



دو فصلنامه علمی - تخصصی افق اندیشه

(پژوهش‌های امت اسلامی با تأکید بر افغانستان)

سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۴ ش

صاحب امتیاز: بنیاد علمی - فرهنگی افق اندیشه (با مجوز رسمی)

مدیر مسئول: حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید حسن صالحی

سردبیر: دکتر سید مهدی هاشمی

هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

محمد آصف تقوی	سید آصف کاظمی
دکتری علوم اقتصادی	دکتری تاریخ معاصر جهان اسلام
اسدالله حسن زاده	عبدالقادر کمالی
دکتری قرآن و علوم	دکتری تاریخ تمدن اسلامی
سید مرتضی حسینی شاه ترابی	سید مهدی هاشمی
کارشناسی ارشد تاریخ تمدن اسلامی	دکتری تاریخ تمدن اسلامی
سید عقیل سجادی	محمد حسن همتی
دکتری حقوق خصوصی	دکتری جزا و جرم شناسی
سید حسن صالحی	
دکتری فقه قضایی	

○ ویراستاران: دکتر سید آصف کاظمی و دکتر محمد حسن همتی

○ مدیر داخلی و دبیر اجرایی: دکتر سید آصف کاظمی

○ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

○ قیمت: ۱۵۰ افغانی

نشانی: کابل، جاده شهید مزاری، کوچه مسجد امام رضا (علیه السلام)، پلاک ۵

www.ofoghandisha.com Email: journal@ofoghandisha.com



مسئولیت صحت مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.

نسخه مجله در سایت افق اندیشه به آدرس www.Mag.ofoghandisha.com قابل

دسترسی می‌باشد.

شیوه‌نامه مقالات

برای حفظ اعتبار علمی و تخصصی مقالات، توجه به نکات زیر ضروری است:

۱. هدف مجله گسترش مطالعات در زمینه وضعیت جهان اسلام با تأکید بر اوضاع افغانستان است.
۲. مقاله ارسالی باید دارای این ویژگی‌ها باشد: فرضیه و استدلال؛ نوآوری و به روز بودن موضوع؛ تتبع و استفاده از منابع متعدد اصلی و جدید؛ رعایت شیوه نگارش و قواعد ویراستاری.
۳. مقالات ارسالی نباید قبلاً چاپ و منتشر شده یا زیر چاپ باشند و یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشند.
۴. مقالات باید به همراه نام، نشانی دقیق، شماره تماس و پست الکترونیکی نویسنده از طریق ایمیل نشریه به آدرس journal@ofoghandisha.com فرستاده شوند.
۵. نشریه در تلخیص، اصلاح و ویرایش مقالات رسیده آزاد است.
۶. استناد دهی به صورت درون متنی و به صورت (نام خانوادگی، تاریخ انتشار اثر، جلد/ صفحه) انجام شود. (شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های خارجی در پاورقی درج شود).
۷. مقاله ارسالی دارای بخش‌های زیر باشد:

- عنوان و چکیده فارسی (۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه شامل هدف، روش، و یافته‌ها)

- کلید واژه‌های فارسی بین ۴ تا ۶ واژه؛

معرفی نویسنده(گان) به فارسی و اعلام نویسنده مسئول؛ (اگر مقاله‌ای از سوی چند نویسنده باشد، ارائه مقاله و تمام مکاتبات باید توسط نویسنده مسئول انجام شود وگرنه نویسندگان باید به صورت کتبی یک نفر را به عنوان نماینده برای انجام کلیه مراحل به دفتر مجله معرفی نمایند.)

۸. عناوین اصلی و فرعی در بدنه (متن) مقاله به شکل زیر مشخص شوند:

- عناوین اصلی مقاله - به جز مقدمه و نتیجه - با اعداد تک رقمی (۱، ۲، ۳ و ...):

- عناوین فرعی با اعداد ترکیبی دو رقمی (۱-۱، ۲-۱، ۳-۱ و ...):

- عناوین جزئی تر با اعداد ترکیبی سه رقمی (۱-۱-۱، ۲-۱-۱، ۳-۱-۱ و ...).

۹. فهرست منابع بر اساس استاندارد APA تنظیم شود.

۱۰. حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات برای مجله محفوظ است و مقالات دریافتی برگردانده نمی شود.

۱۱. مقالات ترجمه پذیرفته نمی شود؛ مگر همراه با نقد و بررسی باشد.

۱۲. مقاله‌ها باید در صفحات A4، با قلم لوتوس، فونت ۱۳ تنظیم شود.

۱۳. تایید نهایی مقاله‌ها برای چاپ، پس از نظر داوران، با هیأت تحریریه مجله است.

فهرست مقالات

آداب تعامل با پیامبر اکرم (ص) بر پایه رفتار مؤمنان و احیای آداب نبوی در جهان

پرتلاطم امروز

سید حسن صالحی / ۲۵-۵

اصول اخلاقی، بایسته‌های تقریبی و زیست اجتماعی در افغانستان معاصر

عوضعلی میرزایی / سید آصف کاظمی / ۵۶-۲۶

بررسی دیدگاه‌ها درباره تفسیر علمی قرآن

اسدالله حسن زاده / ۸۳-۵۷

تاثیر انسان شناسی قرآنی بر آیین دادرسی کیفری

محمد هادی حیدری / محمد حسن همتی / ۱۰۵-۸۴

چالش‌ها و راهکارهای توسعه پایدار در افغانستان (۲۰۲۱-۲۰۰۱)

محمد آصف تقوی / محمد ابراهیم احسانی / ۱۲۷-۱۰۶

وضعیت محیط زیست در حقوق افغانستان و مبنای فقهی آن

سید عقیل سجادی / ۱۴۹-۱۲۸

آداب تعامل با پیامبر اکرم (ص) بر پایه رفتار مؤمنان و احیای آداب نبوی در جهان پر تلاطم امروز

سید حسن صالحی^۱

چکیده

اسلام به عنوان دینی کامل، افزون بر اصول اعتقادی و احکام فقهی، الگوهای رفتاری و تعاملی عمیقی برای روابط مؤمنان با پیامبر (ص) ارائه می دهد. این الگوها، ریشه در وحی داشته و در رفتار اهل بیت (ع)، اصحاب و برخی همسران پیامبر (ص) تجلی یافته است. این گروه‌ها، به عنوان نزدیک ترین نمونه‌ها به تعالیم قرآنی، مبنایی برای استخراج آداب تعامل با سیره نبوی فراهم می کنند. این آداب شامل اطاعت بی قید و شرط از فرامین الهی، رعایت ادب و احترام، فداکاری در راه اسلام، حفظ اسرار و حریم پیامبر (ص)، ابراز محبت عمیق و اولویت دهی به هدایت ایشان است. پژوهش توصیفی-تحلیلی با تکیه بر آموزه‌های اسلامی، رفتار این گروه‌ها را بررسی می کند تا الگویی عملی و تحول آفرین برای مسلمانان امروز ارائه دهد. این الگو، جایگاه پیامبر (ص) را در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی تقویت می کند. در جهانی با چالش‌های فرهنگی، سیاسی و رسانه‌ای که هویت اسلامی را تهدید می کند، رعایت این آداب می تواند به وحدت امت و سعادت ابدی منجر شود.

کلمات کلیدی: پیامبر اکرم (ص)، رفتار مؤمنان، سیره نبوی، اطاعت، فداکاری، ادب و احترام، کاربردهای معاصر.

مقدمه

در چارچوب مطالعات اسلامی و اخلاقی، پژوهش حاضر به بررسی آداب تعامل با پیامبر اکرم (ص) می‌پردازد، که بر پایه رفتار مؤمنان صدر اسلام — شامل اهل بیت (ع)، صحابه وفادار و همسران گرامی ایشان — استوار است. این آداب، ریشه در آموزه‌های قرآنی و سنت نبوی دارد و شامل ابعاد کلیدی چون اطاعت محض، فداکاری، ادب و احترام، حفظ حرمت و اسرار، و ابراز محبت عمیق است. با روش توصیفی-تحلیلی و تکیه بر منابع معتبر قرآنی، روایی و تاریخی، این مطالعه مفاهیم بنیادین ایمان، تعامل و مؤمن را واکاوی می‌کند تا الگویی عملی برای احیای سیره نبوی در جهان معاصر ارائه دهد. اهمیت این پژوهش در مواجهه با چالش‌های فرهنگی، سیاسی و رسانه‌ای عصر حاضر نهفته است، جایی که هویت اسلامی تهدید می‌شود و احیای این آداب می‌تواند به وحدت امت، تقویت جایگاه پیامبر (ص) در زندگی فردی و اجتماعی، و دستیابی به سعادت ابدی کمک کند. با بررسی تاریخی مراحل تکامل تعامل از مکه تا مدینه، این تحقیق نشان می‌دهد که آداب نبوی نه تنها عبادتی فردی، بلکه پایه‌ای برای تمدن‌سازی اسلامی است.

مفاهیم بنیادین آداب تعامل

برای دستیابی به فهم دقیق و جامع از آداب تعامل با پیامبر (ص)، ضروری است که ابتدا مفاهیم کلیدی و بنیادین را با نگاهی تحلیلی و قرآنی بشکافیم و معانی آن‌ها را در چارچوب شریعت اسلامی روشن سازیم. واژه «آداب تعامل»، در لغت عرب، به معنای مجموعه قواعد، اصول و شیوه‌های رفتاری است که انسان در برخورد با شخصیت‌های والا مقام، مقدس و هدایت‌گر — مانند انبیاء و اولیای الهی — رعایت می‌کند تا کرامت و حرمت آن‌ها حفظ شود و تعامل به باروری معنوی و اجتماعی برسد. در اصطلاح فقهی و اخلاقی اسلامی، این آداب ریشه در اصل توحید و نبوت دارد و شامل ابعاد گوناگونی چون اطاعت بی‌چون‌وچرا از فرامین الهی، رعایت ادب کلامی و رفتاری در حضور و غیاب، ابراز محبت و ارادت قلبی، فداکاری در راه تحقق رسالت و حفظ اسرار و حریم خصوصی می‌شود. قرآن کریم، به عنوان منبع اصلی این آداب، رفتار انسانی را به عنوان هر عمل و فعلیتی — از اعمال جسمانی و فیزیولوژیک تا عاطفی، عقلی و اجتماعی — توصیف می‌کند که در

چارچوب فرهنگ توحیدی، می‌تواند تعاملی صحیح و سازنده یا نادرست و مخرب رقم بزند. (شعراوی، ۱۴۳۲: ۴۵)

برای نمونه، آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (سوره نساء، آیه ۵۹)، نشان می‌دهد که تعامل با پیامبر (ص)، فراتر از عمل ظاهری و تشریفاتی، به تسلیم کامل قلبی و عملی منتهی می‌شود و هرگونه عدول از آن، به فتنه و عذاب الهی می‌انجامد. علامه طباطبایی، این آیه را مبنای آداب سیاسی و اجتماعی می‌داند و تأکید می‌کند که اطاعت از رسول (ص)، نه به‌عنوان یک فرد، بلکه به‌عنوان حامل وحی، معادل اطاعت از خداوند است. این مفهوم، مرزهای ایمان حقیقی را روشن می‌سازد و بر لزوم آدابی چون سکوت محترمانه در محضر حضرت، اولویت‌دهی به کلام و عمل ایشان و اجتناب از هرگونه اسائه ادب یا نافرمانی دلالت دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۵، ۱۲۳)

مؤمن، به‌عنوان محور این تعامل، شخصیتی است که ایمانش با عمل صالح و تسلیم کامل آمیخته است. ریشه لغوی «ایمان» از «أَمَنَ» به معنای آرامش نفس، طمأنینه قلبی و از بین رفتن ترس و اضطراب است. قرآن مجید، مؤمنان را کسانی توصیف می‌کند که «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (سوره حجرات، آیه ۱۵). این آیه، ایمان را تصدیق قلبی همراه با التزام عملی به امور غیبی و جهاد فی سبیل‌الله می‌داند. علامه طباطبایی، ایمان را دارای مراتب می‌شمارد؛ از اعتقاد ساده به توحید و نبوت تا جهاد و فداکاری کامل و تأکید می‌کند که مرتبه عالی آن، در تعامل با پیامبر (ص) تجلی می‌یابد. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۱۸: ۲۹۸) تفاوت ایمان و اسلام را در باطن و ظاهر تبیین می‌کند: اسلام، اقرار زبانی و عمل جوارح است (مانند نماز و زکات)، اما ایمان، تهذیب نفس، اطمینان قلبی و اطاعت محض است. (طبرسی ۱۳۷۷، ۵: ۲۱۰)، روایتی از امام صادق (ع) این تفاوت را چنین بیان می‌کند: «الإيمان ما وَقَرَّ فِي الْقُلُوبِ وَالْإِسْلَامُ مَا عُمِلَ بِهِ». (کلینی، ۱۳۷۹، ۲: ۱۸) در تقسیم‌بندی قرآنی مؤمنان، سه گروه برجسته و الگوساز برجسته می‌شوند که هر کدام، بُعدی از آداب تعامل را نمایان می‌سازند. نخست، اهل بیت (ع) به‌عنوان الگوی معصوم و بی‌نقص که خداوند متعال در آیه تطهیر فرمود: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (سوره

احزاب، آیه ۳۳). روایات معتبر از ابوسعید خدری و ام سلمه در تفسیر ابن کثیر، این آیه را نازل شده بر پنج تن آل عبا - پیامبر (ص)، علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) - می‌دانند. (ابن کثیر، ۲۰۰۶، ۶: ۴۵۶) فخر رازی معصومیت اهل بیت (ع) را دلیل بر الگوی کامل تعامل می‌شمارد، زیرا رفتارشان، خالی از هر خطا و لغزش است. (فخر رازی، ۲۵، ۲۰۰۲: ۱۲۳)، دوم، صحابه غیر معصوم، شامل پیشگامان مهاجر و انصار و اصحاب بیعت رضوان که قرآن در آیه «وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (سوره توبه، آیه ۱۰۰)، از رضوان الهی‌شان ستایش می‌کند. مهاجران را کسانی توصیف می‌کند که علی‌رغم شکنجه‌های مکه، از حمایت پیامبر (ص) دست برنداشتند و انصار را یاری‌رسانان مدینه که حکومت اسلامی را بنیان نهادند. (ابن هشام، ۱۲۵۶، ۲: ۱۲۳) بیش از ۱۲۰۰۰ صحابی را فهرست می‌کند، اما گروه پیشگامان را الگوی وفاداری می‌داند. (ابن حجر عسقلانی، ۱، ۱۳۲۸: ۴۵) سوم، همسران پیامبر (ص) به‌عنوان امهات المؤمنین که قرآن در سوره احزاب (آیات ۲۸-۳۴)، به رفتار دوگانه‌شان - وفاداری برخی و هشدار به برخی دیگر - اشاره دارد. الخیامی یازده همسر را الگوی خانوادگی می‌شمارد، اما تأکید می‌کند که رفتار مثبت‌شان، مبنای آداب خانگی است. (الخیامی، ۱۹۹۰: ۴۵)

این مفاهیم بنیادین، پایه‌ای محکم برای بررسی رفتارهای عملی فراهم می‌آورد. در ادامه پژوهش، با نگاهی قرآنی و تاریخی، به رفتار هر گروه خواهیم پرداخت و آداب را به صورت تحلیلی استنباط می‌کنیم. این کاوش، نشان می‌دهد که تعامل با پیامبر (ص)، نه تنها یک عبادت فردی، بلکه راهی به سوی کمال انسانی، وحدت اجتماعی و تمدن‌سازی است. در جامعه معاصر، جایی که روابط انسانی تحت تأثیر مدرنیته، رسانه‌های مجازی قرار دارد، این آداب می‌تواند به حفظ کرامت انسانی، تقویت خانواده و مقاومت در برابر هجمه‌های فرهنگی کمک شایانی کند. سید قطب، تعامل با سیره نبوی را «انقلاب درونی» می‌نامد که جامعه را از جاهلیت نجات می‌دهد. (سید قطب، ۱۴۱۲، ۱: ۲۹۸) علامه جعفر سبحانی، بر کاربردی‌سازی این آداب در عصر دیجیتال تأکید دارد؛ بنابراین، مفهوم‌شناسی، نه تنها مقدماتی است، بلکه کلیدی برای فهم عمقی و عملی است. (سبحانی، ۱۳۸۰: ۱۲۳)

برای تعمیق بیشتر، به بررسی تاریخی پردازیم. در مکه مکرمه، تعامل اولیه با پیامبر (ص) در میان قریش، با انکار و آزار همراه بود، اما خدیجه (س) و علی (ع) الگوی اطاعت شدند. در مدینه، انصار با بیعت عقبه، تعاملی جمعی را بنیان نهادند. این مراحل، نشان‌دهنده تکامل آداب است: از فردی به اجتماعی. این تکامل، درس می‌دهد که آداب تعامل، پویا و متناسب با شرایط است، اما اصل اطاعت ثابت. این بستر، ما را به بررسی رفتار اهل بیت (ع) هدایت می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۹، ۴: ۴۵۶)

جایگاه والای تعامل با پیامبر (ص) در منظومه فکری و عملی اسلام

در عمق آموزه‌های اسلامی، تعامل با پیامبر اکرم (ص) نه تنها یک وظیفه فردی و عبادی ساده، بلکه بنیان محکم جامعه‌سازی، حفظ هویت امت و تحقق عدالت الهی است. خداوند سبحان و تعالی، در قرآن مجید، حضرت محمد (ص) را به عنوان رحمت بی‌پایان برای تمام عالمین معرفی می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (سوره انبیاء، آیه ۱۰۷). این رحمت عظیم، تنها در چارچوب اعتقاد قلبی و توحیدی خلاصه نمی‌شود، بلکه در رفتار روزمره، تعاملات اجتماعی و الگوگیری عملی از سیره و سنت نبوی، تجلی و نمود کامل می‌یابد. از نخستین لحظات بعثت انبیاء، خداوند متعال بر لزوم تعامل صحیح با رسولان تأکید ورزیده است، اما در اسلام، این تعامل به اوج کمال رسیده، زیرا پیامبر اکرم (ص) خاتم الانبیاء و کامل‌ترین الگو برای بشریت است. اهمیت این موضوع از آن روست که قرآن کریم، به صراحت، اطاعت از رسول خدا (ص) را هم‌وزن و معادل اطاعت از ذات بی‌نیاز خداوند می‌داند: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (سوره نساء، آیه ۸۰). این آیه شریفه، مرزهای روشن و قاطعی میان ایمان حقیقی و ظاهری ترسیم می‌کند و بر ضرورت رعایت آداب خاص و جامع در تعامل با پیامبر (ص) - از جمله ادب کلامی و رفتاری، اولویت‌دهی مطلق به خواست و هدایت ایشان بر خواسته‌های نفسانی و دنیوی، فداکاری در راه تحکیم اسلام و حفظ حرمت و کرامت ساحت قدسی حضرت - تأکید می‌ورزد. تاریخ پرافتخار اسلام، شاهد بی‌شمار نمونه‌هایی است که گروهی از مسلمانان، به دلیل ضعف ایمان، نفوذ عوامل خارجی یا تأثیر منافقین، از این آداب عدول کردند و عواقب تلخ و دردناکی را در عرصه فردی و اجتماعی تجربه نمودند؛ از شکست‌های نظامی تا انحطاط فرهنگی. در مقابل،

مؤمنان واقعی - آنانی که ایمان‌شان با عمل صالح و تسلیم کامل آمیخته بود - با رفتار خویش، راه سعادت و پیروزی را هموار ساختند و الگویی ابدی برای نسل‌های آتی به جا گذاشتند.

در عرصه معاصر، جایی که سیره نبوی گاهی به حاشیه رانده می‌شود یا تحت تأثیر تفسیرهای نادرست و هجمه‌های رسانه‌ای قرار می‌گیرد، بازخوانی دقیق و عمیق این آداب بیش‌ازپیش ضروری است. مسلمانان امروز، با الگوبرداری عملی از رفتار مؤمنان صدر اسلام، می‌توانند تعاملی پویا، معنادار و تحول‌آفرین با سنت پیامبر (ص) برقرار کنند؛ تعاملی که از مطالعه صرف کتاب و احادیث فراتر رود و به عمل در زندگی روزمره، روابط خانوادگی، عرصه‌های سیاسی و فرهنگی تبدیل شود. برای نمونه، در مجالس دینی و مذهبی، رعایت ادب کلامی و رفتاری مانند آنچه صحابه در حضور پیامبر (ص) مراعات می‌کردند، می‌تواند حرمت سیره نبوی را حفظ کند و از تحریف‌ها جلوگیری نماید. یا در رسانه‌های نوین، حفظ اسرار و حریم خصوصی در نقل احادیث، الگویی از رفتار همسران وفادار است. این مقدمه، نه تنها زمینه را برای ورود به عمق مطلب فراهم می‌سازد، بلکه دعوتی است به تأمل و عمل؛ تأملی که قلب را تسلیم سازد و عملی که جامعه را به سوی تمدن اسلامی رهنمون گردد. در ادامه، با کاوش در مفاهیم بنیادین، سپس بررسی رفتار هر گروه و در نهایت، کاربردهای معاصر، به نتیجه‌گیری خواهیم رسید. امید است این صفحات، نوری از هدایت نبوی بر دل‌ها بتابد و امت را به وحدت و عزت بازگرداند.

برای درک بهتر، لازم است به زمینه تاریخی بپردازیم. در صدر اسلام، جامعه مکه و مدینه، آمیخته با فرهنگ جاهلیت، چالش‌های عظیمی پیش روی پیامبر (ص) قرار داد. مشرکان، یهودیان و منافقان، با توطئه‌های پی‌درپی، تلاش کردند نور اسلام را خاموش کنند، اما مؤمنان واقعی، با تعامل صحیح، این توطئه‌ها را خنثی ساختند. قرآن کریم، در آیات متعدد، از این تعامل ستایش می‌کند و آن را معیار ایمان می‌داند. تعامل با پیامبر (ص) را «پل میان فرد و جامعه و میان دنیا و آخرت» توصیف می‌کند که بر پایه محبت الهی استوار است. این دیدگاه، نشان می‌دهد که آداب تعامل، نه تنها فردی، بلکه اجتماعی و تمدنی است. در ادامه، با مفهوم‌شناسی دقیق، به عمق این موضوع نفوذ خواهیم کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۰،

تعامل اهل بیت (ع) با رسول رحمت (ص) و استنباط آداب الهی

اهل بیت پیامبر اکرم (ص)، به عنوان نزدیک ترین یاران، خاندان و الگوهای معصوم، تعاملی بی عیب، نقص و کامل با حضرت ارائه دادند که تجلی محض آداب قرآنی و سنت الهی است. رفتار ایشان، نه تنها ستایش قرآن، بلکه درس هایی ابدی و تحول آفرین برای امت اسلامی به ارمغان آورده و مبنایی استوار برای استنباط آداب تعامل فراهم می کند. در این بخش، با تمرکز تحلیلی بر ابعاد اطاعت محض، فداکاری جان و مال، ادب و حفظ حرمت، محبت عمیق و دل انگیز و نقش در تحکیم رسالت، به بررسی عمیق این الگوی بی نظیر می پردازیم و آداب عملی را از دل روایات و آیات استخراج می نماییم. ابتدا، به اطاعت محض و تسلیم کامل اهل بیت (ع) نگاهی بیندازیم. قرآن کریم، اطاعت از رسول (ص) را واجب و معادل اطاعت از خداوند می شمارد: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ». (سوره نساء، آیه ۶۴) حضرت علی (ع)، به عنوان دروازه شهر علم و امیرالمؤمنین، این اطاعت را در عمل به اوج رساند. در شب هجرت معروف به ليله المبيت، علی (ع) با شجاعتی بی مانند، بستر خواب پیامبر (ص) را گرفت و جان خویش را سپر بلای مشرکان قریش ساخت. ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه (جلد ۱، ص ۸۹)، این فداکاری را مصداق بارز آیه «وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَهُ بِالْعِبَادِ لَطِيفٌ» (سوره بقره، آیه ۲۰۷) می داند و تأکید می کند که این عمل، نه از روی اجبار، بلکه از عمق ایمان و اطاعت سرچشمه گرفته است. طبری، شأن نزول این آیه را بر علی (ع) در ليله المبيت می داند و روایتی نقل می کند که پیامبر (ص) فرمود: «علی جان تو را فدای من کرد، همانا خداوند تو را بهشت عطا فرماید». این رویداد تاریخی، آداب اطاعت محض را ترسیم می کند: اولویت مطلق جان و امنیت پیامبر (ص) بر جان خود، بدون لحظه ای تردید یا محاسبه نفسانی و تسلیم کامل به امر الهی. در کاربرد معاصر، این آداب می تواند در جنبش های اصلاحی اسلامی، به معنای فداکاری برای حفظ سیره نبوی در برابر تحریف ها باشد؛ برای مثال، علمای دینی که با قلم و سخن، از سنت دفاع می کنند، الگویی از این اطاعت هستند. (طبری، ۲۰۰۱: ۲۱۱)

در روز دار (یوم الدار)، هنگامی که پیامبر (ص) یاران را به خانه ابولهب برای دعوت به اسلام فراخواند، تنها حضرت علی (ع) با شجاعت پاسخ داد و همراه گردید. این رویداد را

شان نزول آیه نجوا (سوره مجادله، آیه ۱۲) می‌شمارد، جایی که خداوند به پیامبر (ص) فرمود صدقه‌ای پنهان بپردازد و علی (ع) تنها عمل‌کننده به آن بود. (طبری، ۳، ۲۱۱) این اطاعت را نشانه ایمان کامل می‌داند و روایتی از ابن عباس نقل می‌کند که علی (ع) فرمود: «هرگز از امر رسول (ص) عدول نمی‌کنم، حتی اگر جانم را بگیرد». این عمل، درس عمیقی از آداب حضور فوری و بی‌بهباه می‌دهد: تعامل با پیامبر (ص)، نیازمند آمادگی دائمی و پاسخ مثبت به هر دعوت الهی است، بدون توجه به مخاطرات. در جامعه امروز، این آداب در روابط اجتماعی، به معنای اولویت دادن به فراخوان‌های دینی — مانند شرکت در نماز جمعه یا مجالس حسینی — بر امور دنیوی است. (زمخشری، ۱۴۲۲، ۴: ۳۷۶) این اطاعت را پلی به سوی قرب الهی می‌داند و تأکید می‌کند که اهل بیت (ع)، با این رفتار، الگویی برای امت در برابر فتنه‌ها شدند. (فخر رازی، ۲۰۰۲، ۲۸: ۱۲۳)

دوم، فداکاری اهل بیت (ع) در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و دعوتی، یکی از درخشان‌ترین ابعاد تعامل‌شان است. در واقعه مباحله با هیئت مسیحیان نجران، پیامبر (ص) با اقتداری الهی، اهل بیت (ع) را به‌عنوان همراهان برگزید: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (سوره آل عمران، آیه ۶۱). زمخشری، فخر رازی و طبرسی، همگی حضور حضرت علی (ع) به‌عنوان «أَنْفُسَنَا» (نفس ما)، حضرت فاطمه (س) به‌عنوان «نِسَاءَنَا» (نساء ما) و امام حسن و حسین (ع) به‌عنوان «أَبْنَاءَنَا» (أبناء ما) را تأیید می‌کنند. (زمخشری، ۱، ۱۴۲۲: ۳۷۶؛ فخر رازی، ۸: ۱۲۳؛ طبرسی، ۲: ۴۵۶) روایتی از ام‌سلمه در بحارالانوار نقل می‌کند که مسیحیان، با دیدن نور ایمان اهل بیت (ع)، از مباحله عقب‌نشینی کردند. این رویداد، آداب همراهی کامل در دعوت الهی را نشان می‌دهد: حضور خانوادگی و جمعی بدون ترس از عواقب، اعتماد مطلق به وعده الهی و فداکاری برای اثبات حقانیت اسلام. (مجلسی، ۲۸: ۲۹۸) در تحلیل تاریخی، ابن‌کثیر این مباحله را نقطه عطفی در روابط اسلامی-مسیحی می‌داند که وحدت اهل بیت (ع) را برجسته کرد. در کاربرد معاصر، این آداب می‌تواند در گفت‌وگوهای بین‌ادیانی، به معنای همراهی خانواده در دفاع از اسلام باشد؛

برای مثال، در کنفرانس‌های جهانی، الگوبرداری از این فداکاری، اعتبار اسلام را افزایش می‌دهد. (ابن کثیر، ۲۰۰۲، ۴: ۱۲۳)

علاوه بر این، ادب و حفظ حرمت ساحت قدسی پیامبر (ص) توسط اهل بیت (ع)، بُعدی دیگر از تعامل بی‌ماندشان است. تا زمان وفات حضرت، امام علی (ع) حتی یک خطبه یا حدیث مستقل ایراد نکرد تا مبدا سایه‌ای بر مقام رسالت افکند. ابن کثیر، روایتی معتبر از ابن عباس نقل می‌کند که پیامبر (ص) در اواخر عمر، روزانه بر در خانه علی (ع) و فاطمه (س) می‌آمد، در را می‌کوبید و با صدای محبت‌آمیز می‌گفت: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ يَا أَهْلَ الْبَيْتِ، إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا. الصَّلَاةُ يَا أَهْلَ الْبَيْتِ، رَحِمَكُمُ اللَّهُ». این عمل روزانه، در حالی که پیامبر (ص) در کهنسالی به سر می‌برد، نشان‌دهنده عمق احترام متقابل است. (ابن کثیر، ۱۴۲۲، ۵، ۲۹۸) فیض کاشانی، این روایت را نشانه ادب کلامی و رفتاری می‌داند. آداب استخراج‌شده: سلام با احترام و خشوع، تلاوت آیات مرتبط با مقام اهل بیت (ع)، دعوت به نماز به‌عنوان رحمت الهی و حفظ سکوت محترمانه در محضر رسول (ص). در جامعه معاصر، این آداب در مجالس مذهبی، به معنای اجتناب از سخنرانی‌های طولانی در حضور نمادهای نبوی یا حفظ زبان نرم در نقل احادیث است. (فیض کاشانی، ۳، ۴۵۶) بحرانی، ادب اهل بیت (ع) را کلید حفظ وحدت امت می‌داند. (بحرانی، ۲، ۱۴۱۹: ۲۹۸)

محبت عمیق و دل‌انگیز اهل بیت (ع) به پیامبر (ص)، سومین و شاید درخشان‌ترین بعد این تعامل است. قرآن شریف فرمود: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (سوره احزاب، آیه ۶) و اهل بیت (ع) این اولویت را با عمل عینیت بخشیدند. حضرت فاطمه زهرا (س)، در برابر پدر گرامی، سر به زیر می‌افکند و با بوسه بر دستانش، محبت را ابراز می‌کند. روایتی از صحیح بخاری نقل شده است که پیامبر (ص) بر فاطمه (س) می‌دمید و می‌فرمود: «دخترم، تو سرور زنان بهشتی هستی». امام حسن و حسین (ع)، به‌عنوان «سید جوانان اهل بهشت»، نماد رحمت الهی بودند. (ابن بطلال، ۱۴۲۰، ۷: ۱۲۳) فیض کاشانی روایتی نقل می‌کند که پیامبر (ص) بر حسین (ع) می‌بوسید و می‌فرمود: «خدا تو را آفرید تا مرا شاد کنی و دلم را روشن سازد». (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ۳: ۴۵۶) ابن اثیر، محبت پیامبر (ص) به اهل بیت (ع)

را دوطرفه توصیف می‌کند و آن را آداب عاطفی تعامل می‌داند: ابراز عشق، در آغوش گرفتن به‌عنوان نماد تسلیم و تربیت بر پایه محبت نبوی. در کاربرد، این آداب در خانواده‌های مسلمان، به معنای تربیت فرزندان با داستان‌های سیره نبوی و ابراز محبت متقابل است که وحدت خانوادگی را تقویت می‌کند. (ابن اثیر، ۱۴۲۴، ۳: ۲۹۸)

علاوه بر این، نقش اهل بیت (ع) در تحکیم رسالت و گسترش اسلام، بُعد دیگری از تعامل‌شان است. در هجرت به مدینه، حضرت علی (ع) اموال یتیمان را حفظ کرد و فاطمه (س) در خانه، آرامش فراهم آورد. ابن هشام، این نقش را ستایش می‌کند. (ابن هشام، ۱۲۵۶، ۱: ۲۹۸) آیه «وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلُو فَيْكُنَنَّ مِنَ الْآيَاتِ وَالْحِكْمَةِ» (سوره نساء، آیه ۴)، بر نقش آموزشی اهل بیت (ع) دلالت دارد. جوادی آملی، تعامل اهل بیت (ع) را الگویی تمدنی می‌داند که امت را از انحطاط نجات می‌دهد. (جوادی آملی، ۳، ۱۳۸۰: ۴۵۶)

در جمع‌بندی این بخش باید گفت که رفتار اهل بیت (ع)، الگویی جامع و بی‌بدیل است. آنان، با اطاعت، فداکاری، ادب و محبت، نه تنها رسالت را تحکیم کردند، بلکه جامعه را استوار ساختند. در عصر حاضر، این الگو در برابر فردگرایی مدرن، خانواده و جامعه را متحد می‌کند. برای مثال، در جنبش‌های اسلامی مانند انقلاب اسلامی ایران، الگوبرداری از مباحله، وحدت را تقویت نمود. سید رضا صدر این تعامل را «درس ابدی برای امت» می‌نامد. (صدر، ۱۳۷۹: ۱۲۳) بنابراین، آداب استنباط‌شده - فداکاری، حضور دائمی، ادب کلامی، حفظ اسرار و محبت - راهی به سوی قرب الهی است و هر عدول از آن، به انحطاط می‌انجامد. این الگو، ما را به بررسی رفتار صحابه هدایت می‌کند.

رفتار صحابه با پیامبر (ص) و استخراج آداب اجتماعی

صحابه غیر معصوم، به‌عنوان یاران وفادار و پیشگامان رسالت، تعاملی پویا، عملی و الهام‌بخش با پیامبر (ص) ارائه دادند که قرآن کریم آن را با ستایش‌های بی‌دریغ توصیف کرده است. این گروه، شامل مهاجران اولیه مکه، انصار وفادار مدینه، اصحاب بیعت رضوان و تابعان به احسان، الگویی از اطاعت در عرصه‌های متنوع سیاسی، نظامی، قضایی، اجتماعی و اخلاقی هستند. در این کاوش تحلیلی، به بررسی عمیق رفتارشان در این حوزه‌ها

می‌پردازیم، شواهد قرآنی و تاریخی را بازخوانی می‌کنیم و آداب عملی را با نگاهی به کاربردهای معاصر استنباط می‌نماییم.

در حوزه سیاسی و نظامی، صحابه، نماد وفاداری و ایثار بی حد بودند. قرآن مجید، بیعت حدیبیه را به عنوان اوج این تعامل ستایش می‌کند: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» (سوره فتح، آیه ۱۸). ابن هشام توصیف می‌کند که در گرمای صحرا و شرایط نامساعد، یاران بدون چون و چرا دست بر دست پیامبر (ص) نهادند و عهد بستند، حتی عمر بن خطاب با تردید اولیه، تسلیم شد. این بیعت، آداب سیاسی تعامل را ترسیم می‌کند: تعهد جمعی و بی‌قید و شرط، حفظ وحدت در بحران‌ها و اعتماد به حکمت رسول (ص). (ابن هشام، ۱۲۵۶، ۳: ۲۱۱) ابن کثیر در تحلیل، این رویداد را سبب فتح مکه می‌داند و روایتی نقل می‌کند که پیامبر (ص) فرمود: «این بیعت، بیعت رضوان است». (ابن کثیر، ۲۰۰۶، ۴: ۲۹۸) در کاربرد معاصر، این آداب در سیاست اسلامی، به معنای بیعت با ولایت فقیه یا رهبران دینی، وحدت امت را در برابر استعمار تضمین می‌کند؛ برای مثال، در انقلاب‌های اسلامی، این الگو، بسیج مردمی را شکل داد.

در غزوه احد، صحابه با فداکاری جان، تعامل نظامی‌شان را اثبات کردند. قرآن در سوره آل عمران (آیه ۱۶۵)، از ایستادگی یاران ستایش می‌کند، هرچند شکست موقتی رخ داد. واقعی در المغازی، از حنظله بن ابی‌امیه نقل می‌کند که در راه حفاظت از پیامبر (ص)، شهید شد و فرشتگان او را غسل دادند، لذا لقب «غسیل الملائکه» گرفت. (واقعی، ۱۴۰۹، ۱: ۲۹۸) طبرسی این جهاد را مصداق آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (سوره عنکبوت، آیه ۶۹) می‌داند. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۲۳) روایتی از بخاری حنظله را توصیف می‌کند که از بستگان خدا حافظی کرد و فرمود: «به سوی رسول خدا می‌روم». این رفتار، آداب نظامی را استخراج می‌کند: حضور شجاعانه در صف مقدم، عدم فرار از میدان و حمایت کامل از رهبر الهی، بدون توجه به خسارات. در جامعه امروز، این آداب در نیروهای مسلح اسلامی، به

معنای دفاع از حریم اسلام در برابر تهاجمات، است؛ مانند نقش مدافعان حرم که الکویی از صحابه هستند. (نوی، ۱۴۰۷، ۳: ۴۵۶)

غزوه تبوک، آزمون بزرگ دیگری بود. سبحانی، روایتی از ابوذر غفاری نقل می‌کند که تنها با الاغی ناتوان و بدون آذوقه، به میدان آمد و فرمود: «ای رسول خدا (ص)، اگر تنها باشم، باز جهاد می‌کنم تا اسلام را حفظ کنم». قرآن این وفاداری را در آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (سوره حشر، آیه ۸) ستایش می‌کند. (سبحانی، ۱۳۸۰: ۸۹) ابن کثیر سختی‌های صحابه را توصیف می‌کند و تأکید می‌کند که این ایثار، سبب نزول آرامش الهی شد. آداب ایثار: بذل مال و جان بدون منت یا توقع و تحمل رنج برای رضایت رسول (ص). در اقتصاد معاصر، این به اتفاق فی سبیل الله و حمایت از محرومان منجر می‌شود. (ابن کثیر، ۱۴۲۲، ۵: ۱۲۳)

در حوزه قضایی و احکام، صحابه به پیامبر (ص) به‌عنوان داور نهایی رجوع می‌کردند. آیه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (سوره نساء، آیه ۵۹)، مبنای این تعامل است. سیوطی، روایتی از عمار یاسر نقل می‌کند که در نزاعی با یهودیان مدینه، حکم پیامبر (ص) را بدون اعتراض پذیرفت و فرمود: «حکم رسول (ص) بر من از جانم عزیزتر است». سلمان فارسی نیز، در اختلافات، به سنت رجوع می‌کرد. (سیوطی، ۱۴۲۱، ۲: ۴۵۶) ابن کثیر آن را نشانه ایمان حقیقی می‌داند و روایتی از بخاری نقل می‌کند که صحابه، قضاوت رسول (ص) را عدالت الهی می‌شمردند. آداب قضایی: رجوع بی‌چون‌وچرا به سنت نبوی، پذیرش حکم عادلانه بدون جانب‌داری یا اعتراض و اعتماد به حکمت الهی. در دادگاه‌های اسلامی معاصر، این آداب عدالت را تضمین می‌کند و از فساد جلوگیری می‌نماید؛ برای مثال، در سیستم قضایی ایران، الگوبرداری از این رجوع، پرونده‌ها را بر پایه فقه حل می‌کند. (ابن کثیر، ۲۰۰۶، ۲: ۲۹۸)

در عرصه اجتماعی و اخلاقی، صحابه محبت و ارادت‌شان را با عمل نشان دادند. قرآن در آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (سوره انفال، آیه ۲)، مؤمنان را توصیف می‌کند و صحابه این را در حضور پیامبر (ص) عینیت بخشیدند. ابوذر غفاری، عشق به پیامبر (ص) را فریاد می‌زد و در سوره حجرات (آیه ۲)، از

بلند کردن صدا در محضر ایشان نهی شد، اما صحابه وفادار مانند جعفر بن ابیطالب، رعایت کامل کردند. حلبی روایتی از جعفر طیار در حبشه نقل می‌کند که برای حفظ اسلام، از الهام سیره پیامبر (ص) استفاده کرد و خطبه‌ای خواند: «ای مردم، ما جاهل بودیم و اکنون هدایت یافتیم». آداب اخلاقی: محبت عمیق و قلبی، رعایت نزاکت کلامی و رفتاری، عدم پیشی گرفتن از رسول (ص) در امور و ترویج اخلاق نبوی در جامعه. در روابط خانوادگی معاصر، این به احترام به والدین و تربیت بر پایه سیره منجر می‌شود. (حلبی، ۴، ۱۴۲۷: ۱۲۳) در جنگ‌های دیگر مانند بدر و خندق، صحابه ایستادگی کردند. ابن اثیر، از حمزه سیدالشهدا نقل می‌کند که در بدر، به تنهایی با لشکر مشرکان جنگید. این رفتار، آداب ایستادگی را نشان می‌دهد. در جمع‌بندی، رفتار صحابه، تعاملی عملی و پویا است که جامعه را ساخت. (ابن اثیر ۱۴۲۴، ۲: ۴۵۶) سید قطب، صحابه را «پیشگامان امت» می‌نامد. در معاصر، این الگو در برابر چالش‌های سیاسی، سلاح است. (سید قطب، ۱۴۱۲، ۳: ۴۵۶)

نقش همسران گرامی پیامبر (ص) در تبیین آداب خانوادگی

همسران پیامبر (ص)، به عنوان امهات المؤمنین و الگوهای زنانه اسلام، تعاملی صمیمی، عاطفی و خانگی با حضرت داشتند که قرآن کریم آن را با هدایت و هشدارهای پدرا نه ترسیم کرده است. هر چند رفتارشان در برخی موارد دوگانه بود - وفاداری برخی و لغزش برخی دیگر - جنبه‌های مثبت و سازنده، الگویی غنی برای آداب خانوادگی و اجتماعی فراهم می‌آورد. در این بخش، با کاوش در وفاداری و حمایت عاطفی، حفظ اسرار و رازداری، اطاعت و آرامش خانگی و نقش در ترویج و حفظ سیره نبوی، به بررسی این تعامل می‌پردازیم.

قرآن، همسران را به حفظ حرمت و کرامت دعوت می‌کند: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (سوره احزاب، آیه ۳۳). ام‌سلمه، به عنوان یکی از وفاداران، در آیه تطهیر شرکت کرد و روایتی معتبر نقل می‌کند که پیامبر (ص) بر در خانه‌اش آمد و فرمود: «توازی نیکان و مؤمنان هستی» (طبرسی، ۲۰۰۲، ۸: ۲۹۸). ابوالفتوح رازی (رازی، ۱۳۶۸، ۴: ۱۲۳) این وفاداری را الگویی برای حمایت عاطفی می‌داند. روایتی از مسند احمد، ام‌سلمه را توصیف می‌کند که در سختی‌های مکه، آرامش به پیامبر (ص) بخشید. آداب حمایت عاطفی: همراهی در غم و شادی، بدون حسادت یا رقابت

و فراهم آوردن محیطی امن برای رسالت. در خانواده معاصر، این به معنای حمایت همسر از همسر در مسیر دینی است. (ابن کثیر، ۲۰۰۶، ۶: ۴۵۶)

در حفظ اسرار و رازداری، آیه «وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَأَخْبَرَ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَفَا عَنْهَا وَعَفَا عَنْهُ» (سوره تحریم، آیه ۳)، هشدار می‌دهد، اما همسران وفادار مانند سوده بنت زمعه، اسرار را حفظ کردند. الخیامی روایتی از حفصه نقل می‌کند که در ماجرای عسل، پشیمان شد و توبه کرد و پیامبر (ص) عفو نمود. (الخیامی، ۱۹۹۰: ۱۲۳) قرطبی رازداری را آداب خانوادگی می‌شمارد. آداب: سکوت مطلق در برابر اسرار الهی، حتی در میان نزدیکان و توبه فوری از لغزش. در زندگی زنشویی امروز، این اعتماد را می‌سازد و از خیانت‌های رسانه‌ای جلوگیری می‌کند. (قرطبی، ۲۰۰۸، ۱۸: ۲۹۸)

اطاعت و آرامش خانگی، بعد کلیدی است. قرآن فرمود: «فَإِنْ طَاعْتُمُوهُ فَإِنَّ دَلِيكُمْ هُوَ سَبِيلُ الْمُسْتَقِيمِ» (سوره احزاب، آیه ۳۸). زینب بنت خزیمه، الگوی اطاعت بود و در خانه، با سادگی و عبادت، آرامش فراهم می‌کرد. نووی احادیث نقل شده توسط زینب را ستایش می‌کند. (نووی، ۱۴۰۷، ۴: ۲۹۸) ابوحیان اطاعت همسران را کلید سعادت خانوادگی می‌داند. (ابوحیان اندلسی، ۲۰۰۱، ۷: ۱۲۳) آداب: اولویت رضایت پیامبر (ص) بر خواسته شخصی، حفظ حجاب و عفاف و ایجاد محیطی برای تأمل الهی. در خانواده‌های مسلمان، این صلح و آرامش را تضمین می‌کند.

