



مجله علمی- تحقیقی بین المللی دیوان

دیوان نړیوال علمی- څېړنیز ژورنال

مجله دیوان الدولية للبحوث العلمية

DÍWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi

DÍWAN International Scientific and Research Journal

دیوان

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

جلد ۶، شماره ۱، زمستان ۱۴۰۳ و بهار ۱۴۰۴

Volume 6, Issue 1, Winter & Spring 2025

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تشکیلات اداری:

- صاحب امتیاز: پوهنتون جوزجان
 سردبیر: پوهندوی دوکتور محمد اکرم حکیم
 مدیر مسؤل: پوهنمل حبیب الرحمان رحمانی
 مسؤل بخش دری: پوهنمل دوکتور محمد دانشگر
 مسؤل بخش عربی: پوهنمل دوکتور نقیب الله رسا
 مسؤل بخش اوزبیکي: پوهنمل آغا محمد مرادی
 مسؤل بخش ترکی: پوهنمل حیرت الله برلاس
 مسؤل بخش پشتو: پوهنمل عبدالوکیل لیوال
 مسؤل بخش انگلیسی: پوهندوی احمد شاه قاسمی
 مدیریت و برگ آرایي: انجنیر محمد مراد برلاس

اعضای هیأت تحریر:

۱. دوکتور حمیدالله مزمل (رئیس تحقیق، تألیف و ترجمه وزارت تحصیلات عالی / کابل افغانستان)
۲. دوکتور عبد الجلیل آلپ کرای (رئیس امور دینی ترکیه و استاد پوهنتون ارجیس / ترکیه)
۳. پوهاند دوکتور دل آقا وقار (استاد پوهنتون ننگرهار / جلال آباد افغانستان)
۴. پوهاند دوکتور محمد عثمان روحانی (استاد پوهنتون تعلیم و تربیه، کابل / افغانستان)
۵. پوهنوال دوکتور عبدالمعروف حنیف (استاد پوهنتون کابل، کابل / افغانستان)
۶. پوهنوال دوکتور محمد اسماعیل قیوم اوغلی (استاد پوهنتون فاریاب، فاریاب / افغانستان)
۷. پوهنوال دوکتور عزت الله ذکی (استاد پوهنتون محمد عاکف ارسوی بوردور / ترکیه)
۸. پوهندوی دوکتور ناصرالدین مظهري (استاد پوهنتون کارامان محمد بیک، کارامان / ترکیه)
۹. پوهنمل دوکتور هدایت الله مدقق (استاد پوهنتون تخار / افغانستان)
۱۰. دوکتور عبدالناصر حکیمی (عضو تحقیق مرکز البحوث الإسلامية استانبول / ترکیه)
۱۱. دوکتور ولکان نورچین (استاد پوهنتون علوم اجتماعی انقره واحد 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 پوهنتون جوزجان / افغانستان)
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 سراي / 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 اسحق رحیمی (استاد پوهنتون بلخ / افغانستان)
۱۳. پوهندوی محمد یاسین فاضل (استاد پوهنتون تعلیم و تربیه کابل / افغانستان)
۳. پوهنمل دوکتور محمد نعیم نعیمی (استاد پوهنتون قارابوک / ترکیه)
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)
۱۹. پوهنمل عبدالکریم احمدی (استاد پوهنتون جوزجان / آمر تحقیقات علمی، جوزجان / افغانستان)
۲۰. پوهنمل محمد علم عدیل (استاد پوهنتون جوزجان / آمر مجله علمی، جوزجان / افغانستان)

از ویرایشگر

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ وَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ
وَالْمُرْسَلِينَ وَعَلَى آئِهِ 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 شبانه‌روزی 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 به‌عنوان تحفه ارزشمند، خدمت خوانندگان عزیز قرار دهیم.

اینک شماره یازدهم مجله 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 ۲۳ 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 ارزیابی ۱۲ مقاله، ۴ مقاله از این تعداد رد، ۸ مقاله پذیرفته شد و به تعداد ۱۱ مقاله که در حال مرور هستند با توافق نویسندگان محترم در شماره بعدی به نوبت چاپ گذاشته شد. شایان ذکر است که ۷ مقاله دیگر از شماره دهم به نوبت گذاشته شده بود در این شماره نیز به چاپ رسیده است. 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 ساختار 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، هیأت 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 سپاس‌گزاری نمایم.

به امید تداوم انتشار مجله...

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

فهرست مطالب

- ۱- امام ابوحنیفه رحمه الله و مسأله ارجاء ۷
(پوهاند داد محمد نذیر)
- ۲- حق تعلق و تطبیق آن در واحدهای آپارتمانی امروزی از منظر فقهای اسلامی و حقوق افغانستان ۳۵
(پوهنوال دوکتور عصمت الله محمدی - پوهنبار عزیز الرحمن حنفی)
- ۳- بررسی مبانی فقهی جرمه مالی در باب تعزیرات ۵۱
(پوهندوی دوکتور عبدالحق حبیبی صالحی)
- ۴- بررسی تهاجم فکری و پیامدهای آن در جامعه اسلامی ۷۷
(پوهندوی محمد یاسین فاضل - پوهنبار محمد گل و حاج)
- ۵- نگاهی به حقوق بشردوستانه در سیره پیامبر صلی الله علیه وسلم ۱۰۳
(پوهندوی نور محمد ناج)
- ۶- تبیین مناسبات اخلاق و سیاست در مکتب اخلاقی - سیاسی امام محمد غزالی: رویکرد هرمنوتیک ۱۲۷
(دوکتور محمد عارف فصیحی دولتشاهی)
- ۷- اصول قرآنی دفاع پیشگیرانه و نقش بازدارندگی آن در مقابله با تهدیدات نظامی ۱۵۷
(پوهنمل دوکتور عبدالرحیم رحیمی)
- ۸- أسباب زیاده نسبة الطلاق فی تخار - افغانستان ۱۸۷
(پوهنمل سید محمد حسن خلیلی - پوهنمل هدایت الله اکبری)
- ۹- جراحی های زیبایی و ترمیمی صورت از نظر اسلام ۲۰۵
(پوهنمل عبدالسبحان صدیقی - پوهندوی دوکتور محمد اکرم حکیم)
- ۱۰- قوا عد میراث ذوی الأرحام در فقه حنفی ۲۳۵
(پوهنمل محمد عمر قاریزاده)
- ۱۱- ماهیت معاملات گروهی (رایج) و حکم شرعی آن ۲۶۷
(امین الله مساعد رازقی)
- 12- Batı Avrupa'da Güçlenen İrkçılık, Yabancı Düşmanlığı ve İslamofobinin Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerine Yansıması 293
(Khair Mohammad Qaderi)
- ۱۳- معرفی کتاب، مصطفی دیمیرجی، خشم سیاه: عصیان غلامان زنگی در جهان اسلام در قرون وسطی ۳۱۹
(پوهنمل دوکتور محمد نعیم نعیمی)



امام ابوحنیفه رحمه الله و مسأله ارجاء
الامام ابوحنيفة رحمه الله ومسئلة الارجاء
Imam Abu Hanifa and Issue of Irjaa
İmam Ebû Hanîfe ve İrcâ Meselesi

داد محمد نذیر^۱

چکیده

امام ابوحنیفه رحمه الله از فرزندان اهل کابل است، در شهر کوفه به دنیا آمد و در آنجا پرورش یافت و بیشتر عمر خود را به عنوان دانش آموز، آموزگار و در استنباط احکام فقهی سپری نمود. امام در سال (۸۰ هـ.ق/۶۹۹ م) در کوفه تولد و در سال (۱۵۰ هـ.ق/۷۶۷ م) وفات یافت و در شهر بغداد دفن گردید. او در ابتداء به فراگیری علم کلام پرداخت، سپس به علم فقه روی آورد. تحقق ایمان از دید امام ابوحنیفه، اقرار به زبان و تصدیق به قلب است. تصدیق در هیچ حالتی ساقط نمی شود که اقرار در برخی از حالات ساقط می شود؛ اما عمل از نظر امام رکن ایمان نیست، مرتکبان کبیره مسلمان بوده و تحت مشیت الله جل جلاله قرار دارند. مرجئه یکی از فرق اسلامی (ضاله مبتدعه) است او شان می گویند معاصی به ایمان مؤمن زیانی نمی رساند، همان گونه که اعمال خوب کافر برایش سودی نمی دهد و اهل کبیره را بیش از حد امیدوار می سازند. در این مقاله تلاش شده است؛ تا به این سؤال پاسخ داده شود که آیا امام از جمله مرجئه است؟ و فرضیه پاسخ دهنده به این سؤال این است که امام از زمره مرجئه نیست؛ بلکه در سخن و منهج با آنها مخالف است. هدف علمی این تحقیق پاسخ گویی به سؤال اصلی است و آن این که آیا امام از زمره مرجئه است؟ اهمیت این تحقیق در این است که دفع اتهام ارجاء از امام در واقع دفع آن از اکثریت مسلمانان سنی جهان است. البته روش کاری در این تحقیق، تحلیلی- توصیفی است. یافته های این تحقیق نشان می دهد که مرجئه بودن امام جز اتهام معاندین علیه او بیش نیست. کلمات کلیدی: امام ابوحنیفه، ایمان، اهل کبائر، ارجاء، عمل و مرجئه.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.92>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

20.03.2024

تاریخ قبول / Accepted Date

12.05.2024

تاریخ نشر / Publication Date

07.01.2025

^۱ پوهاند، عضو کادر علمی پوهنځی شرعیات پوهنتون کابل.

ORCID

<https://orcid.org/0009-0006-9151-4104>

E-Mail

d.mohammad.nazir.1@gmail.com

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.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی Attif :

داد محمد نذیر، "امام ابوحنیفه رحمه الله ومسأله ارجاء"، مجله دیوان ۱/۶ (جدی ۱۴۰۳)، ۷-۳۴.

الملخص

الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى من أصل فارسي و من أهل كابول، ولد بمدينة كوفة بعراق، وتربى فيها، و قضى أكثر عمره فيها كطالب، ومعلم ومناظر. ولد الإمام أبو حنيفة بالكوفة سنة ٨٠ من الهجرة النبوية، الموافق لسنة ٦٩٩ من الميلاد، ودفن بمدينة بغداد. أول ما بدأ فيه الإمام هو علم الكلام ثم عدل عنه وبدأ بتعلم الفقه الاسلامي. الإيمان عند الإمام هو إقرار باللسان وتصديق بالقلب. والتصديق لا يحتمل السقوط أبداً ولكن الإقرار يسقط في بعض الحالات. أما العمل عنده ليس من أركان الإيمان، ويعتقد أن أهل الكبائر مؤمنون حقاً وهم تحت مشيئة الله عز وجل. والمرجئة هي إحدى الفرق الاسلامية (الضالة المبتدعة) و المرجعة، يعتقد أن المعاصي لا تنقض الإيمان كما أن الأعمال الصالحة لا تنفع الإنسان مع الكفر وهم يبالغون في إرجاء أهل الكبائر. سعى الباحث في هذه المقالة أن يجيب عن السؤال الأساسي ألا وهو هل الإمام من المرجئة؟ ويتعين على الباحث تحقيقاً من خلال بحثه هو أن الإمام ليس من المرجئة بل يخالفهم في القول والمنهج. والهدف من هذا البحث الإجابة على السؤال الأساسي وهو هل الإمام من المرجئة؟ أهمية هذا البحث في أن دفع تهمة الإرجاء عن الإمام في الحقيقة دفع هذه التهمة عن أغلب الأمة المسلمة في عالم أهل السنة. منهج الباحث في كتابة هذه المقالة هو منهج التحليل والتفسير والمراجعة إلى الكتب والبحوث العلمية القيمة. هذا و نتيجة البحث تشير إلى أن نسبة الإمام إلى الإرجاء ليس إلا تهمة عليه من قبل أعدائه.

الكلمات المفتاحية: الإمام أبو حنيفة، الإيمان، أهل الكبائر، الإرجاء، العمل و المرجئة.

Abstract

Imam Abu Hanifa is from the descendants of Kabul. He was born and raised in the city of Kufa, where he spent most of his life as a student, teacher, and debater. The Imam was born in Kufa in 80 lunar year corresponds to 699 A.D and died in 150 lunar year corresponds to 767 A.D. He was buried in Baghdad. He initially studied theology, then turned to jurisprudence. According to Imam Abu Hanifa, faith is confession with the language and confirmation with the heart. Confirmation is not invalidated in any case, whereas confession is nullified in some cases; but according to the Imam action is not a pillar of faith. The performers of the major crimes are Muslims and are under the will of Almighty Allah. The Marji'ah is an Islamic sect that say that sin does not harm the faith of a believer, just as the good actions of an infidel do not benefit him, and they make the people of Kabira too hopeful. This article attempts to answer the question of whether the Imam is in the group of the Murji'ah, and the hypothesis that answers this question is that the Imam is not from the Murji'ah; rather, he opposes them in his speech and approach. The scientific goal of this research is to answer the main question: is the Imam a Murji'ah? The

importance of this research is that invalidating the accusation of deferring from the Imam is in fact refuting it from the majority of Sunni Muslims in the world. The study method in this research is analytical-descriptive. The findings of this research show that being a Marji' is not part of the accusation against the Imam.

Keywords: Imam Abu Hanifa, Faith, Ahl Al-Kaba'ir, Appeals, Action and Murji'ah.

Özet

İmam Ebû Hanîfe aslen Kabill'idir. Kufe şehrinde doğup orada yetişen, hayatının büyük bir kısmını talebe, öğretmen ve münazareci olarak geçirmiştir. İmam Ebû Hanîfe, (80/699), doğup ve (150/767) yılında vefat etmiş, Bağdat'ta defnedilmiştir. İlk başta kelim ilmiyle iştigal etmiş, daha sonraları fıkıh ilmine yönelmiştir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre iman, dil ile tasdik edip kalp ile kabul etmektir. Dil ile ikrar duruma göre sakit olduğu halde kalp ile tasdik hiçbir zaman düşmemektedir; ama amele gelince, İmam Ebû Hanifeye göre amel imandan bir parça değildir, büyük günah işleyenle de iman dairesinde kalıp Allahın iradesi altında kalmaktadır. İslam fırkalarından olan mürci'ye göre büyük günahlar, kafirin ameli ona fayda sağlamadığı gibi müminin de imanına zarar vermez ve bu şekilde büyük günah işleyenleri aşırı derecede umutlandırmaktadır. Bu makalede, İmam Ebû Hanîfenin mürci'ye arasında olup olmadığı sorusuna cevap verilmeye çalışılmıştır. Olası cevap, İmam'ın mürci'ye arasında olmadığıdır, aksine söylem ve metodoloji açısından onlarla karşı karşıyadır. Bu araştırmanın bilimsel amacı, konumuzun temel soru olan, İmam mürci'ye midir cevaplamaştır? Bu araştırmanın önemi, İmam Azam'a yönelik irjâ suçlamasını reddetmektir ki, aslında bu konu, dünya genelindeki çoğunlukla sünni müslümanlara yönlendirilen suçlamayı reddedilmektedir. Elbette bu araştırmadaki metodoloji analitik-tanımlayıcıdır. Araştırmanın bulguları, İmam'ın mürci'ye olmadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İmam Ebû Hanife, İman, Büyük Günahlar, İrcâ, Amel ve Mürci'ye.

مقدمه

نحمده ونصلی علی رسولہ الکریم و علی آلہ و اصحابہ اجمعین و بعد: اللہ جل جلالہ دین اسلام را بر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم عطاء و حفظ آن را تضمین کرد. برای پیامبر صلی اللہ علیہ و سلم افرادی را آماده ساخت که آن‌ها وزراء، انصار و اتباع آن حضرت صلی اللہ علیہ و سلم بودند. اصحاب رضی اللہ عنہم به خاطر پخش اسلام در روی زمین جان و مال خود را نثار نمودند. بعد از صحابه، تابعین و پس از تابعین، تبع تابعین، نقش قدم آنان را تعقیب کردند. هنگامی فرقه‌هایی ظهور کردند که رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم ما را از آن‌ها برحذر داشته و به تمسک به سنت خودش صلی اللہ علیہ و سلم و بعد از آن به آثار صحابه رضی اللہ عنہم، امر نموده است، اللہ جل جلالہ در هر مکان و زمان تعدادی از بندگان صالح خود را مقرر کرد؛ تا به سنت دعوت نموده آنرا برای مردم بیان کنند و در برابر بدعت ایستادگی کرده مردم را از آن برحذر دارند. از جمله آن‌ها ائمه چهارگانه اهل سنت و جماعت؛ یعنی امام ابوحنیفه، امام مالک، امام شافعی و امام احمد رحمہم اللہ هستند که پیشوای مسلمانان جهان بوده اقوال و آرای شان مورد اعتماد مسلمانان می‌باشد. عقیده آن‌ها و سایر ائمه اعلام همان چیزی است که در قرآن کریم و سنت نبوی به آن تصریح شده، صحابه رضی اللہ عنہم و تابعین بر آن بودند؛ بنابراین، متهم نمودن این ائمه به خصوص امام ابوحنیفه رحمه اللہ که پیشوای اکثریت مسلمانان جهان است به داشتن عقیده ارجائی در واقع تهمت زدن به بیشترین مسلمانان دنیا به داشتن هم‌چون عقیده‌ای است و این، جفای بزرگ در حق جمع عظیمی از مسلمانان محسوب می‌شود.

تعدادی از علماء، از قبیل ابوالحسن اشعری و ابوالعباس ابن تیمیه امام ابوحنیفه رحمه اللہ را متهم به ارجاء نموده‌اند و او را از جمله مرجئه شمرده‌اند.^۱ بدون شک اگر این اتهام از امام و یارانش دفع نشود و به حال خود گذاشته شود، اولاً: لطمه‌ای بزرگی را بر بیکر جامعه اهل سنت و الجماعت جهان وارد می‌کند؛ زیرا اکثریت قاطع مسلمانان اهل سنت و الجماعت دنیا پیرو مذهب حنفی می‌باشند. ثانیاً: تبهکاران، فسادپیشگان ترغیب و تشویق می‌شوند؛ تا به گسترش فساد در روی زمین پردازند؛ چرا که عقیده ارجائی این است که ایمان فقط معرفت است و عمل با ایمان ارتباطی ندارد و مرتکب کبیره مؤمن کامل است، در آخرت وارد بهشت می‌شود. این جا است که در جامعه آمار جرایم بالا می‌رود، هرج و مرج به وجود می‌آید، خوف و هراس حاکم می‌شود، هیچ یکی از مقاصد کلی شریعت اسلامی از قبیل جان، مال، عقل، دین، آبرو و نسل محفوظ نمی‌ماند.

^۱ نسبت این قول بسوی ابوالحسن اشعری و علامه ابن تیمیه غیر محقق است. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تیمية الحرائي الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ۷۲۸هـ.ق.)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، المحقق: محمد رشاد سالم (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۴۰۶ هـ - ۱۹۸۶ م)، ۱/۱۴۳؛ قطب الدين احمد المدعو بالشاه ولي الله المحدث الدهلوي (۱۱۷۶ هـ.ق.)، التفهيمات الالهية (هند: المجلس العلمي، ۱۳۵۵ هـ.ق/۱۹۳۶ م)، ۲۸/۱.

آیا امام ابوحنیفه رحمه الله از پیروان فرقه مرجئه است؟ طوری که تعدادی از علماء، از قبیل ابوالحسن اشعری و ابوالعباس ابن تیمیه او را از جمله مرجئه شمرده اند. هدف این تحقیق پاسخگویی به سؤال اصلی مذکور است؛ هرگاه نویسنده به آن جواب مناسب و درخور بدهد، در واقع معضله را حل نموده و به هدف اصلی خود نایل گردیده است. اهمیت این تحقیق در این است که دفع اتهام ارجاء از امام ابوحنیفه در واقع دفع این اتهام از اکثریت مسلمانان سنی جهان است؛ زیرا بیشترین مسلمانان سنی جهان پیرو مذهب حنفی می‌باشند. دیگر این که هرگاه پیروان مذهب حنفی آگاه شوند که امام ابوحنیفه رحمه الله دارای فکر ارجائی نبوده؛ بلکه عمل را از لوازم لاینفک ایمان می‌دانسته است، جرئت ارتکاب گناهان کبیره را پیدا نمی‌کنند و دست به ارتکاب جرایم و جنایات نمی‌زنند و بدین وسیله گراف جرم و جنایت در جامعه پایان می‌آید.

در ارتباط به این که امام ابوحنیفه رحمه الله از جمله مرجئه نیست، به نظر بنده کتاب مستقل؛ یا مقاله‌ای نوشته نشده است؛ اما برخی از کتب منسوب به خود امام، مثل کتاب: «الفقه الاکبر» و «رسالة ابي حنيفة الى عثمان البتي» و...، کتاب‌هایی که در زمینه مسائل عقیدتی از نظر امام؛ یا کتاب‌هایی که راجع به مناقب امام از سوی دانشمندان به رشته تحریر در آمده اند به صورت نامنظم به این موضوع پرداخته اند که آن‌ها به زبان عربی تحریر یافته اند؛ اما در این مقاله این موضوع به زبان فارسی - دری به بحث گرفته شده است.

روشی که در این تحقیق به کار رفته، توصیفی - تحلیلی است؛ یعنی این پژوهش با استفاده از مراجعت به کتاب‌های خود امام ابوحنیفه، کتاب‌های علم کلام، کتاب‌های مناقب امام و کتاب‌های علمای معاصر تحریر و ایجاد گردیده است.

۱. زندگی امام ابوحنیفه رحمه الله

۱.۱. زندگی شخصی امام ابوحنیفه رحمه الله

زیر عنوان زندگی شخصی امام ابوحنیفه، نام، نسب، کنیه، پرورشگاه، صفات خلقی و خلقی و تاریخ تولد و وفات امام را به صورت مختصر بیان می‌نماییم.

۱.۱.۱. نام، نسب و کنیه امام ابوحنیفه رحمه الله: نام امام ابوحنیفه، نعمان^۲ پسر ثابت پسر زوطی برده (ولاء موالاة)^۳ بنی تیم الله بن ثعلبه است. ^۴ گفته شده است که امام از فرزندان فارس است. ^۵ پدرش ثابت پسر زوطی فارسی زبان است؛ بنابراین، امام ابوحنیفه رحمه الله نیز فارسی تبار است. براساس روایت نواسه امام ابوحنیفه عمر پسر حماد، نعمان پسر ثابت پسر زوطی است. زوطی پدر بزرگ امام از اهل کابل بوده^۶ و هنگام فتح این سرزمین توسط مسلمانان عرب به اسارت آن‌ها در آمده، بدین وسیله برده بنی تیم الله بن ثعلبه شده، سپس آزاد گردیده و با این قبیله، ولاء و قربت حکمی داشته و به این ترتیب تیمی خوانده شده است؛ ^۷ اما بر مبنای روایت نواسه دیگر امام؛ یعنی اسماعیل پسر حماد، نعمان پسر ثابت پسر نعمان پسر مرزبان است و گفته است که: «هرگز محل بردگی واقع نشده‌ایم». ^۸ اگر به این دو روایت دیده شود، ظاهراً متعارض به نظر می‌رسند؛ زیرا عمر می‌گوید که پدر ثابت زوطی است، اسماعیل می‌گوید که نعمان است، نواسه نخست می‌گوید که زوطی اسیر شده و برده بوده است و نواسه دوم بردگی را از زوطی کلاً نفی می‌کند؛ اما ابن حجر الهیتمی (۹۷۴ ه.ق/ ۱۵۵۳ م) در بین این دو روایت توفیق ایجاد نموده می‌گوید: شاید جد امام ابوحنیفه دو نام داشته باشد: یکی زوطی و دیگری نعمان و نفی بردگی توسط نواسه دوم امام، متوجه جد امام نه؛ بلکه متوجه پدر امام است. ^۹ کنیه امام، ابوحنیفه است. در رابطه به سبب کنیه‌اش گفته شده است

^۲ نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان بن قیس بن یزگرد بن شهریار بن نوشیروان، نام نعمان قبل از اسلام زوطی بوده است و بعد از اسلام به «نعمان» مسمی شده است. فقیر محمد جهلمی، *حلائق الحنفیه*، محقق: خورشید احمد خان ایم‌ای (لاهور: مکتبه حسن سهیل لیمتد، ۱۲۹۷ م)، ۴۲/۱.

^۳ روایت بردگی از خطیب بغدادی است با امام صاحب ابوحنیفه خیلی مشکل دارد در «تحاف النبلاء» به گونه اعتراضی نقل گردیده است؛ ولی از نظر محققین روایت بی اساس است.

^۴ ابواسحاق ابراهیم بن علی الشیرازی، *طبقات الفقهاء*، تحقیق: إحسان عباس (بیروت: دار الرائد العربی، ۱۹۷۰ م)، ۸۶.

^۵ أبو الفضل أحمد بن علی بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانی، *تهذیب التهذیب* (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ۱۳۲۶ ه.ق.)، ۴۴۹/۱۰.

^۶ أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد المعروف بابن النديم، *الفهرست*، تحقیق: ابراهیم رمضان (بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۷ ه.ق/ ۱۹۹۷ م)، ۲۵۱.

^۷ در برخی از کتب این روایت بی اساس خوانده شده است.

^۸ أبو العباس شمس الدین أحمد بن محمد بن ابراهیم بن ابی بکر ابن خلکان، *وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان*، تحقیق: إحسان عباس (بیروت: دار صادر، ۱۹۹۴ م)، ۴۰۵/۵.

^۹ شهاب الدین احمد بن حجر الهیتمی، *الخبیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفة النعمان* (مصر: مطبعة السعادة، ۱۳۲۴ ه.ق.)، ۲۲. زوطی نام پدر بزرگ امام صاحب قبل از اسلام بوده است و بعد از اسلام نامشان به «نعمان» عوض شده است.

که امام به خاطر نوشتن، همواره با خود دوات حمل می‌کرد و دوات را مردم عراق حنیفه می‌گویند؛ بنابراین، مکنی به ابوحنیفه؛ یعنی صاحب دوات شده است.^{۱۰}

۲.۱.۱. پرورشگاه امام ابوحنیفه رحمه الله: امام ابوحنیفه در شهر کوفه به دنیا آمد و در آنجا پرورش یافت و بیشتر عمر خود را در آنجا به‌عنوان دانش‌آموز، آموزگار فقه و استنباط‌کننده سپری نمود. امام ابوحنیفه رحمه الله از جمله اشخاص تجارت پیشه و ثروتمند بود. اسماعیل پسر حماد پسر امام ابوحنیفه می‌گوید: ثابت در حالی که خورد سال بوده به نزد علی رضی الله عنه رفته و آن حضرت برایش دعای خیر و برکت نموده است و ما امیدوار هستیم که الله جل جلاله دعای علی رضی الله عنه را استجابت نموده باشد.^{۱۱} از این روایت چنین مستفاد می‌شود که ثابت در هنگام این دعاء مسلمان بوده است؛ بنابراین، امام ابوحنیفه در خانواده مسلمان به دنیا آمده است؛^{۱۲} اما جد امام ابوحنیفه رحمه الله؛ یعنی زوطی در عصر عمر بن خطاب رضی الله عنه به اسلام مشرف گردیده، به کوفه آمده و در آنجا مسکن‌گزین شده است.^{۱۳}

۳.۱.۱. صفات امام ابوحنیفه رحمه الله: امام ابوحنیفه رحمه الله دارای صفات خلقی و خلقی زیادی است. از جمله صفات خلقی اش این است که ایشان دارای زبان فصیح و منطقی شیرین بودند. رنگ گندم‌گونه، چهره و قیافه زیبا داشتند. از زمره صفات خلقی اش این است که ایشان شخص زاهد، با تقوی، پرهیزگار و از حرام به دور بودند.^{۱۴}

۴.۱.۱. تاریخ تولد و وفات امام ابوحنیفه رحمه الله: اکثر مؤرخین می‌گویند که امام ابوحنیفه رحمه الله در سال (۸۰ هـ.ق/ ۶۹۹ م) در شهر کوفه عراق در عهد سلطنت عبدالملک بن مروان متولد گردید و در سال (۱۵۰ هـ.ق/ ۷۶۷ م) به عمر هفتاد سالگی وفات یافت^{۱۵} و در مقبره خیزران در شهر بغداد دفن گردید.^{۱۶}

^{۱۰} السید عقیفی، *حیة الامام ابی حنیفة* (القاهرة: المطبعة السلفية ومکتبتها، ۱۳۵۰ هـ.ق)، ۸. و یا منسوب ه به بالملة الحنیفیه است که حنیفه به معنای مائل به طرف حق بوده است.

^{۱۱} أبو بکر أحمد بن علی بن ثابت بن أحمد بن مهدی البغدادی، *تاریخ بغداد و ذیولہ*، دراسة وتحقیق. مصطفی عبد القادر عطا (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ هـ.ق)، ۱۳/۳۲۷.

^{۱۲} محمد ابوزهره، *ابوحنیفه، حیاته وعصره- آراؤه فقهیة* (القاهرة: دارالفکر العربی، ۱۹۴۷ م)، ۲۰-۲۱.

^{۱۳} نورالدین ابوالحسن علی بن سلطان محمد ملاعلی القاری، *منح الروض الازهري فی شرح الفقه الاکبر ومعه التعلیق المیسر علی شرح الفقه الاکبر*، تألیف. وهبی سلیمان غاوجی (بیروت: دارالبشائر الاسلامیة، ۱۴۱۹ هـ.ق- ۱۹۹۸ م)، ۶.

^{۱۴} محمد بن عبد الرحمن الخمیس، *أصول الدین عند الإمام أبی حنیفة* (السعودیة: دار الصمیعی، بی تا)، ۶۵-۶۷.

^{۱۵} الشیرازی، *طبقات الفقهاء*، ۸۶.

^{۱۶} أبو عمر یوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم القرطبی، *الانتقاء فی فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالک والشافعی وأبى حنیفة رضی الله عنهم* (بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا)، ۱۷۱.

۱.۲. زندگی علمی امام ابوحنیفه رحمه الله

امام ابوحنیفه رحمه الله در حالی که خورد سال بود، برخی از اصحاب از قبیل: انس بن مالک، عبدالله بن ابی اوفی، سهل بن سعد الساعدی و ابوالطفیل عامر بن واثله رضی الله عنهم را درک کرده؛ ولی از هیچ یکی از آن‌ها علم اخذ (حدیثی روایت) ننموده است؛^{۱۷} زیرا امام در آن زمان خورد سال بود و دیگر این که کسی نبود او را به اخذ علم از آن‌ها رهنمایی می‌کرد؛^{۱۸} بنابراین، به تجارت لباس‌های ابریشمی پرداخت و تجارتش در این زمینه گسترش پیدا کرد و به همین وضعیت زندگی‌اش را ادامه داد؛ تا آن‌که امام شعبی (۱۰۳ هـ.ق/ ۶۸۲ م) رحمه الله او را به تحصیل علم تشویق نمود. چنان‌که خود امام ابوحنیفه در این زمینه می‌گوید: روزی از نزد امام شعبی می‌گذشتم، مرا نزد خود فرا خواند و از من پرسید: کجا می‌روی؟ گفتم: به بازار می‌روم، به من گفت: مقصودم رفتن به بازار نبود؛ بلکه رفتن به سوی علماء است. گفتم: من گاهی به نزد آن‌ها می‌روم، به من گفت: چنین کاری انجام نده و باید به علم و هم‌نشینی با علماء توجه نمایی؛ زیرا من تو را یک شخص بیدار و متحرک می‌بینم. امام می‌گوید: سخن امام شعبی برایم مؤثر واقع شد، بعد از آن رفت‌وآمد به بازار را ترک گفتم و به فراگیری علم پرداختم، سپس الله جل جلاله مرا به وسیله سخن وی از علومش مستفید گردانید.^{۱۹}

امام ابوحنیفه رحمه الله بعد از آن‌که به فراگیری علوم پرداخت به تجارت خود نیز ادامه داد؛ زیرا قیس بن الربیع الاسدی (۱۶۳ هـ.ق/ ۷۴۲ م) می‌گوید: امام ابوحنیفه رحمه الله اموال را به بغداد می‌فرستاد و توسط آن‌ها کالاها را خریداری کرده به کوفه انتقال می‌داد، فواید آن‌ها را؛ تا اخیر سال نزد خود نگاه می‌داشت و با آن‌ها نیازهای محدثین؛ روزی، البسه و همه ضروریات آنان را خریداری می‌کرد و سپس اگر پولی از آن فواید باقی می‌ماند نیز آنرا به آنان می‌داد و می‌گفت: آنرا به خاطر رفع نیازهای تان هزینه کنید و جز الله متعال کسی را ستایش ننمایید؛ زیرا من چیزی از مال خود برایتان ندادم؛ بلکه از فضل الله بر من برای شما است و این فواید کالاها را تان است.^{۲۰}

امام ابوحنیفه در ابتداء به فراگیری علم کلام پرداخت و با فرقه‌های مختلف مجادله کرد، آن‌ها را مبهور ساخت، سپس به علم فقه روی آورد و تمام تلاش فکری خود را در این زمینه مبذول

^{۱۷} تقی الدین بن عبد القادر الغزی، الطبقات السنیه فی تراجم الحنفیه، تحقیق. عبد الفتاح محمد الحلو (بی‌جا: دارالرفاعی، بی‌تا)، ۳۱/۱.

^{۱۸} گرچه در روایتی دیگر آمده است که سماع امام ابوحنیفه رحمه الله از پنج صحابی ثابت است اما مختلف فیه می‌باشد تا هم تابعی بودن ابوحنیفه رحمه الله متفق علیه است.

^{۱۹} صلاح محمد ابوالحاج، امام الأئمة الفقهاء أبو حنیفة النعمان (عمان- الأردن: دار، ۲۰۰۵ م)، ۱۴۷.

^{۲۰} ابوبکر أحمد بن علی بن ثابت بن أحمد بن مهدی البغدادی، تاریخ بغداد، تحقیق. بشار عواد معروف (بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۴۲۲ هـ.ق/ ۲۰۰۲ م)، ۴۸۷/۱۵.

داشت، هرچند گاهی اگر نیازی پیدا می‌شد به خاطر احقاق حق در مسائل عقیدتی به مجادله می‌پرداخت.^{۲۱}

امام ابوحنیفه در ابتدای زندگی‌اش به علم اصول دین، مناظره با ملحدین و گمراهان روی آورد، چندین بار به بصره رفت و در آنجا مناظره‌های متعددی را انجام داد. امام مناظره می‌کرد و شبهات را از شریعت مرفوع ساخته از آن دفاع می‌نمود. با استفاده از این‌گونه مناظرات می‌خواست ملحدین و گمراهان را وارد حوزه اسلام سازد. با جهم بن صفوان (۱۲۸ ه.ق/۷۰۷ م) مناظره کرد، او را ساکت ساخت، با ملحدین مناظره کرد، آن‌ها را وادار به اقرار به شریعت کرد؛ همان‌گونه که با خوارج و معتزله مناظره نمود، آن‌ها را ملزم ساخت و با غلات شیعه مناظره کرده آن‌ها را قناعت داد.^{۲۲}

امام ابوحنیفه از نزد مشایخ متعددی که در عصرش وجود داشتند، علم آموخت. عبدالرحمن الخمیس می‌گوید: ابوالحجاج المزنی (۷۴۲ ه.ق/۱۳۲۱ ق) تعداد آن‌ها را بالاتر از پنجاه شیخ رسانیده است؛ اما مشهورترین آن‌ها عبارتند از: (۱) حماد بن ابی سلیمان مسلم الاشعری، (۲) زید بن علی بن الحسین بن علی ابن ابی طالب الهاشمی، (۳) عطاء بن ابی رباح، (۴) عبدالملک بن ابی المخارق، (۵) عدی بن ثابت الانصاری الکوفی، (۶) قتاده بن دعامة بن عزیز السدوسی البصری، (۷) ابوعمرو قیس بن مسلم الجدلی الکوفی، (۸) ابوجعفر الباقر محمد بن علی بن الحسین بن علی ابن ابی طالب الهاشمی، (۹) محمد بن المنکدر بن عبدالله بن الهدیر القرشی التیمی، (۱۰) نافع ابو عبدالله القرشی رحمه الله؛^{۲۳} اما هم‌نشین شیخ حماد بن ابی سلیمان مسلم الاشعری رحمه الله شد، هجده سال را نزد او سپری کرد، از او فقه اهل عراق را آموخت که در آن خلاصه فقه علی ابن ابی طالب و عبدالله بن مسعود رضی الله عنهما بود و از او نیز فتاوی را فرا گرفت که از ابراهیم النخعی بود، از نزد او فارغ‌التحصیل گردید و تا آنکه وفات نمود با او بود.^{۲۴}

۳.۱. بشارت رسول الله صلی الله علیه و سلم به امام ابوحنیفه رحمه الله

جلال الدین سیوطی (۹۱۱ ه.ق/۱۴۹۰ م) می‌گوید: علماء می‌گویند که رسول الله صلی الله علیه و سلم به امام ابوحنیفه رحمه الله بشارت داده است. چنان‌که سعد بن عبادة رضی الله عنه می‌گوید: رسول الله صلی الله

^{۲۱} أبوحنیفه، حیات و عصره-آراؤه فقهیه، ۲۷-۲۸.

^{۲۲} شمس الدین محمد عبداللطیف، ابوحنیفه النعمان وآراؤه الکلامیه، التحقیق. احمد محمود صبحی (الاسکندریه: جامعة الاسکندریه، رسالة الماجستير فی الفلسفة الاسلامیه من کلیة الآداب، ۱۹۹۹ م)، ۲۹.

^{۲۳} الخمیس، أصول الدین عند الإمام أبی حنیفة، ۷۷-۷۸.

^{۲۴} ابوزهره، ابوحنیفه، حیات و عصره-آراؤه فقهیه، ۷۷.

علیه و سلم فرمود: **إِلْوُ كَانَ الْعِلْمُ مَعْلَقًا بِالْثُرَيَّا، لَتَنَاوَلَهُ قَوْمٌ مِنْ أُنْبَاءِ فَارِسَ**.^{۲۵} اگر این علم به ثریا آویخته باشد، یقیناً مردانی از اهل فارس آنرا می‌گیرند. این حدیث بیانگر بشارت نبی کریم صلی الله علیه و سلم به امام ابوحنیفه و فضیلت کامل او است. سیوطی باور دارد که مراد از این حدیث، امام ابوحنیفه رحمه الله است؛ زیرا هیچ‌یک از فرزندان فارس در زمان امام ابوحنیفه رحمه الله به درجه او و یارانش در علم نرسیده بود.^{۲۶}

۲. حقیقت ایمان از نظر امام ابوحنیفه رحمه الله

۱.۲. ایمان در لغت

کلمه ایمان در لغت به معنای تصدیق و باور کردن است.^{۲۷} این کلمه گاهی با حرف «باء» اصالة و گاهی با حرف «لام» متعدی استعمال می‌شود. از جمله مثال‌های اول این قول الله جل جلاله است: **«الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»**.^{۲۸} آن کسانی که به دنیای نادیده باور می‌دارند. از زمره مثال‌های دوم این قول الله جل جلاله است: **«وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ»**.^{۲۹} «و باور مکنید مگر به کسی که پیروی از آیین شما کرده باشد». ایمان در صورتی که متعدی به حرف «باء» باشد «و تعدی بالباء اصل نیز است» به معنای تصدیق مُخْبَر به و در صورتی که متعدی به حرف «لام» باشد به معنای تصدیق مُخْبِر می‌باشد.^{۳۰} یعنی به صورت «صنعت تضمین» به معنای انقیاد نیز می‌باشد.

۱.۲. تعریف اصطلاحی ایمان از نظر امام ابوحنیفه رحمه الله

ایمان در اصطلاح از نظر امام ابوحنیفه رحمه الله^{۳۱} و تحقق آن عبارت از اقرار و تصدیق است. چنان‌که می‌گوید: **«الإيمان هو الإقرار والتصديق»**.^{۳۲} ایمان اقرار به زبان و تصدیق به قلب است. همچنان

^{۲۵} جلال‌الدین السیوطی، *جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير»*، تحقیق. مختار إبراهيم الهانج، عبد الحميد محمد ندا وحسن عيسى عبد الظاهر (القاهرة: الأزهر الشريف، ۱۴۲۶ هـ. ق/ ۲۰۰۵ م.)، ۱۱/۷.

^{۲۶} عفيفي، *حياة الامام ابي حنيفة*، ۱۶.

^{۲۷} أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴ هـ. ق.)، ۲۱/۱۳.

^{۲۸} البقره ۳/۲.

^{۲۹} آل عمران ۷۳/۳: **«أَنْتُمْ مِنْ لَكُمْ وَأَنْتَبَعَكَ الْأَرْدَلُونَ»** الشعراء ۱۱/۲۶.

^{۳۰} تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *مجموع الفتاوى*، تحقيق. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية، ۱۴۱۶ هـ. ق/ ۱۹۹۵ م.)، ۲۹۱۷-۲۹۲.

^{۳۱} تصديق ما علم مجئ النبي صلى الله و عليه و سلم به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً و اجمالاً فيما علم اجمالاً، فيض الباری ۶۹/۱-۷۰.

^{۳۲} الامام الاعظم ابوحنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، *الفقه الأكبر* (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد الدكن، ۱۳۴۲ هـ. ق.)، ۱۰.

می‌گوید: «الإيمان إقرار باللسان و تصديق بالجنان، و الإقرار وحده لا يكون إيماناً».^{۳۳} ایمان اقرار به زبان و تصدیق به قلب است و اقرار به تنهایی ایمان بوده نمی‌تواند؛ زیرا اگر اقرار به تنهایی ایمان باشد، باید همه منافقان مؤمن می‌بودند؛ زیرا آنان به معتقدات اسلامی به زبان خویش اقرار می‌کردند در حالی که آن‌ها مؤمن نبودند. هم‌چنان معرفت به تنهایی، یعنی مجرد تصدیق منطقی و لغوی ایمان بوده نمی‌تواند؛ برای آن‌که اگر مجرد تصدیق منطقی و لغوی ایمان باشد، باید همه اهل کتاب مؤمن می‌بودند؛^{۳۴} زیرا آن‌ها به نبوت پیامبر اسلام صلی الله و علیه و سلم معرفت و تصدیق منطقی و لغوی داشتند و حال آن‌که آن‌ها مؤمن نبودند.^{۳۵}

باید متوجه شد که تصدیق قلبی رکن حسن لذاته است و در هیچ حالتی احتمال سقوط را ندارد؛ ولی بر عکس، اقرار رکن حسن لغیره برای ایمان است؛ بنابراین، در برخی از حالات مانند حالت اکراه و گنگی ساقط می‌شود؛ زیرا زبان ترجمان قلب است و به لحاظ وجود و عدم دلیل تصدیق می‌باشد. پس هرگاه شخصی با وجود قدرت به تکلم، اقرار را تغییر دهد، کافر خواهد بود و هرگاه قدرت اقرار به سبب اکراه یا گنگی زایل شود، سپس آن را تغییر دهد، کافر نخواهد بود؛ برای آن‌که سبب خوف بر خودش، دلیل آشکار بر بقای اعتقاد و تصدیق در قلبش است و علت باعثه بر این تبدیل، نیازش برای دفع هلاکت از خودش بوده نه تبدیل اعتقاد و اذعان قلبی‌اش؛ ولی تبدیل اقرار در هنگام قدرت بر آن، دلیل تبدیل اعتقاد و تصدیقش است. پس همان‌گونه که شمس الأئمة السرخسی تصریح نموده است، اقرار وجوداً و عدماً رکن ایمان است؛ مگر ابوالبرکات النسفی (۶۸۷ هـ.ق / ۱۲۶۶ م) تصریح نموده است که اقرار شرط اجرای احکام در زندگی دنیوی است، این اختیار اشاعره است و ابومنصور الماتریدی (۳۳۳ هـ.ق / ۹۱۲ م) نیز بر آن می‌باشد؛^{۳۶} بنابراین، ایمان از نظر امام ابوحنیفه رحمه الله دارای دو رکن است: یکی رکن اصلی که هرگز احتمال سقوط را ندارد، آن همان تصدیق قلبی است و دیگری رکن تکمیلی (گاهی از آن به شرط نیر تعبیر می‌نمایند) که ممکن است، در برخی از حالات ساقط شود و آن همان اقرار است.

^{۳۳} عین نویسنده، وصیة الامام ابی حنیفة النعمان، تحقیق و تعلیق. ابومُعَاذ محمد بن عبدالحی عوینة (بیروت: دارابن حزم، ۱۴۱۸ هـ.ق / ۱۹۹۷ م)، ۲۷-۲۸.

^{۳۴} نورالدین ابوالحسن علی بن سلطان محمد ملا علی القاری، شرح کتاب الفقه الاکبر للامام الاعظم ابی حنیفة النعمان بن ثابت الکوفی، تخریج الآیات والاحادیث والتعلیق علیه. علی محمد دندل (بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا)، ۱۴۱-۱۴۲.

^{۳۵} تصدیق منطقی یعنی تصور مع الحکم مترادف معرفت است که در بسا موارد غیر اختیاری حاصل می‌گردد در حالیکه بر ایمان تصدیق قلبی اختیاری شرط است و کسی است.

^{۳۶} نورالدین ابوالحسن علی بن سلطان محمد ملا علی القاری، مَنَحِ الرُّوْضِ الْأَزْهَرِ فِي شَرْحِ الْفَقْهِ الْأَكْبَرِ وَمَعَهُ التَّعْلِيقُ الْمِيسِرُ عَلَى شَرْحِ الْفَقْهِ الْأَكْبَرِ، تألیف. وهبی سلیمان غاوجی، ۲۵۱-۲۵۲.

تقسیم مردم به طبقات سه گانه از سوی امام ابوحنیفه، این موضوع را برای ما بیشتر واضح و مؤکد می‌سازد. چنان‌که امام در این زمینه می‌گوید: مردم در زمینهٔ تصدیق به سه طبقه تقسیم می‌شوند: گروه اول به الله جل جلاله و به آن‌چه از سوی او تعالی آمده است با قلب و زبانش تصدیق می‌کند، گروه دوم با زبانش تصدیق و با قلبش تکذیب می‌کند و گروه سوم با قلبش تصدیق و با زبانش تکذیب می‌کند. گروه اول هم به نزد الله جل جلاله و هم به نزد مردم مؤمن است، گروه دوم به نزد الله جل جلاله کافر و به نزد مردم مسلم است؛ زیرا مردم به آن‌چه در قلب این گروه است آگاه نیستند؛ ولی به دلیل وجود اقرار به کلمهٔ شهادت باید آن‌ها را مسلمان بنامند و ضرور نیست که برای آگاهی نسبت به آن‌چه در قلب‌های ایشان است خود را به تکلیف بی‌اندازند؛ اما گروه سوم به نزد الله جل جلاله مؤمن و به نزد مردم کافر است؛ زیرا چنین شخصی، مؤمن به الله جل جلاله است، کفر را در حالت اکراه به زبانش اظهار می‌کند، کسی نمی‌داند که او تقیه می‌کند، او را کافر محسوب می‌کند در حالی که او به نزد الله جل جلاله مؤمن است.^{۳۷}

از آن‌چه گفته شد معلوم می‌شود که ایمان از دیدگاه امام ابوحنیفه رحمه الله عبارت است از تصدیق و اقرار؛ مگر تصدیق به نزد او از جایگاه خاصی برخوردار است که اقرار از آن جایگاه برخوردار نیست؛ زیرا تصدیق راسخ است و به هیچ وجه جز با کفر زایل نمی‌شود؛ اما زوال اقرار همراه با بقای ایمان انسان به دلیل وجود تصدیق قلبی ممکن است، چنان‌که در حالات اکراه و عذر انجام می‌پذیرد.^{۳۸}

امام ابوحنیفه برای اثبات این مسأله که ایمان عبارت از تصدیق به قلب و اقرار به زبان است به دلایل ذیل استدلال نموده است:

۱. برای اثبات این که ایمان عبارت از تصدیق به قلب است به آیه‌هایی استدلال نموده است که در آن‌ها ایمان به قلب نسبت داده شده است، چنان‌که الله جل جلاله می‌فرماید: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.^{۳۹} "عرب‌های بادیه‌نشین می‌گویند: ایمان آورده‌ایم. بگو: شما ایمان نیاورده‌اید؛ بلکه بگویید: تسلیم (ظاهری رسالت تو) شده‌ایم. چرا که ایمان هنوز به دل‌های‌تان راه نیافته است (و نور ایمان سراچه قلوب‌تان را روشن نکرده است). اگر از خدا و پیغمبرش فرمانبرداری کنید، خدا از (پاداش) کارهای‌تان چیزی نمی‌کاهد. بی‌گمان خداوند آمرزگار و مهربان

^{۳۷} الامام الاعظم ابوحنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، العالم والمتعلم، تحقيق. محمد زاهد الكوثري (القاهرة: مطبعة الانوار، ۱۳۶۸ هـ.ق)، ۱۳.

^{۳۸} أحمد بن عطية بن علي الغامدي، الإيمان بين السلف والمتكلمين (المملكة العربية السعودية: مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، ۱۴۳۲ هـ.ق/۲۰۱۲ م)، ۹۷.

^{۳۹} الحجرات ۱۴/۴۹.

است". ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيَدْخُلُهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.^{٤٠} "مردمانی را نخواهی یافت که به خدا و روز قیامت ایمان داشته باشند؛ ولی کسانی را به دوستی بگیرند که با خدا و پیغمبرش دشمنی ورزیده باشند، هر چند که آنان پدران، یا پسران، یا برادران، و یا قوم و قبیله ایشان باشند. چرا که مؤمنان، خدا بر دل‌هایشان رقم ایمان زده است، با نفع‌خه ربانی خود یاری‌شان داده است، تقویت‌شان کرده است و ایشان را به باغ‌های بهشتی داخل می‌گرداند که از زیر (کاخها و درختان) آن‌ها رودبارها روان است، جاودانه در آن جا می‌ماند. خدا از آنان خوشنود، ایشان هم از خدا خوشنودند. اینان حزب یزدانند. هان! حزب یزدان، قطعاً پیروز و رستگار است".

۲. برای اثبات این که اقرار به زبان شرط ایمان است، به دلیل عقلی استدلال نموده است و آن این که زبان ترجمان قلب است؛ بنابراین، اقرار دلیل تصدیق وجوداً و عدماً است. با این توضیح که تصدیق یک امر خفی و باطنی بوده، در قلب مؤمن وجود دارد، کشف وجود آن و آگاهی نسبت به آن ممکن نیست؛ مگر از طریق اقرار زبانی که ما را به وجود آن در قلب راهنمایی می‌کند، چنان که عدم وجود اقرار به زبان برانتهای تصدیق و عدم وجود آن در قلب دلالت می‌نماید. پس تصدیق و اقرار هر دو ظاهراً متلازم در وجود می‌باشند یا به تعبیر دیگر تصدیق ایمان است و اقرار اسلام است و ایمان و اسلام در وجود متلازمین می‌باشند.^{٤١}

۳. عمل از نظر امام ابوحنیفه رحمه الله

عمل از نظر امام ابوحنیفه از جمله ارکان ایمان نیست؛ بلکه ملازم ایمان می‌باشد. چنان که می‌گوید: بقاء ایمان بدون عمل و وجود عمل بدون ایمان متصور است؛ زیرا:

۱. در بسیاری از اوقات عمل از شخص مؤمن ساقط می‌شود؛ ولی جایز نیست که گفته شود از او ایمان ساقط شده است؛ زیرا الله جل جلاله از زن حیاضه نماز و روزه را ساقط می‌سازد؛ ولی جایز نیست که گفته شود الله جل جلاله از او ایمان را ساقط ساخته است. جایز است که گفته شود بر فقیر زکات واجب نیست؛ ولی صحیح نیست که گفته شود بر فقیر ایمان لازم نیست.^{٤٢}

^{٤٠}المجادله ۲۲/۵۸.

^{٤١}الغامدی، الإیمان بین السلف والمتکلمین، ۹۷.

^{٤٢}ابوحنیفه، وصیة الامام ابی حنیفة النعمان، ۳۳-۳۴.

۲. رسول الله صلی الله علیه وسلم مردم را به شهادت لا اله الا الله و اقرار به آن چه از نزد الله جل جلاله آورده است دعوت نمود و شخصی در اسلام داخل می شد، مؤمن پاک از شرک شمرده می شد و بعد از آن فریاض؛ یعنی اوامر و نواهی پی یکدیگر بر اهل تصدیق نازل گردیدند.

۳. هرگاه شخصی عمل را ضایع کند، ضایع کننده تصدیق شمرده نمی شود و در غیر آن صورت، با ترضیح عمل از تحت اسم ایمان، حرمت و حق آن انتقال می نماید، همان گونه که اگر مردم تصدیق را ضایع کنند، با ترضیح آن از اسم ایمان، حرمت و حق آن انتقال می کند و به حالت شرک که در آغاز بر آن بودند، برگشت می نمایند.

۴. هدایت در تصدیق به الله جل جلاله و رسولانش علیهم السلام به مثابه هدایت در اعمال مفروضه نیست. (ای عثمان) از کجا این بر تو مشتبه می شود؟ درحالی که تصدیق کننده به الله جل جلاله را مؤمن می نامی همان گونه که او را الله جل جلاله در کتاب خود مؤمن خوانده است و کسی را که فریاض را نمی داند جاهل می نامی؛ زیرا او آن چه را که نمی داند، می آموزد. پس آیا گمراه از شناخت الله جل جلاله و شناخت پیامبرانش علیهم السلام؛ مانند: گمراه از شناخت آن چه است که آن را مردم می آموزند و حال آن که مؤمن هستند؟^{۴۳}

پیروان امام ابوحنیفه رحمه الله نیز مبنی بر این که ایمان غیر از عمل و عمل غیر از ایمان است، استدلال نموده اند که اینک برخی از آن دلایل را قرار ذیل ارائه می داریم:

۱. ایمان در لغت به معنای تصدیق است.^{۴۴} پس هرکسی که دیگری را در آن چه خبر می دهد، تصدیق نماید، مؤمن نامیده می شود؛ زیرا الله جل جلاله می فرماید: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾.^{۴۵} «و تو هرگز (سخنان) ما را تصدیق نمی کنی هر چند هم راستگو باشیم (چرا که یوسف را بسیار دوست می داری و ما را بدخواه او می انگاری)». هم چنان از ابوهریره رضی الله عنه روایت است که روزی، شخصی از رسول الله صلی الله علیه وسلم پرسید: ایمان یعنی چه؟ رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمود: **«الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ»**.^{۴۶} «تصدیق داشتن به وحدانیت الله، و بر وجود فرشتگان و به دیدار با الله در روز قیامت، و به حقانیت پیامبران و به

^{۴۳} الامام الاعظم ابوحنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، رسالة ابي احنيفة الى عثمان التبي عالم اهل البصرة، تحقيق. محمد زاهد الكوثري (القاهرة: مطبعة الانوار، ۱۳۶۸ هـ.ق)، ۳۵.

^{۴۴} زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق. يوسف الشيخ محمد (بيروت- صيدا: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، ۱۴۲۰ هـ.ق/ ۱۹۹۹ م)، ۲۲.

^{۴۵} يوسف ۱۲/۱۷.

^{۴۶} أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق. محمد زهير بن ناصر الناصر (بي جا: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ هـ.ق)، "الايمان"، ۳۶ (۵۰).

حقیقت معاد؛ بنابراین، این معنای لغوی،^{۴۷} یعنی تصدیق به قلب، حقیقت ایمانی است که الله جل جلاله بر بنده واجب گردانیده است. پس کسی که چنین تصدیقی داشته باشد، فیما بین و بین الله تعالی مؤمن خواهد بود.^{۴۸}

ابوبکر الباقلائی (۴۰۳ هـ.ق/ ۹۸۲ م) می گوید: اگر کسی گوید که ایمان در نزد شما به چه معنی است؟ می گویم: ایمان به معنای تصدیق؛ یعنی علم به الله جل جلاله است و تصدیق قلب موجود است و اگر کسی گوید که دلیل شما مبنی بر این که ایمان عبارت است از تصدیق، چیست؟ به او گفته می شود: همه اهل لغت اجماع نموده اند که ایمان در لغت قبل از نزول قرآن کریم و بعثت رسول الله صلی الله علیه وسلم به معنای تصدیق است و غیر آنرا به عنوان ایمان در زبان خویش نمی شناختند، چنانکه آیه و حدیث فوق بر آن دلالت می کند؛ بنابراین، لازم است که ایمان در شریعت همان ایمان معروف در لغت باشد؛ زیرا الله جل جلاله زبان عربی را تغییر نداده است و اگر چنین کاری را انجام می داد، به صورت متواتر انتقال می یافت.^{۴۹}

۲. در موارد زیادی در قرآن کریم عمل بر ایمان عطف شده است و از جمله این آیات است که الله جل جلاله می فرماید: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾.^{۵۰} "تنها کسی حق دارد مساجد خدا را (با تعمیر یا عبادت) آبادان سازد که به خدا و روز قیامت ایمان داشته باشد و نماز را چنان که باید بخواند و زکات را بدهد و جز از خدا نترسد. امید است چنین کسانی از زمره راه یافته گان باشند." ﴿وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ﴾.^{۵۱} "سوگند به زمان (که سرمایه زندگی انسان، و فرصت تلاش او برای نیل به سعادت دو جهان است) انسانها همه زیانمندند؛ مگر کسانی که ایمان می آورند و کارهای شایسته و بایسته می کنند و هم دیگر را به تمسک به حق (در عقیده و قول و عمل) سفارش می کنند و یک دیگر را به شکیبایی (در تحمل سختی ها، دشواری ها، دردها و رنجهای) توصیه می نمایند (که موجب رضای خدا می گردد)". الله جل جلاله در این آیات اعمال را بر ایمان عطف نموده است و عطف ایجاب مغایرت در بین معطوف و معطوف علیه و عدم دخول معطوف در معطوف علیه را می نماید.

^{۴۷} فتح الملهم ۵۲/۱.

^{۴۸} أبو المعین میمون بن محمد بن محمد النسفی، التمهید فی أصول الدین أو التمهید لقواعد التوحید، تحقیق. الشیخ محمد عبد الرحمن الشاغول الشافعی الأشعری (بی جا: مکتب الروضة الشریفة للبحث العلمی، بی تا)، ۱۴۶.

^{۴۹} ابوبکر محمد بن الطیب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلائی، تمهید الأوائل فی تلخیص الدلائل، تحقیق. عماد الدین أحمد حیدر (لبنان: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۰۷ هـ.ق/ ۱۹۸۷ م)، ۳۸۹-۳۹۰.

^{۵۰} التوبه ۱۸/۹.

^{۵۱} العصر ۳-۱/۱۰۳.

۳. در مواردی هم در قرآن کریم، ایمان، شرط صحت عمل قرار داده شده است. چنان که الله جل جلاله می فرماید: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظَلُمُونَ نَفْسًا»^{۵۲} کسی که اعمال شایسته انجام دهد و مؤمن باشد - خواه مرد و خواه زن چنان کسانی داخل بهشت شوند و کمترین ستمی بدانان نشود". «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^{۵۳} هرکس چه زن و چه مرد کار شایسته انجام دهد و مؤمن باشد، بدو (در این دنیا) زنگی پاکیزه و خوشایندی می بخشیم و (در آن دنیا) پاداش (کارهای خوب و متوسط و عالی) آنان را بر طبق بهترین کارهایشان خواهیم داد".

بدون شک مشروط در شرط داخل نیست؛ زیرا اشتراط شیئی به نفس خودش ممتنع می باشد. ۴. در مواردی نیز در قرآن کریم به ترک کننده برخی از اعمال، مؤمن گفته شده است، طوری که الله جل جلاله می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَىٰ»^{۵۴} ای کسانی که ایمان آورده اید! درباره کشتگان، (قانون مساوات و دادگری) قصاص بر شما فرض شده است (و باید در آن کسی را به گناه دیگری نگرفت". «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا»^{۵۵} هرگاه دو گروه از مؤمنان باهم به جنگ پرداختند، در میان آنان صلح برقرار سازید. یقیناً اگر عمل رکن ایمان و داخل در ماهیت آن می بود، به قاتلان عملی و باغی ها مؤمن گفته نمی شد^(۵۶)؛ زیرا شیئی بدون موجودیت رکنش متحقق نمی شود"^{۵۷}.

۴. مرتکب گناه کبیره از نظر امام ابوحنیفه رحمه الله

امام در مورد مرتکب گناه می گوید: همه مرتکبان گناه کبیره از امت محمد صلی الله علیه وسلم، واقعاً کافران نیستند؛ بلکه واقعاً مؤمنان هستند.^{۵۸} بنابراین، نظر امام در این زمینه همان مذهب سلف بوده مرتکب گناه کبیره خارج از ایمان نه بلکه تحت مشیت الله جل جلاله در بین خوف و رجاء قرار دارد. ابوالعز الحنفی (۷۹۲ ه.ق/ ۱۴۳۷ م) می گوید: اختلافی که در بین ائمه فقهاء به شمول امام ابوحنیفه

^{۵۲} النساء ۱۲۴/۴.

^{۵۳} النحل ۹۷/۱۶.

^{۵۴} البقره ۱۷۸/۲.

^{۵۵} الحجرات ۹/۴۹.

^{۵۶} أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الملقب بفخرالدين الرازي، معالم أصول الدين، تحقيق. طه عبد الرؤوف سعد (لبنان: دار الكتاب العربي، بی تا)، ۱۳۴.

^{۵۷} سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۸۷ م)، ۸۰.

^{۵۸} ابوحنيفة، وصية الامام ابى حنيفة النعمان، ۳۱.

و یا سایر ائمه محدثین اهل سنت والجماعت در مورد مرتکب کبیره وجود دارد، اختلاف صوری است؛ زیرا قطع نظر از این که اعمال جوارح لازم ایمان قلب است؛ یا جزء آن، همه ائمه اهل سنت و الجماعت اتفاق دارند که مرتکب کبیره از ایمان بیرون نشده و مخدّ فی النار نمی باشند؛ بلکه او تحت مشیت الله جل جلاله قرار دارد، اگر بخواهد او را تعذیب می کند و اگر بخواهد او را عفو می نماید و در جنت می رود، پس نزاع لفظی است و بر آن فساد اعتقاد مرتب نمی شود.^{۵۹} بلکه تعبیر ائمه فقهاء از «ایمان منجی» است که بسیط است و تعبیر ائمه محدثین از «ایمان معلی» است که مرکب است و مخاطب بالرد فقهاء معتزله و خوارج است و مخاطب بالرد محدثین مرجعه و جهمی و کرامیه است که عمل را هیچ می دانستند.

۵. مرجئه، آراء و دلایل آنها

۱. **تعریف مرجئه:** واژه مرجئه از ماده ارجاء مأخوذ است. کلمه ارجاء در لغت به دو معنی به کار برده شده است: یکی به معنای به تأخیر انداختن امری استعمال شده است.^{۶۰} طوری که مشاوران فرعون در باره موسی علیه السلام به او مشورت دادند و الله جل جلاله از زبان آنان حکایت می کند: ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾.^{۶۱} «(سپس به فرعون) گفتند: (عجله مکن و جریان کار) او و برادرش (هارون) را به تأخیر بینداز و (کسانی از لشکریان خود را) به شهرها بفرست تا (جادوگران مجرب را) جمع کنند (و بدین جاگسیل دارند)». و دیگری به معنای امیدوار کردن و نوید دادن به کسی آمده است. اطلاق اسم مرجئه بر این گروه به معنای اول صحیح نیست؛ زیرا آنها برای عمل هیچ مرتبه قابل نیستند؛ اما به معنای دوم واضح است؛ برای آن که می گفتند هیچ معصیتی با ایمان ضرر نمی رساند چنان که هیچ طاعتی با کفر سودی نمی رساند.^{۶۲} بنابراین در تعریف این فرقه می توان گفت: یکی از فرقه های ضاله مبتدعه است که می گویند اگر کسی ایمان به معنای معرفت داشته باشد، معاصی اش به او زیانی نمی رساند و اگر کافر باشد، اعمال خویش به او سودی نمی دهد و مرتکبان کبیره را بیش از حد رجا مند و امیدوار می سازند. ارجاء به معنای تأخیر انداختن اولین بار به شأن حسن بن محمد بن حنیفه بن علی رضی الله عنه بکار گرفته شد. «اول من تکلم بالارجاء

^{۵۹} صدرالدین محمد بن علاء الدین علی بن محمد ابن ابی العز الحنفی، شرح العقیده الطحاویة، تحقیق. جماعة من العلماء، تخریج. ناصر الدین الألبانی (دمشق: دار السلام للطباعة والنشر والتوزیع والترجمة، ۱۴۲۶ هـ. ق/ ۲۰۰۵ م)، ۳۳۳.

^{۶۰} مجد الدین أبو طاهر محمد بن یعقوب الفیروزآبادی، القاموس المحیط، تحقیق. مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرسالة، إشراف. محمد نعیم العرقسوسی (بیروت: مؤسسه الرسالة للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۲۶ هـ. ق/ ۲۰۰۵ م)، ۴۱. ^{۶۱} الاعراف ۱۱۱/۷.

^{۶۲} أبو الفتح محمد بن عبد الکریم بن ابی بکر أحمد الشهرستانی، الملل والنحل (القاهرة: مؤسسه الحلبي، بی تا)، ۱/ ۱۳۹.

حسن بن محمد بن حنفیه «البته ارجاء ایشان در رابطه به تفضیل عثمان رضی الله عنه و علی رضی الله عنه بود که معامله هردو را مآخر می دانسته و مفوض الله می گفتند. مانند تفضیل شیخین رضی الله عنهم صراحت نمی کردند. بر بعضی نویسندگان تلبیس شده است که ارجاء ایشان را به معنای ارجاء فرقه مرجعه قرار داده که در مغالطه افتتند چنانچه عقیده اهل سنت و الجماعت نیز در رابطه همین است که «ان تفضل الشيخین تحب الختین» به نسبت امام صاحب نیز همین نوع مغالطه صورت گرفته است.^{۶۳}

۲. آراء و دلایل مرجئه: آراء و دلایل این گروه در رابطه به اثبات نظریات شان عبارتند از: عمل رکن ایمان نیست؛ زیرا الله جل جلاله می فرماید: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾.^{۶۴} «مژده بده به کسانی که ایمان آورده اند و کردار نیکو انجام داده اند، این که ایشان را است باغ های (بهشتی) که در زیر درختان آن رودها روان است». «یا ایها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين».^{۶۵} «ای مؤمنان! هنگامی که برای نماز بپا خاستید (و وضوء نداشتید)، صورت ها و دست های خود را همراه با آرنج ها بشویید و سرهای خود (همه یا قسمتی از آن ها) را مسح کنید، و پاهای خود را همراه با قوزک های آن ها بشوید». الله جل جلاله در آیه اول و امثال آن عمل را بر ایمان عطف نموده است و عطف ایجاب مغایرت معطوف با معطوف علیه را می نماید.^{۶۶} در آیه دوم و امثال آن انسان را قبل از وجود عمل به ایمان مورد خطاب قرار داده است؛ بنابراین، عمل رکن ایمان نیست.^{۶۷}

آن ها نیز می گویند: اگر انسانی طرف چاشت به الله جل جلاله و رسولش ایمان آورد و قبل از آن که بر او عملی از اعمال واجب شود بمیرد، در واقع مؤمن مرده و از اهل بهشت خواهد بود. پس این خود بر این امر دلالت می کند که عمل از جمله ایمان نیست.^{۶۸} مرتکب کبیره بدون آن که نخست در دوزخ تعذیب شود وارد بهشت می شود؛ زیرا با ایمان هیچ معصیتی ضرر نمی رساند، همان گونه که با کفر هیچ طاعتی سود نمی دهد. برای آن که معاذ بن

^{۶۳} کذا فی المقام الباری شرح البخاری ۵۵/۱.

^{۶۴} البقره ۲۵/۲.

^{۶۵} المائده ۶/۵.

^{۶۶} التفتازانی، شرح العقائد النسفیة، تحقیق. أحمد حجازی السقا، ۸۰.

^{۶۷} أبو المعین میمون بن محمد بن محمد بن محمد النسفی، تبصرة الأدلة فی اصول الدین، تحقیق. محمد الأنور حامد عیسی (القاهرة: المكتبة الازهریة للتراث، ۲۰۱۱م) ۱۰/۱۰۷۹.

^{۶۸} تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، الإیمان، تحقیق. محمد ناصر الدین الألبانی (عمان-الأردن: المكتبة الإسلامی، ۱۴۱۶هـ/ق/۱۹۹۶م) ۱۵۵.

جَبَل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مَيَّ گويد: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: {إِي مُعَاذُ، كُفْتُمْ: بَلِي، فرمود: {بَشَّرَ النَّاسَ أَنَّهُ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ}.^{٦٩} "به مردم مژده بده بر این که هر کسی که بگوید: نیست معبودی مگر الله وارد بهشت می شود".

٦. موقف امام ابوحنیفه رحمه الله در قبال ارجاء

تعدادی از علماء، امام ابوحنیفه رحمه الله را به ارجاء متهم نموده اند و او را از جمله مرجئه شمردند. از جمله کسانی که انگشت اتهام ارجاء را متوجه امام ساخته اند، ابوالحسن الأشعری (٣٢٤ هـ.ق. / ٩٠٣ م) و ابوالعباس ابن تیمیة (٧٢٨ هـ.ق. / ١٣٠٧ م) هستند. دلیل آن‌ها این است که امام ابوحنیفه ایمان را فقط تصدیق به قلب و اقرار به زبان می داند و عمل را رکن ایمان ندانسته؛ بلکه مرحله عمل را از مرحله ایمان مؤخر می داند.^{٧٠} چنان که ابوالحسن الأشعری می گوید: فرقه نهم مرجئه، ابوحنیفه و یارانش هستند و آن‌ها گمان می کنند که ایمان عبارت است از شناخت الله جل جلاله و اقرار به الله جل جلاله و شناخت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اقرار در مجموع به آن چه آن حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از نزد الله جل جلاله آورده است.^{٧١} ابن تیمیة مرجئه را به سه فرقه تقسیم نموده است:

١. کسانی که می گویند: ایمان عبارت است از فقط تصدیق به قلب. سپس اکثریت آن‌ها اعمال قلوب را تحت ایمان داخل می کنند و بعضی دیگر آن‌ها اعمال قلوب را در ایمان داخل نمی سازند؛ مانند: جهنم بن صفوان و پیروانش.

٢. کسانی که می گویند: ایمان عبارت است از فقط اقرار به زبان و این نظریه قبل از کرامیه از هیچ کسی معروف نبوده است.

٣. کسانی که می گویند: ایمان عبارت است از تصدیق به قلب و اقرار به زبان و این نظریه از اهل فقه و عبادت آن‌ها مشهور است.^{٧٢} منظور ابن تیمیة از اهل فقه و عبادت امام ابوحنیفه و یارانش می باشد، این‌ها به خاطر می مرجئه نامیده شده اند که مرحله عمل را از مرحله ایمان متأخر می دانند. حال این سؤال مطرح می شود که آیا امام ابوحنیفه رحمه الله واقعاً پیرو مرجئه بوده است یا خیر؟ اگر پیرو مرجئه نبوده است، پس چرا متهم به ارجاء شده است؟ و چه کسانی انگشت این اتهام را

^{٦٩} سلیمان بن أحمد بن أيوب بن مطير الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق. حمدى بن عبد المجيد السلفى (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بی تا). ٤٩/٢٠.

^{٧٠} الغامدى، الإيمان بين السلف والمتكلمين، ١٠٥.

^{٧١} أبو الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح. هلموت ريتز (ألمانيا: دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا). ١٤٠٠ هـ.ق. / ١٩٨٠ م)، ١٣٨.

^{٧٢} أبو العباس، الإيمان، ١٥٥-١٥٦.

متوجه امام نمودند؟ در پاسخ به این سؤال دیدگاه خود امام و هم‌چنان دیدگاه برخی از علماء را مورد مطالعه قرار می‌دهیم:

اول: این که امام ابوحنیفه در رد مرجئه می‌گوید: ما مانند مرجئه نمی‌گوییم: گناه به مؤمن آسیب نمی‌رساند، نمی‌گوییم: وی وارد دوزخ نمی‌شود، نمی‌گوییم: وی بعد از آن که از دنیا با ایمان وفات نماید جاودانه در آن جا باقی می‌ماند هر چند فاسق باشد و نمی‌گوییم: کارهای نیک ما مقبول و کارهای بد ما مغفور هستند و...^{۷۳} امام در این نص واضح می‌سازد که سخنش مخالف سخن مرجئه و منهجش مغایر منهج آن‌ها می‌باشد.

دوم: این که امام ابوحنیفه می‌گوید: و اما آنچه در باره نام مرجئه یاد آوری کرده‌ای، باید گفت: کسانی که سخن عادلانه گفته‌اند گناهی ندارند و اهل بدعت آن‌ها را به این نام مسمی کرده‌اند، در حالی که اهل عدل و سنت می‌باشند و نام مرجئه را جز دشمنان شان بر آن‌ها نگذاشته‌اند.^{۷۴} از این نص معلوم می‌شود که امام تهمت ارجاء را از خود دور می‌سازد، مذهب کلامی‌اش را به نام ارجاء نام‌گذاری نمی‌کند و این نام‌گذاری را از سوی مخالفانش می‌داند.^{۷۵}

سوم: این که ابن حجرالهیتمی می‌گوید: گروهی، امام ابوحنیفه را پیرو مذهب مرجئه شمرده‌اند در حالی که این سخن حقیقت ندارد؛ زیرا اولاً: السید الشریف الجرجانی (۷۱۶ هـ.ق/۱۲۹۵ م) می‌گوید: غسان مرجئی، آرائی ارجائی خود را از امام ابوحنیفه حکایت می‌کرد، آن‌ها را از مرجئه می‌شمرد، این جز افتراء علیه امام نبود و هدف غسان از این کار ترویج مذهبش از طریق نسبت دادن آن به این امام بزرگوار و مشهور بود. ثانیاً: سیف‌الدین الآمدی (۶۳۱ هـ.ق) می‌گوید: شاید عذر کسی که امام ابوحنیفه را از جمله مرجئه اهل سنت شمرده است، این باشد که امام با معتزله مخالف بود و معتزله در صدر اول مخالفان خویش را در مسأله قدر مرجئه می‌شمرند؛ یا این که زمانی امام می‌گفت: ایمان زیاد و کم نمی‌شود، گمان کرده‌اند که او مرحله عمل را از مرحله ایمان مؤخر می‌داند، بنابراین نسبت ارجاء را به او دادند و درحالی که قضیه چنین نیست؛ زیرا امام ابوحنیفه به مبالغه در عمل و تلاش در آن معروف بود. ثالثاً: ابن عبدالبر (۴۶۳ هـ.ق/۱۰۴۲ م) می‌گوید: امام ابوحنیفه مورد حسادت قرار می‌گرفت، آرایی به او نسبت داده می‌شد که به آن‌ها معتقد نبود و تهمت‌های علیه او صورت می‌گرفت که در شأن او مناسب نبود.^{۷۶}

^{۷۳} ابوحنیفه، الفقه الاکبر، ۹.

^{۷۴} عین نویسنده، رساله ابی احنيفة الى عثمان الیبتی عالم اهل البصرة، ۳۷-۳۸.

^{۷۵} عنایت الله ابلاغ، امام اعظم ابوحنیفه وافکار او، مترجم. فضل من الله فضلی (کابل: ریاست تدقیق و مطالعات علوم اسلامی وزارت ارشاد، حج و اوقاف، ۱۳۹۸ هـ.ش)، ۲۳۶-۲۳۷.

^{۷۶} الیهیمی، الخیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنيفة النعمان، ۷۶.

چهارم: این که ابو زکریای الازدی (۵۵۰ ه.ق/۱۱۲۹ م) از علمای حنبلی در اصول و از علمای شافعی در فروع می گوید: عقیده ائمه چهارگانه: یعنی امام ابوحنیفه، امام مالک، امام شافعی و امام احمد و سایر ائمه معروف رحمهم الله، همان عقیده ای است که قرآن کریم و سنت نبوی به آن تصریح کرده، صحابه رضی الله عنهم و تابعین بر آن بودند. الحمد لله و المنة در میان این ائمه در عقیده و اصول دین خلافتی نیست؛ بلکه اختلاف در میان آن ها در برخی از فروع شریعت و جزئیات آن می باشد.^{۷۷} این نص عقیده ارجائی را از امام ابوحنیفه نفی نمی کند؛ زیرا می گوید که عقیده او همان عقیده ای است که قرآن و سنت به آن تصریح کرده اند، صحابه و تابعین بر آن بودند درحالی که عقیده ارجائی مخالف تصریح قرآن و سنت، عقیده صحابه و تابعین می باشد.

پنجم: این که امام ابوحنیفه هر چند با تأخیر مرحله عمل از مرحله ایمان با سلف مخالفت کرده؛ ولی با این رأی خود برای صاحبان شہوات اجازه نداده است که با استفاده از بازی کردن با محرمات و دریدن پرده های شریعت اسلامی، شہوات خویش را اشباع نمایند و خواهشات خویش را تحقق ببخشند؛ چنان که مرجئه این کار را انجام داده اند، آن هایی که از مرتکبان کبیره ملامتی و سرزنش را برداشتند و راه های نقض محارم الله را بر روی آن ها گشودند، بدون این که از عذاب الله جل جلاله هراسی داشته باشند؛ زیرا هرگاه انسان متصف به ایمانی باشد که عبارت از فقط تصدیق به قلب است و هر کاری برایش حلال باشد، مورد هیچ گونه ملامتی و سرزنشی قرار نخواهد گرفت. امام ابوحنیفه رحمه الله هرگز چنین سخنی را نگفته و چنین موقفی نداشته است؛ بنابراین، درست نیست که شخصیتی مانند امام ابوحنیفه رحمه الله متصف به ارجاء شود؛ زیرا ارجائی که به ذهن تبادر می کند، همان سخنی است که فرد مسلمان هرگز آن را نمی گوید.

ششم: این که امام ابوحنیفه رحمه الله هر چند برخلاف سلف، عمل را رکن ایمان ندانسته؛ ولی مانند مرجئه عمل را اہمال نکرده است؛ زیرا ما همه می دانیم که امام ابوحنیفه، امام جلیل و بزرگواری است که در ساحت بیان تشریحات عملی از دست بالایی برخوردار است و مذهب فقهی او گسترده ترین مذاهب فقهی اسلامی به شمار می رود و عمر طلایی خود را در راه بیان واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح وقف نموده است.^{۷۸} عبدالکریم الشہرستانی (۵۴۸ ه.ق/۱۱۲۷ م) در زمینه دفاع از امام ابوحنیفه می گوید: به امام ابوحنیفه و یارانش مرجئه سنت گفته می شود، او را بسیاری از صاحبان مقالات پیرو مرجئه شمرده اند و شاید سبب نخست آن این باشد، زمانی که امام می گفت: ایمان عبارت است از تصدیق به قلب، قابل زیادت و نقصان نیست، گمان کرده اند که او

^{۷۷} أبو زکریا یحیی بن إبراهیم بن أحمد بن محمد الازدی، *منازل الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، تحقيق. محمود بن عبد الرحمن قذح (المملكة العربية السعودية: مكتبة الملك فهد الوطنية، ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۲م)*، ۸.
^{۷۸} الغامدی، *الإيمان بين السلف والمتكلمين*، ۱۰۶.

مرحله عمل را از مرحله ایمان مؤخر می‌داند (بنابراین، او را به ارجاء مطلق توصیف نمودند) و حال آن‌که او با تبحری که در علم داشت، چگونه به ترک عمل فتوی می‌دهد. سبب دوم آن این باشد که امام با معتزله که در صدر اول اسلام ظهور نمودند، مخالفت می‌کرد. معتزله، هم‌چنان فرقه وعیدیۀ خوارج هر کسی را که با آن‌ها در مسأله قدر مخالفت می‌نمود، متهم به ارجاء می‌کردند. پس بعید نخواهد بود که لقب مرجئه از سوی فرقه‌های معتزله و وعیدیۀ خوارج به امام ابوحنیفه داده شده باشد.^{۷۹}

هفتم: این که عبدالحی الکنوی (۱۲۰۴ ه.ق/۱۷۸۳ م) می‌گوید: روایت شده است که عثمان البتی به امام ابوحنیفه نوشت که شما از پیروان مرجئه هستید و امام در پاسخ نوشت که مرجئه به دو نوع است: یکی مرجئه ملعونه و دیگری مرجئه مرحومه می‌باشد و من از نوع اول (که ایمان را فقط معرفت می‌داند و می‌گویند که با ایمان گناه آسیب نمی‌رساند) بیزار و از نوع دوم می‌باشم و نگاشت که انبیاء علیهم السلام چنین بودند آیا به این قول الله جل جلاله که از زبان عیسی علیه السلام حکایت می‌کند، نمی‌بینی؟^{۸۰} ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.^{۸۱} اگر آنان را مجازات کنی، بندگان تو هستند (و هرگونه که بخواهی درباره ایشان می‌توانی عمل کنی) و اگر از ایشان گذشت کنی (تو خود دانی و توانی) چرا که تو چیره و توانا و حکیمی (لذا نه بخشش تو نشانه ضعف و نه مجازات تو بدون حکمت است)."

مناقشه

تعدادی از علماء، از قبیل ابوالحسن اشعری و ابوالعباس ابن تیمیه امام ابوحنیفه را متهم به داشتن عقیده ارجاء نموده‌اند و او را از جمله مرجئه شمرده‌اند، برای اثبات اتهام خویش دلیلی آورده‌اند و آن این‌که امام ابوحنیفه ایمان را فقط تصدیق به قلب و اقرار به زبان می‌داند، عمل را رکن ایمان ندانسته؛ بلکه مرحله عمل را از مرحله ایمان مؤخر می‌داند؛ اما باید گفت که امام ابوحنیفه در کتاب «اللقه الاکبر» واضح می‌سازد که سخنش مخالف سخن مرجئه و منهجش مغایر منهج آن‌ها می‌باشد. در کتاب «رسالة ابي حنيفة الى عثمان البتي» تهمت ارجاء را از خود دور ساخته و مذهب کلامی اش را به نام ارجاء نام گذاری نمی‌کند و این نام گذاری را از سوی مخالفانش می‌داند. دیگر این‌که امام ابوحنیفه هر چند برخلاف سلف، عمل را رکن ایمان ندانسته؛ ولی مانند مرجئه عمل را

^{۷۹} أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، ۱/۱۴۱.

^{۸۰} أبو الحسنات محمد عبد الحی بن محمد عبد الحلیم الکنوی، الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل، تحقیق. عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مکتب المطبوعات الإسلامية، ۱۴۰۷ ه.ق.)، ۳۶۴-۳۶۵.

^{۸۱} المائدة ۱۱۸/۵.

اهمال نکرده؛ بلکه آن را از لوازم ایمان دانسته و مرتکب کبیره را ناقص الایمان شمرده است. از نظر امام اگر مرتکب کبیره بدون توبه نصوص وفات کند، تحت مشیت الله جل جلاله قرار خواهد داشت.

نتیجه گیری

یافته های این تحقیق نشان می دهد که امام ابوحنیفه رحمه الله از جمله ائمه ای است که پیشوای اکثریت مسلمانان جهان است. ایمان از دیدگاه وی دارای دو رکن است: یکی تصدیق به قلب و دیگری اقرار به زبان. عمل در ماهیت ایمان داخل نیست؛ بلکه از لوازم آن می باشد. از نظر امام ابوحنیفه رحمه الله تصدیق به قلب رکن اساسی است که احتمال سقوط را ندارد؛ ولی اقرار به زبان رکن تکمیلی بوده که در برخی از حالات از قبیل حالت اکراه؛ یا گنگی ساقط می شود. نظر امام ابوحنیفه رحمه الله در مورد مرتکب کبیره همان نظریه سایر ائمه ای اهل سنت است که از ایمان بیرون نمی شود؛ بلکه تحت مشیت الله جل جلاله قرار دارد. عمل جزء تزینی ایمان است نه جزء ترکیبی، در صورت فوت عمل ایمان سلب شود؛ چنانچه معتزله و خوارج می گویند. از نظر کسانی که دارای عقیده ارجائی هستند، ایمان با عمل هیچ ارتباطی ندارد و مرتکب کبیره بدون آن که نخست در دوزخ تعذیب شود، وارد بهشت می شود؛ زیرا با ایمان هیچ معصیتی ضرر نمی رساند. امام ابوحنیفه رحمه الله از جمله مرجئه نیست؛ بلکه به گفته خود امام و تعدادی از علمایی که در متن از آن ها نام برده شد، افترائی است که از سوی مخالفان امام علیه وی صورت گرفته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابلاغ، عنایت الله. امام اعظم ابوحنیفه وافکار او. ترجمه. فضل من الله فضلی. کابل: ریاست تدقیق ومطالعات علوم اسلامی وزارت ارشاد، حج و اوقاف، ۱۳۹۸ هـ.ش.
۲. ابن أبی العز الحنفی، صدر الدین محمد بن علاء الدین علی بن محمد. شرح العقیده الطحاویة. تحقیق. جماعة من العلماء. تخريج. ناصر الدین الألبانی. دمشق: دار السلام للطباعة والنشر التوزيع والترجمة، ۱۴۲۶ هـ.ق/ ۲۰۰۵ م، الطبعة ۱.
۳. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد. الفهرست. تحقیق. إبراهيم رمضان. بيروت: دار المعرفة، ۱۴۱۷ هـ.ق/ ۱۹۹۷ م، الطبعة ۲.
۴. ابن تیمیة، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. مجموع الفتاوی. تحقیق. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الجزء السابع. المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية، ۱۴۱۶ هـ.ق/ ۱۹۹۵ م.
۵. ابن تیمیة، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. الإيمان. تحقیق. محمد ناصر الدین الألبانی. عمان-الأردن: المكتب الإسلامي، ۱۴۱۶ هـ.ق/ ۱۹۹۶ م، الطبعة ۵.
۶. ابن خلکان، أبو العباس شمس الدین أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبی بکر. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقیق. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ۱۹۹۴ م، الطبعة ۱.
۷. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدین محمد بن مكرم بن علی. لسان العرب. الجزء ۱۳. بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴ هـ.ق، الطبعة ۳.
۸. ابوالحاج، صلاح محمد. امام الأئمة الفقهاء أبو حنيفة النعمان. عمان-الأردن: دار، ۲۰۰۵ م.
۹. ابوزهرة، محمد. ابوحنيفة حياته وعصره- آراؤه فقهية. القاهرة: دارالفكر العربي، ۱۹۴۷ م، الطبعة ۲.
۱۰. ازدي، أبو زكريا يحيى بن إبراهيم بن أحمد بن محمد ال. منازل الأئمة الأربعة أبى حنيفة ومالك والشافعي وأحمد. تحقیق. محمود بن عبد الرحمن قدح. المملكة العربية السعودية: مكتبة الملك فهد الوطنية، ۱۴۲۲ هـ.ق/ ۲۰۰۲ م، الطبعة ۱.
۱۱. الأشعري، أبو الحسن علی بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تصحيح. هلموت ريتير. ألمانيا: دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، ۱۴۰۰ هـ.ق/ ۱۹۸۰ م، الطبعة ۳.
۱۲. باقلانی، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم ال. تمهيد الأوائل في تلخيص اللدائل. تحقیق. عماد الدین أحمد حيدر. لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۰۷ هـ.ق - ۱۹۸۷ م، الطبعة ۱.

١٣. بخارى، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل ال. صحيح البخارى. تحقيق. محمد زهير بن ناصر الناصر. الجزء الاول والثامن. بى جا: دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ.ق، الطبعة ١.
١٤. بغدادى، أبو بكر أحمد بن على بن ثابت بن أحمد بن مهدي ال. تاريخ بغداد وذيوله. دراسة وتحقيق. مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧ هـ.ق، الطبعة ١.
١٥. بغدادى، أبو بكر أحمد بن على بن ثابت بن أحمد بن مهدي ال. تاريخ بغداد، تحقيق. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامى، ١٤٢٢ هـ.ق/ ٢٠٠٢ م، الطبعة ١.
١٦. تفتازانى، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله ال. شرح العقائد النسفية. تحقيق. أحمد حجازى السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧ م، الطبعة ١.
١٧. خميس، محمد بن عبد الرحمن ال. أصول الدين عند الإمام أبى حنيفة. المملكة العربية السعودية: دار الصمىعى، بى تا.
١٨. رازى، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر بن عبد القادر ال. مختار الصحاح. تحقيق. يوسف الشيخ محمد. بيروت-صيدا: المكتبة العصرية -الدار النموذجية، ١٤٢٠ هـ.ق/ ١٩٩٩ م، الطبعة ٥.
١٩. رازى، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين ال. معالم أصول الدين. تحقيق. طه عبد الرؤوف سعد. لبنان: دار الكتاب العربى، بى تا.
٢٠. راغب الأصفهانى، أبو القاسم الحسين بن محمد ال. المفردات فى غريب القرآن. تحقيق. صفوان عدنان الداودى. دمشق و بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ١٤١٢ هـ.ق، الطبعة ١.
٢١. سيد، عفيفى ال. حياة الامام ابى حنيفة. القاهرة: المطبعة السلفية ومكبتها، ١٣٥٠ هـ.ق.
٢٢. سيوطى، جلال الدين ال. جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير». تحقيق. مختار إبراهيم الهائج، عبد الحميد محمد ندا وحسن عيسى عبد الظاهر. القاهرة: الأزهر الشريف، ١٤٢٦ هـ.ق/ ٢٠٠٥ م، الطبعة ٢.
٢٣. شهرستانى، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد ال. الملل والنحل. القاهرة: مؤسسة الحلبي، بى تا.
٢٤. شيرازى، أبو اسحاق إبراهيم بن على ال. طبقات الفقهاء. تهذيب: محمد بن مكرم ابن منظور، تحقيق. إحسان عباس. بيروت: دار الرائد العربى، ١٩٧٠ م، الطبعة ١.
٢٥. طبرانى، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطيرال. المعجم الكبير. تحقيق. حمدى بن عبد المجيد السلفى. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بى تا، الطبعة ٢.
٢٦. عبد اللطيف، شمس الدين محمد. ابوحنيفة النعمان وآراؤه الكلامية. الاشراف. احمد محمود صبحى. الاسكندرية: رسالة الماجستير فى الفلسفة الاسلامية من كلية الآدال بجامعة الاسكندرية، ١٩٩٩ م.

۲۷. عسقلانی، أبو الفضل أحمد بن علی بن محمد بن أحمد بن حجرال. تهذیب التهذیب. الجزء ۱۰. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ۱۳۲۶ هـ.ش.
۲۸. غامدى، أحمد بن عطية بن علی ال. الإيمان بين السلف والمتكلمين. المملكة العربية السعودية: مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، ۱۴۳۲ هـ.ق/ ۲۰۰۲ م، الطبعة ۱.
۲۹. غزى، تقى الدين بن عبد القادرال. الطبقات السنية فى تراجم الحنفية، تحقيق. عبد الفتاح محمد الحلو، الجزء الاول. بی جا: دارالرفاعی، بی تا.
۳۰. فیروزآبادی، مجد الدين أبو طاهر محمد بن یعقوب ال. القاموس المحيط. تحقيق. مكتب تحقيق التراث فى مؤسسة الرسالة، إشراف. محمد نعيم العرقسوسى. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۶ هـ.ق/ ۲۰۰۵ م، الطبعة ۸.
۳۱. قرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم ال. الانتقاء فى فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهم. بيروت: دار الكتب العلمية، بی تا.
۳۲. كوفى، الامام الاعظم ابوحنيفة النعمان بن ثابت ال. الفقه الأكبر. الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد الدكن، ۱۳۴۲ هـ.ق.
۳۳. كوفى، الامام الاعظم ابوحنيفة النعمان بن ثابت ال. وصية الامام ابى حنيفة النعمان. تحقيق و تعليق. ابومُعَاد محمد بن عبدالحى عوينة. بيروت: دارابن حزم، ۱۴۱۸ هـ.ق/ ۱۹۹۷ م، الطبعة ۱.
۳۴. كوفى، الامام الاعظم ابوحنيفة النعمان بن ثابت ال. العالم والمتعلم. تحقيق. محمد زاهد الكوثرى. القاهرة: مطبعة الانوار، ۱۳۶۸ هـ.ش.
۳۵. كوفى، الامام الاعظم ابوحنيفة النعمان بن ثابت ال. رسالة ابى حنيفة الى عثمان البتّى عالم اهل البصرة. تحقيق. محمد زاهد الكوثرى. القاهرة: مطبعة الانوار، ۱۳۶۸ هـ.ش.
۳۶. لکنوى، أبو الحسنات محمد عبد الحى بن محمد عبد الحلیم ال. الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل. تحقيق. عبد الفتاح. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ۱۴۰۷ هـ.ق، الطبعة ۳.
۳۷. ملا على القارى، نورالدين ابوالحسن على بن سلطان محمد. شرح كتاب الفقه الاكبر للامام الاعظم ابى حنيفة النعمان بن ثابت الكوفى. تخريج الآيات والاحاديث والتعليق عليه. على محمد دندل. بيروت: دارالكتب العلمية، بی تا.
۳۸. ملاعلى القارى، نورالدين ابوالحسن على بن سلطان محمد. مَنَحِ الرُوضِ الازهرِ فى شرح الفقه الاكبر ومعه التعليق الميسر على شرح الفقه الاكبر. تأليف. وهبى سليمان غاوجى. بيروت: دارالبشائر الاسلامية، ۱۴۱۹ هـ.ق/ ۱۹۹۸ م، الطبعة ۱.

٣٩. نسفى ، أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد ال. *التمهيد فى أصول الدين أو التمهيد لقواعد التوحيد*. تحقيق. الشيخ محمد عبد الرحمن الشاغول الشافعى الأشعري. بي جا: مكتب الروضة الشريفة للبحث العلمى ، بي تا.
٤٠. نسفى ، أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد ال. *تبصرة الأدلة فى اصول الدين*. تحقيق وتعليق. الاستاذ الدكتور محمد الأنور حامد عيسى. القاهرة: المكتبة الازهرية للتراث، ٢٠١١ م. الطبعة ١.
٤١. هيتمى ، شهاب الدين احمد بن حجيرال. *الخيرات الحسان فى مناقب الامام الاعظم ابى حنيفة النعمان*. مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٤ هـ.ق.
٤٢. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحرانى الحنبلى الدمشقى (المتوفى: ٧٢٨ هـ.ق). *منهاج السنة النبوية فى تقص كلام الشيعة القدرية*. المحقق. محمد رشاد سالم. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
٤٣. الدهلوى، قطب الدين احمد المدعو بالشاه ولى الله المحدث (١١٧٦ هـ.ق). *التفهيمات الالهية*. هند: المجلس العلمى، ١٣٥٥ هـ.ق/١٩٣٦ م.
٤٤. جهلمى، فقير محمد. *حدايق الحنفيه*. محقق. خورشيد احمد خان ايم-اى. لاهور: مكتبة حسن سهيل ليمنتد، ١٢٩٧ م.



حق تعلی و تطبیق آن در واحدهای آپارتمانی امروزی از منظر فقههای اسلامی و حقوق افغانستان
حق التعلی وتطبیقه علی الوحدات السكنية المعاصرة (الشقق) فی ضوء الفقه الإسلامی و القانون الأفغانی

Rights of Elevation and Its Application in Today's Apartment Units from Jurisprudence and Legal Perspective
Üst Hakkı ve Günümüz Apartman Birimlerinde Uygulaması: İslam Hukukçuları ve Afganistan Hukuku Perspektifinden

عصمت الله محمدی^{۱*} عزیز الرحمن حنفی^۲

چکیده

از چالش‌های مهم اجتماعی و اقتصادی عصر حاضر موضوع مسکن است که در پی افزایش بی‌رویه نسل رونما گردیده. از این رو، بشر برای حل آن به زندگی آپارتمانی رو آورده؛ تا بتواند از این چالش بکاهد. آنچه در پی این امر عرض وجود نمود، پیدایش یک رابطه جدید حقوقی میان دارندگان واحدهای آپارتمانی است. رابطه که در فقه قدیم کمتر از آن بحث شده و تنها به مصداق کوچکی از آن تحت عنوان (علو و سفلی) آن‌هم به‌عنوان یک حق ارتفاق. هدف این تحقیق بررسی و تبیین این پرسش مهم بود که آیا ممکن است رابطه حقوقی دارندگان واحدهای آپارتمانی را بر مبنای نظریه علو و سفلی توجیه و آنرا حق ارتفاق دانست؛ یا این رابطه فراتر از آن خواهد بود و در فرض فراتر بودن، آنرا بر چه مبنای می‌توان توجیه نمود؟ این تحقیق کتابخانه‌ای بوده و تلاش گردیده با استفاده از روش تحلیلی از خلال متون فقهی، به‌خصوص فقه حنفی و دکترین حقوقی معاصر، به موضوع پرداخته شود. آنچه از این مطالعه بدست آمد، بیان‌گر این است که فقه‌های حنفی، حق تعلی را یک حق ارتفاق متعلق به عین دانسته‌اند که در صورت ویران شدن، خرید و فروش آن به‌گونه مستقل مجاز نیست؛ اما برخی فقه‌های دیگر، این رابطه را یک حق مالکیت دانسته‌اند. با توجه به این‌که این اختلاف نظر صرفاً مبنای اجتهادی داشته نه نصی، در فقه معاصر، موضوع سفلی و علو به‌عنوان یک حق ملکیت به رسمیت شناخته شده کما اینکه در حقوق معاصر، به‌خصوص قانون مدنی افغانستان و برخی اسناد دیگر تقنینی این کشور نیز، به همین موضوع عطف توجه شده است.

کلمات کلیدی: حق تعلی، طبقات منازل، حق ارتفاق، حق مالکیت.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.93>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

18.03.2024

تاریخ قبول / Accepted Date

21.05.2024

تاریخ نشر / Publication Date

07.01.2025

^۱ پوهنوال، دکتور، عضو کادر علمی دیپارتمنت فقه و قانون پوهنچى شرعیات و علوم اسلامی پوهنتون هرات
^۲ پوهنبار، عضو کادر علمی دیپارتمنت فقه و قانون پوهنچى شرعیات و علوم اسلامی هرات - افغانستان

ORCID

<https://orcid.org/0009-0006-9151-4104/0009-0005-2644-3613>

E-Mail

mohammadikababiani@yahoo.com
azizurrahmanhanafi@gmail.com

این مقاله توسط نرم افزار تورنتین یا Turnitin بررسی شده Plagiarism یا سرقت ادبی ثبت نگردید.

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

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی/ Atif :

عصمت الله محمدی - عزیزالرحمن محمدی، "حق تعلی و تطبیق آن در واحدهای آپارتمانی امروزی از منظر فقه‌های اسلامی و حقوق افغانستان"، مجله دیوان ۱/۶ (جدی ۱۴۰۳)، ۳۵-۵۰.

الملخص

من التحديات الاجتماعية والاقتصادية الهامة في عصرنا الحالي مسألة السكن، والتي زادت أهميتها بسبب الزيادة غير المنضبطة في عدد السكان. لذلك، لجأ الناس إلى الحياة في الشقق السكنية للتقليل من هذا التحدي. نتيجة لذلك، ظهرت علاقة قانونية جديدة بين مالكي الوحدات السكنية، وهي علاقة لم يتم مناقشتها كثيراً عند الفقهاء المتقدمين، حيث تمت الإشارة إليها فقط تحت مسمى (العلو والسفل) كحق ارتفاق. يهدف هذا البحث الإجابة عن سؤال هل يمكن تكييف وتخريج العلاقة القانونية بين مالكي الوحدات السكنية على أساس نظرية العلو والسفل واعتبارها حق ارتفاق، أم أن هذه العلاقة ستتجاوز ذلك؟ وإذا كانت العلاقة تتجاوز ذلك، فعلى أي أساس يمكن تخريجها؟ واعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي وذلك من خلال دراسة النصوص الفقهية، وخاصة الفقه الحنفي والفقه القانوني المعاصر. وما توصل إليه البحث يشير إلى أن فقهاء الحنفية اعتبروا حق التعلي كحق ارتفاق ينتمي إلى العين، والذي لا يجوز بيعه بشكل مستقل في حال هلاكه. ومع ذلك، اعتبر بعض الفقهاء الآخرين هذه العلاقة كحق ملكية قابل للنقل. نظراً لأن هذا الاختلاف في الرأي كان مبنياً على الاجتهاد القائم على العرف السائد في ذلك الوقت ولم يكن مبنياً على نص، فقد اعتبر حق التعلي في الفقه المعاصر كحق ملكية مستقل، وقد تم الاهتمام بهذا الموضوع في الفقه القانوني المعاصر أيضاً، ولا سيما القانون المدني الأفغاني وبعض الوثائق التشريعية الأخرى لهذا البلد.

الكلمات المفتاحية: حق التعلي، طبقات المنازل، حق الارتفاق، حق الملكية.

Abstract

One of the most important social and economic challenges of the present time is the issue of housing, which has arisen as a result of the too much increase in the population. Therefore, to be able to reduce this challenge, people have turned to apartment living to solve it. What emerged as a result of this was the emergence of a new legal association between apartment unit owners. A relationship that was discussed less in ancient jurisprudence and only in a small instance under the title of "higher and lower", and that too as an easement. The purpose of this research was to examine and clarify this important question: is it possible to justify the legal relationship between apartment unit owners based on the theory of superiority and inferiority and consider it an easement? Or will this relationship go beyond that, and assuming it goes beyond that, on what basis can it be justified? This research is library-based, and attempts have been made to address the issue using an analytical method through jurisprudential texts, especially Hanafi jurisprudence and

contemporary legal doctrine. What was obtained from this study indicates that Hanafi jurists have considered the right of elevation to be an easement belonging to the object, which, if destroyed, cannot be bought and sold independently. But some other jurists have considered this relationship to be a property right. Given that this disagreement was based solely on ijtehad and not on text, in contemporary jurisprudence, the issue of inferiority and superiority is recognized as a property right. Or, in contemporary law, especially the Civil Constitution of Afghanistan and some other legislative documents of this country, this issue has also been given due attention.

Keywords: Right of Elevation, House Classes, Easement, Ownership Right.

Özet

Kontrölsüz nüfus artışı nedeniyle konut, modern dünyada önemli bir sosyal ve ekonomik sorun haline gelmiştir. İnsanlar bu ihtiyacı karşılamak ve bu sorunu azaltabilmek için apartman yaşamına yönelmiştir. Ancak, apartman sahipleri arasında yeni bir hukukî bağlantı olarak bilinen 'İrtifak Hakkı' ortaya çıkmıştır. Bu ilişki fıkıh'ta çok fazla dikkat çekmemiş ve eski fıkıhçılar sadece üst ve alt konutlarla ilgili olarak bunu kabul etmişlerdir. Bu araştırmanın amacı önemli bir soru olan apartman sahiplerini de İrtifak hakkına binaen alt-üst hakkından yararlanıp yararlanamayacağı meselesidir, araştırma yöntemi analytic-betimleyici olup fıkıh metinlerinden, özellikle hanafi fikhî ve çağdaş hukuk görüşlerinden yararlanarak hazırlanmıştır. Bu okumalardan elde edilen sonuç, hanefi fakihleri irtifak hakkına dyanarak alt-üst hakkını da kabul etmişlerdir, ancak hasar gördüğü, alınıp satıldığı takdirde mustekil bir şekilde bu hakkı tanımamış, ama bazı fıkıhçılar bu konuda ayrı bir hakka sahip olunabileceğini iddia etmişlerdir. Bu ihtilafa bakıldığında bunu sadece içtihad'dan kaynaklanıp nassa dayanmadığı ortadadır. günümüz hukuku ise bunu ayrı bir hak olarak tanımış, özellikle Afganistan medenî kanunu ve diğer hukukî belgeler de bu konuya temas etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Üst Hakkı, Apartman Katları, İrtifak Hakkı, Mülkiyet Hakkı.

مقدمه

الحمد لله مالک السماء و ما تحت الثرى یوتی الملک من یشاء و ینزع الملک عن من یشاء و الصلوة علی نبیه محمد المصطفی و علی آله صحبه الذین اتبعوا سبیل الهدی. اما بعد:

با توجه به این که در گذشته و در عصر تدوین فقه اسلامی، موضوع طبقات منازل مانند آن چه در عصر حاضر وجود دارد، رایج نبوده و تنها مصداق عمده این نوع ملکیت ها، در قالب علو (بالاخانه) و سفلی (پایین خانه) خلاصه می گردید. در متون فقهی گذشته ما به تفصیل در این زمینه صحبت به میان نیامده است و تنها از رابطه حقوقی مالک خانه سفلی با صاحب خانه علیا بحث گردیده است. رابطه که برخی از فقهای معاصر از آن به نام حق تعلی یاد نموده اند. در عصر حاضر، با در نظر داشت تحولات اقتصادی، کثرت نفوس و به وجود آمدن مشکل مسکن، در این عرصه تحولات اساسی رونما گردید؛ تا جایی که ما شاهد پیدایش یک رابطه متفاوت از آن چه در گذشته به آن نگاه می شد در این زمینه هستیم. با توجه به این موضوع هدف تحقیق حاضر تبیین پرسش های که در این خصوص قابل طرح است و آن این که ممکن است رابطه حقوقی مالکان واحدهای ساختمانی امروزی را بر مبنای نظریه علو و سفلی، یک حق تعلی شمرد؛ یا این رابطه فراتر از آن می باشد؟ و در صورت درست بودن فرض دوم، رابطه مذکور را از نظر فقهی و حقوقی بر چه مبنای می توان توجیه نمود؟ از جانب دیگر با توجه به نگاه فقهای حنفی به مال، ممکن است چنین حقی را به عنوان یک مال قابل ضمان و یا قابل انتقال به دیگری دانست یا خیر؟ در این تحقیق تلاش خواهد شد به گونه کتابخانه ای و با استفاده از روش تحلیلی انتزاعی از خلال متون فقهی، به خصوص فقه حنفی، قانون مدنی افغانستان و دکترین حقوقی معاصر، به موضوع پرداخته شود.

بدون شک پیدا نمودن مبنای فقهی و حقوقی این رابطه به عنوان یک ضرورت اجتماعی است. ضرورتی که خواهد توانست برای بسیاری از چالش های فراروی جامعه افغانی، به خصوص در شرایط حاضر که نظام رسمی حقوقی این کشور را فقه حنفی تشکیل می دهد، راهکار مناسبی قرارگیرد. روش کار در این مقاله این گونه خواهد بود که بعد از تبیین مفاهیم تحقیق، در مبحث نخست به دیدگاه های فقهای اسلامی و آراء حقوقی پیرامون ماهیت حق تعلی پرداخته می شود. بعد از تبیین ماهیت حق تعلی، به بررسی دیدگاه های مختلف فقهی و حقوقی در خصوص حق تعلی اشاره خواهد شد و در نهایت به نتایج و آثار این اختلافات نظرها در این زمینه اشاره گردیده و در پایان نیز ضمن نتیجه گیری کلی از موضوع، به طرح پیشنهادات مشخص در این زمینه پرداخته خواهد شد.

۱. مفهوم حق تعالی

تعالی مصدری است از باب تفاعل که از ریشه علو ضد سفلی گرفته شده و از نظر لغوی معنای بالایی، ارتفاع و احاطه بر یک شیء را می‌دهد که این واژه هم در مورد اماکن و هم در مورد اجسام استعمال می‌شود.^۱ از نظر اصطلاحی، هر چند در کتب فقهی قدیم مذهب حنفی از حق تعالی به گونه مستقل تعریفی به عمل نیامده و بیشتر از حق مذکور به عنوان حقوق ارتفاع یاد شده است. اما در برخی از کتب فقهی جدید این مذهب در تعریف آن چنین گفته شده: «تعالی عبارت از حق قرار دایمی است که صاحب منزل فوقانی بر سطح منزل تحتانی دارد تا از سقف منزل تحتانی استفاده نماید».^۲ با توجه به تعریف ذکر شده در فقه حنفی، از حق صاحب علو بر سقف منزل تحتانی به عنوان مجرد یک حق یاد شده است نه مالکیت؛ از این رو، در خصوص ماهیت حق تعالی و مالکیت طبقات منازل در شرایط کنونی تفاوت هیوی ملاحظه می‌گردد که در مباحث آتی به تفصیل پیرامون آن بحث خواهد شد.

۲. دیدگاه‌های فقهی و حقوقی در خصوص ماهیت حق تعالی

۲.۱. دیدگاه فقه‌های حنفی

طوری که در تعریف حق تعالی اشاره گردید فقه‌های حنفی از حق تعالی به عنوان یکی از انواع هفت‌گانه حقوق ارتفاع و یا حقوق منزل یاد نموده‌اند.^۳ چنان‌که این فقهاء در تعریف حق ارتفاع گفته‌اند: ارتفاع حقی است که بالای یک عمارت به منفعت عمارت غیر وضع می‌گردد.^۴ قسمی که در حق تعالی نیز صاحب علو با داشتن حق قرار بر ملک صاحب سفلی، از آن استفاده می‌کند و صاحب سفلی هم از طریق دفع باران و گرما از آن بهره می‌برد. «وَفِي جَامِعِ الْفُصُولَيْنِ لِكُلِّ مَنْ صَاحِبِ السُّفْلِ وَالْعُلُوِّ حَقٌّ فِي مَلِكِ الْآخَرِ لِذِي الْعُلُوِّ حَقٌّ قَرَارِهِ وَلِذِي السُّفْلِ حَقٌّ دَفْعِ الْمَطَرِ وَالشَّمْسِ عَنِ السُّفْلِ فَالْمَلِكُ مُطْلَقٌ وَالْحَقُّ مَانِعٌ وَقَدْ اجْتَمَعَا فَجَمَعْنَا بَيْنَهُمَا وَتَمَامَهُ فِيهِ».^۵ با توجه به این نگاه، حق تعالی در فقه حنفی یک مال تلقی نگردیده؛ بلکه صرفاً به عنوان یک حق مالی متعلق به عین شناخته می‌شود و نظر به همین ماهیتی که دارد، در صورتی که خانه علو، ویران گردد حق مذکور به گونه‌ای

^۱ محمد عبد الرؤوف المناوی، التوقیف علی مهمات التعاریف (بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۰ ه.ق.)، ۶۰۸.

^۲ وهبه الزحیلی، الفقه الإسلامی وأدلته (تهران: شرکت انتشار، ۱۳۸۶ ه.ش.)، ۶۰۸/۵.

^۳ محمد بن احمد سرخسی، المبسوط (بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۴ ه.ق.)، ۱۳۷/۱۴؛ الزحیلی، الفقه الإسلامی وأدلته،

۵۹۲/۵.

^۴ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة، الموسوعة الفقهیة الكويتیة (کویت: بی‌نا، چاپ سوم، ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ ه.ق.)، ۱۰/۳؛ محمد قدری باشا، مرشد الحیران إلى معرفة أحوال الإنسان (بولاق: مطبعة امیریه، چاپ دوم، ۱۳۰۸ ه.ق.)، ماده ۳۷.

^۵ ابراهیم بن محمد بن نجیم مصری، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بیروت: دار الكتاب الإسلامی، بی‌نا، چاپ دوم)

۳۰/۷.

مستقلانه، قابلیت خرید و فروش را نداشته و نمی‌توان به آن وصف مالی قایل گردید؛ زیرا مجرد حق مذکور قابلیت احراز را که در فقه حنفی یکی از شروط لازم برای یک مال تلقی می‌گردد، دارا نبوده و در عین حال متعلق به یک عین نیز نمی‌باشد.^۶

علامه مرغینانی (۵۹۳ هـ.ق/۱۱۹۷ م) نیز در هدایه به همین موضوع چنین اشاره نموده است:^۷ «هرگاه خانه سفلی متعلق به شخصی و خانه علوی متعلق به دیگری باشد و هر دو یا تنها خانه علوی تخریب شود، در این صورت فروش حق علوی، توسط صاحب آن، جواز ندارد؛ زیرا با توجه به این که حق تعلی قابلیت احراز را ندارد مال تلقی نمی‌گردد».^۸ وی در بیان تفاوت این حق با حق شرب که فروش آن بر خلاف حق مسطحه و به تبع عقار جایز شمرده شده اشاره به این نموده است که متعلق؛ یا محل حق تعلی عینی است که با تخریب خانه سفلی از بین می‌رود و دیگر منافع استقلال خود را از دست می‌دهد در حالی که متعلق حق مرور، یک عین (زمین) است. از این رو، شباهت به عین پیدا نموده و فروش آن به گونه مستقل نیز جایز می‌باشد.

علی حیدر (۱۳۵۴ هـ.ق/۱۹۳۵ م) نیز در شرح مجلة الأحكام به نقل از رد المختار، ضمن اشاره به موضوع فوق در بیان عدم جواز بیع حق مسیلی که بر سطح قرار داشته باشد به استدلال فوق تمسک جسته است: «وَأَمَّا الْمَسِيلُ فَإِنْ كَانَ عَلَى السَّطْحِ فَتَنْظِيرُ حَقِّ التَّعْلِيِّ لَا يَجُوزُ بِاتِّفَاقِ الرُّوَايَاتِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِمَا هُوَ مَالٌ بَلْ بِالْهَوَاءِ».^۹

با توجه به عبارات فوق، حق تعلی در فقه حنفی نه تنها که حق ملکیت شمرده نمی‌شود؛ بلکه به گونه مستقل مال نیز نمی‌باشد و زمانی حیثیت یک حق مالی را کسب می‌کند که به یک عین تعلق پیدا نماید، از این رو، فروش چنین حقی در حال قیام عین (خانه سفلی) به تبع آن صحیح بوده و با از بین رفتن آن عین، صحیح نمی‌باشد؛ زیرا احناف مجرد حقوق را مال نمی‌شمارند. باید یاد آور گردید که با وجود نظریه فوق، در برخی از آراء فقهی و فتاوی حنفیه نیز عباراتی دیده می‌شود که در برخی حالات برای صاحب علو نیز، حق مالکیت به رسمیت شناخته شده و وی را در اصل ملکیت ساحه‌ای که بالای آن بنا اعمار گردیده است، شریک دانسته اند. چنان‌که در فتاوی هندیه بعد از بیان قواعد فوق، به یک فرض استثنائی اشاره گردیده است که هرگاه در میان صاحب علو و سفلی که ساحه تحت اعمار این علو و سفلی در اختیار هر دو آنان قرار داشته

^۶ محمد ابو زهره، الملكية و نظرية العقد في الفقه الإسلامي (بيروت: دار الفكر العربي، ۱۹۷۶)، ۱۱۸.

^۷ وإذا كان السفلي لرجل وعلوه لآخر، فسقط أو سقط العلو وحده، فباع صاحب العلو علوه، لم يجز لأن حق التعلی ليس بمال لأن المال ما يمكن إحرازه... ووجه الفرق بين حق المرور وحق التعلی - علی إحدی الروایتین، أن حق التعلی يتعلق بعین لا تبقى وهو البناء فأشبهه المنافع، أما حق المرور يتعلق بعین تبقى وهو الأرض فأشبهه الأعيان.

^۸ برهان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی، الهدایة فی شرح البدایة (کراچی: مطبعة بشری، ۲۰۱۱ م) ۱۰۹/۵.

^۹ علی حیدر افندی، درر الحکام شرح مجلة الأحكام (بيروت: دارالجيل، ۱۹۹۱ م)، ۱۹۱/۱.

است، در خصوص مالکیت این ساحه اختلاف نظر پیدا شود، قسمی که هر کدام آنان ادعای مالکیت ساحه‌ای را داشته باشد، هر چند مطابق روایت مشهور، مالکیت آن ساحه متعلق به صاحب سفلی است و صاحب علوی تنها از حق ممر (مرور) بالای آن برخوردار است؛ اما بنا بر یک روایت دیگر، این ساحه میان هر دوی آنان مشترک خواهد بود؛ مگر این که هر دوی آنان بینة اقامه نمایند که در این حالت مطابق اصل کلی، ساحه از آن صاحب سفلی می‌باشد.^{۱۰}

۲.۲. دیدگاه فقههای مالکی

در فقه مالکی، فروش هوا و فضای ملک نیز ممکن بوده و در صورت تعیین حدود، حکم به جواز آن شده است: «خرید و فروش هوا و فضای یک عمارت جایز می‌باشد، قسمی که شخصی برای صاحب یک زمین بگوید: مساحت ده متر از فضای ساختمان را برایم بفروش که در این فرض اگر بنای علوی سفلی، به نحو دقیقی توصیف گردیده باشد؛ یا عادتاً امکان پذیر باشد، جایز می‌باشد؛ زیرا در چنین حالتی از جهالت خارج گردیده و در چنین صورت مشتری مالک فضایی شناخته می‌شود که بالای بنای وی قرار دارد».^{۱۱} آن چه از بررسی آرای فقههای مالکی، به خصوص عبارت فوق، دانسته می‌شود، بیانگر این است که این فقهاء نیز همانند فقههای حنفی، سقف سفلی را ملک صاحب سفلی دانسته و تنها برای مالک علوی، حق سکنی و استقرار قایل گردیده‌اند.^{۱۲} با این تفاوت که این فقهاء، فروش مستقل حق مذکور را، صحیح دانسته‌اند؛ زیرا از نظر این فقهاء، حقوق نیز همانند اعیان، در قلمرو اموال قرار دارد. گذشته از این امر که این موضوع می‌تواند مبنای مشروعیت مالکیت طبقات آپارتمان‌های امروزی نیز قرار گیرد.

۳.۲. دیدگاه فقههای شافعی

از دیدگاه فقههای شافعی، صاحب علوی در برخی حالات ممکن است، همراه صاحب سفلی در سقف بالایی، شریک باشد و این شرکت همانند شرکت در دیوارهای فاصل دو ساختمان هم‌جوار می‌باشد. هم‌چنان ممکن است این ملکیت، متعلق به یکی از آنان باشد که در فرض اخیر، حکم آن با دیوارهای مشترک متفاوت است.^{۱۳} همین‌گونه این فقهاء حق تعلی را به‌عنوان یک حق؛ یا یک ملکیت قابل انتقال نیز به رسمیت شناخته و اشاره به این نموده‌اند که انتقال چنین حقی از طریق خرید و فروش، اجاره و یا اعاره نیز مجاز می‌باشد. از نظر آنان فروش حق تعلی ممکن است

^{۱۰} نظام الدین بلخی «و دیگران»، فتاوی هندیه (بیروت: دار الفکر، ۱۳۱۰ هـ.ش)، ۹۲/۴.

^{۱۱} محمد بن احمد بن عرفه دسوقی، حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر (بیروت: دار الفکر، بی تا)، ۱۴/۳.

^{۱۲} ابو القاسم محمد بن احمد ابن جزئی، القوانین الفقهیه (بی تا، بی جا)، ۲۲۳.

