





فصلنامه علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه خاتم النبیین (ص)

سال نهم، شماره دوازدهم، زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه خاتم النبیین (ص)

مدیر مسئول: دکتر علی رضا ناصری

سرمدیر: سید محمد داوود علوی

اعضای هیئت تحریر

رئیس دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)	سید محمد داوود علوی
کدر علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)	دکتر علی رضا ناصری
کدر علمی دانشکده علوم اجتماعی و معاون امور محصلان دانشگاه خاتم النبیین (ص)	روح الله صادقی
کدر علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)	سید امین الله رزمجو
کدر علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)	علی رضا اخلاقی
کدر علمی دانشکده حقوق شعبه غزنی دانشگاه خاتم النبیین (ص)	محمد رضا معرفت
کدر علمی دانشکده اقتصاد و مدیریت دانشگاه خاتم النبیین (ص)	سید برات علی نقوی

ویراستار فنی: سید محمد سجادی

صفحه آرا و طراحی جلد: نعمت الله رجبی

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

شماره تماس: ۹۳۷۸۷۷۰۰۷۰۰+

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

Web: srqjl.knu.edu.af

ISSN: 2957-5710

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، تألیفی، مستند و تحلیلی باشند؛
۲. قبلاً در هیچ مجله‌ای چاپ نشده یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال نشده باشد.
۳. عنوان درستی، چکیده درستی (حداقل ۲۰۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه شامل هدف، روش و یافته‌ها) و کلیدواژه‌ها (حداکثر ۷ کلمه) داشته باشد؛
۴. عنوان انگلیسی، چکیده انگلیسی (حداقل ۲۰۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه شامل هدف، روش و یافته‌ها) و کلیدواژه‌ها (حداکثر ۷ کلمه) داشته باشد؛
۵. مقدمه، متن (حداقل ۴۵۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) و نتیجه‌گیری داشته باشد؛
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 باشد؛
۷. رفرنس براساس شیوه‌نامه استناددهی درون‌متنی باشد (تخلص، سال و شماره صفحه)؛
۹. اسامی خاص و اصطلاحات لاتین در پاورقی ذکر شود؛
۱۰. عناوین اصلی و فرعی در بدنه (متن) با استفاده از حروف و اعداد به شکل زیر مشخص شود:

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 و ۱-۳ و ۱-۱-۱، ۱-۱-۲، ۱-۱-۳ و...).

۱۱. تمامی قواعد و استانداردهای نگارشی رعایت شود؛

۱۲. نیم‌فاصله‌ها رعایت شود؛ به عنوان مثال، می‌رود (صحیح) می‌رود (غلط)

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

۱۴. منابع

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) شماره مسلسل، سال نشر، صفحات مقاله در مجله؛

در صورتی که سند داخلی یا بین المللی 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 ارسال کنندگان مقالات، موجب رد مقاله خواهد شد؛

سردبیر در تلخیص، اصلاح و ویرایش مقالات پذیرفته شده آزاد است؛

در صورت لزوم بروزرسانی اطلاعات مندرج در مقاله هنگام چاپ، نویسنده(گان) متعهد به انجام آن است (هستند)؛

دفتر مجله مجاز است مقالات چاپ شده را به صورت الکترونیکی نیز عرضه نماید؛

مسئولیت آرا و دیدگاه‌های ارائه شده در مقاله‌ها به عهده نویسنده(گان) است و چاپ آنها به معنای تأیید مطالب آنها توسط مجله نیست.

فهرست

نقد و ارزیابی نظریه اقتباس قرآن از تورات و انجیل با رویکرد کلامی و فلسفی ۳

سید محمد داود علوی

قضاوت زن از دیدگاه فقهای شیعه ۲۹

سید امین الله رزمجو

مالکیت حقیقی الهی، مبنای مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی ۴۹

سید براتعلی نقوی

مصادیق و راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی در اسلام ۷۵

با تأکید بر اندیشه آیت الله محسنی (رح)

محمد رضا معرفت

بررسی نظام آموزشی افغانستان در دوره حکومت ظاهرشاه؛ فرصت‌ها و چالش‌ها ۹۵

روح الله صادقی

موجودیت مباحث اصول فقه در عصر پیامبر اسلام (ص)، ائمه معصومین (ع) و

صحابه ۱۲۱

دکتر محمد جان رحمانی

بسم الله الرحمن الرحيم

سخن نخست

علم و پژوهش، همواره از ارکان اصلی پیشرفت جوامع بشری بوده و در مسیر فهم حقیقت و دستیابی به عدالت، نقشی اساسی ایفا کرده است. در میان دانش‌های گوناگون، علوم اسلامی با ابعاد گسترده خود همواره بستری برای تعمیق معرفت دینی، تحلیل مبانی اعتقادی و بررسی مسائل اجتماعی و تاریخی فراهم آورده‌اند. نشریه پیش‌رو در راستای این هدف، مجموعه‌ای از مقالات علمی را گرد هم آورده که هر یک به یکی از جنبه‌های مهم اندیشه اسلامی می‌پردازد.

نخستین مقاله، «نقد و ارزیابی نظریه اقتباس قرآن از تورات و انجیل با رویکرد کلامی-فلسفی» به یکی از مباحث بنیادین در حوزه الهیات اسلامی اختصاص دارد. این مقاله تلاش می‌کند نظریه‌ای را که قرآن را برگرفته از متون مقدس پیشین می‌داند، از منظر فلسفی و کلامی بررسی و ارزیابی کند و جایگاه و حیانی قرآن را تبیین نماید. پرداختن به این موضوع از آن جهت ضروری است که باور به اصالت و الهی بودن قرآن، شالوده بسیاری از احکام و باورهای اسلامی را شکل می‌دهد.

در ادامه، مقاله «قضاوت زن از نگاه فقهای شیعه» به بررسی دیدگاه‌های فقهی در مورد جایگاه زنان در امر قضاوت می‌پردازد. این موضوع از دیرباز مورد توجه فقها و اندیشمندان اسلامی بوده و همواره محل بحث و تحلیل بوده است. مقاله حاضر با واکاوی منابع فقهی، تلاش می‌کند نظرات مختلف را ارائه داده و مبانی آنها را روشن کند.

مقاله سوم با عنوان «مالکیت حقیقی الهی؛ مبنای مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی» وارد حوزه اقتصاد اسلامی شده و به بررسی یکی از اصول بنیادین در نظام اقتصادی اسلام می‌پردازد. این مقاله تبیین می‌کند که مفهوم مالکیت در اسلام، برخلاف نگاه‌های رایج، تنها به انسان محدود نمی‌شود؛ بلکه دارای ابعاد الهی است و این نگاه، مسئولیت‌های ویژه‌ای را بر دوش نهادهای اقتصادی و مالی همچون بانک‌های اسلامی قرار می‌دهد.

در گام بعد، مقاله «مصادیق و راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی در اسلام با تأکید بر اندیشه آیت الله محسنی» بر موضوع عدالت اجتماعی تمرکز دارد. عدالت، یکی از اصول محوری در اندیشه اسلامی است و این مقاله تلاش دارد با بهره‌گیری از دیدگاه‌های آیت الله

محسنی، راهکارهای عملی تحقق عدالت در جامعه اسلامی را ارائه دهد.
درنهایت، مقاله «نظام آموزشی افغانستان در دوره حکومت ظاهرشاه؛ فرصت‌ها و چالش‌ها» به بررسی یک مقطع مهم از تاریخ معاصر افغانستان می‌پردازد. نظام آموزشی، زیربنای توسعه هر کشور است و مطالعه آن در دوره حکومت ظاهرشاه، فرصتی برای درک چالش‌ها و فرصت‌هایی است که بر سر راه آموزش و پیشرفت علمی جامعه افغانستان وجود داشته است.

امید است که این مجموعه بتواند گامی هرچند کوچک در جهت گسترش دانش، روشن‌سازی مباحث علمی و تقویت تفکر نقادانه در میان پژوهشگران و علاقه‌مندان علوم اسلامی و اجتماعی باشد.

سیدمحمد داوود علوی

سردبیر



نقد و ارزیابی نظریه اقتباس قرآن از تورات و انجیل با رویکرد کلامی و فلسفی

سید محمد داود علوی *

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰

چکیده

نظریه اقتباس قرآن از تورات و انجیل از مباحثی است که از زمان نزول قرآن تاکنون مورد توجه منتقدان و مستشرقان قرار گرفته است. در این مقاله، با استفاده از روش تحلیل تطبیقی و کلامی-فلسفی، دلایل این نظریه بررسی و نقد شده است. مستشرقان بر پایه‌ی شباهت‌های زبانی، مفهومی و داستانی میان قرآن و عهدین، ادعای تأثیرپذیری قرآن از این متون را مطرح کرده‌اند. در مقابل، اندیشمندان مسلمان با توجه به ویژگی‌های منحصر به فرد قرآن، ساختار زبانی متفاوت، مفهوم وحی، و عدم تطابق محتوای قرآن با عهدین، این ادعا را رد کرده‌اند. افزون بر این، مقاله نشان می‌دهد که نظریه اقتباس، مبتنی بر پیش فرض و حیانی نبودن قرآن است که شواهد علمی معتبر برای تأیید آن وجود ندارد. در نهایت، استدلال می‌شود که قرآن نه تنها ادامه پیام الهی ادیان گذشته است، بلکه اصلاحگر تحریف‌های تورات و انجیل نیز محسوب می‌شود و دارای ویژگی‌های منحصر به فرد در جنبه‌های ادبی، علمی و محتوایی است.

واژگان کلیدی: قرآن، اقتباس، تورات، انجیل، مستشرقان، فلسفه دین، وحی، اعجاز قرآن.

* سید محمد داود علوی، دبیرمنت دروس عمومی و پوهنتون شمول، دانشکده علوم اجتماعی، پوهنتون خاتم النبیین (ص) کابل،

قرآن کریم به عنوان کتاب مقدس و وحیانی، جایگاهی ویژه در ادبیات دینی و فرهنگ جهانی دارد. از زمان نزول قرآن بر قلب مقدس رسول گرامی اسلام، تأثیرات مهم او در تغییر نگرش اعتقادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه قابل انکار نیست. هم‌زمان با تأثیرات عمیق قرآن در جامعه، برخی منتقدان ادعا کرده‌اند که پیامبر اسلام قرآن را از سایر کتاب‌های آسمانی اقتباس کرده است. این ادعا بیشتر به دلیل شباهت‌های زبانی و داستانی میان قرآن و تورات و انجیل مطرح شده است. وجود شخصیت‌ها و وقایع مشترک در این متون باعث شده است که گروهی بر نظریه اقتباس تأکید کنند. اما آیا وجود این شباهت‌ها به معنای اقتباس است، یا اینکه قرآن روایتی مستقل و متفاوت از وحی الهی ارائه می‌دهد؟

در این مقاله، با استفاده از رویکرد تطبیقی و تحلیل محتوای متون، تلاش می‌شود تا شباهت‌ها و تفاوت‌های قرآن با تورات و انجیل در زمینه‌های روایی، الهیاتی و اخلاقی با توجه به دلایل و شواهد ارائه شده از سوی مستشرقین بررسی شود. این پژوهش نشان می‌دهد که قرآن در عین تأیید آموزه‌های اصلی ادیان پیشین، با دیدگاهی مستقل و جامع‌تر به مسائل دینی و انسانی پرداخته است. برای دستیابی به این هدف ابتدا برخی از مفاهیم را توضیح داده و سپس برای تعیین جایگاه این نوشته، نگاهی به پیشینه بحث خواهیم انداخت. در ادامه با مشخص کردن چهارچوب نظری، سؤال مطرح شده را بررسی خواهیم کرد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم اقتباس

واژه «اقتباس» در لغت از ریشه عربی «قبس» گرفته شده و به معنای «گرفتن شعله یا آتش» است. این واژه در متون عربی قدیم به معنای «طلب روشنی و نور» نیز به کار رفته است. در زبان فارسی نیز «اقتباس» به معنای «برگرفتن» یا «استفاده از چیزی» به کار می‌رود (لغت نامه دهخدا و معین). در اصطلاح، اقتباس به معنای الهام گرفتن یا استفاده از یک اثر ادبی، هنری یا علمی دیگر برای ایجاد اثری جدید است. این اصطلاح در حوزه‌های مختلف به دو نوع تقسیم می‌شود: اقتباس مستقیم، که در آن عبارات یا ایده‌ها با کمترین تغییر استفاده می‌شوند، و اقتباس غیرمستقیم، که شامل تغییر و بازآفرینی اثر اصلی در قالب و زمینه جدید است (شمیسا، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵). منظور از اقتباس قرآن از تورات و انجیل قطعاً صورت



اقتباس مستقیم نمی‌تواند باشد؛ زیرا عبارات و ایده‌های قرآن به‌گونه‌ای متفاوت از تورات و انجیل است که هیچ اندیشمندی نمی‌تواند چنین ادعایی داشته باشد. پس تنها موردی که باقی می‌ماند این است که قرآن از برخی لغات به کار رفته در عهدین استفاده کرده و مطالب و محتوای تورات و انجیل را به‌گونه‌ای بازآفرینی و در شکل کتاب جدید ارائه نموده است.

۲-۱. تورات

تورات یکی از متون مقدس یهودیان و بخشی از کتاب مقدس عبری (تنخ) است که به زبان عبری نوشته شده و در متون اسلامی به‌عنوان کتاب حضرت موسی (ع) شناخته می‌شود. این واژه در عبری به معنای «تعلیم» یا «شریعت» است. تورات شامل پنج کتاب اصلی است که به آن پنج‌گانه موسی یا اسفار خمسه گفته می‌شود: پیدایش (برسیت)، خروج (شموت)، لاویان (ویقرا)، اعداد (بمیدبار) و تثنیه (دوریم) (جان ناس، ۱۳۸۹، ص ۷۴ و فایفر، ۱۹۴۱، ص ۲۳-۲۵).

۳-۱. انجیل

انجیل (به معنای «بشارت» در یونانی) یکی از کتاب‌های مقدس در مسیحیت است که شامل تعالیم، معجزات و زندگی حضرت عیسی مسیح (ع) است. این کتاب به چهار روایت اصلی تقسیم می‌شود که توسط متی، مرقس، لوقا و یوحنا نگاشته شده‌اند و بخشی از عهد جدید در کتاب مقدس مسیحیان را تشکیل می‌دهند.

۲. پیشینه بحث اقتباس قرآن

نخستین مباحث درباره اقتباس قرآن از تورات و انجیل، به زمان خود پیامبر اسلام (ص) بازمی‌گردد. برخی از یهودیان و مسیحیان معاصر ایشان، با اشاره به شباهت‌هایی میان آیات قرآن و تعالیم کتب مقدس خود، ادعا می‌کردند که قرآن برگرفته از آموزه‌های دین آنان است. قرآن کریم این اتهام را به‌صراحت رد کرده است: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ» (نحل، ۱۰۳). از این آیه استفاده می‌شود که چنین اتهاماتی حتی در دوره نزول قرآن نیز مطرح بوده است.

در قرون میانه، این نظریه توسط توماس آکویناس (م. ۱۲۷۴) تقویت شد. او در آثار خود قرآن را متأثر از آموزه‌های یهودی و مسیحی دانست و به شباهت‌های موجود در داستان‌های قرآنی مانند خلقت، نوح و موسی اشاره کرد (Aquinas, 2005, p. 1261-1264). در مقابل، اندیشمندان مسلمان مانند ابن تیمیه در کتاب الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح





(بی تا، ص ۱ و ۲۲-۵۰) و محمد غزالی در فصل المقال فی الرد علی اهل الاضلال این ادعاها را رد و تأکید کرده‌اند که شباهت میان آموزه‌های قرآن و کتب پیشین ناشی از یک منبع و حیانی مشترک است و قرآن نه تنها مستقل است، بلکه تحریفات متون پیشین را اصلاح می‌کند.

بحث از مصادر قرآن در قرن نوزدهم به شیوه‌ای علمی‌تر مورد توجه قرآن‌پژوهان غرب قرار گرفت. چنین توجهی مقارن با نقد ادبی متون مذهبی در غرب بود. آبراهام گایگر^۱ ایده اقتباس قرآن از منابع یهودی را مطرح کرد.^۲ نکات گایگر در مورد منبع قرآن و رابطه آن با داستان‌های یهودی را هوشمندانه و زیرکانه توصیف کرد. نورمن استیلمن^۳ دیدگاه گایگر را اغراق‌آمیز خوانده ولی معتقد بود این کتاب در زمان خودش بسیار تأثیرگذار بود. ویلیام مویر^۴ قرآن را برگرفته از مسیحیت می‌داند. خاورشناس آلمانی تبار، هرشفلد، کتابی به نام عنا صر یهودی در قرآن دارد و آلویس اسپرنگر^۵ ادعای ریشه‌های یهودی قرآن را طرح کرد. اسرائیل شاپیرو^۶ کتاب بازگویی‌های تورات در بخش‌های قرآن را منتشر کرد.^۷ در ۱۹۲۲ نیز کتاب وابستگی قرآن به دین یهود و نصارا را نوشت. ژوزف هرویتس در سال ۱۹۲۵ در مورد نام‌های یهودی و مشتقات آن در قرآن مقاله نوشت. این تئنگاری‌ها از سوی مستشرقین درباره منابع قرآن توسط واکر و دیوید سیدرسکی ادامه پیدا کرد تا اینکه ویلیام کلیرتس‌دال اثر معروف The Original Sources of the Quran (منابع اصلی قرآن)، دین زرتشت را به عنوان منبع مهم قرآن معرفی کرد. (شاکر، ۱۳۹۹، ص ۴۶۷-۴۷۳ و ریاحی مهر، ۱۴۰۱).

این وضعیت با انتشار کتاب بنیان‌های یهودی اسلام مربوط به چالز کالتر توری و خاستگاه اسلام در محیط مسیحی‌اش توسط ریچارد بل ادامه یافت. در این میان یوسف دژه حداد با نگارش کتاب سه جلدی القرآن والکتاب نسبت به دیگر آثار توجه اندیشمندان را بیشتر جلب کرد (شاکر، ۱۳۹۹، ص ۴۶۷-۴۷۳). در میان اندیشمندان شرق‌شناس، نظریات

^۱ .Abraham Giger

^۲ . Theodore Noldke

^۳ . Norman A. Stilman

^۴ . William Muir

^۵ . Aloys Sprenger

^۶ . Israel shapiro

^۷ .Wilhelm Rudolf

منصفانه‌تری نیز مطرح شد. ویلیام مونتگمری وات برخلاف دیگر مستشرقین قرآن را فعل الهی می‌داند که از طریق شخصیت محمد(ص) عرضه شده است (بل، ۱۳۸۲، ص ۱۸).

اندیشمندان مسلمان نیز در پی آن به نقد این نظریه پرداخته‌اند. در این مورد به آثاری مانند اظهار الحق رحمت‌الله هندی، خاستگاه الهی قرآن کریم مولوی محمدعلی، مطالعات تطبیقی ادیان ابراهیمی محمدرضا حکیمی، تحریف ناپذیری قرآن و نقد اقتباس آن از تورات و انجیل ابراهیم دینایی و القرآن و الکتب المقدسة فی ضوء النقد العلمی عبدالله دراز اشاره کرد. اندیشمندان مسلمان در این آثار شباهت‌های موجود میان قرآن کریم و تورات و انجیل را ناشی از منشأ مشترک می‌دانند. مقالات متعدد به زبان فارسی در نقد این نظریه انتشار یافت. منابع مختلف ذکر شده بخش‌های مختلف نظریه اقتباس را ارزیابی و نقد کرده‌اند.

۳. چهارچوب نظری مسئله

بحث اقتباس قرآن از تورات و انجیل را می‌توان در چهار محور اصلی طرح کرد. در این تحقیق با بیان محورهای چهارگانه تلاش می‌شود بحث اقتباس در چهارچوب محور چهارم، یعنی محور مطالعات کلامی و فلسفی بررسی شود. محورهای چهارگانه بحث اقتباس عبارت‌اند از:

الف) محور تحلیل زبان‌شناختی: در این محور، محقق ساختار زبانی قرآن را با متون عبری و سریانی مقایسه می‌کند و هدفش این است که آیا قرآن از نظر واژگان، نحو و سبک ادبی شباهتی معنادار به متون یهودی-مسیحی دارد یا اینکه ویژگی‌های زبانی منحصر به فردی دارد که نشان‌دهنده استقلال آن است؟ به‌طور مثال، مستشرقانی مانند نولدکه، آرتور جفری، نیکلسون و ریچارد بل به تحلیل ریشه‌های زبانی واژگان قرآن پرداخته‌اند و برخی از آنها این کلمات را نتیجه اقتباس زبانی و فرهنگی می‌دانند.

آرتو جفری^۱ در کتاب واژه‌های دخیل در قرآن مجید وجود واژگانی مانند فرعون، تورات، انجیل و صراط را در قرآن به‌عنوان نشانه‌های اقتباس زبانی و فرهنگی مطرح کرده است. برای نمونه، یادآور می‌شود که واژه فرعون با ریشه مصری، در زبان عبری به‌صورت "פֶּרְעֹה" (پارعو) استفاده شده و در قرآن نیز با همان معنا ذکر شده است (بقره، ۴۹ و جفری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۸).

^۱. Arthur Jeffery





تورات از کلمه عبری "תורה" (توراه) به معنای شریعت گرفته شده است (آل عمران، ۳). انجیل واژه‌ای که از یونانی "Ευαγγέλιον" (اوآنگلیون) به معنای بشارت گرفته شده و از طریق سریانی وارد زبان عربی شده است (مانده، ۴۶؛ جفری، ۱۳۷۲، ص ۱۶۰ و ۱۳۱). صراط: این کلمه که به معنای راه است، احتمالاً از لاتین "strata" گرفته شده و از طریق سریانی به قرآن راه یافته است (جفری، ۱۳۷۲، ص ۲۸۳-۲۸۵). پاسخ اجمالی به این گونه استدلال این است که اولاً، شباهت این واژگان به دلیل اشتراک زبانی میان زبان‌های سامی (عبری، آرامی، سریانی و عربی) است. این زبان‌ها از یک خانواده زبانی منشأ گرفته‌اند و طبیعی است که واژگان مشترک یا مشابه داشته باشند.

ثانیاً، قرآن این واژگان را در چهارچوب پیام خود بازتعریف کرده است. برای مثال، واژه «تورات» در قرآن به معنای کتاب آسمانی حضرت موسی (ع) است و از نظر مفهومی، بار معنایی الهی خاصی دارد که فراتر از مفهوم عبری شریعت است (مطهری، ۱۳۷۴). ثالثاً، در دوره نزول قرآن، ارتباطات فرهنگی و زبانی میان عربستان و جوامع یهودی-مسیحی گسترده بوده است. بنابراین، وجود این واژگان نتیجه تعاملات طبیعی فرهنگی است و لزوماً دلیلی بر اقتباس مستقیم نیست (ایزوتسو، ۱۹۸۰).

ب) محور مطالعات تاریخی: در این بخش شرایط اجتماعی و تاریخی شبه‌جزیره عربستان در زمان نزول قرآن بررسی می‌شود. موضوعاتی مانند تماس‌های فرهنگی، حضور جوامع یهودی و مسیحی، و سطح سواد و دسترسی به متون مقدس در میان عرب تا روشن شود آیا این شرایط می‌توانسته زمینه‌ساز اقتباس باشد یا خیر؟ مسئله تماس و تعامل قرآن با فرهنگ زمانه چیزی نیست که تنها مستشرقان به آن توجه کرده باشند. مرحوم مجلسی در بحارالانوار به شکل مفصل به رد ادعای پذیرش فرهنگ و ادب یهودیان و مسیحیان و اخلاق اعراب دوران جاهلی و وجود تناقض در قرآن با استفاده از احتجاجات علی (ع) با افراد زندیق و طرفداران ثنویت پرداخته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۹۸-۱۲۵).

قفال شاشی براساس تفسیر مفاتیح الغیب رازی نخستین کسی است که بهره‌گیری مثبت و توجه ممدوح قرآن به فرهنگ زمانه را مطرح می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۷۵). فخر با تأیید ضمنی سخن قفال توجه ممدوح قرآن به فرهنگ زمانه و بهره‌گیری از آداب و رسوم

یهودیان و مسیحیان را لازم دانسته و می نویسد: چون اعراب اعتقاد داشتند صرع و جنون نشانه جن‌زدگی می باشد، قرآن انسان رباخوار را مصروع و مجنون شیطان نامیده است (همان).

براساس این، مشاهده می شود که مسئله بهره‌گیری قرآن از فرهنگ زمانه و نقد و بررسی آن امر جدیدی نیست که مستشرقان مطرح کرده باشند؛ اما بحث اقتباس به صورت گسترده و منسجم همزاد شرق‌شناسی است. گایگر، نولدکه، ویلهلم رودولف، ریچارد بل و یوسف دژه حداد از جمله کسانی است که فرهنگ حاکم بر جامعه عرب زمان نزول را اعم از فرهنگ یهودی، مسیحی و اشعار و فرهنگ جامعه جاهلی را مؤثر بر فرهنگ قرآنی می‌دانند. به طور نمونه یوسف دژه حداد می نویسد:

«شعر ادبیات عرب نمایانگر آشکار میل‌های آن است. پس آیا شعر جاهلی رنگ و بوی دینی ندارد؟». ایشان در ادامه می نویسد: «از پیامدهای نابودی بت پرستی پیش از فراخوانی قرآن در حجاز، تأثیرپذیری شعر جاهلی از دعوت تورات و انجیل و سلامت آن از رنگ بت پرستی است» (دژه حداد، ۱۹۹۳، ص ۱۱۱). دژه حداد می نویسد: «قرآن شهادت می دهد که دعوت اهل کتاب در مکه و حجاز و کل جزیره العرب این نتیجه را به دنبال داشته که عرب از بت پرستی به شرک و سپس به یگانه پرستی روی آورد». (همان، ص ۱۱۰). پاسخ اجمالی به این نوع رویکرد را می توان این گونه دسته بندی کرد:

یکم) قرآن در جزیره العرب نازل شد؛ پس لازم بود اولین ارتباط کلامی را با قوم عرب برقرار کند: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (ابراهیم، ۴)؛ دوم) تعلیم و تربیت از اهداف اصلی رسالت پیامبران الهی است؛ پس پیامبران باید براساس فرهنگ، آداب و رسوم آن سخن بگویند تا مفاهیم صورت گیرد. اثرپذیری قرآن از فرهنگ حاکم به دو صورت منفی و ممدوح قابل تصور است: آنچه طرفداران اقتباس در نظر دارند، اقتباس منفی است؛ به این معنا که قرآن منبع و حیانی ندارد و ساخته و پرداخته شخصیت پیامبر اسلام است؛ شخصیتی که با هوشیاری ویژه و بهره‌گیری از فرهنگ حاکم بر جامعه جاهلی و استفاده از تورات و انجیل به تولید چنین کتابی دست زده است؛ اما منظور از اثرپذیری ممدوح این است که خداوند جهت تأثیر فرهنگ قرآنی بر جامعه عرب که مخاطبان زمان نزول هستند، از زبان و باورهای موجود بهره‌گیرد تا فرهنگ توحیدی و الهی را ترویج کند. سوم) هیچ دلیل منطقی برای سخنان یوسف دژه حداد در مورد تأثیر یهود و نصاری در تغییر نگرش الهی و توحیدی





جزیره العرب و سرزمین حجاز مشاهده نمی شود (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷-۱۷۶؛ لویان، ۱۳۹۴). **چهارم** سبک قرآن، حتی در مواردی که در آن از ساختارهای زبانی مشابه استفاده شده، کاملاً متمایز و مستقل است. زبان قرآن از نظر بلاغت، ریتم و آهنگ کلامی با متون یهودی- مسیحی تفاوت اساسی دارد (زرکشی، ۱۴۱۰).

ج) محور تفسیر مقایسه‌ای: در این قسمت تمرکز بر شباهت‌ها و تفاوت‌های محتوایی و مفهومی بین قرآن و متون مقدس یهودی- مسیحی صورت می‌گیرد و موضوعاتی مانند داستان‌های مشترک پیامبران، مفاهیم الهیاتی و آموزه‌های اخلاقی مقایسه می‌شوند تا میزان تأثیرپذیری یا اصالت قرآن مشخص شود. به طور مثال نام‌ها و داستان‌هایی مانند آدم، نوح، ابراهیم، موسی و عیسی در قرآن شباهت‌هایی با تورات و انجیل دارند.

بسیاری از خاورشناسان با مشاهده شباهت، قرابت و نزدیکی برخی قصه‌های کتب مقدس و قرآن کریم، حکم به اقتباس قرآن از عهدین را صادر کرده‌اند و بدون تأمل در محتوا و اهداف قصص قرآن و عهدین آنها را کاملاً مطابق دانسته و پیامبر اسلام را متهم به اخذ مطالب از کتاب‌های آسمانی پیشین کرده‌اند (حیدری و همکاران، ۱۳۹۳).

پاسخ اجمالی در مورد این رویکرد را می‌توان در چند نکته خلاصه کرد: **یک** در مقایسه داستان‌های قرآن با تورات و انجیل چهار حالت دیده می‌شود: ۱. داستان‌های مخصوص عهدین که در قرآن نیامده است؛ مانند داستان دانیال نبی، میکاه نبی، نحیمای نبی؛ ۲. داستان‌های مخصوص در قرآن که در عهدین دیده نمی‌شود؛ مانند داستان اصحاب کهف، و اندرزهای لقمان؛ ۳. داستان‌های موجود در قرآن و عهدین با این تفاوت که در قرآن برخی از قسمت‌ها شرح داده شده که در عهدین نیست؛ ۴. داستان‌های مشترک در عناوین و شروح که این داستان‌ها با اینکه هم در قرآن و هم در تورات و انجیل آمده است؛ مانند قصه‌های حضرت آدم و حوا، حضرت نوح، ابراهیم، اسماعیل یوسف، موسی و هارون، ولی در چگونگی شرح ماجرا، شخصیت‌پردازی، و نتایج حاصله متفاوت است (حیدری و همکاران، ۱۳۹۳).

دو) روایت‌های قرآنی از داستان پیامبران، از نظر جزئیات و پیام اخلاقی، تفاوت‌های قابل توجهی با روایت‌های تورات و انجیل دارند. برای مثال، قرآن در داستان حضرت آدم (ع)

بر مسئولیت فردی و هدایت الهی تأکید دارد؛ درحالی که روایت تورات بیشتر جنبه اسطوره‌ای دارد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۳-۹۴).

سه) قرآن کریم در تاریخ‌نگاری، برخی از تاریخ‌گذاشتگان را بیان می‌کند که تورات رایج نیز آنها را بیان کرده است؛ اما تورات آنها را همراه با خرافات و مطالب کفرآمیز و بدون هماهنگی متنی و درونی نقل کرده، ولی قرآن آن مطالب را به شکل مهذب، و معقول و سازگار با یکدیگر گزارش می‌کند و در قالبی زیبا و پرفایده که نشانگر وحی و الهی بودن آن است (بلاغی، بی تا، ص ۷).

د) محور مطالعات کلامی و فلسفی: در این رویکرد دیدگاه الهیات اسلامی، استقلال مفاهیم قرآنی و ویژگی‌های وحیانی آن بررسی می‌شود. دیدگاه‌های کلامی درباره منبع الهی قرآن، نقش پیامبر اسلام به عنوان واسطه وحی، و تمایز مفهومی آموزه‌های اسلامی از تعالیم پیشین مورد تأمل قرار می‌گیرد. این بخش بر پایه مبانی اعتقادی و فلسفی اسلام استوار است. در بحث اقتباس قرآن می‌توان هرکدام از چهارچوب‌های یادشده را انتخاب کرده و براساس آن ادعای اقتباس قرآن از عهدین را به عیار سنجش گرفت؛ اما این نوشته بحث اقتباس را با رویکرد چهارمی موردتوجه قرار داده است.

۴. ارزیابی نظریه اقتباس قرآن با رویکرد کلامی و فلسفی

پیش از طرح دلایل اقتباس قرآن از تورات و انجیل لازم است به دو نکته اشاره شود: یک) چرا مستشرقان یهودی و مسیحی به طرح شبهه اقتباس به این وسعت پرداخته‌اند و کتاب‌ها و مقالات فراوانی در این زمینه تدوین کرده‌اند؟ در پاسخ باید گفت: آنان از دو جهت به شبهه اقتباس توجه می‌کنند: اول اینکه، آنان مانند هر مستشرق غربی از هر شبهه‌ای که به تضعیف اسلام منجر شود مدد می‌گیرند. طبیعی است که با طرح شبهه اقتباس می‌خواهند دین اسلام را بی اعتبار نشان دهند؛ دوم اینکه، آنان سعی دارند ریشه اصلی دین اسلام را یهودیت و مسیحیت معرفی کرده و اصالت دین اسلام را زیر سؤال ببرند.

دوم) دلیل گستردگی و مهم بودن نظریه اقتباس قرآن برای مستشرقان و اندیشمندان غربی وجود پیش فرض و نگاه جانبدارانه مستشرقین در مورد وحیانی نبودن قرآن است. پژوهشگران معاصر غرب بررسی غیرجانبدارانه و بدون پیش فرض مسائل را یکی از دستاوردهای اساسی





تحقیقات می‌دانند و معتقدند: دسترسی به حقایق و امور واقعی تنها در صورتی دست‌یافتنی است که پژوهشگران بدون قبول پیش‌فرض به تحقیق بپردازند؛ ولی واقعیت این است که اکثر مستشرقین در بحث منشأ و مصدر قرآن یک پیش‌فرض را از ابتدا پذیرفته‌اند و در مورد آن هرگز بحث و بررسی نکرده‌اند. پیش‌فرض اکثریت مستشرقین در بحث از مصادر قرآن عدم امکان ارتباط رسول اکرم (ص) با منبع وحیانی است. این پژوهشگران از یک سو با واقعیت غیرقابل انکار به نام قرآن مواجه شده‌اند که از سوی شخصیتی به نام محمد (ص) عرضه شده است و از سوی دیگر، این پیش‌فرض را بدون هیچ تحقیق پذیرفته‌اند که حضرت محمد (ص) هیچ ارتباط با عالم وحیانی نداشته است. طبیعی است با چنین پیش‌فرضی مجبورند برای قرآن مصادر و منابع گرچه غیر واقعی و نامربوط معرفی کنند.

۴-۱. نظریه موافقان اقتباس قرآن از تورات و انجیل

شواهد و دلایل نظریه اقتباس را می‌توان در چهار بخش طرح و ارزیابی کرد.

۴-۱-۱. وجود اصطلاحات و مفاهیم برگرفته از یهودیت و مسیحیت

استفاده از اصطلاحات عبری یا آرامی در قرآن، مانند «تورات»، «انجیل»، و «فرقان»، از دلایل و نشانه‌هایی است که مستشرقان از آن به عنوان شاهد بر اقتباس نام برده‌اند. آنان معتقدند برخی از واژه‌ها و مفاهیم، مانند «ربانیون» یا «سبت»، مستقیماً با متون عهدین مرتبط هستند. به طور نمونه، لوت در مورد حروف مقطعه قرآن می‌نویسد: به نظر می‌رسد پیامبر اسلام در طراحی حروف مقطعه مدیون یهودیان مدینه بوده است؛ زیرا وقتی به مدینه هجرت کرد، احتمالاً از آنها فراگرفته و در سوره‌های مدنی به کار برده است (زقزوق، بی‌تا، ص ۸۹).

آرتو جفری در کتاب واژگان دخیل در قرآن مجید ۳۱۹ واژه را به عنوان واژه‌های دخیل قرآن مورد کنکاش‌های زبان‌شناسانه قرار داده است. به عقیده وی، قرآن کریم، واژگان دخیل خود را از زبان‌های حبشی، فارسی، رومی، هندی، سریانی، عبرانی، نبطی، ترکی، زنگیان، بربرها و قبطی به عاریت گرفته است (جفری، ۱۳۷۲، ص ۶۸-۸۶).

۴-۱-۲. شباهت‌های محتوایی و موضوعی میان قرآن و عهدین

بسیاری از داستان‌ها و مفاهیم قرآن، مانند روایت‌های مربوط به حضرت آدم، نوح، ابراهیم، موسی، و عیسی، در عهدین نیز وجود دارند. وجود مشترکات اخلاقی و احکامی مانند دعوت

به توحید، پرهیز از گناه، و اصول اخلاقی دیگر نیز از موارد مشترک قرآن و عهدین است. ریچارد بل در مورد اقتباس قصص قرآن می‌نویسد: قرآن در بخش قصص به عهد قدیم تکیه داشته است. برخی از قصه‌ها مانند قصه عاد و ثمود در مصادر پیشین عربی نیز موجود بوده است. اما بیشترین منابع قصص که محمد(ص) از آنها بهره گرفته است، مصادر و متون دین یهود و مسیح می‌باشد. مدت حضور محمد در مدینه فرصت مناسبی بود که بیش از دوران مکه با کتاب‌های یهود آشنا شود و با اقلیت‌های یهودی گفت‌گو کند و بخشی از کتاب‌های موسی را از آنان دریافت کند (زقزوق، بی‌تا، ص ۸۸).

برناد لوئیس یهودی می‌نویسد: روشن است که پیامبر اسلام تحت‌تأثیر عقاید یهود و مسیحیت بوده است، و افکار توحیدی و وحی‌گرایی که در قرآن مطرح شده شاهی بر آن است. افزون‌براینکه قرآن داستان‌هایی را نقل کرده که در تورات و انجیل وجود دارند و طبعاً پیامبر اسلام این داستان‌ها را غیرمستقیم از بازرگانان و مسافرانی آموخته که از یهودیان فرا گرفته بودند (الطیباوی، ۱۴۱۱، ص ۹۹).

۳-۱-۴. حضور یهودیان و مسیحیان در حجاز

وجود قبایل یهودی در مدینه (مانند بنی قریظه و بنی نضیر) و آشنایی پیامبر اسلام با باورها و متون یهودی و مسیحی را به‌عنوان شاهد بر تأثیرپذیری قرآن از این متون قلمداد کرده‌اند. مونتگمری وات می‌نویسد: «حضرت محمد تعالیم یهود را خوب می‌دانسته و از معارف انجیل نیز بهره گرفته است؛ اما تلاش کرد که بیشترین معارفش را مانند یهود قرار دهد» (الطیباوی، ۱۴۱۱، ص ۹۸).

یوسف درّه حداد می‌نویسد: هدف محمد این بود که آنچه از طرف پروردگار جهانیان بوده، از کتاب‌های گذشتگان مانند تورات و انجیل را با عربی روشن به اعراب منتقل کند (۱۹۹۳، ص ۶۴۳). ایشان می‌نویسد: چون تربیت توراتی و انجیلی در منطقه مکه، جایگزین فرهنگ بت‌پرستی بوده است، قرآن ضمن اینکه ترجمه عربی الکتاب (تورات و انجیل) بوده، ترجمه فرهنگ و تاریخ اعراب و یهودیان و مسیحیان ساکن و مهاجر در مکه و حجاز می‌باشد (همان، ص ۱۱۱-۱۱۳).





ارتباط پیامبر اسلام با مسیحیان (مانند بحیرا و ورقه بن نوفل) نیز از جمله مواردی است که در این نظریه مطرح می‌شود. ویلیام مویر در کتاب *Mahomet Life of* می‌نویسد: ورقه، با دانش خود از تورات و انجیل، شاید در روشن کردن ذهن محمد درباره مفهوم وحی و نبوت نقش داشته باشد (Muir, 1861, p. 39). ریچارد بل در *The Qur'an: Translated* به این موضوع اشاره کرده است که روایات نشان می‌دهند که ورقه از نخستین کسانی بود که محمد را در آغاز وحی تأیید کرد و حتی او را به پیامبران پیشین تشبیه نمود (Bell, 1937, p. 24).

برخی مستشرقین، مانند تئودور نلدکه^۱ و مارگلیوث^۲ این داستان را نشانه‌ای از آشنایی پیامبر(ص) با آموزه‌های مسیحی می‌دانند. نلدکه در کتاب تاریخ قرآن می‌نویسد: داستان بحیرا نشان می‌دهد که محمد در سفرهای تجاری خود، با مسیحیان نسطوری در ارتباط بوده و شاید از آنان تأثیر پذیرفته باشد (نلدکه، ۲۰۰۴، ص ۱۷). مارگلیوث در مقاله‌ای در *Encyclopedia of Islam* می‌نویسد: «ملاقات پیامبر اسلام با بحیرا ممکن است فرصتی برای او بوده باشد تا با آموزه‌های مسیحی آشنا شود» (Margoliouth, 1913, p. 204).

۴-۱-۴. تقدم عهدین و نقل شفاهی

برخی مستشرقان با وجود ناکافی دانستن دلایل پیشین برای اثبات اقتباس، تقدم تاریخی عهدین بر قرآن را دلیلی بر این نظریه می‌دانند. آنها چون وحیانی بودن قرآن را از پیش رد کرده‌اند، معتقدند که پیامبر اسلام از طریق نقل شفاهی با آموزه‌های تورات و انجیل آشنا شده است؛ زیرا وجود نسخه‌های مکتوب این کتب در حجاز یا ترجمه عربی آنها مورد تردید است. جرهاد بوئرنيك در دایره‌المعارف قرآن می‌نویسد: هیچ مجموعه‌ای از آثار مربوط به تورات و انجیل، به صورت مشروع یا مجعول وجود ندارد که مبنای مستقیم و منبع اصلی قرآن باشد.

با وجود این، قرآن به عنوان آخرین کتاب مقدس «به ترتیب تاریخی» در میان ادیان بزرگ جهان رابطه زمانمند روشنی با سنت کتاب مقدس یهودیت و مسیحیت دارد؛ ولی هیچ مدرکی دال بر اینکه این سنت تا قبل از زمان محمد(ص) به صورت مجموعه‌ای کامل یا به گونه کتاب‌های متفرقه به عربی ترجمه شده باشد وجود ندارد (Encyclopaedia of Qurak.). 316. 1. ایشان با اذعان به نبود دلیل بر اقتباس در ادامه به تبع از دیگر مستشرقان چنین استدلال

¹ Theodor Nöldeke

² D.S. Margoliouth

می‌کند: یک دیدگاه گسترده در میان مورخان دین مطرح است که حاکی از آن است که علم و دانش محمد^(ص) درباره سنت تورات و انجیل منحصرراً و یا لاقلاً به لحاظ منشأ اولیه، از منابع شفاهی پیدایش یافته است. این آگاهی شفاهی از طریق تفاسیر و اضافات مربوط به تورات و انجیل تقویت شده و رشد یافته و به زبان مادری محمد^(ص) انتقال یافته است. عمده سرمنشأ این سنت‌ها مربوط به «واژگان دخیل» آرامی، عبری، سریانی و آتیوبیای است که در قرآن یافت می‌شود و در اصل این واژگان دخیل از قبل در گفتگوهای عربی محیط بومی محمد^(ص) نفوذ یافته است (همان).

رودی پارت آلمانی بر اساس همان پیش‌فرض در موارد که قرآن باورهای مسیحیت را تخطئه می‌کند می‌نویسد: پیامبر اسلام اطلاعات ناقص و نادرستی از عقاید و تاریخ مسیحیت ارائه داده که دین مسیحیت آنها را قبول ندارد؛ مانند انکار صلیب شدن حضرت مسیح و آنکه تثلیث مسیحیت به معنای خدای الله و مسیح و مریم است نه آب و ابن و روح القدوس. این اشتباهات حاکی از آن است که آن حضرت این اطلاعات را از مردم مکه دریافت کرده است؛ مردمی که اطلاعات آنها نسبت به مسیحیت بسیار اندک و غلط بوده است (همان، ص ۸۹).

۲-۴. دلایل و شواهد اقتباس

بررسی نظریه اقتباس با همه گستردگی و عمومیت که در میان پژوهشگران غربی دارد و با حجم عظیم از نوشته‌هایی که در مورد آن نشر یافته است (ریاحی، ۱۴۰۰، ص ۲۳۵-۲۶۱) نشان می‌دهد که طرفداران این نظریه نتوانسته‌اند دلایل منطقی و خردپسند ارائه کنند. دلایلی که مششرقان برای اقتباس قرآن ارائه کرده‌اند تنها در صورتی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد که فرض وحیانی بودن قرآن وجود نداشته باشد و یا این فرض را در مورد قرآن در نظر نگیریم؛ اما با توجه به وجود این فرض و ادعای قرآن و حضرت محمد^(ص) به این واقعیت که قرآن کتاب وحیانی است که از طریق او راهنمای بنی‌آدم است، نمی‌توان دیدگاه اقتباس را نظریه جدی به شمار آورد. به شکل عام می‌توان سخنان طرفداران نظریه را این‌گونه دسته‌بندی کرد.

۱-۲-۴. سابقه تاریخی تورات و انجیل

تعدادی از مستشرقین با نگاه تاریخی به قرآن می‌نگرند. به نظر آنان قرآن در بستر تاریخی و آیین‌های ادیان پیشین به تکامل رسیده است. از این‌رو، براین باورند که قرآن در بسیاری از





موارد، از آموزه‌های ادیان یهودی - مسیحی وام گرفته است. به باور آنان دین اسلام نسخه پیشرفته‌تر و تکامل یافته‌تر همان ادیان سابق است (نولدکه، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۴-۱۷؛ درّه حداد، بی تا، ص ۹). نولدکه و یوسف درّه حداد، با اینکه درستی آموزه‌های پیامبران را دلیل بر ارتباط وحیانی آنها می‌دانند، اما درباره وحیانی بودن قرآن به گونه‌ای سخن می‌گویند که با نظریه اقتباس هماهنگ است. به نظر آنان حضرت پیامبر (ص) با گوشه‌نشینی و تأمل در ادیان دیگر، به یک مواجهه وحیانی می‌رسد و تفسیر مناسب با آن را دریافت می‌کند (همان، ص ۶-۳۰).

