



د افغانستان اسلامي امارت
د لوړو زده کړو وزارت
البېرونې پوهنتون

مجله علمی - تحقیقی البېرونې (علوم اجتماعی)

شپږم کال، خلورویشتمه ګنه، اوږد، ۱۴۰۲ هـ د دویسيه / اوږد ۱۴۴۵ هـ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

مجلة علمي - تحقیقی الیبرونی

صاحب امتیاز: پوهنتون الیبرونی

مدیر مسؤول: پوهندوی دکتور محبوب الرحمن صافی: m.f.safi15@gmail.com

سردییر: پوهندوی دکتور نجیب الله شفق

مهتمم: جواد رحیمی

نوبت چاب: دوم - ۱۴۰۲ هـ

صفحه آرا: مدیریت اجرائی مجله

نشانی الکترونیکی: jawadrahimi2030@gmail.com

vc.academic@au.edu.af

تلفون: +93777118025-+93797100896

دليکني هيئت غري:

مفتشي وقايت الله وقار، حنفي، دالیبرونی پوهنتون رئيس.

پوهنواز ذبیح الله قریشی، استاد پوهنخی حقوق و علوم سیاسی.

پوهندوی دوکتور محمد سلیم مدنی، استاد پوهنخی شرعیات.

پوهندوی احمد جاحد مشتاق ، استاد پوهنخی ژورنالیزم.

پوهنمل دکتور احمد حنیف حنیف، استاد پوهنخی حقوق و علوم سیاسی.

پوهنمل دکتور عبدالمنیر رحیمی، استاد پوهنخی تعلیم و تربیه.

پوهنیار دکتور غلام محمد پیمان ، استاد پوهنخی زبان و ادبیات.

پوهنیار اسد الله آریا، استاد پوهنخی ژورنالیزم.

یادداشت:

- مقاله‌های ارسالی به مجله علمی-تحقیقی الیرونی باید علمی، جدید و برابر با معیارهای اکادمیک باشد.
- مقاله‌های ارسال شده به این مجله باید در نشریه دیگر نشر نشده یا برای نشر فرستاده نشده باشد.
- مقاله ارسالی جهت مرور به مرورگران فرستاده می‌شود. مرورگران مقاله را به صورت دقیق مطالعه نموده و در مورد آن تصمیم اتخاذ می‌نمایند.
- هیأت تحریر مجله که مشکل از اعضای کادر علمی است، طبق پالیسی مجله، در مورد نشر مقاله تصمیم اتخاذ می‌نماید و مدیریت اجرائی مجله تصمیم هیأت تحریر را به آگهی نویسنده می‌رساند.
- تمام مسئولیت محتوای مقاله به عهده‌ی نویسنده/نویسنده‌ها و مرورگران (تقریظ دهنده‌گان) می‌باشد.

تمامی حقوق این اثر برای پوهنتون الیرونی محفوظ است.

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
د الپرونی پوهنتون د رئيس پیغام.....	۱
رهنمود نوشن مقاله برای مجله علمی-تحقیقی الپرونی.....	۳
مثلث مفهومی عشق، عرفان و تصوف در غزل فارسی دری (پوهندوی دکتور کاویان).....	۷
اهتمام العرب بالحركات الإعرابية والبنائية والتشكيلية (پوهندوی دکتور محبوب صافی).....	۲۳
دیسانی د حکم فقهی خبرنے (پوهندوی دکتور مدنی).....	۴۱
تطیقات معاصر بیع تقسیط در فقه اسلامی (پوهنمل شریعتی).....	۵۵
دیدگاه امام ابوحنیفه رحمه الله در باره تکفیر اهل قبله (پوهنیار سیرت).....	۷۳
بررسی حکم للاح مصنوعی از نظر اسلام (پوهنیار سدید).....	۹۱
حجت زیاده ثقة (پوهنیار رحیمی).....	۱۰۷
نقش اسباب در تغییر تقدیر (پوهنیار ادیب).....	۱۲۵
دولت‌های ناتوان و تهدیدات امنیتی غیرستی با تمرکز به دولت افغانستان (۲۰۱۶-۲۰۲۰) (پوهنیار اکبری).....	۱۴۵

د الپروني پوهنتون د رئیس پیغام

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى، أما بعد: د ايمان او عقدي سنگر تر ټولو سنگرونو قوي دي او ايماني او عقدي او يکه تر هري ايکي ژوره، ګټوره او ارزښتمه ده، ګران هپواد افغانستان الله الحمد له دي ايکي غني دي او په دي وطن کې چې د ختيئ او لويدیئ، شمال او جنوب هر لوري ته ورشي؛ نو ايماني مينه، قرآنی جذبه، اخلاص، احساس، ملي او وطني درک به وموسي.

د اسلامي شريعه بشيره عملی کېدنه هغه وخت شوني ده چې کله د حکومت او سیاست وزري د شريعه په ریا کې الوته وکړي او کله چې په واقعي معنی باندې د دین نماینده ګې د ژوند په هر لوري کې وشي، الله الحمد زمونږ د غیور ملت د بې شمبره سربنندنو او مبارزو په پایله کې یوه داسي فرصت ته رسبدلي یو چې د بشيره اسلامي نظام هيلې تري کوو او دا نو یو داسي فرصت ده چې په ټوله اسلامي نړۍ کې ساري نه لري.

د اسلامي نظام، مسلمان ملت او په پښو ولاړ افغانستان د پایښت هيلې پرته له دي چې منظم تعليمي او تحصيلي سیستمنه ونه لرو، ناشوني ده او له همدي امله خو قرآن کريم، نبوي سنت، د سلفو صالحینو رضي الله عنهم اجماع او زمونږ تول امت په دي سره یوه خوله دي چې مسلمان باید علم، کتاب او قلم ته تر هر خه زيات لومړيتوب ورکړي او د یوې منظمي پروسې په ریا کې د خپل شخصيت داسي حد ته ورسوي چې نه یوازې دا خپل مسؤوليونه تر سره کړي، بلکې د ټولې ټولنې، ملت او نړۍ افتخار شي، لکه چې زمونږ لومړنۍ مسلمان نسلونه همداسي وه، هغوي په خپلو وختونو کې د اخلاص، احساس او زيار په نتيجه کې د نړۍ داسي مشرتابه ته ور وړاندې شوي وه چې نه یوازې دا چې د مسلمانو پر ګنو لپاره د ويړ لامل دي، بلکې تول انسانيت پرې وياري او له تجربو، لاسته راوونو او خدمتونو خخه پې ګټه اخلي.

زمونږ لومړنۍ نسلونه د دين او دنيا دواړو پوهه لرله او په دي اړه د خپل وخت امامان وه، هغوي عصری علوم او ديني علوم اوړه په اوړه پالل او تر ټولو لوړې کچې ته پکې رسبدلي وه.

ابن الهيثم، ابن البيطار، ابن سينا، ابن النفيس، ابن زهر، ابن بطوطه، الكندي، الفارابي، البيروني، الطوسي، الدينوري، البغدادي، الرازي، القزويني، الأنطاكى، الخوارزمي، الإدرسي، المسعودي، جابر، الحافظ، غزالى او... رحمهم الله تعالى هغه مسلمان پوهان دي چې د ساينس او تيکنالوژي ننې تيکه داران پې د شاګردانو شاګردان ده دي او د عصری علومو په مؤسسینو کې حسابيري.