^{۱۳} محی الدین نووی، روضة الطالبین و عمدة الممتین (بیروت: المکتب الإسلامی، ۱۹۹۱ م، چاپ سوم)، ۲۱۹/۴؛

شمس الدین محمد بن احمد شربینی، معنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج (بیروت: دار الکتب العلمیة،

۱۹۹۴ م)، ۱۸۸/۳.

در دو حالت تحقق یابد؛ حالت نخست این که شخص سطح خانه یا علو آنرا برای اعمار بناء در بالای آن، با ثمن معلوم و معین برای دیگری بفروشد و حالت دوم این است که مالک سفلی، تنها حق اعمار بناء بالای ملکیتش را برای دیگری بفروشد که در هر دو حالت فروش چنین ملک یا حتی از نظر آنان بنا بر اختلاف روایات نقل گردیده است.^{۱۴}

۴.۲. دیدگاه فقهای حنبلی

در فقه حنبلی نیز هر چند در خصوص ماهیت حق تعلی صریحاً مطلبی بیان نگردیده است؛ اما آنچه از خلال برخی عبارات فقهی این مذهب برداشت می‌گردد، بیان‌گر این مطلب است که آنان نیز؛ مانند فقهای شافعی، در برخی حالات حق صاحب علو را بر بالای سقف سفلی، حق مالکیت دانسته‌اند، نه ارتفاع، چنان‌که ابن قدامه مقدسی در بیان اختلاف صاحب علو و سفلی بالای سقف خانه سفلی، اشاره به فرضی نموده است که در آن حکم به ملکیت هر دوی آنان می‌گردد: «... وَإِنْ تَنَازَعَا السَّقْفَ، تَحَالَفَا، وَكَانَ بَيْنَهُمَا».^{۱۵} در صورت بروز اختلاف صاحب علو و سفلی بالای مالکیت سقف سفلی، بعد از تحالف، ملکیت سقف حق مشترک هر دوی آنان تلقی می‌گردد. این فقهاء از صورت‌های دیگری نیز از ملکیت مشاع در ساختمان‌های مشترک همانند راه‌پله‌ها و... یاد نموده‌اند^{۱۶} که مجموع این فروع فقهی، می‌تواند مبنای به رسمیت شناخته شدن نوعی از حق ملکیت برای دارندگان حق تعلی نسبت به صاحبان سفلی قرار گرفته و در عین حال اساس رابطه دارندگان واحدهای ساختمانی در آپارتمان‌های امروزی قرار گیرد.

۳. دیدگاه قانون‌گذار افغانستان

قانون‌گذار افغانستان در خصوص تبیین رابطه دارندگان منازل دارای علو و سفلی، در ماده (۱۹۷۹) خویش با پیروی از دیدگاه فقهای حنفی و اقتباس از قانون مدنی قدیم مصر،^{۱۷} صاحب سفلی را مالک سقف دانسته و برای صاحب علو تنها حق قرار یا سکنی قایل گردیده و چنین مقرر داشته است: «هرگاه یکی مالک طبقه بالا و دیگری مالک طبقه پایین عمارت باشد، مالک طبقه بالا حق قرار را بر سقف داشته و سقف ملکیت طبقه پایین شناخته می‌شود، مالک طبقه بالا از سطح آن به صورت معتاد حق استفاده را دارد، مالک طبقه پایین عمارت در طبقه بالا در حدود صیانت حق خود حق دارد»؛ اما با این حال، این قانون‌گذار، تحت تأثیر نظریه‌های جدید حقوقی که این رابطه را در قلمرو ملکیت‌های مشاع اجباری قرارداد و هرکدام از دارندگان طبقات عمارت را شریک

^{۱۴} النووی، روضة الطالبین وعمدة المفتین، ۲۱۹/۴.

^{۱۵} موفق الدین بن قدامه مقدسی، المغنی (ریاض: عالم الکتب، ۱۹۹۷ م، چاپ سوم)، ۴۴/۷.

^{۱۶} مقدسی، المغنی، ۵۱/۷.

^{۱۷} عبد الرزاق سنهوری، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید (بیروت: منشورات الحلبي الحقوقیه، ۲۰۰۰ م).

اصل عقار ساحةٔ عمارت دانسته است،^{۱۸} از مسائل مربوط به رابطهٔ صاحب علو با سفلی نیز، عنوان مشاع اجباری یادآوری نموده است. چنان‌که در مادهٔ (۱۹۸۷) خویش نیز چنین مقرر داشته است: «هرگاه منظور از تهیهٔ مال مشاع چنین معلوم گردد که مال مذکور باید به صورت دایم باقی ماند، شرکاء نمی‌توانند تقسیم آنرا مطالبه نمایند». این موقف قانون‌گذار افغانستان، بیان‌گر توجه آن به دیدگاه‌های جدید مطرح شده در این خصوص بوده و نشان دهندهٔ گرایش قانون‌گذار مدنی در جهت به رسمیت شناختن حق مالکیت برای صاحب علو می‌باشد. کما این‌که قانون‌گذار موصوف، فروش طبقات منازل را براساس نقشه نیز مجاز دانسته و چنین مقرر داشته است: «۱- بیع طبقه بالا قبل از اعمار طبقه پایین عمارت جواز ندارد. ۲- مقاولات فروش طبقات منازل عماراتی که براساس نقشه‌های طرح شده شهری مطابق به مقررات ساختمانی دولت صورت می‌گیرد، قبل از اعمار آن جواز دارد.»^{۱۹}

هکذا از اشارهٔ برخی از مواد مقررات و اسناد حقوقی دیگری که در این اواخر در افغانستان تدوین یافته، چنین دانسته می‌شود که قانون‌گذار افغانستان در جهت به رسمیت شناختن حق مالکیت برای دارندگان طبقات بالایی گرایش بیشتری دارد. چنان‌که در طرز‌العامل صدور اجازهٔ ساختمان ساحات پلاتی و غیر پلاتی این کشور که در سال (۱۴۰۰ ه.ش)، از سوی شاروالی کابل، مبتنی بر مقررۀ صدور اجازهٔ ساختمان و جلوگیری از تخلفات ساختمانی منتشرهٔ سال (۱۳۹۹ ه.ش) جریدهٔ رسمی، تدوین یافته است، در فقرهٔ نخست مادهٔ هفتم آن چنین مقرر گردیده است که برای تمامی نمرات رهائشی شامل این زون‌ها [کم منزل]، بر حسب یک‌و نیم واحد مسکونی، جای پارکینگ یک‌عمراده موتر در نظر گرفته شود. این موضوع در زون مختلط متوسط منزل، در ازای هر واحد آپارتمانی؛ یا اداری یک‌عمراده موتر در قسمت تهکوی آن مدنظر گرفته شده است.^{۲۰} هکذا در بند ۳ فقرهٔ سوم مادهٔ چهارم این لایحه عنوان «قواعد مربوط به برج» صحبت از مالکین جایداد گردیده و برای هر کدام آنان حق بهره‌مند شدن از طبقات باقی از بدنهٔ جاده و بدنهٔ میانه در برج داده شده است. از اشارهٔ مواد فوق چنین دانسته می‌شود که هر چند در فقه حنفی برای مالک علو تنها حق قرار بر سقف ملکیت صاحب سفلی به‌عنوان یک حق ارتفاق به رسمیت شناخته شده؛ اما در قوانین موضوعهٔ افغانستان، به خصوص لوایح و مقررات جدید التصویب، تحت تأثیر نظریات جدید حقوقی معاصر، در خصوص مالکیت آپارتمان‌ها؛ تا حدی از دیدگاه فوق فاصله گرفته و

^{۱۸} سنهوری، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، ۱۰۱۷/۸.

^{۱۹} قانون مدنی (۱۳۵۷ ه.ش)، فرمان تقنینی ۳۵۳، جریده رسمی ۱۹، مادهٔ ۱۰۵۷.

^{۲۰} شاروالی کابل (۱۴۰۰ ه.ش)، طرز‌العامل صدور ساختمانه ساحات پلاتی و غیر پلاتی، مادهٔ ۳۰، فقره‌های ۱ و ۲.

قسماً دارندگان واحدهای آپارتمانی فوقانی را شریک در اصل عقار و مالک مشاع قلمداد کرده است.

۴. آثار و نتایج عملی اختلاف در ماهیت حق تعالی

با توجه به آن چه در خصوص ماهیت حق تعالی از دیدگاه فقهی و قوانین موضوعه افغانستان و دکتورین حقوقی معاصر بیان گردید، می توان به این نتیجه دست یافت که آن چه از دید فقهی حنفی مشهور است، حق مذکور حیثیت ملکیت مستقل را نداشته و تنها یک حق مجرده (ارتفاق) محسوب می گردد، از این رو، آثار و نتایج آتی بر آن مرتب می گردد:

۱. خرید و فروش این حق به گونه مستقل و بدون تعلق آن به یک عین جایز نمی باشد: (ولا بیع حق التعلی عند الحنفیة استقلالاً، فیعه غیر صحیح، لأنه لیس بمال).^{۲۱}

۲. هبه، صلح و قرار دادن آن به عنوان مهریه یا بدل خلع، جواز ندارد؛ زیرا این حق حیثیت مال را دارا نمی باشد.

۳. از نظر امام ابوحنیفه صاحب علو بدون رضایت صاحب سفل حق اعمار بر بالای علوش را ندارد هر چند ضرری از این ناحیه متوجه صاحب سفل نگردد؛ زیرا وی تنها از حق سکنی برخوردار بوده و مالکیت آن متعلق به صاحب سفل می باشد، هر چند از دیدگاه یاران امام ابوحنیفه ممانعت در حالتی خواهد بود که ضرری برای صاحب سفل وارد گردد و یا احتمال چنین ضرری وجود داشته باشد.^{۲۲}

۴. هرگاه سفل و علو منهدم گردد، صاحب سفل مجبور به اعمار آن نمی گردد؛ زیرا وی مالک عقار بوده و انسان در اعمار ملکش مجبور گردانیده نمی شود.^{۲۳}

۵. هرگاه کسی منزلی را بخرد که بالایش علوی باشد، علو در بیع داخل نمی شود؛ مگر آن که در هنگام بیع آنرا با تمام حقوق و مرافق آن خریده باشد.^{۲۴}

^{۲۱} ابو محمد محمود بن احمد عینی، البنایه فی شرح الهدایه (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۰ م، چاپ اول)، ۸، ۱۶۸/؛

^{۲۲} عثمان بن علی زیلعی، تبیین الحقائق فی شرح کنزالدقائق مع حاشیه الشلبی (قاهره: مکتبه الامیریة، ۱۳۱۳ ه.ق)، ۴/ ۱۹۴؛ علاء الدین کاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (بی جا: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ه.ق - ۱۹۸۶ م)، ۷/ ۲۷.

^{۲۳} کاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۶/ ۲۶۴.

^{۲۴} العینی، البنایه فی شرح الهدایه، ۸/ ۳۰۱.

۵. نقد و تحلیل دیدگاه‌ها و بیان قول راجح

از بررسی آراء و نظریات فقه‌های اسلامی و آثاری که بر دیدگاه فقه‌های حنفی مرتب می‌گردد، چنین معلوم می‌شود که در شرایط حاضر، دیدگاه فقه‌های حنفی و مالکی در خصوص این‌که در ساختمان‌های دارای علو و سفلی، اصل ملکیت ساحه متعلق به صاحب سفلی بوده و صاحب علو تنها از حق قرار و سکنا آن برخوردار است. در مغایرت با تعامل جاریه قرار داشته و حتی ممکن است در مواردی سبب بروز اختلاف و کشمکش‌های زیادی میان مالکان آپارتمان‌های امروزی قرار گیرد. چنان‌که ارائه تعریف مضیق از مال در فقه حنفی و ممنوعیت فروش و معامله مستقل حقوق مجرده در این دیدگاه، نیز به این مشکل بیشتر افزوده است. از جانب دیگر، این موضوع نیز مبرهن گردید که دیدگاه فقه‌های حنفی در خصوص آن‌چه گفته شد، مبتنی بر کدام نص شرعی نبوده؛ بلکه مبنای اساسی آنرا عرف و تعامل جاریه در زمان خودشان تشکیل می‌داده است؛^{۲۵} تا جایی‌که دیده می‌شود با اندک فاصله زمانی و تغییر نسبی عرف، ائمه مذاهب فقهی دیگر بعد از متقدمان حنفی و حتی برخی از خود فقه‌های متأخر حنفی، دیدشان نسبت به این موضوع تغییر یافته و به طور مطلق و یا حداقل در مواردی خاص، برای صاحب علو، قایل به حق مالکیت گردیده اند. به عنوان مثال: فقه‌های شافعی از حق تعلی به عنوان یک ملکیت مشترک همانند دیوارهای مشاع میان دو خانه نام برده‌اند. فقه‌های حنبلی نیز در صورت اختلاف و تحالف مالک سفلی و علو در ملکیت سقف سفلی، سقف را ملک مشترک هر دوی آنان دانسته‌اند. به همین ترتیب فقه‌های مالکی نیز، با آن‌که برای صاحب علو حق قرار قایل اند؛ اما فروش این حقوق را به گونه مستقل مجاز شمرده‌اند و حتی فروش هوا و فضای یک منزل را نیز هرگاه به گونه مشخص گردد که منجر به نزاع نشود، مشروع دانسته‌اند.^{۲۶}

با توجه به آن‌چه گفته شد، برخی از فقه‌های معاصر براساس دیدگاه فقه‌های شافعی و با توجه به تغییرات عرفی و ضرورت‌های موجوده در جهان معاصر از جمله مشکل حاد کمبود مسکن و سرپناه، حق تعلی را به عنوان یک حق مجرده ندانسته؛ بلکه از آن به عنوان یک حق مالکیت مستقل و قابل معامله یاد کرده‌اند چنان‌که در خصوص فروش طبقات منازل براساس نقشه‌های ساختمانی چنین تصریح شده است: «یجوز شراء شقة أو عمارة علی المخططات والخرائط، وهذا یعتبر عقد استصناع، بشرط أن تكون المخططات والخرائط تفصیلیة ومینناً فیها كافة الموصفات، منعاً للنزاع

^{۲۵} کاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۲۷/۷.

^{۲۶} الدسوقی، حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر، ۱۴/۳.

والخلاف مستقبلاً»^{۲۷} خرید و فروش واحدهای آپارتمانی، براساس نقشه‌ها جایز شمرده شده و چنین معامله در حکم عقد استصناع شمرده می‌شود، مشروط بر آن‌که این نقشه‌ها قسمی واضح و بیانگر اوصاف آن باشد که از بروز منازعه در آینده پیشگیری نماید.

هم‌چنان در متون فقهی مذهب حنفی نیز به این موضوع اشاره شده در صورتی‌که صاحب سفلی به‌گونه عمدی سفلیش را خراب کند مجبور به اعاده آن می‌گردد «فَأَمَّا إِذَا هَدَمَ صَاحِبُ السُّفْلِ سُفْلَهُ حَتَّىٰ أَنْهَدَمَ الْعُلُوُّ يُجْبَرُ عَلَىٰ إِعَادَتِهِ لِأَنَّهُ اتَّلَفَ حَقَّ صَاحِبِ الْعُلُوِّ بِاتْلَافِ مَحَلِّهِ وَيُمْكِنُ جَبْرُهُ بِالْإِعَادَةِ فَتَجِبُ عَلَيْهِ إِعَادَتُهُ...»^{۲۸}.

علامه مفتی محمد تقی عثمانی نیز به همین مطلب اشاره نموده، چنین اظهار داشته است: حق تعلی امروزه همانند مال تبادله می‌شود، و بنابر عرف عموم مردم در مسمای مال داخل شده است، لذا در این خصوص عمل به قول جمهور اولی است. «والظاهر أن حق التعلی صار الآن متعاملاً به، فالأخذ بقول الأئمة الثلاثة أولى واختلفت أقوال المشايخ في حق الشرب... وجوزه بعضهم بحکم العرف وهذا يدل أن للعرف مجالاً في إدراج بعض الحقوق والمنافع في الأموال»^{۲۹}. وی هم‌چنان می‌گوید: «إن الحقوق العرفية التي هي عبارة عن منافع دائمة من مرافق الأعيان، مثل حق المرور في الطريق، وحق الشرب والتسلييل والتعلی، يجوز بيعها بشرط أن لا يكون هناك مانع آخر من جواز البيع كالغرر والجهالة»^{۳۰}.

هرچند ایشان برای جواز بیع حق تعلی که براساس عرف مال شمرده می‌شود، رعایت شروط ذیل را لازم می‌داند:

- ۱- حق فی الحال ثابت و موجود باشد؛
 - ۲- این حق اصلی باشد نه این‌که فقط برای دفع ضرر باشد؛
 - ۳- حق قابل انتقال از یک شخص به دیگری باشد؛
 - ۴- حق منضبط و معلوم باشد و مستلزم غرر و جهالت نباشد؛
 - ۵- در عرف تجار همانند اعیان و اموال مبادله شود.^{۳۱}
- با بررسی حق تعلی می‌بینیم که این شروط همه در آن موجود است طوری‌که ثابت فی الحال و اصلی بوده و قابلیت انتقال به شخص دیگری را دارد و امروزه با تعیین مترآژ و حدود و اوصاف

^{۲۷} حسام الدین محمد بن موسی، *یسئلونک عن المعاملات المالیة المعاصرة* (القدس: مکتبه العلمیه و دارالطیب للطباعه و النشر، چاپ اول، ۱۴۳۰ هـ.ق - ۲۰۰۹ م)، ۳۰۰.

^{۲۸} کاسانی، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، ۲۶۶/۶.

^{۲۹} محمد تقی عثمانی، *فقه البیوع* (کراچی: مکتبه معارف القرآن ۱۴۳۶ هـ.ق - ۲۰۱۵ م)، ۲۶۹/۱.

^{۳۰} عین نویسنده، *مشروع لقانون إسلامی للبیوع والدیون* (بی‌جا: بی‌نام، ۱۴۰۱ هـ.ق)، ۴۱.

^{۳۱} محمد تقی عثمانی، *بحوث فی قضایا فقهیه معاصرة* (دمشق: دارالقلم ۱۴۳۲ هـ.ق - ۲۰۱۱ م)، ۹۴/۱.

معلوم و منضبط بوده که هیچ نوع جهالت و غرری در آن باقی نمی‌ماند و همانند مال در بین اهل ساخت‌وساز و عموم مردم تبادل می‌شود.

هم‌چنین امام کاسانی در رابطه می‌گوید: «وإذا بیع سفل عقار دون علوه أو علوه دون سفله أو بیعا جمیعا وجبت الشفعة أما السفل فلا شك فيه؛ لأنه عقار وأما العلو بدون السفل فتجب فيه الشفعة إذا كان العلو قائما استحسانا؛ لأن حق البناء على السفل متعلق به على سبيل التأيید فصار بمعنى العقار فتجب فيه الشفعة ولو انهدم العلو ثم بیع السفل وجبت الشفعة لصاحب العلو عند أبي يوسف لأن البناء وإن بطل فحق البناء قائم وأنه حق متعلق بالبقعة على سبيل الاستقرار والتأيید فكان بمنزلة البقعة.»^{۳۲}

البته این نکته را نیز نباید فراموش نمود که از نظر عرف تجاری و تعامل جاریه در خرید و فروش‌های واحدهای آپارتمانی امروزی نیز، تفاوت قابل ملاحظه‌ای بین مالکیت طبقه‌ها و واحدهای ساختمانی و بین مالکیت علو و سفلی که در قدیم‌الایام وجود داشته و فقهاء از آن بحث کرده‌اند، رونما گردیده است؛ زیرا طوری که در سیستم علو و سفلی، مالکیت مستقل و مفرز بوده به شکلی که صاحب سفلی، مالک زمین، دیوارها و سقف خانه یا طبقه خویش بوده و صاحب علو، مالک حق تعلی بوده و در ملکیت طبقه خود که شامل سقف و دیوارهای آن است استقلال داشته است؛ ولی در زمینی که عقار بوده هیچ حقی نداشته است؛ اما در سیستم واحدهای آپارتمانی امروز، دو نوع ملکیت مستقل مفرز در خود واحد آپارتمانی و مشاع اجباری در ملکیت زمین آپارتمان مرافق آن وجود دارد و دیگر این که در نظام علو و سفلی، مالک سفلی مالک زمین محسوب می‌شود و مالک علو حق داشته است، در صورتی که به ضرر سفلی نباشد، بر بالای علو بنا نماید و ملک وی محسوب می‌شده است در حالی که در نظام واحدهای آپارتمانی امروزی، صاحب هر واحد به‌طور مشاع در اصل زمین آپارتمان نیز سهم مالکانه دارد چنان‌که اگر بر طبقات آپارتمان مطابق به استندردهای مجاز شهرداری یا شاروالی افزوده شود، هم‌چنان ملک مشاع و مشترک تمام مالکان واحدهای آن آپارتمان محسوب می‌شود.

با در نظر داشت همین تطورات عرفی و دیدگاه‌های مطرح فقهی در خصوص ماهیت فقهی رابطه مالکان علو و سفلی، در حقوق معاصر برای مالکان علو و سفلی در ساختمان‌های امروزه دو نوع ملکیت به رسمیت شناخته است به این ترتیب که هر کدام آنان در قسمت دیوارها و سقف واحد خویش حق مالکیت مستقل داشته و متباقی اجزای آن از جمله زمین تحت ساختمان، و راهرو و مرافق عامه آن به‌گونه مشاع اجباری میان اصحاب همه طبقات قرارداد به نحوی که هیچ

^{۳۲} کاسانی، بدایع الصنایع فی ترتیب الشرائع، ۶/۵.

کدام آنان مطالبه تقسیم آن‌ها را کرده نمی‌توانند.^{۳۳} در قانون مدنی افغانستان نیز قسمی که قبلاً به آن اشاره شد، قانون‌گذار نه تنها که موضوع علو سفلی را در مبحث مشاع اجباری بیان نموده است؛ بلکه فروش طبقات منازل را نیز براساس نقشه، پذیرفته است.^{۳۴}

نتیجه‌گیری

از آن‌چه بررسی گردید می‌توان به این نتایج دست یافت:
حق تعلی عبارت از حق قرار دایمی است که صاحب منزل فوقانی بر سطح منزل تحتانی دارد؛ تا از سقف منزل تحتانی استفاده نماید.

فقیهان حنفی از تعلی به عنوان یکی از انواع شش‌گانه حقوق ارتفاع یاد نموده‌اند، از این رو آنان این حق را مال تلقی ننموده؛ بلکه صرفاً یک حق مالی متعلق به عین دانسته‌اند که در صورت ویران شدن خانه علوی، خرید و فروش حق مذکور را به‌گونه مستقل مجاز ندانسته‌اند.

از میان فقیهان اسلامی، فقهای شافعی، حق تعلی را یک حق مالکیت دانسته‌اند که انتقال آن از طریق خرید و فروش و دیگر عقود به نحو مستقل جایز می‌باشد. فقیهان مالکی نیز هر چند از آن به‌عنوان حق قرار یا سکنی یاد آور شده‌اند؛ اما خرید و فروش آن و حتی فروش فضای یک ملک را نیز به نحو مستقل جایز شمرده‌اند.

با توجه به دیدگاه فقیهان حنفی، حق تعلی نمی‌تواند موضوع خرید و فروش، هبه، صلح و بدل خلع قرار گیرد و در صورت انهدام، صاحب این حق نمی‌تواند مالک سفلی را مجبور به اعاده سفلی نماید.

موضوع اختلاف نظر فقهای اسلامی در خصوص ماهیت حق تعلی مبنای شرعی و نصی نداشته؛ بلکه صرفاً یک امر اجتهادی بوده که مبنای آنرا عرف جاریه مقطعی زمانی هر دسته از آنان تشکیل می‌داده است.

در فقه معاصر موضوع سفلی و علو تغییر ماهیت یافته و از آن به‌عنوان یک حق مستقل مالکیت به رسمیت شناخته شده کما این که در حقوق معاصر نیز به همین موضوع عطف توجه شده است. در حقوق معاصر ملکیت‌های ساختمانی متشکل از ملکیت‌های مفروز و مشترک است، به این ترتیب که مالک هر طبقه در خصوص دیوارهای داخلی واحد خویش ملکیت مفروز داشته؛ ولی اصل زمین و دیگر مرافق ساختمان، میان همگان، به‌گونه جبری، ملک مشاع شمرده می‌شود.

^{۳۳} عبدالرزاق سنهوری، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید (بیروت: منشورات الحلبي الحقوقیه، ۲۰۰۰ م)، ۸/

۱۰۱۷.

^{۳۴} قانون مدنی، ماده ۱۰۵۷.

فهرست منابع

۱. ابن قدامه مقدسی، أبو محمد موفق الدین عبدالله بن احمد. المغنی. جلد ۷. الرياض: عالم الکتب، چاپ سوم، ۱۴۱۷ هـ.ق - ۱۹۹۷ م.
۲. ابن جزی، أبو القاسم محمد بن احمد بن محمد. القوانين الفقهية. بی جا: چاپ ۱، بی تا.
۳. ابن نجیم مصری، ابراهیم بن محمد. البحر الرائق شرح کنز الدقائق. بیروت: دار الکتب الإسلامی، چاپ دوم، بی تا.
۴. افتدی، علی حیدر. درر الحکام شرح مجلة الأحکام. بیروت: دارالجیل، ۱۹۹۱ م.
۵. ابو زهره، محمد. الملكية و نظرية العقد فی الفقه الإسلامی. بیروت: دار الفكر العربی، ۱۹۷۶.
۶. باشا، محمد قدری. مرشد الحیران إلى معرفة أحوال الإنسان. بولاق: مطبعة امیریه، چاپ دوم، ۱۳۰۸ هـ.ق.
۷. دسوقی، محمد بن احمد بن عرفه. حاشیة الدسوقی علی الشرح الكبير. بیروت: دار الفکر، بی تا.
۸. الزحیلی، وهبه. الفقه الإسلامی وأدلته. تهران: شرکت انتشار، ۱۳۸۶ هـ.ش.
۹. زیلعی، عثمان بن علی. تبیین الحقائق فی شرح کنز الدقائق مع حاشیه الشلبی. قاهره: مکتبه الامیریه، ۱۳۱۳ هـ.ق.
۱۰. سرخسی، محمد بن احمد. المبسوط. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۱۱. السنهوری، عبدالرزاق. الوسيط فی شرح القانون المدني الجديد. جلد ۸. بیروت: منشورات الحلبي الحقوقیه، ۲۰۰۰ م.
۱۲. الشربینی الشافعی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۵ هـ.ق - ۱۹۹۴ م). مغنی المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. چاپ اول، دارالکتب العلمیه، جلد ۳.
۱۳. العثماني، محمد تقی. بحوث فی قضايا فقهية معاصرة. دمشق: دار القلم، ۱۴۳۲ هـ.ق - ۲۰۱۱ م.
۱۴. العثماني، محمد تقی. فقه البيوع. کراچی: مکتبه معارف القرآن، ۱۴۳۶ هـ.ق.
۱۵. العینی، ابو محمد محمود بن احمد. البناء شرح الهدایة. جلد ۸. بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۰ هـ.ق.
۱۶. کاسانی، علاء الدین ابوبکر بن مسعود. بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. جلد ۶ و ۷. بی جا: دارالکتب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۰۶ هـ.ق.
۱۷. لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي. الفتاوى الهندية. جلد ۴. بیروت: دارالفکر، طبع دوم، ۱۳۱۰ هـ.ق.
۱۸. محمد، حسام الدین بن موسی. يسألونك عن المعاملات المالية المعاصرة. القدس: المکتبه العلمیة ودار الطیب للطباعة والنشر، چاپ اول، ۱۴۳۰ هـ.ق.

۱۹. المناوی، محمد عبد الرؤوف. التوقیف علی مهمات التعاریف. بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۲۰. النووی، ابوزکریا محی الدین. روضة الطالبین وعمدة المفتین. چاپ سوم. بیروت: المكتب الاسلامی، جلد ۴، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۲۱. وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، الموسوعه الفقهیه الكويتیه. کویت: بی نا، چاپ سوم ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ هـ.ق.
۲۲. وزارت عدلیه افغانستان (۱۳۵۵ هـ.ش). قانون مدنی افغانستان. جریده رسمی، شماره ۳۵۳.
۲۳. وزارت عدلیه افغانستان (۱۳۹۹ هـ.ش). مقررہ صدور اجازه ساختمان و جلوگیری از تخلفات ساختمانی. جریده رسمی. شماره ۱۴۰۰.
۲۴. شاروالی کابل (۱۴۰۰ هـ.ق). طرز العمل صدور اجازه ساختمان ساحات پلانی و غیر پلانی.



بررسی مبانی فقهی جریمه مالی در باب تعزیرات
دراسة مباني الفقهية للعقوبة المالية في مجال عقوبات التعزيرية

Analysis of the Jurisprudential Foundations of Financial Penalty in the Context of
Discretionary Punishments

Tazir Cezaları Alanında Uygulanan Malî Cezaların Fıkhî Temellerinin İncelenmesi

عبدالحق حبیبي صالحی^۱

چکیده

تعزیرات گونه‌های مختلفی دارد که یکی از گونه‌های آن جریمه مالی بوده، در مورد جواز و عدم جواز آن اختلاف فقهی وجود دارد و تاکنون دو دیدگاه جواز و عدم جواز در این مسأله از اندیشه‌وران اسلامی نقل شده است. جریمه نقدی یا مالی در دوران معاصر از کاربردی‌ترین تعزیر بازدارنده در مبحث جرایم و جنایات شمرده می‌شود. سؤال این است که در زمان حاضر، کارآرایی دیدگاه جواز جریمه مالی بیشتر بوده و یا کارآرایی دیدگاه عدم جواز؟ این مقاله با در نظرداشت این پرسش، به روش توصیفی-تحلیلی با استفاده از کتابخانه‌های فزیک و مجازی، با بررسی دلایل هر دو فریق مجوز و مانع و بیان علت‌های اختلاف دیدگاه‌ها، به این نتیجه رسید که جواز جریمه مالی براساس اتکاء بر آیات، روایات، آثار صحابه، قیاس اولویت و مصلحت مردم، جامعه و ضرورت حفظ نظام، راجح است و بازدارندگی آن نسبت به هر تعزیر دیگری در این دوران بیشتر به نظر می‌رسد.

کلمات کلیدی: تعزیرات، تعزیر مالی، جریمه، جریمه مالی، جریمه نقدی، جرایم تعزیری.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.94>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

23.06.2023

تاریخ قبول / Accepted Date

29.10.2024

تاریخ نشر / Publication Date

07.01.2025

^۱ پوهندوی، دوکتور، رئیس مؤسسه تحصیلات عالی پنجشیر، افغانستان.

ORCID

<https://orcid.org/0000-0002-9058-6134>

E-Mail

habibisalehi1981@gmail.com

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.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی Atif :

عبدالحق حبیبي صالحی، "بررسی مبانی فقهی جریمه مالی در باب تعزیرات"، مجله دیوان ۱/۶ (جدی ۱۴۰۳)، ۵۱-۷۶.

الملخص

الغرامات النقدية أو المالية فى العصر الحاضر هى العقوبات والجرائم الوحيدة الرادعة الأكثر و قابلة للتطبيق فى المجتمع. هذه القضية كانت ولا تزال واحدة من القضايا التى يتنازع عليها فقهاء الأمة الإسلامية من قديم إلى الآن. حتى الآن نرى فيها وجهة النظر بالترخيص و الأخرى عدمه حول هذه المسألة عن العلماء والمتقنين الإسلاميين. فلدى أصحاب كلتا النظريتين أدلة من القرآن والسنة والأدلة العقلية و يشتون آرائهم الفقهية. السؤال هو، فى الوقت الحاضر مدى فائدة وجهة نظر جواز العقوبة المالية أكثر آو وجهة نظر عدم جواز العقوبة المالية ؟ فهذه المقالة مع طرحها هذا السؤال، بعد استقراء وتتبع بأدلة المجيزين والمانعين و بيان أسباب اختلاف كل النظرين قد توصلت إلى استنتاج مفاده أن نرجح جواز الغرامات المالية بناء على الآيات والاحاديث وآثار الصحابة والقياس الأولوية ومصلحة العامة والمجتمع والحاجة على حفظ النظام ورعايته وأن وضع الجرائم المالية أكثر ردعا فى هذا العصر من التعزيرات والعقوبات الأخرى جميعا.

الكلمات المفتاحية: التعزيرات، التعزير المالى، الجريمة، المجازات المالية، غرامة المالية، الجرائم التعزيرية.

Abstract

There are various types of punishments, one of which is a financial fine. There is a jurisprudential dispute about its permissibility or non-permissibility. And so far, two views on this issue, permissibility, and impermissibility, have been quoted from Islamic thinkers. In contemporary times, cash or financial fines are considered one of the most practical deterrent punishments in the field of crimes and felonies. The question currently is the financial penalty perspective more effective than the non-permission perspective? This article, considering this question, using a descriptive-analytical method using physical and virtual libraries, examining the reasons for both sides of permission and obstruction and stating the reasons for the differences in views, concluded that: The permissibility of financial fines based on reliance on verses, narrations, works of the Companions, analogy of the priority and interest of the people, society, and the necessity of maintaining the system is more appropriate, and its deterrent effect seems to be greater than any other punishment in this era.

Keywords: Penalties, Financial Penalties, Fines, Financial Penalties, Cash Fines, Penal Offenses.

Özet

Ta'zîratın çeşitli türleri bulunmaktadır; bunlardan biri de malî cezalardır. Bunun caiz olup olmadığı konusunda fikhî ihtilaf mevcuttur, biri caiz olduğu diğeri de caiz olmadığı yönünde İslamî düşünürler arasında iki ana görüş bulunmaktadır. Çağımızda nakit ve ya mali cezalar çok kullanılan ve caydırıcılığı fazla olan bir ceza türüdür. Araştırmanın sorusu, bu görüşlerden caiz görüşü mü daha etkin yoksa caiz olmadığı görüşü mü? Bu makale bu soru kapsamında, analitik-betimleyici, fiziksel ve sanal kütüphanelerden yararlanarak iki farklı görüşün de sundukları deliller ışığında, şu sonuca varılmıştır ki Kur'ân, Hadisler, Sahabe görüşleri, Kıyas ve maslahata binaen toplum ve yönetimi koruma ihtiyacı ışığında öncelikli tercih olunan ve caydırıcılığına göre diğer ceza türlerine nisbeten fazla görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ta'zîrat, Ceza, Mali Tazîr, Mali Ceza, Nakit Ceza, Tazîr Suçları.

مقدمه

جریمه مالی یا نقدی نوعی از جرایم تعزیری است. برای جرایم تعزیری در شریعت اسلامی مجازات خاصی تعیین نشده، تعیین آن با توجه به شدت و خفت جرم، شخصیت مجرم، وضع و حالت قضیه، شرایط زمان و مکان بر عهده حاکم شرعی گذاشته شده؛ زیرا اداره جامعه، حفظ نظام حکومت اسلامی، رعایت حقوق مردم، تأمین عدالت موقوف بر وضع قوانین، محدودیت آزادی شهروندان، تأدیب متخلفان و مجازات مجرمان است؛ تا سایر مردم جامعه در امن و امنیت و عدالت اجتماعی زندگی کنند. اگر تأدیب متخلف و مجازات مجرم انجام نشد، حرمتی برای جان، مال و ناموس مردم باقی نمی ماند و نظام حکومت، اجتماع، سیاست، اقتصاد و اخلاق مختل می گردد. از این جهت خردمندان جهان برای استقرار نظام و زدودن اختلال کنندگان قوانین جزایی را وضع کرده، جرایم و مجازات را مقرر کرده اند، برای هر جرم مجازات مناسب مشخص کرده اند. جریمه مالی از دوران تابعین و ائمه مذاهب مورد اختلاف نظر است که به دیدگاه مجوز و مانع تقسیم شده اند. در رأس مجوزین امام مالک، ابو یوسف و امام احمد بن حنبل رحمهم الله و در رأس مانعین، امام ابوحنیفه، امام محمد بن حسن شیبانی و یک قولی از امام شافعی رحمهم الله قرار دارد.^۱

این دیدگاهها در مسأله جریمه مالی، در امهات کتب فقه مذاهب مختلف به طور مختصر و یا هم پراکنده وجود دارد؛ یا هم به این مسأله اشاره نموده و سریع از آن گذشته اند. امام شوکانی رحمه الله در «نیل الاوطار»، امام ابن القیم جوزی رحمه الله در «الطرق الحکمیة»، «اعلام الموقعین» و «اغاثة اللهفان» و «زاد المعاد»، ابن تیمیه رحمه الله در «مجموع الفتاوی»، ابن فرحون مالکی در «تبصرة الحکام»، علام ابن نجیم کبیر مصری در «البحر الرائق»، علامه ابن عابدین شامی در «رد المحتار»، شمس الحق افغانی رحمه الله در «معین القضاة» و ابن الشحنة حلبی در «لسان الحکام» و دیگر فقیهان و نویسندگان، این مسأله را به گونه مختصر و گذرا بیان کرده اند.

با تحول جدید در کشور و فتح امارت اسلامی و حاکمیت آن بر افغانستان، مسأله جریمه نقدی، جواز و عدم جواز آن بازتاب گسترده یافت که تا هنوز معرکه الآراء است؛ بنابراین، بنده بر

^۱ کمال الدین ابن الهمام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، بی تا)، ۳۴۵/۵؛ ابن عابدین شامی، رد المحتار (بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۲ هـ.ق)، ۱۸۴/۳؛ ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی، المهذب (بيروت: دارالکتب العلمیة، بی تا)، ۲۶۲/۱؛ ابن تیمیه احمد بن عبدالحلیم حرانی، الحسبة فی الاسلام (بيروت: دارالکتب العلمیة، بی تا)، ۴۹/۱؛ ابن القیم محمد بن ابی بکر الجوزیة، الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة (مکة المکرمة: دار عالم الفوائد، طبع الأول، ۱۴۲۸ هـ.ق)، ۳۸۶؛ ابن قیم محمد بن ابی بکر الجوزیة، اعلام الموقعین (سعودی: دار ابن الجوزی للنشر والتوزیع، ۱۴۲۳ هـ.ق)، ۷۵/۲؛ ابن حزم علی بن احمد اندلسی، المحلی بالآثار (بيروت: دارالفکر، بی تا)، ۳۰۷/۱۲.

آن شدم که مسأله را تحقیق نموده، دیدگاه ترجیحی به اعتبار مکان و زمان را که شایسته اجرای تعزیرات است، روشن نمایم.

۱. فلسفه تعزیرات

تعزیر به معنای نکوهیدن و رد و منع آمده؛ زیرا فرد تعزیر شده را نکوهش نموده از ارتکاب جرایم در آینده زندگی باز می‌دارد. در اصطلاح فقه اسلامی تأدیبی است مادون حد شرعی که به خاطر حق خدای متعال یا حق بندگان در مواردی واجب می‌گردد که حد معین شرعی در آن وجود نداشته باشد و حد معینی ندارد؛ بلکه منوط به رأی امام یا قاضی مسلمین است.^۲ هدف از مشروعیت تعزیرات نکوهش و سرزنش افراد جنایت‌کار و جرایم‌پیشه در جامعه است، از این جهت تعزیرات را کیفی‌های بازدارنده غیرمعین نامیده‌اند؛ زیرا جرایم‌پیشگان را از تکرار جرم و دیگران را از ارتکاب جنایت و ترک واجبات باز می‌دارد.^۳

۲. گونه‌های تعزیرات

مجازات تعزیری که در فقه اسلامی تذکر یافته قرار زیر است:

۱. مجازات بدنی (تازیانه زدن)؛
۲. مجازات حبس و زندانی کردن؛
۳. مجازات با قتل؛
۴. تحقیر و توهین؛
۵. تبعید از شهر محل زندگی یا کشور؛
۶. محدودیت‌ها در خرید و فروش؛
۷. ممنوعیت از کسب‌وکار؛
۸. ممنوع الخروج شدن از شهر و کشور؛
۹. محرومیت از منصب و وظیفه؛
۱۰. سرزنش کردن و سخنان درشت گفتن؛
۱۱. تطهیر یا اطلاع رسانی به مردم؛
۱۲. تحریم مواد غذایی؛ همان کاری که با جان‌پناهنده حرم صورت می‌گیرد؛

^۲ شمس‌الائمه محمد بن احمد سرخسی، المبسوط (بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر و التوزیع، ۱۴۲۱ هـ.ق)، ۳۶/۹؛

ابن‌الهمام، فتح‌القدیر، ۳۴۵/۵.

^۳ ابراهیم بن علی یعمری بن فرحون، تبصرة الحکام (قاهره: مکتبة الکللیات الأزهریة، ۱۴۰۶ هـ.ش)، ۳۶۶/۱ - ۳۶۸ -

۳۷۰؛ ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، الأحکام السلطانیة (قاهره: دار الحدیث، بی‌تا)، ۴۲۴.

۱۳. احضار در مجلس قضا؛

۱۴. اعلام مجرم جرم؛

۱۵. قطع رابطه؛

۱۶. جریمه مالی که به دو شکل ممکن است: الف: اخذ پول و تملک و مصادره آن. ب:

توقیف موقت مال و برگرداندن آن در پایان مدت به صاحبش.^۴

یکی از گونه‌های فوق مجازات و جریمه‌های تعزیری، جریمه مالی یا نقدی است که بازدارندگی آن از جرم و جنایت در زمینه‌های مختلف قانون‌گذاری تجربه گردیده و به اثبات رسیده است.

۳. تفاوت‌های حد و تعزیر

میان حد و تعزیر تفاوت‌هایی وجود دارد که در زیر بیان می‌گردد:

۱. حدود از سوی شریعت معین است و تعزیرات از سوی شارع معین نیست، بلکه مفوض

به رأی امام، حاکم و قاضی است؛

۲. حدود با شبهات برطرف می‌گردد، اما تعزیرات با شبهات واجب می‌گردد؛

۳. حدود بر کودکان واجب نیست، اما تعزیرات بر کودکان هم وارد است؛

۴. حدود بر ذمی وارد است؛^۵

۵. حد و اجرای مختص به حاکم و قضاء است؛ اما تعزیر را غیر حاکم و قاضی مانند شوهر

و بادار نیز می‌توانند اجراء کنند؛

۶. رجوع در حد مفید است؛ اما در تعزیر کارآمد نیست؛

۷. در حدود سفارش و شفاعت مجاز نیست؛ اما نباید حدود را ترک کند و گاهی با تقادم

ساقط می‌شود؛ اما تعزیر بر عکس آن است.^۶

۴. تعزیر در اسلام

شریعت اسلام نیز به مانند دیگر شرایع آسمانی برای پاک‌سازی جامعه از انواع ظلم و ستم، انحراف

و فساد، افزون بر تشریع حدود در جرایم ویژه، مرتکب‌شوندگان دیگر جرایم را نیز مستحق

مجازات و سرزنش دانسته و اختیار این‌گونه مجازات‌ها و تعیین کم و کیف آن‌ها را به خود انسان‌ها

^۴ ابن‌الشنحه محمد بن احمد حلبی، *لسان‌الحکام* (قاهره: مصطفی‌البابی الحلبي، ۱۳۹۳ هـ.ش)، ۴۰۱؛ ابن‌فرحون،

تبصرة‌الحکام في أصول‌الأقضية ومناهج‌الأحكام (قاهره: مکتبة‌الکلیات‌الأزهرية، ۱۴۰۶ هـ.ش)، ۲۹۰/۲؛ ابن

عابدین، *رد‌المحتار* (بیروت: دار‌الفکر، ۱۴۱۲ هـ.ش)، ۴/۶۱.

^۵ محمد علی تهانوی، *کشاف اصطلاحات‌الفنون و العلوم* (بیروت: مکتبة‌لبنان‌ناشرون، ۱۹۹۶ م)، ۴۸۶/۱.

^۶ ابن‌عابدین شامی، *رد‌المحتار*، ۴/۶۰.

و به‌ویژه به حکام آن‌ها داده است.^۷ این تعزیرات در واقع مجازاتی است که از طرف حاکمیت اسلامی به منظور حفظ نظم و رعایت مصلحت جامعه در قبال تخلف از قانون، مقررات و نظام اسلامی تعیین می‌گردد. جرمه مالی یا نقدی عبارت از پرداخت مال به کیفر انجام جرمی است که فرد به آن محکوم می‌گردد.

پرسش اساسی در این مورد این است که آیا حکومت اسلامی می‌تواند مجرمان را محکوم به تعزیر مالی یا جرمه نقدی کند؟ به عبارت دیگر آیا قلمرو تعزیرات بازدارنده محدود به ضرب، حبس و توبیخ است یا عمومیت دارد و حاکم شرع می‌تواند، هرگونه تعزیر بازدارنده را شامل تعزیرات کند؟ به عبارت دیگر آیا تعزیر تنها اختصاص به کیفر بدنی دارد یا جرمه‌های مالی نیز می‌توانند تعزیر باشد؟

۵. جواز و عدم جواز جرمه مالی

جرمه مالی و نقدی از مسائل اجتهادی است. در مورد مشروعیت و عدم مشروعیت یا به عبارت دیگر درباره جواز و عدم جواز آن، فقهای امت و اندیشه‌وران اسلامی اختلاف نظر دارند. برخی مانند: امام مالک بن انس اصبحی، صاحب مذهب مالکیه و ابو یوسف یعقوب القاضی صاحب امام ابی حنیفه و امام احمد بن حنبل صاحب مذهب حنبلیه رحمه الله تعالی، قائل به جواز و برخی مانند: امام ابوحنیفه صاحب مذهب حنفیه، امام محمد بن حسن شیبانی و امام محمد بن ادريس شافعی صاحب مذهب شافعیه رحمه الله تعالی، قائل به عدم جواز و مشروعیت هستند. در زیر به بررسی این دو دیدگاه می‌پردازیم:

۵.۱. دیدگاه مانعین

برخی علماء فقه و اندیشه‌وران اسلامی متقدم و معاصر مانند جمهور حنفیه از جمله امام ابوحنیفه، امام محمد، جمهور مالکی‌ها، شافعی در مذهب جدید و حنابله در برخی موارد، تعزیر و جرمه مالی را مشروع نمی‌دانند؛ زیرا جرمه مالی منسوخ، غصب و تلف مال دیگران و وسیله باز شدن درب ظلم ستمگران و سوء استفاده دستگاه حکومت است و برای آن آیات و روایات دلایل عقلی را مستند می‌سازند.^۸

^۷ ابن عابدین، ردالمحتار، ۶۰/۴.

^۸ ابن نجیم زین‌الدین بن ابراهیم مصری، البحر الرائق (بیروت: دار الکتب الاسلامی، بی تا)، ۴۴/۵؛ ابن عابدین، رد المحتار، ۶۶/۴؛ ابن رشد محمد بن احمد قرطبی، بدایه المجتهد (قاہرہ: مطبعہ مصطفی البابی الحلبي واولاده، ۱۳۹۵ هـ.ق)، ۳۱۹/۹؛ ابو عبد الله محمد بن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن (قاہرہ: دار الکتب المصریہ، ۱۳۸۴ هـ.ق)، ۲۶۰/۴؛ محی الدین یحیی بن شرف النووی، المجموع (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ هـ.ق)، ۳۳۷/۵؛ ابن

۵. ۱. ۱. ادله مانعین

۱. آیات قرآن

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^۹.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾^{۱۰}.

۲. روایات نبوی

إِكْلُ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرَضُهُ^{۱۱}.

إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا^{۱۲}.

روش استدلال از آیات و احادیث این است که تمامی این آیات و احادیث خوردن مال مردم را به طریق باطل با تمامی صورت هایش، حرام می داند. جرمه مالی یا گرفتن مال جنایت کار به خاطر ارتکاب جرمه شکلی از خوردن مال مردم به طریق باطل است و گرفتن مال مردم بدون رضایت آنان نوعی از غضب فرد قوی بر فرد ضعیف شمرده می شود.^{۱۳}

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ، أَنَّهَا سَمِعَتْهُ، تَعْنِي النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَيْسَ فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ^{۱۴}.

روش استدلال این است که در حدیث شریف تنها یک صورت گرفتن مال مردم مشخص شده که زکات است، علاوه از این گرفتن مال مردم گناه و حرام است.

۳. عقل

در صورت اجرای مجازات مالی و نقدی، ظالمان به گرفتن مال مردم راه می یابند و مال مردم را به روش های مختلف می گیرند. دیگر این که در مجازات مالی میان ثروتمند و ناتوان تفکیک طبقاتی

قدامه عبدالله بن احمد حنبلی، المعنی (مصر: مکتبه القا، ۱۳۸۸ هـ.ق)، ۴۲۸/۲؛ محمد بن ادریس شافعی، الام (بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۰ هـ.ق)، ۲۵۶/۴.

^۹ البقره ۱/۱۸۸.

^{۱۰} النساء ۴/۲۹.

^{۱۱} مسلم بن الحجاج نیشاپوری، صحیح مسلم، محقق. محمد فواد عبد الباقي (بیروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا)، "تحريم ظلم مسلم"، ۱۰ (۲۵۶۴).

^{۱۲} مسلم، "تحريم ظلم مسلم"، ۱۹ (۱۲۱۸).

^{۱۳} عبدالرحمن بن ناصر سعدي، تيسير الكريم الرحمن (بيروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۲۰ هـ.ق)، ۸۸/۱؛ محمد طاهر بن محمد بن عاشور، التحرير والتنوير (بيروت: مؤسسه التاريخ العربي، ۱۴۲۰ هـ.ق)، ۱۸۷/۲.

^{۱۴} ابی عبدالله محمد بن یزید بن ماجه قزوینی، سنن ابن ماجه، تحقیق. محمد فواد عبد الباقي (بیروت: دار الفكر، بی تا)، "زکات"، ۳ (۱۷۸۹)؛ محمد ترمذی، السنن (بیروت: دار الرساله العالمیه، ۱۴۳۰)، "الزکاة"، ۲۷ (۶۶۰).

به وجود می آید؛ چنان که ثروتمند می تواند پرداخت کند و ناتوان و کم بضاعت توان پرداخت را ندارد.

۴. نسخ

مانعین جواز مجازات مالی ادعا دارند که دلایل مشروعیت مجازات مالی در ابتدای اسلام بود، هنگامی که آیات و احادیث، تحریم خوردن مال مردم به طریق باطل نازل شد؛ حدود فرض و زکات مشروع شد، جز زکات گرفتن مال مردم ممنوع و مجازات مالی منسوخ گردید. امام ماوردی رحمه الله می نویسد: [أَنَّ الْعُقُوبَاتِ قَبْلَ الْحُدُودِ كَانَتْ بِالْغَرَامَاتِ فَلَمَّا فُرِضَتِ الْحُدُودُ سَقَطَ الْغُرْمُ].^{۱۵}

۵. ۲. دیدگاه مجوزین

برخی مانند علماء فقه و اندیشه وران اسلامی مانند ابو یوسف، امام شافعی در قول قدیم، امام مالک در قول مشهور، ابن تیمیه، ابن قیم جوزی و امام ابن حزم اندلسی رحمه الله جرمه مالی و نقدی را مشروع می دانند و برای مبانی مشروعیت آن به آیات، روایات، آثار صحابه و دلیل عقلی استناد می کنند.^{۱۶}

۵. ۲. ۱. ادله مجوزین

اصحاب این دیدگاه از روایات، آثار صحابه و ادله عقلی استدلال کرده اند:

۱. آیات

خدای متعال درباره تعامل حضرت موسی با گوساله بنی اسرائیل چنین می فرماید: ﴿وَأَنْظِرْ إِلَىٰ إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْهَرَيْتَهُ ثُمَّ لِنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾؛^{۱۷} "موسی به سامری گفت: اینک هم (گوساله) معبودت را که پیوسته به عبادتت می پرداختی بنگر و ببین که چگونه آنرا می سوزانیم و سپس خاکسترش را به دریا می ریزیم و می پرکنیم.

طبق صراحت قرآن کریم این اله سامری که گوساله ساخته شده از طلای بنی اسرائیل بود ﴿وَ اتَّخَذَ قَوْمٌ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ﴾،^{۱۸} آن مجسمه از طلای مردم را حضرت موسی علیه السلام برای تحقیر و توهین سوزاند و پس از سوزاندن، ذراتش را به دریا ریخت. اکنون

^{۱۵} ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، الحاوی الکبیر (قاهره: دار الحدیث، بی تا)، ۳۴۳/۱۳.

^{۱۶} ابن الهمام، فتح القدیر، ۳۴۵/۵؛ ابن عابدین شامی، رد المحتار، ۱۸۴/۳؛ ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی، المهذب (بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا)، ۲۶۲/۱؛ ابن تیمیه احمد بن عبدالحلیم حرانی، الحسبه فی الاسلام (بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا)، ۴۹/۱؛ الجوزیه، الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة ۳۸۶؛ ابن قیم محمد بن ابی بکر الجوزیه، اعلام الموقعین (سعودی: دار ابن الجوزی للنشر والتوزیع، ۱۴۲۳ ه.ق)، ۷۵/۲. ابن حزم علی بن احمد اندلسی، المحلی بالآثار (بیروت: دارالفکر، بی تا)، ۳۰۷/۱۲؛ ابن فرحون، تبصره الحکام، ۲۹۰/۲ - ۲۹۴.

^{۱۷} طه ۹۷/۲۰.

^{۱۸} الاعراف ۱۴۸/۷.

پرسش اساسی این است که: آیا سوزاندن و سپس ریختن این همه طلای مردم به دریا مجاز است؟ آیا این تلف مال مردم و اسراف محسوب نمی‌شود؟

پاسخ این است که این جای یک هدف عالی و مصلحت مهم مردم و جامعه در نظر بود که آن کوبیدن فکر بت‌پرستی در فکر و خاطر مردم بود، روی این هدف و مصلحت لازم شد که با بتی هرچند از مال مردم این چنین معامله شود؛ تا مبادا ماده فساد در میان مردم باقی بماند و در آینده‌ها برای بعضی مردم مایه وسوسه‌انگیز شود. حضرت موسی علیه‌السلام اگر طلاهایی را که در ساختن گوساله به کار رفته بود، باقی می‌گذاشت و در میان مردم تقسیم می‌کرد، ممکن بود روزی افراد جاهل و نادان به نظر قداست به آن نگاه کنند و خاطره گوساله‌پرستی از نو در آن‌ها زنده شود؛ بنابراین، این ماده گران‌قیمت و مال مردم را فدای حفظ اعتقاد مردم نمود. این نوع از جریمه مالی است که به خاطر مصلحت حفظ اعتقاد اعمال گردیده است.^{۱۹}

۲. روایات

از احادیثی که به مشروعیت مجازات مالی صراحت دارند، چنین استدلال می‌کنند.

۱. در سیرت نبی کریم صلی‌الله‌علیه و سلم ثابت است که ایشان پس از نزول آیه مسجد ضرار^{۲۰} دستور داد که مسجد ضرار منافقان آتش زده شود، چنان‌که آتش زده شد و حریق گردید.^{۳۹} این تحریق دلیل جواز مجازات مالی است.

۲. در سیرت نبوی ثابت است که ایشان در روز خیبر دیگرهای مملو از گوشت خر را دستور دادند که مواد آن ریخته شود و خود آن‌ها شکستاده شود، چنان‌که ریخته و شکستاده شد. در حدیثی به روایت سلمه بن اکوع چنین می‌خوانیم: **{أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى نِيرَانًا تُوَقَّدُ يَوْمَ خَيْبَرَ، قَالَ: عَلَيَّ مَا تُوَقَّدُ هَذِهِ النَّيْرَانَ؟، قَالُوا عَلَى الْحُمْرِ الْإِنْسِيَّةِ، قَالَ: اكْسِرُوهَا، وَأَهْرِقُوهَا، قَالُوا: أَلَا نُهْرِيقُهَا، وَنَعْسِلُهَا، قَالَ: اغْسِلُوهَا}**.^{۲۱}

اتلاف گوشت خر و شکستادن دیگرهای که گوشت خر در آن‌ها پخته می‌شد، نوعی از مجازات مالی است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه و سلم آن را اجرا نموده‌اند. ابن بطال رحمه‌الله می‌گوید:

«وهذه القصة أصل في جواز العقوبة في المال».^{۲۲}

^{۱۹} عبدالله بن عمر بیضاوی، *انوار التنزیل* (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ه.ق.)، ۳۷/۴؛ وهبه بن مصطفی زحیلی، *التفسیر المنیر* (دمشق: دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ه.ق.)، ۲۷۲/۱۶.

^{۲۰} التوبه ۱۰۷/۹.

^{۲۱} محمد بن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری* (بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ه.ق.)، "مظالم و الغصب"، ۳۲ (۲۴۷۷).

^{۲۲} ابن بطال ابوالحسن علی بن خلف قرطبی، *شرح صحیح البخاری* (ریاض: مکتبه‌الرشد، ۱۴۲۳ ه.ق.)، ۲۳۷/۵.

۳. در سیرت نبوی ذکر شده که ایشان به حریق کردن دو لباس معصفر دستور دادند، عبدالله بن عمرو رضی الله عنه چنین روایت می‌کند: [رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ثَوْبَيْنِ مُعْصَفَرَيْنِ، فَقَالَ: أُمَّكَ أَمَرْتَكِ بِهَذَا؟ قُلْتُ: أَعَسَلَهُمَا، قَالَ: «بَلْ أَحْرَقَهُمَا»].^{۲۳} آتش زدن لباس معصفر دلیل صریح در جواز مجازات مالی است. امام النووی رحمه الله می‌گوید: [وَأَمَّا الْأَمْرُ بِأَحْرَاقِهِمَا فَفَقِيلَ هُوَ عَقُوبَةٌ وَتَغْلِيظٌ لِرُجْرِهِ وَرَجْرٍ غَيْرِهِ عَنْ مِثْلِ هَذَا الْفِعْلِ].^{۲۴} امیرمحمد صنعانی می‌گوید: [وَفِيهِ حُجَّةٌ عَلَى الْعُقُوبَةِ بِاتِّلَافِ الْمَالِ، وَهُوَ أَى أَمْرٍ ابْنِ عَمْرٍو بِتَحْرِيقِهَا].^{۲۵}

۴. پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم برای مجازات مانعین زکات دستور داده تا خود زکات و برخی از مال او نیز گرفته شود، در روایتی چنین می‌خوانیم: [عَنْ بَهْزِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي كُلِّ سَائِمَةٍ إِبِلٍ فِي أَرْبَعِينَ بِنْتُ لُبُونٍ وَلَا يَفْرُقُ إِبِلٌ عَنْ حِسَابِهَا مَنْ أَعْطَاهَا مُؤْتَجِرًا]. قَالَ ابْنُ الْعَلَاءِ «مُؤْتَجِرًا بِهَا. فَلَهُ أَجْرُهَا وَمَنْ مَتَّعَهَا فَإِنَّا أَخَذُوهَا وَسَطَرْنَا مَالَهُ عَزْمَةً مِنْ عَزَمَاتِ رَبَّنَا عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ لِأَلِ مُحَمَّدٍ مِنْهَا شَيْءٌ».^{۲۶} در این حدیث که پیامبر صلی الله علیه و سلم به گرفتن زکات مستحق و برخی از مال مانع زکات را دستور داده است، این دلیل جواز مال به‌گونه جرمه مالی و مجازات تخلف از قانون زکات است.

۵. در سیرت نبوی ذکر شده که ایشان دزد میوه سر درخت را به پرداخت جرمه مالی محکوم کرده‌اند، در حدیثی چنین می‌خوانیم: [عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الثَّمْرِ الْمُعْلَقِ فَقَالَ «مَنْ أَصَابَ فِيهِ مِنْ ذِي حَاجَةٍ غَيْرِ مُتَّخِذِ حُبْنَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَمَنْ خَرَجَ بِشَيْءٍ مِنْهُ فَلَعَلِيهِ غَرَامَةٌ مِثْلِيهِ وَالْعُقُوبَةُ وَمَنْ سَرَقَ مِنْهُ شَيْئًا بَعْدَ أَنْ يُنْوِيَهُ الْجَرِينَ فَبَلَّغَ ثَمَنَ الْمِجَنِّ فَلَعَلِيهِ الْقَطْعُ»].^{۲۷} در این حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم بر دزد میوه که سر درختان بود به پرداخت تاوان مالی یا تاوان نقدی حکم کرده که خود دلیل واضح برای جواز مجازات مالی است.

۳. آثار و رفتار صحابه

مجوزان علاوه بر احادیث رسیده از سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم از آثار و رفتار صحابه کرام رضی الله عنه نیز استدلال کرده‌اند:

^{۲۳} نیشاپوری، صحیح مسلم، "اللباس و الزينه"، ۴ (۲۰۷۷).

^{۲۴} الامام ابی زکریا محی الدین یحیی بن شرف النووی، المنهاج شرح صحیح مسلم (بیروت: دار احیا التراث العربی، طبع الثانی، ۱۳۹۲ هـ.ق.)، ۵۶/۱۴.

^{۲۵} محمد بن اسماعیل صنعانی، سبل السلام (قاهره: مکتبه مصطفی البابی الحلبي، ۱۳۷۹ هـ.ق.)، ۴۶۱/۱.

^{۲۶} ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی، سنن ابی داود (بیروت: دار الرساله العالمیه، ۱۴۳۰ هـ.ق.)، "زکات"، ۴ (۱۵۷۵).

^{۲۷} ابوداود سجستانی، سنن ابی داود، "اللقظه"، ۱ (۱۷۱۰).

۱. آتش زدن مکان شراب‌نوشی، حضرت عمر بن خطاب و علی مرتضی رضی‌الله‌عنهما دستور داده‌اند که مکان شراب‌نوشی آتش زده شود، نیز فاروق اعظم دستور داده‌اند که قصر اعمار کرده سعد بن ابی وقاص تخریب شود تا از انظار مردم مخفی نگردد.^{۲۸}

این رفتار و عملکرد حضرت عمر فاروق و حضرت علی مرتضی؛ یعنی آتش زدن مکان شراب‌نوشی و تخریب قصر سعد بر جواز مشروعیت مجازات مالی دلالت دارد.

۲. حضرت عمر فاروق تاوان شتر دزدیده شده‌ای را که از مردی از قبیله مزینه بود بر بردگان حاطب بن ابی بلتعنه که آنرا کشته و خورده بودند، ضمن بریدن دست‌های آنان بر خود حاطب حکم کرد که دوچند قیمت آنرا که ۴۰۰ درهم بود، مبلغ ۸۰۰ درهم بپردازد. یحیی بن عبدالرحمن بن حاطب چنین روایت می‌کند: {عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَاطِبٍ: أَنَّ رَقِيقًا لِحَاطِبٍ سَرَقُوا نَاقَةً لِرَجُلٍ مِنْ مَزِينَةَ، فَاتَّخَرُوهَا، فَرَفَعَ ذَلِكَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَأَمَرَ كَثِيرَ بْنَ الصَّلْتِ أَنْ يَقْطَعَ أَيْدِيَهُمْ، ثُمَّ قَالَ عُمَرُ: إِنِّي أَرَاكَ تُجِيعُهُمْ، ثُمَّ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: وَاللَّهِ لِأَعْرَمْتُكَ غُرْمًا يَشُقُّ عَلَيْكَ، ثُمَّ قَالَ لِلْمُرْتَبِي: كَمْ ثَمَنَ نَاقَتِكَ؟ قَالَ: أَرْبَعُمِائَةِ دِرْهَمٍ، فَقَالَ عُمَرُ: أَعْطَهُ ثَمَانِمِائَةَ دِرْهَمٍ}.^{۲۹} پس از دقت در این داستان روشن می‌شود که عمر فاروق بر حاطب قیمت دوچند شتر که ۸۰۰ درهم می‌شود به‌گونه مجازات مالی حکم کرده‌اند، برای این که او بردگان خود را گرسنه نگهداشته که باعث سرقت و دزدی آنان گردیده است.

۴. دلیل عقلی

خدای متعال برخی از کفارات مالی را بر برخی از مخالف‌های قانونی فرض گردانیده است، مانند: کفاره ظهار و کفاره حنث یمین. این‌ها مخالفت‌های شرعی هستند که کفاره آن‌ها با مال پرداخته می‌شود و این دلیل جواز مجازات مالی در برابر مخالفت‌های شرعی مردم است. تعریف کفاره نیز همین‌گونه است، عبدالرؤف مناوی رحمه‌الله می‌نویسد: «و شرعاً ما وجب على الجاني جبراً لما منه وقع، وزجر عن مثله».^{۳۰}

ابن قیم محمد بن ابی بکر الجوزیه می‌نویسد: «وإذا شُرعت العقوبة المالية في حقِّ الله الذي مسامحته به أكثر من استيفائه فلأنَّ تُشَرع في حق العبد الشحيح أولى وأحرى».^{۳۱}

^{۲۸} ابن تیمیه احمد بن عبدالحلیم حرانی، الحسبة فی الاسلام (بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا)، ۵۳.

^{۲۹} مالک بن انس اصبحی، الموطأ (بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۶ هـ.ق)، ۷۴۷/۲؛ ابوجعفر احمد بن محمد طحاوی، شرح مشکل ال آثار (بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۵ هـ.ق)، ۳۶۵/۱۳.

^{۳۰} عبدالرؤف مناوی، التوقیف علی مهمات التعاریف (بیروت: دار الفكر المعاصر، ۱۴۱۰ هـ.ق)، ۲۸۲.

^{۳۱} ابن قیم محمد بن ابی بکر جوزی، إعلام الموقعین (سعودی: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ۱۴۲۳ هـ.ق)، ۸۶/۳.

۵. قیاس اولویت

انسان‌ها به حکم شریعت اسلام و قوه عقل، بر مال و جان خود مسلط هستند، همان‌گونه که کسی حق ندارد که در جان و تن انسان‌ها تصرف نماید، حق ندارد که بدون اجازه آنان در مال آن‌ها تصرف نماید. سلطه بر مال از امور و لواحق سلطه بر نفس است، همان‌گونه که جهت بازدارندگی از جرم و تأدیب نقص سلطه بر نفس با تحمیل ضرب و آسیب‌های بدنی، جایز است، از طریق قیاس اولویت نقص سلطه بر مال از طریق مجازات مالی و جرمه‌های نقدی، به طریق اولی جایز است.^{۳۲}

۶. مصلحت مردم و جامعه

تعزیرات در مجموع امر عبادی و تعبدی نیست که مصلحت غیبی و الهی داشته باشد و برای ما معلوم نباشد؛ بلکه هدف از تعزیرات در شریعت اسلامی، ادب کردن مجرمان و جنایت‌پیشگان است؛ تا وسیله بازدارندگی عاملان جرم و جنایت و سبب عبرت‌آموزی جامعه گردد و بدین وسیله فرد و جامعه اصلاح، فضای اجتماع آرام و بنای نظام سیاسی استقرار و استحکام یابد. از همین جهت است که شریعت اسلامی تعیین نوع و میزان مجازات‌های تعزیری را از صلاحیت حاکم و مشرف بر امور جامعه اسلامی قرار داده و به‌دوش او گذاشته است؛ اما این صلاحیت حاکم آزادی کامل نیست؛ تا جرمه تعزیری را مطابق میل نفس خود تعیین کند؛ بلکه تعیینات آنرا از یک‌سو مطابق مصالح اجتماعی و دفاع از نظم عمومی جامعه قرار داده و از سوی دیگر بایستی با مبانی مستندات کلی و روح شریعت اسلامی مخالف نباشد؛ تا از یک‌سو اعمال تمایلات نفسانی حاکم منجر به تعدی، ظلم و استبداد بر جامعه نگردد، از سوی دیگر مبانی و اصول کلی شریعت اسلام لگدمال نگردد؛ بنابراین، اعمال جرمه مالی و نقدی که اصل بازدارندگی جرم، جنایت و فساد در جامعه دارد، از وسایل بازدارنده فساد و جنایت در مسائل فقه حکومتی، باعث استقرار و آرامش نظم سیاسی در حکومت اسلامی می‌گردد. پس بایسته حاکم مسلمان است که به‌خاطر مصالح علیای رعیت، جامعه و دولت این جرمه را اعمال نماید. وهبه زحیلی می‌نویسد: «ویقوم بالتعزیر ولی الأمر أو نائبه. ویكون التعزیر إما بالضرب، أو بالحبس أو بالتویخ، ونحوها بحسب ما یراه ولی الأمر رادعاً للشخص، بحسب اختلاف حالات الناس؛ صلاحیت انجام تعزیرات را حاکم یا نائب وی دارد. و تعزیر با زدن، یا با حبس، یا با سرزنش و مانند آن می‌باشد. طبق نظر حاکم طوری

^{۳۲} قیاس اولویت برگرفته از آیه شریفه «لا تقل لهما أف» است که ملاک حکم در فرع از ملاک حکم در اصل اقوی باشد.

انجام می‌شود که بازدارنده مردم از جنایت باشد و این تعزیر طبق حالات مختلف مردم انجام می‌شود.^{۳۳}

وی همچنان می‌نویسد: «فلنأخذ فی مجال وضع القوانين المستمدة من الفقه بالرأی الذی یحقق مصلحة الناس، وحاجة التعامل، ویتلاءم مع التطورات الزمنية، والأعراف الصحیحة التی لا تصادم الشریعة؛ پس در میدان وضع قوانین ناشی و برگرفته از فقه همان نظری را انتخاب کنیم که به مصلحت و نفع مردم باشد، تعامل مردم به آن نیاز داشته باشد و با تحولات زمان سازگار باشد.»^{۳۴}

۷. ضرورت حفظ نظام

هدف از تأسیس نظام و حکومت اسلامی، تنظیم امور مردم و جامعه، اصلاح امور و جبران نقایص و جلوگیری از انحرافات، گسترش معروف و نیکی‌ها و جلوگیری از منکرات و فساد، ترویج ارزش‌های اسلامی و قطع کردن ریشه‌های بی‌ارزشی‌ها است؛ بنابراین، بر حاکم فقیه واجب است که مصلحت نظام و دولت اسلامی را بداند و هر آنچه برای آن مصلحت است را انجام دهد.

تعزیرات با تمامی انواعش برای اصلاح مجرمان و تربیت منحرفان است، مجازات‌های که حکومت برای متجاوزین وضع می‌کند، از باب تعزیر است؛ زیرا تعزیر تأدیب با مجازات بازدارنده برای کسی است که مرتکب عمل مخالف قانون شده باشد، فرق نمی‌کند که جرم در برابر نقض شریعت باشد یا در برابر قانون نظام حکومت. پس اگر حاکم فقیه برای بازدارندگی در جرائم تعزیری، مصلحت را در گرفتن جریمه مالی و نقدی دید، با در نظر داشت مصالح ملی و بین‌المللی و حفظ نظام اسلامی می‌تواند، جریمه نقدی را مقرر نماید. این اختیار برای حاکم فقیه که شریعت در این باب برای او بسط ید عطا کرده به دلیل اولویت حفظ نظام ثابت است. چنان‌که در جرائم نقدی در قانون گمرکات، رانندگی و دیگر قوانین حکومتی وضع گردیده و اجرا می‌شود. حاکم دولت اسلامی وظیفه دارد که از انتظام و نظام اسلامی در کشور حفاظت کند، هرکسی که در نظم جامعه اختلال ایجاد می‌کند، باعث فساد و تجاوز بر حقوق دیگران و نقض قانون شرع یا دولت می‌گردد را علاوه بر سایر تعزیرات، تعزیر مالی نماید، چنانچه از سیره حضرت عمر فاروق رضی‌الله‌عنه در مواردی قابل استفاده است و فرق نمی‌کند که تعزیر به‌طور مستقیم باشد یا به واسطه عمال و کارگزاران دولت.^{۳۵}

^{۳۳} وهبه زحیلی، الفقه الإسلامی وأدلته (دمشق: دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ هـ.ق)، ۵۵۹۲/۷.

^{۳۴} زحیلی، الفقه الإسلامی، ۲۱/۱.

^{۳۵} زحیلی، الفقه الإسلامی، ۵۱۹/۷.

۶. علت اختلاف فقهاء

ظاهر است که فقهاء و اندیشه‌وران امت در این مسأله اختلاف نظر دارند و ریشه‌های اختلاف آنان در این مسأله به اسباب زیر برمی‌گردد:

دلایل وارده در باب این مسأله، دلایل ظنی بوده، بنابراین رأی و نظر در آن گنجایش دارد و از این جهت آراء و دیدگاه‌های مختلف به‌وجود آمدند. برخی قائل به نسخ هستند و می‌پندارند که دلایل جواز مجازات مالی منسوخ گردیده‌اند؛ بنابراین، اختلاف نظر به‌وجود آمد.

تطبیق قاعدهٔ سد ذرایع در مسأله مجازات مالی، به این معنا که: برخی منع مجازات مالی را ذریعهٔ بستن دروازهٔ خوردن مال مردم به ناحق پنداشتند، قاعده را اعمال نموده و مسأله را ممنوع قرار دادند، برخی دیگری خوردن مال مردم به روش باطل و ناحق را نادرست پنداشتند و نیازی به اعمال قاعدهٔ سد ذرایع در باب این مسأله نمی‌دانند؛ بنابراین در مسأله اختلاف به‌وجود آمده است. لذا، منع مجازات مالی، امر منصوصی نیست و از باب مسأله اجتهادی می‌توان، نظری برگزید که بازدارندهٔ تخلفات و به نفع مردم و جامعه باشد.

۷. بررسی و ترجیح

۱.۷. بررسی ادله مانعان

از عموم آیات و احادیث استدلال کردند که جرمهٔ مالی در واقع خوردن مال مردم به ناحق است. این استدلال نوعی تکلف است، به‌ویژه احادیث صریح از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم نقل گردیده که آن حضرت به جرمهٔ مالی برای متخلفان و مرتکبان منهیات دستور داده‌اند. علاوه بر این احادیثی که مجوزین در باب جواز جرمهٔ مالی نقل کرده‌اند، آیات عام را تخصیص می‌کند و مطابق قاعدهٔ اصولی «خاص بر عام مقدم است».

این که می‌گویند جرمهٔ مالی گرفتن مال مردم بدون رضا و رغبت ایشان است. این گونه گرفتن مقصود مجازات کردن است؛ زیرا با همین گونه گرفتن زجر و سرزنش صورت می‌گیرد. این گرفتن، گرفتن مال به گونهٔ ناحق شمرده نمی‌شود؛ بلکه این گرفتن جزای همان ارتکاب جرم و تخلفی است که این سرزنش جرمهٔ مالی را مستحق گردیده‌اند.

استدلال از حدیث پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم که فرمود: در مال به‌جز از زکات دیگر حقی وجود ندارد، نخست این که در صحت این حدیث اختلاف نظر وجود دارد و امام بیهقی سند آنرا غیرمحمفوظ گفته‌اند و دوم این که روایت دیگری منقول است که: «فی المال حق سوی الزکاة؛ در مال به‌جز زکات حق دیگری نیز وجود دارد».^{۳۳}

^{۳۳} بدرالدین محمود بن احمد عینی، عمده القاری (بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا)، ۲۳۷/۸.

این که می‌گویند که مشروعیت جریمه مالی سبب می‌شود که حکام ظالم بر اموال و دارایی مردم راه یابند و مسلط شوند، در پاسخ باید گفت که حاکمان جریمه مالی را به مصارف شخصی خود نمی‌رسانند که بر اموال مردم مسلط گردند؛ بلکه برای مصالح مسلمین به مصرف می‌رسانند و به حساب بیت‌المال و خزینه عمومی دولت و حکومت اسلامی واریز می‌گردد. دیگر این که وجود دولت اسلامی و قانون‌مداری نظام اسلامی دست ظالمان را از وقوع ظلم بر بندگان خدا کوتاه و ممنوع می‌کند. حاکمی که جریمه مالی را مجاز قرار می‌دهد در سایه دولت اسلامی جواز می‌دهد که ادعای اقامه عدل و احسان را دارد. علماء و فقیهان که از ناحیه تسلط ظالمان بر اموال مردم هراس داشتند و جریمه مالی را ممنوع قراردادند، در عصری بود که حاکمان پابند حدود قوانین الهی نبودند و مال مردم را به ناحق می‌خوردند، پس منع آن‌ها عمومی و مطلق نبود؛ بلکه برای زمان مخصوص و فضای ویژه‌ای بود.^{۳۷} دیگر این که در اختیار حکام خزانه کامل دولت قرار دارد و اگر خدشه ظلم وجود دارد، می‌باید به بودن خزانه کشور به دست آن‌ها راضی نباشیم؛ زیرا وقتی که شما تسلط آنان را بر مال خود تحمل نمی‌کنید، پس تسلط آنان را بر مال دولت و خزانه کشور چطور تحمل می‌کنید؟

این که فرمودند جریمه‌های مالی میان مالداران و فقراء تبعیض طبقاتی ایجاد می‌کند، باید گفت که جرائم مالی از این که زیرمجموعه باب تعزیرات بودند، کمیت و کیفیت آن‌ها در اختیار قاضی قرار داده شده، قضات آن را بدون بررسی عمیق در قضیه و بدون تناسب جریمه با جرم صادر نمی‌کنند، این چنین باعث تبعیض طبقاتی نمی‌گردد؛ بلکه قاضی مطابق حال فقیر و ثروتمند فیصله خواهد کرد.^{۳۸}

این که می‌گویند جریمه مالی منسوخ است، علامه طرابلسی و ابن رجب حنبلی در این زمینه می‌گویند: ادعای نسخ جرائم مالی به خاطر تلف کردن اموال، درست نیست؛ زیرا شریعت اسلامی آن را مجاز می‌داند، چنان که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم به حریق کردن لباس معصفر و موارد دیگر دستور داده‌اند.^{۳۹} دیگر این که چگونه ممکن است که نص عام مجمل، نصوص خاص در یک موضوعی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم به آن عامل باشد را نسخ کند؛ بنابراین، ادعای نسخ به چند دلیل درست نیست:

۱. دلیل قطعی بر نسخ وجود ندارد.
۲. آثار روایت شده از صحابه بر عامل بودن در این باب، دلالت بر بطلان این دعوا می‌کند.

^{۳۷} حمید محمد قماطی، *العقوبات المالیة بین الشریعة والقانون* (طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزیع والإعلان، ۱۹۸۶، م)، ۶۷.

^{۳۸} عبدالقادر عوده، *التشريع الجنایی مقارنا بالوضعی* (بیروت: دار الکاتب العربی، بی تا)، ۷۰۶/۱.

^{۳۹} علاءالدین طرابلسی، *معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الأحکام* (بیروت: دارالفکر، بی تا)، ۴۴۹/۲.

۲.۷. بررسی ادله مجوزین

حدیث آتش زدن لباس‌های معصفر را مانعان گفته‌اند که حقیقت ندارد؛ بلکه از باب زجر و انکار بر مسأله بوده، در این مورد از روایت ابن ماجه استدلال کرده که در آمده: ابن عمر و آن لباس را آتش زد و چون فردا حضور یافت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم پس از این که دانست آنرا آتش زده‌اند فرمود: چرا آنرا به زنان تان ندادید که پوشیدن آن برای زنان باکی ندارد.^{۴۰} علامه صنعانی در پاسخ به مطلب گفته‌اند که دستور پیامبر به سوختاندن به گونه ندب بود، هنگامی که آنرا آتش زد، فرمودند که چرا آنرا برای بعضی از زنان تان ندادید.^{۴۱}

در مورد حدیث بهز بن حکیم که فرمود: «ما زکات را با برخی از مال او می‌گیریم» مانعان می‌گویند: بهز بن حکیم مشهور نیست و به قول او احتجاج نمی‌شود. در پاسخ گفته شده که بسیاری از اهل علم وی را توثیق کرده‌اند؛ مانند: امام بخاری، امام احمد، امام اسحاق و امام ابن حبان رحمهم الله، بسیاری از دیگران روایات او را صحیح اتفاقی دانسته‌اند؛ مانند: ابن اثیر و دیگران.^{۴۲} در مورد استدلال از حدیث شکستن ظروفی که در آن گوشت خر پخته شده بود، امام نووی می‌فرماید: پیامبر صلی الله علیه و سلم در این مسأله اجتهاد کرده‌اند و بعداً اجتهاد وی تغییر کرد.^{۴۳} در پاسخ گفته‌اند که با وجود صحت و قوت استدلال نووی، با دلالت اشاره ظاهراً مشروعیت را ثابت می‌کند.

۸. ترجیح

با توجه به ادله که در بالا برای مانعین و مجوزین ذکر شده از نظر نگارنده حق با کسانی است که جرمه مالی و نقدی را مشروع می‌دانند؛ به دلایل زیر:

۱. دلایل مجوزین صحت دارد و ادعای نسخ باطل است.
۲. تأثیر مجازات مالی گاهی بر نفس بشری افزون‌تر و مؤثرتر از زدن و زندانی کردن است؛ زیرا از یک سو تعزیرات منحصر در زدن و زندانی کردن نیست، از سوی دیگر تعزیرات در هر زمان و مکان فرق می‌کند، گاهی یک تعزیر در یک شهر اهانت و در شهر دیگر اکرام شمرده می‌شود، از این جهت اختیار آن به حاکم مسلمان داده شده است.^{۴۴} هنگامی که حاکم مسلمان و

^{۴۰} ملا علی قاری، *مرقات المفاتیح* (بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۲ م)، ۲۷۷۰/۷.

^{۴۱} صنعانی، *سبل السلام*، ۴۶۲/۱.

^{۴۲} ابن اثیر مبارک بن محمد جزری، *جامع الاصول* (بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۲ هـ.ق)، ۱۶۶/۱.

^{۴۳} النووی، *شرح صحیح مسلم*، ۱۶۸/۱۲.

^{۴۴} احمد بن ادریس قرافی، *الفروق* (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ هـ.ق)، ۱۸۳/۴؛ ابن فرحون یعمری، *تبصره الاحکام*، ۲۹۱/۲؛ یوسف قرضاوی، *فقه الزکاه* (بیروت: موسسه الرساله، ۱۳۹۳ هـ.ق)، ۷۸/۱.

قاضی آن شهر بر یک مسأله قضاوت و حکم صادر کنند هرچند که آن مسأله اختلافی باشد، حکم حاکم صحت مسأله را تأیید و اختلاف را بر می‌دارد.^{۴۵}

۳. هدف نظام اسلامی و تشکیل دولت اسلامی برقراری عدالت، حفاظت نظم و امنیت مردم و جامعه است، چون از یک سو حاکم مسلمان وظیفه دارد که برای جلوگیری از فساد تعزیرات بازدارنده را وضع نماید و از سوی دیگر جریمه مالی و نقدی در زمان معاصر مؤثرترین تعزیر برای بازدارندگی و جلوگیری از فساد و جرم و جنایت است. پس مناسب است که مسؤول حکومت اسلامی جریمه مالی و نقدی را به‌عنوان مجازات مجرمان و متخلفان تعیین نماید.

۴. قول جواز، قول ابو یوسف رحمه‌الله است، در مسأله قضاوت قول ابو یوسف نسبت به اقوال دیگران قوی است.

۵. مسأله جریمه نقدی، مسأله اجتهادی است. در مسائل اجتهادی قاضی می‌تواند با رأی خود طبق هرکدام دیدگاه‌های اجتهادی حکم و قضاوت کند. قضاوت قاضی بر یک مسأله اجتهادی بیانگر صحت آن نگاه اجتهادی است.^{۴۶}

۶. در جواز جریمه نقدی تیسیر و آسانی در امور مجازات بار می‌آید. اختیار تیسیر و آسانی در امور، سنت گفتاری و رفتاری پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه و سلم است.^{۴۷}

علاوه بر دلایل بالا از آیات، روایات و آثار صحابه، سخنان فقهای اندیشمند نیز این دیدگاه را تقویت می‌کند.

۹. سخنان فقیهان در باب جریمه مالی

فقیهان و اندیشمندان امت اسلامی به‌خاطر مصلحت اجتماع مسلمانان و برقراری نظم و نسق جامعه و بازدارندگی جریمه مالی برای جلوگیری از فساد، انحرافات و تخلفات، جریمه مالی را مجاز قرار داده‌اند. در زیر برای تأیید قول راجح برخی عبارات و اقوال این اندیشه‌وران را می‌آوریم.

۱.۹. سخنان فقیهان حنفی

فقیهان احناف همین اختلاف دیدگاه طرفین و ابو یوسف رحمهم‌الله را ذکر نموده و بسیاری از فقیهان قول جواز ابو یوسف را ترجیح داده، جریمه مالی را در مواردی برای حاکم و قاضی مجاز

^{۴۵} علاء‌الدین کاسانی چنین می‌گوید: «لِمَا عَلِمَ أَنَّ النَّاسَ عَلَىٰ اخْتِلَافِهِمْ فِي الْمَسْأَلَةِ اتَّفَقُوا عَلَيَّ أَنَّ لِلْقَاضِي أَنْ يَقْضِيَ بِأَيِّ الْأَقْوَالِ الَّذِي مَالَ إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ، فَكَانَ قَضَاؤُهُ مُجْمَعًا عَلَيَّ صِحَّتُهُ». علاء‌الدین ابوبکر بن مسعود کاسانی، *بدايع الصنائع في ترتيب الشرائع* (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۶ هـ.ق)، ۱۴/۷. علامه شامی می‌گوید: «لِأَنَّ حُكْمَ الْحَاكِمِ فِي الْمُجْتَهَدِ فِيهِ يَرْفَعُ الْخِلَافَ». ابن عابدین شامی، *رد المحتار*، (۵۳۷/۱)

^{۴۶} علاء‌الدین کاسانی چنین می‌نویسد: «لِمَا عَلِمَ أَنَّ النَّاسَ عَلَىٰ اخْتِلَافِهِمْ فِي الْمَسْأَلَةِ اتَّفَقُوا عَلَيَّ أَنَّ لِلْقَاضِي أَنْ يَقْضِيَ بِأَيِّ الْأَقْوَالِ الَّذِي مَالَ إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ، فَكَانَ قَضَاؤُهُ مُجْمَعًا عَلَيَّ صِحَّتُهُ». کاسانی، *بدايع الصنائع*، ۱۴/۷.

^{۴۷} محمد بن اسماعیل بخاری، *صحيح البخاري* (بيروت: دار طوق النجاة، ۱۴۴۲ هـ.ق)، «الأدب»، ۸۰ (۶۱۲۵).

دانسته‌اند. گفتار فقیهان در این مورد بسیار است، از این میان عبارت چندی از آن‌ها را در زیر می‌آوریم:

۱. علامه ابن نجیم مصری رحمه‌الله جرمه مال را طبق صواب دید قاضی یا حاکم مسلمان جایز دانسته چنین می‌نویسد: «لَمْ يَذْكَرْ مُحَمَّدٌ التَّعْزِيرَ بِأَخْذِ الْمَالِ وَقَدْ قِيلَ رَوَى عَنْ أَبِي يَوْسُفَ أَنَّ التَّعْزِيرَ مِنَ السُّلْطَانِ بِأَخْذِ الْمَالِ جَائِزٌ كَذَا فِي الظَّهْرِيَّةِ وَفِي الخُلَاصَةِ سَمِعْتُ عَنْ ثِقَّةٍ أَنَّ التَّعْزِيرَ بِأَخْذِ الْمَالِ إِنْ رَأَى الْقَاضِي ذَلِكَ أَوْ الْوَالِي جَازَ وَمِنْ جَمَلَةِ ذَلِكَ رَجُلٌ لَا يَحْضُرُ الْجَمَاعَةَ يَجُوزُ تَعْزِيرُهُ بِأَخْذِ الْمَالِ. آه. وَأَفَادَ فِي البَّرَازِيَّةِ أَنَّ مَعْنَى التَّعْزِيرِ بِأَخْذِ الْمَالِ عَلَى الْقَوْلِ بِهِ إِمْسَاكُ شَيْءٍ مِنْ مَالِهِ عَنْهُ مُدَّةً لِيُنْزَجَرَ ثُمَّ يَعِيدُهُ الْحَاكِمُ إِلَيْهِ لِأَنَّ يَأْخُذَهُ الْحَاكِمُ لِنَفْسِهِ أَوْ لِيَبْتِ الْمَالُ كَمَا يَتَوَهَّمُ الظُّلْمَةَ إِذْ لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَخْذَ مَالِ أَحَدٍ بغيرِ سَبَبٍ شَرْعِي وَفِي الْمُجْتَبَى لَمْ يَذْكَرْ كَيْفِيَةَ الْأَخْذِ وَرَأَى أَنَّ يَأْخُذَهَا فِيمَسْكُهَا فَإِنْ أَيْسَ مِنْ تَوْبَتِهِ يَصْرِفُهَا إِلَى مَا يَرَى».^{٤٨}

۲. محمد بابرتی (۷۸۶ هـ.ق / ۱۳۸۴ م) رحمه‌الله پس از بیان گونه‌های تعزیر اقامه آنرا به نیابت از خدای متعال به دوش و اختیار حاکم قرار داده تعزیر با مال یا جرمه مالی را از سوی حاکم و پادشاه طبق دیدگاه ابو یوسف رحمه‌الله جایز تلقی می‌کند. او چنین می‌نویسد: «قَالَ فِي الْفَتَاوَى الظَّهْرِيَّةِ: اعْلَمَنَّ أَنَّ التَّعْزِيرَ قَدْ يَكُونُ بِالْحَبْسِ وَقَدْ يَكُونُ بِالصَّفْعِ وَتَعْرِيكِ الْأَذْنِ، وَقَدْ يَكُونُ بِالْكَلَامِ الْعَنِيفِ، وَقَدْ يَكُونُ بِالضَّرْبِ، وَقَدْ يَكُونُ بِنَظَرِ الْقَاضِي إِلَيْهِ بِوَجْهِ عُبُوسٍ، وَلَمْ يَذْكَرْ مُحَمَّدٌ التَّعْزِيرَ بِأَخْذِ الْمَالِ، وَقَدْ قِيلَ رَوَى عَنْ أَبِي يَوْسُفَ أَنَّ التَّعْزِيرَ مِنَ السُّلْطَانِ بِأَخْذِ الْمَالِ جَائِزٌ، وَذَكَرَ الْإِمَامُ التُّمْرَثَايُ أَنَّ التَّعْزِيرَ الَّذِي يَجِبُ حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى يَلِي إِقَامَتَهُ كُلُّ أَحَدٍ بَعْلَةَ النَّيَابَةِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى».^{٤٩}

۳. همین مطلب را ابن الهمام سیواسی رحمه‌الله نیز ذکر می‌کند.^{٥٠}

۴. علامه انور شاه کشمیری رحمه‌الله درباره جواز تعزیر مالی در شرح حدیث: «مَنْ وَجَدَتْهُمُ غُلًّا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَحْرَقُوا مَتَاعَهُ»^{٥١} چنین می‌نویسد: «قوله: (فأحرق متاعه إلخ) يدل حدیث الباب علی إحراق المال تعزیراً، وفي عامة كتبنا نفی التعزیر بالمال وأنه منسوخ، ووجدت في الحاوی القدسی جواز التعزیر بالمال عن أبي يوسف».^{٥٢}

۵. علاء‌الدین طرابلسی حنفی جرمه نقدی را جایز گفته و آنرا مذهب ابو یوسف و امام مالک تلقی می‌کند: «يَجُوزُ التَّعْزِيرُ بِأَخْذِ الْمَالِ وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي يَوْسُفَ وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ، وَمَنْ قَالَ: إِنَّ الْعُقُوبَةَ الْمَالِيَةَ مَنْسُوخَةٌ فَقَدْ غَلَطَ عَلَى مَذَاهِبِ الْأَئِمَّةِ نَقْلًا وَاسْتِدْلَالًا وَلَيْسَ بِسَهْلٍ دَعْوَى نَسْخِهَا».

^{٤٨} ابن نجیم مصری، البحر الرائق، ۱۳/۱۶۸.

^{٤٩} محمد بن محمد بابرتی، العنايه شرح الهدايه (بيروت: دار الفكر، ۱۳۸۹ هـ.ق)، ۳۰۲/۷.

^{٥٠} ابن الهمام سيواسی، فتح القدير، ۱۲/۱۵۶.

^{٥١} محمد بن عيسى ترمذی، السنن (قاهره: مصطفى الباي الحلي، ۱۳۹۵ هـ.ق)، "الحدود"، ۲۸ (۱۴۶۱).

^{٥٢} محمد انور شاه کشمیری، العرف الشندي (بيروت: دار الاحياء التراث العربي، ۱۴۲۵ هـ.ق)، ۳/۱۸۱.

وَفِعْلُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَأَكْبَارِ الصَّحَابَةِ لَهَا بَعْدَ مَوْتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُبْطَلٌ لِدَعْوَى نَسْخِهَا، وَالْمُدَّعُونَ لِلنَّسْخِ لَيْسَ مَعَهُمْ سُنَّةٌ وَلَا إِجْمَاعٌ يَصَحُّ دَعْوَاهُمْ إِلَّا أَنْ يَقُولَ أَحَدُهُمْ: مَذْهَبُ أَصْحَابِنَا لَا يَجُوزُ، فَمَذْهَبُ أَصْحَابِهِ عِنْدَهُ عِيَاءٌ عَلَى الْقَبُولِ وَالرَّدِّ.^{۵۳}

علاوه بر این اکثر فقهای معاصر قائل به جواز تعزیر مالی و جریمه نقدی هستند.^{۵۴}

۲.۹. سخنان فقهای مذاهب دیگر

علامه ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزی رحمهم الله ثابت کرده اند که تعزیرات و مجازات های مالی در مواردی از مذهب امام مالک، مذهب امام احمد بن حنبل و در قول قدیم مذهب امام شافعی رحمهم الله جایز است و آنان جریمه نقدی را مجاز دانسته اند.^{۵۵}

۱. امام ابن قیم جوزی مجازات های مالی را مشروع دانسته و آن از مسائل اعمال شده در برخی موارد مذهب مالکیه و یکی از اقوال شافعیه و تأیید شده با سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم و رفتار عملی شده صحابه کرام رضی الله عنهم می داند. وی چنین می نویسد: «وَأَمَّا التَّعْزِيرُ بِالْعُقُوبَاتِ الْمَالِيَةِ فَمَشْرُوعٌ أَيْضًا فِي مَوَاضِعٍ مَخْصُوصَةٍ فِي مَذْهَبِ مَالِكٍ وَأَحَدِ قَوْلِي الشَّافِعِيِّ وَقَدْ جَاءَتْ السُّنَّةُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه وسلم وَعَنْ أَصْحَابِهِ بِذَلِكَ فِي مَوَاضِعٍ».^{۵۶}

۲. ابن فرحون یعمری مالکی پس از نقل مواردی از رفتار جریمه مالی از رفتارهای نبوی و صحابه کرام، جریمه مالی را به نقل قول از ابن قیم جوزی رحمه الله عمل اجرا شده در مذهب امام احمد رحمه الله می داند و دعوی نسخ این مسأله را بی خبری از مذاهب ائمه تلقی می کند. وی چنین می نویسد: «وَهَذِهِ قَضَايَا صَحِيحَةٌ مَعْرُوفَةٌ، قَالَ ابْنُ الْقَيْمِ الْجَوْزِيَّةِ وَأَكْثَرُ هَذِهِ الْمَسَائِلِ شَائِعَةٌ فِي مَذْهَبِ أَحْمَدَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَبَعْضُهَا شَائِعٌ فِي مَذْهَبِ مَالِكٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَمَنْ قَالَ: إِنَّ الْعُقُوبَةَ الْمَالِيَةَ مَنسُوخَةٌ فَقَدْ غَلَطَ مَذَاهِبَ الْأئِمَّةِ نَقْلًا وَاسْتِدْلَالًا، وَلَيْسَ يَسْهُلُ دَعْوَى نَسْخِهَا وَفِعْلُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَأَكْبَارِ الصَّحَابَةِ لَهَا بَعْدَ مَوْتِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مُبْطَلٌ لِدَعْوَى نَسْخِهَا، وَالْمُدَّعُونَ لِلنَّسْخِ لَيْسَ مَعَهُمْ كِتَابٌ وَلَا سُنَّةٌ وَلَا إِجْمَاعٌ يَصَحُّ دَعْوَاهُمْ، إِلَّا أَنْ يَقُولَ أَحَدُهُمْ مَذْهَبُ أَصْحَابِنَا لَا يَجُوزُ، فَمَذْهَبُ أَصْحَابِهِ عِنْدَهُ عِيَاءٌ عِيَارٌ عَلَى الْقَبُولِ وَالرَّدِّ».^{۵۷}

۳. محمد مختار شنقیطی می نویسد: «هل في أمر النبي صلی الله علیه وسلم بإحراق رجل من غل دليل على جواز التعزير بإتلاف مال المعزّر المذنب؟ استدلل به من قال بجواز التعزير بأخذ المال، وقال:

^{۵۳} علاء الدین طرابلسی، معین الحکام، ۴/۴۴۹.

^{۵۴} محمد تقی عثمانی، تقریر ترمذی (کراچی: مکتبه دار العلوم کراچی، ۱۴۳۱ ه.ق.)، ۲/۱۱۸؛ خالد سیف الله رحمانی، قاموس الفقه (کراچی: زمزم پبلشرز، ۲۰۱۵ م)، ۲/۴۷۹.

^{۵۵} زحیلی، الفقه الإسلامی وأدلته، ۷/۵۱۸.

^{۵۶} الجوزیه، الطرق الحکمیة، ۳۸۶.

^{۵۷} ابن فرحون، تبصره الحکام، ۲/۲۹۳.

يجوز أن توضع الغرامة والعقوبة المالية من باب التعزير، واستدلوا على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: (لقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام، ثم أمر رجلاً فيؤم الناس، ثم أخالف إلى أقوام لا يشهدون الصلاة، فأحرق عليهم بيوتهم بالنار) وتحريق البيوت إتلاف لها، وهذا تعزير بإتلاف المال. كذلك أيضاً استدلو بما جاء عنه عليه الصلاة والسلام فيمن منع الزكاة، قال عليه الصلاة والسلام: (إنا أخذوها وشطرَ مالِه) فعزره بالمال، وذلك لتضييعه الحق الواجب. وكذلك حرَّق عليه الصلاة والسلام على سبيل التعزير و ذكر التحريق فيمن قبلنا وأقر، وشرع من قبلنا شرع لنا على سبيل التعزير. فقالوا: إن هذا يعتبر أصلاً في جواز التعزير بإتلاف المال. والله تعالى أعلم.^{٥٨}

٤. منصور بن يونس بهوتی حنبلی تعزیر مالی و اتلاف و مصادره آن را کار مجاز تلقی نموده چنین می نویسد: «قَدْ يَكُونُ التَّعْزِيرُ بِإِقَامَتِهِ مِنَ الْمَجْلِسِ وَقَالَ التَّعْزِيرُ بِالْمَالِ سَائِغٌ إِتْلَافًا وَأَخْذًا».^{٥٩}

٥. ابوالنجا حجاوی حنبلی پس از بیان انواع و گونه های تعزیرات، گرفتن و اتلاف جرمه مالی را امر مشروع و مجاز تلقی نموده، عدم جواز آنرا از نظر برخی فقهاء مبنی بر امر فرعی باز شدن راه برای ظلم ستمکاران می داند. وی چنین می نویسد: «ویكون بالضرب والحبس والصفع والتوبيخ والعزل عن الولاية وإن رأى الإمام العفو عنه جاز ولا يجوز قطع شيء منه ولا جرحه ولا أخذ شيء من ماله قال الشيخ: وقد يكون التعزير بالنيل من عرضه: مثل أن يقال له: يا ظالم يا معتدى وإقامته من المجلس وقال التعزير بالمال سائغ إتلافاً وأخذاً وقول أبي محمد المقدسي: لا يجوز أخذ ماله منه إلى ما يفعله الحكام الظلمه والتعزير يكون على فعل».^{٦٠}

^{٥٨} محمد مختار شنقيطی، شرح زاد المستقنع (رياض: الإدارة العامة لمراجعته المطبوعات الدينية، ١٤٢٨ هـ.ق)، ١٣٧/

١٧.

^{٥٩} منصور بهوتی، کشف القناع عن متن الإقناع (بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا)، ٢٠/٤٨٩.

^{٦٠} ابوالنجا حجاوی، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل (بیروت: دارالمعرفة، بی تا)، ٤/٢٧٠.

نتیجه گیری

پس از بررسی مبانی فقهی مسأله جریمه مالی به این نتیجه می‌رسیم که تعزیرات برای بازدارندگی از جرائم مشروع گردیده و در میان گونه‌های تعزیری، جریمه مالی بازدارندگی بیشتری نسبت به دیگر گونه‌ها دارد. دیدگاه مانعین جریمه مالی مبنی بر دلایل قوی استوار نیست. دیدگاه مجوزین جریمه مالی متکی بر ادله راسخ و رفتار نبوی و عملکرد صحابه کرام رضی الله عنهم است که در آن مصلحت مردم و جامعه و ضرورت حفظ نظام نیز در نظر گرفته شده است.

سخنان فقیهان امت؛ مانند: ابن نجیم مصری، محمد بابرتی، محقق کمال‌الدین ابن الهمام سیواسی، علاء‌الدین طرابلسی حنفی و دیگران رحمهم الله نیز جواز جریمه مالی را تأیید می‌کنند. دیدگاه نسخ جریمه مالی یا عدم جواز آن از جهت باز شدن راه ظلم، درست نیست و باز شدن راه ظلم در سیطره حاکمیت اسلامی کاربرد نقلی و عقلی ندارد. کارآیی جریمه نقدی برای بازدارندگی جرم و جنایت در زمان حضور نسبت به هر تعزیر دیگری بیشتر است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن الهمام، کمال الدین محمد بن عبدالواحد سیواسی. فتح القدير، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۲. ابن بطال، أبو الحسن علی بن خلف بن عبد الملك بکری قرطبی. شرح صحیح البخاری. تحقیق. ابو تمیم یاسر بن ابراهیم. ریاض: مکتبه الرشد، چاپ دوم. ۱۴۲۳ هـ.ق - ۲۰۰۳ م.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه تقی الدین حرانی. الحسبة فی الاسلام. بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول. بی تا.
۴. ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد قرطبی. بدایه المجتهد و نهایه المقتصد. مصر: مطبعة مصطفى البابی الحلبي واولاده، چاپ چهارم. ۱۳۹۵ هـ.ق / ۱۹۷۵ م
۵. ابن عابدین، محمد امین بن عمر شامی حنفی. رد المحتار علی الدر المختار. بیروت: دار الفکر، چاپ دوم. ۱۴۱۲ هـ.ق - ۱۹۹۲ م
۶. ابن عاشور، محمد طاهر بن عاشور تونسسی. التحرير والتنوير. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، چاپ اول. ۱۴۲۰ هـ.ق.
۷. ابن فرحون، ابراهیم بن علی بن محمد برهان الدین البعمری. تبصره الحکام فی اصول الاقضية و مناهج الاحکام. مصر: مکتبه الکلیات الازهریة، چاپ اول. ۱۴۰۶ هـ.ق - ۱۹۸۶ م.
۸. ابن قدامه، ابو محمد موفق الدین عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامه جماعیلی مقدسی دمشقی. المغنی. مصر: مکتبه القاہره. ۱۳۸۸ هـ.ق - ۱۹۶۸ م.
۹. ابن قیم الجوزیة، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر بن ایوب بن قیم الزرعی. الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة. تحقیق. نایف احمد الحمد. مکه مکرمه: دار عالم الفوائد، چاپ اول. ۱۴۲۸ هـ.ق.
۱۰. ابن ماجه، محمد بن یزید ابو عبدالله قزوینی. سنن ابن ماجه. تحقیق. محمد فواد عبدالباقي. بیروت: دار الفکر، بی تا.
۱۱. ابن نجیم مصری، زین الدین بن ابراهیم. البحر الرائق شرح کنز الدقائق. تحشی: محمد بن حسین بن علی طوری حنفی - ابن عابدین شامی. بیروت: دار الکتب الاسلامی، چاپ دوم، بی تا.

۱۲. اصبحی، مالک بن انس بن عامر ابو عبدالله مدنی. موطأ الامام مالك. تعليق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ۱۴۰۶ هـ.ق - ۱۹۸۵ م.
۱۳. بابرته، اكمل الدين محمد بن محمد رومي. العناية شرح الهداية. بيروت: دار الفكر، چاپ اول. ۱۳۸۹ هـ.ق - ۱۹۷۰ م.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل ابو عبدالله جعفی. صحیح البخاری. تحقیق. محمد زهیر بن ناصر الناصر. ترقیم. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار طوق النجاة، چاپ اول. ۱۴۲۲ هـ.ق.
۱۵. بهوتی، منصور بن یونس حنبلی مصری. دقائق أولى النهی لشرح المنتهی (المعروف بشرح منتهی الإرادات). بيروت: عالم الكتب، چاپ اول. ۱۴۱۴ هـ.ق - ۱۹۹۳ م
۱۶. بهوتی، منصور بن یونس حنبلی مصری. كشاف الفناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمیه، بی تا.
۱۷. تهانوی، محمد علی فاروقی حنفی هندی. كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. تحقیق. علی دحروج. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، چاپ اول. ۱۹۹۶ م.
۱۸. حجاوی، شرف الدین موسی بن احمد ابوالنجا مقدسی حنبلی. الإقناع فی فقه الإمام أحمد بن حنبل. تحقیق. عبد اللطیف محمد موسی سبکی. بيروت: دار المعرفة، بی تا.
۱۹. رحمانی، خالد سیف الله هندی. قاموس الفقه. كراچی: زمزم پبلشرز، چاپ اول. ۲۰۱۵ م.
۲۰. زحیلی، وهبة بن مصطفى. الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفكر، طبع دوازدهم. بی تا.
۲۱. زحیلی، وهبه بن مصطفى. التفسیر المنیر فی العقيدة والشريعة والمنهج. دمشق: دارالفكر المعاصر، چاپ دوم. ۱۴۱۸ هـ.ق.
۲۲. سرخسی، شمس الاثمه ابوبكر محمد بن بن احمد بن ابی سهل. المبسوط. تحقیق. خلیل محی الدین المیس. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ اول. ۱۴۲۱ هـ.ق - ۲۰۰۰ م.
۲۳. سعدی، عبد الرحمن بن ناصر. تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان. تحقیق. عبد الرحمن بن معلا اللویحق. بيروت: مؤسسه الرساله، چاپ اول. ۱۴۲۰ هـ.ق - ۲۰۰۰ م.
۲۴. سجستانی، ابوداؤود سلیمان بن اشعث الازدی. سنن ابی داؤود. تحقیق. شعب ارنووط - محمّد کامل قره بللی. بيروت: دار الرسالة العالمية، چاپ اول. ۱۴۳۰ هـ.ق - ۲۰۰۹ م.
۲۵. شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادريس مطلبی قرشی مکی. كتاب الام. بيروت: دار المعرفة، ۱۴۱۰ هـ.ق / ۱۹۹۰ م.

۲۶. شیرازی، ابراهیم بن علی بن یوسف ابو إسحاق. *المهذب فی فقه الإمام الشافعی*. بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
۲۷. صنعانی، امیر عزالدین محمد بن اسماعیل بن صلاح. *سبل السلام*. قاهره: مکتبه مصطفی البابی الحلبي، چاپ چهارم. ۱۳۷۹ هـ.ق - ۱۹۶۰ م.
۲۸. طحاوی، ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامه ازدی حجری مصری حنفی. شرح مشکل الآثار. تحقیق. شعيب الأرنؤوط. بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول. ۱۴۱۵ هـ.ق، ۱۴۹۴ م.
۲۹. طرابلسی، علاءالدین علی بن خلیل حنفی. *معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الأحکام*. بیروت: دار الفکر، بی تا.
۳۰. عثمانی، محمد تقی بن محمد شفیع. *درس ترمذی*. تحقیق. رشید اشرف سیفی. کراچی: مکتبه دار العلوم کراچی، چاپ جدید. ۱۴۳۱ هـ.ق - ۲۰۱۰ م.
۳۱. عوده، عبدالقادر. *التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعی*. بیروت: دار الکتب العربی، بی تا.
۳۲. عینی، بدرالدین ابو محمد محمود بن احمد بن موسی، *غیتابی حنفی*. *عمدة القاری شرح صحیح البخاری*. بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۳۳. قرافی، ابو العباس احمد بن ادريس سنهاجی. *الفروق اوانوار البروق فی انواء الفروق (مع الهوامش)*. تحقیق. خلیل المنصور. بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۴۱۸ هـ.ق - ۱۹۹۸ م.
۳۴. قرضاوی، یوسف. *فقه الزکاة*. بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ دوم. ۱۳۹۳ هـ.ق.
۳۵. قرطبی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد انصاری خزرجی. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقیق. احمد البردونی و ابراهیم اطفیش. قاهره: دار الکتب المصریة، چاپ دوم. ۱۳۸۴ هـ.ق - ۱۹۶۴ م.
۳۶. قماطی، حمید محمد. *العقوبات المالیة بین الشریعة والقانون*. طرابلس: المنشأة العامه للنشر والتوزیع والإعلان. ۱۹۸۶ م.
۳۷. کاسانی، علاء الدین ابو بکر بن مسعود حنفی. *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم. ۱۴۰۶ هـ.ق - ۱۹۸۶ م.
۳۸. کشمیری، محمد انور شاه بن معظم شاه دیوبندی هندی. *العرف الشدی*. تحقیق. محمود احمد شاکر. بیروت: دار التراث العربی، چاپ اول. ۱۴۲۵ هـ.ق - ۲۰۰۴ م.

٣٩. مختار شقيطى، محمد بن محمد. شرح زاد المستقنع. رياض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة لمراجعته المطبوعات الدينية، چاپ اول. ١٤٢٨ هـ.ق- ٢٠٠٧ م.
٤٠. مناوى، محمد عبد الرؤوف. التوقيف على مهمات التعاريف. تحقيق. محمد رضوان الدايه. بيروت: دار الفكر المعاصر، چاپ اول. ١٤١٠ هـ.ق.
٤١. النووى، أبو زكريا محى الدين يحيى بن شرف بن مرى. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربى، چاپ دوم. ١٣٩٢ هـ.ق.
٤٢. النووى، ابوزكريا محى الدين يحيى بن شرف مرى. المجموع شرح المهذب. بيروت: دارالفكر، بی تا.
٤٣. نيشاپورى، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. محقق. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربى، بی تا.
٤٤. ابن الهمام، كمال الدين. فتح القدير. بيروت: دار الفكر، بی تا.



بررسی تهاجم فکری و پیامدهای آن در جامعه اسلامی

البحث في الهجوم الفكري ونتائجه في المجتمع الإسلامية

An Analysis of Intellectual Invasion and Its Consequences in Islamic Societies

İslamî Toplumlarda Fikrî Saldırı ve Sonuçlarının İncelenmesi

محمد یاسین فاضل^{۱*} محمد گل وهاج^۲

چکیده

مقاله حاضر تحت عنوان "تهاجم فکری و پیامدهای آن در جوامع اسلامی" تحریر یافته است، این تحقیق از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا نتایج آن منجر به کسب آگاهی جامعه در رابطه به مفهوم و پیامدهای مخرب تهاجم فرهنگی و توطئه های دشمن که منجر به تخریب عقاید و باورهای مسلمانان نسبت به ارزش های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی و... می گردد، هدف اصلی تحقیق تبیین مفهوم تهاجم فکری و دریافت پیامدهای آن در قبال جامعه اسلامی است، پیشینه تحقیق شامل تحقیقات و تألیفات انجام یافته در رابطه به تهاجم فکری می باشد، این تحقیق از نوع کیفی بوده که به شکل کتابخانه ای با استفاده از روش تحلیل محتوایی انجام یافته است. نتایج آن از نوع کاربردی می باشد. یافته های این تحقیق بعد از مناقشه، مورد نتیجه گیری قرار گرفته است؛ چنانچه نتیجه گیری آن نشان می دهد که تهاجم فکری پیامدهای مخربی را در قبال جامعه اسلامی از قبیل: تسلط بر نهادهای ارتباطی و اطلاعاتی، فرهنگی، تعلیمی- تربیتی و مبارزه با ارزش های اجتماعی، ترورشخصیت های اسلامی، ایجاد اختلافات اجتماعی، بی اعتمادی میان مردم و حکومت ها، شبهه افگنی در رابطه به احکام و ارزش های اسلامی، تقویت آزادی های فردی که منجر به هنجارشکنی های اجتماعی و شیوع فحشاء و غیره امراض می گردد.

کلمات کلیدی: ارزش های اسلامی، استعمار، تهاجم فکری، تهاجم فرهنگی، غرب گرایی.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.95>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

26.08.2024

تاریخ قبول / Accepted Date

17.09.2024

تاریخ نشر / Publication Date

07.01.2025

^۱ پوهندوی، عضو دیپارتمنت ثقافت اسلامی پوهنتون تعلیم و تربیه کابل.
^۲ پوهنیار، عضو دیپارتمنت ثقافت اسلامی پوهنتون بامیان.

ORCID

<https://orcid.org/0009-0000-9320-806X/0009-0007-8049-4088>

4088

E-Mail

[fazelyasin433@gmail.com/](mailto:fazelyasin433@gmail.com)

Mgul.wahag123@gmail.com

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.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Atif :

محمد یاسین فاضل - محمد گل وهاج، "بررسی تهاجم فکری و پیامدهای آن در جامعه اسلامی"، مجله دیوان ۱/۶ (جدی ۱۴۰۳)، ۷۷-۱۰۲.

الملخص

المقالة الحالية تحت عنوان: "الهجوم الفكري وآثاره على المجتمعات الإسلامية" قد تم إعدادها. يُعدُّ هذا البحث ذا أهمية خاصة؛ لأنه يساهم في زيادة وعي المجتمع حول مفهوم وآثار الهجوم الثقافي والمؤامرات التي ينفذها الأعداء والتي تؤدي إلى تدمير معتقدات المسلمين وقيمهم الاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية، وما إلى ذلك. الهدف الرئيسي من البحث هو توضيح مفهوم الهجوم الفكري وفهم آثاره على المجتمع الإسلامي. تشمل خلفية البحث الدراسات والمؤلفات المتعلقة بالهجوم الفكري. هذا البحث من النوع النوعي وقد أُجِّز بصيغة مكتبية باستخدام منهج تحليل المحتوى، ونتائجه ذات طابع تطبيقي. تم التوصل إلى نتائج البحث بعد مناقشتها، حيث أظهرت النتائج أن الهجوم الفكري له آثار مدمرة على المجتمع الإسلامي، مثل: السيطرة على المؤسسات الإعلامية والمعلوماتية والثقافية والتعليمية والترابوية، ومحاربة القيم الاجتماعية، اغتيال الشخصيات الإسلامية، خلق الخلافات الاجتماعية، عدم الثقة بين الناس والحكومات، إثارة الشكوك حول الأحكام والقيم الإسلامية، وتعزيز الحريات الفردية التي تؤدي إلى الانحرافات الاجتماعية وانتشار الفساد و الفواحش والأمراض الاجتماعية الأخرى.

الكلمات المفتاحية: القيم الإسلامية، الاستعمار، التهاجم الفكري، التهاجم الثقافي، التغريب.

Abstract

The present article is entitled "Intellectual Invasion and Its Consequences in Islamic Societies". This study has its own significance due to its results lead to public awareness regarding the concept and destructive consequences of cultural invasion and enemy conspiracies that lead to the destruction of Muslim beliefs regarding to the social, political, cultural and moral values. The main goal of the research is to explain the concept of intellectual invasion and comprehend its consequences for the Islamic society. The study literature includes investigations and works conducted in relation to intellectual aggression, This is a qualitative research conducted in a library-based using the content analysis method. The findings of the study showed that intellectual invasion has destructive consequences for the Islamic society, such as: controlling communication and information organizations, cultural, educational and training institutions, and fighting social values, terrorizing Islamic figures, creating social differences, distrust between people and governments, raising uncertainties about Islamic rulings and values, strengthening individual freedoms that lead to violations of social norms and the spread of prostitution and other diseases.

Keywords: Islamic Values, Colonialism, Intellectual Invasion, Cultural Invasion, Westernization.

Özet

Bu çalışma, "İslami Toplumlarda Fikri Saldırı ve Sonuçlarının İncelenmesi" başlığı altında hazırlanmıştır. Bu araştırma, kültürel saldırıların ve düşmanların düzenlediği komploların, Müslümanların sosyal, politik, kültürel ve etik değerlerinin erozyonuna yol açtığı konusundaki farkındalığı artırma açısından özel bir öneme sahiptir. Araştırmanın ana hedefi, fikri saldırı kavramını açıklamak ve bunun İslam toplumu üzerindeki etkilerini anlamaktır. Araştırma geçmişi, fikri saldırı ile ilgili yapılmış çalışmalar ve yayınları içermektedir. Bu nitel araştırma, literatür tarama formatında, içerik analizi yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir ve sonuçları uygulamaya dönük niteliktedir. Araştırma bulguları, tartışmalar sonucunda fikri saldırının İslam toplumu üzerindeki yıkıcı etkilerini göstermektedir. Bu etkiler medya, bilgi, kültür, eğitim ve öğretim kurumları üzerinde egemenlik kurma; sosyal değerleri zayıflatma; İslam şahsiyetlerini hedef alma; sosyal bölünmelere neden olma; kamuoyu ve hükümetler arasında itibarsızlık yaratma; İslami hükümler ve değerler hakkında şüpheler uyandırma; bireysel özgürlüklerin teşvik edilmesi yoluyla sosyal ormların ihlali ve ahlaki bozulma ile diğer sosyal hastalıkların yayılması neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fikri saldırı, İslami değerler, kültürel saldırı, sömürge, Batılılaşma.