۲-۲-۴. تشابه قرآن با تورات و انجیل

مهم‌ترین دلیل که مستشرقین برای اقتباس ارائه کرده و تقریباً در تمام آثار موجود آنان درباره منابع قرآن مشاهده می‌شود تشابه قرآن و عهدین است. طرفداران نظریه اقتباس هرکدام از زاویه‌ای به مسئله تشابه و همانندی قرآن با عهدین پرداخته‌اند و طیف وسیعی از قرآن‌پژوهی شرق‌شناسان به یافتن تشابهات و همانندی قرآن با عهدین اختصاص یافته است. این همانندی در حوزه‌های مختلف مورد توجه شرق‌شناسان قرار گرفته است. شرق‌شناسان در حوزه تحلیل زبانی، حوزه تاریخی و حوزه تحلیل معنایی به شکل گسترده این بحث را دنبال کرده‌اند.

۳-۲-۴. برخی حالات رسول گرامی اسلام یا رعایت آداب دینی

دلیل دیگری که از سخنان نولدکه برای اقتباس می‌توان فهمید، حالاتی است که رسول گرامی اسلام (ص) در هنگام مواجهه با وحی داشته است؛ همچون نماز شب و روزه‌داری‌های اوست (نولدکه، ۲۰۰۴، ص ۵-۶)؛ البته نولدکه این نوع طرز تفکر را در مورد دیگر انبیا نیز مطرح کرده است. از نظر نولدکه بسیاری از انبیای بنی اسرائیل، آثار ادبی خود را به سادگی، به عنوان وحی و برآمده از شعور باطن تلقی کرده‌اند. وی با زیر سؤال بردن نزول وحی حقیقی بر بسیاری از انبیا، آن را در افراد خاص بی آنکه از آنها نامی ببرد، منحصر می‌داند (همان، ص ۴ و ۲۳).

۴-۲-۴. نسخه عربی الکتاب

یوسف درّه حداد در مسئله اقتباس بیشتر بر این نکته تأکید دارد که قرآن نسخه عربی «الکتاب» است و مقصود از «الکتاب» همان تورات و انجیل است که پیش از پیامبر اکرم (ص) بر حضرت موسی و حضرت عیسی (ع) نازل شده است (درّه حداد، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۷۸).

۱۸۳). از نظر او، هدف قرآن این است که تورات و انجیل را به عرب‌ها بیاموزد (همان، ص ۱۸۳). حداد برای منطقی‌سازی ادعای خویش حتی پیامبر اسلام را نابغه دانسته که در خانواده نصرانی رشد نموده است. حضرت محمد (ص) در مدت ۱۵ سال در ماه رمضان به همراه استادش ورقه در غار حرا به عبادت و مناجات با خدا مشغول بوده و پس از مرگ ورقه به مقام ریاست نصارای مکه و حجاز و پس از فوت بحیرا به ریاست نصارای کل جزیره العرب نایل شد (درّه حداد، بی‌تا، ص ۷۹، ۹۹).

۵-۲-۴. توحید اسلام همان توحید عهدین

اسلام و توحیدی که قرآن از آن تبلیغ می‌کند، همان اسلام و توحیدی برگرفته از تورات و انجیل است و دربردارنده چیزی بیش از آن دو نیست. درّه حداد معتقد است که تفاوت قرآن با عهدین در این است که قرآن نسخه عربی «الکتاب» است که پیامبر اسلام (ص) با زبان عربی و برای مخاطبان عرب‌زبان خود به تبلیغ اسلام «الکتاب» می‌پردازد. ایشان برای اثبات سخنش از واژه‌های «فُصِّلَتْ»، «مُفَصَّلًا» و «تَفْصِيلًا» که در آیات قرآن آمده به معنای «اعربت، معربا و تعریب» معنا کرده است. به نظر وی پیامبر اسلام (ص) نخست آموزه‌های آن را از علمای نصارا فراگرفته و سپس، همان را با زبان عربی به عرب‌ها آموخته است: «ولو جعلنا قرآنا اعجمیاً لقالوا لولا فُصِّلَتْ آیاته» (فُصِّلَتْ، ۴۴). وی در ادامه می‌نویسد: آن بخش از قصص قرآنی را که در تورات نیست، پیامبر اسلام آنها را از تلمود فراگرفته و در قرآن جاسازی کرده است. بنابراین، ما باید اعجاز را در «تورات و انجیل» بیابیم که از جانب خداوند نازل شده است، نه در کتابی که از روی آنها، توسط ورقه بن نوفل ترجمه و به حضرت محمد آموزش داده شده است (درّه حداد، ۱۹۸۲، ص ۵۷۶).

۳-۴. نقد و بررسی نظریه اقتباس

با توجه به گستره و دامنه وسیع بحث از مصادر قرآن مناسب است بررسی نظریه اقتباس به صورت مشخص و جزئی در هر حوزه جداگانه انجام شود؛ ولی واقعیت غیرقابل انکار این است که از یک سو بررسی تفصیلی این نظریه با رویکردهای مختلف نیازمند بحث گسترده و طولانی است که از توان مقاله بیرون است و از سوی تحلیل فلسفی این نظریه ضرورت و اهمیت بررسی جزء به جزء آن را به شدت کاهش می‌دهد؛ زیرا بررسی و نقد فلسفی از شکوه



و عظمت این نظریه کاسته و حتی این نظریه را در حد دیدگاه غیر علمی قرار می دهد. در ادامه مشکلات فلسفی کلامی این نظریه بررسی می شود.

۱-۳-۴. اقتباس مبتنی بر پیش فرض و حیانی نبودن قرآن

نظریه اقتباس قرآن یا بررسی منبع و مصدر قرآن، مبتنی بر این پیش فرض است که قرآن نمی تواند منبع و حیانی داشته باشد. این پیش فرض وقتی در کنار ادعای و حیانی بودن قرآن کریم از سوی آورنده آن قرار می گیرد، طبعاً به یک نظریه غیر علمی تبدیل می شود؛ زیرا در یک نظریه علمی اولین گام بررسی ادعای مدعی است، در صورت عدم اثبات ادعا، فرضیه های دیگری مطرح و بررسی می شود؛ در حالی که طرفداران نظریه اقتباس بدون بررسی و حیانی بودن قرآن به عنوان یک فرضیه، به سراغ فرضیه های دیگر رفته اند. برای بررسی بطلان این پیش فرض خوب است طرفداران نظریه اقتباس را به دو گروه تقسیم کنیم.

گروه اول، سکولارها: کسانی که باور به ارتباط و حیانی انسان با عالم مجرد یا خالق هستی را نمی پذیرند. طبیعی است این گروه فرض ارتباط و دریافت قرآن از عالم و حیانی را منطقی ندانسته و از این رو، درصدد یافتن منبع و مصدر قرآن برآمده اند و به گمان خویش تلاش کرده اند مصادر قرآن را دریابند. افرادی مانند ویلیام مونتگمری وات، تئودور نولدکه، جان ونزبرو، پاتریشیا کرون، کریستوف لوزنبورگ و جوزف شاخت و حتی ایگناز گلدزیهر در این مجموعه قرار می گیرند. بحث و گفتگو با چنین افرادی در مورد عدم اقتباس قرآن در صورتی معنادار است که امکان ارتباط وحی یا امکان ارتباط انسان با عالم مجرد و خالق هستی را برای آنان مدلل کرد. طبیعی است نمی توان از خاورشناسان مانند ماکسیم رودنسون کمونیست انتظار داشت که وحی را سخن خداوند بر پیامبران تلقی کنند.

گروه دوم، خدا باوران یهودی و مسیحی: این گروه خود به دو طیف افراطی و معتدل تقسیم می شوند. گروه افراطی تأکید بیشتری بر شباهت های قرآن با متون و منابع پیشین دارند و قرآن را بیشتر به عنوان یک «محصول اقتباسی» می بینند. آنان بر این باورند که قرآن به طور گسترده و عمدتاً به صورت مستقیم از متون و داستان های پیشین (مانند تورات، انجیل، اسطوره های بین النهرین و دیگر منابع) اقتباس شده است. آنها معمولاً نه تنها ارتباط و حیانی پیامبر اسلام را رد می کنند، بلکه نقش خلاقیت یا الهام خاص پیامبر اسلام را نیز کمتر می دانند و بر



تأثیرپذیری صرف تأکید می‌کنند. نمایندگان این طیف عبارت‌اند از: ریچارد بل، آلویس اشپرنگر، هانری لامنس، آبراهام گایگر و ویلیام سنت کلرتیسدال حتی یوسف دژه حداد، البته در میان این طیف افرادی هستند که به پیامبر اسلام با دیدی انتقادی، گاهی منفی و حتی توهین‌آمیز می‌نگرند. آثار این افراد اغلب با زبانی تند نوشته شده است؛ مانند هانری لامنس، کلرتیسدال، ریچارد بل و جان ونزبرو.

گروه معتدل معتقدند که قرآن از متون و داستان‌های پیشین تأثیر پذیرفته است؛ اما این تأثیر بیشتر در قالب الهام یا استفاده خلاقانه از مفاهیم موجود بوده است. آنها نقش اصالت، خلاقیت و تحول مفاهیم را در قرآن نادیده نمی‌گیرند؛ اگرچه بر زمینه فرهنگی و اجتماعی زمان پیامبر اسلام نیز تأکید دارند. نمایندگان این گروه عبارت‌اند از: آرتور جفری، رینولد نیگلسون، آلفرد گیوم، مونتگمری وات و توماس کارلایل. تقریباً تمامی این خاورشناسان بر بشری بودن قرآن تأکید دارند. پروفیسور آنه ماری شیمیل می‌نویسد: در غرب هرکسی در زمینه اسلام به مطالعه و تحقیق می‌پردازد، با تصویرگری سنتی از محمد (ص) آنچنان که طی سده‌ها نفرت و دشمنی در جهان مسیحیت گسترش یافته است خو می‌گیرد (صمیمی، ۱۳۹۵، ص ۴۷۷).

افزون بر آن باید توجه کرد که تلقی مسلمانان و مسیحیان از وحی متفاوت است. براساس تلقی اندیشمندان مسیحی از وحی، جمع بین نظریه اقتباس و وحی بودن قرآن امر ممکن است. برای روشن شدن مطلب خوب است برداشت اندیشمندان مسلمان و مسیحی را از وحی توضیح داد. جان هیک، دو برداشت متفاوت از ماهیت وحی در اندیشه مسیحی را این‌گونه توضیح می‌دهد.

نظریه زبانی: وحی بنا به این تلقی، مجموعه‌ای از حقایق نمودیافته در قالب برخی احکام و گزاره‌هاست که اراده اصیل و معتبر الهی را در قالب الفاظ به بشر انتقال می‌دهد. دایره المعارف کاتولیک از این دیدگاه چنین تعبیر می‌کند: «وحی را می‌توان به انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به برخی موجودات عاقل تعریف کرد که از طریق وسایطی، ورای جریان معمول طبیعت بروز می‌کند» (جان هیک، ۱۳۹۰، ص ۱۲۷-۱۲۸).





نظریه غیرزبانی: وحی، مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست؛ بلکه او از راه تأثیرگذاری در تاریخ به قلمرو و تجربه بشری راه می‌یابد. درواقع، این خود عیسی و نه سخنان او و گزارش‌های شاگردانش از آموزه‌هایش است که وحی خداوند به شمار می‌رود؛ پس نه کتاب مقدس سخن خداوند است و نه الهیات مسیحی، دانش مبتنی بر سخن خداوند؛ بلکه کتاب مقدس تنها گزارشی از وحی الهی یا همان تجلی عیسوی است و الهیات مسیحی نیز تنها بیانگر کوشش‌های انسان برای شناخت معنا و اهمیت حوادث و حیانی به شمار می‌رود (جان هیک، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸).

وحی در اصطلاح اسلامی به معنای القای الفاظ و معانی از جانب خداوند به پیامبر در بیداری از طریق غیرمعمول است؛ خواه به طور مستقیم باشد، یا با واسطه ملک که به منظور ابلاغ به مردم و هدایت افراد بشر نازل شده است (رضانژاد، ۱۴۰۲، ص ۱۷۸). متکلمان مسلمان که تفسیر از وحی قرآنی دارند، به اتفاق نظر وحی قرآنی را از حیث الفاظ و معانی الهی می‌دانند. علامه طباطبایی وحی را نوعی شهود ملکوتی و ارتباط با عالم غیب می‌داند که در قالب الفاظ نازل می‌شود. وی معتقد است که پیامبر (ص) معارف و حیانی را مستقیماً دریافت کرده و آن را بدون هیچ دخل و تصرفی در قالب زبان بشری بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۶، ۱۷۲ و ۲۵۱، ۲)؛ درحالی‌که وحی از نظر فیلسوف غربی حقایقی است از جانب خداوند به موجودات عاقل و یا وحی تأثیرگذاری خداوند در قلمرو بشری است. در هر دو صورت با توجه به تلقی اندیشمندان مسلمان از وحی قرآنی که القای الفاظ و معانی از جانب خداوند است، متفاوت است. براساس این، نمی‌توان از اندیشمندان غربی انتظار داشت که وحی قرآنی را به القای الفاظ و معانی تفسیر کنند. براساس تفسیر مسیحی وحی، ممکن است پیامبر اسلام با تلقی حقایق و حیانی از عالم غیب، در انتخاب قالب و الفاظ آن از فرهنگ حاکم اعم از پیروان کتب مقدس و اشعار جاهلی اقتباس کرده باشند.

۲-۳-۴. شباهت و هماهنگی شاهد بر وحیانی بودن قرآن

نظریه اقتباس مبتنی بر سه نکته است. تقدم زمانی عهدین البته مطلب غیرقابل انکار است. شباهت میان آموزه‌های عهدین و قرآن به طور نسبی قابل قبول است؛ اما مطلب سوم مبنی بر اینکه اقتباس تنها راه برای تشابه است و زمینه اقتباس نیز فراهم بوده است، غیرقابل اثبات است؛ زیرا نه اقتباس تنها راه مشابهت آموزه‌هاست و نه زمینه و شرایط اقتباس برای رسول

خدا(ص) فراهم بوده است. وجود شباهت میان ادیان و حیانی امر طبیعی است، عدم وجود شباهت و تفاوت کامل و تمام عیار نشان‌دهنده وجود تفاوت میان منابع و مصادر است. تردیدی نیست که کتاب‌های آسمانی به دلیل اینکه منشأ و سرچشمه واحدی دارند، لازم است از جهت محتوا با یکدیگر همانند باشند؛ زیرا در محتوایی که از سوی خداوند در قالب وحی بر پیامبران نازل شده، اختلاف و ناسازگاری معنایی وجود ندارد و اساس معرفت و دعوت همه کتاب‌های آسمانی بر توحید و نفی شرک پایه‌ریزی شده است. قرآن می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران، ۶۴).

پس اصل اولیه، تشابه میان ادیان است. اختلاف ناشی از دو عامل است: یک) وجود تحریف‌های فراوانی که در تورات و انجیل صورت گرفته (آل عمران، ۷۸)؛ دو) عدم توانایی برای دریافت یک نقشه کلی برای راهنمایی. براساس این، وجود اشتراکات میان قرآن و کتب مقدس نه تنها دلیل بر اقتباس بلکه دلیل بر وجود منشأ و مصدر مشترک است.

۳-۴. وحی و خلاقیت زبانی

یکی از مهم‌ترین نقدهای فلسفی بر نظریه اقتباس، مسئله وحی و خلاقیت زبانی قرآن است. متفکرانی مانند اقبال لاهوری، هانری کربن و برخی دیگر بر این باورند که وحی تجربه‌ای فراتر از دانش بشری است و نمی‌توان آن را صرفاً نتیجه تعامل با متون و روایات پیشین دانست. در اینجا چند نکته کلیدی برای توضیح بیشتر این نقد مطرح می‌شود:

الف) وحی به عنوان تجربه‌ای فرابشری

وحی نوعی آگاهی خالص و الهی است که از ذهن انسان فراتر می‌رود و جنبه‌ای تجربی-شهودی دارد. اگر وحی را صرفاً به تأثیرپذیری از دیگر متون تقلیل دهیم، آن را از محتوای متافیزیکی و حقیقت فرابشری‌اش تهی کرده‌ایم. اقبال لاهوری معتقد است: وحی نوعی «تجربه متعالی» است که از آگاهی بشری فراتر می‌رود و قابل تقلیل به تأثیرات فرهنگی و تاریخی نیست. توضیح اینکه، از نظر اندیشمندان مسلمان پیامبر اسلام تنها مبلغ، رسول و آورنده قرآن است. محتوا و الفاظ قرآن هردو غیربشری است. دلایل فراوان برای غیربشری بودن الفاظ و کلمات قرآن وجود دارد که در اینجا تنها به یک نکته اشاره می‌شود. در آیاتی





مانند «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا» (شوری، ۷)؛ «وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا» (احقاف، ۱۲) و آیات «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ • نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ • عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ • بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء، ۱۹۲-۱۹۵) از نزول قرآن به زبان عربی روشن سخن گفته است. این آیات دلیل واضح است بر نزول لفظی و غیربشری بودن قرآن اعم از محتوا و لفظ^۱.

ب) خلاقیت زبانی قرآن

زبان قرآن زبان منحصر به فرد است. سبک و شیوه بیان قرآن متفاوت از هر نوع متنی عربی است. قرآن با به کارگیری الفاظ دقیق و جملات بلیغ، مفاهیم عمیق را به صورتی شیوا و رسا بیان می کند. این ویژگی به گونه ای است که حتی فصیح ترین عرب زبانان نیز از آوردن متنی مشابه آن عاجز بوده اند. ولید بن مغیره پس از شنیدن قرآن می گوید: «إِنْ لَقَوْلُهُ لِحُلَاوَةٍ وَإِنْ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةٌ...» این سخن شیرینی خاصی دارد و بر آن زیبایی و درخششی نمایان است (ابن هشام، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۰۳). قرآن در عین جامعیت، بسیاری از مفاهیم را به صورت مختصر و مفید بیان می کند. این امر باعث شده تا آیات آن در عین کوتاهی، حاوی معانی گسترده و عمیق باشند.

جان دیون پورت می نویسد: «قرآن مجموعه قوانین از تکالیف زندگی روزانه تا تشریفات دینی، از تزکیه نفس تا حفظ بدن و بهداشت. از حقوق عمومی تا حقوق فردی، از منافع فردی تا منافع عمومی، از اخلاقیات تا جنایات، از عذاب و مجازات این جهان تا مکافات جهان آخرت، همه را دربردارد» (۱۳۹۱، ص ۹۹). یکی از ویژگی های قرآن، تازگی و طراوت همیشگی آن است؛ به طوری که با گذشت زمان، مفاهیم و آموزه های آن کهنه نمی شوند و همواره برای مخاطبان جدید و جذاب باقی می ماند. آیات قرآن دارای آهنگ و موسیقی دلنشینی هستند که تأثیر عمیقی بر شنونده می گذارند. این ویژگی به ویژه در تلاوت های قرآنی به خوبی نمایان است. کارل بروکلمان می نویسد: «آیات قرآن سرشار از ترسیم های زیبای مطالب است، لحن خطابی آن با نغمه های موسیقی آياتش عجین شده و احساس اصیل شاعرانه را می انگیزاند» (انصاری، ۱۳۴۷، ص ۲۰).

^۱ برای اطلاع بیشتر ر.ک: شاکر، وحی قرآن زبانی یا غیر زبانی، ۱۳۹۷

۴-۳-۴. مسئله استقلال وحی و معنا

قرآن با عهدین از نظر استقلالیت وحی و معنا نیز متفاوت است و این تفاوت با اقتباس سازگار نیست.

الف) تفاوت در مفاهیم بنیادین

تفاوت در خداشناسی: در تورات آمده است: عصر همان روز وقتی آدم و زنش، صدای یهوه خدا را که در باغ راه می رفت شنیدند، خود را لابلای درختان پنهان کردند. یهوه خدا آدم را ندا داد: «ای آدم، کجا هستی؟» «آدم جواب داد: «صدای تو را در باغ شنیدم و ترسیدم؛ زیرا برهنه بودم؛ پس خود را پنهان کردم» (سفر پیدایش، ۸)؛ ولی قرآن خداوند را کاملاً فراتر از صفات جسمانی می داند: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱).

مسئله نجات و گناه اولیه: در مسیحیت آموزه گناه اولیه و نجات توسط فدا شدن مسیح مطرح است. در رساله پولیس به رومیان آمده است: «پس، همان گونه که گناه به واسطه یک انسان وارد جهان شد، و به واسطه گناه، مرگ آمد، و بدین سان مرگ دامن گیر همه آدمیان شد، از آنجاکه همه گناه کردند» (رومیان، ج ۵، ص ۱۲)، در مقابل مشاهده می کنیم که قرآن گناه اولیه را مردود دانسته و بر مسئولیت فردی تکیه دارد «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام، ۱۶۳).

بازتعریف داستاهای پیامبر: بسیاری از داستان های انبیا در قرآن بازتعریف شده اند؛ به گونه ای که شخصیت پیامبران دچار تحریف های اخلاقی ذکر شده در تورات نیستند. به عنوان مثال، در تورات، حضرت نوح (ع) در حال مستی دیده می شود: «روزی که نوح شراب زیاد نوشیده بود، در حالت مستی در خیمه اش برهنه خوابید» (سفر پیدایش، ج ۲۱، ص ۹). اما قرآن چنین چیزی را رد کرده و او را شخصیتی کاملاً معصوم معرفی می کند (صافات، ۷۵-۷۹). در تورات، حضرت داوود^(ع) مرتکب گناهی سنگین می شود (دوم سموئیل، ۱۱)؛ اما قرآن از او به عنوان بنده ای شایسته یاد می کند: «وَإِذْ كُنَّا عَبْدًا لِّدَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص، ۱۷).

ب) تفاوت در روش و رویکرد وحیانی

تورات و انجیل به عنوان تاریخ مقدس در متون یهودی-مسیحی، وحی عمدتاً در قالب تاریخ مقدس ظاهر می شود که شامل روایات تاریخی به صورت خطی است. اما در قرآن، روش



و حیانی بیشتر مفهومی و تأملی است؛ به این معنا که هدف، تبیین اصول کلی توحید و هدایت است، نه صرفاً بازگویی تاریخ؛

عدم شباهت ساختاری: قرآن کریم با کتب یهود و مسیحیت تفاوت‌های ساختاری قابل توجهی دارد. قرآن شامل ۱۱۴ سوره است که به دو بخش مکی و مدنی تقسیم می‌شوند. سوره‌های مکی بیشتر به مسائل اعتقادی، توحید، معاد و اخلاق می‌پردازند؛ در حالی که سوره‌های مدنی بیشتر شامل احکام، قوانین و مسائل اجتماعی هستند. ترتیب آیات در قرآن بر اساس نزول آنها نیست و هر سوره ممکن است موضوعات مختلفی را دربرگیرد. از نظر سبک ادبی، قرآن به زبان عربی کلاسیک نازل شده و دارای سبک ادبی و بلاغت خاصی است که تأثیر عمیقی بر ادبیات عربی داشته است.

انجیل‌ها شامل سخنان عیسی (ع) به صورت نقل قول‌هایی پراکنده هستند. انجیل شامل چهار کتاب به نام‌های متی، مرقس، لوقا و یوحنا است که هر کدام به روایت زندگی و تعالیم حضرت عیسی (ع) از دیدگاه نویسنده خود می‌پردازند. ساختار این کتاب‌ها به صورت روایت داستانی و تاریخ‌نگاری است که زندگی حضرت عیسی (ع) را از تولد تا مصلوب شدن و رستاخیز او شرح می‌دهند. انجیل‌ها به زبان‌های یونانی و آرامی نوشته شده‌اند و دارای زبانی ساده و قابل فهم برای عموم مردم هستند. این تفاوت‌ها نشان‌دهنده رویکردهای متفاوت در نگارش و ارائه محتوی قرآن با عهدین است.

۵-۳-۴. حالات معنوی رسول گرامی

حالات معنوی و رعایت آداب دینی از مواردی بود که برخی از مستشرقین به آن استدلال می‌کنند. سخنان نولدکه قبلاً ذکر شد. متأسفانه پیش‌فرض نادرست نولدکه باعث شده که وی با اینکه وجود چنین حالات معنوی را بدون ارتباط با خداوند ناممکن می‌داند؛ ولی معتقد است: حالات معنوی رسول گرامی به دلیل متأثر شدن وی از تورات و انجیل است؛ در حالی که شواهد ذیل بر نادرستی این استدلال کافی است.

الف) وجود حالات معنوی و رعایت آداب دینی در حد اعلی آن قبل از آنکه دلیل بر تأثر باشد، دلیل بر ارتباط مستقیم پیامبر اسلام با منبع وحیانی است؛ زیرا پیامبر اسلام مدعی ارتباط با منبع وحیانی است و معتقد است از سوی خالق هستی و خدای یگانه مبعوث شده



است و قرآن کلام خداست که بر وی نازل شده است. حالات معنوی وی جز با صدق این ادعا ناسازگار است.

ب) یکی از دلایل مهم در رد این ادعا، امّی بودن پیامبر(ص) است. براساس آیات قرآن و شواهد تاریخی، پیامبر(ص) تا زمان بعثت توانایی خواندن و نوشتن نداشت. این امر نشان می‌دهد که قرآن نمی‌تواند محصول تأملات شخصی یا مطالعات قبلی ایشان باشد.

ج) سبک و محتوای قرآن با سخنان و احادیث پیامبر(ص) تفاوت‌های آشکاری دارد. این تفاوت نشان‌دهنده منبع متفاوت قرآن و احادیث است و تأکیدی بر وحیانی بودن قرآن دارد.

۶-۳-۴. قرآن کتاب معجزه

یکی از شواهد نادرست نظریه اقتباس ناسازگاری آن با معجزه بودن قرآن است. در صورت طرح نظریه اقتباس منطقی است که قرآن معجزه نباشد؛ درحالی که قرآن خود به عنوان معجزه در طول تاریخ مطرح بوده است. به طور نمونه به سه مورد اشاره می‌شود.

الف) اعجاز ادبی و زبانی: قرآن دارای ساختاری منحصر به فرد در ترکیب جملات، فصاحت و بلاغت است که حتی بزرگ‌ترین ادیبان عرب نیز نتوانستند مشابه آن را بیاورند. قرآن در آیات متعددی (اسراء، ۸۸ و هود، ۱۳) از مخالفان خود می‌خواهد که حتی یک سوره مانند آن بیاورند؛ اما تاکنون کسی موفق به این کار نشده است. اگر قرآن ساخته ذهن پیامبر بود، باید سبک آن با احادیث پیامبر(ص) مشابه بود؛ اما این دو کاملاً از نظر ادبی و بیانی متفاوت‌اند.

ب) اعجاز علمی: قرآن بیش از ۱۴۰۰ سال پیش به حقایق علمی‌ای اشاره کرده که در آن زمان ناشناخته بودند؛ مانند جنین‌شناسی (مؤمنون، ۱۲-۱۴) (بوکای، ۱۴۰۳، ص ۱۸۲-۲۸۰).

ج) هماهنگی و عدم تناقض: قرآن کتابی است که در طول ۲۳ سال بر پیامبر گرامی(ص) نازل شده است و در عین حال هیچ اختلافی در آن مشاهده نمی‌شود. قرآن می‌فرماید: «أَفَلَا يَبْرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء، ۸۲).



جمع‌بندی

نظریه اقتباس قرآن از تورات و انجیل یکی از چالش‌هایی است که مستشرقان از دوران نزول قرآن تاکنون مطرح کرده‌اند. آنها با استناد به شباهت‌های محتوایی، زبانی و داستانی میان قرآن و عهدین، ادعا کرده‌اند که قرآن متأثر از این متون بوده و محصولی بشری است. این مقاله با رویکردی تطبیقی، کلامی و فلسفی این نظریه را بررسی کرده و نشان داده است که چنین ادعایی فاقد پشتوانه علمی و منطقی است. این نظریه با مشکلاتی روبه‌رو است؛ مانند:

پیش‌فرض وحیانی نبودن قرآن: این پیش‌فرض، خود فاقد مبنای علمی است و بدون بررسی امکان وحیانی بودن قرآن، این نظریه اعتبار ندارد.

وجود تفاوت بنیادین میان قرآن و عهدین: قرآن از نظر زبان‌شناختی، سبک ادبی و محتوای الهیاتی تفاوت‌های اساسی با تورات و انجیل دارد. قرآن وحی الهی را تصحیح‌کننده تحریفات عهدین می‌داند، نه ادامه‌دهنده آنها.

استقلال معنایی و زبانی قرآن: قرآن بسیاری از مفاهیم دینی را با تعاریفی متفاوت از عهدین ارائه داده و ساختاری کاملاً متمایز دارد؛ حتی در مواردی که داستان‌های مشترک در هر دو کتاب ذکر شده، روایت قرآنی از نظر پیام اخلاقی، انسجام محتوایی و عدم تناقض، برتری چشمگیری دارد. هیچ متنی در ادبیات عربی به فصاحت، بلاغت و سبک منحصر به فرد قرآن شباهت ندارد. چالش‌های قرآن برای آوردن مشابه آن، تاکنون بی‌پاسخ مانده است. آیاتی که به حقایق علمی اشاره دارند، قرن‌ها بعد توسط دانشمندان کشف شده‌اند. با بررسی مستندات ارائه‌شده، مشخص شد که نظریه اقتباس، نه تنها قادر به اثبات ادعای خود نیست، بلکه شواهد علمی و فلسفی نشان می‌دهند که قرآن دارای منشأ وحیانی و الهی است. شباهت‌های موجود میان قرآن و کتب آسمانی پیشین نه تنها دلیلی بر اقتباس نیست، بلکه اثبات‌کننده یک منبع وحیانی مشترک است. در نتیجه، نظریه اقتباس نه از نظر تاریخی، نه از نظر علمی و نه از نظر الهیاتی قابلیت دفاع ندارد و قرآن کریم به عنوان معجزه‌ای الهی، دارای هویتی مستقل و منحصر به فرد است.



منابع

- ۱) ابن هشام (۱۴۱۰). السیره النبویه. ج ۱، بیروت: دارالکتب العربی.
- ۲) انصاری، محمدعلی (۱۳۴۷). محمد پیغمبری شناخته شده. تهران: مهرآئین.
- ۳) بل، ریچارد (۱۳۸۲). بازنگری مونتگمری وات، درآمدی بر تاریخ قرآن، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. قم: مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان‌های خارجی.
- ۴) بلاغی، محمدجواد (۱۳۵۸). تفسیر آلاء الرحمن. قم: مکتبه وجدانی.
- ۵) بوکای، موريس (۱۳۹۷)، مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح الله دبیر. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۶) جفری، آرتو (۱۳۷۲). واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- ۷) حیدری، علی‌رضا، ضمیری محمد رضاو رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۹۳). اقتباس قرآن از عهدین؛ بررسی و نقد نظریه دُرّه حداد. معرفت ادیان، ۵ ص ۳۵-۵۶.
- ۸) دره حداد، یوسف (۱۹۹۳م). نظم القرآن و الکتاب. لبنان: انتشارات مکتبه البولسیه.
- ۹) _____ (۱۹۸۲). دروس قرآنی. لبنان: منشورات المکتبه البولسیه.
- ۱۰) _____ (بی‌تا). القرآن دعوه النصرانیه. بی‌جا.
- ۱۱) دیون پورت، جان (۱۳۹۱). عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن، ترجمه سیدغلامرضا سعیدی. ناشر: دارالتبلیغ، بی‌جا.
- ۱۲) دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۳) رضائزاد، عزالدین، محمد باقر صداقت و سید علی داعی نژاد (۱۴۰۲). مبدأ فاعلی وحی قرآنی از نگاه متکلمان اسلامی و آراء جدید. حکمت اسلامی، سال دهم، ش ۲، ص ۱۷۵-۱۹۰.
- ۱۴) ریاحی مهر، باقر (۱۴۰۰). بررسی و نقد تأثیرپذیری قرآن از عهدین. سراج مبین، ش ۴۳،
- ۱۵) ریاحی مهر، باقر (۱۴۰۱). نقد رویکرد شکاکیت نوین در مطالعات قرآنی مستشرقان، قرآن پژوهش خاور شناسان ش ۳۲، ص ۷۲-۹۴.
- ۱۶) زمانی، محمدحسن (۱۳۸۵). مستشرقان و قرآن. قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۱۷) زرقوق، محمودحمدی (بی‌تا). الإستشراق و الخلفیة الفکریة للصراع الحضاری. قاهره: دارالمعارف.
- ۱۸) شاکر، محمدکاظم (۱۳۹۹). قرآن و مستشرقان. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.





- ۱۹) _____ (۱۳۹۷). وحی قرآنی؛ زبانی یا غیرزبانی؟ (تحلیل انتقادی بشری بودن الفاظ قرآن). پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ش ۱۲ ص ۱۸۷-۲۰۴.
- ۲۰) شمیسا، سروش (۱۳۸۲). سبک‌شناسی شعر، بی‌جا: انتشارات فردوس.
- ۲۱) صمیمی، مینو محمد (۱۳۹۵). در اروپا، ترجمه عباس مهرپویا. تهران: انتشارات اطلاعات
- ۲۲) طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین).
- ۲۳) الطیب‌اوی، دکتر عبداللطیف (۱۴۱۱ه). المستشرقون الناطقون بالانجلیزیه، دراسته النقدیه، ناشر: جامعه الامام محمدین سعود الاسلامیه، ترجمه: دکتر قاسم السامرای، بی‌جا.
- ۲۴) فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- ۲۵) لویان، علی حمزه و مفتاح، محمد هادی (۱۳۹۴). نقد نظریه اقتباس قرآن از ادب زمانه با تحلیل دیدگاه یوسف ذره حداد. پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال سوم، ش ۴.
- ۲۶) مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحارالانوار. بیروت: داراحیاءالتراث العربی.
- ۲۷) مطهری، مرتضی (۱۴۰۲). وحی و نبوت. تهران: صدرا.
- ۲۸) معین، محمد (۱۳۸۱). فرهنگ معین. تهران: انتشارات آدنا.
- ۲۹) ناس، جان (۱۳۸۹). تاریخ ادیان و مذاهب جهان، ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۰) نولدکه، تنودر (۲۰۰۴). تاریخ القرآن، ترجمه جورج تا مر و دیگران، بغداد.
- ۳۱) هیک، جان (۱۳۹۰). فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالگی، تهران: مؤسسه فرهنگی و هنری انتشارات بین‌المللی الهدای.

- 1) Aquinas, T. (1261-1264/2005). Summa Contra Gentiles (J. Rickaby, Trans.). The Catholic Primer.
- 2) Abraham. I. Katsh (1954). Judaism and Islam, Biblical and Talmudic backgrounds of the Quran, New York Univ. press.
- 3) Bell, Richard (1937). The Qur'ān: Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 4) Margoliouth, D.S (1913). Bahira. Encyclopaedia of Islam, First Edition. Leiden: E.J. Brill.

قضاوت زن از دیدگاه فقهای شیعه

سید امین الله رزمجو*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

چکیده

فقها و مفسرین شیعه اثناعشری دیدگاه‌های متفاوتی راجع به جواز قضاوت زن مطرح کرده‌اند. این نوشتار با بررسی و تطبیق نظریات به صورت تحلیلی - توصیفی اثبات نموده است که استنباط برخی از فقها از ادله شرعیه برای عدم جواز قضاوت زن مبتنی بر پیش‌داوری‌هایی بوده است که نتیجه استنباط آنان در تضاد و مخالفت با بقیه فقها قرار گرفته است. واقعیت امر این است که هم مفسرین عالی مقام و نیز فقیهان گرامی که با قضاوت زن مخالفت نموده‌اند، قضاوت زن را در یک کلیت جامع بررسی و تحقیق نکرده‌اند؛ زیرا وقتی دلایل عدم جواز قضاوت زن با دلایل کسانی که قضاوت زن را جایز می‌دانند، به صورت مقایسه‌ای بحث شده است، پختگی لازم در استدلال طرفداران جواز قضاوت زن وجود دارد.

واژگان کلیدی: قضا، قضاوت، زن، جواز، عدم جواز.

* سید امین الله رزمجو، دیپارتمنت دروس عمومی و پوهنتون شمول، دانشکده علوم اجتماعی، پوهنتون خاتم النبیین (ص) کابل، افغانستان.

یکی از کهن‌ترین مسائل، مسئله گفتن فقهی راجع به مشروعیت یا عدم مشروعیت قضاوت زن در میان فقیهان و مفسران بوده است. تعدادی از فقها با توجه به آیات قرآن کریم و روایات معصومین (ع) نظر داده‌اند که قضاوت زن مطلقاً جایز نیست و برخی از فقها ضمن رد استدلال مخالفین، جواز قضاوت زن را اثبات نموده‌اند و بعضی دیگر راه میانه را انتخاب نموده و تفصیل را برگزیده‌اند.

امروزه با مطرح شدن مسائل جدید پیرامون جایگاه زن و مشارکت او در زمینه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، هنری و اقتصادی می‌طلبد که قدری بیشتر راجع به این جایگاه از منظر حقوقی و فقهی پرداخته شود. با توجه به اهمیت امر قضاوت، کسی که عهده‌دار این منصب می‌شود، لزوماً باید توانایی و کفایت لازم جهت انجام این امر مهم را داشته باشد. بنابراین، ضرورت ایجاب می‌نماید که با دقت و رعایت انصاف در این مسئله دلایل موافقان و مخالفان بررسی و ارزیابی شود. مسئله اصلی در این نوشتار آن است که آیا جنسیت در ارتباط با این توانایی دخیل است یا خیر.

واقعیت امر این است که جنسیت دخالت در کسب ارزش‌های معنوی مانند تحصیل دانش از جمله رشته فقه و حقوق ندارد. بنابراین، زن می‌تواند تا رسیدن به درجه اجتهاد و استنباط حکم از منابع معتبر تلاش نماید و به‌عنوان یک مجتهد از نظریه و برداشت خویش از منابع معتبر، در استنباط حکم برای یک موضوع دفاع نماید. آنچه قابل بحث و گفتگو است، قضاوت به‌عنوان یک مقام اجرایی است که مفسرین و فقها در آن اختلاف نظر دارند. به نظر عده‌ای زن در مقام اجرا نمی‌تواند مرجع تقلید یا صادرکننده و مجری احکام تحت عنوان قاضی باشد؛ زیرا در تراحم با سایر احکام مربوط به تقسیم وظایف میان مرد و زن قرار می‌گیرد.

این نوشتار با بررسی اقوال فقه‌های امامیه در ارتباط با شرایط قاضی و جواز یا عدم جواز قضاوت زن به این نتیجه رسیده است که اختلاف نظر در این باره زیاد است و می‌خواهد با بررسی و مقایسه نظریه‌ها به نظریه‌ای دست یابد که به واقعیت نزدیک‌تر است.



۱. مفاهیم

واژه قاضی

قاضی اسم فاعل از فعل قضی، یقضی است و به معنای حکم کننده می باشد؛ یعنی کسی که میان مردم حکومت می کند و در مورد اختلافات و نزاع ها، فصل خصومت می کند و به واسطه فیصله دادن و اینکه امر را تمام می کند، او را قاضی می نامند و یا در لغت به معنای ختم و فراغ آمده است (ابن منظور، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۸۶).

معنای اصطلاحی قاضی

ولایت بر حکم شرعاً برای کسی که دارای اهلیت و شایستگی فتوا پیرامون جزئیات قوانین شرعی است، درباره اشخاص معینی از مردم در زمینه اثبات و استیفای حقوق برای آنها که مستحق و سزاوار آن اند (شهید ثانی، بی تا، ص ۳).

مفهوم قضاوت

قضاوت یک حکم شرعی نیست؛ بلکه منصبی است که به امور و حقوق دیگر انسان ها مربوط می شود و باید کسی عهده دار آن شود. حکم افراد دارای شرایط قضاوت در حقیقت جزئی از ریاست عمومی است که خداوند برای پیامبر و امامان قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲). قضاوت در اصطلاح فقهی به معنای حکم کردن بین مردم برای پایان بخشیدن به منازعات و اختلافات و گرفتن حقوق آنان است.

۲. پیشینه بحث

اختلاف در قضاوت زنان در فقه شیعه امامیه به دلیل وجود امامان معصوم و نمایندگان آنها، مسئله به نام جنسیت قاضی و شرط مرد بودن آنچه به صورت مثبت و یا منفی مطرح نشده است و صرفاً شرایطی مانند بلوغ، عقل، اجتهاد و فقاها مورد توجه بوده است (سروش محلاتی، ۱۳۹۲، ص ۵۳).

شیخ طوسی اولین فقیه است که شرط مرد بودن را در امر قضاوت مطرح کرده است (۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۱۳). بعد از شیخ طوسی تا قرن دهم هجری قمری تعدادی از فقها مانند علامه حلی شرط مرد بودن قاضی را در کنار سایر شروط یادآوری نموده اند (۱۴۱۳، ج ۳،

ص ۴۲۱)؛ اما در بعضی کتب فقهی دیگر مانند الکافی فی الفقه، نوشته حلبی و غنیه النزوع الی علمی الاصول والفروع اثر ابن زهره شرط مرد بودن برای قاضی دیده نمی شود (سروش محلاتی، ۱۳۹۲، ص ۵۴).

از فقیهان متأخر صاحب جواهر با تمسک به اجماع شرط مرد بودن را برای قاضی ذکر کرده اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۲) و اشخاصی مانند میرزای قمی شرط ذکوریت را برای قاضی نپذیرفته اند (سروش محلاتی، ۱۳۹۲، ص ۶۴). در دوره معاصر فقهایی مانند امام خمینی و ابوالقاسم خوئی مرد بودن را برای احراز منصب قضاوت شرط می دانند و در مقابل اشخاصی مانند سیداحمد خوانساری و موسوی اردبیلی در شرط ذکوریت تردید کرده اند و قضاوت زن را جایز می دانند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۸۹).

بنابراین، در ارتباط با جواز و عدم جواز قضاوت زن از زمان شیخ طوسی (قرن پنجم قمری) تاکنون سه دیدگاه مطرح شده و جواز مطلقاً، عدم جواز مطلقاً و تفصیل مانند اینکه در قاضی تحکیم و امثالهم قائل به جوازند و در قاضی مأذون مرد بودن را شرط می دانند.

ادله مخالفین قضاوت زن

۱. آیات قرآن

تعدادی از فقها به چهار آیه از آیات قرآن کریم برای عدم جواز شرعی قضاوت زن استدلال کرده اند: یکی از آن آیات، آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ....» (نسا، ۳۴) است.

چگونگی استدلال: طبق این آیه سرپرستی زنان به مردان واگذار شده است و ظاهراً قیمومیت مردان بر زنان مسلم است. این سرپرستی به دلیل برتری به لحاظ عقل، علم و تدبیر امور است که مردان دارند. اگر مقام قضاوت به زنان سپرده شود، زنان بر مردان ولایت، قیمومیت و سرپرستی خواهند داشت و این امر مخالف ظاهر آیه است (گلپایگانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۴). ابن کثیر در تفسیر این آیه شریفه می نویسد: به دلیل همین برتری است که پیامبری و نبوت فقط به مردان تعلق گرفته است نه زنان (القرشی الدمشقی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۹۱).



تحلیل و بررسی: کسانی که به این آیه برای عدم جواز قضاوت زن استدلال نموده‌اند، دو علت را مورد توجه داشته‌اند: الف) خداوند مردان را بر زنان برتری داده است، در عقل، هوش و تدبیر؛ ب) مردان، مهر و هزینه زندگی زنان را تأمین و پرداخت می‌کنند. از عموم علت (بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) استفاده می‌شود که مردان بر زنان قیومیت دارند و در همه امور اجتماعی از جمله زمامداری، قضاوت، دفاع مسلحانه و... و حکمی که مبتنی به این علت است (یعنی قوام بودن مردان نسبت به زنان) چنین وضع شده است.

نقد: اولاً، قیومیت در این آیه به معنای ولایت و حکومت نیست؛ بلکه به معنای تکفل است و تکفل به معنای برطرف کردن احتیاج و محافظت می‌باشد. چنان‌که در لسان العرب، تاج العروس و اقرب الموارد در معانی دیگر به کار رفته است (مکرم، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۴۳۵ و الحسینی زبیری، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۳۷ و شرطونی اللبنانی، ۱۷۸۹، ج ۳، ص ۳۵۴). ثانیاً، در آیه دو علت ذکر شده است: یکی اینکه قوام به معنای مدیریت خانه و دومی تأمین نیازهای خانه. ابن براج می‌نویسد: مردان قائم به حقوق زنانی هستند که همسرانشان هستند. سوم اینکه، با تأمل به صدر و ذیل آیه نتیجه گرفته می‌شود که این آیه مربوط به امور خانوادگی است؛ چنان‌که مرحوم طبرسی می‌نویسد: بین وجوب پرداخت مهریه و نفقه زن، توسط مرد و تولیت مرد بر زن ملازمه‌ای وجود دارد. در شأن نزول آیه شریفه بیان می‌کند: آیه اختصاص به زن و شوهر و خانواده دارد. در مقابل می‌نویسد: نزلت آیه فی سعد بن ربیع بن عمر و کان من النقباء و فی المرأة حبیبه بنت زید بن ابی ذر و ذلک انها نشدت علیه...». آیه در خصوص نشو و نما حبیبه همسر ابن ربیع نازل شده و پس از نزول آیه پیامبر (ص) فرمودند: «اردنا امرا و اراد الله امرا والذی اراد الله خیرا و رفع القصاص» ما کاری را اراده کردیم که قصاص باشد و خداوند رفع قصاص را اراده کرد و کار خداوند بهتر است. چهارم اینکه، اگر قوام به معنای ولایت و سلطنت به کار رفته باشد، فقط مربوط به زن و شوهر و کانون خانواده می‌باشد و هیچ دلالتی در عدم جواز قضاوت زنان ندارد. پس آیه یادشده ربطی به مسئله قضاوت ندارد.

- وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (بقره، ۲۲۸)؛ یعنی برای زنان بر عهده مردان است. مثل آنچه به عهده زنان برای مردان است. و برای مردان بر زنان برتری است.



تحلیل و بررسی: برتری مردان در این آیه بر زنان مطلق است و شامل تمام موارد از جمله مسئله زمامداری و قضاوت نیز می‌شود. پس مرد در قضاوت بر زن بهتر است. بنابراین، قضاوت برای زن نه مشروع است و نه نافذ است.

نقد: این آیه مربوط به طلاق رجعی است و مفادش این است که مرد می‌تواند زن مطلقه خود را بازگرداند، و چون مرد بر زن حقوقی دارد، اگرچه مختصر تفاوتی در این حقوق وجود دارد و آن حق مراجعه در طلاق رجعی با مردان است، پس گرچه یک سری برتری‌های جسمی و روحی نسبت به زنان دارند و آن یک امر تکوینی است نه یک حکم شرعی، بنابراین، از این آیه نمی‌توان عدم جواز قضاوت زن را برداشت کرد. این آیه چگونه می‌تواند بر حرمت قضاوت زنان در محاکم قضایی دلالت کند؟

«وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى (احزاب، ۳۳)». ای زنان پیامبر! شما باید در خانه‌های خود بپارمید، و مانند زنان زمان جاهلیت اولیه به خودنمایی نپردازید». وجه استدلال این است که زن نباید در اجتماعات ظاهر شوند و باید در خانه بمانند. اگر زن قاضی شود، ناچار است با مردان معاشرت کند و در اجتماع ظاهر شود که برخلاف نظر شارع است. پس زن نباید قضاوت کند.

نقد: اولاً، از استدلال‌کنندگان می‌پرسیم که به فرض مفاد این آیه آن باشد که زنان پیامبر حق بیرون آمدن از خانه را ندارند و این برای پیشگیری از جنگ بصره و مانند آن باشد، چه ربطی به زنان دیگر دارد؟ و چه ربطی به قضاوت زنان دارد؟! و گویا استدلال‌کننده می‌خواهد بگوید: این آیه بر این معنا دلالت می‌کند که زن مطلقاً حق بیرون آمدن از خانه را ندارد (نجفی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۹)؛ ولی اگر این معنا مورد نظر باشد، افزون بر چندین دلیل قاطع بر خلافش، خود این آیه آن را رد می‌کند؛ زیرا این آیه می‌گوید: ای زنان پیغمبر! خود را مانند زنان زمان جاهلیت نیارایید و در معرض دید دیگران قرار ندهید. لازمه آن این است که مطلق بیرون آمدن از خانه اشکال نداشته باشد؛ بلکه بیرون آمدن زنان پیامبر همانند زمان جاهلیت منع شده است. ظاهر شدن همراه با حرکات خلاف اخلاق. بنابراین، اگر زن با رعایت ستر، عفاف و اخلاق ظاهر شود، منعی ندارد. و ثانیاً، این آیه ربطی به قضاوت زنان ندارد.

خداوند فرموده است: «... فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...» (بقره، ۲۸۲) ... و اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن، از کسانی که مورد رضایت و اطمینان شما هستند، انتخاب کنید! (و این دو زن، باید با هم شاهد قرار گیرند،) تا اگر یکی انحرافی یافت، دیگری به او یادآوری کند...؛ زیرا زنان به دلیل عواطف قوی ممکن است تحت تأثیر واقع شوند و به هنگام ادای شهادت به خاطر فراموشی یا جهات دیگر، مسیر صحیح را طی نکنند و بنابراین، یکی، دیگری را یادآوری می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۸۷). وقتی که درباره ادای شهادت به یک زن اعتماد نمی‌شود، مسئله قضاوت جای خود دارد.

نقد: قیاس شهادت با قضاوت قیاس مع الفارق است؛ زیرا در آنجا صریح آیه وجود دارد و راجع به عدم جواز قضاوت زن چنین صراحت را کسی ادعا نکرده است.

۲. روایات

۱-۲. روایت ابو خدیجه

چهارمین دلیل برخی فقها و مخالفین جواز قضاوت زن، حدیثی از امام صادق (ع) به نقل از ابو خدیجه است که در آن تصریح شده است: «از رجوع به قاضیان جابر دوری کنید؛ بلکه به مردی از خودتان که از احادیث ما چیزی می‌داند رجوع کنید، و او را بین خودتان حکم قرار دهید؛ زیرا من او را به منصب قضاوت نصب کرده‌ام...» (حرعاملی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۴، ح ۵؛ مجلسی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۲۱). «اجعلوا بینکم رجلا عرف حلالنا و حرامنا» (شیخ صدوق، الخصال، ج ۲). بنابراین، نباید زن را به عنوان قاضی انتخاب کرد، زیرا که در زبان عربی «رجل» همان مرد است.

شاید بتوان گفت: این روایت مهم‌ترین دلیلی است که تاکنون برای اثبات عدم جواز قضاوت زنان به این صورت به آن استدلال شده است: «انظروا الی رجل منکم» که روایات مطلق را تقیید می‌زند؛ ولی این استدلال از نظر فنی فاقد اعتبار است؛ زیرا اولاً، ابو خدیجه سالم بن مکرم جمال، که راوی اصلی این حدیث است، مورد تضعیف شیخ، ابن داود و علامه حلی واقع شده است.



شیخ حرالعالمی (۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۴-۵) با صراحت او را ضعیف دانسته است و علامه هم روایت وی را مردود خوانده است و ابن داود هم او را ضعیف دانسته است؛ پس روایت کسی که سه تن از بزرگان شیعه و رجالیون نامدار او را مورد تخطئه قرار داده‌اند، ضعیف است؛ هرچند نجاشی در برابر آنان قرار گرفته باشد و او را توثیق کرده باشد؛ زیرا دست‌کم توثیق و تضعیف آنان تعارض و تساقط می‌کند و شخص مورد بحث، بدون توثیق می‌ماند و بدیهی است روایت کسی که توثیق ندارد، فاقد ارزش است و هرگز نمی‌توان براساس آن فتوا داد.

ازسوی دیگر، به فرض که آن را بپذیریم و به‌نوعی اشکال یادشده را پاسخ دهیم، هیچ فایده‌ای برای قائلین به عدم جواز قضاوت زنان ندارد؛ زیرا این روایت از رجوع به قضات جابر منع و سفارش می‌کند که به مردی از خودتان رجوع کنید. پیداست که این تعبیر مفهوم ندارد تا مفهومش این باشد که حق رجوع به زن را ندارید؛ برای اینکه لفظ «رجل» لقب است و احدی مفهوم لقب را قبول ندارد.

اشکال: چرا امام (ع) فرموده: «ولکن انظروا الی رجل؟»، اگر منظورش این نبود که قضاوت از آن مردان است، چرا معین کرده است که به مرد رجوع کنند؟!

پاسخ: اولاً، رجل بودن را به‌صورت قید ذکر نکرده است تا گفته شود: اصل در قیود، احترازی است؛ بلکه به‌صورت لقب ذکر کرده است که می‌تواند به‌لحاظ عنوان مشیر موردتوجه قرار گرفته باشد؛ زیرا کسانی که به هنگام صدور روایت صلاحیت قضاوت را داشته‌اند، مردان بوده‌اند و دست‌کم مردان بیشتر توان این کار را داشته‌اند، و امام (ع) لقب «رجل» را عنوان مشیر کسانی قرار داده است که قادر به این کار بوده‌اند.

ثانیاً، به فرض قید بودن، باز هم نمی‌توان پذیرفت که این جمله مفهوم دارد و مفهومش این است که نمی‌توان برای قضاوت به زنی که مثل مردان می‌تواند قضاوت عادلانه داشته باشد، رجوع کرد؛ زیرا بی‌تردید مردان در آن زمان و حتی این زمان توانایی و آمادگی بیشتری برای قضاوت کردن داشته‌اند، پس قید، قید غالبی است و نیز جای تردیدی نیست که قید غالبی مفهوم ندارد و برای احتراز نیست. پس با فرض صحت این روایت - که نیست - هیچ‌گونه دلالتی بر عدم جواز قضاوت زنان ندارد؛ زیرا اثبات شیء، نفی ماعدا نمی‌کند. اگر این روایت می‌گوید: مردی را از خودتان قاضی قرار دهید، در روایات دیگر عموماتی ذکر شده است که

هم زنان را شامل می‌شود و هم مردان را و جای کمترین تردیدی نیست که روایت ابو خدیجه، نمی‌تواند مقید آن مطلقات باشد.

۲-۲. وصیت پیامبر (ص) به علی (ع) و قضاوت زنان

شیخ حرعاملی بابی در وسائل الشیعه به عنوان باب «ان المرأة لاتولي القضاء» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۶) باز کرده است. در این باب تنها روایتی که آمده است همان روایتی است که مرحوم گلپایگانی آن را به عنوان دلیل پنجم خود بر عدم جواز قضاوت زن مطرح کرده و آن وصیتی است که می‌گویند پیامبر (ص) برای علی (ع) بیان کرده است، و مرحوم شیخ صدوق آن را با همه طولانی بودنش در پایان کتاب من لایحضره الفقیه از حماد بن عمرو و انس بن محمد نقل کرده است و در جمله‌ای از آن آمده است:

«یا علی! لیس علی النساء اذان ولا إقامة ولا جمعة ولا جماعة ولا عیادة المریض ولا اتباع الجنائز ولا اجهار بالتلبیة ولا الهرولة بین الصفا والمروة ولا استلام الحجر الأسود ولا دخول الکعبة ولا الحلق إنما یقصرن من شعورهن ولا تولی المرأة القضاء ولا تولی الإمارة ولا تستشار ولا تدبج إلا من اضطرار (شیخ طوسی، ۱۴۹۳، ج ۲، ص ۳۰۳)؛ ای علی! نیست بر زنان نماز جماعت و نه اذان و نه اقامه... و نه قضاوت...».

استدلال: براساس این حدیث، زنان نمی‌توانند متصدی امر قضاوت شوند؛ زیرا لفظ «لاتولا القضاء» حاکی از این است که از طرف شارع مقدس احراز منصب قضا برای زن جایز نیست و منتفی است. جمله اخیر به حسب ظاهر، قضاوت زنان را نفی می‌کند، لیکن این دلیل نیز غیر قابل اعتنا است؛ زیرا این وصیت سند درستی ندارد، تا بر اساس آن ثابت شود که این جملات از نبی اکرم (ص) صادر شده است. برای اینکه شیخ آن را به اسناد خودش از حماد بن عمرو نقل کرده است و به تصریح مقدس اردبیلی، اسناد صدوق به حماد بن عمرو مشتمل بر مجاهیل است، و از این گذشته نه حماد بن عمرو معلوم است کیست و نه انس بن محمد و نه پدرش، پس این روایت آن چنان ضعیف و مهمل است که اصلاً قابل اعتنا و باورکردنی نیست که صاحب وسایل آن را به عنوان تنها مدرک عدم جواز قضاوت زن مطرح کند؛ اما عذر او آشکار است؛ چه اینکه او و مانند او هر روایتی را که در یکی از کتاب‌های چهارگانه ما باشد، صحیح می‌دانند، و این از عجایب اعتقادات اخباری‌هاست.



اشکال: طبق گفته آیت الله گلپایگانی (۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۴ و صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۶۴) ضعف سند آن روایت به عمل اصحاب جبران می‌شود و بنابراین، می‌توان پذیرفت که از حیث سند اشکالی ندارد.

جواب: اولاً، عمل مشهور نمی‌تواند روایت ضعیفی را اعتبار ببخشد و ثانیاً، به فرض عمل مشهور جابر ضعف باشد، در صورتی می‌تواند جابر ضعف باشد، که عمل مشهور محرز شود، و مشهور در فتوایی که دارند به خبر ضعیف استناد کنند، و این در صورتی احراز می‌شود که فتوای آنان، دلیل دیگری نداشته باشد و گذشت که در اینجا ادله فراوان دیگری وجود دارد که ممکن است مشهور به یکی از آن ادله استناد کرده باشند و در نتیجه عمل مشهور به آن خبر ضعیف احراز نمی‌شود، پس سند این روایت قابل اعتنا نیست.

اگر از این مرحله تنزل کنیم و بپذیریم که سندش قابل قبول است، دلالتش بر عدم جواز قضاوت زنان آشکار نیست؛ زیرا اولاً، معنای «لیس علی النساء» این است که بر زنان واجب نیست نه اینکه قضاوت زن نافذ نیست، همان‌طور که حضور نماز جمعه بر زنان واجب نیست؛ لیکن نماز جمعه آنان هم باطل نیست، پس اگر این روایت، خبری صحیح هم باشد، نمی‌توان به استناد آن، حق قضاوت را از زنان، سلب کرد؛ زیرا اگر منظور، نفی قضاوت زنان بود باید می‌فرمود: «لیس للنساء جمعة... ولا تولي القضاء» نه «لیس علی النساء».

اگر از این سخن دست برداریم، باز هم نمی‌توان دلالت این حدیث بر حرمت قضاوت زنان را پذیرفت؛ زیرا اموری در ذیل این نفی، ذکر شده است که قطعاً حرام نیستند؛ بلکه مکروه‌اند، و از این رو، نمی‌توان حکم کرد به اینکه قضاوت زن امری حرام است؛ زیرا احتمال مکروه بودنش در حد احتمال حرمت است.

۲-۳. «ولا تملک المرأة من أمرها ما جاوز نفسها، فإن المرأة ریحانة، و لیست بقهرمانة (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ و کاری که برون از توانایی زن است به دستش مسپار که زن گل بهاری است لطیف و آسیب‌پذیر، نه پهلوانی است کارفرما و در هرکاری دلیر».

استدلال: این روایت در نهج البلاغه آمده است و تصدی هرگونه عملی خارج از حیطه زندگی شخصی زن را نهی کرده است. در صدر روایت هم آمده است: «و ایاک و مشاوره النساء فان رأیهن إلي أفن، و عزمهن الي وهن»، عدم صلاحیت زنان برای مشورت می‌تواند به

طریق اولی بر عدم صلاحیت آنها برای قضاوت دلالت داشته باشد، وجود ضعف در رأی آنها هم دال بر این مطلب است.

شهید مرتضی مطهری اثبات ممنوعیت قضاوت زن را از نظر روایات مشکل می‌داند و تکیه اصلی را بر اجماع می‌داند؛ چنان‌که می‌نویسد: «اما در شیعه ادعای اجماع شده است که زن نمی‌تواند قاضی شود؛ البته نه اجماع به آن معنا که احدی خارج نیست؛ افرادی هستند که قبول کردند که نه، زن می‌تواند قاضی شود، ولی اینان تعدادشان خیلی کم و نادر است». بنابراین، استاد شهید مطهری محور بحث خود را از کتاب ارزشمند مرحوم نراقی «مستند الشیعه» قرار داده است که گفته: «و منها الذکوره بالاجماع کما فی المسالک و نهج الحق و مدارک و غیرهما (نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۳۵)؛ از جمله شرایط قاضی به اجماع علما مرد بودن است؛ همان‌طور که در کتاب مسالک، نهج الحق، مدارک و غیر آن دو ادعای اجماع شده است».

۳. اجماع

مخالفان قضاوت زن، اجماع را به‌عنوان یکی از دلایل مخالفت خویش ذکر کرده و مدعی اجماع فقها بر عدم جواز قضاوت زنان شده‌اند. شهید ثانی فرموده‌اند: «علی اشتراط ذلک فی القاضی اجماع علمائنا» (۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۳۲۸؛ گلپایگانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴). در اینکه ذکوریت در قضاوت شرط است، اجماع علمای ماست. می‌دانیم فقهای مسلمان اجماع را با دارا بودن شرایط در ردیف سنت و عقل قرار داده‌اند.

بعد از روایت، دلیل عمده فقها نسبت به شرط ذکوریت در قاضی و عدم جواز قضاوت زن، اجماع است. بسیاری از فقها راجع به شرط بودن ذکوریت در قاضی ادعای اجماع کرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که این دلیل دارای اعتبار نباشد؛ زیرا اجماعی که کاشف از رأی معصوم نباشد حجت و معتبر نیست و چون بسیاری از فقها چنین شرطی را برای قاضی ذکر نکرده‌اند، قابل اتکا نخواهد بود. افزون‌براینکه تعدادی از فقهای شیعه نسبت به قضاوت زنان نظر مساعد دارند. در اینجا اجماع ادعا شده به اختصار بررسی می‌شود.

یکی اینکه آیا اصولاً اجماعی وجود دارد و می‌توان آن را تحصیل کرد؟ و دیگر اینکه به فرض احراز اینکه همه فقیهان بر عدم جواز قضاوت زنان اتفاق نظر داشته باشند، آیا چنین



اتفاقی کاشف از آن است که قضاوت زنان در شریعت اسلامی جایز نیست یا چنین کاشفیتی بر آن مترتب نخواهد بود؟

در تحلیل جواب سؤال اول باید گفت: احراز اتفاق فقیهان يك عصر کار آسانی نیست، چه رسد به احراز اتفاق فقیهان در همه اعصار گذشته. بنابراین، از کجا و چگونه می‌توان به این نتیجه رسید که همه فقیهان اهل بیت با همه پراکندگی و کثرتشان و عدم دسترسی به فتاوی ایشان، قضاوت زنان را باطل می‌دانند؟!

ادعای اینکه در زمان‌های بسیار دور که شیعیان بسیار کم بوده‌اند، هم خیالی بیش نیست؛ زیرا اولاً، در زمان‌های پیش هم بحمدالله شیعیان و علمای ایشان بسیار زیاد بوده‌اند و ثانیاً، علمای زیادی در میانشان وجود داشته‌اند که مخفیانه زندگی کرده‌اند. بنابراین، می‌توان گفت: دسترسی به فتاوی فقیهان شیعه در زمان‌های گذشته که در حال تقیه می‌زیسته‌اند از پی بردن به آراء و افکارشان در عصر حاضر مشکل‌تر بوده است؛ پس نه تنها اجماع محصل قابل تحقق نیست، بلکه اجماع منقول هم به سرنوشت اجماع محصل مبتلاست.

حال اگر ساده‌اندیشی کنیم و بپذیریم که اجماع منقول مورد قضاوت زنان واقعیت دارد، بعید است که سودمند باشد؛ اولاً، اجماع در عصر غیبت نمی‌تواند کاشف از نظر معصوم باشد، مگر بنابر حجیت اجماع لطفی که فقیهان ما آن را قبول ندارند و ثانیاً، همه آنهایی که اجماع را در عصر غیبت حجت می‌دانند، اجماعی را حجت و کاشف از نظر معصوم می‌دانند که تعبدی محض باشد تا بتوان وجود آن را مستلزم وجود نظر امام معصوم دانست؛ اما اجماعی که دارای ادله دیگری است و این احتمال که اجماع‌کنندگان براساس آن، اتفاق نظر پیدا کرده‌اند، احتمالی عقلایی است و نمی‌تواند کاشف از نظر معصوم باشد.

۴. عقل

برخی از فقها برای منع از قضاوت زنان به دلایل عقلی ذیل اشاره می‌نمایند:

۱-۴. کراهت بلند کردن صدای زن در مجلس مردان

شهید ثانی با استناد به این کراهت، قائل به حرمت قضاوت زن شده است و شرط ذکور بودن قاضی را ناشی از آن دانسته که برای زن سزاوار نیست در مجلس مردان شرکت کند و صدای خود را بلند نماید (۱۳۷۰، ج ۲).

وجه استدلال: به دلیل اینکه امر قضاوت مستلزم اختلاط با مردان است و قاضی زن به ناچار با مردان صحبت خواهد کرد، پس بایسته است که به این سمت منصوب نشود.

نقد: کراهت ادعایی یک حکم کلی نیست و نمی تواند دلیل بر عدم جواز قضاوت زن به طور مطلق باشد؛ زیرا با نبود مرد و صرفاً قضاوت برای زنان می تواند ناقض دلیل باشد.

۲-۴. استناد به روش و سیره مسلمانان

از زمان پیامبر (ص) سیره مسلمانان این گونه بوده است که قضاوت را به زنان نمی سپردند (سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۴).

نقد: اینکه در گذشته مسلمانان امر قضاوت را به زنان واگذار نمی کردند، دلیل بر عدم جواز ورود زنان در امر قضاوت نبوده است. شاید دلیل دیگری از جمله عدم سواد کافی بوده باشد (مهرپور، ۱۳۷۸، ص ۵).

۵. اصل عدم ولایت

با وجود این قاعده ظاهراً دیگر نیازی برای اقامه دلیل برای جواز قضاوت زن نیست؛ در حالی که در مورد مردان دلایل محکمی وجود دارد که می توانند قضاوت کنند؛ اما براساس اصل عدم ولایت برای زنان، که قضاوت یکی از شئون آن است، زنان صلاحیت قضاوت را ندارند. شیخ طوسی می نویسد: «دلیلنا: ان جواز ذالک یحتاج الی دلیل لان القضاء حکم شرعی» (۱۴۲۰، ج ۶، ص ۲۱۳).

نقد: اگر امام معصوم یا مجتهد جامع الشرایط زن را به عنوان قاضی منصوب نماید، دلیل شما شامل آن نخواهد شد؛ زیرا امام معصوم (ع) و مجتهد جامع الشرایط در همه امور (از جمله نصب قاضی زن) ولایت دارد.

دلایل جواز قضاوت زنان

در نقد دلایل مخالفان جواز قضاوت زن مشخص شد که ادله یادشده متانت لازم را برای عدم جواز قضاوت زن به طور مطلق ندارند و نمی توانند ثابت کننده ادعای آنان باشد. پس از طرح و نقد دلایل ناظر بر منع جواز قضاوت زنان، در این قسمت به طرح و بررسی دلایل ناظر بر جواز قضاوت زنان در فقه امامیه می پردازیم.

۱. قرآن کریم

یکی از مهم‌ترین دلایلی که در اثبات جواز قضاوت زنان ارائه شده است، آیه ۴۹ سوره مائده است که می‌فرماید: «وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...؛ باید در میان آنها طبق آنچه خداوند نازل کرده حکم کنی...». استفاده‌ای که از این آیه و آیات مشابه می‌شود، این است که این آیات اطلاق داشته و هیچ شرطی برای مرد بودن قاضی قائل نشده‌اند. بنابراین، صرف وجود شرایط لازم برای انجام تکالیف الهی کافی بوده و اگر تنها مردان می‌توانستند قضاوت کنند در آیات قرآن به آن تصریح می‌شد. ازسوی دیگر، وقتی حکمی به صورت عام یا مطلق آمده باشد و دلیلی بر اختصاص آن به افراد خاص نداشته باشیم، حکم برای همه افرادی است که واجد شرایط عامه تکلیف مانند عقل، عدالت و... هستند. قضاوت نیز یک حکم شرعی است و ما دلیلی بر اختصاص آن به مردان نداریم؛ بنابراین زنان نیز می‌توانند قاضی شوند (محمّدی گیلانی، ۱۳۸۶، ص ۵).

نقد: ما در جایی می‌توانیم از اطلاقات و عمومات آیات و روایات استفاده کنیم که دلیلی بر تخصیص یا تقیید آنها در دست نباشد. این درحالی است که دلایل متعددی بر منع قضاوت زنان ارائه شده است.

پاسخ: می‌توان گفت دلایلی که آنها به آن استناد کرده‌اند، مثبت مدعیان نیست و دلالتی بر منع زنان از قضاوت نداشته و در گذشته جواب لازم داده شد؛ پس رویه و انصاف حکم می‌کند در جایی که هیچ دلیل قابل توجهی برای منع اشخاص از انجام اموری نداریم، بایسته است به اطلاق ادله عمل نموده و آن را ملاک عمل قرار دهیم.

۲. اصل جواز

اصالة الجواز از اموری است که عمومیت دارد و در همه جا جاری است؛ پس می‌توان گفت: که زنان با دارا بودن سایر شروط، شرط قضاوت نمودن را دارند (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴، ص ۴۷). واقعیت این است که اصل جواز فعل تا زمانی که حکم خلاف آن نیامده است برای مکلف جایز است آن را مرتکب شود (انصاری، بی‌تا، ص ۳۷۳). شیخ صدوق، سیدمرتضی و علامه حلی می‌گویند تا زمانی که نهی‌ای نرسیده باشد، اصل در اشیاء اباحه و جواز است و این حکم را مقتضای عقل می‌دانند (صابری، ۱۳۸۱، ص ۵۳۲-۵۳۳).



در نتیجه با عنایت به اینکه در مسئله قضاوت زنان هیچ گونه دلیل معقول و قابل استنادی در جهت منع آنان از قضاوت نیامده است، پس با در نظر داشت مقتضای اصل جواز، حکم به جواز قضاوت زنان جایز است و بدون دلیل کسی نمی تواند این اصل را نادیده بگیرد.



جمع‌بندی

لازمه زندگی اجتماعی، ترک مخاصمه، قضاوت و دادرسی است. فقه پویای شیعه با توجه به اهمیت آن، باب خاصی را در کتب فقهی برای آن گشوده است. برخی از فقهای امامیه برای در دست گرفتن سمت قضاوت شرایط و ویژگی‌های خاصی را در نظر گرفته‌اند که یکی از آنها رجلیت و مرد بودن قاضی است و برای تثبیت ادعای خویش به آیات، روایات، حکم عقل و اجماع استناد کرده‌اند. با در نظر داشت اینکه موافقین قضاوت زنان با دلایل متقن و مستحکم به تمامی مستندات آنان پاسخ داده‌اند، و نیز با ارائه ادله مستحکم قرآنی و اصل مستحکم اصالة الجواز حکم به جواز قضاوت زن داده‌اند، ثابت می‌شود که جنسیت عامل تأثیرگذار در منع زنان از قضاوت نیست و از طرفی ادله ممنوعیت قضاوت زنان بر فرض صحت، به ولایت بر قضا انصراف دارد که در این صورت شامل مردان نیز خواهد شد؛ زیرا ولایت از آن خداوند است و برای کسانی است که او اجازه داده باشد؛ مانند پیامبران الهی و امامان معصوم و در عصر غیبت مجتهد جامع‌الشرایط، نه فعل قضا؛ بنابراین، زن می‌تواند در مقام اجرایی قاضی باشد و در منصوب شدن از طرف مجتهد جامع‌الشرایط به کار قضاوت پردازد.



منابع

*قرآن کریم

*نهج البلاغه

- ۱) ابن ادریس (۱۴۱۰). السرائر. چاپ دوم، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
- ۲) الاسدی الحلّی، ابومنصور الحسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۹). قواعد. چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی.
- ۳) انصاری، مرتضی (۱۴۱۵). قضا و شهادت. قم: مجمع فکر الاسلامی.
- ۴) انصاری، مرتضی (۱۳۷۰). رسائل. قم: جامعه مدرّسین.
- ۵) جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۶۸). ترمینولوژی حقوقی. تهران: نشر گنج دانش.
- ۶) الحرّالعاملی، محمد بن الحسن (۱۳۹۱). وسائل الشیعه. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۷) الحسینی الزبیدی، محمدمرتضی (۱۴۰۹). تاج العروس. بیروت: مکتبه الحیاه.
- ۸) حکیم پور، محمد (۱۳۸۲). زن در کشاکش سنت و تجدد. چاپ اول، تهران: نشر نغمه نواندیش.
- ۹) حلّی، ابوالصلاح (۱۴۰۳). الکافی فی الفقه. اصفهان: مکتب امیرالمؤمنین.
- ۱۰) حلّی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن (۱۴۱۵). شرایع الاسلام فی المسائل الحلال و الحرام. قم: المعارف الاسلامیه.
- ۱۱) حلّی، ابوجعفر نجم الدین جعفر بن الحسن (۱۴۰۹). شرایع الاسلام. چاپ دوم، قم: امیر.
- ۱۲) حلّی، ابوجعفر نجم الدین جعفر بن الحسن (۱۴۱۰). مختصر المنافع. چاپ دوم، تهران: مؤسسه البعثه.
- ۱۳) خمینی، روح الله (بی تا). تحریرالوسیله، ج ۱، بی جا: بی نا.
- ۱۴) خویی، سیدابوالقاسم (۱۳۷۶). مبانی تکمله المنهاج. نجف: مطبعه الادب.
- ۱۵) خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸). التتقیح فی شرح عروه الوثقی. مؤسسه احیای آثار آیت الله خویی.
- ۱۶) سروش محلاتی، محمد (۱۳۹۲). درآمدی بر بررسی قضاوت زنان. فصلنامه فقه مقارن، ۲.
- ۱۷) شهیدثانی، زین الدین (بی تا). مسالک الافهام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.



۱۸) شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۷۰). شرح لمعه، ج ۲، کتاب قضا، قم: جامعه مدرسين.

۱۹) صابری، حسین (۱۳۸۱). عقل و استنباط فقهی. مشهد: آستان قدس.

۲۰) صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۸۴). قضاوت زن در فقه اسلامی. تهران: امید فردا.

۲۱) طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين حوزه علمیه.

۲۲) طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۳). تفسیر المیزان، قم: منشورات جماعه المدرسين، حوزه علمیه قم.

۲۳) الطوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی (۱۴۰۷). الخلاف، قم: نشر اسلامی.

۲۴) طوسی، شیخ ابوجعفر (۱۴۱۷). مستدرک. قم: مؤسسه آل البيت.

۲۵) طوسی، شیخ ابوجعفر (بی تا). المبسوط فی الفقه الامامیه. ج ۵، قم: المکتبه المرتضویه.

۲۶) الطوسی، محمد بن الحسن (). تهذیب الاحکام. چاپ دوم، دارالازواع.

۲۷) عاملی، زین الدین بن علی، شهید ثانی (بی تا). روضه البهیة، لبنان: اعلمی.

۲۸) علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). قواعد الاحکام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۲۹) قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲). قاموس قرآن، ج ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۰) محقق حلی، نجم الدین (۱۴۰۸). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام. ج ۳، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۳۱) محمدی گیلانی، محمد (۱۳۷۷). بررسی شرط مرد بودن مفتی. فصلنامه فقه اهل بیت،

۳۲) محمدی گیلانی، محمد (۱۳۸۶). قضا و قضاوت در اسلام، ج ۱، قم: سایه.

۳۳) موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۳۸۱). فقه القضا، ج ۱، قم: مؤسسه النشر لجامعه المفید.

۳۴) موسوی خمینی، روح الله (بی تا). تحریر الوسیله. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعه لجماعه المدرسين المشرف.

۳۵) موسوی الخویی، ابوالقاسم (۱۳۵۳). منهاج الصالحین. تهران: لطفی.

۳۶) موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۸). الرأی السدید فی اجتهاد و الاحتیاط و التقليد، تقریر: غلامرضا عرفانیان. چاپ اول، نجف الاشرف:

۳۷) موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۰۵). کتاب الشهادات. چاپ اول، قم: سید الشهداء.

۳۸) موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا (۱۴۰۱). کتاب القضاء، تقریر: سیدعلی حسینی میلانی، چاپ اول، مطبعه قم.

۳۹) نجفی، محمدحسن (۱۳۶۸). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶) یاران امام حسین؛ مجموعه آثار. ج ۱۷. <http://www.hawzah.net>

۴۰) واصل کابلی، محمدنبی. (۱۳۸۵) دیوان واصل کابلی، به اهتمام دکتر عفت مستشاریان. تهران: عرفان.

۴۱) واعظ، سید عبدالحسین. (بی تا) مجموعه تاریخ (اشعار). پاکستان: بی نا.



مالکیت حقیقی الهی، مبنای مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی

سید براتعلی نقوی *

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

چکیده

امروزه، بانک‌های اسلامی به عنوان اشخاص حقوقی و نهادهای اقتصادی، بخشی از قدرت اقتصادی جامعه را دریافت کرده و بر سرنوشت اقتصادی جامعه تأثیرگذار هستند. برخلاف بانک‌های متعارف، بانک‌های اسلامی افزون بر اهداف و وظایف تخصصی (کسب سود برای سهامداران و ذینفعان) وظایف اجتماعی در جهت تحقق عدالت اجتماعی نیز دارند. بنابراین، دارای مسئولیت اجتماعی هستند و در قبال عملکرد خود باید پاسخگو باشند. هیچ مسئولیتی بدون مبنا نیست. در نظام حقوقی - اقتصادی اسلام، مهم‌ترین مبنای مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی، «نظریه مالکیت حقیقی خداوند» است. با تکیه به آن بانک‌ها همسان انسان‌ها دارای حقوق و تکالیف هستند؛ به استثنای مواردی که خصوصیت شخص طبیعی یا انجام مباشرانه آن از سوی انسان دخیل باشد، به دلایل «درک عقل عملی نسبت به خالقیت انحصاری و مالکیت تکوینی خداوند بر تمام عالم امکان»، «جدایی ناپذیری مسئولیت در برابر خداوند و مسئولیت اجتماعی» و «مالکیت تنزیلی انسان بر اعضا و اعمال خویش»، مالکیت تکوینی خداوند، مبنای مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی می‌باشد. روش تحقیق در این مقاله توصیفی - تحلیلی است و تلاش شده برای تحلیل مباحث از منابع فقهی و کلامی استفاده شود.

واژگان کلیدی: مالکیت، شخص اعتباری، مسئولیت اجتماعی، بانک اسلامی، عقل عملی،

ذهن عقلایی

* سید براتعلی نقوی، دیپارتمنت مدیریت تجارتی، دانشکده اقتصاد و مدیریت، پوهنتون خاتم النبیین (ص) کابل،

یکی از پرسش‌های پایه‌ای و بنیادی در بحث مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی، این است که «چرا بانک‌های اسلامی مسئولیت اجتماعی داشته باشند». اساساً چه الزامی وجود دارد که بانک‌ها و بنگاه‌ها پذیرای مسئولیت اجتماعی باشند. بحث مبانی تلاش می‌کند به «جرائی مسئولیت اجتماعی بانک‌ها» پاسخ دهد. هیچ بانک و بنگاهی بدون مبنا پذیرنده مسئولیت اجتماعی نمی‌شود و اگر مبنا نباشد که آنها را مسئول کند، نمی‌توان انتظار مسئولیت داشت.

مسئولیت‌های اجتماعی بانک‌های اسلامی را می‌توان در روشنایی متون دینی و کتاب‌های عالمان اسلامی دریافت. البته، بحث‌های مسئولیت به‌طور پراکنده، نه به‌عنوان مسئولیت اجتماعی و نه به‌عنوان مسئولیت اجتماعی بانک‌ها که به‌طور کلی در کتاب‌های فقیهان طرح شده، ولی آن متن‌ها و عبارت‌ها، قابلیت استفاده معنادار و مستندوار برای مسئولیت‌های اجتماعی بانک‌های اسلامی را دارند. با وجود این، با جستجوی نگارنده، پیرامون مسئولیت‌های اجتماعی بانک‌های اسلامی، یا نزدیک به آن نوشته‌هایی نگارش یافته‌اند که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

«مسئولیت اجتماعی در عملکرد مالی بانک» نوشته رضا فلاح که نشر نوآوران دانش، آن را در سال ۱۳۹۹ به چاپ رسانده است. این کتاب، ۸۴ صفحه است. مهم‌ترین دستاورد آن، سنجش مسئولیت اجتماعی در عملکرد مالی است که بانک‌ها در این زمینه ناموفق بوده‌اند. اگر مسئولیت خود را درست انجام می‌دادند، عملکرد مالی آنها بهبودی می‌یافت. همین ماجرا در کتاب «مسئولیت اجتماعی بانک و رفتارهای شهروندی مشتری» هم جاری است. این کتاب را نشر موجک در سال ۱۴۰۰، در ۱۰۸ صفحه منتشر کرده است. با نگاهی گذرا به هر دو کتاب درمی‌یابیم که مطالبی کلی طرح شده و سخنانی فراتر از یک مقاله ندارند. هیچ‌کدام به مبانی و منابع مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی نپرداخته‌اند و مسئولیت را با تکیه به نظریه‌های توجیه‌کننده، و قواعد تعیین‌کننده مسئولیت نکاویده‌اند. هر دو کتاب برای این دو پرسش که چرا بانک‌های اسلامی مسئولیت داشته باشند، و چه قواعدی مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی را تعیین می‌کنند، پاسخی ندارند.



«مسئولیت اجتماعی شرکت‌ها؛ بینش‌های علمی و اثرها را (برگردان نام مؤلفان: استفان ورتیگانز و ساموئل ایدوو)^۱، دکتر منوچهر منطقی، دکتر آذر صائمان و یونس نظری ترجمه کرده‌اند. مؤسسه کتاب مهربان نشر، ترجمه آن را در سال ۱۳۹۶ منتشر کرده است. این کتاب به مسئولیت اجتماعی شرکت در عمل و تئوری در حوزه محیط‌زیست پرداخته است؛ ولی نگاهی غربی به مسئله دارد و طبیعتاً دور از بینش و نگرش اسلام تدوین شده است. ضمن اینکه تلاش کرده‌اند که نگاه غربی را نگاه کامل جلوه دهند.

«المسؤولية الاجتماعية و التنمية للبنوك الإسلامية و دورها في دعم المشروعات الصغيرة» (مسئولیت اجتماعی و توسعه‌ای بانک‌های اسلامی و نقش آن در حمایت از تأسیسات شرعی کوچک) از سلسله درس‌های استاد دکتر رمضان الشراح، استاد علوم اداری و اقتصادی آماده شده که دولت کویت آن را در ۲۰۱۴ منتشر کرده است. در این کتاب، کوتاهی‌های بانک‌های اسلامی نسبت به مؤسسات خیریه، فرهنگ مسئولیت، حمایت از کارگزاران و نیروی کار، اداره اموال به اختصار برشمرده است؛ اما دو دشواری مهم دارد: یکی، به مسائل حاشیه‌ای مانند «پیدایش مفهوم مسئولیت اجتماعی»، «مراحل دگرگونی اهتمام به مسئولیت اجتماعی» یا «صفات راهنمای اعمال» پرداخته است، و دیگر آنکه، نگاه به کویت و پاره‌ای کشورهای عربی دارد و نتوانسته است، دیدی فراتر از مرزهای چند کشور عربی داشته باشد.

کتاب «المسؤولية الاجتماعية للبنوك الإسلامية»، نوشته عبدالحمید عبدالفتاح المغربی در سال ۱۹۹۶، المعهد العالمی للفکر الاسلامی در القاهره به چاپ رسانده است. بخش مفهوم مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی را خوب کاویده است؛ ولی عوامل برانگیزاننده بانک در انجام مسئولیت اجتماعی و دامنه مسئولیت اجتماعی بانک‌ها را اشاره‌وار بررسی کرده است. ضمن آنکه این نوشته، بیشتر به مسئولیت اجتماعی در اندیشه اسلامی مربوط است تا مسئولیت اجتماعی بانک و بنگاه اقتصادی. در مجموع کتاب مورد استفاده است.

^۱ - «Academic Insights and impacts-Corporate Social Responsibility» این کتاب را

مؤلفان (Authors) Stephen Vertigans و Samuel o.idowu نگاشته‌اند.



سایر کتاب‌ها و مقاله‌ها، مطالب کمتر و دورتر از مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی دارند؛ بنابراین، بسیار نیاز است که این مسئله با تکیه به مبانی و متون دینی بررسی شود.

در نظام حقوقی- اقتصادی اسلام، «نظریه مالکیت حقیقی خداوند»، یکی از مهم‌ترین مبانی مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی است. باید چیستی، چگونگی و چرایی آن را کاوید. پیش از آن، باید سؤال دیگری را پاسخ داد: بانک‌ها به‌عنوان اشخاص اعتباری، قابلیت مسئولیت اجتماعی (حقوق و تکالیف) را دارند؟ البته، از نگاه فقه امامیه، وجود شخص حقوقی از امور مُسَلَّم و اساساً امر عقلایی و مورد امضای شرع است؛ ولی در مورد «میزان صلاحیت اشخاص حقوقی برای داراشدن حق، و تحمل تکلیف» باید دیدگاه‌ها و دلایل را بررسی کرد.

این نوشتار، با روش توصیفی- تحلیلی، نخست، به بازشناسی مفاهیم کلیدی مانند مفهوم مبنا، انواع مالکیت، مسئولیت اجتماعی بانک‌ها و شخص حقوقی می‌پردازد. در بحث دوم، با طرح عنوان «قابلیت و محدوده اشخاص حقوقی برای داراشدن حق و تکلیف، به «دلایل صلاحیت اشخاص اعتباری برای پذیرش تکالیف» و «نوع و میزان حقوق و تکالیف اشخاص اعتباری» توجه می‌کند، و در بحث سوم، پیرامون «مالکیت حقیقی الهی و مسئولیت اجتماعی»، «دلایل تأثیر مالکیت حقیقی بر مسئولیت اجتماعی» و «جلوه‌های مالکیت و مسئولیت اجتماعی» را مطالعه و تلاش می‌کند به «مبناشدن واقعیت (مانند مالکیت حقیقی خداوند) برای امر اعتباری (مسئولیت اجتماعی بانک‌ها، بر فرض اعتباری بودن مسئولیت) هم پاسخ دهد.

۱. مفاهیم و کلیات

بازکاوی مفاهیم کلیدی درک و دریافت کاربرد واژه‌های اصلی را آسان و از سرگردانی و برداشت اشتباه جلوگیری می‌کند. همین دو جهت برای بازکاوی پاره‌ای از مفاهیم کلیدی کفایت می‌کند.

۱-۱. مبنا

در بحث مبنا می‌توان مبانی را «نظریه‌های بنیادی ایجادکننده قواعد مسئولیت اجتماعی و توجیه‌کننده الزام‌آوری آن» دانست. همین مبانی تکوین‌کننده و ایجادکننده قواعد حاکم بر

مسئولیت اجتماعی بانک‌هاست. قاعده‌های مسئولیت از دامان مبانی برمی‌خیزند. برای مثال، هرگاه «نظریه مالکیت حقیقی خداوند بر تمام جهان» مبنا باشد، «احترام اموال» قاعده‌ای است که از آن پدید می‌آید. بر همین مبانی است که الزام بانک به برنامه‌ها و کارهای اجتماعی توجیه می‌شود. در یک کلام، مبنا در پاسخ این پرسش واقع می‌شود: «چرا بانک‌های اسلامی مسئولیت اجتماعی داشته باشند؟». این تعریف با تعریف برخی فقیهان از مبانی، اندکی تفاوت خواهد داشت: «مفروض‌های پیشین و اصول پذیرفته‌شده که نظام معین یا علم از علوم بر آن استوار شود». به تعبیر فقهی، مبانی همان «اصول موضوعه‌ای هستند که اساس استنباط قرار می‌گیرند»؛ مانند مالکیت حقیقی خداوند (مکارم شیرازی و جمعی از فضلا، ۱۳۸۰، ص ۸۷).

۱-۲. انواع مالکیت

در دیدگاه بیشتر فقیهان، مالکیت مراتب چهارگانه دارد:

مالکیت حقیقی: سلطنت تام و کاملی است؛ به گونه‌ای که تمام زمام امور مملوک در پیدایش و پیمایش در دست مالک می‌باشد. این ملکیت بالاترین مرتبه و ویژه آفریدگار هستی است. مالکیت ذاتی: سلطه تکوینی است همسان سلطه میان انسان و نفس و اعمال و ذمه او. البته، مراد از ذاتی، امری است که تحقق آن نیاز به امر خارجی ندارد. در حالت نخست بی‌گمان، اضافه اشراقی و احاطه قیومی وجود دارد. شاهد این مسئله سیره عقلایی و وجدان آدمی و ضرورت عقلی است.

مالکیت مقول‌ی خارجی: هیئتی است که از احاطه جسم به جسم دیگر پدید می‌آید. مالکیت اعتباری: رابطه‌ای است میان شخص و شیء که توسط شارع یا خردمندان به دلیل وجود مصالح اعتبار می‌شود؛ بلکه قوام آن وابسته به اعتبارکننده است. (روحانی ۱۴۱۴، ص ۲۰۷ و ۲۰۸ و صدر، ۱۴۳۴، ص ۱۷۵-۱۸۲). در نظام اقتصادی از مالکیت اعتباری سخن می‌رود که همین مالکیت مورد تأیید قرآن کریم قرار گرفته است (مانده، ۱).

۱-۳. مسئولیت اجتماعی بانک‌ها

مقصود از مسئولیت (ضمان)، «الزام اجتماعی و شرعی به عدم‌اضرار دیگری و التزام به جبران زیان در صورت ورود زیان است. در این تعریف، به اساس الزام (دستورات الهی)، (شوری، ۱؛ نحل، ۱۲۶؛ بقره، ۲۸۵، ۱۹۳؛ مدثر، ۳۸) و سبب ضمان (مخالفت حکم شرعی) (الاسراء، ۱۵؛ البقره، ۲۸۶؛ الزلزله، ۷ و ۸؛ الطور، ۱۹) توجه شده است. مسئولیت

اجتماعی بانک‌های اسلامی را می‌توان «مجموعه وظایف مصلحت‌گرایانه ناشی از اراده حکیمانه الهی که در ساختار خدمت‌رسانی به جامعه اسلامی و انسانی برای بانک تعیین شده است» معرفی کرد.