کاربردهای عملی معاصر و احیای آداب نبوی در جهان پرتلاطم امروز

در جهانی که با چالش‌های پیچیده فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فناوری روبرو است، احیای آداب نبوی — آن رفتارها و تعاملات شایسته و الهی که مؤمنان واقعی صدر اسلام با پیامبر اکرم (ص) داشتند — نه تنها یک ضرورت دینی و اخلاقی، بلکه کلیدی حیاتی برای بازسازی هویت اسلامی، تقویت وحدت امت و مقابله مؤثر با بحران‌های معاصر است. همان‌طور که در بررسی‌های پیشین این پژوهش نشان داده شد، رفتار مؤمنان واقعی، اعم از اهل بیت عصمت و طهارت (ع)، صحابه وفادار غیر معصوم و همسران گرامی پیامبر (ص)، آدابی جامع، چندبعدی و تحول‌آفرین را ترسیم می‌کند: اطاعت محض و بی‌قید و شرط از فرامین الهی و نبوی، فداکاری بی‌حدومرز جان و مال در راه تحکیم و گسترش اسلام، رعایت

ادب و احترام کامل در حضور و غیاب حضرت، ابراز محبت عمیق، خالصانه و دل‌انگیز، حفظ حرمت و اسرار ساحت قدسی ایشان و اولویت‌دهی مطلق به خواست و هدایت رسول خدا (ص) بر خواسته‌های نفسانی و دنیوی. قرآن کریم، این آداب را نه تنها ستایش می‌کند، بلکه با آیات متعدد، وعده سعادت دنیوی و اخروی به پیروان واقعی آن می‌دهد: «فَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (سوره احزاب، آیه ۷۱)؛ اما در عصر حاضر، جایی که مدرنیته با تمام پیشرفت‌هایش، همراه با بحران‌هایی چون فردگرایی افراطی، جهانی‌سازی فرهنگی، رسانه‌های دیجیتال کنترل‌نشده، نابرابری اقتصادی، بحران‌های اخلاقی و روانی و هجمه‌های سیستماتیک علیه ارزش‌های اسلامی است، چگونه می‌توان این آداب را احیا کرد و به صورت عملی در زندگی روزمره، جامعه و جهان اعمال نمود؟

ابتدا، لازم است به زمینه و ضرورت احیای آداب نبوی در جهان امروز نگاهی دقیق‌تر بیندازیم. جهان معاصر، با پیشرفت‌های خیره‌کننده در فناوری مانند هوش مصنوعی، شبکه‌های اجتماعی، بیوتکنولوژی و اقتصاد دیجیتال، مرزهای سنتی روابط انسانی، فرهنگی و دینی را درنور دیده است؛ اما این پیشرفت‌ها، اغلب با چالش‌های عمیقی همراه هستند: افزایش افسردگی و اختلالات روانی به دلیل انزوای اجتماعی ناشی از زندگی مجازی، نابرابری اقتصادی که فقر را در کشورهای اسلامی تشدید می‌کند، تضعیف ارزش‌های خانوادگی تحت تأثیر فرهنگ غربی و هجمه‌های فرهنگی و رسانه‌ای که اسلام را به‌عنوان دینی عقب‌مانده یا خشونت‌آمیز جلوه می‌دهند. در جوامع اسلامی، از خاورمیانه تا اروپا، آمریکا و آسیای جنوب شرقی، مسلمانان با فشارهای دوگانه روبرو هستند: از یک سو، حفظ اصالت دینی و سنت‌های نبوی در برابر سکولاریسم و لیبرالیسم افراطی و از سوی دیگر، انطباق سازنده با جهان مدرن بدون از دست دادن هویت توحیدی. همان‌طور که علامه طباطبایی تأکید می‌کند، ایمان حقیقی در تعامل با رسول (ص) تجلی می‌یابد و احیای این تعامل، کلید مقاومت در برابر فتنه‌های آخرالزمان است. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۱۸: ۲۹۸) طبرسی نیز تفاوت ایمان و اسلام را در عمل به آداب نبوی می‌بیند و هشدار می‌دهد که بدون احیای آن، جامعه اسلامی به ضعف می‌گراید. در این زمینه، احیای آداب نبوی، نه یک عمل نوستالژیک، بلکه استراتژی عملی

برای بازسازی امت است؛ استراتژی‌ای که از فرد آغاز می‌شود و به جامعه و جهان گسترش می‌یابد. (طبرسی، ۲۰۰۲، ۵: ۲۱۰)

یکی از برجسته‌ترین کاربردهای عملی آداب نبوی در عصر معاصر، در حوزه سیاست و حکومت‌داری است. رفتار صحابه در بیعت رضوان - جایی که در شرایط سخت و نامساعد، بدون تردید و با اطاعت محض، دست بر دست پیامبر (ص) نهادند - الگویی بی‌بدیل برای وفاداری سیاسی و وحدت جمعی فراهم می‌آورد. قرآن این تعامل را با رضوان الهی ستایش می‌کند: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ» (سوره فتح، آیه ۱۸). در جهان امروز، جایی که بحران‌های سیاسی مانند مناقشات فلسطین، مهاجرت‌های اجباری ناشی از جنگ و فقر و تنش‌های فرقه‌ای میان شیعه و سنی، جوامع اسلامی را متلاشی و ضعیف کرده است، احیای این آداب می‌تواند وحدت امت را بازگرداند و مقاومت در برابر استکبار جهانی را تقویت کند. برای مثال، مفهوم بیعت در سیاست اسلامی معاصر، می‌تواند به‌عنوان پایه‌ای برای حمایت از رهبران عادل و ولایت‌فقیه عمل کند، همان‌طور که امام خمینی (ره) در انقلاب اسلامی ایران، با الهام از سیره نبوی، وحدت را بر پایه اطاعت از ولی امر بنا نهاد. ابن‌هشام توصیف می‌کند که صحابه، علی‌رغم تردیدهای اولیه، تسلیم حکمت پیامبر (ص) شدند و این تسلیم، به فتح مکه منجر گردید. (ابن‌هشام، ۱۲۵۶، ۳: ۲۱۱) در کاربرد عملی، این آداب در سازمان‌های بین‌المللی اسلامی مانند سازمان همکاری اسلامی (OIC)، می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای دیپلماسی وحدت‌بخش عمل کند؛ جایی که رهبران مسلمان، با اولویت‌دهی به منافع امت بر منافع ملی، بحران‌هایی مانند مسئله فلسطین را حل کنند. علاوه بر این، در کشورهای اسلامی مانند ترکیه، اندونزی یا مالزی، احیای آداب سیاسی نبوی - مانند عدالت در توزیع قدرت و مشورت با علما - می‌تواند به کاهش فساد اداری و تقویت دموکراسی اسلامی کمک کند. جوادی آملی تأکید می‌کند که تعامل سیاسی با سیره نبوی، جامعه را به‌سوی حکومت مهدوی رهنمون می‌سازد و در جهان پرتلاطم امروز، این احیا، سپری در برابر توطئه‌های خارجی است. (جوادی آملی، ۳: ۴۵۶)

در حوزه آموزش و تربیت نسل جوان، احیای آداب نبوی می‌تواند بحران‌های اخلاقی و هویتی را به‌طور اساسی حل کند. رفتار اهل بیت (ع) در محبت عمیق و ادب کامل نسبت به پیامبر

(ص)، الگویی بی‌نظیر برای تربیت خانوادگی و آموزشی ارائه می‌دهد. قرآن در آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (سوره احزاب، آیه ۶) این اولویت محبت را برجسته می‌کند. در مدارس و دانشگاه‌های اسلامی معاصر، ادغام سیره نبوی در برنامه‌های درسی — نه به صورت نظری، بلکه عملی — ضروری است. برای نمونه، آموزش اطاعت محض از طریق داستان لیل‌المیت حضرت علی (ع)، می‌تواند به جوانان بیاموزد که فداکاری برای ارزش‌های دینی، کلید سعادت است. ابن‌ابی‌الحدید این فداکاری را الگویی برای نسل‌ها می‌داند. در جهان امروز، جایی که جوانان مسلمان با بحران هویت روبرو هستند — تحت تأثیر فرهنگ غربی، رسانه‌های اجتماعی و فشارهای همسالان — احیای آداب ادب و محبت نبوی، می‌تواند به تقویت اعتماد به نفس دینی کمک کند. در کشورهای غربی، برنامه‌های آموزشی مساجد یا مراکز اسلامی، می‌توانند با الهام از رفتار صحابه در جنگ احد، درس ایستادگی و وفاداری را بیاموزند. (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۶۴، ۱: ۸۹) واقدی از حنظله غسیل‌الملائکه نقل می‌کند که فداکاری‌اش، آرامش الهی آورد. در کاربرد، این به معنای ایجاد اپلیکیشن‌ها یا پلتفرم‌های آموزشی دیجیتال است که داستان‌های سیره را با گرافیک مدرن ارائه دهند تا نسل Z با آداب نبوی آشنا شود. (واقدی، ۱۴۰۹، ۱: ۲۹۸) علامه مصباح یزدی تأکید می‌کند که تربیت بر پایه اخلاق نبوی، جامعه را از انحرافات روانی نجات می‌دهد. علاوه بر این، در دانشگاه‌ها، دوره‌های اخلاق اسلامی، می‌تواند آداب قضایی صحابه — مانند رجوع به داوری نبوی — را برای دانشجویان حقوق آموزش دهد تا عدالت اجتماعی را تقویت کند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۲۹۸)

رسانه و فناوری اطلاعات، عرصه دیگری است که احیای آداب نبوی در آن، تحول‌آفرین خواهد بود. در شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌های دیجیتال، رعایت ادب کلامی و رفتاری مانند آنچه صحابه در محضر پیامبر (ص) مراعات می‌کردند — بدون بلند کردن صدا یا پیشی گرفتن — ضروری است. قرآن در سوره حجرات (آیه ۲) هشدار می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ». در جهان مجازی امروز، جایی که توهین‌ها و شایعات علیه اسلام فراوان است، احیای این آداب می‌تواند به تولید محتوای مثبت منجر شود. برای مثال، کمپین‌های آنلاین با هشتگ‌هایی مانند سیره_نبوی، می‌توانند رفتار رازداری همسران را الگو

کنند و از افشای اسرار دینی جلوگیری نمایند. آیه تحریم (آیه ۳) بر حفظ اسرار تأکید دارد. در رسانه‌های سنتی مانند تلویزیون‌های اسلامی، برنامه‌هایی بر پایه سیره حلبی، رفتار جعفر طیار در حبشه را آموزش دهند تا مسلمانان در دیاسپورا، اسلام را با ادب تبلیغ کنند. (حلبی، ۱۴۲۷، ۱۲۳) سید قطب رسانه را ابزاری برای احیای سنت می‌داند. در کاربرد، پلتفرم‌هایی مانند یوتیوب یا اینستاگرام، می‌توانند ویدیوهای آموزشی بر پایه روایات ابن‌کثیر تولید کنند تا آداب فداکاری در مباحثه را به نسل جوان بیاموزند. این احیا، در برابر اسلام‌هراسی، سپری فرهنگی می‌سازد. (سید قطب، ۳، ۱۴۱۲: ۴۵۶)

در حوزه اقتصاد و عدالت اجتماعی، آداب نبوی می‌تواند نابرابری‌ها را کاهش دهد. رفتار صحابه در انفاق فی سبیل‌الله - مانند آنچه در تبوک رخ داد - الگویی برای اقتصاد اسلامی است. آیت‌الله سبحانی، از ابوذر نقل می‌کند که بدون آذوقه جهاد کرد. در جهان امروز، با بحران‌های اقتصادی مانند تورم در کشورهای اسلامی، احیای این آداب به بانکداری بدون ربا و زکات مدرن منجر می‌شود. (سبحانی، ۱۳۸۰: ۸۹) قرشی زکات را ابزار عدالت می‌داند. در خانواده، آداب همسران در آرامش خانگی، به کاهش طلاق کمک می‌کند. (قرشی، ۱۳۷۸: ۴۵۶) الخیامی وفاداری ام‌سلمه را الگو می‌داند. (الخیامی، ۱۹۹۰: ۱۲۳)

نتیجه

بر اساس تحلیل رفتار مؤمنان صدر اسلام با پیامبر اکرم (ص)، این پژوهش نتیجه می‌گیرد که آداب تعامل - شامل اطاعت بی‌قید و شرط، فداکاری، ادب، محبت و حفظ حرمت - الگویی جامع و تحول‌آفرین برای مسلمانان معاصر است. این آداب، در حوزه‌های سیاسی (مانند بیعت رضوان برای وحدت)، آموزشی (تربیت نسل جوان بر پایه محبت نبوی)، رسانه‌ای (رعایت ادب کلامی در فضای مجازی)، اقتصادی (انفاق فی سبیل‌الله برای عدالت) و خانوادگی (حمایت عاطفی همسران) کاربرد عملی دارد و می‌تواند بحران‌های جهانی مانند فردگرایی، اسلام‌هراسی و نابرابری را حل کند. با تکیه بر آیات قرآنی و روایات معتبر، احیای این آداب نه تنها هویت اسلامی را حفظ می‌کند، بلکه به سعادت دنیوی و اخروی امت منجر می‌شود. پیشنهادات آتی شامل ادغام سیره نبوی در برنامه‌های آموزشی دیجیتال و

سیاست‌گذاری‌های اسلامی برای تقویت وحدت است، که می‌تواند جامعه را به‌سوی تمدن نوین اسلامی رهنمون سازد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحديد، عبدالحميد، ۱۹۶۴، شرح نهج البلاغه، دار احیاء الكتب العربيه، بيروت.
۳. ابن اثير، محمد بن عبدالكريم، ۱۴۲۴، اسد الغابه في معرفة الصحابه، دار الأحياء التراث العربی، بيروت.
۴. ابن بطل، أبي الحسن علي بن خلف، ۱۴۲۰، شرح صحيح بخاری، مكتبة الرشيد، رياض.
۵. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدين بن علي، ۱۳۲۸، الاصابه في التميز صحابه، دار الأحياء التراث العربی، بيروت.
۶. ابن كثير، إسماعيل، ۱۴۲۲، البدايه و النهايه، دار الأحياء التراث العربی، بيروت.
۷. ابن كثير، إسماعيل، ۲۰۰۶، تفسير قرآن العظيم، العصریه، بيروت.
۸. ابن هشام، أبي محمد عبدالمملك، ۱۲۵۶، سيره النبي، مطبعة حجازی، قاهره.
۹. أبو الفتوح رازي، حسين بن علي، ۱۳۶۸، تفسير روح الجنان، بنياد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۰. أبو حيان أندلسي، محمد بن يوسف، ۲۰۰۱، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلميه، بيروت.
۱۱. بحراني، سيد هاشم، ۱۴۱۹، تفسير البرهان، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت.
۱۲. ثعلبي، أبو إسحاق أحمد، ۲۰۰۲، تفسير الكشف والبيان، دار الأحياء التراث العربی، بيروت.
۱۳. جوادي آملي، عبدالله، ۱۳۸۰، تفسير موضوعي، نشر أسرا، قم.
۱۴. حلبی، علي بن برهان الدين، سيرة حلبی، مكتبة الإسلاميه، بيروت.
۱۵. الخيامي، أمير مهنا، ۱۹۹۰، زوجات النبي وأولاده، مؤسسه عزالدين، بيروت.
۱۶. سبحاني، جعفر، ۱۳۸۰، در سرزمین تبوك، انتشارات دفتر تبليغات اسلامی، قم.
۱۷. سيد قطب، ۱۴۱۲، تفسير في ظلال القرآن، دار الشروق، قاهره.
۱۸. سيوطي، جلال الدين، ۱۴۲۱، تفسير الدر المنثور، دار الكتب العلميه، بيروت.
۱۹. شعاري نژاد، علی اكبر، ۱۳۶۴، فرهنگ علوم رفتاري، انتشارات سپهر، تهران.
۲۰. شعراوي، محمد متولي، ۱۴۳۲، زوجات النبي وآل البيت، قاهره.
۲۱. صدر، سيد رضا، ۱۳۷۹، تفسير سوره حجرات، انتشارات دفتر تبليغات اسلامی، قم.
۲۲. طباطبائي، سيد محمدحسين، ۱۳۷۸، الميزان في تفسير القرآن، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين، قم.

۲۳. طبرسي، فضل بن حسن، ترجمه جوامع الجوامع، ترجمه گروه عربي آستان قدس رضوي، مشهد، ۱۳۷۷.
۲۴. طبرسي، فضل بن حسن، ۲۰۰۲، تفسير مجمع البيان، مؤسسه الاعلمي، بيروت.
۲۵. طبري، محمد بن جرير، ۲۰۰۱، تفسير جامع البيان، دار الفكر، بيروت.
۲۶. طوسي، أبي جعفر محمد بن الحسن، تفسير التبيان، دار الإحياء التراث العربي، بيروت.
۲۷. فخر رازي، محمد، ۲۰۰۲، تفسير كبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر، بيروت.
۲۸. فيض كاشاني، ملا محسن، ۱۳۷۷، الصافي في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، تهران.
۲۹. قُرشي، سيد علي أكبر، ۱۳۷۸، قاموس قرآن، دار الكتب الإسلامية، تهران.
۳۰. قرطبي، محمد، ۲۰۰۵، جامع أحكام القرآن، انتشارات العصريه، بيروت.
۳۱. كاشاني، ملا فتح الله، ۱۳۷۸، تفسير منهج الصادقين، انتشارات إسلاميه، تهران.
۳۲. كليني، محمد بن يعقوب، ۱۳۷۹، أصول كافي، انتشارات أسوه، تهران.
۳۳. مجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ۱۳۷۲، دار الكتب الإسلامية، تهران.
۳۴. مصباح يزدي، محمد تقی، ۱۳۷۶، أخلاق در قرآن، مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خميني، قم.
۳۵. مكارم شيرازي ناصر، ۱۳۶۹، تفسير نمونه، دار الكتب الإسلامية، تهران.
۳۶. النووي، محي الدين ابن زكريا يحيي بن الشرف، ۱۴۰۷ق، شرح صحيح مسلم، دار القلم، بيروت.
۳۷. واقدی، محمد، ۱۴۰۹، المغازي، مؤسسه الاعلمي، بيروت.

اصول اخلاقی، بایسته‌های تقریبی و زیست اجتماعی در افغانستان معاصر

عوضعلی میرزایی^۱ / سید آصف کاظمی^۲

چکیده

زندگی مسالمت‌آمیز بدون توجه به اخلاق حسنه اسلامی، که عامل نزدیکی دل‌هاست، بی‌معناست. پیروان مذاهب اسلامی، با وجود اختلافات، می‌توانند با تکیه بر معیارهای اخلاقی مشترک که رسول اکرم (ص) آورده، به تقریب و زندگی مسالمت‌آمیز دست یابند. اخلاق اسلامی بهترین راه کاهش اختلافات مذهبی، عقیدتی و قومی است. نقش اخلاق در نهادینه‌سازی سبک زندگی تقریبی، توجه به اخلاق تقریبی را در جامعه اسلامی ضروری می‌کند. این نوشتار اصول اخلاقی حسنه را با اولویت زیست اجتماعی در افغانستان تبیین می‌کند. با روش کتابخانه‌ای و توصیفی-تحلیلی، مسائل افغانستان جدید بررسی شده و بر اصولی چون پرهیز از نسبت‌های ناروا، همکاری در ارزش‌های مشترک، پرهیز از اهانت به مقدسات، آزادی در انتخاب مذهب و خلوص نیت در تقریب تأکید شده است. نادیده گرفتن این اصول، پیامدهای منفی جدی برای جامعه اسلامی دارد.

کلمات کلیدی:

زیست اجتماعی، اخلاق حسنه، افغانستان معاصر، قوم محوری.

۱ - دانش پژوه دکتری جریانهای کلامی معاصر جامعه المصطفی العالمیه قم، mirzaeiewazali@gmail.com

۲ - دکتری تاریخ معاصر جهان اسلام، Kazemi.asef@gmail.com

مقدمه

تعامل و ارتباط لازمه طبع و سرشت مدنی آدمی است که باوجود تمایز در دین، مذهب، قومیت، نژاد و... اما گرایش ذاتی به زندگی جمعی دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد که عواملی همچون تمایز در دین، مذهب، نژاد و... ملاک سنجش ارزش‌گذاری آدمی به شمار نمی‌آید بلکه مبنای اصیل کرامت از منظر نصوص دینی اسلام، ذات انسان است که بما هو انسان موضوعیت داشته و برخوردار از جایگاه رفیع و فخیم است که عمل به دستورات اخلاقی تحت عنوان راهبرد ثمراتی همانند: انس و الفت میان قلب‌های عموم مردم که باوجود تفاوت در قومیت، دین، مذهب و... اما به‌عنوان شهروند، در افغانستان زندگی می‌کنند و در سطح ملی و از جهت سیاسی و اجتماعی رفتار مطابق با توصیه‌های دینی، خصوصاً اخلاقی علیرغم تفاوت در مذهب، دین، قومیت و... به تحکیم و حفظ وحدت امت اسلامی و تقویت بنیان‌های کشور اسلامی می‌انجامد؛ بنابراین رفتار همراه با عظوفت اسلامی و فارغ از عناوین ثانویه در راستای دستیابی به ثمرات اجتماعی، سیاسی، ملی و جهانی اهمیت دارد.

مسئله همزیستی ائمه (علیهم‌السلام) با پیروان سایر مذاهب اسلامی، به‌عنوان یک تجربه تاریخی و سیره اجتماعی آنان می‌تواند از لحاظ نظری راهکار و راهبردی جهت کاهش حجم مشکلات فکری و الگویی جهت کاهش تفرقه موجود و تقویت روحیه مسالمت‌آمیز بین مسلمین باشد.

رفتار اجتماعی ائمه (علیهم‌السلام) با پیروان سایر مذاهب در سیر تاریخ حضور (۲۶۰-۱۱ ق) در رابطه با خلفا و دستگاه خلافت نسبت به سه خلیفه نخست بر اساس صبر و مدارا، رفتار مسالمت‌آمیز، نسبت به خلفای بنی‌امیه ضمن تبری از آنان و نسبت به خلفای بنی مروان و بنی‌عباس ضمن تقیه با درجه‌ای ضعیف‌تر از قبل همزیستی اضطراری داشتند و با جریان‌های سیاسی، جریان‌های فقهی و جریان‌های کلامی و همچنین عامه پیروان سایر مذاهب اصل اولیه همزیستی مسالمت‌آمیز بوده است، چنانچه رفتار ائمه (علیهم‌السلام) با مؤمنین بر اساس محبت، با مسلمین بر اساس رحمت و اخوت دینی، با پیروان ادیان دیگر بر اساس توحید، با کفار بر اساس وفاداری به عهد پیمان همزیستی اضطراری داشته‌اند.

سیره همزیستی ائمه (علیهم السلام) مبتنی بر علم کامل به دین، علاقه وافر به توصیه‌های دین و تحمل‌پذیری در شنیدن نظر مخالف، هیچ‌گاه به معنای دست برداشتن از حق و حق دانستن قول یا رفتار طرف مقابل نبوده بلکه مبتنی بر عمل به قرآن، سنت نبوی (ص) و بنای عقلا، بوده و با هر کس و هر جریانی که عالمانه موجب فساد و ظلم در دین و جامعه می‌شدند از آن‌ها تبری می‌نمودند و تلاش اجتماعی آنان از یکسو سوی هدایت و معرفت‌افزایی مسلمین و از سوی دیگر اصلاح وضع موجود یعنی کاهش تفرقه، عداوت و خشونت و ترویج اخلاق نبوی در جوامع اسلامی بوده است.

۱. مفاهیم و مباحث نظری تحقیق

۱-۱. جامعه‌شناسی ساختارگرایی کروزیم و جامعه‌شناسی افغانستان

این جامعه‌شناسی بر مبنای معرفت‌شناسی خردگرایی محدود به عنوان پایه اعمال فرد در اجتماع استوار شده است. رفتار فرد تابع محیط اطراف اوست. سازمان‌ها در جوامع مدرن انسان‌ها را در بر می‌گیرند و فرد برای دسترسی به اهداف، ناگزیر از اقدام در درون سازمان‌هاست. (وحید، ۱۳۸۰: ۲۲۱)

میشل کروزیم^۱ در راستای جامعه‌شناسی پیربردیو که حاکی از جامعه‌شناسی ساختارگرایی تکوینی است حرکت می‌کند. مفاهیم اصلی جامعه‌شناسی ساختارگرایی تکوینی عبارت‌اند از خصلت، میدان و سرمایه، ولی جامعه‌شناسی آقای میشل کروزیم در محوریت سازمان‌ها و پدیده‌های اساسی جامعه مدرن قرار می‌گیرد. در تز کروزیم اهمیت سازمان‌ها به حدی است که شناخت آن‌ها زمینه‌ساز شناخت جامعه در کلیت آن و بررسی کارکردها و اختلالات و بحران‌های آن است. آقای کروزیم در کتاب «دولت فروتن، دولت مدرن» می‌گوید. سازمان‌ها پدیده‌های طبیعی نیستند، بلکه ساخته‌هایی اجتماعی‌اند که شرایط ظهور و بقای آن‌ها موضوع توضیح جامعه‌شناسی است.

رویکرد آقای کروزیم در مطالعه سازمان‌ها رویکردی کارکردگرا و استراتژیک می‌باشد. وی کارکردگرایی را روشی لازم در مطالعه سازمان‌ها می‌داند؛ آقای میشل کروزیم در مطالعه

^۱ michel crozier

سازمان‌های خود رویکرد پارسونز را مورد توجه قرار داد. وی کارکردگرایی را روشی لازم در مطالعه سازمان‌ها می‌داند، البته محقق را از افراط در آن و نیز تبدیل آن به یک فلسفه اجتماعی بر حذر می‌دارد. چون سیستم‌های اجتماعی کاملاً تنظیم و کنترل شده نیستند. کنشگران فردی یا جمعی که این سیستم‌ها را شکل می‌دهند. هرگز به کارکردهای انتزاعی قابل تقلیل نمی‌باشند. کنشگران، انسان‌های باهوش و فعال‌اند که اهدافی را دنبال می‌کنند، البته این اهداف به دلیل منطق سیستمی ممکن است قابل دسترسی نباشند. آن‌ها از میان راه‌حل‌های مختلف قادر به انتخاب هستند، آن‌ها آگاهانه قادرند خود را با وضعیت یا برداشتی که از وضعیت دارند، تطبیق دهند و رفتارهای خود را بر اساس آن تنظیم کنند. در جامعه‌شناسی سازمان‌های کروزیم از مفهوم ساده سازمان به‌عنوان پدیده‌ای هماهنگ و منسجم که به‌صورت منفعل در خدمت یک عقلانیت واحد است دور می‌شویم و در مقابل مفهومی قرار می‌گیریم که مشخصه آن وجود سه نقصان است. این سه نقصان عبارت‌اند از: نقصان عقلانیت، نقصان وابستگی متقابل و نقصان مشروعیت.

۱- منظور از نقصان عقلانیت آن است که عقلانیت سازمان‌ها و ساختارها نمی‌تواند فراتر از عقلانیت انسان‌هایی باشد که آن‌ها را بنیان نهاده‌اند، از این‌رو عقلانیت آن‌ها محدود است، یعنی ترکیبی پیچیده از احساسات، عادات و ملاحظات اخلاقی، استراتژیکی و محاسبات ابزاری است.

۲- منظور از نقصان وابستگی متقابل آن است که وضعی که پیوندهایی را به هم مرتبط می‌سازد، ضعیف است. پیوندها در سازمان و ساختار نه همیشگی‌اند و نه همگون، کنشگران سازمان‌همواره مترصد محدود کردن وابستگی خود به دیگران و یا تغییر در روابط قدرت هستند؛ بنابراین روابط علی و معلولی خطی در این محیط قابل تشخیص نیست.

۳- منظور از نقصان مشروعیت آن است که اولاً به دلیل اعتبار محدود اهداف و مقاصد سازمان از یکسو هنجارها و ارزش‌ها و نظام‌های توجیهی این اهداف و مقاصد نمی‌توانند به‌صورت کامل به رفتارها و کنش‌های متقابل مشارکت‌کنندگان جهت دهند. از سوی دیگر این هنجارها و ارزش‌ها و نظام‌های توجیهی خود در معرض تبدیل و تحول‌اند.

سازمان‌ها پدیدآورنده نظم‌های محلی هستند، نظم‌های محلی و تنظیمات آن‌ها سبب‌ساز تعادل‌های کلی در جامعه می‌شوند، تعادل‌هایی که با حسب قاعده غیردائمی هستند و تغییرپذیر. (وحید، ۱۳۸۰: ۲۲۱)

با توجه به تئوری ساختارگرایی میشل کروزیه، برای بررسی وضعیت هر جامعه‌ای مانند جامعه افغانستان ما نیاز داریم که به چند سؤال پاسخ دهیم:

اول اینکه خود جامعه افغانستان را درک کنیم و زیربنا و روبنا را در این جامعه را مشخص سازیم و کارکردهای سازمان‌ها و ساختارهای موجود را مورد مذاقه قرار دهیم.

دوم اینکه ببینیم علت تداوم یک جامعه چیست؟ به عبارت بهتر چه عواملی باعث تداوم جامعه افغانستان است؟ ارزش‌های این جامعه کدام‌اند؟ اهدافش چیست؟ سپس هنجارهای آن جامعه را مورد بحث قرار دهیم.

سوم به نقش افراد و کنشگران و گروه‌ها توجه نماییم، منظور از نقش آن است که هنجارها را به فعلیت رسانیم.

۲-۱. تئوری تفهیمی وبر در تبیین جامعه‌شناسی افغانستان

منظور اصلی ماکس وبر^۱ از تفهم در جامعه‌شناسی این است که باید برای درک رفتار اجتماعی انسان‌ها همدلی کرد و خود را به جای کنشگران نهاد. از این‌رو او معتقد بود که جامعه‌شناسان مزیتی را نسبت به دانشمندان علوم طبیعی دارا هستند چرا که آنان قادرند با استفاده از تفهم، پدیده‌های اجتماعی را درک و با کنشگران رفتار، همدلی کنند؛ اما دانشمندان علوم طبیعی قادر به چنین درکی نیستند. (ریترز، ۱۹۸۸: ۱۰۵)

وبر می‌گوید: «عصری که میوه درخت معرفت را چشیده باشد، محکوم است بداند که نمی‌تواند بر اساس نتایج تحلیل جهان، حتی کامل‌ترین تحلیل جهان، معنای جهان را دریابد، بلکه خود باید این معنا را بیافریند و نیز باید بداند که حاصل دانش تجربی روزافزون ما هرگز نمی‌تواند دیدگاه‌های کلی به زندگی و جهان باشد و هم اینکه والاترین آرمان‌ها که نیرومندترین قوه محرکه ما هستند، فقط در مصاف با آرمان‌هایی دیگر شکل می‌گیرند که برای

^۱ Max Weber

دیگران همان قدر مقدس‌اند که آرمان‌های ما برای ما. جامعه‌شناسی تفهمی در معنایی که چشم‌اندازهای نوینی به روی جامعه‌شناسی سنتی می‌گشاید تفهمی است». (قروند، ۱۳۸۳: ۹۹) اگر برای فردی انگیزه فهم رفتار دیگری و پاسخ متقابل به آن رفتار ایجاد نشود، هیچ تحلیل و فهمی امکان‌پذیر نیست. یکی از وظایف مهم جامعه‌شناسی ماکس وبر شناخت این انگیزه‌ها است. انگیزه‌ها ابتدا در ذهن فرد معنا و هویت می‌یابد و سپس خود را با رفتاری به ظهور می‌رساند. (قروند، ۱۳۸۳: ۹۸)

وبر معتقد است معانی ذهنی سرچشمه ایجاد انگیزه‌ها و احساسات می‌باشند. منظور از روش تفهمی در جامعه‌شناسی وبر، تلاش مشاهده‌گر برای درک کنش اجتماعی از رهگذر پیوندی همدلانه با کنشگر است. روند کار به این صورت است که پژوهشگر سعی می‌کند خود را با کنشگر و انگیزه‌های او یکی کند و سیر رفتار را از دید کنشگر نظاره کند، نه از دید خویش.

۳-۱. جامعه‌پذیری سیاسی و انتقال ارزش‌های اخلاقی و افکار اجتماعی

جامعه‌شناسی سیاسی دانشی است که به پژوهش در نهادهای اجتماعی و عوامل تأثیرگذار بر سیاست اهتمام می‌ورزد. روح جامعه‌شناسی سیاسی بر این محور قرار می‌گیرد که حکومت‌ها ترجمان واقعیات موجود در جامعه خود هستند. برای تبیین پدیده‌ها در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی بهتر است که به جامعه‌پذیری سیاسی متوسل شد. (بخشایشی، ۱۳۸۳: ۱)

جامعه‌پذیری سیاسی عبارت است از:

«آشنا شدن افراد و گروه‌ها با نهادهای اجتماعی و پذیرش زندگی اجتماعی به‌عنوان یک هنجار.» افراد در درون جامعه متولد می‌شوند. کار جامعه‌پذیری آن است که ما را در درون این نهادها قرار دهد و شخصیت اجتماعی ما را شکل دهد. به‌طوری‌که زندگی اجتماعی را به‌عنوان یک هنجار بپذیریم. با توجه به اینکه ریشه اصلی جامعه‌پذیری همان است که انسان در جامعه می‌آموزد و اینکه چگونه می‌آموزد. پس می‌توان نتیجه گرفت که جامعه‌پذیری سیاسی فرایندی است که افراد با زندگی در جامعه‌ای معین با نظام سیاسی آشنا می‌شوند و به میزان زیادی درک آن‌ها از سیاست و واکنش‌هایشان نسبت به پدیده‌های سیاسی مشخص می‌شود. (بخشایشی، ۱۳۸۳: ۸۵)

با توجه به ارتباط جامعه‌پذیری با فرهنگ سیاسی، آلموند و وربا فرهنگ سیاسی را جهت‌گیری‌های فردی نسبت به سیاست در میان اعضای یک نظام سیاسی تعریف می‌کنند. (آلموند، ۱۹۶۳: ۵۰) بدیهی است که این جهت‌گیری‌ها در فرایند جامعه‌پذیری سیاسی شکل می‌گیرد. یکی از این مسیرها در حوزه جامعه‌پذیری سیاسی، تمایل نسل قدیمی‌تر برای انتقال نظام ارزش‌های سیاسی خود به نسل جوان‌تر هست. (هرمز، ۱۳۷۰: ۲۷-۲۸) محققان دو دسته مکانیسم را مطرح کرده‌اند که این دو دسته انسان‌ها را با هنجارهای موجود در جامعه آشنا می‌کنند. این دو دسته مکانیسم عبارت‌اند از:

الف- کانال‌های اولیه^۱ که شامل خانه و خانواده، مدرسه، مهدکودک و گروه همسال^۲ می‌باشد.

ب- کانال‌های ثانویه^۳ که به دنبال کانال‌های اولیه می‌آیند و نقش دوگانه‌ای را ایفا می‌نمایند. این کانال‌ها شامل تحصیلات و اشکال نوین آن، تعلقات حرفه‌ای، حزبی، مذهبی و رسانه‌ها هستند. (بخشایشی، ۱۳۸۳: ۸۳)

در حوزه جامعه‌شناسی، فرهنگ عبارت است از مجموعه‌ای از آداب و رسوم، اخلاقیات، اعتقادات و ارزش‌هایی که از طریق جامعه‌پذیری از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. فرهنگ سیاسی، فرایند تبدیل تقاضاها و خواسته‌ها را به تصمیمات، استراتژی‌ها و سیاست‌ها نشان می‌دهد. بر این اساس گونه‌شناسی فرهنگ سیاسی را می‌توان ترکیبی از انواع جهت‌گیری‌های درونی شده و اهداف این جهت‌گیری‌ها دانست که شامل:

الف- جهت‌گیری‌های شناختی که مربوط به دانسته‌ها و باورهای مردم از نظام سیاسی است و شناخت آن‌ها را از مقررات نقش‌ها، نهاده‌ها و داده‌ها نشان می‌دهد.

ب- جهت‌گیری‌های عاطفی که به احساس مردم نسبت به نظام سیاسی، مقررات، نقش‌ها و داده‌های نظام ارتباط می‌یابد.

^۱ primary channels

^۲ peer group

^۳ secendry channels

ج- جهت‌گیری‌های مبتنی بر ارزشیابی که شامل قضاوت‌های نسبت به اهداف سیاسی می‌شود و با معیارهای ارزشی، شناختی و اساسی سنجیده می‌شود. (آلموند، ۱۹۶۳: ۵۰) مردم در یک جامعه به‌طور کلی ارزش‌های سیاسی معینی دارند. این‌گونه ارزش‌های سیاسی هماهنگی زیادی با باورهای سیاسی درباره رفتار انسان‌ها و کشورها دارد و هنجارهای خاصی را در بر می‌گیرد. (عالم، ۱۳۷۳: ۷۴) فرهنگ سیاسی را می‌توان به سه دسته به شرح ذیل تقسیم‌بندی نمود:

الف) فرهنگ سیاسی مشارکتی؛ که در جوامع پیشرفته وجود دارد. در این جوامع مردم در زندگی سیاسی به‌طور نسبی مشارکت می‌کنند. در فرهنگ سیاسی مشارکتی، مردم نسبت به شهروند بودن خود آگاه‌اند و به سیاست نیز توجه دارند. در این جوامع، شهروندان نسبت به رفتار نخبگان سیاسی حساس‌اند.

ب) فرهنگ سیاسی تبعی (انفعالی)؛ در این مدل فرهنگ سیاسی ممکن است افراد از وجود نظام سیاسی و داده‌های آن آگاهی داشته و به آن علاقه‌مند و یا از آن متنفر باشند ولی به علت نبود نهاده‌های بیان و تجمع خواست‌ها و تقاضاها و یا ضعف ساختارهای نهاده افراد نمی‌توانند از کارایی سیاسی چندانی برخوردار باشند. نخبگان سیاسی سخنگوی خواست‌های مردم هستند. بدین ترتیب در این مدل از فرهنگ مردم هیچ جایگاهی در فرآیند سیاسی برای خودشان نیستند. (قوام، ۱۳۸۵: ۷۳) در این حالت شهروندانی را که از نقش‌های گوناگون حکومت مانند قانون‌گذاری و وظایف حکومتی مانند حفظ امنیت و نظم آگاه‌اند را تبعه سیاسی می‌نامند.

ج) فرهنگ سیاسی محدود (بسته)؛ فرهنگ سیاسی محدود به کسانی مربوط می‌شود که از نظام سیاسی خود آگاهی چندانی ندارند، فکر نمی‌کنند که یک شهروند یا عنصری از یک جامعه و از ملت هستند. در جوامع سنتی و توسعه نیافته شمار این‌گونه افراد زیادتر است. وفاداری‌های خیلی محدود و نزدیکی دارند و به نظام سیاسی کشورشان مباحثات نمی‌کنند و از آن‌هم انتظاری ندارند. به سیاست اعتنا نمی‌کنند. از آن اطلاع کمی دارند و به‌ندرت درباره مسائل سیاسی سخنی می‌گویند. هیچ احساس و فکری از صلاحیت یا کارایی سیاسی ندارند. گسترش دموکراسی در فرهنگ سیاسی محدود بسیار دشوار است، زیرا نه‌تنها مستلزم ایجاد

تأسیسات جدید سیاسی، بلکه القای احساس جدید شهروندی است. (آلموند، ۱۹۶۳: ۵۰) در فرهنگ مزبور با آنکه ممکن است افراد در سطوح محلی در تصمیم‌گیری‌ها دخالت داشته باشند، اما نمی‌توانند این تصمیمات و سیاست‌ها را به کل نظام سیاسی مرتبط سازند. در این شرایط طرح موضوعاتی نظیر منافع، اهداف، امنیت و توسعه محلی از اعراب ندارد و اگر احياناً تهدیدی متوجه امنیت کشور شود، تنها زمانی برای مردم ملموس است و درصدد واکنش بر خواهند آمد که بر قبیله یا عشیره آن‌ها تأثیری داشته باشد. (قوام، ۱۳۸۵: ۷۲)

بحث قومیت‌گرایی یا به تعبیر درست‌تر، قوم‌محوری در افغانستان، بحثی دامن‌دار است و از زمانی که جغرافیای افغانستان شکل گرفته، این بذر هم در آن رشد کرده است. قوم‌گرایی به‌خودی خود مشکل نیست. به‌گونه‌ای که حتی در جوامع پیشرفته تبلیغ و تشویق می‌شود. به‌هرحال هرکدام از ما به قومی اعم از بزرگ و کوچک یا معروف و نا معروف، می‌رسیم؛ اما آن چیزی که خطرناک است، قوم‌محوری است که در ادبیات جامعه‌شناسی ethnocentrism نامیده می‌شود. به این معنی یک قوم خود را مرکز قوانین، بایدها و نبایدها و تمامی ارزش‌ها قرار دهد و آن را بر دیگر اقوام تحمیل کند. در قوم‌محوری، ارزش، هویت و بود و نبود قومیت‌های دیگر بر اساس ارزش‌های یک قوم تعریف می‌شود. قوم‌گرایی در افغانستان بحث بسیار دامن‌دار و تاریخی است و ارتباطی با صرفاً تحولات ۵۰ ساله اخیر ندارد. قوم‌محوری در افغانستان با توجه به تنوع قومیتی (از ۴۴ تا ۵۲ قوم)، در تمام تاریخ، فرهنگ، ارزش‌ها و... به نفع یک قوم واحد و به ضرر اقوام دیگر تمام می‌شود. مثلاً یک کنش فرهنگی اجتماعی زمانی ارزش محسوب می‌شود که با پارسنگ یک قوم سنجیده شود. این معیار و میزان را در مورد زبان هم می‌توانیم ببینیم. ما نوشته‌های زیادی داریم که در آن فقط یک زبان را مادر زبان‌های دنیا معرفی کرده‌اند؛ یعنی ما حتی علم را باید بر این اساس تعریف کنیم. در این صورت هر چیزی که به یک قوم تعلق دارد، خوب است و بقیه بد و ناپسند. همچنین نوشته‌هایی وجود دارد که به قومی نگاه تحقیرآمیزی دارد و آن‌ها را مایه فساد و عقب‌ماندگی می‌داند. محروم شدن از فرصت‌های اجتماعی از تأثیرات دیگر قوم‌محوری است. به این صورت می‌بینیم که قوم‌محوری رویه دیگر تبعیض آن‌هم به شکل عقب‌مانده‌تر است. یکی دیگر از تأثیرات این قوم‌محوری، خشونت‌های قومی است. به این معنا که قوم

تحت ستم تا زمانی که مظلوم است، کاری نمی‌تواند بکند اما زمانی که فرصتی به دست می‌آورد، از نهایت آن برای جبران آنچه بر او گذشته استفاده می‌کند که این توأم با خشونت است. این مشکلات بیش از آنکه به مردم برگردد، به دولت برمی‌گردد؛ دولت‌ها هستند که می‌توانند مسئله‌ای را کوچک و حل یا بزرگ و غیرقابل حل کنند.

قوم به عنوان هویت غیر اختیاری که تعیین کم و کیف آن در قلمرو اراده بشر نیست، اهمیت اساسی در مناسبات سیاسی - اجتماعی جوامع انسانی دارد. هرچند مفهوم و ماهیت قوم و نژاد در جهان مدرن و خصوصاً بعد از جنگ جهانی دوم دچار تغییرات گسترده شد و حالا قوم از لحاظ جامعه‌شناختی بیشتر جنبه فرهنگی دارد تا نژادی، ولی کماکان اهمیت خود را در دایره سیاست‌ها و پالیسی‌ها حفظ کرده و وزنه تأثیراتش هنوز برجستگی خود را در میان مؤلفه‌های اجتماعی تداوم بخشیده است. در جهان قدیم، باوجود نقش پررنگ قومیت، جوامع دارای تنوع قومی و پلورالیست نژادی کمتر بوده‌اند؛ اما جهانی شدن مرزهای قومیت را شکسته و بشر را وارد عصر هم‌سرنوشتی کرده است. انسان‌های امروزی در دهکده جهانی زندگی می‌کنند و هم‌سرنوشت‌اند.

افغانستان باید به یک سازوکار انسانی و مبتنی بر شایستگی شهروندی برسد که در آن تکرر بر انحصار پیروز شده و وفاداری به قوم، عشیره و قبیله جای خود را به فضیلت شهروند بدهد. از این روزنه، می‌توان قوم را به مثابه عنصری توسعه‌بخش در مناسبات سیاست و فرهنگ دید و نگاهی خوش‌بینانه به آن داشت. در این صورت، همه باشند‌های یک سرزمین دور یک عنصر به نام شهروند جمع می‌شوند و معیار برتری آن‌ها نیز فضیلتی است که از خود به نمایش می‌گذارند. در چنین جامعه‌ای، تنوع قومی به مثابه یک فرصت کم‌نظیر می‌تواند کشورها و جوامع را به توسعه و بالندگی برساند و از دام عقب‌افتادگی خلاصی دهد. تنوع قومی شبیه شمشیر دودم است و در صورت انحصار و ستیز جریان می‌تواند زمینه‌ساز بحران و خشونت و ویرانی نیز باشد، همان‌طور که در افغانستان چنین پیشینه‌ای داشته است.

جوامع تک‌قومی یا کشورهایی که انحصار فرهنگی و قومی را در دستور کار خود دارند، زمینه‌های شکنندگی بیشتر را مساعد می‌کنند. آن‌ها شاید در ظاهر منسجم به نظر برسند، اما در باطن آن‌قدر شکننده و لرزان‌اند که ممکن است هر بادی آن‌ها را بلرزاند و هر توفانی انسجام

کذایی آن‌ها را نابود کند. در جهان مدرن، تنها تنوع انسجام‌بخش و نظم‌گستر است و برای این مهم است که فضیلت‌مندی و رشد شهروندی دو مؤلفه است که می‌تواند تنوع را به فرصت تبدیل کرده و سرمایه فرهنگی یک کشور را افزایش دهد. فضیلت شهروندی یعنی این‌که تنها به خاطر شهروند بودن، افراد سزاوار عدالت، پذیرش و تعامل‌اند، نه مؤلفه‌هایی مثل قوم و مذهب و زبان.

زیست اجتماعی در افغانستان با اختلافات مذهبی و تضادهای اجتماعی سیاسی و اقلیمی و قوم محوری گره خورده است. از سوی دیگر بعضی از وجوه اشتراک نیز به طاق نسیان سپرده شده است و یا در انبوه مباحثات کلامی و غیره در متون اسلامی قدیمی مجهول مانده است شاید تصور شود که موضوعات مشترک نیازی به بررسی ندارد. چون مورد اتفاق و معتقد همگان است. ولی باید یادآور شویم که اولاً این معتقدات را باید در منظر افکار و انتقادات قرار داد تا نتایج وحدت‌آفرین آن‌ها همواره مطرح و به بوته فراموشی نینجامد و ثانیاً برخی از همین معتقدات در گذر زمان چنان تحریف و یا فراموش شده‌اند که یادآوری و اصلاح و احیاء آن‌ها و بیرون آوردن از زیر غبار حوادث زحمت طاقت‌فرسایی را برای پژوهشگران طلب می‌کند. از این رو، مقصود از زیست اجتماعی مبتنی بر وحدت اسلامی نه وحدت مذهب است نه اینکه مشترکات مذاهب اسلامی را اخذ کنیم و مسائل اختلافی آن‌ها را کنار بگذاریم و مذهب جدیدی اختراع کنیم بلکه مقصود اتحاد و زندگی مسالمت‌آمیز پیروان مذاهب اسلامی در عین اختلافات مذهبی آنان است و برای این منظور تکیه بر وجوه مشترک بین مذاهب که شامل تمامی مسائل اصول اعتقادات اسلامی و بخش مهمی از فروع دین می‌گردد لازم است و این نه تنها مانع از مباحثات منطقی نمی‌گردد بلکه برای رسیدن به وجوه مشترک در برخی موارد حتی از طرح منطقی و صحیح مسائل اختلافی ناگزیریم.

درگیری میان فرقه‌های اسلامی مخالف قرآن و مغایر با کوشش‌ها و پافشاری‌های پیامبر اکرم (ص) در تشکیل امت و برقراری برادری اسلامی میان افراد آن است.

کافی است تنها به برخی روایات نبوی برای اثبات لزوم وحدت و اجتناب از تفرقه، اشاره نمود:

«بندگان خدا! برادر یکدیگر باشید». (بخاری، ۱۳۹۱: ۶/۱۳۶)

«به همدیگر خشم نگیرید، رشک مبرید، پشت به یکدیگر نکنید و بندگان خدا! برادر هم دیگر باشید و روا نیست که مسلمانی بیش از سه شب از برادر خود بی‌خبر بماند.» (سجستانی، ۱۴۱۰: ۲/۴۵۸)

«بر شماست که با یکدیگر آمدوشد و عطوفت داشته باشید و از گسست و رشک و پشت به یکدیگر کردن، پرهیزید و برادر یکدیگر باشید. مؤمن، برادر مؤمن است؛ به او خیانت نمی‌کند، رها نمی‌کند، تحقیر نمی‌کند و گفته مخالف او را نمی‌پذیرد.» (محدث نوری، ۱۴۰۳: ۹/۵۰)

با در نظر گرفتن آنچه گفته شد روشن می‌شود که:

با توجه به نفی قرآنی و نبوی درباره درگیری و تفرقه، هرگز نباید اقدام به درگیری و تفرقه یا مشارکت در انجام آن و یا برنامه‌ریزی برای آن نمود.

وقتی اصل ورود به درگیری، مخالفت با قرآن و سیره و سنت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به شمار می‌رود، مسلم است که گناه کسانی که اقدام به تفرقه خونین میان مسلمانان می‌کنند و درگیری‌های عمیق میان طوایف مختلف آن‌ها ایجاد می‌نمایند، بسیار بزرگ است.

وحدت امت اسلامی، پیش از اینکه مطلوب شرعی و یک دستور دینی باشد، یک حکم عقلی است؛ زیرا عقلای عالم در انجام امور کلان اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی به حکم عقل، راه وحدت و اتحاد را در پیش می‌گیرند علاوه بر این، پیامدهای زشت تفرقه نظیر کینه، عداوت، رودرویی، تراحم، هنجارشکنی، بی‌نظمی و در نتیجه، گسست جامعه اسلامی، اهمیت و ضرورت وحدت و انسجام امت اسلامی را دو چندان می‌سازد.

هر چند هرگونه تلاش و کوشش برای رسیدن به وحدت مسلمانان و نیل به امت واحده اسلامی، فی‌نفسه امری شرعاً واجب و عقلاً ضروری و مهم‌ترین وظیفه مسلمانان می‌باشد، اما این موضوع در عصر حاضر، با توجه به شرایط خاص موجود و نقشه‌های استکبار و استعمار برای جهان اسلام، از حساسیت و اهمیت صدچندانی برخوردار مصلحان، دانشمندان و روشنفکران اسلامی عصر ما اتحاد و همبستگی ملل و فرق

اسلامی را به‌ویژه در اوضاع و احوال کنونی، از ضروری‌ترین نیازهای اسلامی می‌دانند. (مطهری، بی‌تا: ۲۱)

بی‌تردید اختلاف‌های مذهبی و عقیدتی میان مسلمانان، از مهم‌ترین عللی است که به تفرقه و پراکندگی آنان انجامیده است. از این‌رو، اولین و مهم‌ترین شرط بازگرداندن دوستی و محبت و اتحاد در بین مسلمانان، کنار گذاشتن باب مجادلات و اختلافات مذهبی و حرکت به سمت تقریب مذاهب اسلامی است. از این‌رو، دلسوزان جامعه اسلامی به مفهوم‌شناسی تقریب، جایگاه‌شناسی تقریب، ساختارشناسی تقریب، راهکارهای عملی تقریب و امثال آن رهنمون گشته‌اند و شاخصه‌های مؤثر در استحکام و استمرار آن، در چارچوب اصول و ارزش‌ها را مطرح نموده‌اند.

به جرئت می‌توان گفت: منش و رفتار اخلاقی متصدیان و منادیان تقریب و نهادهای سازی اخلاق تقریبی در بین مسلمانان، مهم‌ترین و مؤثرترین عنصر در به ثمر رسیدن تقریب مذاهب اسلامی است. از این‌رو، پرداختن به اخلاق تقریبی، می‌تواند به بهینه‌سازی کارکردهای سازمان‌های متصدی امر تقریب و منادیان و اصحاب تقریب و در پی آن، نهادهای سازی اخلاق تقریب در میان احاد امت اسلامی، کمک شایانی نماید.