دلته به ډېره مناسبه وي چې د پياوري دعوړګر؛ دكتور مصطفى سباعي رحمة الله هغه خبره کټه مې رانقل کړم چې د عصری علومو په اړه پې په خپل کتاب (مقطفات من روائع حضارتنا) کې کړي ده: نوموري وايي: طب، رياضي، كيمياء، جغرافيه او علم فلك کې اسلامي تمدن ډېر خدمت کړي، اروپا زمور د علماء او

فلاسفة وو په مېت تر دغه لوپ مقامه ورسپدە چې زمونىز علمماوو به دغه علوم د اشبيلې، قرطې، غرناطي او نورو بنارونو په مسجدونو کې تدریسول او د غرب لومړنې خلک همدغه علومو ته چېر زیات تېري ووه، په داسې حال کې چې زمونىز علمماوو په خپلو علمي حلقو او تالیفاتو کې د خمکې د دوران او کروي والي او د فلک د حرکت په اړه بحثونه کول؛ نو د اروپايانو عقولونه له دغه ټولو حقایقو خخه په اوهامو او خرافاتو کې پرانه ووه، له همدي خایه له عربي ژې خخه لاتيني ژې ته ژبارې شروع شوي او زمونىز د علمماوو کتابونه بیا د غرب په پوهنتونو کې تدریس کېدل، د ابن سينا کتاب (القانون في الطب) په دولسمه پېرى کې وژباپل شو او (الحاوي) د رازی کتاب د ديارلسې پېرى په اوخرво کې ترجمه شو، چې تر شپارسې پېرى پوري دغه دوه کتابونه د اروپا په پوهنتونو کې د طب د عمده کتابونو په توګه تدریس کېدل، د فلسې کتابونه همداسې راغلل او د یونان فلسفې ته خو غرب زمونىز له تالیفاتو او ژبارو خخه لار وکړه او له همدي کبله خو چېر منصف اروپايان په دې افرار کوي چې مونير په منځنیو پېرىيو کې د هغۇي استاذان پاتې شوي يو چې لې تر لړه شېر سوه کلونو خخه کم وخت نه راخې.

د لوپو زده کپو وزارت تر چتر لاندې تولې تحصىلي ادارې د همدي په خاطر فعالیت کوي چې په ديني او عصرى علومو کې داسې متخصصین وروزى چې افغانستان په پېښو ودروي. البيرونى پوهنتون ھم د همدي کورنى يو غږى دى او د همدغه هدف لپاره تأسیس شوي دى.

هڅه به کوو چې خپل پوهنتون د لوپو زده کپو وزارت د ټولو اصولو، لوائحو، مقررو او طرز العملونو په رنما کې داسې وڅلواو چې د سېې په کچه له یوه معتبر علمي او اکاديمىك اعتبار خخه برخمن شي.

په دې اړه د پوهنتون د مشرتابه او ټولو پرسونل همغږي، اخلاقن، احساس، وړتیاوو او هڅو ته سخته اړتیا ده او د پوهنتون له هر فرد خخه غوبښته کوم چې د ورورى، مينې او اصولو په چوکاپت کې د پوهنتون د هر اړخیزې ترقى په اړه له ټولو مسئلینو او رهبرى سره همکاري وکړي.

په دې هيله چې البيرونى پوهنتون د پوهنتون له محترم رئيس صاحب خخه نیولې تر عادي اجیره پوري د خپلو چارو په تنظيم کې داسې بریالي راوطخې چې زمونىز د پوهنتون سترګې د ټولو په وړاندې جګلې وي او هر خوک په دې ووياپري چې دلته پاتې شوي او یا پاتې کپري.

په مينه، منته او درنښت

مفتي وقایت الله وقار، حنفي

د البيرونى پوهنتون رئيس

رهنمود نوشتمن مقاله برای مجله علمی- تحقیقی الیکترونی

مقالات به زبان های رسمی کشور و شماره های ویژه به زبان های انگلیسی و عربی، به نشر می سپارد. روش منبع نویسی درون متنی طبق روش APA صورت می گیرد (خلاص، سال نشر)، اما در مقالات شرعی و عربی (خلاص، سال نشر، نام کتاب: جلد و صفحه). و در فهرست منابع هر دو بخش: تخلاص، نام مؤلف. (تاریخ نشر). عنوان کتاب. (شماره چاپ). مکان نشر: دار نشر.

نوع خط به دری Zar B، به پشتون خط نازو ، برای زبان انگلیسی (Times New Roman). و برای زبان عربی my lotus استفاده گردد.

اندازه خط متن مقاله (۱۲)، عنوان اصلی مقاله (۱۴)، عناوین فرعی (۱۲) بولد می باشد. فاصله میان خط ها (۱.۱۵) و پاراگراف ها با (۰.۵) انج فرورفتگی (indent) نوشته می شود. فاصله میان پاراگراف ها در نظر گرفته نمی شود.

ارقام کار رفته در متن باید مطابق زبان متن عیار گردد.

تعداد صفحات مقاله بین ۱۵ الی ۱۵ صفحه معیاری (وزیری) = (طول: ۲۴ سانتی متر و عرض: ۱۷ سانتی متر) تنظیم میگردد.

مقاله دارای حد اقل ۱۰ منبع باشد ، ۵۰ فیصد آن در علوم تجربی از ۱۰ سال اخیر، و در علوم اجتماعی طبق لزوم دید تنظیم گردد.

جدول ها و شکل ها باید کیفیت خوب داشته باشند. اندازه خط برای عناوین شکل ها و جدول ها (۱۱) در نظر گرفته شود.

هر گاه متن مقاله به زبان فارسی دری و یا پشتون باشد، چکیده آن به زبان انگلیسی ترجمه شده باشد. هر گاه مقاله به زبان های بین المللی باشد، ترجمة چکیده به زبان فارسی دری و یا پشتون تهیه گردد. توت: ترجمه حاوی عنوان، نام نویسندها، چکیده و کلیدواژه های مقاله نیز باشد.

چکیده ضمیمانه دارای (بیان مسأله، اهداف، روش تحقیق، نتایج و پیشنهادات) به شکل فشورده باشد، و از (۲۵۰) کلمه پیشتر نباشد.

واژگاه های کلیدی بین ۳-۷ باشد.

مقدمه دارای حد اقل این موارد (بیان مسأله، اهمیت موضوع، اهداف و فرضیه های تحقیق) بدون ذکر عنوان فرعی باشد.

بعد از مقدمه، پیشینه تحقیق و روش تحقیق در عناوین فرعی درج میگردد. بعدها موضوع تحقیق و در اخیر مناقشه (در صورت نیاز)، نتایج، و فهرس منابع میاید.

نتیجه گیری که شامل چگونگی حل مسأله (یافته های پژوهش) مختص به علوم تجربی می باشد.
معادل نامها و اصطلاحات تخصصی که به زبان انگلیسی باشد در پاورقی به زبان ملی توضیح داده شود.
آیات قرآن کریم داخل اقواس قرآنی: ﴿ [نام سوره: شماره آیت] ، احادیث شریف و نصوص علماء داخل اقواس « درج میگردد.

آیات قرآن کریم ، احادیث نبوی مبارک ، و نصوص عربی باید به فونت عربی مناسب تنظیم شود.
آیات قرآن کریم طبق رسم عثمانی، احادیث نبوی مبارک ، و نصوص عربی باید طبق قواعد علامات ترقیم زبان عربی نویشته شود.

عنوان باید واضح و مختصر باشد. وزیر عنوان نام نویسنده / نویسنده‌گان و موقف علمی آن با ایمل ادرس نویسنده مسؤول درج شده باشد.

مقالاتهای ارسالی در گام نخست توسط هیأت تحریر مجله که تطیق کننده پالیسی نگارش مجله اند، بررسی می گردد. هیأت تحریر مجله مشکل از اعضای کادر علمی میباشد. مقاله‌ها پس از بررسی ابتدائی توسط هیأت تحریر به مرورگران رشتہ مربوطه (تفریظ دهنده) جهت مرور (Review) فرستاده می شود. مرورگران در مورد اعتبار علمی مقاله تصمیم اتخاذ می کنند و نتایج بررسی خود را به هیأت تحریر مینگارند. مسئولیت محتواهای مقاله به عهده‌ی نویسنده / نویسنده‌ها و مرورگران (تفریظ دهنده‌گان) مقاله می باشد.

