با اینکه بحث مزبور از مباحث باسابقه و ریشه‌دار در فقه اسلامی است، اما توهماتی موجب شده که طرح مجدد بحث و بازخوانی آرای فقهی مربوط را ضروری می‌نماید؛ از این جهت ما یک‌بار دیگر بحث توکیل در خصومت را مطرح نموده‌ایم و تلاش داریم نخست، مفاهیم مربوطه را توضیح و سپس در بخش اصلی، دلایل مشروعیت وکالت دفاع را تبیین و در ضمن مباحث به توهمات پیرامون مسئله جواب ارائه نماییم.

## الف) مفاهیم

۱. وکالت: وکالت به فتح و کسر «واو» در لغت دارای چند معنا است. وکالت به معنای حفظ مانند آیه «حسبنا الله و نعم الوکیل» یعنی خداوند حافظ، حامی و مراقب است و به معنای تفویض و واگذاری امور هم آمده است مانند «توکل علی الله» یعنی امور را به خدا بسپار که او تو را حمایت و یاری می‌کند. وکیل به معنای اسمی از اسم‌های الهی و همین‌طور به معنای کسی که مسئولیت کار شخصی را به عهده می‌گیرد نیز بیان شده است. مهم‌ترین معنای وکالت در میان معانی مزبور، «حفظ و تفویض» است و وکیل به کسی گفته می‌شود که کار انسان را به عهده گرفته و شخصی، انجام دادن امور خویش را به او تفویض و واگذار می‌کند (مسلم یوسف، [بی تا] / ۸)



وکالت در اصطلاح به معنای این است «شخصی، فرد دیگری را به جای خودش به صورت مطلق یا مقید منصوب نماید» یا به بیان دیگر، «وکالت، واگذاری امر و کاری از سوی شخصی و جانشین نمودن و گماردن فرد دیگری جهت انجام آن کار است. واگذارکننده را «موکل»، شخص جانشین را «وکیل» و به کار واگذارشده را «موکل به» می‌گویند (همان/۹). به طور خلاصه، معنای وکالت در لغت، تفویض یعنی واگذاری و اعطای اختیار و در اصطلاح، همان «جانشینی و نیابت خاص» است (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق: ۳۴۷/۲۷)

۲. خصومت: واژه خصومت در لغت به معنای جدل، منازعه، ستیزه، مرافعه کردن، به محکمه رفتن و اقامه دعوی کردن علیه کسی است. طرفین دعوا را از این جهت «خصم» گویند که هر کدام پاره‌ای از سند، مدرک، دلیل و دستاویزی برای دعوی دارند. بر وکیل و نایب دعوا نیز کلمه «خصم» اطلاق می‌شود (یوسف، همان).

۳. محامات: واژه محامات از کلمات اصیل در لغت عربی است که مشتق از فعل «حمی» و مصدر «حامی»، «یحامی» به معنای دفاع و منع است؛ چنان‌که گفته می‌شود «حمی المریض ما یضره» یعنی منع کردن مریض از چیزی که به او ضرر می‌رساند یا وقتی گفته می‌شود «الرجل یحمی اصحابه» یعنی حمایت و دفاع می‌کند از هواداران خود (یوسف، همان: ۲/ و الطیارج، ۱۴۳۲ ه.ق: ۱۶۱/۸). مقصود از محامات در اصطلاح، «نیابت و جانشینی شخصی از سوی شخص دیگری در پیشگاه محکمه» است و برخی گفته‌اند «محامات عبارت است از تفویض و گماردن شخصی تا به‌عنوان جانشین به طرح دعوی مبادرت نموده یا از دعوی مطرح‌شده در پیشگاه محکمه مربوطه جوابگو باشد.» (همان)

اصطلاح «محامات» در فقه و شریعت اسلامی معروف نیست، اما می‌توان ادعا کرد که در شریعت اسلامی دارای ریشه لغوی و شرعی است و آنچه امروزه بنام «محامات» یاد می‌شود، همان چیزی است که در شریعت اسلامی تحت‌عنوان عام «وکالت» یا خاص «وکالت در خصومت» است (یوسف، همان). در نتیجه، به حرفه و شغل وکالت دفاع «محامات» و به کسی که از حقوق طرفین دعوا در محکمه به دفاع می‌پردازد «محامی» گفته می‌شود.

## ب) پیشینه بحث

در تاریخ نظام قضایی اسلام، بحث «وکالت دفاع» چنان‌که در دلایل مشروعیت آن ذکر خواهد شد، ریشه در صدر اسلام و سیره نبوی (ص) دارد و وکالت دفاع همان «وکالت در خصومت»





است که در آثار فقهای متقدم بحث شده است. وکالت در خصومت همواره در تاریخ قضای اسلامی مطرح بوده است؛ هرچند بنام «وکالت دفاع» امر جدید و تازه‌ای است، اما اصل و ریشه آن، که همان «وکالت در خصومت» باشد، وجود داشته و هیچ‌کسی از فقها راجع به بطلان آن سخن نگفته است. روشن است که عنوان و نام مهم نیست؛ آنچه مهم است، محتوا و مضمون است که از پیش وجود داشته است (فی المحيط الفقهی، [بی‌تا]: ۴۹). از فقهای متقدم شیعه می‌توان از شیخ طوسی در مبسوط (طوسی، ۱۳۸۷ ه.ق: ۳۶۶/۲) ابن ادریس در سرائر (۱۴۱۰ ه.ق: ۸۸/۲) محقق کرکی در جامع المقاصد (۲۱۳/۸) شهید ثانی در مسالک (۲۵۷/۵) علامه حلی در تحریر (۱۴۰۵ ه.ق: ۲۳۷/۱) و... و از فقهای متأخر و معاصر شیعه از نجفی در جواهرالکلام (۱۴۰۴ ه.ق: ۴۳۷/۲۷) خویی در منیة المسائل ([بی‌تا]: ۱۴۴) امام خمینی در وسیلة النجاة (۱۴۲۲ ه.ق: ۵۱۳) منتظری در استفتانات ([بی‌تا]: ۴۲۴) روحانی در فقه الصادق (۱۴۱۳ ه.ق: ۲۶۲/۲۰) سبزواری در مهذب الاحکام (۱۴۱۳ ه.ق: ۲۱۹/۳۱) و... می‌توان نام برد.

در میان فقهای اهل سنت نیز این بحث تحت عنوان «وکالت در خصومت» و اخیراً تحت عنوان «محامات» مطرح شده است و حتی در آثار فقهی معاصران، به دلیل اهمیت، گستردگی دامنه و برخی اجرائیات قانونی، کتاب مخصوصی را تحت عنوان «کتاب محامات» جدا از مبحث وکالت گشوده‌اند؛ در این راستا می‌توان از امام ابوحنیفه (ره)، شافعی (ره)، ابن لیلی، ابویوسف، محمد شیبانی و... یاد نمود. تمام فقهای مذاهب اهل سنت، بحث «وکالت در خصومت» را مطرح کرده‌اند؛ هرچند در مورد جزئیات و تفصیل آن اختلاف نظر هایی وجود دارد (جزیری، ۱۴۱۹ ه.ق: ۲۳۸/۳)

### پ) اقوال فقهای مذاهب

پیش از ورود به بحث اصلی، لازم است به اختصار سخنان و دیدگاه‌های فقهای مذاهب مختلف بیان شود. تقریباً تمام فقهای مذاهب، به استثنای عده‌ای اندک، جواز وکالت در خصومت (وکالت دفاع) را امری مسلم تلقی نموده‌اند. از میان فقهای شیعه، مرحوم شیخ طوسی در کتاب‌های «مبسوط» و «خلاف»، توکیل در خصومت را امری مفروغ‌عنه و بی‌نیاز از بحث می‌داند. شیخ طوسی می‌گوید: «هرگاه شخصی بر شخص دیگر ادعایی را مطرح کند و حاکم، مدعی علیه را احضار نماید، مدعی علیه می‌تواند خود حضور یافته و می‌تواند فرد دیگری را برای خصومت و مرافعه با حریف، وکیل بگیرد و همین‌طور مدعی می‌تواند

شخصاً به محکمه رفته یا کسی را وکیل خود قرار دهد.» (طوسی، ۱۴۱۳ ه.ق: ۳۶۶/۲) ابن ادریس نیز سخنی شبیه به سخن طوسی بیان فرموده است (ابن ادریس، ۱۴۱۰ ه.ق: ۸۸/۲) علامه حلی نیز گفته است: «جایز است که هریک از مدعی و مدعی علیه در خصومت برای خود وکیل برگزینند.» (حلی، ۱۴۰۵ ه.ق: ۴۸/۱۵) و در جای دیگری گفته است: «توکیل یعنی برگزیدن وکیل در مطالبه، اثبات و محاکمه در حقوق جایز است.» (حلی، ۱۴۰۵ ه.ق: ۲۳۷/۱) مالکی، از فقهای اهل سنت، توکیل به خصومت را با شرایطی تجویز نموده است. فقهای احناف نیز وکالت در خصومت را تجویز نموده‌اند؛ هرچند که اختلاف نظرهایی در جزئیات دارند. حنابله نیز جواز و مشروعیت توکیل در خصومت را جایز می‌دانند و گفته‌اند: «توکیل در خصومت، جایز است.» فقهای شافعیه نیز گفته‌اند: «توکیل در خصومت، صحیح است.» (جزیری، ۱۴۱۹ ه.ق: ۲۳۸/۳-۲۴۱) توکیل در خصومت نه تنها جایز است، بلکه بسیاری از فقها آن را برای افرادی که دارای مرتبت، شأن و مقام هستند، مستحب می‌دانند و اظهار نموده‌اند که چنین افرادی نباید شخصاً به منازعه روی آورند و مکروه است که این افراد، خود شخصاً به مرافعه بپردازند. اگر اشکال شود که با وجود کراهت مرافعه از سوی چنین افرادی، چرا پیامبر (ص) با صاحب ناقة مخاصمه نمود یا چرا علی (ع) با کسی که زره طلحه را نزدش دیده بود، شخصاً به مخاصمه پرداخت یا علی بن حسین (ع) با زوجه شیبانیه خود، که او را طلاق داده بود، مخاصمه نمود؛ جواب این است که مرافعه بزرگواران نام برده شده، که خود شخصاً به دادخواهی پرداخته‌اند، به دلیل انگیزه‌ها و ضرورت‌هایی بوده که ایجاب می‌نموده خودشان دعوی را مستقیماً پیش ببرند. در نتیجه، این موجب نمی‌شود که از استحباب اخذ وکیل برای چنین افرادی دست برداشته شود (روحانی، ۱۴۱۳ ه.ق: ۲۶۲/۲۰) صاحب جواهر (ره) نیز مرافعه افراد مستقیم افراد وزین، مهم و عالی رتبه را مکروه دانسته و فرموده که چنین افرادی نباید شخصاً مرافعه کنند و پیش بردن دعوا به صورت مستقیم برای اینان مکروه است؛ به‌ویژه اگر جانب مقابل افرادی بددهن، فحاش و بی‌تربیت باشند که ممکن است سخنان زننده و نفرت‌آمیزی را بیان کنند. مخاصمه پیامبر (ص) و علی (ع) و علی بن حسین (ع) را از باب ضرورت می‌دانند که موجب رفع کراهت می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق: ۳۹۲/۲۷) موارد مذکور، نمونه‌هایی مختصر از دیدگاه‌های مذاهب مختلف راجع به مشروعیت و جواز توکیل در خصومت بود. فقهای متأخر و معاصر نیز عباراتی به همین مضمون دارند که از ذکر آن پرهیز می‌شود.

## ت) مشروعیت وکالت دفاع

در خلال تعاریفی که گذشت، روشن شد که «وکالت دفاع» یا محامات هیچ اختلافی با مفهوم وکالت ندارد، بلکه وکالت دفاع یکی از مصادیق وکالت به معنای عام است. پس همان‌گونه که اصل وکالت مشروع است، وکالت دفاع نیز امری مشروع است (عتیمی، [بی تا]: ۶۹۰) جواز و مشروعیت وکالت، به تعبیر بزرگانی از فقها، نه تنها محل تردید نیست بلکه از ضرورت دین و بی نیاز از استدلال است (نجفی، همان) براین اساس، اثبات مشروعیت اصل وکالت، برای اثبات مشروعیت وکالت دفاع کافی است؛ زیرا وکالت دفاع، که راجع به آن بحث داریم، از نظر احکام و شرایط به طور کلی دارای همان احکام و شرایط وکالت است. علاوه بر اینکه علت میان وکالت و وکالت دفاع واحد است (یوسف/۲۶) با اینکه وکالت دفاع جدای از اصل «عقد وکالت» نیست و مشروعیت اصل وکالت در مشروعیت وکالت دفاع کافی است. علاوه بر اینکه وکالت دفاع، همان وکالت در خصومت است که از قدیم در فقه مطرح بوده است اما باز هم در مورد مشروعیت وکالت دفاع تردیدهایی ابراز شده که طرح مجدد بحث را ضروری نموده است.

## ث) اسباب اختلاف در مشروعیت وکالت دفاع

علمای معاصر در مورد اشتغال به حرفه وکالت به دو گروه تقسیم شده اند؛ عده ای اشتغال به حرفه وکالت را حلال و عده ای حرام دانسته اند. عوامل بروز این اختلاف نظر چند امر بیان برده شده است

بدنامی و بی اعتباری برخی از وکلای مدافع قانون و سوء استفاده های خلاف قانون که پیامدهای سوئی برای طرفین دعوا و محاکم برجا گذاشته است؛

عدم اجرای عملی حرفه وکالت دفاع به صورت پیشرفته و متریقی آن در تاریخ اسلام؛ فقدان مرجعیت و صلاحیت قوانین اسلامی پس از سقوط خلافت عثمانی و گرفتار شدن بیشتر مسلمانان در دام جهل و بی خبر نگه داشتن آنان از سوی دولت های استعماری و وابسته های استعمار که بر بیشتر کشورهای اسلامی حکومت داشتند؛

فقدان نص شرعی مسلم و قطعی در مورد حلیت یا حرمت شغل وکالت دفاع؛

مخالفت و مبارزه با اجتهاد و مجتهدین به بهانه ای بسته بودن باب اجتهاد و نبود مجتهد

در زمانه کنونی (یوسف/۱۲)؛



مجموعه عوامل مزبور باعث بروز اختلاف و تشکیک در مشروعیت، حلیت و حرمت اشتغال به حرفه وکالت دفاع شد و سبب گردید که راجع به وکالت دفاع به دیده ستردید نگریسته شود.

### ج) دلایل عدم مشروعیت وکالت دفاع

با توجه به این نکته که وکالت دفاع، همان وکالت در خصومت (التوکیل فی الخصومة) است، که در آثار فقها از قدیم مطرح بوده، نمی‌توان کسی از فقهای شیعه را یافت که در جواز و مشروعیت آن تردید کرده باشد. اما برخی از دانشمندان اهل سنت، اشتغال به حرفه وکالت دفاع را از نظر شریعت اسلامی، تحریم نموده‌اند؛ از جمله افراد شاخص این گروه امام مودودی (ره) است که بنابه دلایلی، اشتغال به حرفه وکالت دفاع را غیر مشروع می‌داند. مهم‌ترین دلایل این گروه به صورتی که در ذیل اشاره شده، مطرح می‌شوند:

حرفه وکالت دفاع از بزرگترین نقایص، کاستی، عیب و ضعف نظام کنونی محاکم وضعی است.

هیچ توجیه و عذری جهت تداوم چنین شغلی در محاکم وجود ندارد.

وکیل مدافع در اثر مهارت و شایستگی در شرح، درک و فهم مواد قانون و استدلال‌های قانونی به نفع موکل خود، موقعیتی در بازار پیدا نموده و برای او تجارت از طریق این حرفه مهم است؛ برای وکیل مدافع مهم نیست که موکل وی برحق باشد یا باطل. وکیل مدافع در مواردی، حق را باطل و باطل را حق جلوه می‌دهد؛ چون غیر از دفاع و پشتیبانی از موکل خود هدف دیگری ندارد (الطیار، ۱۴۳۲ ه.ق: ۱۶۵/۸).

وجود حرفه وکالت دفاع منجر به بازیچه و حقه‌بازی وکلای مدافع با قانون الهی می‌شود؛ همان‌گونه که قوانین موضوعه را بازیچه و وسیله فریب قرار می‌دهند.

حرفه وکالت دفاع تنها به سیستم عدالت آسیب نمی‌زند، بلکه به تمام رفتارها و کردارهای اجتماعی آسیب می‌زند.

قضاوت و داوری اسلامی، بدون اینکه اثری از حرفه وکالت دفاع در آن‌ها باشد، در بیش از نصف دنیا حکومت می‌کند (یوسف/۱۳).

علاوه بر دلایل مزبور، برخی دلایلی دیگری را نیز برای عدم مشروعیت وکالت دفاع افزوده‌اند؛ از جمله اینکه:





وکیل مدافع دچار مبالغه، اغراق‌گویی، گزافه‌گویی و سخنان تهدیدآمیز در مراعات می‌شود.

حرفه وکالت پیش از قرن یازدهم هجری در میان مسلمانان سابقه نداشته و از طریق کشورهای استعماری اروپایی وارد شده است.

اسلام، توکیل در خصومت در پیشگاه محکمه را جز در حالات اضطراری تجویز نمی‌کند.