امروزه، مسئولیت چهار کاربرد (علیت، مقام اداری، توانایی خیررسانی و وظیفه اخلاقی بنیادی نسبت به دیگران) دارد؛ یعنی به معنای «عامل تحقق یا انجام کاری»، «وظیفه انجام کاری»، «توانایی کاری از روی نوع دوستی» و «انجام کاری براساس نیاز دیگران» کاربرد دارد. معنای سوم، پایگاه وظایف خیریه است. ثروت‌های اشخاص برای او مسئولیت ایجاد می‌کند (میرموسوی، ۱۴۰۰، ص ۲۹-۳۰) که از آن برای اشخاص کم‌درآمدتر و ناتوان‌تر و بهبودی شرایط اجتماعی بهره‌گیرد و همین معنا با مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی سازگارتر است.

۴-۱. شخص حقوقی / اعتباری

شخص حقوقی - حکمی آن است که قانون آن را شخص شناخته است و در تعریف آن گفته‌اند: «دسته‌ای از افراد که دارای منافع (یا فعالیت) مشترک هستند یا پاره‌ای از اموال که به هدف خاص اختصاص داده شده‌اند و قانون برای آنها شخصیت مستقلی قائل شده و طرف حق می‌شناسد» (یوسف‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۳۰؛ حائری، ۱۴۲۳، ص ۸۲؛ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۵۹۵) مانند دولت، دانشگاه، موقوفات. زندگی اجتماعی، آدیان را وادار می‌کند که در راستای اهداف نفع‌طلبانه و غیرانتفاعی‌شان، گروه‌هایی تشکیل و فعالیت‌هایی را مشترکانه انجام دهند یا سرمایه‌ای را ویژه مقاصدی بسازند که هرگاه این گروه‌ها و فعالیت‌ها بر پایه شرایط قانونی شکل گرفته باشند، حقوق آنها را شخص مستقل دانسته و طرف حق و تکلیف می‌شناسد. وانگهی، می‌توانند همسان افراد انسان دارای نام، اقامتگاه و دارایی و مسئولیت شوند. سخن گفتن از مسئولیت اجتماعی بانک‌ها زمانی درست است که آنها به‌عنوان شخص حقوقی شناخته شوند و نام، اقامتگاه و دارایی آنها رسمیت داشته باشد.



جدول ۱. مفاهیم کلیدی

مبنا	نظریه بنیادی ایجادکننده قواعد مسئولیت اجتماعی و توجیه‌کننده الزام‌آوری آن
مالکیت حقیقی	سلطه تکوینی مالک، و نیازمندی مملوک در پیدایش و پیمایش به مالک
مسئولیت اجتماعی بانک‌ها	مجموعه وظایف بانک‌ها در ساختار خدمت‌رسانی به جامعه و ناشی از مالکیت حقیقی خداوند
شخص حقوقی	دسته‌ای از افراد و پاره‌ای از اموال دارای منافع و اهداف مشترک، و شناسایی شده توسط قانون

۲. مبانی نظری تحقیق

نیازی به یادآوری ندارد که نباید در پذیرش شخص حقوقی از منظر فقه شیعی تردید کرد؛ زیرا وجود آن امر عقلایی و از مسلمات است. شارع این امر عقلایی را امضا کرده است. فقیهان به این مسئله به مسئولیت همانند آنها با اشخاص طبیعی اشاره کرده‌اند (خرازی، ۱۴۲۳، ص ۷۲). برای توضیح بیشتر، نخست به صلاحیت اشخاص حقوقی برای تکالیف و سپس به میزان تکالیف آنها اشاره می‌شود:

۱-۲. صلاحیت اشخاص اعتباری برای پذیرش تکالیف

آیا اشخاص حقوقی از آن میان، بانک‌های اسلامی، قابلیت داراشدن حق و ظرفیت پذیرش تکلیف را دارند؟ پاسخ این سؤال به دلایل ذیل مثبت است:

اولاً، موجود اجتماعی و تأثیرگذار بودن اشخاص حقوقی: حقوق‌دانان، ماهیت اشخاص حقوقی را «نهاد اجتماعی» همسان اشخاص حقیقی، موجود اجتماعی در جامعه می‌دانند و اساساً بدون وجود اشخاص اجتماعی امروزه، گردش جامعه ناممکن است (صفایی و قاسم-زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ قدسی، فاضلی هر یکندی، ۱۳۹۹، ص ۲۱۸). پاره‌ای از مفسران هم به این واقعیت توجه داده و فرموده‌اند: اسلام دینی است که نهادهای اجتماعی را محترم شمرده و بنیان خود را بر اجتماع نهاده است. قرآن کریم به گواهی آیات ۳۴ اعراف، ۲۸ جاثیه، ۱۰۸ انعام، ۶۶ مائده، ۱۱۳ آل عمران، ۵ غافر، ۴۷ یونس، وجودی، عمری، کتابی، شعوری، فهمی، عملی، اطاعتی و معصیتی برای اجتماع پذیرفته است (طباطبایی، بی تا، ص ۹۲-۹۴).



به‌راستی اگر دولت نباشد یا قراردادهای اجتماعی را به رسمیت نشناسیم، بانک‌ها را از سرنوشت مردم امروزی حذف کنیم، جامعه توان تداوم حرکت نخواهد داشت. ازسوی دیگر، همین اشخاص، حتی بر حقوق و تکالیف اشخاص حقیقی تأثیرگذار هستند و بسا دارنده حق و طرف تکلیف قرار می‌گیرند. پس حتماً قابلیت حق و تکلیف را داراست.

ثانیاً، سیره عقلایی و ارتکاز متشرعه: عقلای عالم در طول تاریخ، با اشخاص حقوقی به‌گونه‌ای رفتار کرده‌اند که دارای حق و تکلیف است. به باور برخی از فقیهان، نه‌تنها جهات و شخصیت‌های اعتباری که مالکیت آنها از مسائل امروزی نیستند؛ زیرا مالکیت بعض اعیان، عناوین عمومی و جهات جمعی و خصوصی معهود میان مردم دنیا بوده است؛ مانند مالکیت معابد، کنیسه‌ها، مزارها قبل از اسلام. و این در صحنه دید معصوم بوده است، ردعی نکرده، بلکه امضا نموده است (خرازی، ۱۴۲۳، ص ۷۰). پس سیره عقلایی قابلیت اشخاص حقوقی را برای حق و تکلیف نشان می‌دهد. افزون‌برآن، ارتکاز متشرعه در اموری مانند جهات عامه (حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ص ۶۷۱ و مغنیه، ۱۳۷۹، ص ۵۷)، ملکیت عمومی (فضل‌الله، ۱۴۳۲، ص ۲۰)، انواع دولت (مظاهری، ۱۳۸۶، ص ۹۳) و یا وقف عام (صدر، ۱۴۳۰، ص ۶۲) همراه با نوعی از حقوق بوده است. همین است که به باور برخی، در فقه، سخنی از شخص حقوقی نیست، نه از آن‌رو که فقیهان با آن ناآشنا باشند، بلکه بدان جهت که فقیهان از اصطلاح صلاحیت و اهلیت اعتباری یک موضوع استفاده کرده‌اند؛ مانند واژه ذمه که شخصیت حقوقی را نشان می‌دهد و یا اصطلاح جهات عامه که دارای حقوق و تکالیف است (صفر، ۱۳۷۳، ص ۸۲ - ۸۸).

ثالثاً، مسلم گرفتن فقیهان: در بحث بعدی اشاره می‌شود که فقیهان اصل قابلیت اشخاص حقوقی را مسلم گرفته‌اند. سخن در میزان حقوق و تکالیف آنهاست که حقوق و تکالیف آنها همسان حقوق و تکالیف اشخاص طبیعی است یا تفاوت دارد.

۲-۲. نوع و میزان حقوق و تکالیف اشخاص اعتباری

فقیهان با طرح این پرسش، «آیا تمام احکام شخص حقیقی برای شخص اعتباری هم ثابت است یا احکام شخص حقوقی اخص مطلق و یا من‌وجه از احکام شخص حقیقی است؟» (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۰۱، ص ۱۷). افزون‌بر حقوق دانان که با مسلم دانستن تکالیف



اشخاص حقوقی، حتی در مسائل کیفری، دامنه مسئولیت دولت را به بحث گرفته‌اند (موسوی مجاب و رفیع‌زاده، ۱۳۹۴). جمعی از فقیهان هم اصل صلاحیت اشخاص حقوقی را برای تحمل احکام شرعی مسلم گرفته‌اند و به سؤال یادشده، پاسخ تحلیلی داده‌اند، میان آنها رابطه‌ای اخص مطلق وجود دارد؛ زیرا روشن است که پاره‌ای احکام شخص طبیعی نسبت به شخص حقوقی تصویرپذیر نیست؛ مانند تکالیف عبادی (وجوب نماز و روزه) یا برخی احکام وضعی مخصوص انسان، مانند: احکام (صحت) ازدواج و طلاق برای اشخاص حقوقی امکان ندارد. بنابراین، این گزاره درست خواهد بود: «میان احکام شخص اعتباری و شخص طبیعی، رابطه عموم و خصوص مطلق وجود دارد»؛ پس قاعده این است: «هر حکمی که خصوصیت شخص طبیعی یا انجام مباشرانه آن از سوی شخص حقیقی دخیل باشد، برای اشخاص حقوقی ثابت نمی‌شود» (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۰۱، ص ۱۷ - ۱۸).

۱-۲-۲. احکام تکلیفی و اشخاص حقوقی

آیا احکام تکلیفی به اشخاص اعتباری توجه می‌یابد؟ اصلاً ممکن است که اشخاص حقوقی موضوع تکلیف قرار گیرند؟ پاسخ کلی آن است که تعلق احکام (به‌استثنای حالاتی دخالت خصوصیت یا مباشرت انسان) به اشخاص اعتباری امکان دارد. با وجود تفاوت دیدگاه‌ها در ماهیت حکم تکلیفی (عباسی، ۱۳۹۲) در استناد آن باید از دیدگاه گروهی از فقیهان یاری گرفت:

یک: تعلق احکام تکلیفی به نمایندگان اشخاص حقوقی

نخست باید اشاره کرد: شخص اعتباری فاقد اندیشه، احساس و اراده است، تکلیف به معنای بعث (برانگیختن) و زجر (بازداشتن) جانب انجام یا ترک عمل، نسبت به او معنایی ندارد. هرگاه تکلیف به این معنا به شخص اعتباری توجه یابد، درحقیقت به شخص طبیعی نماینده شخص اعتباری (مدیران و کارگزاران) تعلق گرفته است. در این صورت آن شخص مرتبط، یا به‌عنوان نماینده مکلف است؛ مانند تسلیم مالی که شرکت فروخته است، یا به‌عنوان فردی از افراد مکلفان، تکلیف دارد؛ مانند حرمت معاملات ربوی که چنین معامله‌ای حرام است، تفاوتی نمی‌کند که شخص اصیل یا نماینده (وکیل و یا ولی) باشد (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۰۱، ص ۱۸).

دو: تعلق احکام تکلیفی به خود اشخاص حقوقی

از اقوال پنج‌گانه در متعلق احکام (تعلق احکام به مفاهیم ذهنی، به افعال خارجی، به ایجاد طبایع در خارج، به طبایع با غایت ایجاد و به عناوینی آینه‌وار خارج) (سبحانی، ۱۴۲۶، ص ۲۰۸). بنا بر پاره‌ای مبانی، توجه تکلیف به شخص اعتباری در عالم ثبوت معقول است، اگر گفته شود که تکلیف صرف اعتبار فعل در ذمه یا اعتبار حرمان فعل از چیزی است، سپس توسط میرزی، آن ابراز می‌شود. همان‌گونه که برخی از استادان فقه و اصول فقه باور دارند (خویی، ۱۴۲۲، ص ۲۷۵)؛ ولی عمل به تکلیف به واسطه نماینده واقع می‌شود یا تکالیف به نحو خطابات قانونی کلی جعل می‌شود و خطاب واحد برای عموم مکلفان صدور می‌یابد، موضوع آن عنوان کلی است که بر مکلفان انطباق دارد، بی‌آنکه به خطاب‌های عدیده منحل شود، پس شامل عاجز و غافل هم می‌شود، چنان‌که حضرت امام (ره) باور دارند (امام خمینی، ۱۴۲۳، ص ۴۳۷). بنا بر هر دو مبنا (اعتبار فعل در ذمه یا خطابات کلی) و بنا بر مبنایی که متعلق احکام را «صرف طبیعت» معرفی می‌کند (ایروانی، ۱۴۲۲، ص ۱۱۶) تصور تکلیف برای خود شخص اعتباری مانعی نخواهد داشت. البته، هر سه مبنا با نگاه به انصراف عناوینی مانند «الذین امنو، الناس» از اشخاص اعتباری، باید در مقام اثبات دلیلی بیاورند که تکالیف شامل شخص اعتباری هم شود، مگر آنکه گفته شود عناوین اعتباری، مانند مسجد در عصر شارع موجود بوده و عرف از خطابات شرعی، وظیفه و مسئولیت برای همین عناوین می‌فهمیده‌اند با اینکه متصدی و مباشر ادا متولی این عناوین بوده است.

به باور فقیهانی که متعلق احکام را «فعل خارجی مکلف، نه اسم و عنوان» می‌دانند، زیرا احکام به حقیقت و واقعیت دارای خواص و آثار تعلق نمی‌گیرد، اسم و عنوان در زبان دلیل، به دلیل اشاره به مسمی و معنون استفاده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۲) تکلیف به معنای «بعث و زجر» به طور مستقیم به اشخاص حقوقی از آن‌رو که شعور و عقل (بدون یاری نمایندگان و گردانندگان) ندارند، تعلق نخواهد گرفت. طبق این مبنا، تکالیف به نمایندگان اشخاص حقوقی تعلق می‌گیرند. به هر صورت، احکام تکلیفی متوجه شخص اعتباری عمومیت دارد؛ خود شخص اعتباری مکلف باشد یا نماینده او. پس باید صورت‌های گوناگون را سنجید:



- احکام تکلیفی معاملات به معنای اخص: احکامی مربوط به عقود و ایقاعات مانند وجوب وفای به عهد، حرمت ربا به اشخاص حقوقی هم تعلق می‌گیرد؛

- احکام تکلیفی مربوط به احوال شخصی: احکام ازدواج و طلاق که خصوصیت شخصی طبیعی دخالت دارد، امکان تعلق به اشخاص اعتباری را ندارد؛

- احکام تکلیفی معاملات به معنای اعم: به‌دیگرسخن، احکام مربوط به تعاملات اجتماعی، در پاره‌ای موارد، تعلق آنها به اشخاص حقوقی ممکن است؛ مانند وجوب امر به معروف و نهی از منکر، وجوب اقامه حدود در ذمه حاکم شرعی. در بعضی موارد امکان ندارد که موضوع آنها اشخاص اعتباری باشند؛ مانند حرمت مأكولات و مشروبات، اگر مراد خوردن و نوشیدن مباشرانه باشد؛

- احکام عبادی: پاره‌ای احکام عبادی که قصد قربت به معنای خاص در آنها شرط است؛ مانند نماز و روزه و حج، هویداست که اختصاص به شخص طبیعی دارد؛ ولی احکام عبادی به معنای عام مانند خمس و زکات، بنا بر تعلق آنها به اموال، اشخاص حقوقی می‌توانند که موضوع آنها قرار گیرند (لجنة الفقه المعاصر ۱۴۰۱، ص ۱۹ - ۲۰).

۲-۲-۲. احکام وضعی و اشخاص حقوقی

با وجود دیدگاه‌های گوناگون در احکام وضعی (عسکری، ۱۳۹۴، ص ۳۱-۳۸) و گوناگونی این احکام (خوئی، ۱۴۱۸، ص ۳۴۱۸-۴۲۱) تصویر توجه بیشتر احکام وضعی برای اشخاص حقوقی آسان‌تر است؛ زیرا حکم وضعی، هر قانونی شرعی انتزاع شده از قید متعلق یا موضوع حکم یا برگرفته از اسباب شرعی نقل و انتقالات (مانند عناوین معاملات به اعتبار سبب یا شرط یا مانع) یا منتزع از هر امری دخیل در ثبوت حکم یا ترتیب آثار شرعی، به نحوی تأسیسی یا امضایی، بنفسه نه افاده بعث و زجر (برانگیختن و بازداشتن) را دارد و نه رخصت در انجام یا ترک عملی، و نه مباشرانه به افعال مکلف تعلق می‌گیرد. بلکه ثانیاً و بالعرض به افعال مکلف توجه می‌یابد مانند شرطیت، مانعیت، ملکیت و ضمانات. حکم وضعی نامیده می‌شود؛ زیرا متضمن تعیین وضعیت معین برای متعلق یا موضوع حکم تکلیفی است یا وضع امثال و اسباب شرعی را معین می‌کند (سیفی، ۱۴۲۵، ص ۱۹-۲۰). در بیشتر موارد، تعلق ثانوی آن به اشخاص اعتباری ناممکن، مانند تعلق نماز به اشخاص حقوقی



نیست. برای همین، جمعی از فقیهان باور دارند که بیشتر احکام وضعی برای شخص اعتباری تصویر پذیر است، مانند صحت و فساد، لزوم و جواز، جزئیت و شرطیت و مانعیت، سببیت و مالکیت، وکالت، وصایت، کفالت، ضمانت، حقوق (حق شفعه، حق خیار و امثال آن)، ممکن است عقد واقع میان شخص اعتباری و دیگری به صحت یا فساد، لزوم یا جواز متصف شود؛ ولی بعضی از احکام وضعی، تصور آنها برای شخص اعتباری امکان ندارد مانند طهارت و نجاست.

اگر اشکال شود چگونه تصویر حکم وضعی در شخص اعتباری امکان دارد، درحالی که تکلیف نسبت به او تصویر نمی شود، چه احکام وضعی موضوعات احکام تکلیفی باشند یا منتزع از احکام تکلیفی، پاسخ آن است که در تصویر حکم وضعی، تصویر تعلق تکلیف کفایت می کند؛ هر چند نسبت به غیر موضوع که متعلق حکم وضعی است. به همین بیان، برخی از احکام وضعی (ملکیت) برای کودک ناممیز ثابت می شود؛ درحالی که او فاقد قابلیت تکلیف فعلی است، ولی حکم وضعی به لحاظ تکلیف به ولی او و مکلفان دیگر انتزاع می شود. در مورد شخص اعتباری نیز تصور تکلیف به او با التفات به تعلق تکلیف به اشخاص طبیعی (به عنوان گرداننده یا نماینده) تصور می شود (لجنة الفقه المعاصر ۱۴۰۱، ص ۲۰-۲۱).

جدول ۲. قابلیت اشخاص حقوقی برای دارا شدن حقوق و تکالیف

مسلم بودن شخص حقوقی در فقه امامیه	دلیل: امر عقلایی و امضای شرعی
صلاحیت اشخاص اعتباری برای پذیرش تکالیف	- موجود اجتماعی و تأثیرگذار بودن: پذیرش نهاد اجتماعی در قرآن (اعراف، ۳۴؛ جاثیه، ۲۸؛ انعام، ۱۰۸؛ مائده، ۶۶؛ آل عمران، ۱۱۳؛ غافر، ۵؛ یونس، ۴۷). - سیره عقلایی و ارتکاز متشرعه: مالکیت معابد، جهات عامه، وقف عام. - مسلم بودن اصل قابلیت اشخاص حقوقی برای تکالیف از سوی فقیهان.

نوع و میزان حقوق و تکالیف اشخاص اعتباری	احکام تکلیفی - همسانی در احکام تکلیفی معاملات به معنای اخص (عقود و ایقاعات). - ناهمسانی در احکام تکلیفی احوال شخصی (احکام ازدواج و طلاق). - گاه همسانی در احکام تکلیفی معاملات به معنای اعم (امر به معروف). - گاه همسانی در احکام عبادی به معنای عام: خمس و زکات.
	احکام وضعی - همسانی در بیشتر احکام وضعی. - ناهمسانی در احکام مربوط به طهارت و نجاست و شرایط عبادی به معنای خاص.

۳. مالکیت حقیقی الهی و مسئولیت اجتماعی بانک‌ها

نظریه مالکیت حقیقی تلاش دارد که تمام حقوق و تکالیف و از جمله مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی را در پرتو و پناه این توحید در مالکیت تحلیل نماید. بایسته است که نخست به دلیل تأثیر مالکیت حقیقی بر مسئولیت اجتماعی و سپس به جلوه‌های آن پرداخته شود.

۳-۱. دلایل تأثیر مالکیت حقیقی بر مسئولیت اجتماعی

مالکیت و خالقیت خداوند رابطه دارد. خداوند آفریدگار هستی است. چنان‌که ذات و حقیقت موجودات را خداوند خلق نموده است، تمام افعال و آثار آنها نیز - به نحو غیر مستقیم - مخلوق او می‌باشند. این سخنی است که براهین عقلی و دلایل نقلی بر صحت و استواری آن آگاهی و گواهی می‌دهند.

- عقل: همه آفرینش را ممکن ذاتی می‌داند. ممکن ذاتی در وجود و افعال خود نیازمند واجب ذاتی است؛ از موجود فقیر و فاقد هر چیز، آفریدن محال می‌باشد. تنها خداوند واجب الوجود و غنی است، پس خالق همه هستی - ذوات و افعال و آثار - هم تنها اوست (سبحانی، ۱۴۱۲، ص ۴۳).

- نقل: آیات فراوانی دلالت بر توحید در آفرینندگی دارد. قرآن کریم، خالقیت خداوند را با وحدانیت و قهاریت خداوند آمیخته است (رعد، ۱۶). خداوند چنان‌که خالق هستی است،



مالک هستی است. قرآن کریم، در آیات فراوان، ضمن یادآوری غنای الهی و فقر موجود امکانی (فاطر، ۱۵) به مملوک بودن هر آنچه در آسمان‌ها و زمین قرار دارد، اشاره کرده است (یونس، ۶۷).

توحید در مالکیت، بدین جهت از مبانی مسئولیت اجتماعی انسان‌ها و به تبع مسئولیت اجتماعی بانک‌هاست که انسان، به هر حال، در برابر یگانه مالک (خالق) خود مسئول است. چنان‌که انسان در برابر خالق خود مسئولیت دارد، در برابر مخلوقات خالق خود هم مسئول خواهد بود. به دیگر سخن، خداوند مالک حقیقی انسان است. نسبت به مملوک خود حق دارد، در برابر هر حقی، تکلیفی وجود دارد، اگر خداوند حق داشته باشد و انسان در پیشگاه او مسئول و مکلف نباشد، آن حق عبث و بیهوده و بی معنا می‌شود. پس اشخاص در برابر مالک خود مسئولیت دارند. به پیروی حق ذاتی خداوند، سایر موجودات نیز حقوقی دارند، پس انسان در برابر سایر انسان‌ها هم مسئول خواهد بود (شهریاری، ۱۳۹۳). برای این سخن می‌توان به دلایل ذیل اشاره کرد:

اولاً، مالکیت حقیقی خداوند، مبنای نظام اقتصادی: بی گمان، یکی از بنیان‌های اصلی مسئولیت اجتماعی، مالکیت حقیقی خداوند است. برخی فقیهان تصریح کرده‌اند که مالکیت حقیقی الهی از مبانی نظام اقتصادی در اسلام است (مکارم شیرازی و جمعی از فضلا، ۱۳۹۰، ص ۹۱).

ثانیاً، مسئولیت مملوک حقیقی در برابر مالک حقیقی: هنگامی که مالکیت حقیقی خداوند پذیرفته شود، انسان در برابر مالک (خالق و رب) خود مسئول است؛ زیرا مالک حقیقی بر او «حق مولویت» دارد، و یکی از آثار این حق، حق طاعت است و باید از فرمان‌های الهی پیروی کند (صدر، بی تا، ص ۱۱). به دیگر سخن، عقل عملی خالقیت و قیمومت و مالکیت حقیقی خداوند را بر انسان درک می‌کند و می‌یابد که در برابر او مسئولیت دارد (همان، ص ۱۷۶). هویداست که این مسئولیت از مالکیت حقیقی خداوند ناشی می‌شود و انسان باید حدود الهی (مرز تعیین شده از سوی مالک) را نگه دارد.

ثالثاً، مسئولیت انسان نسبت به سایر مملوک‌های حقیقی: انسان در رابطه با سایر انسان‌ها که سایر مخلوقات هم مسئولیت دارد؛ زیرا سایر موجودات هم مملوک الهی هستند. همان عقل عملی که مالکیت حقیقی خداوند و مسئولیت خود در برابر آفریدگار را ادراک

می‌کرد، درک می‌کند که پروردگار، احاطه تکوینی و قیمومت واقعی و خالقیت انحصاری بر تمام عالم امکان دارد (همان)؛ پس انسان می‌داند که سایر موجودات نیز از مخلوقات و مملوکات حقیقی خداوند هستند. اگر تصرف در آنها داشته باشد، باید با اجازه و به شکلی که مالک معین کرده است، صورت گیرد، وگرنه تصرف در مال غیر می‌شود و مسئولیت دارد. از باب تأکید مطلب، بیان امیر بیان شاهد است: «از خداوند نسبت به بندگان و شهرها پروا کنید؛ زیرا شما حتی نسبت به مکان‌ها و حیوان‌ها مسئول هستید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۷).

رابعاً، جدایی ناپذیری مسئولیت در برابر الهی و مسئولیت اجتماعی: مسئول بودن در برابر خداوند، به نوعی به مسئولیت در برابر جامعه برمی‌گردد. چنان‌که از عبارت برخی از علما استفاده می‌شود که مسئولیت اجتماعی و مسئولیت الهی جدا از هم نیستند، نمی‌توان شخص را در برابر خداوند مسئول دانست و در برابر اجتماع مسئول نشمرد (خلخالی، ۱۳۸۳، ص ۵۶۴). از سوی دیگر، برخی از مفسران نوشته‌اند: دقت نظر در آیت پنجم سوره نساء می‌فهماند که تمام افراد بشر در نگاه اسلام، به مثابه اعضای جسم واحد هستند؛ به گونه‌ای که مصلحت فرد از مصالح دیگران جدایی نمی‌گیرد و اضرار به فرد جدا از اضرار به جامعه نیست (مکارم شیرازی و جمعی از فضلا، ۱۳۹۰، ص ۲۲). این همه تأکیدات نشانه آن است که در پناه مالکیت حقیقی پروردگار، مسئولیت اجتماعی تکنون می‌یابد.

خامساً، مالکیت انسان بر اعضا و اعمال خویش: عالمان دینی، مالکیت (روحانی، ۱۴۱۴، ص ۳۳۵؛ حیدری، ۱۴۳۴، ص ۱۶۶؛ حسینی حائری، ۱۴۲۳، ص ۱۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶) یا سلطنت (صدر، ۱۴۳۴، ص ۱۷۶-۱۹۱؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۵، ص ۱۸۱) یا اولویت (امام خمینی، ۱۴۲۳، ص ۳۴؛ حسینی حائری، ۱۴۲۳، ص ۲۸) انسان را نسبت به اعضا و اعمالش پذیرفته و همگان، قدرت و سلطنت آدمی بر اعمال خویش مسلم گرفته‌اند (حائری، ۱۴۲۳، ص ۴۴). برخی از فقیهان که فراتر رفته‌اند و از صفات الهی مالکیت انسان را بر استعدادها و افعالش استنباط کرده‌اند، می‌نگارند: از خلال صفات الهی مانند خالق، صانع و قیوم از آن‌رو که دلالت بر خالقیت و صانعیت بر ملکیت دارند، می‌توان دریافت که شخص مخترع و خالق و صانع اشیا مالک آنهاست (مکارم شیرازی و جمعی از فضلا، ۱۳۹۰، ص ۹۱). مالکیت انسان بر اعمال مسئله مسئولیت انسان در اعمال نسبت به جامعه را مطرح می‌کند. او مسئول است که چگونه اعمال خود را



در جامعه به کار اندازد تا زبانی به دیگران نرساند. اساساً مسئولیت نسبت به اعمال مطرح است، و معنای عقل پذیر ندارد که آدمی مسئول باشد؛ ولی مسئول اعمال خود نباشد. به همین جهت، آدمی در برابر همه امور، نوعی مسئولیت دارد و مورد سؤال واقع می شود. قرآن مجید دستور می دهد که «از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی نکنغ زیرا گوش و چشم و دل، همه مسئول اند» (اسراء، ۳۶).

انسان از همه امور حتی از گوش، چشم و قلب مورد سؤال واقع می شود. رفتار گمان گرایانه، مسئولیت سنگین دارد (زحیلی، ۱۴۱۱، ص ۷۵). از آن جهت که بانک ها و شرکت ها، نهادهای ضروری بشر هستند و اعمال آنان شمرده می شوند، نسبت به پیامدهای آنها هم مسئولیت دارند و خود آنها هم به عنوان شخص حقوقی مسئولیت خواهند داشت. اگر بانک ها را نتایج اعمال و آنچه به حسب نوع و خصوصیت تابع عمل شخص باشد، بدانیم (زارعی سبزواری؛ ۱۳۴۰، ۳۱۶). از همان ملاک، مسئولیت بر اعمال پیروی می کند؛ همان گونه که مالکیت اعمال بر مالکیت نتایج اعمال سرایت دارد.

سادساً، سرایت مسئولیت اجتماعی اشخاص حقیقی به اشخاص حقوقی: سرایت کردن تکالیف انسان به ساخته های انسان هم امروزه در دایره پذیرش است. همان گونه که اشاره شد، اشخاص حقوقی (به تعبیر فقیهان اشخاص اعتباری و معنوی)، در تمام احکام همسان اشخاص حقیقی هستند، مگر در احکام مخصوص انسان، مانند حقوق خانوادگی که از اوصاف شخص حقیقی است و برای اشخاص حقوقی تصویر واقعی ندارد (سبحانی، ۱۴۳۱، ص ۱۸۹). بنابراین، اشخاص حقوقی نسبت به اجتماع، همان مسئولیت اشخاص حقیقی را دارند. هرگاه انسان مملوک حقیقی خداوند باشد، ساخته او نیز مملوک خداوند در حیطه احاطه تکوینی اوست. همان مسئولیت انسان بر ساخته انسان هم سرایت می کند، به همان دلیل همسانی در تکالیف به استثنای مختصات انسان. این مسئولیت ها از قبیل عبادات (نماز و روزه) نیستند که ماهیت قصد قربتی داشته باشند و چنان قصدی از بانک ها متمشی نشود.

۲-۳. جلوه های مالکیت و مسئولیت اجتماعی

بی گمان، مالکیت اعتباری یکی از شیوه های تنظیم روابط اقتصادی است؛ زیرا در صورت پذیرش مالکیت، منافع مادی و مالی اشخاص پاسبانی می شود. تکیه گاه هر نظام اقتصادی را می توان در ساختار مالکیت مشاهده نمود؛ زیرا ساختار مالکیت پیامدهای اقتصادی در زمینه

دارایی و درآمد را نشان می‌دهد. وانگهی، با توجه به توحید در مالکیت حقیقی، می‌توان مالکیت اعتباری انسان را سه گونه توجیه نمود؛ هرچند این سه توجیه هرکدام به نحوی به دیگری بازگشت دارند: مالکیت اجازه‌ای، مالکیت نیابتی و مالکیت جانشینی جمعی.

یک، مالکیت اجازه‌ای: از عبارت برخی از مفسران برداشت می‌شود که با انحصار مالکیت حقیقی به خداوند است که آدمیان مالکیت اذنی دارند. در پرتو آیات و روایات، به‌ویژه آیت هفتم سوره حدید^۱ نوشته‌اند: «بنابراین، آیات و احادیث دلالت دارد که اسلام، مالکیت انسان بر مال را- از هر نوع که باشد- نمی‌پذیرد؛ خواه مالکیت مطلقه فردی باشد، آن‌گونه که مکتب سرمایه‌داری می‌گوید؛ خواه مالکیت مشروط باشد؛ چنان‌که مکتب سوسیالیسم عقیده دارد یا مالکیت عمومی باشد؛ آن‌گونه که مکتب کمونیسم می‌گوید. اسلام هیچ‌یک از انواع مالکیت را قبول ندارد و مالکیت حقیقی را تنها از آن خدای یگانه می‌داند؛ لکن خداوند سبحان اجازه داده است که انسان در این مال تصرف کند و آن را برای خود و خانواده‌اش براساس مقررات اسلامی و نیز در راه خیر مصرف نماید» (مغنیه، ۱۳۷۸، ص ۳۵۴-۳۵۵).

هرچند ایشان نخست مالکیت اذنی را مطرح می‌کنند، ولی درنهایت به مالکیت نیابتی و وکالتی بازگشت می‌کنند: «همین نکته، آشکارا می‌نمایاند که انسان، وکیل در مال است، نه مالک آن؛ وگرنه تصرف در آن بدون قید و شرط جایز بود» (مغنیه، ۱۳۷۸، ص ۳۵۶).

به هر صورت، اگر آدمیان و نهادهای اقتصادی، مالکیت اعتباری اجازه‌ای داشته باشند، دست‌کم از دو ناحیه رفتار مسئولیت می‌شوند: یکی مسئولیت نسبت به اجازه‌دهنده، و دیگر مسئولیت نسبت به حدود اجازه. به همین روال، دستگاه‌های اقتصادی به‌ویژه بانک‌ها هم مسئولیت دارند که قوانین الهی را رعایت کنند، معاملات و تعاملات خلاف شرع انجام ندهند و هم حدود اذن را نشکنند و کاربرد اموال را وسیله آزار دیگران نکنند؛ بلکه وظیفه «هزینه در راه خیر» را به فراموشی نسپارند. این همان مسئولیت اجتماعی بانک‌هاست. این مطلب بر دلایل ذیل استوار است:

۱. «آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ (حدید، ۷)؛ به خدا و رسولش ایمان بیاورید و از آنچه شما را جانشین و نماینده (خود) در آن قرار داده اتفاق کنید؛ (زیرا) کسانی که از شما ایمان بیاورند و اتفاق کنند، اجر بزرگی دارند».



اولاً، بنا بر نظریه مالکیت اجازه‌ای، اشخاص بر اشیا مالکیت حقیقی ندارند؛ بلکه مالک حقیقی، مالکیت را به اشخاص بر پایه شرایط اجازه داده است. اشخاص مسئول هستند که در خط اجازه سیر کنند. اگر فراتر از مرز اجازه روند، مسئولیت دارند. این موضوع را نه تنها دینداران که تمام عاقلان جهان پذیرفته‌اند که تصرف در ملک دیگری، بدون رضایت او روا نیست (تسخیری، ۱۴۳۱، ص ۲۲).

ثانیاً، از آیات قرآن دریافت می‌شود که تمام مواهب الهی و نعمت‌های دنیایی خواستی و پسندیدنی هستند و همه برای مؤمنانی آفریده شده‌اند که در خط طاعت و عبودیت و مسئولیت هستند (مکارم‌شیرازی و جمعی از فضلا، ۱۳۹۰، ص ۲۵)؛ یعنی موهبت الهی همراه با مسئولیت بشری است.

ثالثاً، در قرآن مجید، مال «خیر» خوانده شده است: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره، ۱۸۰)؛ «قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ» (بقره، ۲۱۵) و «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفِسْكُمْ» (بقره، ۲۷۲). عقل نمی‌پذیرد که خیر در راه شرّ و به زیان دیگران هزینه شود. از آن بالاتر مال، ودیعه و امانت الهی است: «وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (نور، ۳۳) و نباید در امانت خیانت کرد.

رابعاً، چنان‌که گذشت، مسئولیت‌های اشخاص حقوقی همسان اشخاص حقیقی است، مگر در مسئولیت‌های مخصوص انسان؛ مانند مسئولیت‌ها و حقوق خانوادگی (سبحانی، ۱۴۳۱، ص ۱۸۹). پس مالکیت بانک‌ها هم همسان مالکیت انسان‌ها اجازه‌ای خواهد بود و وظیفه دارند که در حدود اجازه رفتار کنند و در رفتار فراتر از آن مسئولیت دارند.

دو: مالکیت نیابتی: از نگاه سید قطب، آدمیان مالکیت ابتدایی و استقلالی بر هیچ چیزی ندارند؛ بلکه از مالک واحد اصلی نایب شده‌اند. زمانی که ماجرا خلافت و نیابت در مالکیت است، باید نایب، تمام شروط شرعی مالک اصلی را نگه دارند و اجازه بیرون رفتن از دایره وکالت را ندارند، وگرنه ملکیت وکالتی آنها باطل شده و تمام تصرفاتشان ناروا می‌شوند (سیدقطب، ۱۴۲۵، ص ۲۸۷ و ۲۸۸). در نگاه سید قطب، مالکیت حقیقی خداوند، تنها اصل اعتقادی نیست؛ بلکه قاعده‌ای از قواعد زندگی بشری است. درواقع، زندگی عملی مردم به

آن مربوط می‌شود و حیات اجتماعی و روش ارتباطی به آن وابستگی دارد و باید در سیر زندگی اجتماعی مالکیت حقیقی الهی جریان یابد (همان).

طبق این دیدگاه نیز مسئولیت اجتماعی بانک‌ها بر خاستگاه مالکیت حقیقی خداوند قرار می‌گیرد. اساساً مالکیت بانک‌ها بر دارایی‌هایشان، نیابتی است و دارایی‌ها را نزد بانک‌ها به امانت گذاشته‌اند. این امانت‌گذاری تنها ازسوی سپرده‌گذاران یا دارندگان دارایی نیست؛ بلکه دارایی‌های بانک‌ها امانت‌هایی هستند که تمام جامعه در اختیار بانک نهاده‌اند؛ زیرا تمام مردم کشور در پیدایش و گردش آن اموال سهم و سعی داشته‌اند. بنابراین، بانک‌ها در برابر همه جامعه مسئولیت دارند. حتی اگر مردم هیچ سپرده و ثروت و سرمایه‌ای مستقیم در بانک نگذارند، باز از باب نیابتی بودن مالکیت اعتباری از مالکیت حقیقی، مسئولیت اجتماعی بانک‌ها آشکار می‌شود. این مطلب به همان دلایل مالکیت حقیقی و مالکیت اجازه‌ای (که بیان شد) روشن می‌شود.

سه: مالکیت جانشینی جمعی: از نگاه علامه طباطبائی، خلافت انسان از خداوند در مالکیت، خلافت جامعه و اجتماع است؛ زیرا آفریدگار اموال را برای بقا و ارتقای جامعه آفریده، و مالکیت اشخاص خصوصی هم در جهت تأمین مصالح عمومی در دایره قبول آمده است. به باور ایشان، مالکیت حقیقی خدای تعالی، زیربنای بسیاری از احکام و قوانین اسلامی است. طبق همان مالکیت حقیقی پروردگار، اموال دنیا به همه مردم تعلق دارد و خداوند دارایی‌ها را ابزار معاش و مایه قوام و بقای جامعه انسانی قرار داده و نه برای شخص معینی وقف کرده و نه به شخصی هدیه کرده است. به دلیل مصالح، اجازه داده تا این نعمتی که به همه بشر ارزانی داشته، به مناسباتی مانند وراثت، حیازت، تجارت و... به اشخاص اختصاص یابد و فایده مالکیت‌های خصوصی هم به همه جامعه برمی‌گردد. درجایی که مالکیت خصوصی، مزاحمت با حق مردم باشد یا حق جمع ضایع شود، بی‌گمان مصلحت عمومی مقدم بر مصلحت فردی خواهد بود (طباطبائی، ص ۱۷۱). براساس این دیدگاه، مسئولیت اجتماعی بانک‌ها از چهار جهت (بنا بر دلیل‌های قبلی) چهره می‌گشاید:

اولاً، تعلق داشتن تمام دارایی‌ها به همه مردم: زمانی که تمام دارایی‌ها متعلق به تمام مردم باشد (الجمع للجميع)، بانک‌ها کارگزاران مردم خواهند بود و در برابر دارندگان مسئول می‌شوند؛



ثانیاً، ابزار بودن اموال برای قوام و بقای جامعه: در صورتی که تمام اموال و دارایی‌های بانک‌ها، مایه معیشت مردم باشند، بانک‌ها مسئولیت خواهند داشت که در راه بقا و ارتقای جامعه تلاش کنند؛

ثالثاً، تکیه داشتن مالکیت خصوصی به مالکیت عمومی: حتی مالکیت اعتباری بانک‌ها در دایره پذیرش آمده تا نگهبان مالکیت عمومی قرار گیرند؛ پس باید در خدمت مالکیت عمومی باشد. در این حالت اگر بانک‌ها مسئولیت اجتماعی نگیرند، مالکیت خصوصی آنها هم از بین می‌رود؛

رابعاً، مقدم بودن مصالح عمومی بر مصالح خصوصی در هنگام تراحم: هرگاه میان مصالح عمومی و مصالح بانک‌ها تراحم شود، راه حل فوری در برتری مصالح اجتماعی بر مصالح خصوصی بانک‌هاست؛ زیرا در دامن تأمین مصلحت‌های عمومی، از منفعت بانک‌ها هم در نهایت پاسبانی می‌شود. این (تقدم مصالح عمومی) نشان‌دهنده مسئولیت اجتماعی بانک‌هاست.

بر پایه توحید در مالکیت، بانک‌ها دو گونه مسئولیت می‌گیرند: یکی، مسئولیت مثبت، و دیگری مسئولیت منفی. مسئولیت مثبت، به این معنا که بانک‌ها مسئولیت دارند که خوش رفتاری داشته باشند. این نیک رفتاری به انسان‌ها محدود نمی‌شود، باید رفتار نیکویشان را برای تمام مخلوقات خداوند تدارک دهند. دیگر، مسئولیت منفی این معنا را می‌رساند که بانک‌ها نباید در برابر هیچ موجودی بد رفتاری کنند، هرگونه عملی که بد رفتاری شمرده شود، ممنوع است.

در پایان باید اشاره کرد که مبناسدن واقعیت (مانند مالکیت حقیقی خداوند) برای امر اعتباری (مسئولیت اجتماعی بانک‌ها، بر فرض اعتباری بودن مسئولیت)، مانعی ندارد و گروهی بیشتر از دانشمندان، تکوین را پایه تشریع می‌شناسند؛ زیرا: اولاً، اعتبارات شرعی تابع تغییرات احساسی نیستند؛ چون ریشه در مصالح واقعی و امور ثابت دارند (نوروزی، حائری و درفشان، ۱۴۰۰) و همه اصولیان و فقیهان امامیه، روح حکم تکلیفی را امر تکوینی (اراده تشریعی الهی) می‌دانند؛ زیرا تا اراده نباشد، حکمی نیست (صدر، ۱۴۳۴، ص ۱۷۷) و «در حقیقت آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی، پشتوانه مفاهیم تشریعی و قراردادی است» (طباطبایی، ص ۱۴۹).

ثالثاً، نفس اعتبار نوعی واقعیت دارد. به همین جهت قواعد حقیقی در اعتباریات هم قابل جریان می‌باشد (صدری، ۱۳۹۳) و از میان دیدگاه‌های گوناگون (وجود فرضی، وجود حقیقی و واقعیت اعتباری) (قدسی و فاضلی هریکندی، ۱۳۹۹). در ماهیت اشخاص حقوقی، نظریه «واقعیت اعتباری اشخاص حکمی» در نظام حقوقی اسلام مورد پذیرش قرار گرفته است. شخص حقوقی، واقعی است؛ ولی واقعیت آن اعتباری می‌باشد. از طرفی واقعیت عینی نمی‌باشد، همسان موجودات خارجی قابل لمس نیست؛ از جانی واقعیت دارد و منشأ آثار است. هیچ مفهومی، همانند شخص حقوقی منافع و ماندگاری منافع جمعی را نشان نمی‌دهد (قدسی و فاضلی هریکندی، ۱۳۹۹).

رابعاً، ارتباط میان تکوین و اعتبار با حکم عقل عملی صورت می‌گیرد. هرگاه عقل، مالکیت حقیقی خداوند را بر عالم امکان ادراک کند، عقل عملی حکم می‌کند که باید عمل مناسب آن انجام شود و انسان در برابر مالکیت حقیقی خداوند مسئولیت دارد؛ یعنی مدرکات عقل عملی، دروازه تازه‌ای از اعتبار را در ذهن عقلایی انسان می‌گشاید و آن اعتبار مسئولیت و تعهد است (صدر، ۱۴۳۴، ص ۱۷۶-۱۹۱). پس واسطه‌شدن عقل عملی و ذهن عقلایی بشر، مالکیت حقیقی خداوند را مبنا برای مسئولیت اجتماعی اعتباری می‌سازد. برای همین، برخی با مسلم‌گرفتن رابطه علیت در تکوین با علیت در تشریع یا علت تکوینی را مناط حکم تشریعی، سخن در دایره تأثیر آن در اعمال حقوقی دارند (صدری، ۱۳۹۳) و بیشتر فقیهان و اصولیان، برای امور اعتباری از امور تکوینی بهره گرفته‌اند و تأثیر تکوینی‌ها را در اعتباریات پذیرفته‌اند (نوروزی و همکاران، ص ۵۰۰).