هیأت تحریر بر مبنای تصمیم مرورگران و پالیسی نشراتی مجله، درخصوص نشر مقاله تصمیم نهائی اتخاذ می کنند. هیأت تحریر مجله ماه یک بار جلسه‌های منظم را برگزار می کند. برعلاوه جلسه‌های عادی، جلسه‌های ویژه نیز در صورت نیاز برگزار می گردد.

مثلث مفهومی عشق، عرفان و تصوف در غزل فارسی دری

*^(۱)پوهندوی دوکتور سیدتسلیم کاویان

پوهنمل میر احمد خسرو واصفی^(۱)

(۱) استادان پوهنخی زبان و ادبیات، پوهنتون الیرونی.

(۱) * نویسنده مسؤول-ایمیل: skawayan1355@gmaiij.com

چکیده

عرفان مفهومی است آزموده شده در افکار برخی عارفان و متصوفین. بیشتر عارفان به دلیل تأمل در ویژگی‌های روحی و روانی آدمی از چنین احساس آگاهی داشته‌اند. به همین دلیل بحث و بررسی، روی زمینه‌های مناسب شکوفایی عرفان و تصوف اسلامی در غزل شاعران، آیا همان کتاب مقدس، حدیث، نیایش‌های معصومان و شیوه زیست پیامبران بوده است؟ در این مقاله، کوشش می‌شود، از روش کتابخانه‌ای استفاده شود تا برای جست‌وجو گران و محصلان، مفید واقع شود.

هدف پژوهش حاضر، تحلیل مسئله «پیکر غزل بازتاب دهنده عشق، عرفان و تصوف» در نظر گرفته شده که اوچ شکوه و پختگی عرفان و تصوف اسلامی را شکل داده و آن را به کمال رسانده است.

یافته‌های تحقیق این است که تصوف اسلامی در قرن دوم اسلامی پدیدار گشت؛ اما تصوف به شیوه تشکیلاتی که امروز شکل گرفته و سیر و سلوک علمی آن در قرن چهارم هجری در خراسان یعنی افغانستان امروز راه یافت و در قرن پنجم افکار و اندیشه‌های عرفانی و تصوفی، راه خود را به صورت گسترده و به گونه‌یک موج حاکم در شعر به خصوص در غزل فارسی دری باز کرد.

واژه‌های کلیدی: تصوف اسلامی، عارف، متصوف، غزل عرفانی، شعر.

Abstract

Theosophy is a meaningful word in some theosophical and gnostic thoughts. Most of the mystics were aware of such feeling because of the spiritual and psychological features. By such a reason, study and discussion in the proper field of flourishing theosophy and Islamic mysticism in poets' lyrics whether it is the Holy book, Hadith or prophetic worshiping and ways of life, or it is accelerated from the source of Prophet's social events' asceticism and from his character? Therefore, discussion is very important in the ground which are related to the theosophy and mysticism with poem and literature, particularly with Dari Persian lyric which are a significant issues that unfortunately nobody individually discuss about it. The incident which had changed the people's slang language into formal language.

In this article, efforts have done to propound systematic principles in the light of modern classification of science which will be useful for the researcher and students.

The purpose of the present research is to analyze the figure of lyric which is the reflection of, love, theosophy and mysticism that made the highest magnificent maturity of Islamic theosophy and mysticism.

The findings of this research are to show that Islamic mysticism is emerged from the second Islamic century. But organized mysticism that is developed scientifically in the fourth Hijri century in Khorasan of the present Afghanistan and theosophical and mysticism have broadly found their way in the Dari Persian lyric in the fifth century.

Keywords: Love, Theosophy, Mysticism, Lyric, Poem form

مقدمه

پو هندوی دکتور سید تسلیم کاویان

غزل به عنوان یک قالب شعر در کنار قالب‌های قصیده، رباعی، مثنوی و ... پیش از سنایی غزنوی، سخن‌سرای بلندآوازه سده ششم، کارنامه چندان روشنی ندارد؛ اشعار و آثار بازمانده از دوره‌های آغازین ادب فارسی دری نیز چندان و چنان نیست که بر این تاریکی پندارخیز و گمان‌آمیز، نوری بیفشدند و پژوهشگران را به باوری استوار و آشکار برسانند.

آنچه بی‌گمان و گزاره می‌دانیم، تاریخ ادب فارسی دری نیز آن را گواهی می‌کند، این است که قالب غزل، به گونه‌جداگانه، جا افتاده، شکل یافته و به فراوانی، بارنخست، در دیوان سنایی غزنوی به کار گرفته شده است و پس از او غزل به دست سخن‌ورانی چون انوری، ادیب صابر، ظهیرفارابی، جمال‌الدین عبدالرزاقد، کمال الدین اسماعیل، فریدالدین عطار و ... راه کمال پیموده است؛ با سعدی به نهایت فصاحت، روانی، شیرینی و شیوازی رسیده است؛ با مولانا به او جی دسترس ناپذیر از شورو شیدایی، تپش و جهش فرا رفته است؛ با حافظ به فراترین فراز جمال و کمال، استواری و آراستگی گام نهاده است؛ با صاحب و بیدل آفاق گسترده، دور و دراز و ژرف باریک خیالی، طریف‌اندیشی و نکته پردازی را در نور دیده است و با شاعران معاصر سه کشور هم‌بازان حال و هوا و میدان و مجالی نو و امروزینه یافته است.

بنابراین، حضور نیرومند غزل در میان اصناف شعر فارسی دری به خصوص بازتاب‌دهنده پیکر واقعی عرفان و تصوف بوده؛ هم‌چنان یک مفهوم و موضوع انسانی است که با زندگانی وجود آدمی درآمیخته است. ما در درازنای عمر خویش بارها با جلوه‌های عرفان و تصوف در شعر شاعران ادب فارسی دری رو به رو شده و یا خو گرفته‌ایم؛ اما آیا هیچ از خود پرسیده‌ایم که این حس چگونه حسی است؟ منع و سرچسمه آن کجاست و با کدام غریزه و نمود فطری آدمی در پیوند است؟ پاسخ به این پرسش‌ها آسان نیست و تحقیقی درازدامن می‌طلبد به ویژه که عرفان و تصوف در نگره‌ای کلی دارای دو قطب معرفتی و دو مفهوم نسبتاً کلی، جزء و خاص و عام یکی مکتب فکری از طریق کشف و شهود و دیگری روش زاهدانه است.

در حقیقت عرفان و تصوف یکی از نیازها و گرایش‌های درونی انسان است که ریشه در نهاد انسانی داشته و با سرشت و فطرت ما آمیخته است. از همین‌رو، عرفان و تصوف را با شعر شاعران به خصوص با غزل پیوند و پیمانی دیرینه است، تا آن‌جا که بسیاری از چهره‌های سرشناس عرفان و تصوف از چهره‌های پرآوازه شعر و ادب نیز هستند و دلچسب‌ترین و ذوق‌پذیر‌ترین آثار ادبی همان‌هایی‌اند که با رنگ خدایی عرفان و تصوف مزین شده‌اند و از ذهن و ذوق عارفان و صوفیان برآمده‌اند و همین آثار عرفانی- ادبی هستند که نه تنها مسلمانان آشنا از فارسی دری و عربی و هندی که غربی‌ها و بیگانگان نآشنا را نیز تا آن‌جا که شیفته و دلباخته ساخته که برخی از آن‌ها، تمام توش و توان و همت تحقیق خویش را در راه پژوهش آن آثار، مایه گذاشته‌اند و نیز همین میراث عرفانی و ادبی است که به ادب شرقی و به‌ویژه ادب فارسی دری، هویت جهانی بخشیده است و آن را از برجسته‌ترین و پرجاذبه‌ترین میراث‌های ادبی جهان، فراموده است.