اجرت و مزدی را که وکیل مدافع دریافت می‌نماید، مجهول است، فریب و گول‌خوردگی از هر جهت در آن وجود دارد و اصول شریعت، معامله دادوستد غرری را تجویز نمی‌کند.

وکیل مدافع در مواردی در دعوی موجب دفع «حد» و کیفر از متهم می‌شود. انتخاب وکیل برای دفع حد در اسلام درست نیست.

وکالت دفاع چیزی جز میانجی‌گری کردن، واسطه‌گری و شفاعت نیست که شفیع و میانجی، وکیل و مشفوع له، موکل است؛ واضح است که در حدود، شفاعت جایز نیست. از این رو، وکالت دفاع حرام است.

وکالت دفاع قرین، هم‌قطار و در ردیف حرفه‌هایی چون شراب‌سازی و فروش گوشت خوک است که چنین مشاغل و حرفه‌هایی در شریعت جواز ندارند (همان/۱۵).

#### نقد دلایل مزبور

بیشتر علمای اهل سنت معتقد به مشروعیت وکالت دفاع هستند و نظر برتر در میان آنان نیز مشروعیت وکالت دفاع است؛ از این رو، به صورتی که در ذیل اشاره شده، به نقد دلایل عدم مشروعیت وکالت دفاع، به خصوص دلایل اخیر، پرداخته‌اند:

این ادعا که وکالت دفاع، یا آنچه در اصطلاح فقها بنام وکالت در خصومت نام گرفته، پدیده‌ای استعماری نیست؛ زیرا وکالت در خصومت از قدیم در محاکم شرعی کشورهای اسلامی رایج بوده و چیز نوی و جدید نیست.

اینکه اسلام جز در حالات اضطراری، توکیل به خصومت را تجویز نکرده، سخنی نادرست است، زیرا حقیقت این است که وکالت در خصومت مانند قاعده‌ای عمومی در تمام قضایا جایز است؛ البته در چارچوب مدیریت و اداره‌ای که وکیل در خصومت را بر اظهار حقیقت و تطبیق شریعت مساعدت و پشتیبانی نماید.



از دلایل دیگر تحریم حرفه وکالت این بود که اجرت و دستمزدی که وکیل مدافع دریافت می‌کند، مجهول و غرری است. در پاسخ به این دلیل باید گفت که حق الزحمه و کارمزد در برابر تلاشی است که وکیل مدافع جهت روشن ساختن حقایق دریافت می‌کند. این کارمزد، بنابر توافقی است که با موکل خود بدون در نظر داشت نتیجه نموده است که این حقیقت از چشم طرفداران تحریم وکالت دفاع پنهان مانده است؛ از این رو، آن‌ها خیال نموده‌اند که اجرت در گرو نتیجه خصومت است و وکالت دفاع را به عقود غرری ربط داده‌اند تا برای تحریم وکالت دفاع در شریعت اسلامی تأییدی برای خود دست‌وپا کنند. این برداشت اشتباه ناشی از عرف برخی وکلای مدافع است که پرداخت حق الزحمه خود را تا ختم وکالت و ختم دعوا به تأخیر می‌اندازند. البته وکلای مدافع حق دارند که تمام یا قسمتی از حق الزحمه خود را با تأخیر دریافت کنند؛ اما بسیاری از وکلای مدافع مسلمان به این رویه و عرف پایبند نیستند و حق الزحمه خود را در برابر کارشان تقاضا و دریافت می‌کنند و منتظر نتیجه نهایی و حکم دعوا نیستند.

گفته شد که توکیل در خصومت و انتخاب وکیل مدافع، موجب دفع حد و کیفر از متهم می‌شود که در قضایای کیفری (حدود) از نظر اسلام نادرست است؛ به نظر می‌رسد که ادعای مزبور، ناشی از خلط میان توکیل در خصومت و توکیل در امور وکالت‌ناپذیر و نیابت‌ناپذیر است، در حالی که فقها به صراحت گفته‌اند که توکیل مدعی علیه در حد و قصاص، در صورتی که در مورد حق اعتراف وکیل از جانب موکل اختلاف دارند، پذیرفته است.

وکالت دفاع، شفاعت در حدود الهی است و شفاعت در حدود الهی جایز نیست؛ پاسخ این است که شفاعتی در حدود الهی جایز نیست که پس از ثبوت حد، صدور حکم قضایی و محکومیت متهم باشد که روشن‌ترین نمونه آن، تلاش اسامه بن زید جهت شفاعت از زن مخزومیه است که حکم حد بر او ثابت و صادر شده بود. اگر فرضاً وکالت دفاع، شفاعت و میانجی‌گری در حدود باشد، پیش از ثبوت حد و صدور حکم قضایی است.

از دلایل حرمت اشتغال به حرفه وکالت، مقایسه وکالت دفاع با شغل شراب‌سازی و فروش گوشت خوک بود، که از مشاغل ممنوعه و حرام در شریعت اسلامی هستند. در نقد دلیل مزبور باید گفت که این قیاس غلط است، زیرا اگر حرفه وکالت دفاع مانند حرفه شراب‌سازی و فروختن گوشت خوک باشد نتیجه این است چنان‌که شراب و گوشت خوک برای غیرمسلمان‌ها حلال و برای مسلمان‌ها حرام است، اشتغال به حرفه وکالت دفاع نیز این‌گونه است که این سخن را هیچ اهل قبله‌ای نمی‌گوید (همان: ۲-۱۶).

## چ) دلایل مشروعیت وکالت دفاع

برخی از صاحب نظران، مانند صاحب جواهر (ره)، مشروعیت وکالت در خصومت را بی نیاز از استدلال دانسته و برخی برای اثبات مشروعیت آن، همان دلایلی که اصل جواز وکالت را به صورت عام ثابت می سازد، کافی می دانند. با این حال بهتر است برای رفع هرگونه تردید، دلایل خاصی را که راجع به جواز و مشروعیت وکالت دفاع ذکر شده اند، یادآوری نمود که در ادامه بیان می کنیم.

کتاب: از قرآن به آیاتی از سوره های قصص و طه و برخی آیات دیگر استدلال شده است که به صورت قطعی دلالت دارد که یاری طلبی، کمک خواهی و استمداد از شخصی که فصیح تر، زبان آورتر و توانا تر بر ابراز دلیل، بررسی ادله، قراین، مناظره و بحث است، جایز است؛ به طور مثال، آیه شریفه «و اخی هارون هو افصح منی لسانا فارسله معی ردءا یصدقنی انی اخاف ان یکذبون؛ و برادرم هارون را نیز که ناطقه اش فصیح تر از من است با من یار و شریک در کار رسالت فرما تا مرا تصدیق و ترویج کند که می ترسم این فرعونیان سخت تکذیب رسالتم کنند.» (قصص/۳۴)

آیه دیگری در سوره طه است که می گوید: «قال قد اوتیت سو...؛ پروردگار فرمود ای موسی آنچه از ما خواسته بودی، همه به تو اعطا گردید.» (طه/۳۶) این آیه می گوید آنچه را که موسی از خداوند خواست، خداوند اجابت نمود و آیه نازل شد «قد اوتیت...».

در آیه دیگری آمده است که: «قال رب انی قتلت منهم نفسا فاخاف ان یقتلون؛ موسی گفت ای خدای من از فرعونیان یک نفر را کشته ام و می ترسم که به خون خواهی و کینه دیرینه مرا به قتل رسانند.» (قصص/۳۳) مطابق آیه، موسی پس از آنکه قبطی را کشت، نگران شد که وی را به دلیل این عمل و کردار به قتل برسانند و توان نداشت که از خود به خوبی دفاع کند، زیرا دارای لکنت و گرفتگی زبان بود؛ به همین جهت از خدا خواست که وی را توسط برادرش یاری نماید، زیرا برادرش دارای زبان گویا و رسا بود. نقش هارون در این زمینه، شبیه نقش وکیل مدافع فصیح، آشنا با روش های جدال و ارائه دفاعیات بود. این آیه دلیل روشنی بر مشروعیت وکالت دفاع است (همان).

از قرآن به آیه شریفه «انما الصدقات للفقراء...» (توبه/۶۰) نیز استدلال شده است که دلالت بر جواز وکالت در جمع آوری زکات دارد و می رساند که وکالت در تحصیل حقوق جایز است. افرادی هم به آیه «و ان خفتم شقاق بینهما...» راجع به صحت وکالت در



خصومت (وکالت دفاع) استدلال نموده‌اند که در این آیه، شخصی ازسوی زن و شخصی از جانب مرد، یعنی افرادی که از جانب هردو وکیل هستند، به نزاع میان آن دو خاتمه دهند. استدلال به آیه مزبور جهت مشروعیت وکالت دفاع، با این ایراد مواجه شده که مقصود از این آیه حکمیت و قضاوت است، نه اینکه دو نفر وکیل یا شاهد باشند؛ بنابراین، گفته‌اند بهتر است برای مشروعیت وکالت در خصومت به آیه «تعاونو علی البر و التقوی...» استدلال شود؛ زیرا وکالت دفاع، تعاون بر رفع ظلم و بیان حق است که نوعی از انواع بر و تقوا است (همان/۲۲).

سنت: بر مشروعیت وکالت در خصومت از سنت به روایاتی مبنی بر جواز وکالت در قضای دین، توکیل در جمع و حفظ زکات، استیفای حد و... استدلال شده است. یکی از باب‌ها و فصل‌های کتاب صحیح بخاری به باب وکالت اختصاص داده شده که در آغاز حدیث علی (ع) را راجع به دستور پیامبر (ص) به وی مبنی بر صدقه دادن از ذبیحه ذکر نموده و به تعقیب آن داستان عروه باری را ذکر نموده است که پیامبر (ص) دیناری را به عروه داد تا گوسفندی برای پیامبر (ص) خریداری نماید. همه این روایات، دلالت بر مشروعیت وکالت دارد (همان).

حدیث پیامبر (ص) از روایاتی که است مشروعیت وکالت دفاع از طریق آن‌ها استدلال شده که در آن آمده: «انصر اخاک ظالما او مظلوما فقال رجل یارسول الله انصره اذا کان مظلوما افرأیت اذا کان ظالما فکیف انصره؟ قال تحجزه او تمنعه من الظلم» در این حدیث، پیامبر (ص) دستور به کمک و یاری برادر مسلمان داده است؛ این دستور، عام بوده و گونه‌های مختلف یاری و مددسانی به برادر مسلمان را شامل است که وکالت در دفاع از برادر مسلمان داخل در عمومیت حدیث است (الطیار، ۱۴۳۲ ه.ق: ۱۶۳).

روایات فراوانی در کتب استدلالی فقهی وجود دارند که بر مشروعیت وکالت دفاع به طور خاص دلالت دارند مانند روایتی که در آن آمده، علی (ع) برادرش عقیل را در دعوایی وکیل خود قرار داد و فرمود «ان للخصومة قحما و ان الشیطان لیحضرها و انی لاکره ان احضرها؛ در خصومت‌ها و نزاع‌ها گاهی شیطان یکی از دو حریف و معارض را به اظهار سخنی فرا می‌خواند که موجب سخط و غضب الهی می‌شود»؛ زیرا چه بسا انسانی که صاحب حق است، وقتی می‌بیند که ظالم به ظلمش ادامه داده، دروغ می‌گوید و ادعای دروغین دارد، ممکن است برآشفته شود و او را دشنام و ناسزا گوید، شیطان او را وادار به اموری نماید که بزرگتر از حق و ادعای او باشد. همین‌طور ممکن است شیطان، ظالم را از اعتراف به حق

بازداشته و او را وادار کند که سخن حق را نگوید؛ به همین جهت علی (ع) از حضور در مجلس قضا خودداری کرد و عقیل را به عنوان وکیل و قائم مقام خود برگزید. همچنین در دعوی دیگری در زمان عثمان (رض)، علی (ع)، عبدالله بن جعفر را به حیث وکیل برگزید تا از جانب وی به دعوا پردازد (شقیطی، [بی تا]: ۴/۱۹۹)

هرچند روایت مزبور از نظر سند ضعیف شمرده شده، اما استناد اصحاب به حدیث مزبور ضعف سندی آن را جبران می کند (روحانی، همان: ۲۰/۲۶۲). از زمان پیامبر (ص) تاکنون رسم بر گرفتن وکیل در بخش های قضایی بوده است. در زمان عثمان (رض) منازعه ای میان حسان بن ثابت، شاعر پیامبر (ص)، و برخی از مردم واقع شد که عثمان (رض) بر ضرر حسان حکم نمود. حسان نزد ابن عباس شکایت برد. ابن عباس به حسان گفت: «حق با شماست؛ اما شما در ارائه سند و مدرک دچار اشتباه شده اید پس بیا با هم نزد عثمان (رض) برویم.» هردو نزد خلیفه آمدند و ابن عباس برای خلیفه استدلال کرد تا حقیقت برای وی آشکار شد و به نفع حسان حکم صادر کرد. این داستان به روشنی، بدون تفسیر و توجیه، دلالت واضح بر مشروعیت و ریشه دار بودن وکالت دفاع در تاریخ اسلام دارد. حسان بن ثابت، شاعر پیامبر (ص)، شعر و اشکال شعری را به خوبی می دانست، درحالی که برای تثبیت و آشکار ساختن حق خود ناتوان بود و چنین کاری فقط از عهده فردی دانا و هوشمند چون ابن عباس (رض) ساخته بود که داستان حسان را درک کرد و حق را برای قاضی آشکار ساخت و در نتیجه، قاضی به نفع حسان رأی داد (یوسف/۲۸).

اجماع: از دلایل مشروعیت وکالت دفاع (توکیل در خصومت)، اجماع مسلمین بر جواز است. تمام علما اتفاق دارند که وکالت از عقود، جایز و در هر امر نیابت پذیر، توکیل و برگزیدن وکیل جایز است مانند خرید و فروش، اجاره، قضای دین، دعوی مطالبه حقوق، ازدواج و طلاق و... (الطیار، همان: ۱۶۴) و در تعبیری آمده «بلاخلاف ظاهر الاصحاب» (روحانی، همان).

از دلایل مشروعیت وکالت دفاع (توکیل در خصومت) دلیلی عقلی است؛ به این بیان که احتیاج و ضرورت، جواز وکالت دفاع را ایجاب می نماید، زیرا همه افراد توان درک و پی بردن به شیوه ها و روش های دادخواهی و مرافعه را ندارند تا حق خود را ثابت نمایند یا در برابر ادعای کس دیگری از خود دفاع کنند. به همین جهت ناگزیر هستند که افرادی را برای اثبات حق یا دفاع از خود برگزینند (همان: ۱۶۵).



تفصیل دلیل مزبور این است که خداوند، انسان‌ها را از نظر استعداد و توانایی‌ها متفاوت آفریده است و درهای نعمت‌های خود را برای همه گشوده است. خداوند این شایستگی، توانایی و کارایی را به برخی از مردم داده که تمام امورات را خودشان می‌توانند انجام دهند، اما مشغولیت‌ها و مزاحمت کارها آن‌ها را ناچار به یاری طلبی از دیگران می‌کند. برخی دیگر از مردم توان و شایستگی لازم برای انجام کارهای خود را ندارند و نیازمند همیاری و کمک دیگران‌اند. برخی دیگر، توان و شایستگی لازم را دارند اما تجربه و پختگی انجام برخی کارها را ندارند. برخی هم هستند که صاحب حق هستند اما زبان و بیان فصیح بر اینکه حق خود را آشکار کنند و از حق خود دفاع کنند، ندارند و چه بسا حریف و معارض او در استدلال، چیزفهم‌تر است؛ به‌گونه‌ای که می‌تواند باطل را حق جلوه دهد. بنابراین جهات، نیاز مبرم به استمداد، یاری‌طلبی و استفاده از تجارب دیگران در انجام برخی از کارها وجود دارد. از این‌رو، مصلحت در تشریح وکالت، برطرف نمودن این نیاز، تسهیل در معاملات و رفع حرج و مشقت است. در نتیجه، ضرورت ایجاب می‌کند که در منازعات، وکیل برگزیده شود، زیرا گاهی انسان حق دارد یا بر او حقی ادعا می‌شود اما او دادخواهی و مرافعه را به خوبی نمی‌داند یا ورود در دعوی را نمی‌پسندد که در این صورت جایز است برای خود وکیلی گزینش نماید (یوسف/۲۹).

### ح) لزوم و عدم لزوم رضایت طرف دعوا در توکیل

هرگاه یکی از طرفین دعوا برای خود وکیلی برگزیند، آیا لازم است که مخالف و معارض وی به توکیل راضی بوده و رضایت خویش را مبنی بر اقامه و ادامه دعوا با وکیل طرف مقابل اعلام نماید؟ از نظر فقهای شیعه، رضایت طرف دعوا ضرورت ندارد. هر کسی حق دارد برای دعوا با حریف، وکیلی برای خود برگزیند؛ خواه جانب مقابل او راضی باشد یا نباشد و لازم است که با وکیل طرف مقابل خود به مرافعه و دعوا پردازد (طوسی، همان). عدم لزوم رضایت طرف دعوا جهت انتخاب وکیل از جانب طرف مقابل، مورد اتفاق فقهای شیعه است و بر شرط نبودن رضایت طرف دعوا در توکیل در خصوصت اجماع شده است (مغنیه، ۱۴۲۱ ه.ق. : ۲۴۶/۴).