مقدمه

الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی نبینا محمد وعلی آله وصحبه أجمعین وبعد:

مبارزه و تقابل میان جبهه حق و باطل به اندازه حیات بشر قدامت دارد، این مبارزه و نزاع در طول تاریخ به شیوه‌های مختلف جریان داشته است که یکی از انواع شایع و مهم آن تهاجم و مبارزه فکری میان حوزه حق و باطل می‌باشد که تحت عنوان: جنگ فکری نیز آمده است؛ اما با بعثت رسول الله صلی الله علیه وسلم و ظهور دین مبین اسلام در مکه مکرمه، این نبرد چهره متفاوت تری را به خود گرفته و با روش، امکانات و راهکارهای جدید وارد میدان گردید. در طول تاریخ مبارزه اسلام در برابر باطل و دستیابی انسان‌ها با علوم و ابزار جدید، این تهاجم نیز مسلح‌تر و مجهزتر گردید؛ چنان‌چه در جریان جنگ‌های صلیبی این نبرد، بیشتر محور توجه دشمنان اسلام قرار گرفت؛ بنابراین، دولت‌های غربی نظر به مؤثریت پیامدهای تخریبی، تهاجم فکری در قبال جامعه اسلامی، سرمایه‌های هنگفت مالی و انسانی را جهت مؤثریت بیشتر آن هزینه کردند و تهاجم فکری را یگانه وسیله تسلط بر فرهنگ، دین، سیاست و اقتصاد جوامع مسلمانان انتخاب نمودند، چنان‌چه نبرد و تهاجم فکری مبارزه نرم، پنهان، گرگ در لباس میش است که دشمن به چهره دوست وارد میدان می‌شود و با استفاده از شیوه‌ها و تکنیک‌های مختلف، افکار عمومی را می‌فریبد و در نتیجه اذهان، افکار و باورهای مسلمانان را هدف قرار می‌دهد، در این جبهه دشمن به جای کشتن و به زندان کشیدن جوانان و افراد جامعه، اذهان و افکار آن‌ها را تسخیر نموده، به‌گونه عمل می‌کند که فردی به ظاهر مؤمن، خواست‌ها و اهداف دشمن را تطبیق و عملی می‌کند. با در نظر داشت تغییر در روش تهاجم و مبارزه دشمن علیه جوامع اسلامی، آگاهی و دانش در رابطه به اضرار و خطرهای موجود در این تهاجم که منتج به تخریب عقیده، اخلاق، خانواده، جامعه، حتی سیاست و سایر بخش‌های زندگی را تهدید و نابود می‌گرداند که بسیار در سطح پایین قرار دارد؛ چنان‌چه در طول تاریخ بشر مبارزه و تلاش جهت غلبه بر هم‌دیگر بین حق و باطل جاری بوده که این مبارزه با استفاده از ابزار و امکانات مختلف اعم از سلاح گرم و سرد انجام یافته است که از آن جمله مبارزه و استفاده از ابزار و وسایل مختلف جهت ایجاد شبه‌افگنی در رابطه به معتقدات و ارزش‌ها و انجماد فکری بین مسلمانان صورت گرفته است. اهمیت و ضرورت به تحقیق حاضر در این است که روزانه شاهد نشر ده‌ها گزارش، صدها مقاله، کلیپ‌ها و اعلامیه‌های هستیم که به نحوی در صدد ایجاد شکوک و شبهات تخریب باورها و افکار اسلامی در بین جوانان و نوجوانان و در کل جامعه اسلامی می‌باشد. هدف اصلی این تحقیق را تبیین مفهوم، مراحل و پیامدهای تهاجم فکری تشکیل می‌دهد.

در بخش پیشینه محقق به تحقیقات و تألیفات ذیل مراجعه و از یافته و نتایج آن استفاده نموده است.

تهاجم فکری (۱۳۹۶م)، عثمان حیدر. محقق در این اثر ضمن تبیین سایر موضوعات مربوط به تهاجم فکری غرب بر جامعه اسلامی، وسایل و ابزار که با استفاده از آن جوامع اسلامی مورد تهاجم قرار می‌دهد را بر شمرده است که در کنار سایر وسایل از صفحات اجتماعی و رسانه‌های جمعی یادآوری نموده است.

دانستنی‌های از فکر اسلامی در جنگ فکری با غرب (۱۳۹۱ ه.ش). عبدالهادی مجاهد، نویسنده این اثر بعد از تبیین تعریف و تاریخ جنگ فکری وسایل آنرا نصاب تحصیلی، دخالت در عرصه تقنین، رسانه‌های تصویری، صوتی و چاپی، بورسیه پوهنتون‌های معین و دیموکراسی معرفی نموده است.

وسایل مقاومت الغزو الفکری للعالم الاسلامی (۱۳۹۰م)، حسان محمد حسان، در این اثر بعد از تبیین مفهوم و تاریخ جنگ فکری اهداف و وسایل آنرا را تحت فصل جداگانه بیان نموده است. مؤلف در کل وسایل جنگ فکری را به وسایل مستقیم و غیرمستقیم تقسیم نموده است و شامل: تشویه چهره اسلام، تشکیک در تاریخ اسلام، تشکیک و ایجاد بی‌باوری نسبت به حاضر امت، آینده امت، ذوب ساختن شخصیت امت، جایگزین‌سازی ارزش‌های فرهنگی جدید می‌گردد.

غزو الفکری (۱۳۸۶م)، محمد الیاس یحی، در کنار تعریف، مراحل و اهداف غزو فکری، رسانه‌ها، نظام‌های آموزشی استعماری، بورسیه تحصیلی کشوری‌های غیراسلامی، مؤسسات خیریه که اکثریت فعالیت‌های آن در قالب شفاخانه‌ها و مراکز صحی شکل می‌گیرد و رسانه‌های جمعی را به‌عنوان وسایل و ابزار تأثیرگذار جنگ فکری معرفی نموده است.

با وجود تحقیقات انجام یافته در رابطه به جنگ فکری و معرفی وسایل و ابزار آن چنان‌چه مشاهده می‌گردد، اکثریت این تحقیقات قدامت حدود یک دهه دارد، بیشتر بر مفهوم، وسایل و راهکارهای جنگ فکری تمرکز نموده‌اند، در حالی که به پیامدهای آن در قبال جامعه اسلامی کمتر توجه نموده‌اند؛ یا اصلاً به بحث پیرامون آن نپرداخته‌اند؛ بنابراین، تحقیق حاضر در صدد تبیین پیامدهای تهاجم فکری در قبال جامعه اسلامی می‌باشد.

این تحقیق از نوع کیفی بوده؛ چنان‌چه محقق با استفاده از متون اسلامی، تحقیقات و تألیفات موجود در رابطه به تهاجم فکری در محور عنوان تحقیق اطلاعات را جمع‌آوری نموده، مورد تحلیل توصیف و ارزیابی قرار داده است، ابزار جمع‌آوری اطلاعات در این تحقیق با استفاده از فیش‌برداری صورت گرفته است؛ به‌گونه‌ای که از آثار و تحقیقات موجود پیرامون تهاجم فکری، اطلاعات جمع‌آوری، دسته‌بندی و مورد تحلیل قرار داده که در نهایت بعد از تحلیل و تجزیه همه جانبه به عنوان یافته‌ها ارائه شده است. روش تجزیه و تحلیل اطلاعات تحقیق به‌شکل تحلیل محتوایی انجام یافته، نتیجه‌گیری این تحقیق به‌شکل کیفی با استفاده از روش تحلیل محتوا صورت

گرفته که شاخص های آن با در نظر داشت اهداف تحقیق بعد از اثبات، مورد مقایسه قرار گرفته است.

۱. مفهوم فکر اسلامی

کلمه فکر (به کسر فاء) به معنای تردد و تفحص قلب، نظر و تقدیر می باشد که به خاطر طلب معانی صورت می گیرد. یا به عبارت دیگر، فکر عبارت از بکار اندازی عقل در امور معلوم است؛ تا از طریق آن به معرفت امور مجهول دسترسی پیدا کنیم.^۱

هم چنان علمای منطق گفته اند: فکر عبارت از فعالیت انسانی با استفاده از تجارب نهفته در عقل است که نتیجه ای آن دانش، علم و معرفت می باشد.^۲

دانشمندان و متفکرین اسلامی، فکر اسلامی را چنین تعریف نموده اند: فکر اسلامی عبارت از تولید فکر بشری موافق با منهج اسلام است که شامل علوم غیرتجربی گردیده و پایه های اساسی تمدن اسلامی را تشکیل می دهد که شامل: قوانین، علم کلام، فلسفه، ادب و سایر علوم انسانی می شود.^۳

هم چنان دکتر ابوزید العجمی گفته است: فکر اسلامی در واقع تمام تولیدات و محصولات فکری مسلمانان است که بر اثر تأثر از باورها و آموزه های اسلامی شکل گرفته است.^۴

۲. مفهوم تهاجم فکری

تهاجم فکری عبارت از روش های غیرنظامی است که نظام سرمایه داری غرب جهت نابود کردن عقاید، افکار، ارزش های اسلامی، منصرف ساختن مسلمانان از تمسک به اسلام و ایدئولوژی اسلامی، تهی نمودن مسلمانان از افکار، عقیده و هویت اسلامی شان، استفاده می نمایند.^۵ چنان چه محمد قطب رحمه الله در این رابطه گفته است: منظور از تهاجم فکری کاربرد وسایل غیرنظامی است که دشمنان اسلام، پس از جنگ های صلیبی به خاطر از میان برداشتن خوبی ها از زندگی مسلمانان و منصرف ساختن آنان از التزام به اسلام و عقیده اسلامی از قبیل: افکار، تقلید و ابعاد مختلف سلوک ارتباط دارد، بکار بستند. به عبارت دیگر تهاجم فکری پلان ها و فعالیت های

^۱ محمد اسد، الاسلام علی مفترق الطریق (بیروت: دارالحیات التراث العربی، ۱۴۳۶ ه.ق.)، ۵۵/۱-۵۶.

^۲ مجد الدین محمد بن یعقوب الفیروزآبادی، القاموس المحیط (بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۶ ه.ق.)، ۱/۴۳۷.

^۳ علی محمد جریشه "و دیگران"، اسالیب الغزو الفکری للعالم الاسلامی (بی جا: مکتبه بن الجوزیه، ۱۴۳۲ ه.ق.)، ۹۵-۹۲/۱.

^۴ محمد الیاس یحی، غزو الفکری (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۲۰۲۱ م.)، ۲۳/۱.

^۵ حسان محمد حسان، وسائل مقاومة غزو الفکری للعالم الاسلامی (القاهرة: مکتبه دار الصحابة، ۲۰۱۹ م.)، ۷/۱.

سیاسی، فکری، فرهنگی و تعلیمی- تربیتی اند که به منظور تأثیرگذاری فکری، روانی، اخلاقی، رفتاری و دیدگاهی از سوی دشمنان اسلامی در قالب سازمان‌های ملی و مؤسسات بین‌المللی و منطقه‌ای راه‌اندازی می‌گردد؛ تا بتوانند مسلمانان را به صورت کلی و یا جزئی از عقیده، فکر اسلامی و دین‌شان دور ساخته، وحدت‌شان را نابود، روابط اجتماعی‌شان را ضعیف و در نهایت قوت‌های دفاعی آن‌ها را تضعیف نموده، جهت بلعیدن و فرورفتن به کام استعمار آماده نمایند.^۶

۳. پیدایش تهاجم فکری

جنگ فکری علیه اسلام به‌عنوان یکی از ادیان بزرگ جهان، از زمان ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی آغاز شده و تا امروز ادامه دارد. این جنگ فکری که اغلب با تبلیغات منفی، تحریف آموزه‌های اسلامی و نقدهای فلسفی و سیاسی همراه بوده است، نه تنها در سطح دینی؛ بلکه در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و حتی علمی گسترش یافته است.

صدر اسلام، با بعثت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم در شبه جزیره عربستان، بسیاری از قبایل مشرک و یهودیان مدینه با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم مخالفت کردند. این مخالفت‌ها از آن جهت بود که اسلام تهدیدی برای قدرت و منافع آن‌ها تلقی می‌شد؛ زیرا قبیله قریش که منافع اقتصادی و سیاسی خود را در خطر می‌دید، با ایجاد شبهه و تحریف آموزه‌های اسلامی، سعی در مقابله با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم و جلوگیری از گسترش اسلام داشت، هم‌چنان بعد از هجرت مسلمانان تحت قیادت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم برخی از یهودیان مدینه که پیمان خود با مسلمانان را نقض کردند، به مقابله فکری و تبلیغ علیه آموزه‌های اسلامی پرداختند.^۷

عصر خلفای راشدین، پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم فتوحات اسلامی موجب مواجهه مسلمانان با امپراتوری‌های بزرگ آن زمان شد. این امپراتوری‌ها از طریق دین و فلسفه خود به مقابله فکری با اسلام پرداختند. از جمله: امپراتوری بیزانس (روم شرقی) و ایران ساسانی با استفاده از اندیشه‌های دینی و فلسفی خود؛ مانند: مسیحیت و زرتشتی‌گری، سعی در مقابله با اسلام داشتند. جنگ‌های صلیبی، جنگ فکری علیه اسلام در دوران قرون وسطی به اوج خود رسید، به‌ویژه در جریان جنگ‌های صلیبی. این جنگ‌ها علاوه بر جنبه‌های نظامی، شامل جنگ فکری و فرهنگی علیه اسلام بود؛ چنان‌چه کشیشان و متفکران مسیحی تلاش داشتند که اسلام را دین خشن و غیرعقلانی معرفی کنند، بدین وسیله حمایت بیشتری از جنگ‌های صلیبی جلب کنند. به همین

^۶ یحیی، غزو الفکری، ۱۲/۱.

^۷ حسان، وسایل مقاومت غزو الفکری للعالم الاسلامی، ۱۲/۱.

دلیل بود که نویسندگان مسیحی نظیر توماس آکویناس به تحریف آموزه‌های اسلامی پرداختند و اسلام را ناتوان از ارائه فلسفه عقلانی و اخلاقی معرفی کردند.^۸

عصر استعمار، با آغاز استعمار اروپایی در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی، جنگ فکری علیه اسلام ابعاد جدیدی یافت. استعمارگران اروپایی به منظور توجیه حضور خود در سرزمین‌های اسلامی، اسلام را به عنوان دینی مانع پیشرفت معرفی کردند. که از طریق نوشته‌ها و تبلیغات، استعمارگران تلاش می‌کردند؛ تا فرهنگ اسلامی را بی‌ارزش و ناتوان در برابر مدرنیته جلوه دهند. که در ضمن سایر روش‌ها با استفاده از روش استشراق و شرق‌شناسی بسیاری از مستشرقین اروپایی با نگاهی تحریف‌آمیز به تحلیل آموزه‌های اسلامی پرداختند و اسلام را دینی ناسازگار با ارزش‌های مدرن معرفی کردند.

دوران مدرن و معاصر، در قرون ۱۹ و ۲۰ میلادی، با ظهور جنبش‌های ناسیونالیستی و سکولاریستی در جهان اسلام، جنگ فکری علیه اسلام شدت گرفت که یکی از ابزار آن استفاده از اصطلاحات و ارزش‌های سکولاریسم و ناسیونالیسم بود، چنان‌چه بسیاری از متفکران غربی و برخی از نخبگان جهان اسلام، اسلام را مانعی برای پیشرفت علمی و اجتماعی معرفی کردند. در کنار آن نظریه‌پردازانی؛ مانند: برنارد لوئیس و ساموئل هانتینگتون در آثار خود، اسلام را به عنوان یک تمدن ناسازگار با غرب و ارزش‌های لیبرالی معرفی کردند. نظریه "برخورد تمدن‌ها" هانتینگتون نمونه بارز از این جنگ فکری است.^۹

عصر تکنولوژی و رسانه، در قرن ۲۱ میلادی، با گسترش رسانه‌های اجتماعی و فضای مجازی، جنگ فکری علیه اسلام به ابعاد جدیدی رسیده است که فعالیت تهاجم فکری بیشتر در قالب اسلام‌هراسی در رسانه‌ها، راه اندازی شد؛ چنان‌چه پس از وقایع ۱۱ سپتامبر، بسیاری از رسانه‌های غربی اسلام را به عنوان دینی مرتبط با تروریسم و خشونت معرفی کردند. این تصویرسازی نادرست از طریق فلم‌ها، اخبار و برنامه‌های تلویزیونی تداوم یافت که بیشتر با انتشار اطلاعات نادرست در فضای مجازی انترنیت و شبکه‌های اجتماعی بستری برای گسترش اطلاعات نادرست و تحریفات علیه اسلام شده‌اند. گروه‌های مختلف از این ابزارها برای ترویج اسلام‌هراسی و به عنوان تهاجم فکری استفاده می‌کنند.^{۱۰}

۴. اهداف تهاجم فکری

^۸ عبدالهادی مجاهد، دانستنی‌های از فکر اسلامی در تهاجم فکری با غرب (بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا)، ۱۴/۱.

^۹ حسان، وسایل مقاومة غزو الفکری للعالم الاسلامی، ۱۲/۱.

^{۱۰} مجاهد، دانستنی‌های از فکر اسلامی در تهاجم فکری با غرب، ۱۴/۱.

هدف اساسی راه‌اندازی تهاجم فکری را تخریب، از بین بردن باورهای اسلامی و دین اسلام تشکیل می‌دهد؛ زیرا:

اسلام یگانه دینی است که در ضمن تأمین آزادی برای پیروان خویش همه ملت‌ها را آزاد می‌خواهد و به خاطر آزادی آن‌ها مبارزه می‌کند؛ چنان‌چه صحابی اسیرشده بدست لشکریان فارس برای شاه فارس چنین می‌گوید: الله متعال ما را برانگیخت؛ تا مردمان را از بندگی انسان‌ها برهانیم به بندگی الله واحد برسانیم، از تنگنای دنیا بیرون آورده و به فراخنای آخرت رهنمایی کنیم.^{۱۱}

اسلام یگانه دین کامل که هم دین است و هم دولت، هم قانون و هم شریعت.^{۱۲}

اسلام یگانه دین محفوظ و تغییرناپذیر در بین سایر ادیان می‌باشد.^{۱۳}

اسلام یگانه دینی است که در کنار سایر احکام و آموزه‌های خویش جهاد و انواع آنرا به عنوان فریضه شرعی معرفی نموده است تا قیام قیامت در برابر استبداد و طواغیت ادامه دارد.

طبق آموزه‌ها و احکام اسلامی، شریعت اسلامی تسلط غیرمسلمانان را بر جامعه اسلامی نمی‌پذیرد و این عمل را خلاف ارزش‌های اسلامی معرفی می‌دارد.

بر اساس نکات فوق همیشه اسلام مورد تهاجم اجنبیان و طواغیت قرار گرفته است؛ چنان‌چه در صدر اسلام رؤسای قریش در صورت گسترش این دین، منافع خویش را در خطر دیدند، در برابر آن از انواع مبارزات استفاده نمودند و در طول تاریخ فارس، روم، هند، چین، در کل شرق و غرب با اعتراض‌های الحادی در برابر این آیین انسان‌ساز و آزادی‌بخش قیام کردند و با انواع از مبارزات از جمله تهاجم فکری آنرا به مشکلات کشاند.

۵. اضرار تهاجم فکری نسبت به تهاجم نظامی

تهاجم فکری نسبت به جنگ عسکری خطرناک‌تر و پیامدهای ناگوار و مهلک‌تری را در پی دارد؛ قسمی که جنگ عسکری با حملات خویش ملت‌ها را هوشیار ساخته، مردم در برابر توپ و تانک دشمن قد علم می‌کنند و با تدبیر و امکانات دست‌داشته خویش در برابر دشمن می‌رزمند که در نهایت دیر یا زود دشمن را مغلوب ساخته، از یوغ اشغال و استعمار، خویش را نجات می‌بخشد، در جنگ عسکری با تسلط دشمن بر سرزمین‌های اسلامی قلب‌ها و افکار مسلمانان قابل تسلط و تسخیر نبوده؛ بلکه قلوب و افکار مسلمانان علیه متجاوزان عسکری بیشتر تحریک گردیده در

^{۱۱} ابن اثیر، عزالدین، *الکامل فی التاریخ*، ترجمه محمد قاسم (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ه.ش)، ۲۵۳/۱.

^{۱۲} سید قطب، *عدالت اجتماعی در اسلام*، مترجم محمد علی گرامی - سید هادی خسرو شاهی (تهران: کلبه شروق، ۱۳۷۹ ه.ش)، ۱۵۲/۱.

^{۱۳} محمد بن احمد القرطبی، *تفسیر القرطبی* (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۳ م)، ۳۴۴/۱۲.

صدد انتقام از دشمن می‌باشند.

در تهاجم یا جنگ فکری؛ مسلمانان دشمنان خویش را در دوست می‌بینند، در این نبرد دشمن به‌جای ساختمان و اجساد، اذهان و افکار را هدف قرار داده، عقاید و باورها را تخریب می‌کنند که پیامدهای آن به مراتب خطرناک‌تر نسبت به جنگ عسکری است؛ زیرا در تهاجم فکری تفکیک دوست و دشمن دشوار است.^{۱۴}

در تهاجم فکری دشمن به‌جای استفاده از تانک، توپ، تخریب بلاد و شهرها، از طریق تلویزیون، رادیوها، تئاتر، فلم‌ها، سریال‌ها، برنامه‌های جذاب و جالب فرهنگی وارد میدان شده می‌جنگد؛ قسمی که در یک جبهه جوانان، عامه ملت و حتی قشر تحصیل کرده جامعه در حال غفلت و بی‌خبری قرار دارند و در جبهه دیگر، متخصصین مجرب و آموزش دیده با استفاده از تبلیغات گسترده و پروپاگاندسازی‌های وسیع، روانشناسان مجرب، نویسندگانی چیره‌دست، گویندگان، گردانندگان فصیح و جذاب، قرار دارند که با این امکانات وسیع مهاجم به‌جای تخریب ساختمان مادی، ساختارهای معنوی از قبیل: ذهن، فکر، عقیده، ارزش‌ها و اندیشه‌ها را هدف قرار می‌دهد.

برای تعمیر و بازسازی این خرابه دهه‌ها، سال‌ها نیاز است؛ تا معلمان مجرب و متعهد، دعوت‌گران دلسوز، رسانه‌های متعهد، نهادهای تعلیمی و تربیتی رسالت‌مند، دست‌به‌دست هم داده و سال‌ها تلاش کنند، آن‌هم اگر بتوانند و موفق به قناعت مخاطبان خویش شود؛ تا این ویرانی‌ها را اعمار نمایند.^{۱۵}

۶. مراحل تهاجم فکری

مراحل تهاجم فکری که در واقع هر مرحله‌ای آن مقدمه و اساس برای مرحله بعدی می‌گردد؛ شامل:

۱. جنگ‌های صلیبی؛
۲. استعمار؛
۳. استشراق یا خاورشناسی (توطئه‌چینی مستشرقین علیه اسلام)؛

^{۱۴} عبدالصیر مومن حکیمی، تهاجم فکری (کابل: انتشارات مستقبل، ۱۳۹۴ هـ.ش - ۲۰۱۵ م)، ۱۷-۱۲/۱.

^{۱۵} مجاهد، دانستنی‌های از فکر اسلامی در تهاجم فکری با غرب، ۳۷-۳۳/۱.

۴. تنصیر یا ترویج مسیحیت و استخدام دعوت‌گران مسیحی برای دعوت به این دین تحریف و منسوخ شده، می‌گردد که بدون شک هر یکی از مراحل فوق پیامدهای خطرناکی در قبال جامعه اسلامی به بار می‌آورد.^{۱۶}

۷. پیامدهای تهاجم فکری

با در نظر داشت تعریف و اهداف تهاجم فکری که بیان گردید، پیامدهای بس خطرناکی را برای جامعه اسلامی به بار می‌آورد که به شرح آن پرداخته می‌شود:

۱.۷. تسخیر افکار جوانان

یکی از راهکارهای غرب در برابر اسلام در ابتدا، راه‌اندازی جنگ‌های صلیبی بود؛ چنانچه هدف اصلی این جنگ چه در جبهه نظامی و یا فکری، ترویج دین منسوخ شده و منحرف مسیحیت، انتقام‌گیری از مسلمانان در برابر فتوحات انجام شده توسط مسلمانان، پذیرش دین اسلام در بین سایر ادیان خصوصاً جامعه مسیحیت، فروپاشی امپراتوری روم، واپس‌گیری سرزمین‌های مفتوحه توسط مسلمانان و جلوگیری از نشروپخش دین نجات‌بخش اسلام می‌باشد که این اهداف با استفاده از جنگ‌های مادی، معنوی، عسکری و تبلیغاتی توسط مسیحیان پی‌گیری گردید، در نهایت بعد از شکست پلان‌های مخرب و شوم‌شان که به خاطر نابودی بلاد اسلامی، افکار و اذهان جوامع اسلامی در پیش گرفته بودند؛ با تغییر وسایل و روش تهاجم افکار جامعه خصوصاً جوانان را هدف گرفتند، در تلاش تسخیر، تشکیک، انحراف و تحریف افکار جوانان شدند، به‌گونه‌ای که به‌جای تسخیر شهرها با استفاده از ابزار نظامی، اذهان و افکار جوانان را با استفاده از ابزار فرهنگی، تعلیمی و ارتباطی هدف قرار دادند.^{۱۷}

چنانچه الله متعال در رابطه به این پلان شان فرموده است: «وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا»^{۱۸} «خدا احزاب کافر را با دلی مملو از خشم بازگرداند، بی آنکه نتیجه‌ای از کار خود گرفته باشند و خداوند در این میدان

^{۱۶} محمد قطب، اسلام و غرب (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱ ه.ش، ج ۴)، ۴۵/۱.

^{۱۷} نبیل صبحی، المسلمون فی فلین (بیروت: مرکز صحوة المسلم، ۲۰۰۵ م)، ۳۴/۱.

^{۱۸} الاحزاب ۲۵-۲۶.

مؤمنان را از جنگ بی‌نیاز ساخت و پیروزی را نصیبشان کرد و خدا قوی و شکست ناپذیر است. خداوند گروهی از اهل کتاب را که از آن‌ها (مشرکان عرب) حمایت کردند، از قلعه‌های محکم شان پایین کشید و در دل‌های آن‌ها رعب افکند (کار شان به جایی رسید که) گروهی را به قتل رساندند و گروهی را اسیر می‌کردند.^{۱۹}

۲.۷. ایجاد وابستگی جوامع اسلامی به غرب

بعد از شکست اروپاییان در جنگ‌های صلیبی، غرب به جای ایجاد جبهات و صفوف منظم جنگی از معاونت و کمک ظاهری تحت عنوان استعمار و تلاش به‌خاطر آبادی و بازسازی، وارد کشورهای اسلامی گردیدند که هدف اصلی‌شان را در کنار تکمیل اهداف جنگ صلیبی، ماهیت اقتصادی تشکیل می‌داد به‌گونه‌ای که منابع طبیعی و ذخایر قیمتی موجود در کشورهای اسلامی را تحت عنوان کمک و همکاری در بخش آبادی- عمرانی تصرف نمایند؛ زیرا اورپای‌ها در پلان‌گذاری و تعیین سیاست‌شان، درک کرده بودند که خلافت اسلامی با وجود ضعف‌هایی که دارد، رمز یک پارچگی مسلمانان را تمثیل می‌نماید و مسلمانان پروانه‌وار پیرامون لوی آن می‌چرخند؛ بنابراین، خلافت اسلامی را سقوط داده، وحدت امت اسلامی را منشعب و تقسیم نموده، سرزمین واحد را به کشورهای متعدد از هم پاشید.

کشورهای که در رأس آن نظام‌های ناتوان، مزدور و وابسته به همکاری سیاسی و اقتصادی غرب قرار گرفت، نظام‌های که اصلاً توان مقاومت و دفاع از خود و سرزمین خویش را از دست داده و سلاح‌شان را که جهاد و تدین بود نیز رها کرده بودند.

این‌جا بود که خواهشات بر مسلمانان چیره شد، فتنه‌ها، اغتشاشات آشکار و جهل فراگیر گردید، در این حال، غرب متوجه شد که زمینه تسلط و به استعمار کشیدن سرزمین‌های اسلامی، بهره‌گیری از منابع طبیعی حتی انسانی آن‌ها هموار و مساعد شده است؛ لذا کشورهای غربی فرصت را غنیمت شمرده و برای تسلط بر کشورهای اسلامی، حرکت هماهنگ نمودند که در رأس این تهاجم انگلستان، فرانسه و ایتالیا قرار داشت، دیگر دولت‌های غربی نیز به سهم خویش تلاش ورزیدند. در این تهاجم تنها به سیطره و تسلط بر کشورهای اسلامی، بهره‌کشی از منابع طبیعی آن‌ها اکتفاء نکردند؛ بلکه به‌خاطر فروپاشی وحدت مسلمانان و تخریب اندیشه جوانان، فرزندان آن‌ها نیز تلاش نمودند که در نهایت تعداد از آزادگان را با استفاده از ابزار مختلف سرکوب، در

^{۱۹} ترجمه قرآن کریم، مترجم. مولانا محمود حسن (بی‌جا: نشر احسان، بی‌تا)؛ الاحزاب ۳۳/۲۵-۲۶.

برابر آن‌ها مزدوران و دست نشانده‌های خویش را بر امت تحمیل نمودند که سوار برگرده‌های امت در خدمت استعمار قرار گرفتند، این گروه را به گونه وابسته و ضعیف نگهداشت که با درک حقیقت نیز توان مبارزه، مخالفت با ارزش‌ها و سیاست استعماری را نداشتند.^{۲۰}

۳.۷. ترویج تنصیر و الحاد در جامعه اسلامی

تعدادی از جامعه‌شناسان باور بدین دارند که بعد از تدویر کنفرانس و صدور فرمان مجتمع تحقیقات ویانا در سال (۱۳۱۲ میلادی) مبنی بر ایجاد کرسی‌های علمی در تعدادی از پوهنتون‌ها جهت تحقیق و مطالعه فرهنگ، زبان و ادیان شرق واژه استشراق پدید آمد که بعداً مراحل رشد و پویایی خویش را در قرن‌های بعدی خصوصاً در قرن نوزده الی بیست میلادی پیمود.^{۲۱}

مراحلی را که مستشرقین و جریان استشراق از بدو پیدایش خویش پیموده است قرار ذیل اند:

۱. مرحله اکتشاف، مستشرقین در این مرحله بیشتر فاتحان و نام‌آوران مسلمان که در فتوحات و شکست صلیبی‌ها و غربی‌ها که نقش ایفاء نموده‌اند را مورد مطالعه و بررسی قرار داده‌اند.

۲. مرحله مختلط، استشراق در این مرحله خویش اسباب پیروزی، منابع قوت، توانمندی مسلمانان، عوامل ضعف و شکست غربی‌ها را به‌طور مختلط مورد مطالعه قرار دادند و این همان مرحله‌ای است که حرکت استشراق، جنگ‌های صلیبی را همراهی می‌کرد.

۳. مرحله دشمنی علنی، در این مرحله عداوت مستشرقان آشکار گردیده و پرده از چهره کینه‌توز و خاین‌شان برداشته شد، تلاش‌های خود را متوجه جنگ علیه اندیشه و عقیده اسلامی نمودند، سعی کردند به‌جای اشغال زمین و خاک، عقول و افکار مسلمانان را اشغال نمایند.^{۲۲}

جنبش استشراق در کنار سایر اهداف دیگر دو هدف اساسی را دنبال می‌کردند؛ اول: اضمحلال و تیره نشان دادن چهره اسلام به‌خاطر جلوگیری از نشروپخش اسلام در جوامع غربی است. دوم: گرفتن انتقام از مسلمانان به‌خاطر فتوحات و جلوگیری از پیشرفت مسیحیت. در کنار این اهداف، اهداف علمی، اهداف دینی و دعوتی، اهداف سیاسی، اهداف تجارتي، اهداف دفاعی.^{۲۳}

در کنار استشراق، جنبش تنصیر بعدتر از جنگ‌های صلیبی و حرکت استشراق و استعمار ظهور کرد. همزمان با ظهور خود، تعاون و همکاری‌ها را شانه‌به‌شانه با حرکت استشراق (خاورشناسی) به

^{۲۰} حسان، وسایل مقاومة غزو الفکری للعالم الاسلامی، ۴۳/۱.

^{۲۱} حسان، وسایل مقاومة غزو الفکری للعالم الاسلامی، ۵۴/۱.

^{۲۲} مجاهد، دانستنی‌های از فکر اسلامی در تهاجم فکری با غرب، ۷۰/۱.

^{۲۳} حسان، وسایل مقاومة غزو الفکری للعالم الاسلامی، ۴۳/۱.

منظور تخریب و از بین بردن عقیده و اندیشه مسلمانان اعلام نمود، این جنبش با جنبش استعمار هم‌نوا بوده و یکی مقدمه‌ای برای دیگری محسوب می‌گردد.^{۲۴}

تصیر در راه فراخواندن مسلمانان به سوی نصرانیت تدریجاً سه مرحله را در نظر گرفته است:

۱. مسیحی‌سازی، در این مرحله تلاش صورت می‌گیرد تا مسلمانی را وادار به پذیرش مسیحیت نماید؛ چنان‌چه این مرحله از مراحل مهم و اساسی پنداشته می‌شود.

۲. کشانیدن به الحاد و بی‌دینی، بعد از ناامیدی نسبت به گرایش یک مسلمان به مسیحیت مرحله دوم تصیر کشانیدن فرد مسلمان به الحاد و بی‌دینی که از طریق ایجاد شکوک و شبهات نسبت به دین اسلام مسلمان، تلاش می‌ورزند تا آنها را بتوانند به سوی بی‌دینی سوق دهند؛

۳. تساهل نسبت به ارزش‌های اسلامی، این مرحله یکی از مراحل خطرناک و تقریباً بخش بزرگی از جوامع اسلامی را در بر گرفته که فرد مسلمان را بدون این‌که به مسیحیت و الحاد فرا بخواند، بالای افکار و باورهای آن چنان کار می‌کند که نسبت به ارزش‌های اعتقادی، عبادات، اخلاق اسلامی از قبیل: حلال و حرام بی‌پروا به بار آید.^{۲۵}

بدون شک این دو حرکت پیامدهای بس خطرناکی را در قبال جامعه اسلامی به بار آورده که با تأسف سالانه شاهد ترک دین مبین اسلام توسط هزاران جوان مسلمان در جوامع اسلامی می‌باشیم که نتایج این بخش از تهاجم فکری بیشتر در صفحات اجتماعی و رسانه‌های بیرون‌مرزی مشهود و محسوس است؛ زیرا فرهنگ حاکم اسلامی و تدین موجود در بین شهروندان جامعه اسلامی باعث بر این شده است که به سادگی افراد مرتد و ملحد اعلام حضور کرده نتوانند؛ بنابراین، بیشتر از طریق صفحات اجتماعی و یا رسانه‌های بیرون‌مرزی اعلان مافی‌الضمیر می‌نمایند.

۴.۷. احیای تعصبات قومی و نژادی

یکی از پیامدهای خطرناک تهاجم فکری در قبال جامعه اسلامی احیای تبعیض، تعصبات قومی و نژادی است؛ چنان‌چه براساس قبیله، قوم، نژاد، زبان و سایر معیارهای دیگر افراد، گروه‌ها را تشویق و تحریک می‌نماید تا در قالب ایجاد احزاب قومی، جریان‌های تعصبی و غیره موارد این پدیده‌ای منحوس را دامن زده باشد و تعصبات جاهلی را تبلیغ و راه‌اندازی نمایند، تفرقه و چندپارچگی را در جامعه اسلامی ایجاد کنند. چنان‌چه مسیحیان بعد از شکست ننگین در جنگ‌های صلیبی جهت منهدم ساختن خلافت اسلامی و ایجاد اختلاف میان مسلمانان در بین ترک و عرب این فتنه را احیاء نموده و اعراب را پاسداران اصیل اسلام معرفی کرد که ترکان شورانید و ترکان را فاتحان و مدافعان اصلی اسلام معرفی کردند، در برابر اعراب تحریک نمود که در نتیجه

^{۲۴} مجاهد، دانستنی‌های از فکر اسلامی در تهاجم فکری با غرب، ۷۶/۱.

^{۲۵} مجاهد، دانستنی‌های از فکر اسلامی در تهاجم فکری با غرب، ۷۸/۱.

قوت و وحدت امت اسلامی را این فتنه منهدم ساخت، نه عرب پاسداری از میراث نیاکان خویش توانست و نه هم ترک مدافع دین و ارزش‌های اسلامی شده توانست؛ بلکه میدان به استعمار و دشمنان اسلام باقی ماند.

چنانچه این وسیله در قرن بیست و یک بعد از هجوم اطلاعاتی در کنار تهاجم نظامی غرب بیشتر مورد استفاده قرار گرفت، غرب با استفاده از تغییر قوانین در کشورهای اسلامی از جمله کشور عزیز ما، احزاب، انجمن‌ها، نهادها و گروه‌های قومی، سمتی، زبانی، مذهبی و... را ترویج و تقویت نموده، فعال ساخت، به‌خاطر مؤثریت آن در احیای تعصبات، از رسانه‌های چاپی، صوتی، تصویری و حتی اجتماعی به گونه‌ای استفاده صورت گرفت که پیامدهای بس ناگوار و مخربی را در قبال جامعه به بار آورد، قسمی که منازعات و مباحثات قومی و زبانی همیشه از چنین آدرس‌های معین با استفاده از رسانه‌ها، درخور جامعه داده می‌شد و به‌خاطر شعله‌ور ساختن تعصبات، نزاع مباحثات و برتری طلبی‌های گوناگون پخش می‌گردید که نتیجه آن در قالب سمت و سوگیری‌های سیاسی کاملاً محسوس و مشهود بود که امروز نیز شاهد پیامدهای آن در قالب موقف‌گیری‌های افراد معلوم‌الحال در رسانه‌های بیرون‌کشوری هستیم که مدام با استفاده از موج‌سواری‌های قومی و زبانی در صدد شعله‌ور ساختن تعصبات هستند.^{۲۱}

۵.۷. تسلط بر دستگاه قانون‌گذاری

برای یک مسلمان حاکمیت و انحصار قانون‌گذاری بودن اصل دینی، باور اعتقادی و حمایت سیاسی از نظام، حاکمیت اسلام است؛ چنانچه الله متعال فرموده است: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾.^{۲۷} "سپس قسم به پروردگارت که ایشان مؤمن نباشند؛ تا آنکه در اختلافی که میان شان واقع شده، ترا حکم قرار دهند و باز از آن چه حکم فرمودی در دل خویش تنگی نیابند، و با انقیاد قبول کنند".

چنانچه طبق آیت قرآن کریم اعراض و روی‌گردانی از فرمان الله متعال و از صفات منافقان بوده که الله متعال فرموده است: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾.^{۲۸} "و چون گفته شود به ایشان بیایید به سوی آنچه نازل کرده است، خدا و به سوی پیامبر، ببینی منافقان را اعراضاً از تو باز می‌ایستند".

یکی از ساختار موجود در جامعه اسلامی که مانع تطبیق برنامه‌های استعماری می‌گردد، قانون‌گذاری اسلامی و تطبیق رعایت آن توسط مسلمانان اند. بنابر درک این مهم، متولیان تهاجم

^{۲۶} مجاهد، دانستنی‌های از فکر اسلامی در تهاجم فکری با غرب، ۱/۷۶.

^{۲۷} النساء ۴/۶۵.

^{۲۸} النساء ۴/۶۱.

فکری در صدد کنار زدن دستورالعمل شرعی و قانون اسلامی از حیات مسلمانان و جایگزین سازی قانون وضعی به جای آنرا در پیش گرفت که این امر ممکن نیست، جز تسلط بر سیستم قانون گذاری که با تأسف در اکثر کشورهای اسلامی از طریق انتخابات و یا انتصابات انسان های سیکولار، بی دین و خداناباور در شورای تقنین و حتی منصب قضاء جابجا نموده که توسط آنها قانونی که در برابر نص و حکم الله متعال ساخته شده جاری است و بر مسلمانان تطبیق می کند که این عمل مسیری است برای تسلط بر تمام ابعاد اقتصادی، تعلیمی، سیاسی و سائیری بخش های دیگر جوامع اسلامی.^{۲۹}

از راهکارهای مهم غرب در قبال جامعه اسلامی تسلط بر دستگاه قانون گذاری است؛ چنانچه در کنار دخالت در شوری و دستگاه تقنین، سیستم قضایی کشورهای اسلامی را نیز تحت عنوان مدرینته سازی و اصلاحات قضای تغییر داده اند، چنانچه در کنار پوهنخی های شرعیات که فارغان آن مسلط بر علوم شرعی بود که غرب توجه ویژه بر پوهنخی های حقوق دارد و بیشتر هزینه را جهت درخشش بیشتر آن سرف پوهنخی های حقوق می کنند، این در حالی است که فارغان حقوق به جای علوم شرعی به ساختار و منابع قوانین غربی بیشتر مسلط اند و با گماشته شدن آنها در پست های قضاء به نصوص، فقه و قوانین اسلامی کاملاً نا آگاه اند که این خود منجر به عدم تطبیق شریعت در محاکم و در نهایت برداشتن شریعت از سیستم قانون گذاری می شود، دلیل این بحث حالت سیستم قضای بیست سال گذشته بوده می تواند که به شمول کشورهای مهاجم نظام و اداره وقت نیز داد از فساد و بروکراسی در نظام قضایی کور می زدند.

۶.۷. دخالت در نصاب و برنامه های تعلیمی

نظر به اهمیت و جایگاه نظام تعلیم و تربیه، استعمار مدام با استفاده از تهاجم فکری تلاش می ورزد تا بر نظام های تعلیمی و تربیتی کشورهای اسلامی تسلط یابند که با این تسلط با بیرون شدن عساکر نظامی خویش نیز بقاء دوام خویش را بر کشورهای اسلامی می تواند حفظ کند، آنها به خاطر سیطره کامل برملت ها و توجیه نسل های بعدی در مسیر تحقق اهداف خود، در نظام تعلیمی و تربیتی، ارزش ها و برنامه های خودشان را جا می زنند، به گونه ای که برنامه ریزی تعلیمی، تربیت معلمان و مربیان، زبان تدریس، تهیه کتب درسی، نظارت از تطبیق این برنامه های درسی و غیره موارد مربوط را بدست می گیرند.

به موجب توافقات فرهنگی و تربیتی که میان کشورهای کفری آموزش و پرورش ممالک اسلامی به امضاء می رسد، آموزگاران غربی که هدف نهایی استعمار از این کار، شست و شوی مغزی و رنگ آمیزی افکار جوانان و قشر تحصیل کرده را براساس اندیشه های غربی و توجیه افکار

^{۲۹} مجاهد، دانستنی های از فکر اسلامی در تهاجم فکری با غرب، ۸۰/۱.

نواندیشان، برای برآورده شدن اهداف تهاجم فکری می‌باشد که تحقق این برنامه با استفاده از روش‌های مختلف و در قالب راهکارهای متنوع عملی می‌گردد.

تغییر و دخالت نصاب و برنامه‌های تعلیم و تربیتی در قبال جوامع اسلامی پیامدی است که در واقع اساس و زیربنای همه ناهنجاری‌های اجتماعی و سیاسی اقتصادی را در پی دارد؛ زیرا با تغییر نصاب استعمار فرزندان امت اسلامی را طبق برنامه به‌عنوان سرباز سرکف استعمار تربیه و تقدیم می‌نماید که در نتیجه جوان به ظاهر مسلمان در خدمت تحقق اهداف استعمار و دشمنان جوامع قرار می‌گیرد.^{۳۰}

تغییر نصاب از پیامدهای مهم تهاجم فکری بوده؛ چنان‌چه نصاب‌های تعلیمی و تحصیلی اکثر کشورهای اسلامی تحت نظر و مشوره کشورهای مهاجم غربی تهیه و انکشاف می‌یابد، به‌گونه‌ای که از فقر و ناتوانی اقتصاد کشورهای اسلامی استفاده نموده و مشاورین خویش را در نهادهای برنامه‌ریز و نصاب تعلیمی استخدام می‌نماید که در کنار ارزش‌های غربی و اجنبی در ضعف و ناتوان‌سازی برآیند، در نصاب‌ها نیز این مشاوران نقش دارند، از طرف دیگر در تربیت و آماده‌سازی معلمان و آموزگاران که در واقع تطبیق‌کننده و گزارش‌دهنده اصلی از تطبیق نصاب اند، دخالت ورزیده و در ناکام‌سازی نصاب‌های آموزشی سهم فعال دارند که نمونه آنرا می‌توان در نظام آموزشی گذشته معارف کشور شاهد بود؛ چنان‌چه عدّه کثیر از فارغان دوره ثانویه معارف، سواد ابتدائی هم نداشتند.

نمونه‌های تهاجم فکری در نظام‌های آموزشی را می‌توان از قبیل: تغییر محتوای درسی و کتاب‌های آموزشی، حذف موضوعات اسلامی؛ چنان‌چه در برخی از نظام‌های آموزشی، بخش‌های مهمی از تاریخ، فرهنگ و آموزه‌های اسلامی از برنامه‌های درسی حذف می‌شود؛ تا نسل جدید کمتر با اصول و مبانی اسلامی آشنا شوند. در کنار آن ترویج الگوهای فرهنگی غربی قسمی که در سیستم‌های آموزشی بعضی از کشورها، تلاش می‌شود تا الگوهای فرهنگی و اجتماعی غربی به جای ارزش‌های اسلامی ترویج شود. از قبیل: آموزش‌های جنسی و نهادهای اجتماعی در قالب نظام آموزشی ارائه می‌گردد، جایگزینی سیستم‌های آموزشی بومی با سیستم‌های غربی از فعالیت‌های دیگر استعمار در برابر اسلام است که تحت شعار نظام آموزشی جهانی یا جهانی‌شدن ارزش‌های بومی و عقیدتی را مورد حمله قرار می‌دهند.

۷.۷. تحمیل فرهنگ و زبان غرب به‌جای زبان عربی

تحمیل زبان اجنبی تقریباً در تمام کشورهای اسلامی عمومیت یافته است، به‌گونه‌ای که در تمام مراکز علمی و تطبیقی کشورهای اسلامی زبان انگلیسی، فرانسوی، آلمانی و یا یکی از زبان‌های

^{۳۰} مجاهد، دانستنی‌های از فکر اسلامی در تهاجم فکری با غرب، ۸۰/۱.

دیگر غربی ... به حیث زبان علم به طور رسمی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در دنیای اسلام تنها دولتی که در تمام مراحل آموزش و پرورش و در تمام رشته‌های تخصصی پوهنتون‌هایش؛ مانند طب و مهندسی، تاریخ، ادبیات و جغرافیه و ... زبان عربی بکار برده می‌شود، دولت سوریه است. (البته این موضوع قبل از جنگ چندین ساله در کشور سوریه است) سپس در برخی از کشورهای عربی و اسلامی مثل افغانستان، لیبیا، الجزایر، ایران، تونس و دیگر کشورها، گام‌هایی در این راستا برداشته شده؛ ولی بسیار ضعیف و اندک پنداشته می‌شود. در حالی که چنین امری به خاطر پیمودن مسیر خود نیازمند عزم راسخ و اراده متین و تلاش خستگی‌ناپذیر می‌باشد.^{۳۱}

۸.۷. تحریف تاریخ و افتخارات تاریخی امت

در این بخش خطرناکترین روش که همانا تحریف تاریخ اسلام و وارونه جلوه دادن حقایق و نقش شخصیت‌های تاریخی امت اسلامی می‌باشد را در پیش می‌گیرند؛ چنانچه فتوحات و مبارزات آزادی‌خواهانه مسلمانان را تجاوز و غارت معرفی نموده، اشغال و جنایات که در حق مسلمانان صورت گرفته است را کمک و تعاون معرفی می‌کند، در کنار آن شخصیت اصیل و متعهد مسلمان را تروریست و جانی معرفی کرده، اشغالگران و جنایت‌کاران را با گماشته‌گان‌شان قهرمانان و ناجیان امت معرفی می‌کنند.

معاهده کمپ دیوید از مواردی است که در آن صراحتاً فیصله به عمل آمد؛ تا مصر تمام نصوص شرعی را اعم از آیات و احادیث که در مذمت یهودیان و نصرانی‌ها وجود دارد را از نصاب تحصیلی و تعلیمی خویش بردارد که با تأسف این معاهده ننگین را کشور مصر تا امروز عملی می‌کند. کشورهای زیادی هستند که چنین معاهدات ننگین را در خفاء با امریکا و هم‌پیمانان آن پذیرفته، نصاب تحصیلی و تعلیمی خویش را هماهنگ با خواست‌های استعماری آن‌ها تهیه و تنظیم نموده است و نصوص شرعی را در رابطه به موضوعات از قبیل: جهاد، مذمت یهود، گمراهی نصری و غیره موارد با ارزش‌ها و منافع غرب در تضاد است، را کنار گذاشته‌اند.^{۳۲}

۹.۷. تحمیل اندیشه غربی با استفاده از برنامه‌های آموزشی

یکی از ابزار تهاجم فکری تأسیس و ایجاد مؤسسات فرهنگی و تعلیمی است که تحت عناوین جذاب و جالب ساخته شده، در زیر چتر آن فرهنگ‌های غربی را تبلیغ نموده، اقدام به رد ارزش‌ها و باورهای اسلامی می‌پردازند که از نمونه‌های بارز آن سازمان یونسکو می‌باشد؛ چنانچه زمانی که ریاست این سازمان را فرد مسلمان سنگالی بنام «مصطفی أبو» عهده دار شد، وی تلاش ورزید تا با رعایت تعادل مطلق، فعالیت‌های این سازمان را متوجه مصالح اسلام و مسلمانان نماید؛ اما

^{۳۱} حسان، وسایل مقاومة غزو الفکری للعالم الاسلامی، ۸۷/۱.

^{۳۲} حسان، وسایل مقاومة غزو الفکری للعالم الاسلامی، ۸۸/۱.

بلافاصله از مقامش خلع و به جایش فرد صلیبی اسپانیایی را منصوب نمودند، که از فعالیت‌های مهم و اساسی این سازمان دخالت ورزیده و در برنامه‌ریزی درسی مکاتب و پوهنتون‌ها و تحمیل آراء و اندیشه‌های غربی بر مراکز علمی و آموزشی را به وجود آورد.^{۳۳}

۱۰.۷. ترویج ارزش‌ها و فرهنگ غربی با استفاده از رسانه‌ها

مخاطب مطبوعات از کتاب‌ها و روزنامه‌ها گرفته تا سینما، رادیو و تلویزیون، همه گروه‌ها و اقشار جامعه است که محصل و غیرمحصل، خورد و بزرگ، زن و مرد، شهری و روستایی، اغنیاء و فقرا، فرهنگی و عوام همه را در بر می‌گیرد. این پیامد تهاجم فکری در قبال جامعه اسلامی به اندازه‌ای با اهمیت و ارزنده است که تسلط بر آن، گویا ساختار عقول، افکار و سلوک جامعه را بیمه کرده است، چنان‌که می‌تواند جامعه را برای حمایت و دفاع از یک اندیشه و یا مبارزه علیه اندیشه دیگر صرف نظر از این‌که آن اندیشه حق است یا باطل توجیه و تحریک کند؛ چنان‌چه امام غزالی بر این باور است که فرهنگ شامل علوم و آداب، نقش کلیدی در شکل‌دهی به رفتار و اخلاق فرد دارد. او تأکید می‌کند که تقویت فرهنگ صحیح، به‌ویژه فرهنگ دینی و اخلاقی، برای پیشرفت جامعه ضروری است. امام غزالی همچنان به تأثیر علم بر اصلاح فرد و جامعه اشاره می‌کند و معتقد است که علم صحیح می‌تواند راه را برای هدایت و نجات جامعه هموار کند.^{۳۴}

با توجه به این اهمیت، صلیبی‌ها و صهیونیست‌ها از مطبوعات به حیث ابزار به‌خاطر تسخیر خود درآورده و جهت تنفیذ برنامه‌های تخریب‌کارانه خود از آن استفاده می‌کنند، مردم پیوسته از تأثیرات وسایل مطبوعاتی به‌ویژه سینما و تلویزیون بالای افکار، اخلاق و روش مردم به‌خصوص جوانان، نوجوانان، زنان و خوردسالان به‌جا می‌گذارد، به ستوه آمده‌اند. سینما و تلویزیون با پخش برنامه‌های آکنده از رذالت، فساد و تمرد، مردم را به ارتکاب جرم تشویق نموده، منکرات را قهرمانی و مرتکبان آن را به منزله قهرمانانی، از ایشان الگو گرفته شده معرفی می‌دارد. مسلمانان در مصر و سایر شهرهای اسلامی همواره از فتنه‌انگیزی و اعمال تخریبی بازیگران و هنر نمایان تلویزیون و تئاتر که جوانان را به فساد کشانیده، ارزش‌های دینی و انسانی را به مسخره می‌گیرند، کانون اخلاق را منهدم می‌سازند، به شکایت رسیده‌اند. چهره‌های بیهوده که در صفحه مطبوعات و تلویزیون ظاهر گردیده، با اندیشه‌های منحط و کوبنده منکر را معروف و معروف را منکر جلوه می‌دهند، توأم با دیگر مسائلی که در اعلام و مطبوعات بسیاری از کشورهای اسلامی دیده می‌شود که همه آله و ابزار تهاجم فکری بوده و در خدمت اهداف صلیبیت و یهودیت مسخر شده‌اند. با

^{۳۳} مجاهد، دانستنی‌های از فکر اسلامی در تهاجم فکری با غرب، ۹۸/۱.

^{۳۴} أبو حامد محمد بن محمد الغزالی، *إحياء علوم الدین* (بیروت: دار المعرفه، ۱۹۸۲ م)، ۷۶/۱.

تأسف فراوان، مسلمان واقعی، معتقد و متخلق به اخلاق اسلامی، ناصح به دین، مخلص به وطن را در هیچ جایی سراغ نداریم که متصدی توجیه و برنامه ریزی وسایل مطبوعات، مسوول انتخاب مؤظفین آن بوده باشد.^{۳۵}

با در نظر داشت اهمیت و نقش رسانه‌ها در قبال جامعه، این ابزار تهاجم فکری پیامدهای بس مهلکی را در جامعه اسلامی به بار آورده است؛ چنانچه اکثریت از پیامدهای موجود تهاجم کفری توسط رسانه‌های اطلاعاتی تبلیغ و نهادینه‌سازی می‌گردد که پیامدهای آن مشهود و محسوس است.

۱۱.۷. ایجاد نفرت نسبت به قیادت‌های مسلمان

این اسلوب شیطانی و روش ناجوان مردانه در برابر با قدامت دعوت اسلامی سابقه‌دار که آنرا طبقه اشرفی حاکم بر سرنوشت جامعه در انواع مختلف تاریخ برضد دعوت‌گران الی الله استخدام کرده‌اند، هیچ پیامبری از پیامبران الهی نبوده جزء این که این گروه مستبد و ظالم را که با تمام امکانات که دارند، به ترور شخصیت و بدنام نمودن آن اقدام ننموده باشند، برای متنفر کردن مردم از او و دعوتش، وی را به زشت‌ترین اوصاف توصیف کرده و بدترین اتهامات را به او نسبت داده اند، خداوند متعال به اشاره به این موقف خصمانه و اسلوب ناپاک دشمنان علیه داعیان دین اسلام، می‌فرماید: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾.^{۳۶} «هم چنین نیامده است، نزد آنانی که پیش از ایشان بودند، هیچ پیامبر؛ مگر گفتند: جادوگر و یا دیوانه است».

یکی از نمونه‌های حفظ این دین از جانب الهی موجودیت بزرگ مردانی است که حامیان و عاملان کتاب خدا و سنت پیامبرند. طوری که در حدیث آمده است: {إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا}.^{۳۷} «خداوند برای این امت در هر صد سالی کسی را بر می‌انگیزد که دین آن را تجدید کند».

باید نسل آینده هر گروه از سلف عادل خود که شایسته روایت کرده‌اند این علم (کتاب و سنت) را فرا می‌گیرند، تحریف و تغییر از حد گذرندگان در امر دین، دروغ بستن اهل بطلان و تأویل جاهلان را که ندانسته آیات و احادیث را تأویل می‌کنند، از علم دور می‌کنند و می‌رانند. در کنار تضعیف و وارونه جلوه دادن شخصیت‌ها و قیادت‌های اسلامی، تهاجم فکری پروژه‌های ساختن این قیادت‌های تصنعی که به حیث قاید در میدان‌های سیاست، اقتصاد، فرهنگ،

^{۳۵} عبد الله ناصح علوان، کیف يدعو الداعية (قاهره: حلب، دار السلام، ۱۴۰۶ ه.ق.)، ۲/۱.

^{۳۶} الذاریات ۵۱/۵۲.

^{۳۷} سلیمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، تحقیق: محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار الحديث، ۱۹۹۸ م.)، «کتاب ملاحم»، ۱ (۴۲۹۱).

تربیت و ارتش قامت بلند را دنبال می‌نمایند. گاهی در پوهنتون‌های غربی، چون امریکا، فرانسه، بریتانیا، آلمان و دیگر کشورهای کفری و صلیبی، زمانی هم در پوهنتون‌های محلی که از طرف غربی‌ها تأسیس شده و مؤلف به اجرای اعمال تخریب‌کارانه در ممالک اسلامی انجام می‌پذیرد. فرق نمی‌کند که این ساختار مصنوعی قیادت، به شکل محلی در بلاد اسلامی و یا به شکل خارجی در بلاد غیر اسلامی صورت بگیرد؛ زیرا همان قیادت تصنعی و ساختگی به‌عنوان قاید، معلم، ژورنالیست و یا متخصص فن تربیت و کارشناس در امور نظامی به‌کشور خود باز می‌گردد، تمام هم و غم او را تنفیذ سیاست نامؤجه باداران خود و پخش اندیشه‌های استادان غربی‌اش توأم با حراست، حمایت و دفاع از آن تشکیل می‌دهد، نمونه‌های زیادی از چنین قیادت‌ها وجود دارد که هر کدام زداینده هرگونه شک و تردید در این زمینه می‌باشد.^{۳۸}

۱۲.۲. نابودسازی ارزش‌های اجتماعی

دقیقاً وجه تمایز جامعه اسلامی غیر از آن، در عقیده، افکار، تقالید، عادات و بالاخره در روابطی که بین افراد خود و افراد سایر جامعه تجسم یافته است؛ دشمنان الهی به‌خاطر حسادت و کینه‌ای که نسبت به اسلام و ویژگی‌های جامعه اسلامی دارند، جنگ علیه شاخصه‌ها و خصوصیات اجتماع اسلامی، تغییر دادن سلوک‌های زندگی اجتماعی مسلمانان را در سرخط اهداف خود قرار داده‌اند. با اشتعال آتش این جنگ قصد دارند روش‌های مختلف زندگی اجتماعی ما که برخاسته از متن اسلام بوده و منضبط به ضوابط شریعت خداوند را تغییر دهند، با زدودن عادات و تقالید غرب در جامعه اسلامی جا خالی کنند، برابر این حاکمیت در فکر و اندیشه باشد؛ یا در لباس و دیگر عادات اجتماعی؛ مانند: ازدواج، خواستگاری، روابط فامیلی یا در امور تفریحی و رفاهی باشد، مثل ورزش و غیره.^{۳۹}

قوی‌ترین وسایل تهاجم فکری، کوتاه‌ترین راه رسیدن به هدف و سرانجام مخرب‌ترین سلاح، نیرومندترین حربه این جنگ که به‌خاطر براندازی کاخ جامعه اسلامی و متزلزل کردن بنیان آن به‌کار گرفته می‌شود. سلاح افساد زن و عنوان نمودن قضیه آن به این صورت که گویا اسلام در حق زن ظلم روا داشته و حقوق آن را پایمال کرده است، این موجود را شریعت در حدود خانه‌ها محبوس کرده و از آزادی اندیشه و مشارکت در ساختار جامعه محروم نموده است.^{۴۰}

۱۳.۷. ایجاد اختلاط و آمیزش میان مردان و زنان

^{۳۸} حسان، دانستنی‌های از تهاجم فکری، ۹۸/۱.

^{۳۹} سلیم بن عبد الهلالی، مقامع الشيطان (المملكة العربية السعودية: مكتبة ابن الجوزي، ۱۴۰۸ م، ج ۱)، ۲۱۳/۱.

^{۴۰} مجاهد، دانستنی‌های از فکر اسلامی در تهاجم فکری با غرب، ۱۰۱/۱.

دین مبین اسلام به عنوان دینی واقعی، تصریح می‌نماید که هر چند یک اجتماع به بلندترین قله اخلاق، ایمان و آرمان‌های ایده‌آل ارتقاء یابد، با آنهم ضرور است که با شیرازه یک سلسله توجیحات و رهنمودها احاطه شود، رهنمودهایی که بتواند جامعه را از سقوط در لجن‌زار مفاسد مصون نگهدارد.

از این رو دین مقدس اسلام به منظور برچیدن فتنه و جلوگیری از نفوذ شیطان، حفظ ارزش‌ها و آداب جامعه اسلامی، آمیزش، اختلاط میان مردان و زنان را جداً ممنوع کرده است؛ لیکن غرب‌گرایانی که قیافه اسلامی، موجب آسایش و آرامش ایشان نمی‌شود، مردم را به آمیزش بین دو جنس زن و مرد، مزاحمت یکی بر دیگری در تمام عرصه‌های زندگی فرا می‌خوانند. این فراخواندن از مدرسه، مکتب و خیابان شروع و به تمام مرافق زندگی گسترش می‌یابد، البته این وضعیتی که زن و مرد یک‌جا آموزش می‌بینند، در هر جایی از دنیای اسلام تأسیس شده و مأمورین زن در دوایر دولتی و غیر دولتی به‌طور فزاینده‌ای رو به افزونی می‌رود. شیرازه اخلاق و ارزش‌های انسانی از هم گسیسته، جوامع بشری در ورطه هلاکت و اضمحلال قرار گرفته و امت اسلامی به سوی سقوط در منجلاب سیاه‌بختی در حرکت می‌باشد.

نتیجه‌گیری

با در نظر داشت نتایج و یافته‌های تحقیق این را می‌توان چنین نتیجه‌گیری نمود: تهاجم فکری بکارگیری انواع از وسایل و ابزار جهت تغییر فرهنگ، عقیده، اخلاق و ارزش‌های اجتماعی دینی که مراحل متعددی را شامل می‌شود، تهاجم فکری با استفاده از وسایل و ابزار متعددی که ظاهراً برای جوامع مورد هدف نرم و جذاب است، حمله‌ور می‌شود که نظر به اهداف و وسایل آن انتخاب و پیامدهای آن هدف‌گذاری می‌گردد.

پیامدهای تهاجم فکری که در واقع تمام ابعاد زندگی اعم از اقتصادی، سیاسی، اخلاقی، فرهنگی، خانوادگی، فردی و اجتماعی، عقیدتی... شامل می‌شود، خطرناک و مهلک اند، که بارزترین آن عبارت از ایجاد وابستگی جوامع در ابعاد مختلف، تسلط بر نهادهای ارتباطی و اطلاعاتی، فرهنگی، تعلیمی- تربیتی و مبارزه با ارزش‌های اجتماعی، ترور شخصیت‌ها و قیادت‌های اسلامی، ایجاد اختلافات اجتماعی، بی‌اعتمادی میان مردم و حکومت‌ها، شبهه‌افکنی در رابطه به احکام و ارزش‌های اسلامی، تقویت آزادی‌های فردی که منجر به هنجارشکنی‌های اجتماعی و شیوع فحشاء و غیره امراض می‌شود.

هم‌چنان پیامدهای تهاجم فکری شامل بروز تنصیر، الحاد شبهه‌افکنی در رابطه به ارزش‌ها، ترویج و شعله‌ور ساختن انواع از تعصبات، تحریف افتخارات، معرفی قیادت‌های کاذب که به ارزش‌ها و منافع متهاجم تعهد دارد. جنگ علیه ارزش‌های اجتماعی، تغییر نصاب تحصیلی و برنامه‌های تعلیمی که با تغییر محتوای درسی، حذف موضوعات؛ حذف بخش‌های مهمی از تاریخ، فرهنگ و آموزه‌های اسلامی از برنامه‌های درسی، ترویج الگوهای فرهنگی و اجتماعی غربی به جای ارزش‌های اسلامی، به بارآوری آزادی‌های فردی که منجر به بروز فساد جنسی و مبارزه علیه نهادهای اجتماعی مثل خانواده، امر به معروف و نهی از منکر و غیره موارد می‌گردد، هم‌چنان از پیامدهای تهاجم فکری جایگزینی سیستم‌های آموزشی بومی با سیستم‌های غربی می‌باشد که جلوگیری و علاج آن پیامدها بعد تشخیص و درک آن نیاز به سرمایه‌های هنگفت بشری و مالی دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. محقق. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر، ۱۹۹۶ هـ.ق.
۲. ابن اثير، عز الدين. الكامل في التاريخ. ترجمه: محمد قاسم. جلد ۲. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ هـ.ش.
۳. ابن زكريا، أبي الحسين أحمد بن فارس. مقاييس اللغة. تحقيق: عبدالسلام محمد هارون. دار الفكر، ۱۳۹۹ هـ.ش.
۴. ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل بن الخطيب عمر القرشي الدمشقي. تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم). بيروت: دار الفكر، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۵. إلياس، محمد. غزو فكري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۲۱ م.
۶. السباعي، دكتور مصطفى. السيرة النبوية دروس وعبر. المكتب الإسلامي، طبع ۸، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۷. السعدي، العلامة عبدالرحمن بن ناصر. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. تحقيق: محمد زهري النجار. الرياض: طبع و نشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۸. الصبحي، نبيل. المسلمون في فلسطين. بيروت: مركز صحوة المسلم، ۲۰۰۵ م.
۹. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. الإصابة في تمييز الصحابة. بيروت: دار صادر، بی تا.
۱۰. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. تهذيب التهذيب. دار الفكر، طبع ۱، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۱۱. علوان، عبد الله ناصح. كيف يدعو الداعية. القاهرة: دار السلام، طبع ۲، ۱۴۰۶ هـ.ق.
۱۲. الغزالي، محمد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار الندوة الجديدة، بی تا.
۱۳. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة، طبع ۱، ۱۴۰۶ هـ.ق.
۱۴. القرطبي، محمد بن أحمد. تفسير القرطبي. بيروت: دار الكتب العلمية، ۲۰۰۳ م.
۱۵. قطب، سيد. عدالت اجتماعی در اسلام. مترجم: محمد علی گرامی و سيد هادی خسرو شاهي. تهران: کلبه شروق. ۱۳۷۹ هـ.ش.
۱۶. المالكي، محمد بن عبدالله. النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم. مكة: مكتبة دار العتيق، ۱۴۳۰ هـ.ق / ۲۰۰۹ م.
۱۷. المبارکفوری، محمد عبد الرحمن عبد الرحيم. تحفة الأحوذی شرح جامع الترمذی. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، طبع ۲، ۱۴۵۷ هـ.ق.
۱۸. مجاهد، عبدالهادي. دانستنی های از فکر اسلامی در تهاجم فکري با غرب. بی نا، بی جا، بی تا.

۱۹. أسد، محمد. الإسلام على مفترق الطريق. بيروت: دار الحيا تراث العربي، ۱۴۳۶ هـ ق.
۲۰. المدائني، محمد بن سعد. الطبقات الكبرى. تحقيق. أحمد بن عبد الرحمن بن سعدی. بيروت: دار صادر، ۱۹۶۷ م.
۲۱. مؤمن حکیمی، عبدالبصیر. تهاجم فکری. کابل: انتشارات مستقبل، ۱۳۹۴ هـ ش / ۲۰۱۵ م.
۲۲. الهاللي، سليم بن عيد. مقامع الشيطان. السعودية: مكتبة ابن الجوزي، طبع ۱، ۱۴۰۸ هـ ق.
۲۳. حسان، حسان محمد. وسائل مقاومة الغزو الفكري للعالم الإسلامي. القاهرة: مكتبة دار الصحابة، ۲۰۱۹ م.
۲۴. حيدر، عثمان. تهاجم فکری. مترجم: محمد حسن پور. تهران: نشر احسان، ۱۳۹۶ هـ ش.
۲۵. جريشه، على محمد جريشه «و ديگران». أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي. بی نا، بی جا، ۱۴۳۴ هـ ق.
۲۶. ترجمه قرآن کریم. مترجم. محمود حسن. بی جا: نشر احسان، بی تا.
۲۷. الذهبي، الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء. تحقيق. شعيب الأرنؤوط. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، طبع ۴، ۱۴۰۶ هـ ق.
۲۸. الأرنؤوط. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، طبع ۴، ۱۴۰۶ هـ ق.



نگاهی به حقوق بشردوستانه در سیره پیامبر
نظرة إلى حقوق الإنسان فى السيرة النبوية

An Overview at Humanitarian Rights in the Life of the Prophet

H.z. Peygamber'in Sireti'nde İnsan Haklarına Bir Bakış

نور محمد ناج^۱

چکیده

اصطلاح «حقوق بشردوستانه» یکی از مفاهیم پرکاربرد در عرصه روابط بین الملل است، گرچه این اصطلاح بعد از قرن ۱۶ وارد ادبیات حقوقی غرب شد؛ اما اصول و قواعد آنرا می توان در سیره سیاسی- نظامی پیامبر صلی الله علیه وسلم و آموزه های اسلامی آن دریافت. حقوق بشردوستانه به تمامی حقوق و امتیازهای مشروعی اشاره دارد که شریعت اسلامی برای دشمنان به رسمیت شناخته است. هدف اصلی این حقوق، تضمین احترام به کرامت انسانی و تعمیم اصول حقوق بشری در حقوق بین الملل مربوط به مخاصمات مسلحانه است. شناخت جایگاه این قانون در سیره نبوی از اهمیت ویژه برخوردار است. این تحقیق با روش توصیفی- تحلیلی مبتنی بر مطالعات کتابخانه ای به تحلیل و بررسی رعایت حقوق بشردوستانه در سیره سیاسی- نظامی پیامبر صلی الله علیه وسلم پرداخته است. یافته های این تحقیق نشان می دهد که حقوق بشردوستانه در تمامی غزوات و سریه های عصر پیامبر صلی الله علیه وسلم به طور دقیق و کامل رعایت شده و متخلفان مورد پیگرد قرار می گرفتند. چنانچه رعایت اصول جوانمردانه، خودداری از استفاده روش های غیرانسانی در جنگ، حمایت از زنان و کودکان، حفاظت از سالمندان و افراد ناتوان و ممنوعیت به کارگیری سلاح های کشتار جمعی از جمله اصول کلیدی در سیره نبوی بوده اند.

کلمات کلیدی: اسیران، حقوق بشردوستانه، غزوات، غیر نظامی، قانون جنگ، مخاصمات مسلحانه، نسل کشی.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.96>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

25.08.2024

تاریخ قبول / Accepted Date

02.11.2024

تاریخ نشر / Publication Date

07.01.2025

^۱ پوهندوی، ماستر، عضو کادر علمی دبیرانتمت تعلیمات اسلامی، پوهنځی شرعیات، پوهنتون بلخ.

ORCID

[https://orcid.org/0000-0001-](https://orcid.org/0000-0001-5484-4047)

5484-4047

E-Mail

noormohammadnajj055@gmail.com

com

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.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی Atif :

نور محمد ناج، "نگاهی به حقوق بشر دوستانه در سیره پیامبر صلی الله علیه وسلم"، مجله دیوان ۱/۶ (جدی ۱۴۰۳)، ۱۰۳-۱۲۶.

الملخص

إن مصطلح "القانون الدولي الإنساني" يُعدُّ من المفاهيم الشائعة في ميدان العلاقات الدولية، ورغم أن هذا المصطلح دخل الأدبيات القانونية الغربية بعد القرن السادس عشر، إلا أن مبادئه وقواعده يمكن استنباطها من السيرة السياسية والعسكرية للنبي الكريم (صلى الله عليه وسلم) ومن التعليم الإسلامية. يُشير القانون الدولي الإنساني إلى كافة الحقوق والإميازات المشروعة التي أقرها الشريعة الإسلامية للعدو في الحروب. الهدف الأساسي لهذا القانون هو ضمان احترام الكرامة الإنسانية وتوسيع نطاق مبادئ حقوق الإنسان في القانون الدولي المرتبط بالنزاعات المسلحة، يُعدُّ التعرف على مكانة هذا القانون في السيرة النبوية أمراً ذا أهمية كبيرة. يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي-التحليلي، وقد تم جمع المعلومات من خلال الدراسات المكتبية. ويتناول البحث تحليل ودراسة مدى تطبيق القانون الدولي الإنساني في السيرة السياسية والعسكرية للنبي صلى الله عليه وسلم. تُظهر نتائج هذا البحث أن حقوق الإنسان في القانون الدولي الإنساني تم تطبيقها بدقة تامة في جميع الغزوات والسرائيا التي حدثت في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وكان يتم ملاحقة المخالفين لهذه القوانين. كما أن احترام المبادئ الفروسية، والامتناع عن استخدام الأساليب اللاإنسانية في الحرب، وحماية النساء والأطفال، ورعاية الشيوخ والضعفاء، ومنع استخدام الأسلحة الفتاكة من المبادئ الأساسية التي تم التأكيد عليها في السيرة النبوية.

الكلمات المفتاحية: الأسرى، الحقوق الإنسانية، غزوات، المدنيين، فقه الجهاد، المنازعات المسلحة. الإبادة الجماعية،

Abstract

The term "human right" is one of the most widely used concepts in the field of international relations. Although this term entered Western legal literature after the 16th century, its principles and rules can be found in the political-military life of the Prophet (peace be upon him) and his Islamic educations. Human rights refer to all the lawful rights and privileges that Islamic regulation recognizes for enemies. The main purpose of these rights is to ensure respect for human dignity and to generalize human rights principles in international law relating to armed conflicts. Understanding the place of this law in the prophetic life is of particular importance. This research, using a descriptive-analytical method based on library studies, has analyzed and examined the performance of humanitarian rights in the political-military life of the Prophet (peace be upon him). The findings of this research show that human rights were severely and completely observed in all the campaigns and missions of the period of the Prophet (peace be upon him), and

offenders were prosecuted. Following to the principles of chivalry, refraining from using inhumane methods in war, supporting women and children, protecting the elderly and disabled, and prohibiting the use of weapons of mass destruction were among the key principles in the Prophet's life.

Keywords: Prisoners of War, Human Right, Invasions, Civilians, Law of War, Armed Conflicts, Genocide.

Özet

Bu gün uluslararası ilişkiler alanında, insani haklar ıstılahı, en çok kullanılan terimlerinden biridir. Batı'da bu terim, 16. yüzyılda hukuk terminolojisine girmiştir. Ancak o ilk ve kuralları Hz. Peygamber'in siyasi-askeri siresinde ve İslam öğretilerinde görmek mümkündür. İnsani haklar, İslam hukukunun düşmanlara tanıdığı tüm meşru hak ve ayrıcalıkları ifade eder. Bu hakların temel amacı, insan kerametini güvence altına almak, silahlı çatışmalarda uluslararasındaki insan hakları ilkelerini genelleştirmektir. Bu kanun, Hz. Peygamber'in hayatındaki yerinin bilinmesi ayrı bir önem arz etmektedir. Kütüphane çalışmalarına dayalı betimsel-analatik bir yöntemle yapılan bu araştırma, Hz. Peygamber'in siyasi-askeri siresinde insani haklara uyulup uyulmadığını incelemiş ve araştırmıştır. Bu araştırmanın bulguları Hz. Peygamber dönemindeki tüm gazve ve seryelerde insan haklarına sıkı ve tam bir saygı gösterildiğini ve ihlal edenlerin yargulandığını göstermektedir. Askeri ilkelerine uymak, savaşta insanlık dışı yöntemler kullanmaktan kaçınmak, kadınları ve çocukları korumak, yaşlıları ve engellileri korumak, kitle imha silahlarının kullanımının yasaklanması peygamberlik yolundaki temel ilkeler arasında yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: Esirler, İnsani Hakları, Gazavat (Savaşlar), Siviller, Savaş Kanunu, Silahlı Çatışmalar, Soykırım.

مقدمه

دین اسلام زمانی ظهور یافت که جهان در تاریک‌ترین دوران تاریخی خود بسر می‌برد، بشر در حوزهٔ مخاصمات مسلحانه و جنگ‌ها سخت‌ترین روزهای زندگی خود را طی می‌کرد، ویرانگری و وحشت آفرینی، عادی‌ترین رفتار به‌شمار می‌رفته و هیچ حمایتی در منازعات و جنگ‌ها از غیر نظامیان، زنان، کودکان، کهن سالان و بیماران وجود نداشت؛ جنگ قبیله‌ها، محلات و توده‌ها را بدون تفکیک جنگجو و غیر جنگجو به‌کام تباهی فرو می‌برد، جهان سرتاسر در ورطهٔ انحطاط و فساد فرورفته بود. در چنین روزگاری پیامبری ظهور کرد که احترام به انسانیت و حفظ کرامت انسانی و برقراری قسط و عدل، داوری عادلانه و رفع اختلافات را از عناوین مهم رسالتش معرفی کرد. جنگ و مخاصمه را منعی پدیدۀ عارضی و تحمیلی برای حمایت از عدالت و دست‌یافتن به صلح حقیقی دانست و قواعد مفصلی را برای رعایت حقوق و شئون انسانیت تنظیم کرد که از آن به «حقوق بشردوستانه» تعبیر شده است.

با این‌که اصطلاح «حقوق بشردوستانه» از سوی برخی سازمان‌ها و فعالان حقوق بشر و افراد صلح‌طلب وضع شده؛ اما مفاد و موضوع این اصطلاح از دیدگاه اسلام تازگی ندارد، چون نگاهی به سیرهٔ نبوی و تعالیم آسمانی پیامبر خدا صلی الله علیه و سلم بیانگر آن است که دین مقدس اسلام به اساس «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^۱ پانزده قرن قبل محتوی آنرا مورد توجه قرار داده است، کرامت انسان، منع آدم‌کشی، رعایت عدالت و انصاف در جنگ‌ها، ممنوعیت کشتن غیر نظامیان؛ مانند: کودکان، زنان، سالخورده‌گان، بیماران و راهبان و وضع حقوق خاص برای اسیران جنگی، ممنوعیت استعمال سلاح‌های کشتار جمعی و حتی توجه به حفظ محیط زیست در زمان جنگ که امروزه از همه این موارد به‌عنوان «حقوق بشر دوستانه بین‌المللی» یاد می‌شود، از ۱۵۰۰ سال پیش از جانب پیامبر صلی الله علیه و سلم توصیه و به اجرای آن تأکید شده است. رسول الله صلی الله علیه و سلم همواره بر رفتار انسانی در جنگ‌ها تأکید داشتند و فرمان‌ها و توصیه‌های بشردوستانهٔ آن‌حضرت صلی الله علیه و سلم از نخستین لحظات آغاز نبرد تا مراحل پایان و حتی پس از جنگ را در بر می‌گرفت که در این مقاله روی همین مسأله پرداخته می‌شود.

در اثر وقوع جنگ‌های جهانی و منطوقی، امروزه همه به این باور رسیده‌اند که رعایت حقوق بشردوستانه تأمین‌کنندهٔ منافع همهٔ ملت‌ها است؛ چون ممکن است هر کشور روزی گرفتار مخاصمات مسلحانه گردد و مردم آن نیازمند برخورداری از حداقل حقوق انسانی و قواعد محدود کنندهٔ رفتار قوای درگیر جنگ باشند، ملتی نیست که از آسیب‌های جنگ در امان مانده باشد؛ این آسیب‌ها نه تنها جان و مال انسان را تهدید کرده؛ بلکه کرامت و احترام او را نیز نشانه گرفته است.

^۱الاسراء ۱۷/۷۰.

کشتار کودکان، زنان و سالخوردگان، تجاوز به عفت و امثال آن، قلب بشریت را جریحه‌دار و پرونده افتخارآمیز جنگاوران را سیاه کرده است. در این میدان حقوق بشردوستانه در پی کم کردن این آسیب‌ها و دفاع از حقوق ستمدیدگان جنگ بوده است که در سیره نبوی حادثات، وقایع و آموزه‌های دیده می‌شود که به‌طور مشخص حقوق افراد غیر نظامی و اشخاصی که در جنگ دخالت ندارند و یا توان جنگی از ایشان سلب شده در نظر گرفته و جنگ را قانونمند و هدفمند ساخته است که در این مبحث به بررسی همین حادثه‌ها پرداخته شده است.

هدف این نوشتار بر آن است تا با نگاهی به جنگ‌های عصر نبوی و بررسی توصیه‌های آن حضرت صلی الله علیه وسلم درباره گروه‌های ناتوان یا خارج از جنگ (غیر نظامیان)، از قبیل اطفال، زنان، کهن سالان، معبدنشینان غیر محارب، اسیران جنگی، جنگجویان فراری، رویکرد پیامبر صلی الله علیه وسلم برای حفاظت آنان را تبیین کند و به این پرسش پاسخ دهد که سیره رسول خدا صلی الله علیه وسلم درباره زنان، کودکان و افراد ناتوان دشمن در جنگ‌ها چگونه بوده است؟ و ایشان چه توصیه‌هایی در این باره دارند؟ و پیامبر اسلام در غزوات خود حقوق بشردوستانه را تا چه میزانی رعایت نموده است؟

حقوق بشردوستانه یکی از بخش‌های مهم حقوق بین‌الملل را تشکیل می‌دهد که قرار ملاحظه در عرصه عمل به‌حدی تیوری باقی مانده است، طوری که همواره نقض می‌شود و مخاصمات مسلحانه قربانی‌های ناموجه و آثار مخرب غیر مجاز از خود بجا می‌گذارد؛ اما برای محدودسازی آثار مخرب و ناموجه جنگ‌ها قواعد و اصول پیشگیرانه وجود دارد که دین مقدس اسلام در این میدان پیشتاز است، متأسفانه در عرصه عملی و آگاهی‌دهی این اصل مهم توجه آن‌چنانی نشده و بسیاری از مسائل این موضوع تا هنوز هم‌رسانی نشده است که در این مقاله کوتاه در صدد هستم تا پاره‌ای از موضوعات مهم این اصل را بازگویی و هم‌رسانی کنم.

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای تهیه گردیده است. قواعد و دستورات «حقوق بشردوستانه» همگام با بعثت پیامبر صلی الله علیه وسلم در لابلای دساتیر دفاعی اسلام مطرح بود که بالاخره در عصر تدوین علوم، توسط امام محمد بن حسن الشیبانی رحمه الله (متوفی ۱۸۹ ه.ق) طی کتابی به نام «السیرالکبیر» برای اولین بار تدوین گردید، سپس فقهای زیادی مسائل مربوط به «حقوق بشردوستانه» را گاهی تحت عنوان «کتاب سیر» و گاهی هم «کتاب مغازی» و احياناً زیر عنوان «کتاب جهاد» به‌طور ضمنی مطرح نمودند. گرچه در غرب بسیاری را عقیده بر این است که هوگو گروسوس (۱۵۸۳ م - ۱۶۴۵ م) پدر حقوق بین‌الملل است و کتاب «حقوق جنگ و صلح» او بنیاد و مبین حقوق بین‌الملل است؛ اما دقیقاً تدوین گسترده در مورد حقوق بشردوستانه، در میان غیر مسلمان‌های غرب در قرن نهم آغاز شده که بخش عمده‌ای آن در چهار کنوانسیون ژنو (۱۹۴۹ م)، مطرح شده؛ اما در مورد «نگاهی به حقوق بشردوستانه در

سیره نبوی» نوشته و تحقیق خاصی نیافتیم، اگر تحقیقی در موضوع حقوق بشردوستانه صورت گرفته است نیز غالباً به‌طور ضمنی و عمومی و آنهم به زبان عربی بوده که برای مردم حوزه زبان دری قابل فهم نیست، این مقاله به زبان دری در روشنایی تحلیل سیرت جنگی پیامبر صلی الله علیه وسلم نگاشته شد تا در شرایط زمان که جنایات جنگی به اوج خود رسیده است، شاید جواب‌گوی نیاز مردم این حوزه باشد.

این تحقیق در پی دریافت جواب به سؤالات ذیل است: آیا در سیره و غزوات پیامبر صلی الله علیه وسلم حقوق بشردوستانه در نظر گرفته شده است؟ آیا در سیره نظامی رسول الله صلی الله علیه وسلم دستوراتی برای حفظ جان افراد غیر محارب وجود دارد؟ هدایت و ارشادات نبوی در مورد برخورد با زنان، سالمندان و کودکان دشمن چیست؟ آیا پیامبر صلی الله علیه وسلم و اصحابش برای اسیران و زخمیان دشمن حقوق و مصونیت جانی قایل بودند؟
فرضیه براین است که در سیره و غزوات پیامبر صلی الله علیه وسلم حقوق بشردوستانه به‌صورت کامل رعایت گردیده است.

طوری که گمان می‌رود، پیامبر صلی الله علیه وسلم در تمامی غزوات و سرایا برای حفظ جان اطفال، سالمندان، زنان، اسیران و زخمی‌های دشمن دستورات ویژه صادر نموده است؛ تا آن‌ها از مصونیت خاص برخوردار باشند، مجاهدین را از تعدی، تجاوز، کشتن زنان و زخمیان منع کرده، ایشان را به ملامت و ترحم در مورد اسیران دستور داده است.

۱. تعریف حقوق بشردوستانه

یکی از اصطلاحاتی که امروزه در عرصه بین‌الملل خودنمایی می‌کند، واژه حقوق بشردوستانه است. این واژه با واژه حقوق بشر (Human Rights) تفاوت دارد، با این فرق که حقوق بشردوستانه موضوعات متعلق به درگیری‌های مسلحانه را دربر می‌گیرد که «حقوق جنگ» یا «حقوق مخاصمات مسلحانه» نیز نامیده شده است.^۲

ناصر قربان‌نیا، حقوق بشردوستانه را این‌گونه تعریف نموده است: «حقوق بشردوستانه بخشی از حقوق بین‌الملل عمومی است که بر استفاده از نیروی مسلح و رفتار با افراد در جریان مخاصمه مسلحانه حکومت می‌کند».^۳

ضیایی بیگدلی، حقوق بشردوستانه را چنین تعریف نموده است: «حقوق بشردوستانه، مجموعه‌ای از قواعد قراردادی، عرفی یا بین‌المللی است که ناظر به رفتار افراد و جریان‌های

^۲ دبیرخانه کمیته حقوق بشر دوستانه، رعایت حقوق بشر دوستانه (تهران: نشر بین‌المللی سرسم، ۱۳۸۳ ه.ش)، ۲۹.

^۳ ناصر قربان‌نیا، اسلام و حقوق بین‌الملل بشردوستانه (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱ ه.ش)، ۳۱.

متخاصم در منازعات مسلحانه بین المللی و غیر بین المللی بوده که طرفین درگیر جنگ، به رعایت آن قواعد، در طول عملیات خصمانه خود ملزم هستند.^۴

دانشمندان حقوق اسلامی که از حقوق بشردوستانه به «فقه الجهاد»، «مغازی» و «سیر» تعبیر نموده‌اند منظور ایشان مجموعه قواعد فقهی و حکومتی اسلامی بوده که مقطع زمانی اجرای آن‌ها در طول دوران جنگ یا پس از جنگ؛ اما مرتبط به جنگ است و به‌طور کلی مسلمانان درگیر به رعایت آن‌ها موظف هستند.^۵

مقصود از حقوق بشردوستانه در اسلام، کلیه امتیازات و اقتدارات مشروعی می‌باشد که دین مقدس اسلام در جنگ برای دشمن به رسمیت شناخته شده و برای آن دساتیر و قواعدی وضع کرده و مجاهدین را مکلف به رعایت آن نموده است، این حقوق ممکن، مستقیماً انسان‌ها را مورد حمایت قرار دهد یا اموال، مواشی، تأسیسات و محیط زیست را حفظ نماید.

خلاصه کلام حقوق بشردوستانه بین المللی آن است، افرادی که در جنگ شرکت ندارند یا دست از جنگ کشیده‌اند، نباید مورد حمله قرار گیرند و نیز سلاح‌هایی که نظامیان را از غیر نظامیان تفکیک نمی‌کنند؛ یا خسارت و آسیب‌های غیر ضروری به‌بار می‌آورند، نباید مورد استفاده قرار گیرند.^۶

هدف حقوق بشردوستانه، علاوه از کاستن از میزان رنج افراد در جریان منازعه مسلحانه و محدود ساختن آثار سوء ناشی از جنگ، تأمین احترام به‌عزت و کرامت انسان، تضمین حقوق اساسی بشر و به‌طور کلی تعمیم هنجارهای حقوق بشری است و نیز تعقیب، محاکمه و مجازات جنایت‌کاران جنگی است.^۷

۲. جایگاه حقوق بشردوستانه در اسلام

وقتی درباره حقوق بشردوستانه از دیدگاه اسلام صحبت به‌میان می‌آید، این به منزله انفعالی برخورد کردن به آن نیست، به این معنی است که اکنون چون موضوع حقوق بین الملل بشردوستانه در دنیا مطرح است، گفته شود که اسلام نیز برای آن سخن و گفتمانی دارد؛ بلکه بدین سبب است که این موضوع مورد تحقیق قرار گرفته؛ تا نشان داده شود که اسلام در زمینه مخاصمات مسلحانه حتی پیش از آن‌که غرب در فکر آن باشد، مقررات و قواعد بشردوستانه داشته است.

^۴ محمد رضا، ضیایی بیگدلی، حقوق بین الملل مخاصمات مسلحانه (تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۰ ه.ش)، ۱۴۷.

^۵ محمد رضا، ضیایی بیگدلی، حقوق بین الملل مخاصمات مسلحانه، ۱۴۰.

^۶ دبیرخانه کمیته حقوق بشردوستانه، رعایت حقوق بشردوستانه، ۲۹.

^۷ ناصر قربان‌نیا، اسلام و حقوق بین الملل بشردوستانه، ۳۱.

حقوق بشردوستانه در غرب از زمانی شروع می‌شود که «گروسیوس» کتاب «جنگ و صلح» را تحریر نمود؛ یعنی غرب حدود قرن شانزدهم و هفدهم میلادی وارد موضوع حقوق بشردوستانه شد، در حالی که قدیم‌ترین اثر تدوین شده در این باره در اسلام به هشت قرن قبل از گروسیوس برمی‌گردد که محمد بن حسن الشیبانی رحمه الله کتاب «السیرالکبیر» را نوشت که در آن مباحث صلح و جنگ به‌ویژه قواعد و مقررات بشردوستانه به‌صورت مدوّن درآمده است، ضمن آن که بعد از او کتاب‌های فقهی و سیر این راه را دنبال کردند، همه مسائل حقوقی آنرا با تمام جزئیاتش ثبت و تحریر نمودند.

دستورات مؤکد بر رعایت قواعد بشردوستانه در قرآن کریم و سیره نبوی وجود دارد که گستره‌ای آن در مباحث فقهی تحت عنوان «سیر و مغازی» و «احکام جهاد» توسط فقهاء و مجتهدان در طول قرون متمادی مورد بازبینی، شرح و توضیح قرار گرفته است که این امر نشان دهنده جایگاه ویژه و جامعیت قواعد بشردوستانه در اسلام نسبت به حقوق بین‌المللی بشردوستانه در دولت‌های غرب را نشان می‌دهد.

از آنجایی که اسلام همزیستی مسالمت‌آمیز را در اصول دستورات قرار داده است، طوری که جنگ و محاصره را پدیده عارضی و تحمیلی می‌شناسد؛ در صورت ناگزیری از وقوع آن، مسلمانان را بعد از اجازه قتال، دستور داده است: تا از تعدی و تجاوز از حدود تعیین شده خودداری کنند، طوری که فرموده است: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»^۸ و در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید و تجاوز مکنید، همانا خداوند تجاوزکنندگان را دوست ندارد».

ابن عباس رضی الله عنهما در تفسیر «ولا تعتدوا» می‌گوید: «لَا تَقْتُلُوا النِّسَاءَ، وَلَا الصَّبِيَّانَ، وَلَا الشَّيْخَ الْكَبِيرَ، وَلَا مَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمْ السَّلْمَ وَكَفَّ يَدَهُ، فَإِنْ فَعَلْتُمْ هَذَا فَقَدْ اِعْتَدَيْتُمْ».^۹ «زنان، کودکان، و پیرمردان مسن و کسی که تسلیم شده و دست از جنگ برداشته است را نکشید اگر چنین کنید بر آنان ظلم کرده‌اید». همچنان انس بن مالک رضی الله عنه از رسول الله صلی الله علیه وسلم روایت می‌کند که آن حضرت هنگام فرستادن اصحاب به سراپا برای شان می‌گفت: اِنْظَلِقُوا بِاسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ لَا تَقْتُلُوا شَيْخًا فَأَنْبِيًا وَلَا طِفْلًا وَلَا صَغِيرًا وَلَا امْرَأَةً...^{۱۰} «به نام خدا جل جلاله و به خاطر خدا جل جلاله و بر ملت رسول الله بروید، مواظب باشید! هیچ سالخورده، کودک و فرد کم سن و سال و زنی را به قتل نرسانید»...

^۸ البقره ۱۹۰/۲.

^۹ محمد بن جریر طبری، جامع البیان عن تاویل آی القرآن (بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۱ هـ.ق)، ۱۹۲/۲.

^{۱۰} ابوبکر احمد بن الحسین، بیهقی، السنن الکبری (یمامه: مرکز هجر للبحوث والدراسات العربیه والاسلامیه، چاپ اول، ۲۰۱۱ م)، ۳۰۰/۱۷.

اما جهاد یک وسیله و ضرورت بوده است که مسلمانان به آن پناه برده‌اند، آنهم بعد از این‌که دشمنان به ظلم نمودن به دعوت‌گران راه خدا آغاز کردند، مسلمانان را کشتند و از دین‌شان باز داشتند، از خانه‌های شان اخراج نمودند، به ناحق اموال شان را ستاندند.^{۱۱}

۳. رعایت اصول جوانمردانه

یکی از نکاتی که در قوانین امروزی جنگ‌ها دیده می‌شود، رعایت اصول جوانمردانه و خودداری از به‌کارگیری راه‌های غیر متعارف است. براساس کنوانسیون ژنو و پروتکل‌های الحاقی آن، نظامیان در زمان حمله و قبل از آن، باید با پوشیدن یونیفورم یا با استفاده از سایر علامت‌های خاص، خود را از افراد غیر نظامی متمایز کنند.^{۱۲}

نگاهی به عصر نبوی و رخداد‌های آن زمان نشان می‌دهد که حضرت محمد صلی الله علیه وسلم قرن‌ها پیش از این با دستورالعمل‌های خاص، قوانین ویژه‌ای را در این راستا اعمال می‌کردند. ایشان حمله ناگهانی و شیبخون زدن را منع کرده و همواره بر دعوت پیش از جنگ تأکید می‌نمودند. طوری که از فروه بن مسیک رضی الله عنه روایت است او می‌گوید: {قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقَاتِلُ بِمُقْبِلِ قَوْمِي وَمَدْبِرِهِمْ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَلَمَّا وُكِّتَ دَعَانِي، فَقَالَ: لَا تُقَاتِلَهُمْ حَتَّى تَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ}.^{۱۳} «گفتم ای فرستاده خدا! آیا با مهاجم و فراری قومم بجنگم؟ رسول الله صلی الله علیه وسلم [در آغاز] بلی گفتند؛ اما هنگامی که پشت‌گرداندم صدایم کرد و گفت: تا ایشان را به اسلام فرانخوانی با آن‌ها نجنگ! چنانکه ابن عباس رضی الله عنهما در این باره می‌گوید: «مَا قَاتَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَوْمًا قَطُّ إِلَّا دَعَاهُمْ».^{۱۴} رسول خدا صلی الله علیه وسلم با هیچ قومی نجنگید؛ مگر این‌که ابتدا آن‌ها را دعوت نمود و به آن‌ها اعلام کرد. هم‌چنین پسر بریده از پدرش روایت می‌کند: {كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَرَ رَجُلًا عَلَى سَرِيَةٍ قَالَ لَهُ إِذَا لَقَيْتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثِ خِصَالٍ، فَأَيُّتَهُنَّ أَجَابُوكَ إِلَيْهَا فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحْوِيلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُسْلِمِينَ وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ أَنْ عَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ وَلَهُمْ مَا لَهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْفِيءِ وَالْغَنِيمَةِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ،

^{۱۱} وهبه، زحیلی، روابط بین الملل در اسلام، مترجم. محمد میرویس غیاثی (کابل: انتشارات مستقبل، ۲۰۰۵ م)، ۲۰.

^{۱۲} محمد طاهر کنعانی «و دیگران»، حقوق بین الملل بشر دوستانه ناظر بر حمایت از افراد در درگیری‌های مسلحانه (تهران: کمیته ملی حقوق بشر دوستانه، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ه.ش)، ۳۳۹.

^{۱۳} ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل، شیبانی، مسند، تحقیق. شعيب الأرنؤوط «و دیگران» (بیروت: مؤسسة الرسالة،

۱۴۲۱ هـ.ق / ۲۰۰۱ م)، ۵۲۸/۳۹.

^{۱۴} ابن حنبل، مسند، ۱۶/۴ (۲۱۰۵).

فَإِنْ هُمْ أَبَوْا أَنْ يَدْخُلُوا فِي الْإِسْلَامِ، فَسَلِّمْهُمْ إِعْطَاءَ الْجِزْيَةِ، فَإِنْ أَجَابُوا فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ أَبَوْا فَاسْتَعِنَ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ»^{۱۵}. هرگاه رسول الله صلی الله علیه وسلم شخصی را در رأس سریه ای قرار میداد، برایش میگفت: هرگاه به دشمنت از مشرکان روبه رو شدی، آن‌ها را به یکی از سه چیز فرابخوان، هر کدام آنرا از تو پذیرفتند، قبول کن و دست را از جنگ با ایشان بردارد؛ ایشان را به اسلام فرابخوان، اگر درخواست را پذیرفتند، قبول کن و از کشتن ایشان منصرف شو؛ سپس ایشان را به تغییر منطقه ایشان به منطقه یی اسلامی فرابخوان و ایشان را آگاه کن که اگر چنین کردند، تمام حقوق و وجایت یک مهاجر را می داشته باشند، اگر امتناع ورزیدند برای ایشان بگو که آن‌ها مانند عرب‌های مسلمان اند که حکم خداوندی که بر سایر مؤمنان اجراء می شود، برایشان نیز تطبیق می گردد و در فیء و غنیمت هیچ سهمی نمی داشته باشند؛ مگر این که همراه مسلمانان در جهاد اشتراک نمایند؛ اگر از اسلام آوردن امتناع ورزیدند از ایشان پرداخت دیه را بخواه، اگر پذیرفتند توهم قبول کن و از جنگیدن با ایشان منصرف شو و اگر از پرداخت دیه نیز سر باز زدند، از خداوند کمک بخواه و با ایشان بجنگ.".

پیامبر صلی الله علیه وسلم بر جنگ رویاروی و پرهیز از به کارگیری مکر و حيله در جنگ با دشمن تأکید داشتند و از جنگ غافل گیرانه منع می کردند. چنان که پس از اعزام علی کرم الله وجهه به یکی از سریه‌ها، شخصی را در پی آن حضرت فرستادند و برایش تأکید کردند که از استقامت پیشروی با دشمن مقابله کن و مبادا از پشت سر به او حمله کنی و در ادامه فرمودند: ابتدا آن‌ها را دعوت کن و یا به آن‌ها اعلام کن تا جنگ غافل گیرانه نباشد.^{۱۶} در غزه خیبر نیز هنگامی که پرچم را به علی رضی الله عنه سپردند و آن حضرت را عازم نبرد کردند، در پاسخ ایشان که پرسید: با آن‌ها بجنگم تا مسلمان شوند؟ فرمودند: ابتدا آن‌ها را به اسلام دعوت کن و در ادامه فرمودند: اگر يك نفر به دست تو مسلمان شود برای تو از شتران سرخ موی بهتر است.^{۱۷}

از این که در عصر نبوی یونیفورم خاصی برای نظامیان وجود نداشت و تفاوتی میان لباس آنان با غیر نظامیان دیده نمی شد؛ اما رسول خدا صلی الله علیه وسلم با به کارگیری راهکارهای خاص تلاش می کردند تا افراد غیر نظامی را از نظامیان تفکیک کنند و آن‌ها را از میدان جنگ دور نگهدارد. به عنوان نمونه پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم هنگام فتح مکه برای حفظ غیر نظامیان اقداماتی ویژه انجام دادند. از جمله آن که آن حضرت صلی الله علیه وسلم سپاهیان را در کوه‌های اطراف مکه مستقر کرد و

^{۱۵} ابوجعفر احمد بن محمد طحاوی، شرح معانی الآثار (مدینه منوره: عالم الکتب، ۱۴۱۴ هـ.ق)، ۲۰۶/۳.

^{۱۶} ابوجعفر احمد بن محمد طحاوی، شرح معانی الآثار، ۲۰۷/۳.

^{۱۷} ابو عبدالله محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع الصحیح (بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ هـ.ق / ۱۹۸۷ م)، «کتاب الجهاد والسير»، ۱۰۱ (۲۹۴۲).

دستور داد در نقاط مختلف آتش های فراوانی برافروزند.^{۱۸} با این روش به اهل مکه پیغام دادند که مقاومت فایده ندارد، بهتر است برای حفظ جان و مال خود از جنگ بپرهیزند و دیگر آن که به ساکنان شهر اعلام کردند، هرکس در خانه خود بماند در امان است. این امتیازی بود برای غیر نظامیان تا با ماندن در خانه های خود، جان خویش را حفظ کنند و آخرین اقدام پیامبر صلی الله علیه وسلم هنگام ورود به مکه این بود که با دادن پرچم به عنوان نماد نظامیان به دست برخی از فرماندهان و روانه کردن سپاهیان به دنبال آنان، نظامیان خود را از غیر نظامیان تفکیک کردند. حتی برخی از فرماندهان که این روز را روز انتقام دانسته و با این شعار وارد مکه می شدند، از سوی رسول خدا صلی الله علیه وسلم برکنار گردیدند.^{۱۹} پیامبر صلی الله علیه وسلم علی الرغم تمامی تجاوزها و خشونت های کفار مکه، شعار ورود خود را این گونه داد: [الْيَوْمَ يَوْمَ الْمَرْحَمَةِ].^{۲۰} "امروز روز رحمت است"، قرار داد.

در روزی که مکه فتح شد، پیامبر صلی الله علیه وسلم همه مردم را امان دادند، به جز چهار مرد و دو زن و فرمودند: [اقتلوهُمْ وَإِنْ وَجَدْتُمُوهُمْ مُتَعَلِّقِينَ بِأَسْتَارِ الْكُعبَةِ].^{۲۱} "آن ها را بکشید اگرچه آن ها خود را به پرده های کعبه آویزان کرده باشند!" یکی از آن چهار تن عکرمه بن أبوجهل بود و دیگری عبدالله بن ابی سرح بود، عکرمه راه فرار از راه دریا در پیش گرفت و سوار بر کشتی شد. در میانه های راه، طوفانی آن ها را در نوردید، کشتی نشینان گفتند: خالصانه دعا کنید که در این جا خدایان تان برای شما کاری کرده نمی تواند. عکرمه گفت: بخدا قسم اگر در بحر مرا جز اخلاص نجات نمی دهد، در خشکه نیز چیزی غیر از آن مرا نجات نخواهد داد. خدایا با تو عهد می بندم اگر تو مرا از این طوفان نجات دهی، پیش محمد بروم و دستم را در دستش بگذارم و با او بیعت کنم. و یقیناً او را شخصی باگذشت و کریم خواهم یافت. [و این بود که الله تعالی او را از آن طوفان نجات داد و او به مکه بازگشت] و به خدمت پیامبر صلی الله علیه وسلم رسید و مسلمان شد؛ عبدالله بن ابی سرح هم در نزد عثمان بن عفان رضی الله عنه پنهان شده بود، هنگامی که پیامبر صلی الله علیه وسلم مردم را برای بیعت فراخواند حضرت عثمان رضی الله عنه او را با خود آورد و در کنار پیامبر صلی الله علیه وسلم ایستادند. و گفت: ای رسول خدا! با عبدالله بیعت کن. سرانجام او با پیامبر صلی الله علیه وسلم بیعت کرد.^{۲۲}

^{۱۸} محمد بن عمر واقدی، المغازی (بیروت: موسسه الرساله، چاپ دوم، ۱۴۰۹ هـ.ق- ۱۹۸۹ م)، ۸۱۴/۲.

^{۱۹} جمال الدین عبدالملک بن هشام حمیری، السیره النبویه (بیروت: دارالاحیاء، ۱۹۸۵ م)، ۴۰۶/۲.

^{۲۰} احمد بن علی بن حجر ابو الفضل العسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری (بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۷۹ هـ.ق)، ۹/۸.

^{۲۱} ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب النسایی، المجتبی من السنن (بیروت: مکتب المطبوعات الاسلامیه، ۱۴۰۶ هـ.ق/ ۱۹۸۶ م)، ۱۰۵/۷.

^{۲۲} عبدالرحمن بن ابی بکر، جلال الدین السیوطی، الخصائص الکبری (بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا)، ۴۱۴/۲.

استراتژی پیامبر صلی الله علیه وسلم در طول دوران رسالت، جذب و ترغیب به واسطه اخلاق حسنه بود؛ ایجاد تشکیلاتی بنام حلف الفضول (پیمان جوان مردان) به خاطر حمایت از محرومان قبل از رسالت، مظلومان و ستمدیدگان، درسی است، برای حمایت از مستضعفان و مظلومان.^{۳۳} اما متأسفانه علی الرغم دساتیر و اصول پربار، استفاده از روش های ناجوان مردانه، غدر و نامردی، قرن ها است که مورد استفاده بسیاری از جنگجویان قرار گرفته و می گیرد.

۴. رعایت حقوق زنان و کودکان

زنان و کودکان همواره بیشترین قربانیان جنگ ها بوده اند. این امر باعث شد؛ تا عده ای با اندیشه حمایت از آنان به تدوین قوانین پردازند، سازمان ها و کنوانسیون های بین المللی نیز به دفاع از آنها راه اندازی کنند، چنان چه در بخش دوم کنوانسیون چهارم ژنو مواد ۱۴، ۱۷، ۲۳ و ۲۴ به کودکان توجه دارد،^{۳۴} با آن هم بسا اوقات این گروه و قوانین مربوط به آنها مورد بی توجهی قرار می گیرد و قدرت های سلطه جو هیچگونه تعهدی برای رعایت و اجرای این قوانین ندارند.

مطالعه سیره نبوی نشان می دهد پیامبر خدا صلی الله علیه وسلم به حقوق زنان و کودکان توجه ویژه می نمودند و همواره بر عدم تعرض به این گروه و رعایت حال و حقوق آنها تأکید داشتند، چنان که آن حضرت صلی الله علیه وسلم هنگام اعزام سپاهیان به نبرد در کنار توصیه های جنگی و نظامی، به مجاهدین سفارش می کرد که از کشتن زنان و کودکان پرهیز کنند.^{۳۵}

ایشان هرگاه تعرض به زنان و کودکان را می دیدند با آن برخورد می نمودند و افراد متخلف را بازخواست می کردند. چنانکه عبدالله بن بریده از پدرش روایت می کند که رسول الله صلی الله علیه وسلم در یکی از غزوه ها خالد بن ولید را به فرماندهی گروه پیشرو سپاه قرار داده بود، رسول الله صلی الله علیه وسلم جسد کشته شده زنی را دریافت و گفت: این را کی کشته است؟ اصحاب در جواب گفتند: خالد بن ولید، رسول الله صلی الله علیه وسلم برای مردی گفت: نزد خالد بن ولید برو و برایش بگو: زنان و کودکان و مزدور نباید کشته شوند.^{۳۶} همچنان محمد بن حسن الشیبانی رحمه الله نقل می کند؛ هرگاه پیامبر صلی الله علیه وسلم سپاهی را روانه کارزار می کرد، فرمانده را به تقوای الهی و رفتار شایسته با

^{۳۳} ابو جعفر احمد بن محمد طحاوی، شرح مشکل الآثار، تحقیق. شعيب الأرنؤوط (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۵ هـ.ق/۱۴۹۴ م) ۲۱۹/۱۵.

^{۳۴} جمشید ممتاز - فریده شایگان، حقوق بین الملل بشردوستانه در برابر چالش های مخاصمات مسلحانه عصر حاضر (تهران: موسسه مطالعات و پژوهش های حقوقی شهر دانش، ۱۳۹۳ ه.ش) ۴۴-۲۷.

^{۳۵} واقدی، المغازی، ۲/۷۷۸.

^{۳۶} ابو محمد حارث بن محمد، معروف به ابن ابی اسامه، بغیة الباحث عن زوائد مسند الحارث (قاهره: دارالطلائع، بی تا)، ۲/۷۷۲.

همراهانش سفارش می فرمود و می گفت: {أغزوا باسم الله وقي سبيل الله قاتلوا من كفر بالله لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليد...}.^{۲۷} "با نام خدا در راه او بجنگید کسانی را بکشید به خداوند کفر ورزیده‌اند، زیاده‌روی نکنید، خیانت نورزید و کسی را مثله نکنید و کودکی را نکشید".

احمد بن حنبل رحمه الله در مسند خود از اسود پسر سریع روایت نموده که او می گوید: نزد رسول الله صلی الله علیه وسلم رفتم و همراهش به غزوه اشتراک داشتم و در پشتم زخم برداشتم، مردمان چنان می جنگیدند که کودکان را نیز کشتند، موضوع به رسول الله صلی الله علیه وسلم اطلاع داده شد و آن حضرت واکنش نشان داده گفت: مردم را چه شده که در کشتن زیاده‌روی نموده‌اند، به حدی که کودکان را نیز کشته‌اند، مردی گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه وسلم! آن‌ها که بچه‌های مشرکین‌اند، رسول الله صلی الله علیه وسلم در پاسخ گفت: بزرگان شما نیز بچه‌های مشرکین بودند، سپس به طور مکرر فرمود: متوجه باشید که کودکان را نکشید، و فرمودند: هر شخص بر فطرت پاک انسانی تولد می شود و این پدر و مادر او هستند که او را یهودی یا نصرانی می کنند.^{۲۸}

پیامبر صلی الله علیه وسلم علاوه برای جلوگیری از کشتن زنان و کودکان، اقدامات حمایتی خاصی نیز برای بهبود وضعیت و رهایی ایشان از اسارت انجام می دادند. یکی از جالب‌ترین سیاست‌های پیامبر صلی الله علیه وسلم و رفتار انسان دوستانه آن حضرت صلی الله علیه وسلم را می توان در برخورد با اسیران و تلاش برای آزادی زنان و کودکان اسیر مشاهده کرد.

اقدامات رسول خدا صلی الله علیه وسلم درباره زنانی که اسیر شده بودند، مطابق قوانین جنگ‌های آن زمان باید به‌عنوان کنیز در اختیار نیروهای پیروز قرار می گرفتند، نشان دهنده توجه ویژه آن حضرت صلی الله علیه وسلم به زنان است، آن‌هم در زمانی که هیچ قانونی در مورد منازعات مسلحانه و حقوق بشر وجود نداشت.

در غزوه بنی مطلق که در سال ششم هجری اتفاق افتاد، تعداد زیادی از زنان و کودکان این قبیله به اسارت مسلمانان درآمدند که یکی از آن‌ها جویریة، دختر حارث رئیس قبیله بود.^{۲۹} این اسیران مطابق سنت‌های آن زمان به‌عنوان غنیمت به نیروهای پیروز تعلق گرفتند که باید فدیة خود را می دادند؛ تا آزاد می شدند و یا تمام عمر را در بردگی به سر می بردند. رسول خدا صلی الله علیه وسلم با در نظر داشت بعضی ملحوظات نخواست افرادی از دشمنان (مشرکان) را که در جنگ‌ها اسیر شده بودند، از جمله زنان و کودکان را بلافاصله آزاد کنند؛ اما سیره آن حضرت صلی الله علیه وسلم در جنگ‌ها و دیگر مراحل زندگی از تلاش فراوان ایشان برای فراهم کردن زمینه آزادی آنان حکایت دارد.

^{۲۷} محمد بن حسن، شیبانی، السیر الصغیر (بیروت: الدار المتحدة للنشر، چاپ اول، ۱۹۷۵ م)، ۱۰۰.

^{۲۸} أحمد بن حنبل، مسند، ۳۵۶/۲۴ (۱۵۵۸۹).

^{۲۹} عبدالملک ابن هشام، السیرة النبویة (بیروت: دارالاحیاء، ۱۹۸۵ م)، ۲۹۴/۲.

آن حضرت صلی الله علیه وسلم در این غزوه نیز هوشمندانه و با سیاست مناسب، زمینه آزادی اسیران را که بیشترشان زنان و کودکان بودند، فراهم کردند؛ طوری که پیامبر صلی الله علیه وسلم به جویریة که در یافتن راهی برای آزادی خود بود پیشنهاد ازدواج داد؛ تا در مقابل آن، پیامبر صلی الله علیه وسلم فدیه اش را به عنوان مهر او پردازد و جویریة بلافاصله این پیشنهاد را پذیرفت.^{۳۰} هدف و نیت رسول خدا صلی الله علیه وسلم از این اقدام و اهمیت آن زمانی روشن تر می شود که بدانیم تمام خانواده های اسیر بنی مطلق، پیش از رسیدن کاروان مسلمانان به مدینه آزاد شدند و به گفته واقدی، هیچ زنی از بنی مطلق در مدینه نماند؛ مگر آن که آزاد شد.^{۳۱} اعرابی که به قصد دست یابی به فدیه اسیران، گاه حاضر بودند به روی يك دیگر شمشیر بکشند، در پی این اقدام رسول خدا صلی الله علیه وسلم بدون هر گونه ناراحتی، اسیرانی را که با این ازدواج، خویشاوند پیامبر صلی الله علیه وسلم به شمار می رفتند، آزاد کردند.

یکی دیگر از اقدامات رسول الله صلی الله علیه وسلم برای آزادسازی زنان و کودکان اسیر، پس از نبرد حنین و شکست قبیله بنی هوازن دیده می شود. بنی هوازن از قبایل قدرت مند و دارای شاخه های متعدد و در جنگجویی شهره بودند. آن ها پس از فتح مکه بر آن شدند که به مسلمانان حمله کنند و با جمع آوری جنگجویان خود و تدارك سلاح آماده نبرد با مسلمانان شدند. بزرگان و فرماندهان آن ها به منظور تحريك و جلوگیری از فرار جنگجویان، اموال، زنان و کودکان هر عشیره را همراه سپاه حرکت دادند.^{۳۲} پیامبر صلی الله علیه وسلم بعد از آگاه شدن از موضوع به سوی آن ها حرکت نمود، بعد از جنگ سختی که بین ایشان صورت گرفت، تعداد زیادی از زنان و کودکان بنی هوازن بدست مسلمانان اسیر شدند.^{۳۳} برخی از مسلمانان که از این اقدام بنی هوازن خشمگین شده بودند و به قصد انتقام جویی، تصمیم به کشتن زنان و کودکان آنان گرفتند،^{۳۴} رسول الله صلی الله علیه وسلم برای رعایت حال اسیران اقداماتی را روی دست گرفت، طوری که پس از فرونشستن آتش جنگ، عده ای از این قبیله نزد رسول خدا صلی الله علیه وسلم آمده و خواهان آزادی اسیران قوم خود شدند. از آن جا که به اساس سنت های آن زمان، این اسیران غنیمت مسلمانان و حق آن ها بود و پیامبر صلی الله علیه وسلم نمی خواست حقی را به زور از مسلمانان بگیرند، اقدام ویژه انجام دادند که بر اساس آن، مسلمانان خود مبادرت به آزاد کردن زنان و کودکان اسیر بنی هوازن کردند.

^{۳۰} ابن هشام، السیرة النبویة، ۲/۲۹۵.

^{۳۱} واقدی، المغازی، ۱/۴۱۲.

^{۳۲} ابن هشام، السیرة النبویة، ۲/۲۹۸.

^{۳۳} واقدی، المغازی، ۳/۹۰۴ - ۹۰۷.

^{۳۴} ابن هشام، السیرة النبویة، ۲/۱۰۰.

رسول خدا صلی الله علیه وسلم به افراد بنی‌هوازن که برای شفاعت قوم خود آمده بودند، فرمود: من حق خود و فرزندان عبدالمطلب را به شما بخشیدم، پس از نماز ظهر برخیزید و خواسته خود را بدین صورت بیان کنید و بگویید: ما دربارهٔ زنان و فرزندانمان، پیامبر صلی الله علیه وسلم را نزد مردم شفیع قرار می‌دهیم و مسلمانان را نزد پیامبر صلی الله علیه وسلم؛ آن‌ها نیز چنین کردند و رسول الله صلی الله علیه وسلم بخشودگی سهم خود و بنی عبدالمطلب را اعلام کرد. این پاسخ، سایر مسلمانان (اعم از مهاجران و انصار) را به پیروی از تصمیم پیامبر صلی الله علیه وسلم وادار کرد و ابتدا مهاجران و سپس انصار، حق خود را به رسول خدا صلی الله علیه وسلم بخشیدند. تنها چند نفر از نومسلمانان حاضر به بخشیدن سهم خود نشدند که پیامبر صلی الله علیه وسلم به آن‌ها پیشنهاد کرد در مقابل هر اسیر، شش شتر دریافت و اسیران را آزاد کنند. آن‌ها نیز پذیرفتند و بدین ترتیب تمام اسیران هوازن که بیشتر آن‌ها زنان بودند، آزاد شدند.^{۳۵}

روایات صریح از رسول الله صلی الله علیه وسلم نقل شده که ایشان در برابر کشته‌شدن زنان در غزوات اعتراض نمودند، چنان‌چه عبدالله بن عمر رضی الله عنهما می‌گوید: «أَنَّ امْرَأَةً وَجَدَتْ، فِي بَعْضِ مَغَازِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَقْتُولَةً؛ فَأَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَتْلَ النِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ».^{۳۶} در یکی از غزوه‌های پیغمبر صلی الله علیه وسلم دیده شد که زنی کشته شده است، پیغمبر صلی الله علیه وسلم به کشتن زن و اطفال اعتراض نمود. زمانی که کشتن آن‌ها در دارالحرب ممنوع باشد در سرزمین‌های اسلامی به طریق اولی این کار ممنوع است.

رسول اکرم صلی الله علیه وسلم تنها به منع کشتن و اسارت زنان و کودکان اکتفاء نکرد، که با اهانت‌کنندگان به زنان و با کسانی که در پی بی‌احترامی آنان بودند نیز برخورد کرد. چنان‌که شخص مخشی به نام «ماتع» را که ضمن توصیف زیبایی بادیه دختر غیلان برای خالد بن ولید و یا عبدالله بن ابی‌امیه بن مغیره، به تحریک آنان می‌پرداخت و می‌گفت: «إِنْ فَتَحَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّائِفَ لَا تَقْلَتَنَّ مِنْكَ بَادِيَةُ بَنْتِ غَيْلَانَ بِنِ سَلْمَةَ، فَإِنَّهَا تَقْبَلُ بِأَرْبَعٍ وَتَدْبُرُ بِثَمَانٍ». «اگر فردا رسول خدا صلی الله علیه وسلم طائف را فتح کرد از بادیه دختر غیلان غفلت نکن، وقتی که رو به انسان می‌دهد، گوشت اطراف شکمش به چهار قسم [هر طرف دو قسمت] تقسیم می‌شود، و هر وقت که رو می‌گرداند و به عقب بر می‌گردد، در هشت قسم نمایان می‌گردد. منظورش زیبایی و چاقی آن دختر بود، هنگامی که رسول الله صلی الله علیه وسلم این سخن او را شنید، او را تویخ و سرزنش نموده

^{۳۵} ابن هشام، السیره النبویه، ۲/۲۹۱.