پیشنه تحقیق

با آن که تحقیق و پژوهش‌های ماجرا در مورد «مثلث مفهومی عشق، عرفان و تصوف در غزل» به طور جسته و گریخته صورت گرفته، اما به طور یک‌دست و همه‌جانبه، تحقیق جامع و معانی در این مورد از سوی دانشمندان و پژوهشگران کشورهای جهان به‌خصوص افغانستان به عمل نیامده است؛ زیرا همه پژوهش‌ها در این مورد، به طور ضمنی بوده نه به طور اساسی؛ از جمله می‌توان به کتابی که در مورد عرفان در غزل فارسی از سید محمد راستگو چاپ شده است، اشاره نمود، که کتاب مذکور بیشتر روی تعریف غزل، ویژگی‌های آن پرداخته است و به صورت بسیار گذرا به مسأله روند تاریخی عرفان اسلامی اشاره نموده است و هم‌چنان کتاب دیگری تحت عنوان «آفاق غزل فارسی» از دکتر داریوش صبور که پژوهشی انتقادی در تحول غزل و تغزل از آغاز تا امروز می‌باشد. بحث این کتاب بیشتر روی غزل عاشقانه بوده نه غزل عارفانه؛ تنها چند عنوان کوتاه به مسأله تاثیر تصوف و عرفان در شکل غزل دارد و به این موضوع اشاره‌های کوتا و گذرا نموده است و بس. بنابران، بنده که مدت پانزده سال به‌حیث استاد مضمون ادبیات عرفانی در دیپارتمان‌تدریس دری پوھنچی زبان و ادبیات، مصروف تدریس می‌باشم جای تحقیق آن را خالی دانسته و پیکر غزل بازتاب دهنده عشق، عرفان و تصوف در

شعر و غزل شاعران است که اوج شکوه و پختگی عرفان و تصوف اسلامی را شکل داده و آن را به کمال رسانده است؛ یک موضوع تازه و بکر می‌دانم که تا هنوز کسی در این مورد رساله روش‌مند ننوشته است.

هدف تحقیق: بدیهی است که بررسی بازتاب اندیشه‌های عرفانی و تصوف اسلامی در غزل فارسی دری، مورد توجه نگارنده بوده است؛ چون اصطلاح عرفان و تصوف اسلامی، بیشتر یادآوری مکتبی است با ابعاد فکری، فرهنگی، روانی، اجتماعی و دینی که از دامان اسلام قد کشیده است. از همین‌رو، عرفان و تصوف اسلامی را با شعر به خصوص غزل، پیوند و پیمان دیرینه است، تا آن‌جا که بسیاری از چهره‌های سرشناس عرفان و تصوف از چهره‌های پرآوازه شعر و غزل عرفانی نیز هستند و دلچسپ‌ترین آثار ادبی همان‌ها بودند که با رنگ غزل عرفانی آذین شده‌اند و از ذهن و ذوق عارفان و صوفیان برآمده‌اند.

البته هدف و کوشش نویسنده این است که زیبایی‌های عرفان اسلامی و غزل فارسی دری را که هردو با عواطف و با روح روان آدمی سروکاردارند، برای دوستداران و راه روان این حوزه بزرگ ادبی روش‌سازد.

اهمیت تحقیق: هدف تحقیق، بررسی جایگاه عرفان و تصوف در غزل است. هم‌چنان بررسی اندیشه‌ها و دیدگاه‌های اجتماعی، اخلاقی و تربیتی غزل عرفانی می‌باشد، تا جایگاه و اعتبار این گونه اندیشه‌ها و اندیشه‌های در غزل فارسی دری مشخص گردد. چون وجود این اندیشه‌ها و دیدگاه‌های عرفانی که در غزل فارسی دری جایگاه خود را پیدا کرده است، در هرجامعه که از ابتدای زندگی اجتماعی پسر مطرح بوده است، نشانه پویایی و حیات آن جامعه می‌باشد. روی این دلیل، تحقیق در این مورد را یک نیاز می‌دانم و از آن‌جایی که در این زمینه تا به حال کسی کدام تحقیق انجام نداده است، این موضوع بکر و تازه بوده و جا دارد به آن پرداخته شود.

روش تحقیق

روش کار در این تحقیق، روش کتابخانه‌ای یعنی روش توصیفی - تحلیلی می‌باشد. منابع و مطالب لازم با استفاده از منابع اصلی، مجموعه مقالات، مجله‌های علمی - پژوهشی، پایان نامه‌ها، کتاب‌های مربوط به موضوع مورد بحث و آثار متعدد مربوط به موضوع در کتابخانه‌های پوhtون‌ها و کتابخانه‌عامه، یادداشت برداری گردیده و پس از تنظیم و تدوین یادداشت‌ها، بنایه محتوای موضوع، مطالب متعدد مورد بحث و پژوهش قرار گرفته است.

نگاهی به چگونگی شکل‌گیری اصطلاحات عرفانی

اندیشه‌ها و معانی عرفانی در غزل فارسی دری که یکی از تجلی گاههای عالی عرفان و تصوف محسوب می‌شود، با ورود واژه‌ها، ترکیبات و اصطلاحاتی که مفاهیم تازه داشتند همراه بود که نمونه‌های آن را در نوشه‌های جنید بغدادی و سخنان صوفیان دیگر می‌توان مشاهده کرد. این اصطلاحات که تمام آن‌ها عربی بود و روز به روز با گسترش نفوذ عرفان در شعر فارسی دری، افزونی می‌گرفت و گاهی هم به گونه‌متداول نیز در اشعار فارسی دری وارد می‌شد. این اصطلاحات بیش از هر شاعر دیگر نخست در اشعار سنایی غزنوی و سپس در آثار نظم و نثر دیگر بزرگان شعر و ادب به ویژه در کتاب عرفانی *كشفالمحجوب هجویری* و *تذکرت الاولیا* بازتاب گستردۀ یافت. از سوی دیگر نیز چون هدف تصوف و عرفان در حقیقت گذشتن از ظاهر به باطن است و این شیوه با گونه‌ای از تأویل و تفسیر همراه است، بسیاری از واژه‌های متداول در زبان فارسی دری، از قبیل پیمانه، ساغرمی، مستی و میکده که در اشعار غیر صوفیانه نیز دیده می‌شود در اشعار عرفانی به گونه خاص استعمال شد و مفاهیم خاصی که مورد نظر اندیشمندان عارف بود از آن اراده گردید؛ چنان که ترکیباتی که به وسیله صوفیه با این واژه‌ها ساخته می‌شد مفهوم مستقل و یا پیوسته به اصل آن‌ها را تغییر می‌داد. به گونه مثال ترکیب‌هایی از شمار: عشق، می‌باقی، میکده و وحدت اگر توجیه و تأویل صوفیانه همراه نداشته باشد، معنای هیچ‌یک از واژه‌های ترکیب کننده خود را نمی‌رساند و اضافه آن‌ها به یکدیگر درست نیست. از همین‌رو، باید توجه داشت که گذشته از ورود واژه‌ها و اصطلاحات عرفانی در شعر به ویژه در غزل،

پوهنده‌ی دکتور سید تسلیم کاویان

پدیدآوردن این گونه ترکیب‌ها با توجیه صوفیانه نیز مایه دگرگونی شیوه بیان و تعبیر در شعر فارسی دری شد و حتا زبان غزل فارسی دری را در این زمینه بی‌نیاز ساخت. (صبور، ۱۳۸۴: ۲۹۳)