در میان فقهای اهل سنت دو نظر وجود دارد. نظر امام ابوحنفیه (ره) و زفره این است که برای صحت و لزوم توکیل در خصوصت، رضایت جانب مقابل شرط است؛ در صورتی که جانب مقابل حاضر بوده و دارای عذری مانند بیماری و سفر نباشد. دلیل شرط بودن رضایت

طرف دعوا این است که طرف باید در دعوا پاسخ دهد و پاسخ گفتن نیاز به حضور وی دارد و اگر حضور طرف دعوا را لازم بدانیم، باعث ضرر او خواهد شد؛ به همین جهت باید گفت صحت وکالت وابسته به رضایت طرف مقابل است.

نظر دیگر نظر آبی یوسف و محمد، از احناف و جمهور فقهای مالکیه، شافعیه و حنابله است، که رضایت طرف دعوا را شرط صحت و لزوم وکالت نمی‌دانند. دلیل این نظریه آن است که علی (ع) برای دعوا و مرافعه، با اینکه خودش حضور داشت، وکیل برگزید و این دلیل بر این است که برگزیدن وکیل از سوی شخص حاضر، صحیح است و مشروط به رضایت طرف مقابل نیست. علاوه بر این، برگزیدن وکیل در دعوا، حق شخصی و فردی است و وابسته به رضایت کسی دیگر نیست؛ مانند انتخاب وکیل برای مطالبه و دریافت دیون که حق شخصی است و نیاز به رضایت کسی دیگری ندارد (الطیاری، همان: ۱۶۸).

غیر از دو نظریه مذکور، به برخی از احناف نسبت داده شده که تصمیم در این زمینه را به قاضی واگذار کرده‌اند که اگر قاضی متوجه شود که موکل خیره‌سری نموده و می‌خواهد بر طرف مقابل ستم ورزد و رفتار ظالمانه داشته باشد، نباید توکیل را بپذیرد و هرگاه روشن شود که یکی از طرفین دعوا در قبول نمودن وکالت، که مقصودش بیان حقیقت است، خیره‌سری می‌کند، نباید به سخن او گوش داد. در زمان ما این سخن به جا است، زیرا بسیاری از مردم می‌دانند که دعوا باطل است و تنها کینه و دشمنی بیش از حد بوده که شخص را وادار به گرفتن وکیل مدافع نموده، که وکیل وظیفه‌ای جز ضرر زدن به طرف دعوا کار دیگری ندارد و تلاش می‌کند که حق طرف دعوا را به تأخیر اندازد یا او را مجبور به تحمل هزینه‌های سنگین و کمرشکن نماید. اگر برای قاضی روشن شود که هدف موکل ضرر زدن به طرف مقابل است، نباید وکیل برگزیده چنین موکلی را بپذیرد؛ جز با رضایت طرف مقابل. این سخن در مواردی درست است که قاضی خودش مورد اتهام نباشد.

امام ابوحنیفه (ره)، انتخاب و برگزیدن وکیل در خصومت را، حتی اگر جانب مقابل رضایت نداشته باشد، در موارد ضرورت جایز دانسته است؛ مانند موردی که موکل مریض باشد و امکان حضور با پای خود در مجلس قضا را نداشته باشد. اگر موکل مریض با چارپای می‌تواند در مجلس قضا حضور یابد حضور او به شرطی که به افزایش مرض او نینجامد، لازم است و اگر باعث زیاد شدن بیماری او می‌شود، حضورش لازم نیست. اگر موکل تصمیم مسافرت داشته باشد و قراین نشان دهند که او واقعاً مسافرت می‌رود و جانب مقابل، مسافرت



او را تصدیق نکند، قاضی باید موکل را به خدا سوگند دهد. حکم گفته شده، در مورد خانم‌هایی که معمولاً مخالفت با مردان دارند نیز قابل تطبیق است یعنی می‌توانند برای خود وکیل تعیین و برگزینند حتی اگر طرف مقابل رضایت نداشته باشد. همچنین کسی که از دعوا چیزی را نمی‌فهمد، می‌تواند شخصی را به حیث وکیل برگزیند؛ خواه طرف دعوا و مقابل او به توکیل از جانب وی رضایت داشته باشد یا خیر (جزیری، همان: همان/۲۳۹).

### خ) جواز وکالت در صورت حضور موکل

آیا لازم است که در توکیل در خصومت از سوی طرفین دعوا، موکل حضور نداشته باشد؟ مثلاً وکیل گرفتن در دعوا در صورتی جایز باشد که موکل شخصاً، بنابه دلایلی مانند سفر، نتواند در مجلس قضا حضور داشته باشد. آیا طرف دعوا می‌تواند برای پیشبرد نزاع، حتی اگر خودش حضور داشته باشد و امکان حضورش در محکمه هم وجود داشته باشد، وکیلی برای خود برگزیند؟ از نظر فقهای امامیه، هریک از طرفین دعوا می‌توانند برای خود وکیل تعیین کنند حتی اگر خود حضور داشته باشند؛ بنابراین، طرفین دعوا می‌توانند خودشان در محکمه حضور یابند و پاسخ‌گو باشند یا افرادی را به حیث وکیل انتخاب کنند تا از سوی آنان جواب‌گو باشند و کسی حق ندارد آن‌ها را شخصاً به پاسخ‌گویی مجبور نماید (طوسی و ابن ادریس، همان). در میان فقهای امامیه، علامه حلی پس از بیان اصل جواز توکیل در خصومت گفته است: «توکیل در مطالبه، اثبات و محاکمه حقوق جایز است؛ خواه موکل حاضر باشد یا غایب، تندرست باشد یا بیمار و طرف دعوا حق ندارد که از دعوا و مرافعه با وکیل جانب دیگر خودداری ورزد حتی اگر موکل هم حضور داشته باشد.» (حلی، همان) مرحوم شیخ طوسی در کتاب الخلاف فرموده: «وکالت حاضر جایز است و بر طرف دعوا لازم است که با وکیل طرف دیگر به منازعه پردازد و طرف دیگر هم می‌تواند برای دادخواهی، وکیل تعیین نماید.» شافعی، ابن لیلی، ابویوسف و محمد همچنین نظری دارند و امام ابوحنیفه (ره) گفته است: «شخص حاضر می‌تواند وکیل برای خود برگزیند اما بر طرف دعوا لازم نیست که با وکیل منازعه نماید؛ جز در صورتی که طرف به وکالت از جانب مقابل رضایت داده باشد و اگر طرف رضایت نداده باشد، شخص باید خودش منازعه نماید و در صورت امتناع از دعوا باید او را اجبار نمود تا خود شخصاً به دعوا پردازد.» مرحوم شیخ طوسی دو دلیل برای جواز وکالت از سوی طرف حاضر ارائه نموده است؛ یکی عمومیت اخبار وارده راجع به جواز توکیل در خصومت است که عمومیت دارد و حاضر و غایب هر دو را شامل است. کسی که روایات را

مخصوص وکالت ازسویی غایب می‌داند باید دلیل ذکر کند. به‌علاوه، اصل، جواز وکالت است و منع وکالت برای شخص حاضر نیاز به دلیل دارد. (طوسی، همان: ۳/۳۳۹)

به بیان دیگر، وکالت در خصومت دارای دو حالت است؛ یا حضور طرف دعوا در مجلس قضا برایش ممکن است یا حضور، به دلیل سفر و بیماری و مانند آن، برایش ممکن نیست. اگر حضور در محکمه برای طرف دعوا ممکن نباشد و شخص معذور باشد، بدون شک طرفین دعوا می‌توانند کسی را وکیل خود تعیین کنند. اما اگر طرف دعوا در شهر حاضر باشد و توان حضور در مجلس قضا را داشته باشد، باز هم بنا بر نظر جمهور علما حق برگزیدن وکیل را دارد و خودش لازم نیست در مجلس قضا حضور یابد؛ حال آنکه ممکن است دلیل عدم حضورش در مجلس قضا نداشتن فرصت باشد یا به این جهت که طرف و حریف او شخص جسور و سفیهی است که باعث می‌شود از دعوا حضوراً و شخصاً خودداری نماید؛ چه بسا انسان دارای جایگاهی است که حیا می‌کند تا حضوراً به دعوا پردازد. این دلایل باعث می‌شود شخص در دعوا برای خود وکیل برگزیند. گاهی ممکن است علت عدم حضور در مجلس قضا و تعیین وکیل این باشد که شخص مسائل مربوط به دعوا را به درستی نمی‌داند و حریف وی، شخصی دانا و زیرک است. به همین دلایل می‌توان گفت تعیین وکیل مشروع است؛ خواه موکل حاضر باشد یا غایب و این نظر درست است (شنقیطی، همان).

#### د) وظایف وکالت در خصومت

وکیل در خصومت، یا وکیل ازسوی مدعی است یا وکیل ازسوی مدعی علیه. اگر وکیل ازسوی مدعی باشد، وظیفه او مطرح نمودن دعوا بر مدعی علیه نزد قاضی است. به‌علاوه، وکیل مدعی باید به اقامه بینه، تعدیل بینه، تحلیف منکر و درخواست صدور حکم قضایی نسبت به طرف مقابل اقدام نماید. در یک کلام، تدارک و فراهم نمودن هرآنچه که به وسیله آن می‌تواند ادعای مدعی را اثبات نماید، وظیفه وکیل مدعی است.

اما وظیفه وکیل مدعی علیه عبارت است از انکار ادعای مدعی، طعن بر شهود، اقامه بینه بر جرح شهود و تقاضای توجه و صدور حکم از قاضی با توجه به انکار و طعن او نسبت به شهود و بینه. در یک کلام، وکیل مدعی علیه باید جهت دفاع از مدعی علیه تا سرحد امکان تلاش کند (خمینی، ۱۴۲۲ ه.ق: ۵۱۲) وظیفه وکیل، خواه وکیل مدعی یا خواه وکیل مدعی علیه، همان وظیفه‌ای است که خود مدعی و مدعی علیه در دعوا دارند. هر حکمی که مدعی یا مدعی علیه دارند، بر وکیل آن دو نیز اجرا می‌شود. تمام اقداماتی را که مدعی باید در





مسیر اقامه دعوا انجام می‌داد، وکیل او همان وظیفه را به عهده دارد و همین‌طور تمام اقداماتی که مدعی علیه باید انجام می‌داد، به عهده وکیل او است (لنکرانی، ۱۴۲۵ه.ق. : ۴۳۳).

### ذ) ارکان و شرایط وکالت در خصومت

ارکان وکالت در هر نوع وکالت، از جمله وکالت در خصومت، عبارت‌اند از موکل، وکیل، موکل فیه (محل وکالت) و صیغه.

موکل: مقصود از موکل، همان طرف دعوا است که اقدام به تعیین و برگزیدن وکیل می‌کند. فردی که اقدام به تعیین وکیل می‌کند، باید دارای شرایط اهلیت تصرف مانند عقل و بلوغ باشد. در اینکه موکل باید عاقل باشد، جای شک نیست اما راجع به شرط بلوغ اختلاف است. برخی از مالکیه و مذهب شافعی، بلوغ را شرط صحت وکالت دانسته‌اند که کودک حق انتخاب وکیل ندارد. برخی مانند احناف، مالکیه و حنابله نیز بلوغ موکل را شرط ندانسته‌اند؛ هر چند اینان هم در جزئیات اختلاف دارند، مثلاً حنفیه و مالکیه گفته‌اند صبی ممیز می‌تواند غیر خود را وکیل بگیرد، اذن اما لازم نیست، اما حنابله و مالکیه گفته‌اند توکیل و وکیل گرفتن از سوی صبی در صورتی جایز است که امای او اذن داده باشد.

وکیل: مقصود وکیل مدافع است که، مانند موکل که اهلیت تصرف در آن شرط بود، باید دارای شرایط اهلیت تصرف باشد. به علاوه، برای صحت وکالت، رضایت وکیل، مسلمان بودن، عادل بودن، دشمنی نداشتن با حریف و طرف مقابل در دعوا، معین بودن و اینکه در یک قضیه نباید وکیل دو طرف دعوا باشد از شرایط وکیل مدافع است. علاوه بر این وکیل باید به احکام و مقررات دادخواهی و راه‌های اثبات حق و... آشنا باشد.

موکل فیه: موکل فیه عبارت است از موضوع و محل وکالت. موکل فیه هم باید شرایطی داشته باشد؛ به طور مثال، موکل، حق تصرف در مورد وکالت را در هنگام برگزیدن وکیل داشته باشد یا موضوع وکالت باید مشخص باشد مثلاً موکل به وکیل بگوید که شما را در فروش اموال وکیل گرفتم؛ اما اگر بگوید شما را وکیل قرار دادم، و موضوع وکالت تعیین نشود، وکالت به دلیل جهل و غرر باطل است. علاوه بر این لازم است که مورد وکالت از موارد قابل نیابت باشد.

صیغه: جمهور فقها معتقدند که وکالت در خصومت منعقد نمی‌شود، جز از طریق ایجاب و قبول؛ چون وکالت قرارداد است و مانند سایر قراردادها نیاز به ایجاب و قبول دارد. الفاظی را که می‌توان از آن برای بستن قرارداد استفاده نمود، هر لفظی می‌تواند باشد که دلالت عرفی بر وکالت



داشته باشد؛ مانند اینکه بگوید شما را وکیل گرفتم، کارها را به شما واگذار و تفویض نمودم یا تو را جانشین خودم قرار دادم... و الفاظ خاص لازم نیست (الطیار، همان: ۱۶۷-۱۷۶).

### ر) قلمروی وکالت در خصومت

بدون تردید، وکالت در خصومت صرفاً دعاوی حقوقی و مالی را شامل است؛ اما در مورد شمول، نسبت به حدود و دعاوی کیفری اختلاف است. شافعیه، به استثنای حد قذف که جنبه حق العبدی دارد، توکیل در حدود را جایز ندانسته‌اند؛ به دلیل اینکه اولاً حدود، حق الله هستند و ثانیاً در حقوق الهی اصل بر مسامحه و تخفیف و دفع حدود به واسطه شبهات است. مالکیه و حنابله توکیل در حدود را جایز دانسته‌اند و دلیل شان سخن پیامبر (ص) به فردی بنام آنیس است که پیامبر (ص) او را وکیل قرار داد تا نزد فلان زن برود که اگر آن زن اعتراف نمود، او را مورد رجم قرار دهد؛ آنیس رفت و زن هم اعتراف نمود و پیامبر (ص) دستور رجم را داد. مطابق حدیث مزبور، پیامبر (ص) آنیس را وکیل در اثبات حد زنا قرار داد و بر اساس اقرار زن نزد آنیس، پیامبر (ص) ترتیب اثر داد و دستور رجم زن را صادر فرمود. احناف، توکیل را فقط در حدودی مانند سرقت و قذف جایز می‌دانند و نه در سایر حدود (همان).

از فقهای شیعه، یحیی بن سعید فرموده: «توکیل در استیفای قصاص و حد قذف جایز است و توکیل در طلاق نیز جایز است؛ چه در حضور موکل باشد یا در غیبت موکل.» (حلی، همان: ۳۱۹) شهید ثانی در مسالک ذیل جمله صاحب شرایع، که گفته: «توکیل در حدود دارای جنبه حق العبدی جایز است و در حدودی که حق الله است جواز ندارد»، فرموده: «دلیل کسانی که توکیل در حدود الهی را جایز نمی‌دانند به این جهت است که حدود الهی مبتنی بر تخفیف است و به علاوه، پیامبر (ص) دستور به دفع مجازات در اثر شبهه داده و توکیل باعث اثبات حدود می‌شود.» در نظر شهید ثانی، اقوا، جواز توکیل در حدود الهی است و دلیل ایشان همان داستان برگزیدن آنیس برای اثبات حد از سوی پیامبر (ص) است (عاملی، ۱۴۱۳ ه. ق: ۲۵۷/۵) شیخ طوسی (ره)، توکیل در استیفای حدودی که جنبه حق الناسی دارند، مانند حد قذف و قصاص، را جایز می‌داند و دلیل خود را «اصل جواز» و «عمومیت اخبار وارده در مورد جواز توکیل» می‌داند (طوسی، ۱۳۸۷ ه. ق: ۳۴۴-۳۴۵). علامه حلی، در کتاب تذکره الفقهاء، توکیل در حدود الهی را جایز دانسته و فرموده: «و لافرق فی التوکیل فی الخصومة بین ان یکون المطلوب ما لا او عقوبة للادمین، کالقصاص و حد القذف و کذا حدود الله عندنا، خلافاً للشافعی...» (حلی، همان: ۴۹/۱۵)



## ز) محدودیت‌های وکالت

وکیل، در دعوا بامحدودیت‌هایی نیز روبرو است. ازجمله محدودیت‌های وکیل این است که حق ندارد به ضرر موکل خود اقرار کند و اقرار وکیل دعوا به ضرر موکلش پذیرفته نیست. همین‌طور وکیل در خصومت حق ندارد که صلح نموده یا ابراء دهد؛ مگر در صورتی که موکل او وی را راجع به همین موارد خاص صلح و ابراء وکیل قرار داده باشد. براین اساس اگر کسی فقط برای وکالت در دفاع تعیین شده باشد اعتراف و صلح تنازل از حق برای او جایز نیست، بلکه اگر موکل، وکالت عام به وکیل اعطا نموده باشد، او می‌تواند مطابق مصلحتی که می‌بیند غیر از اقرار، سایر امور را انجام دهد (نجفی، همان: ۳۰/۲). از محدودیت‌های وکیل در خصومت این است که پس از ثبوت حق برای طرف دعوا وی حق قبض و دریافت را ندارد و این مسئله را از قبیل توکیل در بیع دانسته‌اند که توکیل در بیع یا شراء معنایش توکیل در قبض ثمن و مبیع نیست، یعنی اگر فردی، کسی را وکیل در فروش مالش قرار داد، وکیل فقط صلاحیت فروش را دارد اما صلاحیت دریافت قیمت را ندارد یا در توکیل در شراء وکیل فقط صلاحیت خرید را دارد اما صلاحیت قبض مبیع را ندارد (مغنیه، همان).