برای نیل به این مهم، شناسایی ارزش‌ها و اصول اخلاقی تقریب دارای اهمیت ویژه‌ای است. اصول اخلاقی مورد نظر هم شامل ارزش‌ها و اصول کلی اخلاقی است که می‌تواند در مسیر تقریب به کار گرفته شود و هم شامل ارزش‌های اخلاقی خاص حوزه تقریب است که متصدیان تقریب باید در چارچوب آن‌ها حرکت کنند علاوه بر این، متصدیان تقریب باید در هر عصر خاصی، ناظر به آسیب‌های خاص آن عصر، ارزش‌های اخلاقی را شناسایی و بر آن‌ها تأکید و اهتمام ورزند.

بر این اساس، ما در این مقاله مهم‌ترین اصول و ارزش‌های اخلاقی تقریب، که در عصر حاضر در جوامع اسلامی، نادیده انگاری آن‌ها از سوی پیروان مذاهب اسلامی و متصدیان تقریب، به‌عنوان مسئله اخلاقی، موجب پیدایش ارزش‌های اخلاقی تقریب مذاهب اسلامی در عصر حاضر پیدایش مشکل بزرگ تفرقه و کند شدن حرکت تقریب شده است، شناسایی کرده و با توجه به ملاک و معیارهای آن‌ها را اولویت‌بندی نموده و با

مراجعه به آموزه‌های اخلاقی اسلام و اصول و ارزش‌های اخلاقی پذیرفته شده جهانی، تلاش می‌کنیم به توجیه و تبیین آن‌ها بپردازیم. برای زیست اجتماعی مسالمت‌آمیز در افغانستان توجه به اصول اخلاقی برگرفته از کتاب و سنت ضروری است. در این نوشتار به برخی از مهم‌ترین این اصول اشاره شده است.

۲. اصول اخلاقی زندگی مسالمت‌آمیز

۲-۱. پرهیز از دادن نسبت‌های ناروا به پیروان سایر مذاهب

یکی از مهم‌ترین عوام ایجاد سوءظن و بدبینی نسبت به همدیگر، جهل و عدم شناخت صحیح پیروان مذاهب اسلامی، از تفکرات و عقاید یکدیگر می‌باشد نقش آگاهی متقابل، در کاهش و یا حل اختلافات، امری غیرقابل‌انکار است شناخت غلط از اعتقادات یک مذهب، که ممکن است در اثر شایعه‌پراکنی برخی افراد جاهل و یا حتی مغرض به وجود آمده باشد، می‌تواند شخص را نسبت به عقاید آن مذهب به اشتباه اندازد در حالی که آن مذهب، آن گونه که به او معرفی شده، نبوده است.

از این رو، طرفداران یک مذهب، بخصوص بزرگان آن‌ها باید در منتسب کردن یک مطلب یا عقیده به مذهبی دیگر، نهایت دقت را داشته باشند و سعی کنند عقاید یک مذهب را از کتب اصلی آن‌ها دریافت نمایند دادن نسبت‌های ناروا و غیرواقعی به یکدیگر، در میان پیروان مذاهب اسلامی، پدیده‌ای است که در طول تاریخ اسلام صدمات فراوان و غیرقابل جبرانی به پیکره اسلام و وحدت مسلمانان وارد کرده است، به‌طوری‌که موجب شکاف‌های عمیق بین صفوف مسلمانان گردیده و با عمیق‌تر شدن این شکاف‌ها، خواه‌ناخواه نسبت‌های ناروا نیز همواره بیشتر شده است؛ زیرا جدایی و ایجاد فاصله میان مسلمانان و از بین رفتن زمینه‌های گفت‌وگو و تفاهم، شیعیان بدین سبب از منجر به عمیق شدن اختلاف‌ها و عدم شناخت صحیح از عقاید یکدیگر گردیده است برادران اهل سنت خود فاصله گرفته‌اند که آنان به شیعیان اتهاماتی وارد می‌سازند همچنین به همین دلیل اهل سنت از مذهب اهل‌بیت اعراض داشته‌اند. (شرف‌الدین، ۱۴۲۶: ۵۰۶)

افتراق و بیگانگی پیروان مذاهب اسلامی از یکدیگر، موجب شده است که آن‌ها القاب و عناوینی به یکدیگر نسبت دهند که صاحبان آن مذاهب از این القاب بیزارند و آن را نوعی

اهانت به خود می‌دانند عناوین و القابی مانند غالی، رافضی، ناصبی، بدعت، کفر و، که گاهی پیامدها و آثار بسیار ناگواری برای جامعه اسلامی دربر داشته است.

دستورهای فراوان شرعی در مورد دادن نسبت‌هایی مانند تکفیر به دیگران، از آنجاکه این مسئله با خون، مال و عرض مسلمانان درمی‌آمیزد، پیامدهای خطرناک آنکه گریبان جامعه اسلامی را می‌گیرد، بر عقلای امت پوشیده نیست از این‌رو، اندک دانش دینی، توأم با بهره‌ای هر چند ناچیز از تقوا، دیانت و اخلاق موجب می‌شود انسان در این امر، حساسیت نشان داده و شتاب‌زده عمل نکند.

با این وجود، با یک سیر اجمالی در تاریخ اسلام، پس از رحلت پیام‌آور وحدت و رحمت، با تعارض شگفت‌انگیزی روبرو می‌شویم، به همان اندازه که اسلام، پیروان خود را به اخوت، همدلی، رحمت و رأفت توصیه و سفارش می‌کند، رفتار آنان با یکدیگر بسیار تأسف بار است.

از همان آغاز رحلت پیامبر بزرگ اسلام (ص)، تفرقه، کینه و عداوت آغاز می‌گردد. در همان قرن اول با پیدایش مکاتب و نحله‌های کلامی و فقهی، این فرایند شتاب می‌گیرد و با درهم‌آمیختگی آن با مسائل سیاسی، به مرحله خطرناکی می‌رسد. از همان زمان، تکفیرهای بی‌رویه همچنان بدون هیچ وقفه‌ای ادامه دارد. بنابراین، شناخت درست از عقاید مذاهب اسلامی، می‌تواند نقش مؤثری در کاهش اختلافات میان مسلمانان داشته باشد و آن‌ها را به هم نزدیک‌تر نماید. از این‌رو، شایسته است پیروان مذاهب اسلامی در نسبت دادن یک عقیده به پیروان سایر مذاهب، نهایت دقت و توجه را نموده و ملاک اظهارنظر در مورد هر مذهبی، علمای بزرگ و کتاب‌های اساسی و معتبر آن مذهب باشد، نه دیدگاه‌های عوام یا نقل‌قول‌هایی که دیگران از آن مذهب دارند.

در خصوص نقد یک مذهب نیز توجه به سه نکته از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است: اولاً، باید دقیقاً مشخص شود که یک مبحث مربوط به آن مذهب، چه دیدگاهی، از چه کس یا کسانی و یا در چه کتابی، می‌خواهد موردنقد و بحث قرار گیرد؛ زیرا صرف مشاهده انجام یک عمل از سوی تعدادی از افراد منتسب به یک مذهب و یا مطلبی در یک کتاب عالمی از علمای یک مذهب، نمی‌توان با قاطعیت آن را به‌عنوان عقیده به آن

مذهب منتسب کرد؛ زیرا چه‌بسا خود پیروان آن مذهب و یا اکثر آن‌ها، این مطلب را قبول نداشته باشند ثانیاً، در فهم دقیق مطلبی که می‌خواهد موردنقد قرار گیرد، اطمینان کامل وجود داشته باشد؛ زیرا در بسیاری از موارد، پس از بررسی روشن می‌شود که فرد عبارت موردبحث را درست نفهمیده است ثالثاً، پس از توجه جدی به دو قسمت قبلی، با رعایت ادب و انصاف به نقد آن مطلب پرداخته شود.

۲-۲. اصل پذیرش اختلاف‌نظرها

تمامی مسلمانان باید بپذیرند که اختلاف‌نظر و رأی، به‌خودی‌خود، واقعیتی اجتناب‌ناپذیر است (بی‌آزار شیرازی، بی‌تا، ۲-۹) و به‌ندرت می‌توان جامعه‌ای را یافت که خالی از تنوع مذهبی باشد و تعدد مذاهب در اسلام، امری طبیعی است. (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۸؛ جابر، ۱۹۹۲: ۳) اختلاف انسان‌ها بنا به تعبیر قرآن، دائمی است: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود/۱۱۸) و به علم سابق و ازلی خداوند تعلق گرفته است و اگر خداوند می‌خواست، با قدرت تکوینی خود آن را برمی‌داشت. (یونس/۹۹)

مشیت خداوند بر این تعلق نگرفته که همه در روی زمین، ایمان آورند و همه یک‌گونه مؤمن باشند و عقیده واحدی داشته باشند؛ بلکه مشیت خداوند چنین است که انتخاب، اراده و عوامل دیگر در گزینش راه و خصوصیات آن دخالت داشته باشد. در روایت به این واقعیت اختلاف و شکل‌گیری فکر و اندیشه متفاوت، اشاره شده است. (حراملی، ۱۴۱۶: ۱۶/۱۶۳) اما باید از نقاط اختلاف، وجه و جنبه وفاقی عرضه کرد که تفرقه را مهار و تفاوت را حفظ کند. (آذرشب، ۱۳۷۹: ۲۵) اسلام نیز با اختلاف به معنای ضدیت و ناسازگاری مسلمین نسبت به یکدیگر، موافقت ندارد. به همین جهت، قرآن تفرقه را به حساب مشرکان که معبودهای متفاوت دارند، می‌گذارد و آن را از طریق موحدان دور می‌کند (روم/۳۲) و تصریح می‌نماید که رحمت خداوند را در وحدت باید جستجو نمود (هود/۱۱۸ و ۱۱۹) در روایتی، پیامبر اسلام (ص) می‌فرمایند: «اختلاف امتی رحمة» (النووی، ۱۳۹۲: ۱۱/۹۱). علما و فقهای گذشته معتقد بودند، اختلافات عقلی نباید در دل‌های مسلمانان نیز اختلاف ایجاد کند، بلکه ایشان با روش‌های اخلاقی و در نهایت دوستی با یکدیگر تعامل داشتند (علی اکبری، ۱۳۹۰: ۱۴۷) رفع اختلاف‌ها، زدودن غبار کینه‌ها و محکم کردن پیوندها از گران‌قدرترین سرفصل‌های

آموزه‌های اجتماعی اسلام است. (عسکری، ۱۳۶۱: ۱۵) بنابراین به رسمیت شناختن اختلاف و تنوع افکار، طبایع و سلايق اجتناب‌ناپذیر بشری را بایستی نخستین و چه‌بسا مهم‌ترین گام و مبنای وحدت‌آفرین به شمار آورد، (آقانوری، ۱۳۸۷: ۱۲۴) که به‌نوعی اعتراف به اسلامی بودن آن‌ها است.

۳-۲. اصل احترام متقابل

احترام متقابل در پرتو دو رهنمود در برخورد مسلمانان با یکدیگر نمود پیدا می‌کند: احساس مسؤولیت نسبت به برادران مسلمان؛ و تأکید بر مسلمان بودن از راه رعایت احترام هر یک از سوی دیگری. (مبلغی، ۱۳۸۸: ۴۶) بخش مهمی از احترام، در احترام به مقدسات دیگران و عدم اهانت به آن‌ها - حتی اگر از نظر ما تقدسی نداشته باشد - تجلی پیدا می‌کند. بر این اساس، برخورد اخلاقی از اهمیت بسزایی برخوردار می‌گردد.

اگر مسلمانان به این باور قلبی برسند که پیروان مذاهب دیگر هم مسلمان‌اند و حق اسلامی او را بر گردن خود احساس کنند، دیگر خود را از گذشته جدا می‌کنند (عثمانی، ۱۳۸۸: ۲۷) و بر اساس مسموعات، داوری نمی‌کنند. (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۶۲: ۲۵) ویژگی‌های تعامل اخلاقی شایسته، عبارت است از:

- هر طرف از خود انتقاد کند و به خطاهای رفتاری خود پیش از آن که طرف مقابل گوشزدش کند وقوف یابد.

- هیچ‌کدام نسبت به نظر خود تعصبی به خرج ندهد و آماده تغییر رفتار یا کنار گذراندن مواضع متعصبانه خود در صورت نیاز باشد.

- هر طرف با نرم‌خویی با طرف دیگر برخورد نماید و نسبت به وی خوش‌گمان باشد.

- با پیروان دیگر مذاهب همان رفتاری را که دوست دارد با وی داشته باشند، در پیش گیرد.

(صدوق، ۱۴۱۴: ۳۲۲؛ نوری، ۱۴۰۷: ۱۱/۳۱۲)

- تا جایی که ممکن است پیروان مذاهب در علاقه‌ها و سلیقه‌های پیروان دیگر، همراهی نشان دهند؛ به‌گونه‌ای که اگر این حرکت متقابل گردد، انگیزه‌هایی برای ارتباط سازنده با یکدیگر پیدا کنند و دوستی و همکاری میان آن‌ها تضمین شود. (مبلغی، ۱۳۸۸: ۴۶)

۴-۲. اصل مدارا

مدارا به معنای ملاطفت و برخورد نرم است (طریحی، بی‌تا: ۴/۲۵۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۲۲: ۲۷۱)؛ گویی آدمی با تحمل طرف مخالف (ایروانی، ۱۳۸۴: ۱۵۲) و برخورد ملایم با او، وی را در کمند محبت خویش گرفتار می‌سازد و بدی را دفع می‌کند (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۵۵). در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که بر مدارا کردن دلالت دارند؛ اگرچه در این آیات به جای مدارا، از واژه‌هایی همچون لَین، عفو، صفح، غفران، خُلِقَ عظیم، رحمت و ... استفاده شده است. (آل‌عمران/۱۵۹؛ بقره/۸۳؛ انعام/۱۰۸؛ فصلت/۳۴)

البته در متون دینی علاوه بر مدارا، واژه‌ی «مداهنه» نیز وجود دارد (قلم/۹) که متفاوت از مدارا است و به شدت از آن، نهی شده است؛ چرا که مداهنه به معنای مصالحه، سازش‌کاری و نرمش در حق به کار می‌رود (مروتی، ۱۳۸۵: ۱۶۸) و چیزی شبیه به نفاق می‌باشد (طبرسی، ۱۴۱۵: ۹/۵۰۱). در حقیقت مدارا، بذل دنیا برای اصلاح دین یا دنیاست، در حالی که مداهنه، بذل دین برای اصلاح دنیاست. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۵/۲۸۲؛ آقانوری، ۱۳۸۷: ۲۶۲) پیامبران با مدارا با مردم برخورد می‌کردند (کریمی، ۱۳۸۶: ۱۱۳؛ نهج‌البلاغه). پیامبر اکرم (ص) فرمود: «همان‌گونه که مأمور برپایی فرایض هستم، همان‌طور نیز به مدارا و سازش با آن‌ها مأمور هستم». (کلینی، ۱۳۸۸: ۴/۳۵۵)

۵-۲. اصل گفت‌وگوی ایدئال

دین اسلام گفت‌وگو را به منزله یک راهکار برای ارتباط جوامع، وحدت صفوف، فائق شدن بر مشکلات بشری، زدودن بدبینی‌ها، زیستن در فضای آرام، اعتماد به یکدیگر و ایجاد همدلی میان مسلمانان، برگزیده است (تسخیری، «الف»، ۱۳۸۳: ۶۳) چرا که گفت‌وگو باعث ایجاد تحول در سطح دانایی و معرفت و تفاهم و معارفه‌ی آن مذاهب خواهد شد و به آن‌ها امکان می‌دهد تا از تاریکی‌های سوءظن به یکدیگر بیرون آیند. در حقیقت هدف قرآن، گفت‌وگو و گفت‌وگوی او، هدف است؛ این کتاب گفت‌وگو، خواستار ایجاد جامعه‌ی گفت‌وگو است تا باکمال آزادی و بااراده‌ی کامل، بیندیشد و بااراده‌ی کامل انتخاب نماید. (مبلغی، ۱۳۸۴: ۳۴۱) باوجود همه اختلاف‌های فکری و عملی میان شیعه و سنی، ارتباط با همدیگر، مسئله‌ای است که نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد؛ چون جدایی مسلمانان، رشد و اندیشه را متوقف می‌کند

و مانع بزرگی در برابر آزاداندیشی حقیقی نسبت به مسائل است؛ و بی شک گفت‌وگوی پیروان مذاهب اسلامی، سرآغاز هم‌اندیشی و همدلی میان مسلمانان می‌باشد. (تسخیری «الف»، ۱۳۸۳: ۶۸) خداوند نیز هدف گفت‌وگو را رسیدن به گستره‌های مشترک بیان می‌فرماید: «بگو: ای اهل کتاب! بیایید از آن کلمه‌ای که پذیرفته ما و شماست، پیروی کنیم». (آل عمران/۶۴) در واقع می‌توان گفت که هدف مسلمانان در گفت‌وگو فقط بیان مواضع خود و رد موضع طرف مقابل نیست، بلکه حل مسئله و همفکری و همکاری دو طرف برای حقیقت‌جویی است؛ بنابراین در گفت‌وگو ضروری است که حاکمیت اخلاق علمی نیز متناسب با مقام علمی و اقتضای بحث‌های علمی و گفت‌وگوها و مباحثات جدی و مفید باشد و همه اصول منطقی و اخلاقی رعایت گردد و بر اساس اصل پذیرش دیگری و احترام متقابل به عقاید و آرای یکدیگر با هدف کسب شناخت بیشتر و رفع سوءتفاهم‌ها، راهکارهای مناسب برای برون‌رفت از مسائل و معضلات دو طرف، عرضه شود. (علی اکبری، ۱۳۹۰: ۳۵) برخی از مهم‌ترین آداب گفت‌وگو عبارت‌اند از: ۱- رعایت ادب سخن (طه/۴۴. سبا/۲۴)؛ ۲- صلاحیت علمی دو طرف گفت‌وگو (حج/۸)؛ ۳- حرکت از اصول مشترک و مسلم (علی اکبری، ۱۳۹۰: ۲۷)؛ ۴- دوری از تعصب (تسخیری «ب»، ۱۳۸۳: ۱۳۰۳/۱)؛ ۵- اصل پذیرش وجود اختلاف (علی اکبری، ۱۳۹۰: ۲۹)؛ ۶- اصل آزادی در فکر و اندیشه. (فضل‌الله، ۱۳۷۹: ۷/۱۰)

۶-۲. اصل عدم تعصب

عصب در لغت به معنای «حمیت»، «انکار نمودن» و «زیر بار نرفتن» است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۹/۲۰۹)؛ و در اصطلاح، خوی و صفتی است که انسان را به حفظ آبرو، حسب، نسب، اقوام و کسانی که به او نسبت دارند از گفته‌های دیگران و نپذیرفتن آن گفته‌ها وادار می‌کند؛ چه بر حق باشند یا باطل (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۳/۳۲۲)؛ و به عبارتی، طرفداری از عقیده و یا مذهب و فرقه خود، بدون استدلال و توجیه منطقی کافی. (جناتی، ۱۳۸۱: ۲۲) برخی از مسلمانان، مذاهب را نه به‌عنوان رسالتی که دارند، بلکه به صرف انتساب به آن‌ها، از هم جدا می‌کنند، مانند شیعه و سنی؛ بدون توجه به حقیقت مذهب یا عمل به آن و بدون

شناخت درست از مبانی مشترک آن مذهب با مذاهب دیگر و این‌گونه متعصب می‌شوند. (واعظزاده خراسانی، ۱۳۶۲: ۲۴۷)

آموزه‌های دینی، تعصب را محکوم نموده و آن را جاهلانه و به دور از منطق انسان‌ها معرفی کرده است. (جناتی، ۱۳۸۱: ۴۱۱) برای نمونه پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «از ما نیست کسی که مردم را به عصیت دعوت کند یا به خاطر عصیت، با دیگران بجنگد». (سجستانی، ۱۴۰۸: ۵۱۲۱/۲) بر اساس روایات دیگر، کسی که تعصب بورزد، ریسمان ایمان از گردن او گشاده گردد (کلینی، ۱۳۸۸: ۲/۳۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۰/۲۸۳). تعصب، به دلیل عدم استواری بر دلیل عقل پسند یا دلیل مورد اتفاق و مسلم شرعی ناپسند و زشت است. دین مقدس اسلام کسی را که بر دیگری ترجیح نداده، بلکه مشخصات فردی و نژادی و تعصبات بیهوده را محو نموده است. (کاشف‌الغطاء، ۱۳۳۳: ۹)

علمای هر دو مذهب نیز پیروان مذاهب اسلامی را از تعصب‌ورزی باز داشته‌اند؛ از جمله شیخ محمد تقی قمی، درباره نتایج تعصب چنین می‌گوید: «چه مصیبت‌هایی که این تعصب (فرقه‌ای و مذهبی) بر سر مسلمین آورده و خون‌هایی که به واسطه آن ریخته شده و شمشیرهایی که به جای کشتن دشمن، به روی برادر کشیده شده است. (جناتی، ۱۳۸۱: ۱۳۸) شیخ محمود شلتوت نیز در فتوای تاریخی خود درباره با جواز تعبد به مذهب امامیه، مسلمانان و خصوصاً اهل سنت را از تعصب در این باره بر حذر داشته است. (خسروشاهی، ۱۳۸۱: ۱۶۹)

۲-۲. اصل عفت در گفتار و رفتار

این پدیده در طول تاریخ، صدمات فراوانی به اسلام و وحدت مسلمانان وارد ساخته (خسروشاهی، ۱۳۸۱: ۷۸) و هدفش ایجاد اختلاف میان مسلمانان است. (تسخیری، ۱۳۸۴: ۲۹۲) این نوع نسبت‌ها با عمیق‌تر شدن شکاف و جدایی میان مسلمانان پیوسته رو به رشد بوده‌اند؛ چرا که دوری مسلمانان از هم و نبودن زمینه‌های تفاهم و گفتگو، زمینه‌های عدم شناخت درست از همدیگر را فراهم کرده است. شیعیان بدین سبب از برادران اهل سنت خود فاصله گرفته‌اند که آنان به شیعیان اتهاماتی وارد می‌سازند و همچنین به همین دلیل اهل سنت از مذهب اهل بیت (ع) اعراض داشته‌اند. (شرف‌الدین عاملی، بی‌تا: ۵۰۷)

گروهی از پیروان مذاهب دیگر، بین شیعه امامیه و سایر فرقه‌های منتسب به شیعه، خط کرده‌اند و عقاید فرقه‌هایی همچون آغاخانیه، کیسانیه، ناووسیه، خطابیه، فطحیه، واقفیه و... را به جای عقاید شیعه، نقد و بررسی کرده‌اند و چنین تصور کرده‌اند که عقاید آنان، اعتقاد همه شیعیان است و به این دلیل، نسبت به شیعه واقعی تنفر پیدا کردند. (شرف‌الدین عاملی، بی‌تا: ۱۵۶)

از سوی دیگر، متأسفانه در میان مذاهب اسلامی دیده می‌شود که در بین مسلمانان، اسامی و عناوینی نسبت به هم رواج یافته که صاحبان مذاهب، از آن القاب بیزارند و آن را یک نوع ناسزا و فحش و اهانت نسبت به خود می‌دانند (رضوانی، ۱۳۸۲: ۱۱۱) عنوان غالی، رافضی و روافض (بغدادی، ۱۳۴۴: ۳۵)، ناصبی و جبری، تعطیل و تشبیه، تکفیر و بدعت (السعدی، ۱۳۸۰: ۸۹) که بین شیعه و اهل سنت و یا معتزله و اشاعره مبادله می‌گردید، از این قبیل است؛ اما این عناوین باید کنار گذاشته شود؛ معمولاً در کتاب‌ها از شیعه، به لفظ «خاصه» و از اهل سنت به «عامه» تعبیر می‌شود، در حالی که اهل سنت از این لفظ گریزان‌اند. (واعظزاده خراسانی، ۱۳۶۲: ۲۳۶) برخی از علمای اهل سنت، شیعه را یهودیان امت اسلام دانسته (رضوی، بی‌تا: ۴۱)، مشترکاتی میان این دو بیان می‌کنند (ابن عبدربه ۱۴۱۱: ۴۱/۲). این نسبت‌های ناروا آثار نامطلوبی در جامعه اسلامی داشته و جو علمی و صمیمی را تیره کرده است (رجبی، ۱۳۸۸: ۲۹۷). باعث کدورت و دشمنی و در نتیجه ایجاد تفرقه است و مسلمانان باید از آن خودداری نموده و هر طایفه را به همان نامی که خودشان برای خویش برگزیده‌اند، نام برند (واعظزاده خراسانی، ۱۳۶۲: ۲۳۷) چرا که در مکتب اخلاقی اجتماعی تقریب، توهین، دشمنی، اذیت یکدیگر و هرگونه بدرفتاری حرام می‌شود. (الدسوقی ۱۹۹۴: ۴۰)

نمونه‌هایی از مصادیق نسبت‌های ناروای مطرح میان شیعه و سنی، عبارت‌اند از: الف. غلو؛ «غُلُو» در لغت به معنای افراط، ارتفاع و تجاوز از حدّ و حدود هر چیز (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۴۸۰)، زیاده‌روی (طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۹۵) و بالاتر دانستن چیزی یا کسی است که از آن حدی که هست (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴: ۱۹)؛ و در اصطلاح، به تجاوز و مبالغه در حق پیامبران و اولیای الهی و اعتقاد به الوهیت یا ربوبیت آنان اطلاق می‌شود

(ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۵/۱۳۲). لفظ غالی، مانند واژه‌های کذاب، شتّام و مذموم و خبیث است که عده‌ای افراد مذهب متعصب، به شیعیان نسبت داده‌اند (حسینی، ۱۳۸۸: ۲۳) تا آنان و روایتشان را از حجیت انداخته، به ترور شخصیت آن‌ها پردازند (حلی، ۱۳۸۶: ۳۲)؛ اما نباید عقاید فرق منحرف را پای شیعه گذاشت (حسینی، ۱۳۸۸: ۱۶۳). غلات منتسب به شیعه، فرقه‌هایی هستند خارج از اسلام که فعالیت‌های خود را با نام شیعه (رجبی، ۱۳۸۸: ۲۷۷) و با سوء استفاده از مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴: ۱۱) به ثمر می‌رسانند (ولوی ۱۳۶۷: ۱/۷۴) و قائل به الوهیت یا نبوت به ائمه اطهار (علیهم‌السلام) شدند (بغدادی، ۱۳۴۴: ۶)؛ و غلات منتسب به اهل سنت (حلی، ۱۳۸۶: ۴۰) کسانی‌اند که با نام اهل سنت، برای برخی از خلفا مقامات انسانی قائل‌اند (صفری فروشانی، ۱۳۸۰: ۳۶) در کتب ایشان، اشاره به آیات (بقره/۱۴۳؛ آل عمران/۱۱۰؛ فتح/۱۸ و توبه/۱۰۰ و ۱۱۷) و احادیثی شده است که صحابه به‌عنوان بهترین امت و شایسته‌ترین مردم یاد می‌کنند (سجستانی، ۱۴۰۸: ۲/۱۷۹؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۴/۱۹۵) مثلاً گفته شده هرگاه پیامبر (ص) مشتاق بهشت می‌شدند، ریش ابوبکر را می‌بوسیدند (عجلونی، ۱۴۰۸: ۲/۴۱۹)، یا هر کس مشتاق بهشت است به ریش ابوبکر نگاه کند. (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۰/۱۶۳)

مطالعه زندگی امامان معصوم (علیهم‌السلام) و نحوه برخورد آن بزرگواران با این‌گونه مسائل، بیانگر نفرت و انزجار آن‌ها و پیروان واقعی‌شان از اهل غلو می‌باشد (نوری، ۱۴۰۷: ۱۲/۳۱۵)؛ و نظر شیعه و پیشوایان الهی‌شان این بود که آن‌ها بدتر از یهود، نصاری، مجوس و حتی مشرکان هستند (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۰۰). اسلام و قرآن، محور اصلی اعتقادات تمام مسلمانان است که تخلف از آن را به هیچ وجه جایز نمی‌دانند؛ ولی غالی، این اصل محوری را فدای فرعیات مذهب و تدین را فدای تعصب خود می‌کند (صفری فروشانی، ۱۳۸۰: ۳۷)؛ و به این دلیل، مسلمان نیست. (حسینی، ۱۳۸۸: ۳۱)

شیوه‌ی امامان (علیهم‌السلام) در مقابل غالیان، در ابتدا مسالمت‌آمیز، هدایتی و ارشادی بود و سعی بر آن داشتند که غالیان تا حدّ امکان، از عملکرد خویش پشیمان شوند و راه صلاح و رستگاری در پیش گیرند.

اهل بیت (علیهم السلام) در مرحله اول، از طریق مناظره و گفت‌وگو با غلات وارد شدند؛ در مرحله بعد، برای خنثی کردن فتنه‌ی آشوب‌گرانه‌ی غلات، این اقدامات را انجام دادند: ۱. بازشناسی چهره‌ی غلات و منع شیعیان از مجالست و شنیدن سخنان آن‌ها (ابن حنبل، بی‌تا: ۱/۲۱۵)؛ ۲. اظهار برائت و لعن و نفرین غلات (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا: ۱۶/۲۲۰)؛ ۳. دروغ شمردن و تکذیب عقاید و باورهای غالیان (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۳۰۷)؛ ۴. تکفیر و تفسیق غلات (همان، ۲۷۳)؛ ۵. ترساندن و وعده آتش به غلو کنندگان (همان، ۲۷۳)؛ ۶. فرمان کشتن برخی از غلات. (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۲۳)

ب. تکفیر: کفر در لغت، در معنای «انکار» به کار رفته است از آن‌جا که پوشانیدن چیزی، به انکار آن می‌انجامد (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۵/۲۲۱). در اصطلاح، کفر به صورت مطلق درباره کسی به کار می‌رود که وحدانیت خداوند، نبوت یا شریعت و یا همه‌ی این‌ها را انکار نماید. ملاک کفر و خارج شدن از اسلام که به معنی انکار صریح و نه انکار با ملازمت می‌باشد، از معضلات تقریب مذاهب است (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۶۲: ۱۱). همان‌گونه که در بسیاری از متون امامان شیعه (علیهم السلام) حکم به مسلمان بودن اهل تسنن وجود دارد و آن‌ها در هر گونه اثری که مترتب بر عموم مسلمانان باشد، همچون شیعیان می‌باشند، شیعیان نیز اهل سنت را کافر نمی‌دانند. (شرف‌الدین عاملی، بی‌تا: ۱۸)

این موضع‌ها در طرف دیگر نیز صادق است؛ و عدم اعتقاد به عدالت صحابه یا همسران پیامبر (ص) یا بعضی از خلفای نخستین، ملاک کفر نیست؛ حتی اگر هم فرض کنیم که آن‌ها توسط شیعیان لعن شوند، بالاترین حد آن، معصیت بزرگ و جرمی عظیم است. میان این عنوان و عنوان کفر که موجب جدایی و خارج شدن از دین اسلام است، تفاوت بسیاری وجود دارد. (همان، ۱۳۱-۱۴۴)

از دیدگاه تمامی فقهای شیعه، اگر کسی یکی از ضروریات اسلام را انکار کند، کافر و بیرون از دین است. هیچ مسلمانی، خدا پیامبر (ص)، قیامت و دستورات اسلام را انکار نمی‌کند. اگر هم نظر و عقیده‌ای در بین فرقه‌های اسلامی درباره مسائل مربوط به توحید، نبوت و غیر آن مطرح شده، از ضروریات دین نیست؛ بلکه از مسائل نظری است که انکار آن، به معنی خروج از دین نیست؛ زیرا مسائل غیرضروری که با اجتهاد صحیح انجام شود، انکار آن،

خروج از اسلام نمی‌باشد. برای نمونه سید کاظم طباطبایی، صاحب عروه می‌گوید: «کافر کسی است که منکر الوهیت یا توحید یا رسالت یا امری ضروری از ضروریات دین شود. البته انکار ضروری دین، در صورتی موجب کفر می‌شود که توجه به ضروری بودن آن داشته باشد، به گونه‌ای که انکار آن، به انکار رسالت بازگردد» (طباطبایی، بی‌تا: ۶۹). محقق کرکی، عالم بزرگ شیعه نیز می‌نویسد: «علمای شیعه فرقه‌های خوارج، غلات، نواصب و اهل تجسیم را نجس می‌دانند؛ اما فرقه‌های دیگر، چنانچه یکی از ضرورت‌های دین را انکار نکنند، جزو مسلمانان به شمار می‌آیند». (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۱/۱۶۴) آیت الله خویی، مرجع تقلید شیعیان نیز می‌فرماید: «آنچه در تحقق اسلام دخالت دارد و طهارت و احترام مال و جان و غیر آن دو، بر او مترتب می‌شود عبارت است از اعتقاد به وحدانیت خدا، نبوت و معاد که فرقه‌های اسلامی به آن عقیده دارند» (خویی، بی‌تا: ۲/۶۲)، «... کسی که ولایت را انکار می‌کند، هرگاه شهادتین را بر زبان جاری کند، حکم اسلام ظاهری را دارد؛ چنان‌که سیره قطعی ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) بر طهارت اهل سنت دلالت می‌کند». (همان، ۸۵) بنابراین از دیدگاه علمای شیعه، بین طهارت و مسلمان بودن، ملازمه وجود دارد؛ یعنی هر مسلمانی محکوم به طهارت است.

بسیاری از جوامع بزرگ سنی نیز از تکفیر، نهی کرده‌اند و این نشانگر برائت آن‌ها از چنان نسبت‌هایی است. از جمله احمد بن حنبل خطاب به علمای فرقه جهمیّه نقل شده است که می‌گوید: «آنچه که شما به آن عقیده دارید، اگر من بپذیرم، کافر می‌شوم؛ ولی من شما را تکفیر نمی‌کنم زیرا شما از نظر من جاهل هستید». (خراسانی، ۱۳۹۳) ابن تیمه بر آن است: «وجوب و تحریم و عقاب و ثواب و تکفیر و تفسیق مربوط به خداوند متعال و رسول خدا (ص) است و هیچ‌کس حق صدور حکم در این مورد را ندارد». (ابن تیمه، بی‌تا: ۵/۵۵۴)

نتیجه

ادیان الهی با مکتب‌های تربیتی غیردینی تفاوت اصیلی دارند. مکاتب تربیتی هم مدعی همین موضوع هستند و شاید در بعضی جنبه‌ها نیز موفق باشند اما این مکتب‌های تربیتی مبتنی بر ساختن انسان در متن اجتماع و تأثیرپذیری او از آداب و رسوم اجتماعی است؛ اما در ادیان الهی تربیت انسان بر مبنای معرفت هستی است. معرفت انسان را هم در جنبه فردی و هم در

جنبه اجتماعی می‌سازد؛ در جنبه فردی آدمی با جهان‌بینی الهی تربیت می‌شود و دل درگرو حب الهی می‌نهد و در جنبه اجتماعی انسان خود را در کنار سایر موجودات جزئی از هستی می‌داند و هرگز سایر موجودات را طعمه و ابزار لذت مادی خویش قرار نمی‌دهد.

در متون دینی الهی و اخلاق انسانی و اجتماعی کاملاً با یکدیگر آمیخته است اما در مکتب‌های اخلاقی غیردینی این‌گونه نیست. مکتب‌های دینی اخلاق و رفتار انسانی را در کنار موجودات متصل به نحوه معرفت او نسبت به خالق می‌دانند. از نظر قرآن جهان‌بینی کامل انسان را متخلق می‌کند. در قرآن شناخت خدا و هستی در کنار حب به همسایه، پدر و مادر، حب مساکین و ... قرار گرفته است. قرآن مکرراً اصولی را به‌عنوان اخلاق جهانی پیشنهاد کرده که در یک مورد به آن اصول عنوان جالب «حکمت» داده است. در قرآن پیامبر اسلام (ص) حامل حکمت و کتاب معرفی شده که این نکته عجیبی است. چنانچه نخبگان و اندیشمندان پیروان مذاهب مختلف افغانستان حول محور اصول اخلاقی با یکدیگر توافق کنند و بر آن پای فشارند نه تنها هرگز اصطکاکی مطرح نمی‌شود بلکه می‌توانند با اتحاد و همزیستی، مرییان و معلمان و حاملان رسالت انبیای الهی نسبت به اصول اخلاقی انسانی جامعه جنگ زده‌ی افغانستان باشند. در میان اصول اخلاقی مطرح شده در متون دینی ما اولین اصل اصول اخلاقی احترام متقابل است اگر عیسی (ع) تعلیمات خود را بر پایه محبت قرار داده اما این واژه در قرآن مؤکدتر از «حب» آمده است و آن «مودت» است. مودت تجلی‌گاه یکی از نام‌های حسنا‌ی الهی به نام «ودود» است که در یکجا و در سوره هود به آن اشاره شده که به معنی «دوستی گستر» است. اگر اصل مودت را اصل اولیه اخلاقی قرار دهیم همان‌گونه که در قرآن مودت به نزدیکان، همسایگان نزدیک و دور و ... تأکید شده است و اگر ما بر اساس اصول اخلاقی بیانیه مشترکی تنظیم کنیم و بر این اصول تأکید داشته باشیم آنگاه به جای اصطکاک مودت بین ما حاکم خواهد شد. نتیجه اینکه پابندی به اصول اخلاقی همانند: پذیرش اختلاف‌نظرها، احترام متقابل، مدارا، گفتگوی دوستانه،

عدم تعصب قومی و مذهبی و اصل عفت در گفتار، نوشتار و رفتار می‌تواند منجر به شکل‌گیری زیست اجتماعی مطلوب افغانستان شده و سبب رشد امنیتی، اقتصادی، فرهنگی و از همه مهم‌تر شکل‌گیری امت واحده‌ی اسلامی و تقویت همبستگی ملی گردد.

فهرست منابع

۳۸. ابن تیمیه، منهاج السنه، بیروت، دارالکتاب العلمیه، بی تا.
۳۹. ابن عبدربه، احمد بن محمد، عقد الفريد، بی جا، الکتب العربی، ۱۴۱۱.
۴۰. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اهل اللغة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲.
۴۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸.
۴۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا، دارالاحیاء الکتب العربیه، بی تا.
۴۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، بی تا.
۴۴. ابن حنبل، احمد، المسند، بیروت، دارالصادر، بی تا.
۴۵. احسانی، ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، چاپخانه سید شهداء، قم، چاپ اول، ۱۳۹۱.
۴۶. ایروانی، جواد، مقاله خاستگاه مدار او عفو از دیدگاه قرآن کریم و حدیث، مجله تخصصی الهیات و حقوق، ش ۱۷، ۱۳۸۴.
۴۷. آذرشب، محمد علی، پیشینه تقریب، مترجم رضا حمیدی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۴.
۴۸. آقانوری، علی، امامان شیعه و وحدت اسلامی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.
۴۹. آل کاشف الغطاء، محمد حسین، «کیف يتحد المسلمون» حول الوجدت الاسلامیه، افکار و دراسات، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴.
۵۰. آلموند، گابریل و سیدنی وربا، فرهنگ شهری، مطبوعات دانشگاه پرینکتون، ۱۹۶۳.
۵۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحيح، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱.
۵۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، مترجم محمد علی نوراحراری، مکتبه البشری، چاپ سوم، ۱۳۹۱.
۵۳. بخشایشی اردستانی، احمد، درآمدی بر جامعه شناسی سیاسی، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۸۳.
۵۴. بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ترجمه محمد جوتد مشکور، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۴۴.
۵۵. بی آزار شیرازی، عبدالکریم، شیخ محمود شلتوت، تهران، مجمع تقریب جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۵.

۵۶. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، السنن الکبری، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
۵۷. تسخیری، محمدعلی، ایده‌های گفتگو با دیگران، ترجمه محمد مقدس، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، الف/۱۳۸۳.
۵۸. تسخیری، محمدعلی، درباره وحدت و تقریب اسلامی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ب/۱۳۸۳.
۵۹. جابر، طه، ادب الاختلاف فی السلام، بی‌جا، بی‌تا. ۱۹۹۲.
۶۰. جناتی، ابراهیم، همبستگی مذاهب اسلامی، قم، انصاریان، ۱۳۸۱.
۶۱. حسینی، سید حسینعلی، غلو در دین، منشاء اختلاف مسلمین، قم، دارالتفسیر، ۱۳۸۸.
۶۲. حلی، محمد، نقش غلو در انحرافات عقاید و افکار، قم، زایر، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۶۳. خراسانی، ابوالفضل، تبارشناسی سلفی‌های تکفیری در پاکستان و پیامدهای آن، مجموعه مقالات کنگره جهانی «جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام»، به کوشش مهدی فرمانیان قم، دارالاعلام لمدرسة اهل بیت (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۶۴. خسروشاهی، سیدهادی، میزگرد تقریب بین مذاهب اسلامی، قم، کلبه شروق، مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۸۱.
۶۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، تحقیق، مصطفی القادر عطا، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۱۷.
۶۶. خویی، ابوالقاسم، تنقیح فی شرح عروه الوثقی، مؤسسه آل البيت، بی‌تا.
۶۷. الدسوقی، محمد، منهج التقارب بین المذاهب الفقهیه من اجل الوحده الاسلامیه علی دروب التقرب بین المذاهب الاسلامیه، لبنان، دارالتقريب، ۱۹۹۴.
۶۸. رجبی، حسین، شیوه‌های تعامل و همزیستی پیروان مذاهب اسلامی، قم، آثار نفیس، ۱۳۸۸.
۶۹. رضوانی، علی اصغر، شیعه شناسی و پاسخ به شبهات (۱)، تهران، مشعر، ۱۳۸۲.
۷۰. ریتزر، جرج، نظریه جامعه‌شناسی. نسخه ۵، شرکت مک گرو هیل، ۲۰۰۰.
۷۱. السجستانی، الحافظ سلیمان، سنن ابن داود، بیروت دارالعلم، بیروت، ۱۴۰۸.
۷۲. شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین، مباحثی پیرامون وحدت اسلامی، ترجمه سید ابراهیم سیدعلوی، تهران، نشر مطهر، ۱۳۸۰.
۷۳. شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین، الفصول المهمه فی تالیف الامه، تهران، قسم الاعلام الخارجی، مؤسسه البعثه، بی‌تا.

۷۴. شرف‌الدین، عبدالحسین، النص والاجتهاد، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۶ق.
۷۵. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، غلو: درآمدی بر افکار و افکار غالیان در دین، تهران، کویر، ۱۳۸۴.
۷۶. صدوق، الشیخ، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چهارم، ۱۴۱۴.
۷۷. صدوق، الشیخ، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴.
۷۸. صفری فروشانی، نعمت الله، غالیان: کاوشی در جریان‌ها و برایندها، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰.
۷۹. طباطبائی، محمدکاظم یزدی، العروه الوثقی، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
۸۰. طبرسی، فضل ابن حسن، مجمع البیان، تحقیق کمیته‌ای از محققان و دانشمندان و متخصصان، بیروت، موسسه الاعلمی لمطبوعات، ۱۴۱۵.
۸۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، بی‌جا، المکتبه المرتضویه، بی‌تا.
۸۲. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشرنی، ۱۳۷۶.
۸۳. عبدالرحمن السعدی، عبدالملک، بدعت به معنی دقیق اسلامی آن، ترجمه امیر صادق تبریزی، سنج، کردستان، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۸۴. عثمانی، محمدشفیع، اتحاد یا اختلاف امت، ترجمه صلاح‌الدین شهنوازی، قم، گلستان معرفت، ۱۳۸۸.
۸۵. عجلونی، اسماعیل بن محمد، کشف الخفا، بی‌جا، دارالکتاب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۰۸.
۸۶. عراقی حنفی، ابومحمد عثمان، الفرق المتفرقه بین اهل الزیغ والزندقه، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۸۷. عسکری، مرتضی، درراه وحدت، ترجمه عطا محمدسردارنیا، تهران، واحد تحقیقات اسلامی بنیادبعثت، ۱۳۶۱.
۸۸. علی اکبری، راضیه، مقاله اشاعه متطق گفتگو میان مسلمانان با معیارهای قرآنی، بیست و چهارمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی، تهران، مجمع جهانی تقریب، ۱۳۹۰.
۸۹. فروند، ژولین، جامعه‌شناسی ماکس وبر، تهران: نشرایران، ۱۳۶۸.
۹۰. فضل الله، محمدحسین، مقاله ضرورت گفتگوی ادیان و مذاهب، هفت آسمان، ش ۱۳۷۹، ۷.
۹۱. قمیصی، عبدالله علی، الصراع بین الاسلام والوثنیه، قاهره، النطبعه السلفیه، ۱۳۵۶.
۹۲. قوام، عبدالعلی، سیاست‌های مقایسه‌ای، تهران: سمت، ۱۳۸۵.

۹۳. کریمی، رضا، اتحاد ملی و انسجام اسلامی رمز پیروزی، قم، نسیم حیات، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
۹۴. کلینی، محمد بن یعقوب رازی، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری بی‌جا، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
۹۵. گنآبادی، سلطان علی، بیان السعاده، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۸.
۹۶. مبلغی، احمد، تعامل مذهبی، مجموعه مقالات بیست و سومین کنفرانس بین‌المللی وحدت، مجمع جهانی تقریب مذاهب، ۱۳۸۸.
۹۷. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، موسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳.
۹۸. محدث نوری، مستدرک الوسائل، مؤسسة آل البيت، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۳.
۹۹. محسنی، محمد آصف، تقریب از نظر تا عمل، قم، نشر ادیان، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۱۰۰. محقق کرکی، علی بن الحسین، جامع المقاصد، قم، آل البيت، ۱۴۱۴.
۱۰۱. مروتی، سهراب، مقاله مبانی نظری مدارا در قرآن کریم و سنت معصومین، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، ش ۷، ۱۳۸۵.
۱۰۲. مصباح یزدی، محمد تقی، درس فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳.
۱۰۳. مطهری، مرتضی، شش مقاله، قم: صدرا، بی‌تا.
۱۰۴. مهرداد، هرمز، جامعه‌پذیری سیاسی، تهران: انتشارات پازنگ، ۱۳۷۶.
۱۰۵. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۰۷.
۱۰۶. النووی، ابوبکر زکریا بن شرف الدین، شرح النووی علی صحیح مسلم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۳۹۲.
۱۰۷. واعظزاده خراسانی، محمد، عناصر وحدت اسلامی و موانع آن، کتاب وحدت، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۰۸. وحید، مجید، درآمدی بر سیاست‌گذاری عمومی، مجله حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۵۲، تابستان ۱۳۸۰.
۱۰۹. ولوی، علی محمد، تاریخ کلام و مذاهب اسلامی، تهران، انتشارات بعثت، ۱۳۶۷.
۱۱۰. هاج، الوین، فرهنگ در مردم‌شناسی و کوپر، دایره‌المعارف علوم اجتماعی روتلج و پل کیگان، ۱۹۸۵.
۱. هیشمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸.

بررسی دیدگاه‌ها درباره تفسیر علمی قرآن

اسدالله حسن زاده^۱

چکیده

تفسیر علمی، گونه‌ای از تفسیر است که در پی استخدام دانش بشری قطعی برای فهم بهتر آیات قرآن کریم و اینکه علوم تجربی قطعی، به‌عنوان ابزاری برای تفسیر و توضیح اشارات علمی آیات قرآن درآید. گرچه با پیشرفت علوم تجربی در دوران معاصر با رشد چشمگیری در تفسیر علمی، توسط دانشمندان اسلامی مواجه هستیم، اما این نوع تفسیر، ریشه در تاریخ اسلام دارد. تفسیر علمی با آغاز فتوحات و گسترش اسلام و شروع نهضت ترجمه و اختلاف مذاهب و فرقه‌ها و کشمکش‌های کلامی، به‌موازات پیشرفت جامعه اسلامی رشد نموده است. اواخر سده پنجم و اوایل سده ششم قمری، محمد غزالی، اندیشه علمی نگری به قرآن را مطرح نمود. نظریه‌پردازی علمی به قرآن غزالی، باعث گردید که مفسرانی، مانند فخر رازی، طنطاوی و... به منصفه ظهور برسند. در این مقاله سعی می‌نماییم که نگاهی مفاهیم تحقیق و تعریف تفسیر علمی انداخته، بعد دیدگاه‌ها در مورد تفسیر علمی و دلایل موافقان و مخالفان و قائلین به تفصیل را بررسی نموده و در ادامه به گونه‌های تفسیر علمی اشاره نموده و گونه صحیح را انتخاب نموده‌ایم. بعد معیار تفسیر علمی معتبر را بیان نموده و در آخر به نتیجه‌گیری از مباحث مطرح شده را آورديم.

کلمات کلیدی:

روش، تفسیر، علم، تفسیر علمی، تفسیر به رأی.