برخی از این واژه‌ها و اصطلاحات در شعر شاعران پیش از سنایی چندان مرسوم نبود و به وسیله سنایی در غزل فارسی دری رواج و گسترش یافت. به عنوان نمونه: صومعه، خرابات، قلاش، قبض، بسط، وجود، کشف، فقر، حال، صفا، طریقت، باطن، قلندر، خوف، سمعاء، اسرار و صدھا اصطلاح دیگری که متصرفین و عرفای برای بیان اندیشه‌های عرفانی خود این اصطلاحات را به کار برده‌اند

عشق و مقامات عرفانی

از قرن پنجم به بعد نیز دانش‌های عرفانی با زبان شاعران عارف در شعر و غزل فارسی تجلی پیدا کرد و بر خلاف اشعار قرن چهارم معنای واژه عشق، بر اساس مفاهیم عرفان چنان از صورت ساده خود گسترش یافت که تمام عالم هستی در آن گنجانیده شد و پایه هر کمالی گذشت، چنان که در شعر مولوی به صورت بسیار واضح بیان شده است:

او ز حرص و عیب، کلی پاکشد
کوه در رقص آمده و چالاک شد
زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای
(مشنوی، ۱۳۸۲: ۸)

وزشراب جان فرایت ساقی است
یافتند از عشق او کار و کیا
(مشنوی، ۱۳۸۲: ۱۵)

هر که را جامه ز عشقی چاک شد
جسم خاک از عشق بر افلاك شد
جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای

عشق آن زنده گرین که او باقی است
عشق آن بگزین که جمله انبیا

و عطار نیشابوری در منطق الطیر می‌گوید:

جان نهان می‌گیرد از عشق تو زار

خوش نبادش زانکه نبود مرد تو

چشم من گرمی نگیرد آشکار

هر که را دل خوش نیست با درد تو

این نوع عشق که محور اشعار عارفان است، اشعار آنان را با شعر شاعران قرن‌های گذشته متمایز می‌سازد؛ زیرا معشوق در آن تغییر یافته و معنای عشق گسترش یافته است. از این‌رو، اگر زیبایی شعر در گذشته به سبب روانی کلمات بود، پس از نفوذ عرفان در شعر، زیبایی آن بر پایه معانی و نازک خیالی معنوی مبنی بر مؤثر ساختن این گونه اندیشه‌ها قرار گرفت. از این لحاظ می‌توان گفت که شعر فارسی دری به ویژه غزل به دلیل ورود معانی و مفاهیم عرفانی در آن، از قرن پنجم و ششم به بعد، رفته رفته شکل دیگری به خود گرفت، به این معنا که شعر از این دوره به بعد، هم از لحاظ شکل و محتوا متحول شد و معانی عرفانی بیشتر در شکل غزل آمیخته با استعاره و کنایه و معانی نسبتاً پیچیده همواره با واژه‌های مخصوص عرفانی بیان می‌شد و هم‌چنان غزل عرفانی که از قرن ششم با سایی پایه‌گذاری شده بود تا قرن هفتم که اوچ کمال و نمود عرفان در غزل فارسی است، راه تحول را پیمود. با این دگرگونی غزل فارسی دری، هم از نظر لفظ و هم از لحاظ معنا در کمال اوچ خود قرار گرفت.

با توجه به موضوعاتی که گفته شد، در میان غزلیات عرفانی، اشعار سایی با آن که از لطف غزلیات عارفانه و قلندرانه عاری نیست، (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۰۳) نموداری است از آنچه روح شریعت و اندیشه زهد در او پدید آورده و گاه او را به بیان مقامات در شعر گماشته است. اشعار عطار و مولوی نیز نمد آشکاری از جنبه‌های عشق عرفانی است، با این تفاوت که در اشعار مولوی جذبه و شور عشق و شیفتگی و بیخودی بیشتر به چشم می‌رسد.

پیوند عرفان و تصوف با شعر

شعر و عرفان هردو پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی هستند که به احساس و عواطف درونی انسان-ها سروکاردارند؛ چنان‌که شعر تربیه کننده روح و روان آدمی بوده و روح را صیقل می‌دهد و احساس و عواطف را بر می‌انگیزد و یکی از اهداف شعر و ادبیات تلطیف عواطف انسان بوده و یکی از وسایل عمده تربیه انسان شمرده می‌شود. از همین رو، عرفان هم پدیده‌ای است که با احساس و عواطف انسان سروکار داشته و بیشتر به روح و روان آدمی در ارتباط است. از همین جهت عرفا و متصوفین به شعر و ادبیات به منظور دریافت‌های عاطفی و روانی‌شان اهمیت زیاد داده و از آن در بیان اهداف عرفانی و

تربیه و ارشاد مردم استفاده می‌برند؛ زیرا هدف نهایی عرفان هم تربیه انسان کامل و متصف شدن به خلق پروردگار است. (بنوال، ۱۳۹۴: ۲)

با نزدیکی عنصر عرفان و تصوف به شعر، در آن تحولات چشمگیری به وجود آمده، در حقیقت شعر و عرفان از یک مشرب یعنی ذوق و الهام سرچشمه می‌گیرند. لذا با نزدیکی آن دو با یکدیگر یک نوع شعر عرفانی شکل گرفت که به بیان حال و عوالم خاص عارفان و یا شرح اصول عقاید یا تفسیر و تأویل افکار آنان می‌پرداخت. قصیده، مثنوی و غزل رنگ و بوی عرفان به خود گرفت و تجربه جدیدی از قرن پنجم در شعر شاعری آغاز شد. ادبیات عرفانی نقطه مرکزی و جان مایه ادبیات فارسی دری، به حساب آمد. تا آنجا که بسیاری از چهره‌های سرشناس عرفان و تصوف از چهره‌ای پراوازه شعر و ادب نیز هستند و دلچسب‌ترین شعر فارسی دری همان‌هایی‌اند که با رنگ عرفان و تصوف آذین شده‌اند و از ذهن و زبان عارفان و صوفیان برآمده‌اند و همین آثاری‌اند که از برجسته‌ترین میراث‌های ادبی جهان به شمار می‌روند.

البته پیشینه شعر عرفانی و صوفیانه، به سده دوم می‌رسد و می‌توان گفت که پیشینه پیوند شعر و عرفان به روزگاری می‌رسد که شعر عروضی فارسی تازه پایی می‌گرفته است و چنین می‌نماید که عارفان و صوفیان که از یک سو با زبان و ادب عربی، به ویژه شعر عرفانی، آشنایی داشتند و از سوی دیگر به دلیل ذوق و ذهن عرفانی، خود نیز از ذوق و زبان ادبی و شعری بهره‌مند بودند. از این رو می‌توان آنان را نه تنها از پیشگامان شعر عرفانی فارسی دری، که از پیشگامان شعر و ادب فارسی دری به شمار آورد و عبارات موزون و مسجع بازمانده از آنان را از نخستین تجربه‌های شعر فارسی دری دانست. بر پایه آنچه گفته شد، این که در آن روزگار مجالس سماع که جز با شعر و سرود روتقی نداشت، نیز بر پای بوده، می‌توان چنین پنداشت که شعر و عرفان را در آن روزگاران پیوندی، اگرچه کم نمود بوده است. این پیوند در سده چهارم نزدیک‌تر و استوارتر می‌شود. در این روزگار هم گزارش‌هایی داریم از مجالس سماع که در آن‌ها صوفیان با شعر فارسی دری وقت خوش می‌داشتند؛ گزارش‌هایی که محمد بن منور درباره ابوسعید آورده است:

این عشق بلى عطاى دروشان ولايت ايشان است خود كشتشان

دینار و درم نه رتبت مردان است جان كرده فدا كار جوانمردان است

(منور، ۱۳۶۶: ۶۷۲)

و اين خود، نشان آشكارى است از وجود شعر عرفاني و صوفيانه در سده چهارم و هم نشانه‌هایي داريم از صوفيانى که در اين روزگار شعر عرفاني سروده‌اند.