^{۳۶} ابو عبدالله محمد بن اسماعیل البخاری، محقق. مصطفی دیب البغا، صحیح البخاری (بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۷هـ.ق)، «کتاب الجهاد والسير»، ۱۴۷ (۳۰۱۴).

گفت: این خبیث را دیگر نمی بینم. بنا به روایتی، ابوبکر صدیق رضی الله عنه وی را به نقطه دور از مدینه محله‌ای به نام «فدک» که در آن جاکسی از مسلمانان نبود تبعید کرد.^{۳۷}

اهتمام به رعایت حال زنان و کودکان در جنگ‌ها و توجه به حقوق آن‌ها به اندازه‌ای در سیره نبوی و دیدگاه‌های فقهاء اهمیت دارد که در کتاب‌های حدیث و فقه برای آن باب مستقل تحت عنوان «نهی عن قتل النساء و الولدان» در نظر گرفته شده است.

۵. حمایت از افراد ناتوان و سال خورده

افراد ناتوان و سال خوردگان از گروه‌های مورد حمایت در جنگ‌ها هستند که در سیره نبوی به ایشان توجه شده و بر رعایت حال آنان و افراد نابینا، علیل و دیوانگان و حتی افرادی که مجبور به حضور در میدان جنگ شده‌اند، تأکید می‌گردد. پیامبر صلی الله علیه وسلم هنگام اعزام سپاهیان تأکید می‌کردند که از کشتن افراد سال خورده، پیر و ناتوان بپرهیزند.^{۳۸}

چنان‌که در سفارش پیامبر صلی الله علیه وسلم آمده است: *إِن تَطَلَّفُوا بِاسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَعَلَىٰ مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا تَقْتُلُوا شَيْخًا قَانِيًا وَلَا طِفْلًا وَلَا صَغِيرًا وَلَا امْرَأَةً وَلَا تَعْلُوا وَلَا تَغْمُوا غَنَائِمَكُمْ وَأَصْلِحُوا وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ*.^{۳۹} "بنام خدا و به یاری خدا و بر مبنای آیین رسول خدا حرکت کنید، هیچ پیرمرد، کودک و زنی را نکشید، کسی را به زنجیر نکشید، غنیمت‌هایتان را بگیرید، صلح برقرار نمائید، نیکی کنید که خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد".

۶. نهی از نسل‌کشی

یکی از مواردی که از دیرباز در جنگ‌ها انجام می‌گرفت، نسل‌کشی ملل مغلوب به دست نیروهای فاتح بود. در جهان امروز نیز، با این که قوانینی در منع نسل‌کشی وجود دارد، اغلب این قانون به وسیله فاتحان رعایت نمی‌شود. این امر، بیان‌گر ضعف قوانینی است که ضمانت اجرایی ندارند و هر نیرویی که بتواند از رعایت آن طفره می‌رود؛ اما در سیره نبوی روی این نکته به‌طور جدی تأکید شده است.^{۴۰} رسول خدا صلی الله علیه وسلم علاوه بر تأکید فراوانی که درباره جلوگیری از کشتن کودکان داشتند و با عبارت‌های مختلف حمایت خود را از آن‌ها در تمام سنین، از نوزادی تا نوجوانی اعلام کردند که این خود نشانه اهمیت آن حضرت صلی الله علیه وسلم برای جلوگیری از نسل‌کشی

^{۳۷} عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم، ابن اثیر، *اسد الغابه فی معرفه الصحابه* (بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۹ م)، ۲۲۹/۴.

^{۳۸} ابن هشام، *السیره النبویه*، ۲۵۸/۲.

^{۳۹} ابو داود سلیمان بن الأشعث السجستانی، *سنن ابی داود* (بیروت: دارالکتب العربی، بی تا)، "جهاد"، ۹۰ (۲۶۱۴).

^{۴۰} ابوداود السجستانی، *سنن ابی داود*، "جهاد"، ۹۰ (۲۶۱۴).

است، در مواردی نیز با صراحت از نسل‌کشی نهی کرده و با عبارت {ولا تقتلوا ذریه}.^{۴۱} بر آن تأکید نمودند.

چنان‌که در یکی از جنگ‌ها، سپاهیان مسلمان پس از پیروزی به دلیل شدت فشاری که از ناحیه مشرکان بر آنان وارد شده بود در صدد کشتن بچه‌ها بودند. این خبر به رسول خدا صلی الله علیه وسلم رسید و ایشان ضمن اظهار ناراحتی و جلوگیری از این عمل فرمودند: چه چیزی به شما اجازه داده که به کشتن ذریه آن‌ها اقدام کنید. یکی از اصحاب در پاسخ گفت: یا رسول الله آن‌ها فرزندان مشرکان هستند. پیامبر صلی الله علیه وسلم ضمن یادآوری سابقه اصحاب خود در شرك و این که آنان هم فرزندان مشرکان بودند فرمودند: {لا تقتل الذریه}.^{۴۲}

۷. رعایت حقوق اسیران جنگی

اسلام، مسلمانان را به تغذیه اسیران مأمور ساخته و طعام دادن اسیر را از صفات مسلمانان نیکوکار خوانده است، چنان‌چه الله جل جلاله فرموده است: ﴿وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا. إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾.^{۴۳} [و غذای خود را با اینکه به آن علاقه [و نیاز] دارند، به «مسکین» و «یتیم» و «اسیر» می‌دهند و می‌گویند: ما شما را به خاطر خدا طعام می‌دهیم و هیچ پاداش و سپاسی از شما نمی‌خواهیم]. این نباید از غرایب به شمار آید که صحابه پیامبر صلی الله علیه وسلم اسیران‌شان را از بهترین طعامی که خود صرف می‌کردند می‌خورانیدند، چنان‌چه طبرانی از ابو‌عزیر پسر عمیر، برادر مصعب پسر عمیر، روایت می‌کند که او گفت: جزء اسیرشدگان در جنگ بدر بودم که پیامبر صلی الله علیه وسلم گفت: {اسْتَوْصُوا بِالْأَسَارَى خَيْرًا} سفارش کنید نسبت به اسیران به خوبی رفتار شود. ابو‌عزیر می‌گوید: من همراه گروهی از انصار بودم، هنگامی که غذای صبح و یا شام را می‌آوردند، ایشان خرما می‌خوردند و نان را به من اختصاص می‌دادند، چون می‌خواستند در حق ما سفارش پیامبر صلی الله علیه وسلم را اجراء کنند.^{۴۴}

۸. رفتار جوانمردانه با اسیران

برخورد جوان‌مردانه پیامبر صلی الله علیه وسلم با اسیران جنگی نیز نشان دهنده رعایت حقوق بشردوستانه و ارائه راهکار برای مجاهدین در برخوردشان با اسیران جنگی است. چنان‌که پیامبر صلی الله علیه وسلم، در زمینه اکرام و احسان به اسیران، تأکید فراوانی دارد؛ حتی آزادی اسیران را یکی از برجسته‌ترین

^{۴۱} طحاوی، شرح معانی الآثار، ۲۲۲/۳.

^{۴۲} سلیمان بن احمد بن ایوب الطبرانی، المعجم الکبیر، تحقیق: حمدی بن عبد المجید السلفی (قاهره: مکتبه ابن

تیمیه، ۱۴۱۵ هـ.ق)، ۲۸۴/۱.

^{۴۳} الانسان ۸/۷۶-۹.

^{۴۴} الطبرانی، المعجم الکبیر، ۳۹۳/۲۲.

صفات يك مسلمان معرفی می‌کند.^{۴۵} در جنگ‌ها، مکرر می‌فرمود: با اسیران رفتار نیکو داشته باشید.^{۴۶} براساس همین سفارشات پیامبر، مسلمین اذیت، آزار و توهینی نسبت به اسراء روا نمی‌داشتند؛ اگرچه مستحق اعدام و قصاص بودند. پیامبر صلی الله علیه وسلم افراد و اصحابش را مکلف می‌ساخت؛ تا کرامت انسانی اسیران را محترم شمارند و به آنان ظلم نکنند.

رسول خدا صلی الله علیه وسلم حضرت بلال رضی الله عنه را از عبور دادن اسیران از میان اجساد کشته‌ها که موجب آزار و اذیت و تأثر خاطر آن‌ها می‌شد، نهی کرد.^{۴۷} چنان‌چه ابن اسحاق روایت می‌کند که در جنگ خیبر، پس از فتح قلعه «قموص»، «صفیه» دختر «حیی بن اخطب» از سران یهود که توطئه‌های بسیاری علیه مسلمانان کرده بود، از جمله زمینه‌سازی نبرد خندق را به همراه زنی دیگر از میان کشتگان یهود عبور داده، نزد پیامبر صلی الله علیه وسلم آوردند. آن‌ها از دیدن اجساد کشته شدگان خود، به شدت متأثر شده بودند. زن همراه صفیه، صورت خود را زخمی و بر سر خود خاک ریخته بود. پیامبر صلی الله علیه وسلم از این حال بسیار ناراحت شده و به بلال خطاب کرد: عاطفه‌ها کجا رفته است! آیا زنان را از بین اجساد مردان‌شان عبور می‌دهی؟^{۴۸}

۹. محل نگهداری اسیران

پیامبر صلی الله علیه وسلم در مدینه، جایگاه خاصی برای استقرار طولانی مدت رزمندگان اسلام در نظر نگرفته بود و محل مشخصی نیز برای نگهداری اسیران نداشت. به همین دلیل، اسیران را بین مسلمین تقسیم می‌کرد تا آن‌ها را در خانه خود نگهداری کنند. پیامبر صلی الله علیه وسلم تأکید می‌فرمود: {اَسْتَوْصُوا بِالْأَسَارِ خَيْرًا}.^{۴۹} همدیگر تان را در مورد برخورد با اسیران توصیه خیر کنید. تا آن‌ها خوب نگهداری شود و در موقع غذا خوردن بر مسلمین مقدم داشته شوند.

باوجود آن‌که اسیران دوره پیامبر صلی الله علیه وسلم همه مشرک و از دشمنان سرسخت اسلام و پیامبر صلی الله علیه وسلم بودند؛ بازهم خداوند جل جلاله کسانی را که با اسیر رفتار نیکو می‌کند، مورد تقدیر و ستایش قرار می‌دهد.^{۵۰} این بیان‌گر آن است که دین مقدس اسلام حقوق انسان را قطع نظر از عقیده

^{۴۵} بخاری، «المرضى»، ۴ (۵۶۴۹).

^{۴۶} الطبرانی، المعجم الکبیر، ۳۹۳/۲۲.

^{۴۷} ابن جریر، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، ۳/۹۷۸.

^{۴۸} محمد بن اسحاق بن یسار المطلبی، سیرة ابن اسحاق، تحقیق. سهیل زکار (بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۸هـ.ق.)، ۱/۲۶۴.

^{۴۹} الطبرانی، المعجم الکبیر، ۳۹۳/۲۲.

^{۵۰} الإنسان ۸/۷۶؛ بخاری «المرضى»، ۴ (۵۶۴۹).

و آیینش، مراعات می‌نماید؛ چنانچه داستان ابو‌عزیر بن عمیر، برادر مصعب بن عمیر که نقل آن در صفحات گذشته صورت گرفت، یکی از اسیران جنگ بدر بود،^{۵۱} گواه این مدعا است.

۱۰. پایان اسارت

رفتار رسول الله صلی الله علیه وسلم با اسیران جنگی را باید در راستای اهداف عالیة اسلام در هدایت جامعه بشری تحلیل کرد. از این رو، بسیاری از سران قریش، پس از فتح مکه، توسط پیامبر صلی الله علیه وسلم آزاد شدند، آن‌ها کسانی بودند که بیشترین آزار را بر پیامبر صلی الله علیه وسلم و یارانش روا داشتند و در جریان سیزده سال حضور در مکه، هر دسیسه‌ای که توانستند، انجام دادند و در نهایت نیز برنامه ترور رسول خدا صلی الله علیه وسلم را ترتیب دادند؛ اما پیامبر صلی الله علیه وسلم آن‌ها را آزاد کرد و فرمود: {ادْهَبُوا، فَأَنْتُمْ الطُّقَاءُ}.^{۵۲} بروید، شما از آزادشدگان هستید.

۱۱. منع بکارگیری سلاح‌های مخرب جمعی

امروزه یکی از مشکلات جامعه بشری در زمان وقوع جنگ‌ها، بکارگیری سلاح‌هایی است که با قدرت تخریبی بسیار زیاد، عده فراوانی را بکام مرگ فرو می‌برند و تفاوتی میان افراد نظامی و غیر نظامی نگذاشته و به همه کسانی که در معرض آن‌ها قرار می‌گیرند، آسیب می‌رسانند و آثار زیست محیطی آن‌ها تا سالها باقی می‌ماند؛ این امر سبب توجه تدوین کنندگان قانون مربوط به جنگ‌ها و گنجاندن موادی در قوانین برای جلوگیری از گسترش استفاده از این سلاح‌ها گردیده است. چنانچه اولین بار در مقدمه کنوانسیون دوم لاهه (۱۸۹۹ م)، سپس در کنوانسیون چهارم لاهه (۱۹۰۷ م)، ضمن احترام به قواعد و عرف‌های جنگ زمینی درج شد، بعدها این شرط مجدداً به اشکال مختلف؛ اما مشابه به صورت معاهدات تنظیم کننده قواعد حاکم بر مخاصمات مسلحانه، از جمله در چهار کنوانسیون ژنو (۱۹۹۴ م)، به ترتیب مواد ۶۲، ۶۳، ۱۴۲ و ۱۵۸ در دو پروتوکل الحاقی (۱۹۷۷ م)، به ترتیب ماده ۱ و ۲ و مقدمه ظاهر شد. اصول یاد شده نشان می‌دهد که دولت‌ها در انتخاب سلاح‌های که بکار می‌برند، آزادی نامحدود ندارند. ماده ۳۵ پروتوکل اول الحاقی به صراحت اعلام می‌کند که «حق طرف‌های مخاصمه برای انتخاب روش‌ها و وسایل جنگی نامحدود نیست».^{۵۳} چون در عصر نبوی چنین سلاح‌هایی وجود نداشت؛ اما با روش‌های مشابهی مانند پراکندن سم، می‌شد به غیر نظامیان نیز خسارت وارد کرد. آن حضرت صلی الله علیه وسلم نه تنها از چنین

^{۵۱} ابن جریر، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، ۶/۱۲.

^{۵۲} ابوالحسن علی بن ابی‌الکریم محمد بن محمد بن عبد‌الکریم، عز‌الدین ابن‌الأثیر، الکامل فی‌التاریخ، تحقیق. عمر عبدالسلام تدمری (بیروت: دار‌الکتاب العربی، ۱۴۱۷ هـ.ق) ۱۲۵/۲.

^{۵۳} ممتاز - شایگان، حقوق بین‌الملل بشردوستانه، ۱۰۲.

روش‌هایی استفاده نکرد؛ بلکه نیروهای خود را از انجام چنین کارها بر حذر می‌داشتند، چنان‌چه سمره بن جند روایت کرده است که رسول الله صلی الله علیه وسلم از انداختن زهر در چاه‌های آب مشرکان منع نمود.^{۵۴} همچنان از بکارگیری شیوه‌هایی که آثار مخربی بر محیط زیست و ساکنان نواحی جنگ‌زده برجا می‌گذاشت جلوگیری می‌کردند. یکی از روش‌های جنگی آن زمان این بود که طرف‌های درگیر جنگ برای مقابله و جلوگیری از پیشروی دشمن، زمین‌های پشت سر خود را اعم از مزارع و باغ‌ها می‌سوزاندند و چشمه‌های آب را تخریب می‌کردند، پیامبر صلی الله علیه وسلم از این روش جلوگیری می‌کردند. چنان‌که ابوبکر صدیق رضی الله عنه هنگام اعزام لشکریان خود به آن‌ها فرمودند: «از قطع و سوزاندن درختان خرما و دیگر درختان میوه‌دار و نیز از سوزاندن مزارع پرهیزید».^{۵۵}

^{۵۴} ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب الطبرانی، *مسند الشامیین*، محقق: حمدی بن عبدالمجید السلفی (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ هـ.ق/ ۱۹۸۴ م)، ۳۳۶/۴، (۳۴۸۴).
^{۵۵} بیهقی، *السنن الکبری*، ۲۹۹/۱۸.

نتیجه‌گیری

در این مقاله که به تحلیل حقوق بشردوستانه در سیره پیامبر صلی الله علیه وسلم پرداخته شد، واضح گردید که آن حضرت صلی الله علیه وسلم منحیث شارع، برای جنگ و جهاد قانون و دستورالعمل وضع نموده و جنگ را نظام‌مند ساخت، نگاه عمیق به سیره جهادی آن حضرت صلی الله علیه وسلم ما را به این نتیجه می‌رساند که در جنگ‌های عصر نبوت به صورت قانون‌مند و مدیریت شده، بین کافر محارب و غیر محارب فرق است، که صرف افراد محارب دشمن مباح‌الدم می‌باشند؛ اما افراد ناتوان، زنان، کودکان، اسیران جنگی و زخمیان دشمن از مصونیت جانی برخوردارند. از بررسی هدایات و ارشادات پیامبر صلی الله علیه وسلم واضح گردید که ملاحظت و ترحم به مقام انسانی اسیران، کوشش برای آزاد نمودن آن‌ها از قید اسارت، رفتار کریمانه، جوانمردانه با زنان و اطفال اسیران دشمن، از اخلاق حسنه و وجایب یک مجاهد است. به طور کلی مطالعه سیرت جنگی پیامبر صلی الله علیه وسلم به ما می‌آموزد که رسول خدا صلی الله علیه وسلم قبل از آغاز جنگ و پس از پیروزی بر دشمن، به حقوق بشردوستانه توجه می‌کرد، طوری که در جریان نبرد نیز مراقبت می‌نمود تا مجاهدان از حدگذری نکنند، پس از شکست دشمن نیز به بهترین شیوه از آنان حمایت می‌کرد و در شرایطی که زنان و کودکان مشرکان شکست خورده، غنیمت مسلمانان به شمار می‌رفتند به روش مناسبی زمینه آزادی آنان را فراهم می‌نمود. هم‌چنین رسول خدا صلی الله علیه وسلم از قتل عام، نسل‌کشی و استعمال سلاح‌های مخرب جمعی جلوگیری می‌کردند؛ بنابراین، باید گفت که بررسی سیره نظامی پیامبر صلی الله علیه وسلم بیان‌گر این واقعیت است. مسائلی که امروزه به‌عنوان حقوق بشردوستانه مورد توجه جامعه انسانی قرار گرفته است، قرن‌ها پیش از جانب رسول الله صلی الله علیه وسلم رعایت گردیده و توسط فقهاء قواعد و دستوراتی به آن وضع شده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی اسامة، ابومحمد الحارث بن محمد. بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث. قاهره: دارالطلائع، بی تا.
۲. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی الکریم. اسد الغابه فی معرفة الصحابة. بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۹ م.
۳. ابن الأثیر، ابوالحسن عزالدین، علی بن أبی الکریم. الکامل فی التاریخ. تحقیق. عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۴. ابن هشام، عبدالملک. السیرة النبویة. بیروت: دارالاحیاء، ۱۹۸۵ م.
۵. بخاری، ابو عبدالله محمد بن إسماعیل. محقق. مصطفی دیب البغا. صحیح البخاری. بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۶. بیگدلی، محمد رضا ضیایی. حقوق بین الملل مخصصات مسلحانه. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۰ هـ.ش.
۷. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین. السنن الکبری. یمامه: مرکز هجر للبحوث والدراسات العربیة والاسلامیة، چاپ اول، ۲۰۱۱ م.
۸. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشریعة. بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۹۸۵ م.
۹. حمیری، جمال الدین عبدالملک بن هشام. السیرة النبویة. بیروت: دارالاحیاء، ۱۹۸۵ م.
۱۰. دبیرخانه کمیته حقوق بشر دوستانه. رعایت حقوق بشر دوستانه. تهران: نشر بین المللی سرسم، ۱۳۸۳ هـ.ق.
۱۱. زحیلی، وهبه. روابط بین الملل در اسلام. مترجم. محمد میرویس غیائی. کابل: انتشارات مستقبل، ۲۰۰۵ م.
۱۲. سجستانی، ابوداود سلیمان بن الأشعث. سنن ابی داود. بیروت: دارالکتب العربی، بی تا.
۱۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر. الخصائص الکبری. بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
۱۴. شیبانی، ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل. مسند احمد. محقق. شعيب الأرنؤوط و دیگران. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ هـ.ق.
۱۵. شیبانی، محمد بن حسن. السیر الصغیر. بیروت: الدار المتحدة للنشر، ۱۹۷۵ م.
۱۶. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن أحمد بن أيوب. المعجم الکبیر. محقق: حمدی بن عبدالمجید السلفی. قاهره: مکتبة ابن تیمیة، ۱۴۱۵ هـ.ق.

۱۷. طبرانی ابوالقاسم سلیمان بن أحمد بن ایوب، مسند الشامیین، محقق: حمدي بن عبدالمجید السلفی. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵هـ.ق/ ۱۹۸۴ م.
۱۸. طبری، محمد بن جریر. جامع البیان عن تاویل آی القرآن. بیروت: موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۱هـ.ق.
۱۹. طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد. شرح مشکل الاثار، تحقیق. شعيب الأرئووط بیروت: مؤسسة الرسالة. ۱۴۱۵ هـ.ق/ ۱۴۹۴ م.
۲۰. طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد. شرح معانی الاثار. مدینه منوره: عالم الکتب. ۱۴۱۴ هـ.ق.
۲۱. عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی بن حجر. فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۷۹هـ.ق.
۲۲. قربان نیا، ناصر. اسلام و حقوق بین الملل بشردوستانه. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱ هـ.ق.
۲۳. کنعہانی، محمد طاهر «و دیگران». حقوق بین الملل بشردوستانه ناظر بر حمایت از افراد در درگیری های مسلحانه. تهران: کمیته ملی حقوق بشر دوستانه، چاپ دوم، ۱۳۸۵ هـ.ق.
۲۴. مطلبی، محمد بن إسحاق بن یسار. سیره ابن إسحاق. تحقیق. سهیل زکار. بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۸ هـ.ق.
۲۵. ممتاز، جمشید - فریده، شایگان. حقوق بین الملل بشردوستانه در برابر چالش های مخاصمات مسلحانه عصر حاضر تهران: موسسه مطالعات و پژوهش های حقوقی شهر دانش، ۱۳۹۳ هـ.ش.
۲۶. نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعيب. محقق. عبدالفتاح ابو غده. المجتبی من السنن (سنن نسائی). بیروت: مکتب المطبوعات الاسلامیة. ۱۴۰۶ هـ.ق/ ۱۹۸۶ م.
۲۷. واقدی، محمد بن عمر. المغازی. بیروت: موسسه الرسالة. چاپ دوم، ۱۴۰۹ هـ.ق/ ۱۹۸۹ م.



تبیین مناسبات اخلاق و سیاست در مکتب اخلاقی - سیاسی امام محمد غزالی: رویکرد هرمنوتیک
تبیین مناسبات الأخلاق والسیاسة فى مذهب الأخلاق والسیاسة للإمام محمد الغزالی: المنهج الهرمنوطيقى

Explaining the Association Between Ethics and Politics in Imam Muhammad Ghazali's Ethical-Political School: A Hermeneutic Approach

İmam Muhammed Gazali'nin Ahlaki-Siyasi Düşüncesinde Ahlak ve Siyaset İlişkisinin Açıklanması: Hermenötik Yaklaşım
محمد عارف فصیحی دولتشاهی^۱

چکیده

این مقاله در صدد تبیین مناسبات اخلاق و سیاست در مکتب اخلاقی - سیاسی امام محمد غزالی با رویکرد تفسیری و تأویلی است. این تبیین با روش توصیفی - تحلیلی از طریق جمع آوری داده‌ها، اطلاعات تاریخی و اسنادی صورت گرفته، آثار امام غزالی به عنوان یک متن منطبق بر واقعیت مورد توجه قرار گرفته است. بدین ترتیب؛ این سؤال مطرح می‌شود: در مکتب اخلاقی و سیاسی امام غزالی اخلاق و سیاست چه نسبتی با یکدیگر برقرار می‌کنند؟ در نظام اخلاقی و سیاسی غزالی اخلاق موجب تهذیب و سیاست موجب تکمیل است، لذا این دو عنصر دارای همبستگی و پیوستاری بهتر و منظم است. برای تأمین هدف تحقیق، مباحث در سه بخش سامان یافته است. در نخستین قسمت، هرمنوتیک به عنوان چارچوب تئوریک تحقیق مطرح می‌گردد. بخش دوم، به تبیین مکتب اخلاقی و سیاسی امام محمد غزالی مبادرت می‌شود. سرانجام در نتیجه‌گیری، گزاره‌های استنتاجی از مباحث مطرح شده، در راستای تدوین و پردازش تبیین مناسبات اخلاق و سیاست در مکتب اخلاقی و سیاسی امام محمد غزالی ارائه می‌شود. نتیجه و حاصل پژوهش حاضر نشان دهنده این مسأله است که مطابق با مکتب اخلاقی و سیاسی امام غزالی در اخلاق و سیاست دارای مناسبات تنگاتنگ است. این مناسبات بیشتر در تعاریف شرح الاسمی مفهوم اخلاق، سیاست و طبقه علوم دارای نمود است. با توجه به تفسیرهای وی از اخلاق و سیاست به این گزاره استنتاجی رهنمون می‌شویم که امام غزالی نظریه سیاست اخلاقی را تئوریزه کرده و تئوری اخلاق سیاسی را بی‌منا می‌داند.

کلمات کلیدی: اخلاق و سیاست، امام محمد غزالی، مکتب اخلاقی، مکتب سیاسی، هرمنوتیک.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.97>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

02.06.2024

تاریخ قبول / Accepted Date

17.10.2024

تاریخ نشر / Publication Date

07.01.2025

^۱دوکتور، عضو دیپارتمنت روابط بین الملل پوهنتون دعوت، کابل.

ORCID

[https://orcid.org/9985-5494-](https://orcid.org/9985-5494-0009)

0009

E-Mail

dwlal1352@gmail.com

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.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Atif:

محمد عارف فصیحی دولتشاهی، "تبیین مناسبات اخلاق و سیاست در مکتب اخلاقی - سیاسی امام محمد غزالی: رویکرد هرمنوتیک"، مجله دیوان ۱/۶ (جدی ۱۴۰۳)، ۱۲۷-۱۵۶.

الملخص

يهدف هذا المقال إلى توضيح العلاقات بين الأخلاق والسياسة في مدرسة الإمام محمد الغزالي من منظور تفسيري وتأويلي. تم هذا التوضيح باستخدام منهج وصفي تحليلي من خلال جمع البيانات والمعلومات التاريخية والوثائق، مع التركيز على أعمال الإمام الغزالي كنص يتماشى مع الواقع. وبالتالي، يطرح هذا السؤال: ما العلاقة التي تقيمها الأخلاق والسياسة في مدرسة الإمام الغزالي الأخلاقية والسياسية؟ في النظام الأخلاقي والسياسي للغزالي، فإن الأخلاق تؤدي إلى التهذيب، في حين أن السياسة تكمل ذلك، وبالتالي، هذان العنصران مرتبطان بشكل مثالي ومتماثل. لتحقيق هدف البحث، تم تنظيم الموضوعات في ثلاثة أقسام. في القسم الأول، يتم طرح الهرمنيوطيقا كإطار نظري للبحث. القسم الثاني يتطرق إلى توضيح مدرسة الأخلاق والسياسة للإمام محمد الغزالي. وأخيراً، في الخلاصة، يتم تقديم مقولات استنتاجية من المناقشات المطروحة، بغرض صياغة ومعالجة توضيح العلاقات بين الأخلاق والسياسة في مدرسة الإمام محمد الغزالي الأخلاقية والسياسية. تظهر نتائج البحث الحالي أن حسب مدرسة الإمام الغزالي الأخلاق والسياسة تتسم بعلاقات وثيقة. تتجلى هذه العلاقات بشكل أكبر في تعريفات المفهوم الإسمى للأخلاق، والسياسة، وفئات العلوم. بناءً على تفسيرات الغزالي للأخلاق والسياسة، نصل إلى هذه المقولة الاستنتاجية، وهي أن الإمام الغزالي نظرية السياسة الأخلاقية وُضعت على أساس متين ويعتبر نظرية الأخلاق السياسية بلا أساس .

الكلمات المفتاحية: الإمام محمد الغزالي، الهرمنيوطيقى، الأخلاق والسياسة، المدرسة الأخلاقية، المدرسة السياسية.

Abstract

This article aims to explain the association between ethics and politics in the ethical-political school of Imam Muhammad Ghazali with revealing and interpretive approach. This investigation carried out using a descriptive-analytical method through the collection of data, historical information, and documents. Imam Ghazali's works have been considered as a text that is consistent with reality. Thus, the question arises: What is the relationship between ethics and politics in Imam Ghazali's ethical and political school? In Ghazali's moral and political system, morality leads to modification and politics leads to perfection. Therefore, these two elements have better and more systematic correlation and stability. To achieve the research objective, the discussions have been organized into three sections. In the first part, hermeneutics is presented as the theoretical framework of the research. The second section attempts to explain the moral and political school of Imam

Muhammad Ghazali. Finally, in conclusion, inferential suggestions from the discussions offered are presented in order to compile and process the explanation of the relationships between ethics and politics in the ethical and political school of Imam Muhammad Ghazali. The result and outcome of the present study shows that, in accordance with Imam Ghazali's ethical and political school, ethics and politics have close relationships. These relationships are most evident in the definitions of the nominal explanation of the concept of ethics, politics, and the class of sciences. Considering his interpretations of ethics and politics, we are led to the conclusion that Imam Ghazali theorized the theory of moral politics and considers the theory of political ethics to be baseless.

Keywords: Ethics and Politics, Imam Muhammad Ghazali, Ethical School, Political School, Hermeneutics.

Özet

Bu makale, İmam Muhammed Gazali'nin Ahlaki-siyasi düşüncesinde ahlak ve siyasetin ilişkisini yorumlayıcı ve açıklayıcı bir bakış açısıyla ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu açıklama, verilerin, tarihi bilgilerin ve belgelerin toplanması yoluyla betimleyici-analitik bir yöntemle gerçekleştirilmiş, İmam Gazali'nin eserleri gerçeklikle örtüşen bir metin olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda şu soru gündeme gelmektedir: İmam Gazali'nin ahlak ve siyasi düşüncesinde ahlak ve siyaset birbirleriyle nasıl bir ilişki kurar? Gazali'nin ahlak ve siyasi sisteminde etik terbiye sağlarken, siyaset bunu tamamlamaktadır; dolayısıyla bu iki unsur arasında, ideal ve düzenli bir birliktelik bulunmaktadır. Araştırma amacını gerçekleştirmek için konular üç bölümde düzenlenmiştir. İlk bölümde, Hermenötik araştırmanın teorik çerçevesi olarak sunulmaktadır. İkinci bölüm, İmam Muhammed Gazali'nin ahlak ve siyasi düşüncesinin açıklanmasına ayrılmıştır. Sonuç bölümünde, tartışmalardan elde edilen çıkarım önerileri, İmam Muhammed Gazali'nin ahlak ve siyasi ekolü çerçevesinde ahlak ve siyasetin ilişkisini belirlemek ve kullanmak amacıyla sunulmaktadır. Mevcut araştırmanın sonucu, İmam Gazali'nin ahlak ve siyasi ekolüne göre ahlak ve siyaset arasındaki ilişkinin yakın olduğunu göstermektedir. Bu ilişkiler, daha çok etik, siyaset ve bilimler kategorilerinin tanımları içinde kendini göstermektedir. Onun ahlak ve siyaset üzerine yorumları göz önüne alındığında, İmam Gazali'nin etik siyaseti teorileştirdiği ve siyasi etik teorisinin anlamsız olduğu kanaatindedir.

Anahtar kelimeler: Ahlak ve siyaset, İmam Muhammed Gazali, Ahlak Ekolü, Siyasi Ekol, Hermenötik.

مقدمه

اخلاق و سیاست در دل نظام فکری امام غزالی جای دارد، مفاهیم کلیدی دیگر بر محور اخلاق و سیاست در چرخش اند. او از متفکرانی است که مطالعات عمیقی در موضوع اخلاق و سیاست دارد. تأملات عمیق وی در این دو حوزه باعث پیدایش نظام اخلاقی-سیاسی خاص شده است. ماهیت نظریه اخلاقی امام غزالی را اخلاق صوفیانه تشکیل می‌دهد. اصلی‌ترین دلیل مشغولی امام غزالی در چارچوب تفکر صوفیانه، بهروزی در آخرت است. این دلیل مشغولی، وجوه متعددی از نظریه اخلاقی او را مشخص می‌کند. غزالی با عنایت به این مسأله مرکزی، نظام اخلاقی خود را «علم طریق آخرت» می‌نامد، طریقی که انبیاء، اولیاء و سلف صالح بدان دل سپرده‌اند. او از سوی دیگر، این نظام اخلاقی را علم دین عملی (علم المعامله) می‌خواند. از نظر امام غزالی غایت اصلی اخلاق، تأثیر بر رفتار واقعی و عینی است. او معتقد است معنای مطالعه «علم دین» عمل بوده و غایت عمل هم باید احوال نفس باشد؛ تا سعادت حاصل شود. اصول اخلاقی را باید به نیت انطباق آن‌ها با عمل زندگی آموخت. امام غزالی، حتی پا فراتر از این می‌گذارد و حکم می‌کند که علمی که به عمل منجر نشود، هیچ رجحانی بر جهل ندارد.

نظام اخلاقی امام غزالی را می‌توان اخلاق غایت‌گرایانه دانست، چون فعل اخلاقی را در سایه ارجاع آن‌ها به نتایج‌شان ارزیابی می‌کند. این نظام اخلاقی به ما می‌آموزد که انسان یک هدف والا دارد که همان سعادت است. افعال انسان، وقتی خوب به‌شمار می‌آیند که نفس را برای رسیدن به این هدف یاری دهند و وقتی بد تلقی می‌شوند که مزاحم وصول به این هدف باشند. حتی عباداتی چون نماز و زکات به این دلیل خوب هستند که نتایج نیکویی برای نفس به بار می‌آورند. درجه خوبی و بدی یا حسن و قبح افعال مختلف، متغیر است، چرا که میزان تأثیر آن‌ها در نفس و روح عاملان آن اعمال، متغیر است.

امام غزالی افزون بر مکتب اخلاقی دارای نظریه سیاسی نیز است. او علم فقه و سیاست را تنظیم‌کننده امور دنیا می‌داند و فقهاء را «علماء الدنیا» می‌خواند. فقهاء با فقه خود به حاکم جامعه اسلامی کمک می‌کنند؛ تا بر مردم به عدل و صلح حکومت کند؛ اما اصول و قواعد حکمرانی دغدغه بهروزی، سعادت اخروی انسان را ندارد و نگران حیات پس از مرگ نیست؛ درحالی‌که هسته اصلی و مسأله محوری اخلاق، آخرت است. احکام و فتوای فقهاء در خصوص حسن و قبح افعال، بر این پایه استوار است که بایستی افعالی آدمی از جهت آداب و ظواهر صوری با شریعت انطباق داشته باشد و فقیه از این طریق می‌کوشد که اعمال مؤمنان را از خشم و عقوبت حاکم مصون بدارد. توجه به افعال و اعمال انسان‌ها از منظر خیر اخروی، اساساً خارج از حیطه فقه و در نتیجه خارج از حیطه سیاست است. چنین منظری، فقط و فقط به اخلاق تعلق دارد؛ بنابراین، «قوانین سیاست»، درست مثل قواعد فقه، مجزاً از قواعد اخلاقی هستند. البته قواعد

سیاست و فقه، نافع به حال اخلاق هستند؛ به این معنا که بهبود و تنسيق امور دنیوی، بالندگی و پرورش اخلاق و دین را تسهیل می‌کند. به همین دلیل بود که غزالی، ضرب‌المثلی از خواجه نظام الملک را دائماً نقل می‌کرد: «دین و دولت، همزادند». مناسبات اخلاق و سیاست از نکات تأمل‌برانگیز در مکتب امام غزالی است. بدین ترتیب؛ این سؤال مطرح می‌شود که در مکتب اخلاقی و سیاسی امام غزالی اخلاق و سیاست چه نسبتی با یکدیگر برقرار می‌کنند؟ پاسخ اجمالی این است: اخلاق و سیاست در نظام اخلاقی و سیاسی امام محمد غزالی دارای همبستگی و پیوستاری بهتر و منظم است.

تأیید فرضیه تحقیق با روش توصیفی- تحلیلی از طریق جمع‌آوری داده‌ها، اطلاعات تاریخی و اسنادی صورت گرفته و آثار محمد غزالی به‌عنوان یک متن منطبق بر واقعیت مورد دقت قرار گرفته است.

در این تحقیق، مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه غزالی در چارچوب نظریه هرمنوتیک تبیین می‌شود.

هرمنوتیک هم هنر یا نظریه تفسیر و هم شکل خاص فلسفه‌ای که با مسأله تفسیر درگیر است. علم هرمنوتیک مطالعه فهم و به‌ویژه فهم متون است.^۱ هدف آن کشف پیام‌ها، نشانه‌ها و معانی یک متن یا پدیده اجتماعی و یا فعل سیاسی است. علم تأویل به تفسیر متون، به‌ویژه متون ادبی، فقهی و سیاسی می‌پردازد. به همین سبب رویکرد معناکاوانه است و فهمیدن معنای متن کانون علم هرمنوتیک است. دانش تأویل می‌کوشد تا راهی برای «فهم بهتر» پدیده‌ها ارائه کند؛ اگر چه گروهی از نظریه‌پردازان علم تأویل، با ایجاد و تبیین «روش» در مسیر فهم مخالف‌اند و «فهمیدن» را یک واقعه می‌دانند که قابل اندازه‌گیری و روشمندسازی نیست.

علم تأویل از نظر تاریخی به سه دوره کلاسیک، فلسفی و نوین رده‌بندی می‌شود. شلایرماخر و ویلهلم دیلتای دو تن از دانشمندان دوره کلاسیک بودند که اصول اولیه دانش تأویل را در قرن نوزدهم بنیان گذاردند. این دو معتقد بودند که یک معنای غایی و یک فهم نهایی از متن وجود دارد؛ وظیفه مفسر است که به «معنای نهایی» دست یابد. دیلتای هم چنین معتقد بود که برای فهم بهتر متن، باید به نیت مؤلف پی برد و دانست که او متن مورد نظر خود را با چه هدفی آفریده است.^۲ هرمنوتیک در نگاه شلایرماخر روش‌شناسانه بوده و در صدد ارائه روش درست فهم و تفسیر است. جهت دسترسی به ذهنیت مؤلف و معنای متن، شلایرماخر معتقد به روش‌های

^۱ مهدی رهبری، هرمنوتیک و سیاست؛ مروری بر نتایج سیاسی هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۵ ه.ش)، ۱۵/۱.

^۲ بابک احمدی، ساختار و تأویل متن (تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۰ ه.ش)، ۵۳۵/۱.

هم چون تفسیر دستوری و تفسیر روان‌شناسانه است. از نگاه او، در این نوع تفسیر دو شکل متفاوت از تعیین معنا وجود دارد: جای دادن متن در زمینه کلی هم چون موقعیت سخن ادبی و جای دادن متن در زمینه خاص، هم چون سخن مؤلف.^۳ در تفسیر روان‌شناختی مفسر به بازسازی شخصیت مؤلف دست می‌زند. مفسر قصد دارد از طریق بازسازی تاریخی به دنیای ذهنی آفریننده اثر نفوذ کند تا معانی آنرا درک کند. پس از شلایرماخر با ظهور ویلهلم دیلتای هرمنوتیک روش‌شناسی عام، جان تازه‌ای به خود گرفت. هم چنان که کانت با نقد عقل محض به یاری علوم تجربی شتافت. دیلتای برآن بود که با نقد عقل تاریخی به یاری همه علوم تاریخی و تفسیری بشتابد.^۴ دیلتای کوشید که هرمنوتیک را مبنای مطالعه علوم انسانی قرار دهد. وی می‌خواست یک اساس علمی برای علوم فرهنگی پایه‌ریزی کند؛ تا براساس آن نتایج علوم انسانی به‌اندازه علوم طبیعی از اعتبار برخوردار شود.^۵ او معتقد بود که دانش تفسیری با تبیینی متفاوت است. دانش تبیینی درکی است که از طریق کاربرد روش فرضیه استقرا در علوم طبیعی به دست می‌آید؛ ولی به‌کارگیری این روش در علم انسانی به فهم درست مسائل منجر نمی‌گردد.^۶

در قرن بیستم میلادی، تحول بزرگی در علم تأویل روی داد و عوامل اصلی این تحول را باید دانشمندان و فیلسوفان نامداری چون مارتین هایدگر، هانس گئورگ گادامر دانست. در این دوره به‌جای تلاش برای روشمندسازی شیوه فهم، بحث از ماهیت فهم به میان آمد. هایدگر در «هستی و زمان» و گادامر در «حقیقت و روش» درصدد اثبات این نکته بودند که چیزی به نام «فهم نهایی» و «نیت مؤلف» مطرح نیست؛ بلکه فهم، امری اتفاقی و مسبوق به پیشینه تاریخی مفسر است که به‌شکل یک رویداد درون ذهن وی شکل می‌گیرد، به هیچ روی قابل کنترل کردن و تعریف در قالب روش و راهکار نیست. دریافت و برداشت هر خواننده، منحصر به خود اوست و به تعداد خوانندگان یک متن، فهم‌های متفاوت وجود خواهد داشت. در دوران معاصر تلاش زیادی صورت گرفته؛ تا برخلاف تأویل فلسفی، شیوه و راهکاری خاص برای دستیابی به فهمی ارائه شود. نمایندگان بزرگ این دوره «امیلیو بتی» و «اریک هرش» با نقد دیدگاه‌های هایدگر و گادامر سعی در تعریف قاعده منسجم و اصولی کردند. قاعده‌ای که هم «روش در فهم» را توجیه کند و هم به دریافت «فهم نهایی» از اثر نائل گردد.^۷

^۳ پاول ریکور، *وظیفه هرمنوتیک*، مترجم. محمدحسین لطفی (تهران: فصلنامه فلسفه، ۱۳۶۸ ه.ش)، ۶۰/۲.

^۴ رهبری، *هرمنوتیک و سیاست: مروری بر نتایج سیاسی هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر*، ۳۸/۱.

^۵ هاروی وان، *هرمنوتیک و تاریخچه آن*، مترجم. مریم امینی، (تهران: دفترکیان، ماهنامه کیان، بی‌تا)، ۳۷/۲.

^۶ حسین سلیمی، *هرمنوتیک و شناخت روابط جهانی* (تهران: رخداد نو، ۱۳۸۹ ه.ش)، ۲۹/۱.

^۷ احمد واعظی، *درآمدی بر هرمنوتیک* (قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۵ ه.ش)، ۴۷۴.

در رهنمود رویکرد هرمنوتیک متون اخلاقی- سیاسی غزالی معناکاوی شده و در پرتو تفسیرهای وی از اخلاق و سیاست، مناسبات آن‌ها مورد سنجش قرار می‌گیرد. هدف علمی تحقیق، تبیین مناسبات اخلاق و سیاست در مکتب اخلاقی- سیاسی امام محمد غزالی با رویکرد تفسیری و تأویلی است. هدف کاربردی تحقیق، تصمیم‌گیری سیاست شرعی بر بنیاد اخلاق هنجارهای آن است.

۱. اهمیت و جایگاه اخلاق در اندیشه امام غزالی

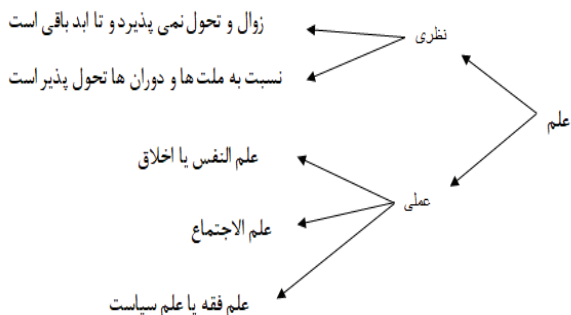
امام غزالی در آثار متعددش طبقه‌بندی‌هایی مختلفی از علوم ارائه داده و جایگاه اخلاق را در آن‌ها تبیین کرده است. مطالعه این آثار نشان می‌دهد که امام غزالی برای اخلاق جایگاه یکسانی در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه به شدت دچار نوسان مقامی است. در برخی از آثار، اخلاق زیرمجموعه علوم عقلی محسوب و در بعضی از آن‌ها از زمره علوم شرعی به‌شمار آمده است. در جای دیگر اخلاق از علوم نقلی- عقلی پنداشته شده و در نهایت این‌که در برخی از آثار وی، اخلاق علمی صوفیانه فرض شده است. به هر حال این نوسانات هرگز بدین معنا نخواهد بود که اخلاق در اندیشه امام غزالی از اهمیت فروکاستنی برخوردار است؛ بلکه وی به مثابه یک فقیه جایگاه ارزنده‌ای برای اخلاق قائل بوده و از چشم‌انداز اخلاق به سیاست می‌نگرد.

اینک آثار او را در زمینه طبقه‌بندی علوم به منظور تشخیص جایگاه اخلاق در میان آن‌ها مرور می‌کنیم:

۱. **جایگاه اخلاق در میزان العمل:** در این اثر که به گفته دکتر سلیمان دنیا از اهم کتب تصوف و اخلاق را جزء علوم عملی دانسته است. امام غزالی علوم را به عملی و نظری تقسیم می‌کند. علوم نظری تا ابد باقی است، زوال نمی‌پذیرد و با دگرگونی ملت‌ها و دوران‌ها تحول نمی‌پذیرد. این علم مربوط به خدا و صفات او به ملائکه، کتاب‌ها، پیامبران، ملکوت آسمان‌ها و زمین، عجایب نفوس انسانی و حیوانی است. غایت علوم نظری علم به خداوند است.

علوم عملی دارای سه شعبه است: علم‌النفوس یا اخلاق، علم‌الاجتماع، علم‌الفقه یا سیاست. علم‌النفوس یا اخلاق همان آگاهی از صفات و اخلاق نفس. علم‌النفوس ریاضت و مجاهدت برای غالب آمدن بر هوس. علم‌الاجتماع علم به کیفیت معیشت یا چگونه زیستن با خانواده و فرزندان، خدمت‌گزاری و غیره... است؛ زیرا افراد مذکور همانند نیروها و دست‌وپای انسان است. همان‌گونه که باید راه سیاست کردن قوای بدنی را باید دانست، راه سیاست با اجتماع را نیز باید فهمید. علم فقه یا علم سیاست اهل بلد و ناحیه و ضبط است.

از نظر امام غزالی از میان علوم عملی مهم‌ترین آن‌ها علم تهذیب‌النفس و سیاست بدن است؛ زیرا اگر انسان نتواند نفس خود را سیاست کند، چگونه می‌تواند نسبت به دیگری سیاست و انضباط داشته باشد.^۸



براساس شکل فوق، چندین نکته قابل توجه به دست می‌آید:

۱. امام غزالی منطق فلاسفه را نسبت به طبقه بندی علوم عملی پذیرفته و براساس آن به طبقه بندی علوم پرداخته است.

۲. علم اخلاق را هم چون فلاسفه مستقل از علم سیاست دانسته؛ ولی رابطه وثیقی میان آن دو برقرار می‌کند.

۲. **اخلاق در مقاصد الفلاسفه**: در این اثر نیز علوم را به نظری و عملی تقسیم نموده و اخلاق را جزء علوم عملی و مستقل از سیاست می‌داند. علم نظری علمی است که به واسطه آن به احوال موجودات آشنایی پیدا می‌کنیم. معرفت به هیئت وجود کمال نفس آدمیان است که در دنیا باعث فضیلت و در آخرت موجب سعادت است. این علم بر سه قسم است: الهیات، ریاضیات و طبیعیات.

علم عملی معرفت به اعمال آدمیان است. اعمالی که به واسطه آن‌ها مصالح دنیایی

تنظیم می‌شود. این علم به علم سیاست مدرن، تدبیر منزل و علم اخلاق قابل تقسیم است.^۹

۳. **جایگاه اخلاق در احیاء علوم الدین**: غزالی در این اثر، طبقه بندی‌های مختلفی از علوم به دست داده و جایگاه اخلاق را در میان آن‌ها نشان داده است. در ربع اول احیاء (باب علم) اخلاق از زیرمجموعه‌های علوم شرعی قرار گرفته است. چون علوم شرعی نسبت به علم مکاشفه جنبه مقدمیت دارد. از این رو، اخلاق نیز نسبت به علم مکاشفه مقدمه به حساب می‌آید. چکیده این طبقه بندی به قرار ذیل است:

^۸ محمد بن محمد غزالی، میزان العمل (مصر: مطبعة العربیه، ۱۳۴۲ ه.ق)، ۱/ ۶۵-۶۶.

^۹ محمد بن محمد غزالی، مقاصد الفلاسفه، تحقیق: الدكتور سلیمان دنیا (قاہرہ: دار معارف، ۱۹۶۱ م)، ۱/ ۱۳۴.



علم مکاشفه‌ای همان نورانیت قلبی است که با تطهیر قلب و تزکیه نفس به دست می‌آید.^{۱۰} این علم در نظر امام غزالی برترین علوم است. در مرتبه بعد علوم شرعی که همان علم به احوال است و در نزد امام غزالی بسیار محبوب است. بقیه علوم در رتبه بعد برای بهسازی زندگی مردم این جهان است. حتی فقه از علوم دنیوی محسوب شده و قسمتی از آن برای تدبیر خلق و مدیریت مطلوب است، (فقه سیاسی) دنیوی دانستن فقه و تحقیر فقهاء از سوی امام غزالی بیانگر این مسأله است که نه فقه دانشی برتر، نه زعامت فقیه مدیریت و تدبیر کامل است. از طرف دیگر وی سیاست را از زمره فلسفه و حکمت طبقه‌بندی نمی‌کند و نیز اخلاق را از مقوله علوم عملی و شرعی قرار داده است.

به رغم آن‌که غزالی در اثر مذکور اخلاق را در طبقه علوم شرعی جای داده؛ لیکن در ربع سوم کتاب، اخلاق را از علوم عقلی به‌شمار آورده؛ یعنی، همانند میزان العمل از دریچه فلسفه به اخلاق نگریسته و هم‌چون فلاسفه آن را از علوم عملی- عقلی قرار داده است. علوم قلبی در نظر وی به عقلی و شرعی قابل تقسیم است. علوم قلبی یا عقلی آن است که عقل بدان حکم می‌کند و سماعی و تعلیمی نیست؛ برخلاف علوم شرعی که توقیفی است. علوم عقلی یا ضروری و یا هم اکتسابی. علوم ضروری فطری‌اند؛ لیکن اکتسابی با تعلیم به دست می‌آید. علوم دنیوی یا اخروی؛ مانند: طب، حساب، هندسه، نجوم و فلسفه از مصادیق علوم دنیوی است. علوم اخروی همان علم به احوال قلب است. او میان علوم اخروی و دنیوی قابل به تنافی است؛ یعنی، هر کس به یکی مصروف شده و از دیگری باز می‌ماند. به هر حال، او در این طبقه‌بندی برخلاف ربع اول به اخلاق عقلی روی آورده

^{۱۰} محمد بن محمد غزالی، *احیاء علوم الدین*، مترجم. محمد خوارزمی (تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۸۴ ه.ش)، ۸۰/۱.

است. با این تفاوت که فلسفه را دنیوی می‌داند؛ لیکن اخلاق را از علوم عقلی اخروی محسوب داشته است.^{۱۱}

۴. **جایگاه اخلاق در المستصفی:** امام غزالی در کتاب *المستصفی*، علوم را به علوم عقلی محض، علوم نقلی محض و علوم نقلی - عقلی تقسیم می‌کند. علوم عقلی محض مثل: حساب، هندسه و نجوم، این گونه علوم شرعی نبوده و از دو حالت خارج نیستند؛ کاذب یا صادق اند و بی‌ثمر. احادیث و تفاسیر از علوم نقلی محض به شمار می‌رود، در این گونه علوم صغیر و کبیر در آن‌ها مساوی هستند؛ زیرا صرف وجود حافظه در نقل آن‌ها کفایت می‌کند. در این گونه علوم جایی برای عقل باقی نیست. فقه اصول از زمره علوم نقلی و عقلی محسوب می‌شود. در این گونه علوم به گفته امام غزالی هم شرع در کار است و هم عقل. اشرف علوم همین قسم سوم است.^{۱۲} در این تقسیم‌بندی اخلاق از زمره علوم نقلی محض نیست؛ زیرا دقیقه‌های آن با نقل قابل توضیح و توصیف نیستند. علوم عقلی محض هم نیست؛ زیرا شرع نیز بر اخلاق پا می‌فشارد. پس اخلاق از زیرمجموعه‌های علوم نقلی عقلی است.

عقلی محض: حساب، هندسه و نجوم	}	علوم
نقلی محض: احادیث و تفاسیر		

۶. **جایگاه اخلاق در المنقذ من الضلال:** امام غزالی در این اثر، اخلاق را علمی صوفیانه می‌داند. وی بعد از آن‌که دانش‌های فیلسوفان را به ریاضیات، منطقیات، طبیعیات، الهیات، سیاست و اخلاقیات تقسیم می‌کند، اخلاق را دانشی می‌داند که به صفات و خوبی‌های نفسانی و بیان انواع آن‌ها مرتبط است. به نظر امام غزالی منبع کار فیلسوفان در اخلاق دانش صوفیان است. فیلسوفان کشفیات صوفیان را گرفته و با سخنان‌شان درآمیخته و برای ترویج سخنان باطل‌شان به‌کاربرده‌اند.^{۱۳} این سخن امام غزالی نشان می‌دهد که به نظر وی علم اخلاق فیلسوفان، علم فی‌نفسه بوده که قابل قبول و آن‌چه نادرست است سوء استفاده فلاسفه برای ترویج آرای باطل خود از آن کرده‌اند.^{۱۴}

^{۱۱} غزالی، *احیاء علوم الدین*، مترجم. محمد خوارزمی، ۱۸۰/۳.

^{۱۲} محمد بن محمد غزالی، *المستصفی من علم الاصول* (مصر: بی‌نا، ۱۳۳۲ ه.ق)، ۳/۱.

^{۱۳} محمد بن محمد غزالی، *المنقذ من الضلال*، مترجم. صادق آینه‌وند (تهران: امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۰ ه.ش).

۳۳/۱.

^{۱۴} زکی مبارک، *الأخلاق عند الغزالی* (بیروت: بی‌نا، ۱۴۰۸ ه.ق)، ۸۱.

حاصل آن که اخلاق را در اندیشه غزالی چه از جنس علوم عقلی بدانیم یا از علوم شرعی و یاهم آنرا دستاورد تصوف قلمداد کنیم، از این جایگاه قابل قبول برخوردار است. در واقع نظام اخلاقی غزالی ترکیبی از آموزه‌های شرع، راه‌بردهای صوفیان و فلاسفه است. از این رو که وی «علم»، «ذوق» و «ایمان» را مربوط به درجات سه‌گانه شناخت می‌داند.^{۱۵} ترکیب سه عنصر فوق در نظام اخلاقی امام غزالی رقم‌زننده نوع نظام سیاسی نیز است که در مبحث مربوط به آن به تحلیل خواهیم پرداخت.

۲. غایت اخلاق

امام غزالی همان‌گونه که برای کل هستی غایت جست‌وجو می‌کند، برای انسان و اخلاق نیز که زیرمجموعه‌های جهان هستی است، هدف و غایت در نظر می‌گیرد. با توجه به حکیمانه بودن آفرینش و سیاستی که انسان به‌مثابه موجود برگزیده خداوند به عهده دارد. امام غزالی به اخلاق به‌عنوان اصلی نگاه می‌کند که انسان را در انجام وظایفش یاری نموده در غایت هستی‌اش که سعادت است نایل آورد. در جست‌وجوی غایت برای اخلاق نظریه غزالی در باب اخلاق را متفاوت از نظریه‌ای کرده که برای اخلاق غایت محدود دنیوی قایل است.^{۱۶} با این تقریر غایت خلقت انسان نایل آمدن به کمالات و سعادت است، این سعادت با تزکیه نفس و تکمیل آن بدست می‌آید. بدون تردید تکمیل و تزکیه نفس تنها با اکتساب همه فضایل ممکن نیست. پس ناگزیر فضایی که با تحصیل آن‌ها سعادت به دست می‌آید، باید شناخت. اساس سعادت در نظر امام غزالی علم و عمل است. معنای عمل شکستن شهوات، منصرف ساختن نفس از تصویب آن و متوجه کردن نفس به سوی جنبه عالی الهی است.^{۱۷} منظور از علم، علم‌النفس است؛ یعنی آگاهی از صفات، اخلاق، ریاضت، مجاهدت در چیرگی بر هوا و هوس است. پس شناخت فضایل و عمل بدان‌ها اساس سعادت اخروی است. از این رو، امام غزالی، فضایل را در دو معنا به کار می‌برد: یکی جودت ذهن تمیز و دیگری حسن خلق. جودت ذهن برای آن است که راه خوشبختی و بدبختی را از هم تمیز دهد، بدان عمل کند، حق را چنان‌که هست در امور و اشیاء، با برهان‌های قاطعی که مفید یقین است، معتقد شود و نه با تقیده‌های ضعیف و پندارهای واهی.

^{۱۵} غزالی، *المنقذ من الضلال*، ۳۳/۱.

^{۱۶} حسنعلی بختیار نصرآبادی «و دیگران»، «درآمدی بر تعلیم و تربیت و مبانی آن از دیدگاه غزالی»، *مجله تربیت اسلامی* ۴/۲ (تهران: سال دوم بهار و تابستان ۱۳۸۶ ه.ش)، ۲۰۹-۲۱۲.

^{۱۷} غزالی، *میزان العمل (در منطق)*، ۵۲/۱.

حسن خلق با زایل ساختن جمیع عادات بدی است که شرع تفصیل آن‌ها را روشن کرده و آن‌ها را چنان مکروه قرار داده که از آن‌ها باید هم چون اجتناب از کثافات، پرهیز کرد. نیز با خوی گرفتن به عادت‌های نیکو، اشتیاق به آن‌ها، برتری دادن آن‌ها و برخورداری از آن‌ها که حسن خلق به دست می‌آید.^{۱۸} حاصل آن‌که غایت اخلاق از نظرگاه غزالی سعادت است. موضوع حقیقی علم اخلاق سعادت است که سعادت یا دنیوی و یا هم اخروی می‌باشد. انسان عاقل به نظر امام غزالی کسی که سعادت اخروی را بر سعادت دنیوی برتری می‌بخشد؛ زیرا سعادت اخروی هم دائمی و هم مورد آن عام‌تر است. راه رسیدن به سعادت نیز علم و عمل است.

۳. مفهوم سیاست و دیدگاه‌های سیاسی غزالی

امام غزالی به سیاست نیز از دریچه چشم مذهب می‌نگرد، به عبارت دیگر، او در چارچوب باورهای اسلامی خود سیاست را تفسیر و معنا می‌کند. به همین دلیل نظریه وی در باب سیاست متفاوت از نظریه رایج در علوم سیاسی می‌گردد؛ زیرا نظریه رایج علوم سیاسی سیاست با دنیوی بودن و سکولاریسم گره خورده درحالی‌که امام غزالی برداشت شرعی از سیاست ارائه داده است. غزالی نقطه آغازین تعریف و تبیین سیاست را در ادامه اصول توحید، نبوت، معاد بنا می‌نهد و اصول یادشده را، سنگ زیرین استدلال و برداشت خود از سیاست قرار می‌دهد.^{۱۹}

با توجه به این‌که دریافت امام غزالی از سیاست معطوف به توحید، نبوت و معاد است، سیاست در اندیشه وی دو معنا پیدا می‌کند. معنای فقهی و غیر فقهی. در معنای فقهی سیاست را به معنای الفت دادن آدمیان، تجمع آن‌ها برای یاری دادن بر اسباب معیشت و مضبوط دانستن آن به کار برده است.^{۲۰} از نظر امام غزالی، سیاست با این معنا نمی‌تواند جزء علوم دینی قرار بگیرد. از این رو، تعریفی دیگری از سیاست ارائه می‌دهد. در تعریف فقهی از سیاست به اصلاح ظاهر و باطن و دنیا و آخرت انسان‌ها تمرکز شده است. سیاست اصلاح و نیکو کردن مردم و ارشاد ایشان به راه راست است که در دنیا و آخرت نجات‌بخش است.^{۲۱}

^{۱۸} غزالی، میزان العمل، ۸۹/۱.

^{۱۹} حاتم قادری، اندیشه‌های سیاسی اسلام و ایران (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰ ه.ش)، ۹۵/۱.

^{۲۰} محمد عبدالعزیز، فلسفه سیاسی عند الغزالی (قاهره: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية،

۱۹۶۱ م)، ۴۵۳/۱.

^{۲۱} غزالی، احیاء علوم الدین، ۵۹/۳.

ایشان معنای دیگری را نیز برای سیاست در نظر می‌گیرد. برای مثال در کتاب «معارج القدس فی مدارج معرفه النفس» سیاست را مربوط به تدبیر بدن می‌داند.

به درستی که نفس دارای دو نوع فعل، یک نوع آن به بدن ارتباط دارد که همان سیاست؛ نوع دوم با ذات و مبادی نفس در پیوند بوده که همان تعقل است. این دو فعل در یک موضوع (نفس) قابل جمع نبوده و باهم دشمنی دارند، به گونه‌ای که اگر به یکی از آنها مشغول شود، از دیگری روی گردان می‌شود.^{۲۲} سیاست از نظر غزالی از حکمت و عقل عملی محسوب می‌شود که با تدبیر بدن قرابت تام پیدا می‌کند.

قوه عملی، قوه‌ای که نفس به وسیله آن، رابطه‌اش را با جنبه مادون خود، برقرار می‌سازد، جنبه مادون نفس، بدن است و این رابطه، سیاست نام دارد؛ اما قوه نظری، قوه نفس که نسبت به مافوق، از این طریق، از مافوق خود بهره‌مند می‌گردد. تو گویی نفس آدمی دو وجه یا دو چهره دارد، یک چهره‌اش به سوی بدن است و چهره دیگریش به سمت مبادی عالیّه متوجه می‌باشد. از آن دو وجه که به بدن ناظر است، چیزی دریافت نمی‌کند؛ ولی از آن وجه که به مبادی عالیّه متوجه است، همواره اثر پذیرفته و کسب کمال می‌نماید. به این ترتیب، می‌توان گفت قوه نظریه، قوه‌ای که به تکمیل جوهر نفس می‌پردازد؛ ولی قوه عملیه، کار سیاست و تدبیر بدن را به گونه‌ای انجام می‌دهد که سرانجام آنرا به کمال نظری برساند.^{۲۳}

معنای دیگری که غزالی برای سیاست بیان می‌کند «هدایت» است. غزالی در چارچوب مکتب هدایت به سیاست به مثابه اصلی نگاه می‌کند که مهم‌ترین کار ویژه‌اش هدایت خلق در مسیر عبور از دنیا به آخرت است. در سایه سیاست اسلامی، سیاست عادی استعدادها را بالقوه انسانی شکوفا و آماده تحقق می‌شود؛ تا جایی که انسان در جوار قرب الهی مأوا می‌گزیند. پس الزاماً سیاست به نوبه خود وظیفه هدایت و انتقال شایسته بشر برای طی این مسیر را بر عهده دارد.^{۲۴} تعریف و تفسیر سیاست به هدایت یکی از وجوه تمایز سیاست مورد نظر غزالی با سیاست مدرن است؛ زیرا در دنیای مدرن، سیاست به معنای تکثیر قدرت

^{۲۲} غلام‌حسین دینانی، منطق و معرفت از نظر غزالی (تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ه.ش)، ۲۸/۱.

^{۲۳} دینانی، منطق و معرفت از نظر غزالی، ۲۸/۱.

^{۲۴} هانری لائوست، سیاست و غزالی، مترجم. مهدی مظفری (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ ه.ش).

و مبارزه برای قدرت است؛^{۲۵} اما در نظر امام غزالی سیاست اصلاح، نیکو کردن مردم و ارشاد ایشان به راه راست که در دنیا و آخرت نجات بخش است.^{۲۶}

معنای دیگری سیاست در اندیشه غزالی «تدبیر نظام اجتماعی» است. غزالی می گوید: اگر مردم با عدل و قناعت و مسالمت آمیز زندگی می کردند، نیاز به تدبیر اجتماعی و سیاست بر مردم نبود. به نظر او سلطنت و ضبط قانونی با سلطان است.^{۲۷} این تفسیر و برداشت از سیاست در اندیشه غزالی، سیاست را به مثابه ضرورت زندگی آدمیان در نظر می گیرد؛ زیرا بدون سیاست جامعه در هرج و مرج فرورفته و نظام زندگی جمعی مختل می شود. در باور غزالی در زندگی جمعی که انسان‌ها نیازهای خود را تأمین کرده و به یاری همدیگر می‌شتابند. سیاست در این برداشت، علمی که طریق امنیت جمعی را به آدمیان آموزش می‌دهد؛ بنابراین، سیاست از نظر غزالی در رأس نیازهای آدمی و ضرورت‌های اولیه زندگی جمعی قرار دارد، در دنیا و آخرت نجات دهنده انسان‌ها می‌باشد.^{۲۸} در جای دیگر غزالی سیاست را به مثابه‌ای علم فرض می‌کند که دارای قواعد خاصی بوده و بر اصولی چون الهیات، قواعد منطقی و بر علم‌الانسان استوار شده است.^{۲۹}

خلاصه این‌که غزالی برای سیاست معناهای زیادی در نظر می‌گیرد؛ لیکن آنچه مورد تأکید و تمرکز تحقیق حاضر است، سیاست در معنای فقهی (استصلاحی) آن است که به معنای تدبیر نظام اجتماعی قرابت و ملازمت تام دارد. سیاست در معنای فقهی در اندیشه غزالی دارای ارکانی هم‌چون: توحید، اعتقاد، اجتناب از معاصی، ترک محرّمات، مهلکات، عمل به اوامر و دستورات شرع مقدس و فعل منجیات است. آنچه در اندیشه غزالی اهمیت اساسی دارد، توحید است؛ به عبارت دیگر توحید اساس جامعه اسلامی و بقیه شاخه‌های آن است. بدین ترتیب؛ سیاست به مفهوم استصلاحی در نظرگاه غزالی با توحید گره می‌خورد. توحید، اصلی که انسان را به عمل و اطاعت از شرع محمد صلی‌الله‌علیه و سلم^{۳۰} و او را از معاصی و مهلکات دور می‌کند. غزالی توحید را از علم مکاشفه و احوال دل می‌داند.^{۳۱} علومی که سیاست یکی از آن‌ها با توحید به تمامیت می‌رسد.

^{۲۵} عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست (تهران: نشر نی، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۵ ه.ش)، ۳۰/۱.

^{۲۶} غزالی، احیاء علوم الدین، مترجم. محمد خوارزمی، ۵۹/۳.

^{۲۷} غزالی، احیاء علوم الدین، مترجم. محمد خوارزمی، ۸۸/۱.

^{۲۸} غزالی، احیاء علوم الدین، مترجم. محمد خوارزمی، ۴۳/۱.

^{۲۹} لائوس، سیاست و غزالی، مترجم. مهدی مظفری، ۴۲۲.

^{۳۰} غزالی، احیاء علوم الدین، مترجم. محمد، ۴۲۲/۴.

سیاست اصلاحی در رویکرد غزالی دارای چهار مرتبه است. این تقسیم‌بندی از یک سو ناظر بر توان یا شایستگی مصلحان و کارگزاران سیاست است، از سوی دیگر ناظر بر مخاطبان و وظیفه‌های نفوذناپذیر آنان می‌باشد. این چهار مرتبه عبارت‌اند از: سیاست انبیاء، حکماء، فقهاء، علماء و وعاظ. توضیح بیشتر در این زمینه را در بحث مصلحان و کارگزاران سیاسی در اندیشه غزالی ارجاع می‌دهیم.

۴. دیدگاه‌های سیاسی غزالی

امام غزالی همان‌گونه که در زمینه‌های اخلاق، عرفان، فقه و اصول فقه صاحب تفکر و اندیشه است، در باب سیاست و مسائل سیاسی نیز دارای تأملات ژرف و جدی است. غزالی هرچند در میان توده مسلمانان به عنوان معلم اخلاق شناخته و شناسانده شده؛ لیکن برای آگاهان اندیشه اسلامی شخصیتی است که به بسیاری از علوم نظری تبصر و احاطه دارد. خصوصاً این‌که در زمانه او فقه کاملاً چهره سیاسی داشته و غزالی نمی‌توانسته بدون آشنایی بدان به فقهت و تدریس علوم دینی بپردازد. با این وصف غزالی فقهت خود را با اخلاق، عرفان و سیاست درهم آمیخته است. صرف نظر از آثاری که در موضوعات اخلاق فلسفه، فلسفه، اخلاق و سیاست و اصول فقه نگارش یافته، با توجه به زندگی غزالی و تأثیرات عمیق او از اوضاع و احوال زمانه از وی متفکر چند بعدی و شخصیت سیاسی و آگاه به زمان ساخته است.

مهم‌ترین اثر غزالی *احیاء علوم الدین* که با رویکرد اخلاق، سیاست و فقه تدوین یافته است، مطالعه این اثر که دایرة‌المعارف‌گونه دینی و هم به‌مثابه فعل سیاسی غزالی محسوب می‌شود، نشان دهنده ترکیب نظریه و عمل در غزالی است. ترکیب موزون نظر و عمل در غزالی اندیشه سیاسی اخلاق محور را برای وی رقم زده است.

منظور از اندیشه سیاسی غزالی هم عطف توجه به منظومه فلسفی که کلیت و شمولیت تفکراتی را داشته باشد (نظریه) و هم عقاید سیاسی را به‌مثابه «فعل سیاسی» در بگیرد. بدین ترتیب اندیشه سیاسی آمیخته و مجموعه از فلسفه سیاسی که از کلیات و اصول اعتقادی نشأت می‌گیرد، با تأثیرات تاریخی امر سیاست است.^{۳۱}

در زیر محورهای مهم و کلیدی اندیشه و دیدگاه‌های سیاسی امام محمد غزالی مورد تعریف و تحقیق قرار می‌گیرد؛ تا در مباحث بعدی به‌گونه ملموس تر نسبت به این دیدگاه‌ها

^{۳۱} قادری، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، ۷۱.

با دیدگاه‌های اخلاقی غزالی که در گذشته به توضیح و توصیف آن پرداخته شد، در مدار توجه و سنجش قرار گیرد.

۵. غزالی و جایگاه سیاست در طبقه‌بندی علوم

غزالی در یک تقسیم‌بندی کلان علوم را به علوم عقلی و علوم شرعی تقسیم می‌کند. علوم عقلی علمی هستند که با عقل و تجربه بدست می‌آید. این‌گونه علوم نزد غزالی از سه قسم بیرون نیست. علوم محموده، مذمومه و مباح. علوم محموده علمی است که مصالح دنیا بدان وابسته است و خود به دو قسم تقسیم می‌شود: واجب کفایی و فضیلت. واجب کفایی نزد غزالی علمی است که در قوام کارهای دنیا از آن می‌توان بی‌نیازی جست: همانند: طب، حساب، سیاست. علوم که واجب نیستند؛ اما فضیلت محسوب می‌شود، علمی است که می‌توان از آن بی‌نیاز بود؛ لیکن کسب این‌گونه علوم باعث تولید قوت در انسان می‌گردد. جادوگری و شعبده را جزء علوم مذمومه و تاریخ و شعر را از علم مباح می‌داند.

نوع دیگر از علوم نزد غزالی علوم شرعی است. علوم شرعی علمی است که با عقل و تجربه به دست آمده و فقط از محضر انبیاء آموختنی است. علوم شرعی نیز دو قسم است: علوم دنیوی که موضوع آن سامان دادن به زندگی آدمی در این دنیا بوده و علوم اخروی که معطوف به غایت و سرشت انسان در جهان آخرت است. سیاست از نظر غزالی با این‌که خود از علوم دنیوی محسوب شده و نیاز مبرم به علوم دنیوی از جمله علم فقه دارد؛ لیکن به شدت نیازمند علوم شرعی است که متأثر از کلام، اخلاق، فقه و فلسفه است.

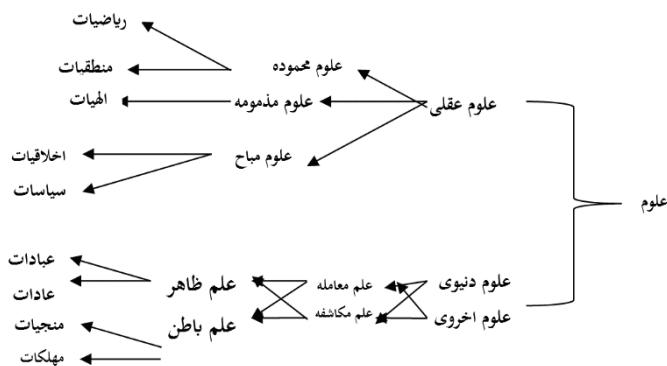
غزالی با این‌که در کتاب *احیاء*، فلسفه را دارای چهار جزء می‌داند که عبارت‌اند از: ریاضیات، منطقیات، الهیات و طبیعیات؛ اما در «*المنقذ من الضلال*» اخلاق و سیاست را نیز در علم فلسفه مندرج ساخته است. با این وصف، سیاست در اندیشه غزالی هم زیرمجموعه علوم عقلی قرار می‌گیرد و هم جزء علوم شرعی است.

علوم شرعی نزد غزالی به دو دسته قابل تقسیم است: علم معامله و علم مکاشفه. منظور از علم معامله، علمی که در آن بعد از کشف معلوم نیز عمل بر مقتضای آن مرتب می‌شود. منظور از علم مکاشفه، علمی که به کشف معلوم می‌پردازد و بس؛ یعنی عمل به آن مرتب نمی‌شود.

غزالی معتقد است علم مکاشفه هرچند اعلی مقاصد طالبان و اشرف مصالح نظر صدیقان است؛ لیکن آن‌چه مورد نظر غزالی در *احیاء علوم الدین* است عبارت از علم به معامله بوده، نه مکاشفه. استدلال غزالی این است که راه علم معامله، خود علم است؛ لیکن انبیاء

در علم مکاشفه خود نفرموده‌اند؛ مگر به رمز و اشارات، بر سبیل تمثیل و اجمال؛ زیرا انبیاء می‌دانستند که افهام خلق از علم مکاشفه قاصر است.

علم معامله از نظر غزالی دو قسم است: یکی علم ظاهر و آن عبارت از علم اعمال جوارح است؛ دوم علم باطن و آن عبارت از علم اعمال که در دل‌ها است. این علم نیز در نظر غزالی دو قسم است: یکی مذموم و دیگری محمود. غزالی از مذمومات به مهلکات و از محمودات به منجیات تعبیر می‌آورد.



براساس شکل فوق، سیاست در طبقه‌بندی علوم دینی جزء علم معامله قرار می‌گیرد و کار فقهاء، امراء، علماء و وعاظ توجه به علم معامله است. غزالی به عنوان يك فقیه و عالم سیاسی رسالت خود را اصلاح و سیاست خلق در پرتو علم معامله که دربرگیرنده نظر و عمل است می‌داند.

سیاست همانند فقه جزء علوم دنیوی-دینی است. سیاست در اندیشه غزالی زیرمجموعه علوم عقلی قرار می‌گیرد و هم جزء علوم شرعی است.

۶. هدف سیاست

امام غزالی يك اندیشمند «غایت‌گرا» می‌باشد و این «غایت‌انگاری» سبب می‌شود که تعریف‌ها از روی نتیجه‌ها و هدف‌هایی که مورد نظر است، ابداع شود. تعریف‌ها درعین حال که به منظوره‌ای «کاربردی» ارائه می‌شوند، برای آن کمال و غایتی متصور است و ناچار تعریف‌ها براساس نتیجه‌ها استوار می‌گردند.^{۳۳} با این وصف سیاست در ذات خود از نظر غزالی فضیلت مطلق نبوده؛ بلکه به خاطر مقاصد و نیاتش مطلوبیت پیدا می‌کند. در

^{۳۳} قادری، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، ۱۰۶.

نظر غزالی هدف از سیاست در جامعه دینی همان سعادت حقیقی است و معطوف به جهان آخرت و چون سعادت اخروی از مسیر سعادت دنیوی می‌گذرد، سعادت این دنیا نیز اهمیت پیدا می‌کند. در باور وی دنیا مزرعه آخرت است. این امر نشان می‌دهد که غزالی هرچند يك شخصیت غایت‌گرا است؛ اما این غایت‌گرایی باعث نمی‌شود که همه چیز را به آخرت ارجاع دهد؛ بلکه به اسباب و راه‌های نیل به سعادت دنیوی نیز توجه اساسی مبذول می‌کند. امام غزالی میان «نیات» و «عمل» «هدف» و «راه» قایل به تفکیک نیست؛ بلکه آن‌ها را درهم تنیده می‌داند.^{۳۳}

توجه به اسباب در اندیشه عرفانی غزالی نیز این امور از اهمیت برخوردار است تا اندازه‌ای که ایشان شرط توکل را سعی و عمل می‌داند.

بدان که توکل از ابواب ایمان است، همه ابواب ایمان انتظام نپذیرد؛ مگر به علم، حال و عمل. هم چنین انتظام توکل به «علم» باشد که اصل بوده، به «عمل» که ثمره آن است و به «حال» که مراد از لفظ توکل است.^{۳۴}

غزالی میان «علم» و «حال» ربطی وثیق ایجاد می‌کند. از این رو، کسانی که بدون سعی و عمل می‌خواهد به مقصد برسد آنرا پندار جاهلانه تلقی کرده و حرام شرعی می‌داند. بدین قرار، رسیدن به هدف در باور غزالی از طریق وسایل میسر می‌افتد. غزالی در *احیاء علوم الدین* ربع منجیات، در باب شکر، منجیات را به دو دسته تقسیم می‌کند، مقاصد و نهایات و وسایل و ابزارها.

بدان صفات که آنرا منجیات گفتیم، دو قسم است: یکی مقدمات راه دین بوده و در نفس خویش مقصود نیست؛ بلکه وسیله است. توبه، صبر، خوف، زهد و محاسبه هدف نیستند؛ بلکه این همه وسیله یا راه دین است و قسم دیگری مقاصد و نهایات است که در نفس خویش مقصود است. برای مثال، محبت، شوق، رضا، توحید و توکل در ذات خود هدف است. غزالی در همین اثر امور مطلوب و مرغوب را از سه قسم بیرون نمی‌داند.^{۳۵} یا از برای ذات آن چیز مطلوب باشد و یا از برای غیر آن، یا هم از برای ذات و هم از برای غیر آن. در نظر غزالی آن‌چه برای ذات مطلوب است، فاضل‌تر و شریف‌تر بوده نسبت به آن‌چه برای غیر مطلوب است. آن‌چه برای غیر مطلوب است زر و سیم است؛ زیرا قضای حاجات و مقاصد خلق منوط و مربوط بدان است؛ اما آن‌چه برای ذات مطلوب است

^{۳۳} محمد بن محمد غزالی، *کیمیای سعادت*، تحقیق. خدیو جم (تهران: انتشارات فرهنگی، ۱۳۶۱ ه.ش.)، ۲/۲۷۷.

^{۳۴} غزالی، *احیاء علوم الدین*، مترجم. محمد، ۴/۴۲۲.

^{۳۵} غزالی، *احیاء علوم الدین*، مترجم. محمد خوارزمی، ۴/۴۳.

سعادت آخرت است. آن چه هم برای ذات و هم برای غیر مطلوب است سلامت تن است؛ بنابراین، سعادت به عنوان هدف سیاست، نزد غزالی مقصد و نهایت همه چیز بوده و مطلوبیت ذاتی دارد.

سعادت به مثابه هدف غایی سیاست در اندیشه غزالی دارای دو معنا و مرتبه است.^{۳۶} سعادت تن و سعادت دل، سعادت تن در درستی آن است و هلاکتش در بیماری. دل هم در رابطه با تندرستی و بیماری این گونه است. بیماری دل نابودی ابدی دارد. همان گونه که خداوند متعال فرموده است، ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾.^{۳۷} «در دل های ایشان بیماری (جهل و عناد) است، خدا بر بیماری آنها بیفزاید و برای ایشان است، عذاب دندناک، به سبب آن که پیوسته دروغ می گفتند».

غزالی پیروی از هوای نفس و عدم تهذیب اخلاق را عامل درد و رنج دل می داند، در حالی که معرفت به خدا و مخالفت با هوای نفسانی را به عنوان داروی شفابخش دل معرفی می کند. داروهای جسم با خاصیت خود صحت بدن را تأمین می کند که توسط اطباء صورت می گیرد. داروهای درمان بخش بیماری دل تعلیمات انبیاء است، آنان طبیبان دردهای دل اند.^{۳۸} غزالی معتقد است که سعادت آخرت از طریق سعادت تن و دل آدمیان در این دنیا بدست می آید. منظور غزالی از سعادت نفس و دل نایل آمدن نفس به کمالات ممکنه، به گونه ای که بهشت و فردوس اعلی را در همین دنیا برسند.^{۳۹} و مقصود وی از سعادت اخروی همان بقاء، لذت، سرور، غنا، کمال و عزت است.^{۴۰}

غزالی درباره سعادت نفس از دو عامل محو و اثبات سخن می گوید: آنچه به عمل و تهذیب اخلاق مربوط است عامل محو به شمار می آید؛ زیرا آنچه شایسته نیست؛ نباید تحقق داشته باشد به وسیله عامل محو از صفحه ضمیر زدوده می گردد، در این جا نفس برای عامل اثبات آمادگی بیشتر پیدا می کند، در ملکوت آسمان ها و زمین به تفکر می پردازد و این تفکر است که اسرار آفرینش بر او کشف می گردد، به عبارت دیگر، می توان گفت عامل محو، موجب تهذیب است و عامل ثبات سبب تکمیل، در این تهذیب و تکمیل است که سعادت انسان حاصل می گردد.^{۴۱}

^{۳۶} غزالی، *المنتقد من الضلال*، مترجم. صادق آینه وند، ۵۴.

^{۳۷} البقره ۱۰/۲.

^{۳۸} غزالی، *المنتقد من الضلال*، مترجم. صادق آینه وند، ۵۵.

^{۳۹} غزالی، *میزان العمل*، ۱۵-۱۷.

^{۴۰} غزالی، *میزان العمل*، ۱۵-۱۷.

^{۴۱} دینانی، *منطق و معرفت از نظر غزالی*، ۸۰.

براساس تقریر فوق می توان گفت: به نظر غزالی اخلاق موجب تهذیب و سیاست موجب تکمیل است. لذا، فقه در اندیشه وی از این رو، ضرورت پیدا می کند که تأمین کننده قانون و عدالت است؛ بنابراین، فقه و سیاست نقش تکمیل کنندگی را ایفاء می کند. در جای دیگر هدف از سیاست را تعلیم علم می داند. این امر حکایت از اهمیت و جایگاه محوری علم در اندیشه غزالی دارد. اهمیت علم در اندیشه غزالی به گونه است که وی آنرا در جایگاه قدرت قرار می دهد؛ زیرا او معتقد است که حکومت زحمت کشان را تعلیم می دهد، پیامبران علماء را تعلیم می دهند، علماء حاکمان را تعلیم می دهند و فرشتگان پیامبران را تعلیم می دهند.^{۴۲}

علم از نظر غزالی افضل اعمال است که به وسیله ای آن انسان به سعادت می رسد.^{۴۳} سیاست افاده علم از نظر غزالی که باعث پاک گردانیدن نفوس مردمان از اخلاق مذمومه و ارشاد آنان به اخلاق محموده است، بعد از نبوت اشرف سیاست ها است.^{۴۴} از نظر غزالی همه انواع علوم و معارف راه انسان را به سوی حق و سعادت هموار می کند؛ یعنی غایت همه علوم نزد غزالی همان سعادت انسان است.^{۴۵} او کلیه رشته های دانش را موافق شرع می داند و از این جهت با این سینا قابل مقایسه است. هرچند غزالی همه علوم را در راه وصول به مقام قرب حق و سعادت دخیل و مؤثر می داند؛ لیکن برای علوم رتبه یکسان در نظر نمی گیرد. غزالی علمی را با ارزش تر تصور می کند که وسیله نجات و سعادت انسان گردد. از این رو، وی در یک تقسیم بندی علوم را به خادم و مخدوم طبقه بندی می کند. ایشان علم معرفت را مخدوم و آزاد می پندارد و بقیه علوم را خادم فرض می کند.^{۴۶}

در این جا که او میان علم دینی و علوم دیگر تمایز مطلق قایل شده و در قیاس با علوم دیگر به علوم دینی اعتبار و اقتدار ویژه ای می بخشد. از نظر غزالی آنچه پایه علم سیاست را تشکیل می دهد، علم دینی است؛ زیرا سعادت بشر در معرفت خداوند بوده و غایت علوم دینی همان معرفت حق است. پس علوم دینی از همه علوم مهم تر و رشته های دیگر دانش در خدمت این علم قرار گرفته اند.

نکته مهم این که هدف سیاست در نظر غزالی به امور مذکور محدود نمی گردد؛ بلکه اصلاح ظاهر، باطن خلق هدف و وظیفه مهم سیاست در منظومه فکری او است. این هدف

^{۴۲} غزالی، میزان العمل، ۹.

^{۴۳} غزالی، میزان العمل، ۹.

^{۴۴} غزالی، احیاء علوم الدین، مترجم. محمد خوارزمی، ۴۳/۱.

^{۴۵} ابو علی ابن سینا، رساله فی اقسام العلوم العقلیه (مصر: بی نا، ۱۳۳۲ هـ.ق)، ۱۱۸.

^{۴۶} غزالی، میزان العمل، ۱۳۰.

در تعریف فقهی و شرعی که غزالی از سیاست ارائه داد به صراحت آمده است.^{۴۷} با این وصف، سیاست دارای اهداف اصلی و فرعی است. هدف اصلی سیاست همان رساندن جامعه به سعادت حقیقی بوده، هدف فرعی تعلیم اصلاح فرد و جامعه است؛ به عبارت دیگر، سیاست از طریق میانجی‌های علم و اصلاح به هدف اصلی‌اش که سعادت می‌باشد، نائل می‌آید.

به هر حال، اصلاح مردم و هدایت آنان در چارچوب شرع یکی از اهداف سیاست در اندیشه سیاسی غزالی محسوب شده و جایگاه محوری را به خود اختصاص داده است. منظور غزالی از اصلاح، هرگز به مفهوم ایجاد تغییرات سریع و اساسی در جامعه که از آن به انقلاب تعبیر می‌شود، نیست؛ بلکه به شدت حالت محافظه‌کارانه دارد. این سیطره همان طرز تفکر تصوف در غزالی بوده که اصلاح را با زهد و عزلت دمساز می‌سازد، با شجاعت، جهاد و انقلاب ناهمنوا است. بر این اساس است که گفتمان اصلاحی غزالی با اندیشه تغلب پیوند می‌خورد؛ زیرا وی اطاعت از سلطان قاهر غیر واجد شرایط را بر جامعه بی‌سامان ترجیح می‌دهد. ارجحیت سلطان جایز نسبت به جامعه که در چنبره بحران هرج و مرج گرفتار آمده که تجویز انقلاب را در اندیشه غزالی با امتناع مواجه می‌سازد؛ زیرا در دستگاه فقهی غزالی خلع سلطان از مسند قدرت جایز نبوده؛ بلکه اطاعت از او واجب شرعی است.^{۴۸}

اطاعت از سلطان غیر جامع شرایط و عدم تجویز خشونت و قیام مسلحانه از سوی مردم علیه حاکم، همان امنیت محوری در پارادایم اسلام سنی است که بر اندیشه سیاسی غزالی سایه افکنده است. در چارچوب این پارادایم است که غزالی را از برهم خوردن امنیت و صلح اجتماعی بیم‌ناک کرده، به طوری که وی، حتی از ورود به بحث در مسأله مشروعیت قیام مسلحانه، خودداری می‌کند.^{۴۹}

غزالی به رغم آن‌که اجتناب از اموال مردم را به پیروان شریعت توصیه می‌کند و معتقد است؛ اگر حلال و حرام رعایت شود، می‌توان به اصلاح جوارح و ظواهر دل بست؛ لیکن در رابطه با اموال دولت با این‌که معتقد بود، این اموال از طریق زور بدست آمده و بدون رعایت عدالت توزیع می‌شود؛ اما اطاعت از سیاست‌های حاکم از جمله سیاست مالی را ضروری می‌شمارد. به نظر او اقدام علیه پادشاه ستمگر چون موجب هرج و مرج می‌شود و

^{۴۷} غزالی، *احیاء علوم الدین*، مترجم. محمد خوارزمی، ۲۰/۱.

^{۴۸} محمد بن محمد غزالی، *فضایح الباطنیة* (قاهره: الدار الغرمیه الطباعة و النشر، ۱۲۸۳ هـ.ق.)، ۱۹۳.

^{۴۹} لائوست، *سیاست و غزالی*، مترجم. مهدی مظفری، ۵۴۸-۵۴۹.

این امر به مصلحت جامعه نیست، نتیجه می‌گیرد که پس باید از فتنه و آشوب دست کشید و به اطاعت حاکم وقت گردن نهاد.

بدان که قوام دین به سلطان است، پس نباید حقیر داشته شود؛ اگرچه ظالم و فاسق بود و عمرو بن عاص گفت: سلطان ستمکار به از فتنه پایدار و سهل گفت: هر که اطاعت سلطان را انکار کند، زندیق است و هر که سلطان، وی را بخواند و او را اجابت نکند، مبتدع است و هر که بی خواندن برای شان رود، جاهل است.^{۵۰} با این تقریر سیاست اصلاحی غزالی در بردارنده عنصر نزاع و خشونت نیست؛ بلکه بیشتر متمایل به اطاعت از قدرت سیاسی و اصلاح از طریق امر به معروف و نهی از منکر در قالب وعظ و نصیحت است. البته این امر هرگز بدین معنا نیست که اندیشه اصلاحی با عنصر سیاست‌گریزی قابل جمع نباشد؛ زیرا در باور غزالی همان‌گونه که بیرون آمدن از عزلت به منظور اصلاح جامعه بوده که زاویه‌نشینی و گریز از سیاست و مدرسه نیز به منظور اصلاح جامعه انجام یافته است. در یکی از مکتوبات وی چنین آمده است:

بر هیچ سلطان سلام نکند و با ایشان البته مخالفت نکند که فتنه مجالست سلاطین، بزرگ است، اگر کسی مبتلی شود به دیدار ایشان فضایی، مداحی و اطناب در ثنا ایشان در باقی کند و چون به مجلس آیند هم چنین؛ اگر ستمگر را ستایش کند، خداوند خشمگین می‌شود، از سلطانیان هیچ چیز نستانند و اگرچه مثلاً حلال بود که طمع به مال و جاه ایشان، سبب فساد این بود و از آن، مدهنت، مراعات و موافقت بر ظلم و غیر آن لازم آید و این همه هلاکت بود.^{۵۱} بنابراین، سیاست اصلاحی غزالی با سیاست‌گریزی دمساز؛ لیکن با ستیزه‌گری و انقلاب تناسب ندارد. غزالی با برگزیدن جامعه به خصوص حکماء و فقهاء، رفتار متفاوت با مردم عوام در پیش می‌گیرد. در مورد عوام اصلاح حالتی محافظه‌کارانه دارد؛ این بدان دلیل است که توده عوام بیشتر در معرض سوء رفتار برگزیدگان فقهی-سیاسی و کلامی بود، باید عوام از انقلابات دور نگهداشته می‌شد؛ لیکن در مورد برگزیدگان باید برخورد قاطع صورت می‌گرفت.

اصلاح به عنوان اساس و هدف سیاست در اندیشه غزالی در دو بعد مطرح است: اصلاح ظاهر و اصلاح باطن. اصلاح ظاهر از طریق عبادات و عادات، اصلاح باطن از طریق اطلاع بر صفات متضاد و چگونگی بهره‌گیری از صفات ستوده انجام می‌گیرد. غزالی اصلاح ظاهر را با فقه و اصلاح باطن را از طریق مکاشفه و اخلاق میسور می‌داند؛ سیاست برای اصلاح

^{۵۰} محمد غزالی، احیاء علوم الدین، مترجم. محمد خوارزمی، ۲۶۹.

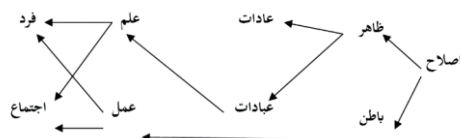
^{۵۱} عباس اقبال آشتیانی، مکاتیب فارسی غزالی (تهران: کتابخانه سنایی طهوری، ۱۳۶۳ ه.ش)، ۸۴.

جامعه و مردم به هر دو نیازمند است. اصلاح ظاهر و باطن که غزالی مطرح می‌کند با توجه به ابعاد وجودی انسان است؛ زیرا در دستگاه انسان شناختی غزالی، انسان ترکیب یافته از ظاهر و باطن است. ظاهر همان جسم و جوارح است. باطن همان حقیقت و جوهر انسان است. دل و جسم هرگز باهم مغایرت ندارد؛ بلکه هر دو در ارتباط باهم معنا پیدا می‌کند. به باور غزالی انسان دارای دو گرایش بوده، گرایش به صفات رذیله و گرایش به تعالی اخلاق. اصلاحی که در پرتو سیاست صورت می‌پذیرد، از طریق عبور از صفات رذیله و نیل به تعالی اخلاق ممکن می‌گردد. میکانیزم که غزالی برای اصلاح مطرح می‌کند با توجه به دو بعد ظاهر و باطن متفاوت است. میکانیزم اصلاح ظاهر از نظر غزالی همان عبادات بوده که بعد از معرفت و توجه به اصل هستی که خداوند است، صورت می‌گیرد. از نظر غزالی معرفت و توجه به مایه هستی برای اصلاح انسان کافی نیست؛ بلکه این معرفت بایستی تبدیل به حال و عمل گردد. اصلاح در باور غزالی بیشتر معطوف به عمل انسان بوده تا علم و معرفت. در اصلاح عادات که شق دوم اصلاح ظاهر می‌باشد که میکانیزم امر به معروف و نهی از منکر را مطرح می‌کند. امر به معروف و نهی از منکر مهم‌ترین راهکارها برای تحقق هدف سیاست بوده که همان اصلاح و هدایت خلق است.

میکانیزمی که غزالی برای اصلاح باطن پیشنهاد می‌کند، در قدم اول شناخت صفات ناپسند بوده و در گام بعدی علاج این رذایل از طریق صفات پسندیده است. شناخت صفات ناپسند به عنوان گام آغازین اصلاح، علمی و نظری است. درمان رذایل از طریق صفات پسندیده به عنوان گام نهایی اصلاح عملی است. این همان وحدت نظریه و فعل در اندیشه غزالی است.

میکانیزم‌های اصلاحی غزالی تنها قلمرو فردی را شامل نیست؛ بلکه علاوه بر آن به طور وسیع تر قلمرو اجتماعی و سیاسی را نیز در بر می‌گیرد. اساساً اصلاح جایی مفهوم می‌باید که جامعه دست خوش از هم گسیختگی و نابسامانی شده باشد. این همان تطابق و وفاق علم و اندیشه اجتماعی نزد غزالی است، از این رو، از خداوند خواسته است که او را اصلاح کند تا بتواند جامعه را اصلاح نماید.^{۵۲}

در مجموع سیاست اصلاحی غزالی را می‌توان در شکل زیر این‌گونه نمایش داد:



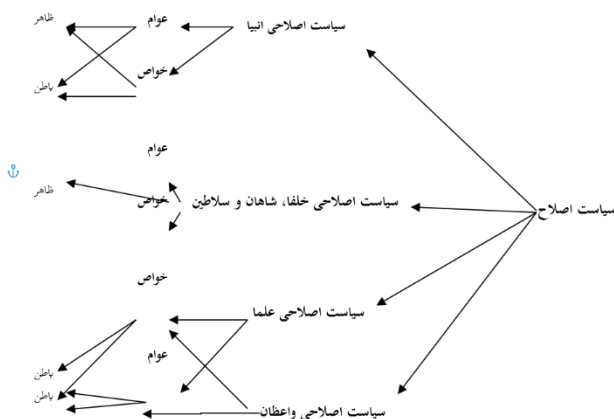
^{۵۲} لائوست، سیاست و غزالی، مترجم. مهدی مظفری، ۲۰۱.

۷. مصلحان یا کارگزاران سیاسی در اندیشه امام غزالی

با توجه به این که امام غزالی برای سیاست مقاصد و نهیاتی در نظر می‌گیرد، نیز با در نظر داشت این امر که ایشان اصلاح را در دو بعد ظاهر و باطن مطرح می‌کند، ناگزیر برای تحقق مجموعه اهداف سیاست از جمله عملی شدن اصلاح در دو بعد ظاهر و باطن نیز چاره‌ای بیندیشد. بر این اساس، غزالی بحث معلمان یا کارگزاران سیاسی را پیش می‌کشد. کارگزاران یا مصلحان اجتماعی در اندیشه غزالی شامل انبیاء، خلفاء، ملوک و سلاطین، علماء و وعاظ است.^{۵۳}

پیامبران بر باطن و ظاهر زندگی خواص و عوام حکومت می‌کنند؛ خلفاء، شاهان و سلاطین بر زندگی ظاهری این دو گروه حکومت می‌کنند؛ علماء بر زندگی باطنی خواص حکومت می‌کنند؛ وعاظ بر زندگی باطنی عوام. این اشکال حکومت، همزیست و متکامل اند، نه بدیل یا متضاد یکدیگر.^{۵۴}

گونه‌های سیاست اصلاحی در اندیشه فقهی سیاسی امام غزالی در شکل زیر این‌گونه ترسیم شده است:



^{۵۳} محمد بن محمد غزالی، *نصيحة الملوك*، تحقیق: جلال الدین همایی (تهران: مؤسسه نشر هما، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ه.ق.)، ۸۱-۸۲.

^{۵۴} آنتونی بلک، *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام*، مترجم: محمدحسین وقار (تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۵ ه.ش.)، ۱۶۳.

۸. سیاست اصلاحی انبیاء

امام غزالی معتقد است، سیاست اصلاحی انبیاء اشرف سیاست‌ها و والاترین گونه‌های آن است؛ زیرا از طریق سیاست آنان هم ظاهر و هم باطن مردم اصلاح شده و به سوی اخلاق ستوده هدایت می‌شوند. غزالی پیامبری را موهبتی الهی می‌داند که به هر کس نمی‌رسد، اکتساب و تلاش آدمی در رسیدن به این مقام را بدون نقش تصور می‌کند.^{۵۵}

با این وصف خطوط و سرلوحه‌های سیاست اصلاح انبیاء توسط خداوند متعال ترسیم شده است. غزالی هرچند سیاست اصلاحی را در مورد تمامی انبیاء صادق می‌داند؛ لیکن در مورد پیامبر خاتم این مسأله را به صورت ملموس مطرح می‌کند. امام غزالی بعثت پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم را در راستای اصلاح، هدایت معنوی و اخلاقی انسان‌ها معنا و تفسیر می‌کند.^{۵۶} امام غزالی سیاست اصلاحی و تعلیمات شرعی پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم را بر عوام و خواص، ظاهر و باطن انسان‌ها نافذ می‌داند. در اعتقاد غزالی کسی که از فیوضات و برنامه‌های اصلاحی نبوی محروم می‌شود، این حرمان، نه بدان دلیل است که برنامه‌های آن حضرت دچار نقص و کمبودی است؛ بلکه این نقیصه از آن انسان‌ها است که نتوانسته که از مشکلات نبوت بهره بگیرد.^{۵۷}

۹. سیاست اصلاحی خلفاء، ملوک و سلاطین

یکی دیگر از مراتب سیاست در اندیشه غزالی، سیاست اصلاحی خلفاء، پادشاهان و سلاطین است. از نظر امام غزالی سیاست اصلاحی گروه‌های مذکور در چارچوب شرع بر ظواهر مردمان اعمال می‌شود و به باطن آنان نمی‌رسد، هرچند که این سیاست بر عوام و خواص نافذ و مؤثر می‌افتد. امام غزالی خلافت، سلطنت و هم‌چنین امامت تغلیبیه را در حوزه بحث سیاسی به معنای واحد به کار می‌گیرد.^{۵۸} در نصیحة الملوك وظایفی برای خلیفه بیان می‌کند برای سلطان نیز در نظر می‌گیرد^{۵۹} غزالی وظیفه اصلی امام را اصلاح خلق می‌داند و آنرا از سلطان نیز چشم انتظار است.

^{۵۵} غزالی، نصیحة الملوك، تحقیق. جلال الدین همایی، ۸۱-۸۲.

^{۵۶} محمد بن محمد غزالی، اخلاق نبوت، تحقیق. محمدحسین خدیو جم (تهران: مرکز پخش کتاب پایا، ۱۳۵۹ ه.ق)، ۱۲.

^{۵۷} غزالی، اخلاق نبوت، تحقیق. محمد حسین خدیو جم، ۷۵.

^{۵۸} محمد جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه در ایران (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۸ ه.ش)، ۸۹.

^{۵۹} غزالی، نصیحة الملوك، تحقیق. جلال الدین همایی، ۱۴.

او نمی تواند مردم دنیا را اصلاح کند که قادر به اصلاح مردم کشورش نباشد و نمی تواند مردم کشوری را که قادر به اصلاح اهل بیتش نباشد، اصلاح کند. هر که نتواند خانه خود را اصلاح کند، نمی تواند مردم کشورش را اصلاح کند، پس باید با اصلاح قلب و سیاست نفس آغاز شود، هر که نتواند خانه خود را اصلاح کند، درصدد اصلاح دیگران برآمد؛ اما تکبر کرد، چنانکه خداوند متعال فرمود: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^{۶۰} «آیا مردم را به نیکی امر می کنید و خود را فراموش می کنید؟»^{۶۱}

غزالی در کتاب فضایح الباطنیه در رد نظریه عصمت امام به شدت از خلیفه زمان خود دفاع می کند و اطاعت او را موافق شرع و نعمت الهی می خواند.^{۶۱} فقره فوق که حاکی از دفاع غزالی از مستظهر در برابر شیعیان محسوب می شود، تصویر جدیدی از شخصیت غزالی ارائه می دهد که با شخصیت زاهد مآبانه و متشرعانه غزالی ناسازگار و ناهمخوان است. هانری لائوست در این زمینه می نویسد:

در جمع می توان گفت که کتاب مستظهري به آن گونه خلافت مطلقه می رسد که ماوردی در احکام السلطانیة اساس آن را تشریح کرده بود. عبارات و الفاظ سرشار از مدح و ثنایی که غزالی برای مدح و تعریف از فضایل شخص مستظهر به کار برده باعث شگفتی است، چون با توجه به تملقاتی که در مستظهري آمده، این توهم پیش می آید که نویسنده آن يك درباری عجول است؛ تا يك مرد اخلاق یا يك فقیه و متشرع. با این همه نباید این مطلب را فراموش کرد که امام غزالی در زمان تنظیم مستظهري از اعتماد کامل خلیفه برخوردار بوده و برای اصلاح دولت به آن خلیفه امید بسته بود.^{۶۲}

عبارت فوق از هانری لائوست نشان می دهد که ایشان متوجه يك پارادوکس در اندیشه سیاسی غزالی شده که در یک سو او را معلم اخلاق و از سویی شناگوی دربار معرفی می کند؛ لیکن به خاطر این پارادوکس را حل کند، دوگانگی شخصیت غزالی را در اندیشه اصلاحی امام غزالی برگشت داده است؛ یعنی شناگویی های امام غزالی از خلیفه وقت و قربت او با این دستگاه به خاطر این بود که غزالی به اصلاح آن دولت چشم امید دوخته بود.

^{۶۰} غزالی، اخلاق نبوت، تحقیق. محمدحسین خدیوجم، ۱۴.

^{۶۱} غزالی، فضایح الباطنیه (قاهره: دارالعربیه للطبعه، ۱۲۸۲ ه.ق)، ۱۹۴.

^{۶۲} لائوست، سیاست و غزالی، مترجم. مهدی مظفری، ۱۱۶/۱-۱۱۷.

نتیجه‌گیری

از مجموع دیدگاه‌های اخلاقی و سیاسی غزالی که در این تحقیق به تبیین و تحلیل آن‌ها اهمیت داده، این نتیجه بدست می‌آید که: غزالی به عنوان عالم اخلاقی و سیاسی میان دو متغیر اخلاق و سیاست، پیوند اساسی برقرار می‌کند. راز این پیوند را باید در این مسأله اساسی جست‌وجو کرد که ایشان از دریچه اخلاق و دیانت به سیاست می‌نگرد، از پایگاه شرع به تفسیر و تحلیل مسائل سیاسی و اخلاقی دست می‌یازد. در نگرش شرعی غزالی سیاست و اخلاق توأمان وسیله تربیت و سعادت انسان‌ها محسوب می‌شود، هر دو جزء حکمت عملی و علوم شرعی قرار گرفته‌اند. امام غزالی که به وحدت نظری و عملی معتقد بود که هم اخلاق و هم سیاست را لازمه زندگی روزمره و باعث بقای حیات اجتماعی می‌داند. این نگرش و اعتقاد در تمام آثار او غیر از بخش دوم نصیحة الملوک که انطباق سیاست را بر اخلاق يك آرزو تصور می‌کند، موج می‌زند. بدین قرار پیوند بهینه و به سامان اخلاق و سیاست از خصوصیات اساسی اندیشه امام غزالی محسوب می‌شود، برای نشان دادن بهتر این نکته، لازم است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، ابوعلی. رساله فی اقسام العلوم العقلیه. مصر: ۱۳۳۲ هـ.ق.
۲. احمدی، بابک. ساختار و تأویل متن. تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۰ هـ.ش.
۳. آشتیانی، عباس اقبال. مکاتیب فارسی غزالی. تهران: کتابخانه سنایی و طهوری، ۱۳۶۳ هـ.ش.
۴. بلک، آنتونی. تاریخ اندیشه سیاسی اسلام. مترجم. محمد حسین وقار، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۵. دینانی غلام حسین. منطق و معرفت از نظر غزالی. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۵ هـ.ش.
۶. ریکور، پاول. "وظیفه هرمنوتیک". مترجم. محمد حسین. لطفی فصلنامه فلسفه شماره ۲ (بی تا)، ۶۰.
۷. وان، هاروی. "هرمنوتیک و تاریخچه آن". مترجم. مریم امینی، ماهنامه کیان، ۱۳۷۷ هـ.ش، ۴۲.
۸. ریکور، پل. "رسالت هرمنوتیکی". مترجم. یوسف ابادزی و مراد فرهاد پور. مجله فرهنگ کتاب چهارم و پنجم بهار پاییز. ۱۳۶۸ هـ.ش.
۹. سلیمی، حسین. هرمنوتیک و شناخت روابط جهانی. تهران: رخداده نو، ۱۳۸۹ هـ.ش.
۱۰. طباطبایی، جواد. درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه در ایران. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۶۷ هـ.ش.
۱۱. عالم، عبدالرحمن. بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۱۲. غزالی، محمد بن محمد. احیاء علوم الدین. مترجم. محمد خوارزمی، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۸۴ هـ.ش.
۱۳. غزالی، محمد بن محمد. کیمیای سعادت. تحقیق. خدیو جم، ج ۲، تهران: انتشارات فرهنگی، ۱۳۶۱ هـ.ش.
۱۴. غزالی، محمد بن محمد. اخلاق نبوت. تحقیق. محمد حسین خدیو جم، تهران: مرکز پخش کتاب پایا، ۱۳۵۹ هـ.ش.
۱۵. غزالی، محمد بن محمد. الاقتصاد فی الاعتقاد. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۱۶. غزالی، محمد بن محمد. فضایح الباطنیة. قاهره: الدار الغرمیه الطباعة و النشر، ۱۲۸۳ هـ.ق.

۱۷. غزالی، محمد بن محمد. *المستصفی من علم الأصول*. ج ۱، مصر: بی نا، ۱۳۳۲ هـ.ق.
۱۸. غزالی، محمد بن محمد. *میزان العمل*. مصر: مطبعة العربیه، ۱۳۴۲ هـ.ق.
۱۹. غزالی، محمد بن محمد. *المنقذ من الضلال*. مترجم. صادق آینه‌وند، تهران: امیرکبیر، چاپ اول. ۱۳۶۰ هـ.ش.
۲۰. غزالی، محمد بن محمد. *نصيحة الملوك*. تحقیق. جلال الدین همایی، تهران: موسسه نشر هما، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ هـ.ش.
۲۱. غزالی، محمد بن محمد. *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق: الدكتور سلیمان دنیا، قاهره: دار معارف، ۱۹۶۱ م.
۲۲. قادری، حاتم. *اندیشه‌های سیاسی غزالی*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰ هـ.ش.
۲۳. نصر، محمد عبدالمعز. *فلسفة السیاسیة عند الغزالی*. قاهره: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ۱۹۶۱ م.
۲۴. رهبری، مهدی. *هرمنوتیک و سیاست*، مروری بر نتایج سیاسی هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر. تهران: کویر، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۲۵. واعظی، احمد. *درآمدی بر هرمنوتیک*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۲۶. مبارک، زکی. *الأخلاق عند الغزالی*. بیروت: بی نا، ۱۴۰۸ هـ.ق.



اصول قرآنی دفاع پیشگیرانه و نقش بازدارندگی آن در مقابله با تهدیدات نظامی
مبادئ الدفاع الوقائي في القرآن الكريم ودورها في ردع التهديدات العسكرية

The Principles of Preventive Defense in the Holy Quran and Their Role in Deterring Military Threats

Kur'an-ı Kerim'de Önleyici Savunma İlkeleri ve Askeri Tehditlere Karşı Caydırıcılık Rolü

عبدالرحيم رحيمي¹

چکیده

بدون شک دفاع پیشگیرانه یکی از بهترین راهبردهای استراتژیک برای جلوگیری از تهدیدات نظامی دشمن بوده که با اجرای یک سلسله اصول تحقق می‌یابد. کشف و استخراج این اصول از معارف قرآنی ابتکار جدید و به‌عنوان یک ضرورت مبرم تلقی می‌شود. از این رو هدف اصلی این تحقیق، استخراج اصول دفاع غیر عامل از آموزه‌های قرآنی و نقش بازدارندگی آن در مقابله با تهدیدات نظامی می‌باشد. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی با استفاده از شیوه تحلیل مقاصدی آیات و با اتکاء بر منابع کتابخانه‌ای است. نتایج نشان می‌دهد که قرآن کریم در آیات فراوانی به اصول دفاع غیر عامل اشاره داشته و این اصول به‌گونه فرایندی برای بازدارندگی نظامی نقش دارد. بدین گونه که نخست باتوجه به اصل اختفاء، تلاش برای دیده نشدن مراکز ویژه، توسط دشمن بوده که در صورت دیده شدن، با استفاده از اصل استتار و فریب، کوشش بر عدم شناسایی می‌باشد. در صورت شناسایی، باتوجه به اصل مکان‌یابی، غیر قابل هدف‌گیری بوده و به فرض این‌که اگر مورد هدف قرارگیرد، با تکیه به اصل مقاوم‌سازی، پراکندگی و اعلام خبر، آسیب‌ناپذیر باشد و در صورت آسیب‌پذیری، باتوجه به اصل مدیریت بحران، به‌سرعت قابل بازسازی، احیاء و امکان تداوم فعالیت دوباره را داشته باشد. **کلمات کلیدی:** اصول قرآنی، بازدارندگی، تهدیدات نظامی، دفاع پیشگیرانه.

Doi:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.98>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

05.03.2024

تاریخ پذیرش / Accepted Date

25.04.2024

تاریخ نشر / Publication Date

07.01.2025

¹ پوهنمل. دكتور، عضو كادر علمي پوهنحي شرعيات، دپارتمنت تعليمات اسلامي، پوهنتون بلخ.

ORCID

[https://orcid.org/0000-0002-](https://orcid.org/0000-0002-1260-5766)

1260-5766

E-Mail

rahimi998877@gmail.com

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

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

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Atif:

عبدالرحيم رحيمي، "اصول قرآنی دفاع پیشگیرانه و نقش بازدارندگی آن در مقابله با تهدیدات نظامی"، مجله دیوان ۱/۶ (جدی ۱۴۰۳)، ۱۵۷-۱۸۶.

الملخص

لا شك أن الدفاع الوقائي يعد من أفضل الاستراتيجيات لمنع التهديدات العسكرية للعدو، والذي يتحقق من خلال تنفيذ مجموعة من المبادئ. ويعدّ استقراء هذه المبادئ من المعارف القرآنية نوعاً من الابتكار الفريد وأمرًا ضرورياً بالغ الأهمية. لذلك، الهدف الرئيسى لهذا البحث هو استخراج مبادئ الدفاع السلبي من تعاليم القرآن ودورها الرادع فى مواجهة التهديدات العسكرية. منهج البحث وصفى تحليلى يستخدم طريقة تحليل الأهداف للآيات ويعتمد على المصادر المكتبية. تُظهر النتائج أن القرآن الكريم يشير فى العديد من الآيات إلى مبادئ الدفاع السلبي، وهذه المبادئ لها دور بارز فى عملية الردع العسكرى. بحيث أنها تبدأ أولاً بمبدأ الاختفاء، حيث يبذل الجهد لعدم رؤية المراكز الخاصة من قبل العدو، وفى حالة الرؤية، يستخدم مبدأ التمويه والخداع للجهد لعدم التعرف عليها. وفى حالة التعرف عليها، وفقاً لمبدأ تحديد المواقع، تكون غير قابلة للهدف، وعلى افتراض أنها تُصبح هدفاً، فإنها تعتمد على مبدأ التحصين والتشتت والإعلان عن الأخبار لتكون غير قابل للإصابة، وفى حالة القابلية للإصابة، وفقاً لمبدأ إدارة الأزمات، يمكن إعادة بنائها وإحيائها بسرعة واستمرار النشاط مرة أخرى.

الكلمات المفتاحية: المبادئ القرآنية، الردع، التهديدات العسكرية، الدفاع الوقائي.

Abstract

Certainly, preventive defense is one of the best strategic policies for preventing enemy military threats, which is achieved by implementing a series of principles. Discovering and extracting these principles from Quranic instructions is a new initiative and is considered an urgent necessity. Therefore, the main goal of this research is to extract the principles of preventive defense from Quranic educations and its deterrent role in confronting military threats. The research method is descriptive-analytical using the method of analyzing the resolutions of verses and relying on library resources. The results show that the Holy Quran refers to the principles of preventive defense in numerous verses and that these principles play a vital role as a process for military deterrence. Thus, first, according to the principle of concealment, the enemy attempts to keep special centers from being seen, and if they are seen, they attempt to remain unidentified by using the principle of concealment and trick. If identified, it is untargetable due to the principle of location, and assuming that if it is targeted, it must be invulnerable by

relying on the principles of flexibility, dispersion, and notification, and in the event of vulnerability, it must be able to be quickly rebuilt, revived, and resume activity, according to the principles of crisis management.

Keywords: Quranic Principles, Deterrence, Military Threats, Preventive Defense.

Özet

Şüphesiz, önleyici savunma, düşmanın askeri tehditlerini önlemek için uygulanan, bir dizi ilke ile gerçekleştirilen en iyi stratejik savunma yöntemlerinden biridir. Bu usüllerin Kurândan keşfi ve çıkarılması, bir yenilik ve zeruret olarak kabul edilir. Bu nedenle, araştırmamızın temel amacı, Kurân öğretilerinden pasif savunma ilkelerini çıkarmak ve askeri tehditlere karşı caydırıcı rolünü incelemektir. Araştırma yöntemi, ayetlerin amaç analizini kullanarak tanımlayıcı ve analitik olup, kütüphane kaynaklarına dayanmaktadır. Sonuçlar, Kurân'ın birçok ayetinde pasif savunma ilkelerine atıfta bulunduğunu ve bu ilkelerin askeri caydırıcılık sürecinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Süreç, öncelikle düşman tarafından özel merkezlerin görülmemesi için gizlilik ilkesiyle başlar; eğer tespit edilirse, tanınmamak için kamuflaj ve aldatma ilkesi kullanılır. Tespit edildiğinde, konumlandırma ilkesine göre hedef alınamaz hale gelir ve hedef haline gelirse, dayanıklılık, dağınkılık ve haber yayma ilkesine dayanarak zarar göremez hale gelir, güvenlik açığı olması durumunda, kriz yönetimi ilkesiyle hızla yeniden inşa edilip canlandırılabilir ve faaliyetlerine devam edebilir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Prensipleri, Caydırıcılık, Askeri Tehditler, Önleyici Savunma.

مقدمه

برای جلوگیری از تهدیدات نظامی دشمن، دو نوع راهبرد بازدارندگی وجود دارد: بازدارندگی با استفاده از سلاح، تجهیزات جنگی و تکنیک‌های رزمی که به آن دفاع فعال می‌گویند و بازدارندگی از طریق غیر ابزار جنگی که به آن دفاع پیشگیرانه گفته می‌شود. نوع دوم بازدارندگی عمدتاً در قالب یک سلسله اصول و اقدامات بنیادی و زیربنایی به اجرا در می‌آید که با کاربرد آن‌ها می‌توان به اهداف دفاع غیر عامل نایل گردید و از تهدیدات نظامی دشمن جلوگیری کرد و یا میزان تخریبی آنرا به حداقل ممکن کاهش داد. این پژوهش قصد دارد که اصول دفاع غیر عامل را از آیات قرآنی استخراج نموده، نقش بازدارندگی آن را در مقابله با تهدیدات نظامی دشمن سنجش نماید؛ بنابراین مقاله حاضر، از نظر موضوع، روی یک محور «واکایی اصول قرآنی دفاع غیر عامل برای جلوگیری از تهدیدات نظامی» می‌چرخد و از دید علمی به دو رشته تعلق دارد، یکی «دفاع غیر عامل، بازدارندگی و تهدیدات نظامی» که از مفاهیم اصلی علم سیاست است و دوم، کشف اصول آن از آیات قرآن کریم، به دانش تفسیر سیاسی بر می‌گردد. از این رو موضوع مسأله، برون‌قرآنی و میان‌رشته‌ای می‌باشد.