دلیل عدم قبول اقرار وکیل این است که اقرار وکیل در خصومت به ضرر موکل، خلاف قرارداد وکالت است و خلاف توقعی است که از قرارداد وکالت می‌رود؛ به دلیل اینکه وقتی وکیل به ضرر موکل خود اقرار می‌کند، درحقیقت وکیل نسبت به موکل نوعی ادعا را مطرح می‌کند و خود، وکیل مدعی نسبت به موکل می‌شود. وکیل، صلاحیت صلح و ابراء را نیز ندارد؛ به این دلیل که صلح و ابراء از عنوان خصومت بیرون است و مشمول عنوان وکالت نیست (سبزواری، همان: ۲۲۰/۳۱-۲۲۱).

از نظر فقهای اهل سنت نیز وکیل در خصومت، حق اقرار بر موکل خود را ندارد، به دلیل اینکه وکیل در خصومت، وکیل پیشبرد منازعه، ستیزه و دادخواهی کردن است و اقرار، نوعی مسالمت و پرهیز از منازعه است. پس اقرار، مشمول توکیل در خصومت نیست و وکیل از این جهت حق اقرار ندارد و مالک اقرار دانسته نمی‌شود (مصطفی الخن و دیگران: ۱۴۱۳ ه.ق: ۱۳۲/۷)

## ژ) وکالت به ناحق

یکی از گناهان کبیره، دفاع از باطل و پذیرش وکالت در راستای دفاع از باطل است. خداوند در قرآن فرموده: «و لا تجادل الذین یختانون انفسهم ان الله لایحب من کان خوانا اثیما؛ هرگز



به خاطر مردمی که با نفوس خود خیانت می‌کنند، جدال مکن که همانا خدا آن را که خیانت‌کار و بدعمل است، دوست نمی‌دارد.» (نسا/۱۰۷) اگر دفاع از باطل با به‌کارگیری قدرت بیان، خوش‌گویی، فصاحت و استعدادهای درونی همراه شده و حق را باطل و باطل را به‌صورت حق جلوه دهد، گناه آن شدیدتر و جرمش بزرگتر خواهد بود (خولی شاذلی، ۱۴۲۳ ه.ق: ۶۷/۱). بنابراین، دفاع و پذیرش وکالت دفاع از جانب فردی که ظلمش آشکار است، جواز ندارد و هرکس چنین وکالتی را انجام دهد، عصیان و نافرمانی الهی را مرتکب شده و برکت علم خود را از بین برده است (مراد، ۱۴۳۷: ۵۵) در روایت آمده که سراقه بن مالک بن جعشم می‌گوید که پیامبر فرمود: «خیرکم المدافع عن عشیرته مالم یأثم؛ بهترین شما کسانی است که از نزدیکان و خویشاوندان خود دفاع می‌کنند تا زمانی که گناه نکنند» که یعنی دفاع در راستای حمایت از باطل نباشد. از ابن مسعود (رض) نقل شده که گفت: «هرکس قوم خود را در جهت غیر حق یاری کند، مانند شتری است که در گردابی لغزیده و تلاش دارد دم خود را بکند.» در روایتی از واثله بن اسقع آمده که به پیامبر (ص) گفتم: «عصیبت چیست؟» فرمود: «ان تعین قومک علی الظلم؛ عصیبت این است که قوم خود را در جهت ظلم کمک نمایی.» (ابن اثیر، ۱۴۱۹ ه.ق: ۵۸/۱۰)

برخی از فقها تنها شرط قبول وکالت دفاع را این می‌دانند که وکیل مدافع در صورتی می‌تواند به دفاع موکل خود پردازد که بداند موکل او حق به‌جانب است و هرآنچه را در چارچوب دفاع از موکل خود بیان می‌کند، باید شرعاً به‌درستی و جایز بودن سخنانی که ابراز می‌کند، باور داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ ه.ق: ۱۸۷/۳). دریافت کارمزد از سوی وکیل در صورتی جایز است که وکالت او موجب ابطال حق و احقاق باطل نباشد (سبزواری، همان: ۲۱/۲۱۹). دلیل این امر وجود روایاتی در این زمینه است؛ از جمله روایت ابن عباس (رض) از پیامبر (ص) که حضرت فرمود: «هرکسی در جهت باطل، ظالمی را یاری رساند تا ظالم با باطل خود حقی را رد و ابطال نماید، وی از ذمه خدا و رسولش رها است.» (الطیار، همان)

از فقهای معاصر، خوبی (ره) نیز اشتغال به حرفه وکالت دفاع را در صورتی که باعث ارتکاب حرام و تضییع حقوق مردم توسط وکیل شود، حرام و غیرجایز می‌داند؛ بنابراین، فرمود: «شغل وکالت دفاع، ذاتاً جایز است؛ جز در صورتی که مستلزم ارتکاب حرام مانند دروغ یا ضیاع حقوق مردم باشد.» مرحوم منتظری نیز فرموده: «وکالت در موردی که حق نباشد، جایز نیست و حق‌الوکاله آن نیز اگر برای دفاع از امر ناحق باشد حرام است.»

(منتظری، [بی تا]: ۳/۳۵۴) در نتیجه، اجرت موکلی را که ظالم باشد و تصمیم بر این داشته باشد که حق را باطل سازد، بر وکیل حرام است؛ زیرا تعاون بر اثم و عدوان است و وکیل، شریک در تمام پیامدها و خساراتی است که، از ناحیه پذیرش وکالت دفاع، بر طرف دعوا متوجه خواهد بود (شنقیطی، ۴).

### س) توکیل بیش از یک وکیل

پس از اثبات مشروعیت و جواز وکالت و شرایطی که باید در توکیل، اهتمام شود، سؤال این است که آیا موکل می‌تواند در یک دعوا بیش از یک نفر را وکیل بگیرد. فقها توکیل بیش از یک نفر را به دلیل ظهور اطلاق و اتفاق، تجویز نموده‌اند؛ حال اگر موکل دونفر را برای مرافعه و نزاع به حیث وکیل برگزید و به استقلال هریک از دو وکیل تصریح نکرد یعنی نگفته باشد که هریک از دو وکیل می‌تواند مستقلاً وکالت دفاع را پیش ببرد، هیچ‌یک از دو وکیل نمی‌توانند به تنهایی به دادخواهی و مرافعه مبادرت نمایند؛ بلکه بر هردو لازم است که وکالت در خصومت را با مشورت و کمک یکدیگر پیش ببرند و مسئولیت واگذار شده را به‌طور مشترک انجام دهند (سبزواری، همان). برخی از فقها ضمن تأیید نظریه مزبور، مبنی بر جواز توکیل بیش از یک نفر، فرموده‌اند که موکل می‌تواند دونفر یا بیشتر را برای دعوا وکیل بگیرد؛ حال به‌نحو منفرد و مستقل یا به‌نحو انضمام و اجتماع. در صورتی که شخصی دونفر یا بیشتر را برای وکالت در قضیه‌ای برگزیده باشد، چنان‌که گفته شد، وکلا موظفند وکالت را با مشورت و نظر یکدیگر پیش ببرند. اما اگر هرکدام به‌صورت مستقل به حیث وکیل تعیین شده باشد، هرکدام می‌توانند وظیفه وکالت را مستقلاً پیش ببرند. در نهایت، از دو یا چند وکیل مستقل هرکدام زودتر وظیفه وکالتی خود را انجام دهد، مجال برای وکیل دیگر باقی نمی‌ماند.

از نظر این دسته از فقیهان، مسئله چند صورت دارد:

۱. موکل، وکیلی را در حضور قاضی برمی‌گزیند؛ حال یا در تمام دعوی مربوط به موکل یا در یک دعوی شخصی و خاص که وکیل یا راجع به یکی از دعوی مربوط به موکل اقدام به دادخواهی و مرافعه می‌نماید یا در مورد دعوی خاصی که برای وکالت او برگزیده شده بود. در این فرض، اقامه دعوا از سوی وکیل پذیرفته است، زیرا وکالت وکیل در حضور قاضی صورت گرفته و به اثبات رسیده است.

۲. توکیل در محضر قاضی صورت نگرفته اما وکیل ادعای وکالت دارد و بر ادعای خود بینة نیز دارد؛ در این صورت، باز ادعای وکیل پذیرفته می‌شود و اقامه دعوا از سوی وی به‌عنوان وکیل، مسموع خواهد بود.

۳. توکیل در حضور قاضی صورت نگرفته و وکیل، بینة‌ای بر وکیل بودن خود در پیشگاه قاضی ارائه نموده است؛ در این صورت، باید قائل به تفصیل شد، به این شکل که اگر جانب مقابل دعوا در پیشگاه قاضی حاضر نشد، یا وکالت مدعی وکالت را تصدیق نکرد، باز هم دعوی مطرح‌شده از سوی مدعی وکالت، قابل سمع نیست. اما اگر حریف و طرف دعوا وکالت مدعی وکالت را تصدیق نمود، ادعای وکیل، مسموع خواهد بود و او می‌تواند به طرح دعوا به‌نیابت از موکل خود اقدام کند؛ اما به دلیل اینکه احتمال تبانی وجود دارد، و وکالت هم واقعاً به اثبات نرسیده است، نمی‌تواند مدرکی برای مدعی باشد. خوب است تصمیم در این زمینه به قاضی واگذار شود که او مطابق معیارهای قضایی تصمیم اتخاذ نماید (لنکرانی، ۱۴۲۵ ه.ق: ۴۳۷).

### ش) وکالت وکیل واحد از جانب طرفین دعوی

یکی از پرسش‌هایی که به‌تعمیق بحث قبلی می‌تواند مطرح باشد این است که آیا یک نفر می‌تواند هم‌زمان وکیل دعوی هردو طرف دعوا باشد؛ یعنی شرعاً چنین وکالتی جواز دارد. از فقهای که مسئله مزبور را مطرح و بر جواز این وکالت رأی داده، علامه حلی (ره) است؛ وی فرموده: «اقرّب جواز وکالت یک نفر از جانب متخاصمین است.» علامه برای نظر خود دو دلیل ذکر نموده است؛ دلیل اول، اصل جواز است که اصل بر جواز است و منع، نیاز به دلیل دارد و دلیل دوم این است که غرض از تعیین وکیل در دعوا این است که وکیل به‌نیابت از موکل به مخاصمه و دادخواهی بپردازد یا احیاناً به ادعاها جواب دهد یا اسناد و مدارک را در دعوا ارائه کند و در مواردی بر اسناد و مدارک ارائه‌شده خدشه و ایراد وارد نماید. وکیل می‌تواند هم‌زمان همه این کارها را انجام دهد و هیچ منافاتی ندارد که سند و مدرک و دلیل به‌نیابت از مدعی ارائه کند و در عین حال به‌نیابت از مدعی علیه، بر دلایل و اسناد ارائه‌شده ایراد وارد نماید؛ پس یک شخص در یک زمان می‌تواند هم وکیل مدعی و هم وکیل مدعی علیه باشد.

علامه حلی (ره) سپس نظریه شیخ طوسی (ره) را نقل می‌کند که فرموده‌ک «در مورد جواز توکیل یک شخص از سوی طرفین دعوا دو نظریه است؛ نظریه‌ای که وکالت شخص واحد را از سوی جانبین دعوی جایز می‌داند، به جهت همین دلایلی که ذکر شد، و نظریه‌ای



که وکالت شخص واحد را از جانب متخاصمین تجویز نمی‌کند. خود شیخ طوسی نظر دومی را مطابق با احتیاط ارزیابی نموده و معتقد است که شخص واحد نمی‌تواند عهده‌دار وکالت طرفین دعوا شود؛ زیرا غرض، وکالت دو جانب متفاوت است، غرض مدعی از توکیل در خصومت این است که دلایل و مستندات او عمیقاً جستجو و بررسی شوند، در صورتی که غرضش مدعی‌علیه از توکیل، بیان ایرادهای وارد بر دلایل و مستندات ارائه‌شده است و این دو غرض متفاوت هستند.» (همان: ۸۹/۲)

### ص) تفویض وکالت از سوی وکیلی به وکیل دیگر

از فروع بحث وکالت در خصومت که فقها به آن نپرداخته‌اند این است که آیا وکیلی، که از سوی موکلی برای دفاع تعیین شده است، این حق را دارد که کس دیگری را به جای خودش وکیل قرار دهد؛ یعنی وکالت را به کس دیگری واگذار کند و مسئولیت را به‌عهده فرد دیگری انتقال دهد. پاسخ، قطعاً منفی است. فقها هیچ اختلافی در این باره ندارند که شخصی که در یک دعوی به‌عنوان وکیل مدافع تعیین شده نمی‌تواند فرد دیگری را به جای خودش در همان قضیه، که وکالت آن را پذیرفته، وکیل قرار دهد؛ جز در صورتی که موکل، چنین اجازه و صلاحیتی به او داده باشد. دلیل نظر مزبور این است که رضایت موکل در دعوا به وکیلی بوده که او را برگزیده و همان وکیل خاص، معتمد و امین او بوده؛ از این جهت نباید فرد دیگری را وکیل قرار دهد. به بیان دیگر، وکیل باید شخصاً وکالت را پیش‌برد و جایز نیست که در موردی که وکیل شده، از جانب موکل خود، فرد دیگری را تعیین نماید؛ مگر در صورتی که به‌طور صریح در قرارداد وکالت میان او و موکل توافقی قبلاً صورت گرفته باشد (الطیاری، همان: ۱۸۰).

### ض) اجرت وکالت در خصومت

وکالت به‌صورت عام و وکالت در خصومت، به‌طور خاص، می‌تواند در برابر اجرت و دستمزد باشد و می‌تواند بدون حقوق و اجرت باشد. اگر وکالت در مرافعه و دعوی در برابر اجرت باشد، وکیل، پس از اتمام مرافعه و ثبوت حق موکل، مستحق اجرت است؛ هر چند که موکل، با اینکه حشش تثبیت گردیده، حق خود را تسلیم نشده باشد (خمينی، ۵۱۴). دریافت اجرت پس از پایان عمل مورد وکالت، تقریباً از سوی همه فقها پذیرفته شده است؛ بنابراین، گفته‌اند: «برای وکیل، مطالبه اجرت جایز نیست جز پس از اتمام عمل.» (سبزواری، همان) دلیل اینکه وکیل حق دریافت اجرت دارد، اصل اطلاق، اتفاق و سیره مداوم و مستمر ذکر شده است که وکیل با پایان عمل مورد وکالت، حق دریافت اجرت دارد؛ هر چند موکل حق خود را تسلیم

نشده باشد، زیرا با پایان و اتمام عمل ازسوی وکیل، عرفاً گفته می‌شود که کار وکیل خاتمه یافته است اما تسلیم شدن حق موکل، خارج از صدق مفهوم وکالت است (سبزواری، همان). دانشمندان اهل سنت نیز تأکید نموده‌اند که وکالت، از جمله وکالت در خصومت، با اجرت و بدون اجرت جایز است. آن‌ها وکیل گرفتن انیس ازسوی پیامبر (ص) در اقامه حد و وکالت عروه بارقی در خرید گوسفند را برای جواز وکالت بدون اجرت شاهد آورده‌اند. همچنین برای جواز وکالت با اجرت به مأمورین جمع‌آوری صدقات استدلال نموده‌اند که پیامبر (ص) برای آنان دستمزد و اجرت تعیین فرمود. فقهای اهل سنت تأکید نموده‌اند به دلیل جلوگیری از نزاع، باید مقدار اجرت وکیل در خصومت معلوم باشد. چنانچه وکالت بدون مشخص نمودن اجرت انجام شود و وکیل مدافع وظيفه خود را انجام دهد تا قضیه خاتمه و پایان یابد، وی مستحق اجرة المثل خواهد بود (الطیار، ۱۸۱).

### نتیجه‌گیری

از آنچه تاکنون ذکر گردید می‌توان به این نتیجه رسید که «وکالت دفاع»، امری جدید نیست و از امور دیرینه و باسابقه در فقه است که تحت عنوان «توکیل در خصومت» یا «وکیل دعوی» مطرح بوده که تنها نام آن تغییر یافته است. اشتغال به چنین حرفه‌ای ذاتاً حرام نیست، بلکه مشروع و حتی در مواردی مستحب است. اشتغال به حرفه وکالت دفاع، مشروط به جانب‌داری از حق، پرهیز از دروغ و در یک کلام، عدم ارتکاب امر حرام، نظیر ابطال حق و احقاق باطل، است. دلایل فراوانی از کتاب، سنت، سیره نبوی (ص) و پیشوایان دینی برای اثبات مشروعیت وکالت دفاع ارائه شد که مجالس برای تردید باقی نمی‌گذارند؛ هرچند اختلاف نظرهایی در جزئیات و تفصیل آن وجود دارد. از آنجاکه اشتغال به چنین حرفه‌ای جایز و مشروع است، دریافت دستمزد و حق الزحمه در برابر آن نیز ایراد ندارد و وکیل می‌تواند اجرت تعیین شده را، پس از ختم دعوی، از موکل خود دریافت نماید. شرایط و الزاماتی در وکالت دفاع وجود دارد که مربوط به موکل، وکیل، موکل فیه و الفاظ قرارداد وکالت می‌شوند و باید مورد توجه و رعایت قرار گیرند.





