

مجله علمی - تحقیقی بین المللی دیوان
دیوان نړیوال علمی - څېړنیز ژورنال
مجلة دیوان الدولية للبحوث العلمية

DİWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi
DİWAN International Scientific and Research Journal

دیوان

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

<https://diwan.com.af>
diwandergisi@gmail.com



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دیوان

مجله علمی - تحقیقی بین المللی دیوان

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: پوهنتون جوزجان
سرمدیر: پوهندوی دوکتور محمد اکرم حکیم
مدیر مسؤل: پوهنمل حبیب الرحمان رحمانی
مسؤل بخش ترکی: پوهنمل حیرت الله برلاس
مسؤل بخش انگلیسی: پوهندوی احمد شاه قاسمی
مدیریت و برگ آرای: انجنیر محمد مراد برلاس

مسؤل بخش دری: پوهنمل دوکتور محمد دانشگر
مسؤل بخش عربی: پوهنمل دوکتور نقیب الله رسا
مسؤل بخش اوزبکی: پوهنمل آغا محمد مرادی
مسؤل بخش پشتو: پوهنمل عبدالوکیل لیوال

اعضای هیات تحریر:

۱. دوکتور عبد الجلیل آلپ کرای (رئیس امور دینی ترکیه)
۲. دوکتور حمید الله مزمل (رئیس تحقیق تألیف و ترجمه وزارت تحصیلات عالی کابل / افغانستان)
۳. پوهاند دوکتور دل آقا وقار (استاد پوهنتون ننگرهار، جلال آباد / افغانستان)
۴. پوهنوال دوکتور عزت الله ذکی (استاد پوهنتون محمد عاکف ارصوی بردور / ترکیه)
۵. دوکتور عبدالناصر حکیمی (عضو تحقیق مرکز البحوث الإسلامية استانبول / ترکیه)
۶. پوهنمل دوکتور هدایت الله مدقق (استاد پوهنتون تخار / افغانستان)
۷. پوهندوی دوکتور ناصرالدین مظهری (استاد پوهنتون قهرمان محمد بیک، کارامان / ترکیه)
۸. پوهاند دوکتور محمد عثمان روحانی (استاد پوهنتون تعلیم و تربیه، کابل / افغانستان)
۹. پوهنوال دوکتور عبدالمعروف حنیف (استاد پوهنهی شرعیات پوهنتون کابل / افغانستان)
۱۰. پوهنوال دوکتور محمد اسماعیل قیوم اوغلی (استاد پوهنهی حقوق فاریاب / افغانستان)
۱۱. دوکتور وولکان نورچین (استاد پوهنتون علوم اجتماعی قبرص شمالی، قبرص / ترکیه)

اعضای بورد مشورتی علمی:

۱. مفتی سید انور الحق حبیبی (رئیس عمومی پوهنتون جوزجان / افغانستان)
۲. پوهنوال عتیق الله نافع (استاد دیپارتمنت ثقافت اسلامی پوهنتون جوزجان / افغانستان)
۳. پوهندوی دوکتور محمد نعیم نعیمی (استاد پوهنتون قارابوک، قارابوک / ترکیه)
۴. پوهنمل دوکتور حبیب الرحمن رضاپور (استاد پوهنتون بدخشان / افغانستان)
۵. پوهندوی عبدالبصیر امت (استاد پوهنتون تخار / افغانستان)
۶. دوکتور قاسم عبادی (معاون مکتب معارف افغان-ترک، جوزجان / افغانستان)
۷. دوکتور سید عارف احمد اوغلو (پوهنتون نجم الدین اربکان قونیه / ترکیه)
۸. پوهندوی دوکتور مهترخان فرقانی (استاد پوهنتون آق سرای / ترکیه)
۹. پوهنوال نورالله آلتای (استاد پوهنتون جوزجان / افغانستان)
۱۰. پوهاند عبدالقیوم رجبی (استاد پوهنتون جوزجان / افغانستان)
۱۱. دوکتور عبیدالله محمدالله (استاد پوهنتون سلیمان دیمیرل اسپارتا / ترکیه)
۱۲. پوهندوی دوکتور محمد اسحاق رحیمی (استاد پوهنتون بلخ / افغانستان)
۱۳. پوهندوی محمد یاسین فاضل (استاد پوهنتون تعلیم و تربیه کابل / افغانستان)
۱۴. دوکتور محمد ایرکان (استاد پوهنتون عثمان غازی، ایسکی شهر / ترکیه)
۱۵. پوهنمل دوکتور حشمت الله امید (استاد پوهنتون بلخ / افغانستان)
۱۶. دوکتور ابراهیم ترک (استاد پوهنتون قریق قلعه، قریق قلعه / ترکیه)
۱۷. دوکتور عبدالحق حنیف (استاد پوهنتون ننگرهار / افغانستان)
۱۸. محصل دوره دوکتورا پوهنیار صفی الله منتظر (پوهنتون سکاریا / ترکیه)

مجله علمی بین المللی دیوان از طرف پایگاه های علمی جهانی ذیل مورد قبول واقع شده و در آدرس های اینترنتی این پایگاه های علمی جهانی قابل دریافت می باشد.

ROOTINDEXING
JOURNAL ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE



ResearchGate



ROAD



فهرست مطالب

- ۱- نقش آب در زندگی از منظر قرآن کریم..... ۱
(پوهاند دوکتور عبدالواحد جهید و پوهنیار برهان‌الدین رهیاب)
- ۲- دراسة موقف الناس و دورهم من النظام السياسي في الإسلام..... ۲۱
(پوهاند عبدالاحد مسلم و پوهنیار شازیه احمدی)
- ۳- حکم شرعی مجازات مالی..... ۴۵
(پوهندوی صدیق الله کریمی و پوهاند دوکتور محمد عثمان روحانی)
- ۴- بررسی خیار تخلف شرط در فقه و حقوق افغانستان..... ۶۳
(پوهندوی دوکتور محمد اسحق رحیمی)
- ۵- عوامل فقر در افغانستان از دیدگاه قرآن و سنت..... ۸۱
(پوهنمل دوکتور میر رفیع الله منیب)
- ۶- بررسی معیار های شایسته سالیاری در پرتو شریعت اسلامی..... ۱۰۱
(پوهنمل زمری محمدی و پوهنمل شهاب الدین ثاقب)
- ۷- حکم سکونت در کشورهای غیر اسلامی در پرتو شریعت اسلامی..... ۱۱۹
(پوهنمل عبدالمطلب بنوری و پوهنمل رحمت الله فرقانیار)
- ۸- بررسی احکام فریبکاری و راه های پیشگیری آن از دیدگاه اسلام..... ۱۲۷
(پوهنیار غلام رسول مرادی و پوهنیار عبدالولی مختاری)
- ۹- بررسی میزان اضطراب و تاثیر عمل به دستورات قرآنی بر بیماران اضطرابی..... ۱۵۵
(پوهنیار عنایت الله حمیدی، پوهنیار محمد کریم الوغییک و پوهنیار محمد عارف نظری)
- ۱۰- په اسلامي فقه کې په ناسمه فتوی ورکولو باندې د مالي تاوان حکم..... ۱۶۹
(پوهنیار نقیب الله ثاقب)
- ۱۱- کاربرد فقهی و حقوقی اصول فقه در عصر حاضر..... ۱۸۹
(پوهنیار حمید الله مرادی و پوهنیار محمد آصف فیضی)
- ۱۲- جهود محدثي مرو في نقد الحديث في القرنين الثالث و الرابع الهجريين..... ۲۰۷
(دوکتور حمید الله مزمل)
13. A Study of the Concept of Polygamy in Islam and the Legal Systems of Afghanistan, Malaysia, and Turkey.....229
(Zarifa Abbasy and Mohammad Alam Adeel)
14. Maverdî'nin Düşüncesinde Devlet ve Siyaset.....253
(Mohammad Vahib ve Dr. Salih Yalın)

از ویرایشگر

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ وَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

الله متعال را سپاس و شکرگزاری می‌نمائیم که به لطف و کرم بی‌نهایت خود بر ما توفیق داد تا جمعی از متخصصین زبده را گرد هم آورده با همکاری‌های علمی بی‌دریغ این اندیشمندان مقالات علمی استادان و محققین محترم را در شماره‌های قبلی این مجله دریافت و مورد بررسی، داوری و نشر قرار دادیم. خوشبختانه اکنون نیز بار دیگر توانستیم با سعی و تلاش شبانه روزی و عزم راسخ این متخصصین مقالات علمی وزین استادان محترم را کارشناسی و داوری نموده به چاپ و نشر آماده نمائیم. امیدواریم این فعالیت علمی ما در ضمن ارتقای تولید دانش، موجب آن شود که قطره‌ای از دست آوردهای بزرگ علمی تحقیقات محققین را به عنوان تحفه ای ارزشمند، خدمت خوانندگان عزیز قرار دهیم.

اینک شماره‌ی دهم ژورنال علمی - تحقیقی بین‌المللی "دیوان" اقبال چاپ یافته است. این مجله که در سالی دو شماره منتشر می‌کند، در این شماره نیز مورد توجه و استقبال شدید محققین داخلی و خارجی قرار گرفته است. مجله بین‌المللی دیوان در شماره جدید نزدیک به ۳۵ مقاله تحقیقی ارزشمند در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی دریافت کرد که هر مقاله مطابق با اصول چاپ مجله ما بررسی شد و مقالاتی که شرایط لازم را داشتند در فرآیند مرورگری قرار گرفته است. در نتیجه ارزیابی‌ها ۱۲ مقاله از این تعداد رد، ۱۴ مقاله پذیرفته شد و به تعداد ۹ مقاله مرور شده که قابل چاپ بودند در صورت توافق نویسنده‌های محترم در شماره بعدی به نوبت چاپ گذاشته خواهند شد. به یقین که با وجود رغم تلاش بی‌وقفه همکاران، کار انسانی خالی از نقص و کاستی نخواهد بود؛ امیدواریم محققان، اساتید و محصلان با بهره‌گیری از نظرات سازنده خود، ما را در زمینه هرچه بیشتر بارور ساختن این نشریه هم در شکل و هم در محتوا یاری فرمایند. در اخیر از همه محققان و استادانی که مقالات خویش را به مجله دیوان ارسال کردند و از مرورگران، هیئت تحریر، ریاست پوهنتون جوزجان، ریاست محترم تحقیق، تألیف و ترجمه که با فداکاری‌های سطح بالای خود در مراحل مختلف مجله، با ما همکاری‌های همه‌جانبه داشتند، کمال تشکر و امتنان داریم. شایان ذکر است که از همکاری‌های بی‌دریغ جناب دوکتور عبد الجلیل آلپ کرای نیز سپاس‌گذاری نمایم.

به امید تداوم انتشار مجله...

پوهندوی دوکتور محمد اکرم حکیم
معاون تحقیقات علمی پوهنتون جوزجان
سردبیر مجله علمی - تحقیقی بین‌المللی دیوان

مجلة علمي - تحقيقي بين المللي ديوان

ديوان نړيوال علمي - څېړنيز ژورنال

مجلة ديوان الدولية للبحوث العلمية

DİWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi DİWAN
International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

نقش آب در زندگی از منظر قرآن کریم

دور الماء في الحياة من منظور القرآن الكريم

The Role of Water in Life from the Perspective of the Holy Quran

Kur'an-ı Kerim Açısından Suyun Hayattaki Rolü

Doi:

عبدالواحد جهيد*^۱ برهان الدين رهياب^۲

Makale Bilgisi / Article Information

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma
makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Received Date:

18.3.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date:

04.5.2024

معلومات مقاله / بيانات المقال

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقيقي / البحثي

تاريخ دریافت مقاله / تاريخ استلام المقال:

تاريخ پذیرش مقاله / تاريخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin ولم يثبت انه من السرقات الادبية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی.

عبدالواحد جهيد و برهان الدين رهياب، " نقش آب در زندگی از منظر قرآن کریم"، مجلة ديوان ۲/۵ (سرتان ۱۴۰۳)، ۱-۱۹.

Atf:

Abdul Wahid Jahid & Burhanuddin Rahyab, " Kur'an-I Kerim Perspektifinden Suyun Hayattaki Rolü", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 1-19.^۱. پوهاند. دوكتور، عضو دپارتمنت فقه و عقیده پوهنتون تعليم و تربيه كابل، ORCID: 0009-0009-6666-3652. jaheed90@gmail.com.^۲. پوهنيار، عضو دپارتمنت ثقافت اسلامي پوهنتون تعليم و تربيه كابل، ORCID:0009-0003-6791-9572 .rahyab1366@gmail.com

چکیده

کلمات کلیدی:
آب، حق نباتات،
تداوی، ملکیت آب،
نظافت، اسراف، قرآن
کریم.

آب نعمت الله متعال، مایه حیات زنده جانها، عامل انکشاف و پیشرفت های بشری در بخش های صنعت، صحت، زراعت و تأمین کننده شرایط عبادت است. آب، در قرآن کریم به تعبیرات مختلف به دفعات زیاد ذکر شده است. افزون بر آن انسانها نبات و بقیه زنده جانها حقوقی در آب دارند که برای زنده ماندن، رشد و نمو، اعطای ثمر و حاصل باید آب برایشان تأمین باشد. انسان به عنوان گل سرسبد مخلوقات و بهترین آنان که همه موجودات جهان، خلیفه الله متعال در زمین، یکی از وظایفش محافظت از آب است. تحقیق حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی استنباطی با روش جمع آوری اطلاعات کتابخانه ای انجام شده، به دنبال دریافت نقش و اهمیت آب در زندگی انسان از منظر قرآن کریم است. مهم ترین نتایج این تحقیق، اثبات اینکه استفاده از آب حق مسلم و بلامنازع هر انسان، به اندازه ای که بسنده نیازهای زندگی اش باشد و برای همیشه و به طریقه مصؤون و امن به آن دسترسی داشته باشد. چون ملکیت آب انحصاری نیست، همه انسانها به طور مساوی در آن حق دارند. آب، به عنوان نعمت و رحمت الله متعال برای انسانها، استفاده های گوناگون در زندگی بشری دارد، یکی از موارد استفاده آن تداوی امراض است. شفا بخش بودن برخی از آبها به نصوص و تجربه ثابت شده است. با گواهی قرآن کریم، تاریخ و باستان شناسی آب، عامل عمده در ایجاد تمدن بشری است، تمدن بشری از کنار آبها ورود خانهها، نشأت کرده است. در بیست سال آینده، آب یکی از محورهای مهم سرمایه گذاری و ارزشمندتر از نفت خواهد بود.

المخلص

الكلمات المفتاحية:
الماء، حقوق النبات،
المعالجة، ملكية الماء،
التنظيف، الإسراف، القرآن
الکریم.

الماء نعمة الله تعالى هو مصدر الحياة للكائنات الحية، وعامل التنمية البشرية والتقدم في مجالات الصناعة والصحة والزراعة وتوفير ظروف العبادة. لقد ورد ذكر الماء في القرآن الكريم عدة مرات بتعبيرات مختلفة. وبالإضافة إلى ذلك فإن للإنسان والنبات وسائر الكائنات الحية حقوقاً في الماء، ولا بد من توفير الماء لها لكي تعيش وتنمو وتتطور وتعطي ثماراً ونتائج. الإنسان باعتباره رائد الخلق وخير المخلوقات في العالم، خليفة الله عز وجل في الأرض، من واجباته حماية الماء. ويسعى البحث الحالي الذي أجري بالمنهج الوصفي التحليلي والاستدلالي بأسلوب جمع المعلومات المكتبية إلى فهم دور وأهمية الماء في حياة الإنسان من منظور القرآن الكريم. ومن أهم نتائج هذا البحث إثبات أن استخدام الماء هو حق كل إنسان، بقدر ما يكفي لاحتياجات حياته والحصول عليه دائماً وبطريقة آمنة وأن المياه ليست ملكية حصرية، فإن لجميع الناس حقوقاً متساوية في الحصول عليها. الماء نعمة ورحمة من الله تعالى للإنسان، وله استخدامات متعددة في حياة الإنسان، ومن استخداماته علاج الأمراض. لقد تم إثبات الخصائص العلاجية لبعض المياه من خلال النصوص والخبرة. وبشهادة القرآن الكريم والتاريخ وعلم الآثار الماء هو العامل الرئيسي في خلق الحضارة الإنسانية. وان الحضارة الإنسانية قد نشأت من الجانب الأنهار. وفي السنوات العشرين المقبلة، سيكون الماء أحد محاور الاستثمار المهمة وأكثر قيمة من النفط.

Abstract

Water, deemed a divine blessing, serves as the fundamental source of sustenance for all living organisms and acts as a catalyst for human progress across various domains such as industry, health, agriculture, and worship. Repeatedly referenced in the Quran across diverse contexts, water holds paramount importance. Moreover, every being, including humans, possesses inherent water rights essential for survival, growth, and productivity. As the apex of creation and Allah's stewards on Earth, humans bear the responsibility of safeguarding this vital resource. This study, employing a descriptive-analytical and deductive methodology rooted in library research, seeks to delve into the role and significance of water in human existence from the vantage point of the Holy Quran. The principal findings affirm water usage as an undeniable and inalienable right of every individual, extending to the satisfaction of essential life needs and the provision of permanent and secure access. Given that water is not privately owned, equitable entitlements are granted to all human beings. Functioning as both a divine blessing and a merciful provision, water serves multifarious roles in human life, including its healing properties against ailments, as explicitly delineated and empirically evidenced. Supported by Quranic, historical, and archaeological evidence, it is established that water has historically played a pivotal role in the advancement of human civilization. Human progress and development have historically thrived in close proximity to water bodies. Looking ahead, water is poised to become a central area of investment in the next two decades, potentially surpassing the value of oil.

Keywords:

Water, Rights of Plants, Healing, Ownership of Water, Cleanliness, Wastefulness, The Holy Quran.

Özet

Yüce Allah'ın nimetlerinden biri olan su, canlıların hayat kaynağıdır, insanın sanayi, sağlık, tarım, ibadet şartlarını sağlama alanlarında gelişme ve ilerlemesinin unsurudur. Su, Kur'an-ı Kerim'de birçok kez farklı yorumlarla anılmaktadır. Bununla birlikte insan, bitki ve diğer canlıların su üzerinde hakları vardır ve onların hayatta kalabilmeleri, büyüyüp gelişebilmeleri, meyve verebilmeleri ve sonuç alabilmeleri için suyun sağlanması gerekmektedir. Yaratılışın sancaktarlığı ve dünyadaki tüm yaratıkların en iyisi, Yüce Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insanın görevlerinden biri de suyu korumaktır. Kütüphane bilgilerinin toplanması yöntemiyle betimleyici-analitik ve çıkarımsal yöntemle gerçekleştirilen bu araştırma, suyun insan hayatındaki rolünü ve önemini Kur'an-ı Kerim perspektifinden anlamayı amaçlamaktadır. Bu araştırmanın en önemli sonuçları, su kullanımının, yaşamının ihtiyaçlarına yettiği ölçüde ve suya sonsuza kadar güvenli ve emniyetli bir şekilde ulaşabilmenin her insanın tartışılmaz hakkı olduğunun kanıtlanmasıdır. Su münhasır bir mülk olmadığı için tüm insanlar eşit haklara sahiptir. Yüce Allah'ın insanlara bir nimeti ve rahmeti olan suyun, insan hayatında çeşitli kullanımları vardır, kullanımlarından biri de hastalıkların tedavisidir. Bazı suların iyileştirici özellikleri metinlerle ve tecrübelerle kanıtlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'in şahitliğiyle suyun tarihi ve arkeolojisi, insan medeniyetinin yaratılışında önemli bir faktördür. Önümüzdeki yirmi yılda su, yatırımın önemli eksenlerinden biri olacak ve petrolden daha değerli olacak.

Anahtar Kelimeler:

Su, Bitkilerin Hakkı, Tedavi, Suyun Mülkiyeti, Temizlik, Israf, Kur'an-ı Kerim.

مقدمه

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين وبعد:

آب، رحمت الله متعال است و از منظر قرآن کریم اهمیت بزرگ دارد. ادامه و استمرار زندگی مرتبط به آب است، نظافت و پاک‌ی انسان، حفظ صحت و محیط‌زیست سالم بستگی به آب دارد. اهمیت آب از منظر قرآن کریم از آنجا هویدا می‌شود که کلمه «ماء»، آب» ۶۳ بار در قرآن کریم ذکر شده است، عرش پروردگار قبل از آفرینش زمین بر آب استقرار داشت، «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»، یکی از ارزشمندترین نعمات جنت، جریان نهرها در آن است. معلوم است که آب بعد از انسان از با ارزش‌ترین مخلوقات الله متعال است؛ چون حیات انسان؛ بلکه تمامی زنده جان‌ها مرهون موجودیت آب است. برای انسان‌های مؤمن، آب در کنار ارزش حیاتی ارزش عبادتی و دینی نیز دارد، چون یکی از اهداف مهم زندگی انسان مؤمن انجام عبادت الله متعال است که آن بدون طهارت (و ضوئ و غسل) ناتمام است. هدف این تحقیق تشخیص مکلفیت‌های انسانی در قبال آب، حفاظت آن و صرفه‌جویی در مصرف و عدالت در توزیع آن برای همه جوانب استفاده‌کننده، از انسان‌ها و بقیه زنده جان‌ها و نباتات است.

اهمیت موضوع

آب، نعمت الله متعال، مایه حیات زنده جان‌ها، عامل انکشاف و پیشرفت‌های بشری در بخش‌های صنعت، صحت، زراعت^۱ و تأمین‌کننده شرایط عبادت است. الله متعال فرموده است: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»^۲. و هر چیز زنده را از آب آفریدیم، آیا (به وحدانیت من) ایمان نمی‌آورند؟ این آیه مبارکه دلیل بر این است که آب سبب حیات است؛ چون الله متعال حیات را منوط بر آب گردانیده است. آب با تمام اشکالش: مایع، جامد، گاز، شیرین و شور^۳، کمک‌کننده زندگی در این کره خاکی (زمین) است، ابرها، بخارآب، لایه گازی (اوزون) نقش عمده و مهم در جلوگیری از رسیدن اشعه مضره آفتاب به زمین دارند؛ اگر این لایه در جو (فضا میان آفتاب و زمین) نباشد، امکان زندگی در این کره خاکی وجود نخواهد داشت^۴. الله متعال فرموده است: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنْسَاءً كَثِيرًا»^۵. از آسمان آب پاکیزه نازل کردیم. تا به وسیله آن (آب) سرزمین مرده را زنده کنیم و آن را به آنچه از چهارپایان و انسان‌های بسیاری که آفریده‌ایم، بنوشانیم. این کثیر در تفسیر این آیه نوشته است: زمینی که در انتظار نزول باران بود، با نزول باران زنده می‌گردد، انواع و اقسام گیاهان و گلها را می‌رویاند «لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا»، از آب این باران تعداد زیاد مخلوقات و چهارپایان و انسان‌ها می‌نوشند، نیاز نوشیدنی شان را مرفوع می‌سازند، هم‌چنان، از زروع و ثمار رویده توسط باران سود می‌برند^۶. بنا براین نبود باران به معنی محروم شدن این مخلوقات از نعمت آب است. شادابی زمین مرهون نزول آب از آسمان (باران) است، «وَأَنْزَلْ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا إِنْ لَمْ يَنْزِلْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءٌ لَمْ يَحْيَا وَمَا يُحْيِيهِ إِلَّا مَاءٌ نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ وَنَحْنُ نَزِّلُهُ مِنَ السَّمَاءِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^۷. و از آسمان آبی برایتان فرود آورده است، پس به وسیله آن باغ‌های زیبا رویانیدیم در حالی که شما نمی‌توانستید درختانش را برویاند. آیا معبودی با الله هست؟ نه، بلکه در حقیقت آن‌ها گروه کجرو هستند. ازدیاد این نعمت افزودن بر رحمت الله متعال مدیون شکر گزاری از آن خالق متعال است، «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»^۸.

۱. هود ۱۱/۷.

۲. محمد عظیم عظیمی، جغرافیای انسانی افغانستان (تهران: میدان انقلاب خیابان کارگر جنوبی حیان روانمهر پلاک ۱۴۵ طبقه دوم طبع اول، ۱۳۹۱)، ۵۲.

۳. الانبیاء ۳۰/۲۱.

۴. عباس جعفری، فرهنگ گیتا شناسی (اصطلاحات جغرافیائی) (بی‌جا: موسسه جغرافیایی و کاتوگرافی چاپ پنجم، ۱۳۸۶)، ۹.

۵. جعفری، فرهنگ گیتا شناسی (اصطلاحات جغرافیائی)، ۵۲.

۶. الفرقان ۴۸/۲۵-۴۹.

۷. إسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم (بی‌جا: دار طيبة للنشر والتوزیع، ۱۹۹۹م)، ۱۱۵/۶.

۸. النمل ۲۷/۶۰.

لَشَدِيدٌ»^۹ پروردگارتان اعلان کرد که اگر نعمت‌هایم را شکر کنید، بر نعمت‌های شما می‌افزایم و اگر کفر بورزید، بی‌گمان عذاب من بسیار سخت است. نبود نعمت آب خودش عذاب غیر قابل تحمل برای همه زنده جان‌ها است، نیاز به عذاب دیگر ندارد، آنهم با سلب نعمت آبه به اثر ترمد و سرکشی انسان،^{۱۰} با ترمد انسان نعمت الله متعال قطع شده، علاوه بر انسان دیگر مخلوقات نیز دچار عذاب خشک سالی و کم آبی می‌شوند.

پیشینه: پیرامون پیشینه این موضوع حسب تلاش محقق موضوعاتی از منظر علوم طبیعی نوشته شده است؛ اما از منظر قرآن کریم، محقق به اثری در منابع داخلی دست نیافت، اما در منابع عربی، اثر وزینی تحت عنوان «الماء بین العلم والایمان» توسط دکتورهانی عماره که متخصص علم کیمیای تحلیلی است به مسایل عمومی آب پرداخته است و در یک فصل آن به تحلیل موضوع آب از منظر قرآن و سنت اشاراتی دارد، بیشتر بحث‌های آن مربوط به موضوعات تحلیلی علمی است، همچنان کتابی تحت عنوان «الماء فی القرآن الکریم» توسط محترم غالب محمد رجا، به رشته تحریر در آمده است، عمده ترین بحث‌های آن در ماحول موضوع آب و طبیعت، امثال قرآنی پیرامون آب، آب در قصص قرآن و مسایل بحار و انهار قرآن کریم است. اما تلاش محقق در این مقاله تشخیص مسؤلیت‌های انسانی پیرامون آب، صرفه جویی در مصرف، عدالت در توزیع و دست رسی به منابع آبی است. ساختار این تحقیق در بر گیرنده تعریف و مفهوم آب، حقوق نباتات در آب، مسؤلیت انسان در قبال آب و ملکیت آن، نقش آب در نظافت، تداوی امراض و شفا بخشی، وجود آب به قدر نیاز، نقش آب در ایجاد تمدن‌های بشری می‌باشد. تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی استنباطی با روش جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای انجام شده است.

تعریف آب

آب یا «ماء» ماده نوشیدنی است. در اصل «مَوْء» بوده همزه آن مبدل از (الهاء) است، جمع قله آن «امواء» و جمع کثرت آن «مياه» است.^{۱۱} تعریف و ماهیت آب، بنا بر اصطلاحات اهل تخصص متفاوت است. فقهاء تعریف خاص و دقیق ماهیه‌وی برای آب ارائه نداشته‌اند و آن را معلوم بالبداهه دانسته‌اند.^{۱۲} برخی از فقهاء آب را چنان معرفی کرده‌اند «هُوَ جَسْم رَقِيقٍ مَائِعٍ بِه حَيَاةٌ كُلُّ نَامٍ»^{۱۳} یعنی آب ماده مایع و رقیقی است که حیات همه زنده جان‌ها به آن بستگی دارد؛ به تعبیر دیگر ماده سیالی است که همه کائنات برای زنده ماندن از او استمداد می‌گیرند.^{۱۴}

مفهوم آب در قرآن کریم

آب، در قرآن کریم به تعبیرات مختلف به دفعات زیاد ذکر شده است؛ اما اسم جامع برای همه تعبیرات آن لفظ «ماء» است. لفظ ماء در قرآن کریم به اساس گفته دکتر صالح محمد البنداق، شصت سه بار وارد شده است.^{۱۵} افزون بر این آب در قرآن کریم به

^۹ ابراهیم ۷/۱۴.

^{۱۰} ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۴/۴۷۹.

^{۱۱} إسماعیل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۷م)، ۶/۲۲۵۰.

^{۱۲} عبد الکریم بن عبد الله الخضیر، شرح بلوغ المرام بترقیم الشاملة آلیا (بی‌جا، بی‌تا)، ۲۱/۱.

^{۱۳} أبو البقاء الحنفي، أبوب بن موسی الحسینی القریمی الکفوی، الکلیات معجم فی المصطلحات والفروق اللغویة (بیروت: مؤسسة الرسالة، بی‌تا)، ۸۷۳، ابن

عابدین، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار، (بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۲م)، ۱/۱۷۹.

^{۱۴} قلعي محمد رواس، قنبيي حامد صادق، معجم لغة الفقهاء (بی‌جا: دار النفاثس للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۰۸هـ)، ۳۹۵.

^{۱۵} محمد صالح البنداق، هداية الکرمن لالفاظ وآيات القرآن (بیروت: دارالآفاق الجديدة، ۱۹۸۱م)، ۳۶۲-۳۶۳.

الفاظ و تعبیرات، مطر،^{۱۶} الغیث،^{۱۷} الودق،^{۱۸} برد،^{۱۹} وابل،^{۲۰} صیب،^{۲۱} طل،^{۲۲} الشراب^{۲۳} و ... نیز آمده است. القاب مختلف آب در قرآن کریم اشاره به دوران آب در کاینات دارد، این دوران در حالات مختلف به نام‌های متفاوت یاد آوری شده است، مهم‌ترین عامل دوران آب در کاینات آفتاب است که با فراهم آوردن زمینه تبخیر، انتقال آب از بحرها و تبدیل آن به ابر و انتقال آن توسط بادهای زمینه باران را فراهم می‌آورد.^{۲۴} اطلاق القاب واصطلاحات مختلف بر آب، در قرآن کریم دلالت بر اهمیت آن در کاینات و نقش آب استمرار حیات زنده جان‌ها دارد؛ چون نبود آب به معنی نبود حیات در کاینات است، کایناتی که الله متعال آن را برای اهداف بزرگ آفریده و انسان را به عنوان اشرف المخلوقات خلیفه‌ی خود در آن قرار داده است، ادامه حیات در این کون بدون تنظیم و مدیریت سالم آب ناممکن به نظر می‌رسد.

حقوق نباتات در آب

افزون بر انسان‌ها نبات و بقیه زنده جان‌ها نیز حق و حقوقی در آب دارند برای زنده ماندن، رشد و نمو، اعطای ثمر و حاصل برای انسان و بقیه روزی‌خواران، باید آب برایشان تأمین باشد، الله متعال فرموده است: «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُحْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ».^{۲۵} و الله آن ذاتی است که از آسمان آبی فرآورد، پس به وسیله آن هرگونه گیاه را بیرون آوردیم و از آن گیاه، جوانه سبزی را بیرون آوردیم که از آن جوانه سبز دانه‌های به هم پیوسته را بیرون آوردیم و از شکوفه درختان خرما خوشه‌هایی است نزدیک به زمین و نیز (رویانی‌دیم) باغ‌های از درخت‌های انگور و زیتون و انار را مشابه به همدیگر و غیرمشابه، به میوه آن درخت، چون ثمر آن ظاهر شود نگاه کنید و (نیز) به پخته شدن آن، وقتی برسد (نگاه کنید). یقیناً در این‌ها (نباتات) برای مردمی که ایمان می‌آورند نشانه‌هاست (که دلیل بر قدرت الله است).

با در نظر داشت این آیه کریمه این حقیقت بر ملا می‌گردد که الله متعال آب را خلق کرده و آن را مایه حیات همه مخلوقات و زنده جان‌ها قرار داده است، هر یکی از آن‌ها (انسان، حیوان و نباتات) به اندازه معین و نیازشان در آن حق و سهم دارند، باید این سهمیه برایشان فراهم باشد، در غیر آن نظام زندگی برهم خواهد خورد.

مسئولیت انسان در قبال آب

انسان به عنوان گل سرسبد مخلوقات و بهترین آنان که همه موجودات جهان برای آن و او برای عبادت، تعمیر و آبادانی زمین آفریده شده است، خلیفه الله متعال در زمین است، وظیفه‌اش اشرف و حفاظت از امور این دنیا است، نه تصرف به گونه مطلق، بدون قید و شرط. پس انسان در تصرفاتش پیرامون آب مستثنا از این اصل بوده نمی‌تواند، انسان مکلفیت دارد تا از ضایع ساختن آب، آلوده سازی و مصرف بی‌مورد آن جلوگیری نماید. پیامبر صلی الله علیه و سلم فرموده است: «اتَّقُوا الْمَلَاعِينَ الثَّلَاثَةَ: الْبِرَّازَ فِي الْمَوَارِدِ،

^{۱۶}. النساء ۱۰۲/۴.

^{۱۷}. لقمان ۲۴/۳۱.

^{۱۸}. النور ۴۳/۲۴.

^{۱۹}. النبأ ۲۴/۷۸.

^{۲۰}. البقرة ۲۶۸/۲.

^{۲۱}. البقرة ۱۹/۲.

^{۲۲}. البقرة ۲۶۵/۲.

^{۲۳}. النحل ۱۰/۱۶.

^{۲۴}. هانی عبدالقادر عماره، الماء بین العلم والایمان، (المملکه الاردنیة الهاشمیة: دار زهران للنشر والتوزیع، ۲۰۱۲م)، ۴۲-۴۳؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم،

۴۷۰/۵.

^{۲۵}. الأنعام ۹۹/۶.

وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ، وَالظَّلَّ»^{۲۶} از سه کرداری که موجب لعنت و دشنام می‌شوند بهره‌زید: رفع حاجت کردن در جاهایی که مردم از آن آب می‌گیرند، محل عبور و مرور مردم و محل سایه‌بان مردم؛ چون این نعمت خداداد متعلق به تمامی زنده جان‌ها و جهان هستی است.^{۲۷} در هدایت‌های نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، از آلوده‌سازی منابع آبی به‌خصوص آب ایستاده، منع شده است، آن‌هم به‌منظور رعایت تأمین حفظ‌الصحة عمومی و خصوصی؛ چنانچه در روایتی ابی‌هریره رضی‌الله‌عنه آمده است: پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرمود: «اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَةَ: الْبِرَازَ فِي الْمَوَارِدِ، وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ، وَالظَّلَّ»^{۲۸} از سه کرداری که موجب لعنت و دشنام می‌شوند بهره‌زید: رفع حاجت کردن در جاهایی که مردم از آن آب می‌گیرند، محل عبور و مرور مردم و محل سایه‌بان مردم. آلوده‌سازی منابع آب موجب افساد منافع عامه می‌گردد که افساد منافع عامه، ظلم است و هر ظالم ملعون قرار می‌گیرد.^{۲۹} همچنان ابن‌عباس رضی‌الله‌عنه، روایت کرده است: از رسول‌الله صلی‌شندیم که می‌فرمود: «اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَةَ» قِيلَ: مَا الْمَلَاعِنُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَنْ يَقْعَدَ أَحَدُكُمْ فِي ظِلِّ يُسْتَظَلُّ فِيهِ، أَوْ فِي طَرِيقٍ، أَوْ فِي نَعْمِ مَاءٍ».^{۳۰} از سه کرداری که موجب لعن می‌شود بهره‌زید! گفته شد: ملاعن چیست ای رسول خدا؟ فرمود: اینکه یکی از شما در محل سایه‌بان مردم و یا در مسیر راه و یا در مجمع آبی (محلی که آب در آن استقرار می‌گیرد) رفع حاجت کند.^{۳۱} روایات وارده مبین ارشاد به مکارم‌الاخلاق و تربیت بهداشتی برای حفظ نفس و رفع ضرر و اذیت مردم است.^{۳۲} این روایات با عمومیتشان تمامی منابع آبی، رودخانه‌ها، نهرها و چشمه‌ها و چاه‌ها را در برمی‌گیرد.

منع از اسراف آب

اسراف در همه امور مذموم بوده، حتی در نوشیدنی آشامیدن‌ها، الله متعال فرموده است: «وَكُلُّوا وَأَشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ»^{۳۳} و بخورید و بنوشید ولی اسراف (وحدگدزی) نکنید. (چون) الله اسراف‌کنندگان را دوست ندارد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم از اسراف آب در تمامی موارد حتی در وضوء کردن منع فرموده است.^{۳۴} همچنان خود ایشان به منظور صرفه‌جویی از آب به یک مد آب و وضوء و به اندازه یک صاع غسل می‌گرفتند.^{۳۵} این دستور قرآن کریم و ارشادات نبوی صلی‌الله‌علیه‌وسلم، مشعر منع از اسراف و توصیه و تشویق به صرفه‌جویی برای تأمین آب است که زندگی انسان‌ها و بقیه موجودات به آن بستگی دارد.

ملکیت آب

استفاده از آب حق مسلم و بلامنازع هر انسان است، به‌اندازه‌ای که بسنده نیازهای زندگی‌اش باشد و برای همیشه و به طریقه مصئون و امن به آن دسترسی داشته باشد. چون ملکیت آب انحصاری نیست، همه انسان‌ها به‌طور مساوی در آن حق دارند، چنانچه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرموده است: «الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: الْكَلَاءِ، وَالْمَاءِ، وَالنَّارِ».^{۳۶} مسلمانان در سه چیز باهم شریک‌اند: چراگاه، آب و آتش. هدف از چراگاه آن سبزه‌زارهایی است که در صحرا می‌روید و ملکیت به‌خصوص برای کسی در آن ثابت نیست و

^{۲۶}. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: المكتبة العصرية، صيدا، (بی‌تا)، ۷/۱.

^{۲۷}. عبدالرحمن وليد و دیگران، "ادارة المياه في الاسلام"، المجلة العربية لاختلاقيات المياه، العدد ۱ (اپریل، ۲۰۱۸م)، ۱۵.

^{۲۸}. السجستاني، سنن أبي داود، ۷/۱.

^{۲۹}. علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا القاري الهروي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (بيروت: دار الفكر، ۲۰۰۲م)، ۳۸۵/۱.

^{۳۰}. أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند أحمد بن حنبل، (بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۱م)، ۴/۴۴۸.

^{۳۱}. زين الدين محمد فيض المناوي، القدير شرح الجامع الصغير (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۵۶هـ)، ۱۳۷/۱.

^{۳۲}. حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود (حلب: المطبعة العلمية، ۱۹۳۲م)، ۲۲/۱.

^{۳۳}. الأعراف ۳۱/۷.

^{۳۴}. برایش گفت: «مَا هَذَا السَّرْفُ؟» این اسراف در مصرف آب برای چیست؟ وی گفت: آیا در وضوء گرفتن هم اسراف وجود دارد؟ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: آری! اگر چه در کنار نهر روان هم قرار داشته باشی الشیبانی، مسند أحمد بن حنبل، (۱۳۷/۱).

^{۳۵}. «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ، وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ»، الشيباني، مسند أحمد بن حنبل، (۴۷۲/۱).

^{۳۶}. السجستاني، سنن أبي داود، ۲۷۸/۳.

مقصد از آب، آن آب‌های عمومی دریاها و بحار، چشمه‌ها و کاریزهای بلا مالک است و هدف از آتش سنگ‌های آتش افزاست که مردم به واسطه آن آتش می‌افروختند.^{۳۷} همچنان در روایتی دیگر آمده است که از پیامبر صلی الله علیه و سلم، پرسیده شد: «یا رَسُولَ اللَّهِ مَا الشَّيْءُ الَّذِي لَا يَحِلُّ مَعَهُ؟ قَالَ: «الْمَاءُ».^{۳۸} ای رسول خدا چه چیزی ممانعت آن از مردم حرام است؟ فرمود: آب، این روایت با اطلاق آن، دربرگیرنده آب جاری و مطلق می‌شود.^{۳۹} این روایات با عمومیتشان، ملکیت آب‌های عمومی را برای عامه انسان‌ها ثابت می‌کند، انحصار، احتکار و محروم ساختن مردم از استفاده آن حین نیاز، شرعاً ممنوع و حرام است.

با در نظر داشت این نصوص غصب، سرقت و احتکار آب و عدم احترام به حقوق دیگران پیرامون آب؛ نادرست است. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: «مَنْ أَحْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ».^{۴۰} کسی که احتکار کند او خطاکار است. استفاده از آب حق مسلم و بلا منازع هر انسان است، به اندازه‌ای که بسنده نیازهای زندگی اش باشد و برای همیشه و به مصئون و امن به آن دسترسی داشته باشد. این روایت با اطلاق آن، دربرگیرنده تمامی آب‌ها می‌شود.^{۴۱} منابع آبی عام که ملکیت اختصاصی افراد نباشد، حق اولویت استفاده از آن مربوط به نزدیک‌ترین افرادی می‌شود که ملکیت‌هایشان در آن موقعیت قرار دارد؛ در گام نخست آن‌ها به قدر ضرورت استفاده کرده، بعد آب را برای دیگران رها می‌کنند. این موضوع متعلق به استفاده از آب سیلاب است که ملکیت اختصاصی برای افراد خاص در آن وجود ندارد؛ یعنی همه در آن حقوق مساوی دارند؛ اما شیوه استفاده آن قسمی است که افرادی که در اول در مسیر سیلاب قرار دارند، اولویت استفاده از آن‌ها است.^{۴۲} همان گونه که ضرر سیلاب‌ها چنان است، در ورود سیلاب صدمه و زیان آن عمومی است همه را یکسان متضرر می‌کند؛ اما کسانی که در مسیر سیلاب در اول قرار دارند از همه اولتر مورد تهدید اند، در استفاده از منفعت نیز این اصل باید رعایت گردد.

موضوع ملکیت آب در روابط بین المللی نقطه و محور اساسی را تشکیل می‌دهد؛ چون برخی از دریاها و رودها، از مرزهای چندین کشور عبور می‌کند ملت‌های مختلف از آن استفاده می‌کنند، در اداره امور این رودخانه‌ها افزون بر ملت‌ها کشورها دخیل هستند، احیاناً نزاع‌های در این زمینه به وقوع می‌پیوندد، منازعه بر امور آب بر بقیه روابط میان کشورها و ملت‌ها اثر می‌گذارد، به همین جهت در سال ۱۹۹۷ اداره بین المللی آب ملل متحد قانون بین المللی آب را که دارای ۳۳ ماده است به تصویب رساند، این قانون را کمیته قانون گذاری بین المللی وضع کرده و مجمع عمومی ملل متحد آنرا تایید کرده است. این قانون اکنون در انتظار تصدیق دول اعضاء برای اجرایی شدن آن است.^{۴۳}

این قانون موضوعات عمده و مهم را پیرامون تنظیم آب در بر دارد از جمله در ماده پنجم آن موضوع استخدام و استفاده معقول و منصفانه آب از طرف کشورها ملت‌های است که آب‌های بین المللی از آن عبور می‌کند. در ماده هشتم آن موضوع عدم ضرر و آسیب بزرگ بر این آب‌ها است که کشورها و ملت‌های دیگر را متضرر سازد. در ماده بیستم این قانون به تعاون و همکاری کشورهای ساحلی این رودخانه در امورات مهم آبی که در نتیجه آن منازعات آبی بر کنار و صلح میان آنان بر قرار بماند توصیه شده است. در ماده بیست و یکم تاکید به حفظ این رودخانه‌ها و مسایل مربوط به ایکولوژی آن شده است.^{۴۴} اگرچه این قانون الزام آور نیست،

^{۳۷}. الخطابی، معالم السنن، ۱/۱۲۹.

^{۳۸}. أحمد بن محمد بن حنبل الشیبانی، مسند أحمد بن حنبل (بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۱م)، ۲۵/۲۹۳.

^{۳۹}. ابن رجب زین الدین عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن، جامع العلوم والحکم فی شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۱م)، ۲/۲۲۱.

^{۴۰}. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم دار (بیروت: إحياء التراث العربي، بی‌جا)، ۳/۱۲۲۷.

^{۴۱}. ابن رجب، جامع العلوم والحکم، (۲/۲۲۱).

^{۴۲}. الخطابی، معالم السنن، ۳/۱۸۱-۱۸۳.

^{۴۳}. ولید، عبد الرحمن و دیگران، إدارة المياه فی الاسلام، ۳۳.

^{۴۴}. ولید، عبد الرحمن و دیگران، (۲۰۱۸م)، إدارة المياه فی الاسلام، ۳۳.

اما با مبادی عامه شریعت اسلامی همخوانی دارد و آن اینکه آب از جمله ملکیت‌های عامه است، اصل در ملکیت‌های عامه در شریعت اسلامی این است هر فرد از افراد جامعه حق استفاده از آن را دارند مشروط بر آنکه موجب ضرر برای دیگران نه شود. همچنان هیچ کس حق ممانعت از استفاده از آب را ندارد، مگر اینکه این آب در ملکیت خاص فردی قرار داشته باشد.^{۴۵}

کشورها در جهان معیار واحد برای مصرف مقدار آب ندارند، هرکشوری طبق معیارهای خودشان در مصرف آب عمل می‌نمایند، معیار ملل متحد برای مصرف آب برای فی فرد (۵۰-۱۰۰) لیتر آب در روز است؛^{۴۶} اما کشور اسرائیل عملاً (۳۳۰) لیتر آب به ازای هر فرد به مصرف می‌رساند، در حالیکه کشور فلسطین در جوار اسرائیل سهم هر فرد (۵۰) لیتر آب در روز است.^{۴۷} در حالیکه برخی از ملت‌ها از دست رسی به آب نوشیدنی در رنج هستند. این وضعیت در مصرف آب لازم می‌گرداند که مدیریت درست آب به سطح بین‌المللی وجود داشته باشد تا منازعات موارد آبی را مدیریت عادلانه نماید.^{۴۸}

در گزارش ملل متحد پیرامون آب آمده است: نگرانی برای کمبود آب، حتی محروم شدن برخی از مناطق از وجود آب وجود دارد، علت این نگرانی، ازدیاد نفوس بشری، ارتفاع سطح معیشت، شهرنشینی، تولید گازهای گل‌خانه‌ای گفته شده است. اگر وضعیت چنان ادامه یابد، نصف از ساکنان جهان تا سال ۲۰۳۰ به مشکلات جدی کمبود آب مواجه خواهند شد.^{۴۹} این گزارش ملل متحد به همکاری ۲۴ نهاد معتبر بین‌المللی تحت اداره ملل متحد برای کنفرانس بین‌المللی آب تهیه شده است. این وضعیت حیات و زندگی میلیون‌ها انسان را در کره زمین با پخش و نشر امراض به علت نبود و کمبود آب و تهدید می‌کند، همچنان منازعات اقلیمی و جنگ بر سر موضوع آب را در قبال دارد.^{۵۰}

همچنان در گزارش، انجمن اقتصادی بین‌المللی که در سال ۲۰۰۶ بیکن پایتخت چین دایر شده بود، آمده است: جهان به نقص و کمبود شدید آب مواجه است، علت آن نیازمندی روز افزون برای آب به علت ازدیاد نفوس بشری و عدد سکان جهان، خوانده شده است آماده کننده گان این گزارش نگرانی شان را بر کمبود آب در بیست سال آینده اظهار داشته و گفته‌اند: در بیست سال آینده کشورهای هند و ایالات متحده امریکا قسمت بیشتر از محصولات زراعتی شان را به علت کمبود آب از دست خواهند داد. همچنان این گزارش بنا بر استناد آرای دانشمندان اقلیم شناسی اذعان داشته است که بیشترین کتله‌های برفی و یخبندان‌های جهان تا سال ۲۱۰۰ ذوب شده، در نتیجه حدود هفتاد نهر و رودخانه بین‌المللی خشک خواهد شد. موضوع آب در بیست سال آینده یکی از محورهای مهم سرمایه‌گذاری خواهد بود و آب ارزشمند تر از نفت خواهد بود.^{۵۱}

آب‌های شور و شیرین

حسب مقدرات الله متعال، آب موجود در طبیعت به دو قسم شور و شیرین است. این موضوع دوبار در قرآن کریم در سوره‌های فرقان و فاطر ذکر شده است: «وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ»^{۵۲} و او ذاتی است که دو دریا را در کنار هم روان ساخت، یکی شیرین خوشگوار و دیگری شور تلخ است. این موضوع را قرآن کریم در مورد بیان قدرت و توانایی الله متعال بیان داشته است که مشعر به حقیقت مهم است و آن این که این شور و شیرین بودن آب‌ها کار تصادفی و بیهوده نیست؛ بلکه این

^{۴۵}. ولید، عبدالرحمن و دیگران، *ادارة المياه فی الاسلام*، ۲۱.

^{۴۶}. المياه | الأمم المتحدة (un.org) تاریخ استفاده: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵

^{۴۷}. ولید، عبدالرحمن و دیگران، *ادارة المياه فی الاسلام*، ۳۴.

^{۴۸}. ولید، عبدالرحمن و دیگران، *ادارة المياه فی الاسلام*، ۳۴.

^{۴۹}. حازم، یحی *آبهای فرامرزی افغانستان سه تهدید و سه فرصت*، ۴.

^{۵۰}. محمد فضل و محمد عبدالخالق، *العربیة للعالم (السعودیة: جامعة الملك سعود النشر العلمی والمطابع، ۲۰۱۳م)*، ۸۱/۳؛ حازم *آبهای فرامرزی افغانستان سه تهدید و سه فرصت*، ۲.

^{۵۱}. محمد فضل و محمد عبدالخالق، *العربیة للعالم، ۸۲/۳؛ حازم، آبهای فرامرزی افغانستان سه تهدید و سه فرصت*، ۳.

^{۵۲}. الفرقان ۵۳/۲۵.

امر، بیانگر تدبیر و تکوین حکمتی است که الله متعال آن را مقدر داشته است.^{۵۳} اگر همه آب‌های روی زمین شور و تلخ می‌بود امکان زندگی در زمین متعذر می‌شد، به همین جهت الله متعال از باب منت بر بندگانش فرموده است: «وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا»^{۵۴} و به شما (از زمین) آب شیرین نوشانیدیم. همچنان فرموده است: «أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ»^{۵۵} آیا آبی را که می‌نوشید دیده‌اید؟ آیا شما آن را از ابر پایین آورده‌اید یا ما آن را فرود می‌آوریم؟ اگر بخواهیم آن را شور می‌گردانیم پس چرا شکر نمی‌گزارید؟

این نعمت موجب شکرالله متعال می‌شود. اگر تمامی آب دریاها شیرین باشد، نظام زندگی مختل می‌شود؛ چون آب اقیانوس و بحار که بیشترین آب دنیا را تشکیل می‌دهند، مساحت زیادی را نسبت به زمین دارند، آرام و غیر متحرک و مملو از موجودات زنده‌اند؛ تعداد زیادی از این زنده جان‌ها به‌مرورزمان در داخل آب می‌میرند، اگر این آب‌ها شور نباشند همه بد بوی شده تمامی آب‌های اقیانوس‌ها و بحار ملوث شده، زندگی در سواحل این بحار و اقیانوس‌ها متعذر می‌گردد.^{۵۶} حکمت الله متعال تقاضا کرده است که آب‌های غیر متحرک شور و آب‌های آسمان، باران و متحرک شیرین، زلال و پاک باشند.^{۵۷} این همان تقدیر پایدار الله متعال برای همه کائنات است. «صُغَّ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ»^{۵۸}. این آفرینش الله است که همه چیز را استوار ساخت. یقیناً او به آنچه می‌کنید باخبر است. پس شور و شیرین بودن آب‌ها تصادفی نه؛ بلکه برخاسته از تقدیر پر از حکمت رب العلمین است که همه چیز را در این کون به اندازه معین و کیفیت مشخص قرار داده است.

خلقت انسان و آب

الله متعال آدم علیه‌السلام، ابوالبشر را از «طین» خاک آمیخته با آب آفرید، خاک را هنگامی طین گفته می‌شود که با آب مخلوط شود، الله متعال فرموده است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ»^{۵۹}. ذاتی که هر چیزی را آفریده و آن را حسن و زیبایی بخشیده است و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد.

بعد از آفرینش آدم، نسلش را ازدیاد بخشید و این ازدیاد نیز با آب بود، «ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ»^{۶۰}. باز نسل او را از خلاصه آب حقیر (منی) آفرید. جنین و نطفه که انسان از آن تشکیل می‌شود، قبل از آن که به علقه و مضغه مبدل شود، آب است. به همین جهت الله متعال در قرآن کریم، انسان را فرامی‌خواند تا پیرامون این ماده آبی که انسان از آن تشکیل می‌شود، دقت و تفکر کند: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ»^{۶۱}. پس باید انسان بنگرد که از چه آفریده شده است؟ از آب (منی) زودریزنده آفریده شده است که از میان استخوان پشت (مرد) و استخوان سینه (زن) بیرون می‌شود.

^{۵۳} محمد بن عمر بن الحسن الملقب بفخر الدین الرازی، مفاتیح الغیب - التفسیر الکبیر (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق)، ۴۷۵/۲۴.

^{۵۴} المرسلات ۲۷/۷۷.

^{۵۵} الواقعة ۵۶/۵۶-۷۰.

^{۵۶} إسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم (بی‌جا: دار طيبة للنشر والتوزیع، ۱۹۹۹م)، ۱۱۷/۶.

^{۵۷} محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد شمس الدین ابن قیم الجوزیه، تفسیر القرآن الکریم (ابن قیم) (بیروت: دار ومکتبة الهلال، ۱۴۱۰ق)، ۴۳۲؛ ابن

کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۱۷/۶.

^{۵۸} النمل ۸۸/۲۷.

^{۵۹} السجدة ۷/۳۲.

^{۶۰} السجدة ۷/۳۲.

^{۶۱} الطارق ۵/۸۶-۶.

اگر انسان در این ماده آبی (نطفة) که انسان از آن آفریده شده است، دقت کند درمی‌یابد، چه دوره‌های را طی می‌کند،^{۳۲} چگونه الله متعال در این ماده ویژگی‌های یک انسان کامل را با دقت جا داده، خصوصیات وراثتی و جنسیت در آن نهفته است و آن طبق تقدیر و برنامه الله متعال، در حرکت است که هیچ مداخله بشری در آن کارساز نیست.^{۳۳}

نهایتا انسان؛ بلکه همه زنده جان‌ها و جنبنده‌های روی زمین، با وجود اختلاف انواع و اقسامشان، محصول آب‌اند، یعنی از آب آفریده شده‌اند. الله متعال در قرآن کریم فرموده است: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛^{۳۴} و الله هر جنبنده‌ای را از آب آفریده است، پس بعضی از آن‌ها بر شکم خود راه می‌روند و بعضی از آن‌ها بر روی دو پا راه می‌روند و بعضی از آن‌ها بر روی چهارپا راه می‌روند. الله هر چه بخواهد می‌آفریند. البته الله بر هر چیز قادر است.

این اختلاف در آفرینش مخلوقات دلالت بر قدرت صانع حکیم دارد، چون همه از آب آفریده شده، از یک نوع آب تغذیه می‌شوند؛ اما حاصل متفاوت تقدیم انسان‌ها می‌کنند.^{۳۵} «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صَوْنًا وَعَيْرٌ صَوْنًا يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَّضَلُ بَعْضُهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»؛^{۳۶} و در زمین قطعه‌های کنار هم (به هم پیوسته) و باغ‌هایی از انگور و کشتزارها وجود دارد و درختان خرما چه از یک ریشه و چه از غیر یک ریشه که همه با یک آب آبیاری می‌شوند، اما برخی را از لحاظ طعم و لذت بر برخی دیگر برتری می‌دهیم، یقیناً در این (اختلاف) نشانه‌هایی (قدرت الهی) است برای کسانی که می‌اندیشند.

این نباتات از یک آب آبیاری می‌شوند؛ اما میوه‌های گوناگون بارنگ، طعم‌ها و شکل‌های مختلف محصول می‌دهند.^{۳۷} «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا».^{۳۸} آیا ندیدی که الله از آسمان آب فرود آورد، پس به وسیله آن (آب) میوه‌هایی مختلف و رنگارنگ بیرون آوردیم. تقاضای قیاس این است که این میوه‌ها از نظر طعم، رنگ و کیفیت همسان باشند، چون با یک آب آبیاری می‌شوند و در یک قطعه زمین و خاک رشد و نمو نموده، از یک هوا و فضا اکسیژن می‌گیرند، باید یک نوع محصول بدهند، تفاوت محصول آن، علامه قدرت الله متعال در این نوع میوه‌جات است.

آب و پاکیزگی

اسلام دین طهارت و پاکیزگی است، به طهارت ظاهری و باطنی تشویق می‌کند، پاکیزگان را می‌پسندد. الله متعال فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ».^{۳۹} الله توبه‌کنندگان و پاکیزگان را دوست دارد. طهارت را شرط و اساس عبادت قرار داده است، پیامبر صلی الله علیه و سلم پاکیزگی را برخی از ایمان خوانده است: «الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ».^{۴۰} طهارت جزء ایمان است. قبل از عبادت باید انسان خودش را پاکیزه سازد. الله متعال فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ

^{۳۲}. جمال الدین أبو الفرج عبد الرحمن الجوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر (بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۲هـ)، ۴/ ۴۲۹؛ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور، التحریر والتنویر «تحریر المعنی السدید وتنویر العقل الجدید من تفسیر الکتب المجید» (تونس: الدار التونسیة للنشر، ۱۹۸۴م)، ۳۰/ ۱۲۳-۲۶۱؛ محمد بن أحمد بن مصطفیٰ أبی زهرة، زهرة التفاسیر (بی‌جا: دار الفکر العربی، ۱۰/ ۵۲-۵۳-۵۰۵۳).

^{۳۳}. إبراهیم القطان، تفسیر التفسیر للقطان ۳/ ۴۲۶، بترقیم الشاملة (آلیا)؛ محمد الامین بن محمد المختار الشنقيطی، العذب الثمیر من مجالس الشنقيطی فی التفسیر (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ۱۴۲۶ق)، ۳/ ۲۷۹.

^{۳۴}. النور ۴۵/۲۴.

^{۳۵}. أبو الیث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهیم السمرقندی، بحر العلوم، (بی‌جا، بی‌تا)، ۲/ ۲۱۷.

^{۳۶}. الرعد ۴/۱۳.

^{۳۷}. السمرقندی، بحر العلوم، ۲/ ۲۱۷.

^{۳۸}. فاطر ۲۷/۳۵.

^{۳۹}. البقرة ۲/۲۲۲.

^{۴۰}. النیسابوری، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلی الله علیه وسلم، ۱۱/ ۲۰۳.

إِلَى الْمَرَاقِفِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا»^{۷۱}. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون به (قصد) نماز ایستادید، روی و دست‌هایتان را تا آرنج بشویید و سرهای خود را مسح کنید و پاهایتان را تا شتالنگ بشوید، اگر جنب بودید، پس خود را (خوب) پاک کنید (غسل کنید).

طهارت نظافت است، نظافت وقایه از امراض مختلف است، بیشترین امراض از اثر بی‌توجهی به نظافت، دامن‌گیر انسان می‌شود. به همین اساس، پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، به پاک‌نگه‌داشتن محیط و ما حول زندگی دستور داده است. «إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ يُحِبُّ الطَّيِّبَ، نَظِيفٌ يُحِبُّ النَّظَافَةَ، كَرِيمٌ يُحِبُّ الْكِرَمَ، جَوَادٌ يُحِبُّ الْجُودَ، فَتَطَهَّرُوا، أَفْنَيْتَكُمْ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»^{۷۲}. خداوند خوشبوست خوشبویی را دوست دارد، پاکیزه است پاکیزگی را دوست دارد، ما حولتان را پاکیزه دارید، خود را به یهود همانند و مشابه نه سازید. آبی که از آسمان فرود می‌آید نه تنها طاهر؛ بلکه طهور (مطهر) پاک‌کننده است.^{۷۳} «وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا»^{۷۴}. او ذاتی است که پیش از رحمت خود (باران) بادها را مژده‌دهنده فرستاد و از آسمان آب پاکیزه نازل کردیم. طهوریت مبالغه در طهارت است که مایه طهارت دیگر اشیا هم می‌شود.^{۷۵} در این آیه اشاره بر این است که آب باران هنگام نزولش از ابرها باوجود ملاقاتش با اجسام و ذرات در فضا در بالاترین درجه از نقائت و طهارت قرار دارد، افزون بر آن موجب پاک‌سازی هوا و فضا نیز می‌شود. دانشمندان گفته‌اند: بخار آب و بادها برخی از ذرات مضره از زمین را با خودشان به فضا حمل می‌کنند؛ لکن اشعه آفتاب و اشعه مافوق بنفش و گاز اوزون^{۷۶} به‌عنوان وسایل تطهیر کننده هوا و قاتل جراثیم عمل کرده باعث تطهیر فضا و قطرات باران می‌شود.

آب و تداوی

آب، نعمت و رحمت‌الله متعال برای بندگانش است، استفاده‌های گوناگون در زندگی بشری دارد، یکی از موارد استفاده آن تداوی امراض است. الله متعال با آب مرض پیامبرش حضرت ایوب علیه‌السلام را شفا بخشید. چنانچه فرموده است: «وَأذْكُرْ عَبْدًا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ»^{۷۷} و بنده ما ایوب را یاد کن وقتی که پروردگارش را فریاد کرد که همانا شیطان به من رنج و عذاب رسانده است. (گفتم) پای خود را به زمین بزن (تا از زیر پایت چشمه‌ای جاری کنیم)، این چشمه برای شستشو و هم سرد و نوشیدنی است.

این آیه بهترین دلیل است بر اینکه آب یکی از وسایل علاج است و حضرت ایوب علیه‌السلام را الله متعال با نوشیدن و غسل کردن به آب دستور داد تا مرضش شفا یابد. زمخشری در تفسیر این آیه گفته است: به اثر ضربه پای حضرت ایوب دو چشمه پدید آمد، ایوب علیه‌السلام از یکی نوشید و از دیگری دوش گرفت، درد و مرض ظاهری و باطنی‌اش به اذن الله متعال شفا یافت.^{۷۸}

^{۷۱}. المائدة ۶/۵.

^{۷۲}. محمد بن عیسی الترمذی، سنن الترمذی (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۹۷۵م)، ۴/۴۰۹.

^{۷۳}. الرازی، مفاتیح الغیب أو التفسیر الكبير (۲۴/۴۶۶)؛ السمرقندی، بحر العلوم، ۲/۵۴۱.

^{۷۴}. الفرقان ۲۵/۴۸.

^{۷۵}. محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن - تفسير القرطبي (القاهرة: دار الكتب المصرية، ۱۹۶۴م)، ۱۳/۳۹؛ نظام الدين الحسن بن

محمد النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۶ق)، ۵/۲۴۱.

^{۷۶}. اوزن، صورت خاص از اکسیجن که قسمیکه یکی از اجزای سه گانه اتم است (O3) هنگامی تشکیل می‌شود که هوا به تخلیف برقی مواجه شود، بوی اوزن شبیه بوی ماهی است، کثافت آن مساوی به یک ونیم برابر اکسیجن است و در حرارت (۱۱۱،۵*) خشک می‌شود و بیشتر از اکسیجن در آب قابل ذوب است.

^{۷۷}. سوره ص ۴۱/۳۸-۴۲.

^{۷۸}. محمود بن عمرو بن أحمد جار الله، الزمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ق)، ۴/۹۷.

با وجود پیشرفت علوم، هنوز علاج امراض با آب، مروج است، اطباء و متخصصین به آن توصیه می‌کنند، آب بهترین وسیله برای فرونشاندن حرارت وجود به حساب می‌آید.^{۷۹} در آیه مبارکه، طبیعت و کیفیت آبی را که حضرت یونس علیه السلام با آن صحت یاب شد، بارد و سرد توصیف کرده است، کاوش‌های علمی نیز اهمیت آب سرد را در تداوی و علاج امراض تأیید کرده است، به گونه مثال شستن روی با آب سرد و غسل کردن در آن، به تعقیب اولین تماس آب سرد به وجود انسان احساس راحت و شادی کرده، دوران خون در وجود نشاط تازه می‌یابد، انسان احساس آرامش می‌کند.^{۸۰} افزون بر آن توان بدنی و عقلی و فعالیت‌های وظیفوی جسمی انسان را به شکل عموم افزایش می‌دهد، این همان حکمتی است که الله متعال به بارد بودن آب شفابخش حضرت ایوب علیه السلام اشاره کرده است. به همین جهت اطباء به غسل کردن به آب سرد توصیه می‌کنند.^{۸۱} شاید یکی از حکمت‌های و ضوء گرفتن برای هر نماز، در کنار تعبدی بودن، توجه به صحتمندی انسان‌های عابد باشد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله سلم فرموده است: «أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ نَهْرًا بَابِ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ فِيهِ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسًا، مَا تَقُولُ: ذَلِكَ يَبْقِي مِنْ دَرَنِهِ «قَالُوا: لَا يَبْقِي مِنْ دَرَنِهِ شَيْئًا، قَالَ: «فَذَلِكَ مِثْلُ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا».^{۸۲} به من خبر دهید، اگر دم در یکی از شما نهری جاری باشد، هر روز پنج بار در آن غسل کند، چه می‌گویید، آیا چرکی در وجودش باقی می‌ماند؟ گفتند خیر. چرکی باقی نمی‌ماند. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله سلم فرمود: این‌گونه است، مثال نمازهای پنج‌گانه که خطاهای انسان را محو می‌کند. استعمال بار بار آب در یک روز، در کنار زدودن کثافات ظاهری، ملالت‌های روانی و جسمی انسان را نیز برطرف می‌کند و بر صحتمندی انسان کمک قابل ملاحظه می‌رساند. این حدیث اشاره دارد بر اینکه همان‌گونه که آب چرک و کثافات ظاهری را پاک می‌کند نماز سیئات و اوساخ باطنی انسان را صیقل می‌دهد.^{۸۳} حضرت عایشه صدیقه، زوجه مطهره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله سلم روایت کرده است: هنگامی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله سلم در مرض الموت بود، ظرفی از آب نزدشان قرار داشت، دستشان را تر کرده و به چهره مبارکشان می‌مالید و می‌گفتند: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، إِنَّ لِمَوْتِ سَكَرَاتٍ» تا اینکه دنیای فانی را وداع گفت.^{۸۴} ملا علی قاری گفته است: مستحب است که فرد قریب الموت دستش را در آب ترکرده بر سر و صورتش بمالد، اگر او توان چنان کار را ندارد، این کار را دیگران که در اطراف او اند انجام دهند، این کار برای تسکین هر درد و مرضی مفید است.^{۸۵} همچنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله سلم، برای علاج تب استعمال آب سرد را توصیه کرده فرموده است: «الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرِدُوهَا بِالْمَاءِ أَوْ قَالَ بِمَاءِ زَمْزَمَ».^{۸۶} تب از حرارت جهنم است آن را با آب و یا آب زمزم سردسازید. آنچه را پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله سلم در رابطه به تبرید تب، با آب توصیه کرده است، علم طب و اطباء، نیز به آن توصیه کرده‌اند.^{۸۷} آنچه طب امروزه آن دست‌یافته قرآن کریم هنگام نزولش آن را بیان داشته است که حکایتاً از ایوب علیه‌السلام در قرآن کریم وارد شده است. «هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ».^{۸۸} آیه مبارکه اشاره دارد که تداوی و علاج با آب دو قسم خارجی (با غسل کردن) و داخلی (با نوشیدن) بوده می‌تواند. نوع تداوی داخلی و خارجی مربوط به افراد می‌شود که به کدام نوع مرض داخلی و یا

^{۷۹} مهدی شیرازی، *ماساژ و آب درمانی* (تهران: انتشارات علم، ۱۳۹۶ه.ق)، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴؛ *العلاج بالماء*: دليلك الشامل لتعرف عليه - ويب طب (webteb.com).

^{۸۰} محمد شفیع سخی زاده، *تربیت بدنی معالجوی* (کابل: انتشارات، تمدن شرق، ۱۴۰۱)، ۷۰؛ *فواید دوش آب سرد*: ۱۹ *فایده‌ی شگفت‌انگیز دوش آب سرد* - ستاره (setare.com).

^{۸۱} *فواید دوش آب سرد*: ۱۹ *فایده‌ی شگفت‌انگیز دوش آب سرد* - ستاره (setare.com).

^{۸۲} أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، *صحيح البخاري*، المحقق. د. مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۳م)؛ "باب صلوات الخمس"، ۵ (رقم ۵۰۵).

^{۸۳} محمد الأمين بن عبد الله العَلَوِي الأرمي، *الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم* (بي‌جا: دار طوق النجاة)، ۱۴۷/۹، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب، *فتح الباري شرح صحيح البخاري* (المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، ۱۹۹۶م)، ۴/ ۲۲۱.

^{۸۴} البخاري، "باب سكرات الموت"، ۴۲/ ۶۱۴۵.

^{۸۵} علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا القاري الهروي، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح* (بيروت: دار الفكر، ۲۰۰۲م)، ۳۸۴۶/۹.

^{۸۶} البخاري، "باب: صفة النار، وأنها مخلوقة"، ۱۰/ ۳۰۸۸.

^{۸۷} سخی زاده، *تربیت بدنی معالجوی*، ۷۱.

خارجی مبتلا اند. بیشترین امراض جلدی در ظاهر خارجی معلوم می‌شوند و شاید عامل داخلی هم داشته باشند که بعد از معاینه طیب عامل اصلی معلوم می‌شود.^{۸۸}

آب و چاه‌های شفابخش

این حقیقت مسلم است که برخی از چشمه‌ها و چاه، اثر و نقش مهم در تداوی و علاج برخی از امراض داشته‌اند، شفابخش بودن برخی از این چشمه‌ها به نصوص و تجربه ثابت شده است. از جمله آب چاه زمزم. ابن قیم گفته است: به تجربه به من و دیگران استشفاء به آب زمزم ثابت شده است، امور عجیبی را در طلب استشفاء به آب زمزم تجربه کردم و از امراض مختلف به اذن الله متعال شفا یافتم، افرادی را دیدم که از آب زمزم تغذیه می‌کردند، نیم ماه و بیشتر از آن احساس گرسنگی نمی‌کردند، مانند دیگر حجاج به طواف بیت الله ادامه می‌دادند. به من خبر دادند که یکی از این افراد تا مدت جهل روزبه این حالت ادامه می‌داد، روزه می‌گرفت و... طواف بیت الله رامی کرد.^{۸۹}

آب زمزم سردار آب‌ها، شریف‌ترین و والاترین آن‌ها است، محبوب و باارزش‌ترین آب نزد مردم، آب زمزم است، حضرت جبرئیل چاه آن را کافته و الله متعال اسماعیل علیه السلام را از آن آب نوشانیده است.^{۹۰}

حضرت عبدالله بن عباس از پیامبر صلی الله علیه وآله و سلم روایت کرده است: «مَاءُ زَمْزَمَ لِمَا شَرِبَ لَهُ، إِنْ شَرِبْتَهُ تَسْتَشْفِي بِهِ شَفَاكَ اللَّهُ، وَإِنْ شَرِبْتَهُ لَسْبَعَكَ أَشْبَعَكَ اللَّهُ بِهِ، وَإِنْ شَرِبْتَهُ لَيَقْطَعَ ظَمَأَكَ قَطْعَهُ اللَّهُ، وَهِيَ هَزْمَةُ جِبْرِيلَ وَسُقْيَا اللَّهِ إِسْمَاعِيلَ»^{۹۱} آب زمزم (برآورده‌کننده) هر هدفی است که به مقصد آن نوشیده شود؛ اگر آن را به قصد شفا بنوشی الله متعال شفایت می‌دهد؛ اگر به قصد رفع گرسنگی بنوشی، الله متعال سیرت می‌کند؛ اگر به قصد رفع تشنگی بنوشی، الله متعال تشنگی‌ات را مرفوع می‌سازد. حفر کننده چاه زمزم حضرت جبرئیل بود، آبی است که الله متعال اسماعیل علیه السلام را از آن نوشانید.

انسان توان تحمل گرسنگی را در مدت طولانی دارد؛ اما عطش و تشنگی را دیر تحمل کرده نمی‌تواند؛ بلکه منجر به هلاکت وی می‌گردد، این به جهتی است که آب از مهم‌ترین عناصر حیاتی تشکیل دهنده وجود انسان است. انسان در حالت عادی به مقدار یک و نیم لیتر آب در روز نیاز دارد، بیشترین آب وجود انسان به شکل بول و پیشاب از وجود انسان دفع می‌شود، بول همان آب‌های اضافی وجود است که بعد از شست و شوی مجاری وجود، املاح اضافی را با خودش بیرون می‌کند؛ اگر این مواد فاضله در وجود تجمع کند، گرده‌ها از فعالیت بازمانده، باعث هلاکت وجود می‌شود.^{۹۲} به همین جهت هرگاه انسان یک در صد آب وجودش را از دست دهد، احساس تشنگی می‌کند، هنگامی که سه درصد آب وجودش کم شود، زبان حلق و گلویش خشکیده و در صورتی که پنج الی هشت در صد آب وجودش بکاهد، خطر صحنی و ذهنی وی را تهدید و در صورت ادامه این وضعیت، منجر به هلاکت و مرگ وی خواهد شد.^{۹۳}

^{۸۸} عبد الله بن عبد العزيز المصلح، قواعد تناول الإعجاز العلمي والطبي في السنة وضوابطه (بالمدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بي تا)، ۴۱.

^{۸۹} محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم، الطب النبوي (بيروت: دار الهلال، بی تا)، ۲۹۸.

^{۹۰} زين الدين محمد المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۵۶هـ)، ۴۰۴/۵، الجوزية، الطب النبوي، ۲۹۸.

^{۹۱} علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود الدارقطني، سنن الدارقطني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۴م)، ۳/۳۵۴.

^{۹۲} ما هو لون البول الطبيعي - موضوع (mawdoo3.com)، ما هو تركيب البول | الطبي (altibbi.com)، بند آمدن ادرار و یا شاش بند ادرار و یا احتباس بول | تجارب طب سنتی و اسلامی حسین معارفی (tajarobteb.ir)

^{۹۳} صالح، من كل شيء موزون (بی تا، بی جا)، ۱۲۲.

آب به‌قدر نیاز

از آنجاکه آب از مهم‌ترین نیازهای زندگی در نظام حیات است، حجم آن به‌قدر معین وجود دارد، نه زیاد است که باعث هلاکت موجودات در کائنات شود و نه آن‌قدر محدود و کم است که زنده جان‌ها از نبود آن بمیرند.^{۹۴} الله متعال فرموده است: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ».^{۹۵} ما هر چیزی را به‌اندازه و قدر معین آفریدیم. اگرچه خزانه‌های آن نزد الله متعال است، به‌قدر و اندازه ضرورت انسان‌ها و کائنات آن را فرود می‌آورد. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»؛^{۹۶} و هیچ چیزی نیست مگر اینکه خزانه‌های آن پیش ماست و (لیکن) آن را جز به‌اندازه معین نازل نمی‌کنیم. نزول باران از آسمان و تمکن آن در زمین طبق برنامه و اراده الله متعال است که بشر باوجود پیشرفت تکنالوجی توان فرود آوری آن را از ابرها و ذخیره‌سازی آن را در زمین ندارد؛ اگر الله متعال بخواهد آب‌های موجود را محو کند انسان توانایی جلوگیری از آن را ندارد. چنانچه فرموده است: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ»؛^{۹۷} و از آسمان آب را به‌اندازه فرود آوردیم و آن را در زمین جای دادیم؛ و همانا ما بر بردن آن تواناییم. همچنان الله متعال فرمود است: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ».^{۹۸} بگو: به من خبر دهید اگر آب شما در زمین فرو رود، چه کسی برایتان آبی روان (و شیرین) می‌آورد؟ مکلفیت انسان‌ها در قبال آب استفاده درست از آن است. عوامل عمده کمبود آب مدیریت نادرست آن توسط افراد بشر، عدم رعایت عدالت در توزیع و استفاده، آلوده سازی بدون رویه آن است؛ اگر به‌طور درست و معیاری از آب‌های موجود در زمین استفاده شود، دقیقاً ساکنان زمین به‌نوبت کمبود آب مواجه نخواهند شد؛ چون آب به‌اساس تقدیر الله متعال به‌اندازه و نیاز انسان آفریده شده و در زمین قرار داده شده است.

آب و ایجاد تمدن بشری

آب، عامل عمده در ایجاد تمدن بشری است، تمدن بشری از کنار آب‌ها ورود خانه‌ها، نشأت کرده است.^{۹۹} جزیره العرب قبل از ایجاد و حفر چاه زمزم سرزمین خشک بی‌آب و علف و آبادی و خالی از سکنه بود؛ چون امکان زندگی به‌علت نبود آب وجود نداشت. این موضوع در قول ابراهیم علیه‌السلام که قرآن کریم آن را حکایت کرده است هویدا است: «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ».^{۱۰۰} ای پروردگار ما! من (یکی از) فرزندانم را در دره بی‌کشت و زرع در کنار خانه محترم تو سکونت داده‌ام، پروردگارا! تا اینکه نماز را برپا دارند، پس چنان کن که دل‌های برخی از مردم به‌سوی آن مایل گردد و از میوه‌ها به‌آنان روزی ده، باشد که شکرگزاری کنند. بعد از اسکان ذریه ابراهیم علیه‌السلام در مکه و حفر چاه زمزم، حیات در این جزیره آغاز و تمدن مهم و سرنوشت‌ساز بشری در این مقام شکل گرفت. حسب گواهی تاریخ، قدیمی‌ترین تمدن‌های انسانی از کنار آب‌های رود نیل و فرات و جیحون سر بر

^{۹۴}. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۴۷۰/۵.

^{۹۵}. القمر ۴۹/۵۴.

^{۹۶}. الحجر ۲۱/۱۵.

^{۹۷}. المؤمنون ۱۹-۱۸/۲۳.

^{۹۸}. الملک ۳۰/۶۷.

^{۹۹}. رویان عبدالقدیر و امیری، ضیاء الحق، جغرافیای روستایی-شهری (کابل: انتشارات سعید، ۱۹۷)، ۳۳. یحی حازم، آب‌های فرامرزی افغانستان سه تهدید و سه فرصت، (چهارمین کنفرانس ملی آب (آب و نکشاف پایدار، ۱۳۹۵ه)، ۲.

^{۱۰۰}. ابراهیم ۳۷/۱۴.

آورده اند.^{۱۱} زراعت که اثر و نقش مهم در تکوین تمدن بشری دارد، اولین بار در کنار همین رود خانه‌ها شکل گرفته پیشرفت کرده و پیشرفته شده است.^{۱۲}

تمدن کم نذیر مصریان از برکت وجود رود نیل بود که به ساختن باغ‌ها، اماکن، مفخر دست یافتند و نسل به نسل از آنان بجا مانده است. قرآن کریم از این تمدن مصریان حین حکایت از سرنوشت و عرق شدن فرعونیان یادآوری کرده است. «كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعَيْونٍ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ وَنَعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَآكِهِينَ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخِرِينَ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ».^{۱۳} (پس از غرق شدن) چه باغ‌ها و چشمه‌های بسیاری را گذاشتند و چه کشتزارها و جایگاهی عالی (را بجا گذاشتند) و چه نعمتی که در آن شاد و خرم بودند. این طور (شد) و ما همه ای این نعمت‌ها را از آن‌ها گرفتیم و به قوم دیگری دادیم. پس نه آسمان بر (حال) آن‌ها گریست و نه زمین؛ و نه از مهلت داده شدگان بودند.

تمدن شهر سبا

تمدن قوم سبا در کنار سد مآرب، بنا شده بود، مردم آن منطقه از نعمات گوناگون الله متعال سود می‌بردند همین که از اوامر الله متعال سر پیچی کردند، الله متعال به عنوان مجازات آب شان را خوشکاند و اهل منطقه نا گزیر شده به گوشه و کناره‌های جزیره العرب کوچیدند. قرآن کریم این داستان را چنان حکایت کرده است: «لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جُنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَنْثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ».^{۱۴} بی گمان برای (قوم) سبا در محل سکونت شان نشانه ای بود: دو باغ از جانب راست و از جانب چپ، (گفتیم) از روزی پروردگارتان بخورید و شکر او را به جای آورید، شهری است پاکیزه و پروردگاری است آمرزنده؛ اما آنان روی گرداندند، پس سیلی ویرانگر را بر آنان فرستادیم و به جای آن دو باغ‌شان دو باغ دیگر عوض دادیم که دارای میوه‌های تلخ و درخت گز و اندکی از درخت کنار بود. این عقوبت را به سزای کفرشان به آنان دادیم و آیا جز ناسپاس را مجازات می‌کنیم؟ با اعراض و نافرمانی از الله متعال آب‌های شان خشکید، تمدن شان از هم پاشید سرنوشت شان به آوارگی بسوی جزیره العرب انجامید.^{۱۵}

نتیجه گیری

از تحقیقی که پیرامون موضوع (نقش آب در زندگی از منظر قرآن کریم) صورت گرفته است، نتایج آتی را می‌توان به دست آورد: آب، نعمت الله متعال، مایه حیات زنده جان‌ها، عامل انکشاف و پیشرفت‌های بشری در بخش‌های صنعت، صحت، کشاورزی و زراعت و تأمین‌کننده شرایط عبادت است. آب، در قرآن کریم به تعبیرات مختلف به دفعات زیاد ذکر شده است؛ اما اسم جامع برای همه تعبیرات آن لفظ «ماء» است. افزون بر انسان‌ها نبات و بقیه زنده جان‌ها نیز حق و حقوقی در آب دارند برای زنده ماندن، رشد و نمو اعطای ثمر و حاصل برای انسان و بقیه روزی خوارن، باید آب برایشان تأمین باشد. انسان به عنوان گل سرسبد مخلوقات و بهترین آنان که همه موجودات جهان برای آن و او برای عبادت، تعمیر و آبادانی زمین آفریده شده است، خلیفه الله متعال در زمین است، یکی از وظایفش محافظت از آب است. استفاده از آب حق مسلم و بلامنزاع

^{۱۱} محمد ابراهیم عبده، تفسیر القرآن الکریم (جزء عم) (بیروت: دارزیدون، بی تا)، ۱۴.

^{۱۲} عبد العزیز صالح، الشرق الأدنی القدیم فی مصر والعراق (بی جا: مکتبه دار الزمان، ۵)، الزراعة فی مصر - المعرفة (marefa.org) تاریخچه کشت گندم (golard.com)، تحقیق در مورد گندم (magirans.com)، مقاله گندم (bankmaghaleh.ir) تاریخ استفاده ۲۹ دلو ۱۴۰۲هـ.

^{۱۳} الدخان ۲۵/۴۴-۲۶.

^{۱۴} سبأ ۱۵/۳۴-۱۷.

^{۱۵} ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، ۴۴۵/۱، حسن ابراهیم حسن، تاریخ الاسلام السیاسی والدیینی والثقافی والاجتماعی (بیروت: دارالجمیل، ۱۹۹۶م)، ۲۷/۱-۲۸.

هر انسان است، به اندازه‌ای که بسنده نیازهای زندگی‌اش باشد و برای همیشه و به طریقه مصئون و امن به آن دسترسی داشته باشد. چون ملکیت آب انحصاری نیست، همه انسان‌ها به‌طور مساوی در آن حق دارند، آب، به‌عنوان نعمت و رحمت‌الله متعال برای بندگانش، استفاده‌های گوناگون در زندگی بشری دارد، یکی از موارد استفاده آن تداوی امراض است. الله متعال با آب مرض پیامبرش حضرت ایوب علیه‌السلام را شفابخشید. شفابخش بودن برخی از آب‌ها به نصوص و تجربه ثابت شده است. آب زمزم سردار آب‌ها، شریف‌ترین و والاترین آن‌ها است، محبوب و باارزش‌ترین آب نزد مردم، آب زمزم است، حضرت جبریل چاه آن را کافته و الله متعال اسماعیل علیه‌السلام را از آن آب نوشانیده است.

باگواهی قرآن کریم تاریخ و باستان‌شناسی آب، عامل عمده در ایجاد تمدن بشری است، تمدن بشری از کنار آب‌ها ورود خانه‌ها، نشأت کرده است. تمدن کم‌نذیر مصریان، از وجود رود نیل بود که به ساختن باغ‌ها، اماکن، مفخر دست یافتند و نسل به نسل از آنان بجا مانده است. ملکیت آب در روابط بین‌المللی نقطه و محور اساسی را تشکیل می‌دهد؛ چون برخی از دریاها و رودها، از مرزهای چندین کشور عبور می‌کند ملت‌های مختلف از آن استفاده می‌کنند، در اداره امور این رودخانه‌ها افزون بر ملت‌ها کشورها نیز دخیل هستند، احیانا نزاع‌های در این زمینه به وقوع می‌پیوندد، منازعه بر امور آب بر بقیه روابط میان کشورها و ملت‌ها اثر می‌گذارد.

فهرست منابع

قرآن كريم

- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. فتح الباري شرح صحيح البخاري. المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٦م الطبعة: الأولى.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م، الطبعة: الثانية.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر. التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد». تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم القرشي. دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م، الطبعة: الثانية.
- أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، بي جابى تا.
- أبو البقاء الحنفي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. بيروت: مؤسسة الرسالة، بي تا.
- أبي زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى. زهرة التفاسير. بي جا: دار الفكر العربي، بي تا.
- الأرمي، محمد الأمين بن عبد الله العلوي. الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم (المسمى: الكوكب الوهاج والرؤوس البهّاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج). دار المنهاج - دار طوق النجاة. ٢٠٠٩م، الطبعة: الأولى.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري. المحقق: د. مصطفى ديب البغا. المجلد ٥. دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م.
- البنداق، محمد صالح. هداية الرحمن لالفاظ وآيات القرآن. بيروت: دارالآفاق الجديدة، ١٩٨١م.
- الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥م، الطبعة: الثانية.
- جار الله، محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.ق، الطبعة: الثالثة.
- الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن. زاد المسير في علم التفسير. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ.ق، الطبعة: الأولى.
- الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم. الطب النبوي. بيروت: دار الهلال، بي تا.
- الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم. تفسير القرآن الكريم (ابن القيم). بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤١٠هـ.ق، الطبعة: الأولى.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م، الطبعة: الرابعة.
- حازم، يحيى. آبهاي فرامرزي افغانستان سه تهديد وسه فرصت. چهارمين كنفرانس ملي آب (آب ونكشاف پايدار)، ١٣٩٥هـ. ش.
- حسن، ابراهيم حسن. تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. بيروت: دارالجيل، ١٩٩٦م.
- الخضير، عبد الكريم بن عبد الله. شرح بلوغ المرام بتقييم الشاملة آليا. بي جا، بي تا.
- الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم. معالم السنن. وهو شرح سنن أبي داود. حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٢م، الطبعة: الأولى.
- الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود. سنن الدارقطني. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤م، الطبعة: الأولى.

- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن الملقب بفخر الدين الرازي. مفاتيح الغيب = التفسير الكبير. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.ق. الطبعة: الثالثة.
- رويان عبدالقدير، اميرى، ضياء الحق. جغرافياى روستايى - شهرى. كابل انتشارات سعيد، ١٩٧م، چاپ دوم.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. بيروت: المكتبة العصرية، صيدا، بي تا.
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم. بحر العلوم. بي جا بي تا.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. العُدْبُ التَّمِيرُ مِنْ مَجَالِسِ الشَّنَقِيطِيِّ فِي التَّفْسِيرِ. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ.ق، الطبعة: الثانية.
- الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل. مسند أحمد بن حنبل. مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، الطبعة: الأولى.
- صالح، عبدالعزيز. الشرق الأدنى القديم في مصر والعراق. مكتبته دار الزمان، بي تا.
- عبده، محمد ابراهيم. تفسير القرآن الكريم. (جزء عم). بيروت: دار زيدون، بي تا، الطبعة الثانية.
- عظيمى، محمد عظيم. جغرافياى انسانى افغانستان. تهران: ميدان انقلاب خيابان كارگر جنوبى حيان روانمهر پلاک ١٣٩١، ١٤٥هـ.ش، طبقه دوم. طبع اول.
- القاري، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٢م، الطبعة: الأولى.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م، الطبعة: الثانية.
- القطان، إبراهيم. تيسير التفسير للقطان (٣/٤٢٦)، بترقيم الشاملة آليا) بي جا بي تا.
- قلعجي محمد رواس، قنبيي حامد صادق. معجم لغة الفقهاء. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨، الطبعة: الثانية.
- محمد فضل. محمد عبدالخالق. العربية للعالم. السعودية: جامعة الملك سعود النشر العلمي والمطابع، ٢٠١٣م.
- المصلح، عبد الله بن عبد العزيز. قواعد تناول الإعجاز العلمي والطبي في السنة وضوابطه. بلمدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، بي تا.
- المناوي، زين الدين محمد. فيض التقدير شرح الجامع الصغير. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ.ق، الطبعة: الأولى.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم. دار بيروت: إحياء التراث العربي، بي تا.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد. غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ.ق، الطبعة: الأولى.
- وليد، عبدالرحمن وهمكاران. ادارة المياه فى الاسلام، المجلة العربية ل اخلاقيات المياه. العدد (١)، ابريل، ٢٠١٨م.
- عماره، هانى عبدالقادر. الماء بين العلم والايمان. المملكة الاردنية الهاشمية: دار زهران للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م.
- العلاج بالماء: دليلك الشامل لتعرف عليه - ويب طب (webteb.com)
- فوايد دوش آب سرد: ١٩ فايدهى شگفت انگيز دوش آب سرد - ستاره (setare.com)
- ما هو لون البول الطبيعي - موضوع (mawdoo3.com)؛ ما هو تركيب البول | الطبي (altibbi.com)
- المياه | الأمم المتحدة (un.org) تاريخ استفاده: ١٤٠٢/١١/٢٥
- الزراعة في مصر - المعرفة (marefa.org) تاريخچه كشت گندم (golard.com)؛ تحقيق در مورد گندم (magirans.com)؛ مقاله گندم (bankmaghaleh.ir) تاريخ استفاده ٢٩ دلو ١٤٠٢.

دراسة موقف الناس و دورهم من النظام السياسي في الإسلام

بررسی نقش و جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام

A Study of People's Position and Role in the Political System of Islam

İslam Siyasi Sisteminde Halkın Rolü ve Konumunun İncelenmesi

Doi:

عبد الاحد مسلم^۱ شازیه احمدی^۲

Makale Bilgisi / Article Information

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma
Makalesi/Resarch Article

Geliş Tarihi / Received Date:

05.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date:

21.03.2024

معلومات مقاله / بيانات المقال

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقيقي / البحثي

تاريخ دریافت مقاله / تاريخ استلام المقال:

تاريخ پذیرش مقاله / تاريخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده
Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin و لم يثبت
انه من السرقات الادبية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی:

عبد الاحد مسلم و شازیه احمدی، "بررسی نقش و جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام"، *مجلة ديوان* ۲/۵ (سرطان ۱۴۰۳)، ۲۱-۴۳.

Atıf:

Abdul Ahad Muslim & Shazia Ahmadi, " İslam siyasi sisteminde halkın rolü ve konumunun incelenmesi", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 21-43.

^۱ پوهاند، أستاذ في جامعة التعليم والتربية لكابول، قسم التفسير والحديث - أفغانستان، abdulahad.muslim1@gmail.com.

ORCID: 0009-0000-4508-4576

^۲ پوهنځار، أستاذ في جامعة التعليم والتربية لكابول، قسم الثقافة الإسلامية - أفغانستان، shaziaahmadi@gmail.com.

ORCID:0009-0004-0256-048

المخلص

الكلمات المفتاحية:

موقف الناس، دور الناس،
النظام، ضرورة النظام،
السياسي، الإسلام.

منذ بداية خلق الإنسان وتأسيس الحياة الاجتماعية على الأرض، أوكلت إلى الإنسان من حيث أنه خليفة الله، مهمة أداء رسالته بما يتوافق مع البناء المادي والروحي للأرض على النحو اللائق به، ولكن لا يمكن إنجاز مثل هذه المهمة العظيمة دون وجود نظام. لأن إصلاح الأرض الذي يقوم على تحقيق هدفين أساسيين، وهما إقامة دين الله في الأرض وخدمة خلق الله، غير ممكن في غياب نظام شرعي. الجمهور الأساسي للنظام الإسلامي هو الشعب، فإذا تم تجاهل الشعب كمصدر للقوة في النظام، فلا شك أن النظام سيفشل في تحقيق أهدافه الأساسية ويحسب دقائق زواله في قريب أو بعيد، لأن النظام السياسي في حياتنا المعاصرة يأخذ الإلهام من أول نظام سياسي في الإسلام وهي المدينة المنورة، من حيث الشورى والمشورة، والموازرة والدعم المادي والمعنوي، والإشراف على إجراءات الحكومة، وحفظ الأمن ومحاربة المنكرات، لأن هذه الموارد في إطار الحكم لها دور بارز و مهم جداً لا ينبغي تجاهلها. يهدف هذا المقال إلى الكشف عن دور الشعب في النظام السياسي الإسلامي، فمن ناحية يقوم الشعب بواجباته برضا كامل، بأمانة وإخلاص، ومن ناحية أخرى، تدرك الحكومة قدرتها وفرصة لازمة لخدمة دين الله ولخدمة الشعب المسلم الذي يُعدُّ ركناً أساسياً لوجود الحكومة. وانطلاقاً من هذا الاعتبار، تم تقديم النصائح اللازمة إلى السلطات فيما يتعلق بتعزيز ودعم الدور المشروع للشعب في النظام.

چکیده

کلمات کلیدی:

جایگاه مردم، نقش مردم،
نظام، ضرورت نظام،
سیاست، اسلام.

از آغاز آفرینش انسان و شروع زنده گی اجتماعی در روی زمین، انسان به عنوان خلیفه‌ی الهی، وظیفه‌ی اعمار مادی و معنوی زمین را به وجه شاید و باید به دوش دارد، اما انجام این وجیبه‌ی سترگ، بدون موجودیت نظام امکان پذیر نیست؛ زیرا ساخت و ساز زمین بر دو هدف اساسی استوار است: یکی اقامه‌ی دین خدا در زمین و دیگری ارائه خدمات شایسته به مخلوقات الله متعال می‌باشد و تحقق این هر دو هدف در نبود یک نظام اسلامی، ممکن به نظر نمی‌رسد. مخاطب اصلی در یک نظام اسلامی مردم هستند، اگر مردم به عنوان منبع قدرت در نظام سیاسی نادیده گرفته شوند، شکی نیست که این نظام در رسیدن به اهداف اساسی خود کوتاه آمده و در زمان قریب و یا آینده‌ی نه چندان دور، دقائق سقوط خود را محاسبه می‌کند. نظام سیاسی اسلامی معاصر، باید از اولین نظام سیاسی اسلامی مدینه‌ی منوره در رابطه به نقش مردم در شورا و مشوره، حمایت مادی و معنوی از نظام، مراقبت از اجراءات حکومت، تأمین امنیت و مبارزه با منکرات که یک حقیقت انکار ناپذیر بوده و نباید نادیده گرفته شود، الهام گیرنده باشد. این نوشتار بر آن است تا نقش مردم را در نظام سیاسی اسلام آشکار سازد، تا از یک سو مردم با رضایت، صداقت و صمیمیت به وظایف خود عمل کنند و از سوی دیگر، نظام سیاسی فرصت و توانایی خدمت به دین خدا و خدمت به مردم را که رکن اساسی وجود حکومت اند، دریابد. بر این اساس توصیه‌های لازم در خصوص تقویت و حمایت از نقش مشروع مردم در نظام سیاسی به مسئولین نیز ارائه گردیده است.

Abstract

Throughout human history and the evolution of communal life, humanity has carried the weighty responsibility of both material and spiritual stewardship over the land. As appointed custodians, humans are tasked with fostering harmonious coexistence within society. However, this profound duty cannot be fulfilled in isolation; it necessitates the establishment of a legitimate governing framework. The construction and sustenance of society serve dual foundational purposes: first, the establishment of divine order on Earth, and second, the provision of dignified services to all of Allah's creations. Yet, achieving these lofty objectives remains elusive without the scaffolding of a just and functional system. In the context of an Islamic political system, the central protagonists are the people themselves. Neglecting their pivotal role as the primary source of power within the political apparatus would be a grave oversight. Whether considering the immediate future or the distant horizon, any system that marginalizes its populace is destined to face its downfall. Drawing inspiration from its earliest precedent, the Medina model, the contemporary Islamic political order must prioritize the active participation of the people. In this model, individuals engage in consultation, provide both material and moral support to the system, monitor governmental actions, ensure security, and steadfastly combat wrongdoing. This discourse aims to elucidate the indispensable role of the people within the Islamic political framework. Individuals must conscientiously discharge their duties with consent, integrity, and wholeheartedness. Simultaneously, the political system itself must recognize its dual mandate: to serve God's religion and to serve the people—the twin pillars upon which governance rests. Consequently, essential recommendations for strengthening and championing the legitimate role of the people within the political structure are provided to those entrusted with authority.

Keywords:

The Situation of People, The Role of People, The System, The Necessity of the System, Politics, Islam.

Özet

İnsanın yaratılışından ve dünyadaki sosyal hayatın kurulmasından itibaren, insanın Allah'ın halifesi olarak verilen görevi, dünyanın maddi ve manevi yapılarıyla uyumlu bir şekilde yerine getirmesidir. Ancak, bu büyük görevi yerine getirmek, bir sistem olmaksızın mümkün değildir. Çünkü Allah'ın dinini yeryüzünde yaymak ve Allah'ın yaratıklarına hizmet etmek gibi temel hedeflere dayalı olarak dünyayı düzeltmek, bir islami düzen olmadan mümkün değildir. İslamî sistemdeki temel halka halktır. Eğer halk, sistemdeki gücün kaynağı olarak göz ardı edilirse, sistem temel amaçlarını gerçekleştirilmede başarısız olacaktır ve çöküşü kaçınılmaz olacaktır. Çünkü modern hayatımızdaki siyasi sistem, İslam'daki ilk siyasi sistem olan Medine şehri örneğinden ilham almaktadır; Şûra (Danışma), dayanışma, maddi ve manevi destek, hükümetin işlemlerini denetleme, güvenliği sağlama ve kötülüklerle mücadele gibi unsurlardan. Bu kaynaklar, yönetim çerçevesinde çok önemli ve göz ardı edilmemesi gereken bir rol oynamaktadır. Bu makale, İslam siyasi sistemde halkın rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Halk, görevlerini tam bir rıza, dürüstlük ve sadakatle yerine getirirken; diğer yandan hükümet, Allah'ın dinine hizmet etme ve Müslüman halka hizmet etme fırsatını ve gücünü fark etmektedir, çünkü Müslüman halk, hükümetin varlığı için temel bir direk olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, hükümete, halkın sistemin içindeki meşru rolünü güçlendirmek ve desteklemek konusunda gerekli tavsiyeler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler:

İnsanların Durumu, İnsanların Rolü, Sistem, Sistemin Gerekliliği, Siyaset, İslam.

المقدمة

الحمد لله نعمده و نستعينه و نستغفره و نؤمن به و نتوكل عليه و نعوذ بالله من شرور انفسنا و من سيئات اعمالنا، من يهديه الله فلا مضل له و من يضلله فلا هادي له و نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له و نشهد أن محمداً عبده و سوله، الذي أرسل شاهداً و مبشراً و نذيراً، و داعياً إلى الله باذنه و سراجاً منيراً، و جعلت فيه أسوة حسنة لمن كان يرجو الله و اليوم الآخر و ذكر الله كثيراً.

تشكل النظم السياسية في الإسلام جزءاً لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية و الدينية للمسلمين. ففي الإسلام، يعتبر النظام السياسي واحداً من الوسائل التي تساعد على تحقيق العدالة و المساواة و الحرية، وهو ما يعد أساساً للحياة الإنسانية الكريمة .

ومن خلال دراسة موقف الناس و دورهم في النظام السياسي في الإسلام، نجد أن الإسلام يحث على المشاركة الفعالة في الحكم و الإدارة، سواء كان ذلك على المستوى المحلي أو الوطني. وهذا يعني أن النظام السياسي في الإسلام يعتمد بشكل كبير على مشاركة الشعب المسلم و المواطنين غير المسلمين في صنع القرارات و تحديد مصير المجتمع .

وبالإضافة إلى ذلك، يعتبر الإسلام دور المواطنين في الحفاظ على النظام السياسي و الدفاع عنه أمراً مهماً للغاية. فالإسلام يحث على العمل الجماعي و التعاون لتحقيق الأهداف السياسية و الاجتماعية، و يعتبر هذا العمل الجماعي أساساً لنجاح أي نظام سياسي .

جرت في هذا البحث محاولة لتصوير موقف الناس و دورهم في النظام السياسي الإسلامي، بحيث يولي النظام السياسي الإسلامي الاهتمام الواجب لهذه القضية المهمة، و يزيد من ديمومة النظام الإسلامي و استقراره؛ لأن التجربة أثبتت أنه لا يوجد نظام يتمتع بالاستقرار و البقاء دون احترام الدور الإيجابي للشعب في دعم النظام .

وبشكل عام، فإن دراسة موقف الناس و دورهم في النظام السياسي في الإسلام تؤكد على أهمية المشاركة الفعالة للمواطنين في الحكم و الإدارة، و تعزيز دورهم في الحفاظ على النظام السياسي و تطويره. كما أنها تؤكد على أن الإسلام يعتبر الحكم بالشورى و العدل و المساواة و الحرية في إطار القانون أساساً لأي نظام سياسي ناجح .

خلفية البحث:

إن مسألة مكانة الشعب و دوره في النظام السياسي الإسلامي أمر لا يمكن إنكاره بدليل التراث و العقل، و قد أثارت المصادر الإسلامية هذه القضية بطرق مختلفة، و بعض المقالات و الكتب و الأبحاث التي أجريت في هذا الاتجاه، في الغالب على أنه يركز على القضايا العامة مثل كرامة الإنسان، و احترام إرادة الشعب، و تنفيذ العدالة الاجتماعية و النصح لولاة الأمور و غيرها من القضايا العامة؛ و التي يمكن أن نذكر من الأبحاث التي أجريت في هذا الاتجاه ما يلي:

١. من فقه الدولة في الإسلام /الدكتور يوسف القرضاوى .
٢. الحريات العامة / الشيخ راشد الغنوشي .
٣. الخلافة / الشيخ محمد رشيد رضا .
٤. النظام السياسي الإسلامي و دوره في التنمية / الدكتور محسن عبد الحميد .
٥. جاينگاه سياسى مردم در رويکرد اسلام و اندیشه سياسى غرب بر معيار معرفت / محمد رضا كريمى و الا .
٦. حقوق المواطنة - حقوق غير المسلم فى المجتمع الإسلامى / الشيخ راشد الغنوشي .
٧. دين، دولت و تطبيق شريعت / دوكتور محمد عابد الجابرى، ترجمه: دوكتور مجيب الرحمن رحيمى .
٨. فى النظام السياسى الإسلامى الخلافة، الدولية المدنية، الشورى الديموقراطية، المواطنة / دوكتور محمد عمارة .
٩. واجب الشعوب فى حماية النظام السياسى الشرعى / عماد الدين خيتي .
١٠. نگاهى به مردم سالارى دينى و حكومت اسلامى / على رضا احمدى .

ومن هذا المنطلق، فقد تناول هذا المقال هذه المسألة وحللها بالتفصيل، مدعماً بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وأقوال أهل العلم. وكذلك مناقشة حقائق اليوم حول دور الشعب في النظام السياسي الإسلامي؛ وفي ضوء الأسباب الشرعية، ينبغي تقديم الحلول البناءة والمفيدة للأشخاص الذين لهم تدخل بالقضية، وهم الحكومة والشعب.

إن ما تمت مناقشته في هذا المقال بشكل واضح ومستقل هو مسألة إشراف ورقابة الناس على إجراءات الحكومة، والتي عادة ما تحظى باهتمام أقل في الأنظمة السياسية الإسلامية في العصر الحاضر، بينما في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الأربعة، يعتبر هذا الأمر مهماً وحيوياً جداً.

ومن المزايا الأخرى التي تم التركيز عليها في هذا المقال الكشف عن نتائج عدم الاهتمام بالشعب في مختلف الأبعاد التي لهم فيها دور أساسي، لكي يستلهم منها رجال الدولة، ولا يتركوا نتائجها السلبية تتكرر مرة أخرى. البعد الآخر الذي حظي بمزيد من الاهتمام في هذا المقال هو النقاش حول موقف الشعب من تشكيل النظام السياسي وإضفاء الشرعية عليه، بحيث يمكن بهذه الطريقة إزالة طغيان الأحزاب الحاكمة وولاية الأمور عن حياة الشعب.

وبشكل عام، فإن كل ما تم جمعه حسب ضرورة محتوى هذه المقالة قد تم إثباته بأدلة شرعية، بحيث تمكن محتوى المقالة من إخراج القضايا المهمة المتعلقة بالحكم ودور الناس فيه بشكل عام، من نطاق الاجتهاد، وأما من حيث المتطلبات العامة فيجب أن تدخل في فكرة الحكم. ومن خلال هذا استطاع محتوى المقال إخراج قضايا الحكم المهمة ودور الناس فيها من نطاق الاجتهاد وإدراجها في مفهوم الحكم كمتطلبات و الزامات عامة.

الأهداف الرئيسية للبحث:

١. بيان أهمية وضرورة النظام السياسي الإسلامي في المجتمع.
٢. ترسيخ مكانة الشعب باعتباره الجمهور الرئيسي في النظام السياسي الإسلامي.
٣. التعبير عن دور الشعب في تعزيز أسس قوة النظام السياسي في الإسلام.
٤. التعبير عن دور الشعب في دعم النظام السياسي الإسلامي بما يحقق أهداف الحكم في المجتمع الإسلامي.

مشكلة البحث:

إن عدم الاهتمام أو قلة الاهتمام بدور الشعب وأهميته في النظام والحكم أدى إلى عدم رضا الناس وشعورهم بالانتقام، ولم تتمكن الحكومة من تحقيق أهدافها وهي إقامة دين الله في الأرض وتقديم الخدمات اللازمة للناس التي تعتبر من أهم وجائب الحكومة.

أسئلة البحث الأساسية:

- ١- ما هو موقع الناس في النظام السياسي الإسلامي؟
- ٢- هل النظام الذي يأتي ضد إرادة الشعب شرعي وكيف؟
- ٣- ما هو الدوكر الذي يمكن أن يلعبه الشعب في النظام السياسي الإسلامي لتحقيق أهداف ومصالح الحكومة والأمة؟

منهج البحث:

في هذه المقالة، سيكون منهج البحث، المنهج الوصفي التحليلي حول الموضوع، من خلال المراجع والمصادر الدينية والمعاصرة، والحقائق المختبرة في الحياة والعالم المعاصر والتي تتعلق بدور الشعب في النظام السياسي الإسلامي، وكذلك من خلال مجموعات العلماء والباحثين والخبراء الذين قاموا بأبحاث علمية في هذا الإتجاه.

المبحث الأول: أهمية وضرورة النظام السياسي

سيتم في هذا الموضوع مناقشة مسألتين أساسيتين وهما أهمية النظام السياسي وضرورة النظام السياسي، وقد تم مناقشتهما وبحثهما بالترتيب التالي:

المطلب الأول: أهمية النظام السياسي الإسلامي

النظام السياسي الإسلامي مهم جدا باعتباره نظاما سياسيا واجتماعيا يقوم على المبادئ الدينية والقيم الإسلامية. وفيما يلي بعض هذه الأهمية:

- ١- على أساس العدالة: يقوم النظام السياسي الإسلامي على مبادئ العدالة والتوزيع العادل للموارد والسلطة في المجتمع. ويواجه هذا النظام بشكل مباشر الأنظمة الأتانية والتفاوت في توزيع الموارد والسلطة. لذلك، في حالة حدوث مشاكل، إذا لم تكن هناك حكومة، فإن نظام المجتمع سوف ينهار، وفي هذه الحالة سيكون التعويض صعباً و يطلب ثمنا غالبا.
- ٢- الاهتمام بحقوق الإنسان: يولي النظام السياسي الإسلامي اهتماماً كبيراً بحقوق الإنسان وحقوق المواطنة ويحاول تحسين حياة المواطنين من خلال ضمان حقوقهم. لأن احترام حقوق الإنسان يأتي على رأس خطط الحكومة. لأن الإنسان هو مخلوق المكرم الذي استخلفه الله جل جلاله في الأرض وسخر له الكثير من ملكوت السموات والأرض ليحقق الرسالة التي أنيطت به وليسير نحو الغاية التي خلق من أجلها: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"١ فإن هذه الرسالة وذلك التكليف لا يتأتى والغاية لا تتحقق إلا في ضوء نظام يحدد مساره، وينظم علاقته، ويضبط أوضاعه، ويحل مسائله وقضاياها، وإلا سادت الفوضى وعمت الجهالة.٢
- ٣- التمسك بالمبادئ الدينية: يلتزم النظام السياسي الإسلامي بالمبادئ والأسس الدينية، وهذا يؤدي إلى تعزيز القيم الدينية والأخلاقية في المجتمع. كما قال الله عزوجل: "الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ"٣.
- ٤- الأمن والاستقرار: يساهم النظام السياسي الإسلامي في استقرار البلاد من خلال إحلال النظام والأمن في المجتمع وإتاحة الفرص للحرية في تقدم شؤون الناس الدينية والدنيوية، كما قال الله عزوجل: " وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"٤. قال الثعلبي في شأن نزول هذه الآية: مكث النبي صلى الله عليه وسلم عشر سنين خائفا يدعو الى الله سرا وعلائية ثم أمر بالهجرة الى المدينة، فمكث بها هو وأصحابه خائفين يصبحون في السلاح ويمسون فيه، فقال رجل: ما يأتي علينا يوم نأمن فيه ونضع عنا السلاح فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تغربون إلا يسيرا حتى يجلس الرجل منكم في المأل العظيم محتبيا ليس فيه حديده» وأنزل الله سبحانه هذه الآية فأنجز الله وعده وأظهره على جزيرة العرب.٥
- ٥- الحرية: من الحقائق الثابتة التي أشار إليها العلامة ابن خلدون في مقدمته: أن الاجتماع الإنساني ضروري، وهو ما يُعبر عنه بقول بعضهم: الإنسان مدني بالطبع، ومعنى ذلك: أن المجتمع ضروري للإنسان وهو ما يؤيده الواقع، فالإنسان يُولد في

١ . الذاريات ٥١/٥٦.

٢ . إسحاق بن عبد الله السعدي، دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٤ق/ ٢٠١٣م)،

٣١٠/١.

٣ . الحج ٢٢/٤١.

٤ . النور ٢٤/٥٥.

٥ . أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق. الإمام أبي محمد بن عاشور (بيروت: دار إحياء التراث

العربي، ١٤٢٢ق/ ٢٠٠٢م)، ١١٥/٧.

المجتمع ويعيش فيه ويموت فيه، وإذا كان المجتمع ضرورياً للإنسان ولا بد من وجوده، فإن النظام على أي نحو كان ضرورياً للمجتمع، لا يتصور وجوده بدونه؛ لأن الأفراد لا يمكنهم العيش بحرية مطلقة داخل المجتمع، وإلا كان في ذلك هلاكهم أو اضطراب حياتهم، وانقلاب مجتمعهم إلى مجتمع حيوانات كالذي نشاهده في الغابات.^٦ ولهذا كان لابد من نظام للمجتمع يتضمن الحدود التي يجب أن يقف عندها الجميع، والضوابط العامة التي يجب أن يلتزموا بها في سلوكهم؛ حتى يستطيعوا العيش بأمان واستقرار وجود النظام مهم لأنه يدعو ويوجه الناس للعبادة وقبول شرع الله تعالى، ويحرر الناس من كل أغلال العالم الافتراضية، وينحون لرب واحد فقط، ولا ينحون لأرباب لا تُحصى ولا تُعد، كما قال الله عز وجل: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَإِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ).^٧ وكذلك قال عز وجل: (يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَّفِقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ، مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيئُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ).^٨ وهذه هي الحرية الحقيقية في ظل النظام السياسي في الإسلام، كمال ربي بن عامر رضى الله عنه لملك الفرس: "إن الله عز وجل ابتعثنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، وجئنا لنخرج الناس من جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة".^٩ ويظهر من ذلك أهمية النظام السياسي في الإسلام أن يضمن النظام حرية الأفراد، أن يكونوا قادرين على التمتع بحرياتهم المشروعة، والمطالبة بحقوقهم، وإبداء الرأي في القرارات والنصب والعزل، والنقد، وتقديم المشورة عند الحاجة، ويكون لهم الحق في القيام في أى عمل مشروع ورغم كل ما ذكر يضمن النظام حرية البيان في إطار القوانين الشرعية والمدونة.

٦- التنمية الاقتصادية يساعد النظام السياسي الإسلامي على التنمية الاقتصادية للبلاد وفق المبادئ الاقتصادية الإسلامية ويحاول الحد من الفقر والبطالة من خلال توزيع الموارد بشكل عادل. وهذا ممكن عندما يتم تنفيذ جميع مبادئ النظام الاقتصادي في الإسلام وقواعده بشكل كامل، حتى تتحقق النتائج التي يهدف النظام إلى تحقيقها. كما أن التنفيذ الكامل لأي نظام يتطلب توافق كافة مجالات النشاط في المجتمع مع متطلبات النظام؛ وهذا لا يعني أن المجتمع الذي لا يقبل إلا النظام الاقتصادي الإسلامي هو مجتمع إسلامي؛ لأنه لكي يصبح المجتمع إسلامياً ويستطيع النظام أن يحصل رضا الناس بشكل كامل وفق ما يرسم الدين، لا يكفي أن يتحقق النظام الاقتصادي للإسلام وحده؛ بل يجب أن تتحقق كافة المعتقدات والقيم والمؤسسات والقرارات والأنظمة وفق ما جاء في الكتاب والسنة. وهنا نلاحظ أن كثيراً من المناهج الوضعية والقوانين تتعلق بالنواحي المالية والأرزاق، كالأشراكيين الذين ادعوا أنهم أصحاب العدالة، وكادوا أن يسيطروا على الدنيا، فهؤلاء إنما بنوا نظريتهم على أساس العدالة في التوزيع كما يزعمون. والآخرون الرأسماليون الذين يحتكرون العالم ويمتصون خيراته وثرواته، وبينون نظريتهم على أساس حرية التجارة، وحرية الربح، وحرية العمل، وحرية الكسب إلى آخر ذلك، فهؤلاء وهؤلاء يجعلون أساس نظمهم الوضعية وقوانينهم البشرية هو المال أو الرزق، وذلك بيده وحده سبحانه وتعالى، فهو إذاً الذي يجب أن يتحاكم إليه وحده ولا يشرك به في ذلك.^{١٠}

^٦ .مناهج جامعة المدينة العالمية، أصول الدعوة وطرقها (المدينة المنورة: جامعة المدينة العالمية)، ٢٤.

^٧ .التوبة ٣١/٩.

^٨ .يوسف ٣٩/١٢-٤٠.

^٩ . عمر عبد الكافي شحاتة، مقتطفات من السيرة (دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، تاريخ النشر بالشاملة: ١٩ جمادى الآخرة ١٤٣٢ق)، ٢١/١٩.

^{١٠} . سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دروس للشيخ سفر الحوالي (دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، تاريخ النشر بالشاملة: ١٩ جمادى الآخرة ١٤٣٢ق)، ٢٢/١.

المطلب الثانى: ضرورة النظام السياسى الإسلامى فى المجتمع

إنَّ النظام السياسى (الحكومة) هو عامل النظام واستمرارية الحياة الاجتماعية؛ لأن الحياة الاجتماعية لا يمكن إنكارها واستمرار حياة الإنسان يعتمد على الحياة الاجتماعية. وفى الوقت نفسه فإن ضرورة الحياة الاجتماعية هي إرساء النظام فى سلوكيات الناس المتنوعة والمختلفة، والحكومة وحدها، باعتبارها السلطة العليا على الأفراد والجماعات، هي القادرة على خلق نوع من النظام والانسجام بين الأدواق والاختلافات الفكرية والسلوكية.

يجب على قادة الشؤون فى النظام أن يحاولوا جعل الحكومة أساساً للنمو والتطور المادى والروحى فى المجتمع؛ لأن التطور والكمال يمتزج بطبيعة الفرد وبالتالى الروح الجماعية. فى حين أن الأفراد والجماعات فى مواجهة جدية مع بعضهم البعض فى طريق الحفاظ على مصالحهم وتطويرها، بسبب محدودية الموارد، فهناك حاجة ملحة لأن يتمكن النظام (الحكومة) من كبح المنافسة السلبية، حل المنازعات والمشاكل بين الناس وإرجاع الناس الى طاعة الله ورسوله ويصبح أساس النمو والكمال للشعب؛ كما قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) ١١.

ومعلوم أن المراد بأولياء الأمور فى هذه الآية هم رؤساء الحكومات والقائمون على شؤون الحياة الاجتماعية، كما قال أبو جعفر: وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب، قول من قال: هم الأمراء والولاة، لصحة الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان لله طاعة، وللمسلمين مصلحة. ١٢ وكذلك روى عن أبي هريرة، فى قوله عز وجل: "أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" قال: هم الأمراء. ١٣ وهذا المراد أولى وأوضح؛ لأن الإسلام دين شامل لسعادة الإنسان، فى جميع جوانب الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية فى كل عصر وجيل، وما دامت حياة الإنسان موجودة فى الدنيا، تحتاج إلى وجود الأمير والمسؤول عن الشؤون الحكم وهذا يدل على كمال الدين الذى هو برنامج الحياة الكامل، كما قال الله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا). ١٤.

إنَّ الأحكام والبرامج الإسلامية، من القوانين الاقتصادية والسياسية والقانونية والأخلاقية الكبرى إلى الأحكام الصغرى، تبين أن وجود الحكومة ضرورية لتنفيذها وإقامتها، وبدونها سيكون تنفيذ كثير من الأحكام محدوداً وبعضها متروكاً. ولذلك فإن وجود نظام واستقرار الحكومة هو شرط لتحقيق الأهداف والأحكام الدينية وحدودها الشرعية ويتضح من النصوص الشرعية أنه عندما يكون تشكيل النظام وتعيين القائد فى المجتمع الأصغر أمراً ضرورياً ولا مفر منه، ففي المجتمع الأكبر ولملايين الناس، فإنه ضروري بطريقة الأولى؛ كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِذَا كُنْتُمْ فِي سَفَرٍ ثَلَاثَةَ فَأَمْرُوا أَحَدَكُمْ». ١٥.

١١. النساء ٥٩/٤.

١٢. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٢ق / ٢٠٠١م)، ١٧٥ / ٧.

١٣. أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، كتاب تفسير القرآن، حققه وعلق عليه الدكتور. سعد بن محمد السعد (المدينة النبوية: دار المآثر، ١٤٢٣ق / ٢٠٠٢م)، ٧٦٤ / ٢. أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق. شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥ق)، ١٨٦ / ٤ (رقم ١٥٢٥).

١٤. المائدة ٣/٥.

١٥. أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات (القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٧ق / ٢٠١٣م)، ٣٥٠ / ٥ (رقم ٩٥٩٨).

وقد روي أيضاً بما يتوافق مع ضرورة النظام السياسي الإسلامي عَنْ تَمِيمِ الدَّارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: تَطَاوَلَ النَّاسُ فِي الْبِنَاءِ فِي زَمَنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فَقَالَ عُمَرُ: «يَا مَعْشَرَ الْعَرَبِ، الْأَرْضَ الْأَرْضُ، إِنَّهُ لَا إِسْلَامَ إِلَّا بِجَمَاعَةٍ، وَلَا جَمَاعَةَ إِلَّا بِإِمَارَةٍ، وَلَا إِمَارَةَ إِلَّا بِطَاعَةٍ، فَمَنْ سَوَّدَهُ قَوْمُهُ عَلَى الْفِئَةِ، كَانَ حَيَاةً لَهُ وَلَهُمْ، وَمَنْ سَوَّدَهُ قَوْمُهُ عَلَى غَيْرِ فِئَةٍ، كَانَ هَلَاكًا لَهُ وَلَهُمْ»^{١٦}.

ولذلك فإن النظام السياسي الإسلامي هو ضرورة لا يمكن إنكارها في المجتمع، وبحسب فوائده يمكن أن يساعد في تحسين أحوال المجتمع، وتطبيق النظام الإلهي في الأرض، ورفاهية حياة الناس، والأمن، والحرية والحفاظ على أراضي الحكومة الإسلامية.

المبحث الثاني: واجبات و الترامات الحكومة الإسلامية:

سيتم في هذا الموضوع مناقشة مسألتين أساسيتين وهما إقامة دين الله في الأرض و تقديم الخدمة لعباد الله، وقد تم مناقشتها وبحثهما بالترتيب التالي:

المطلب الأول: إقامة دين الله في الأرض

يجب على الحكومة الإسلامية أن تبذل قصارى جهدها لتطبيق دين الله في الأرض؛ لأن هذا الواجب قد حدده الشرع للنظام الإسلامي، كما قال تعالى: «وَأَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ»^{١٧}.

أما مسألة مسؤولية النظام الإسلامي في تطبيق دين الله هي خارجة عن نطاق الاختيار وتشمل أحكام الله تعالى القطعية، كما قال: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ»^{١٨}. وأيضاً قال تعالى: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ»^{١٩}.

إن ما ذكر في هذه الآية إخبار من الله عز وجل بظهور الغيب عما ستكون عليه سيرة المهاجرين رضي الله عنهم إن مكَّنهم في الأرض و بسط لهم في الدنيا، وكيف يقومون بأمر الدين. وعن عثمان رضي الله عنه أنه قال: هذا والله ثناء قبل بلاء. يريد: أن الله قد أثنى عليهم قبل أن يحدثوا من الخير ما أحدثوا.^{٢٠}

وعرض الله بهؤلاء الذين ينصرونه أنهم هم الذين إن مكَّنهم في الأرض أقاموا الصلاة، فقوله: (مكَّنهم في الأرض) أي: نصرناهم، وجعلنا لهم دولاً مستقلة يحكمونها بالأمر والنهي، والقتل والإحياء بإذن الله، فهؤلاء المسلمون الذين إذا مكَّنهم الله في الأرض حكماً أو علماء أو أمماً وشعوباً إسلامية يقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر. فهم إذا تمكنوا حكموا بإقامة الصلاة وإعلانها، وتشبيد مساجدها، ونشر دينه وتعليمه: من رياض الأطفال، إلى الجامعات، إلى التخصص، فهؤلاء الذين إذا مكَّنوا في الأرض دولاً وملوكاً وحكاماً ورؤساء يؤتون الزكاة ويأمرون رعاياهم بأدائها، هؤلاء الممكنون في الأرض يأمرون بالمعروف كما عرفه الله في كتابه ورسوله في سنته، وينكرون المنكر كما أنكره الله في كتابه وأنكره رسوله في سنته.^{٢١} قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

^{١٦}. أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي، سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني (المملكة العربية السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، ١٤١٢ق/٢٠٠٠م). "بَابُ فِي ذَهَابِ الْعِلْمِ"، ٢٦، (رقم ٢٥٨).

^{١٧}. المائدة ٤٩/٥.

^{١٨}. النساء ١٠٥/٤.

^{١٩}. الحج ٤١/٢٢.

^{٢٠}. محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (القاهرة: دار الريان للتراث - بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ق / ١٩٨٧م)، ٣/١٦٠.

^{٢١}. محمد المنتصر بالله بن محمد الزمزمي الكتاني الإدريسي الحسني، تفسير القرآن الكريم (بي. جا. تاريخ النشر بالشاملة: ١٩ جمادى الآخرة ١٤٣٢ق)، ٣/٧٥.

"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، ثم قد حرم عليّ دماؤهم وأموالهم، وحسابهم على الله عز وجل".^{٢٢}

إن الله تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم بمقاتلة المشركين حتى يشهدوا بأن لا معبود بحق إلا الله وحده لا شريك له، ويشهدوا لمحمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة، والعمل بمقتضى هذه الشهادة من المحافظة على الصلوات الخمس، والزكاة عند وجوبها، فإذا قاموا بهذه الأركان مع ما أوجب الله عليهم، فقد منعوا وحفظوا دماءهم من القتل، وأموالهم لعصمتها بالإسلام، إلا بحق الإسلام بأن يصدر من أحد ما تحكم شريعة الإسلام بمؤاخذته من قصاص أو حد أو غير ذلك، ومن فعل ما أمر به فهو المؤمن، ومن فعله تقيّة وخوفاً على ماله ودمه فهو المنافق، والله يعلم ما يسره فيحاسبه عليه. إن القيام بكل هذه الأشياء هو في الواقع تطبيق دين الله في أرض الله، باعتباره الواجب الرئيسي للنظام الإسلامي.^{٢٣}

وتقوم فلسفة مشروعية الجهاد أيضاً على هذا، أي أنه إذا لم تكن إعلاء كلمة الله في الأرض هدفاً رئيسياً في مواجهة الجهاد المالي والمعنوي، فإن كل التضحيات ستضيع ولن يكون هناك سوى الخسائر في الدنيا والآخرة. كما روى أبو موسى الأشعري رضي الله عنه: «أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِرِيِّ مَكَائِهِ، وَيُقَاتِلُ لِلدُّكْرِ، وَيُقَاتِلُ لِلْمَغْنَمِ، فَمَنْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؟ قَالَ: مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةً لِلَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ».^{٢٤}

المطلب الثاني: تقديم الخدمة لعباد الله تعالى

إنَّ الهدف الأساسي للدين، الذي تطبقه الحكومة في برنامجها الرئيسي، هو جلب المنفعة أو دفع الضرر، وهذا الهدف يأتي على رأس البرنامج السياسي والنظام الإسلامي، الذي يتطلب تحقيقه توفير العدالة الاجتماعية والمساواة. تطبيق الحدود الشرعية. ومن التعليم والتعاليم الدينية الواضحة أن سياسي الأمة يتحملون مسؤولية تقديم الخدمات المادية والروحية، ولا ينبغي كسر هذه السلسلة، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن انبياء بني اسرائيل بحيث أنهم كانوا سياسيين لأممهم: "إن بني اسرائيل كانت تسوسهم أنبياءهم، كلما ذهب نبي خلفه نبي، وإنه ليس كائنا فيكم نبي بعدي".^{٢٥}

هذا الحديث دليل واضح على أن الأنبياء أرسلوا لحماية مصالح شعبهم، حتى يضمنوا العدالة الاجتماعية، ويأخذوا بيد الظالم، وينصروا المظلوم كمال قال الحافظ في الفتح: "أي أنهم كانوا إذا ظهر فيهم فساد، بعث الله لهم نبيا يقيم لهم أمرهم، ويزيل ما غيروا من أحكام التوراة. وفيه إشارة إلى أنه لا بد للرعية من قائم بأمرها، يحملها على الطريق الحسنة، وينصف المظلوم من الظالم".^{٢٦} قال ابن كثير في تفسيره وبيان الحديث الذي مر ذكره: "أي تتولى أمورهم، كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية. والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه".^{٢٧}

وقال الواقدي في فتوح الشام: لما ولى الأمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه، انقطع في امارته الشقاق والنفاق وانحسم الباطل وقام الحق وقوي السلطان في امارته وضعف كيد الشيطان وظهر أمر الله وهم كارهون ومن أمره إنه كان يجلس مع الفقير ويتلطف بالناس

^{٢٢} محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، المحقق. مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٤ق/١٩٩٣م)، "إفان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم | التوبة"، ١٥ (رقم ٢٥).

^{٢٣} عبد الله بن صالح المحسن، الأحاديث الأربعين النووية مع ما زاد عليها ابن رجب وعليها الشرح الموجز المفيد (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٠٤ق/١٩٨٤م)، ٢٠.

^{٢٤} البخاري، "من سأل، وهو قائم، عالمًا جالسًا"، ٤٥ (رقم ١٢٣).

^{٢٥} أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، سنن ابن ماجه، المحقق. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله (بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ق/٢٠٠٩م)، "الوفاء بالبيعة"، ٤٢ (رقم ٢٨٧١).

^{٢٦} أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري (مصر: المكتبة السلفية، ١٣٩٠هـ)، ٤٩٧/٦.

^{٢٧} أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، البداية والنهاية، المحقق. علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨ق/١٩٩٨م)، ١٨٤/٢.