قابل یادآوری است که در پیشینه این تحقیق، واحد دفاع‌کننده به «بازیگر هدف» و واحد مهاجم (بالمقوه یا بالفعل) به «بازیگر مهاجم» تعبیر شده است.

از آنجایی که اجرای اصول دفاع غیر عامل به هدف دستیابی به بازدارندگی و جلوگیری از تهدیدات نظامی دشمن، از یک طرف از نظر تلفات، کم‌هزینه‌تر، از لحاظ اخلاقی، بشردوستانه‌تر، از دید سیاسی مفهوم صلح‌طلبانه دارد و از طرف دیگر، می‌توان به دشمن هزینه بیشتر، اتلاف وقت و کاهش روحیه نظامی را وارد کرد، نسبت به سایر روش‌های بازدارندگی از اهمیت بیشتری برخوردار است. از سویی قرآن کریم به‌عنوان نخستین و مهم‌ترین منبع و متن اندیشه سیاسی اسلام، در رابطه به اصل جهاد و دفاع تأکید فراوان داشته و در آیات زیادی به مسأله دفاع غیر عامل نیز توجه کرده است. از این رو استنباط و استخراج اصول دفاع غیر عامل از معارف قرآنی ابتکار جدید بوده و سنجش نقش بازدارندگی آن برای جلوگیری از تهدیدات نظامی دشمن، از ضرورت‌های مهمی امروزی به شمار می‌رود.

چگونه اصول قرآنی دفاع پیشگیرانه می‌تواند از تهدیدات نظامی جلوگیری نماید؟ آیا اصول دفاع پیشگیرانه از آیات قرآنی قابل استخراج است؟، نقش بازدارندگی این اصول، در مقابله با تهدیدات نظامی چیست؟

پژوهش‌ها بر این فرضیه استوار است که با تحلیل مقاصد آیات سیاسی و نظامی قرآن کریم می‌توان اصول دفاع غیر عامل را استنباط کرد و در پرتو آن نقش بازدارندگی آنرا در مقابله به تهدیدات نظامی تبیین نمود.

- تاکنون کتاب‌ها و مقالاتی در خصوص موضوع دفاع غیر عامل نوشته شده که برخی از آن‌ها، دستمایه این اثر قرار گرفته‌اند که در ذیل به مهترین آن‌ها اشاره می‌شود:
۱. صورت‌بندی قرآنی سیاست بازدارندگی در مقابله با تهدیدهای نظامی، اثر عبدالرحیم رحیمی، مجله علمی-پژوهشی علوم سیاسی، شماره ۱۰۳، پاییز ۱۴۰۲ ه.ش، این مقاله به مؤلفه‌ها، شرائط و راهبردهای بنیادی سیاست بازدارندگی در مقابله با تهدیدات نظامی از منظر قرآن کریم می‌پردازد.
 ۲. کلیات پدافند غیرعامل، اثر رحمان یاسی، انتشارات دانشگاه امام صادق تهران، ۱۳۹۰ ه.ش، این کتاب به بررسی تعاریف، اصول و مبانی دفاع غیرعامل بدون توجه و استناد از منابع دینی پرداخته است.
 ۳. فرهنگ واژگان و اصطلاحات پدافند غیرعامل در قرآن کریم، اثر مهدی امینی، انتشارات سفیر اردهال تهران، این کتاب صرفاً به جمع‌آوری برخی آیاتی پرداخته است که به نحوی به دفاع غیرعامل اشاره دارند.
 ۴. ارزش‌های دینی حاکم بر دفاع غیرعامل، اثر محسن فردرو «و دیگران»، انتشارات عابد تهران، ۱۳۸۹ ه.ش، این کتاب به منظور تقویت امنیت و ثبات ملی و تدوین دیدگاه‌های کارشناسان مسأله دفاع غیر عامل با نگاه دینی، پرداخته است.
 ۵. جلوه‌هایی از پدافند غیرعامل در راهبردهای دفاعی قرآن مجید و سیره نبوی، اثر فیروزه کرمی، مجله پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۳۷ تابستان ۱۳۹۸ ه.ش، این مقاله به تبیین برخی ابعاد و روش‌های دفاع غیر عامل در آموزه‌های قرآنی و سیره پیامبر صلی الله علیه و سلم پرداخته است.
 ۶. الدفاع الشرعی الوقائی فی القانون الدولی: التأسیل والمشروعیة، اثر فاطمة بومعزة و منی بومعزة، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، شماره ۱۴، (۳)، ۲۰۱۲ م، این مقاله به بررسی چگونگی استفاده و تأسیل دفاع شرعی پیشگیرانه در حقوق بین‌الملل می‌پردازد، که این مفهوم با وجود اصالت در حقوق بین‌الملل عرفی، در حقوق بین‌الملل معاصر مورد اختلاف است.

چنان‌چه ملاحظه می‌شود، هیچ یکی از آثار موجود به استخراج اصول نظام‌مند برای دفاع غیر عامل از آیات قرآن کریم نپرداخته و نقش بازدارندگی آن را در مقابله با تهدیدات نظامی دشمن

نه‌سنجیده‌اند. از این رو، با این رویکردی که پژوهش حاضر در نظر دارد، ابتکار جدید و بدیع بوده که؛ تاکنون هیچ اثر مستقلی در این خصوص نگاشته نشده است. این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی- تحلیلی و استنباطی به استخراج اصول دفاع غیر عامل از آموزه‌های قرآنی با تکیه بر تحلیل مقاصدی آیات می‌پردازد. روش گردآوری مطالب و اطلاعات کتابخانه‌ای می‌باشد. ساختار کلی این مقاله، شامل مفهوم‌شناسی، تحلیل بازدارندگی اصول دفاع غیر عامل در برابر تهاجم نظامی می‌شود که با یک نتیجه‌گیری پایان می‌یابد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. اصول دفاع غیر عامل

تعریف دفاع: «دفاع» واژه عربی و برگرفته‌شده از ماده «دفع»، در لغت به معنای بازداشتن، به شدت دور کردن، بازگشتن، چیزی را به جانبی فشار دادن و پس دادن است.^۱ در اصطلاح نظامی و فقه نظامی، اقداماتی که توسط یک کشور یا اتحادیه از کشورها، برای مقاومت در برابر حملات سیاسی، نظامی، اقتصادی، اجتماعی، روانی یا فنی رقیب، انجام می‌شود.^۲ در ادبیات بازدارندگی، به کلیه اقداماتی اطلاق می‌شود که برای دفع، خنثی کردن و یا کاهش تأثیرات اقدامات جنگی دشمن و ممانعت از دستیابی او به اهدافش، می‌شود.^۳

«دفاع» با مشتقات آن ده مرتبه، در قرآن کریم به کار رفته و در قالب‌های اسمی مانند مصدر و اسم فاعل و هم‌چنین به صورت‌های فعلی هم‌چون ماضی، مضارع و امر آمده است. این واژه در برخی آیات به معنای «دفع کردن و راندن» بکار رفته است، مانند: ﴿دَفَعُ﴾، ﴿دَافِعٌ﴾ و ﴿ادْفَعُوا﴾.^۴ در برخی دیگر از آیات، معنای «برگرداندن و پاسخ دادن» دارد، که با عبارت ﴿ادْفَعْ بِ﴾^۵ آمده است. هم‌چنین، این واژه به معنای «دادن» با عبارت ﴿دَفَعْتُمْ إِلَ﴾ و ﴿ادْفَعُوا إِلَ﴾^۶ و به معنای «دفاع کردن و حمایت کردن» با عبارت ﴿يُدَافِعُ عَن﴾^۷ نیز در قرآن استفاده شده است.^۸

^۱ محمد بن مکرّم بن منظور، لسان العرب (بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ هـ.ق) ۸/۸۷.

^۲ سامی عوض العمید، معجم المصطلحات العسكرية (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ۲۰۰۸ م)، ۲۴۱.

^۳ حمید اسکندری، فرهنگ واژگان موضوعی پدافند غیرعامل (تهران: بوستان حمید، ۱۳۹۱ هـ.ش)، ۱۷.

^۴ البقرة ۲۵۱/۲: الحج ۴۰/۲۲؛ الطور ۸/۵۲؛ المعارج ۲/۷۰؛ آل عمران ۱۶۷/۳.

^۵ المؤمنون ۹۶/۲۳؛ فصلت ۳۴/۴۱.

^۶ النساء ۶/۴.

^۷ الحج ۳۸/۲۲.

^۸ مصطفی خرم‌دل، تفسیر نور (تهران: انتشارات احسان، ۱۳۸۴ هـ.ش)، ۱۴۱، ۱۶۱، ۶۹۱، ۱۰۱۵.

انواع دفاع: در یک نگاه کلی، دفاع به دو بخش تقسیم می‌شود: فعال (دفاع مسلحانه) که مبتنی بر بکارگیری تسلیحات و ابزار جنگی است و غیر فعال و پیشگیرانه (دفاع غیر مسلحانه) که مبتنی بر اقدامات غیر مسلحانه می‌باشد.^۹

تعریف دفاع پیشگیرانه: دفاع پیشگیرانه به مجموعه اقدامات بازدارنده‌ای اطلاق می‌شود که مستلزم بکارگیری جنگ‌افزار و درگیری مستقیم نبوده و با اجرای آن می‌توان از وارد شدن خسارات به تأسیسات و تجهیزات نظامی و غیر نظامی و تلفات انسانی جلوگیری و یا میزان آسیب‌پذیری را به حداقل ممکن کاهش داد.^{۱۰}

تعریف اصول دفاع پیشگیرانه: مجموعه اقدامات بنیادی و زیربنایی است که در صورت به‌کارگیری می‌توان به اهداف دفاع غیر عامل از قبیل کاهش خسارات و آسیب‌پذیری، کاهش قابلیت و توانایی سامانه‌های شناسایی اهداف و تحمیل هزینه بیشتر به وی، حفاظت از زیرساخت‌ها و در نهایت پایداری ملی نایل گردید.^{۱۱}

۲.۱. بازدارندگی

معادل انگلیسی بازدارندگی، «Deterrence» و معادل عربی آن «الردع» می‌باشد که در لغت به معنای بازداشتن از یک عمل مجرمانه از راه ترس و بیم و به‌ویژه از طریق مجازات است. ریشه این واژه، به زبان لاتین «Deterrere» به معنای به وحشت انداختن و گریزانیدن بر می‌گردد. در ادبیات سیاسی، به‌عنوان یک نظریه راهبردی که در ذیل نظریه‌های کلان منازعه در حوزه استراتژیک و روابط بین‌الملل مطرح بوده^{۱۲} و عبارت از سیاست منصرف‌سازی دشمن از اقدام نظامی به‌وسیله تهدید به‌گونه‌ای که در صورت اقدام نظامی علیه طرف بازدارنده باید هزینه‌های فراتر از منافع مدنظرش را بپردازد.^{۱۳} به تعبیر دیگر، متقاعد ساختن یک مهاجم احتمالی به این‌که پیامدهای تهاجم آن بر دستاوردهای احتمالی آن می‌چرخد.^{۱۴} مطابق این تعریف، بازدارندگی ریشه در افکار و محاسبه دارد و اصولاً دارای یک عنصر روانی و احساسی می‌باشد که در قالب ترس ناشی از قدرت و توانایی واحد بازدارنده، تحقق می‌یابد.

^۹ العمید، معجم المصطلحات العسكرية، ۲۴۴-۲۴۵.

^{۱۰} رحمان یاسی، کلیات پدافند غیرعامل (تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۰ ه.ش)، ۴۸.

^{۱۱} اسکندری، فرهنگ واژگان موضوعی پدافند غیرعامل، ۱۲.

^{۱۲} عبدالرحیم رحیمی، "صورت‌بندی قرآنی سیاست بازدارندگی در مقابله با تهدیدهای نظامی"، مجله علوم سیاسی ۱۰۳/۲۶، ۱۴۰۲ ه.ش)، ۹۵.

^{۱۳} علی آقابخشی، فرهنگ علوم سیاسی (تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۶ ه.ش)، ۱۱۳.

^{۱۴} عبدالوهاب الکیالی، موسوعة السياسة (بیروت: دار الهدی، بی‌تا)، ۸۱۶/۲.

۳.۱. تهدیدات نظامی

تهدیدات نظامی از آشکارترین انواع تهدیدات بوده که عمدتاً به وسیله دشمن خارجی با استفاده از زور و نیروی نظامی متوجه منطقه مورد نظر می شود. حمله نظامی و بمباران مراکز مهم و تأسیسات حیاتی و حساس نظامی و غیر نظامی بازیگر هدف توسط چالشگر مهاجم از بارزترین مصادیق تهدیدات نظامی به شمار می رود.^{۱۵}

۲. تحلیل بازدارندگی اصول دفاع غیر عامل در برابر تهاجم نظامی دشمن

اکنون پس از مباحث مقدماتی، به مهم ترین اصول دفاع غیر عامل و تأثیر آن بر بازدارندگی نظامی با استناد به آیات قرآن کریم مورد بحث قرار می گیرد.

۱.۲. اصل اختفاء

«اختفاء» برگرفته از «خفی» که در لغت به معنای پنهان کردن و ناپدید کردن است^{۱۶} و در اصطلاح، «کلیه اقداماتی که مانع قرار گرفتن تجهیزات و تأسیسات در دید مستقیم دشمن شده و یا تشخیص تأسیسات و تجهیزات و هم چنین آگاهی از انجام فعالیت های خاص را برای او غیر ممکن و یا مشکل می سازد».^{۱۷}

با توجه به تعریف فوق، اصل اختفاء، هم شامل تأسیسات و تجهیزات می شود و هم شامل نیروی انسانی؛ بنابراین، امکانات و تجهیزاتی که می تواند دشمن را بهراساند و در مواقع حساسی او را به عقب براند، می بایست از چشم دشمن مخفی شود و هم چنین دشمن نباید نیروهای انسانی نخبه، ارتباط آن ها با یکدیگر و تشکیلات آن ها را به راحتی کشف کند. البته در کنار این که مواردی از دید دشمن باید پنهان بماند، پاره ای از اصول و مؤلفه هایی وجود دارد که بنابر سیاست اعلامی، اعلام آن ها به دلیل تبیین قدرت و نشان دادن توان نظامی، به هدف بازدارندگی، امر ضروری می باشد.^{۱۸}

قرآن کریم در رابطه به جریان رهایی بنی اسرائیل از ظلم فرعون، می فرماید: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِيٰ إِنَّكُمْ مَتَّبِعُونَ﴾ "و ما به موسی وحی فرستادیم که بندگان مرا شبانه از مصر کوچ ده".^{۱۹} فرمان خداوند مبنی بر خروج مخفیانه و حرکت شبانه بنی اسرائیل، با توجه به اصل اختفاء و برای پنهان ماندن از چشم مأموران فرعون بوده است؛ زیرا تاریکی شب، گزینه مناسبی

^{۱۵} اصغر افتخاری، کالبدشکافی تهدید (تهران: انتشارات دانشگاه امام حسین، ۱۳۸۵ ه.ش)، ۱۶۷.

^{۱۶} محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن (بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ ه.ق)، ۲۸۹.

^{۱۷} سیدمحمد میرسمیعی، کلیات دفاع غیرعامل (تهران: انتشارات پشیمان، ۱۳۹۵ ه.ش)، ۲۲.

^{۱۸} اصغر افتخاری، مقاومت در اسلام؛ نظریه و الگو (تهران: مؤسسه مطالعات اندیشه سازان نور، ۱۳۹۹ ه.ش)، ۳۹۳.

^{۱۹} الشعراء ۵۲/۲۶؛ طه ۷۷/۲۰؛ الدخان ۲۳/۴۴.

برای محفوظ ماندن از آسیب مأموران فرعون بود. از این جاست که در نبردهای نظامی، جابجایی نیروها، انتقال تجهیزات، استقرار مکان‌های استراتژیک و امثال آن، معمولاً در شب و پنهان از دید دشمن انجام می‌گیرد.

پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وسلم با استفاده از «اصل اختفاء»، تحرکات نظامی سپاه ۱۰۰۰۰ نفری را از مدینه تا پشت دیوارهای مکه بدون آگاهی دشمن، هدایت و رهبری فرمود و برای مخفی نگه داشتن این اقدام، تاکتیک‌های متعدد نظامی را بکار می‌برد تا از خونریزی جلوگیری شود که در نتیجه مکه بدون جنگ فتح گردید.^{۲۰} هم‌چنین موارد زیادی در سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم وجود دارد که از شگردهای اختفاء استفاده نموده و دشمن را از رسیدن به هدف بازداشته است. از باب نمونه، اختفاء پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم در جریان هجرت و مخفی شدن در غار ثور ﴿...إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ...﴾^{۲۱} که سبب جلوگیری از آسیب‌رسانی قریش گردید.

۲.۲. اصل استتار

استتار در لغت به معنای مخفی کردن، پوشانیدن بوده^{۲۲} و در اصطلاح «فن یا هنری است که با استفاده از وسایل طبیعی یا مصنوعی، امکان کشف و شناسایی نیروها، تجهیزات و تأسیسات را از دیده‌بانی، تجسس و عکس‌برداری دشمن کاهش داده و یا مخفی نموده و حفاظت می‌نماید».^{۲۳} استتار با روش‌های پنهان‌سازی، همگون‌سازی، تغییر شکل، شبیه‌سازی، ایجاد طعمه فریبنده و حذف شکل منظم هندسی برای ممانعت از کشف و شناسایی نیروها، تجهیزات، تأسیسات و فعالیت‌های خودی توسط سامانه‌های آشکارساز و حساس دشمن، انجام می‌شود.^{۲۴}

فرق بین «اصل اختفاء» و «اصل استتار» در این است که اختفاء حفاظت در برابر دید دشمن را تأمین می‌کند و استتار امکان کشف یا شناسایی تأسیسات، تجهیزات، نیروها و فعالیت‌ها را تقلیل می‌دهد.^{۲۵}

قرآن کریم در موارد متعددی به اصل استتار اشاره کرده است. چنان‌چه در داستان «اصحاب کهف» می‌فرماید: ﴿إِذْ أَوْىءَ الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا... فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ

^{۲۰} اسماعیل ابن کثیر، *البدایة والنهائة* (بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ ه.ق)، ۴/ ۲۷۸-۲۹۰.

^{۲۱} التوبه ۴۰/۹.

^{۲۲} ابن منظور، *لسان العرب*، ۴/ ۳۳۴.

^{۲۳} میرسمعی، *کلیات دفاع غیرعامل*، ۲۲.

^{۲۴} مهدی امینی، *فرهنگ واژگان و اصطلاحات پدافند غیرعامل در قرآن کریم* (تهران: سفیر اردهال، ۱۳۹۱ ه.ش).

۲۰.

^{۲۵} امینی، *فرهنگ واژگان و اصطلاحات پدافند غیرعامل در قرآن کریم*، ۲۱.

سِنِينَ عَدَدًا». ﴿وَتَحْسَبُهُمْ آيِقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ... وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعَتْ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَمْتْ مِنْهُمْ رُعبًا... وَ لِيَتَلَطَّفَ وَ لَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾.^{۲۶}
از آیات مبارکه فوق نکات ذیل به دست می آید:

تعبیر ﴿أوی...﴾ نشان می دهد که در انتخاب مکان استتار، بسیار دقت باید داشت که به محض رسیدن به آن جا، احساس امنیت و آرامش کرد؛ زیرا «أوی» برگرفته از «أوی» به معنای جایگاه امن و امان است.^{۲۷}

شجاعت و مردانگی از لوازم مبارزه و دفاع است. ﴿الْفِتْيَةُ﴾ جمع «فتی» به معنای تازه جوان.^{۲۸} این تعبیر نشان می دهد که گروهی از جوانان شجاع، به منظور مبارزه با طاغوت عصر خویش، جهت حفظ ایمان و جان خود از محیط فاسد و آلوده گریختند و در غاری پناه بردند و آن جا مخفی گشتند.

عملیات استتار زمانی می تواند بازدارنده، مؤثر و ماندگار شود که با معنویت و دعا همراه گردد. اصحاب کهف به محض این که به جایی امن رسیدند، دست به دعا برداشتند و از خداوند صبر، رزق و امنیت از دشمن را خواستند ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا...﴾.^{۲۹}

اگر در عملیات استتار، حکمت و منافی نهفته باشد، ممکن است؛ تا مدت های زیادی ادامه یابد ﴿فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكُهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾.

با توجه به قرینه آیات ۱۴ و ۱۵ همین سوره، مبارزه و قیام اصحاب کهف، علیه شرک بوده و حرکت استتار را برای بازدارندگی از آسیب مشرکین انجام داده اند.

در عملیات بازدارندگی چنان وانمود باید کرد که واقعیت های موارد ضعف بازیگر هدف، به بازیگر مهاجم آشکار نگردد ﴿وَتَحْسَبُهُمْ آيِقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾.

افزون بر استتار، از آمادگی های دفاعی نیز برخوردار باید بود؛ تا دشمن نتواند با یک حمله غافل گیرانه، نابود کند ﴿وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ﴾.

از چنان قوت بازدارندگی برخوردار باید بود که در صورت کشف مکان استتار، دشمن از خوف و ترس نتواند حمله کند ﴿لَوِ اطَّلَعَتْ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَمْتْ مِنْهُمْ رُعبًا...﴾.^{۳۰}

^{۲۶} الکهف ۱۸/۱۸-۲۰.

^{۲۷} نصر بن محمد سمرقندی، بحر العلوم (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ ه.ق)، ۳۳۶/۲.

^{۲۸} راغب اصفهانی، المفردات، ۶۲۵.

^{۲۹} محمد بن عمر فخر رازی، مفاتیح الغیب (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ه.ق)، ۴۲۹/۲۱.

^{۳۰} احمد بن مصطفی المرغانی، تفسیر المرغانی (مصر: مصطفی البابی الحلبي، ۱۳۶۵ ه.ق)، ۱۲۹/۱۵.

در صورت محاصره ماندن و به درازا کشیدن استتار که در آن، دسترسی از منابع قطع گردیده، لازم است که برای تهیه منابع دست بکار شد؛ البته به گونه‌ای رفتار کرد که دستگاه اطلاعاتی دشمن نتواند شناسایی کند ﴿وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾.

هم چنین قرآن کریم از برخی کلماتی استفاده کرده که مفهوم «استتار» را برای بازدارندگی می‌رساند: ﴿خُفِيَةً/ خَفِيًا/ أَخْفَى/ أَخْفِيهَا/ يَخْفَى﴾؛^{۳۱} به معنای پنهان، نهان^{۳۲} و بودن؛ یا قرار دادن چیزی در پوشیدگی به هر وسیله‌ای که باشد.

﴿حِجَابًا مَسْتُورًا﴾؛^{۳۳} یعنی پوششی بر پوشش.^{۳۴} مستور در این آیه مبارکه به معنای اسم فاعل است؛ یعنی حجاب ساتر که بتواند بازدارنده و مانع واقع شود.^{۳۵}

﴿الْحَبَاءُ﴾؛^{۳۶} به معنای مبالغه در پنهان شدن و استتار شدید که با حواس قابل درک نباشد.^{۳۷}

﴿اَكْنُتُ/ مَكْنُونٌ﴾؛^{۳۸} به معنای استتار و چیزی که از چشم مردم پوشیده باشد.^{۳۹}

﴿عَشِي/ عَشِيًّا/ غِشَاوَةٌ/ عَوَّاشٌ﴾؛^{۴۰} به معنای پوشاندن فراگیر.^{۴۱}

﴿الْحُنْسُ الْجَوَارِ الْكُنْسُ﴾؛^{۴۲} «خنس» جمع خانس به معنای گرفتگی، تأخیر و استتار، «الجوار»

جمع جاریه به معنای سیر سریع و «کنس» جمع کانس به معنای رفتن چیزی از یک جای و مخفی شدن آن در جای دیگری و در حقیقت به معنای رسیدن به مقام امن و اطمینان آور است.^{۴۳}

با توجه به مفاهیم کلمات فوق، می‌توان کاربردهای بازدارندگی آنرا چنین استنباط نمود:

^{۳۱} الأنعام ۶۳/۶؛ الاعراف ۵۵/۷؛ مریم ۳/۱۹؛ طه ۱۵۰/۷؛ الاعلی ۷/۸۷.

^{۳۲} یحیی بن زید فراء، معانی القرآن (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰ م)، ۳۳۸/۱.

^{۳۳} الاسراء ۱۷/۴۵.

^{۳۴} محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دارالكتاب العربي، ۱۴۰۷ هـ.ق)، ۶۷۰/۲.

^{۳۵} عمر بن علی ابن ملقن، غريب القرآن (بيروت: عالم الكتب، ۱۴۰۸ هـ.ق)، ۲۱۹.

^{۳۶} النمل ۲۷/۲۵.

^{۳۷} سليمان بن احمد طبرانی، التفسير الكبير (اردن: دار الكتاب الثقافي، ۲۰۰۸ م)، ۱۹/۵.

^{۳۸} الانعام ۲۷/۲۵؛ الواقعة ۷۸/۵۶.

^{۳۹} محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، ۱۹۸۴ م)، ۳۰۴/۲۷.

^{۴۰} طه ۷۸/۲۰؛ النجم ۵۴/۵۳؛ البقره ۷/۲؛ الاعراف ۴۱/۷.

^{۴۱} راغب اصفهانی، المفردات، ۶۰۷.

^{۴۲} التکویر ۸۱/۱۶.

^{۴۳} سيد محمد طنطاوی، التفسير الوسيط للقرآن الكريم (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۹۹۷ م).

۳۰۲-۳۰۱/۱۵.

۱. **گسترده‌گی عوامل استتار**؛ در عملیات استتار برای بازدارندگی عوامل متعدد طبیعی و صنعتی وجود دارد که با توجه به نوع تهدید و حالات موجود از آن‌ها بکار گرفته می‌شود (کلمات مرتبط: *خُفِيَةً / خَفِيًا / أَخْفَى / أَخْفِيهَا / يَخْفَى*).
۲. **استفاده مؤثر از عوامل استتار**؛ عوامل استتار زمانی می‌تواند مانع و بازدارنده واقع شود که از آن استفاده درست و مؤثر صورت گیرد (کلمات مرتبط: *حِجَابًا مَسْتُورًا*).
۳. **اختلال در دستگاه معرفتی مهاجم**؛ استتار، انتقال اطلاعات و داده‌های درست را به مهاجم مختل و یا مخدوش می‌سازد و از این طریق روی دستگاه معرفتی اثر می‌گذارد که در نهایت در مورد حمله، دچار تردید می‌شود و یا تصمیم‌های غیر مؤثر اتخاذ می‌نماید (کلمات مرتبط: *حِجَابًا مَسْتُورًا، أَكْنَه / مَكْنُون*).
۴. **کور کردن سیستم اطلاعاتی مهاجم**؛ استتار باید از چنان دقت و شدتی بالایی برخوردار باشد که دستگاه جاسوسی و اطلاعاتی مهاجم را از کسب و جمع‌آوری اطلاعات ناتوان سازد (واژه مرتبط: *الْخَبَاء*).
۵. **استتار فراگیر**؛ استتار به گونه فراگیر باشد که بتواند در برابر تمام انواع ردیابی و حسگرهای راداری، لیزری، صوتی، مقناطیسی، حرارتی و... مهاجم، مقاومت و بازدارندگی ایجاد نماید (کلمات مرتبط: *عَشِي / عَشِي / عِشَاوَةٌ / عَوَاش*).
۶. **تغییر رفتار مهاجم**؛ رفتار مهاجم تابع برخی اطلاعاتی از بازیگر هدف است که بدون بدست آوردن آن، مهاجم عملاً حمله نمی‌تواند و یا در صورت حمله، به ناکامی و تحمل خسارت دچار می‌شود. پس هنگامی که تمام راه‌های کسب اطلاعات بر روی مهاجم بسته شود، طبعاً رفتار او در مورد حمله تغییر خواهد کرد (کلمات مرتبط: *الْخُنْسِ الْجَوَارِ، الْخَبَاء*).
۷. **امنیت و آرامش آفرینی**؛ استتار به منظور بازدارندگی چنان مؤثر واقع شود که نیروهای خودی را به امنیت و آرامش برساند (واژه مرتبط: *الْكُنْس*).

۳.۲. اصل خدعه

خدعه، در لغت به معنای حيله‌گری، اظهار خلاف آن‌چه مخفی می‌کند^{۴۴} و نمایاندن چیزی غیر واقعی به گونه‌ای که حقیقت آن پوشیده بماند.^{۴۵} در اصطلاح، «کلیه اقدامات طراحی شده و حيله‌گرانه است که موجب گمراهی و غفلت دشمن در نیل به اطلاعات و محاسبه و برآورد صحیح

^{۴۴} ابن منظور، لسان العرب، ۶۳/۸.

^{۴۵} طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ۳۵۶/۳.

از توان کمی و کیفی طرف مقابل گردیده و او را در تشخیص هدف و هدف‌گیری با شک و تردید مواجه می‌نماید.^{۴۶}

مهاجم، هیچ‌گاه اقدام کور انجام نمی‌دهد؛ بلکه در تلاش است که بیشترین اطلاعات را از بازیگر هدف، کسب کند و حرکات نظامی خود را بر مبنای آن سامان دهد؛^{۴۷} بنابراین، لازم است که مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و اقداماتی را باید انجام داد؛ تا مهاجم فریب بخورد و نتواند اطلاعات را به درستی کسب کند و بر مبنای اطلاعات نادرست؛ یا از حمله صرف نظر نماید و یا اقدامی غلطی انجام دهد که به نفع بازیگر هدف تمام شود.

با نگاه به آموزه‌های قرآن کریم می‌توان مواردی را دریافت که با استفاده از عملیات خدعه، از تهاجم؛ یا کامیابی دشمن جلوگیری نموده و چه‌بسا عامل شکست دشمن گردیده است. برای نمونه قرآن کریم با بهره‌گیری از سیاست «افزایش نمایی نیرو» برای تضعیف و فریب دشمن یادآوری می‌کند^{۴۸}: «در دو گروهی که (در جنگ بدر) باهم روبه‌رو شدند، نشانه برای شما بود: یک گروه، در راه خدا نبرد می‌کرد و جمع دیگری که کافر بود، (در راه شیطان و بت)، درحالی که آن‌ها (مؤمنان) را با چشم خود، دو برابر آنچه بودند، می‌دیدند (و این خود عاملی برای وحشت و شکست آن‌ها شد)».^{۴۹}

هم چنین می‌توان خوابیدن حضرت علی را در بستر پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم در لیلۃ‌المبیت،^{۵۰} نحوه خروج آن حضرت از مکه به مدینه و رفتن به سمت مخالف راه مدینه (غار ثور سمت جنوب مکه است و راه مدینه، طرف شمال مکه) و اقامه ایشان در غار ثور و تنیده شدن تار عنکبوت در دهانه غار که سبب انحراف فکری دشمن گردید،^{۵۱} از نمونه‌های دیگری اغفال و فریب دشمن دانست. در روایات و سیره عملی پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم نیز «خدعه» به عنوان یک عامل مؤثر بازدارندگی در جنگ معرفی شده است. چنان‌چه پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم با بیان صریح «جنگ حيله است»،^{۵۲} برای استفاده از تدبیر فریب در جنگ تأکید می‌ورزد. درجایی پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم، در رابطه به تغییر چهره نفرات خودی، بارنگ کردن مو و محاسن، آنرا سبب ارهاب و ترس دشمن می‌داند: «إِنَّ

^{۴۶} امینی، فرهنگ واژگان و اصطلاحات پدافند غیرعامل در قرآن کریم، ۲۱.

^{۴۷} فردو، آشنایی با پدافند غیرعامل: اصول و مبانی پدافند غیرعامل، ۲۱.

^{۴۸} الزمخشری، الکشاف، ۳۴۱/۱.

^{۴۹} خرم‌دل، تفسیر نور، ۹۶.

^{۵۰} فخررازی، مفاتیح الغیب، ۴۷۷/۱۵.

^{۵۱} عبدالرحمن سیوطی، الدرالمشور (بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳م)، ۵۱/۴.

^{۵۲} محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری (بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ هـ.ق)، «الجهاد والسير»، ۱۵۶ (۳۰۲۹).

أَحْسَنَ مَا اخْتَصَبْتُمْ بِهِ لَهَذَا السَّوَادُ... أَهَيْبُ لَكُمْ فِي صُدُورِ عَدُوِّكُمْ».^{۵۳} از این رو حافظ ابن حجر، جواز خضاب سیاه برای مجاهدان را که جهت ارهاب دشمن، انجام می‌شود، یک مسأله اتقاقی می‌داند.^{۵۴} پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و سلم گروهی را به فرماندهی عبدالله بن جحش به سوی «نخله» فرستاد؛ تا در کمین کاروان قریش باشند. زمانی که کاروان قریش را دیدند، احساس خوف نمودند و جهت پوشانیدن هدف خویش، تعدادی از این گروه با تراشیدن سرخود چنین وانمود کردند که عازم عمره هستند، کاروان احساس امنیت نموده، جهت استراحت قافله را توقف دادند و دنبال آماده‌سازی غذا رفتند و به این ترتیب افراد عبدالله بن جحش توانستند دشمن را غافل گیر کنند.^{۵۵} در غزوه احزاب، همه نیروهای مشرکین، قبایل یهود و مخالفان اسلام با یک اتحادیه و ائتلاف بزرگی علیه مسلمانان بسیج شدند. در چنین شرایطی ایجاد تفرقه ائتلاف دشمن، از اصول ضروری جنگ است، فردی به نام نعیم بن مسعود اشجعی که از اسلام او، مشرکان آگاهی نداشت، از سوی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و سلم مأمور گشت که با استفاده از خدعه، بین اتحادیه دشمن شکاف ایجاد کند. او که از قبل با بنی قریظه دوستی داشت، به آنان توصیه نمود که برای اطمینان از همراهی قریش و قبیله غطفان در جنگ، از آنان گروگان بگیرند، چون آنان می‌توانند بدون دردسر به خانه‌هایشان برگردند و بنی قریظه را تنها بگذارند. نزد قریش و غطفان رفت و از خیانت بنی قریظه به ائتلاف آن‌ها و در صدد گروگان‌گیری از آن‌ها و تحویل دهی به سپاه اسلام خبر داد که به اثر این خدعه، اختلاف بین دشمن بالا رفت و از اتحاد صفوف آنان جلوگیری شد.^{۵۶}

۴.۲. اصل مکان‌یابی

یکی دیگری از اصول دفاع غیر عامل، مکان‌یابی و انتخاب مناسب‌ترین و بهترین نقطه و محل استقرار برای مراکز دفاعی و بازدارندگی و تأسیسات خاص است به گونه‌ای که مخفی نمودن نیروی انسانی، وسایل و تجهیزات و سایر فعالیت‌های نظامی را به مطلوب‌ترین وجه امکان‌پذیر سازد و یا در مکانی قرار گیرد که بر نیروهای دشمن اشراف داشت و مراقب حرکات آنان بود و در صورت لزوم در ضمن این که مانع نفوذشان شد، تحت فشار قرارداد. به کوتاه‌ترین عبارت: «انتخاب موقعیت مناسب برای استقرار یک کاربری که مکان مذکور بتواند با نیازهای خاص کاربری مربوطه هماهنگ گردد».^{۵۷}

^{۵۳} محمد بن یزید القزوی، سنن ابن ماجه (بیروت: دار الرسالة، ۱۴۳۰ ه.ق.)، "الباس"، ۳۳ (۳۶۲۵).

^{۵۴} احمد بن علی بن حجر، فتح الباری (بیروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ ه.ق.)، ۴۹۹/۶.

^{۵۵} محمد بن عمر الواقدی، المغازی (بیروت: دار الأعلمی، ۱۴۰۹ ه.ق.)، ۱-۱۴/۱.

^{۵۶} الواقدی، المغازی، ۴۸۰/۲-۴۸۲.

^{۵۷} یاسی، کلیات پدافند غیرعامل، ۱۲۹.

یافتن مکان مطلوب استراتژیک، مقاوم‌سازی و ایجاد استحکامات دفاعی و سایر اقداماتی بازدارندگی به گونه مؤثر، موجب صرفه‌جویی در بکارگیری نیروی انسانی، سلاح‌ها، هزینه‌های کلان تسلیحاتی و سازمانی می‌گردد.^{۵۸} و حرکات تجاوزی دشمن را کند، متوقف و یا منحرف می‌سازد.

قرآن کریم قدم گذاشتن و تصرف مکان‌های استراتژیک و فوق‌العاده‌ای که دشمن را به خشم می‌آورد و می‌توان از آن‌جا به دشمن ضربه وارد نمود و بر آنان پیروز شد، عمل صالح و اجر شمرده شده است.^{۵۹}

هم‌چنین قرآن کریم، ایستادگی در برابر تهاجم را واجب و پشت کردن را حرام می‌داند؛ البته اگر هدف از روی برتافتن، در اختیار گرفتن موضع جدید و مکان استراتژیک باشد، آنرا می‌ستاید: «... وَ مَنْ يُولِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحِيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ...»^{۶۰} «تحرف» به معنای کناره‌گیری از وسط به اطراف و مکان دیگر؛ یعنی کنار رفتن از موقعیت فعلی و رفتن به سمت دیگر آن.^{۶۱} در حقیقت این تبدیلی مکان، برای یافتن مکان مناسب و تأثیرگذاری در جنگ و غافل‌گیری دشمن انجام می‌شود.

«تحیز» به معنای گرفتن «مکان» و «فتنه» به معنای قطعه از جماعت مردم؛ یعنی مرد جنگی، مکان مناسبی را برای جنگ برمی‌گزیند که هم از لحاظ استراتژیک موقعیت خوبی باشد و هم از پشتوانه نیرویی برخوردار باشد.^{۶۲}

برخی آیات قرآن کریم، با اشاره به اصل مکان‌یابی، به موقعیت خوب و امنیت تأکید می‌ورزد. از جمله: به‌عنوان شهر امن؛ مانند: مکه^{۶۳} و بیت‌المقدس،^{۶۴} به‌عنوان سرزمین امن، مانند سرزمین

^{۵۸} میرسمعی، کلیات در دفاع غیرعامل، ۲۰.

^{۵۹} التوبه ۹/۱۲۰.

^{۶۰} الانفال ۸/۱۵-۱۶.

^{۶۱} ابن عاشور، التحرير والتنوير، ۴۷/۹.

^{۶۲} فخررازی، مفاتیح الغیب، ۴۶۵/۱۵.

^{۶۳} البقرة ۲/۱۲۵-۱۲۶؛ آل عمران ۳/۹۷.

^{۶۴} البقرة ۲/۵۸؛ الأعراف ۷/۱۶۱.

شام^{۶۵} و سرزمین مصر^{۶۶} به عنوان غار امن، مثل غار اصحاب کهف^{۶۷} به عنوان انتخاب مکان مناسب، مانند مکان ساخت سد ذوالقرنین^{۶۸} و هجرت کردن و یافتن جاهای امن^{۶۹}.
به این ترتیب از جنگ‌ها و تدارکات دفاعی پیامبر صلی الله علیه و سلم نیز می‌توان اصل مکان‌یابی را استخراج نمود. چنانچه انتخاب مکان مناسب و دور از چشم دشمن (غار ثور) برای اختفاء که توانست با کور کردن سیستم اطلاعاتی قریش، عملیات تهاجمی آنان را منحرف ساخت،^{۷۰} استقرار زود هنگام بر سر چاه و در دست داشتن نبض آب در جنگ بدر،^{۷۱} انتخاب موقعیت استراتژیک دامنه کوه أحد (مهاجمان پایین‌تر از مسلمانان اردو زدند) برای استقرار نیرو و گماشتن دیده‌بانان و تیراندازان در بالای کوه برای اشراف داشتن بر مهاجمان در جنگ احد،^{۷۲} حفر خندق و استقرار نیروها در نخلستان و بالای کوه سلع برای جلوگیری از خروج بنی قریظه از قلعه‌هایشان در جنگ احزاب^{۷۳} از نمونه‌های توجه پیامبر صلی الله علیه و سلم به اصل مکان‌یابی است.

۲.۵. اصل مقاوم‌سازی و استحکامات

امروزه، با توجه به منطق قدرت‌مدار حاکم بر مناسبات بین‌الملل، مشخص می‌شود که بازیگران باید نسبت به طراحی سازوکارهای ایمنی‌بخش برای خودشان حساس باشند. بازیگر هدف در زمان صلح و آرامش باید به فکر ساخت و ساز مکان‌های ایمنی بخش برای خود و تأسیسات نظامی و زیربنای جامع باشد؛ تا در صورت تهاجم احتمالی دشمن صدمه نبینند.^{۷۴} این استحکامات می‌تواند به عنوان موانع حفاظتی بین بازیگر مهاجم و بازیگر هدف از اعمال مستقیم قدرت مهاجم جلوگیری نموده و با توجه به تأثیرگذاری بر روی اقدام مهاجم، او را از اقدام به تهاجم و یا ادامه آن منصرف می‌سازد.^{۷۵}

^{۶۵} الأنبیاء ۷۱/۲۱.

^{۶۶} المائدة ۲۲-۲۱/۵؛ یوسف ۲۱/۱۲، ۵۶، ۹۹، یونس ۸۷/۱۰؛ الإسراء ۱۷/۱۰۳.

^{۶۷} الکهف ۱۱-۹/۱۸، ۱۶-۱۹.

^{۶۸} الکهف ۹۳/۱۸-۹۷.

^{۶۹} النساء ۹۷/۴، ۱۰۰.

^{۷۰} اسماعیل ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر (بیروت: دارالکتب العلمیة)، ۱۰۹/۵.

^{۷۱} محمد بن یوسف الاندلسی، البحر المحیط فی التفسیر (بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ هـ.ق)، ۳۲۸/۵؛ طنطاوی، التفسیر

الوسیط للقرآن الکریم، ۱۷-۲۱/۶؛ واقدی، المغازی، ۵-۵۲/۱.

^{۷۲} الزمخشری، الکشاف، ۴۰۹/۱.

^{۷۳} ثناء الله پانی پتی، التفسیر المظهری (کویته: مکتبه رشیدیة، ۱۴۱۲ هـ.ق)، ۲۹۶/۷-۲۹۷.

^{۷۴} افتخاری، مقاومت در اسلام، ۳۸۶-۳۸۷.

^{۷۵} افتخاری، مقاومت در اسلام، ۳۷۷.

در ادبیات نظامی عبارت از: ساخت استحکامات، اماکن مستحکم و بافت‌های جدید و مقاوم در مقابل اصابت مستقیم بمب، راکت، موشک، گلوله توپخانه، خمپاره و یا ترکش آن مقاومت نموده و از صدمه رسیدن به نفرات، تجهیزات و یا تأسیسات جلوگیری می‌کند و اثرات ترکش و موج انفجار را به‌گونه کامل یا نسبی خنثی می‌سازد و نفوذ حضور دشمن را در محدوده مورد نظر ناممکن؛ یا مشکل می‌سازد^{۷۶} و برای بازیگر هدف این فرصت و امکان را فراهم می‌کند که مهاجم را از ادامه تجاوز باز دارد.

قرآن کریم در موارد مختلفی به این اصل اشاره کرده است که از جمله می‌توان به سد دفاعی و بازدارندگی ذوالقرنین اشاره کرد. یا جوج و مأجوج، یک قوم وحشی و فسادگر، همواره یک قوم کوهستانی هم‌جوار خود را مورد تهاجم قرار می‌دادند که از ضربات تهاجمی آنان به ستوه آمده، ساخت بند بازدارنده را به ذوالقرنین پیشنهاد کردند: «أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا... فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا»^{۷۷} «ردم» به دیوار حائل و استحکامات نظامی اطلاق می‌شود که برای جلوگیری از نفوذ دشمن ایجاد شده باشد.^{۷۸} از نکات جالب توجه این دیوار شکست‌ناپذیر، طرز ساخت بسیار فناورانه و محاسبه بسیار دقیقی بازدارندگی و نفوذناپذیری آن بوده که در آیات (۹۶-۹۷) سوره مبارکه کهف به آن اشاره شده است.

آنچه از آیات فوق در خصوص بازدارندگی بدست می‌آید:

مقاوم‌سازی و استحکامات، از جمله سیاست‌های مؤثر در حوزه بازدارندگی است؛ چنانچه آن قوم ساخت سد دفاعی را بهترین گزینه برای جلوگیری از تهاجم، انتخاب نمودند. استحکامات می‌تواند انرژی مهاجم را مصرف نموده، او را از عمل تهاجم و فساد پیشگی بازدارد.

دولت، باید با چنان دانش فنی و صنعتی مسلح باشد که بالاتر از انتظارات مردم، توان ساخت و ساز استحکامات دفاعی را داشته باشد. چنانچه مردم خواستار ایجاد «سد» شد؛ اما ذوالقرنین اقدام به بنای محکم‌تری «ردم» کرد. رد م نسبت به سد از استحکام بیشتری برخوردار است.^{۷۹} در ایجاد موانع بازدارندگی کوشش شود که از منابع داخلی استفاده شود. در این جا سد آهنی با بافت و روکش مسی از ذخایر داخلی آن سرزمین ساخته شده بود. ظاهر آیه گواه بر این مدعا است.

^{۷۶} میرسمعی، کلیات در دفاع غیرعامل، ۱۹.

^{۷۷} الکهف ۹۴-۹۵.

^{۷۸} عبدالله نظرزاده، فرهنگ اصطلاحات و مفاهیم سیاسی قرآن کریم (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶، ه.ش)، ۳۰۵.

^{۷۹} محمد ابوزهره، زهرة التفاسیر (بیروت: دارالفکر، بی تا)، ۴۵۸۸/۹.

ایجاد موانع، می‌تواند، به مفهوم «ایجاد شبکه قدرت» تعریف شود. شبکه‌سازی قدرت، بازیگر را از حالت انفرادی خارج نموده و به‌گونه قدرت‌مندی همراه با متحدان در چشم دشمن نشان می‌دهد و قدرت بازدارندگی وی را افزایش می‌دهد. چنان‌چه در این آیه مبارکه آن قوم با ایجاد شبکه قدرت و ائتلاف ذوالقرنین به ساخت‌وساز سد بازدارنده می‌پردازند.

استحکامات به‌گونه قوی ساخته شود که مهاجم را به زانو درآورد؛ تا از عبور آن عاجز بماند ﴿فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ﴾.

استحکامات به‌گونه شکست‌ناپذیر و نفوذناپذیر مهندسی‌شود که مهاجم توان رخنه و تخریب آنرا نداشته باشد ﴿مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾.

دشمن سرکش و غیر قابل اصلاح را باید در پشت سدهای بازدارنده محصور داشت؛ تا منزوی شده به تسلیمی تن دهد؛ از این رو با آن‌که ذوالقرنین پادشاه شرق و غرب بود و از تمام کشورش بازدید کرد؛ ولی به دیار یاجوج و ماجوج سفر نکرد و نه به آنان کمک کرد؛ لیکن برای انزوای آنان ارتباطشان را با جوامع دیگر قطع نمود.

هم‌چنین قرآن کریم از برخی کلمات استفاده کرده که مفهوم مقاوم‌سازی و استحکامات را برای بازدارندگی می‌رساند:

﴿الصَّخْرُ﴾^{۸۰}، به معنای سنگ سخت و «جوب الصخر» به معنای بریدن سنگ و کوه.^{۸۱}

﴿صِیَاصِی﴾^{۸۲} جمع «صیص / صیصیه»، به معنای دژ و قلعه‌ای که به‌عنوان پناهگاه بازدارنده استفاده می‌شود.^{۸۳}

﴿حِصُون﴾^{۸۴} جمع «حصن»؛ به معنای هر جایی مستحکمی که دسترسی به داخل آن ممکن نباشد و برای حفاظت از تهاجم دشمن، به آن پناه برده شود.^{۸۵}

﴿مُحَصَّنَةً﴾^{۸۶} برگرفته از ماده «حصن»، به معنای دژ و ﴿قُرًیَّ مُحَصَّنَةً﴾ به آبادی‌هایی گفته می‌شود که به‌وسیله برج‌ها، کندن خندق‌ها و موانع دیگر از هجوم دشمن در امان باشد.^{۸۷}

^{۸۰} الفجر ۸۹ / ۹.

^{۸۱} اسماعیل بن مصطفی حقی، روح البیان (بیروت: دارالفکر، بی‌تا)، ۴۲۵/۱۰.

^{۸۲} الاحزاب ۳۳ / ۲۶.

^{۸۳} ابن عاشور، التحرير والتنوير، ۲۳۱/۲۱.

^{۸۴} الحشر ۵۹ / ۲.

^{۸۵} حقی، روح البیان، ۴۱۸/۹.

^{۸۶} الحشر ۵۹ / ۱۴.

^{۸۷} ابراهیم بن عمر بقاعی، نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ هـ.ق)، ۵۳۱/۷.

﴿سور﴾^{۸۸}، به معنای دیوار^{۸۹} و مانع بین دو چیز است.^{۹۰}

با توجه به شبکه معنایی کلمات فوق می‌توان توصیه‌های راهبردی بازدارندگی زیر را استنباط کرد:

۱. **استحکامات بازدارنده در جغرافیای طبیعی؛** جغرافیا و موقعیت استراتژیک یک واحد سیاسی، نقش مهمی در بازدارندگی و مقاومت در برابر تهاجم دشمن را دارد و می‌تواند در مقابل پیشروی مهاجم چالش‌های راهبردی را برجسته سازد. برای مثال: بیابان‌های نفس‌گیر، رشته‌کوه‌های بلند، مناطق صعب‌العبور، هوای سرد شدید، دریاها و موارد از این قبیل که به‌مثابه سپر دفاعی، دشمن را زمین‌گیر یا در مقابل آن ممانعتی ایجاد می‌کند، نشان می‌دهد که از ظرفیت‌های طبیعی و موقعیت استراتژیک می‌توان در قالب موانع برای تحقق هدف بازدارندگی استفاده کرد. چنانچه در داستان تهاجم و حمله فرعون بر بنی‌اسرائیل، از قدرت بازدارندگی «دریا» برای دفع تهاجم مهاجم استفاده می‌شود^{۹۱} (کلمات مرتبط: الصخر، جوب‌الصخر).
۲. **استحکامات بازدارنده در تأسیسات صنعتی؛** تمام سازه‌های نظامی باید از مقاومت و استحکام لازم برخوردار بوده و دسترسی دشمن به داخل آن ناممکن باشد؛ تا در برابر تهدیدات و تهاجم دشمن ایستادگی نماید. (کلمات مرتبط: صیاصی، حصون).
۳. **ایجاد سازه‌های امن برای تأسیسات حیاتی؛** وجود و استمرار فعالیت برخی مراکز کشور حیاتی بوده و آسیب یا تصرف آن‌ها به‌وسیله دشمن، سبب اختلال کلی در اداره امور کشور می‌گردد؛ بنابراین، کلیه اصول دفاع غیر عامل و تکنیک‌های ایمن‌سازی در نوع عمرانی و ساخت‌وساز آن رعایت شود؛ تا در برابر اصابت سلاح‌های مستقیم دشمن مقاوم باشد (کلمات مرتبط: محصنة، قری محصنة).
۴. **ایجاد سازه‌های امن برای تأسیسات قابل حفاظت؛** با توجه به این‌که در تهاجم احتمالی، ممکن است دشمن به بیشترین تأسیسات و مراکز مهم کشور حمله کند و با تصرف یا تخریب آن‌ها، بخشی از کشور را به اختلال مواجه سازد؛ از این‌رو لازم است که با احداث سازه‌های امن برای این‌گونه تأسیسات، از خطر احتمالی جلوگیری صورت گیرد. (واژه مرتبط: سور).

^{۸۸} الحديد ۵۷ / ۱۳.

^{۸۹} عبدالله بن عمر البیضاوی، تفسیر البیضاوی (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ ه.ق.)، ۵/ ۱۸۷.

^{۹۰} محمد بن علی شوکانی، فتح‌القدیر (بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ ه.ق.) ۵/ ۲۰۵.

^{۹۱} البقره ۵۰/۲.

۶.۲. پراکندگی

«پراکندگی» در لغت به معنای تفرّق، تفرقه، تشّت، افتراق، نَشْر و انتشار است.^{۹۲} در اصطلاح، «گسترش، بازوپخش نمودن و تمرکززدایی نیروها، تجهیزات، تأسیسات و فعالیت‌های خودی، به‌منظور تقلیل آسیب‌پذیری آن‌ها در مقابل تهدیدات و عملیات دشمن، به‌طوری‌که مجموعه‌ای از آن‌ها هدف واحدی را برای دشمن تشکیل ندهند».^{۹۳}

اگر همه قوت‌های بازدارندگی یک کشور در یکجا تجمع داشته باشد و دشمن بتواند در یک حمله، آن‌ها را از بین ببرد، یقیناً برنده میدان خواهد بود؛ اما اگر این‌ها در نقاط مختلف کشور توزیع شوند، مسلماً دشمن نمی‌تواند نقاط مختلف کشور را مورد حمله قرار دهد. ممکن است که یک پایگاه را غافل‌گیر کند؛ اما سایر مراکز دست به مقاومت خواهند زد؛ بنابراین، تجمع و حضور همه مراکز حیاتی، تجهیزات و تأسیسات مهم در یک مکان، بسیار خطرناک و آسیب‌پذیر است. هم‌چنین نیروی انسانی و جابجایی نخبگان در مناطق مختلفی به گونه‌ی دقیق و برنامه‌ریزی شده انجام شود؛ زیرا اگر خطر احتمالی وارد شود، همه این امکانات از دست خواهند رفت؛ بنابراین، پراکندگی در تمام موارد باید رعایت شود؛ تا دشمن نتواند همه سرمایه‌ها را به‌آسانی از بین ببرد.^{۹۴} البته این پراکندگی به‌گونه‌ی دقیق و با فاصله‌های مناسبی انجام گیرد که به تمامیت و یکپارچگی نیرو، لطمه وارد نکند و اگر به فرضی قسمتی نیرو مورد تهدید قرار گرفت، قسمت دیگری آن آسیب نیند و یا با حداقل آسیب روبه‌رو شود.^{۹۵}

قرآن کریم با اشاره به اصل پراکندگی می‌فرماید: ﴿فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ اَنْفِرُوا جَمِيعًا﴾.^{۹۶} در این آیه مبارکه، پراکندگی یا تمرکز نیرو را تحت شرایط محیطی و موقعیت دشمن می‌داند. بدین بیان که اگر آزمایش سرزمینی و یا قدرت نظامی دشمن تقاضا می‌کرد که نیروی بازدارنده به گونه‌ی پراکنده به فعالیت‌های دفاعی و بازدارندگی بپردازد، باید به‌صورت پراکنده عملیات بازدارندگی خود را تعقیب کند؛ اما اگر دشمن در حالتی قرار دارد که می‌توان با یک حمله‌ی دسته‌جمعی کانون اصلی تهدید را از بین برد و یا آسیب جدی به آن وارد کرد دیگر توان تهاجم را از وی گرفت، در این صورت باید از تمرکز قوا کار گرفته شود.^{۹۷}

^{۹۲} علی‌اکبر دهخدا، لغتنامه دهخدا (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ه.ش)، ۵۴۵۳/۴.

^{۹۳} یاسی، کلیات پدافند غیرعامل، ۵۲؛ میرسمیعی، کلیات در دفاع غیرعامل، ۲۲.

^{۹۴} فردرو، آشنایی با پدافند غیرعامل: اصول و مبانی پدافند غیرعامل، ۲۵-۲۶.

^{۹۵} حمید اسکندری، آشنایی مقدماتی با پدافند غیرعامل (تهران: بوستان حمید، ۱۳۹۰ ه.ش)، ۳۴.

^{۹۶} النساء / ۴، ۷۱.

^{۹۷} المراغی، تفسیر المراغی، ۸۸/۵.

۷.۲. اعلام خبر

اعلام خبر عبارت از: «آگاهی و هشدار به نیروهای خودی مبنی بر این که عملیات تعرضی دشمن نزدیک می‌باشد». این هشدار به منظور آماده شدن بوده و ممکن است چند دقیقه، چند ساعت، چند روز و یا زمانی طولانی‌تر از آغاز درگیری، اعلام گردد. ابزار و وسایل اعلام خبر شامل، رادار، دیده‌بانی بصری، آذیر، بلندگو، پیام‌ها و آگهی‌های هشدار دهنده می‌باشد.^{۹۸} هدف از اعلام خبر، اطلاع‌رسانی به موقع است؛ تا نیروی خودی تدارکات دفاعی‌شان را اتخاذ کنند.

از آیات متعددی قرآن کریم، این اصل قابل استنباط است. چنانچه در آیه ۳۰ سوره مبارکه انفال اشاره رفته که جبرئیل از تدابیر تهاجمی قریش به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خبر می‌دهد؛ تا مکه را به هدف مدینه ترک کند و با در پیش‌گیری تاکتیک‌های دفاعی از آسیب دشمن نجات یابد.^{۹۹} از محتوای آیه ۱۷۲ سوره آل‌عمران فهمیده می‌شود که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس از پایان جنگ احد، با توجه به احساس خطر مبنی بر هجوم مجدد مشرکین، اعلام خبر می‌کند تا نیروهای خودی برای دفاع آمادگی بگیرند، چنانچه همه آماده شدند: ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ﴾. سپاه اسلام برای مقابله از مدینه خارج شدند و قریش از قوت و قدرت مسلمانان وحشت‌زده شده و از تهاجم دوباره منصرف گشتند.^{۱۰۰}

اطلاع‌رسانی به موقع مؤمن آل‌فرعون به موسی علیه‌السلام، مبنی بر تصمیم‌گیری سران حکومت فرعون برای قتل او و توصیه‌اش برای خروج موسی از مصر: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ...﴾.^{۱۰۱} این آیه مبارکه نشان می‌دهد که برای دستیابی به موقع خبر، باید جاسوسانی بسیار دقیق و نزدیک به دستگاه رهبری دشمن داشت.

گذشته از موارد فوق، اطلاع‌رسانی جبرئیل از تصمیم دشمن در وقت برگزاری نماز عصر و خواندن نماز خوف همراه با آمادگی نظامی ﴿...فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَ لِيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا...﴾،^{۱۰۲} اطلاع‌رسانی جبرئیل مبنی بر حمله زود هنگام و برق‌آسا به بنی قریظه و نابود کردن منبع اصلی تهدید،^{۱۰۳} هشدار خداوند به مؤمنان برای جلوگیری از عملیات روانی و خطر شایعات

^{۹۸} اسکندری، فرهنگ واژگان موضوعی پدافند غیرعامل، ۱۳.

^{۹۹} احمد بن محمد ابن عجبیه، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید (قاهره: دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ه.ق).

۳۲۵/۲.

^{۱۰۰} الزمخشری، الکشاف، ۴۴۰/۱-۴۴۱.

^{۱۰۱} القصص ۲۸/۲۰.

^{۱۰۲} النساء ۱۰۲/۴.

^{۱۰۳} عبدالحق بن غالب ابن عطیه، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (بیرت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ه.ق).

۳۷۹/۴.

دشمن ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ... فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا﴾^{۱۰۴}، اعلام خطر نفوذ و کارشکنی دشمنان هم جوار و دستور حمله به آنان ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾^{۱۰۵} و اعلام عیسی علیه السلام برای حامیان خود مبنی بر جبهه‌گیری در برابر جبهه کفر ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾^{۱۰۶}، از نمونه‌های دیگر «اعلام خبر» در آیات قرآن کریم می‌باشند.

۲.۸. مدیریت بحران

بحران به وضعیتی اطلاق می‌شود که نظم سیستم اصلی یا بخش‌هایی از آن (سیستم فرعی) را مختل کرده و پایداری آنرا برهم می‌زند.^{۱۰۷}

مدیریت بحران عبارت است از علم و هنر برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، هدایت و رهبری به صورت یکپارچه، جامع و هماهنگ که به وسیله مشاهده سامان‌مند بحران‌های گذشته و تجزیه و تحلیل آن‌ها توأم با بهره‌گیری از سایر ابزارهای در دست داشته، در جست‌وجوی یافتن ابزارهایی است که به وسیله آن‌ها بتوان از بروز بحران‌ها پیشگیری نموده و یا در صورت بروز آن در خصوص کاهش اثرات آن، آمادگی لازم، رسیدگی سریع و بهبود اوضاع اقدام نماید.^{۱۰۸}

از آنجایی که تهاجم و تهدید نظامی همواره در حال تغییر محتوا و ساختار است و گاهی هم به صورت غافل‌گیرانه انجام می‌گیرد، بحران‌های ناشی از آن نیز متنوع و غافل‌گیرکننده خواهد بود؛ از این رو لازم است که «مدیریت بحران» نیز باید همواره به صورت دینامیک و پویا و به گونه هوشمند باشد. از این جاست که «مدیریت بحران» به عنوان یکی از اصول مهم در دفاع غیر عامل به شمار می‌رود.

قرآن کریم در آیات فراوانی به اصل «مدیریت بحران» اشاره داشته است. از باب نمونه، جنگ احزاب یکی از حساس‌ترین نبردها در تاریخ اسلام است؛ زیرا اتحادیه‌ای از احزاب و طوایف مختلف مسلمانان را مورد تهدید و حمله قرار دادند؛ بنابراین این جنگ به معنای یک بحران تمام‌عیاری بود که با مدیریت خردمندانه پیامبر صلی الله علیه و سلم، از ضربه و آسیب‌رسانی دشمن جلوگیری گردید. برای جلوگیری از اثرات تخریبی یک بحران، مستلزم است که در چهار مرحله

^{۱۰۴} آل عمران ۱۷۳/۳-۱۷۵؛ احمد بن ابراهیم ثعلبی، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ه.ق.)، ۲۱۴/۳-۲۱۵.

^{۱۰۵} التوبه ۱۲۳/۹.

^{۱۰۶} آل عمران ۵۲/۳؛ ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴۴۲/۱.

^{۱۰۷} علی اصغر کاظمی، مدیریت بحران‌های بین‌المللی (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۶ ه.ش.)، ۱۴.

^{۱۰۸} یاسی، کلیات پدافند غیرعامل، ۲۶۹؛ اسکندری، فرهنگ واژگان موضوعی پدافند غیرعامل، ۱۱۸.

حساس (قبل، آغاز، جریان و بعد)، مدیریت مطلوب صورت گیرد. رویداد تاریخی احزاب با استناد به آیات قرآن کریم در این چهار مرحله، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده می‌شود.

۱. مرحله پیش از بحران: در این مرحله باید به اصول «پیش‌بینی»، «پیش‌گیری» و «نمایش قدرت» توجه لازم صورت گیرد؛ تا از وقوع بحران جلوگیری شود. پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم با استفاده از اصل «پیش‌بینی» به این نتیجه رسیده بود که قبایل یهود مدینه که بارها خیانت و پیمان‌شکنی از آنان رونما شده بود، اگر دشمنان خارجی روزی به مسلمانان حمله کنند، هم‌دست آنان شده یکجا مسلمانان را خواهند کوبید. یکی از این قبایل، یهودیان بنی‌نضیر بود که افزون بر نقض پیمان، توطئه قتل پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم را نیز کرده بودند که در نتیجه پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم با استناد به اصل «پیش‌گیری»، تصمیم به دفاع پیش‌دستانه می‌گیرد و با بسیج نیرو و اقدام عملیات بازدارنده، یهود بنی‌نضیر شکست می‌خورند و تبعید می‌شوند و از این ناحیه تهدید منتفی می‌گردد ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ... وَ لَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ...﴾^{۱۰۹} افزون بر این، پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم جهت پیش‌گیری از بحران احزاب، به سرکوب دشمن دیگری نیز پرداخت که از جمله می‌توان به «گوش‌مالی بنی‌اسد» در سریه ابی‌سلمه، «نمایش قدرت نظامی» به بنی‌غطفان و لشکر ابوسفیان در «غزوه ذات‌الرقاع» و «غزوه بدر موعود»، حمله نظامی به قبایل منطقه دومة‌الجندل در «غزوه دومة‌الجندل» و حمله نظامی به بنی‌مصطلق در «غزوه بنی‌مصطلق» اشاره کرد.^{۱۱۰}

۲. مرحله شروع بحران: در این مرحله، باید اصول «اعلام‌خبر»، «ارزیابی مقدماتی و بسیج نیرو» و «واکنش سریع» مورد توجه قرارگیرد. هنگامی که پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم با متحد خویش (طائفه بنی‌خزاعه) از حرکات نظامی قریش و متحدانش اطلاع یافت، بی‌درنگ شورای نظامی تشکیل داد و با استفاده از اصل «اعلام‌خبر»، «ارزیابی مقدماتی» و «اقدام به واکنش سریع»، به مسلمانان وعده پیروزی داده ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ صَدَقَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ﴾^{۱۱۱} براساس مشورت سلمان فارسی، جهت بازدارندگی به حفر خندق دستور داده و به آماده‌باش تمام‌عیار سپاه اسلام را فراخواند. زمانی که احزاب متحده، از شرق و غرب مدینه به مسلمانان هجوم آوردند ﴿إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ﴾^{۱۱۲}، «جرقه بحران» دمید

^{۱۰۹} الحشر ۲/۵۹-۳.

^{۱۱۰} حسین محمدی سیرت، اصول مدیریت بحران در قرآن کریم (تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۱ ه.ش)، ۱۶۱-۱۶۲.

^{۱۱۱} الأحزاب ۲۲/۳۳.

^{۱۱۲} الأحزاب ۱۰/۳۳.

﴿هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ﴾^{۱۱۳} شدت آن مسلمانان را سراسیمه ساخت ﴿إِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾^{۱۱۴} و به قوت تکان داد ﴿وَزَلُّوا زُلْزَالًا شَدِيدًا﴾^{۱۱۵}.

۳. **مرحله حین بحران؛** اگر بحران به این مرحله رسید، اصول هم چون: «اصل عملیات ویژه» اصل مبارزه»، «اصل مقاومت»، «اصل پس زدن و مهار» و «اصل کنترل» کاربرد دارد. سپاه ۱۰۰۰۰ نفری قریش، همراه با متحدانش از یک سو، عملیات روانی منافقان برای شکستن روحیه مجاهدین از سوی دیگر ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا...﴾^{۱۱۶} شدت بحران را چند برابر ساخته بود؛ اما پیامبر صلی الله علیه و سلم، با توجه به اصول مبارزه، مهار و کنترل، مهاجمان را پشت خندق زمین گیر کرد و به مقاومت سپاه اسلام روحیه دمید. آنگاه عملیات ویژه الهی به کمک مسلمانان رسید، مهاجمان را در شرایط سخت جوئی و بحران غذایی قرارداد؛ تا مجبور به ترک صحنه نبرد شده، بدون هیچ نتیجه و تقبل تلفات جانی و مالی پا به فرار گذاشتند و بحران خاتمه یافت.^{۱۱۷}

۴. **مرحله پس از بحران؛** پس از کنترل و مهار بحران، مرحله بازسازی، بازگشت به شرایط عادی، حذف عوامل بحران‌زا و تحلیل جامع بحران آغاز می‌شود. در این مرحله، نه تنها باید به بازگرداندن وضعیت به حالت اولیه پرداخته شود؛ بلکه باید با دقت، عوامل مؤثر در ایجاد بحران شناسایی و از میان برداشته شوند. به عنوان نمونه، پس از بازگشت آرامش به مدینه پس از غزوه احزاب، پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم بلافاصله به مقابله با یکی از مهم‌ترین عوامل بحران‌زا، یعنی یهودیان بنی قریظه، پرداخت. این قبیله در طول جنگ احزاب با نقض پیمان و همکاری با مشرکان، امنیت مدینه را به مخاطره انداخته بود. پیامبر صلی الله علیه و سلم با قاطعیت اقدام کرد و نتیجه این اقدام، شکست و تسلیم آنان بود؛ به گونه‌ای که بخشی از آن‌ها به قتل رسیدند و بخش دیگر به اسارت گرفته شدند. این اقدام موجب پاک‌سازی مدینه از یک تهدید دائمی شد و قرآن کریم نیز به این موضوع اشاره می‌کند: ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا، وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾^{۱۱۸}.

قرآن کریم هم چنین بر ضرورت تحلیل و بررسی دقیق بحران‌ها پس از وقوع آن‌ها تأکید می‌ورزد؛ تا از تجربیات حاصل، درس‌ها و عبرت‌های لازم آموخته شود. در آیات ۹ تا ۱۳ سوره

^{۱۱۳} الأحزاب ۳۳ / ۱۱.

^{۱۱۴} الأحزاب ۳۳ / ۱۰.

^{۱۱۵} الأحزاب ۳۳ / ۱۱.

^{۱۱۶} الأحزاب ۳۳ / ۱۳.

^{۱۱۷} ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، ۸۵/۵-۸۶.

^{۱۱۸} الأحزاب ۳۳/۲۶-۲۷.

احزاب، با عبارت «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا...» آغاز می‌شود، مؤمنان را دعوت می‌کند تا واقعه احزاب را همواره در یاد داشته و از آن به عنوان منبعی برای آموزه‌ها و عبرت‌های تاریخی استفاده کنند. این تأکید قرآنی نشان می‌دهد که بحران‌ها نه تنها به عنوان تهدیداتی برای امنیت ملی و ثبات سیاسی جامعه محسوب می‌شوند؛ بلکه با تحلیل دقیق و علمی، می‌توانند به فرصت‌هایی برای تقویت بازدارندگی و انسجام ملی تبدیل شوند. تحلیل و درس‌آموزی از چنین وقایعی، از اهمیت استراتژیک برخوردار است؛ چرا که این بررسی‌ها می‌توانند به شناسایی نقاط ضعف و تهدیدات داخلی و خارجی منجر شوند و در نتیجه، استراتژی‌های دفاعی و امنیتی مؤثرتری برای مقابله با تهدیدات آینده تدوین گردد.

نتیجه‌گیری

تهدیدات نظامی بازیگر مهاجم اگر مؤثر واقع شود، می‌تواند به سرزمین، مراکز مهم و تأسیسات اساسی بازیگر هدف، آسیب جدی وارد کند.

برای جلوگیری از این‌گونه تهدیدات، دو نوع دفاع وجود دارد، دفاع عامل (دفاع مستقیم) و دفاع غیر عامل (دفاع غیر مستقیم). البته نوع دوم، با توجه به مزایایی که دارد، یکی از بهترین شیوه‌های بازدارندگی به‌شمار می‌رود که با اجرای یک سلسله اصول، تحقق می‌یابد. این اصول از آیات قرآن کریم قابل استخراج بوده و به‌گونه‌ی فرایندی برای بازدارندگی نظامی نقش برجسته‌ی دارد که در ذیل به آن پرداخته می‌شود.

در مرحله‌ی اول، با توجه به اصل اختفاء، اقدامات روی دست گرفته می‌شود که مراکز ویژه، تأسیسات، تجهیزات و... از دید دشمن مخفی بماند؛ تا دشمن نتواند به آن ضربه وارد کند. در مرحله‌ی دوم، اگر در معرض دیدبانی دشمن قرار گرفت، با استفاده از اصل استتار و فریب، فن یا هنری بکار برده شود که قابلیت کشف و شناسایی را از دشمن بگیرد و یا او را به‌گونه‌ی اغفال کند که نتواند عملیات مؤثر انجام دهد.

در مرحله‌ی سوم، در صورت کشف شدن آن توسط دشمن، با تکیه به اصل مکان‌یابی، مراکز و... در موقعیت قرار داشته باشد که غیر قابل هدف‌گیری بوده که بتواند عملیات تهاجمی دشمن را کند، متوقف و یا منحرف سازد.

در مرحله‌ی چهارم، اگر به فرض این‌که مورد هدف قرار گیرد، با توجه به اصل مقاوم‌سازی و استحکامات، پراکندگی و اعلام خبر، آسیب‌ناپذیر بوده و عملیات نظامی دشمن را خنثی و یا اثرات تخریبی آنرا به حداقل ممکن برساند.

در مرحله‌ی پنجم، اگر آسیبی وارد شد، با بهره‌گیری از اصل مدیریت بحران، به آمادگی لازم برای رسیدگی سریع و بهبود اوضاع و برگشت به شرایط عادی اقدام نمود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن حجر، احمد بن علی. فتح الباری. بیروت: دار المعرفه، ۱۳۷۹ هـ.ق.
۲. ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، ۱۹۸۴ م.
۳. ابن عجبیه، احمد بن محمد. البحر المديد فی تفسیر القرآن المجید. قاهره: دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ هـ.ق.
۴. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۵. ابن کثیر، اسماعیل. البدایه والنهایه. بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۶. ابن کثیر، اسماعیل. تفسیر ابن کثیر. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ هـ.ق.
۷. ابن ملقن، عمر بن علی. غریب القرآن. بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۹. ابوزهره، محمد. زهره التفاسیر. بیروت: دارالفکر، بی تا.
۱۰. اسکندری، حمید. آشنایی مقدماتی با پدافند غیرعامل. تهران: بوستان حمید، ۱۳۹۰ هـ.ش.
۱۱. اسکندری، حمید. فرهنگ وازگان موضوعی پدافند غیرعامل. تهران: بوستان حمید، ۱۳۹۱ هـ.ش.
۱۲. افتخاری، اصغر. کالبدشکافی تهدید. تهران: انتشارات دانشگاه امام حسین، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۱۳. افتخاری، اصغر. مقاومت در اسلام: نظریه و الگو. تهران: مؤسسه مطالعات اندیشه سازان نور، ۱۳۹۹ هـ.ش.
۱۴. آقابخشی، علی. فرهنگ علوم سیاسی. تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۶ هـ.ش.
۱۵. امینی، مهدی. فرهنگ وازگان و اصطلاحات پدافند غیرعامل در قرآن کریم. تهران: سفیر اردهال، ۱۳۹۱ هـ.ش.
۱۶. الاندلسی، محمد بن یوسف. البحر المحيط فی التفسیر. بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ هـ.ق.
۱۷. البخاری، محمد بن اسماعیل. صحیح البخاری. بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۱۸. بقاعی، ابراهیم بن عمر. نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور. بیروت: دارالکتب العلمیه، هـ.ق.
۱۹. البیضاوی، عبدالله بن عمر. تفسیر البیضاوی. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۲۰. پانی پتی، ثناء الله. التفسیر المظهری. کویت: مکتبه رشیدی، ۱۴۱۲ هـ.ق.

۲۱. ثعلبی، احمد بن ابراهیم. *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۲۲. حقی، اسماعیل بن مصطفی. *روح البیان*. بیروت: دارالفکر، بی تا.
۲۳. خرم دل، مصطفی. *تفسیر نور*. تهران: انتشارات احسان، ۱۳۸۶ هـ.ش.
۲۴. دهخدا، علی اکبر. *لغتنامه دهخدا*. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ هـ.ش.
۲۵. راغب اصفهانی، محمد. *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۲۶. رحیمی، عبدالرحیم. "صورت بندی قرآنی سیاست بازدارندگی در مقابله با تهدیدهای نظامی". *مجله علمی- پژوهشی علوم سیاسی* ۱۰۳/۲۶ (۱۴۰۲ هـ.ش). ۹۳-۱۲۷.
۲۷. الزمخشری، محمود بن عمر. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۲۸. سمرقندی، نصر بن محمد. *بحرالعلوم*. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ هـ.ق.
۲۹. سیوطی، عبدالرحمن. *الدر المنثور*. بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۳ م.
۳۰. شوکانی، محمد بن علی. *فتح القدير*. بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۳۱. طبرانی، سلیمان بن احمد. *التفسیر الکبیر*. اردن: دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
۳۲. طنطاوی، سید محمد. *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۹۹۷ م.
۳۳. العمید، سامی عوض. *معجم المصطلحات العسکرية*. عمان: دار أسامة للنشر والتوزیع، ۲۰۰۸ م.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر. *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ هـ.ق.
۳۵. فراء، یحیی بن زیاد. *معانی القرآن*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰ م.
۳۶. القزوينی، محمد بن یزید. *سنن ابن ماجه*. بیروت: دار الرسالة، ۱۴۳۰ هـ.ق.
۳۷. کاظمی، علی اصغر. *مدیریت بحران های بین المللی*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۶۶ هـ.ش.
۳۸. الکیالی، عبدالوهاب. *موسوعة السياسة*. بیروت: دار الهدی، بی تا.
۳۹. لارنس، فریدمن. *بازدارندگی*. مترجم: فریبا پالیزی. تهران: مهاجر، ۱۳۸۶ هـ.ش.
۴۰. محمدی سیرت، حسین. *اصول مدیریت بحران در قرآن کریم*. تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۱ هـ.ش.
۴۱. المرآغی، احمد. *تفسیر المرآغی*. مصر: مصطفی البابی الحلبي، ۱۳۶۵ هـ.ق.
۴۲. میرسمیعی، سید محمد. *کلیات دفاع غیر عامل*. تهران: انتشارات پشتیبان، ۱۳۹۵ هـ.ش.

۴۳. نظرزاده، عبدالله. فرهنگ اصطلاحات و مفاهیم سیاسی قرآن کریم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶ ه.ش.
۴۴. الواقدی، محمد بن عمر. المغازی. بیروت: دار الأعلمی ۱۴۰۹ ه.ق.
۴۵. یاسی، رحمان. کلیات پدافند غیرعامل. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۰ ه.ش.



أسباب زيادة نسبة الطلاق في مركز تخار- أفغانستان عوامل افزایش آمار طلاق در مرکز تخار - افغانستان

Factors Behind the Increase of Divorce Rates in Center of Takhar – Afghanistan Afganistanın Tahhar Şehirinde Boşanma Oranını Artıran Faktörler

سید محمد حسن خلیلی*¹ هدایت الله اکبری²

سالمخلص

إنَّ الشريعة الإسلامية نظام كامل وقد وضعت قواعد منضبطة لحل مشاكل الإنسان، لعيش حياة مستقرة ولديه السيطرة على جوانب حياته ويتمتع بصلاحياته المخولة شرعا. ومن ثمَّ يمكننا أن نقول بكل صراحة: ما من مشكلة، أو حادثة تحدث في حياة الإنسان؛ إلا أن تعالجها وتحدد السبب والحل الجذري لكل ظاهرة منها، وتقدم حولا ما توافقها، وخيارات مثالية للخروج من تلك المضايق. لذا فإن من القضايا والمسائل التي يعانها مجتمع طالبان - تخار- أفغانستان، هي في الواقع قضية زيادة نسبة الطلاق، وهي إحدى القضايا الأساسية التي تسبب في ازديادها عوامل عدة وقد تطرق المقال عليه. وقد انقسم هذا المقال إلى قسمين، القسم الأول تم معالجتها بمنهج نظري، حيث أن أهم أسباب زيادة الطلاق من منظور الفقه الإسلامي هي: الاختيار الخاطيء، والاختلاف الطبقي، والإدمان، والمشاكل الاقتصادية، وعدم تكافؤ الزوجين، وغيرها من الأسباب، والتي كل واحدة منها تلعب دورا حاسما في زيادة نسبة الطلاق، وتبرز آثارا سلبية في المجتمع. وأما القسم الثاني، فهو يحتوي على استبانة وبحث ميداني، ولقد تم توزيع استبيان لمائة شخص من أساتذة الجامعات والطلاب، والدوائر ذات الصلة نحو: (المحكمة، دائرة العدل بتخار) وتم فحصها، حيث قدم المشاركون المجهزون معلومات دقيقة، وقد جعلت كل إجابة في جدول منفصل، ورسم بياني محدد. وقد أكد المشاركون على أن أهم أسباب زيادة نسبة الطلاق هي: زواج القاصرات، والفقر، وتدخل الأسرة، والعنف الأسري، والعلاقات المحرمة للذكور أو الإناث بعد الزواج، والزواج القسري، والمشاكل المالية، والسكر والإدمان، والجهل من عواقب الطلاق، واتباع الشهوة وتعدد الزوج، والاختلافات الثقافية والطبقية، وسوء الفهم، وسوء العلاقة، وغياب الزوج، والأمراض النفسية، وعدم تكافؤ الزوجين، وأخيرا الجهل بالحقوق الشرعية والإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الأسباب، الزيادة، الطلاق، المحكمة، تخار.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.99>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

02.04.2024

تاریخ قبول / Accepted Date

14.10.2024

تاریخ نشر / Publication Date

07.01.2025

¹ پوهنمل، عضو دپارتمنت تعلیمات اسلامی پوهنځی شرعیات پوهنتون تخار.

² پوهنمل، عضو دپارتمنت فقه و قانون پوهنځی شرعیات پوهنتون تخار.

ORCID

<https://orcid.org/0000-0002-1305-0707/0009-0005-8143-5368>

E-Mail

[hkhali786@gmail.com/](mailto:hkhali786@gmail.com)
hedayatullahakbari@gmail.com

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

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

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Atif :

سید محمد حسن خلیلی - هدایت الله اکبری، "أسباب زيادة نسبة الطلاق في تخار- أفغانستان"، مجلة ديوان 1/6 (جدي 1403)، 187-204.

چکیده

از آنجایی که شریعت اسلامی یک نظام کامل است و برای حل مشکلات انسان‌ها قواعدی را وضع نموده تا تمام ابعاد زندگی آنها را تحت کنترل خود قرار دهد؛ بناً به صراحت گفته می‌توانیم که هیچ مشکل و حوادث در زندگی بشری رونما نمی‌شود؛ مگر این که شریعت اسلامی برای بیرون رفتن از آن مشکل، عامل اصلی هر پدیده را تشخیص نموده و راه حل‌های را نشان می‌دهد؛ از این جهت یکی از مسائل و قضایای که در طالقان- تخار- افغانستان به آن دست‌وپنجه نرم می‌کند، همانا موضوع عوامل افزایش طلاق است، و این مسأله یکی از قضایای مهم و اساسی بوده که در باره عوامل افزایش آن، فکتورهای متعددی دخیل می‌باشد. این مقاله دو بخش دارد که بخش اول بشکل کتابخانه‌ای مورد بحث و بررسی قرار داده شده که مهم‌ترین عامل افزایش طلاق از نظر فقه اسلامی همانا، انتخاب ناسالم، اختلاف طبقاتی، اعتیاد، مشکلات اقتصادی، عدم کفایت زوجین و سایر موارد دیگری است که هر یک نقش به‌سزایی برای افزایش طلاق داشته و آثار منفی را در جامعه پدیدار می‌سازد. در بخش دوم آن به صد نفر از استادان پوهنتون، محصلین، ادارات مربوطه (محکمه و عدلیه ولایت تخار) پرسشنامه توزیع گردیده و مورد بررسی قرار گرفته که پاسخ دهنده‌گان محترم بطور دقیق معلومات ارایه نموده اند که جواب هر پاسخ در جدول جداگانه و گراف مشخص ترسیم گردیده است. مهم‌ترین عامل که پاسخ دهنده‌گان به آن تأکید دارند عبارت‌اند از: ازدواج‌های زیر سن، فقر، مداخله‌های فامیلی، خشونت‌های فامیلی، ارتباطات نامشروع مرد یا زن بعد از ازدواج، ازدواج اجباری، مشکلات اقتصادی، مستی و اعتیاد، بی‌خبری از عواقب زشت طلاق، هوس‌رانی و ازدواج مجدد، اختلاف فرهنگی و طبقاتی، سوء تفاهم‌ها و سوء ارتباطات، غیبت شوهر، امراض روانی، عدم کفایت زوجین و در نهایت عدم آگاهی از حقوق شرعی و اسلامی می‌باشد.

کلمات کلیدی: عوامل، افزایش، طلاق، محکمه، تخار.

Abstract

Since Islamic law is a complete system and has assigned rules to solve human problems and control all aspects of their lives. Therefore, we can clearly say that no problems or happenings occur in human life unless Islamic law identifies the main cause of each phenomenon and shows solutions to overcome that problem. Therefore, one of the issues and cases that are being involved in Taleghan-Takhar-Afghanistan is the issue of factors that increase divorce. And this issue is one of the important and fundamental issues, and there are numerous factors involved in its increase. This article has two parts, the first part is focused on reviewing related library literatures. In this part the most important factor in increasing the rate of divorce from the perspective of Islamic jurisprudence is unhealthy choices, social class differences, addiction, economic problems, inadequacy of couples, and other issues, each of which plays a significant role in the increase of divorce and generates negative effects in society. In the second part, a questionnaire was distributed to one hundred university professors, students, and relevant departments (Takhar Province Court and Judiciary) and was reviewed. The respected respondents provided accurate information, and the answer to each question was drawn in a separate table and a specific graph. The most important factors that respondents emphasize are: Underage marriages, poverty, family interference, family violence, illegal relations between men and women after marriage, forced marriage, economic problems, drunkenness and addiction, ignorance of the ugly consequences of divorce, desire and remarriage, cultural and class differences, misunderstandings and miscommunications, husbands' absence, mental illnesses, inadequacies of couples, and ultimately, lack of awareness of Sharia and Islamic rights.

Keywords: Factors, Increase, Divorce, Court, Takhar.

Özet

İslami Şeriat, kapsamlı ve sistematik bir hukuki çerçeve sunarak insan problemlerini çözmek amacıyla düzenlenmiş kurallar koymaktadır; böylece insana dair yaşam alanlarının tamamını düzenlemeyi amaçlamaktadır. Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, bir bireyin hayatında ortaya çıkan hiçbir sorun, kaza, felaket veya güncel mesele yoktur ki, İslami Şeriat bunun ana sebebini tespit etmesin ve bu sorunlardan kurtulmak için uygun çözümler ve ideal alternatifler sunmasın. Bu bağlamda, Afganistan'daki Takhar-Talkan topluluğunun karşılaştığı en önemli sorunlardan biri, boşanma oranının artmasıdır ve bu durum birçok faktörden etkilenmektedir. Makale iki ana bölümden oluşmaktadır; birinci bölümde, İslami hukuk perspektifinden boşanma oranının artışına etki eden en önemli nedenler incelenmiş; yanlış seçim, sosyal sınıf farkı, bağımlılık, ekonomi sıkıntıları, eşler arası eşitsizlik ve diğer faktörler kütüphane yaklaşımıyla ele alınmıştır. Bu unsurların her biri, boşanma oranını artırmada önemli bir rol oynamakta ve toplumsal olumsuz etkileri gün yüzüne çıkarmaktadır. İkinci bölüm ise anket ve saha araştırmasına dayanmaktadır; yüzün üzerinde akademisyen, erkek ve kadın öğrencilere ve ilgili kurumlara (Mahkeme, Kamu Savcılığı, Adalet Bakanlığı) yönelik bir anket yapılmış ve katılımcılardan elde edilen veriler analiz edilmiştir. Her bir yanıt, ayrı tablolar ve grafikler halinde düzenlenmiştir. Katılımcılar, boşanma oranındaki artışın en önemli sebeplerinin; erken yaşta evlilik, yoksulluk, aile müdahaleleri, fiziksel şiddet, evlilik sonrası yasak ilişkiler, zorla evlilik, ekonomik sorunlar, bağımlılık, boşanmanın olumsuz sonuçlarına dair bilgisizlik, cinsel arzular ve çok eşlilik, kültürel ve sosyal farklılıklar, yanlış anlama, kötü ilişki dinamikleri, eşin giyabeti, ruhsal sağlık problemleri, eşler arası eşitsizlik ve nihayi olarak İslami haklardan bihaber olmalarını vurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Faktörler, Artış, Boşanma, Mahkeme, Tahhar.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهدياته
وجاهد في سبيله وعمل بسنته إلى يوم الدين. أما بعد:

فلا يخفى لمن لديه الحكمة والإيمان بأن الشريعة الإسلامية هي النظام الوحيد الذي يشمل
جميع جوانب حياة الإنسان، ويهتم بجميع مصالحه وأغراضه. وهذه الشريعة هي النظام الوحيد الذي
يستمر إلى يوم القيامة، والذي سيقدم أجوبة مقنعة ومستوعبة لجميع الاحتياجات، والمشاكل
والقضايا الجديدة.

إنَّ الإنسان موجود اجتماعي يريد أن يعيش في مجتمع بني جلدته ولكل نظام أساس وعناصر
مهمة يحفظ بها قوامه واستمراره، ويعتبر نظام الطلاق واحد من الأنظمة التي بحثها الفقه الإسلامي
بكل جوانبها، وذكر أدلتها من الكتاب، والسنة النبوية، واجتهاد الأئمة، وأوضح الأحكام المتعلقة
بها، ولكن ما أنا بصدد في هذا المقال هو أسباب زيادة نسبة الطلاق في محافظة تخار- أفغانستان.
إنَّ قضية تصاعد نسبة الطلاق في مركز تخار عناصر عديدة نحو: السكر، والإدمان، والمشاكل
المالية، واتباع الشهوة، وتعدد الزوجات، وغياب الزوج، والاختلاف الثقافي، وغيرها من الأمور.
لكن يطرح سؤال ما هو العامل الذي يلعب دوراً أكبر في زيادة الطلاق في مركز تخار؟ وما هو رأي
الفقه الإسلامي في زيادة الطلاق؟ وما آراء الأساتذة والطلاب والدوائر ذات الصلة حول أهم عوامل
زيادة الطلاق في مركز تخار؟ وهل للزوج والزوجة والأسرة دور في زيادة الطلاق؟ وأي واحد أكثر
تصعيداً في هذا الأمر؟ سنجيب عن هذه الأسئلة بإذن الله. من خلال البحث والدراسة.
يحتوي هذا المقال على مقدمة، وتعريف الطلاق، وأدلته الشرعية، وأسباب زيادة الطلاق،
والرسم البياني المتعلق لمعلومات المشاركين في الإستيبيان وفي النهاية ما حصلت عليه من النتائج.

١. معنى الطلاق

١.١. الطلاق في اللغة

الحل ورفع القيد، سواء أن يكون القيد حسياً، نحو: (أطلق الرجل البعير) أو معنوياً، نحو: (طلق
الرجل امرأته)، أي: أنه رفع القيد الثابت بعقد النكاح.

لقد ورد لفظ الطلاق والإطلاق كلاهما بمعنى واحد، وهو رفع القيد مطلقاً، ولكن لفظ الطلاق
ومشتقاته قد تستعمل لرفع القيد المعنوي، ولفظ الإطلاق ومشتقاته قد تستخدم لرفع القيد الحسي.^١

١.٢. الطلاق في الاصطلاح

عرّف فقهاء الحنفية: الطلاق هو رفع عقد النكاح بلفظ مخصوص في الحال أو المآل، أي: يتم
الطلاق إما بلفظ يدل عليه صراحة أو بلفظ يدل عليه ضمناً.^٢

تعريف الطلاق من منظور القانون المدني الأفغاني: يعرف القانون المدني الأفغاني الطلاق بناءً على
رأي الفقهاء على النحو التالي:

^١ كمال الدين ابن الهمام، فتح القدير شرح الهداية (القاهرة: دارالفكر، بي تا)، ٢٥٢/٣-٢٥٣.

^٢ ابن الهمام، فتح القدير شرح الهداية، ٢٥٣/٣.

الطلاق هو فسخ العلاقة الزوجية الصحيحة في الحال أو المستقبل بين الزوج والزوجة، بالكلمات التي تدل على الطلاق صراحة.^٣

٢. أدلة الطلاق الشرعية

يعتبر الطلاق في الدين الإسلامي بوصفه ضرورة اجتماعية، وقد شرع الطلاق بأنه الحل الأخير للنجاة من المشاكل الزوجية التي لا تطاق، ودليله الشرعي يستند على كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإجماع الأمة الإسلامية، والعقل السليم.

القرآن الكريم: قال تعالى عن الطلاق والانفصال: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فِيمَا سَأَلَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ

يَأْحَسَانِ﴾^٤.

سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَبْغَضُ الْحَلَائِلِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ»^٥. وأيضاً، من الناحية العملية، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها، ولكن راجعها ثانية.^٦ والراجح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يطلقها بل أراد تطليقها ثم انصرف عنه بشفاعه إياها عمر رضي الله عنه^٧ كما أراد بتطليق أم المؤمنين سودة رضي الله عنه.^٧

الإجماع: كما أن الطلاق مشروع في القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم؛ لذلك اتفق الفقهاء على شرعية الطلاق وانفصال الزوج عن الزوجة.^٨

العقل: لا شك من منظور العقل أن علاقة الزوجين تفسد إلى حد -أحياناً-، ويكره بعضهما الآخر حتى أنه لا يوجد إمكانية للمصالحة بينهما، والطريقة الوحيدة التي تخلص الطرفين من القيد هي الطلاق والانفصال، وهذا التفريق من أجل وقف الفلج، والارتباك.

٣. آثار الطلاق ونتائجه السلبية

دعت الشريعة الإسلامية الزوجين إلى استخدام الأساليب المنشودة، والودية من أجل حل النزاع بينهما، وأفضل الطرق وأنسبها من منظور الشريعة الإسلامية هو الوعظ، والهجر في المضاجع، والعقاب البدني البسيط، فإن لم تجد هذه الأساليب نفعاً، ولم يتفق الطرفان وخيف الشقاق بينهما يُبْعَثُ حَكْمٌ من أهل الزوج وحكْمٌ من أهل الزوجة إن أرادا إصلاحاً يوفق الله بينهما.

^٣ وزارت عدليه، قانون مدني، جريده رسمي، كابل، مطبعه دولتي، شماره فوق العاده، ١٥ جدي ١٣٥٥ هـ.ش، ماده ١٣٥.

^٤ البقره ٢٢٩/٢-٢٣٠.

^٥ أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ.ق). "الطلاق"، ١٥ (١٥٠٠٤).

^٦ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین (بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١١ هـ.ق)، ٦٧٥٣/١٦/٤.

^٧ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، المحقق: محمد فواد عبد الباقي (بيروت: دارالمعرفة، ٨٤٢ هـ.ق)، ٢٨٤/٩-٢٨٥-٢٨٧؛ مسلم، صحيح مسلم، "طلاق"، ٣٠، ٥ (١٤٧٩).

^٨ زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق (مصر: دار الكتاب الإسلامي، بي.تا)، ٢٢٠/٣.

إذا اتبعنا هذه الإرشادات الدينية التي تهدف إلى حل نزاعات الأزواج، فسنرى بالتأكيد أحداثاً قليلة من الطلاق في المجتمع الإسلامي، ولكن في حين تجاهل هذه الإرشادات، يؤدي هذا الإهمال إلى الانفصال والطلاق، وعواقب وخيمة وأضرار جسيمة، وأضرار فادحة متعذرة الإصلاح بين الطرفين، اذن سنناقش نتائج الطلاق وآثاره السلبية على الطرفين، والأطفال وغيرهم من أفراد الأسرة.

١.٣. آثار الطلاق السلبية على الزوجين

إنَّ الخلافات التي مآلها الطلاق، سيكون له آثار وعواقب سلبية لا يمكن إصلاحها فالزوجة يكون مصيرها مجهولاً لفترة من الوقت، وإن لم تحصل على فرصة للزواج مرة أخرى، فهناك احتمال أن تتورط في الانحرافات الأخلاقية. ومن ناحية أخرى، يضطر الزوج بعد انفصاله وبسبب الوحدة الشديدة، إلى اللجوء إلى الأماكن المحرمة، فيتورط في القمار، والفساد الاجتماعي وسهر الليالي خارج البيت.^٩

٢.٣. آثار الطلاق السلبية على الأولاد

على الرغم أن أضراراً مادية ومعنوية تلحق بالزوجين ناتجة عن الطلاق، إلا أن الضرر الذي يلحق بأطفالهما يكون أكثر خطورة وضرراً من الذي يلحق بهما؛ لأنهم يفقدون أفضل وأهم وسائل دعمهم في الحياة. حيث يفقد الطفل والده الذي كان يعتبر أقوى رجل في العالم، أو يُحرم من حنان أمه وعطفها وحبها التي يعتقد أنها أسمى وأبقى من جميع الملائكة السماوية. فمن المؤسف إذن، أن تداس هذه المشاعر النقية الطيبة للطفل لأجل عناد الوالدين وجهلهم. بالإضافة إلى الابتعاد عن مركز الأسرة الدافئ المفعم بالحب، وزواج أحد الوالدين، وما يترتب عليه من ظلم زوج الأم أو زوجة الأب وتعذيبهما للطفل يؤدي إلى التربية الخاطئة وانحراف الطفل المسار القويم.

على الرغم من وجود دور للأيتام في بعض البلدان لتربية الأطفال. فمن الواضح أن هذه الدور لا يمكن مقارنتها بأي حال من الأحوال بمركز الأسرة الدافئ الذي تعيشه الأسرة، وليست مفيدة - كما ينبغي - للطفل الذي لا مأوى له.

يتسبب البعد عن مركز الأسرة الدافئ ونقص التربية والتعليم السليمين في تقديم الطفل للمجتمع مع العديدة من الأحقاد والحرمان الاجتماعي. لذلك، ينبغي لكل من الأبوين العالمين النيرين عند اتخاذ قرار الطلاق أو الانفصال يجب أن يفكرا في الحياة المستقبلية لأنفسهما ولأطفالهما، ومن أجل سعادة أطفالهما في كثير من الأحيان أن يصبرا، ويثابرا، ويتسامحا.^{١٠}

^٩ محسن عطوي، المرأة في التصور الإسلامي (القاهرة: مكتبة الدار الإسلامية، بي تا)، ٣٢١.

^{١٠} محسن عطوي، المرأة في التصور الإسلامي، ٣٢٢.

۴. أسباب الطلاق في الماضي

۴.۱. الاختلاف الثقافي والطبقي

إنَّ معظم الحالات، تعرض ثقافة الرجل أو المرأة أساس الأسرة للخطر بسبب عدم التناسب أو التضاد. على سبيل المثال: فإن التناقضات الثقافية والطبقية بين الزوج والزوجة (مثل الثقافة الحضريّة مقابل الثقافة الريفيّة أو ثقافة مدينتين مختلفتين) تؤدي أحياناً إلى تهديد أساس الأسرة. وأحياناً تبدي الفتاة أو الولد عن ثقافته ومعتقداته وطبقته بشكل مختلف عن أسرته والمدينة التي نشأ فيها، ولكن بعد الزواج بفترة ينتزع هذا الحجاب ويعود الشخص إلى أصله؛ لذلك، فإن الثقافة الأسرية والطبقة الأسرية لها تأثير مباشر على شخصية الفرد، وعند الزواج، يجب على الطرفين بحث مستوى الثقافة الأسرية لبعضهم البعض بالعناية والتعرف عليها.

يبدو أحياناً أن الزوجين يعيشان معاً تحت سقف واحد، ولكن أرواحهما متباعدة. لأن الاختلافات الثقافية والفكرية بينهما تؤثر على جميع مراحل حياتهما وتخلق أجواء نفسية وعاطفية غير مواتية لهما وتجعل الطرفين يكرهان بعضهما البعض.

۴.۲. تدخل الآخرين

تظهر الدراسات التي تمت حول أسباب الطلاق هذه الحقيقة بأن تدخل الآخرين في حياة الزوجين مثل: الأقارب والمعارف وعائلة الزوج أو عائلة الزوجة، يسبب خلافات بين الزوج والزوجة ويؤدي في النهاية إلى الطلاق والانفصال.

والزوج أو الزوجة، خاصةً في فترة بدايات الحياة الزوجية المشتركة، يتم تضليلهم أو استفزازهم من قبل الآخرين، وفي بعض الأحيان يخلق من حولهم اختلافات في معاشرة الزوجين. هناك العديد من العوامل التي تشارك في قوة وحل مؤسسة الأسرة، ولكل عامل تأثيرات مختلفة فورية أو متأخرة على حياة الطرفين.

على سبيل المثال، آراء وتوقعات أهل الرجل من عروسهم، أو إحساس بالتنافس والغيرة تجاه العروس، ويرونها كشخص سلب ابنهم منهم، ثم بتوجيه ابنهم، واستفزازه يمهّدون الطريق إلى الخلافات بينه وبين زوجته، ويهددون صحة الأسرة على المدى الطويل، فتبرز نتيجة تلك الخلافات وآثار أفعالهم في الطلاق والانفصال بينهما.

۴.۳. القضايا الاقتصادية والمالية

لا شك أن الحياة الزوجية تقوم على عمود الاشتراك، فعندما تبدأ الحياة يكون الرجل والمرأة مشتركين في كل شيء، فاستخدام مصطلحات مثل: "ملكي" و "ملكك" وما شابه ذلك يهز عمود الاشتراك ويحوّله إلى التفريق والانفصال؛ لذلك من الأفضل أن يدحض الزوجان الشابان الواعيان هذه التعبيرات ويحوّلها إلى "مالنا" و"قضيتنا" و"مشكلتنا".

إن الزوجات القائمة على الدوافع المادية وثروة الزوج أو الزوجة سوف تنهار في نهاية المطاف، وتؤدي إلى تحطيم أسس الأسرة. كما يقول المثل القديم: "ليأكل الإنسان خبزة ناسه، ولكن قلبه سعيد". وهذا يعني: أنه إذا تم تلبية الاحتياجات المادية للبشر بمستوى معتدل، فهذا يكفي للحياة، ولكن الاحتياجات النفسية يجب مراعاتها على مستوى عالٍ.

كل شخص لديه احتياجات مادية يجب تلبيتها بشكل متوازن، ولكن لا ينبغي أن تطغى القضايا المادية على كل شيء، فالحياة الزوجية بها العديد من التقلبات، ويجب على الزوجين توفير النفقات، والتخطيط السليم لها، وتنظيمها وإدارتها في الحياة المشتركة.^{١١}

٥. أسباب الطلاق في العصر الحاضر

بالإضافة إلى العوامل المذكورة أعلاه، لقد أضيفت عوامل أخرى في العصر الحالي، على الشكل الآتي:

٥.١. اتباع الشهوة وتعدد الزواج

التنوع والشهوة والزواج من جديد للرجل أو المرأة يؤدي إلى تفكك الحياة المشتركة، وبناءً على مشاعرهما يتواصلان بامرأة أو رجل آخر، ويضعفان علاقتهما بأزواجهما. في هذه الحالة تدفع عوامل مثل الثروة والوضع الاجتماعي والمكانة وجمال الطرف الآخر إلى علاقات خارج إطار الأسرة أو إقامة علاقات سرية، وهذه العلاقات تتسبب في تدهور العلاقة بين الزوج والزوجة، وتضعف أساس الأسرة، ويقع مصير الأطفال في خطر.

٥.٢. سوء الفهم وسوء العلاقات

سوء الفهم هو عامل آخر يجعل أساس الأسرة ضعيفاً، لذلك يجب على كل من الزوجين أن يمنع حدوث سوء الفهم وسوء العلاقة وأن يحلها في أقرب وقت ممكن. بدلاً من الحكم المسبق وإدانة بعضهما البعض، يجب على كل طرف أن يحل المشكلة التي يشكك فيها من خلال التحدث وطرح المسألة مع بعضهم البعض. وفي بعض الأحيان يؤدي سوء فهم بسيط إذا ترك دون حل، مثل كرة ثلجية صغيرة تتحول تدريجية إلى قنبلة كبيرة فتدمر أسس الحياة الزوجية.

٥.٣. الانتقام والتعلل

يعد الانتقام واللوم من أهم أسباب الإضرار بالأسرة والعلاقات الزوجية، فالمخططات المتكررة للمضايقات والضعف والقصور تهدد العلاقة الزوجية وتدمرها؛ لذلك يجب أن يحاول الزوجان مسامحة بعضهما البعض في حالة الخلاف والخطأ؛ وأن يرى كل نقاط القوة لدى الآخر، حتى يتمكنوا من حياة سليمة وصائبة وذات مغزى وهادئة.

٥.٤. هيمنة الزوج أو الزوجة

في بعض الأحيان يشعر الزوج أو الزوجة بالسيطرة والهيمنة في حياتهما معاً ويفرضان أفكارهما على الأسرة، ويحولان جو الأسرة إلى جو سلطوي وغير مرغوب فيه. وفي مثل هذا الجو يأمر الزوج أو الزوجة الآخرين باستمرار، فيأمر وينهى أفراد الأسرة أو لا يسمح للآخرين بالتعليق وإبداء الرأي.

هذا الوضع يعرض صحة الأسرة للخطر، ويشعر أفراد الأسرة بالنقص. ونتيجة ذلك سيكون التعدي، والعصيان والعناد في سلوك أفراد الأسرة. وليس للمشاركة والاستشارة معنى في مثل هذه

^{١١} محسن عطوي، المرأة في التصور الإسلامي، ٤١٠.

الأسرة، ويكون الزوج أو الزوجة هو صاحب القرار الوحيد والقادر. إذن فإن "النظام الأبوي" أو "النسوي" يهز أسس الأسرة ويسبب خلافات أسرية حادة.^{۱۲}

۵.۵. الاختيار غير السليم

القيام بالزواج بدون بصيرة أو وعي أو إهمال وتسامح من أحد طرفي الزواج على المبادئ والأسس التي تجعل استمرار الزواج وقوته، هو أمر يواجهه كثير من الناس، لكن معظم هؤلاء الناس ينسبون تجاهلهم وتساهلهم أحياناً إلى القدر والمصير.

وستكون العواقب السلبية الناتجة عن اختيارنا الخاطئ وغير السليم واضحة، وأن لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تُعزى أخطاؤنا قصورنا إلى القضاء والقدر، ولكن يجب أن نعرف ونقبل أن السبب الجذري لما حدث هو اختيارنا الخاطئ وغير السليم.

يجب على كل مسلم عند اختيار شريكه أن يبحث العوامل والمبادئ التي يحددها الدين من مختلف المجالات (الاجتماعية والدينية والسنية والتعليمية) وأن يأخذها بعين الاعتبار.

حيث خاطب النبي صلى الله عليه وسلم من ترك ناقته وقال أدعها وأتوكل على الله قائلاً وآمراً: **إِعْنِ أَنْسَ بْنَ مَالِكٍ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ عَلَيَّ نَاقَةً لَهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَدْعُهَا وَأَتَوَكَّلُ؟، فَقَالَ: "اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ".**^{۱۳}

۶. أسباب الاختيار غير السليم

إنَّ من الطبيعي أن يتخذ الإنسان خيارات سليمة، ولكن أحياناً عندما يتخذ قرارات خاطئة وغير سليمة، يكون له عوامل وأسبابه الخاصة، فلن يتخذ أبداً خيارات خاطئة بدون أسباب وعوامل خاطئة وفقاً للطبيعة البشرية؛ فهناك عوامل تؤدي إلى اختيارات غير سليمة وغير صحيحة، وعامة هناك عاملان رئيسيان للاختيار غير السليم:

۱. ۶. العوامل الداخلية

العوامل الداخلية هي العوامل التي تتعلق بشخصية الرجل أو المرأة، ويمكن تلخيص هذه العوامل المتعلقة بشخصية الطرفين في نقطتين:

۱. عدم وجود رؤية واضحة عن الحياة بشكل عام.

۲. عدم وجود رؤية واضحة عن الحياة المشتركة للزواج بشكل خاص.

كثير من الأشخاص الذين هم على وشك الزواج ليس لديهم فكرة ورؤية واضحة عن التعايش والحياة المشتركة من منظور إسلامي، أو إذا كانت فهي فكرة ناقصة ليست متكاملة.

نظراً لأن الحياة الصحيحة تتطلب علماً متعلقاً بها، نادراً ما رأيت أشخاصاً لديهم رؤية صحيحة بشأن الزواج، والبعض لديهم نظرة مثيرة وشهوانية فقط، والبعض الآخر يتزوجون لأجل المال، وما إلى ذلك.

^{۱۲} محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الرائدة والوفاة (القاهرة: دار الشروق ۱۹۹۳ م)، ۱۷۰.

^{۱۳} أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان (الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۲۳ هـ.ق)، "التوكل"، ۱۳ (۱۱۶۱).

وتحقيق المتعة الجنسية والعيش لبضعة أيام برفاهية يعتبر الهدف والمقصد النهائي للزواج. بناء على هذا، إن هناك علاقة وثيقة بين شخصية الإنسان وأهدافه فى الحياة وبين اختياره شريك حياته.

إذا كانت شخصية الإنسان عظيمة وكان هدفه فى الحياة ليس تحقيق المتعة الجنسية فقط، ولكنه يحدد الأهداف التي يعتبرها دين الإسلام معياراً، فمن المؤكد أن ما يختاره سيكون إيجابياً فى المستقبل، ولكن إذا حدث عكس ذلك بالتأكيد ستكون لها نتيجة سلبية.^{١٤}

٢.٦. العوامل الخارجية

العوامل المتعلقة بالتأثيرات الخارجية هي: أن الشخص على الرغم من أن لديه نظرة شخصية مدروسة جيداً عن الزواج، إلا أنه يجد نفسه أحياناً فى موقف لا يستطيع فيه اتخاذ خيار سليم. فى الوقت الراهن أدى انتشار الأفكار المعادية للإسلام فى بعض البلدان الإسلامية إلى تراجع مشكلة الزواج الشرعي، وتأثر الشباب المسلم بالأفكار الغربية والمعادية للإسلام للمستعمرين الأجانب، مما أدى إلى تغيير وجهات نظرهم الدينية وأفكارهم حول الزواج، وتعود هذه كلها إلى عوامل سنذكرها أدناه:

١.٢.٦. فقر الشباب وفاقتهم

يفتقر معظم الشباب إلى الثروة والدخل والموارد المالية الأخرى، ويضطرون إلى الانتظار كل دقيقة بحثاً عن مخرج من زواجهم.

٢.٢.٦. الأوضاع الاقتصادية للبلد

معدل توفير فرص العمل مع انتشار البطالة فى البلاد، يمتنع الشباب عن الزواج بسبب عدم قدرتهم المالية فى حين أداء شغلهم.

٣.٢.٦. انتشار الفساد والفوضى

عندما يلجأ الشباب إلى الجماعات الفاسدة لإشباع احتياجاتهم الجنسية بشكل غير شرعي، فإنهم لا يرون أي مصلحة فى الزواج، وذلك بسبب سوء فهمهم للأهداف النبيلة للزواج.

١.٢.٦. عدم التكافؤ فى الزواج

يعد التكافؤ من الشروط الضرورية للزواج، وإذا لم يتم الوفاء بها، فسيتم انحلال عقد الزواج وسيؤدي إلى الطلاق بين الزوجين؛ لأنه بعدما تم عقد الزواج بكافة شروطه، سوف تترتب عليه مجموعة شروط أخرى، والتي سماها الفقهاء شروط اللزوم. ومعنى لزوم الزواج هو: لا يحق لأي من الزوجين أو غيرهما من الأشخاص الذين يتضررون بعقد الزواج فسخه بعد انعقاده. وشروط اللزوم هي: الشروط التي إذا توافرت فلا يجوز لأحد فسخها، وإذا لم يتحقق أي من هذه الشروط أو أحدها فلا داعي للعقد وجاز فسخه.

يجب أن يكون عقد الزواج لازماً؛ لأن تشريعه يكون لمقاصد، ولن تكون موجودة إلا حين لزومه. وعلى هذا الأساس فإن خيار الشرط أو خيار الرؤية يجوز فى البيع ولا يجوز فى عقد

^{١٤} عبد السلام سامع، نظام الأسرة بين حضارتين (القاهرة: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م)، ص ١٧٢.

النكاح، ويثبت هذا اللزوم بموافقة كاملة من طرفي العقد؛ لكي يكون عقد الزواج لازماً، وألا يكون هناك أسباب للفسخ.

وفقاً للمذهب الحنفي، تتم مناقشة التكافؤ بين الزوجين في أمور مثل: النسب والإسلام والمهنة والحرية والوضع الاقتصادي، ترى الشريعة الإسلامية التكافؤ في الزواج معتبراً، والأفضل أن يكون الزوج كُفءً للزوجة في الصفات السابقة؛ لأن عدم الكفاءة سيكون السبب الرئيسي للنزاعات العائلية طوال الحياة.

إن الزواج من غير كفاء يتعارض مع مصلحة الزواج، ليس من المناسب جعل المرأة النيلة زوجة لشخص منخفض الرتبة، والذي لا تعتنى الزوجة بالزوج عادة، فتندثر جميع أعراض الزواج. ولذلك فإن مسألة الكفاءة تعتبر من جانب الزوج لا الزوجة، مما يعني أن الزوج يجب أن يتساوى مع الزوجة في النسب والشرف؛ لأن المرأة الشريفة ذات النسب العالية تخجل عادة أن تكون امرأة لرجل من نسب سافل.^{١٥}

٧. الغش في الزواج

يتحقق الغش كعامل في زيادة الطلاق والانفصال بين الزوجين بثلاثة أنواع:

٧.١. الغش الفعلي

الغش الفعلي هو: أن يقوم أحد الزوجين بعمل شيء في جسده لأجل التجميل، بحيث أن يظهر وجهه جميلاً ووسيماً، وهو ما يقوم به عدد كبير من الفتيات اليوم مثل: تنف الحواجب، زراعة الشعر، إجراء عمليات التجميل الفاخرة.

أو على سبيل المثال: الشخص غير الحاصل على تعليم عالٍ بتقديم شهادة مزورة يعرف نفسه كطبيب أو مهندس. في هذا المثال كما يمكن رؤيته طرح الخداع والغش للبحث بشكلهما الفعلي.

٧.٢. الغش القولي (الاحتمالية)

في بعض الأحيان قد تستخدم هذه الحيل بشكل قولي. على سبيل المثال: إذا ادعى شخص بكلامه قبل الزواج أن أخلاقه حميدة وثرى وحاصل على تعليم عالٍ؛ ولكن يتضح لاحقاً أن الشخص لا يمتلك السمات المذكورة أعلاه، فإذا حدثت مثل هذه المواقف فيظهر الخداع أو الغش عادة في شكل الأقوال.

٧.٣. الاحتمال على أساس إخفاء الحقيقة

هذا النوع من الغش يعتبر من أخطر أنواع الغش، وهو أن أحد الطرفين يخفي عيوبه لأجل الزواج، على سبيل المثال: فتاة ثبت عقمها بناءً على الفحوصات الطبية وهي تخفي هذا العيب، أو شخص مدمن بالمخدرات يخفي عيبه وفي النهاية يتم عقد الزواج.

وجدير بالذكر أن الغش أو الخداع لا يحدث في بعض الأحيان من قبل طرفي الزواج، بل من قبل الشخص الثالث نحو والدي الطرفين أو أقاربهما أو عشيرتهما. على سبيل المثال، حين خطبة

^{١٥} موفق الدين عبد الله ابن قدامة، المعنى (القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨ م)، ٢٩٢/٧.

الزواج يحاول كل من أقارب الطرفين أن يظهر أوصاف الطرفين خلافا للحقيقة، وينتج هذا المدح والوصف ازدياد رغبة بعضهما في الآخر والقيام بالزواج في أقرب وقت ممكن.

٤.٧. التعامل غير السليم والمعاملة غير المشروعة بالمرأة

المرأة هبة من الله تعالى، وقد أودعهن الله إلى أزواجهن، ويجب على الأزواج أن يتعاملوا معهن معاملة لفظية و عملية حسنة؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۖ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَمَعْسَىٰ أَنْ تَكْرَهُنَّ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^{١٦}.

حسن الخلق والسلوك هو أن يتصرف الرجل بأفضل الأقوال وأنسب الأعمال في تعامله مع زوجته، ولا يضايقها بأي حال من الأحوال لا بكلامه ولا بسلوكه، ولا يستهين بكرامتها وشخصيتها ومقامها. ولا يتعامل معها بالغضب والعنف، وأن يُراضها قدر الإمكان في تكاليف المعاش، ويتجنب البخل والتقتير، ولا يمدح النساء الأخريات أمامها.

يُظهر البحث الذي قمت به أن غالبية حالات الطلاق والانفصال بين الزوجين في مركز تخار ترجع إلى قلة اهتمام الزوج، وغيابه، وسلوكه القبيح وغير السليم تجاه زوجته.

٥.٧. الخيانة الأخلاقية للزوجين

الخيانة الزوجية هي انتهاك وتعدي الزوجين أو أحدهما نطاق الزوجية. سواء أن يكون بالزنا أو باللواط أو بالسحاق أو أسفل منها، من المحبة أو العشق أو الاختلاء المحرم.

لقد حرمت الشريعة الإسلامية المنكرات وأي وسيلة تؤدي إلى الفحشاء بأسرها قطعاً، كما قال الله تعالى:

﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾^{١٧}.

وقال تعالى أيضاً: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ ۚ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^{١٨}.

لقد حذر القرآن الكريم بكل وضوح من مجرد الاقتراب بالزنا، هذا يدل على مبالغة في منع المنكرات، حتى يعلم أنه لا ينبغي للمسلم أن يقترب بالزنا دك عن القيام به؛ لأن الله تعالى إذا حرم شيئاً يحرمه على حكمة، ومن حكمة تحريم الزنا ومقدماته لدى المسلمين الحفاظ على نظام الأسرة، وخاصة نظام الزواج ومنع الطلاق والانفصال بين الزوجين.

النتائج

بعد البحث والدراسة عن عوامل زيادة الطلاق في مركز تخار- أفغانستان، توصلت إلى النتائج التالية: الطلاق من الظواهر التي شرعتها الشريعة الإسلامية كحل أخير لإنهاء الخلاف بين الزوجين، الطلاق ظاهرة تترك آثاراً سلبية كبيرة في حال تحققها على نظام الأسرة والزوجة والزوج وخاصة على الأبناء، في مركز تخار- أفغانستان، مع مرور كل يوم، يرتفع الرسم البياني لظاهرة الطلاق

^{١٦} النساء ١٩/٤.

^{١٧} الانعام ١٥١/٦.

^{١٨} الاسراء ٣٢/١٧.

ویزداد، وجدت خلال بحثي ودراستي أن زيادة الطلاق من حيث الفقه الإسلامي له عدة عوامل وأسباب، أهمها ما يلي:

۱. أسباب الطلاق قديماً:

• الاختلافات الثقافية والطبقية؛

• تدخل الآخرين؛

• القضايا الاقتصادية والمالية.

۱. أسباب الطلاق في العصر الحاضر:

• اتباع الهوى وتعدد الزواج وسوء الفهم بين الزوجين؛

• الانتقام وهيمنة الزوج؛

• عدم التكافؤ بين الزوجين والغش في الزواج؛

• اختيارات غير سليمة حين الزواج.

في كتابة هذا المقال وُزِعَ استبيان يحتوي على أسئلة بنعم ولا وأسئلة وصفية على أساتذة الجامعة والجهات المعنية بالموضوع، وعد المشاركون الأمور الآتية من أسباب تزايد نسبة الطلاق في مركز تخار - أفغانستان.

زواج القاصرات، الفقر، التدخلات الأسرية، العنف المنزلي، العلاقات المحرمة للرجل أو المرأة بعد الزواج، الزواج القسري، المشاكل الاقتصادية، السكر والإدمان، الجهل بنتائج الطلاق، اتباع الهوى وتعدد الزواج، الاختلافات الثقافية والطبقية، سوء الفهم وسوء العلاقات، الغياب الطويل، الأمراض النفسية وعدم تكافؤ الزوجين وأخيراً عدم معرفة الحقوق الشرعية للزوجين.