## منابع

قرآن کریم.

الطیار، عبدالله بن محمد و دیگران. الفقه المیسر. ریاض: مدارالوطن، ۱۴۳۲ ه.ق.

یوسف، مسلم. هل المحامات حلال او حرام. [بی جا]، [بی تا].

حلی، یحیی بن سعید. الجامع للشرائع. قم: مؤسسة سید الشهداء العلمیة، ۱۴۰۵ ه.ق.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: المكتبة الرضویه لاحیاء الایثار

الجعفریة، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ه.ق.

----- الخلف. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،

۱۴۰۵ ه.ق.

حلی، ابن ادريس، محمد بن منصور بن احمد. السرائر لتحرير الفتاوى. قم: دفتر انتشارات اسلامی

وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ه.ق.

نجفی، کاشف الغطا، محمدحسین بن علی بن محمدرضا. تحريرالمجله. نجف: المكتبة المرتضویه،

۱۳۵۹ ه.ق.

عمیدی، سید عمیدالدین. کنز الفوائد فی حل المشکلات القواعد. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به

جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ ه.ق.

عاملی کرکی، علی بن حسین. جامع المقاصد. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ه.ق.

سبزواری، سید عبدالاعلی. مهذب الحکام فی بیان الحلال والحرام. قم: مؤسسه المنار، چاپ چهارم،

۱۴۱۳ ه.ق.

مغنیه، محمدجواد. فقه الامام الصادق (ع). قم: مؤسسه انصاریان، چاپ دوم، ۱۴۲۱ ه.ق.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. تحرير الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه. مشهد: مؤسسه آل البيت

(ع).

عاملی، زین الدین بن علی. مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه،

۱۴۱۳ ه.ق.

نجفی، محمدحسن. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ

هفتم، ۱۴۰۴ ه.ق.

روحانی، سید صادق. فقه الصادق (ع). قم: دارالکتاب مدرسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۳ ه.ق.

منتظری، حسین علی. استفنانات، قم: [بی نا]، [بی تا].

شقیطی، محمد بن مختار. شرح زادالمستقنع. [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].

الخن، مصطفى وديگران. الفقه المنهجي على مذهب الامام الشافعي. دمشق: دارالقلم، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ه.ق .

شاذلی خولی، محمد بن عبدالعزیز. الادب النبوی. بیروت: دارالمعرفة، چاپ چهارم، ۱۴۲۳ ه.ق .

مراد، فضل بن عبدالله. المقدمة فی فقه العصر. صنعنا: ناشرون، چاپ دوم، ۱۴۳۷ ه.ق .

ابن اثیر، عزالدین. جامع الاصول فی احادیث الرسول (ص). [بی جا]: مکتبة دارالبیان، [بی تا].

مکارم شیرازی، ناصر. الفتاوی الجديدة. قم: انتشارات مدرسة امام علی بن ابی طالب (ع) ۱۴۲۷ ه.ق .

جزیری، عبدالرحمان. الفقه على المذاهب الاربعة و مذهب اهل البيت (ع)، بیروت: دارالثقلین، ۱۴۱۹

ه.ق .

فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعة فی شرح تحیرالوسيلة، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۴۲۵

ه.ق .

موسوی خمینی، سید روح الله، وسیلة النجاة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۲۲

ه.ق .

خویی، سید ابوالقاسم. منية المسائل. [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].

فی المحيط الفقهي. [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].

البارودی عتیبی، سعود بن عبدالعالی. الموسوعة الجنائية الاسلامية. [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].



## خوانش فقهی مؤلفه‌های ایجاد و تغییر شأن و تأثیر آن بر احکام

صدیقه محقق،<sup>۱</sup> مریم برقعی،<sup>۲</sup> سید علی سید موسوی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱

### چکیده

بنابر حکم قرآن، خلقت انسان بهترین است. بهترین در هر نوعی باید صفات و ویژگی‌های احسن گروه خود را داشته باشد. جایگاه و شأن انسان‌ها در شرایط مختلف از چنین موارد خاصی است که همواره مورد توجه مراجع، فقها، جامعه‌شناسان و متخصصان علوم مختلف بوده است؛ زیرا شأن و منزلت افراد تأثیری مستقیم در منش فردی و اجتماعی آنان دارد. این پژوهش با استفاده از منابع فقهی، به روش توصیفی-تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای گردآوری شده است. هدف این نوشتار، بیان مفهوم شأن و نمونه‌های تأثیرگذاری آن بر احکام شرعی و همچنین مؤلفه‌های ایجاد و تغییر آن است. نتایج بررسی‌های انجام‌شده این است که دین اسلام، به‌عنوان کامل‌ترین دین، تمام شرایط انسان در احوالات گوناگون را در نظر دارد و براین اساس، رعایت شأن افراد در بسیاری از احکام شرعی مورد توجه شارع مقدس است که گاهی حتی شأن قبلی را مد نظر قرار می‌دهد؛ مثل شأن و منزلت مدیون ورشکسته و در موضوعات فقهی مثل خمس، زکات، نفقه، مهریه و... رعایت شأن افراد، به‌عنوان عاملی مهم و اساسی برای استنباط حکم شرعی به‌کار می‌رود. همچنین مؤلفه‌هایی در ایجاد و تغییر شأن مؤثر هستند که شامل نسب و نژاد که شأن غیراقتسابی است، محیط زندگی، وضعیت اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی می‌شود. **واژگان کلیدی:** شأن، فقه، ایجاد، تغییر، اقتصاد، شغل.

---

<sup>۱</sup>. دانش‌پژوه سطح چهار فقه خانواده، مربی گروه علمی تربیتی فقه خانواده، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت

الهدی، جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران. ایمیل: smohaghegh22@gmail.com

<sup>۲</sup>. مدیر گروه فقه خانواده، استادیار جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران. ایمیل: Borgheie@hoda.miu.ac.ir

<sup>۳</sup>. هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران.

انسان، اشرف مخلوقات، برای تأمین نیازهای مادی و معنوی خود با توجه به توانایی و استعدادی که دارد، قادر است از تمام امکانات و سرمایه‌های تمام هستی بهره‌مند شود. انسان، ابزارهایی مانند فطرت، عقل، اراده و اختیار دارد که او را از سایر موجودات متمایز کرده است و بهره‌مندی او را مکلف به انجام تکالیف خاص کرده است. یکی از تکالیف او تلاش برای اداره امور و ارتقای کیفیت زندگی است. داشتن امکاناتی و قرار گرفتن در شرایط خاص، انسان را دارای منزلت و شأن ویژه می‌کند؛ به‌طور مثال وضعیت اقتصادی، شغل، تحصیلات، خانواده و نژاد از مؤلفه‌های ایجاد یا حتی تغییر شأن هستند.

مسئله شأن افراد و کسب آن، با تلاش و کوشش، همواره مورد توجه متخصصان علوم مختلف بوده است و در فقه اسلام نیز همواره بر آن تأکید شده است. اما پژوهش حاضر بر آن است که با بررسی مؤلفه‌های ایجاد و تغییر شأن در شرایط مختلف، انسان‌ها را از حقوق خصوصی‌شان آگاه کند که قطعاً در منش و رفتار فردی و اجتماعی خود برای حفظ جایگاه ارزشی خویش تلاش خواهند کرد تا مانند افراد دارای شأن و منزلت بالا برخورد کنند؛ یعنی جایگاه خود را حفظ کنند. در متن مقاله، ازدواج با فرد ثروتمند مثال زده شده است؛ آیا کسی بهتر زندگی می‌کند که آگاه به قوانین و شأن آن خانواده باشد یا کسی که ناآگاه باشد؟ آیا دختری که با شرایط همسر طلبه خود آگاه است، بهتر تصمیم می‌گیرد تا شأن خود و همسرش را حفظ کند یا هر روز با رفتارهای غیرمنتظره مواجهه شود که نداند، برخورد ایجابی داشته باشد یا سلبی تا شأن خود و همسرش حفظ شود؟

کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌هایی درباره شأن به رشته تحریر در آمده‌اند؛ مانند کتاب سید مسلم موسوی صدر با عنوان «شأنیت و منزلت اجتماعی، ماهیت و نقش آن در فقه و حقوق» که بحثی فقهی و حقوقی درباره شأن افراد را مطرح می‌کند؛ همچنین پایان‌نامه سجاد طاهری با عنوان «ملاک‌های تأثیر شأن در تعیین احکام» و... این در حالی است که در هیچ‌یک از آثار ذکر شده، اشاره‌ای به مؤلفه‌های ایجاد و تغییر شأن نشده است؛ بنابراین، این نوشتار با هدف آگاه‌سازی افراد جامعه نسبت به تأثیر شأن و شأنیت بر احکام است، چراکه این مسئله در تعاملات حقوقی آن‌ها تأثیر گذار است و بیشتر آن‌ها را با وظایف و تکالیف خود نسبت به یکدیگر آشنا می‌کند.



این نوشتار در محدوده فقه، به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع معتبر به رشته تحریر در آمده است و در پی پاسخ به این سؤال است که خوانش فقهی مؤلفه‌های ایجاد و تغییر شأن کدامند. برای رسیدن به پاسخ این سؤال لازم است به سؤالاتی پاسخ داده شود؛ مانند اینکه فقها در چه مواردی از شأن در استنباط حکم شرعی استفاده می‌کنند، عوامل یا عناصر ایجاد یا تغییر شأن چیست و تأثیرگذاری شأن بر احکام شرعی چگونه است.

## الف) مفهوم‌شناسی

### ۱. مفهوم لغوی شأن

اهل لغت، با توجه به کاربردهای شأن در کلام عرب، معانی‌ای همچون امر، کار یا عمل (راغب، ۱۴۱۲ ه.ق: ۴۷۰)، حال (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق: ۲۳۰/۱۳)، خطب (ابن اثیر، ۱۴۰۹ ه.ق: ۴۷۲/۲) و طلب (جوهری، ۱۴۰۴ ه.ق: ۲۱۴۲/۵) استفاده می‌شود و معنای سبب‌الامر (فراهیدی، ۱۴۰۹ ه.ق: ۲۲۲/۶) فقط در احوال و امور عظیم به کار می‌رود. اهل لغت، اصل «شأن» را «ابتغا و طلب» دانسته‌اند و برای توجیه آن عبارت «شأنت شأنه» یعنی «قصدت قصده؛ قصد کردم قصد آن را» و «ما هذا من شأنی» یعنی «ما هذا من مطلبی و الذی ابتغیته؛ این مطلوب من نبوده و آن چیزی که دنبال آن بودم نیست» را به کار می‌برند. احترام، اکرام و رفتار مناسب با جایگاه شغلی و رتبه اجتماعی افراد نیز از معانی شأن هستند (مصطفوی، ۱۴۳۰ ه.ق: ۱۴۶/۹)

### ۲. مفهوم اصطلاحی شأن

شأن در این پژوهش، موقعیت فرد به لحاظ وضع خانوادگی، جایگاه شغلی و اوصاف شخصی مانند زیبایی، تحصیلات و دیگر امتیازات است (خمینی، ۱۴۰۹ ه.ق: ۳۱۱/۲). شیوه بحث از تأثیر شأن در سیره علمای گذشته با فقهای معاصر متفاوت است. اختصارگویی متقدمین و فقه روایی در آن زمان، موجب عدم استفاده از واژه شأن شده و متأخرین و متأخرین متأخرین بیشتر از عباراتی نظیر «مایلیق به» (بحرانی، ۱۴۰۵ ه.ق: ۱۲۳/۲۵) یا «ما یناسبه» (شهید اول، ۱۴۱۷ ه.ق: ۳۱۲/۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق: ۵۹/۱۶) استفاده کرده‌اند که تمام شئون، حتی احوالات جسمی انسان، را دربر می‌گیرد. از سوی دیگر، فقهای معاصر به وضوح در موارد مختلفی از واژه شأن در فتاوی خویشتن استفاده کرده‌اند که در ادامه بحث خواهد آمد. مراد از شأن در این نوشتار، موقعیت افراد به لحاظ خانوادگی، اقتصادی و اجتماعی است.



## ب) اثبات «شان» در کلام فقها و مصادیق آن

برای اثبات جایگاه شأنی افراد، علاوه بر شواهد و قراین به استدلال‌های عقلی و نقلی نیاز است. به حکم عقل، توهین و تحقیر دیگران قبیح است؛ زیرا تعدی به دیگران، استخفاف، تحقیر و اذلال از مصداق‌های ظلم هستند و قبح آن به علت حرمت، ظلم است (کَهف/۸۷).

حفظ جایگاه شأنی به فرهنگ یا دین خاصی اختصاص ندارد و به روش‌های مختلف در طول تاریخ مشاهده شده است. به طور مثال در «قاعده طلایی اخلاق»، احترام به انسان مد نظر است، اختصاص به مؤمن ندارد و شامل همه انسان‌ها می‌شود؛ یعنی آنچه را برای خود می‌پسندی برای دیگران بپسند (مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق: ۱۱۶/۷۵) در کتاب «مکاسب»، «هجو»، یکی از محرمات مؤمن است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ ه.ق: ۱۱۷/۲) و ادله غیبت شامل این مورد نیز می‌شود؛ زیرا هجو مؤمن همان عیب‌جویی، تنقیص، غیبت، سرزنش و افشای راز او است که همه این‌ها از گناهان کبیره‌اند و اگر هجاء به خلاف مدح تفسیر شود، شامل عیوب ظاهری و باطنی اشخاص نیز می‌شود (نوری طبرسی، ۱۳۲۰ ه.ق: ۱۱۸/۹).

حال این پرسش مطرح می‌شود که چرا فقها به «شان» و جایگاه انسان بها داده‌اند و آن را در جای‌جای فقه به کار برده‌اند.

### ۱. جایگاه شان در حج

یکی از احکامی که می‌توان جایگاه شان و منزلت را از آن استنباط کرد، وجوب حج است. این عمل با شرایط خاصی، که شرط اولیه آن استطاعت است، فرد را در جایگاه شأنی خاصی قرار می‌دهد؛ بدین صورت که اگر شخصی حج به جا آورد و شان خویش را نگه ندارد، از «حجۃ الاسلام» کفایت نمی‌کند. صاحب شرایع (محقق حلی، ۱۴۰۸ ه.ق: ۲۱۰/۱) و آقای حکیم در مستمسک العروة (۱۴۱۶ ه.ق: ۷۵/۱۰) علاوه بر اقامه دلیل، پیشینه تاریخی و سیر بحث، صدور آن را از «محقق صاحب شرایع» و دیگرانی که با آن موافقت یا مخالفت کرده‌اند، برشمرده‌اند تا به زمان حاضر رسیده که در نهایت، همه با فتوای محقق موافق شده‌اند (حکیم، ۱۴۱۶ ه.ق: ۷۵/۱).

محقق حلی در شرایع الاسلام (م ۶۷۶) می‌نویسد: «مراد از توشه، آن مقدار از خوردنی و نوشیدنی است که برای رفت و برگشت او کافی باشد و مراد از راحله، وسیله سواری است.» (۱۴۰۸ ه.ق: ۲۱۱/۱) علامه نیز در کتاب «تذکره» عبارت‌های گوناگونی دارد که ظهور در شأنیّت را می‌توان از آن‌ها استنباط کرد. صاحب جواهر با تصریح به آن عبارات آورده است که



«وسیله سواری افراد مثل این شخص، در استطاعت او اعتبار و نقش دارد. اگر او به گونه‌ای است که بر مرکب بدون کجاوه و هودج می‌تواند سوار شود و ضرری به او نمی‌رسد و ناراحتی و رنج شدیدی برای او پیش نمی‌آید، در استطاعت او، تنها «راحله» کافی است؛ اما اگر بر مرکب بدون کجاوه نمی‌تواند سوار شود [مثلاً از آن می‌افتد] یا رنج و ناراحتی بسیار بزرگی را باید تحمل کند، در استطاعت معتبر است که افزون بر مرکب، کجاوه نیز داشته باشد و اگر در سوار شدن بر کجاوه نیز ناراحتی و رنج بزرگی را باید تاب بیاورد، در حق او معتبر است که کجاوه مجهز و سایبان داشته باشد.» (حلی، ۱۴۱۴ ه.ق: ۵۲/۷) پس از بیان این حکم، ایشان در انتهای مسئله ۳۹ افزوده است: «... اشخاص، از نظر سختی زندگی و آسایش گوناگونند؛ بنابراین در حق جاه‌مند و دارا، افزون بر آنچه که غیر او نیاز دارد، آنچه مناسب اوست نیز اعتبار دارد.» (همان: ۵۳/۷)

با بررسی مسائل و احکام صادره در شأنیت حج و اینکه چه وقت مستطیع می‌شود، لازم است شرایط مختلف افراد مانند ساختمان بدنی، خوراک و اقتضای حال آن‌ها در نظر گرفته شود. برخی از افراد، پیوسته در ناز و نعمت‌اند یعنی همیشه غذای خوب می‌خورند و از امکانات لازم برخوردارند؛ اما شماری دیگر این‌گونه نیستند. این دو گروه در تهیه لوازم سفر و توشه راه نیز با هم تفاوت دارند و باید بر اساس شأن آن‌ها فراهم شود.