جدول ۳. مالکیت حقیقی الهی و مسئولیت اجتماعی بانک‌ها

دلائل تأثیر مالکیت حقیقی بر مسئولیت اجتماعی	- مالکیت حقیقی خداوند، مبنای نظام اقتصادی. - مسئولیت مملوک حقیقی در برابر مالک حقیقی (حق مولیت). - درک عقل عملی به مسئولیت در برابر دیگران با توجه به مالکیت حقیقی خداوند. - جدایی ناپذیری مسئولیت در برابر الهی و مسئولیت اجتماعی (نساء، ۵). - مالکیت انسان بر اعضا و اعمال خویش = مسئولیت بانک‌ها.
---	---

- سرایت مسئولیت اجتماعی اشخاص حقیقی به اشخاص حقوقی از باب اشتراک در مسئولیت.	
- مالکیت اجازه‌ای: مسئولیت به میزان اجازه. - مالکیت نیابتی: مسئولیت به رعایت حدود نیابت. - مالکیت جانشینی جمعی: مسئولیت به رعایت مصالح عموم.	جلوه‌های مالکیت و مسئولیت اجتماعی
- تابع تغییرات احساسی نبودن اعتبارات شرعی. - منشأ واقعی داشتن مفاهیم تشریعی. - واقعی بودن امور اعتباری (مسئولیت اجتماعی). - حکم عقل عملی و ظرفیت ذهن عقلایی در برداشت از امر تکوینی.	مبناشدن امر تکوینی (مالکیت حقیقی) برای امر اعتباری (مسئولیت اجتماعی)



جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. مالکیت حقیقی خداوند (سلطنت تام و کامل آفریدگار بر پیدایش و پیمایش تمام موجودات)، مبنا و نظریه بنیادینی است که مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی (مجموعه وظایف بانک‌ها در راستای خدمت‌رسانی به جامعه‌ی اسلامی و عدم‌اضرار به دیگران) را توجیه می‌کند؛
۲. بانک، شخص اعتباری (پاره‌ای از اموال و افراد دارای منافع و اهداف مشترک، و شناخته‌شده به‌عنوان شخص حقوقی توسط قانون) است که به‌دلیل موجود اجتماعی و تأثیرگذار در جامعه، سیره عقلایی و ارتکاز متشرعه دارای حقوق و تکالیف (مسئولیت) می‌باشد؛
۳. نوع و میزان حقوق و تکالیف اشخاص حقوقی (بانک‌ها) همسان اشخاص حقیقی است، مگر آنکه خصوصیت شخص طبیعی یا انجام مباشرانه آن از سوی انسان دخیل باشد.
۴. بانک‌ها در سلسله مملوک‌های حقیقی خداوند هستند؛ چنان‌که انسان‌ها در برابر مالک (خالق) خود مسئولیت دارند، و در برابر سایر مملوک‌های مالک (مخلوقات خالق) مسئول می‌باشند، و باید دامنه و شیوه تصرفی را رعایت کنند که مالک اجازه داده است. همین معنا نسبت به بانک‌ها هم جریان می‌یابد.
۵. دلایل مبنا بودن مالکیت حقیقی الهی در مسئولیت اجتماعی بانک‌های اسلامی را می‌توان در تعیین ساختار نظام اقتصادی اسلام، درک عقل عملی نسبت به خالقیت انحصاری و مالکیت تکوینی خداوند بر تمام عالم امکان، جدایی‌ناپذیری مسئولیت در برابر الهی و مسئولیت اجتماعی، مالکیت تنزیلی انسان بر اعضا و اعمال خویش مطالعه و مشاهده کرد.
۶. با توجه به توحید در مالکیت حقیقی، می‌توان مالکیت اعتباری و مسئولیت اجتماعی را سه‌گونه توجیه برگشت‌پذیر به یک معنا بیان کرد: «مالکیت اجازه‌ای»، «مالکیت نیابتی» و «مالکیت جانشینی جمعی» نشان می‌دهند که اشخاص حقیقی و حقوقی مسئولیت دارند که حدود تعیین‌شده از سوی مالک را رعایت کنند. البته، با واسطه‌شدن عقل عملی و ذهن عقلایی بشر، مبنای شدن واقعیت (مالکیت حقیقی خداوند) برای امر اعتباری (مسئولیت اجتماعی بانک‌ها، بر فرض اعتباری بودن مسئولیت)، مانعی ندارد.

۱. انصاری، محمدعلی (۱۴۱۵). الموسوعة الفقهية الميسرة. قم: مجمع الفكر الإسلامي.
۲. ایروانی، علی (۱۴۲۲). الأصول في علم الأصول. قم: مركز انتشارات اسلامي.
۳. تسخیری، محمدعلی (۱۴۳۱). القواعد الأصولية و الفقهية. تهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية.
۴. حسینی حائری، سید کاظم (۱۴۲۳). فقه العقود. قم: مجمع الفكر الإسلامي.
۵. حسینی عاملی، محمدجواد (۱۴۱۹). مفتاح الكرامة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۶. حیدری، کمال (۱۴۳۴). بحوث في فقه عقد البيع. بیروت: مؤسسة الهدی.
۷. خرازی، محسن (۱۴۲۳). البحوث الهامة في المكاسب المحرمة. قم: مؤسسه در راه حق.
۸. خمینی، سیدروح... (۱۴۲۳). تهذیب الأصول. تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی.
۹. خمینی، سیدروح... (۱۳۷۶). کتاب البيع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۰. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۲). محاضرات فی أصول الفقه. قم: طبع مؤسسة احیاء آثار السيد الخوئي.
۱۱. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸). موسوعة. قم: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي.
۱۲. روحانی، سیدمحمدصادق (۱۴۱۴). فقه المسائل المستحدثة. قم: دارالکتاب.
۱۳. روحانی، سیدمحمدصادق (۱۴۳۵). فقه الصادق. قم: آيين دانش.
۱۴. روحانی، سید محمدصادق (۱۴۲۹)، منهاج الفقاهة، قم، أنوار الهدی.
۱۵. زارعی سبزواری، عباسعلی (۱۴۳۰). القواعد الفقهية في فقه الإمامية. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۶. زحیلی، وهبة (۱۴۱۱). التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج. دمشق: دارالفکر.
۱۷. سبحانی، جعفر (۱۴۲۶). إرشاد العقول الى مباحث الأصول. جلد دوم، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۸. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲). الالهيات علي هدي الكتاب و السنة و العقل، تقرير حسن محمد عاملي. قم: المركز العالمي لدراسات الاسلامية.
۱۹. سبحانی، جعفر (۱۴۳۱). الشركة و التأمين في الشريعة الإسلامية الغراء. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
۲۰. سیدقطب (۱۴۲۵). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۲۱. سیفی، علی اکبر (۱۴۲۵). مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۲۲. شهریارى، علیرضا (۱۳۹۳). مبانی هستی شناختی مسئولیت اخلاقی در اخلاق اسلامي. معرفت اخلاقی، ۱۵ (۱ و ۵).
۲۳. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۳۴). موسوعة. قم: دارالصدر.



۲۴. صدر، سیدمحمدباقر (بی‌تا). الملكيات والحقوق دراسة فقهية تحليلية. قم: بی‌نا.
۲۵. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۳۰). ما وراء الفقه. بیروت: دارالأضواء.
۲۶. صدری، سیدمحمد (۱۳۹۳). تحلیل رابطه علیت و آثار آن در ماهیت اعتباری افعال حقوقی. مطالعات فقه و حقوق، ۶(۱۱)،
۲۷. صفار، محمدجواد (۱۳۷۳). شخصیت حقوقی. تهران: دانا.
۲۸. صفایی، سیدحسین صفایی، و رحیمی، حبیب‌ا... (۱۳۸۹). مسئولیت مدنی - الزامات خارج از قرارداد. تهران: سمت.
۲۹. صفایی، سیدحسین، و قاسم‌زاده، سیدمرتضی (۱۳۸۹). حقوق مدنی - اشخاص و محجورین. تهران: سمت.
۳۰. قدسی، سیدابراهیم، و فاضلی هریکندی، حسین (۱۳۹۹). چالش‌های تحقیقات مقدماتی جرایم اشخاص حقوقی. مجله حقوقی دادگستری، ۸۴(۱۱۱)، .
۳۱. عباسی، وحید، و نقیعی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۲). بررسی ماهیت حکم شرعی با رویکردی به دیدگاه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۰(۸۱)، .
۳۲. عسکری، رضا (۱۳۹۴). ماهیت حکم وضعی و تفاوت آن با حکم تکلیفی از منظر اصولیون شیعه. رسائل، مجله علمی دانش پژوهان مرکز آموزش‌های تخصصی فقه، ۴، ۳۱-۳۸.
۳۳. فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۳۲). فقه الشریعة. جلد دوم، بیروت: دارالملک للطباعة.
۳۴. لجنة الفقه المعاصر (۱۴۰۱). الشخص الاعتباری. قم: دفتر فقه معاصر حوزه‌های علمیه.
۳۵. مظاهری، حسین (۱۳۸۶). فقه الولاية والحكومة الإسلامية. قم: مؤسسة الزهراء.
۳۶. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱). فقه الامام الصادق. قم: مؤسسة الانصاریان.
۳۷. مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸). ترجمه تفسیر کاشف، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. چاپ دهم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از فضلا (۱۳۹۰). موسوعة الفقه الإسلامي المقارن. قم: دارالنشر الإمام علي بن أبي طالب.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). بحوث فقهية. قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸). انوار الأصول. قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب.
۴۲. موسوی خلخالی، محمدمهدي (۱۳۸۳). الحاكمة في الإسلام. قم: مجمع الفكر الإسلامي.
۴۳. موسوی مجاب، سید درید، و رفیع‌زاده، علی (۱۳۹۴). دامنه مسئولیت کیفری اشخاص حقوقی در قانون مجازات اسلامی. پژوهش حقوق کیفری، ۴(۱۳)،
۴۴. میر موسوی، سیدعلی (۱۴۰۰). تعهد و مسئولیت دولت در برابر حقوق بشر. دو فصلنامه حقوق بشر، ۱۶(۱ و ۳)، .

نوروزی، علیرضا، حائری، محمدحسن و قبولی درفشان، سیدمحمد تقی (۱۴۰۰). تحلیل و بررسی
مبانی در به کارگیری قواعد عقلی در استنباط فقهی. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۳(۲۴)،



مصادیق و راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی در اسلام

با تأکید بر اندیشه آیت الله محسنی (ح)

محمد رضا معرفت *

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

چکیده

عدالت اجتماعی آرمان دیرینه و همیشگی بشر در زندگی جمعی آنها محسوب می‌گردد. بدین لحاظ متفکرین و دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی از گذشته‌های دور تا کنون پیرامون تعریف، تعیین مصادیق و شناخت زمینه‌ها و راهکارهای تحقق آن بحث‌های مفصلی مطرح کرده‌اند. تبیین مفهوم، مصادیق و راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی در اندیشه آیت الله محسنی (ح) هدف این نوشتار است که با رویکرد تحلیلی-توصیفی و با استفاده از شیوه‌ی کتابخانه‌ای به تبیین و تحلیل دیدگاه ایشان در موارد مزبور پرداخته شده است. بررسی آثار علمی و تحقیقی آیت الله محسنی (ح) نشان می‌دهد که عدالت به عنوان یکی از گزاره‌های اجتماعی مهم از جایگاه ارزنده‌ی در تعالیم اسلامی برخوردار می‌باشد تا آنجا که هدف نهایی بعثت رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی نیز تحقق عدالت دانسته شده است. ایشان ضمن تقسیم عدالت به «عدالت فقهی»، «عدالت اخلاقی» و «عدالت اجتماعی»، اما تحقق عدالت اجتماعی را در این میان مهم‌ترین هدف بعثت انبیا و انزال کتب آسمانی بر شمرده و برای آن دو جزء «عدالت سیاسی» و «عدالت اقتصادی» را تعیین نموده است. مرور آثار علمی آیت الله محسنی (ح) نشان‌دهنده‌ی سه راهکار برای تحقق عدالت اجتماعی است که شامل «رعایت تکالیف شرعی»، «حکمرانی عادلانه» و «تطبیق سیستم اقتصادی مبتنی بر ملکیت مختلط» است که در آموزه‌های اسلامی بدان توجه و تأکید گردیده است. ایشان ضمن ارایه راهکارهای مزبور برای تحقق عدالت اجتماعی، مسؤولیت و نقش کلیدی را در این زمینه مربوط به افراد و مردم دانسته که در کنار حکومت و فرمانروایان باید برای تحقق آن تلاش نمایند.

واژگان کلیدی: عدالت اجتماعی، حکمرانی عادلانه، اسلام و اقتصاد مختلط.

* محمد رضا معرفت، دیپانمنت حقوق، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، وهنتون خاتم النبیین (ص) شعبه غزنی،

عدالت اجتماعی از مفاهیمی است که در علوم انسانی و اجتماعی بدان توجه بسیار صورت گرفته و متفکرین متقدم و متأخر هرکدام از روزنه‌ی به بررسی و تبیین آن پرداخته اند. اهمیت این بحث به این لحاظ است که انسان همواره در تکاپوی برخورداری از این ارزش و زندگی نمودن در پرتو آن می‌باشد. هیچ انسانی به لحاظ نظری خود را در مقابل عدل و عدالت قرار نمی‌دهد. زیرا، عدالت آرمان بلند و دل‌ربایی است که حتی ستمگران آن را می‌ستایند و همه مردم دل در گرو آن دارند و سر به اطاعت از صاحبان آن می‌سپارند (غنوی، ۱۳۸۳: ۹۴).

متفکرین پیرامون این مقوله زیاد سخن گفته اند و هرکدام بخشی از این گزاره را به بررسی گرفته اند. بررسی مفهوم، مصداق، هدف، شیوه‌ها و راهکارهای تحقق آن همه از ابعادی مورد بحث پیرامون «عدالت اجتماعی» است. در این نوشتار تلاش شده است که زمینه‌های تحقق عدالت اجتماعی را در اسلام با تأکید به نوشته‌ها و اندیشه‌های آیت‌الله محسنی^(ح) مورد بررسی قرار دهیم. هرچند در زمینه عدالت اجتماعی از منظر اسلام و متفکرین اسلامی تحقیقات ارزشمندی تا کنون صورت گرفته است اما رویکرد این نوشتار بدین جهت به اندیشه آیت‌الله محسنی^(ح) تأکید نموده است که وی از فقها و محققین برجسته اسلامی بود آثار ارزشمندی را در زمینه‌های مختلف علوم دینی، حدیث، فقه، حکومتداری و امثال آن به یادگار گذاشته است. تلاش نظری و عملی جهت بسط عدالت و برچیدن ظلم و استعمار در سیره نظری و عملی آن فقیه و تئوریسین مجاهد شاهی بر اهمیت پرداخت به نظریه عدالت اجتماعی از منظر وی است. سوال اصلی این تحقیق آنست که در اندیشه اسلامی و مشخصاً دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ح) زمینه‌ها و راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی چیست؟

پیرامون این مسأله و مسایل همگون، سایر اندیشمندان اسلامی نظیر سید قطب که یکی از مفسرین و متفکرین اسلامی در قرن بیستم است و همین‌طور شهید صدر و آیت‌الله خمینی^(ح) و دیگران نیز سخن گفته اند. سید قطب در کتاب «تفسیر فی ظلال القرآن» دیدگاه خود را در زمینه عدالت اجتماعی تبیین نموده است. سید قطب عدالت اجتماعی را آرمان دست‌نیافتنی نمی‌داند، بلکه تحقق آن را در گرو ایجاد جامعه عادلانه از مسیر تبدیل آموزه‌های قرآنی به واقعیت جامعه بشری عنوان می‌کند (دراب‌پور و همکاران، ۱۴۰۳: ۸۵). در اندیشه سید قطب، عدالت اجتماعی با زندگی عینی و واقعی انسان ارتباط ناگسستنی دارد و راه تحقق



آن نیز در رعایت عدالت فردی و اجتماعی نهفته است. مشخصاً عدالت اجتماعی از منظر او در سه مقوله عدالت توزیعی، حکمرانی مطلوب و عادلانه و مسئولیت پذیر بودن انسان‌ها خلاصه می‌شود. شهید صدر، فقیه، فیلسوف و نظریه پرداز دیگری معاصر در جهان اسلام است که با خلق دو اثر مهم «اقتصادنا» و «فلسفتنا» تحول عمیقی را در حوزه اقتصاد و فلسفه اسلامی ایجاد نموده است. شهید صدر به این باور است که عدالت به عنوان ارزش توحیدی دارای ساحت فردی و اجتماعی است. تحقق عدالت در ساحت فردی براساس دیدگاه شهید صدر به رعایت اعتدال و استقامت در شریعت خلاصه می‌شود اما تحقق عدالت اجتماعی مبتنی بر دو رکن تعادل اجتماعی و تأمین اجتماعی است. تأمین اجتماعی در نگاه شهید صدر برای تحقق عدالت اجتماعی اهمیت بالایی دارد و خود به دو طریق مردمی و دولتی اعمال می‌گردد و زمینه ساز ایجاد توازن اجتماعی می‌گردد که مهم ترین هدف عدالت اجتماعی است (سرآبادی تفرشی، ۱۳۹۶: ۳۵). آیت الله خمینی (ح) نیز با تأکید به اهمیت عدالت برای انسانها از یکسو آن را تک ساحتی ندانسته بلکه علاوه بر عدالت فردی به عدالت جمعی نیز تأکید نموده است. اما عدالت اجتماعی در اندیشه آیت الله خمینی (ح) ریشه در عدل الهی دارد و ایشان تحقق عدالت اجتماعی را مبتنی بر رعایت تقوای الهی در تمام شئون زندگی انسان‌ها می‌داند و این مؤلفه را مهم ترین راهکار تحقق عدالت اجتماعی در زمینه های مختلف سیاسی، حقوقی، اقتصادی و اجتماعی دانسته است (جمشیدی و ایران نژاد، ۱۳۸۹: ۲۳ و ۲۴). در این نوشتار با مرور به منابع اسلامی از منظر آیت الله محسنی (ح) به این مسأله می‌پردازیم و زمینه ها و راهکارهای تحقق این ارزش آرمانی انسان را بررسی خواهیم کرد. برای رعایت سیر منطقی این بحث لازم به نظر می‌رسد که نگاهی مختصری به مفهوم عدالت اجتماعی داشته باشیم.

الف) مفهوم عدالت اجتماعی

شناخت مفهوم عدالت اجتماعی مستلزم بررسی معنای لغوی آن و سپس تبیین دیدگاه‌ها و برداشت‌های مختلفی است که تا کنون پیرامون این مقوله مطرح گردیده است. از نظر لغت شناسی «عدل» به معنای راستی، درستی، دادگری، میانه روی، حد وسط و مترادف آن کلمات چون قسط، وسط، استقامت، حصه، میزان و انصاف و متضاد آن جور و ظلم آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۴۳۰). اما آنچه که در این نوشتار حایز اهمیت است مفهوم





اصطلاحی عدالت و مخصوصا عدالت اجتماعی است. اندیشمندان و متفکرین در اعصار مختلف از زمانه‌های باستان تا امروز پیرامون مفهوم اصطلاحی این مقوله سخن‌های فراوانی گفته‌اند و وجه جامع همه‌ای این سخن‌ها ارج‌گذاری به این موضوع و نگرش ارزشی به آن می‌باشد. افلاطون در دوران باستان، عدالت را سبب سعادت انسان می‌دانست و آن را هم به دلیل ارزش ذاتی خود و هم بدلیل نتایجی که خلق می‌نماید، مطلوب انسان‌ها می‌دانست و در نهایت از نظر افلاطون عدالت به معنای تعادل و تناسب در امور دانسته می‌شد (جمشیدی و ایران‌نژاد، ۱۳۸۹: ۱۹). اما ارسطو عدالت را به معنای برابری میان افراد برابر تعریف می‌نمود و به همین لحاظ آن را بزرگترین فضیلت می‌دانست (همان). در اندیشه اسلامی آنگونه علی‌بن ابی‌طالب^(ع) پیرامون این مقوله سخن گفته است امروزه مستند بیشتر نویسندگان و محققین اسلامی واقع گردیده است. در سخنان حضرت علی^(ع) عدالت در یک جای به معنای انصاف و میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط در جای دیگر به مفهوم قراردادن هر چیز در جای خود و در موردی به معنای سیاست عمومی نیز آمده است (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۴۸).

اساسا، عدالت در پیش اسلام همانطوریکه در توصیف حضرت علی^(ع) به ملاحظه می‌رسد، هم جنبه فردی دارد و هم بُعد اجتماعی. عدالت در امور فردی از نظر اسلام به معنای هماهنگی و توازن روحی و اخلاقی فرد است که نتیجه این استواء و اعتدال نفسانی دوری از انحرافات و خطاهای بزرگ و عدم اصرار فرد بر انحرافات و خطاهای کوچک است. این بدان دلیل است که نفس انسان در حالت طبیعی دارای حالت اعتدال و استواء است و در صورتی که از این حالت انحراف پیدا نماید، رفتار فردی غیر عادلانه صورت می‌گیرد. چنانچه در وجود طبیعی و فیزیکی انسان دستگاه‌ها و نظامهای وجود دارد که اعتدال بر آن حکومت می‌کند و در صورتی که این اعتدال به هم بخورد، مریضی و مرگ را برای بدن فیزیکی انسان بدنبال دارد، قطعا چنین نظمی در بعد اخلاقی و معنوی انسان نیز حاکم است که نفس و روح انسان نیز تابع عدالت است و اگر از آن انحراف پیدا نماید، نابودی روحی و معنوی انسان را در پی خواهد داشت (دراب‌پور و همکاران، ۱۴۰۳: ۹۴). تا اینجا صرفا نگاه اسلام پیرامون یک بعد عدالت مطرح گردید که همان بعد فردی عدالت است. اما با توجه به اینکه از نظر جامعه‌شناختی، اسلام هم اصالت فرد را قبول دارد و هم اصالت جامعه را می‌پذیرد، به همین دلیل ارزش چون عدالت را صرفا برای فرد نمی‌داند بلکه آن را در بعد اجتماعی نیز تسری

می‌دهد تا جامعه نیز از مزایا و آثار ارزشمند آن برخوردار باشد. اینجاست که مفهوم «عدالت اجتماعی» در اندیشه اسلامی مطرح می‌گردد که به قول پژوهشگران اسلامی این نوع عدالت نیز از ضروریات دین اسلام پنداشته می‌شود و هدف آن تأمین ابعاد مختلف مادی و معنوی نیازمندی‌های انسان در سیر تکاملی او تا رسیدن به آرمان‌های متعالی سیر و سلوک ربّانی است (همان: ۲۲۹). براین اساس، عدالت اجتماعی در اسلام به معنای رعایت استوا و اعتدال در روابط و تعاملات اجتماعی و ریشه‌کن ساختن ظلم در جامعه است (غنوی، ۱۳۸۳: ۹۵).

و این روابط اجتماعی و نهادهای جمعی است که باید از ویژگی‌های برخوردار باشد تا بر اساس آن میزان تحقق عدالت اجتماعی در آن تعیین شود. ازین رو گفته شده است که عدالت اجتماعی در رفتار هر فرد جامعه با افراد دیگر و در رفتار حکومت و قوانین و برنامه‌های اجتماعی با افراد جامعه و حتی در قراردادها و رسوم اجتماعی حاکم بر روابط افراد بروز و ظهور پیدا می‌کند. در نتیجه عدالت اجتماعی از نظر اسلام زمانی تحقق می‌یابد که رفتار نهادها، حکومت، قانون، برنامه‌ها، رسوم و قراردادهای اجتماعی باید مبتنی بر استوا و اعتدال و نیز بدور از ظلم و تبعیض باشد. به‌این بیان که در صورتیکه دو فرد در جامعه شرایطی یکسانی دارند در توزیع فرصت‌ها، استفاده از منابع، برخورد قوانین و حکومت و نهادها باید با یک چشم نگرسته شوند و با آنها یکسان برخورد شوند و در صورت تفاوت در شرایط افراد، به تناسب توانایی‌ها، استحقاق و نیازهای شان رفتار متناسب با هر کدام صورت پذیرد (همان: ۹۶).

از تعاریف فوق‌الذکر چنین بدست می‌آید که در مفهوم شناسی عدالت، میان اندیشمندان اختلاف نظر وجود داشته است. اما به‌طور کلی تفاوت نظر اندیشمندان در خصوص تعریف مقوله عدالت، موجب شده است که دو دسته تعریف برای آن وجود داشته باشد. دسته اول که افلاطون آن را مطرح و سپس حضرت علی (ع) نیز بر آن صحنه گذاشته است، عدالت را به معنای تناسب می‌داند و دسته دوم که ارسطو آن را مطرح نموده است، عدالت را به معنای مساوات و برابری میان افراد در همه شئون زندگی دانسته است.

آیت‌الله محسنی (ح) نیز به‌عنوان یکی از فقها و محققین اسلامی ضمن تأیید تعریف دسته اول از عدالت بیشتر به تبیین عدالت اجتماعی تمرکز نموده است. وی در بیان اهداف دین اسلام با استناد به آیه شریفه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ..» (سوره حدید، آیه ۲۵) چنین بیان می‌دارد: محدوده‌ی هدف دین صرفاً به



عبادت خداوند خلاصه نمی‌شود بلکه دین اسلام برای سایر اهدافی غیر از عبادت نیز قرار داده شده است. وی در توضیح آیه شریفه مزبور، می‌گوید: «ظاهراً مراد از آیه، قسط و عدالت اجتماعی و امثال آن است که شامل عدالت اقتصادی و سیاسی و غیره هم باشد که جزء دین و غیر از عبادت است» (محسنی، افق‌اعلی، ۱۳۹۶: ۳۱۷).

طبق دیدگاه ایشان مقصود از عدالت «ملکه نفسانی‌ای است که غالباً و نه همیشه، انسان را بر انجام واجبات و ترك محرمات - که فرمان‌های خداوند تحریض می‌کند. قید غالباً بدان سبب است که عدالت با «عصمت» تفاوت دارد؛ «عصمت» سبب می‌شود انسان همواره از انجام هرگونه خطا و لغزش در امان بماند اما عدالت چنین نیست بلکه غالباً انسان را وادار به انجام و ترک یک عمل می‌کند (محسنی، عدالت صحابه در پرتو قرآن، سنت و تاریخ، ۱۳۹۴: ۴۵). مراد آیت‌الله محسنی^(ح) از عدالت آنجا که آن را صفت نفسانی انسان دانسته، عدالت فردی است که سایر متفکرین اسلامی نیز از آن سخن گفته‌اند. اما قسمت دوم این سخن که پیوند و تلازم عدالت را با انجام واجبات و ترک محرمات نشانه رفته است؛ بیانگر عدالت فقهی است که در جای دیگر آن را برابر با تقوا دانسته و هردو را به تلاش تعبیدی انسان برای انجام واجبات الهی در تمام زمینه‌ها و ترک محرمات خداوند در همه شئون تعریف نموده است، چنانچه در موردی گفته است: «کسی که از خوف خدا واجبات را انجام دهد و محرمات را ترك کند از متقیان و از تقوی پیشه‌گان است. معنای عدالت نیز همین است» (محسنی، انوار هدایت، ۱۳۹۴، ج ۲: ۳۴۷).

آیت‌الله محسنی^(ح) عدالت اسلامی را در زمینه‌های مختلف فقهی، اخلاقی، اجتماعی قابل رؤیت و بازخوانی می‌داند (محسنی، قوانین زندگانی انسان در قرآن، ۱۳۹۲: ۵۶). و عدالت اخلاقی را بالاتر از عدالت فقهی عنوان می‌کند و با استناد به حدیث مبارک پیامبر گرامی اسلام که فرمود «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» اضافه می‌کند که انجام واجبات و ترک محرمات به تنهایی کفایت نمی‌کند و لازم است که باید صفات نفسانی انسان تصفیه شود و نفس انسان اصلاح گردد (محسنی، برگی دیگر از فعالیت‌های احزاب جهادی در اثنای جهاد و بعد از آن، ۱۳۹۶: ۱۶۱). بنابراین در نگاه ایشان عدالت اخلاقی به معنای دوری از صفات رذیله نفسانی و اتصاف نفس به صفات عالی اطلاق گردیده و اضافه نموده است که این نوع عدالت بسیار مورد تأکید قرآن مجید می‌باشد. وی در بیان اهمیت عدالت اخلاقی به

نقل از ارسطو که در نامه‌ای به ذوالقرنین فرستاده بود چنین یادآور شده است که «تا کنون هیچ ملتی از فقر و گرسنگی شکست نخورده و از بین نرفته است؛ اما خیلی از ملت‌های بودند که به واسطه عیاشی، تن پروری و سوء اخلاق، از بین رفته و نابود شده‌اند» (همان: ۱۶۳). نوع سوم عدالت اسلامی در نگاه ایت الله محسنی، عدالت اجتماعی است. پیرامون این نوع عدالت، مصادیق و راهکارهای تحقق آن از منظر آیت الله محسنی (رح) در مباحث آتی پرداخته خواهد شد.

ب) مصادیق عدالت اجتماعی

مراد از مصادیق عدالت اجتماعی همان حیطه‌های عدالت اجتماعی است. فیلسوف‌ها و محققین علوم اجتماعی پیرامون تعیین مصادیق عدالت اجتماعی از زوایای مختلف نگریسته‌اند و دیدگاه‌های متفاوتی را مطرح نموده‌اند. توماس آکویناس و ارسطو مصادیق عدالت اجتماعی را «عدالت توزیعی» و «عدالت اصلاحی-جزایی» تعیین نموده‌اند و به اعتقاد آنها عدالت توزیعی ایجاب می‌کند که هر فرد در جامعه متناسب با شأن، منزلت و تلاش خود به سهم خود از فرصت‌ها و امتیازات دست یابد و عدالت اصلاحی یا جزایی مقتضی است که خسارات و نواقصی ایجاد شده در نتیجه ارتکاب جرم و یا عمل غیر قانونی، باید جبران شود (صبوریان و جمال‌زاده، ۱۴۰۱: ۱۰۹). برخی دیگر نظیر، جمیل صلیبا از فیلسوف‌های قرن بیستم (سوری-لبنانی) عدالت را در نخست به عدالت فردی و اجتماعی تقسیم نموده و سپس برای عدالت اجتماعی دو مصداق عدالت مبادله‌ای (Justice commutative) و عدالت توزیعی (Justice distribution) در نظر گرفته است. به اعتقاد وی عدالت مبادله‌ای به مفهوم تبادل مساویانه منافع میان افراد جامعه است که بیشتر شامل فرصت‌ها می‌گردد و عدالت توزیعی بر تقسیم مساویانه ثروت و حیثیت‌های اجتماعی بر اساس شایستگی‌های هر فرد دلالت دارد (صلیبا، ۱۳۷۰: ۴۲). جان راولز از متفکرین و فیلسوف‌های قرن ۲۰م در کتاب مشهور خود تحت عنوان «نظریه عدالت» به این مسأله توجه نموده و آن را تا حدی شرح و بسط داده است. از مجموع مباحثی که راولز پیرامون عدالت و مشخصا عدالت اجتماعی مطرح می‌کند این نتیجه به دست می‌آید که برای عدالت اجتماعی دو مصداق وجود دارد که شامل عدالت حقوقی و عدالت اقتصادی می‌گردد. هسته اصلی رعایت عدالت حقوقی مطابق نظر وی این است که باید آزادی‌های فردی شخص در جامعه احترام گذاشته شود و این حق



از نظر راولز خدشه ناپذیر دانسته می‌شود. عدالت اقتصادی در نظریه راولز بیشتر به توزیع برابر فرصت‌ها و ثروت‌ها ارتباط می‌گیرد هرچند وی استثنائی را در این مورد در نظر می‌گیرد که به توزیع نابرابر فرصت‌ها در پی امتیازدهی به شخص معین بابت کم‌بهره‌گی وی از فرصت‌های اجتماعی است (فوزی و مرادی، ۱۳۸۹: ۱۰۴).

آیت الله محسنی^(ح) پیرامون عدالت اجتماعی در نخست به بیان اهمیت این مقوله پرداخته و با توجه به آیه شریفه ۲۵ سوره مبارکه حدید که فرموده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» یعنی محققاً رسولان خود را با دلایل آشکار و روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان را فروفرستادیم تا مردم قیام به قسط و عدل بنمایند، عدالت اجتماعی را در آئینه اسلام بسیار مهم و در خور تأمل و تفکر می‌داند و بیان می‌کند که «عدالت اجتماعی چقدر نزد آفریدگار انسان و جهان، پرارزش بوده که غایت نهایی بعثت رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی و میزان گردیده است. ظاهراً مراد از میزان قوانین عدالت اجتماعی باشد». (محسنی، دین و زندگانی، ۱۳۹۴: ۴۵). وی هرچند در نخست انواع و حیطه‌های عدالت را متعدد می‌داند که از آن میان عدالت اجتماعی را مهم‌ترین جزء عدالت عنوان نموده و حتی در تفسیر آیه شریف مزبور، مراد از قسط را عدالت اجتماعی عنوان نموده است. فقیه نامبرده، پس از بیان اهمیت عدالت اجتماعی به بیان مفهوم و مصادیق آن پرداخته و چنین ایراد نموده است: «عدالت اجتماعی که انصاف با دیگران است و باید به حقوق گوناگون آنان احترام قایل باشیم و آن چه برای خود می‌پسندیم برای دیگران هم بپسندیم، و آن چه که از آن برای خود کراهت داریم، برای دیگران هم نخواهیم» (همان: ۴۶). این بیان ایشان چنین فهمیده می‌شود که در نگاه وی عدالت اجتماعی با عدالت اخلاقی دارای مبنای مشترک اخلاقی اند. صرفاً با این تفاوت که عدالت اخلاقی جنبه فردی دارد و عدالت اجتماعی در حیطه اجتماعی مصداق پیدا می‌کند. تبیین مفهوم عدالت اجتماعی با جمله معروف «چیزی را که بخود می‌پسندیم به دیگران هم بپسندیم و چیزی که به خود نمی‌پسندیم به دیگران هم نپسندیم» حاکی از بار اخلاقی داشتن عدالت اجتماعی است که متصف به فضیلت اخلاقی اجتماعی شده است.



آیت الله محسنی^(ح) اما در بیان مصادیق عدالت اجتماعی برای آن دو مصداق تعیین نموده است که عبارت اند از عدالت اقتصادی و عدالت سیاسی (همان). در مباحث آتی به هر کدام پرداخته خواهد شد.

۱ - عدالت اقتصادی

آیت الله محسنی^(ح) در تعیین مصادیق عدالت اجتماعی ضمن تعیین عدالت اقتصادی به عنوان یکی از مصادیق عدالت اجتماعی، پیرامون مفهوم آن نیز واضح و عینی سخن گفته است: «در عدالت اقتصادی همان گونه که تمام افراد کشور مجبوراند تا به حکومت مالیه بپردازند و حقوق شرعی خود را تحویل دهند، حکومت نیز موظف است تا پول بیت المال را به صورت درست در میان مردم تقسیم کند؛ یعنی در توزیع باید عدالت وجود داشته باشد، در هر "ولایت" و در هر "ولسوالی" بر اساس کمیت نفوس، توزیع عادلانه در بیت المال صورت بگیرد، خیلی بی انصافی است که تمام عواید دولت در يك شهر مصرف شود، در حالی که شهرهای دیگر از همه چیز محروم باشند، مردم يك شهر تن پرور و مُفت خور بار بیایند و مردم شهرهای دیگر حتی از امکانات اولیه زندگی محروم باشند. اگر قرار باشد که تمام امکانات از قبیل، ساختمان های لوکس، آب و برق، امکانات طبی و صحتی، امکانات تعلیمی و تربیتی و امثال این ها، در يك شهر موجود باشد و سایر مناطق کشور، چه شهر باشد و چه دهات، از تمام امکانات محروم باشد، خلاف دستورات اسلام است و هرگز چنین چیزی مورد قبول اسلام نمی باشد (محسنی، ۱۳۹۶: ۱۶۹). طبق این گزیده ای از نوشتار ایشان، عدالت اقتصادی بیشتر ناظر به رابطه مردم و حکومت در مورد «توزیع عادلانه» است و در این رابطه مردم از جهت پیروی از فرامین حکومت، رعایت قوانین، پرداخت مالیه و رعایت نظم و امنیت متعهد و مکلف اند و حکومت ذی حق خواهند بود و متقابلاً از جهت برخورداری عادلانه از خدمات، فرصت ها، منابع، امکانات و سهولت های اجتماعی، مردم ذی حق و حکومت به دلیل برخورداری از جایگاه و موقف تعیین کننده تر در این رابطه، متعهد و مکلف به رعایت عدالت اقتصادی دانسته شده است. براین اساس از منظر ایشان موضوع اصلی عدالت اقتصادی، توزیع درست فرصت ها، منابع، امکانات و خدمات رفاهی و آسایشی میان همه مردم است. اما در خصوص اینکه شاخص توزیع درست و عادلانه چیست، ایشان به دو حیطه ی مشخص اشاره نموده است نخست، تأمین عدالت اقتصادی میان اقشار مختلف مردم



از حیث ثروت و مکنت است که رعایت عدالت اقتصادی در این حیطة، سبب از بین رفتن فاصله طبقاتی میان همه مردم خواهد شد. از نظر ایشان رعایت عدالت اقتصادی در این مورد وضعیتی را در جامعه به وجود می آورد که دیگر ثروتمند و فقیر آنگونه که فاصله غیر قابل تحمل میان آنها باشد، وجود نخواهد داشت. چنانچه پیرامون این سخن اشاره نموده اند که: « اگر ثروتمندان تحت قیود حقوقی و اخلاقی شرعی کنترل شوند و فقرا از نظر معنوی با اخلاق اسلامی و از نظر مادی به حقوق واجبه و مستحبه ای که با حفظ کرامت انسانی برای آنان مقرر شده است تقویه شوند مسلماً انسانیت از این بدبختی بزرگ نجات خواهد یافت. و بعبارت دیگر از تطبیق عدالت اقتصادی و اخلاق اسلامی حالت متوسطی بوجود می آید که زندگانی هر دوطرف تا حدی بهم نزدیک و گوارا و یا اقلاً زندگانی تهیدستان قابل تحمل می شود (محسنی، روش جدید اخلاق اسلامی، بی تا: ۲۴۵). ازین رو، عدالت اقتصادی در نگاه آیت الله محسنی مصداق مهم عدالت اجتماعی بوده و رعایت آن از سوی مردم و حکومت نقش بسیار مهم و تعیین کننده در برخورداری همه افراد از سطح قابل قبول زندگی کیفی خواهد داشت.

۲- عدالت سیاسی

دومین مصداق عدالت اجتماعی از نظر آیت الله محسنی^(ح) عدالت سیاسی است که همانند عدالت اقتصادی برای تحقق جامعه آرمانی و انسانی حایز اهمیت دانسته شده است. هرچند آیت الله محسنی^(ح) مشخصاً از عدالت سیاسی در آثار و بیانات ایشان تا جایی که نگارنده دسترسی داشته است تعریفی مشخصی ارائه نکرده است اما از بیانات ضمنی ایشان پیرامون مشارکت سیاسی، سهم کردن مردم و شایستگان در حکومت و طرد نمودن جاهلان و ناشایستگان از مناصب حکومتی و نیز برخورداری اقشار مختلف مردم از حقوق اساسی و سیاسی آنها چنین برداشت می گردد که از نظر نامبرده، عدالت سیاسی به وضعیتی اجتماعی اطلاق می گردد که در آن تمامی اقشار جامعه از حقوق اساسی که شامل، حق مشارکت سیاسی، حق اشتغال در بخش های دولتی، حق دسترسی به قوانین و محاکم عادلانه می شود، بدون تبعیض و تعصب قومی، سمتی، زبانی، مذهبی، جنسیتی و امثال آن در حالت های متساوی به طور برابر برخوردار باشند. مظاهر رعایت عدالت سیاسی از منظر آیت الله محسنی^(ح)، وضع قوانین عادلانه و تطبیق عادلانه آن بالای شهروندان، برخورداری کلیه اقشار

جامعه از حقوق و آزادی‌های مذهبی و اجتماعی، دسترسی برابر به نهادها و مراجع عمومی و رعایت اصل شایستگی و تخصص در تقرری‌ها و فرصت‌های شغلی دولتی و رفع کلیه تبعیض‌های قومی، زبانی، مذهبی، سمتی، حزبی و جنسیتی در زمینه‌های مذکور دانسته شده است. ایشان در یکی از آثار خود به‌طور ضمنی به این موضوع اشاره نموده و گفته است که افتخار به قومیت و نژاد و زبان و منطقه و نسب و ترجیح دادن و برتر شمردن بعضی از افراد با این عوامل هرچند فکر ارتجاعی و مضر و خرافی است، ولی آنگاه خطرناک می‌شود که مسائل سیاسی و حقوقی و اجتماعی منجر به تبعیضات شود» (محسنی، راه ترقی ما، ۱۳۸۰: ۹).

ایشان هم‌چنین عدم رعایت اصل شایسته‌سالاری و تخصص‌گرایی را در تصرف مناصب دولتی مصداقی از بی‌عدالتی سیاسی دانسته و به این باور است که اگر صدها دانشمند بنام قوم یا زبان یا مذهب و غیره از حقوق سیاسی و اجتماعی خود محروم و نا اهلان و بی‌خبران، اکثریت مناصب عالی را به‌تصرف خود در آورند نتیجه آن این خواهد شد که کشور و ملت نه تنها از ترقی و پیشرفت بازخواهد ماند بلکه سیر عقب‌گرد را طی خواهد نمود (همان). براین اساس از نظر آیت‌الله محسنی^(رح) پیامد شوم بی‌عدالتی سیاسی این است که این وضعیت برای جامعه خطرناک است و حد اقل خطری را که در پی دارد، عقب‌ماندگی کشور و جامعه است و این با اصل عزت و سیادت اسلامی در تعاملات بین‌المللی با سایر کشورها ناسازگار است. از سوی دیگر، نشانه رعایت عدالت‌سیاسی نیز این است که در آن افراد یک جامعه و دولت در مسایل سیاسی و حقوقی به عناصری که به زعم ایشان ناشی از فکر ارتجاعی، مضر و خرافی است مثل؛ قومیت، نژاد، زبان و منطقه توجه نکنند بلکه بر اساس شایستگی و توانایی‌ها و قابلیت‌های که موجب استحقاق فرد از یک امتیاز سیاسی و اجتماعی می‌گردد، برخورد صورت بگیرد.

ج) راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی

از محورهای مهم این تحقیق، تعیین راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی از منظر آیت‌الله محسنی^(رح) است. با توجه به زندگی فعالانه ایشان در عرصه فعالیت‌های علمی، دینی و اجتماعی و مبارزات فکری و سیاسی شان برای تحقق عدالت اجتماعی، در پی آن شدیم که راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی را در دو حوزه عدالت اقتصادی (توزیعی) و عدالت سیاسی بررسی نماییم. اساساً، بحث شناخت شیوه‌ها و راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی



در اندیشه متفکرین، سیاستمداران و رهبران کشورها و جوامع مختلف بحث تازه و جدیدی نیست و بسیاری به این مسأله پرداخته است. آیت الله خمینی (ح) برای مورد تحقق عدالت اجتماعی دو موضوع را یادآوری می‌کند که شامل «تشکیل حکومت» و «ایجاد توازن اجتماعی» می‌گردد (خمینی، ۱۳۹۰: ۵۹). همین‌طور در تحقیقی که از اساتید جامعه‌شناسی دانشگاه‌های تهران در سال ۱۳۹۹ صورت گرفته است و در مورد راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی پرسیده شده است، در مجموع پاسخ آنها این بوده است که «برای برقراری عدالت اجتماعی و رسیدن به یک نظر جامع، نیازمند الگوی متناسب با فرهنگ و بستر اجتماعی جامعه خود هستیم» (فوزی و فیروزی، ۱۳۹۹: ۱۲۸). این بدان معناست که برای تحقق عدالت اجتماعی در همه جوامع نمی‌توان الگوی واحد و مورد اتفاق ارایه نمود، زیرا، مقتضیات فرهنگی و بستر اجتماعی هر جامعه، راهکاری مخصوصی می‌طلبد. در میان نویسندگان و محقق اسلامی، آیت الله محسنی (رح) نیز به طرح و تبیین راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی پرداخته و تحقق عدالت اجتماعی را به‌طور کلی در گرو سه موضوع «رعایت تکالیف شرعی»، «حکمرانی عادلانه» و «پیروی از سیستم ملکیت مختلط» می‌داند. در این تحقیق با توجه به اینکه بیشتر به دیدگاه آیت الله محسنی (رح) تأکید می‌گردد، در مباحث آتی به آنها پرداخته می‌شود.

۱- رعایت تکالیف شرعی

از آنجا که احکام تکلیفی اسلام همه جنبه فردی دارد و هم از جنبه اجتماعی برخوردار می‌باشد، رعایت واجبات و محرمات الهی و شرعی در امور اجتماعی یکی از راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی محسوب می‌گردد. در اندیشه اسلامی که همه واجبات و محرمات از جانب خداوند و بر اساس، مصلحت و مفسده‌ی که ممکن است برای انسان داشته باشد، وضع گردیده و همگان برای برخورداری از سلامت جسمی، روانی و اجتماعی باید آن را رعایت نمایند. آیت الله محسنی با رویکرد الهی-عبادی به مقوله عدالت اجتماعی نگرسته و یکی از راهکارهای تحقق آن را که هیچگونه هزینه مادی را نیز در پی ندارد در انجام تکالیف شرعی و مشخصاً عمل به واجبات و محرمات آن می‌داند. ایشان برای رعایت احکام الهی آثار فردی و اجتماعی متعددی را ذکر می‌نماید که از آن جمله تأمین عدالت اجتماعی نیز می‌باشد: «همه می‌دانند که این واجبات و محرمات هم برای سلامت بدنی و هم برای آرامش

روانی و تقویت روحانی و هم برای حفظ امنیت و نگرهبانی از ناموس و اموال و جان‌های مردم و برای کرامت انسانی و تأمین عدالت اجتماعی و برادری دینی بسیار مفید و ارزنده است. غالباً در انجام تکالیف شریعت مصرف پول هم در کار نیست» (محسنی، ۱۳۹۲: ۱۷۶).