مقدمه

قرآن و علوم جدید، یکی از مباحث گسترده و عمیق در عصر حاضر است که ذهن بسیاری از مفسران شیعه و سنی و حتی بعضی دانشمندان غیر مسلمان را به خود مشغول کرده است. بدیهی است که قرآن علاوه بر بیان احکام و مسائل تعبیدی، برای تبیین آنچه در راستای تأمین سعادت دنیا و آخرت و راهیابی انسان در مسیر کسب فضایل عالیه و طلب رضوان الهی مربوط است، نازل شده و تنها برای بیان علوم نیامده است ولی می‌توان گفت که قرآن اشاراتی علمی دارد که در راستای اهداف هدایتی و تربیتی خود از آن‌ها استفاده کرده است. مباحث مربوط به ماهیت علم تجربی و رابطه آن با قرآن و قلمرو و حوزه‌های علم و قرآن و تعارضات پنداری و ابتدایی در این مورد و از طرف دیگر علاقه مردم و دانشمندان به این مبحث و دیدگاه‌های متفاوت مفسران و از طرف سوم مثال‌های متنوع و زیاد که حدود هزار آیه قرآن را در بر می‌گیرد، سبب شده که مبحثی گسترده به نام تفسیر علمی در روش‌شناسی تفسیر علمی پیدا شود. ما در این مقاله به تفسیر علمی می‌پردازیم.

پیشینه تاریخی تفسیر علمی

تفسیر علمی قرآن کریم، گرچه در عصر حاضر تبدیل به یک پدیده قابل توجه شده است و تاکنون کتب و مقاله‌های فراوانی در مورد آن نگارش یافته، اما این روش تفسیر، ویژگی عصر حاضر نبوده و از قدمت تاریخی قابل توجهی برخوردار است و تفسیر آیات قرآن کریم به مدد کشفیات علمی اعم از «فرضیه و تنوری» و «قانون» در میان متقدمین و متأخرین طرفداران و دلبستگی داشته، اما بلوغ گرایش به این شیوه در تفسیر و اوج آن، در قرن اخیر است.

پیشرفت‌های خیره‌کننده علوم و فنون در چند قرن اخیر - خصوصاً قرن معاصر - و موفقیت‌های پی‌درپی بشر به حل مجهولات و کشف افق‌های جدید در دانش و معرفت که منجر به تسلط هر چه بیشتر او بر زمین و فراوسای آن و بروز تغییرات مشهود در چهره زندگی فردی و اجتماعی او شده است. از یکسو و وجود آیات متعددی در قرآن کریم که در آن‌ها به مسائل «کون» و عالم آفرینش اشارت رفته است، قائلین به تفسیر علمی و شماری از دانشمندان علوم تجربی و طبیعی را بر آن داشت تا آنان نیز همچون سایر گروه‌های مردم، به تدبیر و تحقیق در قرآن کریم پرداخته و با استفاده از تخصص‌های مختلف نظیر طب، نجوم و هینت، زمین‌شناسی،

زیست‌شناسی و... آیات کونیه را تبیین و هرکدام به‌نوبه خود وجهی از وجوه لایتنهای اعجاز قرآن را به جویندگان معارف عالیه، عرضه بدارند.

گرایش به تفسیر علمی، از قدمت تاریخی قابل توجهی برخوردار است و این شیوه تفسیری در میان مفسران‌کهن نیز پویندگانی داشته است. از جمله این مفسران‌کهن نیز و تألیفات آنان در اختیار است می‌توان از ابوحامد غزالی، فخر رازی، ابن ابی الفضل المرسی، زرکشی و سیوطی نام برد.

۱. مفاهیم تحقیق

۱-۱. تفسیر

تفسیر از ریشه «فسر» مصدر باب تفعیل است و لغت‌شناسان معانی متعددی برای این واژه آورده‌اند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: کشف مراد از لفظ مشکل (ابن منظور، ۱۴۰۸: ذیل ماده فسر)؛ کشف معنای لفظ و اظهار آن (طریحی، ۱۹۸۵: ذیل ماده فسر)؛ بیان نمودن معنای سخن (صفی پور: ذیل ماده فسر)؛ بیان و تشریح معنا و لفظ آیات قرآن (زبیدی، ۱۳۰۶: ذیل ماده فسر)؛ اظهار معنای معقول (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲: ذیل ماده فسر)؛ بیان و توضیح دادن شیء (ابن فارس: ذیل ماده تفسیر)؛ آشکار ساختن امر پوشیده (ابن منظور، پیشین: ذیل ماده فسر) و معانی دیگری که نیازی به بیان آن‌ها نیست.

یادآوری این نکته هم لازم است که برخی مانند سیوطی در الاتقان و زرکشی در البرهان «تفسیر» و «فسر» را مشتق شده از «سفر» دانسته‌اند. دلیل آنان بر این ادعا همگونی و تناسب معنای «فسر» و «سفر» (آشکار شدن) می‌باشد؛ اما طبق بررسی‌های انجام شده، این دو واژه، دو معنا و کاربرد متفاوت دارند: «تفسیر» و «فسر» اغلب درباره اظهار معنای معقول و آشکار کردن مطالب علمی و معنوی استعمال می‌شود و «سفر» در مورد آشکار کردن اعیان و اشیاء خارجی و محسوس بکار می‌رود؛ لذا نه‌تنها تناسب معنایی لازم بین این دو وجود ندارد، به فرض چنین تناسبی، صرف همگونی و تناسب معنایی «سفر» و «فسر» دلیل بر اشتقاق و انشعاب «تفسیر» و «فسر» از «سفر» نیست.

مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی، تعریف‌های گوناگونی برای تفسیر بیان کرده‌اند؛ اما ما در این تحقیق، برای جلوگیری از طولانی شدن بحث به ذکر یک تعریف از آیت‌الله‌العظمی

خویی بسنده می‌کنیم. ایشان در تعریف تفسیر می‌فرمایند: «التفسیر هو ایضاح مراد الله تعالی من کتابه العزیز تفسیر» (خویی، بی‌تا: ۳۹۷)، روشن ساختن مفهوم آیات قرآن و واضح کردن منظور پروردگار است. (خویی، ۱۳۸۲: ۵۲۶)

۲-۱. علم

مقصود از علم، در این مقاله علوم تجربی^۱ است که به دو شاخه علوم طبیعی^۲ (همچون: فیزیک، پزشکی، گیاه‌شناسی و...) و علوم انسانی^۳ (همچون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و...) تقسیم می‌شود. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۸۱)

۳-۱. تفسیر علمی

صاحب‌نظران علوم قرآن، تعریف‌های متعددی در مورد تفسیر علمی ارائه کرده‌اند روش تفسیر علمی قرآن دارای گونه‌ها و اقسام مختلف است که بر اساس آن‌ها تعریف‌های متفاوتی از آن ارائه شده است، گاهی با عنوان استخراج علوم از قرآن و گاهی با عنوان تحمیل مطالب علمی بر قرآن از آن یاد شده است. ما در این بخش به دوتا از تعریف‌ها، اشاره می‌کنیم:

۱. عبدالرحمن العک تفسیر علمی را این‌گونه تعریف می‌کند:

«این تفسیر در اصل برای شرح و توضیح اشارات قرآنی است که به عظمت آفرینش الهی و تدبیر بزرگ و تقدیر او اشاره دارد». (رضایی اصفهانی، پیشین: ۱۷۸)

البته این تعریف تا حدودی به مقصود اصلی تفسیر علمی نزدیک شده است و از تعریف آن به صورت استخراج و تحمیل دوری گزیده است. ولی در این تعریف روشن نشده که علوم قطعی یا نظریه‌های ظنی در تفسیر علمی استفاده خواهد شد.

۲. دکتر فهد رومی در تعریف تفسیر علمی می‌نویسد:

^۱ ExPRIMENTAL SCINCES

^۲ NATURAL SCINCES

^۳ HUMANITTES

«مراد از تفسیر علمی اجتهاد مفسّر در کشف ارتباط بین آیات وجودی قرآن کریم و اکتشافات علم تجربی است به طوری که اعجاز قرآن آشکار شود و ثابت گردد که آن (از طرف خدا) صادر شده و صلاحیت برای همه زمان‌ها و مکان‌ها دارد.»

آقای دکتر رفیعی نیز پس از بیان تعریف‌های مختلف و نقد و بررسی آن‌ها تعریف فوق را مناسب‌تر معرفی می‌کند (رفیعی محمدی، پیشین: ۲۳). این تعریف با مراد ما در این نوشتار که همان استخدام علوم در فهم بهتر آیات قرآن است و اینکه علوم تجربی قطعی، به عنوان ابزاری برای تفسیر و توضیح اشارات علمی آیات قرآن در آید، مفسر تفسیر علمی تمام معیارها و ضوابط تفسیر صحیح رعایت نماید و هیچ تحمیل یا استخراجی صورت نپذیرد؛ سازگار است.

۲. تفسیر علمی قرآن و دیدگاه‌ها

مفسران و دانشمندان مسلمان در مورد تفسیر علمی قرآن سه دیدگاه متمایز دارند که به صورت مختصر به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۲-۱. موافقان تفسیر علمی و دلایل آنان

جمعی از مفسران قرآن، فیلسوفان، متفکران و بسیاری از متخصصان علوم تجربی طرفدار تفسیر علمی بوده و از علوم تجربی در تفسیر آیات قرآن استفاده کرده‌اند. اینک به برخی از مهم‌ترین شخصیت‌هایی که به نوعی به برخی اقسام تفسیر علمی اقدام کرده‌اند، اشاره می‌کنیم:

نمونه‌هایی از تطبیق قرآن با برخی مطالب علمی در آثار دانشمندانی همچون: ابن سینا، ابو حامد غزالی، امام فخر رازی، بدر الدین محمد بن عبدالله زرکشی، جلال الدین سیوطی، علامه مجلسی و ملاصدرا مشاهده می‌شود؛ اما طرفداران رسمی و سرسخت تفسیر علمی قرآن در یک قرن اخیر عبارت‌اند از:

۱. سید عبدالرحمن کواکبی (۱۳۲۰ ق) در کتاب طبایع الاستبداد و مصارع الاستعباد در موارد متعددی به انطباق قرآن با علوم تجربی پرداخته و برای جدا شدن ماه از زمین (بر طبق نظریات کیهان‌شناسی) به آیه ۴۱ سوره رعد و آیه ۱ سوره قمر استدلال کرده است. (رضایی اصفهانی، پیشین: ۱۹۶)

۲. سر سید احمدخان هندی (۱۸۹۸-۱۸۱۷ م) و سید امیرعلی (۱۳۴۷-۱۲۶۵ ق) از دانشمندان هندی که برای تفسیر علمی دانشکده‌ای در «علیگره» تأسیس کردند و نماز و روزه و زکات و حج را بر پایه فایده‌های جسمانی و اجتماعی تفسیر کردند و حتی قوای طبیعی مانند آب و باد و ابر را ملک (فرشته) می‌دانستند و امکان وقوع معجزه و تأثیر دعا را انکار می‌کردند. (همان)

۳. طنطاوی (۱۸۶۲ م) صاحب تفسیر الجواهر فی تفسیر القرآن که تفسیر او را می‌توان اوج استفاده از علوم در تفسیر قرآن نامید. وی در موارد متعددی از علوم مختلف در تفسیر قرآن استفاده کرده است. از جمله علم احضار ارواح را از آیات مربوط به گاو بنی استخراج کرده است. در هر مبحث تفسیری بسیاری از علوم جدید را در لابه‌لای تفسیر آورده است. (همان)

۴. عبدالرزاق نوفل از نویسندگان مصری که چند کتاب درباره تفسیر علمی نوشته است که عبارت‌اند از: القرآن و العلم الحديث، الله و العلم الحديث، الاسلام و العلم الحديث، بین الدین و العلم. (همان: ۱۹۷)

۵. سید هبة الدین شهرستانی (۱۳۰۱-۱۳۶۹ ق) در کتاب اسلام و الهیة که حرکت زمین را از آیه «والذی جعل لکم الارض مهدا» استفاده کرده است و معتقد است «بیان تصدیق و تأیید علوم و اکتشافات جدید از طریق دین و لسان علما موجب تقویت ایمان مردم است». (همان)

برخی از نویسندگان متأخر ایرانی که در مورد تفسیر علمی قلم زده‌اند عبارت‌اند از: آیت‌الله طالقانی در تفسیر پرتوی از قرآن، محمدتقی شریعتی در تفسیر نوین، دکتر پاک نژاد در اولین دانشگاه و آخرین پیامبر، مهندس بازرگان در کتاب‌های راه طی شده، باد و باران در قرآن، مطهرات در اسلام و... .

محققینی را که به تفسیر علمی قرآن پرداخته‌اند می‌توان به چند گروه تقسیم نمود که هر گروه هدف خاصی را دنبال می‌نموده‌اند.

۱. کسانی که تلاش کردند علوم مختلف را از قرآن استخراج کنند، از جمله این افراد: غزالی، المرسی، زرکشی، سیوطی، طنطاوی بودند.

دلیل عمده بیشتر این افراد این بوده که همه علوم در قرآن وجود دارد. پس می‌توان با دقت در آیات، با روش‌های خاص و با کمک علوم، آن را از آیات قرآن استخراج نمود. (همان)

۲. افرادی که نظریه‌های ظنی علوم را بر آیات قرآن تطبیق کرده‌اند که از جمله این افراد می‌توان از سید عبدالرحمن کواکبی و عبدالرزاق نوفل نام برد. گاهی برخی از این افراد نظریه‌های علمی را بر قرآن تحمیل کرده‌اند.

همان‌طور که عبدالرزاق نوفل درباره آیه «هو الذی خلقکم من نفس واحدة و جعل منها زوجها» می‌گوید: مقصود از (نفس واحد) همان پروتون و (زوج) همان الکترون است و این دو عنصری است که اتم از آن‌ها تشکیل شده است. وی این مطلب را دلیل اعجاز علمی قرآن شمرده است. (همان: ۱۹۸)

۳. گروهی در پی اثبات اعجاز علمی قرآن بوده‌اند. برای مثال در مورد زوجیت عام و زوجیت گیاهان ادعای اعجاز علمی کرده‌اند؛ مانند مصطفی صادق رافعی (۱۹۳۸م) در کتاب اعجاز القرآن و البلاغة النبویه. (همان)

۴. گروهی در پی نشان دادن اهمیت علم در نظر اسلام بوده‌اند مانند طنطاوی و سید هبه الدین شهرستانی. (همان)

۵. گروهی در پی اثبات افکار انحرافی خود بودند و تلاش کردند که با استفاده از علوم تجربی، معجزه‌های پیامبران را که در قرآن بیان شده توجیه و انکار کنند. از جمله این افراد می‌توان از سر سید احمدخان هندی و سید امیرعلی و رشید رضا در المنار نام برد. رشید رضا در ذیل آیه ۲۴۳ سوره بقره مسئله مرگ افراد را به شکست آن‌ها و از دست دادن استقلال و زنده شدن آنان را به استقلال و قوت مجدد تفسیر کرده است و ذیل آیه ۲۶۰ سوره بقره زنده شدن چهار مرغ را در داستان حضرت ابراهیم علیهما السلام به تربیت و انس آنان تفسیر کرده است. به سبب وجود همین افراد بود که افرادی همچون علامه طباطبایی (ره) به تطبیق قرآن بر علوم تجربی خرده گرفتند و آن را رد کردند. (همان: ۱۹۸ و ۱۹۹)

موافقان تفسیر علمی برای اثبات ضرورت تفسیر علمی قرآن به دلیل‌های زیر استدلال کرده‌اند:

۱- در قرآن کریم، حدود ۱۳۲۲ آیه وجود دارد که به مطالب علمی اشاره دارد. استخدام علوم در تفسیر قرآن موجب تبیین اشارات علمی قرآن می‌شود و ما را در تفسیر، تبیین و فهم بهتر آیات یاری می‌کند. برای نمونه قرآن از زیان و منافع شراب سخن می‌گوید: «قل فیهما اثم کبیر

و منافع للناس» (بقره، ۲۱۹) و یافته‌های علوم پزشکی این آیه را توضیح می‌دهد و مقصود خدا را از منافع و مضار تبیین می‌کند و تفسیر روشنی از آیه در اختیار ما می‌گذارد. البته گاهی تفسیر برخی آیات قرآن بدون کمک گرفتن از علوم جدید بسیار مشکل می‌شود. برای مثال فهم و تفسیر آیه‌های ۱۲-۱۴ سوره مؤمنون و آیه ۵ سوره حج نیاز مبرم به استفاده از علوم پزشکی دارد، همان‌طور که برای فهم لغات آیه از لغت قرآن استفاده می‌کنیم، برای فهم مراحل خلقت انسان نیز از علم جنین‌شناسی استفاده می‌کنیم. (همان: ۲۰۸)

۲- تفسیر علمی قرآن در برخی موارد می‌تواند اعجاز علمی قرآن را اثبات کند. یعنی قرآن کریم چهارده قرن قبل مطلبی علمی را بیان کرده که برای انسان آن عصر کشف نشده بوده و مردم از آوردن مثل آن عاجز بوده‌اند و اکنون پس از قرن‌ها به‌طور قطعی به‌وسیله علوم تجربی کشف شده است. از این مطلب استفاده می‌شود که قرآن، معجزه‌ای الهی است که نمی‌تواند کلام بشری باشد.

در مورد اعجاز علمی قرآن، به آیاتی در مورد زوجیت عام موجودات و زوجیت گیاهان،^۱ نیروی جاذبه،^۲ حرکت خورشید،^۳ فلسفه حرمت شراب‌خواری،^۴ مراحل خلقت انسان،^۵ لقاح ابرها و گیاهان^۶ و... استدلال شده است. (همان: ۲۰۸ و ۲۰۹)

۳- تفسیر علمی قرآن باعث افزایش ایمان مردم مسلمان و گرایش غیر مسلمانان به قرآن و اسلام می‌شود؛ یعنی هنگامی که ثابت شد قرآن اشارات علمی دارد که قرن‌ها قبل از کشفیات علوم تجربی آن‌ها را بیان کرده است، ایمان مسلمانان و به‌ویژه جوانان نسبت به صدق قرآن بیشتر می‌شود. همان‌طور که مخالفان قرآن در برابر آن سر تسلیم فرود می‌آورند و به عظمت آن اعتراف می‌کنند. به همین دلیل است که می‌بینیم برخی دانشمندان غربی همچون «موریس

^۱ یس، ۳۶.

^۲ رعد، ۲ و لقمان، ۱۰.

^۳ یس، ۳۸.

^۴ بقره، ۲۱۹.

^۵ حج، ۵ و مؤمنون، ۱۲-۱۴.

^۶ حجر، ۲۲.

بوکای» در کتاب مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، به بررسی مطالب علمی قرآن، تورات و انجیل پرداخته و در موارد متعددی اعتراف کرده است که تورات و انجیل با یافته‌های علوم تجربی مخالف است اما قرآن مطالب مخالف علم ندارد، بلکه در این مورد مطالب اعجاز آمیزی بیان کرده است. (همان: ۲۰۹-۲۱۰)

۴- بعضی چنین استدلال کرده‌اند که روش عقلی (که همان روش قدما بود) باطل شده است، زیرا با پیشرفت علوم تجربی و فلسفه در غرب، روش عقلی (ارسطویی) باطل شد و از طرفی روایات هم برای تفسیر قرآن مورد اعتماد نیست؛ چون در بسیاری موارد اسرائیلیات و جعلیات داخل آن‌ها شده است. پس تنها راه باقی‌مانده برای تفسیر قرآن، همان تفسیر علمی است؛ یعنی قرآن را در پرتو نظریه‌ها و تجربه‌های علمی بشر تفسیر کنیم. (همان)

۵- هنگامی که ظواهر بعضی آیات قرآن، با مطالب علمی معارض شود، ناچاریم قرآن را تفسیر علمی کنیم تا تعارض آن‌ها رفع شود. برای مثال در هزار سال قبل که هیئت بطلمیوسی حاکم بود و وجود افلاک نه‌گانه را امری مسلم می‌دانستند، آسمان‌های هفت‌گانه قرآن، با افلاک نه‌گانه مطابقت نداشت. پس ناچار شدند عرش و کرسی را به‌عنوان فلک هشتم و نهم معرفی کنند تا تعارض ظاهر آیات با علم نجوم آن زمان برطرف شود. (همان: ۲۱۰-۲۱۱)

۶- بعضی از نویسندگان معاصر مصر می‌گویند: اعجاز قرآن برای اعراب به‌وسیله الفاظ و ترکیب جالب و غیرقابل تقلید آن، اثبات می‌شود. از این رو، قرآن تحدی کرده و گفته است هر کس می‌تواند سوره‌ای مانند آن بیاورد، ولی با گذشت چهارده قرن کسی نتوانسته است سوره‌ای مانند قرآن بیاورد؛ اما برای ملت‌های غیر عرب که نمی‌توانند اعجاز ادبی قرآن را درک کنند لازم است که تفسیر علمی از قرآن صورت گیرد؛ زیرا اعجاز علمی قرآن، آنان را قانع و به طرف اسلام جذب می‌کند. (همان: ۲۱۱)

۷- پاره‌ای از دانشمندان استدلال می‌کنند که در قرآن همه علوم بلکه همه چیز وجود دارد و به آیاتی مانند «نزلنا عليك الكتاب تبیاناً لكل شیء»^۱ استدلال می‌کنند. از این رو می‌کوشند تا ثابت کنند که در قرآن علم طب، هیئت، هندسه و... وجود دارد. (همان: ۲۱۱)

دلایل موافقان وقتی مورد بررسی قرار می‌گیرد به این نتیجه می‌رسیم که دلیل چهارم کامل نیست؛ زیرا اینکه می‌گویند: «روش عقلی به وسیله فلسفه غرب باطل شده است.» مطلبی است قابل بحث و بسیاری آن را قبول ندارند و یا حداقل در بخشی از معارف بشری قابل قبول نیست؛ چون برخی مسائل علمی مانند شیمی و فیزیک از راه آزمایش و تجربه پیشرفت می‌کند، ولی در همان موارد هم استقراء ناقص است و برای تعمیم قوانین علمی، به استدلال عقلی احتیاج داریم. از طرف دیگر، در بعضی معارف بشری استدلال عقلی، کاربرد اصلی دارد مانند علم منطق و ریاضی و تجربه اگر وجود داشته باشد، نقش ثانوی خواهد داشت. (همان: ۲۱۲)

اما اینکه گفتند روایات قابل خدشه است، این هم به طور مطلق قابل قبول نیست، زیرا روایات ما چند گروه است.

الف: خبر واحد ضعیف؛

ب: خبر واحد صحیح؛

ج: خبر واحد همراه با قرینه که آن را به خبر یقینی تبدیل می‌کند؛

د: خبر متواتر که اطمینان بخش است.

ما در تفسیر قرآن، بیشتر از دو گروه اخیر استفاده می‌کنیم و اشکال ضعف یا جعل، به گروه اول وارد است که در تفسیر قرآن نقشی ندارند.

در مورد دلیل پنجم می‌گوییم: در بحث تعارض قرآن و علم روشن شده است که بین قرآن و علم قطعی، تعارضی وجود ندارد و اگر تعارضی بین علم ظنی با قرآن درگیرد، ما نمی‌توانیم برای علوم ظنی، دست از دلیل قطعی (قرآن) برداریم.

دلیل ششم در بعضی موارد صادق است ولی یک قضیه کلی نیست؛ زیرا بسیاری از غیر عرب‌ها نیز دانش ادبیات عرب را دارا هستند و می‌توانند اعجاز ادبی قرآن را متوجه شوند و یا حداقل، هر غیرعربی می‌تواند با فراگیری ادبیات عرب، از اعجاز قرآن مطلع شود.

دلیل هفتم صحیح نیست؛ زیرا آیه «تَبَيَّنَا لَكَ كُلَّ شَيْءٍ» قرینه لبی دارد؛ یعنی بیان‌کننده هر چیزی است که در راستای هدف قرآن باشد و هدف اصلی قرآن، هدایت بشر است و هر چیزی که مربوط به هدایت بشر است، در قرآن وجود دارد. اگر اشارات علمی داشته باشد در

راستای همان هدف خواهد بود؛ یعنی برای توجه دادن انسان به خدا، آیات او را در طبیعت یادآوری می‌شود.

علاوه بر آن، ظهور این آیه و آیات مشابه خلاف بداهت است؛ چون می‌بینم که در ظاهر آیه‌های قرآن (که مورد بحث تفسیر علمی است) همه فرمول‌ها و جزئیات علوم تجربی وجود ندارد. شاهد این مطلب آنکه برخی از مفسران آشکارا این ظهور را انکار کرده‌اند.

دلیل اول و دوم تفسیر علمی قوی است و ضرورت تفسیر علمی قرآن را اثبات می‌کند. ولی بدان معنی نیست که ما را از روش‌های دیگر تفسیر قرآن بی‌نیاز می‌سازد، بلکه این دو دلیل دلالت می‌کند که در تفسیر قرآن همان‌طور که از قرینه‌های عقلی و نقلی استفاده می‌شود باید از قرینه‌های قطعی علمی نیز استفاده شود تا تفسیر آیات روشن‌تر شود.

دلیل سوم تفسیر علمی در حقیقت نتیجه دلیل اول و دوم است و شاید نتوان آن را به‌عنوان دلیل مستقل پذیرفت. (همان: ۲۱۲-۲۱۴)

۲-۲. مخالفان تفسیر علمی و دلایل آنان

۱. ابواسحاق شاطبی (۷۹۰ ق)، فقیه مالکی مذهب اندلسی، در کتاب الموافقات تفسیر علمی را انکار و دلیل‌های معتقدان آن را رد می‌کند و معتقد است در زمان نزول قرآن، اعراب علومی داشتند مانند نجوم، علم اوقات نزول باران، علم طب، بلاغت، فصاحت، علم کهنات، رمل، جفر و... اسلام و قرآن، این علوم را به دو دسته تقسیم کرد. علومی که صحیح بود تصدیق کرد و بر آن‌ها مطالبی افزود و علومی که باطل بود (مانند کهنات، رمل و...) را باطل شمرد و منافع و مضار هر دسته را اعلام کرد. سپس برای هر دسته، مثال‌هایی از قرآن می‌آورد. سپس نوشته است «بسیاری از مردم از حد تجاوز کردند، ادعا کردند که در قرآن، همه علوم گذشتگان و آیندگان وجود دارد، مانند علوم طبیعی، هندسه، ریاضی، منطق و علم حروف، ولی این صحیح نیست. سپس برای ادعای خود دلیل می‌آورد که از سلف صالح، کسی این ادعا را نکرده است و قرآن هم برای بیان احکام تکالیف و احکام آخرت و مسائل جنبی آن آمده است. پس از آن دلیل‌های معتقدان به تفسیر علمی را که به آیات قرآن «تبیانا لکل شیء» و «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» استناد کرده‌اند، رد کرده و نوشته است؛ این آیات مربوط به تعبد و تکلیف است و مراد از کتاب، در آیه دوم لوح محفوظ است و در مورد حروف فواتح

سور هم می‌گوید: که عدد جمل (حروف ابجد و تطبیق آن با آیات) اثبات نشده و این از معارف اهل کتاب است و فواتح را از متشابهات می‌داند. (همان)

۲. شیخ محمود شلتوت (۱۸۹۳-۱۹۶۴ م) از علمای الازهر مصر و دکتر ذهبی را نیز می‌توان جزو مخالفان تفسیر علمی قرآن شمرد. (همان: ۲۰۱)

برای رد ضرورت تفسیر علمی قرآن و اثبات بی‌اعتبار بودن این روش به دلیل‌های فراوانی استدلال نموده‌اند که ما به چند تا از آن‌ها، اشاره می‌نماییم:

۱ - قرآن برای بیان احکام و مسائل تعبدی و آنچه به آخرت مربوط است، نازل شده و برای بیان علوم نیامده است و آیات شریفه هم که ظهور در این مطلب دارد مانند: «نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء» «و ما فرطنا فی الکتاب من شیء» (انعام، ۳۸) مربوط به تعبد و تکلیف است، بلکه منظور از کتاب در آیه دوم لوح محفوظ است. (همان: ۲۱۴)

۲ - تمام علوم در قرآن وجود داشته باشد، اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و تابعان آن را متذکر می‌شدند، درحالی‌که کسی از آنان این مطلب را ادعا نکرده است. پس وجود همه علوم در قرآن اثبات نمی‌شود. (همان)

۳ - علوم تجربی قطعی نیست و نظریه‌های آن‌ها متزلزل است و بعد از مدتی تغییر می‌یابد و صحیح نیست که قرآن را با علوم متزلزل و غیر قطعی تفسیر کنیم؛ زیرا بعد از مدتی که آن نظریه‌ها تغییر کند، مردم در مورد بیانات قرآنی شک می‌کنند و ایمان آنان متزلزل می‌شود. (همان: ۲۱۵)

۴ - تفسیر علمی در بسیاری موارد به تفسیر به رأی منجر می‌شود؛ زیرا افرادی که در صدد تفسیر علمی قرآن هستند، به دلایل متعدد، دچار این مسئله می‌شوند که عبارت‌اند از:
الف: بعضی افراد تخصص کافی در قرآن و تفسیر آن ندارد و بدون داشتن شرایط یک مفسر، اقدام به تفسیر علمی قرآن می‌کنند و این یکی از مواردی است که افراد به دام تفسیر به رأی می‌افتند.

ب: ممکن است بعضی افراد مغرض با استفاده از آیات علمی قرآن، بخواهند نظریه‌های خود را ثابت کنند که گاهی این نظریه‌ها انحرافی و حتی الحادی است، ولی این کار را با استفاده

از تفسیر علمی انجام می‌دهند که از مصداق‌های بارز تفسیر به رأی است. (همان: ۲۱۵-۲۱۶)

۵- تفسیر علمی، به مادیگری و دهری‌گری (اصالت طبیعت و ماده و نفی خدا) منجر می‌شود. چنانکه بعضی از ملحدان و منکران خدا و گروه‌های انحرافی که دارای چهره نفاق بودند، با تفسیر آیات علمی، نظریه‌های خود را اثبات می‌کردند و جوانان را به طرف الحاد فرا می‌خواندند. (همان)

در مورد دلیل اول می‌گوییم اینکه قرآن برای بیان مسائل آخرت و احکام آمده باشد، با این مطلب که قرآن بعضی مطالب علمی را قبل از کشف آن به وسیله علوم تجربی، خبر داده باشد، منافاتی ندارد، بلکه دلیل عظمت قرآن و علم غیب نازل کننده آن است.

هدف اصلی قرآن، بیان علوم طبیعی و ذکر فرمول‌های فیزیک، شیمی و امثال آن‌ها نیست، ولی می‌توان گفت که قرآن اشارات علمی دارد که در راستای اهداف هدایتی و تربیتی خود از آن‌ها استفاده کرده است. اگر قرآن تنها برای بیان احکام و وسایل تعبدی آنچه به آخرت مربوط است، پس مثال‌های علمی قرآن و مطالب آن‌ها چه می‌شود؟ آیا آن‌ها از قرآن نیست و احتیاج به تفسیر ندارد؟

علاوه بر آن، نظر شاطبی، رد استخراج همه علوم از قرآن (یک قسم خاص تفسیر علمی) است که این مطلب صحیحی است و ما هم این قسم از تفسیر علمی را صحیح نمی‌دانیم. دلیل دوم مخالفان نیز ناظر به وجود همه علوم بشری در قرآن و استخراج آن‌ها از قرآن است که این مطلب مردود است و ناظر به قسم خاصی از تفسیر علمی (استخراج علوم از قرآن) است.

دلیل سوم از یک جهت صحیح و از جهتی غیر صحیح به نظر می‌رسد. اگر قرآن را با نظریه‌ها ثابت نشده علمی تفسیر کنیم، همین اشکال راه‌یابی تضاد علوم در قرآن (تردید در ایمان مردم و...) به وجود می‌آید، ولی اگر قرآن را با علوم تجربی قطعی تفسیر کنیم، این اشکال به وجود نمی‌آید.

دلیل چهارم و پنجم به صورت جزئی (موجب جزئی) صحیح است؛ یعنی در بعضی موارد، افراد با حسن نیت یا سوءنیت دچار تفسیر به رأی می‌شوند و یا از تفسیر علمی سوءاستفاده

می‌کنند و به کژ راه می‌روند و خود را مستحق آتش الهی می‌سازند؛ اما تفسیر علمی همیشه این‌گونه نیست، بلکه اگر فردی با دارا بودن شرایط یک مفسر قرآن و با رعایت ضوابط تفسیر معتبر، آیه‌ای از قرآن که ظاهر آن، با یک مطلب قطعی علمی موافق است، تفسیر کند، نه تنها تفسیر به رأی نیست، بلکه موجب روشن شدن مفهوم و تفسیر آیه نیز می‌شود به عبارت دیگر، این اشکال به مفسر است نه روش تفسیری؛ یعنی کسانی که تفسیر قرآن به قرآن یا تفسیر روایی نیز می‌کنند ممکن است گرفتار تفسیر به رأی شوند ولی این مطلب موجب محکومیت روش تفسیر قرآن به قرآن یا تفسیر روایی نمی‌شود، بلکه خطای مفسر را اثبات می‌کند.

از مجموع دلیل‌هایی که برای رد تفسیر علمی آورده شده بود، به این نتیجه می‌رسیم که بیشتر آن‌ها، برای رد قسم خاصی از تفسیر علمی (مانند استخراج همه علوم از قرآن یا تطبیق علوم بر قرآن) بود. مطلب دیگر آنکه بسیاری از اشکالات، در مورد سوءاستفاده از تفسیر علمی، برای اثبات افکار انحرافی یا تفسیر به رأی بوده است که این اشکال به افراد است، نه به شیوه تفسیری خاص! که این اشکال کم‌وبیش به همه روش‌های تفسیری وارد است؛ زیرا هر کس ممکن است از هر شیوه تفسیری سوءاستفاده کند.

۳-۲. دیدگاه تفصیلی در تفسیر علمی

برخی از مفسران و دانشمندان اسلامی یک قسم از تفسیر علمی را با شرایطی پذیرفته و قسمی دیگر را رد کرده‌اند. از جمله کسانی که این راه را توصیه کرده‌اند محمد مصطفی مراغی (۱۸۸۱-۱۹۴۵ م) شیخ جامع الازهر و از علمای بزرگ مصر و سودان است. وی از کسانی است که دو مطلب مختلف، نسبت به تفسیر علمی دارد. در مقدمه‌اش بر کتاب الاسلام و الطب الحدیث نوشته عبدالعزیز اسماعیل نوشته است: «من نمی‌خواهم بگویم که قرآن کریم، همه علوم را به صورت کلی و تفصیلی در بر دارد، بلکه می‌گویم که قرآن اصول عام هر چیزی را که معرفتش، برای انسان مهم است و عمل به آن، انسان را به درجه کمال جسمی و روحی می‌رساند، در بر دارد و درهای علم را برای دانشمندان علوم مختلف باز کرده تا بتوانند جزئیات آن علوم را طبق پیشرفت زمان، برای مردمشان بیان کنند.»

هم چنین نوشته است: کسانی که برای [تطبیق با] نظریه‌های علمی - که ثبات ندارد - قرآن را تأویل می‌کنند خطر بزرگی برای قرآن است ... زیرا نظریه‌های علمی که ثابت نشده است،

صحیح نیست قرآن را به آن‌ها، برگردانیم. در پایان نوشته است: «واجب است که آیه قرآن را به طرف علوم نکشانیم تا تفسیرش کنیم و علوم را هم به طرف آیه نکشانیم تا قرآن را تفسیر کنیم، بلکه اگر ظاهر یک آیه با یک حقیقت علمی ثابت موافق باشد، آن آیه را با آن حقیقت علمی تفسیر کنیم.» (همان: ۲۰۰ و ۲۰۱)

محققین و اندیشمندان مانند علامه طباطبایی، آیت‌الله مکارم شیرازی، آیت‌الله سبحانی و آیت‌الله معرفت نیز از جمله معتقدان به تفصیل در مورد تفسیر علمی قرآن می‌باشند.

بسیاری از مفسران به خصوص متأخران به «تفصیل» در مورد تفسیر علمی معتقد هستند؛ زیرا تفسیر علمی، شیوه‌های فرعی و اقسام مختلفی دارد که بعضی صحیح و معتبر و برخی نامعتبرند. ما سعی می‌کنیم این دیدگاه‌ها و دلیل‌های آن‌ها را تا حد امکان ادغام کنیم تا یک دسته‌بندی و نظمی در آن‌ها به وجود آوریم.

۱ - تفصیل بین تطبیق (تحمیل) و غیر آن در تفسیر علمی

بعضی از بزرگان تفسیر علمی، شیوه تحمیل و تطبیق را رد می‌کنند، ولی تفسیر علمی بدون تحمیل یا تطبیق را می‌پذیرند. تطبیق در اینجا به معنی این است که مفسر، در ابتدا یک نظریه علمی را انتخاب کند و سپس آیات موافق آن را، از قرآن پیدا کرده و آیات مخالف آن را تأویل کند که این عمل در نهایت، به تفسیر به رأی منجر خواهد شد، ولی اگر تفسیر علمی به معنای موافقت ظاهر قرآن، با مطالب علمی باشد، بلاشکال است؛ چه آنکه تحمیل و تفسیر به رأی، در آن‌ها وجود ندارد. این دیدگاه را می‌توان به علامه طباطبایی و آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله سبحانی نسبت داد. (همان: ۲۲۴)

۲ - تفصیل بین علوم قطعی و غیر قطعی در تفسیر علمی در این دیدگاه، اگر ظاهر قرآن با علوم تجربی قطعی موافق باشد، می‌توان در تفسیر قرآن از آن مطلب علمی استفاده کرد، ولی اگر علوم ظنی باشد، مانند نظریه‌ها و تئوری‌های علمی، نمی‌توان از آن‌ها در تفسیر قرآن استفاده کرد؛ زیرا این نظریه‌ها در معرض تغییر و تبدیل هستند و انطباق قرآن با آن‌ها، موجب می‌شود تا بعد از تغییر آن علوم، مردم در حجیت و صدق قرآن شک کنند. از طرفداران این دیدگاه می‌توان آیت‌الله مکارم شیرازی و آیت‌الله صافی را نام برد.

در برابر این دسته، دسته دیگری هستند که راه تفریط را پیموده‌اند و معتقدند که ما به هیچ وجه، حق نداریم مسائل علمی را هر قدر مسلم باشد و آیات قرآن، هر قدر روشن و صریح باشد تطبیق نماییم، این تعصب و جمود نیز، کاملاً بی‌دلیل به نظر می‌رسد. اگر راستی یک مسئله علمی به روشنی اثبات شده و از محیط فرضیه‌ها، قدم به جهان قوانین علمی گذارده و حتی گاهی جنبه حسی به خود گرفته مانند گردش زمین به دور خود یا گردش زمین، به دور آفتاب و مانند وجود گیاهان نر و ماده، تلقیح در عالم نباتات و امثال این‌ها و از سوی دیگر آیاتی از قرآن هم صراحت در این مسائل داشته باشد، چرا از تطبیق این مسائل، بر آیات قرآن، سر باز زنیم و از این توافق که نشانه عظمت این کتاب آسمانی است وحشت داشته باشیم. (همان: ۲۲۵-۲۲۳)

۳- تفصیل بین نسبت دادن قطعی و احتمالی در تفسیر علمی

از آنجا که علوم تجربی غیر قطعی است، چرا که استقراء ناقص است و نمی‌تواند یقین آور باشد و از طرف دیگر، وحی الهی که قرآن کریم، نمونه والای آن است قطعی و خدشه‌ناپذیر و خطاناپذیر است. پس ما حق نداریم که مطالب علوم تجربی را، به طور حتمی و قطعی، به قرآن نسبت دهیم و بگوییم قرآن همین را می‌گوید، بلکه با توجه به موافقت علوم جدید، با ظاهر آیه، این طور می‌توان گفت: که قرآن احتمالاً این مطلب علمی را می‌گوید.

در این مورد حتی اگر کسی نسبت قطعی به قرآن بدهد، نوعی تحمیل حساب می‌شود که جایز نیست؛ چون به تطبیق و تفسیر به رأی می‌انجامد. پس باید علوم را بر قرآن عرضه کنیم، نه قرآن را بر علوم. از طرفداران این دیدگاه می‌توان از آیت‌الله محمدهادی معرفت نام برد. (همان)

۴- تفصیل بین استفاده از علوم، در فهم قرآن و تحمیل کردن نظریه‌های علمی بر آن. سید قطب (۱۹۰۶ - ۱۹۶۶ م) این تفصیل را ذکر کرده و نوشته است:

«چون مطالب علمی در معرض تغییر است و مطلق نیست، پس نمی‌توان آن‌ها را به قرآن که حقایق مطلق و نهایی دارد، نسبت داد، اضافه یا تحمیل کرد ولی می‌توان از مطالب کشف شده، در نظریه‌ها و حقایق علمی که راجع به وجود، حیات و انسان است، برای فهم قرآن استفاده کرد و مدلولات قرآن را توسعه داد. (همان: ۲۲۷)

به نظر می‌رسد که مفسر آگاه، برای تفسیر علمی از هیچ‌کدام از تفصیل‌های چهارگانه بی‌نیاز نیست؛ یعنی این تفصیل‌ها مکمل یکدیگرند و بی‌توجهی به هرکدام، انسان را به پرتگاه تفسیر به رأی می‌رساند.

۳. گونه‌های تفسیر علمی

تفسیر علمی، روش تفسیری است که خود دارای روش‌های فرعی متفاوتی است که بعضی سر از تفسیر به رأی و شماری منجر به تفسیر معتبر و صحیح می‌شود و همین مطلب موجب شده تا برخی تفسیر علمی را رد کنند و آن را نوعی تفسیر به رأی یا تأویل بنامند و گروهی آن را قبول کنند و بگویند تفسیر علمی، یکی از راه‌های اثبات قرآن است. ما در این بخش، شیوه‌های فرعی تفسیر علمی را مطرح می‌کنیم تا با هرکدام به صورت مختصر آشنا شویم:

۱-۳. استخراج همه علوم از قرآن کریم

طرفداران قدیمی تفسیر علمی، مانند ابن ابی الفضل المرسی، غزالی و... کوشیده‌اند تا همه علوم را از قرآن استخراج کنند؛ زیرا عقیده داشتند که همه چیز در قرآن وجود دارد و در این راستا، آیاتی که ظاهرش با یک قانون علمی سازگار بود، بیان می‌کردند و هرگاه ظاهر قرآن کفایت نمی‌کرد، دست به تأویل، می‌زدند و ظاهر آیات را به نظریه‌ها و علوم می‌که در نظر داشتند، بر می‌گرداندند. از اینجا بود که علم هندسه، حساب، پزشکی، هیئت، جبر، مقابله و جدل را از قرآن استخراج می‌کردند. برای مثال: از آیه شریفه «اذا مرضت فهو يشفين» (شعرا، ۸۰) علم پزشکی را استخراج کردند.

روشن است که این نوع تفسیر علمی، منجر به تأویلات زیاد، در آیات قرآن بدون رعایت قواعد ادبی، ظواهر و معانی لغوی آن می‌شود. از همین روست که بسیاری از مخالفان، تفسیر علمی را نوعی تأویل و مجازگویی دانسته‌اند و با آن مخالف کرده‌اند و در این قسم از تفسیر علمی، حق با آنان است. (همان: ۲۲۸-۲۲۹)

۲-۳. تطبیق و تحمیل نظریه‌های علمی بر قرآن کریم

این شیوه از تفسیر علمی، در یک قرن اخیر رواج یافته و بسیاری از افراد، با مسلم پنداشتن قوانین و نظریه‌های علوم تجربی، سعی کردند تا آیاتی موافق آن را در قرآن بیابند و هرگاه آیه‌ای

موافق با آن نمی‌یافتند، دست به تأویل یا تفسیر به رأی زده و آیات را بر خلاف معانی ظاهری حمل می‌کردند. برای مثال در آیه شریفه «هو الذی خلقکم من نفس واحدة و جعل منها زوجها» (اعراف، ۱۸۹)، اوست خدایی که همه شمارا از یک تن آفرید و او نیز جفتش را مقرر داشت»، کلمه نفس را، به معنای پروتون و زوج را الکترون معنی کردند و گفتند منظور قرآن، این است که همه شما را از پروتون و الکترون که اجزای مثبت و منفی اتم است آفریدیم و در این تفسیر، حتی رعایت معنی لغوی و اصطلاحی نفس را نکردند. (رضایی اصفهانی، پیشین: ۲۲۹)

این گونه تفسیر علمی در یک قرن اخیر در مصر و ایران رایج شد و موجب بدبینی بعضی دانشمندان مسلمان نسبت به مطلق علمی گردید و یکسره تفسیر علمی را به عنوان تفسیر به رأی و تحمیل نظریه‌ها و عقاید بر قرآن طرد کردند. چنانکه علامه طباطبایی تفسیر علمی را نوعی تطبیق اعلام کرد. البته در مورد این نوع تفسیر علمی، حق با مخالفان آن است؛ چرا که مفسر در هنگام تفسیر باید از هرگونه پیش‌داوری خالی باشد تا بتواند تفسیر صحیح انجام دهد و اگر یک نظریه علمی را انتخاب و بر قرآن تحمیل کند، پا را در طریق تفسیر به رأی گذاشته که در روایات وعده عذاب به آن داده شده است. (همان)

۳-۳. استخدام علوم برای فهم و تبیین بهتر قرآن

در این شیوه از تفسیر علمی، مفسر با دارا بودن شرایط لازم و با رعایت ضوابط تفسیر معتبر، اقدام به تفسیر علمی قرآن می‌کند و سعی می‌کند با استفاده از مطالب قطعی علوم که از طریق دلیل عقلی پشتیبانی می‌شود و با ظاهر آیات قرآن - طبق معنی لغوی و اصطلاحی موافق است به تفسیر علمی بپردازد و معانی مجهول قرآن را کشف و در اختیار انسان‌های تشنه حقیقت قرار دهد. این شیوه تفسیر علمی، بهترین نوع و بلکه تنها نوع صحیح از تفسیر علمی است.

در این شیوه تفسیری، باید از هرگونه تأویل و تفسیر به رأی، پرهیز کرد و تنها به طور احتمالی از مقصود قرآن سخن گفت؛ زیرا علوم تجربی به سبب استقراء ناقص و مبنای ابطال‌پذیری - که اساس آن‌هاست - نمی‌توانند نظریه‌های قطعی بدهند. برای مثال از آیه شریفه «الشمس تجري لمستقر لها» (یس، ۳۸)، «خورشید در جریان است تا در محل خود استقرار یابد» مردم

همین حرکت حسی و روزمره خورشید را می‌دانستند، درحالی‌که حرکت خورشید، از مشرق به مغرب کاذب است. زمین در حرکت است. از این رو ما خورشید را متحرک می‌بینیم. همان‌طور که شخص سوار بر قطار، خانه‌های کنار جاده را در حرکت می‌بیند. با پیشرفت علوی بشری و کشف حرکت زمین و خورشید، روشن شد که خورشید هم خود دارای حرکت انتقالی است - نه حرکت کاذب، بلکه واقعی - و خورشید بلکه تمام منظومه شمسی و حتی کهکشان راه شیری، در حرکت است. پس می‌گوییم اگر به‌طور قطعی اثبات شد که خورشید در حرکت است و ظاهر آیه قرآن هم می‌گوید که خورشید در جریان است، پس منظور قرآن حرکت واقعی - حرکت انتقالی خورشید است. علاوه بر آن، قرآن از «جریان» خورشید سخن می‌گوید نه حرکت آن و در علوم جدید کیهان‌شناسی بیان شده که خورشید حالت گازی شکل دارد که در اثر انفجارهای هسته‌ای مرتب زیرورو می‌شود و در فضا جریان دارد و همچون گلوله‌ای جامد نیست که فقط حرکت کند بلکه مثل آب در جریان است. (همان)

در ضمن از این نوع تفسیر علمی، اعجاز علمی قرآن نیز اثبات می‌شود. برای مثال، قانون زوجیت تمام گیاهان، در قرن هفدهم میلادی کشف شد، اما قرآن حدود قرن قبل از آن، از زوج بودن تمام گیاهان بلکه همه موجودات سخن گفته است.

۴. معیارهای تفسیر علمی معتبر

تفسیر علمی، روشی تفسیری است که می‌تواند مانند سایر شیوه‌ها اگر به شکل صحیح و مطلوب مورد بهره‌برداری قرار گیرد، عامل هدایت مسلمین شود و اگر به‌درستی و شکل صحیح و مورد قبول از آن استفاده نشود موجب انحراف افکار و نادیده گرفتن اهداف هدایتی قرآن شده و سر از تفسیر به رأی در آورد. برای دوری از چنین پیامدهایی منفی و لغزش در تفسیر، مفسر باید معیارها، اصول و مبانی را رعایت نماید که در این جا به مهمترین آن معیارها اشاره می‌شود:

۴-۱. رعایت شرایط و قوانین عمومی تفسیر

تردیدی نیست که هر متن دینی و علمی، اصول و اصطلاحات و زبان خاص خود را دارد که باید با در نظر گرفتن آن اصول و شرایط به اظهارنظر در آن رشته علمی و دینی پرداخت. در

مورد تعداد علوم مورد نیاز در تفسیر قرآن، مطالب مختلفی بیان شده است. سیوطی ۱۵ علم را ذکر کرده است که مفسر باید از آن‌ها آگاهی داشته باشد. این علوم عبارت‌اند از:

۱. علم لغت؛ ۲. نحو؛ ۳. صرف؛ ۴. اشتقاق؛ ۵. معانی؛ ۶. بیان؛ ۷. بدیع؛ ۸. قراءات؛ ۹. اصول دین؛ ۱۰. اصول فقه؛ ۱۱. اسباب نزول؛ ۱۲. ناسخ و منسوخ؛ ۱۳. فقه؛ ۱۴. احادیث صحیح؛ ۱۵. موهبت (آنچه خدا به انسان‌های عامل به علم می‌بخشد). (سیوطی، ۱۹۸۷: ج ۲، ص ۳۹۷).