## ۲. جایگاه شأن در زکات

تعلق زکات شرایط خاص خود را دارد؛ اما یکی از موارد کاربرد آن، حفظ شأن افراد است. «مانند اینکه فرد [پس از فقدان دارایی] توانایی بر جمع هیزم یا خار و خاشاک دارد، اما شایسته به حال او نیست؛ در این صورت، جایز است زکات بگیرد.» (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ ه.ق: ۱۰۳/۴) هیچ‌یک از علما بر این مسئله حاشیه‌ای نکرده‌اند و با آن مخالفت نکرده‌اند. حتی مرحوم حکیم آورده است: «برده و خادم، استثنا شده [با داشتن خادم و برده باز می‌تواند زکات بگیرد]...» (طباطبایی، ۱۴۲۰ ه.ق: ۲۲۵/۹)

شأن علاوه بر خمس و زکات در مسائل بسیاری نیز تأثیرگذار است؛ مانند نفقه، مهریه و... که در ادامه بررسی می‌شوند.

ج) مؤلفه‌های مؤثر در ایجاد و تغییر شأن



«مؤلفه» اسم مفعولی به معنای سازنده و تمام‌کننده (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق: ۱۱۹/۵) چیزی که حقیقتش مقدم یا مؤخر شود (راغب، ۱۴۱۲ ه.ق: ۸۱/۱) و ضمیمه شدن (مصطفوی، ۱۴۳۰ ه.ق: ۴۶۷) آمده است. با کنار هم قرار دادن مجموع معانی مطرح شده، می‌توان استنباط کرد که مؤلفه، مجموعه عناصر یا اجزایی است که بدون آن‌ها نمی‌توان شرایط خاص افراد را تجزیه و تحلیل کرد.

حال باید بررسی شود که مؤلفه‌های ایجاد یا تغییر شأن کدام‌اند و عوامل یا عناصر ایجاد یا تغییر شأن چه هستند.

## ۱. نَسَب و ژنتیک

نَسَب و ژنتیک از مؤلفه‌های غیراکتسابی شأن هستند؛ مانند وضعیت «چهره و ساختمان بدن» (آل عمران/۶) و تعلق داشتن به «نژاد یا طایفه خاص» (حجرات/۱۳) یا منطقه جغرافیایی خاص که همراه انسان‌ها زاده می‌شوند یعنی فرد در ایجاد آن دخالت ندارد و می‌تواند آن را در صورت عدم رضایت، تغییر دهد.

## ۲. خانواده

از مؤلفه‌های دیگر شأن تعلق به برخی ویژگی‌ها یا جایگاه خانوادگی افراد در ادیان یا خرده‌فرهنگ‌ها است. افراد در هر محیطی وظایف خاصی دارند که در دین اسلام به قرآن یا روایات استناد می‌شود و ممکن است به دلیل آن جایگاه، برخی تکالیف نیز بر فرد تحمیل شود؛ مثلاً مسلمان هرگاه به بلوغ شرعی برسد، باید تکالیف و احکام خدا را انجام دهد. شأن پدر، «احسان و احترام» (بقره/۸۲) دیگر اعضای خانواده است. شأن پسر بزرگتر «حبوه» (شہید ثانی، ۱۴۲۱ ه.ق: ۴۴۸/۱) است؛ یعنی انگشتر، قرآن، شمشیر و لباس‌های پدر به او تعلق می‌گیرد و او باید نمازها و روزه‌های پدر را پس از مرگش قضا کند. البته در ایجاد یا تغییر شأن، عقائد و باورها، موقعیت خانوادگی و قوانین حاکم بر جوامع مختلف، تأثیرگذار هستند. حتی در بحث یافتن مماثل در مهرالمثل، مشهور فقها قائل به اعتبار خویشان پدری و مادری هستند؛ یعنی هنگام یافتن مماثل برای زوجه، هم خویشان پدری را بررسی می‌کنیم و هم خویشان مادری را و هر کسی که از میان آنان، تماثل بیشتری با زوجه داشت، او ملاک عمل قرار می‌گیرد (طوسی، ۱۳۸۷ ه.ق: ۲۹۹/۴؛ بحرانی، ۱۴۱۹ ه.ق: ۴۸۰/۲۴).





شرافتِ نسب نیز شأن خانوادگی محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد شرافت بسیار در صفات اهمیت دارد و با کلمات گوناگون در عبارات ائمه (ع) بیان گردیده و مصادیق آن به روشنی آمده است. اسلام، بالاترین عامل شرافت انسان‌ها است (عبده، ۱۳۷۰: ۳۷۱)، علم و دانش (مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق: ۱/۱۷۳)، حکمت (آمدی تمیمی، ۱۴۱۰ ه.ق: ۲/۱۸۳)، تواضع (لیثی واسطی، بی‌تا: ۱۹۹) و دستیابی به «جوامع فضل (کامل‌ترین فضیلت‌ها)» (همان، بی‌تا: ۴۶۹) نیز به شرافت می‌انجامند. در نتیجه، میرهن است که شرافت، مزیت است و دارنده این صفت، مستحق اکرام، احترام و جلالت شأن است.

### ۳. اقتصادی-شغلی

از مؤلفه‌های دیگر تشخیص شئونات، وضعیت اقتصادی افراد است. پیش از ورود به بحث باید متذکر شد که شأن واقعی مد نظر است و شأن ساختگی و غیرواقعی مورد پذیرش نیست. معیار تشخیص شأن اقتصادی، میزان دارایی افراد نیست؛ بلکه شغل و حرفه مهم است. بسیاری از فقها در پرداخت وجوهات شرعی به شأن افراد توجه می‌کنند. به عنوان مثال، خمینی (ره) در بحث خمس چنین فتوایی دارد که «مخارج سفر، خرج و مخارج میهمانی و پول سوغاتی و اتومبیل که جزء مؤونه سال است، خمس ندارند؛ اما شرط مهمی که آورده‌اند این است که این مخارج در حد شئونات شخص باشد، یعنی اگر بیش از حد شئونات خود خرجی کرده یا میهمانی داده باشد باید خمس مازاد آن را بپردازد.» (خمینی، ۱۴۱۶ ه.ق: ۱/۳۴۴)

### ۴. فرهنگی-عرفی

علاوه بر موارد یادشده، یکی از مهم‌ترین راه‌های به دست آوردن شأن افراد، رجوع به فرهنگ، عرف و مبانی اعتقادی و باور است. در نگاه دینی، جایگاه و منزلت عرف و سیره عقلاً آن قدر رفیع است که نیازمند امضای خاص و تأیید مشهود از ناحیه شارع نیست؛ بلکه همین قدر که معلوم شود واضح و شارع شیوه، روش و مشی حاکم و رایج در جامعه را منع نکرده است، امضا و رضایت آشکار می‌شود (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ ه.ق: ۳/۴۵). انسان این مشی و منش را در انطباق با محیط اجتماعی و فرهنگ حاکم بر خانواده و جامعه می‌آموزد. فرهنگ به معنای «علم، دانش، ادب، معرفت، تعلیم و تربیت و آثار علمی یک قوم یا ملت» (عمید، ۱۳۶۳: ۹۱۰) که «شیوه کلی زندگی را به وجود می‌آورند و از آن پیروی می‌کنند» (کافی، ۱۳۸۵: ۵۱) معنا می‌شود. بدین ترتیب، فرهنگ برای فرد، امری کاملاً درونی محسوب



می‌شود و چنان به شخصیت انسان قوام می‌دهد و با روح او عجین می‌شود که معمولاً جز به اقتضای آن به هیچ عملی دست نمی‌زند (رحمانی، ۱۳۹۴: ۶۱).

فرهنگ در جامعه‌شناسی یعنی «مجموعه‌ای پیچیده که دربرگیرنده معارف، معتقدات، هنرها، صنایع، فنون، اخلاق، قوانین، سنن و بالأخره تمام عادات، رفتار و ضوابطی است که فرد به‌عنوان عضو جامعه، از جامعه خود فرا می‌گیرد و در برابر آن جامعه وظایف و تعهداتی برعهده دارد و به‌وسیله انسان به‌عنوان عضو جامعه کسب می‌شود.» (دارابی، ۱۳۹۹: ۱۹۴) با این تعریف، فرهنگ با چگونگی لباس پوشیدن، رسم‌های ازدواج و زندگی خانوادگی، الگوهای کار روزانه، مراسم مذهبی و سرگرمی‌ها، اوقات فراغت و کالاهای تولیدشده در جوامع ارتباط مستقیم دارد.

#### ۱-۴. فرهنگ و شأن

هویت یا کیستی به مجموعه نگرش‌ها، ویژگی‌ها و روحیات فرد و آنچه وی را از دیگران متمایز می‌کند، گفته می‌شود (نجفی، ۱۳۹۹: ۲۶). افراد و گروه‌ها همواره با توسل به اجزا و عناصر فرهنگی گوناگون، هویت می‌یابند؛ زیرا این اجزا و عناصر، توانایی چشم‌گیری در تأمین نیاز انسان‌ها به متمایز بودن و ادغام شدن در جمع را دارند. به بیان دیگر، فرهنگ هم تفاوت‌آفرین و هم انسجام‌بخش است. (گل محمدی، ۱۳۸۶: ۲۳۹) هنر، موسیقی، لباس، دین، باورها و نمادها (گل محمدی، ۱۳۸۶: ۱۶۱) نشان از فرهنگ ملل مختلف دارند.

مؤلفه‌های فرهنگ اعم از «مادی و معنوی» (کافی، ۱۳۸۵: ۶۱)، که تأثیر مستقیم بر شأن انسان دارند، شامل نگرش‌ها (ستوده، ۱۳۹۶: ۲۹)، باورها و ارزش‌ها (کافی، ۱۳۸۵: ۵۵) و هنجارها (مریجی، ۱۳۹۳: ۳۳) هستند. سبک زندگی خانوادگی، احترام به بزرگان، باورهای مذهبی، طرز پوشش، آداب صحبت کردن و به موقع سرقرار حاضر شدن، نمونه آداب و رسوم اجتماعی‌اند که در بستر فرهنگ افراد شکل می‌گیرند.

#### ۲-۴. مذهب و شأن

مذهب جوامع، فرهنگ آنان شکل می‌دهد و میان این دو ارتباط مستقیمی وجود دارد. شرک و الحاد از نظر قرآن مذموم و منفور است. در قرآن کریم به صراحت تکذیب‌کنندگان (اعراف/۷ و ۴۰؛ حج/۲۲ و ۵۷)، کافران (اعراف/۷ و ۸۷) و مشرکین (احزاب/۳۳ و ۷۳؛ فتح/۶ و ۴۸) را مسمول عذاب الهی و بدترین خلق خدا (بینه/۶ و ۹۸) معرفی شده‌اند؛ بنابراین، شرک و



ملحد نمی‌تواند بین مسلمانان دارای شأن و منزلت باشد. این مسئله تا حدی مهم است که به نظر اکثر فقها، نکاح زن مسلمان با کافر کتابی، به طور مطلق حرام است؛ چه در نکاح دائم و چه موقت. (شهید ثانی، ۱۴۱۰ ه.ق: ۲۲۶/۱۳)

#### ۳-۴. سنت، آداب و رسوم و شأن

سنت، یکی دیگر از عناصر عمده فرهنگ است. مشخصات فرهنگ از قبیل تغییرپذیری، سازگاری، انطباق‌پذیری، تفسیرگری، کنش‌گری و راهنمای عمل بودن بر سنت‌های جاری، عمده‌ترین مشخصه فرهنگ در انتقال‌پذیری از نسلی به نسل دیگر است. از این رو، می‌توان سنت را میراث کلی، که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، تلقی کرد (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶، ۱/۱۷۹).

علاوه بر سنت، آداب و رسوم خانواده، طایفه، قبیله، شهر و کشور افراد در ایجاد و تغییر شأن مؤثر است. آیین‌ها و آداب و رسوم هر ملت، سازنده عناصر فرهنگی آن جامعه محسوب می‌شوند. تنوع و تعداد آیین‌ها و آداب و رسوم، دلیل غنای فرهنگی جامعه‌ها است. به عقیده «ماکس وبر»، اعضای جوامع ماقبل صنعتی متکی به سنت بوده‌اند، در صورتی که مردم جوامع سرمایه‌داری صنعتی متکی بر عقلانیت هستند؛ منظور وی از سنت، احساسات و باورهایی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، از این رو، راهنمای جوامع سنتی، گذشته آن‌ها است. اعضای این جوامع، «درست» یا معقول بودن اعمال و رفتارشان را بر اساس طولانی بودن زمانی ارزیابی می‌کنند که اعمال مورد قبول جامعه بوده است؛ در صورتی که در جوامع مدرن، دیدگاهی متفاوت نسبت به جهان وجود دارد و افراد، اعمال و رفتار خود را نه بر اساس سنت، بلکه بر اساس عقل ارزیابی می‌کنند (عضدانلو، ۱۳۸۸: ۳۶۹). اسلام، که دین کامل و جامعی است، پاسخگوی تمام مسائل بشر است (انعام/۵۹).

#### د) آثار شأن بر احکام شرعی

##### ۱. تأثیر میزان درآمد بر شأن

به اجرت یا دستمزد شغلی و حرفه‌ای یا سود حاصل از سرمایه‌گذاری، درآمد می‌گویند (عضدانلو، ۱۳۸۸: ۲۹۵). داشتن درآمد کافی، که بتوان نیازهای زندگی را در حد انتظار بر آورد، از جمله مهم‌ترین متغیرهایی است که تأثیر بسزایی بر کیفیت زندگی دارد (مختاری، ۱۳۸۸: ۱۴۹). قرآن کریم با بیان مثال «برده» (نحل/۷۱) با استفهام انکاری مطرح کرده است





که آیا این دو یکسان هستند. در این آیه، برتری مولا بر عبد از جهت مالکیت رزق نسبت به بردگان بیان است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ه.ق: ۴۲۹/۱۲). تذکر این نکته لازم است که شأن افراد را شرایط خاص آنان تعیین می‌کند و گاهی می‌تواند مسئولیت افراد را بیشتر کند؛ مثلاً زوجی که درآمد بیشتر دارد و باید نفقه به میزان درآمد خود به واجب‌النفقه هایش پرداخت کند، شأن خاص خود را دارد؛ اما این نکته را باید متذکر شد که «نباید تفاوت استعدادها و درآمدها باعث سوءاستفاده در راه ایجاد جامعه طبقاتی شود.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ه.ق: ۳۱۴/۱۱)

نکته دیگری که باید مد نظر داشت، این است که دارایی و فقر (پسار و اعسار) از زینت‌های دنیوی و موجب سیادت و آقایی است و بنا به تعبیر امام علی (ع) «غنا و بی‌نیازی، شخص را در مقام بزرگی قرار می‌دهد و به او احترام می‌بخشد.» (نجفی، ۱۴۲۳ ه.ق: ۲۰۲/۸)

مال، کسی را که قوی نیست، نیرومند می‌سازد؛ پس دارایی، از صفات تأثیرگذار در شأن انسان‌ها است؛ اگرچه که «بهترین ثروت، مالی است که حقوق با آن ادا شود» (نجفی، ۱۴۲۳ ه.ق: ۱۱۸/۱۰) و آبرو به واسطه آن حفظ شود (ری‌شهری، ۱۳۸۴ ه.ق: ۲۹۹۳/۴ - ۲۹۹۴). امام زین‌العابدین (ع) می‌فرمایند: «تمام جوان مردی، در ثمردهی و به بار نشستن مال است.» (بروجردی، ۱۴۱۰ ه.ق: ۴۹/۱۶)

## ۲. تأثیر شغل بر شأن

در بحث مؤلفه‌های اقتصادی، شغل مهم‌ترین منبع و ملاک در سنجش شأن و منزلت افراد است. در واقع، اقتدار، درآمد و احترام اجتماعی افراد تا حد زیادی منوط به شغل، به معنای «مسئولیت» (قرش، ۱۳۷۱: ۴/۴) آن‌ها است؛ «موقعیت حرفه‌ای رئیس خانواده از بسیاری جهات در تعیین نوع حیثیت و منزلت اجتماعی خانواده» (مختاری، ۱۳۸۸: ۱۴۹) مد نظر قرار می‌گیرد. باید توجه داشت که مرجع ارزشی شغل، اعم از «حرفه و صنعت» (محمدامین، ۱۴۱۳ ه.ق: ۷)، در فرهنگ‌های مختلف با هم متفاوت هستند. مذهب، جهان‌بینی، ارزش‌های جمعی و سنت‌های اجتماعی و تاریخی بر انتخاب شغل، تأثیر می‌گذارند (آهنگران، ۱۳۹۸: ۴۲).

آزادی در انتخاب شغل و در نظر گرفتن شأن و کرامت انسانی در کلام امام علی (ع) کاملاً مشهود است؛ عده‌ای نزد ایشان آمده و درخواست کردند که دستور حکومتی داده و قنات انباشته از خاک منطقه آنان را دوباره احیا نمایند. حضرت فرمود: «من کسی را به کاری که دوست ندارد مجبور نمی‌کنم.» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ ه.ق: ۴۵۱/۱) خداوند متعال نیز



انسان‌ها را در «حد توان و ظرفیت آنان مکلف کرده است و کاری فراتر از قدرت و توانایی آدمیان درخواست ننموده است.» (بقره/۲۸۸) این دستورالعمل‌ها در صورتی بیان شده است که در آموزه‌های اسلام، به «کار و جهاد» اهمیت زیادی داده شده است. (علوی‌زادگان، ۱۳۹۷: ۱) با این توصیف، ملاک اصلی در طبقه‌بندی مشاغل و فضای کسب‌وکار مطابق با هدف از خلقت انسان یعنی پرستش و بندگی خداوند است (ذاریات/۵۶).