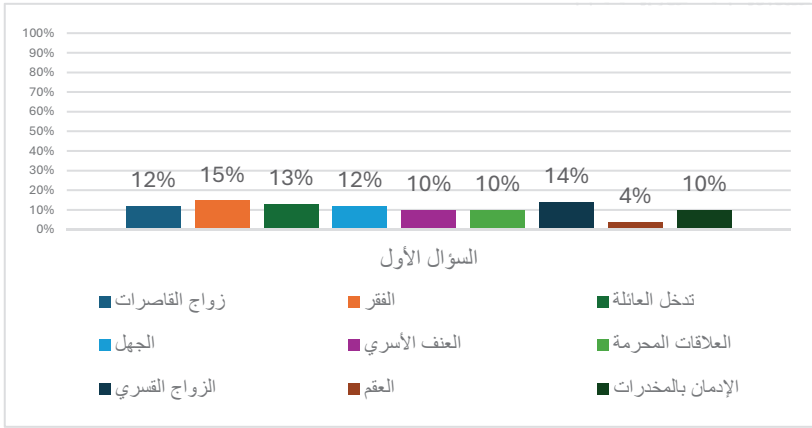
نتائج الاستبيان: من أجل الحصول على معلومات حول العوامل التي تؤدي إلى زيادة الطلاق في مركز تخار - أفغانستان، بالإضافة إلى أربعة أسئلة رئيسية لقد وُزِعَ استبيان على ۱۰۰ شخص من مختلف الدوائر (المحكمة، ودائرة العدل، والنيابة العامة، وأساتذة وطلاب وطالبات الجامعات)، وتعرض نتائجه كالتالي:

السؤال الأول: هل تعرف عوامل زيادة الطلاق؟ وما هي؟

- ۱- الفقر ۱۵
- ۲- الزواج بالإكراه (الزواج القسري) ۱۴
- ۳- التدخل الأسري ۱۳
- ۴- زواج القاصرات ۱۲
- ۵- قلة الوعي ۱۲
- ۶- العنف العائلي ۱۰

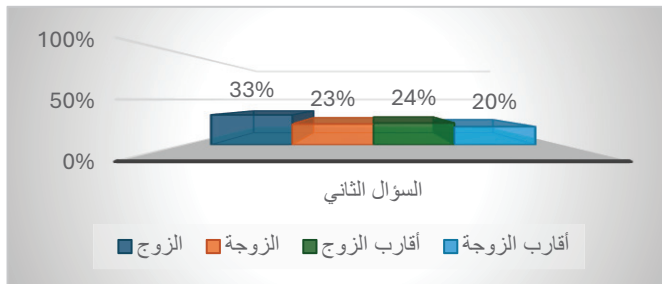
- ٧- العلاقات المحرمة للرجل أو المرأة بعد الزواج ١٠
 ٨- الإدمان بالمخدرات ١٠
 ٩- عقم الزوج ٤

في السؤال أعلاه، وزع استبيان على ١٠٠ شخص، ونتيجة ذلك عد المشاركون أن ١٢٪ زواج القاصرات، ١٥٪ الفقر، ١٣٪ التدخل العائلي، ١٠٪ الجهل، ١٠٪ العنف الأسري، ١٠٪ العلاقات المحرمة، ١٤٪ الزواج القسري، ٤٪ العقم، وأخيراً ١٠٪ الإدمان بالمخدرات كعوامل في زيادة نسبة الطلاق في مركز تخار - أفغانستان. وقد رسم رسمه البياني في التالي:



السؤال الثاني: برأيك من هو الأكثر مشاركة في زيادة الطلاق؟

أقرب الزوجة	أقرب الزوج	الزوجة	الزوج
٢٠	٢٤	٢٣	٣٣



السؤال الثالث: برأيك ما هي فعالية الأمور الآتية في نسبة زيادة الطلاق في مركز تخار؟

النسبة المئوية	٪٢٠	٪٤٠	٪٦٠	٪٨٠	٪١٠٠
١: المشاكل الاقتصادية	٢٥	٢٤	١٦	٢٠	١٥
٢: السكر والإدمان	١٧	٢٠	١٨	٢٥	٢٠
٣: الجهل بآثار الطلاق	١٩	٢٤	٢٥	٢٠	١٢
٤: وجود الصديقة أو الصديق	١٨	٢٢	١٧	٢٤	١٩
٥: اتباع الهوى وتعدد الزوجات	١٧	٢٣	٢٢	٢١	١٧
٦: الاختلافات الثقافية والطبقية	٢٨	٢٠	٢٣	١٥	١٤
٧: سوء الفهم وسوء العلاقة	٢٠	٢٢	٢٠	١٨	٢٠

الرقم	العنوان	نسبت الفعالية	٪٢٠	٪٤٠	٪٦٠	٪٨٠	٪١٠٠
١	المشاكل المالية	عدد المستجيبين	٢٥ شخصا	٢٤ شخصا	١٦ شخصا	٢٠ شخصا	١٥ شخصا
٢	السكر والإدمان	عدد المستجيبين	١٧ شخصا	٢٤ شخصا	١٦ شخصا	٢٥ شخصا	٢٠ شخصا
٣	عدم الوعي بعواقب الطلاق	عدد المستجيبين	١٩ شخصا	٢٠ شخصا	١٨ شخصا	٢٠ شخصا	١٢ شخصا
٤	وجود الصديق أو الصديقة	عدد المستجيبين	١٨ شخصا	٢٤ شخصا	٢٥ شخصا	٢٤ شخصا	١٩ شخصا
٥	اتباع الهوى و....	عدد المستجيبين	١٧ شخصا	٢٢ شخصا	١٧ شخصا	٢١ شخصا	١٧ شخصا
٦	الاختلافات الثقافية	عدد المستجيبين	٢٨ شخصا	٢٣ شخصا	٢٢ شخصا	١٥ شخصا	١٤ شخصا
٧	سوء الفهم	عدد المستجيبين	٢٠ شخصا	٢٠ شخصا	٢٣ شخصا	١٨ شخصا	٢٠ شخصا
٨		عدد المستجيبين		٢٢ شخصا	٢٠ شخصا		

السؤال الرابع: هل للأمور الآتية دور في زيادة نسبة الطلاق؟ أجب بنعم فقط.

وفقا للبحث الذي تم في الدوائر ذات الصلة أجيب مائة شخص من الناس أجوبة إيجابية كالتالي:

٪٩

١- الأمية بين الزوجين

٪١٠

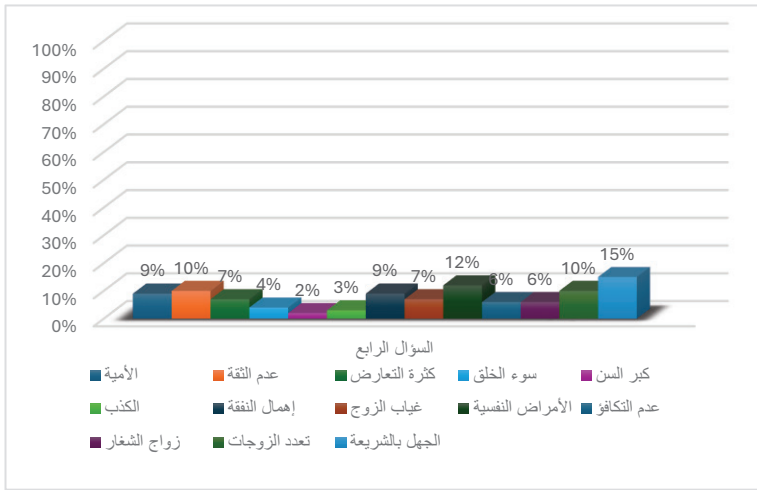
٢- عدم الثقة في بعضهما البعض

٪٧

٣- كثرة حديث المرأة في قضايا الحياة

- ٤- أخلاق الزوج والزوجة القبيحة ٤٪
 ٥- كبير السن ٢٪
 ٦- كذب الزوجين بعضهما على البعض ٣٪
 ٧- إهمال الزوج في دفع النفقة ٩٪
 ٨- غياب الزوج عن الزوجة ٧٪
 ٩- الأمراض النفسية ١٢٪
 ١٠- عدم التكافؤ ٦٪
 ١١- زواج الشغار ٦٪
 ١٢- تعدد الزوجات ١٠٪
 ١٣: الجهل بحقوق الشريعة الإسلامية ١٥٪

لقد رَسَمَ رَسْمُ معلومات السابق البياني على النحو التالي :



المصادر

القرآن الكريم

١. البيهقي، أحمد بن الحسين. *شعب الإيمان*. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ.ش.
٢. البيهقي، أحمد بن الحسين. *السنن الكبرى*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.ش.
٣. ابن نجيم، زين الدين. *البحر الرائق*. مصر: دار الكتاب الإسلامي، بي.تا.
٤. سامع، عبد السلام. *نظام الأسرة بين حضارتين*. القاهرة: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦ م.
٥. ابن الهمام، كمال الدين. *فتح القدير شرح الهداية*. القاهرة: دارالفكر، بي.تا.
٦. عطوي، محسن. *المرأة في التصور الإسلامي*. القاهرة: مكتبة الدار الإسلامية، بي.تا.
٧. الغزالي، محمد. *قضايا المرأة بين التقاليد الرائدة والوافدة*. القاهرة: دارالشروق ١٩٩٣ م.
٨. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله. *المغني*. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨ م.
٩. النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم. *المستدرک علی الصحیحین*. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١١هـ.ق.
١٠. وزارت عدليه. *قانون مدني*. جريده رسمى. كابل، مطبعه دولتى. شماره فوق العاده. ١٥ جدى ١٣٥٥ هـ.ش.
١١. العسقلاني، احمد بن علي بن حجر. *فتح البارى فى شرح صحيح البخارى*. جلد ٩. المحقق. محمد فواد عبدالباقى. بيروت: دارالمعرفة، ٨٤٢هـ.ق. (٢٨٧-٢٨٥-٢٨٤/٩).



جراحی‌های زیبایی و ترمیمی صورت از منظر اسلام الجراحة التجميلية والترمیمية للوجه في منظور الإسلام

Cosmetic and Reconstructive Facial Surgeries from the Perspective of Islam İslam'a Göre Yüz Estetiği ve Onarım Ameliyatının Hükümü

عبدالسبحان صدیقی^۱ محمد اکرم حکیم^۲

چکیده

جراحی‌های زیبایی و ترمیمی یکی از پدیده‌های نوین در عصر حاضر است که به واسطه پیشرفت‌های چشمگیر علوم طبی و تکنالوژی، به طور گسترده در جوامع رواج یافته است. این جراحی‌ها معمولاً به منظور تغییرات ظاهری بدن برای اصلاح اختلالات ناشی از بیماری‌ها، نواقص مادرزادی و یا به منظور دستیابی به زیبایی مطلوب انجام می‌شوند. در جوامع امروزی جراحی‌های زیبایی بخشی از فرهنگ نسل جوان را تشکیل می‌دهد و حتی بزرگسالان نیز به این جراحی‌ها روی آورده‌اند، بدون آنکه نیازی به مداخلات طبی یا درمانی وجود داشته باشد. این موضوع موجب شده است که بررسی حکم شرعی جراحی‌های زیبایی و ترمیمی صورت از منظر اسلام به یکی از موضوعات مهم تبدیل شود. این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع معتبر اسلامی، حقوق معاصر و مجامع فتوا با گردآوری کتابخانه‌ای انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در کتب فقهای قدیم حکم خاصی در مورد جراحی‌های زیبایی دیده نمی‌شود؛ اما با گسترش این جراحی‌ها در عصر کنونی، بسیاری از علمای اسلام به بررسی فقهی این مسأله پرداخته و بنابر عدم جواز تغییر در خلقت الهی، به حرمت آن استناد کرده‌اند. در مقابل، جراحی‌های ترمیمی که به هدف درمان نواقص ناشی از حوادث، بیماری‌ها و یا نواقص مادرزادی منع نبوده و مشکل شرعی ندارد. به همین دلیل، با در نظر گرفتن شروط خاصی مانند وجود نیاز واقعی به عمل جراحی، احتمال شفا یافتن، کم‌ضرر بودن جراحی نسبت به عدم آن و عدم وجود عوارض جانبی در هنگام یا پس از جراحی، علمای اسلام این جراحی را مجاز دانسته است.

کلمات کلیدی: جراحی زیبایی و ترمیمی، جراحی پلاستیک، طبابت، تغییر در خلقت.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.100>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

19.08.2024

تاریخ پذیرش / Accepted Date

25.09.2024

تاریخ نشر / Publication Date

07.01.2025

۱ پوهنمل، عضوکادر علمی دیپارتمنت علوم و فرهنگ اسلامی پوهنچی تعلیم و تربیه مؤسسه تحصیلات عالی سمنگان
۲ پوهندوی، دوکتور، عضو کادر علمی دیپارتمنت ثقافت اسلامی پوهنچی شرعیات پوهنتون جوزجان

ORCID

<https://orcid.org/0009-0000-1906-0167/0000-0002-3190-4649>

4649

E-Mail

Subhansaddiqi1@gmail.com

m.akramhakim88@gmail.com

این مقاله توسط نرم افزار تورنتین Turnitin بررسی شده Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردد.

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

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Atiq :

عبدالسبحان صدیقی - محمد اکرم حکیم، "جراحی‌های زیبایی و ترمیمی صورت از نظر اسلام"، مجله دیوان ۱/۶ (جدی ۱۴۰۳)، ۲۰۵-۲۳۴.

الملخص

الجراحة التجميلية والترميمية للوجه تُعدّ واحدة من أبرز الظواهر الجديدة في عصرنا، حيث أصبحت شائعة نتيجة لتطور العلمي والتكنولوجي في الطب. تُجرى هذه العمليات عادةً لتغيير جمال المظهر الخارجي للجسم، وعلاج المشكلات النفسية الناتجة عن أمراض نفسية، أو لإصلاح العيوب الخلقية، أو لتحقيق الجمال المرغوب. في العصر الحديث، أصبحت العمليات التجميلية ثقافةً بين الأجيال الشابة على الرغم من عدم وجود حاجة طبية أو صحية ملحة لها، بل وحتى كبار السن أصبحوا يميلون إليها. من ثم، أصبحت مسألة الحكم الشرعي للعمليات التجميلية والترميمية في الإسلام قضية ذات أهمية كبيرة. تعتمد هذه الدراسة على مصادر إسلامية معتبرة، وكتب فقهية حديثة، وفتاوى موثوقة، مع استخدام المنهج الوصفي-التحليلي للوصول إلى النتائج. تُظهر الدراسة أن كتب الفقه القديمة لم تتناول هذا الموضوع بشكل مباشر، إلا أنه مع انتشار هذه العمليات في العصر الحديث، تناولها العديد من العلماء المسلمين من الناحية الفقهية. وقد استدلوا على تحريم هذه العمليات استناداً إلى مبدأ عدم جواز التغيير في الخلق الإلهية. في المقابل، فإن العمليات الترميمية التي تُجرى لعلاج آثار الحوادث أو الأمراض أو العيوب الخلقية لم يتم النهي عنها شرعاً، ولا يوجد مانع فقهي منها. وعليه، ومع مراعاة شروط محددة، مثل: وجود حاجة حقيقية لإجراء العملية، احتمالية الشفاء، كون العملية أقل ضرراً مقارنة بتركها، وغياب أي آثار جانبية أثناء العملية أو بعدها، فقد أفتى العلماء بجواز هذه العمليات الترميمية.

الكلمات المفتاحية: الجراحة التجميلية والترميمية، الجراحة البلاستيكية، الطب، التغيير في الخلق الإلهية.

Özet

Yüz estetiği ve onarım ameliyatı çağımızın önde gelen yeni objelerinden biridir ki tıp ilmi ve teknolojinin gelişimi ile yaygın hale gelmiştir. Bu tür ameliyâtlar genellikle bedenin dış güzelliğini değiştirmek ve psikolojik hastalıklardan kaynaklanan ruhî problemlerin izale, doğum öncesi eksiklikleri giderme veya istenilen güzelliği elde etmek için yapılmaktadır. Günümüz dünyasında estetik ameliyatları, tıbbî ve sağlık ihtiyaç olmadığı halde genç neslin kültürü haline gelmiş olup hatta yaşlılar da ona temayül göstermektedir. Dolayısıyla, İslam'a göre yüz estetiği ve onarım ameliyatının hükmü konusu önemli bir mesele haline gelmiştir. Bu araştırma, muteber islami kaynaklar, güncel hukuk kitapları ve fetva topluluklarında istifade edilerek analık-betimleyici yöntemi ile elde edilmiştir. Bu araştırma göstermektedir ki eski fıkıh kitapları bu konuya hiç yer vermemiş; Ancak bu ameliyâtların günümüzde yaygınlaşmasıyla birlikte birçok İslam uleması bu

meseleyi fihi yönüyle tetkik etmiş ve hilkat-i ilahiyede değişikliğin caiz olmaması esasına binaen bu durumu haram olduğuna delil olarak zikretmişlerdir. Mukabilinde, kazalar, hastalıklar veya doğuştan gelen kusurların tedavisi amacıyla yapılan onarım ameliyâtları nehyedilmemiş olup şer'an bir mahzuru bulunmamaktadır. bu sebeple, belirli şartları göz önünde bulundurularak, örneğin: gerçek bir ameliyât ihtiyacının varlığı, şifa bulma ihtimali, ameliyâtın yapılmamasına göre daha az zararlı olma durumu ve ameliyât sırasında veya sonrasında herhangi bir yan etkinin mevcut olmaması durumunda, İslam âlimleri bu ameliyâtı caiz görmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Estetik ve Onarım Amelyâtı, Plastik Cerrahi, Tıp, ve hilkat-i ilahide değişiklik.

Abstract

Facial aesthetics and reconstructive surgery are among the prominent new phenomena of our time, which have become widespread with the development of medical science and technology. These types of surgeries are typically conducted to modify the external aesthetics of the body, address psychological issues stemming from mental health conditions, correct congenital deficiencies, or attain a desired physical appearance. In today's world, aesthetic surgeries, have become a cultural trend among the younger generation, even though they may not be medically or health-related necessities, and even the elderly are showing a tendency towards them. Consequently, the issue of the ruling on facial aesthetics and reconstructive surgery has become a significant matter within Islamic jurisprudence. This study has been carried out through an analytical-descriptive approach, utilizing authoritative Islamic references, modern legal texts, and fatwa compilations. This research demonstrates that the classical fiqh books have not addressed this issue at all; however, with the widespread prevalence of these surgeries in modern times Many Islamic scholars have studied this issue from a fiqh perspective and based on the principle that altering the divine creation is impermissible, they have referenced this as evidence to classify it as haram. In contrast, reconstructive surgeries performed for the treatment of accidents, illnesses, or congenital defects have not been prohibited and do not present any legal objection from an Islamic perspective. For this reason, considering specific conditions such as the existence of a genuine need for surgery, the likelihood of healing, the lesser harm of performing the surgery compared to not doing so, and the absence of any side effects during or after the surgery, Islamic scholars have deemed these surgeries permissible.

Keywords: Aesthetic and Reconstructive Surgery, Plastic Surgery, Medicine, and Alteration of Divine Creation.

مقدمه

دین اسلام به حیث یک نظام جامع همانگونه که در سایر بخش‌های زندگی دساتیر و فرامینی در پرتو قرآن کریم و سنت نبی کریم صلی الله علیه و سلم دارد و برای هر کسب و کاری حدود و موازینی وضع نموده است،^۱ برای جراحی‌های زیبایی و ترمیمی نیز با توجه به اهمیت و همچنین چالش‌های احتمالی آن، اصول و مقرراتی تعیین نموده است. امروزه جراحی‌های زیبایی و ترمیمی صورت در بین جوانان خیلی رواج یافته است و حتی بزرگ‌سالان نیز به چنین جراحی‌ها تمایل یافته‌اند. این موضوع با پیشرفت طبابت و تکنالوژی‌های مربوط، هرچند که خالی از عوارض جانبی احتمالی نیز نمی‌باشد، از نظر طبابت مورد تأیید همه جوامع قرار گرفته است؛ ولی جواز یا عدم تجویز این امر در دین مقدس اسلام مسأله‌ای است که نیاز به بررسی عمیق‌تر دارد.

موضوع حاضر، با توجه به اینکه امروزه جوانان مسلمان در نتیجه ناآگاهی از احکام دین مقدس اسلام و یا بدون توجه به نظریات فقهای کرام در زمینه جراحی‌های زیبایی و ترمیمی صورت، دست به انجام چنین جراحی‌ها می‌زنند، اهمیت والایی داشته و به دلیل لزوم آشنایی مسلمانان با دیدگاه دین اسلام در زمینه اجرای این جراحی‌ها، ضرورت چنین پژوهش در حوزه تحقیقات علمی در افغانستان، به خوبی احساس می‌شود.

با توجه به این مسأله، این مقاله در پی تبیین احکام دین اسلام در زمینه جراحی‌های زیبایی و ترمیمی صورت است. در این مقاله، با بهره‌گیری از روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای و با مراجعه به کتب فقهی معتبر و مقالات مرتبط، به این سوال پاسخ داده می‌شود که جراحی‌های زیبایی و ترمیمی صورت از منظر اسلام چگونه است؟ این جراحی‌ها از نظر فقهاء حالت‌های متفاوتی دارد. به نحوی که جراحی‌های زیبایی به هدف دستیابی به زیبایی مطلوب جامعه، به دلیل حرمت دخالت در خلقت الهی، جواز نداشته است؛ ولی جراحی‌های ترمیمی به منظور رفع نواقص ناشی از حوادث، بیماری‌ها و یا نواقص مادرزادی نه به منظور صرف رسیدن به زیبایی ظاهری، ممانعتی ندارد.

در مورد جراحی پلاستیک در برخی کتب و مقالات مباحثی وجود دارد که اکثراً به زبان عربی، انگلیسی، فارسی، ترکی و غیره می‌باشد. از جمله کتاب تحت عنوان «الجراحیة التجمیلیة عرض طبی و دراسة فقهیة مفصلة» نوشته صالح بن محمد الفوزان به بررسی جامع جراحی‌های زیبایی از منظر طبی و فقهی می‌پردازد. نویسندگان در این اثر، اهداف، روش‌ها و خطرات جراحی‌های زیبایی را تحلیل کرده و در عین حال نظریات فقهی مختلف را دربارهٔ مشروعیت و اخلاقیات این جراحی‌ها

^۱ محمد اکرم حکیم، "تجسس و احکام آن از دیدگاه فقه و قانون"، مجله علمی - تحقیقی پوهنتون جوزجان (جوزجانان) شماره ۲۹ (۱۳۹۸ ه.ش)، ۶۲.

بررسی می‌کند. این کتاب به عنوان منبعی معتبر برای داکتران و فقهاء، به توازن بین علم و دین در حوزه جراحی زیبایی تاکید دارد. هم‌چنان کتاب "العملیات التجميلية وحكمها في الشريعة الإسلامية" اثر اسامه صباغ به بررسی فقهی و شرعی جراحی‌های زیبایی می‌پردازد. نویسنده در این اثر نظر فقهاء را در مورد جواز یا ممنوعیت آن‌ها ارائه می‌دهد. این کتاب به تبیین اصول اخلاقی و مذهبی مرتبط با جراحی‌های زیبایی کمک کرده و به مخاطبان در درک عمیق‌تری از این موضوع می‌پردازد. مقاله تحت عنوان «جراحی زیبایی از منظر فقه و حقوق پزشکی» است که نوشته ایوب شکرآم‌جی و محمود عباسی است که در فصلنامه حقوق پزشکی دانشگاه شهید بهشتی در سال ۱۳۸۷ ه.ش به چاپ رسیده است. در این مقاله بیشتر رویکرد تسامح و تساهل در قسمت جراحی صورت را در نظر گرفته و زوایایی مختلف موضوع را بحث نکرده و به عمق موضوع نپرداخته است. مقاله دیگری تحت عنوان «بررسی فقهی- حقوقی مبانی و محدوده تجویز جراحی‌های زیبایی و ترمیمی» که نوشته چهار تن از محققین میثم کلهرنیا گگار، سید محسن سادات اخوی، نجات‌الله جور ابراهیمیان و محمود عباسی است. جنبه‌ای نوآوری و یا تفاوت تحقیق بنده با سایر تحقیق‌ها در این است که هیچ تحقیقی در عین عنوان «جراحی‌های زیبایی و ترمیمی از نظر اسلام» کار نشده است

این مقاله در پنج قسمت بررسی می‌شود. در نخست عملیه‌های رایج زیبایی صورت بررسی می‌شود که شامل خال‌کوبی، گوشواره، بوتاکس و لیپوساکشن، کاشت مو و همچنین برداشتن ابرو و کندن موهای صورت، است. در قسمت دوم مفهوم‌شناسی انجام می‌شود که در آن جراحی‌های درمانی و غیر درمانی شامل است. بخش سوم و چهارم، تاریخچه جراحی‌های زیبایی و ترمیمی و انواع آنرا مورد کنکاش قرار می‌دهد. در بخش پنجم نیز حکم شرعی جراحی‌های زیبایی و ترمیمی صورت بررسی و در مورد جواز و حرمت و حالات مختلف آن بحث می‌شود.

۱. عملیه‌های رایج زیبایی صورت

پیش از آنکه به ارائه توضیحات در مورد جراحی زیبایی و ترمیمی صورت پرداخته شود، ضروری دانستیم که ابتدا به بررسی و توضیح برخی از عملیه‌های که انسان بر روی بدن خود انجام می‌دهد، بپردازیم. این مداخلات معمولاً با اهدافی چون بهبود ظاهر و یا دستیابی به معیارهای رایج زیبایی انجام می‌شوند.

۱.۱. خال‌کوبی

خال‌کوبی از دیرباز در تاریخ بشر به اشکال گوناگون رواج داشته است. این هنر یا عمل در طول زمان با اهداف متفاوتی انجام شده است؛ گاهی برای برجسته کردن هویت ظاهری فرد، گاهی به‌عنوان نمادی از تفاوت‌های طبقاتی و در مواردی نیز به‌منظور شناسایی عمومی مجرمان به کار گرفته شده است. در ابتدا، خال‌کوبی به اشکالی چون آرایش، نقاب‌پردازی (برای استتار و حفاظت

در برابر دشمنان و رقبا) و رنگ آمیزی صورت و بدن جلوه گر می شد. این عمل در مواردی نیز به منظور اجرای آیین های مذهبی، دور کردن چشم زخم و به کارگیری طلسم های محافظتی انجام می گرفت و نقش عمیقی در باورها و مناسک جوامع اولیه ایفا می کرد.^۲ در اعتقادات یهودیت^۳ و مسیحیت، خال کوبی به عنوان عملی ممنوع شناخته شده است. با این حال، برخی از مسیحیان که برای زیارت به اورشلیم (بیت المقدس) می رفتند، به منظور ابراز ایمان خود، صلیب یا نام حضرت عیسی را بر بازوها، شانه ها و دیگر اعضای بدن خود خال کوبی می کردند. این روش، هرچند در مقاطعی از تاریخ رواج داشت، در دوره های بعدی به تدریج از میان رفت.^۴

خال کوبی، که در زبان عربی به آن "وشم" گفته می شود، در دوران رسول اکرم صلی الله علیه و سلم به عنوان یکی از عاداتی جاهلی شناخته می شد و بیشتر در میان زنان رایج بود. همان طور که امروزه نیز در برخی جوامع دیده می شود. یکی از احادیث مرتبط با خال کوبی، از لعن خداوند بر زنانی که خال کوبی می کنند و کسانی که برای آنها این عمل را انجام می دهند، خبر می دهد.^۵ این حدیث نشان دهنده ناپسند بودن این عمل در نظر شریعت اسلامی است.

در واقع، ممنوعیت خال کوبی در اسلام تنها مختص زنان نیست؛ بلکه شامل مردان نیز می شود. این حکم براساس حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم است که در آن لعن خداوند بر زنانی که خال کوبی می کنند و کسانی که این عمل را برای آنها انجام می دهند، آمده است. در حدیث دیگری آمده است که پیامبر صلی الله علیه و سلم این لعن را به طور کلی نیز بیان کرده است.^۶

ممنوعیت خال کوبی در این زمینه به طور خاص به دلیل تغییراتی است که در بدن انسان ایجاد می کند و از نظر اسلام، چنین تغییراتی به عنوان دست برد به خلقت الهی تلقی می شود. علاوه بر این، خال کوبی در جوامع جاهلی به عنوان یکی از نمادهای تفاخر و خودآرایی، به ویژه در میان زنان، رواج داشت و به همین دلیل اسلام این عمل را به عنوان یک عمل ناپسند و مغایر با اصول دینی و اخلاقی منع کرده است. فقهای اسلامی، هم در گذشته و هم در دوره های معاصر، بر این نکته تأکید کرده اند که خال کوبی، چه برای زنان و چه برای مردان، عملی است که در اسلام مجاز

^۲ Yaran, R. (1994). Dövmе. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/521-522. TDV Yayınları

^۳ کتاب مقدس عهد قدیم و جدید، ۱۹۵۸ م، کتاب لاویان، باب ۱۸ آیه ۱۹.

^۴ Abdullah Akın, "Estetik Amaçlı Müdahalelere İslâm Dini'nin Bakışı", *Cihannüma Sosyal Bilimler Akademisi Dergisi* 1/1 (Mart 2022), 108-109.

^۵ أبو عبدالله محمد بن إسماعیل البخاری، صحیح البخاری، تحقیق. محمد زهیر بن ناصر الناصر (بی جا: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ هـ.ق)، "الباس"، ۸۷ (۵۹۴۶).

^۶ البخاری، "الباس"، ۸۶-۹۶ (۵۹۴۴-۵۹۶۲).

نبوده و در صورت انجام آن، فرد دچار گناه می‌شود. البته استثناهایی نیز در برخی شرایط خاص وجود دارد که می‌تواند از جمله در موارد طبی یا معالجوی مورد توجه قرار گیرد، اما به‌طور کلی خال‌کوبی به‌عنوان یک عمل آرایشی و زیبایی در نظر گرفته می‌شود که در شریعت اسلام توصیه نمی‌شود.^۷

خال‌کوبی که ریشه آن به دوران باستان بر می‌گردد و به‌عنوان یک عادت جاهلی شناخته می‌شود، به دلیل مضراتی که از جنبه‌های مختلف به همراه دارد، از دیدگاه شریعت اسلام پذیرفته نمی‌شود. این عمل نه‌تنها از نظر سلامتی مضر است؛ بلکه با هدف جلب توجه و زیباتر به نظر رسیدن، فطرت سالم و طبیعی انسان را دستخوش تغییرات می‌کند. شریعت اسلام به‌وضوح بر حفظ و احترام به خلقت الهی تأکید دارد و هر گونه تغییر در بدن که باعث تغییر ماهیت آن شود، مخالف اصول دینی و اخلاقی محسوب می‌کند. بنابراین، خال‌کوبی به‌عنوان عملی که موجب تغییر در خلقت خداوند و تضعیف سلامتی فرد می‌شود، مورد تأیید شریعت قرار نمی‌گیرد.^۸

در دوران‌های گذشته، روش‌های مختلفی برای انجام خال‌کوبی وجود داشت؛ اما در زمان حاضر، این عمل با استفاده از سوزن‌های تیز صورت می‌گیرد که مواد رنگی را زیر پوست قرار داده و طرح‌ها و نقوش گوناگونی را ایجاد می‌کنند. برخی از این خال‌کوبی‌ها ممکن است به تدریج و در طول زمان، به‌طور طبیعی محو شوند؛ اما برخی دیگر که با استفاده از مواد مقاوم‌تر و دائمی‌تر انجام می‌شوند، ممکن است تا پایان عمر فرد باقی بمانند. امام نووی می‌گوید تا زمانی که این نوع خال‌کوبی‌ها سلامت بدن را به خطر نیندازند، باید آنها را پاک کرد. اما اگر پاک کردن آن به سلامت یا ظاهر فرد آسیب برساند، او باید توبه کند و از خداوند آمرزش بطلبد تا از گناه‌هایی یابد.^۹

امروزه، یک نوع دیگر از خال‌کوبی نیز وجود دارد که به آن "خال‌کوبی الکترونیکی" گفته می‌شود. در این روش، جوهر و سوزن استفاده نمی‌شود و به جای آن یک لایه پلاستیکی روی پوست چسبانده می‌شود که باعث ایجاد یک لایه نازک پلاستیکی شبیه به لاستیک بر روی پوست

^۷ أبو الفضل شهاب الدین أحمد بن علی بن محمد ابن حجر العسقلانی، هدی الساری مقدمه فتح الباری، التحقیق: محب الدین الخطیب (مصر: دار الریان للتراث، ۱۹۸۶ م)، ۱۲/۱۴۳-۱۴۴؛ أبو عبد الله محمد بن علی بن محمد الحولانی الشوکانی، نیل الأوطار، نیل الأوطار شرح منقذی الأخبار، التحقیق: مصطفى البابی الحلبي (مصر: إدارة الطباعة المنيرية، ۱۹۷۱ م)، ۵-۶/۲۱۴-۲۱۶؛ الخطیب الشربینی، دلالة الكبرى في الفقه الشافعي "مغنی المحتاج"، مترجم: سونر دومان (طرابلس - ليبيا: دار معراج للنشر، ۲۰۰۹ م)، ۱/۱۲۹.

^۸ فتاویٰ شورای عالی سازمان امور دینی، (۲۰۱۹)، سازمان امور دینی.

^۹ ابو زکریا یحیی بن شرف بن مری النووی، المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج (مصر: المطبعة المصرية، ۱۳۴۹ هـ.ق)، ۱۴/۱۰۶.

می‌شود.^{۱۰} خال کوبی الکترونیکی یا تاتو (Tato) به دلیل ایجاد مشکل در انجام وضو و غسل، مورد تأیید قرار نگرفته است. آن حضرت صلی الله علیه و سلم هم چنین کم کردن دندان‌ها به منظور زیبایی ظاهری را نیز تغییر در آفرینش الهی دانسته و هم کسانی که این کار را انجام می‌دهند و هم کسانی که به آنها این کار را انجام می‌دهند، از رحمت خداوند دور خوانده است.^{۱۱} به همین دلیل، علماء در صورت عدم وجود ضرورت درمانی، کم کردن دندان‌ها به منظور زیبایی را تغییر در آفرینش الهی دانسته و به آن اجازه نمی‌دهند.^{۱۲}

۲.۱. گوشواره

گوشواره به طور کلی به زیورآلاتی اطلاق می‌شود که افراد، معمولاً در گوش خود قرار می‌دهند. این زیورآلات، از دیرباز در بسیاری از فرهنگ‌ها و تمدن‌ها به‌عنوان ابزاری برای تزئین، زیبا کردن ظاهر و حتی نمادین‌سازی استفاده شده‌اند. تاریخ استفاده از گوشواره به هزاران سال پیش باز می‌گردد و در جوامع مختلف، هم توسط زنان و هم توسط مردان به کار رفته است. در بسیاری از فرهنگ‌ها، گوشواره‌ها به‌عنوان نمادی از وضعیت اجتماعی، عقاید دینی و یا جایگاه فرهنگی فرد مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

در اسلام، آراستن و زیبا کردن خود در صورتی که به تغییر در خلقت الهی منجر نشود، مجاز است؛ به‌ویژه بر اصل حفظ طبیعت بدن و عدم تغییرات غیر ضروری تأکید شده است. در عین حال، استفاده از زیورآلات به‌عنوان وسیله‌ای برای تزئین و زیبایی مجاز است. پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم نیز به‌عنوان بهترین الگو برای مسلمانان، استفاده از زیورآلات را پذیرفته‌اند. یکی از مواردی که در احادیث آمده است، استفاده پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم از انگشتر نقره‌ای بوده است. حضرت محمد صلی الله علیه و سلم هم چنین به دیگران توصیه کرده‌اند که از زیورآلات معقول و مناسب استفاده کنند، به شرطی که موجب تغییر عمده در خلقت نگردد.^{۱۳}

از سوی دیگر، در دوران صحابه نیز، زنان و مردان صحابه به‌طور معمول در چارچوب احکام شرعی و با رعایت اصول دینی از زیورآلات استفاده می‌کردند. در حدیثی آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم به مردان اجازه نمی‌دادند که از طلا استفاده کنند؛ اما از دیگر انواع زیورآلات مانند نقره و سایر فلزات برای تزئین خود استفاده می‌کردند.^{۱۴} زنان صحابه نیز در دوران زندگی

¹⁰ H. Y. Apaydın vd., (2011) *İlmihal II (islâm ve toplum)*, T.D.V, Yayınları.

¹¹ بخاری، "لباس"، ۸۳-۸۷ (۵۹۳۲-۵۹۴۶)؛ مسلم، "لباس"، ۱۱۹-۱۲۰ (۲۱۲۴-۲۱۲۵).

¹² H. Y. Apaydın vd., (2011) *İlmihal II (islâm ve toplum)*, T.D.V, Yayınları.

¹³ Abdullah Akın, "Estetik Amaçlı Müdahalelere İslâm Dini'nin Bakışı", *Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 1/1 (Mart 2022), 110.

¹⁴ مسلم، "کتاب اللباس والزینة"، ۲۰، ۴ (۲۰۶۷).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم با رعایت حدود و دستورات شرعی از زیورآلات به‌عنوان وسیله‌ای برای تزئین و آراستگی استفاده می‌کردند.

در مجموع، استفاده از زیورآلات در اسلام با هدف رعایت اعتدال و عدم افراط، مجاز است و همواره باید به‌گونه‌ای باشد که نه تنها به تغییرات غیر ضروری در بدن منجر نشود؛ بلکه باعث افترا یا فخر فروشی نیز نشود. اسلام به‌عنوان دینی جامع، در کنار زیبایی باطنی به زیبایی ظاهری نیز تأکید دارد و از انسان‌ها می‌خواهد که در استفاده از آراستگی‌ها و زیورآلات، متواضع و متعادل باشند.

در اسلام، حفظ هویت دینی و پرهیز از تقلید از دیگر ادیان و فرهنگ‌ها جزء اصول اساسی برای شکل‌گیری شخصیت سالم و متوازن انسان‌ها است. این اصول در قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم به‌طور واضح آمده است. همچنین ممنوعیت مرد از شبیه شدن به زن و زن از شبیه شدن به مرد نیز جزو این اصول است. آن حضرت صلی الله علیه و سلم در این مورد چنین ارشاد می‌فرماید: «لَعْنَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُنْتَشِبِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَالْمُنْتَشِبَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ».^{۱۵} «لعنت خدا بر کسانی که مردان را به زنان شبیه می‌کنند و زنان را به مردان شبیه می‌کنند».

در تاریخ اسلام، استفاده از گوشواره به‌عنوان وسیله‌ای برای زینت و آرایش، عمدتاً مختص زنان بوده است. این عمل در جوامع مسلمان به‌عنوان یکی از روش‌های آراستگی و زیبایی شناخته شده است. بسیاری از فقهای اسلامی نیز تأیید کرده‌اند که سوراخ کردن گوش و پوشیدن گوشواره در عرف عمومی مسلمانان تنها به‌عنوان یک عمل زینتی و زیبایی برای زنان پذیرفته می‌شود. با این حال، علماء و فقهاء برای این عمل شرایط خاصی را تعیین کرده‌اند. به‌ویژه بر این نکته تأکید دارند که زنان نباید زیورآلات خود را در معرض دید مردان نامحرم قرار دهند، چرا که چنین کاری می‌تواند موجب فتنه و ایجاد محرک‌های ناخواسته در اجتماع شود. هم‌چنین، ضروری است که این زیورآلات هیچ‌گونه آسیبی به سلامت فرد وارد نکند و از مواد مضر و خطرناک استفاده نشود. علاوه بر این، فقهای اسلام پوشیدن زیورآلات در سایر نقاط بدن، مانند زبان، لب، ابرو و ناف را به‌طور عمومی مجاز ندانسته‌اند. بنابراین، رعایت حدود شرعی و توجه به سلامتی و حفظ کرامت انسانی از اصول مهم در استفاده از زیورآلات در اسلام است.^{۱۶}

^{۱۵} بخاری، «الباس»، ۶۱ (۵۸۸۵).

^{۱۶} محمد امین بن عمر بن عبد العزیز الدمشقی ابن عابدین، حاشیه رد المحتار علی الدر المختار (استانبول: دار نشر کهرمان، ۱۹۸۴ م)، ۲۸۶-۲۸۵/۱.

به‌طور کلی، می‌توان گفت که فرهنگ پوشیدن زیورآلات در جوامع اسلامی، در چارچوب اصول و ارزش‌های اسلامی شکل گرفته است. در اسلام، استفاده از زیورآلات مختص زنان توسط مردان، حتی در صورتی که قصد تشبه یا تقلید نباشد، ممنوع است. از این رو، پوشیدن گوشواره و دیگر زیورآلات زنانه توسط مردان، به‌عنوان عملی مکروه و نزدیک به حرام در نظر گرفته شده و مجاز نیست. این ممنوعیت، نه تنها به‌دلیل جلوگیری از تشبه به جنس مخالف؛ بلکه به‌منظور حفظ هویت و تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد در اسلام است.^{۱۷}

۳.۱. بوتاکس و لیپوساکشن

بوتاکس یکی از روش‌های رایج در عمل‌های جراحی زیبایی است که به‌منظور کاهش چین و چروک‌های پوست و سفت کردن آن انجام می‌شود. این درمان به‌ویژه برای بهبود ظاهر خطوط ریز و چین و چروک‌های ناشی از عواملی چون افزایش سن، استرس و عادات روزمره مفید است. بوتاکس با مسدود کردن سیگنال‌های عصبی که موجب انقباض عضلات می‌شوند، به صاف‌تر شدن پوست کمک کرده و ظاهر جوان‌تر و شاداب‌تر به چهره می‌بخشد. این روش معمولاً به‌عنوان یک گزینه غیر تهاجمی و با حداقل عوارض جانبی برای کسانی که خواهان بهبود ظاهر خود هستند، مورد استفاده قرار می‌گیرد.^{۱۸}

در فقه اسلامی، هر عمل جراحی یا درمانی که به‌طور عمدی به بدن آسیب وارد کند یا خلقت طبیعی آن را تغییر دهد، باید با احتیاط و در صورت ضرورت انجام شود. در مورد بوتاکس نیز، از آن‌جا که این درمان به‌منظور تغییر ظاهر صورت و کاهش چین و چروک‌ها انجام می‌شود، در صورتی که هیچ ضرورت جسمی یا روحی وجود نداشته باشد، انجام آن جایز نخواهد بود. طبق نظر بسیاری از علماء، تغییرات زیبایی که منجر به تغییر در خلقت طبیعی انسان می‌شود، به‌ویژه وقتی که تنها به‌منظور زیبایی یا ظاهر باشد، مورد تأیید نیست. این اعمال تحت عنوان "تغییر در خلقت خداوند" قرار می‌گیرند و در اسلام از آن نهی شده است.^{۱۹} در واقع، اگر تغییرات زیبایی به سلامت فرد آسیبی نرساند و به‌منظور رفع مشکلات طبی (مثلاً برای درمان اختلالات عضلانی) انجام شود، ممکن است مجاز باشد. به‌عنوان مثال، استفاده از بوتاکس برای درمان مشکلاتی مانند اسپاسم‌های عضلانی یا برای بهبود کیفیت زندگی افرادی که از مشکلات حرکتی رنج می‌برند، ممکن است به‌عنوان درمانی ضروری پذیرفته شود؛ اما در صورتی که بوتاکس صرفاً به‌منظور

^{۱۷} ابن عابدین، حاشیه رد المحتار علی الدر المختار، ۴۲۰/۱.

^{۱۸} Abdullah Akin, "Estetik Amaçlı Müdahalelere İslâm Dini'nin Bakışı", *Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 1/1 (Mart 2022), 111-112.

^{۱۹} بخاری، "الباس"، ۶۱ (۵۸۸۵).

زیبایی انجام شود و نه برای درمان، بسیاری از فقهای اسلامی آن را جایز نمی‌دانند و از آن به‌عنوان "تغییر در خلقت الهی" یاد می‌کنند.^{۲۰}

لیپوساکشن یا برداشت چربی با هدف لاغری، روشی مشابه بوتاکس است و به‌عنوان یکی از مداخلات زیبایی شناخته می‌شود. این روش نیز به دلیل وجود عوارض متعدد، به‌ویژه در مواردی که صرفاً برای مقاصد زیبایی و با صرف هزینه‌های هنگفت انجام می‌گیرد، جایز شمرده نشده است. افزون بر این، هر دو روش بوتاکس و لیپوساکشن به دلیل تغییر در خلقت الهی، مورد نکوهش قرار گرفته‌اند. افرادی که با هدف تغییر خلقت دست به اعمال زیبایی طبی می‌زنند، آنچه درباره‌ی خال‌کوبی گسترده مطرح شده، مشمول لعنت الهی و محروم از رحمت خداوند خواهند بود.^{۲۱} لعنت خداوند نیز به معنای حرام بودن عمل است.^{۲۲} با این حال، به نظر می‌رسد اگر هدف از این، مداخله درمانی باشد، برداشت چربی از نظر شرعی مشکلی ندارد.^{۲۳}

اما اگر تغییرات ظاهری از زمان تولد یا به هر دلیل دیگری در بدن ایجاد شده و فرد را از نظر جسمی و روانی در جامعه آزار دهد، اصلاح آن با مداخله زیبایی پزشکی، نوعی درمان محسوب شده و در محدوده ممنوعیت تغییر خلقت قرار نمی‌گیرد. چنانچه از جمله صحابه، عرفجة بن اسعد پس از جنگ، بینی خود را در اثر اصابت شمشیر از دست داد و سپس دستور ساخت بینی از جنس نقره را گرفت. هنگامی که به پیامبر صلی الله علیه و سلم گفته شد که بینی وی بو می‌دهد، ایشان توصیه کرد که بینی را از جنس طلا بسازد چون بو نخواهد داد.^{۲۴} فقهاء این واقعه را دلیلی بر جواز استفاده از طلا به قصد درمان، همانند روکش دندان، قرار داده‌اند. بنابراین، در صورت وجود نمای ناخوشایند در بدن، می‌توان اقدام به عمل زیبایی کرد. اما اگر هیچ ناهنجاری در بدن فرد وجود نداشته باشد و هدف تنها جوان‌تر و زیباتر جلوه کردن، ایجاد تصویر جدید یا پیروی از مد باشد، دین اسلام این‌گونه مداخلات زیبایی را مجاز نمی‌داند.^{۲۵}

^{۲۰} فتاوی شورای عالی سازمان امور دینی، (۲۰۱۹)، سازمان امور دینی.

^{۲۱} النساء ۱۱۸/۴؛ الروم ۳۰/۳۰؛ بخاری، "الباس"، ۸۳-۸۷ (۵۹۳۲-۵۹۴۶).

^{۲۲} العسقلانی، هدی الساری مقدمه فتح الباری، التحقيق. محب الدین الخطیب، ۱۲/۱۴۳-۱۴۴؛ الشوکانی، نیل الأوطار، نیل الأوطار شرح منتقى الأخبار، التحقيق. مصطفى البابی الحلبي، ۶-۵/۲۱۶-۲۱۷؛ الشربینی، دلائله الکبری فی الفقه الشافعی "معنی المحتاج"، مترجم. سونر دومان، ۱/۱۲۹.

^{۲۳} ابو داود، "خاتم"، ۷ (۴۲۳۴-۴۲۳۲)؛ ابو عیسی محمد بن عیسی بن سوره السلمي الترمذی، سنن الترمذی، تحقیق: بشار عوض معروف (بی‌جا: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۸ م)، "الباس"، ۳۱ (۱۷۷۰).

^{۲۴} ترمذی، "الباس"، ۳۱ (۱۷۷۰).

^{۲۵} A Aydınli, (1991), Arfece b. Esad, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 3/354, TDV Yayınları.

۱.۴. کاشت مو

رغبت به داشتن ظاهر زیبا و جذاب، امروزه به یکی از دغدغه‌های رایج افراد تبدیل شده است. یکی از روش‌های جدید و پرطرفدار برای دستیابی به این هدف، پیوند مجدد موها از ریشه‌های خود فرد به سرش است. این روش که به‌ویژه در سال‌های اخیر در دنیای مد و زیبایی مطرح شده، به افرادی که با مشکل ریزش مو یا طاسی مواجه هستند این امکان را می‌دهد که مجدداً موهایی طبیعی و به‌طور دائمی داشته باشند.

با توجه به نوظهور بودن جراحی‌های زیبایی هم‌چون کاشت مو، طبیعی است که دلایل صریح و روشن در قرآن کریم و سنت نبی کریم صلی الله علیه و سلم در مورد این روش‌ها وجود نداشته باشد. از آنجا که این روش‌ها در زمان پیامبر صلی الله علیه و سلم و حتی در دوران اولیه اسلام متداول نبوده است، بنابراین فتاوی و نظرات فقهی در این زمینه بر اساس اصول کلی و معیارهای موجود در منابع اسلامی صادر می‌شود.

در مورد کاشت مو، برخی از علمای معاصر نظر مثبت ارائه کرده‌اند و آن را تحت شرایط خاص، مانند حفظ سلامت فرد و اجتناب از هرگونه تغییرات غیر ضروری در خلقت، مجاز می‌دانند. این دسته از علماء بر این باورند که اگر کاشت مو به‌منظور درمان مشکلات پزشکی مانند طاسی یا ریزش شدید مو و بدون قصد تغییرات غیر طبیعی در بدن انجام شود، می‌تواند مجاز باشد.^{۲۶}

علمای اسلام که به موضوع کاشت مو از منظر خدشه وارد کردن به فطرت سالم و تغییر در خلقت طبیعی انسان نگاه می‌کنند، استناد به حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم دارند که می‌فرمایند: "خداوند بر زنی که موی (خود یا دیگری را) پیوند می‌دهد و بر زنی که مویش را پیوند می‌کند، لعنت کرده است".^{۲۷}

این حدیث به‌طور خاص به تغییرات غیر ضروری در مو اشاره دارد و برخی از علماء با استناد به این روایات، تغییرات دائمی در بدن را که به‌ویژه به‌منظور زیبایی و بدون ضرورت پزشکی انجام می‌شود، ناپسند و مخالف فطرت سالم می‌دانند. در واقع، این دسته از فقهاء معتقدند که کاشت مو نیز مشابه به سایر اعمالی است که منجر به تغییر در خلقت الهی می‌شود و به‌طور کلی از آن نهی شده است.^{۲۸}

^{۲۶} صالح بن محمد الفوزان، الجراحية التجميلية عرض طبي و دراسة فقهية مفصلة (الرياض: دارالتدويرية، ۱۴۲۹ هـ.ق)، ۱۴۵.

^{۲۷} بخاری، "اللباس"، ۸۳ (۵۹۳۱)؛ مسلم، "اللباس والزينة"، ۳۳، ۱۲۰ (۲۱۲۵).

^{۲۸} الفوزان، الجراحية التجميلية عرض طبي و دراسة فقهية مفصلة، ۱۴۵-۱۶۱.

همچنین در برخی از روایات مشابه، با استناد به ظاهر معنای این روایات، چنین نظری اتخاذ شده است. در این موضوع، بین فقهاء نظریات متفاوتی وجود دارد.^{۲۹}

در احادیث نبوی، ممنوعیت مربوط به مداخلاتی است که با هدف تغییر آفرینش، گمراه کردن یا تغییر ظاهر انجام می‌شوند. برخلاف این، برای جایگزین کردن موهایی که بر اثر داروها یا مواد غذایی که تعادل هورمونی بدن را مختل می‌کنند، ریخته‌اند؛ این ممنوعیت‌ها جاری نیست. هم‌چنین افرادی که به رغم جوان بودن، موهایشان زود سفید شده‌اند، طبیعی است که موهای خود را پیوند بزنند. ضمن صحبت از مداخلات مربوط به موها، مواردی مانند کندن موهای سفید شده، برداشتن موهای ابرو و صورت نیز به طور مختصر باید بررسی شوند.^{۳۰}

۵.۱. برداشتن ابرو و کندن موهای صورت

پیامبر صلی الله علیه و سلم در احایث خود به ارزش و اهمیت موها و ریش سفید در دوران پیری اشاره کرده‌اند. ایشان فرموده‌اند که این موها، نشانه‌ای از تجربه، حکمت و عمر سپری شده در راه اطاعت الهی است و در روز قیامت برای مسلمانان نوری خواهند بود. از این رو، آن حضرت صلی الله علیه و سلم مسلمانان را از کندن موهای سفید شده منع کرده‌اند و این عمل را ناپسند دانسته‌اند. در حدیثی آمده است: {لَا تَتَّقُوا الشَّيْبَ، مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَشِيبُ شَيْبَةً فِي الْإِسْلَامِ - قَالَ عَنْ سُفْيَانَ: إِلَّا كَأَنَّ لَهُ نُورًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ}.^{۳۱} "موهای سفید خود را نکنید، چرا که هیچ مسلمانی نیست که در اسلام موی سفید کند، روایت شده از حضرت سفیان: مگر اینکه آن مو برای او در روز قیامت نوری خواهد بود".

این توصیه پیامبر صلی الله علیه و سلم بر این اساس است که مسلمانان باید به جای تغییرات ظاهری، پذیرش طبیعت و تسلیم در برابر اراده الهی را در زندگی خود اولویت دهند. هم‌چنین، این تأکید بر حفظ موهای سفید به عنوان نمادی از کرامت و بزرگی دوران پیری، به‌ویژه در چارچوب ارزش‌های اخلاقی و انسانی دین اسلام، نشان‌دهنده جایگاه ویژه‌ای است که اسلام برای ظاهر طبیعی و خلقت الهی قائل است.

^{۲۹} ابو محمد موفق الدین عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ابن قدامة، المغني (قاهره: دار الكتاب العربي، ۱۹۷۲ م)، ۹۳/۱، النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ۱۰۳/۱۴؛ ابو بكر علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفی، كاسانی، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، التحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۷ م)، ۱۲۷/۵.

^{۳۰} H. Y. Apaydın vd., (2011) İlmihal II (islâm ve toplum), T.D.V, Yayınları.

^{۳۱} سنن ابی داود، "الترجل"، ۱۷ (۴۲۰۲).

براساس این حدیث، علمای کرام کندن موهای سفید شده در دوران پیری را مکروه دانسته‌اند. حتی اگر این شخص مسن به منظور ازدواج، موهای سفید شده خود را بکند تا جوان‌تر به نظر برسد، این امر را در حکم مکروه نزدیک به حرام شمرده‌اند.^{۳۲}

به نقل از عبد الله بن مسعود آن حضرت صلی الله علیه و سلم فرمودند: "خداوند خال کوبندگان و خال کوبی‌شدگان، و زنانی که صورت زنان را بند اندازند و زنانی را که میان دندانهای خود را برای زیبایی فاصله می‌اندازند و آنانی که خلق را تغییر می‌دهند نفرین کرد."^{۳۳}

اکثر فقهاء، ممنوعیت ذکر شده در احادیث نبوی درباره تغییر در خلقت الهی را به اقدامات زیبایی‌شناختی غیر ضروری زنان، مانند باریک کردن یا بالا بردن ابروها، تفسیر کرده‌اند. این دسته از اعمال، به‌ویژه زمانی که به منظور جلب توجه دیگران و خارج از چارچوب اخلاقی و شرعی انجام شود، در زمره موارد مذموم قرار می‌گیرند.^{۳۴}

این دیدگاه براساس این اصل است که اسلام به آراستگی و پاکیزگی اهمیت داده و توصیه کرده است که زنان برای همسران خود زینت کنند، به شرطی که این آراستگی در چارچوب ارزش‌ها و دستورات شرعی باشد و از حدود آن فراتر نرود.

۲. واژه‌شناسی

جراحی زیبایی و ترمیمی صورت که به طور معمول یکی از شاخه‌های جراحی پلاستیک محسوب می‌گردد که امروزه گسترش چشم‌گیری یافته است و به منظور بازسازی، زیباسازی، برطرف کردن آسیب‌ها و نواقص ظاهری بخشی از بدن انجام می‌گیرد. بنابر این، جراحی زیبایی بر اعضای مختلف بدن و با روش‌های مختلفی انجام می‌شود.^{۳۵} برخی از جراحی‌های زیبایی در جهت زدودن و برداشتن بخش‌های زائد بدن است و کوچک‌سازی بینی، برخی نیز در جهت افزودن و حجم دادن به بخش‌های ناقص بدن است.^{۳۶}

³² H. Y. Apaydın vd., (2011) *İlmihal II (islâm ve toplum)*, T.D.V, Yayınları.

³³ صحیح بخاری، "اللباس"، ۸۳ (۵۹۳۱)؛ صحیح مسلم، "اللباس والزینة"، ۳۳، ۱۲۰ (۲۱۲۵).

³⁴ النووي، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ۱۰۶/۱۴-۱۰۷.

³⁵ نجلاء بنت صالح بن حمید، "توازل فی عملیات تجمیل الوجه"، *مجلة علوم الشرعیة و الدراسات الإسلامية* ۲/۸۷ (۲۱/۹ هـ.ش)، ۱۰۹۷-۱۱۰۰.

³⁶ سید حسین نوری - سعید سیبونی جهرمی، "واکاوی فقهی حکم اولی و ثانوی انواع عمل‌های جراحی زیبایی از دیدگاه مذاهب اسلامی و بررسی آن در نظام‌های حقوقی کشورهای مختلف"، *نشریه پژوهش‌های فقهی*، ۴/۱۹ (۱۴۰۲ هـ.ش)، ۳۲۵.

جراحی‌های زیبایی را در زبان عربی عملية التجميل یعنی عمل زیباسازی گویند، که اصلاح و بهبود شکل ظاهری اعضای صورت یا بدن انسان را در بر می‌گیرد.^{۳۷}

جراحی زیبایی را می‌توان بر اساس هدف متقاضی به دو دسته اصلی تقسیم کرد.^{۳۸} اگر هدف از جراحی، صرفاً افزایش زیبایی و بهبود ظاهر بدون وجود نقص یا مشکل قابل توجه باشد، این نوع جراحی به عنوان «جراحی غیر درمانی» شناخته می‌شود. اما اگر جراحی با هدف اصلاح نواقص ظاهری و کاهش درد و رنج ناشی از آن انجام گیرد، در دسته «جراحی درمانی» قرار می‌گیرد. توضیح مختصر درباره این دو نوع جراحی، تفاوت‌های آن‌ها را به وضوح نشان می‌دهد.^{۳۹}

۱.۲. جراحی ترمیمی درمانی

بر اساس تعریف انجمن طبی ایالات متحده آمریکا، تخصص جراحی پلاستیک شامل دو دسته اصلی از روش‌ها است. جراحی ترمیمی به نوعی از جراحی اطلاق می‌شود که برای اصلاح ویژگی‌های غیر طبیعی بدن انسان به کار می‌رود. این ویژگی‌های غیر طبیعی ممکن است ناشی از نقایص مادرزادی، ناهنجاری‌های تکاملی، عفونت‌ها، تومورها یا بیماری‌های مختلف باشند. هدف اصلی این نوع جراحی، بهبود عملکرد بخش‌های آسیب‌دیده یا غیر طبیعی بدن است. با این حال، جراحی ترمیمی اغلب در جهت ایجاد ظاهری طبیعی‌تر نیز استفاده می‌شود.^{۴۰}

این نوع از جراحی با هدف اصلاح عملکرد اعضای بدن انجام می‌شود. به عنوان مثال، جراحی بینی زمانی که با مشکلاتی نظیر اختلالات تنفسی همراه باشد، یا جراحی‌های بازسازی پس از سوختگی، تصادفات یا جراحات، در این دسته قرار می‌گیرد. این جراحی‌ها با توجه به نیاز فرد و تأثیر آن بر کیفیت زندگی از اهمیت بالایی برخوردارند. این نوع جراحی‌ها به منظور اصلاح عیوب یا بازگرداندن ظاهر و عملکرد طبیعی اعضای بدن که به دلیل بیماری یا شرایط پزشکی بد شکل شده‌اند، انجام می‌شود.^{۴۱}

۲.۲. جراحی ترمیمی غیر درمانی

^{۳۷} مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی، فرهنگ فقه فارسی، ج ۳، ص ۶۹.

^{۳۸} الفوزان، الجراحیة التجمیلیة عرض طبی و دراسة فقهیة مفصلة، ۱۵؛ مراد رایق رشید عودة، عملیات تجمیل الوجه التحسینیة (دراسة فقهیة) (جامعة الجوف: المملكة العربية السعودية، بی تا)، ۸.

^{۳۹} ایوب شکرمرجی - محمود عباسی، «جراحی زیبایی از منظر فقه و حقوق پزشکی»، فصلنامه حقوق پزشکی، ۶/۲ (پاییز ۱۳۸۷)، ۶۸.

^{۴۰} اولسن، مریل، جراحی زیبایی، مترجم: شهروز فرهنگ (تهران: کلید آموزش، ۱۳۸۸ ه.ش)، ۷.

^{۴۱} مریل، جراحی زیبایی، مترجم: شهروز فرهنگ، ۷.

این دسته از جراحی‌ها عمدتاً برای بهبود ظاهر و بدون الزام پزشکی انجام می‌شوند و معمولاً فاقد ضرورت حیاتی هستند. هدف اصلی در این نوع جراحی، اصلاح شکل غیر طبیعی اعضای بدن است که ممکن است به دلایلی هم‌چون ناهنجاری‌های مادرزادی، زخم‌ها یا آثار به‌جا مانده از سوختگی‌ها ایجاد شده باشند. جراحی‌های ترمیمی مرتبط با رفع نازیبایی‌های حاصل از این عوامل در این دسته جای می‌گیرند.^{۴۲} بناءً، نوع اخیر از جراحی‌ها به دلیل نداشتن ضرورت حیاتی، بیشتر جنبه انتخابی دارند و براساس خواست و نیاز فرد برای بهبود ظاهر یا ارتقای اعتماد به نفس صورت می‌گیرند.

تفاوت اصلی میان دو دسته جراحی‌های درمانی و غیر درمانی، در هدف و علت انجام آن‌ها نهفته است. در جراحی‌های درمانی، هدف اصلی بازگرداندن عملکرد طبیعی بدن یا رفع مشکلات جدی است که می‌تواند تأثیرات قابل توجهی بر سلامت فرد داشته باشد. این نوع جراحی‌ها معمولاً به منظور درمان آسیب‌ها، نقص‌های مادرزادی، ناهنجاری‌های فیزیکی، بیماری‌ها یا شرایطی که به عملکرد بدن آسیب رسانده‌اند، انجام می‌شوند. در این دسته، جراحی‌ها به‌طور عمده بر اصلاح یا بازسازی عملکرد عضو آسیب‌دیده یا اصلاح مشکلاتی متمرکز هستند که می‌تواند منجر به درد، محدودیت‌های حرکتی، اختلال در زندگی روزمره یا تهدید به سلامت فرد شود. به عبارت دیگر جراحی‌های درمانی، ضروری و حیاتی هستند و بدون آن‌ها فرد ممکن است با مشکلات جدی جسمی یا حتی تهدیدات جانی مواجه گردد.

در مقابل، جراحی‌های اختیاری عمدتاً به منظور بهبود ظاهر و افزایش کیفیت زندگی فرد انجام می‌شوند. این جراحی‌ها معمولاً جنبه زیبایی دارند و هدف اصلی آن‌ها اصلاح ویژگی‌های ظاهری بدن است که ممکن است به دلیل ناهنجاری‌ها، آسیب‌ها یا شرایطی مانند پیری و تغییرات طبیعی بدن به‌وجود آمده باشد. جراحی‌های اختیاری به‌طور عمده برای رفع مشکلات ظاهری و بهبود اعتماد به نفس افراد انجام می‌شود، بدون آن‌که به‌طور مستقیم تهدیدی برای سلامت فرد ایجاد کنند. این نوع جراحی‌ها به دلیل اینکه بر اساس خواسته و تصمیم فرد انجام می‌شوند و از نظر درمانی ضروری نیستند، اغلب به‌عنوان جراحی‌های زیبایی یا اصلاحی شناخته می‌شوند.

۳. تاریخچه جراحی زیبایی

تحقیقات انجام شده در این زمینه نشان می‌دهد که تلاش‌های دانشمندان مصر باستان در پیوند پوست، نقطه آغازین بحث درباره شکل‌گیری هنر جراحی زیبایی بوده است. هم‌چنان توجه ویژه‌ای هندی‌ها به فرآیند پیوند پوست یا انتقال بخش‌هایی از آن از یک قسمت بدن به قسمت دیگر را

^{۴۲} میثم کلهرنیا گلکار «و دیگران»، بررسی فقهی - حقوقی مبانی و محدوده تجویز جراحی‌های زیبایی و ترمیمی، فصلنامه حقوق پزشکی ۲۱/۶ (تابستان ۱۳۹۱ ه.ش)، ۸۳.

می‌توان به‌عنوان نقطهٔ برجسته و تاریخی در شکل‌گیری واقعی هنر جراحی زیبایی دانست. این رویکرد ریشه در سنت‌ها و باورهای اجتماعی آنان داشت، به‌گونه‌ای که در فرهنگ هندی، تغییر و تخریب چهره به‌عنوان نوعی مجازات برای افرادی مانند دزدان، زناکاران و کسانی که مورد غضب و خشم رهبران و سیاست‌مداران قرار می‌گرفتند، اعمال می‌شد. این مجازات نه‌تنها ابعاد جسمانی داشت، بلکه نشانه‌ای از تحقیر اجتماعی و از دست دادن اعتبار نیز به شمار می‌رفت. در چنین شرایطی، افراد مجازات شده برای بازبایی چهره خود و زدودن آثار این ننگ اجتماعی به جراحی‌های ترمیمی و زیبایی روی می‌آوردند. این اقدامات، که در ابتدا به‌عنوان تلاش‌هایی برای اصلاح آسیب‌ها شناخته می‌شد، رفته‌رفته به یکی از اولین گام‌ها در توسعهٔ جراحی زیبایی تبدیل شد و بدین ترتیب هند به‌عنوان یکی از پیشگامان این حوزه در تاریخ طبابت شناخته می‌شود.^{۴۳}

اعمال جراحی کشیدن و برداشتن پوست صورت به شکل محدود که فقط شامل پوست بوده از اوایل قرن بیستم به خصوص در کشورهای اروپایی انجام شده که توسط بیمار و داکتر به خاطر وضعیت اجتماعی همیشه پنهان نگه داشته شده بود. در حال حاضر از سال ۱۹۷۰ میلادی اعمال جراحی کشیدن پوست صورت در مردان و زنان متدوال گشته به ویژه هنرمندان سینما، خانمهای خانه‌دار، منشی‌ها و غیره، همه از این اعمال جراحی سود می‌برند.^{۴۴}

در منابع احادیث نقل شده است که عرفجة بن اسعد، یکی از صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم، در سریه کلاب که یکی از نبردهای معروف آن زمان بود، بینی‌اش را از دست داد. پس از این حادثه، او برای جبران این نقص، بینی‌ای از جنس نقره ساخت و آن را به‌عنوان جایگزین قرار داد. با این حال، پس از مدتی، به دلیل شرایط بهداشتی و واکنش بدن، این بینی دچار عفونت و بوی نامطبوع شد که مشکلات بسیاری برای او ایجاد کرد. عرفجة برای حل این مشکل به پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم مراجعه کرد و از ایشان رهنمایی خواست. پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم با توجه به شرایط او و نیاز ضروری به اصلاح این نقص، به عرفجة اجازه دادند که به‌جای نقره، از طلائی که از نظر بهداشتی مناسب‌تر و کمتر مستعد عفونت بود، برای ساخت بینی جدید استفاده کند.^{۴۵}

این روایت به روشنی نشان می‌دهد که اعراب در آن زمان به این نوع جراحی‌ها که برای جایگزینی بینی آسیب‌دیده انجام می‌شد، آشنایی داشتند و این روش‌ها در میان آنان رواج داشت. هم‌چنین این روایت بیانگر آن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم از چنین روش‌های درمانی آگاه

^{۴۳} الفوزان، الجراحیة التجمیلیة عرض طبی و دراسة فقهیة مفصلة، ۵۱-۵۲.

^{۴۴} شکرمرجی - عباسی، جراحی زیبایی از منظر فقه و حقوق پزشکی، فصلنامه حقوق پزشکی، ۶۶-۶۷.

^{۴۵} ابو داود، "خاتم"، ۷ (۴۳۲)، ترمذی، "الباس"، ۳۱ (۱۷۷۰).

بودند و آن را تأیید می‌کردند. به همین دلیل، ایشان به عرفجه اجازه دادند که بینی آسیب‌دیده خود را با بینی‌ای از جنس طلا جایگزین کند تا مشککش بر طرف شود.^{۴۶}

این روایت یکی از دلایل فقهی است که علمای اسلامی در بحث جواز جراحی‌های ترمیمی به آن استناد می‌کنند. این روایت نشان می‌دهد که در صورت وجود نیاز واقعی و ضرورت، استفاده از روش‌های درمانی یا جراحی برای اصلاح نقص‌های جسمانی و حفظ سلامتی فرد، نه تنها مجاز بلکه مورد تأیید شریعت است.

تاریخ پیوند اعضا به‌عنوان یکی از مهم‌ترین زمینه‌های پزشکی، تصویری از پیدایش جراحی زیبایی ارائه می‌دهد. در ابتدا، جراحی زیبایی به‌عنوان بخشی از جراحی عمومی و برای اصلاح آسیب‌ها یا نقص‌های جسمی ناشی از بیماری‌ها یا حوادث بکار می‌رفت. این نوع جراحی در دوران‌های گذشته بیشتر بر روی ترمیم آسیب‌های فزیکه؛ مانند: سوختگی‌ها، بریدگی‌ها یا نقص‌های مادرزادی تمرکز داشت.

با پیشرفت‌های علم طبابت، جراحی زیبایی به‌عنوان یک تخصص مستقل در اوایل قرن بیستم شکل گرفت. در این دوره، جراحی‌ها به‌ویژه در زمینه‌های ترمیمی و زیبایی به‌طور چشمگیری پیچیده‌تر شدند. از جمله عواملی که به این پیچیدگی افزوده شد، پیشرفت‌های تکنالوژیکی در زمینه ابزار و تکنیک‌های جراحی و نیز بهبود دانش پزشکی در زمینه آناتومی و بی‌هوشی بود. با آغاز جنگ جهانی اول، جراحان با چالش‌های جدیدی روبه‌رو شدند، چراکه تعداد زیادی از سربازان دچار آسیب‌های شدید صورت و بدن شده بودند. این دوران به‌طور خاص بر پیشرفت جراحی‌های ترمیمی تأثیر گذاشت، زیرا جراحان مجبور به ترمیم آسیب‌های جدی صورت و اعضای بدن شدند. این تجربه‌ها و دستاوردها در نهایت باعث شکل‌گیری تخصصی به‌نام جراحی ترمیمی شد که بعداً به جراحی زیبایی تبدیل گشت.

از اواسط دهه ۱۹۶۰ م، این تخصص به‌طور جدی توسعه یافت و جراحان زیبایی با استفاده از تکنیک‌های نوین توانستند نه تنها به ترمیم آسیب‌ها بپردازند؛ بلکه به افراد کمک کنند تا ظاهر خود را به‌طور کامل تغییر دهند و به استانداردهای زیبایی مورد نظر خود برسند. در این دوره، جراحی زیبایی به یک علم مستقل تبدیل شد که نه تنها در زمینه ترمیمی بلکه در زمینه‌های زیبایی‌شناسی نیز به‌طور گسترده‌ای استفاده می‌شد. در نهایت، جراحی زیبایی به‌عنوان یک تخصص پزشکی مستقل شناخته شد که دارای اصول، قواعد و تکنیک‌های خاص خود است. این تخصص شامل

^{۴۶} محمد مختار السلامی، *الجراحة التجميلية و احکامها*، ۳ (پژوهش مقدماتی برای مجمع فقه اسلامی وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی در هشتمین نشست آن).

جراحی‌هایی برای بهبود ظاهر افراد، اصلاح نواقص جسمی یا تقویت ویژگی‌های زیبایی صورت و بدن است و امروزه به یکی از شاخه‌های مهم جراحی در دنیای پزشکی تبدیل شده است.^{۴۷}

۴. انواع روش‌های زیبایی صورت

روش‌های زیبایی صورت را می‌توان به سه بخش عمده تقسیم کرد که هر کدام شامل تکنیک‌ها و اهداف مختلفی است.

۴.۱. روش‌های جراحی

این دسته شامل اقداماتی است که با استفاده از جراحی انجام می‌شوند. هدف از این روش‌ها می‌تواند بهبود ساختارهای استخوانی صورت، تغییر در فرم بینی، لیفت صورت، اصلاح پلک‌ها یا بازسازی نواحی آسیب‌دیده باشد. این روش‌ها معمولاً نیازمند بیهوشی عمومی یا موضعی بوده و دوره بهبودی آن نیز طولانی‌تر است.^{۴۸} از انواع جراحی‌های صورت می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: لیفت صورت با جراحی، لیفت صورت با نخ، جراحی لیفت پلک‌ها، کاشت چانه، کوچک کردن بینی یا تغییر شکل آن و جراحی شکاف لب (لب شکری).

۴.۲. روش‌های جراحی لیزری

جراحی یا مداخلات لایزر در دهه ۱۹۸۰ میلادی مشهور شد و در سال‌های بعدی پیشرفت‌های زیادی داشته و استفاده از آن به طور قابل توجهی افزایش یافته است. زمانی که اولین عمل‌های زیبایی با لایزر انجام شد، تنها به بهبود وضعیت پوست محدود بود؛ اما امروزه این روش‌ها به بسیاری از عمل‌های زیبایی دیگر گسترش یافته‌اند که هر کدام با هم تفاوت‌های زیادی دارند، چه از نظر دستگاه‌های استفاده شده و چه از نظر تخصص پزشکی مورد نیاز.^{۴۹} مهم‌ترین کاربردهای لیزر در عمل‌های زیبایی عبارت است از: حذف موهای زائد با لایزر، زیباسازی بینی با لایزر، حذف جای زخم‌ها، جوش‌ها و آثار جراحات‌های قدیمی از صورت، لیفت چین و چروک‌های صورت با لایزر و لایزر برای ساکشن چربی‌های صورت.

۴.۳. روش‌های تزریقی

^{۴۷} محمد بن عبدالجواد حجازی التتشة، المسائل الطبية المستجدة (لیدز - بریطانیا: مجلة الحكمة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲ هـ.ق - ۲۰۰۱ م)، ۲۳۷-۲۳۸.

^{۴۸} أسامة صباغ، العمليات التجميلية وحكمها في الشريعة الإسلامية (بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۰ هـ.ق)، ۴۴؛ ابن حمید، نوازل فی عملیات تجمیل الوجه، ۱۰۹۷.

^{۴۹} ابن حمید، نوازل فی عملیات تجمیل الوجه، ۱۰۹۷-۱۰۹۸.

انواع مختلفی از عمل‌های زیبایی با تزریق وجود دارد، از جمله تزریق پلاسمای غنی از پلاکت (PRP) (Platelet-Rich Plasma)، تزریق فیلر، تزریق بوتاکس و دیگر روش‌ها. بناءً هر یک از این انواع عملکرد متفاوتی نسبت به دیگری دارند.

تزریق پلاسمای غنی از پلاکت (PRP) یک روش درمانی است که در آن پلاکت‌های خون از بدن خود فرد گرفته شده و پس از فرآیند خاصی به صورت تزریق می‌شود. این روش به تحریک بافت‌های آسیب‌دیده و تسریع فرآیند ترمیم کمک کرده و باعث تولید سلول‌های جدید و کلاژن (Collagen) می‌شود.^{۵۰}

در مقابل، تزریق فیلرها بیشتر برای پر کردن صورت و رفع نقص‌های ظاهری مانند خطوط ریز، چین و چروک‌ها یا حجم از دست رفته استفاده می‌شود. فیلرها معمولاً شامل مواد هیالورونیک اسید یا دیگر ترکیبات اند که به حجم‌دهی به صورت و بازسازی شکل طبیعی آن کمک می‌کنند. دو نوع اصلی از فیلرها وجود دارند: فیلرهای موقتی که به تدریج جذب می‌شوند و فیلرهای دائمی که نتایج طولانی‌مدت‌تری دارند.

نوع اول تزریق موقتی که بین شش ماه تا دو سال دوام دارد. این نوع تزریق شامل انواع و مواد مختلفی است، از جمله مهم‌ترین آن‌ها ماده "هیالورونیک اسید".

نوع دوم تزریق دائمی، که در آن عمدتاً از «چربی بدن خود فرد» بهره‌برداری می‌شود. این تکنیک شامل برداشتن مقادیر کمی از چربی از یک ناحیه خاص بدن با استفاده از سوزن‌های نازک و ظریف، سپس تصفیه و آماده‌سازی آن به‌طور دقیق و کامل، و در نهایت تزریق این چربی به ناحیه مورد نظر است. اما تزریق «بوتاکس»، که به‌طور معمول برای شل کردن موقت عضلات صورت به کار می‌رود، با هدف کاهش چین و چروک‌های ایجاد شده در ناحیه پیشانی و اطراف چشم‌ها انجام می‌شود.^{۵۱}

^{۵۰} ابن حمید، نوازل فی عملیات تجمیل الوجه، ۱۰۹۹.

^{۵۱} ابن حمید، نوازل فی عملیات تجمیل الوجه، ۱۰۹۹-۱۱۰۰.

۵. حکم شرعی جراحی‌های زیبایی و ترمیمی صورت

در قرآن کریم، مفاهیمی مانند زینت، زیبایی و آراستگی مرتبط با زیبایی دیده می‌شود. در این رابطه، اصطلاحات جمال و جمیل،^{۵۲} لطیف،^{۵۳} زینت،^{۵۴} حُسن،^{۵۵} مُصَوِّر،^{۵۶} صِبْغَةَ الله،^{۵۷} بدیع^{۵۸} و دود^{۵۹} به عنوان صفات الله متعال و ویژگی‌های آفرینش الهی بوده، این آیات نشان‌دهنده توجه عمیق قرآن کریم به مفاهیم زیبایی، زینت و آراستگی در آفرینش و ارتباط آن‌ها با ذات الهی است.

بناءً اسلام زینت و آراستگی را که نوعی زیباسازی بدن یا پوشاک محسوب می‌شود، ممنوع نکرده است. بلکه برخی از انواع آن‌ها به عنوان ویژگی‌های فطری انسان مورد تشویق قرار داده است. به عنوان نمونه، استفاده از موادی مانند حنا و سرمه به صراحت مجاز دانسته شده و مورد تأیید قرار گرفته است. چنانچه الله متعال در این مورد می‌فرماید: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾.^{۶۰} "بگو: چه کسی زینت الله را که برای بندگانش بیرون آورده، و چیزهای پاک را حرام کرده است؟ بگو: آن (وسایل زینت و چیزهای پاک) در زندگانی دنیا برای مؤمنان است. و روز قیامت هم خالص از مؤمنان است. اینچنین آیات را برای قومی که می‌دانند. بیان می‌کنیم".

اما اسلام برای زینت و پوشش انسان، قواعد و چارچوب‌های مشخصی وضع کرده است تا آنچه که در این زمینه انجام می‌شود، مطابق با اصول اخلاقی و دینی باشد. اسلام هرگونه تغییر در خلقت طبیعی انسان از طریق زینت را حرام کرده است، زیرا چنین تغییراتی به عنوان تحریف در ویژگی‌های آفرینش خداوند تلقی می‌شود. طبق آموزه‌های اسلامی، خداوند انسان را به بهترین شکل و با ویژگی‌های خاص خود آفریده و هرگونه دستکاری در این خلقت طبیعی نه تنها به معنای تغییر در ظاهر انسان است، بلکه ممکن است موجب از بین رفتن زیبایی‌های طبیعی و منحصر به فردی شود که خداوند در هر فرد قرار داده است. بنابراین، چنین تغییراتی که منجر به

^{۵۲} النحل ۶/۱۶.

^{۵۳} الشوری ۱۹/۴۲.

^{۵۴} الاعراف ۳۲/۷.

^{۵۵} السجده ۷/۳۲.

^{۵۶} الحشر ۲۴/۲۹.

^{۵۷} البقره ۱۳۸/۲.

^{۵۸} البقره ۱۱۷/۲.

^{۵۹} البروج ۱۴/۸۵.

^{۶۰} الاعراف ۳۲/۷.

دگرگونی و آسیب به ویژگی‌های زیبایی فرد می‌شود، دیگر به عنوان زینت طبیعی محسوب نمی‌شود و بر خلاف اصول اسلامی است. به همین دلیل، انجام اقداماتی که باعث تغییر اساسی در ظاهر و خلقت فرد می‌شود، مانند خال‌کوبی یا تغییرات عمده در شکل بدن، در اسلام نهی شده است.^{۶۱}

با پیشرفت علم و تکنولوژی و هم‌گام با دیگر عرصه‌های زندگی، روش‌های زیباسازی و آراستگی نیز پیشرفت‌های قابل ملاحظه‌ای داشته است. اعمالی که بشر در گذشته برای زینت بخشیدن به ظاهر خود انجام می‌داده موقت و زوال‌پذیر بوده است و تغییر دائمی در اعضای بدن ایجاد نمی‌کرده است. امروزه، علاوه بر ابزارهای آرایش موقت، عمل‌ها و جراحی‌هایی در جهت زیباسازی اندام‌های بدن صورت می‌گیرد که اثر آن سالها و در برخی موارد تا پایان عمر در اعضای بدن انسان پایدار خواهد ماند.^{۶۲}

این‌که عمل جراحی از نظر طب ضروری یا غیر ضروری است، با توجه به تخصص و تحصیلات طبیب و عرف طبابت تشخیص آن مشکل نیست؛^{۶۳} ولی تشخیص مشروعیت، با توجه به گستردگی و جدید بودن موضوع مشکل است.

طبیعی است که در آثار فقهای قدیم، حکم خاصی در مورد مداخلات زیبایی که به واسطه پیشرفت تکنولوژی و جراحی‌های طبی توسعه یافته و رایج شده اند؛ وجود ندارد. این موضوع به دلیل عدم وجود چنین تکنیک‌هایی در زمان‌های گذشته و هم‌چنین تغییرات اجتماعی و فرهنگی در جوامع مختلف است. به همین دلیل، فقهاء و علمای دین اسلام در آثار خود به طور مستقیم به این نوع مداخلات اشاره نکرده‌اند و نظریات آن‌ها بیشتر بر اساس اصول کلی فقهی و اخلاقی استوار است. با این حال، در عصر صحابه و دوره شکل‌گیری فقه اسلامی، احادیثی در رابطه با آرایش و زینت به‌ویژه در مواردی هم‌چون استفاده از موی مصنوعی (وصل مو)،^{۶۴} خال‌کوبی،^{۶۵} کندن مو،^{۶۶} سوراخ کردن دندان‌ها^{۶۷} برای افزایش جذابیت و سایر موارد مشابه وجود دارد. هم‌چنین،

^{۶۱} صباغ، *العمليات التجميلية وحكمها في الشريعة الإسلامية*، ۱۵-۲۱.

^{۶۲} نوری - جهرمی، "واکاوی فقهی حکم اولی و ثانوی انواع عمل‌های جراحی زیبایی از دیدگاه مذاهب اسلامی و بررسی آن در نظام‌های حقوقی کشورهای مختلف"، ۳۲۵.

^{۶۳} محمود علی السرتاوی، *قضايا طبية معاصرة في ميزان الشريعة* (عمان: دارالفکر، ۱۴۲۸ ه.ق.)، ۵۵-۶۸.

^{۶۴} بخاری، "اللباس"، ۸۳ (۵۹۳۱)؛ مسلم، "اللباس والزينة"، ۳۳، ۱۲۰ (۲۱۲۵).

^{۶۵} بخاری، "اللباس"، ۸۶ (۵۹۴۴).

^{۶۶} بخاری، "اللباس"، ۸۴ (۵۹۳۹).

^{۶۷} بخاری، "اللباس"، ۸۲ (۵۹۳۱).

نظریات فقهاء در این زمینه می‌تواند رهنمایی ارزشمند برای بررسی مسائل مربوط به مداخلات زیبایی در دوران معاصر باشد.^{۶۸}

در دین اسلام، جراحی زیبایی به طور کلی بر اساس وجود نیاز یا ضرورت و عدم تغییر در آفرینش انسان مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. به این معنا که چنین مداخلاتی تنها در صورتی مجاز است که احتمال رفع آسیب یا زیان ناشی از خودداری از انجام آن قوی باشد. علاوه بر این، باید اطمینان حاصل شود که روش جایگزین دیگری برای درمان یا بهبود مشکل وجود ندارد و انجام جراحی به طور خاص به منفعت فردی یا رفع ضرر منجر می‌شود. بنابراین، اگر جراحی‌های زیبایی به منظور بهبود کیفیت زندگی، رفع ضرر یا بازگرداندن عملکرد طبیعی بدن انجام شود و هیچ‌گونه قصدی برای تغییر خلقت الهی یا پیروی از مدهای بی‌مورد در آن وجود نداشته باشد، از نظر شرعی مجاز است. این حکم بر اساس اصول فقهی مرتبط با دفع ضرر و جلب منفعت و هم‌چنین رعایت مصالح فرد صادر شده است. به عقیده اکثر علمای اسلام، انجام چنین جراحی‌هایی که هدف آن حفظ سلامت و بهبود کیفیت زندگی باشد، جایز و معتبر است.^{۶۹}

انسان در حالت زندگی و مرگ محترم است؛^{۷۰} به همین دلیل اسلام به انسان جایگاه ویژه‌ای داده و به طور خاص بر حفظ جان انسان تأکید دارد. بنابراین، قتل و هرگونه تعرض به جسم و روح انسان و آسیب رساندن به او یا از بین بردن اعضای بدنش را حرام شمرده است. در نتیجه، یکی از اصول اساسی که شریعت اسلام به آن توجه ویژه دارد، حفاظت از نفس انسانی است.^{۷۱} با وجود اینکه اصل حرمت جسم انسان اقتضا می‌کند که به آن آسیبی وارد نشود، اما ضرورت درمان یا نیاز به آن موجب می‌شود که آنچه در اصل ممنوع است، جایز گردد. حتی اگر درمان به عنوان ضرورت در نظر گرفته نشود، نیاز به حفظ حیات انسان به اندازه ضرورت در نظر گرفته می‌شود و در چنین شرایطی، آنچه که معمولاً ممنوع است، به منظور حفظ زندگی مجاز خواهد بود.^{۷۲}

اگر عمل زیبایی از نوع درمانی و برای رفع عیب باشد اختلافی در جواز آن وجود ندارد. اما اگر این عمل صرفاً برای زیبایی باشد اکثر فقهای اهل سنت آن را حرام می‌دانند. مطابق این نظریه، اما جراحی‌های تغییر محسوس و اساسی در چهره که دارای هدف تشبه به جنس مخالف باشند، مانند تغییر جنسیت، جراحی‌هایی که موجب تغییر آفرینش الهی شوند، مانند برداشتن ابروان و کاشتن دوباره آن‌ها، کوچک کردن بیش از حد سینه و پستان، کوچک کردن لب‌ها که هدف از

^{۶۸} محمد عثمان شبیر، *أحكام جراحة التجميل* (کویت: بی‌نا، بی‌تا)، ۱۶۳-۱۸۶.

^{۶۹} خالد سیف رحمانی، مترجم: غلام محمد یحیی حلیم *مسائل فقهی معاصر* (پشاور: مکتبه فاروقیه، بی‌تا)، ۱۷۰.

^{۷۰} محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، *المبسوط* (بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴ ه.ق.)، ۵۹/۲.

^{۷۱} صباغ، *العمليات التجميلية وحكمها في الشريعة الإسلامية*، ۲۲.

^{۷۲} عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدین السیوطی، *الأشباه والنظائر* (بی‌جا: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ ه.ق.)، ۸۸-۸۹.

این اعمال جراحی فقط خودنمایی و زیباسازی بیشتر است و ضرورتی در آن دیده نمی‌شود، علمای اسلام این موارد را به‌عنوان تغییر خلقت الهی و تشبه به جنس مخالف، ممنوع دانسته‌اند.^{۷۳} مهمترین دلیل قائلین به حرمت عمل جراحی زیبایی، حرمت تغییر در آفرینش الهی است. در کتب احادیث چنین استنباط شده که عمل زیباسازی ممنوع است. چنان‌چه از آن حضرت صلی‌الله علیه و سلم نقل شده است که ایشان چهار دسته از زنان را لعن کردند. اول، زنانی که خال کوبی می‌کنند. دوم، زنانی که در خواست خال کوبی دارند و بر بدن آن‌ها خال کوبی انجام می‌شود. سوم، زنانی که موی صورت‌های خود را می‌زدایند. چهارم، زنانی که برای زیبایی، بین دندان‌های خود فاصله می‌اندازند. براساس این حدیث این زنان کسانی هستند که خلقت خداوند را تغییر می‌دهند.^{۷۴} با توجه به اینکه عمل جراحی زیبایی نیز یکی از مصادیق تغییر در خلقت الهی است، مشمول حکم این روایت می‌شود. در نتیجه فاعل آن ملعون خواهد بود. حضرت عایشه از رسول اکرم صلی‌الله علیه و سلم نقل می‌کند زنانی که موهای زنان دیگر را به یکدیگر پیوند می‌زنند مورد لعنت الهی قرار می‌گیرند.^{۷۵} براساس این حدیث زنانی که موهای زنان را به یکدیگر پیوند می‌زنند مورد لعنت قرار می‌گیرند. جراحی زیبایی نیز یکی از مصادیق زیباسازی است و لعنت در این حدیث شامل چنین اعمالی نیز می‌شود.

در کل فقهای اسلام بر این باورند که اسلام، به‌عنوان دینی که به کرامت انسانی بشر^{۷۶} و تسهیل زندگی مؤمنان تأکید دارد و با استناد به نصوص وارده و اصول فقهی و ادله شرعی، جراحی‌های ترمیمی را تحت شرایط خاص به‌عنوان امری جایز می‌داند. به‌ویژه هنگامی که این اعمال با هدف رفع نقص‌های مادرزادی، اصلاح آسیب‌های ناشی از حوادث یا بیماری‌ها و یا کاهش آلام روحی و روانی فرد انجام شود. این نگاه بر مبنای قواعدی هم‌چون "دَرءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ"، دفع مفساد بر جلب مصالح اولویت دارد؛^{۷۷} "الضَّرُّورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ". ضرورت‌ها محرّمات را مباح می‌سازند؛^{۷۸} "لاضرر و لا ضرر"،^{۷۹} "الحاجة تُنزِلُ منزلة الضرورة، عامة كانت أو

^{۷۳} شبیر، الأحكام الفقهية المتعلقة بالجراحة الطبية، ۱۱۶.

^{۷۴} بخاری، "لباس"، ۸۳-۸۷ (۵۹۳۲-۵۹۴۶)؛ مسلم، "لباس"، ۱۱۹-۱۲۰ (۲۱۲۴-۲۱۲۵).

^{۷۵} بخاری، "لباس"، ۸۳-۸۷ (۵۹۳۲-۵۹۴۶)؛ مسلم، "لباس"، ۱۱۹-۱۲۰ (۲۱۲۴-۲۱۲۵).

^{۷۶} الاسراء ۱۷/۷۰.

^{۷۷} السيوطي، الأشباه والنظائر، ۸۷.

^{۷۸} لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، المحقق: نجيب هوایینی - نور محمد (کراتشي): کارخانه تجارت کتب - آرام باغ، بی‌تا، ماده ۲۱.

^{۷۹} عیاض بن نامی السلمی، اثر القواعد الفقهية فی بیان أحكام الجراحات التجميلية (بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۲۸ هـ.ق.)، ۴۹-۵۰؛ حیدر فاتح مهدی عوز، حکم العمليات التجميلية فی الفقه الإسلامي (عراق: دراسات اسلامية معاصرة، ۲۰۲۲ م).

۲۰-۲۱/۳۳.

خاصة^{۸۰} نیاز (حاجت) در حکم ضرورت قرار می‌گیرد، خواه عام باشد یا خاص، در جواز آنچه که ممنوع استوار است و تأکید دارد که چنین جراحی‌ها در راستای بهبود کیفیت زندگی و بازگرداندن تعادل جسمی و روحی فرد صورت گیرد.

ضرورت به حالتی گفته می‌شود که انسان را به چیزی که ناگزیر به آن است مجبور می‌سازد. ضرورت شدیدترین درجه نیاز انسان است و سرپیچی از آن خطراتی به همراه دارد، مانند ترس از هلاک شدن بر اثر گرسنگی یا اجبار شدید. اما نیازمند (محتاج) اگر به نیاز خود دست نیابد، نه هلاک می‌شود و نه عضوی از اعضای بدن خود را از دست می‌دهد، اما به دلیل عدم تأمین نیاز خود در سختی و مشقت شدیدی قرار می‌گیرد.

نیاز (حاجت) حالتی است که به تسهیل یا آسان‌سازی برای دستیابی به مقصود نیاز دارد. بنابراین، نیاز از ضرورت کمتر است، اما حکمی که به دلیل نیاز ثابت می‌شود، مداوم است، در حالی که حکم ضرورت موقتی است.

عدم پاسخ به نیاز منجر به سختی و دشواری می‌شود. در مواردی که ظاهر شرع چیزی را ممنوع کرده است، نیاز در حکم ضرورت قرار می‌گیرد، چه عام باشد و چه خاص. با این حال، تفاوت بین نیاز و ضرورت در این است که حکم ناشی از ضرورت موقتی است، در حالی که حکم ناشی از نیاز می‌تواند دائمی باشد.^{۸۱}

در اخیر می‌توان گفت که جراحی برای درمان بیماری یا معلولیت که موجب زیبایی فرد می‌شود، مانند ترمیم لب شکری یا اصلاح ناهنجاری‌های فیزیکی را مباح و حتی گاهی واجب دانسته‌اند. اما جراحی‌های تغییر محسوس و اساسی در چهره که دارای هدف تشبه به جنس مخالف باشند، مانند تغییر جنسیت. جراحی‌هایی که موجب تغییر آفرینش الهی شوند، مانند کشیدن ابروها، کوچک کردن بینی و غیره. علمای اسلام این موارد را به‌عنوان تغییر خلقت الهی و تشبه به جنس مخالف، ممنوع دانسته‌اند.^{۸۲}

^{۸۰} محمد مصطفی الزحیلی، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (دمشق: دار الفكر، ۱۴۲۷ هـ.ق)، ۲۸۸/۱.

قاعدة: ۳۶.

^{۸۱} الزحیلی، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب، ۲۸۸/۱، قاعدة: ۳۶.

^{۸۲} شبیر، الأحكام الفقهية المتعلقة بالجراحة، ۱۱۶.

در کل علمای مذاهب اربعه جراحی زیبایی غیر درمانی تزئینی را حرام دانسته و در صورت ضرورت به جراحی ترمیمی (درمانی) جواز داده است.^{۸۳} اما از نظر مشهور علمای امامیه عمل تمامی جراحی زیبایی مشروع بوده است.^{۸۴}

نتیجه‌گیری

در طول تاریخ، انسان همواره به دنبال زیبایی و آراستگی بوده است. اگرچه روش‌ها و ابزارهای زینت در گذشته ساده‌تر بوده، اما نیاز به زیبایی هیچ‌گاه از زندگی انسان حذف نشده است. با گذشت زمان، این میل طبیعی تقویت یافته و به یکی از ویژگی‌های برجسته مسلمانان تبدیل گشته است. با پیشرفت علم و تکنولوژی، علم طب و جراحی‌های زیبایی نیز تحولات چشمگیری داشته، در حالی که اقدامات زیبایی در گذشته موقتی و سطحی بود، امروزه جراحی‌های پیشرفته با اثرات بلندمدت و گاه دائمی برای بهبود ظاهر انجام می‌شوند.

جراحی‌های زیبایی و ترمیمی صورت از منظر اسلام، بر اساس نیت و شرایط افراد احکام متفاوتی دارد. به طور کلی، اسلام بر این تاکید دارد که این جراحی‌ها باید با هدف رفع نیاز واقعی، حفظ اعتدال و عدم تغییر خلقت الهی انجام شوند. در اینجا نیت فرد بسیار مهم است و اگر انگیزه این جراحی‌ها، تغییر در خلقت الهی، غرور، تقلید از فرهنگ‌های غیر اسلامی و یا افراط باشد، این عمل ناپسند و حرام است.

بناءً اسلام، به عنوان دینی مبتنی بر عدالت و احترام به کرامت انسانی، استفاده از جراحی‌های زیبایی و ترمیمی صورت را در مواردی که هدف آن بازگرداندن عملکرد طبیعی بدن یا رفع آسیب‌های جسمی باشد، مشروع می‌داند. اما جراحی‌های زیبایی تزئینی (غیر درمانی) که صرفاً برای تغییر ظاهر در خلقت الهی و بدون ضرورت انجام می‌شوند، با استناد به آیات و احادیث نبوی حرام است.

با توجه به اصول اسلامی، نیت فرد، تأثیرات روانی و اجتماعی و رعایت احکام فقهی، از جمله ملاحظات مهم در انجام چنین عمل‌ها است. در کل، تصمیم‌گیری درباره جراحی‌های زیبایی و ترمیمی نیازمند مشورت با متخصصان طبی و علمای اسلامی است تا هم نیازهای جسمی و روانی فرد رفع شود و هم احکام شرعی به بهترین شکل رعایت شود.

^{۸۳} رحمانی، مترجم. غلام محمد یحیی حلیم، مسائل فقهی معاصر، ۱۷۰.

^{۸۴} نوری - جهرمی، "واکاوی فقهی حکم اولی و ثانوی انواع عمل‌های جراحی زیبایی از دیدگاه مذاهب اسلامی و بررسی آن در نظام‌های حقوقی کشورهای مختلف، ۳۲۹.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. بخاری، ابو عبدالله بن اسماعیل. صحیح البخاری. بی‌جا: دارطوق النجاه، ۱۴۲۲ هـ.ش.
۲. حسینی، محمد. عملیات التجميل الجراحیة و مشروعيتها جزائیه بین الشریعه و القانون، بی‌جا: مرکز ادريس حلی للدراسه الفقیهه، چاپ ۱، ۲۰۰۸ م.
۳. خلاف، عبدالوهاب. علم اصول الفقه. کویت: دارالقلم، ۱۳۹۸ هـ.ش.
۴. شقیطی، محمد بن محمد المختار. عملیات التجميل الجراحیة و مشروعيتها الجزائیه بین الشریعه و القانون. جدّه: مکتبه الصحابه، ۱۹۹۴ م.
۵. صابونی، محمد علی. صفوه التفاسیر. جلد ۱، لبنان- بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۱ هـ.ق.
۶. محامی، حسام الدین الاحمد. المسئولیت الطبیبه فی الجراحیة التجمیلیه. بیروت: منشورات الحلبي الحقوقیه، چاپ ۱، ۲۰۱۱ م.
۷. نووی، یحیی بن شرف. المجموع شرح المهدب. بیروت: دارالفکر، ۱۴۳۲ هـ.ق.
۸. اخوت، محمد علی. تفصیل مسائل حقوق جزای عمومی. تهران: انتشارات علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۹. اردبیلی، محمد علی. حقوق جزای عمومی. تهران: انتشارات میزان، ۱۳۸۶ هـ.ش.
۱۰. رحمانی، خالد سیف. مترجم. غلام محمد یحیی حلیم. مسائل فقهی معاصر. پشاور: مکتبه فاروقیه، بی‌تا.
۱۱. روحانی، کمال. احکام و فتاوی پزشکی معاصر. چاپ ۱. بی‌جا: نشریه آراس، ۱۳۹۵ هـ.ش.
۱۲. عباسی، محمود. "ابراء طیب در اعمال پزشکی". فصلنامه حقوق پزشکی تهران ۱ (۱۳۸۶ هـ.ش)، ۶۶-۶۰.
۱۳. لنگرودی، محمد جعفر. ترمینولوژی حقوق. تهران: انتشارات گنج دانش، ۱۳۶۸ هـ.ش.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. جلد ۱. تهران: دارالکتب اسلامی، چاپ ۱۰، ۱۳۷۱ هـ.ش.
۱۵. نوربها، رضا. زمینه حقوق جزای عمومی. تهران: انتشارات گنج دانش، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۱۶. نیسابوری، مسلم بن الحجاج ابوالحسن القشیری. صحیح مسلم. بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.
۱۷. زرگری، محمد. جراحی پلاستیک و زیبایی، تهران: انتشارات اندیشه رفیع، ۱۳۹۰ هـ.ش.
۱۸. نوروزی، ایرج. جراحی پلاستیک و زیبایی (اصول و روش‌ها). تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۷ هـ.ش.

۱۹. شبیر، محمد عثمان. *الأحكام الفقهية المتعلقة بالجراحة الطبية*. عمان-اردن: دارالنفائس، ۱۹۹۴ م.
۲۰. حکیم، محمد اکرم. "تجسس و احکام آن از دیدگاه فقه و قانون". *مجله علمی - تحقیقی پوهنتون جوزجان (جوزجانان)* شماره ۲۹ (۱۳۹۸ ه.ش). ۶۲.
۲۱. سجستانی، ابوداود سلیمان بن الأشعث. *سنن ابی داود*. بیروت: دارالکتاب العربی، بی تا.
۲۲. العسقلانی، أبو الفضل شهاب الدین أحمد بن علی بن محمد ابن حجر. *هدی الساری مقدمة فتح الباری*. جلد ۱۲. التحقیق. محب الدین الخطیب. مصر: دار الریان للتراث، ۱۹۸۶ م.
۲۳. الشوکانی، أبو عبد الله محمد بن علی بن محمد الحولانی. *نبیل الأوطار، نبیل الأوطار شرح منتقى الأخبار*. جلد ۵-۶. التحقیق. مصطفى البابی الحلبي. مصر: إدارة الطباعة المنيرية، ۱۹۷۱ م.
۲۴. الشربینی، الخطیب. *دلالتہ الكبرى في الفقه الشافعي "معنی المحتاج"*. جلد ۱. مترجم. سونر دومان. طرابلس - ليبيا: دار معراج للنشر، ۲۰۰۹ م.
۲۵. فتاوی شوری عالی سازمان امور دینی. (۲۰۱۹). *سازمان امور دینی*.
۲۶. ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبد العزیز دمشقی. *حاشیة رد المحتار علی التَّوَّارِ الْمُخْتَار*. جلد ۱. استانبول: دار نشر کهرمان، ۱۹۸۴ م.
۲۷. النووی، ابو زکریا یحیی بن شرف بن مری. *المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. جلد ۱-۱۴. مصر: المطبعة المصرية، ۱۳۴۹ ه.ق).
۲۸. الترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی بن سورة السلمی. *سنن الترمذی*. تحقیق. بشار عوض معروف. بی جا: دار الغرب الإسلامي، ۱۹۹۸ م.
۲۹. الفوزان، صالح بن محمد. *الجراحية التجميلية عرض طبي و دراسة فقهية مفصلة*. جلد ۱. الرياض: دارالتدريسية، ۱۴۲۹ ه.ق).
۳۰. ابن قدامة، ابو محمد موفق الدین عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي. جلد ۱. *المعنى*. قاهره: دار الكتاب العربي، ۱۹۷۲ م.
۳۱. کاسانی، ابو بکر علاء الدین أبو بکر بن مسعود بن أحمد الحنفی. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. جلد ۵. التحقیق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۷ م.
۳۲. حمید، نجلاء بنت صالح بن. "نوازل فی عملیات تجميل الوجه". *مجلة علوم الشرعية و الدراسات الإسلامية* ۲/۸۷ (۲۱/۹ ه.ش). ۱۱۰۰-۱۰۹۷.
۳۳. نوری، سید حسین - جهرمی، سعید سبوتی. "واکاوی فقهی حکم اولی و ثانوی انواع عمل های جراحی زیبایی از دیدگاه مذاهب اسلامی و بررسی آن در نظام های حقوقی کشورهای مختلف". *نشریه پژوهش های فقهی*. ۴/۱۹ (۱۴۰۲ ه.ش). ۳۲۵.
۳۴. مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی. *فرهنگ فقه فارسی*. جلد ۳.
۳۵. رشید عوده، مراد رایتق. *عملیات تجميل الوجه التحسينية (دراسة فقهية)*. جامعة الجوف: المملكة العربية السعودية، بی تا.
۳۶. شکرمرجی - عباسی. "جراحی زیبایی از منظر فقه و حقوق پزشکی". *فصلنامه حقوق پزشکی*. ۶/۲ (پاییز ۱۳۸۷). ۶۸.

۳۷. مریل، اولسن. *جراحی زیبایی*. مترجم. شهروز فرهنگ. تهران: کلید آموزش، ۱۳۸۸ ه.ش.
۳۸. کلهرنیا گلکار، میثم «و دیگران». *بررسی فقهی - حقوقی مبانی و محدوده تجویز جراحی‌های زیبایی و ترمیمی*. فصلنامه حقوق پزشکی ۲۱/۶ (تابستان ۱۳۹۱ ه.ش). ۸۳.
۳۹. نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب. *سنن النسائی*. محقق. محمد ناصرالدین الالبانی. بیروت: مکتبه المعارف، ۲۰۳-۲۱۵ ه.ق.
۴۰. محمد مختار السلاوی. *الجراحة التجميلية و احكامها*. ۳ (پژوهش مقدماتی برای مجمع فقه اسلامی وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی در هشتمین نشست آن).
۴۱. صباغ، أسامة. *العمليات التجميلية وحكمها في الشريعة الإسلامية*. جلد ۱. بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۰ ه.ق.
۴۲. السرطاوی، محمود علی. *قضايا طبية معاصرة في ميزان الشريعة*. جلد ۱. عمان: دارالفکر، ۱۴۲۸ ه.ق.
۴۳. شبیر، محمد عثمان، *أحكام جراحة التجميل*. کویت: بی‌نا، بی‌تا.
۴۴. السرخسی، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، *المبسوط*. جلد ۲. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴ ه.ق.
۴۵. لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. *مجلة الأحكام العدلية*. المحقق. نجیب هواوینی - نور محمد. کراتشي: کارخانه تجارت کتب - آرام باغ، بی‌تا.
۴۶. السلمی، عیاض بن نامی. *اثر القواعد الفقهية فی بیان أحكام الجراحات التجميلية*. بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۲۸ ه.ق.
۴۷. مهدی عوز، حیدر فائق. *حكم العمليات التجميلية في الفقه الإسلامي*. عراق: دراسات اسلامية معاصرة، ۲۰۲۲ م.
۴۸. *کتاب مقدس عهد قدیم و جدید*. ۱۹۵۸ م. کتاب لاویان.
۴۹. النتشة، محمد بن عبدالجواد حجازی، *المسائل الطبية المستجدة*. لیدز-بریطانیا: مجلة الحکمة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲ ه.ق - ۲۰۰۱ م.
50. Aydınlı A. (1991). Arfece b. Esad. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/354. TDV Yayınları.
51. Apaydın, H. Y. vd. (2011). *İlmihal II (islâm ve toplum)*. T.D.V. Yayınları.
52. Akın, Abdullah. "Estetik Amaçlı Müdahalelere İslâm Dini'nin Bakışı". *Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 1/1 (Mart 2022), 108-109. DOI: 10.55205/jocsosa.11202220



قواعد میراث ذوی الأرحام در فقه حنفی
قواعد میراث ذوی الأرحام فی الفقه الحنفی

Rules of Inheritance of Relatives (Dhawi Al-Arham) in the Hanafi Jurisprudence
Hanefi Fikhında Zevi'l-erhâm Miras Kuralları

محمد عمر قاریزاده^۱

چکیده

میراث یکی از ابواب مهم فقه اسلامی بوده، مقاله حاضر توریث ذوی الأرحام را که خویشاوندان نسبی متوفی هستند مورد بحث و بررسی قرار داده است. هدف اساسی این تحقیق بیان احکام و قواعد میراث ذوی الارحام در فقه حنفی می باشد. علم میراث از جمله معتبرترین علوم شرعی بوده و از اهمیت خاصی برخوردار است، دین مقدس اسلام به منظور حفظ حقوق بازماندگان بی چاره و بی سرپرست به علم فرائض و هم چنان نظام میراث جایگاه خاصی بخشیده و برای آن اهمیت زیاد داده است. بررسی و یافته های تحقیق حاضر با توجه به منابع فقه اسلامی بیان گر آن است که ذوی الارحام از جمله وارثین متوفی به شمار می رود، در قسمت کیفیت توریث آنان سه روش فقهی (اهل الرحم، اهل تنزیل و اهل قرابت) وجود دارد. مذهب احناف از طریقه اهل قرابت پیروی کرده و قواعد عصبات را بر ذوی الأرحام اجراء نموده است. قابل ذکر است در این تحقیق به مطالعه تحلیل و ارزیابی مطالب از روش توصیفی- تحلیلی و در گردآوری مطالب آن از روش کتابخانه ای بهره برده شده است.
کلمات کلیدی: ذوی الارحام، سهام، قواعد، قرابت، مال، میراث.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.101>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

14.02.2024

تاریخ قبول / Accepted Date

14.04.2024

تاریخ نشر / Publication Date

07.01.2025

^۱ پوهنمل. عضو دیپارتمنت فقه و قانون پوهنهی شرعیات پوهنتون بلخ.

ORCID

[https://orcid.org/0000-0002-](https://orcid.org/0000-0002-5622-8114)

5622-8114

E-Mail

omarqarizada11@gmail.com

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.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی Atif :

محمد عمر قاریزاده، "قواعد میراث ذوی الأرحام در فقه حنفی"، مجله دیوان ۱/۶ (ج۱، ۱۴۰۳)، ۲۳۵-۲۶۶.

الملخص

الميراث باب من أبواب الفقه الإسلامى المهمة، ومن هذا المنطلق يدرس و يناقش هذا البحث موضوع ميراث ذوى الأرحام من أقارب المتوفى. والهدف الأساسى لهذا البحث هو بيان أحكام وقواعد ميراث ذوى الأرحام فى الفقه الحنفى. يعتبر علم الميراث من أكثر العلوم الشرعية اعتناءً و دراسةً وله أهمية خاصة، و لأجل حماية حقوق العجزة واليتامى منح دين الإسلام الحنيف مكانة وأهمية خاصة لعلم الفرائض لاسيما موضوع الإرث منها. وأهم ما توصل إليه نتائج هذا البحث، أن ذوى الأرحام - حسب مصادر الفقه الإسلامى - يعتبر من ورثة المتوفى، فهناك ثلاث طرق فقهية فى نوعية ميراثهم (أهل الأرحام، أهل التنزيل أهل القرابة). وقد اتبع المذهب الحنفى منهج أهل القرابة، وطبق أحكام العصابات على ذوى الأرحام. ومن الجدير بالذكر أنه تم فى هذا البحث استخدام المنهج الوصفى التحليلى لدراسة تحليل المواد وتقييمها، كما تم استخدام المنهج المكتبى فى جمع المواد.

الكلمات المفتاحية: ذوى الأرحام، الأنصبة، القواعد، القرابة، المال، الميراث.

Abstract

Inheritance is one of the important aspects of Islamic jurisprudence, and this article discusses and examines the inheritance of blood relatives, who are the direct relatives of the late. The main goal of this research is to explain the decrees and rules of inheritance of relatives in Hanafi jurisprudence. The science of heritage is one of the most prestigious religious sciences and is of particular importance. The holy religion of Islam has given a special place and great importance to the science of obligatory duties and the inheritance system in order to protect the rights of helpless and uncared-for survivors. The study and findings of the present study, based on Islamic jurisprudence sources, indicate that the relatives of the deceased are considered heirs. There are three jurisprudential methods (those of the relatives of the deceased, those of descent, and those of kinship) regarding the quality of their inheritance. The Hanafi school of thought followed the path of the people of kinship and applied the rules of kinship to the people of the wombs. It is worth mentioning that in this research, the descriptive-analytical method was used to study, analyze, and evaluate the materials, and the library method was used to collect the materials.

Keywords: Relatives, Shares, Rules, Kinship, Property, Inheritance.

Özet

Miras, İslam fikhının önemli konularından biri olup; bu makalede, ölen şahsın nesebî akrabaları olan Zevi'l-erhâmın miras konusu ele alınmaktadır. Bu araştırmanın asıl hedefi Zevi'l-erhâmın miras kurallarını henevi fikhınca açıklamaya çalışmaktır. Miras ilmi şeri'i ilimlerin en önemlilerinden biri olarak İslami literatürde yerni almıştır. İslam dini arkada kalan düşkün ve barınaksızların hukukunu koruma altına almak için ferâiz ve miras ilminde bu konuya epeyce yer vermiş ve ona gereken önemi göstermiştir. İslam kukuku kaynaklarından elde edilen bu araştırmanın sonuçları Zevi'l-erhâmın ölünün mirasçılarında saymakta, bunların mirastan payı konusunda fıkhıta üç ayrı yöntem (Ehli'r-Rahm, Ehli't-Tenzil ve Ehli'k-Karabet) bulunmaktadır. Hanefi mezhebi Ehli'k-Karabet yöntemini esas alarak Zevi'l-erhâm konusunda asebe kurallarını işletmektedir. Bu araştırmada, içeriklerin analizi ve değerlendirmesi betimleyici-analitik yöntemle yapılmış ve bilgi toplama sürecinde kütüphane kaynaklarından faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zevi'l-erhâm, Hisse, Kurallar, Karabet, Mal, Miras.

مقدمه

الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی محمد و علی آله و اصحابه اجمعین و بعد! میراث از جمله حقوق مالی انسان‌ها به‌شمار می‌رود و در دین مقدس اسلام احکام آن بیان گردیده، فقهای کرام به آن توجه نموده کیفیت آن را توضیح داده‌اند. در مقاله حاضر میراث ذوی الارحام یکی از صنوف وارثین را تشکیل می‌دهند و آن‌ها اشخاصی هستند که از جمله صاحب فرض و عصبه نبوده و در صورت عدم موجودیت آنان مستحق ارث می‌شوند، به بحث گرفته می‌شود.

احکام میراث ذوی الارحام نقش بارزی در تحقق عدالت دارد؛ زیرا با آشنایی این قواعد از یک طرف سبب می‌شود؛ تا اشخاص حقوق خود را نسبت به اموال مورث خویش بشناسند و از طرف دیگر زمینه اجرای عدالت اجتماعی را برای دست اندرکاران مسئولین بخش عدلی و قضایی آسان و فراهم می‌سازد.

موضوع میراث ذوی الارحام دارای ابعاد و زوایای مختلف بوده که در برگیرنده موضوعات؛ تعریف ذوی الارحام، شرایط ارث ذوی الارحام، اصناف ذوی الارحام و روش حل قضایای میراث ذوی الارحام را شامل می‌شود که هر کدام احکام و قواعد به‌خصوص خود را دارد و در این مقاله روی موضوعات متذکره به‌اساس نظر فقهای احناف بحث صورت می‌گیرد، در قسمت جمع‌آوری اطلاعات تحقیق از روش کتابخانه‌ای استفاده صورت گرفته و در اخیر با ذکر نتیجه‌گیری و ثبت منابع موضوع خاتمه می‌یابد.

میراث از جمله حقوق مادی وارثین متوفی می‌باشد، فقهای اسلامی پیرامون شناخت و رسیدن به این حق مؤلفه‌هایی را ارائه کرده‌اند و کارساز واقع شده است؛ اما این منابع اکثراً به زبان عربی می‌باشد و برای همه مردم کشور، عام‌فهم نیست. هر چند تعداد از نوشته‌ها به زبان دری نیز وجود دارد؛ اما کافی نمی‌باشد؛ زیرا در این نوشته‌ها موضوع به‌طور اجمالی بیان شده است.

با توجه به نکات فوق، تحقیق حاضر در صدد بیان قواعد میراث ذوی الارحام در فقه حنفی به زبان دری کشور با عبارات روشن و عام‌فهم می‌باشد. هم‌چنان جهت فهم و درک بهتر مخاطبین پیرامون حل قضایای میراث ذوی الارحام از علم ریاضی استفاده شده و تمام قضایا به‌طور جداگانه روی جداول به بحث گرفته می‌شود.

تحقیق مقاله حاضر در صدد جواب به سؤالات ذیل می‌باشد: آیا در مذهب احناف ذوی الارحام از جمله اصناف وارثین به‌شمار می‌رود؟ دیدگاه مذهب فقهی احناف در مورد کیفیت و قواعد توریث ذوی الارحام چیست؟ آیا فقهای احناف پیرامون قواعد ارث ذوی الارحام اتفاق نظر دارند؟

هدف اصلی و اساسی مقاله تحقیقی حاضر را به طور مختصر چنین بیان می‌کنیم: واضح ساختن و بیان روش فقهی مذهب احناف پیرامون کیفیت و قواعد میراث ذوی الأرحام، اطلاع رسانی برای مسئولین بخش عدلی و قضایی کشور، محصلین و عامه مردم به احکام اسلامی در زمینه قواعد توریث ذوی الأرحام در این مذهب می‌باشد.

تحقیق در هر بخش از علوم با در نظر داشت موضوع آن از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد، میراث ذوی الأرحام که از جمله حقوق اقتصادی- مالی انسان‌ها می‌باشد، یکی از مغلق‌ترین شاخه‌های حقوق مدنی و ابواب مهم فقه اسلامی به شمار می‌رود و به‌عنوان یکی از راه‌های مشروع اسباب کسب ملکیت تام در دین مقدس اسلام شناخته شده، از اهمیت و ارزشمندی خاصی برخوردار است؛ اما راجع به آن در حلقه‌های علمی کمتر صحبت می‌شود، لذا نویسنده تلاش نموده که مقاله را پیرامون قواعد میراث ذوی الأرحام در فقه حنفی آماده و احکام آنرا با در نظر داشت جزئیاتش در روشنایی فقه اسلامی به تصویر کشیده و مورد بررسی قرار دهد.