ایشان در توضیح این مطلب از برخی احکام اجتماعی اسلام نظیر، زکات، خمس، فطر و حج که دارای جنبه اقتصادی یا سیاسی می‌باشد نام برده و انجام آنها در ایجاد و تحقق عدالت اجتماعی تعیین کننده می‌داند: «زکات و خمس و فطر و سایر حقوق مفروضه و مسنونه مالی نیز برای ازاله خلأ و فاصله طبقه فقراء و اغنیاء و تأمین عدالت اجتماعی وضع شده، روزه در يك زمان معین بر همه فرض شده تا به‌طور دسته‌جمعی آن را برگزار نمایند، اجتماع روز جمعه و عید که با دل‌های پاک صورت می‌گیرد قابل استفاده و لایق تمجید است. حج که يك کنفرانس بین‌المللی اسلامی و اجتماعی عالی سالانه‌ای طبقه متوسط و طبقه اغنیاء است خود هزار و يك فلسفه و مصلحت اجتماعی دارد و می‌شود از این اجتماع بهره‌برداری درستی نمود» (محسنی، بی تا: ۷۶ و ۷۷).

۲- حکمرانی عادلانه

تشکیل و موجودیت قدرت سیاسی یکی از اوصاف مهم جامعه سیاسی و مدنی به حساب می‌رود. مدیریت امور اجتماعی انسان مستلزم آنست که باید همگان تابع نظم و نظام واحد و قوانین یکسان باشند تا نهاد دارنده‌ی قدرت سیاسی بتواند به‌طور شایسته نظم و عدالت را تأمین و قوانین را اجرا و امنیت عمومی را حفظ نماید و این از مقتضیات عقل فطری انسان‌ها به شمار می‌رود، از سوی دیگر طبعاً انسان به‌سوی طغیانگری و سوء استفاده از قدرت تمایل دارد، به‌خصوص زمانیکه این قدرت، قدرت ناشی از حکومت باشد. (سلوک‌لایی، ۱۳۸۸: ۱۶۰). حضرت علی بن ابی‌طالب^(ع) نیز به این نکته اشاره نموده و قدرت را زمینه‌ساز زورگویی و طغیانگری می‌داند (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۶۰). براین اساس، در اندیشه سیاسی اسلام قدرت سیاسی باید برای خدمت به مردم، اقامه عدل، احقاق حق مظلوم و حاکمیت قانون بکارگرفته شود. به‌همین دلیل امام علی^(ع) در نامه‌ی به مالک اشتر او را مأمور به رعایت حق و عدالت می‌نماید و می‌نویسد: «با مردم و خویشاوندان نزدیک و افرادی از رعیت خود که آنان را دوست داری انصاف را رعایت کن، اگر چنین نکنی ستم روا داشتی و کسی که به بندگان خدا ستم روا دارد خدا به جای بندگان، دشمن او خواهد بود» (همان، نامه ۵۳). در همین



نامه بازهم مالک را به عنوان حاکم یکی از بلاد اسلامی متلزم به احقاق حق نموده می فرماید: «حق را به صاحب حق، هر کس باشد، دور یا نزدیک پرداز و در این کار شکیا باش و این شکییایی را به حساب خدا بگذار؛ گرچه اجرای حق مشکلاتی برای نزدیکانت فراهم آورد، تحمل سنگینی آن را به یاد قیامت برای خود هموار ساز» (همان).

طوری که رعایت حق و عدالت در حکومت امام علی (ع) به وضوح قابل ملاحظه است، حاکمیت قانون و دوری از رابطه گرایی در اجرای حدود و قوانین الهی نیز به بهترین وجه آن دیده می شود. چنانچه گفته شده است که مهم ترین ویژگی مکتب و نظام سیاسی علوی این است که همگان در برابر قانون یکسان و از حقوق مساوی برخوردار اند (ارسطا و عامری، ۱۳۹۲: ۱۰)، زیرا در اندیشه سیاسی اسلام، برابری همگان در برابر قانون الهی و برخورداری همگان از حقوق یکسان در پیشگاه قانون مصداقی از عدالت اجتماعی محسوب می گردد و از وظایف حکومت اسلامی به شمار می رود. آیت الله محسنی (ح) نیز با الهام از سیره سیاسی و حکومتی علوی، بزرگترین وظیفه حکومت اسلامی را برپایی عدالت اجتماعی عنوان می کند: «وظیفه حکومت اسلامی برپایی عدالت اجتماعی است و حکومت اسلامی... در عملکرد خود، چه با مسئولین حکومتی و چه با سایر مردم، در تمام شئون اداری، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و ... باید عدالت را در نظر بگیرد و حاکم اسلامی در عدالت اجتماعی خود، حتی بین پسرش و یک فرد عادی دیگر فرق قایل نشود» (محسنی، ۱۳۹۶: ۱۷۱). ایشان ضمن اینکه تأمین عدالت اجتماعی را از وظیفه دولت محسوب می کند از سوی دیگر راهکار عملی برای حاکمان و فرمانروایان حکومت اسلامی جهت کنترل غریزه قدرت طلبی، ظلم، فساد مالی، ستم و ناروایی در حق مظلومین و امثال آن معرفی می کند: «غرایز انسان قدرت طلبی را دوست دارد؛ اما اگر قدرت بدستش رسید، بر مردم ظلم نکند، تکبر نوزد، خود را از سایر مردم بهتر نداند، به بیت المال مسلمین خیانت نکند و بر حقوق دیگران تجاوز ننماید. انسان وقتی به قدرت رسید باید از قدرت خود برای بهبود اوضاع اقتصادی و امنیتی مردم استفاده کند، برای تأمین عدالت اجتماعی تلاش کند و متوجه باشد که برای چند روز قدرت موقت، دین خود را دست ندهد، خود را فرعون درست نکند که در دنیا و آخرت ذلیل گردد» (محسنی، انوار هدایت، ۱۳۹۴، ج ۱، ۱۴۹).

در نگاه آیت الله محسنی^(ح)، هرچند حکومت‌ها و فرمانروایان سهم و مسئولیت خطیر در تأمین عدالت اجتماعی دارند اما این بدان معنا نیست که مردم هیچگونه نقشی در این خصوص نداشته باشند. طبق دیدگاه ایشان، مردم در برابر رفتار و عملکرد سیاسی دولت، به‌خصوص آنگاهی که راه ظلم و ستم را در پیش می‌گیرند و از قدرت عمومی و ابزارهای عمومی دولت سوء استفاده نموده و به حقوق مردم بی‌اعتنایی و بی‌توجهی می‌کنند، مسئولیت شرعی دارند ایشان برای تبیین این موضوع که مردم باید از رعایت عدالت اجتماعی توسط دولت و فرمانروایان مواظبت نمایند، داستان فرعون و مردم تحت حکومت او را به‌عنوان نمونه یادآوری نموده و از منظر قرآن در استبداد سیاسی فرعون و نقض فاحش همه حقوق انسانی و سیاسی مردمان تحت حکومت‌اش، اما مردم را مسؤول اصلی آن وضعیت می‌داند و چنین توضیح می‌دهد: «خداوند در قرآن می‌فرماید فرعون قوم و ملت خود را سبک شمرد (حقوق قانونی آنان را نادیده گرفت، راه استبداد و زورگویی را در پیش گرفته ادعای خدائی کرد و ملت را به‌عبودیت خود دعوت کرد) مردم هم از فرعون اطاعت و فرمانبری کردند. (فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَطَاغُوهُ) می‌بینید هم فرعون حاکم تخلف کرده و هم ملت محکوم که زیر بار ظلم رفته و از کرامت خود دفاع نکرده‌اند و به‌ستمگر مجال ستم‌گری داده‌اند. ولی در اینجا يك سؤال و يك مقایسه وجود دارد که آیا تخلف و گناه فرعون حاکم زیاد است و یا تخلف و گناه ملت بی‌غیرت و بی‌تفاوتی که در مقابل حاکم گردن کلفت ذلیلانه سکوت کرده‌اند، شما چه قضاوتی در این مورد دارید خود بهتر میدانید ولی قرآن چنین قضاوت می‌کند: إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ. همانا مردم قوم فاسق و منحرفی بودند! بلی قرآن مردم را سرزنش می‌کند و گویا تخلف فرعون را ناشی از بی‌تفاوتی مردم می‌داند، و این مردم بودند که فرعون را فرعون بار آوردند و از فرعونیت او جلوگیری نکردند تا آنکه کفاره بی‌تفاوتی خود را به‌بهای از دست دادن تمام مال و جان و قوم خود و غرق شدن در رود نیل پرداختند» (محسنی، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، متن، ۱۳۷۲: ۹۴ و ۹۵). از منظر ایشان، فرعون در مواجهه با حقوق و آزادی‌های اساسی و سیاسی مردم نه به‌عنوان یک شخص، که بیشتر به‌عنوان یک خط فکری مشخصی که بر اساس آن عدالت‌سیاسی را از غیر آن به‌خوبی می‌توان تفکیک نمود، مطرح است. ایشان حکومت و رفتار فرعونی و نیز مردم تحت حکومت او را به‌طور کل «فرعونیت» عنوان نموده و آن را مظهر بارز وضعیتی اجتماعی‌ای می‌داند که در آن «عدالت‌سیاسی» به‌معنای تمام و

کمال آن نقض شده و حتی حق پرستش غیر از فرعون نیز از مردم ستانده شده بود. این یعنی اوج بی‌عدالتی اجتماعی که انسان‌ها در آن از ابتدایی‌ترین حقوق انسانی خود برخوردار نباشند.

۳- سیستم ملکیت مختلط

این راهکار بیشتر سبب تحقق عدالت اجتماعی از نوع اقتصادی آن می‌شود اما از باب اهمیت و تأثیر مستقیم آن بر عدالت اقتصادی به طرح و تبیین آن می‌پردازیم. در نگاه آیت‌الله محسنی^(ح) استقرار عدالت اجتماعی اقتصادی در جامعه در گرو آنست که باید سیستم اقتصادی مشخص و عادلانه برای آن جامعه تعیین شود. از میان سه نوع سیستم اقتصادی که ایشان در دنیا از آن نام می‌برد، «سیستم اقتصادی مبتنی بر ملکیت فرد»، «سیستم اقتصادی مبتنی بر ملکیت جمعی» و «سیستم اقتصادی مبتنی بر ملکیت مختلط» اما دو نوع اول را کاملاً غیر عادلانه در مغایرت به اصول عدالت اجتماعی اقتصادی می‌داند. به باور ایشان، سیستم ملکیت فردی به دلیل اعطای آزادی بی‌حد و حصر برای درآمدزایی افراد، سبب بی‌عدالتی اجتماعی می‌گردد و بدین‌سان شاهد ایجاد طبقات مختلف اجتماعی مثل طبقه فقیر و غنی و متوسط در جامعه خواهیم بود که این خود نوعی بی‌عدالتی اقتصادی محسوب می‌گردد. از سوی هم سیستم ملکیت جمعی نیز آنگونه‌ای که متفکرین و بنیانگذاران اقتصاد سوسیالیستی و کمونیستی آن را مطرح نموده اند نیز نه تنها سبب ایجاد عدالت اجتماعی نمی‌گردد بلکه خود از جهت اینکه هیچ توجهی به ملکیت فردی ندارد، عامل مهم بی‌عدالتی اقتصادی محسوب می‌گردد. ایشان ضمن نقد علمی دو سیستم اقتصادی مزبور، بهترین الگوی اقتصادی را که هم منجر به تحقق عدالت اجتماعی-اقتصادی می‌گردد و هم منافع و مصالح فرد و جمع را هم‌زمان تأمین می‌نماید، نظام اقتصادی اسلام را معرفی می‌نماید که در آن بر ملکیت فردی و جمعی هم‌زمان توجه گردیده است. آیت‌الله محسنی^(ح) با اذعان به اینکه سیستم اقتصادی سوسیالیستی و کاپیتالیستی هر دو امروزه نواقصی خود را پذیرفته اند و به‌سوی سیستم اقتصاد اسلامی گراییده اند، این الگو را مهم‌ترین راهکار برای تحقق عدالت اجتماعی-اقتصادی می‌داند و چنین گفته اند: «طوری‌که ملاحظه می‌شود کشورهای سرمایه‌داری از نظر تجربیات اقتصادی خود ملتفت شده‌اند که ملی کردن بعضی منابع ثروت بنفع عامه ضروری است و لذا بان اقدام کرده‌اند چنانچه دولت‌هی سوسیالیستی نیز فهمیده‌اند



الغاء ملكيت فردى به طور مطلق مخالف طبيعت انساني بوده و هرگز قابل تطبيق نيست لذا تا حدى بملكيت فرد اقرار کرده اند» (محسنى، اقتصاد معتدل، ۱۳۵۱: ۲۴).

همين طور ايشان براى تبين ارجحيت نظام اقتصادى مختلط اسلامى نسبت به دو نظام اقتصادى ديگر دلايلى و نشانه ها و احكامى را مطرح نموده است كه رعايت آنها قطعاً عدالت اجتماعى را در بعد اقتصادى در پى خواهد داشت: «اقتصاد اسلامى در عين حاليكه ملكيت فرد را امضاء فرموده براى آن حدودى نيز معين فرموده و آزادى بى بندبار را در تمام مراحل سه گانه (تمليك، تصرف و استفاده، مصرف) مردود دانسته، مثلاً ربا و اسراف و احتكار و ظلم و خيانت را حرام دانسته و از براى طبقه فقراء حقوقى را در اموال اغنياء وضع فرموده «فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلْسَائِلِ وَ الْمَحْرُومِ» (سوره ذاريات، آيه ۱۹) بارى در اقتصاد اسلام از يك طرف كرامت و آزادى انسان مراعات شده كه باساس آن احترام به كار پديد آمد، و سپس ملكيت معتبر قرار داده شده و باين وسيله از ظلم و تعدى و مفاستديكه در سيستم اشتراكى و كمونستى بوده جلوگیری شده و از طرف ديگر وضع فقراء و كاريگرها نيز مراعات شده و عدالت اجتماعى كه از محدوديت ملكيت فردى و نفوذ دين در نفوس سرمايه داران آغاز مى شود. شامل حال آنها ميشود» (همان).

جمع‌بندی

بحث عدالت اجتماعی هم به لحاظ نظری و هم از جهت عملی امروزه به عنوان یکی از مباحث جدی در علوم اجتماعی و انسانی مطرح گردیده است. بشر به توجه به اینکه ذاتا به عدالت گرایش دارد، همواره تحقق عدالت را به خصوص در عرصه اجتماعی به عنوان یکی از آرمان‌های دیرینه خود می‌پندارند. ازین رو، تبیین عدالت اجتماعی و شناخت راهکارهای تحقق آن در اندیشه‌ای متفکرین موجب خواهد شد که گامی در راستای تحقق این آرمان نزدیک‌تر شویم. عدالت اجتماعی در نظر آیت‌الله محسنی^(ح) که یکی از عالمان برجسته معاصر جهان اسلام دانسته می‌شوند، بیشتر با رویکرد دینی و الهی مورد طرح و بحث است. آیت‌الله محسنی^(ح) با استناد به منابع اولیه اسلامی ضرورت تحقق عدالت را مطرح و از آن تصویری را برای تبیین عدالت اجتماعی ایجاد می‌کند. در نگاه ایشان برخلاف دسته‌بندی که سایر متفکرین اسلامی برای عدالت نموده اند، عدالت به سه دسته‌ی «عدالت فقهی»، «عدالت اخلاقی» و «عدالت اجتماعی» تقسیم شده است و از این مجرا بحث عدالت اجتماعی را در کنار سایر انواع هم‌گون آن برای تحقق جامعه آرمانی ضروری می‌داند. به باور ایشان عدالت اجتماعی دو مصداق بارز دارد که عبارت اند از «عدالت اقتصادی» و «عدالت سیاسی» که هر کدام جداگانه نیازمند تعریف، و شناخت زمینه‌ها و رهکارهای تحقق است. پیرامون تبیین راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی اعم از سیاسی و اقتصادی، ایشان به سه راهکار عملی و علمی اشاره نموده اند که شامل «رعایت تکالیف شرعی» از یکسو، «حکمرانی عادلانه» از سوی دیگر و «تطبیق سیستم اقتصادی مبتنی بر ملکیت مختلط» از سوی سوم می‌گردد. اما در این میان آنچه که نگاه آیت‌الله محسنی^(ح) را به عنوان چهره عملی مسلط بر فقه و نظریات اخلاق اسلامی و هم چنین شخصیتی که سالهای طولانی عمر خود را وقف فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی نیز نموده است با سایر دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها متمایز می‌سازد این نکته است که ایشان در مورد تحقق عدالت اجتماعی تنها حکومت و فرمانروایان را مسؤول و تعیین کننده نمی‌داند بلکه در کنار آن به مسؤولیت و نقش بسیار مهم و تعیین کننده افراد و مردم نیز توجه و تأکید نموده است.



فهرست منابع

*قرآن کریم.

*نهج البلاغه

- ۱) ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۰۸). لسان العرب. بیروت: دار احیا تراث العربی.
- ۲) ارسطو، محمدجواد، و عامری، زهرا (۱۳۹۲). نظارت سیاسی بر قدرت در اندیشه علوی، فصلنامه علوم سیاسی، ۱۶ (۶۳)، ۷-۳۲.
- ۳) جمشیدی، محمدحسین، و ایران‌نژاد، ابراهیم (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر تبیین عدالت اجتماعی در اندیشه امام خمینی (س)، پژوهشنامه متین، ۱۲ (۴۹)، ۱۶-۳۸.
- ۴) دراب‌پور، شهلا، شعبانی صمغ‌آبادی، رضا و هروی، جواد (۱۴۰۳). واکاوی مفهوم عدالت اجتماعی در اندیشه سیدقطب، پژوهش‌های اخلاقی، ۱۴ (۳)، ۸۵-۱۰۸.
- ۵) سرآبادی تفرشی، حسین و پیغامی، عادل (۱۳۹۶). تبیین مفهومی نظریه عدالت اجتماعی در اندیشه شهید صدر، فلسفه و الهیات، ۲۲ (۲)، ۳۵-۶۴.
- ۶) سلوک‌لایی، فلاح (۱۳۸۸). نظارت بر حکومت و سازوکارهای آن در اسلام، فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۴ (۲)، ۱۵۹-۱۹۳.
- ۷) صبوریان، محسن و جمال‌زاده، محمدحسین (۱۴۰۱). عدالت در اندیشه فیلسوفان مسیحی قرون وسطی، مجله فلسفه، ۲۰ (۳۸)، ۹۵-۱۱۶.
- ۸) صلیبا، جمیل (۱۳۷۰). واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ترجمه کاظم برگ‌نیزی و صادق سجادی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۹) غنوی، امیر (۱۳۸۳). عدالت اجتماعی از دیدگاه اسلام. فصلنامه انتظار، ۱۳، ۹۴-۱۳۰.
- ۱۰) فوزی، یحیی و فیروزی، آیت‌اله (۱۳۹۹). چالش‌ها و راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی براساس روش تحلیل لایه‌ای علت‌ها. مجله جستارهای سیاسی معاصر، ۱۱ (۳۶)، ۱۱۷-۱۴۸.
- ۱۱) فوزی، یحیی و مرادی، روح‌الله (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی نظریه عدالت اجتماعی در اسلام و غرب، پژوهشنامه متین، ۱۲ (۴۸)، ۹۴-۱۱۷.
- ۱۲) محسنی، محمدآصف (۱۳۹۶). افق‌های اعلی، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آیت‌الله العظمی محسنی.
- ۱۳) محسنی، محمدآصف (۱۳۵۱). اقتصاد معتدل. کابل: بی‌نا.



۱۴) محسنی، محمدآصف (۱۳۹۴). انوار هدايت. کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آيت الله العظمی محسنی.

۱۵) محسنی، محمدآصف (۱۳۹۶). برگي ديگر از فعاليت های احزاب جهادی. کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آيت الله العظمی محسنی.

۱۶) محسنی، محمدآصف (۱۳۸۵). دين و زندگانی. کابل: بی نا.

۱۷) محسنی، محمدآصف (۱۳۸۰). راه ترقی ما. کابل: بی نا.

۱۸) محسنی، محمدآصف (بی تا). روش جدید اخلاق اسلامی. کابل: انتشارات حوزه عملیه خاتم النبیین (ص).

۱۹) محسنی، محمدآصف (۱۳۹۴). عدالت صحابه در پرتو قرآن، سنت و تاریخ. قم: بوستان کتاب.

۲۰) محسنی، محمدآصف (۱۳۹۲). قوانین زندگانی انسان در قرآن. کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.

۲۱) مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). پیرامون انقلاب اسلامی. تهران: صدرا.

۲۲) موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۰). تحریر الوسیله. قم: دارالعلم.



بررسی نظام آموزشی افغانستان در دوره حکومت ظاهرشاه؛ فرصت‌ها و چالش‌ها

روح الله صادقی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۹

چکیده

نظام آموزشی افغانستان در دوره ظاهرشاه با فرصت‌ها و چالش‌هایی روبه‌رو بود که توسعه این بخش حیاتی را تحت تأثیر قرار داد. این تحقیق به شناسایی و تحلیل چالش‌ها و فرصت‌های نظام آموزشی در آن دوره پرداخته است. این مطالعه از نوع تحلیل تاریخی-توصیفی است که با استفاده از مستندات موجود، گزارش‌ها و منابع تاریخی به تحلیل چالش‌ها و فرصت‌ها پرداخته و نقاط ضعف و قوت نظام آموزشی آن دوره را شناسایی کرده است. فرصت‌های نظام آموزشی این دوره شامل گسترش برخی مراکز آموزشی در مرکز و گاه مناطق روستایی، تأسیس نهادهای آموزش عالی، آغاز آموزش‌های تخصصی و حرفه‌ای و تلاش برای تربیت نیروی متخصص در این دوره بود. ازسوی دیگر، چالش‌های نظام آموزشی این دوره، عدم توازن در انکشاف معارف و تحصیلات عالی به‌ویژه در مناطق دورافتاده، کمبود معلمان متخصص و آموزش‌دیده، مشکلات اقتصادی خانواده‌ها که منجر به ترک تحصیل می‌شد، مقاومت‌های فرهنگی و اجتماعی در برابر آموزش، مشکلات زبان تدریس و سیاست‌زدگی در نهادهای آموزشی بود. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که اگرچه برخی پیشرفت‌ها در گسترش نظام آموزشی و تأسیس مراکز آموزشی صورت گرفت، اما چالش‌های موجود، به‌ویژه مشکلات اقتصادی و مقاومت‌های فرهنگی، مانع از رسیدن به اهداف توسعه آموزشی شدند. درنهایت، پیشنهاداتی برای بهبود نظام آموزشی ارائه می‌شود، شامل تمرکززدایی از نظام آموزشی، تقویت تربیت معلمان متخصص، توجه به زبان‌های مادری در آموزش و مبارزه با سیاسی شدن نهادهای آموزشی می‌باشد.

واژگان کلیدی: نظام آموزشی، دوره ظاهرشاه، چالش‌ها، فرصت‌ها، معارف، تحصیلات عالی.

* روح الله صادقی، دپارتمنت دروس عمومی و پوهنتون شمول، دانشکده علوم اجتماعی، پوهنتون خاتم النبیین (ص) کابل،

نظام آموزشی به عنوان رکن اصلی توسعه اجتماعی و فرهنگی هر کشور شناخته می شود. هر چه در عرصه آموزش سرمایه گذاری بیشتری صورت گیرد، مسیر توسعه نیز هموارتر خواهد شد. تاریخ نشان داده است که کشورهایی با منابع طبیعی محدود اما دارای نیروی انسانی کارآمد، توانسته اند در عرصه های بین المللی موفق ظاهر شوند. در مقابل، کشورهایی که با وجود منابع سرشار طبیعی از نیروی انسانی ماهر محروم هستند، همچنان در چالش های توسعه ای گرفتار مانده اند.

نظام آموزشی زمانی کارایی لازم را دارد که سیاست گذاران آن به نیازهای جامعه و تحولات جهانی توجه داشته باشند و سیاست گذاری های دقیق و اهداف بلندمدتی را برای این نظام تدوین کنند. در کشورهایی با تحولات سیاسی پی در پی، معمولاً نظام آموزشی دچار بی ثباتی می شود. در افغانستان، این تحولات سیاسی به شدت بر نظام آموزشی تأثیر گذاشته و هر حکومتی تغییراتی متناسب با اهداف و ایدئولوژی های خود در این حوزه اعمال کرده است.

با تغییر رژیم های سیاسی در افغانستان، بخش های مختلف حیات اجتماعی از جمله نظام آموزشی نیز دستخوش تغییرات شده است. دوره ظاهرشاه (۱۹۳۳-۱۹۷۳ میلادی/ ۱۳۱۲-۱۳۵۲ شمسی) به دلیل طولانی بودن و ثبات نسبی در عرصه داخلی و تحولات گسترده در عرصه خارجی، یکی از مهم ترین دوره های تاریخی برای بررسی نظام آموزشی افغانستان محسوب می شود. در این دوره، تحولات داخلی مانند دهه دموکراسی و نقش آفرینی مردم در تصمیم گیری های سیاسی، و همچنین، تحولات خارجی مانند شکل گیری پاکستان و جنگ جهانی دوم بر سیاست ها و برنامه های آموزشی کشور تأثیرگذار بودند. در این مقاله تلاش شده است تا به یک سؤال اصلی و دو سؤال فرعی زیر پاسخ داده شود:

سؤال اصلی: نظام آموزشی افغانستان در دوره حکومت ظاهرشاه با چه فرصت ها و چالش هایی مواجه بود؟

سوالات فرعی که در این مقاله مطرح شده به قرار ذیل است:

- ✓ نظام آموزشی افغانستان در دوره حکومت ظاهرشاه دارای چه فرصت هایی بود؟
- ✓ نظام آموزشی افغانستان در دوره حکومت ظاهرشاه با چه چالش هایی مواجه بود؟



ضرورت و اهمیت این بحث از این منظر است که حکومت چهل ساله ظاهرشاه تأثیرات مثبت و منفی فراوانی بر عرصه‌های مختلف کشور از جمله نظام آموزشی داشته است. این تحولات به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر وضعیت آموزشی کنونی نیز تأثیر گذاشته‌اند. ارتقا و بهبود نظام آموزشی یک فرآیند تدریجی است و بررسی فرصت‌ها و چالش‌های دوره ظاهرشاه می‌تواند کمک کند تا مشکلات و کاستی‌های وضعیت کنونی شناسایی شوند و از تجربیات گذشته برای بهبود آینده استفاده شود.

در این مقاله از روش تحقیق توصیفی-تحلیلی استفاده شده است. اطلاعات از طریق منابع کتابخانه‌ای و اسنادی مانند قوانین، کتاب‌ها، گزارش‌ها و مقالات علمی گردآوری شده است. تلاش شده تا بدون هرگونه قضاوت جانبدارانه، تحلیل‌هایی متناسب با شرایط آن زمان ارائه شود. کتاب‌ها و مقالات متعددی در زمینه نظام آموزشی افغانستان نوشته شده است که عبارت‌اند از:

کتاب «تاریخ معارف افغانستان» نوشته جمیل الرحمن کامگار به بررسی وضعیت معارف از سال ۱۷۴۷ تا ۱۹۷۸ میلادی/۱۱۲۶ تا ۱۳۵۷ شمسی پرداخته و تحولات هر دوره را به طور مختصر تحلیل کرده است. کتاب «نظام آموزشی افغانستان؛ تحولات، تأثیرات و میراث» نوشته یحیی بیضا، وضعیت آموزشی افغانستان از سال ۱۹۰۱ تا ۱۹۷۸ میلادی/۱۲۸۰ تا ۱۳۵۷ شمسی را تحلیل کرده و به شناسایی چالش‌ها و ارائه راه‌حل‌ها پرداخته است.

اما تاکنون مقاله‌ای تدوین نشده است که به طور خاص به بررسی فرصت‌ها و چالش‌های نظام آموزشی افغانستان در دوره ظاهرشاه پرداخته باشد. این مقاله برای نخستین بار به تحلیل وضعیت آموزشی دوره ظاهرشاه، شناسایی فرصت‌ها و چالش‌ها و ارائه راهکارهایی برای بهبود وضعیت آموزشی کنونی کشور می‌پردازد. این مقاله صرفاً به روش آموزشی عصری می‌پردازد که شامل تعلیمات عمومی و تحصیلات عالی می‌شود. پیش از ورود به بحث اصلی لازم است که مفاهیم اساسی موجود در مقاله مانند نظام آموزشی، حکومت ظاهرشاه و افغانستان به صورت مختصر تعریف شود.

نظام آموزشی: الگوی کلی نهادها، مؤسسات و سازمان‌های رسمی جامعه است که وظیفه انتقال فرهنگ، پرورش همه‌جانبه فرد و تربیت نیروی انسانی ماهر و متخصص را



برعهده دارند. نظام آموزشی کشورها با توجه به ضرورت‌ها و تغییرات اجتماعی از حالت ابتدایی به سمت پیشرفته و پیچیده تحول می‌یابد. معمولاً نظام آموزشی چهار مرحله را طی می‌کند:

- ✓ مرحله ابتدایی: آموزش‌ها در خانواده یا نزد استادکاران محلی انجام می‌شود؛
- ✓ مرحله مدرسه‌ای ساده: آموزش به صورت محدود و در دسترس طبقات مرفه جامعه است؛
- ✓ مرحله تفکیک آموزشی: آموزش به سطوح مقدماتی و عالی تفکیک شده و گسترش نسبی می‌یابد؛

مرحله نظام آموزشی پیشرفته: آموزش عمومی اجباری شده و امکان تحصیلات عالی برای همه فراهم می‌شود (علاقه‌بند، ۱۳۸۹، ص ۶).

در افغانستان، تعلیمات اساسی شامل صنف‌های اول تا نهم و تعلیمات ثانویه شامل صنف‌های دهم تا دوازدهم است. دوره تحصیلی نیز شامل مقاطع لیسانس، ماستری و دکتری می‌شود. همچنین، دوره‌های فنی و حرفه‌ای تحت نظر وزارت معارف و دیگر وزارتخانه‌های مرتبط فعالیت دارند.

حکومت ظاهرشاه: دوره حکومت ظاهرشاه یکی از طولانی‌ترین دوره‌های حکمرانی فردی در تاریخ افغانستان است. وی پس از ترور پدرش نادرخان در سال ۱۹۳۳ میلادی/ ۱۳۱۲ شمسی در سن ۱۹ سالگی به قدرت رسید. به دلیل جوانی و کمی تجربه، در سه دهه نخست حکومتش تحت تأثیر کاکاهای خود (محمدهاشم خان و محمودخان) و پسرکاکا (محمد داودخان) قرار داشت. در دهه آخر سلطنت خود، ظاهرشاه با تدوین قانون اساسی توانست نفوذ خاندان سلطنتی را محدود کرده و دهه دموکراسی را رقم بزند. این دوره با آزادی مطبوعات و احزاب سیاسی شناخته می‌شود. اما در سال ۱۹۷۳ میلادی/ ۱۳۵۲ شمسی، محمد داودخان با کودتا به سلطنت او پایان داد.

افغانستان: کشوری در جنوب آسیای مرکزی با وسعت ۶۵۰ هزار کیلومتر مربع است. این کشور از شمال با تاجیکستان، ازبکستان و ترکمنستان، از شرق با چین، و از غرب با ایران

مرز مشترک دارد. نام افغانستان در قرن نوزدهم به عنوان نام رسمی این کشور جایگزین خراسان شد (غبار، ۱۳۹۱، ص ۹).

پیشینه نظام آموزشی در افغانستان

آموزش به عنوان یک اصل جداناپذیر در زندگی انسان‌ها در تاریخ افغانستان همواره اهمیت زیادی داشته است. در دوران آریایی‌ها، آموزش با تأثیر از آیین ویدی و تمدن اوستایی آغاز شد. زرتشت با فلسفه پندار نیک، گفتار نیک، و کردار نیک پیروانش را آموزش می‌داد (کامگار، ۱۳۷۷، ص ۶). با ورود دین اسلام به افغانستان، مراکز علمی آموزشی جدیدی برای فراگیری علوم اسلامی شکل گرفتند که مساجد و مدارس از مهم‌ترین آنها بودند و توسط عالمان دینی و دانشمندان مدیریت و تدریس می‌شد.

در دوران خلافت عباسیان، در شهر بلخ بیش از ۴۰۰ مدرسه و ۹۰۰ مدرسه ویژه کودکان وجود داشت و در دوره سلطان محمود غزنوی (۹۹۸-۱۰۳۰ میلادی / ۳۷۷-۴۰۹ شمسی) بیش از ۵۰ مدرسه توسط دولت و ۵۰ مدرسه دیگر توسط مردم ساخته شد. در این دوران، به‌ویژه در دوره غوریان (۱۰۰۰-۱۲۱۵ میلادی / ۳۷۹-۵۹۴ شمسی) آموزش و پرورش اهمیت زیادی پیدا کرد و مدارس جدیدی در غزنی، بلخ، هرات و بخارا تأسیس شدند (Khawajamir, 2016, p.2).

همچنان در دوره حکومت سلجوقیان و به‌ویژه در زمان وزارت نظام‌الملک طوسی، نظامیه‌های مختلف در سراسر حکومت ایجاد شد که در بلخ و هرات نیز نظامیه‌های بزرگی برای تعلیم علاقه‌مندان به دانش فعالیت می‌کرد. با شروع دوره معاصر و به قدرت رسیدن احمدشاه درانی (از اواخر قرن ۱۸ میلادی / ۱۲ شمسی)، سیستم‌های آموزشی رسمی در افغانستان وجود نداشت و دانش‌آموزان عمدتاً در مدارس دینی و تحت نظارت علما و ملاامامان آموزش می‌دیدند. اما در دوران امیر شیرعلی خان (۱۸۶۳-۱۸۷۸ میلادی / ۱۲۵۷-۱۲۴۲ شمسی)، نخستین گام‌ها برای ایجاد معارف رسمی برداشته شد و دو نوع مکتب تأسیس شد: مکتب حربی و مکتب ملکی که مکتب حربی در شیرپور کابل تأسیس و مکتب ملکی نیز در بالاحصار کابل راه‌اندازی شد (کامگار، ۱۳۷۷، ص ۱۳-۱۴). در این

دوره، آموزش‌های نظری و عملی مانند قرائت، تحریر، علوم دینی، تاریخ و آموزش‌های نظامی در مکتب حربی تدریس می‌شد.

در دوران سلطنت عبدالرحمن خان (۱۸۸۰-۱۹۰۱ میلادی/ ۱۲۵۹-۱۲۸۰ شمسی) حرکت‌های آموزشی که در دوران شیرعلی خان آغاز شده بود، متوقف شد. عبدالرحمن بیشتر به سرکوب شورش‌ها و از بین بردن حکومت‌های محلی مشغول بود و هیچ اقدام جدی در زمینه فرهنگی و آموزشی انجام نداد. میرغلام محمدغبار در این باره می‌نویسد: «هیچ نقطه درخشان در تاریخ این عهد راجع به فرهنگ دیده نمی‌شود و بی‌اعتنایی او به فرهنگ تا جایی بود که نمی‌توان آن را جز تعنت نامید» (غبار، ۱۳۹۰، ص ۶۵۰).

پس از وفات عبدالرحمن خان، پسرش حبیب‌الله خان در سال ۱۹۰۳ میلادی/ ۱۲۸۲ شمسی دارالعلوم حبیبیه و در سال ۱۹۰۹ میلادی/ ۱۲۸۸ شمسی مکتب حریبه را تأسیس کرد و در سال ۱۹۱۰ میلادی/ ۱۲۸۹ شمسی، اساس مکاتب ابتدایی در افغانستان گذاشته شد. در سال ۱۹۱۳ میلادی/ ۱۲۹۲ شمسی، دارالمعلمین کابل تأسیس و در این دوره شورای معارف به منظور نظارت بر نظام آموزشی ایجاد شد. تعداد شاگردان در زمان حبیب‌الله خان به ۱۶۱۴ نفر رسید و ۸۵ معلم در این مکاتب فعالیت می‌کردند (احمدی وردگ، ۱۳۹۵، ص ۲۵۰).

با روی کار آمدن امان‌الله خان (۱۹۱۹-۱۹۲۹ میلادی/ ۱۲۹۸-۱۳۰۸ شمسی) تحولات اساسی در زمینه آموزش و پرورش در افغانستان رخ داد. تعلیم و تربیه تا دوره ابتدایی برای همه شهروندان اجباری شد و وزارت معارف برای نخستین بار شکل گرفت. در این دوران، تعداد مکاتب در کشور افزایش یافت و امان‌الله خان همچنین برنامه‌هایی برای اعزام دانش‌آموزان به کشورهای خارجی جهت تحصیل در پوهنتون‌ها و مؤسسات آموزشی انجام داد. در این دوره، بیش از ۵۰ هزار شاگرد تحت تعلیم ۱۵۰۰ معلم قرار داشتند و بیش از ۳۵۰ نفر از شاگردان به کشورهای مختلف اروپایی و آسیایی اعزام شدند (احمدی وردگ، ۱۳۹۵، ص ۲۵۴).

پس از سقوط نظام امان‌الله خان در سال ۱۹۲۹ میلادی/ ۱۳۰۸ شمسی و به قدرت رسیدن حبیب‌الله کلکانی، معارف و آموزش عصری از توجه به دور شد و مکاتب مسدود شد که



توسط معلمان خارجی اداره و تدریس می شد و متعلمان که به خارج از کشور جهت تحصیل رفته بودند فراخوانده شدند. حبیب الله خان در نخستین سخنرانی خود اعلان نمود که «من اوضاع بی دینی و لاتی گری حکومت سابق را دیده، کمر خدمت به دین بستم و شما را از کفر و لاتی گری نجات دادم. من پول بیت المال را به تعمیر و ساخت مدرسه ضایع نکرده، به عساکر و ملا خواهم داد که دعا کنند» (فرهنگ، ج ۲، ص ۵۷۶).

در دوران حکومت نادرشاه (۱۹۲۹-۱۹۳۳ میلادی / ۱۳۰۸-۱۳۱۲ شمسی)، مدارس دخترانه دوباره راه اندازی شدند و پوهنهی طب در سال ۱۹۳۲ میلادی / ۱۳۱۱ شمسی تأسیس شد. این دوره به ویژه با تأسیس پوهنهی طب کابل به عنوان نقطه عطفی در تحصیلات عالی افغانستان شناخته می شود. در این دوران، تعدادی از استادان خارجی از جمله پروفیسور حسن رشاد از ترکیه به تدریس در افغانستان پرداختند (کامگار، ۱۳۷۷). همچنین، تعداد مدارس در این دوران به ۳۹ مدرسه رسید و ۱۵۹۰ شاگرد توسط ۵۳ معلم آموزش می دیدند (احمدی وردگ، ۱۳۹۵، ص ۲۵۸).

نظام آموزشی افغانستان در دوره ظاهرشاه؛ فرصت ها و چالش ها

دوره حکومت ظاهرشاه دارای فراز و نشیب فراوان بود. با توجه به طولانی بودن دوره حکومت، فرصت های آموزشی مناسب ایجاد شد؛ اما در کنار آن چالش های فراوان نیز فراهم آموزش در کشور بود که به صورت اجمالی در دو مبحث جداگانه فرصت ها و چالش ها بررسی می شود.

۱. فرصت ها و امتیازات

در دوره ظاهرشاه نسبت به معارف عصری و گسترش نظام تعلیمی و تحصیلی در کشور توجه نسبی صورت گرفت و در قانون اساسی و قانون معارف این دوره به همگانی شدن تعلیم و تربیه، و اهداف اساسی آن پرداخته شده بود که به صورت کلی می توان فرصت هایی را که نظام آموزشی در دوره ظاهرشاه نصیب شد به موارد ذیل اشاره نمود:

الف) تعلیم و تربیت عمومی و رایگان

پس از ایجاد مکاتب عصری، این مکاتب بیشتر فرزندان مقامات حکومتی و افراد نزدیک به خاندان سلطنتی را تحت پوشش قرار می داد و همه مردم از دسترسی به مکاتب و مراکز علمی محروم بودند. در زمان امان الله خان با اجباری نمودن آموزش دوره ابتدایی گام مهمی در



راستای عمومی سازی آموزش برداشته شد؛ اما به دلیل عدم موجودیت مکاتب عصری در بیرون از کابل گام عملی برداشته نشد. در دوره حکومت ظاهرشاه به ویژه دوره صدارت داودخان و دهه دموکراسی، زمینه تعلیم عمومی با ایجاد مکاتب دهاتی و گسترش معارف به مناطق مختلف کشور فراهم شد و با توجه به ساختار اجتماعی افغانستان و تمایل به نظام آموزشی سنتی در کشور، یکی از مهم ترین راه ها برای جذب متعلمان به مراکز تعلیمی، رایگان نمودن تعلیم و تربیه بود؛ چنان که در ساختار آموزش سنتی، ملا امام مساجد در بدل معاش به تدریس می پرداختند که از مردم منطقه دریافت می نمودند. دولت ظاهرشاه طبق قانون اساسی ۱۹۶۴ میلادی / ۱۳۴۳ شمسی، تعلیم در افغانستان را حق مردم دانسته و آن را رایگان اعلان نمود. طبق ماده ۳۴ این قانون:

تعلیم حق مردم افغانستان است که به صورت رایگان از طرف دولت فراهم می شود؛
دولت مکلف است برنامه های آموزشی مؤثر و متوازن را در تمام افغانستان به ویژه در مناطق مختلف تطبیق کند؛

دولت مسئول تأسیس مؤسسات آموزشی عمومی و عالی است و افراد می توانند مکاتب خصوصی تأسیس کنند، مشروط به اینکه مطابق قانون عمل کنند (قانون اساسی، ۱۳۴۳).

با وجود اینکه اکثریت قاطع شهروندان افغانستان مسلمان بودند و در قانون اساسی نیز دین رسمی مردم افغانستان اسلام عنوان شده، اما برای کسانی که غیرمسلمان بودند نیز فرصت آموزش رایگان داده شد و در کنار آن به فرزندان غیرمسلمانان حق انتخاب خواندن مضامین دینی را داد؛ چنان که در قانون معارف اشاره شده بود که برای اطفال غیرمسلمان امکانات خاصی فراهم است. به عنوان مثال، اطفال غیرمسلمان می توانستند براساس درخواست های تحریری والدین خود از دروس دینی اسلامی معاف شوند (قانون معارف، ۱۳۴۷).

(ب) اصلاح ساختار تعلیمی

ساختار تعلیمی، تعیین کننده اصلی چهارچوب نظام آموزشی در یک کشور می باشد. کشورها پس از مدت زمانی به بازنگری ساختار تعلیمی خود می پردازند و به همین جهت در کشورهای مختلف ساختارهای مختلف آموزشی وجود دارد. معمولاً ساختار تعلیمی در مکاتب به سه

دوره ابتدایی، متوسطه و لیسه تقسیم می‌شود؛ اما مدت تعلیمی در هر دوره متفاوت است و با توجه به ارزیابی‌ها و ضرورت جوامع در حال تغییر است.

در افغانستان با به قدرت رسیدن هر حاکم افزون بر سایر ساختارها، ساختار تعلیمی نیز تغییر می‌نمود؛ به طوری که در دوره حکومت حبیب‌الله خان ساختار تعلیمی (۳+۲+۴) بود و متعلمین در مکاتب ۴ سال دوره ابتداییه، ۲ سال دوره متوسطه و ۳ سال دوره لیسه را سپری می‌نمودند؛ اما این ساختار در دوره حکومت امان‌الله تغییر کرد و ساختار (۳+۴+۴) به وجود آمد در دور اول حکومت ظاهرشاه نیز دوره تعلیمی ۱۰ ساله وجود داشت. با ساختار (۳+۳+۴) اما در سال‌های ۱۹۴۰-۱۹۴۱ مدت تحصیل در مدارس ابتدایی به شش سال افزایش یافت تا کیفیت آموزش بهبود یابد و انتقال به مقاطع بالاتر تسهیل شود (گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۴۳۳).

ساختار (۳+۳+۶) هنوز هم در افغانستان تطبیق می‌شود و متعلمان مکاتب ۶ سال دوره ابتداییه، ۳ سال دوره متوسطه و ۳ سال نیز دوره لیسه را می‌گذرانند. دوره ابتدایی برای متعلمان دوره اساسی و شکل‌گیری شخصیت می‌باشد. هرچند مدت دوره به تنهایی روی کیفیت و برآیند تعلیمی تأثیرگذار نمی‌باشد، اما اگر دوره ابتدایی کوتاه باشد، مطمئناً بر کیفیت تعلیمی شاگردان تأثیر منفی خواهد گذاشت. به همین دلیل، در بیشتر جوامع دوره شیرخورگاه و کودکان در ساختار نظام تعلیمی قرار می‌گیرد و هدف آن رشد بیشتر و بهتر اطفال از طریق ارائه برنامه‌های مناسب و در چهارچوب منظم تعیین شده می‌باشد.