## ۱-۲. تأثیر شغل واجب (عینی-کفایی) بر شأن

هرچند انسان‌ها در انتخاب شغل، اختیار و آزادی دارند، اما برخی شغل‌ها برای گروه خاصی از جامعه واجب هستند تا شأن و جایگاه افراد حفظ شود. مشهور فقها مانند محقق حلی، اکتساب و درآمدزایی را به سه دسته «حرام، مکروه و مباح» (۱۴۰۸ ه.ق: ۴/۲) تقسیم نموده‌اند؛ شیخ انصاری با متذکر شدن به این نوع تقسیم‌بندی، دو عنوان «واجب و مستحب» را نیز اضافه کرده که مجموعاً پنج دسته از احکام را شامل می‌شود. شیخ انصاری یادآور ارزش‌گذاری مشاغل در روایات شده است؛ چنانچه در وصف مشاغل و مکاسب «واجب عینی-کفایی» به شغل و حرفه طبابت اشاره نموده که گاهی به دلیل ناممکن بودن انجام آن توسط دیگران از حالت واجب کفایی خارج گردیده و به واجب عینی می‌رسد. (۱۴۱۵ ه.ق: ۱۳/۱) شیخ انصاری همچنین اشاره‌ای به مشاغل مستحبی مانند زراعت و چوپانی می‌کند و آن را با استناد به روایات از نوع مشاغل و مکاسب مستحبی می‌شمارد. البته قابل ذکر است که توسعه این تقسیم‌بندی پیش از شیخ انصاری در کتب بزرگانی مانند علامه حلی (۱۴۱۳ ه.ق: ۵/۲) ابن فهد حلی (۱۴۰۷ ه.ق: ۳۳۳/۲-۳۳۴) و شهید ثانی (عاملی، ۱۴۱۳ ه.ق: ۱۱۸/۳) نیز مطرح شده است.

## ۲-۲. شغل‌های حرام و شأن

در اسلام، انسان‌ها از انجام کارهایی که با تکامل معنوی و روحی شأن‌شان سازگاری ندارد و در واقع، به ضررشان تمام می‌شود، منع شده‌اند. در طبیعت، کارهایی وجود دارند که انجام آن‌ها از سوی خداوند متعال و شرع مقدس ممنوع اعلام شده و به‌عنوان کارهای حرام مطرح شده‌اند؛ این‌گونه کارها به‌گونه‌ای هستند که علاوه بر ضرر و زیان اجتماعی، فرهنگی و خانوادگی موجب سقوط معنوی و دوری از ارزش‌های الهی و انسانی می‌شوند (آهنگران، ۱۳۹۸: ۴۵). کسب حرام با ابزار حرام یا توسل به روش باطل در درآمدزایی، می‌تواند تأثیر منفی در زندگی بشر داشته باشد. انباشتن، خوردن و ساختن از حرام بازتاب ناگواری همچون





برهم خوردن نظم اجتماعی، سپری کردن بیهوده عمر، هدررفت ثروت و سرمایه، تشکیل و امتداد نسل فاسد، به اجابت نرسیدن دعا، بطلان عبادات و در نهایت، فراگیر شدن ظلم و گرفتاری انسان در آخرت است (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۹: ۴۱) از این رو، در اسلام معامله و کسب و کارهایی مانند خرید و فروش نجاسات، مال غصبی و چیزهایی که منافع معمولی آن حرام است، مانند فیلم‌ها و نوارهایی که استفاده آن‌ها جایز نباشد، حرام و باطل اعلام شده‌اند (رکنی، ۱۳۹۷: ۵). پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرماید: «پول حاصل از فروش شراب، مهریه زن فاجره، بهای سگ که منافع حلال ندارد، حرام است.» (حرعاملی، ۱۴۰۹ ه.ق: ۹۴/۱۷) بعضی از مشاغل نیز هستند که انسان را در معرض گناه قرار می‌دهند، مانند مواردی که شخص را ناگزیر از ارتباط بیش از اندازه با نامحرم می‌کند، که این معیار مهم حتماً باید از جانب زن و مرد در انتخاب شغل مورد توجه قرار گیرد. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «هرکس که از چیزهای شبهه‌ناک دوری گزیند، دین و آبروی خود را از ارتکاب به محرمات برکنار داشته و هر که در چیزهای شبهه‌ناک افتد، در حرام خواهد افتاد؛ مانند چوپانی که اطراف قُرُق (چراگاه) گوسفند چراند، بیم آن می‌رود که در قرق افتد.» (پاینده، ۱۳۲۴: ۴۵۱/۱) خرید و فروش هر چیزی که در آن فساد باشد، یا مشتمل بر فساد باشد، نظیر دادوستد ربایی یا فروختن مردار یا گوشت خوک یا شراب، یا فروش آنچه که در زمره لهُو محسوب بشود، (ابن حیون، ۱۳۸۵ ه.ق: ۱۸/۲) حرام است.

شاخص و اصل مهم برای تشخیص کسب‌وکار حلال «اصل احتیاج عمومی، اصل سودمندی عمومی، اصل قوام بودن اجتماعی بر مبنای اصل پاسخ‌گویی به نیازمندی‌های عمومی توده‌ها» (حکیمی، ۱۳۸۰: ۲۸۱/۶) است.

### ۳. تأثیر شأن در احکام ورشکسته

در فقه، وضعیت مالی افراد به صورت بیان احکام مبتنی بر مراعات شأن مالی آن‌ها مشاهده می‌شود. اگر مدیون، ورشکسته اعلام شود، اموال او جهت پرداخت بدهی‌هایش مصادره می‌شود؛ اما برخی از اموال تحت اصطلاح «مستثنیات دین» مصادره نمی‌شود و برای مدیون باقی گذاشته می‌شود. کم‌وکیف به جایگاه مدیون بستگی دارد (شیخ انصاری، ۱۴۲۱ ه.ق: ۸۴)؛ از این رو، خانه، خادم و لباس لایق به حال و مانند این‌ها را به طلبکارها نمی‌دهند. علاوه بر این اگر به چارپایی برای سواری نیاز است، استثنا می‌شود و در صورت نیاز به متعدد، آن تعداد، استثنا می‌شود و اگر این شخص ورشکسته بمیرد، هزینه کفن و دفن او به میزان

لایق به حالش برداشته می‌شود. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ه.ق: ۱۲۳/۴) نفقه‌ای که ورشکسته باید به عیال واجب‌النفقه پردازد، بر حق طلبکارها مقدم است و در این مورد هم باید میزانی که شایسته احوال اوست، داده شود. (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق: ۳۴۲/۲۵) درباره تکسب واجب بر مدیون هم گفته شده است که تنها تکسب مناسب شأن مدیون واجب است (شهید اول، ۱۴۱۷ ه.ق: ۳۱۱/۳؛ سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق: ۷۷/۲۷ و فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ ه.ق: ۳۰۹/۱). «اگر کسب مناسب شأن پیدا نکرد باید به او تا زمان توانگر شدن، مهلت داد. همچنین اگر در فروش ضروریات، عسر و حرج و مشقتی به وجود می‌آید که قابل تحمل نیست و در نبود آن، خواری و نقصی است که نفوس عزیزه به آن رضایت نمی‌دهد؛ در حفظ شرف، مراعات بیشتری نسبت به ضروریات معاش صورت می‌گیرد.» (نجفی، ۱۴۲۳ ه.ق: ۳۳۸/۲۵)

#### ۴. مستحق خمس و زکات و شأن

خمس و زکات به کسی که دارای شغل و پیشه‌ای شایسته و در شأنش باشد، تعلق نمی‌گیرد؛ اما اگر به جای شغل به فراگیری علوم دینی پردازد، زکات گرفتن برایش جایز است، هرچند می‌توانست تعلم را ترک کند و به اکتساب پردازد. سید محمد مجاهد می‌نویسد: «اگر شخص، قادر بر تکسب غیر مناسب با حال و شخصیتش باشد، انفاق بر او واجب است. بنابراین، شخص رفیع و عالم، به جارو کشیدن یا دباغی موظف نمی‌شود. ایشان با شمردن تصریحات گروهی از فقها بر این مسئله ادعای اجماع نموده است.» (طباطبایی، [بی‌تا]: ۵۷۶) بر اساس موازین فقهی، تکسب به اندازه‌ای که تحصیل مخارج زندگی شخص و عیال واجب‌النفقه‌اش متوقف بر آن باشد، واجب است (شهید ثانی، ۱۴۱۰ ه.ق: ۲۲۰/۳) در مواضعی که شخص قادر بر تکسب نباشد، مستحق دریافت زکات یا خمس می‌شود و چنانچه کسب و صنعت در عرف، لایق به حال آن شخص نباشد و ارتکاب آن موجب مذلت و اهانت وی باشد، می‌تواند زکات بگیرد (نراقی، ۱۴۲۵ ه.ق: ۲۳۰) در تعلق خمس به سادات نیز عدم توانایی تکسب لایق به حال، شرط شده است (فقحانی، [بی‌تا]: ۱۷۳).

#### ۵. نفقه زوجه و شأن

در کتاب نفقات، تأمین هزینه‌های مالی برخی افراد به‌عهده افراد دیگری گذاشته شده است؛ از جمله نفقه زن بر شوهر واجب شده است. از منظر فقهی، اینکه تا چه اندازه‌ای درخواست‌های مالی زن باید توسط شوهر اجابت شود، بستگی به شأن مالی و موقعیت اقتصادی زن دارد. البته برخی مخالف کرده‌اند و معتقدند توانایی و شأن مالی زوج ملاک



است. بر اساس تحقیق انجام گرفته می‌توان گفت از میان فقهای که متعرض این مطلب شده‌اند، تنها شیخ طوسی است که میزان نفقهٔ زوجه را مطابق توانایی زوج می‌داند. (طوسی، ۱۳۸۷ ه.ق: ۶/۶) سایر فقها مانند علامه حلی، شهید اول، شهید ثانی و نراقی و از میان معاصران، سید ابوالحسن اصفهانی، خمینی، محقق خوئی و محقق سبزواری در میزان نفقه، شئون زوجه را در نظر دارند و در جواهرالکلام (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق: ۳۳۳/۳۱) نسبت به این حکم ادعای اجماع شده است.

فقها در مورد زوجی که، به دلیل اینکه یا قوت غالب فعلاً وجود ندارد یا به او نرسیده است، قادر به پرداخت قوت غالب شهر نباشد با استدلال به آیهٔ ۷ سورهٔ طلاق معتقدند باید چیزی را بدهد که لایق به حال خودش باشد. برخی نیز این حکم را به دلایل مختلف پذیرفته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق: ۳۳۲/۳۱). در نفقهٔ زوجه، شأن مالی زوجه مورد توجه است (فاضل لنکرانی، [بی‌تا]: ۶۰۲) تحقیق در این حکم نشان می‌دهد عمدهٔ دلیل کسانی که قائل به اعتبار شئون زوجه به لحاظ کمی، کیفی و سایر جهات هستند، آیهٔ «عاشروهن بالمعروف» است؛ به گونه‌ای که اگر زوج از اهل بادیه و زوجه از اهل قصر باشد، بر زوج واجب است که برای او قصر تهیه کند (سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق: ۳۰۲/۲۵).

صاحب جواهر با اضافه کردن «رِزْقُهُنَّ وَ كَسْوَتُهُنَّ» (بقره/۲۳۳) معتقد است باید شئون زوجه در نظر گرفته شود (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق: ۳۳۲/۳۱). خمینی (ره) که در تمامی موارد نفقه از طعام و کسوت و مسکن، حال زوجه را در نظر دارد، تصریح می‌کند: «اگر زوجه از اهل تجمل است، واجب است که علاوه بر لباس بدنش، آن‌ها را نیز به حسب عادت امثالش تهیه کند» و در نهایت می‌فرماید: «بهتر است همهٔ این موارد به عرف و عادت واگذار شود.» (خمینی، ۱۴۱۶ ه.ق: ۳۱۵/۲) به نظر می‌رسد که ظاهر بعضی از روایات مانند معتبرهٔ «شهاب بن عبد ربه» که در آن مقادیری تعیین شده مانند هر سه روز یکبار گوشت، هر شش ماه یکبار رنگ [لوازم آرایش]، هر سال چهار لباس و... میزان واجب را حد ضرورت قرار داده است؛ اما برخی از فقها توضیح داده‌اند که قیودی که در معتبرهٔ شهاب آمده یا سایر مقادیر تعیین شده در روایات، همه بر آنچه که در زمان‌های قدیم متعارف بوده، حمل می‌شود و نمی‌توان از آن کلیتی برای هر عصر و زمانی استفاده نمود. هر عادتی که ملل انسانی در هر عصر و مکانی به آن عادت نماید، همان متعارف است. اهمیت دلیل «عاشروهن بالمعروف» تا اندازه‌ای است که فقها از عبارتی مانند «مسکن باید لایق به حال زوجه باشد





و به حسب شأن امثال زوجه تنزیل می‌شود» (سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق: ۳۰۰/۲۵) استفاده کرده‌اند. حفظ شأن زنان به حدی مهم است که قرآن نسبت به «زنان مطلقه و سکونت آنان به میزان توانایی همسر» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۶۳/۱۰) سفارش به مدارا به دلیل وجود حکمت‌هایی، در زمان عده زوجه کرده است (رحیمی، ۱۳۹۶: ۱۸)

## ۶. پوشش و شأن

یکی از مهم‌ترین مسائل در ایجاد یا تغییر شأن، بحث نوع پوشش و انتخاب لباس اهل ایمان و لباسی است که شایسته مؤمنین باشد. لباسی که عرفاً زننده باشد و فرد با پوشیدن آن لباس نزد دیگران انگشت‌نما شود و از جهت رنگ، جنس، دوخت یا نحوه برش و مانند آن خلاف شأن و ذی پوشنده لباس باشد، حرام است (خمینی، ۱۳۸۱: ۴۶۶/۱) و این نوع شأن، «شأن معنوی» خوانده می‌شود که موجب احترام افراد می‌شود.

تشخیص نحوه پوشش در برخی موارد به‌عهده افراد واگذار شده است. به‌عنوان مثال ممکن است پوشیدن چادر سفید در محلی خاص به‌عنوان لباس موجب استهزا و انگشت‌نما شدن باشد، پس باید از پوشیدن آن اجتناب کرد؛ اما پوشش این لباس ممکن است در یک محل ویژه هیچ اشکالی نداشته باشد (بهجت، ۱۳۸۸، ۱۷۷/۴).

## ۷. ازدواج و شأن

از مواردی که برخی افراد نسبت به شأنیت آن حساسیت دارند، هزینه‌های مراسم ازدواج، مهریه، جایگاه خانوادگی و شغل زوجین است. برخی علما شأن افراد را ملاک در خرج این هزینه‌ها دانسته‌اند و این‌گونه عنوان کرده‌اند که اگر خارج از شأن طرفین نباشد، اسراف محسوب نمی‌شود؛ یعنی زوجین در صرف هزینه‌های عروسی اگر تا حد شأن خود اقدام کنند، ایرادی ندارد اما اگر از شأن ایشان عدول شود و هزینه‌ها از شأن طرفین فراتر رود، اسراف و حرام است (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۹ ه.ق: ۴۰/۴).

مهریه در ازدواج فامیلی مطابق با عادات و رسوم جاری در عشیره و قوم زوجه مد نظر قرار گرفته و مهرالمثل کمتری تعیین می‌شود (علامه حلی، ۱۳۷۹ ه.ق: ۵۶۴/۳). تخفیف مهر در ازدواج فامیلی از عادات معتبر به‌شمار می‌رود (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۹۹/۴) چنانچه زن با مردی از اشراف ازدواج کند و عادت بر آن باشد که در حین ازدواج با اشراف، مهر کمتری در نظر گرفته می‌شود، مهرالمثل تخفیف می‌یابد (علامه حلی، ۱۳۷۹ ه.ق: ۵۶۴/۳). از



مجموع اقوال مطرح شده می‌توان گفت تعیین مهرالمثل زن از امور جزئی و دقیقی است که مشخصه‌های متعددی موجب تفاوت و اختلاف مقدار آن، در موارد به ظاهر مشابه می‌شود. گرچه عرف و عقل معاش انسان، تعیین‌کننده است، اما در این عرصه نقش زیربنایی یافته و تحت سایر عناوین و صفات، همواره مد نظر قرار می‌گیرد. ضابطه کلی آن است که هر آنچه از صفات، ملاک‌ها، توانایی‌های اشخاص و سطح تحصیلات (مختاری، ۱۳۸۸: ۱۵۰) در افزایش یا کاهش مهر تأثیر بگذارد، باید مورد توجه قرار گیرد. موارد دیگری خصوصاً در بحث مهریه و نفقه نیز در شأن دخالت دارد، اما مجال پرداختن به آن‌ها نیست؛ بنابراین، از آن چشم‌پوشی شده است.