دکتر علی صغیر، آداب تفسیر را به سه بخش آداب موضوعی، نفسی و فنی تقسیم کرده است و در بخش آداب نفسی چهار شرط صحت اعتقاد، اخلاص و تفویض و تدبر و تفکر و علم موهبت را آورده است. (الصغیر، ۱۴۱۳: ۳۳-۵۲)

دکتر رمضان بوطی چهار شرط برای تفسیر ذکر کرده است:

۱. تفسیر مطابق دلیل‌های لغت عربی و قواعد آن باشد؛
۲. تناقض و تعارض با هیچ‌یک از آیات دیگر قرآن پیدا نکند؛
۳. مطابق قواعد تفسیر که مورد اتفاق است باشد، مانند احکام عام و خاص، اطلاق و تنقید و منطوق و مفهوم؛

۴. تفسیر با نص حدیث نبوی صحیح، تعارض پیدا نکند (رفیعی محمدی، ۱۳۸۶: ۵۲).

۲-۴. توجه به شأن و جایگاه قرآن

قرآن مجید، معجزه شگفت و جاودان الهی است که هیچ کتاب و اثری به پای آن نمی‌رسد. هر چه در بحر عمیق و ژرفای بی‌پایانش غور کنیم بیشتر به ناتوانی خود و عظمت آورنده آن پی می‌بریم.

کنت گریک استاد دانشگاه کمبریج انگلستان نوشته است:

«من مسلمان نیستم تا بگویم قرآن، کلام خداست، ولی در مدت چهارده قرن که از آمدن قرآن می‌گذرد، هیچ‌کس نتوانسته است از زبان عربی کلامی بیاورد که با قرآن برابری کنند.» (نظری، ۱۳۸۵: ۱۹)

این کلام الهی و معجزه بی‌همتا، برای ارائه برنامه‌هایی برای بشر آمده که در پرتو آن برنامه‌ها، زندگی کاملی داشته باشد. اگر قرآن کریم در موردی به مسائل غیرشرعی و مطالب علمی

بشری پرداخته است برای هدف‌های دیگری است از جمله، پی بردن به عظمت و قدرت خالق و آفریننده این آثار است.

«آیا در خودشان به تفکر پرداخته‌اند؟ خداوند آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است و جز به حق و تا هنگامی معین نیافریده است و [باین‌همه] بسیاری از مردم لقای پروردگارشان را سخت منکرند.»^۱

قرآن مجید طی چندین آیه به بیان جایگاه و هدف نزول خویش پرداخته و فرموده است: «ما این کتاب را بر تو نازل نکردیم، مگر برای اینکه آنچه را در آن اختلاف کرده‌اند برای آنان توضیح دهی و [آن] برای مردمی که ایمان می‌آورند رهنمود و رحمتی است.»^۲ و در جای دیگر می‌فرماید: «این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت‌گری است، بر تو نازل کردیم.»^۳

مقصود از تبیان بودن قرآن برای همه‌چیز، تبیان همه امور دین و دنیا نیست بلکه غرض کلیه لوازمی است که در هدایت و ارشاد مسلمانان به کار می‌آید، یعنی همه‌چیزهایی که قرآن بدان مربوط است.

با توجه به آنچه گفتیم، قرآن، کتاب هدایت، موعظه، ارشاد و تربیت است و برای رسیدن به این هدف، از همه راه‌های مفید بهره جسته است. در طرح مباحث عقیدتی و اخلاقی، گاه به يك سلسله مسائل طبیعی و هستی‌شناسانه نیز اشاره کرده است، اما نه به قصد تبیین مسائل علمی و تجربی یا شرح قوانین بشری، بلکه به منظور پی بردن به عظمت، رحمت، حکمت و قدرت الهی و در نهایت تسلیم و خضوع و تشکر در برابر خالق هستی. از این رو، یکی از اصولی که هر مفسر باید مدنظر داشته باشد، توجه به این جایگاه بلند قرآن است. یعنی اصل قرار دادن این شأن و هدف، فرع قرار گرفتن اشارات علمی، نه اینکه با فراموش کردن رسالت قرآن، هر آیه متضمن مباحث علمی را تفسیر کرده و هدف نزول آن آیه با آیات را بیان همین قوانین علمی بداند؛ زیرا خداوند از زاویه هدایت به مباحث علمی نگریسته و این مطالب را

^۱ «اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى وان كثيرا من الناس بقاء ربهم لكافرون» (سورة روم، ۸)

^۲ «ما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون» (نحل، ۴۴).

^۳ «و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وهدى ورحمة و بشرى للمسلمين» (نحل، ۸۹).

به مقداری آورده که کاربرد هدایتی داشته باشد، اگر می‌خواست از زاویه حل يك مشکل علمی بنگرد، جامع‌تر و کامل‌تر از این بیان می‌کرد و وارد جزئیات می‌شد. (رفیعی محمدی، ۱۳۸۶: ۵۵-۵۲)

۳-۴. تکیه بر قوانین علمی قطعی، نه فرضیه‌ها و نظریه‌های حدسی ظنی

در استناد به قوانین علمی و یافته‌های جدید باید مواظب بود، فرضیه‌هایی که هنوز برای دانشمندان علوم طبیعی و تجربی ثابت نشده و آنان در مورد آن به‌یقین نرسیده‌اند بر آیات قرآن تحمیل نشود؛ زیرا در این منجر به تفسیر به رأی می‌شود. هیچ اشکالی ندارد که قرآن با اهداف تربیتی و هدایتی، به برخی قوانین علمی به‌صورت کلی اشاراتی داشته باشد؛ اما این بدان معنا نیست که ریشه همه علوم و تمام ابعاد فرآورده‌های بشری را از قرآن جویا شویم و با اندک ارتباطی هر آیه را به یکی از علوم بشری نسبت دهیم. اساساً این کار نه‌تنها شأنی برای قرآن محسوب نمی‌شود، بلکه کاستن از جایگاه آن است، انطباق بین آیاتی که متضمن برخی اشارات علمی است و قوانین علمی که دانشمندان علوم تجربی در مورد آن به‌یقین رسیده‌اند و با تجربه و آزمایش آن را اثبات کرده‌اند، مانعی ندارد و مبین عظمت کتاب الهی است. (همان: ۵۵-۵۶)

۴-۴. رعایت هماهنگی و انسجام آیات

یکی از وجوه اعجاز قرآن هماهنگی و انسجام بین آیات آن است. هیچ اختلاف و تضاد و تناقضی بین آیات قرآن نیست با فرض اینکه در شرایط مختلف و طی بیش از دودهمه بر رسول خدا به تدریج نازل شده است.

قرآن مجید می‌فرماید:

«آیا در معانی قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود به‌یقین در آن اختلاف بسیاری می‌یافتید»^۱

قرآن مجید یکی از دلایل اعجاز خود را، راه نیافتن دست بشری به آن و عدم اختلاف و تناقض در آن می‌خواند.

^۱ «افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» (نساء ۸۲)

تفسیر علمی باید با احاطه کامل بر آیات قرآن و اطلاع وافی از قانون علمی باشد تا به محض تصور مطابقت آیه‌ای با قانون علمی، حمل بر آن نشود، آنگاه با سیاق سایر آیات نسازد. به‌عنوان نمونه در مورد آفرینش انسان در ۷ سوره قرآن، طی ده‌ها آیه سخن به میان آمده است. برخی با تمسک به بعضی آیات، نظریه تکامل داروین را نتیجه گرفته‌اند. عده‌ای دیگر با تمسک به بعضی آیات دیگر، این نظریه را مردود شمردند.

برای پرهیز از تناقض در آیات، باید ارتباط همه آیات به‌طور موضوعی سنجیده شود. آنگاه طبق داده‌های قطعی علمی تفسیر شود. (همان: ۵۶-۵۸)

۴-۵. عدم تعارض با حقایق و مضامین قطعی شرعی

علم و دین دو بال پیشرفت بشرند و هیچ تعارضی با هم ندارند، علم در بستر دین، تقدس و ارزش می‌یابد و دین در پرتو علوم شکوفا می‌شود؛ اما باید توجه داشت علم و عقل بشری به حریم همه معارف و حقایق دینی راه ندارد، شرع مقدس اسلام، یک سلسله حقایق، احکام و معارف قطعی و تغییرناپذیری دارد که با پیشرفت علم و گذشت زمان، تغییر نمی‌کند. اعم از اینکه علم به فلسفه و راز آن پی ببرد یا نبرد.

به‌عنوان نمونه؛ گوشت خوک در اسلام حرام است. حال اگر علم روز ده‌ها فایده برای آن بشمرد و هیچ ضرر و فساد را برخوردن آن مترتب نبیند، باز هم حرام خواهد بود. باید توجه داشت در تفسیر علمی، امور تعبدی و ثواب شرعی مورد خدشه واقع نشود و مطلبی بر خلاف نص قرآن یا روایت و سنت بیان نشود. (همان: ۵۸)

۴-۶. ارتباط بین قانون علمی و آیه مورد نظر

از شرایط مهم در تفسیر علمی مقبول این است که آیه مورد بحث، با قانون علمی عرضه شده مرتبط بوده و بر آن دلالت کند و این مستلزم اطلاع کامل از تفسیر قرآن و آگاهی وافی از آن قانون علمی است.

اینکه به هر مناسبتی یا بدون هیچ ارتباطی تنها با یک اشاره سطحی و کنایی، آیه‌ای را حمل بر یک قانون علمی کنیم، صحیح نیست. چنان‌که ابوالفضل مُرسی علوم مختلف را بدون کمترین ارتباطی به قرآن نسبت داده است. به‌عنوان نمونه شیشه‌گری به آیه «المصباح فی زجاجة»

(نور، ۳۵)؛ نانوائی به آیه «احمل فوق رأسی خبزاً» (یوسف، ۴۱)؛ پارچه‌بافی به آیه «کمثل العنكبوت اتخذت بيتاً» (عنكبوت، ۴۱).

چنین برداشتی از آیات قرآن با تکلف و زحمت، نه تنها جایز نیست، بلکه ممنوع بوده و موجب تفسیر به رأی می‌شود؛ زیرا آیه هیچ اشاره صریح، ضمنی یا التزامی به این موضوع‌ها ندارد. (همان: ۵۸-۶۰)

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحثی در مورد تفسیر علمی بیان شد، به این نتیجه می‌رسیم که مراد از تفسیر علمی، اجتهاد مفسّر در کشف ارتباط بین آیات وجودی قرآن کریم و اکتشافات علم تجربی است به طوری که اعجاز قرآن آشکار شود و ثابت گردد که آن (از طرف خدا) صادر شده و صلاحیت برای همه زمان‌ها و مکان‌ها دارد. بعضی از گونه‌های از تفسیر علمی مانند استخراج همه علوم از قرآن، تطبیق علوم بر قرآن و تحمیل نظریه‌های علمی بر قرآن کریم؛ غیر قابل قبول و مردود است. آن گونه از تفسیری علمی معتبر است که در صدد استخدام علوم در فهم بهتر آیات قرآن است و اینکه علوم تجربی قطعی، به عنوان ابزاری برای تفسیر و توضیح اشارات علمی آیات قرآن درآید. مفسر، در تفسیر علمی، باید علاوه بر تمام معیارها و ضوابط تفسیر صحیح عمومی شرایط تفسیر علمی معتبر را هم که عبارت است از: رعایت شرایط و قوانین عمومی تفسیر، توجه به شأن و جایگاه قرآن، تکیه بر قوانین علمی قطعی نه فرضیه‌ها و نظریه‌های حدسی ظنی، رعایت هماهنگی و انسجام آیات، عدم تعارض با حقایق و مضامین قطعی شرعی، ارتباط بین قانون علمی و آیه مورد نظر را رعایت نماید. پرداختن قرآن در بخشی از آیاتش به علوم تجربی و طبیعی می‌تواند بهترین مشوق و انگیزه برای مسلمانان باشد تا مسیر پژوهش‌های علمی را پی گرفته و به پیشرفت معرفتی و علمی دست یابند و بزرگ‌ترین چالش دنیای اسلام را که همانا عقب ماندگی در عرصه‌ی علوم است را درمان کنند. چنانکه این عامل نقش خود را در عصر اولیه‌ی طلایی اسلام که مسلمانان هم از نظر فهم و هم در عمل به قرآن نزدیک‌تر بودند به درستی ایفا کرد. سخن آخر اینکه: قرآن کتابی علمی نیست، بلکه هدف اساسی از نزول آن راه‌یابی انسان‌ها به کمال انسانی است و به قول شهید سید قطب در تفسیر فی ظلال، قرآن اساساً کتاب تربیت و هدایت و دعوت انسان‌ها به سوی خداست.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم بن منظور؛ لسان العرب؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۰۸.
۳. بابایی، علی اکبر و همکاران؛ روش‌شناسی تفسیر قرآن؛ تهران: سمت، ۱۳۷۹.
۴. بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه؛ مجموعه مقالات روش‌شناسی تفسیر علمی قرآن کریم، مبانی و اصول؛ تهران: موسسه نشر شهر، ۱۳۸۸.
۵. خویی، سید ابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دارالزهراء، بی‌تا.
۶. خویی، سید ابوالقاسم؛ بیان در علوم و مسائل کلی قرآن؛ ترجمه محمد صادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی؛ چاپ اول: تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۸۲.
۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۲۲.
۸. رضایی اصفهانی، محمد علی؛ پژوهشی در تفسیر علمی (۱)؛ مجله پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی؛ شماره ۱، بهار ۱۳۸۱.
۹. رضایی اصفهانی، محمد علی؛ پژوهشی در تفسیر علمی (۲)؛ مجله پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی؛ شماره ۲، تابستان ۱۳۸۱.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمد علی؛ درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، تهران: اسوه، ۱۳۸۳.
۱۱. رفیعی محمدی، ناصر؛ تفسیر علمی قرآن (بررسی سیر تدوین و تطور)؛ تهران: نشر فرهنگ گستر، ۱۳۸۰.
۱۲. رفیعی محمدی، ناصر؛ سیر تدوین و تطور تفسیر علمی قرآن کریم؛ قم: مرکز جهانی، ۱۳۸۶.
۱۳. زبیدی، محمد مرتضی؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ مصر: المطبعه الخیریه، ۱۳۰۶.
۱۴. زرقانی، عبدالعظیم؛ مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۵.
۱۵. سیوطی، جلال الدین؛ الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۷.
۱۶. صفی پور، عبدالرحیم؛ منتهی الارب فی لغه العرب؛ تهران: کتابخانه سنایی، بی‌جا.
۱۷. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۸۵م.

۱۸. عرجون، محمد الصادق؛ القرآن العظيم، هدايته و اعجازه؛ مصر: مكتبة الكليات الازهرية ۱۹۹۶.

۱۹. علی الصغیر، محمد حسین؛ دراسات قرآنية، قم: مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳.

۲۰. غزالی ابو حامد؛ جواهر القرآن؛ بیروت: دارالکتب الاسلامیه، بی تا.

۲۱. مطوری، علی؛ پژوهشی در تفسیر علمی قرآن؛ کیهان اندیشه شماره ۶۵ سال ۱۳۷۵.

۲۲. نظری، یحیی؛ قرآن و پدیده‌های طبیعت از دیدگاه دانش امروز؛ تهران: صاحب کتاب، ۱۳۵۸.

تأثیر انسان شناسی قرآنی بر آیین دادرسی کیفری

محمد هادی حیدری^۱ / محمد حسن همتی^۲

چکیده

این پژوهش تأثیر انسان‌شناسی قرآنی بر آیین دادرسی کیفری را بررسی می‌کند. از آنجاکه نظام دادرسی هر جامعه‌ای باید مبتنی بر ارزش‌های آن باشد، این مطالعه با تحلیل نگاه قرآن به انسان به عنوان موجودی چندبعدی، مختار و فطری اما مستعد طغیان به تبیین تأثیر این دیدگاه بر دادرسی کیفری می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد نظام دادرسی قرآنی باید ترکیبی از عدالت محوری و مصلحت‌گرایی باشد تا هم کرامت انسانی حفظ شود و هم امنیت اجتماعی تأمین گردد. تأکید بر اختیار انسان، مسئولیت‌پذیری و اخلاق‌مداری را در فرآیند دادرسی ضروری می‌سازد، اما با توجه به امکان فساد، در شرایط خاص رویکرد امنیتی (با رعایت عدالت) قابل پذیرش است. در نتیجه، نظام پیشنهادی نه کاملاً شبیه الگوهای غربی است و نه صرفاً فایده‌گرا، بلکه راه میانه‌ای ارائه می‌دهد که عدالت، اخلاق و مصلحت اجتماعی را متعادل می‌سازد. این پژوهش با تحلیل آیات و مقایسه با حقوق غرب، الگویی بومی برای دادرسی کیفری اسلامی طراحی کرده است.

کلمات کلیدی: انسان‌شناسی قرآنی، آیین دادرسی کیفری، عدالت محوری، فایده‌گرایی، اختیار، فطرت.

۱ - سطح ۵ و دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه Mh_haydari110@yahoo.com

۲ - دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه Hemmati.law58@gmail.com

هر علمی نیازمند مبانی‌ای است که بتواند مسائل خود را بر آن مبانی بسازد. یکی از علوم‌ی که نقش اساسی در علوم جنایی دارد آیین دادرسی کیفری است. هر کشوری که بخواهد آیین دادرسی کیفری تدوین کند، باید متناسب با اقتضائات آن جامعه، دست به این مهم بزند؛ زیرا قوانین هر کشوری نمادی از اخلاق، اعتقادات، آداب و رسوم و دیدگاه انسان شناسانه همان جامعه است. قوانینی که تطابق با گزاره‌های فوق، نداشته باشند قابلیت اجرا نخواهند داشت. به همین علت، کسانی که مسئولیت تدوین قوانین را دارند باید با توجه به مبانی‌ای که در جامعه رواج دارد دست به تدوین و تصویب قانون بزنند.

توجه به حقیقت انسان یکی از مبانی مهم تدوین آیین دادرسی کیفری، است. مکتب‌های حقوقی مختلفی در کشورها وجود دارند که با توجه به برداشت آن مکتب‌ها از انسان شکل گرفته‌اند. اگر انسان را موجودی مجبور و خالی از اراده دانسته شود، قوانینی وضع می‌شود که فقط بتواند این موجود مجبور را مهار کند، ولی اگر انسان را موجود مختار و دارای اخلاق فرض کنیم قضیه متفاوت خواهد بود. همچنین، اگر گروهی، انسان را ذاتاً موجود شروری بدانند که در ذاتش شرارت و فساد نهفته است، به‌طور قطع با آن کسانی که انسان را ذاتاً موجود خیرخواه و دارای اخلاق می‌دانند، در تدوین قوانین تفاوت خواهند داشت.

در این نوشتار ما به دنبال پاسخ به این سؤال مهم هستیم که نگاه قرآن کریم به انسان چگونه است؟ و این نگاه چه تأثیری می‌تواند بر آیین دادرسی کیفری (که می‌خواهد متناسب با آموزه‌های قرآنی باشد) داشته باشد؟ برای رسیدن به جواب این سؤال، باید روشن شود که انسان از منظر قرآن کریم چه ویژگی‌هایی دارد و تبیین شود که آن ویژگی‌ها چه اثری می‌تواند در آیین دادرسی کیفری داشته باشد.

مبانی و رویکردهای آیین دادرسی کیفری

مبانی و رویکردهای مختلفی نسبت به آیین دادرسی کیفری وجود دارد که به‌صورت بسیار خلاصه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود. ذکر این مبانی و رویکردها کمک می‌کند تا شناخت بهتری به تأثیر آموزه‌های قرآنی بر آیین دادرسی کیفری به وجود بیاید.

نظام کیفری به لحاظ علمی به سه دسته تقسیم می‌شود: ۱- نظام‌هایی که بیشتر عدالت‌محور و کمتر فایده‌محور است (اصل اولی عدالت‌محوری است). ۲- نظام‌هایی که بیشتر فایده‌محور و کمتر عدالت‌محور اند. ۳- نظام سومی ترکیبی از عدالت‌محوری و فایده‌محوری است.

سردمدار عدالت‌محوری کانت است. درباره تبیین این دیدگاه کتاب‌های متعددی وجود دارد. عدالت‌محورها در نظام دادرسی کیفری به دنبال اجرای عدالتی‌اند که با ارتکاب جرم نقض شده است. این عدالت فقط با اجرای مجازات احیای مجدد می‌شود؛ ازاین‌رو مجرم را باید مجازات نمود. از نظر ایشان جرم یک عمل ذاتاً قبیح و مجرم ذاتاً مستحق مجازات است. پس عدالت‌محورها حسن ذاتی برای مجازات و قبح ذاتی برای جرم قائل است و گذشته‌گرا هستند (کسی که در گذشته مرتکب جرم شده است باید مجازات شود، اصلاً این که مجازات در آینده او یا جامعه چه تأثیری می‌تواند داشته باشد مورد توجه این گروه نیست).

دیدگاه غالب نظام‌های حقوقی امروز به سمت فایده‌گرایی است؛ از نظر فایده‌گرایان هیچ رفتاری حسن و قبح ذاتی ندارد. درست یا قبیح بودن رفتارها فقط از طریق آثار آن‌ها به دست می‌آید؛ بنابراین فایده‌محورها غایت‌گرایند. این دیدگاه در حقیقت بر پایه اصالت لذت استوار است؛ اما افرادی مانند جان استوارت میل لذت را به لذت جسمی و روحی توسعه داده‌اند؛ ازاین‌رو دیدگاه لذت‌گرایی در طی مسیر به دیدگاه فایده‌محوری منتهی می‌شود؛ هم‌چنین فایده‌گرایی در حقیقت به نسبی‌گرایی منتهی می‌شود و از نظر این مکتب هیچ چیز ثابتی وجود ندارد.

فایده‌گرایان فایده فرد و جامعه را قبول دارند؛ اما در مقام تعارض فایده جامعه معیار هنجارگرایی و وضع قوانین و هنجارها است نه فایده افراد. (صالحی، ۱۳۹۴: ۲۱)

با شناخت اجمالی از مبانی موجود در آیین دادرسی کیفری، می‌توان با مراجعه به قرآن کریم، به دست آورد که رویکرد قرآنی نسبت به مبانی آیین دادرسی کیفری به‌سوی عدالت‌محوری است یا فایده‌گرایی یا راه سومی را فراروی انسان‌ها قرار می‌دهد.

از دیدگاه قرآن کریم، انسان موجودی چندبعدی (ترکیبی از جسم و روح)، مختار و دارای فطرت الهی است که هم استعداد تعالی و هم امکان انحراف را دارد. قرآن با تأکید بر کرامت ذاتی انسان (اسراء: ۷۰)، او را موجودی مسئول و هدفمند می‌داند که می‌تواند با اختیار خود مسیر عدالت یا طغیان را برگزیند (انسان: ۳). همچنین، با وجود تأکید بر فطرت خداجو (روم: ۳۰)، هشدار می‌دهد که انسان تحت تأثیر هوای نفس (علق: ۶-۷) یا شرایط اجتماعی ممکن است به ظلم گرایش یابد. این نگاه جامع، مبانی آیین دادرسی کیفی را به سمت ترکیبی از عدالت محوری (با توجه به اختیار و مسئولیت انسان) و مصلحت‌گرایی (برای پیشگیری از فساد اجتماعی) سوق می‌دهد.

انسان‌شناسی قرآنی با انسان‌شناسی غربی تفاوت‌های عمده‌ای دارد به همین لحاظ، به صورت قطعی آیین دادرسی اسلامی که بر گرفته از قرآن است نمی‌تواند با رویکردهای آیین دادرسی غربی تطابق کامل داشته باشد.

در ذیل به ویژگی‌های انسان‌شناسی قرآنی اشاره می‌گردد و تأثیر آن در آیین دادرسی کیفی بررسی می‌شود.

چندبعدی بودن انسان

یکی از تفاوت‌های انسان‌شناسی قرآنی با انسان‌شناسی مادی این است که قرآن، برای انسان دو ساحت و دو بعد معرفی می‌کند برخلاف انسان‌شناسی مادی که انسان را چیزی جز ماده نمی‌داند. آیات فراوان دلالت بر این مسئله دارد. خداوند متعال در سوره حج می‌فرماید: و (به خاطر بیاور) هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من بشری را از گل خشکیده‌ای که از گل بدبویی گرفته شده، می‌آفرینم. هنگامی که کار آن را به پایان رساندم و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم، همگی برای او سجده کنید» ۲۸ و ۲۹ این آیه کریمه به‌خوبی دوبعدی بودن انسان را نشان می‌دهد. به خاطر همین چندبعدی بودن انسان، از لحاظ قرآنی انسان حیات دائمی دارد که در عالم دیگر (آخرت) ادامه می‌دهد. به همین جهت حیات ممتد انسانی باعث می‌شود که دستورات و قوانین دینی نیز با توجه به امتداد حیات انسان

تنظیم گردد، لذا در تدوین قوانین حیات انسانی، زندگی اخروی او نیز مورد ملاحظه قرار خواهد گرفت.

اما اگر انسان، صرفاً موجودی مادی، با حیاتی زمینی، لحاظ گردد قطعاً، تدوین قوانین تفاوت خواهد داشت. به‌گونه‌ای تنظیم می‌شود که بتواند حیات زمینی انسان را به رفاه نزدیک نماید. با قبول حیات اخروی تعریفی که از رفاه، سعادت و خوشبختی می‌شود نیز تغییر می‌کند زیرا کسی که زندگی را منحصر در حیات زمینی بداند، تفسیرش از سعادت آن چیزی است که بیشترین رفاه برای زندگی شصت، هفتادساله‌اش را تأمین کند ولی کسی که معتقد به حیات ابدی است زندگی زمینی خود را مقدمه رسیدن به آن حیات می‌داند، می‌تواند از سعادت ظاهری و زودگذر دنیا برای به دست آوردن سعادت ابدی، چشم‌پوشی نماید.

تک‌بعدی دانستن انسان و اعتقاد به زمینی صرف بودن، آیین دادرسی کیفری را به سمت فایده‌گرایی سوق می‌دهد؛ زیرا یکی از ویژگی‌های مهم فایده‌گرایی (در مقابل عدلت محوری) دنیاگرایی، تجربه‌گرایی و نفی فطریات است. (صالحی، ۱۳۹۴: ۲۳) اگر آیین دادرسی فایده‌گرا باشد، بیشتر به دنبال سود ظاهری برای جامعه خواهد بود و اخلاق و معنویت در آن بی‌تأثیر می‌باشد. نفی بازنمایی حقیقت و اعتقاد به این امر که فهم مبتنی بر علایق و آداب و رسوم بوده و نگرش‌ها را رنگ و شکل می‌دهد از شاخصه‌های مهم فایده‌گرایی است (صالحی، ۱۳۹۴: ۲۳) که خود مبتنی بر تفکر تک‌بعدی بودن انسان است.

اما از نگاه قرآنی که زندگی اخروی را اصل می‌داند و زندگی دنیا به‌مثابه مقدمه رسیدن به آن است، قوانین آیین دادرسی اسلامی باید به‌گونه‌ای تنظیم گردد که بتواند عدالت واقعی را اجرا نماید. به همین لحاظ، بسیاری از ویژگی‌های عدالت محوری را می‌توان در آموزه‌های قرآنی یافت.

جبر و اختیار

ازجمله مبانی انسان‌شناسی آیین دادرسی کیفری، مسئله مجبور بودن یا مختار بودن انسان است. جبر در لغت به معنای اصلاح چیزی همراه با نوعی قهر است و در اصطلاح متکلمان، به وادار کردن بر کار و عمل و ناچار شدن بر آن با قهر و غلبه گفته می‌شود و حقیقت آن ایجاد

فعل در آفریده‌هاست بدون اینکه بتوانند آن را دفع کنند یا از به وجود آمدن آن در خودشان جلوگیری کنند. (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳: ۴۷۳) جبر فلسفی - کلامی از زمان‌های دور مورد بحث بوده است. (اسماعیلی؛ فولادی، ۱۳۹۱: ۱۸) و هرکدام طرف دارانی داشته است. همین بحث در میان اندیشمندان علوم انسانی معاصر نیز مطرح شده است تا آنجا که در مکتب‌های حقوقی نیز یکی از مبنایی‌ترین مباحث، مسئله جبر و اختیار است.

دو دیدگاه عمده در این مسئله میان دانشمندان علوم انسانی وجود دارد. گروهی قائل به «جبر» هستند. این گروه نیز جبرهای مختلفی چون جبر اجتماعی، علی معلولی، ژنتیکی و روانی را مطرح کرده‌اند؛ اما در مقابل گروهی از دانشمندان جبر را به هر نحوی، رد کرده، قائل به اختیار انسان شده‌اند. این دو دیدگاه می‌تواند اثرات فراوانی بر آیین دادرسی کیفری داشته باشد. نخست به دیدگاه قرآنی نسبت به این مسئله اشاره می‌شود و به دنبال آن به تأثیر این دیدگاه بر آیین دادرسی کیفری پرداخته می‌شود.

از منظر قرآنی وجود اختیار در انسان امری غیرقابل تردید است. آیات فراوانی وجود دارد که به وضوح اختیار انسان را اثبات می‌کند. از لحاظ قرآنی، در ایمان آوردن اجباری نیست «اگر پروردگار تو بخواهد، همه کسانی که در روی زمین اند ایمان می‌آورند. آیا تو مردم را به اجبار وامی‌داری که ایمان بیاورند» (یونس: ۹۹) اجبار بر توحید نیز نفی شده «اگر خدا می‌خواست، آنان شرك نمی‌آوردند و ما تو را نگهبانشان نساخته‌ایم و تو کارسازشان نیستی» (انعام: ۱۰۷) انجام کارهای نیک و بد نیز به اجبار نیست بلکه خداوند راه را نشان داده و اختیار راه را به انسان واگذار کرده است «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس» (انسان: ۳) صدها آیه که دعوت به تقوی، ورع و پرهیزکاری می‌کند، همه دال بر تربیت‌پذیری و اختیار انسان می‌باشد. (شریعتی؛ انصافی مهربانی، ۱۳۹۳: ۱۶)

اصل آزادی اراده و وجود ارزش‌های اخلاقی در مکتب‌های مختلف حقوقی مورد توجه قرار گرفته است. طرفداران «منفعت اجتماعی» و «عدالت مطلقه» هر دو بر وجود آزادی اراده داشتن اختیار تأکید می‌کردند. (قیاسی، ۱، ۱۳۸۰: ۸۹) اما در مقابل، مکتب حقوقی‌ای وجود دارند که انسان را مجبور می‌دانند. بدین معنی که انسان تحت تأثیر علل و عوامل جرم‌زای

داخلی و خارجی مجبور به ارتکاب جرم می‌شود. این تئوری که سنگ بنای مکتب تحقیقی محسوب می‌شود مستند به تحقیقات علمی دانشمندانی است که هرکدام پدیده مجرمانه را از دیدگاه خاصی مورد مطالعه قرار داده‌اند. (قیاسی، ۱، ۱۳۸۰: ۹۵)

نگاه تک‌بعدی، به پدیده‌هایی چون روان انسان، تاریخ، جغرافیا، ساختار فیزیکی اندام و... موجب شده است که هر صاحب اندیشه‌ای که از نگاه خود به انسان نظاره می‌کند، وی را مجبور و مقهور آن عاملی خاص بداند. (افشار کهن، ۱۳۷۹: ۹۶)

دانشمندان غربی در این مسئله به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند. گروهی (موسوم به سازگارگرایان سنتی) با وهمی و بی‌معنا خواندن اختیار موردنظر جبرگرایان، وجود اختیارهای سطحی را از قبیل اینکه من اکنون می‌توانم به دور از مداخله‌ی هر عامل مزاحمی به نوشتن این متن ادامه دهم یا آن را متوقف سازم، دال بر آزاد بودن من می‌گیرند و عنوان می‌کنند که وجود همین حد از آزادی (برخورداری از امکان‌های بدیل در فعل) برای پذیرش مسئولیت کفایت می‌کند؛ گروه دیگری (موسوم به اختیارگرایان) معتقدند که اختیار سازگارگرایانه‌ی مذکور تنها جسدی بی‌جان و تصویری رنگ و رو رفته از اختیار است؛ و خود سعی در اثبات وجود اختیاری حداکثری (و بالطبع ناسازگار با جبر) دارند. گروه دیگر (که می‌توان با عنوان کلی سازگارگرایان جدید از آن‌ها نام برد) ضمن ناموجه و رازآلوده برشمردن رویکردهای اختیارگرایانه و البته با اذعان به نابسند بودن اختیار مورد نظر سنت سازگارگرایانه‌ی پیش از خود، در پی اصلاح و تکمیل این سنت برآمده و به‌جای اکتفا به این اختیار حداقلی (و نشان دادن امکان‌های بدیل سطحی افراد در مقام فعل)، اصل لزوم امکان‌های بدیل برای اختیار را به چالش کشیدند. (علوی، ۱۳۹۲: ۱۵۵)

تأثیر نظریه جبر و اختیار بر آیین دادرسی

در صورتی که مسئله اختیار و آزادی اراده انسان مورد پذیرش قرار گیرد، نتیجه طبیعی آن پذیرش مسئولیت و پذیرش آموزه‌های اخلاقی خواهد بود. یکی از آموزه‌های اخلاقی که در بسیاری از مکاتب حقوقی دیده می‌شود، عدالت است. عدالت به معنی نوعی استعداد و تمایل درونی در انسان است که جلو احساسات و انگیزه‌های شدید وی را که طالب منافع خصوصی هستند

می‌گیرد و بشر را از انجام کارهایی که ظاهراً به نفعش تمام شوند ولی مورد نهی وجدانش هستند باز می‌دارد. (طاهری، ۱۳۸۴: ۲۷) عدالت محوری در میان کسانی که قائل به اختیار انسان‌ها هستند از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. آیا با قبول مسئله عدالت در جهان تشریع و تکوین از نگاه قرآنی، می‌توان ادعا کرد که آیین دادرسی کیفری از منظر قرآنی عدالت محور است؟ برای رسیدن به پاسخ نخست باید آثار عدالت محوری در آیین دادرسی کیفری اشاره شود و در نهایت، بررسی گردد که آیا همه این آثار را قرآن می‌پذیرد یا خیر.

عدالت محوری در آیین دادرسی کیفری آثار فراوانی دارد که در ذیل به برخی از آن اشاره می‌شود.

ابزاری بودن شیوه دادرسی و هدف بودن مجازات: شیوه و فرایند دادرسی در تمام مراحل فقط ابزار و مجازات هدف است. این شاخصه از مهم‌ترین ویژگی‌ها است. در این بخش ادله دادرسی ابزاری برای مجازات است؛ بر این اساس اقرارگیری از متهم/ مجرم هرچند تحت فشار جسمانی و اجبار صورت گیرد چون‌که در راستای رسیدن به مجازات که هدف است می‌باشد، یک امر مطلوب و عادلانه محسوب می‌شود. از نظر این گروه نظام دادرسی می‌تواند بسیار ساده و بدون تشریفات باشد؛ اما هدف (مجازات) باید با تشریفات (مشاهده مجازات توسط مردم) باشد.

روشن است که در اسلام هدف اصلی مجازات نمودن نیست، گرچه از این نظر که موجب اجرای عدالت است به‌صورت کلی رجحان دارد، ولی مجازات هدف میانی است و هدف اصلی تربیت، منع از تجاوز و حفظ ارزش‌هاست. به همین لحاظ مجازات خوب است تا زمانی که مصلحت اقوی مانع آن نباشد.

۱. نظام تفتیشی، اوردالی و... بر مبنای عدالت محوری قابل تبیین است؛ یعنی کسی که واقعاً مجرم نباشد تحت هیچ اجباری اعتراف به جرم نمی‌کند. کسی که مجرم نیست نباید در اوردالی مغلوب گردد.

اسلام به هیچ وجه اوردالی را نپذیرفته است. به همین خاطر می‌بینیم پیامبر اکرم ص در روایت مشهوری می‌فرماید: «همان من با بینه و قسم میان شما داوری می‌کنم» لذا این خصیصه را نیز نمی‌توان پذیرفت.

۲. الزامی بودن تعقیب: وقتی جرم واقع می‌شود باید تعقیب و مجازات شود؛ از این رو خاستگاه عدالت محوری اروپای بری است.

الزامی بودن تعقیب تا زمانی که مصلحت اقوی مانع آن نباشد، مورد پذیرش است؛ زیرا جرمی که واقع شده است موجب ضرری شده بر اجتماع، لذا عدالت اقتضا می‌کند این ضرر جبران شود، اما باید توجه داشت که دین، مصالح دیگر را نیز مورد غفلت قرار نداده است. به همین لحاظ گفته شده: «هرگاه حاکم تشخیص دهد که اجرای حد، مفسده و ضرری را در پی دارد که هرگز شارع به آن راضی نخواهد بود (می‌توان آن مجازات را اجرا نکرد)، زیان‌هایی چون: روی گرداندن مردم از اصل اسلام، رخ گشودن ناتوانی و سستی در حکومت و یا شعله‌ور شدن آتش فتنه و جنگ میان دولت‌ها اسلامی با دولتی دیگر در صورت اجرای حد بر یکی از تبعه آن دولت‌ها و مانند آن» (شاهرودی، ۱۴۱۹: ۲۰۳)

کشف حقیقت: یکی فصل خصومت داریم و یکی کشف حقیقت. ادله اثبات بر اساس دیدگاه عدالت محوری برای کشف حقیقت است. در این نظام همه افراد به شکل مظنون دیده می‌شود.

قرآن همه را مظنون نمی‌داند ولی کشف حقیقت امری است معقول و پذیرفته شده خصوصاً در نظام کیفری؛ زیرا در نظام کیفری بر خلاف امور مدنی، مسئله آبرو، برچسب‌زنی و کیفر مطرح است و باید واقع کشف گردد تا نه مجرمی از مجازات بتواند فرار کند و نه بی‌گناهی به تیغ مجازات سپرده شود. رجحان حقوق عمومی بر حقوق خصوصی: حقوق افراد برای اجرای عدالت به راحتی قابل نقض است؛ افراد بیشتر تکلیف دارند تا حق.

مساوات گرایی: یک نظام متحدالشکل و یکسان باید بر همگی و همه جرائم تطبیق شود؛ شیوه دادرسی افتراقی (دادگاه اطفال/ دادگاه انتظامی/ نظام/ دادگاه ویژه...) از نظر ایشان قابل قبول نیست. (صالحی، ۱۳۹۴: ۲۳)

یکی از مهم‌ترین اثر دیدگاه جبرگرایی، نفی عدالت است؛ زیرا عدالت امری مرتبط به اختیار است. عدالت زمانی معنی می‌دهد که اختیار باشد و الا عدالت هیچ معنی نخواهد داشت. به همین علت، جبرگرایان به‌سوی فایده‌محوری بیشتر تمایل نشان می‌دهند. بنا بر آنچه گذشت می‌توان ادعا کرد که گرچه قرآن کریم تأکید بر اختیار انسان‌ها دارد ولی به این معنی نیست که با همه اندیشه‌های عدالت‌محورها همسو است. بلکه آنچه از آیات الهی مستفاد است این است که انسان به لحاظ اینکه دارای اختیار است باید بتواند عدالت را تأمین نماید و تأمین عدالت یکی از اهداف ارسال پیامبران می‌باشد. در آیه مبارکه ۲۵ سوره حدید آمده: «ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند؛ و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منافی برای مردم است تا خداوند بداند چه کسی او و رسولانش را یاری می‌کند بی‌آنکه او را ببینند؛ خداوند قوی و شکست‌ناپذیر است» پس اجرای عدالت یکی از مهم‌ترین کارهایی است که مقصود پیامبران الهی بوده است؛ اما خود همین عدالت گاهی مقتضی عدم اجرای مجازات و گاهی مقتضی موقعیت دار بودن تعقیب و ... می‌باشد.

شروع و خیرخواه

یکی از مباحث مهم در انسان‌شناسی این است که آیا انسان سرشت و فطرتی دارد؟ به این معنی که در هستی انسان برنامه‌ای نهفته است که همه انسان‌ها به‌صورت عادی مطابق با آن رفتار نمایند؟ گرایش‌ها و تمایلات ذاتی در وجود انسان نهفته است یا خیر؟ انسان مانند لوح خالی و پاکی است که هیچ تمایل و گرایش ذاتی در او نیست، بلکه بعد از اینکه رشد کرد تحت تأثیر جامعه، خانواده و تعلیم‌هایی که می‌بیند به سمت خاصی گرایش پیدا می‌کند. در این خصوص، قرآن کریم آیات مختلفی دارد. برخی آیات به مدح انسان اشاره نمود است و برخی به‌ظاهر به ذم انسان. به تعبیر دیگر برخی آیات انسان را نیکو سیرت معرفی می‌کند در مقابل، از برخی ظواهر آیات به دست می‌آید که انسان زشت‌سیرت است.

در میان نظریه‌پردازان غربی نیز این تفاوت دیدگاه‌ها وجود دارد. مکتب فرویدی معتقد بود که انسان طبیعتی اهریمنی دارد؛ سرشتی که با غرایزی برانگیخته می‌شود که ریشه‌های زیست‌شناختی دارد و در بین این غرایز هم عنایت ویژه‌ای بر غریزه جنسی داشت. در نظریه انسان‌شناسانه هابز و میل، انسان موجودی منفعت طلب است، هابز از اولین فیلسوفان سیاسی دوران جدید، نسبت به سرشت انسان بدگمان بود و او را موجودی حریص و زیاده‌خواهی می‌دانست که صرفاً برای ارضاء حاجت و امیالش تقلا می‌کند (فرح‌بخش، ۱۳۹۲: ۲۱۱) هابز معتقد است که افراد بشر طبیعتاً با هم مساوی‌اند. در حال طبیعی، قبل از آنکه دولتی به وجود آمده باشد هر فردی میل دارد آزادی خود را حفظ کند و درعین حال بر دیگران تسلط یابد هر دوی این امیال از غریزه حیانت نفس ناشی می‌شود. از تعارض این امیال «جنگ همه بر ضد همه» پدید می‌آید که زندگی را نکبت‌بار و حیوانی و کوتاه می‌سازد. در حال طبیعی نه مالکیت وجود دارد و نه عدالت و نه بی‌عدالتی بلکه فقط جنگ وجود دارد و زور و نیرنگ در جنگ دو فضیلت عظمی هستند. (طاهری، ۱۳۹۴: ۲۲۶) تصور لاک از انسان با تصور هابز تفاوت فاحش دارد چرا که هابز انسان را همچون حیوانی محض و یکی از آفریدگان طبیعت می‌شمارد درحالی که لاک انسان را عضوی از نظام اخلاقی و تابع قانون اخلاقی می‌داند انسان هابز تنها اعمال خود را به انگیزه لذات جسمانی و حیوانی انجام می‌دهد انسان لاک ندای وظیفه را می‌شنود لاکل گهگاهی به آن اعتنا می‌ورزد درحالی که انسان هابز همیشه موجودی یکسره خودپرست است انسان لاک گاه موجودی واقعاً نوع‌دوست می‌گردد. (پازارگاد، ۱۳۸۲: ۶۵۸)

ماکیاولی در مورد انسان می‌گوید: «انسان موجودی سیاسی است و طبعاً فاسد و شرور و خودخواه خلق شده لذا علاج دفع شرور انسانی و شرط بر قراری نظم در جامعه همانا تشکیل حکومت مطلقه و مقتدر است» (پازارگاد، ۱۳۸۲: ۶۵۸)

از نظر لورنتز انسان فطرتاً شرور است و به عبارتی دیگر آدمی با نیاز به پرخاشگری بر ضد هم‌نوعان خود به دنیا می‌آید. عده‌ای دیگر همچون واتسن، اسکینر، باندورا، میشل و سارتر معتقدند که انسان ساخته شده محیط اجتماعی خویش است و از طبیعت یا سرشتی پیشینی

برخوردار نیست. دسته دیگری از اندیشمندان اجتماعی همچون فروم، اریکسن، مازلو راجرز و روسو نیز به طبیعتی مثبت و پیشینی برای انسان اعتقاد دارند و تحلیل‌های خود را بر این مبنا آغاز می‌کنند. (موفق، ۱۳۸۵: ۶۷)

در قرآن کریم آیات مختلفی وجود دارد که در برخی، اوصافی برای انسان ذکر شده است که نشان می‌دهد بدی در سرشت انسان وجود دارد اما در مقابل، برخی از آیات نشان می‌دهد که انسان نیک‌سیرت است. در ادامه به بخشی از این آیات اشاره می‌شود و در نهایت جمع‌بندی آن نیز ذکر می‌گردد.

ظاهر برخی آیات این است که انسان در ذات خود و در سرشت خود مانند لوح خالی نیست که در او هیچ اثر و استعدادی از خوبی و بدی نباشد. بلکه نوع خلقت انسان به گونه‌ای است که حامل خوبی و نیک‌سیرتی است. آیه ۳۰ سوره روم، به آفرینش انسان اشاره دارد و می‌فرماید «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» فطرت به خلقتی خاص گفته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۴) برخی در تفسیر فطرت الهی گفته‌اند: «از منظر قرآن اصل مشترک بین همه انسان‌ها یعنی فطرت، دارای سه ویژگی است: نخست آنکه خدا را می‌شناسد و او را می‌خواهد، دین خدا را می‌خواهد و بس. دوم آنکه فطرت در همه آدمیان به ودیعت نهاده شده است. به طوری که هیچ بشری بدون فطرت الهی خلق نشده و نمی‌شود. سوم آنکه از گزند هرگونه تغییر و تبدیل مصون است» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۷) در روایتی از پیامبر گرامی اسلام ص آمده: «هر نوزادی بر فطرت اسلام و دین خالی از شرك متولد می‌شود و رنگ‌هایی همچون یهودیت و نصرانیت انحرافی از طریق پدر و مادر به آن‌ها القا می‌شود». (طوسی، ۱۴۰۷: ۳، ۵۹۱) از این رو نمی‌توان گفت که انسان کاملاً خالی از تمایلات و گرایش‌هاست و همه گرایش‌های انسان در اثر آموزش از خانواده و جامعه به وجود می‌آید و هیچ سرشت و طینتی ندارد. برخلاف نظر برخی از دانشمندان غربی همچون واتسن، اسکینر، باندورا، میشل و سارتر که معتقدند انسان ساخته شده محیط اجتماعی خویش است و از طبیعت یا سرشتی پیشینی برخوردار نیست. (موحد ابطحی، ۱۳۷۹: ۳۵)

هنگامی که انسان از منظر قرآن لوحی نانوشته و خالی از همه چیز نیست، چه امری در او نهفته شده است؟ آیا فرشته‌خو است یا دیوصفت؟ آیا تمایل به بدی‌ها در درون او سرشت شده است یا تمایل به خوبی‌ها و خیرها؟

با مراجعه به آیات قرآن به دودسته از آیات مواجه می‌شویم. برخی از آیات، انسان را دارای کرامت، فضیلت و بهترین ساختار معرفی می‌کند ولی برخی دیگر از آیات، صفات زشتی چون کفور، عنود، ظلوم، جهول و عجول بودن را برای انسان بر می‌شمارد. نخست به هر دو دسته آیه اشاره می‌شود و در نهایت جمع‌بندی آن بیان می‌گردد.

در سوره تین آمده «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» در تفسیر این آیه گفته شده: منظور از خلق کردن انسان در «احسن تقویم» این است که: تمامی جهات وجود انسان و همه شئونش مشتمل بر تقویم است و معنای «تقویم انسان» آن است که او را دارای قوام کرده باشند و «قوام» عبارت است از هر چیز و هر وضع و هر شرطی که ثبات انسان و بقایش نیازمند بدان است و منظور از کلمه «انسان» جنس انسان است، پس جنس انسان به حسب خلقتش دارای قوام است و نه تنها دارای قوام است، بلکه به حسب خلقت دارای بهترین قوام است و از این جمله و جمله بعدش که می‌فرماید: «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ...» استفاده می‌شود که انسان به حسب خلقت طوری آفریده شده که صلاحیت دارد به رفیع اعلی عروج کند و به حیاتی خالد در جوار پروردگارش و به سعادت خالص از شقاوت نائل شود و این به خاطر آن است که خدا او را مجهز کرده به جهازی که می‌تواند با آن علم نافع کسب کند و نیز ابزار و وسایل عمل صالح را هم به او داده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵۰)

در سوره اسراء آیه ۷۰ تفضیل و تکریم انسان بر سایر موجودات را بیان می‌کند و می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» ما آدمی‌زادگان را گرامی داشتیم؛ و آن‌ها را در خشکی و دریا، (بر مرکب‌های راهوار) حمل کردیم؛ و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم؛ و آن‌ها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم.