والمسلمين ويرحم الصغير ويوقر الكبير ويعطف على اليتيم وينصف المظلوم من الظالم حتى يرد الحق إلى اهله ولا تأخذه في الله لومة لائم وكان في امارته يدور في اسواق المدينة وعليه مرقعة ويده درته وكانت درته أهيب من سيف الملوك وسيوفكم هذه.^{٢٨}

يتبين من كلام وأحاديث العلماء المذكورين أن السياسة (الحكم) هي تنظيم شؤون الرعايا والحكم والإدارة في إطار قواعد ومبادئ الشريعة الإسلامية على صورة يكون فيها ضمان النجاة في الدنيا والآخرة. هذا هو واجب الحكومة في إطار النظام السياسي الاسلامي. ومع مراعاة المفاهيم المذكورة أعلاه فإن الحكومة (النظام السياسي الإسلامي) ستنجح في أداء التزاماتها الشرعية عندما توفر العدالة الاجتماعية ولا تخشى لومة لائم، كما قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ).^{٢٩} إذا نفهم من ذلك أن العدل ركن أساسي في الإسلام، وهو نظام كل شيء، وميزان الحق والقسط. فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت واستقامت وهدت، ومتى لم تقم بعدل انهارت وهوت وضلت. والعدل المقصود هو حق الله تعالى، وهو ممتد وشامل لمجالات الحياة في المجتمع وعلاقة الأفراد فيما بينهم من ناحية، وفيما بينهم وبين السلطة الحاكمة من ناحية أخرى، وهو إطار الإسلام وهدفه في إقامة الحياة العادلة لإسعاد الناس، وتحقيق مصالحهم وحاجاتهم. تحقيق العدالة الاجتماعية سر قوة النظام والتزامه وإخلاصه؛ لأن غياب أي من القيم المذكورة يمثل إشكالية في استمرار النظام وإذا استمر فإنه سيسلك طريقاً غير مرغوب فيه، لأن النظام السياسي عندما لا يملك القوة والسلطة اللازمة، الحكام لا يلتزمون بالحفاظ على القيم الدينية وإنفاذها، فالنتيجة هي زوال اللون الديني للنظام وفقدان مركزية المجتمع الشعبي، كما نرى هذه القيمة في الحكومة الإسلامية بالمدينة المنورة أن أسامة كَلَّمَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي امْرَأَةٍ، فَقَالَ: (إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الْحَدَّ عَلَى الْوَضِيعِ، وَيَتَرَكُونَ الشَّرِيفَ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا).^{٣٠}

ومن ناحية أخرى فإن عدم تطبيق الحدود الشرعية وانعدام العدالة الاجتماعية أدى إلى نظام الرق والعبودية وهو السبب في ضعف قاعدة المجتمع الذي يتكون من عوام الناس والشعب. النتيجة النهائية لذلك ستؤدي إلى خلق نظام طبقي، الأقلية الخائنة ستكون هي القائد والأغلبية الجاهلة والمظلومة ستكون مطيعة، ستضيع ثقة الشعب على النظام، وسترتفع الفوضى والخلافات ضد النظام. وفي النهاية سيؤدي ذلك إلى سقوط النظام، وسيتم تدمير رفاهية الناس والمجتمع، وعكس المسار الحقيقي للنظام. كما روى عن بُرَيْدَةَ قَالَ: «سَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعْفَرًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حِينَ قَدِمَ مِنَ الْحَبَشَةِ: "مَا أَعْجَبَ شَيْءٍ رَأَيْتَهُ؟" قَالَ: رَأَيْتُ امْرَأَةً تَحْمِلُ عَلَى رَأْسِهَا مِكَتَلًا مِنْ طَعَامٍ، فَمَرَّ فَارِسٌ فَرَكَّضَهُ فَأَبْدَرَهُ، فَجَلَسَتْ تَجْمَعُ طَعَامَهَا ثُمَّ التَفَتَتْ فَقَالَتْ: وَيْلَ لَكَ إِذَا وَضَعَ الْمَلِكُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُرْسِيَهُ فَأَخَذَ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَصَدِّقًا لِقَوْلِهَا: "لَا قُدْسَ أُمَّةٌ - أَوْ كَيْفَ تُقَدَّسُ أُمَّةٌ - لَا يَأْخُذُ ضَعِيفُهَا حَقَّهُ مِنْ شَدِيدِهَا وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَتِّعٍ"». ^{٣١}

رغم ما ذكر من الواجبات الحكومية الإسلامية، تعتبر الحكومة الإسلامية مسؤولة عن العديد من الواجبات والتزامات الاخرى كذلك ذكر منها باختصار:

١. توفير الأمن والاستقرار للمواطنين وحماية حقوقهم.
٢. تحقيق العدالة وتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع المجالات.
٣. توفير الخدمات الأساسية للمواطنين، مثل التعليم والصحة والإسكان والماء والكهرباء.

^{٢٨} محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء المدني أبو عبد الله الواقدي، فتوح الشام (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧/١٩٩٧م)، ٨٤/١.

^{٢٩} النساء ١٣٥/٣.

^{٣٠} صحيح البخاري، "إقامة الحدود على الشريف والوضيع"، ١١٠ (رقم ٦٤٠٥).

^{٣١} أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، المحقق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/٢٠٠٣م)، ١٦٠/١٠ (رقم ٢٠٢٠٣).

٤. تشجيع الاستثمار وتوفير بيئة عمل مناسبة للشركات والأفراد.
٥. التعاون مع المجتمع المدني والجهات الخيرية لتحسين حياة المواطنين.
٦. الحفاظ على البيئة والتنمية المستدامة.
٧. التعامل بحكمة مع الأزمات والكوارث الطبيعية أو الإنسانية.
٨. تعزيز القيم الإسلامية في المجتمع وتوعية المواطنين بالدين الإسلامي.
٩. العمل على تحقيق التكافل الاجتماعي والتضامن بين أفراد المجتمع.
١٠. تعزيز العلاقات الدولية والتعاون مع الدول الأخرى في مختلف المجالات.

المبحث الثالث: مكانة الشعب في النظام السياسي:

الشعب هو الركن الأساسي لسلطة الحكومة ويتضح من تجارب الحكومة الإسلامية في المدينة المنورة أن موقف الشعب في النظام السياسي الإسلامي واضح وجلي، وفي الواقع فإن فلسفة النظام السياسي (الحكومة) هي خدمة الشعب، فالشعب هم القسم الرئيسي في النظام ويعتبر الركن الأساسي لتشكيل الحكومة، وهو ما يعرف بأنه مصدر السلطة في النظام السياسي؛ لأن الحكومة لها مصدران أساسيان: الأول مصدر السلطة وهو الشعب، والثاني مصدر الشرعية وهو الشارع. ولذلك فإذا خرجت الحكومة عن إرادة الله (مبنية على نظام الإلحاد) وإرادة الشعب (بالطغيان والقهر) فلا وثيقة شرعية لها ولا ضمان للبقاء. وعلى هذا فإن الشعب يعتبر الشعب الركن الأساسي في النظام السياسي الإسلامي، وتجاهل إرادته الشرعية تعتبر بداية كسر أسس قوة النظام.

ولما اتفق رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أنصار المدينة على شروط البيعة العقبية الثانية، طلب منهم أن يختاروا اثني عشر رجلاً بمشورة أنفسهم ورضاهم، لكي يحملوا القيام بواجباتهم كوسطاء بين الناس والنبى في تقدم الأمور المتعلقة بالدين والحكم، وهذا يعني أن الناس هم أصحاب القرار الرئيسي في الأمور الهامة والمصالح العليا للنظام الإسلامي، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم للأَنْصار: "أَخْرَجُوا إِلَيَّ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا يَكُونُونَ عَلَيَّ قَوْمَهُمْ" فَأَخْرَجُوا مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ رَجُلًا تِسْعَةً مِنَ الْخَزْرَجِ وَثَلَاثَةً مِنَ الْأَوْسِ "٣٢. وكذلك بعد حصار الطائف وتوزيع الغنائم في أمر وصول وفد هوازن لتحرير أسراهم أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم. أرجع الأمر إلى خبيرائهم، لأنه يعلم جيدا أن الأمر الذي لا ينشأ من إرادة الشعب، ليس في عاقبته خير وسلامة، فلماذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أذن لهم المسلمون في عتق سبي هوازن: (إني لا أدري من أذن فيكم ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم). فرجع الناس فكلهم عرفاؤهم، فرجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه: أن الناس قد طيبوا وأذنوا.٣٣

قال ابن بطال في شرح هذا الحديث: اتخاذ الإمام للعرفاء والنظار سنة؛ لأن الإمام لا يمكنه أن يباشر بنفسه جميع الأمور، فلا بد من قوم يختارهم لعونه وكفايته بعض ذلك، ولهذا المعنى جعل الله عباده شعوباً وقبائل ليتعارفوا فأراد تعالى ألا يكون الناس خطأً واحداً فيصعب نفاذ أمر السلطان ونهيه؛ لأن الأمر والنهي إذا توجه إلى الجماعة وقع الاتكال من بعضهم على بعض فوقع التضييع، وإذا توجه إلى عريف لم يسعه إلا القيام بمن معه.٣٤

ومن خلال العقل كذلك يحتاج النظام إلى الشعب كمصدر قوة ومساعدين في مختلف القطاعات لتحقيق المصالح وتقدم الشؤون، وإلا فلا يمكن لممثل النظام السياسي بمفرده أو مع عدد قليل من الأقارب والأصدقاء أن يتولى كافة شؤون الدولة ومع ذلك تتحقق اهدافهم ومصالحهم. وفي الوقت نفسه، يتمتع رئيس الحكومة بسلطة تعيين الأشخاص وإقالتهم، مع مراعاة المصالح الجماعية، وتعيين

٣٢. أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، *المستدرک علی الصحیحین*، المحقق. مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١ق)، ٢٨٢/٣ (رقم ٥١٠٠).

٣٣. صحيح البخاري، "إقامة الحدود على الشريف والوضيع"، ٢٦٠ (رقم ٦٧٥٥).

٣٤. ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري لابن بطال، المحقق. أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٤٢٣ق/٢٠٠٣م)، ٢٤٩/٨.

أو إقالة كل موظف إذا رأى ذلك مناسباً. كما قال الشاه ولي الله الدهلوي: لما كان الملك لا يستطيع إقامة هذه المصالح كلها بنفسه وجب أن يكون له يازاء كل حاجة أعوان، ومن شرط الأعوان الأمانة والقدرة على إقامة ما أمروا به وانقيادهم للملك والنصح له ظاهراً أو باطناً، وكل من خالف هذه الشريطة فقد استحق العزل، فإن أهمل الملك عزله، فقد خان المدينة، وأفسد على نفسه أمره، وينبغي أنه لا يتخذ الأعوان ممن يتعذر عزله، أو ممن له حق على الملك من قرابة أو نحوها، فيقبح عزله، وليميز الملك بين محبيه، فمنهم من يحبه لرهبته أو لرغبته، فليجره إليه بحيلة، ومنهم من يحبه لذاته، ويكون نفعه نفعاً له، وضرره ضرراً عليه، فذلك المحب الناصح ولكل إنسان جبلة جبل عليها وعادة اعتادها، ولا ينبغي للملك أن يرجو من أحد أكثر مما عنده. والأعوان إما حفظه من شر المخالفين بمنزلة اليدين الحاملتين للسلح من بدن الإنسان، وإما مدبرون للمدينة بمنزلة القوة الطبيعية من الإنسان أو المشاورون للملك بمنزلة العقل والحواس للإنسان. ويجب على الملك أن يسأل كل يوم ما فيهم من الأخبار، ويعلم ما وقع من الإصلاح وضده.^{٣٥}

وخير مثال على ذلك في غزوة بدر الكبرى جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم في مجلس استشاري، فقام من قادة الجيش أبو بكر الصديق فقال وأحسن، ثم قام عمر بن الخطاب فقال وأحسن، ثم قام المقداد بن عمرو فقال: يا رسول الله، امض لما أراك الله، فنحن معك، والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى: "فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلْ إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ"^{٣٦}. ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون، فوالذي بعثك بالحق لو سرت بنا إلى برك الغماد لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خيراً ودعا له به. وهؤلاء القادة الثلاثة كانوا من المهاجرين، وهم أقلية في الجيش، فأحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعرف رأي قادة الأنصار؛ لأنهم كانوا يمثلون أغلبية الجيش، ولأن ثقل المعركة سيدور على كواهلهم، مع أن نصوص العقبة لم تكن تلزمهم بالقتال خارج ديارهم، فقال بعد سماع كلام هؤلاء القادة الثلاثة: (أشيروا على أيها الناس) وإنما يريد الأنصار، وفضن إلى ذلك قائد الأنصار وحامل لوائهم سعد بن معاذ.

فقال: والله، ولكأنك تريدنا يا رسول الله؟ قال: (أجل). قال: فقد آمنا بك، فصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهدنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت، فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، ما تخلف منا رجل واحد، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً، إنا لصبر في الحرب، صدق في اللقاء، ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك، فسر بنا على بركة الله. فسّر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقول سعد، ونشطه ذلك، ثم قال: (سيروا وأبشروا، فإن الله تعالى قد وعدني إحدى الطائفتين، والله لكأني الآن أنظر إلى مصارع القوم).^{٣٧}

هذا يدل بصراحة على دور الشعب في النظام، سواء في المعركة أو في الدعوة، في العمران أو في الاقتصاد أو في أي مجال، لأنهم أساس القوة في الحكومة، لهذا أحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعرف رأي قادة الأنصار؛ لأنهم كانوا يمثلون أغلبية الجيش، ولأن ثقل المعركة سيدور على عاتقهم.

وبشكل عام يمكن إحصاء دور الشعب في النظام السياسي الإسلامي في خمسة مطالب مهمة، وهي:

المطلب الأول: نصائح وإرشادات لولاة الأمور:

تعتبر الشورى وأخذ الرأي من الآخرين من أهم العوامل الأساسية في اتخاذ القرار وفي عملية الحياة الفردية والاجتماعية، وهي من أهم أوامر الشريعة الإسلامية لصحة الأسرة والمجتمع والنظام والحكم وتحقيق الأهداف الإنسانية والإلهية السامية. وللشورى في النصوص الإسلامية أهمية عالية ومكانة خاصة حتى أن هناك سورة في القرآن الكريم بعنوان "الشورى" وأثار في بعض الآيات موضوع

^{٣٥} أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف الشاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، المحقق. السيد سابق (بيروت: دار الجيل، ١٤٢٦ق/٢٠٠٥م)، ٩٥/١.

^{٣٦} المائدة ٢٤/٥.

^{٣٧} صفى الرحمن المباركفوري، خورشيد نبوت - الرحيق المختوم، مترجم: محمدعلي لساني فشاركي (تهران: احسان، ١٣٨١هـ.ش / ١٤٢٣ق/ ٢٠٠٢م)، ٤٢٧-٤٢٩.

الشورى والنصيحة وذكرها من أفضل صفات المؤمنين: (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) ٣٨.

إن نظرة المدرسة الإسلامية إلى مسألة الشورى من الدقة والعمق لدرجة أنها تعتبر حتى المسائل الصغيرة جداً مثل "فظام الطفل" مسألة تشاور بين الوالدين: (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا).^{٣٩} ومن الواضح أن وصية الإسلام بالشورى في هذه المسألة الجزئية، توضح أهميتها وضرورتها في القضايا الأهم والشؤون العامة للمجتمع الإسلامي والنظام السياسي والحكم بطريق أولى. وأهمية الشورى في الإسلام كبيرة لدرجة أن الله أمر نبيه (كرويس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة) أن يشاور الناس، وهذا يعني أن الرعايا أو الشعب هم شوريون، ولهم الحق في نصح ولادة الأمور لتحسين المصالح وحفظها، ويمكن لولاة الأمور أن يحفظوا باهتمامهم وتأيدهم بمشاورة الناس، سامحهم ويستغفرلهم ويزيلوا البغضاء والعكر عن قلوبهم، كما قال: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ).^{٤٠}

ومما يدل على أهمية الشورى أن الدولة أو المملكة مهما بلغت من قوة فهي بحاجة الى الشورى كرسالة سليمان عليه السلام الى بلقيس

ملكة سبأ، تستشير الخبراء والحكام؛ لأنه رغم أن حكام حكومته كان لديهم الكثير من المرافق والمعدات والموارد البشرية؛ لكن الهدف الرئيسي للملكة بلقيس كان الحصول على رضاهم عن قرارها، كما قال الله تعالى: (قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ نمل).^{٤١} قال الإمام النسفي في تفسير هذه الآية: «أشيروا علي في الأمر الذي نزل بي والفتوى والجواب في الحادثة اشتقت على طريق الاستعارة من الفتاء في السن والمراد هنا بالفتوى الإشارة عليها بما عندهم من الرأي وقصدها بالرجوع إلى استشارتهم تطيب أنفسهم ليمالئوها ويقوموا معها». ^{٤٢} إن الذي يتصدر المشورة لابد أن يكون من الثقات بشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن الشخص أو الأشخاص الذين ينصحون هم الثقات، فضلا عن الرعايا والأشخاص الذين يتوقف مصيرهم خيرهم وشرهم على ما أبدوه من رأي، فهناك لا شك أنهم يعرفون أهمية نصائحهم وعواقبها، فهم يجهدون ويحاولون تقديم النصائح التي تنفعهم. كما روى عن أبي هريرة، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ".^{٤٣} وهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وصف نصيحة ولادة الأمور بأنها أفضل الأعمال، كما روى عن السائب بن يزيد، أن رجلاً قال لعمر بن الخطاب: لا أخاف في الله لومة لائم خير لي أم أقبل على نفسي؟ فقال: «أما من ولي من أمر المسلمين شيئاً، فلا يخف في الله لومة لائم، ومن كان خلوفاً فليقبل على نفسه، ولينصح لولي أمره». ^{٤٤}

وكيف لا يقدم الناس النصح وطلب المعروف لولاة أمورهم، أو لا يتلقى ولادة الأمور منهم النصيحة؟ بينما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة، كما روى عن تميم الداري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الدين النصيحة، قلنا: لمن؟ قال: لله ولى كتابه ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم». ^{٤٥}

٣٨. الشورى ٤٢/٣٨.

٣٩. البقرة ٢٣٣/٢.

٤٠. آل عمران ١٥٩/٣.

٤١. النمل ٣٢/٢٧.

٤٢. أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، تفسير النسفي (بيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٩ق/١٩٩٨م)، ٦٠٣/٢.

٤٣. ابن ماجه، "المستشار مؤتمن"، ٣٧ (رقم ٣٧٤٥).

٤٤. معمر بن راشد الأزدي، الجامع، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: المجلس العلمي - بيروت، توزيع المكتب الإسلامي، ١٤٠٣ق)، ٣٣٣/١١.

٤٥. أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٣٤ق)، "بيان أن الدين النصيحة"، ٢٣.

ومن الأدلة المذكورة، والسنن التي سار عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده ندرك أهمية الشورى، والنصح في مجالات شتى وبالأخص فيما يتعلق بالشعب والحكام، ذلك أن احتمال الخطأ من الفرد، أقوى من احتمالته من الجماعة، فالاجتماع والتشاور يفتح باب الحوار، ويوجد كل فرد عند غيره من الأدلة والعلم والفهم والفقہ والإدراك، وطريقة الاستنباط، ما لا يجده عند نفسه، وتتقارب الأفهام وتضيق هوة الخلاف، وتجعل الفتوى تخرج بصورة أقرب إلى الكمال، وأبعد عن الزلل، ويجد المرء في الشورى إنقاذاً لنفسه من التقول على الله ما لم يقل، ومن التوقيع عن الله عز وجل بما لم يأذن به، والمؤمن المنصف الباحث عن الحق، المتجرد عن الهوى والتعصب للرأي أو المذهب، يود لو أن الله عز وجل يجري الحق على لسان غيره، تجنباً لتحمل المسؤولية في هذا الشأن. كما أن الفتوى الجماعية أكثر قبولا عند عامة الناس، إذ يمنح ذلك نوعاً من الثقة والطمأنينة، وقد يكون ذلك من أسباب تقارب الآراء عند أهل العلم، ومفتاحاً لتوحيد التشريعات في الأمة الإسلامية... وبالتالي تكون سبيلاً إلى وحدة الأمة، إذ وحدة الفكر من أهم أسباب وحدة الأمة.

إضافة إلى ذلك فإن المجلس والتشاور بين الشعب والحكومة، وخاصة استشارة الأمة والشعب للحكومة، والتي لها الدور التنفيذي، له فوائد عديدة، منها: الاستفادة من أفكار الآخرين؛ تجنب إلقاء اللوم على الآخرين؛ تحديد أصحاب الرأي والمؤمنين؛ النمو الفكري والشجاعة الأخلاقية للناس؛ وكذلك منع طغيان الرأي وخلق التفاهم والتعاطف في ظل توسع ثقافة الشورى.

المطلب الثاني: دعم ومساندة النظام (الحكومة):

إن تأييد الشعب يلعب دوراً هاماً وحاسماً بالنسبة للنظام السياسي، وهو أمر لا يمكن إنكاره، فإرادة الشعب باعتبارها مصدر قوة الحكومة هي الفعالة في بقائها وانحدارها. وبعبارة أخرى نقول له البيعة، لأن البيعة عهد على الطاعة من الرعية للرعي، وإنفاذ مهمات الراعي على أكمل وجه، وأهمها سياسية الدين والدنيا على مقتضى شرع الله، والذي يدهش القارئ أن البيعة في الإسلام لم تُفَرَّق بين الرجل والمرأة، أو بين الكبير والصغير، وهذا حسٌّ تربوي للرعية؛ حيث يُعَلِّم الإسلام المسلمين ضرورة المشاركة فيما بينهم على الارتقاء بمجتمعهم وأمتهم. ولقد كانت البيعة منذ فجر الحضارة الإسلامية؛ حيث بايع النبي صحابته أكثر من بيعة: كبيعتي العقبة الأولى والثانية، وكذلك بيعة الرضوان، وكانت كل طوائف المسلمين يُبايعونه، فمن الرجال الذين بايعوا رسول الله، عدد لا يمكن حصره، ومن النساء العدد الجَم، وقد أحصى الإمام ابن الجوزي عدد من بايع النبي من النساء، فبلغن ٤٥٧ امرأة، بل وجدنا رسول الله يبايع الأطفال، حيث بايع عبد الله بن الزبير وهو ابن سبع سنين.^{٤٦}

ومن هنا ندرك أن النظام السياسي الإسلامي، فهو يعي قيمة أفرادها، وضرورة مشاركتهم في الأحداث المحيطة بهم، ومن ثم وجدنا أسوة المسلمين رسول الله يُرسي مبدأ البيعة منذ اليوم الأول لقيام الدولة الإسلامية، ولأهمية أمر البيعة في المنظور السياسي الإسلامي وجدنا القرآن الكريم يُشير إليه في أكثر من موضع، حيث يقول تعالى في سورة الفتح: "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ"^{٤٧} وفي ذات السورة يقول تعالى: "لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا"^{٤٨} كما أشار القرآن الكريم إلى بيعة النساء، دلالة على أهمية دورهن الفاعل في إقامة النظام الإسلامي، فقال تعالى: "فَبَايَعَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرُ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"^{٤٩}

^{٤٦} محمد عبد الحَيَّ بن عبد الكبير ابن محمد الحسني الإدريسي المعروف بعبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية. المجلد ١، المحقق: عبد الله الخالدي، بيروت: دار الأرقم، الطبعة الثانية.

١٤٣١ق، ١/١٩٨.

^{٤٧} الفتح ١٠/٤٨.

^{٤٨} الفتح ١٨/٤٨.

^{٤٩} الممتحنة ١٢/٦٠.

عندما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وناقش أهل الأنصار وفاوضهم في البيعة العقبة الثانية، فمن جميع المطالب التي ذكرت في هذه البيعة يتبين أن النبي طلب المساعدة من الأنصار و هم قبلوا. كما روى عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة عشر سنين، يتبع الناس في منازلهم بعكاظ ومجنة، وفي المواسم بمنى، يقول: من يؤويني؟، من ينصرني حتى أبلغ رسالة ربي؟، وله الجنة، فلا يجد أحدا ينصره ويؤويه، حتى إن الرجل ليخرج من اليمن، أو من مضر، فيأتيه قومه، فيقولون: احذر غلام قريش لا يفتنك، ويمشي بين رحالهم يدعوهم إلى الله عز وجل وهم يشيرون إليه بالأصابع، حتى بعثنا الله إليه من يثرب، فأويناه وصدقناه، فيخرج الرجل منا، فيؤمن به، ويقرئه القرآن، فينقلب إلى أهله، فيسلمون بإسلامه، حتى لم يبق دار من دور الأنصار، إلا وفيها رهط من المسلمين يظهرون الإسلام، ثم أتمرنا واجتمعنا سبعون رجلا منا، فقلنا: حتى متى نترك رسول الله صلى الله عليه وسلم يطرد في جبال مكة ويخاف، فرحل إليه منا سبعون رجلا، حتى قدموا عليه في الموسم، فواعدناه شعب العقبة، فقال عمه العباس: يا ابن أخي، إني لا أدري ما هؤلاء القوم الذين جاءوك، وإني ذو معرفة بأهل يثرب، فاجتمعنا عنده من رجل ورجلين، حتى توافينا، فلما نظر العباس رضي الله عنه في وجوهنا قال: هؤلاء قوم لا أعرفهم، هؤلاء أحداث، فقلنا: يا رسول الله علام نبأيعك؟، قال: "تبايعوني على السمع والطاعة، في النشاط والكسل، وعلى النفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وعلى أن تقولوا في الله، لا تأخذكم فيه لومة لائم، وعلى أن تنصروني إذا قدمت عليكم يثرب، فتمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم، وأزواجكم، وأبناءكم، ولكم الجنة".^{٥٠}

وبعد أن تمت المحادثة حول شروط البيعة، وأجمعوا على الشروع في عقدها قام رجلان من الرعييل الأول ممن أسلموا في موسم سنتي ١١ و ١٢ من النبوة، قام أحدهما تلو الآخر؛ ليؤكدوا للقوم خطورة المسؤولية، حتى لا يبايعوه إلا على جلية من الأمر، وليعرفا مدى استعداد القوم للتضحية، ويتأكدوا من ذلك. قال ابن إسحاق: لما اجتمعوا للبيعة قال العباس بن عباد بن نضلة: هل تدورن علام تبايعون هذا الرجل؟ قالوا: نعم، قال: إنكم تبايعونه على حرب الأحمر والأسود من الناس. فإن كنتم ترون أنكم إذا نهكت أموالكم مصيبة، وأشرفكم قتلا أسلمتموه، فمن الآن، فهو والله إن فعلتم خزي الدنيا والآخرة. وإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه على نهكة الأموال وقتل الأشراف فخذوه، فهو والله خير الدنيا والآخرة. قالوا: فإننا نأخذ على مصيبة الأموال وقتل الأشراف، فما لنا بذلك يا رسول الله إن نحن وفينا بذلك؟ قال: [الجنة]. قالوا: ابسط يدك، فبسط يده فبايعوه.^{٥١}

ولا شك فيه أن دعم الأنصار و مساندة النبي صلى الله عليه وسلم، له دور مهم جداً في نصرة النظام السياسي الإسلامي في المدينة المنورة و في مجالات الدعوة و الجهاد و سائر شؤون الحكم إلى أن فتحت مكة و بعده إلى ازمة طويلة حتى وصل إلينا و إلى اقطار الارض جمعاً.

المطلب الثالث: الإشراف على الشؤون الحكومية:

للناس حق الإشراف والاهتمام بسلامة وصحة الإجراءات الحكومية، مع مراعاة مبدئين أساسيين هما:

١- النفعية والإحسان.

٢- مراعاة آداب الكلام واحترامه.

وإذا انتبهنا إلى هذا التعريف للإشراف من الناحية القانونية فيمكن القول أن: الرقابة أو الإشراف هي مجموعة من العمليات، يتم من خلالها قياس درجة التزام أداء الأفراد بالقوانين والأنظمة، وذلك للتأكد من توافق نتائج الأداء مع الأهداف المرغوب ولذلك، يجب على الشخص أو الأشخاص المراقبين اتباع المبدئين الأساسيين المذكورين من أجل تحقيق أهداف المراقبة.

^{٥٠} صهيب عبد الجبار، الجامع الصحيح للسنن والمسانيد (غير مطبوع)، تاريخ النشر بالشاملة: ٩ ذو القعدة ١٤٣٥ق)، ٣٦٧/١٤.

^{٥١} المباركفوري، الرحيق المختوم، ١٢١.

وعلى هذا المبدأ لنا أمثلة من صدر الإسلام، ومن أجل توثيق المسألة أضرب مثالا من رواية ابن هشام لحادثة غزوة الخندق: «فلما اشتد على الناس البلاء، بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما حدثني عاصم بن عمر بن قتادة ومن لا أتهم، عن محمد بن مسلم بن عبيد، الله بن شهاب الزهري، إلى عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر، وإلى الحارث بن عوف بن أبي حارثة المري، وهما قائدا غطفان، فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، فجرى بينه وبينهما الصلح، حتى كتبوا الكتاب ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح، إلا المروضة في ذلك. فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفعل، بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عباد، فذكر ذلك لهما، واستشارهما فيه، فقالا له: يا رسول الله، أمرنا نحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله به، لا بد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم، من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما، فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله، قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطعمون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قرى، أو ييعة، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا! (والله)، ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فأنت وذاك. فتناول سعد بن معاذ الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: ليجهدوا علينا»^{٥٢}.

ولا يعني الحادثة المذكورة أن الأمر كما أن سعد بن معاذ رضي الله عنه أشرف على تنفيذ شؤون رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأصلح أمراً منفذاً خطأ؛ بل هو درس خالد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بكمال استقامته وعفته، استشار أصحابه في الأمور المهمة والمصالح الوطنية العليا والحاسمة، وأعطاهم حق الإشراف على غيرهم. - الإفصاح عن القرارات والتعبير عن آرائهم دون أي خوف، لدرجة أن سعد بن معاذ هدم مضمون الرسالة ولم يرى قرار رسول الله صلى الله عليه وسلم موافقا لمصالحهم ورفضه. فقال: «أنت وذاك». ورسول الله صلى الله عليه وسلم أقر رأيهما وقال: (إنما هو شيء أصنعه لكم لما رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة).^{٥٣}

المطلب الرابع: توفير الأمن في المجتمع :

وتجدر الإشارة إلى أن الأمن الاجتماعي يعود إلى مجال السلوك بين الناس وعلاقات المواطنين مع بعضهم البعض؛ ورغم أن البعض امتد إلى سلوك الشعب مع الحكومة أو الحكومة مع الشعب؛ لكن يبدو أنه جزء تفسيري من العلاقة بين المواطنين والحكومة وبين الحكومة والمواطنين و ينبغي توفير الضمان الاجتماعي في شكل علاقات بين المواطنين بطريقة لا يستطيع أي مواطن أن يلحق بها الضرر أو يشوه أو يعطل حقوق المواطنين الآخرين في المواقف الاجتماعية، بل يستطيع الجميع أن يختبروا السلام والأمن في إطار الأمن، فلو كان الناس في مجتمع ما يتصرفون بشكل مخالف للقوانين، ولا يحترمون حقوق بعضهم البعض، فإن هذا المجتمع يواجه أزمة انعدام الأمن الاجتماعي ويفقد المواطنون الإحساس بالأمن والسلام، ومن أجل ضمان الأمن الاجتماعي، بالإضافة إلى دور الحكومة كمسؤولة أولى للأمن، ينبغي إيلاء المزيد من الاهتمام لدور الشعب والمواطنين في خلقه والحفاظ عليه؛ لأن هؤلاء المواطنين هم في الواقع المبدعون والحماة لضمان الأمن الاجتماعي.

والنقطة المهمة في هذا الصدد هي أن على كل مواطن أن يعتبر أن مصلحة الأمن وضرر انعدام الأمن مرتبطان به، ومن الضروري أن يحاول قدر استطاعته من أجل الحفاظ على المصالح الأمنية العليا، وإيصال حل المشكلة إلى الجهات المعنية والقيام بدوره في هذا الصدد.

^{٥٢}. عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد جمال الدين، السيرة النبوية لابن هشام، المحقق. مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٥/١٩٥٥م)، ٢/٢٢٣.

^{٥٣}. المباركفوري، الرحيق المختوم، ٢٤٤.

ودور عبد الله بن أبي بكر في مجال الاستخبار و التجسس أثناء هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، و استقرارهم في الغار في جبل الثور، يدل على هذه الحقيقة، كما قالت عائشة رضي الله عنها: ... ثم لحق رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر بغار في جبل ثور، فمكثا فيه ثلاث ليال، يبيت عندهما عبد الله بن أبي بكر، وهو غلام شاب ثقف لقن، فيدلج من عندهما بسحر، فيصبح مع قريش، بمكة كبائت، فلا يسمع أمر يكتادان به إلا وعاه حتى يأتيهما بخبر ذلك حين يختلط الظلام.^{٥٤} هذا يدل على دور عبد الله بن أبي بكر في مجال الأمن حين كان يرصد قريش كل طريق ومعبر و ممر حتى يجدوا محمدا و أبا بكر حيا أو ميتا.

إن الدور الاستخباراتي للعباس بن عبد المطلب رضي الله عنه في مكة لصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم واضح في تاريخ الإسلام، وقد اعتبر النبي هذا الأمر مهماً لدرجة أنه لم يسمح للعباس بالهجرة وأمره بالبقاء في مكة. وعندما تم رصد التحركات العسكرية للعدو لمعركة أحد والإبلاغ عنها من قبل جهاز استخبارات الحكومة الإسلامية (العباس بن عبد المطلب) في مكة، علم العباس بحركة جيش قريش و كتب رسالةً بكل تفاصيل متعلقة بجيش العدو وأرسلها إلى رسول الله. وقطع رسول عباس مسرعاً مسافة خمسمائة كيلومتر في ثلاثة أيام ودفع الكتاب إلى رسول الله حين كان يزور مسجد قباء.^{٥٥}

قال ابن عبد البر: كان عباس رضي الله عنه يكتب بأخبار المشركين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان المسلمون ينقون به بمكة، وكان يحب أن يقدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكتب إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن مقامك بمكة خير، فلذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر: من لقي منكم العباس فلا يقتله، فإنه إنما أخرج كارها. وكان العباس أنصر الناس لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أبي طالب.^{٥٦}

لذلك، ما لم يقم الشعب بدوره في توفير الأمن، فلن تتمكن الحكومة وحدها من كبح جماح المآسي وانعدام الأمن، ولذلك لا بد من تعاون الشعب المستمر مع الحكومة لضمان أمن المجتمع وتقدمه ورفقه ونموه المادي والروحي بمختلف أبعاده.

المطلب الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باعتباره من القواعد الاجتماعية لدين الإسلام، وهو واجب على أفراد المجتمع بما فيه الكفاية، وهو أحد مظاهر سياسة الإسلام التعاونية، والناس بشكل مباشر وغير مباشر، من خلال الإشراف العام والشامل على تصرفات الأفراد، مسؤول عن هذه الوجبة. واعتبر تنفيذ هذا الواجب واجبا عاما ومتبادلا بين الناس تجاه بعضهم البعض والحكومة تجاه الشعب والشعب تجاه الحكومة.

وبعبارة أخرى، فإن كل مسلم لا يضر فقط بحقوق وحرية الآخرين في مواجهة أعمال المراقبة؛ بل إنه يسبب الراحة والأمن والثقة في حياة الناس الفردية والجماعية؛ إن دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع كرقابة عامة يتطلب أن يتم تنفيذ هذه المهمة بمعايير محددة وتحديد حدود ومدى هذا النوع من التدخل والمشاركة وشرحها بطريقة دقيقة ومدروسة. وكذلك ينبغي توفير ظروف خاصة بنسبة المجتمع في مجال المشاركة الإيجابية للأفراد والمؤسسات الاجتماعية في برامج الوقاية من الجريمة.

ومن أجل أداء هذا الواجب الاجتماعي العظيم، لا يمكن لأي إنسان أن يتجاهل؛ ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم، كل الأفراد مسئولون عن غيرهم، كما قال: "أَلَا كَلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَأَمْرَءُ الرَّجُلِ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ

^{٥٤}. منير محمد الغضبان، فقه السيرة النبوية (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤١٣ق/١٩٩٢م)، ٣٢٥.

^{٥٥}. المباركفوري، الرحيق المختوم، ٢٥٠.

^{٥٦}. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، المحقق. علي محمد الجاوي (بيروت:

دارالجيل، ١٤١٢ق/١٩٩٢م)، ٨١٢/٢.

عَنْ أَلَا فَلَکُمْ رَاعٍ وَکُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. " مَنْ رَأَى مِنْکُمْ مُنْکَرًا فَلْيَغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ " ^{٥٧}

وقد أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبة الثانية على أهل الأنصار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعلها من الفرائض اللازمة و الشاملة في البيعة وقال: " تبايعوني على السمع والطاعة، في النشاط والكسل، وعلى النفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر " ^{٥٨} و أيضا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " مَنْ رَأَى مِنْکُمْ مُنْکَرًا فَلْيَغَيِّرْهُ بِيَدِهِ. فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ. وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ. وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ " ^{٥٩}

ولهذا السبب، تقع على عاتقنا في مجتمعنا كمثليين لقيمنا مسؤولية تحذير الأشخاص المعنيين وتشجيعهم على تغيير سلوكهم إذا رأينا أي سلوك غير لائق أو غير أخلاقي. وفي هذا الصدد، فإن دور الناس في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مهم للغاية ويمكن أن يساعد في تحسين ثقافة المجتمع وأمنه وأخلاقه.

وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين إنذارا أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر كما قال: " التأمروا بالمعروف و لتنهؤوا عن المنكر أو يبعث الله عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لهم " ^{٦٠}

إن دور الناس في إزالة المنكرات وإحياء المعروف له أهمية كبيرة، فهو في الواقع ينقذ المجتمع من الدمار والانهيار، ومن لديه رأي سلبي بأن دعوة شخص بالمعروف أو نهيه عن المنكر هو نوع من التدخل في شؤونه الشخصية ولكل فرد الحرية المطلقة في أن يفعل ما يريد ولا يستطيع أحد أن يمنعه، وجب التنويه إلى هذه النقطة المهمة والأساسية أن عدم الوقاية من المنكرات والهجر كالنار التي إذا لم يتم إطفائها في الوقت المناسب لانتشار لهبها وأكل المجتمع بأكمله، أو كالمرض المعدي الذي إذا لم يتم الوقاية منه فإنه يعرض صحة أفراد المجتمع جميعا للخطر ويدمرها.

الخاتمة

يمكن الحصول على النتائج التالية من الأبحاث التي تم إجراؤها حول موضوع (دراسة موقف الناس و دورهم من النظام السياسي في الإسلام):

في النظام السياسي الإسلامي يعتبر الشعب هو مصدر السلطة، والحكومة التي تأتي خارجا من التمثيل الشرعي للشعب ليس لها شرعية ولا بقاء، لأن الفلسفة الوجودية للنظام السياسي الإسلامي هي إقامة دين الله تعالى في الأرض وتقديم الخدمات الشاملة لخلق الله، وخاصة البشر وهي لا تتحقق إلا بمشاركة الشعب و تأييدهم شرعا وعقلا.

المبدأ الأساسي للذاتان يضمنان وجود واستمرار النظام السياسي الإسلامي هما توفير العدالة الاجتماعية وتطبيق الحدود الشرعية في المجتمع. وهذان شيان يساهمان في بناء الحضارة الرائعة في المجتمع من جهة، ويحققان رضا الناس من جهة أخرى.

يتضح من النصوص الشرعية أن إسداء النصح والمشورة لولاة الأمور، من أجل أداء العمل وتحسينه، والحفاظ على المصالح الدينية والوطنية، ليس أمراً اختيارياً؛ بل يعتبر من فروض الدين. ولذلك يلزم على الحكومة حتى تجتهد لتسهيل مجالات الحرية المشروعة واحترام الشعب، وبهذه الطريقة يستطيع الشعب أن يثق على قادتهم ولا يتردد في تقديم النصائح الجيدة لهم.

^{٥٧}. البخاري، "الجمعة في القرى والمدن"، ١٠ (رقم ٨٥٣).

^{٥٨}. أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي. صحيح ابن حبان، المحقق. محمد علي سونمز، خالص آي دمير (بيروت: دار ابن

حزم، ١٤٣٣ق/٢٠١٢م)، ٢٣٥/٤ (رقم ٣٣٤٥).

^{٥٩}. مسلم، "بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان"، ٢٠.

^{٦٠}. محمد نصر الدين محمد عويضة، الضياء اللامع من صحيح الكتب الستة وصحيح الجامع (غير مطبوع، تاريخ النشر بالشاملة: ٢ ربيع الآخر ١٤٣٢ق).

يعتبر دور الشعب فى مساعدة ودعم النظام السياسي، وخاصة فى توفير الأمن، مهماً وحيوياً، وبدون دعم الشعب فى توفير الأمن فإن الحكومة ستفشل وتواجه السقوط. لأن مشاركة الناس فى توفير الأمن هى أحد العناصر الأساسية والحيوية فى كل مجتمع. ويمكن أن تتم هذه المشاركة بشكل مباشر أو غير مباشر وهى مطلوبة فى مختلف أنواع الأنشطة والمجالات، بما فى ذلك الأمن السيبراني، وأمن المواطن، والأمن الجمعى. وبشكل عام، أن مشاركة الناس فى الإبلاغ عن وقوع الجرائم، والمشاركة فى برامج التثقيف والتوعية، والمشاركة فى نظام المراقبة المحلى، والمشاركة فى الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية، والمشاركة فى الشؤون السياسية وصنع السياسات والالتزام بالقوانين واللوائح يمكن أن تلعب دوراً رئيسياً فى توفير الأمن فى المجتمع.

من حق الناس مراقبة شؤون الحكومة والعناية بها، وفقاً للقانون، بما يحقق أهدافهم ومصالحهم وأيضاً لمنع احتمال طغيان السلطات وتعذيب الشعب. و يظهر هذا الحق فى إطار النصيح، والمشورة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذا يجب عليهم منع انتشار وتفشي المنكر، والإختلاس والخيانة وتوسيع دائرة إحياء الخير وتقديم النصائح الرائعة لولاة الأمور وقادتهم..

النظام السياسي الذى لا يسقى من مصدر الشرعية (الشارع) ومصدر السلطة (الشعب) لا يرتبط بالدين ولا بالشعب ولا يمكن أن يسمى نظاماً سياسياً إسلامياً. لأن خطاب الله تعالى هو للناس، لذا فإن قبول الناس له دور أساسى فى تقوية النظام وبقائه.

المصادر

القرآن الكريم:

- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك. شرح صحيح البخاري لابن بطال. المجلد ٨. المحقق. أبو تميم ياسر بن إبراهيم. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة ٢. ٢٠٠٣/١٤٢٣.
- الأزدي، معمر بن راشد، الجامع. المجلد ١١. المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي. الهند: المجلس العلمي - بيروت: توزيع المكتب الإسلامي، الطبعة ٢. ١٤٠٣.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، صحيح البخاري. المجلد ١. المحقق. د. مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير، الطبعة ١، ١٩٩٣/١٤١٤.
- البُستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي. صحيح ابن حبان. المجلد ٤. المحقق. محمد علي سونمز، خالص آي ديمير. بيروت: دار ابن حزم، الطبعة ١، ٢٠١٢/١٤٣٣.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. السنن الكبرى. المجلد ١٠. المحقق. محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ٣. ٢٠٠٣/١٤٢٤.
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم. الكشف والبيان عن تفسير القرآن. تحقيق. الإمام أبي محمد بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢/١٤٢٢.
- الحميري، عبد الملك بن هشام بن أيوب المعافري أبو محمد جمال الدين. السيرة النبوية لابن هشام. المجلد ٢. تحقيق. مصطفى السقا و إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، الطبعة ٢. ١٩٥٥/١٣٧٥.
- الحوالي، سفر بن عبد الرحمن. دروس للشيخ سفر الحوالي. دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، تاريخ النشر بالشاملة: ١٩ جُمادى الآخرة ١٤٣٢.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد التميمي السمرقندي. سنن الدارمي. المجلد ١. تحقيق. حسين سليم أسد الداراني. المملكة العربية السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، الطبعة ١. ٢٠٠٠/١٤١٢.
- الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف الشاه ولي الله الدهلوي. حجة الله البالغة. المحقق. السيد سابق. بيروت: دار الجيل، الطبعة ١. ٢٠٠٥/١٤٢٦.
- الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل. المجلد ٣. القاهرة: دار الريان للتراث - بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة ٣. ١٤٠٧ / ١٩٨٧.
- السعدي، إسحاق بن عبد الله. دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٣ / ١٤٣٤.
- شحاتة، عمر عبد الكافي. مقتطفات من السيرة. دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، تاريخ النشر بالشاملة: ١٩ جُمادى الآخرة ١٤٣٢.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. المصنف. المجلد ٥. تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات. دار التأصيل، الطبعة ٢. ٢٠١٣/١٤٣٧.
- صهيب عبد الجبار. الجامع الصحيح للسنن والمسانيد. غير مطبوع، تاريخ النشر بالشاملة: ٩ ذو القعدة ١٤٣٥.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. المجلد ٧. تحقيق. د عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة ١، ١٤٢٢ / ٢٠٠١.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري. شرح مشكل الآثار. المجلد ٤. تحقيق. شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ١، ١٤١٥.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. فتح الباري بشرح البخاري. المجلد ٦. مصر: المكتبة السلفية، الطبعة ١، ١٣٩٠.
- الغضبان، منير محمد. فقه السيرة النبوية. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، الطبعة ٢، ١٤١٣/١٩٩٢.
- القرشي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير البصري ثم الدمشقي. البداية والنهاية. المجلد ٢. المحقق. علي شيري. دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ١٤٠٨/١٩٩٨.
- القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه. سنن ابن ماجه، المجلد ٤. المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمّد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله. دار الرسالة العالمية، الطبعة ١، ١٤٣٠/٢٠٠٩.
- الكتاني، محمد المنتصر بالله بن محمد الزمزمي الإدريسي الحسني. تفسير القرآن الكريم. الجزء ٧٥. تاريخ النشر بالشاملة: ١٩ جمادى الآخرة ١٤٣٢.
- الكتاني، محمد عبد الحيّ بن عبد الكبير ابن محمد الحسني الإدريسي. التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية. المجلد ١. المحقق. عبد الله الخالدي. بيروت: دار الأرقم. الطبعة الثانية. ١٤٣١.
- المباركفوري، صفي الرحمن. خورشيد نبوت - الرحيق المختوم. مترجم: محمد علي لساني فشاركي. بي جا، ١٣٨١ / ١٤٢٣ / ٢٠٠٢.
- المحسن، عبد الله بن صالح. الأحاديث الأربعين النووية مع ما زاد عليها ابن رجب وعليها الشرح الموجز المفيد. المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ١٤٠٤ - ١٩٨٤.
- محمد عويضة، محمد نصر الدين. الضياء اللامع من صحيح الكتب الستة وصحيح الجامع. غير مطبوع - تاريخ النشر بالشاملة: ٢ ربيع الآخر ١٤٣٢.
- مناهج جامعة المدينة العالمية، أصول الدعوة وطرقها (المدينة المنورة: جامعة المدينة العالمية)، ٢٤.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين. تفسير النسفي. المجلد ٢. بيروت: دار الكلم الطيب، الطبعة ١، ١٤١٩/١٩٩٨.
- النمري، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم القرطبي. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، المجلد ٢. المحقق. علي محمد الجاوي. بيروت: دارالجيل، الطبعة ١، ١٤١٢/١٩٩٢.
- النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري. صحيح مسلم. المجلد ١. المحق.: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٤/١٩٥٥.
- النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر. كتاب تفسير القرآن. المجلد ٢. حققه وعلق عليه الدكتور: سعد بن محمد السعد. المدينة النبوية: دار المآثر، الطبعة ١، ١٤٢٣/٢٠٠٢.
- النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم. المستدرک على الصحيحين. المجلد ٣. دراسة وتحقيق. مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٤١١.
- الواقدي، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء المدني أبو عبد الله. فتوح الشام. المجلد ١. دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٤١٧/١٩٩٧.

مجلة علمي - تحقيقي بين المللي ديوان
ديوان نړيوال علمي - څيړنيز ژورنال
مجلة ديوان الدولية للبحوث العلمية

DIWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi
DIWAN International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

حکم شرعی مجازات مالی
الحکم الشرعی للعقوبة المالية

The Sharia Ruling on Financial Punishment İslam'da Mali Cezanın Hükümü

Doi:

صديق الله كريمي^۱ * محمد عثمان روحاني^۲

Makale Bilgisi / Article Information

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma makalesi/Resarch Article

Geliş Tarihi / Received Date:

06.3.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date:

21.4.2024

معلومات مقاله / بيانات المقال

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقيقي / البحثي

تاريخ دریافت مقاله / تاريخ استلام المقال:

تاريخ پذیرش مقاله / تاريخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir

This article has been scanned by Turnitin. No Plagiarism detected.

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده
Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin و لم
يثبت انه من السرقات الادبية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی:

صديق الله كريمي و محمد عثمان روحاني، "حکم شرعی مجازات مالی"، *مجلة ديوان* ۲/۵ (سرطان ۱۴۰۳)، ۴۵-۶۲.

Atıf:

Sidiqullah Karimi - Muhammad Osman Rohany. "İslam'da Mali Ceza Hükümü", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 45-62.

۱ پوهندوی، عضو دپارتمنت ثقافت اسلامی پوهنځی شرعیات پوهنتون سمنگان. ksediqullah@gmail.com، ORCID: 0009-0000-0565-6808.

۲ پوهاند. دوکتور، عضو دپارتمنت تفسیر و حدیث پوهنځی علوم اسلامی پوهنتون تعلیم و تربیه کابل. m.osman.rohany@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0536-5274

چکیده

هدف این تحقیق شناخت حکم شرعی تعزیرات مالی است، جزای نقدی از جمله مجازاتهایی است که تحت تأثیر قوانین وضعی به عنوان یک نوع از مجازاتهای جایگزین حبس مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله تلاش شده به بررسی حکم شرعی مجازات جزای نقدی از منظر اسلام پرداخته شود. روش تحقیق در مقاله حاضر توصیفی تحلیلی بوده و برای جمع آوری معلومات از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است. در این مقاله، اصالت متون، صداقت و امانتداری رعایت شده است. یافته‌های تحقیق بر این امر دلالت دارد که مجازات جزای نقدی دارای ابعاد اقتصادی مهمی از منظر تحلیل فقهی است، در مورد حکم تکلیفی جریمه مالی فقهای اسلامی اختلاف نظر دارند، دیدگاه جمهور علما و قول راجح در مذهب حنفی حرمت وضع تعزیرات مالی است. به عنوان نتیجه بحث می‌توان گفت که جریمه مالی با در نظر داشت قواعد کلی شریعت اسلام مبنی بر احترام ملکیت اشخاص و حرمت اخذ مال غیر بدون مجوز شرعی، جایز نمی‌باشد.

المخلص

الهدف من هذا البحث هو معرفة الحكم الشرعي للعقوبة المالية، فالعقوبة المالية هي من العقوبات التي اعتبرت نوعاً من أنواع العقوبة البديلة عن السجن في ظل تأثير القوانين الحالية. نحاول في هذا المقال دراسة الحكم الشرعي للعقوبة المالية من وجهة نظر الإسلام. منهج البحث في هذا المقال هو الوصفي والتحليلي، وتم استخدام المنهج المكتبي لجمع المعلومات، وفي هذا المقال روعيت أصالة النصوص والصدق والأمانة في نقل الأقوال. وتشير نتائج البحث الى أنه لا يوجد دليل قطعي في مشروعية العقوبة المالية، وقد اختلف الفقهاء حول جواز العقوبة المالية، وذهب جمهور الفقهاء من علماء الإسلام إلى عدم جواز العقوبة المالية وهو رأي الراجح في المذهب الحنفي. ومن خلال الحديث يمكن القول بأن الغرامة المالية لا تجوز بالنظر إلى القواعد العامة للشريعة الإسلامية فيما يتعلق باحترام أموال الأفراد وحرمة أخذ الأموال دون إذن شرعي. ويتضمن هذا البحث ملخصاً، ومقدمتاً واهم ما توصل اليه البحث، وتنتهي بخاتمة وقائمة المصادر.

کلمات کلیدی:

حکم شرعی، مجازات مالی، جریمه نقدی، دیدگاه فقها، دلایل شرعی.

الكلمات المفتاحية:

الحكم الشرعي، العقوبة المالية، الغرامة، رأي الفقهاء، الدليل الشرعي.

Abstract

The findings of the research indicate that there is no definitive evidence supporting the legitimacy of financial penalties in Islamic law. Islamic jurists have varied in their opinions regarding the permissibility of financial penalties. The majority of Islamic scholars, particularly those following the Hanafi school of thought, hold the view that financial penalties are not permissible. Based on the discussion, it can be concluded that financial fines are generally not permissible according to the overarching principles of Islamic law, which emphasize the sanctity of individual property and the prohibition of taking money without lawful permission. This study includes an abstract, an introduction, a summary of key findings, and concludes with a summary and a list of references.

Keywords:

Sharia Ruling,
Financial Penalties,
Fines, Sight of Jurists,
Islamic Reasons.

Özet

Bu araştırmanın amacı, mali cezanın yasal hükmünü bilmektir, çünkü mali ceza, mevcut yasaların etkisi altında hapis cezasına alternatif bir ceza türü olarak değerlendirilmiştir. Bu makalede, İslam açısından mali cezanın yasal hükmünü incelemeye çalışıyoruz. Bu makalede kullanılan araştırma yöntemi betimsel ve analitiktir ve bilgi toplamak için kütüphane yöntemi kullanılmıştır. Bu makalede metinlerin orijinalliği, dürüstlük ve doğruluk göz önünde bulundurulmaktadır. Araştırmanın sonuçları, mali cezanın meşruiyeti konusunda kesin bir kanıt olmadığını göstermektedir. Fıkıh alimleri mali cezanın caiz olup olmadığı konusunda anlaşamamışlardır. İslam fıkıh alimlerinin çoğunluğu, mali cezanın caiz olmadığı görüşündedir, ki bu Hanefi fıkhındaki en doğru görüştür. Hadisten, mali bir cezanın, bireylerin paralarına saygı gösterme ve yasal izin olmaksızın para almanın yasaklanmasıyla ilgili İslam hukukunun genel kuralları göz önüne alındığında caiz olmadığı söylenebilir. Bu araştırma, bir özet, bir giriş ve en önemli bulguları içermekte olup, bir sonuç ve kaynaklar listesiyle sona ermekte.

Anahtar Kelimeler:

Şeriat Hükmü, Mali
Cezalar,
Para Cezaları, Fıkıh
Alimlerinin Görüşü,
Şer'i Delliler.

مقدمه

از زمان خلقت انسان، پدیده جرم و جنایت و به تبع آن مجازات به طور مستمر در حیات بشری یکی پس از دیگری به وقوع می‌پیوندد، از جمله این مجازات‌ها، مجازات مالی است که در عصر حاضر مورد توجه قانون‌گذاران کشورهای مختلف قرار گرفته و رو به گسترش است. مجازات مالی به هر گونه حکم جزایی شرعی و قانونی اطلاق می‌شود که متضمن پرداخت مال و یا محرومیت از مال در مقابل فعل ممنوع یا ترک وظیفه می‌باشد. منظور و مراد از مجازات مالی در حوزه شرعیات گسترده‌تر از مجازات مالی متداول در حقوق عرفی و موضوعه است. در حقوق عرفی مجازات مالی عبارت‌اند از: اخذ جریمه یا غرامت مالی، بستن محل کسب و مؤسسات، محرومیت از اشتغال، مصادره اموال، متوقف کردن وسیله نقلیه، لغو جواز کار که در شرع ضمن روا داشتن همه این مجازات، هر کیفر و عقابی که واجد جنبه مالی بوده و به سبب ارتکاب جرم بر مال تعلق گیرد مجازات مالی محسوب می‌شود. لذا کفارات مالی، مصادره اموال قاتل ذمی، محرومیت قاتل از ارث از مصادیق چنین مجازاتی می‌باشد. در این تحقیق، دیدگاه‌های فقهای اسلامی در مورد تعزیرات مالی مطالعه شده است. از منظر فقهی تلاش شده به ادله و مستندات شرعی و نیز اقوال و آراء فقهای اسلامی راجع به هر یک از اشکال مجازات‌های مالی، به تناسب مباحثی که در فقه راجع آنها مطرح است، اشاره شود. در مورد مشروعیت و عدم مشروعیت جریمه مالی، در میان فقهای اسلامی دو نظریه مطرح شده است، برخی از فقهای اسلامی مانند غزالی و ابن فرحون قایل به جواز جریمه مالی هستند و برخی دیگر به حرمت آن فتوا داده‌اند و یکی از پرسش‌های مطرح در فقه اسلامی، تعزیرات مالی است که آیا حکومت اسلامی می‌تواند مجرمین را محکوم به تعزیر مالی نماید یا خیر؟

به عبارت دیگر، آیا قلمرو تعزیرات محدود به ضرب، حبس و توبیخ است یا عمومیت دارد و سایر موارد را نیز شامل می‌شود؟ در این بحث به سؤالات فوق پاسخ ارائه گردیده و دیدگاه هر دو گروه طرح و مبانی و مستندات آن بررسی می‌شود. البته در فقه اسلامی، تعزیر مالی دارای مفهوم وسیع است که شامل نگهداری بخشی از مال مرتکب، توسط حاکم برای مدت معین می‌شود تا موجب بازدارندگی مجرم از ارتکاب جرم و توبه وی شود.

یکی از مجازات‌های تعزیری که امروزه کاربرد فراوانی دارد و در قانون جزای مصوب ۱۳۵۵ق افغانستان نیز به کرات مورد استفاده قرار گرفته است، مجازات مالی است. قوانین حقوقی نظام‌های سیاسی حاکم در جهان اسلام در بحث مجازات‌های تعزیری از جریمه مالی به عنوان مجازات اصلی یاد کرده‌اند درحالی‌که این نظریه در تضاد صریح با نصوص شرعی مبنی بر احترام ملکیت شخصی و حرمت اخذ مال غیر، قرار دارد. با مطالعه کتب فقهی متقدمین مذهب حنفی روشن می‌شود که ایشان از چنین مجازاتی بحث نکرده و یا آن را صریحاً نامشروع دانسته‌اند. با وجود این در میان فقهای معاصر، تمایل به پذیرش مشروعیت مجازات مالی است و تلاش شده برای این نظر، قراین و مؤیداتی نیز در آثار فقهی و حدیثی پیشین یافت شود. حال می‌توان این سؤال را مطرح کرد که مبانی عدم مشروعیت مجازات مالی چیست؟ و به چه دلیل میان فقهای معاصر و فقهای متقدم در این موضوع اختلاف نظر وجود دارد؟ این تحقیق در پی یافتن پاسخی برای این سؤال و نیز قلمرو و محدوده‌ی قبول این مجازات با توجه به نظریات مختلف که بر عدم مشروعیت آن دلالت دارد، می‌باشد.

این تحقیق به هدف شناخت حکم شرعی تعزیرات مالی از دیدگاه اسلام انجام شده است. این تحقیق در پی پاسخ دهی این سؤالات است که مجازات مالی در شریعت اسلام چه حکم دارد؟ دلایل جواز و یا عدم جواز وضع تعزیرات مالی کدام‌ها اند؟ موضوعات مالی در شریعت اسلام از اهمیت زیادی برخوردار است، از طرف خداوند متعال در امور مالی احکام شرعی تشریح گردیده است، گرفتن مال غیر بدون اجازه مالک در صورتیکه مخفی باشد به آن سرقت گفته می‌شود و در صورتیکه به زور باشد به آن غصب گفته می‌شود، در مورد سرقت و غصب احکام فقهی زیادی تعلق دارد. به خاطر اهمیت امور مالی است که فقهای اسلامی در مورد تعزیرات و مجازات‌های مالی اختلاف نظر دارند، حتی برای تنبیه مجرم نیز اخذ مالش به جزای مالی مورد اختلاف دانشمندان اسلامی قرار گرفته است. چون از نظر فقه حنفی تعزیر مالی جایز نمی‌باشد در حالی‌که حکومت‌های اسلامی عملاً در نظام جزایشان

تعزیرات مالی را به عنوان یک جزایی تعزیری گنجانیده اند، به همین لحاظ به تحقیق بیشتری نیاز دارد تا حکم شرعی تعزیرات مالی در روشنایی احکام شریعت اسلام واضح گردد.

در این تحقیق از روش تحلیلی توصیفی استفاده شده است، برای جمع آوری و تحریر مطالب این تحقیق بیشتر بر منابع کتابخانه‌ای و اسنادی تکیه شده است، احادیث و نقل قول‌ها در این تحقیق به منابع اصلی آن ارجاع داده شده و مورد تحلیل دقیق علمی قرار گرفته است. در این مقاله حکم شرعی وضع تعزیرات مالی تبیین و توضیح گردیده است، بیشتر تکیه گاه این تحقیق احادیث نبوی و اقوال فقهای مذاهب اسلامی می‌باشد که با معیارهای علمی، مورد تحلیل و مطالعه قرار گرفته است، در مبانی نظری از منابع معتبر و دست اول کتب حدیث، فقه و نیز از جدیدترین اثار تحقیقی دانشمندان استفاده به عمل آمده است. این تحقیق نیمه کار بردی است، نتیجه این تحقیق برای ریاست‌های حقوق وزارت عدلیه و محاکم افغانستان قابل عمل می‌باشد.

پیشینه تحقیق:

در منابع دینی در مورد تعزیرات مالی و تبیین حکم شرعی آن به زبان عربی کتاب‌های متعددی و تحقیقات مختلفی تحت عناوینی (العقوبات المالية، التعزیرات المالية) انجام شده است که در ذیل به معرفی برخی این تألیفات و تحقیقات اشاره می‌شود:

۱. (حکم التعزیر بالمال) عنوان تحقیق علمی است که توسط دکتر احمد محمد السعید السعدی استاد پوهنتون ۱۹ ابار (سامسون) ترکیه، انجام شده است که در سال ۲۰۱۱ در مجله علمی تحقیقی، حقوق اسلامی همین پوهنتون به نشر رسیده است، یافته‌های نویسنده نشان می‌دهد که تعزیر مالی مطابق به اصول کلی شریعت اسلامی جایز است مشروط به اینکه تأمین کننده عدالت واقعی باشد و قانون تعزیرات مالی به وسیله‌ی شوری فقهی معتبر تدوین شده باشد.^۱
۲. (العقوبات المالية التعزیرية من زاوية أصول الفقه) عنوان مقاله علمی و تحقیقی است که توسط دکتر عامر الدیرشوی، تهیه و تحقیق گردیده است، این رساله‌ی علمی در سال ۲۰۲۰ در مجله علمی دانشکده علوم اسلامی پوهنتون آغر چچین فدراسیون روسیه به نشر رسیده است. یافته‌های نویسنده نشان می‌دهد که در مورد حکم شرعی تعزیرات مالی میان فقهای اسلامی اختلاف نظر وجود دارد، وی نظریات و دلایل هر گروه را نقل نموده مورد مناقشه قرار داده است، در نهایت بعد از مناقشه دلایل طرفین قول عدم جواز مجازات‌های مالی را ترجیح می‌دهد.^۲
۳. (العقوبة المالية في الفقه الإسلامي و صور تطبيقاتها في المملكة العربية السعودية)، عنوان مقاله‌ی علمی و تحقیقی است که توسط دکتر عبدالله بن محمد الحوالبی به رشته‌ی تحریر در آمده است. این تحقیق علمی در سال ۱۴۳۵ق در مجله العدل کشور سعودی در شماره پنجاه نهم ماه رجب به نشر رسیده است، اثر علمی در سه فصل تهیه و ترتیب گردیده است، نویسنده در اثر علمی به صورت کلی از انواع تعزیرات و مصادیق آن در جامعه سعودی بحث نموده است. یافته‌های نویسنده نشان می‌دهد که در مورد تعزیرات مالی فقهای اسلامی اختلاف نظر داشته اند، نویسنده بعد از بررسی دلایل مختلف فقهی به این نتیجه می‌رسد که وضع تعزیرات مالی توسط حاکم مسلمان جایز می‌باشد، در صورتیکه تعزیرات مالی برای کاهش گراف جرایم کمک کند برای حاکم اجازه است که اقدام به مجازات مالی نماید.^۳
۴. (العقوبات المالية وسقوطها في ضوء القرآن والسنة والقانون الوضعي)، عنوان مقاله‌ی علمی و تحقیقی است که توسط خانم تبسم کلثوم فیضی هندی تحریر گردیده است، این تحقیق علمی در سال ۲۰۱۷ در مجله اعجاز تحقیقی برای اسلامیات و انسانیات در جلد اول شماره دوم سال مذکور به نشر رسیده است. این رساله‌ی علمی در مورد انواع تعزیرات مالی و احکام شرعی آن به تفصیل به زبان عربی پرداخته است، نظریات و دیدگاه‌های مختلف فقهای اسلامی را با دلایل

۱. احمد محمد السعید السعدی، "حکم التعزیر بالمال"، مجله تحقیقات حقوق اسلامی ۳/۲ (۲۰۱۱)، ۱۴-۲۳.

۲. عامر الدیرشوی، "العقوبات المالية التعزیرية من زاوية أصول الفقه"، مجله دانشکده علوم اسلامی دانشگاه آغرچچین ۸/۲ (۲۰۲۰)، ۱۸.

۳. عبدالله بن محمد الحوالبی، "العقوبات المالية في الفقه الإسلامي و صور تطبيقاتها"، مجلة العدل ۱۵/۵۹ (رجب ۱۴۳۵ق)، ۲۶۷.

محکم مورد بحث قرار داده است. یافته‌های نویسنده نشان می‌دهد که تعزیرات مالی در صورتیکه برای بازدارندگی جرم مؤثر واقع شود، حاکم اسلامی حق اجرای مجازات مالی را دارد.^۴

۵. **(العقوبات المالية)**، عنوان بحث علمی است که توسط عبدالله بن عبدالرحمن السحیم تهیه و تحقیق شده است، نویسنده در این مقاله هشت حدیث در باب مجازات مالی ذکر نموده و اسناد احادیث را مورد بحث قرار داده است، نویسنده با قاطعیت تمام بر دیدگاه مخالف هجوم برده و آن را رد نموده و نظریات مخالفین تعزیرات مالی را ضعیف و بی بنیاد و انمود کرده است. نویسنده در خاتمه بحث خود نتیجه‌گیری نموده می‌نویسد: تعزیرات مالی حکم شرعی است، این نوع تعزیرات از پیامبر اسلام و صحابه کرام ثابت است، پس مطابق به ضرورت جامعه اسلامی، حاکم مسلمان می‌تواند اقدام به وضع تعزیرات مالی نماید. این تحقیق البته معیارهای یک تحقیق علمی را ندارد اما باز هم در بررسی اسناد احادیث باب تعزیرات مالی موفقانه عمل نموده است. این رساله در سال ۱۴۴۰ق توسط مکتبه المشکاة الإسلامية به نشر رسیده است.^۵
۶. **(العقوبات المالية ودورها في إعادة تأهيل المحكوم عليه، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الجنائي)**، عنوان تحقیق علمی است که توسط استاد دکتور محمد بن سماعیلی استاد پوهنتون الجزایر انجام شده است. این مقاله علمی در جلد ۱۱، شماره اول ربع چهارم سال ۲۰۱۹م، در مجله علمی (مجله البحوث العلمية والدراسات الإسلامية) به نشر رسیده است. نویسنده در تحقیق علمی از مبانی فقهی و شرعی مجازات مالی بحث نموده است، محقق موضوعات کفارات، دیات و جرایم مالی را به طور مفصل مورد بحث قرار داده است. یافته‌های نویسنده نشان می‌دهد که تعزیرات مالی به عنوان مجازات اصلی در تمام شرایع قدیم مرعی الإجراء بوده است، وی می‌نویسد: تعزیرات مالی به عنوان بدیل حبس نه تنها برای اصلاح مجرمین کافی است بلکه به عنوان عواید دولتی نیز به آن نگاه می‌شود و هزینه‌های مجازات حبس را با خود در پی ندارد.^۶
۷. **(الغرامة المالية وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية الأردنية)**، عنوان تحقیق علمی است که توسط استاد دکتور احمد غالب الخطیب مفتی ولایت المفرق کشور شاهی اردن انجام شده است، این مقاله به تاریخ ۲۰۲۱م در صفحه دائرة الإفتاء کشور شاهی اردن به نشر رسیده است. اگرچه نویسنده مجازات‌های قانونی که در کشور شاهی اردن مرعی الإجراء است با مقایسه با فقه اسلامی به بحث گرفته است، ولی در تحریر دلایل محل نزاع خیلی محققانه عمل نموده است، دلایل طرفین را به تفصیل ذکر نموده است. یافته‌های نویسنده نشان می‌دهد که تعزیرات مالی مروج در روشنایی فقه اسلامی جایز می‌باشد.^۷
۸. **(بررسی مشروعیت مجازات مالی)** عنوان مقاله‌ی علمی تحقیقی است که توسط دکتور علی مظهر قراملکی و محمد رضا حمیدی استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران انجام شده است، این مقاله علمی در فصلنامه تحقیقاتی فقه و حقوق اسلامی / سال هشتم / شماره بیست و هشتم / تابستان ۱۳۹۱ش / در صفحات ۱۵۶-۱۴۵، به نشر رسیده است.
۹. محقق در پایان بحث می‌نویسد: نتیجه‌ای که می‌توان از مباحث گفته شده به دست آورد، ثابت بودن مشروعیت مجازات مالی به نحوی از بین بردن مال مجرم یا تملیک به آن به بیت المال و یا آسیب دیده به عنوان یک تعزیر شرعی (منصوص) است؛ اگرچه فقهای پیشین آن را در شمار تعزیرات ذکر نکرده‌اند. حتی اگر ادله‌ی منصوص، جواز تعمیم مجازات‌های

^۴ تبسم کلثوم الفیضی، "العقوبات المالية وسقوطها فی ضوء القرآن والسنة والقانون الوضعی"، مجلة الإعجاز التحقیقیة، ۲/۱ (۲۰۱۷م)، ۱۵.

^۵ عبدالله بن عبدالرحمن بن الصالح السحیم، "مکتبه المشکاة الإسلامية"، العقوبات المالية، <https://shababaltgher.alafdal.net>، (الوصول ۶/۹

۱۴۴۰ق، ۱۸.

^۶ محمد بن سماعیلی، "العقوبات المالية ودورها في إعادة تأهيل المحكوم عليه، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الجنائي"، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية ۱/۱ (اکتوبر ۲۰۱۹م)، ۷۶-۹۰.

^۷ احمد غالب الخطیب، شبکه دائرة الإفتاء، الغرامة المالية وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية الأردنية،

<https://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=8> (الوصول ۴/۲/۲۰۲۱م)، ۲۳.

تعزیری به موارد غیرمنصوص بودن مجازات مالی، قابل ایراد باشد، با پذیرش این هم جواز اعمال این مجازات به دست می آید و البته وضع تعزیرات مالی در این مورد، منوط به صلاحدید حاکم اسلامی در وضع این مجازات خواهد بود. قائل شدن به مشروعیت مجازات تعزیر از باب حکم ثانویه، اگرچه منجر به نادیده گرفتن دو نظر پیشین است، اما حسن آن در این است که مقید به قواعد خاص مجازات تعزیری نخواهد بود بلکه ضوابط آن را حاکم اسلامی تعیین می نماید.^۸

۱۰. (مبانی فقهی جرمه مالی در فقه امامیه و فقه اهل سنت)، عنوان تحقیق علمی است که توسط ضامن علی حبیبی تهیه و تحقیق شده است، این مقاله علمی در مجله حکومت اسلامی تهران/ سال بیست و دوم، شماره اول، بهار ۱۳۹۶، در صفحات: ۱۱۶ - ۸۳، به نشر رسیده است. نویسنده در این اثر علمی خویش مبانی فقهی جرمه مالی را از دیدگاه فقه امامیه و فقه اهل سنت به بحث و بررسی گرفته است، دلایل اهل سنت را از منابع معتبر آورده است. محقق بعد از بررسی دلایل تعزیرات مالی در نتیجه بحث خود می نویسد: «در فقه اسلامی در مورد تعزیرات مالی دو نظریه مطرح است. فقهای شیعه و سنی در هر دو مکتب فقهی، دارای دو نظر هستند. برخی قائل به مشروعیت جرمه مالی هستند که مبنای این نظریه افزون بر روایات و وقایع تاریخی، ادله ضرورت تشکیل حکومت اسلامی است. وقتی معتقد به ولایت فقیه و تشکیل حکومت اسلامی باشیم، حاکم اسلامی برای حفظ نظام اسلامی، برقراری نظم و امنیت و تأمین عدالت می تواند با در نظر داشت مصلحت امت اسلامی، قوانین را وضع نموده به مرحله اجرا بگذارد. بر این اساس، حاکم می تواند جرایم مالی را به عنوان قانون وضع نماید؛ فرق نمی کند که مجازات به عنوان تعزیرات شرعی باشد یا تعزیرات حکومتی؛ زیرا مبنای وضع قانون، جرمه مالی مصلحت جامعه است و حاکم امین امت اسلامی، در صدد تأمین مصالح آنان است. بنابراین، می تواند قوانین را در جهت تأمین مصالح آنان وضع نماید. اگر بازدارندگی مجرم از تکرار جرم با وضع جرمه ممکن باشد، حکومت صالح اسلامی می تواند جرمه مالی را طبق موازین عادلانه حقوقی، بخاطر حفظ مصلحت نظام و جامعه وضع نماید.^۹

۱۱. (بررسی مجازات جزای نقدی از منظر فقه اقتصادی)، عنوان تحقیق علمی است که توسط استاد یعقوب علیزاده استادیار بخش الهیات فقه و حقوق اسلامی دانشگاه پیام نور تهران ایران، انجام شده است. این اثر علمی در فصلنامه مطالعات فقه اقتصادی، دوره چهارم، شماره سوم، خزان سال ۱۴۰۱ ش به نشر رسیده است. محقق در پایان تحقیق می نویسد: «نتایج نشان داد که مجازات جزای نقدی دارای ابعاد اقتصادی مهمی است. جزای نقدی از این جهت که به ویژه در خصوص جرایم مالی بازدارنده است و در پیشگیری از وقوع و تکرار جرم تأثیرگذار است، مانع تحمیل هزینه های جرم و مجازات از منظر تحلیل اقتصاد حقوق بر جامعه و دولت می شود. در واقع برای پیشگیری از جرائمی که انگیزه مجرم در آنها کسب سود و ثروت اندوزی است، جزای نقدی مؤثر و مانع از تکرار جرم این قبیل افراد که محرک آنها از ارتکاب جرم، حرص شدید و سودجوئی است می باشد. از طرفی مجازات جزای نقدی می تواند منبع درآمد و تأمین مالی برای دولت نیز باشد. به عبارتی جزای مجازات جزای نقدی مخارجی به همراه ندارد و جزای نقدی خود ممر درآمدی برای دولت به حساب می آید. لذا از لحاظ اقتصادی اعمال این کیفر به نسبت سایر مجازات ها علی الخصوص حبس بدون مصرف است. این در حالی است که مطابق تفسیر موسع از مجازات تعزیر در فقه، حاکم اسلامی و در واقع قانونگذار امکان تعمیم تعزیر به سایر مجازات ها از جمله جزای نقدی را دارد. در چنین وضعیتی برای گسترش مجازات جزای نقدی مانعی پیش روی

^۸ علی مظهر قراملکی و محمد رضا حمیدی، "بررسی مشروعیت مجازات مالی"، فصلنامه تحقیقات فقه و حقوق اسلامی ۲۸/۸ (ثور ۱۳۹۱ ش)، ۱۴۶ - ۱۵۹.

^۹ ضامن علی حبیبی، "مبانی فقهی جرمه مالی در فقه امامیه و فقه اهل سنت"، مجله حکومت اسلامی ۱/۲۲ (بهار ۱۳۹۶)، ۸۳ - ۱۱۶.

قانونگذار نبوده و با توجه به مزایای مورد اشاره درخصوص مجازات مذکور، ضروری است مجازات جزای نقدی بیش از پیش مورد توجه قرار گیرد»^{۱۰}.

البته اکثریت تحقیقات فوق الذکر دور از تأثیر حکومت‌ها نبوده، نویسندگان به شکل از اشکال تحت تأثیر نظام‌های سیاسی که جرمه مالی در آن به عنوان یک قانون حکومتی مرعی الاجرا است، قرار داشته‌اند، از این جهت خواستم که در مورد حکم شرعی مجازات مالی یک تحقیق بی طرفانه و منصفانه و دور از تأثیر پذیری نظام سیاسی حاکم انجام شود تا که حقیقت مشروعیت مجازات مالی در روشنایی فقه اسلامی آشکار گردد.

با توجه بر مطالب ذکر شده می‌توان گفت:

مفهوم مجازات مالی: عبدالقادر عوده (۱۹۵۴م) در کتاب (التشريع الجنائي الإسلامي) می‌نویسد: «مجازات مالی عبارت از جزای تعزیری است که بر مال شخص حکم می‌شود از قبیل خونبها، غرامه و مصادره اموال مجرم»^{۱۱}.
استاد عبدالعزیز عامر در کتاب (التعزیر فی الشریعة الإسلامية)، مجازات مالی را از دیدگاه فقه حنفی چنین تعریف می‌کند: «مجازات مالی عبارت از نگهداری بخشی از مال مرتکب جنایت، توسط حاکم برای مدت معین می‌باشد تا موجب بازدارندگی مجرم از ارتکاب جرم و توبه وی شود، سپس مال مجرم به خودش تحویل داده می‌شود»^{۱۲}.

اصطلاحات مشابه مجازات مالی

در کتب فقهی و تحقیقات علمی که در موضوع مجازات مالی صورت گرفته است اغلباً در زبان عربی از در بدل مجازات مالی از عناوین چون: العقوبات المالية، التعزیر المالی و مصادرة اموال، بحث شده است.

انواع تعزیرات مالی

تعزیر مالی اقسام مختلفی دارد که عبارت‌اند از:

۱- اتلاف ادوات و وسایل جرم.

۲- تغییر صورت اشیای ممنوعه به اشیای دیگر.

۳- جریمه مالی (الغرامة المالية).

۳- تملک و مصادره تمام یا قسمتی از اموال مجرم به نفع بیت المال.^{۱۳}

مجازات مالی به صورت اتلاف مانند تلف نمودن بت‌ها، بتکده‌ها، مشروبات حرام، وسایل قمار، و همچون مجازات مالی به صورت تغییر حالت مال از یک حالت نا مشروع مانند تصاویر و مجسمه‌ها به حالت مشروع، به اتفاق فقهای اسلامی جایز می‌باشد. اما در مورد جریمه مالی و مصادره اموال مسلمانان که مرتکب جرم شده‌اند، میان فقهای اسلامی اختلاف نظر وجود دارد.

دیدگاه فقهای اسلامی در مورد مجازات مالی «به صورت اخذ و تملیک غیر»

در مورد مشروعیت و یا عدم مشروعیت جریمه مالی، در میان فقهای اسلامی دو نظریه مطرح شده است، برخی قائل به جواز جریمه مالی هستند و برخی دیگر به حرمت آن فتوا داده‌اند. فقهای اسلامی در مورد مجازات مالی به صورت اخذ مال و تملیک آن به دیگران، برابر است که بیت مال باشد و یا غیر آن، اختلاف نموده‌اند. در این مورد دو نظریه وجود دارد که ذیلاً شرح می‌شود:

۱۰. یعقوب علیزاده، «بررسی مجازات جزای نقدی از منظر فقه اقتصادی»، فصلنامه مطالعات فقه اقتصادی ۳/۴ (۱۴۰۱ش)، ۱۱۶-۱۲۷.

۱۱. عبدالقادر عوده، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۳ق)، ۶۳۴/۱.

۱۲. عبدالعزیز عامر، التعزیر فی الشریعة الإسلامية (بیروت: دارالفکر العربی، ۱۹۷۶م)، ۳۹۸.

۱۳. ابو عبدالله محمد بن قیم الجوزی، الطرق الحکمیة والسیاسة الشرعیة (بیروت: شركة دارالارقم، ۱۴۱۹ق)، ۲۴۹.

الف - نظریه عدم جواز تعزیر مالی

تعزیر با گرفتن مال به اساس قول راجح نزد ائمه‌ی مذاهب چهارگانه اهل سنت جایز نمی‌باشد؛ زیرا باعث تسلط حاکم ظالم بر اموال مردم می‌گردد.^{۱۴}

امام ابی حنیفه رحمه الله، امام محمد بن الحسن شیبانی رحمه الله، امام مالک و امام احمد بن حنبل رحمهم الله بر این مسأله اتفاق نظر دارند که مجازات مالی با اخذ مال مجرمین و جریمه نقدی آنان جواز ندارد، چون وضع این نوع تعزیرات بهانه‌ی برای اخذ اموال رعیت توسط حکام گردیده و دروازه‌ی مفسده بزرگی باز می‌شود.^{۱۵}

نظریه راجح در مذهب امامان اربعه این است که تعزیر مالی جایز نیست؛ زیرا به نام تعزیر باعث تسلط حاکم ظالم بر اموال مردم می‌شود.^{۱۶}

قول راجح و مفتی به در مذهب حنفی نیز عدم مشروعیت مجازات مالی به صورت جریمه نقدی است، چنانچه به این موضوع ابن الهمام حنفی در کتاب فتح القدر شرح الهدایه اشاره نموده می‌نویسد:

وعن أبی یوسف یجوز للسلطان التعزیر بأخذ المال وعندهما و باقی الأئمة لایجوز. و مثله فی "المعراج" و ظاهره أن ذلک روایة ضعیفة عن أبی یوسف، قال فی "الشرنبلالیة":^{۱۷} "ولا یفتی بهذا لما فیہ من تسلیط الظلمة علی أخذ مال الناس فیأکلونه، وأفاد فی "البرازیة"^{۱۸} أن معنی التعزیر بأخذ المال علی القول به إمساک شیء من ماله عنه مدة لینزجر ثم یعیده الحاکم إلیه، لا أن یأخذه الحاکم لنفسه أو لیبیت المال كما یتوهمه الظلمة، إذ لا یجوز لأحد من المسلمین أخذ مال أحد بغير سبب شرعی، و فی "المجتبی" لم ینکر کیفیة الأخذ، وأری أن یأخذها فیمسکها فإن أیس من توبته یصرفها إلی ما یری، و فی شرح الآثار: التعزیر بالمال کان فی ابتداء الإسلام ثم نسخ، والحاصل أن المذهب عدم التعزیر بأخذ المال".^{۱۹}

خلاصه ترجمه: نزد امام ابی یوسف رحمه الله تعزیر مالی جایز است، اما نزد امام ابی حنیفه رحمه الله و امام محمد بن حسن الشیبانی، تعزیر مالی جایز نیست، قول امام ابو یوسف رحمه الله در این قضیه ضعیف است مفتی به در این موضوع قول امام ابو حنیفه رحمه الله است، به خاطریکه تجویز تعزیر مالی، حاکمان را برای اخذ مال رعیت بی باک می‌سازد.

قول راجح در مذهب حنفی: با در نظر داشت دیدگاه علمای فقه حنفی و آنچه که علامه ابن عابدین شامی در فوق تذکر داده است، قول راجح و مفتی به همان عدم جواز اخذ مال به عنوان جریمه نقدی و یا تعزیر مالی است، چون در این شرایط که اکثریت حکام جهان اسلام یا به زور قدرت را تصرف نموده و یا حکومت‌های خاندانی و شاهی تشکیل داده اند، بنابر این انتظار عدالت جزایی از این حکام بعید به نظر می‌رسد. دلیل راجح بودن این قول آیات و احادیثی است که به صراحت از اخذ مال دیگران منع می‌کند که در ادامه این بحث به آن نصوص اشاره شده است، ابن عابدین شامی برای ترجیح دیدگاه عدم جواز می‌نویسد:

(و الحاصل أن المذهب عدم التعزیر بأخذ المال)، یعنی مذهب راجح و قول مفتی به در این مورد، عدم جواز اخذ مال دیگران به عنوان جریمه است.^{۲۰}

^{۱۴}. محمد شلال العمری، فقه العقوبات فی الشریعة الاسلامیة (بی جا: دار المسیرة للنشر، بی تا)، ۳۸۳.

^{۱۵}. العامر، التعزیر فی الشریعة الإسلامیة، ۳۹۶.

^{۱۶}. العمری، فقه العقوبات فی الشریعة الاسلامیة، ۳۸۴.

^{۱۷}. حسن بن عمار بن علی، الشرنبلالی المصری، الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة (بیروت: دارالکتب العربیة، ۱۴۱۵ق)، ۲۸۷.

^{۱۸}. محمد بن محمد بن شهاب بن یوسف گردری بریقینی خوارزمی، ملقب به حافظ الدین، فقیه و اصولی حنفی قرن نهم. از جمله‌ی آثار مهم او عبارت است از: الفتاوی البرازیة یا الجامع الوجیز، که یک دوره فقه حنفی است و در ۸۱۲ تألیف شده است.

^{۱۹}. محمد امین بن عمر ابن عابدین الشامی، رد المحتار علی الدرالمختار (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۲ق)، ۶۲/۴.

^{۲۰}. الشامی، رد المحتار علی الدرالمختار، ۶۲.

دلایل عدم جواز وضع جرمه نقدی

۱- آیات قرآنی: خداوند بزرگ در آیت ۲۹ سوره النساء فرموده است: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ]. النساء/۲۹.

ترجمه: ای مسلمانان مال‌های یکدیگر تان را به صورت نامشروع نخورید مگر به شکل تجارت و با رضایت طرفین باشد. خداوند بزرگ در آیت ۱۸۸ سوره البقره فرموده است: [وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ]. البقره/۱۸۸.

ترجمه: مال‌های یکدیگر تان به صورت باطل نخورید و آن را به حاکمان نرسانید تا مال‌های مردم را به شکل نامشروع حیف و میل کنند.

وجه استدلال: این دو آیت فوق‌الذکر به صورت عموم تصاحب و تناول اموال مردم را بدون رضایت و بدون تجارت به شکل باطل منع می‌کند. تعزیر مالی نیز مشمول آکل مال مردم به صورت باطل است، چون مرتکب جرم به اخذ مالش رضایت ندارد.

دلایل حدیثی

۱. پیامبر اسلام صل الله علیه و سلم در خطبه حجة الوداع فرمود: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا».^{۲۱}

ترجمه: ریختن خون‌ها و تصاحب مال‌های یکدیگر تان (به شکل نامشروع) برایتان حرام است، (چنان حرام است) مانند حرمت این روز عرفه، مانند حرمت ماه ذی‌الحجه و مانند حرمت این سرزمین حرم مکه.

۲. حدیث دیگری است که پیامبر اسلام صل الله علیه و سلم فرموده است: «إِنَّهُ لَا يَحِلُّ مَالُ امْرَأٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ».^{۲۲}

ترجمه: برای هیچ مسلمانی حلال نیست که مال برادر خود را بدون رضایت بخورد و یا تصاحب نماید.

وجه استدلال: از مجموعه‌ی احادیث فوق به وضوح معلوم می‌شود که گرفتن اموال دیگران و تصاحب آن بدون اجازه مالک آن جایز نمی‌باشد بلکه این عمل از محرمات قطعی شمرده شده که شریعت اسلام از آن منع نموده است. بدون شک در مجازات نقدی هیچ گاهی رضایت خاطر مرتکب جرم و جود ندارد. حتی حاکم نیز حق تصرف و تملیک املاک دیگران را ندارد.

۳. **تعزیر مالی خلاف قواعد کلی شریعت اسلام:** در روشنایی قواعد کلی شریعت اسلام اسباب تملک و مالکیت معلوم و مشخص است، تعزیر مالی از جمله‌ی اسباب تملیک و تملک شمرده نشده است.^{۲۳}

استاد رمضان بوطی می‌نویسد: وقتیکه تعزیر مالی و مجازات نقدی از جمله اسباب مباحه مالکیت شمرده نمی‌شود، پس وضع جرمه نقدی تحت عموم نهی آیات و احادیث که بر حرمت اخذ اموال دیگران به صورت باطل دلالت دارد، شامل است.^{۲۴}

۴. حضرت ابو بکر صدیق رضی الله عنه حکم جهاد در مقابل مانعین زکات را در محضر صحابه کرام صادر نموده و عملاً در مقابل آنان به جهاد و مبارزه پرداخت و در نهایت از ایشان زکات گرفت، ثابت نشده که ایشان جرمه مالی برای این جرمشان وضع نموده باشد، درحالیکه جرمشان مرتبط به منع مال زکات بوده است. در حقیقت حضرت ابو بکر صدیق در

^{۲۱} مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری، صحیح مسلم (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۹ق)، کتاب حجة النبی، رقم: ۲۱۳۷.

^{۲۲} أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشیبانی، مسند الإمام أحمد (قاهره: مؤسسة قرطبة، ۱۴۲۸ق)، ۴۲۳/۳، أخرجه أحمد (۴۲۳/۳ رقم ۱۵۵۲۷)؛

الطبرانی کما فی مجمع الزوائد (۱۷۱/۴)؛ البیهقی (۹۷/۶، رقم ۱۱۳۰۵)؛ أخرجه أيضًا: عبد الله بن أحمد فی زوائد (۱۱۳/۵ رقم ۲۱۱۱۹)؛ قال الهیثمی

(۱۷۱/۴)؛ رواه أحمد وابنه من زیادته أيضًا والطبرانی فی الکبیر والأوسط ورجال أحمد ثقات؛ الرویانی (۴۵۵/۲، رقم ۱۴۷۵).

^{۲۳} مصطفی احمد الزرقا، المدخل الفقہی العام (دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۸ق)، ۳۴۸/۱.

^{۲۴} محمد سعید رمضان البوطی، محاضرات فی الفقہ المقارن (دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۲)، ۱۵۱.

مخضرم صحابه که حیثیت اجماع آنان را دارد به حدیث بهز بن حکم که بر وضع جریمه مالی بر مانعین زکات دلالت دارد، عمل نکرده است.^{۲۵}

۵. **دلیل سدالذریعه:** اجازه دادن به تعزیرات مالی منجر به دست درازی حکام به اموال رعیت گردیده که این تجویز در حقیقت منجر به فساد مالی شده و دست‌های حاکمان به اموال رعیت دراز می‌گردد، پس باید با استناد دلیل سدالذریعه حکم به جریمه نقدی نشود.^{۲۶}

۶. **عدم بازدارندگی جریمه مالی در عدالت جزایی:** مجازات‌های مالی نمی‌تواند به عنوان وسیله‌ی مؤثر مقابله با جرایم باشد. اگر مجازات‌های مالی به عنوان جزا پذیرفته شود، باعث می‌شود کسانی که متمول و دارای ثروت اند و از تمکن مالی برخوردار هستند، به راحتی مرتکب جرم شوند؛ زیرا پرداخت مال به عنوان جریمه برای آنان مشکل نیست به آسانی ایشان مرتکب جرم می‌شوند، در این صورت عدالت جزایی تامین نمی‌شود، عدالت جزایی ایجاب می‌کند که ماهیت مجازات قابل تطبیق برای همه‌گان یکسان هدف تطبیق مجازات را بر آورده سازد و میزان جریمه باید به نحوی باشد که برای همه افراد جامعه‌ی که مرتکب جرم می‌گردند به تناسب وضع مالی خودشان بازدارنده‌گی داشته باشد نه اینکه مجازات وسیله‌ی برای حکومت‌های باشد که به راحتی بر اموال و دارایی مردم بدون مجوز شرعی تسلط یابند.^{۲۷}

۷. مخالفت تعزیر مالی با اهداف وضع تعزیرات

گرامت مالی یا جریمه نقدی نمی‌تواند به عنوان مجازات تعزیری پذیرفته شود؛ زیرا هدف مجازات تعزیری، اصلاح و تربیت مرتکب و بازدارندگی از تکرار جرم و مقابله با جرایم است. این هدف با تطبیق جرایم مالی حاصل نمی‌شود. چون تعزیرات مالی به صورت یکسان بر افراد جامعه قابل تطبیق نیست، و عدالت جزایی هم تامین نمی‌شود. افزون بر آن، کسانی که مخالف مجازات مالی به عنوان تعزیر هستند، معتقدند که در زمان رسول الله صلی الله علیه وسلم مجازات‌های مالی وجود داشت، ولی نسخ شده است. چنان عبدالقادر عوده می‌نویسد: گرامت‌های مالی یا مجازات‌های مالی که در زمان رسول الله صلی الله علیه وسلم مقرر شده بود، نسخ شده است.^{۲۸}

اگرچه این گروه قبول دارند که در زمان رسول الله صلی الله علیه وسلم جریمه مالی به عنوان یک مجازات شرعی موجود بوده است، ولی اعتقاد به نسخ آن قابل مناقشه است. «ابن تیمیه حرانی» در جواب مدعیان نسخ جریمه مالی می‌گوید: کسی که قائل است جریمه مالی نسخ شده در حقیقت دروغی را به امامان نسبت داده اند، این ادعی از جهت نقل و استدلال بعید به نظر می‌رسد، بسیار شایع است جریمه مالی نزد مذهب حنبل و مالک منسوخ شده است، اما ادعا کنندگان نسخ، دلیلی از قرآن، سنت و اجماع ندارند که بتواند دعوی‌شان را مقبول جلوه دهند.^{۲۹}

ب - نظریه جواز تعزیر مالی

گروه دیگری از فقهای اسلامی معتقدند که تعزیر مالی جایز است و نظر مالک رحمه الله، دیدگاه قدیم شافعی رحمه الله^{۳۰} نیز همین است، امام ابو یوسف از علمای حنفی، ابن فرحون از علمای مالکی، مذهب قدیم امام شافعی، ابن تیمیه حرانی و ابن قیم الجوزی از علمای بارز مذهب حنبلی به جواز تعزیر مالی توسط حاکم مسلمان قول نموده اند.

^{۲۵}. محمد بن احمد بن عرفة الدسوقی، حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر (بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۸ق)، ۳۵۵/۴.

^{۲۶}. الدسوقی، حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر، ۳۵۶/۴.

^{۲۷}. العوده، التشریح الجنایی، ۲۴۵/۱.

^{۲۸}. العوده، التشریح الجنایی، ۲۵۴/۱.

^{۲۹}. محمد عبدالله، ولایة الحسبة فی الاسلام (قاهره: مکتبة الزهراء، بی تا)، ۴۲۵.

^{۳۰}. احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، الحسبة فی الاسلام أو وظیفة الحكومة الإسلامية (المدينة المنورة: مؤسسة مكة، ۱۴۲۷ق)، ۴۹.

تعزیر مالی که در اصطلاح فقهی به آن غرامت گفته می‌شود، در لغت عبارت از چیزی است که مرتکب جرم به اساس حکم قانون و یا حکم محکمه، ملزم به پرداخت آن باشد و در اصطلاح فقهی عبارت است از الزام جنایت کار به پرداخت مقداری از مال خود به بیت المال مسلمین به اساس حکم قانون و یا محکمه است. دلیل بر مشروعیت تعزیر مالی، حدیث پیامبر است که «عمرو بن شعیب» رحمه الله روایت نموده است که بر مبنای آن حدیث، سارق میوه معلق به پرداخت دو برابر قیمت آن جریمه شده است.^{۳۱}

مذهب امام ابو یوسف: مؤلف معین الحکام علی بن خلیل طرابلسی حنفی (ت ۸۴۴) می‌نویسد:

«يجوز التعزير بأخذ المال وهو مذهب أبي يوسف». ^{۳۲} ترجمه: تعزیر مالی به اساس دیدگاه امام ابو یوسف جایز است.

اما امام ابو حنیفه رحمه الله و دیگر شاگردانش برخلاف دیدگاه امام ابو یوسف معتقد به عدم مشروعیت تعزیر مالی است، ولی امام ابو یوسف در صورت وجود مصلحت، تعزیر مالی را جایز می‌داند و مذهب حنفیه را به جواز تعزیر مالی برگشت می‌دهد. از امام ابو یوسف روایت شده که زعیم حکومت اسلامی حق دارد که با در نظر داشت مصلحت حکومت و حال مرتکب جرم، اقدام به تعزیر مالی نماید و معنای تعزیر مالی در نزد کسانی که قائل به جواز تعزیر می‌باشند، این است که مقداری از مال جانی را بطور موقت توقیف نماید تا باعث جلوگیری از وقوع جرایم شود، سپس به مالک برگرداند، نه این که برای خودش یا برای بیت المال اخذ نماید؛ چنانچه برخی‌ها این گونه توهم نموده‌اند؛ زیرا برای هیچ کسی جایز نیست که مال دیگری را بدون جهت شرعی تصرف و قبضه نماید.^{۳۳}

مؤلف تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق از فقهای معتبر فقه حنفی می‌نویسد:

«وعن أبي يوسف أن التعزير بأخذ الأموال جائز للإمام». ^{۳۴} ترجمه: نزد امام ابو یوسف رحمه الله تعزیر مالی با اخذ موال مرتکب جرم جایز است.

مذهب امام مالک: ابن فرحون از علمای مذهب مالکی می‌نویسد: «التعزير بأخذ المال قال به المالكية». ^{۳۵}

ترجمه: به مجازات مالی علمای مذهب مالکی قول نموده‌اند.

نقد: ابن فرحون مصادیق و تطبیقات که در این موضوع توضیح داده است، متعلق به اتلاف مالی است که شخص در آن فریب کاری نموده است مانند: شیر مخلوط به آب و زعفران ناخالص که تاجران آن را خاص گفته به فروش برسانند، در این صورت حاکم حق دارد از باب تعزیر، مال وی را تلف نماید و یا به فروش رسانیده و قیمت آن را به فقراء توزیع کند، موضوع اتلاف مال اتفاقی است در این خلاقی وجود ندارد، پس نمی‌توان جریمه نقدی را جایز و منصوص نیست بر اتلاف مال قیاس نمود. امام شاطبی این روایت ابن فرحون را نقده نموده و آنرا به چالش کشیده است، چنانچه می‌نویسد:

قال الشاطبي ^{۳۶} رحمه الله (۱۳۸۸م - ۷۹۰هـ) في الاعتصام: «وأما مذهب مالک فإن العقوبة في المال عنده ضربان: أحدهما كما صورَه الغزالي (إطلاق القول بجواز العقوبة المالية بمختلف المعاصي) فلا مربة في أنه غير صحيح... والثاني أن تكون جنایة الجاني في نفس

^{۳۱} حبیبی، مبانی فقهی جریمه مالی در فقه امامیه و فقه اهل سنت، ۸۳.

^{۳۲} علاء الدین علی بن خلیل الطرابلسی، معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الأحکام (القاهرة، ۱۸۹۲م مکتبه بولاق، بی تا)، ۲۳۱/۲.

^{۳۳} وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، ۱۴۱۸ق)، ۵۵۹۶/۷.

^{۳۴} فخرالدین عثمان بن علی الزیلعی، تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق (بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۲ق)، ۲۰۸/۳.

^{۳۵} شمس الدین ابی عبدالله محمد بن فرحون المالکی، تبصرة الحکام فی اصول الأقضية ومناهج الاحکام، تحقیق. مال الدین مرعشلی (بیروت: دارعالم

الکتب العربی، ۱۴۲۳ق)، ۲۹۸/۲.

^{۳۶} ابواسحاق ابراهیم بن موسی بن محمد اللخمی غرناطی مالکی مشهور به شاطبی، امام علامه، حافظ جلیل القدر، مجتهدی تلاشگر و دانشمندی اصولی، فقهی محدث، لغت شناسی بیانگر و زاهدی روشن ضمیر و برجسته در علوم مختلف بود. از نوادر علمای محقق، اهل درایت و اثبات و از بزرگان صاحب فن و محل امنیان در آنچه نوشته است. وی جایگاهی استوار در فقه، اصول، تفسیر، حدیث، علوم عربی و غیر آن دارد.

ذلك المال أو في عوضه فالعقوبة فيه عنده ثابتة، فإنه قال في الزعفران المغشوش إذا وجد بيد الذي غشه إنه يتصدق به على المساكين قل أو أكثر».^{۳۷}

ترجمه: امام شاطبی رحمه الله می نویسد: (در مذهب امام مالک تعزیر مالی به دو نوع است: یکی این است (چنانچه امام غزالی گفته است) در تمام انواع معاصی غیر حدودی تعزیر به مال جایز است، بدون شک نسبت این قول به امام مالک درست نیست. دوم اینکه تعزیر مالی در موارد خاصی جایز است که جنایت متعلق به اموال باشد در آن صورت مرتکب باید در صورت مصلحت تعزیر مالی شود، مانند زعفرانی که در آن فریب کاری شده باشد حاکم می تواند آنرا مصادره و برای فقراء توزیع کند.

در این حالت حاکم می تواند مال مجرم را تلف نماید؛ مثلاً ظرف شراب را می تواند بشکند. پیامبر اسلام صل الله علیه و سلم در زمان خود نیز این عمل را انجام داد تا نارضایتی خود را نشان دهد... اگر والی طبق اجتهاد خود چنین نیازی را تشخیص دهد، می تواند همان گونه عمل کند، ولی چون این عمل نیاز به اجتهاد دقیق دارد، برای سایر مردم مجاز نیستند این گونه عمل کنند.^{۳۸}

مذهب امام شافعی: در مذهب امام شافعی رحمه الله در مورد حکم تعزیر مالی دو نظریه قدیم و جدید وجود دارد که به اساس نظریه قدیم، قول به جواز تعزیر مالی شده است، اما به اساس نظریه جدید که معتبر نیز است، تعزیر مالی را منع نموده و قول به عدم جواز تعزیری مالی کرده است، معلوم است که نظریه دوم معیار اعتبار است چون نظریه دوم به منزله نسخ نظریه اول است.^{۳۹} امام نووی^{۴۰} (۱۲۷۷م) در شرح مسلم نظریه ی جدید امام شافعی رحمه الله را ترجیح داده و گفته است: «نظریه ی جدید امام شافعی که موافق با جمهور در منع تعزیر مالی است، راجح می باشد».^{۴۱}

مذهب حنبلی: اما در مذهب حنبلی تعزیر مالی جایز نیست و حکومت نمی تواند مال مجرم را تصرف یا اتلاف نماید؛ زیرا تعزیر برای تأدیب و اصلاح است. بهوتی با نقل مذهب حنبلی می نویسد: از ائمه ای که شایسته پیروی باشد نظری بر جواز تعزیر مالی صادر نشده است.^{۴۲}

همان گونه که ملاحظه می گردد، از فقهای متقدمین، تنها امام ابویوسف و امام شافعی در نظریه ی قدیم خود، جریمه مالی را مشروع می دانند، ولی جمهور فقهای اهل سنت جریمه مالی را به عنوان تعزیر مطرح نکرده اند و تعزیر مالی را جایز نمی دانند.

در مذهب حنبلی نیز قول راجح عدم جواز تعزیر مالی است، چنانچه علامه بهوتی می نویسد: «ویحرم تعزیر بأخذ ماله أو إتلافه لأن الشرع لم یرد بشیء من ذلك عمّن یقتدی به».^{۴۳} ترجمه: تعزیر مالی جایز نیست چون در شریعت اسلام در این مورد دلیل قابل قبول روایت نشده است.

تنها از علمای مذهب حنبلی ابن تیمیه حرانی و ابن قیم جوزی به جواز تعزیر مالی نظر دادند.^{۴۴}

دلایل نظریه جواز تعزیر مالی

علمایکه بر جواز مجازات مالی قول نموده اند به یک سلسله دلایلی تمسک جسته اند که ذیلاً به برخی آنها اشاره می شود:

^{۳۷}. ابواسحاق ابراهیم بن موسی الشاطبی، الاعتصام، تحقیق. هشام بن اسماعیل (السعودیة: دار ابن الجوزی، ۱۴۲۱ق)، ۱۲۴/۲.

^{۳۸}. محمد بن احمد القرشی، معالم القرية فی احکام الحسبة (بی جا: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۴۰۸ق)، ۲۸۸.

^{۳۹}. ابن تیمیة، الحسبة فی الإسلام أو وظيفة الحكومة، ۴۹.

^{۴۰}. أبو زکریا یحیی بن شرف النووی (۶۳۱ قمری - ۶۷۶ قمری) مشهور به امام النووی عالم، مجتهد و محدث مسلمان برجسته شافعی مذهب بود. وی چندین کتاب در حوزه حدیث، سیره نبوی، و فقه تألیف کرده است. او هیچگاه ازدواج نکرد. نووی از نویسندگان پرکار مسلمان در سده ی هفتم هجری به شمار می رود. از او تألیفات متعددی در زمینه های مختلف علوم دینی به خصوص در دو حوزه حدیث و فقه شافعی بر جای مانده است.

^{۴۱}. یحیی بن شرف النووی، شرح النووی علی صحیح مسلم، مراجعة. خلیل المیس (بیروت: دار القلم، ۱۴۲۲ق)، ۱۵۹/۲.

^{۴۲}. العمری، فقه العقوبات فی الشریعة الاسلامیة، ۳۸۴.

^{۴۳}. منصور بن یونس بن إدريس البهوتی، شرح منتهی الإرادات (بیروت: عالم الکتب العربی، ۱۴۰۳ق)، ۳۶۲/۳.

^{۴۴}. السعدی، حکم التعزیر بالمال، ۲۳۴.

۱- عَنْ بَهْزُ بْنُ حَكِيمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ أَعْطَاهَا (الزكاة) مُؤْتَجِرًا فَلَهُ أَجْرُهَا وَمَنْ أَبَى فَإِنَّا آخِذُوهَا وَشَطْرَ إِلَيْهِ عَزْمَةٌ مِنْ عَزْمَاتِ رَبِّنَا». ٤٥، ٤٦

ترجمه: هر کسی زکات مالش را با رغبت بپردازد، پاداش آن را می‌برد و آن کس که نپردازد من آن را همراه با قسمتی از مالش به عنوان جریمه از او می‌گیرم، این دستوری از دستورات خداست.

کسی اگر زکات خود را کامل پرداخت نکند با مأمورین زکات رفتار فریب‌کارانه داشته باشد، زکات از وی گرفته می‌شود، برخی از مالش به عنوان جریمه نیز اخذ می‌شود. وجه استدلال از این حدیث واضح است که پیامبر اسلام بر منع کننده‌ی زکات علاوه از اخذ مال زکات جریمه مضاعف نیز حکم نموده است که این خود بر جواز مجازات مالی دلالت دارد.

۲- عن سعد بن ابی وقاص قال: «مَنْ أَخَذَ أَحَدًا يَصِيدُ فِيهِ (في حرم المدينة) فَلْيَسُبُّهُ ثِيَابَهُ». ٤٧

ترجمه: کسی که در حرم مدینه منوره مشغول شکاری شود باید لباسش به غیمت گرفته شود.

وجه استدلال از این حدیث این است که حضرت سعد بن ابی وقاص متجاوز بر حرم مدینه را با گرفتن لباسش مجازات می‌کند برای این کار خود به ارشاد پیامبر اسلام تمسک نموده می‌گوید: رسول الله صلی الله علیه وسلم فرموده است: کسیکه در حرم مدینه مشغول شکار شود باید لباسش را به عنوان مال غیمت از تن اش بیرون کشید.

۳- حدیث عمرو بن شعیب: «عَنْ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الثَّمْرِ الْمُعَلَّقِ فَقَالَ مَنْ أَصَابَ بِفِيهِ مِنْ ذِي حَاجَةٍ غَيْرِ مُتَّخِذٍ حُبْنَةً فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَمَنْ خَرَجَ بِشَيْءٍ مِنْهُ فَعَلَيْهِ عَرَامَةٌ مِثْلِيهِ وَالْعُقُوبَةُ». ٤٨

ترجمه: از آن حضرت حکم سرقت میوه آویزان بر درخت سؤال شد فرمود: کسی از میوه درختی دیگری به دهان بخورد و چیزی از آن را به جیب خود پنهان نکند بر او مجازاتی نیست، اما اگر کسی از این میوه با خود ببرد، بر او علاوه از مجازات شلاق دو برابر قیمت میوه جریمه نیز می‌شود.

نقد: از این حدیث جریمه مالی مرتبط به مال دانسته می‌شود نه مطلق جریمه نقدی.

۴- حدیث عبدالله بن عمرو: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ثَوْبَيْنِ مُعْصَفَرَيْنِ فَقَالَ أُمَّكَ أَمْرَتُكَ بِهَذَا قُلْتُ أَعْسَلُهُمَا قَالَ بَلْ أَحْرَفُهُمَا». ٤٩

ترجمه: از عبدالله بن عمرو روایت است که پیامبر اسلام دید که من جامه‌های زرد رنگ به تن نموده ام، گفت: ایا مادرت به پوشیدن این لباس دستور داده است؟ گفتم: این رنگ را پاک کنم، پیامبر اسلام گفت: بلکه به آتش حریق کنید.

وجه استدلال به این حدیث این است چونکه پوشیدن لباس رنگه به رنگ زرد شعار و رنگ لباس کفار در آن زمان بود و نیز رنگ مرغوب خانم‌ها می‌باشد، پیامبر اسلام آن را برای مسلمانان مناسب نمی‌دانست که در پوشیدن لباس با رنگ زرد با لباس کفار مشابهت پیدا شود، ویا مردان در لباس با رنگ لباس زنان ظاهر شود. بناء کسیکه آن را به تن کند باید طبق دستور پیامبر اسلام مجازات شود، مجازات آن همان از بین بردن لباس‌های رنگه است، این خود به معنای تعزیر مالی است.

٤٥. ابو داود سلیمان بن اشعث السجستانی، السنن (قاهره: دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۰ق)، ۲۵۶/۴.

٤٦. الراوي من الصحابة: معاوية بن حيدة القشيري، المحدث: الإمام الشافعي. المصدر: المحرر في الحديث الصفحة أو الرقم: ۲۱۲. خلاصة حكم المحدث: لا يثبت أهل العلم بالحديث، التخریج: أخرجه أبو داود (۱۵۷۵)، والنسائي (۲۴۴۴)، وأحمد (۲۰۰۱۶) باختلاف يسير. بهز ابن حكيم بن معاوية. وبهز تابعي مختلف في الاحتجاج به. قال أبو حاتم: هو شيخ يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال الشافعي: ليس بحجة. وقال الذهبي: ما تركه عالم قط (عن أبيه عن جده): هو معاوية بن حيدة الصحابي.

٤٧. أبو داود، السنن، باب المناسك، رقم ۲۰۳۷.

٤٨. أبو داود، السنن، باب التعريف باللقطة رقم ۱۷۱۰، وصححه الالباني.

٤٩. النيسابوري، صحيح المسلم، باب اللباس والزينة، رقم ۲۰۷۷.

مناقشه دلایل طرفین

اکنون دلایل کسانی را که قابل به جواز تعزیر مالی اند به مناقشه گرفته بررسی می‌کنیم، جمهور فقهای اسلامی دلایل قابلین به جواز تعزیر مالی را چنین پاسخ داده اند:

۱- حدیث حدیث بهز بن حکم شاذ است، با ثقات دیگر مخالفت نموده است، ابو حاتم رازی می‌نویسد: احادیث بهز بن حکیم از پدرش و از جدش قابل احتجاج نیست. حاکم نیشاپوری می‌نویسد: بهز بن حکیم ثقه است اما روایتش از طریق پدرش و جدش قابل اعتبار نیست. امام شافعی گفته است: حدیث بهز بن حکیم از طریق پدرش و جدش حجت نیست. ابن حبان می‌گوید: وی کثیر الخطا بوده است.^{۵۰}

صحابه کرام و خلفاء راشدین در عصر خود به این حدیث عمل نکرده اند، حتی در عصر پیامبر اسلام ابن جمیل از پرداخت زکات امتناع نمود، اما پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم بر وی غرامه مالی را تطبیق نکرد بلکه گفت: «مَا يَنْقِمُ ابْنُ جَمِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ فَاقِرًا فَأَغْنَاهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ».^{۵۱}

ابن جمیل به خاطریکه الله و پیامبرش او را غنی نموده است، از پرداخت زکات ابا می‌ورزد. اگرچه تعدادی ائمه حدیث بهز بن حکیم را از جمله‌ی ثقات معرفی نموده اند، تأیید این تعداد پیشوایان حدیث، روایات بهز بن حکیم را از درجه نکارت می‌کشد اما هر گز از درجه شذوذ خارج نمی‌شود. چون مخالفت ثقه با ثقات دیگر، حدیث را شاذ می‌سازد، و حدیث شاذ از جمله احادیث ضعیف شمرده می‌شود.^{۵۲}

۲- در مورد حدیث عمرو بن شعیب از پدرش و از جدش یوسف ابن عبدالبر در تمهید می‌نویسد: این حدیث به وسیله‌ی دلیل قرآنی و حدیثی منسوخ شده است، دلیل نسخ از قرآن این قول الله متعال است «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ». النحل/۱۲۶.

ترجمه: اگر مجازات نمودید باید به اندازه جرمش مجازات کنید و اگر صبر کنید ابن کار بهتر است.^{۵۳}
دیگر اینکه حدیث عمرو بن شعیب بر خلاف قیاس است، حکم که بر خلاف قیاس و قواعد کلی ثابت شود، قضیه‌ی دیگر غیر منصوص بر آن قابل قیاس نیست و حکم قضیه منصوص در مواردی که مدرک به عقل نباشد به قضایای دیگری سرایت نمی‌کند و قیاس نمی‌شود.^{۵۴}

نتیجه گیری

بعد از بحث و بررسی دلایل طرفین به این نتیجه می‌رسیم که:

در فقه اسلامی در مورد مجازات مالی دو نظریه مطرح است، ولی نظریه عدم جواز مجازات مالی راجح‌تر است. وضع تعزیرات مالی و مجازات‌های مالی به اساس قول مفتی به مذهب حنفی جایز نیست. حاکم نمی‌تواند جرایم مالی را به عنوان قانون وضع نماید، چون در این صورت تضاد منافع به وجود می‌آید. وضع تعزیرات مالی مخالف اصول قطعی شریعت می‌باشد. نص شرعی که بتواند مشروعیت جرمه مالی را اثبات کند، وجود ندارد.

^{۵۰} محمد بن أحمد بن عبد الهادی الحنبلی، تنقیح التحقيق فی أحادیث التعلیق، تحقیق. سامی بن محمد بن جاد (ریاض: دارالارقم، ۲۰۳۴/۲).

^{۵۱} ابو عبدالله محمد بن إسماعیل البخاری، الجامع المسند الصحيح المختصر من سنن رسول الله وایامه، تحقیق. محمد زهیر بن ناصر الناصر، (بیروت: دارطوق النجاة)، ۲۷۶/۶..

^{۵۲} الدیرشوی، ۳۱.

^{۵۳} یوسف بن عبد البر النمزی، التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید (بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۷ق)، ۴/۴۵۵.

^{۵۴} الدیرشوی، ۳۳.

مشروعیت جرمه مالی باعث سوء استفاده حکومت و تسلط آنان بر مال مردم بدون مجوز شرعی شده و حکومت‌ها به نام تعزیرات مالی، اموال مردم را تاراج می‌کنند. پس این دروازه ای است که منجر به فساد می‌شود. شریعت اسلام در برابر بعضی جرایم تعزیری جرمه و غرامت مالی تشریح نموده است، محدود و منحصر در همان مورد می‌باشد و قابل گسترش و تعدیه حکم نیست. مجازات‌های مالی نمی‌تواند به عنوان وسیله مؤثر مقابله با جرایم باشد. اگر مجازات‌های مالی پذیرفته شود، باعث می‌شود کسانی که متمول‌اند و از تمکن مالی برخوردار هستند، به راحتی مرتکب جرم شوند. دلایل جزئی که بر وضع تعزیرات دلالت می‌کند یا منسوخ است و یا محدود در همان مورد خاص است. از بین بردن محلات و مکان‌های جرم و نابود کردن اموالیکه شرعاً تجارت آن حرام است، مشمول تعزیرات مالی نمی‌شود. جرایم که متعلق به اموال باشد جزای آن نیز از جنس جرم خواهد بود.

فهرست منابع

قرآن كريم.

- ابن الهمام، محمد بن عبدالواحد ابن الهمام. فتح القدير شرح الهداية. بيروت: دار الفكر، ١٤١١ق، ١.
- ابن قيم الجوزي، ابو عبدالله محمد بن قيم. الطرق الحكمية والسياسة الشرعية. بيروت: شركة دار الارقم، ١٤١٩ق.
- ابن تيمية، احمد بن عبدالحليم. الحسبه في الإسلام. المدينة المنورة: مؤسسة، مكة، ١٤٢٧ق.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. مسند الإمام أحمد. قاهره: مؤسسة قرطبة، ١٤٢٨ق، ٥.
- ابن عابدين شامي، محمد أمين بن عمر ابن عابدين. رد المختار على الدر المختار. بيروت: دارالفكر، ١٤١٢ق، ٢.
- ابن عبدالبر، يوسف بن عبد البر النمري. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. بيروت: دارالفكر، ١٤٢٧ق، ٤.
- ابن فرحوع، شمس الدين ابي عبدالله محمد بن فرحون المالكي. تبصرة الحكام في اصول الأفضية ومناهج الاحكام. تحقيق. جمال الدين مرعشلي. بيروت: دارعالم الكتب العربي، ١٤٢٣ق، ٢.
- بخارى، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. تحقيق. محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دارطوق النجاة، ١٤٢٢ق، ٦.
- بخارى، ابو عبدالله محمد بن إسماعيل البخارى. الجامع المسند الصحيح المختصر من سنن رسول الله و ايامه. تحقيق. محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دارطوق النجاة، ١٤٢٢ق، ٤.
- بن سماعيل، محمد. "العقوبات المالية ودورها في إعادة تأهيل المحكوم عليه". بوهنتون الجزائر مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية ١/١١، (ربيع چهارم سال ٢٠١٩م).
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. شرح منتهى الإرادات. بيروت: عالم الكتب العربي، ١٤٠٣ق، ٣.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. كشاف القناع عن متن الإقناع. بيروت: عالم الكتب العربي، ١٤٠٣ق، ٢.
- البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي. محاضرات في الفقه المقارن. دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢ق.
- جزيري، عبدالرحمن. الفقه على المذاهب الاربعة. بيروت: دار الفكر، ١٤٢٢ق، ٥.
- الجوزي، ابو عبدالله محمد بن قيم. الطرق الحكمية والسياسة الشرعية. بيروت: شركة دار الارقم، ١٤١٩ق.
- حبيبي، ضمن على. مباني فقهي جريمه مالي در فقه اماميه و فقه اهل سنت. ايران: مجله حكومت اسلامي، ١/٢٢، بهار سال ١٣٩٦.
- الحنبلي، محمد بن أحمد بن عبد الهادي. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق. تحقيق. سامي بن محمد بن جاد، رياض: دارالارقم، ١٤٢٣ق.
- الحوالي، عبدالله بن محمد. العقوبات المالية في الفقه الإسلامي و صور تطبيقاتها. مجلة العدل. ١٥/٥٩ ماه رجب ١٤٣٥ق، بوهنتون ملك عبدالعزيز جده.
- الخطيب، احمد غالب الخطيب. (٢٠٢١م). الغرامة المالية وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية الأردنية. شبكة دائرة الإفتاء. <https://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=8>
- الدسوقي، محمد بن احمد بن عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دارالفكر، ١٤٢٨ق، ٤.
- الديرشوي، عامر. (٢٠٢٠م). "العقوبات المالية التعزيرية من زاوية أصول الفقه". مجله علمي دانشكده علوم اسلامي بوهنتون افرججين. ٧/٤ (٢٠٢٠م).
- الديرشوي، محمد جنيد. الحرية الاقتصادية ومدى سلطان الدولة في تقييدها في الشريعة الاسلامية. دمشق: دارالنواد، ٢٠١٠م.

- زحيلي، وهبه. الفقه الاسلامي وادلته. ٧. دمشق: دار الفكر، ١٤١٨ق.
- الزرقا، مصطفى احمد. المدخل الفقهي العام. دمشق: دارالقلم، ١٤١٨ق، ١.
- الزيلعي، فخرالدين عثمان بن علي. تبين الحقائق شرح كنزالدقائق. ج ٣. (بيروت: دارالكتاب العربي، ١٤٠٢ق.
- السحيم، عبدالله بن عبدالرحمن بن الصالح. مكتبة المشكاة الإسلامية. العقوبات المالية. <https://shababaltgher.alafdal.net> (الوصول: ١٤٤٠ق.
- السعدي، احمد محمد السعيد. (٢٠١١م). "حكم التعزير بالمال". مجلة تحقيقات حقوق اسلامي، ٣/٢. ٢٠١١م.
- شاطبي، ابواسحاق ابراهيم بن موسى. الاعتصام. تحقيق. هشام بن اسماعيل. السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢١ق.
- الطرابلسي، علاء الدين علي بن خليل. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام. القاهرة: بولاق، ١٨٩٢م.
- عامر، عبدالعزيز. التعزير في الشريعة الإسلامية. بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٧٦م.
- عبدالله، محمد. ولاية الحسبة في الاسلام. قاهره: بي تا، مكتبة الزهراء.
- عزيزاده، يعقوب. (١٤٠١ش). بررسي مجازات جزاي نقدي از منظر فقه اقتصادي. تهران: فصلنامه مطالعات فقه اقتصادي دانشگاه پیام نور، بخش الهيأت فقه و حقوق اسلامي. ٣/٤. خزان سال ١٤٠١ش.
- عوده، عبدالقادر. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٣ق، ١.
- العمري، عيسى العمري. محمد شلال العمري. فقه العقوبات في الشريعة الاسلامة. بي جا: دار المسيره للنشر، بي تا.
- فيضي، تبسم كلثوم. (٢٠١٧م). "العقوبات المالية وسقوطها في ضوء القرآن والسنة والقانون الوضعي". مجلة اعجاز تحقيقي. هند، مركز تحقيقات علمي شاه ولي الله دهلوي، ١/٢ (٢٠١٧م).
- قراملكي و حميدي، علي مظهر قراملكي و محمد رضا حميدي. (١٣٩١ش). بررسي مشروعيت مجازات مالي. پوهنتون تهران: فصلنامه تحقيقات فقه و حقوق اسلامي ٢٨/٨ (تابستان سال ١٣٩١ش).
- قرشي، محمد بن احمد. معالم القرية في احكام الحسبة. بي جا: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٨ق.
- النووي، يحيى بن شرف. شرح النووي على صحيح مسلم. المجلد ٢. مراجعة: خليل الميس. بيروت: دار القلم، ١٤٢٢ق، ٢.
- نيشاپوري، مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح المسلم. بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٢٩ق، ٥.

مجله علمی - تحقیقی بین المللی دیوان

دیوان نړیوال علمی - څېړنیز ژورنال

مجله دیوان الدولية للبحوث العلمية

DİWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi
DİWAN International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

بررسی خیار تخلف شرط در فقه و حقوق افغانستان

دراسة تخلف خيار الشرط في الفقه والقانون الافغانی

A Study of the Option of Breach of the Condition in Afghan Jurisprudence and Law

Fıkıh ve Afganistan Hukukunda Şart İhlali İncelemesi

Doi:

محمد اسحق رحیمی^۱

Makale Bilgisi / Article Information

معلومات مقاله / بیانات المقال

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma makalesi/Resarch Article

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقیقی / البحثي

Geliş Tarihi / Received Date:

21.03.2024

تاریخ دریافت مقاله / تاریخ استلام المقال:

Kabul Tarihi / Accepted Date:

07.05.2024

تاریخ پذیرش مقاله / تاریخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده
Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

This article has been scanned by Turnitin. No Plagiarism detected.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin و لم يثبت
انه من السرقات الادبية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی.

محمد اسحق رحیمی، "بررسی خیار تخلف شرط در فقه و حقوق افغانستان"، مجله دیوان ۲/۵ (سرطان ۱۴۰۳)، ۶۳-۷۹.

Atıf:

Mohammad Ishaq Rahimi, "Afgan içtihat ve hukukunda koşulun ihlali seçeneğinin incelenmesi", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 63-79.^۱ پوهندوی. دوکتور، عضو دپارتمنت حقوق خصوصی و حقوق جزا، پوهنځی حقوق و علوم سیاسی، پوهنتون بلخ، ishaq.rahimi64@gmail.com.

ORCID: 0009-0006-1896-4555

چکیده

کلمات کلیدی: افغانستان، حقوق، خيار، شرط، فقه.

خيار تخلف شرط یکی از سازوکارهای تضمینی و حمایتی نقض قرارداد است. طرفین ممکن است هنگام انعقاد یا بعد از انعقاد قرارداد توافق کنند که هرگاه یکی از طرف‌های قرارداد از اجرای مفاد شرط امتناع ورزد و از ثبات قرارداد سوء استفاده کند و قرارداد را منبع ثروت‌اندوزی و سودجویی خویش قرار دهد، مشروطه استحکام و ثبات قرارداد را متزلزل و آن را فسخ می‌کند. خيار یادشده علاوه بر آنکه چهره تضمینی و حمایتی دارد؛ خصوصیت تنبیهی و تهدیدآمیز بودن آن نسبت به خصوصیت تضمینی آن بیشتر است. زیرا اشتراط آن حفاظ مؤثر و سد نفوذناپذیری را در قبال مشروط علیه ایجاد می‌کند که هیچ‌گاه وی تخیل نقض و سوء استفاده از استحکام قرارداد را در ذهن نپروراند. هر لحظه بیم آن را داشته باشد که مبدا مشروطه به دلیل تخلف و سوء استفاده وی قرارداد را فسخ کند. اما، چنانچه با وجود خصوصیت تنبیهی و تهدیدی آن، مشروط علیه از اجرای مفاد شرط امتناع ورزد، مشروطه اقدام به فسخ قرارداد می‌کند. بر علاوه ممکن است مشروطه از محکمه هزینه اجرای شرط فعل را بی‌آنکه تعهد را اجرا کند، مطالبه نماید. با وجود این که قانون مدنی و سایر قوانین افغانستان در خصوص خيار تخلف شرط مهر سکوت بر لب نهاده است؛ در این مقاله سعی شده است که رهنمودهایی برای قانون‌گذار افغانستان ارائه گردد که احکام و آثار خيار تخلف شرط را در قانون مدنی به عنوان یکی از شروط ضمن عقد تبیین کند. مواد و اطلاعات این تحقیق با روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و با شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی و تطبیقی (مقایسه‌ای) پردازش شده است.

المخلص

الكلمات المفتاحية:

الافغانی، القانون، الشرط، الخيار، الفقه.

خيار تخلف الشرط أحد آليات التأمين و الحماية لنقض العقد. من الممكن أن يتفق طرفا العقد قبل أو بعد انعقاد على أن أي من طرفي العقد، إذا امتنع عن تنفيذ العقد، استغل ثبات العقد بأن يجعل العقد منبعاً لكسب الثروة و النفع لنفسه، فمن حق المشروط له، أن يزعم استحكام العقد و يفسخه. الخيار المذكور، إضافة إلى وجهه التأميني و الحميوي، سمتة التبعية و التحذيري تفوق سمتة التأميني و الحميوي لأن اشتراطه يخلق حافظاً مؤثراً و سداً منيعاً في مواجهة المشروط عليه. كي لا يربى في ذهنه فكرة النقص و الاستغلال عن استحكام العقد. فأى لحظة خاف تخلف الشرط و استغلال المشروط له عن العقد، هو يفسخ العقد. إضافة إلى ذلك، بإمكان المشروط له أن يطلب من المحكمة مصارف تنفيذ الشرط دون تنفيذ العقد.

مع أن القانون المدني و سایر قوانین افغانستان النافذة ساكتة عن بحث خيار تخلف الشرط، في هذه المقالة بُدّل السعي كي أن يقدم نموذجاً لواضع القانون في افغانستان كي يبين أحكام و آثار تخلف خيار الشرط من حيث أحد الشروط ضمن العقد. طريقة جمع المعلومات في المقالة مكتبي طريقة البحث كيني (توصيفي - تحليلي).