### نتیجه‌گیری

تحلیل و خوانش فقهی مؤلفه‌های ایجاد و تغییر شأن و تأثیر آن بر احکام شرعی موضوع بسیار مهمی است؛ چراکه با بررسی ادله و احکام شأن و مؤلفه‌های مرتبط با آن می‌توان گفت در هر جامعه و فرهنگی بر اساس عقائد پذیرفته‌شده ساکنان آن، جایگاه شأنی افراد متفاوت است. اما احکام کلی که در انجام حج و پرداخت زکات آمده، تقریباً بین علما یکسان است و مخالفتی مشاهده نمی‌شود. عوامل نسبی، خانوادگی، اقتصادی، شغلی، میزان درآمد و تحصیلات افراد در بحث مؤلفه‌های ایجاد و تغییر شأن تعیین‌کننده هستند و تفاوتی میان زن و مرد نیست. در تأثیر شأن بر احکام می‌توان گفت شأن بر احکامی چون، مستحقین دریافت خمس و زکات، پوشش، شغل، احکام ورشکسته، احکام ازدواج (مهریه، نفقه و کفویت) و... تأثیرگذار است که حکم در هر یک از موارد مذکور، بر اساس شأن افراد قابل تغییر است و نمی‌توان حکم یکسانی برای همه صادر کرد.

انتقادی که می‌توان به علما و خواص جوامع اسلامی وارد کرد این است که چرا این مسائل همواره پنهان می‌ماند؛ به‌خصوص در مورد زنان که ترس از طغیان دارند. برعکس اگر افراد، جایگاه و شأن خود را بشناسند، قطعاً مطابق آن با معاشران خود برخورد می‌کنند. آیا افراد بااصالت و فرزانه با بی‌اطلاعی از حقوق و جایگاه خود در منش رفتاری یکسانند؟ گرچه استثنائات فراوانی هم مشاهده می‌شود. پیشنهاد مقاله حاضر، ادامه این تحقیق به‌صورت تخصصی در مؤلفه‌های نام برده شده است.



- قرآن کریم. ترجمه ناصر مکارم شیرازی. قم: امیرالمؤمنین.
- ابن اثیر جزری، علی بن محمد. اسد الغابة فی معرفة الصحابة. بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ ه. ق.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. دعائم الاسلام. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۳۸۵.
- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ه. ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب. بیروت: دارالصادر، ۱۴۱۴ ه. ق.
- احمدی میانجی، علی. مکاتیب الائمة (علیهم السلام). قم: دارالحديث، ۱۴۲۶ ه. ق.
- آزاد ارمکی، تقی. جامعه‌شناسی توسعه. تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
- آمدي تمیمی، عبدالواحد. غرر الحکم و درر الکلم. قم: دارالحديث، ۱۳۹۵.
- آهنگران، روح الله و میثم جاوید. «تحلیل و بررسی ملاک‌های طبقه‌بندی مشاغل با توجه به فقه‌المکاسب». فصلنامه علمی-تخصصی پژوهش در حسابداری و علوم اقتصادی. سال ۳ (۵)، ۱۳۹۸.
- بحرانی، یوسف بن احمد. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ه. ق.
- بحرانی، یوسف. حدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۸ ه. ق.
- بروجردی، حسین. جامع احادیث الشیعة. قم: منشورات مدینه العلم، ۱۴۱۰ ه. ق.
- بهجت فومنی گیلانی، محمدتقی. استفتانات، قم: دفتر آیت الله بهجت، ۱۳۸۸.
- فرید تنکابنی، مرتضی. رهنمای انسانیت/نهج الفصاحه. قم: فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴.
- جمعی از پژوهشگران. کار و تلاش، رمز موفقیت: مجموعه‌متن‌های برنامه‌ای درباره‌ی همت و تلاش تهران، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. صحاح اللغة. بیروت: دارالعلم، ۱۴۰۴ ه. ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ه. ق.
- طباطبایی حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶ ه. ق.
- حکیمی، محمدرضا، محمد و علی حکیمی. الحیاة. ترجمه احمد آرام. تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۳.
- حلی، حسن بن یوسف. تذکرة الفقها (ط - الحديثة). قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ ه. ق.
- 
- المهذب البارع فی شرح المختصر النافع. قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۸ ه. ق.
- 
- قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ه. ق.
- 
- مختلف الشیعة فی احکام الشریعة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۸ ه. ق.



- موسوی خمینی، سید روح الله. تحریر الوسيلة. قم: مؤسسة دارالتفسیر، ۱۴۱۶ ه. ق.
- دارابی، علی. درآمدی بر جامعه‌شناسی ارتباطات، فرهنگ و رسانه. تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۹.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات في غريب القرآن. بيروت: دارالشامی، ۱۴۱۲ ه. ق.
- رحمانی، جعفر. مدیریت فرهنگی. قم: پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی، ۱۳۹۴.
- رحیمی، بی‌بی رحیمه و علی رحمانی. «بررسی مقایسه‌ای شأن و منزلت مالی در فقه و اخلاق اسلامی». نشریه فقه و اصول. سال ۴۹ (۲) (پیاپی ۱۰۹)، ۱۳۹۶.
- رکنی، محمدتقی. کسب و کار درآمد حلال و حرام. پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه، ۱۳۹۷.
- ری شهری، محمد. میزان الحکمه. تهران: دارالحدیث، ۱۳۸۴.
- سبزواری، الاعلی. مهذب الاحکام. قم: مؤسسة المنار-دفتر آیت الله، ۱۴۱۳ ه. ق.
- سبزواری، محمدباقر. کفایة الأحکام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۳.
- ستوده، هدایت‌الله. آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات). تهران: آوای نور، ۱۳۹۶.
- شهید اول، محمد بن مکی. الدروس الشرعية فی فقه الامامية. قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. الروضة البهية فی شرح الدمشقية. قم: داوری، ۱۴۱۰.
- مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام. قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، ۱۴۱۳ ه. ق.
- رسائل (ط-الحديثية). قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۱ ه. ق.
- حاشية المختصر النافع. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ ه. ق.
- شيخ انصاری، مرتضی بن محمد امین. کتاب المکاسب. قم: نشر کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ ه. ق.
- صیغ العقود و الایقات. قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۱ ه. ق.
- صدوق، محمد بن علی بن الحسین. من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ه. ق.
- طباطبایی، سید محمدحسین. تفسیر المیزان. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴ ه. ق.
- طباطبایی، سید علی. ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۰ ه. ق.
- طباطبایی، سید محمد بن علی. کتاب المناهل. قم: مؤسسه آل‌البيت (علیهم السلام)، [بی‌تا].



طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.  
طوسی، محمد بن حسن. المبسوط فی فقه الإمامیه. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية،  
۱۳۸۷.

عاملی، زین الدین بن علی. مسالك الأفهام الی تنقیح شرایع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية،  
۱۴۱۳ ه. ق.

عاملی، سید محمد. نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام. به تحقیق عراقی، اشتها ردي و  
یزدي. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ ه. ق.

عبده، شیخ محمد. شرح و تحقیق نهج البلاغه. قم: دارالذخائر، ۱۳۷۰.

عضدانلو، حمید. آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه شناسی. تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.

علوی زادگان، نسترن. «نگاهی به جایگاه و اهمیت کار در اسلام». دانشنامه پژوهه (بانک مقالات علوم  
انسانی و اسلامی)، ۱۳۹۷.

عمید، حسن. فرهنگ عمید. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.

فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم  
السلام)، ۱۳۲۱.

-----  
جامع المسائل. قم: امیر قلم، [بی تا].

فراهیدی، خلیل بن احمد. العین. ایران: مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۰۹ ه. ق.

فتعانی، علی. مسائل ابن طی - المسائل الفقهية. [بی جا]: [بی تا]، [بی تا].

قرشی، علی اکبر. قاموس قرآن. تهران: دارالکتب العلمیة، ۱۳۷۱.

کافی، مجید. مبانی جامعه شناسی. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۸۵.

گل محمدی، احمد. جهانی شدن، فرهنگ، هویت. تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.

لیثی واسطی، علی. عیون الحکم و المواعظ. به تحقیق حسین حسینی بیرجندی. [بی جا]: دارالحدیث،  
[بی تا].

مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار الجماعه لدرر اخبار ائمة الاطهار، به تحقیق ربانی شیرازی، بیروت:  
مؤسسه وفا، ۱۴۰۳ ه. ق.

محقق حلّی، نجم الدین. شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. به تحقیق/به تصحیح عبدالحسین  
محمدعلی بقال. قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ه. ق.

محمد امین، زین الدین، کلمة التقوی. [بی جا]: [بی تا]، [بی تا]، ۱۴۱۳ ه. ق.

مختاری، مرضیه و جواد نظری. جامعه شناسی کیفیت زندگی. تهران: جامعه شناسان، ۱۳۸۸.



- مريجي، شمس الله. بررسی عوامل مؤثر در کج روی و نقش خانواده در آن. قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۳.
- مصطفوی، حسن. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، بيروت-قاهرة: دارالكتب العلمية، ۱۴۳۰ ه.ق.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. نسخه ۲۸ جلدی. تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
- موسوی خمینی، سید روح الله. توضیح المسائل. مشهد: بارش، ۱۳۸۱.
- موسوی خمینی، سید روح الله. استفتانات. قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۲۲ ه.ق.
- موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا. مجمع المسائل. قم: دارالقرآن، ۱۴۰۹ ه.ق.
- نجفی، محمدحسن. جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام. بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ه.ق.
- نجفی، موسی. هویت شناسی. تهران: آرما، ۱۳۹۹.
- نجفی، هادی. موسوعة احاديث اهل البيت (ع). بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ه.ق.
- نراقی، مولی احمد. تذکرة الأحباب. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۴۲۵ ه.ق.
- نوری طبرسی، میرزا حسین. مستدرک الوسائل. قم: آل البيت، ۱۳۲۰ ه.ق.
- طباطبایي یزدی، سید محمدکاظم. العروة الوثقی (للسید الیزدی). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ه.ق.



## **Jurisprudential reading of the components of creating and changing dignity and its effect on rulings**

Siddiqa Mohaghegh, Maryam Barqaei, Seyed Ali Seyed Mousavi

### **Abstract**

According to the Qur'an, human creation is the best. In any type, the best must have the best traits and characteristics of its group. The status and dignity of human beings in different situations is one of these special cases that has always been the focus of authorities and jurists, sociologists, experts in various sciences; Because the dignity of people has a direct effect on personal and social behavior. This research has been compiled using jurisprudential sources and descriptive-analytical method and using library sources. The purpose of this article is to express the concept of dignity and to express examples of the influence of dignity on Sharia rulings, as well as the components of creating and changing dignity. The results of the investigations are that Islam, as the most perfect religion, takes into account all human conditions in various situations, and therefore respecting the dignity of people in many Sharia rules is considered as the holy law, and sometimes even the previous dignity is taken into account. It is placed like the dignity of the bankrupt debtor and in jurisprudential issues such as; Khums, zakat, alimony, dowry, etc. Respecting the dignity of people is used as an important and basic factor for deriving the Shariah ruling, as well as the components that are effective in creating and changing dignity, including lineage and race, which are non-acquired dignity, and the environment. Life is an economic, cultural and social situation .

Key words: dignity, jurisprudence, creation, change, economy, job.



# Actors affecting the implementation of human rights in Afghanistan

Mohammad Reza Marafet

## Abstract

Human rights, regardless of a particular point of view, refer to privileges and rights that humans have for simply being human. Today, human societies and the international system, after the transition from the dark and black stage - in which people did not enjoy their human dignity as they deserved and were constantly subjected to the unkindness of their fellows on the one hand and the cruelty of the rulers on the other hand - these values as They have welcomed an integral part of human life and recognized them as one of the international fundamental principles and values. This research has investigated the factors affecting the implementation of human rights in the Islamic society of Afghanistan with a descriptive-analytical method and analyzed the fields of its implementation according to the social and cultural structure and context of Afghanistan. Considering that Afghanistan is a traditional society socially and culturally, and its people have a deep adherence to religious and Islamic values, it is more accurate to investigate the factors affecting the implementation and observance of human rights in this land with the approach of legal sociology. By referring to library and electronic resources and keeping in mind the tradition and culture ruling this land, the author has first examined and proved the possibility of implementing human rights with an Islamic vision in the Islamic society of Afghanistan. Then, he listed things like the recognition of human rights guarantees, the rule of law (Sharia), the efficiency of government, and the growth and development of collective wisdom and communication technologies as important and influential factors in the implementation of human rights in Afghanistan.

Keywords: Afghanistan, human rights, fields of implementation, rule of law, efficient government.





# **Legitimacy, rulings, and jurisprudential conditions of a defense attorney (a lawyer in hostilities)**

Mohammad Isa Fahimi

## **Abstract**

Today, the litigant's right to a defense lawyer and even the requirement to have a lawyer in all stages of litigation and legal-criminal proceedings is considered one of the fair standards in dealing with disputes; In such a way that its absence impairs any judgment and proceedings. One of the most important problems in judicial proceedings is the lack of a defense lawyer, which makes any arbitration uncertain and questions the application and implementation of justice. Therefore, in the present era, the "profession of defense attorney" has expanded and become more important, and people are trained for this purpose in scientific centers and universities. This is an inevitable necessity in all judicial systems, including the Islamic judicial system. Today's defense attorney has been common in the history of the Islamic judicial system since the beginning of Islam and the age of the Prophet (peace be upon him) and no one can deny it. The existence of some differences in the conditions and rulings of the defense attorney has caused a pessimistic view of this profession, which has caused some people to favor and vote for the sanctity of such a profession. This rare jurisprudential opinion has had negative consequences, including creating restrictions on the legal profession and the activities of defense lawyers. In the following article, the invalidity and weakness of the above-mentioned theory have been shown by using history, evidence, and jurisprudential sources.

**Keywords:** Advocacy, defense, hostility, legitimacy, litigation, lawyers.

## **Basics of the right to education and training of women in Islam**

Mohammad Ali Heydari

### **Abstract**

The set of privileges and human demands in the Islamic legal system, in the field of individual and social life, is based and relies on a series of natural and natural principles; As half of the society, women have social, political, and cultural rights and demands, and especially the right to education. The right to education and training of women, like men, has its roots and foundation in their God-given nature; That is, the talent and ability to learn science and knowledge is a precious and honorable gift that God has given only to man, regardless of his gender. His essence reaches actuality and objectivity. In Islam, not only there are no prohibitions and restrictions for the education of women, but, on the contrary, it has always and continuously called men and women to think and think and, in their public and special addresses, the women community to learn science and knowledge in all times and The fields of life have encouraged and encouraged, which leads to the fulfillment of needs and the evolution of the human being's personality in the path of merciful servitude. As a result, the right to education and training of women is not only not denied or suspended, but it is necessary and obligatory that the fields of its learning are prepared and provided for those who seek it and those who learn it.

Keywords: basics, rights, education, women, Islam.



# Violation of civil aviation regulations in Afghanistan criminal law

Abdul Karim Eskandari

## Abstract

The plane and the flight with it, while bringing prosperity and comfort in travel, have always been associated with anxiety and worry. Among the types of aircraft, the civil aircraft, as a vehicle whose most important feature is speed, has gained a unique position in the transportation of goods and passengers and has been able to attract the attention of the aviation industry as one of the main axes of economic development in the world. The concern of countries and international organizations regarding the provision and maintenance of aircraft flight safety and its immunity has been expressed in the form of approving domestic laws and regulations and international conventions. In the field of internal law in Afghanistan, there are many laws. Such as the regulation of the General Administration of Civil Aviation (1363), the regulation of the duties and implementation of the Ministry of Civil Aviation (1367), and the law of civil aviation to regulate air transportation (1391) have been approved to regulate and maintain the security of the aviation system. The mentioned laws have provided significant measures and regulations for the management and safety of civil aircraft flights, but the guarantee of the implementation of these regulations has been referred to as a special law (penal law). Some provisions related to flight safety, air transportation, compliance with air territory, and prevention of flight violations and violations of the rules governing air transportation were provided in a scattered manner in the Criminal Law (1355), but the Afghan legislature, specifically in the Criminal Code, regarding the preservation In line with international documents, aviation security has allocated an independent chapter under civil aviation violations and has determined and approved the punishment of natural persons and a sentence that violates civil aviation laws

Keywords: Civil aviation, flight security, international convention, flight violation, criminal law.

# The right to job security and labor law in Afghanistan

Qsem Ali Sadaqat

## Abstract

Job security and not having to worry about losing or gaining a job is closely related to the right to livelihood and security. At the same time, it is based on inherent human dignity, justice, and sustainable peace. The right to employment security is a ruling and dominant claim that cannot be removed from the protection of this core under any excuse, such as economic efficiency, practicality of the system, and the like. This right has both domestic and international sources, which is one of the important standards of domestic and international labor laws. In domestic law, to guarantee job security, there are weak and insufficient legal solutions, such as defining the cases of termination of the employment contract, suspension of the employment contract, written employment contract, automatic extension of the employment contract with a certain description, prohibition of group and collective dismissal, return to work during accidents. Unexpected and... are considered, But it must be acknowledged that the main and fundamental platforms for guaranteeing job security should be sought beyond the legal solutions available in labor laws to create job security. The important fields and foundations of guaranteeing the right to job security are facing cultural, intellectual, and scientific challenges and, a lack of political and economic stability. On the one hand, we need a deep and fundamental transformation in belief, thought, and culture before legal solutions, and on the other hand, we need political stability and economic development to provide the necessary capacity and ground for the right to job security. The mentioned issues have been analyzed and evaluated with the library research method.

## Keywords

Right to job security, Afghanistan, basics, resources, labor rights, labor law, fundamental labor rights, challenges, and solutions.