در قسمت پیشینه تحقیق موضوع می‌توان گفت که؛ احکام میراث یکی از موضوعات مهم حقوق مدنی اسلام به‌شمار می‌رود، در قرآن کریم و احادیث نبوی صلی الله علیه وسلم پیرامون موضوع، احکامی وارد شده است. فقهای کرام نیز در رابطه به اصولی که وجود دارد نظریات خود را بیان داشته‌اند. بنابراین، تا جایی که جست‌وجو شده، حسب معلومات پیرامون موضوع نوشته‌های در داخل کشور به زبان‌های ملی صورت گرفته که هر کدام به نوبه خود دارای مفیدیت بوده؛ اما نوشته‌های بشری عاری از ابهامات و مشکلات نمی‌باشد که در ذیل به تعدادی از آن نوشته‌ها اشاره می‌شود:

۱. حقوق میراث در شریعت اسلامی و قانون مدنی افغانستان، پوهاند داد محمد نذیر (۱۳۹۰ ه.ش)، کتاب جامع و مفید است که در برگیرنده مباحث فقهی و قانونی می‌باشد؛ اما در این کتاب راجع به ارث ذوی الأرحام به گونه اجمالی اشاره شده که نیازمند توضیحات بیشتر است.
 ۲. احکام میراث از نگاه فقه و قانون، پوهاند عبدالعزیز (۱۳۹۰ ه.ش)، این کتاب بحث فقهی را تمرکز بخشیده و در برگیرنده مواد قانون و در بخش میراث نیز مفید بوده؛ اما در این کتاب در بخش ارث صنف چهارم ذوی الأرحام توضیحات کمتر داده شده است.
- با توجه به گفته‌های فوق اثر و تألیفاتی که در ارتباط به میراث ذوی الأرحام از طرف محققین صورت گرفته، هرکدام دارای ارزش و اهمیت خاص است؛ اما در پهلوی آن مواردی در آن نوشته‌ها دیده می‌شود، قابل توجه بوده و نیازمند تحقیق بیشتر است. فلهمذا تحقیق حاضر در صدد توضیحات و تفصیل بیشتر قواعد میراث ذوی الأرحام به‌اساس مذهب حنفی است، از خصوصیات کار این تحقیق نسبت به نوشته‌های پیشین که آنرا مجزا می‌سازد این است که؛ در

ابتدای بحث قواعد به عبارات روشن بیان گردیده سپس با استفاده از علم ریاضی، امثله‌های تطبیقی موضوع از نظر فقه‌های احناف در ضمن جداول توضیح داده می‌شود. بدین لحاظ تحقیق حاضر حایز اهمیت است و تکرار کارهای سابق محسوب نمی‌شود؛ بلکه به گسترش و توسعه‌ای این مبحث می‌انجامد.

مقاله حاضر از نظر جمع آوری اطلاعات در زمینه موضوع مورد تحقیق، از روش کتابخانه استفاده صورت گرفته و عمدتاً از مصادر اساسی اسلام؛ قرآن کریم و احادیث نبوی صلی الله علیه وسلم کتاب‌های معتبر فقهی قدیم و جدید، استفاده شده است.

ساختار کلی و مباحث اصلی تحقیق حاضر شامل موضوعات ذیل می‌باشد؛ تعریف ذوی الارحام، شرایط ارث ذوی الارحام، اصناف ذوی الارحام، قواعد توریث ذوی الارحام به اساس طرق سه گانه (اهل الرحم، اهل تنزیل و اهل قرابت) و در اخیر با ذکر نتیجه‌گیری و ثبت منابع موضوع خاتمه می‌یابد.

۱. تعریف لغوی و اصطلاحی قواعد

قواعد در لغت، جمع قاعده است و قاعده به معنای اصل و اساس و پایه چیز آمده است.^۱ چنانچه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^۲ و هنگامی که ابراهیم و اسماعیل پایه های خانه (کعبه) را بالا می بردند (و می گفتند) پروردگارا! از ما بپذیر تو شنوا و دانایی.

قاعده در اصطلاح، عبارت از قضیه کلی که در برگیرنده تمام جزئیات خود باشد.^۳ از دیدگاه دیگر؛ اصل کلی است که منطبق بر جزئیاتش باشد؛ تا بدان احکام جزئیات شناخته شود.^۴

۲. تعریف لغوی و اصطلاحی میراث

میراث در لغت، واژه میراث بر وزن مفعال مصدر بوده و از ریشه فعل وَرَثَ گرفته شده است. یاء آن در اصل واو بوده که به یاء تبدیل گردیده است و یا هم از موروث بر وزن مفعول اشتقاق شده است؛ بنابراین کلمه میراث لغتاً به دو مورد اطلاق می‌گردد؛ یکی به معنای مصدر و دیگری به معنای مفعول.^۵ لفظ میراث به اعتبار مصدری دو معنی دارد:

^۱ أبو الحسن أحمد بن فارس بن زکریا ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، المحقق. عبد السلام محمد هارون (بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۹ هـ.ش)، ۱۰۹/۵.

^۲ ترجمه قرآن کریم، مترجم. بهاء الدین خرمشاهی (بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۰۲)؛ البقره ۱۲۷/۲.

^۳ علی بن محمد بن علی الجرجانی، کتاب التعریفات (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۳ م)، ۱۷۱.

^۴ سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی، شرح التلویح علی التوضیح (مصر: مکتبة صبیح، بی تا)، ۲۰/۱.

^۵ مجدد الدین فیروز آبادی، القاموس المحيط (القاهره: مطبعة المصرية، ۱۹۳۳ م)، ۳۷۱/۱.

۱) بقاء: یعنی باقی بودن چیزی در دست مالکش.
 ۲) انتقال یک چیز (حسی باشد و یا معنوی) از یک شخص به شخص دیگری بعد از مرگ؛ یا از یک قبیله به قبیله دیگر.
 اما میراث به معنای اسم مفعول، به ترکیه‌ای که شخص متوفی بعد از خود به جا می‌گذارد گفته می‌شود. و هم‌چنان تراث نیز نامیده می‌شود.^۶
 میراث در اصطلاح، عبارت از دانستن اصول و قواعدی از فقه و ریاضی است که به وسیله آن‌ها حق هر وارث از ترکیه میت شناخته می‌شود. به عبارت دیگر: علم میراث عبارت است از آگاهی به احکام متعلق به موارث و هم‌چنین آگاهی از علم حساب به اندازه‌ای که در این علم مورد نیاز است.^۷

۳. تعریف لغوی و اصطلاحی ذوی الأرحام

ذوی در لغت، ذوی جمع (ذو) از ملحقات جمع مذکر سالم بوده به معنای صاحب، دارنده و در عربی در حالت رفع (ذو) و در حالت جر (ذی) و در حالت نصب (ذا) می‌باشد.^۸
 ارحام در لغت، جمع رحم است و رحم در اصل، محل تکون و تشکل جنین است.^۹ چنان‌چه خداوند جل‌جلاله در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي يَصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾.^{۱۰} او ست که شما را در رحم‌های (مادران) هر آن‌گونه که بخواهد شکل می‌دهد.
 ذوی الأرحام در اصطلاح فقهی، عبارت از هر یک قریب و رشته‌داری است که صاحب فرض و عصبه نبوده، در موجودیت ذوی الفروض و عصبات میراث نمی‌برند؛ مگر همراهی یکی از زوجین.^{۱۱}

۴. اصناف ذوی الأرحام

ذوی الأرحام به چهار صنف آتی تقسیم می‌شوند:
 صنف اول: ذوی الأرحام این صنف شامل کسانی اند که به میت منسوب می‌شوند و صاحب فرض و عصبه نمی‌باشند و شامل دو طایفه است:

^۶ سعدی ابو حسیب، القاموس الفقهی لغة واصطلاحاً (سوریه: دارالفکر، ۱۹۸۸ م)، ۳۷۷.

^۷ وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية (کویت: دار السلاسل، ۱۴۲۷ هـ.ق)، ۱۷/۳.

^۸ محمد معین، فرهنگ معین (تهران: کیهان، ۱۳۸۱ هـ.ش)، ۴/۴۷۳.

^۹ معین، فرهنگ معین، ۱۳۱/۱.

^{۱۰} آل عمران ۶/۳.

^{۱۱} محمد امین بن عمر ابن عابدین، رد المحتار (بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۲ م)، ۷/۳۸۷.

۱. اولاد دختر میت اگر چه به درجه پایین باشد. خواه مذکر باشند یا مؤنث. مانند: پسر دختر و یا دختر دختر و اولاد آنها.
۲. اولاد دختر پسر میت مانند: دختر دختر پسر و پسر دختر پسر.
- صنف دوم: اشخاصی هستند که میت به آنها منسوب می‌گردند و دو طایفه هستند.
 ۱. اجداد فاسد، در اصطلاح علمای میراث جدی است که انتساب او به میت توسط مؤنث صورت گیرد؛ مانند: پدر مادر، پدر پدر مادر و یا پدر مادر پدر.^{۱۲}
 ۲. جدات فاسده، آنها عبارت از جدۀ است که انتساب او به میت توسط جد ساقط صورت گرفته باشد؛ یا به عبارت دیگر: عبارت از جدۀ است که در نسبت او به میت جد رحمی داخل شود؛ مانند: مادر پدر مادر و مادر پدر مادر پدر.^{۱۳}
- صنف سوم: کسانی اند که به پدر و مادر میت منسوب می‌گردند و شامل سه طایفه می‌باشند:
 ۱. اولاد خواهران مطلق (اعیانی - علاتی - اخیافی) اگر چه به درجه پایین باشند؛ مانند: دختر خواهر، پسر خواهر، پسر دختر خواهر، دختر پسر خواهر گرچه درجه شان نزول نماید.
 ۲. دختران برادر اعیانی و علاتی و اولاد آنها مانند: دختر برادر اعیانی یا علاتی، دختر دختر برادر اعیانی یا علاتی.
 ۳. اولاد برادران مادری مانند: پسر برادر مادری، دختر پسر برادری مادری.
- صنف چهارم: کسانی اند که توسط یکی از اجداد یا جدات میت که ذوی الفروض یا عصبه نباشند خواه اجداد یا جدات قریب باشند یا بعید، منسوب می‌شوند.
 ۱. کاکاهای مادری، عمه‌ها از هر جهت که باشند (اعیانی - علاتی - اخیافی)، ماماها و خاله‌ها مطلق (اعیانی - علاتی - اخیافی).
 ۲. اولاد طایفه‌های فوق اگر چه تنزیل درجه نمایند و دختران کاکاهای اعیانی یا علاتی میت و دختران پسران این‌ها اگر چه درجه شان تنزیل نماید و اولاد شان.^{۱۴}

۵. شروط ارث ذوی الأرحام

ذوی الأرحام در صورت موجودیت دو شرط زیر مستحق میراث می‌شوند:

۱. در صورت نبودن تمام عصبات.

^{۱۲} محمد بن أحمد سرخسی، المبسوط (بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۴ هـ.ق)، ۲۴/۳۰.

^{۱۳} سرخسی، المبسوط، ۱۶۷/۲۹۱.

^{۱۴} عبد الله بن محمود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۳۵۶ هـ.ق)، ۱۰۶/۵؛ عبدالعزیز

عزیز، احکام میراث از نگاه فقه و قانون (کابل: انتشارات سعید، ۱۳۹۰ هـ.ش)، ۱۹۰.

۲. در صورت نبودن تمام اصحاب فرائض به جز زوجین (در صورت وجود زن و شوهر ذوی الأرحام ارث می‌برند).

دلیل شرطین: این روایت حضرت عایشه رضی الله عنها است که رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمودند: **«الْحَالُ وَارِثٌ مَنْ لَأَ وَارِثٌ لَهُ»**.^{۱۵} *ماما وارثی کسی است که دیگر وارث ندارد.* وجه استدلال در این حدیث ارث ماما بعد از انعدام وارث (ذوی الفروض و عصبات) گردانیده شده است، وجود زن و شوهر در ارث ذوی الأرحام کدام تأثیری نمی‌گذارد، چون بالای زن و شوهر رد صورت نمی‌گیرد.^{۱۶}

۶. کیفیت توریث اصناف ذوی الأرحام

گروهی که معتقد به ارث بردن ذوی الارحام هستند، بر دو امر توافق کرده در بقیه امور باهم اختلاف دارند، بالترتیب هر یک را بیان خواهیم کرد که آن دو امری که اتفاقی می‌باشند قرار ذیل است:

۱. اگر تنها یک فرد از ذوی الارحام وجود داشته باشد، تمام اموال را به ارث می‌برد، مثل کسی که بمیرد و پسر دختر یا عمه و یا ماما از او به جای مانده باشد، تمام اموال را به ارث می‌برد.
۲. اگر یکی از ذوی الارحام همراه یکی از زن و شوهر (زوجین) وجود داشته باشد، بعد از سهم زن و شوهر باقی مانده ترکه را می‌گیرد.

۷. قواعد توریث ذوی الأرحام

در مورد قواعد توریث ذوی الأرحام سه مذهب مشهور فقهی وجود دارد که در ذیل به طور اختصار به طریقه اهل رحم و اهل تنزیل اشاره نموده و طریقه اهل قرابت که روش فقهی احناف و محور اصلی بحث می‌باشد شرح و توضیح می‌دهیم.

۱.۷. طریقه اهل رحم (مذهب التسویه)

این گروه تمامی ذوی الأرحام را در گرفتن ارث مساوی می‌دانند و فرقی میان مذکر و مؤنث یا نزدیک و دور نمی‌بینند، چون علت ارث همان رحم است، پس همگی وارثان از این طریق ارث می‌برند و کسی از آنها کسی را حجب نمی‌کند و سهم هیچ یک از آنها به واسطه دیگری کاهش نمی‌یابد.

دلیل پیروان این طریقه عام بودن نصوصی است که در مورد ذوی الارحام وجود دارد به طوری که مذکر را بر مؤنث و نزدیک را بر دور ترجیح نداده است.

^{۱۵} محمد بن عیسی الترمذی، سنن الترمذی (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۷۵ م)، «الفرائض»، ۱۲ (۲۱۰۴).

^{۱۶} السرخسی، المبسوط، ۱۹۳/۲۹.

این نظر مشهور نیست؛ بلکه مهجور و متروک است چون دلایلش ضعیف و مخالفت با آن مقتضی عدالت است و جز دو نفر که حسن بن میسر و نوح بن ذراح می‌باشند کسی دیگری از این نظر پیروی نکرده اند.^{۱۷}

پس اگر شخصی بمیرد وارث او دختر دختر، پسر دختر، پسر خواهر، عمه، خاله، برادر زاده مادری و مادر پدر مادر باشند در این صورت هر کدام سبع یا هفت یک (۱/۷) ترکه را مستحق می‌گردند که ارث دختر دختر و پسر دختر با عمه و خاله و برادر زاده مادری و مادر پدر مادر بماند همه یکسان سهم می‌برند. لذا این طریقه از نظر عدم توافق آن با اساسات میراث و عدم موجودیت اتباع آن اکنون نزد علماء میراث مهجور قرار گرفته است.^{۱۸}

۲.۷. طریقه اهل تنزیل

قائلین و اهل این طریقه عبارت اند از: علقمه، حسن بن زیاد و علمای مذاهب سه گانه اهل سنت مالکی^{۱۹} شافعی^{۲۰} و حنبلی^{۲۱}.

اهل این طریقه، فروع شان به منزله اصول شان که از جمله ذوی الفروض یا عصبات باشند، میراث می‌برند. پس حصه و سهم اصول برای فروع فرض کرده می‌شود؛ یعنی چنانچه که آنان زنده می‌بودند، چه مقدار از ترکه را مستحق می‌شدند در صورت ممات نیز برای شان همان مقدار فرض کرده می‌شود و بعداً سهم هر یک به فروع همان شخص که از جمله ذوی الأرحام می‌باشند؛ اگر یک نفر باشد تمام ترکه و اگر زیاده از آن باشد براساس قاعده «لذکر مثل حظ الانثیین» برای مذکر دو حصه و برای مؤنث یک حصه داده می‌شود، پس مطابق قاعده تنزیل ولد دختر به منزله دختر، ولد برادر به منزله برادر و ولد کاکا به منزله کاکا گردانیده می‌شود.^{۲۲}

مثلاً شخصی وفات کرد، وارث او دختر دختر، دختر برادر و دختر کاکا باشد در این صورت، این مسأله چنین فرض می‌شود که گویی شخص وفات کرده وارث او دختر، برادر و کاکا باشد، مال بین دختر و برادر تقسیم کرده می‌شود و برای کاکا هیچ سهمی داده نمی‌شود؛ زیرا که برادر

^{۱۷} زحیلی و هبه، *الفقه الاسلامی وادلته* (سوریه- دمشق: دارالفکر، بی تا)، ۴۹۷/۱۰.

^{۱۸} السرخسی، *المبسوط*، ۳۰ / ۴؛ داد محمد نذیر، *حقوق میراث در شریعت اسلامی وقانون مدنی افغانستان* (کابل: حامد رسالت، ۱۳۹۰ هـ.ش)، ۱۵۳.

^{۱۹} محمد بن أحمد الدسوقی، *الشرح الکبیر للشیخ أحمد الدردیر علی مختصر خلیل* (بیروت: دار الفکر، بی تا)، ۲۰ / ۷۲.

^{۲۰} شمس الدین محمد بن أبی العباس رملی، *نهایة المحتاج إلی شرح المنهاج* (بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ هـ.ق / ۱۹۸۴ م)، ۱۹/۶.

^{۲۱} عبدالله بن احمد ابن قدامه، *المغنی لابن قدامة* (القاهرة: مکتبة القاهرة، ۱۹۸۶ م)، ۳۱۹/۶.

^{۲۲} أبو الحسن علی بن محمد ماوردی، *الحاوی الکبیر فی فقه مذهب الإمام الشافعی وهو شرح مختصر المنزی* (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۴ م). ۱۷۴/۸.

میت اولی به میراث است نسبت به کاکا. پس در این مثال نصف (۱/۲) ترکه به دختر دختر که سهم فرضی مادرش می‌باشد و نصف (۱/۲) باقی‌مانده که سهم عصوبتی پدرش می‌باشد داده می‌شود.^{۲۳}

۱.۲.۷. دلایل این طریقه

۱. از کاکای ابن حبان (واسع بن حبان) روایت شده که وی فرمود: «تُوِّفِي ثَابِتُ بْنُ الدَّحْدَاحَةِ وَلَمْ يَدَعْ وَارثًا وَلَا عَصَبَةً، فَرَفَعَ شَأْنَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَصِمَ بْنِ عَدِي: «هَلْ تَرَكَ مِنْ أَحَدٍ؟» قَالَ: مَا - يَا رَسُولَ اللَّهِ - تَرَكَ أَحَدًا. فَدَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَالَهُ إِلَى ابْنِ أُخْتِهِ أَبِي لُبَابَةَ بْنِ عَبْدِ الْمُنْدَرِ».^{۲۴} ثابت بن دحداحه وفات کرد و جز یک دختر وارثی دیگری (ذوی الفروض یا عصبه ای) از او به جا نماند. پس این مسأله به پیامبر صلی الله علیه وسلم رسانده شد و رسول اکرم صلی الله علیه وسلم در مورد از عاصم بن عدی رضی الله عنه پرسید که آیا کسی (وارثی) را از خود به جا گذاشته؟ عاصم گفت: نه فقط یک نفر را از خود به جا گذاشته است. پس رسول الله صلی الله علیه وسلم مال او را برای پسر خواهرش که ابی لبابه بن مندر بود داد.

حدیث فوق بیان‌گر این است در صورت نبودن وارثان که نسبت به ذوی الأرحام در حق اولویت ترکه متوفی قرار دارند به جای آن‌ها ذوی الأرحام مستحق ارث می‌شوند.

۲. روایت شده که عمر بن خطاب به خاله و عمه مطابق این قاعده ارث داده است؛ یعنی به خاله که به منزله مادر است ثلث (۱/۳) ترکه و به عمه که به منزله پدر است باقی‌مانده ارث را داده است.^{۲۵}

۳.۷. طریقه اهل قرابت

طرفداران این نظر حضرت علی، حضرت عبدالله بن مسعود و حضرت بن عباس رضی الله عنهم و مذهب فقهی احناف هستند و در مستحق دانستن ذوی الأرحام از میراث یا ترکه میت تکیه بر قرابت و قوت قرابت دارند به همین دلیل اهل قرابت نامیده شده اند، اهل این طریقه در ابتداء قرابت و قوت قرابت را اساس ترجیح بعضی از ذوی الأرحام بر بعضی دیگر قرار داده، در توریث ذوی الأرحام به صفت عموم اساساتی را مدار تطبیق قرار می‌دهند که در توریث عصبات نسبی مورد تطبیق قرار می‌گرفت.^{۲۶} و به ادله ذیل تمسک می‌جویند:

^{۲۳} بن قدامة، المغنی لابن قدامة، ۳۱۹/۶.

^{۲۴} سعید بن منصور جوزجانی، سنن سعید بن منصور (دهلی: دار السلفیه، ۱۴۰ هـ.ش - ۱۹۸۲ م.)، ۹۰/۱.

^{۲۵} ابن قدامة، المغنی لابن قدامة، ۳۱۷/۶.

^{۲۶} السرخسی، المبسوط، ۲/۳۰.

۱. استحقاق ذوی الأرحام به اعتبار معنی عصبوت می‌باشد؛ با این فرقی که اگر مذکر باشند، عصبه حقیقی اند و اگر واسطه‌ای مؤنثی بین میت و وارثین وجود داشته باشد، در این صورت به نام عصبه حکمی یا ذوی الأرحام یاد می‌شوند و همان قواعد عصبات برایشان قابل اجراء می‌گردد.^{۲۷}

۲. در سنن دارمی به لفظ ذیل از ابو نعیم از یونس از عامر روایت شده که وی فرمود: *إِنزَلُ الْعُمَّةَ بِمَنْزِلَةِ الْأَبِ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَبٌ، وَالْخَالََةَ بِمَنْزِلَةِ الْأُمِّ إِذَا لَمْ تَكُنْ أُمٌّ*.^{۲۸} عمه به منزله پدر است وقتی که پدر در میان آنها نباشد و خاله به منزله مادر است وقتی که مادر میان آنها نباشد.

۳. هم چنان شعبی از حضرت علی رضی الله عنه روایت می‌کند: «شخصی وفات کرده بود و وارث او دختر دختر و دختر خواهر بود، قضاوت نمود که تمام مال از آن دختر دختر می‌باشد، پس این امر دلالت می‌کند که حضرت علی رضی الله عنه ترجیح بین ذوی الأرحام را به قوت قرابت دانسته است».^{۲۹}

با توجه به طرق سه‌گانه فوق و دلایل که به آن در اثبات کیفیت میراث ذوی الأرحام بحث صورت گرفت، نظر انداخته شود طریقه اهل قرابه از نظر وضاحت و سهولت در تطبیق راجح به نظر می‌رسد، در ذیل به تفصیل و بیان قواعد میراث ذوی الأرحام مطابق نظر اهل قرابت می‌پردازیم.

۹. بیان قواعد توریث ذوی الأرحام از نظر اهل قرابت (روش احناف)

در مذهب احناف ذوی الأرحام به اساس قواعد ذیل مستحق میراث می‌باشند:

۱. در صورت تنها بودن ذو رحم تمام مال را می‌گیرد از هر صنفی که باشد خواه مرد باشد یا زن.
۲. اگر از ذوی الأرحام اصناف متعددی موجود بودند، صنف اول بر صنف دوم، صنف دوم بر صنف سوم و صنف سوم بر صنف چهارم ارجحیت دارند. مانند ترتیب عصبات که این ترتیب را به نام تقدیم بالجهت یاد می‌کنند.
۳. اگر وارثین از ذوی الأرحام و تمامی آنان از یک صنف باشند در این صورت به حسب قواعد ذیل میراث می‌برند.^{۳۰}

۱.۳. قواعد توریث صنف اول

صنف اول ذوی الأرحام طوری که قبلاً ذکر گردید شامل اولاد دختران و اولاد دختران پسر میت اگر چه به درجه پایین‌تر باشد است.

^{۲۷} السرخسی، المبسوط، ۵/۳۰.

^{۲۸} عبدالله بن عبدالرحمن لدارمی، سنن الدارمی (بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ هـ.ق)، "الفرائض"، (۳۱۰).

^{۲۹} ابن قدامة، المعنی لابن قدامة، ۱۹/۶.

^{۳۰} ابن عابدین، رد المختار علی الدر المختار، ۷/۷۹۲.

بنابراین هرگاه در ورثه یک نفر از آنها خواه مذکر باشد؛ یا مؤنث موجود شود کل ترکه و یا باقی مانده را بعد از سهم یکی از زوجین به میراث می‌برند و اگر تعداد آنها بیشتر از یک نفر باشد در تشخیص وارث مستحق و ترجیح یکی بر دیگری مراتب زیر در نظر گرفته می‌شود:

۳. ۱. ۱. تقدیم از لحاظ درجه

در صورت تعدد وارثین این صنف و موجودیت تفاوت در درجه انتساب آنها به میت کسانی مستحق میراث می‌شوند که درجه شان به میت نزدیک باشد، مثلاً شخصی وفات کرد و وارث او پسر دختر و پسر دختر پسر باشد، در این مثال تمام مال را پسر دختر مستحق می‌شود، زیرا درجه او به میت از پسر دختر پسر نزدیک‌تر است.^{۳۱}

اصل مسأله	۱
وارثین	دختر دختر
سهم	دختر پسر پسر (محروم) ۱

۳. ۱. ۲. تقدیم از لحاظ منسویت به ولد وارث بودن

در صورت تعدد وارثین این صنف و عدم موجودیت تفاوت در درجه انتساب آنها کسانی مستحق میراث می‌شوند که توسط ذوی الفروض یا عصبه به میت منسوب گردد، و وارثی که توسط ذوی الأرحام به میت می‌رسد محجوب می‌گردد. مثال شخصی وفات کرد و وارث او دختر دختر پسر و پسر دختر دختر باشد، در این مثال کل مال را دختر دختر پسر مستحق می‌گردد و برای پسر دختر دختر چیزی داده نمی‌شود؛ زیرا دختر دختر پسر، دختر صاحب فرض که حصه‌اش سدس (۱/۶) است، لذا مقدم می‌باشد.^{۳۲}

اصل مسأله	۱
وارثین	بطن ۱- پسر..... دختر
سهم	بطن ۲- دختر..... دختر بطن ۳- دختر..... پسر ۱ (محروم)

^{۳۱} زین الدین ابن نجیم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بیروت: دار المعرفه، بی تا)، ۵۷۸/۸؛ عزیز، احکام میراث از نگاه فقه و قانون، ۱۹۷.

^{۳۲} ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ۷۹۳/۶.

۳.۱.۳. در صورت تعدد وارثین این صنف و تساوی آن‌ها درجه و انتساب به میت (همه توسط وارث یا ذوی الارحام به میت می‌رسید) با در نظر داشت صفت ذکورت و انوٹ ارث می‌برند، طوری که برای مذکر دو چند مؤنث سهم داده می‌شود و هیچ توجه به اصول آن‌ها که مذکر است یا مؤنث؛ یا مختلف نمی‌شود و تعدد فروع بر اصل نیز اعتبار ندارد. و این رأی ابو یوسف رحمه الله است.^{۳۳}

مثلاً شخصی وفات کرد و وارث او پسر دختر دختر و دختر پسر دختر باشد در این صورت میراث بین شان اثلاً تقسیم می‌گردد که ثلثان (۲/۳) آن را پسر دختر دختر مستحق گردیده و ثلث (۱/۳) آن را دختر پسر دختر مستحق می‌گردد، چون هر دوی شان در درجه و ادلاء توسط ذوی الفروض به میت در یک درجه قرار دارند.^{۳۴}

اصل مسأله	۳
وارثین	بطن ۱- دختر.....دختر
	بطن ۲- پسر.....دختر
سهم	بطن ۳- دختر.....پسر
	۱
	۲

اما در نزد امام محمد رحمه الله مال بر اولین درجه که اختلاف به ذکورت و انوٹ واقع شده، تقسیم کرده می‌شود و هر آن چه را اصل مستحق می‌شد آن را برای فرع داده می‌شود، در صورتی که بعد از آن اختلاف واقع نشده باشد. مانند مثال اولی (پسر دختر دختر و دختر پسر دختر) در این صورت برای پسر دختر دختر، یک سهم داده می‌شود که آن سهم مادرش می‌باشد و برای دختر پسر دختر دو سهم داده می‌شود که آن سهم پدرش می‌باشد. اگر اختلاف به اولاد های این ها واقع شود نیز به همین اساس تقسیم می‌گردد.^{۳۵}

اصل مسأله	۳

^{۳۳} عبدالناصر دامنی، میراث به زبان ساده با حل کلیه مسائل کتاب سراجی (تهران: احسان، ۱۳۹۰ ه.ش)، ۱۱۸/۲.

^{۳۴} ابن نجیم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ۵۷۸/۸.

^{۳۵} الموصلی، الاختیار لتعلیل المختار، ۱۰۷/۵.

وارثین	بطن ۱- دختر.....دختر
	بطن ۲- پسر.....دختر
	بطن ۳- دختر.....پسر
سهام	۱

۲.۳. قواعد توریث صنف دوم ذوی الأرحام

این صنف مشتمل بر پدرکلانها و مادرکلانها غیر صحیحه یا فاسده می باشد و قواعد توریث این صنف از ذوی الأرحام در استحقاق به تعدد جهت یا اختلاف جانب مانند قواعد صنف اول می باشد، در صورتی که یک نفر باشد، تمام ارث را می گیرد و در صورت تعدد آنها مراتب ذیل در نظر گرفته می شود:

۲.۳.۱. تقدیم از لحاظ درجه

در صورت تعدد وارثین این صنف و تفاوت آنها در درجه انتساب به متوفی شخص نزدیک ارث می برد و آن که دورتر است محجوب می گردد؛ مثلاً شخصی وفات کرد و وارث او پدر پدر مادر و پدر مادر مادر باشد، در این مثال تمام مال را پدر پدر مادر مستحق می شود؛ زیرا درجه او به میت از پدر مادر پدر نزدیک تر است.^{۳۶}

اصل مسأله	۱
وارثین	پدر . پدر مادر
سهام	تمام تریکه ۱
	پدر مادر مادر مادر ۲

۲.۳.۲. تقدیم به اعتبار قوت قرابت

در صورت تعدد وارثین این صنف و تساوی درجه آنها دو قول وجود دارد، قول اول، نزد ابی سهل الفرائض، در این مرحله کسانی مستحق میراث دانسته می شوند که توسط ذوی الفروض یا عصبه به میت منسوب گردند، هر چند که درجه شان مساوی باشد؛ یعنی کسی که توسط ذوی الفروض یا عصبه به میت منسوب گردد، از شخصی که توسط ذوی الأرحام به میت منسوب گردند مقدم می باشد.^{۳۷} مثال: شخصی وفات کرد و وارث او پدر مادر مادر و پدر پدر مادر باشد، در این مثال کل مال را پدر مادر مادر مستحق می گردد؛ زیرا او توسط مادر مادر که صاحب فرض است، به

^{۳۶} ابن نجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ۵۷۹/۸.

^{۳۷} الموصلی، الاختیار لتعلیل المختار، ۱۰۸/۵.

میت منسوب گردیده، لذا مقدم می‌باشد و پدر پدر مادر از میراث محروم می‌گردد، چون شخصی که توسط او به میت منسوب گردیده (پدر مادر) از جمله ذوی الأرحام است.^{۳۸}

۱	اصل مسأله
$\frac{\text{پدر پدر مادر}}{۲}$ <p>.....</p>	$\frac{\text{پدر ، مادر مادر}}{\text{تمام ترکه}}$ <p>۱</p>
	وارثین سهام

قول دوم، نزد ابی سلیمان الجرجانی در صورت تعدد وارثین این صنف و تساوی آن‌ها در درجه، در این مرحله همه مستحق میراث دانسته می‌شوند؛ یعنی کسی که توسط ذوی الفروض یا عصبه به میت منسوب گردد، از شخصی که توسط ذوی الأرحام به میت منسوب گردند، مقدم نمی‌باشد و به جهت پدری دو حصه و به جهت مادری یک حصه میراث داده می‌شود؛ مانند: شخصی وفات کرد و وارث او پدر مادر پدر و پدر پدر مادر باشد، در این مثال دو حصه برای پدر مادر پدر و برای پدر پدر مادر یک حصه داده می‌شود.^{۳۹}

۳	اصل مسأله
$\frac{\text{پدر پدرمادر}}{۱}$	$\frac{\text{پدر مادر پدر}}{۲}$
	وارثین سهام

۳.۲.۳. در صورت تعدد ذوی الأرحام این صنف و تساوی آن‌ها در درجه انتساب و قوت قرابت طوری که تمام آن‌ها توسط صاحب فرض یا ذوی الأرحام به میت منسوب گردیده باشند و اتحاد جهت (مثلاً همه از جهت پدر باشند یا از جهت مادر) مشترکاً مستحق میراث شناخته می‌شوند، و ترکه در میان آن‌ها طور مساوی (اگر هر دو از یک جنس باشد) تقسیم می‌شود و اگر یکی مذکر و دیگری مؤنث بود برای مذکر دوچند مؤنث سهم داده می‌شود.^{۴۰} مثلاً: پدر مادر پدر پدر و پدر مادر پدر که در درجه مساوی انتساب به میت قرار داشته و توسط صاحب فرض به میت

^{۳۸} سراج الدین بن عبدالرشید، سجاوندی، السراجی فی المیراث (کویت: مکتبه قاسمیه، ۱۳۵۳ ه.ش)، ۴۲.

^{۳۹} ابن نجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ۵۸۰/۸.

^{۴۰} سجاوندی، السراجی فی المیراث، ۴۲.

منسوب گردیده و جهات‌شان یکسان بوده و در صفت ذکوریت با هم اتحاد دارند، ترکیه میت را مساویانه مستحق می‌شوند.

اصل مسأله	۲
وارثین سهام	پدر مادر پدر پدر ۱

۴.۲.۳. اگر اختلافی در جهت قرابت بین آن‌ها موجود باشد، به این معنا که بعضی آن‌ها از جهت پدر و بعضی دیگر از جهت مادر با میت قرابت داشته باشد، اقارب پدری دو چند اقارب جهت مادری میراث گرفته و آنرا هر فریق بین افراد خود در صورت تعدد و عدم اتحاد در صفت ذکوریت و انوشت طوری تقسیم می‌نمایند که دو حصه آنرا مذکر و یک حصه آنرا مؤنث مستحق می‌شود.^{۴۱}

اصل مسأله	۳
وارثین سهام	پدر ، مادر مادر ۱ سهم پدر ، مادر پدر ۲ سهم

درجات قرابت هر دو وارث مساوی است (زیرا هر دو با دو واسطه با میت متصل هستند) و وجه ترجیح با وارث هم وجود ندارد؛ زیرا هر دو توسط وارث (جده های صحیحه) با میت متصل هستند؛ اما به علت آن که جهات قرابت متفاوت است و اولی از جهت مادر و دومی از جهت پدر با میت متصل است، لذا (۱/۳) به قرابت مادری و (۲/۳) به قرابت پدری داده می‌شود.

۳.۳. قواعد توریث صنف سوم ذوی الأرحام

صنف سوم ذوی الأرحام که مشتمل بر اولاد خواهران، دختران برادران مطلق و اولاد برادران اخیافی می‌باشند، وقتی مستحق میراث شناخته می‌شوند که ذوی الأرحام صنف اول و صنف دوم در جمله

^{۴۱} عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ۷/۶۹۴.

ورثه موجود نباشد، هرگاه یکی از آنها موجود باشد کل ترکه و اگر تعداد آنها بیش از یک نفر باشد در ترجیح یکی بر دیگری و تعیین شخص مستحق از غیر قواعد ذیل در نظر گرفته می شود:^{۴۲}

۳.۳.۱. تقدیم به اعتبار قرب درجه

در صورت تعدد وارثین این صنف و تفاوت آنها در درجه انتساب به میت، شخصی که درجه انتساب او به میت نزدیک باشد از شخصی که در درجه بعید قرار دارد در استحقاق میراث ترجیح داده می شود.^{۴۳}

اصل مسأله	۱
وارثین سهام	دختر خواهر تمام ترکه ۱
	پسر، دختر برادر محروم

درجه انتساب دختر خواهر به میت از درجه انتساب پسر دختر برادر نزدیکتر است؛ بنابراین، تمام ترکه را دختر خواهر به میراث می برد و پسر دختر برادر از میراث محروم می شود.

۳.۳.۲. تقدیم از لحاظ منسوبیت به ولد وارث بودن

در صورت تعدد وارثین این صنف و عدم موجودیت تفاوت در درجه انتساب آنها به میت ذوی الأرحام که توسط وارث به میت منسوب شده باشد، از ذوی الأرحام که توسط غیر وارث؛ یعنی ذی رحم به او منسوب گردیده است، در استحقاق میراث ترجیح دارد.^{۴۴} مثلاً: اگر ورثه میت دختر پسر برادر اعیانی یا علاتی و پسر دختر خواهر اعیانی و یا علاتی باشد، تمام ترکه را دختر پسر برادر اعیانی به میراث می گیرد؛ زیرا او توسط پسر برادر که عصبه است، به میت منسوب گردیده و پسر دختر خواهر اعیانی از میراث محروم می گردد، به دلیل این که شخصی که توسط او به میت منسوب گردیده (دختر خواهر) از جمله ذوی الأرحام است.^{۴۵}

اصل مسأله	۱

^{۴۲} الموصلی، الاختیار لتعلیل المختار، ۱۰۸/۵؛ سجاوندی، السراجی فی المیراث، ۴۳.

^{۴۳} ابن نجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ۵۸۰/۸.

^{۴۴} الموصلی، الاختیار لتعلیل المختار، ۱۰۸/۵؛ عبد العزیز، احکام میراث از نگاه فقه و قانون، ۲۰۱.

^{۴۵} سراج الدین بن عبدالرشید سجاوندی، السراجی فی المیراث، ۴۳.

وارثین	دختر ، پسر برادر عینی تمام ترکه	پسر ، دختر خواهر عینی
سهام	۱	۲

۳.۳.۳. در صورت تعدد وارثین این صنف و تساوی آنها در درجه انتساب طوری که تمام آنها اولاد عصبات باشند، چون دختر برادر اعیانی یا علاتی یا اولاد ذوی الفروض چون دختر خواهر علاتی و پسر برادر اخیافی و یا اولاد ذوی الأرحام چون دختر دختر برادر اعیانی و دختر دختر برادر علاتی و یا بعضی آنها اولاد ذوی الفروض و بعضی دیگر اولاد عصبه باشند، چون دختر برادر اعیانی و دختر برادر اخیافی. در این حالت نزد ابو یوسف رحمه الله قوت قرابت مورد اعتبار قرار می‌گیرد؛ یعنی اصل اعیانی بر علاتی و علاتی بر اخیافی ترجیح داده می‌شود. اما نزد امام محمد رحمه الله ترکه به اعتبار اصول شان تقسیم می‌گردد.^{۴۶} مثال:

اصل مسئله	۴ نزد ابو یوسف رحمه الله					
وارثین	خواهر عینی	برادر عینی	خواهر علی	برادر علی	خواهر عینی	برادر عینی
سهام	دختر	دختر	پسر دختر	دختر	دختر پسر	دختر
	همگی محروم (محجوب)					
				۲	۱	۱

حل مسأله مطابق با قول امام محمد رحمه الله

۱. نخست عدد فروع را در اصول در نظر می‌گیریم؛ یعنی هر سه خواهر (عینی، علاتی و اخیافی) به علت داشتن دو فرزند در بطن دوم، به‌عنوان دو نفر فرض می‌شوند و شکل مسأله در بطن اول به این صورت می‌شود:

بطن ۱- برادر عینی دو خواهر عینی برادر علی دو (خواهر علی) برادر خیفی دو (خواهر خیفی).

^{۴۶} ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ۶ / ۷۹۴.

۲. چون در اصول (برادر عینی) وجود دارد، لذا برطبق قواعد ترجیح در عصبات که در ذوی الارحم نیز اجراء می شود، (برادر علاتی و خواهر علاتی) محروم می شوند و به فروع (فرزندان آنها) نیز چیزی داده نمی شود.

۳. تقسیم ترکه را از ورث ذوی الفروض (اخیافی ها) آغاز می کنیم. (دو خواهر اخیافی و یک برادر اخیافی) مجموعاً سه نفر از اولاد مادری هستند و سهمیه فرضی آنها $(\frac{1}{3})$ ترکه است.

۴. چون یک کسر (تنها هفتمین $\frac{1}{7}$) در مسأله وجود دارد، لذا اصل مسأله نیز (۳) ساخته می شود، یکی به (اخیافی ها) می رسد و دو سهم باقی مانده به (برادر عینی و خواهر عینی) داده می شود، به این صورت:

مسأله ۳

برادر عینی / خواهر عینی $(\frac{2}{7})$ / برادر خیفی / خواهر خیفی

برادر عینی / خواهر عینی $(\frac{2}{7})$ / برادر خیفی / خواهر خیفی

مجموعاً: ۱ سهم

مجموعاً: ۲ سهم

۵. مسأله نیازمند تصحیح است؛ زیرا یک سهم (اخیافی ها) را نمی توانیم، در میان سه نفر تقسیم کنیم و در میان سهام و رؤس تباین وجود دارد. پس خود عدد رؤس خیفی ها (عدد ۳) مضروب مسأله می شود و مسأله از (۹) تصحیح می گردد.

مسأله ۳ تصحیح ۹ مضروب: ۳

برادر عینی / خواهر عینی $(\frac{2}{7})$ / برادر اخیافی / خواهر اخیافی

برادر عینی / خواهر عینی $(\frac{2}{7})$ / برادر اخیافی / خواهر اخیافی

۳ سهم

۶ سهم

۶. اکنون سهام اصول را در میان فروع (در بطن دوم) تقسیم می کنیم. به این صورت: ^{۴۷}

مسأله ۳ تصحیح ۹ مضروب ۳

^{۴۷} دامنی، میراث به زبان ساده با حل کلیه مسائل کتاب سراجی، ۲ / ۱۴۴-۱۴۲.

بطن ۱: برادر عینی	(۲) خواهر عینی	برادر خیفی	(۲) خواهر خیفی
۳	۳	۱	۲
دختر	پسر دختر	دختر	پسر دختر
۳	۲	۱	۱

۷. در صورت تعدد ذوی الأرحام این صنف و تساوی آن‌ها در درجه قرابت انتساب به میت و قوت قرابت تمام آن‌ها مشترکاً مستحق میراث شناخته می‌شوند و از ابو یوسف در این مورد دو قول است؛ در قول اول اخیافی‌ها؛ مانند اصول شان به شکل مساوی میراث می‌گیرند و در قول دوم مانند عینی‌ها و علاتی‌ها به اساس قاعده «للذکر مثل حظ الانثیین» سهم می‌برند.^{۴۸}

اصل مسأله	مسأله ۳	(عند ابی یوسف)
وارثین	دختر، پسر برادر اخیافی	پسر، دختر خواهر اخیافی
سهم	۱	۲

۴.۳. قواعد توریث صنف چهارم ذوی الأرحام

این صنف ذوی الأرحام وقتی مستحق میراث شناخته شوند و در ورثه یکی از آن‌ها موجود باشند کل ترکه را به میراث می‌گیرد و در صورتی که وارثین این طایفه متعدد باشند، در استحقاق میراث قواعد آتی اجراء می‌شود:

۱. در صورت تعدد وارثین این صنف و اتحاد جهت قرابت؛ یعنی تمام آن‌ها از جهت پدر باشند (یا) از جهت مادر، در این حالت ترجیح یکی بر دیگری به اساس قوت قرابت صورت می‌گیرد؛ یعنی اصل عینی بر علاتی و علاتی بر اخیافی ترجیح دارد.^{۴۹} مثلاً: شخصی وفات کرد و وارث او عمه اعیانی و عمه علاتی یا عمه اخیافی باشند. در این مثال عمه اعیانی به اساس قوت قرابت بر عمه علاتی و اخیافی در استحقاق میراث قدامت داشته و تمام ترکه را به میراث گرفته و عمه علاتی و اخیافی از میراث محروم می‌شود.

اصل مسأله	۱
-----------	---

^{۴۸} الموصلی، الاختیار لتعلیل المختار، ۱۰۹/۵.

^{۴۹} سجاوندی، السراجی فی المیراث، ۴۵.

عمه عیانی	عمه علاتی	عمه عینی	وارثین
محروم	محروم	۱	سهام

۲. در صورت تعدد وارثین این صنف، اتحاد جهت و تساوی آن‌ها در قوت قرابت، تمام آن‌ها مستحق میراث بوده و برای مذکر دو چند مؤنث میراث داده می‌شود.^{۵۰} مثلاً: شخصی وفات نمود و وارث او خاله علاتی و مامای علاتی باشد، در این مثال چون هر دو نفر در قوت قرابت با هم مساوی می‌باشند مستحق میراث دانسته می‌شوند و از این‌که یکی مؤنث و دیگری مذکر می‌باشد، برای مذکر دو چند مؤنث از ترکه میت میراث داده می‌شود.

اصل مسأله	۳
وارثین	خاله علاتی
سهام	۱
	مامای علاتی
	۲

۳. در صورت تعدد وارثین این صنف و اختلاف جهت قرابت؛ یعنی برخی از جهت پدر و برخی از جهت مادر به میت ارتباط داشته باشد، در این حالت بدون در نظر داشت قوت قرابت برای جهت قرابت پدر دو ثلث (۲/۳) ترکه و برای جهت قرابت مادری ثلث (۱/۳) ترکه داده می‌شود، آن‌را هر جهت و فریق بین افراد خود در صورت تعدد و عدم اتحاد در صفت ذکور و انوثنی تقسیم می‌نمایند که دو حصه آن را مذکر و یک حصه آن را مؤنث مستحق می‌شود و هم‌چنان قوت قرابت نیز در میان آن‌ها رعایت می‌گردد.^{۵۱} مثلاً: شخصی وفات کرد و ورثه او عمه مادری و خاله عینی می‌باشد. در این مثال برای عمه از جهت قرابت از جانب پدر دو ثلث ترکه و برای خاله عینی به جهت قرابت از جانب مادر یک ثلث ترکه داده می‌شود؛ زیرا عمه‌ها از جانب پدر و خاله‌ها از جانب مادر با میت قرابت دارند.

اصل مسأله	۳
وارثین	عمه مادری
سهام	۱
	خاله عینی
	۱

۴. شخصی وفات کرد و ورثه او عمه عینی، عمه علاتی، خاله عینی و خاله علاتی باشد؛ در این مثال ترکه سه حصه گردیده دو ثلث (۲/۳) آن برای اقارب جهت پدری (عمه عینی و عمه

^{۵۰} ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ۷۹۵/۶.

^{۵۱} الموصلی، الاختیار لتعلیل المختار، ۱۰۹/۵.

علاتی) و ثلث (۱/۳) آن برای اقارب جهت مادری (خاله عینی و خاله علاتی) داده می‌شود و از این‌که عمه عینی به اساس قوت قرابت از عمه علاتی در استحقاق میراث مقدم است دو ثلث حق جهت اقارب پدری را به تنهایی مستحق گردیده و عمه علاتی از میراث محروم می‌گردد و ثلث (۱/۳) آن برای اقارب جهت مادری (خاله عینی و خاله پدری) داده می‌شود و خاله حقیقی به علت این‌که قوت قرابت بیشتری دارد، خاله پدری را محجوب می‌کند.^{۵۲}

۳		اصل مسأله
$\frac{\text{خاله عینی}}{۱}$	$\frac{\text{عمه علاتی}}{۲}$	وارثین
$\frac{\text{خاله علاتی}}{۲}$	$\frac{\text{عمه عینی}}{۲}$	سهام

۵.۳. قواعد توریث اولاد صنف چهارم

ذوی الأرحام این طایفه وقتی مستحق میراث شناخته شوند، در صورتی که یک نفر از آن‌ها موجود باشد کل ترکه؛ یا باقی مانده بعد از سهم یکی از زوجین را به میراث می‌گیرد.^{۵۳} اگر تعداد آن‌ها بیش از یک نفر باشد، در ترجیح یکی بر دیگری و تعیین شخص مستحق مراتب ذیل قابل مراعات می‌باشد:

۱. تقدیم به اعتبار قرب درجه، در صورت تعدد وارثین این طایفه و تفاوت آن‌ها در درجه انتساب به میت، شخصی که درجه انتساب او به میت نزدیک باشد، نسبت به شخصی که درجه انتساب او به میت دور است مستحق ارث می‌شود. مثال: اگر ورثه دختر خاله و پسر دختر کاکا باشد، تمام ترکه را دختر خاله به میراث گرفته و پسر دختر کاکا از میراث محروم می‌شود؛ زیرا درجه انتساب دختر خاله به میت از درجه انتساب پسر دختر کاکا به او نزدیکتر است.^{۵۴}

۱		اصل مسأله
پسر دختر کاکا	دختر خاله	وارثین
محروم	تمام ترکه	سهام
.....	۱	

۲. در صورت تعدد وارثین این طایفه، اتحاد جهت و عدم موجودیت تفاوت در درجه انتساب آن‌ها به میت، در این حالت قوت قرابت مدار اعتبار قرار داده می‌شود؛ یعنی اصل عینی بر علاتی

^{۵۲} دامنی، میراث به زبان ساده با حل کلیه مسائل کتاب سراجی، ۱۵۱/۲؛ سجاوندی، السراجی فی المیراث، ۴۶.

^{۵۳} ابن نجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ۵۸۱/۸.

^{۵۴} ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ۷۹۵/۶.

و علاتی بر اخیافی ترجیح داده می‌شود. مثلاً: اگر ورثه میت دختر کاکای اعیانی و دختر کاکای علاتی باشد، دختر کاکای اعیانی به اساس قوت قرابت مستحق میراث بوده و دختر کاکای علاتی از میراث محروم می‌گردد و اگر در قوت قرابت مساوی بودند؛ یعنی اصل تمام آنان عینی و یا علاتی بود تمام آن‌ها مشترکاً مستحق میراث شناخته و مذکر دو چند مؤنث از ترکه میت میراث اخذ می‌دارد.^{۵۵}

اصل مسأله	۱
وارثین سهام	دختر کاکای اعیانی تمام ترکه ۱ دختر کاکای علاتی محروم

در صورت تعدد وارثین این طایفه، اتحاد جهت، عدم موجودیت تفاوت در درجه انتساب آن‌ها به میت و تساوی قوت قرابت، در این حالت ذوی الأرحام که توسط عصبه به میت منسوب می‌شود، از ذوی الأرحام که توسط غیر وارث (ذی رحم) به او منسوب می‌گردند، ارث می‌برد. مثلاً: اگر ورثه دختر کاکای اعیانی و دختر عمه عینی باشد، تمام ترکه را دختر کاکای عینی به میراث می‌گیرد؛ زیرا او توسط کاکا که عصبه است به میت منسوب گردیده است و دختر عمه عینی از میراث محروم می‌گردد، به دلیل این که شخصی که توسط او به میت منسوب گردیده (عمه عینی) از جمله ذوی الأرحام است.^{۵۶}

اصل مسأله	۱
وارثین سهام	دختر کاکای عینی تمام ترکه ۱ دختر عمه عینی محروم

۳. اگر وارثین در جهت مختلف قرابت قرار داشتند طوری که بعضی از جهت قرابت پدری و برخی دیگر از جهت قرابت مادری با میت قرابت داشتند، در این حالت برای جهت قرابت پدری دو ثلث (۲/۳) ترکه و برای جهت قرابت مادری ثلث (۱/۳) ترکه داده می‌شود و آنرا هر جهت و فریق بین افراد خود در صورت تعدد و عدم اتحاد در صفت ذکور و انوثن طوری تقسیم می‌نمایند که دو حصه آنرا مذکر و یک حصه آنرا مؤنث مستحق می‌گردد. هم‌چنان قوت قرابت

^{۵۵} سجاوندی، السراجی فی المیراث، ۴۷.

^{۵۶} ابن نجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ۵۸۱/۸.

نیز رعایت می‌گردد.^{۵۷} مثلاً: شخصی وفات کرد و وارث او دختر عمه عینی، پسر عمه علاقی، دختر خاله علاقی و پسر مامای اخیافی می‌باشد. در این مثال برای جهت اقارب پدری (دختر عمه عینی و پسر عمه علاقی) دو ثلث ترکه و برای جهت اقارب مادری (دختر خاله علاقی و پسر مامای اخیافی) ثلث ترکه داده شده و دو ثلث حق جهت پدری را دختر عمه عینی و ثلث حق جهت مادری را دختر خاله علاقی مستحق می‌گردند و پسر عمه علاقی به وجود دختر عمه عینی و پسر مامای اخیافی به وجود دختر خاله علاقی از میراث محروم می‌شوند.^{۵۸}

اصل مسأله	۳	
وارثین سهم	دختر عمه عینی ۲	دختر خاله علاقی ۱ پسر مامای اخیافی محروم

۴. در صورت تساوی درجه وارثین و اختلاف اصول شان در ذکورت و انوثة، و تعدد بطون (فاصله میان وارثین زنده با میت زیاد بوده و چند نسل فاصله دارند) در این حالت نزد امام محمد رحمه الله حکم این است؛ از اولین بطن که اختلاف در ذکورت و انوثة شروع می‌شود تقسیم را آغاز کرده و تا رسیدن به فرع زنده ادامه داده می‌شود؛ اما ابو یوسف رحمه الله اختلاف در اصول را اعتبار نداده ترکه را در میان خود فروع زنده با در نظر داشت صفت در ذکورت و انوثة تقسیم می‌کند.^{۵۹} مثلاً: شخصی وفات کرد و وارث او دختر پسر عمه و پسر دختر عمه باشد در این حالت به اساس قاعده بیان شده برای دختر پسر عمه دو سهم و پسر دختر عمه یک سهم داده می‌شود؛ زیرا از بطن دوم اختلاف شروع شده و هر یک وارثین زنده سهم بطن فوق را اخذ می‌کنند. نزد ابو یوسف قضیه بر عکس تقسیم می‌شود.

اصل مسأله	۳ نزد امام محمد	۳ نزد امام ابو یوسف
-----------	-----------------	---------------------

^{۵۷} ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ۶/۷۹۵.

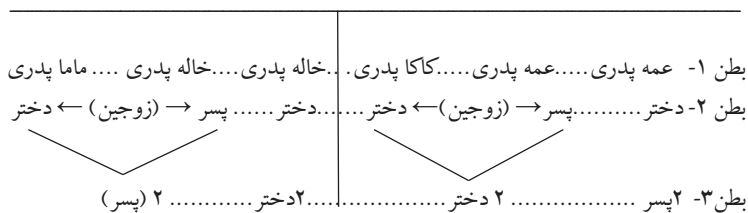
^{۵۸} سجاوندی، السراجی فی المیراث، ۴۸.

^{۵۹} سجاوندی، السراجی فی المیراث، ۴۸.

عمه	عمه	عمه	عمه	وارثین بطن ۱
دختر	پسر	دختر	پسر	وارثین بطن ۲
پسر	دختر	پسر	دختر	وارثین بطن ۳
۲	۱	۱	۲	سهام

۵. هر گاه فروع متعدد باشد با در نظر داشت قاعده پنجم نزد امام محمد رحمه الله تعدد فروع و جهات قرابت را در اصول مد نظر گرفته و از همان بطن که اختلاف در صفت ذکورت و انوشت شروع می شود تقسیم آغاز الی وارث زنده ادامه داده می شود؛ اما ابو یوسف رحمه الله در یک روایت تعدد و جهات را صرفاً در بطن آخر مدار اعتبار دانسته تقسیم می نماید و در روایت غیر مشهور تعدد جهات مورد اعتبار قرار نگرفته است.^{۶۰}

صورت مسأله: شخصی فوت کرده و وراثت او هشت نفر (چهار پسر و چهار دختر) از اولاد صنف چهارم ذوی الارحام می باشند. که دو نسل از میت اولیه فاصله گرفته اند. ترکه او به صورت زیر تقسیم می شود. البته نخست به شکل صورت مسأله مذکور توجه کنید!



توضیحات نقشه صورت مسأله

۱. در بطن اول، سه وارث پدری وجود دارد که عبارتند از: (دو عمه و یک کاکا) و در قسمت دیگر نیز سه وارث مادری وجود دارد که عبارتند از: (دو خاله و یک ماما).
۲. در بطن دوم، پسر عمه و دختر کاکا با یکدیگر ازدواج کرده و ثمره‌ای این ازدواج دو دختر دو قرابت است.
۳. هم چنین در بطن دوم، این مسأله پسر خاله و دختر ماما نیز با یکدیگر ازدواج کرده‌اند و ثمره ازدواج آن‌ها دو پسر دو قرابت می باشد.

^{۶۰} بن نجیم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ۵۸۲/۸.

روش حل مسأله طبق قول ابو یوسف رحمه الله

۱. ابو یوسف رحمه الله فقط ترکه را در میان وراثت زنده (بطن سوم) تقسیم می کند، وی طبق قاعده خویش «تعدد جهات قرابت را در میان خود فروع در نظر می گیرد. مثلاً: (دو دختر) دو قرابت در بطن سوم، به جای (چهار دختر) و (دو پسر) دو قرابت در بطن سوم، به جای (چهار پسر) در نظر گرفته می شوند به شکل ذیل:

بطن ۳ - ۲ پسر ۴ دختر ۲ دختر ۴ پسر

۲. اکنون به وراثت قرابت پدری (۳) ترکه به وراثت قرابت مادری (۱) ترکه در نظر گرفته می شود:

وراثت قرابت پدری (۳)		وراثت قرابت مادری (۱)	
۲ پسر	۴ دختر	۲ دختر	۴ پسر

۳. در قسمت قرابت پدری: با فرض کردن (۴ دختر) به عنوان (دو پسر)، گویا در این قسمت (چهار پسر داریم) که سهمیه همگی (۲) است.

۴. در قسمت قرابت مادری: با فرض کردن دو پسر به عنوان (یک پسر)، گویا در این قسمت (پنج پسر) داریم که سهم همگی آنها (۱) است به این صورت:

قرابت پدری	
(۴)	(۵)
۲ سهم	۱ سهم

۶. در هر دو قسمت (قرابت پدری و مادری) مسأله نیازمند تصحیح است؛ زیرا دو سهم در میان (چهار پسر) و یک سهم در میان (پنج پسر) بدون کسر قابل تقسیم نمی باشد.

۷. در قرابت پدری در میان (۲ و ۴) تداخل وجود دارد که وفق عدد رؤس (۴) که دو است، انتخاب می شود؛ زیرا: $4 \div 2 = 2$

۸. در قرابت مادری در میان (۱ و ۵) تباین وجود دارد که خود عدد رؤس (۵) انتخاب می شود.





۹. در میان اعداد رؤس و رؤس، یعنی (۲ و ۵) مخرج مشترک می گیریم و چون تباین وجود دارد، آنها را در هم ضرب می کنیم و حاصل ضرب (یعنی عدد ۱۰) مضروب مسأله می شود.

و این مسأله از (۳۰) تصحیح می گردد. یعنی: $10 \times 3 = 30$

اکنون مسأله به این صورت می شود:

مضروب ۱۰	(عند ابی یوسف)	مسأله ۳ تصحیح ۳۰
قربت مادری		قربت پدری
۱۰ سهم		۲۰ سهم

۱۰. سپس سهام مذکور را به این صورت در میان ورثه این میت که در بطن سوم قرار دارند، چنین تقسیم می کنیم:

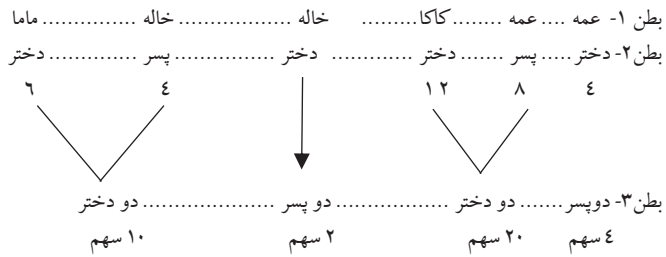
قربت مادری ۱۰		قربت پدری ۲۰	
دو پسر دو قرابته	دو دختر	دو دختر دو قرابته	دو پسر
			
۴ ۴	۱ ۱	۵ ۵	۵ ۵

نکته

۱. در قربت پدری: دو دختر دو قرابته به منزله چهار دختر فرض شدند و به همین جهت مانند دو پسر (۱۰) سهم گرفتند.
 ۲. در قربت مادری: دو پسر دو قرابته به منزله چهار (پسر) فرض شدند و به همین جهت مانند هشت دختر (۸ سهم) گرفتند.
- نزد امام محمد رحمه الله با در نظر داشت قاعدای که در فوق ذکر شد مسأله را چنین حل می نماید که توضیحات و جزئیات آن از تحمل مقاله خارج است صرفاً نتیجه آنرا بسنده می دانیم.^{۱۱}

مسأله ۳ / تصحیح اول ۱۲ / تصحیح دوم ۳۶ مضروب اول: ۴ / مضروب دوم: ۳

^{۱۱} سجاوندی، السراجی فی المیراث، ۴۷-۴۸؛ دامنی، میراث به زبان ساده با حل کلیه مسائل کتاب سراجی، ۱۶۲/۲-۱۶۴.



خلاصه حلّ مسأله:

۱. برای دو پسر دختر عمه (۴ سهم) از طرف مادرش رسید.
۲. برای دو دختر (پسر عمه) از طرف پدر ۸ سهم و از طرف مادر ۱۲ سهم که جمعاً (۲۰ سهم) می‌شوند؛ رسید.
۳. برای دو دختر (دختر خاله) ۲ سهم از طرف مادرش رسید.
۴. برای دو پسر (پسر خاله ابن) ۴ سهم از طرف پدر و ۶ سهم از طرف مادرش یعنی مجموعاً (۱۰ سهم) رسید.

$$۱۲ + ۸ + ۴ = ۲۴ \text{ مجموع سهام قرابت پدری}$$

$$۶ + ۴ + ۲ = ۱۲ \text{ مجموع سهام قرابت مادری}$$

$$۲۴ + ۱۲ = ۳۶ \text{ مجموع سهام ورثه که با کلّ تصحیح مساوی است.}$$

نتیجه گیری

از مطالب ارائه شده فوق به این نتیجه رسیدم، ذوی الأرحام عبارت از خویشاوندانی هستند که از طریق فرض مقدر کتاب الله، سنت رسول الله و اجماع امت مستحق ارث نشده و از طریق عصوبت نیز ارث نمی‌برند؛ بلکه در صورت عدم موجودیت آنها مستحق می‌شوند.

از نظر فقهای احناف ذوی الأرحام شامل چهار صنف هستند؛ صنف اول، اولاد دختران صلبی و دختران پسر صنف دوم، پدرکلان و مادر کلان‌های ساقطه صنف سوم، اولاد خواهران، اولاد برادر اخیافی و دختران برادران عینی و علاتی و صنف چهارم، عمه‌ها، خاله‌ها، ماماها و کاکای اخیافی و اولادشان.

برای میراث ذوی الأرحام سه طریقه وجود دارد، طریقه اهل رحم که همه را شامل میراث می‌داند بدون کدام قید و شرط، طریقه دوم اهل تنزیل است که با در نظرداشت حالت اصول شان آنها را مستحق ارث می‌دانند، و طریقه سوم اهل قرابت است، که در قسمت توزیع ترکه متکی به درجه و قوت قرابت است مانند: احکام عصبات و این روشی است که مذهب احناف از آن پیروی نموده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ترجمه قرآن کریم. مترجم. بهاء الدین خرمشاهی. ۱۴۰۲ هـ.ق. <https://www.Emadionline.com>
۲. ابن نجیم، زین الدین. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. جلد ۶. بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۳. ابن عابدین، محمد امین بن عمر. رد المحتار على الدر المختار. جلد ۴. بیروت: دارالفکر. ۱۹۹۲ م.
۴. سعدی، ابو حبيب. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً. سوریه: دارالفکر، ۱۹۸۸ م.
۵. ابن قدامه، عبدالله بن احمد. المعنى. جلد ۶. القاهرة: مكتبة القاهرة، ۱۹۸۶ م.
۶. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. المحقق. عبد السلام محمد هارون. بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۹ هـ.ش.
۷. تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر. شرح التلويح على التوضيح. مصر: مكتبة صبيح، بی تا.
۸. ترمذی، محمد بن عيسى. سنن الترمذی. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۷۵ م.
۹. جرجانی، علی بن محمد بن علی. کتاب التعريفات. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۳ م.
۱۰. جوزجانی، سعید بن منصور. سنن سعید بن منصور. دهلی: دار السلفیة، ۱۹۸۲ م.
۱۱. دسوقی، محمد بن أحمد. الشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير على مختصر خليل. جلد ۲. بیروت: دار الفکر، بی تا.
۱۲. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن. سنن الدارمی. جلد ۴. بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۱۳. دامنی، عبدالناصر. میراث به زبان ساده با حل کلیه مسائل کتاب سراجی. جلد ۲. تهران: احسان، ۱۳۹۰ هـ.ش.
۱۴. رملی، شمس الدین محمد بن أبی العباس. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۴ هـ.ق / ۱۹۸۴ م.
۱۵. زحیلی، وهبة بن مصطفى. الفقه الإسلامي وأدلته. جلد ۱۰. دمشق: دارالفکر. بی تا.
۱۶. سرخسی، محمد بن أحمد. المبسوط. جلد ۱۱. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۱۷. سجاوندی، سراج الدین بن عبدالرشید. السراجی فی الميراث. کویت: مكتبة قاسمیه، ۱۳۵۳ هـ.ش.
۱۸. عزیز، عبدالعزيز. احكام ميراث از نگاه فقه و قانون. کابل: انتشارات سعید. ۱۳۹۰ هـ.ش.
۱۹. فیروز آبادی، مجدّد الدین. القاموس المحيط. جلد ۱. القاهرة: مطبعة المصرية، ۱۹۳۳ م.
۲۰. لاحم، عبد الکریم بن محمد. علم فرائض. مترجم. رحمت الله منطقی. بی جا، بی تا.

۲۱. مقدسی، عبد الرحمن بن محمد. الشرح الكبير على متن المقنع. جلد ۷. بیروت: دار الكتاب العربی للنشر والتوزیع، بی تا.
۲۲. موصلی، عبد الله بن محمود. الاختیار لتعلیل المختار. جلد ۳. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۳۵۶ هـ.ق.
۲۳. معین، محمد. فرهنگ معین. جلد ۲-۴. تهران: کیهان. ۱۳۸۱ هـ.ش.
۲۴. ماوردی، أبو الحسن علی بن محمد. الحاوی الكبير فی فقه مذهب الإمام الشافعی وهو شرح مختصر المزنی. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۷ م.
۲۵. نذیر، داد محمد. حقوق میراث در شریعت اسلامی و قانون مدنی افغانستان. کابل: حامد رسالت. ۱۳۹۰ هـ.ش.
۲۶. وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیة. الموسوعة الفقهیة الكويتیة. ۳-۳۸. کویت: دار السلاسل. ۱۴۰۴ هـ.ق.



ماهیت معاملات گروی (رایج) و حکم شرعی آن
حقیقه المعاملات الرهنیه (المروجة) والحكم الشرعی لها

The Nature of Common Pledge Transactions from the Perspective of Islamic Law
İslam Hukuku Açısından Rehin (Yaygın) İşlemlerinin Mahiyeti

امین الله مساعد رازقی^۱

چکیده

معامله بیع با در نظر داشت حق استرداد مبیعه و ثمن برای عاقدین که در میان مردم به رهن یا معاملات گروی معروف است، یکی از مسائل بحث برانگیز شمرده می شود؛ از یک سو نیازمندی های بشری ایجاب جواز تعامل آن را می کند؛ اما عملاً به علت امکان ربا از آن احساس حرج می شود، بنابراین پرسشی مطرح می گردد که ماهیت و حکم شرعی معاملات گروی مروج چیست؟ در پاسخ به سؤال مذکور این مقاله طی یک مقدمه و سه مبحث به گونه تحلیلی- توصیفی نگاشته شده و از آن چنین بر می آید که معاملات گروی مروج، ماهیت بیع الوفاء را دارد و فقهای متأخرین بیع الوفاء را بنابر ضرورت های اجتماعی و جلوگیری از ربا جایز دانسته اند و چون در باب معاملات به مقاصد و معانی اعتبار داده می شود نه به الفاظ، اگر معاملات گروی مروج با هر عنوان و الفاظی که انجام یابد، بیع الوفاء شمرده می شود و طرفین معامله می توانند از مبیعه و ثمن تا استرداد آن ها به یکدیگر به عنوان منفعت حلال استفاده نمایند.
کلمات کلیدی: بیع الوفاء، رهن، فقه، معاملات گروی.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.102>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

09.12.2023

تاریخ قبول / Accepted Date

05.05.2024

تاریخ نشر / Publication Date

07.01.2025

^۱ عضو کادر علمی پوهنخی

شرعیات پوهنتون دعوت-کابل.

ORCID

[https://orcid.org/0000-0001-](https://orcid.org/0000-0001-9454-6298)

9454-6298

E-Mail

amin.haqqani1@gmail.com

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.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی Attif :

امین الله مساعد رازقی، "ماهیت معاملات گروی (رایج) و حکم شرعی آن"، مجله دیوان ۱/۶ (جدی ۱۴۰۳)، ۲۶۷-۲۹۲.

Aminullah Mosaid Raziqi, "İslam Hukuku Açısından Rehin (Yaygın) İşlemlerinin Mahiyeti", *Diwan Dergisi* 6/1 (Ocak 2025),

267-292.

المخلص

مسألة البيع مع إمكانية استرداد المبيع والتمن للعاقدين التي اشتهرت بين الناس بالرهن أو المعاملات الرهنية والتوثيقية، تُعتبر واحدة من المسائل المثيرة للجدل؛ حيث تتطلب الاحتياجات الإنسانية جواز التعامل بها، ولكن في الواقع يثير القلق بسبب احتمال وقوع الربا فيها، وبناءً على ذلك يُطرح سؤال أساسي حول الموضوع وهو أنه ما هي حقيقة المعاملات المروجة الرهنية وما هو الحكم الشرعي لها؟ وقد تم تحليل هذا السؤال في هذه المقالة من خلال مقدمة وثلاثة مباحث بشكل تحليلي ووصفي، ويتبين من ذلك أن المعاملات المعروفة عند الناس بالرهن تحمل ماهية بيع الوفاء، وقد اعتبر الفقهاء المعاصرين بيع الوفاء جائزاً وذلك بناءً على الضرورة الاجتماعية ومنع الربا، ونظراً للقاعدة الفقهية التي تؤكد على رعاية المقاصد والمعاني في المعاملات وعدم اعتبار الألفاظ والمباني فيها، فإن المعاملات الرهنية بغض النظر عن العنوان والألفاظ المستخدمة، تُعتبر بيع الوفاء ويمكن للطرفين في المعاملة استخدام المبيع والتمن و ردهما و حلة منفعتهما.

الكلمات المفتاحية: معاملات رهنية، الرهن، بيع الوفاء، الفقه.

Abstract

Transaction with consideration for the right of return of the sold goods and the price for the contracting parties, which is popularly known as a mortgage or pledge transaction. It is considered one of the controversial issues. On the one hand, human needs require its permissibility; but in practice, it is frowned upon due to the possibility of interest. Therefore, the question arises as to what is the nature and Sharia ruling on promoter mortgage transactions? In response to the above-mentioned question, this article is written in an analytical-descriptive manner, with an introduction and three subjects. From this it follows that the transactions of pawning the supporter have the nature of the sale of loyalty, and the later jurists have considered the sale of loyalty permissible based on social necessities and the prevention of usury. And since in transactions, the intent and meaning are given importance, not the words, if the transaction of a mortgage is carried out under any title or wording, it is considered a sale of fulfillment. And the parties to the transaction can use the goods and the price as lawful benefits until they are returned to each other.

Keywords: Sale of Allegiance, Mortgage, Jurisprudence, Law, Mortgage Transactions.

Özet

Rehin işlemi, Mebi' ve karşılığı olan Semen muamele yapanlar tarafınca iade hakkı olarak bilinen bir alışveriş çeşitidir ki bu konu fıkıhçılar arasında devamlı tartışılan bir meseledir; bir yandan toplumsal ihtiyaçlar cevazını gerektirirken diğer yandan faiz şüphesinden dolayı bu muameleye sürekli şüphe ile yaklaşılmıştır, o yüzden yaygın olan Rehin muamelesinin Şeri'tteki hükmü ve mahiyeti nedir? sorusu ortaya çıkmıştır. Bu soruya cevap mahiyetinde olan bu makale bir giriş ve üç bölümden oluşup analitik-betimleyici yöntemle yazılmış ve elde edilen sonuçlar göstermektedir ki yaygın olan rehin muamelesi, içerik itibarıyla Bey'il-vefa ile aynı olup son dönem fıkıhçılar da toplumsal ihtiyaca binaen açık faizi önlemek adına buna cevaz vermiş ve muamelatta hüküm maâni ve makâside göredir, lefiz ve şekle göre değildir. Yaygın olan rehin muamelesi hangi isim adı altında olursa olsun, Bey'il-vefa sayılacağından akdî yapan taraflar Mebi' ve Semeni iade edecekleri ana kadar bunlardan elde ettikleri kazanç, onlara helal sayılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bey'il-vefa, Rehin, Fıkıh ve Rehin işlemleri.

مقدمه

الحمد لله رب العلمین و الصلوة و السلام علی خیر خلقه محمد و علی آلہ و صحبه اجمعین . انسان موجود اجتماعی بوده و به منظور رفع نیازمندی‌های خویش همواره به معاملات گوناگون دست می‌زند، دانشمندان حوزه فقه اسلامی نیز در طول تاریخ با توجه به احتیاجات بشری روز افزون، تلاش ورزیده‌اند؛ تا معاملات اجتماعی را با در نظر داشت اصول و قواعد شرعی و به هدف منطبق‌سازی آن با مقاصد شریعت کنجکاوی نمایند، از آنجایی که روشنگری در چنین موضوعات، مسبب حل بعضی مشکلات در جامعه پنداشته می‌شود، بحث حاضر در پاسخ به یک پرسش اساسی و به هدف تبیین حکم شرعی و ماهیت معاملات گروهی رایج نگاشته شده است . معاملات گروهی مروج یکی از مسائل بحث برانگیز و حل نشده در افغانستان محسوب می‌گردد؛ از یک طرف مردم به اساس ضرورت‌ها و نیازمندی‌های شان مجبور می‌شوند به آن متوسل شوند، از سوی دیگر موضوع استفاده از قرض که گویا منجر به ربا و سود می‌گردد و هم‌چنان حکم بهره‌گیری از مال مرهونه به دلیل امانت بودن آن؛ باعث می‌شود بسیاری از تعامل با آن احساس حرج و گناه کنند، در حالی که فقه اسلامی و قانون مدنی افغانستان در مورد جواز بیع الوفاء بنابر مصلحت‌های بشری بحث کرده‌اند و معامله رهن یا گروهی مروج شبیه یا عین همین بیع الوفاء می‌باشد و این مسأله به شناسایی ماهیت فقهی و حکم شرعی آن نیاز دارد .

با توجه به نکات قبلی، تحقیق روی موضوع متذکره نیاز است، ماهیت معاملات گروهی مروج و حکم شرعی آن با در نظر داشت اولویت مصالح و استحسان در باب معاملات، حکم شرعی مسأله در روشنی فقه و قانون معلوم گردد؛ تا مردم پیرامون یک مسأله کثیرالوقوع همواره دچار حیرت نمانند و این عمل انگیزه خواهد بود برای شرعی ساختن معاملات و بیرون کردن مسلمانان از حرج به خصوص در معاملات گروهی مروج .

ماهیت معاملات گروهی مروج و حکم شرعی آن چیست؟ آیا مسأله رهن با معاملات گروهی رایج، فرق دارند؟ آیا استفاده از عقاری که به نام گروهی گرفته می‌شود حلال است؟ روشنگری فقهی در مسأله معاملات گروهی رایج و بیان حکم شرعی آن، بیان تفاوت رهن با معاملات گروهی مروج؛ بازنگری قوانین موجود و مقایسه‌ای آن با احکام فقهی؛ ایجاد راه برون رفت از احساس حرج در مسأله رهن و آگاهی دهی از آن به مردم به دلیل کثرت وقوع و نیازمندی مردم به چنین معامله و توضیح شباهت‌های ماهیتی و حکمی معاملات گروهی با بیع الوفاء است . رهن من حیث یک مسأله و موضوع جزئی در تمام کتب فقهی قدیم و جدید مورد بحث قرار گرفته است و رساله‌ها و نوشته‌های ویژه نیز در مورد آن نگاشته شده که به بعضی از آثار مهم آن در ذیل اشاره می‌شود:

۱. رهن در مذهب حنفی و قانون مدنی افغانستان: این اثر توسط استاد عبدالولی بصیرت در این کتاب تنها روی مسأله رهن بحث شده است.

۲. رهن در فقه اسلامی و قانون مدنی افغانستان: این اثر به عنوان پایان نامه ماستری توسط محمد تمیم یکی از مباحث آن در مورد علاقه بین بیع الوفاء و عقد رهن بوده و نویسنده شباهت عقد رهن را با بیع الوفاء ترجیح داده است؛ اما چون رساله مذکور طولانی و پیچیده می باشد، نیاز است موضوع فشرده تر و آسان تر مورد بحث قرار گیرد.

۳. په افغانستان کې د مروجې گروي (بيع الوفاء) شرعی حکم: این اثر به عنوان یک مقاله علمی توسط دکتور شیر علی ظریفی نوشته شده و در سال (۱۳۹۹ ه.ش) زیر مجموعه مقالات «البینات» به کوشش آمریت تحقیقات و نشرات پوهنتون دعوت به چاپ رسیده است. در این مقاله هم چنانی که از عنوانش پیدا است، به گروی های مروج حکم بیع الوفاء داده شده و نویسنده دلایلی را در مورد جواز آن آورده است.

با توجه به تلاش های انجام شده چیزی که هنوز نیاز به بحث و بررسی دارد این است که آیا معاملات گروی مروج و بیع الوفاء در حقیقت اصطلاحات مترادف اند که به مرور زمان مفاهیم دیگری به خود گرفته اند و یا مسأله همان طوری است که ظاهراً مردم در جامعه ما می پندارند؟ این مقاله با استفاده از روش تحلیلی- توصیفی و جمع آوری اطلاعات کتابخانه ای طی یک مقدمه و سه مبحث نگاشته شده و ضمناً آرای فقهای قدیم و معاصر با قانون مدنی افغانستان مقایسه گردیده و در خاتمه مهم ترین نتایج بحث به شکل فشرده برای رسیدن به اهداف تعیین شده بیان شده است.

۱. تعریف و حکم رهن

۱.۱. تعریف رهن

رهن در لغت به معنای ثبات و حبس یک چیز در بدل حق یا غیر آن می آید؛ و حروف راء، هاء و نون اصل صحیح بوده و بر ثبات چیزی دلالت می کند که در عوض حق یا غیر آن گرفته می شود.^۱ رهن به معنای معاملات گروی نیز استعمال شده و لغتاً عبارت از چیزی است که در نزد کسی در عوض آن چه از وی گرفته شده است، گذاشته می شود، و هرگاه کسی چیزی را گرو کند گفته می شود: من خانه ای را به فلائی رهن دادم یا به رهن گرفتم.^۲

^۱ أبو الحسین أحمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة (بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۹ ه.ش - ۱۹۷۹ م) ۴/۴۵۲.

^۲ محمد بن مکرم بن منظور الأفریقی المصری (۷۱۱ ه.ق - ۱۳۱۱ م)، لسان العرب (بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة،

۱۴۱۴ ه.ق) ۱۳/۱۸۸.

واژه رهن در قرآن کریم به معنای حبس در مقابل عملکرد آمده است: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيئَةً﴾^۳ هر نفس در حبس و گرو عملکرد خویش است.

از آن چه در مورد معنا و مفهوم لغوی کلمه رهن نگاشته شد، دانسته می شود که این کلمه یک واژه مستقل بوده و دارای معنای ویژه می باشد و این مفهوم در اصطلاحات شرعی و احکام و مسائل فقهی در نظر گرفته می شود و مفهوم آن نباید با سایر کلمات خلط گردد. در مورد معنای اصطلاحی رهن فقهاء تعاریفات گوناگونی را ارائه کرده اند که در ذیل به بعضی آن ها اشاره می شود:

رهن عبارت از حبس و نگهداشتن چیزی دارای ارزش مالی است در مقابل حقی که امکان کامل گرفتن آن وجود داشته باشد، برابر است که دین حقیقی باشد؛ یا حکمی.^۴

براساس تعریف مذکور رهن عبارت از معامله ای می باشد که غرض تضمین پرداخت دین حقیقی؛ یا حکمی از مدیون گرفته می شود و معاملات مروج که به نام رهن یا گروهی انجام می پذیرد، صورتاً رهن محسوب می شوند نه حقیقتاً؛ چون هر چند فقهاء در این مورد تصریح نکرده اند؛ اما از تعریف ذکر شده رهن معلوم می گردد که وجود مدیون و تحقق دین قبل از معامله رهن شرط است؛ ولی در معاملات گروهی مروج، عقد گروهی و قرض هم زمان انجام می شود و شبیه یک عقد جداگانه است.

وثیقه ساختن جنس که ارزش مالی داشته باشد، در مقابل دینی که امکان استیفای آن از همان جنس هنگام عدم پرداخت دین موجود باشد.^۵

حسب تعریف مذکور راهن مال یا جنس متقوم را در مقابل حق واجب التسلیم به مرتهن به وثیقه می دهد؛ تا در صورت وفاء نکردن، حق مذکور از مال مرهونه یا از ثمن آن ادا شود.

۲.۱. تعریف رهن در قانون مدنی افغانستان

در قانون مدنی افغانستان رهن اولاً به رهن حیازی و رهن رسمی تقسیم و هر کدام چنین تعریف شده اند:

رهن حیازی، عقدی است که به موجب آن رهن دهنده تعهد می نماید؛ تا مال خود را به تصرف رهن گیرنده؛ یا شخص امین دیگری در مقابل حق مالی قرار دهد که ادای تمامی یا قسمتی

^۳ المدثر ۳۸/۷۴.

^۴ محمد بن علی بن محمد الحصفکی الحنفی (المتوفی: ۱۰۸۸ ه.ق)، الدر المختار شرح تنویر الأبصار وجامع البحار (بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۳ ه.ق - ۲۰۰۲ م)، ۶۸۳.

^۵ شمس الدین محمد بن احمد الشربینی (۹۷۷ ه.ق)، مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج (بیروت: دار الفکر - لبنان، بی تا)، ۱۲۱/۲.

از آن بر حق داینین درجه اول؛ یا داینینی که نسبت به داینین مذکور به مرتبه پایین تر قرار دارند، مقدم باشند.^۶

رهن رسمی عقدی است که به سبب آن داین حق عینی را بر عقراری که برای ایفاء دین تخصیص یافته کسب می نماید، بر مقتضای آن بر سایر داینین عادی، داینین پایین مرتبه از خود حق تقدم را داشته و دین خود را از عقرار مذکور به هر دستی که باشد حصول نموده می تواند.^۷ از تعریف و تقسیم یاد شده، نیز برداشت می گردد که رهن به منظور توثیق دین صورت می گیرد؛ به این مفهوم که قبل از به میان آمدن معامله رهن میان راهن (صاحب دین) و مرتهن (مدیون) معامله دیگری وجود دارد و بعداً مدیون به خاطر تضمین اعتماد خویش مال خود را قرار تعریف قسم اول یا عقرار را قرار تعریف قسم دوم نزد داین می گذارد؛ اما چنان چه دیده می شود در معاملات گروی مروج، معامله دین و رهن هم زمان صورت گرفته و یک معامله مستقل شمرده می شود و تعریف رهن بر آن صدق نمی کند.

۳.۱. حکم رهن و تفاوت آن با گروی های مروج

معامله رهن حسب تعریفات ذکر شده به اجماع علماء جایز و مشروع می باشد و هیچ خلافی در جواز آن نقل نشده است.^۸ الله متعال می فرماید: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾^۹ و اگر در مسافرت بودید و نویسنده ای نیافتید پس گروی بستانید.

آیه مذکور پس از آیه مداینه که در آن به نوشتن و مستند سازی معاملات به خصوص معامله دین، حکم گردیده نازل شده است و از آن چنین بر می آید که قبض رهن پس از تحقق معامله دیگری در میان دو شخص صورت گرفته؛ اما امکان نوشتن سند شرعی در آن جا وجود ندارد و به خاطر توثیق هر دو جانب معامله می توانند از یک دیگر چیزی را به عنوان گرو تا زمان کتابت سند بگیرند.

هرچند آیت مذکور جواز اخذ رهن را منوط به سفر گردانیده؛ اما به استثنای امام ابن حزم ظاهری (۴۵۶ ه.ق - ۱۰۶۳ م) که جواز آن را مختص به سفر می داند،^{۱۰} سایر فقهاء اخذ رهن در

^۶ قانون مدنی افغانستان، ماده ۱۷۷۰.

^۷ قانون مدنی افغانستان، ماده ۱۸۳۲.

^۸ محمد بن علی بن محمد بن عبد الله الیمنی الشوکانی (المتوفی: ۱۲۵۰ ه.ق)، فتح القدر (بیروت: دار الکتب المطبوعه، چاپ اول، ۱۴۱۴ ه.ق)، ۶/۲۳.

^۹ البقرة ۲/۲۸۳.

^{۱۰} أبو محمد علی بن أحمد بن سعید القرطبی الظاهری، ابن حزم الأندلسی، المحلی (بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بی تا)، ۸/۸۷.

حضر را نیز جایز می‌دانند چون انجام آن در سفر به حدیث صحیح ثابت است: {عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: "اشْتَرَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ يَهُودِيٍّ طَعَامًا بِنَيْسَبَةٍ، وَرَهْنَهُ دِرْعَةً".^{۱۱} از عایشه رضی الله عنها روایت است که گفت: رسول الله صلی الله علیه وسلم طعامی را از شخص یهودی به طور نسبه خریداری نموده و زره‌اش را به‌عنوان گروی نزد وی گذاشت.

از حدیث مذکور دانسته می‌شود که رهن در مقابل دین صورت می‌گیرد نه در مقابل قرض و یکی از مشکلات موجود در کشور ما عدم فهم و شناخت دقیق فرق میان اصطلاحات فقهی است، به این علت یکی را در جای دیگری استعمال می‌کنند، در حالی که تفاوت کلمات و اصطلاحات در تغییر احکام نقش دارد، مثال بهتر آن در این مسأله کلمه دین و کلمه قرض است که به‌طور عام مردم از آن یک مفهوم می‌گیرند در حالی که از نقطه نظر فقهی آن‌ها باهم تفاوت دارند؛ ابن نجیم (۳۸۳ ه.ق - ۱۰۰۵ م) می‌نویسد: دین و قرض یکی نیستند؛ زیرا قرض عبارت از چیزی است که از کسی دیگری (بدون عوض و معامله قبلی) قبض کرده می‌شود و دین عبارت از مکلفیتی است که به سبب عقد قبلی به ذمه انسان وارد می‌گردد.^{۱۲}

از لحاظ حقوقی نیز رهن حق عینی است نه حق شخصی؛^{۱۳} اما معاملات گروی مروج به دلیل این‌که رابطه شرعی و حقوقی در آن میان اشخاص می‌باشند، شامل حق شخصی می‌شوند.

بنابر آن‌چه نگاشته شد معلوم می‌گردد که رهن در اصل در مقابل دین صورت می‌گیرد و دین با قرض تفاوت دارد؛ زیرا اگر مقید به اجل و زمان باشد دین گفته می‌شود و اگر مطلق باشد قرض گفته می‌شود (یعنی قرض تأجیل را قبول نمی‌کند؛ بلکه در اصلش تبرع محض است)؛^{۱۴} اما معاملات گروی مروج عقد مستقل بوده و در مقابل ذمه قبلی صورت نمی‌گیرند؛ بنابراین ربطی به این تعریف ندارند، هرچند در میان مردم به‌عنوان رهن مشهور شده‌اند.

۲. تعریف و حکم بیع الوفاء

۱.۲. تعریف بیع الوفاء و مقایسه آن با معاملات گروی مروج

بیع الوفاء مرکب از دو کلمه (بیع و وفاء) است و کلمه اولی آن به دلیل مشهور بودن نیاز به تعریف ندارد و کلمه الوفاء در لغت به معنای اکمال و اتمام یک چیز است؛ مثلاً: «أوفيتك الشيء» آن چیز

^{۱۱} محمد بن اسماعیل أبو عبد الله البخاری، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه وسلم و سننه وأیامه (صحیح البخاری) (بی‌جا: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ه.ق)، ۳/ ۶۲.

^{۱۲} سراج الدین عمر بن ابراهیم بن نجیم الحنفی، النهر الفائق شرح کنز الدقائق (بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲ ه.ق - ۲۰۰۲ م)، ۳/ ۲۲۹.

^{۱۳} مصطفی احمد الزرقا، المدخل إلى نظرية الإلتزام فی الفقه الإسلامی (دمشق، دارالقلم، ۱۹۹۹ م)، ۲۸.

^{۱۴} محمد بن یعقوب فیروز آبادی، القاموس المحيط (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۵ م)، ۱۱۹۸.

را به تو بطور کامل پرداختم، و «توفیت الشيء واستوفيته» زمانی استعمال می‌گردد که یک چیز را به‌طور کامل بگیری و چیزی از آن باقی نماند.^{۱۵}

در مورد تعریف بیع الوفاء تعریفات زیادی نقل شده که مشهورترین آن قرار ذیل است: هرگاه بایع برای مشتری بگوید که این جنس را بلایت به فروش رساندم در مقابل دینی که بر من داری، به این شرط که هرگاه دینت را پرداختم، جنس را دوباره برایم برگردانی.^{۱۶} بیع الوفاء عبارت است از تعهد مشتری بر این که هرگاه بایع ثمن مبیعه را بپردازد، جنس مذکور را دوباره به بایع برمی‌گرداند.^{۱۷}

آنچه در همه تعریفات فوق مشترک است عبارت از داشتن حق استرداد مبیعه برای بایع و از ثمن برای مشتری می‌باشد و با در نظرداشت مفهوم لغوی و اصطلاحی، صورت اصلی بیع الوفاء چنین است که دو شخص با هم توافق کنند؛ تا یکی آن‌ها برای دیگری پول دهد و طرف مقابل در عوض پول اخذ شده زمین، باغ، دکان، حویلی و غیره عقارات را بدهد و بعد از عقد هر دو طرف از عوض‌های داده شده استفاده می‌کنند (طرف اول از عمار و طرف دوم از پول) و سرانجام پس از مدتی نظر به تعهد و پیمانی که در آغاز عقد مبنی بر استرداد پول و عمار کرده اند، وفاء می‌کنند و هر کس مال خود را صاحب می‌شود.^{۱۸}

بنابراین معاملات گروی مروج که استفاده از مرهون به‌گونه مشروط و بالمعروف کالمشروط صورت می‌گیرد، هر چند در ظاهر رهن تلقی می‌شود؛ اما در حقیقت بیع الوفاء است و این که بیع الوفاء جایز است؛ یا ناجیز مسأله جدا و نیاز به بحث دارد و هرگاه دیدگاه فقهای قایل به جواز بیع الوفاء، ثابت شود باید به جواز معاملات گروی مروج حکم نماییم و لو به هر نام و صورتی که انجام یابد.

۳. تاریخچه و ماهیت بیع الوفاء

معروف است که اصطلاح بیع الوفاء اولین بار در قرن پنجم هـ.ق ابتدا در سمرقند به وجود آمد و سپس در سایر مناطق ماوراءالنهر و سرزمین‌های همجوار انتشار یافت و علت وجود آن عدم پرداخت قرض حسنه از جانب طبقه اغنیاء و پولدار به افراد فقیر بوده، در حالی که طبقه فقیر و

^{۱۵} ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۶ / ۱۲۹.

^{۱۶} فخرالدین عثمان بن علی بن محجر زیلعی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق (مصر: المطبعة الامیریة، ۱۳۱۳ هـ.ق)، ۵ / ۱۸۳.

^{۱۷} محمد بن امین بن عمر دمشقی، رد المحتار علی الدر المختار (بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۱۹۹۲ م) ۵ / ۲۷۶.

^{۱۸} وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: الطبعة الثانية، دارالاسلاسل من ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ هـ.ق)، ۹ / ۲۶۰.

نیازمند جامعه به پول نقد نیاز داشتند، به همین ملحوظ فقهای آن زمان خصوصاً احناف بیع الوفاء را رایج ساختند تا از یک طرف مردم با ربا آلوده نشوند و از سوی دیگر مشکلات اقتصادی شان مرفوع گردد،^{۱۹} ولی صورت بیع الوفاء با الفاظ مختلف در کتب متقدمین نیز مورد بحث بوده و به نام‌های مختلف یاد شده که به بعضی آن‌ها ذیلاً اشاره می‌شود:

۱. بیع الجائز، بعضی فقهاء آن را بیع الجائز نام گذاشته اند و به نظر می‌رسد این تسمیه از جانب آنان به منظور رفع حرجی بوده باشد که مردم ظاهراً آنرا ناجیز می‌پنداشتند.^{۲۰}
۲. بیع المعاملة، به نظر می‌رسد این نامگذاری نیز به منظور نشان دادن جدا بودن این عقد از رهن و سایر معاملات انجام شده باشد.^{۲۱}
۳. بیع الثنیا، بیع الوفاء در نزد مالکی ها به نام بیع الثنیا یاد می‌شود؛ زیرا در آن استثنای برگشتاندن مبیعه به بایع است؛^{۲۲} اما قابل ذکر است که صورت بیع الثنیا با بیع الوفاء چنانچه بعداً توضیح داده می‌شود متفاوت است.
۴. بیع الأمانة، بعضی فقهای احناف و شوافع بیع الوفاء را بیع الأمانة نیز نام گذاشته‌اند؛ زیرا قسمی که در تعریف بیع الوفاء نقل گردید در این معامله مبیعه در نزد یک طرف عقد و پول در نزد طرف دیگر امانت می‌باشد.^{۲۳}

۴. ماهیت بیع الوفاء

از آن جایی که بیع الوفاء به سائر عقود از قبیل رهن و قرض شباهت دارد، در مورد ماهیت واقعی آن فقهاء اختلاف نظر دارند:

۱. بعضی از فقهای متأخرین آن را بیع می‌دانند؛ زیرا در آن شرط نقض و استرداد موجود است و هر دو طرف می‌توانند آن را اقاله کنند و به همین خاطر در نام آن (بیع الوفاء) کلمه بیع وجود دارد و حتی در مورد این که زکات مال آن بالای بایع است؛ یا مشتری بحث شده است.^{۲۴}

^{۱۹} زین الدین بن ابراهیم ابن نجیم، الأشیاء والنظائر علی مذهب أبي حنيفة النعمان (بیروت: دار الکتب العلمیة ۱۴۰۰ هـ.ق- ۲۰۰۳ م)، ۱۰۳.

^{۲۰} زین الدین بن ابراهیم بن محمد ابن نجیم (متوفی: ۹۷۰ هـ.ق)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق (بیروت: دار الکتب الإسلامی، بی تا)، ۶ / ۸.

^{۲۱} ابن نجیم، البحر الرائق، ۸/۶.

^{۲۲} علی بن محمد الربعی، أبو الحسن (۴۷۸ هـ.ق) التبصرة (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ۱۴۳۲ هـ.ق)، ۴۲۰/۹.

^{۲۳} مصطفی السیوطی الرحیبانی، مطالب أولی النهی فی شرح غایة المنتهی (دمشق: المکتب الإسلامی، ۱۹۶۱ م)، ۴/۳.

^{۲۴} علاء الدین أبو بکر بن مسعود بن أحمد الکاسانی الحنفی (المتوفی: ۵۸۷ هـ.ق)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۶ هـ.ق - ۱۹۸۶ م)، ۷/۲.

۲. بعضی علماء بیع الوفاء را همان عقد رهن می‌دانند؛ زیرا در آن هم مبیعه و هم ثمن در نزد بائع و مشتری محبوس است.^{۲۵} و تسمیه آن به بیع الوفاء به خاطر گریز از ربا بوده؛ ولی در حقیقت همان رهن است؛ اما این قول شاذ است و تنها از امام نجم‌الدین نسفی (۵۳۷ هـ.ق - ۱۱۴۲ م) به لفظ قیل که اشاره به ضعف آن می‌کند نقل شده است.^{۲۶}

۳. جمع دیگر از فقهاء بیع الوفاء را یک عقد مستقل می‌شمارند که به بعضی عقود دیگر از جمله رهن، قرض و بیع شباهت دارد و خصوصیت‌های این عقود در آن موجود است و به همین خاطر آن را به زرافه تشبیه داده‌اند که از لحاظ بدن به شتر، از لحاظ پنجه‌های پا به گاو و از لحاظ رنگ به پلنگ شباهت دارد و به علت احتیاج مردم به آن جایز شمرده شده؛ البته به شرط سلامت هر دو عوض برای یک دیگر.^{۲۷}

با در نظر داشت آرای ذکر شده معلوم می‌گردد که بیع الوفاء یک عقد است و بیشتر به عقد بیع صحیح شباهت دارد؛ زیرا در آن برای مشتری حق انتفاع از مبیعه وجود دارد، همان حالتی که در بیع صحیح می‌باشد.^{۲۸}

۵. دیدگاه فقهاء در مورد حکم بیع الوفاء

دیدگاه فقهاء در مورد حکم بیع الوفاء در دو بخش خلاصه می‌شود:

۱.۵. دیدگاه متقدمین

فقهای مالکی ظاهراً صورت مذکور در بیع الوفاء را به نام بیع الثنیا یاد کرده و آن را فاسد حکم کرده‌اند؛ ولی چیزی تحت عنوان بیع الوفاء در منابع مذهب مالکی پیدا نمی‌شود و تعریفی که از بیع الثنیا دارند، قسمی است که شخصی برای دیگری بگوید من این جنس را بالای تو فروختم به شرطی که هرگاه پولش را دوباره برایت دادم بیع فسخ می‌شود و جنس را پس می‌گیرم.^{۲۹} از تعریف ذکر شده دانسته می‌شود که بیع الثنیا با بیع الوفاء فرق دارد چون در بیع الثنیا شرط یک جانبه است؛ ولی در بیع الوفاء هر دو جانب به خاطر مصلحت و ضرورت‌های بشری انتفاع از عوضین را به رضایت خود مقرر می‌دارند.

^{۲۵} أبو محمد محمود بن أحمد بدر الدین العینی (المتوفی: ۸۵۵ هـ.ق)، *البنایة شرح الهدایة* (بیروت: دار الکتب العلمیة - بیروت، ۱۴۲۰ هـ.ق - ۲۰۰۰ م)، ۴۶/۱۱.

^{۲۶} محمد بن فرامر بن علی الشهیر بملأ خسرو (المتوفی: ۸۸۵ هـ.ق) *درر الحکام شرح غرر الأحکام* (بیروت: دار إحياء الکتب العربیة، بی‌تا)، ۴۳۶/۶.

^{۲۷} ابن نجیم، *البحر الرائق*، ۹/۶.

^{۲۸} الحنفی، *درر الحکام فی شرح مجلة الأحکام*، ۲۱۰/۱.

^{۲۹} شمس الدین أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسی المالکی (المتوفی: ۹۵۴ هـ.ق) *مواهب الجلیل فی شرح مختصر خلیل* (بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۲ هـ.ق - ۱۹۹۲ م)، ۳۷۳/۴.

فقهای شافعی نیز در مورد بیع الوفاء حکم صریحی بیان نکرده و بیع الثنیا که مالکی‌ها آنرا شبیه بیع الوفاء دانسته‌اند، نزد شوافع به مفهوم فروش یک جنس و استثنای بعضی آن می‌باشد.^{۳۰}

فقهای حنبلی بیع الوفاء را به نام بیع الأمانة یاد کرده و آنرا باطل دانسته‌اند؛ اما صورتی که برای آن ذکر کرده‌اند با تمام معنا با تعریف بیع الوفاء صدق نمی‌کند، چنان‌چه به نقل از ابن تیمیه (۷۲۸ هـ.ق) آورده اند: مفهوم بیع امانت این است که هر دو جانب اتفاق نمایند بر این که هرگاه ثمن را بیاورد دو باره جنس را می‌گیرد و این عقد در تمام حالات باطل است.^{۳۱}

نظر به تصریحات عده‌ای از باحثین و متقدمین احناف^{۳۲} صورت ذکر شده در بیع الوفاء را ناجایز می‌دانند و آنرا نوعی از رهن می‌پندارند که استفاده از آن بدون اجازه مالک جایز نیست؛ اما بررسی و تحقیق موضوع نشان می‌دهد که متقدمین احناف مطلقاً آن را ناجایز نگفته‌اند؛ بلکه در صورت وجود اذن و اباحت از جانب مالک استفاده از جنس اخذ شده را جایز می‌دانند، چنان‌چه در مجمع الضمانات آمده است: در مورد بیعی که مردم آن را بیع الوفاء یاد می‌کنند، اختلاف کرده‌اند و آن حکم رهن را دارد که مشتری مالک آن شده نمی‌تواند و چیزی منافع آنرا استفاده کرده باشد ضامن است و برای او بهره‌گیری و خوردن (مرهونه) جایز نیست؛ مگر این که مالک آن اجازه داده باشد.^{۳۳}

از اقوال مذکور چنین برداشت می‌گردد که در کتب متقدمین نامی از بیع الوفاء برده نشده و به نام‌های دیگری چون بیع الأمانة و بیع الثنیا یاد گردیده که تفسیر آن‌ها باهم متفاوت می‌باشد.

۲.۵. دیدگاه متأخرین

فقهای متأخرین به خصوص احناف بیع الوفاء را جایز دانسته‌اند که در ذیل بعضی نصوص و تصریحات آنان نقل می‌گردد:

۱. مرغینانی (۵۷۵ هـ.ق - ۱۱۹۷ م) صاحب کتاب معتبر و مشهور فقه حنفی بیع الوفاء را بیع جایز و معتاد در میان مردم عنوان می‌دهد و می‌نویسد: مشایخ سمرقند بیع الوفاء را بیع الجائز و مفید

^{۳۰} کمال الدین، محمد بن موسی أبو البقاء الشافعی الدمیری (المتوفی: ۸۰۸ هـ.ق) النجم الوهاج فی شرح المنهاج (جلده: دار المنهاج، ۱۴۲۵ هـ.ق - ۲۰۰۴ م)، ۲۱۴/۴.

^{۳۱} نابلیسی، عبد الغنی بن یاسین بن محمود بن یاسین الحنبلی (المتوفی: ۱۳۱۹ هـ.ق)، حاشیة اللبیدی علی نیل المآرب (بیروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۹ هـ.ق - ۱۹۹۹ م)، ۱۶۸/۱.

^{۳۲} زیلعی، تبیین الحقائق، ۱۸۳/۵

^{۳۳} أبو محمد غانم بن محمد البغدادی الحنفی (المتوفی: ۱۰۳۰ هـ.ق) مجمع الضمانات (بیروت: دار الكتاب الإسلامي، بی تا)، ۲۴۲.

بعضی احکام قرار داده‌اند، همان طوری که در میان مردم مروج است؛ زیرا مردم به آن احتیاج دارند.^{۳۴}

۲. بدرالدین عینی (۸۵۵ ه.ق - ۱۴۴۵ م) می‌نویسد: نام (الْبَيْعِ الْجَائِزِ الْمُعْتَادِ) اشاره به ترجیح جواز بیع الوفاء است.^{۳۵}

۳. حصفکی (۴۶۶ ه.ق - ۱۰۸۱ م) می‌گوید: فتوای احناف براین است که بیع الوفاء یک نوع بیع شمرده می‌شود و در عقارات استحساناً صحیح است.^{۳۶}

۴. کاسانی (۵۸۷ ه.ق - ۱۱۹۱ م) فقیه مشهور احناف در مورد فرضیت زکات بالای بائع و مشتری سخن گفته است.^{۳۷} و اگر این عقد جایز نباشد، پس چگونه بحث زکات به میان می‌آید؟

۵. ابن نجیم به نقل از امام زیلعی (۷۴۳ ه.ق - ۱۳۴۲ م) نوشته است، بدون شک فتوا براین است که بیع الوفاء بیع جایز و مفید بعضی از حکام از قبیل حلال شدن انتفاع از آن (جنس و ثمن) است؛ ولی مشتری نمی‌تواند آن را به کسی دیگری بفروشد.^{۳۸}

۶. شیخی زاده (۱۰۷۸ ه.ق - ۱۶۶۷ م) نیز فتوای علماء را بر جواز بیع الوفاء نقل کرده و می‌گوید: صحیح این است که عقد جاری در میان بائع و مشتری به لفظ بیع باشد، رهن شمرده نمی‌شود و اگر هر دو لفظ بیع را بدون شرط ذکر کنند و شرط را به همان وجه معتاد و معروف بیان کنند، بیع جایز است و وفاء به وعده لازم می‌گردد.^{۳۹}

۷. امام زیلعی نیز به نقل از امام نجم‌الدین نسفی نوشته است: مشایخ ما در این زمان اتفاق کرده و بیع الوفاء را جایز و مثبت بعضی احکام دانسته‌اند و آن بیع است؛ زیرا مردم به آن ضرورت دارند و تعامل آنان به این معامله جاری است و قواعد گاهی به اثر تعامل مردم ترک کرده می‌شود و به همین خاطر استصناع جایز شمرده شده است.^{۴۰}

۸. ابن نجیم می‌گوید: زمانی که دین بر اهل بخارا و هم‌چنان در مصر افزایش یافت به خاطر ضرورت و نیاز مردم، به صحت بیع الوفاء فتوا داده شد.^{۴۱}

^{۳۴} برهان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی، الهدایة شرح بدایة المبتدی (بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا)، ۳ / ۲۷۶.
^{۳۵} أبو محمد محمود بن أحمد بن موسی، البناية شرح الهدایة (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ ه.ق - ۲۰۰۰ م)، ۴۶/۱۱.

^{۳۶} حصفکی، الدر المختار شرح تنویر الأبصار وجامع البحار، ۴۴۹.

^{۳۷} کاسانی، بدائع الصنائع، ۶/۲.

^{۳۸} ابن نجیم، البحر الرائق، ۸/۶.

^{۳۹} عبد الرحمن بن محمد بن سلیمان شیخی زاده، مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ه.ق - ۱۹۹۸ م)، ۴/۴۱.

^{۴۰} الزیلعی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق و حاشیة، ۱۸۴ / ۵.

^{۴۱} ابن نجیم، الأشباه والنظائر، ۱۱۴.

۹. در مجله الأحكام العدلیة آمده است: بیع به شرط متعارف در میان مردم یک شرط صحیح است، شرط نیز معتبر می‌باشد اگر چه در آن برای یکی از متعاقدین یا هر دو منفعت باشد و اگر چه آن شرط با عقد سازگاری نداشته باشد.^{۴۲}

از بیان نصوص و تصریحات فقهاء در مورد بیع الوفاء دانسته می‌شود که این بیع بنا بر ضرورت و احتیاج مردم نسبت به آن و به منظور رفع حرج از آنان در نزد اکثریت مطلق فقهای حنفی جایز می‌باشد و صورت بیع الوفاء در حقیقت همین معامله گروهی است که در میان مردم افغانستان به نام رهن یا گروهی مشهور شده است.

۳.۵. دلایل دیدگاه متأخرین

هر چند دلایل مجوزین بیع الوفاء ضمن بیان اقوال و تصریحات آنان نقل گردید؛ اما در ذیل به بعضی نکات مهم پیرامون دلایل آنان پرداخته می‌شود:

۱. انتفای حرج در اسلام، اصل این است که در دین اسلام حرج نیست؛ الله متعال می‌فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^{۴۳} و در دین کارهای دشوار و سنگین را بر دوش شما نگذاشته است، (و بلکه تکالیف و وظائفی را مقرر نموده است که با فطرت سالم هماهنگ و با توان انسانی سازگار است).

با توجه به اصل ذکر شده بیع الوفاء یا همان معاملات گروهی با وجودی که در آغاز فقهاء آنرا ناجایز حکم می‌کردند؛ اما چون عملاً متوجه شدند که جلوگیری از آن غیر ممکن است و با وجود ممنوعیت مردم به اساس ضرورت‌ها و نیازمندی‌های اجتماعی با آن تعامل می‌کنند؛ بنابراین، سرانجام به خاطر رفع حرج به جواز آن فتوا دادند.

۲. تشویق بر فسخ معامله، بیع الوفاء عقدی است که در آن هر دو جانب بر فسخ معامله قبلی شان به هنگام ضرورت توافق می‌کنند و سپس به همان وعده خود وفا می‌کنند و فسخ معامله یا اقاله بیع امری است که پیامبر صلی الله علیه وسلم به آن تشویق کرده است: «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ أَقَالَ مُسْلِمًا، أَقَالَ اللَّهُ عَثْرَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"»^{۴۴} ابو هریره رضی الله عنه می‌

^{۴۲} مجله الأحكام العدلیة، ماده ۱۱۸.

^{۴۳} الحج ۷۸/۲۲.

^{۴۴} أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: ۲۷۳ هـ.ق) سنن ابن ماجه، المحقق. شعيب الأرنؤوط (بی‌جا: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ۱۴۳۰ هـ.ق - ۲۰۰۹ م)، "التجارات"، ۲۶ (۲۱۹۹). هیشمی گفته است اسناد آن صحیح است. أبو الحسن نور الدین علی بن ابی بکر بن سلیمان الهیثمی (المتوفى: ۸۰۷ هـ.ق) موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان (دمشق: دار الثقافة العربية ۱۴۱۱ - ۱۴۱۲ هـ.ق)، ۴۳۴/۳.

گوید: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم فرمود: «کسی که از مسلمانی فسخ معامله را بپذیرد، خداوند از لغزش‌ها و گناهانش در می‌گذرد».

۶. قواعد فقهی

فقهاء به خاطر درک و فهم مسائل فقهی قواعدی را وضع کرده‌اند که توسط آن‌ها می‌توان حکم فقهی مسائل جدید را دانست؛ از جمله این قواعد «الحاجة تنزل منزلة الضرورة» می‌باشد و چنانچه قبلاً توضیح داده شد مردم به بیع الوفاء یا همان معاملات گروی مروج ضرورت دارند چون گاهی می‌شود که شخصی شدیداً به پول نیاز پیدا می‌کند و اگر عقار یا جنسش را بنابر ضرورت پیش آمده به فروش برساند ممکن است توان خریداری آن را نداشته باشد و شخص دیگری پول دارد؛ اما نه به اندازه‌ای که بتواند توسط آن برای خود عقار یا جنس مورد ضرورتش را خریداری کند و به این اساس حاجت عامه مردم به منزلت ضرورت خاص شمرده می‌شود.

بنابر این علت اصلی جواز بیع الوفاء ضرورت و حاجت مردم است.^{۴۵}

سایر فقهای متأخرین نیز اساس جواز بیع الوفاء را ضرورت و نیاز مردم دانسته‌اند و مانند استصناع آن را نیز جواز داده‌اند، امام زیلعی گفته است که مردم به بیع الوفاء تعامل می‌کنند، به اثر تعامل، برخی اصول که (با ضرورت‌های انسانی سازگار نباشد) ترک کرده می‌شود.^{۴۶}

۷. عدم وجود دلایل صریح در قرآن و سنت مبنی بر منع صورت مشخص در بیع الوفاء

زمانی یک عمل به طور قطعی حرام حکم کرده می‌شود که دلایل صریح و صحیح بر حرمت آن وجود داشته باشد؛ اما در مورد حرمت بیع الوفاء نص صریحی وجود ندارد؛ البته از بعضی احادیث و روایات مبنی بر عدم جواز آن استدلال شده که به آن پاسخ داده خواهد شد.

۸. دلایل متقدمین و پاسخ به آن‌ها

آن عده از فقهای متقدمین که بر عدم جواز بیع الوفاء قول کرده‌اند به روایات ذیل استدلال کرده‌اند:

۱. عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: [أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَنِ النَّبِيِّ حَتَّى تَعْلَمَ] ^{۴۷}

(از جابر بن عبدالله رضی الله عنه روایت است که پیامبر صلی الله علیه وسلم از فروش کالا مشروط بر استثنای (مقدار نامعلوم) مگر آن که اندازه‌ی استثناء شده مشخصی باشد).

^{۴۵} ابن نجیم، الأشباه والنظائر، ۱۱۴؛ زیلعی، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، ۱۵ / ۱۸۴.

^{۴۶} ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ۲۷۷ / ۱۵.

^{۴۷} ابو عبدالرحمن حمد بن شعیب بن علی الخراسانی النسائی، سنن النسائی (حلب: مكتبة المطبوعات الاسلاميه، الطبع الثاني، ۱۴۰۶ هـ.ق)، "المزارعة"، (۳۸۸۰).

در حدیث فوق رسول الله صلی الله علیه و سلم از بیع ثنیا منع کرده و ثنیا عبارت از عقدی است که بایع چیزی مجهول را در مبیعه استثنا کند و در بیع الوفاء نیز چنین است؛ زیرا مدتی را که بایع باید ثمن را دوباره به مشتری برگرداند، مجهول است، پس بیع الوفاء از جمله عقود الثنیا است که از آن منع شده است.^{۴۸}

جواب این استدلال چنین است که هر چند کلمه «الثنیا» به معنای استثنا است؛ اما شارحین حدیث و فقهاء به طور عموم صورت اصلی آنرا استثنای یک جزء معین یا شرط معین بیان کرده‌اند به طور مثال کسی بگوید: این جنس را به تو فروختم؛ مگر یک بخش آنرا نه و آن بخش را معین و معلوم نکند، چنانچه در شرح «المنهاج» آمده است: بیع ثنیا این است که چیزی را بفروشد و بعضی آن را استثنا کند.^{۴۹}

علاوه بر آن در حدیث مذکور استثنای شی معلوم، از نهی مستثنا است، شاه انور شاه کشمیری (۱۳۵۲ هـ.ق - ۱۲۹۲ م) در ذیل حدیث مذکور گفته است: مسأله این جا از جهالت مطلقه به تعیین در جمله بر می‌گردد و رفع جهالت در بیوع از این باب است، به هر صورت نهی در این حدیث مؤکد نیست و در بعضی مواضع از آن چشم پوشی شده است.^{۵۰}

۲. عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **إِلَّا يَجِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ وَلَا رَيْحٌ مَا لَمْ تَضْمَنْ وَلَا يَبِيعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ**^{۵۱} (عمرو بن شعيب از پدرش، از جلدش روایت می‌کند که رسول الله صلی الله علیه و سلم فرمود: «معامله سلف و بیع؛ حلال نیست و دو شرط در یک معامله حلال نیست، و معامله به شرط سود و فایده در جنسی که در اختیار ندارد و هیچ تضمینی هم بر تحویل آن نمی‌پذیرد، نیز جایز نیست و هم چنان فروش جنسی که در اختیار فروشنده نیست؛ جایز نمی‌باشد).

در حدیث فوق رسول الله صلی الله علیه و سلم از جمع نمودن بین عقد قرض و عقد بیع منع نموده و فقهاء نیز بر آن اتفاق دارند، در حالی که در بیع الوفاء بین این دو عقد جمع صورت می‌گیرد؛ زیرا اگر بایع در آن ثمن را برگرداند عقد قرض شمرده می‌شود و اگر برنگرداند بیع.^{۵۲}

^{۴۸} محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم أبو العلا، مبارکپوری، تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی (بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا)، ۴/ ۴۲۶.

^{۴۹} الدمیری، النجم الوهاج فی شرح المنهاج، ۲۱۴/۴.

^{۵۰} محمد أنور شاه بن معظم شاه کشمیری (المتوفی: ۱۳۵۳ هـ.ق)، فیض الباری علی صحیح البخاری (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ هـ.ق - ۲۰۰۵ م)، ۵۷/۴.

^{۵۱} أبو عیسی، محمد بن عیسی الترمذی، (۱۴۲۲ هـ.ق) سنن الترمذی، تحقیق: احمد شاکر (بیروت: دارأحیا التراث العربی، بی تا)، «کتاب البیوع»، ۹ (۱۲۳۴).

^{۵۲} الطرابلسی، مواهب الجلیل فی شرح مختصر خلیل، ۴/ ۳۷۳.

در جواب باید گفت که شارحین حدیث مصداق این معامله ممنوعه را به این صورت بیان کرده‌اند که فردی به کسی دیگر می‌گوید: این جنس را از تو می‌خرم یا می‌فروشم مشروط براین‌که به من به ارزش صد هزار افغانی جنس دیگر بدهی و یا صد هزار افغانی به من قرض بدهی.^{۵۳} چنانچه قبلاً بیان گردید بیع الوفاء عقدی است که در آن هر دو جانب بر فسخ معامله قبلی شان به هنگام ضرورت توافق می‌کنند و سپس به همان وعده خود وفاء می‌کنند و فسخ معامله یا اقاله بیع امری است که پیامبر صلی الله علیه و سلم به آن تشویق کرده است.

۹. بیع الوفاء در قانون مدنی

قانون مدنی افغانستان بیع الوفاء را در ماده (۱۱۳۶) چنین تعریف نموده است: «بیع الوفاء عبارت است از داشتن حق استرداد مبیعه برای بایع و از ثمن برای مشتری» از تعریف مذکور دانسته می‌شود که این بیع ظاهراً همان معاملات گروی مروج در افغانستان می‌باشد اگر چه با این لفظ صورت نگیرد.

ولی قانون مذکور در ماده بعدی (۱۱۳۷) تصریح نموده که حق استرداد بایع و مشتری در بیع الوفاء مشروط و مقید به مدت شده نمی‌تواند و هر نوع موافقه که به خلاف آن صورت گیرد، باطل شناخته می‌شود.

این قانون استفاده از مبیعه و ثمن را برای هر دو جانب نیز جایز دانسته است، چنانچه در ماده (۱۱۳۸) آن آمده است: «در بیع الوفاء مشتری می‌تواند از منافع مبیعه کلاً یا قسماً استفاده نماید، مشتری نمی‌تواند مبیعه را در بیع الوفاء به شخص دیگری بفروشد و یا ملکیت رقبه آنرا به سببی از اسباب به شخص دیگر انتقال دهد».

بنابراین، آشکار می‌شود که معاملات گروی مروج در افغانستان مصداق واقعی تعریف بیع الوفاء بوده و از نظر قانون جایز می‌باشند؛ اما این که معاملات گروی را کسی بیع الوفاء نمی‌داند و روی این ملحوظ آنرا جایز نمی‌داند، مسأل دیگر است و نیاز به اثبات و دلایل دارد.

^{۵۳} علی بن (سلطان) محمد أبو الحسن الهروی القاری (المتوفی: ۱۰۱۴ ه.ق) مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح (بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۲ ه.ق - ۲۰۰۲ م)، ۵/ ۱۹۳۸.

۱۰. دلایل جواز معاملات گروهی مروج و پاسخ به شبهات

۱۰.۱. ارجاع مسائل به اهل آن و اطاعت از اولی الامر

نظر به فرمان الهی هرگاه مسأله پدید می آید و حکم آن دچار ابهام باشد، باید حل آن به اهل ذکر یا متخصصین رشته ارجاع گردد، الله متعال می فرماید: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.^{۵۴} پس از اهل ذکر بپرسید در صورتی که نمی دانید.

با توجه به این اصل زمانی که مسأله معاملات گروهی مروج را به فقهاء و مفتیان مذهب حنفی که مذهب معمول و رسمی در افغانستان می باشد ارجاع دهیم، فقهای متأخرین بیع الوفاء را جایز دانسته و معاملات گروهی مروج نیز همین ماهیت را دارند.