Abstract

Option of breach of condition is one of the guarantee and support mechanisms for breach of contract. The parties may agree during or after the conclusion of the contract that if one of the parties to the contract does not implement the provisions of the condition and exploit the contract stability and makes the contract a source of wealth and profit seeking, option holder can refuse to adhere to the contract stability and strength and rescind it. In addition to its guarantee and support mechanisms, the option has a feature of punitive and threatening mechanisms that are more beheld. Because the right of option creates an effective protection and an impenetrable barrier against the other party, so he never thought of breaching and exploiting the strength of the contract. All the time, the other party might be worried that the option holder may rescind the contract as a result of the other party's breaching of the condition provisions and his explanation. However, if, despite its punitive and threatening nature, the other party refuses to implement the provisions of the condition, the condition holder will rescind the contract. In addition, it is possible for the condition holder to demand from the court the cost of fulfilling the condition without fulfilling the obligation. Although the civil law and other effective Afghan laws have not provided explicit rules for option of breach of the condition, in this article, an attempt has been made to provide guidelines for the Afghan legislator to explain the rulings and consequences of breach of condition in the civil law as one of the conditions in the contract. The method of gathering information in this article is library-based and the method of conducting research is qualitative (descriptive-analytical).

Keywords:

Afghanistan,
Law, Condition,
Option,
Jurisprudence.

Özet

Koşulu ihlal etme hakkı, sözleşmenin ihlaline ilişkin garanti ve koruma mekanizmalarından biridir. Taraflar, sözleşmenin kurulması sırasında veya sonrasında, sözleşmenin taraflarından birinin şart hükümlerini uygulamayı reddetmesi ve sözleşmenin istikrarını kötüye kullanması, sözleşmeyi zenginlik ve kâr amacı güden bir kaynak haline getirmesi durumunda, sözleşmenin gücünün ve sözleşmenin istikrarı sarsılır ve onu iptal eder. Bahsi geçen yetkinin yanı sıra garantili ve destekleyici bir yüzü de vardır; Cezalandırıcı ve tehdit edici niteliği garantili niteliğinden daha fazladır. Çünkü bu gereklilik, koşullu tarafa karşı etkili bir koruma ve aşılmaz bir engel oluşturur, böylece sözleşmenin gücünü ihlal etmeyi ve kötüye kullanmayı asla düşünmez. Denetimli serbestliğin ihlali ve istismarı nedeniyle denetimli serbestliğin her an sözleşmeyi feshedebileceği korkusu var. Ancak cezai ve tehdit edici niteliğine rağmen koşullu taraf, koşulun şartlarını uygulamayı reddederse, koşullu taraf sözleşmeyi feshedecektir. Ayrıca amirin yükümlülüğü yerine getirmeden şartı yerine getirme bedelini mahkemeden talep etmesi de mümkündür. Afganistan'ın medeni kanunu ve diğer yürürlükteki kanunları ihlal yetkisine susma şartını koymuş olsa da; Bu makalede, Afgan kanun koyucuya, sözleşmede yer alan şartlardan biri olarak medeni hukukta yer alan şartların ihlalinin hükümlerini ve etkilerini açıklama konusunda yol gösterici bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Bu makaledeki materyallerin toplanma yöntemi kütüphane tabanlı, araştırma yürütme yöntemi ise nitel (betimleyici-analitik) bir yöntemdir.

Anahtar Kelimeler:

Afganistan, Hukuk, Hiyar, Şart, Fıkıh.

مقدمه

بر اساس اصل آزادی قراردادها طرفین قرارداد آزاد هستند هرگونه قرارداد مشروع را منعقد کنند و تعهدات ناشی از آن را متحمل گردد. خیار تخلف شرط به عنوان تعهد تبعی، ایجاد آن از حاکمیت اراده طرفین سرچشمه می‌گیرد. بر مبنای شرط مورد نظر طرفین به منظور تضمین حق خویش از انعقاد قرارداد با طرف مقابل توافق می‌کند که در صورت سرپیچی یکی از طرف‌ها از اجرای تعهد یا سوءاستفاده یکی از آن‌ها از استحکام و ثبات قراردادها، زیان‌دیده خیار فسخ قرارداد را داشته باشد که با فسخ قرارداد اصلی، از زیربار تعهد ناشی از شرط فعل رهایی یابد.

درواقع اشتراط فسخ قرارداد اصلی به دلیل تخلف متعهد (مشروط‌علیه) از اجرای مفاد شرط در گام نخست باعث استحکام و ثبات قرارداد اصلی می‌گردد. به نحوی که مشروط‌علیه نهایت تلاش خویش مبنی بر اجرای شرط را به کار می‌گیرد تا زمینه اعمال شرط فراهم نگردد. اما، چنانچه مشروط‌علیه با وجود حفاظ مؤثر از ثبات و استحکام قرارداد سوءاستفاد کند و از اجرای مفاد شرط امتناع ورزد، مشروط‌له صلاحیت فسخ قرارداد اصلی را می‌یابد. بنابراین، خیار تخلف شرط یکی از سازوکارهای تضمینی و حمایتی نقض قرارداد است. زیرا اشتراط خیار موجب می‌شود که هیچ‌گاه مشروط‌علیه تخیل نقض و سوءاستفاده از استحکام قرارداد را در ذهن نپروراند.

آنچه موضوع تفصیلی این مقاله را تشکیل می‌دهد، بررسی خیار تخلف شرط در فقه و حقوق افغانستان است. در خصوص موضوع یادشده حقوق دانان افغانستان تحقیقی انجام نداده‌اند. با این وصف، در حوزه حقوق، مقاله حاضر اولین تحقیقی است که صورت می‌گیرد. اما، از لحاظ فقهی، فقها و نویسندگان شهر، نظیر ابن عابدین در کتاب حاشیه رد المحتار علی الدر المختار، کاسانی در کتاب بدائع الصنائع، دکتور وهبة الزحیلی در کتاب الفقه الاسلامی و ادلته، سید سابق در کتاب فقه السنه و شارحین مجلة الاحکام در شرح‌های مجلة الاحکام العدلیه و فقیهان مشهور امامیه نظیر علامه حلی، حسینی عاملی و شیخ انصاری در کتب فقهی شرط یادشده را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند.

ارائه رهنمود برای قانون‌گذار به منظور تبیین احکام و آثار خیار شرط در قانون مدنی افغانستان ضرورت انجام این تحقیق را تشکیل می‌دهد. به منظور نیل به این مهم، مقاله درصدد یافتن پاسخ به این سؤالات است که خیار تخلف شرط چگونه می‌تواند به‌عنوان یکی از شیوه‌های تضمینی و حمایتی نقض قرارداد نقش داشته باشد؛ به‌علاوه مبنای حقوقی آن چیست؟ چه آثار حقوقی از اشتراط خیار تخلف شرط ناشی می‌شود؟

برای پاسخ سؤالات یادشده نخست سعی می‌گردد خیار تخلف شرط شناسایی گردد. همچنین فلسفه وجودی و علتی که باعث ایجاد این نهاد حقوقی گردیده است، مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. سپس آثار حقوقی ناشی از آن شرح و بسط داده شود. در نهایت رهنمودی مبنی بر پذیرش شرط مورد نظر در قانون مدنی افغانستان ارائه خواهد شد.

۱. مفهوم خیار تخلف شرط

خیار تخلف شرط، عبارت است از تخلف متعهد (مشروط‌علیه) از عمل به شرط صفت یا شرط نتیجه یا شرط فعل.^۱ خیار تخلف شرط، طوریکه از نام آن معلوم است سبب ایجاد خیار، تخلف از شرطی است که طرفین عقد شرط می‌کنند و در صورت تخلف مشروط‌علیه از اجرای مفاد شرط برای مشروط‌له خیار به وجود می‌آید. خیار تخلف شرط به صورت شرط، در ضمن قرارداد اصلی گنجانیده می‌شود که با اشتراط آن در قرارداد، جزئی از قرارداد اصلی می‌شود. بدیهی است که لزوم وفای به عقد شامل آن نیز می‌شود. با این وصف، مشروط‌علیه ناگزیر به اجرای مفاد شرط می‌گردد.

^۱ محمد جعفر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق (تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۸هـ)، ۳/۱۸۴۲؛ مه‌راب داراب پور و محمد رضا داراب پور، حقوق قراردادها (تهران: جنگل، جاودانه، ۱۳۹۴هـ)، ۱/۲۷۱.

درواقع خیار تخلف شرط، نتیجه تخلف از تراضی است.^۲ به نحوی که مشروط علیه در شرط فعل ناگزیر است به مفاد شرط عمل کند. در غیر این صورت، چنانچه مشروط علیه از قیام به مفاد شرط امتناع ورزد، در گام نخست به اجرای مفاد شرط اجبار می‌گردد؛ اما هرگاه اجبار وی توسط محکمه میسر نباشد و به وسیله دیگران نیز امکان اجرای مفاد شرط نباشد یا معلوم شود که مورد معامله وصف مورد نظر را ندارد یا انجام دادن شرط ممتنع شود مشروط له صلاحیت فسخ قرارداد را می‌یابد.^۳ چه اینکه مشروط له حین انعقاد عقد، التزام خود به عقد را معلق و مشروط به انجام شرط در خارج می‌کند، چون مفاد شرط در خارج تحقق نمی‌یابد، به تبع آن او نیز می‌تواند از التزامی که نسبت به عقد داشت، صرف نظر نموده و عقد را فسخ کند.^۴ ضمانت اجرای فسخ عقد نسبت به شرط صفت و شرط نتیجه نیز قابل اعمال است. به این صورت که هرگاه مشروط علیه شرط نتیجه نتواند نتیجه مورد نظر را محقق سازد، یا مشروط علیه در شرط صفت، نتواند وصف مورد عقد را حاضر کند، مشروط له صلاحیت فسخ عقد را می‌یابد.

قانون مدنی افغانستان خیار تخلف شرط را مورد شناسایی قرار نداده است. صرفاً در کتاب دوم، باب دوم، فصل دوم، مبحث سوم و فرع سوم، تحت عنوان «خیاراتی که لزوم عقد را به تأخیر می‌اندازد» از خیار شرط، خیار تعیین، خیار عیب و خیار رؤیت ذکر نموده است؛ اما از خیار تخلف شرط ذکری بعمل نیامده است. اما، قانون مدنی افغانستان شروط مقترن به عقد (شرط ضمن عقد) را بر مبنای صحت، با پیروی از فقه اهل سنت به ویژه فقه حنفی به سه دسته شرط صحیح، فاسد و باطل، دسته‌بندی نموده است. شرط صحیح به شرطی گفته می‌شود که موافق و مقتضای عقد یا مؤکد مقتضای عقد یا شرعاً جایز و یا عرف به آن جاری باشد.^۵ فقهای حنفی شرط صحیح را چنین تبیین نموده است: «شرط صحیح به شرطی اطلاق می‌شود که مقتضی عقد یا ملازم با مقتضای آن باشد و یا در شرع وارد شده باشد یا متعارف تلقی شود».^۶ قانون مدنی افغانستان (ق.م.ا. ۱۰۱) با اقتباس از فقه حنفی در ماده ۶۰۷ در خصوص شرط صحیح بیان می‌کند: «شرط مناسب با عقد یا شرطی که عقد مقتضی آن بوده یا حکم عقد را مؤکد گرداند، همچنان شرطی که موافق با تعامل جاریه بوده و یا منافی اقتضای عقد نباشد، شرط صحیح پنداشته می‌شود». علاوه بر آن اقتباس ناقص از فقه اهل سنت به ویژه فقه حنفی باعث گردیده است که خیار تخلف شرط در قانون مدنی افغانستان مورد شناسایی قرار نگیرد.

البته، صرفاً در باب عقد ازدواج شرط خیار تخلف به نوعی مورد پذیرش قانون مدنی افغانستان قرار گرفته است. به نحوی که بر مبنای ماده ۸۸ آن قانون در فرض اشتراط عدم ازدواج مجدد از سوی زوجه و پذیرش آن سوی زوج، زوج ملزم به اجرای آن (عدم ازدواج مجدد) است. در غیر این صورت، زوجه حق تفریق را دارد. ماده یادشده در این خصوص تصریح می‌کند: «زن می‌تواند هنگام عقد ازدواج شرط گذارد که اگر زوج وی مخالف احکام مندرج ماده (۸۶) این قانون با زن دیگر ازدواج کند، صلاحیت طلاق به او انتقال داده شود». باتوجه به ماده یادشده هرگاه مشروط علیه (زوج) خلاف مفاد شرط (عدم ازدواج مجدد مشروط) عمل کند و بدون در نظر داشت شرایط مندرج ماده ۸۶ قانون مدنی^۷ اقدام به ازدواج مجدد کند، صلاحیت طلاق که از حقوق زوج است به زوجه منتقل می‌شود.

^۲ ناصر کاتوزیان، قواعد عمومی قراردادها (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷ه.ق)، ۱۵۸/۵؛ سید مصطفی محقق داماد، نظریه عمومی شروط و التزامات در حقوق اسلامی (تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۳ه.ق)، ۳۷۴.

^۳ ناصر کاتوزیان، قواعد عمومی قراردادها، ۱۵۸/۵.

^۴ سید مصطفی محقق داماد، نظریه عمومی شروط و التزامات در حقوق اسلامی، ۲۴۳.

^۵ ماری نوئل بشله «و دیگران»، دوره حقوق و جایب (کابل: انتشارات سعید، ۱۳۹۲ه.ق)، ۱۰۲؛ فضل الرحیم محمود، «د عقد ارکان او شرطونه»، مجله عدالت، ۱۲۴، (۱۳۹۲ه.ق)، ۷۶.

^۶ ابن عابدین، حاشیه رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار فقه ابوحنیفه (بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۰م)، ۱۲۶/۴.

^۷ ماده ۸۶ ق.م.ا: «ازدواج به بیش از یک زن بعد از تحقق حالات آتی صورت گرفته می‌تواند: ۱- در حالتی که خوف عدم عدالت بین زوجات موجود نباشد. ۲- در حالتی که شخص کفایت مالی برای تأمین نفقه زوجات از قبیل غذا، لباس، مسکن و تداوی مناسب را دارا باشد. ۳- در حالتی که مصلحت مشروع، مانند عقیم بودن زوجه اولی و یا مصاب بودن وی به امراض صعب العلاج، موجود باشد.

همچنین قانون قراردادهای تجارتي و فروش اموال، با وجود اینکه خیار تخلف شرط را به صورت صریح مورد شناسایی قرار نداده است؛ اما، ابتدای ماده ۷۲ آن قانون برای طرفین صلاحیت می‌دهد که بر اساس شرط، حق فسخ قرارداد را داشته باشند. به نحوی که طرفین می‌توانند توافق کنند که هرگاه یکی از طرف‌ها مفاد شرط را اجرا نکند، مشروط‌له حق فسخ قرارداد را داشته باشد. در خصوص اینکه حکم ماده ۷۲ قانون قراردادهای تجارتي و فروش اموال و حکم فسخ عقد ازدواج نسبت به سایر عقود معاوضی قابل اعمال است یا خیر. با تأمل به اصول و قواعد عمومی به نظر می‌رسد که احکام و آثار آن‌ها ویژه قراردادهای تجارتي و فروش اموال و عقد ازدواج است و نسبت به سایر عقود قابل اعمال نباشد. چه اینکه اگر منظور قانون‌گذار از بیان احکام و آثار خیار تخلف شرط به عنوان قاعده عمومی بود؛ در گام نخست باید در مبحث قواعد عمومی قراردادهای قانون مدنی یا حد اقل در عقود چون بیع و اجاره که نمونه اعلا و اجلائی از عقود معاوضی است، همانند پیشینیان احکام و آثار آن را در این دسته از عقود بیان می‌داشت نه در عقد ازدواج یا قانون خاص.

در فقه نیز فقهای حنفی بعد از تقسیم بندی شروط به شرط صحیح، فاسد و باطل در ادامه، مفاد شرط صحیح را لازم‌الاجرا دانسته و مشروط‌علیه را به آن ملزم می‌داند. چنانچه مشروط‌علیه از اجرای شرط امتناع ورزد، مشروط‌له می‌تواند وی را ملزم به اجرای مفاد شرط کند. مجله الاحکام العدلیة در ماده ۱۸۸ خود در خصوص احکام و آثار شرط صحیح تصریح می‌کند: «بیع به شرط متعارف به این معنی که در عرف مردم شهر قابل رعایت باشد صحیح است و به شرط مذکور اعتبار داده می‌شود. مثلاً: به این شرط بفروشد تا از پوست که مشتری آنرا خریده بایع برایش واسکت بدوزد یا قفلی را که مشتری خریده بایع آنرا به دروازه مشتری نصب کند یا رختی را که مشتری خریده بایع آنرا برایش پارچه نماید. در این صورت‌ها بیع صحیح بوده و بالای بایع لازم است که به آن وفا کند». بر مبنای ماده یادشده انجام دادن فعل (دوختن واسکت یا نصب قفل به دروازه مشتری یا پارچه نمودن رخت) بر بایع شرط شده است و مشروط‌علیه (بایع) ملزم است که به مفاد شرط وفا کند.^۸ در صورت امتناع مشروط‌علیه از اجرای مفاد شرط، مشروط‌له (مشتری) با احراز شرایط می‌تواند اجبار او را به اجرای شرط از مقامات رسمی مطالبه کند. همچنین مشروط‌له می‌تواند قرارداد اصلی را که حاوی شرط است، بابت تخلف مشروط‌علیه از اجرای مفاد شرط، فسخ کند. ماده ۱۸۷ مجله الاحکام العدلیة در این خصوص بیان می‌کند: «بیع مشروط به شرطی که عقد را تأیید نماید، صحیح بوده و شرط همچنان معتبر است. بطور مثال: اگر بیع به این شرط صورت گرفت که مشتری در نزد بایع شیء معلوم را به رهن گذارد و یا اینکه شخص حاضر در قسمت پرداخت پول به بایع، کفیل گردد؛ بیع صحیح بوده و شرط اعتبار دارد حتی اگر مشتری به شرط مذکور وفا نکند، بایع حق دارد تا بیع را فسخ کند. زیرا این شرط مؤید تسلیم پول که مقتضای عقد است، می‌باشد». بر اساس قسمت اخیر ماده یادشده چنانچه مشروط‌علیه (مشتری) از اجرای مفاد شرط امتناع ورزد، مشروط‌له (بایع) می‌تواند قرارداد را فسخ کند.

از سوی دیگر با وجود اینکه قانون مدنی و سایر قوانین نافذ افغانستان در خصوص خیار تخلف شرط مهر سکوت بر لب نهاده است؛ اما عرف، عادت و بنای عقلا وجود خیار تخلف شرط را مسلم فرض می‌کند. به این صورت که هرگاه طرفین قرارداد، ضمن عقد انجام دادن فعل مادی یا حقوقی را بر یکی از متعاملین یا بر شخص خارجی شرط کند، با شرط یادشده تعهدی بر عهده مشروط‌علیه قرار می‌گیرد که وی ملزم به ایفای آن بوده و باید آن را به منصفه اجرا بگذارد. به تبع آن حقی برای مشروط‌له در مطالبه و اجرای تعهد (شرط) به وجود می‌آید. همچنین عدالت قراردادی و منطق، مقتضی آن است که مشروط‌له به منظور رهایی از زیر بار تعهدی که مشروط‌علیه بر مبنای قرارداد عنان و لجام آن را بدست دارد و به صورت ناعادلانه به ضرر مشروط‌له جولان می‌دهد، قرارداد را فسخ کند.

^۸ علی حیدر، در الاحکام فی شرح المجله (کویت: مکتبة العربیه، بی تا)، ۱/ ۱۳۸؛ ابن عابدین، حاشیه رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار فقه ابوحنیفه، ۴/ ۱۲۷.

اقتباس ناقص نویسندگان قانون مدنی از فقه حنفی باعث شده است که احکام و آثار شرط صحیح به دست غفلت سپرده شود. بهتر آن خواهد آتار و احکام خیار تخلف شرط را نیز همانند مواد ۱۸۷ و ۱۸۸ مجله الاحکام العدلیه تبیین کند. گذشته از آن اهمیت به سزایی که شرط صحیح به عنوان تعهد تبعی دارد، ایجاب طرح ماده قانونی مستقلی می نماید. لذا، قانون گذار افزون بر تعریفی که از شرط صحیح نموده، بهتر است با طرح ماده قانونی مستقل همانند متعهد، مشروط علیه را ناگزیر به اجرای مفاد شرط بداند. چنانچه مشروط علیه مفاد شرط را به صورت اختیاری انجام ندهد، مشروط له از محکمه اجبار او به اجرای مفاد شرط و فسخ قرارداد اصلی را مطالبه کند.

۲. مبنای خیار تخلف شرط

منظور از مبنای خیار تخلف شرط، چیستی، فلسفه وجودی و علت ایجاد این نهاد حقوقی است. با توجه به مبنای خیار تخلف شرط مباحث تفصیلی این بند ضمن سه قسمت مورد بررسی قرار می گیرد.

۱.۲. حاکمیت اراده

بر اساس این نظریه مبنای خیار تخلف شرط را حاکمیت اراده طرفین قرارداد تشکیل می دهد. از آنجاکه خیار تخلف شرط از طبیعت شرط ضمن عقد برخوردار است، وقتی که نیروی الزام آوری عقد به حکومت اراده استوار است، به تبع آن شرط ضمنی آن را نیز باید در همان مبنا جستجو نمود. یعنی همانطوری که طرفین بر مبنای صلاحیت و اراده خویش قراردادی را منعقد و توافق می کنند که از نیروی الزام آوری برخوردار باشد؛ خیار تخلف شرط نیز به عنوان شرط ضمن عقد و تعهد تبعی، ایجاد آن از حاکمیت اراده طرفین سرچشمه می گیرد. به دیگر سخن، اراده مشترک طرفین قرارداد است که تعیین می کند اجرای تعهد و شرط دارای چه کیفیت، اوصاف و ویژگی باشد. محدوده تعهدات تا کجا است و در صورت عدم رعایت شرایط و مقررات مندرج قرارداد، ناقض چه چیزی را باید متحمل گردد.^۹

در خصوص شرط ضمنی برخی از اساتید چنین استدلال می کنند که مبنای اعتبار شرط ضمن عقد معهود بودن مورد شرط در عرف است. از سوی دیگر منشأ اعتبار عرف در تعیین شرایط قرارداد کاشف بودن عرف از اراده طرفین است. در نتیجه منشأ اصلی اعتبار شرط ضمنی اراده طرفین است.^{۱۰} پس اراده طرفین قرارداد است که به منظور حمایت از زیان دیده و تضمین اجرای بهتر قرارداد، سازوکاری تحت عنوان خیار تخلف شرط تأسیس و بر اساس آن حق اجبار مشروط علیه یا حق فسخ قرارداد را برای زیان دیده به منظور رهایی از زیر بار تعهدی که مشروط علیه عنان آن را بدست دارد و به صورت ظالمانه، جولان می دهد، شناسایی می کند. بنابراین، بر مبنای نیروی الزام عقود و شروط، طرفین قرارداد ملزم به اجرای تعهداتی است که در ضمن قرارداد بر اساس حاکمیت اراده خویش آن ها را ایجاد نموده اند. از سوی دیگر هر شرط که در عقد مورد توافق طرفین باشد و متعهد از اجرای آن سربچی کند، سبب ایجاد خیار تخلف از شرط است.

۲.۲. عدالت قراردادی (تعادل)

بر اساس این نظریه تعهدات متقابل در قراردادهای معوض باهم مرتبط هستند و میان تعهدات متقابل در این نوع عقود، تعادل برقرار است. لذا، چنانچه یکی از طرف های قرارداد از ثبات و استحکامی که قرارداد بنا بر تراضی طرفین استوار است، سوء استفاده و بهره برداری یک جانبه کند؛ به نحوی که قرارداد را منبع ثروت اندوزی و عایداتی خود قرار دهد، بدون آنکه به ایراد خسارت یا کاهش منافع طرف مقابل توجهی داشته باشد، تعادل نسبی قراردادی که طرفین، قرارداد را بر مبنای آن استوار نموده بودند، سقوط کند و

^۹. نعمت الله الفت، "تأملی در مبنای و مفاد الزام و التزام در قراردادها"، مجله فقه و حقوق ۱۲ (۱۳۸۶)، ۱۰۶.

^{۱۰}. مهدی شهیدی، شروط ضمن عقد (تهران: انتشارات مجد، ۱۳۸۷)، ۵۱.

جزو مصادیق خیار تخلف شرط قرار گیرد. در چنین مواردی عدالت قراردادی و منطبق حقوقی مقتضی آن است که برای حمایت از مشروطه و تضمین اجرای قرارداد، حقی تحت عنوان خیار تخلف شرط شناسایی گردد تا با استفاده از آن شخص زیان دیده، استحکام و ثبات قرارداد را متزلزل نموده و قرارداد را فسخ کند و زیان دیده را از زیر بار قرارداد ناعادلانه‌ای که لجام آن را به دست دارد و به صورت ظالمانه جولان می‌دهد، رهایی بخشد. چراکه فسخ بر مبنای خیار تخلف شرط، عدالت مشروعی است و نمی‌توان یکی از طرفین را مجبور به استمرار ارتباط قانونی با متعهدی نمود که قرارداد را منبع عایداتی خود و ایراد خسارت بر دیگران قرار داده است.

به‌علاوه در فرضی که مشروط‌علیه خلاف مفاد قرارداد عمل نکند و قرارداد را نقض نکند نیز خیار تخلف شرط وسیله تضمینی اجرای قرارداد خواهد بود. زیرا مشروط‌علیه که فکر تخطی از تعهدات قراردادی و ایراد خسارت به طرف مقابل را در ذهن می‌پروراند، خیار تخلف شرط به عنوان حفاظ مؤثر عمل نموده و سد نفوذناپذیری را ایجاد می‌کند که هیچ‌گاه از تعهدات مندرج در قرارداد تخلف نورزد؛ یا حداقل قرارداد را منبع خودکامگی و ثروت اندوزی خود قرار ندهد.

۳.۲. ضرورت‌های اقتصادی و اجتماعی

به موجب این نظریه، مبنای نفوذ و اعتبار خیار تخلف شرط را ضرورت‌های اجتماعی و اقتصادی مردم تشکیل می‌دهد. به عبارتی قانون‌گذار حین تدوین و تقنین مواد مرتبط به خیار تخلف شرط، ضرورت‌های اجتماعی و اقتصادی مردم را احساس و با در نظر داشت نیازمندی‌های یادشده دست به تقنین و تجویز خیار برای مشروط‌له می‌زند. از سوی دیگر عدم شناسایی خیار تخلف شرط برای شخص زیان‌دیده مانع پیشرفت تجارت و رشد و توسعه مبادلات تجاری شده و رکود بازار و متزلزل شدن اقتصاد جامعه را به دنبال دارد.^{۱۱} زیرا متخلف (مشروط‌علیه) که عنان و لجام قرارداد را بدست دارد و به ضرر مشروط‌له آن را اعمال می‌کند. مشروط-له از ابزار حقوقی که به وسیله آن بتواند از خسارت وارده جلوگیری کند و از زیر بار تعهدات رهایی یابد، محروم باشد، هیچ‌گاه حاضر به انعقاد قرارداد در چنین جوامعی نخواهد شد. بر علاوه هرگاه اکثر زیان‌دیدگان (مشروط‌له) از دسترسی به چنین ابزاری محروم باشند و از برقراری روابط حقوقی و انعقاد قرارداد امتناع ورزند، به‌خودی خود رکود و انجماد بازار تجاری و اقتصادی را موجب می‌شود.

باوجود آنکه اشتراط و اعتبار دهی خیار تخلف شرط خلاف اصل ثبات قراردادها و قواعد عمومی است. ولی به علت ضرورت و نیازهای جامعه نهاد حقوقی تحت عنوان خیار تخلف شرط تأسیس و تجویز شده است. بر مبنای این نظریه ضرورت‌های اجتماعی و نیازهای بی‌حد انسان است که هر یک به انعقاد قراردادها و شروط مندرج در آن تن می‌دهند و سبب مشروعیت^{۱۲} بیع و تجارت می‌گردد.^{۱۳} از سوی دیگر چنانچه یکی از طرف‌های قرارداد که معمولاً مشروط‌علیه است از ثبات و استحکام قرارداد سوءاستفاده کند و قرارداد را نقض کند، عرف حاکم در جامعه و بنای عقلا خیار تخلف شرط را برای زیان‌دیده (مشروط‌له) مفروض دانسته و وی با در نظر داشت منافع و مصالح خویش می‌تواند اقدام به فسخ قرارداد کند.

در خصوص اینکه در نظام حقوقی افغانستان مبنای خیار تخلف شرط را کدام یک از نظریات یادشده تشکیل می‌دهد، به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از نظریات سه‌گانه به تنهایی نتواند مبنای تخلف شرط باشد، بلکه هر یک از آن‌ها در ایجاد نیروی الزام به مفاد شرط و ایجاد حق فسخ قرارداد برای مشروط‌له (زیان‌دیده) به میزان اهمیت خود نقش بازی می‌کند. دلیل توجیهی که برای نظریه حاکمیت اراده می‌توان ارائه نمود در آن است که خیار تخلف شرط بر مبنای اراده و ترازی طرفین همراه با عقد به وجود آمده و

^{۱۱}. وهبة الزحیلی، الفقه الاسلامی وادلته (دمشق: دار الفکر، ۱۹۸۵م)، ۲۰۲/۴.

^{۱۲}. البقره ۱/۲۷۵.

^{۱۳}. سید سابق، فقه السنه (بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۸م)، ۳/۴۷.

طرفین بر مبنای اراده، خویش را ملزم به پیروی از آن می‌دانند. اما، چنانچه مشروط‌علیه از پای‌بندی به آن ابا ورزد، عدم اجرای مفاد شرط، با اراده نخستین طرفین سازگاری ندارد و مشروط‌له که تداوم عقد را معلق به اجرای مفاد شرط نموده بود، نتیجه تحقق نمی‌یابد. لذا، ملزم به پای‌بندی به قرارداد نبوده و اقدام به فسخ قرارداد خواهد کرد. از سوی دیگر هرگاه در اثر تخلف مشروط‌علیه، تعادل قراردادی بر هم خورد، مخالف عدالت قراردادی و قاعده لاضرر است. عدالت قراردادی و قاعده لاضرر به حمایت از زیان‌دیده پای به عرصه نهاده و از طریق اجبار مشروط‌علیه به اجرای مفاد شرط، فسخ قرارداد اصلی یا دریافت هزینه اجرای شرط بی‌آنکه شرط را اجرا کند، خسارت وارده بر زیان‌دیده را جبران می‌کند. بر علاوه در فرض نقض مفاد شرط از سوی مشروط‌علیه، عرف و عادت و ضرورت‌های اقتصادی و اجتماعی نیز وجود سازوکارهای تضمینی اجبار به اجرای مفاد شرط و فسخ قرارداد را مسلم فرض می‌کند.

۳. آثار خیار تخلف شرط

اصل لزوم و اصل ثبات قراردادهای مقتضی آن است که تمام قراردادهای الزام‌آور باشد و طرفین قرارداد ناگزیر به پای‌بندی و احترام به تعهدات ناشی از آن باشند. تعهدات ناشی از عقد، اعم از آنکه تعهد اصلی باشد یا تعهد تبعی باید متعهد آن را اجرا کند. از سویی ممکن است متعهد از اجرای آن امتناع ورزد.

۱.۳. اجرای مفاد شرط

منظور از مفاد شرط، تعهداتی است که طرفین ضمن انعقاد عقد و اشتراط شرط آن را به عهد گرفته‌اند. اصل تقدیس و احترام به قراردادهای مستلزم ایفای مفاد تعهدات ناشی از عقود است. طرفین موظفند کلیه تعهدات مندرج در قرارداد، اعم از تعهدات اصلی و تعهدات تبعی را انجام دهند و تخلف از آن مجاز نمی‌باشد. لذا، چنانچه شخص بر مبنای شرط خود را متعهد می‌سازد، مفاد شرط به عنوان تعهد تبعی لازم‌الاتباع بوده و مشروط‌علیه باید به مفاد آن وفا کند. چرا که شروط و از آن جمله خیار تخلف شرط از حیث الزام تابع عقد اصلی است و با داخل شدن در گستره عقد اصلی، از هر جهت و از آن جمله الزام‌آوری ملزم به تبعیت از اصل خواهد بود. بنابراین، چنانچه عقد دارای الزام باشد به دلیل اینکه فرع و شرط آن نیز جزئی از عقد می‌باشد لازم و ایفای آن بر متعهدین واجب می‌گردد.

فقه‌های امامیه شروط مندرج در قرارداد را لازم‌الوفاء دانسته و برای توجیه استدلال خویش به حدیث نبوی «المومنون عند شروطهم» استناد می‌کنند. چنانکه شیخ محمد حسن نجفی به این باور است که بابت لزوم شروط اطلاق آیه «یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود...»^{۱۴} و نیز آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا ان تكون تجارة عن تراض منکم...»^{۱۵} کافی است. با وجود اینکه شرط، جزئی از عقد و تابع آن است و لزوم عقد به فرع (شرط) نیز سرایت می‌کند. صرف وجود آیه دوم سوره مائده در جهت لزوم شرط و قیام به مفاد و مدلول آن کافی است و باید مشروط‌علیه با توجه به اصل لزوم و تقدیس قراردادهای به مفاد شرط عمل کند.^{۱۶} بر علاوه شیخ انصاری در کتاب وزین مکاسب با توجه و آیات و روایات با انعقاد عقد به وجوب قیام به مفاد محتوای عقود و شروط فتوا می‌دهد.^{۱۷} سید محمد جواد حسینی از فقیهان شهر فقهای امامیه در خصوص التزام به مفاد شرط بیان می‌دارند: «اصل و اخبار و روایات مقتضی است که هر شرطی جایز نیست مگر آنکه خلاف آن ثابت شود؛ یعنی عدم آن با عقل یا نقل ثابت گردد».^{۱۸} از مجموع نظرات فقهای امامیه در خصوص التزام به مفاد شرط می‌توان چنین برداشت نمود که فقهای امامیه عمل به شرط

^{۱۴} المائدة ۱/۵.

^{۱۵} النساء ۲۹/۵.

^{۱۶} محمد اسحق رحیمی، ایفای تعهد قراردادی در نظام حقوقی افغانستان (تهران: دانشگاه بین المللی اهل بیت، پایان نامه ماستری، ۱۳۹۰هـ)، ۱۲.

^{۱۷} مرتضی انصاری، مکاسب (قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۶هـ)، ۷۱/۶.

^{۱۸} سید محمد جواد حسینی عاملی، مفتاح الکرامه (بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا)، ۱۳۱/۴.

را همانند عمل به مفاد عقد لازم می‌دانند. زیرا با گنجاندن شرط در ضمن عقد، شرط جزئی از عقد شده و در وفا به مفاد شرط تابع عقد می‌گردد.

در فقه اهل سنت نیز فقهای حنفی و حنبلی شرط صحیح را لازم‌الوفا دانسته و مشروط‌علیه را ملزم به اجرای مفاد شرط می‌دانند؛ چنانکه فقهای حنبلی به این باورند که شروط صحیح اعم از اینکه در عقود معاوضات مالی درج شده باشد؛ یا در عقود توثیق یا تبرعات لازم‌الوفا بوده و مشتری باید به آن وفا کند.^{۱۹} همچنین فقهای حنفی شرط صحیح را با احراز سایر شرایط لازم‌الاجرا دانسته و مشروط‌علیه را ناگزیر به اجرای مفاد شرط می‌دانند. به این صورت که هرگاه شرط فعل، ضمن عقد درج گردد، به نحوی که با بیع پوست را به این شرط بفروشد که برای مشتری آن را واسکت بدوزد یا در عقد بیع شرط گردد که مشتری شیء معلومی را نزد بایع به رهن بگذارد، شروط فعلی که ضمن عقد برای بایع و مشتری شده است باید به آن وفا کنند.^{۲۰} لازم‌الوفا بودن شروط صحیح در مجله الاحکام العدلیة نیز تصریح شده و ماده ۱۸۸ آن مجموعه در این خصوص تصریح دارد: «بیع شرط متعارف به این معنی که در عرف مردم شهر قابل رعایت باشد، صحیح است و به شرط مذکور اعتبار داده می‌شود. مثلاً: به این شرط فروخت تا از پوست که مشتری آن را خریده بایع آن را برایش واسکت بدوزد یا فقلی را که مشتری خریده بایع آن را به دروازه مشتری نصب کند یا رختی را که مشتری خریده بایع آن را برایش پارچه نماید. در چنین مواردی بیع صحیح بوده و بر بایع لازم است که به آن وفا نماید». فروشنده که در این عقود مشروط‌علیه شرط فعل است، بر مبنای ماده یادشده ملزم به اجرای مفاد شرط بوده و باید برای مشتری پوست را واسکت بدوزد؛ یا فقل را به دروازه او نصب کند؛ یا رخت را پارچه کند.^{۲۱} بنابراین، با توجه به نظرات عنوان شده در فقه اهل سنت فقهای حنفی و شافعی شروط صحیح مقرر به عقد را لازم‌الوفا می‌دانند و باید مشروط‌علیه مفاد شرط را به منصفه اجرا بگذارد.

قانون مدنی افغانستان در باب قواعد عمومی، صرفاً به شناسایی انواع شروط و از آن جمله شرط صحت بسنده نموده و در خصوص تبیین احکام و آثار آن مهر سکوت بر لب نهاده است. ولی از آنجاکه شرط فعل به صورت شرط ضمن عقد در ضمن قرارداد اصلی گنجانیده می‌شود و با اشتراط آن ضمن قرارداد اصلی، جزئی از قرارداد اصلی می‌شود. بدیهی است که لزوم وفا به عقد شامل آن نیز می‌شود. مشروط‌علیه باید آن را اجرا کند. البته، در عقد مضاربت مقید، هرگاه صاحب مال بر مضاربت شرطی بگذارد، با پذیرش مضاربت، او مکلف به اجرای مفاد شرط است (مواد ۱۲۷۱ ق.م.ا. و ۱۴۲۰ م.ا.ع). چه اینکه مضاربت هرگونه قید و شرط مفید را می‌پذیرد و با انعقاد عقد و اشتراط شرط مالک صلاحیت عزل مضاربت و تخصیص صلاحیت او را ندارد.^{۲۲} از سوی دیگر مضاربت باید به شروط مندرج در عقد وفا کند.

بر علاوه در وکالت خرید مقید وکیل ملزم به اجرای مفاد شرط بوده و نمی‌تواند از آن تخلف ورزد.^{۲۳} در عقد اجاره نیز هرگاه شرط شود که مستأجر حق واگذاری اجاره یا اجاره باطنی را ندارد، مستأجر ملزم به اجرای مفاد شرط بوده و نمی‌تواند اقدام به واگذاری یا اجاره باطنی کند.^{۲۴} التزام مشروط‌علیه مبنی بر پای‌بندی به مفاد شرط ویژه عقد مضاربت، وکالت و اجاره نبوده و تبیین آن از سوی قانون‌گذار در عقود مضاربت، وکالت و اجاره از باب تمثیل است. با این وصف در کلیه عقود ملتمزم مکلف به وفاداری به مفاد شرط است.

۱۹. وهبة الزحیلی، الفقه الاسلامی وادلته، ۲۰۶/۴.

۲۰. علاء‌الدین ابی بکر مسعود کاسانی، البدائع الصنائع (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق)، ۱۷۱/۵.

۲۱. علی حیدر، در الاحکام فی شرح المجله، ۱/۱۳۹؛ سلیم رستم باز لبنانی، شرح المجله (بیروت: منشورات الحلبي الحقوقیه، ۱۳۰۴هـ)، ۸۸/۱.

۲۲. سلیم رستم باز لبنانی، شرح المجله، ۱/۷۵۴.

۲۳. ماده ۱۵۷۹ ق.م.ا: «هرگاه وکالت مقید گردد وکیل نمی‌تواند در خرید شیء از آن مخالفت نماید مگر اینکه به نفع موکل باشد».

۲۴. یادگار راجی سمنگانی، «توضیح مفاهیم قانون مدنی»، مجله قضا، ۱/۱، (جدی ۱۳۹۱هـ)، ۳۵.

همچنین به استناد ماده ۸۱۵ قانون مدنی افغانستان که می‌گوید: «متعهد به ایفای عین آنچه تعهد نموده مکلف می‌باشد...» در شرط فعل نیز مشروط علیه تعهداتی را که در برابر مشروط له به عهده گرفته است، باید انجام دهد. زیرا ماده ۵۹۵ همان قانون، شرط را چنین تبیین نموده است: «شرط عبارت است از تعهد به آینده در امر متعلق به زمان آینده...». ماده یاد شده به صورت صریح شرط را تعهد دانسته است. از سوی دیگر در هر تعهد، متعهد ملزم است تعهدات خویش را در برابر متعهد له انجام دهد. چرا که هدف بنیادین طرفین از انعقاد عقود و اشتراط شروط، اجرای تعهد توسط متعهد یا مشروط علیه بوده و تکلیف قانونی دارد تا تعهدات قراردادی خویش را با کمال میل و طیب خاطر اجرا کند.^{۲۵}

علاوه بر آن لزوم وفای به شرط و از آن جمله شرط فعل منوط به عقد حاوی آن نیست، بلکه عقد با انعقاد آن فی نفسه از اصل لزوم برخوردار است و اشتراط و الحاق شرط به آن نیز مقتضی آن است که شرط لازم‌الوفا باشد.^{۲۶} لذا، در خصوص الزام و دلایل وجوب شروط نیز می‌توان گفت که عموم ادله‌ای «اوفو بالعقود» و «المؤمنون عند شروطهم» شامل شروط نیز گردیده و شروط نیز همانند عقود و اجزا و عناصر آن لازم‌الاتباع می‌گردد.^{۲۷} همچنین قراردادها و شروط مندرج در آن را عرف و عادت و بنای عقلا در فرض احراز سایر شرایط لازم‌الوفا می‌دانند و باید مشروط علیه بدان پای‌بند باشد و نمی‌تواند از اجرای آن امتناع ورزد.

۱.۲.۳. اجبار به انجام شرط

طوری که در بند قبلی بیان شد، معمولاً مشروط علیه به میل و طیب خاطر شرط را اجرا می‌کند. چنانچه مشروط علیه با رضایت خاطر مفاد شرط را اجرا نکند، مشروط له می‌تواند به حاکم رجوع کند و خواستار اجبار وفا به شرط گردد. در نظام حقوقی افغانستان به تبع قانون مدنی مصر و فرانسه طوری که در بند قبلی بیان شد احکام و آثار شرط فعل بیان نشده است. با وجود تأثیر پذیری قانون مدنی افغانستان از قانون مدنی مصر، یکی از منابع اساسی آن را فقه اهل سنت به ویژه فقه حنفی تشکیل می‌دهد. از فقهای اهل سنت، فقهای حنبلی معتقدند که شرط صحیح اعم از اینکه در عقود معاوضات مالی باشد یا عقود تبرعات یا عقود توثیق، لازم‌الوفا است و مشتری باید به آن وفا کند.^{۲۸} چنانچه مشروط علیه از اجرای مفاد شرط امتناع ورزد، مشروط له با مراجعه به حاکم می‌تواند متمتع را مجبور به اجرای مفاد شرط کند. اما، فقهای حنفی در فرض امتناع مشروط علیه از اجرای مفاد شرط در خصوص اجبار او به اجرای شرط دیدگاه‌های متفاوتی مطرح نموده‌اند. به این صورت که هرگاه در عقد بیع شرط رهن گردد مبنی بر آنکه مشتری بابت ثمن شیئی معلومی را نزد بائع به رهن بگذارد یا شخصی حاضر در مجلس در خصوص پرداخت پول به بائع کفیل گردد و مشتری چنین شرطی را قبول کند. سپس از تسلیم رهن امتناع ورزد، نزد صاحبین اجبار به تسلیم مورد رهن نمی‌گردد. اما، امام زفر معتقد به اجبار آن است.^{۲۹} قول ضعیف در مذهب حنفی بدان رفته است که هنگامی که در بیع شرط رهن می‌گردد، رهن حقی از حقوق بیع شده و اجبار به تسلیم آن مجاز است.^{۳۰}

کاسانی از فقیهان شهیر و صاحب نام مذهب حنفی در کتاب وزین «البدائع الصنائع» چنین توجیهی را برای عدم اجبار به تسلیم رهن در فرض اشتراط آن ضمن عقد بیان می‌دارد؛ رهن، عقد تبرعی است و اشتراط آن ضمن عقد موجب تغییر ماهیت آن نمی‌گردد. از این رو، اجبار به تبرع امر مشروعی نیست و بر آن اجبار نمی‌گردد، بلکه برای مشروط علیه گفته می‌شود یا رهن را برگرداند؛ یا قیمت

^{۲۵}. سام جاکوبسون «و دیگران»، مبادی حقوق و جایب افغانستان (کابل: پروژه تعلیمات حقوقی افغانستان دانشکده حقوق دانشگاه استنفورد، ۲۰۱۴م)، ۱۲۴.

^{۲۶}. محمد اسحق رحیمی، ایفای تعهد قراردادی در نظام حقوقی افغانستان، ۱۲؛ احمد فهیم قویم، «اثر شرط در عقود از دیدگاه فقهای اسلامی و پیامد حقوقی آن»، مجله قضا (ثور ۱۳۹۰)، ۲۷.

^{۲۷}. وهبة الزحیلی، الفقه الاسلامی وادلته، ۲۰۷/۴.

^{۲۸}. وهبة الزحیلی، الفقه الاسلامی وادلته، ۲۰۶/۴.

^{۲۹}. علاءالدین ابی بکر مسعود کاسانی، البدائع الصنائع، ۱۷۱/۵.

^{۳۰}. علاءالدین ابی بکر مسعود کاسانی، البدائع الصنائع، ۱۷۱/۵.

آن را تأدیه کند؛ یا ثمن را تأدیه کند؛ یا بایع، بیع را فسخ کند. چرا که بایع به زوال ملکیت مبیع راضی نمی‌گردد، مگر آنکه رهن دهد یا قیمت رهن را تأدیه کند که دین از مالیت رهن و قیمت آن وصول گردد؛ یا با تأدیه ثمن مقصود حاصل گردد. چنانچه مشتری از وجوه مذکور امتناع ورزد، بایع به دلیل از بین رفتن شرط صلاحیت فسخ بیع را می‌یابد.^{۳۱}

البته، عدم اجبار مشروط‌علیه به اجرای مفاد شرط در مذهب حنفی در موردی مصداق می‌یابد که مورد شرط از عقود تبرع (رهن) در ضمن عقد لازم دیگر باشد. در غیر این صورت، چنانچه مورد شرط اجرای عمل مادی یا حقوقی یا امتناع از اجرای عمل مادی یا حقوقی غیر تبرعی باشد به محض امتناع مشروط‌علیه از اجرای شرط، مشروط‌له صلاحیت اجبار او را به اجرای شرط از طریق مقامات رسمی و دولتی را می‌یابد.

با وجود اینکه قانون مدنی اجبار مشروط‌علیه به اجرای مفاد شرط در فرض امتناع او از اجرای شرط را بیان ننموده است؛ اما، احکام و آثار تعهدات اصلی ناشی از قرارداد اصلی را در صورت امتناع متعهد از اجرای تعهد بیان داشته است. به این صورت که هرگاه تعهد از نوع تعهدات غیرقائم یا غیرمشروط به شخص متعهد باشد و متعهد از اجرای تعهد امتناع ورزد، متعهدله از طریق محکمه در گام نخست متعهد را مجبور به اجرای تعهد می‌کند. اما، چنانچه امکان اجرای تعهد نباشد، متعهدله می‌تواند حکم اجرای تعهد به هزینه متعهد را از محکمه به دست آورد.^{۳۲}

البته، در حالت‌های عاجل که اجرای تعهد مستلزم فوریت باشد، نیاز به حکم محکمه نیست، بلکه بدون حکم محکمه نیز می‌تواند به هزینه متعهد تعهد را اجرا کند (ماده ۸۲۰ ق.م.ا.). هرگاه تعهد از نوع تعهدات قائم یا مشروط به شخص متعهد باشد و متعهد از اجرای تعهد امتناع ورزد. در چنین موردی از آنجاکه اجرای تعهد به وسیله مأمور اجرا یا شخص متعهدله یا ثالث به هزینه متعهد امکان پذیر نیست. محکمه از طریق تهدید به اجبار مالی و غرامت تهدیدی متعهد را به اجرای تعهد وادار می‌سازد.^{۳۳} بند اول ماده ۸۲۴ قانون مدنی افغانستان در خصوص غرامت مالی تصریح دارد: «(۱) هرگاه تنفیذ عینی بدون اجرای وجیه از طرف شخص متعهد غیرممکن یا غیرمناسب باشد طرف مقابل می‌تواند حکم محکمه را مبنی بر الزامیت متعهد بر تنفیذ در صورت امتناع با غرامت تهدیدی مطالبه نماید». بر اساس ماده یادشده هرگاه تعهد از نوع تعهدات قائم به شخص باشد، محکمه با درخواست متعهدله حکم به اجرای عین تعهد در مدت معین توسط متعهد می‌دهد. چنانچه متعهد تعهد را در موعد معهود انجام ندهد، ملزم به پرداخت غرامت بابت تأخیر در اجرای تعهد خواهد بود.

با وجود آنکه مفاد مواد یادشده در خصوص تعهد است؛ اما شرط صحیح که به صورت شرط ضمن عقد در ضمن قرارداد اصلی گنجانیده می‌شود، با اشتراط، جزئی از قرارداد اصلی می‌گردد و احکام و آثار تعهد اصلی نسبت به آن نیز تسری می‌یابد. بنابراین، در مانحن فیه نیز هرگاه شرط صحیح از نوع شروطی باشد که انجام آن توسط مشروط‌علیه شرط شده باشد؛ یا شرط قائم به شخص مشروط‌علیه بوده و شخصیت او در انجام شرط مؤثر باشد؛ یا انجام شرط به وسیله شخص دیگر ممکن نباشد، در چنین مواردی باید خود مشروط‌علیه آن را انجام دهد. در غیر این صورت، چنانچه انجام شرط توسط مشروط‌علیه ضروری نباشد، به نحوی که انجام شرط، قائم به شخص او یا مشروط به شخص او نشده باشد، ثالث یا حتی مشروط‌له می‌تواند به هزینه مشروط‌علیه آن را انجام دهند.

۳.۳. دریافت هزینه انجام شرط

علی القاعد هدف از اشتراط شروط در ضمن عقود به ویژه شرط فعل حقوقی اجرای مفاد شرط است. طرفین قرارداد اشتراط شرط را صرفاً مقدمه برای رسیدن برای اجرای آن می‌دانند. اما، چنانچه مشروط‌علیه از اجرای شرط امتناع ورزد و امکان اجبار او به

۳۱. علاءالدین ابی بکر مسعود کاسانی، *البدائع الصنائع*، ۱۵ / ۱۷۱.

۳۲. محمد اسحق رحیمی، *انفای تعهد قراردادی در نظام حقوقی افغانستان*، ۶۳.

۳۳. ماری نوئل بشله «و دیگران»، *دوره حقوق و جایب*، ۳۶۲.

اجرای شرط ناممکن گردد؛ یا اجرای شرط متعذر گردد، در مواردی که دریافت هزینه انجام شرط فعل شرط شده باشد، بهترین راهکاری که به وسیله آن می‌توان انجام شرط را جبران نمود و به‌نحوی مشروطه را به اهداف قراردادی و اشتراط شروط در ضمن عقود نزدیک نمود، دریافت هزینه انجام شرط است. دریافت هزینه انجام شرط بهترین جایگزین اجرای شرط بعد از تعذر اجرای شرط یا حتی قبل از تعذر اجرای آن است. چه اینکه علاوه بر اجرای مفاد شرط مهم‌ترین انگیزه اشتراط شرط برای مشروطه رسیدن او به ارزش اقتصادی شرط است که با دریافت هزینه انجام شرط به نوعی به آن نزدیک می‌گردد.^{۳۴} از سوی دیگر از آنجاکه در محاسبه اجرت‌المثل یا هزینه اجرای شرط اوضاع و احوال حاکم بر شرط در نظر گرفته می‌شود، عادلانه و منصفانه بوده و معمولاً مورد پذیرش طرفین شرط نیز خواهد بود. در واقع منظور از دریافت هزینه اجرای شرط، وصول هزینه‌ها و مبالغی است که اجرای یک شرط لازم دارد بی‌آنکه مشروطه به وسیله هزینه دریافتی شرط را اجرا کند. به‌نحوی که در محاسبه هزینه اجرای شرط کلیه هزینه‌های که برای اجرای شرط از هنگام اشتراط تا زمان اجرای آن لازم است، محاسبه می‌گردد.

سازوکار تضمینی و حمایتی دریافت هزینه انجام شرط مورد پذیرش فقهای امامیه نیز بوده و فقهای امامیه آن را یکی از راهکارهای مطلوب به منظور رسیدن طرفین به اهداف قراردادی (اجرای عقد و شرط) می‌دانند. چنانکه علامه حلی به این باور است که هرگاه مالک بر عامل در ضمن عقد مساقات انجام کار معینی را شرط کرده باشد و او از اجرای مفاد شرط امتناع ورزد، مالک حق فسخ قرارداد؛ یا دریافت اجرت عمل را می‌یابد. دریافت اجرت عمل در واقع هزینه انجام موضوع شرط است.^{۳۵} البته، منظور فقیه نامبرده از پرداخت اجرت عمل، پرداخت ارزش قراردادی موضوع شرط نیست که شرایط حاکم در قرارداد و سایر اوضاع و احوال در محاسبه لحاظ گردد، بلکه اجرت‌المثل عمل مورد شرط است. لذا، دریافت هزینه اجرای شرط به میزان اجرت‌المثل مورد تأیید برخی از فقهای اسلامی قرار گرفته است. شایان ذکر است که دریافت هزینه اجرای شرط محدود به عقد مساقات نبوده و نسبت به کلیه عقود و تعهدات جاری است. حال آنکه عمده‌ی از فقهای امامیه وجهی برای دریافت هزینه انجام شرط نمی‌دانند و سازوکار تضمینی و حمایتی که به حمایت از مشروطه در فرض تعذر اجرای شرط پای به عرصه می‌نهد، فسخ قرارداد است نه هزینه اجرای شرط.^{۳۶} نظریه دریافت هزینه اجرای شرط به نوعی مورد پذیرش فقهای حنفی نیز قرار گرفته است. چنانکه صاحب کاسانی معتقد است که هرگاه در عقد بیع شرط رهن گردد مبنی بر آنکه مشتری بابت ثمن، شیئی معینی را نزد بائع به رهن بگذارد؛ ولی مشتری از سپردن رهن امتناع ورزد. در چنین موردی مشروطه علیه ملزم است یا رهن بگذارد یا قیمت آن را تأدیه کند که دین از آن قیمت تحصیل گردد.^{۳۷} دریافت قیمت رهن در واقع هزینه اجرای شرط رهن است که مشروطه به دلیل امتناع مشروط علیه به منظور تحصیل دین خویش آن را تحصیل می‌کند.

قانون مدنی افغانستان همانند موارد قبلی از هزینه اجرای تعهد بدون اجرای آن بحثی به میان نیاورده است. ماده ۸۲۰ آن قانون دریافت هزینه اجرای تعهد را به منظور اجرای تعهد توسط ثالث تبیین نموده است. اما، از دریافت هزینه انجام تعهد بی‌آنکه تعهد را اجرا کند ذکری به عمل نیاورده است. همچنین ماده ۱۲۷۱ قانون مدنی افغانستان مضارب را مکلف به رعایت شرط و قیدی می‌داند که از سوی مالک مال بر او شرط شده است. اما چنانچه مضارب از اجرای شرط تخلف ورزد، مضارب مکلف به تأدیه جبران خسارت وارده و جبران خسارت نفعی که قرار بود به سبب وفای شرط بدست آید، است. دریافت جبران خسارت و جبران نفع متوقع با دریافت هزینه انجام شرط متفاوت است و نباید آن‌ها را خلط نمود. به این صورت است که دریافت جبران خسارت، منوط و

^{۳۴}. عباس شوشتری، ضمانت اجرای تخلف از فعل شرط (تهران: پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۶ه)، ۷۵.

^{۳۵}. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف بن مطهر، تحریر الاحکام الشرعیه (قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق)، ۱/۱۵۲.

^{۳۶}. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام (تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ه)، ۲۷/۶۹.

^{۳۷}. علاءالدین ابی بکر مسعود کاسانی، البدایع الصنائع، ۱/۱۷۱.

مشروط به ایراد خسارت به مشروطه است. حال آنکه دریافت هزینه انجام شرط به محض تخلف از مفاد شرط فراهم می شود، اعم از اینکه در اثر تخلف مشروط علیه از اجرای شرط، خسارت وارد شده باشد یا نشده باشد.

سکوت قانون گذار مبنی بر دریافت هزینه انجام شرط در صورت امتناع مشروطه از اجرای شرط را می توان حمل بر عدم جواز آن نمود. به تبع آن دریافت هزینه اجرای شرط را نمی توان یکی از ضمانات اجراهای تخلف از شرط به شمار آورد. اما، پرداخت هزینه انجام تعهد یا شرط به صورت مستقیم، بی آنکه متعهد یا مشروط علیه قرار باشد تعهد یا شرط را انجام دهد یکی از سازکارهای تضمینی و حمایتی مناسبی است که در صورت امتناع متعهد یا مشروط علیه از اجرای تعهد، متعهدله یا مشروطه را به اهداف انعقاد عقود و اشتراط شروط که رسیدن طرفین به عوض های مورد معامله و شرط و حصول ارزش اقتصادی آن است، نزدیک می سازد. بنابراین، توصیه می گردد که منطقی بودن این سازکار تضمینی و حمایتی توسط دکترین شرح و بسط یابد، قضات در آرای خویش آن را مورد شناسایی قرار دهند و مهم تر از همه قانون گذار احکام و آثار آن را در متون قوانین و مقررات تبیین کند.

۴.۳. حق فسخ ناشی از خیار تخلف شرط

اثر دیگری که در نتیجه تخلف از شرط ناشی می شود، خیار فسخ برای مشروطه است. در نظام حقوقی افغانستان هرگاه مشروط- علیه از اجرای شرط امتناع ورزد، در خصوص اینکه مشروطه می تواند قرارداد را فسخ کند یا خیر، قانون مدنی همانند موارد قبلی مهر سکوت بر لب نهاده و به تبیین فسخ به عنوان یکی از ضمانات اجراهای نقض شرط نپرداخته است. فقهای حنبلی فسخ را یکی از سازکارهای تضمینی و حمایتی نقض شرط دانسته است. به این صورت که فقهای حنبلی در فرض اشتراط شرط صحیح در ضمن عقد و امتناع مشروط علیه از اجرای شرط برای مشروطه حق فسخ قرارداد را می دهد؛ شروط صحیح اعم از اینکه در عقود معوضات مالی یا عقود تبرع یا عقود توثیق شرط گردد و مشروط علیه از اجرای آن امتناع ورزد، مشروطه می تواند قرارداد اصلی را فسخ کند.^{۳۸} ولی هرگاه زوج مشروط علیه به شرط صحیح مندرج در عقد ازدواج وفا نکند، مشروطه را مخیر به فسخ عقد به سبب عدم وفا به شرط و استمرار رابطه زوجیت می داند.^{۳۹}

همچنین فقهای حنفی فسخ به دلیل عدم اجرای مفاد شرط را یکی از سازکارهای تضمینی و حمایتی نقض قرارداد دانسته و در فرض نقض شرط برای مشروطه حق فسخ قرارداد اصلی را می دهد.^{۴۰} ماده ۱۸۷ مجله الاحکام العدلیه نیز فسخ به دلیل عدم اجرای شرط را در فرض امتناع مشروط علیه از اجرای شرط مورد پذیرش قرار داده و در این خصوص تصریح دارد: «بیع مشروط به شرطی که عقد را تأیید نماید، صحیح بوده و شرط همچنان معتبر است. به طور مثال: اگر بیع به شرطی صورت گرفت که مشتری در نزد بایع شیء معلوم را به رهن بگذارد یا اینکه شخص حاضر در قسمت پرداخت پول را به بایع کفیل گردد؛ بیع صحیح بوده و شرط اعتبار دارد، حتی اگر مشتری به شرط مذکور وفا نکند، بایع حق دارد بیع را فسخ کند. زیرا این شرط مؤید تسلیم پول که مقتضای عقد است، می باشد.» ماده یاد شده با اقتباس از فقه حنفی^{۴۱} شرط صحیح مقترن به عقد را لازم الوفا دانسته است. لذا، چنانچه مشروط علیه از اجرای شرط امتناع ورزد (عدم تسلیم مرهونه به بایع یا عدم معرفی ضامن یا عدم تأدیه مورد ضمانت از سوی ضامن)، مشروطه می تواند قرارداد را فسخ کند.^{۴۲}

قانون مدنی افغانستان با وجود اینکه احکام و آثار تخلف از شرط را بیان نداشته است؛ اما در باب آثار تخلف از قرارداد یکی از راهکارهای تضمینی و حمایتی که برای زیان دیده در نظر گرفته است، فسخ قرارداد است. از سوی دیگر طوری که ذکر گردید، شرط

^{۳۸}. وهبة الزحیلی، الفقه الاسلامی وادلته، ۲۰۶/۴.

^{۳۹}. وهبة الزحیلی، الفقه الاسلامی وادلته، ۲۱۰/۴.

^{۴۰}. علاءالدین ابی بکر مسعود کاسانی، البدایع الصنائع، ۱۷۱/۵.

^{۴۱}. ابن عابدین، حاشیه رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار فقه ابوحنیفه، ۱۲۸/۴.

^{۴۲}. علی حیدر، در الاحکام فی شرح المجله، ۱۳۸/۱؛ سلیم رستم باز لبنانی، شرح المجله، ۸۸/۱.

مقترن با احراز شرایط جزء قرارداد اصلی شده و احکام و آثار قرارداد اصلی نسبت به آن نیز قابل اعمال است. یکی از آثار تخلف از قرارداد اصلی، فسخ قرارداد است. به تبع آن فسخ قرارداد به دلیل عدم اجرای شرط نیز یکی از ضمانت اجرای قراردادی نقض قرارداد است که در صورت امتناع مشروط علیه از اجرای شرط، مشروط له صلاحیت فسخ قرارداد را می یابد.

در خصوص اینکه اجبار به اجرای تعهد و فسخ قرارداد در عرض یکدیگر قرار دارند یا حالت ترتیبی دارد، دو دیدگاه از سوی نویسندگان مطرح شده است. نخست اینکه برخی معتقدند که هرگاه یکی از طرفین تعهد خویش را اجرا نکند، متعهد له صرفاً در صورتی می تواند از محکمه فسخ عقد را مطالبه کند که عمل به تعهد بنا بر دلایلی غیر مقدور یا اجرای تعهد به مفاد متعهد له نباشد.^{۴۳} نظریه دیگر که مورد تأیید قانون گذار نیز قرار گرفته است، طرفداران آن معتقدند که در نظام حقوقی افغانستان در صورت عدم ایفای تعهد از سوی متعهد، متعهد له از همان ابتدا از حق فسخ و نیز اجبار به اجرای عین تعهد برخوردار است. به عبارتی اجبار به اجرای قرارداد و فسخ قرارداد در عرض یکدیگر قرار دارند.^{۴۴}

نتیجه گیری

خيار تخلف شرط یکی از شروطی است که هرگاه یکی از طرف های قرارداد از اجرای مفاد شرط امتناع ورزد، مشروط له می تواند استحکام و ثبات قرارداد را متزلزل و آن را فسخ کند. وجود نهاد حقوقی خيار تخلف شرط سبب می شود که هیچ گاه مشروط علیه اندیشه نقض و سوء استفاده از استحکام قرارداد را در ذهن نپروراند. در واقع با اشتراط شرط، ضمن قرارداد، شرط، جزئی از قرارداد اصلی شده و لزوم وفا به عقد نسبت به شرط و تعهد تبعی نیز جریان می یابد. با این وصف، در گام نخست باید مشروط علیه به مفاد مدلول شرط قیام کند. اما، چنانچه مشروط علیه به صورت اختیاری از قیام به مدلول شرط امتناع ورزد، مشروط له از طریق مراجع رسمی خواستار اجبار او به اجرای شرط یا فسخ قرارداد اصلی می گردد. بر علاوه مشروط له می تواند خواستار دریافت هزینه اجرای شرط (به صورت مستقیم، بی آنکه مشروط علیه تعهد یا شرط را انجام دهد)، گردد. دریافت هزینه اجرای شرط، متعهد له یا مشروط له را به اهداف انعقاد عقد و اشتراط شرط که رسیدن طرفین به عوض های مورد معامله و شرط و حصول ارزش اقتصادی آن است، نزدیک تر می سازد.

از سوی دیگر بسیاری از موارد عدم شناسایی خيار تخلف شرط برای زیان دیده مانع پیشرفت تجارت و رشد و توسعه مبادلات تجاری شده و رکود بازار و متزلزل شدن اقتصاد جامعه را به دنبال دارد. زیرا مشروط علیه که عنان و لجام قرارداد را بدست دارد و به ضرر مشروط له آن را اعمال می کند، مشروط له از ابزار حقوقی که به وسیله آن بتواند از ایراد خسارت جلوگیری کند و از زیر بار تعهدات رهایی یابد، محروم باشد، هیچ گاه حاضر به انعقاد قرارداد در چنین جوامعی نخواهد شد.

بنابراین، به دلیل مزیت های شرط یاد شده طرح ایزاد ماده قانونی در مبحث قواعد عمومی قراردادها در قانون مدنی افغانستان مبنی بر تبیین احکام و آثار شرط صحیح می گردد. با وجود اینکه قانون مدنی افغانستان شرط مقترن به عقد را به شرط صحیح، فاسد و باطل تقسیم می کند؛ اما، احکام و آثار شرط صحیح را بیان نداشته است. بر علاوه دریافت هزینه انجام تعهد یا شرط به صورت مستقیم، بی آنکه متعهد یا مشروط علیه قرار باشد تعهد یا شرط را انجام دهد، یکی از سازکارهای تضمینی و حمایتی مناسبی است.

^{۴۳} حفیظ الله دانش، حقوق وجایب (کابل: انتشارات مستقبل، ۱۳۹۴هـ)، ۱۳۱؛ احمد فهیم قویم، "اثر شرط در عقود از دیدگاه فقهای اسلامی و پیامد حقوقی آن"، ۲۷.

^{۴۴} عبدالحسین رسولی، قواعد عمومی قراردادها (کابل: انتشارات امیری، ۱۳۹۱هـ)، ۲۷۶؛ محمد اسحق رحیمی، حقوق وجایب (قواعد عمومی قراردادها)، (مزار شریف: انتشارات پوهنتون رهنورد، ۱۳۹۹هـ)، ۲۹۹.

فهرست منابع

قرآنکریم

- ابن عابدین، حاشیه رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار فقه ابوحنیفه. ج ۴، بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۰م.
- انصاری، مرتضی، المکاسب. ج ۶. قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۶هـ.
- بشله، ماری نوئل و دیگران. دوره حقوق وجایب. کابل: انتشارات سعید، ۱۳۹۲هـ.
- جاکوبسون، سام و دیگران. مبادی حقوق وجایب افغانستان. کابل: پروژه تعلیمات حقوقی افغانستان دانشکده حقوق دانشگاه استنفورد. ۲۰۱۴هـ.
- لنگرودی، محمد جعفر. مبسوط در ترمینولوژی حقوق. ج ۳. تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۸هـ.
- حسینی عاملی، سید محمد جواد. مفتاح الکرامه. ج ۴. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف بن مطهر. تحریر الاحکام الشرعیه. ج ۱. قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳هـ.
- حیدر، علی، دررالاحکام فی شرح المجله. ج ۱. کویت: مکتبه العربیه، بی تا.
- داراب پور، مهرباب و داراب پور. محمد رضا، حقوق قراردادده. ج ۱. تهران: جنگل، جاودانه، ۱۳۹۴هـ.
- دانش، حفیظ الله. حقوق وجایب. کابل: انتشارات مستقبل، ۱۳۹۴هـ.
- راجی سمنگانی، یادگار. "توضیح مفاهیم قانون مدنی". مجله قضا. ارگان نشراتی ستره محکمه، جدی، ۱۳۹۱، ۶-۲۰.
- رحیمی، محمد اسحق. ایفای تعهد قراردادی در نظام حقوقی افغانستان. تهران: دانشگاه بین المللی اهل بیت، پایان نامه ماستری، ۱۳۹۰.
- رحیمی، محمد اسحق. حقوق وجایب ۱ (قواعد عمومی قراردادها). مزارشریف: انتشارات پوهنتون رهنورد، ۱۳۹۹هـ.
- رستم باز لبنانی، سلیم. شرح المجله، ج ۱. بیروت: منشورات الحلبي الحقوقیه، ۱۳۰۴هـ.
- رسولی، عبدالحسین. قواعد عمومی قراردادها. کابل: انتشارات امیری، ۱۳۹۱هـ.
- الزحیلی، وهبه. الفقه الاسلامیه وادلته. ج ۴. دمشق: دار الفکر، ۱۹۸۵هـ.
- سابق، سید. فقه السنه. ج ۳. بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۸هـ.
- شوشتری، عباس. ضمانت اجرای تخلف از فعل شرط. تهران: دانشگاه شهید بشهتی، پایان نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۸۶هـ.
- شهیدی، مهدی. شروط ضمن عقد. تهران: انتشارات مجد، ۱۳۸۷هـ.
- الفت، نعمت الله. "تأملی در مبانی و مفاد الزام و التزام در قراردادها". مجله فقه و حقوق، ۱۲، ۱۳۸۶هـ، ۹۳-۱۱۹.
- قویم، احمد فهیم. "اثر شرط در عقود از دیدگاه فقهای اسلامی و پیامد حقوقی آن". مجله قضا. ارگان نشراتی ستره محکمه، ثور ۱۳۹۰، ۲۴-۳۰.
- کاتوزیان، ناصر. قواعد عمومی قراردادها. ج ۵. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷هـ.
- کاسانی، علاءالدین ابی بکر بن مسعود. بدائع الصنایع. ج ۵. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.
- محقق داماد، سید مصطفی. نظریه عمومی شروط و التزامات در حقوق اسلامی. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۳هـ.
- محمود، فضل الرحیم. "د عقد ارکان او شرطونه". مجله عدالت. وزارت عدلیه. ش ۱۲۴، ۱۳۹۲هـ، ۶۸-۸۱.
- نجفی، محمد حسن. جواهر الکلام. ج ۲۷. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵هـ.

مجله علمی - تحقيقي بين المللی ديوان

ديوان نړيوال علمي - څېړنيز ژورنال

مجلة ديوان الدولية للبحوث العلمية

DİWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi
DİWAN International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

عوامل فقر در افغانستان از دیدگاه قرآن و سنت

أسباب الفقر في أفغانستان من منظور الكتاب و السنة

Factors of Poverty In Afghanistan From The Perspective of The Quran and Sunnah

Kur'an ve Sünnet Açısından Afganistan'daki Yoksulluğun Faktörleri

Doi:

میر رفیع الله منیب^۱

Makale Bilgisi / Article Information

معلومات مقاله / بیانات المقال

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma makalesi/Resarch Article

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقيقي / البحثي

Geliş Tarihi / Received Date:

03.04.2024

تاریخ دریافت مقاله / تاریخ استلام المقال:

Kabul Tarihi / Accepted Date:

12.05.2024

تاریخ پذیرش مقاله / تاریخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده
Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin و لم
يثبت انه من السرقات الادبية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله درپاورقی:

میر رفیع الله منیب، "عوامل فقر در افغانستان از دیدگاه قرآن و سنت"، *مجله ديوان* ۲/۵ (سرطان ۱۴۰۳)، ۸۱-۹۹.

Atıf:

Mir Rafiullah Munib, "Kur'an ve Sünnet Açısından Afganistan'daki Yoksulluğun Faktörleri", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 81-99.^۱- پوهنمل. دكتور. عضو كادر علمي پوهنتون اسلامي بين المللي افغان (AIU).ORCID: 0009-0004-4936-4582 munib580@gmail.com

چکیده

کلمات کلیدی:
فقر، عوامل معنوی،
افغانستان، قرآن، سنت.

آفریدگار دانا، توانا و حکیم، رزق و نعمت‌های مختلفی را برای مخلوقات خویش فراهم کرده است که حد و مرز آن به عواملی بستگی دارد، نعمت اولیه برای همه فراهم شده است و این آدمی است که با افکار و عملکردهای خودش، چیزی را برای خود تأمین می‌کند و یا اسباب از دست دادن آن را فراهم می‌سازد، این عوامل برخی مادی و برخی معنوی هستند. فقر از چالش‌های بزرگ مردم ما به شمار می‌آید که بنا بر اهمیت فوق العاده زدودن آن، هم حکومت و هم دانشمندان همواره برای دریافت عوامل و سپس راه حل آن، اندیشیده اند و می‌اندیشند. این فقر از نظر مادی نتیجه طبیعی جنگ‌های تحمیلی، عدم ثبات اقتصادی و فقدان برنامه منسجم برای کاهش آن می‌باشد که تا اکنون ما با آن روبرو هستیم. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی در قالب کتابخانه‌ای به عوامل معنوی فقر در افغانستان به هدف شناسایی این عوامل و سپس پیدا کردن راه‌های کاهش آن پرداخته شده است. نتایج و یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که این عوامل یا در ارتباط انسان با خدا و یا با هموعان و یا مربوط به افکار و عملکرد انسان در مورد خودش هستند که به فطری و بشری قابل تقسیم است و مهمترین آن‌ها عبارتند از: تفاوت فطری بین بشر، آزمایش الهی، ضعف دینی، معصیت، کفران نعمت، رباخواری، حکم بغیر ما أنزل الله، کسالت و تبلی، ظلم، عدم توجه به نهادهای دینی فقرزدا، در نظر نگرفتن اصل توازن در عواید و مصارف، نبود برنامه منظم در مورد کاهش فقر، عدم سرمایه‌گذاری بر خرد انسانی، عدم سپردن کار به اهل آن، زاد و ولد بی‌رویه و عدم رعایت صحت و نظافت توسط مردم.

المخلص

الكلمات المفتاحية:
الفقر، أسباب معنوية،
أفغانستان، القرآن، السنة.

لقد أُنعم الخالق الرازق ذو القوة المتين لمخلوقاته الرزق والنعمات التي تتوقف حدودها على الأسباب. فالنعمة الأولية متوفرة للجميع، وهذا الإنسان الذي يهيئ شيئاً لنفسه بأفكاره وأفعاله، أو يوفر له أسباب فقده وعدمه. بعض هذه العوامل مادية وبعضها روحية. يعد الفقر أحد التحديات الكبرى التي يواجهها شعبنا، ونظراً لأهمية هذه الظاهرة و مكافحتها والقضاء عليها، يفكر كل من رجال الدولة والعلماء في هذه البقعة دائماً لاستئصال جذور الفقر ومن ثم مكافحتها من المجتمع. وهذه الظاهرة المؤلمة هي نتيجة طبيعية للحروب المفروضة والأهلية التي دامت سنوات عديدة، وعدم الاستقرار الاقتصادي وعدم وجود خطة متماسكة للحد منه الذي نواجهه حتى الآن. ففي هذا البحث المتواضع تمت دراسة عوامل الفقر في أفغانستان باستخدام المنهج الوصفي التحليلي. وهذا وتشير نتائج البحث إلى أن هذه الأسباب إما تتعلق بعلاقة الإنسان مع ربه سبحانه وتعالى أو مع بني نوعه من البشر، أو تتعلق بأفكار الإنسان وأفعاله تجاه نفسه. ويمكن تقسيم هذه العوامل إلى فطرية واكتسابية، وأهمها: التفاوت الطبيعي بين البشر، والمحنة الإلهية، وضعف الوازع الديني، والمعاصي، والكفر بنعم الله، والربا، والحكم بغير ما أنزل الله، والفساد، والظلم، وعدم الاهتمام بالمشروع الاقتصادي لمكافحة الفقر، وعدم مراعاة مبدأ التوازن في الدخل والنفقات، وكذلك عدم وجود برنامج منظم للتقليل من حدة الفقر، وعدم الاتكاء على العقل البشري، وعدم تفويض الأعمال إلى أهلها، وأزمة الولادات العشوائية، وعدم العناية بالصحة ونظافة البيئة من قبل الناس في المجتمع.

Abstract

The Almighty Creator has bestowed upon his creatures sustenance and blessings, the limits of which are contingent upon various factors. The primary blessing is available to all, which is human beings securing for themselves through their thoughts and actions, or providing the means for their loss. Some of these factors are material, while others are spiritual. Poverty poses one of the greatest challenges facing our people, and due to its exceptional importance in eradication, both the government and scholars in this land have always contemplated to understand the factors and subsequently finding solutions. This material poverty is a natural consequence of forced wars, economic instability, and the absence of a cohesive plan to address it, which we continue to face until now. In this article, the moral factors of poverty in Afghanistan were discussed using a descriptive-analytical approach. The research results indicate that these factors either relate to the individual's relationship with his Lord Almighty or with his fellow human beings, or they relate to the individual's thoughts and actions towards himself. These factors can be divided into innate and human, the most important of which are: the natural differences among humans, divine tests, religious weakness, sins, ingratitude for Allah's blessings, usury, ruling with other than what Allah has revealed, laziness, injustice, neglect of religious institutions to alleviate poverty, lack of consideration for income and expenditure balance, absence of a regular program to alleviate poverty, lack of investment in human intellect, failure to delegate tasks to their rightful owners, unplanned births, and disregard for health and hygiene by people in society.

Keywords:

Poverty, Spiritual Factors, Afghanistan, Quran, Sunnah.

Özet

Her şeyi bilen, üstün ve hikmet sahibi olan Yaratıcı, yaratıklarına, sınırları faktörlere bağlı olan rızıklar ve nimetler vermiştir. Başlangıçtaki nimet herkese açıktır ve düşünceleri ve eylemleriyle kendine bir şeyi güvence altına alan veya ona onu kaybetme fırsatı sağlayan kişidir. Bu faktörlerin bir kısmı maddi, bir kısmı ise manevidir. Hazırlanmak yoksulluk halkımızın karşılaştığı en büyük zorluklardan biridir ve onu ortadan kaldırmanın olağanüstü önemi göz önüne alındığında, hem hükümet hem de bu toprakların bilim adamları her zaman faktörleri ve ardından çözümü anlamayı düşünmüş ve düşünmektedir. Bu maddi yoksulluk, zorunlu savaşların, ekonomik istikrarsızlığın ve şu ana kadar karşılaştığımız tutarlı bir plan eksikliğinin doğal sonucudur. Bu makalede Afganistan'daki yoksulluğun ahlaki faktörleri tanımlayıcı analitik yaklaşım kullanılarak tartışılmaktadır. Araştırma sonuçları, bu faktörlerin ya kişinin Rabbiyle ya da diğer insanlarla olan ilişkisiyle ya da kişinin kendisine yönelik düşünce ve davranışlarıyla ilgili olduğunu göstermektedir. Bu faktörleri fitrat ve beşer diye ayırabiliriz. Bunlardan en önemlileri şunlardır: İnsanlar arasındaki tabiat farkı, ilahi imtihan, dini zayıflık, günahlar, Allah'ın nimetlerine inanmamak, tefecilik, Allah'ın indirdiğinden başkasıyla hükmetmek, tembellik, adaletsizlik. Yoksulluğun ciddiyetini azaltmaya yönelik dini kurumlara ilginin olmayışı ve dikkate alınmaması Gelir ve giderlerde denge ilkesi, yoksulluğun şiddetini azaltmaya yönelik düzenli bir programın olmayışı, insan aklına yatırım yapılmaması , kişinin ailesine iş vermemesi, rastgele doğumlar ve toplumdaki insanların sağlık ve hijyene yeterince önem vermemesi.

Anahtar Kelimeler:

Yoksulluk, Manevi Faktörler, Afganistan, Kur'an, Sünnet.

مقدمه

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

فقر از مشکلات اجتماعی بشر از قدیم الایام تا اکنون می‌باشد و امروز هستند ملت‌هایی که از تنگدستی رنج می‌برند و علی‌رغم پیشرفت مادی چشمگیر بسا از دولت‌ها، فقر همچنان در حال گسترش است. ملت افغانستان نیز از چند دهه بدینسو با فقر دست و پنجه نرم می‌کند و بعد از روی کار آمدن نظام امارت اسلامی افغانستان در کشور و منجمد سازی پشتوانه پولی افغانستان در بانک‌های خارجی و بسته شدن مؤسسات خارجی و کمرنگ شدن کمک‌های جهانی و...، این چالش سیر صعودی داشته است. چیزی که قبل از اتخاذ برنامه کاهش فقر، مهم است، شناخت عوامل آن اعم از مادی و معنوی می‌باشد.

به طور عموم تبیین موقف قرآن و سنت در مورد عوامل معنوی فقر در افغانستان است که با روشن شدن آن می‌توان به آسانی دنبال درمان و راه‌های حل کاهش فقر رفت و در نتیجه بتوان در راستای کاهش این پدیده گام‌های مؤثری برداشت. هرچند در مورد عوامل فقر به طور عموم، کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است، که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. أسباب الفقر ومعالجتها في ضوء السنة النبوية؛ حامد صبار سعید ضاحی (مقاله)؛
 ۲. الفقر أسبابه وآثاره (حي طارق انموذجا)، خولة غريب فرج (مقاله)؛
 ۳. علل فردی بروز فقر از منظر قرآن و حدیث (بر اساس منابع اهل تشیع)، علیرضا رشیدی و دیگران (مقاله)؛
 ۴. «علل توسعه نیافتگی اقتصادی در افغانستان»؛ ویندا صمیم (مقاله)؛
 ۵. گزارش وضعیت فقر در افغانستان، وزارت اقتصاد افغانستان (مقاله تحلیل سروی‌های ارزیابی ملی خطر و آسیب پذیری).
- اما تا هنوز (طبق فحوص و تتبع نویسنده) کتاب و مقاله‌ای در ژورنال‌های معتبر، تحت عنوان عوامل معنوی فقر از منظر قرآن و سنت با تمرکز بر پدیده فقر در افغانستان (چیزی که ما در پی تحقیق آن هستیم) نوشته نشده است.

دین اسلام در کنار مبارزه با فقر، نسبت به عوامل فقرزا هشدار داده است و در آیات و احادیث متعددی به کار و درآمد حلال فراخوانده است و مال را «قیام زندگی بشر» خوانده و از سپردن آن به دست سفهاء برحذر داشته است [وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا]؛^۱ به کم‌خردان اموال تان را تحویل ندهید؛ چرا که خداوند اموال را برایتان قوام زندگی گردانده است. حضرت محمد صلی الله علیه و سلم دست بالا را بهتر از دست پایین اعلام نموده است: «اليد العليا خير من اليد السفلى»^۲ و در کنار کفر از فقر به الله پناه برده می‌گوید: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ؛ يَا اللَّهُ! مَنْ أَرَادَ كُفْرًا وَفَقْرًا بِتُؤْنَاهُ مِنْ بَرٍّ»^۳. بناءً می‌توان گفت که آثار منفی فقر به امور مادی محدود نمی‌شود، بلکه ایمان و اخلاق مردم را نیز تهدید می‌نماید. طبیعی است که جهت مبارزه کامل با همچو پدیده، باید نخست عوامل آن تشخیص شود تا بتوان به شکل درست روی کاهش آن کار نمود، که این مقاله نیز در پی همین هدف می‌باشد.

با توجه به این که کاهش فقر از اولویت‌های ملت و دولت، به ویژه اهل علم می‌باشد و از سوی دیگر، معمولاً اکثریت مردم، عوامل مادی فقر را به عنوان عوامل آن می‌شناسند؛ لذا روی آن تا حدی کار شده است، این در حالی است که از منظر قرآن و سنت، در کنار عوامل مادی، یکسری عوامل معنوی برای فقر نیز وجود دارد که بعد از شناخت هر دو نوع عوامل می‌توان در مسیر درمان و کاهش فقر، گام‌های مؤثر علمی برداشت و به نتیجه مطلوب رسید. وما ذلک علی الله بعزیز.

۱. ترجمه قرآن کریم، مترجم، دکتور مصطفی خرم دل (تهران، نشر احسان، ۱۳۹۴هـ)، النساء ۴/۵.

۲. أبو عبد الله محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع الصحیح، المحقق. محمد زهیر بن ناصر الناصر (بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق)، "زکات"، ۲۴ (۲۲۷۸)؛ مسلم بن حجاج النیشاپوری، صحیح مسلم (بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۸ق)، "زکات" ۹۴ (۱۰۳۳).

۳. أبو بکر أحمد بن الحسین البیهقی، السنن الکبری وفي ذیلہ الجوهر النقی (هند: حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف النظامية، ۱۳۴۴هـ)، "الصدقات" ۳۸/۱۳۵۲۸).

روش تحقیق: روش تحقیق در این مقاله توصیفی-تحلیلی در قالب کتابخانه‌ای می‌باشد. ابتدا اطلاعات مربوط به عوامل معنوی فقر در افغانستان از منظر قرآن و سنت، جمع آوری، سپس توصیف و تبیین و مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

سوال تحقیق:

عوامل فقر در افغانستان از منظر قرآن و سنت کدام‌ها اند؟

عوامل فقر به چند نوع می‌باشد؟

مفهوم شناسی فقر

کلمه «فقر» نه تنها بدیهی نیست، بلکه با توجه به چند بُعدی بودن و تنوع نیازهای انسانی، از مفاهیم پیچیده و دارای تعاریف متعدد و متفاوتی می‌باشد که همگی در نقطه محرومیت، اتفاق نظر وجود دارد. فقر در لغت ضد غنا به معنای احتیاج است. ابن فارس می‌گوید: اصل حروف (الفاء والقاف والراء) دلالت بر گشادگی دلالت می‌کند، خواه اندام باشد یا غیر آن. از همین قبیل است «الفقار = ستون فقرات» که به سبب فاصله‌هایی که بین دانه‌های آن وجود دارد، به آن «فقار» گفته می‌شود. و فقیر هم به همین مناسبت نامگذاری شده است که گویا به سبب ناداری، ستون فقرات وی شکسته است.^۴

تعریف فقر از دیدگاه شریعت:

دانشمندان مسلمان فقر را به «عدم اشباع کامل نیازمندی‌های اساسی انسان» معنا کرده اند، که شریعت اسلامی نیازهای اساسی را خوردنی، پوشیدنی و مسکن شمرده است.^۵

فقه‌های مذاهب اربعه اهل سنت، فقر را به شرح زیر تعریف نموده اند:

نزد حنفیه: کسی است که دارایی او کمتر از حد نصاب باشد.^۶

نزد مالکیه: کسی است که مالک قوت یکساله خویش نباشد، خواه مالک چیز دیگر باشد یا نباشد.^۷

نزد شافعیه: کسی است که هیچ مال ندارد.^۸

نزد حنابله: کسی است که مالک هیچ چیزی نباشد.^۹

نزد علمای اقتصاد: در اصطلاح علم اقتصاد فقیر بر موارد زیر اطلاق می‌گردد:

یک: کسی که از اشباع ضروریات و نیازهای اساسی خویش ناتوان باشد، خواه فرد باشد یا توده‌ای از مردم؛

دو: فقیر کسی است که مالک هیچ چیزی نباشد و ملت‌های فقیر به ملت‌هایی گفته می‌شود که اکثریت مردمان وی نادر باشند؛

سه: کسی که آن شخص احساس کند سطح زندگی اش از سطح زندگی سایر افراد یا ملت‌های دیگر پایین تر است.^{۱۰}

زیر خط فقر: کسانی اطلاق که قادر به فراهم نمودن نیازهای اساسی خود، که سلامت جسم و تغذیه مناسب است نباشند. با توجه به تفاوت

سطح رفاهی افراد و جوامع، می‌توان گفت که خط فقر نیز زیر مجموعه‌هایی دارد که می‌توان از آن‌ها به شرح زیر نام برد:

فقر خشن: پایین‌ترین رده‌های درآمدی یک جامعه را شامل می‌شود و هنگامی کاربرد دارد که معیارهای خط فقر نسبی و حتی فقر مطلق پاسخگو نباشد.

۴. ابن فارس أحمد، معجم مقاییس اللغة، المحقق. عبد السلام محمد هارون (بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۹هـ)، ۴(۴۴۳).

۵. أبو حمز رضا صاحب، الخطوط الكبرى في الاقتصاد الإسلامي (عمان: دار مجدالوي، ۱۴۱۶ق)، ۵۰.

۶. الجزيري عبد الرحمن، الفقه على المذاهب الأربعة (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق)، ۱(۵۶۲).

۷. الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ۵۶۲/۱.

۸. الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ۵۶۲/۱.

۹. الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ۵۶۲/۱.

۱۰. مصطفى بوشامة مولود حواس، معالجة مشكلة الفقر من منظور الاقتصاد الإسلامي (المجلة الجزائرية للعلوم والسياسات الاقتصادية: ۲۰۱۰م)، ۱۷۶.

فقر مطلق: افرادی زیر خط فقر مطلق قرار دارند که توانایی تأمین حداقل نیازهای اساسی خود را ندارند و به طور مطلق فقیر محسوب می‌شوند.

خط فقر نسبی: عموماً فیصدی معینی از میانه (آمار) توزیع عاید (یا هزینه) جامعه در نظر گرفته می‌شود و افرادی که عاید آن‌ها پایین‌تر از این سطح قرار می‌گیرد فقیر محسوب می‌شوند. افرادی که زیر این خط فقر قرار می‌گیرند فقیر مطلق نیستند؛ بلکه در مقایسه با دیگران فقیر محسوب می‌شوند.

برای ارزیابی فقر بهتر است فقر مطلق مبنا قرار بگیرد چراکه فقر نسبی بیشتر با توزیع نابرابر درآمد مرتبط است. طبقه‌بندی‌های متعدد و گوناگون دیگری (مانند سطوح پردرآمد یا خط کفاف به معنی حد میانی بین اغنیا و فقرا) نیز در این رابطه وجود دارند.^{۱۱}

تعریف راجح فقیر: با توجه به معنای اصلی کلمه فقیر، می‌توان گفت که راجح‌ترین تعریف این است: کسی که توان اشباع نمودن نیازمندی‌های اساسی خویش را نداشته باشد، آن فقیر محسوب می‌گردد. تعریف زیر خط فقر با توجه به تولید ناخالص هر کشور متفاوت سنجیده می‌شود.^{۱۲} بناء فقیر افغانستانی با توجه به درآمد یومیه آن با فقیر مردم ایالات متحده آمریکا و سویس با توجه به در آمد یومیه و تولید ناخالص آنان، متفاوت است.

عوامل فقر در افغانستان از دیدگاه قرآن و سنت:

فقر به عنوان پدیده‌ی عام اجتماعی در افغانستان، معلول عوامل مادی و معنوی می‌باشد که از عوامل بزرگ مادی می‌توان از جنگ‌های تحمیلی و پیامدهای آن نام برد. از این که مورد بحث ما فقط عوامل معنوی است، لذا به گونه‌ی مختصر به عوامل مهم معنوی فقر در افغانستان از منظر قرآن و سنت پرداخته می‌شود:

از نظر مکتب اقتصادی اسلام، علل فراوانی موجب فقر می‌شود که به عوامل خلقی و اخلاقی (فطری و بشری) دسته‌بندی می‌شود و اینک مهمترین آن‌ها به شرح زیر ذکر می‌گردد:

الف- عوامل فطری: مهمترین عوامل فطری یا ربّانی، دو عامل می‌باشد که ذیلاً ذکر می‌گردد:

یک- تفاوت بین بشر: منظور تفاوتی است که در تقسیمات رزق از سوی رزاق عالم صورت گرفته است و در نتیجه آن در این راستا بین بشر تفاوتی وجود دارد که مهمترین فلسفه وجودی آن، قوام دنیا و تلاش برای آبادانی و تنظیم امور مردم دنیا است [إِنْحُنْ قَسْمَنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا]؛^{۱۳} این ماییم که معیشت آنان را در زندگی دنیا میان‌شان تقسیم کرده ایم. و برخی را بر برخی دیگر برتری‌هایی داده ایم، تا بعضی از آنان بعضی دیگر را به کار گیرند.

و [وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ]؛^{۱۴} خداوند برخی از شما را بر برخی دیگر از نظر روزی برتری داده است.

پروردگار متعال در جمله [لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا] به حکمت تفاوت در رزق و قوت و ضعف بندگان اشاره نموده است. بناءً این آیات و آیات مشابه آن بر این دلالت دارد که تفاوت در ارزاق و قوت و ضعف بندگان، از سنن الهی است که طبق مفاد آیات دیگر، تغییر ناپذیر می‌باشد. [فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا].^{۱۵}

^{۱۱}. حسین راغفر و زهرا ابراهیمی، "فقر در ایران طی سال‌های ۱۳۸۳-۱۳۶۸ه"، فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی ۲۴/۶ (سال ۱۳۸۶ه)، ۵۵.

^{۱۲}. شافعی محمد زکی، التنمية الاقتصادية (قاهرة: دار النهضة العربية، ۱۹۹۸م)، ۵۰؛ بوشامه و حواس، معالجة مشكلة الفقر من منظور الاقتصاد الإسلامي، ۱۷۶.

^{۱۳}. الزخرف ۳۲/۴۳.

^{۱۴}. النحل ۷۱/۱۶.

^{۱۵}. فاطر ۴۳/۳۵.

این که برخی به بهانه‌های مختلف، دیگران را مورد استثمار قرار می‌دهند و بر آنان ستم روا می‌دارند، کاریست ناروا که خداوند آن را به سزای اعمالش می‌رساند. «إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَاقِرًا فَإِنَّهُ أُولَىٰ بِيَهُمَا فَلَا تَبْعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا...»^{۱۶} اگر کسی دارا یا نادار باشد، خداوند سزاوارتر است که از آن‌ها حمایت کند، پس از هوا و هوس پیروی نکنید که منحرف می‌گردید...^{۱۷}

مردم عزیز کشور ما به عنوان جزئی از پیکره امت اسلامی و جهان بشریت، مشمول مورد فوق می‌باشند. یعنی یکی از عوامل فقر مردم ما، تقسیمات رزق بر اساس مشیت الهی می‌باشد.

دو- آزمایش الهی: خداوند متعال با تفاوت آوردن در ارزاق انسانان، آنان را می‌آزماید تا بنده سپاسگزار از ناسپاس و صادق از کاذب آشکار گردد؛ لذا ثروتمند به وسیله فقیر و فقیر به وسیله غنی مورد آزمایش قرار می‌گیرد، به اینگونه که آیا غنی در برابر نعمات الهی، شکر ادا می‌کند یا خیر و آیا از آن مال الهی در مسیر کسب خوشنودی خداوند انفاق می‌کند یا خیر؟ در صورتی که وی در این ابتلا موفق به در آمده و نعمات بر او افزون می‌گردد «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»^{۱۸} و (به یاد آورید) آن زمان را که پروردگارتان مؤکدانه اعلام کرد که اگر سپاسگزاری کردید، هر آینه (نعمت‌های خود را) برایتان افزایش می‌دهم، و اگر کافر (و ناسپاس) شدید (بدانید که) بی‌گمان عذاب من بسیار سخت است.

اما فقیر آیا در این آزمایش از شکیبایی کار می‌گیرد و بر آنچه که دارد، سپاسگزاری می‌کند یا خیر و آیا در برابر غنی از حسد کار می‌گیرد یا خیر و آیا در برابر سختی‌ها تنگدل می‌شود و جزع و فزع می‌کند یا خیر؟ در صورتی که فقیر در این آزمایش کامیاب شود، هم مستحق پاداش می‌گردد و هم در وضعیت او تغییر مثبت رونما خواهد شد.

یکی از آزمایش‌ها، نقص اموال است: «وَلَتَبْلُوَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ...»^{۱۹} و قطعاً شما را با برخی از ترس و گرسنگی و زیان مالی و جانی و کمبود میوه‌ها، آزمایش می‌کنیم.

خداوند متعال بر اساس خبیر و بصیر بودن خویش، به بندگانش آنچه را می‌دهد و یا منع می‌کند که صلاح شان در آن نهفته است، طوری که می‌فرماید: «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنزِّلُ بَقْدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ»^{۲۰} اگر خداوند رزق را برای همه بندگانش (بدان گونه که خودشان می‌خواهند) توسعه و گسترش دهد، قطعاً در زمین سرکشی و ستمگری می‌کنند، لذا بدان اندازه که خود می‌خواهد روزی را می‌رساند. چرا که او بندگانش را می‌بیند و با (اوضاع و احوال) ایشان کاملاً آشنا است.

این که برخی حقایق فوق را درک نمی‌کنند و در نتیجه اعتراض می‌کنند، می‌تواند دو سبب داشته باشد:

اول: ثروتمندی را از مصادیق اکرام خداوند و بر عکس فقر را از مصادیق اهانت خداوند بنده اش را شمردن، در حالی که این پندار اشتباه است و قرآن کریم بر آن رد نموده است: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِي * وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ»^{۲۱} اما انسان همین که پروردگارش او را بیازماید و برای این کار او را بزرگی ببخشد و بدو نعمت بدهد، خواهد گفت: پروردگارم مرا گرامی و مکرم دیده است! (و این عزت و نعمت، حق من و شایسته من است). و اما زمانی که پروردگارش او را بیازماید و برای این کار روزی او را تنگ نماید، خواهد گفت: پروردگارم مرا خوار داشته است (و با فقر، حقیرم نموده است).

«وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الصَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ»^{۲۲} اموال و اولاد شما چیزهایی نیستند که شما را به ما مقرب سازند، بلکه کسانی که ایمان بیاورند و کارهای شایسته بکنند آنان (مقرب

^{۱۶}. النساء ۱۳۵/۴.

^{۱۷}. الشقیطی محمد الامین، أضواء الیان فی ایضاح القرآن بالقرآن (بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ ق)، ۱۱۵/۷.

^{۱۸}. ابراهیم ۷/۱۴.

^{۱۹}. البقره ۱۵۵/۲.

^{۲۰}. الشوری ۲۷/۴۲.

^{۲۱}. الفجر ۱۶-۱۵/۸۹.

^{۲۲}. السبا ۳۴/۳۷.

درگاه الهی بوده و) در برابر اعمالی که انجام داده اند پاداش مضاعف دارند و ایشان در طبقات بالا (برترین منازل بهشت) در امن بسر می‌برند.

این در حالی است که در دین، معیار برتری همانا تقوا معرفی شده است و بس: {...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}؛^{۲۳}... بی گمان گرامی‌ترین شما در نزد خدا متقی‌ترین شما است. خداوند مسلماً دانا و آگاه است.

و در حدیثی پیامبر صلی الله علیه و سلم چنین می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَبِيٍّ، وَلَا لِعَجَبِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدٍ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالْتَّقْوَى، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ؛ ای مردم! آگاه باشید که پروردگار تان یگانه است و پدر شما یکی است، آگاه باشید که هیچ عربی‌ای بر عجمی برتری ندارد و نه عجمی‌ای بر عربی‌ای برتری دارد و نه سرخ پوستی بر سیاه پوست برتری دارد و نه سیاه پوست بر سرخ پوست، بجز به وسیله تقوا».^{۲۴}

دوم: دنیا را یک چیز جدا و نامرتب با آخرت شمردن و در نتیجه باور نداشتن به این که داد مظلوم را از ظالم گرفتن واجب می‌باشد و... در حالی که دنیا مزرعه آخرت است و انسان هرچه در دنیا بکارد آن را در آخرت درو می‌کند؛ لذا از آخرت به عنوان دارالحساب و دارالجزاء نام برده شده است: {أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ} * وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ}؛^{۲۵} آیا کسانی که مرتکب گناهان و بدی‌ها می‌شوند، گمان می‌برند که ما آنان را همچون کسانی بشمار می‌آوریم که ایمان می‌آورند و کارهای پسندیده و خوب انجام می‌دهند، و حیات و ممات و دنیا و آخرتشان یکسان می‌باشد؟ (اگر چنین بیندیشند) چه بد قضاوت می‌کنند!! خداوند آسمان‌ها و زمین را به حق آفریده است، تا هر کسی در برابر کارهایی که انجام می‌دهد، جزا داده شود، و به انسان‌ها هیچ‌گونه ستمی نگردد.

ب- عوامل اخلاقی (بشری): این که برخی دست به کاری می‌زنند که از منظر قرآن و سنت، عامل فقر تلقی می‌شود، بر دیگران نیز سرایت می‌کند؛ زیرا که بلا و مصیبت و از جمله فقری که در پی آن می‌آید، دامنگیر همه می‌شود، طوری که الله متعال می‌فرماید: {وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ}؛^{۲۶} خویشتان را از بلا و مصیبتی به دور دارید که تنها دامنگیر کسانی نمی‌گردد که ستم می‌کنند (بلکه اگر جلو ستمکاران گرفته نشود، خشک و تر به گناه آنان می‌سوزد) و بدانید که خداوند دارای کیفر شدید است.

از این عوامل به نام عوامل اخلاقی یا بشری یاد می‌شود که مهمترین آن‌ها عبارت‌اند از عوامل زیر:

یک- ضعف دینی: به این معنا هرگاه رابطه انسان با خداوند متعال ضعیف شود (از جهت ایمان یا تقوا)، انسان از باب چشیدن سزای بدرفتاری و بد ارتباطی‌اش با منبع قدرت و رزق و روزی و ثروت، محکوم به محرومیت می‌شود، طوری که خداوند متعال به این مورد اشاره نموده است: {وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ}؛^{۲۷} اگر مردمان این شهرها و آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و (از کفر و معاصی) پرهیز می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر روی آنان می‌گشودیم، ولی آنان به تکذیب پرداختند و ما هم ایشان را به کیفر اعمال‌شان گرفتار نمودیم.

هرچند آیه‌ی فوق در مورد مردمان خاصی نازل شده است، اما قاعده معروف است که: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب".^{۲۸} بناءً با توجه به اصل فوق و نیز اصل فرازمانی و فرامکانی بودن قرآن، این آیه در حق مردم افغانستان ما نیز قابل تطبیق می‌باشد که گویا گاهی بنا بر فاصله گرفتن از دین و ریسمان الهی، دچار ضعف دینی شده و در نتیجه فقر به سراغ مردم ما آمده است.

۲۳. الحجرات ۱۳/۴۹.

۲۴. بیهقی، / شعب الإيمان (ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۲۳ق)، "مناسک" ۴۴/۴۷۷۴.

۲۵. الجاثیه ۲۱/۲۲-۴۵.

۲۶. الأنفال ۲۵/۱۸.

۲۷. الأعراف ۹۶/۷.

۲۸. أحمد بن عبد الرحيم المعروف بـ «ولي الله الدهلوي»، الفوز الكبير في أصول التفسير، المحقق. سلمان الحسيني الندوي (قاهرة: دار الصحوة، ۱۴۰۷ ق)، ۱۷۶.

دو- گناه و معصیت: گناه و نافرمانی در اسلام حرام است و هر کس آن را انجام دهد گاهی نتیجه تلخ آن را در دنیا می‌چشد که یکی از مصادیق آن، محرومیت از رزق و دچار شدن به فقر می‌باشد؛ طوری که پروردگار متعال می‌فرماید: {...إِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا} (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ...)^{۲۹}؛ اگر خیر و خوبی به ایشان رسد، می‌گویند: این از سوی خدا است، و اگر بدی به ایشان رسد، می‌گویند: این از تو است! (به آنان) بگو: همه (آنچه از خوبی و بدی به شما می‌رسد) از سوی خدا است. این مردمان را چه شده است که سخن نمی‌فهمند. هر نیکی به تو برسد از ناحیه خدا است و هر بدی بتو برسد از ناحیه خود تو است.

در این آیات هیچ تناقضی وجود ندارد. امام رازی رحمه الله می‌گوید: هرگاه «سینه و بدی» به معنای بلاء و سختی باشد، پس منسوب به خداوند متعال می‌شود و اگر به معنای معصیت باشد، پس به بنده نسبت داده می‌شود.^{۳۰}

در حدیثی نیز به این موضوع اشاره شده است: «إِنَّ الرَّجُلَ لِيَحْرُمَ الرِّزْقَ بِالذَّنْبِ يُصِيبُهُ، وَلَا يَرُدُّ الْقَدَرَ إِلَّا الدُّعَاءُ، وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمْرِ إِلَّا الْبِرُّ؛ انسان بر اثر گناهی که به او می‌رسد از روزی محروم می‌شود و تقدیر را رد نمی‌کند جز دعا و جز نیکی بر عمر نمی‌افزاید».^{۳۱}

متأسفانه که در اثر جنگ‌ها و سایر حوادث، چه گناهی از مردم ما سرزد!! چه خون‌های ناحقی که ریختن آن‌ها چه مال‌های که به گونه باطل خورده شد! و از این قبیل گناهان دیگری که ما مردم مرتکب آنان شدیم و سال‌های سال است که دچار پیامدهای بد و ناگوار آن، از جمله فقر هستیم.

سه- ناسپاسی در برابر نعمت‌های الهی: همه به چشم سر می‌بینیم و با گوش‌های خویش می‌شنویم، بلکه با تمام وجود خود لمس می‌کنیم که بسیاری از مردم ما در برابر نعمت‌های فراوان الهی دچار ناسپاسی شده‌اند و او را سپاسگزاری نمی‌کنند، این از نظر قرآن و سنت یکی از عوامل فقر قلمداد شده است: «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»^{۳۲} و آن زمان را که پروردگارتان مؤکدانه اعلام کرد که اگر سپاسگزاری کردید، هر آینه (نعمت‌های خود را) برایتان افزایش می‌دهم، و اگر کافر (و ناسپاس) شدید (بدانید که) بی‌گمان عذاب من بسیار سخت است.

اما بندگان صالح خداوند همواره در برابر نعمت‌های مادی و معنوی الهی، سپاسگزار بوده‌اند.

امام مسلم به روایت انس رضی الله عنه، از حضرت خاتم انبیا علیه الصلاة والسلام چنین آورده است که آنحضرت بعد از قرار گرفتن در بستر خواب خویش این دعا را می‌خواند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَطْعَمَنَا وَسَقَانَا، وَكَفَانَا وَآوَانَا، فَكَمْ مِمَّنْ لَا كَافِيَ لَهُ وَلَا مُؤْوِيٍّ؛ ستایش خدایی را که به ما غذا داد و سیراب کرد و به ما روزی داد و به ما پناه داد چه بسیارند که نه غذای کافی دارند و نه سرپناهی».^{۳۳}

چهار- ربا و سودخواری: ربا در همه شرایع الهی حرام بوده است و در آیات متعدد قرآن کریم با شدت کامل از خوردن آن نهی شده است تا آنجا که اقدام به رباخواری، جنگ با خدا و پیامبرش قلمداد شده است. از جمله در آیه ای به موضوع رابطه فقر (زیاد نشدن مال) با ربا اشاره ای شده است: «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَا لِيَرْبُو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ»^{۳۴}؛ آنچه را که به عنوان ربا می‌دهید تا از اموال مردم فزونی یابد، نزد خدا فزونی نخواهد یافت (بلکه خدا از آن می‌کاهد و نابودش می‌نماید)، و آنچه را که به عنوان زکات می‌پردازید و تنها ذات خدا را منظور نظر می‌دارید، این گونه کسانی دارای پاداش مضاعف خواهند بود.

^{۲۹} النساء ۷۸/۴-۷۹.

^{۳۰} محمد بن عمر الملقب بفخر الدین الرازی، مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق)، ۱۰/۱۴۷.

^{۳۱} احمد بن حنبل، مسند/ احمد بن حنبل، المحقق: شعيب أرنؤوط (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق)، "تتمة مسند الأنصار"، ۲۲۳۸۶.

^{۳۲} ابراهیم ۷/۱۴.

^{۳۳} نیشاپوری، صحیح مسلم، الذکر، والدعاء، والتوبة والاستغفار، ۶۴/۲۷۱۵.

^{۳۴} الروم ۳۰/۳۹.

در سوره بقره نیز در این مورد آمده است: **إِيْمَحَقُّ اللّٰهُ الرِّبَا وَيُرِيّ الصَّدَقَاتِ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفّٰرٍ اٰتِيْمٍ**؛^{۳۵} خداوند ربا را نابود می‌کند و صدقات را فرونی می‌بخشد، و خداوند هیچ انسان ناسپاس گنهکاری را دوست نمی‌دارد.

در این مورد روایات زیادی وارد شده است، در اینجا به حدیث ذیل بسنده می‌شود:

ابن مسعود رضی الله عنه روایت می‌کند که آن حضرت صلی الله علیه وسلم فرمود: **«إِنَّ الرِّبَا وَإِنْ كَثُرَ فَإِنَّ عَاقِبَتَهُ تَصِيْرٌ إِلَى قُلٍّ؛ دَقِيْقًا رِبَا هَرَجَنْدٍ** در ظاهر فرونی یاد، بدون شک که انجام آن به سوی کمی حرکت می‌کند»^{۳۶}

متأسفانه از یکسو در اکثر بانک‌ها از سالیان دراز، سیستم ربوی حاکم است و از سوی دیگر در برخی مناطق کشور، سودخواری مروج است که این یکی از عوامل معنوی فقر از منظر قرآن و سنت محسوب می‌گردد.

پنج- حکم به غیر ما أنزل الله: هرچند اکثریت نفوس کشور ما را مسلمانان (۹۹٪) تشکیل می‌دهد، اما در طول تاریخ از سوی حکومت‌های استبدادی و دست‌نشانده‌های بیگانگان، فیصله‌ها به غیر ما آنزل الله صورت گرفته است که آخرین آن حکومت جمهوری قبل بود.

دریافت برکات الهی از بزرگترین فواید حکم بما آنزل الله است، چرا که برکات شریعت مطهره بی‌شمار است و خداوند تبارک و تعالی خیر دنیا و آخرت را وابسته به اجرای فرمان الهی و پرهیز از نواهی آن قرار داده است.

در مورد حکم بغیر ما آنزل الله در آیات قرآن کریم، سخن به میان آمده است و آن را مرادف کفر، ظلم و فسق خوانده است.

جالب اینجاست که در روایتی رابطه فقر و حکم بغیر ما آنزل الله بیان شده است، طوری که آمده است: **«خمس بخمس قالوا: یا رسول الله وما خمس بخمس؟ قال: ما نقض قوم العهد إلا سلط عليهم عدوهم وما حكموا بغیر ما أنزل الله إلا فشا فيهم الفقر ولا ظهرت فيهم الفاحشة إلا فشا فيهم الموت ولا طففوا المكيال إلا منعوا النبات وأخذوا بالسنين ولا منعوا الزكاة إلا حبس عنهم القطر؛ پنج چیز در مقابل پنج چیز قرار دارد. گفتند: آن پنج چیز چیست؟ فرمود: هیچ قومی عهدشکنی نکردند مگر اینکه دشمن‌شان بر آن‌ها مسلط شد، و جز به آنچه خدا نازل کرد حکومت نکردند جز اینکه فقر در میان‌شان شیوع یافت و فحشا در میان‌شان ظاهر نشد مگر اینکه مرگ در میان‌شان شیوع یافت و نه دست به کم دادن حق مردم در وزن و پیمان زدن، مگر اینکه از رویش نباتات محروم شدند و دچار قحطی شدند و زکات را دریغ نکردند مگر اینکه باران از آن‌ها بند کرده شد»**^{۳۷}.
دقیقاً این نقطه مقابل حکم بما آنزل الله می‌باشد که موجب نزول برکات و فراخی می‌شود، طوری که الله متعال می‌فرماید: **إِذْ قَالُوا لَوْلَا اَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا اَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ...»**^{۳۸} و اگر آنان به تورات و انجیل و بدانچه که از سوی پروردگارش (به نام قرآن) بر آنان نازل شده است عمل بکنند، از بالای سر خود و از زیرپای خود روزی خواهند خورد...

همینگونه در برخی روایات رابطه فراخی و اقامه حدود وارد شده است که به نحوی با این بحث ما رابطه دارد: **«حَدُّ يَعْْمَلُ بِهِ فِي الْأَرْضِ، خَيْرٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ مِنْ أَنْ يُمْطَرُوا أَرْبَعِينَ صَبَاحًا؛ حدی که در زمین اجرا شود برای اهل زمین بهتر از باران چهل شبانه‌روز است»**^{۳۹}

شش- کسالت و تنبلی: اگر عامل فقر کسالت و تنبلی خود انسان باشد، پس نزد عقل و شرع امریست مذموم. از لحاظ عقل نباید یک انسان سلیم الأعضاء بار دوش دیگران قرار بگیرد، بلکه هر کس باید در سهم خویش به مسئولیت‌های خویش عمل کند طوری که در این مورد حدیث معروفی وجود دارد.^{۴۰}

در حدیث شریف نیز از تنبلی به خداوند متعال پناه برده شده است: **«اللهم إني أعوذ بك من الكسل»**^{۴۱}.

^{۳۵}. البقره ۲/۲۷۶.

^{۳۶}. بن حنبل، مسند احمد بن حنبل، "مُسْنَدُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ"، ۳۷۵۴.

^{۳۷}. سلیمان بن أحمد طبرانی، المعجم الكبير (عراق، موصل: مكتبة العلوم والحكم، ۱۴۰۴ق)، "باب العين"، (۱۰۹۹۲).

^{۳۸}. المائدة ۵/۶۶.

^{۳۹}. محمد بن یزید ابن ماجه قزوینی، سنن ابن ماجه (دار إحياء الكتب العربية، بی‌تا)، "الحدود"، ۳(۲۵۳۸).

^{۴۰}. بخاری، صحیح البخاری، "العنق"، ۱۹، (۲۵۵۸)؛ مسلم، صحیح مسلم، "الإمامة"، ۲۹، (۱۸۲۹).

^{۴۱}. بخاری، صحیح البخاری، "الدعوات"، ۳۸، (۶۰۰۷)؛ مسلم، صحیح مسلم، "الذکر، والدعاء، والتوبة والاستغفار"، ۷۶، (۲۷۲۳).

متأسفانه خیلی‌ها در کشور ما، دچار کسالت و تبلی اند و آماده به دوش گرفتن مسئولیت‌های کار و بار و درآمد نیستند. ما می‌بینیم که اقتصاد خیلی از خانواده‌ها متکی به یک فرد خانواده است و دیگران به بهانه زن بودن، مجرد بودن، متعلم و محصل بودن، نه تنها که از انجام کارهایی که در توان شان است، شانه خالی می‌کنند، بلکه همین طیف مردمان با پول و درآمد دیگران، دست به اسراف و تبذیر نیز می‌زنند که این به عنوان عامل فقر در جامعه عرض اندام می‌کند و این کار با توجه به موارد فوق، از دیدگاه اسلام درست نمی‌باشد.

هفت- ظلم و تعدی یک انسان بر انسان دیگر: در قرآن کریم تقریباً ۲۹۰ آیه در مورد مبارزه با ظلم و دفاع از ستم‌دیدگان با صراحت بیان وارد شده است.^{۴۲}

از آیات قرآن کریم معلوم می‌شود که در اثر ظلم، عذاب الهی (از جمله فقر و قحطی) به طور عموم همگان را فرا می‌گیرد: **«وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»**.^{۴۳}

همچنان در حدیث شریف به شدت از ظلم نهی شده است: **«اتَّقُوا الظُّلْمَ، فَإِنَّ الظُّلْمَ ظَلَمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...»**؛ از ظلم خود داری کنید؛ زیرا که یک ظلم در دنیا سبب تاریکی‌های زیادی در آخرت می‌شود...^{۴۴}

ظلم به عنوان یک گناه نیز عامل فقر تلقی می‌شود، همانگونه که قبلاً ذکر شد. هم‌چنان از این ناحیه که فقط به ظاهر ظالم است که در ابعاد مالی، دست به استثمار می‌زند و ظاهراً شخص ثروتمند می‌شود، اما بقیه افراد که تحت ظلم او قرار می‌گیرند، دچار فقر می‌شوند. داستان ظلم برادران یوسف علیه السلام بر یوسف علیه السلام و سپس دچار شدن آنان به فقر و قحطی و محتاج شدن شان به حضرت یوسف علیه السلام، در قرآن کریم معروف است.

متأسفانه در کشور ما چه ظلم‌هایی که صورت نگرفت و چه حق تلفی‌هایی که به حق دیگران روا دانسته نشد!!

هشت- عدم توجه به نهادهای دینی فقرزدا: ما در اسلام علاوه بر صدقات واجبی (مانند عشر و زکات) که مصارف آن مشخص است، نهادهایی داریم که غیر فعال بودن همچو نهادها، مشکل فقر را نه تنها کنترل و مهار نمی‌کند، بلکه هر روز به شمار فقرا افزوده می‌شود. مانند نهاد تکافل اجتماعی، نهاد وقف، یا نهاد قرض الحسنه و... متأسفانه که همچو نهادها در افغانستان فعال نمی‌باشد که این در کنار سایر عوامل، به عنوان عامل فقر عرض وجود نموده است؛ زیرا ما معتقدیم آنچه را که شارع حکیم برای بشر تجویز نموده است، انجام دادن و توجه نمودن بدان به خیر و مصلحت بشر می‌باشد (از جمله نهادهای فوق الذکر) و از آنچه که نهی فرموده است، انجام دادن آن به ضرر محض بشر می‌باشد.

نقش زکات، نهاد وقف و نهادهای مشابه آن (تکافل اجتماعی، قرض الحسنه و...) در کاهش فقر واضح و روشن می‌باشد.

این در حالی است که صحابه کرام، به ویژه خلیفه اول اسلام؛ حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه اهمیت زکات در اسلام و نقش آن در کاهش فقر در جامعه را به خوبی درک نموده بود که حتی منکرین آن را مرتد قلمداد نموده و اقدام به جهاد در برابر مانعین زکات نمود.

هرچند مردم ما از لحاظ عقیدوی قایل به فرضیت زکات هستند، اما در عمل خیلی از مردمان حاضر به پرداخت آن نیستند، اگر برخی هستند، متأسفانه نهادی وجود ندارد که امور زکات و وقف، تکافل و... را سروسامان بخشد و فقرا را به گونه درست و منظم، تشخیص و فهرست کند و بعد از آن به گونه سازمان‌یافته به این مشکل رسیدگی کند.

نُه- در نظر نگرفتن اصل توازن در عواید و مصارف: واضح است که دین اسلام، دین اعتدال در همه ابعاد حیات بشر می‌باشد که از آن جمله بُعد اقتصادی وی است. لذا در کنار آن که قرآن کریم این امت را به امت «وسط» توصیف نموده است: **«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»**.^{۴۵} بارها به اعتدال

^{۴۲}. حسین بن محمد دامغانی، قاموس قرآن (تهران: بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۱هـ)، ۷۸/۲.

^{۴۳}. الأنفال/۸، ۲۵.

^{۴۴}. نیشاپوری، صحیح مسلم، البر، والصلوة والآداب، ۵۶، (۲۵۷۸).

^{۴۵}. البقره/۲، ۱۴۳.

در مصارف و هزینه‌ها تأکید نموده است: **«وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا»**^{۴۶} و این صفت را از نشانه‌های بندگان خاص خویش (عباد الرحمن) قلمداد نموده است: **«وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا»**^{۴۷}

این در حالی است که اسراف و تبذیر به نص قرآن کریم، ممنوع می‌باشد و پروردگار محبت فراوان خویش را از اسراف‌گران دریغ داشته و تبذیرگران را برادران شیاطین خوانده است.^{۴۸}

علاوه بر آن که در قرآن کریم، از مال به عنوان مایه زندگی اقتصادی بشر (قوم) یاد آوری شده است: **«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا»**^{۴۹}؛ به کم‌خردان اموال تان را تحویل ندهید؛ چرا که خداوند اموال را برایتان قوام زندگی گردانده است.

در احادیث هم به صراحت از ضیاع مال نهی شده است. **«... وَأَنْهَاكُمُ عَنْ قِيلٍ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ؛...»** و شما را از سخنان بی‌جا و سؤالات بی‌مورد و ضایع نمودن مال نهی می‌کنم.^{۵۰}

با توجه به احادیث آن حضرت صلی الله علیه وسلم، در می‌یابیم که حتی وسایل اضافی خریدن برای خانه هم امر مذموم تلقی شده است؛ طوری که در روایت صحیحی چنین آمده است: **«فِرَاشٌ لِلرَّجُلِ، وَفِرَاشٌ لِامْرَأَتِهِ، وَالتَّالِثُ لِلصَّيْفِ، وَالرَّابِعُ لِلشَّيْطَانِ؛** یک بستره برای مرد و یکی برای زن و سومی برای مهمان و چهارمی (علاوه بر موارد ضرورت) از شیطان است.^{۵۱}

با توجه به این که آگاهی و اطلاعات جمعی نسبت به مسائل اقتصادی در جامعه ما پایین است، خیلی‌ها بدون این که توان سنجش میزان عواید و مصارف خویش را داشته باشند، دست به ولخرجی و مصارف بی‌مورد می‌زنند و گاهی در اثر یک رقابت ناسالم با سرمایه‌داران اسراف‌گر و تبذیرگرا، خود را به دست خود زیر خط فقر قرار می‌دهند.^{۵۲}

از مثال‌های محسوس و ملموس عدم توازن میان عواید و مصارف هموطنان ما، خرج‌های بی‌رویه و بی‌حساب و کتاب در مراسم عروسی و عزاداری و نیز استفاده بی‌رویه و بی‌جا از گوشی‌های همراه می‌باشد.

تقریباً دو دهه می‌شود که دربخش مخابرات و تکنالوژی‌های اطلاعاتی در کشور تغییرات چشمگیر صورت گرفته است و تقریباً بیش از دو نسل نفوس افغانستان از گوشی استفاده می‌کنند.

ده- نبود برنامه منظم در مورد کاهش فقر: واقعیت امر این است که آمار بلند و بالای فقر برای نظام کنونی افغانستان از حکومت‌ها و سال‌های گذشته به میراث بد باقی مانده است؛ زیرا در ۲۰ سال گذشته علی‌رغم سرازیر شدن کمک‌های فراوان به کشور، حکومت برنامه جامع ملی‌ای را جهت کاهش فقر روی دست نگرفت، بلکه اکثراً اگر کاری هم می‌شد، کار گذرا و موقت بود، نه کاری مبتنی بر برنامه قوی و استراتژیک و به اصطلاح عامیانه «کلوخ را در آب گذاشتن و از آن رد شدن» بود؛ لذا فابریکات و شرکت‌ها و کارخانه‌های بزرگ تأسیس نشد و نه روی اقتصاد پایدار کاری صورت گرفت و نه به قدر لازم و کافی سدهای آبی بزرگ طراحی و ساخته شد (بجز چند بند آبی‌ای که طرح و حتی شروع کار آن در زمان سردار محمد داودخان و حتی قبل از آن صورت گرفته بود)، اکثراً پول‌های صرف حرفه‌های کاذبی شد که گذرا و موقتی بودند. این کار سبب بلند رفتن آمار بیکاری در کشور شد و در نتیجه خیلی از جوانان دل به دریا زده، راهی کشورهای خارجی شدند که از جمله این طیف جوانان، بسا از آنان در دریاها غرق و طعمهٔ نهنگ‌ها شدند و کسانی که هم ماندند، عده‌ای از آنان دست به چور و چپاول و غصب و دزدی زدند و می‌زنند و عده‌ای هم جذب باندهای مافیایی‌ای شدند که طی برنامه‌های از قبل پلان شده دست به اختطاف و دزدی‌های سازمان یافته می‌زنند و یا هم می‌زنند.

^{۴۶}. الإسراء ۲۹/۱۷.

^{۴۷}. الفرقان ۶۷/۲۵.

^{۴۸}. نک: الأعراف ۳۱/۷؛ الإسراء ۲۷/۱۷.

^{۴۹}. النساء ۵/۴.

^{۵۰}. ابن حبان محمد البستی، صحیح ابن حبان، تخریج و تعلیق. شعیب الأرنؤوط (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۸ هـ)، «الحظر والإباحة»، ۶ (۵۷۱۹).

^{۵۱}. مسلم نیشاپوری، صحیح مسلم، «اللباس والزینة»، ۴۱ (۲۰۸۴).

^{۵۲}. بر احوال آن مرد باید گریست - که دخلش بود نوزده و خرج بیست.

قرآن کریم هم در موارد متعدد از جمله در سوره قریش از رابطه تنگاتنگ میان غنمندی و امنیت و برعکس از رابطه تنگاتنگ میان فقر و بی امنی، سخن زده است: [فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ)].^{۵۳}

از نظر قرآن و سنت انسان مسلمان باید هم به گونه فردی و هم به عنوان متصدیان حکومت، دارای تخطیط و برنامه های متعددی، از جمله برنامه اقتصادی باشد و در میدان اقتصاد به عنوان مؤمنان قوی عرض اندام نمایند؛ زیرا خداوند متعال از یکسو به طلب روزی حلال - حتی بعد از فراغت از مهمترین عبادت (نماز) - امر فرموده است [...فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...]^{۵۴} و پیامبر صلی الله علیه و سلم مؤمن قوی را نزد الله متعال محبوب تر و بهتر معرفی نموده است: «الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ، خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلِّ خَيْرٍ آخِرُ صِرْفٍ عَلَيَّ مَا يَنْفَعُكَ، وَأَسْتَعِينُ بِاللَّهِ وَلَا تَعْجِزْ، وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ، فَلَا تَقُلْ لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ قُلْ قَدَرُ اللَّهِ وَمَا شَاءَ فَعَلَ، فَإِنْ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ؛ مؤمن قوی نزد خدا بهتر و محبوبتر از مؤمن ضعیف است و در هر کار خیری نهفته است. برای آنچه سودت می رساند تلاش کن و از خدا یاری جوی و درمانده مباش و اگر چیزی به تو رسید نگو: اگر فلان کار را انجام دادی، چنان و چنان می شد!!! اما بگو: خدا مقدر کرد و آنچه خواست انجام داد؛ زیرا اگر گفتن ها دروازه کار شیطان را باز می کند»^{۵۵} و نیز فرموده است که: «الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَالْيَدُ الْعُلْيَا الْمُنْفِقَةُ، وَالسُّفْلَى السَّائِلَةُ؛ دست بالا بهتر است از دست پایین، دست بالا همان بخشنده است و دست پایین سؤال گر است»^{۵۶}. این همه ایجاب یک برنامه ریزی منظم را می کند.

در سیره انبیای الهی، برنامه های اقتصادی به چشم می خورد، از جمله می توان از برنامه اقتصادی حضرت یوسف علیه السلام در زمان قحطی مصر، یاد نمود.^{۵۷}

عملکرد پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم و استفاده بهینه ایشان از پلان و برنامه ریزی از هجرت گرفته تا تأسیس مراکز دینی و تشکیل دولت اسلامی و... در سیره آن حضرت معروف است.

پازده-عدم سرمایه گزاری بر خرد و عقل انسانی: امروز روشن است که تنها منابع طبیعی، سرمایه یک ملت و کشور محسوب نمی شود، بلکه نیروی بشری به مراتب بهتر و قوی تر از منابع طبیعی برای ثروتمند شدن ملت و دولت محسوب می گردد. ما امروز می بینیم که بسا از والدین و خانواده ها، فرزندان شان را به جای فرستادن به مکتب و مدرسه و مراکز آموزشی و علمی، به کارهای شاقه با درآمد ناچیز مصروف ساخته اند که نتیجه مقطوع آن، اضافه شدن تعداد کثیری از نوجوانان و جوانان به جمع فقرا و دزدان و خرابکاران حرفی ای می باشد و یا حکومت ها معمولاً بر موارد موقتی کاهش فقر کار کرده اند، نه بر خرد و عقول بشری. این در حالی است که قرآن سراسر بر عقل و خرد انسانی و استفاده بهینه از این نعمت بی بدیل الهی، تأکید فراوانی نموده است که ذکر آن آیات به طول می انجامد.^{۵۸} و از نگاه سنت، انسان ها فاقد استعداد نبوده، بلکه هر کس به اندازه ای که خداوند برای وی لایق دیده است، استعداد دارد؛ استعداد برخی طلایی و از برخی نقره ای می باشد.^{۵۹}

یکی از مصادیق عدم توجه به سرمایه گزاری بر خرد و عقل انسانی در کشور ما، می توان نبود یا کمبود مراکز آموزش های فنی و حرفه ای کافی در کنار مؤسسات تحصیلات عالی و پوهنتون ها، در کشور دانست. به این معنا که با توجه به محدود بودن ظرفیت جذب در تحصیلات عالی، از هزاران تن فارغان مکاتب، بجز تعداد محدودی که جذب تحصیلات عالی می شوند، بقیه همه یا به پوهنتون های خصوصی روی می آورند (آن هم بدون رویه و بدون توجه به بازار کار؛ لذا برخی رشته ها به قدر کافی فارغ می دهد و در برخی رشته ها اصلاً فراغت وجود ندارد) و عده ای هم

^{۵۳}. قریش ۱۰۶/۴-۳.

^{۵۴}. الجمعة ۱۰/۶۲.

^{۵۵}. مسلم نیشاپوری، صحیح مسلم، "القدر"، ۳۴ (۲۶۶۴).