در نتيجه باید گفت: با آن که تصوف اسلامی در قرن دوم اسلامی پدیدار گشت؛ اما تصوف به شیوهٔ تشكلاتی که امروز شکل گرفته و سير و سلوک علمی آن در قرن چهارم هجری در خراسان يعني افغانستان امروز راه يافت و در قرن پنجم افکار و انديشه‌های عرفاني و تصوفی راه خود را به صورت گسترد و به گونهٔ يك موج حاكم در شعر فارسي دری باز کرد. به نظر مرحوم محمد حيدر ژوبل شعر عشقی و عرفانی نخست به وسیله رابعه بنت کعب بلخی در شعر فارسي دری اريه شده است. (ژوبل، ۱۳۷۹: ۱۴۳) اما با سرده‌هایي از ابوسعید ابوالخير، باباکوهی، باباطاهر عربان انديشه‌های عرفانی و تصوفی در شعر فارسي دری به گونهٔ دوبيتی و رباعی مورد کاربرد قرار گرفت و خواجه عبدالله انصاری در آثار خود اين انديشه‌ها را گسترش داد و تصوف عملی را بنیاد نهاد. اما سنای غزنوي شعر عرفانی را به حیث يك جنبش عظيم تأسیس کرد. او شعر فارسي دری را از حالت مدحی بیرون نموده و در بيان افکار عرفانی خویش از شکل قصیده، غزل و مثنوی حد اعظمی استفاده را برد.

افکار تصوفی و عرفانی در غزلیات سنایی و مثنویات وی انعکاس گستردہ‌ای یافت. نظامی گنجوی، خاقانی شیروانی به سرایش اشعار عرفانی در لابه‌لای آثار و اشعارشان پرداختند. اما فریدالدین عطار نیشابوری شعر عرفانی را در آثار منظوم خود به خصوص منطق الطیر بعد از سنایی تکامل بیشتر داد و با آثار مولانا در قرن هفتم شعر عرفانی به مرحله تکامل و بختگی خود رسید.

(داری، ۱۳۷۹: ۹۵)

اهمیت عرفان و تصوف در شعر و غزل فارسی دری

آنچه پیرامون پیوند عرفان در شعر فارسی دری به ویژه غزل بیان شد چنین به نظر می‌رسد که ورود و تأثیر اندیشه‌های عرفانی نه تنها از قرن سوم به بعد رفته رفته واژه‌ها، اصطلاحات و ترکیب‌های بسیاری در زبان فارسی دری پدید آورد، بلکه از قرن پنجم به بعد با زبان سنتی در شعر و غزل راه یافت و سرانجام استغنای ویژه‌ای به شعر فارسی بخیشد. می‌توان گفت که عرفان و تصوف، هدف شعر فارسی دری را برای چند قرن متولی دگرگون کرد؛ زیرا پیش از آن، هدف شاعران متوجه مدح و ستایش پادشاهان و امیران و یا توصیف طبیعت بود؛ چنانچه نمونه‌های آن در قصاید و تغزل‌های شاعرانی چون رودکی، عنصری، فرخی، منوچهری و امثال آنان به خوبی آشکار است.

باید صادقانه گفت که شعر فارسی دری، تا قرن پنجم، جز در مواردی که مضامین آن را مسایل اخلاقی تشکیل می‌داد، هدفی برتر از بیان مدح و ستایش نداشت و واضح است که این گونه اشعار در زمانی که ما زندگی می‌کنیم، ارزش دیگری جز ارزش ادبی ندارد و بهره‌ای جز نازک خیالی شاعر و چیره دستی وی در به کار بردن تشبیهات دربر نخواهد داشت و از آنچه هدف انسانی شعر به شمار می‌رود نآشنا و بیگانه است. بنابراین، از قرن پنجم به بعد است که مفاهیم تصوف و عرفان در اندیشه‌های بزرگان شعر فارسی دری بازتاب می‌یابد و شعر فارسی دری در راه کمال واقعی خود گام بر می‌دارد و روز به روز به اندیشه‌های انسانی و معرفتی خود نزدیک می‌شود، چنان‌که اگر در این زمینه تحقیق صورت گیرد دگرگونی شعر فارسی دری، بیشتر به چشم می‌آید و به وضوح دیده می‌شود که اندیشه‌های عرفانی چگونه هدف شعر را به جای این که به مسایل دیگر متوجه سازد، به سمت و سوی اجتماع و مسایل اخلاقی و تربیتی سیر داده و در سرودهای عطار و مولانا این هدف و آرمان به اوج و کمال می‌رسد.

باید توجه داشت که ارزنده‌ترین مایه اندیشه‌های عرفانی که شعر فارسی دری را دگرگون کرد و آن را به گونه لطیف‌ترین شعر جهان در آورد، عرفان و تصوف بود و با پیدایی آن در غزل فارسی دری، به ارزش ملکوتی خود رسید و برای رسیدن به وصال معنوی معشوق، به وسیله شگفتی اندیشه-

های بلند عرفانی، شعر فارسی دری را جنبه معنوی و کمالی از لطافت بخشد. به این ترتیب عشق برخی از شاعران از بند هوا و هوس و خواسته‌های مادی، رهایی گرفت و رفته رفته از دام گیسو و کمان ابرو و دیگر کشش‌های معشوق زمینی آزاد شد و به معبد ازلی یعنی ذات خدای یگانه که مایهٔ عالم هستی است گرایید. (همدانی، ۱۳۴۱: ۲۳۶)

چنین بود که عارفان، پیرامون عشق عرفانی بحث کردند تا آنجاکه عشق و مفهوم عرفانی آن در کتاب کیمیای سعادت غزالی و کتاب‌های دیگر عرفانی به گونهٔ یک معنای انسانی و عرفانی جلوهٔ کرد و پیرامون آن به عنوان یک وسیله، ارزنده‌ترین تربیت نفس و راه رسیدن به خدا و حقیقت گفت-گو شد. (غزالی، ۱۳۷۵: ۴۳۴) حال آن که چنین مفهومی در عشق‌های متجلی در شعر دورهٔ سامانی و غزنوی که غایت آن هدف کامیابی شهوانی است هرگز دیده نمی‌شود و روح تصوف و عرفان با این دگرگونی معنوی، چنان لذت و کیفیتی در شعر فارسی دری، پدیدآورد که مفهوم مادی راحتی در غزلیات سعدی نیز بسیار کمتر از گذشته می‌بینیم، چه رسد به اشعار سنایی، عطار، عراقی و مولوی.

از همین‌رو، برای روشن شدن بیشتر در این مورد، اگر غزلیات پیش از تجلی و شگفتی تصوف و عرفان و بازتاب آن در شعر فارسی دری را بررسی کنیم، خواهیم دید که این گونه اشعار همه‌جا وصف اندام معشوق و زیبایی اوست که به یاری تشبیهات و استعارات لطیف و استادانه، آثار ادبی درخشانی را به وجود آورده است. ولی جز در برخی موارد بسیار نادر، چنان که در برخی سروده‌های مسعود سعد و فرخی دیده می‌شود، به هیچ روی حال و هوای روحانی در آن‌ها نمی‌توان یافت. حال آن که عشق عرفانی متجلی در سروده‌ای مولانا را با کیفیت روحانی و ملکوتی خود می‌توان ذهنی و فعال دانست. بدون شک این تفاوت و دگرگونی، برآمد تصویر و دیدی است که شاعران نسبت به معشوق داشته‌اند. به همین دلیل عشق صوفیانه و عرفانی و مضامین سروده‌های شاعرانی که در تصوف سخن گفته‌اند، متوجه معنای و مفهوم گسترده و روحانی و ملکوتی عشق است، نه صورت زمینی و چگونگی مادی آن؛ به این دلیل عارف هیچگاه یک عاشق کامیاب نیست و از جور و جفای معشوق، به خاطر ارضای نفس خود فریاد نمی‌کند و او را ناسزا نمی‌گوید و به رضای وی هرچه باشد سر می-