ج) منع فعالیت‌های سیاسی در مراکز علمی

به هر میزانی که آموزش و پرورش سیاست زده شود، به همان میزان آسیب‌پذیر و اسباب دست سیاستمداران می‌شود. گرچه حکومت ظاهرشاه یکی از اهداف مهم تعلیم و تربیه را وفاداری به نظام شاهی عنوان کرده بود، ولی در شرایطی که مکاتب و به‌ویژه پوهنتون کابل محل فعالیت سیاسی و اعتراضات مدنی شده بود، در قانون معارف مشارکت در هرگونه فعالیت‌های حزبی و اعتراضات ممنوع شده بود؛ چنان‌که در ماده ۱۱ قانون معارف به صراحت ذکر شده است که اشتراک در فعالیت‌های حزبی، سیاسی و برگزاری تظاهرات در مراکز آموزشی ممنوع اعلام شد تا از اختلال در روند آموزش جلوگیری شود (قانون معارف، ۱۳۴۷، ماده ۱۱). بااینکه در

قانون هرگونه فعالیت سیاسی و حزبی از سوی متعلمین و محصلان منع قرار داده شده بود، ولی در دهه دموکراسی درعمل، محلات آموزشی به مرکز فعالیت‌های سیاسی تبدیل شد که این موضوع در چالش‌های نظام آموزشی دوره ظاهرشاه بحث می‌شود.

د) توسعه مراکز علمی و تحصیلی

از زمان به قدرت رسیدن ظاهرشاه تا سال ۱۹۴۰ میلادی/ ۱۳۱۹ شمسی تعداد مکاتب افزایش قابل ملاحظه‌ای داشت؛ به طوری که در ختم حکومت پدرش ۲۲ مکتب وجود داشت و این رقم در سال ۱۹۴۰ میلادی/ ۱۳۱۹ شمسی که آخرین سال صدارت محمدهاشم خان بود به ۳۴۶ مکتب رسید که در آن ۹۳ هزار شاگرد مشغول آموزش بودند و توسط ۱۹۹۰ معلم تدریس می‌شد (فرهنگ، ۱۳۸۰، ص ۶۵۲). هرچند نسبت به نفوس کشور یک رقم بسیار کوچک هست، اما به تناسب دوره حکمرانی نادرخان افزایش قابل ملاحظه‌ای را نشان می‌دهد. با شروع جنگ جهانی دوم، به دلیل انزوای کشور و مشکلات اقتصادی، انکشاف معارف با مشکلاتی مواجه شد که نتوانست مسیر رو به ترقی دوره قبل را با همان سیر صعودی طی نماید. تأثیر آن دوره به گونه‌ای بود که سرعت افزایش در تعداد مکاتب و شاگردان حتی بعد از جنگ نیز بطلی باشد. چنان که در سال ۱۳۳۵ تعداد مکاتب به ۸۰۶ رسید که در آن ۱۲۶ هزار و ۹۲ شاگرد مشغول آموزش بودند که از آن جمله ۱۱۱ هزار نفر در دوره ابتدایی بود. با مقایسه نفوس سن مکتب ۵ فیصد اطفال به سن مکتب ابتدایی شامل مکتب بودند (اسکندری، ۱۳۵۰، ص ۱۸).

اولین آموزش عمومی پایه فراتر از کابل و مراکز ولایات در نیمه اول دهه ۱۹۵۰ میلادی/ ۱۳۳۰ شمسی زمانی آغاز شد که دولت مکاتب روستایی (مکاتب دهاتی) را راه اندازی کرد. این مدارس دارای برنامه درسی سه ساله بودند و به مدارس روستایی تک معلم معروف بودند. این مدارس بنا به درخواست و با مشارکت جوامع روستایی تأسیس شد. اینها جوامعی بودند که یا بیش از ۵ کیلومتر با نزدیک‌ترین مدرسه ابتدایی فاصله داشتند و یا کودکان مدرسه‌ای کافی برای ایجاد یک مدرسه ابتدایی عادی نداشتند (Baiza, 2013, p.243). بیشتر این مدارس در مساجد فعالیت می‌کردند که آخوندها به عنوان معلم در آنجا خدمت می‌کردند. آخوندها حقوق ثابتی از وزارت آموزش و پرورش نداشتند؛ اما از والدین کودکان کمک‌های غیررسمی دریافت می‌کردند (گرگوریان، ۱۳۸۸، ص ۴۹۵). ادارات آموزش و پرورش استان کتب درسی تهیه و معلمان را جذب می‌کردند.



تا جایی که امکان داشت، جوامع روستایی باید نیروی کار، زمین و مواد لازم برای ساخت مدارس را فراهم می‌کردند. وقتی تعداد بچه‌ها به ۵۰ یا بیشتر رسید، یک مدرسه می‌تواند به یک مدرسه ابتدایی موقت شش ساله ارتقا یابد که به مدرسه روستایی با دو معلم معروف است؛ به این معنا که دو معلم به همه بچه‌ها در مدرسه آموزش می‌دهند. یک مدرسه ابتدایی معمولی تنها زمانی می‌توانست تصویب شود که تعداد کودکان به ۱۰۰ کودک برسد (Baiza، 2013، p.244).

در دوره حکومت ظاهرشاه سه دور پلان انکشافی در عرصه آموزش و تعلیم و تربیه اجرا شد که براساس جدول ذیل وضعیت ثبت‌نام و تعداد مکاتب براساس هر دوره پلان نشان داده می‌شود.

جدول ۱. وضعیت ثبت نام و تعداد مکاتب براساس هر دوره پلان

شاخص‌ها	پلان اول (۱۹۵۶-۱۹۶۱)	پلان دوم (۱۹۶۱-۱۹۶۶)	پلان سوم (۱۹۶۷-۱۹۷۳)
ثبت‌نام دانش‌آموزان (نفر)			
ثبت‌نام در دوره ابتدایی	۱۱۱۶۵۰	۲۱۳۱۰۰	240 (1967)، 444 700 (1972)، → 540
ثبت‌نام در دوره متوسطه و لیسه	۵۷۳۰	۱۴۱۰۰	400 (1967)، 54 600 (1972)، → 107
کل ثبت‌نام	۱۱۷۳۸۰	۲۲۷۲۰۰	640 (1967)، 498 300 (1972)، → 648
مکاتب دهاتی			
مکاتب دهاتی پسرانه	۶۳۹	۱۱۶۰	۱۶۲۱
مکاتب دهاتی دخترانه	۹۵	۱۶۰	۲۳۱
مکاتب ابتدایی			
مکاتب ابتدایی پسرانه	۴۶۵	۲۳۷	۱۰۳۰
مکاتب ابتدایی دخترانه	۶۸	۱۰۳	۱۶۶
مکاتب متوسطه			
مکاتب متوسطه پسرانه	۴۳	۱۲۰	۳۶۳
مکاتب متوسطه دخترانه	۹	۲۵	۴۶
تعداد لیسه‌ها			
مکاتب لیسه پسرانه	۱۶	۲۸	۱۱۷
مکاتب لیسه دخترانه	۶	۷	۱۶
کل مدارس (جمع)	۱۳۹۵	۱۸۴۰	۳۵۹۰

تعداد ثبت‌نام شاگردان در دوره ابتدایی مربوط به پلان دور اول و دور سوم می‌باشد و در پلان دوم تمرکز اصلی بر دوره متوسطه و لیسه بوده است. هرچند مکاتب دخترانه در تمام



مقاطع رشد داشته‌اند، اما نرخ رشد آنها نسبت به مکاتب پسرانه پایین‌تر است که نشان‌دهنده شکاف جنسیتی قابل‌توجه است. پلان سوم با رشد قابل‌ملاحظه‌ای در همه شاخص‌ها همراه بوده است و بیشترین افزایش را در تعداد مکاتب و ثبت‌نام‌ها نشان می‌دهد.

در دوره سلطنت محمدظاهرشاه تعداد مؤسسات علمی به ۳۵۰۰ باب رسیده بود که در آن ۷۶۴ هزار و ۷۷۶ شاگرد ذکور و اناث توسط ۲۵ هزار و ۳۰۰ معلم آموزش می‌دیدند (احمدی وردگ، ۱۳۹۵، ص ۲۶۳). همچنان در دوره حکومت ظاهرشاه به هدف افزایش سطح مهارت شاگردان و ایجاد ارتباط میان دانش و بازار مکاتب و مراکز مسلکی ایجاد شد که بتواند افراد را با توجه به علاقه‌مندی آنها و ضرورت جامعه تربیت نمایند. در دوره حکومت ظاهرشاه، مکاتب مسلکی براساس اهداف آموزشی به سه مجموعه تقسیم می‌شدند:

مکاتبی که هدف آنها تربیه شاگردان در یک مسلک معین بود؛ مانند دارالمعلمین‌ها، مکتب تجارت، و دیگر مکاتب تخصصی؛ **دارالعلوم‌ها** که هدف آنها تربیه علمای دینی و حفاظ قرآن بود؛

مکاتبی با جنبه فنی و تخنیکی مانند مکتب زراعت، تخنیک ثانوی، میخانیکی کابل، صنایع کابل و غیره (کامگار، ۱۳۷۷، ص ۵۰).

از سال ۱۹۵۶ تا سال ۱۹۶۴ میلادی/ ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۳ شمسی به تعداد ۵ مؤسسه تربیه معلم در شهرهای قندهار، هرات، جلال‌آباد، بلخ و کابل تأسیس شد (کامگار، ۱۳۷۷، ص ۵۰-۵۶) که هدف آن تربیه معلمان مسلکی بود و نشان‌دهنده توجه دولت به ایجاد مراکز در شهرهای بزرگ افغانستان می‌باشد و شهرها و ولایات کوچک و دوره‌افتاده هنوز در این زمینه موردتوجه نمی‌باشد.

در این دوره وزارت معارف در زمینه تأسیس مکاتب مسلکی و حرفه‌ای توجه خاصی داشت. این امر مهمی است و کشورهای پیشرفته جهان اکنون نیز به این نوع مراکز توجه دارند؛ زیرا این مراکز رابطه معنادار و مفیدی میان آموزش و حرفه و مکتب و بازار کار برقرار می‌نماید. در دوره ظاهرشاه در بخش‌های مختلف مانند هتل‌داری، تجارت، میخانیک، اداره عامه، پست و تلگراف، ترمیم موتور، بخش برق و ... مکاتب و مراکزی ایجاد شد که متعلمان می‌توانستند برای دوره‌های دوساله و چهارساله در این مراکز درس بخوانند. توجه به این بخش

از این آمار قابل فهم است که فقط در سال ۱۹۷۰ میلادی/ ۱۳۴۹ شمسی به تعداد ۱۳۵ باب مکتب متوسطه در سطح کشور در زمینه تعلیمات مسلکی تأسیس شد (کامگار، ۱۳۷۷، ص ۶۳).

برای ارتقای مهارت زنان لیسه‌های مسلکی ویژه برای زنان در رشته‌های مختلف تأسیس شد و لیسه مسلکی زبان و لیسه مسلکی جمهوریت از این نمونه‌ها می‌باشد که شاگردان صنف نهم را می‌پذیرفت و دارای سه شعبه مختلف سکرتریت، رشته عمومی و دفترداری بود. مضامین تدریسی شامل مسلکی، مخفف‌نویسی، تایپ، مکاتبه، محاسبه دولتی، اصول اداره حقوق، مالیه و تدبیر منزل بود (کامگار، ۱۳۷۷، ص ۴۸).

این اقدامات در دوره ظاهرشاه در راستای توسعه تعلیمات مسلکی و حرفه‌ای در افغانستان صورت گرفت که باعث ایجاد بستر مناسب برای تربیت متخصصان و نیروی کار ماهر در حوزه‌های مختلف فنی، تجارتی، اداری و علمی شد. همچنان در دوره حکومت ظاهرشاه بر تعداد مراکز تحصیلی افزوده شد که اساس آن در دوره نادرشاه با تأسیس فاکولته طب گذاشته شد. پوهنتون کابل با فعال نمودن پوهنچی‌های مختلف به مهم‌ترین مراکز تحصیلی تبدیل شد:

✓ پوهنچی حقوق (۱۹۳۸ میلادی / ۱۳۱۷ شمسی): این پوهنچی در ابتدا به نام آکادمی حقوق و علوم سیاسی تحت سرپرستی وزارت معارف تأسیس شد و مدت تحصیل آن سه سال بود که بعداً به چهار سال افزایش یافت و به سطح فاکولته ارتقا یافت.

✓ پوهنچی ادبیات و علوم بشری (۱۹۴۴ میلادی / ۱۳۲۳ شمسی): هدف این پوهنچی، تربیت معلمان لایق، محققان و نویسندگان در زمینه ادب و فرهنگ بود.

✓ پوهنچی شرعیات (۱۹۵۱ میلادی / ۱۳۳۰ شمسی): هدف از تأسیس این پوهنچی، پرورش قشر منور با تسلط بر علوم عقلی و نقلی بود. این پوهنچی در ابتدا شامل دیپارتمنت‌های تفسیر و حدیث، حقوق اسلام، فقه و اصول فقه، فلسفه و عقیده اسلامی بود که بعدها به دو دیپارتمنت فقه و قانون و تعلیمات اسلامی خلاصه شد.

✓ پوهنچی زراعت (۱۹۵۶ میلادی / ۱۳۳۵ شمسی): این پوهنچی با هدف تربیت کادری‌های فنی جهت بهبود تولیدات کشاورزی و مالداری تأسیس شد و دارای



✓ دیپارتمنت‌هایی مانند خاک‌شناسی، آبیاری، علوم حیوانی، حفظ نباتات، میوه‌جات و اقتصاد زراعتی بود.

✓ پوهنهی انجنیری (۱۹۵۶ میلادی / ۱۳۳۵ شمسی): هدف این پوهنهی، پرورش نیروی متخصص در انجنیری و امور تخنیک بود و شامل دیپارتمنت‌هایی نظیر سیول انجنیرنگ، برق و میخانیک بود.

✓ پوهنهی اقتصاد (۱۹۵۷ میلادی / ۱۳۳۶ شمسی): این پوهنهی در ابتدا به نام مؤسسه علمی و نظر اقتصادی شناخته می‌شد و بعدها به پوهنهی تبدیل شد. دارای دیپارتمنت‌های مالی، اقتصادی، تجارت و مدیریت صنایع بود.

✓ پوهنهی فارمسی (۱۹۵۸ میلادی / ۱۳۳۷ شمسی): این پوهنهی شامل دیپارتمنت‌هایی مانند فارمکولوژی، فارموستیک، میکروبیالوژی، تاکسیولوژی و مواد غذایی بود.

✓ پوهنهی تعلیم و تربیه (۱۹۶۲ میلادی / ۱۳۴۱ شمسی): این پوهنهی دارای دیپارتمنت‌های علوم اجتماعی، طبیعی، حیاتی و انگلیسی بود که در سال ۱۹۷۳ منحل و محصلان آن به پوهنهی ادبیات منتقل شدند.

✓ مؤسسه پولی تخنیک کابل (۱۹۶۴ میلادی / ۱۳۴۳ شمسی): این مؤسسه با کمک روس‌ها تأسیس شد و هدف آن تربیت پرسونل فنی در پروژه‌های ساختمانی و صنعتی بود. مدت تحصیل در این مؤسسه پنج سال بود و شامل شعبه‌هایی نظیر ساختمانی، جیولوجی و معدن بود (کامگار، ۱۳۷۷، ص ۴۷-۵۲).

✓ پوهنتون کابل در دوره ظاهرشاه به‌عنوان یک مؤسسه عالی شامل پوهنهی‌هایی مانند طب، فارمسی، حقوق، ادبیات، شریعات، زراعت، انجنیری، اقتصاد و تعلیم و تربیه بود. در سال ۱۹۷۳ میلادی / ۱۳۵۲ شمسی جمعاً ۷ هزار محصل (۲ هزار نفر در لیلیه) توسط ۸۳۴ استاد داخلی و خارجی (۶۱ زن) مشغول تحصیل بودند (احمدی وردگ، ۱۳۹۵، ص ۲۶۴).

✓ ه) توسعه همکاری‌های بین‌المللی

نظام آموزشی افغانستان در دوره ظاهرشاه نیازمند همکاری مؤثر نهادهای بین‌المللی و کشورهای مختلف جهان بود که در زمینه بورسیه برای متعلمین و محصلین، همکاری در تهیه

مواد و منابع درسی، همکاری در بررسی‌های کیفی با وزارت معارف و دولت آن زمان دست یاری دهند. به همین منظور دولت زمینه همکاری‌های بین‌المللی را فراهم کرد تا نهادها بتوانند در زمینه‌های یادشده اقدامات و همکاری لازم را داشته باشند.

افغانستان در سال ۱۹۴۷ میلادی/ ۱۳۲۶ شمسی عضویت یونسکو را پذیرفت که این موضوع کشور را ملزم می‌کرد تا در هماهنگی با آن نهاد بین‌المللی اقدامات لازم را انجام دهد و در سال ۱۹۴۹ میلادی/ ۱۳۲۸ شمسی هیئتی از یونسکو به افغانستان آمد و طی دو ماه بررسی‌های جامعی از وضعیت تعلیم و تربیه انجام داد. پیشنهادات هیئت شامل موارد زیر بود:

- ✓ تربیت معلمان ابتدایی در دارالمعلمین کابل برای فارغان صنف نهم طی سه سال؛
- ✓ تأسیس دارالمعلمین دوم در کندهار؛
- ✓ فراهم کردن فرصت تحصیل برای زنان؛
- ✓ افزایش سالانه فارغان دارالمعلمین به ۱۲۰۰ نفر؛
- ✓ تجدیدنظر در برنامه‌های مؤسسات تربیه معلم، به‌ویژه در علوم طبیعی و اجتماعی؛
- ✓ تأسیس آکادمی تربیه معلم (کامگار، ۱۳۷۷، ص ۴۹).

در سال ۱۹۵۴ میلادی/ ۱۳۳۳ شمسی تیمی از متخصصین کلمبیا که توسط آمریکا تمویل می‌شدند به افغانستان آمدند. این تیم در سال ۱۹۵۵ تأسیس مؤسسه تعلیم و تربیه را برعهده گرفتند (کامگار، ۱۳۷۷، ص ۵۱). در سال ۱۹۶۰ میلادی/ ۱۳۳۹ شمسی تعداد زیادی از محصلان افغان برای ادامه تحصیل به اتحاد شوروی فرستاده شدند (همان، ص ۵۲). براساس برآوردهای مقامات افغانستان:

- ✓ حدود ۸۰ درصد آموزش زبان‌های خارجی به زبان انگلیسی انجام می‌شد.
- ✓ متخصصان فرانسوی برای مشاوره و آماده‌سازی بهترین دانش‌آموزان برای دیپلوم فرانسوی استخدام شدند.
- ✓ معلمان آلمانی در مدرسه نجات برای تدریس زبان آلمانی و ارائه مشاوره در امور آموزشی استخدام شدند.



✓ متخصصان فرانسوی، ایتالیایی، و جاپانی در مدارس حرفوی (مانند زراعت) خدمت می‌کردند.

✓ مدرسه مکانیکی کابل با کمک متخصصان آلمانی تأسیس شد و تجهیزات آن به‌عنوان هدیه از حکومت آلمان به افغانستان داده شد (گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۴۳۶).

در سال ۱۹۶۶ میلادی/ ۱۳۴۵ شمسی گروهی از معلمان افغان برای تحصیلات عالی به خارج از کشور فرستاده شدند. همچنین قراردادی بین وزارت معارف و اداره انکشاف بین‌المللی آمریکا به امضا رسید که به تأسیس ریاست تدریسات ابتدایی در وزارت معارف منجر شد (کامگار، ۱۳۷۷، ص ۵۴).

انکشاف تعلیمات عالی در دهه دموکراسی بیشتر در همکاری و هماهنگی با کشورهای خارجی انجام می‌شد. ایالات متحده آمریکا، آلمان و فرانسه در مشوره‌های آموزشی و تدوین منابع درسی برخی از فاکولته‌های پوهنتون کابل همکاری داشتند و اتحاد جماهیر شوروی نیز در این عرصه همکار بود و فاکولته پلی تخنیک کابل را تحت پوشش خود قرار دادند (اندیشمند، ۱۳۸۹، ص ۸۲).

با توجه به مطالب پیش‌گفته می‌توان نگاشت که نظام تعلیمی در دوره ظاهرشاه توسعه بیشتر یافت و شالوده تحصیلات عالی با راه‌اندازی پوهنتون کابل در این زمان به وجود آمد. باوجود مشکلات و چالش‌های متعدد از وضعیت نامناسب اقتصادی تا واکنش‌های اجتماعی، بازهم دوره حکومت ظاهرشاه دستاوردهای نسبی در عرصه آموزش داشت که در صورت حفظ و استمرار آن وضعیت آموزشی افغانستان در شرایط کنونی بهتر و سامانمندتر می‌بود.

چالش‌ها و مشکلات

نظام آموزشی در دوره ظاهرشاه چالش‌ها و مشکلاتی مانند عدم دسترسی همگانی به آموزش عصری، کمبود امکانات آموزشی و منابع انسانی در مراکز علمی، عدم توازن در توسعه مراکز تعلیمی و تحصیلی و... داشت که در ذیل به توضیحات لازم هرکدام پرداخته می‌شود.

الف) عدم توازن در انکشاف معارف و تحصیلات عالی

یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های نظام آموزشی در افغانستان در دوره ظاهر شاه، عدم دسترسی به آموزش در مناطق روستایی و دورافتاده بود. مکاتب و به‌ویژه مراکز فنی و مسلکی صرفاً در شهرهای بزرگ افغانستان تأسیس می‌شد و شهرهای دیگر و مناطق دورافتاده از این امتیازات کاملاً محروم بودند. تأسیس مراکز تحصیلی در شهر کابل هم نشان‌دهنده توجه دولت صرفاً به مرکز بوده و در بیرون از مرکز کشور توجه در گسترش مراکز تحصیلی وجود نداشت. براساس تحقیقات، تا اواخر سال ۱۹۵۹ میلادی/۱۳۳۸ شمسی، تنها ۷۳/۸ درصد از دانش‌آموزان مدارس ثانویه در کابل و سایر مناطق شهری کشور حضور داشتند و سهم روستاها و مناطق دورافتاده بسیار کم بود. به‌عنوان مثال، در سال ۱۹۵۸ میلادی/۱۳۳۷ شمسی، تنها ۳ درصد از دانش‌آموزان در مدارس حرفه‌ای و تنها ۱ درصد در مدارس ثانویه یا پوهنتون کابل مشغول به تحصیل بودند (گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۴۳۸).

انکشاف و تعمیم معارف در دهه دموکراسی نیز با عدم توازن همراه بود. نه تنها مکاتب و مراکز آموزشی در خارج از مرکز کمتر ایجاد شد که امکانات آموزشی در مرکز و ولایات متفاوت بود و معلمان مکاتب در پایتخت و ولایات دوردست باهم قابل قیاس نبودند و متعلمان که از مکاتب پایتخت و ولایات فارغ التحصیل می‌شدند سطح دانش و آگاهی متفاوتی داشتند.

در کنار مشکلات اقتصادی که دولت در تعمیم معارف عنوان می‌کرد، عدم اراده سیاسی حکومت در گسترش تعلیمات عمومی هم دخالت دارد؛ به‌طوری‌که صدیق فرهنگ که خود عضو کمیسیون تسوید قانون اساسی ۱۹۶۴ میلادی/۱۳۴۳ شمسی بود، در مورد انکشاف تعلیمات عالی از نظر منطوقی چنین می‌نویسد: «از نگاه تقسیم جغرافیایی تعلیمات عالی در این وقت دوراه در برابر مقامات دولتی باز بود. یکی تمرکز تمام فاکولته‌ها در کابل و دیگری تقسیم آن در اطراف به‌ویژه در سه مرکز مهم منطقه‌ای قندهار، هرات و مزارشریف، حکومت راه اولی را انتخاب کرد و انگیزه آن در این کار افزون بر ذوق نمایش و تظاهر، مراقبت از افکار و اعمال محصلان بود که در نظام‌های پلیسی، منظور عمده به حساب می‌رود» (فرهنگ، ۱۳۸۰، ص ۷۸۰).

ب) مشکلات زبان تدریس

در دوره حکومت ظاهرشاه و در دوره صدارت محمدهاشم خان فرمان تدریس به زبان پشتو در مکاتب صادر شد. حکومت دستور داد که تدریس از زبان فارسی به زبان پشتو تغییر کند و معلمان ملزم به شرکت در کورس‌های زبان پشتو بودند. به قول صدیق فرهنگ این مسئله مشکلات فراوانی را به وجود آورد؛ به طوری که در مناطق غیرپشتوزبان، معلمان که خود پشتو نمی‌دانستند موظف شدند تا مضامینی را که کتاب درسی آن در پشتو وجود نداشت به شاگردانی که آنها نیز پشتو نمی‌دانستند به زبان پشتو تدریس کنند و در پایان سال به همین ترتیب از ایشان امتحان بگیرند... بدون مبالغه می‌توان گفت که در اثر آن (همین اقدام)، معارف افغانستان برای ده‌ها سال عقب افتاد (فرهنگ، ۱۳۸۰، ص ۶۳۷). باینکه در دوره صدارت محمودخان دستور تدریس به زبان‌های دری و پشتو صادر شده بود، اما مشکل اساسی این بود که مردمان که به هیچ‌کدام از این زبان‌ها تسلط نداشتند، مانند مناطق ازبک‌نشین و... باید به کدام زبان آموزش می‌دیدند که آقای فرهنگ تصریح می‌کند: «فیصله گردیده بود که در این مناطق تدریس به زبان پشتو ادامه یافت و مردمان مذکور از این بابت زیانمند شدند» (همان، ص ۶۶۲).

با توجه به اینکه در افغانستان زبان‌های متعددی رایج هست و گویندگان زیادی را در این سرزمین به خود اختصاص می‌دهند، مسلماً تدریس به زبان غیر از زبان مادری برای کودکان دشوار و چالش‌زا می‌باشد؛ زیرا کودکان که به غیر از زبان مادری‌شان به زبان دیگر تسلط ندارند، چگونه می‌توانند با ورود به مکتب، تمامی مضامین را به زبان دیگر بیاموزند. مناسب است که حداقل زبان تدریس در دوره ابتدایی به زبان مادری اکثریت مردمان محل تنظیم شود که به آن تسلط دارند. هرچند انجام این طرح هزینه‌بردار است، ولی غیرممکن نیست و برای بهبود نظام و عدالت آموزشی کمک می‌کند.

ج) مشکلات اقتصادی

مشکل اقتصادی در عرصه آموزش هم دامن‌گیر حکومت بود و هم مردم افغانستان از این ناحیه رنج می‌بردند که هر دو موضوع اثرات منفی بر نظام آموزشی گذاشت. در سال ۱۹۶۷ میلادی / ۱۳۴۶ شمسی، چهل درصد مکاتب دارای ساختمان بودند که بیشتر از



۵۰ درصد از ساختمان‌ها خامه شده بودند و باقی مکاتب از ساختمان‌های کرایه‌ای، مجانی و مسجد استفاده می‌کردند و شماری هم اصلاً فاقد هرگونه تعمیر و ساختمان بودند (اندیشمند، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱). یکی از مشکلات عمده دیگر کمبود لوازم آموزشی و منابع درسی بود که این کمبودات بیشتر در ولایات و مناطق دوردست افغانستان محسوس بود.

فقر عمومی یکی از مهم‌ترین دلایل عدم پیشرفت در نظام آموزشی دوره ظاهرشاه بود. بسیاری از خانواده‌ها به جای فرستادن فرزندان خود به مدرسه، آنها را به کار و کسب می‌فرستادند. در این شرایط، دولت‌های وقت نتوانستند اقدام جدی برای حل این مشکل انجام دهند و مردم را در مقابله با این بحران‌های اقتصادی رها کردند. این معضل در نتیجه تأمین معیشت، باعث شد که بسیاری از کودکان نتوانند به تحصیل پردازند.

(د) کمبود معلمان متخصص

یکی از چالش‌های اساسی در نظام آموزشی افغانستان در دوره ظاهرشاه، کمبود معلمان متخصص و آموزش‌دیده بود. تا اواخر دهه ۱۹۵۰، افغانستان تنها ۳۰۰۷ معلم داشت که نیمی از آنها دوره‌های آموزشی تخصصی را طی نکرده بودند (گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۴۳۸). این امر باعث شد که کیفیت آموزش در بسیاری از مدارس پایین بیاید و بسیاری از دانش‌آموزان نتوانند به‌طور مؤثر آموزش ببینند. مراکز تربیه معلم در چند شهر مهم ایجاد شده بود که به‌هیچ‌عنوان پاسخگوی نیازمندی‌های تعلیمی کشور نبود. هرچند تعدادی از معلمان از خارج کشور برای تدریس وارد کشور شدند، اما آنها نیز در مکاتب مشخص به تدریس می‌پرداختند که از سوی کشورهای متبوع حمایت می‌شدند.

حکومت به وضعیت اقتصادی و سطح زندگی معلمان توجه نداشت. معلمان در فقر و محرومیت جدی بسر می‌بردند. تعداد زیادی از معلمان برای امرار معیشت و کسب درآمد بیشتر برای زندگی بخورونمیر خود در نیم روز قبل از درس یا بعد از آن ورختنی‌های موسمی به کارهای طاقت‌فرسا رو می‌آوردند. معلمان به دلیل مشکلات اقتصادی، تمامی فکر و توجهشان رفع نیازمندی‌های مالی‌شان بود تا اینکه به ارتقای ظرفیت خودشان و شاگردانشان فکر کنند. به هر میزانی که وضعیت مالی افراد ضعیف باشد، به همان میزان جایگاه اجتماعی‌شان نیز تنزل پیدا می‌کند و تمایل برای ورود به شغل که نه پول دارد و نه جایگاه

اجتماعی هم کمتر می‌شود. به قول امین‌الله دریح دولت به جای اینکه مشکلات معلمان را حل نماید و فکری برای بهبود زندگی آنها داشته باشد بیشتر به تعقیب و کنترل معلمان می‌پرداختند (دریح، ۲۰۰۷، ص ۲۴۸).

در دوره مشروطیت و صدارت سردار محمد داود خان، گسترش کمی معارف با چالش‌هایی همچون عدم تناسب بین تعداد دانش‌آموزان و امکانات آموزشی همراه بود. با افزایش تعداد مدارس و دانش‌آموزان، وسایل و منابع آموزشی مانند معلمان، کتاب‌ها و تجهیزات تدریس نتوانستند با این افزایش هماهنگ شوند. این امر به افت کیفیت آموزشی منجر شد (فرهنگ، ۱۳۸۰، ص ۷۷۹).

براساس نوشته محمد اکرام اندیشمند در کتاب معارف عصری افغانستان، در سال ۱۹۷۰ مجموع معلمان در معارف به ۱۸ هزار و ۶۰ نفر می‌رسید که به تفکیک سویه تحصیلی‌شان مطابق جدول ۲ بود.

جدول ۲. مجموع معلمان به تفکیک سویه تحصیلی

تعلیمات خصوصی	پایین‌تر از آن	فارغ ۱۲	فارغ دارالمعلمین	لیسانس	سویه تحصیلی
۲۷۳۱	۶۶۷۳	۳۹۴۰	۳۹۴۶	۷۷۰	تعداد
۱۵/۱۲	۳۶/۹۵	۲۱/۸۲	۲۱/۸۵	۴/۲۶	فیصدی

این آمار نشان‌دهنده آن است که سطح تحصیل بیشترین معلمان که در مکاتب تدریس می‌نمودند، کمتر از ۱۲ بود و بیشتر آنها برای تدریس دوره ابتدایی گماشته می‌شدند؛ درحالی‌که در کشورهای مرفعی، مهم‌ترین دوره تعلیمی، دوره ابتدایی خوانده می‌شود و معلمان برای تدریس این دوره انتخاب می‌شوند که هم از نظر سویه تحصیلی و هم از نظر مهارت تدریس و ارتباطی در درجه بالاتر قرار داشته باشند.

ه) مقاومت‌های اجتماعی و فرهنگی

مردمان افغانستان تحت تأثیر اندیشه‌های دینی و سنت‌های تاریخی هستند. هرگونه تغییرات که خلاف این دو اصل باشد، از نظر مردم مردود است و پذیرفتنی نیست. چنان‌که اصلاحات امان‌الله خان بخصوص در دور دوم بدون درک این ملاحظات به ناکامی انجامید. در دوره ظاهرشاه نیز در برخی مناطق افغانستان، به‌ویژه در مناطق روستایی، مقاومت‌های اجتماعی



و فرهنگی در برابر تحصیلات و آموزش دختران و زنان وجود داشت. این امر باعث ایجاد شکاف‌های آموزشی و اجتماعی بیشتر شد و مانع از دسترسی برابر به آموزش در سراسر کشور شد (کامگار، ۲۰۰۷).

افزون بر مشکلات اقتصادی مردم تعدادی به دلیل عدم آگاهی از اهمیت کسب دانش عصری و تحت تأثیر برخی از شایعات و افواها از فرستادن فرزندان به مکاتب خودداری می‌کردند. عده‌ای در هنگام آمدن هیئت‌های معارف به قریه و مناطق روستایی برای جذب شاگردان جدید، عذرها و بهانه‌ها پیش می‌کردند و رشوه‌ها می‌دادند تا فرزندان‌شان از شر مکتب نجات یابند (دریچ، ۲۰۰۷، ص ۲۴۹).

و) سیاست‌زدگی

گرچه حکومت در قانون معارف، شاگردان و معلمان را از هرگونه فعالیت سیاسی و حزبی منع نمود، ولی در عمل نتوانست جلو فعالیت‌های سیاسی و مدنی را در مراکز تعلیمی و تحصیلی بگیرد. چنان‌که در دهه ۱۹۶۰، به‌ویژه در دوره دموکراسی، پوهنتون کابل به مرکز فعالیت‌های سیاسی تبدیل و این امر باعث بی‌ثباتی در وضعیت آموزشی کشور شد. مشکلات سیاسی و امنیتی به‌ویژه در سال‌های ۱۹۶۳ تا ۱۹۷۳ میلادی / ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۲ شمسی، باعث تغییر مداوم رؤسای پوهنتون و ایجاد ناآرامی‌ها در مراکز آموزشی کشور شد. مشارکت شاگردان و محصلان در تظاهرات وسیع و گسترده جریان‌های مختلف سیاسی در دهه دموکراسی که همانا سیاسی شدن معارف افغانستان در این دهه بود، به سقوط سویه تعلیمی و تحصیلی شاگردان و محصلان انجامید. شاگردان و محصلان به جای تحصیل دانش و انجام تحقیقات علمی و مطالعه در کتابخانه در تظاهرات شرکت و در سرک‌ها سپری می‌نمودند.

ورود متعلمان و محصلان به سیاست باعث شد مطالبات غیرمنطقی را مطرح کنند؛ حتی به خودشان اجازه می‌دادند که در مورد مقررات آموزشی و چوکات پذیرفته شده علمی هم اعتراض کنند، فرهنگ در این زمینه می‌نویسد: «معارف در کمترین مدت به بزرگ‌ترین پیمانۀ سیاسی گردید و مظاهره و اعتصاب در آن شکل مزمّن اختیار کرد. در مرحله نخست، مطالبات و تقاضاهای محصلان و متعلمان گونه سیاسی داشت؛ مثل حق حضور در پارلمان و حق تشکیل اتحادیه و مباحثه و مانند آن؛ اما بعداً مطالب مربوط به شرایط درسی و مناسبات

با اداره هم به آن افزوده شد؛ از قبیل آسان ساختن شرایط امتحان، پایین آوردن درجه کامیابی،
الغای حاضری و امثال آن» (فرهنگ، ۱۳۸۰، ص ۷۸۲).

در مجموع، باوجود برخی تلاش‌ها برای بهبود وضعیت آموزشی در دوره ظاهرشاه، این
چالش‌ها و مشکلات مختلف باعث شدند که نظام آموزشی نتواند به‌طورکامل به اهداف خود
دست یابد و شکاف‌های عمیقی در دسترسی به آموزش ایجاد شد که بر توسعه کشور تأثیرات
منفی داشت.



نتیجه‌گیری

نظام آموزشی افغانستان در دوره ظاهرشاه با وجود بهره‌مندی از برخی فرصت‌ها و پیشرفت‌ها، با چالش‌های ساختاری و اجرایی فراوانی روبه‌رو بود که مانع از توسعه‌یافتگی متوازن و پایدار این نظام شد. تمرکزگرایی، کمبود امکانات و منابع انسانی، مقاومت‌های اجتماعی و فرهنگی، و اثرات سیاست‌زدگی از جمله موانعی بودند که باعث شدند نظام آموزشی نتواند به شکلی مطلوب و جامع اهداف خود را محقق کند.

از سوی دیگر، فرصت‌هایی نیز در این دوره وجود داشت که می‌توانستند بستر مناسبی برای تحول نظام آموزشی فراهم کنند. گسترش نسبی نهادهای معارف، آغاز آموزش‌های تخصصی و حرفه‌ای، و توجه به اصلاحات قانونی و نهادی از جمله گام‌هایی بودند که با مدیریت بهتر می‌توانستند اثرگذاری بیشتری داشته باشند. به عنوان نمونه، تأسیس برخی مراکز آموزش عالی و تلاش برای تربیت نیروی متخصص نشان‌دهنده ظرفیت‌های بالقوه‌ای بود که در صورت سیاست‌گذاری مناسب و متوازن، امکان رشد بیشتر را فراهم می‌کرد.

با وجود این، عدم توازن در توسعه نظام آموزشی میان مرکز و مناطق دورافتاده، اعمال سیاست‌های زبانی ناهماهنگ با واقعیت‌های جمعیتی، و عدم رسیدگی به مشکلات اقتصادی و اجتماعی از جمله عواملی بودند که فرصت‌ها را به چالش تبدیل کردند. فقر عمومی، کمبود معلمان متخصص، و مقاومت فرهنگی در برابر آموزش از دیگر موانع مهم در مسیر پیشرفت نظام آموزشی به شمار می‌رفت.

پیشنهاد برای بهبود نظام آموزشی

بررسی این چالش‌ها و فرصت‌ها نشان می‌دهد که برای توسعه یک نظام آموزشی کارآمد و عادلانه، راهبردهایی مانند موارد زیر ضروری است:

۱. **تمرکززدایی از نظام آموزشی:** گسترش امکانات آموزشی و تحصیلات عالی به مناطق دورافتاده و روستاها؛
۲. **تدریس به زبان مادری در دوره ابتدایی:** رعایت اصول علمی در آموزش زبان و بهره‌گیری از زبان مادری به عنوان ابزار اصلی یادگیری در سال‌های نخست تحصیل؛

۳. بهبود وضعیت اقتصادی معلمان و خانواده‌ها: افزایش سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌های آموزشی، ارتقای سطح زندگی معلمان، و کمک به خانواده‌های محروم برای کاهش نرخ ترک تحصیل؛

۴. تقویت تربیت معلمان متخصص: افزایش تعداد مراکز تربیت معلم و تمرکز بر کیفیت آموزش آنها برای تدریس در تمامی مقاطع؛

۵. مبارزه با سیاسی شدن نهادهای آموزشی: حفظ استقلال نهادهای آموزشی از جریان‌های سیاسی و تمرکز بر اهداف علمی و آموزشی.

در مجموع، نظام آموزشی دوره ظاهرشاه باوجود برخی پیشرفت‌ها، نتوانست پاسخی جامع و پایدار به نیازهای کشور ارائه دهد. اصلاحات عمیق و چندجانبه، همراه با درک دقیق از بافت فرهنگی و اجتماعی افغانستان، شرط لازم برای بهبود و توسعه عادلانه معارف و تحصیلات عالی در کشور است.



- ۱) احمدی وردگ، گل آغا (۱۳۹۵). سیر تاریخی معارف افغانستان. کابل: ریاست نشرات و اطلاعات وزارت معارف.
- ۲) امینی، علی مدد (۱۳۹۱). سیر تاریخی تعلیم و تربیت در افغانستان. مجله سیمای تاریخ (۵)، ۱۳۵-۱۳۸
- ۳) اندیشمند، محمداکرام (۱۳۸۹). معارف عصری افغانستان، کابل: بی‌نا.
- ۴) دریخ، امین‌الله (۲۰۰۷). افغانستان در قرن بیستم. چاپ دوم، پشاور: انجمن نشراتی دانش.
- ۵) عرفان (۱۳۸۲). تاریخ مختصر تعلیم و تربیه در افغانستان. ثور و جوزا، ۸۱ (۲ و ۳)، ۲۹-۳۵.
- ۶) عرفان (۱۳۶۸). بررسی برنامه‌های درسی مکاتب تعلیمات عمومی و اتخاذ تدابیر به منظور بهبود آن. عبدالنبی واحدی. ماهنامه وزارت تعلیم و تربیه، ۶۷ (۱)، ۱۱-۲۱.
- ۷) عرفان (۱۳۵۰). سیر و انکشاف معارف، محمدرشاد سکندری. مجله علمی-تربیتی-اجتماعی و ادبی، ۴۹ (۱)، ۱۵-۲۳.
- ۸) عزتی، عزت‌الله (۱۳۹۴). جغرافیای سیاسی جهان اسلام. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- ۹) علاقه‌بند، علی (۱۳۸۹). اصول مدیریت آموزشی. تهران: دانشگاه پیام نور.
- ۱۰) غبار، میرغلام‌محمد (۱۳۹۱). افغانستان در مسیر تاریخ. انتشارات محسن.
- ۱۱) کامگا (۱۳۷۷). تاریخ معارف افغانستان. پشاور: مرکز نشراتی میوند.
- ۱۲) گریگوریان، وارتان (۱۳۸۸). ظهور افغانستان نوین، ترجمه علی کرمانی. تهران: محمدابراهیم شریعتی افغانستانی.
- 13) Khwajamir, M. (2016). History and problems of education in Afghanistan. Mehtarkhan Khwajamir. Retrieved from <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>
- 14) Yahia Baiza (2013). Education in Afghanistan Developments, Influences and Legacies since 1901. london.

موجودیت مباحث اصول فقه در عصر پیامبر اسلام (ص)، ائمه معصومین (ع) و صحابه

دکتر محمد جان رحمانی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۹

چکیده

از نظر متدولوژی و روش شناسی علم اصول فقه به عنوان منبع استنباط احکام شرعی و عملی، توسط علما و فقهای مسلمان مطابق با شرایط روز، با روش ها و نگاه های مختلف مورد بحث قرار گرفته است. به طور کلی، مسائل علم اصول فقه با سه روش و نگاه تاکنون مورد بحث واقع شده که برخی از علما و فقهای مذاهب اسلامی با مبنا و نگاه کلامی مسائل علم اصول را مطرح نموده و بحث کرده اند و برخی دیگر با نگاه و روش فقهی و عده ای هم مباحث اصولی را به صورت تلفیقی مطرح نموده اند.

بنابراین، تحقیق حاضر با توجه به ارائه مباحث روش شناسی در علم اصول فقه به این نتیجه دست یافته است که علم اصول فقه به عنوان منبع استنباط احکام فقهی در عصر رسول الله (ص) و عصر ائمه (ع) و صحابه آن حضرت موجود بوده است که استدلال های حدیثی و قرآنی در راستای استنباط احکام فقهی و قضاوت ها در صدر اسلام در موارد متعدد نشان دهنده وجود مباحث اصولی و شیوه های استنباط احکام شرعی در این دوران می باشد. در نتیجه، این ادعا که از سوی علمای برخی از فرق اسلامی مطرح شده که اولین بار امام شافعی در کتاب «الرسالته الشافعیه» علم اصول را مطرح نموده و بنیانگذار علم اصول را امام شافعی را می دانند، مورد خدشه جدی قرار گرفته است. فقط می توان این ادعا را در این حد پذیرفت که امام شافعی نخستین کسی بوده که کتابی را در باب مباحث اصولی تألیف و تصنیف نموده است؛ چنان که بسیاری از علما و فقهای مسلمان نیز امام شافعی را به عنوان نخستین مؤلف و مصنف کتاب علم اصول می دانند.

واژگان کلیدی: عصر رسول الله (ص)، عصر صحابه و ائمه (ع)، مباحث علم اصول، علم اصول فقه

* محمد جان رحمانی، دیپارتمنت اقتصاد، دانشکده اقتصاد و مدیریت، پوهنتون خاتم النبیین (ص) کابل،

فقه اسلامی مظهري از توجه امت اسلامی به شریعت الهی می باشد که در این میان فرق و مذاهب گوناگون اسلامی هرکدام به نوبه خود به استنباط و استخراج احکام شریعت از قرآن و حدیث پرداخته اند. به همین دلیل، فقه باعث گسترش علم اصول و شیوه های استنباط شده است. بنابراین، اگر احکام شرعی و فقهی یعنی اوامر و نواهی آن برای عموم مردم واضح بود و مردم می توانستند به آسانی به احکام شرعی خود دسترسی پیدا کنند، به بحث های عمیق علمی ضرورتی نبود.

به دلیل عدم امکان دسترسی عموم مردم به احکام شرعی یک عده از علمای اسلامی درصدد استنباط حکم شرعی برای مردم برآمدند که معروف به فقها و اصولیون شدند. به مرور زمان برخی از فرقه های اسلامی اهتمام بیشتری به این موضوعات کردند و حتی ادعا نمودند که بنیان گذار مباحث اصولی هستند؛ مانند طرفداران مذهب شافعی که امام شافعی را بنیان گذار مباحث اصولی می دانند و معتقدند که امام شافعی در کتاب الرسالة الشافعیه خود اولین بار اصول و روش نظام مندی برای نجات از اهل «اجتهاد به رأی» مطرح کرده تا استنباط فقهی به صورت روشمند صورت گیرد. ولی تعداد زیادی از فقها و اصولیون این ادعا را رد کرده و معتقدند که امام شافعی بنیان گذار مباحث اصولی نیست؛ بلکه او می تواند نخستین کسی باشد که کتاب اصولی را تألیف و تصنیف نمود و کتابش به دست مردم رسید و ماندگار شد؛ هرچند قبل از ایشان نیز کسانی بوده اند که کتاب اصولی را تدوین کرده ولی به دست ما نرسیده و ماندگار نشده مانند قاضی بن یوسف و محمد بن حسن که تألیفاتی در مورد اصول داشته اند (شافعی، ۲۰۰۱، ص ۲۳).