^{۵۶}. بخاری، صحیح البخاری، "زکات"، ۱۸ (۱۴۲۷ق)؛ مسلم نیشاپوری، صحیح مسلم، "زکات"، ۹۴ (۱۰۳۳).

^{۵۷}. یوسف ۱۲/۴۷.

^{۵۸}. برای مثال نگاه شود به: البقره ۲۴۲/۲-۲۶۹؛ آل عمران ۱۹۰/۳ و الأنفال ۲۲/۸.

^{۵۹}. مسلم نیشاپوری، صحیح مسلم، "البر، والصلة والآداب"، ۱۶۰ (۲۶۳۸).

راهی کشورهای خارجی می شوند، عده‌ای هم به کارهای غیر مسلکی و یا پیشه قدیمی زراعت روی می آورند و برخی هم جذب باندهای مافیایی می شوند.

متأسفانه اکثر پول‌های ترمیمات ماشین‌ها به جیب مهندسان و اشخاص فنی بیرونی واریز می‌گردد و در مقابل اهل شرکت و مالکان ماشین‌های صنعتی مجبور اند تا همچو هزینه‌ها را بر تولیدات شان اضافه کنند که خود سبب افزایش قیمت‌ها در بازار می‌شود و به نحوی فقر را گسترش می‌دهد.

این در حالی است که در قرآن و سنت به طور عموم به فراگیری علوم مفیده و سودمند تأکید شده است که فقط به این آیت اکتفا می‌شود: {... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...} ^{۶۱}

ما در قرآن و سنت، اصلی به نام «تعاون» و «اخوت» داریم. واضح است که همکاری در این راستا، در حقیقت عمل به آیه {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى} ^{۶۲} می‌باشد.

آری، چگونه می‌توان جوانان را در وضعیت بد اقتصادی و در پی آن، در بدر و بی‌روزگار دید و حسّ اخوت اسلامی تحریک نشود!! در حالی که پیامبر صلی الله علیه وسلم می‌فرماید: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحِمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى؛ مَثَلُ مُؤْمِنَانِ فِي مَحَبَّةٍ وَ مَهْرَبَانِي وَ شَفَقَةٍ وَ هَمْدَرْدِي مُتَقَابِلٍ، مَانِدٌ يَكُ يَبْكِرُ اسْتِ: اِذَا اِشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى» ^{۶۳}

دوازده- عدم سپردن کار به اهل آن در پُست های مسلکی و اقتصادی: در قرآن کریم تأکید بر سپردن کار به اهل آن شده است: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا} ^{۶۴} و در حدیث هم، وظیفه امانت خوانده شده است، همانگونه که در داستان ابوذری رضی الله عنه آمده است: «يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خَزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا؛ أَي ابْذُرْ! تَوْضِيفٌ هَسْتِي وَ اَيْنَ (وِظِيفَةٌ وَ پُست) امانت است و (در صورتی که به درستی انجام نیابد) در قیامت سبب رسوایی و پشیمانی می‌گردد، مگر این که شخص آن را به حق متولی شود و آنچه بر وی باشد، آن را به درستی ادا کند.» ^{۶۵}

در برخی روایات در این مورد وعیدهای سختی وارد شده است، از جمله در روایتی چنین آمده است: «من ولي ذا قرابة محاباة وهو يجد خيرا منه لم يجد رائحة الجنة؛ کسی که خویشاوند خود را بنا بر طرفداری بر وظیفه ای بگمارد در حالی که بهتر از آن در این کار را می‌یابد، بوی بهشت را به مشام خویش نمی‌یابد.» ^{۶۶}

به خاطر همین بود که خلفای راشدین از چنین تفرری‌ها اجتناب می‌نمودند، بلکه در این راستا ضوابط را بر روابط ترجیح می‌دادند که کتب سیرت و تاریخ اسلامی از این عملکردها و واقعات مشحون است. ^{۶۷}

مقتضای عقل و نقل این است که در هر عرصه‌ای باید هر کار به اهل آن سپرده شود، در غیر آن، بر همان عرصه ضربه محکمی وارد می‌شود که طبق نص حدیث نبوی باید منتظر قیامت بود. بالخصوص اگر در عرصه مناصب مسلکی و اقتصادی کار به اهل آن سپرده نشود، علاوه بر وارد شدن خلل در امور، ضربه سنگینی بر صاحبان علم و فن و اهل فضل (به ویژه اقتصاد دانان) وارد می‌شود و سبب کسر شأن و دل‌باختگی و همت-باختگی آنان و نیز خشکیدن استعدادها و منع رشد و بروز توانایی‌ها و در نتیجه عقب ماندگی دنیا و ذلت عقبی می‌شود و با این طریق زیانی‌های

^{۶۱}. الزمر ۳۹/۹.

^{۶۲}. المائدة ۲/۵.

^{۶۳}. نیشاپوری، صحیح مسلم، «البر، والصلة والآداب»، ۶۶ (۲۵۸۶).

^{۶۴}. النساء ۵۸/۴.

^{۶۵}. نیشاپوری، صحیح مسلم، «الإمامة»، ۱۶ (۱۸۲۵).

^{۶۶}. متقی هندی، کنز العمال فی سنن الأفعال والأفعال، «الإمامة»، الفصل الثاني، (۱۴۷۵۲).

^{۶۷}. محمد یوسف کاندهلوی، حياة الصحابة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق)، ۲ (۲۸۷)؛ محمد ابن سعد، الطبقات الكبرى (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ق)، ۳ (۳۴۴-۳۴۱)؛ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ۱۴۱۸ق)، ۱۳-۱۴.

مختلفی از جمله زیان‌های اقتصادی‌ای بر امت اسلامی وارد می‌گردد که جز خدا کسی مقدار آن را نمی‌داند و این در حقیقت برپا شدن قیامت بر آن مردمان خواهد بود.^{۷۷}

قلعی می‌گوید: «وظیفه و مسئولیت شخص در حقیقت جامه‌ی اوست که اگر کوتاه تر از آن باشد، عورت وی برهنه می‌گردد و اگر دراز تر از او باشد، سبب لغزش وی می‌گردد».^{۷۸}

سیزده- زاد و ولد بی‌رویه و بی‌حساب و کتاب: یکی از اسباب فقر در کشور ما، فرزند آوردن بی‌رویه و بی‌حساب و کتاب و بدون در نظر داشت سطح عواید، به ویژه در قریه‌جات و ولایات کشور است که خود سبب پیوستن روزانه جمع کثیری از فقرا به کاروان فقرای پیشین کشور می‌شود و به چشم سر می‌بینیم که چند نسل همه به همین وضع درگذشته‌اند و می‌گذرند (فقیر ابن الفقیر ابن الفقیر...). این عمل ممکن انگیزه‌های متعددی داشته باشد، از جمله انگیزه اجتماعی؛ یعنی تهیه نیروی لازم جهت دفاع در برابر حریفان و دشمنان محیط و منطقه خود؛ زیرا هر کس فرزندان (بالخصوص پسران) زیاد داشته باشد، در قریه و منطقه حرف اول را می‌زند و کسی در برابر او قد علم نمی‌کند. اما گاهی این کار انگیزه دینی نیز دارد، مثلاً مردم از علما شنیده‌اند که پیامبر صلی الله علیه و سلم در حدیثی امت اسلامی را تشویق به نکاح زیاد و در نتیجه فرزند آوردن زیاد نموده است، طوری که آمده است: «تَنَاقَحُوا، تَكْتُمُوا، فَإِنِّي أَبَاهِي بِكُمْ الْأُمَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...؛ ازدواج کنید تا نسل تان زیاد شود؛ زیرا من در روز قیامت به کثرت شما بر دیگر امت‌ها افتخار می‌کنم».^{۷۹}

این در حالی است همه می‌دانیم که داشتن فرزندان بسیار که هم فقیر باشند و هم از نعمت تعلیم و تربیه محروم، مایه هیچ افتخاری برای پدر و مادر و اقوام شان نیستند، بلکه در دچار شدن به فقر و محروم ماندن از تعلیم و تربیه احیاناً مایه شرمساری شان می‌شوند؛ زیرا فقر پیامدهای ناگواری دارد که همه بر آن واقف هستیم.

از سویی دیگر اگر ما حدیث فوق را در کنار سایر احادیث، به ویژه مسئولیت‌های والدین نسبت به تعلیم و تربیت فرزندان شان، بگذاریم، متوجه خواهیم شد، که هیچگاه پیامبر صلی الله علیه و سلم، طرفدار کثرت بی کیفیت امت خویش نبوده است، بلکه در برخی روایات آن را مذمت نموده است، طوری که آمده است: «يُوشِكُ الْأُمَّمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ كَمَا تَدَاعَى الْأَكَلَةُ إِلَى قَصْعَتِهَا»، فَقَالَ قَائِلٌ: وَمِنْ قَلَّةٍ نَحْنُ يَوْمَئِذٍ؟ قَالَ: «بَلْ أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ كَثِيرٌ، وَلَكِنَّكُمْ غَنَاءٌ كَغَنَاءِ السَّيْلِ، وَلَيَنْزَعَنَّ اللَّهُ مِنْ صُدُورِ عَدُوِّكُمْ الْمَهَابَةَ مِنْكُمْ، وَلَيَقْدِرَنَّ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمُ الْوَهْنَ»، فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْوَهْنُ؟ قَالَ: «حُبُّ الدُّنْيَا، وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ»؛ نزدیک است که امت‌ها یکدیگر را از گوشه و کنار دنیا علیه شما چنان فریاد کنند، همانگونه که مردمان گرسنه یکدیگر را به سوی کاسه غذا فرا می‌خوانند. صحابه عرض کردند که یا رسول الله شاید به سبب کم بودن نفوس ما؟ آن حضرت صلی الله علیه و سلم فرمودند: نخیر، بلکه شما در آن وقت (از لحاظ کمیت جمعیت و نفوس) زیاد می‌باشید، همانند کف سیل دریا (از لحاظ کیفیت و بی تأثیر بودن در تصامیم و معادلات بزرگ جهانی)، خداوند رعب و هیبت شما از دل دشمنان تان بیرون می‌کند و در دل‌های شما وهن را قرار دهد، گفتند: وهن چیست؟ فرمود: «دوست داشتن دنیا و بد پنداشتن مرگ».^{۸۰}

این همان چیزیست که امروز به چشم سر در حق مردم مظلوم غزه و فلسطین می‌بینیم و امت میلیاردری توان دفاع از مظلومان و مستضعفان را در برابر رژیم کودک‌کش صهیونیسم ندارد.

آری، اگر در کشور ما در میدان زاد و ولد از «تنظیم نسل» کار گرفته شود، وضعیت به طور عموم، از جمله وضعیت اقتصادی بهبود خواهد یافت. به این معنا که والدین با توجه به وضعیت اقتصادی و فرصت‌های تعلیمی و تربیتی فرزندان شان، فاصله بین ولادت‌ها را مراعات کنند که در نتیجه از یکسو بر حالت اقتصادی شان تأثیر مثبت می‌نماید و از سوی دیگر والدین می‌توانند برنامه تعلیمی و تربیتی فرزندان شان را به شکل درست

^{۷۷}. عبد الله القادری، الكفاءة الإدارية في السياسة الشرعية (جدة: دار المجتمع، ۱۴۰۶ق)، ۱۵۱.

^{۷۸}. محمد بن علی القعلی، تهذیب الریاسة وترتیب السياسة (الأردن: الزرقاء، مكتبة المنار، بی تا)، ۱۴۴.

^{۷۹}. عبد الرزاق بن همام صنعاني، المصنف (المجلس العلمي - الهند: ۱۴۰۳ق)، «نکاح»، ۱۵ (۱۰۳۹۱).

^{۸۰}. سليمان بن الأشعث سجستاني، سنن أبي داود (بيروت: المكتبة العصرية، بی تا)، «ملاحم» (۴۲۹۷).

تنظیم نمایند که در فرجام اشخاص نیک و با درایت و با کفایت تقدیم جامعه می‌شوند، به گونه‌ای که هر کدام گوشه‌ای از بار جامعه را بدوش می‌کشند، نه این که خود به بار دوش جامعه تبدیل شوند.

علما می‌دانند که در عصر پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم به «عزل» اجازه داده شده بود که خود یکی از برنامه‌های تنظیم نسل محسوب می‌گردد. چهارده-عدم رعایت صحت و بهداشت اولیه توسط مردم: یکی از اسباب فقر در کشور، نبود معلومات کافی نزد مردم در رابطه به رعایت اساسات صحی و حفظ الصحه شخصی و یا عدم رعایت آن است.

عدم رعایت بهداشت و حفظ الصحه شخصی که ریشه در بی‌خبری و یا عدم اهتمام و عدم توجه جدی بابت مسائل نظافت و حفظ الصحه شخصی دارد که از مادر باردار شروع تا کودک و نوجوان و جوان و کلان سال و کهن سال همه را شامل می‌شود، یکی از عوامل فقر در جامعه ما شمرده می‌شود؛ زیرا هر گاه کسی نظافت را رعایت نکند، دچار بیماری‌های مختلف و حتی بیماری‌های مزمن می‌شود و واضح است که از یکسو با بیماری یک شخص در خانواده همه اعضای خانواده خود را بیمار احساس می‌کنند و از سویی دیگر گاهی این بی‌توجهی‌ها و عدم آگاهی‌ها سبب فلج شدن شخص می‌شود که این برای یک خانواده خیلی سنگین و گران تمام می‌شود و از طرف دیگر درمان بیماری‌ها نیاز به پول هنگفتی دارد که گاهی منجر به فروش خانه و کاشانه و زمین و سایر مملوکات شخص بیمار و یا وارث و اقربای وی می‌شود که نتیجه مقطوع آن، بیشتر از پیش دچار فقر شدن می‌باشد.

این در حالی است که قرآن کریم به موضوع صحت و بهداشت و نظافت توجه خاصی نموده است: **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**^{۷۱} و اصولاً می‌توان فلسفه تحریم خبثات را، توجه به حفظ صحت انسان‌ها دانست. طوری که قرآن کریم در بیان اوصاف پیامبر صلی الله علیه و سلم چنین می‌گوید: **الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ...**^{۷۲} کسانی که پیروی می‌کنند از فرستاده (خدا محمد مصطفی) پیغمبر امی که (خواندن و نوشتن نمی‌داند و وصف او را) در تورات و انجیل نگاشته می‌یابند. او آنان را به کار نیک دستور می‌دهد و از کار زشت باز می‌دارد، و پاکیزه‌ها را برایشان حلال می‌نماید و ناپاک‌ها را بر آنان حرام می‌سازد.

متأسفانه که بسا از مردمان کشور ما در رابطه به صحت و نظافت و حفظ الصحه عمومی و شخصی، توجه چندانی نمی‌کنند و از این ناحیه مجبو به پرداخت هزینه‌های هنگفت جانی و مالی می‌شوند.

آری، نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و سلم از قبل چنین پیشگویی داشتند که بسا از مردمان در استفاده از نعمت «صحت» دچار زیان می‌شوند: **نِعْمَتَانِ مَعْبُودٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ الصَّحَّةُ وَالْفَرَاغُ**^{۷۳}.

چیز دیگری به این موضوع مرتبط است، عدم دسترسی یا دسترسی محدود مردم به آب آشامیدنی صحی می‌باشد؛ زیرا در صورت عدم دسترسی یا دسترسی محدود به آب آشامیدنی صحی، طبیعی است که استفاده از آب آشامیدنی غیر صحی، باعث به وجود آمدن بیماری‌های مختلف می‌شود و روشن است که بیماری خود خواهان پرداخت هزینه‌های اندک و یا سنگین می‌باشد که در هر دو صورت، ضعف اقتصادی و فقر را در پی دارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به پرسش‌های تحقیق، می‌توان نتایج تحقیق را به گونه زیر ذکر کرد:

عوامل فقر در افغانستان از منظر قرآن و سنت یا در ارتباط انسان با خدا و یا با بنی نوع بشر و یا مربوط به اندیشه، اقوال و افعال خود انسان در مورد وی هستند. این عوامل به فطری و بشری قابل تقسیم است. مهمترین عوامل فطری عبارت اند از: تفاوت فطری بین بشر در رزق و آزمایش الهی

^{۷۱}. البقرة ۲/۲۲۲.

^{۷۲}. الأعراف ۷/۱۵۷.

^{۷۳}. بخاری، صحیح البخاری، "الرفاق" ۱ (۶۴۱۲).

در عرصه نقص مال؛ مهمترین عوامل بشری فقر در افغانستان از منظر قرآن و سنت عبارت اند از: ضعف دینی، معصیت و گناه، کفران و ناسپاسی در برابر نعمت‌های الهی، رباخواری، حکم بغیر ما أنزل الله، کسالت و تبلی، ظلم و تعدی، عدم توجه به نهادهای دینی فقرزدا (مانند: نهاد وقف، تکافل اجتماعی، قرض الحسنه و...)، در نظر نگرفتن اصل توازن در عواید و مصارف، نبود برنامه منظم در مورد کاهش فقر (که این بیشتر به دولت‌ها بر می‌گردد)، عدم سرمایه‌گذاری بر خرد و عقل انسانی، عدم سپردن کار به اهل آن به ویژه در عرصه‌های اقتصادی و مالی، زاد و ولد بی‌رویه و بی حساب و کتاب و عدم رعایت صحت و نظافت در جامعه توسط برخی از اقشار جامعه.

فهرست منابع

قرآن کریم:

- ترجمه قرآن کریم. خرم دل مصطفی. تهران: نشر احسان، ۱۳۹۴ هـ ش، چاپ ۱.
- ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ۱۴۱۸ هـ ق، چاپ ۱.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. مسند أحمد بن حنبل. المحقق. شعيب أرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ هـ ق، چاپ ۱.
- ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى. المحقق. محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ هـ ق، چاپ ۱.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة. المحقق. عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، ۱۳۹۹ هـ ق، چاپ ۱.
- بخاری، محمد ابن اسماعیل. صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه). المحقق. محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ هـ ق، چاپ ۱.
- البستي محمد ابن حبان. صحيح ابن حبان. تحقيق. شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۸ هـ ق، چاپ ۱.
- بوشامة، مصطفى. حواس، مولود. "معالجة مشكلة الفقر من منظور الاقتصاد الإسلامي". المجلة الجزائرية للعلوم والسياسات الاقتصادية (۲۰۱۰ م): ۱۹۰-۱۶۷.
- بيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي. هند: حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف النظامية، ۱۳۴۴ هـ ق، چاپ ۱.
- بيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، شعب الإيمان. تحقيق وتخريج. الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد ومختار أحمد الندوي. رياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ۱۴۲۳ هـ ق، چاپ ۱.
- ترمذی، أبو عيسى محمد بن عيسى. سنن الترمذی. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۹۵ هـ ق، چاپ ۲.
- الجزيري، عبد الرحمن بن محمد عوض. الفقه على المذاهب الأربعة. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۴ هـ ق، چاپ ۲.
- حسين بن محمد، دامغانی. قاموس قرآن. تهران: بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۱ هـ ش، چاپ ۱.
- دهلوی، أحمد بن عبد الرحيم المعروف بـ «ولي الله الدهلوي»، الفوز الكبير في أصول التفسير. تعريب من الفارسية: سلمان الحسيني الندوي. القاهرة: دار الصحوة، ۱۴۰۷ هـ ق، چاپ ۲.
- الرازي، محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي. مفاتيح الغيب = التفسير الكبير. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۰ هـ ق، چاپ ۳.
- راغفر، حسين. ابراهيمي، زهرا. تقرر در ايران طی سال های ۱۳۸۳-۱۳۶۸. فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی ۲۴ (۱۳۸۶ ش): ۵۵-۸۲.
- رضا صاحب، أبو حمد. الخطوط الكبرى في الاقتصاد الإسلامي. عمان: دار مجدالوي، ۱۴۱۶ هـ ق، چاپ ۱.
- سجستاني، أبو داود. سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. المحقق. محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، بی تا.
- شافعي، محمد زكي. التنمية الاقتصادية. القاهرة: دار النهضة العربية، ۱۹۹۸ م، چاپ ۱.
- الشنقيطي، محمد الأمين. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۵ هـ ق، چاپ ۱.
- صنعاني، أبو بكر. عبد الرزاق بن همام. المصنف. المحقق. حبيب الرحمن الأعظمي. هند: المجلس العلمي، ۱۴۰۳ هـ ق، چاپ ۲.
- طبرانی، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. عراق، موصل: مكتبة العلوم والحكم، ۱۴۰۴ هـ ق، چاپ ۲.
- القادری، عبد الله. الكفاءة الإدارية في السياسة الشرعية. جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ۱۴۰۶ هـ ق، چاپ ۱.
- قزوینی، ابن ماجه. محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه، المحقق. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، بی تا.
- القعلی، أبو عبد الله. محمد بن علی. تهذيب الرياسة وترتيب السياسة. اردن: الزرقاء، مكتبة المنار، بی تا، چاپ ۱.
- كاندهلوي، محمد يوسف بن محمد إلياس. حياة الصحابة. تحقيق. دكتور بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۰ هـ ق، چاپ ۱.
- متقي هندي، علاء الدين علي بن حسام الدين. كنز العمال في سنن الأفعال والأفعال. تحقيق. بكري حيان - صفوة السقا. بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ هـ ق، چاپ اول.

مجلة علمي - تحقيقي بين المللي ديوان

ديوان نړيوال علمي - څيړنيز ژورنال

مجلة ديوان الدولية للبحوث العلمية

DİWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi
DİWAN International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵، شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

بررسی معیارهای شایسته سالاری در پرتو شریعت اسلامی

الجدارة في ضوء شريعة الاسلامية

An Examination of Meritocratic Criteria in The Light of Islamic Law

Meritokrasi (Liyaket) Kriterlerinin İslam Şeriatı Işığında İncelenmesi

Doi:

زمری محمدی^{۱*} شهاب الدین ثاقب^۲

Makale Bilgisi / Article Information

معلومات مقاله / بيانات المقال

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma makalesi/Resarch Article

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقيقي / البحثي

Geliş Tarihi / Received Date:

05.03.2024

تاریخ دریافت مقاله / تاریخ استلام المقال:

Kabul Tarihi / Accepted Date:

14.05.2024

تاریخ پذیرش مقاله / تاریخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده
Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

This article has been scanned by Turnitin. No Plagiarism detected.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin ولم يثبت
انه من السرقات الادبية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی:

زمری محمدی و شهاب الدین ثاقب، "بررسی معیارهای شایسته سالاری در پرتو شریعت اسلامی"، *مجلة ديوان* ۲/۵ (سرتان ۱۴۰۳)، ۱۱۷-۱۰۱.

Atıf:

Zemaray Muhammadi and Shahabuddin Saqib, "Meritokrasi (Liyaket) Kriterlerinin İslam Şeriatı Işığında İncelenmesi", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 101-117.

۱ پوهنمل. عضو کادر علمی پوهنځی شرعیات، دیپارتمنت ثقافت اسلامی پوهنځی شرعیات پوهنتون البیرونی.

ORCID: 0009-0009-3214-976 , zemaray79@gmail.com

۲ پوهنمل. عضو کادر علمی پوهنځی شرعیات، دیپارتمنت ثقافت اسلامی پوهنځی شرعیات پوهنتون البیرونی.

ORCID: 0009-0007-1442-9317 .shahab.saqab12@gmail.com

چکیده

هدف از نگارش این مقاله بیان معیار های اساسی استخدام اشخاص در مناصب دولتی است؛ زیرا رعایت این معیار ها از یک طرف باعث تأمین عدالت شده و از طرف دیگر ختم فساد می گردد. از این رو وقتی متوجه جوامع کشورهای جهان سوم می شویم می بینیم که عدم رعایت همین معیارها سبب بیکاری، عقبمانی و فقر در این جوامع شده است؛ بنابراین، برای اهل تخصص زمینه کار موجود نبوده و افراد در نظام بدون هیچ معیاری استخدام می شوند گویی این مناصب را از پدر در پدر به ارث برده اند که این امر سبب به میان آمدن فاصله میان دولت و رعیت می گردد. از این رو ما معیارهای شرعی را در خصوص گزینش افراد در نظام به بحث گرفتیم تا بیان نماییم که هدف شریعت اسلامی این است که اصلاح به میان آید، لذا این معیارها را بررسی نمودیم تا بروی این درد مهلک که جامعه اسلامی از آن رنج می برد؛ درمانی پیدا شود.

ما در این مقاله بیان کردیم مأمورین دولتی در نظام استخدام می شوند باید مسلمان، امانت کار، متخصص دارای قوت جسمی باشند بنابر این کسانی که دارای چنین اوصاف نباشند از نظر شرع گمارش آنها مشروع نمی باشد. همچنین در این جا به ذکر نمونه های رعایت شایسته سالاری در عهد نبوی و خلافت راشده اشاره شده و بحث خویش را با نتیجه گیری و ذکر مراجع به پایان رسانیدیم روش تحقیق در این مقاله روش توصیفی و تحلیلی می باشد.

المخلص

یهدف هذا المقال بیان الأسس المعتمدة لاختيار أنسب وأفضل العمال في وظائف رسمية حكومية، ليتسنى إصلاح المجتمع وتيسير إزالة الفساد، و تحقق العدالة في الناس. و لأجل الوصول إلى هذا الهدف بدأنا بكتابة بيان أسباب الموجبة لهذا البحث و بينا أن مجتمعات العالم الثالث تعاني عن البطالة و التخلف يوماً بعد يوم و تزداد المسافة بين الشعب و الحكومة و الفقير يقسو و التعاسة كاد أن تعم الناس جميعاً و خريجي الكليات العلمية و التخصصات المختلفة عاطلة و لا يتيسر لهم فرصة للعمل في الحكومة بينما نشاهد أناساً من لهم ثقافة إبتدائية من العلم و الدراسة تتاح لهم الفرص الجديدة كأنهم ولدوا أباً عن جد لتولي هذه المناصب و لاحظنا أن المعايير المعتمدة عند الشرع و الحكومة لا تنطبق سويماً على الجميع و كفاءة المهنية و الدراية و الجدارة لا يعاب بها و لا قيمة لها كأنها بضاعة مزجاة لا يوزن بدراهم زهيدة فقمنا ببيان تلك المعايير. ثم بالأهداف التي دعيتني إلي كتابة هذه المقالة و من أبرزها معالجة هذا الداء المبير للأمة و الشعوب و كذلك إثراء المكتبة الإسلامية.

ولهذا تطرقنا بشئ من التفصيل حول الموضوع و ذكرنا أن المرشح للعمل لا بد أن يكون مسلماً و كذلك الأمانة صفة تؤهل الشخص لتوظيفه، كما أن التخصص في مجال العمل من الشروط التي لا يجوز أن نولي شخصاً غير موصوف لهذه الصفة، و أشرنا أن القوة البدنية لازم لإجراء أي وظيفة صغيرة كانت أو كبيرة، ثم ذكرت بعد ذلك عدم جشع الشخص لتقلده تلك المهمة و عقبتنا المقالة بذكر نموذج لرعاية الجدارة في عهد النبوة و الخلافة الراشدة، و المنهجي في هذا البحث يتكون من منهج التوصيفي و التحليلي.

الكلمات المفتاحية:

الأمانة، التوظيف، الجدارة، الخدمة المدنية، النظام.

Abstract

The aim of writing this article is to establish the constitutional criteria for the employment of persons at the governance; of course, compliance with this criterion on the one hand ensures justice and on the other hand, ends deterioration! Therefore when it comes to third-country societies we can see that to be deferred and comply with these standards causes joblessness, corruption, and poverty. Because there is no job field for professional and expert persons, people are hired without any system and ideal criteria, as if they inherited these positions, which causes a gap between the government and the people. Therefore, we discuss the Shari'a standards regarding recruiting in the system to express that the subject of Islamic Sharia is to bring about reformism. Therefore, we examined these criteria to overcome this deadly pain that the Islamic society is suffering from; Find a cure.

We have stated here that government officials are employed in the system, they must be Muslim, depositary, and involve experts with physical strength, therefore, those who do not have this character are not legitimate from the point of view of Sharia, similarity, and we mention an example. Competency has been mentioned in the prophetic covenant and caliphate, and we have summed up our argument with conclusions, suggestions, and bibliography. The research method used in this article is descriptive and analytical.

Keywords:

Trust,
Recruitment,
Meritocracy,
Job, System.

Özet

Bu makalenin yazılma amacı, kişilerin yönetimde istihdamına ilişkin anayasal kriterleri oluşturmak; elbette bu kritere uymak bir yandan adaleti sağlarken diğer yandan yolsuzluğa son verir, yani! Dolayısıyla üçüncü ülke toplumlari söz konusu olduğunda bu standartlara uyulmasının ertelenmesinin, bu toplumlarda işsizlik, geri kalmışlık ve yoksulluğa neden olduğunu görebiliriz. Eğitimci ve uzman kişilerin iş alanı olmadığından, insanlar herhangi bir sistem ve ideal kriterler olmadan, sanki bu pozisyonlar kendilerine miras kalmış gibi işe alınmakta, bu da hükümet ile halk arasında uçuruma neden olmaktadır.

Bu yazımızda sistemde görevlendirilen devlet memurlarının müslüman, güvenilir, fiziki güce sahip uzman kişiler olması gerektiğini, dolayısıyla bu niteliklere sahip olmayanların Şeriat açısından meşru olmadığını belirtmekteyiz. Ayrıca burada peygamber efendimizin dönemi ve halifelikteki meritokrasi örneklerine değinilmiş olup, sonuç ve referanslarla tartışmamızı sonlandırmekteyiz. Bu makaledeki araştırma yöntemi, betimleyici ve analitik bir yöntemdir.

Anahtar Kelimeler:

Güven, Atama,
Meritokrasi,
Devlet Memuru,
Sistem.

مقدمه

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَوْضَحَ لَنَا مَعَالِمَ الدِّينِ، وَمَنْ عَلَّمَنَا بِالْكِتَابِ الْمُبِينِ، وَشَرَعَ لَنَا مِنَ الْأَحْكَامِ، وَفَصَّلَ لَنَا مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مَا جَعَلَهُ عَلَى الدُّنْيَا حُكْمًا تَقَرَّرَتْ بِهِ مَصَالِحُ الْخَلْقِ، وَنَبَّتْ بِهِ قَوَاعِدُ الْحَقِّ، وَوَكَّلَ إِلَى وِلَاةِ الْأُمُورِ مَا أَحْسَنَ فِيهِ التَّقْدِيرَ، وَأَحْكَمَ بِهِ التَّدْبِيرَ، فَلَهُ الْحَمْدُ عَلَى مَا قَدَّرَ وَوَدَّعَ، وَصَلَوَاتُهُ وَسَلَامُهُ عَلَى رَسُولِهِ الَّذِي صَدَعَ بِأَمْرِهِ، وَقَامَ بِحَقِّهِ مُحَمَّدُ النَّبِيُّ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبَائِهِ.

شایسته سالاری در حقیقت سپردن امانت به اهل آن بوده و بدون در نظر داشت این مأمول اصلاح به میان نیامده، قوه خلاقیت در انسان‌ها را کد مانده، عدالت تأمین نشده، ظلم جای آن را گرفته، انکشاف و ترقی به میان نیامده فاصله بین دولت و ملت بیشتر میگردد، روی اهمیت موضوع خواستم موقف شریعت را در خصوص معالم دولت داری سالم به رشته تحریر در آوریم تا رهنمای برای ارباب حکم در هنگام استخدام مأمورین و کارگذاران حکومتی باشد، در این گفتار به اهمیت، تاریخچه، سؤالات، فرضیه‌ها، اهداف تحقیق تماس گرفته و در اخیر به نتایج، مناقشه پیشنهادات و مراجع بحث پرداخته ایم.

استخدام مأمورین و مسئولین به اساس شایستگی و لیاقت در نظام یکی از عوامل موفقیت دولت به حساب میرود، زیرا این امر سبب میشود تا امانت به اهل آن سپرده شود، امور مطابق نیاز جامعه پیش برده شود، عدم رعایت این مسئله باعث کندی روند اداری و نظام داری گردیده که نهایتاً منجر به فلج شدن اداره میگردد، از این جهت نصوص قرآن و سنت، اجتهادات فقها در این زمینه صراحتاً بیان می‌دارد که در وقت استخدام و گماشتن افراد در دولت و نظام کدام شرایط مراعات گردد، از طرف دیگر عدم رعایت شروط شرعی در این امر حتی از علایم قیامت دانسته میشود.

معیارهای معتبر اسلام در تشخیص افراد شایسته کدام‌ها میباشد؟

هدف به میان آمدن نظام‌ها در جامعه انسانی زدودن فساد و آوردن اصلاحات مستمر و لازم بوده است، تا نظام و دولت در جهت تنظیم امور مردم قدم برداشته سهولت‌ها را برای شهروندان خویش ایجاد و خدمات عمومی را عرضه بدارد. اسلام به‌عنوان کاملترین دین باید به پرسش‌ها و خواست‌های مشروع و ممکن مردم پاسخ‌ارایه بدارد. زیرا اسلام دینی کامل بوده، اصول و قواعد اصلاح و ظرفیت تطبیق آن را دارد. در دین اسلام شایسته سالاری و احترام به تخصص را از امور مهم زمامداری به حساب می‌آورد و در این زمینه راهکارهای صریح و قابل قبول را ارائه کرده است.

شایسته سالاری آن قدر مهم است که ترک و کنار گذاشتن آن معادل خیانت به خداوند، پیامبر و مؤمنان تلقی گردیده است. حتی بزرگان امت حتی دعاهای مستجاب شان را در حق زمام دار اختصاص داده اند شایسته سالاری، احترام به تخصص و علم بوده، سبب رشد جامعه شده، حق به صاحب آن سپرده شده، قوه خلاقیت در امت ترقی نموده و مدارج رشد خویش را می‌پیماید. عامل عقب مانی اکثر جوامع را ترک شایسته سالاری و گزینش‌های سلیقه‌ای تشکیل می‌دهد. از اینکه اسلام دین علم و ترقی و پیشرفت است، اساسات استخدام را به صورت واضح در متون دسته اول خویش بیان کرده است تا مسلمانان از آن در رشد و تعالی جامعه خویش استفاده نمایند.

روش تحقیق در هر علم نظر به ساحه کار بردی آن فرق میکند، روش تحقیق در حوزه علوم اسلامی بیشتر کتاب خانه می‌باشد، در این تحقیق با جستجو در صفحات انترنتی و شبکه‌های اجتماعی جهت اداره بهتر امور دولت سؤالات را جمع آوری نموده، سپس به بیان دیدگاه اسلام درین خصوص پرداختیم، جهت انجام این کار اول به آیات قرآن کریم در مورد ادای امانت و سپس به سیرت پیامبر صلی الله علیه وسلم به عنوان اولین رهبر سیاسی و زمام دار اسلام مراجعه کرده، بعد از دریافت جوابات مقنع آنرا یاد داشت کرده سپس بعد از تهیه فهرست عناوین با استفاده از کتابخانه‌های مجازی و حقیقی به نگارش این مقاله پرداخته در تهیه و تنظیم مقاله به تفاسیر معتبر رجوع نموده، تخریج احادیث را از منابع دست اول گرفته و در حل لغات از کتب لغت استعانت جسته ایم.

نظر به معلومات دست‌داشته، تا ایندم در مورد شایسته سالاری کدام مقاله و تحقیق مستقل انجام نشده است، جز این که در بعضی از کتب سیاست شرعی تحت عناوین فرعی به آن اشاره شده است، طوریکه امام ابن تیمیه رحمه الله در کتاب خویش موسوم به

سیاست شرعی در صفحه ۳۲ به آن پرداخته و بالای زمام دار واجب میدانند که در هنگام گمارش افراد در نظام اصل امانت داری و توانایی را در نظر داشته باشد.^۱

عبد الرحمن ابن جماعه در کتاب تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام این موضوع را ضمن شرایط یک کارگذار دولتی بیان کرده و عدم حرص به مأموریت را یک شرط اساسی گماشته شدن دانسته و با استناد به احادیث پیامبر صلی الله علیه وسلم بیان می‌دارد که زمام دار شخص حریص به مأموریت را در دولت نگمارد.^۲

علامه امام ابویعلی حنبلی در مورد شرایط رئیس دولت می‌نگارد که رئیس دولت باید شخص آگاه به امور جنگ و صلح، مسلمان، مرد، عادل، شجاع و آزاد باشد.^۳

امام ماوردی شافعی رحمه الله می‌فرماید: برای کسی که منحیث رئیس دولت انتخاب می‌گردد لازم که شخص عادل، توانمند، آگاه امور دینی و دنیوی، صحتمند و شجاع باشد.

علامه امام غزالی رحمه الله می‌فرماید: کسی که در نظام منحیث مسئول گماشته می‌شود باید شخص امین، با تقوا، آگاه به مسایل مربوط باشد.^۴

علامه عبد الحی کتانی مالکی رحمه الله حدیثی را نقل می‌نماید که الله متعال اگر در حق زمام دار اراده خیر نماید وزیر شایسته‌ای برایش نصیب می‌نماید، ایشان از این حدیث برداشت می‌نماید که استخدام باید به اساس شایستگی صورت گیرد.^۵

ابن موصلی رحمه الله می‌فرماید: بالای امام و زمامدار مسلمانان لازم است کسانی را در نظام بگمارد که صالح‌ترین و شایسته‌ترین آنها به آن منصب باشد. به همین ترتیب کسانی را حاکم به قضاء می‌گمارد باید از جمله آنانی باشد که حرص به قضاء نداشته باشد و آنرا طلب نکند. در کنار امانت‌دار بودن و عدم حرص و عدم طلب امارت و مسئولیت قوت و توانمندی پیشبرد امور محوله را به وجه احسن آن داشته باشد؛ اما کسی که متولی امور حربی می‌گردد لازم است تا بر علاوه شروط فوق از شجاعت بیشتر برخوردار باشد.^۶

علامه امین افندی حنفی می‌نگارد: در صورتیکه دونفر واجد شرایط قضاء باشد یکی آن صالح و دیگر آن اصلح و قوی گماشتن صالح در صورت موجودیت اصلح مکروه است.^۷

با توجه به منابع فوق موضوع شایسته سالاری ضمن مباحث کوچک روی آن اشاره شده است، بناءً خواستم تا معاییر مهم شایسته سالاری را با در نظر داشت سیاست شرعی و مقاصد نصوص به رشته تحریر در آوریم.

اصلاح جامعه بستگی کامل به اصلاح نظام دارد، زیرا بزرگان دین همچون فضیل ابن عباس و امام احمد رحمه الله فرموده اند اگر دعای مقبولی میداشتم آنرا در حق زمامدار می‌نمودم زیرا در اصلاح وی اصلاح بندگان و شهرها نهفته است، ما در این تحقیق می‌کوشیم رهنمود دین اسلام را در خصوص گزینش مامورین و شرایط استخدام آنها را بیان کنیم.

۱. تقی الدین احمد بن عبد الحلیم ابن تیمیه، سیاست شرعی، مترجم. شاه محمد رشاد (کابل: مرکز تحقیقات علوم اسلامی امام قتیبه بغلانی، ۱۳۸۷هـ)، ۳۲.

۲. أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكنتاني الحموي الشافعي بدر الدين ابن جماعه، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق. عبد الله بن زيد آل محمود (الدوحة: دار الثقافة، ۱۹۸۸م)، ۵۶.

۳. محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء أبو يعلى، الأحكام السلطانية، تحقيق. محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۱ق)، ۱۹.

۴. غزالي أبو حامد محمد بن محمد، التبر المسبوك في نصيحة الملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۸۸م)، ۸۳.

۵. محمد عبد الحی بن عبد الكبير ابن محمد الحسنی الإدريسي الكنتاني، نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام، مترجم. علی رضا ذکاوتی قراگزلو (قم: چاپ زیتون، ۱۳۸۸هـ)، ۲۷.

۶. محمد بن محمد بن عبد الکریم بن رضوان بن عبد العزیز البعلی شمس الدین، ابن الموصلی، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، تحقيق. فؤاد عبد المنعم أحمد (ریاض: دار الوطن، ۱۴۱۰ق)، ۹۳، ۸۲، ۷۷.

۷. علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحکام في شرح مجلة الأحكام (بيروت: دار الجليل، ۱۹۹۱م)، ۵۷۱/۴.

عامل عمده نابسامانی کشور های اسلامی ترک و یا نادیده گرفتن تعالیم ارزشمند اسلام عزیز است، اسلام منحیث آخرین پیام خداوندی تعالیم روشن خویش را جهت رهبری جامعه بیان کرده است، لازمست با حرکت گام به گام در صدد اصلاح خویش به اساس آموزه های دین مبین اسلام باشیم، تا بتوانیم از عقبمانی علمی، تخصصی، فنی و غیره نجات یابیم، با درک شرایط آشفته کشور خواستم تحقیقی را جهت رفتن به سوی اداره بهتر تحت عنوان بررسی معیارهای شایسته سالاری در پرتو شریعت اسلامی بنگارم تا رهگشایی برای زمام داران شود و دولت مردان با تطبیق آن بتوانند بر شماری از مشکلات جامعه و کشور به همکاری عناصر مخلص و متخصص فایق آیند.

مفهوم شایسته سالاری

مفهوم لغوی

شایسته در لغت به معنی سزاوار و محترم آمده که در عربی به آن اصلح می گویند و اصلح به معنی صالح، نیکو ساختن، نیکو شدن، نافع شدن، فساد را ازین بردن، رفع کردن عداوت و نفاق، معالجه کردن فساد و ترمیم دور کردن فساد و خرابی و عقب مانی امور، هدایت و ارشاد مردم به راه صواب و درست میباشد.^۸ همچنان اصلح به معنی صالح و نافع است.^۹

مفهوم اصطلاحی

شایسته سالاری با در نظر داشت مفهوم اصلح، به معنی استخدام اشخاص است که وظیفه محوله را به گونه مناسب آن انجام دهند و حق آنرا بجا آورند؛ امام ابن تیمیه رحمه الله گفته است: زمام دار مسلمین باید برای انجام وظایف مربوطه اشخاصی را بگمارد که نسبت به دیگران، بهتر، باصلاحیت تر و باکفایت تر در انجام همان وظیفه باشد.^{۱۰}

معیارهای شایسته سالاری

شایسته سالاری دارای معیارهای مشخص بوده که عدم رعایت آن سبب فساد جامعه می گردد، از همین جهت فضیل ابن عیاض رحمه الله علیه می فرماید: اگر دعای مقبولی میداشتم آنرا در حق امیر می کردم، پرسیدند که چرا پادشاه را نسبت به خود مقدم میداری؟ فرمود: اگر برای اصلاح خودم دعا کنم منفعتی به دیگران به نظر نیامده اما اگر به اصلاح سلطان دعا نمایم، اصلاح تمام شهرها و مردم به سبب اصلاح سلطان متصور می باشد.^{۱۱}

امام احمد ابن حنبل رحمه الله علیه می فرماید: "لو كانت لي دعوة مستجابة لدعوت بها إلى السلطان، لأن في صلاحه صلاح البلاد والعباد، وفي فساد فسادهما"^{۱۲} اگر میدانستم که کدام یکی از دعاهایم مستجاب است پس آنرا در حق زمام دار میخواستم زیرا در اصلاح سلطان، حقیقتاً اصلاح شهرها و مردم است و فساد او فساد شهرها و مردم است.

با در نظر داشت آرای دو تن از بزرگان فوق الذکر، در می یابیم که تقرر اصلح یا همان شایسته سالاری، ملاک صلاح و فساد جامعه شمرده می شود، زیرا بزرگان یاد شده حتی یک دعای مستجاب در مورد خود را، برای زمامدار امور می خواهند تا با اصلاح وی، وسیله صلاح جامعه فراهم شود، بناءً لازم است به شرح و تفصیل بیشتر موضوع با ذکر معیارها و نمونه هائی از آن پردازیم:

^۸ ابراهیم انیس و دیگران، المعجم الوسیط (قاہرہ: دار الدعوة، ۱۹۹۸م)، ۵۲۰/۱.

^۹ أبو حیب سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا (دمشق: دار الفكر، ۱۹۸۸م)، ۲۱۴/۱.

^{۱۰} ابن تیمیة، سیاست شرعی، ۲۳.

^{۱۱} أبو بكر محمد بن محمد ابن الوليد الفهري الطرطوشي، سراج الملوك (مصر: المطبوعات العربية، ۱۸۷۲م)، ۹۳/.

^{۱۲} ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ۵۱.

اول: مسلمان بودن

تعین مسئولین و ماموری به اساس اسلام و مسلمان بودن آنها از مهم ترین شرایط استخدام در اداره اسلامی میباشد، چنانچه شیخ عبد الباقی حقانی حفظه الله تعالی با درنظرداشت نصوص دینی و آثار صحابه و تابعین این شرط را از اولین شرایط استخدام معرفی می نماید، و می نگارد که در صورتی کی زیر دستان مسلمان نباشند از احوال و پلان های دولت آگاهی حاصل نموده آنها را به دشمن اطلاع می دهند.^{۱۳}

همینگونه ابو موسی اشعری رضی الله تعالی عنه کاتب نصرانی داشت که از آن نزد عمر رضی الله تعالی عنه یادآوری نمود، آنگاه عمر رضی الله تعالی عنه بادستش در ران وی زد به گفته خود ابوموسی رضی الله تعالی عنه قریب بود بشکند و خطاب به وی فرمود چرا خلاف قرآن دوست پنهانی نصرانی برگزیده ای؟^{۱۴}

همینگونه امام شاولی الله دهلوی رحمه الله تعالی از فقهای مذهب احناف می فرماید: سپردن کارهای مسلمین به کفار اصلا درست نیست، زیرا از این امر عمر رضی الله تعالی عنه شدیداً نهی فرموده است.^{۱۵}

دوم: امانت داری

امانت داری اولین شرط از شرایط ماموریت یا متولیت امور مسلمین است، هرگاه در وجود کسی چنین شرط وجود نداشته باشد تعین آن در اداره امور مردم حرام و نا جایز میباشد، زیرا متولی ساختن چنین شخصی پیامد های ناگوار دنیوی و اخروی را در قبال می داشته باشد که اینک به بیان آن می پردازیم:

عدم در نظر داشت امانت خیانت است

هرگاه حاکم کسی را به اساس امانت داری به کار نگمارد این عملکرد وی در حقیقت خیانت در حق الله سبحانه تعالی، رسول الله صلی الله علیه وسلم و مؤمنان است زیرا که دولت داری امانت الهی است و باید حدود الهی در آن رعایت گردد، طوریکه خداوند میفرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. "ای اهل ایمان! با فاش کردن اسرار و جاسوسی برای دشمن به خدا و پیامبر خیانت نکنید، و به امانت های میان خود خیانت نورزید، در حالی که می دانید خیانت، عملی بسیار زشت است".^{۱۶}

میدانیم که این آیه در مورد یکن از کار گزاران دولت پیامبر صلی الله علیه وسلم به نام ابولبابه رضی الله تعالی عنه نازل شده است، طوریکه مردم بنی قریظه از وی خواستند تصمیم پیامبر صلی الله علیه وسلم در مورد آنها چیست؟ گرچه ابولبابه رضی الله عنه مأمور به حفظ آن بود اما بنابر اصرار آنها و دلسوزی اسرار از نزدش فاش شد و با اشاره دست به سوی گلویش کنایه به سربریدن، آنها را از تصمیم پیامبر صلی الله علیه وسلم آگاهی داد، اما به محض اینکه دانست به پیامبر صلی الله علیه وسلم مرتکب خیانت شده به مسجد رفته و خود را در ستون مسجد بسته کرد.^{۱۷}

از این آیه استنباط میگردد که در استخدام یک کار گزار باید امانت داری وی در وقت گزینش رعایت گردد، در غیر آن خیانت بزرگ را مرتکب خواهیم شد.

^{۱۳}. عبد الباقی حقانی، نظام سیاسی و اداری اسلام، مترجم: عبد البصیر مدنی (پشاور: مکتبه رشیدیه، ۲۰۱۳م)، ۲۸۵/۲.

^{۱۴}. ابن الموصلی، حسن السلوک حافظ الدولة، ۱۶۱.

^{۱۵}. شاولی الله دهلوی، ازالة الخفاء عن خلافة خلفاء (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق)، ۷/۱۰.

^{۱۶}. الأنفال/۲۷/۸.

^{۱۷}. أبو الفداء إسماعیل بن عمر بن کثیر القرشي البصري ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: سامی بن محمد سلامة (بیروت: دار طيبة للنشر والتوزیع، ۱۹۹۹م)، ۴۰/۴.

الله متعال در آیه دیگری داستان توظیف عباس رضی الله تعالی عنه در مقام سقایت حجاج و کلید داری کعبه را برای ما اینگونه بیان مینماید: *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا*. "خدا قاطعانه به شما فرمان می دهد که امانت ها را به صاحبانش بازگردانید و هنگامی که میان مردم داوری می کنید، به عدالت داوری کنید. یقیناً فرمان بازگرداندن امانت و عدالت در داوری نیکو چیزی است که خدا شما را به آن موعظه می کند؛ بی تردید خدا همواره شنوا و بیناست".^{۱۸}

ماوردی رحمه الله علیه میفرماید که مخاطب آیه امیران و دولت مردان اند، و تذکر داده که توسط این آیه پیامبر صلی الله علیه وسلم مأمور شد تا دو باره کلید های کعبه را به عثمان بن طلحه تحویل دهد که قبلاً کلید دار و متولی امور کعبه شریف بود، در این آیه الله متعال تصمیم پیامبر را که سپردن وظیفه آب دادن حجاج به عباس بن عبدالمطلب بوده را نه پسندیده و برایش هدایت داد تا مجدداً کلید های کعبه را به عثمان بن طلحه که شخص امین بوده و حق امانت داری و کلید داری کعبه را اداء مینماید تسلیم کند.^{۱۹} عدم در نظر داشت امانت داری نشانه ای از علامات قیامت است، ابن تیمیه رحمه الله گفته: آمریت و زمامداری امانت است به استثنای کسانی که آنرا از روی اهلیت و لیاقت بر عهده گرفته، وظایف لازمه و ایجابات آنرا اداء نموده باشند، در باره سایر اشخاص، اسباب رسوایی و ندامت شان در روز قیامت میگردد.^{۲۰}

پیامبر صلی الله علیه وسلم ضایع ساختن امانت را از نشانه های قیامت میدانند و در زمینه میفرماید: *فَإِذَا ضُيِّعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ قَالَ كَيْفَ إِضَاعَتُهَا قَالَ إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَىٰ غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ*. "وقتی که امانت ضایع شد منتظر قیامت باشید پرسیده شد که امانت چگونه ضایع میشود فرمود و قتی که کار به غیر اهل آن سپرده شود منتظر قیامت باشید".^{۲۱}

در حدیث دیگری پیامبر صلی الله علیه وسلم امانت داری را نشان ایمان مسلمان میدانند، چنانچه روایت شده است: *«لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ»*. "ایمان ندارد کسی که امانت دار نباشد و دین ندارد کسی که به عهد خویش وفا نکند".^{۲۲} لذا باید زمامدار کسی را در امور دولت به کار بگمارد که امین باشد طوریکه در توصیف یوسف علیه السلام آمده است که وی هنگام عرضه خود مبنی بر گماشتن اش در منصب امور مالی دولت مصر به حاکم وقت فرمود: *قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ*. "یوسف گفت: مرا سرپرست خزانة های این سرزمین قرار ده؛ زیرا من نگهبان دانایی هستم".^{۲۳}

در آیه فوق یوسف علیه السلام اولاً صفت امانت داری و سپس کار دانی خود یاد را می نماید، این موضوع برای ما میفهماند که در امور مالی شخص امین مقدمتر از فرد قوی الجثه بوده و در امور غیر مالی توانایی جسمی بیشتر مطرح می باشد و به قوت جسمی ارجحیت داده می شود، که داستان دختران شعیب علیه السلام بر آن دلالت دارد، خداوند جل جلاله می فرماید: *قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ*. "یکی از آن دو زن گفت: ای پدر! او را استخدام کن؛ زیرا بهترین کسی که استخدام می کنی آن کسی است که نیرومند و امین باشد و او دارای این صفات است".^{۲۴}

^{۱۸}. النساء/۴، ۵۸.

^{۱۹}. أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، تفسير الماوردی، تحقیق. السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ق)، ۱/۴۹۸.

^{۲۰}. ابن تیمیة، سیاست شرعی، ۴۰.

^{۲۱}. محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح البخاري، تحقیق. محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق)، ۱۰/۳۵.

^{۲۲}. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند إمام أحمد بن حنبل، تحقیق. شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة،

۲۰۰۱م)، ۲۰/۳۳.

^{۲۳}. يوسف/۱۲، ۵۵.

^{۲۴}. القصص/۲۸، ۲۶.

سوم: تخصص

صفت دوم در تقرر اشخاص و به کار گماشتن آنها در امور دولت علم و تخصص است طوری که در داستان یوسف علیه السلام آمده است: قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ. "یوسف گفت: مرا سرپرست خزانه های این سرزمین قرار ده؛ زیرا من نگهبان دانایی هستم."^{۲۵}

ذکر صفت علم بعد از ذکر صفت امین بودن در شخصیت یوسف علیه السلام بدین معنی است کسی که در امور مالی گماشته می شود باید دارای دو وصف بارز امانت داری و تخصص در همان وظیفه باشد، امام ابن تیمیه رحمه الله می فرماید: «تخصص نسبت به هر وظیفه فرق میکند، به گونه مثال شجاعت در جنگ و دانستن مسایل حربی مقدم بر امانت داری است، زیرا از امام احمد ابن حنبل رحمه الله سؤال شد که اگر یک امیر فاسق شجاع باشد، و دیگری امیر عادل، امین اما ضعیف، در رکاب کدام یک از این امرا شما جهاد می نمایید؟ امام احمد رحمه الله پاسخ داد در رکاب امیر فاسق شجاع، زیرا ضرر فسق امیر به خودش رسیده اما ضرر ناتوانی امیر ضعیف به رعیت میرسد».^{۲۶}

شریعت اسلامی ما را از ابراز نظر در مواردیکه به آن علم نداریم منع می کند، چنانچه در قرآن کریم آمده است: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا. "و از چیزی که به آن علم نداری بلکه برگرفته از شنیده ها، ساده نگری ها، خیالات و اوهام است پیروی مکن؛ زیرا گوش و چشم و دل که ابزار علم و شناخت واقعی اند مورد بازخواست می باشند".^{۲۷}

در آیه فوق الله متعال صریحاً بیان می دارد که در چیزیکه علم ندارید نباید اظهار نظر کنید زیرا قلب و زبان و همه اجزای وجود در برابر عملکرد های شان مسئول اند.

در آیه دیگر الله متعال می فرماید: فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. "اگر نمی دانید از اهل علم و دانش بپرسید."^{۲۸} به همین ترتیب پیامبر صلی الله علیه وسلم از استخدام اشخاصی را که متخصص نباشند و در امور تخصصی گماشته شوند خیانت در حق الله، رسولش و مؤمنان میدانند، طوریکه در این زمینه فرموده است: «ومن تولى من أمر المسلمين شيئاً فاستعمل عليهم رجلاً وهو يعلم أن فيهم من هو أولى بذلك وأعلم منه بكتاب الله وسنة رسوله فقد خان الله ورسوله وجميع المؤمنين»^{۲۹} کسی که قسمتی از زمام امور مسلمانان به وی سپرده شود و وی بالای آنها (مسلمانان) شخصی را بگمارد و بداند که در میان شخص عالمتر به کتاب الله و سنت رسول الله نسبت به فرد مورد نظر موجود است به تحقیق در حق الله، رسول الله و مسلمانان خیانت نموده است.

در حدیث فوق صراحتاً بحث تخصص و دانش مطرح شده و عدول از آن به هیچ وجه جواز نداشته و زمام دار هنگام توظیف افراد در مناصب دولتی باید تخصص شان را در نظر داشته باشد، در غیر آن اگر این امر را رعایت نکند در حق الله، رسولش و مؤمنان مرتکب خیانت بزرگ می شود، زیرا در حدیث دیگری نیز پیامبر صلی الله علیه وسلم می فرماید: مَنْ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ عِصَابَةِ وَفِي

^{۲۵}. یوسف ۱۲/۲۵.

^{۲۶}. ابن تیمیه، سیاست شرعی، ۵۳.

^{۲۷}. الإسراء ۱۷/۳۶.

^{۲۸}. النحل ۱۶/۴۳.

^{۲۹}. سلیمان بن أحمد بن ایوب بن مطیر اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق. حمدي بن عبد المجيد السلفي (قاهرة: مكتبة ابن تيمية،

۱۹۹۴م). ۱۱۴/۱۱.

تِلْكَ الْعِصَابَةُ مَنْ هُوَ أَرْضَىٰ لِلَّهِ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَخَانَ رَسُولَهُ وَخَانَ الْمُؤْمِنِينَ^{۳۰} "کسی که شخصی را به کار جماعتی مقرر می‌کند و در بین جماعت شخص لایق تری نسبت به وی پیدا/میشود به تحقیق به الله، رسولش و مؤمنان خیانت می‌کنند".
امام ابن تیمیه رحمه الله می‌فرماید: مراعات این امانت بالای اولیای امور واجب است، تا به جستجوی مستحقین حقیقی کرسی‌ها و ماموریت شوند.^{۳۱}

چهارم: قوت جسمی

قوت جسمی یکی از نعمت‌های الهی است، که برای هرکس خواسته باشد اعطا می‌کند، طوریکه می‌فرماید: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. "بیامیرشان گفت: خدا او را بر شما برگزیده و وی را در دانش و نیروی جسمی فرونی داده و خدا زمامداری را به هرکس که بخواهد عطا می‌کند؛ و خدا بسیار عطا کننده و داناست"^{۳۲}.
امام قرطبی رحمه الله می‌فرماید: او (طالوت) دارای علم فروان است زیرا علم ملاک انسانیت است و صاحب جسم قویتر است که وی را در جنگ کمک می‌کند و این دو صفت متضمن صفات امام و احوال امامت بوده، که طالوت مستحق آن از لحاظ علم، دین و قوت بوده نه از ناحیه نسب.^{۳۳}

همچنان دختران شعیب علیه السلام از پدرش خواستند تا موسی علیه السلام را به کار استخدام کند و از صفت قوت و امانت داری وی یاد کردند، الله متعال می‌فرماید: قَالَ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ. "یکی از آن دو زن گفت: ای پدر! او را استخدام کن؛ زیرا بهترین کسی که استخدام می‌کنی آن کسی است که نیرومند و امین باشد و او دارای این صفات است"^{۳۴}.
این جا دو صفت بارز موسی علیه السلام جهت استخدام به کار یاد میشود، قوت اش باعث انجام وظیفه اش میشود، امانت داری اش سبب بقای ماموریت، زیرا در عین زمان که موسی علیه السلام پیشه شبانی را میکرد باید دارای این دو خصوصیت می‌بود، چونکه نگهداری مواشی و رمه از درنده‌ها و آب دادن آنها در نقاط دور، بستگی به قوت دارد، اما بخاطر حفاظت آنها از سرقتها و نگهداری شان به طور صادقانه نیازمند به صفت امانت داری می‌باشد، از این لحاظ موسی علیه السلام باید هر دو صفت کمال مطلوب ماموریت خود را می‌داشت.

لهدا ایجاب میکند که در هر ماموریت تمام صفات مطلوب همان ماموریت در شخص مورد نظر وجود داشته باشد تا به کار گماشته شود، در غیر آن هر تفریری که در آن صفات مطلوب وجود نداشته باشد نا جایز حرام است.

به همین ترتیب در نظر داشتن قوت جسمی در انجام وظایف را در سنت نبوی ملاحظه می‌نماییم، که ابوذر غفاری با وجود صداقت و پیشدستی خویش در اسلام زمانی خواستار ماموریت می‌شود پیامبر صلی الله علیه وسلم تقاضایش را نمی‌پذیرد، طوریکه امام مسلم رحمه الله روایت می‌نماید: عن أبي ذر، قال: قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرِبَ بیده علی منکبی، ثم قال: «يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها» از ابی ذر غفاری رضی الله تعالی عنه روایت است که گفت به رسول الله صلی الله علیه وسلم گفتم آیا مرا در دولت استخدام نمیکنی؟ ابوذر فرمود: رسول الله

۳۰. أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق. مصطفی عبدالقادر عطا (بیروت: دار الکتب العلمیة، م. ۱۹۹۰م)، ۱۰۴/۴.

۳۱. ابن تیمیة، سیاست شرعی، ۳۴.

۳۲. البقرة ۲/۲۴۷.

۳۳. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تفسير القرطبي، تحقیق. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الکتب المصریة، ۱۹۶۴م)، ۲۴۶/۳.

۳۴. القصص ۲۸/۲۶.

صلی الله علیه وسلم با دست خود به بازویم زد سپس فرمود: ای ابوذر تو ضعیف استی و این ماموریت در دولت امانت است، کسی که اهلیت آنرا نداشته باشد سبب رسوایی اش در آخرت میگردد، مگر اینکه کسی حق آنرا ادا کند.^{۳۵}

پنجم: عدم حرص به ماموریت

طلب امارت و مسؤولیت اساساً امر درست نیست زیرا در این صورت شخص خود را پاک نفس جلوه میدهد در حالیکه الله متعال میفرماید: فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى. "پس خودستایی نکنید. او به کسی که پرهیزکاری پیشه کرده است، آگاه تر است".^{۳۶} در چندین حدیث از پیامبر صلی الله علیه وسلم در مورد کسانی که خواهان امارت و یا مسؤولیت شدند روایات آمده است که به نمونه هایی از آن ذیلاً اکتفاء می نماییم:

- عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: دخلت على النبي صلی الله علیه وسلم أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال: إنا لا نُؤكِّلي هذا من سأله، ولا من حرص عليه.^{۳۷}

از ابو موسی اشعری رضی الله تعالی عنه روایت است که فرمودند: من و دو نفر از قومم به نزد پیامبر صلی الله علیه وسلم آمدم، یکی از آن دو نفر به پیامبر صلی الله علیه وسلم فرمودند: ما را امیر بساز در دولت استخدام کن و دیگرش نیز مانند شخص اول خواهش خود را مطرح کرد، پیامبر صلی الله علیه وسلم در جواب آنها فرمودند: امارت را به کسی نه می سپاریم که آن را بخواهد و یا به حصول آن حرص و طمع بورزد.

- حدثنا عبد الرحمن بن سمرة، قال: قال النبي صلی الله علیه وسلم: «يا عبد الرحمن بن سمرة، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة أعنت عليها».^{۳۸}

عبد الرحمن بن سمرة رضی الله عنه فرمودند، که پیامبر صلی الله علیه وسلم فرمودند: ای عبد الرحمن بن سمرة امارت را خودت نخواه، اگر در اثر درخواست برایت داده شود، انجام آن بر عهده خودت میباشد، و اگر بدون درخواست برایت داده شد، خداوند همراحت معاونت میکند.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ طَلَبَ الْقَضَاءَ وَاسْتَعَانَ عَلَيْهِ، وَكَلَّ إِلَيْهِ، وَمَنْ لَمْ يَطْلُبْهُ وَلَمْ يَسْتَعِنْ عَلَيْهِ، أَنْزَلَ اللَّهُ مَلَكًا يُسَدِّدُهُ».^{۳۹}

انس رضی الله تعالی عنه گفته که: از پیامبر صلی الله علیه وسلم شنیدم که فرمودند: کسی که درخواست وظیفه قضاء را می نماید، و در این مطالبه از دیگران معاونت میخواهد، الله او را تنها میگذارد، و معاونتش را از وی باز میدارد، اما اگر قضاء را طلب نکرد و به این وظیفه مقرر شد الله متعال ملک را همراه او روان میکند تا در پیشبرد امور قضاء با وی کمک و معاونت نماید.

اما اگر مسلمان بداند که ظرفیت پیش برد این امر را دارد و با استخدامش در آن وظیفه، صلاح به میان می آید جواز دارد که خواستار تقرر در آن کار گردد.

^{۳۵}. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۴ق)، ۱۴۵۷/۳. ^{۳۶}. النجم ۳۲/۵۳.

^{۳۷}. بخاري، صحيح البخاري، ۶۴.

^{۳۸}. بخاري، صحيح البخاري، ۱۸، ۱۲۷.

^{۳۹}. أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق. شعيب الأرنؤوط (بيروت: دار الرسالة العالمية، ۲۰۰۹م)، ۳۰۰/۳.

به باور نگارنده لازم است تا خواهان این منصب شود، همان گونه که یوسف علیه السلام از وقوع بحران مالی در مصر آگاه شد و در خود ظرفیت معالجه آن را دید فرمود: *قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ*. "یوسف گفت: مرا سرپرست خزانة های این سرزمین قرار ده؛ زیرا من نگهبان دانایی هستم".^{۴۰}

نمونه هایی از شایسته‌سالاری در عصر پیامبر و خلفای راشدین

نمونه از شایسته‌سالاری در عصر پیامبر صلی الله علیه وسلم

پیامبر صلی الله علیه وسلم در دولت اش اساس تقرر را شایسته‌سالاری میدانست، حتی کسانی که در اسلام سبقت هم نداشتند لکن به دلیل کار دانی شان در سطوح مختلف آنها را می‌گمارید، تا از دانش مسلکی آنها در راستای پیشرفت امور دولت داری استفاده شده و جامعه اسلامی به کمال برسد که در ذیل به ذکر چند تن آنها اکتفاء میکنیم:

گماشتن خالد ابن ولید رضی الله تعالی عنه: خالد ابن ولید رضی الله تعالی عنه با وجودیکه در اسلام نسبت به سایر صحابه سبقت در اسلام ندارد لکن به دلیل اینکه در مسایل نظامی صاحب خیره و دانش بود او را به حیث فرمانده جنگ مقرر نمود، طوریکه امام ابن تیمیه رحمه الله میفرماید: رسول اکرم صلی الله علیه وسلم خالد را به فرماندهی لشکر انتخاب کرد لکن از بعضی امور خالد رضی الله تعالی عنه خوش بود و از برخی ناخوش.^{۴۱}

گماشتن ابو عبیده ابن الجراح: پیامبر صلی الله علیه وسلم برای مردم نجران که از پیامبر صلی الله علیه وسلم درخواست نمودند که شخص امینی را برای آنها روان کند، رسول اکرم صلی الله علیه وسلم فرمودند: «لأبعثن إليكم رجلاً أميناً حق أمين»، فاستشرف لها أصحاب النبي صلی الله علیه وسلم، فبعث أبو عبيدة.^{۴۲}

مرد امینی را که واقعاً امین باشد، همراه شما خواهم فرستاد هر يك از یاران رسول الله صلی الله علیه وسلم آرزو می‌کرد که فرد امین، او باشد آنحضرت صلی الله علیه وسلم ابو عبیده ابن الجراح رضی الله عنه را همراه آنها فرستاد.

همچنین در شأن ابو عبیده ابن الجراح رضی الله عنه فرمودند: «لكل أمة أمين، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح»^{۴۳} از برای هر امتی امین ای است و امین این امت ابو عبیده ابن الجراح است.

گماشتن معاذ ابن جبل رضی الله عنه: رسول اکرم صلی الله علیه وسلم معاذ ابن جبل را به عنوان قاضی برای اهل یمن مقرر نمود، و از وی سوال کرد هرگاه قضیه ای پیش آید آنرا به کدام اساس فیصله خواهید نمود؟ زمانیکه معاذ ابن جبل پاسخ مناسب را ارایه نمود رسول اکرم صلی الله علیه وسلم در حق وی دعای خیر نمود و فرمود: *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ* "سپاس الله متعال را که رسول، رسول اش را توفیق داد به آنچه که رسول اش به آن راضی است".

نمونه هایی از شایسته‌سالاری در عهد خلفای راشدین

اعتماد عمر رضی الله تعالی عنه بالای خالد ابن ولید رضی الله تعالی عنه: عمر رضی الله عنه در نامه خود به ابو عبیده ابن الجراح رضی الله عنه نوشت: از محاصره‌ی اهل دمشق توسط شما اطلاع یافتیم و از امروز به بعد شما (ابو عبیده) سرپرست مسلمانان آن سامان هستید. پس نیروهای خود را در نواحی اطراف شهر حمص، دمشق و سایر شهرهای شام پراکنده ساز و در این باره از رأی خود و رأی مسلمانانی استفاده کن که با تو هستند. البته نباید این دستور من تو را وادار نماید تا با اعزام همه‌ی نیروها پایگاهت را کاملاً

^{۴۰}. زمري محمدی، نظام اداری اسلام (کابل: انتشارات سعید، ۵۷، ۱۴۰۲)، ۵۷؛ یوسف ۵۵/۱۲.

^{۴۱}. ابن تیمیة، سیاست شرعی، ۵۴.

^{۴۲}. بخاری، صحیح البخاری، ۸۸/۹.

^{۴۳}. بخاری، صحیح البخاری، ۱۲۷/۵.

^{۴۴}. أبو داود، سنن ابوداود، ۳۰۳/۳.

خالی کنی و دشمن را نسبت به خود امیدوار سازی. بلکه جهت ادامه‌ی محاصره باید به قدر کافی نیرو داشته باشی، از جمله خالد بن ولید را نزد خود نگه‌دار که به کمک او احتیاج خواهی داشت.^{۴۵}

گماشتن ابو عبده ثقفی به حیث فرمانده جبهه عراق: ابو عبیده ثقفی با وجودیکه صحابه نبود لکن به علت رغبت و علاقه اش به جهاد و کار دانی اش در امور نظامی عمر رضی الله عنه وی را به حیث فرمانده عمومی جبهه عراق تعیین کرد، با وجودیکه اصحاب به تقرر اش موافق نبودند لکن عمر رضی الله فرمودند: به خدا سوگند! هیچ کس برای این کار شایسته‌تر از کسی نیست که قبل از همه اعلان آمادگی نموده است و اگر سلیط مرد عجولی نبود او را بر شما می‌گماشتم. ولی ابو عبید امیر شما و سلیط وزیر و معاون او است.^{۴۶}

مناقشه

شایسته سالاری در هر نظام سبب تقویه پایه های آن گردیده و بی توجهی به آن عامل فساد اداری، بی‌وکراسی، عقب ماننی جامعه می‌شود، دین اسلام طلب مأموریت را مذموم میدانند اما اگر کسی بداند که در صورت عدم طلب مأموریت، کرسی خدمت به نا اهلان سپرده میشود و به عوض تأمین عدالت ظلم واقع میشود جایز و حتی واجب است که مأموریت را طلب کرده خود را به خدمت گذاری جهت حل مشکل جامعه عرضه نماید، شایسته سالاری اصل امانت داری بوده و عدم توجه به آن، خیانتی بزرگ به مجتمع و نظام تلقی میگردد، زمام دار مسلمان باید در تطبیق شایسته سالاری حریص بوده، معالم و اساسات آن را به کارگذاران خویش تفهیم نماید.

اجتهاد برخی از صحابه رضی الله تعالی عنه منجمله ابوموسی اشعری رضی الله تعالی عنه بیانگر مجوز استخدام غیر مسلمانان در اداره اسلامی می‌باشد، لکن در مقابل این اجتهاد دیده می‌شود که عمر رضی الله تعالی عنه به شدت موقف می‌گیرد و ابوموسی اشعری رضی الله تعالی عنه را از آن ممانعت می‌نماید، همینگونه طلب مأموریت مذموم بوده لکن فقها به این باور اند در صورتی‌کی اشخاص مخلص و اصلح در نظام کمتر باشند بالای اشخاص اصلح لازم است تا خویشان را به حمل بار دوش مأموریت در نظام عرضه نمایند تا به اساس تقرر آنها اصلاح به میان آمده و فساد خاتمه داده شود.

سابقه دار بودن در اسلام یک ارزش است لکن تخصص و کار دانی در امر حکومت داری ارزش دیگر است، از این جهت مشاهده می‌گردد که با وجود سابقه دار بودن ابوذر غفاری رضی الله تعالی عنه از استخدام وی در حکومت اجتناب صورت می‌گیرد لکن با وجودیکه خالد ابن ولید رضی الله تعالی عنه و سایر اصحاب که در فتح مکه و یا چند ماه و چند روز قبل از فتح مکه مسلمان شدند لکن استعداد، درایت، شایستگی به گماشتن و استخدام در اداره داشتند از جانب پیامبر صلی الله علیه وسلم به امور مهم کشوری گماشته شدند.

به تأسی از سیرت مطهر رسول الله صلی الله علیه وسلم اصحاب با وفای شان که شاگردان تربیت یافته مکتب رسالت و نبوت بودند هم در امر حکومت داری اشخاص، مسلمان، امین، متخصص و قوی را می‌گماشتند تا امور امت به صورت درست رهبری شود، اصلاح به میان آید و فساد ختم گردد، چونکه اکثر دانشمندان اسلامی سیاست را تحقق اصلاح و ختم فساد تعریف نموده اند.

نتیجه گیری

تقرر اصلح و یا شایسته سالاری اساس دولت داری موفق را تشکیل داده و بدون در نظر داشت آن اصلاح جامعه به میان نمی‌آید، زمامدار مسلمان در استخدام اشخاص باید اصول اساسی شایسته سالاری که در این گفتار به آن پرداخته شد را در نظر بگیرد که عبارت است از امانت داری، تخصص، قوت و حریص نبودن به گرفتن مسئولیت است، در نظر بگیرد. هر گاه اشخاصی را که دارای

^{۴۵}. علی محمد صلابی، عمر فاروقی (تهران: احسان، ۱۳۸۸)، ۷۲۰.

^{۴۶}. صلابی، عمر فاروقی، ۵۶۸.

چنین اوصاف اند دریا بد بخاطر به میان آمدن اصلاح در جامعه و پیشرفت امور دولت داری به استخدام آنها اقدام نماید، و از تفرری ها بر مبنای عصیبت و قومگرایی دوری گزیند.

سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم و سیرت خلفای راشدین به خوبی خود ثابت کنند رعایت معاییر فوق بوده که تاریخ گواه به موفقیت اداره آنها در عصر و زمان آنها دارد. زیرا در اداره پیامبر صلی الله علیه وسلم استخدام به اساس امانت داری، تخصص، تعهد، قوت جسمی صورت می گرفت و هیچگاهی قومیت، سابقه دار بودن به در اسلام به جای تعهد و تخصص سبقت نگرفت، بلکه اساس تقرر و گماشتن افراد در پست ها و مناصب دولتی را اسلامیت، امانت داری، تخصص، عدالت، عدم حرص به ماموریت و مسؤلیت و در نهایت عدم درخواست امارت و مسؤلیت می داد، این راهکار واضحاً بیانگر موفقیت اداره نبوی و عصر خلفای راشدین رضی الله تعالی عنهم بود.

ترک چنین معیار های سبب افزایش بروکراسی، فرار نیرو کار، بیرون شدن مغزها از کشور را در پی دارد که در نهایت منجر به بمیان آمدن یک نظام ناکارا خواهد شد، پس وقتی می توانیم به طرف حکومت داری خوب حرکت نمایم که معیار های حکومت داری ما و اساس استخدام ما برگرفته شده از سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم باشد.

فهرست منابع

قرآن كريم

- انيس، ابراهيم و ديكران. المعجم الوسيط. قاهره: دار الدعوة، ١٩٩٨م.
- ابن تيميه، تقى الدين احمد بن عبد الحليم. سياست شرعى. مترجم. شاه محمد رشاد. كابل: مركز تحقيقات علوم اسلامي امام قتيبه بغلاتي، ١٣٨٧هـ. ش.
- ابن جماعة، أبو عبد الله. محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي بدر الدين. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. تحقيق. عبد الله بن زيد آل محمود. جلد ٣. دوحه: دار الثقافة بتفويض، ١٩٨٨م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. تفسير الماوردي. تحقيق. السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣٥هـ. ق.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري. تفسير القرآن العظيم. محقق. سامي بن محمد سلامة. بيروت: دار طيبة للنشر والتوزيع. ١٩٩٩م.
- سعدي، أبو حبيب. القاموس الفقهي لغة واصطلاحا. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي. سنن أبي داود. تحقيق. شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م.
- الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد. مسند إمام أحمد بن حنبل. تحقيق. شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.
- النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني، المستدرک على الصحيحين. تحقيق. مصطفى عبدالقادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.
- قرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي. تفسير القرطبي. تحقيق. أحمد البردوني. جلد ٢. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م.
- ابن الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف. الأحكام السلطانية. تحقيق. محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ. ق.
- أفندي، علي حيدر خواجه أمين. درر الحکام في شرح مجلة الأحكام. جلد ٤ بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م.
- حقاني، عبد الباقي. نظام سياسي و اداري اسلام. مترجم. عبد البصير مدني. جلد ٢. پشاور: مكتبه رشديه ٢٠١٣م.
- طبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي. أبو القاسم. المعجم الكبير. محقق. حمدي بن عبد المجيد السلفي. قاهره: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٤م.
- طرطوشي، أبو بكر محمد بن محمد ابن الوليد الفهري الطرطوشي المالكي. سراج الملوك. مصر: من أوائل المطبوعات العربية، ١٨٧٢م.
- صلابي، علي محمد صلابي. تحليل زندگانی عمر فاروق، تهران: احسان، ١٣٨٨هـ. ش.
- غزالي، أبو حامد محمد بن محمد. التبر المسبوك في نصيحة الملوك. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م.
- ماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. الأحكام السلطانية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ. ق.

- بخاری، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله البخاري الجعفي. *الجامع الصحيح البخاری*. تحقیق. محمد زهیر بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة: بیروت، ۱۴۲۲ه.ق.
- ابن الموصلي، محمد بن محمد بن عبد الکریم بن رضوان بن عبد العزیز البعلی شمس الدین. *حسن السلوك الحافظ دولة الملوك*. تحقیق. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن: الرياض، ۱۴۱۰ه.ق.
- کتانی، محمد عبّد الحّيّ بن عبد الكبير ابن محمد الحسنی الإدريسي. *عبدالحی الكتانی. نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام*. مترجم. علی رضا ذکاوتی قراگزلو، قم: زیتون ۱۳۸۸ه.ش.
- محمدی، زمری. *نظام اداری اسلام*. کابل: انتشارات سعید، ۱۴۰۲ه.ش.
- النیسابوری، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشیری. *صحيح مسلم*. تحقیق. محمد فؤاد عبد الباقيدار إحياء التراث العربي: بیروت، ۱۴۲۴ه.ق.

مجله علمی - تحقیقی بین المللی دیوان

دیوان نړیوال علمی - څېړنیز ژورنال

مجله دیوان الدولية للبحوث العلمية

DİWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi
DİWAN International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

حکم سکونت در کشورهای غیر اسلامی در پرتو شریعت اسلامی

حکم الإقامة في الدول غير الإسلامية في ضوء الشريعة الإسلامية

Ruling on Residence in Non-Islamic Countries in The Light of Islamic Sharia

İslam Şeriatı Işığında İslam Dışı Ülkelerde İkamet Etmenin Hükümü

Doi:

عبدالمطلب بنوری*^۱ رحمت الله فرقانیار^۲

Makale Bilgisi / Article Information

معلومات مقاله / بيانات المقال

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma makalesi/Research Article

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقیقی / البحثي

Geliş Tarihi / Received Date:

12.02.2024

تاریخ دریافت مقاله / تاریخ استلام المقال:

Kabul Tarihi / Accepted Date:

26.04.2024

تاریخ پذیرش مقاله / تاریخ قبول المقال

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده
Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

This article has been scanned by Turnitin. No Plagiarism detected.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin و لم
يثبت انه من السرقات الادبية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی.

عبدالمطلب بنوری و رحمت الله فرقانیار، "حکم سکونت در کشورهای غیر اسلامی در پرتو شریعت اسلامی"، مجله دیوان ۲/۵ (سرطان ۱۴۰۳) ۱۱۹-۱۳۶.

Atıf: Abdul Mutalib Banuri - Rahmatullah Furqanyar, "İslam Şeriatı Işığında İslam Dışı Ülkelerde İkamet Etmenin Hükümü", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 119-136.^۱پوهنمل، عضو کادر علمی دپارتمنت افتاء و قضاء، ریاست تخصصات، جامعه عبدالله بن مسعود، وزارت تحصیلات عالی.

ORCID: 0009-0007-0690-0885, safwanhaixyz@gmail.com

^۲پوهنمل، عضو کادر علمی دپارتمنت افتاء و قضاء، ریاست تخصصات، جامعه عبدالله بن مسعود، وزارت تحصیلات عالی،

Forqanyar1986@gmail.com

ORCID: 0009-0000-1434-3440

چکیده

کلمات کلیدی:

دار، دار الاسلام، دار الحرب، دار الکفر، سکونت، هجرت.

اسلام به عنوان کامل ترین و آخرین دین الهی، با داشتن نزدیک به یک ونیم میلیارد پیرو و حدود پنجاه کشور مسلمان در عرصه ارتباط با کشورهای غیر مسلم، دستورات و قواعدی را به مسلمانان ارائه کرده در متون اسلامی موجود است؛ تا مسلمانان بر اساس آنها، به تعامل با سایر ملت ها بپردازند. در این مقاله سعی شده است به یکی از بخش های ارتباط با کشورهای غیر اسلامی، بصورت سکونت در آنها می باشد از نظر قرآن، سنت و اقوال فقهای کرام بحث و بررسی قرار داده شده است، یافته های تحقیق بیانگر اینست که سکونت در کشورهای غیر اسلامی، نزد فقهای قدیم و علمای معاصر بطور کلی نه ممنوع است و نه مجاز، بلکه دارای شرایط و حالات مختلف می باشد. سکونت در کشورهای غیر اسلامی در بعض اوقات مباح و یا مستحب می باشد و در بعض اوقات دیگر، بنابر اختلاف شرایط و حالت اقامت کننده، ممنوع و یا مکروه می باشد.

این تحقیق به روش توصیفی- تحلیلی، با استفاده از روش کتابخانه ای انجام یافته است و کوشش بر آن شده است که برای مستند سازی تحقیق، از آیات قرآن کریم، احادیث نبوی و کتب معتبر فقهی مذاهب اسلامی، در رابطه به تبیین حکم سکونت در کشورهای غیر اسلامی، استفاده صورت گرفته است.

المخلص

الكلمات المفتاحية:

دار، دارالاسلام، دارالحرب، دارالکفر، الإقامة، الهجرة.

لقد قدم الإسلام باعتباره الدين الإلهي الأكمل والأخير، الذي يتبعه ما يقرب من مليار ونصف المليار ونحو خمسين دولة إسلامية، تعليمات وقواعد للمسلمين في مجال التواصل مع الدول غير الإسلامية، وهذه القواعد متوفرة في النصوص الإسلامية من القرآن والحديث وأقوال الفقهاء الكرام، حتى يستفيد منه المسلمون في مجال التعامل مع الدول غير الإسلامية، ونتيجة البحث تشير إلى أن الإقامة في بلاد الغير الإسلامية عند الفقهاء القديم والعلماء المعاصر، غير مسموح كاملاً ولا ممنوع كاملاً، لكن لها حالات وشروط مختلفة، وهو ما يجوز أو يستحب في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى يحرم أو يكره البقاء، بحسب الأحوال واختلاف حالة المقيم. و منهج البحث الوصفي - التحليلي للقضايا الفقهية المتعلقة بالموضوع حيث استخدم الباحث لتوثيق البحث من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والكتب الفقهية الصحيحة للمذاهب الفقهية، فيما يتعلق بشرح حكم الإقامة في البلدان غير الإسلامية.

Abstract

Islam, as the ultimate and final divine religion followed by nearly one and a half billion people and encompassing around fifty Islamic countries, provides instructions and rules for Muslims on how to engage with non-Islamic states. These guidelines are available in Islamic texts, including the Quran, Hadith, and the sayings of esteemed jurists, and are intended to help Muslims navigate interactions with non-Islamic countries. The research findings indicate that residing in non-Islamic countries, according to both classical jurists and contemporary scholars, is neither completely permissible nor entirely forbidden. It varies based on different situations and conditions. In some circumstances, it is allowed or recommended, while in others, it is prohibited or discouraged, depending on the individual's specific context. This research adopts a descriptive-analytical methodology to examine the jurisprudential issues related to this topic, using documentation from Quranic verses, Prophetic traditions, and authoritative jurisprudential books from various schools of thought to elucidate the ruling on residing in non-Islamic countries.

Keywords:

Dar, Dar al-Islam, Dar al-Harb, Dar al-Kufr, Settlement, Emigration.

Özet

İslam, en eksiksiz ve son ilahi din olarak, bir buçuk milyara yakın takipçisi ve elliye yakın Müslüman ülkesi ile Müslümanlara, gayrimüslim ülkelerle iletişim alanında talimat ve kurallar sunmuştur, Müslümanların bu kuralları takip edebilmeleri için İslam'da metinler mevcuttur ve temelleri diğer uluslarla etkileşime geçmektir. Bu makalede Kur'an, Sünnet ve saygın fıkıh alimlerinin sözlerine göre İslam dışı ülkelerle iletişimin bir kısmını da bu ülkelerde ikamet etme şeklinde ele almaya çalıştık. Çağdaş alimlerin genel olarak yasak ve hala izin verilmediği, ancak farklı durum ve koşulların olduğu, bunların bazen caiz veya tavsiye edildiği, bazen de farklı şartlara bağlı olarak kalmanın yasak veya mekruh olduğu görülmektedir. Araştırmada, kütüphane ve betimsel-analitik bir yöntem kullanılarak gerçekleştirilmiş olup, Kur'an-ı Kerim ayetleri, Hadisler ve İslam mezheplerinin sahih fıkıh kitaplarından yararlanmıştı.

Anahtar Kelimeler:

Dâr, Darül İslâm, Dârülharb, Dâru'l-Küfr, Yerleşim, Hicret.

مقدمه

عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم مقدس ترین دوران زمین بود؛ زیرا در این دوران آخرین پیامبران و رسولان، سیدنا محمد عربی صلی الله علیه وسلم بر روی زمین حضور داشته است. بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم نیز در همین دوره رخ داده است، لذا این دوره حق دارد به نام، سید الأعداء، سید العهود نامیده شود و بنابر نزول وحی و تعلق انسان با آسمان، تمام مشکلات و مسائل حل می‌شد.

در عصر کنونی قسمیکه دیگر مسائل مختلف پیش آمده است، مسئله دارالاسلام و دارالکفر و همچنان مسائل که با اینها ارتباط دارد، نیز محل بحث صورت گرفته است؛ زیرا که خیلی احکام بر آن استوار می‌باشد، لذا در مقاله هذا سعی و تلاش صورت گرفته است که معنی و مفهوم هجرت و همچنان دارالاسلام و دارالکفر را توضیح داده شود تا اینکه بنابر دانستن آن، بعضی شکوک و شبهات که در ذهن مردم است و یا عده‌ای مسائلی که با آن وابسته است، از بین برود.

مسئله سفر در کشورهای غیر اسلامی بطور موقت و یا برای همیشه و ارتباط مسلمانان با کفار، از جمله مسائل مهمی دینی شمرده می‌شود که در آیات زیادی از قرآن کریم و احادیث نبوی، بعنوان های مختلفی حکم آن بیان شده است. این مسئله تنها در عصر حاضر مورد بحث فقهاء کرام و علمای عظام نبوده است، بلکه در زمان فقههای قدیم نیز مورد بحث بوده است. البته در آن زمان، بنابر کمبودی امکانات، خیلی کم از مسلمانان در کشورهای غیر اسلامی سکونت داشتند، ولی در عصر کنونی بنابر فراهم شدن امکانات، کم شدن فاصله ها میان کشورها و بودن اسباب و وسایل مختلف زیادتر شده است، بیشتر مردم بدون سنجش عواقب خطرناک آن، بدون کدام قید و شرط، بطور همیشه در کشورهای غیر اسلامی سکونت اختیار می‌کنند، لذا بنابر اهمیت این مسئله، لازم دانسته شد که در این مقاله جوانب مختلفی قضیه و عواقب آن بررسی شود، به امید اینکه سبب حل مشکل مسلمانان گردد.

روشن ساختن مسئله برای مسلمانان که در کشورهای غیر اسلامی سکونت دارند و یا اراده سفر و تعلیم را می‌داشته باشند، توضیح و تبیین اقوال فقهاء قدیم و علمای معاصر در رابطه به مسئله و آشکار سازی احکام سکونت و مسائل مرتبط به آن در روشنی به نصوص شرعی، اهداف این مقاله را تشکیل می‌دهد.

مسئله اهمیت هر تحقیق وابستگی به اهمیت موضوع آن دارد، موضوع سکونت در کشورهای غیر اسلامی از جمله موضوعات مهم دینی می‌باشد، در بعضی اوقات بنابر ندانستن عواقب خطرناک آن، سبب از بین رفتن خیلی از ارزش های دینی می‌باشد، خصوصاً در صورتی که انسان با اهل و عیال خویش در آنجا سکونت اختیار نماید، لذا لازم دانسته شد که این موضوع در زبان فارسی تحت بررسی قرار داده شود تا اینکه سبب از بین رفتن خلای که در این راستا وجود داشت، رفع گردد.

در رابطه به ارتباط مسلمانان با کفار و سکونت در کشورهای غیر اسلامی، تحقیقات زیادی از قبیل تألیفات مستقل و رسائل جامعی در زبان های عربی و اردو، صورت گرفته است که عده‌ای از آنها به چاپ رسیده است و عده‌ای دیگر به صورت مجازی به نشر رسیده است، البته در تمام این تحقیقات موضوعات مختلفی در باره ارتباط مسلمانان با کفار بیان شده است، لذا چندی از آنها بطور نمونه در ذیل بیان می‌شود:

- عبوره، رفعت عبوره، عبد اللطیف هایل ثابت الحمیری، *أحكام العلاقات بين المسلمین وغير المسلمین في ضوء الكتاب والسنة نماذج مختارة*، مجلة معالم الدعوة الإسلامية المحكمة - العدد (العاشر) شوال ۱۴۱۹ هـ/ مارس ۲۰۳۸ م. در این مقاله در باره محبت با کفار، دعا برای کفار، سلام دادن به کفار و یا رد نمودن جواب آن، همچون موضوعات عمومی بیان شده است.

- وستانوی، مولانا حدیفه وستانوی، استاذ جامعه اسلامیة اشاعت العلوم، اکل کوا، *دارالاسلام و دارالکفر اور عصر حاضر میں اس کی تطبیق*، ماهنامه دارالعلوم دیوبند، شماره ۱۰-۱۱، جلد: ۹۲ ذیقعدہ ۱۴۲۹ هـ مطابق اکتوبر - نومبر ۲۰۰۸ء. در این مقاله که به زبان اردو نوشته شده است، نویسنده سعی نموده است تا معنی دار و اقسام آنرا بیان نماید.

- بالاکوتی، افیق احمد بالاکوتی، مغربی ممالک کی شهریت لینی کا حکم، *فتاویٰ بینات*، جلد سوم، ص ۳۷۲، ط: مکتبه بینات کراچی - پاکستان، طبع اول، سال: ۱۴۲۷ هـ ق، ۲۰۰۶ء. در این مقاله که به زبان اردو است، بصورت سؤال و جواب نوشته شده است، در آن در باره حکم گرفتن تابعیت کشورهای مغربی بیان شده است.

- الجربوع، عبدالعزيز بن صالح الجربوع، الإعلام بوجوب الهجرة من دار الكفر الى دار الاسلام، بی تا، بی نا، بی جا. در این رساله حکم هجرت از دار الكفر بسوی دار الاسلام، بیان شده است.
 - النيجيرى، عبدالله ابوبكر احمد النيجيرى، استاذ مساعد كلية الشريعة و القانون بالجامعة الاسلامية العالمية، اسلام آباد_باكستان، الإقامة في بلاد غير اسلامية و حكمها (دراسة تحليلية فقهية، ط: المجلة الاكاديمية العالمية للشرعية الاسلامية و علومها، ۲۰۲۰/۲/۲) ۵۷/۲۴. در این مقاله در باره اقامه، توطن، حکم اقامت در کشورهای کفری و بعض مسائل دیگر بحث شده است.
 - عامر، عماد بن عامر، الهجرة إلى بلاد غير المسلمين: حكمها، ضوابطها وتطبيقاتها، دار ابن حزم، بی جا، بی تا. در این رساله نویسنده حکم هجرت بسوی کشورهای غیر اسلامی و ضوابط آنرا بیان نموده است.
 - البته غیر از کتب و رسائل متذکره، در سایت های مجازی ذیل نیز در رابطه به مسئله در زبان فارسی و عربی بحث صورت گرفته است:
 - حکم اقامت در بلاد غیر مسلمان، پایگاه جامع دینی و خبری اهل سنت ایران، حکم اقامت در بلاد غیر مسلمان - پایگاه جامع دینی و خبری اهل سنت ایران (avayesunnat.com)
 - الإقامة في غير البلاد الإسلامية، الموسوعة الميسرة، رقم ۹۰، تاريخ النشر: ۰۱/۰۵/۲۰۲۱ الإقامة في غير البلاد الإسلامية - الموسوعة الميسرة (erej.org)
 - الإقامة ببلاد غير المسلمين، المفتى الأستاذ الدكتور شوقي ابراهيم علام، تاريخ الفتوى: ۰۲ يناير ۲۰۱۹م، رقم الفتوى: ۴۷۰۲، الإقامة في بلاد غير المسلمين - الفتاوى - دار الإفتاء المصرية - دار الإفتاء (dar-alifta.org)
 - ما حكم الإقامة في بلاد الكفار؟ محمد بن صالح العثيمين، طريق الإسلام، تاريخ النشر: ۲۰۰۶-۱۲-۰۱، ما حكم الإقامة في بلاد الكفار؟ - محمد بن صالح العثيمين - طريق الإسلام (islamway.net)
 - هل يجوز الإقامة في بلاد الكفر؟ الشيخ محمد ناصر الالباني، هل يجوز الإقامة في بلاد الكفر؟ وهل يجب على الك... - الالباني (al-fatawa.com)
 - حكم سفر المسلم إلى بلاد الكفر للإقامة و السكن فيها، تاريخ النشر: ۱۵/۰۳/۲۰۱۵ حكم سفر المسلم إلى بلاد الكفر للإقامة و السكن فيها - الإسلام سؤال وجواب (islamqa.info)
 - إقامة المسلمين في بلاد غير المسلمين، شبكة الألوكة، مواقع المشايخ و العلماء / د. أمين بن عبدالله الشقاوى، إقامة المسلمين في بلاد غير المسلمين (alukah.net)
 - شروط الإقامة في بلاد غير المسلمين، الشيخ محمد يوسف القرضاوى، تاريخ النشر: ۲۰۰۹/۱۴/۱۰م القرضاوى، شروط الإقامة في بلاد غير المسلمين | موقع الشيخ يوسف القرضاوي (al-qaradawi.net)
- البته تمام این تحقیقات، در زبان عربی و یا اردو صورت گرفته است و در زبان فارسی کدام مقاله و یا کتابی مستقلی (غیر از بحث مختصری در سایت و اسلاما) در نظر بنده موجود نبوده. لذا خواستیم حکم مسئله در زبان فارسی هم مورد بررسی قرار گیرد، تا کمبودی که در این جانب دیده می شود رفع گردد.
- سوال تحقیق:**
- حکم سکونت در کشورهای غیر اسلامی چیست؟
- روش تحقیق:**
- در این تحقیق از روش تحقیق توصیفی - تحلیلی و روش جمع آوری داده ها به صورت کتابخانه ای استفاده می شود و عمدتاً از نصوص اسلامی، و کتابهای معتبر فقهی و فتاوی معتبر فقهای قدیم و معاصر، استفاده شده است، و همچنین برای غنای موضوع تحقیق، از سایت های انترنتی و کتابخانه های الکترونیکی مانند: المكتبة الشاملة و غیره نیز استفاده صورت گرفته است.

هجرت و اقسام آن:**معنی لغوی هجرت:**

هجرت ضد و مقابل وصل است که در لغت بمعنی مفارقت، جدایی، دوری، افتراق، فراق، هجر، ترک وطن، دوری از خانه و مفارقت یاران و دوستان را گویند.^۱

معنی اصطلاحی هجرت:

هجرت را فقهاء کرام تعریف های مختلفی نموده اند که تمام آن باعتبار الفاظ متفاوت می باشد ولی به اعتبار معنی و مفهوم یکی است، از آن جمله علامه جرجانی رحمه الله در کتاب خویش "التعريفات" هجرت را چنین تعریف نموده اند: (الهجرة هي ترك الوطن الذي بين الكفار والانتقال إلى دار الإسلام).^۲ "یعنی هجرت در اصطلاح گفته می شود که: وطن کفار را ترک نموده به دارالاسلام منتقل شود".

اقسام هجرت:

علمای کرام کتابهای خویش هجرت را تقسیم های مختلفی نموده اند که از همه جامع تر تقسیم که علامه بدرالدین عینی رحمه الله بیان نموده است، می باشد که ایشان هجرت را در کتاب مشهور خویش "عمدة القاری" شرح صحیح البخاری بر هشت نوع تقسیم نموده است:

(ولكن العبرة بعموم اللفظ فيتناول سائر أقسام الهجرة فعدها بعضهم خمسة الأولى إلى أرض الحبشة الثانية من مكة إلى المدينة الثالثة هجرة القبائل إلى الرسول الرابعة هجرة من أسلم من أهل مكة الخامسة هجرة ما نهى الله عنه واستدرك عليه بثلاثة أخرى الأولى الهجرة الثانية إلى أرض الحبشة فإن الصحابة هاجروا إليها مرتين الثانية هجرة من كان مقيماً ببلاد الكفر ولا يقدر على إظهار الدين فإنه يجب عليه أن يهاجر إلى دار الإسلام كما صرح به بعض العلماء الثالثة الهجرة إلى الشام في آخر الزمان عند ظهور الفتن).^۳ از این عبارت علامه عینی رحمه الله انواع ذیل هجرت فهمیده می شود:

- هجرت اول حبشه.
- هجرت دوم حبشه.
- هجرت از مکه بسوی مدینه منوره.
- هجرت قبائل بسوی پیامبر صلی الله علیه و سلم.
- کسانی که از کفار مکه مسلمان شده بودند بسوی پیامبر صلی الله علیه و سلم هجرت می کردند.
- هجرت معاصی و گناهان.
- هجرت از دارالکفر بسوی دارالاسلام.
- هجرت بسوی ملک شام که در قرب قیامت صورت می گیرد.

لذا این تقسیم وی (اقسام ظاهری و باطنی هجرت) را دربر می گیرد، و انسان که در ظاهر وطن خویش را ترک نماید و یا گناهان ظاهری و باطنی را ترک نماید در هر دو صورت وی را "مهاجر" گفته می شود.

حکم هجرت:

درباره حکم هجرت مفتی رشید احمد رحمه الله در "احسن الفتاوی" چنین نوشته می کند که: (در اوایل اسلام هجرت نشانه ایمان بود و بعداً این حیثیت از بین رفت، اما الآن هم اگر کدام شخص مسلمان در کشور غیر مسلمان نمی تواند از ایمان و ناموس و

^۱. محمد بن ابی بکر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵ ق- ۱۹۹۴ م، الطبعة الأولى)، ۱۶۷/۲؛ اسماعيل بن حماد الجوهري ابونصر، الصحاح في اللغة (القاهرة: دار الحديث)، ۲/ ۲۴۳.

^۲. علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ۱۴۰۵ ق)، ۳۱۹.

^۳. بدر الدين العيني الحنفي، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (بيروت: دارالكتب العلمية، بی تا)، ۲۹/۱.

مال خویش محافظت کرد، در چنین حالتی بر وی هجرت کردن لازم می‌شود و تا زمانی که این مانع باقی است، بازگشت جایز نیست).^۴

امام بخاری رحمه الله در کتاب خویش "صحیح البخاری" بابی را بنام "باب إقامة المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه" قائم نموده در زیر آن، این حدیث را ذکر نموده است: (عن عمر بن عبد العزيز يسأل السائب ابن أخت النمر ما سمعت في سكني مكة قال سمعتُ العلاء بن الحضرمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث للمهاجر بعد الصدر).^۵

در شرح این حدیث حافظ ابن حجر رحمه الله چنین نوشته نموده است:

(وقفه هذا الحديث أن الإقامة بمكة كانت حراما على من هاجر منها قبل الفتح لكن أبيح لمن قصدتها منهم بحج أو عمرة أن يقيم بعد قضاء نسكه ثلاثة أيام لا يزيد عليها... قال النووي معنى هذا الحديث: أن الذين هاجروا يحرم عليهم استيطان مكة، و حكي عياض أنه قول الجمهور قال وأجازه لهم جماعة يعني بعد الفتح فحملوا هذا القول على الزمن الذي كانت الهجرة المذكورة واجبة فيه قال واتفق الجميع على أن الهجرة قبل الفتح كانت واجبة عليهم وأن سكني المدينة كان واجبا لنصرة النبي صلى الله عليه وسلم ومواساته بالنفس وأما غير المهاجرين فيجوز له سكني أي بلد أراد سواء مكة وغيرها بالاتفاق انتهى كلام القاضي ويستثنى من ذلك من أذن له النبي صلى الله عليه وسلم بالإقامة في غير المدينة).^۶

(یعنی طبق) حدیث متذکره، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پس از هجرت به خود و یارانش اجازه نداد که به مکه مکرمه به عنوان وطن اصلی خود برگردند، و از سه روز بیشتر در آن سکونت اختیار نمایند؛ تا اینکه هجرت شان باطل نشود، و همچنان تعلیم و تربیه که در مدینه منوره جاری شده بود، قطع نگردد، البته بجز کسانی که برای شان اجازه داده شد که غیر از مدینه در دیگر مکان سکونت را اختیار نمایند.

و همچنان حافظ ابن حجر رحمه الله در ضمن این حدیث عایشه صدیقه رضی الله عنها "فقال لا هجرة اليوم كان المؤمن يفر أحدهم بدینه إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم مخافة أن يفتن عليه فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام فالمؤمن يعبد ربه حيث شاء ولكن جهاد ونية" چنین نوشته می‌کند:

(أشارت عائشة إلى بيان مشروعية الهجرة وأن سببها خوف الفتنة، والحكم يدور مع علته فمقتضاه: أن من قدر على عبادة الله في أي موضع اتفق لم تجب عليه الهجرة منه وإلا وجبت، ومن ثم قال الماوردي: إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار إسلام فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها لما يترجى من دخول غيره في الإسلام).^۷

(یعنی طبق) بیان حافظ ابن حجر رحمه الله، حکم هجرت مبنی بر فتنه و فساد است، لذا در هر مقامی که انسان بدون کدام مزاحمت، فتنه و فساد به آسانی بر دین خویش عمل کرده بتواند، برایش سکونت و اقامت در آن موقع جائز است البته در کدام مواقع و کشورهای که در آن انسان به آسانی به دین خویش عمل کرده نمی‌تواند و یا سکونت آن سبب (از بین رفتن تربیه و اخلاق اسلامی شود) از چنین کشور و موقع هجرت کردن برای حفاظت دین، بر وی لازمی می‌باشد.

دار و اقسام آن:

در ضمن این مبحث در ارتباط دار الاسلام و دار الکفر بحث صورت گرفته است لذا لازم است که از همه اول معنی "دار" را بشناسیم تا اینکه بنابر آن، شناخت حکم آن آسانتر شود، لذا در ذیل اولا معنی لغوی و اصطلاحی "دار" بیان می‌شود و سپس احکام مربوطه آن:

معنی لغوی و اصطلاحی "دار":

"دار" در لغت بمعنی خانه، دیوان، اداره، شهر، قبیله را گویند.^۸

^۴ . مفتی رشید احمد، /حسن الفتاوی (کراچی: ایچ ایم سعید، بی تا)، ۱۱/۶.

^۵ . أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، المحقق. محمد زهير بن ناصر الناصر، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (بيروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق، الطبعة: الأولى، رقم الحديث: ۳۹۳۳)، ۶/۵.

^۶ . شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، فتح الباري فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية)، ۲۶۷/۷.

^۷ . ابن حجر، فتح الباري، ۶۳۵/۷.

^۸ . أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، كتاب الدال، مادة: دار (بيروت: المكتبة العلمية، بی تا)، ۲۰۲/۱.

و در اصطلاح، طبق تصریح و اشارات فقهاء کرام،^۹ برای "دار" سه شرط بیان شده است: الف: اقلیم یعنی باعتبار جغرافیا محدود باشد ب: سکان یعنی مردم در آنجا سکونت داشته باشد ج: سلطنت یعنی قیادت که در آن مقام قائم باشد.^{۱۰} قسمیکه ابن عابدین رحمه الله در باره "دار" چنین می گوید: (قوله: (دار غیره) المراد بالدار: الاقلیم المختص بقهر مَلِكِ إسلام أو کفر).^{۱۱}

در کتاب (الإعلام بوجوب الهجرة من دار الکفر إلى دار الإسلام) درباره "دار" در عصر کنونی چنین نوشته است: (وفي الوقت الحاضر، والعرف السائد، "الدار" هي الدولة: وهي مجموعة الولايات (السياسات) تجتمع لتحقيق السيادة على أقاليم معينة لها حدودها، ومستوطنوها، فيكون الحاكم، أو الخليفة، أو أمير المؤمنين، على رأس هذه السلطات. وهذا هو المقصود باستعمال مصطلح "دولة" عند من استعمله من فقهاء السياسة الشرعية... ونتيجة لذلك يمكن القول أن الدولة تقوم على ثلاثة أركان: الدار، والرعية، والمنعة).^{۱۲}

(یعنی در عصر) کنونی و عرف رائج، مراد از "دار" دولت را گفته می شود که مراد از آن: مجموعه ای از حکومت های سیاسی است که برای رهبری کردن بر اقلیم خاصی که حدود و سگان آن معین باشد، جمع می شوند، و حاکم، خلیفه و یا امیر المؤمنین بر رأس این اقتدار می باشد، و در صورت استعمال لفظ "دولت" در نزد فقهاء سیاست شرعی همین هدف متذکره مراد می باشد، و طبق این قول چنین گفتن درست است که: دولت بر سه ارکان استوار است: دار، رعیت و نیرو.

اقسام "دار":

بعد از شناختن معنی و مفهوم "دار" لازم است که اقسام دار نیز دانسته شود تا اینکه طبق آن بعدا معرفت احکامش آسانتر شود، لذا فقهاء کرام "دار" را تقسیمات مختلفی نموده اند که از آنجمله تقسیم ذیل که با عصر حاضر زیادتر موزون است که قرار ذیل می باشد: "دار" بر دو قسم است:

۱. دارالاسلام

۲. دارالکفر

باز دارالاسلام نیز بر دو قسم است:

۱. دار الاسلام حقیقی

۲. دار الاسلام حکمی

• **تعریف دارالاسلام حقیقی:** دارالاسلام حقیقی آن ملک را گفته می شود که باعتبار قانون، احکامات اسلام در آن نافذ باشد و قاندين و حکام آن نیز مسلمان باشند، علامه ابن قیم رحمه الله در این رابطه چنین می گوید: (دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام).^{۱۳} علامه سرخسی رحمه الله درباره "دار الاسلام" چنین نوشته می کند: (تعتبر الدار دارالاسلام بظهور احكام الاسلام فيها وإن كان جل أهلها من الكفار).^{۱۴} یعنی مدار "دار الاسلام" باعتبار ظهور احکام اسلامی است اگرچند تعداد زیادی از باشندگان آن، کفار باشند.

• **تعریف دارالاسلام حکمی:** آن ملکی را گفته می شود که در آن برای مسلمانان اجازه باشد که بر بعض شعائر خویش عمل نمایند مانند: نماز، اذان، جمعه، و غیره. اگرچند در آن قانون نافذه، خود ساخته انسان باشد و دستورات الهی نباشد، البته

^۹ عماد بن عامر، الهجرة إلى بلاد غير المسلمين حکمها، ضوابطها وتطبيقاتها (بيروت: دار ابن حزم، بی تا)، ۷۹.

^{۱۰} عبدالعزيز صالح الجربوع، الاعلام بوجوب الهجرة من دار الكفر إلى دار الاسلام ص ۶. المكتبة الشاملة الذهبية، بی جا، بی تا، بی تا.

^{۱۱} ابن عابدین، رد المحتار على الدر المختار، ۱۶۶/۴.

^{۱۲} الجربوع، الاعلام بوجوب الهجرة من دار الكفر إلى دار الاسلام، ۶.

^{۱۳} محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ۷۵۱ هـ، تحقيق. طه عبد الرؤوف سعد، أحكام أهل الذمة (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۳ هـ - ۲۰۰۲ م، الطبعة الثانية)، ۴۱۷/۱.

^{۱۴} شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق. خليل محي الدين الميس، المبسوط (بيروت: دار الفكر، ۱۴۲۱ هـ - ۲۰۰۰ م، الطبعة الأولى)، ۱۴۴/۱۰.

قائدين و رهبران و افراد دولتی آن، مسلمان باشند که در حقیقت اکثر کشورهای های اسلامی در عصر کنونی چنین است. علامه ابن عابدین رحمه الله چنین می گوید: و ظاهره أنه لو أُجريت أحكام المسلمین، وأحكام أهل الشرك لا تكون دار حرب.^{۱۵}

یعنی چنین دار، اگر چند دار الحرب گفته نمی شود ولی بنابر اینکه در ضمن احکامات اسلامی، بعض قوانین کفری نیز جریان دارد، پس دار الاسلام حقیقی نیز گفته نمی شود.

صاحب نیل الاوطار چنین می گوید: (وقد ذهب جعفر بن مبشر وبعض الهادوية إلى وجوب الهجرة عن دار الفسق قیاساً علی دار الکفر وهو قیاس مع الفارق والحق: عدم وجوبها من دار الفسق؛ لأنها دار إسلام والحق دار الإسلام بدار الکفر بمجرد وقوع المعاصي فيها علی وجه الظهور ليس بمناسب لعلم الرواية ولا لعلم لدرایة).^{۱۶}

یعنی طبق روایت و درایت، داری که در آن فتنه و فساد آشکار باشد ولی حکام آن مسلمان باشند باز هم در ضمن دار الکفر داخل نمی شود.

حالا در ذیل یک سوالی که بر تعریف بالا وارد می شود لذا اول سؤال و بعداً جواب آن بیان می شود و سپس ادامه مطالب قبلی می باشد:

سوال: کشورهای که در آنها قانون اسلامی نافذ نباشد پس چرا آنها را "دار الاسلام" گفته می شود؟

جواب: در این حرج است، اگر چنین کشورها را دار الاسلام گفته نشود با وجود اقلیت مسلمانان، این خرابی لازم می آید که: کفار به آسانی بر این نوع ممالک قابض شده می تواند؛ زیرا که بنابر "دار الکفر" بودن اگر کفار بر آنها حمله نمایند دفاع لازمی نمی باشد، لذا از این طریق، به آسانی آهسته آهسته مسلمانان را از بین می برند. البته این نوع ممالک را "دارالاسلام الفاسقه" و یا "دارالفسق" گفته شود حرجی در آن نیست.

و همین مطلب بالا را علامه یوسف قرضاوی رحمه الله در این عبارت ذیل چنین بیان نموده است:

(لواعترنا هذه الديار من دارالکفر او الحرب فهذا یعنی ان المسلمین علی کثرتهم سیغدون من غیر اوطان ولا دیار وفي هذا تمکین لاعداء الله منا اضافة الى انه لا یجب علی المسلمین الدفاع عنها فی حال الاعتداء علیها من الکفار).^{۱۷}

دارالکفر بر سه نوع است:

۱: دارالکفر حقیقی

۲: دارالکفر حکمی

۳: دارالحرب

• **تعریف دارالکفر حقیقی:** آن ممالک را گفته می شود که زمام دار آن کافر باشند و همچنان دستور و قانون اساسی آن نیز

از آنها باشد و برای مسلمانان حق انجام دادن شعائر اسلام در آن قطعاً اجازه نباشد و حکومت در پی هلاک ساختن مسلمانان باشد. (وهی التي قصدها الفقهاء فی تعريفهم لدار الکفر وهي التي تظهر فيها احکام الکفر و يحکمها الکفار و انعدمت فيها مظاهر الدين تماماً بحيث لم يعد لها وجود متميز و لا يوجد فيها مسلمون یؤدون واجبا تهم الدينية).^{۱۸}

• **تعریف دار الکفر حکمی:** آن ممالکی را گفته می شود که در آن سلطنت و حکومت از کفار باشد و دستور هم از آنها

باشد البته در ضمن آن، برای مسلمانان نیز اجازه باشند که شعائر دین خویش را در آن اظهار نمایند، لذا چنین ممالک را "دارالعهد" نیز گفته می شود، قسمیکه در ابتداء اسلام، مسلمان بسوی ملک حبشه هجرت کرده بودند و در آن برای شان

^{۱۵} ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج ۴ ص ۱۷۵؛ علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی الملقب بملك العلماء المتوفی سنة هج ۵۸۷.

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (کوئته: المكتبة الحبيبية کانسې رود، الطبعة الاولى، ۱۴۰۹ هـ ۱۹۸۹)، ۱۳۱/۷.

^{۱۶} محمد بن علي ابن محمد الشوكاني المتوفی سنة ۱۲۵۵ هـ - ۱۹۷۳، نیل الاوطار من أحاديث سيد الانبياء شرح منتقى الاخبار (بيروت: دار الجليل)، ۳۳۱/۱۴.

^{۱۷} يوسف عبدالله القرضاوی، فقه الاقليات (مصر: دارالشروق، بی تا)، ۹۷.

^{۱۸} تقسیم العالم: بر گرفته شده از: ماه نامه دارالعلوم دیوبند، شماره ۱۰-۱۱، جلد: ۹۲ ذیقعه ۱۴۲۹ هـ مطابق اکتوبر - نومبر ۲۰۰۸ء، ۲۵.

الاعلام بوجوب الهجرة من دار الکفر الى دار الاسلام، ۶.

اجازه اقامه شعائر دین و دیگر امور مربوطه حاصل بود. (والعلة في الذهاب إلى الحبشة أن هناك ملكاً لا يظلم عنده أحد. وكان العدل في ذاته وساماً لذلك الملك وسماها المؤمنون دار أمن، وإن لم تكن دار إيمان).^{۱۹}

• **تعریف دارالحرب:** آن ملک را گفته می شود که با مسلمانان فعلاً بر حالت جنگ باشد و همچنان در پی از بین بردن مال، عزت و آبروی مسلمانان باشند و در آن، دعوت اسلام نیز ممنوع باشد چنین ملک را دارالحرب، دارالکفر، دارالمخالفین نیز گفته می شود. مفتی اعظم هند، مفتی کفایت الله دهلوی رحمه الله در باره دار الحرب چنین نوشته می کنند: (دار الحرب کشوری را گفته می شود که: در آن حکومت مستقلی از کفار باشد که طبق خواست خویش، بر صادر نمودن قانون قادر باشند).^{۲۰}

وضاحت: البته در این موقع این وضاحت درکار است که: این تقسیم بالا در باره دار الاسلام و دار الکفر، منصوصی نیست بلکه مجتهد فیه است که در آن اختلاف گنجایش دارد، و بعض فقهاء متقدمین بر تقسیم ثنائی قائل اند، و امام شافعی رحمه الله بر ثلاثی قائل است که در نزد شان دار بر سه قسم است: ۱: دارالاسلام ۲: دارالکفر ۳: دارالعهد و یا دارالصلح.^{۲۱} لذا هر یکی از فقها و علمای کرام طبق ذوق خویش در روشنایی نصوص، دار را تقسیم های گوناگونی بیان نموده اند.

حکم سفر به کشورهای غیر اسلامی:

در عصر کنونی تعداد زیادی از مسلمانان در کشورهای غیر اسلامی زندگی می کنند، تناسب این خیلی ها زیاد است در هندوستان طبق عدد و شمار تقریباً ۱۰ میلیون است و همچنان در چین ۵ میلیون و روس و دیگر کشورها نیز تعداد زیادی از مسلمانان زندگی دارند لذا برای چنین مسلمانان از همه اول، سوال پیدا می شود که: آیا سکونت در چنین کشورهای غیر اسلامی شرعاً درست است و یاخیر؟ این مسئله خیلی مهم است که در زمان ائمه اربعه قدیم نیز موجود بود و در عصر کنونی نیز خیلی محل بحث قرار گرفته است؛ زیرا که بنا بر سکونت در چنین کشورها، بر دین و دنیایی مسلمان تأثیرات منفی خواهد آمد و همچنان مشابهت در خیلی موارد با کفار صورت می گیرد لذا بنا بر ارتباط این مسئله، با دین و دنیای مسلمان، خیلی مهم است، خصوصاً انسان که با فامیل خویش در آنجا سکونت اختیار نماید که تنها مشکل بر خود وی بر نمی گردد بلکه برای تربیت اولاد و فامیل نیز نقش مهم را دارد، لذا حکم این مسئله بنا بر مختلف بودن نیاز و ضرورت انسان، و همچنان نیت و اراده شخص، نیز مختلف می باشد لذا مختصراً در ذیل صورتهای مختلف آن بنا بر مختلف بودن نیت و اراده سکونت کننده، بیان می شود، اولاً اقوال فقهای قدیم و در تعقیب آن اقوال علمای معاصر بیان خواهد شد:

- یک شخص به این نیت در کشور غیر اسلامی سکونت اختیار نماید که: تا مدت که در آنجا است، در فکر اصلاح خویش باشد و همچنان غیر مسلمانان را به اسلام دعوت بدهد و به نیت دعوت و تبلیغ در آنجا سکونت نماید لذا این کار وی، تنها جائز نیست بلکه باعث اجر و ثواب است. قسمیکه در حدیث مبارکه در ارتباط رساندن دین و دعوت و تبلیغ چنین ذکر شده است: (عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغوا عني ولو آية).^{۲۲}
- یک شخص در مشکل اقتصادی قرار دارد و بنا بر سعی و تلاش زیادی در کشورش، اسباب و وسایل کسب معاش برایش میسر نمی شود، لذا در این صورت اگر وی در کشورهای غیر اسلامی برای خویش اسباب و سائل کسب معاش حلال و جائز را پیدا نماید پس برایش بنا بر همین مشکل، سکونت در کشورهای غیر اسلامی جائز است البته به این شرط که: بر دین خویش عمل نماید و بنا بر سکونت در آن کشور، کدام مفسده و مشکل بر دینش وارد نشود.

^{۱۹}. زین الدین بن ابراهیم بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفی، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق. احمد عزو عناية الدمشقي، دار احیاء التراث العربي، الطبعة الاولى ۱۴۲۲هـ - ۲۰۰۲م، ۵۵۷/۸.

^{۲۰}. مفتی کفایت الله، کراچی، دارالاشاعت (بی تا)، ۳۷/۱؛ محمد بن علی بن محمد بن عبدالرحمن الحنفی الحصفی، الدر المختار شرح تنویر الابصار مع رد المحتار (بیروت: دارالکفر، ۱۴۱۲هـ، الطبعة الثانية)، ۱۷۴/۴.

^{۲۱}. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي المتوفى سنة ۶۷۶، تحقيق. الشيخ عادل، أحمد عبد الموجود الشيخ علي محمد معرض، روضة الطالبين (بيروت: دار الكتب العلمية، بی تا)، ۴۳۲/۵.

^{۲۲}. أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، تحقيق. أحمد محمد شاكر وآخرون، سنن الترمذي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا)، ۲۶۶۹، ۲۴/۵.

الله متعال در باره سعی و تلاش در باره کسب و معیشت چنین ارشاد می‌فرماید: هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ.^{۳۳} ترجمه: او ذاتی است که زمین را برایتان مسخر گردانیده است پس در اطراف آن بروید و از روزی الله بخورید و بازگشت (زنده شدن دوباره) در دست اوست.^{۳۴}

علامه قرطبی رحمه الله در ضمن این آیت مبارکه چنین نوشته نموده است: [فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا] هو أمر إباحة، وفيه إظهار الأمتنان. وقيل: هو خبر بلفظ الأمر؛ أي لكي تمشوا في أطرافها ونواحيها وآكامها وجبالها.^{۳۵}

یعنی این "امر" که در آیت مبارکه ذکر شده است، برای اباحت می‌باشد، و در آن اظهار نمودن احسان الله متعال است، و بعضی گفته اند: این صیغه برای خبر است که با لفظ "امر" ذکر شده است؛ یعنی تا اینکه در گوشه و کنار، و بر تپه و بلندی آن بروید.

• شخصی که برایش در کشورش اینقدر اسباب و وسائل معاش و کسب میسر باشد که بر مبنای آن، زندگی خود را پیشبرده بتواند البته برای یافتن زندگی خوبتر و بهتر و اسباب و وسائل بیشتر، در کشورهای غیر اسلامی سکونت اختیار نماید، این صورت از کراهت خالی نیست؛ زیرا که بدون نیاز دینی و دنیوی، ترجیح دادن کشورهای غیر اسلامی، بر کشور اسلامی شرعا مناسب نیست خصوصا که خطر مفسده اخلاقی نیز باشد و بنابر سکونت، تأثیر بیشتر بر اخلاق وی وارد شود.

در حدیث مبارکه درباره کسانی که در بین مشرکین و کفار سکونت دارند، چنین ارشاد شده است: (أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين قالوا يا رسول الله ولم؟ قال لا ترايا ناراهما).^{۳۶}

(یعنی من بیزار هستم از هر آن مسلمانی که در بین مشرکین سکونت داشته باشد، صحابه کرام فرمودند: چرا ای رسول خدا (صلی الله علیه و سلم)؟ فرمود: چنانکه آتش یکدیگر را نبینند). از حدیث مبارکه چنین معلوم می‌شود که سکونت بدون نیاز و ضرورت در بین کفار و مشرکین، سبب بیزاری پیامبر خدا صلی الله علیه و سلم می‌گردد، و تا این حد تأکید شده است که آتش مسلمان به کافر و یا از کافر به مسلمان معلوم نشود. در شرح این حدیث، علامه مابکفوری رحمه الله چنین نوشته اند: (لا ترايا ناراهما... أي يلزم المسلم يجب أن يتباعد منزله عن منزل المشرك ولا ينزل بالموضع الذي إن أوقدت فيه ناره تلوح وتظهر للشرك إذا أوقدها في منزله ولكنه ينزل مع المسلمين هو حث على الهجرة).^{۳۷} یعنی بر مسلمان واجب است که خانه اش، از خانه و مسکن مشرک و کفار دورتر باشد، در جای سکونت نکند که اگر در آن جای، در خانه خویش آتشی را روشن نماید برای مشرک و کفار آشکار گردد، بلکه وی با مسلمانان سکونت نماید و در این حدیث، ترغیب بر هجرت کردن است.

در تشریح حدیث متذکره، صاحب عون المعبود چنین نوشته اند:

(وقال الخطابي: في معناه ثلاثة وجوه: قيل معناه لا يستوي حكمهما، وقيل معناه أن الله فرق بين داري الإسلام والكفر فلا يجوز لمسلم أن يساكن الكفار في بلادهم حتى إذا أوقدوا نارا كان منهم بحيث يراها. وقيل معناه لا يتسم المسلم بسمه المشرك ولا يتشبه به في هديه وشكله).^{۳۸}

یعنی امام خطابی رحمه الله در باره مفهوم این حدیث سه توجیهاات را بیان نموده اند: اول: حکم مسلمان و مشرک برابر نیست، دوم: الله بین دار الاسلام و دار الکفر فرق نموده است پس برای هیچ مسلمان جائز نیست که در کشور کفار سکونت نماید تا اینکه ایشان

۳۳. الملک ۱۵/۶۷.

۳۴. ترجمه قرآن کریم فارسی، محمد انور البدخشانی (عربستان: مجمع ملک فهد، چاپ اول ۱۳۹۷هـ، ۵۶۳)، الملک ۱۵/۶۷.

۳۵. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ۶۷۱ هـ)، المحقق. هشام سمير البخاري، الجامع لأحكام القرآن (الرياض: دار عالم الكتب، ۱۴۲۳/هـ ۲۰۰۳ م) ۱۸/۲۱۵.

۳۶. سنن الترمذی، رقم الحدیث: ۱۶۰۴، ۱۵۵/۴.

۳۷. أبو العلاء محمد عبد الرحمن ابن عبد الرحيم المبارکفوري ۱۲۸۳ - ۱۳۵۳هـ، تحفة الاحوذی بشرح جامع الترمذی (بيروت: دار الكتب العلمية، بی تا)، ۱۰/۲۱۸.

۳۸. أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود للعلامة (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵هـ، ۱۹۹۵ م، الطبعة الثانية، رقم الحدیث: ۲۶۴۲، ۲۴۵/۷).

آتشی را روشن نماید و این مسلمان هم اگر آنرا ببیند از آنها شمرده می‌شود، سوم: مسلمان باید نشان و علامه کفار را اختیار نکند و همچنان در رفتار، شکل و صورت، نیز با ایشان مشابهت نکند.

• برای اختیار نمودن تابعیت کشورهای غیر اسلامی، در آنجا برود و این عمل خویش را سبب فخر بداند و کشورهای غیر اسلامی را بر کشور اسلامی ترجیح بدهد و بعد از رفتن در آنجا، اخلاق و عادت آنها را اختیار نماید، لذا بنابر این دواعی و خواهشات، سکونت در کشورهای غیر اسلامی شرعا جائز نیست. و در حدیث مبارکه در رابطه به کسانی که بدون ضرورت و نیاز شرعی، در بین کفار سکونت دارند، چنین ارشاد شده است:

(من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله....(المشرك): بالله والمراد الكفار، ونص على المشرك لأنه الأغلب حينئذ والمعنى من اجتمع مع المشرك ووافقه ورافقه ومشى معه).^{۲۹}

طبق این روایت، تمام کسانی که با کفار و مشرکین یکجا زندگی دارند و با ایشان موافقت و رفاقت را اختیار می‌کنند در گناه و معصیت داخل اند.

و در بعض روایات چنین ذکر شده است که: مسلمانی که بعد از اسلام آوردن در بین کفار بدون ضرورت شرعی زندگی می‌کند، وی از امان و سلامت اسلام بیرون است، و اگر در این حالت کشته شود، خون وی مضمون نیست، قسمیکه علامه جصاص رحمه الله در تفسیر خویش چنین نقل نموده است:

(من أقام مع المشركين فقد برئت منه الذمة أو قال لا ذمة له قال ابن عائشة هو الرجل يسلم فيقيم معهم فيغزون فإن أصيب فلا دية له لقوله صلى الله عليه وسلم - فقد برئت منه الذمة. وقوله: أنا بريء منه، يدل على أن لا قيمة لدمه كأهل الحرب الذين لا ذمة لهم).^{۳۰}

• یک شخص چنین است که در کشور اسلامی بدون اینکه کدام جرمی را ارتکاب کرده باشد، باز هم وی مجازات شود و یا خطر جان و مالش باشد و بدون رفتن در کشورهای غیر اسلامی، هیچ راه نجات برایش موجود نباشد، پس شرعا در این صورت، سکونت اختیار کردن در کشورهای غیر اسلامی شرعا جائز است البته بر دین و اخلاقش کدام مفسده واقع نشود؛ زیرا که از جمله ضروریات پنجگانه، یکی حفاظت نفس و دین می‌باشد، لذا در جایکه در آن حفاظت جان نباشد پس انسان در جای برود که در آن هم حفاظت جان باشد و هم حفاظت دین، قسمیکه علامه شاطبی رحمه الله در کتاب خویش در این ارتباط چنین نوشته اند:

(و مجموع الضروريات خمسة: و هي: حفظ الدين، و النفس، و النسل، و المال، و العقل، و قد قالوا: إنها مراعاة في كلِّ ملة).^{۳۱}

• برای علاج و معالجه، اگر کشور خویش اسباب و سائل علاج ممکن نباشد پس برایش رفتن بنابر ضرورت، جائز است.^{۳۲} برای تعلیم برود، لذا در صورتهای که رفتن حرام و یا مکروه بود، برای تعلیم هم رفتن حرام و مکروه است و در صورتهای که جائز بود، در آن صورت برای تعلیم رفتن نیز جائز است البته با همان شرائطی که قبلا ذکر شد. ولی باوجود این، اگر امکان فراگرفتن تعلیم دینی و دنیوی در کشور خویش میسر باشد پس باید در ماحول کفار رفته تعلیم حاصل کرده نشود.^{۳۳}

و حالا بطور مختصر چند اقوال از علمای معاصر در باره سکونت در کشورهای غیر اسلامی در ذیل بیان می‌شود:

^{۲۹}. عون المعبود، شرح سنن أبي داود، رقم الحديث: ۲۶۴۲، ۳۴۵/۱۲.

^{۳۰}. أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، تحقيق. محمد الصادق قمحاوي، أحكام القرآن (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا)، ۲۱۷/۳.