نهد؛ زیرا بر او روشن است که معشوق ازلى و آسمانی او که خداوند است، برخلاف معشوق‌های انسانی و زمینی که سرمایه خیر و شر هستند، چیزی جز نیکویی و صلاح نمی‌تراود و تجلیات او هرچه باشد دلپذیر و نیکو است. اینجاست که عاشق عارف بر لطف و قهر معشوق، مجدانه عشق می‌ورزد و قهر او را که در چشم دیگران قهر می‌نماید، لطفش دانسته و او را ستایش می‌نماید. (صبور، ۱۳۸۴: ۷)

(۳۱۴)

نتیجہ گیری

در نتیجه باید گفت که معمولاً مضامین شعر فارسی دری را، از آغاز پیدایی تا نیمه‌های قرن پنجم به ویژه تا ظهرور سنایی، وصف و مدح اشعار عاشقانه شکل می‌داد و در این مورد نیز حدود آن از عشق‌های مجازی تجاوز نمی‌کرد، تنها گروه ویژه‌ای از متصوفان و عارفان آن زمان بودند که در سرودهای خویش، عشق و جذبه معنوی ذات خداوند را بازتاب می‌دادند؛ اما با گسترش روزگرخواهی عرفان و تصوف، آهسته آهسته تأثیر گستردگی و ژرف در شعر فارسی دری پیدا کرد.

بنابراین، غزل عرفانی که از قرن ششم با سنتی پایه‌گذاری شده بود تا قرن هفتم که اوج کمال و نمود عرفان در غزل فارسی دری است، راه تحول را پیمود. با این دگرگونی غزل فارسی دری، هم از نظر لفظ و هم از لحاظ معنا در کمال اوج خود قرار گرفت.

به این ترتیب با آغاز رواج عشق و اخلاق عرفانی و گرایش بزرگان و شاعران چیره دست به این شیوه پسندیده، اندیشه‌های معرفتی و خداشناسانه و در عین حال تابناکی در شعر و غزل فارسی دری، پدیدار گشت که پیش از آن به هیچ روى مانندش در سروده‌های گذشتگان دیده نمی‌شد و با چنین گیفته‌ی به گسترش روز افزون خود، شعر فارسی دری را آنچنان رو به کمال و جاودانگی بود که مانندش از نظر اهداف و آرمان‌های انسانی و اخلاق عرفانی و لطافت و دل انگیزی در تمام ادبیات منظوم و مشور جهان یافت نمی‌شد و از آن‌گاه که تصوف و عرفان از روش و سیر سعودی خود باز ایستاد، شعر فارسی دری از رونق و صفاتی گذشته خالی ماند و آنچه بود اندیشه‌های عرفانی بود که در گذشته، عروس شعر فارسی دری را به زیور آرایش گرفته بود و پس:

به‌هرحال، غزل پس از سده ششم در دو بُعد شکل و محتوا تکامل یافت و تلطیف شد. از این روی، پایه‌های غزل در این قرن استوار می‌شود و غزل قالب رایج می‌گردد و آهسته تکامل می‌یابد تا آن که در قرن هفتم به اوج خود می‌رسد. سنایی، انوری، ظهیر، جمال و کمال اصفهانی و سعدی از جهت زبانی و سنایی، عطار، خاقانی، نظامی و مولوی از نظر معنا یعنی تصوف غزل را به سوی تعالی و کمال می‌برند تا آن که حافظ به وجود می‌آید که هم از نظر لفظ و هم از نظر معنا دیوانش مظہر جمال و کمال غزل فارسی دری است.

بنابراین، با مطالعه مختصر در آثار عارفان شاعران، می‌بینیم که سرودهای این بزرگان سرشار از مفاهیم و مقاصد عرفانی در لباس اصطلاحات خاص تصوف و عرفان است که از این نظر پیرو سنایی بوده‌اند. به قول مولانا بلخی:

عطار روح بود و سنایی دو چشم آن ما از پی سنایی و عطار آمدیم

منابع

- ۱- بنوال، محمد افضل . (۱۹۴). ادبیات عرفانی، کابل: انتشارات سعید.
- ۲- داری، احمد تمیم . (۱۳۷۹). تاریخ ادبیات فارسی، تهران: انتشارات الهادا.
- ۳- راستگو، سید محمد . (۱۳۸۹). عرفان و در غزل فارسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت.
- ۴- ژوبل، محمد حیدر . (۱۳۷۹). تاریخ ادبیات افغانستان، پشاور: کتابفروشی میوند.
- ۵- سعدی، مصلح . (۱۳۹۰). کلیات سعدی، بر اساس نخه تصحیح شده محمد علی فروغی، تهران: انتشارات طلای.
- ۶- صبوری، داریوش . (۱۳۸۴). آفاق غزل فارسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوار.
- ۷- عطار نیشابوری، فرید الدین . (۱۳۶۲). دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۸- غزالی، امام محمد . (۱۳۷۵). کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم، جلد هفتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۹- منور، محمد . (۱۳۸۸). آنسوی حرف و صوت، کزیده اسرار التوحید، چاپ سوم، انتخاب و توضیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- ۱۰- مولوی، جلال الدین . (۱۳۸۲). مثنوی معنوی، مطابق نسخه تصحیح شده نیکلسون، چاپ ششم، تهران: انتشارات پیمان.
- ۱۱- همدانی، عین القضاط . (۱۳۶۲). نامه‌های عین القضاط، تصحیح علی نقی متزوی و عفیف عسیران، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوار.

پوهنده‌ی دکتور سید تسلیم کاویان

مجله علمی - تحقیقی**البیرونی**

اهتمام العرب بالحركات الإعرابية والبنائية والتشكيلية

*⁽¹⁾ پوهندوى دكتور محبوب الرحمن صافى

پوهنیار فیضان الله زربخش⁽¹⁾

(1) استاد پوهنخى زبان وادیيات، پوهنتون الیزونی.

(1) * نویسنده مسؤول-ایمیل: m.f.safi15@gmail.com

الخلاصة

تناولت هذه المقالة موضوعاً مهماً من المواضيع التي تبرز أهمية الحركات في اللغة العربية، وتوضيح جوانب اهتمام العرب بها، وأنّ العربية لغة اقتصادية، لا في الأحرف والكلمات فحسب، بل في الحركات أيضاً، كما تطرق المقالة إلى مظاهر اهتمام اللُّغويين والصرفيين والنحوين والعروضيين بالحركات، مع توضيـح بالأمثلة.

ولعل السؤال الأهم الذي ستجيب عنه المقالة هو: ما هي مظاهر اهتمام العرب بالحركات في لغتهم؟ وما هو تأثير ذلك الاهتمام على الدلالة اللغوية؟ ومتى تميزت العربية عن بقية اللغات في جانب اهتمامها بالحركات؟

وسلك الباحث في المقالة للوصول إلى النتائج المتوقعة المنهج الاستقرائي والتحليلي، حيث تتبع الباحث موضع الحركات في العربية لغةً وصراًفً ونحوً وعروضً، ثم قام بتحليل الأمثلة ودراستها للوصول إلى النتائج والأهداف العلمية. وخُتمت المقالة بالوصول إلى نتائج علمية عدّة، أهّلتها أنّ اللغة العربية تميزت من بين لغات العالم قاطبةً باهتمامها بالحركات؛ واستطاعت أن تستنيد من الحركات في اختصار الكلمات، مما جعلها لغة اقتصادية، ولم تكن للحروف والكلمات دلالاتاً لغوية فحسب، بل حتى حركاتها لها أسرارها ودلالاتها اللغوية والصرفية والنحوية والعروضية، وأنّ الفهم يعتمد كثيراً في العربية على الحركات، وعلىه يجب مراعاة تلك الحركات، وإلا لنذهب المعنى بعيداً عن المراد.