هم چنان قانون مدنی افغانستان در واقع اهل و مرجع حل مسأله مذکور شناخته می شود و آن قانون نیز صورت مروج را تحت نام بیع الوفاء جایز دانسته است. بنابراین، هرگاه حکم مسأله را از نزد اهل آن دریافت نمودیم، اطاعت از آن واجب است و هر کشوری که قوانین آن در روشنی شریعت اسلامی بنا شود، شامل اولی الامر بوده و اطاعت و فرمان برداری از آن واجب می باشد.^{۵۵} الله متعال می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.^{۵۶} مومنان! فرمان بردار خداوند، پیامبر و صاحبان امر خویش باشید!

علماء بر وجوب اطاعت اولی الامر در غیر گناه و بر حرام بودن آن در گناه، اجماع کرده اند.^{۵۷} و متابعت امام در مسائل اجتهادی واجب است مانند وجوب متابعت قضات در احکام و فرامین اجتهادی.^{۵۸}

شکی نیست که مسأله معاملات گروهی مروج یک مسأله اجتهادی و طبعاً در چنین مسائل علماء اختلاف نظر می داشته باشند و در چنین موارد حکومت می تواند مردم را به دیدگاه علمای معتبر ملزم کند، خلاصه این که اطاعت از حکومت و قوانین که مخالف احکام اتفاقی نباشد بالای مردم واجب است و اگر در مسائل اختلافی حکومت از طریق قوانین و مقررات خویش یک نظر فقهی و اجتهادی را بالای سایر نظریات علماء ترجیح دهد، اطاعت از آن لازم می گردد.^{۵۹}

بنابراین، چون الزام مردم با ترجیح دیدگاه فقهای متأخرین با تصریح در قانون مدنی افغانستان صورت گرفته است، به این اساس اطاعت از آن لازم می شود؛ زیرا در غیر آن هرچ و مرجع فرهنگی

^{۵۴} النحل ۴۳/۱۶.

^{۵۵} دکتر شیر علی ظریفی، مجموعه مقالات «البنیات» (کابل: پوهنتون دعوت، ۱۳۹۹ هـ.ش)، ۱۵۷.

^{۵۶} النساء ۵۹/۴.

^{۵۷} یحیی بن شرف النووی، شرح صحیح مسلم (بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا)، ۱۲ / ۲۲۲.

^{۵۸} کاسانی، بدائع الصنائع، ۹۹/۷.

^{۵۹} ظریفی، البنیات، ۱۵۴.

و قانونی عام می‌گردد و ادامه آن سبب ابهام و حیرت بیشتر در معاملات می‌گردد که اکثراً موجب متضرر شدن مردم به علت عدم آگاهی از اصول و احکام شرعی می‌شود.

۲.۱۰. معتبر بودن مقاصد نه الفاظ

از لحاظ قواعد فقهی در باب معاملات و عقود به مقاصد و معانی اعتبار داده می‌شود نه به الفاظ و مبانی و به همین خاطر حکم رهن در بیع الوفاء جاری می‌شود.^{۶۰} بنابراین، هنگام حصول عقد، به سوی الفاظی که عاقدین در جریان عقد استعمال می‌کنند، نگرسته نمی‌شود؛ بلکه به سوی مقاصد حقیقی آنان از کلام شان هنگام عقد تلفظ می‌شود دیده می‌شود؛ زیرا مقصود حقیقی همان معنا و مقصد است نه لفظ و سیغیه استعمال شده و الفاظ فقط قالب معانی می‌باشند.^{۶۱}

این قاعده در تمام مذاهب فقهی و بیشتر در مذهب حنفی تطبیقات زیادی دارد و در «الموسوعة الفقهية الكويتية» به مثال‌های آن پرداخته شده است.^{۶۲} مبتنی بر قاعده فوق اگر معاملات گروی مروج با هر عنوان و الفاظی که انجام پذیرد، در واقع همان بیع الوفاء می‌باشد که به جواز آن فقهای متأخرین اتفاق دارند.

۳.۱۰. جواب از برخی شبهات پیرامون مسأله

هر چند حکم و ماهیت مسأله معاملات گروی مروج تا این جا واضح گردید؛ اما بعضی شبهات مشهور در میان مردم وجود دارد که نیاز به پاسخ دارند و در این مطلب به حل آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱.۳.۱۰. ربا بودن قرضی که منجر به ربا شود

یکی از شبهات مشهور راجع به مسأله مورد بحث این است که بسیاری‌ها فکر می‌کنند در معاملات مذکور صاحب پول در واقع برای صاحب عقار قرض می‌دهد و از قرض خود بدون عوض سود می‌برد و با استناد به حدیث «کل قرض جر نفعا فهو ربا» هر قرضی که منجر به ربا شود، ربا است و ربا حرام است.

جواب: از شبهه مذکور به وجوه ذیل جواب داده می‌شود:

۱. ماهیت معاملات گروی مروج همان‌طوری که پیرامون آن بحث شد، بیع الوفاء است نه قرض هر چند به‌گونه‌ای با قرض شباهت دارد؛ زیرا قرض عبارت از چیزی است که از کسی دیگری بدون

^{۶۰} مجلة الأحكام العدلیة، مادة ۳.

^{۶۱} ملا خسرو، درر الحکام، ۱۳۸.

^{۶۲} وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ۲۰۶/۳۰.

عوض و معامله قبض کرده می‌شود.^{۶۳} و معاملات گروهی قرض نه؛ بلکه یک عقد مستقل و بیع است.^{۶۴}

۲. روایت مشهوری که به آن استناد شده است، ضعیف و قابل استدلال نیست؛ زیرا در هیچ کتاب معتبر حدیث روایت نشده و حقیقت این است، این روایت حدیث نه؛ بلکه یک مقوله است و در این مورد هیچ چیز صحیحی وجود ندارد.^{۶۵} و آن از جمله روایاتی می‌باشد که بر سر زبان‌ها مشهور؛ ولی اسناد آن ساقط و غیر معتبر است.^{۶۶}

بنابراین، چگونگی با استناد از روایت نادرست بر حرمت یک معامله‌ای که مردم به آن در رفع نیازمندی‌های شان ضرورت دارند، استدلال شود؟ اما این که مفهوم آن را علماء صحیح دانسته‌اند و فقهاء از آن به‌عنوان یک قاعده در ده‌ها مسائل کار گرفته‌اند، باید گفت: استفاده از قرض زمانی سود شمرده می‌شود که معامله قرضی باشد در حالی که معاملات مذکور به نام قرض صورت نمی‌گیرد و اگر در معاملات گروهی مروج نیز فرض بر این باشد که شخصی از کسی قرض بخواهد و صاحب پول قرض دهی را مشروط به اجاره بلاعوض یا استفاده از مال قرض گیرنده کند، در این صورت می‌تواند مسأله شامل قرض مشروط شود.

۱۰. ۲. ۳. ۱۰. ارتکاب حیله به هدف فرار از ربا

شبهه دیگری که بر مسأله مورد بحث وارد می‌شود این است که بیع الوفاء در حقیقت رهن می‌باشد؛ زیرا مشتری ملکیت را در آن حاصل نکرده و نمی‌تواند آن را به کسی بفروشد یا به رهن بدهد؛ بنابراین، تلاش ما بر این است که این نوع معاملات را بیع الوفاء عنوان دهیم، در واقع مرتکب شدن حیله به منظور فرار از ربا است و فقهای متأخرین نیز صراحتاً این موضوع را بیان کرده‌اند، در «الدر المختار» به نقل از امام نجم‌الدین نسفی آمده است: بیعی که مردم زمان ما به منظور رهایی از ربا متعارف ساخته و آن را بیع الوفاء نامیده‌اند، در حقیقت رهن است و آن میباید در دست مشتری مانند رهن در دست مرتهن است که نه مالک آن شده می‌تواند و نه برایش اجازه داده می‌شود؛ تا بدون اجازه مالک از آن بهره بگیرد.^{۶۷}

در پاسخ به شبهه ذکر شده پاسخ‌های ذیل ارائه می‌گردد:

^{۶۳} ابن نجیم، *النهر الفائق شرح کنز الدقائق*، ۳/ ۲۲۹.

^{۶۴} کاسانی، *بدائع الصنائع*، ۷/۲.

^{۶۵} أبو الفضل أحمد بن علی بن محمد ابن حجر العسقلانی، (المتوفی: ۸۵۲هـ) *التلخیص الحیر فی تخریج أحادیث الرافعی الکبیر*، دار الکتب العلمیة، الطبعة: الطبعة الأولى ۱۴۱۹هـ - ۱۹۸۹م.

^{۶۶} إسماعیل بن محمد العجلونی، *کشف الخفاء ومزیل الالباس عما اشتهر من الاحادیث علی ألسنة الناس*، (بیروت:

دار إحياء التراث العربی، بی تا)، ۱۲۵/۲

^{۶۷} ابن عابدین، *رد المختار علی الدر المختار*، ۵/ ۲۷۶.

۱. این که در معاملات گروی جانب رهن بودن قوی باشد، امر اتفاقی نیست چون اکثریت فقهاء همان طوری که در مطالب گذشته بیان گردید مسأله شباهت را مطرح می کنند و از سوی دیگر تعدادی دیگر جانب بیع بودن را ترجیح می دهند، در «المحیط البرهانی» آمده است: اگر گفته شود آیا چنین نیست که بیع الوفاء رهن شمرده می شود؟ می گوییم: نه خیر این با تمام معنا آشکار نیست؛ بلکه برای آن بعد از ثابت شدن حکم رهن داده می شود، در قدم نخست ظاهر کلام اعتبار داده می شود و هر دوی آن ها بیع است، البته یکی آن ظاهر و دیگری بر خلاف ظاهر و در (بیع الوفاء) زیادت است، پس اولی بر این است که شامل بیع گردد.^{۶۸}

۲. هر چند معاملات گروی مروج اگر به هدف فرار از ربا صورت گیرد، حیلۀ شمرده می شود؛ اما متوسل شدن به حیلۀ به منظور خروج از مشکل و رهایی از حرام، حیلۀ مباح محسوب می گردد و آن عبارت از روش هایی پنهان است که اصل شرعی را از بین نمی برد و با مصالح و مقاصد شریعت تضاد ندارد و انجام دادن و انجام ندادن آن برابر است.^{۶۹}

قابل ذکر است که در میان مذاهب کسانی که بیشتر به حیلۀ در مسائل فقهی فتوا داده اند، فقهای حنفی می باشند.^{۷۰} و جواز حیلۀ به منظور جلوگیری از وقوع در حرام شکل یک قاعده را در آن مذهب گرفته است، چنان چه در فتاوی هندیۀ نوشته است: و هر حیلۀ ای که یک شخص به خاطر رهایی از حرام یا برای رسیدن به یک امر حلال انجام دهد، این یک کار نیک است.^{۷۱} وفق آنچه بیان گردید معلوم می شود که در صورت پنداشتن معاملات گروی مروج از باب احتیال و فرار از ربا، این مورد شامل حیل مباحه است و قسمی که در بحث تاریخچه بیع الوفاء بیان گردید، عامل پیدایش و جواز دادن بیع الوفاء این بود که مردم بدون این که مرتکب ربا شوند، ضروریات و نیازمندی های شان مرفوع گردد و این امر با روح شریعت اسلامی مطابقت دارد.

^{۶۸} برهان الدین محمود بن أحمد البخاری، ابن مازه (المتوفی: ۶۱۶ هـ.ق.)، المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی فقه الإمام أبی حنیفة (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ هـ.ق - ۲۰۰۴ م.)، ۶۹/۷.

^{۶۹} رفیق یونس المصری، الحیل الفقهیة بین البوطی و ابن القیم (جامعة القاهرة: ۲۰۰۹ م.)، ۳۹.

^{۷۰} عینی، البناية شرح الهدایة، ۳۸۷/۱۱.

^{۷۱} شیخ نظام و جماعة من علماء الهند، الفتاوی الهندیة (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۱ هـ.ق - ۱۹۹۱ م.)، ۶ / ۳۹۰.

نتیجه گیری

از آن چه در مورد ماهیت معاملات گرویی مروج نگاشته شد، چنین بر می آید که هرچند معاملات گرویی مروج در میان مردم تحت نام عقد گرویی یا رهن انجام می پذیرد؛ اما حقیقت این است که این معاملات شامل تعریف رهن نمی شوند؛ زیرا در مقابل دین صورت می گیرد نه در مقابل قرض. رهن حق عینی است و معاملات گرویی مروج شامل حقوق شخصی می گردد؛ بنابراین بر بالای معاملات مذکور احکام حقوق شخصی مرتب می گردد نه حقوق عینی.

نظر به تعریف و اصل صورت مسئله معاملات گرویی مروج؛ این نوع معاملات هم از نظر فقه و هم از نظر قانون مدنی افغانستان، مصداق واقعی بیع الوفاء است.

فقههای متأخرین بنابر دلایل زیادی از قبیل: انتفای حرج در اسلام، تشویق بر فسخ معامله در حدیث نبوی، قواعد فقهی و عدم وجود دلایل صریح حرمت بیع الوفاء در قرآن و سنت، بیع الوفاء را جایز دانسته اند.

در باب معاملات به مقاصد و معانی اعتبار داده می شود نه الفاظ و مبتنی بر این قاعده اگر معاملات گرویی مروج با هر عنوان و الفاظی که انجام پذیرد، در واقع همان بیع الوفاء می باشد که به جواز آن فقههای متأخرین گنجایش دادند (در باب معاملات به مقاصد و معانی اعتبار داده می شود نه الفاظ و مبتنی بر این قاعده اگر معاملات گرویی مروج با هر عنوان و الفاظی که انجام پذیرد، در واقع همان بیع الوفاء می باشد که به جواز آن فقههای متأخرین اتفاق دارند؛ (هرچند مترادف قرارداد گرویی های مروج را با بیع الوفاء مفتیان محترم نظر به قاعده «المعروف کالمشروط تایید نمی نمایند؛ اما قول مفتی به نزد آنان جواز بیع الوفاء عند الضرورة است، از سوی دیگر فتوا بر این است که اگر مرتهن در مقابل اجرت مثل از منافع مرهونه استفاده کند، بدون کراهت در نزد فقهاء جایز می باشد، همچنان انتفاع از مرهون در مقابل اجرت اندک جهت حیلۀ خروج از ربا، جایز است؛ زیرا حیلۀ ایکه منجر به ابطال حق غیر نگردد و با کدام اصول شرعی متصادم نباشد دفعاً للخرج اشکال فقهی ندارد).^{۷۲}

^{۷۲} فی انعام الباری، ۸۱۶/۷.

فهرست منابع

قرآن كريم

۱. ابن حزم، أبو محمد على بن أحمد بن سعيد القرطبي الظاهري. ابن حزم الأندلسي. المحلى. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بی تا.
۲. ابن عابدين، محمد امين بن عمر ابن عابدين. رد المختار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۲ هـ.ق - ۱۹۹۲ م.
۳. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. محقق. عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، ۱۳۹۹ هـ.ش - ۱۹۷۹ م.
۴. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. المحقق. شعيب الأرنؤوط. بی جا: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ۱۴۳۰ هـ.ق.
۵. ابن مازه، برهان الدين محمود بن أحمد البخاري. المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۴ هـ.ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفریقی المصري. لسان العرب. بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۷. ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم ابن نجيم. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۰ هـ.ش - ۲۰۰۳ م.
۸. ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم بن محمد ابن نجيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، بی تا.
۹. ابن نجيم، سراج الدين عمر بن ابراهيم بن نجيم الحنفی. النهر الفائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲ هـ.ق - ۲۰۰۲ م.
۱۰. أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى. البناية شرح الهداية. دار الكتب العلمية. بيروت، ۱۴۲۰ هـ.ق - ۲۰۰۰ م.
۱۱. بخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. بی جا: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۱۲. ترمذی، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذی. سنن الترمذی، تحقيق: احمد شاکر. بيروت: دارأحيا التراث العربی، بی تا.
۱۳. حصفكى، محمد بن على بن محمد الحصنى الحنفی. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار. بيروت: دار الكتب العلمية، بی تا.
۱۴. الحنفی، أبو محمد غانم بن محمد البغدادی الحنفی. مجمع الضمانات. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، بی تا.

۱۵. الدمیری، کمال الدین محمد بن موسی أبو البقاء الشافعی. *النجم الوهاج فی شرح المنهاج*. جدة: دار المنهاج، ۱۴۲۵ هـ.ق - ۲۰۰۴ م.
۱۶. الرحیبانی، مصطفی السیوطی الرحیبانی. *مطالب أولى النهی فی شرح غایة المنتهی*. دمشق: المكتب الإسلامی، ۱۹۶۱ م.
۱۷. زرقا، مصطفی احمد الزرقا. *المدخل إلى نظرية الإلتزام فی الفقه الإسلامی*. دمشق، دارالقلم، ۱۹۹۹ م.
۱۸. زیلعی، فخرالدین عثمان بن علی بن محجر. *تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق*. مصر: المطبعة الامیرية، ۱۳۱۳ هـ.ق.
۱۹. شربینی، شمس الدین محمد بن احمد الشربینی. *معنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج*. بیروت: دار الفکر بی تا.
۲۰. شوکانی، محمد بن علی بن محمد بن عبد الله الیمنی الشوکانی. *فتح القدير*. بیروت: دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۲۱. شیخ نظام و جماعة من علماء الهند. *الفتاوی الهندیة*. بیروت: دارالفکر. ۱۴۱۱ هـ.ق - ۱۹۹۱ م.
۲۲. شیخی زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سلیمان. *مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر*. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ هـ.ق - ۱۹۹۸ م.
۲۳. طرابلسی، شمس الدین أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسی المالکی. *مواهب الجلیل فی شرح مختصر خلیل*. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۲ هـ.ق - ۱۹۹۲ م.
۲۴. ظریفی، دکتور شیر علی ظریفی، *مجموعه مقالات «البینات»*. کابل: پوهنتون دعوت، ۱۳۹۹ هـ.ش.
۲۵. عجلونی، إسماعیل بن محمد العجلونی. *كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحادیث علی السنة الناس*. بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۲۶. عسقلانی، أبو الفضل أحمد بن علی بن محمد ابن حجر العسقلانی، *التلخیص الحبیر فی تخریج أحادیث الرافعی الكبير*. دار الکتب العلمیة. الطبعة الأولى ۱۴۱۹ هـ.ق - ۱۹۸۹ م.
۲۷. الربعی، علی بن محمد أبو الحسن، *التبصرة*. محقق. الدکتور أحمد عبد الکریم نجیب. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامیة ۱۴۳۲ هـ.ق.
۲۸. عینی، أبو محمد محمود بن أحمد بدر الدین. *البنایة شرح الهدایة*. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ هـ.ق - ۲۰۰۰ م.
۲۹. القاری، علی بن (سلطان) محمد أبو الحسن الهروی. *مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح*. بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۲ هـ.ق - ۲۰۰۲ م.

۳۰. کاسانی، علاء الدین أبو بکر بن مسعود بن أحمد الکاسانی الحنفی. بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. بیروت: دار الکتب العلمیة ۱۴۰۶ هـ.ق - ۱۹۸۶ م.
۳۱. کشمیری، محمد أنور شاه بن معظم شاه الهندی. فیض الباری علی صحیح البخاری. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ هـ.ق - ۲۰۰۵ م.
۳۲. مبارکپوری، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحیم أبو العلا. تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی. بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
۳۳. مرغینانی، برهان الدین علی بن أبی بکر. الهدایة شرح بدایة المبتدی. بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
۳۴. المصری، رفیق یونس. الحیل الفقھیة بین البوطی وابن القیم. جامعة القاهرة: ۲۰۰۹ م.
۳۵. ملاخسرو، محمد بن فرامرز بن علی الشهیر بملا خسرو الحنفی. درر الحکام شرح غرر الأحکام. بیروت: دار إحياء الکتب العربیة، بی تا.
۳۶. نابلیسی، عبد الغنی بن یاسین بن محمود بن یاسین الحنبلی. حاشیة اللبیدی علی نیل المآرب. بیروت: دار البشائر الإسلامیة للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۹ هـ.ق - ۱۹۹۹ م.
۳۷. النووی، یحی بن شرف النووی الدمشقی. شرح صحیح مسلم. بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
۳۸. نیشاپوری، أبو مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری. صحیح مسلم. تحقیق. محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار احياء التراث العربی، بی تا.
۳۹. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة - الكويت. الموسوعة الفقھیة الكويتیة. الكويت: لطبعة الثانية، دارالسلاسل من ۱۴۰۴ هـ.ق - ۱۴۲۷ هـ.ق.
۴۰. هیثمی، أبو الحسن نور الدین علی بن أبی بکر بن سلیمان الهیثمی. موارد الضمان إلى زوائد ابن حبان. دمشق: دار الثقافة العربیة ۱۴۱۱ هـ.ق - ۱۴۱۲ هـ.ق.
۴۱. قانون مدنی افغانستان.
۴۲. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. القاموس المحیط. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۵ م.
۴۳. النسائی، ابو عبد الرحمن حمد بن شعيب بن علی الخراسانی. سنن النسائی. حلب: مكتبة المطبوعات الاسلامیة، الطبع الثاني، ۱۴۰۶ هـ.ق.



Batı Avrupa'da Güçlenen Irkçılık, Yabancı Düşmanlığı ve İslamofobinin Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerine Yansımaları

Strengthening Racism, Xenophobia and Islamophobia in Western Europe and its Impact on Türkiye-EU Relations

تقویت نژادپرستی، بیگانه‌ستیزی و اسلام‌هراسی در اروپای غربی و تأثیر آن بر روابط ترکیه و اتحادیه اروپا
تعزيز العنصرية و كراهية الأجانب والإرهاب الإسلامي في أوروبا الغربية وتأثيرها على العلاقات بين تركيا والاتحاد الأوروبي

Khair Mohammad Qaderi¹

Özet

Bu çalışma, son dönemde Batı Avrupa'da güçlenen ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi olgusunun gelişiminin altında yatan uluslararası arenadaki olayları incelemekte ve elde edilen sonuçların Türkiye-Avrupa Birliği (AB) ilişkilerine yansımalarındaki etkilerini ve rolünü araştırmaktadır. Bu bağlamda çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, kavramsal çerçeve ele alınmakta ve dolayısıyla Avrupa'da yükselen ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi düşüncesinin tarihsel arka planı üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümde, Batı Avrupa'da yükselen yabancı düşmanlığı ve İslamofobi düşüncesinin ortaya çıkmasındaki nedenler incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise Türkiye'nin AB süreci dikkate alınarak, özellikle Batı Avrupa'da yükselen ırkçılık hareketlerinin ikili ilişkilere etkisi irdelenmektedir. Çalışmada betimsel ve dış politika yaklaşımından yararlanarak nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Elde edilen veriler yerli ve yabancı kaynaklar taranarak ulaşılmıştır. Çalışmada elde edilen verilere göre Soğuk Savaş dönemi sonrası Batı Avrupa'da tekrar canlanan ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi düşüncesi, Türkiye-AB ilişkilerini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu bağlamda, ırkçılık, göç, aşırı sağ partilerin yükselmesi, El-Kaide ve Irak Şam İslam Devleti (DAEŞ) gibi dini radikal terör gruplarının Avrupa'da kanlı terör saldırıları gerçekleştirmesi ikili ilişkilere zarar vermiştir. Bu durum, Türk vatandaşları ve İslam inancına bağlı Müslümanların Birlik üye ülkelerinde sorunlar yaşamasına sebep olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Netice olarak bu çalışmada, AB'nin genişleme sürecinde ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi düşüncesinin Ankara ve Brüksel ilişkilerine nasıl yansıdığı Konstruktivizm (İnşacılık) teorisi çerçevesinde tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Irkçılık, Yabancı Düşmanlığı, İslamofobi, Türkiye, AB.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.103>

Research Article / مقاله تحقیقی

Received Date / تاریخ دریافت

24.05.2024

Accepted Date / تاریخ قبول

08.10.2024

Publication Date / تاریخ نشر

07.01.2025

¹Doktora Öğrencisi,
Kocaeli Üniversitesi
Uluslararası İlişkiler
Bölümü.

ORCID

<https://orcid.org/0009-0004-1033-0801>

E-Mail

khairmhqaderi@gmail.com

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

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

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی Atif :

Abstract

This research examines the international events that have contributed to the spread of racism, xenophobia, and Islamophobia, which have recently increased in Western Europe. It examines the effects and role of the results obtained on the reflections of Türkiye-EU relations. This research consists of three parts. In the first part, the conceptual framework is examined and, for this purpose, the historical background of the ideas of racism, xenophobia, and Islamophobia in Europe is discussed. In the second part, the causes of the emergence of xenophobia and Islamophobic thought in Western Europe are examined. In the third section, with regard to Türkiye's membership process in the European Union, the impact of the growing racist movements in Western Europe on bilateral relations is examined in particular. In this study, a qualitative research method was used, utilizing a descriptive and foreign policy approach. The information obtained was collected through a review of internal and international sources. According to the data obtained in this study, the idea of racism, xenophobia, and Islamophobia, which revived in Western Europe after the Cold War period, has had a negative impact on Turkey-EU relations. Racism, immigration, the rise of far-right parties, and radical religious terrorist groups such as Al-Qaeda and (DAESH) (ISIL), which have carried out bloody terrorist attacks in Europe, have damaged bilateral relations. This situation has caused Turkish citizens and Muslims following the Islamic religion to face problems in European Union member states, and these problems continue to exist. As a result, this research discusses how the ideas of racism, xenophobia, and Islamophobia are reflected in the relations between Ankara and Brussels during the process of European Union development within the framework of Constructivism theory.

Keywords: Racism, Xenophobia, Islamophobia, Türkiye, European Union.

چکیده

این تحقیق به بررسی رویدادهای عرصه بین المللی که زمینه ساز گسترش پدیده نژادپرستی، بیگانه ستیزی و اسلام هراسی که اخیراً در اروپای غربی تقویت یافته است، پرداخته و تأثیرات و نقش نتایج به دست آمده بر بازتاب های روابط ترکیه و اتحادیه اروپا را مورد بررسی قرار می دهد. این تحقیق شامل سه بخش است. در بخش اول، چارچوب مفهومی مورد بررسی قرار گرفته و به همین منظور، به پیشینه تاریخی اندیشه های نژادپرستی، بیگانه ستیزی و اسلام هراسی در اروپا پرداخته می شود. در بخش دوم، علل ظهور بیگانه ستیزی و اندیشه اسلام هراسی در اروپای غربی مورد بررسی قرار می گیرد. در بخش سوم، با توجه به روند عضویت ترکیه در اتحادیه اروپا، به ویژه تأثیر جنبش های نژادپرستی رو به افزایش در اروپای غربی بر روابط دوجانبه مورد بررسی قرار می گیرد. در این تحقیق، با بهره گیری از رویکرد توصیفی و سیاست خارجی، از روش تحقیق کیفی استفاده شده است. اطلاعات به دست آمده از طریق مرور منابع داخلی و

خارجی جمع آوری شده است. بر اساس داده‌های به‌دست آمده در این تحقیق، ایده نژادپرستی، بیگانه‌ستیزی و اسلام‌هراسی که پس از دوران جنگ سرد در اروپای غربی دوباره جان گرفت، تأثیر منفی بر روابط ترکیه و اتحادیه اروپا گذاشته است. نژادپرستی، مهاجرت، ظهور احزاب راست‌گرای افراطی، و گروه‌های تروریستی رادیکال دینی مانند القاعده و دولت اسلامی عراق و شام (داعش) که حملات تروریستی خونین در اروپا انجام داده‌اند، به روابط دوجانبه آسیب رسانده است. این وضعیت باعث شده است که شهروندان ترکیه و مسلمانان پیرو دین اسلام در کشورهای عضو اتحادیه اروپا با مشکلاتی روبرو شوند و این مسائل همچنان ادامه داشته باشد. در نتیجه، در این تحقیق چگونگی انعکاس ایده‌های نژادپرستی، بیگانه‌ستیزی و اسلام‌هراسی در روابط بین آنکارا و بروکسل در طول فرآیند توسعه اتحادیه اروپا در چارچوب نظریه ساختگرایی (Constructivism) مورد بحث قرار گرفته است.

کلمات کلیدی: نژادپرستی، بیگانه‌ستیزی، اسلام‌هراسی، ترکیه، اتحادیه اروپا.

المخلص

هذا البحث والتحقيق في الأحداث التي تشهدها الساحة الدولية والتي تعتبر أساساً لانتشار ظاهرة العنصرية وكراهية الأجانب وكراهية الإسلام ويدررس تأثيرات ودور النتائج التي تم الحصول عليها على انعكاسات العلاقات بين تركيا والاتحاد الأوروبي في هذا السياق. يتكون هذا البحث من ثلاثة أجزاء. يتم في الجزء الأول دراسة الإطار المفاهيمي، ولهذا الغرض، الخلفية التاريخية لأفكار العنصرية وكراهية الأجانب وكراهية الإسلام في أوروبا. يتم فحص الجزء الأول من الإطار المفاهيمي، ولهذا الغرض تتم مناقشة الخلفية التاريخية لأفكار العنصرية وكراهية الأجانب وكراهية الإسلام في أوروبا. ويتناول الجزء الثاني أسباب ظهور كراهية الأجانب وكراهية الإسلام في أوروبا الغربية. وفي الجزء الثالث حسب الاتجاه ووفقاً لعملية عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي، يتم بشكل خاص دراسة تأثير الحركات العنصرية المتنامية في أوروبا الغربية على العلاقات الثنائية وفي هذا البحث، تم استخدام المنهج الوصفي والسياسة الخارجية، ومنهج البحث النوعي. وقد تم جمع البيانات التي تم الحصول عليها من خلال مراجعة المصادر الداخلية والخارجية بناء على البيانات التي تم الحصول عليها في هذا البحث. إن فكرة العنصرية وكراهية الأجانب والإرهاب الإسلامي التي انتعشت بعد فترة الحرب الباردة في أوروبا الغربية، أثرت سلباً على العلاقات بين تركيا والاتحاد الأوروبي. في هذا السياق، تسببت العنصرية، والهجرة، وظهور الأحزاب المتطرفة، والجماعات الإرهابية الدينية الراديكالية مثل القاعدة وداعش التي نفذت هجمات إرهابية دموية في أوروبا، لإلحاق الضرر بالعلاقات الثنائية. وقد أدى هذا الوضع إلى مواجهة المواطنين الأتراك والمسلمين من أتباع الدين الإسلامي في الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي لمشاكل، ولا تزال هذه القضايا مستمرة. نتيجة لهذا وتلك، في هذه الدراسة تم مناقشة كيفية انعكاس أفكار العنصرية وكراهية الأجانب والإرهاب الإسلامي في العلاقات بين أنقرة وبروكسل خلال عملية تطوير الاتحاد الأوروبي في إطار نظرية البناء الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: العنصرية، كراهية الأجانب، الإرهاب الإسلامي، تركيا، الاتحاد الأوروبي.

Giriş

İrkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi kavramları arasında kimlik ve kültür bağlamında kapalı bir ilişki vardır. Bu anlamda ırkçılık klasik olarak soy temelinde anlaşılırken, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi Yeni (kültürel) ırkçılık olarak nitelendirilmektedir. Bu çerçevede, devlet/devlet dışı aktörler göçmenleri ve azınlıkları istenmeyen bir grup olarak görmektedir. Ayrıca bu üç kavram uluslararası hukuk çerçevesinde değerlendirildiğinde insan hakları sorunu olarak görülmektedir.¹

Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarından sonra ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi gibi insan haklarını ihlal eden ideolojik fikirler ülke ve bölgelerde etnik ve kimlik çatışmalarının yaşandığı bir ortam yaratmıştır. Bu ortamın oluştuğu ve güçlü bir şekilde hissedildiği bölgelerden biri de Batı Avrupa'dır.²

Kimlik kavramı, bir insan veya topluluğun kendisini hangi sosyal çevreye aidiyet hissettiği veya konumlandığı ile bağlantılı bir olgudur. Kimlik özellikleri zorunluluğun bir sonucu olarak doğuştan gelse de genel olarak kimlikler, sonradan kendi isteği ile değişen bir tercihe dönüşmektedir.³

Batı Avrupa ülkeleri 2001 sonrası dönemde "biz" kavramını ön planda tutmuş ve terör ile İslam'a aynı blokta yer vermiştir. Bu nedenle Avrupalılar Türk ve Müslüman kimliklerini ötekileştirmiş ve bunu siyasi ve sosyal ağlar gibi araçları kullanarak gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu araçlar, o bölgede Müslüman ve Türk kimliğinin tehdit ve düşman olarak görülmesini meşrulaştırmıştır. İslam inancına bağlı ötekileştirilmiş kesim ise, Batı Avrupa'da yaşanan bu aşağılanma ve saygısızlığa karşı kendi kimliğine daha çok sarılma ihtiyacı duymuştur.

İnşacılık teorisine göre kimlik kavramı, ülkelerin belirlemiş oldukları çıkarılara karşı tehdit oluşturabilecek bir role sahiptir. Uluslararası arenada ülkeler, zaman içerisinde dış etki ve içinde bulunduğu sosyal yapının itici gücü ile birlikte kimliklerini değiştirmektedir. Ülkelerin kimliklerinde meydana gelen bu değişim, ulusal politikalarının çıkarlarına uygun olduğu ve katkı sağladığı için

¹ Bilal Karabulut, "İslamofobi, Zenofobi ve İrkçılığın İnsan Hakları Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Analizi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 44 (2022), 118-139.

² Serhan Yalçiner, "Soğuk Savaş Sonrası Uluslararası Terörizmin Dönüşümü ve Terörizmle Mücadele", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (2006), 98-119.

³ Helin Sari Ertem, "Kimlik Ve Güvenlik İlişisine Konstrüktivist Bir Yaklaşım: "Kimliğin Güvenliği" Ve "Güvenliğin Kimliği", *Güvenlik Stratejileri Dergisi* 8/16 (2012), 177-237.

gerçekleşmektedir. Ayrıca ülkeler, sadece çıkarları için değil, dönemin getirdiği yeniliklere bağlı olarak da kimliklerini güncellemektedir.⁴

İnşacılık teorisinin kimlik olgusundan sonra önem atfettiği bir diğer olgu ise kültürdür. Sözü edilen bu olgu hem insan hem toplum hem de çevreyi içine alan ve tarihsel süreç içerisinde maddi ve manevi değerler ile toplumsal grupları düzenleyen bütünsel bir yapı olarak tanımlamaktadır.⁵ Bu çerçevede kültür, kimlikler arasındaki ilişkilerin inşa edilmesinde önemli bir role sahiptir. Kimlik olgusu gibi kültür de zaman içerisinde değişerek yeniden inşa edilmekte ve tıpkı kimlik gibi “biz” ve “öteki” varsayımından yola çıkarak, birbirinden ayrılmaktadır. Bu ayrım, özellikle Orta Çağ döneminde Avrupa'ya akın düzenleyen Osmanlı Devleti zamanında gerçekleşmiştir. O dönem, Müslüman Türk toplumu, Hristiyan Avrupalılar için bir tehdit ve düşman olarak görülmüştür. Avrupalılar, bu ortak düşmana karşı din olgusunu itici güç olarak benimseyerek birlikte mücadele etmiştir. Bu sebeple, Avrupa kavramının Hristiyan kimlik ile özdeşleştirildiğini ve dinin Avrupa kültürünün bir parçası olduğu inancı hâkim olmuştur.⁶ Bu bağlamda Orta Çağ'da, Avrupa kavramı Hristiyanlıkla eşanlamı olarak kullanılmaya başlamıştır. Daha sonra Aydınlanma Dönemi ile birlikte Avrupa kavramı modern çağlara geldikçe laikleşmiştir. Artık Avrupa kavramı, belli bir din değil, kültürü ve medeniyeti temsil eden demokrasi, insan haklarına saygı ve bireysel özgürlük gibi değerler ile algılanan bir kavram olarak tanımlanmıştır.⁷

Avrupa için yeni bir fenomen olmayan ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi düşüncesi, 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılması ile birlikte 20.yüzyılın sonlarından günümüze kadar Birlik üye ülkeleri için yükselen bir trend haline gelmiştir. 21. yüzyılda adım adım değiştirilmiş olan bu trend, Holokost yerine Huntington'ın medeniyetler çatışması üzerinde genelde Doğu ve Batı kültürlerinin çatışmasına özelde ise İslam düşmanlığına bırakılmıştır.

11 Eylül 2001 tarihinde, El-Kaide terör örgütü, ABD'deki ikiz kulelere terör saldırısı düzenlemiştir. Bu saldırı uluslararası sistemde yeni bir savaş türü olan asimetrik savaş veya gayri nizami savaş modelinin yayılmasına sebep olmuştur. Terör örgütleri, bu savaş türü ile Avrupa Birliği üye ülkelerinde çok sayıda şiddet,

⁴ Önder Arı - Abdullah Kıran, “Uluslararası ilişkilerde sosyal inşacılık”, *EKEV Akademi Dergisi* 15/46 (2011), 49-64.

⁵ Bahadır Gülmez, *Kültür Tarihi*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınevi, 2011), 3.

⁶ Erhan Akdemir, *Avrupa Birliğinde kimlik kültür tartışmaları* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2013), 23-25.

⁷ Haluk Özdemir, *Avrupa Mantiği* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019), 124-125.

katliam ve korku içeren eylemler düzenlemiştir. Söz konusu yasa dışı eylemleri düzenleyen terör grupları, Avrupa'da İslamı terör olarak lanse etmişlerdir. Netice olarak, Avrupa vatandaşları arasında ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi eğilimleri artmıştır. Özellikle, İslam inancına mensup kişilerin veya grupların ve Türk vatandaşlarının varlığı, Avrupa'da tehdit ve korku olarak algılanmıştır.

Bu çalışma esas itibariyle, Batı Avrupa'da yükselen ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi düşüncesinin Türkiye-AB ilişkilerine yansımaları analiz etme amacı taşımaktadır.

Çalışmanın önemi, Afganistan literatüründe, Batı Avrupa'da yükselen ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi düşüncesine ilişkin herhangi bir çalışmanın bulunmamasıdır. Ayrıca Batı Avrupa'da yükselen ırkçılık açısından, Türkiye-AB ilişkilerine yansımaları ile bağlantılı başka bir çalışmaya rastlanmamakta ve literatürde böyle bir çalışma planının bulunmaması sebebiyle literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın ana problemi, Batı Avrupa'da yükselen klasik ve yeni ırkçılığın Türkiye-AB ilişkilerine yansımaları anlamaya çalışmaktır. Araştırmada odaklanılan problem cümlesi, Batı Avrupa'da yükselen ırkçılığın ortaya çıkış sebepleri ve bu sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan sonuçların Türkiye-AB ilişkilerine etkileri ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda araştırma, "Batı Avrupa'da yükselen klasik ve yeni ırkçılığın Türkiye-AB ilişkilerine olumsuz bir şekilde yansımaları mıdır?" sorusuna yanıt aranmaktadır.

Bu araştırma, Batı Avrupa'da yükselen ırkçılığın Türkiye-AB ilişkilerine etkisini ve rolünü nitel araştırma metoduyla analiz etmektedir. Ayrıca nitel araştırma metodu kapsamında betimsel ve dış politika analiz yaklaşımından da yararlanılmaktadır.

Araştırmada betimsel yaklaşım metodu, Türkiye ile AB arasındaki ilişkiyi Batı Avrupa'da yükselen ırkçılık çerçevesinde analiz etmek için yararlanılmıştır. Bununla birlikte Batı Avrupa'da yükselen ırkçılığın ortaya çıkış sebeplerini ve bu sebeplerin Türkiye ve AB dış politika yansımaları ortaya koymak için de dış politika analiz metodu kullanılmıştır.

Araştırmanın evreni, Türkiye ve AB üye ülkelerinden oluşmaktadır. Örneklem olarak ise Batı Avrupa'da yükselen klasik ve yeni ırkçılığın ortaya çıkış sebepleri analiz edildiği için "Tipik Vaka Örneklemesi" kullanılmaktadır.

Araştırmada Türkiye ve Avrupa'da yayımlanan birincil ve ikincil kaynaklar başta olmak üzere çalışma problemini yanıtlamak ve hipotezleri kanıtlamak için yerli ve yabancı literatür taraması ile veriler toplanmıştır.

Bu bağlamda araştırma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ırkçılık olgusu, klasik ve yeni ırkçılık (yabancı düşmanlığı ve İslamofobi) kategorilerine ayrılarak kavramsal bir çerçevede analiz edilmektedir. İkinci bölümde, Batı Avrupa'da meydana gelen olaylar neticesinde hızla yayılan yabancı düşmanlığı ve İslamofobinin nedenleri tespit edilmektedir. Bu kapsamda ilk olarak Batı Avrupa'nın İkinci Dünya Savaşı sonrasında uyguladığı sömürgeci göç rejimi ve geçici misafir işçi politikası değerlendirilmektedir. Ardından özellikle 2008 krizi sonrasında Batı Avrupa'da yaşanan malî ve ekonomik sorunlara ulusal hükümetlerin çözüm bulamaması ve bu nedenle Müslüman göçmenler ve yabancılar hedef gösterilerek analiz edilmektedir. Son olarak hem Avrupa'ya göç akını hem de Batı Avrupa'da yaşanan sert ekonomik krizler nedeniyle Avrupa'daki aşırı sağ partiler oy oranlarını artırmıştır. Bu bağlamda aşırı sağ partilerin kendilerinden olmayan ötekilere yönelik politikaları analiz edilmektedir. Üçüncü bölümde ise birinci ve ikinci bölümde elde edilen veriler neticesinde Batı Avrupa'da yükselen ırkçılık hareketlerinin Türkiye-AB ilişkilerine etkisi tartışılmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

İrkçilik kavramının temeli asırlar öncesine dayanmaktadır. Bu açıdan ırkçılık, daha önce biyolojik unsur olan ırka dayalı bir ideoloji iken günümüzde küreselleşmenin etkisiyle kültürel farklılıkların diğerlerini dışlaması anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda, ırkçılık ideolojisi ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, belli bir soy temelinde oluşan biyolojik ideolojiye dayalı klasik ırkçılık, ikincisi ise yabancı düşmanlığı ve İslamofobi gibi kültürel farklılıkların diğerlerini dışlaması için kullanılan Yeni Kültürel İrkçilik'tir.

1.1. Klasik İrkçilik

İrk kavramı, bir etnik veya soy grubunu tanımlamak için ilk kez 15. yüzyılda Fransa'da kullanılmıştır.⁸ Bilimsel anlamda ise bu kavram 19. yüzyılda tartışılmaya ve siyaset biliminin ilgi alanına girmeye başlamıştır. Bu kavramın ortaya çıkmasının temel nedeni, denizaşırı Avrupa ülkeleri tarafından sömürgeleştirilen

⁸ Sinan Özbek, *İrkçilik* (İstanbul: Bulut Yayınevi, 2003), 10.

alanların gerekçelendirilmesinde yatmaktadır.⁹ Bu nedenle dönemin birçok Avrupalı bilim adamı, söz konusu kavram üzerine yoğunlaşmıştır.¹⁰

İrkçılık, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra anarşizm yerine yeni bir ideoloji olarak Avrupa'da görülmeye başlamıştır. O halde "İrkçılık nedir?". İrkçılık, "İnsanların kendilerinden farklı bir ırka mensup olduğunu düşündüğü insanlardan nefret etmesi ve bu ırka karşı saldırganlığa varacak şekilde dışlayıcı, aşağılayıcı ve yok edici davranışlarda ve söylemlerde bulunmasıdır".¹¹

Soğuk Savaş Dönemi'nin bitmesinden sonra Sovyet ardılı ülkelerden kaçan kişi veya gruplar özgürlük, güvenlik ve adalet olgusunu ön planda tutarak, Batı Avrupa'yı hedef bölge olarak görmüştür. Bu durum, Batı Avrupa'da göçmenlerin ve mülteci sayısının hızlıca artmasına sebep olmuştur. Bu sebeple, Batı Avrupa'da yeniden ırkçılık yaygınlaşmıştır. Batı Avrupa ülkeleri, AB şemsiyesi altında, ırkçılık sorununun yaygınlaşmasını önlemek adına, 1997 yılını "İrkçılığa Karşı Avrupa Yılı" olarak ilan etmiştir. Aynı yılın bahar döneminde, Avrupa vatandaşları üzerinden ırkçılık ve yabancı düşmanlığı boyutunu ölçmek adına bir anket düzenlenmiştir. Bu anket sonucunda, ankete katılanların üçte biri "hiç ırkçı" olmadığını, diğer üçte biri ise "biraz ırkçı" olduğunu ifade etmişlerdir. Ankete katılanlar arasında diğer Avrupa vatandaşlarının yüzde 33'ü kendilerini "oldukça ırkçı" veya "çok ırkçı" olarak tanımlamıştır. Kendilerini "çok ırkçı" olarak tanımlayan kişiler, işsizlik korkusu ve geleceğe dair güvensizlik nedeniyle göçmenleri ve azınlıkları istemediklerini belirtmiştir. Söz edilen anket sonuçlarında, "çok ırkçı" olarak kendini gören batılı ülkeler arasında yüzde 55'lik oran ile Belçika birinci sırada konumlanmıştır. Belçika'nın ardından yüzde 48 Fransa ve yüzde 42'lik oran ile Avusturya yer almıştır. Batı Avrupa ülkelerinden en düşük "çok ırkçı" olarak kendini gören devlet ise, Lüksemburg'dur.¹²

⁹ Halil Günay, "İspanyolların, 1492-1902 Yılları Arasında Sömürgeleştirdiği Latin Amerika Bölgesine Demografik, Sosyokültürel ve İdari Yapısına Etkisi", *Aksaray Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/1 (2024), 39-50.

¹⁰ Eylem Sayın - Hakan Candan, "Küresel İrkçılığın Yükselişi", *Ardahan Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 4 (2016), 35-46.

¹¹ Ahu Sumbas, "Batı Avrupa'da Yükselen Yeni-İrkçilik Üzerine Bir Deneme", *Alternatif Politika* 1/2 (2009), 260-281.

¹² Murat Saraçlı, "Avrupa Birliği'nin Yabancı Düşmanlığıyla Kurumsal ve Hukuksal Alanlardaki Mücadelesi", *Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 738-772.

1.2 Yeni (Kültürel) İrkçılık

İrkçılıkla ilgili bazı güncel kaynaklarda ırkçılık “kültürel ırkçılık” veya “yeni ırkçılık” olarak kategorize edilmektedir. Bu bölümde, kültürel ırkçılık olarak nitelendirilen ve konuyla ilgili olduğu tespit edilen yabancı düşmanlığı ve İslamofobi incelenmektedir.

1.2.1. Yabancı Düşmanlığı (Zenofobi)

Yabancı düşmanlığı düşüncesinin kelime kökeni Latinceye dayanmaktadır. Latince, yabancı veya misafir anlamına gelen “xenos” ve korku ya da kaçış anlamına gelen “phobos” kelimelerin birleşmesi ile yabancı düşmanlığı kavramı oluşmaktadır.¹³ Ayrıca yabancı düşmanlığı, ülke içerisinde yaşayan yabancıları istememe ve onların sınır dışı edilmesi olarak da tanımlanmaktadır. Bu tanıma bağlı olarak din, kültür gibi farklı kimliklere dayandırılan yabancı düşmanlığı, ülke içerisinde yaşayan tüm yabancıları kapsamaktadır. Bu anlamda, yabancı düşmanlığı kavramı temelinde yabancı korkusu ve ayrımcılık yatmaktadır.¹⁴

Yabancı düşmanlığı ile ırkçılık kavramı birbiriyle karıştırılan iki kavramdır. İrkçılık, yabancı düşmanlığının en üst zirvesi olarak ifade edilmektedir. İlk olarak bu iki kavram arasındaki farkı ortaya koymak gereklidir. Yabancı düşmanlığı, “ötekinin gruba yabancı olduğu fikrine dayanan bir davranışı ifade ederken”, ırkçılık ise kaynağını “ten rengi, saç tipi ve yüz biçimi gibi fiziksel özelliklere ilişkin farklılıklara dayanan ayrımcılığı” nitelemektedir.¹⁵

Batı Avrupa'da yabancı düşmanlığı, günümüzde önemli bir sorun haline gelmiştir. Yaşanan bu sorunların nedenlerinden biri olarak göç ve göç ile birlikte etnik çeşitliliğin artmasıdır. Özellikle, 21. yüzyıl başlarından itibaren Batı Avrupa'da göçmenlere, mültecilere ve sığınmacılara karşı önyargılar ve korkular giderek artmıştır.¹⁶

Avrupa Birliği Temel Haklar Ajansı tarafından 2009 yılında, AB sınırları içerisinde kapsayan kamuoyu araştırması yapılmıştır. Bu araştırma, 2008 yılında göçmenlere yönelik ırkçı saldırıların yüzdeleri dilimdeki yerini saptamak amacıyla

¹³ Merriam Webster, “Xenophobia” (Erişim 25 Ekim 2020).

¹⁴ Fatma Yılmaz, *Avrupa'da İrkçılık ve Yabancı Düşmanlığı: AB Politikalarının Etkisizliği* (Ankara: USAK, 2008), 15.

¹⁵ Emine Özmete vd., “Yabancı Düşmanlığı (Zenofobi) Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Sosyal Politika Çalışmaları* 40/2 (2018), 191-209.

¹⁶ Faruk Bozdağ - Metin Kocatürk, “Zenofobi düşmanlığı Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar* 10/52 (2017), 615-620.

düzenlenmiştir. Sözü edilen araştırmanın sonucuna göre göçmenlerin yüzde 12'sinin Avrupa vatandaşları tarafından ırkçı saldırısına maruz kaldığı ortaya çıkmıştır.¹⁷

Batı Avrupa'da yabancı düşmanlığının yayıldığı görülmektedir. Batı Avrupa ülkeleri AB şemsiyesi altında yabancı düşmanlığının yayılmasını önlemek adına birtakım politikalar yürütmüştür. Fakat tüm bu önlemler, yabancı düşmanlığının yayılma alanını daraltmamıştır. Örneğin, Covid-19 sürecinde Batı Avrupa'da yabancı düşmanlığı oldukça artmıştır. Bu durumun temel nedeni, Batı Avrupa ülkelerinde Korona virüsün yayılmasına yabancı uyruklu insanların sebep olduğunun lanse edilmesidir.¹⁸

1.2.2. İslamofobi

El-Kaide terör örgütü tarafından 11 Eylül 2001 tarihinde gerçekleştirilen ikiz kule saldırısı sonrası ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi'nin yaygınlaştığı görülmüştür. Bu anlamda Avrupa'da, 11 Eylül saldırısı sonrası çok kültürlülük çökmüş ve yerine Huntington'ın medeniyetler çatışması teorisi devreye girmiştir.

İslam" ve "phobos" kelimelerinin birleşmesi ile oluşan ve İslam korkusu anlamına gelen İslamifobi¹⁹ Endülüs İslâm Devleti, Haçlı seferleri ve 1453 İstanbul'un fethi gibi tarihi olaylar örnek gösterilerek, bu kavramın ortaya çıkış süreci açıklanmaya çalışılmıştır.²⁰

Avrupa tarihinde sürekli var olan ırkçılık ve yabancı düşmanlığı Soğuk Savaş sonrası dönemde İslam karşıtlığı ve korkusu olarak ortaya çıkmış ve ikinci Holokost dönemi olarak nitelendirilebilecek bir sürece evrilmiştir. 19. ve 20. yüzyılda, Batı Avrupa'da antisemitizm ideolojisi, yabancı düşmanlığı olarak görülmüştür.²¹ Bu bağlamda, Charlie Hebdo provokasyonu ve son dönemde Macron'un öncülüğünü yaptığı aşısı sağ popülist söylemler, İslam karşıtlığını zirveye çıkartarak ileriki dönemlerde Avrupa'da 20. yüzyıl ilk döneminde Yahudilere yapılan soykırıma benzer bir durumun Müslümanlar üzerinde ortaya çıkması öngörülmektedir.

¹⁷ Burçin Araz, *11 Eylül sonrasında Avrupa'da yabancı düşmanlığı ve islamofobi* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2019), 22.

¹⁸ IOM, "Xenophobia" (Erişim 26 Ekim 2020).

¹⁹ Araz, *11 Eylül Sonrasında Avrupa'da Yabancı Düşmanlığı ve İslamofobi*, 22.

²⁰ Özcan Hıdır, "İslamofobi-ırkçılık-kültürel ırkçılık ilişkisi", *Ombudsman Akademik* 4/7 (2017), 23-49.

²¹ Bu durumun zirveye ulaşmasındaki süreç, 1933 yılında Almanya'nın başına gelen Hitler döneminde başlamış ve daha sonra bu ülkede Yahudi düşmanlığı üst seviyeye çıkmıştır. O dönemde milyonlarca Yahudi, Holokost olarak adlandırılan soykırıma maruz kalmıştır (Holokost Ansiklopedisi, 2023).

Charlie Hebdo saldırısı, Avrupa'da İslamofobinin yayılması adına yazılmış bir provokasyon senaryosudur. Bu senaryo, 7 Ocak 2015 tarihinde, Fransa'nın başkenti Paris'te ilk olarak perdelenmiştir. İlk bölümün sahnesi, hiciv dergisi olan Charlie Hebdo ofisinin önünde skeçlenmiştir. Bu sahnenin rejisörü ise İŞİD terör örgütüdür. Batı Avrupa'da bu saldırının İslamcı teröristler tarafından yapıldığı lanse edilerek İslamofobinin yayılmasına öncülük etmiştir. Daha sonra, bu saldırıya benzer birçok vaka yaşanmıştır.²²

Charlie Hebdo senaryosunun en son bölümü, 24 Ekim 2020 tarihinde yine Paris'te sahnelenmiştir. Olay, Paris'te bir ortaokul öğretmenin, öğrencilere ifade özgürlüğü çerçevesinde, Müslümanların dinî lideri H.Z. Muhammed'in çizgi filmlerini göstermesinin ardından gerçekleşmiştir.²³ Bu saldırı, Rusya Federasyonu'na (RF) bağlı Çeçenistan Özerk Cumhuriyeti vatandaşı tarafından düzenlenmiştir. Fransa basını, bu saldırıyı düzenleyen kişiyi, İslamcı bir terörist olarak nitelendirmiştir. Öldürülen öğretmeni anmak için Fransa Cumhurbaşkanı Macron'un da katıldığı bir program planlanmıştır. Bu programda, Charlie Hebdo'nun İslam inancının dini liderini karikatürize ettiği fotoğraflar, Fransa'daki hükümet binalarında yansıtılmıştır.²⁴

Batı Avrupa'da yaşayan İslam inancına mensup kişilere ve Türklere yönelik son dönemlerde psikolojik ve fiziksel saldırılar düzenlenmektedir. Bu saldırılar, üç temel nedene bağlı olarak gerçekleşmektedir. Birinci neden olarak, Soğuk Savaş Döneminde Komünizm yayılmacılığı Batı tarafından tehdit olarak görülürken, 11 Eylül saldırısı sonrası ise tehdit olarak İslam inancı ve Türkler, görülmektedir. İkinci neden, Batı Avrupa içerisinde çok sayıda Müslüman ve Türk vatandaşları yaşamaktadır. Arap Baharı sonrası Orta Doğu'dan kaçan mülteciler Avrupa'ya kaçmak istemektedir. Bu durum Avrupa sınırlarının güvensizleşmesine sebep olmaktadır. Bu sebeple, Avrupa ülkeleri hem kendi sınırlarını güvence altına almak

²²Oruç Saadet, "İslamofobi ve Türkiye'nin AB Üyeliği", (Erişim 27 Ekim 2020) <http://www.usluhaber.com/haber/islamofobi-ve-turkiye-nin-ab-uyeligi-1186.html>

²³Rebecca Rosman, Recent Charlie Hebdo attacks bring freedom of speech to forefront in France. (27 Ekim 2020). <https://www.npr.org/2020/10/24/927384402/recent-charlie-hebdo-attacks-bring-freedom-of-speech-to-forefront-in-france/>

²⁴Anthony Cuthbertson, Charlie Hebdo Muhammad cartoons projected onto government buildings in defiance of Islamist terrorists. (28 Ekim 2020). <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/charlie-hebdo-cartoons-muhammad-samuel-paty-teacher-france-b1224820.html>

hem de ülke içerisinde yaşayan Müslümanları ve Türkleri gelmiş oldukları topraklara geri göndermeyi amaçlamaktadır. Son temel neden ise, Batı Avrupa ülkelerinde iktidar olan yönetimlerin iktidarını devam ettirebilmek için İslam ve Türk karşıtlığını seçim propagandası olarak kullanmasıdır.²⁵ Macron'un Ekim 2020'de yapmış olduğu "İslam kriz" de açıklaması, 2022 yılında Fransa'da yapılacak olan genel seçimlere hazırlık olarak görülmüştür. Çünkü Macron, yerel seçimlerde yenilmiş ve bu nedenle, özellikle Fransa'da yükselen aşırı sağ partilerin oyunu almak için bu tür politikalar yürütmüştür.²⁶ Avusturya, Hollanda gibi ülkeler, seçim zamanında aşırı sağ popülist söylemler olan İslam karşıtlığını ve Türk düşmanlığını yansıtabilecek sloganlar kullanmıştır.²⁷

2. Batı Avrupa'da Yeni Kültürel İrkçiliğin Yükselişi

Batı Avrupa'da Soğuk Savaş sonrası etkili olan Samuel P. Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" teorisi, Batı dünyasına düşman olarak, İslam inancına mensup kişileri ve Müslüman olan ülkeleri hedef olarak göstermiştir.²⁸ 1993 yılında soyut olarak belirlenen adı geçen teori, 11 Eylül 2001 tarihinde ABD'de El-Kaide terör örgütü tarafından düzenlenen İkiz Kuleler saldırısı ile somutlaşmıştır.²⁹ Daha sonra El-Kaide terör örgütü, 11 Mart 2004 tarihinde, İspanya'nın başkenti Madrid'de³⁰ ve 2005 yılının temmuz ayında Londra'da düzenlenen terör saldırıları ile devam etmiştir.³¹ Batı dünyası medeniyetler çatışması teorisini uygulayabilmek için El-Kaide terör örgütünü İslam inancı ile bağdaştırarak Batı Avrupa'da İslam karşıtlığının yükselmesine sebep olmuştur.

AB'de amaç, Birliğe üye devletlerin ve Avrupa vatandaşlarının farklı dil, din ve kültür unsurlarını yok etmek değil, bu farklılığın getirdiği dinamizmi güce

²⁵ Umut Kedikli, & Mehmet Akça, "Soğuk Savaş Sonrası Avrupa'da Artan İslamofobi", *TESAM Akademi Dergisi* 4/1 (2017), 57- 95.

²⁶ Perspektif, "Macron: "Fransa'da, cumhuriyetin ortağı olması için İslam'ın yapılandırılması gerekiyor", (13 Aralık 2023). <https://perspektif.eu/2020/10/03/macron-fransada-cumhuriyetin-ortagi-olmasi-icin-islamini-yapilandirilmesi-gerekliyor/>

²⁷ Akça, "Soğuk Savaş Sonrası Avrupa'da Artan İslamofobi", 88.

²⁸ Samuel P.Huntington, "The clash of civilizations?", *Foreign Affairs* 72/3 (1993), 22-49.

²⁹ Emre Kongar, ABD'nin Siyasal İslam'la Dansı (İstanbul: Remzi Yayınevi, 2013), 30.

³⁰ Derya Sazak, "İspanya'da Solun Zaferi", (29 Ekim 2020). <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/derya-sazak/ispanyada-solun-zaferi-5110120>

³¹ DW (2017). Avrupa'daki terör saldırılarının kronolojisi. (28 Ekim 2020). <https://www.dw.com/tr/avrupadaki-ter%C3%B6r-sald%C4%B1r%C4%B1lar-%C4%B1n%C4%B1n-kronolojisi/a-38945764>

dönüştürmektedir.³² Bu amaçla, AB'nin temel hedefi, "çeşitlilik içinde birlik" sloganı ile farklı etnik ve dini toplulukların bir arada yaşamasını sağlamaktır. Ancak, Birliğin bu hedefe ulaşması çok zor görünmektedir. Bu durumun temel sebebi, tüm dünyada sorun olan "Çok kültürlülük" Batı Avrupa'da da yaşanan sorunların başında gelmesidir. 11 Eylül 2001 İkiz Kuleler saldırısı sonrası söz edilen "Çok kültürlülük" sorunu Batı Avrupa'da İslamofobi olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Batı Avrupa'da İkinci Dünya Savaşı sonrası düşman olarak görülen komünist ideolojisi, 1990 sonrası "kültürel ırkçılık" ideolojisine dönüşmüştür. Bu durum Batı Avrupa'da kültürel ırkçılığın yükselmesinde önemli bir paya sahip olmuştur.³³

Soğuk Savaş döneminin bitmesi ile AB, Avrupa kıtasının batı-doğu bölünmüşlüğüne ortadan kaldırmak için Orta ve Doğu Avrupa'da genişleme sürecini başlatmıştır. Bu süreç, Birlik içerisinde çok kültürlülük kavramını tartışmaya açmıştır. Batı Avrupa'da bazı ülkelerin eğilimleri çok kültürlü AB oluşmasını engellemeye çalışırken, bu durum Avrupa'da yeni ırkçılığın yayılmasının önünü açmıştır.³⁴

2.1 Batı Avrupa'ya Göç Akışı: Misafir İşçi Politikaları ve Sömürgeci Göç Rejimi

Batı Avrupa ülkelerinden Almanya, misafir işçi politikasının; Fransa ise, sömürge göç rejiminin temsilcisi durumundadır. Bu açıdan, bu bölümde adı geçen iki ülke üzerinde göç akışının nasıl bir güvenlik sorununa dönüştüğü incelenmektedir.

İkinci Dünya Savaşı sonrası Almanya; ABD, Fransa, İngiltere ve Sovyetler Birliği olmak üzere dört işgal bölgesine bölünmüştür. Bu işgal bölgelerinden Sovyetler Birliği, Doğu Almanya adıyla uydu bir devlet kurmuştur. Diğer üç işgal bölgesi ise Nazi sisteminin tüm kalıntılarından arındırılması, askeri faaliyetlerin sınırlandırılması ve adem-i merkezîyetçi sistemle yönetilmesi şartıyla 1948 yılında birleştirilmiş ve 1949 yılında Federal Almanya olarak yeni bir devlet inşa edilmiştir.³⁵

³²Şaban Köktürk - Ebru Ak, "Küreselleşme Çarkında Avrupa Birliğinin Çokkültürlülük Ve Çok Dillilik Çabaları", *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi* 15/1 (2013), 71-85.

³³ Özdemir, *Avrupa Mantiği*, 51.

³⁴Bekir Emiroğlu, "Avrupa Birliği'nin çokkültürlülük ile imtihanı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 91-121.

³⁵ İrfan Kaya Ülger, *Avrupa Birliği rehberi* (Kocaeli: Umuttepe Yayınevi, 2015), 27.

Federal Almanya kurulduktan hemen sonra gerçekleştirmiş olduğu para reformu, Almanya'nın ekonomisinin hızlı bir şekilde toparlanmasının önünü açmıştır. Ancak, Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'nın bırakmış olduğu tahribatlar nedeniyle Almanya başta olmak üzere Batı Avrupa'da emek ve işçi talebine ihtiyaç duyulmuştur. Almanya ilk olarak ve daha kolay üzerinde etki kurabileceği Güney Avrupa, Türkiye ve Kuzey Afrika'ya yoğunlaşmıştır.³⁶

Almanya'nın sömürge tarihinin diğer ülkelere göre çok eskiye dayanmaması nedeniyle emek ve işçi talebini "ikili konuk işçi antlaşmalar" ile karşılamaya çalışmıştır. Sözü edilen antlaşmalar, 1960'lı yıllarda işçilerin ülkelerine geri dönmesi beklentisiyle Türkiye başta olmak üzere antlaşma sağlanan ülkelerle imzalanmaya başlamıştır. Müslümanlar ve Türkler genel olarak bu antlaşmalar ile Almanya'ya işçi göndermeye başlamıştır. İşçi statüsüyle gelen bu işçiler genellikle alt düzey işlerde çalıştırılmıştır. Bu durum, yerli Alman nüfusunun yaşam koşullarını olumlu yönde etkilemiştir.³⁷ Ancak Alman hükümeti, 1967 ekonomik durgunluk ve ardından 1973 petrol krizi, ikili konuk işçi antlaşması ile gelen işçilerin geri göndermek için birtakım politikalar uygulamıştır. Bu politikalara karşı çıkan sivil toplum örgütleri, akademisyenler ve aktivistler yardımıyla işçilerin geri dönüşü engellenmiştir.³⁸ Bu sebeple, ilk zamanlarda yabancı nüfusa yönelik pek bir tepki olmamış ve aksine Alman halkı memnuniyetle bu işçilerin varlığını kabul etmiştir.³⁹

Federal Almanya hükümetinin yaşamış olduğu ekonomik durgunluk ve petrol krizinin ardından yabancı işçileri geri göndermemesi, aksine bu işçilerin aile birleşimi politikası uygulayarak sayısının artması ve ayrıca komünist bloğunun çökmesi sonrası 1990 yılında Doğu Almanya ile birleşmesi neticesinde Alman yönetiminin yabancı nüfusa bakışı değişmiştir. Dolayısıyla, Alman halkı açısından 1970'li yıllarda memnuniyetle karşılanan göçmenler, 1990'lı yıllardan sonra tehdit olgusu olarak görünmeye başlamıştır. Bu süreden sonra "ikili konuk işçi

³⁶ Randall Hansen, "Migration to Europe since 1945: its history and its lessons." Sarah Spencer, *The Politics of Migration: Managing Opportunity Conflict and Change*, (İngiltere: Blackwell Publishing, 2003), 25-38.

³⁷ Mehmet Anık, "Kültürel farklılıkların krize dönüştürülmesi: batı toplumlarında islamofobi", *IIB International Referred Academic Social Sciences Journal* 3/5 (2012), 455-465.

³⁸ Hansen Randall. "Migration to Europe since 1945: its history and its lessons." Sarah Spencer, *The Politics of Migration: Managing Opportunity Conflict and Change*, 25-26.

³⁹ Anık, "Kültürel farklılıkların krize dönüştürülmesi: batı toplumlarında islamofobi", 454.

antlaşmaları” ile Almanya’ya gelen işçiler ve bu işçilerin aileleri, Almanya başta olmak üzere Batı Avrupa’da yabancı düşmanlığına maruz kalmışlardır.⁴⁰

Sömürge tarihi Almanya’ya göre çok eski döneme dayanan Fransa, İkinci Dünya Savaşı sonrası ihtiyaç duyduğu emek ve işçi kıtlığını eski sömürge alanlarından karşılama yoluna gitmiştir. Fransa, Almanya’dan farklı olarak, sömürgeleştirmiş olduğu bölgelerden Fransız şirketler aracılığıyla daha çok Afrika’lı olanları işe almıştır. Daha sonra bu durumu Fransa, Ulusal Göç Ofisi aracılığıyla yabancı işçilerin durumlarını düzenli hale getirmiştir. Bu bağlamda, Fransa ilk olarak Cezayir’den vasıfsız işçi tedarik etmiş ve daha sonra diğer eski sömürge alanlarına doğru işçi alımı gerçekleştirmiştir.⁴¹

Avrupa ülkeleri arasında serbest dolaşım, Orta Çağ’a kadar uzanmaktadır. Fakat, 20. yüzyıl ile birlikte ülkelerin sınırlarının belirlenmesi ve daha sonra devletler arası geçiş için pasaport kullanılması, Avrupa’da serbest dolaşımı duraklatmıştır. Bu duraklatma süreci 1985 Schengen Anlaşmasına kadar sürmüştür. Bu antlaşma ile Schengen bölgesine dahil olan ülke vatandaşlarına hiçbir vize kontrolü uygulanmadan serbest geçiş sağlanmıştır. Söz konusu bu durum, Schengen bölgesine dahil olmayan ve Avrupa’da yaşayan işçi veya göçmenler için geçerli olmamış ve netice olarak Schengen Anlaşması göçmenlerin öteki olarak algılanmasına neden olmuştur.⁴²

Günümüzde, Almanya ve Fransa’nın karşı karşıya kalmış olduğu en önemli sorunlu alanı olarak göç meselesi gösterilmektedir. Standard Eurobarometre 89 raporuna göre, bu iki ülke vatandaşları göçün engellenmesi ve göçmenlerin ülke dışına çıkarılmasını desteklemektedir.⁴³

2.1.1 Avrupa’da Yeni Irkçılık Hareketi: Batı’nın İslamlaşmasına Karşı Yurtsever Avrupalılar (Pegida)

Avrupa ülkelerine gerçekleşen göç akımı, Avrupa halkı tarafından ilk zamanlarda olumlu karşılanırsa da 11 Eylül saldırısı sonrası Avrupa’da yaşayan

⁴⁰ Hansen, “Migration to Europe since 1945: its history and its lessons.” Sarah Spencer, *The Politics of Migration: Managing Opportunity Conflict and Change*, 25-26.

⁴¹ Hansen, “Migration to Europe since 1945: its history and its lessons.” Sarah Spencer, *The Politics of Migration: Managing Opportunity Conflict and Change*, 25-26.

⁴² Özlem Öztürk, *Avrupa’da Yükselen İslamofobi ve Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerine Etkisi* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 36.

⁴³ Standard Eurobarometer 89 (2018). (04 Kasım 2020). European citizenship. https://data.europa.eu/euodp/en/data/dataset/S2180_89_1_STD89_ENG

özellikle Müslümanlara karşı bu durum değişmiş ve Müslümanlara karşı Avrupa'da toplumsal halk hareketleri başlamıştır. Bunun Almanya'daki ilk adımı, Arap Baharı sonrası Almanya ve daha sonra diğer Birlik üye ülkelerine sıçrayan, Pegida hareketidir. Bu hareket, yeni ırkçılık ideolojisini benimsemektedir. Yabancı düşmanlığı ve İslamofobi hareketi olarak da ifade edilen Pegida hareketi, 2001 sonrası Avrupa'da hızlı bir şekilde yayılan İslam karşıtlığını körüklemiştir. Hareket, Ekim 2014'de, DEAŞ terör örgütünün Almanya'da gerçekleştirmiş olduğu terör saldırısına karşı protesto olarak ortaya çıkmıştır. Bu protesto grubu, haftanın her pazartesi günü Alman şehri Dresden de toplanmıştır. İlk olarak protestolar 300 kişi ile başlamış ve daha sonra Pegida yürüyüşü adıyla, binlerce kişiye ulaşmıştır. Pegida sözcüleri, Dresden'de toplanan protestocuların İslam karşıtı olmadığını ifade etseler de isminden anlaşılacağı üzere, göçmenleri hedef olarak seçmiştir. Çünkü bu grup Almanya'da Müslümanların ve Türklerin yaşamasını istememektedir.⁴⁴

2.2. Ekonomik Krizin Nedeni Olarak Göçmenlerin Görülmesi

Dünyada, 1929 dünya ekonomik bunalımı sonrası ikinci büyük kriz olarak kabul edilen 2008 Mortgage krizi, ilk olarak Amerika'da başlamıştır. Daha sonra, tüm dünyayı etkisi altına alan bu kriz, ekonomi alanından siyasi, sosyal ve kültürel sorunlara dönüşmüştür.⁴⁵

Batı Avrupa, Mortgage krizini en derinden hisseden ve etkilenen bölgeler arasındadır. Özellikle Batı Avrupa'da işsizlik, enflasyon ve refah seviyesinde düşüş gibi ekonomik alanlarda sorunlar yaşamıştır. Batı Avrupa ülkeleri, bu sorunları çözebilecek idari yönetimi sağlayamamıştır. Bu sebepten dolayı, Avrupa'da toplumsal ve siyasi alanda tepkiler ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan tepkiler Türkler ve Müslümanlar üzerine yoğunlaşmış ve Avrupa'da yabancı düşmanlığı ve İslamofobi düşüncesi zirveye ulaşmıştır.⁴⁶

2.3 Siyasi Unsur: Yükselen Aşırı Sağ Partiler (ASP)

ASP, kendi kültüründen ve dininden olmayan kişi veya grupları öteki olarak kabul etmektedir ve onları kendi ulusal güvenliğine tehdit olarak görmektedir. Bu durum, Avrupa'da yabancı düşmanlığı ve İslamofobi yayılmasına ve bununla birlikte, siyasi unsurlar eliyle halka kin ve nefret aşılamaktadır. Ayrıca 2001 terör

⁴⁴ M. Nail Alkan, "Avrupa'da Yükselen İrkçılık: Pegida Örneği", *Akademik Bakış* 8/16 (2015), 275-289.

⁴⁵ Cemil Ertuğrul vd., "Küresel mali krizin Türkiye ekonomisine etkileri", *Journal Of Management And Economics Research* 8/13 (2010), 59-72.

⁴⁶ Alkan, "Avrupa'da Yükselen İrkçılık: Pegida Örneği", 277.

saldırısı sonrası Avrupa'da gerçekleşen terör vakaları, ASP'in yeni ırkçılık düşüncesini hızlı bir şekilde Avrupalılara empoze etme alanı da ortaya çıkarmıştır. Avrupa halkı tarafından bu durum, ASP destek vermesini sağlamasına sebep olmuştur.⁴⁷ ASP'in yükselişi 2001 sonrası gelişen bir durum değildir. Bu durum, AB'nin tarihi ile eş zamanlı olarak gelişmiştir. Le Pen tarafından organize edilen ulusal cephe teşkilatı ve Avusturya'da Özgürlük Partisi örnek olarak verilebilir. Bu bağlamda, AB ilk döneminden başlayan ASP bloku, 2001 yılı sonrası Batı demokrasisine yön vermeye başlamıştır.⁴⁸

AP siyasi grubu kurulabilmesi için üye ülkelerin 1/4 sahip olması ve 25 parlamenterin bulunması gerekmektedir. ASP, 2014 yılına kadar AP'de siyasi bir grup kuramamıştır. Bunun temel sebebi, ASP'nin AB üye ülkelerden dörtte bir kriterini sağlayamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim 2015 yılında Ulusal Cephe (Fransa), Özgürlük Partisi (Avusturya-Hollanda), Kuzey Ligi (İtalya) gibi ASP bir araya gelerek Europe of Freedom and Direct Democracy Group (EFDD) kurmuşlardır.⁴⁹ Bu grup, 2014 yılında Avrupa Parlamentosunda 48 koltuk kazanmış ve daha sonraki 2019 AP seçimlerinde ise 8 koltuk daha kazanarak parlamenter sayısını 56'ya çıkarmıştır.⁵⁰

3. Batıda Yaygınlaşan Yabancı Düşmanlığının Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerine Yansımaları

Avrupa'da 2001 sonrası hızlı bir şekilde yayılan ve tüm Birlik üye ülkelerinde görülen yabancı düşmanlığı ve İslamofobi düşüncesi Türkiye-AB ilişkilerini olumsuz yönde etkilemiş ve Türkiye'nin AB üyeliğine verilen desteğin azalmasına sebep olmuştur. Ayrıca Sovyet ardılı ülkelerin Birliğe katılması, 2005 Avrupa anayasasının reddedilmesi, 2008 küresel ekonomik bunalımı, Arap Baharı sonrası 2015'teki mülteci krizi, Birleşik Krallığın AB'den ayrılması ve 2020 pandemi süreci de Türkiye'nin Birliğe katılımını olumsuz etkileyen diğer unsurlardır. Bu diğer unsurlar, AB'nin kendi iç meselelerine odaklanmasını sağlamıştır. Söz konusu bu durum, yeni üye alımına karşı bir genişleme isteksizliğini ortaya çıkarmıştır.⁵¹

⁴⁷Ayhan Kaya - Ayşe Tecmen, "Europe versus Islam?: Right-Wing Populist Discourse and the Construction of a Civilizational Identity", *The Review of Faith & International Affairs* 17/1 (2019), 49-64.

⁴⁸Kaya - Tecmen, "Europe versus Islam?: Right-Wing Populist Discourse and the Construction of a Civilizational Identity", 457.

⁴⁹Öztürk, *Avrupa'da Yükselen İslamofobi ve Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerine Etkisi*, 51.

⁵⁰European Parliament (2019). (14 Kasım 2020). <https://www.europarl.europa.eu/portal/en>

⁵¹İktisadi Kalkınma Vakfı (2017). *IKV Report on Turkey-EU Relations: Keeping Together in the Face of Multiple Challenges*. İstanbul: Economic Development Foundation, 43.

3.1. Türkiye'nin AB Üyelik Sürecinde Batı Avrupa Ülkelerinin Tutumu

Avrupa ülkeleri Soğuk Savaş döneminde Türkiye'yi önemli stratejik ortak olarak görmüştür. Ancak, Soğuk Savaş döneminin sona ermesi ile birlikte Avrupa ülkeleri hem güvenlik hem de strateji açısından Orta ve Doğu Avrupa'ya odaklanmış ve bu durum nedeniyle AB'nin önceliği değişerek Türkiye'nin önemi azalmıştır. Ayrıca Varşova ve Sovyet ardılı Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinin Birlik içerisine dâhil edilmesi ile yaşanan hazmetme kapasitesi veya genişleme yorgunluğu olarak adlandırılan sorun, AB üye ülkelerinin genişleme sürecine temkinli yaklaşmasına da sebep olmuştur.⁵²

Tüm bu unsurların yanı sıra Türkiye'nin AB içerisine dâhil edilmemesinde en önemli etken Müslüman ve Türk kimliği taşımasıdır. Avrupa'da yükselen yabancı düşmanlığı ve İslamofobi düşüncesi, Türkiye'nin kimliğinden dolayı AB'den uzaklaşmasına yol açmaktadır. Bu çerçevede, Batı Avrupa ülkelerinden Fransa ve Almanya'nın Türkiye'nin Birliğe üyelik sürecindeki tutumu bu alt bölümde incelenmiştir.

3.1.1 Fransa'nın Tutumu

Fransa hem hükümet düzeyinde hem de halk olarak Türkiye'nin AB üyelik sürecinin başından beri karşı çıkmaktadır. Bu durumun iki temel nedeni vardır:

- Birinci unsur; Avrupa'da Müslümanların Türk, Türklerin ise Müslüman olarak görülmesi bağlamında Fransa içerisinde yaklaşık olarak 6 milyon Türk ve İslam inancına mensup kişi bulunmaktadır.⁵³ Fransa'daki siyasi partiler bu durumu siyasileştirerek seçim dönemlerinde İslam ve Türk karşıtlığı söylemlerini oya dönüştürmektedir. Bunun son örneği, Avrupa Parlamentosu 2014-2019 seçimlerinde görülmüştür. Sözü edilen parlamento seçimlerinde, Fransa aşırı sağ partileri yabancı düşmanlığı ve Müslüman karşıtlığı söylemlerini kullanarak daha çok parlamenter ile temsil hakkı kazanmıştır. Fransa'da yeni ırkçılık ideolojisinin yükseldiğini ve bu durumun Türkiye açısından Fransa ekseninden AB ilişkilerini etkilemektedir.⁵⁴

⁵²Oğuz Güner, "2019 Seçimleri Sonrasında Avrupa Parlamentosu'ndaki Siyasal Grupların Türkiye'ye Karşı Pozisyonları", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2021), 577-605.

⁵³Murat Ercan, - Ayşe Seymen Çakar, "Fransa'daki türk-islam algısının siyasi yansımaları", *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2022), 1-10.

⁵⁴Güner, "2019 Seçimleri Sonrasında Avrupa Parlamentosu'ndaki Siyasal Grupların Türkiye'ye Karşı Pozisyonları", 586-589.

• İkinci unsur; Fransa kamuoyunda güçlü bir Müslüman karşıtlığının olmasıdır. Fransız kamuoyunun Türkiye karşıtı kullanmış olduğu argümanlar Türkiye'de laikliğin olmaması, siyasi partilerin AB katılımına karşı bir tavır takınması ve şeriat söylemleri olarak sıralanmıştır.⁵⁵

Türk ve Müslüman karşıtlığı günümüzde Fransa'da hala devam etmektedir. Söz konusu bu durum hem Fransız yönetimi hem de Fransız kamuoyu tarafından desteklenmiştir. Dolayısıyla Fransa'da aşırı sağ partilerin oy oranlarının yükseldiği görülmüştür. Fransa'da ulusal ve yerel seçimlerde Fransız siyasi partiler, Türk ve Müslüman karşıtlığını seçim propagandası olarak kullanmıştır. Fransız siyasetçilerin bu söylemleri Türkiye-AB ilişkilerini etkilemiştir. Örneğin, Fransa hükümet başkanı Nicolas Sarkozy, Türkiye'nin sahip olmuş olduğu kimliğin Avrupa dışında olduğunu ve bu nedenle Türkiye'nin AB'ye ve Birliğin genişleme sürecine katkı sağlayamayacağını ifade ederek, Türkiye'nin tam üyeliğinin gözden geçirilmesini istemiştir. Sarkozy sonrası Macron'da, Türkiye'nin tam üyeliğine karşı Sarkozy gibi bir tavır takınmıştır.⁵⁶

3.1.2 Almanya'nın Tutumu

Fransa gibi Almanya da Türkiye'nin AB'ye tam üye olmasına sıcak bakmayan ülkeler arasındadır. Almanya açısından Türkiye'nin AB'ye dâhil olmasının istememesinin üç temel nedeni vardır. Bu nedenlerden ilki, Almanya'da yaşayan yoğun Türk nüfusudur. Türkiye ile Almanya'nın 1960'lı yıllarda imzalamış olduğu misafir işçi anlaşması ile çok sayıda Türk vatandaşı Almanya'ya göç etmiştir.⁵⁷ Daha öncede belirtildiği üzere 1967 yılında Almanya'da yaşanan ekonomik durgunluk ve 1973 petrol krizi, Alman hükümeti tarafından 1960'lı yıllarda gelen misafir işçileri geri gönderme politikası uygulama kararı almak zorunda kalmıştır. Ancak, bu politika başarısız olmuştur. Çünkü Alman halkı, bu göç hareketliliğinden memnun oldukları için birtakım eylemler düzenlemiş ve eylemlerin neticesinde sadece misafir işçi antlaşmasını dondurma kararı alabilmiştir. Ayrıca Almanya ikinci Dünya Savaşı sonrası ihtiyacı olan işçi ve emek gücünü dışarıdan alınmasını engelleyici politikalar da üretmiştir. Türkler ise bu politikaya karşı aile birleşimi ile

⁵⁵Veysel Ayhan vd., "Fransız Kamuoyunun Türkiye'ye Bakışı: AB Üyeliği, Kimlik Ve Diğer Faktörler", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/41 (2012), 268-294.

⁵⁶Altuğ, Günar, vd. "Fransa'nın Avrupa Birliği Türkiye ilişkilerine etkisi", 4th International Conference on Economic and Social Impacts of Globalization and Future of Turkey- EU Relations, ed. Yılmaz Bayar (Nevşehir: Usak University Yayınları, 2018)114-127.

⁵⁷Erhan Acar, "1960-1965 döneminde Türkiye'den Almanya'ya işçi göçleri", *Troyacademy* 8/1 (2023), 38-69.

Türkiye'den çok sayıda nüfus Almanya'ya göç etmiştir. Almanya'da yaşayan Türkler, genel olarak Alman vatandaşlığına sahiptir. Bu nedenle, olası bir şekilde Türkiye'nin AB'ye dâhil olması, Almanya bakımından Türkiye'nin iç işlerine karışması çekincesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁸ Diğer bir neden ise, Parlamento seçimleri yapılırken, hangi üye devletin kaç parlamenterle temsil edileceği, üye devletlerin nüfus sayısına göre kontenjan sağlanmasıdır. Bu bağlamda Lizbon Antlaşmasına göre AB'ye tam üye olan devletlere göre en az altı en çok 96 parlamenter olarak belirlenmiştir.⁵⁹ Almanya, diğer AB üye ülkelere göre en yüksek nüfusa sahip ülke olmasından dolayı AP içinde 96 parlamentere sahiptir. Eğer, Türkiye AB'ye dahil olursa, Parlamento içerisindeki gücünü Almanya, Türkiye ile paylaşmak durumunda kalacaktır. Bu durum, Avrupa'da Türk ve Müslüman kimliğin güçlenmesi ihtimali nedeniyle Almanya, Türkiye'nin tam üyeliğine sıcak bakmamaktadır.⁶⁰ Üçüncü neden olarak, Türkiye'nin Orta Doğu ile sınır komşusu olmasından dolayı coğrafi konumundan kaynaklanmaktadır. Almanya'daki bir kesim Türkiye'nin AB'ye dahil olur ise Orta Doğu'daki sorunlu bölgelerle AB'nin komşu olacağını ve bu durumun Avrupa için tehdit teşkil edeceğini ifade ederken, diğer kesim ise Türkiye üzerinden Arap ülkeleri ile köprü kurulabileceğini savunmaktadır.⁶¹

Almanya'da Türkiye'nin Birliğin içine dahil edilme sürecine karşı çıkan devlet başkanları ve siyasetçiler de mevcuttur. Bunlar arasında en çok dikkat çeken eski Almanya Şansölyesi Merkel'dir. Çünkü Merkel ile Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan arasında yıllardır süren sıkı bir iş birliği ve diyalog söz konusudur. Alman Şansölyesi, Türkiye ile AB arasındaki ilişkinin imtiyazlı ortaklık statüsünde devam etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶²

⁵⁸ Yiğit Yamanlar, "Göç kuramları çerçevesinde ikinci dünya savaşı sonrası batı Avrupa'nın göç deneyimi", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 19/2 (2020), 553-583.

⁵⁹ Ülger, *Avrupa Birliği rehberi*, 117.

⁶⁰ Ramazan Kılıç, "Avrupa Parlamentosu Seçimlerinin Analizi, Değişen Dengeler ve Türkiye", *Dumlupınar Üniversitesi İİBF UYES Dergisi* 1 (2016), 44-57.

⁶¹ Ozan Örmeci, "Avrupa Birliği ülkelerinden Türkiye'nin üyeliğine bakış", (07 Kasım 2020).

<http://politikaakademisi.org/2017/03/03/avrupa-birligi-ulkelerinden-turkiyenin-uyeligine-bakis/>

⁶² DW, "Merkel: Türkiye Yakın Bir Gelecekte AB Üyesi Olamaz", (8 Kasım 2020). <https://www.dw.com/tr/merkel-t%C3%BCrkiye-yak%C4%B1n-bir-gelecekte-ab-%C3%BCyesi-olamaz/a-47041316>

SONUÇ

20. yüzyılın sonlarında Komünist blokun çökmesi, 21. yüzyılın başında Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) gerçekleşen terör olayı ve 2004 Madrid, 2005 Londra ve 2015 yılında gerçekleşen Charlie Hebdo saldırıları, Batı Avrupa'da eskiden beri güçlü olan ırkçılığın, yabancı düşmanlığının ve İslamofobinin yeniden yükselmesine neden olmuştur. Bu nedenle Batı Avrupa ülkeleri, Avrupa Birliği (AB) şemsiyesi altında ırkçılığın, yabancı düşmanlığının ve İslamofobinin birlik içerisinde sorun olmaktan çıkarmak adına hükümetlerarası düzeyde konferanslar düzenlemiştir. Ancak AB, bir yandan fenomen olan bu düşünsel yapılar ile mücadele ederken öte taraftan hem AB üye ülkelerinde hem de AB kurumlarında, bu düşünsel yapıları savunan aşırı sağ partilerin yükselişi söz konusu olmuştur.

Avrupa'da 2001 sonrası hızlı bir şekilde yayılan ve tüm AB üye ülkelerinde görülen yeni ırkçılık düşüncesi Türkiye-AB ilişkilerini olumsuz yönde etkilemiş ve Türkiye'nin AB üyeliğine verilen desteğin azalmasına sebep olmuştur. Elde edilen bulgulara göre bu durumun altı temel sebebi olduğu tespit edilmiştir. Bu sebeplerden birincisi; İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa ülkelerine ihtiyaç olan işçi ve emek gücünün özellikle Müslüman ve Türk topluluklarından temin edilmesi ve bu yol ile Avrupa'ya göç akışının sağlanmasıdır. İkinci sebep; 11 Eylül terör saldırısı sonrası Avrupa'da terör olayları gerçekleştiren El-Kaide veya IŞID gibi terör örgütlerinin İslam inancı ile özdeşleştirilip Avrupa kamuoyunda bu şekilde servis edilmesidir. Üçüncü sebep; 2008 yılında ABD'de başlayan ekonomik bunalımın Avrupa'da etkili bir şekilde görülmesi ve bu duruma özellikle göçmenlerin hedef olarak gösterilmesidir. Dördüncü sebep; Avrupa'da yaşayan Türklerin ve Müslümanların yaşamış oldukları ülkeye adaptasyon sağlayamamasıdır. Beşinci sebep; Arap Baharı sonrası Orta Doğu ve Kuzey Afrika'dan gelen göç akışının durdurulamaması nedeniyle 2015'de ortaya çıkan mülteci krizidir. Son sebep ise ekonomik ve toplumsal sorunlara karşı Avrupa ulusal hükümetlerinin etkisiz kalması ve bu durum neticesinde Avrupalı halklar tarafından siyasi fikirlerin değişmesidir.

Tüm bu yukarıda ifade ettiğimiz unsurlar, Batı Avrupa ülkeleri tarafından Türkiye'nin Birliğe dahil edilmesine yönelik somut adımlara karşı çıkılmasına neden olmaktadır.

Türkiye'nin 1960'larda başlayan ve günümüzde hala devam eden AB üyelik süreci, taraflar arasındaki ilişkilerde bir kırılmaya yol açmış görünmektedir. Türkiye'nin aynı yıl üyelik başvurusunda bulunduğu Yunanistan'ın 1981 yılında,

1990'lı yıllarda bağımsızlıklarını kazanan Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinin ise 2000 yılından sonra AB'ye katılmış olmaları, Türkiye'nin üyelik müzakerelerinin diğer aday ülkelerden farklı bir çerçevede yürütüldüğünü açıkça göstermektedir.

AB, “farklılık içinde birlik” sloganına zaman zaman vurgu yapmaktadır. Ancak bu slogan Türkiye'nin Birliğe katılım sürecinde göz ardı edilmektedir. Çünkü Türk kimliği Birlik üye ülkelerince sorun olarak görülmektedir. Bu durumun temel sebebi, 11 Eylül 2001'de ABD'de gerçekleşen İkiz Kule saldırıları sonrası Avrupa'da yaygınlaşan Müslüman karşıtlığıdır.

Avrupa'da son zamanlarda yabancı düşmanlığı ve İslamofobi yükselmeye başlamıştır. Özellikle aşırı sağ popülist partilerin hem 2017'deki Avrupa ulusal parlamento seçimlerinde hem de 2017 ve 2019'daki AP seçimlerinde aldıkları oy oranı ve sandalye sayılarının artması; İslam ve Türkiye karşıtı politikaların AB siyasetinde daha fazla etkili olduğunun kanıtı olmuştur. Dolayısıyla ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi düşüncesinin Avrupa'da etkili olması, Türkiye'nin Birliğe dahil olma sürecini olumsuz yönde etkilemiştir.

Rusya'nın Ukrayna'yı ilhak etme girişimi, ABD'nin Afganistan'dan çekilmesi ve İsrail'in ilk olarak Filistin'e (Gazze) ve daha sonra Lübnan'a yayılma siyaseti, Türkiye ve AB üye ülkelere yönelik göç akışı hızlanmasına sebep olmuş ve olmaya devam etmektedir. Bu sebeple Avrupa'da yükselen ırkçılığın daha da artması beklenmektedir. Dolayısıyla uluslararası sistemde yaşanan olaylar Türkiye ile AB üye ülkeleri arasında yeni ırkçılık meselesinin çözümü adına atacağı adımlar yakından takip edilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

1. Acar, Erhan. "1960-1965 Döneminde Türkiye'den Almanya'ya İşçi Göçleri". *Troyacademy* 8/1 (2023), 38-69.
2. Akdemir, Erhan. *Avrupa Birliğinde Kimlik Kültür Tartışmaları*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2013.
3. Alkan, M. Nail. "Avrupa'da Yükselen Irkçılık: Pegida Örneği". *Akademik Bakış* 8/16 (2015), 275-289.
4. Anık, Mehmet. "Kültürel farklılıkların krize dönüştürülmesi: batı toplumlarında islamofobi". *IIB International Refered Academic Social Sciences Journal*, 3/5 (2012), 455-465.
5. Araz, Burçin. *11 Eylül Sonrasında Avrupa'da Yabancı Düşmanlığı Ve İslamofobi*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2019.
6. Arı, Önder – Kıran, Abdullah. "Uluslararası ilişkilerde sosyal inşacılık". *EKEV Akademi Dergisi* 15/46 (2011), 49-64.
7. Aslan, Seyfettin. "İslamofobi ve batı dünyasındaki yansımaları". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2016), 451-463.
8. Ayhan, Veysel. "Fransız Kamuoyunun Türkiye'ye Bakışı: AB Üyeliği, Kimlik Ve Diğer Faktörler". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/41 (2012), 268-294.
9. Bozdağ, Faruk - Metin Kocatürk. "Zenofobi düşmanlığı Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar* 10/5 (2017), 615-620.
10. Cuthbertson, Anthony. "Charlie Hebdo Muhammad cartoons projected onto government buildings in defiance of Islamist terrorists". Independent. (28 Ekim 2020). <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/charlie-hebdo-cartoons-muhammad-samuel-paty-teacher-france-b1224820.html>
11. DW. "Avrupa'daki terör saldırılarının kronolojisi". (28 Ekim 2020). <https://www.dw.com/tr/avrupadaki-ter%C3%B6r-sald%C4%B1r%C4%B1lar-%C4%B1n-%C4%B1n-kronolojisi/a-38945764>
12. DW. "Merkel: Türkiye yakın bir gelecekte AB üyesi olamaz". (8 Kasım 2020). <https://www.dw.com/tr/merkel-t%C3%BCrkiye-yak%C4%B1n-bir-gelecekte-ab-%C3%BCyesi-olamaz/a-47041316>
13. ec.europa.eu. "(18-19 Aralık 1997). Racism and xenophobia in Europe". (23 Ekim 2020). https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs_113_en.pdf

14. Emiroğlu, Bekir. "Avrupa Birliği'nin çokkültürlülük ile imtihanı." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 91-121.
15. Ercan, Murat - Çakar, Ayşe Seymen. "Fransa'daki türk-islam algısının siyasi yansımaları". *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2022), 1-10.
16. Ertem, Helin Sari. "Kimlik Ve Güvenlik İlişisine Konstrüktivist Bir Yaklaşım: "Kimliğin Güvenliği" Ve "Güvenliğin Kimliği". *Güvenlik Stratejileri Dergisi* 8/16 (2012), 177-237.
17. Ertuğrul, Cemil vd. "Küresel mali krizin Türkiye ekonomisine etkileri". *Journal Of Management And Economics Research* 8/13 (2010), 59-72.
18. European citizenship. (22 Aralık 2023).
https://data.europa.eu/euodp/en/data/dataset/S2180_89_1_STD89_ENG/
19. EP, European Parliament (2019). (14 Kasım 2020).
<https://www.europarl.europa.eu/portal/en>
20. Oğuz, Gönül. "Avrupa Birliği'nin genişleme yorgunluğu sürecinde AB- Türkiye ilişkileri". *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2012), 49-73.
21. Gülmez, Bahadır. *Kültür Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınevi, 2011.
22. Günar, Altuğ. vd. "Fransa'nın Avrupa Birliği Türkiye ilişkilerine etkisi", *4th International Conference on Economic and Social Impacts of Globalization and Future of Turkey- EU Relations*, ed.Yılmaz Bayar. 114-127. Nevşehir: Usak University, (2018).
23. Günay, Halil. "İspanyolların, 1492-1902 Yılları Arasında Sömürgeleştirdiği Latin Amerika Bölgesine Demografik, Sosyokültürel ve İdari Yapısına Etkisi". *Aksaray Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/1 (2024), 39-50.
<https://doi.org/10.52791/aksarayiibd.1403986>
24. Güner, Oğuz. "2019 Seçimleri sonrasında Avrupa Parlamentosu'ndaki siyasi grupların Türkiye'ye karşı pozisyonları". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2021), 577-605.
25. Hansen, Randall. *Migration to Europe since 1945: its history and its lessons*. Sarah Spencer, *The Politics of Migration: Managing Opportunity Conflict and Change*. İngiltere: Blackwell Publishing, 25-38, 2003.
26. Hıdır, Özcan. "İslamofobi-ırkçılık-kültürel ırkçılık ilişkisi". *Ombudsman Akademik* 4/7 (2017), 23-49.
27. Holokost Ansiklopedi (2023). Holokost. (11 aralık 2023).
<https://encyclopedia.ushmm.org/content/tr/article/holocaust-abridged-article>

28. Huntington, Samuel. P. "The clash of civilizations?". *Foreign Affairs* 72/3 (1993), 22-49.
29. Huntington, S. P. *Medeniyet Çatışması*. drl. Murat Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları, 2003.
30. IOM. "Xenophobia". (26 Ekim 2020). <https://www.iom.int/xenophobia>
31. İktisadi Kalkınma Vakfı (2017). *IKV Report on Turkey-EU Relations: Keeping Together in the Face of Multiple Challenges*. İstanbul: Economic Development Foundation.
32. Karabulut, Bilal. "İslamofobi, Zenofobi Ve Irkçılığın İnsan Hakları Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Analizi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (44), (2022), 118-139.
33. Kaya, Ayhan – Tecme, Ayşe. "Europe versus Islam?: Right-Wing Populist Discourse and the Construction of a Civilizational Identity". *The Review of Faith & International Affairs* 17/1 (2019), 49-64.
34. Kedikli, Umut – Akça, Mehmet. "Soğuk savaş sonrası Avrupa'da artan İslamofobi". *TESAM Akademi Dergisi* 4/1 (2017), 57- 95.
35. Kılıç, Ramazan. "Avrupa parlamentosu seçimlerinin analizi, değişen dengeler ve Türkiye". *Dumlupınar Üniversitesi İİBF UYES Dergisi* 1 (2016), 44-57.
36. Kongar, Emre. *ABD'nin Siyasal İslam'la Dansı*. İstanbul: Remzi Yayınevi, 2013.
37. Köktürk, Şaban – Ak, Ebru. "Küreselleşme Çarkında Avrupa Birliğinin Çok Kültürlülük Ve Çok Dillilik Çabaları". *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi* 15/1 (2013), 71-85.
38. Merriam Webster, "Xenophobia". (25 Ekim 2020). <https://www.merriam-webster.com/dictionary/xenophobia>
39. Oruç, Saadet. "İslamofobi Ve Türkiye'nin AB Üyeliği". (27 Ekim 2020). <http://www.usluhaber.com/haber/islamofobi-ve-turkiye-nin-ab-uyeligini-1186.html>
40. Örmeci, Ozan. "Avrupa Birliği Ülkelerinden Türkiye'nin Üyeliğine Bakış". (07 Kasım 2020). <http://politikaakademisi.org/2017/03/03/avrupa-birligi-ulkelerinden-turkiyenin-uyeligine-bakis/>
41. Özbek, Sinan. *İrkçilik*. İstanbul: Bulut Yayınevi, 2003.
42. Özdemir, Haluk. *Avrupa Mantiği*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019.
43. Özmete, Emine. vd. "Yabancı düşmanlığı (zenofobi) ölçeğinin Türk kültürüne uyarlanması: geçerlik ve güvenilirlik çalışması". *Sosyal Politika Çalışmaları* 40/2 (2018), 191-209.

44. Öztürk, Özlem. *Avrupa'da Yükselen İslamofobi ve Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerine Etkisi*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
45. Perspektif, "Macron: "Fransa'da, cumhuriyetin ortağı olması için İslam'ın yapılandırılması gerekiyor". (13 Aralık 2023).
<https://perspektif.eu/2020/10/03/macron-fransada-cumhuriyetin-ortagi-olmasi-icin-islam-in-yapilandirilmesi-gerekliyor/>
46. Rosman, Rebecca. "Recent Charlie Hebdo attacks bring freedom of speech to forefront in France". (27 Ekim 2020).
<https://www.npr.org/2020/10/24/927384402/recent-charlie-hebdo-attacks-bring-freedom-of-speech-to-forefront-in-france>
47. Saraçlı, Murat. "Avrupa Birliği'nin yabancı düşmanlığıyla kurumsal ve hukuksal alanlardaki mücadelesi", *Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 738-772.
48. Sayın, Eylem - Candan, Hakan. "Küresel ırkçılığın yükselişi". *Ardahan Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi* 4 (2016), 35-46.
49. Sazak, Derya. "İspanya'da Solun Zaferi". (29 Ekim 2020).
<https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/derya-sazak/ispanyada-solun-zaferi-5110120/>
50. Standard Eurobarometer 89 (2018). (04 Kasım 2020).
https://data.europa.eu/euodp/en/data/dataset/S2180_89_1_STD89_ENG
51. Sumbas, Ahu. "Batı Avrupa'da yükselen yeni-ırkçılık üzerine bir deneme". *Alternatif Politika* 1/2 (2009), 260-281.
52. Ülger, İrfan. Kaya. *Avrupa Birliği rehberi*. Kocaeli: Umuttepe Yayınevi, 2015.
53. Yalçın, Serhan. "Soğuk Savaş Sonrası Uluslararası Terörizmin Dönüşümü ve Terörizmle Mücadele". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (2006), 98-119.
54. Yamanlar, Yiğit. "Göç kuramları çerçevesinde ikinci dünya savaşı sonrası batı Avrupa'nın göç deneyimi". *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 19/2 (2020), 553-583.
55. Yılmaz, Fatma. *Avrupa'da ırkçılık ve yabancı düşmanlığı: AB politikalarının etkisizliği*. Ankara: USAK, 2008.



معرفی کتاب / Book Review / Kitap İncelemesi

مصطفی دیمیرجی، خشم سیاه: عصیان غلامان زنگی در جهان اسلام در قرون وسطی (۸۶۹-۸۸۳)، انتشارات چیزگی، چاپ ۳،
قونیه ۲۰۲۱، تعداد صفحات ۳۱۸، ISBN: ۹۷۸۶۰۵۱۹۶۰۲۷۲

Mustafa Demirci, *Siyah Öfke: Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı (869-883)*,
Çizgi Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, Konya 2021, 318 Sayfa, ISBN: 9786051960272

محمد نعیم نعیمی^۱

چکیده

در دوره عباسیان، به سرکردگی علی بن محمد که خود شیعی بود، عصیان سیاهپوستان در سال‌های ۸۶۹ تا ۸۸۳ میلادی رخ داد. کتاب "خشم سیاه: عصیان غلامان زنگی - سیاه پوست در جهان اسلام در قرون وسطی (۸۶۹-۸۸۳ م)"، نوشته مصطفی دیمیرجی، از نظر اهمیت موضوع و سبک تحلیل یکی از آثار ارزشمند در این زمینه به شمار می‌آید. این مطالعه، با بهره‌گیری از منابع معتبر کلاسیک و مدرن، به بررسی جغرافیای شورش، دلایل وقوع، گسترش دامنه آن، تکنیک‌های جنگی به کاررفته، و اثرات کوتاه‌مدت و بلندمدت این رویداد می‌پردازد. علی بن محمد، که در اصل سفیدپوست بود و خود را از نواده‌گان حضرت علی رضی الله عنه می‌خواند، در شرایطی این قیام را سازمان‌دهی کرد که گروهی از غلامان سیاهپوست در مزارع بزرگ بصره زیر شرایط به شدت سخت و شاق کار می‌کردند. این عصیان در سال ۸۶۹ میلادی در باتلاق‌های بصره آغاز شد و به سرعت گسترش یافت. خلیفه عباسی، معتمد علی‌الله، برای سرکوب این قیام برادرش موفق بالله را مأمور کرد. پس از نبردهای سنگین، موفق بالله توانست در سال ۸۸۳ میلادی با کشتن علی بن محمد، این عصیان را پایان دهد.

کلمات کلیدی: عباسیان، علی بن محمد، زنگی، عصیان، غلام.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.104>

معرفی کتاب / Book Review

تاریخ دریافت / Received Date

04.12.2024

تاریخ قبول / Accepted Date

10.12.2024

تاریخ نشر / Publication Date

07.01.2025

^۱ پوهنمل، دوکتور عضو کادر علم فلسفه و علوم دینی-روانشناسی و دین پوهنچی الهیات پوهنتون قراپوک-تورکیه.

ORCID

[https://orcid.org/0000-0001-](https://orcid.org/0000-0001-7528-5694)

[7528-5694](https://orcid.org/0000-0001-7528-5694)

E-Mail

naimnaimi@karabuk.edu.tr

naimi521@hotmail.com

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.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی/ Atıf:

محمد نعیم نعیمی، "معرفی کتاب مصطفی دیمیرجی: خشم سیاه: عصیان غلامان زنگی در جهان اسلام در قرون وسطی (۸۶۹-۸۸۳)، انتشارات چیزگی، قونیه، ص ۳۱۸"، مجله دیوان ۱/۶ (جدی ۱۴۰۳)، ۳۱۹-۳۲۲.

Özet

Abbasîler döneminde, miladi 869-883 arasında gerçekleşen ve Şii lider Ali b. Muhammed'in başını çektiği 'zenci isyanı' üzerine Prof. Dr. Mustafa Demirci'nin kaleme almış olduğu "Siyah Öfke: Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı (869-883)" başlıklı monografi çalışması; hem konusu hem de yazarın meseleyi ele alış tarzı ve bakış açısı bakımından önemli çalışmaların başında gelmektedir. Konuyla ilgili temel kaynaklar ve modern araştırmalar kullanılarak zengin bir akademik literatürle hazırlanmış olan çalışmada; olayın gerçekleştiği coğrafya, isyanın sebepleri ve yaygınlaşması, isyanı bastırmak için yapılan savaşlar ve savaş teknikleri, isyanın geride bıraktığı hasarın kısa ve uzun vadeli etkileri gibi konular kronolojik sıraya göre akademik bir perspektiften ele alınmıştır. Zenci ayaklanması, aslen beyaz ırktan olan ve Hz. Ali'nin soyundan geldiğini öne süren Ali b. Muhammed'in (ö. 883), Basra ve çevresindeki büyük çiftliklerde zor şartlar altında çalışan zenci köleleri organize etmesi sonucu 869'da Basra bataklıklarında başlamış ve isyan kısa sürede büyüyerek yayılmıştır. İsyanı bastırmakla görevlendirilen Abbasî Halifesi Mu'temid Alallâh'ın (843-892) kardeşi Muvaffak Billâh (843-891), çetin mücadelelerden sonra âsilere karşı galip gelmiş, isyanın lideri Ali b. Muhammed'in 883 yılında öldürülmesiyle isyan sona ermiştir.

Anahtar Kelimeler: Abbasîler, Ali bin Muhammed, Zenci, İsyan, Köle.

Abstract

During the Abbasîd period, Prof. Dr. Mustafa Demirci's monograph on the 'black rebellion' that took place between 869-883 A.D. and was led by the Shiite leader Ali b. Muhammad, titled "*Black Rage: The Rebellion of Zanj Slaves in the Medieval Islamic World (869-883)*" by Prof. Dr. Mustafa Demirci is one of the most important studies both in terms of its subject matter and the author's approach and perspective on the subject. The study, which was prepared with a rich academic literature using basic sources and modern research on the subject, deals with issues such as the geography of the event, the causes and spread of the rebellion, the wars and warfare techniques to suppress the rebellion, the short and long-term effects of the damage left behind by the rebellion from an academic perspective in chronological order. The zanj rebellion started in the marshes of Basra in 869 as a result of Ali b. Muhammad (d. 883), who was originally white and claimed to be a descendant of the Prophet Ali (d. 883), organizing black slaves working under difficult conditions in the large farms in and around Basra, and the rebellion grew and spread in a short time. Muwaffak Billâh (843-891), the brother of the Abbasid Caliph Mu'temid Alallah'ın (843-892), who was assigned to suppress the rebellion, was victorious against the rebels after tough struggles, and the rebellion ended with the killing of the leader of the rebellion, Ali b. Muhammad, in 883.

Keywords: Abbasids, Ali ibn Muhammad, Zanj, Rebellion, Slave.

در دوره عباسیان نخست در بغداد و متعاقباً در شهرهای مانند بصره، سامرا، اهواز و غیره شورش‌هایی از طرف سیاه‌پوستان رخ داد که علت اساسی این شورش نیازمندی آن جماعت به قدرت انسانی تعبیر می‌شود. درین ایام، بالعموم کارهای شاقه و سنگین از قبیل امور زراعتی، دهقانی و غیره شهر بصره و اطراف آن به دوش تعداد کثیری از غلامان سیاه پوست که از کشورهایی چون زنگبار، سودان، مومباسا (کنیا)، موزانیک (سومالی)، مادآگاسکار، حبشستان، لیبریا آورده شده بودند، قرار داشت.

این غلامان سیاه پوست، در شرایط بسیار دشوار زیر بار ظلم و شکنجه وافر کار می‌کردند؛ تا جاییکه سرحد آن‌ها به استفاده سو و غیر انسانی رسید، در نهایت عصیان سیاه‌پوستان، به سرکردگی شخصی به راه گذاشته شد که او خود را از نسل حضرت علی رضی الله عنه می‌خواند و سفید پوست بود.

رهبری عصیان سیاه‌پوستان توسط یک سفید پوست از دو جنبه مهم و اساسی قابل تحلیل بود: اول، از نگاه مبارزه قدرت اجتماعی در بین مردم بغداد و دومی، منفعل بودن اشخاص افریقایی تبار در این مبارزه.

درین نوشته به معرفی کتابی می‌پردازیم که شامل شش بخش عمده از قبیل: مقدمه، بخش اول، بخش دوم، بخش سوم، بخش چهارم و نتیجه‌گیری می‌باشد. در مقدمه (ص ۱-۳۲) در باره اهداف، اهمیت، توجیه، متودولوژی و منابع و مآخذ این اثر معلومات مفصل ارائه شده است. علاوه براین، تذکراتی در پیوند به وضعیت دولت عباسی قبل از عصیان سیاه‌پوستان نیز به‌طور فشرده صورت گرفته است.

در بخش اول (ص ۳۳-۸۸)، زیر عنوان "دلایل و ریشه‌های شورش" نخست مباحثی عمیق روی شهری که در آن شورش رخ داده است؛ ویژگی‌های طبیعی منطقه (باتلاق)، فرصت‌های اقتصادی ناشی ازین ویژگی‌های طبیعی، گروه‌ها و جماعت‌های اجتماعی که به سبب آن فرصت‌ها به میان آمده است. علاوه بر این در دوران بنی امیه، به تشکل مزارع بزرگی که در اثر خشک‌ساختن باتلاق در نزدیکی بصره شکل گرفته بود، نیز اشاره شده است. سپس با آغاز دوران عباسیان توجه سرمایه‌گذاران به زمین‌های زراعتی ازدیاد یافت و مرتبط به این، تأسیس مزارع تجارتنی و برای پاسخگویی به نیروی کار مورد نیاز در این مزارع چگونگی آوردن و استخدام بردگان به منطقه مورد بررسی قرار گرفته است. همچنان در این بخش در خصوص زیرساخت‌هایی منجر به شورش و هم‌چنین به نقاط عطف اصلی مربوط به شورش نیز پرداخته شده است.

در بخش دوم (ص ۸۹-۱۶۶) زیر عنوان "آغاز شورش و درخشان‌ترین سالهای آن" در باره زندگی نامه رهبر شورش (علی بن محمد) مختصراً معلومات داده شده است. سپس با در نظر داشت

روند داخلی عباسیان در آن روزگار تلاش شده است تا تحولاتی که او را به چنین شورش کشانده بود، مورد بررسی قرار گیرد.

بخش سوم (ص. ۱۶۷-۲۲۲) با عنوان "سرکوبی عصیان" نامگذاری شده و در این بخش، اطلاعات مفصلی که در منابع داده شده به صورت خلاصه بیان شده است. ثانیاً مسأله شهرهای تأسیس شده از طرف سیاه‌پوستان و محاصره چهار ساله این شهرها بدست عباسیان به صورت فشرده تشریح شده است.

ارتش عباسیان به فرماندهی موافق بالله با استراتژی موفقی عصیانگران را در شهر مرکزی مختاره که این شهر بدست عصیان سیاه‌پوست ساخته شده بود، محاصره نمود. بعد از مبارزه شدید بین طرفین شهر بدست عباسیان افتاد و رهبر عصیانگران به قتل رسید. این حوادث که سه سال طول کشید، ارائه شده است. در این بخش نیز، با توصیفات زنده از وقایع رخ داده، به نوعی خواننده را به شرایط آن دوران کشانده و امکان نگاهی به رویدادها از درون تاریخ فراهم می‌سازد.

در بخش چهارم (ص. ۲۲۳-۲۷۶) با عنوان "ساختار تشکیلاتی عصیانگران سیاه‌پوست و تأثیر آن" در باره نظام تشکیلاتی و ساختار درونی شورشیان معلومات داده شده است. در این بخش، اندیشه، برنامه و دیدگاه فرقه رهبر شورشیان سیاه‌پوست مطرح شده است. با این امر سعی بعمل آمده است مشخص شود که باورهای واقعی سیاه‌پوستان که افکار مخلوط شیعه و خوارج را مطرح می‌کردند، چه نوع است.

در بخش نتیجه‌گیری کتاب (ص. ۲۷۷-۲۸۰)، ارزیابی کلی کتاب صورت گرفته است. در نتیجه، این کتاب با در نظر داشتن محتوا و شیوه ارائه آن، منبعی ارزشمند برای استادان پوهنتون‌ها، محققین و علاقه‌مندان به تاریخ به‌شمار می‌رود. این اثر، با بهره‌گیری از منابع معتبر و تحلیل‌های عمیق، نخستین کتابی است که به طور جامع و سیستماتیک به موضوع عصیان سیاه‌پوستان در دوره عباسیان پرداخته است.

ویژگی‌های منحصر به فرد نویسنده در بررسی این واقعه تاریخی، این کتاب را به مرجع اساسی برای تحقیقات علمی و دانشگاهی تبدیل کرده است. علاوه بر این، شیوه منظم تحلیل وقایع، ترتیب زمانی دقیق و ارائه توصیفات ارزنده از عناصر کلیدی هم‌چون شخصیت‌ها، زمان و مکان در رویدادها، بر اهمیت و ارزش این اثر افزوده است. انتشار این کتاب می‌تواند راهگشای مطالعات آینده در زمینه تاریخ اجتماعی و سیاسی دوره عباسیان باشد.

Table of Contents

1. Imam Abu Hanifa and Issue of Irjaa.....7 (Prof. Dad Mohammad Nazir)	7
2. Rights of Elevation and Its Application in Today's Apartment Units from Jurisprudence and Legal Perspective35 (Asso Prof. Dr. Esmatullah Mohammadi - Teaching Assistant Azizurrahman Hanafi)	35
3. Analysis of the Jurisprudential Foundations of Financial Penalty in the Context of Discretionary Punishments51 (Assis Prof. Dr. Abdulhaq Habibi Salehi)	51
4. An Analysis of Intellectual Invasion and Its Consequences in Islamic Societies.....77 (Assis Prof. Muhammad Yasin Fazel – Teaching Assis. Mohammad Gul Wahaj)	77
5. An Overview at Humanitarian Rights in the Life of the Prophet103 (Assis Prof. Noor Mohammad Naj)	103
6. Explaining the Association Between Ethics and Politics in Imam Muhammad Ghazali's Ethical/Political School: A Hermeneutic Approach127 (Dr. Mohammad Arif Fasihi Dawlatshahi)	127
7. The Principles of Preventive Defense in the Holy Quran and Their Role in Deterring Military Threats.....157 (Senior Teaching Assis. Dr. Abdul Rahim Rahimi)	157
8. Factors Behind the Increase of Divorce Rates in Center of Takhar – Afghanistan.....187 (Senior TA. Said Muhammad Hasan Khalili – Hedayatullah Akbari)	187
9. Cosmetic and Reconstructive Facial Surgeries from the Perspective of Islam.....205 (Senior TA. Abdul Subhan Sedeqi – Assi Prof. Dr. Muhammad Akram Hakim)	205
10. Rules of Inheritance of Relatives (Dhawi Al-Arham) in the Hanafi Jurisprudence.....235 (Senior TA. Muhammad Omar Qarizada)	235
11. The Nature of Common Pledge Transactions from the Perspective of Islamic Law.....267 (Aminullah Mosaid Raziqi)	267
12. Strengthening Racism, Xenophobia and Islamophobia in Western Europe and its Impact on Türkiye-EU Relations293 (Khair Mohammad Qaderi)	293
13. Book Review, Mustafa Demirci, Siyah Öfke: Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı (869-883)319 (Dr. Muhammed Naim Naimi)	319

16. Dr. Ibrahim TÜRK (Faculty Member at Qiriq Qala University, Qiriq Qala / Türkiye)
17. Dr. Abdul Haq HANIF (Faculty Member at 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. Senior Teaching Assistant. Dr. Mohammad Naim NAIMI (Faculty Member at Karabük University, Karabük / Türkiye)
4. Senior Teaching Assistant Dr. 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 (Afghan-Türk Marif 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 Ishaq RAHIMI (Faculty Member at Balkh University / Afghanistan)
13. Assistant Professor Mohammad Yasin FAZIL (Faculty Member at Kabul Educational University, Kabul / Afghanistan)
14. Dr. Muhammed Erkan (Faculty Member at Osman Ghazi University, Eski Shehir / Türkiye)
15. Senior Teaching Assistant Dr. Hashmatullah OMID (Faculty member at Balkh University / Afghanistan)

Editorial Board Members:

1. Dr. Hamidulah MUZAMMIL (Research Compilation and Translation Directorate Ministry of Higher Education Kabul / Afghanistan)
2. Dr. Abdul Celil ALPKIRAY (The Religious Affairs Directorate of Turkey & Faculty Member at Erceyis University / Turkey)
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 Istanbul / Turkey)
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 / Turkey)
8. Professor Dr. Mohammad Osman ROHANI (Faculty Member at Educational University, Kabul / Afghanistan)
9. Associate Professor Dr. Abdul Maruf HANIF (Faculty Member at Kabul University / Afghanistan)
10. Associate Professor Dr. Mohammad Esmail QAYUMOGHLY (Faculty Member at Faryab University / Afghanistan)
11. Assistant Professor Dr. Volkan NURÇİN (Faculty Member at Ankara Social Sciences University (Northern Cyprus Campus) / Türkiye)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

DIWAN

International Scientific and Research Journal

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

Volume 6, Issue 1, Winter & Spring 2025

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 BURLAS

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 & Design: Eng. Mohammad Murad BURLAS