^{۳۱}. ابواسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، تحقيق. أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان الموافقات (المملكة العربية: دار ابن عفان، بی تا)، ۲۰/۲.

^{۳۲}. فتاوی بینات، کتاب الحقوق والمعاشرة، تحقيق. مکتبه بینات (کراچی: جامعة العلوم الإسلامية، بی تا)، ۳۷۸/۳.

^{۳۳}. فتاوی بینات، ۳۷۸/۳.

- در سایت فتوی و خبر (واه اسلامه) پایگاه اهل سنت ایران، در ارتباط سکونت در کشورهای غیر اسلامی در جواب یکی از برادران بطور خلاصه چنین بیان نموده است:
أ: سفر و اقامت در کشورهای غیر مسلمان اگر از روی ناچاری باشد در صورتی که با حفظ دین باشد بدون اشکال شرعی است.
ب: سفر و اقامت در بلاد کفار اگر خطری برای دین داشته باشد شرعاً ناجیز است.
ج: مسلمانان مقیم در بلاد کفار که گرفتار معصیت و فساد گشته اند مرتکب حرام شده و شامل آیه بالا قرار گرفته و جز ظالمان به حساب می آیند.^{۳۴}
- در سایت دارالافتاء المصرية در تحت عنوان: الإقامة ببلاد غیر المسلمین، مفتی شوقی ابراهیم علام چنین نوشته است:
 (المقصود ببلاد غیر المسلمین: الأقطار التي يكون معظم أهلها وساکینها من غیر المسلمین، بحيث يكون التدبیر والحکم لهم في الأساس. والإقامة في بلاد غیر المسلمین، تارة تكون جائزة، وتارة تكون مستحبة، وتارة تكون محرمة، وذلك بحسب حال المقيم، وغرض إقامته، ومدى قدرته على إظهار دینة. فالإقامة في هذه البلاد لا بد فيها من شرطین أساسین:
الأول: أمن المقيم على دینة ونفسه وعرضه، فإن لم یأمن على ذلك: حرم علیه الإقامة هناك، والأمن على الدین معناه الأمن من أن یکره على الکفر أو فعل المحرمات القطعية.
الثاني: أن يتمكن من أن یقوم بشعائر الإسلام بدون ممانع؛ وهي الواجبات الشرعية التي لا خلاف علیها؛ كالصلاة. فإن تخلف أحد هذین الشرطین حرمت الإقامة حينئذ ما دام قادراً على المفارقة)^{۳۵}.
 یعنی اقامت و سکونت در کشورهای غیر اسلامی حالات مختلفی را دارد که: در بعض اوقات جائز و در بعض اوقات مستحب و در اوقات دیگر ناجیز می باشد، لذا برای سکونت در کشورهای غیر اسلامی دو شرط ذیل لازمی است:
أ: بر دین خویش مطمئن باشد، لذا اگر خوف ضیاع دین باشد پس در آنصورت اقامت مکروه است.
ب: شعائر و مسئولیت های دینی خویش را بدون کدام ممانعت انجام داده بتواند.
- شیخ محمد بن صالح العثیمین در سایت طریق الإسلام در باره این مسئله، توضیح و تفصیل بیشتری را ذکر نموده اند:
 (الإقامة في بلاد الکفار خطر عظیم على دین المسلم، وأخلاقه، وسلوکه، وآدابه... وبعضهم رجح مرتدّاً عن دینة وکافراً به... للإقامة في بلاد الکفر لابد فيها من شرطین أساسیین: الشرط الأول: أمن المقيم على دینة بحيث یكون عنده من العلم والإیمان وقوة العزيمة ما یطمئنه على الثبات على دینة والحذر من الانحراف والزیغ وأن یكون مضمراً لعداوة الکافرين وبغضهم مبتعداً عن موالاتهم ومحبتهم... الشرط الثاني: أن يتمكن من إظهار دینة بحيث یقوم بشعائر الإسلام بدون ممانع، فلا یمنع من إقامة الصلاة والجمعة والجماعات.
 وبعد تمام هذین الشرطین الأساسیین تنقسم الإقامة في دار الکفر إلى أقسام: القسم الأول: أن یقیم للدعوة إلى الإسلام والترغیب فيه فهذا نوع من الجهاد فهي فرض کفایة على من قدر علیها... القسم الثاني: أن یقیم لدراسة أحوال الکافرين والتعرف على ما هم علیه من فساد العقیدة، وبطالان التعبد، وانحلال الأخلاق، وفوضویة السلوک لیحذر الناس من الاغترار بهم ویبین للمعجبین بهم حقیقة حالهم، وهذه الإقامة نوع من الجهاد أيضاً لما یترتب علیها من التحذیر من الکفر وأهله... القسم الثالث: أن یقیم لحاجة الدولة المسلمة وتنظیم علاقاتها مع دولة الکفر کموظفی السفارات فحکمها حکم ما أقام من أجله... القسم الرابع: أن یقیم لحاجة خاصة مباحة کالتجارة والعلاج فبتحاق الإقامة بقدر الحاجة، وقد نص أهل العلم رحمهم الله على جواز دخول بلاد الکفار للتجارة وأثروا ذلك عن بعض الصحابة رضي الله عنهم. القسم الخامس: أن یقیم للدراسة وهي من جنس ما قبلها إقامة لحاجة لكنها أخطر منها وأشد فتکاً بدين المقيم وأخلاقه، فإن الطالب یشعر بدنو مرتبته وعلو مرتبة معلمیه، فیحصل من ذلك تعظیمهم والافتناع بآرائهم وأفکارهم

^{۳۴}. واه اسلامه، حکم اقامت در بلاد غیر مسلمان، پایگاه جامع دینی و خبری اهل سنت ایران (avayesunnat.com).

^{۳۵}. المفتی شوقی ابراهیم علام، الإقامة ببلاد غیر المسلمین (دارالافتاء المصرية: رقم الفتوی: ۴۷۰۲، تاریخ النشر: ۰۲ يناير ۲۰۱۹م؛ الإقامة في بلاد غیر المسلمین، الفتاوی، دار الافتاء المصرية، دار الافتاء (dar-alifta.org).

وسلوکهم یقلدهم إلا من شاء الله عصمته وهم قليل، ثم إن الطالب يشعر بحاجته إلى معلمه فيؤدي ذلك إلى التودد إليه ومداهنته فيما هو عليه من الانحراف والضلال. والطالب في مقر تعلمه له زملاء يتخذ منهم أصدقاء يحبهم ويتولاهم ويكتسب منهم، ومن أجل خطر هذا القسم وجب التحفظ فيه أكثر مما قبله فيشترط فيه بالإضافة إلى الشرطين الأساسيين شروط:

الشرط الأول: أن يكون الطالب على مستوى كبير من النضوج العقلي الذي يميز به بين النافع والضار وينظر به إلى المستقبل البعيد... الشرط الثاني: أن يكون عند الطالب من علم الشريعة ما يتمكن به من التمييز بين الحق والباطل، ومقارعة الباطل بالحق لئلا ينخدع بما هم عليه من الباطل فيظنه حقاً أو يلتبس عليه أو يعجز عن دفعه فيبقى حيران أو يتبع الباطل... القسم السادس: أن يقيم للسكن وهذا أخطر مما قبله وأعظم لما يترتب عليه من المفاسد بالاختلاط التام بأهل الكفر وشعوره بأنه مواطن ملتزم بما تقتضيه الوطنية من مودة، وموالة، وتكثير لسواد الكفار).^{۳۶}

از عبارات بالا مطالب ذیل بطور خلص فهمیده می شود که:

(سکونت در کشورهای کفری، خطر بزرگی بر دین، اخلاق، رفتار و آداب مسلمان وارد می کند، و عده از ایشان (العیاذ بالله) مرتده شده برمی گردند، پس برای اقامت در کشور کفری دو شرط اساسی دارد:

اول: شخص مقیم اینقدر علم داشته و ایمان قوی باشد که بنا بر آن دین خویش را حفاظت کرده بتواند، و از گمراهی و دشمنی کفار در امن باشد، و شر دوم اینست که: بدون کدام ممانعت شاعر دین خویش را آشکار کرده بتواند و از خواندن نماز و دیگر امور دینی ممنوع نباشد.

و بعد از تمام شدن این دو شرط اساسی، سکونت در کشورهای کفری دارای انواع مختلفی می باشد:

۱. در آنجا برای دعوت اسلام سکونت داشته باشد، پس این در زمره جهاد شمرده می شود و از انواع فرض کفایی می باشد.

۲. در آنجا برای این سکونت داشته باشد که از عقاد و حالات کفار واقف شده دیگران را از آن آگاهی دهد، این نوع هم مانند نوع اول درست می باشد.

۳. برای نیازمندی های کشور اسلامی در آنجا سکونت داشته باشد مانند سفیران و غیره، لذا حکم این نوع هم برای کاری که بنا بر آن در آنجا سکونت داشته، بر آن موقوف می باشد.

۴. برای کدام حاجت و کار مباح در آنجا سکونت داشته باشد، مانند: تجارت، علاج و معالجه و غیره، پس برای این نوع امور بقدر نیاز و ضرورت سکونت کردن جائز می باشد.

۵. برای درس و تعلیم در آنجا سکونت داشته باشد، این نوع مانند نوع چهار بقدر نیاز و ضرورت، سکونت جائز می باشد، البته برای نوع نسبتاً خطر بیشتر دارد؛ زیرا که محصل سعی و تلاش می کند که تا اینکه عادات و اخلاق استاد و رفقای خویش را یاد بگیرد، لذا برای این نوع غیر از دو شرط اساسی که قبلاً بیان شد، چند شرائط دیگر نیز اضافه می شود:

أ: محصل در سویه ی قرار داشته باشد که از نگاه عقل و شعور، و تمیز بین خوب و بد، فرق کرده بتواند و آینده خود را حفاظت نماید.

ب: محصل اینقدر علم شریعت را حاصل کرده باشد که بر مبنای آن بین حق و باطل فرق کرده بتواند؛ تا اینکه در فریب ایشان نخورد.

۶. برای سکونت در آنجا اقامت نماید، این نوع خطر زیادی دارد؛ زیرا که بنا بر سکونت دائمی در فساد اخلاقی مبتلا شده و محبت شان در قلب وی داخل می شود، و همچنان سبب کثرت جماعت کفار نیز می گردد).

• شیخ محمد یوسف قرضاوی رحمه الله در صفحه خویش در رابطه به مسئله فوق بعد از توضیح و تحلیل چنین نوشته اند: (شروط لا بد منها لجواز الإقام: ... وأجملتها في خمس واجبات: يحافظ على دينه، وينمي حياته الروحية والثقافية والفكرية، ويحافظ على أسرته؛ زوجته وأولاده، ويتعاون مع إخوانه المسلمين من حوله، ف "كل غريب للغريب نسب"، ولا يستطيع المسلمون أن يؤكدوا وجودهم إلا من خلال عمل جماعي، فكيف يبنون مساجد لعبادتهم، وكيف يبنون مدارس لتعليم

^{۳۶}. الشيخ محمد صالح العثيمين، / حكم الإقامة في بلاد الكفار؟، محمد بن صالح العثيمين، طريق الإسلام (islamway.net) تاريخ نشر: ۲۰۰۶-۱۲-۰۱ م.

أولادهم، و یقیمون أندية لأنشطتهم الاجتماعية والترويحية، ثم هناك واجبه نحو الذين يعيش من حولهم، سواء كانوا أمريكيين أو أوروبيين، في أن يدعوهم إلى الإسلام ويعرفهم به من خلال أقواله وأفعاله وسيرته وأسوته، وأخيراً واجبه نحو الأمة الإسلامية، فهو جزء من الأمة الكبرى وينبغي أن يعنى بقضاياها.

وأذكر أنني قلت للإخوة في تلك الأيام إن من لم يستطع منكم أن يحافظ على نفسه وأسرته، وأولاده، وذرائبه، وخاف أن يضيع دينهم، فليبدأ رحلة العودة لبلده من الغد، وأذكر أن أحد الإخوة في القاهرة جاء بعدها بستين، وقال: أنا فلان الفلاني، وسمعت محاضرتك في نيوجيرسي حيث قلت لنا: إن من لم يستطع المحافظة على دينه فليبدأ رحلة العودة من الغد، وأنا لم أستطع أن أحافظ على أبنائي خصوصاً بناتي، وكدن يضعن مني، فبدأت رحلة العودة وربنا فتح لي هنا).^{۳۷}

از سخنان شیخ قرضاوی رحمه الله سطور ذیل برداشت می شود که:

(شرایط اقامت در کشور کفار بطور خلص در پنج چیز می شود: دین خویش را حفاظت نماید، زندگی باطنی و فکری خود را ترویج دهد، خانواده (زن و فرزند) خود را نگهداری نماید، با مسلمان دیگر تعاون و کمک داشته باشد؛ زیرا که در غربت هر غریب و مسافر برای دیگری خویشاوند است، و همچنان بدون تعاون دیگران نمی تواند شعائر دین و دیگر امور مربوطه را قائم کرده بتواند. به یادم است که: من روزی به یکی از برادران گفتم که اگر کسی از شما دین و خانواده خویش را حفاظت کرده نتواند و خوف ضائع شدن دین را داشته باشد، پس باید سر از فردا از کشور غیر اسلامی کوچ نماید، و در یادم است که یکی از برادران در قاهره بعد از این سخن، دو سال بعد آمد و برایم گفت که من فلان و فرزند فلان هستم، و سخنرانی شما را شنیدم که برای ما گفتید که: کسی از شما توان حفاظت دین و خانواده خویش را نداشته باشد پس باید از آنجا کوچ نماید لذا من خوف ضائع شدن اولاد خود، خصوصاً دختران خود را داشتم، لذا از آنجا برگشتم پس الله متعال دروازه های خویش را برایم گشود).

لذا از اقوال فقهای کرام و علمای معاصر همین برداشت می شود که: سکونت در کشورهای غیر اسلامی بطور کلی نه ممنوع است و نه بدون کدام قیودات، جائز است، بلکه برای آن بنا بر ضرورت و نیازمندی ها، و حالت مقیم، شرایط مختلف می باشد که بر اساس آن گفته می توانیم که در کدام صورت سکونت مباح و یا مستحب است و یا در کدام صورتها ممنوع و ناجائز و یا مکروه می باشد. البته با آن هم انسان باید تا حد توان خویش، سعی و تلاش نماید که خود را در مواقع فتنه و فساد نیندازد؛ تا اینکه بعدا سبب ندامت دنیوی و خسران آخرت نشود؛ زیرا که در احادیث مختلف، در این ارتباط وعیدهای زیادی وارد شده است و همچنان برای کسانی که با کفار مشابَهت اختیار می کنند نیز وعیدات ذکر شده است.

"من تشبه بقوم فهو منهم".^{۳۸}

و در صورت سکونت نمودن در کشورهای غیر مسلم، زندگی که در آن هیچ نوع مشابَهت در وضع و قطع با کفار نباشد، ممکن نیست، پس از همه بهتر همین است که: با آن کمی و کاستی که در کشور خودش است، به آن قناعت نموده، با آبرو و با عزت زندگی نماید.

نتیجه گیری

از مباحث گذشته نتایج ذیل بدست آمده است:

در صورت لاحق شدن ضرر بر دین و اخلاق شخص مسلمان، هجرت کردن از کشورهای غیر اسلامی لازم است. معنی و مفهوم هجرت عام است که بر ترک وطن و ترک معاصی هر دو اطلاق می گردد. در تاریخ اسلام اقسام هجرت مختلف بوده که فقهای کرام در کتابهای خویش انواع گوناگون آنرا بیان نموده اند. برای بودن دار، سه چیز شرط است: اقلیم، سگان، و سلطنت. در صورت عدم تحقق این سه چیز، هیچ جایی را بنام "دار" یاد کرده نمی شود. مسئله تقسیم دار، دار الاسلام و دار الکفر، بین فقهای کرام متفاوت بوده و آنرا به عناوین و تقسیمات مختلفی بیان نموده اند. اکثر کشورهای اسلامی، در عصر کنونی بنا بر عدم نفاذ احکام اسلامی بطور

^{۳۷}. موقع الشيخ يوسف القرضاوی، تاریخ النشر: ۲۰۰۹/۱۴/۱۰ شروط الإقامة فی بلاد غیر المسلمین، شروط الإقامة فی بلاد غیر المسلمین | موقع الشيخ يوسف القرضاوی (al-qaradawi.net).

^{۳۸}. ابو عبدالله محمد بن عبدالله الخطیب التبریزی، مشکاة المصابیح، کتاب اللباس، الفصل الثانی، کراچی، قدیمی، بی تا، ۳۷۵/۲.

کامل، در ضمن دارالاسلام حکمی داخل است. تا حد امکان، کشورهای اسلامی را اگرچند تمام احکامات اسلام در آنها نافذ نباشد، بازهم دارالکفر گفته نشود؛ تا اینکه در تحت تسلط کفار داخل نشود. کشورهای غیر اسلامی هم به اعتبار قانون و قیودات، مختلف می باشد که حکم سکونت در آنها نیز متفاوت است. سکونت در کشورهای غیر اسلامی نزد اکثر علمای کرام، در حالات عادی از کراهت خالی نیست. در صورتی که یک شخص هیچ جرمی را مرتکب نشده ولی با آنها جان وی در خطر باشد، می تواند در کشورهای غیر اسلامی برای حفاظت جان خویش سکونت نماید. برای جواز سکونت در کشورهای غیر اسلامی، حفاظت دین و اخلاق اسلامی شرط است و در غیر آن سکونت جواز ندارد. در هنگام ضرورت، برای علاج و معالجه، رفتن به کشورهای غیر اسلامی درست است. مسئله تحصیل در کشورهای غیر اسلامی خیلی حساس می باشد لذا در این ارتباط توجه خاص صورت گیرد، خصوصاً محصلین که از احکام اسلام آگاهی بیشتر نداشته باشند برای شان خطرات زیاد دینی و اخلاقی در مسیر راه قرار دارد. بدون نیاز و ضرورت، مسلمانی که در بین کفار سکونت دارد، و چنین سکونت را بر کشورهای اسلامی ترجیح می دهد، در ارتباط آن در نصوص شرعی وعیدات زیادی بیان شده است. اکثر و بیشتر علمای معاصری که در رابطه به سکونت در کشورهای غیر اسلامی فتوی داده اند و یا اظهار نظر کرده اند، مسئله را یک جانبه فیصله نکرده اند بلکه تفصیل و توضیحی در این رابطه بیان نموده اند که بر مبنای آن در بعض صورتها سکونت در کشورهای غیر اسلامی، مباح، و در بعض حالات دیگر مکروه و یا ممنوع می باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- ترجمه قرآن کریم فارسی. محمد انور البدخشانی. عربستان: مجمع ملک فهد، چاپ اول ۱۳۹۷هـ ش.
- العسقلانی، الحافظ شهاب الدین ابن حجر. فتح الباری فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، بی تا، الطبعة الثانية.
- ابن عابدين، محمد امين بن عمر بن عبدالعزيز. رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دارالكفر، الطبعة الثانية، ۱۴۱۲هـ.
- الجوزية، محمد بن أبي بكر ابن قيم ۷۵۱هـ. أحكام أهل الذمة. تحقيق. طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ۱۴۲۳هـ - ۲۰۰۲م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفي. دراسة وتحقيق. احمد عزو عناية الدمشقي. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار احياء التراث العربي، الطبعة الاولى ۱۴۲۲هـ - ۲۰۰۲م.
- البخارى، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبو عبد الله. المحقق. محمد زهير بن ناصر الناصر، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. بيروت: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى ۱۴۲۲هـ.
- بوقرة، سفيان بوقرة طالب دكتوراه. تقسيم العالم بين الأصول الإسلامية و التنظيم الدولي المعاصر. بی جا: جامعة الوادی (الجزائر) تاريخ النشر، ۲۰۲۱م.
- التبریزی، ابو عبدالله محمد بن عبدالله الخطيب. مشکاة المصابيح. كراچی: قديمی، بی تا.
- الترمذی، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمی. تحقيق. أحمد محمد شاكر وآخرون. سنن الترمذی. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، ۱۳۹۵هـ - ۱۹۷۵م.
- الجرجانی، علي بن محمد بن علي. تحقيق. إبراهيم الأبياري. التعريفات. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ۱۴۰۵.
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي أبو بكر. تحقيق. محمد الصادق قمحاوي. أحكام القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ۱۴۱۵هـ/ ۱۹۹۴م.
- الجوهری، اسماعيل بن حماد ابونصر. الصحاح في اللغة. القاهرة: دارالحديث، بی تا.
- الحصكفی، محمد بن علی بن محمد بن عبدالرحمن الحنفي. الدر المختار شرح تنوير الابصار مع رد المحتار. بيروت: دارالكفر، الطبعة الثانية، ۱۴۱۲هـ.
- الرازی، محمد بن ابی بكر بن عبد القادر. ضبطه وصححه احمد شمس الدين، مختار الصحاح. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى ۱۴۱۵هـ - ۱۹۹۴م.
- رشيد احمد، مفتی. احسن الفتاوى. كراچی: ایچ ایم سعید، ۲۰۰۱م.
- السرخسی، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل. دراسة وتحقيق. خليل محي الدين الميس. المبسوط. بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ۱۴۲۱هـ - ۲۰۰۰م.
- الشاطبي، ابواسحاق ابراهيم بن موسى بم محمد. تحقيق. أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الموافقات. المملكة العربية: دار ابن عفان، بی تا.
- الشعراوي، محمد متولي. المتوفى: ۱۴۱۸هـ. تفسير الشعراوي. مصر: مطابع أخبار اليوم، ۱۹۹۷م.

- الشوكاني، للشيخ الامام المجتهد العلامة الرباني قاضي قضاة القطر اليماني محمد بن علي ابن محمد. المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ - ١٩٧٣. نيل الاوطار من أحاديث سيد الاخبار شرح منتقى الاخبار. بيروت: دار الجيل، بي تا.
- بن عامر، عماد. الهجرة إلى بلاد غير المسلمين، حكمها، ضوابطها وتطبيقاتها. بيروت: دار ابن حزم، بي تا.
- الجربوع، عبدالعزيز صالح. الاعلام بوجود الهجرة من دار الكفر الى دار الاسلام. المكتبة الشاملة الذهبية. بي جا، بي نا، بي تا.
- العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود للعلامة أبي الطيب محمد شمس. عون المعبود شرح سنن أبي داود. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ. ١٩٩٥ م.
- الحنفي، بدر الدين العيني. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دارالكتب العلمية، بي تا.
- فتاوى بينات. كراچی: مكتبة بينات، جامعة العلوم الاسلامية، بي تا.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، بي تا.
- القرضاوى، د يوسف. فقه الاقليات المسلمة. مصر: دارالشروق، بي تا.
- القرطبي، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (المتوفى: ٦٧١ هـ). المحقق. هشام سمير البخاري. الجامع لأحكام القرآن. الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣ م.
- الكاساني، علاء الدين ابي بكر بن مسعود الحنفي الملقب بملك العلماء المتوفى سنة هج ٥٨٧. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. كوئته: المكتبة الحبيبية كانسي رود، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩.
- المباركفوري، للامام الحافظ أبي العلام محمد عبد الرحمن ابن عبد الرحيم (١٢٨٣ - ١٣٥٣ هـ)، تحفة الاحوذى بشرح جامع الترمذي. بيروت: دار الكتب العلمية، بي تا.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي سنة ٦٧٦. تحقيق الشيخ عادل. أحمد عبد الموجود الشيخ علي محمد معرض. روضة الطالبين. بيروت: دار الكتب العلمية، بي تا.
- كفايت الله، مفتي. كفايت المفتي. كراچی: دار الاشاعت، طبع اول جديد، ٢٠١٠ م
- و الاسلام، حكم اقامت در بلاد غير مسلمان - پایگاه جامع دينی و خبری اهل سنت ايران (avayesunnat.com).
- الإقامة ببلاد غير المسلمين. المفتي شوقي ابراهيم علام. دارالإفتاء المصرية. رقم الفتوى: ٤٧٠٢، تاريخ النشر: ٠٢ يناير ٢٠١٩، الإقامة في بلاد غير المسلمين - الفتاوى - دار الإفتاء المصرية - دار الإفتاء (dar-alifta.org).
- الشيخ محمد صالح العثيمين. ما حكم الإقامة في بلاد الكفار؟ - محمد بن صالح العثيمين - طريق الإسلام (islamway.net) تاريخ نشر: ٠١-١٢-٢٠٠٦.
- موقع الشيخ يوسف القرضاوى. تاريخ النشر: ٢٠٠٩/١٤/١٠ م القرضاوى. شروط الإقامة في بلاد غير المسلمين | موقع الشيخ يوسف القرضاوي (al-qaradawi.net).

مجله علمی - تحقیقی بین المللی دیوان

دیوان نپووال علمی - تحقیقی ژورنال

مجله دیوان الدولية للبحوث العلمية

DİWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi
DİWAN International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

بررسی احکام فریبکاری و راه های پیشگیری آن از دیدگاه اسلام

بحث أحكام الغش وسبل الوقاية منه من منظر الإسلام

Examination of the Rulings on Deception and Its Prevention Methods from the Islamic Perspective

İslam Perspektifinden Sahtekarlık Hükümlerinin ve Önleme Yöntemlerinin İncelenmesi

Doi:

غلام رسول مرادی^۱* عبدالولی مختاری^۲

Makale Bilgisi / Article Information

معلومات مقاله / بیانات المقال

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma makalesi/Research Article

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقیقی / البحثي

Geliş Tarihi / Received Date:

04.03.2024

تاریخ دریافت مقاله / تاریخ استلام المقال:

Kabul Tarihi / Accepted Date:

18.05.2024

تاریخ پذیرش مقاله / تاریخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

This article has been scanned by Turnitin. No Plagiarism detected.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin و لم يثبت انه من السرقات الادبية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی:

غلام رسول مرادی و عبدالولی مختاری، "بررسی احکام غش (فریبکاری) و راه های پیشگیری آن از دیدگاه اسلام"، مجله دیوان ۲/۵ (سرطان ۱۴۰۳). ۱۳۷-۱۵۴.

Atıf:

Ghulam Rasul Muradi and Abdul Wali Mukhtari, "İslam Perspektifinden Sahtekarlık Hükümlerinin ve Önleme Yöntemlerinin İncelenmesi", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 137-154.^۱ پوهنیار، عضو دیپارتمنت ثقافت اسلامی، پوهنهی علوم اجتماعی، پوهنتون جوزجان-ایمیل gh.r.muradi1373@gmail.com

ORCID: 0009-0002-9486-7248

^۲ پوهنیار، عضو دیپارتمنت حقوق جزای پوهنهی حقوق و علوم سیاسی پوهنتون جوزجان-ایمیلORCID: 0009-0008-8691-3463 abdulwalimukhtari7@gmail.com

چکیده

کلمات کلیدی:
احکام، اسلام، پیشگیری،
جرم، غش (فریبکاری).

غش به معنای ناخالصی، فریب دادن، آشکار ساختن خلاف واقعیت و کتمان نمودن عیب کالای فروشی است. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی احکام غش (فریبکاری) و راه‌های پیشگیری آن از دیدگاه اسلام پرداخته است و دریافته است، که حکم فریبکاری که با شرایط خاص متحقق می‌شود، از نگاه قرآن کریم، احادیث نبوی حرام بوده و عقل نیز آن را امر شنیع و نادرست دانسته است و همچنان فریبکاری انواع گوناگون داشته است مانند: فریبکاری الکترونیک، پنهان ساختن جنس بد در جنس خوب، ادخال غیر مراد در مراد: مثل مخلوط کردن آب در شیر است، توصیف کالا بر خلاف واقعی و امثال آن. در دین اسلام به خاطر جلوگیری از وقوع فریبکاری راهکارهای بیان شده است مانند: اتخاذ تدابیر امنیتی و استخباراتی بیشتر در جاها و مناطق پر اهمیت و ازدحام، هماهنگی کارمندان بخش امنیتی، بالا بردن قوه مقاومت از قبیل انجام فعالیت های دینی و عقیدتی و... البته اهداف این نوشتار تبیین حکم غش و یا فریبکاری از نگاه اسلام، اقسام و آثار آن در جامعه و راه‌های جلوگیری از آن است. تا اینکه جلو فریبکاری گرفته شود و کسی از ناحیه غش متضرر نگردد.

المخلص

الكلمات المفتاحية:
أحكام، والاسلام، وقاية،
جرم، الغش (الخداع).

الغش معناه ضد النصح وكذلك الخدعة وإظهار خلاف الواقع و كتمان عيب السلعة. تدرس المقالة في أحكام الغش (الخدعة في البيع) وسبل الوقاية منه من منظور الإسلام متبعاً المنهج الوصفي التحليلي. وقد وجد أن حكم الخدعة التي يتحقق بالشروط الخاصة في ضوء القرآن الكريم و الأحاديث النبوية حرام ومن حيث العقل أيضاً أمر شنيع لا يجوز ممارسته. وللخدعة أنواع مختلفة مثل الخدعة الكترونيكية و مزج الجنس السيئ مع الجنس الجيد و إدخال غير المراد في المراد (خلط اللبن بالماء) و توصيف السلعة على خلاف الحقيقة و نحو هذا من الأمور، يتم التعبير عن الحلول لأجل الوقاية من وقوع الغش في دين الاسلام مثل: اتخاذ المزيد من تصاميم الأمنية والاستخباراتية في الأماكن المهمة والمزدحمة، والتنسيق بين أفراد الأمن والمراقبة ورفع الحوافز مثل الأنشطة الدينية والأيدولوجية و أمثالهما. يهدف هذا التحقيق، تبين حكم الغش او الخدعة في الإسلام وأقسامه و آثاره في المجتمع و طرق مكافحته و الأخذ بالإجراءات اللازمة لردع هذه الظاهرة السيئة حتى لا يتضرر أحد من ناحية الغش.

Abstract

The term Gash "Fraud" refers to concealing defects or misrepresenting the true condition of saleable goods. In this research, the focus has been on exploring the Islamic perspective on deception and examining the rulings and methods of prevention associated with it. The study has utilized a descriptive-analytical approach to investigate these aspects. The research findings demonstrate that deceiving is not only considered morally wrong from an intellectual standpoint, but it is also explicitly prohibited according to the teachings of the Quran and the Hadiths of the Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him). There are various forms of deception, including cyber deception, substitution of low-quality goods with high-quality ones, and misrepresentation of goods contrary to their actual attributes. Solutions to prevent deception in the holy religion of Islam have been outlined, including the implementation of security and intelligence measures in significant and densely populated areas. Additionally, coordination between security personnel and the undertaking of ideological and religious activities play a crucial role in combating deception. The purpose of examining the ruling on deception from an Islamic perspective is to understand its types, effects, and ways to prevent it within society. By preventing deception, the aim is to ensure that no one is harmed and to promote a more just and honest environment.

Keywords:

Rulings, Islam, Prevention, Crime, Fraud (Ghash).

Özet

"Gaş" (Sahtekarlık), saflık kaybı, aldatma, gerçeği ortaya çıkarmama ve satılan malın kusurunu gizleme anlamına gelir. Bu makale, tanımlayıcı-analitik bir yöntem kullanarak İslam perspektifinden Gaş (sahtekarlık) hükümlerini ve önleme yollarını incelemektedir. Makale, belirli şartlar altında gerçekleşen sahtekarlık hükmünün, Kuran-ı Kerim ve Peygamber efendimizin hadislerinde haram olarak kabul edildiğini ve aklın da bunu kötü ve yanlış bir şey olarak gördüğünü ortaya koymuştur. sahtekarlığın çeşitli türleri vardır, örneğin: elektronik sahtekarlık, kötü ürünü iyi ürün içinde gizleme, istenmeyen maddeyi istenen maddeyle karıştırma (örneğin, suyu süte karıştırma), ürünü gerçeğe aykırı olarak tanıtmaya ve benzeri. İslam'da sahtekarlığın meydana gelmesini önlemek için çeşitli tedbirler önerilmiştir, örneğin: önemli ve kalabalık yerlerde daha fazla güvenlik ve istihbarat önlemleri almak, güvenlik personelinin koordinasyonu, dini ve ideolojik faaliyetlerle direnci artırmak gibi. İslam perspektifinden gaş veya sahtekarlık hükmünün, türlerinin ve toplum üzerindeki etkilerinin açıklanmasının amaçları, sahtekarlık önlenmesi ve kimsenin Gaş nedeniyle zarar görmemesidir.

Anahtar Kelimeler:

Hükümler, İslam, Önleme, Suç, Gaş (Sahtekarlık).

مقدمه

در دین اسلام ضرر و ضرار وجود ندارد هر آنچیزی که سبب ضرر رساندن به غیر باشد، مانند فریبکاری، ممنوع قلمداد شده است. غش به معنای ناخالصی، فریب دادن، آشکار ساختن خلاف واقعیت و کتمان نمودن عیب کالایِ فروشی است غش در معامله به صورت های مختلف اتفاق می افتد؛ مثل فروش کالا در سایه و تاریکی، یا فروش لباس در زیر روشنای چراغ های رنگه و تیز که جانب مقابل را به آسانی فریب می دهد، یا مخلوط کردن جنس خوب با جنس بد و امثال آن؛ همه ی این ها در قرآن کریم و همچنان در احادیث متواتر یک امر حرام قلمداد شده است و عقل نیز آن را قبیح می داند چون غش یا فریبکاری، مضرات گوناگونی از قبیل: بی اعتمادی در جامعه، مورد تنفر قرار گرفتن شخص فریب کار، کم رنگ ساختن استحکام روابط اجتماعی و بعضاً سبب از بین رفتن روابط اجتماعی و امثال آن را در پی دارد، با تأسف که هنوز در داد و ستدها این عمل اتفاق می افتد، در حالیکه اصل در خرید و فروش این است که باید فروشنده به خریدار کالای خالص را بدهد و اگر عیب داشته باشد کتمان ننماید، اگر به مالش یک مال بی کیفیت را مخلوط نماید و یا عیب آن را بپوشاند، در اسلام غش و فریبکار نامیده می شود.

خداوند متعال در ذیل آیه: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ؛ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ؛ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِنُوا يُخْسِرُونَ.»^۱ "وای بر کم فروشان! آنان که وقتی برای خود پیمان می کنند، حق خود را بطور کامل می گیرند؛ اما هنگامی که می خواهند برای دیگران پیمانه یا وزن کنند، کم می گذارند!" در این آیه شریفه الله متعال فریبکار را مطفف نامیده و با ویل وعید داده است.

با در نظر داشت مطالب گفته شده پرسش های مطرح می گردد: چه چیزها باعث فریبکاری می گردد؟ احکام آن در اسلام چیست؟ عمل فریب کاری چه پیامد های را در پی دارد؟ و چگونه از وقوع غش و فریبکاری جلوگیری گردد؟

اهمیت و ضرورت تحقیق در این زمینه از آنجا دانسته می شود که فریبکاری مکرراً در قرآن کریم و احادیث نبوی حرام و امر شنیع تلقی شده است. هر چند حکم فریبکاری در کتب فقهی بیان گردیده است اما اثر و یا مقاله ای که در ضمن بیان احکام غش، علل، پیامد و راه های پیشگیری آن را کامل و همه جانبه بررسی کرده باشد، مشاهده نشده است. پس به نظر می رسد که یکی از مهم ترین موضوعی که به تحقیق نیاز دارد، پژوهش روی احکام غش (فریبکاری) و راه های پیشگیری آن از دیدگاه اسلام است. از اینرو نگارنده این تحقیق نخست به بررسی مفاهیم کلمات: غش، تدلیس، تغریب و خلاصه پرداخته و به دنبال آن ضمن بیان احکام فقهی غش، اقسام و راه های جلوگیری فریبکاری را، با روش توصیفی-تحلیلی و بر مبنای روش گردآوری کتابخانه ای موضوع مذکور را مورد بحث قرار می دهد تا هدف این تحقیق که همانا بیان کردن احکام غش، اقسام و آثار آن در جامعه و راه های جلوگیری آن است، هویدا گردد و به وسیله آن جلو وقوع هر نوع فریبکاری گرفته شود.

مفهوم غش و کلمات مرتبط به آن (تدلیس، تغریب و خلاصه):

۱. مفهوم غش

الف) غش در لغت: غش با کسر غین به معنای ناخالصی و ضد نصح (خالص) است. چنانچه گفته می شود: «البن مغشوش»؛ شیر مخلوط یا شیری که به آن آب آمیخته شده باشد.^۱ در معجم لغة الفقهاء نیز غش با کسر غین، در معنای فریب دادن، آشکار ساختن آنچه خلاف حقیقت است و یا چیزی را خلط کردن با چیزی که ارزش آن را پایین می آورد، به کار رفته است.^۲ اما فیومی غش را بیان کردن آنچه که خلاف حقیقت باشد، معنا کرده است.^۳

۱. محمد الأزهری الهروی، تهذیب اللغة تحقیق. محمد عوض مرعب (بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۲۰۰۱م)، باب الغین مع الشین، ۸/۵.

۲. محمد رواس قلعه جی، معجم لغة الفقهاء (بی جا: دار النفاث للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۰۸ هـ - ۱۹۸۸م، ج ۲)، ۳۳۱، أحمد مختار، عبد الحمید عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (بی جا: انتشارات عالم الکتب، ۱۴۲۹-۲۰۰۸م)، ۶۱۹/۱.

۳. أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي (بیروت: المكتبة العلمية، بی تا)، ۲/۴۴۷.

ب) غش در اصطلاح: غش عبارت است از پنهان ساختن عیب مبیع است که اگر مشتری از آن اطلاع حاصل نماید از خریدن آن کالا امتناع بورزد.^۴

اما برخی چنین تعریف نموده است: غش آشکار ساختن خلاف واقعیت و کتمان نمودن وصف مرغوب فیه می باشد، اگر مشتری از آن آگاه گردد خودداری نماید.^۵

۲. مفهوم تدلیس

الف) تدلیس در لغت: تدلیس در لغت از ریشه «دلس یا دلسه» گرفته شده و به معنای تاریکی، کتمان کردن و پوشاندن است.^۶

ب) تدلیس در اصطلاح فقها: پوشاندن و مخفی نگهداشتن عیب جنس فروشی از مشتری می باشد.^۷ فریب کاری در اسناد نیز از زمره تدلیس به شمار می رود.^۸ به طور مثال کسی تا صنف پنجم درس خوانده باشد و شهادتنامه‌ی دوازده را بسازد و یا کسی درجه خامسه را خوانده باشد و سند عالمیه (دوره کبری) را بسازد.

۳. مفهوم تغیر

الف) تغیر در لغت: تغیر از واژه «غر» به معنای فریب دادن است چنانچه الله متعال می فرماید: «فَلَا تَعْرَنَّهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا».^۹ «مبادا زندگی دنیا شما را بفریبد»، و همچنان الله متعال می فرماید: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ».^{۱۰} «ای انسان! چه چیز تو را در برابر پروردگار کریمت مغرور ساخته است؟!». ^{۱۱}

ب) تغیر در اصطلاح: تغیر در اصطلاح فقها توصیف نمودن مبیع (کالایی که به فروش می رسد) برای مشتری بر خلاف آنچه که است.^{۱۲} در صورت وارد شدن خسارت به مغرور، غار ضامن خسارت خواهد بود.

۴. مفهوم خلابه

الف) خلابه در لغت: خلابه با کسر، به معنای فریب دادن است و برخی آن را فریب دادن با زبان خوش معنا کرده است. خلابه هم نوعی از غش است. چنانچه گفته می شود: «خالب فلان النساء یعنی خادعهن بلطیف الکلام، فلائی زنان را با سخن شیرین فریب داد».^{۱۳}

ب) خلابه در اصطلاح: فریب کاری در خرید و فروش به زبان و یا به شکل دیگری می باشد.^{۱۴}

۴. أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري، «و دیگران»، الفناوی الفقهیة الکبری (بی جا: المكتبة الإسلامية، بی تا)، ۲/ ۲۷۰؛ أبو عبد الرحمن عبد الله البسام التميمي، توضیح الأحكام من بلوغ المرام (مكة المكرمة: مكتبة الأسدی، ۲۰۰۳ م، ج ۵)، ۳۳۶/۴.

۵. ذبیان بن محمد الدئیان أبو عمر، المعاملات المالیة أصالة و معاصرة (الریاض - المملكة العربية السعودية: مكتبة الملك فهد الوطنية، ۱۴۳۲ق)، ۵/ ۸۹.

۶. فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ۱۹۸/۲.

۷. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهیة الكويتیة (الکویت: بی تا، ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ق، بی جا)، ۲۱۸/۳۱.

۸. علي بن محمد الجرجاني، التعریفات، تحقیق. جماعة من العلماء بإشراف الناشر (بیروت - لبنان: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق)، ۵۴.

۹. ترجمه قرآن کریم از تفسیر معاریف القرآن مفتی محمد شفیع عثمانی (پشاور: مکتبه حقانیه محله جنگی قصه خوانی پشاور، ۱۳۸۹هـ)؛ نرم افزاز قرآن ذکر، الفاطر ۵/۳۵.

۱۰. انظار ۶/۸۲.

۱۱. أحمد مختار عبد الحمید عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة ۱/ ۱۶۰۴؛ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهیة الكويتیة ۳۱/ ۲۱۸.

۱۲. کمیته تشکیل شده از عده علماء و فقهاء در خلافة عثمانی ها، مجلة الأحكام العدلیة. تحقیق. نجیب هوایینی (آرام باغ کراتشی: انتشارات نور محمد، کارخانه تجارت کتب، بی تا)، ماده ۳۴/۱۶۴.

۱۳. عبد الحمید عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ۱/ ۶۷۴؛ مصطفى إبراهيم، «و دیگران»، المعجم الوسیط (بی جا: دار الدعوة، بی تا، مکتبه الشاملة) ۱/ ۲۴۸.

۱۴. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهیة الكويتیة، ۳۱/ ۲۱۸.

البته در بعضی کتب فریبکاری که واژه مترادف و در مفهوم با غش یکسان می باشد چنین بیان شده است: فریبکاری در لغت به معنی حيله، مکر، چل، بازی دادن آمده است، اما خود فریبکار از این افعال به اشکال گوناگون سود می برد و فریبکار به صفت فاعل به معنای مکار، حيله گر و تقلب کار به کار رفته است که معادل عربی آن احتیال می باشد.^{۱۵} فریبکاری از جمله جرایم پیچیده مالی است که دامن گیر تاریخ بشریت و جوامع امروزی گردیده است و فقهای اسلام و حقوق دانان دلایلی متعددی را موجب گرایش به این عمل می دانند؛ همچون، راحت طلبی افرادی که به دنبال پیداکردن مشاغلی اند که با تحمل زحمت اندک و حتی بدون هیچ رنج و عرق ریزی کسب نمایند و برای نیل به آن با طرح نقشه های ماهرانه از ساده لوحی و بی اطلاعی دیگران سوء استفاده کرده، اموال آن ها را تصاحب می نمایند، همچنین به دلیل افزایش مقررات اقتصادی، تجاری و پیشرفت روز افزون علوم، فنون و وسایل حمل و نقل و سافت ویر ها، اپلیکیشن های بروز علت افزایش این عمل نادرست می باشد. همین امر باعث می گردد که فریبکار به سرعت و حتی به سهولت از شهری به شهر دیگر رفته، به دلیل عدم شناخت اهالی و عدم آگاهی از سوابق او هر لحظه ممکن است افراد جدیدی را به دام انداخته، قربانی نیرنگ خود ساخت و برای آن ضرر رساند.^{۱۶}

با این وصف جرم فریبکاری که در متون فارسی به کلاه برداری نیز تعبیر شده است، چنین تعریف کرده اند، که عبارت است از: ربودن متقلبانه مال غیر یا استیلاء بر مال غیر از طریق مانور های متقلبانه و یا بردن مال دیگری از طریق توسل توأم با سوء نیت به وسایل متقلبانه.^{۱۷}

در بعضی از کتب فقهی فریبکاری، تحت عنوان «غش، احتیال، غرر» آورده اند: ماند کلمه احتیال که از ریشه «حيله» به معنای فریبکاری و کارگیری نیرنگ آمده است، که از مصادیق جرایم تعزیری محسوب می شود. مجازات های تعزیری شامل موارد چون «هجر»، عزل (برکناری از وظیفه)، تشهیر (شناساندن و شهره ساختن در شهر)، تبعید، از بین بردن ابزار جرم، شلاق، حبس، جریمه نقدی و ... می گردد، که قاضی در محکمه ی با صلاحیتی اسلامی با در نظر داشت اندازه و نوعیت غش شخص تصمیم می گیرد.^{۱۸}

بعضی علما در کتب شان غش را به ردیف خدعه، از لحاظ که در آن دروغ و فریبی وجود دارد، قرار داده اند، در اینجا همی مترادف بودن خدعه با غش را به تحلیل و بررسی بگیرییم، موضوع خدعه اکثراً به منافع مسلمانها به خصوص در جهاد جواز دانسته شده بود، ولی خدعه کمتر یا هم به هیچ مفهوم در بین مردم که به تعبیر دروغ جواز داشته باشد! هرگز در زندگی فردی جواز ندارد. خدعه و نیرنگ در جنگ با دشمن برای گمراه سازی جایز بوده، چنانچه، بخاری شریف از جابر رض روایت کرده است، که پیامبر اکرم ص گفتند: (الحرب خدعه) یعنی (جنگ فریب و نیرنگ است و فریب و نیرنگ از جمله ابزار جنگ است) و روایت دیگری از ام کلثوم دختر عقبه روایت شده که می گوید: من سراغ ندارم و نشنیدم که پیغمبر اکرم ص دروغی به مردم گفته باشند، و یا جایز دانسته باشند مگر در جنگ و جهاد که با یک گروه بد تر از یک دروغ که آن ها پلید هستند با این شیوه یا اصلاح شوند و یا از بین برده شوند، به خدعه در آن زمان اجازه داده اند.^{۱۹}

تفاوت فریبکاری (غش) با سرقت:

فریبکاری از دو ناحیه با سرقت تفاوت داشته است که به شرح ذیل می باشد:

۱- اینکه جانی در سرقت با تلاش جسمانی می خواهد بر مال منقول غیر به شکل پنهانی یا به زور دسترسی پیدا کند، اما در فریبکاری اکثراً تلاش ذهنی بوده که مجنی علیه را قناعت دهد و مال منقول اش را از او بگیرد.

^{۱۵}. علی اکبر، دهخدا، لغت نامه فرهنگ دهخدا/ (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷هـ).

^{۱۶}. شامیاتی هوشنگ، جرایم علیه اموال و مالکیت (تهران: انتشارات مجد، ۱۳۹۳هـ)، ۱۷۸.

^{۱۷}. مهدی سالاری، کلاهبرداری (تهران: نشر میزان، ۱۳۷۷هـ)، ۴۵.

^{۱۸}. انار گل منصوری و غلام یحیی طاهری، حقوق جزای اختصاصی ۲ (کابل: بنیاد آسیا، ۱۳۹۸هـ)، ۱۴۹.

^{۱۹} سید سابق، فقه السنه، مترجم. محمود ابراهیمی (تهران: مردم سالاری، ۱۳۸۷هـ)، ۹۴.

۲- در سرقت اخذ مال غیر، بدون رضایت و بدون علم مجنی علیه صورت می‌گیرد، در حالیکه در فریب کاری، متضرر با رضایت خود مال اش را به فریبکار تسلیم کرده و ضرر میبیند.

تفاوت فریبکاری با خیانت در امانت

در خیانت در امانت مال تسلیمی مال برای خیانت کار بدون استعمال وسایل فریبکارانه صورت میگیرد، و جرم مذکور تحقق نمی‌یابد، مگر اینکه جانی بعد از تسلیم شدن مال به اساس توافق، قرار داد، حکم محکمه آن را برای خودش اخذ یا استعمال نماید، یا در آن تصرف مالکانه کند، و بر عکس در فریبکاری جانی با یکی از طریق فریبکارانه مجنی علیه را به تسلیم دادن مالش برای خود یا برای شخص دیگر وادار می‌سازد و بدین وسیله بر آن استیلاء حاصل نماید.^{۲۰}

سیر تاریخی جرم فریبکاری

تقلب و یا فریبکاری به شکل امروزی چندان سابقه ی تاریخی ندارد در گذشته در کنار عمل سرقت از فریبکاری نیز بحث می‌گردید. از فریب کاری تحت عناوینی چون جرم مستقل یاد شده، دلیل این امر آن است که این موضوع در جوامع قدیم، استقلالیت نداشت. از حقوق روم قدیم تا حقوق فرانسه قبل از تصویب قوانین مختلف، فریبکاری را جزئی از جرم سرقت تلقی می‌کردند. در نظام حقوقی کامن لای قدیم، تحصیل مالی غیر از طریق خدعه و فریب در ابتدا اساساً جرم دانسته نمی‌شد و پس از آن، نیز جرم چندان شدید به شمار نمی‌رفت. در حقوق انگلستان فریبکاری با سرقت تفاوت چندانی نداشت.^{۲۱} تا این که در کامن لا اولین بار در سال ۱۷۵۷ توسط پارلمان انگلستان قانونی به تصویب رسید و برای گریز از خلاء های سرقت ساده، جرم فریبکاری به صورت مستقل و مضر شناخته شد.^{۲۲}

از نظر فقهای پیشین در بین جرایم علیه اموال و مالکیت آنچه که اصالت دارد، جرم سرقت است و فقها، سایر اعمال منتهی به بردن اموال غیر را، از جمله غش یا احتیال که همان بردن مال با توسل به حيله و تقلب است، تلقی کرده اند. با وجود این، امروزه فریبکاری به عنوان مهمترین جرم علیه اموال و مالکیت دانسته می‌شود، زیرا با تشکیل شرکت ها و سازمان های مالی و تجاری اکثراً جرایم مالی را، در این مراکز با توسل به حيله و نیرنگ، مرتکب می‌شوند. علاوه بر آن جرم کلاه برداری مانند جرایم ترافیکی یا رانندگی کاملاً یک پدیده نو ظهور نیست در گذشته نیز وجود داشته است، ولی عنوان مستقل مجرمانه برای آن در نظر گرفته نمی‌شد. با توجه به رشد چشم گیری کشورها از نگاه رشد اقتصادی و صنعتی برخوردار شده اند توجه کشورها را به خود جلب کردند و دانشمندان آن را، اعتبار و تحت عنوان جرم مستقل مالی مورد توجه قرار دادند، و آن را عمل غیر قانونی تلقی نمودند.^{۲۳}

حکم تکلیفی غش (فریبکاری)

الله متعال غش و فریب کاری را در هر داد و ستد حرام گردانیده و همچنین حرمت آن در احادیث متواتره نیز ثابت شده است، از اینرو فقها و اهل علم بر حرمت آن اختلاف ندارند بلکه بر حرمت آن اجماع کرده اند. از آنجایی که در غش و فریب بر دیگران آسیب می‌رسد، عقل هم آنرا قبیح و نادرست قلمداد می‌نماید. اینک برای وضاحت بیشتر دلایل نقلی و عقلی حکم غش و فریب کاری که بیانگر حرمت آن است، می‌پردازیم.

ا- قرآن: خداوند متعال در چندین آیه حرمت فریبکاری را بیان نموده است که به شرح ذیل می‌باشد:

۲۰. داد محمد نذیر، حقوق جزای اختصاصی (کابل: انتشارات حامد رسالت، ج ۲، سال، ۱۳۹۸هـ)، ۴۵/۲-۴۶.

۲۱. شامبیاتی هوشنگ، جرایم علیه اموال و مالکیت (تهران: انتشارات مجد، ۱۳۹۳هـ)، ص. ۲۹.

۲۲. لقیو و این آر، جرم های مالی، مترجم. حسین آقایی نیا (تهران، نشر میزان، ۱۳۹۷هـ)، ۹۵.

۲۳. حیدری علی مراد، جرایم علیه اموال و مالکیت (قم: دانشگاه قم، ۱۳۹۶هـ)، ۱۵۲.

۱. «وَيَلِّ لِلْمُطَفِّفِينَ؛ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ؛ وَإِذَا كَالُوا لَهُمْ أَوْ وَزَنُوا لَهُمْ يُخْسِرُونَ؛ "وای بر کم فروشان! آنان که وقتی برای خود پیمانه می کنند، حق خود را بطور کامل می گیرند؛ اما هنگامی که می خواهند برای دیگران پیمانه یا وزن کنند، کم می گذارند!"^{۲۴}

شنقیطی (رح) در تفسیر آیه مذکور چنین می نویسد: هر کسی که در کالای فروشی فریب کاری نماید، یا عیب آن را بپوشاند، یا در عدد آن کم و یا زیاد کند، مطفف در کیل گفته می شود و وعید بالویل، شامل آن هم می گردد.^{۲۵}

۲. «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ؛^{۲۶} و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید!». در این آیه حرمت تصرف مال دیگران، بدون حق شرعی، حرام و باطل تلقی شده است البته باطل مفهوم وسیعی دارد چون باطل در مقابل حق قرار دارد و هر چیزی که نا حق باشد را در بر می گیرد بناء فریبکاری در هر چیز از زمره باطل محسوب می شود و نیز «اکل بالباطل» گوناگون می باشد، گاهی از طریق فریب و تدلیس، گاهی به توسط غصب، بعضاً از طریق لهو مانند قمار و گاهی از طریق رشوت و خیانت صورت می گیرد.^{۲۷}

ابن عربی می گوید: در واقع آیه مذکور یک اصل کلی و زیر بنای قوانین اسلامی در مسائل مربوط به معاملات و مبادلات مالی را باز گو کرده است. به همین دلیل فقهای اسلام در تمام بخش های معاملات به آن استدلال می کنند.^{۲۸} یکی از آیاتی بر تحریم فریب کاری دلالت می کند، این آیه: «وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ؛^{۲۹} و حق مردم را کم نگذارید»، است. ابن عربی در رابطه می گوید: «بخس» به معنای النقص بالتعيب والتزهد أو المخادعة عن القيمة أو الاحتيال في التزید في الكيل أو النقصان مني.^{۳۰}

ب- سنت: در احادیث صحیح نیز حرمت فریبکاری بیان شده است که برخی از آن ها به شرح آتی اند:
رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمود: «من حمل علينا السلاح فليس منا. ومن غشنا فليس منا؛ آنکه بر ما سلاح کشد از ما نیست و آنکه به ما خیانت کند از ما نیست».^{۳۱}

همچنان در روایت دیگری از ابو هریره (رض) آمده است که آن رسول الله صلی الله علیه وسلم مر علی صبره طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غش فليس مني؛ رسول الله صلی الله علیه وسلم از کنار انبار طعامی گذشته و دستش را در آن داخل نمود، انگشتانش را رطوبت رسید و فرمود: ای صاحب طعام این چیست؟ گفت: یا رسول الله صلی الله علیه وسلم باران به آن رسیده. فرمود: چرا آن را بالایی طعام نگذاشتی تا آن را مردم ببینند؟ کسیکه به ما خیانت کند از ما نیست».^{۳۲}

^{۲۴}. المطففين ۱/۸۳-۳.

^{۲۵}. أضواء البيان (۸/۴۵۷).

^{۲۶}. البقره ۲/۱۸۸.

^{۲۷}. بغوی، تفسیر البغوی، ۱/۱۵۹؛ الاندلسی، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ۴/۱۹۷.

^{۲۸}. ابن العربی، أحكام القرآن لابن العربی، ۱/۱۳۷.

^{۲۹}. شعراء ۲۶/۱۸۳.

^{۳۰}. ابن عربی، أحكام القرآن لابن العربی، ۲/۳۱۸.

^{۳۱}. مسلم بن الحجاج، القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا)، ۱/۹۹، نمبر باب ۴۳، باب قول النبي صلی الله علیه وسلم.

^{۳۲}. القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ۱/۹۹.

ج- اجماع

تمام علمای اسلام بر حرام بودن غش و فریبکاری اجماع کرده اند.^{۳۳} همچنان عدوی گفته است: کسی که در مورد تحریم غش و فریبکاری، مخالف باشد، نمی داند زیرا این کار، مکر، نیرنگ بازی و حيله برای گرفتن مال مردم به ناحق است از اینرو در شریعت ممنوع قرار گرفت.^{۳۴}

ومستند این اجماع، سه آیه اول سوره مطففین، آیه ۱۸۸ سوره بقره و... است. و احادیث صحیحه است که در بخش دلایل حدیثی ذکر گردید.

اقسام غش و فریبکاری

فریبکاری صورت های گوناگون دارد به خاطر جلوگیری از اطاله کلام به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد:

۱. پنهان جنس بد در جنس خوب: مانند: خلط کردن گندم غیر مرغوب در گندم مرغوب.
۲. فریبکاری با تدلیس: اکثر اوقات فریبکاری در معاملات به طور تدلیس قولی اتفاق می‌افتد مانند دروغ گفتن در نرخ مبیع؛ یا به صورت تدلیس عملی اتفاق می‌افتد مانند مخفی نگهداشتن عیب جنس فروشی از مشتری.^{۳۵}
۳. ادخال غیر مراد در مراد: مثال آن مخلوط کردن آب در شیر است.^{۳۶}
۴. توصیف کالا بر خلاف واقعی: جنس فروشی برای مشتری بر خلاف آنچه که است، معرفی گردد. مثلاً جنس چینیایی به نام جاپانی به فروش برسد.^{۳۷}

۵. تقلب کاری: تقلب کاری هم نوعی از فریب کاری است و آن این است که اکثر فابریکه های تولیدی اجناس خود را به نام های تقلبی به بازار عرضه می‌نمایند.

۶. فریب کاری در کیل و وزن: فریب کاری در کیل و وزن هم یک بخشی از فریب کاری است و آن این است که فروشنده برنج ده کیلویی را ده کیلو و دو صد گرم معرفی نموده به فروش برساند.^{۳۸} افزون بر موارد ذکر شده، فریب کاری اشکال و انواع گوناگونی دارد، بسان فریب کاری در مباحه، تولیه، ضعیه و...، که بررسی همه جانبه‌ی آن از مجال این نوشتار بیرون است، بناء از ذکر آن‌ها صرف نظر می‌شود.

۷- فریبکاری الکترونیک (الکترونیکی)

فریبکاری از نظر نوع ارتکاب از جمله رفتار فزیک غیر معجز و پیچیده بوده، از نظر قلمرو، قلمرو بسیار گسترده یی را شامل می‌شود که روز به روز در حال شیوع و زیاد شدن نوعیت آن است. امروزه یکی از انواع وسایل فریبکاری استفاده از روش های الکترونیکی و مخابراتی است؛ دانشمندان معاصر به این موضوع توجه نموده و به صورت خاص مطرح نموده اند که ما در این تحقیق به خلاصه مطالب موردی آن به شرح ذیل می‌پردازیم.

۳۳. محمد بن علي الشوكاني، نيل الاوطار من أحاديث سيد الاخبار شرح منتقى الاخبار (بيروت- لبنان: دار الجليل، بی تا)، ۲۵۱/۵.

۳۴. علي بن أحمد العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق. يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۴هـ- ۱۹۹۴م، بی جا)، ۱۵۱-۱۵۲.

۳۵. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ۲۲۰/۳۱.

۳۶. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ۲۲۰/۳۱.

۳۷. کمیته تشکیل شده از عده علماء و فقهاء در خلافة عثمانی ها، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق. نجيب هواويني، ماده ۱۶۴، ۳۴.

۳۸. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ۲۲۳/۳۱.

الف: تعریف فریبکاری الکترونیکی

با توجه به جدید بودن فریبکاری الکترونیکی از یک طرف، تخصصی و فنی بودن این عمل و از طرف دیگر تغییرات در وسایل تقلب در امور زندگی، عدم ثبات در یکسان بودن آن و با در نظر داشت این همه ارایه یک تعریف جامع و مانع از این نوع رفتار نادرست، گاهی تحقیقات را دشوار ساخته است. با این حال، فریبکاری الکترونیکی را چنین تعریف می‌نماییم، عبارت اند از: هر نوع وارد نمودن، ایجاد تغییر یا وقفه در اطلاعات کامپیوتری یا برنامه کامپیوتری یا دیگر مداخلات در پردازش اطلاعاتی که نتیجه آن را تحت تأثیر منفی قرار دهد، خواه موجب از دست دادن اموال و تصرف آن‌ها با قصد کسب منفعت و امتیاز اقتصادی غیر قانونی برای خود یا شخص دیگری می‌باشد. به صورت ساده تر می‌توان گفت: هر گونه سوء استفاده مالی یا تحصیل منفعت یا خدمات مالی یا امتیازات مالی را با انجام عملیات متقلبانه در سیستم کامپیوتری، فریبکاری الکترونیکی می‌گویند.^{۳۹}

شرایط تحقق غش (فریبکاری)

با در نظر داشت مطالب بیان شده، غش و فریب کاری با شرایط ذیل متحقق می‌شود:

۱. عیب داشتن مبیع: جنس فروشی عیب و نقصی داشته باشد که به وسیله حيله و نیرنگ فروشنده، پوشیده گردد.
۲. علم فروشنده و جهل خریدار: غش و فریب کاری زمانی به میان می‌آید که فروشنده از عیب کالای فروشی آگاه باشد اما گیرنده از آن جاهل باشد. علاوه بر آن فروشنده قصد خدعه و فریب را نیز داشته باشد.^{۴۰}

البته شرایط تحقق غش در بخش الکترونیکی، شامل توسل به وسایل فریبکارانه از طریق دسترسی به سیستم، برنامه‌ها یا اطلاعات کامپیوتری، داخل شدن به سیستم، تعدیل آن، تغییر، حذف یا تولید برنامه یا اطلاعات کامپیوتری، مداخله به اموری کاری، ممانعت، اختلال یا انسداد عمل کرد سیستم کامپیوتری، کاپی کردن، انتقال یا ارسال اطلاعات یا برنامه به سیستم کامپیوتری دیگری، دستگاه یا وسیله ذخیره سازی به استثنای وسیله‌یی که در آن ثبت شده است، یا انتقال، یا ارسال اطلاعات یا برنامه به موقعیت دیگر در عین سیستم کامپیوتری، دستگاه یا وسیله ذخیره سازی استفاده از اطلاعات یا برنامه یا اخراج اطلاعات یا برنامه از سیستم کامپیوتری که در آن ثبت شده است، می‌گردد. براین اساس، شخصی که تخصص در برنامه‌های کامپیوتری دارد، از طریق دستکاری در این امور سبب فریب در سیستم گردیده است. این جرم ثابت شود مانند جرم چک تقلبی، جرم مطلق بوده به مجرد انجام چنین عملیاتی که منجر به کسب منفعت برای مرتکب جرم یا شخص دیگری یا وارد نمودن خساره به دیگری گردد، جرم تحت عنوان فریبکاری الکترونیکی یا تقلب کامپیوتری نامیده می‌شود.

از نظر شرط معنوی، شامل قصد عام یعنی علم و آگاهی مرتکب در انجام رفتارمادی جرم و هم قصد خاص است. قصد خاص در این عمل مجرمانه، عبارت است از قصد کسب منفعت برای خود و یا شخص دیگر یا این که قصد وارد ساختن ضرر به دیگری می‌باشد.

و بعضی از کتب درباره شرایط تحقق فریبکاری موارد ذیل را ذکر کرده است!

۱- متقلبانه بودن وسایل:

حيله و تقلب در ادبیات فارسی به معنای نادرستی، دغل، مکر، فریب و تزویر به کار رفته است. (در اصطلاح؛ نیز نزدیک به همین معنی به کار رفته است در جرایم مختلف نقش وسیله، متفاوت است، در برخی از جرایم از ماهیت متشکله و سیله نقش خاص ندارد، ولی در برخی از موارد و سیله به عنوان بخشی از عناصر متشکله جرم نقش اساس دارد. فریبکاری مستلزم انجام یک سلسله عملیات فریبکارانه و صحنه سازی‌ها بر خلاف حقیقت است که با دروغ‌گویی صرف متفاوت است. و روش متقلبانه هر چند یک

^{۳۹}. مهدی سالاری، کلاه برداری (تهران: نشر میزان، ۱۳۹۳)، ۲۵۶.

^{۴۰}. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ۲۱۸/۳۱-۲۲۱.

امر عرفی است. ولی برای تحقق جرم فریبکاری باید این روش در اغفال مالباخته و در نتیجه در تحصیل مال به شکل متقلبانه نقش اساسی داشته. موجب فریب آنان گردد و استفاده از وسایل متقلبانه مقدم بر تحصیل مال بوده باشد و در نهایت این که رابطه سببیت میان روش های حيله و نیرنگ با تحصیل مال وجود داشته باشد. در اینجا این پرسش مطرح است که اگر اشخاص با سوء نیت و با به کار گیری وسایل غیر متقلبانه اقدام به تحصیل مال غیر نمایند، فریبکاری خواهد بود. در پاسخ باید گفت که با توجه به این که هیچ یک از اقدام انجام شده مصداق به کار گیری حيله و تقلب نمی باشد، عمل یاد شده را جزء فریبکاری به شمار آورد.^{۴۱}

۲- فریب مجنی علیه

یکی از شرایط اساسی فریبکاری، اغفال و فریب خوردن قربانی جرم در اثر عمل متقلبانه مرتکب است. این شرط نشانگر آن است که ارتکاب جرم فریبکاری تنها علیه یک انسان قابل تصور است کسی نمی تواند. موثر، کامپیوتر و یا وسایل دیگری را فریب بدهد. باید بین اغفال و فریب قربانی و تسلط مجرم بر مال او، رابطه علیت مؤثر وجود داشته باشد. در حقیقت فریبکار عملی را انجام می دهد که رضایت ظاهری متضرر را در تسلیم مال بدست می آورد. طبیعی است تا زمان که متضرر، مورد اغفال واقع نشود، با اراده آزاد خود، مال را به شخص فریبکار تحویل نخواهد داد. این موضوع نشانه عدم آگاهی مجنی علیه نسبت به متقلبانه بودن وسایل مورد استفاده توسط فریبکار است. بنابر این مواردی که متضرر از موضوع متقلبانه بودن وسایل به کار گرفته شده آگاهی داشته باشد و با این وجود، مال را در اختیار او قرار دهد، مثلاً: سندی که فریبکار ارایه می نماید، صاحب مال به جعلی بودن آن آگاهی داشته، با این حال، مال را در اختیار او قرار دهد در چنین عملیاتی جرم فریبکاری که تقلب بر اساس منفعت تحقق یابد.

۳- رابطه سببیت و نتیجه حاصله

با توجه به این که جرم فریبکاری از جرایم مقید به نتیجه می باشد، صرف توسل به وسایل متقلبانه در این جرم، عنوان مجرمانه فریبکاری ندارد، هرچند ممکن است در مواردی به صورت جرم خاص مانند جعل و تزویر و یا سوء استفاده از مدال ها و نشانه های دولتی به صورت جداگانه جرم انگاری شده باشد، اما در جرم فریبکاری تا زمانی که این رفتارها سبب حصول نتیجه یعنی به دست آوردن مال غیر نگردد، جرم فریبکاری تحقق نخواهد یافت، بنابراین، تحصیل مال غیر جزء نهایی رکن مادی این جرم را تشکیل داده و به عنوان آخرین مرحله جرم فریبکاری به حساب می رود. به عبارت دیگر، باید بین اغفال و فریب خوردن مجنی علیه و بردن مال او توسط مرتکب جرم، رابطه علیت و سببیت مؤثر وجود داشته باشد.

عناصر تشکیل دهنده غش یا فریبکاری: عناصر تشکیل دهنده فریبکاری به شرح آتی است:

الف: عنصر شرعی یا قانونی فریب

غش (فریبکاری) حکم آن ثابت شد که شرعاً و قانوناً ممنوع بوده که در چندین آیه قرآنی الله متعالی جل جلاله منع قرار داده و دین اسلام بر مبنای نص آیه و احادیث متعدد، این رفتار را در اجتماع ممنوع فتوا داده اند، در صورت انجام، اعمال فریبکارانه، فاعل آن در محکمه معرفی شده و مجازات خواهد شد.

ب) عنصر مادی فریبکاری

رکن مادی در مفهوم خاص، به تظاهر خارجی فعل و انفعالات ذهنی مرتکب در قالب یک رفتار عصبی و حق تلفی گفته می شود و در مفهوم عام تر شامل موضوع، شرایط آن، رابطه سببیت با نتیجه و... می گردد.^{۴۲} در حقیقت عنصر مادی تمامی اجزا و شرایط تشکیل دهنده یک جرم را در بر می گیرد. همانطوریکه قبلاً بیان گردید به دلیل تحولات اجتماعی و پیشرفت های سریع صنعتی و پیدایش متنوع وسایل ارتباطی و مبادلات اقتصادی غش یا فریبکاری سریع تر از قبل در حال رخ دادن است، به طور مداوم

^{۴۱}. هوشنگ شامیاتی، جرایم علیه اموال و ملکیت (تهران: انتشارات مجد ۱۳۹۳)، ۱۵۶.

^{۴۲}. حسین آقایی نیا و هادی رستمی، جرایم علیه اموال و مالیکیت (تهران: نشر میزان، ۱۳۹۷)، ۴۰.

در حال درگیر و همچنین از تنوع و پیچیدگی های خاصی بر خوردار گردیده است. از این رو، مصادیق این جرم از حالت احصائیه و شمارش بیرون شده است که این موضوع نیاز به تجزیه و تحلیل دقیق تر عنصر مادی عمل فریبکاری را مطالبه می نماید، از تعریف عمل فریبکاری چنین برداشت می شود که فریبکاری در زمره اعمال مرتکب قرار می گیرد و رکن مادی آن، مرکب از اجزاء و عناصر متنوع می باشد که به منظور تحقق یافتن این عمل نادرست به مطالعه موارد ذیل ضرورت شده که اینک به تفصیل آن پرداخته می شود.

۱- حرکت فزیک در غش

فریبکاری، زمانی قابل تحقق است که شخص فریبکار از طریق انجام اعمال متقلبانه و فریبکارانه موجب اغفال شخص صاحب مال گردیده، مال او را به دست آورده باشد. بر این اساس، رفتار مرتکب باید به شکل فعل مثبت مادی باشد و ترک فعل یا فعل منفی نمی تواند موجب تحقق این عمل مجرمانه گردد.

۲- استفاده از اسم کاذب (تقلب)

در اینجا شخصی به نام خود یا از نام مجهول به منظور فریب دادن دیگری استفاده نماید، طوریکه مخاطب خود را به اشتباه بیندازد مثلاً خود را به نام کسی معرفی کند که از مخاطب طلب دارد و به نام طلبکار، مالی را از وی حصول نماید، فریبکاری بر وی صادق خواهد بود. ولی اگر طرف مقابل خود دچار اشتباه شده، شخصی را به جای کس دیگری تشخیص دهد، هر چند این شخص با سکوت نمودن، اشتباه او را مرتفع نسازد. به کارگرفتن صفت جعلی و دروغین مثل این که خود را داکتر معالج معرفی نماید و از این طریق وجوهی را از افراد دریافت کند.

۳- سوء استفاده از اصلاحت

در موارد ممکن است شخصی واقعا در یک سمت رسمی و واقعی موقعیت داشته باشد، اما داشتن چنین سمتی موجب گرفتن وجوه افراد نمی باشد مثلاً شخصی شهردار یک ناحیه است یا مسئول شرکت برق در یک ناحیه است، با سوء استفاده از این موقعیت امور قانونی و عادی را که وظیفه اش می باشد از طریق گرفتن پول از مردم انجام می دهد، مبالغ گرفته شده را نه به عنوان رشوت، بلکه به عنوان حق امتیاز از طرف شرکت یا سازمان مربوطه اخذ می نماید و مردم نیز با این باور که انجام وایه چنین خدماتی مستوجب پرداخت چنین وجوهی به این مقام می باشد، به او پول می پردازند. درین صورت چنین شخص، مرتکب جرم فریبکاری گردیده است.^{۴۳}

۴- اطلاعات نادرست

یکی از روش های فریبکاری، دادن اطلاعات نادرست در حادثه معین است. منظور از دادن این اطلاعات معلومات راجع به موضوع مشخصی است که با توجه به شرایط خاص افراد، نسبت به یان اطلاعات فریفته شده اموال و املاک خود را در اختیار شخص فریبکار قرار می دهد و به این طریق به افراد ضرر حاصل شده و شخص فریبکار منافع را به دست می آورد. برای مثال شخصی که عضویت شورای شهر یک ناحیه را دارد و می داند که اماکن مشخص در طرح نقشه کشی شهری قرار داشته، قرار است به زودی از آن نواحی سرک کشیده شده زمین ها و خانه ها ارزش چند برابر پیدا می نماید. در این حال، با دادن اطلاعات نادرست به مردم آن نواحی می گوید که خانه های تان به زودی از طرف دولت تخریب خواهد شد. در نتیجه این اطلاعات دروغین استملاک منازل متذکره را با مبلغ ناچیز به دست می آورد. می توان گفت، چنین شخصی مرتکب جرم فریبکاری از طریق دادن اطلاعات نادرست گردیده است.^{۴۴}

^{۴۳}. منصور و طاهری، حقوق جزای اختصاصی ۲، ۱۵۲.

^{۴۴}. منصور و طاهری، حقوق جزای اختصاصی ۲، ۱۵۳.

ج) عنصر معنوی غش (فربیکاری)

رکن معنوی فربیکاری، مانند دیگر جرایم مقید از دو جزء تشکیل شده است:

الف: سوء نیت عام:

در فربیکاری، سوء نیت عمومی عبارت است از به کار گیری ارادی و آگاهانه وسایل تقلبانه برای اغفال و مغرور کردن دیگری و تحقق فربیکاری مرتبط است؛ که شخص علماً و عمدتاً و سالیلی را به کار برده باشد؛ آگاهی به تقلبانه بودن آن ها داشته باشد، هدف از استعمال آن ها فریب دیگری باشد.^{۴۵} یعنی مرتکب فربیکاری باید به تقلبی بودن وسایل مورد استفاده خود، علم داشته باشد و با قصد ارادهی اقدام نماید. بنابراین، اگر کسی نسبت به تقلبانه بودن وسایل مورد استفاده خود جاهل باشد یا نسبت به غیر تقلبانه بودن وسایل اشتباه نماید، به دلیل فقدان قصد مجرمانه، فربیکار دانسته نخواهد شد.

ب: سوء نیت خاص

علاوه بر قصد عام تحقق فربیکاری، قصد خاص یا سوء نیت خاص هم لازم دارد. قصد خاص در فربیکاری، اکتساب مال غیر است که به صورت تصاحب، حیازت، انتقال اموال دیگران قابل تحقق می باشد.^{۴۶}

جزای فریب کاری در قانون مجازات اسلامی

در شریعت اسلامی، برای مدلس (فریب کار) حد و جزای خاصی تعیین نشده است، اما اگر دانسته شود، فروشنده مشتری را فریب داده است در این صورت دین اسلام برای مشتری این صلاحیت را می دهد که کالا را پیش خود نگهدارد و یا به فروشنده باز گرداند.^{۴۷} و از نظر تعقیب عدلی پیگرد و ادامه طرح دعوای جزایی در عمل فربیکاری مشروط به شکایت مجنی علیه بوده است. قابل یاد آوری است که این جرم از جمله جرایم قابل گذشت می باشد. صورت های خاص در جرم فربیکاری، مجازات خاص پیش بینی شده قرار ذیل به بررسی هر یک می پردازیم.

۱- تصرف در اموال غیر با استفاده از فریب

از جمله صورت های خاص که در باره عمل فربیکاری پیش بینی گردیده است تصرف غیر شرعی در مال غیر می باشد، چنانچه با استفاده از وسایل فربیکارانه مانند جعل سند، در مال منقول یا غیر منقول شخص دیگری تصرف کند که موجب ایجاد ضرر به صاحب مال شود، رکن شرعی و قانونی که قبلاً اشاره شد تصرف فربیکارانه، مانند این که خانه را با سند جعل از دست صاحب اصلی خارج نموده، خود استفاده نماید. و.... که این تصاحب مال، در محکمه که قاضی محکمه چنین عمل را به ثبوت دریافت کند که فربیکاری صورت گرفته، فربیکار را، مطابق اصول نافذ کشور مجازات خواهد کرد و یا حد اقل مال و متاع را به صاحب اصلی بر می گرداند.^{۴۸} در کل سوء نیت خاص که قصد ایجاد ضرر به دیگری می باشد.

۲- تصرف در اموال غیر با استفاده از عدم توانایی مجنی علیه

یکی از صورت های خاص جرم فربیکاری، سوء استفاده از ضعف نفس اشخاص است. فرقی ندارد که این اشخاص رشید باشند یا غیر رشید. منظور از ناتوانی و ضعف نفس آن است که در مواردی، امیال نفسانی مجنی علیه براندیشه عقلانی او غلبه نموده، تصمیماتی که اتخاذ نموده است، ناشی از ضعف نفسانی دانسته می شود. بنابر این در چنین شرایطی اگر شخصی اموال او را از چنگ

^{۴۵}. شامبیاتی، جرایم علیه اموال و مالکیت، ۲۰۳.

^{۴۶}. منصور و طاهری، حقوق جزای اختصاصی ۲، ۱۵۷.

^{۴۷}. دبیان، المعاملات المالیه أصالة و معاصرة، ۳۲۱ / ۵.

^{۴۸}. منصور و طاهری، حقوق جزای اختصاصی ۲، ۱۶۳.

او خارج ساخته، در اختیار خود قرار بدهد، رفتار او هرچند به صورت عام، فریبکاری دانسته نمی شود، اما از نظر بعضی علما در حکم فریبکاری بوده، قابل مجازات خواهد بود.^{۴۹}

راه های شناسایی مشکلات که باعث زمینه فریبکاری گردیده است

قبل از اینکه راه های پیشگیرانه بیان گردد، باید برای عمل فریبکاری ضرورت است که راه های شناسایی مشکلات که از آن فریبکاری، غش، خدعه، مکر و اعمال مترادف آن، رخ میدهد، متوقف یا هم کاهش داده شوند آنها قرار آتی خلاصه شده است:

۱. رونق مطالعه در بین جوانان و اشخاص، بخصوص مطالعه کتاب های با اهمیت، مشمول احکام الهی و مفهوم شناسی از همچو موارد فریبکاری و نقش آن جلوگیری از آن عمل نا پسند.
۲. توجه به مشلات اقتصادی عموم مردم و رفع فقر در جامعه تا اینکه اشخاص و افراد مجبور به مسب منافع خدعه نشوند
۳. تسهیلات عمومی از قبیل زمینه کار و اشتغال زایی و تحصیلات برای فرزندان و ط تا آگاهی از علم باعث کاهش انواع گناه ها مانند غش و دروغ می شود.^{۵۰}
۴. تربیه سالم در خانواده بهتر و اختیار کردن مربی های صالح و در امور فعالیت های نو جوانی و جوانی که اخلاق خوب هر فرد باز دارنده کار های خلاف اسلام آن شده بتواند.

راه های پیشگیری از غش (فریبکاری)

در این بحث برای پیشگیری از ارتکاب عمل فریبکارانه، توسط افراد ماهر و چالاک به خصوص در بین جوانان قرار ذیل موارد لازم باید تطبیق و رعایت گردد!

۱. هماهنگ کردن اجراءات بخش های که در زمینه پیشگیری از وقوع فریبکاری و انواع جرایم دارند. مانند پولیس، وزارت داخله، نهاد های عدلی و قضایی، وزارت کار و امور اجتماعی، وزارت اطلاعات و فرهنگ، وزارت معارف و وزارت تحصیلات عالی، صحت عامه و منظوری اجرای برنامه عملی پیشگراانه و هماهنگی بیش تر که به موضوع تحقیق ارتباط داشته بین جمعیت مردم برگذار گردد، تأثیر برای کاهش جرایم و فریبکاری میگردد.
۲. آگاهی به خانواده ها برای نظارت و کنترل بیشتر آنان برای فرزندان و توجه جدی آنان به آغوشه شدن نسل شان به کار های خلاف اسلامی جذاض ممانعت کنند.
۳. اتخاذ تدابیر امنیتی و استخباراتی بیشتر در جاها و مناطق با اهمیت و ازدحام و خصوصاً در جا هایی که معاملات صورت می گیرد.
۴. اطلاع رسانی شفاف از رسانه های جمعی برای کاهش انواع جرایم بخصوص عمل فریبکاری که به اتفاق علما اسلام حرام بوده و در جامعه هرج می آورد، پس باید جلوگیری صورت گیرد.
۵. بالا بردن قوه مقاومت از قبیل انجام فعالیت های دینی و عقیدتی که از جمله عوامل باز دارنده فریبکاری تلقی می شود مدلوم و مستحکم مقاومت کند.
۶. اختیار کردند محیط سالم برای آینده بهتر مردم که به آسانی از هر نوع هرج جلوگیری صورت گیرد.
۷. تلقین کردن احکام الله متعال هر لحظه برای مردم بخصوص موضوع فریبکاری، پس حکم آن بیشتر در جامعه گفته شود تا اینکه از غش، کم فروشی، و فریبکاری جلوگیری صورت گیرد و یا به حد اقل آن برسد.^{۵۱}

^{۴۹}. سالاری، کلاه برداری، ۲۳۱.

^{۵۰}. محمد شفیع صالحی، کریمینولوزی (کابل: انتشارات حامد رسالت، ۱۳۹۶)، ۱۲۶.

^{۵۱}. صالحی، کریمینولوزی، ۱۲۶-۱۲۷.

نتیجه گیری

با توجه بر مطالب مطرح شده، نکات ذیل استنتاج می شود:

غش و فریبکاری یک عمل حرام است که حرمت آن در آیات متعدد قرآن کریم و در احادیث نبوی (ص) ثابت شده است. همچنان این کار عقلاً نیز قبیح و یک امر ناپسند است پس اگر کسی از طریق فریبکاری مالی را به دست آورد، حرام است و باید آن را به اصل صاحب آن مسترد کرده شود. همچنان غش و فریبکاری انواع مختلف دارد بسان: پنهان ساختن جنس بد در جنس خوب، توصیف کالا بر خلاف واقعی، ادخال غیر مراد در مراد: مثل مخلوط کردن آب در شیر، فریبکاری الکترونیکی، فریبکاری با تدلیس مانند دروغ گفتن در نرخ مبیع یا کتمان عیب آن، تقلب کاری: تولید کالا به نام های تقلبی و غیره.

غش و فریبکاری از خود شرایط خاصی داشته است مانند: عیب داشتن مبیع؛ فروشنده از عیب کالای فروشی آگاه اما گیرنده از آن جاهل باشد. علاوه بر آن فروشنده قصد خدعه و فریب را نیز داشته باشد. در دین اسلام به خاطر جلوگیری از وقوع فریبکاری یک سلسله راهکارهای بیان شده است که عبارتند از: اتخاذ تدابیر امنیتی و استخباراتی خصوصاً در جاها و مناطق پر اهمیت و ازدحام، هماهنگی با کارمندان بخش امنیتی، بالا بردن قوه مقاومت از قبیل انجام فعالیت های دینی و عقیدتی، اختیار کردند محیط سالم و غیره.

غش و فریبکاری از سه عنصر تشکیل می شود: عنصر قانونی فریبکاری، عنصر مادی فریبکاری و عنصر معنوی فریبکاری.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن عربی، محمد بن عبد الله. *أحكام القرآن لابن العربي*. (المكتبة الشاملة).
- ابو عبد الله، محمد. محقق. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. *الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي*. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م، ج ٢.
- أبو عمر، دُبَّان بن محمد الدُّيَّان. *المُعَامَلَاتُ الْمَالِيَّةُ أَصَالَةٌ وَمُعَاصَرَةٌ*. الرياض - المملكة العربية السعودية: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٣٢ هـ ق، چاپ ٢.
- الأزدي السَّجِسْتَانِي، أبو داود سليمان. محقق. شَعِيب الأَنْزَوُوط - مُحَمَّدٌ كَامِلٌ قره بللي. *سنن أبي داود*.
- الأزهرى الهروى، محمد. محقق. محمد عوض مرعب. *تهذيب اللغة*. بيروت: دار إحياء التراث العربى، ٢٠٠١ م، چاپ ١.
- الأندلسي، أبو محمد عبد الحق. محقق. عبد السلام عبد الشافي محمد. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. لبنان: دار الكتب العلمية - ١٤١٣ هـ ق - ١٩٩٣ م، چاپ ١.
- البسام التميمي، أبو عبد الرحمن عبد الله. *توضيح الأحكام من بلوغ المرام*. مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ١٤٢٣ هـ ش، ٢٠٠٣ م. چاپ ٥. ج ٤، ص ٣٣٦.
- البغوي، أبو محمد الحسين. محقق. محمد عبد الله النمر. عثمان جمعة ضميرية. سليمان مسلم الحرش. *معالم التنزيل*. بی جا: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤١٧ هـ ق - ١٩٩٧ م، چاپ ٤.
- الجرجاني، علي بن محمد. محقق. جماعة من العلماء بإشراف الناشر. *التعريفات*. بيروت: دار الكتب العلمية، س ١٤٠٣ هـ ق، چاپ ١.
- الجكني الشنقيطي، محمد الأمين. محقق. مكتب البحوث والدراسات. *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥ هـ ق - ١٩٩٥ م، بی جا.
- دار الرسالة العالمي، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م. بی جا.
- الشوكاني، محمد بن علي. *نيل الاوطار من أحاديث سيد الاخيار شرح منتقى الاخبار*. بيروت: دار الجيل، بی تا.
- عبد الحميد عمر، أحمد مختار. *معجم اللغة العربية المعاصرة*. بی تا. انتشارات عالم الكتب، ١٤٢٩ هـ ق - ٢٠٠٨ م، چاپ ١.
- عثمانی، محمد شفیع. مترجم. *تفسیر معاریف القرآن*. مفتی. پشاور: مکتبه حقانیه محلہ جنگی قصه خوانی پشاور، ١٣٨٩ هـ ش، چاپ ١.
- العدوي، علي بن أحمد. المحقق. يوسف الشيخ محمد البقاعي. *حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني*. بيروت: دار الفكر، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*. بيروت: المكتبة العلمية، بی تا.
- القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج. محقق. محمد فؤاد عبد الباقي. *صحيح مسلم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.
- قلعه جي، محمد رواس و صادق قنيبي. حامد. *معجم لغة الفقهاء*. بی جا: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨ هـ ق - ١٩٨٨ م، چاپ ٢.

- کمیته تشکیل شده از عده علماء و فقهاء در خلافة عثمانی ها. محقق. نجیب هواینی. مجلة الأحكام العدلیة. آرام باغ. کراتشی: انتشارات نور محمد، کارخانه تجارت کتب، بی تا.
- مصطفی، ابراهیم «و دیگران». المعجم الوسیط. بی جا: دار الدعوة، بی تا، مکتبه الشاملة.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: بی تا، ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ ه.ق، بی جا.
- الهیتمی السعدی الأنصاری، أحمد بن محمد بن علی بن حجر. «و دیگران». الفتاوی الفقهية الكبرى. بی جا: المکتبه الإسلامية، بی تا، المکتبه الشاملة.
- انار گل، منصورى - طاهرى، غلام یحی. حقوق جزای اختصاصی ۲. کابل: بنیاد آسیا، ۱۳۹۸ ه.ش، چ اول.
- حسین، آقایی نیا - رستمی، هادی. جرایم علیه اموال و مالکیت. تهران: نشر میزان، ۱۳۹۷ ه.ش، چاپ دوم.
- حیدری، علی مراد. جرایم علیه اموال و مالکیت. قم: دانشگاه، دانشگاه قم، ۱۳۹۶ ه.ش.
- نذیر، داد محمد. حقوق جزای اختصاصی. کابل: انتشارات حامد رسالت، چ سوم، ج دوم، سال، ۱۳۹۸ ه.ش.
- دهخدا، علی اکبر. لغت نامه فرهنگ دهخدا. تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ه.ش.
- سید سابق. فقه السنه. مترجم: محمود ابراهیمی، تهران: مردم سالاری، ۱۳۸۷ ه.ش.
- شامبیاتی، هوشنگ. جرایم علیه اموال و مالکیت. تهران، انتشارات مجد، ۱۳۹۳ ه.ش.
- لفیو، و این آر. جرم های مالی. مترجم. حسین آقایی نیا، تهران، نشر میزان، ۱۳۹۷ ه.ش.
- صالحی، محمد شفیع. کزیمینولوزی. کابل: انتشارات حامد رسالت، چ چهارم، سال، ۱۳۹۶ ه.ش.
- سالاری، مهدی. کلاهبرداری. تهران، نشر میزان، چ دوم، ۱۳۷۷ ه.ش.

مجلة علمي - تحقيقي بين المللي ديوان

ديوان نړيوال علمي - څيړنيز ژورنال

مجلة ديوان الدولية للبحوث العلمية

DİWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi
DİWAN International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

بررسی میزان اضطراب و تاثیر عمل به دستورات قرآنی بر بیماران اضطرابی

بحث میزان الاضطراب وأثر اتباع الأوامر القرآنية على مرضى الاضطراب

A Study on the Level of Anxiety and the Impact of Adhering to Qur'anic Commands on Anxiety Patients

Kaygı Düzeyi ve Kuran Ahkamına Uymanın Psikolojik Hastaları Üzerindeki Etkisinin Araştırılması

Doi:

پوهنځی عناية الله حمیدی^{۱*} پوهنځی محمد کریم الوغییک^۲ پوهنځی محمد عارف نظری^۳

Makale Bilgisi / Article Information

معلومات مقاله / بيانات المقال

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma makalesi/Resarch Article

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقيقي / البحثي

Geliş Tarihi / Received Date:

28.03.2024

تاریخ دریافت مقاله / تاریخ استلام المقال:

Kabul Tarihi / Accepted Date:

07.05.2024

تاریخ پذیرش مقاله / تاریخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده

Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin و لم يثبت

انه من السرقات الادية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی:

عناية الله حمیدی، محمد کریم الوغییک، محمد عارف نظری، " بررسی میزان اضطراب و تاثیر عمل به دستورات قرآنی بر بیماران اضطرابی

، "مجلة ديوان ۲/۵ (سرطان ۱۴۰۳)، ۱۵۵-۱۶۸.

Atıf:

Enayatullah Hamidi, Muhammad Karim Ulughbek & Muhammad Arif Nazari " Kaygı Düzeyi ve Kuran Ahkamına Uymanın Psikolojik Hastaları Üzerindeki Etkisinin Araştırılması", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 155-168.۱ پوهنځی، عضو دپارتمنت روانشناسی پوهنځی علوم اجتماعی، پوهنتون جوزجان، enayat.hamidi23@gmail.com.

ORCID: 0009-0003-0240-2273

۲ عضو دپارتمنت ثقافت اسلامی پوهنځی علوم اجتماعی، پوهنتون جوزجان، mohammadkarim.olughbik6@gmail.com.

ORCID: 0009-0006-8551-4896.

۳ عضو دپارتمنت ثقافت اسلامی پوهنځی علوم اجتماعی، پوهنتون جوزجان، charemgar@gmail.com. ORCID: 0009-0007-7275-3553.

چکیده

کلمات کلیدی:
اضطراب، بیماری‌های روانی، دستورالعمل‌های قرآنی، دین مبین اسلام، مرکز مشاوره روانی و معنویت.

معالجه قطعی بیماری‌های روانی تنها با قرآن امکان پذیر است. هدف از این تحقیق بررسی میزان اضطراب و تاثیر عمل به دستورات قرآنی بر بیماران اضطرابی بود که با روش آزمایشی انجام شد. حجم نمونه تحقیق شامل ۴۴ محصل می‌باشد که به مرکز مشاوره پوهنتون جوزجان مراجعه نموده بودند که مشکلات اضطرابی داشتند، به صورت نمونه گیری قابل دسترس انتخاب و بعد از آن با مصاحبه، اضطراب تشخیص گردیده و در مرحله بعد به صورت انتخاب تصادفی در دو گروه آزمایش و کنترل قرار گرفت و طی دو مرحله پیش‌آزمون و پس‌آزمون به پرسش‌نامه اضطراب یک جواب دادند و گروه آزمایش ۸ جلسه توأم با آن عمل به دستورات قرآنی را نیز دریافت کردند. نتایج نشان داد مراجعین دارای اضطراب بالا بود و همچنان با استفاده از تحلیل کوواریانس تک متغیری نتایج نشان داد که عمل به دستورات قرآنی سبب کاهش اضطراب می‌شود ($p < 0.05$). بنابراین عمل به دستورات قرآنی می‌تواند سبب کم شدن اضطراب در افراد مبتلا به بیماری اضطراب شود، بدین ملحوظ برای مسلمان لازم است، در صورت رو به رو شدن با بیماری‌های روانی از جمله آن‌ها اضطراب به دستورات قرآنی عمل نماید تا بتواند خود را مشمول رحمت خدای بزرگ نموده از انواع بیماری‌ها نجات یابد.

المخلص

الكلمات المفتاحية:
الاضطراب، الأمراض النفسية، التعاليم القرآنية، الدين الإسلامي، مركز الإرشاد النفسي.

هدف هذا البحث معرفة میزان الضطراب وأثر إتباع الأوامر القرآنية على مرضى الاضطراب، عملت بالطريقة التجريبية. يشمل حجم عينة البحث ۴۴ طالبًا ممن تمت إحالتهم إلى مركز الإرشاد بجامعة جوزجان والذين يعانون من مشاكل الاضطراب، وقد تم اختيارهم من خلال عينات يمكن الوصول إليها وبعد ذلك، من خلال المقابلات، تم تشخيص الاضطراب وفي المرحلة التالية تم اختيارهم عشوائيًا إلى مجموعتين تجريبيتين. وتم ضبط المجموعة الضابطة وأجابوا على استبيان بك للاضطراب خلال مرحلتين من الاختبار القبلي والبعدي، كما تلقت المجموعة التجريبية ۸ جلسات ممارسة للأوامر القرآنية. و النتائج الحاصله أن المرضى لديهم اضطراب مرتفع، وباستخدام تحليل التباين أحادي المتغير، أظهرت النتائج أن اتباع الأوامر القرآنية يقلل من الاضطراب ($P < 0.05$). فإن اتباع الأوامر القرآنية يمكن أن يقلل من الاضطراب لدى الأشخاص الذين يعانون من مرض الاضطراب، لذلك لا بد للمسلم أن يتبع الأوامر القرآنية عندما يواجه الأمراض النفسية بما فيها الاضطراب، فيتمكن من الخضوع لرحمة الله العظيم. يتم حفظها من جميع أنواع الأمراض.

Abstract

This research aims to examine the level of anxiety and the impact of adhering to Qur'anic commands on patients with anxiety disorders. This study employed an experimental method. The research sample consisted of 44 students referred to the counseling center at Jawzjan University due to anxiety issues. These participants were selected through accessible sampling, and their anxiety disorders were diagnosed through interviews. Subsequently, they were randomly assigned to two experimental groups. The control group was established, and participants responded to the Beck Anxiety Inventory during both pre-test and post-test phases. The experimental group received 8 sessions of practicing Qur'anic commands. The results indicated that the patients had high levels of anxiety. Using univariate covariance analysis, the findings revealed that adhering to Qur'anic commands significantly reduced anxiety ($P<0.05$). Thus, adherence to Qur'anic commands can decrease anxiety in individuals suffering from anxiety disorders. Consequently, it is recommended that Muslims follow Qur'anic commands when facing psychological illnesses, including anxiety, to seek the mercy of Almighty Allah and protection from all types of diseases.

Keywords:

Anxiety, Mental Disorders, Quranic Commandments, Islamic Religion, Counseling Center, Spirituality.

Özet

Bu araştırmanın asıl amacı “Kaygı düzeyi ve Kur’an ahkâmına uymanın kaygıya dayalı hastalıklara etkisinin araştırılması”dır. Çalışma, deneyim araştırması metoduyla ortaya konulamaya çalışılmıştır. Araştırmanın kapsamını jawzjan universitesi Psikolojik Danışmanlık Merkezine müracaat eden çeşitli psikolojik ve kaygı sorunları olan 44 farklı öğrenci oluşturmaktadır. Önce örnek amaçlı daha sonra seçmeli bir şekilde rapor olarak müracaat edenlerin kaygı düzeyleri tespit edilmiştir. Daha sonra ise, geliş güzel bir biçimde iki grup olarak deneyim amaçlı gerçekleştirilen deneylerden sonra iki ayrı aşamada ön deney ve son deney biçimlerinde sunulmuş olup anketler aracılığıyla sekiz ayrı oturumda da Kur’an eksenli çıkış yolları üzerinden sonuca varılmaya çalışılmıştır. Varılan sonuçlar şunu göstermektedir ki katılımcılar her ne kadar aşırı stresli olsalar da Kur’an’ın ilgili ahkâmı bu tür hastalıklar üzerinde son derece etkili olmaktadır. Bu sonuca, tek değişkenli kovaryans analizi aracılığıyla varılmıştır. Bu açıdan bir Müslüman için önemli olan, kaygılı ve stresli hallerde Kur’an’ın ilgili buyruklarıyla amel edip kendisini bu tür problemler karşısında sarsılmadan kurturmalarıdır.

Anahtar Kelimeler:

Kaygı, Akıl Hastalıkları, Kur’an Talimatları, İslam Dini, Psikolojik Danışma Merkezi, Maneviyat.

مقدمه

اضطراب، هیجانی است که در اثر برخورد و رو به رو شدن با یک خطر احتمالی بدون این که منبع آن معلوم و روشن باشد، در فرد پیدا می شود و ریشه و علت آن معمولاً ناپیدا و مبهم است. فرد احساس می کند که آرامش و قراری ندارد، نمی تواند در جایی آرام بگیرد، بدون سبب در حرکت است، احساس فشار می نماید، دچار سر درگمی است، ضربان قلب او شدت می یابد، نمی تواند به خوبی استراحت نماید، احساس خطر می کند و خودش هم از علتش خبر ندارد و احساس بی چارگی و ناتوانی می نماید، اضطراب یا دلهره به شکل یک بحران حاد غالباً چندین دقیقه طول می کشد و در موارد افراطی چندین ساعت ادامه می یابد. فرد در خود احساس ناخوشایندی از یک ترس نامعین (ترس بدون موضوع)، وحشت زدگی، بلکه درماندگی و حتی مرگ می کند.^۱ اختلالات اضطرابی عادی ترین طبقه از اختلالات روانی است؛ به گونه که در یک سال ۱۱/۶ درصد مبتلا به انواع مختلف آن دیده می شود.^۲ امروز با دقت بینیم روشن خواهد شد که تأمین نیازهای روانی و عاطفی در پرتو قرآن کریم و دستورات اعتقادی و عملی آن نهفته است. اجرای دستورات قرآنی علاوه بر این که احساسات معنوی را وادار می کند، سبب نابودی ناملایمات و ناراحتی های روزمره نیز می شود. هر چند افراد مومن و کافر میزان فشار روانی یکسانی را تجربه می کنند؛ ولی افراد مومن می توانند، با رویدادهای منفی زندگی و عوامل تنش زای روانی مقابله کنند؛ زیرا واکنش آن ها برای مقابله با فشار روانی تحت تأثیر دین به دلیل نقشی است که اعتقادات دینی در فرآیند ارزشیابی مشکلات دارد.^۳ اعتقادات دین مبین اسلام و انجام دستورات آن موجب حالت سکون و آرامش روحی شده و تحمل سختی ها و شداید زندگی را تسهیل می نماید. نیروی مبارزه با مشکلات، امید و ایمان را در مومنان تقویت نموده و در نهایت موجب سلامت جسمانی و روانی انسان و سلامت جامعه می گردد.^۴ تأثیر حیران کننده این نعمت الهی در علاج دردها تا جایی است که برخی از کشورها برای علاج بیماری های روانی به آن روی آورده اند. معالجه با قرآن عبارتست از کاربرد قرآن در تأمین، حفظ و بهبود سلامت جسمانی و روانی؛ در واقع معالجه با قرآن کاربرد منظم اعمال قرآنی است، مثلاً معالجه قرآنی به طور مستقیم در یک محیط تداوی با استفاده از قرآن-صوت، مفاهیم و...، آن تغییرات، مدنظر را در عواطف و رفتار و... بیمار ایجاد می کند.^۵ بطور خلاص در معالجه قرآنی با استفاده از قرآن به افرادی که دارای مشکلات گوناگون هستند به منظور دستیابی به عافیت روانی و جسمی، کمک می شود. معالجه قرآنی در تداوی افرادی که ناتوانی های مختلفی از جمله معلولیت جسمی، بیماری روانی، ناآرامی های روحی و... دارند به طور معجزه آسایی موثر است.^۶ معالجه قرآنی اهداف و مقاصد را بر اساس نیازهای خاص مریض تعقیب می کند. شیوه های مختلفی برای پیشبرد این اهداف وجود دارد. برای مثال، خواندن قرآن می تواند به افراد مبتلا به بیماری آلزایمر کمک کند تا حافظه دراز مدت شان را به کار اندازند؛ همچنین خواندن قرآن کریم با همسالان معالجه می تواند مهارت های میان فردی را افزایش دهد و کارکردهای اجتماعی را بهبود بخشد.^۷ از همه مهم تر این که افراد احساسات شان را به طریق مطمئن و آرامش بخش به وسیله قرائت، گوش کردن، درک مفاهیم و... قرآن بیان می کند و از تاثیرات فوق آن فایده مند می شوند. البته معالجه

۱. محمد، خدا یاری فرد، مسائل نوجوانان و جوانان (تهران: انجمن اولیا و مربیان، ۱۳۹۵ه)، ۲۱۸.

۲. A.J, Baxter, et al. "Global Prevalence Of Anxiety Disorders": a systematic review and meta-regression, *Psychological Medicine* (2013), 899.

۳. محمدعلی عطاری و دیگران، "بررسی تاثیر آوای قرآن بر کاهش اضطراب و ثبوت علائم حیاتی بیماران قبل از القا بی هوشی"، طب و تزکیه، ۳۷، (۱۳۷۹ه)، ۹۲.

۴. مریم جدادی و دیگران، "بررسی تدبر آیات قرآن کریم برافزایش سلامت روان"، دو فصلنامه تخصصی پژوهش های میان رشته ای قرآن کریم، ۱/۷، (۱۳۹۵ه)، ۶۲.

۵. سعاد مخلوف، "دور القرآن الکریم فی تحقیق التوازن النفسی لدى الفرد"، مجلة الجامع فی الدراسات النفسیة و العلوم التربیة، ۲/۵، (۲۰۲۰م)، ۲۴۴.

۶. سینا توکلی و دیگران، "نقش تلاوت قرآن در کاهش و درمان اضطراب"، (۱۳۹۵ه)، قابل دسترس / <https://civilica.com/doc/>

۷. محمد حیدری و سارا شهبازی، "بررسی تاثیر آوای قرآن بر میزان اضطراب امتحان در دانشجویان پرستاری و فوریت های پزشکی"، ۱۳۹۳، ۵۷.

قرآنی فقط در خدمت افرادی که دارای انواع مختلف ناتوانی‌ها هستند به کار برده نمی‌شود، بلکه در شرایط مختلف طبی نیز مفید می‌باشد.^۸

زندگی در قرون متمادی، به‌خصوصی در قرن ۲۱ امکانات و آسایش‌های بسا زیادی برای ما انسان‌ها به‌وجود آورده است. با این حال هم، مشاهده می‌کنیم، چنین زندگی‌ای به خودی خودش سبب تقابل انسان‌ها با موقعیت‌های استرس‌زای (فشار روانی) زیادی گردیده است که نوعاً ایجاد استرس و اضطراب و در نتیجه مشکلات روانی و فیزیولوژیکی را با خود همراه دارد.^۹ نتایج مطالعات مختلف نشان داده که استرس و سبک زندگی می‌توانند موجب به وجود آمدن مشکلات روانی و جسمانی شوند.^{۱۰} از این رو، برخی از تحقیق‌ها نشان داده اند که بهبود و تغییر در سبک و شیوه زندگی می‌تواند در کاهش استرس، اضطراب و افسردگی مؤثر واقع شود.^{۱۱} در واقع، بهبود و تغییر در سبک زندگی موجب می‌شود که خودکارآمدی فرد بهبود پیدا کند و از این طریق مراقبت بهتری از خود به عمل آورد.^{۱۲} با توجه به شیوع نسبتاً بالای در بین افراد، طی سال‌های اخیر روش‌های دارویی و غیردارویی متعددی برای مقابله با این مشکل معرفی شده اند که از تاثیر نسبتاً بالایی برخوردار است.^{۱۳} به نظر می‌رسد عمل به دستورات دین تا حدود زیادی می‌تواند سازوکار تغییر در سبک زندگی افراد را فراهم سازند.^{۱۴} از سوی دیگر، سختی شرایط بیماران گاه همه ابعاد زندگی آنان را تحت تاثیر قرار می‌دهد و باعث کاهش کیفیت زندگی شان می‌شود. به نظر می‌رسد شرایط زمانی سخت‌تر می‌شود که بیماران از مهارت‌های مقابله‌ای، دینی و معنویت‌چندانی نیز برخوردار نباشند، به خصوص اگر بیماری به صورت مزمن باشد، می‌توان با افزایش تقویت اعتقادات دینی و معنوی بیماران، موجبات افزایش کنترل درونی و توانمندی در برخورد با شرایط بیماری آنان را فراهم کرد.^{۱۵} به خاطر، در سال‌های اخیر تعداد مطالعاتی که طی آن تأثیر نگرش دینی بیماران و حتی داکتران را بر روند درمان مطرح می‌کنند رو به افزون می‌باشد. در بیشتر این مطالعات نقش ایمان و عمل به دین بیماران بستری و همچنین تأثیر دعا بر درمان آنان مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است.^{۱۶} در این عرصه، دین مقدس اسلام نیز ضمن تأکید بر اهمیت سلامت روح و روان، در رابطه با سلامت روان دستورات زیاد و متعددی در قرآن کریم ارائه کرده است. در قرآن کریم آیات بسیاری مرتبط با سلامت و راه‌های درمان جسم و روان وجود دارد. مطالعاتی که روی جمعیت‌های مسلمان انجام شده نشان می‌دهد که فعالیت‌های دینی از قبیل توکل به خداوند، صبر، قناعت، تلاوت قرآن، شنیدن و عطف و نصیحت، رفتن به مسجد و همنشینی با بزرگان با جنبه‌های مختلف سلامت افراد ارتباط دارد.^{۱۷} حتی نتایج برخی تحقیقات نشان می‌دهد که گوش دادن به قرآن بر روی اضطراب بیماران مسلمان مؤثر است. بنابر این به بررسی میزان اضطراب و تاثیر عمل به دستورات قرآنی بر بیماران اضطرابی شد.

^۸ فریده محسنی لداری- منیر سادات حسینی طبقدهی، "تاثیر قرآن در درمان بیماری‌ها"، دانشگاه علوم پزشکی بابل، اسلام و سلامت، (۱۳۹۷)، ۲۶.

^۹ G. Young "et al.", "Psychological knowledge in court: PTSD, Pain, and TBI". 1st ed. New York: Springer, (2006), 87.

^{۱۰} J. S, *Comprehensive stress management 12ed*, (New York: McGraw-Hill, 2011), 27.

^{۱۱} N.Huang, *Lifestyle management of hypertension*, Aust Prescr, (2008), 152.

^{۱۲} J. Lochner et al. How effective are lifestyle changes for controlling hypertension? *J Fam Pract*, 2006, 73.

^{۱۳} R. Rossi "et al.", "Autogenic training in mild essential hypertension: A placebo -controlled study", *Stress Med*, (1989), 65.

^{۱۴} J. Elvin, "Religion role in healing confirmed", *J insight*, (2001), 81.

^{۱۵} پریسا آسمند و دیگران، "بررسی اثربخشی عمل به آموزه‌های قرآن بر اضطراب و فشار خون بیماران زن ایرانی دارای فشار خون اولیه"، قرآن و پزشکی، (۱۳۹۸)، ۳۳.

^{۱۶} CJ. Nelson "et al.", "religion and depression in the terminally ill", *Psychosomatics*, (2002), 115.

^{۱۷} سیدضیاء الدین علیانسیب و آمنه شاهده، بررسی آثار تلاوت قرآن کریم و شنیدن آوای آن بر ابعاد سلامت معنوی در دانشجویان دانشگاه پیام نور، پژوهش در دین و سلامت، (۱۳۹۷)، ۱۰۷.

در این تحقیق فرضیه ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد:

به نظر می‌رسد عمل به دستورات قرآنی در کاهش میزان اضطراب بیماران اضطرابی موثر است.

اما قبل از آن مروری خواهیم داشت به نتایج برخی از تحقیقاتی که قبلاً در این مورد انجام شده است:

نتایج حاصل از مطالعات محسن زاده لداری و حسنی طبقه‌هی (۱۳۹۵ه.ش) نشان دهنده‌ی تاثیر قرآن بر تقویت حافظه، افزایش سلامت روحی و روانی، کاهش پرخاشگری، اضطراب و افسردگی، درمان اختلالات روانی و خواب، بهبود علایم حیاتی، کاهش درد، افزایش خوشبینی و امید به زندگی، کمک به بیماران در مواجهه با مشکلات، ایجاد آرامش بیشتر و پایدار از طریق تغییر الگوی امواج مغزی و تاثیرات درمانی مختلف است.

نتایج تحقیق حیدری و شهبازی (۱۳۹۴ه.ش) در محصلان رشته نرسنگ میانگین سطح اضطراب آشکار در آزمون‌های بدون آوای قرآن $13,52 \pm 48,73$ و در آزمون‌های دارای آوای قرآن $15,26 \pm 44,72$ و میانگین سطح اضطراب پنهان در آزمون‌های بدون آوای قرآن $9,61 \pm 43,33$ و در آزمون‌های دارای آوای قرآن $11,99 \pm 41,44$ بود که این میانگینها از نظر آماری تفاوت معنی داری با یکدیگر داشت ($p > 0,05$). در محصلان رشته فوریت‌های پزشکی نیز میانگین سطح اضطراب آشکار در آزمون‌های بدون آوای قرآن $12,98 \pm 41,00$ و در آزمون‌های دارای آوای قرآن $11,82 \pm 39,11$ و میانگین سطح اضطراب پنهان در آزمون‌های بدون آوای قرآن $8,87 \pm 41,33$ و در آزمون‌های دارای آوای قرآن $11,01 \pm 38,46$ حاصل شد که از نظر آماری تفاوت معنی داری را نشان داد ($p > 0,05$).

نتایج تحقیق احمدی وجد و همکاران (۱۳۹۴) مقاله‌ی را تحت عنوان بررسی اضطراب و نقش تلاوت قرآن در کاهش و درمان آن انجام دادند و دریافتند که تلاوت قرآن و یاد خدا اثر مهم بر آرامش انسان و کاهش انواع نگرانی‌ها آنان و کاهش اضطراب آنها موثریت دارد.

نتایج تحقیق صف‌آرا و سدیدپور (۱۳۹۸) که تحت عنوان پیشگیری از دنیا طلبی به‌عنوان منشا بیماری‌های روح و روان، در اندیشه علامه طباطبایی انجام داده بود نشان داد، تعلق به دنیا را با تعلق به پروردگار جایگزین می‌کند به سبب وجود این رذیل اخلاقی به ناراحتی‌های روحی مبتلا می‌شود، چون خواسته‌های تاریک نور قلب و عقل او را تاریک می‌کند. راه رسیدن به آرامش، باور خدا، اعتقاد به اصولی چون قیامت، عدل و پذیرش تعهدات ایمانی است. در مرحله دوم پذیرش دستورات عملی چون اقامه نماز و پرداخت زکات طمع آدمی را فرو می‌کاهد و او را به آرامش حقیقی و پایدار می‌رساند.

نتایج تحقیق علیان‌سب و شاهنده (۱۳۹۷) که تحت عنوان بررسی آثار تلاوت قرآن کریم و شنیدن آوای آن بر ابعاد سلامت معنوی در دانشجویان دانشگاه پیام نور انجام دادند، نشان داد که روخوانی و شنیدن قرآن کریم سبب ارتقای سلامت معنوی محصلان تاثیر بسزایی داشته‌اند.

مخلوف (۲۰۲۰) مقاله‌ی را تحت عنوان دور القرآن الکریم فی تحقیق التوازن النفسی لدی الفرد انجام داد، به این نتیجه رسید که قرآن کریم نقش اساسی در به وجود آوردن توازن روانی در افراد را دارد. و همچنان نتایج بیانگر آن بود، قرآن تاثیر مثبت و بسزایی در روان دارد، قرآن بهترین علاج و دوا برای تمام مشکلات افراد است، با کمی غور و تأمل قرآن را دوا و شفا برای غم‌ها و بیماری‌های روانی دریافت می‌کنیم.

مواد و روش

تحقیق فوق، آزمایشی بود که به صورت پیش آزمون - پس آزمون با گروه آزمایش و گروه کنترل انجام شد. جامعه آماری این تحقیق شامل همه مراجعان هستند که دارای اختلالات اضطرابی بودند. طریقه کار با مراجعان طوری بود، مراجعان که مشکلات

داشتند، مراجعه کردند و توسط روانشناس تشخیص و کسانی که اختلال اضطرابی جهت پیش برد تحقیق حاضر در نظر گرفته شد. ۴۴ نفر به صورت نمونه گیری قابل دسترس انتخاب و به صورت تصادفی به دو گروه کنترل و آزمایش قرار گرفتند که در هفته دو روز به طور انفرادی به مرکز مشاوره روانی مراجعه و هدایات لازم را اتخاذ نمایند، قابل تذکر است که در جریان جلسات با توجه به عدم همکاری بعضی بیماران و حذف تعدادی از آنان با توجه به معیارهای حذف، در آخر تعداد ۳۲ نفر در تحقیق بطور نمونه باقی ماندند که در دو گروه ۱۶ نفری تشکیل شدند. معیار اشتراک در تحقیق عبارت هستند از: حالت مدنی، جنسیت مذکر، دامنه سنی ۱۸ سال و بالاتر از آن، سطح تحصیلات جریان تحصیل و بالاتر از آن، شمولیت تمام محصلان که نمره اضطراب، خفیف، متوسط و زیاد داشتند نیز بودند و معیار حذف، غیر حاضری بیشتر از یک جلسه و عدم همکاری لازم در خصوص انجام کارهای خانگی بود. قابل یاد آوری است که هر دو گروه ۸ جلسه ۴۵ دقیقه‌ای انفرادی را به صورت هفته‌گی دریافت نمودند. گروه کنترل صرفاً رهنمایی-های روانشناسی را دریافت کردند و گروه آزمایش رهنمایی‌های عمل به دستورات قرآنی را نیز دریافت نمودند. جلسات شامل موارد زیر بود:

جلسه اول: در این جلسه ضمن تشریح هدف تحقیق معرفی اعضاء گروه به بحث سلامت روانی، ابعاد سلامت روانی که شامل اعتقاد و باور به خداوند، معنویت، خود دوستی و دیگر دوستی و انتخاب زندگی بهتر از منظر قرآن و دین مبین اسلام توضیح گردید می‌باشد. انجام تکالیف بر اساس دستورات قرآنی همانا نماز خواندن، تلاوت قرآن کریم و دعا کردن بود، صورت گرفت. شرح مختصر تکالیف: از آنجا که اساس سلامت روانی در پرتو خدا شناسی، معنویت، خودشناسی و باورهای فرد می‌باشد و در دین اسلام به این نکته اشاره گردیده است از افراد می‌خواهیم ورق سفید را برداشته و در یک مقیاس ۱ تا ۱۰ میزان اعتقادات و باورهای قرآنی خود را مشخص نمایند. آیا به خداوند ایمان دارند، آیا به قرآن اعتقاد دارد؟ آیا طبق دستورات قرآنی در زندگی خویش عمل می‌کند؟ از آزمایش شوندگان دوباره تقاضا گردید، تا با خواندن نمازهای پنجگانه و اهتمام به آن، ادای نوافل در روز و شب، تلاوت قرآن کریم و دعا کردن را بلا ترک همیشه انجام دهند.

جلسه دوم: به توضیح و تشریح صبر و حوصله، توکل و قناعت پرداخته شد و توصیه گردید، در تمام امورات زندگی؛ صبر، توکل و قناعت را طبق دستورات قرآنی عملی نمایند. و نتایج حاصله را روی ورق سفید تحریر نموده در جلسه بعدی گزارش دهند.

جلسه سوم: به توضیح این که همراه هر سختی آسانی وجود دارد و همچنان با دیگران با خوش خلقی و ملایمت رفتار نماییم و دیگران را با مهربانی بپذیریم. همین طور از اشتراک کننده‌گان خواسته شد، تا مشاهدات زندگی خود را نسبت به موضوع فوق در یک ورق سفید تحریر و در جلسه بعدی گزارش نمایند.

جلسه چهارم: بعد از مرور گزارش های اشتراک کنندگان در جلسه به داشتن امید در زندگی پرداخته شد که نا امید و مایوس نشدن یکی از دستورات قرآنی برای مقابله با مشکلات زندگی است، باید از رحمت خداوند منان امید وار و رحمت او را خواست نمایند، در ضمن از آنان خواسته شد تا در تمام امورات زندگی خود امیدواری را پیشه خود نموده از نا امیدی که یکی بیماری های خیلی خطرناک زندگی است، پرهیز نمایند. بر علاوه از آنان تقاضا گردید تا تجربیات خویش را روی ورق سفید بنویسند.

جلسه پنجم: بعد از ملاحظه گزارش های اشتراک کنندگان در این جلسه به بیان اهمیت عمل به سنت های نبوی پرداخته شد. ضمن بیان فضایل سنت پیامبر گرامی صلی الله علیه و سلم عمل به آن که سعادت دنیا و آخرت را در بر دارد توضیح و تشریح لازم ارایه گردید.

جلسه ششم: بعد از مرور موارد جلسه قبلی به بیان ایمان، اخلاص و عمل صحابه های کرام در زندگی شان پرداخته شد. ایثار و فداکاری های آنان برجسته گردیده و موارد عملی نمودن رفتارهای آنان که رضای حق را دریافت نموده بودند. برای مراجعان توصیه گردید، تا آنان را تعقیب نموده و آنان را الگوی زندگی خویش قرار داده و در زندگی امروزی برای کسب رضای الله ذوالجلال طبق رفتار آنان رفتار نمایند.

جلسه هفتم: در این جلسه به نقش صدقه و بیان نقش آن در زندگی فردی و اجتماعی و اهمیت آن از دیدگاه قرآن کریم توضیح و تشریح گردید.

در این تحقیق جهت بررسی اضطراب از پرسش نامه اضطراب بک استفاده گردید.

پرسش نامه اضطراب بک و همکاران (۱۹۸۸)

این پرسش نامه در سال ۱۹۸۸ به وسیله بک و همکاران ساخته شده است و آزمودنی شدت هر یک از علائم را با استفاده از مقیاسی چهار درجه‌ای از (اصلاً) تا (شدید نمی توانم آن را تحمل کنم) درجه بندی می کند. نمره گذاری از طریق جمع نمره های ۲۱ سوال انجام می شود، قسم که حداقل و حداکثر نمره های که فرد ممکن است به دست آوری از صفر تا ۶۳ است. بک و همکاران پایایی این پرسشنامه را به روش باز آزمایی بر روی ۸۳ بیمار سرپایی به فاصله یک هفته ۰,۷۵ گزارش کردند. همچنین روایی پرسشنامه ۷۲٪ پایایی ۸۳٪ و ثبات درونی آن ۹۲٪ گزارش شده است. در تحقیق کنونی نیز پایایی پرسش نامه با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ برابر با ۰,۸۹ به دست آمد.

یافته ها

الف- یافته های توصیفی

جدول (۱) خصوصیات عمومی گروه ها

درصد	تعداد	خصوصیات عمومی	
۱۵,۶۲۵	۵	۱۸ سال	سن
۸۴,۳۷۵	۲۷	بالا تر از ۱۸ سال	
۷۵	۲۴	مجرد	حالت مدنی
۲۵	۸	متاهل	
همه	محصل	وظیفه	
۱۰۰	۳۲	مجموع	

جدول (۱) نشان می دهد، از مجموع ۳۲ نفر اشتراک کنندگان ۵ نفر دارای سن ۱۸ سال و ۲۷ نفر شان دارای سن بالاتر از ۱۸ سال بودند. از مجموع ۳۲ نفر مجرد و ۸ نفر متاهل هستند و همه اشتراک کننده گان محصلان پوهنتون جوزجان بودند.

جدول (۲) میزان اضطراب مراجعین

مراجع		میزان
درصد	تعداد	
۰	۰	سالم یا عادی (۰-۴)
۹,۳۸	۳	خفیف (۱-۲۱)
۱۵,۶۳	۵	متوسط (۲۲-۴۲)
۷۵	۲۴	شدید (۴۳-۶۳)
۱۰۰	۳۲	مجموع

جدول (۲) نشان دهنده میزان اضطراب مراجعین به ترتیب سالم، تعداد ۰ نفر و ۰ درصدی، خفیف، تعداد ۳ نفر و درصدی ۹,۳۸، متوسط، تعداد ۵ نفر و درصدی ۱۵,۶۳، و شدید، تعداد ۲۴ نفر و درصدی ۷۵ است.

جدول (۳) میزان اضطراب مراجعین قبل از آزمون

گروه آزمایش		گروه کنترل		میزان
درصد	تعداد	درصد	تعداد	
۰	۰	۰	۰	سالم یا عادی (۰-۴)
۶,۲۵	۱	۱۲,۵	۲	خفیف (۱-۲۱)
۶,۲۵	۱	۲۵	۴	متوسط (۲۲-۴۲)
۸۷,۵	۱۴	۶۲,۵	۱۰	شدید (۴۳-۶۳)
۱۰۰	۱۶	۱۰۰	۱۶	مجموع

جدول (۳) نشان دهنده اضطراب مراجعین قبل از آزمون است که به ترتیب در گروه کنترل، سالم، تعداد ۰ نفر و درصدی ۰، خفیف، تعداد ۲ نفر و درصدی ۱۲,۵، متوسط، تعداد ۴ نفر و درصدی ۲۵ و شدید، تعداد ۱۰ نفر و درصدی ۶۲,۵ و در گروه آزمایش، سالم، ۰ نفر و درصدی ۰، خفیف، تعداد ۱ نفر و درصدی ۶,۲۵، متوسط، تعداد ۱ نفر و درصدی ۶,۲۵ و شدید، تعداد ۱۴ نفر و درصدی ۸۷,۵ است.

جدول (۴) میزان اضطراب مراجعین بعد از آزمون

گروه آزمایش		گروه کنترل		میزان
درصد	تعداد	درصد	تعداد	
۶۲,۵	۱۰	۴۳,۷۵	۷	سالم یا عادی (۰-۴)
۱۸,۷۵	۳	۲۵	۴	خفیف (۱-۲۱)
۱۲,۵	۲	۱۸,۷۵	۳	متوسط (۲۲-۴۲)
۶,۲۵	۱	۱۲,۵	۲	شدید (۴۳-۶۳)
۱۰۰	۱۶	۱۰۰	۱۶	مجموع

جدول (۴) نشان دهنده اضطراب مراجعین قبل از آزمون است که به ترتیب در گروه کنترل، سالم، تعداد ۷ نفر و درصدی ۴۳,۷۵، خفیف، تعداد ۴ نفر و درصدی ۲۵، متوسط، تعداد ۳ نفر و درصدی ۱۸,۷۵ و شدید، تعداد ۲ نفر و درصدی ۱۲,۵ و در گروه آزمایش، سالم، ۱۰ نفر و درصدی ۶۲,۵، خفیف، تعداد ۳ نفر و درصدی ۱۸,۷۵، متوسط، تعداد ۲ نفر و درصدی ۱۲,۵ و شدید، تعداد ۱ نفر و درصدی ۶,۲۵ است.

جدول (۵) میانگین انحراف استاندارد نمرات اضطراب در گروه های آزمایش و کنترل در مراحل پیش آزمون و پس آزمون

گروه آزمایش		گروه کنترل		شاخص ها	متغیر
پس آزمون	پیش آزمون	پس آزمون	پیش آزمون		
۱۶,۱۳	۴۰,۰۱	۱۹,۷۱	۴۲,۱۵	میانگین	اضطراب
۸,۱۷	۳۵,۲۱	۸,۱۶	۱۲,۶۵	انحراف استاندارد	

جدول (۵) نشان می‌دهد، میانگین نمرات در مرحله پیش آزمون در هر دو گروه چندان تفاوت ندارد، اما در مرحله پس آزمون تفاوت قابل ملاحظه و محسوس دیده می‌شود. به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها از تحلیل کوواریانس تک متغیری استفاده شد، قبل از آن پیش فرض‌های مربوط به آن را مورد بررسی قرار گرفت.

ب- یافته‌های استنباطی

قبل از بررسی فرضیه تحقیق به بررسی پیش فرض‌های آن پرداخته می‌شود:
الف- جهت بررسی نورمالتی توزیع داده‌ها از آزمون چولگی و کشیدگی استفاده گردید.

جدول (۶) چولگی، کشیدگی

متغیر	چولگی	کشیدگی
اضطراب	۰,۷۲۱	۰,۳۹۳

با توجه به جدول بالا مقدار چولگی و کشیدگی مشاهده شده برای متغیر پژوهش در بازه (۲، ۲-) قرار گرفت؛ این نشان می‌دهد توزیع متغیرها دارای کشیدگی و چولگی نورمال است.

ب- جهت بررسی همگنی توزیع داده‌ها از آزمون لوین استفاده گردید.

(۷) نتایج آزمون لوین

آماره لوین	sig
۰,۹۳۸	۰/۰۰۰۱

همین‌طور جهت بررسی پیش فرض همگنی واریانس‌ها، آزمون لوین به کار گرفته می‌شود که با توجه به نتایج مشخص شد که برابری واریانس‌ها رعایت شده است.

جدول (۸) خلاصه نتایج تحلیل کوواریانس تک متغیر

متغیر	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	مقدار تاثیر	F	Sig
اضطراب	۲۳۷۱,۵۱۷	۲	۲۳۷۱,۵۱۷	۰,۶۱۲	۲۶,۹۱	۰,۰۰۲

جدول (۸) فوق نشان می‌دهد انجام دستورات قرآنی بالای افراد مبتلا به اضطراب در سطح ۹۵ درصد اطمینان، ۶۱ درصد موثر بوده است ($p < 0,05$).