در اینکه برتری انسان آیا بر همه موجودات است یا بر بیشتر آن‌ها میان مفسران اختلاف است. برخی گفته‌اند که کلمه «کثیر» در آیه مبارکه به معنی «جمع» است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶، ۶۶۲) لذا انسان بر همه موجودات اعم از حیوانات و فرشتگان برتری دارد اما برخی دیگر از مفسرین گفته‌اند که فرشتگان از آیه تخصصاً خارج است زیرا مقصود از برتری، یعنی برتری در زندگی مادی و دنیایی و فرشتگان زندگی دنیایی ندارند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳، ۱۶۰) در هر صورت، انسانی که این آیه معرفی می‌نماید دارای کرامت و فضیلت است.

اما در مقابل، آیاتی وجود دارد که انسان را مذمت کرده و حتی ظاهر برخی از آن‌ها نشان می‌دهد که در اصل هویت و خلقت انسان بدی نهفته شده است.

در سوره معارج آمده است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» به یقین انسان حریص و کم‌طاقت آفریده شده است، هنگامی که بدی به او رسد بی‌تابی می‌کند و هنگامی که خوبی به او رسد مانع دیگران می‌شود (و بخل می‌ورزد). ظاهر آیات مذکور می‌رساند که در اصل خلقت، انسان موجودی هلوع، جزوع و منوع است. روشن است که این آیه در مقام مذمت این صفات است زیرا در آیات بعدی نمازگزاران را استثناء می‌کند.

برخی از مفسرین گفته‌اند: این صفات درواقع رذیله و مذموم نیستند زیرا شدت حرص بر امری داشتن بد نیست مهم آن است که حرص و ولع چه امری را داشته باشد. اگر حرص به خوبی‌ها داشته باشد بد نیست بلکه لازم نیز است؛ اما آنچه آن را بد می‌کند سوء تدبیر و استفاده از آن صفت است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰، ۶۴۴) «خداوند نیروها و غرایز و صفاتی در انسان آفریده است که این‌ها بالقوه وسیله تکامل و ترقی و سعادت او محسوب می‌شوند، بنابراین صفات و غرایز مزبور ذاتاً بد نیست، بلکه وسیله کمال است، اما هنگامی که همین صفات در مسیر انحرافی قرار گیرد و از آن سوءاستفاده شود، مایه نکبت و بدبختی و شر و فساد خواهد بود». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷)

برخی دیگر این آیات را چنین توجیه کرده‌اند: «ظاهر این است که این بحث‌ها همه مربوط به انسان‌هایی است که تحت تربیت رهبران الهی قرار نگرفته بلکه به صورت گیاهی خودرو پرورش یافته‌اند، نه معلمی و نه راهنمایی و نه بیدار کننده‌ای داشته‌اند، شهواتشان آزاد و در

میان هوس‌ها غوطه‌ور هستند. بدیهی است چنین انسانی نه تنها از امکانات فراوان و سرمایه‌های عظیم وجود خویش بهره نمی‌گیرد، بلکه با به کار انداختن آن‌ها در مسیرهای انحرافی و غلط به صورت موجودی خطرناک و سرانجام ناتوان و بینوا در می‌آید و الا انسانی که با استفاده از وجود رهبران الهی و به کار گرفتن اندیشه و فکر و قرار گرفتن در مسیر حرکت تکاملی و حق و عدالت به مرحله «آدمیت» گام می‌نهد و شایسته نام «بنی آدم» می‌شود، بجایی می‌رسد که به جز خدا نمی‌بیند». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷، ۲۴۰)

برخی گفته‌اند که این اوصاف در ذات انسان نیست بلکه به صورت عموم مردم آن را کسب می‌کنند؛ زیرا اگر خدا در ذات انسان قرار داده باشد مذمت آن توسط خدا بی معنی است دلیل دیگر این است که نماز گزاردن را استثناء کرده است اگر در ذات بود استثناء امکان نداشت. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰، ۶۴۴)

در سورت عادیات است که «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» انسان در برابر نعمت‌های پروردگارش بسیار ناسپاس و بخیل است. این آیه نیز «کنود» بودن را برای همه انسان‌ها اثبات کرده است گویی در ذات او چنین وصفی قرار دارد اما برخی از مفسرین گفته‌اند: تعبیر به «انسان» در این گونه موارد به معنی انسان‌های شرور هواپرست سرکش و طغیانگر است و بعضی آن را به انسان کافر تفسیر کرده‌اند وگرنه مسلماً هر انسانی چنین نیست، بسیاری کسانی که سپاسگزاری و عطا و بخشش با روحشان عجین شده و از کفران و بخل بیزارند، همچنین انسان‌هایی که در پرتو ایمان به خدا از وادی خودخواهی و خودپرستی گام بیرون نهاده و در آسمان معرفت اسماء و صفات پروردگار و تخلق به اخلاق الهی به پرواز درآمده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷، ۲۴۹)

برخی گفته‌اند: انسان از نظر جهان‌بینی اسلامی، موجودی است بسیار والا، به حدی که لایق مقام خلیفه‌اللهی و نمایندگی خدا در زمین است، معلم فرشتگان و برتر از آن‌هاست، این موضوع با نكوهش‌های فوق چگونه سازگار است؟! پاسخ این سؤال را در يك جمله می‌توان داد که آن‌همه مقام و شخصیت و ارزش انسان مشروط به يك شرط است و آن تربیت تحت نظر رهبران الهی است، در غیر این صورت انسان به گونه گیاهی خودرو پرورش می‌یابد و در

میان هوس‌ها و شهوات غوطه‌ور می‌شود، سرمایه‌های عظیمی را که بالقوه دارد از دست می‌دهد و جنبه‌های منفی در وجود او آشکار می‌شود. بنابراین اگر شرط مزبور تحقق یابد تمام جنبه‌های مثبتی که در قرآن در رابطه با انسان آمده در وجود او بارور می‌گردد و اگر این شرط، تحقق نیابد، جنبه‌های منفی یاد شده آشکار می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲، ۴۳)

برخی از علمای دینی گفته‌اند که انسان در طبعش مستخدم است؛ یعنی می‌خواهد از هر وسیله و امکاناتی به نفع خود استفاده نماید. استفاده از جمادات، نباتات و حیوانات در طول حیات انسانی به‌وضوح دال بر این مطلب است. ولی از آنجایی که انسان‌ها می‌دانند که دیگر انسان‌ها نیز می‌خواهند مانند او استخدام و استفاده را داشته باشند مجبور و مضطر هستند که زندگی اجتماعی، تعاون و رعایت حقوق دیگری را بنمایند به همین دلیل انسان مستخدم بالطبع و مدنی بالضروره است. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲، ۱۱۶)

آنچه می‌توان به‌عنوان سخن نهایی گفت این است که از آنجایی که انسان ترکیبی از بدن و روح است، روشن است که هرکدام اقتضای خویش را دارند. انسان‌های در عالم ماده به وجود آمده، در عالمی که همراه هزاران تراحم، تعارض و موانع رشد معنوی است. زندگی در میان هزاران فکر، اندیشه و هزاران گرایش موجب می‌شود که انسان دارای دو بعد اصلی داشته باشد یک بعد فطری دیگر بعد طبیعی.

آیه‌هایی که بیانگر فضیلت، کرامت و برتری انسان است ناظر به بعد فطری انسان است که مربوط به روح است و مجرد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۷) اما از آنجاکه طبیعت و زندگی دنیایی نیز اقتضائاتی دارد باید به آن خواسته‌ها نیز توجه شود. انسان برای بقای خود نیاز به قوه جاذبه دارد که هر چه مناسب با او و هدف او بود جذب کند که نام آن را قوه شهویه می‌گذارند همچنین قوه دافعه‌ای دارد که هر آنچه مانع حیات یا اهداف او بود را دفع و طرد نماید که قوه غضبیه عهده‌دار این مهم است. بنابراین هرچه در وجود انسان سرشته و نهفته شده است خوب است چه اموری که مربوط به فطرت است و چه اموری که مربوط به طبیعت. منتهی امور مربوط به طبیعت امکان دارد از حالت اعتدال و کنترل خارج شود و به‌صورت مذموم در بیاید. به‌عنوان مثال در قرآن آمده «وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا» انسان

(بر اثر شتابزدگی)، بدی‌ها را طلب می‌کند آن‌گونه که نیکی‌ها را می‌طلبید؛ و انسان، همیشه عجول بوده است. لسان این آیه مذمت انسان است که «عجول» است ولی در داستان حضرت موسی است که خداوند از حضرت موسی می‌پرسد «ای موسی! چه چیز سبب شد که از قومت پیشی‌گیری و (برای آمدن به کوه طور) عجله کنی» (طه: ۸۳) حضرت موسی در جواب فرمودند: «من به‌سوی تو شتاب کردم تا از من خشنود شوی» (طه: ۸۴) این دو آیه به‌خوبی می‌رساند که عجله نمودن در هر کاری بد نیست و مورد مذمت قرار نمی‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت انسان از منظر قرآن خوب سرشت آفریده شده است ولی تا زمانی که استعدادها و قوه‌های خود را تحت تأثیر نفس اماره و شیطان به بدی استفاده ننماید؛ اما همیشه این خطر وجود دارد که انسان طغیان کند. به همین لحاظ خداوند در سوره علق می‌فرماید: «چنین نیست (که شما می‌پندارید) به‌یقین انسان طغیان می‌کند، از اینکه خود را بی‌نیاز ببیند» (علق، ۶ و ۷). انسان اگر خویش را بی‌نیاز دید طغیان می‌کند.

از مجموع آیات به دست می‌آید که انسان در شرایطی که تحت تربیت صحیح واقع شود تمایلات فطری او رشد کرده و به‌سوی خوبی‌ها تمایل دارد اما اگر تربیت صحیح نباشد و تنها جنبه طبیعی انسان رشد نماید خطرناک بوده و طغیان پیشه است.

نقش دیدگاه‌های فوق بر آیین دادرسی کیفری

به گفته برخی از نویسندگان فلسفه سیاسی، می‌توان گفت که به‌طور کلی سه دیدگاه اساسی در مورد ذات و طبیعت انسان وجود دارد. اول دیدگاهی است که گوهر و ذات بشر را «نیک» می‌داند و انسان را اساساً موجودی عقلانی به شمار می‌آورد. اگر یک نظریه‌پرداز سیاسی، بر اساس چنین درکی از ذات بشر نظریه سیاسی خود طراحی کند می‌توان انتظار داشت که او سیستمی سیاسی طراحی می‌کند که در آن آزادی افراد زیاد است و می‌توانند آزادانه در تغییرات اجتماعی دخالت کنند. دیدگاه مخالف این اندیشه، دیدگاهی است که گوهر و ذات انسان را اساساً «خودخواه» غیرعقلانی و غیرقابل اعتماد می‌داند. نظریه‌پردازان سیاسی‌ای که این فرضیه را می‌پذیرند در نظریه سیاسی خود سیستمی را طراحی می‌کنند که در آن آزادی افراد محدود و کنترل‌های سیاسی اجتماعی روی آن‌ها بسیار شدید است. (عضدانلو، ۱۳۸۹: ۷۱)

همین سخن را می‌توان در مورد مبانی آیین دادرسی کیفری مطرح نمود. اگر انسان موجودی بدسرشت، اهریمنی، استعمارگر ذاتی دانسته شود، قطعاً قوانین کیفری و آیین دادرسی کیفری متأثر از این دیدگاه به سمت امنیت گرایی سوق داده می‌شود؛ اما اگر گفته شود انسان نیک‌سرشت بوده، فرشته‌خو است تمایل به شهروندگرایی خواهد بود؛ اما اگر گفته شود که انسان فطرتی دارد که به‌سوی خوبی‌ها دعوت می‌کند ولی درعین حال طبیعتی دارد که امکان طغیان، سرکشی و ظلم در او است، باید قوانین کیفری و آیین دادرسی کیفری به‌گونه‌ای تنظیم گردد که همه جنبه‌های او را مورد ملاحظه قرار دهد.

نگاه امنیتی در آیین دادرسی کیفری آثاری دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. عدم پابندی دولت از اصول اخلاقی در برخورد با جرم. از نظر امنیت گرا باید با جرم و مجرم مبارزه نمود و از آنجایی که مجرم شریر و خطرناک است نیازی به رعایت اصول اخلاقی نیست.

۲. چون انسان شریر است و هر لحظه امکان دارد کاری خلاف امنیت دیگران انجام دهد باید تجسس فراگیر برای و به‌منظور کشف رفتارهای خلاف امنیت و اعمال مجرمانه صورت بگیرد

۳. انسانی که در ذات خود شرارت را حمل می‌کند به‌طور قطع مجرمیت نیز همیشه از او انتظار می‌رود لذا «اصل مجرمیت» در مقابل «اصل برائت» نسبت به چنین انسانی همیشه مقدم است. به همین دلیل، اثباتیون، به سرکردگی آنریکوفری، اصل برائت را مورد انتقاد قرار داده‌اند. (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۳۸)

آثار فراوان دیگری نیز بر امنیت گرایی مترتب می‌شود که به علت اختصار فقط به فهرست آن‌ها اشاره می‌شود: ۱. دادرسی مجرمانه و غیرعلنی ۲. دادرسی غیر مشارکتی، غیر توافقی اختصاری و غیر تشریفاتی ۳. عدم تساوی سلاح‌های مقام تعقیب در برابر متهم ۴. دادرسی دولتی و رسمی ۵. عدم پیروی از اصل قانونی بودن دادرسی ۵. نامحدود بودن قدرت ضابطان و دادرسان در مقابل نگاه امنیت گرا، نگاه شهروند گرا است که منشأ آن نگاه انسان‌شناسی

خاص است. اگر انسان را نیک‌سرشت، فرشته‌خو و خوب دانستیم حتماً در تدوین قوانین تمام سعی این می‌شود که جانب او گرفته شود و در این نگاه جرم، مجرم و مجازات امری عرضی و فرعی دارد.

اولین اثری که این نگاه به انسان دارد این است که باید «کرامت انسانی» در دادرسی‌ها مراعات شود. «شکنجه» به صورت کلی ممنوع باشد. دادرسی کاملاً به صورت «قانونی» باشد. به علت اینکه با موجود شریفی مواجه هستیم، اختیارات دادرسان و ظابطان کاملاً «محدود» است. در دادرسی با مبنای نیک‌سرشتی انسان، تساوی سلاح‌ها، باید رعایت گردد، این تعبیر ریشه‌ای قرون وسطایی دارد به ضرورت استعمال سلاح‌هایی از یک نوع در دوئل یا پیکار قضایی به منظور اثبات حق اشاره دارد، تساوی سلاح‌ها به تدریج و از خلال آراء و تصمیمات دیوان و کمیسیون اروپایی حقوق بشری جای خود را در ادبیات حقوق جهان معارض بازکرده است. (آشوری، ۱۳۹۲: ۹۳)

آثار دیگری نیز دارد که به فهرست‌وار بیان می‌گردد: مشارکتی بودن دادرسی، پذیرش میانجیگری، تشریفاتی بودن، منصفانه بودن، حفظ کرامت انسانی متهم، علنی و غیر محرمانه بودن دادرسی کیفری، توافعی بودن، تساوی سلاح‌ها. (رحیمی نژاد، ۱۳۸۷: ۲۰۸)

از آنجایی که نگاه قرآن به انسان چندبعدی و چند ساحتی است می‌توان گفت تنظیم آیین دادرسی کیفری با نگاه قرآنی باید ترکیبی مناسب با انسان‌شناسی قرآنی باشد.

قرآن کریم انسان را دارای فطرتی خداجو و سرشتی خوب می‌داند به شرطی که تحت تربیت الهی قرار گرفته باشد و فطرتش رشد پیدا کرده باشد بنابراین در جامعه‌ای که آموزه‌های اسلامی به صورت حداکثری اعمال می‌شود و انسان‌های آن جامعه اغلب تربیت یافته به آموزش‌های دینی باشند رویکرد شهروند محوری بیشتر اعمال می‌شود و کرامت انسانی، اصل برائت، اجرای اصل صحت در عمل مؤمن و... اولویت دارد، اما اگر شرایط بالعکس باشد. انسان‌های یک جامعه (اگرچه به نام مسلمان باشند) تربیتی اسلامی نداشته باشند و آموزه‌های دینی در آن جامعه اعمال نگردد و فقط جنبه طبیعی آنان پرورش یافته باشد - به علت اینکه تحت تأثیر هوای نفس، شیطان و تمایلات طبیعی قرار گرفته است - در معرض طغیان، حق‌کشی و تجاوز

می‌باشد. به همین علت، ترجیح رویکرد امنیتی امری موجه خواهد بود. البته این سخن به معنی تجویز همه خصیصه‌های امنیت‌گرایی نیست، بلکه صرفاً پذیرش قسمتی از آموزه‌های امنیتی که با دیگر آموزه‌های قرآنی، چون کرامت انسانی، آزادی و ... منافات نداشته باشد.

نتیجه

در آیین دادرسی مبانی و رویکردهای مختلفی وجود دارد. به همین لحاظ با دو‌گرایی عمده در حیطه آیین دادرسی کیفری مواجه هستیم، عدالت محوری، فایده‌گرایی و رویکرد امنیت‌گرایی و شهروند محوری. این مبانی و رویکرد ناشی از انسان‌شناسی خاصی است که وجود دارد. انسان‌شناسی قرآنی، انسان را موجودی دارای اختیار می‌داند که در اصل فطرت و خلقت نیکو سرشت است، اما به شرطی که بتواند فطرت خویش را تربیت نماید. ولی اگر شرایط به گونه مساعد نباشد زمینه طغیان و سرکشی در انسان‌ها به صورت فزاینده‌ای موجود است. لذا آیین دادرسی کیفری از منظر انسان‌شناسی قرآنی به عدالت محوری بیشتر نزدیک است البته با تفاوت‌های عمده و در صورتی که زندگی اجتماعی سالم باشد رویکرد شهروند محوری دارد اما اگر شرایط جامعه بد باشد و زمینه فساد زیاد، رویکرد امنیت محوری را به صورت موقت می‌پذیرد البته تا آنجایی که با دیگر اصول قرآنی چون عدالت و کرامت انسانی، مخالف نباشد.

فهرست منابع

۱. اسماعیلی، محمدعلی و فولادی، محمد، جبر و اختیار در اندیشه صدرالمآلهین، مجله معرفت کلامی، بهار و تابستان، شماره ۸، ۱۳۹۱.
۲. افشار کهن، جواد، طرح فرضیه‌ای پیرامون نظریات تک عامل نگر (جبرگرا) در جغرافیا و سایر علوم، مجله تحقیقات جغرافیایی پاییز و زمستان، شماره ۵۸ و ۵۹، ۱۳۷۹.
۳. آشوری، محمد، عدالت کیفری، «مجموعه مقالات» دادگستر، اول، ۱۳۹۲.
۴. آشوری، محمد، عدالت کیفری، «مجموعه مقالات» گنج دانش، اول، ۱۳۷۶.
۵. بازارگادی، بهاء‌الدین، تاریخ فلسفه سیاسی یا سیر تاریخی افکار و عقاید سیاسی از آغاز تاریخ تا زمان معاصر، زوار، پنجم ۱۳۸۲.
۶. جزوه درسی استاد دکتر محمد خلیل صالحی، دوره دکتری، ترم دوم سال ۹۴-۹۵.
۷. جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، اسراء، دوم، ۱۳۷۹.
۸. رحیمی نژاد، اسماعیل، کرامت انسانی در حقوق کیفری، میزان، اول ۱۳۸۷.
۹. شاهرودی، سید محمود هاشمی، بایسته‌های فقه جزا، نشر میزان - نشر دادگستر، تهران، اول، ۱۴۱۹ ه.ق.
۱۰. شریعتی، صدرالدین و انصافی مهربانی، سپیده، نگاهی به جبر و اختیار در مکتب اسلام و دلالت‌های تربیتی آن، مجله پژوهش‌نامه معارف قرآنی شماره ۱۷، تابستان ۱۳۹۳.
۱۱. طاهری، ابوالقاسم، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب، نشر قومس، ششم ۱۳۸۴.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، تهران، پنجم، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصرخسرو، سوم، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، الخلاف، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۷ ه.ق.
۱۶. عضدانلو، حمید، سیاست و بنیان‌های فلسفی اندیشه سیاسی، نشر نی، اول ۱۳۸۹.
۱۷. علوی، فخرالسادات، جدال جبر و اختیار؛ مسئله جبر و اختیار به روایت فیلسوفان غرب، مجله سوره اندیشه، شماره ۶۹-۶۸، اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۲.

۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، سوم، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. فرح بخش، مجتبی، جرم انگاری فایده گرایانه، میزان، اول ۱۳۹۲.
۲۰. قیاسی، جلال الدین و همکاران، مطالعه تطبیقی حقوق جزای عمومی، پژوهشکده حوزه و دانشگاه اول ۱۳۸۰.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیة، تهران، اول ۱۳۷۴ ش.
۲۲. موحدابطحی، سید محمدتقی، مبانی انسان شناسانه در جامعه‌شناسی دورکیم، مجله مصباح مهر، شماره ۳۵، ۱۳۷۹.
۲۳. موفق، علی‌رضا، جریان علیت در تاریخ، تأملی در نگرش سارتر و مطهری، مجله قبسات، شماره ۴۲، زمستان ۱۳۸۵.
۲۴. هاشمی رفسنجانی، اکبر، فرهنگ قرآن، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، دوم، ۱۳۸۳.

چالش‌ها و راهکارهای توسعه پایدار در افغانستان (۲۰۲۱-۲۰۰۱)

محمد آصف تقوی،^۱ محمدابراهیم احسانی^۲

چکیده

این پژوهش به بررسی چالش‌ها و راهکارهای توسعه پایدار در افغانستان در دوره پس از ۲۰۰۱ با تمرکز بر چهار نظریه کلیدی توسعه اقتصادی شامل نوسازی، وابستگی، توسعه پایدار و توسعه انسانی می‌پردازد. با استفاده از روش تحقیق ترکیبی (کیفی-کمی) و تحلیل داده‌های ثانویه از منابع معتبر بین‌المللی و ملی، مطالعه حاضر نشان می‌دهد که توسعه در افغانستان با موانع ساختاری متعددی از جمله حکومت‌داری ضعیف، وابستگی به کمک‌های خارجی، ناامنی مزمن و فساد سیستماتیک مواجه بوده است. پژوهش حاضر چارچوبی سه‌سطحی را برای توسعه پایدار پیشنهاد می‌کند که شامل تحول نهادی در سطح کلان، تقویت حکمرانی محلی در سطح میانی و توانمندسازی فردی در سطح خرد می‌شود. نتایج نشان می‌دهد که ترکیب راهکارهای بومی با تجربیات بین‌المللی و توجه همزمان به ابعاد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی توسعه می‌تواند به نتایج پایدارتری منجر شود. این مطالعه بر ضرورت اتخاذ رویکردی همه‌جانبه و زمینه‌مند در برنامه‌ریزی توسعه‌ای تأکید دارد که با شرایط خاص تاریخی و فرهنگی افغانستان سازگار باشد.

کلمات کلیدی: توسعه پایدار، افغانستان، چالش‌های اقتصادی، مشارکت محلی، توانمندسازی.

۱ - دکتری علوم اقتصادی، taqawi@gmail.com

۲ - فارغ التحصیل رشته فلسفه و کلام اسلامی، جامعة المصطفی العالمیه، m.ibrahim.ehsani@gmail.com

مقدمه

افغانستان به عنوان کشوری با موقعیت ژئوپلیتیک حساس، منابع طبیعی غنی و جمعیت جوان، از ظرفیت‌های بالایی برای توسعه برخوردار است؛ اما دهه‌ها جنگ، بی‌ثباتی سیاسی و حکومت‌داری ضعیف، آن را به یکی از فقیرترین و ناپایدارترین کشورهای جهان تبدیل کرده است (World Bank, ۲۰۲۳, p. ۱۲). این مقاله باهدف تحلیل نظام‌مند چالش‌ها و فرصت‌های توسعه در افغانستان، از منظر اقتصادی-اجتماعی نگاشته شده و بر اهمیت اتخاذ راهبردهای مبتنی بر شواهد تأکید دارد.

برای دستیابی به تحلیلی جامع، مقاله حاضر از چهارچوب نظری ترکیبی بهره می‌گیرد که شامل نظریه‌های نوسازی، وابستگی، توسعه پایدار و توسعه انسانی است.

نظریه نوسازی با تمرکز بر موانع داخلی توسعه، همچون ساختارهای سنتی و کمبود سرمایه انسانی، به عنوان یک چارچوب تحلیلی کلیدی مورد استفاده قرار گرفته است. این نظریه به ویژه در بررسی نقش نهادهای داخلی و تأثیر آن‌ها بر فرآیند توسعه در افغانستان کاربرد دارد. در کنار آن، نظریه وابستگی به تحلیل نقش عوامل خارجی، از جمله وابستگی به کمک‌های بین‌المللی، تحریم‌ها و مداخلات ژئوپلیتیک پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه این عوامل به شکل‌گیری اقتصاد تک‌بعدی در افغانستان انجامیده است. از سوی دیگر، نظریه توسعه پایدار به عنوان چارچوبی کل‌نگر، تعامل پیچیده بین ابعاد اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی را بررسی می‌کند. این نظریه به ویژه در تحلیل تأثیر تغییرات آب‌وهوایی بر بخش کشاورزی که معیشت ۸۰ درصد از جمعیت را تأمین می‌کند، حائز اهمیت است. در نهایت، نظریه توسعه انسانی با تأکید بر شاخص‌های چندبعدی فقر، دسترسی به آموزش و بهداشت و محرومیت گروه‌های آسیب‌پذیر، به درک عمیق‌تری از موانع توسعه در افغانستان کمک می‌کند.

اهمیت پرداختن به توسعه در افغانستان با توجه به شاخص‌های نگران‌کننده‌ای همچون فقر گسترده، وابستگی اقتصادی و بحران‌های انسانی بیش‌ازپیش آشکار می‌شود. بر اساس آمارهای اخیر حدود ۸۴٪ از جمعیت افغانستان زیر خط فقر زندگی می‌کنند (UNDP, ۲۰۲۳, p. ۳۴). اقتصاد کشور به شدت به کمک‌های خارجی وابسته بوده و بخش زراعت که

معیشت ۸۰٪ مردم را تأمین می‌کند، به دلیل تغییرات آب‌وهوایی با بحران مواجه است (FAO, ۲۰۲۵, p. ۸). بحران انسانی و مهاجرت نیز از سوی دیگر اهمیت توسعه را روشن می‌کند. بیش از ۶.۶ میلیون آواره داخلی و ۲.۳ میلیون پناهنده افغان در کشورهای همسایه وجود دارند (UNHCR, ۲۰۲۳, p. ۲۲). عدم دسترسی به خدمات پایه مانند بهداشت و آموزش، به‌ویژه برای زنان و دختران، نسل آینده را با خطر بی‌سوادی و ناتوانی مواجه کرده است (UNICEF, ۲۰۲۳, p. ۱۹). تنها ۳۰٪ از جمعیت به برق پایدار دسترسی دارند (Asian Development Bank, ۲۰۲۳, p. ۱۵). شبکه حمل‌ونقل ضعیف، تجارت داخلی و منطقه‌ای را مختل کرده است.

با توجه به تحولات اخیر، بررسی عوامل بازدارنده توسعه در افغانستان و ارائه راهکارهای عملی برای بهبود وضعیت، نه‌تنها برای ثبات این کشور، بلکه برای امنیت منطقه‌ای و بین‌المللی حیاتی است. این مقاله با تحلیل چالش‌های ساختاری و پیشنهاد راهبردهای مبتنی بر واقعیت‌های محلی، می‌کوشد گامی در جهت حل این معضلات باشد. مسئله بنیادین این پژوهش را می‌توان عوامل اصلی بازدارنده توسعه اقتصادی-اجتماعی و راهکارهای سیاستی برای پیمودن مسیر توسعه پایدار در نظر گرفت. فرضیه اصلی مقاله این است که ترکیب عوامل داخلی (فساد، نهادهای ضعیف) و خارجی (تحریم‌ها، کاهش کمک‌های خارجی) موجب شکست برنامه‌های توسعه شده و تقویت نهادهای محلی همراه با مشارکت منطقه‌ای می‌تواند چارچوبی برای پیشرفت فراهم کند.

روند توسعه در افغانستان از ۲۰۰۱ تا ۲۰۲۱

فرایند توسعه در افغانستان پس از ۲۰۰۱ را می‌توان به سه دوره اصلی تقسیم کرد. دوره نخست (۲۰۰۱-۲۰۰۵) با تشکیل دولت موقت به رهبری حامد کرزی آغاز شد و کنفرانس بن در سال ۲۰۰۱ چارچوبی برای بازسازی دولت و جلب حمایت بین‌المللی ترسیم کرد (Rubin, ۲۰۰۶, p. ۴۵). در این بازه، تولید ناخالص داخلی افغانستان به‌طور متوسط سالانه حدود ۸٪ رشد کرد که عمدتاً ناشی از تزریق کمک‌های خارجی بود (World Bank, n.d. p. ۱۳). دوره دوم (۲۰۰۵-۲۰۱۴) با افزایش چشمگیر حضور نیروهای بین‌المللی و اجرای پروژه‌های کلان زیربنایی، از جمله جاده کابل-قندهار و شبکه‌های برق منطقه‌ای، مشخص

می‌شود (Asian Development Bank, n.d. p. ۹). با این حال، توسعه با چالش‌های مهمی از جمله ناامنی گسترده، فساد سیستماتیک و وابستگی شدید به کمک‌های خارجی همراه بود. در سال ۲۰۱۴، افغانستان در شاخص ادراک فساد رتبه ۱۷۲ از ۱۷۵ کشور را کسب کرد که نشان‌دهنده ضعف شدید در حکمرانی و شفافیت بود (Transparency International, ۲۰۱۴, p. ۳۱).

دوره سوم (۲۰۱۴-۲۰۲۱) با خروج تدریجی نیروهای ناتو و انتقال مسئولیت امنیت به نیروهای افغان آغاز شد. کاهش کمک‌های بین‌المللی تأثیر منفی قابل‌توجهی بر اقتصاد گذاشت و نرخ بیکاری به شدت افزایش یافت؛ به‌طوری‌که در سال ۲۰۱۸ نرخ بیکاری کلی حدود ۸.۸۴٪ و بیکاری جوانان ۱۷.۷٪ گزارش شد (International Labour Organization, n.d. p. ۲۲). باوجود کاهش در شاخص‌های کلان اقتصادی، برخی دستاوردها نظیر افزایش نرخ ثبت‌نام دانش‌آموزان، به‌ویژه دختران، از حدود ۱ میلیون نفر در ۲۰۰۱ به ۹.۶ میلیون نفر در ۲۰۱۸ حفظ شدند (UNICEF USA, n.d, p. ۱۱).

پیشینه پژوهش

در دو دهه گذشته، افغانستان در مسیر توسعه با چالش‌های ساختاری، سیاسی و اجتماعی متعددی مواجه بوده است. بانک جهانی (۲۰۲۱) در گزارشی با عنوان Afghanistan's Development Gains تأکید می‌کند که بخش عمده‌ای از رشد اقتصادی افغانستان در فاصله سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۱۹ وابسته به کمک‌های خارجی بوده و توسعه ساختاری پایدار شکل نگرفته است (World Bank, ۲۰۲۱, p. ۱۷). این تحلیل از منظر نظریه نوسازی نشان می‌دهد که تزریق منابع خارجی بدون تحول نهادی، توسعه‌ای سطحی و شکننده به دنبال دارد. همچنین، از منظر نظریه وابستگی، رودریک (۲۰۰۷) بیان می‌کند که اقتصادهای وابسته مانند افغانستان، در نتیجه عدم شکل‌گیری ظرفیت‌های داخلی و وابستگی به نهادهای بین‌المللی، در یک چرخه بازتولید نابرابری و توسعه‌نیافتگی قرار می‌گیرند (Rodrik, ۲۰۰۷, p. ۲۱۱). وی معتقد است که مداخلات بین‌المللی بدون تقویت نهادهای بومی، بیشتر موجب تضعیف استقلال اقتصادی می‌شوند.

در حوزه توسعه انسانی، پژوهش بنیاد آسیا (The Asia Foundation, ۲۰۱۹, p. ۲۸) نشان می‌دهد که میزان بیکاری، به‌ویژه در میان جوانان، بالا بوده و این مسئله به‌طور مستقیم بر روند مهاجرت و گسترش ناامنی تأثیرگذار بوده است. این یافته با نظریه توسعه انسانی همخوان است که بر نقش ظرفیت‌سازی فردی و اجتماعی در پیشبرد توسعه تأکید دارد. در همین راستا، مطالعه‌ای در Journal of Asian Studies رابطه مثبت بین آموزش زنان و توسعه روستایی را تأیید کرده و اشاره می‌کند که در روستاهایی که مدرسه دخترانه وجود داشته، نرخ توسعه تا ۴۰ درصد بیشتر بوده است (Smith et al., ۲۰۲۰, p. ۷۷).

از منظر توسعه پایدار، برنامه توسعه سازمان ملل متحد (UNDP, ۲۰۲۳, p. ۳۴) در گزارش Afghanistan Outlook وضعیت اقتصادی و اجتماعی افغانستان را بحرانی توصیف می‌کند و تأکید دارد که تداوم فقر، ناامنی غذایی و فروپاشی نهادهای اجتماعی، مانع شکل‌گیری روند توسعه پایدار شده است.

این مرور نشان می‌دهد که توسعه افغانستان مستلزم بازاندیشی در الگوهای مداخله، تقویت نهادهای بومی، سرمایه‌گذاری در آموزش و توجه به همبستگی امنیت و توسعه است.

مبانی نظری

در این پژوهش با بهره‌گیری از چارچوب‌های نظری توسعه به تحلیل وضعیت افغانستان پرداخته می‌شود. مهم‌ترین نظریه‌های مورد استفاده، چهار نظریه کلیدی توسعه اقتصادی شامل نوسازی، وابستگی، توسعه پایدار و توسعه انسانی است.

نظریه نوسازی

نظریه نوسازی^۱ یکی از رویکردهای کلاسیک در مطالعات توسعه است که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ با تأکید بر تجربه کشورهای غربی شکل گرفت. این نظریه بر این باور است که جوامع سنتی برای رسیدن به توسعه باید مسیر مشابه کشورهای صنعتی‌شده غربی را طی کنند و از نظر اقتصادی، سیاسی و فرهنگی به سمت مدرنیته حرکت نمایند (Rostow, ۱۹۶۰, p. ۴). بر اساس دیدگاه‌های لرنر (۱۹۵۸، ص ۱۱۲)، ابزارهایی مانند آموزش، رسانه‌ها و

^۱ Modernization Theory.

گسترش ارتباطات، نقش مهمی در تغییر نگرش‌های سنتی و آماده‌سازی جوامع برای پذیرش نهادهای مدرن ایفا می‌کنند. روستو (۱۹۶۰) نیز توسعه اقتصادی را در قالب پنج مرحله متوالی توصیف می‌کند که از جامعه سنتی آغاز شده و به مرحله مصرف انبوه ختم می‌شود. از سوی دیگر، این نظریه مورد انتقاد قرار گرفته است؛ زیرا نگاهی تک‌خطی، غرب‌محور و نادیده‌گیر تفاوت‌های فرهنگی دارد و عواملی مانند استعمار و ساختارهای ناعادلانه نظام جهانی را در نظر نمی‌گیرد (Inglehart & Welzel, ۲۰۰۵, p. ۳۳).

نظریه نوسازی با تأکید بر گذار از جامعه سنتی به مدرن در افغانستان با چالش‌های جدی مواجه بوده است. برنامه‌های نوسازی پس از ۲۰۰۱ که عمدتاً بر دموکراسی‌سازی سریع، اقتصاد بازار محور و نهادسازی به سبک غربی تأکید داشتند، در افغانستان با موانع جدی مواجه شدند. این موانع را می‌توان به دو دسته موانع ساختاری و اشتباهات راهبردی دسته‌بندی کرد. موانع ساختاری را می‌توان ساختار قبیله‌ای حاکم بر ۸۰٪ مناطق روستایی (World Bank, ۲۰۲۲, p. ۱۹)، مقاومت نظام ارزشی سنتی در برابر تغییرات سریع، فقدان زیرساخت‌های لازم برای نوسازی و ضعف شدید سرمایه اجتماعی دانست (ساعی، ۱۳۹۵، ص ۴۵). اشتباهات راهبردی نیز تأکید صرف بر نهادسازی صوری بدون توجه به ظرفیت‌های محلی، تقلید کورکورانه از نهادهای غربی، عدم بومی‌سازی برنامه‌های توسعه، عدم تطابق برنامه‌های توسعه با شرایط بومی (ازکیا و غفاری، ۱۳۹۸، ص ۱۲۳) و سرمایه‌گذاری نامتوازن در شهرها به قیمت حاشیه‌نشینی روستاها بوده است.

نظریه وابستگی

نظریه وابستگی^۱ یکی از نظریه‌های مهم در مطالعات توسعه اقتصادی است که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، به‌ویژه توسط اندیشمندان آمریکای لاتین مطرح شد. این نظریه واکنشی بود به نظریه نوسازی و معتقد است که کشورهای توسعه‌نیافته (محیط) به دلیل رابطه ناعادلانه با کشورهای توسعه‌یافته (مرکز)، در وضعیت وابستگی و عقب‌ماندگی ننگه داشته می‌شوند (Frank, ۱۹۶۷, p. ۲۳). برخلاف نظریه نوسازی که می‌گوید کشورهای فقیر باید راه

^۱ Dependency Theory

کشورهای ثروتمند را تکرار کنند، نظریه وابستگی می‌گوید کشورهای توسعه‌نیافته فقیر باقی مانده‌اند چون در یک سیستم جهانی ناعادلانه گرفتار شده‌اند. در این سیستم، منابع و سود اقتصادی از کشورهای فقیر به نفع کشورهای ثروتمند منتقل می‌شود؛ بنابراین، توسعه در «مرکز» باعث «توسعه‌نیافتگی» در «پیرامون» می‌شود.

این نظریه، برخلاف نظریه نوسازی، توسعه را یک فرایند جهانی نابرابر می‌داند که در آن کشورهای مرکز از طریق استثمار کشورهای پیرامون، ثروت و قدرت خود را افزایش داده‌اند. به‌زعم دوس سانتوس (۱۹۷۰، ص ۲۳۵)، این وابستگی ساختاری موجب می‌شود کشورهای پیرامونی نتوانند مسیر توسعه‌ای مستقل و پایدار داشته باشند، چرا که تحت سلطه سرمایه خارجی، بازارهای صادراتی ناپایدار و نهادهای بین‌المللی هستند.

بر اساس آرون (۱۹۷۳) و کاربرد آن توسط ساعی (۱۳۹۵)، وابستگی افغانستان به کمک‌های خارجی نمونه‌ای از توسعه‌نیافتگی ساختاری است که در آن کشورهای مرکز (غرب) با ارائه کمک‌های مشروط، مانع استقلال اقتصادی کشورهای پیرامون می‌شوند. الگوی وابستگی در افغانستان دارای ابعاد چندلایه است که حداقل سه لایه وابستگی مالی، وابستگی فنی و وابستگی سیاسی را می‌توان از یکدیگر تفکیک نمود. از نظر مالی، ۹۵٪ هزینه‌های توسعه‌ای ۲۰۲۱-۲۰۰۱ از خارج تأمین می‌شد (IMF, ۲۰۲۱, p. ۱۸) در بعد فنی نیز فناوری واقعی به افغانستان منتقل نشد و مشروط بودن کمک‌ها به اصلاحات ساختاری گواهی برای وابستگی سیاسی است.

نظریه توسعه پایدار

نظریه توسعه پایدار^۱ یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های معاصر در حوزه توسعه اقتصادی است که از دهه ۱۹۸۰ به‌ویژه پس از انتشار گزارش برانتلند (۱۹۸۷) مطرح شد. این نظریه بر این نکته تأکید دارد که توسعه اقتصادی نباید باعث آسیب به محیط‌زیست یا نادیده گرفتن نیازهای نسل‌های آینده شود (WCED, ۱۹۸۷, p. ۴۳). دیلی (۱۹۹۶، ص ۷۷) نیز با انتقاد از مفهوم رشد بی‌پایان، بر ضرورت گذار از اقتصاد رشدگرا به سوی اقتصاد اکولوژیکی تأکید می‌کند

^۱ Sustainable Development

که در آن بهره‌برداری از منابع با ظرفیت اکولوژیکی سیاره هماهنگ باشد. همچنین، باربر (۱۹۸۷، ص ۱۰۴) توسعه پایدار را مفهومی چندبعدی می‌داند که نه تنها حفاظت از محیط‌زیست، بلکه کاهش فقر و ایجاد برابری اجتماعی را نیز شامل می‌شود. نظریه توسعه پایدار می‌گوید که تنها رشد اقتصادی کافی نیست؛ بلکه باید به محیط‌زیست، منابع طبیعی، عدالت اجتماعی و کیفیت زندگی انسان‌ها نیز توجه شود. توسعه‌ای که فقط به منافع کوتاه‌مدت فکر کند، در بلندمدت منجر به بحران‌های زیست‌محیطی، فقر و نابرابری می‌شود؛ بنابراین، توسعه باید در سه بُعد اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی متعادل باشد. با تأکید بر سه بعد اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی، این نظریه برای افغانستان اهمیت ویژه‌ای دارد. در بعد اقتصادی ۸۴٪ جمعیت زیر خط فقر شدید قرار دارند و نرخ بیکاری ۴۰٪ در میان جوانان چالشی اساسی برای توسعه پایدار تلقی می‌شود. به‌عنوان چالش‌های بعد اجتماعی نیز می‌توان به فروپاشی نظام بهداشتی و نابسامانی نظام آموزشی اشاره کرد، بررسی‌ها نشان می‌دهد ۷۰٪ جمعیت به آب آشامیدنی سالم دسترسی ندارند و نرخ بی‌سوادی رو به افزایش است. در بعد زیست‌محیطی نیز کاهش ۶۰٪ منابع آبی در دو دهه اخیر و تخریب سالانه ۳٪ از جنگل‌ها چالشی جدی شمرده می‌شود (میرزایی، ۱۴۰۰، ص ۶۷).

نظریه توسعه انسانی

نظریه توسعه انسانی با تأکید بر انسان‌محوری در فرآیند توسعه، بر این اصل استوار است که توسعه اقتصادی صرفاً به معنای افزایش درآمد ملی یا رشد تولید نیست، بلکه باید به گسترش آزادی‌ها، توانمندی‌ها و فرصت‌های انسانی منجر شود (Sen, ۱۹۹۹, p. ۱۴). آمارتیا سن در اثر برجسته خود «توسعه یعنی آزادی» استدلال می‌کند که توسعه واقعی زمانی رخ می‌دهد که افراد بتوانند زندگی‌ای سالم، خلاق و با معنا داشته باشند و در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی مشارکت کنند. در همین راستا، برنامه توسعه سازمان ملل متحد (UNDP, ۱۹۹۰, p. ۸) در گزارش توسعه انسانی سال ۱۹۹۰ شاخص توسعه انسانی (HDI) را معرفی کرد که سه مؤلفه کلیدی یعنی آموزش، سلامت (امید به زندگی) و درآمد را به‌عنوان معیارهای اصلی توسعه معرفی می‌کند. این رویکرد، توجه به کیفیت زندگی و عدالت اجتماعی را به‌جای صرفاً

کمیت‌های اقتصادی مطرح کرده و نقش دولت‌ها را در فراهم کردن زیرساخت‌های انسانی مانند آموزش، بهداشت و برابری فرصت‌ها برجسته می‌سازد (Fukuda-Parr & Shiva, ۲۰۰۳, p. ۲۲).

با استناد به گزارش‌های برنامه توسعه ملل متحد (۲۰۲۳, p. ۳۴)، شاخص HDI افغانستان از ۰/۵۱۱ در ۲۰۱۸ به ۰/۴۷۸ در ۲۰۲۳ کاهش یافته، امید به زندگی از ۶۴ سال به ۵۵ سال رسیده، نرخ مرگ‌ومیر کودکان زیر ۵ سال به ۵۵ در هزار تولد افزایش یافته که نشانگر فاصله گرفتن از اهداف توسعه انسانی است.

جمع‌بندی نظری

افغانستان پس از سال ۲۰۰۱، به‌رغم دریافت کمک‌های گسترده بین‌المللی، با چالش‌های متعددی در مسیر توسعه مواجه بوده است. بررسی این وضعیت از منظر نظریه‌های توسعه، ازجمله نوسازی، وابستگی، توسعه پایدار و توسعه انسانی، نشان می‌دهد که این کشور در بهره‌برداری کامل از ظرفیت‌های این نظریه‌ها موفق نبوده است.

نظریه نوسازی بر گذار از ساختارهای سنتی به مدرن تأکید دارد، اما در افغانستان، به‌واسطه ساختارهای قبیله‌ای، شکاف‌های فرهنگی و نبود نهادهای باثبات، این گذار به‌صورت ناقص و گسسته صورت گرفته است (ازکیا و غفاری، ۱۳۹۳). از سوی دیگر، نظریه وابستگی نشان می‌دهد که کشورهای درحال‌توسعه به‌واسطه نظام اقتصادی و سیاسی جهانی به کشورهای توسعه‌یافته وابسته می‌مانند. وضعیت افغانستان نیز گویای همین وابستگی است؛ وابستگی‌ای که در کمک‌های اقتصادی و نظامی خارجی و حتی طراحی سیاست‌های کلان توسعه‌ای نمایان شده است (رامیار، مجدی و مظلوم خراسانی، ۱۳۹۷).

در زمینه توسعه پایدار نیز که بر تعادل بین ابعاد اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی تأکید دارد، افغانستان با موانعی مانند ناامنی مزمن، فساد ساختاری و ناکارآمدی نهادی مواجه است. این عوامل مانع از شکل‌گیری نهادهای پایدار و خوداتکا شده‌اند (رامیار، مجدی و مظلوم خراسانی، ۱۳۹۷). توسعه انسانی که بر سرمایه‌گذاری در آموزش، سلامت و کیفیت زندگی تمرکز دارد، نیز در این کشور به دلیل دسترسی محدود به خدمات آموزشی و درمانی، بیکاری گسترده و مهاجرت نخبگان، با چالش‌هایی جدی روبه‌رو بوده است (ازکیا و غفاری، ۱۳۹۳).

ترکیب این تحلیل‌ها نشان می‌دهد که افغانستان در یک وضعیت توسعه‌ای پیچیده و متناقض گرفتار شده است: نوسازی ناقص، وابستگی ساختاری و توسعه نامتوازن؛ بنابراین، راهکارهایی که صرفاً از یک نظریه یا مدل توسعه برگرفته شده‌اند، کارآمدی محدودی خواهند داشت. آنچه برای پیشرفت پایدار ضروری به نظر می‌رسد، رویکردی تلفیقی و بومی‌محور است؛ رویکردی که از یکسو به واقعیت‌های داخلی و ساختارهای سنتی توجه دارد و از سوی دیگر، تعامل مؤثر با منطقه و نهادهای بین‌المللی را نیز مدنظر قرار می‌دهد.

بر اساس تحلیل نظری، می‌توان راهبردهای توسعه افغانستان را در سه سطح اصلی صورت‌بندی کرد: در سطح خرد، باید به تقویت اقتصاد محلی مبتنی بر کشاورزی پایدار و آموزش‌های فنی و حرفه‌ای پرداخته شود؛ در سطح کلان، طراحی نظام حکمرانی چندسطحی و ایجاد ائتلاف‌های منطقه‌ای برای توسعه الزامی است؛ و در سطح بین‌المللی، بازتعریف روابط با نهادهای مالی جهانی و جذب سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی هدفمند، می‌تواند مؤثر باشد.

تجربه افغانستان نشان می‌دهد که توسعه باید فرایندی درون‌زا و متکی بر ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بومی باشد. همچنین، ایجاد تعادل بین ابعاد مختلف توسعه، به‌ویژه بین رشد اقتصادی، عدالت اجتماعی و ثبات سیاسی، نقشی حیاتی در پیشبرد اهداف توسعه‌ای دارد.

چالش‌های توسعه در افغانستان

عوامل سیاسی بازدارنده توسعه در افغانستان

حکومت‌داری ضعیف یکی از موانع ساختاری توسعه در افغانستان است که ریشه در ناکارآمدی ساختار سیاسی دارد. گزارش بانک جهانی نشان می‌دهد که شاخص حکمرانی خوب افغانستان در بیست سال گذشته بسیار پایین بوده و ضعف‌های جدی در قانون‌گذاری، اجرای قوانین و پاسخگویی نهادهای دولتی وجود داشته است. این ضعف‌ها به‌ویژه در عدم توانایی دولت مرکزی در ارائه خدمات پایه به مناطق مختلف کشور نمود یافته است (World Bank, ۲۰۲۲).