با توجه به اختلافاتی که در زمینه میان علما و اصولیون وجود دارد، این سؤالات مطرح می شود که آیا مباحث اصولی در عصر رسول الله (ص)، صحابه و ائمه (ع) وجود داشته است؟ اگر نمونه هایی از مباحث اصولی در عصر رسول الله (ص)، صحابه و ائمه (ع) وجود داشته باشد، چه آثار و پیامدهایی را به دنبال خواهد داشت؟ بنابراین، این تحقیق درصدد یافتن پاسخ و تحلیل و نتیجه گیری این پاسخ خواهد بود. بدین منظور ابتدا تعاریف اصول فقه مطرح می شود تا مسئله تحقیق بیان شود. سپس با توجه به بیان مسئله و تعریف اصول فقه سبک های موجود در روش های استنباط و مباحث اصولی بر مبنای مسائل کلامی، فقهی و تلفیقی بحث



می‌شود و درنهایت، نمونه‌هایی از مباحث که در دوره‌های سه‌گانه شکل‌گیری شریعت وجود داشته بحث و نتیجه‌گیری می‌شود.

۱. تعاریف اصول فقه

علم اصول با روش‌های مختلف و از زوایای گوناگون توسط علما و فقهای اسلامی تعریف شده است.

تعریف مشهور اصول فقه

علم اصول عبارت از مجموعه قواعد کلی است که برای استنباط احکام شرعیه استفاده می‌شود (علی‌پور، ۱۴۳۱، ص ۵۴).

۱-۲. تعریف شهید صدر

علم اصول عبارت از عناصری است که در راستای استنباط احکام شرعیه استفاده می‌شود (همان، ص ۵۵).

۱-۳. تعریف بیضاوی

اصول فقه عبارت از علم به «ادله احکام» است. به عبارت دیگر، اصول فقه عبارت از معرفت دلایل احکام شرعی می‌باشد (شافعی، ۲۰۰۱، ص ۶). بنابراین، قدر جامع از تعاریف دانش اصول فقه در این است که اصول فقه یک روش نظام‌مندی در راستای استنباط احکام شرعی است که مورد ضرورت مسلمانان می‌باشد.

۲. پیشینه مباحث اصول فقه

دانش اصول در آغاز به صورت یک سری قواعد کلی فهم قرآن و حدیث از سوی امامان شیعه به‌ویژه امام باقر(ع) و امام صادق(ع) مطرح شد و مورد اهتمام قرار گرفت و توسط شاگردان آنان توسعه یافت. برخی از شاگردان امام مانند هشام بن حکم، رساله‌ای در این دانش تألیف نمودند. بنابراین، اهمیت بیشتر مباحث اصول فقه به عنوان یکی از شاخه‌های علوم اسلامی در میان فقهای شیعه به اوایل قرن چهارم هجری و پایان غیبت صغری برمی‌گردد و از این مقطع زمانی به بعد مورد اهتمام بیشتر و جدی‌تر قرار گرفته است. نخستین کسی که





به طور جامع در علم اصول دست به تألیف زده سیدمرتضی علم الهدی است که در کتاب معروف خود «الذریعه» مباحث اصولی را در بستر فقه مطرح نموده است.

در میان فقهای اهل سنت نیز این مسئله به دلیل عدم مراجعه به ائمه اهل بیت (ع) و احادیث آنان، مورد توجه جدی قرار گرفت و از نظر تاریخی نیز فقهای اهل سنت زودتر از فقهای شیعه به ضرورت پیدایش این علم پی بردند که از اواخر قرن دوم هجری به صورت جدی به تألیف کتاب های اصولی دست زدند. چنان که در میان اهل سنت، امام شافعی نخستین کسی بود که در علم اصول کتاب «الرسالته الشافعیه» را نوشت و تألیف نمود که امروزه در دسترس می باشد؛ اما قبل از او نیز کسانی دست به تألیف اصول زده بودند؛ مانند قاضی بن یوسف و محمدحسن که متأسفانه آثار آنان در دست نیست.

در نتیجه به دلیل اینکه دانش اصول در آغاز در دامن علم فقه متولد شد، آن گونه که دانش فقه در دامن علم حدیث و علم تفسیر به وجود آمد، کتاب های اصولی مانند «الرسالته الشافعیه» و «الذریعه» و سایر کتاب های تدوین یافته در این زمینه را می توان کتاب های فقهی - اصولی نام گذاری کرد که در گذشته مباحث اصولی و فقهی به صورت مجزا تدوین و تألیف نمی شدند؛ بلکه به صورت ترکیبی تألیف و تدوین شده اند.

۳. روش شناسی علم اصول فقه

۱-۳. روش کلامی

گروه اول، سبک شافعی در الرساله را در پیش گرفته و قواعد اصولی را بدون نظر به فقه بحث کرده اند. این روش، صورت کتاب های اصولی علمای شیعه را دارند که در علم اصول به فروع فقهی توجهی نداشته و صرفاً علم اصول را به دور از فقه بحث کرده اند.

ویژگی این شیوه آن که اولاً، قواعد اصولی، قوانینی هستند که باید ابتدا پی ریزی شوند تا فقه براساس آن، استخراج و فروع براساس آن استنباط شوند.

ویژگی دوم، آن است که صبغه عقلی و استدلالی در آن وجود دارد و هریک از ادعاها و قوانین، برپایه دلیل و برهان استوار است. علمای شیعه هم در علم اصول، همین روش را در پیش گرفته اند و هریک از قواعد اصولی را با دلیل و برهان ثابت نموده اند؛ مثلاً در بحث از

خبر واحد یا حجیت آن، دلیل‌هایی از قرآن، سنت، عقل و اجماع اقامه می‌کنند. نمونه‌های از روش کلامی و عقلی در میان اصولیون اهل تشیع:

۱-۱-۳. حجیت ظواهر

مراد از حجیت ظواهر، صحت تمسک به ظواهر قرآن و سنت برای دستیابی به حکم شرع می‌باشد که لازمه آن، منجزیت و معذریّت است؛ به این معنا که اگر مکلفی به حکم به دست آمده از ظاهر قرآن یا روایتی عمل کند، در صورتی که عمل او مطابق واقع باشد، واقع در حق او منجز است و در غیر این صورت، عمل به ظاهر برای او عذر می‌آورد.

۱-۲-۳. مقدمات حکمت در مورد حجیت ظواهر

برای استدلال به کلام کسی باید چهار مرحله احراز شود: مرحله اول، اصل الصدور است؛ یعنی باید ثابت شود که متکلم این کلام را گفته است (این بحث را حجیت قول ثقه برعهده گرفته است)؛ مرحله دوم، اصل الظهور است که بحثی است صغروی؛ یعنی ثابت شود که این کلام ظاهر در همین است؛ یعنی امر ظهور در وجوب دارد (این بحث در علم لغت، ادبیات و حتی در علم اصول مطرح شده است)؛

مرحله سوم جهه الصدور است؛ یعنی ثابت شود که آن فرد از روی تقیه و یا شوخی آن حرف را نزده است؛ بلکه در مقام بیان واقع بوده است (این اصل عقلایی است و عقلای عالم می‌گویند که وقتی متکلم حرف می‌زند در مقام بیان مراد جدی خودش است)؛ مرحله چهارم، حجیه الظهور است که بحثی است کبروی؛ یعنی ثابت شود که الظهور حجة للمتكلم علی المخاطب و للمخاطب علی المتكلم (همه فقها و اصولیون اتفاق دارند که ظهور حجت است).

۱-۳-۳. حجیت شهرت روای و فتوای

مرفوعة زرارہ، روایت مورد استدلال برای حجیت شهرت روایی و فتوایی است.

مرفوعة زرارہ، روایتی مشهور در میان فقهاست که برای حجیت شهرت روایی و شهرت فتوایی به آن استدلال می‌شود. این روایت از اخبار علاجی است که برای چگونگی رفع تعارض میان اخبار متعارض صادر شده است.





به روایتی که بخشی از سلسله سند آن حذف شده است، مرفوعه گفته می‌شود. این روایت را «ابن ابی جمهور احسائی» در کتاب «عوالی اللئالی» به نقل از «علامه» آورده و سلسله سند آن از «علامه» تا «زراره» حذف شده است. در کتاب «فرائد الاصول» این روایت این‌گونه آمده است: «الثانی: مارواه ابن ابی جمهور الاحسائی فی عوالی اللئالی عن العلامة مرفوعاً الی زرارة: قال: سالت ابا جعفر علیه السلام، فقلت: جعلت فداک یاتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان فبایهما آخذ؟ فقال علیه السلام: یازرارة خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر...» (جزایری، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۹۷).

۳-۱-۴. استدلال بر حجیت خبر واحد

به این آیه بر حجیت خبر واحد استدلال شده است. گفتیم گاه به مفهوم وصف استدلال می‌کنند و گاه به مفهوم شرط. «یا ایها الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا ان تَصِیبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات، ۶).

استدلال بر حجیت خبر واحد توسط روایات

مثل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث يقول: «الحکم ما حکم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فی الحدیث». و مثل رواية عوالي اللآلی المروية عن العلامة، المرفوعة إلى زرارة: قال: يأتي عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان، فبایهما آخذ؟ قال: خذ بما اشتهر بین اصحابک ودع الشاذ النادر، قلت: إنهما معا مشهوران؟ قال: خذ بأعدلتهما عندک و أوثقهما فی نفسك (ابن ابی جمهور الاحسائی، ۲۰۱۶، ج ۴ ص ۱۳۳).

همین روش در شیوه متکلمان اهل سنت نیز وجود دارد. آنان برای اثبات حجیت قیاس، به دلیل‌هایی از قرآن، سنت، عقل و اجماع تمسک می‌کنند؛ اما به این جهت کاری ندارند که قیاس در کدام فرع فقهی استفاده می‌شود. نمونه‌های زیاد در میان علمای اهل سنت وجود دارد که با این روش بحث می‌کنند؛ مانند ابوبکر صیرفی (۳۲۰هـ)، صاحب کتاب «البيان فی دلائل الأحکام علی اصول الاحکام» و فخرالدین رازی (۶۰۶ هـ.ق) در کتاب «البرهان و المستصفی» مباحث لغوی و لفظی و کلامی انجام می‌دهد. همین‌طور سیف‌الدین آمدی و ناصرالدین عبدالله عمر البیضاوی (۶۸۵ هـ) است که با این روش اصول را بحث می‌کنند (شافعی، ۲۰۰۱، ص ۲۳-۲۵).

۲-۳. روش فقهی

بسیاری از علمای علم اصول با این سبک نیز اصول را بحث نموده‌اند که این سبک در میان فقهای اهل سنت معروف به روش فقهای حنفی است. در این روش ابتدا، فتاوا و قواعدی را که فقهای برجسته گفته‌اند، مطرح و قواعد اصول را براساس آن بحث می‌کنند و قواعد اصول را بر آنها تطبیق می‌دهند.

ویژگی‌های این روش را می‌توان بدین‌گونه اشاره کرد. اصول فقه، ابزار و آلت است و ملاک در صحت علم اصول و اساسی بودن آن، مطابقت آن با فروعی است که فقیه بدان فتوا داده است. طرفداران این روش، قواعد علم اصول را، طبق نظریات فقهی ائمه خود تدوین می‌کنند. با این روش اصول فقه از حالت مطلق خارج و به‌صورت مضاف استعمال می‌شود؛ مثلاً پس از «عنوان» می‌نویسد: «فی اصول الفقه الشافعی»، یا «فی اصول الفقه الحنفی»؛ یعنی قواعد اصولی را طبق نظریات فقهی شافعی و ابوحنیفه پی‌ریزی می‌کنند. در این روش، قاعده مخالف فروع ارزش ندارد و جایگاهی برای آن نمی‌توان پیدا کرد. این طریقه خود را از مباحث عقلی کلامی دور نگه داشته و فاقد مباحث عقلی و کلامی است. در میان اهل تشیع این شیوه بیشتر بین علمای اخباری استفاده می‌شود؛ چنان‌که شیخ یوسف بحرانی (۱۱۸۶هـ) در «الحدائق الناضرة» به مباحث علم اصول مانند دلالت جمله خبری بر وجوب و جمله نافی را دال بر حرمت می‌داند. همین‌طور بحث دلالت نهی بر فساد و بحث تعارض بین روایات و اخذ به مرجحات را مطرح می‌کنند (شافعی، ۲۰۰۱، ص ۲۳-۲۶).

بنابراین، در این روش اولاً، ارتباط کاربردی فقه را برای اصول بیان می‌کند؛ ثانیاً، این مسئله را نشان می‌دهد که فقه و اصول با همدیگر مرکب هستند. نمونه از استدلال فقهی برای اثبات مسائل اصولی در مورد نماز ظهر، فقها فتوا داده‌اند: اگر کسی نماز ظهر را نخواند تا وقت نماز عصر فرارسد و نماز عصر را بخواند، نماز عصر او، صحیح و نماز ظهر، قضاست. از این مطلب کشف کرده‌اند که زمان وجوب و سبب وجوب نماز، همان آخر وقت بوده و صحت نماز در وقت ناقص، دلیل نقصان سبب وجوب است؛ بنابراین، روش حنفیه در استخراج قواعد اصولی این‌گونه است:

الف) سبب در وجوب نماز، همان جزء اول وقت است؛ اگر نماز را ادا کند؛





ب) اگر در اول وقت، نماز را ادا نکرد، سببیت به جزء بعدی منتقل می‌شود؛

ج) اگر از وقت نماز، وقت باقی نماند که وسعت برای نماز واجب داشته باشد، همان جزء، سببیت برای وجوب دارد؛

د) اگر وقت نماز تمام شود و مکلف نماز را ادا نکند، تمام وقت، سببیت دارد (ربانی بیرجندی، ۱۳۹۲، ص ۱۹).

۳-۳. روش تلفیقی

از قرن هفتم به بعد، روش دیگری در علم اصول فقه پدید آمد. در این روش، مؤلفان میان دو شیوه پیشین جمع و تلفیق کردند و در تألیفات اصولی خود، محاسن و نقطه‌های قوت هر دو روش را مورد توجه قرار داده و از نقاط ضعف آنها کاستند و به بررسی قواعد اصولی و قواعد استدلالی با هم پرداخته و آن قواعد را بر فروع و مسائل تطبیق داده‌اند.

در این زمینه علمای اصولی مانند احمد بن علی بن ثعلب بن الساعاتی (۶۹۴هـ) (معروف به ابن الساعاتی) در کتابی به نام «البدیع» جمع بین طریقه متکلمان و فقها را انجام داده و همین‌طور عبدالوهاب بن علی بن تقی‌الدین السبکی فقیه شافعی اصولی (۷۲۷ - ۷۷۱ هـ)، در کتاب اصولی جمع الجوامع بین طریقه شافعی و طریقه حنفی در اصول درآمیخته است. به دیگر سخن، جمع بین طریقه متکلمان و طریقه فقها نموده است (همان).

۴. بررسی نمونه‌های موجود از مسائل اصول فقه

۴-۱. موجودیت احکام فقهی مبتنی بر اجتهاد در عصر رسول‌الله (ص) و ائمه (ع)

۴-۱-۱. وجوب شستن صورت و دست‌ها

زاره می‌گوید: از امام باقر (ع) پرسیدم: شما در مسح پا و سر، مسح تمام سر و پا را لازم نمی‌دانید، بلکه مسح مقداری از آن را کافی می‌دانید. آیا ممکن است بیان کنید که این حکم را چگونه و از کجا بیان می‌فرمایید؟ امام با تبسمی پاسخ دادند: این همان مطلبی است که پیامبر (ص) نیز بدان تصریح دارد و در قرآن نیز آمده است. به درستی که خداوند می‌فرماید: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» (مائده، ۶)؛ پس صورت‌هایتان را بشوید». از این جمله، فهمیده می‌شود که شستن صورت واجب است. پس خداوند شستن دست‌ها را عطف بر صورت نمود و

فرمود: «وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ؛ وَدَسْتَانْتَانِ رَا تَا آرنج بشوید». بنابراین، خداوند شستن دو دست تا آرنج را به صورت متصل [و معطوف] بیان نمود. پس دانستیم که شستن تمام دست تا آرنج لازم است. همین طور خداوند زمانی که حکم بعدی را بیان می کند با فعل جدید بنام امسحو شروع می کند که می فرماید: «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ؛ وَ سِرْهَاتِنِ رَا مَسْحَ کُنید»؛ پس می فهمیم هنگامی که فرمود: بِرُؤُوسِكُمْ، مقداری از مسح سر کافی است و این مطلب از مکان بآیه فهمیده می شود که مراد مسح برخی از سر است؛ زیرا نفرموده «وَأَمْسَحُوا رُؤُوسَكُمْ» و آن را مانند «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيِّدِيَكُمْ» بدون بآیه نیاورده است و درواقع، امام بآیه را بآیه تبعیضیه گرفته اند. پس خداوند، رجلین را به رأس وصل (و عطف) نموده است؛ همان گونه که یدین را به وجه وصل (و عطف) نموده است و هنگامی که فرمود: «وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»؛ از اینکه رجلین را به رأس وصل کرده، می فهمیم که مسح بر برخی از قسمت های پا نیز کافی است. این همان چیزی است که رسول خدا (ص) آن را برای مردم تفسیر کرده بودند؛ اما مردم سخن او را تباه کردند (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۹۰).

نتیجه اینکه این نوع استدلال و بیان تفسیری جهت استنباط حکم شرعی و فقهی نشانه وجود بحث های اصولی و استنباط احکام در صدر اسلام در عصر ائمه و رسول الله می باشد.

۲-۱-۴. وجوب قصر نماز و روزه در سفر

در روایتی دیگر، زراره و محمد بن مسلم می گویند: از امام باقر (ع) پرسیدیم: نظر شما در مورد نماز مسافر چیست؟ امام فرمود: خداوند بلندمرتبه می فرماید: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ (نساء، ۱۰۱)؛ هنگامی که سفر می کنید، گناهی بر شما نیست که نماز خود را کوتاه کنید»؛ پس تقصیر در سفر واجب شده است؛ همانند وجوب تمام خواندن آن در «حَضَر».

به امام عرض کردیم: خداوند فقط فرموده بر شما «جناحی» نیست و نفرموده «افعلوا» که ظهور در وجوب داشته باشد، پس چگونه از این آیه فهمیده می شود که واجب گردانیده است؟ امام فرمود: آیا خداوند بلندمرتبه در مورد صفا و مروه نفرموده است: «فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا (بقره، ۱۵۸)؛ کسانی که حج خانه خدا و یا عمره انجام می دهند، مانعی نیست که بر آن دو طواف کنند». آیا نمی بینید طواف آن دو واجب شده است؟





چون خداوند در کتاب خود آورده و پیامبر او نیز بدان عمل کرده است. تقصیر در سفر نیز همین گونه است که پیامبر بدان عمل کرده است و پروردگار تعالی نیز آن را در کتابش آورده است (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۷۶).

۳-۱-۴. رضایت مندی پیامبر اسلام به اجتهاد و استنباط احکام توسط یارانش

چنان که حضرت علی (ع) در یمن در مورد پسری که مورد نزاع سه نفر بودند قضاوت نمود و اجتهاد کرد و دستور داد که قرعه انداخته شود و هرکسی بچه مال او شود، باید دوسوم دیه را به دو نفر دیگر دهد (شافعی، ۲۰۰۱، ص ۱۰). پیامبر اسلام به این نوع اجتهاد و قضاوت رضایت مندی خود را به صورت ضمنی اعلان می کند.

همین طور حضرت پیامبر اسلام رضایت مندی خود را از اجتهاد صحابه در مورد خواندن نماز عصر در بنی قریظه اعلان می کند؛ چنان که حضرت در سفر فرمود: نماز عصر را در بنی قریظه بخوانید؛ اما گروهی از اصحاب حضرت که موقع نماز عصر به بنی قریظه نرسیدند، نماز را در مسیر راه خواندند و گروهی نماز عصر را شب در بنی قریظه خواندند که وقتی پیامبر اسلام از این قضیه با خبر شد آنان را مزمت نکرد (همان).

۲-۴. معرفی و استفاده از قواعد اصولی در عصر رسول الله (ص) و ائمه (ع)

۱-۲-۴. استفاده از اجماع

طبق روایت میمون بن مهران زمانی که خلفای راشدین ابوبکر و عمر در بین مردم حکم می کردند، ابتدا به قرآن مراجعه می نمودند و اگر حکم در قرآن نبود، به سنت رسول الله (ص) مراجعه می کردند و از مردم در مورد سنت رسول الله می پرسیدند و اگر سنت رسول الله در آن مورد نبود، از بزرگان و رؤسای قوم مشورت طلب می کردند و مطابق رأی آنان حکم می کردند و فتوا می دادند: (شافعی، ۲۰۰۱، ص ۱۰-۱۱).

۲-۲-۴. استفاده از قیاس

رسول الله به اصحاب و یاران خود شیوه استنباط احکام شرعی مانند ناسخ و منسوخ و قیاس را به صورت ضمنی و صریح آموزش می داد. چنان که وقتی عمر فاروق از رسول الله (ص) در مورد بطلان روزه توسط بوسیدن سؤال می کند، پیامبر اسلام در جواب می فرماید: روزه را

باطل نمی‌کند؛ چنان‌که شستن دهان با آب و مزوزه کردن آب روزه را باطل نمی‌کند (همان، ص ۱۰).

همین‌طور عمر فاروق به ابوموسی اشعری امر کرد که در مورد احکام اگر از قرآن و سنت استفاده کرد و نتوانست از آنان چیزی بفهمد از قیاس استفاده کند تا حکم حق را به دست آورد (همان ص ۱۱).

۳-۲-۴. استفاده از اماره

تمام صحابه کرام در مورد مسئله ارث به آیه «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» (نساء، ۱۱) به این صورت استدلال می‌کنند که «اولادکم» در این آیه اسم جنس است و افاده عموم می‌دهد. برخی از صحابه هم این آیه را در برخی موارد با کلام خود تخصیص می‌زنند در مورد انبیا، که انبیا ارث نمی‌گذارند (همان). بنابراین، با این نوع استدلال‌ها، جریان مسئله اصولی به نام اصول لفظیه به‌عنوان اماره مورد تأکید قرار می‌گیرد. مباحث اصول لفظیه به حیث اماره شکل می‌گیرد که برای استنباط احکام می‌تواند از عموم و خصوص و مطلق خطابات موجود در قرآن استفاده نمایند.

۴-۲-۴. استفاده از اصل احتیاط

اخبار متعددی وجود دارد که فقها از آنها وجوب توقف و احتیاط را در هنگام مواجه شدن با شبهات استفاده نموده و معتقدند که این روایات دلالت بر احتیاط می‌نماید؛ مانند «لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهة وقفوا عند الشبهة؛ از زناشویی شبهه‌ناک اجتناب کنید و در هنگام شبهه توقف کنید». در بعضی از این اخبار، علت توقف نیز ذکر شده است: مثل «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات؛ به‌درستی که در هنگام برخورد با امور مشتبّه، توقف نمودن و انجام ندادن بهتر است از انجام دادنی که باعث هلاکت می‌شود (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۱۹۳؛ صدر، بی‌تا، ج ۵، ص ۹۱).

اخباری که بر وجوب احتیاط دلالت می‌نماید، مانند «عن الرضا (علیه السلام): ان امیرالمؤمنین (علیه السلام) قال لکمیل بن زیاد: اخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت؛ امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: علی (علیه السلام) به کمیل فرمود: برادر تو دین تو است؛ پس در امر دین با احتیاط عمل کن (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۱۲۳).



۵-۲-۴. استفاده از اصل تخییر

یکی از اخبار تخییر، خبر ابن جهم از امام رضا(ع) است: «قلت: یجیننا الرجال و کلاهما ثقة بحديثین مختلفین و لایعلم ایهما الحق؟ قال: فاذا لم یعلم فموسع علیک بایهما اخذت؛ از امام هشتم(ع) سؤال نمودم: دو راوی که هر دو آنها ثقة هستند دو حدیث مختلف برای ما نقل می کنند و نمی دانیم کدام یک حق است، حضرت فرمود: هنگامی که این چنین شد، شما اختیار دارید به هر کدام که خواستید، عمل کنید (همان، ص ۸۷؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۴۹۳).

همین طور از اخباری که در مورد ترجیح است و معروف به اخبار علاجیه می باشد نیز در نهایت استفاده از اصل تخییر را به عنوان یک راه حل اصولی مورد تأکید قرار می دهد؛ مانند حدیث امام صادق(ع) که درباره اخبار متعارض نامتعدل و رجحان یکی از آن دو بر دیگری چنین آمده است: «اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه فان لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه؛ هنگامی که دو حدیث مختلف به شما رسید، آنها را بر کتاب خدا عرضه کنید و سپس به هر کدام که موافق کتاب بود عمل کنید و هر کدام را که مخالف کتاب بود، کنار بگذارید و اگر نه موافقت با کتاب داشتند و نه مخالفت با آن، آنها را در کنار روایات اهل سنت بگذارید و هر کدام را که موافق اخبار آنان بود، رها کنید و به هر کدام که مخالف اخبار آنان بود، عمل نمایید (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۸۴-۸۵).

۶-۲-۴. استفاده از اصل برائت

راوی از امام صادق(ع) نقل می کند که ایشان فرمودند: هر شیء ای که در آن حلال و حرام است، برای تو حلال است همیشه تا زمانی که به عینه حرام را بشناسی و در این زمان اقدام نکن.

۷-۲-۴. استفاده از اصل استصحاب

اخبار لاتنقض، اخباری هستند که برای حجیت استصحاب استناد می شوند و بیان می کنند که یقین سابق با شک لاحق از بین نمی رود؛ به دیگر سخن، به اخباری گفته می شود



که جمله «لا تنقض اليقين بالشك» یا «فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك» یا «لا ينقض اليقين ابدا بالشك» یا «فان الشك لا ينقض اليقين» و نظایر آن در آنها به کار رفته است. همین طور در روایات ذیل نیز این از این اصل استفاده شده است:

«صحيحة زرارة : قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء أتوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة! قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن. فإذا نامت العين و الاذن فقد وجب الوضوء. قلت: فان حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم؟ قال: لا، حتى يستيقن انه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين و الا فانه على يقين من وضوئه و لا تنقض اليقين أبدا بالشك و انما تنقضه بيقين آخر (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵).

در این روایت، زراره از امام صادق(ع) سؤال می کند که شخصی وضو گرفته است و در همان حال، خواب بر او غلبه پیدا می کند، آیا یک چرت و دو چرت باعث بطلان وضوی او می شود؟ امام(ع) در پاسخ فرمود: ای زراره! گاهی چشم می خوابد، ولی گوش و قلب انسان بیدار است؛ بنابراین، فقط هنگامی که چشم و گوش هر دو خوابیدند، آن خواب، وضورا باطل می کند.

سپس زراره می پرسد: اگر در کنار این شخص، چیزی حرکت داده شود و او متوجه نشود، آیا همین اندازه اماره و نشانه خواب شرعی خوابی که وضورا باطل می کند است؟ امام(ع) در پاسخ می فرماید: خیر! این چیزها اماره شرعی نیست؛ بلکه باید یقین کند که خوابیده تا وضو واجب شود؛ یعنی یک نشانه آشکاری در اختیار او باشد. در غیر این صورت، او باید بنا را بر یقین سابق به وضو بگذارد و آن را با شک بعدی نقض نکند؛ زیرا حالت یقین در شخص با شک از بین نمی رود؛ بلکه با پدید آمدن یقین دیگری برخلاف آن از بین می رود.

در صحیحه دیگری از «زراره» آمده است: «و اذا لم يدر في ثلاث هو او في اربع و قد أحرز الثلاث، قام فاضاف اليها اخرى، و لا شيء عليه و لا ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك في اليقين...» اگر نمی داند سه رکعت نماز خوانده یا چهار رکعت، بایستد و یک رکعت نماز احتیاط بخواند و چیزی بر او نیست و یقین خود (یقین به سه رکعت) را به واسطه شک از بین نبرد و شک را داخل یقین نکند (همان، ج ۵، ص ۳۲۱؛ آخوندخراسانی، ۱۳۸۶،



ص ۳۹۵). در نتیجه در عصر رسول الله و ائمه صلوات الله عليهم اجمعين عملاً قواعد اصولی استفاده شده و به عنوان قواعد اصولی برای استنباط نیز معرفی شده است.

۳-۴. دستور دادن به اجتهاد و فتوا

حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) قواعد متعدد اصولی مانند وجود ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، و عام و خاص در قرآن را بیان نموده است. همین طور امام باقر (ع) و امام صادق (ع) (امین، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۷).

از جمله افرادی که مستقیماً از سوی امام باقر (ع) بر فتوا دادن برای مردم مأموریت یافت، «ابان بن تغلب» می باشد. امام آشکارا به او فرمود: «در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا صادر کن. همانا که من دوست دارم بین شیعیانم مانند تو ببینم (تستری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۹۷).

در جای دیگر امام صادق (ع) فرمودند: «انما علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم ان تفرعوا؛ یعنی آنچه برعهده ماست فقط همین است که اصول را به شما القاء نماییم و برعهده شماست استخراج فروعات». و در بیان دیگر نیز امام رضا (ع) فرمودند: «علينا القاء الاصول اليكم و عليكم التفريع؛ یعنی برعهده ماست القاء اصول به شما و برعهده شماست استخراج فروعات (ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۴۹).

۴-۴. مبارزه با شیوه‌های نادرست اجتهاد

امام باقر (ع) همواره با شیوه‌های نادرست اجتهاد مبارزه نمود و راهکارهای درست را نیز نشان می داد. امام ابتدا به اصحاب و یاران نزدیک خود، خطر آسیب پذیری اجتهاد به واسطه شیوه‌های نادرست را گوشزد نمودند و آنان را از خطر افتادن در دام آن دور داشتند و سپس، خود راه‌های درست استنباط و اجتهاد را یادآوری می فرمودند (دشتی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹).

امام باقر (ع) همواره اطرافیان خود را از افتادن در دام شیوه‌های نادرست اجتهاد و استنباط برحذر می داشتند و آنان را حتی از مراوده با افرادی که در این عرصه گام می زنند و آن را دستمایه رسیدن به احکام شرعی می دانند، دور می داشتند. امام در گفتاری به زراره چنین یادآور شدند: «ای زراره! بر تو باد از کسانی که در دین با روش‌های نامناسب تفقه می کنند، دوری گزینی؛ زیرا آنان از قلمرو تکلیف خود، پا فراتر نهاده و آنچه را باید می آموختند، واپس نهاده‌اند و به



آنچه از آنان خواسته نشده، روی آورده و خود را به سختی انداخته‌اند. روایات و احادیث را بنابر ذوق خود معنا کرده و چه بسا بر خدا نیز دروغ می‌بندند (اجتهاد در برابر نص) و در نظر من بسان کسانی هستند که در مقابلشان، آنان را صدا می‌زنی، اما نمی‌شنوند و سرگردان در دین هستند» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۳۹).

آن حضرت فتوای برخاسته از عدم آگاهی و هدایت الهی را به شدت مردود دانسته و می‌فرمودند: «هرکس برای مردم، بدون علم و هدایت الهی فتوا بدهد، فرشتگان رحمت و عذاب او را نفرین می‌کنند و گناه آنان که نظر خطای او را به کار بندند، برعهده اوست» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۱۸).

درنهایت، امام راهکارهای مثبت و کارسازی مناسب را برای کشف و استنباط احکام بیان می‌فرمودند که یکی از این راهکارها «توقف در شبهات» بود. از آنجایی که افراد گاه به طور ناخواسته گرفتار این دام می‌شدند، آن حضرت بهترین راه را احتیاط در مسائل پیچیده، و واگذاری آن به اهلش اعلام نمودند (همان، ص ۳۰۷). و همین طور در این راستا به برخی شاگردان خود مانند ابان بن تغلب، که از شاگردان خاص و برجسته امام در زمینه مسائل فقهی بود، به صورت دستور مستقیم موظف شد که فتوا دهد.

۴-۵. دستور بر یادگیری شیوه‌های درست اجتهاد و تفقه

امام باقر(ع) جایگاهی ویژه برای فقه و تعمیق در آن و به اصطلاح تفقه در دین قائل بودند و فقیه در دین را شخصیتی ممتاز و برجسته معرفی می‌کردند و می‌فرمودند: «مُتَّفَقٌ فِي الدِّينِ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ عِبَادَةِ أَلْفِ عَابِدٍ (صفار قمی، ۱۴۰۴ ق، ص ۷)؛ وجود یک فقیه در دین برای شیطان از عبادت هزار عابد سخت‌تر است».

ایشان ضمن تشویق و ترغیب دیگران به تفقه در دین می‌فرمودند: «تَفَقَّهُوا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَإِلَّا فَاتَّخَذْتُمْ أَعْرَابًا (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۴)؛ در حلال و حرام تفقه کنید تا از اعراب بادیه‌نشین نباشید».



۵. نتیجه‌گیری

به‌طورکلی علم اصول فقه به‌عنوان منبع استنباط احکام فقهی در عصر رسول‌الله(ص)، عصر ائمه و صحابه آن حضرت موجود بوده است که استدلال‌های حدیثی و قرآنی در راستای استنباط احکام فقهی و قضاوت‌ها در صدر اسلام در موارد متعدد وجود دارد که هرکدام نشان‌دهنده وجود مباحث اصولی و شیوه‌های استنباط احکام شرعی در این عصر و دوره می‌باشد. بنابراین، این ادعا که ازسوی برخی علما و فرق اسلامی مطرح شده که اولین بار امام شافعی در کتاب «الرسالته الشافعیه» علم اصول را مطرح نموده و بنیان‌گذار علم اصول را امام شافعی می‌دانند مورد خدشه جدی قرار می‌گیرد. اما با توجه به تحقیق انجام شده می‌توان بیان کرد که امام شافعی اولین کسی بوده که کتابی را در باب مباحث اصولی تألیف و تصنیف نموده است؛ چنان‌که بسیاری از علما و فقهای مسلمان نیز امام شافعی را به‌عنوان اولین مؤلف و تصنیف‌کننده کتاب علم اصول می‌دانند.

همین‌طور می‌توان گفت: علما و فقهای مذاهب اسلامی از لحاظ متدولوژی و روش‌شناسی با نگاه‌ها و روش‌های متفاوت مباحث اصولی را مورد بحث قرار داده‌اند؛ چنان‌که برخی از علما و فقهای مذاهب اسلامی با مبنا و نگاه کلامی مسائل علم اصول را مطرح نموده و برخی دیگر با نگاه و روش فقهی آن را و عده‌ای نیز به‌صورت تلفیقی مباحث اصولی را مطرح نموده‌اند.



منابع

* قرآن کریم

- ۱) صفّار القمی، ابوجعفر بن الحسین بن فروخ (۱۴۰۴). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله، قم: منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی.
- ۲) احمد فراج حسین (۱۴۱۰). اصول الفقه الاسلامی. مؤسسة الثقافة الجامعية.
- ۳) آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۳۸۶). کفایة الاصول. انتشارات دارالفکر
- ۴) امین، محسن (بی تا). اعیان الشیعة. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- ۵) انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۹۴). فرائد الاصول، ج ۴، انتشارات مطبوعات دینی
- ۶) ایروانی، باقر (۲۰۰۷). الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثانی. ج ۴، المکتبة الإسلامية.
- ۷) التستری، شیخ محمد (۱۴۱۰). قاموس الرجال. ج ۱، چاپ دوم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- ۸) جزایری، محمدجعفر (۱۴۱۳). منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة. ج ۴، مؤسسه دار الكتاب (الجزائری).
- ۹) حرعاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۳). وسائل الشیعة. ج ۱، چاپ پنجم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۰) خضری، محمد (۱۳۸۹). اصول الفقه. قاهره: المکتبة التجاریة الكبرى.
- ۱۱) دشتی، محمد (۱۳۷۴). اجتهاد و تقلید. چاپ اول، قم: نشر مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- ۱۲) ربانی بیرجندی، محمدحسن (۱۳۹۲). سبک شناسی اصول اهل سنت. مجله پژوهشنامه فقه اسلامی و مبانی حقوق، ۱،
- ۱۳) ری شهری، محمدی محمد (۱۳۸۹). میزان الحکمه. ج ۱. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
- ۱۴) سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۷). المحصول فی علم الاصول، ج ۴، قم: مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع).
- ۱۵) الشافعی، محمد ابن ادريس (۲۰۰۱). الرسائل، تحقیق و شرح خالد السبع العمی، زهیر شفیق الکی. بیروت: انتشارات دارالكتاب العربی.
- ۱۶) صدر، محمدباقر (بی تا). بحوث فی علم الاصول. ج ۵، مرکز الغدیر للدراسات الإسلامية.
- ۱۷) طه، علوان (۲۰۲۱). اصول الفقه الاسلامی. انتشارات الفقه الاسلامی.
- ۱۸) علی پور، مهدی (۱۴۳۱). المدخل الی تاریخ علم الاصول. قم: مرکز المصطفی العالمی للترجمة والنشر.



١٩) كمال الدين، محمد همام (١٤١٦ق/١٩٩٦م). اصول الفقه الاسلامي. بيروت: الموسسه الجامعيه للدراسات التوزيع.

٢٠) مجلسي، محمدباقر (١٣٦٢). بحارالانوار. ج ٢، چاپ اول، تهران: دارالكتب الاسلاميه.

٢١) ابن ابي جمهور الأحسائي، محمد بن علي بن ابراهيم (٢٠١٦). عوالي اللثالي، ج ٤، مطبعة سيد الشهداء.

٢٢) مكارم شيرازي، ناصر (١٤٢٨). انوار الاصول. ج ٢، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع).



Critique and Evaluation of the Theory of Quranic Borrowing from the Torah and the Gospel: A Theological and Philosophical Approach

Seyyed Mohammad Davoud Alavi

Abstract

The theory of the Quran borrowing from the Torah and the Gospel has been a subject of discussion among critics and Orientalists since the revelation of the Quran. This article examines and critiques the arguments supporting this theory using a comparative, theological, and philosophical analysis. Orientalists, based on linguistic, conceptual, and narrative similarities between the Quran and the scriptures of the Old and New Testaments, have claimed that the Quran was influenced by these texts. In contrast, Muslim scholars reject this claim by emphasizing the Quran's unique characteristics, distinct linguistic structure, concept of revelation, and the lack of content alignment between the Quran and the previous scriptures. Furthermore, the article demonstrates that the borrowing theory is based on the presupposition that the Quran is not divinely revealed—an assumption that lacks valid scientific evidence. Ultimately, it is argued that the Quran is not only a continuation of divine messages from previous religions but also serves as a corrective to the distortions found in the Torah and the Gospel, possessing unique literary, scientific, and doctrinal features.

Keywords: Quran, borrowing, Torah, Gospel, Orientalists, philosophy of religion, revelation, Quranic miracle.

Women's Judgment from the Perspective of Shi'a Jurists

Seyyed Aminullah Razmjou

Abstract:

Twelver Shi'a jurists and exegetes have expressed differing views regarding the permissibility of women's judgment. This study, through an analytical-descriptive approach, examines and compares these perspectives, demonstrating that some jurists' interpretations of religious evidence against women's eligibility for judgment are based on preconceived notions. As a result, their conclusions conflict with those of other scholars. In reality, both prominent exegetes and esteemed jurists who oppose women's judgment have not thoroughly examined the issue in a comprehensive manner. When the arguments against women's judgment are compared with those supporting its permissibility, the reasoning of those who advocate for women's eligibility appears more well-founded and refined.

Keywords: Judgment, Judiciary, Women, Permissibility, Prohibition.

the Basis of Social Responsibility of 'True Divine Ownership Islamic Banks

Dr. Syed Barat Ali Naqavi¹

Abstract

Today, Islamic banks, as legal entities and economic institutions, have received a part of the economic power of society and have an impact on the economic destiny of society. Unlike conventional banks, Islamic banks, in addition to their specialized goals and duties (earning profits for shareholders and beneficiaries), also have social duties to achieve social justice, therefore they have social responsibility and must be accountable for their performance. No responsibility is without a basis. In the legal-economic system of Islam, the most important basis for the social responsibility of Islamic banks is the "theory of true ownership of God." Based on that, banks have rights and duties like humans, except in cases where the nature of a natural person or its direct performance by humans is involved, for reasons such as "the understanding of practical reason regarding the exclusive creativity and creative ownership of God over the entire universe of possibility", "the inseparability of responsibility before God and social responsibility" and "the reductive ownership of man over his members and actions", God's creative ownership is the basis of the social responsibility of Islamic banks. The research method in this article is descriptive-analytical and an attempt has been made to use jurisprudential and theological sources to analyze the issues.

Keywords: *ownership, credit person, social responsibility, Islamic bank, practical reason, rational mind.*

Cases and solutions to achieve social justice in Islam Emphasizing the thought of Ayatollah Mohseni

Mohammad Reza Marefat*

abstract

Social justice is the long-standing ideal of human beings in their collective life. Therefore, human and social science thinkers and scientists from the distant past until now have raised detailed discussions about the definition, determination of examples and recognition of the contexts and solutions for its realization. The purpose of this article is to explain the concept, examples and solutions of realizing social justice in the thought of Ayatollah Mohseni, which has been explained and analyzed with an analytical-descriptive approach and using the library method. Examining the scientific and research works of Ayatollah Mohseni shows that justice, as one of the important social propositions, has a valuable place in Islamic teachings to the extent that the ultimate goal of sending the messengers and sending down the divine books is also considered to be the realization of justice. While dividing justice into "jurisprudential justice", "moral justice" and "social justice", she listed the realization of social justice as the most important goal of the sending of the prophets and the sending down of the holy books, and determined two components of "political justice" and "economic justice" for it. A review of the scientific works of Ayatollah Mohseni (may Allah be pleased with her) shows three ways to achieve social justice, which include "compliance with Shariah obligations", "just governance" and "adjustment of the economic system based on mixed ownership", which have been emphasized and emphasized in Islamic teachings. While presenting the aforementioned solutions for the realization of social justice, he considered the responsibility and key role in this field to be related to individuals and people, who should work together with the government and rulers to achieve it.

Keywords: Social justice, fair governance, Islam and mixed economy.

* Faculty Member of Law Department and Head of Faculty of Law and Political Sciences, khatam-al Nabieen University, Ghazni Branch. Email: mr.marefat@khatam.edu.af Phone: 0778976109



An Analysis of Afghanistan's Educational System During the Reign of Zahir Shah: Opportunities and Challenges

Ruhollah Sadeqi

Abstract

The educational system of Afghanistan during the reign of King Zahir Shah faced both opportunities and challenges that affected the development of this vital sector. This research aims to identify and analyze the challenges and opportunities of the educational system during that period. This study is a historical-descriptive analysis that, using existing documents, reports, and historical sources, analyzes the challenges and opportunities and identifies the strengths and weaknesses of the educational system during that time.

The opportunities of the educational system during this period included the expansion of some educational centers in the capital and, occasionally, rural areas, the establishment of higher education institutions, the initiation of specialized and vocational training, and efforts to train skilled professionals during this period. On the other hand, the challenges of the educational system during this period included the imbalance in the development of education and higher education, especially in remote areas, the lack of qualified and trained teachers, the economic problems of families leading to school dropouts, cultural and social resistance to education, issues with the language of instruction, and politicization in educational institutions.

The findings of this research show that although some progress was made in expanding the educational system and establishing educational centers, the existing challenges, particularly economic issues and cultural resistance, prevented the educational development goals from being achieved. Finally, recommendations for improving the educational system are provided, including decentralizing the educational system, strengthening the training of specialized teachers, paying attention to native languages in education, and combating the politicization of educational institutions.

Keywords: Educational system, Zahir Shah era, challenges, opportunities, primary education, higher education.

Investigating the Existence of Usul al-Fiqh Discourses in the Era of the Prophet of Islam (PBUH), the Infallible Imams (AS), and the Companions

Mohammad Jan Rahmani

Abstract

From a methodological perspective, Usul al-Fiqh (the principles of Islamic jurisprudence), as a source for deducing legal and practical rulings, has been examined by Muslim scholars and jurists in accordance with the needs of their time through various approaches and perspectives. Generally, the issues of Usul al-Fiqh have been discussed through three main approaches. Some scholars and jurists of different Islamic schools have addressed Usul issues based on a theological perspective; others have dealt with them through a jurisprudential methodology; and a number of scholars have approached these discussions in an integrative manner.

This study, with a focus on the methodological foundations of Usul al-Fiqh, concludes that the discipline existed as a source of jurisprudential inference during the era of the Prophet Muhammad (PBUH), the Infallible Imams (AS), and the Prophet's Companions. The evidences drawn from hadiths and Qur'anic interpretations used for deriving legal rulings and judgments in the early Islamic period indicate the presence of usuli discussions and methods of legal reasoning during that time.

Therefore, the claim made by scholars of certain Islamic sects—that Usul al-Fiqh was first introduced by Imam Shafi'i in his book "Al-Risalah al-Shafi'iyyah", and that he is the founder of this discipline—is seriously challenged. At best, it can be acknowledged that Imam Shafi'i was the first to systematically author and compile a book specifically addressing Usul topics. Many Muslim scholars and jurists indeed regard Imam Shafi'i as the first to write and compile a book in Usul al-Fiqh.

This study adopts the following approach: it first introduces the topic and provides definitions, then discusses the methodologies used in Usul al-Fiqh, presents examples of usuli discourses from the era of the Prophet, the Imams, and the Companions, and finally concludes with key findings.

Keywords: Era of the Prophet (PBUH), Era of the Companions and Imams (AS), Usul Discourses, Usul al-Fiqh