مناقشه

ما در زمانی زندگی می‌کنیم که از تمام طرف بیماری‌های روانی ما را احاطه نموده است و زندگی پر اضطراب را تجربه می‌کنیم. مشکلات و بیماری اضطرابی از شایع‌ترین مشکلات روانی است که از هر چهار نفر یکی واجد معیارهای تشخیص حد اقل یک اختلال اضطرابی است. راه‌های متعددی برای معالجه انواع اضطراب توسط نظریه پردازان و محققان علم روانشناسی بیان شده است، همان‌طور که با قرآن، دردهای روحی، روانی و فکری را می‌توان درمان کرد و از بیماری، عافیت و سلامت بخشید. در ده‌های اخیر مطالعات متعددی در بخش‌های مختلف در زمینه‌ای تاثیر درمان قرآن بر ابعاد مختلف روحی، روانی و جسمی انسان انجام شده است. توجه به تنوع بیماری‌های مورد بررسی، ضرورت ارزیابی تاثیر معالجه با قرآن به طور اختصاصی بر بیماری‌های مختلف مطرح

می‌شود که در این تحقیق این مسئله مورد توجه قرار گرفته است. بیماری‌های روحی و روانی به خصوص اضطراب، استرس و همچنین سایر دردها و تثبیت علایم حیاتی از شایع‌ترین بیماری‌های مورد ارزیابی در مطالعات در مورد تعیین اثر قرآن بوده که نتایج به نفع قرآن در مورد آن‌ها نیز بیش از دیگر بیماری‌ها گزارش شده است. نتایج تحقیق حاضر با نتایج تحقیقات ذیل همسو است، نتایج تحقیق بخارا و همکاران (۲۰۰۵) به بررسی تأثیر عوامل مختلف بر اضطراب امتحان پرداختند و گزارش کردند که ذکر خدا و دعا از میان روش‌های مقابله با اضطراب امتحان مؤثرتر است، کارآزمایی بالینی توسط پوردهکردی و همکاران (۲۰۰۸) به منظور بررسی تأثیر آرام‌سازی پیشرونده عضلانی و آوای قرآن و ذکر خدا بر سطح اضطراب آشکار محصلان نرسنگ در ابتدا ورود به کارآموزی در پوهنتون علوم طبی شهرکرد انجام گردید. میانگین نمرات اضطراب آشکار در دو گروه بعد از مطالعه به طور معنی‌داری دارای اختلاف آماری بود و اضطراب کاهش یافت، محسن زاده لداری و حسینی طبقه‌دهی (۱۳۹۷) مطالعه مروری تحت عنوان تاثیر قرآن در بیماری‌ها پرداخت نتایج حاصل از مطالعات شان، نشان دهنده‌ی تاثیر قرآن بر تقویت حافظه، افزایش سلامت روحی و روانی، کاهش پرخاشگری، اضطراب و افسردگی، درمان اختلالات روانی و خواب، بهبود علائم حیاتی، کاهش درد، افزایش خوشبینی و امید به زندگی، کمک به بیماران در مواجهه با مشکلات، ایجاد آرامش بیشتر و پایدار از طریق تغییر الگوی امواج مغزی و تاثیرات درمانی مختلف بود. احمدی وجد و همکاران (۱۳۹۴) نیز به مطالعه تاثیر تلاوت قرآن بر کاهش اضطراب و درمان آن پرداختند در نتیجه دریافتند تلاوت قرآن کریم موثر بوده است. کیمایی و همکاران (۱۳۹۰) به بررسی حفظ قرآن و تاثیر آن بر مولفه‌های سلامت روان پرداختند در نتیجه دریافتند حفظ قرآن کریم بر تمام مولفه‌های سلامت تاثیر بسزایی داشته‌اند. نتایج تحقیق حاضر را نتایج تحقیقات شده تایید نمود و نمایان نمود قرآن در تمام ساحات زندگی تاثیر داشته خصوصاً در ساحات روانی بسیار تاثیر فوق العاده‌ی دارد. هیچ تحقیقی که با این تحقیق مطابقت نداشته وجود ندارد و تمام تحقیقات با نتایج تحقیق مطابقت داشته تاثیر قرآن کریم را نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

نتایج حاصله این تحقیق نشان داد که عمل به دستورات قرآنی بالای بیماران اضطرابی در سطح ۹۵ درصد اطمینان تاثیر بسزایی را دارا می‌باشد ($p < 0.05$). چنانچه همه بهتر می‌دانند، قرآن بزرگترین معجزه حضرت محمد صلی الله علیه و سلم است که خواندن و عمل به دستورات آن از جمله والاترین راز و نیاز با خدا و سبب تسکین دل‌هاست چنانچه الله متعال می‌فرماید: (الا بذكر الله تطمئن القلوب) زیرا یاد خداوند رحمن الرحیم که قرآن سراسر یاد خدا و سخنان ذات حکیم است قراربخش دل‌های بی‌قرار است. بنابر این می‌توان چنین اذعان کرد که تلاوت قرآن و یاد خدا بسا اثر مهم و فوق‌العاده‌ی بر آرامش روح و روان انسان و کاهش انواع نگرانی‌ها و اضطراب‌ها دارد. خداوند متعال در آیات مختلف، قرآن را به عنوان شفا و دوی دردها معرفی کرده است. سابقه‌ی معالجه با قرآن به زمان نزول وحی بر می‌گردد. این بدان معنا نیست که قرآن تنها شفای روح و روان را موجب می‌شود و از بیمارهای دلی رهایی می‌بخشد، بلکه به اعتبار اطلاقی که در آیه است، می‌توان گفت که قرآن شفای جسمانی و روانی بنی آدم است و با قرآن دردهای جسمانی و هم روانی را می‌توان معالجه کرد. در عموم عمل به دستورات قرآنی، خواندن و شنیدن آن تسکین دهنده تمام بیماری‌ها به طور خصوصی بیماری‌های روانی است. همچنان دوری از قرآن عامل بیماری‌های گوناگونی جسمانی و روانی چنانچه الله متعال می‌فرماید: (و من اعرض عن ذکری فان له معیشته ضنکاً) یعنی کسیکه از یاد خدا دوری می‌جوید از هر لحاظ در تنگنا قرار می‌گیرد، زندگی تنگ و تنگ‌تر می‌شود.

جامعه آماری تحقیق حاضر را محصلان پوهنتون جوزجان که به مرکز مشاوره روانی این پوهنتون مراجعه کرده‌اند تشکیل می‌دهد، جامعه‌ای که به دلیل موقعیت اکادمی و اجتماعی، دارای ویژگی‌های خاص خود بوده و از این منظر، تعمیم نتایج و یافته‌های این تحقیق به سایر گروه‌ها و جمعیت عمومی با محدودیت مواجه است. بر اساس این محدودیت‌ها می‌توان گفت تحقیق‌های بعدی

می‌توانند تحقیقاتی را جهت مشخص نمودن روابط علی قرآن کریم با بیماری با سایر بیماری‌ها استفاده نمایند. تکرار چنین تحقیقی - علمی در بین محصلان پوهنتون‌های دیگر و کلینیک‌های روانی ولایات و شهرهای افغانستان توصیه می‌شود. همچنین پیشنهاد می‌شود ارتباط این متغیر با سایر اختلالات روانی مورد بررسی قرار گیرد. در نهایت بدین وسیله از تمام محصلان اشتراک کننده در این تحقیق نهایت تشکر و سپاسگزاری می‌شود.

فهرست منابع

- احمدی وجد، مصطفی و دیگران. "بررسی اضطراب و نقش تلاوت قرآن در کاهش و درمان آن". اولین همایش ملی راهکارهای توسعه و ترویج علوم تربیتی. روانشناسی. مشاوره و آموزش در ایران. تهران. (۱۳۹۴ ه.ش). قابل دسترس <https://civilica.com/doc>
- آسمند، پریسا و دیگران، "بررسی اثربخشی عمل به آموزه‌های قرآن بر اضطراب و فشار خون بیماران زن ایرانی دارای فشار خون اولیه". قرآن و پزشکی ۳/۳. (۱۳۹۸ ه.ش). ۳۷-۳۰.
- توکلی، سینا و دیگران، "نقش تلاوت قرآن در کاهش و درمان اضطراب". همایش ملی سلامت از دیدگاه قرآن کریم". بجنورد (۱۳۹۵ ه.ش). قابل دسترس <https://civilica.com/doc/>
- جدادی، مریم و دیگران، "بررسی تدبیر آیات قرآن کریم بر افزایش سلامت روان". دو فصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم ۱/۷. (۱۳۹۵ ه.ش). ۶۴-۵۲.
- حیدری، محمد - شهبازی، سارا. "بررسی تاثیر آوای قرآن بر میزان اضطراب امتحان در دانشجویان پرستاری و فوریت های پزشکی". گام‌های توسعه در آموزش پزشکی ۱/۱۲. (۱۳۹۳ ه.ش). ۶۳-۵۶.
- خدا یاری فرد، محمد. مسائل نوجوانان و جوانان (تهران: انجمن اولیا و مربیان، ۱۳۹۵ ه.ش). ۲۱۸.
- صف آرا، مریم - سادات سدیدپور، سمانه. "پیشگیری از دنیا طلبی به عنوان منشا بیماری‌های روح و روان، در اندیشه علامه طباطبایی". فصلنامه قرآن و طب ۳/۳. (۱۳۹۸ ه.ش). ۳۹-۴۳.
- عطاری، محمدعلی و دیگران. "بررسی تاثیر آوای قرآن بر کاهش اضطراب و ثبوت علایم حیاتی بیماران قبل از القای - هوشی. طب و تزکیه ۳۷. (۱۳۷۹ ه.ش). ۹۴-۹۱.
- علیاناسب، سیدضیاء الدین - شاهنده، آمنه. "بررسی آثار تلاوت قرآن کریم و شنیدن آوای آن بر ابعاد سلامت معنوی در دانشجویان دانشگاه پیام نور". پژوهش در دین و سلامت ۵/۴. (۱۳۹۷ ه.ش). ۱۰۳-۱۱۷.
- کیمیایی، سید علی و دیگران، "حفظ قرآن و تاثیر آن بر مولفه های سلامت روانی"، فصلنامه علمی- پژوهشی جامعه شناسی زنان ۴/۲، (۱۳۹۰ ه.ش). ۲۰-۱.
- مخلوف، سعاد. "دور القرآن‌الکریم فی تحقیق التوازن النفسی لدى الفرد". مجلة الجامع فی الدراسات النفسیة و العلوم التربیة ۲/۵. (۲۰۲۰ م). ۲۳۶-۲۶۰.
- محسنی لداری، فریده - حسینی طبقدهی، منیر سادات. "تاثیر قرآن در درمان بیماری‌ها". دانشگاه علوم پزشکی بابل. اسلام و سلامت ۱/۳. (۱۳۹۷). ۲۸-۲۲.
- Baxter, A.J. "et al.". *Global Prevalence Of Anxiety Disorders: A Systematic Review And Meta-Regression. Psychological Medicine.* 43. (2013). 897-910.
- Bokhara J. *The Report Of Promotion In Collecting Holy Quran Sentences That Related To Recent Mental Health Principles.* Tehran: Tehran University of Medical Science. (2005).
- Elvin J. *Religion's role in healing confirmed.* J insight. (2001, 3/78-83).
- Huang N. *Lifestyle management of hypertension.* Aust Prescr. 31/6 (2008). 150-153.

- J S. *Comprehensive stress management*. 12th ed. New York: McGraw-Hill; (2011): 26-38.
- Lochner J “et al.”. *How effective are lifestyle changes for controlling hypertension?* J Fam Pract. 55 /1. (2006). 73-84.
- Nelson CJ “et al.”. *Spirituality, religion, and depression in the terminally ill. Psychosomatics*. 43(2002), 213-20.
- Parra-Medina D “et al.”. *Heart Healthy and Ethnically Relevant (HHER) Lifestyle trial for improving diet and physical activity in underserved African American women. Contemp Clin Trials*. 31 /1.(2010). 92-104.
- Poor Dehkordi H “et al.”. *Comparison of relaxation and Quran tone, God mention the effect on anxiety among nursing students in entering to training in ShahreKord Medical Sciences University. Tebo Tazkieh*. 16/3. (2008). 70-81.
- Rossi R “et al.”. *Autogenic training in mild essential hypertension: A placebo – controlled study. Stress Med*. 5, (1989), 63-68.
- Young G “et al.”. *Psychological knowledge in court: PTSD. Pain and TBI*. 1 nd ed. New York: Springer, (2006). 87-98.

مجلة علمي - تحقيقي بين المللي ديوان
ديوان نړيوال علمي - څيړنيز ژورنال
مجلة ديوان الدولية للبحوث العلمية

DİWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi
DİWAN International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

په اسلامي فقه کې په ناسمه فتوی ورکولو باندې د مالي تاوان حکم
حکم تعویض الضرر المالي الناجم عن إصدار الفتوی الخاطی فی الفقه الإسلامي
The Ruling on Financial Compensation for Issuing Incorrect Fatwas in Islamic Jurisprudence
İslam Hukukunda Yalan Fetva Vermenin Maddi Tazminat Hükümü

Doi:

نقیب الله ثاقب^۱

Makale Bilgisi / Article Information

معلومات مقاله / بيانات المقال

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma makalesi/Resarch Article

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقيقي / البحثي

Geliş Tarihi / Received Date:

06.02.2024

تاریخ دریافت مقاله / تاریخ استلام المقال:

Kabul Tarihi / Accepted Date:

28.04.2024

تاریخ پذیرش مقاله / تاریخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir

این مقاله توسط نرم افزار تورنتین Turnitin بررسی شده
Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

This article has been scanned by Turnitin. No Plagiarism detected.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin و لم يثبت انه
من السرقات الادبية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی:

نقیب الله ثاقب، "په اسلامي فقه کې په ناسمه فتوی ورکولو باندې د مالي تاوان حکم"، *مجلة ديوان* ۲/۵ (سرطان ۱۴۰۳)، ۱۶۹-۱۸۸.

Atıf: Naqibullah Saqib, "İslam Hukukunda Yalan Fetva Vermenin Maddi Tazminat Hükümü", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 169-188.

^۱. پوهنيار. د هلمند پوهنتون شرعياتو پوهنځي د علمي کادر غړی، Email: naqibullahsaqib426@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5622-8114

لنډيز

کلیدي کلمې:
اسلامي فقه، فتوی،
قضا، متسبب، مباشر،
مفتي، مستفتي.

کله چې مفتي فتوی ورکوي، د اسلامي فقهي په قواعدو به معلومات لري. مفتي چې په کوم مذهب کې فتوی ورکوي، د هغه مذهب تگلاره به ورته معلومه وي. فتوی په اسلامي فقه کې د سوال جواب ته ویل کېږي. زموږ هدف له دې څېړنې څخه په اسلامي فقه کې په مفتي باندې د ناسمې فتوی ورکولو له کبله د مالي تاوان حکم بیانول دي. زموږ له تحقیق څخه دا نتیجه په لاس راځي، کله چې مفتي په خپله فتوی ورکولو کې سهوه شي، دغه سهوه یې د علم د لږوالي او یا د بې پروايي له کبله وي او مستفتي د مفتي په فتوی باندې عمل وکړي او له دغه عمل څخه مالي تاوان رامنځته شي، نو په مفتي باندې تاوان لازم نه دی؛ ځکه مفتي متسبب دی، نه مباشر او قاعده هم داده، چې تاوان په مباشر وي، نه په متسبب، بل دا چې د فتوی په منلو کې هيڅ الزام نشته؛ ځکه مستفتي دا اختیار لري، چې د مفتي په فتوی باندې عمل کوي او کنه. که چېرې مفتي د فتوی ورکولو اهلیت ولري، یواځې په اجتهاد کې خطا شوی وي، نو په نوموړي مفتي په طریقه اولی سره تاوان نشته، په ناپوهۍ او خطا سره فتوی ورکول د اخروي گناه ترڅنګ د وخت د حاکم له لوري د تعزیري سزا مستحق هم ګرځي. د څېړنې تگلاره تحلیلي او توصیفي ده، چې د کتابتوني میتود پر اساس تر سره شوې ده، تر څو په اسلامي فقه کې دا بڼکاره شي، چې غلطه فتوی ورکول شرعي مسؤلیت لري.

المخلص

الكلمات المفتاحية:
الفقه الإسلامي، الفتوى،
قضاء، متسبب، مباشر،
مفتي، مستفتي.

ينص الفقه الإسلامي بأن الفتوى يأتي جواباً لسؤال، عندما يصدر المفتي فتوى على مذهب معين يكون لديه العلم بالضرورة حول قواعد الفقه الإسلامي و المنهج المتبع لذلك المذهب، و الغرض من هذا البحث هو بيان حكم الأضرار المالية الناجمة عن فتوى المفتي خطأً في الفقه الإسلامي و النتيجة التي تؤخذ من بحثنا هي: عندما يخطئ المفتي في إصدار فتواه وكان هذا الخطأ بسبب قلة العلم أو الإهمال ويعمل المستفتي أيضاً بفتوى المفتي ويتسبب هذا الفعل في خسارة مالية فلا يجب على المفتي أي تعويض؛ لأن المفتي هو المتسبب وليس مباشر والقاعدة أيضاً تنص على أن الخسارة على المباشر وليس على المتسبب، والشئ الآخر هو أنه لا وجوب في قبول الفتوى؛ لأن المستفتي له الخيار في العمل بفتوى المفتي أو عدمه. وإذا لم يعمل المستفتي بفتوى المفتي، يمنع المستفتي من العمل أما إذا كان للمفتي أهلية الإفتاء، فقط هناك خطأ في الاجتهاد ولذلك فلا ضمان على هذا المفتي بأي حال من الأحوال وفي الفقه الإسلامي فإن الإفتاء بالجهل والخطأ مسؤولية ثقيلة وبالإضافة إلى الضرر والإثم الأخروي، و يستحق المفتي أيضاً عقوبة حاكم الزمان. هذا واقتضت طبيعة البحث أن يكون تحليلياً وصفيًا وقد تم إعداده على أساس المنهج البليوغرافي بحيث أنه من الواضح والظاهر في الفقه الإسلامي أن الإفتاء بالخطأ يترتب عليه مسؤولية شرعية.

Abstract

The fatwa is a response to a question in Islamic jurisprudence. When issued, the mufti will possess information as needed about the rules of Islamic jurisprudence and will understand the methodology of the school of thought. The purpose of this research is to elucidate the ruling on financial damages resulting from an incorrect fatwa in Islamic jurisprudence. This conclusion arises from our investigation when the mufti errs in issuing their fatwa, whether due to lack of knowledge or negligence, and the seeker of the fatwa also acts upon it, resulting in financial loss. In such a case, the mufti is not obligated to provide compensation because the mufti is the indirect cause, not the direct one. Additionally, the principle dictates that the loss falls on the one directly responsible, not the indirect cause. Furthermore, there is no obligation to accept the fatwa; the seeker has the choice to act upon it or not. If the seeker does not act upon the fatwa, they are prohibited from acting upon it. If the mufti is qualified to issue fatwas, then the error lies in interpretation, and therefore, the mufti is not guaranteed immunity under any circumstances. In Islamic jurisprudence, issuing a fatwa out of ignorance and error carries significant legal responsibility. In addition to the harm and subsequent sin, the mufti also deserves the punishment of the ruler of the time. This research is analytical and descriptive, based on a bibliographic approach. It is evident in Islamic jurisprudence that issuing an erroneous fatwa entails legal responsibility.

Keywords:

Islamic jurisprudence, Fatwa, Qada(Decree), Culprit, Mufti.

Özet

Bir müftü fetva verdiği zaman İslam Fıkıhı hakkında yeterince bilgiye sahip olmalıdır. Herhangi bir mezhebe bağlı bir müftü, fetva verme yolunu bilmelidir. İslam Fıkıhında fetva verme bir sorunun cevabıdır. Bu çalışmanın amacı, İslam Fıkıhında müftüye yanlılıkla fetva verilmesinin yol açtığı malî zararlara ilişkin hükmü açıklamaktır. Bu araştırmada, analitik ve kütüphane araştırma yöntemi kullanılmıştır. Çalışma, İslam Fıkıhında yanlılıkla fetva vermenin şeri bir sorumluluğu olduğunu açıkça belirtmektedir. Araştırmanın sonunda, bir müftünün bilgisizliği veya dikkatsizliğinden fetva verirken hata yapmasıyla ve müftünün fetvasına göre hareket edilmesiyle maddî zarara giren kişi için Müftüye herhangi bir tazminat davası açılmaması sonucuna varılmıştır. Çünkü müftü fail değil, sebeptir. Kanun da cezanın sebebi değil, fail üzerinde olduğunu belirtir. Diğer bir husus ise, fetvanın kabul edilmesine gerek yoktur, çünkü faydalananın müftünün fetvasına uyma veya uymamaya hakkı vardır. Eğer müftünün fetva verme yetkisi varsa, sadece içtihadta hata yapıyorsa, ilk defasında müftüye zarar vermek gerekmiyecektir. İslam fıkıhında cehalet ve hatayla fetva vermek ağır bir sorumluluktur. Müftüyü yaptığı hata ve günahlarından dolayı, dönemin hükümdarı cezalandırabilir.

Anahtar Kelimeler:

İslam Fıkıhı, Fetva, Adalet, Müftü, Sebepkâr.

سرريزه

الحمد لله خالق الخلق و القاضي بالحق و الميثب على الصدق و رب كل شيء و فاصل الأمور، العالم بما يكون محصل ما في الصدور، لا شيء مثله العلي العظيم.

فتوی په اسلامي شریعت کې ډیر لوی مسؤلیت لري، مفتي په زخمکه کې د الله تعالی حکم خلکو ته بیانوي، که مفتي پرته له تحقیق او څېړنې څخه خلکو ته فتوی ورکوي، آخروي مسؤلیت ورته راجع کېږي؛ ځکه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایي: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أُنْفِيَ بِفُتْيَا مِنْ غَيْرِ ثَبَتٍ فَإِنَّمَا إِنَّمَهُ عَلَيَّ مِنْ أَفْتَاهُ^۱. ژباړه: أبوهريره رضی الله عنه د رسول الله صلی الله علیه وسلم څخه نقل کوي: چاته چې له موثق دلیل پرته فتوی ورکړل شي، بېشکه چې د دغې فتوی ورکولو گناه او بار په هغه چا دی، چې ده ته یې فتوی ورکړې ده.

د استدلال وجه: په حدیث کې رسول الله صلی الله علیه وسلم د مالي تاوان خبره نه ده کړې، یواځې یې د آخروي مسؤلیت یادونه کړې ده، که چېرې په مفتي مالي تاوان لازم وای، نو رسول الله صلی الله علیه وسلم به یې یادونه کړې وای.

اسلامي شریعت د فتوی ټول اصول بیان کړي دي او دا منصب یا مقام یې د خاصو خلکو په ذمه باندې ورکړی دی، چې هغه علماء او د دې فن ماهرين دي، مفتي باید په پوښتل شوې مسئله کې له پوره تدبر او فکر وهلو وروسته مستفتي ته فتوی ورکړي؛ ځکه نن ورځ هر شخص دا کوښښ کوي، چې ځان د افتا د منصب لپاره غوره کړي، نو د دې ضرورت پیدا کېږي، چې په دې برخه کې یوه لیکنه وشي. زموږ په ټولنه کې د دیني، علمي او مسلکي پوهې د کمزورتیا له وجهې هر عالم، که څه هم په دې فن کې تخصص ونه لري، دا جرأت کوي چې مستفتي ته فتوی ورکړي، په پایله کې کله نا کله په غلطه فتوی ورکولو باندې مستفتي ته مالي زیان رسیږي. زموږ هدف له دې څېړنې څخه دا دی: چې په ناسمه فتوی ورکولو سره مفتي ته کوم مسؤلیتونه راجع کېږي، هغه واضح کړو.

اوس باید دا روښانه شي، چې د سمې او ناسمې فتوی تر منځ توپیر څه دی؟ د ناسمې فتوی ورکولو له امله که مالي تاوان رامنځته شي حکم یې څه دی؟

زموږ دغه تحقیق په ناسمه توگه فتوی ورکولو باندې د مالي تاوان حکم څرگندوي، د حنفي علماوو څخه ابن نجيم رحمه الله په دې آند دی، چې په مفتي باندې تاوان نشته،^۲ یاده شوې خبره ابن عابدين رحمه الله هم ذکر کړې ده؛ ځکه په فتوی کې الزام او اجبار نشته،^۳ د دوی دلیل دا دی: چې مفتي متسبب دی، مباشره نه دی، قاعده هم داده، که متسبب او مباشر په یو عمل کې سره یوځای شي، نسبت د فعل مباشره ته کېږي، نه متسبب ته.^۴

د حنبلي علماوو څخه ابن القيم رحمه الله مفتي په طيب جاهل باندې قیاس کړی دی، څنگه چې په طيب جاهل تاوان شته، همداسې په مفتي جاهل باندې هم تاوان شته،^۵ نوموړی د رسول الله صلی الله علیه وسلم په دې حدیث باندې استدلال کوي: وَهُوَ قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ تَطَبَّبَ وَلَمْ يَعْلَمْ مِنْهُ طَبٌّ فَهُوَ ضَامِنٌ.^۶ همدا ډول فتوی په اسلامي شریعت کې ډېرې پخوانۍ

۱. عبدالله بن عبدالرحمن أبو محمد الدارمي، سنن الدارمي، تحقیق. فواز أحمد زمرلي و خالد السبع العلمي (بيروت: دار الكتب العربية، ۱۴۰۷ق، "باب الفتيا"،

۲۰(۱۵۹)؛ قال حسين سليم أسد: إنسانه حسن إذا كان بكر بن عمرو سمعه من أبي عثمان. الدارمي، "باب الفتيا"، ۲۰ (۱۵۹).

۲. زين الدين ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بيروت: دار المعرفة، بی تا)، ۲۹۲/۶.

۳. محمد امين الشهير يابن عابدين، ردالمحتار على الدر المختار. تحقيق. عبدالمجيد طعمه حليبي (افغانستان: كندهار، ارگ بازار، ۲۰۰۰م)، ۱۲۷/۸.

۴. لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مَجَلَّةُ الْأَحْكَامِ الْعَدَلِيَّةِ (پاکستان: کراتشي، نور محمد، کارخانه تجارت کتب، بی تا)، ۲۷.

۵. محمد بن أبي بكر الزرعي أبو عبد الله، إعلام الموقعين عن رب العالمين (بيروت: دار الجليل، ۱۹۷۳م)، ۲۶۶/۴-۲۲۶.

۶. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الكتاب العربي، بی تا)، "باب فيمن تطبب ولا يعلم منه طب"، ۲۵(۴۵۸۸)؛ قال الألباني:

حديث حسن. محمد ناصر الدين الألباني، السلسلة الصحيحة (الرياض: مكتبة المعارف، بی تا)، ۲۲۶/۲.

رینې لري، هر نبي چې دې دنیا ته راغلی دی، الله تعالی هغه ته د فتوی منصب ورکړی، تر څو په اسماني کتاب د خلکو خپل منځي ستونزې حل کړي.

رسول الله صلی الله علیه وسلم په خپله هم مفتي او قاضي ؤ او د دې تر څنگ د عامه ولایت چارې یې هم سرته رسولې، له هغه وروسته صحابه کرامو رضي الله عنهم د فتوی چارې سېمالولې، چې تر ټولو مخکښ مفتیان په اصحابو کرامو کې: عمر فاروق رضي الله تعالی عنه، علي کرم الله وجهه، عبدالله ابن مسعود او ابن عباس رضي الله عنهم وو، له هغوی څخه وروسته د تابعینو او تبع تابعینو څخه نیولې تر اوسني زمانې پورې د فتوی چارې جاري دي،^۷ یاد مسؤلیت اوس د علماوو په غاړه دی. دا څېړنه یو کتابتوني څېړنه ده، چې له معتبرو علمي کتابونو څخه په اسلامي فقه کې په ناسمه فتوی ورکولو باندې د مالي تاوان حکم د اقتباس پر طریقه باندې را اخیستی دی او په ساده روانه پښتو ژبه سره مو ترتیب کړی دی، په ناسمه فتوی ورکولو باندې د مالي تاوان حکم مو د علماوو د اقوالو په رڼا کې ذکر کړی دی، چې هر قول مو خپل ویونکي ته منسوب کړی دی او بحث پر پای مو نتیجه هم ذکر کړې ده.

د فتوی پېژندنه

دلته د فتوی د لغوي او اصطلاحی پېژندنې څخه بحث کېږي.

د فتوی لغوي پېژندنه

فتوی او فتیا د فا په فتحه او ضمه دواړو سره لوستل کېږي، خو په فتحه د فاسره ویل صحیح او غوره قول دی، فتوی په لغت کې مطلق د سوال جواب ته ویل کېږي، چې هغه تر شرعي احکامو پورې تعلق ولري او کنه.^۸ لکه څنگه چې الله تعالی د یوسف علیه السلام په واقعه کې فرمایي: وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُنبَلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ.^۹ ژباړه: او وویل پاچا بېشکه ما ولیدل په خوب کې اووه غواوې څرې چې خورې دا څرې اوو (نورو) خوارو غواگانو او (بیامي ولیدل) اووه اوږي شنه او نور اووه مي ولیدل وچ؛ ای ډلې د درباریانو فتوی (تعبیر) را کړئ تاسې ټول ماته په دې خوب زما کې که یی تاسي چې د خوب تعبیر کولی شي.^{۱۰}

د فتوی اصطلاحی تعریف

فتوی په اصطلاح کې د یو دیني مسئلې د سوال جواب ته ویل کېږي، هغه عام دی، چې تر شرعي، اعتقادي او نورو مسائلو پورې تعلق لري.^{۱۱}

د ځینو اصطلاحاتو تعریفونه

دلته د فتوی اړوند د ځینو اصطلاحاتو تعریفونه ذکر کوو:

المفتي: « الفقيه الذي يظهر الأحكام الفقهية ».^{۱۲}

ژباړه: مفتي هغه فقیه ته ویل کېږي، چې فقهي حکمونه ښکاره کوي.

مستفتي: هغه چاته ویل کېږي، چې د مفتي نه د فتوی اخیستلو غوښتنه کوي.

^۷ عبدالرحمن بن محمد الدخيل، الفتوى أهميتها - ضوابطها - آثارها (بی جا، ۲۰۰۷م)، ۷۶.

^۸ محمد بن مکرم بن منظور الأفریقی المصري، لسان العرب (بیروت: دار صادر، بی تا)، ۱۵/۱.

^۹ یوسف ۴۳/۱۲.

^{۱۰} ترجمه قرآن کریم، مترجم. محمود حسن دیو بندي، کابلي تفسیر (پاکستان: کویته مذهبي کتب خانه، ۱۳۲۳ق)؛ یوسف ۴۳/۱۲.

^{۱۱} محمد تقی عثمانی، اصول الافتاء وادابه (پاکستان: کراچی امام محمد الغزالي، ۱۳۹۷هـ)، ۱۰.

^{۱۲} محمد رواس قلججي و حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء (بیروت: دار النفاس، ۱۴۴۵ق)، ۳۳۶.

مفتي ماجن: هغه کس ته ویل کېږي، چې خلکو ته باطلې حیلې وړشايي، داسې حیلې چې د هغو څخه ضرر را پیدا کېږي، لکه یوې بنځې ته چې ووايي مرته شه تر څو له خپل خاوند څخه طلاقه شي او یا پرته له علمه خلکو ته فتوی ورکوي.^{۱۳}

الإستفتاء: «طلب الفتوى».^{۱۴}

د فتوی غوښتنې ته استفتاء ویل کېږي.

د فتوی اقسام

په عموم کې فتوی په دريو اقسامو ویشل کېږي، چې هغه اقسام په لاندې ډول دي:

لومړی قسم: تشریحي فتوی

تشریحي فتوی هغه فتوی ته ویل کېږي، چې د رسول الله صلی الله علیه وسلم څخه د وحی متلو (قرآن) په واسطه سره چې قرآن کریم دی، یا د وحی غیر متلو (سنت) په واسطه سره، چې سنة الرسول صلی الله علیه وسلم دي، د سائل (سوال کوونکي) د سوال په جواب کې واقع شوی وي یا په بیان د یوې واقعي کې صادره شوې وي، چې هغه واقعه د رسول الله صلی الله علیه وسلم په زمانه کې رامنځته شوې وي او وروسته د شریعت عام حکم ګرځېدلی وي.^{۱۵} یَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ.^{۱۶} ژباړه: «طلب د فتوی کوي، دوی له تانه (اې محمده! د کلالې! نو ووايه چې الله تعالی فتوی درکوي تاسې ته (میراث) د کلالې کې».^{۱۷}

الكَلَالَةُ: «مَنْ لَا وَالدَّ لَهُ وَلَا وَالِدَ».^{۱۸} یعنی کلاله هغه چا ته ویل کېږي، چې د هغه نه اولاد وي او نه یې پلار وي.

د هغه شرعي فتوی مثال چې د رسول الله صلی الله علیه وسلم څخه صادره شوې وي، لکه دا حدیث: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ^{۱۹} جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ إِنَّ أُمَّي نَذَرْتُ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا.^{۲۰}

ژباړه: د ابن عباس رضي الله عنهما نه روایت دی، چې د جهینه قبیلې یوه ښځه رسول الله صلی الله علیه وسلم ته راغله او ورته وپې ویل: زما مور حج پر ځان باندې نذر کړی وو، خو هغه د حج نه مخکې وفات شوه، آیا زه د هغې پر ځای باندې حج ادا کړم؟ رسول الله صلی الله علیه وسلم ورته وفرمایل: هو د هغې پر ځای حج ادا کړه.

وجه د استدلال: دلته پوښتنه کوونکې د جهینه قبیلې ښځه ده، مفتي خپله رسول الله صلی الله علیه وسلم دی، چې د نوموړې ښځې سوال ته جواب ورکوي، دغه فتوی له رسول الله صلی الله علیه وسلم څخه د سوال په جواب کې صادره شوې ده. نو هر هغه فتوی چې د رسول الله صلی الله علیه وسلم څخه صادره شوې وي، هغه تشریحي فتوی بلل کېږي، ځکه رسول الله صلی الله علیه وسلم د الله استازی او شارع دی.

دغه ډول فتوی د رسول الله صلی الله علیه وسلم په وفات کېدو او پر رسول الله صلی الله علیه وسلم باندې د وحی په پای ته رسېدلو سره پای ته ورسېده.

^{۱۳}. علي حيدر، دررالحکام شرح مجلة الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، بی تا)، ۶۰۳/۲.

^{۱۴}. قلعجي، معجم لغة الفقهاء، ۴۵.

^{۱۵}. عثمانی، اصول الافتاء وأدابه، ۱۱.

^{۱۶}. النساء ۱۷۶/۴.

^{۱۷}. النساء ۱۷۶/۴.

^{۱۸}. سراج الدين بن عبدالرشيد السجاوندي الحنفي، السراجي في الميراث (پاکستان: کراچي مکتبه البشري، بی تا)، ۱۷.

^{۱۹}. أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري، اللباب في تهذيب الأنساب (بيروت: دار صادر، ۱۹۸۰م)، ۳۱۸/۱.

^{۲۰}. محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر (بيروت: دار ابن كثير اليمامة، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م)، "باب الحج" ۳۳ (۱۷۵۴).

دوهم قسم: فقهي فتوی

فقهي فتوی هغه فتوی ته ویل کیږي، چې له فقهاوو څخه یو فقیه ته دغه ملکه (مهارت) حاصله وي او یا یو فقیه د فقهاوو د استنباط په وخت کې تفریح د فروعاتو وکړي، یا د عام سوال په جواب کې فتوی صادره کړي.^{۲۱}

دریم قسم جزئي فتوی

د جزئي فتوی تعریف په لاندې ډول دی:

« الجواب عن السؤال في واقعة معينة بتنزيل الفقه الكلي على الموضوع الجزئي ».^{۲۲}

په یو معلومه واقعه کې د سوال جواب ته ویل کیږي، چې د کلي فقهي تطبيق پر جزئي موضوع باندې وکړای شي. یعني: جزئي فتوی هغه فتوی ته ویل کیږي، چې له یو فقیه څخه د یو معلومې واقعې یا جزئي په هکله پوښتنه وشي، نو دغه فقیه کلي حکم (قاعده) د فقهي په یوې معلومې جزئي باندې تطبيق کوي، لکه چې یو شخص وفات شي، یو زوی، لور، مېرمن او مور او نور وارثان یې پاته شي، نو سوال کونکي د ترکي د تقسیم په هکله له مفتي څخه پوښتنه وکړي او مفتي (فقیه) د فقهاوو عامه قاعده ورته بیان کړي، په داسې طریقه سره چې د مېرمنې لپاره د اولاد درلودلو په صورت کې اتمه برخه د مال ده او د لور لپاره د زوی درلودلو په صورت کې په درېیمه برخه ده او پاته دوې برخې د زوی دي. په همدې طریقه سره یوه قاعده ورته بیان کړي، په اکثر وختونو کې د فتوی د لفظ اطلاق پر فتوی جزئي باندې کیږي.

د سمي او ناسمي فتوی ترمنځ توپیر

مخکې له دې چې په اسلامي فقه کې په ناسمه فتوی ورکولو باندې د مالي تاوان حکم څرگند شي، لومړی باید د سمي او ناسمي فتوی ترمنځ توپیر بیان شي.

سمه فتوی هغه فتوی ته ویل کیږي، چې لاندې ضوابط په کې مراعات شوي وي:^{۲۳}

لومړی ضابطه: د فتوی استناد باید په شرعي دلیل باندې وي

شرعي فتوی باید د الله تعالی په کتاب، د رسول الله صلی الله علیه وسلم په سنتو، اجماع او شرعي قیاس باندې مشتمله وي، ښه فتوی هغه ده چې دلیل یې ښکاره وي؛ ځکه ښایست د فتوی په دلیل باندې دی.

دوهمه ضابطه: فتوی باید د مستفتي تر موضوع پورې تعلق ولري.

په کومه فتوی کې چې د مستفتي موضوع حل شوې وي، په هغه فتوی سره د مستفتي غوښتنه پوره کیږي، که مفتي د مستفتي د غوښتنې خلاف فتوی ورکړي، دغه ته ناسمه فتوی ویل کیږي.

درېمه ضابطه: فتوی باید د غموض او پتوالي څخه خالي وي

فتوی باید واضحه او ښکاره وي، مستفتي ته باید په لیکلي شکل او ښه وینا سره وویل شي، چې په دې مسئله کې شرعي نص دغه دی.

څلورمه ضابطه: فتوی باید د حال، زمان او مکان مطابق ورکړل شي

مفتي باید مستفتي ته د هغه د حال مطابق فتوی ورکړي؛ ځکه په ځینو وختونو کې د فتوی حکم په عرف باندې بنا وي، د زمان او مکان په تغیر سره د فتوی حکم تغیر کوي.

۲۱. عثمانی، اصول الافتاء وأدابه، ۱۲.

۲۲. عثمانی، اصول الافتاء وأدابه، ۱۳.

۲۳. محمد فواد البرازي، "مسؤولية الفتوى الشرعية ضوابطها وأثرها في رشاد الأمة"، مجلة البيان ۱۷۸/۱ (جمادي الآخرة ۱۴۲۳م)، ۶.

پنځمه ضابطه: په هغه مسائلو کې چې تفصیل په کار وي، باید مفتي له اجمال څخه ځان وساتي کله چې په یو مسئله کې تفصیل په کار وي، مفتي باید مستفتي ته مطلق جواب ور نه کړي، بلکې په تفصیل سره د سوال مطابق جواب ورکړي.

شپږمه ضابطه: مفتي او مستفتي باید د هوی او خواهش څخه خالي وي تر ټولو مهمه خبره داده، چې فتوی باید د هوی څخه خالي وي، هغه که د مفتي له اړخه وي او که د مستفتي.

اوومه ضابطه: مفتي باید د فتوی ورکولو اهلیت ولري

مفتي به مکلف، مسلمان، ثقه، أمين، د فسق د اسبابو او هغه څه چې میړانه له منځه وړي پاک وي.^{۲۴}

کله چې په فتوی کې ذکر شوي ضوابط او شروط پوره شي، نو هغه سمه او شرعي فتوی ده، په مستفتي باندې لازمه ده، چې په هغه فتوی باندې عمل وکړي او د خپل نفس او خواهش مطابق یې رد نه کړي او که پورتنی ضوابط او شروط په کښې پوره شوي نه وي، غیر شرعي فتوی ده، عمل ور باندې لازم نه دی.

په اسلامي فقه کې په غلطه (ناسمه) فتوی ورکولو باندې د مالي تاوان حکم

کله چې مفتي په فتوی ورکولو کې خطا شي او یا سهوه ځینې وشي، نو کتل کيږي چې مفتي د فتوی ورکولو اهل دی او که نه؟ دلته دوه صورتونه دي:

لومړي صورت: کله چې مفتي مجتهد وي او په فتوی ورکولو کې سهوه شي او دغه سهوه یې د قاطع نص خلاف نه وي، په نوموړي مفتي باندې د مذاهبو په اتفاق مالي تاوان نه شته بلکې د ثواب مستحق هم دی.

دلیل: عَنْ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ « إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ. وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ ».^{۲۵}

ژباړه: د عمرو بن العاص نه روایت دی، چې د رسول الله صلی الله علیه وسلم څخه اورېدلې دي، هغه ویل: کله چې حاکم د یو حکم (فیصلي) اراده وکړي، بیا له کوشنې کولو وروسته حق ته ورسېږي، د ده لپاره دوه ثوابه دي او کله چې د یو حکم اراده وکړي، خو له کوشنې کولو وروسته خطا شي، د ده لپاره یو ثواب دی.

د استدلال وجه: که څه هم په حدیث کې لفظ د حاکم ذکر دی، خو هر هغه کس ته شاملیږي، چې د شرعي مسئلې په پیدا کولو کې د خپل توان مطابق کوشنې کوي.

^{۲۴} عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوي أبو عمرو، *أدب المفتي والمستفتي*، تحقیق: موفق عبد الله عبد القادر (بيروت: مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، ۱۴۰۷)، ۲۱/۱.

^{۲۵} بخاري، *صحيح البخاري*، "باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ"، ۲۱ (۶۹۱۹).

دوهم صورت: کله چې مفتي مجتهد وي، د قاطع نص خلاف فتوی ورکړي او يا مقلد وي، د فتوی ورکولو اهليت ونه لري، پرته له تحقيق څخه خلکو ته فتوی ورکوي، دغه صورت مختلف فيہ دی: حنفي علماء د مالکي علماوو څخه ابن رشد^{۲۶} او المواقي^{۲۷}، د شافعي علماوو څخه فقيه زكريا الأنصاري^{۲۸} او محمد مصطفى الزحيلي^{۲۹} فرمايي، چې په مفتي هيڅ ډول ضمان نشته.^{۳۰} د مالکي علماوو څخه امام دسوقي^{۳۱} رحمه الله فرمايي: که مفتي مجتهد وي مالي تاوان باندې نه شته او که مقلد وي تاوان باندې شته^{۳۲} او د شافعي فقهاوو څخه أبو اسحق الإسفرائيني^{۳۳} وايي که اهل وي تاوان شته او اهل نه وي تاوان باندې نه شته. د حنبلي مذهب فقهاء په دې آند دي چې په نوموړي مفتي باندې تاوان شته.^{۳۴} اوس به په تفصيل سره د مذاهبو له نظره په مفتي باندې د مالي تاوان حکم د دلائلو سره وڅېړو:

د احنافو له نظره

د احنافو څخه ابن نجيم^{۳۵} رحمه الله د ناسمې فتوی ورکولو په هکله فرمايي: **أَفْتَاهُ ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ الْعَمَلِ كَفَّ عَنْهُ وَكَذَا إِذَا نَكَحَ امْرَأَةً بِفَتْوَاهُ ثُمَّ رَجَعَ لَزِمَهُ فِرَاقُهَا كَمَا فِي الْقِبْلَةِ وَإِنْ رَجَعَ بَعْدَ الْعَمَلِ وَفَدَّ خَالَفَ دَلِيلًا قَاطِعًا نَقَضَهُ وَإِلَّا فَلَا وَإِنْ كَانَ الْمُفْتِي يُقَلِّدُ الْإِمَامَ فَفَضُّ إِمَامِهِ إِنْ كَانَ اجْتِهَادِيًّا فِي حَقِّهِ كَالدَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ وَعَلَى الْمُفْتِي إِعْلَامُهُ بِرُجُوعِهِ قَبْلَ الْعَمَلِ وَكَذَا بَعْدَهُ إِنْ وَجَبَ النَّقْضُ وَإِنْ أَتَلَفَ بِفَتْوَاهُ لَا يَغْرَمُ وَلَوْ كَانَ أَهْلًا.**^{۳۶}

ژباړه: ابن نجيم الحنفي رحمه الله فرمايي: که مفتي فتوی ورکړي او بيا وروسته له خپلې فتوی څخه وگرځي په داسې حال کې چې مستفتي به په فتوی باندې عمل نه وي کړی، نو مستفتي په فتوی باندې د عمل کولو څخه منعه کيږي، همدا ډول که يې د مفتي د

^{۲۶} اصلي نوم يې: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الاندلسي اولقب يې ابن رشد الحفيد دی، په (۵۲۰ق) کال کې پيدا شوي او په (۵۹۵هـ) کال کې وفات شوی دی، د مالکي مذهب له فقهاوو څخه دی، د قرطبي اوسيدونکی دی، په فقه کې يې تر ټولو مشهور کتاب: (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) دی. خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، الأعلام (بی جا: دار العلم للملايين، ۲۰۰۲م، ج ۵)، ۳۱۸/۵.

^{۲۷} اصلي نوم يې: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواقي دی، د بيدايينت نيټه يې معلومه نه ده، په (۸۹۷هـ) کال کې وفات شوی دی، د مالکي مذهب له فقهاوو څخه دی، د غرناطي امام او عالم و. الزركلي، الأعلام، ۱۵۴/۷.

^{۲۸} اصلي نوم يې: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الانصاري السنيكي المصري الشافعي، أبو يحيى: شيخ الاسلام دی، په (۸۲۳هـ) کال کې پيدا او په (۹۲۶هـ) وفات شوی دی، د شافعي فقهاوو څخه دی، قاضي مفسر او د حديثو حافظ و، د مشهورو تصنيفونو څخه يې: أسنى المطالب في شرح روض الطالب او منهج الطلاب دی. الزركلي، الأعلام، ۴۶/۳.

^{۲۹} اصلي نوم يې: محمد مصطفى الزحيلي دی، په (۱۹۴۱/۸/۱۰م) کال کې د دمشق په دير عطيه کلي کې پيدا شوی دی، د الأزهر پوهنتون څخه يې په (۱۹۷۱م) کال کې د فقه المقارن په رشته کې دکتورا اخيسته ده، تر ټولو مشهور کتاب يې (القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة) دی.

^{۳۰} ابن عابدين، ردالمحتار على الدر المختار، ۱۲۷/۸، خليل محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله، التاج والإكليل لمختصر (بيروت: دار الفكر، ۱۳۹۸)، ۲۰/۵؛ زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تحقيق: محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۲ق)، ۲۸۶/۴؛ محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (دمشق: دار الفكر، ۱۴۲۷ق/۲۰۰۶م)، ۴۸۳/۱.

^{۳۱} اصلي نوم يې: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالکي دی، د بيدايينت نيټه يې معلومه نه ده، خو په (۱۲۳۰هـ ش) کال کې وفات شوی دی، د مصر د أهل دسوق سيمې څخه دی، د علم زده کړه يې د مصر په قاهره ښار کې کړې ده، هم هلته وفات شوی دی، ډير تصنيفات لري، چې د هغوی له جملې څخه يې (حاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل - ط) دی. الزركلي، الأعلام، ۱۷/۶.

^{۳۲} محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (بيروت: دار الفكر، بی تا)، ۲/۱؛ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (بی جا: بی تا)، ۴۶/۱.

^{۳۳} اصلي نوم يې: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق د شافعي فقهاوو څخه دی، د بيدايينت نيټه يې معلومه نه ده، په (۴۱۸هـ) کال کې وفات شوی دی، نوموړی د فقهې او اصول فقه عالم او د رکن الدين په لقب باندې مشهور و، د أسفرايين په منطقه کې لوی شوی دی، چې د (نيسابور وجرجان) ترمنځ سيمه ده، مشهور کتاب يې: (الجامع) في أصول الدين، چې پنځه جلدونه دي، په نيسابور کې وفات شوی دی. الزركلي، الأعلام، ۶۱/۱.

^{۳۴} منصور ابن يونس ابن ادريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع (بيروت: دار الفكر، ۱۴۰۲ق)، ۳۶۰/۶.

^{۳۵} اصلي نوم يې: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، چې مشهور په ابن نجيم دی، د بيدايينت دقيقه نيټه يې معلومه نه ده، په (۹۷۰هـ) کال کې وفات شوی، حنفي عالم او فقيه دی، تر ټولو مشهور کتاب يې په فقه کې ((البحر الرائق في شرح كنز الدقائق - ط) دی. الزركلي، الأعلام، ۶۴/۳.

^{۳۶} ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ۲۹۲/۶.

فتوی په اساس نکاح تر سره کړې وه او مفتي له خپلې فتوی څخه رجوع وکړه، نو د شبخي او خاوند تر منځ فراق یا جلا والي لازمي دی، لکه څنگه چې د قبلې په خط سیر کېدلو کې هم دا مسئله ده (یعني یو کس په لمانځه باندې د خپل تحرې او فکر وهلو مطابق یو جهت ته ولاړ وي کله چې یې تحرې او غالب گومان بل طرف ته شو، نو هماغه طرف ته دې وگرځي چې غالب گومان یې دی هغه لومړنی جهت دې پرېږدي) او که مفتي له فتوی څخه په داسې حالت کې رجوع وکړه، چې په هغه حالت کې مستفتي په فتوی باندې عمل کړی و، نو که چېرې د مفتي فتوی د قاطع نص سره مخالفه وه، بیا دې هم فتوی ماته کړي او که د قاطع نص سره مخالفه نه وي (فتوی په اجتهادي امورو کې وي) نو فتوی دې نه ماتوي. که چېرې مفتي د یو امام مقلد و، نو د مقلد لپاره د خپل امام قول په اجتهادي امورو کې داسې دی لکه قاطع دلیل. په مفتي باندې لازمه ده، چې د خپل رجوع نه مستفتي د عمل کولو مخکې او وروسته منعه کړي (په هغه صورت کې چې د فتوی نقض واجب وي).

که چېرې مفتي په خپل فتوی باندې مالي تاوان ورسوي او د مفتي د فتوی په سبب سره مستفتي یو شی تلف کړي، که څه هم مفتي د فتوی اهل وي، تاوان ور باندې لازم نه دی.

همدا ډول د مفتي د عدم ضمان په هکله د احنافو څخه ابن عابدين^{۳۷} رحمه الله لیکي: مفتي متسبب دی، گناه ورباندې شته، مگر تاوان ورباندې نشته، دی لیکي «وَبَعْضُ أَذْكَيَاءِ خُوَارِزْمٍ^(۳۸) قَاسَ الْمُفْتِيَّ عَلَى الْقَاضِي فَأُورِدَتْ أَنَّ الْقَاضِيَّ صَاحِبٌ مَبَاشِرٌ لِلْحُكْمِ فَكَيْفَ يُؤَاخِذُ السَّبَبُ مَعَ الْمُبَاشِرِ فَانْقَطَعَ، وَكَانَ لَهُ أَنْ يَقُولَ إِنَّ الْقَاضِيَّ فِي زَمَانِنَا مُلْجَأٌ إِلَى الْحُكْمِ بَعْدَ الْفَتْوَى؛ لِأَنَّهُ لَوْ تَرَكَ يَلَامٌ؛ لِأَنَّهُ غَيْرٌ عَالِمٌ حَتَّى يَقْضِي بِعِلْمِهِ بَرَازِيَّةً قَبِيلَ الشَّهَادَاتِ قُلْتُ: وَفِيهِ نَظْرٌ فَإِنَّ هَذَا لَا يُسَمَّى الْجَاءَ حَقِيقَةً وَإِلَّا لَزِمَ أَنْ تَنْقَطَعَ النَّسْبَةُ عَنِ الْمُبَاشِرِ إِلَى الْمُتَسَبِّبِ كَمَا لَوْ أَكْرَهَ رَجُلٌ آخَرَ بِاتِّلَافِ عَضْوٍ عَلَى أَخْذِ مَالِ إِنْسَانٍ فَإِنَّ الضَّمَانَ عَلَى الْمُكْرِهِ بِالْكَسْرِ لِصِرْوَرَةِ الْمُكْرِهِ بِالْفَتْحِ كَالْآلَةِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ مَا هُنَا لَيْسَ كَذَلِكَ فَلَمْ تَنْقَطَعْ النَّسْبَةُ عَنِ الْمُبَاشِرِ وَهُوَ الْقَاضِي، وَإِنْ أَثِمَ الْمُتَسَبِّبُ وَهُوَ الْمُفْتِي، ... لَكِنْ قَدْ يُقَالُ إِنَّ هَذَا حُكْمُ الضَّمَانَ فِي الدُّنْيَا وَالْكَلامِ فِي الْخُصُومَةِ فِي الْآخِرَةِ، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ كَلَامًا مِنَ الْمُبَاشِرِ وَالْمُتَسَبِّبِ ظَالِمٌ أَثِمَ وَلِلْمُظَلَّومِ الْخُصُومَةُ مَعَهُمَا وَإِنْ اخْتَلَفَ ظَلَمَهُمَا فَإِنَّ الْمُبَاشِرَةَ ظَلَمَهُ أَشَدُّ كَمَنْ أَمْسَكَ رَجُلًا حَتَّى قَتَلَهُ آخَرٌ»^{۳۹}.

ژباړه: د خواریزم ځینو ذکي علماوو مفتي پر قاضي باندې قیاس کړی دی، بیا سوال ورباندې شوی دی، یعني اعتراض وارد شوی دی چې قاضي دلته مباشر دی او مفتي متسبب دی، نو څنگه مباشر د متسبب سره نیول کېږي، یعني نه نیول کېږي او ده لره دا شته چې ووايي زموږ په زمانه کې له فتوی څخه وروسته قاضي حکم ته مجبور دی؛ ځکه چې که قاضي د مفتي له فتوی وروسته حکم پرېږدي، نو ملامتېږي، ځکه خپله عالم نه دی، تر څو په خپل علم قضاء وکړي، بزایه د شهادت باب څخه لږ مخکې دغه خبره ذکر کړې ده.

زه (ابن عابدين رحمه الله) بیا وایم چې په دې مسئله کې غور په کار دی، هغه دا چې دلته حقيقي مجبوریت نه دی رامنځته شوی، که وای بیا خو به د مباشر پر ځای متسبب ته د فعل نسبت شوی وای، لکه څنگه چې یو سړی بل مجبور کړي، د یو انسان د مال په اخیستلو باندې، په دې گواښ کې یې داسې ونه کړل یوه عضوه به یې لمنځه یوسي، دلته تاوان پر مکړه (متسبب) باندې دی او مکړه دلته داسې گرځېدلی دی لکه آله، بې له شکه دلته دا مسئله داسې نه ده، هیڅکله د قاضي (مباشري) څخه د پرېکړې نسبت نه قطع کېږي، که څه هم مفتي (متسبب) په دې افتاء سره گناه کار دی، (تر دې وروسته پر دې مناقشې لیکوال نیوکه کوي) دلته د اکراه

^{۳۷} اصلي نوم یې: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، دی، په (۱۱۹۸هـ) کال کې پیدا او په (۱۲۵۲هـ) کال کې وفات شوی دی، د دمشق اوسیدونکی او په خپل وخت کې د حنفي مذهب امام و، په فقه کې تر ټولو مشهور کتاب یې: رد المحتار علی الدر المختار، دی، چې پنځه جلد لري. الزركلي، الأعلام، ۴۲/۶.

^{۳۸} خواریزم: دغه یو اسلامي منطقه ده، چې د بحر آرال (جیحون و سیحون چې اوسني نوم یې ترکستان دی) او بحر خواریزم په جنوب کې پرته سیمه ده، پایتخت یې جرجانیه وه، د وخت لوی علماوو په دې سیمه کې ژوند کړی دی. موقع الإسلام، تعريف بالأعلام الواردة في البداية والنهاية لابن كثير (بی جا: بی تا)، ۴۸۶/۱.

^{۳۹} ابن عابدين، ردالمحتار علی الدر المختار، ۱۲۷/۸؛ إبراهيم بن أبي اليمن محمد الحنفي، لسان الحكام في معرفة الأحكام (مصر: القاهرة، البايي الحلبي، ۱۹۷۳م)، ۲۲۶؛ نظام الدين وجماعة من علماء الهند، الهندية مع الهامش الفتاوى البنزايه (پاکستان: کویت، مکتبه رشديه، بی تا)، ۲۳۶/۵.

په صورت کې د تاوان د لازمېدو حکم دنيوي دی او یاد خصومت د قاضي او مدعي سره اخروي دی. بی له شکه چې د مباشر او متسبب دواړو سره دهغو د ظلم په سبب اخروي خصومت (دعوه) کېږي، که څه هم د دواړو د ظلم کچه توپیر کوي؛ ځکه د مباشر ظلم نسبتاً ډېر دی، لکه څوک چې قاتل ته سپری ټینګ ونیسي او هغه یې مړ کړي.

د متسبب حکم د احنافو له نظره

امام حموي^{۴۰} رحمه الله متسبب تعریف داسې کړی دی:

« أن حد المتسبب هو الذي حصل التلف بفعله وتخلل بين فعله والتلف فعل مختار ».^{۴۱}

ژباړه: د متسبب تعریف: متسبب هغه کس ته دی، چې د یو شي تلف د ده په فعل سره شوی وي، خو د شخص د فعل او تلف ترمنځ بل اختیاري فعل موجود وي.

القَاعِدَةُ التَّاسِعَةُ عَشْرَةَ: «القَاعِدَةُ التَّاسِعَةُ عَشْرَةَ: إِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشِرُ وَالْمَتَسَبِّبُ أُضِيفَ الْحُكْمُ إِلَى الْمُبَاشِرِ». (۴۲)

نولسمه قاعده: کله چې مباشر او متسبب سره یو ځای شي نسبت د حکم مباشر ته کېږي نه متسبب ته.

ابن نجيم رحمه الله د دې قاعدې په شرحه کې لاندې مثال ذکر کوي:

په هغه کس باندې تاوان نشته، چې سارق (غل) ته د یو انسان مال د غلا لپاره ور وښايي، بلکې تاوان په سارق (غل) باندې دی؛ ځکه

غل مباشر دی، نسبت د حکم مباشر ته کېږي، نه هغه متسبب ته چې غل ته یې د مال غلا کولو په موخه لار وربښودلې وه.^{۴۳}

مادة ۹۳: «الْمَتَسَبِّبُ لَا يَضْمَنُ إِلَّا بِالْتَعَمُّدِ»^{۴۴}

ژباړه: متسبب باندې تاوان نشته مگر، چې قصد د تاوان ولري.

کله چې په متسبب کې لاندې درې شرطونه پوره شوه، په تاوان ورکولو باندې مکلف دی:

۱. متسبب به قصد د ضرر رسولو لري.

۲. متسبب به متعدي او تجاوز کونکی وي.^{۴۵}

۳. د سبب او متسبب ترمنځ به د بل شخص عمل (کړنه) موجود نه وي، که د بل آزاد کس عمل موجود وي، نو په دغه صورت کې

نسبت د فعل مباشر ته کېږي نه متسبب ته.^{۴۶}

کله چې په متسبب کې پورته درې شرطونه پوره شي، په تاوان ورکولو باندې مکلف دی.

لکه یو کس چې د امیر له اجازې پرته پر عامه لاره څاه وکارې او په دې څاه کې د بل کس حیوان ولوېږي او پکښې مړ شي، په دغه

صورت کې تاوان په متسبب باندې دی؛ ځکه له خپل حق څخه یې تجاوز کړی او په عامه لاره کې یې د امیر له اجازې پرته څاه

کېنډلی دی.^{۴۷}

^{۴۰} اصلي نوم یې: أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي دی، د پیدایښت نېټه یې معلومه نه ده، په (۱۰۹۸ هـ) کال کې وفات شوی دی، نوموړی مصری عالم او د حنفي علماوو څخه دی، ډېر کتابونه یې لیکلي دي، چې مشهور یې: (غمز عيون البصائر - ط) في شرح الاشياء والنظائر لابن نجم) دی. الزركلي، الأعلام، ۲۳۹/۱.

^{۴۱} ابو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشياء والنظائر (لزين العابدين ابن نجيم المصري)، تحقيق. شرح مولانا السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۵ق - ۱۹۸۵م)، ۴۶۶/۱.

^{۴۲} زين الدين بن ابراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري، الأشياء والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۹م)، ۱۸۷.

^{۴۳} زين الدين بن ابراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم، الأشياء والنظائر (أفغانستان: هرات، جديد صداقت كتب خانه، بی تا)، ۱۸۷.

^{۴۴} جمعية المجلة، مجلة الأحكام العدلية، ۲۷/۱.

^{۴۵} علي حيدر، درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، ۸۳/۱.

^{۴۶} وَهَبَةُ الرَّحِيلِيِّ، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، بی تا)، ۵۹۵/۶.

^{۴۷} محمد خالد الاتاسي، شرح المجلة (بشاور: مكتبة الحقاني، بی تا)، ۲۴۷/۱.

د څېړونکي نظر

دا خو ښکاره خبره ده، چې په حنفي فقه کې مفتي ته متسبب ويل شوی دی او په متسبب باندې هغه وخت مالي تاوان راځي، چې کله د متسبب او سبب ترمنځ د بل شخص اختياري فعل موجود نه وي، که د بل شخص اختياري فعل موجود وي، نو نسبت د فعل مباشر ته کېږي، نه متسبب ته. د مفتي د فتوی ورکولو په صورت کې د مستفتي خپل عمل موجود دی، مستفتي خپل مال په خپله تلف او له منځه وړي، نو قاعده هم داده، چې په يو عمل کې مباشر او متسبب يو ځای شي، نسبت د فعل مباشره ته کېږي، نه متسبب مفتي ته.

که مفتي مستفتي ته په خپله فتوی سره قصد د ضرر رسولو ولري او يا نا أهله مفتي وي، د فتوی ورکولو مستحق نه وي، له خپل حق نه تجاوز کوي او خلکو ته فتوی ورکوي او دغه فتوی يې د مستفتي د مالي تاوان سبب شي، بيا هم په مفتي باندې مالي تاوان نشته، ترڅو چې مستفتي د خپل مال د تلف کولو مباشر وي. د دې مثال داسي دی، لکه يو شخص چې په عامه لاره کې د امير له اجازي پرته څاه وکېنډي، يو بل شخص راشي دغه څاه ته يې د قتل په موخه دريم شخص واچاوه او پکې مړ شو، نو د څاه په کېنډونکې باندې تاوان نشته بلکې تاوان په هغه چا دی، چې شخص يې څاه ته اچولی دی؛ ځکه څاه کېنډونکي متسبب دی، کله چې متسبب د مباشر سره په فعل کې يو ځای شي، نسبت د فعل مباشر ته کېږي.^{۴۸}

د مالکيه علماوو له نظره

د مالکيه مذهب د فقهاوو نصوص د مفتي د تاوان په هکله په لاندې ډول دي:

لومړي قول: ابن رشد او المواق رحمهما الله په دې آند دي، که مفتي په خپله فتوی کې خطا شي، مالي تاوان باندې نه شته. - د مالکيه مذهب علماوو څخه المواق د ابن رشد رحمه الله قول په خپل کتاب التاج والإکلیل کې داسي نقل کوي: «نص ابن رشد فيمن أفتى بعدم إرث من يستحق الإرث فدفع ذلك الإرث للفقراء أن المفتي لا ضمان عليه إذا لم يكن منه أكثر من الغرور بالقول».^{۴۹} ژباړه: د ابن رشد متن د هغه مفتي هکله چې يو کس د ميراث مستحق وي، د ميراث د نه ورکولو فتوی ورکړي، بيا وروسته دغه ميراث غريبانو ته ورکړي، په مفتي باندې تاوان نشته تر څو پورې چې مفتي له قولې دوکې او فرېب څخه پرته بل څه نه وکړي. يعني: د مفتي قصد او اراده مستفتي ته د ضرر رسولو نه وي.

- أبو عبد الله المواق فرمايي: «وقد تقدم فتيا ابن رشد بأن المفتي لا يضمن إن أفتى بمال لغير مستحقه إذ هو غرور بالقول والصحيح لا يضمن به».^{۵۰}

ژباړه: مخکې د ابن رشد فتوی ذکر شوه، که مفتي غير مستحق ته د مال د ورکړې فتوی صادره کړي، تاوان ورباندې نشته؛ ځکه مفتي په خپل قول سره دوکه (خطا) کړې ده، صحيح قول هم دا دی، چې په مفتي باندې تاوان نشته.

د مالکيه علماوو څخه المواق په دې باندې تصريح کوي، چې په مفتي باندې تاوان نشته.

دوهم قول: امام دسوقي رحمه الله فرمايي: که مفتي مجتهد وي مالي تاوان باندې نه شته او که مقلد وي بيا تاوان باندې شته. امام دسوقي رحمه الله فرمايي: «أَنَّ مَنْ أَتْلَفَ بَفْتَوَاهُ مُجْتَهِدًا لَا يَضْمَنُ، وَمُقَلِّدًا يَضْمَنُ إِنْ انْتَصَبَ أَوْ تَوَلَّى فِعْلَ مَا أَفْتَى بِهِ، وَإِلَّا فَعَرُورٌ قَوْلِي لَا ضَمَانَ فِيهِ، وَيُزَجَرُ».^{۵۱}

^{۴۸} ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ۱۳۵، الرُّحَيْلِي، الفقه الإسلامي وأدلته، ۵۹۵/۶.

^{۴۹} أبو عبد الله، التاج والإکلیل لمختصر، ۲۰۰/۵.

^{۵۰} أبو عبد الله، التاج والإکلیل لمختصر، ۲۸۴/۵.

^{۵۱} الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ۲/۱.

ژباړه: څوک چې په خپله فتوی باندې یو شی تلف کړي، که چېرې هغه مجتهد وي، تاوان باندې نشته او که چېرې مقلد وي او د فتوی لپاره ټاکل شوی وي، یا د څه فتوی چې ورکوي هغه په خپله وکړي، نو تاوان باندې لازم دی او که داسې نه وي (که نه د فتوی لپاره گمارل شوی وي او نه یې هغه څه تر سره کړي وي، په کوم شي کې چې یې فتوی ورکړې ده)، نو په دې صورت کې یواځې قولې دوکه ده، هیڅ تاوان باندې نشته، اما تعزیري سزا به ورکول کېږي.

د مالکي مذهب علماوو د نظریاتو څخه داسې معلومېږي، که مفتي په خپله فتوی باندې یو شی تلف کړي، مالي تاوان باندې نه شته؛ ځکه مستفتي یې په خپل قول سره دوکه او خطا کړي ده، له دې پرته یې بل څه نه دي کړي.

د قولې غرور څخه هدف دا دی: که مباشر او متسبب (قولې دوکه) سره یوځای شي، نو مباشر په متسبب باندې مخکې دی، دا یو قول دی.

ځیني بیا متسبب (قولې دوکه) مخکې کوي او د تاوان نسبت متسبب ته کوي، نو په همدې بنا باندې که مفتي په خپله فتوی سره یو شی تلف کړي، نوموړی به تاوان ورکوي او که نه؟ دغه مسئله هم په دغه دوو قولونو باندې بنا ده.

د شافعي علماوو له نظره

د شافعي مذهب علماوو څخه مختلف اقوال نقل شوي دي چې خلاصه یې په لاندې ډول ده:

لومړی قول: د أبو اسحق الإسفرائيني دی، چې اما نووي^{۵۲} او ابن صلاح^{۵۳} رانقل کړي دی:

امام نووي رحمه الله فرمائي: « إِذَا عَمِلَ بِفَتْوَاهُ فِي إِتْلَافِ قَبَانِ خَطْوَهُ، وَأَنَّهُ خَالَفَ دَلِيلًا قَاطِعًا فَعَنَ أَبِي إِسْحَاقَ أَنَّهُ يَضْمَنُ إِنْ كَانَ أَهْلًا لِلْفَتْوَى، وَلَا يَضْمَنُ إِنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلًا لِلْفَتْوَى، لِأَنَّ الْمُسْتَفْتِيَّ قَصَرَ. حَكَاهُ أَبُو عَمْرٍو وَسَكَتَ عَلَيْهِ وَهُوَ مُشْكَلٌ وَيَنْبَغِي أَنْ يَخْرُجَ الضَّمَانُ عَلَى قَوْلِي الْغُرُورِ الْمَعْرُوفِينَ فِي بَابِي الْغَضَبِ وَالنِّكَاحِ وَغَيْرِهِمَا، أَوْ يَقْطَعُ بَعْدَ الضَّمَانِ، إِذْ لَيْسَ فِي الْفَتْوَى إِلْزَامٌ وَلَا الْجَاءُ».^{۵۴}

ژباړه: کله چې د مفتي په فتوی باندې عمل وشي او د نوموړي مفتي فتوی باندې یو شی تلف او له منځه لاړ شي او وروسته معلومه شي، چې مفتي په فتوی کې خطا شوی دی، اوس که چېرې د نوموړي مفتي فتوی د قاطع دلیل سره مخالفه وي، د ابو اسحاق الإسفرائيني څخه روایت دی: که مفتي د فتوی ورکولو اهلیت درلودی، نو مکلف دی چې تاوان ورکړي او که چېرې یې د فتوی ورکولو اهلیت نه درلودی، نو په مفتي باندې تاوان لازم نه دی؛ ځکه مستفتي په خپله برخه کې تقصیر کړی دی، چې د غیر اهل نه یې فتوی غوښتلې ده.

همدغه قول شیخ ابو عمرو نقل کړی او سکوت یې باندې کړی دی، دغه قول مشکل دی لازمه داده چې دغه تاوان په قولې غرور (دوکه) باندې تخریج کړل شي، چې د غضب نکاح او نورو بابونو کې مشهور دی او یا فیصله په عدم تاوان باندې وشي؛ ځکه په فتوی کې هیڅ الزام او اجبار نشته.

دوهم قول: فقیه زکریا الأنصاري او محمد مصطفى الزحيلي د شافعي فقهواوو څخه فرمائي چې هیڅ ډول تاوان نه شته.

زکریا الأنصاري فرمائي: « وَإِنْ أَتَلَفَ بِفَتْوَاهُ مَا اسْتَفْتَاهُ فِيهِ ثُمَّ بَانَ أَنَّهُ خَالَفَ الْقَاطِعَ أَوْ نَصَّ إِمَامَهُ لَمْ يَغْرَمْ مِنْ أَفْتَاهُ وَلَوْ كَانَ أَهْلًا لِلْفَتْوَى إِذْ لَيْسَ فِيهَا إِلْزَامٌ».^{۵۵}

^{۵۲} اصلي نوم يې: يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي، الشافعي، أبو زكريا، محبي الدين دي، نوموړی د سوريې عالم دی، په (۶۳۱ هـ) کال کې پیدا شوی او په (۶۷۶ هـ) وفات شوی دی، د مشهورو کتابونو څخه يې: "تهذيب الاسماء واللغات - ط" و "منهاج الطالبين - ط" دي. الزركلي، الأعلام، ۱۴۹/۸.

^{۵۳} اصلي نوم يې: (عثمان بن عبد الرحمن (صلاح الدين) ابن عثمان بن موسى بن أبي النصر النصري الشهرزوري الكردي الشرخاني، أبو عمرو، تقي الدين، المعروف بابن الصلاح) دی، نوموړي په (۵۷۷ هـ ش) کال کې پیدا شوی او په (۶۴۳ هـ ش) کال کې وفات شوی دی، فقيه، مفسر او محدث دی. الزركلي، الأعلام، ۲۰۷/۴.

^{۵۴} النووي، المجموع شرح المهذب، ۴۶/۱؛ او ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ۴۶/۱.

^{۵۵} زکریا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، ۲۸۶/۴.

ژباړه: که مستفتي د مفتي په هغه فتوی باندې یو شي تلف کړي، کوم چې مستفتي یې پوښتنه کړې وه، بیا وروسته دا خبره څرگنده شوه، چې دغه فتوی یې د قاطع نص خلاف وه، یا د خپل امام د قول څخه یې خلاف فتوی ورکړې وه، نو په هغه چا باندې چې فتوی یې ورکړې ده، هیڅ تاوان نشته که څه هم مفتي د فتوی اهل وي، ځکه په فتوی کې هیڅ الزام او اجبار نه شته. همدا ډول محمد مصطفی الزحيلي فرمایي: «وقال بعضهم: والمقرر في الفروع عدم الضمان مطلقا لا على المجتهد ولا على المفتي وإن لم يكن عالما لأن المباشرة مقدمة على السبب»^{۵۶}.

ژباړه: ځينو شافعي علماوو ویلي دي: په فروعو کې هم دا ثابت شوي ده، چې په مفتي باندې مطلق تاوان نه شته، هغه که مجتهد وي او که مفتي، که څه هم دغه مفتي عالم نه وي، دلیل دا دی چې مباشر په متسبب باندې مخکې وي. يعني تاوان په مباشر (مستفتي) دی، په مفتي (متسبب) باندې نه شته.

د حنبلي علماوو له نظره

د حنبلي علماوو څخه امام البهوتي^{۵۷} رحمه الله فرمایي: «(وإن بان خطؤه) أي الحاكم (في إتلاف) كقطع وقتل (لمخالفة دليل قاطع أو) بان (خطأ مفت ليس أهلا) للفتيا (ضمنا) أي الحاكم والمفتي لأنه إتلاف حصل بفعلهما أشبه ما لو باشراه وعلم منه أنه لو أخطأ فيما ليس بقاطع مما يقبل الاجتهاد لا ضمان»^{۵۸}.

ژباړه: که چېرې د یو شي په تلف کولو کې د حاکم خطا ښکاره شوه، لکه د اندام پرېکول، انسان قتل کول او دغه خطا یې د یو قاطع دلیل د مخالفت د وجهې حاصله شوې او یا د مفتي خطا ښکاره شوه په داسې حال کې چې نوموړی مفتي د فتوی ورکولو اهلیت نه درلود، دواړه (حاکم او مفتي) په تاوان ورکولو مکلف دي؛ ځکه تلف د دوی په فعل سره لاسته راغلی دی، دغه ورته والی د هغه سره لري، لکه دواړه چې په یو فعل کې مباشر وي، نو له دې څخه معلومه شوه، که چېرې په هغه مسئله کې خطا شو، چې هغه قاطع نص نه وي او د هغه مسائلو څخه وي، چې هغه اجتهادي وي، تاوان باندې نه شته.

ابن قیم^(۵۹) رحمه الله مفتي جاهل یې په طیب جاهل قیاس کړی، طیب جاهل کې حدیث راغلی، چې په هغه تاوان شته همدغسې په مفتي جاهل تاوان شته چې حدیث په لاندې ډول دی:^{۶۰}

وَهُوَ قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ تَطَبَّبَ وَلَمْ يَعْلَمْ مِنْهُ طَبٌّ فَهُوَ ضَامِنٌ.^{۶۱}

ژباړه: رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایي: څوک چې د طبابت چارې مخته وړي او په طب کې معلومات ونه لري، نو د ده له طبي کړونو څخه چې کوم څه رامنځته کيږي، نوموړی کس د هغه ضامن دی.

او بله خبره داده، چې مستفتي د مفتي د فتوی په صدور باندې دوکه شوی دی؛ ځکه مفتي د فتوی ورکولو اهلیت نه درلودی.^{۶۲}

تحلیل او مقارنه

^{۵۶} الزحيلي، القواعد الفقهية و تطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ۴۸۳/۱.

^{۵۷} اصلي نوم یې: منصور بن یونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي دی، په مصر کې د خپل وخت د مشهورو علماوو څخه و، نسبت یې (بهوت) ته کېږي، چې د مصر په غرب کې واقع ده، نوموړی عالم په (۱۰۰۰ هـ) کال کې پیدا شوی او په (۱۰۵۱ هـ) کال کې وفات شوی دی، د مشهور کتابونو له جملې څخه یې: (کشاف القناع عن متن الإقناع للحجاوي - ط) دی. الزركلي، الأعلام، ۳۰۷/۷.

^{۵۸} البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، ۳۶۰/۶.

^{۵۹} اصلي نوم یې: (محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين) دی، د دمشق له کبارو علماوو څخه دی، په (۶۹۱ هـ) کې پیدا شوی او په (۵۷۱ هـ) کال کې وفات شوی دی، د شیخ الاسلام ابن تیمیه رحمه الله شاگرد وو، د مشهور کتابونو له جملې څخه یې: (إعلام الموقعين - ط) و (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية - ط). الزركلي، الأعلام، ۵۶/۶.

^{۶۰} محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، إعلام الموقعين عن رب العالمين (بيروت: دار الجيل، ۱۹۷۳م)، ۲۶۶-۲۲۶.

^{۶۱} أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الكتاب العربي، بی تا) "باب فيمن تطبب ولا يعلم منه طب" (۴۵۸۸). و قال الألباني: حديث حسن. محمد ناصر الدين الألباني، السلسلة الصحيحة (الرياض: مكتبة المعارف، بی تا) ۲۲۶/۲.

^{۶۲} الزرعي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ۲۲۶/۴.

په مفتي باندي د مالي تاوان په مسئله کې علماء اختلاف لري، مگر دغه اختلاف ډېر ژور نه دی، بلکې د فتوی حالت ته په کتو سره دی، هغه علماء چې د مفتي په فتوی باندي عمل کول لازم نه بولي، دوی وايي: که یو مفتي په مسئله کې سهوه شي او له دغه سهوې څخه مالي تاوان رامنځته شي، نو په نوموړي مفتي باندي تاوان نه شته؛ ځکه مستفتي اختيار لري چې د مفتي په فتوی باندي عمل کوي او کته. بل دا چې رسول الله صلی الله علیه وسلم مفتي ته مأجور ویلي، اجر (ثواب) او تاوان په یوه مسئله کې نه شي یوځای کېدای.

مگر هغه علماء چې د مفتي په فتوی باندي عمل کول لازم گڼي، دوی وايي: که یو مفتي په پوښتل شوې مسئله کې سهوه شي، نو په دغه مفتي باندي مالي تاوان لازم دی؛ ځکه هغه مفتي هيڅ معذور نه دی، چې د قران، سنت او اجماع څخه مخالفه فتوی خلکو ته ورکوي.

د څېړونکي نظر

دا ښکاره خبره ده، چې مفتي متسبب دی، که په متسبب کې دوه ځانگړي شرطونه موجود شي، نو په هغه باندي مالي تاوان راځي. له هغه شرطونو څخه یو دا دی، چې متسبب به قصد او اراده د ضرر رسولو لري او بل شرط دا دی، چې له خپل حق نه تېری وکړي يعني داسي کړنه تر سره کړي چې شريعت دهغې کړنې اجازه نه ورکوي، که دغه دوه شرطونه یوځای په متسبب کې موجود شوه، نو مالي تاوان ور باندي لازم دی.

که مفتي په خپله فتوی سره یو شخص ته قصد د ضرر رسولو ولري او د دې تر څنگ عالم هم نه وي، پرته له علمه خلکو ته فتوی ورکوي، نو د نوموړي مفتي له فتوی څخه چې کوم مالي تاوان رامنځته کېږي د هغه په ورکولو باندي مکلف دی. و الله أعلم

ترجیح

ښکاره نصوص د حنفي مذهب تأيد کوي، چې په لاندي د لائلو سره ترجیح ورکول کېږي:

لومړي دليل: په مفتي باندي د مالي تاوان په نه لازم کېدو کې د رسول الله صلی الله علیه وسلم دا قول واضح دی: رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایي: [عَنْ جَابِرٍ قَالَ خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ فَأَصَابَ رَجُلًا مَنَا حَجْرًا فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ ثُمَّ احْتَلَمَ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ هَلْ تَجِدُونَ لِي رُحْصَةً فِي التَّيْمِ فَقَالُوا مَا نَجِدُ لَكَ رُحْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ فَاعْتَسَلَ فَمَاتَ فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَخْبِرَ بِذَلِكَ فَقَالَ « قَتَلُوهُ فَتَلَّهُمُ اللَّهُ أَلَّا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا فَإِنَّمَا شَفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَّمَمَ وَيَعَصِرَ ». أَوْ « يَعَصِبَ ». شَكَّ مُوسَى « عَلَى جُرْحِهِ خِرْقَةً ثُمَّ يَمْسَحُ عَلَيْهَا وَيَغْسِلُ سَائِرَ جَسَدِهِ ».^{۳۳}

ژباړه: جابر رضي الله عنه وايي: چې مونږ په یو سفر باندي ووتلو زمونږ له جملې څخه د یو کس سر ته ډبره ورسېده او په سر کې یې زخم پیدا شو، بیا په همدې زخمي حالت کې احتلام ورته پېښ شو، ده د خپلو ملگرو څخه د تېم د رخصت په هکله پوښتنه وکړه، چې آیا زما لپاره د تېم رخصت (اجازه) شته؟ ملگرو یې ورته وویل: مونږ ستا لپاره رخصت نه وینو؛ ځکه ته د اوبو په استعمال باندي قادر یې، زخمي صحابي په اوبو باندي غسل وکړ او له دې زخم څخه د اوبو په سبب مړ شو، راوي وايي: کله چې مونږ رسول الله صلي الله علیه وسلم ته راغلو، په ياده واقعه مو خبر کړ، رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمايل: تاسو دغه صحابي مړ کړی، الله تعالی دې تاسو قتل کړي، چې نه پوهېدل است ولي مو پوښتنه نه کوله؟ ځکه د ناپوهی دوا سوال دی، د ده لپاره دا کافي وه چې په خپل زخم به یې پته تړلې وای او بیا یې په هغه مسحه کړې وای او نور بدن به یې پریمنځلی وای.

وجه د استدلال: دا ده چې رسول الله صلی الله علیه وسلم په فتوی ورکونکو باندي هيڅ نوعه مالي تاوان وضع نه کړ، یواځي توبیخي خبره یې ورته ذکر کړه.

^(۳۳) السجستاني، "باب في المجروح يتيمم" ۱۲۸ (۳۳۶)؛ قال البيهقي في المعرفة: هذا الحديث أصح ما روي في هذا الباب، مع اختلاف في إسناد. جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، نصب الرأية لأحاديث الهداية. المحقق. محمد عوامة (بيروت: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ۱۹۹۷م) ۱۸۷/۱.

دوهم دلیل: په فقه کې عامه قاعده ده، چې تاوان په مباشر وي نه په متسبب، دلته مفتي متسبب دی مباشر نه دی.

مادة: ٩٠: «إِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشِرُ وَالْمَتَسَبِّبُ أُضِيفَ الْحُكْمُ إِلَى الْمُبَاشِرِ».^{٦٤}

ژباړه: کله چې مباشر او متسبب سره یوځای شي، د حکم نسبت مباشر ته کېږي، نه متسبب ته.

د استدلال وجه: ښکاره خبره ده، چې مفتي د مال په لمنځه وړلو کې مباشر نه دی، بلکې مباشر خپله د مال تلف کوونکی دی او د تاوان نسبت هم ده ته کېږي.

نا اهله مفتي ته تعزیر ورکول

هر هغه څوک چې د فتوی ورکولو اهل نه وي او هغه ځان مفتي کړی وي، د هغه تعزیر ضروري دی، په دې سلسله کې هیڅ رعایت کول نه دي پکار، مفتي خو په ظاهره د الله تعالی او بنده گانو ترمنځ واسطه وي، نو ځکه که داسې اشخاص منعه نه کړل شي، نو د مفاسدو دروازې به خلاصې او د باری تعالی مخلوق به په گمراهی کې اخته شي. څوک چې د افتاء لایق نه وي او هغه په دې عظیم منصب باندې ځان مقرر کړي، د هغه تعزیر په شدت سره لازم دی او داسې سختې د دغه ډول خلکو سره ځکه پکار ده، چې هغه بیا داسې جرأت ونه کړای شي، ځکه که داسې ونه شي نو دې انتها مفاسدو دروازې به خلاصې شي.^{٦٥}

علامه ابن خلدون رحمه الله فرمایي: د فتوی لپاره د وخت پر خلیفه باندې دا فرض ده، چې هغه صاحب د درس، تدریس او لائق شخص پلټنه وکړي او بیا د دغسې کس کومک کول هم پکار دي او څوک چې اهل نه وي، هغه منعه کول پکار دي، سره له دې زجر هم باید ورکول شي؛ ځکه دا یو مهمه او دیني ذمه داري ده، که ددې منصب رعایت ونه شي، نو نا اهل خلک به راشي او خلک به په گمراهی کې اخته کړي.^{٦٦}

پایله

١. فتوی ورکول یو لوی او دروند مسؤلیت دی، هر کس باید د فتوی ورکولو څخه ډډه وکړي، څوک چې فتوی ورکوي د سمې او ناسمې فتوی اصول به ورته معلوم وي؛ ځکه کوم کس چې د فتوی ورکولو اهلیت ونه لري د وخت حاکم باید هغه ته تعزیري سزا ورکړي.
٢. په فتوی کې هیڅ ډول الزام نه شته، مستفتي د مفتي په فتوی باندې د عمل کولو او نه کولو ترمنځ اختیار لري.
٣. مفتي متسبب دی او په متسبب باندې هغه وخت تاوان راځي، چې د متسبب شرطونه پکې موجود شي، د هغه شروطو څخه یې لومړی شرط: د متسبب او سبب ترمنځ د بل آزاد، مختار شخص فعل موجود نه وي، که موجود وي نو په دې صورت کې تاوان په مباشر دی، نه په متسبب. دوهم شرط: متسبب به د خپل حق څخه تجاوز کړي وي، دریم شرط: متسبب به د قصد او ضرر رسولو اراده لري.
٤. مفتي سره له دې چې متسبب او د مال په له منځه وړلو کې مباشر نه دی، که بیا هم تاوان باندې لازم شي، په ټولنه کې به د فتوی ورکولو مسؤلیت څوک په غاړه نه اخلې؛ ځکه هر مفتي به دا گمان کوي، که په مسئله کې خطا شوم، د مالي تاوان مسؤلیت یې زما په غاړه دی.
٥. که مفتي د فتوی ورکولو اهلیت ونه لري، نو په حاکم باندې لازمه ده، چې د فتوی ورکولو څخه یې منعه کړي.
٦. هغه مفتي چې خلکو ته ناسمې فتواوې ورکوي د وخت دحاکم له لوري باید تعزیري سزا ورکړل شي.

وړاندیزونه

د څېړنې وړاندیزونه په لاندې ډول دي:

^{٦٤}. لجنة مكوّنة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مَجَلَّةُ الْأَحْكَامِ الْعَدَلِيَّةِ، ٢٧.

^{٦٥}. مفتي عزيز الرحمن عثمانی، فتاوی دارالعلوم دیوبند، ژباړن. محمد احمد حقاني (افغانستان: کندهار مکتبه حبیبه، ١٤٢٩ق)، ١/١٠٠-١٠١.

^{٦٦}. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ١٦٥.

۱. نأهله کسان باید د فتوی ورکولو څخه منعه شي.
۲. فتوی ورکولو لپاره باید په هر ولایت کې رسمي عمومي دار الافتاء جوړه شي.
۳. په هر ولایت کې د رسمي دار الافتاء تر څنگ په ولسوالیو کې هم رسمي څانگې وجود ولري، تر څو د خلکو رسېدنه ورته اسانه شي.
۴. علمي او ځوان استعدادونه باید په اسلامي فقه کې په مفتي باندي د مالي تاوان په هکله لا نور تحقیق او څېړنه وکړي.

مراجع

القرآن الکریم.

- ترجمه قرآن کریم، مترجم. محمود حسن دیو بندي، کابلي تفسير. پاکستان: کويته مذهبي کتب خانہ ۱۳۲۳ھ.ق.
- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون. جلد ۱. بی جا، بی تا.
- ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن أبو عمرو تقي الدين المعروف بابن الصلاح. أدب المفتي والمستفتي. تحقيق. موفق عبد الله عبد القادر. ج ۲. بيروت: مكتبة العلوم والحكم عالم الكتب، لومري چاپ، ۱۴۰۷ھ.ق.
- ابن عابدين، محمد امين الشهير يابن عابدين. ردالمحتار على الدر المختار. تحقيق: عبدالمجيد طعمه حلي. جلد ۱۲. افغانستان: کندهار، ارگ بازار، بی تا.
- ابن نجيم، زين الدين ابن نجيم الحنفي. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. جلد ۸. بيروت: دار المعرفة، بی تا.
- ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم بن محمد الشهير يابن نجيم. الأشباه والنظائر. جلد ۱. أفغانستان: هرات، جديد صداقت کتب خانہ، بی تا.
- الأتاسي، محمد خالد الاتاسي، شرح المعجزة. جلد ۶. بشاور: مكتبة الحفاني، بی تا.
- الأفريقي، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري. لسان العرب. جلد ۱۵. بيروت: دار صادر، بی تا.
- الألباني، محمد ناصر الدين الألباني. السلسلة الصحيحة. جلد ۷. الرياض: مكتبة المعارف، بی تا.
- الأنصاري، زكريا الأنصاري. أسنى المطالب في شرح روض الطالب. تحقيق. محمد محمد تامر. جلد ۴. بيروت: دار الكتب العلمية، ج ۱، ۱۴۲۲ق/ ۲۰۰۰م.
- بخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. الجامع الصحيح المختصر. جلد ۶. بيروت: دار ابن كثير اليمامة، ۱۹۸۷/ ۱۴۰۷م.
- البرازي، محمد فؤاد البرازي، "مسؤولية الفتوى الشرعية ضوابطها وأثرها في رشاد الأمة"، تصدر عن المنتدى الإسلامي، مجلة البيان، ۱/ ۱۷۸ (جمادي الآخرة ۱۴۲۳ق).
- البهوتي، منصور ابن يونس ابن ادريس البهوتي. كشاف القناع عن متن الإقناع. جلد ۶. بيروت: دار الفكر، ۱۴۰۲ق.
- الجزري، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري. اللباب في تهذيب الأنساب. جلد ۳. بيروت: دار صادر، ۱۹۸۰.
- الحموي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي. غمير عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، (لزين العابدين ابن نجيم المصري). تحقيق. شرح مولانا السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي. جلد ۴. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۵ق - ۱۹۸۵م.
- الحنفي، إبراهيم بن أبي اليمن محمد الحنفي. لسان الحكام في معرفة الأحكام. مصر: القاهرة، البابي الحلبي، ۱۹۷۳م.
- حيدر، علي حيدر. دررالحكام شرح مجلة الأحكام. جلد ۴. بيروت: دار الكتب العلمية، بی تا.
- الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن أبو محمد الدارمي. سنن الدارمي. تحقيق. فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، جلد ۲. بيروت: دار الكتب العربية، لومري چاپ، ۱۴۰۷ق.
- الدخيل، عبدالرحمن بن محمد الدخيل. الفتوى أهميتها - ضوابطها - آثارها. ب، م، بی تا ۲۰۰۷م.
- الدسوقي، محمد عرفه الدسوقي. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. جلد ۴. بيروت: دار الفكر، بی تا.
- الزحيلي، محمد مصفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. دمشق: دار الفكر، ۱۴۲۷ق/ ۲۰۰۶م.

- الزُّحَيْلِيُّ، وَهْبَةُ الزُّحَيْلِيِّ، *الفقه الإسلامي وأدلته*. جلد ١٠. دمشق: دار الفكر، بی تا، ج ٤.
- الزرعي، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. جلد ٤. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، *الزركلي الدمشقي*. الأعلام. جلد ٨. ب جا: دار العلم للملايين ٢٠٠٢م، ج ٥.
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي. *نصب الرأية لأحاديث الهداية*. المحقق: محمد عوامة. جلد ٤. بيروت: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ج ١. ١٤١٨ق/١٩٩٧م.
- السجاوندي، سراج الدين بن عبد الرشيد السجاوندي الحنفي. *السراجي في الميراث*. باكستان: كراچي مكتبة البشرية، بی تا.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، *سنن أبي داود*. جلد ٤. بيروت: دار الكتاب العربي، بی تا.
- المواق، خليل محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله المواق. *التاج والإكليل لمختصر*. جلد ٦. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨ق.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي. *المجموع شرح المهذب*. جلد ٢٠. (بی جا: بی تا).
- عثمانی، محمد نقی عثمانی. *اصول الافتاء وادابه*. باكستان: كراچي امام محمد الغزالي، ١٣٩٧ق.
- عثمانی، مفتي عزيز الرحمن عثمانی. *فتاوى دارالعلوم ديوبند*. ژاپن. محمد احمد حقاني. جلد ١٧. افغانستان: كندهار مكتبه حبيبيه.
- لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. *مَجَلَّةُ الْأَحْكَامِ الْعَدَلِيَّةِ*. باكستان: كراتشي، نور محمد، كارخانه تجارت كتب، بی تا.
- محمد رواس قلعجي و حامد صادق قنبي، *معجم لغة الفقهاء*. (بيروت: دار النفاس ١٤٤٥ج ١).
- موقع الإسلام، تعريف بالأعلام الواردة في البداية والنهاية لابن كثير. جلد ٢. ب، م: بی تا.
- نظام الدين وجماعة من علماء الهند، *الهندية مع الهامش الفتاوى البراهيه*. جلد ٦. باكستان: كويته، مكتبه رشيديه، بی تا.

مجلة علمي - تحقيقي بين المللي ديوان
ديوان نړيوال علمي - څيړنيز ژورنال
مجلة ديوان الدولية للبحوث العلمية

DİWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi
DİWAN International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

کاربرد فقهی و حقوقی اصول فقه در عصر حاضر

التطبيق الفقهي والقانوني لأصول الفقه في العصر الحاضر

The Jurisprudential and Legal Application of the Principles of Islamic Jurisprudence in the Contemporary Era
Fıkıh Usulünün Günümüzdeki Fıkhi ve Hukuki Kullanımı

Doi:

حمید الله مرادی^۱* محمد آصف فیضی^۲

Makale Bilgisi / Article Information

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Received Date:

04.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date:

13.06.2024

معلومات مقاله / بيانات المقال

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقيقي / البحثي

تاریخ دریافت مقاله / تاریخ استلام المقال:

تاریخ پذیرش مقاله / تاریخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir

This article has been scanned by Turnitin. No Plagiarism detected.

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده
Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin و لم يثبت
انه من السرقات الادبية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در باورقی.

محمد آصف فیضی و حمید الله مرادی، "کاربرد فقهی و حقوقی اصول فقه در عصر حاضر"، *مجلة ديوان* ۲/۵ (سرطان ۱۴۰۳)، ۱۸۹-۲۰۶.

Atıf:

Hamidullah Muradi – Muhammad Asif Faizi, "Fıkıh Usulünün Günümüzdeki Fıkhi ve Hukuki Kullanımı", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 189-206.

^۱ پوهنيار، عضو ديارتمنت فقه و قانون، پوهنځي شرعيات، مؤسسه تحصيلات عالي سريل، hamidullahmurad2@gmail.com

ORCID: 0009-0001-6870-4747

^۲ پوهنيار، عضو ديارتمنت حقوق خصوصي، پوهنځي حقوق، پوهنتون جوزجان، mohammad.asif.faizi60@gmail.com

ORCID: 0009-0002-1648-4524

چکیده

اصول فقه عبارت از قواعد و روش هایی است که در فهم مطالب فقهی و حقوقی از طریق استنباط احکام شرعی، کمک می کند، و در عین حال یک علم ابزاری است. در زمان حاضر، از یک سو به سبب دوری از عصر نصوص شرعی و زایل شدن قراین زمان نزول وحی، افزون شدن هر روزهی نیازهای جامعهی اسلامی و از طرف دیگر شبهه‌ی عدم کارایی علوم اسلامی از جمله اصول فقه و عدم تحقیق مستقل در این زمینه، ضرورت احساس گردید که در رابطه به این موضوع، تحقیق صورت گیرد، لذا پرسش اساسی که مطرح می گردد این است که «کاربرد فقهی و حقوقی علم اصول فقه در عصر حاضر چگونه است؟» در پاسخ به این پرسش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با بکارگیری از روش گردآوری کتابخانه‌ای به بررسی کاربردی بودن علم اصول فقه در عصر حاضر پرداخته و نتایج تحقیق هذا؛ نمایانگر این است که اصول فقه در این عصر حداقل سه کاربرد در عرصه احکام عملی، در عرصه دانش حقوق و قانون گذاری دارد که کاربرد اصول فقه در علم فقه و حقوق را ثابت ساخته است.

المخلص

علم أصول الفقه هو مجموعة من القواعد والطرق التي تساعد على فهم النصوص الفقهية والقانونية بدقة واستنباط الأحكام الشرعية ويُعد هذا العلم أداةً وآلةً لعلمی الفقه والقانون وفي العصر الحاضر، يلقي الشبهات من طرق مختلفة منها؛ بسبب الابتعاد عن عصر نزول الوحي واختفاء العديد من القرائن والشواهد في ذلك العصر، وازدياد احتياجات المجتمعات الإسلامية يوماً بعد يوم، وكذلك طرح شبهات حول عدم كفاءة العلوم الإسلامية، وخاصة علم أصول الفقه، وعدم إجراء أبحاث مستقلة في هذا المجال، ولأجل هذا أصبحت الحاجة إلى مراجعة وإعادة النظر في مكانة هذا العلم وتطبيقاته في عالمنا المعاصر أكثر من أي وقت مضى. والسؤال الرئيسي يطرح في هذه المجال هو؛ ماهو تطبيق علم أصول الفقه الفقهی والقانونی فی العصر الحاضر؟

للإجابة على هذا السؤال، تم استخدام منهج البحث الوصفي التحليلي وجمع المعلومات بطريقة المكتبة، لدراسة تطبيق علم أصول الفقه في العصر الحاضر. أظهرت نتائج هذه الدراسة أن علم أصول الفقه له تطبيقات في ثلاثة مجالات على الأقل في العصر الحاضر؛ الأحكام العملية، وفقه القانون، والتشريع. تثبت هذه النتائج كفاءة وضرورة علم أصول الفقه، في عالمنا المعاصر.

کلمات کلیدی:

اصول فقه، احکام عملی، حقوق، فقه، قانون گذاری.

الكلمات المفتاحية:

أصول الفقه، الأحكام العملية، الفقه، القانون، التشريع.

Abstract

The principles of jurisprudence have been an instrumental science and is defined as a set of rules and methods that play a significant role in understanding jurisprudential and legal content through the deductions from Sharia rulings. Not only due to the distance from the age of Islamic legal texts and the nonexistence of circumstantial evidence of the time of revelation and the increasing needs of the Islamic society but also the suspicions regarding the ineffectiveness of Islamic sciences, including the principles of jurisprudence and the lack of independent research in this field, it was felt necessary to research this issue. Therefore, the fundamental question is how the principles of jurisprudence are jurisprudentially and legally applied in the present era. Collecting data via library and document search, a descriptive-analytical method was used to examine the applicability of the science of principles of jurisprudence in the present time. The results of this research showed that, currently, the principles of jurisprudence have usage in at least three areas: practical rulings, knowledge of the law, and legislation, which have proven the application of the principles of jurisprudence in the science of jurisprudence and law.

Keywords:

Principles Of
Jurisprudence,
Practical
Rulings, Law,
Jurisprudence,
Legislation.

Özet

Fıkıh usulü, önemli bir bilim dalı olup, Şer'î hükümlerden çıkarımlar yoluyla fıkıh ve hukuki içeriği anlamada önemli bir rol oynayan bir dizi kural ve yöntem olarak tanımlanır. İslam hukuk metinlerinin dönemine olan uzaklık ve vahiy zamanının durumsal kanıtlarının bulunmaması, İslam toplumunun artan ihtiyaçları, İslam bilimlerinin, özellikle fıkıh usulünün etkisizliğine dair şüpheler ve bu alanda bağımsız araştırmaların eksikliği nedeniyle bu konunun araştırılması gerekli görülmüştür. Bu nedenle, temel soru fıkıh usulünün günümüz çağında fıkıh ve hukuk nasıl uygulandığıdır. Kütüphane ve belge taraması yoluyla veri toplanarak, betimleyici-analitik bir yöntem kullanılarak fıkıh usulü biliminin günümüzde uygulanabilirliği incelenmiştir. Bu araştırmanın sonuçları, günümüzde fıkıh usulünün en az üç alanda kullanımı olduğunu göstermiştir: pratik hükümler, hukuk bilgisi ve yasama, bu da fıkıh usulü bilimlerinin fıkıh ve hukuk bilimlerinde uygulama alanı bulduğunu kanıtlamıştır.

Anahtar Kelimeler:

Fıkıh Usulü, Pratik
Hükümler, Hukuk,
Kanun, Mevzuat.

مقدمه

اصول فقه نسبت به دانش فقه و حقوق، علم ابزاری شمرده می‌شود و در طول تاریخ شکل‌گیری و گسترش خود، ادوار مختلفی را طی کرده و در هر دوره، مباحث جدیدی به دامنه‌ی مباحث آن افزوده شده است. امروزه نیز گمانه‌زنی‌ها بر این است که مباحث دیگری در گستره این علم افزود گردیده یا زمینه‌های جدیدی در کاربست این علم افزوده شده باشد، لذا این پرسش اصلی و اساسی مطرح می‌شود که «کاربرد فقهی و حقوقی اصول فقه در عصر حاضر چیست؟» در این پژوهش به پاسخ آن پرداخته خواهد شد. از جانب دیگر در عصر حاضر، ایرادی که از سوی روشنفکران نسبت به شریعت اسلامی و علوم اسلامی مطرح شده، این است که شریعت اسلامی در این عصر قابل تطبیق نبوده و علوم اسلامی در عصر حاضر، کاربردی ندارد. در حالی که چنین ایرادی، واهی و بی‌اساس بوده و ارتباط و کاربرد علوم اسلامی در عرصه‌های مختلف زندگی بشر امروزی این امر را ثابت می‌کند، یکی از این علوم، علم اصول فقه است. بنابراین؛ برای رد چنین شبهات و ایرادات، می‌طلبید که کاربرد این علم در عصر حاضر، مشخص گردد. افزون بر آن، اصول فقه و ضرورت تجزیه و تحلیل مبانی آن در عصر حاضر در زمینه‌های فهم و درک بهتر احکام عملی و آموزش علم حقوق و فرایند قانون‌گذاری، از ضرورت‌هایی است که باید نسبت به آن تعمیق و در رابطه به کارایی متون آموزشی آن اهتمام بیشتری به خرج داده شود؛ چون دستیابی به احکام شریعت، فهم و تفسیر قوانین، قانون‌گذاری، قضاوت و اجرای احکام قوانین بدون شناخت و فهم صحیح دانش اصول فقه، ناممکن است. بناءً اصول فقه همان‌گونه که از اهمیت شگرفی برخوردار است. تأثیر بسزایی در فهم و درک احکام شرعی و حقوقی دارد. علاوه بر آن، گرچه در لابلای مباحث کتاب‌های اصولی و حقوقی به موضوعات این پژوهش اشاره‌ی کوتاه و مختصری صورت گرفته، ولی تحقیق مستقلی در این زمینه که مشخصاً کاربرد فقهی و حقوقی اصول فقه در عصر حاضر را تبیین نماید، تا هنوز صورت نگرفته است، لذا ضرورت است که در رابطه به نقش و کاربرد اصول فقه در عصر حاضر، تحقیق صورت گیرد. در نوشتار حاضر ابتدا به کاربرد فقهی اصول فقه در عرصه احکام عملی و سپس کاربرد حقوقی آن در علم حقوق و قانون‌گذاری پرداخته می‌شود.

۱. مفهوم شناسی

در این مبحث به کلمات کلیدی این مقاله از قبیل اصول فقه، قانون و قانون‌گذاری که نقش اساسی و کلیدی برای فهم مطلب دارد، به صورت مختصر اشاره خواهد شد:

۱-۱. اصول فقه

اصول جمع اصل است، در لغت به معنی اساس و ریشه هر چیزی^۱ و یا چیزی که شی دیگری به آن، بنیایافته باشد، است.^۲ فقه در لغت به معنی مطلق علم و فهم^۳، یا درک و فهم چیزی^۴ و یا شگافتن و گشودن گره است.^۵ اصول فقه به صورت ترکیب اضافی عبارت از علم به قوانین و قواعدی است که به وسیله‌ی آن، می‌توان به استخراج احکام شرعی عملی از ادله‌ی تفصیلی نائل آمد.^۶

۱. أحمد بن فارس بن زکریاء الرازی، معجم مقاییس اللغه (بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۹ هـ.ق، بی‌جا)، ۱/ ۱۰۹؛ محمد بن مکرم، ابن منظور، لسان العرب (بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ هـ.ق، ج ۳)، ۱۶/۱۱.

۲. محمد بن أبی الفتح البعلی، المطلع علی ألفاظ المقنع (جده: مکتبه السوادی، ۱۴۲۳ هـ.ق، ج ۱)، ۲۹۰.

۳. أبو حیب سعدي، القاموس الفقهی (دمشق: دار الفکر، ۱۴۰۸ هـ.ق، ج ۲)، ۲۸۹.

۴. الرازی، معجم مقاییس اللغه، ۴/ ۴۴۲.

۵. محمود بن عمرو الزمخشری، الفائق فی غریب الحدیث والأثر (بیروت: دار المعرفة، بی‌تا، ج ۲)، ۳/ ۱۳۴.

۶. عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه (دمشق: دار القلم، بی‌تا، ج ۸)، ۱۲.

بنابر این، علم اصول فقه، علمی است که چگونگی استخراج و استفاده احکام عملی از ادله‌ی آن را معرفی می‌کند یا به تعبیری علم قانون اجتهاد و قواعد استنباط است که مجتهد یا مفتی به وسیله‌ی آن‌ها می‌تواند به استخراج احکام شرعی عملی از ادله‌ی تفصیلی نایل آید.

۲-۱. قانون

قانون در لغت به معنی اصول، ضوابط، معیار و روش هر چیز را گفته می‌شود که جمع آن قوانین است.^۷ در اصطلاح «قانون» دارای معانی متعدد و متفاوت است. بسیاری از علمای معاصر، با توجه به بعدی از ابعاد قانون، تعریف خاصی را با کلمات و محتوای معین و متفاوت از سایرین، برای آن ارایه نموده‌اند که در نتیجه تا کنون تعریف واحد و جامع قابل قبول نزد همگان، برای اصطلاح «قانون» وجود ندارد.

از این رو، برخی از تعاریف مهم و مطرح در این خصوص نقل می‌شود، به این شرح که: «مقصد از قانون تمام مقرراتی است که از طرف یکی از سازمان‌های صالح دولت وضع شده است، خواه این سازمان قوه مقننه باشد و یا رئیس دولت یا یکی از اعضای قوه مجریه»^۸ یا «قانون مفهومی است کلی و قضایی و غیر موقت که مجالس ویژه آن را برای اجرا تصویب کرده و به عموم مردم عرضه می‌دارند» یا «قانون عبارت از احکام و مقررات الزام‌آوری است که توسط مقامی که اختیار قانون‌گذاری را دارد، وضع و به منصفه اجراء گذاشته می‌شود».^۹

در تعریف دیگری آمده است: «قانون مجموعه‌ی از قواعد و مقررات الزامی است که از سوی مقام ذیصلاح برای اداره جامعه و تأمین نظم در آن وضع گردیده و از الزامیت و قابلیت اجرا نیز برخوردار می‌باشد».^{۱۰}

پس اگر به تعریف اول مراجعه گردد تعبیر که از قانون ارایه شده به مفهوم عام کلمه بوده و دربرگیرنده مصوبات مجلس، لوایح و مقررات اداری است و تعریف دوم مشابه تعریف اول بوده و به منظور تعمیم اصطلاح عام قانون است. اما به تعریف سوم و چهارم مراجعه گردد، از اصطلاح (مقام ذیصلاح) استفاده شده که منظور، قوه مقننه است. در این صورت تعریف آخری نسبت به تعاریف قبلی خاص‌تر بوده و به مفهوم قانون به معنای معین امروزی آن است.

ماده ۹۴ قانون اساسی سال ۱۳۸۲ ش تعریف مشخصی از قانون ارایه کرده است به این شرح که: «قانون عبارت است از مصوبه دو مجلس شورای ملی که به توشیح رئیس جمهور رسیده باشد». چنانچه اگر ملاحظه گردد، این تعریف مشخص‌ترین تعریف برای قانون به مفهوم خاص آن است که شامل نوع معین از اسناد تقنینی بوده و سایر اسناد تقنینی مشمول قانون به مفهوم عام کلمه است؛ چون هر یک به هدف تأمین نظم در جامعه از طرف مرجعی وضع و به مرحله اجرا می‌رود.

بنابر این، از تعاریف قانون به معنای اعم دانسته می‌شود که بعضی از حقوق‌دانان، کلیه مقررات و تصویب‌نامه‌ها و لوایح را قانون نامیده‌اند، در حالی که برخی دیگری از علمای قانون؛ کارکرد مقام ذیصلاح به نیت تأمین نظم در جامعه بشمول لوایح و طرز العمل‌ها را قانون گفته‌اند، پس با توجه به ویژگی عام و خاص بودن تعاریف قانون می‌توان گفت که قانون به مفهوم عام آن شامل تمام اسناد تقنینی بوده، در حالی که قانون به مفهوم خاص آن برخی از اسناد تقنینی را در بر می‌گیرد.

۷. أحمد مختار عبد الحمید عمر، معجم اللغة العربیة المعاصرة (بیروت: عالم الکتب، ۱۴۲۹هـ.ق، ج ۱)، ۳/ ۱۸۶۴.

۸. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰هـ.ش، ج ۵۲)، ۱۲۰-۱۲۱.

۹. پرویز بابایی، فرهنگ اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی (تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۹۱هـ.ش، ج ۱)، ۵۹۹؛ محمد بن ابی بکر، الحنفی الرازی، مختار الصحاح (بیروت: صیدا: المکتبة العصریة، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۵)، ۲۶۱.

۱۰. محمد تمیم حیدری (۱۳۹۵)، قانون‌گذاری بشر از دیدگاه مذاهب اسلامی (کابل: انتشارات سعید، ۱۳۹۵هـ.ش، ج ۱)، ۱۲.

۳-۱. قانون گذاری

حقوقدانان و محققان معاصر از قانون گذاری (تقنین) با الفاظ مختلف، تعاریف گوناگونی را ارائه نموده‌اند، اما با توجه به محتوای آن، از لحاظ مفهوم و معنی چندان تفاوت ندارد، چنانچه آورده‌اند: تقنین عبارت از تدوین احکام فقهی به شکل مواد قانونی، با ترتیب خاص، سلسله‌وار و به سبک قوانین جدید مدنی، جنایی، اداری و... است.^{۱۱}

بعضی دیگر تعریف کرده‌اند: قانون گذاری عبارت از تدوین احکام معاملات، مانند عقود و غیره و بیان فلسفه تشریح آن‌ها بوده که شامل همه انواع آن باشد، و به سبک مواد قانونی در وقت ضرورت، مراجعه به آن‌ها آسان شود.^{۱۲}

البته در هر دو تعریف فوق؛ عنصر «الزام» در نظر گرفته نشده است، لذا برخی‌ها با درج این عنصر تعریف می‌کنند: قانون گذاری عبارت است از گنجائیدن احکام و دستورات الزامی حاکم و یا ولی امر در عبارات منظم و قانونی است.^{۱۳}

حسن تعریف اول این است که روند قانون گذاری و نحوه‌ی ساخت آن را یاد آوری کرده است که دارای ترتیب خاص و سلسله‌وار بودن آن است که به سبب قوانین جدید ساخته می‌شود. حسن تعریف دوم این است که به زمینه یا محدوده‌ی قلمرو تدوین قانون گذاری اشاره می‌کند که در حوزه معاملات یا مدنی است، ولی معایب هر دو تعریف اینست که عنصر الزام آور بودن قانون را در نظر نگرفته‌اند، علاوه بر این که تعریف دوم به بحث خارج از محدوده‌ی قانون که بیان فلسفه‌ی تشریح آن است اشاره می‌کند که نقض دیگری این تعریف به شمار می‌رود.

تعریف سوم با درج عنصر الزام آور بودن قانون خلأ هر دو تعریف گذشته را جبران می‌کند، اما یک نکته کلیدی را فراموش کرده است که آن قلمرو تقنین در فقه اسلامی است؛ یعنی به این مفهوم که باید در تعریف مشخص شود که صلاحیت قانون گذاری فقه در کدام محدوده‌ها است، تنها در محدوده‌ی متغیرات است، یا ثوابت را نیز شامل می‌شود، لذا تعریف مذکور نیز عاری از نقص نیست.

۲. کاربرد اصول فقه در عرصه های مختلف

در این مبحث کاربرد اصول فقه حد اقل در سه عرصه؛ (احکام عملی، در علم حقوق و در قانون گذاری) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱. کاربرد اصول فقه در عرصه احکام عملی

اصول فقه در عرصه‌ی احکام عملی یا فقه اسلامی کاربردهای ذیل را می‌تواند داشته باشد.

۲-۱-۱. زمینه سازی برای مجتهد در استنباط احکام شرعی

وظیفه مجتهد در واقع سر و سامان بخشیدن به زندگی مردم در موافقت با آموزه‌های اسلامی به ویژه فقه اسلامی است. کسی که تصمیم دارد به درجه اجتهاد برسد و جهالت در احکام شرعی را از خود و دیگران بر طرف نماید، برایش واجب یا به تعبیری، فرض عین است که علم اصول فقه را بیاموزد و به عنوان یک ابزار خیلی قوی از آن استفاده نماید، اما بدون آموختن آن، رسیدن به این مسائل امکان پذیر نیست. بنابراین، اصول فقه برای مجتهد که به درجه اجتهاد رسیده و از اسباب و شرایط آن برخوردار باشد، کمک می‌کند که قضایا و مسائلی که نیاز به استنباط احکام شرعی دارد را با استفاده از قواعد و قوانین این علم، استنباط و استخراج نموده تا به نیازهای جامعه‌ی اسلامی پاسخگو باشد.^{۱۴}

۱۱- یوسف قرضاوی، المدخل لدراسة الشریعة الإسلامیة (قاهرة: مکتبة وهبة، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۱)، ۲۹۷.

۱۲- وهبة زحیلی، جهود تقنین الفقه الإسلامی (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۸هـ.ق، ج ۱)، ۲۶.

۱۳. عبد الرحمن قاسم، الاسلام و تقنین الأحکام (بی جا: نشر مؤلف، ۱۳۹۷هـ.ش، ج ۲)، ۷۳.

۱۴. عبد الکریم النملة، المهدب فی علم اصول الفقه المقارن (ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۱)، ۴۱/۱.

۲-۱-۲. ترجیح میان دیدگاه‌ها برای اهل ترجیح

باتوجه به اختلاف سلیقه‌ها و بینش‌ها، اختلاف دیدگاه و برداشت‌ها نیز یک امر طبیعی است. بر این اساس، برداشت‌ها و تفسیرها از متون دینی و منابع شریعت اسلامی مختلف می‌شود. اما ممکن است برخی از دیدگاه‌ها موافق با اصول و قواعد اصول فقه نباشد و برخی با روح شریعت اسلامی سازگاری نداشته و مطابق با مقاصد عامه شریعت اسلامی نبوده باشد. در این صورت است که اصول فقه برای کسی که اهل ترجیح باشد و بتواند تفکیک کند که دیدگاه کدام یک از فقیهان برگرفته از قواعد اصول فقه است و با روح و مقاصد شریعت اسلامی سازگاری دارد کمک کند. همچنان اصول فقه کمک می‌کند هنگام ترجیح دیدگاه‌ها، دیدگاهی را ترجیح دهد که نقش زمان و مکان در آن در نظر گرفته شده و با شرایط جامعه‌ای که زندگی می‌کند، سازگار است. یا علاوه بر موارد مذکور، معیار ترجیح خود را فقیه و افقه قرار دهد، بر این اساس دیدگاه فقهی را ترجیح دهد که نسبت به دیگری فقیه‌تر است.^{۱۵}

بنابر این، نقش و کاربرد اصول فقه در عرصه احکام عملی این است که فقیه اهل ترجیح را به قواعد ترجیح آشنا می‌سازد و به او می‌آموزد که معیار ترجیح خود را می‌تواند قواعد اصول فقه قرار دهد. بر این اساس، می‌تواند دیدگاهی را ترجیح دهد که مطابق با قواعد اصول فقه مطرح شده است، علاوه بر این که نقش مقاصد عامه‌ی شریعت اسلامی و زمان و مکان و شرایط جامعه نیز برای ترجیح دیدگاه نقش دارد.

۲-۱-۳. اطلاع‌یابی به شیوه‌های ائمه فقه، قواعد اجتهاد و مقارنه و تطبیق میان مذاهب

پژوهشگری که در رابطه به شیوه‌ها و روش‌های استنباط در مذاهب مختلف تحقیق می‌کند و به دنبال این است که به قواعد اجتهاد در مذاهب اسلامی آگاهی حاصل نماید و در نتیجه به مقارنه و تطبیق میان مذاهب اسلامی و دیدگاه آن‌ها بپردازد، از طریق اصول فقه می‌تواند نسبت به شیوه‌ها و روش‌های ائمه‌ی فقه و استنباط آنان در مذاهب اسلامی شناخت حاصل کند و از قواعدی که آنان در اجتهاد خویش به کار گرفته‌اند، اطلاع یابد. همچنان به کمک اصول فقه می‌تواند بر تعیین وجوه اتفاق و اختلاف آنان در مسائل مقارنه‌ای، اقدام کند و در آخر به ترجیح حکمی که دلیل آن قوی‌تر است و بررسی ژرف و دقیق‌تری نسبت به آن صورت گرفته و مصالحی را که شارع قصد تحقق آن را دارد برآورده سازد یا به آن نزدیک‌تر است، اقدام نماید.^{۱۶}

۲-۱-۴. دست‌یابی به اصول مذاهب اسلامی و کاهش تعصبات مذهبی

یکی دیگر از کاربرد اصول فقه این است که به کمک این علم می‌توان به قواعد و اصول مذاهب اسلامی، دست یافته و شگاف ایجاد شده میان آن‌ها را کاهش داد و برای برطرف ساختن تعصب مذهبی و کاهش دادن آن، اقدام نمود و حد و مرزی برای آن تعیین کرد.^{۱۷}

بنابر این، اصول فقه این زمینه را مساعد می‌سازد که در مورد اصل و منشأ دیدگاه مذاهب اسلامی آشنایی حاصل شود و دیدگاهی که مبتنی بر اصول و قواعد اصول فقه است و دیدگاهی که بر اساس هوا و هوس صادر شده، تفکیک شود. لذا دیدگاهی که از هوا و خواهشات صادر شده، مردود دانسته شود و ترک شود، اما دیدگاه مبتنی بر اصول و قواعد محترم شمرده شود، چنین عملی می‌تواند علاوه بر دست‌یابی به اصول آن مذهب، تعصب مذهبی و بدبینی نسبت به آن مذهب را کاهش دهد و در شرایطی هم از بین ببرد.

^{۱۵} مصطفی زلمی، مترجم. احمد نعمتی، اصول فقه کاربردی (تهران: نشر احسان، ۱۳۹۴ هـ.ش، ج ۱)، ۴۸.

^{۱۶} عین نویسنده.

^{۱۷} عین نویسنده.

۵-۲-۱. مقارنه میان دیدگاه مذاهب اسلامی و حقوقدانان

با بکارگیری قواعد اصول فقه، ذهن و اندیشه فقیه چنان باز می‌گردد که او را برای اجرای مقارنه، تطبیق و موازنه میان آرای فقهاء و حقوقدانان آماده می‌سازد و برای فقیه توانایی می‌بخشد تا به آنچه که در قوانین وضعی، بیشترین ملائمت و سازگاری برای اجراء در جامعه اسلامی و شریعت اسلامی دارد را بکارگیرد و قابل اجرا بداند.^{۱۸}

۶-۲-۱. بیان مصادر احکام فقهی و مراتب آن‌ها در استدلال

علم اصول فقه این توانایی را برای فقیه می‌بخشد تا به بیان ادله فقه و مصادری بپردازد که احکام فقهی از آن‌ها استخراج می‌شود و سپس مراتب این مصادر و ادله را در استدلال روشن سازد و قوت و حجیت آن‌ها و دلالت آن‌ها را بر احکام و همچنان طرق استنباط این احکام از ادله و کیفیت تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر را هنگام تعارض، مورد بررسی و تحقیق قرار دهد.^{۱۹}

بنابر این، با فهم درست اصول فقه، فقیه می‌تواند ادله و مصادر فقه را که عبارت از قرآن، سنت، اجماع، قیاس...اند، شناسایی نموده و با ادله‌ی اتفاقی و اختلافی در میان مذاهب اسلامی آشنا شود، سپس هنگام استخراج حکم از این مصادر می‌تواند مراتب و قوت این ادله را نسبت به دیگری در نظر داشته باشد و اگر تعارضی میان حکم مستخرج از این ادله وجود داشته باشد، می‌تواند آن را با توجه به مراتب و قوت ادله و با بکارگیری قوانین تعادل و تراجیح این تعارض را رفع کند. لذا شناخت مطالب مذکور برای فقیه، جز با فهم درست اصول فقه، میسر نیست.

۲-۲-۲. کاربرد اصول فقه در حقوق

کاربرد علم اصول فقه در علم حقوق و سایر علومی که به نوعی با متون دینی و برداشت‌های کارشناسانه اسلامی همانند کلام، تفسیر و علم فقه امر مسلم و تردیدناپذیر بوده و به شرح ذیل، قابل اشاره است.

۱-۲-۲. فهم و تحلیل درست قوانین برگرفته شده از فقه

با توجه به این که در نظام حقوقی اسلام، اکثریت قوانین برگرفته از فقه اسلامی است، نظر به این که اصول فقه یک علم ابزاری است و در خدمت فقه قرار دارد، پس فهم و تحلیل درست قوانین نیز همانند فهم درست از فقه، نیاز به اصول فقه دارد، با آگاهی از علم اصول فقه، به خوبی می‌توان به تحلیل درست قوانین پرداخت. با توجه به این که قانون مدنی افغانستان مقتبس از فقه است، در ماده ۲۶۸ آن آمده است: «ولایت اموال اولاد ناقص اهلیت، به درجه اول به پدر و ثانیاً به جد صحیح تعلق می‌گیرد، مشروط بر این که از طرف پدر وصی تعیین نگردیده باشد». هرچند بحث ولایت یک بحث فقهی بوده و از فقه گرفته شده است، اما در این اواخر این بحث به یکی از مباحث اصول فقه شناخته شده و از فقه به اصول فقه انتقال پیدا کرده است، لذا می‌توان گفت که بحث اهلیت، با آن که در قدیم از مباحث فقهی بود، حالا به یک بحث اصولی مبدل شده و محل بحث آن در اصول فقه است. با توجه به این که در ماده فوق عبارت «ناقص اهلیت» به کار رفته است که فهم دقیق و تحلیل درست آن بستگی به دانش اصول فقه دارد؛ چون اهلیت و اقسام و عوارض آن یکی از مباحث خیلی مهم این علم است، لذا فهم دقیق قانون نیز بستگی به دانش اصول فقه داشته و کار برد این علم را در این زمینه نیز روشن می‌سازد.

۲-۲-۲. استفاده صحیح از منابع فقهی به عنوان مستند حکم محکمه

در ماده اول قانون مدنی افغانستان تصریح شده است که «در مواردی که حکم قانون موجود نباشد، محکمه مطابق با اساسات کلی فقه حنفی شریعت اسلام حکم صادر می‌نماید که عدالت را به بهترین وجه ممکن آن تأمین نماید». این قانون، قاضی را مکلف می‌داند تا کوشش نماید حکم هر دعوا را در قوانین مدون بیابد، در غیر آن، به منابع یا فتاوی معتبر فقه حنفی مراجعه نموده و حکم

^{۱۸}. زلمی، اصول فقه کاربردی، ۴۸.

^{۱۹}. زلمی، اصول فقه کاربردی، ۴۸.

قضیه را صادر نماید، اما نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال و تعارض قوانین مدون، از رسیدگی به دعوا و صدور حکم، امتناع ورزد.

بنابراین، قانون مذکور به درستی فقه حنفی را مستند حکم محکمه دانسته و آن را پذیرفته است؛ یعنی بر اساس این ماده، فقه می‌تواند مستند حکم محکمه قرار بگیرد، با وجود این که امروزه در حکومت امارت اسلامی افغانستان به صورت کلی، فقه حنفی مستند حکم محکمه قرار دارد.

از این جهت، مشخص می‌شود که منابع معتبر فقه اسلامی که فهم درست آن‌ها و اصدار حکم به مقتضای آن‌ها بستگی به علم اصول فقه داشته و بدون این علم، نمی‌توان در هنگام صدور حکم، الفاظ چون؛ عام و خاص، مطلق و مقید... آن را تشخیص داد. لذا به صورت قطع می‌توان گفت که، اصول فقه در این زمینه، کاربرد قابل ملاحظه‌ای در علم حقوق داشته، همانگونه که در علم فقه دارد.

۲-۲-۳. کاربرد قیاس در حقوق

قیاس یکی از منابع چهارگانه در علم اصول فقه است که در منبعیت آن میان مذاهب اهل سنت و الجماعت اتفاق نظر وجود داشته، این منبع در علم حقوق نیز کاربرد فراوانی دارد، چنانچه برخی از دکترین حقوق، قیاس را چنین تعریف می‌کنند: قیاس عبارت از جریان یافتن حکم قضیه معلومی در قضیه‌ی مجهول بنابر علت مشترک است.^{۲۰} این تعریف که از سوی دکترین حقوق ایران و با الهام‌گیری از اصول فقه امامیه مطرح شده، با ابهامات و اشکالاتی دچار است، بناء نمی‌توان آن را به عنوان تعریف دقیقی در حوزه‌ی حقوق وضعی دانست؛ چون این تعریف از یک طرف قیاس مستنبط العله را در نظر نگرفته و از سوی دیگر تنها علت مشترک را جامع میان اصل و فرع قرار داده است، در حالی که قدر جامع فراتر از علت در حوزه‌ی حقوق است.

بعضی از حقوق دانان در تعریف دیگری از قیاس حقوقی می‌فرمایند: قیاس حقوقی عبارت از اجرای قانون در موردی از موارد سکوت است، از این جهت که بین مسکوت و قانون، قدر مشترک وجود داشته باشد.^{۲۱} برخی از حقوق‌دانان افغانستان^{۲۲} در تعریف دوم قیاس، قدر مشترک را جامع دانسته که فراتر از علت است.

قیاس که یکی از منابع چهارگانه در علم اصول فقه بوده و جایگاه چهارم را در میان ادله و منابع فقه احراز نموده است، در نظام حقوقی اسلام نیز با حفظ همین جایگاه، یکی از منابع مهم به شمار می‌رود، اما در سایر نظام‌های حقوقی، نقش مهم‌تر و اساسی‌تری نسبت به نظام حقوقی اسلام دارد، مثلاً در نظام حقوقی کامن‌لا، قیاس تحت عنوان «رویه قضایی» در صدر منابع قرار داشته و جایگاه اول را به خود اختصاص داده است، البته نظام کامن‌لا استفاده از قیاس را در صورتی مجاز می‌داند که احراز علت شود.^{۲۳} در نظام حقوقی رومن ژرمن نیز قیاس در میان منابع تحت همان نام در جایگاه سوم قرار دارد. ولی در مورد این که آیا رویه قضایی همان قیاس اصولی است و یا خیر؟ البته در صورت تسامح، می‌توان آن را قیاس اصولی عنوان کرد، اما اگر دقت بیشتری صورت گیرد و به صورت فنی میان این دو اصطلاح، موشگافی گردد، حداقل می‌توان، رویه قضایی را یکی از مصادیق قیاس در علم حقوق عنوان نمود؛ چون در تعریف رویه قضایی تصریح شده است که: «عبارت از شیوه و روشی است که محاکم در حل و فصل قضایای حقوقی مشابه، از آن پیروی کرده، حکم واحد نسبت به آن قضیه صادر می‌کند».^{۲۴} باتوجه به این تعریف، می‌توان گفت که رویه قضایی در واقع همان قیاس اصولی است؛ چون قضات در محاکم، جهت حل و فصل قضایا، حکم صادر شده در یک قضیه را به

۲۰. حسین سیمایی صراف، قیاس در استدلال حقوقی (تهران: شهر دانش، ۱۳۹۲ ه.ش، ج ۱)، ۱۶۹.

۲۱. سالم افسری، قواعد فقهی مذهب امام شافعی (تهران: مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۹۲ ه.ش، ج ۱)، ۲۳۲.

۲۲. نصرالله استانکزی، مبادی حقوق (کابل: انتشارات سعید، ۱۳۹۸ ه.ش، ج ۵)، ۱۷۸.

۲۳. حسین سیمایی صراف، «علت و راه‌های کشف آن در استدلال قیاسی؛ بررسی تطبیقی در فقه اسلامی و کامن‌لا»، مجله پژوهشهای حقوقی دوره ۱۵،

۶۴-۴۳/۲ (تابستان ۱۳۹۰)، ۶۲.

۲۴. استانکزی، مبادی حقوق، ۱۶۴.

علت تشابه میان آنان، اصل قرار داده، حکم آن را به سایر قضایا، تسری می دهد که ارکان چهارگانه قیاس را در آن می توان دریافت نمود و این عملیه در نظام های مذکور نیز کاربرد دارد، منتهی زیر نام دیگری، لذا تفاوتی میان این دو اصطلاح وجود ندارد.

۲-۲-۴. کاربرد عرف در علم حقوق

عرف همان گونه که یکی از منابع در علم اصول فقه و نظام حقوقی اسلام است، در نظام حقوقی رومن ژرمن، دومین منبع و در نظام حقوقی کامن لا، سومین منبع است؛ بنابر این، عرف در هیچ یک از نظام های سه گانه مشهور حقوقی، بلا استفاده نبوده و نقش منبعیت خود را از دست نداده است.

در تعریف عرف در حقوق نوشته اند که عرف عبارت از عمل و روش یا سلسله اعمال و روش هایی است که به تدریج در طول زمان، بر اثر تکرار خود به خودی و بدون دخالت قوه ی قانون گذاری در اثر حوایج اجتماعی میان همه ی افراد جامعه یا گروهی از آن ها به عنوان قاعده ی الزام آور در تنظیم روابط حقوقی بین افراد اجتماع، مقبول و مرسوم شده است،^{۲۵} در این تعریف، دو ویژگی مهم به عنوان دو رکن عرف، در دانش حقوق، مد نظر گرفته شده است که ویژگی نخست عمومیت عرف و دیگری، ویژگی الزام آور بودن آن است.

باتوجه به این که عرف از یک نگاه، به عرف عام و عرف خاص دسته بندی می شود، حکم آن ها با توجه به حجیت یا عدم حجیت آن ها تفاوت می کند، مرزبندی میان عرف عام و خاص، بیان حجیت آن ها، کشف حکم به وسیله عرف، تشخیص عرف صحیح از عرف فاسد به وسیله ی اصول فقه میسر است،^{۲۶} بنابر این، مشخص می شود که عرف یکی از منابع در اصول فقه اسلامی شناخته شده است، در علم حقوق نیز کاربرد دارد.