ضعف ساختارهای اداری افغانستان (طبق گزارش بانک جهانی، ۲۰۲۲) با چارچوب نظریه نوسازی قابل تحلیل است که بر ضرورت گذار از ساختارهای سنتی به نهادهای مدرن تأکید دارد. مطابق این نظریه، ناکارآمدی بوروکراسی دولتی ناشی از عدم تطابق ساختارهای کهنه با نیازهای توسعه مدرن است.

فساد اداری به عنوان یکی از پیامدهای بارز حکومت‌داری ضعیف، به معضلی ساختاری تبدیل شده بود. افغانستان در شاخص ادراک فساد در میان پایین‌ترین رتبه‌ها قرار دارد و فساد در تمامی سطوح اداری از وزارتخانه‌های مرکزی تا ادارات محلی نهادینه شده بود. فساد سیستماتیک علاوه بر هدررفت منابع مالی، اعتماد عمومی به نهادهای دولتی را به شدت تضعیف کرده بود (Transparency International, ۲۰۲۲; UNDP, ۲۰۲۳).

فساد سیستماتیک نه تنها محصول عوامل داخلی، بلکه پیامد روابط نابرابر با نهادهای بین‌المللی است که نظریه وابستگی آن را به عنوان نتیجه سلطه الگوهای خارجی بر حکومت‌داری محلی تفسیر می‌کند.

تعامل ناسالم میان بازیگران سیاسی و اقتصادی نیز یکی دیگر از عوامل بازدارنده توسعه به شمار می‌رود. مطالعات متعدد نشان داده‌اند که شبکه‌های ذی‌نفوذ سیاسی-اقتصادی پروژه‌های توسعه‌ای را به انحصار خود درآورده بودند و بسیاری از پروژه‌های بزرگ بدون رقابت به شرکت‌های وابسته به مقامات دولتی واگذار شده بودند. این روابط ناسالم نه تنها کیفیت اجرای پروژه‌ها را کاهش داده، بلکه هزینه‌های اجرایی را افزایش داده است (OECD, ۲۰۲۱).

ناپایداری سیاسی و تغییرات مکرر در ساختار قدرت نیز تأثیر مخربی بر روند توسعه داشته است. گزارش مؤسسه صلح ایالات متحده تأکید می‌کند که هر تغییر سیاسی در افغانستان منجر به بازنگری کامل در استراتژی‌های توسعه و توقف پروژه‌های نیمه‌تمام شده است. این ناپایداری به‌ویژه در حوزه اصلاحات اداری مشهود بوده و بسیاری از برنامه‌های اصلاحات پس از تغییر دولت ناتمام رها شده‌اند. چنین شرایطی منجر به شکل‌گیری چرخه معیوبی شده است که در آن نهادهای دولتی هیچ‌گاه فرصت تکامل و بهبود کارایی را پیدا نمی‌کنند (United States Institute of Peace, ۲۰۲۳).

عوامل امنیتی مؤثر بر توسعه در افغانستان

جنگ و ناامنی مزمن به عنوان اصلی ترین مانع توسعه پایدار در افغانستان عمل کرده اند. گزارش بانک جهانی (۲۰۲۲، ص. ۳۴) نشان می دهد که در بازه زمانی ۲۰۰۱ تا ۲۰۲۱، حدود ۴۰ درصد از بودجه توسعه ای افغانستان صرف مقابله با پیامدهای ناامنی شده است. این در حالی است که پژوهش مرکز مطالعات راهبردی کابل (۱۴۰۰، ص. ۱۱۲) تأکید دارد که گسترش فعالیت های گروه های مسلح غیردولتی موجب تخریب سالانه ۱۵ درصد از زیرساخت های توسعه ای کشور می شده است. تخریب زیرساخت ها نه تنها یک بحران امنیتی، بلکه نقض اصل «پایداری اکولوژیک» در نظریه توسعه پایدار است که بر تعادل بین امنیت، اقتصاد و محیط زیست تأکید دارد. مطالعه میدانی سازمان ملل متحد (۲۰۲۱، ص. ۷۸) در ۱۰ ولایت مختلف نشان داد که مناطق ناامن به طور متوسط ۶۰ درصد کمتر از خدمات بهداشتی و آموزشی برخوردار بوده اند. کاهش دسترسی به آموزش و بهداشت مستقیماً با شاخص های توسعه انسانی UNDP مرتبط است که دسترسی برابر به خدمات پایه را شرط اساسی توسعه می داند.

تروریسم به عنوان یکی از پیامدهای جنگ طولانی مدت، اقتصاد افغانستان را به شدت تحت تأثیر قرار داده است. برآوردهای صندوق بین المللی پول (۲۰۲۳، ص. ۴۵) حاکی از آن است که فعالیت گروه های تروریستی سالانه معادل ۳۰ درصد از تولید ناخالص داخلی افغانستان را در بخش های مختلف از بین برده است. پژوهش دانشگاه کابل (۱۴۰۱، ص. ۹۳) نشان می دهد که چگونه ناامنی موجب فرار سرمایه های انسانی و مالی شده است، به طوری که تنها در سال ۲۰۲۰ حدود ۵۰۰۰ تن از متخصصان تحصیل کرده کشور را ترک کرده اند. این روند باعث ایجاد شکاف عمیق مهارتی در بخش های مختلف مدیریتی و فنی کشور شده است.

ناپایداری امنیتی تأثیر مستقیمی بر کاهش سرمایه گذاری خارجی داشته است. داده های اتاق تجارت افغانستان (۱۴۰۲، ص. ۶۷) نشان می دهد که در سال های اوج ناامنی (۲۰۱۸-۲۰۲۱) میزان سرمایه گذاری مستقیم خارجی سالانه به طور متوسط ۸۰ درصد کاهش یافته است. گزارش توسعه انسانی UNDP (۲۰۲۲، ص. ۵۶) تأکید می کند که ناامنی موجب اختلال در زنجیره عرضه کالاهای اساسی شده و هزینه های مبادله را تا ۱۲۰ درصد افزایش

داده است. این شرایط به‌ویژه در مناطق مرزی و روستایی مشهودتر بوده، جایی که بر اساس مطالعه مؤسسه تحقیقات صلح (۲۰۲۳، ص. ۸۹) بیش از ۷۰ درصد روستاها در معرض تهدیدات امنیتی قرار داشته‌اند.

پیامدهای روانی ناامنی نیز به‌نوبه خود مانع توسعه اجتماعی شده است. پژوهش مرکز مطالعات اجتماعی افغانستان (۱۴۰۱، ص. ۱۰۴) نشان می‌دهد که قرار گرفتن در معرض خشونت‌های مستمر موجب کاهش ۴۰ درصدی مشارکت اجتماعی و ۳۵ درصدی سرمایه اجتماعی در مناطق درگیر ناامنی شده است. این در حالی است که مطالعه مشترک یونیسف و وزارت معارف افغانستان (۲۰۲۰، ص. ۷۲) حاکی از آن است که در مناطق ناامن، نرخ ثبت‌نام دانش‌آموزان دختر تا ۹۰ درصد کاهش یافته است. چنین شرایطی نه‌تنها توسعه انسانی را با مانع مواجه کرده، بلکه چرخه فقر و ناامنی را در بلندمدت تقویت نموده است.

عوامل اقتصادی بازدارنده توسعه

اقتصاد افغانستان در دو دهه اخیر به‌طور فزاینده‌ای به کمک‌های خارجی وابسته بوده است. بر اساس گزارش صندوق بین‌المللی پول، در سال ۲۰۲۰ حدود ۷۵ درصد از بودجه دولت و ۴۰ درصد از تولید ناخالص داخلی این کشور مستقیماً از کمک‌های بین‌المللی تأمین می‌شد (IMF, ۲۰۲۱, p. ۲۳). این وابستگی شدید موجب شکل‌گیری ساختار اقتصادی شکننده‌ای شده بود که با خروج نیروهای خارجی در سال ۲۰۲۱ به‌سرعت فروپاشید. بانک جهانی گزارش می‌دهد که قطع کمک‌های خارجی موجب کاهش ۳۰ درصدی تولید ناخالص داخلی در سال اول پس از خروج نیروهای خارجی شده است (World Bank, ۲۰۲۲, p. ۸). اقتصاد افغانستان مصداق بارز توسعه وابسته در نظریه وابستگی است که اقتصادهای پیرامونی را مصرف‌کننده سیاست‌های مرکز می‌داند.

بیکاری به‌ویژه در میان جوانان به معضلی ساختاری تبدیل شده است. نرخ بیکاری فارغ‌التحصیلان دانشگاهی در افغانستان بسیار بالا است و بخش قابل توجهی از جوانان جویای کار موفق به یافتن شغل رسمی نمی‌شوند (World Bank, ۲۰۲۳, p. ۱۱). این شرایط موجب گسترش اقتصاد غیررسمی شده است که طبق برآورد سازمان بین‌المللی کار حدود ۸۵ درصد از نیروی کار افغانستان را در بر می‌گیرد (ILO, ۲۰۲۲, p. ۱۲).

وابستگی به کمک‌های خارجی ساختار تولیدی کشور را به شدت تضعیف کرده است. سهم بخش صنعت از تولید ناخالص داخلی افغانستان از ۲۲ درصد در سال ۲۰۰۱ به کمتر از ۱۰ درصد در سال ۲۰۲۰ کاهش یافته است (UNCTAD, ۲۰۲۲, p. ۷). این روند نزولی بیانگر عدم توسعه ظرفیت‌های تولیدی داخلی علیرغم تزریق حجم عظیمی از کمک‌های خارجی است. تمرکز کمک‌ها بر پروژه‌های کوتاه‌مدت و نمایشی مانع شکل‌گیری صنایع پایدار و اشتغال‌زای داخلی شده است (OECD, ۲۰۲۱, p. ۱۰). ضعف بخش صنعت نشانگر عدم تحقق «مراحل رشد اقتصادی» در نظریه نوسازی است که گذار از جامعه کشاورزی به صنعتی را ضروری می‌شمرد.

بحران بیکاری پیامدهای اجتماعی گسترده‌ای به همراه داشته است. گزارش برنامه توسعه ملل متحد و وزارت اقتصاد افغانستان نشان می‌دهد که درصد قابل توجهی از خانواده‌های شهری حداقل یک عضو بیکار دارند که این امر منجر به افزایش نرخ فقر و نارضایتی‌های اجتماعی شده است (UNDP, ۲۰۲۳, p. ۹). این نارضایتی‌ها موجب کاهش سرمایه اجتماعی و افزایش مهاجرت نیروهای متخصص شده است (World Bank, ۲۰۲۳, p. ۲۲).

عوامل اجتماعی مانع توسعه افغانستان

علاوه بر چالش‌های سیاسی، امنیتی و اقتصادی، عوامل اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای در توسعه‌نیافتگی افغانستان ایفا می‌کنند. ساختارهای اجتماعی سنتی و نهادهای قومی-قبیله‌ای در بسیاری موارد مانعی در برابر تحولات مدرن توسعه‌ای بوده‌اند. گزارش بانک جهانی نشان می‌دهد که این ساختارها در بخش قابل توجهی از مناطق با برنامه‌های توسعه‌ای دولت مرکزی در تعارض بوده‌اند و این امر موجب محدودیت در اجرای سیاست‌های توسعه‌ای شده است (World Bank, ۲۰۲۲, p. ۱۲).

از سوی دیگر، نابرابری‌های جنسیتی عمیق افغانستان را از بهره‌گیری کامل از نیمی از سرمایه انسانی خود محروم کرده است. گزارش برنامه توسعه ملل متحد (UNDP, ۲۰۲۳, p. ۴۵) حاکی از آن است که شاخص نابرابری جنسیتی در افغانستان نسبت به دیگر کشورهای منطقه به‌طور قابل توجهی بالاتر است و این نابرابری مانع مشارکت مؤثر زنان در فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی شده است.

سیستم آموزشی ناکارآمد یکی از چالش‌های جدی اجتماعی است که نسل جدید را فاقد مهارت‌های لازم برای بازار کار تربیت کرده است. بر اساس گزارش یونسکو (UNESCO, ۲۰۲۲, p. ۸)، تنها حدود ۲۵ درصد از فارغ‌التحصیلان دانشگاهی افغانستان مهارت‌های مورد نیاز صنایع را دارا هستند. همچنین نرخ بی‌سوادی در این کشور حدود ۴۰ درصد برآورد شده است که این وضعیت چرخه فقر و توسعه‌نیافتگی را تقویت می‌کند (UNESCO, ۲۰۲۲, p. ۱۰).

از دیگر چالش‌های اجتماعی می‌توان به گسست نسلی، بحران هویت در میان جوانان و مهاجرت گسترده نخبگان اشاره کرد که پیامدهای منفی قابل توجهی بر روند توسعه داشته است (IOM, ۲۰۲۱, p. ۱۴).

راهکارهای ممکن

تقویت نهادهای دولتی، راهکار محوری توسعه در افغانستان

تقویت نهادهای دولتی در افغانستان نیازمند تحولی ساختاری در رویکردهای حکمرانی است. گزارش بانک جهانی نشان می‌دهد که ضعف نهادی در افغانستان عمدتاً ناشی از بوروکراسی ناکارآمد، فقدان نظام شایسته‌سالاری و نبود سازوکارهای نظارتی مؤثر است (World Bank, ۲۰۲۲, pp. ۱۴-۱۶). اصلاح این ساختارها مستلزم ایجاد توازن میان تمرکززدایی اداری و حفظ انسجام ملی است. تجربه کشورهای آفریقایی نشان داده که تقویت ظرفیت‌های نهادی محلی می‌تواند کارایی خدمات عمومی را تا ۳۰ درصد افزایش دهد (UNDP, ۲۰۲۱, p. ۲۲).

استقرار نظام شایسته‌سالاری پایدار نیازمند تحول در فرآیندهای جذب و ارتقای نیروی انسانی است. گزارش برنامه توسعه ملل متحد نشان می‌دهد که در دوره ۲۰۰۱-۲۰۲۱، بخش قابل توجهی از انتصابات مدیریتی در افغانستان بر اساس معیارهای غیرتخصصی و سیاسی انجام شده است (UNDP, ۲۰۲۳, p. ۴۱). ایجاد نظام ارزیابی مبتنی بر شایستگی‌های تخصصی و تجربی و تشکیل کمیسیون مستقل خدمات ملکی، از راهکارهای موفق در کشورهای در حال توسعه بوده است (OECD, ۲۰۲۱, p. ۱۵). شایسته‌سالاری اداری مطابق نظریه نوسازی، پیش‌نیاز گذار به جامعه مدرن است.

تقویت نظام پاسخگویی و شفافیت مالی نیز از ارکان اساسی نهادسازی محسوب می‌شود. گزارش شفافیت بین‌المللی تأکید دارد که اجرای نظام مالیاتی یکپارچه و شفاف می‌تواند درآمدهای دولتی را تا ۲۰ درصد افزایش دهد (Transparency International, ۲۰۲۲, p. ۶). ایجاد سامانه الکترونیک بودجه و نظارت بر مخارج دولتی، همراه با مشارکت نهادهای نظارتی مستقل، کارایی نظام مالی را بهبود می‌بخشد (World Bank, ۲۰۲۱, p. ۲۴). این راهکار در کشورهای موفق چون گرجستان و استونی نتایج مثبتی داشته است.

توسعه بخش خصوصی، موتور محرکه اقتصاد افغانستان

توسعه بخش خصوصی در افغانستان نیازمند بسترهای نهادی و قانونی مناسب است. بانک جهانی موانع اصلی پیش روی بخش خصوصی را ناامنی حقوق مالکیت، دسترسی محدود به اعتبارات بانکی و بوروکراسی پیچیده اداری می‌داند (World Bank, ۲۰۲۳, p. ۱۲). کاهش زمان و هزینه ثبت کسب‌وکار، اصلاح قوانین تجاری و ایجاد پنجره واحد برای امور کسب‌وکارها از جمله اقدامات مؤثر در کشورهای مشابه بوده است (IFC, ۲۰۲۱, p. ۱۹). راهکارهای کاهش وابستگی به کمک‌های خارجی مطابق نظریه وابستگی به ضرورت خودتکایی اقتصادی اشاره دارد.

دسترسی به منابع مالی یکی از کلیدی‌ترین چالش‌های بخش خصوصی محسوب می‌شود. صندوق بین‌المللی پول گزارش می‌دهد که تنها حدود ۱۵ درصد از واحدهای تولیدی کوچک و متوسط در افغانستان به خدمات بانکی رسمی دسترسی دارند (IMF, 2022, p. 58). ایجاد صندوق‌های ضمانت اعتبارات و توسعه مؤسسات مالی خرد، راهکاری است که در کشورهای موفق مانند بنگلادش و هند نیز به کار گرفته شده است (UNDP, 2022, p. 67).

توسعه زنجیره‌های ارزش محلی و ارتباط با بازارهای منطقه‌ای از دیگر راهکارهای مؤثر محسوب می‌شود. تمرکز بر مزیت‌های نسبی افغانستان در

بخش‌هایی مانند کشاورزی، معادن و صنایع دستی می‌تواند ارزش افزوده قابل توجهی ایجاد کند (UNIDO, 2023, p. 9). الحاق به موافقت‌نامه‌های تجاری منطقه‌ای و بهبود کیفیت محصولات نیز حجم مبادلات تجاری را افزایش می‌دهد (ADB, 2023, p. 13).

سرمایه‌گذاری در آموزش و فناوری، بنیان‌های توسعه پایدار در افغانستان

سرمایه‌گذاری در آموزش به‌عنوان زیربنای توسعه انسانی در افغانستان نیازمند بازنگری اساسی در سیاست‌گذاری‌های آموزشی است. گزارش یونسکو نشان می‌دهد که کیفیت پایین نظام آموزشی موجب شده تنها حدود ۳۰ درصد از دانش‌آموختگان دانشگاهی از مهارت‌های مورد نیاز بازار کار برخوردار باشند (UNESCO, ۲۰۲۲, p. ۸). بازسازی نظام آموزشی مبتنی بر نیازهای واقعی جامعه و بازار کار، بازنگری در محتوای درسی، تربیت معلمان متخصص و تجهیز مراکز آموزشی به امکانات روز، از راهکارهای کلیدی هستند (UNESCO, ۲۰۲۲, p. ۱۰). بازسازی نظام آموزشی بازتاب مستقیم تأکید نظریه توسعه انسانی بر «سرمایه انسانی» به‌عنوان محور توسعه است.

توسعه فناوری‌های دیجیتال می‌تواند به‌عنوان عامل شتاب‌دهنده توسعه در افغانستان عمل کند. بانک جهانی گزارش می‌دهد که گسترش دسترسی به اینترنت پرسرعت و زیرساخت‌های دیجیتال می‌تواند رشد اقتصادی را تا ۲۰ درصد افزایش دهد (World Bank, ۲۰۲۳, p. ۱۸). سرمایه‌گذاری در مراکز آموزش فناوری اطلاعات و ترکیب آموزش‌های فنی و حرفه‌ای با نیازهای بازار کار، احتمال اشتغال فارغ‌التحصیلان را به‌طور قابل توجهی افزایش می‌دهد (ILO, ۲۰۲۳, p. ۷).

همکاری‌های منطقه‌ای و بین‌المللی، اهرمی برای توسعه افغانستان

همکاری‌های منطقه‌ای می‌تواند راهبردی کلیدی برای خروج افغانستان از انزوای سیاسی و اقتصادی باشد. افغانستان با بهره‌گیری از موقعیت ژئواکونومیک خود می‌تواند به‌عنوان ارتباطی بین آسیای مرکزی، جنوبی و خاورمیانه تبدیل شود (World Bank, ۲۰۲۲, p. ۲۱).

پیوستن به پروژه‌های زیربنایی منطقه‌ای مانند خط لوله TAPI و کریدور حمل‌ونقل شمال-جنوب می‌تواند درآمدهای ترانزیتی کشور را تا ۲۵ درصد افزایش دهد (ADB, ۲۰۲۳, p. ۱۳). همکاری با سازمان‌های بین‌المللی زمینه‌دستیابی به منابع مالی و فنی مورد نیاز برای توسعه را فراهم می‌کند. بانک توسعه آسیایی و برنامه توسعه ملل متحد تأکید دارند که جلب حمایت نهادهای بین‌المللی مستلزم اتخاذ سیاست‌های شفاف اقتصادی و مبارزه با فساد است (ADB, ۲۰۲۳, p. ۵۶; UNDP, ۲۰۲۲, p. ۸۹). همکاری در حوزه امنیت منطقه‌ای نیز از محورهای حیاتی برای ثبات و توسعه افغانستان محسوب می‌شود و مقابله با تهدیدات فرامرزی مانند تروریسم و قاچاق مواد مخدر نیازمند هماهنگی با سازمان‌های منطقه‌ای است (UN Security Council, ۲۰۲۳, p. ۶).

نتیجه‌گیری

تحلیل نظام‌مند وضعیت توسعه در افغانستان نشان می‌دهد که این کشور علی‌رغم برخورداری از ظرفیت‌های طبیعی و انسانی قابل توجه، در مسیر توسعه پایدار با موانع ساختاری، سیاسی و اجتماعی متعددی روبه‌رو بوده است. بررسی روند توسعه پس از ۲۰۰۱ نشان می‌دهد که تزریق گسترده کمک‌های خارجی، بدون تحول نهادی و تقویت ظرفیت‌های بومی، تنها به رشد سطحی و وابستگی بیشتر انجامیده است. نظریه‌های توسعه از جمله نوسازی، وابستگی، توسعه پایدار و توسعه انسانی، هر یک بخشی از واقعیت‌های پیچیده افغانستان را تبیین می‌کنند؛ اما هیچ‌کدام به‌تنهایی قادر به ارائه راه‌حل جامع نبوده‌اند.

در سطح نظری، نوسازی ناقص، وابستگی ساختاری به منابع خارجی و توسعه نامتوازن، سه چالش اصلی افغانستان هستند. ضعف حکمرانی، فساد اداری، ناپایداری سیاسی و ناکارآمدی نهادها، مانع از شکل‌گیری زیرساخت‌های پایدار و تحقق عدالت اجتماعی شده‌اند. از سوی دیگر، بحران‌های انسانی، فقر گسترده، مهاجرت و دسترسی محدود به خدمات پایه، توسعه انسانی را با چالش جدی مواجه کرده است.

تجربه افغانستان نشان می‌دهد که توسعه باید فرایندی درون‌زا، بومی‌محور و متکی بر ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی باشد. راهبردهای مؤثر باید هم‌زمان سه سطح خرد (تقویت اقتصاد محلی و آموزش فنی)، کلان (اصلاح حکمرانی و ائتلاف‌های منطقه‌ای) و بین‌المللی

(بازتعریف روابط با نهادهای جهانی و جذب سرمایه‌گذاری خارجی هدفمند) را پوشش دهند. همچنین، ایجاد تعادل میان رشد اقتصادی، عدالت اجتماعی و ثبات سیاسی، کلید موفقیت توسعه پایدار در افغانستان است. در نهایت، تنها رویکردی تلفیقی و واقع‌بینانه که به واقعیت‌های داخلی و تعامل سازنده با محیط منطقه‌ای و جهانی توجه داشته باشد، می‌تواند مسیر توسعه افغانستان را هموار کند.

یافته‌های این پژوهش درباره موانع ساختاری توسعه افغانستان با مطالعات پیشین بانک جهانی و برنامه توسعه ملل متحد همسویی دارد اما ابعاد جدیدی نیز ارائه می‌دهد. درحالی‌که پژوهش بانک جهانی فساد اداری را به‌عنوان اصلی‌ترین مانع توسعه معرفی کرده است (World Bank, ۲۰۲۱, p. ۴۵)، یافته‌های حاضر نشان می‌دهد این مسئله در تعامل با عواملی مانند ناامنی و وابستگی به کمک‌های خارجی شکل گرفته است (UNDP, ۲۰۲۳, p. ۹). برخلاف برخی پژوهش‌ها که بر اولویت‌دهی به اصلاحات سیاسی تأکید داشتند، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد توسعه بخش خصوصی و سرمایه‌گذاری در آموزش حتی در شرایط ناپایدار سیاسی نیز می‌تواند نتایج ملموسی داشته باشد (ILO, ۲۰۲۲, p. ۱۲). همچنین، در حوزه همکاری‌های منطقه‌ای، یافته‌های این پژوهش همسو با گزارش‌های بانک توسعه آسیایی و شورای امنیت سازمان ملل است که بر اهمیت پروژه‌های زیربنایی مشترک و توجه به ابعاد امنیتی این همکاری‌ها تأکید دارند (ADB, ۲۰۲۳, p. ۵۶; UN Security Council, ۲۰۲۳, p. ۶).

فهرست منابع

۱. ازکیا، مصطفی و غفاری، غلامرضا، جامعه‌شناسی توسعه، نشر نی، ۱۳۹۸.
۲. رامیار، علی، مجدی، سید محمد و مظلوم خراسانی، محمدرضا، آسیب‌شناسی توسعه در افغانستان، انتشارات سمت، ۱۳۹۷.
۳. ساعی، سید محمد، توسعه و وابستگی در افغانستان. انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۵.
۴. میرزایی، حمیدرضا، چالش‌های زیست‌محیطی افغانستان، فصلنامه محیط‌زیست و توسعه، ۲(۴)، ۷۸-۶۵، ۱۴۰۰.
۵. Asian Development Bank. (۲۰۲۳). Afghanistan: Country Operations Business Plan ۲۰۲۳-۲۰۲۵. <https://www.adb.org>
۶. Barbier, Edward B. (۱۹۸۷). The Concept of Sustainable Economic Development. *Environmental Conservation*, ۱۴(۲), ۱۰۱-۱۱۰.
۷. Daly, Herman E. (۱۹۹۶). *Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development*. Beacon Press.
۸. Dos Santos, Theotonio. (۱۹۷۰). The Structure of Dependence. *American Economic Review*, ۶۰(۲), ۲۳۱-۲۳۶.
۹. FAO. (۲۰۲۵). *Afghanistan: Agricultural Outlook*. <https://www.fao.org>
۱۰. Frank, Andre Gunder. (۱۹۶۷). *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Monthly Review Press.
۱۱. Fukuda-Parr, Sakiko & Shiva Kumar, A. K. (۲۰۰۳). *Readings in Human Development*. Oxford University Press.
۱۲. Inglehart, Ronald & Welzel, Christian. (۲۰۰۵). *Modernization, Cultural Change, and Democracy*. Cambridge University Press.
۱۳. International Labour Organization. (n.d.). *Afghanistan Labour Market Profile*. <https://www.ilo.org>
۱۴. Rodrik, Dani. (۲۰۰۷). *One Economics, Many Recipes: Globalization, Institutions, and Economic Growth*. Princeton University Press.

۱۵. Rostow, Walt Whitman. (۱۹۶۰). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge University Press.
۱۶. Rubin, Barnett R. (۲۰۰۶). *Peace Building and State-Building in Afghanistan: Constructing Sovereignty for Whose Security?* *Third World Quarterly*, ۲۷(۱), ۱۷۵-۱۸۵.
۱۷. Sen, Amartya. (۱۹۹۹). *Development as Freedom*. Oxford University Press.
۱۸. Smith, Jennifer, Lee, Michael, & Rahimi, Farid. (۲۰۲۰). *Women's Education and Rural Development in Afghanistan*. *Journal of Asian Studies*, ۷۹(۱), ۷۵-۹۳.
۱۹. Transparency International. (۲۰۱۴). *Corruption Perceptions Index ۲۰۱۴*. <https://www.transparency.org>
۲۰. Transparency International. (۲۰۲۲). *Corruption Perceptions Index ۲۰۲۲*. <https://www.transparency.org>
۲۱. The Asia Foundation. (۲۰۱۹). *A Survey of the Afghan People: Afghanistan in ۲۰۱۹*. <https://asiafoundation.org>
۲۲. UNDP. (۱۹۹۰). *Human Development Report ۱۹۹۰*. Oxford University Press.
۲۳. UNDP. (۲۰۲۳). *Afghanistan Outlook Report*. <https://www.undp.org>
۲۴. UNHCR. (۲۰۲۳). *Afghanistan Situation Update*. <https://www.unhcr.org>
۲۵. UNICEF. (۲۰۲۳). *Afghanistan Humanitarian Situation Report*. <https://www.unicef.org>
۲۶. UNICEF USA. (n.d.). *Education in Afghanistan*. <https://www.unicefusa.org>
۲۷. World Bank. (n.d.). *Afghanistan Economic Monitor*. <https://www.worldbank.org>

۲۸. World Bank. (۲۰۲۱). Afghanistan's Development Gains: Progress and Challenges. <https://www.worldbank.org>
۲۹. World Bank. (۲۰۲۲). Afghanistan Development Update. <https://www.worldbank.org>
۳۰. World Bank. (۲۰۲۳). Afghanistan Economic Monitor. <https://www.worldbank.org>
۳۱. World Commission on Environment and Development (WCED). (۱۹۸۷). Our Common Future. Oxford University Press.

وضعیت محیط زیست در حقوق افغانستان و مبنای فقهی آن

سید عقیل سجادی^۱

چکیده

این پژوهش به بررسی وضعیت حقوق محیط زیست در افغانستان و مبنای فقهی آن می پردازد و قوانین زیست محیطی و ریشه های فقهی حفاظت از محیط زیست را تحلیل می کند. آلودگی هوا، آب و خاک در قوانین افغانستان جرم انگاری شده است. از منظر فقهی، قواعد «لا ضرر» و «اتلاف» اصول بنیادین حمایت از محیط زیست بوده و بر جبران خسارات تأکید دارند. قوانین مورد بررسی شامل قانون اساسی (ماده ۱۵)، قانون کود جزا (باب یازدهم)، قانون محیط زیست ۱۳۸۵ و قانون نفت و گاز (مواد ۵۹ تا ۶۳) است که دولت و اشخاص را به اتخاذ تدابیر حفاظتی، ارزیابی و احیای محیط زیست در پروژه ها، به ویژه صنعت نفت و گاز، و پیش بینی مجازات برای متخلفین ملزم می کنند. اداره ملی حفاظت از محیط زیست و دپارتمان های مشابه نشان دهنده عزم افغانستان برای اجرای این مقررات است. قوانین زیست محیطی افغانستان، به ویژه در پروژه های نفتی، مناسب و کافی ارزیابی می شوند.

کلمات کلیدی:

محیط زیست، حقوق محیط زیست، آلودگی محیط زیست، افغانستان، مبنای فقهی.

موضوع محیط‌زیست یکی از موضوعات مهم است که در سطح ملی و منطقه‌ای و جهانی در دهه‌های اخیر مطرح گردیده است و کشورها اهمیت آن را درک نموده‌اند چون متوجه شدند که دخالت انسان‌ها در طبیعت پیرامون خود از جهات بسیاری به تخریب محیط‌زیست می‌انجامد. آلودگی محیط‌زیست بر کیفیت و چرخه طبیعی اثر می‌گذارد و پیامدهای زیان باری برای زندگی انسان، حیوان، گیاه و بناها دارد. در جهان امروز، مسئله آلودگی، یکی از مهم‌ترین و حادث‌ترین مشکل تمدن انسانی است و نقش انسان در آلودگی محیط‌زیست بسیار چشم‌گیر است. طبیعت، برای بقای نسل بشر آفریده شده است و پیوندی ناگسستنی میان انسان و طبیعت وجود دارد. محیط‌زیست به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان توسعه پایدار محسوب می‌شود و رشد سایر بخش‌ها در گرو پایداری و کارکرد صحیح آن معنا و مفهوم پیدا می‌کند.

حفاظت از محیط‌زیست و حمایت و اصلاح و مواظبت از آن و مسئولیت در قبال آن از موضوعاتی است که رابطه نزدیک و تنگاتنگی با نوع زندگی اجتماعی و فرهنگ جامعه دارد. حیات و بقا بشر، بستگی به حفاظت از محیط‌زیست داشته و رعایت حقوق عناصر زیست‌محیطی و احترام به حق حیات همه موجودات، نباید تنها در برهه‌ای خاص از زمان مدنظر قرار گیرد، بلکه انسان می‌بایست خود را پیوسته در طول تاریخ و در برابر آیندگان مسئول بداند و متوجه این امر مهم باشد که هر نوع افراط و یا تفریط در استفاده از منابع و هرگونه بی‌مهری نسبت به طبیعت، اثرات سویی در کل نظام طبیعت خواهد گذاشت. بنابراین، باید به حفظ محیط‌زیست و عدم تخریب آن به‌عنوان یک وظیفه انسانی و الهی نگاه نمود.

علاوه بر آنکه آگاهی عمومی نسبت به اهمیت محیط‌زیست و سبک زندگی متناسب با محیط‌زیست لازم و ضروری به نظر می‌رسد، ضوابط و مقررات بازدارنده برای محافظت از آن در سطح ملی و بین‌المللی اندیشیده شده است. بسیاری از کشورها قوانین متناسب برای محافظت از محیط‌زیست تصویب نموده‌اند و در سطح جهانی نیز اقدامات قانونی بسیاری صورت گرفته است.

از سوی دیگر، انرژی منبع حرکت و فعالیت است و دنیا بدون انرژی دنیایی راکد و مرده است. کشف نفت و گاز تحول بزرگ در زندگی بشر ایجاد نموده و منابع عظیم انرژی در اختیار وی قرار داده است. زندگی بشر با استفاده از این منابع توسعه پیدا کرده و سطح رفاه و آسایش بسیار افزایش یافته است و بر اساس آن تمدن نوین ایجاد کرده است.

یکی از موارد که آثار بسیار مخرب بر محیط زیست دارد و منجر به آلودگی محیط زیست می شود، عملیات نفتی اعم از اکتشاف، توسعه، بهره برداری، حمل و نقل و تصفیه نفت و گاز است. از آنجایی که آثار مخرب عملیات نفتی با اقدامات پیشگیرانه قابل کنترل و کاهش است، کشورها تلاش می کنند که با وضع قوانین و مقررات مناسب تبعات مخرب عملیات نفتی را کاهش دهند.

با این وجود که نفت و گاز تأثیرات عمیق بر زندگی بشر گذاشته و راه توسعه و پیشرفت بشر را فراهم نموده است، اما تبعات منفی قابل توجه نیز بر انسان و محیط زیست داشته است و اگر کشورها به استفاده بی رویه از آن ادامه دهند و ضوابط و مقررات متناسب با محیط زیست برای استفاده از آن وضع نکنند، بعید نیست که موجبات نابودی تمدن نوین فراهم شود، چون نفت از آغاز تا پایان روی محیط زیست آثار بسیار زیان بار دارد.

تبعات مخرب محیطی عملیات نفتی از آغاز اکتشاف نفت شروع می شود حفر چاه های نفت و گاز و استخراج از آن صدمات زیادی بر محیط زیست وارد می کند؛ زمین و دریا را آلوده می سازد، آب های زیرزمینی را ناسالم می کند، هوا با سوزاندن نفت و گاز آلوده می شود، حمل و نقل نفت و گاز نیز آثار مخرب جبران ناپذیر بر محیط وارد می کند، نشت آن ها از طریق لوله های فرسوده، تصادفات، خرابکاری ها هر سال مقادیر زیادی از نفت و گاز را وارد آب، زمین و هوا می کند و علاوه بر آلودگی محیط زیست به تغییرات اقلیمی نیز می انجامد.

با آگاهی عمومی از اثرات مخرب تولید، حمل و مصرف نفت بر محیط زیست اقدامات ملی و بین المللی تشدید شده است. کشورها در سطح ملی و بین المللی از طریق وضع قوانین و مقررات محدودکننده و تشویق کننده در تلاش هستند که آثار مخرب آن را کاهش دهند.

در این تحقیق تلاش می‌شود که قوانین و مقررات زیست‌محیطی افغانستان را که در مواجهه با تأثیرات مخرب تولید، حمل و مصرف نفت و گاز مقرر شده است، مورد بررسی قرار دهد و در ضمن مبانی فقهی حفاظت از محیط‌زیست را نیز به صورت مختصر تبیین می‌کند.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. مفهوم محیط‌زیست

محیط‌زیست در لغت به معنای جای زیست، زیستگاه و محیط پیرامونی است، محیط واژه عربی، اسم فاعل باب افعال ماده حوط است به معنای احاطه‌کننده است و اقیانوس را در عربی از آن جهت محیط می‌نامند که آب آن را احاطه نموده است و زیست واژه‌ای فارسی مترادف زندگی و حیات است (مشهدی، ۱۳۹۳: ۱۴) لذا محیط‌زیست به مجموع محیط‌هایی اطلاق می‌شود که در آن‌ها زندگی جریان داشته باشد و در زبان عربی به آن البیئة گفته می‌شود. معنای اصطلاحی آن نیز از معنی لغوی دور نیافته است لذا در کتاب الاسلام و البیئة چنین تعریف نموده است: محیط‌زیست؛ محیطی است که تمام موجودات زنده در آن زندگی می‌کنند و از سطح زمین، هوا، آب، گیاهان و دیگر موجودات زنده به وجود می‌آید.^۱ (الحمد و سعید صبارینی، ۱۹۷۸: ۲۸)

در قانون محیط‌زیست افغانستان مصوب ۱۳۸۵ در بنده ۱۰ از ماده ۴، محیط‌زیست را چنین تعریف نموده است: منابع طبیعی، تعاملات بین اجزای منابع طبیعی یا بین اجزای مذکور و انسان‌ها و حیوانات، خواص فیزیکی، فرهنگی، تزئینی یا شرایطی است صحت و سلامت آن‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بر این می‌توان گفته که محیط‌زیست عبارت است محیطی شامل هوا، آب، خاک، منابع طبیعی، گیاهان، جانوران، انسان و روابط متقابل بین آن‌ها است.

۱-۲. مفهوم آلودگی

آلودگی یک مفهوم یکی از مفاهیم پرکاربرد است که همزمان با مفهوم محیط‌زیست در ادبیات حقوقی رایج شده است و در زبان عربی بر آن تلوث اطلاق می‌شود. آلودگی به فرایندی گفته می‌شود که منجر به افزودن مواد مضر یا کثیف به زمین، هوا، آب و محیط و غیر شود

۱. المحيط الذي تعيش فيه جميع الكائنات الحية، وتتألف من سطح الأرض والهواء، والماء، والنبات، وسائر الكائنات الحية

به طوری که استفاده مطلوب از آن‌ها امکان‌پذیر نباشد و تخریب محیط زیست شامل هوا، آب، زمین و آلودگی زباله‌های سخت و خطرناک می‌شود. (تشمیل انواع التلوث البیئی علی تلوث الهواء، الماء، التربة، التلوث الناتج عن المخلفات الصلبة و المخلفات الخطرة و التلوث بالضحیح). (امین حسین، ۲۰۱۰: ۱۷)

قانون محیط زیست افغانستان در بند ۲۳ از ماده ۴ آلودگی را چنین تعریف نموده است: آلودگی: تغییر مستقیم یا غیرمستقیم خواص فیزیکی، حرارتی، شیمیایی یا بیولوژیکی محیط زیست است که به اثر دفع و انتشار مواد مضر بر استفاده درست، اثر وارد نموده و باعث ایجاد وضعیت پرخطر برای صحت، مصونیت و رفاه عامه یا محیط زیست گردیده و یا منجر به نقض شرایط، حدود یا قیودی شود که اجازه آن تابع احکام این قانون هست. بنابراین آلودگی عبارت است از پخش یا آمیختن مواد خارجی به آب، هوا، خاک به میزانی که کیفیت فیزیکی، شیمیایی و یا بیولوژیکی آن را به گونه‌ای تغییر دهد که به حال انسان، سایر موجودات و آثار و ابنیه مضر باشد.

۳-۱. اقسام آلودگی

آلودگی‌ها انواع مختلف دارد و هر چیزی که به محیط زندگی انسان و دیگر موجودات زنده در ارتباط باشد و در استفاده از آن تغییر منفی ایجاد شده باشد، در محدوده آلودگی قرار می‌گیرد. لذا ایجاد صوت و موج‌های نامطلوب که برای انسان و دیگر موجودات زنده ممکن است ضرر و یا آثار منفی داشته باشد، نیز از انواع آلودگی به حساب می‌آید ولی مهم‌ترین آن‌ها آلودگی آب، زمین و هوا است که عملیات نفتی به صورت مستقیم در ایجاد آن نقش دارد، از این رو، تنها به این سه مورد پرداخته می‌شود. در قانون محیط زیست افغانستان به این سه مورد به صورت خاص اشاره شده است در ماده ۲۷ این قانون آمده است که: «هیچ شخص حق ندارد آلوده‌کننده را در محیط زیست تخلیه نموده یا سبب آلوده ساختن محیط زیست گردد و یا اجازه دهد محیط زیست (زمین، آب و هوا) تا حدی آلوده شود. به نظر می‌رسد که ذکر این سه مورد از آن جهت اهمیت دارد که بالاترین موارد آلودگی محیطی و تأثیرگذارترین آن مربوط به این سه نوع می‌گردد. در حالی که در بند ۲۲ از ماده ۴ این قانون، معنی اصطلاح آلوده‌کننده را بسیار وسیع دانسته است و صوت، ارتعاش، حرارت، تشعشع، نور و انرژی را نیز از مصادیق

آلوده‌کننده تلقی نموده است. باب یازدهم قانون جدید مجازات افغانستان که کد جزا نامیده شده است، به جرائم مربوط به محیط‌زیست اختصاص داده و از ماده ۸۰۷ تا ماده ۸۵۰ حدود چهل و سه ماده به احکام مربوط به محیط‌زیست پرداخته است. در ماده بند ۱ از ماده ۸۰۷ جرم محیط‌زیستی را چنین تعریف نموده است: «شخصی که مواد مضر یا مواد آلوده‌کننده را در آب، خاک، هوا یا زمین به اندازه‌ای که کیفیت فیزیکی، کیمیایی یا بیولوژیکی آن‌ها را طوری که به انسان یا سایر موجودات زنده، گیاهان یا بناها مضر باشد، پخش یا مخلوط کند، مرتکب جرم محیط‌زیستی شناخته شده، به حبس متوسط، محکوم می‌گردد.

۴-۱. مفهوم آلودگی هوا

منظور از آلودگی هوا، ورود عناصر و ترکیبات تازه به هوا یا تغییر در میزان عناصر و ترکیب‌هایی است که در ساختار طبیعی آن، وجود دارد. به تعبیر دیگر، آلودگی هوا عبارت است از نفوذ یک یا چند ماده آلوده‌کننده از نوع گاز، مایع، جامد و تشعشعات پرتوزا و غیر پرتوزا در هوای آزاد به مقدار و مدتی که کیفیت آن را تغییر دهد (ترکیب طبیعی هوا را برهم بزند) و برای انسان و موجودات زنده دیگر و همچنین آثار و ابنیه زیان‌آور باشد. برای مثال، با توجه به اینکه سرب در ترکیب طبیعی هوا وجود ندارد، ورود آن به هوا، نوعی آلودگی است. افزایش دی‌اکسید کربن نیز که با مقداری مشخص در ترکیب اتمسفر وجود دارد، آلودگی هوا به شمار می‌آید. آلودگی هوا یکی از پدیده‌های زندگی مدرن امروزی و ناشی از تمدن است که در اثر فعالیت‌های شبانه‌روزی بشر به وجود می‌آید. این تمدن ناشی از تولید مواد غذایی، صنعتی، کالاهای مختلف و انرژی است. تداوم این آلودگی‌ها باعث بیماری‌ها یا اختلالاتی برای انسان، حیوانات و گیاهان ایجاد می‌کند و به میزان فراوان، زندگی بشر را به مخاطره می‌اندازد. نشت و تخلیه همیشگی در طی فرایند استخراج، پردازش و حمل‌ونقل گاز طبیعی منجر به انتشار گازهای گلخانه‌ای می‌شود، البته بسته به ترکیب گاز فراوری نشده، آلاینده‌های دیگر نیز وارد هوا می‌شود و با آلودگی هوا سلامتی انسان و دیگر موجودات زنده تهدید می‌شود. ترکیبات فراوانی در سیستم‌های تولید نفت و گاز استفاده می‌شود که امکان دارد از طریق کمپرسورها، شیرها، پمپ‌ها، کلاهایک‌ها و لوله‌ها نشت کند. علاوه بر آن نشت‌های ناخواسته تعدادی از منابع، گاز را به صورت عمدی به بیرون تخلیه می‌کنند. به‌طور مثال شیرهای

تحت فشارهای که در سیستم‌های گاز طبیعی استفاده می‌شوند، دارای نشتی دائمی هستند. HAPs آلاینده‌های خطرناک هوا هستند که از فرایندهای نفت و گاز طبیعی منتشر می‌شود، مهم‌ترین این آلاینده‌ها شامل هیدروژن سولفید، فرمالید و هیدروکربن‌های خاص مانند بنزین که یک ماده سرطان‌زا شناخته شده است، می‌باشند. (دوبراردان و محمد زاده، ۱۳۹۳: ۸۹) لذا هوا بر اثر عملیات نفتی آلوده می‌شود عمده دلیل آلودگی هوا سوزاندن گاز همراه نفت است. در بسیاری از موارد گاز همراه نفت سوزانده می‌شود تا امکان تولید نفت فراهم شود. (شیروی، ۱۳۹۵: ۵۶۶) قانون کد جزای افغانستان در بند ۳ از ماده ۸۱۹ ایجاد آلودگی هوا جرم انگاشته و چنین مقرر نموده است که: «شخصی که عمداً یا به اهمال بخار، دود، آب کثیف یا مواد دیگری را که باعث ضرر، اذیت یا آلوده شدن محیط زیست برای ساکنین گردد، در فضا رها کند.» و در صدر ماده جزای مرتکب این جرم بیان شده است.

۵-۱. مفهوم آلودگی آب

بر اثر فعالیت‌های انسانی در ترکیب یا خواص آن به‌طور مستقیم و یا غیرمستقیم تغییراتی حاصل می‌شود تا حدی آب به‌طور طبیعی نامطلوب گردد. یا به‌عبارتی دیگر، آبی را آلوده می‌گویند که مقدار اکسیژن محلول در آن از مقداری مخلوط شدن با عوامل آلوده‌کننده مخصوصاً مواد آلی مثلاً از که برای زندگی آبزیان ضروری است کمتر باشد. در صورت طریق تخلیه فاضلاب به آب، این مواد به علت خاصیت اکسید شونده‌ی شدید، با مصرف اکسیژن محلول در آب، اکسید شده و لذا اکسیژن محلول در آب به‌شدت تقلیل یافته تا جایی که گاه مقدار آن به صفر می‌رسد. آلودگی آب بر اثر ورود فاضلاب انسانی، بهداشتی، خانه‌ها و فاضلاب‌های صنعتی کارخانه‌ها به آب‌های آلودگی خاک آلودگی خاک بیشتر به‌واسطه زباله و فاضلاب و همچنین نشتی و نفوذ مواد نفتی و روغنی و اسیدی و ... به زمین ایجاد می‌شود مهم‌ترین گازهای آلوده‌کننده SH_4 ، CH_4 ، CO_2 ، CO است این گازها در خاک نیز تولید آلودگی می‌کند. پلاستیک مهم‌ترین زباله‌ای است که سال‌ها در خاک باقی می‌ماند و تنفس خاک را مختل می‌کند. به دلیل اینکه همه پالایشگاه‌ها فرایند یکسانی در تصفیه و پردازش ترکیبات نفتی ندارد، مواد موجود در پساب خروجی آن‌ها دارای ترکیبات شیمیایی متفاوت خواهند بود. قبل از اینکه مواد خروجی پالایشگاه به محیط تخلیه

شود، ۳ فرآیند عمده جهت تصفیه آن‌ها صورت می‌گیرد که شامل جداسازی بر اساس نیروی گرانش جداسازی API، جداسازی در تانک، تصفیه پیشرفته، تصفیه بیولوژیکی هست. زمانی که مواد نفتی وارد آب می‌شود به سرعت پخش می‌شود اجزای گاز و مایع تبخیر می‌شود و بعضی دیگر از اجزای در آب حل و یا حتی اکسید می‌شود. انحلال مواد با فراریت کم باعث تبدیل آب به آمولسیون می‌شود. تعدادی از باکتری‌ها موجود در آب‌های پذیرنده پساب نفتی دستخوش تغییراتی می‌شود و سرانجام و به دلیل گرانش به اعماق آب نفوذ می‌کنند. زمانی که مواد خروجی حاصل از پالایشگاه‌های نفتی وارد محیط می‌شود، ناگزیر با آب پذیرنده رقیق می‌شود. (دو برادران و محمد زاده، ۱۳۹۳: ۸۹) این مواد نفتی منحل شده در آب‌ها بر سلامتی و موجودات آبرزی و انسان و دیگر موجودات زنده تبعات بسیار مضر دارد.