بدین جهت، دانشمندان فقه و حقوق اسلام به اندازه ای به عرف اهمیت قایل اند که در صورت فقدان نص شرعی و عدم مخالفت عرف با شریعت اسلامی، عرف را مرجعی برای تعیین حقوق و الزامات افراد دانسته و آن را منشأ حق می دانند و عمل نکردن به عرف را موجب عسر و حرج، قلمداد می کنند.^{۲۷}

۲-۲-۵. کاربرد استصحاب در حقوق

استصحاب در اصول فقه و دانش حقوق به صورت یکسان تعریف شده و کدام تفاوتی میان آنان به چشم نمی خورد که عبارت از ابقاء ماکان علی ماکان است تا این که دلیلی بر زوال آن دریافت شود.^{۲۸}

استصحاب در مباحث حقوقی در بخش مدنی کاربرد زیادی دارد که از جمله مباحث نکاح، طلاق، اهلیت، مفقود، همچنین در مباحث معاملاتی نقش پر رنگی را ایفا می کند که در این موارد این بحث اصولی به فقه و حقوق تعامل دارد که در نتیجه، فهم و تطبیق این مباحث، بدون دانش اصول فقه و قواعد آن میسر نخواهد بود.^{۲۹}

۲-۳. کاربرد اصول فقه در عرصه قانون گذاری

اصول فقه در عرصه قانون گذاری نیز سهم برجسته و فعال دارد که در این مبحث کوشش می گردد ابتداء به تاریخچه ی قانون گذاری اشاره شده و سپس به بحث کاربرد علم اصول فقه در قانون گذاری پرداخته می شود.

^{۲۵}. سید علی جبار گلباغی ماسوله، درآمدی بر عرف (تهران: مؤسسه بوستان کتاب، بی تا، ج ۱)، ۲۵.

^{۲۶}. عین نویسنده، ۲۰۷.

^{۲۷}. عین نویسنده، ۲۰۲.

^{۲۸}. بدرالدین محمد الزرکشی، البحر المحیط فی أصول الفقه (بیروت: دار الکتبی، ۱۴۱۴هـ.ق، ج ۱)، ۱۳/۸؛ محمد جعفر، جعفری لنگرودی، مکتب های

حقوقی در حقوق اسلام (تهران: انتشارات گنج دانش، ۱۳۷۰هـ.ش، ج ۱)، ۴۹.

^{۲۹}. حمید ابهری «و دیگران» کاربرد استصحاب در قوانین مدنی ایران"، نشریه علمی وزارت علوم، مجله فقه و حقوق اسلامی، ۴/۲، (بهار و تابستان ۱۳۹۱هـ.ش)، ۱-۳.

۱-۳-۲. تاریخچه قانون‌گذاری

قانون‌گذاری و تدوین احکام عمومی برای نظام قضایی و مدیریت موفق دستگاه دولتی یک کشور، فرایند بسیار قدیمی است. قدیمی‌ترین مجموعه قوانین، قانون حمورابی است که ۱۷۰۰ سال قبل از میلاد شناخته شده است^{۳۰} و بعد از آن الواح دوازده‌گانه رومیان قدیم است که ۵۴۱ سال قبل از میلاد تدوین شده است. سپس مدونه ژوستینین است که در سال ۵۲۹ میلادی تدوین شده است.^{۳۱}

قانون‌نامه «مانوهدی» و مجموعه بوخوریس فرعون و صلون یونانی نیز از قوانین بسیار قدیمی شناخته شده‌اند. گفته می‌شود اولین کشوری که به قانون‌گذاری روی آورد، کشور فرانسه بعد از رنسانس دوره ناپلئون، در سال ۱۸۰۴م، بود که اولین قانون مدنی را تحت عنوان «مجموعه ناپلئون» تدوین نمود و سپس در طی سال‌های مختلف، قانون مرافعات، قانون تجاری، دریایی و قانون جزا را تدوین کرد. بعد از آن کشورهای غربی و اروپایی همانند اتریش، ایتالیا، سوئیس و آلمان، قوانین مختلفی را برای خود تدوین نمودند.^{۳۲}

در اسلام قانون‌گذاری عمومی با جمع‌آوری و تدوین احکام فقهی در صدر اسلام شناخته شده بود؛ چون احکام فقهی در آن زمان در ضمن آیه‌های قرآن و احادیث گهربار پیامبر اکرم (صلی الله علیه وسلم) بیان شده است که یکی پس از دیگری جمع‌آوری و تدوین گردیدند. بیشتری قضات و مفتیان آن زمان مجتهد بودند و از قرآن و احادیث و فرموده خلفاء و ائمه، احکام فقهی و قضایا را به درستی استنباط می‌کردند، در باب اجتهاد و استنباط احکام، گرایش‌های متعددی به وجود آمد و تأثیرگذاری این گرایش‌ها در نظام قضایی و فتوایی امری طبیعی بود و این گرایش‌ها به عنوان مذاهب متعدد در تاریخ فقه شهرت یافتند و بر اساس گرایش‌ها و شیوه‌های مختلف اجتهادی، بسا اوقات در یک مسئله فقهی و واقعه‌ی عادی، احکام اجتهادی متعددی صادر می‌شد که این مسئله برای بعضی‌ها نگران‌کننده بود، از این رو مطابق به فلسفه دین مبین اسلام و حل مشکل اختلاف آرا، شایسته بود که چاره‌ای برای ایجاد وحدت رویه قضایی اندیشیده شود.

بنابراین، اولین کسی که در این راستا، فکر کرد و قانون‌گذاری احکام فقهی را به عنوان یک راه حل مطرح نموده و دستگاه دولتی را به آن متوجه ساخت، عبد الله بن مقفع بود، ایشان در اوایل دوران عباسی احکام قضایی را مختلف و متناقض می‌دید. برای اصلاح اوضاع و احوال در نظام قضا و قضات، نامه‌ای با عنوان «رسالة الصحابة» به ابوجعفر منصور عباسی نوشت و در آن از اختلاف احکام متناقض در نظام قضایی شکایت نموده و پیشنهاد نمود که تمام قضایا و روش‌های مختلف استنباط احکام، در کتابی نوشته و به خدمت خلیفه تقدیم گردند و سپس خلیفه نوشته‌های آن کتاب را بررسی نموده و در هر قضیه رأی الهام‌بخش خویش را ابراز نماید و دستور دهد که بدان عمل شود، مخالفت از آن ممنوع قرار گیرد و بدین منظور کتاب جامعی تدوین گردد تا باشد که اختلاف‌ها از بین رفته و حکم و صواب امر واحد قرار گیرد و این مصوبه برای آیندگان دستور و قانونی استوار بماند.^{۳۳}

ابوجعفر منصور بر اثر این درخواست، با امام مالک ملاقات کرد و به ایشان پیشنهاد نمود که کتابی بنویسد که احادیث عملی و احکام فقهی را به شیوه‌ی آسان و جامع در آن تدوین نماید، اما امام مالک با توجه به اینکه احادیث مختلف به مردم رسیده و احکام متنوعی را شنیده‌اند و به روایات مختلفی عمل می‌کنند، باز گرداندن مردم را از عقیده و عملشان کار دشوار خواند و در اخیر پیشنهاد نمود که آنان به حال خود گذاشته شوند.^{۳۴}

۳۰. حسین حیدری و جنت خاکسار آرانی، «مطالعه تطبیقی مقررات کیفری عبرانی و حمورابی»، مجله پژوهش حقوق کیفری، ۸/۳، ۱۱۵-۱۴۳، (پاییز ۱۳۹۳هـ)، ۱۱۶.

۳۱. محمد زکی، عبد البر، تقنین الفقه الإسلامی (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامی، ۱۴۰۷هـ.ق، ج ۲)، ۳۰.

۳۲. حسن امامی، حقوق مدنی (تهران: کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۷۳هـ.ش، ج ۴)، ۲۴۳.

۳۳. عبد الله ابن مقفع، آثار ابن المقفع (بیروت: مکتبة الحیاء، ۱۴۱۶هـ.ق، ج ۱)، ۶/۳۵۴.

۳۴. أبو عمر یوسف بن عبد الله ابن عبد البر، الانتقاء فی فضائل الأئمة الفقهاء (حلب: المطبوعات الإسلامیة، ۱۴۱۷هـ.ق، ج ۱)، ۴۱.

بنابراین؛ اندیشه قانون گذاری احکام فقهی تا اواخر دوره عثمانی ها معطل باقی ماند و در این زمان، روند متذکره دوباره آغاز گردیده و با صدور مجموعه قوانینی به عنوان «قانون نامه» در عهد سلطان محمد دوم (۸۵۵-۸۸۶ هـ.ق) به اجرا گذاشته شد و این حرکت در روزگار سلطان سلیم اول (۹۲۶-۹۶۷ هـ.ق) به اوج خود رسید که شامل احکام مختلفی از احوال غیر مسلمانان، پلیس، عقوبات و جنایت، احکام اراضی و جنگ می شد که بیشتر برگرفته از فقه اسلامی بود یا حداقل در مبنا و ماهیت با فقه اسلامی تعارضی نداشت.

در قرن ۱۱ قمری، اورنگ زیب عالمگیر از شاهان معروف هند، هیئتی از علما را به ریاست عالم بزرگوار نظام الدین برهان پوری تشکیل داد و این هیئت موظف بود کتابی به مثابه قوانین دولتی به سبک جدید و آسان تدوین گردد که بیشتر جزئیات فقهی و قضایی را در برداشته باشد و در نظام قضا منبع و مصدر قرارگیرد. کتاب مذکور به «الفتاوی الهندیه» یا «فتاوی عالمگیری» معروف است که امروزه نیز در مسائل فقه و قضا در مذهب حنفی منبع معتمدی به شمار می رود، هرچند به صورت ماده و بند مرتب نشده است.^{۳۵}

در اواخر قرن ۱۳ قمری حدود سال ۱۲۸۶ هـ.ق، دولت عثمانی مجمعی علمی متشکل از هفت نفر از علما و فقهای برجسته را به ریاست احمد جودت پاشا تشکیل داد، شیخ محمد علاء الدین بن عابدین فرزند فقیه مشهور احناف، محمد امین بن عابدین یکی از اعضای این مجمع علمی بود. این مجمع قانون گذاری، احکام فقهی را آغاز کرد و مدت هفت سال طول کشید تا مسئولیت خود را در سال ۱۲۹۳ هـ.ق، تکمیل کرد و در این سال در ادارات دولت عثمانی و شهرهای زیر سلطه آن، به ویژه در نظام قضایی لازم الاجرا گردید.^{۳۶}

بعد از نهضت قانون گذاری در دولت عثمانی، به تدریج در برخی از سرزمین های اسلامی دیگر نیز به تقنین فقه پرداختند که کشورهای مصر، عراق، ایران، سوریه و لبنان را می توان برشمرد که در مسائل مدنی، جزایی، تجاری، استخدامی و اصول محاکمات از دولت عثمانی و اروپاییان تقلید نموده و قوانین مذکور را به تصویب رساندند. البته این کشورها همانند دولت عثمانی در پی محدود ساختن این قوانین به مذهب خاصی نبودند، اما اکثراً در قانون گذاری ها قواعد و احکام اسلامی را اساسی ترین منبع حقوقی معرفی نموده اند، همانند قانون اساسی سوریه، کویت، عراق، افغانستان، اندونیزی، مصر، سودان، اما ایران با تأکید بر موازین شرعی، فقه امامیه را منبع حقوقی در این کشور معرفی کرده است.^{۳۷}

همچنان مجموعه ای از احکام فقهی و قضایی در مصر که به عنوان مجموعه منشور قدری پاشا شناخته می شود، با پیشنهاد دولت مصر توسط محمد قدری پاشا تدوین شد که شامل بر سه کتاب بود^{۳۸} و بیشتر احکام فقهی و ابواب مختلف را در برداشت و در سال های ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۳ به چاپ رسید.^{۳۹}

«مجله الأحكام الشرعیة» بر اساس مذهب امام احمد بن حنبل نیز یکی دیگر از نمونه های قانون گذاری فقه اسلامی است که از سوی عبدالعزیز بن عبدالرحمن، پادشاه عربستان سعودی با تشکیل مجمعی از علمای حنابله به ریاست شیخ احمد عبدالله قاری تدوین گردید که شامل ۲۳۸۲ ماده است که در ضمن ۲۱ کتاب و یک مقدمه بیان شده است.^{۴۰}

^{۳۵} عبدالحمی حسنی، *نزّه الخواطر فی بهجة المسامع والنواظر* (حیدرآباد دکن: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۶۶ هـ.ش، ج ۱)، ۴۲۰.

^{۳۶} جلیل امیدی، *مقدمه ای بر تاریخ حقوق* (تهران: نشر احسان، ۱۳۸۳ هـ.ش، ج ۱)، ۲۱۳.

^{۳۷} عین نویسنده، ۲۱۶.

^{۳۸} کتاب های قدری پاشا در حوزه معاملات به عنوان «مرشد الحیران فی معرفة أحوال الانسان»، در حوزه وقف به عنوان «العدل والإنصاف فی مشکلات الأوقاف» و در حوزه احوال شخصیه به عنوان «الهبه والحجر والإیصاء والمیراث» نام گذاری شده بود.

^{۳۹} عمر بن سلیمان اشقر، *تاریخ الفقه الإسلامی* (کویت: دار النفاثس، ۱۴۱۰ هـ.ق، ج ۲)، ۱۹۸.

^{۴۰} عبید الله بادپا، *دور الاجتهاد والتقلید فی نظام القضاء* (دمشق: دار ابن کثیر، ۲۰۱۳ م، ج ۱)، ۳۶۶.

همچنین در این زمینه مجموعه‌ای از احکام فقهی و قضایی با استناد به بعضی قواعد فقه بر اساس مذهب امام مالک که به «ملخص الاحکام الشرعیة علی المعتمد فی مذهب مالک» شهرت دارد، از سوی شیخ محمد عامر فقیه مالکی تدوین گردید.^{۴۱} موارد مذکور علاوه بر این که بیانگر تاریخچه‌ی قانون‌گذاری احکام فقهی است، تلاش دولت‌ها و علمای برجسته‌ی امت اسلامی را جهت اقدام به این امر مهم، نشان می‌دهد.

۲-۳-۲. نقش اصول فقه در تدوین احکام در قالب قوانین

قانون‌گذاری به منظور ارائه احکام اسلامی در زمینه‌های مختلف به شیوه‌ی نوین و در قالب ادبیات امروزی، امر ضروری است و اگر اختلافی هم در جواز یا عدم جواز قانون‌گذاری احکام فقهی صورت بگیرد، اعتبار ندارد. چنانچه برخی از فقهاء، اصلاً آن را جائز ندانسته‌اند؛ چون امروزه تقریباً همه کشورهای اسلامی دارای قوانین و مقررات مدون‌اند و در زندگی مردم اجرا شده و عین مصلحت و ضرورت بوده و در جهت تسهیل و به‌روز کردن فقه یک قدم مثبت و مفید است. در صورت عدم جواز قانون‌گذاری احکام فقهی، قوانین وضعی کشورهای غیر اسلامی در کشورهای اسلامی رخنه می‌کند، لذا حداقل مفاد قانون‌گذاری احکام فقهی این است که از ورود قوانین وضعی کشورهای بیگانه و غربی جلوگیری شده و به جای آن احکام فقهی در قالب قانون، اجرا می‌گردد.^{۴۲}

بنابراین، قانون‌گذاری احکام فقهی افزون بر این که مانعی شرعی ندارد و از ورود قوانین وضعی کشورهای غربی جلوگیری می‌کند؛ امر نیکو و لازم بوده و مزایا و فواید دیگری نیز دارد:

الف- پرهیز از رخصت‌ها و آسان‌گیری‌های مذاهب مختلف.

ب- خودداری از تلفیق میان مذاهب.

ج- پرهیز از تفردات فقها و اقوال شاذ.

بنابراین؛ تدوین احکام فقهی، قضایی... به شیوه‌ی آسان و مرتب شده در بندها و مواد، بر حسب ارقام، به گونه‌ای که در هنگام نیاز استفاده از آن، سهل گردد، یک امر ضروری و لازمی است و یک کار پژوهشی و تحقیقی عصر حاضر به شمار رفته و در فهرست شیوه‌های متنوع تألیفی درج خواهد شد و شرایط زمانی نیز آن را می‌طلبد، از این رو؛ انجام آن مطابق به اصول شریعت اسلام و مذاهب اسلامی منافات نداشته، بلکه مبتنی بر اصل کلی و راجح است که در عصر حاضر، لازم و ضروری دانسته می‌شود. البته منظور از تقنین فقه این نیست که در ماهیت احکام فقهی تغییر ایجاد شود، بلکه منظور این است که احکام فقهی را بدون کوچک‌ترین تغییری، در قالب بندها و مواد بیان شود.

قابل یادآوری است که پیروان حقوق الهی، به ویژه علمای حقوق اسلام، به این باورند که باید اصول، قواعد، ضوابط، کلیات و اساسات قوانین و نیز بخش‌هایی از احکام فرعی از نوع ثوابت و غیر متغییر و احکام غیر مدرک به عقل، اما ضروری برای بشر، از جانب خداوند بواسطه وحی در اختیار بشر قرار داده شده و به اجرا گذاشته می‌شود. از این رو، قواعد وضع شده از طرق و مراجع دیگر فاقد اعتبار دانسته می‌شود و بشر در این زمینه‌ها صلاحیت قانون‌گذاری را ندارد.^{۴۳}

چنانچه که بیان گردید که قانون دو معنی دارد؛ یکی معنی عام که عبارت از مقرراتی است که از طرف یک سازمان با صلاحیت وضع می‌شود، ممکن است این سازمان؛ قوه مقننه، یا رئیس دولت یا یکی از اعضای قوه مجریه باشد، اما قانون به معنی خاص به مقرراتی اطلاق می‌شود که طبق تشریفات خاص هر کشور تصویب شود.^{۴۴} در نظام‌های حقوقی معروف از قبیل؛ نظام حقوقی رومن-

^{۴۱} اشقر، تاریخ الفقه الإسلامی، ۱۱۸؛ وهبه، الزحلی، جهود تقنین الفقه الإسلامی (بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۸هـ.ق، ج ۱)، ۵۴.

^{۴۲} محمد زکی عبد البر، تقنین الفقه الإسلامی (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامی، ۱۴۰۷هـ.ق، ج ۲)، ۶۲.

^{۴۳} پژوهشکده حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلام (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱هـ.ش، ج ۳)، ۲۹۷.

^{۴۴} ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰هـ.ش، ج ۷۹)، ۱۲۰.

ژرمن، نظام حقوقی کامن لا و نظام حقوقی اسلام، منابع و خواستگاه قانون گذاری متفاوت است، مثلا منابع نظام حقوقی رومن-ژرمن عبارتند از قانون، عرف و عادات، رویه قضایی، دکترین و اصول کلی حقوق است. منابع نظام حقوقی کامن لا، عبارت از رویه قضایی، قانون و عرف است. در این نظام ها بر اساس این منابع قانون وضع شده و در هنگام وضع قانون، تقدم و تأخر این منابع در نظر گرفته می شود.

اما در نظام حقوقی اسلام به منظور کشف اراده حکیمانه خداوند متعال اگر قانونی تصویب گردد، منابع قانون گذاری در این نظام به دو گونه؛ اصلی و فرعی دسته بندی می شود. منابع اصلی کتاب، سنت و اجماع است که تمام اهل اسلام بر قبولیت و حجیت آن ها، اجماع دارند، ولی منابع فرعی که از بطن منابع اصلی بیرون شده و با آن ها سنجیده شده و تأییدی خود را از آن ها می گیرند، عبارت از قیاس، مصلحت، استحسان، عرف، سد ذرائع و... اند.

با توجه به موارد بیان شده، به ویژه بیان منابع قانون گذاری در نظام حقوقی اسلام، مشخص می شود که هر کسی در مقام قانون گذاری احکام فقهی قرار می گیرد، باید به اصول فقه اسلامی آشنایی کامل داشته و به منابع احکام فقهی علم داشته باشد. همچنین در جزئیات کتاب الله و سنت رسول الله (صلی الله علیه وسلم) و سایر منابع حقوق اسلامی علم و آگاهی کامل داشته باشد و نیز هنگام قانون گذاری و تنظیم آن باید نسبت به متن قانون دقت بیشتر نموده و با ویژگی های ذیل سازگار باشد:

الف - قانون از اضافات و پیچیدگی ها خالی باشد، در صورتی که حکم قانون کلی و برای همه افراد است، باید صیغه های کلی و عام که شمولیت دارد را استفاده نماید.

ب - از قیودات اضافی و غیر معتبر در احکام قانون، جلوگیری نماید.

ج - قیود معتبر در قانون باید واضح و روشن باشد تا قاضی بتواند حکمی را که مخالف قانون باشد، آن را تشخیص دهد.

بنابراین، تمام این موارد می طلبد که اعضای کمیسیون قانون گذاری آگاه و مطلع بر اصول فقه و قواعد آن باشند. به سبب همین اهمیت است که در بعضی از کشورهای غیر اسلامی به ترجمه، تدریس و بکارگیری اصول فقه در دانشکده های حقوق و علوم قضایی نموده اند. امروزه اصول فقه در دانشگاه هاروارد آمریکا تدریس می شود و مدت ها است که کتاب «الرسالة» امام شافعی که اولین متن مکتوب در اصول فقه است، به زبان انگلیسی ترجمه شده و در پوهنحی های حقوق تدریس می شود.^{۴۵}

۳-۲-۳. نقش زبان شناختی اصول فقه در قانون گذاری

با وجود دقت قانون گذار در هنگام وضع قوانین، گاهی عملا عبارات قانونی دارای معانی متعدد و چند پهلو است و یا ممکن است با قوانین دیگر در تعارض باشد، در چنین مواردی یا موارد دیگری که در این زمینه پیش می آید، نقش اصول فقه را برجسته می سازد که در این مبحث بیان خواهد شد.

الف- دست یابی به دقت فنی در قانون گذاری

با توجه به این که نصوص قانونی همانند نصوص شرعی برخی ها عام و برخی دیگر خاص اند، یا بعضی از آن ها، مطلق و بعضی دیگر، مقید اند. همچنان بعضی از آن نصوص، قانون واضح و بعضی دیگر پیچیده و مغلق اند. در متون قانونی هنگام تعارض عام با خاص، عام به وسیله ی خاص تخصیص می یابد و هنگام تضاد مطلق با مقید، مطلق مقید می گردد و هرگاه تشریح دو متن قانونی، متوجه تحقق یک هدف باشند و یکی از آن دو، پیچیده و دیگری واضح باشد، پیچیدگی و ابهام متن به وسیله ی متن آشکار و واضح از بین می رود. پس روشن است که چنان اعمالی جز با کمک گرفتن از علم اصول فقه و قواعد آن، میسر نیست.^{۴۶}

^{۴۵}. گلباغی ماسوله، درآمدی بر عرف، ۲۰۷.

^{۴۶}. زلمی، اصول فقه کاربردی، ۴۹.

ب- نقش اصول فقه در توضیح و تفسیر احکام قانون

برای شارحان و مفسران قانون، دستیابی به عمق متون و دستیابی بر اهداف قانون‌گذار و تفهیم آن به ذهن مجریان قانون و یا تقدیم تسهیلات واضحی جهت قضاوت در پرتوی قانون، مشکل است، مگر این که آن شارحان یا مفسران قانون، با سلاح قواعد اصول فقه، مسلح باشند.

همچنان برای محصلین دانشگاه‌ها در سطوح عالی، جهت رهایی از سطحی‌نگری و ظاهرینی در بررسی به اموری که متعلق به موضوع بحث قضایی و قانونی باشد، بدون کمک گرفتن از قواعد و قوانین اصول فقه مشکل است.^{۴۷}

ج- نقش اصول فقه در رفع تعارض قوانین و ترجیح آن‌ها

در میان متون قانونی گاهی تعارض ایجاد می‌شود که رفع تعارض میان آن‌ها از سوی قاضی یا مفسر قانون، نیاز به پیروی از شیوه، روش و قواعد اصول فقه دارد.

در این زمینه قوانین اصول فقه می‌آموزد که نخست باید در حد ممکن جمع میان دو متن صورت گیرد، به این دلیل که اعمال دو متن متعارض، از اعمال یکی و اهمال دیگری بهتر است.

ولی اگر اعمال هر دو ممکن نباشد، واجب است که به قوانین و ضوابط ترجیحات پناه برده شود و متن راجح را بر مرجوح مقدم دانسته و بدان عمل شود.

اگر با قوانین و ضوابط ترجیح هم ممکن نبود، به این معناست که دو نص قانونی در قوت الزام، با هم مساوی هستند و نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد، در این صورت واجب است که تاریخ تشریح و یا تقنین آن دو را جهت تعیین و ترجیح نص متأخر و اعتبار ناسخ آن و لغو دیگری مورد بررسی قرار داده شود که این عملیه در اصول فقه میسر است.^{۴۸}

د- تشخیص موارد صریح و ضمنی و منطوق یا مفهوم قوانین

در بسا موارد دلالت متن قوانین بر احکام مختلف، یکسان و واضح نیست، بلکه بعضی از آن‌ها صریح و بعضی دیگر ضمنی است. در برخی موارد حکم برگرفته از متن قانونی گاهی منطوق و گاهی مفهوم است، منطوق هم گاهی صریح و گاهی غیر صریح می‌باشد، مفهوم هم گاهی موافق منطوق و گاهی مخالف با منطوق است.

بنابر این، تشخیص میان تمام موارد مذکور در دلالات متون قانونی و مضامین آن‌ها می‌طلبد که قاضی و مجریان قانون باید نسبت به قواعد و ضوابط اصول فقه از آگاهی کاملی برخوردار باشند.^{۴۹}

ه- شناخت طبیعت عناصر تصرفات قانونی و تشخیص احکام آن‌ها

شناخت طبیعت عناصر تصرفات قانونی و تشخیص احکام آن‌ها و تعیین ارکان و شروط هر کدام از آن عناصر، برای آگاهی بر آثاری که در آن عناصر، تحقق می‌یابد و تخلف هر کدام از آن ارکان و شرایط، اهمیت شایانی برای قاضی و هر پژوهشگر قانونی دارد و جز به وسیله آگاهی و اطلاع کامل به قواعد اصول فقه نمی‌توان به تمام این موارد، دست یافت.^{۵۰}

۳. نتیجه‌گیری

نگارندگان بعد از تحقیق و پژوهش در مورد کاربرد فقهی و حقوقی اصول فقه در عصر حاضر به این نتیجه رسیدند که اصول فقه در عصر حاضر، در سه زمینه، بیشتر کاربرد علمی و عملی دارد؛ اولین کاربرد آن، در عرصه احکام عملی است که در زمینه‌های

^{۴۷}. زلمی، اصول فقه کاربردی، ۵۰.

^{۴۸}. گلباغی ماسوله، درآمدی بر عرف، ۲۰۸.

^{۴۹}. زلمی، اصول فقه کاربردی، ۵۱.

^{۵۰}. زلمی، اصول فقه کاربردی، ۵۷.

استنباط احکام شرعی، پاسخ به نیازهای جامعه، ترجیح دیدگاهی که موافق با اصول و قواعد علم اصول فقه و مقاصد شریعت و شرایط زمان و مکان صادر شده باشد، شناسایی و اطلاع‌یابی به شیوه‌های ائمه فقه، قواعد اجتهاد و مقارنه و تطبیق میان مذاهب، دستیابی به اصول مذاهب اسلامی و کاهش دادن به تعصب مذهبی، مقارنه و موازنه میان آرای فقها و حقوقدانان و بیان مصادر احکام فقهی و مراتب آنها در استدلال است.

دومین کاربرد اصول فقه در دانش علم حقوق است که در کشورهای اسلامی اکثریت قوانین آنها برگرفته از فقه است. اصول فقه در فهم و تحلیل آنها کمک می‌کند. همچنان منابعی که در اصول فقه، مصدر حکم شرعی قرار می‌گیرد، می‌تواند در علم حقوق نیز منبع و مصدر قوانین، قرار بگیرد و بر مبنای آن قوانین صادر شود، همانند قیاس، عرف، استصحاب، مصلحت و سایر ادله‌ی احکام که نقش اساسی در کشف حکم دارد، در صورت عدم وجود دلیلی که مقدم بر آن است.

سومین کاربرد اصول فقه در عرصه‌ی قانون‌گذاری است که می‌تواند در زمینه‌های تدوین احکام در قالب قوانین، دستیابی به دقت فنی در قانون‌گذاری، تفسیر و توضیح احکام قانون، رفع تعارض میان قوانین و ترجیح آنها، تشخیص موارد صریح و ضمنی، منطوق و مفهوم قوانین و شناخت طبیعت عناصر تصرفات قانون و تشخیص احکام آنها نسبت به قانون و قانون‌گذار تعامل و همکاری داشته باشد.

فهرست منابع

قرآنکریم:

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. الانتقاء فی فضائل الأئمة الفقهاء. حلب: المطبوعات الإسلامية، ۱۴۱۷ هـ.ق، چ ۱.
- ابن مقفع، عبد الله. آثار ابن المقفع. بیروت: مکتبه الحیاة، ۱۴۱۶ هـ.ق، چ ۱.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. جلد ۱۱. بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۹ هـ.ق، بی چا.
- ابو حبيب، سعدی. القاموس الفقهی. دمشق: دار الفکر، ۱۴۰۸ هـ.ق، چ ۲.
- ابهری، حمید «و دیگران». "کاربرد استصحاب در قوانین مدنی ایران". نشریه علمی وزارت علوم. مجله فقه و حقوق اسلامی. ۴/۲ (بهار و تابستان ۱۳۹۱ هـ.ش).
- استانکزی، نصرالله. مبادی حقوق. کابل: انتشارات سعید، ۱۳۹۸ هـ.ش، چ ۵.
- اشقر، عمر بن سلیمان. تاریخ الفقه الإسلامي. کویت: دار النفائس، ۱۴۱۰ هـ.ق، چ ۲.
- افسری، سالم. قواعد فقهی مذهب امام شافعی. تهران: مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۹۲ هـ.ش، چ ۱.
- امامی، حسن، حقوق مدنی. تهران: کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۷۳ هـ.ش، چ ۴.
- امید، جلیل. مقدمه‌ای بر تاریخ حقوق. تهران: نشر احسان، ۱۳۸۳ هـ.ش، چ ۱.
- بابایی، پرویز. فرهنگ اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی. تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۹۱ هـ.ش، چ ۱.
- بادپا، عیید الله. دور الاجتهاد والتقلید فی نظام القضاء. دمشق: دار ابن کثیر، ۲۰۱۳ م، چ ۱.
- البعلی، محمد بن أبی الفتح. المطلع علی ألقاظ المقنع. جده: مکتبه السوادی، ۱۴۲۳ هـ.ق، چ ۱.
- پژوهشکده حوزه و دانشگاه. درآمدی بر حقوق اسلامی. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱ هـ.ش، چ ۳.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر. مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام. تهران: انتشارات گنج دانش، ۱۳۷۰ هـ.ش، چ ۱.
- حسنی، عبد الحی. نزهة الخواطر فی بهجة المسامع والنواظر، حیدر آباد دکن: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۶۶ هـ.ش، چ ۱.
- الحنفی الرازی، محمد بن ابی بکر. مختار الصحاح. بیروت- صیدا: المکتبه العصریة، ۱۴۲۰ هـ.ق، چ ۵.
- حیدری، حسین و خاکسار آرانی، جنت. "مطالعه تطبیقی مقررات کیفری عبرانی و حمورابی". مجله پژوهش حقوق کیفری ۱/۳ (پاییز ۱۳۹۳ هـ)، ۱۱۵-۱۴۳.
- حیدری، محمد تمیم. قانونگذاری بشر از دیدگاه مذاهب اسلامی. کابل: انتشارات سعید، ۱۳۹۵ هـ.ش، چ ۱.
- خلاف، عبد الوهاب. علم اصول الفقه. دمشق: دار القلم، بی تا، چ ۸.
- الرازی، أحمد بن فارس بن زکریاء. معجم مقاییس اللغة. جلد ۱ و ۴. بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۹ هـ.ق، بی چا.
- زحیلی، وهبة. جهود تقنین الفقه الإسلامي. بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۸ هـ.ق، چ ۱.
- الزرکشی، بدر الدین محمد. البحر المحیط فی أصول الفقه. بیروت: دار الکتبی، ۱۴۱۴ هـ.ق، چ ۱.
- زلمی، مصطفی. اصول فقه کاربرد. مترجم. احمد نعنی. تهران: نشر احسان، ۱۳۹۴ هـ.ش، چ ۱.
- الزمخشری، محمود بن عمرو. الفائق فی غریب الحدیث والأثر. ۳. بیروت: دار المعرفة، بی تا، چ ۲.
- سیمایی صراف، حسین. "علت و راه‌های کشف آن در استدلال قیاسی؛ بررسی تطبیقی در فقه اسلامی و کامن‌لا". مجله پژوهش‌های حقوقی دوره ۲/۱۵ (تابستان ۱۳۹۰)، ۴۳-۶۴.
- سیمایی صراف، حسین. قیاس در استدلال حقوقی. تهران: شهر دانش، ۱۳۹۲ هـ.ش، چ ۱.

- عبد البر، محمد زکی. تقنین الفقه الإسلامی. قطر: ادارة إحياء التراث الإسلامی، ۱۴۰۷هـ ق، چ ۲.
- عمر، أحمد مختار عبد الحمید. معجم اللغة العربیة المعاصرة. جلد ۳. بیروت: عالم الکتب، ۱۴۲۹هـ ق، چ ۱.
- قاسم، عبد الرحمن. الاسلام و تقنین الأحكام. بی جا: نشر مؤلف، ۱۳۹۷هـ ش، چ ۲.
- قانون مدنی افغانستان. ماده ۱، بند ۲.
- قرضاوی، یوسف. المدخل لدراسة الشریعة الإسلامیة. قاهرة: مکتبة وهبة، ۱۴۱۱هـ ق، چ ۱.
- کاتوزیان، ناصر. مقدمه علم حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰هـ ش، چ ۷۹.
- گلباغی ماسوله، سید علی جبار. درآمدی بر عرف. تهران: مؤسسه بوستان کتاب، بی تا، چ ۱.
- النمله، عبد الکریم. المهذب فی علم اصول الفقه المقارن. جلد ۱. ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۲۰هـ ق، چ ۱.

مجلة علمي - تحقيقي بين المللي ديوان

ديوان نړيوال علمي - څيړنيز ژورنال

مجلة ديوان الدولية للبحوث العلمية

DİWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi
DİWAN International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

جهود محدثي مرو في نقد الحديث في القرنين الثالث و الرابع الهجريين

تلاش های محدثین مرو در نقد حدیث در قرون سوم و چهارم هجری

Efforts of The Hadith Scholars of Marow (Mary) In the Critique of Hadith During the
III and IV Centuries AH

Merv Hadis Âlimlerinin Hicri III. ve IV. Yüzyıllarda Hadis Eleştirisindeki Çabaları

Doi:

حمید الله مزمل^۱

Makale Bilgisi / Article Information

معلومات مقاله / بيانات المقال

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma
makalesi/Resarch Article

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقيقي / البحثي

Geliş Tarihi / Received Date: 02.04.2024

تاریخ دریافت مقاله / تاریخ استلام المقال:

Kabul Tarihi / Accepted Date: 06.06.2024

تاریخ پذیرش مقاله / تاریخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal
tespit edilmemiştirاین مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده
Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.This article has been scanned by Turnitin. No Plagiarism
detected.قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin و لم يثبت انه
من السرقات الادبية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی.

حمید الله مزمل ، " تلاش های محدثین مرو در نقد حدیث در قرون سوم و چهارم هجری "، مجله ديوان ۲/۵ (سرطان ۱۴۰۳)، ۲۰۷-۲۲۸.

Atıf:

Hamidullah Muzammil, "Merv hadis âlimlerinin hicri 3. ve 4. yüzyıllarda hadis eleştirisindeki çabaları", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 207-228^۱ دكتور، رئيس الشؤون الأكاديمية في الوزارة التعليم العالي كابل افغانستان.

ORCID: 0009-0009-6192-6644 . hameedmuzammil2@gmail.com

المخلص

هذا البحث تسليط الضوء على نقد الحديث لمحدثي مرو في القرنين الثالث والرابع الهجريين، والحركة العلمية التي شهدتها منطقة مرو خلال القرون الثلاثة من الهجرة. حيث استعرض الوصف بمرو وموقعه العلمي في القديم والحديث، كما تناول فيها تراجم الصحابة الداخلين إلى مرو إذ هم النواة الأولى لإنتشار الحديث الشريف فيها، ثم تراجم الحفاظ المروزيين وجهودهم في نقد الحديث الشريف ومنهجهم، أن علماء مرو كانت لهم العناية الفائقة بالعلوم الشرعية عامة، وبعلم الحديث ونقده خاصة.

الكلمات المفتاحية:
النقد، الحركة العلمية، العلوم الشرعية، علماء مرو.

يستخدم في هذا المقال المنهج المكتبي والتحليلي والوصفي، ونظراً لضرورة البحث، يشتمل المقال المتحصل عليه على المقدمة والجسم والخاتمة والمصادر. ويتناول الجزء الأول من هذا المقال التعريف بمدينة مرو من حيث اسمها وشهرتها وموقعها الجغرافي ونشاطها العلمي، ويتناول في الجزء الثاني سيرة حفظة الحديث في مدينة مرو. ومارف، وفي الجزء الثالث تناول أسلوب نقد الحديث وأمثلة النقد وينتهي هذا المقال بالنتائج التي تم التوصل إليها في هذه العملية العلمية وقائمة المصادر والمراجع.

چکیده

این تحقیق به بررسی نقد حدیث توسط محدثان مرو در قرون سوم و چهارم هجری قمری و فعالیت‌های علمی منطقه مرو در طول سه قرن از هجرت می‌پردازد. در این تحقیق به توصیف مرو و موقعیت علمی آن در قدیم و جدید پرداخته شده است. همچنین، به شرح حال صحابه‌ای که وارد مرو شدند و به عنوان هسته اولیه انتشار حدیث شریف در آنجا بودند، پرداخته شده است. سپس به شرح حال حافظان حدیث مرو و تلاش‌های آنان در نقد حدیث شریف و روش‌های آنان در این زمینه پرداخته شده است. علمای مرو به طور کلی توجه ویژه‌ای به علوم شرعی و به طور خاص به علوم حدیث و نقد آن داشته‌اند.

کلمات کلیدی:
نقد، نهضت علمی، علوم شرعی، علمای مرو.

در این مقاله از روش کتابخانه‌ای، تحلیلی و توصیفی استفاده شده و نظر به ضرورت تحقیق مقاله دست‌داشته شامل مقدمه، بدنه، نتیجه‌گیری و منابع می‌باشد. در بخش نخست این مقاله به معرفی شهر مرو از نظر نام و شهرت، موقعیت جغرافیایی و فعالیت‌های علمی پرداخته شده است، در بخش دوم به شرح حال حافظان حدیث در شهر مرو اختصاص داده شده و در بخش سوم به روش نقد حدیث و نمونه‌های نقد پرداخته شده است. این مقاله با نتایجی که در این سیر علمی به دست آمده و لیست منابع و مراجع به پایان می‌رسد.

Abstract

This research aims to shed light on the Hadith criticism of the Hadith scholars of Marow (Mary) in the III and IV centuries of the Hijra, and the scientific movement that the Marow (Mary) region witnessed during the first three centuries of the Hijra. So, this research reviewed the introduction of Marow (Mary) and its location, ancient and modern, and highlighted the biographies of the Al-Sahaba who entered Mary, as they were the first nucleus for the spread of the Noble Hadith there, then the biographies of the Marow (Mary) Huffaz-ul-Hadith of the Holly Qur'an, and their efforts in criticizing the Noble Hadith and their methodology, and that the scholars of Marow (Mary) had great interest in the Sharia sciences in general, and in the Noble Hadith, its sciences and its criticism in particular.

In this article, library, analytical, and descriptive methods are used, and considering the necessity of research, the obtained article includes an introduction, body, conclusion, and sources. In the first part of this article, the introduction of the city of Marow (Mary) in terms of its name and fame, geographical location, and scientific activities is discussed, in the second part, is dedicated to the biography of the hadith memorizers in the city of Marow (Mary), and in the third part, it deals with the method of criticism of hadith and examples of criticism. This article ends with the results obtained in this scientific process and the list of sources and references.

Keywords:

Criticism,
Scientific
Movement,
Sharia Sciences,
Marow (Mary)
Scientists.

Özet

Bu araştırmanın amacı, III. ve IV. hicri yüzyıllarda Merv muhaddislerinin hadis tenkitlerine ve Merv bölgesinin hicretten sonraki üç yüzyıl boyunca yaşadığı bilimsel harekete ışık tutmaktır. Bu çalışmada, Merv'in tanımı, eski ve yeni dönemlerdeki bilimsel konumu incelenmiştir. Ayrıca, Merv'e gelen ve hadis-i şerifin yayılmasında ilk çekirdek olan sahabelerin biyografilerine yer verilmiştir. Daha sonra, Merv'li hadis hafızlarının biyografileri, Hadis-i şerifin eleştirisindeki çabaları ve yöntemleri ele alınmıştır. Merv alimleri, genel olarak İslami bilimlere ve özel olarak hadis ilmi ve eleştirisine büyük önem vermişlerdir. Bu makalede kütüphane, analitik ve tanımlayıcı yöntemler kullanılmıştır. Araştırmanın gerekliliği dikkate alınarak elde edilen makalede giriş, gelişme, sonuç ve kaynaklar yer almaktadır. Bu makalenin ilk bölümünde Merv şehrinin adı ve şöhreti bakımından tanıtımı, coğrafi konumu ve ilmi faaliyetleri ele alınmış, ikinci bölümde ise Merv şehrinde bulunan hadis hafızlarının biyografisine ayrılmıştır. Üçüncü bölümde hadis tenkidinin yöntemi ve tenkid örnekleri ele alınmıştır. Bu makale, bu bilimsel süreçte elde edilen sonuçlar, kaynak ve referans listesiyle sona ermektedir.

Anahtar Kelimeler:

Tenkit, Bilimsel
Hareket, İslam
Bilimleri, Merv
Alimleri.

المقدمة:

الحمد لله حق حمده والصلاة على خير خلقه محمد وعلى آله وأصحابه الطاهرين أجمعين. أما بعد: فإن السنة الشريفة المرأة الصافية التي تظهر فيها مراد الله في القرآن الكريم حيث، فأبرزت معانيه مقاصده، مراميه وفق ما اراد الله تعالى، ثم تشكلت تلك الآيات في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم (واقعاً علمياً) وكما ذكر في الأثر (كان خلقه القرآن) والصحابة رضوان الله عليهم قد أدركوا تلك الحقيقة فجعلوا في حياتهم أسوةً حسنةً (في نفوسهم حباً، وفي حياتهم عملاً وتطبيقاً) وذلك فإن عناية بالسنة الشريفة هي في الأصل عناية بالقرآن الكريم. الجهود التي يبذلون في سبيلها حفظاً وروايةً و نقداً ودرايةً وفقهاً وإستنباطاً وتوفيقاً وترجيحاً هو في الواقع خدمة وعناية لكتاب الله تعالى، ومن أجل هذا تبرز جهود نقاد مرو في خدمة الحديث الشريف والعناية به، وتقديراً لجهود العلماء وعلو لهمم، لملكاتهم رأيت أن أوجه جهودي لهذه المقالة تحت العنوان: "جهود محدثي مرو في نقد الحديث في القرنين الثالث والرابع الهجريين" ولست في صدد الإستعاب والإستقراء جميع ما قدمه محدثي مرو من جهود بل على سبيل الإنتقاء والإختيار وأما الاستقراء التام فإنني أكاد أجزم أنه من الصعوبة في هذا البحث المؤجز، ولكنني أحاول أن أشير إلى ما قدموا من جهود كثير أسأل الله تعالى أن يوفقني لكثير في المستقبل ويتقبل مني هذه المحاولة اليسرة وتمهيداً فيما بعد. وقد فتحت هذه المقالة بتمهيد موجز ذكرت فيه التعريف بمرو ثم أتبعته بتراجم الحفاظ في القرنين الثالث والرابع بمرو وحاولت أن أركز اهتمامي على النقاد من المحدثين في مرو. وبعد ذلك ذكرت عناية نقد الحديث لدى لماء مرو.

أهمية الموضوع: تتبوأ مدينة مرو مكانة عريقة قبل الإسلام وبعد الإسلام بين مدن خراسان بوصفها إحدى المدن العلمية والتاريخية التي تمتد جذورها إلى ما قبل الإسلام وإحدى مراكز العلم ومعاقله بعد الإسلام وقد تخرج فيها كثير من العلماء في فروع العلم الشرعي وغيره من فنون شتى ومن هؤلاء الذين كانت تزخريهم نيسابور هم المحدثون وحفاظ الحديث ورواته وقد حاولت في هذا البحث الموجز تسليط الضوء على تراجم نقاد الحديث وجانب منهجهم النقد الحديثي وتمكن أهمية الموضوع فيما يلي:

- أهمية منطقة نيسابور في التاريخ الإسلامي نظراً لمكانتها السياسية والعلمية في القرن الثالث إلى الخامس الهجري حيث أصبحت مرو في تلك الفترة دار علم تنافس بغداد وغيرها من الأمصار لما قدمت لهذه الأمة من علماء وحفاظ ورواة الحديث حفظ الله بهم هذا الدين.
- وهذه المقالة تبرز جوانب النقد الحديثي لعلماء الحديث في مجال علوم الحديث، وأنه فلما تجد مكتبة في العالم تحتوي كتباً لنقد الحديثي إلا فيها نتاج علمي لواحد على الأقل من أبناء مرو.

أسباب اختيار الموضوع:

- الرغبة في دراسة نقد الحديثي من خلال جمع تراجم نقاد المروزيين.
- دراسة مناهج النيسابوريين ومعرفة منهج النقد الحديثي من خلال تصانيفهم.
- إبراز المكانة والأهمية التي تتبوأها مدينة مرو في العالم الإسلامي عامةً وفي خراسان خاصةً.
- إفادة طلاب العلم الباحثين عن مناهج العلماء ومنهج النقد الحديثي.

مشكلة البحث:

هناك تساؤلات عن مرو كثيرة جداً تنحصر في النقاط التالية:

ما هي مكانة مرو الحديثية؟

ما هي جهود نقاد الحديث في مرو؟

من هم أبرز علماء نقاد الحديث الذين برزوا في تلك الفترة في مدينة مرو؟

منهج البحث:

جمعت في هذه المقالة بين المنهج التاريخي، والتحليلي، والوصفي. قد اقتضت ضرورة البحث أن تتألف البحث من المقدمة وثلاثة مباحث والخاتمة المصادر والمراجع. البحث الأول التعريف بمدينة مرو؛ من حيث تسميتها و جغرافيتها، الحركة العلمية فيها. أما البحث يتركز بتراجم حفاظ الحديث في مرو. ثم تناولت في المبحث الثالث منهج نقد الحديث ونماذج النقد وتم إنها البحث بخاتمة والنتائج التي توصلت خلال هذه الجولة العلمية وقائمة المصادر والمراجع.

أدعو الله عزوجل أن يرزق هذا العمل في حرز القبول، وأرجو وأطلب توفيق للخدمة كتاب الله، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

التعريف بمدينة مرو وموقعها الجغرافيا ومكانته العلمية:

الف: تسمية مدينة مرو:

لمرو أسماء كثيرة أشهرها على الإطلاق "مرو" أو "مروالشاهجان" تفریقاً بينها وبين "مرو الروذ" أو مروی الصغرى " « والروذ: بالذال المعجمة، هو بالفارسية النهر فكأنه "مروالنهر"، وهي مدينة قريبة من مرو الشاهجان، وهي على نهر عظيم، فلها سميت بذلك، وهي بالنسبة إلى مرو الأخرى، خرج منها خلق من أهل الفضل ينسبون مروروذي ومروذي^٢.

فإذا أطق اسم مرو بلا تقييد فهي "مرو الشاهجان" أو "مرو الكبرى"^٣.

ومعنى "مرو الشاهجان" "مرح نفس الملك، أو روح الملك، ويرى لسترنج: أن كلمة الشاهجان ما هي إلا الصيغة العربية لـ "شاهكان"، ومعناها "السلطاني"، أو "يخص الملك"^٤، وفي التفسيرين تقارب واضح.

وأما تفسيرها باللغة العربية فمعناها "الحجارة البيض" التي يضرم بها النار^٥ وفي معجم المصطلحات الجغرافيا: أن مرو ترداف "الكوراتز"، ذلك المعدن الحجري المعروف^٦.

ولمرو أسماء أخرى يبدو أنها يونانية، ذكر منها أبو حنيفة الدينوري: "مرخانوس"^٧ و: "ميلانوس"^٨، والنسبة إلى مرو: مروزي، بزيادة زاي على غير القياس^٩.

١. أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد، رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة (قاهره: مكتبة الأسرة القاهرة، ٢٠٠٦)، ٢٩.

٢. شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ياقوت الحموي معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م، چاپ ٢)، ١١٢/٥.

٣. أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (بيروت: مكتبة مدبولي القاهرة، بی تا)، ٢٣١/١.

٤. أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، الأنساب للسمعاني (حيدر آباد الدكن - الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، بی تا)، ١٤٩/٥.

٥. أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح يعقوبي، البلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ق، چاپ ١)، ٤٤٠.

٦. أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي (بيروت: المكتبة العلمية، بی تا)، ١١٨.

٧. يوسف توني، معجم المصطلحات الجغرافية (القاهرة: دار الفكر العربي ١٩٦٤م)، ٤٥٨.

٨. أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال، محقق. عبد المنعم عامر مراجعة، الدكتور جمال الدين الشيال، مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي ١٩٦٠م، چاپ ٣٨، ١.

٩. أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري الأخبار الطوال محقق. عبد المنعم عامر مراجعة: الدكتور جمال الدين الشيال، ٣٨.

١٠. ابن منظور الأفرقي المصري محمد بن مكرم، لسان العرب (بيروت: دار صادر، بی تا)، ٢٧٥/١٥.

ألقاب مرو:

ومن ألقابها التي تدل على عظم شأنها و رفعة مكانتها: "بيضة خراسان"،^{١١} و "عين خراسان"، و "أم خراسان"^{١٢} و في العصر الحديث قال عنها فامبري: "مرو ملكة الدينا".^{١٣}

مكانة مرو:

كان لمرو مكانة عظيمة قبل الإسلام لتبعتها للدولة الساسانية، فقد كانت أهم المدن في شرقها لأهمية موقعها، و لازدهارها الاقتصادي ثم لما من الله عليها و دخلت في الإسلام ازدادت رفعةً، حيث صارت عاصمة إقليمي خراسان و ماوراء النهر (بلاد ماوراء النهر: مصطلح يقصد به "بلاد وسط آسيا" المعروفة باسم التركستان " حيث مقر شعوب الأتراك و مضارب قبائلهم العديدة).^{١٤}

موقع مرو جغرافياً:

أن المدينة مرو التاريخية تقع في الأقليم الخراسانية^{١٥} و من مدنها المشهورة، ولها أهمية سياسية عظيمة؛ و عبر تاريخ مرو كانت منزلاً لحكام خراسان^{١٦} أما بينها و بين المدن الأخرى مسافات كثيرة، فبين مرو و بين مدينة بلخ التاريخية^{١٧} مائة و عشرون فرسخاً^{١٨} و من مرو إلى مدينة سرخس مشهورة.^{٢٠}

ثلاثون فرسخاً و بينها و بين مدينة نيسابور سبعون فرسخاً.

و من وصفها فقال: "فهي أرض مستوية بعيدة عن الجبال، كثيرة الرمال سبخة و أبنيتها من طين يخترقها نهر المرغاب، و فيها يخص مناخها فهي شامية الهواء اشتهرت مدينة مرو بزراعة الأثمار كثيرة مثل: العنب، و البطيخ، و الحبوب"^{٢١} و كذلك سكان مرو يهتمون بصناعة المنسوجات كالملحم^{٢٢} و نسج الثياب المرورية و الأبرسيم^{٢٣} و القطن.^{٢٤}

فتح مدينة مرو التاريخية:

كانت فتح مدينة مرو في سنة ثلاثين من الهجرة، و قد فتح حاتم بن النعمان الباهلي رضى الله عنه في خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه، و كمنطقة أخرى مرت منطقة مرو بطروف صعبة أثرت على توسعاتها على أثر هجوم المغول التتار مدينة مرو و خربوا كل أشيائها الجميلة في عام ٦١٧ من الهجرة و حرقوا الخزائن و نهبوا، و المدارس و المراكز العلمية و جعلوا مرو إلى صحراء جرداء بعد خراب السدود و المسنجات و مقاسم الماء بنهر مرغاب. عند ذكر تاريخ خراسان بشكل عام يجدر بنا ذكر الروايات التي تعددت عن خروج الدجال الأكبر "قبايل اللعين" من هذه المناطق، و قد دلّ معظم العلماء و المختصين على هذا الأمر بالآثار النبوية، و تقع خراسان القديم بين الدول المتعددة حالياً هي: إيران و أوزبكستان، و طاجكستان و تركمانستان، كما تعد مدينة مرو من أبرز المدن الموجودة

^{١١}. محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري، تاريخ الرسل والملوك (بيروت: دار التراث، ١٣٨٧هـ)، ٩٦٧.

^{١٢}. الثعالبي، أبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، ثمار القلوب في المصاف والمنسوب للثعالبي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف)، ٢٥٥.

^{١٣}. إبراهيم أحمد العدوي، المجتمعات الإسلامية ماضيها وحاضرها (قاهرة: جامعة القاهرة، كلية دارالعلوم، ١٤١٦ق/١٩٩٥م)، ٣٥.

^{١٤}. العدوي، المجتمعات الإسلامية ماضيها وحاضرها، ٣٥.

^{١٥}. البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ٢٩٩.

^{١٦}. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١١٣/٥.

^{١٧}. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١١٣/٥.

^{١٨}. البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ٢٩٩.

^{١٩}. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١١٣/٥.

^{٢٠}. السمعاني، الأنساب، ٢٠٧/١٢.

^{٢١}. محمد بن حوقل البغدادي الموصللي، صورة الأرض (بيروت: دار صادر، ١٩٣٨)، ٤٣٥/٢.

^{٢٢}. البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ٣٢٢.

^{٢٣}. البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ٣٢٤.

^{٢٤}. البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ٣٢٤.

في إقليم خراسان إلى جانب بلخ، و هراة، ونيسابور اشتهرت مدينة مرو بشهرة فائقة بحكم أنها عاصمة مدينة خراسان حيث كانت مركزاً للولاة والحكام أثناء العصر الأموي.

أهل مدينة مرو:

الغالبية العظمى من أهل خراسان عموماً الأعاجم من قبائل؛ البلوشية والفارسية و البشتونية واللاتراك، وكانت ديانتهم السائدة قديماً المجوسية هي قبل مجئ نور الإسلام، واشتهر سكان تلك المدينة بالبخل الشديد الذي يذكر الشعراء و يضربون بهم المثل في اشعارهم بذلك الوصف وعلى مر تاريخ المدينة انجبت هذه المنطقة كوكبة من المشاهير ودُفِنوا بها ومنهم: بريدة بن الحبيب الأسلمي، وأبو برزة، الحكم بن عمرو الغفاري، قريط بن أبي رمثة، كما نشأ وترعرع بها كوكبة من الجهابذة والأفحال أشهرهم على سبيل المثال لا الحصر، أبو حمزة السكري، محمد بن نصر المروزي، عبد الرحمن الخازني، والعالم الكبير أحمد ابن حنبل، والحافي "بشر بن الحارث"، أبو المظفر السمعاني، وآخرون، كما أن تركمانستان تمتاز بمدينة مرو تعد جوهريتها، وتشرف هذه المدينة بين المدن التي تربي فيها الخليفة المأمون قبل توليته الخلافة.^{٢٥}

المساجد التاريخية القديمة لهذه المدينة:

أن "مُصلى العيد" المشهور بمدينة مرو الموقر في "مربعة أبي الجهم" التي تقع بين الماجان وهرمزفرة النهرين في ما بين المدينة، وتقام فيه الجمعات، وحيث يحتل المكانة بين العمائر والأبنية الرائعة المزخرفة، والجدير بالذكر في هذا الصدد أن "مدينة مرو" بها أنواعاً ثلاث من المساجد أولها، "المسجد الرئيس" وهو المسجد الجامع، والمساجد الخمس ويُقصد بها تلك المساجد التي تُقام بها الصلوات الخمسة، أما القسم الأخر فهو الذي تُقام فيه صلاة الأعياد، وهو عبارة عن ساحة شاسعة خاوية يؤذن فيها لصلاة العيد، كما تعد دار الإمارة المجاورة للمسجد الجامع هي المحرك الرئيس للسلطة والأعمال الإدارية في كل مدينة من المدن.^{٢٦}

مدينة مرو حالياً:

تقع مرو حالياً في جمهورية "تركمانستان" (كانت إحدى الجمهوريات التأسيسية للإتحاد السوفيتي حيث سقطت في يد القوات الروسية سنة ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م وبها ١٨٠مسجداً).^{٢٧} وهي الآن إحدى المدن الصناعية بها^{٢٨} ولكنها فقدت أهميتها التاريخية، فهي الآن: مدينة منسية قابعة في زاوية من زوايا النسيان^{٢٩} ورغم ذلك فإن مرو كانت - وما زالت - "أهم مدن تركمانستان في التاريخ حيث كانت عاصمة إقليم خراسان بأكملها.^{٣٠}

^{٢٥} سهيلة عليوي مرزوق، السياسة الزراعية للدول العربية الإسلامية في خراسان في القرن الأول الهجري (البصرة: جامعة البصرة، كلية التربية، رسالة ماجستير، ١٩٨٨م)، ١٥٥.

^{٢٦} نجيب عبدالفتاح جيلاني محمد، الحركة العلمية في مرو من بداية القرن الرابع الهجري حتى أوائل القرن السابع الهجري (المصر: جامعة الأزهر، في الحضارة الإسلامية، رسالة الماجستير، ٢٠٠٧م).

^{٢٧} الإسلام والدول الإسلامية غير العربية بآسيا مكتبة النهضة المصرية، القاهرة الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٠م، ٥٨٨، المسلمون في الإتحاد السوفيتي عبر التاريخ دارالشرق، جدة السعودية الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م ٣٦٣/١.

^{٢٨} محمد كامل احمد محمد، العالم الإسلامي في آسيا وأفريقيا، ٢٠٧.

^{٢٩} محمد علي البار، المسلمون في الإتحاد السوفيتي، ٣٦٥/١.

^{٣٠} محمد علي البار، المسلمون في الإتحاد السوفيتي، ٣٦٥/١.

تراجم حفاظ الحديث في مرو:

كتب تراجم الرجال والطبقات والتاريخ الإسلامي التي تناولت تراجم اصالة اوضماً في هذه المصادر التاريخية تجد دور محدثي مدينة مرو في العلوم الإسلامية كثيرة، إذ برعوا في ذلك وأبدعوا حتى تشير إليهم بالبنان، وخلفت المدارس الحديثية ومنها على سبيل المثال لا الحصر "مدرسة مرو" في النقد الحديثي مقارنة بالمدارس الحديثية الأخرى، ومن تلك المدارس انتشر النقد الحديثي في العالم الإسلامي بسبب تلاميذ تلك المدرسة الحديثية، انتسب المحدثون مجموعة من النقاد إلى مدينة مرو العريقة، فلقبوا أنفسهم لانتفاء هذه المدينة التاريخية الشهيرة، تحت اسم (المروزي) أو (المروذي).

الآن نذكر على سبيل المثال بعض تراجم حفاظ الحديث منهم:

١. عبدالله بريده بن الحصيب الأسلمي الحافظ الإمام -رحمه الله تعالى:

ترجمة الراوي: عبدالله بن بُريده بن الحُصيب الأسلمي، أبو سهل المروزي، أخو سليمان بن بريده وكانا توأمين وقاضي مرو، ثقة من الثالثة، كان من أوعية العلم، وقد نشر في حياته علماً كثيراً توفي سنة ٥٠٠هـ. روى عن: أبيه وعن عبد الله بن عمر وعبدالله بن معقل، أبي موسى الأشعري، عمران بن الحصين، ابن عباس، المغيرة بن شعبة، أبي هريرة، سمرة بن جندب ومعاوية وعائشة رضي الله عنهم. روى عنه: حسين المعلم، مقاتل بن حيان، حسين بن واقد قال أبو بكر الأثرم: "قلت لأبي عبدالله: ابن بريده قال: "أما سليمان فليس في نفسي منه شيء، أما عبدالله ثم سكت، ثم قال: "كان وكيع" يقول: "كانوا لسليمان بن بريده أحمد منهم لعبدالله قلت: "ولعل هذا من أجل الرواة عنه أمثال حسين بن واقد". أخرج له: البخاري ومسلم، أبو داود، الترمذي، النسائي وابن ماجه توفي سنة ١١٥هـ في مرو.

٢. عيسى بن عبيد ابن مالك الكندي -رحمه الله تعالى:

ترجمة الراوي: عيسى بن عبيد ابن مالك الكندي: أبو المنيب المروزي روى عن: إبراهيم بن حنان الأزدي، إبراهيم بن ميمون الصائغ، جعفر بن عكرمة القرشي، حسين بن عثمان المزني، الربيع بن أنس الخراساني، سفيان بن عثمان بن المحتفز، عبد الله بن بريده و ابن عمه عبد الخالق بن عمرو. روى عنه: عبدان بن عبد الله بن عثمان، عبد العزيز ابن أبي رزمة، العلاء بن عمران: المروزيون، عيسى بن موسى غنجار البخاري، الفضل بن موسى السنياني، نعيم بن حماد الخزاعي وأبو تميلة يحيى بن واضح المروزيون. قال أبو زرعة: "لا بأس به"^{٣١}. وذكره ابن حبان في كتاب "الثقات"^{٣٢}. أخرج له: أبو داود، الترمذي و النسائي.

٣. إبراهيم بن ميمون الصائغ -رحمه الله تعالى عليه:

ترجمة الراوي: إبراهيم بن ميمون، أبو إسحاق الصائغ، مولى النبي - صلى الله عليه وسلم - المروزي، كان من أهل مرو، فقيهاً فاضلاً من الأمرين بالمعروف. روى عن: عطاء بن أبي رباح، أبي إسحاق السبيعي، أبي الزبير ونافع وغيرهم.

^{٣١}. يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبلي المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المحقق. بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ)، ٢٢/٦٣٤، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦ق)، ٣/١٢٩.

^{٣٢}. محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم الدارمي، الثقات، المحقق. الدكتور محمد عبد المعيد خان (الهندية: وزارة المعارف للحكومة العالية، ١٣٩٣هـ)، ٧/٢٣٥.

روى عنه: داود بن أبي الفرات، حسان بن إبراهيم أبو حمزة السكري وغيرهم.

قال الإمام أحمد: "ما أقرب حديثه"، روى له البخاري تعليقاً وأبو داود والنسائي توفي سنة ١٣١ هـ.^{٣٣}

٤. عبدالله بن المبارك - رحمه الله تعالى:

ترجمة الراوي: أبو عبد الرحمن المروزي عبدالله بن المبارك^{٣٤} مولى بني حنظلة من أهل مرو أبو عبد الرحمن كان مولده سنة ١١٨ هـ. وكان أحد الأئمة فقها وورعاً وعلماً وفضلاً وشجاعاً ونجدةً ممن رحل وجمع وصنف وحدث و حفظ و ذاكر و لزم الورع الخفي و الصلابة في الدين والعبادة الدائمة مع حسن العشرة واستعمال الأدب إلى أن مات منصرفاً من طرسوس في شهر رمضان سنة ١٨١ هـ و قبره بهيت مدينة على الفرات مشهور بزار.^{٣٥}

روى عن: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفزاري، أبو بردة بريد بن عبدالله بن أبي بردة، جرير بن حازم، حجاج بن أرطاة، حرملة بن عمران التميمي، حسين بن ذكوان المعلم، الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، حماد بن زيد وحماد بن سلمة وحميد الطويل.

روى عنه: (سفيان الثوري، سفيان بن عيينة، أبو داود سليمان بن داود الطيالسي، أبو الربيع سليمان، أبو الأحوص سلام بن سليم الحنفي، عبد الرزاق بن همام، ويحيى بن سعيد القطان).

قال عبد الرحمن بن مهدي: "الأئمة أربعة سفيان الثوري، مالك بن أنس، حماد بن زياد و ابن المبارك" "أما حديثه فهو حجة بالإجماع" أخرج له: (أصحاب المسانيد والأصول) توفي ١٨١ هـ.

٥. الربيع بن أنس - رحمه الله تعالى:

الربيع بن أنس زياد البكري الخراساني المروزي سكن مرو وكان عالماً في زمانه، سجنه أبو مسلم الخراساني تسعة أعوام، وتحيل ابن المبارك حتى دخل إليه فسمع منه.

روى عن: (أنس بن مالك، وأبي العالية الرياحي، والحسن البصري)

روى عنه: (بن المبارك، أبو جعفر الرازي، سليمان التيمي، الأعمش، الحسين بن واقد، عبد العزيز بن مسلم، نهشل بن سعيد، نصر بن يحيى وغيرهم، والناس يتقون حديثه ما كان من رواية أبي جعفر عنه لأن فيها اضطراب كثير).^{٣٦}

٦. سليمان بن بريدة بن الحصيب الأسلمي المروزي - رحمه الله تعالى:

ترجمة الراوي: سليمان بن بريدة بن الحصيب الأسلمي المروزي أخو عبد الله بن بريدة، ولد في بطن واحد على عهد عمر بن الخطاب.

روى عن: أبيه بريدة الأسلمي، عمران بن حصين، يحيى بن يعمر وعائشة أم المؤمنين رضي الله عنهم.

روى عنه: أبو سنان ضرار بن مرة الشيباني، عبد الله بن عطاء، علقمة بن مرثد، عيلان بن جامع، القاسم بن مخيمرة، قعب التميمي، محارب بن دثار، محمد بن جحادة، محمد بن شيبه بن نعام، محمد بن عبد الرحمن أحد شيوخ بقية بن الوليد ويزيد النحوي.^{٣٧}

^{٣٣} محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، التاريخ الكبير، المحقق. محمد عبد المعيد خان (الدكن: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، بي تا)، ٧٥٩ / ١.

^{٣٤} أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (بيروت: دار الكتب العلمية، بي تا)، ١٥٢ / ١.

^{٣٥} محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مشاهير علماء الأمصار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٩م)، ١٥٦٤.

^{٣٦} بخاري، تاريخ البخاري الكبير، ٩٢٤ / ٣.

^{٣٧} أبو الحجاج، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ٣٧٠ / ١١.

قال ابن حبان لما ذكره في جملة الثقات: "ولد لثلاث خلون من خلافة عمر بن الخطاب، ومات سنة خمس ومائة بفنديين، قرية من قرى مرو بها قبره، وكان على قضاء مرو فيما قيل".

قال ابن حجر: "ثقة من الثالثة مات سنة خمس ومائة وله تسعون سنة".^{٣٨}

قال عنه وكيع: "يقولون: أن سليمان بن بريدة اصحهما حديثاً وأوثقهما".

أخرج: له مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه. وخرج ابن حبان حديثه في "صحيحه"، وكذلك أبو عوانة، والطوسي، والحاكم، والدارمي.^{٣٩}

٧. أحمد بن حنبل أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الذهلي الشيباني المروزي رحمه الله تعالى:

ترجمة الراوي: أحمد بن حنبل أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الذهلي الشيباني المروزي البغدادي شيخ الأمة، وعالم أهل العصر وكان إمام المحدثين، صنف كتابه المسند، وجمع فيه من الحديث ما لم يتفق لغيره، وقيل: إنه كان يحفظ ألف ألف حديث وخرجت أمه من مرو وهي حامل به، فولدته في بغداد، في شهر ربيع الأول سنة أربع وستين ومائة، وقيل: إنه وُلد بمدينة مرو و حمل إلى بغداد وهو رضيع.^{٤٠}

روى عن: أحمد من هشيم، وإبراهيم بن سعد، وغيرهما من طبقتهم.

وروى عنه: الإمام البخاري، والإمام مسلم وأبو داود، وعبد الله بن أحمد ابنه، وغيرهم.^{٤١}

توفي رحمه الله، سنة ٢٤١هـ.

٨. إسحاق بن إبراهيم بن مخلد، أبو يعقوب، الحنظلي، المروزي-رحمه الله تعالى:

ترجمة الراوي: إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم، أبو يعقوب الحنظلي المروزي المعروف بابن راهويه: "كان أحد أئمة المسلمين، وعلماً من أعلام الدين، (اجتمع له الحديث، والفقه، والحفظ، والصدق، والورع، والزهد)، ورحل إلى العراق، والحجاز، واليمن، والشام ثم عاد إلى خراسان، فنزل نيسابور وانتشر علمه هناك".^{٤٢}

روي عن: ابن المبارك، جرير بن عبد الحميد، إسماعيل بن علي، سفيان بن عيينة، وكيع بن الجراح، أبا معاوية، عبد الرزاق، النضر بن شميل، عيسى بن يونس، أبا بكر بن عياش وغيرهم.

روى عنه: يحيى بن آدم، البخاري، مسلم، أبو داود والترمذي، النسائي، الناس كثيرون، وهب الله له الحديث والفقه، الحفظ والصدق، الورع والزهد.

وكان أحمد بن حنبل يقول: "لا أعلم لإسحاق بالعراق نظيراً" وقال مرة: "لم نر مثله".

كان وجيهاً بين العلماء والحفاظ، والمرجع إليه. توفي ٢٣٨هـ.

٩. سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني أبو عثمان المروزي-رحمه الله تعالى:

ترجمة الراوي: سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني أبو عثمان المروزي البلخي، ويقال: "الطالقاني، ويقال: ولد بجوزجان، ونشأ ببلخ، وطاف البلاد، وسكن مكة ومات بها" الإمام الحجة الحافظ أحد الأعلام، صاحب كتاب السنن والزهد.

^{٣٨} أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، تقريب التهذيب، المحقق، محمد عوامة (سوريا: دارالرشيد، ١٤٠٦ق)، ٢٥٠.

^{٣٩} مغلطي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحنفي، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المحقق. أبو عبد الرحمن عادل بن محمد - أبو محمد أسامة بن إبراهيم (الفاوق الحديثه للطباعة و النشر، ١٤٢٢ق)، ٣/ ٤٥٢.

^{٤٠} أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان، المحقق. إحسان عباس (بيروت: دارصادر)، ١/ ١٤١.

^{٤١} العسقلاني، ١٣٢٦ق، تهذيب الكمال، ٣٦.

^{٤٢} البخاري، التاريخ الكبير للبخاري، ١٠١/٢.

روى عن: مالك بن أنس، الليث بن سعد، أبي معشر السندي، إبراهيم بن هراسة الشيباني وإسماعيل بن زكريا. روى عنه: أبو زرعة، أبو محمد الدارمي، سلمة بن شبيب، مسلم، أبو داود، أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي وأحمد بن حنبل وغيرهم. أثنى عليه الإمام أحمد ثناء حسناً، وثقه ابن سعد وأبو حاتم وابن خراش، وزاد أبو حاتم: "من المتقين الأثبات ممن جمع وصنف، وكان يطوف البلاد، فقد سمع بخراسان والحجاز والعراق ومصر والشام والجزيرة. أخرج له: في الصحيحين وأصحاب الكتب الستة توفي ٢٢٨ هـ.^{٤٣}

١٠. صدقة بن الفضل، أبو الفضل، المروزي - رحمه الله تعالى:

ترجمة الراوي: صدقة بن الفضل، أبو الفضل، المروزي وتنسب إليه بمرور سكة صدقة^{٤٤} الحافظ الكبير وشيخ مرو ومحدثها. روى عن: يحيى القطان، ابن عيينة، الوليد بن مسلم، سليمان بن حيان، حجاج بن محمد وغيرهم. روى عنه: الإمام البخاري، أحمد بن منصور بن راشد المروزي، ظليم بن حطيط الأزدي، أبو الغشيم، أبو سليمان الدبوسي الجهضمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، عبد الرحيم بن منيب وغيرهم. رحل في طلب الحديث، وكتب عن الكثير من الحفاظ حتى عدّه العلماء كالإمام أحمد في بغداد، يقول يعقوب بن سفيان: "سمعت العباس بن عبد العظيم العنبري" يقول: "أحمد بن حنبل بالعراق وصدقة بن الفضل بخراسان، وزيد بن المبارك باليمن". أخرج له البخاري في صحيحه توفي سنة ٢٢٣ هـ.

١١. علي بن حجر السعدي المروزي أبو الحسن - رحمه الله تعالى:

ترجمة الراوي: أبو الحسن علي بن حجر بن إياس بن مقاتل بن مشرمخ، السعدي، المروزي نزيل بغداد ثم مرو، ثقة حافظ.^{٤٥} أحد الحفاظ الثقات كان متيقظاً ثقة مأموناً. روى عن: أبي عبد الرحمن يحيى بن حمزة الحضرمي وأبي عبد الله الهقل بن زياد بن عبيد السكسكي. روى عنه: الإمام البخاري، الإمام مسلم، عامة الخراسانيين سكن رحمه الله بغداد ثم رجع إلى مرو وانتشر علمه بها، كان من الحفاظ المعدودين في خراسان قال الحافظ أبو بكر الأعيّن: "مشايخ خراسان ثلاثة: قتيبة بن سعيد وعلی بن حجر و محمد بن مهران الرازي. أخرج له: الإمام البخاري، مسلم في صحيحهما، الإمام الترمذي والنسائي في سننه. و توفي سنة ٢٤٤ هـ.

١٢. ترجمة الراوي: أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد المروزي:

الإمام، الحافظ، القاضي، أبو بكر، أحمد بن علي بن سعيد بن إبراهيم الأموي المروزي، قاضي في حمص، ولد: ٢٠٠ هـ. روى عن: علي بن الجعد، يحيى بن معين، أبي نصر التمار، إبراهيم بن الحجاج السامي، كامل بن طلحة، سويد بن سعيد، منصور بن أبي مزاحم وغيرهم. روى عنه: النسائي، وقال: "لا بأس به، أبو عوانة، ابن جوصا، أبو علي بن معروف، أبو القاسم الطبراني، أبو أحمد بن الناصح، أحمد بن عبيد الحمصي، أبو عبد الله بن مروان، وغيرهم.^{٤٦}

١٣. ترجمة الراوي: أبو الحسن علي بن الحسين بن واقد، القرشي، مولى عبد الله بن عامر بن كرز المروزي:

روى عن: أبي عباد هشام بن سعد المدني وأبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر العمري.

^{٤٣}. أبو الحجاج، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ١١/ ٧٧.

^{٤٤}. البخاري، التاريخ الكبير للبخاري، ٥/ ٥١٢.

^{٤٥}. العسقلاني، تهذيب التهذيب ٤/ ١٨٥.

^{٤٦}. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٤/ ٣٠٤ - ٣٠٥.

روى عنه: أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الحنظلي و أبو عمار الحسين بن حريث الخزاعي.^{٤٧}

١٤. ترجمة الرواي: عبدان بن محمد بن عيسى أبو محمد المروزي:

روى عن: إسحاق بن راهويه، قتيبة بن سعيد، علي بن حجر، عمار بن الحسن الرازي، أبا كريب محمد بن العلاء، حوثة بن محمد المنقري، عبد الجبار بن العلاء، عبد الله بن محمد الزهري المكيين، محمد بن بشار و محمد بن المثنى.
روى عنه: أبو العباس الدغولي، غير واحد من الخراسانيين، قدم بغداد، روى بها كتاب التفسير لمقاتل بن حيان وغيره.
حدّث عنه القاضيان أحمد بن كامل، وعبد الباقي بن قانع، وكان ثقة حافظا صالحا زاهدا.^{٤٨}

١٥. ترجمة الراوية: كريمة أم الكرام بنت أحمد بن محمد المروزية:

الشيخة، العالمة، الفاضلة، المسندة، أم الكرام كريمة بنت أحمد بن محمد بن حاتم المروزية، المجاورة بيت الله الحرام.
روت: من أبي الهيثم الكشميهني (صحيح البخاري)، ورت من زاهر بن أحمد السرخسي، عبد الله بن يوسف بن باموية الأصبهاني.
وكانت إذا روت قابلت بأصلها، ولها فهم ومعرفة مع الخير والتعبد.
روت البخاري مرات كثيرة، مرة بقراءة أبي بكر الخطيب في أيام موسم الحج، لم تتزوج وتوفيت.
روى عنها: الخطيب أبو الغنائم النرسي، أبو طالب الحسين بن محمد الزيني، محمد بن بركات السعيد، علي بن الحسين الفراء، عبد الله بن محمد بن صدقة بن الغزال، أبو القاسم علي بن إبراهيم النسيب، أبو المظفر منصور بن السمع: اني وآخرون.^{٤٩}
كانت أول امرأة درست صحيح البخاري في مكة المكرمة بل أن النسخة المعتمدة التي نوه بها الحافظ بن حجر العسقلاني في شرح البخاري والتي عدّها من أهم النسخ هي: نسخة المحدث كريمة بنت أحمد المروزية من أكابر علماء الحديث حضروا دروسها، أخذوا منها الإجازة وحدث بصحيح البخاري عن كبار الحفاظ والمسندين منهم: "أبو الهيثم محمد بن المكي الكشميهني" وزاهر بن أحمد السرخسي وعبدالله بن يوسف بن باموية الاصبهاني درس عليه في مكة المكرمة كبار المحدثين من المشرق والمغرب حتى أن محدث هراة الحجة أبا ذر الهروي اوصى تلاميذه ألا يأخذوا صحيح البخاري إلا عنها.
ومن أشهر العلماء اللذين حضروا دروسها وأخذوا الاجازة منها:
- الإمام أبو بكر احمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي المعروف بالخطيب البغدادي (ت ١٠٧٠/٤٦٣م) كان يقرأ عليها وهي تسمع.
- وأبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد التميمي السمعاني (ت ١٠٩٥/٤٨٩م) سمع على كريمة المروزية في مكة وروى عنها.
- وإمام الحرمين أبو عبدالله الحسين بن علي بن الحسين الطبري (٤٩٨ هـ/ ١١٠٤ م) مفتي مكة ومحدثها أخذ عن كريمة صحيح البخاري و روى عنها.
- وعلي بن إبراهيم بن العباس بن الحسين النسيب (ت ٥٠٨ هـ/ ١١١٤ م)، هو العالم الثقة المحدث نال الإجازة في رواية صحيح البخاري عنها.

^{٤٧} أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، *الأسامي والكنى*، المحقق. عبد الله بن يوسف الجديع (الكويت: مكتبة دار الاقصى،

١٤٠٦، ٣١١/١.

^{٤٨} الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، ٤٤٧/١٢.

^{٤٩} أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، البداية والنهاية، المحقق. علي شيري (إيران-قم: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨ق)، ١٢/

١٠٥.

- وأبو طالب الحسين بن محمد بن علي بن حسن الزينبي (ت ٥١٢هـ/١١١٨م) روى منه بمكة المكرمة.
- روى عنها محدث الكوفة، ومسندها محمد بن علي بن ميمون بن محمد النرسي أبو الغنايم (ت ٥١٠هـ)

منهج نقد الحديث ونماذج النقد.

المطلب الأول: نقد الحديث وأهميته لدى المحدثين.

أولاً: النقد في اللغة والاصطلاح

النقد في اللغة:

الف: النُقْدُ: "خلاف النسبته ومن أمثالهم النقد عند الحافرة"، النقد: "تميز الدراهم وإخراج الزيف منها".^{٥٠}

ب: "النقد والتنقاد تمييز الدراهم، وإخراج الزيف منها"، أنشد سيويه:

تنفي يداها الحصى في كل هاجرة: نفي الدنانير تنقاد الصياريف).^{٥١}

ت: نقده الدراهم، و نقد له الدراهم، أي: أعطاه إياها، فانتقدها، أي: قبضها، نقد الدراهم وانتقدها: أخرجت منها الزيف،^{٥٢} في أساس البلاغة: "ونقد النقاد الدراهم: ميز جيدها من رديتها"،^{٥٣} في مقاييس اللغة: "نقد الدرهم، ذلك أن يظهر عن حاله في جودته أو غيره"،^{٥٤} وفيه أيضاً: "في الأصل النون، القاف والذال صحيح يدل على إبراز شيء وبروزه" ومن خلال هذه النقولات عن أهل اللغة نلاحظ أن لفظة النقد تعطي معنى النظر والفحص ومحاولة التمييز بين جيد الأشياء ورديتها وفرز الأشياء الرديئة والزائفة عن الأشياء الجيدة والأصيلة وهذا المعنى اللغوي كما هو واضح قريب جداً من المعنى الاصطلاحي الذي سيأتي بيانه قريباً.^{٥٥}

ثانياً: النقد في الاصطلاح

قال الدكتور الأعظمي هو: "تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة والحكم على الرواة توثيقاً وتجريحاً".

وقال الشيخ محمد خلف سلامة: "النقد هو اظهار حال الأحاديث ورواتها من حيث القوة والضعف وما يتعلق به".^{٥٦}

وقال بعضهم: "هو علم يبحث في تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة وبيان عللها والحكم على رواتها جرحاً وتعديلاً بألفاظ مخصوصة ذات دلائل معلومة عند أهل الفن".^{٥٧}

فهذه التعريفات وغيرها مما لم أذكرها، قد تكون متعددة بالعبارات، لكنها متفقة في المعنى ويفهم منها:

أنَّ للنقد جانبان أحدهما يتعلق بالراوي والآخر يتعلق بالمروي، قال الدكتور محمود مغراوي: "وتوضيح ذلك: أن تمييز الروايات الصحيحة من غيرها يتم بدراسة السند و المتن وإصدار الحكم على الحديث بالقبول أو الرد وذلك ببيان أحوال الرواة من حيث الجرح والتعديل، وهذا النوع من الدراسة يفرض بنا إلى نوعين من علوم الحديث:

^{٥٠} محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م، چاپ اول).

^{٥١} ابن منظور، لسان العرب، ٤٢٥/٣.

^{٥٢} محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق. محمود خاطر (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٥م) ٢٨٢/١.

^{٥٣} أبي القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، أساس البلاغة (بي جا: دار الفكر، ١٣٩٩هـ)، ٦٥٠/١.

^{٥٤} أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق. عبد السلام محمد هارون (بيروت - لبنان: دار الجيل، ١٩٩٩م، چاپ ٢)، ٤٦٧/٥.

^{٥٥} محمود مغراوي، منهج النقد عند الحافظ أبي نعيم الاصفهاني (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٧م، چاپ اول)، ١٩٦/١؛ أبي بكر بن الطيب كافي، منهج الإمام

أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥م، چاپ اول)، ٢٢.

^{٥٦} الشيخ أبي شعيب محمد خلف سلامة، لسان المحدثين فصل النون، ٢٢٤.

^{٥٧} سيف، مقدمة تاريخ يحيى بن معين، ١/٥.

النوع الاول: علم الجرح والتعديل، والمراد به بيان أحوال الرواة من حيث قبول رواياتهم أو ردها بألفاظ مخصوصة دقيقة الصياغة ومحددة الدلالة، كما يبحث في مراتب تلك الألفاظ، مما له أهمية في نقد الحديث سنداً وامتناً ويعني أسماء الرواة وأنسابهم وأعمارهم وأوقات ولادتهم ووفياتهم وسماعهم من شيوخهم... إلخ.

والنوع الثاني: علم علل الحديث، والمراد به ما يعتري الحديث من اختلاف أو انقطاع أو نكارة أو تدليس أو إرسال أو وصل أو وقف و رفع وغيرها من علل الحديث المتعلقة بالسند والتمت أو بأحدهما^{٥٨} وقال الدكتور أبو بكر ابن الطيب كافي: " فالنقد الحديثي إذن: فحص للرواة والمرويات لتمييز الصحيح من المعلول والقوي من الضعيف، وعلوم الحديث كلها تعتبر نتاجاً لهذه المهمة التي اضطلع بها المحدثون والحفاظ، ومن أبرز هذه العلوم علم "الجرح والتعديل" وعلل الحديث" فهما ركنا النقد الحديثي فالأول يتعلق بالرواة والثاني يتعلق بالمرويات^{٥٩} وبعبارة مختصرة: إنَّ النقد يشمل علم الجرح والتعديل، كما يشمل علم التصحيح والتعليل.

ثالثاً: مراحل نشأة النقد الحديثي

أولاً: نقد المتن الحديثي في عهد النبوة:

كان نقد المتن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم نادراً جداً، إذ أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم هم الذين يمثلون السلسلة الأولى للإسناد وكما هو بحكم مشاهدتهم أنهم رضوان الله عليهم كلهم عدول بنص الكتاب وسنة رسول صلى الله عليه وسلم شاهدوا التنزيل وكانوا يفقهون كل ما يشرع عليهم، إلا في بعض الأمور التي تستعصي عليهم فكانوا يرجعون إلى النبي صلى الله عليه وسلم لأجل الإيضاح والتعلم وكان نقد الصحابة لبعضهم من باب التثبيت والحيلة لا من جهة التكذيب أو التشكيك.^{٦٠}

كما أكد النبي صلى الله عليه وسلم حفظ متون الأحاديث ومثاله ما أورد الإمام البخاري في صحيحه، عن البراء بن عازب قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا أتيت مضجعتك، فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: اللهم أسلمت وجهي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، ورغبة ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنيك الذي أرسلت، فإن مت من ليلتك، فأنت على الفطرة، واجعلهن آخر ما تتكلم به)". قال: فردتها على النبي - صلى الله عليه وسلم - فلما بلغت: اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت، قلت: ورسولك، قال: "لا، ونيك الذي أرسلت".^{٦١}

قال ابن بطال في شرح البخاري لهذا الحديث وقوله: "ونبيك الذي أرسلت حجة لمن قال: إنه لا يجوز نقل حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - على المعنى دون اللفظ، وهو قول ابن سيرين، ومالك وجماعة وأصحاب الحديث.^{٦٢}

ولقد نقلت إلينا كتب السنة أمثلة أخرى تدل على توثيق الصحابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك ما رواه عن عمر: "وكننا نتناوب على النبي صلى الله عليه وسلم فينزل يوماً وأنزل يوماً، فإذا نزلت جئته من خبر ذلك اليوم من الأمر وغيره، وإذا نزل فعل مثله، وكنا معشر قريش نغلب النساء، فلما قدمنا على الأنصار إذا هم قوم تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار، فصحت على امرأتي فراجعتني، فأنكرت أن تراجعني، فقالت: ولم تنكر أن أراجعك، فوالله إن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ليراجعنه، ثم قلت وأنا قائم: طلق نساءك فرفع بصره إلي، فقال: "لا"، ثم قلت وأنا قائم: أستأنس يا رسول الله، لو رأيتني وكنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على قوم تغلبهم نساؤهم، فذكره فتبسم النبي صلى الله عليه وسلم".^{٦٣}

^{٥٨}. مغراوي، منهج النقد عند الحافظ أبي نعيم، ١٩٦/١-١٩٧.

^{٥٩}. أبو بكر بن الطيب كافي، منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٨م)، ٢٢.

^{٦٠}. محمد مصطفى الأعظمي، النقد عند المحدثين نشأته وتاريخ (بي جا: بي نا، ١٩٩٠م)، ٧.

^{٦١}. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧ق - ١٩٨٧م)، ٩٧/١.

^{٦٢}. ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، المحقق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ق - ٢٠٠٣م)، ٣٦٥/١.

^{٦٣}. البخاري، صحيح البخاري، ٩٢١/٢.

ثانياً: نقد المتن الحديثي في عهد صحابة الرسول رضوان الله عليهم أجمعين

بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ظهرت مرحلة أخرى من مراحل نشأة النقد الحديثي ألا وهي نقد المتن الحديث في زمن الصحابة رضي الله عنهم في قبول الحديث^{٦٤} وكان الصحابة من أكثر الناس توقياً في حمل الحديث وأدائه، ومن أجل ذلك ما روى عن ابن عباس قال: "فلما ارتقى عمر المنبر أخذ المؤذن في أذانه فلما فرغ من أذانه قام عمر فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال أما بعد فإني أريد أن أقول مقالة قد قدر أن أقولها لا أدري لعلها بين يدي أجلي فمن وعائها وعقلها وعملها وحفظها فليتحدث بها حيث ينتهي به ومن خشى أن لا يعيها فإني لا أحل لأحد أن يكذب علي"^{٦٥}.

ولقد مارس الصحابة رضي الله عنهم في نقدهم لمتون الأحاديث ضوابط ومعايير ومن هذه الضوابط عرض الروايات على الأصول الشرعية ونقصد بها: مخالفة الحديث للقرآن الكريم ومخالفة للأحاديث الصحيحة الثابتة المشهورة، مخالفة الحديث للإجماع، فما كان موافقاً لهذه الأصول عملوا به، وما كان مخالفاً لتلك الأصول تركوه ومن ذلك ما جاء في القصة المشهورة لفاطمة بنت قيس، كما رواه الإمام مسلم، عن فاطمة بنت قيس قالت: "طلقني زوجي ثلاثاً على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سكنى لك ولا نفقة، فقال مغيرة: فذكرته لإبراهيم، فقال: عمر: "لا ندع كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة"^{٦٦}.

مرويات كثيرة في كتب السنة تدل على أن عائشة رضي الله عنها من أكثر الصحابة الذين مارسوا نقد المتن، حيث جمع الإمام الزركشي في ذلك سماه "الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة".

وفي الأخير نستخلص أن الصحابة رضوان الله عليهم هم الأوائل الذين بحثوا في نقد متون الأحاديث قبل البحث عن قائلها بالتالي فإننا نجد أن نشأة نقد المتن تأسس قبل نقد الإسناد.

ثالثاً: نقد المتن في عهد التابعين وأتباعهم:

بعد انقضاء عهد الصحابة رضي الله عنهم جاء عهد التابعين وأتباعهم، ومع بُعد الزمن عن عهد النبوة وبداية ظهور الكذب والوضع المرويات المكذوبة، مع ظهور أهل البدع، الهواء والضلال بدأ الناس يفكرون في طرق للحذر ممن يأخذون الأحاديث ويفتشون في الأسانيد ومتون الأحاديث، كما بدأت في عصر التابعين أوائل المصنفات وكثر طلبة الحديث والرحلة، فسلك التابعون وأتباعهم نفس مسلك الصحابة رضي الله عنهم فكانت لهم آراء وأقوال في نقد متون الحديث.

وقد جاءت كتب الحديث وعلومه مليئة بعشرات الأمثلة التي تدل على أنهم قاموا بنقد الأحاديث وتمييز الروايات، كما نجد أن بعض التابعين قد وهموا بعض الصحابة، ومثال: ذلك ما رواه الإمام أبو داود في سننه عن سعيد بن المسيب، قال: "وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم"^{٦٧}.

كما وهم بعض التابعين بعضهم البعض، ومثال: ذلك ما رواه ابن عساکر عن خصيف قال: "سألت سعيد بن جبیر عن الذي روى نافع عن ابن عمر في قوله: "فأتوا حرثكم أنى شئتم" فقال: سعيد كذب نافع أو قال أخطأ نافع ثم قال لي خصيف: إن ابن عمر لم يكن يرى العزل فأى عزل أشد مما قال أمرت أن تعتزل في المحيض"^{٦٨}.

^{٦٤}. شفيق وينغرا، نقد متن الحديث تاريخه ومقاييسه ومناهج العلماء فيه لطالب (هند: جامعة دار الهدى الإسلامية، رسالة ماجستير، بي تا)، ٤٥.

^{٦٥}. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المحقق. د. محمد مصطفى الأعظمي [ت ١٤٣٩ق] الناشر: مكتبة الكوثر - المربع - السعودية الطبعة: الثالثة، ٥٦.

^{٦٦}. محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى، الترمذي، سنن الترمذي (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م)، ٣/٤٧٦.

^{٦٧}. أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، المحقق. محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، صيدا، بي تا)، ١٦٩/٢.

^{٦٨}. أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساکر، تاريخ دمشق (بي جا: دار الفكر، ١٩٩٥م)، ٤٣٨/٦١.

وهكذا استمر نقد متن الحديث من جيل إلى جيل وأخذ يتطور شيئاً فشيئاً إلى يومنا هذا. وفي نهاية أن تاريخ نقد متن الحديث تأسس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولكن بصورة نادرة جداً كذلك في زمن الصحابة وشهد وتطورات مختلفة.

منهج المروزيين في نقد الحديث

عدم الرواية إلا عن مقبول:

منهج الإمام أحمد في النقد عدم روايته عن متروك، ولا يروي إلا عن مقبول: فالذهبي يرى أن الإمام أحمد إذا روى عن رجل فلا يستحق الترك ففي الترجمة خالد بن نافع الأشعري، قال أبو داود: "متروك الحديث"، فقال الذهبي: "وهذا تجاوز في الحد فإن الرجل قد حدث عنه أحمد بن حنبل ومسدد فلا يستحق الترك".^{٦٩} وذكر ابن حجر في التهذيب: "أن الإمام أحمد وعلي بن المديني لا يرويان إلا عن مقبول".^{٧٠} وقال المزني: "د"سئل علي بن المديني وأحمد بن حنبل عن أحمد بن محمد بن أبي بكر الوراق، فلم يعرفاه، قالوا: "يُسال عنه فإن كان لأبأس به حُمِلَ عنه".^{٧١}

منهج نقد احمد بن حنبل في استعمال التاريخ للحكم على الراوي ومعرفة الكذابين:

أنه يحكم على الراوي بناءً على معرفته بالتاريخ، روى الخطيب البغدادي عن الحسن بن الربيع، قال: "قدمت بغداد فلما خرجت شيعني أصحاب الحديث، فلما برزت إلى الخارج، قال لي أصحاب الحديث: توقّف، فإن أحمد بن حنبل يجيء، فتوضّعت فجاء أحمد بن حنبل، فقعد، فأخرج ألواح، فقال يا أبا علي أي الحسن بن الربيع وفاة عبد الله بن المبارك؟ فقلت سنة إحدى وثمانين، فقيل له: ما تريد بهذا؟ فقال: "أريد الكذابين".^{٧٢}

وقال ابن حبان: "سأل أحمد رجلاً عن موت ابن المبارك؟ فقال: "ما تصنع بهذا يا أبا عبد الله؟" فقال: "تعرف به الكذابين".^{٧٣}

منهج نقده تعجبه من السؤال عن المعرفين بالجرح أو العدالة:

كان رحمه الله تعالى إذا سُئل عن رواٍ اشتهرت عدالته أو جرحه بين الناس تعجّب من ذلك لأن شهرته بالعدالة أو الجرح لاحتاج إلى سؤال عنه، ومن ذلك: سأله ابنه عبد الله عن عمارة بن عمير، فقال: (ثقة وزيادة، تسأل عن مثل هذا).^{٧٤} وقال أبو داود: قلت لأحمد: (يوسف بن أسباط؟ قال: ثقة، قيل فدفن كتبه)، قال: (قد علمت يُقال ثم قال: ومن مثل يوسف؟) ^{٧٥} وقلت له: (أبو زيد المدني؟ قال: أي شيء يُسال عن رجل روى عنه أيوب).^{٧٦}

^{٦٩}. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١)، *سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديليهم*، المؤلف.

المحقق. زياد محمد منصور الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة الطبعة: الأولى، ٣٤٢.

^{٧٠}. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، *العلل ومعرفة الرجال* (الرياض: دار الخاني، ١٤٢٢ق، چاپ دوم)، المحقق. وصي الله بن محمد عباس، ١٤٠٩/١.

^{٧١}. الشيباني، *العلل ومعرفة الرجال*، ٣١٧/١.

^{٧٢}. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*، محقق. محمود (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٤٤ق)، ١٩٥/٢.

^{٧٣}. ابن حبان، *المجروحين من المحدثين*، المحقق. حمدي عبد المجيد السلفي (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ١٤٢٠ق، چاپ اول)، ١٥٣/١.

^{٧٤}. الشيباني، *العلل ومعرفة الرجال*، ١٨٧/١.

^{٧٥}. الشيباني، *سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديليهم*، ٣٣٠.

^{٧٦}. الشيباني، *سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديليهم*، ١٦٣.

الخاتمة

أظهرت الدراسة أن لمدينة مرو دوراً حضارياً مهماً في مسيرة الحضارة الإسلامية ويتجلى هذا الدور في الجهد العلمي الكبير لعلماء منطقة مرو في كتب التاريخ وكتب التراجم والطبقات الإسلامية بمختلف تخصصاتهم.

وقد توصلت خلال البحث إلى النتائج التالية: إن هذه المدينة قد احتضنت علماء أفذاذ في مختلف العلوم عامة، وفي علوم الحديث خاصة، اهتمامهم بالنقد الحديثي فقد أنجبت مدينة مرو كوكبة من كبار المحدثين كان لهم ولمؤلفاتهم دور كبير في ازدهار علوم الحديث و تطوره في داخل مرو وخراسان خاصة وفي العالم الإسلامي عامة و نجد من بين علماء مرو من نبغ في علوم الحديث و علم الرجال وأصبح يشار إليه بالبنان ونشطت مجالس الإملاء وكذلك لمرو دور كبير في النقد الحديثي وقد عرفنا مكانتها في صلب البحث. ونتيجة هذا البحث أن النقاد المراوزة استعملوا المتن في عملية النقد ومنهم الإمام أحمد بن حنبل المروزي الذي استشهدنا منهجه النقدي.

وبعد استعراضنا كل هذه يظهر واضحاً دور نقاد الحديث في ازدهار الحركة الحديثية في مرو واقاليم أخرى من خلال توفر كل وسائل ومستلزمات التعليم مع التشجيع مما حدا بالكثير منهم للحصول على الشهرة الواسعة وانتشار مصنفاته أو تبؤهم المناصب العليا في المراكز العلمية.

إن هذا البحث ينير الطريق امام الباحثين نحو دراسات أخرى مشابهة، تكشف عن اسهامات المناطق الخراسانية الأخرى في الحركة الحديثية والنقد الحديثي في خراسان خلال الفترة نفسها.

وفي الأخير أرجو من الله أن يتقبله خالصاً لجلال وجهه الكريم، وأن يعم به النفع إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

- أبو الحجاج يوسف المزي، جمال الدين، تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق. بشار عواد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م، چاپ اول.
- الذهبي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. تهذيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق. غنيم عباس غنيم - مجدي السيد أمين الفاروق. بی جا: ١٤٢٥هـ ق، چاپ اول.
- المقدسي، أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد الكمال في أسماء الرجال. تحقيق. شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، الكويت. شركة غراس للدعاية والإعلان والنشر، ٢٠١٦م، چاپ اول.
- المقدسي البشاري، أبو عبد الله محمد بن أحمد. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. بيروت: مكتبة مدبولي القاهرة، بی تا، چاپ ٣.
- باین خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله. المسالك والممالك. بيروت: دار صادر، ١٨٨٩ م.
- محمد بن حوقل، البغدادي الموصلی، صورة الأرض. بيروت: دار صادر، ١٩٣٨ م.
- أبو منصور الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، ي تيمة الدهر في محاسن أهل العصر. المحقق. مفيد محمد قميحة. بيروت/البنان: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م.
- المنصوري، أبو الطيب نايف بن صلاح بن علي. الروض الباسم في تراجم شيوخ الحاكم. الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. السنن الكبرى. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، چاپ اول.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردی الخراساني. السنن الصغير للبيهقي. المحقق. عبد المعطي أمين قلعجي. كراتشي - باكستان: جامعة الدراسات الإسلامية، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م، چاپ اول.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. السنن الكبرى. المحقق. محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، چاپ سوم.
- الإسفراييني، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق. المسند الصحيح المخرج على صحيح مسلم. رسائل جامعية وبحوث أكاديمية بكلية الحديث الشريف بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. الجامع الكبير سنن الترمذي. بی جا: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، چاپ اول.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. جزء القراءة خلف الإمام. باكستان: المكتبة السلفية، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، چاپ اول.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الأدب المفرد. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، چاپ اول.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. التاريخ الكبير. الرياض: الناشر المتميز للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م، چاپ اول.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. المحقق. مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، چاپ پنجم.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح البخاري. مصر: المكتبة السلفية، ١٣٨٠ - ١٣٩٠ هـ، چاپ اول.

- النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري. التمييز. المحقق. محمد مصطفى الأعظمي. عربستان: مكتبة الكوثر، بي تا.
- النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. صحيح مسلم. المحقق. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.
- الصريفي، تقي الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، المنتخب من كتاب «السياق لتاريخ نيسابور، لعبد الغافر الفارسي». بيروت: دار الفكر، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب. تاريخ بغداد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، الطبعة: الأولى.
- الشيباني الجزري، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد، الكامل في التاريخ. تحقيق. عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، الطبعة: الأولى.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، الطبعة: الثانية.
- حجازي، محمود فهمي. تاريخ التراث العربي. بي جا. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد. إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة. تحقيق. مركز خدمة السنة والسيره. بي جا، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة) - ومركز خدمة السنة والسيره النبوية (بالمدينة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م الطبعة: الأولى.
- الصديقي، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ، الطبعة: الثانية.
- العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ - ١٩٨٩ م، الطبعة الأولى.
- الزهري، محمد بن سعد بن منيع. الطبقات الكبرى. المحقق. الدكتور علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، الطبعة الأولى.
- الخراساني، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. الطبقات. المحقق مشهور حسن عبد الكريم الوريكات. الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م، الطبعة: الأولى.
- السمعاني، أبو سعد، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي. الأنساب. الدكن - الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، بي تا.
- الفزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه سنن ابن ماجه. المحقق. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله. دار الرسالة العالمية ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، الطبعة الأولى.
- العجلى الكوفي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح. معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مناهجهم وأخبارهم. المحقق. عبد العليم عبد العظيم البستوي. المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٥ - ١٩٨٥ الطبعة الأولى.
- الحنظلي المروزي، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد. مسند إسحاق بن راهويه. المحقق. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي. المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، ١٤١٢ - ١٩٩١، الطبعة: الأولى.
- النيسابوري، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمه السلمي. صحيح ابن خزيمه. بيروت: المكتب الإسلامي، بي تا.

- أبو داود الطيالسي سليمان بن داود بن الجارود. مسند أبي داود الطيالسي. مصر: دار هجر، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، الطبعة الأولى.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل. المحقق. أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار الحديث، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، الطبعة الأولى.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. تذكرة الحفاظ. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، الطبعة الأولى.
- اليعقوبي، أحمد بن إسحاق. البلدان. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ هـ، الطبعة الأولى.
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود. فتوح البلدان. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨ م.
- أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. مقاييس اللغة. بيروت: دار الجيل، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، الطبعة الثانية.
- ابن حزم، محمود مغراوي. منهج النقد عند الحافظ أبي نعيم الأصفهاني. بيروت: ١٤٢٨ هجرية ٢٠٠٧ م، الطبعة الأولى.
- أبي بكر بن الطيب كافي دار ابن حزم. منهج الامام احمد في التعليل واثره في الجرح والتعديل. بيروت: ١٤٢٦ هجرية ٢٠٠٥ م، الطبعة الأولى.

مجله علمی - تحقيقي بين المللی ديوان
ديوان نړيوال علمي - څېړنيز ژورنال
مجلة ديوان الدولية للبحوث العلمية

DİWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi
DİWAN International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462
دوره ۵؛ شماره ۲؛ تابستان و خزان ۱۴۰۳
Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

A Study of the Concept of Polygamy in Islam and the Legal Systems of Afghanistan, Malaysia, and Turkey
İslam'da Çok Eşlilik Kavramının Afganistan, Malezya ve Türkiye'nin Hukuk Sistemlerinde İncelenmesi

بررسی مفهوم تعدد زوجات در اسلام و نظام حقوقی افغانستان، مالیزیا و ترکیه
دراسة ظاهرة تعدد الزوجات في الإسلام والنظام القانوني في أفغانستان وماليزيا وتركيا

Doi:

Zarifa Abbasy^{1*} Mohammad Alam Adeel²

Makale Bilgisi / Article Information

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma makalesi/Resarch Article

Geliş Tarihi / Received Date:

18.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date:

29.04.2024

معلومات مقاله / بيانات المقال

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقيقي / البحثي

تاریخ دریافت مقاله / تاریخ استلام المقال:

تاریخ پذیرش مقاله / تاریخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده
Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin ولم يثبت
انه من السرقات الادبية

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در باورقی:

ظریفه عباسی و محمد علم عدیل، "بررسی مفهوم تعدد زوجات در اسلام و نظام حقوقی افغانستان، مالیزیا و ترکیه"، *مجله ديوان* ۲/۵ (سرطان ۱۴۰۳)، ۲۲۹-۲۵۲.

Atf: Zarifa Abbasy – Mohammad Alam Adeel" İslam'da çok eşlilik kavramının Afganistan, Malezya ve Türkiye'nin hukuk sistemlerinde incelenmesi", *Diwan Dergisi* 5/2 (Temmuz 2024), 229-252.

¹Teaching Assistant, Department of Criminal Law in Faculty of Law and Political Science, Jawzjan University, Jawzjan, Afghanistan, zarifa.abbasy@gmail.com. ORCID: 0009-0003-5088-1117.

² Teaching Assistant, Department of Administration and Diplomacy in Faculty of Law and Political Science, Jawzjan University, Jawzjan, Afghanistan, m.alam.adeel@ut.ac.ir. ORCID: 0009-0008-4718-0826.

Abstract

Polygamy, defined as the practice of having multiple spouses simultaneously, is theoretically permissible for all Muslims according to jurisprudential texts. Over time, many Islamic nations have either permitted polygamy under stringent regulations or outright banned it. This study aims to comparatively analyze the status of polygamy in Islam and the legal frameworks of Afghanistan, Malaysia, and Turkey. Utilizing library and document research methods, alongside descriptive-analytical and comparative approaches, this research examines the conditions, disparities, and similarities within the legal systems of these countries concerning the implementation of polygamy. The findings reveal that Islam permits polygamy only under the condition of equity. The legal treatment of polygamy varies among Islamic nations; for instance, Afghanistan and Malaysia have legalized polygamy under Islamic law, subject to certain legal stipulations. Notably, Malaysian Islamic Family Law imposes fines and short prison sentences, illustrating a significant contrast in approach compared to Afghanistan. Conversely, Turkey, with its secular legal system, unequivocally prohibits polygamy. Moreover, the differing stances on polygamy acceptance or prohibition among these countries stem primarily from cultural, social, economic, legal, and political factors.

Keywords:

Polygamy,
Islamic Principles,
Justice, Legal System,
Afghanistan,
Malaysia, Turkey.

Özet

Çok eşlilik, aynı anda birden fazla eşe sahip olmak anlamına gelmektedir. Çok eşlilik, teorik olarak fıkıh kitaplarında Müslümanlara yasallaştırılmıştır. Ancak zaman geçtikçe İslami ülkelerin birçoğunda çok eşlilik katı bir şekilde yasaklanmıştır. Bu araştırmanın temel amacı İslam'da çok eşliliğin koşulları ile Afganistan, Malezya, Türkiye hukuk sistemini ve Kur'an-i Kerim'e uygunluğunu karşılaştırmaktır. Araştırmada, çok eşliliğin uygulanabilmesi için İslam kurallarıyla uyumlu olarak söz konusu ülkelerin hukuk sistemlerinin farklılıklarını ve ortak noktalarını ortaya çıkarmakla beraber önemli şartları incelemek amacıyla analitik-betimleyici ve karşılaştırmalı yöntem kullanılmıştır. Bilgi toplamının yöntemi ise kütüphane yöntemidir. Bu araştırmanın sonuçları, İslam'ın çok eşliliği adalete ve saygıya bağladığını göstermektedir. Söz konusu ülkelerin hukuk sisteminde çok eşliliğin uygulanması farklı olmakla birlikte Afganistan ve Malezya gibi bazı İslami ülkeler çok eşliliği belli koşullar ve kısıtlamalar ile yasallaştırmışlardır. Bu nedenle çok eşlilik konusunda eşler arasında adaletin sağlanması ve erkeğin maddi yeterliliği kanunların ortak noktasıdır. Yukarıda adı geçen ülkeler, İslami kurullarla yönetilen ülkeler kabul edilmektedir. Ayrıca Malezya İslam Aile Hukukunda para cezası ve kısa süreli hapis cezasının uygulanması, çok eşliliğin uygulanması noktasında iki ülke kanunları arasındaki en önemli fark olarak bilinmektedir. Türkiye hukuk sisteminde çok eşlilik tamamen ve kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Ayrıca söz konusu İslami ülkelerde çok eşlilik ile ilgili caiz olup olmayan uygulamalar kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasi temeller ve gerekçeler ile farklılık göstermektedir. Bununla birlikte bu makalede, araştırmacı tarafından adı geçen ülkelerin yasalarındaki boşlukların giderilmesine yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler:

Çok Eşlilik,
İslami Kurallar, Adalet,
Hukuk Sistemi,
Afganistan,
Türkiye, Malezya.

چکیده

کلمات کلیدی:

تعدد زوجات، قواعد اسلامی، عدالت، نظام حقوقی، افغانستان، ترکیه، مالیزیا.

تعدد زوجات به معنی داشتن چند همسر به طور هم‌زمان است. از لحاظ نظری چند همسری در همه کتب فقهی برای مسلمانان مشروع گردیده است. اما با گذشت زمان تطبیق چند همسری در اکثریت کشورهای اسلامی با وضع قوانین سخت‌گیرانه مشروع و در برخی از آن‌ها به طور کلی و قطعی ممنوع اعلام گردیده است. هدف اساسی این تحقیق بررسی مقایسه ای شرایط چند همسری در اسلام و نظام حقوقی کشورهای افغانستان، مالیزیا، ترکیه و مطابقت آن با قرآن کریم می‌باشد. در این تحقیق از روش تحلیلی-توصیفی و مقایسه ای جهت بررسی شرایط و هم‌چنان دریافت وجوه افتراق و اشتراک نظام های حقوقی کشورهای متذکره در هماهنگی با قواعد اسلامی در راستای تطبیق چند همسری استفاده گردیده است. روش جمع آوری اطلاعات کتابخانه‌ای می‌باشد. نتایج این تحقیق نمایانگر آن است که اسلام چند همسری را با رعایت عدالت مشروط کرده است؛ در حالیکه تطبیق چند همسری در نظام حقوقی کشورهای فوق‌الذکر متفاوت می‌باشد. که عده ای از کشورهای اسلامی مانند، افغانستان و مالیزیا مشترکاً چند همسری را تحت شرایط و محدودیت های خاص، قانونی اعلام نموده است. بنابر این، تأمین عدالت بین همسران و توان مالی مرد در موضوع چند همسری تنها مواردی است که وجه اشتراک قوانین کشورهای فوق‌الذکر را با قواعد اسلامی نشان می‌دهد. هم‌چنان، تطبیق جرمه نقدی و حبس قصیر در قانون اسلامی خانواده مالیزی نشان دهنده مهمترین وجه افتراق قوانین دو کشور در زمینه تطبیق چند همسری می‌باشد. در حالی که ترکیه از جمله کشورهایی است که با داشتن نظام حقوقی لائیک، چند همسری را به طور کلی و مطلق ممنوع نموده است. علاوه بر آن، دلایل فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، قانونی و سیاسی به عنوان مهمترین وجه افتراق در زمینه جواز و ممنوعیت تطبیق چند همسری در سه کشور اسلامی فوق‌الذکر است. علاوه بر آن، جهت رفع خلاهای قانونی در قوانین کشورهای فوق‌الذکر از جانب محقق پیشنهاداتی نیز مطرح گردیده است.

المخلص

الكلمات المفتاحية:

افغانستان، تعدد الزوجات، النظام القانوني، تركيا، قواعد الإسلامية، عدالة، ماليزيا.

تعدد الزوجات هو أن يكون للرجل أكثر من زوجة، لأن الأصل في الزواج التعدد، وهو ثابت من الكتاب والسنة، و قد تناول هذا الموضوع جميع كتب الفقه الإسلامي دراسةً وتحقیقاً، و تلقت الأمة بالقبول، ولكن بعد مرور فترة من الزمن اتخذ كثير من الدول الإسلامية موقفاً مخالفاً حول مسألة التعدد و وضعوا قوانين رادعة تجاه هذه المسألة، فقوانين بعض الدول تسمح التعدد بشروطها الخاصة و بعض البلاد الإسلامية لايسمح التعدد ابدأً، و الغرض من هذا التحقيق مقارنة شروط التعدد في الإسلام مع قوانين الدول المذكورة و تطابقها بالكتاب و السنة، و اتبع في كتابة هذا البحث المنهج التحليلي و الوصفي و مقارنة بيان وجوه تباين الاشتراك أنظمة قوانين الدول المذكورة مطابقاً مع قواعد الإسلامية حول تلك المسألة، و أخذت المعلومات والأرقام من المكتبات الحقيقية والمجازية، فنتيجة هذا التحقيق تظهر أن الإسلام قد شرع تعدد الزوجات مع رعاية العدالة، مع أن موضوع التعدد في الدول الإسلامية تكون معياراً من ذلك، كما أن قوانين أفغانستان، و ماليزيا تسمح التعدد مع رعاية شروط معينة، والفرق بين قانون الدولتين: الأفغاني والماليزي، فجهاز القانون الماليزي قد قرر سجن القصير المدة مع غرامة مالية في بعض الأحيان، و هذا هو وجه الافتراق بين النظام القانوني الماليزي والمنظومة الحقوقية الأفغانية، و أما أنظمة القوانين التركية لاتسمح التعدد مطلقاً و هي الدولة الإسلامية الوحيدة التي تمنع التعدد مطلقاً، و ينشأ هذا الخلاف من اختلاف الوضع الاقتصادي و القانوني والسياسي و الحضاري في تلك الدول، كل تلك الظواهر تسبب الخلاف بين تلك الدول الإسلامية حول مسألة التعدد لأن اختلاف العوامل قد تؤثر في حكم مسألة ما.

Introduction

Before the Holy Qur'an's revelation, which occurred almost 1400 years ago, polygamy was a widespread norm. Pre-Islamic Arabia was home to a diverse range of marital customs. At this period, agreement marriage, capture marriage, purchase marriage, inheritance, and temporary marriage were the most prevalent and well-known forms of marriage.¹ In Islam, polygamy is acceptable under specific situations because Islam has special and strict instructions on polygamy. In the present era, every Islamic country has a unique legal framework governing the practice of polygamy, and how polygamy is implemented differs between Islamic nations.² In Afghanistan, under Sharia Law, polygyny is permitted, allowing men to have up to four wives. The 1977 Afghan Civil Code has outlined the regulations regarding polygamy.³ Similarly, Polygamy is legal in Malaysia according to Section 23, Part II of the Islamic Family Law Act 1984 (IFLA). The provision is divided into eight subsections, each focusing on administration, polygamy application management, registration, and basic marital criteria applicants must meet to get court authorization.⁴ Moreover, it is important to note that neither of the two countries' laws—the IFLA or the Civil Code of Afghanistan—provides enough information about the jurisprudential framework that would explain how this provision on polygamy was formulated. This is especially true for the parts of the laws that deal with the textual sources (nuṣūṣ) of the legislation on polygamy and the conditions that it imposes, as stated in the Qurʾān, nor the authentic ḥadīth of the Prophet (PBUH), which could shed light on the historical context in which the Qurʾānic verses on the

¹. Hekmatullah Muradi - Rohaida Nordin, "Polygamy and Its Wisdom in Islam: The Law and Customary Practice in Afghanistan", *Journal of Asian and African Social and Humanities* (2019), 19.

². Zarifa Abbasy, *Adequacy of Criminal Law in Protecting Women against Domestic Violence in Afghanistan, Malaysia, and Islam: A comparative evaluation* (Malaysia: International Islamic University Malaysia, Master Thesis, 2022), 168.

³. Lau Martin, *Islamic Law and the Afghan Legal System* (London: School of Economics and Political Science, 2003), 2.

⁴. Mohd Shah Jani - Raudlotul Firdaus Binti Fatah Yasin, "The Efficiency of Legal Provision on Polygamy in Malaysia: A critical analysis from Quranic perspective", (IIUM Repository, 2021), 3.

legislation of polygamy were revealed, as well as the Prophet's Companions' reactions to the legislation. The IFLA and the Afghan Civil Code have no mention of the strict requirements and heavenly rebukes that are reflected in the sources upon those who are unfit to practice polygamy and those who have neglected to treat their wives fairly and justly. Lack of this knowledge might lead to misunderstandings and incorrect interpretations of the Shari'ah's intents or objectives (maqāṣid al-Shar'īyyah) regarding polygamy.⁵ In contrast, Turkey is the only country located in the Middle East that has banned polygamy since 1923 and criminalised it with the Turkish Civil Code of 1926 (a milestone in Atatürk reforms in Turkey).⁶ Ultimately, the main issue in this research is whether the permissibility of polygamy in Islam is subject to specific social conditions or whether Islam has not invented the law of polygamy but rather restricted and signed it with conditions, which is justice. Therefore, considering the issues and questions raised, it is necessary to examine the topic of polygamy from the perspective of Islamic law and how it is observed in Islamic countries, particularly Afghanistan, Malaysia, and Turkey. Polygamy in Islam and its legal position in Afghanistan, Malaysia and Turkey are important topics to study for a variety of reasons. First, it provides vital insights into these civilisation's cultural and religious standards, increasing our comprehension of their values and behaviours. Finally, it is crucial to recognise the parallels, distinctions and potential obstacles in implementing these legal systems within the context of Islamic teachings. The main objectives of the current research are to examine the concept of polygamy from an Islamic perspective, to determine the primary requirements found in the Quran that Muslims must observe to engage in polygamy, to identify the similarities and differences of the legal system of Afghanistan, Malaysia and Turkey regarding the practice of polygamy, to examine the adequacy of the laws in Afghanistan,

⁵ Raudlotul Firdaus Binti Fatah Yasin, "Analysis of Polygamy Provision under the Islamic Family Law", (*IJUM Law Journal* 18/2 (2010), 263.

⁶ Naseem Razi, "Polygamy in Turkey, Malaysia and Pakistan: A comparative analysis in the light of Socio-Economic conditions", *Fiqh and Law Journal of the Hamdard National Foundation, Pakistan* (2020), 54.

Malaysia and Turkey on women's protection against those who are not eligible according to the Quran teachings to practice polygamy. To achieve the objectives, the researcher designed these questions:

1. What is the concept of polygamy from an Islamic perspective?
2. What are the primary qualifications, according to the Quran, which make Muslims eligible to practice polygamy?
3. What are the similarities and differences between the three countries' legal systems regarding polygamy?
4. Does the law in these nations adequately protect women against those who are not eligible, according to the Quranic teachings, to practice polygamy?

Given that a portion of this research examines the concept of polygamy in Islam, numerous studies related to the research topic can be found; the present paper sheds light on the issue from different perspectives, comparing existing laws on polygamy in three different countries. Hence, this research focuses on the civil laws of the three mentioned countries on the issue of polygamy and compares them with Islamic rules. More specifically, it focuses on the shortcomings in Malaysia and Afghanistan's Acts in support of women. In the form of a comparative study to open new horizons in differences, commonalities, and loopholes in Afghanistan and Malaysia's Civil Codes in the issue of polygamy. The reason for choosing Afghanistan, Malaysia, and Turkey for comparative study on polygamy are religious and cultural commonalities, as well as identifying key factors influencing each country's approach to polygamy and exploring similarities and differences in their legal systems. Therefore, first of all, the researcher discusses the issue of polygamy from the point of view of the holy religion of Islam and then in the legal systems of the three countries mentioned above using library-based research via analytical-descriptive and comparative methods.

A. The definition and concept of Polygamy

The word polygamy is derived from the Greek words poly (many) and Damien (marriage), which, when combined, signify many weddings. In Arabic, polygamy is known as ta'adul-zawjat.⁷ Polygamy is defined as a form of marriage in which one individual has multiple spouses. There are two types of polygamy: one in which a man marries numerous women and the other in which a woman marries numerous men. While polyandry is strictly forbidden in Islam, limited polygamy is allowed. Since the term polygamy was used in many books, this paper defined polygamy as having two or more wives concurrently.⁸

B. A Historical Overview of Polygamy

Nearly a historical occurrence, polygamy has existed alongside human social life. In the East, polygamy was commonplace; people from Babylonia, Assyria, Iran, Hinduism, and China, for example, were pleased to have only one partner. Polygamy was common in ancient Sassanian Iran. Men had unmarried spouses, including enslaved women and servant women, in addition to their marital partners. According to Firdausi's *Shahnameh*, Bahram-e-Gaur married more than (930) women. Spartans permitted men to marry many wives under certain conditions, and women could marry multiple husbands simultaneously. Pre-Islamic faiths did not ban polygamy, as evidenced by these narratives. The majority of their initiatives were founded on two fundamental principles: first, the ban of marriage with close relatives, and second, the annulment of polygamy. According to divine faiths and rules, males were allowed to marry many women. The detailed discussions are as follows.

C. Polygamy in Judaism

Marriage is seen in Judaism as a means of a woman being separated from her family; the girl is purchased with a dowry, which serves as her payment to her family. The fundamental

⁷. Zakri Badawi, *A Dictionary of Social Sciences* (Beirut: Librarie Du Liban, 1978), 319.

⁸. Muradi - Nordin, "Polygamy and Its Wisdom in Islam: The Law and Customary Practice in Afghanistan", *Journal of Asian and African Social and Humanities*, 19.

prerequisite for marriage was approval from the father. Jews have a custom of polygamy. Man is commended for being able to have several marriages as their generation grows. Additionally, there are no restrictions on polygamy's legality.⁹

Also, it is stated that under this faith, the better economic capabilities on the part of the man are a prerequisite for polygamy. This meant that everyone who was affluent and influential could have several wives, but those who were poor and had valid reasons for not being able to marry again, such as an abortion or a wife's illness, were not allowed to do so.¹⁰

D. Polygamy in Christianity

First, it should be noted that marriage is undervalued in the Bible. According to the Bible, "Christ had lived single". Paul once stated, "A single person thinks about spiritual concerns, whereas a married person worries about world issues. As Christ never married, neither did Paul. In the case of marriage, if the husband and wife separated, they were not allowed to marry again, and if either of them did, they were treated as an adulterer and apostates. So, polygamy is outlawed in Christianity, and the family structure is built on a one-spouse basis. This is significant because if a married couple cannot live together and their disagreements have made the household environment bleak, the man cannot marry a second wife."¹¹

E. Polygamy: From the perspective of the Holy Quran

Polygamy in Islam has been the topic of academic debates as well as unjustified controversies involving academics from various fields of study and ideological affiliations. While the Sharia explicitly endorses polygamy in Surah al-Nisa 4:3.¹²

The mentioned Surah clarifies Quranic context, which states:

⁹. Massouda Royin, "Factors and consequences of polygamy in Afghanistan", *Spring Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* 22/7 (2023), 61-63.

¹⁰. Abolqasem Garji, "Comparative Study of Family Law", *Spring Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* (2005), 12-13.

¹¹. Royin, "Factors and consequences of polygamy in Afghanistan", 10.

¹². Abbasy, "Adequacy of Criminal Law in Protecting Women against Domestic Violence in Afghanistan, Malaysia, and Islam: A comparative evaluation", 160.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا .

And if you fear that you will not deal justly with the orphan girls, then marry those that please you of [other] women, two or three or four. But if you fear that you will not be just, then [marry only] one or those your right hand possesses. That is more suitable that you may not incline [to injustice]¹³

The first part of verse 4:3 refers to orphan women protected by a male guardian and advises the guardian to perform reasonably with the orphans. The second part of verse 4:3 states, " But, if ye fear that ye shall not be able to deal justly (with them), then only one, or (a captive) that your right hands possess, that will be more suitable, to prevent you from doing injustice." If a man cannot deal fairly with multiple wives, he must marry only one. This passage was revealed out of compassion for women, not to appease male sexuality, as is a prevalent modern interpretation of such scriptures. Also, the Quran strongly emphasises the concept of adl (justice), which encompasses not only fair treatment of housing, clothes, and other necessities of life but also the distribution of love, devotion, and care. However, Muslims have a misconception about the concept of polygamy from the perspective of the Noble Quran, while Islam permits polygamy under certain conditions.¹⁴

These conditions are as follows:

1. Ensuring financial stability and adequate wealth to maintain a decent standard of living for families.
2. The husband must be capable of treating all his wives equally, without favouritism towards any of them. He should allocate his time fairly and equally among them and demonstrate equal affection towards each wife.
3. The man should demonstrate wisdom and rationality, ensuring fairness in all

¹³. Sheikh Mohammad Ali Sabouni, *Tafsir Ayaat Ahkaam*, Trans. Pohand Namatullah Shahrani (Kabul: Naumani, 1385), 1/473.

¹⁴. Al-Nisa ¼.

aspects, including providing food, clothing, and treatment for each of his wives and addressing any minor issues impartially.¹⁵ Therefore, considering the verse above, the Quran permits polygamy primarily to provide for widows and orphans, not to fulfil a man's sexual desires solely. This suggests that while meeting sexual needs is part of marriage's wisdom, it's not the primary purpose in the context of polygamy.¹⁶

The Practice of Polygamy in the Legal Systems of Afghanistan, Malaysia and Turkey

1. Afghanistan

Polygamy and its specific state are vividly defined in the holy Quran, Hadith, and Afghan civil law in a variety of situations. Article 86 of the Civil Law of Afghanistan permits men to enter polygamous marriages under specific conditions. Polygamy can take place after the following conditions:

1. When there is no fear of injustice between the wives,
2. When the person has financial sufficiency to sustain the wives. That is when he can provide food, clothes, suitable house, and medical treatment,
3. When there is legal expediency or when she suffers from hard-to-treat diseases. Based on the foregoing and Article 86 of the Afghan Civil Code, it can be concluded that a substantial economic role alone, without meeting other requirements, does not justify polygamy. A man should be compelled to provide a strong justification for remarrying.¹⁷

Additionally, this research examines the critical factors regarding the practice of polygamy in Afghanistan: the practice of polygamy by men, women's permission, and practices of women who involuntarily marry a married man.

1.1 Practicing of polygamy by men in Afghanistan

Polygamy among men is prevalent and firmly established within the societal customs of

¹⁵. Hekmatullah Muradi, et al. "Polygamy and Its Wisdom in Islam: The law and Customary Practice in Afghanistan", 20.

¹⁶. Firdaus, *The Abuse of Polygamy in Malaysia: Critical Analysis from an Islamic Perspective*, 12.

¹⁷. Civil Code (1977) legislative decree 2418, official-Gazette No.353, Article 86.

Afghanistan. It is commonly rationalised and governed by religious explanations and cultural practices.¹⁸ Therefore, in Afghanistan, the men's reasons and their social positions for practising polygamy vary. This research examines four different types of men based on their reasons and social positions regarding polygamous practices, as follows:

A. Polygamy amongst affluent and educated men.

Taking a second wife comes up primarily for three reasons in this social stratum.

1. When the couple does not have a male heir. In this instance, the husband's parents frequently encourage their son to marry for the second or third time to have a male heir. The parents argue that polygamy is necessary because the first wife is incapable of bearing a male child. 2. The rivalry between brothers and other close relatives is another factor. This group of people is more likely to practice polygamy in Urban and rural locations alike due to social prestige. 3, if the wife has a medical condition that is challenging to treat.¹⁹

B. Polygamy amongst illiterate, rich men

The males have cited wealth as the driving force for their decision to get into new marriages. These men married for the third and fourth times because they were not even content with having two women. According to Section 2, Article 86 of the Civil Code, being rich and wealthy alone is insufficient for a new marriage; additional legally stipulated requirements must exist. A new marriage should have a valid and reasonable purpose. Rich people who make considerable money cannot uphold the law and ensure their spouses are treated equally.²⁰

C. Polygamy Amongst illiterate, Poor Men

Polygamy is uncommon among the impoverished and illiterate. Their precarious financial

¹⁸. Abbasy, *Adequacy of Criminal Law in Protecting Women against Domestic Violence in Afghanistan, Malaysia, and Islam: A comparative evaluation*, 77.

¹⁹. Max Planck Institute for Foreign Private Law and Private International Law, "Family Structures and Family Law in Afghanistan- A Report of the Fact-Finding Mission to Afghanistan -March 2005", JSTOR (accessed 3 February 2024), 20.

²⁰. Civil Code (1977) legislative decree 2418, official-Gazette No.353, Article 86.

situation is the primary barrier to polygamy. These people have a great desire to marry several times because it would be a sign of social and material grandeur to be able to support another wife.²¹

1.2 Women Marrying a Married Man

Afghan women are integral to wedding planning. According to the Afghan Civil Code, the couple's permission is one of the fundamental prerequisites for marriage arrangements. To be valid, a marriage contract must have the following terms: a valid suggestion and acceptance by the parties protectors or agents, the existence of two capable eyewitnesses, and the nonappearance of any permanent or temporary legal disablement among the marrying male and female. However, the fact is that, despite the existence of these codes and rules, many types of prohibited marriages continue to be practised in Afghanistan.²²

Forced marriages were not asked for, such as baad (exchanging daughters) and widows' marriages to her husband's family. Occasionally, women consent to marry a married man out of desperation. According to studies, the primary reason for polygamy in Afghanistan is a lack of family centralisation. Other factors, such as economic difficulties and traditional traditions, make women helpless rather than autonomous. In many parts of Afghanistan, girls still lack financial independence. As a result of their inability to communicate with their parents, some girls are viewed as burdens and suffer significant consequences. As a result, they are forced to marry a married guy. The absence of a mother can lead to problems such as misconduct by a stepmother, a lack of affection from the father, and a lack of the father's favour, which encourages girls to wish to marry a married man because this will benefit them both financially and emotionally.²³

²¹. US, Department of Justice, (2011, 27 April), *Polygamous Marriages Afghanistan* <https://www.justice.gov>, (accessed 8 March 2024).

²². Muhammad Aunurrochim bin Mas'ad, "Marriage Rights of Afghan Women in Traditional Practices and Legislation Protection", *Ahkam* 3/2 (2014), 16.

²³. Abbasy, *Adequacy of Criminal Law in Protecting Women against Domestic Violence in Afghanistan, Malaysia and Islam: A comparative evaluation*, 88.

1.3 Women's Silence on the Husband's Second Marriage

In Afghanistan, most women do not agree for their husbands to marry a second or multiple wives. In other words, the husband marries a second, third, or fourth girl without the consent of their wives. This matter is explicitly discussed under "Article 87 of the Afghan Civil Code", which states That Article 183 provides that a woman may seek separation from her spouse if he remarries in contravention of Article 86. One of the preconditions of polygamy is that the wife is aware of her husband's second marriage. However, the wives remained silent since they were unaware of their fundamental rights, including those outlined in the Civil Code. While some women are alert of their legal rights, they have opted not to pursue any matter due to a flawed judicial system and other procedural impediments within the judiciary. Due to the strains endured by the ruling class, contacting the court is viewed as a source of humiliation and embarrassment, particularly for women. As a result, women rarely seek the courts to assert their rights. Domestic violence is more common among women in polygamous marriages. Emory University researchers looked at polygamous marriages in over 170 countries and discovered higher levels of abuse against women and children. Husbands can assault their spouses, and wives can even abuse each other. Polygamy has long been linked to female mental illness and family tension.²⁴ As a result, in Afghanistan, cultural, religious, and the men's social and economic position considerations play a significant role in polygamy. Although it is allowed by Islamic law, it is practised extensively throughout communities and geographical areas. Polygamy is more prevalent in traditional and rural communities, where social and economic circumstances frequently impact it. However, monogamy is more common in metropolitan areas and among persons with higher levels of education. Polygamy is a complicated problem in

²⁴. Al-Krenawi Alean, "Women from polygamous and monogamous marriages in an out-patient psychiatric clinic", *Transcultural psychiatry* 2/38 (2001), 187-199.

Afghanistan with social, cultural, and legal ramifications.²⁵

2. Malaysia

Polygamy is being married to more than one person at the same time.²⁶ In Malaysia, under the "Administration of Islamic Law Enactment", there is no ban on polygamous marriages. However, there are procedures, terms, and conditions to be fulfilled if a man wants to practice polygamy.²⁷ Concerning the laws governing polygamy, Malaysian family law has established three requirements that must be met for someone to be considered polygamous: condition, justifications for thinking about polygamy, and procedure. In addition, Marriage is not affirmed under Malaysian legislation. Regarding the conditions that must be met, polygamy without prior court permission should not be registered; polygamy without prior court permission may be registered if a fine or a fixed penalty is imposed on the first day. The court considers the parties in question when deciding whether to grant or deny permission: the spouse, the husband, and the parties in question.²⁸ Regarding the source from the wife, the reasons are sterility, an ageing body, inappropriate or impractical physical conditions of sexual intercourse, purposeful refusal to return the rights of intercourse, or the wife being insane.²⁹

As an example, in the case of Zainal Abidin bin Mohamed's application for polygamy, the Shariah High Court in Terengganu rejected his application to re-register a polygamous marriage that he and his new wife have solemnised in Narathiwat, Thailand. The wali Hakim in that marriage was considered unqualified by the court. Consequently, the marriage was

²⁵. Abbasy, *Adequacy of Criminal Law in Protecting Women against Domestic Violence in Afghanistan, Malaysia, and Islam: A comparative evaluation*, 80.

²⁶. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/polygamy>, viewed 12 September 2021.

²⁷. Rafeah S et al. "Regulating Polygamous Marriage to Prevent its Abuse: A Case Study of Malaysia", *Pertanika Journal of Social Sciences & Humanities* (2017), 35/197-208.

²⁸. Raihanah Abdullah, "An analysis of the current legal mechanism in curbing abuse of polygamy in Malaysia: A socio-legal perspective," (Malaysia: International Islamic University Malaysia, PhD Thesis, 2006). 200.

²⁹. Ibnu Radwan Siddi, "The Provisions of Polygamy in the Family Law of Islamic Countries (Saudi Arabia, Turkey, Tunisia, Malaysia, and Indonesia)", *Al-Ussrah* (accessed 10 January 2024).

pronounced invalid because “it was not by the principles of Hukum Syara.”³⁰

However, taking into account the spouse, which is also a prerequisite for polygamy is:

- The husband can afford to pay for all the costs associated with his new wives and the people who depend on him.
- The husband makes an effort to treat his wives fairly.

Furthermore, three steps make up moderate polygamy procedures:

- The husband requests authorisation from the court and provides the approval of one or more of his wives.
- The applicant’s wife/ wives are being called, as well as the court’s examination to verify the applicant’s truth regarding the practice of polygamy.
- Decisions made by the court about the petition’s acceptance or rejection.

It is generally the case that husbands who engage in polygamy in violation of the law may face fines of up to a thousand ringgit, up to six months, or both.³¹

In addition, in IFLA, the penalties for unlawful polygamy are stated in "section 23(1) if the applicant fails to obtain written permission from the court to contract polygamy, he is subjected to the penalties set out in sections 123 and 124 that is a fine not exceeding one thousand ringgit or with imprisonment not exceeding six months or both." The offences set out in these sections have no basis in the Quran or the Sunnah. More specifically, anyone who deliberately refuses to be equal in a polygamous marriage should face harsher punishment. Currently, a polygamous husband who fails to provide proper justice to one or both of his wives faces punishment under "section 128 of the Federal Territories Act and Section 129 of the Selangor Enactment "³².According to a review released by "an Islamic women's rights organisation in Kuala Lumpur", 70% of Malaysian Muslim women have faith

³⁰. Abdullah, *Legal Mechanism in Curbing the Abuse of Polygamy* (Malaysia: International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur, PhD thesis, 2006), 159.

³¹. Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1986, 1 January 2006, articles 23,123,124.

³². Islamic Family Law (1984) legislative decree 303, official-Gazette No.2001, Articles 123-124.

in bigamy is a right of a man despite widespread acceptance of polygamy, just 32% of the 650 women polled by the NGO Sisters in Islam said they would allow their husbands to marry another woman. Therefore, such punishment cannot reduce the rate of polygamy and also increases domestic abuse against women since monogamy and family abuse are inextricably linked, as polygamy has various psychological consequences for men, women, and children in today's society. In addition, wives from polygamous families have more challenges with functioning and marital satisfaction. Sometimes, polygamy is practised in secret, without the sanction of the court and the knowledge of the existing wife, resulting in financial and emotional hardship for the family. Polygamy has also resulted in mental health issues among polygamous families. For example, they had higher levels of somatisation, anxiety, obsession-compulsion, melancholy, interpersonal sensitivity, hostility, paranoid ideation, psychoticism, and their General Severity Index (GSI). Polygamy also causes existing wives to have more family and mental health issues.³³ In addition, polygamous spouses, mainly elder wives, have a greater rate of psychological disorders such as dysthymia and depression. The polygamous marriage will also make the wives feel inferior since they would blame themselves for not being able to meet their husband's needs. The husbands in a polygamous marriage usually look after and love the junior wives more than the first wives. The younger wives are better off in terms of finances, support, and attention than senior wives.

3. Turkey

Turkey's existing family law is based on the 1926 Turkish Civil Code. This legislation covers divorce and separation, remuneration, inheritance law, and marriage provisions (including engagement issues, marriage age, mahram, polygamy, wedding reception, and cancellation of marriage).³⁴ In addition, in Turkey, it is prohibited to marry more than one

³³. Rose Chen et al., "Systematic Review Agreement and Impacts on Wives and Children Well-Being of Polygamous Family Structure", *Critical Reviews* 3 (2020), 23.

³⁴. Tahir Mahmood, *Family law reform in the Muslim world*, New Delhi, Indian Law Institute, 1972, 12-15.

wife while the first marriage is still valid. A second marriage can only occur after the dissolution of the first marriage through death, divorce, or annulment. Additionally, if a person marries his spouse from a previous marriage and is still alive, the court may declare the second marriage invalid. The Civil Code of 1926, in Articles 93, 112, and 114, prohibits polygamy and imposes penalties on those who engage in it. Moreover, Turkish Muslims have chosen to forego the permission for polygamy outlined in the Quran, citing specific conditions. According to some Turkish scholars, this decision was influenced by the Quran's emphasis on monogamy and the changing social and economic conditions in Turkey, which rendered the Quranic conditions for polygamy unattainable.³⁵

4. Comparison Analysis

This section compares the legal provisions available in the three mentioned countries and Islamic principles regarding the practice of polygamy; the objective of this comparative analysis is to determine the efficacy of the laws and their concordance with Islamic principles, and if there are loopholes, what actions can be taken to improve the law in the countries better? As mentioned earlier, polygamy in Islam is allowed under specific conditions mentioned in the holy Quran. The critical requirement is that a man must treat all his wives justly and equally. However, the practice and acceptance of polygamy vary across Islamic countries and regions; for instance, in Afghanistan and Malaysia, polygamy is legal and prevalent, but it is prohibited in Turkey. Therefore, Both Malaysia and Afghanistan are attempting to create comprehensive laws relating to the practice of polygamy and victim protection. In certain areas, the Afghani and Malaysian Acts give reasonable provisions addressing polygamy, but in others, the Act must be enhanced in terms of providing precise regulations and processes. In addition, similarly, in both countries, Afghanistan, under Article 89 of the Civil Code and Malaysia under Article 23 section 3 of IFLA, some conditions

³⁵. Ibnu Radwan Siddi, "The Provisions of Polygamy in the Family law of Islamic Countries (Saudi Arabia, Turkey, Tunisia, Malaysia and Indonesia)", 18.

must be met for polygamy to be considered permissible. These conditions typically include the husband's ability to treat all wives equally and provide for them financially, which means supporting his wives and their children in the future. Moreover, by comparing the Holy Qur'an's requirements for polygamy (justice and financial support), the IFLA and the Civil Code of Afghanistan codifications obey the Qur'an and Sunnah regulations formally and methodically. Regardless of the similarities mentioned above, there are a series of fundamental differences regarding polygamy in the laws of Afghanistan and Malaysia, which are the most important differences between the laws of the above-mentioned Islamic countries in the issue of polygamy. Firstly, In IFLA, Section 3 Article (23) requires written court consent and the approval of previous wives for polygamy. In contrast, Article 89 of the Civil Code in Afghanistan mandates only explicit permission from the new wife. Secondly, In contrast to Afghanistan, Malaysia has stricter regulations regarding violating polygamy provisions. In Malaysia, husbands who engage in polygamy that does not comply with the established legal requirements can face penalties. Typically, offenders can be subject to a maximum fine of one thousand ringgit, a maximum prison term of six months, or both. However, in the Afghan Civil Code, there are no known physical or financial sanctions specifically related to the violation of polygamy provisions. The so-called offence in section 123 of IFLA has no basis in the Qur'an or the Sunnah. Therefore, it is better in both countries That a stiffer penalty should be prescribed for those who failed to be fair in polygamous marriage or abandoned their family. Thirdly, Afghanistan's Civil Code explicitly protects women from polygamous violence in Articles 87-89. The new wife and the previous wife can directly request a divorce from the court if the new wife is unaware of the existing marriage or if the married man chooses a new wife against the conditions stipulated in Article 86. Meanwhile, the Malaysian Act remains silent on this matter. From a justice point of view and the comparative analysis of polygamy laws in Afghanistan and Malaysia, it's clear that only ensuring justice between spouses and the man's financial capability aligns with the

conditions in verse 4 of Surah Al-Nisa. However, the additional conditions mentioned in both countries' laws in order to practice polygamy are neither a stipulation stated directly in the Quran nor the authentic Hathis of the Prophet (PBUH). In addition, this issue highlights the most significant legal gap in both countries in the field of practising polygamy and their non-compliance with Islamic rules. It is vital to address this gap. Additionally, incorporating information about the practice of polygamy in conformity with Islamic teachings into the Acts of both countries is urgent. This is because many polygamous marriages today are not in line with the spirit and objectives of divine sources. Unfortunately, this lack of understanding often leads to the abuse of polygamy, which results in the violation of women's fundamental rights as wives and the rights of their children. Nowadays, many Muslim men mistakenly view polygamy as 'the right of men' sanctioned by the Shari'ah legislation rather than as a Shari'ah exceptional provision that is allowed only in extraordinary circumstances and with strict conditions.

5. Conclusion

The comparative analysis of polygamy laws in Afghanistan, Malaysia, and Turkey reveals a spectrum of approaches influenced by Islamic principles and legal systems. Afghanistan permits polygamy with fewer restrictions, leading to challenges in implementation and potential gender inequalities. Malaysia places certain conditions on polygamous marriages, aiming to balance religious freedom with the protection of women's rights. Meanwhile, Turkey has opted for a complete ban on polygamy; the strict ban on polygamy in Turkey is mainly due to its secular legal system, which prioritises equality among all citizens regardless of their religious beliefs. Additionally, Turkey's efforts to modernise and reform its legal system, as exemplified by the abolition of polygamy in 1926 through the introduction of a civil code, have contributed to the ban. Furthermore, Turkey's commitment to women's rights, driven by feminist movements and its desire to meet European Union criteria, has also influenced the decision to outlaw polygamy. This aligns with societal trends

towards embracing contemporary values, promoting gender parity, and upholding human rights. Understanding and evaluating these different approaches is crucial for policymakers, legal experts, and societies grappling with polygamy's complexities and implications for individuals and communities. Therefore, the only common aspect of the laws of Afghanistan, Malaysia, and Islam regarding the conditions of implementing polygamy is the establishment of justice between spouses and the financial ability to support wives and their children. In contrast, in Malaysia, polygamous marriage requires permission from a Shariah court, considering financial capability, current wives' welfare, and equal treatment of wives. The legal system prioritises financial aspects and balances religious freedom with women's rights. In Afghanistan, while consent of existing wives is typically sought, no legal requirement or specific financial obligations exist. Afghanistan's approach to polygamy is generally more permissive, with enforcement variations and cultural acceptance in certain regions. Also, short imprisonment in some special cases in the IFLA is the most crucial difference between the legal systems of Afghanistan and Malaysia. Not only this, the present legislative provisions on polygamy implemented by both Afghan and Malaysian courts are insufficient to prevent polygamy abuse. Further information on the reasons for the practice's permissibility from Divine revelation is strongly advised to convey a clear image of its benefits to the ummah. However, there are some gaps in both country's legal systems regarding the practice of polygamy as follows,

1. Islamic teachings emphasise the importance of justice and fairness in all aspects of life, including polygamous relationships. However, the legal systems in Afghanistan and Malaysia do not clearly explain these principles in every aspect, such as justice in treatment, children's education and care, religious educational background and awareness approach to regulating polygamy. This can result in situations where the rights and well-being of spouses, particularly women, are not adequately protected.

2. The legal frameworks in both countries lack clear guidelines on the emotional and psychological aspects of polygamous relationships, leaving room for misunderstandings and conflicts.
3. Both Acts do not clearly define husbands' financial responsibilities towards their multiple wives and dependents. This can lead to an unfair distribution of resources among households and potential financial hardships for subsequent wives.
4. Islamic principles emphasise the protection and welfare of women in polygamous marriages. Still, the legal systems of both countries do not provide adequate safeguards to ensure their rights and well-being are upheld.
5. Malaysia requires husbands to obtain permission from a Sharia court before entering into a polygamous marriage; enforcement mechanisms can be weak or inconsistent. Some men may marry additional wives without seeking approval or facing proper consequences.
6. Although Malaysian law requires the first wife's consent before her husband can marry again, this requirement may be easily bypassed by marrying outside Malaysia without her knowledge or involvement.

Furthermore, addressing these loopholes in the legal systems of both countries requires strengthening enforcement, raising public awareness, and providing support services for affected individuals.

7. Recommendations

The research offers specific means and methods for both countries' legal systems by following Islamic principles to enhance the relevant statutes to address issues of polygamy effectively; the suggestions are based on careful examination of the applicable laws, as well as Islamic guidelines as follows:

1. It is recommended that a set of detailed guidelines be created within the legal systems of Afghanistan and Malaysia that incorporate Islamic teachings on

justice, fairness, and welfare in polygamous relationships. These guidelines should specifically address equitable treatment of all parties involved, education and care for children, religious education, and awareness of the impact of polygamy.

2. In both countries, Clear guidelines addressing the emotional and psychological aspects of polygamy should be established to reduce conflicts related to polygamy.
3. It is recommended to enhance legal safeguards within the legal systems of both countries to ensure the protection and welfare of women in polygamous marriages align with Islamic principles. This includes implementing measures to prevent exploitation, abuse, or discrimination against women and promoting their rights and well-being.
4. It's suggested to strengthen enforcement mechanisms within Malaysia's Sharia courts to ensure that husbands comply with the requirement to obtain permission before entering into polygamous marriages. This means implementing measures to enhance monitoring and oversight, deterring individuals from marrying additional wives without proper approval and ensuring appropriate consequences for non-compliance.

References

Al- Quran

- Al-Krenawi, Alean. "Women from polygamous and monogamous marriages in an out-patient psychiatric clinic". *Transcultural psychiatry* 38 (2001).187-199.
- Abbasy, Zarifa. *Adequacy of Criminal Law in Protecting Women against Domestic Violence in Afghanistan. Malaysia and Islam. A comparative evaluation*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, Master Thesis, 2022.
- Civil Code (1977) legislative decree 2418. official-Gazette No.353. Article 86.
- Diwbandi, Mohammad Shafi. *Tafsir Maarif Al- Quran*. Translator. Mohammad Hosseinpor. Tehran: Sheikh Al-Islam Ahmad Jam, 1388, fifth edition.
- *Islamic Family Law* (Federal Territories) Act 1986. 1 January 2006, articles 23.123.124.
- Muradi, Hekmatullah. "Polygamy and Its Wisdom in Islam: The Law and Customary Practice in Afghanistan" *Journal of Asian and African Social and Humanities* 3/4 (2019): 19.
- Mahmood, Tahir. *Family law Reform in the Muslim world*. New Delhi, Indian Law Institute, 1972, published, 3.
- Max Planck Institute for Foreign Private Law and Private International Law. "Family Structures and Family Law in Afghanistan- A Report of the Fact-Finding Mission to Afghanistan –March 2005". JSTOR (accessed 3 February 2024). 20.
- Martin, Lau. *Islamic Law and the Afghan Legal System*. London: London School of Economics and Political Science (2003), 2.
- Mohd, Shah Jani and Raudlotul Firdaus Binti Fatah Yasin. "The Efficiency of Legal Provision on Polygamy in Malaysia: A Critical Analysis from Quranic Perspective". *IIUM Repository* (2021), 3.
- Royin. "Factors and consequences of polygamy in Afghanistan". *Spring Journal of Arts Humanities and Social Sciences* 2/7 (2023), 61-63.
- Razi, Naseem. "Polygamy in Turkey. Malaysia and Pakistan: A comparative analysis in the light of Socio-Economic conditions. Fiqh and Law". *Journal of the Hamdard National Foundation. Pakistan* (2020), 54.
- Rafeah, S et al. "Regulating Polygamous Marriage to Prevent its Abuse: A Case Study of Malaysia." *Pertanika Journal of Social Sciences & Humanities* 25 (2017), 197-208.
- Raihanah, *An analysis of the current legal mechanism in curbing abuse of polygamy in Malaysia: A socio-legal perspective*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, PhD, thesis, 2006.
- Raudlotul, Firdaus. *The Abuse of Polygamy in Malaysia: Critical Analysis from an Islamic Perspective*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, PhD, thesis, 2012.
- Siddi, Ibnu Radwan. "The Provisions of Polygamy in the Family Law of Islamic Countries (Saudi Arabia. Turkey, Tunisia, Malaysia and Indonesia)". *Al-Usrah* 1/1(2017):20.

- Sabouni, Sheikh Mohammad Ali. *Tafsir Ayaat Ahkaam*. Translator. Pohand Namatullah Shahrani. Kabul: Naumani, 1385, second edition.
- US. Department of Justice. (27 April, 2011). *Polygamous Marriages Afghanistan*
- [https:// www. Justice. Gov](https://www.Justice.Gov), (accessed 8 March 2024).

Maverdî'nin Düşüncesinde Devlet ve Siyaset¹
The State and Politics in the Thought of Al-Mawardi

دولت و سياست از دید امام ماوردی
الدولة والسياسة في آراء الإمام الماوردي

Doi:

Muhammad Vahib^{۲*} Salih Yalın^۳

Makale Bilgisi / Article Information

معلومات مقاله / بيانات المقال

Makalenin Türü/Article Type: Araştırma makalesi/Resarch Article

نوع مقاله / نوع المقالة: تحقيقي / البحثي

Geliş Tarihi / Received Date:

05.03.2024

تاریخ دریافت مقاله / تاریخ استلام المقال:

Kabul Tarihi / Accepted Date:

08.05.2024

تاریخ پذیرش مقاله / تاریخ قبول المقال:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین Turnitin بررسی شده
Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

قد خضع المقال لبرنامج فحص الانتحال Turnitin و لم يثبت
انه من السرقات الادبية

نحوه ارجاع از این مقاله در پاورقی:

محمد وهيب و صالح يالين، "دولت و سياست از دید ماوردی"، *مجلة ديوان* ۲/۵ (سرطان ۱۴۰۳)، ۲۵۳-۲۹۲.

Atif:

Muhammad Vahib - Salih Yalın, "Maverdî'nin Düşüncesinde Devlet ve Siyaset", *Diwan Dergisi* 5/2 (Haziran 2024), 253-292.

¹ Bu çalışma birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında yürüttüğü yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² Yüksek Lisans Mezunu, Erceyis Üniversitesi, tmvahib1987@gmail.com, ORCID:0000-0003-0673-1165.

³ Doç. Dr. Erceyis Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, yalin@erceyis.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8537-3380

Özet

Maverdî (ö. 450/1058) IV/X. asırda yaşamış bir İslâm düşünürü olarak muhtelif alanlarda pek çok eser kaleme almıştır. Ancak teliflerinin birçoğu günümüze kadar ulaşmamıştır. Onun yazılarından bir kısmının devlet, siyaset ve felsefe ile ilgili olduğu söylenebilir. Maverdî, birçok eserinde kendinden önce gelen fikir ve düşünce birikiminden büyük ölçüde yararlanmıştır. O, her şeyden önce Hz. Peygamber'in uygulamalarını, hulefâ-yı râşidîn'in devlet ve siyasetle ilgili düşüncelerinden ve birikimlerinden yararlanmıştır. Ayrıca, selef-i sâlihîn âlimlerinin ve sonraki düşünürlerin fikirlerinden ve birikimlerinden de yararlanmıştır. Ona göre, her devlet bir toplum üzerine inşa edilir ve devleti yönetenler ise toplumun din, mezhep, kültür gibi yapılarına uygun bir siyaset politikası düzenlemelidir. Toplumunu yöneten devlet başkanı ve siyasetçilerin birtakım vasıflara sahip olması gerekir ve bu yöneticiler güttükleri siyaset ve uygulamalarla halkın dikkatini çekmelidirler. Bu çerçevede, Maverdî'nin eserleri, İslâm düşüncesinin ve siyasî teorilerinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Onun eserlerinde, İslâm'ın siyasî ilkeleri ve devlet yönetimi hakkındaki görüşleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu makalede Maverdî'nin düşüncesinde devlet ve siyaset; devletin ihtiyaçları, yöneticileri, yönetim tarzı gibi hususlar incelenecektir.

Anahtar Kelimeler:

İslam Felsefesi,
Maverdî, Düşünce,
Devlet, Siyaset,
Yönetici.

Abstract

Al-Mawardi (d. 450/1058) was a distinguished Islamic scholar of the 4th/10th century, known for his extensive contributions across various disciplines. While many of his original writings have not survived, some extant works address themes related to governance, politics, and philosophy. Al-Mawardi's writings demonstrate his engagement with earlier intellectual traditions, particularly drawing inspiration from the practices of the Prophet Muhammad and the righteous caliphs in their approach to statecraft and political affairs. He also incorporated insights from other esteemed scholars and thinkers of his time. Al-Mawardi emphasized the societal foundation of every state, underscoring the importance of aligning governance with the values, beliefs, and culture of its people. He outlined specific qualifications for leaders and administrators in Islamic societies, highlighting the necessity of effective management of state resources. His works significantly influenced Islamic political thought, providing detailed discussions on the principles of governance and state administration. This article aims to explore Al-Mawardi's perspectives on statehood and politics, examining themes such as the essential components of a state, the qualities required of its leaders, and their methods of governance.

Keywords:

Islamic
Philosophy,
Al-Mawardi,
Thought, State,
Politics,
leader.

چکیده

کلمات کلیدی:
فلسفه اسلام، ماوردي،
اندیشه، دولت، سیاست،
رهبر.

امام ماوردي (متوفى ١٠٥٨/٤٥٠) در قرن دهم ميلادى زيبسته ويكى از دانشمندان مسلمان بوده كه در ابعاد مختلف آثار زيادى تحرير نموده است. بسيارى از نوشته هاى او امروز قابل دسترس نيست. آثار مطبوع وي در رابطه به فلسفه، سياست و دولت به قلم گرفته شده كه در آن از افكار و اندیشه علماء قبل از خودش استفاده عظيمى شده است. ماوردي در آثار خويش پيرامون دولت و سياست نخست از احاديث و سيرت پيامبر اسلام، اندیشه و افعال خلفاى راشدين، سلف صالح و ديگر انديشمندان كه در زمينه نظريات بيان كرده اند سودمند گردیده است. از ديد وي اساس هر دولت را جامعه تشكلى مي دهد. اشخاصى كه دولت را اداره مي كند ساختار سياسى را بايد براساس جامعه كه در آن موارد دينى، مذهبي، فرهنگى وجود دارد سر و سامان دهد. هم چنان رهبران كه جامعه را اداره مي نمايند، دارنده اوصاف خاصى ميباشند. بنا برين رهبران و سياستمداران طورى رفتار نمايند كه مورد توجه جامعه قرار گيرند. چنانچه كه در آثار و افكار وي از توسعه سياست اسلامى و اداره دولت بحث مفصل انجام شده. در اين مقاله دولت، سياست، نيازهاى دولت، سياسيون، اداره كنندگان و شيوه رهبرى و اداره از ديد امام ماوردي مورد بررسى قرار گرفته است.

المخلص

الكلمات المفتاحية:
فلسفة الإسلام،
الماوردي، الفكر،
الدولة، السياسة،
القائد.

عاش الماوردي (٤٥٠هـ - ١٠٥٨م) في القرن العاشر الميلادي و هو أحد علماء ومفكري الإسلام الذي كتب العديد من المؤلفات في مختلف المجالات. ولكن كثيراً من مؤلفاته غير متوفرة اليوم، ويمكن أن نقول أن بعض مؤلفاته تدور حول الدولة والسياسة والفلسفة. وقد استفاد الماوردي كثيراً من أفكار العلماء والمفكرين الذين سبقوه، وإذا أمعنا النظر في مؤلفاته رأينا أنه في مجال الحكومة والسياسة استفاد من السنة والسيرة النبوية صلى الله عليه وسلم، كما استفاد أيضاً من أفكار وآراء الخلفاء الراشدين، وعلماء السلف الصالح ومن تبعهم من العلماء والمفكرين الذين عبروا عن أفكارهم حول هذه القضايا. يعتقد الماوردي أن كل دولة مبنية على المجتمع، وعلى من يحكم الدولة ويديرها أن ينظم البنية السياسية على أساس المجتمع الذي توجد فيه الأمور الدينية والمذهبية والثقافية، ولا بد للسياسيين مثل الزعيم أو رئيس الدولة الذين يحكمون الدولة أن يكون لديهم مؤهلات خاصة، ويجب على هؤلاء القادة والسياسيين أن يتصرفوا في أمور الدولة بطريقة تجذب انتباه المجتمع وتظهر أنهم يخدمون البلاد والعباد حقاً. وفي هذا السياق قدمت أعمال الماوردي مساهمات كبيرة في تطوير الفكر الإسلامي والنظريات السياسية. وقد نوقشت في أعماله المبادئ السياسية للإسلام وآرائه حول إدارة الدولة بالتفصيل. وفي هذه المقالة، تم تناول الحكومة والسياسة، واحتياجات الحكومة والسياسيين والإداريين، وطريقة القيادة والإدارة من وجهة نظر الماوردي.

Giriş

Maverdî 364/974 yılında Basra'da doğmuştur. Maverdî, Abbasi halifesi Kaim-Biemrillah döneminde farklı tarihlerde Büveyhîler ve Selçuklular arasındaki diplomatik konularda görev icra etmiştir.¹ Ancak bu diplomatik görev sonrası Maverdî siyaset sahnesinden çekilerek tedris ve telif faaliyetleriyle meşgul olmuştur. O, Şafîî bir âlimdir. Ancak bazı alimler onun gizli Mu'tezili olduğunu iddia etmiştir. Fakat Maverdî, hadislerden hareketle sünnetullah'a aykırı mucizeleri ve Halku'l-Kur'ân'ı reddetmesi, Allah'ın zatının tek, sıfatlarının kadim olduğu görüşünü benimsemesi gibi hususlarda Mu'tezile'den ayrılmaktadır.² Onun Arap dili, tefsir, hadis, fıkıh, usül ve edebiyat sahasındaki yetkinliğinin yanı sıra; felsefe, siyaset, ahlak³ vb. ilim dallarında da yazdığı eserlerle adından söz ettirdiği söylenebilir.

Maverdî'nin ilim aldığı hocalar arasında Hasan b. Ali b. Muhammed el-Ciyli, Ebû Hâmid İsferyânî gibi birçok isme rastlanmaktadır. Bağdât medreselerinde birçok öğrenciye hocalık yapmıştır. Onlardan “Hafız Ebû Bekir Hatibi Bağdâdî, Abdülmelik b. İbrahim b. Ahmet Ebu'l-Fadl el-Hemezânî-i el-Makdisi, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî” gibi önde gelen talebelerdir.⁴

Maverdî, hocalık ve öğrenci yetiştirmekle yetinmeyip birçok alanda eserler telif etmiştir. Onun ilim alanında miras bıraktığı birçok eserleri vardır. Bu eserler ise “*Nasîhatü'l-mülûk, Edebü'd-dünya ve'd-din, el-Ahkamü's-sultaniyye, Edebü'l-vezir, el-Hâvi'l-Kebir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, Delailü'n-nübüvve, Kitabü'l-ikna, el-Emsal ve'l-hikem, Teshilü'n-nazar vs.*” gibi çok sayıda eser kaleme almıştır. Ancak bu eserlerin bir kısmı günümüze kadar

¹. Hasan Göral, Maverdî'nin el-Ahkamü's-Sultaniyye Adlı Eserinde Halk Anlayışı (Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 9; bk. Cengiz Kallek, “Mâverdî”, TDV *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 180-181; Kemal Göz, “Mâverdî'de Siyaset Felsefesi: Ahkamu's-Sultaniyye Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (Haziran 2021), 104.

². Göral, *Maverdî'nin el-Ahkamü's-Sultaniyye*, 9.

³. Göz, “Mâverdî'de Siyaset”, 104; Kallek, “Mâverdî”, 181-182.1

⁴. Ali b. Muhammed el-Maverdî, *el-Ahkamü's-Sultaniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), 22.

ulaşmamıştır. Elimizde bulunan eserlerinden bir kısmı dinî ve bir kısmı ise onun siyaset düşüncesini gösteren telifleridir.

Konumuzla alakalı Maverdî'nin siyaset ve devlet anlayışını gösteren “*Nasîhatü'l-mülûk, Edebü'd-dünya ve'd-din, el-Ahkamü's-sultaniyye, Edebü'l-vezir*” isimli eserlerini sayabiliriz. Bu eserlerde yöneticilerin ahlak ve hukuksal davranışlarından söz etmektedir. Nitekim Maverdî'nin devlet (coğrafya, servet ve hükümdarlık), siyaset düşüncesinden İslâm dünyasında hem kendisinin yaşadığı dönemde hem de daha sonraki dönemlerde birçok siyasetçi tarafından yürürlüğe konmakla birlikte, üzerinde incelemeler yapılmıştır.

1. Devlet Ve Siyaset

Devlet, insan topluluğuna ait siyasî hâkimiyetin belirli sınırlar içinde teşkilatlanmış şekli olarak anlaşılır. Kökeni “Arapça olan bu kavram devlet veya düllet ‘değişmek, bir halden başka bir hale dönmek; nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, dolaşmak; üstün gelmek, zafer elde etmek’ anlamlarına gelir. Buna dil bilimcilerin bir kısmı, iki kelimenin kullanım arasında farklılık olmadığını ifade etmiş, bazıları da devlet kelimesinin savaşla, düllet kelimesinin ise malla bağlantılı bir kullanımı olduğunu dile getirmiştir. Devlet savaşan gruplar arasında zaferin el değiştirmesini, düllet ise zenginlik ve servetin elden ele dolaşmasını ifade eder demişlerdir. Kur’ân’da ise siyasî organizasyon olarak ‘devlet’ kavramını ifade eden bir kelime bulunmamaktadır. Fakat bir ayete “*devlet*”⁵ isim mahiyetinde geçmekle beraber, Kur’ân’ın diğer iki ayetinde ise “*Devale*”⁶ fiil olarak geçmektedir. Bu kavramlar, ‘dönüşümlü olmak’ ve ‘elden ele dolaşan mal’ anlamlarına gelecek şekilde bir kullanıma sahiptir. İlki, hukuk ve sosyolojideki kullanımı itibariyle “toprak bütünlüğüne bağlı bir şekilde politik açıdan teşkilatlanmış halk veya insanlar topluluğunun oluşturduğu hukuki varlık ve bu hukuki

⁵. bk. Kur’ân Meâli (Erişim 14 Nisan 2023), el-Haşr, 59/7.

⁶. bk. el-Âl-i İmran, 3/140; el-Nahl, 16/123.

mevcudun yönetim organlarıdır. Diğeri ise mecazen büyüklük, mevki, mutluluk ve talih anlamlarında kullanılan isimdir.”⁷

Siyaset, Arapça'da “sys” kökünden türetilmiştir⁸ ve insan kitlelerini idare etmeye dair disipliner bir ilkedir.⁹ Sözlükte ‘at olmakla beraber hayvan ehlileştirmek, terbiye etmek, gütmek, sürmek’¹⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Siyaset terim olarak, halkın sevk ve idare işlerini üstlenme, yürütme, yönetme görevi, insan topluluklarını yönetme sanatı;¹¹ mal mülk göz atmak düzene koymak¹² anlamlarla tanımlanır. Siyaset kelimesi semantik bir değerlendirmeye tabi alındığında bir objeyi eksiksiz, muntazam ve iyi halde bulunması için ivedilikle korumak anlamına gelmektedir. Ayrıca çobanlık edilenlerin ve idaresi altındakileri ve fonksiyonlarını korumakla görevlendirilen vali ve hâkim olarak tanımlamalar da yapılmıştır. Bu tanımlamalar nedeni vali ve hâkime “sayıs” denilmiştir.¹³ Kur'ân'da siyaset kelimesi ve türevleri yer almasa da, hadis literatüründe bu terimler, "at terbiyesi ve toplumsal idarî görevleri üstlenme"¹⁴ anlamlarında kullanılmaktadır.

İslâm dinî, şeriatın genel usulüne göre "siyaseti şer'iyye" olarak adlandırır. İslâm İslam hukuku ve fıkıh literatürü, siyaseti "sedd-i zerîa", "ıstıslâh" ve "istihsân" gibi kavramlarla

⁷. *Türkçe Sözlük*, Haz. İsmail Parlatır-Nevzat Gözaydın vd. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 1/575; bk. Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/234-235.

⁸. Adnan Koşum, “İslam Hukukunda “Siyaset-i Şer'iyye” Kavramı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3/16 (2003), 351.

⁹. Göz, “Mâverdî'de Siyaset”, 102; Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/294. Ömer Menekşe, “Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı: Maverdî Örneği”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 5/3 (2005), 136, 141.

¹⁰. Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*. (Beyrut: Daru Sadr, 2010), 6/109; bk. Koşum, “İslam Hukuku”, 351.

¹¹. Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, 29; Köse, “Siyaset”, 294; Menekşe, “Ehl-i Sünnet”, 141; Göz“Mâverdî'de Siyaset”, 115-116.

¹². Mustafa Bin Şemseddin Ahteri, *Ahter-i Kebir*. (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1302), 530.

¹³. bk. Koşum, “İslam Hukuku”, 351.

¹⁴. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*. (Beyrut: Dârü İbn-i Kesîr, 1987), “Enbiyâ”, 50; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahih Müslim*. şerh ve thk. Muhammed Favad Abdülbaki. Riyad: Daru's-Selam, 1421/2000, “İmâre”, 44.

açıklar. Ancak İslâm hukukunun âlimleri bu terimlerin arasındaki farkı yorumlamadan önce “ıstıslâh veya istihsân” terimlerinin açıklamasına odaklanmış ve devlet başkanı veya görevlendirdiği şahısların karara vardıkları ve bu karara ait olarak geliştirilen eylemlere “siyaset” gibi isim verildiğini ifade etmek mümkündür.¹⁵ Diğer bir ifadeyle: Fıkıh edebiyatında, halkın iktidarını dinsel ve itikadî prensiplerine aykırı olmayacak düzenleme ve tatbikata bulunması da çoğunlukla siyaset kavramıyla anlatılır.¹⁶ Felsefe terminolojisinde ise siyaset kelimesi “politika” anlamına yer verilmiştir.¹⁷

İslâmî ilimler literatüründe yönetici, yönetilen ve yönetime dair birçok kavramın kullanıldığı görülmektedir. Yöneticiler için kullanılan kavramlardan birisi imam kelimesidir ve Hz. Peygamber’den sonra gelen halifeler için de kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramın bazı İslâm devletlerinde devlet başkanı ve toplum önderi anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.¹⁸ Kur’ân-ı Kerim’in bazı ayetlerinde ve daha açık bir şekilde hadislerde “toplumsal ve siyasal lider” anlamında kullanılmaktadır.¹⁹ Ancak siyaset felsefesinde ve filozoflar açısından devlet, siyaset ve yöneticilere dair durumlar insanların ihtiyaç alanları çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Nasîrüddin Tûsî’nin (ö. 672/1274) ifadesiyle ihtiyaçlar ve yetenekler çok çeşitli olduğu için karşılıklı yardımlaşmaya dayanan iş birliği ve görev paylaşımının olmadığı bir yerde

¹⁵. H. Yunus Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/300-301; bk. İbrahim Türk, “Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer’in (ö. 23/644) Fıkıhında Maslahat ve Siyâset-i Şer’iyye”. *Amasya İlahiyat Dergisi* (Aralık 2023), 47; ayrıca bk. Koşum, “İslam Hukukunda “Siyaset-i Şer’iyye” Kavramı”, 150-151.

¹⁶. Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/294; bk. Koşum, “İslam Hukuku”. 350-351.

¹⁷. Koşum, “İslam Hukuku”, 351; Göz, “Mâverdi’de Siyaset”, 102-103.

¹⁸. *Türkçe Sözlük*, I/1075.

¹⁹. bk. Köse, “Siyaset”, 294; Casim Avcı, “Hilafet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/539.

toplumsal hayat neredeyse imkânsız olur.²⁰ Filozoflar, insanın doğası gereği medenî/siyasî bir canlı olduğunu söylediklerinde kastettikleri şey budur. İnsanlar toplumda farklı alanlarda yardımlaşmalı ve bu yardımlaşmada bir denklik olmalıdır. Bu bağlamda her insanın farklı sanat ve iş alanlarında görev yapması gerekli görülmüştür. Şayet insanların tümü aynı alanda çalışsaydı, bu durumda her insan her işle kendisi uğraşmaya mecbur olur ve kendi kemalini elde etmeye dönük olarak çalışmaya zaman ve fırsat bulamazdı. Bundan dolayı ilahî hikmet insanların ilgi ve yeteneklerini farklı farklı kılmıştır. Böylece her bir insan farklı bir iş alanına yönelip bu konuda bir meslek sahibi olmuştur. İnsanların farklı ilgi ve yeteneklerinin olması bir düzenin gereğidir. Şayet tüm insanlar malî olarak zengin veya fakir olsaydı ya da zihinsel olarak aynı zekaya ve yeteneğe sahip olsalardı, toplumsal yardımlaşma gerçekleşmez ve işlerde aksama olurdu. Yardımlaşmanın olabilmesi için bir arada yaşama ve toplumsallaşma kaçınılmazdır. Bu bağlamda insanların toplum içinde kazandıkları meslek ve sanatların gereği olarak medeni oldukları söylenebilir.²¹

Siyaset bir şehirde beraber yaşayan toplumun bireylerinin maslahatına ilişkin ilim olarak tanımlanır ve bu medeni siyaset olarak adlandırılır.²² Maslahat kelimesi “doğru, düzgün ve kusursuz olma; iyilik, uygunluk” gibi anlamlar içeren salâh sözcüğünden türetilmiş olup “maksada uygun bir nesne, fesadın zıddı, iyi, güzel, uygun, elverişli, yararlı” gibi manalarına gelmektedir. Fıkıh edebiyatında hem ruhsal hem de bedensel olarak insanların bireyin veya toplumun dünyevî ve uhrevî yararlarını sağlanmasına delalet etmektedir.²³ Ayrıca bir

²⁰. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 191-192; bk. Nasirüddin Tûsî, *Ahlakî Nasiri*, çev. Anar Gafarova-Zaur Şükürova, (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 235-240.

²¹. Salih Yalın, “Şehrezûrî’de Siyaset Ahlakı”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* (Kasım 2014), 767.

²². Salih Yalın, “Şirvanî’de Ahlak ve Siyaset”, *Bilimname*, 24/26 (Ocak 2013), 20-21.

²³. Seyyid Muhammed Murtaza Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs* (Kuveyt: Vizâratü’l-irşâd ve’l-enbâ, 1965), 6/547-549.

görevin münasipliğine ve hayırlı olduğuna delalet eden nesnedir.²⁴ Bu kapsamlı manayla maslahat yararın sağlanması yansira zararın savulmasını, faydaya sebep olanın muhafazasını yanında acı ve acıya sebep olanın giderilmesini içerir.²⁵ Fıkıh literatüründe maslahat şâri'in *muteber* veya *gayr-ı muteber* (mülgâ) olarak düşündüğü ve bu konuda herhangi bir veri olmadığı *mürsel* maslahatlar olmakla üç şekilde açıklamaktadır.²⁶ Muteber maslahat nasslarda sâri tarafından kabul olduğu maslahattır. Bu türleri şer'î ahkâmın uygulamaya gaye edindiği tüm maslahatları ihtiva etmektedir. Bu husus nassın özel veya genel olmasının herhangi bir farkı olmadığı;²⁷ ancak aklın, canın, dinin, neslin ve malın muhafaza edilmesiyle ilişkin nasslar maslahatın bu türüne ait olduğu söylenmiştir.²⁸

Şâri'in mülgâ anlamına düşündüğü maslahat ise nasslarda geçersiz kabul görülen maslahattır. Bu maslahat ise gayr-ı muteber olarak ifade edilmekte ve nassın özel veya genel bir nass değerindedir. Mülgâ maslahata örnek verilmesi gerekirse şu şekilde açıklanır: Bu maslahatın maksadı şahsın canını düşmenden kaçıp muhafıza etmek anlamında gösterilebilir. Nitekim burada ferdi manada can ve malı korumak cinsinden bir maslahattan bahsedilebilse de toplumsal noktada daha geniş ve riskli bir fesadın mevcudiyeti söz konusudur. Bu ise İslâm hukukunda ictimâi fesat ferdi maslahattan üstün olduğu ifade edilmiştir.²⁹ Yukarıda belirtildiği üç türlü maslahatın sonuncusu olarak İslâm hukuk ekolleri arasında en tartışmalı olan şekli ise mürsel (şâri'nin nasslarda itibarlı veya itibarsız) olması

²⁴. İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79; bk. Türk, "Fıkıhında Maslahat", 41.

²⁵. Dönmez, "Maslahat", 28/79.

²⁶. Muhammed Gazzalî, *Mustasfâ*, çev. Hacı Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 1/365; bk. Türk, "Fıkıhında Maslahat", 42.

²⁷. Mustafa Ahmed Zerkâ, *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Teorisi*, çev. Ali Pekcan (İstanbul: Rağbet, 2019), 169; bk. Türk, "Fıkıhında Maslahat", 42.

²⁸. İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 2/7-9; Muhammed Halid Mes'ud, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 141; bk. Türk, "Fıkıhında Maslahat", 42.

²⁹. Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usulî'l-fikh* (Dınişk: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2015), 224; bk. Türk, "Fıkıhında Maslahat", 42.

ile ilişkin herhangi bir açıklama bulunmadığı maslahattır. Bazı kaynaklarda siyaset “celbü'l-menfea ve def'u'l-mefsede”, menfaati temin ve mefsedeti defetme şeklinde tanımlamakla birlikte mürsel maslahat, literatürde ıstıslah anlamında tanımlanmıştır.³⁰ Daha önce de ifade edildiği gibi ıstıslah toplumsal anlamda hem dinî hem de dünyevî konularda halka yararlı olan her şeyi tercih edip tatbik etmek ve insanlara zararlı olana ve zararına yol açana engel olmak gibi ikili bir fayda teorisinden bahsetmek mümkündür.³¹

Dolayısıyla bu ilmin faydasının bireysel olarak insanların iyiliği ve türün devamlılığı için toplumsal yardımlaşma ve ortaklığın nasıl elde edileceğinin bilgisini vermesi olduğu düşünülür. Zira insanın yaşamını sürdürebilmek için bazı temel ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçların uygun bir biçimde karşılanamaması, toplum düzenini bozacak şekilde insanlar arasında zulmün ortaya çıkmasına sebep olabilir. Toplumsallaşma, toplumsal yapıda insan ihtiyaçlarının iş bölümü halinde kolayca temin edilmesini sağladığı nedeni insan türü için vazgeçilmezdir.³²

İnsan davranışlarını yönlendiren ve güç kazanmak için birbiriyle çatışma içerisinde olan istek, hırs ve şehvetlerin varlığından dolayı, toplum içerisinde bunlar arasında dengeyi kuracak ve sağlıklı bir yönetim organizasyonu geliştirecek bir otorite zorunludur. Bu otorite ve yönetim ihtiyacı siyasetin ve siyasî organizasyonun asıl kaynağıdır.³³ Bu bağlamda ilahi hikmet her bir insan için bozamayacakları bir siyaset ve yönetim tarzını gerekli kılmıştır. Siyasetin konusu, toplumsallaşma itibarıyla insanlar için söz konusu olan durumlardır. Bu durumlar söz konusu toplum bireylerinin fiillerine en uygun şekilde kaynaklık yapar. Siyaset disipliniyle uğraşan kişi diğer tüm alanların eylemlerine dair iyi veya kötü gibi değerler bağlamında yargılamalarda ve incelemelerde bulunur. İnsanların gücü nispetinde şahsî

³⁰. Muhammed Gazzalî, *Mustasfâ*, çev. Hacı Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 1/365; bk. Türk, “Fıkında Maslahat”, 42-43.

³¹. Dönmez, “Maslahat”, 28/79; Türk, “Fıkında Maslahat”, 44.

³². Yalın, “Şirvanî'de Ahlak ve Siyaset”, 20.

³³. Maverdî, *el-Ahkamü's-Sultaniyye*, 35, 44; Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 192; bk. Menekşe, “Ehl-i Sünnet”, 141.

eylemlerinde ve beşerî ve toplumsal münasebetlerinde erdemler kazanıp, erdemsizliklerden uzak kalmasını sağlayacak miktarda siyaset ilmini öğrenmesi gereklidir. Diğer disiplinlerle karşılaştırıldığında siyaset ilminin öğrenilmesinin aklî açıdan hem bireysel hem toplumsal birçok faydasının olduğu, bu nedenle bu ilmin diğer alanlardan daha üstün ve değerli görüldüğü söylenebilir.³⁴ Eğer siyaset hikmetin kurallarına uygun olarak şekillendirilirse, “ilahî siyaset” diye adlandırılabilir. Burada yönetici ilahî ilhamla destek almakta şari’/kanun koyucu olarak adlandırılmaktadır.³⁵

Her çağda halife veya imamın var olması zorunlu değilken, siyasî idarecinin varlığı, adil bir idare ve halkın korunması için her zaman zorunludur. Bu idarecinin otoritesi bütünüyle yaptığı uygulamalarla bağlantılıdır. Bu, siyaset biliminin evrensel ilkelerine uygun olarak, toplumun en ileri düzeydeki menfaatlerine hizmet için düzenlenmiştir. Bu da siyaset ilminin evrensel ilke ve yasalar üzerine bir araştırma olduğu ve bu nedenle de en temel ilim olarak kabulünün gerekli olması sonucunu doğurur. Erdemli davranışı, adalet ve dünya düzenini koruyabilmek ve bunlar bozulduğunda tekrar inşa edebilmek için siyasetin uygulanması zorunludur.³⁶

Maverdî de diğer filozoflar gibi insanın doğası gereği medenî/siyasal bir canlı olduğunu düşünür. Allah diğer bazı yönlerden insanı diğer yarattığı şeylerden daha aciz ve birçok şeye muhtaç olarak yaratmıştır. Çünkü hemcinslerine ihtiyaç duymadan kendi başına hayatını idame ettiren bazı hayvanlardan farklı olarak, insanlar hayatını devam ettirebilmek için karşılıklı yardımlaşmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu muhtaç olma durumu insanlar için tabî ve gerekli bir sıfat olup, onların özünden ayrı düşünülemeyen bir haslettir. Maverdî örneğin “*İnsan zayıf olarak yaratılmıştır*”³⁷ ayetini buna delil getirir. Allah hiç kimseye muhtaç olmamanın insanlarda yol açacağı azgınlık ve kudret sahibi olmanın sebep olacağı zulme

³⁴. Yalın, “Şehrezûrî’de Siyaset Ahlakı”, 767; Yalın, “Şirvanî’de Ahlak ve Siyaset”, 21.

³⁵. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 191-192.

³⁶. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 193.

³⁷. el-Nisa, 4/28.

mâni olması için bu muhtaçlık durumunu ve acziyeti bir nimet olarak insana bahşetmiştir. Fakat yaratıcı bunun yanı sıra ihtiyaç duyduğu şeylere ulaşabilmesi için birtakım sebepler ve acziyetini giderebilmesi için bazı çözümler tahsis etmiştir. İnsanların akıl ve zekâ ile bulabilmeleri için bu yollara işaret etmiştir.³⁸

Maverdî'ye göre hayatını idame ettirebilmesi için insanların dünya işleri ile ilgilenmesi gerekir. Bu nedenle dünya maişetinin nasıl elde edileceği, bu yapının düzeni ve yıkılması, salahı ve fesadı, asayiş vb. hususlar, üzerinde durulması gereken konulardır. Maverdî'ye göre dünyanın salahı iki şekilde söz konusu olur: 1. Tüm insanlığın hayatının düzenli olması anlamında gelen umumî salahtır; 2. Tüm bireylerin ayrı ayrı şahsî menfaatlerinin temin edilmesi anlamında olan hususî salahtır. Bu ikisi birbirine sıkı sıkıya bağlı olup, biri gerçekleşmeden diğeri mümkün olmadığı gibi, biri bozulduğunda diğeri de bozular. Maddî olarak ve geçim düzeyleri itibariyle insanlar muhtelif mertebededirler. Bu durum onları birbirine yaklaştırıp, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmaya vasile olur. Şayet tüm insanların geçim düzeyleri eşit mertebede olsaydı karşılıklı yardımlaşma gerçekleşmez ve insanlar her işi kendi yapamayacağı için acziyet içerisinde helak olurlardı.³⁹

Maverdî'ye göre siyasetin temel hedefi olan dünyanın düzeni, asayişin devamlılığı ve insanlık huzuru için şu altı şey gereklidir: Din, güçlü idareci, emniyet ve güven, geçim darlığını önleme ve ucuzluk, ömrü aşan emel ve hikmetler.

I. Din

İnsanlar için en elzem şeylerden biri din olup; insanlığın ve medeniyetin devamı için bir dine bağlanıp onun emrettiği kanunları benimseyip, kurallarına uymak ve bu yoldan

³⁸. Ali b. Muhammed el-Maverdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, çev. Ali Akın (İstanbul: Temel Neşriyat, 1982), 191-196.

³⁹. Maverdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, 196-197.

ayrılmamak son derece önemlidir. Çünkü insan ancak din sayesinde nefsanî ve şehvî arzuların, her türlü bayağı heva ve tutkuların kurbanı olmaktan kendisini kurtarabilir.⁴⁰

II. Güçlü İdareci

Maverdî'nin saydığı maddelerden ikincisi, güçlü bir sultan veya idarecidir. Bu nedenle devlet başkanı figürü siyaset ve devlet konularında Maverdî'nin fikirlerinin merkezinde yer almaktadır. Devlet başkanı kuvvet, heybet vb. özellikleri yanında, terbiyesiyle de temayüz ederek, farklı arzu ve emel sahibi kimselere hükmeder.⁴¹ Onları sevgi ve korku ile haksızlık, zulüm ve düşmanlık yapmaktan alıkoyar, toplumsal birlik ve beraberliği sağlar.⁴² Kötü kimselerin tabîi olarak sahip oldukları huy, başkalarının sevdikleri ve sahip oldukları şeyleri zorla da olsa ellerinden almak ve kendilerine uymayanları haksız yere ezmektir. Bu huylarından onları vazgeçirip, onları durdurabilecek bir kuvvette ve lidere gerek duyar, aksi halde haksızlıkları mâni olmak oldukça güçtür. Maverdî haksızlığa engel olacak şeyleri aşağıda yer alan şu dört kısımdan ibaret olduğunu ifade etmiştir: Engelleyici akıl, din, alıkoyucu sultan ve vazgeçirici acizlik. Bunların yanına beşinci bir kısmın eklenemeyeceği söylenebilir. Bu dört madde haricinde hiçbir şey güçlü bir devlet başkanının ortaya koyduğu zorlayıcı kuvveti sağlayamayacağı muhakkaktır. Çünkü aklen ve dinen zafiyet sahibi olan ve kötü arzularına mağlup olan kimseler zulmü ve haksızlığı defedemeyebilirler. Dolayısıyla güçlü bir başkan, sahip olduğu güç sayesinde her zaman zulüm ve haksızlığa karşı durabilir. Bu nedenle başkanın güç kullanma ve engel olma konularında her halükârda diğerlerinden üstün olduğu açıktır.⁴³

⁴⁰. Ali b. Muhammed el-Maverdî, *Yüce Hedefler Kitabı*, çev. Bergamalı Cevdet Efendi, Hazırlayan Yaşar Çalıışkan (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 256; Maverdî, *Edebu'dünya ve'd-dîn*, 16; bk. Mehmet Birsin, "Ebu'l-Hasen el-Mâverdî'nin Ahlak Anlayışı", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, (Aralık 2018), 53-56.

⁴¹. Maverdî, el-Ahkamü's-Sultaniyye, 19; Maverdî, *Yüce Hedefler*, 260.

⁴². Göz, "Mâverdî'de Siyaset", 105-106.

⁴³. Maverdî, *Yüce Hedefler*, 260; Maverdî, el-Ahkamü's-Sultaniyye, 20; bk. Göz, "Mâverdî'de Siyaset", 110.

Maverdî yukarıda yer alan bu fikirlerini de teyit etmek üzere bir kısmını Resulullah'ın hadisleri ve bilginlerin ifadeleriyle delillendirmektedir. Hz. Peygamber buyuruyor: “Hak Teâlâ, vahyi (Kur’ân-ı Kerim) ile yasakladığı şeylerden ziyade sulatan ile yasak eder.” Yine bir hadiste ise: “Allah Teâlâ'nın semalarda görevlileri var olduğu gibi yeryüzünde de görevlileri vardır. Gökteki bekçiler melekler, yeryüzündeki görevliler ise insanlardan malları toplayıp onunla re'yetinin canları ve namuslarını muhafaza eden yöneticilerdir.” buyurmuştur. Ediplerden biri: “Sultan, aslında şahsına tabi olunan bir önder hayat konusunda da meşru bir din anlamındadır. Eğer o haksızlık ederse kimse adaletle fonksiyonunu icra etme imkanına sahip olamaz.⁴⁴ Yok, bilakis adaletle davranırsa hiçbir kimse de haksızlığa yeltenemez” sözünü sarf etmiştir.⁴⁵ Maverdî'ye göre idareci böyle bir kutsal görev uğrunda gereken çabayı sarf etmezse, halk tarafından bir takım dinî kötülükler ortaya çıkar ve kötü niyetli insanlar bozuk düşüncelerinin tahrifinden kurtulamaz. Bu da toplumsal bir bozulmaya yol açabilir.⁴⁶

III. Adalet ve Hakkaniyet

Üçüncü şart, herkesi içine alan tam bir adalet ve hakkaniyettir. Bunun yapılması nedeniyle toplum arasında kardeşlik, dostluk, kaynaşma, yakınlaşma ve güzel teamül, idarecilere devamlı hürmet ve itaat, ülkenin gelişmesi ve mal varlığı ve ferahlıkla örnek olmuş olur.⁴⁷ Böylece hem toplumun nüfusu artar hem de yöneticiler yerlerinden mutmain olurlar. İfade edildiğine göre devletin bekası da emniyetin devamı da adaletin icrasına bağlıdır. Toplum ve insanların birbirine düşmesinde, ülkenin harap ve yok olmasında ise haksızlık kadar rol oynayan başka bir şey düşünülemez. Adalet hem dünya düzenini hem de

⁴⁴. Maverdî, *Yüce Hedefler*, 260; bk. Göz, “Mâverdü'de Siyaset”, 117-119.

⁴⁵. Maverdî, *Yüce Hedefler*, 259-260; bk. Menekşe, “Ehl-i Sünnet”, 140.

⁴⁶. Maverdî, *Yüce Hedefler*, 259-260.

⁴⁷. Maverdî, *el-Ahkamü's-Sultaniyye*, 110-128; Maverdî, *Yüce Hedefler*, 265-267; Menekşe, “Ehl-i Sünnet”, 139, 143; Fatih Aydın, “Ahlak ve Siyasetin Belirleyici İlkesi Olarak Adalet: Mâverdü Merkezli Okuma”, *Eskiye Dergisi*, 42 (Eylül 2020), 1079.

toplumun kurtuluş ve ayakta durabilmelerinin şartı ve gereğidir. Maverdî'ye göre kişi kendisi ve başkalarına karşı adaletli olmasını iki türlü olduğunu düşünmektedir. İlk olarak insan kendi nefesine karşı adaleti anlatıp, ondan sonra diğer insanları hakkında adaletin açıklamasına girer. İnsanın kendi nefsanî arzularına karşı adaleti, onu daima doğruluk ve güzele yönelterek, her çeşit kötülükten sakındırması ve alıkoymasındır. Sonra durumunu düzeltme hususunda aşırılık ve alçaklıktan uzak kalıp, bu ikisi arasında en iyi olarak düşünülen orta yolu tercih etmelidir. Çünkü haddi aşmak ve ifrat bir nevi sıkıntıdır, gereğinden aza yönelmek haksızlık ve düşmanlıktır. Nefsine zulmeden bir kimsenin başkası hakkında adaletli olması ümit edilmez. Nefsine acımayan başkasına hiç acımaz.⁴⁸

IV. Emniyet ve Güven

Dünyanın düzen ve intizamını temin eden maddelerden dördüncüsü, insanlara gönül huzuru veren, iyilik ve lütufkârlığın yayılmasını sağlayan, zayıf ve güçlü herkesin candan benimsediği ve kâinatı parlak yüzünün meftunu eden umumî emniyet ve güvendir. Çünkü korkulu ve endişeli olanlarda rahatlık, kendini daima kuşku duymaya mecbur hissedenlerde de tam emniyet ve vicdan kaybolacağından ötürü umumî emniyet meselesi insanlığı izan ve vicdanının yegâne sevip isteyebileceği şeydir denilebilir. Bundan dolayı filozoflar: "Emniyet ve güven hayatın tadı, adalet ise en güçlü askeridir" sözünü sarf etmişlerdir. Zira endişe ve korku insanları işini görmekten, vazifesinden lezzet almaktan, maişet sağlamaktan ve her insan için zarurî olup ihtiyaçlarını temin etmekten alıkoyma. Bu yüzden cihanın nizamı ve insanların huzuru gereği umumi emniyetin sağlanması en zarurî şeydir. Müellife göre adalet insanların ızdırap ve haksızlık görmesini bertaraf etse de bu husus onun tek tarafı değildir. Nitekim toplumda adaletsizliğe uğrayan bir insanın ızdırabını ancak adalet dindirir. Fakat insanların çirkin ve bozuk olmaları haricinde farklı olaylar neticesi düşülecek ızdırabı engellemeye adalet yeterli değildir. Dolayısıyla bu türden ızdırap ve acıların el vermesini

⁴⁸. Maverdî, *Yüce Hedefler*, 265-270.

engelleyecek bir de umumî güven ve emniyet kurallarının varlığına kesinlikle ihtiyaç duyulur. Sonuçta adalet şahsî, emniyet ve güven geneldir. Şahsî olanın dile getirilmesi genel ve umumî olan güvenin zikredilmesine engel değildir.⁴⁹

V. Geçim Darlığını Önleme ve Ucuzluk

İnsanlığa asayiş getirecek maddelerden beşincisi, ülkenin her tarafında ve genelinde daima ucuzluğun sağlanmasıdır. Böylece geçimsizlik ve yoksulluktan kurtulan toplumun gönülleri hoş olur. Zenginlerle yoksullar aynı ayarda yaşarlar. Böyle bir durumda yokluktan kaynaklanan kin, nefret, düşmanlık, kıskançlık ve çekememezlikler bertaraf olur. İnsanların birbirine karşı muavenet, yardım ve iyilikleri artarak aralarında uhuvvet ve kardeşlik havası esmeye başlar. Bir de ucuzluk zenginliğe, o da cömertliğe döneceğinden âlemin düzeni ve toplumun refahı için en güçlü sebep sayılsa yeridir.⁵⁰

VI. Ömrü Aşan Emel ve Hikmetler:

Dünyanın nizamı, asayişin istimrarı ve insanlığın rahatlığı için zarurî sayılan sonuncu maddesi ise, Hak Teâlâ tarafından insanların gönüllerine dünyayı ihya, imar, tamir etme ve düzeltme kastıyla verilmiş olan emel ve davranıştır. Emel âdem oğlu beşerin hayatına sığmayacak şeyler, menfaatler kazandırarak insanların idraklerinin bile yetişemeyeceği dünyevî isteklerin tahsiline sürükleyen, teşvik eden bir genişliğe ehildir. Kısacası emel, insan hayatı ve ömrünün bittiği noktadan daha ötedeki şeyleri kazandırma genişliğine sahiptir.⁵¹

⁴⁹. Maverdî, *Yüce Hedefler*, 276.

⁵⁰. Maverdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn*, 69-70, 201-219, 268-269; Maverdî, *Yüce Hedefler*, 279; Menekşe, "Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı", 135-136, 141; Menekşe, "Ehl-i Sünnet", 137; Cengiz Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 17 (Aralık 2004), 247-252.

⁵¹. Maverdî, *Yüce Hedefler*, 281.

2. Devlet Yöneticileri

İnsanların farklı eğilimlere, değişik karakter ve yaratılışlara ehil olmaları; insana hür ve özgü yetkinliklerin elde edilmesinde, vazifelerin ve sanatların kazanıp geliştirilmesinde olduğu gibi, huzur, mutluluk, ona sevk eden davranışların bilinmesi ve mutluluğun kazanılmasında da rehber ve önderlerin varlığını zaruri kılmaktadır.⁵² Bu ve bunun gibi sebeplerle, aynı vakitte bir öğretmen ve kılavuz olarak, insanların ve camianın en mühim ve zaruri varlıkları başkanlardır. Farabi'ye göre bir toplumun erdemli veya erdemsiz oluşu, o toplumun lider, başkanının erdemli veya erdemsiz olmasına bağlıdır. Başkan erdemli olursa, onun idaresi de yönettiği toplumda erdemli olur. Her erdemli toplumun bir ilk kurucusu, ilk lideri ve önderi vardır. İlk önder, erdemli toplumun kesin bir şekilde ve mutlak anlamda ilk yöneticisi ve ilk kaide ve kural koyucusudur. Kendinin peşine gelen idareciler onun ortaya koymuş olduğu hukuk ve yerleştirmiş kural doğrultusunda yasama ve yürütmede bulunurlar. Toplumunu oluşturan fertler ve kurumlar, idarecilerinin nezareti altında, bir vazife, görev, iş bölümü ve yardımlaşma anlayışı içerisinde, konumlarına münasip biçimde fonksiyonları doğrultusunda cemiyeti ayakta tutmak ve istimrarı sağlamak üzere çaba harcarlar.⁵³

Gazzalî'ye göre Allah Teâlâ insanlardan iki grubu yani peygamberler ve devlet yöneticilerini seçip, onları yaratıkları üzerine erdemli ve üstün kılmıştır. Peygamberler, insanlara kulluk yolunu bildirmek ve kulları doğru ve iyi yolu göstermeleri için risâlet verilmiş ve gönderilmiştir. Devlet başkanlar, insanların birbirlerine mukabil haksızlık etmelerini önlemek ve maişeti temin konusunda bir zorlukla mukabil olmamaları için seçilmiştir. Zira rivayetlere göre yönetici yeryüzünde Hak Teâlâ'nın gölgesidir. Nasıl ki gölge insanı yakıcı güneşten muhafaza ediyorsa devlet başkanı da yaratıklarını tehlikelerden

⁵². Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî", 231; Göz, "Mâverdî'de Siyaset", 104.

⁵³. Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde "İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)" Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (1987), 296.

koruduğu için Hak Teâlâ'nın gölgesi olarak vasıflandırmıştır. Allah (c.c.) Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur: “Hak Teâlâ hükümdarlığı dilediğine verir.”⁵⁴

Yönetici, halk arasında haksızlığı ve işkenceyi engeller veya kaldırır. Devlet başkanı erdemli davranırsa, bulunduğu toprakta adalet hâkim olur ve bütün düşmanlarına galebe çalar. Böyle yapmayıp halkına zulüm ve haksızlık ederse idarenin bir gün elinden alınacağı bir gerçektir. Allah resulü: “Yönetici kâfir de olsa, halkına zulüm ve haksızlık yapmadıkça başkanlığı bakidir.” buyurur.⁵⁵ Tebaasına zulüm, haksızlık ve işkence yapmayı niyet edinen yöneticinin tebaasını Allah eksiltir, afet ve belalarla ölüm olaylarını onlardan eksik etmez. Ticarî hayatları sarsılır, belalar sebebinden çiftçi ve tarımcılar ettiklerini elde edemezler. Hayvancılıkla uğraşanlar günden güne hayvan sürülerinde kayıplara maruz kalırlar. Adalet üzere hareket eden yöneticinin bu haklı tutumu bütün insan toplumun içinde yayılır, bütün millet ölçülerini tam tutar, aralarındaki hak ve hukuka riayet ederler, hak ve hakkaniyete sarılırlar. Nihayette, eğri ve yanlış olan şeyler aralarından kaybolur. Hak ve gerçek olan şeyler arasında belirir. Gökten ilahî rahmet eksik olmaz, yeryüzünde bereket çoğalır, ticaret gelişir, ziraatçilerin ürünlerinde bereket meydana gelir. Böylece cemaat ve toplumun gıda ve yiyecek durumu daha iyi hale gelir. Hükemânın bildirdiğine göre: “Bütün millet yöneticinin eğri ve bozguncu davranışlarıyla bozular, dürüst hareketleriyle dürüst olur.”⁵⁶

Devlet başkanların derece ve mertebesi diğer insanlara göre oldukça yüksek ve yücedir. Maverdî delil olarak, başkan anlamında istifade edilen melik kavramının kökeni hakkında açıklamalara yer verir. Ona göre devlet başkanların derecesinin yüksekliğinin delillerinden ilki, meliklerin mertebesinin yüksek oluşudur. Çünkü yüce Allah, kendisini “Melik” yöneticileri de “Mülük” şekilde nitelendirerek kendi vasfıyla yöneticileri de vasıflandırmak

⁵⁴. Muhammed el-Gazzalî, *Nasîhatü'l-mülük*, çev. Osman Şekerci, Devlet Başkanlarına Nasihatler (Ankara: Büyüyenay Yayınları, 1995), 52.

⁵⁵. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce*. I-XI, Tercüme ve Şerh. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), “Cihad”, 39; Müslim, “İmâre”, 8; Buhârî, “Ahkam”, 4.

⁵⁶. Gazzalî, *Nasîhatü'l-mülük*, 53-54.

suretiyle yüceltmiştir. Zira Hak Teâlâ: *“Din gününün meliki”*,⁵⁷ *“Melikü'l-hak olan Hak Teâlâ yücedir.”*⁵⁸ kelimeleriyle kendini tavsif etmiştir. Beşerden olan melikleri de: *“Şüphesiz Allah Talut'u size melik olarak gönderdi”*,⁵⁹ *“hani Allah size enbiyalar ve melikler göndermişti”*⁶⁰ sözleriyle vafsetmektedir. Hak Teâlâ kendisi için kullandığı ve razı olduğu bu adın benzerini beşere de kullanmıştır. Melik adıyla kendisini varlıklara karşı övdükten sonra insanlara, özellikle onların devlet başkanına da bu adı lütfetti ve bu konuda yöneticilerin üstünlüğünü şöyle açıkladı: *“Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz taksim ettik ve onlardan kimini ötekine derecelerle üstün kıldık ki, biri diğerine iş gördürebilsin.”*⁶¹ Bu ayete göre, hiç kimse üstünlüğe padişahilerinden daha layık, nasibi meliklerden daha ziyada, mertebesi yöneticilerden daha yüksek değildir. Çünkü insanlık meliklerin emri altına girmiştir. Yöneticilerin hizmetlerine koşmuşlar, meliklerin emir ve yasaklarına boyun eğmişlerdir.⁶²

İkincisi: Hak Teâlâ, melikleri yeryüzünde kendisinin halifesi, kullarının muhafızları, varlıklarına karşı emir ve kurallarının uygulayıcısı yapmıştır. Allah Teâlâ'nın hükümlerini beldelerinde uygulamak, toplum içerisinde dinsel adetleri imar etmek meliklerin fonksiyonlarından olduğundan dolayı meliklere beldelerinde “Hak Teâlâ'nın gölgesi” ifadesini kullanmıştır. Bununla birlikte O, melikleri, yeryüzünü ihya edici kılmış, hayvanları güden çobanlara benzeterek kullarının çobanları olarak adlandırılmıştır.⁶³ Bu sebeple filozoflar melikleri “siyasetçiler” olarak isimlendirmiştir. Çünkü idare ettiği toplum karşısındaki durumu, kendi işlerini yapamayan, menfaatlerini ve noksanını bilmeyen eksik

⁵⁷. el-Fâtiha, 1/4.

⁵⁸. el-Mü'minûn, 23/116.

⁵⁹. el-Bakara, 2/247.

⁶⁰. el-Mâide, 5/20.

⁶¹. el-Zuhruf, 43/32.

⁶². Ali b. Muhammed el-Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, çev. Mustafa Sarıbiyık (İstanbul: Ark Kitapları, 2004), 154; Göz, “Mâverdî'de Siyaset”, 116-117.

⁶³. bk. Buhârî, “Cuma”, 11; Müslim, “İmâre”, 20.

konumdaki canlıları güden çoban gibi olduğunda melikler “sâis” devlet başkanına, yöneticiye, meliklere ait olan görevler de “siyaset” olarak adlandırılmıştır. Tarihî süreçte birçok halkın idarecisi ve özellikle Arap melikleri “yeryüzünün sahipleri” olarak isimlendirilmiştir. Buradaki “sahiplik” kesin ve mukayyettir. Çünkü toplum, yöneticiden görevlerinin gerçekleşmesini beklemekte ve melikler tarafından fonksiyonların tam olarak gerçekleştirilmesi umut edilmektedir. Sultanlar toplumun maslahatlarını, ihtiyaçlarını, zararlarını ve faydalarını gözeten, yüce, noksan sıfatlardan münezze olan Hak Teâlâ'yı müşahede ve idrak etmeye imkân olmadığı için “Rab” makamında görünen kimseler olarak görülmüştür.⁶⁴

Maverdî, sözlükte melikin “baş” olarak adlandırılmasının da meliklerin durumunu yüceltmek için olduğunu belirtmiştir. Maverdî, baş bedeninin tümünün üstünde yer alıp, tüm organların kendisine boyun eğdiği, onu taşıma nedeni mevcut olduğu gibi, meliki toplumun başında yer alıp yönetme işlevi gerçekleştireni olarak ifade etmiştir. Nasıl ki başsız bedeninin mevcudiyeti düşünülmezse, beden fakat başla ayakta durur ve tüm duyular onda toplanmıştır. Baş, düşünme, analiz yapma, akıl etme ve ayırt etme yeteneğiyle dinin muhatabıdır. Bu nedenle Hak Teâlâ, insanoğlunu diğer varlıklara üstün kılmıştır.⁶⁵ Dolayısıyla idareci de halk ya da toplumun başı olup elinin altındaki insanlara eşit hizmet etmekle mükelleftir. Çünkü yönetici toplumu idare etme fonksiyonunda insanın başı gibidir.

Maverdî şanınin yüceliğinden dolayı yöneticinin dinde ve lügatte “sultan” diye de isimlendirildiğini ifade eder. Sultan ise lügatte delil anlamına gelmektedir. Durumunun yüceliği sebebiyle yöneticiler “Yüce sultan” ve “imam” diye de isimlendirilmiştir. Çünkü emrine tabi olmak, fiilinde ona uymak ve onu imam olarak kabul etmek gerekir.⁶⁶

Maverdî'ye göre aynı anda bir ülkede iki veya daha fazla melik veya sultanın hüküm sürmeye ve yönetmeye kalkışması caiz ve uygun değildir. Ancak birbirinden ayrı ve uzak iki

⁶⁴. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 155.

⁶⁵. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 156.

⁶⁶. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 157.

beldede iki sultanın ikamesini caiz olup olmadığı da söz konusudur. Dolayısıyla bir ülkede iki başkan ya da emir seçilmesi uygun değildir.⁶⁷ Kimileri emirin fonksiyonunun toplumun görevlerini onarmak ve İslâm coğrafyasını güzelce korumaya çalışmak olduğunu ve bu uzaklığın buna engel olabileceğini düşünüp, iki büyük coğrafyada daha güzel hizmet edilebileceği nedeniyle birden fazla başkanın seçilmesinde sakınca görmemişlerdir. Ancak İslâm âlimlerinin çoğu aynı asırda iki liderin ve yöneticinin var olmasını kesinlikle caiz görmemişlerdir.⁶⁸

Maverdî devlet başkanların birtakım üstün meziyetlere sahip olması zarureti düşüncesindedir. Bunların başında ilim, bilgi gelir ki, erdem/faziletin en evlasıdır. İlimler arasında da özellikle dinî ilimlerin ayrıcalıklı bir yeri olduğunu düşünmüştür. Yine devlet başkanı Hak Teâlâ'nın nimetlerine karşı şükretmelidir. Ayrıca bu nimetlere mukabil mütevazı, sabırlı, orta yolu benimseyen, kin ve hasetten uzak, temkin ve tedbiri ihmal etmemesi yöneticide olması gereken meziyetler arasında sayılır. Bunların yanında yöneticilerin sürekli Allah'ı zikretmesi, büyük işlerle uğraşması, Allah'ın kitabı, Resulallah'ın sünneti ve ümmetin icmaina sıkıca sarılması gerekmektedir.⁶⁹ O, diğer bir yerde devlet başkanlarının sahip olması gereken vasıfları yirmi ana başlık altında şu şekilde sıralamıştır:

1. Gayretli ve himmetli,
2. Güçlü ve kuvvetli,
3. Heybetli ve korku yaratan,
4. Ahlaklı ve temiz,
5. Güzel huylu ve iyi adetli,
6. Tedbirli ve kararlı,
7. Saltanat gereği rey ve ictihad sahibi,

⁶⁷. Maverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, 205-206; Maverdî, *Yüce Hedefler*, 262-263.

⁶⁸. Maverdî, *Yüce Hedefler*, 262-263.

⁶⁹. Maverdî, *Nasihatü'l-mülûk*, 225-272.

8. Tevazu sahibi,
9. Yumuşak huylu,
10. Dini ve itikadı sağlam,
11. Hakka karışı takvaya sahip,
12. Devletinin zail olacağını bilmeli,
13. Zahit ve akıbetini düşünmeli,
14. Toplumla haşır ve naşır,
15. Muamelatta eşitlik,
16. Keskin görüşe sahip,
17. Nazik düşünceye sahip,
18. Emanetkâr
19. Adaletli,
20. Âlim ve fakih olmalıdır.”⁷⁰

Faziletli bir yöneticinin ahlaklı olması; arzu, heva ve hevesten uzak kalması gerekir. Toplumdan hiçbir insan bu gibi istekleri bastırma çabasında ondan daha üst bir konumda olmamalıdır.⁷¹ Zira kendini eğitip, şahsiyetini ıslah etmekten aciz kalan birisinin başkalarının ahlakını düzeltmede aciz kalacağı muhakkaktır. İnsanın akli ve düşünceleri tabiatına, istek ve arzularına galip gelmedikçe kişi nefesine hâkim olamaz. Aklın, havanın, istekleri ve arzuların eğilimlerine karşı koyarak iyi ve doğruyu seçebilmesi için duygulara hükmedebilmesi gerekir. Kişi böylece kendisine karşı yapılan kötü davranışlara iyilikle karşılık verir ve böylece kendisini erdemli fonksiyonlara alıştıırır ve nefisini güzel şeylerle terbiye eder. Kendisine münasip olan huyları, mertebesine münasip davranışları kazanır. Yönetici kimsenin dünya ve ahiret faziletini talep etmesi, hatalardan uzak kalıp doğruyu elde

⁷⁰. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 352-353.

⁷¹. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 160; Mâverdî, *Edebu'dünya ve'd-dîn*, 35, 38-40; bk. Birsin, “Ebu'l-Hasen el-Mâverdî”, 55-56; Göz, “Mâverdî'de Siyaset”, 111, 119-120; Ömer Menekşe, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı Mâverdî ve Nizâmülmülk Örneği”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/2 (Nisan 2005), 207.

etmeye çalışması ona zor gelse de, akıllar ve ruhlarda yerleşen yücelik ve faziletlerin ancak zorluklara katlanarak elde edileceği açıktır.⁷²

Maverdî devlet yöneticilerini şu şekilde sıralar: Birincisi halifeler, sultanlar, melikler veya veliaht kimseler. İkincisi vezirler, üçüncüsü valiler, dördüncüsü ordu vd. kumandanlar, beşincisi Kaza (Kadi'l-kudat) ve reisler.⁷³ Burada isimleri sayılan bu idareci sınıfları gelecek başlıkta daha ayrıntılı ele alınacağından sadece isimlerini zikretmekle yetinilmiştir.

Maverdî'ye göre devlet başkanının şu aşağıdaki vazifeleri bulunmaktadır:

1. İslâm'ı himaye etmek ve İslâm kanun ve kurallarına uygun hüküm vermek.
2. Din düşmanı, sapık ve isyankâr kimselerin İslâm'a ve Müslümanlara saldırı ve tecavüzlerine karşı koymak için daimî gayret ile bunları himaye etmek.
3. Ülkenin her yerinde adalete uygun iş yapmayı temin etmek ve halkın huzuru için ülkeyi yol, köprü, vb. şeylerle imar edip ticari dürüstlük ve ferahlığı temin etmek.
4. Zulüm ve haksızlığa meydan vermeyecek bir tarzda vergi vb. hususlarda hakkaniyeti gözetip, asla israfa yol açmamaktır.
5. Zulümden kaçınmak, davaların görülmesinde adalete riayet ve bugünün işini yarına bırakmaktan uzak durmak.
6. İslâm'ın esaslarına ilişkin bilgi sahibi olan âlimlere karşı kırıncı davranışlardan kaçınmak ve hürmete riayet etmek.
7. Tayin ettiği vali ve hâkimlerin tüm işleri hakkıyla yapmaya muktedir, güvenilir ve adil kimseler olmasına dikkat etmek.⁷⁴

Müslüman devlet başkanı bu şartları tam olarak uygulama gayretinde olursa, hem Hak Teâlâ'nın isteğine uygun davrandığı için ondan gelen sevap ve mükâfata erişir, hem de

⁷². Maverdî, *Nasihatü'l-mülük*, 160; Mâverdî, *Edebu'dünya ve'd-dîn*, 35, 38-40; bk. Birsin, "Ebu'l-Hasen el-Mâverdî", 55-56.

⁷³. bk. Göral, *Maverdî'nin el-Ahkamü's-Sultaniyye*, 17; ayrıca bk. Ahmet Güner, "Maverdî'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka planına Bir Bakış (I)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/16 (2002), 11, 26.

⁷⁴. Maverdî, *Yüce Hedefler*, 263.

insanların huzur, refah ve asayişini gözetip güveni sağladığı nedeniyle onların sevgi ve bağlılıklarının artmasına neden olur.⁷⁵ Aksi takdirde hem ahirette ebedî azaba uğrar hem de müminlerin kalbine bozuk fikirleri aşilayarak onlar arasında fesada yol açmış olur. Maverdî, bu düşüncelerini Hz. Peygamber'in hadisleriyle de destekler. Bu hadislerden birisi şöyledir: “Yöneticilerinizin hayırlısı sizin ona muhabbet beslediğiniz, onun de size müebbet gösterenidir. Fena ve kötüsü ise sizin ona kin ve buğuz edeni, onun size nefret edeni ve sizin ona lanet edeni, onun size lanet edenidir.”⁷⁶

Devlet başkanı sadelik ve hafiflikten uzak kalmalı; iffetin ayaklar altına alınmaması, ülkenin tahribine izin vermeme, şeref, makam ve mevkiinin yüceliğine zarar veren kötü davranışlardan uzak olma hususunda insanların en hassası olmalıdır. Bu çerçevede onun, en şerefli ve en yüce yolları tercih etmesi ve en ulvî davranışları âdet haline getirmesi gerekir. Yine onun mertebesine uygun olan makam ve şerefine uygun düşen adetleri elde etmesi için acı veren, hoşlanmayan birçok şeyi yapması, sevilen lezzetlerin birçoğundan kaçınması gerekir.⁷⁷

Devlet başkanının görev icra ederken malî tedbirlere de başvurması gerekir. Maverdî Yüce Allah'ın, mal sahibi olmayı insan hayatının devamı ve bazı isteklerine ulaşmanın vesilesi olarak hem dünya hem de ahirette kurtuluşun bir vasıtası kıldığını düşünür. Yönetici, malî yönetim konusuna ve özellikle sahip olunan malın helal veya haram oluşuna dikkat etmelidir. Başkanın şahsî malı ve kamu malı olmak üzere mal iki kısma ayrılır:

a) Başkanın Şahsî Malı: Erdemli bir yönetici, malı helalinden kazanmaya dikkat etmelidir. Daha fazla mal elde etmek için halkına zulmetmekten kaçınmalı, onların mallarına göz dikmemelidir. Başkan, mal kazanırken gösterdiği hassasiyetin aynısını harcama sırasında da ortaya koyması lazımdır. Başkanın cömert olması gerekir, halk gözündeki cimrilik ona yakışmaz. Erdemli bir başkanın kazandığı malı buna ehil olan halktan esirgememesi, ihtiyaç

⁷⁵. Maverdî, *Yüce Hedefler*, 265; Menekşe, “Ehl-i Sünnet”, 142.

⁷⁶. Maverdî, *Yüce Hedefler*, 265.

⁷⁷. Maverdî, *Nasihatü'l-mülûk*, 159-160.

sahiplerini sürekli görüp gözetmesi gerekir. Güç elde etme arzusuyla ve övünç vesilesi olsun diye veya karşılaşılabilecek felaketlerden korkarak mal saklamak ve cimrilik yapmak asla bir başkanın işi olmamalıdır. Fakat onun harcamada israfa da kaçmaması gerekir. Onun karşılığını Allah'tan bekleyerek yaptığı her harcama onun kadir ve kıymetini yükseltir, akıllı ve seçkin kimseler yanında daha çok övgüye sebep olur. Bu tür bir harcama israf değil cömertlik olarak adlandırılır; oysa Allah'a isyana götüren harcamalar bütünüyle israf ve günaha girer.⁷⁸

b) Kamu Malı: Devlet hazinesinde toplanan ve devlet başkanlarının kontrolündeki fey, ganimet, haraç, öşür ve cizye türünden malların nerelere ve nasıl dağıtılacağı Allah tarafından açıklanmıştır. Bu nedenle bunların tümünün dinî ilkelere uygun olarak harcanması gerekir. Bir belde halktan toplanan malların önce o beldenin halkına özellikle hastalarına, fakirlerine, yolcularına ve borçlu olan kimselere dağıtılması, bu yapılmadan diğer bir beldeye aktarılmaması gerekir. Eğer bu belde ihtiyaç yoksa, ihtiyacı olan en yakın beldeleden başlayarak diğer yerlerin ihtiyacı giderilmeli, artan kısımlar hazineye aktarılmalıdır. Başka bu malların hak sahibi kimselere ulaştırılmasında gereken özeni göstermelidir. Eğer o, hak edenlere vermeyip, hakkı olmayan kimselere bu malları dağıtırsa büyük günah işlemiş olur.⁷⁹

Maverdî'ye göre devlet başkanlarının yapması gereken önemli işlerden birisi dinin emirlerini uygulamaktır.⁸⁰ Bu görevin başkalarına değil, ancak ona uygun düşen bir görev olmasının sebebi, başkanların onu yürütmeye daha layık olmaları ve dinî kurallarıyla pek çok ahlakî hasleti elde etmeye müstahak olmalarıdır. Bu ahlakî ilkler şöyledir:

1. Allah Teâlâ'nın devlet başkanlara verdiği nimetin daha açık olması ve O'nun gücünün onların nezdinde oldukça fazla bulunmasıdır. Bu nedenle yönetici Hak Teâlâ'ya şükretme, ona

⁷⁸. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 109-110.

⁷⁹. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 111.

⁸⁰. Ali b. Muhammed el-Maverdî, *Edebü'l-vezir*, çev. İbrahim Barca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 230; Menekşe, "Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı", 141.

itaate oldukça gayretli olan, hızlı bir biçimde Allah'ın emri ve yasaklarını uygulama konumunda olan kişidir.

2. Başkanların makamları Allah'ın kurduğu bir makam olup, bu makam Müslümanların işlerinin yerine getirildiği ve dinde mevcut hükümlerin savunulduğu bir mevkidir. Devlet başkanı üstlendiği ve ona bağlı olan bir görevi ihmal eder, yönettiği kimselerden hiç kimsenin sözüne dikkate almaz ise kendisi yok olur. Aksine yönettiği kimselerin ihmal ettiği şeyleri bizzat kendisi ön plana çıkarıp uygularsa kazançlı çıkar.

3. Başkan söz ve davranışlarıyla halk için örnek konumundadır. Çünkü o bir fonksiyon icra ettiğinde onun davranışlarına yönetilen kimseler uyar, emirleri örnek alınır, söz ve filleri gidilmesi gereken yollar kabul edilir. Zaman geçse de bu örnek davranışlar ve sözler etkinliğini sürdürür. Yaptığı iyi fiillerin sevabı onun lehine olur, eğer bir kötülük yaparsa da bunun günah ve vebali onun aleyhine olur.⁸¹ Nitekim Allah Resulü şöyle buyurmuştur: “Kim İslâm'da bir çığır/yol, güzel ve iyi yol açarsa, kıyamet gününe kadar açtığı çığırla amel edenin sevabı o çığırı açan kimseye de olur.”⁸²

4. Başkan dindar ve takva sahibi olursa, halkın gönlü ona meyleder, avam ve havas onun etrafına toplanır. Dindar kimseler ona komşu olmayı ve sohbetinde bulunmayı ister ve onun adaletine güvenirler. Onda bir iyilik gördüklerinde bundan dolayı onu takdir eder, kötülük gördüklerinde ise onu ikaz ederler.

5. Düşmanların kalbinde onun heybeti artar. Zira din, iyilik, hidayet ve iffetin ruhlarda bir azameti, gözlere ve kalplere işleyen bir heybeti vardır. Bu, müşahede ve muayene olarak bilinen şeydir.⁸³

Maverdî yöneticinin memlekette bozgunculuk yapan kişilere ve düşmanlara karşı da tedbirler alması gerektiğini düşünür. Allah, insanların birbirlerine acı çektirmesini, öldürmesini, kan dökmeyi ve yaralamayı haram kılmıştır. Toplum içinde fitne ve fesat çıkarıp

⁸¹. Maverdî, *Edebü'l-vezir*, 230.

⁸². Müslim, “Zekât”, 69.

⁸³. Maverdî, *Edebü'l-vezir*, 231.

bozgunculuk yapanlar, diğer insanların canına, malına ve namusuna zarar verenler ve haricî başka toplumlardan bu topluma dönük olarak savaş açanlar bundan istisna edilmiştir. Genel toplumsal yarar düşünülerek, onlara hak ettikleri karşılığın en sert bir şekilde verilmesi gerekir.⁸⁴

Biri, hakikat düşmanları ile mücadele edilmesi gerekir ki, bunlar tevhidin, nübüvvetin, ülkenin emniyet, güveni ve hakiki mutluluğun yolu olan din ve inancın aslına karşı harb eden müşriklerdir. Diğerleri, milletin içinden çıkıp Müslümanlara ve adaletli yöneticilere isyan edenlerle mücadele edilmelidir. Bunlar bu yoldan dönüp bu davranışlarından vazgeçmeye davet edilir, eğer isyankarlığa devam ederlerse Allah'ın emrine dönünceye kadar onlarla savaşılır. Yol kesen ve insanlar arasında korku salan vb. kimselere Kur'ân-ı Kerim'de⁸⁵ geçen cezalardan biri tatbik edilebilir. Cinayet, dinden dönme, zina vb. suçlar da aynı şekilde değerlendirilir.⁸⁶

Ülkeye ve ülke halkına karşı düşmanca hareket eden devletlere ve çeşitli yapılara karşı da yöneticinin bazı tedbirler alması gerekir. İlk olarak mümkün mertebede düşmana anlaşma ve barış teklif edilmeli, savaş kaçınılmazsa da düşmanın sayısal çokluğu ve üstünlüklerinden korkulmamalıdır. İkincisi, karşılaşacakları akıbeti düşünmelerini sağlamaya çalışılmak için Allah'ın bildirdiği cehennem azabıyla korkutulmalıdır. Üçüncüsü, devlet başkanı uyanık olup harb son bulanana kadar gaflete düşmemeli, düşmanı gözleyip zafer için fırsat kollamalıdır. Dördüncüsü askerinin durumunu sevk noktası, konaklama mekanları vs. alanlarda gözetmelidir. Beşincisi, kendi ülkesiyle düşmanı halk, savaş alanı, asker sayısı ve savaş hazırlıkları gibi konularında kıyaslamalı ve buna göre tedbirler almalıdır. Altıncısı, düşmanın ordu sınırlarını ele geçirmesini engellemelidir. Yedincisi toptan savaşa girişmek yerine, başka bir çözüm mümkün olursa bu yola başvurulmalıdır. Sekizincisi, başkanın her ne kadar savaş ve mücadeleye bizzat katılmasının faydası çoksa da sadece belirli miktar kuvvet

⁸⁴. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 387.

⁸⁵. bk. el-Mâide, 5/45.

⁸⁶. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 388-395.

göndermenin yeterli olduğu bir durumda savaşa bizzat iştirak etmeyebilir. Dokuzuncusu Allah başkana zafer nasip ettiğinde, kuvvet ve kudretin yalnız Allah'a mahsus olduğunu inanıp, açıktan ve gizliden Hak Teâlâ'ya şükretmelidir.⁸⁷

Maverdî yöneticilerin yönettiği kişilere dönük bazı vazifeleri söz konusu olduğu gibi, yönetilen halkın da yönetici kimselere ve yönetime karşı vazifelerinin olduğunu düşünür. Bu vazifelerin ilki halkın başkana itaatidir ve en güzel itaat halkın adil ve erdemli olan başkana itaatidir. Bu bağlamda yardım ve saygıya en layık olan kesim de yöneticilerdir. Allah'a itaat edip farzları yerine getirdiği ve toplumu muhafaza ettiği sürece başkana itaat gereklidir. Yüce Allah şöyle buyuruyor: *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin."*⁸⁸ Hz. Peygamber bir hadisi şerifinde şöyle buyurmuşlardır: *"İçinizden Allah'a itaat ettiği müddetçe Habeşi bir kölede olsa imama/başkana itaat edin."*⁸⁹ Maverdî devlet başkanına itaatin toplumsal huzur ve mutluluğa götüreceğini; bunun aklî olarak da dinî olarak da gerekli olduğunu ifade eder. Bu itaatin aklî gerekliliğini, idarecilerin bulunmaması durumunda toplumsal çatışma ve karışıklıkların artması ve insanların zulme uğraması ile izah eder.⁹⁰

3. Devletin Yönetim İlkeleri

Maverdî'nin düşüncesine göre iyi bir yönetim rahmet ve adaletle mümkündür. Erdemli bir yönetici ve kâmil bir siyasetçinin görevi, Allah'a itaat edip boyun eğmesi, onun emirlerine sıkı sıkıya sarılması ve onun övdüğü şeylere rağbet etmesidir. Ona göre devlet başkanı halkıyla aynı dine iman etmeli; tebaasına zulmetmekten kaçınmalı, onlara karşı adil, merhametli, affedici ve ihsan sahibi/cömert olmalıdır.⁹¹ O, bu görüşlerini burada bir kısmına değineceğimiz şu ayet, hadis ve özlü sözlerle desteklemeye çalışmıştır. Nitekim Allah

⁸⁷. Maverdî, *Nasihatü'l-mülûk*, 395-420.

⁸⁸. el-Nisa, 4/59.

⁸⁹. Maverdî, *Nasihatü'l-mülûk*, 157-158.

⁹⁰. Maverdî, *el-Ahkamü's-Sultaniyye*, 29.

⁹¹. Maverdî, *Nasihatü'l-mülûk*, 319; Menekşe, "Ehl-i Sünnet", 137; Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî", 237-238.

kullarına karşı merhametli ve adil olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Allah müminlere karşı rahimdir.”⁹² “Bilin ki Allah gafur ve rahimdir.”⁹³ “Allah rahman ve rahimdir.”⁹⁴ Maverdî adalet ve ihsanla ilgili olarak da şu ayeti zikreder: “Allah adaleti, ihsanı ve akrabaya vermeyi emreder; fuhuş, münker ve azgınlığı yasaklar.”⁹⁵ Maverdî, adaletsizlikten uzak durma hususunda şu ayeti delil gösterir: “Bir kavme olan kininiz size adaletsizliğe sevk etmesin, adil olun, zira adalet takvaya en yakındır.”⁹⁶ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bir cemaati yöneten vali/yönetici kıyamet günü (Hak Teâlâ'nın huzuruna) elleri bağlı şeklinde gelir. Adaleti onu muhafaza eder, zulüm ve haksızlığı onu helak eder.”⁹⁷ Maverdî'nin yine bu konuda bununla çok açık bir biçimde bağlantılı olan şu hadisi de delil olarak getirmiştir: “Hepiniz çobansınız ve herkes kendi tebaasından sorumludur.”⁹⁸ Çobanla sürü, yönetenle yönetilen birbiriyle bağlantılı şeyler olup, biri olmadan diğeri de olamaz. Başkanın yönettiği kimselere olan zarureti, yönetilen kimselerin başkana olan zaruretinden az değildir. Mülk (ülke) ve melik (sultan, başkan, idareci, emir, reis) örneklerinde olduğu gibi. Bundan dolayı yönetilenler bedene, idareci de başa benzetilip şöyle denilmiştir: “Yönetilenler helak olduğunda idareci de helak olur, idare edilenler bozulduğunda yönetici de bozulur. İdare edilenlerin malvarlığı ve can güvenliğinde bir eksiklik olduğu vakit bu noksanlık yöneticiye ait olur.”⁹⁹

Maverdî'ye göre toplum düzeni bir devlet yöneticisinin süsüdür. Toplum dinî ve dünyevi anlamda zengin ve yüce olur, memleket de mamur ve refah içerisinde olursa, yönetici de daha güçlü ve daha fazla saygı duyulan bir kimse olur. Fakat memleketin ve toplumun

⁹². el-Ahzab, 33/46.

⁹³. el-Mâide, 5/34.

⁹⁴. el-Fâtiha, 1/3.

⁹⁵. el-Nahl, 16/90.

⁹⁶. el-Mâide, 5/8.

⁹⁷. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 319-322.

⁹⁸. Buhârî, “Cuma”, 11, “Nikâh”, 81, 90, “Ahkâm”, 1; Müslim, “İmâre”, 20.

⁹⁹. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 322.

durumu bahsedilen alanlarda düşük ve aşağı seviyede olduğunda, yönetici bayağı bir mertebede olurken, gelirleri ve övünç vasıtaları da o oranda az olur. Yöneticinin devlet hazinelerini doldurup, kendi evini mamur kılmak için halkın evlerini soyup mallarını azaltarak harabeye çevirmesi uygun bir davranış değildir.¹⁰⁰

Maverdî devlet başkanının kendisini sevip sayan, itaat eden ve kendisini savunan halkıyla birlikte düşmanlarına karşı olan izzetli duruşunu, etrafındaki kimselerle ve askerleriyle güçlü olmasından daha önemli görür. Ona göre yönettiği halkın nefretini kazanma korkusunun, dış düşmanlardan kaynaklanan korkudan daha fazla olması gerekir. Ayrıca aynı milliyete, nesebe, akrabalığa, karakter vb. şeylere dayanarak bir araya gelen halkın hukuku nasıl gözetiliyorsa, farklı yapıdaki zimmîlerin hukukunun da gözetilmesi gerekir. Allah müminleri birbirine kardeş kılarken, zimmîleri de devlet idarecilerine emanet etmiştir. Halkın görevi de adalete, ahde vefaya, merhametli ve şefkatli davranmaya riayet etmesi şartıyla yöneticiye itaat etmektir.¹⁰¹

Her sanatkarın uzmanlık elde edeceği bir sanatı, bu sanatı icra ederken kullanacağı bir aletin olması, beğenip seçerek üzerinde çalışacağı bir maddeyi tanınması ve çalışmasının nihaî bir amacının olması gerekir. Devlet başkanının sanatı ise siyasettir ve ona lazım olan şey bilgi ve siyasî maharettir. Başkanın ordusu, yardımcıları, yönetici sınıf ve hizmetçileri siyasette kullandığı madde ve alet, halk ise üzerinde çalıştığı saha konumunda olup; ahirette elde edeceği sevap da yaptığı işlerin semeresi konumundadır. Bunun yanı sıra, halihazırda ve gelecek zaman diliminde gıyabında ve yüzüne karşı iyilikle anılması dünyada alacağı karşılık olarak görülebilir. Memleketin mamur olması ve halkın iyi bir durumda olması yaptığı işlerin güzelliğinin, iyi bir siyasetçi olmasının yanı sıra siyasetteki kıdemini de gösteren en güzel işaretlerdendir. Bu nedenle yönetici olan kimsenin sürekli bir çaba içerisinde olması ve çok çalışması gerekmektedir. Şayet bu kurallara riayet etmeyip

¹⁰⁰. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 322-323; Menekşe, "Ehl-i Sünnet", 135,142; Hakkı Aydın, "İslâm Hukuku, Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniyye İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2001), 66.

¹⁰¹. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 323.

bunlardan yüz çevirirse, eldeki ana sermayesini kaybeder ve yaptığı işlerden bir netice elde edemez. Bu da sahip olması gereken siyaset sanatını bilmediğinin işareti olup, bu onu açık bir şekilde hüsrana götürür.¹⁰²

Maverdî'ye göre toplumsal huzur ve mutluluğun sağlanabilmesi bazı ilkelere riayet etmeyi gerekli kılar ki, bu ilkeler şu şekilde sıralanabilir:

1. Her mertebede yer alan halk kesimini içine alacak bir ilke olarak, şeriatın zahirini dikkate alarak hüküm vermek ve hüküm verilmesini teşvik etmek, devlet başkanının bulunduğu ortamlarda dindar kimselerin şerefini izhar edip, onları kıymetli bir konumda tutmak. İçki, sarhoşluk, kumar, yalan, iftira vb. dinen haram ve kötü kabul edilen günahların ve fesadın açıktan yapılmasını engellemektir.

2. Halk için ülkeyi mamur hale getirmek, düşman saldırılarından güvende bir hayat sürebilmeleri ve gelir elde etme ile meşgul olabilmeleri için onları himaye etmek, düşmanlarla savaşip onları alt etmek. Bu sayede devletin halktan alacağı vergi, zekât ve haraç gibi şeyleri onların kolaylıkla ödeyebilmeleri temin edilmiş olacaktır. Ülkenin mamur olması neslin çoğalmasını ve dışarıdan ülkeye göçüp ikamet edenlerin artmasını sağlayacak, böylece bu tür vergileri ödeyecek mükelleflerin sayısı artacaktır. Böylece hem devletin kaynakları çeşitlenip artmış hem de ülkenin gelir seviyesi ve vatandaşın refahı artmış olacaktır.

3. Kötülük ve fesat peşinde koşanlar ve şer odakları etkisiz hale getirilmeli, onlara şeriatın öngördüğü ölüm, sürgün, hapis vb. cezalar verilmelidir. Yönetici bu kesimden bazılarını acıyıp yakınlık göstererek cezaların tatbiki hususunda bir ayrımcılık yapmamalıdır. Bu şekilde bir tavır ve davranış ya da cezaları uygulama hususunda yeteri kadar titiz davranılmaması büyük toplumsal sıkıntılara yol açabilecektir.¹⁰³

4. Hâkimler dikkatli bir şekilde seçilmeli; bilgi, güvenilirlik, iffet sahibi olma, dindarlık vb. birçok olumlu niteliğe sahip kişiler bu makama getirilmelidir. Maverdî hâkimin yapması

¹⁰². Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 323-324.

¹⁰³. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 326-327.

gereken şeylerin olduğunu düşünür. O, kuvvetliden zayıfın hakkını almak için karar öncesinde bir ön inceleme ve soruşturma yapmalı, bunu tamamlamadan acele ile hüküm vermemeli, dava kesinleşip ispatlandıktan sonra da süreci savsaklamamalıdır. Zira bu her iki halde de birçok zararlı sonuçlar doğurur. Hâkim adaleti bir kenara bırakarak davalı aleyhine hüküm vermemelidir. Bu tarz bir hüküm Allah katında onun aleyhine sonuç doğuracak bir hüküm olacaktır. Hâkimin halkın mallarına tamah edip el uzatmaması için, yöneticinin geçimini temin edebilmesi için onu ekonomik olarak desteklemesi gerekmektedir. Böylece davanın taraflarının vermesi muhtemel olan rüşvet, hediye vb. şeylere iltifat etmesine mâni olunabilir ve adaleti ayakta tutulması sağlanabilir.¹⁰⁴

5. Devlet başkanı, toplumun farklı kesimlerinden soylu kimselerin, âlimlerin, ediplerin, çiftçilerin, tüccar ve sanatkarların mertebelerini ve statülerini bilip tanımalı, bazen de bizzat kendisi bu mevkilere atamalar yapmalıdır. Onun her mertebede yer alan kişilerin haklarını, çalışma durumlarına, işi üstlenme, yararlılık ve sebat derecelerine göre bolca vermelidir. Bu şekilde bir davranış hem onları rekabete teşvik eder hem de işlerinin ve hallerinin tertip ve düzene konulmasına ve gönüllerinin hoşnut olmasına sebep olur. Buna aykırı bir davranış bu kesimlerin idarecilere karşı kin ve nefret duymaya yönelir. Hak ettiğini düşündüğü makam, mevki ve saygınlığa ulaşamayan kimseler büyük bir haksızlığa ve adaletsizliğe uğradığını düşünebilir ve fırsatını bulduğunda belki de gayri meşru başka yöntemlerle hak ettiğini düşündüğü şeyi elde etmeye çalışır. Buna bir yol bulamadığında ise bu kimsenin devlete itaati, sevilmeyen ve istenmeyen bir biçimde zoraki bir bağlanma şeklinde olur.¹⁰⁵

6. Devlet başkanının halka zulmetmemesi, onları yakın çevresindeki kimselerin, arkadaşlarının ve diğer devlet görevlilerinin zulmünden koruması gerekir. Bu bağlamda gerek başkan gerekse diğer devlet görevlileri Müslümanlara şefkatle muamele etmeli, onların canlarını, mallarını ve ırzlarını değerli bilip, bunlara göz dikmemelidir. Yöneticinin halka

¹⁰⁴. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 329.

¹⁰⁵. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 332.

zulmetmesi onun için rezalet ve alçaklıktır. Bilakis yönetici, halk birbirine zulmettiğinde yardım istenecek tek mercidir. Fakat yönetici zulmettiğinde onu engelleyecek kimse bulunmadığından, zulmün yok edilmesi zor ya da imkânsız bir hal alacaktır. Bu nedenle adalet, Allah'ın emirlerine uyup, peygamberlerin ve iyi kimselerin izinden giden bilge kişilerin yoludur.¹⁰⁶

7. Yönetim sürecinde istihbarat önemli bir yer tutar. Bu nedenle iyi bir yönetimin icra edilebilmesi için halkın her tabakasının durumlarını araştırıp gözetleyecek ve haber verecek kişilerin tespit edilmesi gerekir. Özellikle zan ve töhmet doğurabilecek alanlarda ve hassas konumlarda bu yapılmalıdır. Yine yönetim işinde devlet başkanı ile ayrı düşen yöneticilerle, ona muhalif olan düşman güçler hakkında da istihbarat toplanması gereklidir. Bu istihbarat ihmal edilmeksizin gizli ve sürekli olarak yapılmalı, bu işte güvenilen kişilere görev verilmelidir. Sağlam tedbirler alabilmek, iyi değerlendirmelerde bulunabilmek ve isabetli bir siyaset yürütmek istihbaratın iyi yapılabilmesine bağlıdır.¹⁰⁷

8. Devlet başkanının haber getiren veya şikâyette bulunmak isteyen kişilerin kendisine kolayca ulaşabilmesi için huzuruna girmeyi kolaylaştıracak önlemler alması ve direktif vermesi gerekir. Çünkü bazı haberlerden geç haberdar olmanın büyük sıkıntılara yol açabileceği durumlar olabilir ve telafi edilemeyecek zararlara yol açar. Bu haberlerden bir kısmını dikkate alıp gereğini yapmak dinen de vaciptir. Toplumda ileri gelen kimseler yaptıklarından haberdar olduğunu bildiğinde halka zulmetmeye yeltenmez, devlet başkanı yardımcılarının hile ve aldatmalarından emin olur; isyanlar ve ani düşman saldırıları gibi tehlikelerden kendisini korumuş olur. Başkan istihbarat sayesinde düşmanlarının taktiklerinden ve hazırlıklarından da haberdar olur. Toplumun herhangi bir biçimde yöneticiye ulaşamamaları fazilet erbabı ve himmet sahibi kimseleri küstürür, idareye karşı çirkin fikirlerin doğmasına sebep olabilir.¹⁰⁸

¹⁰⁶. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 335.

¹⁰⁷. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 340.

¹⁰⁸. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 342-343.

9. Başkan her kesimden insanlara ilişkin soruşturma ve incelemelerinde hakikati dikkate almalı, bu konuda ciddiyeti elden bırakmamalı ve yargılamaya ihtiyaç olursa bunun hukuka uygun olarak yapılmasına özen göstermelidir. Başkanın en önemli görevi, yalnızca hakikati tespit edip hukukun gereğini yerine getirmek, iyi kimseleri mükafatlandırıp kötü olanları cezalandırmak, samimi kimselerden kendisine uzak olanları yanına alıp yakınındaki hilekâr ve düzenbaz kimseleri uzaklaştırmak, kötülükleri ortadan kaldırmaktır. Maverdî bunu şöyle özetler: “Geçmesinden korkulan şeyleri hemen icra etmek, gecikmesinden zarar doğacak problemleri halletmek, dostları yükseltmek, düşmanları hezimete uğratmak, toplumun arasına gizlenmiş düşmanlara karşı tedbir almak zaruridir. Zira toplum arasında akıllı olup da mahrum bırakılan, haksız yere dava açanlar haklı olduğu halde haksızlığa uğrayanlar, fikirleri hem toplumun hem de padişahın düşüncesine ters düşerek ne padişah ne de yönetime aldırmayan kimseler olabilir. Yine toplum arasında cezalandırılmış ahlaklı kişiler, kovulmuş soylu insanlar, cefaya uğramış şerefli kişiler, değeri bilinmeyen hikmet erbabı, değer verilmeyen erdemli kimseler olabilir. Ayrıca yine toplum arasında gerek melikin gerekse toplumun din ve inanca ters gördüğü bazı hareketlerin düzeltilmesini isteyen mümin insanlar olduğu gibi, kuralları çiğnediği halde çirkin gidişatı ve şer tabiatı istemeyerek başkan veya yöneticiden korktuğu halde, bazı hükümlerini yerine getirmek için tuzak hazırlayanlar da çıkabilir.”¹⁰⁹

10. Yönetici halkı birbirine düşürecek şekilde bir grubu diğerine musallat etmemeli, ülke içerisinde kendisi ve vekillerinden başka kimseyi yetkili kılmamalıdır. Zira bir makama getirilen cahil bir kimse, halka karşı herkesten daha fazla zulmedip, sert davranış sergiler. Bu gibi kimseler bir makama getirildiğinde, çoğu kez kendisi gibi olan kişiler onu kıskanıp, onun makamına göz dikecektir. Bu takdirde her iki tarafın da peşinden giden insanlar ortaya çıkabilir ve bu ciddi bir yönetim sorunu çıkarır ve büyük cinayetlere yol açabilir.

¹⁰⁹. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 345-346; bk. Birsin, “Ebu'l-Hasen el-Mâverdî”, 52; Göz, “Mâverdî'de Siyaset”, 117-119.

11. Maverdî'ye göre devlet başkanı bir kısmına yukarıda değinilen durumlara karşı ne yumuşak ne de sert bir siyaset takip etmeli, orta bir yol bulmalıdır. Kendi kuvvetine, yardımcılara vb. diğer unsurlara güvenen kuvvetli bir başkan sadece şiddet, sertlik ve öldürmeyle asayiş sağlamayı, otorite kurabileceğini düşünmemelidir.¹¹⁰ Çünkü bu tür bir tutumun takınılması fitnenin gücünü, kötülüğün şiddetini ve düşman azminin artırır. Ne yumuşak ne sert olan itidale dayalı bir politika, halkı kırıp yok etmekten daha makuldür. Hikmet ve siyaset göre münasip olan, yumuşak bir şekilde önlenebilmesi muhtemel olan her şey acele ile cezalandırmamalıdır.¹¹¹

Sonuç

Düşünce tarihimizde devlet ve siyasetle bağlantılı hususlarda fikir üreten ve eserler kaleme alan çok sayıda düşünür ve ilim adamı görmek mümkündür. Birçok düşünür, insanların tek başına hayatını idame ettiremeyeceğini, ulaşılması gerekli olan kemal gayelerine erişebilmek için bir topluma ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Bunun kökeni eski filozofların insanın siyasal/medenî bir varlık olduğu düşüncesine dayanır. Nitekim İslâm düşünürleri de insanın doğası gereği medenî olduğunu ifade eder. Toplumsal yaşamın bir organize olmayı gerektirmesinden dolayı devlet denilen sistematik yapı ortaya çıkmıştır. Devlet yönetimi bazı siyasî ilke ve kuralları, yasaları, siyaset ve yönetim tarzlarını gerekli kılar. Bu nedenle toplumsal yaşamla birlikte devlet ve siyaset doğal olarak bir gerçeklik kazanmıştır ve bu gerçeklik var olmaya devam edecektir.

Her zaman ve her coğrafyada olduğu gibi İslâm'ın doğuşundan itibaren İslâm coğrafyasında da toplumsal yaşama dair bazı ilke ve kurallar ortaya çıkmaya başlamıştır. Müslümanlar güçlenip coğrafi sınırlarını genişletmiş ve toplumsal anlamda da bir gelişim kaydedilmiştir. Böylece hem İslâm'ın kendi kaynaklarından hem de diğer kaynaklardan

¹¹⁰. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 351-352.

¹¹¹. Maverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 352; Birsin, "Ebu'l-Hasen el-Mâverdî", 54-55.

alınan bilgi ve tecrübelerle devlet ve siyaset konularına ilişkin ciddi bir literatür ortaya çıkmıştır. İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) hayattayken, başka birçok hususta olduğu gibi devlet ve siyaset konularında da temel belirleyici ilkeler ortaya koymuştur. Onun vefatının ardından ümmet Hz. Peygamber'in yolunu takip etmiş, onun tayin ettiği temel ilkeler çerçevesinde yeni durumlara dair yeni çözüm önerileri ve siyaset tarzları ortaya koymuşlardır. Allah Resulü sonrası yönetim işini devralan Raşit halifeler Peygamber'in halefi olmalarından dolayı halife olarak adlandırılmıştır. Sonraki dönemde, özellikle Sünnî İslâm dünyasında bu kavramın yoğunluklu olarak kullanıldığı görülmektedir.

Başta Farabî ve Gazzalî olmak üzere birçok İslâm düşünürünün yazdıkları eserlerde devlet ve siyasete ilişkin konulardaki düşüncelerini dile getirdikleri görülmektedir. Maverdî de bu konularda kaleme aldığı çok sayıda eserle ve bu konulara dair fikirleriyle İslâm düşüncesine önemli katkılar sağlamıştır.

Maverdî devlet, siyaset ve ahlak konularında fikirlerini dile getirirken önce aklî olarak bir temellendirme yaparken, çoğu yerde fikirlerine destek için Kur'ân ayetleri, hadis-i şerifler, sahabe sözleri ve eski bilginlerin sözlerine yer verdiği görülmektedir. Maverdî'nin bazen bu konuları hukuk ve fıkıh perspektifinden ele aldığı ifade edilebilir. Devlet ve siyasete dair fikirler ortaya koyan örneğin Farabî gibi düşünürlerle kıyasladığında Maverdî'nin felsefi yönünün daha zayıf kaldığı, fakat dile getirdiği fikirlerin pratik yönünün son derece güçlü olduğu söylenebilir. O kendisinden önce gelen düşünür ve ilim adamlarının bilgi birikiminden yararlanmış, bu zemin üzerine kendi fikirlerini ustaca ve son derece teferruatlı ve ileri düzeyde inşa etmiştir.

Maverdî'ye göre iyi ve hikmete uygun olan bir yönetim, adalet ve merhamete dayalı olarak mümkündür. Erdemli bir devlet başkanı ve kâmil bir siyasetçinin görevi, gücü nispetinde Allah'a itaat edip onun emirlerine sarılıp yasaklarından kaçınmaktır. Devlet yöneticisi dinî emirlere riayet edip Allah'a boyun eğdiğinde, kendi nefsinin ve arzularının kölesi olmayacaktır. Maverdî devleti yöneten kimselerin bazı vasıflara sahip olmasından söz

ederek, İslâm'ı himaye etmesi ve onun kurallarına uygun olarak hükmetmesi gerektiğini ifade eder. İslâm'a ve Müslümanlara zarar veren düşmanlarına karşı çıkmak için her daim gayret göstermelidir. Ülkenin her yerinde işlerin adaletle yürütülmesini sağlayıp; insanların huzur ve refahı için yol, köprü, çeşme vb. eserler yapıp, ticaret ve refahın gelişmesi temin edilmelidir. Halktan vergi alırken haksızlığa ve zulümden kaçınılmalı, hakkaniyete riayet edip asla haksızlığa ve israfa fırsat verilmemelidir. Yönetici ulema sınıfına hak ettikleri saygınlığı sağlamalı ve bunu korumalıdır. Seçilen vali ve hâkimlerin tüm işlerini hakkıyla yerine getirme gücüne sahip olmalarının yanı sıra güvenilir ve adaletli olmaları gerekir. Maverdî'nin devlete ve siyaset konularında ortaya koyduğu düşüncelerin büyük bir kısmının çağdaş siyaset düşüncesi için de bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Fakat bazı fikirlerin günümüz şartlarında uygulanmasının mümkün olmadığı da ifade edilebilir.

Kaynakça

- Ahteri, Mustafa Bin Şemseddin. *Ahter-i Kebir*. İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1302.
- Apaydın, H. Yunus. “Siyâset-i Şer’iyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/299-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Avcı, Casim. “Hilafet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, Fatih. “Ahlak ve Siyasetin Belirleyici İlkesi Olarak Adalet: Mâverdî Merkezli Okuma”, *Eskiye Dergisi*, 42 (Eylül 2020), 1077-1194.
- Aydın, Hakkı. “İslâm Hukuku, Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniyye İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2, (2001), 57-80.
- Aydın, Yaşar, “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde “İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)” Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2, (1987), 291-302.
- Birsin, Mehmet. “Ebu'l-Hasen el-Mâverdî'nin Ahlak Anlayışı”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (Aralık 2018), 47-57.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dârü İbn-i Kesîr, 1987.
- Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*. I-XV, Beyrut: Daru Sadr, 2010.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Fahrî, Macid. *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- Gazzalî, Muhammed. *Nasîhatü'l-mülûk (Devlet Başkanlarına Nasihatler)*, çev. Osman Şekerci Ankara: Büyüyenay Yayınları, 1995.
- Gazzalî. Muhammed. *Mustasfâ*, çev. Hacı Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Göral, Hasan. *Maverdî'nin el-Ahkâmü's-Sultaniyye Adlı Eserinde Halk Anlayışı*. Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Göz, Kemal. “Mâverdî'de Siyaset Felsefesi: Ahkâmü's-Sultaniyye Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (Haziran 2021), 100-121.
- Güner, Ahmet. “Maverdî'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (I)”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/16 (2002), 3-36.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen İbn Mâce*. I-XI, Tercüme ve Şerh. Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982.
- Kallek, Cengiz. “Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 17, (Aralık 2004), 219-265.

- Kallek, Cengiz. "Mâverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28/180-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Koşum, Adnan. "İslam Hukukunda "Siyaset-i Şer'iyye" Kavramı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3/16 (2003), 350-358.
- Köse, Hızır Murat. "Siyaset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/294-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kur'ân Meâli. Erişim 14. Nisan 2023. <https://www.kuranvemeali.com>
- Maverdî, Ali b. Muhammed, *Edebü'd-dünya ve'd-din*. çev. Ali Akın. İstanbul: Temel Neşriyat, 1982.
- Maverdî, Ali b. Muhammed. *Edebü'l-vezir*. çev. İbrahim Barca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Maverdî, Ali b. Muhammed. *el-Ahkamü's-Sultaniyye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yay., 1994.
- Maverdî, Ali b. Muhammed. *Nasihatü'l-mülûk*. çev. Mustafa Sarıbiyık. İstanbul: Ark Kitapları, 2004.
- Maverdî, Ali b. Muhammed. *Yüce Hedefler Kitabı*. çev. Bergamalı Cevdet Efendi, Hazırlayan Yaşar Çalışkan. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Menekşe, Ömer. "Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı: Mâverdî Örneği", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 5/3, (2005), 135-147.
- Menekşe, Ömer. "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/2 (Nisan 2005), 193-211.
- Mes'ûd, Muhammed Halid. *İslâm Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Riyad: Daru's-Selam, 1421/2000.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Tûsî, Nasirüddin. *Ahlak-ı Nasirî*. çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayınları, 2007.
- Türk, İbrahim. "Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Fıkında Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyye". *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (Aralık 2023), 35-78.
- *Türkçe Sözlük*. 1. Cilt. Hazırlayan İsmail Parlatır-Nevzat Gözaydın vd. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 9. Basım, 1998.
- Yalın, Salih, "Şehrezûrî'de Siyaset Ahlakı", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (Kasım 2014), 765-780.
- Yalın, Salih, "Şirvanî'de Ahlak ve Siyaset", *Bilimname*, 24/26 (Ocak 2013), 9-30.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt: Vizâratü'l-irşâd ve'l-enbâ, 1965.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Teorisi*, çev. Ali Pekcan, İstanbul: Rağbet, 2019.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usulî'l-fikh*. Dımışk: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2015.

Table of Contents

1. The Role of Water in Life from the Perspective of the Holy Quran.....	1
(Prof. Dr. Abdul Wahid Jahid & Teaching Assistant Burhanuddin Rahyab)	
2. A Study of People's Position and Role in the Political System of Islam.....	21
(Prof. Abdul Ahad Muslim & Teaching Assistant Shazia Ahmadi)	
3. The Sharia Ruling on Financial Punishment.....	45
(Assistant Prof. Sidiqullah Karimi & Prof. Dr. Mohammad Osman Rohany)	
4. A Study of the Option of Breach of the Condition in Afghan Jurisprudence and Law.....	63
(Assistant Prof. Dr. Mohammad Ishaq Rahimi)	
5. Factors of Poverty in Afghanistan from the perspective of the Quran and Sunnah.....	81
(Senior Teaching Assistant Dr. Mir Rafiullah Munib)	
6. An Examination of Meritocratic Criteria in Light of Islamic Law.....	101
(Senior Teaching Assistant Zemaray Mohammady & Senior Teaching Assistant Shahabuddin Saqib)	
7. Ruling On Residence In Non-Islamic Countries In The Light Of Islamic Sharia	119
(Senior Teaching Assistant Abdul Mutalib Banuri & Senior Teaching Assistant Rahmatullah Furqanyar)	
8. Examination of the Rulings on Ghash and Its Prevention Methods from the Islamic Perspective.....	127
(Teaching Assistant Ghulam Rasul Muradi & Teaching Assistant Abdul Wali Mukhtari)	
9. A Study on the Level of Anxiety and the Impact of Adhering to Qur'anic Commands on Anxiety Patients	155
(T.A. Enayatullah Hamidi, T.A Mohammad Karim Ulughbek & T.A. Mohammad Arif Nazari)	
10. The Ruling on Financial Compensation for Issuing Incorrect Fatwas in Islamic Jurisprudence	169
(Teaching Assistant Naqibullah Saqib)	
11. The Jurisprudential and Legal Application of the Principles of Islamic Jurisprudence in the Contemporary Era	189
(Teaching Assistant Hamidullah Muradi & Teaching Assistant Mohammad Asif Faizi)	
12. Efforts of the hadith scholars of Marw in the critique of hadith during the III and IV centuries AH	207
(Dr. Hamidullah Muzzamil)	
13. A Study of the Concept of Polygamy in Islam and the Legal Systems of Afghanistan, Malaysia, and Turkey	229
(Teaching Assistant Zarifa Abbasy & Teaching Assistant Mohammad Alam Adeel)	
14. The State and Politics in the Thought of Al-Mawardi.....	253
(Mohammad Vahib ve Dr. Salih Yalın)	

16. Dr. Ibrahim TÜRK (Qiriq Qala University, Qiriq Qala / Türkiye)
17. Dr. Abdul Haq HANIF (Nangarhar University / Afghanistan)
18. PhD Student Teaching Assistant Safiullah MUNTAZER (Sakarya University / Türkiye)

Advisory Board Members:

1. Mufti Sayed Anwarulhaq HABIBI (Chancellor of Jawzjan University / Afghanistan)
2. Assistant Professor Atiqullah NAFI (Faculty Member at Jawzjan University / Afghanistan)
3. Assistant Prof. Dr. Mohammad Naim NAIMI (Faculty Member at Karabük University, Karabük / Türkiye)
4. Senior Teaching Assistant Habiburrahman REZAPOOR (Faculty Member at Badakhshan University / Afghanistan)
5. Senior Teaching Assistant Abdul Basir UMMAT (Faculty Member at Takhar University / Afghanistan)
6. Dr. Qasim EBADI (Maruf Afghan-Türk School Administrative Assistant, Jawzjan / Afghanistan)
7. Dr. Sayed Arif AHMEDOGHLY (Necmettin Erbakan University, Konya / Türkiye)
8. Assistant Professor Mehtarkhan FURQANI (Faculty Member at Aksaray University / Türkiye)
9. Associate Professor Noorullah ALTAY (Faculty Member at Jawzjan University / Afghanistan)
10. Professor Abdul Qayum RAJABI (Faculty Member at Jawzjan University / Afghanistan)
11. Dr. Obaidullah Mohammadullah (Sulaiman Demiral University, Isparta / Türkiye)
12. Assistant Professor Dr. Mohammad Eshaq RAHIMI (Faculty Member at Balkh University / Afghanistan)
13. Assistant Professor Mohammad Yasin FAZIL (University of Education Kabul / Afghanistan)
14. Dr. Muhammed Erkan (Faculty Member at Osman Ghanzi University, Eski Shehir / Türkiye)
15. Senior Teaching Assistant Dr. Hashmatullah OMID (Faculty member at Balkh University / Afghanistan)

Editorial Board Members:

1. Dr. Abdul Celil ALPKIRAY (The Religious Affairs Directorate of Türkiye)
2. Dr. Hamidulah MUZAMMIL (Research Compilation and Translation Directorate Ministry of Higher Education Kabul / Afghanistan)
3. Professor Dr. Del Aqa WAQAR (Faculty Member at Nangarhar University, Jalalabad / Afghanistan)
4. Associate Prof. Dr. Ezzetullah ZAKI (Faculty Member at Muhmmmed Akif Ersoy University, Burdur / Türkiye)
5. Dr. Abdul Naser HAKIMI (Member of the Research Team at İSAM Islamic Research Center)
6. Senior Teaching Assistant Dr. Hedayetullah MUDAQIQ (Faculty Member at Takhar University / Afghanistan)
7. Assistant Professor Dr. Naseruddin MAZHARI (Faculty Member at Karaman Mohmmad Bek University, Karaman / Türkiye)
8. Professor Dr. Mohammad Osman ROHANI (Faculty Member at Educational University, Kabul / Afghanistan)
9. Associate Professor Dr. Abdul Maruf HANIF (Faculty Member at Sharia Faculty Kabul / Afghanistan)
10. Associate Professor Dr. Mohammad Esmail QAYUMOGHLY (Faculty Member at Faryab University / Afghanistan)
11. Assistant Professor Dr. Volkan NURÇİN (Faculty Member at Social Science of Northern Cyprus, Cyprus / Türkiye)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

DIWAN

International Scientific and Research Journal

ISSN: 2706-6428 E-ISSN: 2707-7462

Volume 5th; Issue 2nd; Summer & Fall 2024

Publisher: Jawzjan University

Chief Editor: Assistant Professor Dr. Mohammad Akram HAKIM

Managing Editor: Senior Teaching Assistant Habiburrahman RAHMANI

Turkish Language Editor: Senior Teaching Assistant Hairatullah BARLAS

English Language Editor: Assistant Professor Ahmed Shah QASEMI

Dari Language Editor: Senior Teaching Assistant Dr. Mohammad DANISHGAR

Arabic Language Editor: Senior Teaching Assistant Dr. Naqibullah RASA

Uzbek Language Editor: Senior Teaching Assistant Agha Mohammad MURADI

Pashto Language Editor: Senior Teaching Assistant Abdul Wakil EWAL

Management & Designer: Eng. Mohammad Murad BARLAS