۱-۶. مفهوم آلودگی خاک

خاک، ماده پرارزشی است؛ زیرا زندگی انسان و بسیاری از موجودات زنده دیگر، بدون وجود خاک، ناممکن است. خاک، لایه نازکی از زمین را تشکیل می‌دهد و از مواد گوناگونی مانند مواد معدنی جامد، مواد آلی، آب، هوا و میکروارگانیسم تشکیل شده است. در قسمت معدنی آن، فرسایش‌ها و دیگر تغییرات فیزیکی دوران مختلف زمین‌شناسی، صخره‌ها را به خاک تبدیل کرده است. قسمت آلی موجود در خاک، شامل پسماندهای گیاهی و حیوانی در پی عمل تخریب و حتی باکتری‌ها و قارچ‌ها و موجوداتی همچون کرم خاکی است. یک خاک نمونه برای تولید محصول باید در حدود ۵ درصد مواد آلی و ۹۵ درصد مواد معدنی داشته باشد.

از آنجاکه فرایند تشکیل خاک، به زمانی طولانی نیاز دارد، چنان‌که تشکیل یک سانتی‌متر آن، به صد تا هزار سال نیاز دارد، باید در بهره‌برداری و نگهداری از آن بسیار بکوشیم. آلودگی خاک عبارت است از هرگونه تغییر در ویژگی‌های متشکله خاک، به گونه‌ای که استفاده از آن ناممکن شود. مطالعه گیاهان نشان داده است که برخی از آفت‌کش‌ها به دلیل پایداری‌شان در خاک، نه تنها ممکن است محیط را برای نباتاتی که در تناوب زراعی وارد می‌شوند، نامطلوب سازند، بلکه ممکن است به وسیله نقل و انتقال و سرانجام ورود به زنجیره

غذایی، اسباب آلودگی بخش های مختلف بیوسفر را فراهم سازند و حیات انسان و دیگر جانداران را به خطر اندازند.

آلودگی خاک ناشی از به کارگیری کودهای شیمیایی، از راه تغییر در ویژگی های فیزیکی، شیمیایی و سرانجام بیولوژیکی است. کودهای معدنی، در تغییر غلظت املاح، تغییر PH و ایجاد مسمومیت و کاهش در عناصر جزئی خاک دخالت دارند. آلودگی ناشی از فضولات آلی، اعم از خانگی، صنعتی و روستایی، دارای مزیت هایی در تولیدات زراعی هستند، ولی این فضولات بدون توجه به استفاده درست، سبب ورود فلزات سنگین به آب های سطحی و زیرزمینی می شوند. سموم، کودها، پسماندها و شیرابه و شیرابه شهری، سال ها می تواند در خاک، انباشته و سبب آلودگی آن شود. پدیده انتقال آلودگی در خاک را می توان با مثالی از تزریق آلاینده در یک لوله که حاوی خاک ماسه ای است، بیان کرد. با تزریق آلودگی در لوله، فرض می شود آلودگی با سرعت ثابت ۷ همراه سیال در طول لوله حرکت می کند. با توجه به تعاریف ارائه شده مشخص است که به این انتقال آلودگی همراه سیال در طول لوله پدیده جابه جایی آلودگی گفته می شود. همین طور که آلاینده به همراه سیال در طول لوله پیش می رود، دچار یک پخش شدگی نیز می شود و یا به عبارت دیگر، آلودگی همراه سیال هنگام جابه جایی دچار پراکندگی نیز شده است. این موضوع ناشی از وجود ذرات خاک و حفرات بین آن ها است. (حیدرپور و علیایی، ۱۳۹۲: ۴۱)

۲. محیط زیست در قوانین و مقررات افغانستان

موضوع حفظ محیط زیست در قوانین و مقررات فعلی و نافذ افغانستان جایگاه مطلوب دارد هرچند که در گذشته نه چندان دور، اهمیت آن در قوانین جاری کشور به چشم نمی خورد ولی بعد از آغاز دوره جدید به موضوع محیط زیست توجه شده است. علاوه به وضع مقررات مربوط به حفظ محیط زیست در قانون جزا، قانون معادن و قانون نفت و گاز افغانستان، قانون خاص محیط زیست نیز مصوب شده است. مهم تر از آن، قانون اساسی که بارزترین سند حقوقی هر کشور می باشد، نیز به موضوع حفظ محیط زیست سالم تأکید کرده و دولت را مکلف به صیانت از آن نموده است.

قانون اساسی هر کشور بالاترین و ارزشمندترین سند حقوقی آن کشور به حساب می‌آید که حافظ منافع علیا و ارزش‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی افغانستان است، موضوعی که در قانون اساسی درج می‌شود گویای اهمیت آن است. در بخشی از مقدمه‌ی قانون اساسی افغانستان حفظ محیط‌زیست سالم را یکی از اهداف قانون اساسی تلقی نموده است و ماده پانزدهم قانون اساسی افغانستان نیز دولت مکلف را به اتخاذ اقدامات و تدابیر در راستای حفظ محیط‌زیست می‌کند. در این ماده چنین مقرر می‌کند: «دولت مکلف است در مورد حفظ و بهبود جنگل‌ها و محیط‌زیست تدابیر لازم اتخاذ نماید». با این وجود، یکی از نقص‌های که قانون اساسی افغانستان در این موضوع به‌خصوص دارد، دسترسی به محیط‌زیست مطلوب، آب آشامیدنی سالم و هوای پاک ازجمله‌ی حقوق اساسی شهروندان افغانستان به شمار نیامده است که در این صورت دارای تضمین حقوقی بیشتر می‌گردید و امکان تعدیل در آن بسیار کاهش می‌یابد. باینکه قانون اساسی افغانستان یکی از بهترین قوانین اساسی است، این یک نقص فاحش در آن به حساب می‌آید.

قانون جدید مجازات افغانستان که کود جزا نامیده است، در تاریخ ۱ حمل سال ۱۳۹۸ در روزنامه رسمی نشر شد و مطابق بند ۱ از ماده ۹۱۶ آن، نه ماه بعد از تاریخ نشر نافذ شده است. این قانون تخریب و ایجاد آلودگی در محیط‌زیست را جرم تلقی نموده و برای اشخاص مرتکب و متخلف مجازات نسبتاً سنگین را پیش‌بینی کرده و مقررات مناسب را در راستای حفظ محیط‌زیست وضع نموده است. باب یازدهم این قانون در چهارفصل از ماده ۸۰۷ تا ماده ۸۵۰ شامل ۴۳ ماده، به جرائم مرتبط علیه محیط‌زیست و مجازات مرتکبان آن اختصاص می‌یابد.

در این ۴۳ ماده بخش‌های مختلف محیط‌زیست مورد اشاره قرار می‌گیرد و مجازات اشخاص که مقررات محیط‌زیست را مراعات نمی‌کنند، تعیین می‌کند. در بند اول ماده ۸۰۷ جرم محیط‌زیستی را تعریف می‌کند و در این بند پخش و مخلوط نمودن مواد مضر و آلوده‌کننده به آب، خاک، هوا و زمین به‌اندازه‌ی که کیفیت فیزیکی، کیمیایی یا بیولوژیکی آن‌ها به انسان یا سایر موجودات زنده، گیاهان یا بناها مضر باشد، جرم انگاشته و شخصی که مرتکب آن شود به حبس محکوم نموده است و در بند ۲ این ماده نیز به مسؤولیت مدنی و کیفری مجرمین

محیط‌زیستی اشاره نموده و مقرر کرده است که هرگاه جرم‌های فقره اول به صدمه‌ی جسمی، روحی و مرگ شخص منجر گردد، مرتکب علاوه بر حبس طویل به جزای این جرم‌های مرتکب شده، نیز محکوم می‌گردد. در فصل اول این باب مخصوص به احکام محیط‌زیستی به احکام کلی و مجازات پیش‌بینی شده، می‌پردازد و فصل دوم آن اختصاص به جرائم مربوط به جنگل‌ها و مجازات آن و خرید و فروش جنگل دولتی دارد و در فصل سوم ایجاد آلودگی در آب و منابع آبی و جرائم مربوط به منابع آب و مجازات آن، اختصاص یافته و در فصل چهارم احکام مربوط به تخریب زمین و مجازات آن پیش‌بینی شده است. لذا می‌توان نتیجه گرفت که قانون جدید مجازات افغانستان در راستای حفظ محیط‌زیست و عدم ایجاد آلودگی در آن مجازات مناسب و بازدارنده وضع نموده است که می‌تواند در صیانت از محیط‌زیست تأثیر گزار باشد.

قانون محیط‌زیست افغانستان در ۹ فصل شامل ۷۸ ماده مصوب و در تاریخ ۱۳۸۵/۱۰/۱۲ در روزنامه رسمی نشر و نافذ گردید. در ماده ۲، اهداف قانون محیط‌زیست که این قانون در راستای نیل به آن وضع شده، آمده است و حفاظت صحت بشری، حیوانی و نباتی و بهبود وضع معیشت آن‌ها، تأمین منافع و نیازمندی‌های نسل فعلی و آینده مرتبط با محیط‌زیست، حفظ میراث‌های طبیعی و فرهنگی و تسهیل در امر بازسازی و رشد دوام‌دار اقتصاد ملی، از جمله اهداف این قانون برشمرده شده است. فصل نخست آن شامل ۸ ماده اختصاص به احکام کلی این قانون را دارد و فصل دوم دارای ۴ ماده، وظایف و صلاحیت‌های اداره ملی حفاظت از محیط‌زیست را مشخص نموده است و فصل سوم شامل ۱۴ ماده، پلان‌گذاری‌ها، برنامه‌ریزی‌ها، طرز‌العمل‌ها و تنظیم فعالیت‌های محیط‌زیستی جهت صیانت از محیط‌زیست را تبیین می‌کند و فصل چهارم شامل هفت ماده جهت کنترل آلودگی‌های محیط‌زیستی به احکام مربوط به منع ایجاد آلودگی اختصاص یافته است، در فصل پنجم جهت حفظ و تنظیم منابع آب تدابیری اتخاذ نموده است و در فصل ششم به تنوع حیات، حفاظت و تنظیم منابع طبیعی مقررات وضع کرده است و در فصل هفتم جهت آگاهی عمومی و معلومات محیط‌زیستی و آموزش حفاظت از محیط‌زیست اقدامات اندیشیده است و در فصل هشتم مجازات قانونی و مسئولیت اشخاص حقوقی بیان گردیده و در فصل آخر به

احکام متفرقه مرتبط با محیط‌زیست مقرراتی وضع نموده است. در این گزارش خلاصه‌ای از این قانون نسبتاً جامع مربوط به محیط‌زیست افغانستان ارائه شد که تبیین مفصل آن از عهده این مقاله مختصر بیرون است. در ماده ۸ این مقرر شده است که هیچ شخص حق ندارد که باعث آلودگی محیط‌زیست شود و این قانون برای آغاز فعالیت پروژه‌های انکشافی و توسعه‌ای اشخاص را ملزم نموده است که قبل آغاز فعالیت طرح اثرات پروژه بر محیط‌زیست را تهیه کنند.

۱-۲. تهیه طرح بررسی اثرات پروژه‌ها بر محیط‌زیست

در ماده ۲۱ این قانون آمده است که: تطبیق کنندگان پروژه‌ها، پلان‌ها یا فعالیت‌های که تأثیرات سوء آن بالای محیط‌زیست متصور است، مکلف‌اند اجرائیات کامل مبنی بر ارزیابی بین‌المللی اثرات محیط‌زیستی را در رابطه به چنین اقدامات به موافقه‌ی اداره ملی حفاظت محیط‌زیست رعایت نمایند. لذا در عملیات نفتی مطابق این ماد باید قبل از آغاز آن جنبه‌های محیط‌زیستی آن را رعایت نمایند تا از آلودگی‌های احتمالی جلوگیری گردد. در ماده سیزدهم این قانون نیز آمده است که: انجام فعالیت‌ها یا تطبیق پروژه‌ها و پلان‌های که بالای محیط‌زیست تأثیرات سوء وارد می‌کند، جواز ندارد، مگر اینکه حکم مندرج ماده شانزدهم این قانون در زمینه رعایت گردیده باشد. این قانون در ماده چهاردهم اشخاصی را که پروژه‌ها را تطبیق می‌کنند یا انجام آن را درخواست دارند، ملزم می‌کند که معلومات دقیق قبلی خود را جهت ارزیابی مثبت و منفی آن بر محیط‌زیست به اراده ملی حفاظت از محیط‌زیست ارائه نمایند. در این ماده آمده است که اداره ملی محیط‌زیست بعد از مطالعه پلان و با مشورت کمیته‌ی اختصاصی ارزیابی اثرات محیط‌زیستی تنها در صورت با پروژه‌ها به صورت مشروط یا غیر مشروط موافقت می‌کند که اثرات منفی آن پروژه بر محیط‌زیست جزئی باشد و در صورتی که در اجرای پروژه آثار منفی عمده بر محیط‌زیست محتمل باشد، تطبیق کننده و یا پیشنهاد دهنده پروژه مکلف هستند که طرح کاهش اثرات منفی محیط‌زیست را آماده نموده و به اداره ملی حفاظت از محیط‌زیست ارائه نمایند. بر اساس مواد ۱۳، ۱۴، ۱۶ قانون محیط‌زیست، اشخاصی که پروژه‌های نفتی اعم از اکتشاف، توسعه، بهره‌برداری، حمل و نقل و تصفیه نفت و فراورده‌های نفتی انجام می‌دهند قبل آغاز اجرای عملیات، طرح اثرات

محیط‌زیستی آن را به اداره ملی حفاظت محیط‌زیست ارائه نمایند و موافقت کتبی آن را به دست بیاورند و در غیر این صورت نمی‌توانند هیچ‌گونه فعالیتی برای تطبیق پروژه‌ی خود انجام دهند.

۲-۲. عدم آغاز پروژه بدون صدور مجوز کتبی از اداره حفاظت محیط‌زیست

در ماده شانزدهم آمده است که اداره ملی حفاظت از محیط‌زیست، طرح کاهش اثرات منفی پروژه بر محیط‌زیست را با مشاوره‌ی هیئت تخصصی بررسی می‌کند و اگر به این نتیجه برسد که تطبیق پروژه یا انجام فعالیت موجب آثار منفی غیرقابل قبول می‌گردد یا تدابیر کاهش اثرات منفی بر محیط‌زیست کافی نیست، اداره ملی حفاظت محیط‌زیست اجازه‌نامه صادر نمی‌کند. در ماده نهم این قانون یکی از صلاحیت‌های اداره ملی حفاظت از محیط‌زیست را صدور اجازه‌نامه دانسته است. لذا هیچ پروژه‌ای بدون مجوز از اداره محیط‌زیست فعالیت‌های خود را نمی‌تواند آغاز کند. در ماده ۷۷ این قانون نیز به این امر تصریح گردیده است؛ اشخاصی که جواز نامه و اجازه‌نامه‌های مندرج قانون مواد معدنی و سایر اسناد تقنینی را که محیط‌زیست به اثر آن متأثر می‌گردد، حصول نموده‌اند، تنها در صورتی می‌توانند به فعالیت‌های مربوط بپردازند که موافقت کتبی اداره ملی حفاظت محیط‌زیست را به دست آورده باشند.

۲-۳. پیش‌بینی مجازات

در ماده ۷۰ این قانون برای اشخاص که این قانون را نقض نمایند، مجازات پیش‌بینی شده است؛ در بند ۱ این ماده مقرر شده است که هرگاه دارنده‌ی جواز نامه، اجازه‌نامه یا اجازه صادرشده، مرتکب یکی از اعمال که در ادامه ماده ذکر شده است، گردد، متخلف تلقی شده و مطابق این قانون مجازات می‌شود اگر این اشخاص عمداً از شرایط مندرج در اجازه‌نامه تخلفی نموده باشند، به حبس متوسط و جزای نقد معادل خسارت وارده یا هر دو محکوم می‌شوند و در صورتی که به احکام این قانون عمداً عمل نکنند، به حبس الی شش ماه یا جزای نقدی معادل خسارت وارده محکوم می‌شوند و در صورتی که اطلاعات گمراه‌کننده و نادرست عمداً ارائه نموده باشند، حسب احوال به حبس الی سه ماه یا جزای نقدی معادل خسارت وارده یا هر دو محکوم می‌شوند و در صورتی که از اجرائیات، تنفیذ صلاحیت‌ها یا انجام وظایف قانونی مفتش عمداً ممانعت نمایند، حسب احوال به حبس الی سه ماه یا جزای نقدی

الی صد هزار افغانی یا هر دو محکوم می‌شوند. در بند ۲ این ماده نیز تصریح شده است که به اداره ملی حفاظت محیط‌زیست صلاحیت داده شده است که سایر اشخاص متخلف از احکام این قانون را به جریمه نقدی محکوم کند.

۲-۴. رجحان داشتن قانون محیط‌زیست

از آنجاییکه قانون محیط‌زیست یک قانون خاص به حساب می‌آید، یکی از ویژگی‌های این قانون مقدم بودن آن نسبت به دیگر قوانین نافذ کشور است و در ماده ۷۶ این قانون نیز به این امر تصریح شده است که در صورتی که احکام این قانون با سایر قوانین نافذ که تطبیق آن بر روی محیط‌زیست اثرات منفی وارد نماید، تناقض داشته باشد، احکام این قانون ارجحیت دارد.

۲-۵. قانون نفت و گاز

قانون جدید نفت و گاز افغانستان که در سال ۱۳۹۶ تصویب و با نشر به تاریخ ۱۳/۶/۱۳۹۶ در روزنامه رسمی نافذ گردید، دارای ۹ فصل و ۷۸ ماده است و این قانون یکی از قوانین نسبتاً جامع و پیشرفته در وضع مقررات مربوط به اکتشاف، توسعه، استخراج، حمل و نقل و تصفیه نفت و گاز به حساب می‌آید. مواد ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲ و ۶۳ قانون نفت و گاز افغانستان به احکام مربوط به محیط‌زیست در عملیات نفتی اختصاص پیدا نموده‌اند. از آنجایی که در عملیات نفتی احتمال تخریب و آلودگی محیط‌زیست اعم از خاک، هوا و آب و منابع آبی بسیار بالا است و بیشترین آلودگی محیط‌زیست از این طریق ایجاد شده است، مواد فوق جهت حفظ محیط‌زیست در اکتشاف و استخراج نفت و گاز مقررات مناسب پیش‌بینی شده است که رعایت این مقررات به میزان قابل‌توجهی اثرات آلودگی نفتی بر محیط‌زیست را می‌تواند کنترل نموده و کاهش دهد.

الف) طرح ارزیابی تبعات محیط‌زیستی

قانون جدید نفت و گاز اشخاص حقیقی و حقوقی طرف قراردادهای عملیات نفتی مکلف کرده است که قبل از آغاز هرگونه فعالیت در اجرای پروژه‌ها طرح حفاظت محیط‌زیست را تهیه نمایند و در این طرح اثرات اجرای پروژه نفتی بر محیط‌زیست را به صورت دقیق ارائه نمایند و این یکی از جنبه‌های قوت این قانون به حساب می‌آید. در ماده ۵۹ این قانون پیش‌بینی

شده است که طرح حفاظت محیط‌زیست در عملیات بالا دستی نفت و گاز جهت ارزیابی محیط‌زیست، شرح اکوسیستم قبل از آغاز مرحله تولید انکشافی تهیه شده و این طرح حاوی انواع حیوانات، نباتات و پرندگان بومی، کیفیت خاک، کیفیت هوا، آب‌های زیرزمینی و سطحی و زیست موجودات زنده باشد. در بند ۲ این ماده آمده است که تأثیر عملیات نفتی بر مردم آن منطقه نیز باید در طرح حفاظت محیط‌زیست گنجانده شود. برنامه‌های مدیریتی و راه‌های حفظ محیط‌زیست، رفع یا کاهش آلودگی و جبران خسارت‌های وارد شده بر مردم آن منطقه نیز باید در طرح ارائه گردد. در این طرح دو هدف دنبال می‌شود؛ نخست؛ اینکه به مقامات اطلاع می‌دهد که اجرای این پروژه چه تبعات زیست‌محیطی را در پی دارد. دوم؛ اینکه راه‌های مقابله با اثرات منفی زیست‌محیطی ارائه شود با توجه به آن‌ها تبعات منفی محیط‌زیست کاهش یابد. طرح ارزیابی تبعات احتمالی پروژه‌های نفتی رعایت ضوابط و مقررات محیط‌زیست را امکان‌پذیر می‌سازد.

ب) طرح احیای محیط‌زیست

با رعایت کامل ضوابط محیط‌زیست در عملیات نفتی هم ناگزیر است که تبعات منفی بر محیط‌زیست نداشته باشد، چون امکان ندارد اجرای پروژه نفتی بدون اثرات منفی بر محیط‌زیست باشد، لذا لازم است که برای احیای محیط‌زیست به‌صورت طبیعی طرحی آماده نمایند که در صورت اتمام پروژه و تعطیلی عملیات نفتی با اجرای آن طرح محیط‌زیست آسیب‌دیده به‌صورت نخست برگردد. لذا، در قانون پیش‌بینی شده که باید طرح احیای محیط‌زیست قبل از آغاز فعالیت تهیه شود و در آن طرح راه‌کارهای احیای محیط‌زیست و راه‌های اجرای آن پیش‌بینی شود تا محیط‌زیست بعد از تعطیلی پروژه به حالت طبیعی اعاده گردد. در بند ۵ ماده ۵۹ قانون‌گذار پیش‌بینی کرده که طرف قراردادهای نفتی بالا دستی مکلف‌اند که برای احیای محیط‌زیست که در اثر عملیات نفتی آسیب‌دیده است، طرح خود را قبل از آغاز فعالیت تهیه نموده و در آن چگونگی اعاده منطقه‌ی مورد اجرای پروژه به حالت طبیعی را باید پیش‌بینی نماید.

ج) اداره حفظ محیط‌زیست

در ماده ۶ قانون نفت و گاز پیش‌بینی شده است که در وزارت معادن و پترولیوم اداره حفظ محیط‌زیست ایجاد گردد و این اداره موظف به همکاری با اداره ملی حفاظت محیط‌زیست بوده و مسئولیت نظارت بر رعایت ضوابط محیط‌زیست بر اجرای پروژه‌ها دارد و ارزیابی طرح‌های زیست‌محیطی پروژه‌های نفت و گاز نیز به عهده این اداره است و صلاحیت تعطیلی پروژه‌ها و واگذاری آن‌ها نیز از وظایف این اداره می‌باشد.

د) ارائه گزارش حوادث

پیمان‌کار موظف است که در حین اجرای پروژه نفتی از بروز حوادث جدی و خطرات قریب‌الوقوع به اسرع وقت به مقامات مربوط گزارش دهد و این تکلیف در ماده ۶۲ قانون نفت و گاز پیش‌بینی شده است. طرف قرارداد در عین حالی که به مقامات مربوط گزارش می‌دهد با توجه به طرح مدیریتی، باید تدابیری اتخاذ نماید که از بروز حوادث جلوگیری کند یا خطرات حوادث را کاهش دهد. بنابراین ارائه گزارش تبعات منفی زیست‌محیطی با مقامات مربوط در قانون پیش‌بینی شده است که می‌تواند از آلودگی‌های بیشتر محیط‌زیست جلوگیری نموده و اثرات آن را کاهش دهد.

۳. مبانی فقهی حفاظت محیط‌زیست

از آنجایی که مبانی قوانین و مقررات در حقوق اسلام باید از فقه استخراج شود، در وضع قوانین و مقررات حفاظت از محیط‌زیست مورد توجه قرار گرفته است. قواعد زیادی در فقه وجود دارند که بر اساس آن می‌توان از محیط‌زیست محافظت نمود و از تجاوز و آلودگی آن جلوگیری نمود. در این بخش به چند قاعده فقهی که مبنای مقررات محیط‌زیست قرار گرفته است، اشاره می‌شود.

۳-۱. قاعده لا ضرر

قاعده لا ضرر در فقه یکی از قواعد پرکاربرد و معروف است و از نظر برخی فقها، از جمله پنج قاعده‌ای است که تمام مسائل فقه به آن‌ها بازمی‌گردد (سیوطی، بی‌تا: ۱۵) حتی عده‌ای معتقدند نیمی از شریعت اسلامی مبتنی بر قاعده لا ضرر است. (عطیه، بی‌تا: ۴: ۲۲۳) بر

این اساس، احکام ضرری در دین اسلام ممتنع می باشد و احکام ضرری شامل احکام وضعی و تکلیفی می شود. در مورد این قاعده، فقها بحث های بسیار وسیع و گسترده انجام داده اند که نیاز به یادآوری ندارد. در حوزه محیط زیست نیز می توان بر اساس این قاعده استناد نمود و از آسیب رساندن بر محیط زیست جلوگیری کرد و بر اساس آن، هر نوع ضرر و زیان به منابع طبیعی را ممنوع اعلام نمود. آسیب ها و ضررهای متعدد در آلودگی های محیط زیستی وجود دارد که زیر به آن اشاره می شود:

الف) آسیب های جسمی به انسان ها

برخی از آلودگی ها به طور مستقیم سلامتی جسمی انسان را مورد تهدید قرار می دهد و منجر به امراض زیادی می گردد. لذا بر اساس این قاعده؛ هر شخص حقیقی و یا حقوقی که سبب آلودگی آب، هوا و زمین و دیگر آلودگی ها شود و این آلودگی ها آسیب و زیان به سلامتی اشخاص و افراد جامعه رساند، علاوه بر ارتکاب حرمت شرعی، مسئول زیان های افراد آسیب دیده نیز می شوند و باید ضررهای این افراد را جبران کنند. بنابراین اگر ایجاد آلودگی موجب زیان جسمی به دیگر انسان ها شود، باید شخص واردکننده، همه زیان های وارده را به صورت عادلانه جبران کند و در صورت عدم امکان، رضایت آسیب دیده را بگیرد. شرکت هایی که عملیات نفتی یا استخراج معادن یا هر نوع عملیات تولیدی انجام می دهند، در مرحله نخست باید طوری عمل کنند که به هیچ کسی آسیب نرساند و در صورت ناگزیر، باید ضررهای وارده را جبران کنند و در غیر این صورت مسئولیت شرعی و حقوقی بر عهده آن ها باقی می ماند.

لذا اگر شرکت ها از طریق عملیات به خاک و آب و هوا آلودگی وارد نمودند و آب های زیرزمین، یا زمین های کشاورزی و یا هوای اطراف را آلوده نمودند و به اثر آن سلامتی مردم آسیب دیدند، این شرکت ها مسئول هستند. در بند ۴ از ماده ۵۹ قانون نفت و گاز افغانستان به این موضوع اشاره نموده و شرکت نفتی را ملزم کرده که پلان مدیریتی محیط زیست را تهیه کند و از جمله موارد آن؛ رفع یا کاهش و جبران خسارت به مردم متضرر را بر شمرده است.

در قانون جدید مجازات افغانستان که به کود جزا معروف است، تخریب محیط زیست و ایجاد آلودگی در آن جرم تلقی شده است و در صورتی که این عمل به صدمه جسمی، یا روحی یا

مرگ شخص منجر شود علاوه بر مجازات حبس، به جزای این جرم‌های مرتکب شده، محکوم می‌شود. در بند ۲ از ماده ۸۰۷ کود جزا آمده است که: هرگاه جرم مندرج فقره ۱ این ماده منجر به صدمه‌ی جسمی یا روحی یا مرگ شخص گردد، مرتکب علاوه بر حبس طولیل به جزای جرم مرتکب شده، نیز محکوم می‌شود. قانون‌گذار افغانستان در بند ۱ این ماده؛ جرم محیط‌زیستی را چنین بیان نموده است: شخصی که مواد مضر یا مواد آلوده‌کننده را در آب، خاک، هوا یا زمین به اندازه‌ای که کیفیت فیزیکی، کیمیایی یا بیولوژیکی آن‌ها را طوری که به انسان یا سایر موجودات زنده، گیاهان یا بناها مضر باشد، پخش یا مخلوط کند، مرتکب جرم محیط‌زیستی شناخته شده، به حبس متوسط، محکوم می‌گردد.

ب) آسیب‌های اقتصادی

در برخی موارد، آلاینده‌ها به‌خصوص آن‌هایی که خاک، آب و هوا را آلوده می‌کنند، موجب آسیب‌های اقتصادی بر مردم می‌شود؛ چون اگر پساب شرکت‌های نفتی و تولیدی و یا مواد نشتی آن، وارد زمین کشاورزی شود و یا وارد آب‌های شود که برای کشاورزی استفاده می‌شود و زمین از این طریق آسیب ببیند و محصول قبلی خود را نداشته باشد، صاحب زمین کشاورزی خسارت مالی و اقتصادی می‌بیند که عملیات نفتی، تولیدی و صنعتی موجب آن شده است، این خسارت مالی به‌طور مستقیم از آلودگی محیط‌زیست به وجود آمده است و اشخاص و شرکت‌های مسئول، باید خسارت‌های وارده بر کشاورزان را که زمینشان از محصول افتاده است، بپردازند. خسارت‌های مالی را نیز این قاعده شامل می‌شود و مورد قطعی آن خسارت‌های وارده مستقیم است. البته جایی بحث دارد که قاعده لا ضرر علاوه بر حرمت تکلیفی زیان‌های اقتصادی بر حرمت وضعی دلالت می‌کند یا خیر.

تخریب محیط‌زیستی در بسیاری از موارد موجب آسیب‌های اقتصادی به دیگران شود و این آسیب‌ها بر اساس قاعده لا ضرر ممنوع می‌باشد و در صورت تحقق ضرر به دیگران، شخصی حقیقی یا حقوقی که موجب تخریب محیط‌زیست شده است، باید ضرر وارده را جبران کند.

ج) آسیب به سایر موجودات زنده

آلودگی‌های محیط‌زیست زندگی و حیات بسیاری از موجودات زنده غیر از انسان را نیز به‌صورت جدی مورد تهدید قرار داده است و زیستگاه‌های حیوانات وحشی، حیات‌وحش،

پرنندگان بومی و مهاجر موجودات آبی و حشرات که روی سطح زمین وجود دارند و یا موجودات ریزی که امکان دارند در لایه‌های مختلف زمین و زیر خاک وجود داشته باشد، از بین می‌برند و نشت مواد نفتی و زباله‌ها به آب‌های دریا و اقیانوس‌ها به انواع موجودات دریایی، صدمات جبران‌ناپذیر وارد می‌کنند. انسان هرچند گل سرسبد این کره خاکی است ولی حق ندارد بدون دلیل سایر موجودات زنده را از بین ببرند و یا صدمات بر آن‌ها وارد کنند. علاوه بر آن، نابودی موجودات زنده توازن طبیعت را از بین می‌برند و موجب صدمات جبران‌ناپذیر بر خود انسان نیز می‌شود. استدلال به‌قاعده لا ضرر به حرمت ضرر به موجودات زنده به‌جز انسان، مورد مناقشه است ولی در فقه اسلامی از آنجای هر حکم تکلیفی و یا وضعی از حکم و اراده شارع مقدس ناشی می‌شود، هیچ شخصی حق ندارد که بدون اجازه شارع به سایر موجودات زنده به‌جز انسان صدمه وارد نماید مگر آن شارع مقدس اجازه داده باشد. لذا به‌جز حیواناتی که استفاده از گوشت آن‌ها را حلال دانسته و یا حیواناتی که بر انسان ضرری می‌رساند، بدون دلیل نباید نابود شوند. ثانیاً؛ نابودی موجودات زنده غیر از انسان تهدید بسیار جدی برای بقای نسل انسان به حساب می‌آید زیرا توازن طبیعی موجودات به هم می‌خورد و با از بین رفتن توازن طبیعی موجودات زنده، به زندگی انسان روی این کره خاکی نیز صدمات جبران‌ناپذیر می‌رسد. لذا از آنجای که نابودی دیگر موجودات به ضرر خود انسان منجر می‌شود، می‌توان به‌قاعده لا ضرر برای حفظ و صیانت از موجودات دیگر استدلال نمود چون همان‌طوری که ضرر جزئی بر هیچ شخص و فرد جایز نیست، زیان و ضرر بر کل بشریت و نسل آن نیز جایز نمی‌باشد. بنابراین قاعده لا ضرر آسیب‌های وارد بر موجودات زنده دیگر را نیز شامل می‌شود.

د) آسیب بر گیاهان و طبیعت

آلودگی‌های زیست‌محیطی علاوه بر آنکه بر این انسان و سایر موجودات زنده صدمات زیادی می‌رساند، بر گیاهان و طبیعت به‌ظاهر بی‌جان نیز آثار بسیار منفی به وجود می‌آورد. خاک‌های آلوده زمینه‌ی رشد گیاه را از دست می‌دهد و گیاهان و نباتات در زمین‌ها و خاک‌های آلوده از بین می‌رود و گیاهان که در بستر رودخانه‌ها و دریا رشد می‌کند و یا از آب بیشترین تغذیه می‌کند که با آلودگی آب نابود می‌شود. آلودگی هوا نیز در از بین بردن گیاه تأثیر دارد و گیاه در

هوای آلوده رشد خوب ندارد. خود طبیعت؛ زمین، هوا و آب وقتی آلوده می‌شوند، بسیاری از منظرهای زیبا از بین می‌رود. زمین، هوا و آب مایه حیات و زندگی برای همه چیز است و اگر به این آسیب وارد شود، کل حیات و زندگی پیرامون آن آسیب می‌بیند. لذا قاعده لا ضرر جلو زیان‌های وارده بر آن‌ها نیز از طریق حرمت رساندن ضرر می‌گیرد و دلالت می‌کند کسی حق ندارد به گیاهان و طبیعت ضرر وارد کند. استدلال به قاعده لا ضرر بر حرمت آسیب رساندن بر گیاهان و طبیعت از دو طریق امکان‌پذیر می‌باشد؛ نخست آنکه وارد نمودن ضرر بر گیاهان و طبیعت به نفسه ضرر بر آن اطلاق می‌شود و ضرر رساندن بر آن‌ها هم حرام است. ثانیاً؛ اگر گیاهان و طبیعت آسیب ببینند، انسان و سایر موجودات نیز آسیب می‌بینند و موجودی نسل بشر مورد تهدید قرار می‌گیرد. از آنجایی که ضرر بر گیاهان و طبیعت با واسطه ضرر بر انسان است، حرمت تکلیفی و وضعی دارد.

۲-۳. قاعده اتلاف

یکی دیگر از قواعد فقهی که بر حفظ و صیانت از محیط‌زیست و حرمت ایجاد آلودگی در محیط‌زیست دلالت می‌کند، قاعده اتلاف است. این قاعده با قاعده لا ضرر و قاعده تسبیب رابطه‌ی نزدیک به هم دارد. در مورد مستند و مبنای آن میان فقها اختلافات قابل توجه به چشم می‌خورد که ما وارد آن اختلافات نمی‌شویم. ولی از قاعده اتلاف بر وجوب حفظ محیط‌زیست و منع ایجاد آلودگی چنین استدلال شده است که: اگر شخصی در خاک و آب‌های سطحی و زیرزمینی و هوا و دیگر موارد محیط پیرامون آلودگی ایجاد کند و از این طریق به طبیعت و منابع طبیعی آسیب برساند که موجب تخریب و اتلاف سرمایه‌های طبیعی همگانی شود، اولاً این کار حرام است و ثانیاً؛ مکلف به جبران خسارت می‌باشد. (فهمی و عرب زاده، ۱۳۹۰: ۱۹۳)

بر اساس قاعده اتلاف، اگر شخصی حقیقی یا حقوقی مال شخص دیگر را تلف کند، ضامن آن خواهد بود. از این‌رو، هرگونه فعالیت شرکت‌های تولیدی، نفتی، صنعتی و ... موجب تخریب زمین، آب و هوا محیط پیرامون شود که بر اثر آن، مال شخص دیگر تلف و نابود شود همانند زمین کشاورزی، آب کشاورزی، صاحبان شرکت مسئول زمین کشاورزی خواهد بود.

مورد قاعده اتلاف اموال است و از این رو، آسیب‌هایی که تخریب محیط زیست به جسم و سلامتی انسان وارد می‌کند، از مفاد این قاعده خارج است و مشمول آن نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی حاضر، مشخص می‌شود که افغانستان در سال‌های اخیر گام‌های مهمی در راستای تدوین و اجرای قوانین زیست محیطی برداشته است. قانون اساسی، قانون جزا، قانون محیط زیست و قانون نفت و گاز، چارچوب قانونی نسبتاً جامعی را برای حفاظت از محیط زیست فراهم می‌کنند. این قوانین، با تأکید بر ارزیابی اثرات زیست محیطی پروژه‌ها، به ویژه در صنعت نفت و گاز، تلاش دارند تا از تخریب و آلودگی منابع طبیعی جلوگیری کنند. مبنای فقهی این قوانین، با استناد به قواعدی چون «لا ضرر» و «اتلاف»، مشروعیت و پشتوانه محکمی به آن‌ها می‌بخشد. با این حال، چالش‌های متعددی در راه اجرای مؤثر این قوانین وجود دارد. ضعف ساختارهای نظارتی، کمبود آگاهی عمومی و عدم تخصیص منابع کافی، از جمله موانعی هستند که نیازمند توجه جدی می‌باشند. به منظور ارتقای وضعیت محیط زیست در افغانستان، تقویت ظرفیت‌های نهادی، افزایش آگاهی عمومی و مشارکت جامعه مدنی و تخصیص منابع مالی کافی ضروری به نظر می‌رسد. همچنین، همکاری‌های بین‌المللی و تبادل تجربیات با سایر کشورها می‌تواند در این زمینه بسیار مفید باشد.

منابع

۱. قانون اساسی افغانستان.
۲. قانون کد جزای افغانستان.
۳. قانون محیط‌زیست افغانستان.
۴. قانون نفت و گاز افغانستان.
۵. امین حسین، سحر، موسوعة التلوث البيئي، عمان، دار دجلة ناشرون وموزعون، ۲۰۱۰.
۶. حیدرپور، محمد و محمد علیایی، انتشار آلودگی‌های نفتی در خاک تحت تأثیر شرایط مختلف خاک و آلاینده، مجله علمی - پژوهشی، «عمران مدرس»، دوره سیزدهم، شماره ۲، بهار ۱۳۹۲.
۷. دو برادران، سینا و فردیس محمدزاده، بررسی تأثیر آلاینده‌های صنایع نفت و گاز بر انسان و محیط‌زیست، ماهنامه طب جنوب، شماره ۱، ۱۳۹۳.
۸. سالم، عطیه، شرح بلوغ المرام، بی‌نا، بی‌تا.
۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الاشباه والنظائر فی قواعد وفروع فقه الشافعية، بیروت، دار الفکر، الطبعة الثالثة، بی‌تا.
۱۰. شیروی، عبدالحسین، حقوق نفت و گاز، چاپ سوم، ۱۳۹۵.
۱۱. فهیمی، عزیز الله و علی عرب زاده، مبانی فقهی حقوق محیط‌زیست، پژوهش‌نامه حقوق اسلامی سال سیزدهم، شماره ۱، ۱۳۹۰.
۱۲. الحمد، رشید و محمد سعید صبارینی، البيئه .مشكلاتها، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهریه يصدرها المجلس الوطنی للثقافة والفنون والاداب، الكويت، يناير، ۱۹۷۸.
۱۳. مشهدی، علی، مجموعه قوانین و مقررات محیط‌زیست در صنعت نفت، انتشارات خرسندی، چاپ اول، ۱۳۹۳.

Crimes Against Humanity: A Study of National and International Criminal Guarantees

*Seyed Mohammad Ali Razavi*¹

*Ruhollah Khorshidi*²

Abstract

This study examines the challenges and solutions for sustainable development in Afghanistan in the post-2001 period, focusing on four key economic development theories: modernization, dependency, sustainable development, and human development. Using a mixed-methods research approach (qualitative-quantitative) and analyzing secondary data from credible international and national sources, the study reveals that development in Afghanistan has faced multiple structural obstacles, including weak governance, dependence on foreign aid, chronic insecurity, and systemic corruption. The study proposes a three-tier framework for sustainable development, consisting of institutional transformation at the macro level, strengthening local governance at the meso level, and individual empowerment at the micro level. The findings suggest that combining indigenous solutions with international best practices, while simultaneously addressing economic, social, and political dimensions of development, can lead to more sustainable outcomes. This research emphasizes the need for a comprehensive and context-sensitive approach to development planning, one that aligns with Afghanistan's unique historical and cultural conditions.

Keywords: Sustainable Development, Afghanistan, Economic Challenges, Local Participation, Empowerment.

1. Level 4 Hawzah Studies and Ph.D. in Criminal Law and Criminology
Researcher at the Office of Jurisprudential Studies in Forensic Medicine
mrzavi998@gmail.com.

2. Graduate of Level 3 Hawzah Studies
Researcher at the Office of Jurisprudential Studies in Forensic Medicine
rohalahk@gmail.com

The Status of the Environment in Afghan Law and Its Jurisprudential Basis

*Seyed Aghil Sajjadi*¹

Abstract

This research examines the status of environmental law in Afghanistan and its jurisprudential foundations, analyzing environmental legislation and the jurisprudential roots of environmental protection. Air, water, and soil pollution are criminalized under Afghan law. From a jurisprudential perspective, the principles of "La Darar" (no harm) and "Itlaf" (destruction) serve as fundamental bases for environmental protection, emphasizing compensation for damages. The laws reviewed include the Constitution (Article 15), the Penal Code (Chapter Eleven), the 2006 Environmental Law, and the Oil and Gas Law (Articles 59 to 63), which mandate the government and individuals to adopt protective measures, conduct environmental assessments, and implement restoration efforts in projects—particularly in the oil and gas industry—while prescribing penalties for violators. The National Environmental Protection Agency and related departments reflect Afghanistan's commitment to enforcing these regulations. Afghan environmental laws, especially concerning oil projects, are deemed appropriate and sufficient.

Keywords: Environment, Environmental Law, Environmental Pollution, Afghanistan, Jurisprudential Basis.

1. Ph.D. in Private Law, syedaqeel3484@gmail.com

The Impact of Quranic Anthropology on Criminal Procedure

*Mohammad Hadi Heidari*¹

*Mohammad Hassan Hemmati*²

Abstract

This research examines the influence of Quranic anthropology on criminal procedure. Since a society's judicial system must be rooted in its values, this study analyzes the Quranic perspective on human beings—as multidimensional, free-willed, and inherently pure yet prone to transgression—and explains how this view shapes criminal justice. Findings indicate that a Quranic judicial system should combine justice-centered principles with pragmatic considerations to preserve human dignity while ensuring social order. Emphasizing human free will necessitates accountability and ethical conduct in judicial processes, yet—given humanity's susceptibility to corruption—a security-oriented approach (while upholding justice) may be justified in specific contexts. Consequently, the proposed system neither fully resembles Western models nor adheres strictly to utilitarianism; instead, it offers a balanced middle ground that harmonizes justice, ethics, and social welfare. By analyzing Quranic verses and comparing them with Western legal frameworks, this study designs an indigenous model for Islamic criminal justice.

Keywords: Quranic anthropology, criminal procedure, justice-centered approach, utilitarianism, free will, innate nature (fitrah).

1 . Level 5 and Ph.D. in Criminal Law and Criminology - Al-Mustafa International University, Mh_haydari110@yahoo.com
2 . Ph.D. in Criminal Law and Criminology - Al-Mustafa International University, Hemmati.law58@gmail.com

Examining Perspectives on the Scientific Interpretation of the Quran

Asadullah Hassanzadeh¹

Abstract

Scientific interpretation (tafsir 'ilmi) is a form of Quranic exegesis that seeks to employ established human knowledge to better understand the verses of the Holy Quran, using definitive empirical sciences as a tool to interpret and explain the scientific allusions in the Quranic verses. Although the advancement of empirical sciences in the modern era has led to a significant rise in scientific interpretation by Islamic scholars, this type of exegesis has roots in Islamic history. Scientific interpretation developed alongside the expansion of Islam, the beginning of the translation movement, the emergence of theological sects and schools of thought, and the intellectual debates within Islamic society. In the late 5th and early 6th centuries AH, Muhammad al-Ghazali introduced the idea of a scientific approach to the Quran. His theoretical framework paved the way for exegetes such as Fakhr al-Din al-Razi and Tantawi to emerge. In this article, we explore the conceptual foundations and definitions of scientific interpretation, examine the various perspectives on it—including the arguments of its proponents, opponents, and those who take a nuanced stance—and then categorize the different types of scientific interpretation, identifying the most sound approach. We then outline the criteria for valid scientific interpretation and conclude with a summary of the key findings.

Keywords: Method, interpretation, science, scientific interpretation, interpretation based on personal opinion.

1. Ph.D. in Quran and Sciences, asadollahh@gmail.com

Ethical Principles, Requirements for Convergence, and Social Coexistence in Contemporary Afghanistan

*Ewazali Mirzaei*¹

*Seyed Asef Kazemi*²

Abstract

A peaceful life is meaningless without considering the virtuous Islamic ethics that bring hearts closer. Despite their differences, followers of Islamic schools of thought can achieve harmony and peaceful coexistence by relying on the shared ethical principles brought by the Prophet Muhammad (PBUH). Islamic ethics serve as the best means to reduce religious, ideological, and ethnic conflicts. The role of ethics in institutionalizing a unifying lifestyle makes the emphasis on integrative ethics essential in Islamic society. This paper elucidates the principles of virtuous ethics, prioritizing social coexistence in Afghanistan. Using a library-based, descriptive-analytical method, the issues of contemporary Afghanistan are examined, emphasizing principles such as avoiding false accusations, cooperating on shared values, refraining from insulting sacred beliefs, freedom in choosing one's religion, and sincerity in fostering unity. Neglecting these principles has serious negative consequences for Islamic society.

Keywords: Social coexistence, virtuous ethics, contemporary Afghanistan, ethnocentrism.

¹ -PhD Candidate in Contemporary Theological Movements, Al-Mustafa International University, mirzaeiewazali@gmail.com.

²- PhD in Contemporary History of the Islamic World, Al-Mustafa University, Kazemi.asef@gmail.com.

The Etiquettes of Interaction with the Prophet of Islam (PBUH) Based on the Conduct of Believers and Reviving Prophetic Etiquettes in Today's Turbulent World *Seyyed Hassan Salehi*¹

Abstract

Islam, as a complete religion, in addition to its doctrinal principles and jurisprudential rulings, provides profound behavioral and interactive models for believers' relations with the Prophet (PBUH). These models are rooted in divine revelation and manifested in the conduct of the Ahl al-Bayt (AS), the Companions, and some of the Prophet's wives (RA). These groups, as the closest exemplars to Quranic teachings, serve as the foundation for deriving etiquettes of interaction with the Prophetic Sunnah. These etiquettes include unconditional obedience to divine commands, observance of courtesy and respect, self-sacrifice in the path of Islam, preservation of the Prophet's secrets and privacy (PBUH), expression of profound affection, and prioritization of his guidance. This descriptive-analytical research, relying on Islamic teachings, examines the conduct of these groups to present a practical and transformative model for contemporary Muslims. This model strengthens the position of the Prophet (PBUH) in individual, familial, and social life. In a world fraught with cultural, political, and media challenges that threaten Islamic identity, adherence to these etiquettes can lead to the unity of the Ummah and eternal felicity.

Keywords: Prophet of Islam (PBUH), Conduct of Believers, Prophetic Sunnah, Obedience, Self-Sacrifice, Courtesy and Respect, Contemporary Applications.

¹ -PhD Candidate in Contemporary Theological Movements, Al-Mustafa International University, mirzaeiewazali@gmail.com.



A Two Quarterly specialized-scholarly Journal
Ofoghe Andishah
Published by:
Ofoghe Andishah Scientific and Cultural Foundation
Vol. 3, No.5, spring & summer 2024-2025

Owner: Ofoghe Andisheh Scientific-Cultural Foundation (with
official license)
General Editor: Dr. Sayed Hasan Salehi
Editor in chief: Dr. Sayed Mahdi Hashemi

Editorial board:

Sayed Aghhasan Hosaini	Abdulqader Kamali
PhD in Educational Jurisprudence MIU	PhD in History of Islamic Civilization in MIU
Mohammad Asef Taqavi	Sayed Baqer Mohammadi
PhD in Economic Sciences IKI	Ph. D. Judicial Jurisprudence in MIU
Sayed Aqil Sajjadi	Sayed Mahdi Hashemi
Ph. D. PhD in private law MIU	Ph. D. Islamic civilization history in MIU
S. Mortaza Hosaini Shahtorabi	Mohammad Hasan Hemmati
Master's in History of Islamic Civilization MIU	Ph. D. Criminology and Criminal Justice MIU

Editor & Executive manager: Dr. Sayed Asef Kazemi
Address: Afghanistan, Kabul, Burnt Bridge, Katib Hazara Road, Chahar Qala.
[www. ofoghandisha. com](http://www.ofoghandisha.com)
Email: [journal@ofoghandisha. com](mailto:journal@ofoghandisha.com)
Price: 150, AFS