الكلمات الافتتاحية: الحركة، السكون، المعنى، النظير، الدلالة.

چکیده

این مقاله موضوع مهمی را به بررسی گرفته است که عبارت از اهمیت حرکات در زبان عربی و اهتمام عرب بر آن می باشد، باید گفت که عربی یک زبان اقتصادی است نه تنها در حرف و کلمات بلکه در حرکات نیز؛ چنانچه که این مقاله به اسباب و دلایل اهتمام زبان شناسان، دانشمندان صرف و نحو و عروض به حرکات با ارایه مثال ها پرداخته است.

مهم ترین سؤالاتی که این مقاله به جواب آن می پردازد عبارت اند از: دلایل اهتمام عرب به حرکات در زبان شان چیست؟ و تأثیر این اهتمام بر دلالت لغوی چیست؟ و از رهگذر حرکات، زبان عربی با دیگر زبان ها چه فرق دارد؟

محقق در این مقاله، برای رسیدن به نتایج، از روش تحقیق استقرایی - تحلیلی کار گرفته است. محقق مواضع حرکات در عربی را از رهگذر لغت، صرف، نحو و عروض به بحث گرفته و سپس به تحلیل مثال ها و بحث و توضیح پیرامون موضوع برای رسیدن به اهداف متوجه پرداخته است.

مقاله با چند نتیجه علمی، پایان یافته است که مهمترین آن عبارت اند از: زبان عربی از جمله تمام زبان های جهان با اهتمام به حرکات آن متمایز است. و توانسته است تا در اختصار کلمات از حرکات استفاده کند تا آنجا که این زبان را زبان اقتصادی گردانیده است. دلالت معنایی نه تنها در حروف و کلمات آن موجود است بلکه در حرکات آن نیز رمزها و دلالت های لغوی، صرفی، نحوی و عروضی نهفته است. و دیگر اینکه فهم زبان عربی در بیشتر موارد منوط به حرکات است و از این حیث باید حرکات آن رعایت شود در غیر آن معنا از هدف دور خواهد شد.

واژه های کلیدی: حرکت، سکون، معنی، نظری

المقدمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبشكراً تزداد النعم والبركات، والصلة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

التعريف بالموضوع: للغة العربية خصائص ومميزات تميزها من بين لغات العالم قاطبة، ولقد اهتم العرب بلغتهم، كما اهتم بها العجم حين تشرفوا بدخولهم إلى الإسلام، وأحسنوا أهمية اللغة العربية وما تميز به من مميزات الفصاحة والبيان والبلاغة، وخاصة أنها مفتاح لفهم الشريعة المتمثلة في النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، إضافة إلى تدوين العلوم الشرعية كالفقه والتفسير والعقائد بها، وأنه لا مجال لفهم هذه الشريعة العزاء بدون فهم العربية وتعلم قواعدها والوقوف على أسرارها.

ومن هذه الأسرار العظيمة التي وجدوها في العربية هي الحركات الإعرابية والبنائية والصرفية على الأحرف، وما تحمله من دلالات ومعاني مخفية على كثير من العرب عامة والمتسببين إليها دراسةً وتعليمًا خاصةً، كما وجدوا أنَّ العرب اهتمت بهذه الحركات اهتمامًا ملفتاً للنظر. فما هو سرُّ هذا الاهتمام؟ وما هي مظاهر ذلك الاهتمام؟ وما هو الأثر المترتب على فهم الحركات وإدراك أسرارها في الدلالة والفصاحة والبيان؟ هذا ما ستجيب عنه هذه المقالة بإذن الله تعالى وتوفيقه.

أهمية الموضوع: تبرز أهمية الموضوع خاصةً من خلال الإجابة عن الأسئلة السابقة، ويمكن أن نوجز تلك الأهمية في النقاط التالية: أنَّ الموضوع سيُلقي الضوء على كُنه وحقيقة الحركات العربية على الأحرف، وأن يكتشف أسرار الحركات العربية، إضافة إلى أنه سيبرز اهتمام العرب والعلم بالعربية عامة والحركات خاصةً، كما يوضح علة ذلك الاهتمام والأثر المترتب على فهم سرِّ الحركات في العربية ووظيفتها في البناء والصيغة والأسلوب.

الدراسات السابقة: لا شك أنَّ موضوعاً مثل هذا الموضوع، وبهذه الأهمية سيجده الباحث بين ثنائيات كتب اللغة العربية، وخاصة كتاب الخصائص لابن جي، وكتاب الصاحبي، وكتاب أسرار العربية لابن الأنباري، وغيرها من الكتب، غير أنه يصعب الإلمام بما وجمعها؛ لأنَّ تلك الإشارات متباشرة ومتفرقة ومتباعدة خلال صفحاتها وأوراقها، إضافة إلى صعوبة أسلوب التأليف لبعده عن هذا العصر، إضافة إلى أن هناك كتاباً أُلْفِتَ في العصر الحديث تحتَ الحركات العربية، مثل: الحركات العربية في ضوء علم اللغة الحديث، لبيلي، المولوي الرفاعي، وكتاب: حركات العربية (دراسة صوتية في التراث الصوتي العربي)، لزاهد عبد الحميد، وكتاب: الحركات في اللغة العربية (دراسة في التشكيل الصوتي) لزيد خليل القراءة. وكتاب: أشباع الحركات في العربية، لجودان محمد عبد الرحمن الدخيل، وغيرها.

لكن يلاحظ على هذه المصادرات أنها تناولت الحديث عن الحركات بشكل مطول، ولا يُركِّز على قضية الاهتمام، أو أنها أُلْفِتَت بصيغة فلسفية مترجمة، أو متأثرة بمناهج غربية في دراسة الأصوات، وهذه الدراسات تختص لغتها أولاً، وإن درست الموضوع دراسة فيها مقارنة ومقاييس باللغة العربية غير أنها أرادت الانتصار للغتها، وإبراز ضعف العربية وتوهينها.

پو هندوی دکتور محبوب الرحمن صافی

حسداً من عند أنفسهم مِنْ بعد ما تبيّن لهم الحق، أو أكّاً درست العربية واعتمدت في دراستها على الاستقراء الناقص، بل الاستقراء الجاهل بحقيقة العربية وما تحمله من أسرارٍ ومعجزات، لذا كان من الضروري إعداد مقالة مختصرة في هذا الموضوع يجمع الفتايات من الكتب التراثية ويهدف إلى إبراز الحقائق كما هي، ويركز على نقطة معينة. من هنا أتّ فكرة جمع تلك الإشارات بلغة سهلة العبارة ومتناولة بين أيدي الجميع في مقالة علمية مختصرة تمكن القارئ من الوصول إلى المراد بأسرع وقتٍ وبأقلّ جهدٍ مبذولٍ في جمع تلك الكتب وفهم العبارات وتحليل الجمل والوقوف على الأهداف والحقائق.

منهج البحث والتحقيق: وللوصول إلى الأهداف المنشودة للمقالة اتبع الكاتب المنهج الوصفي والتحليلي من خلال تتبع النصوص العربية واستقراء المصادر المعتمدة، وجمع الشواهد والأدلة والبراهين التي يمكن الاستناد إليها، ثم تحليل تلك الشواهد ودراستها دراسة علمية وفق منهجية واضحة المعلم والطريق، للوصول إلى الأهداف والمرامي.

خطة المقالة: ولكلّ عملٍ علميٍّ خاصّة خطّة موضوّعة في طرق البحث والتحقيق، وهذه المقالة بدأت بـمقدمة تحتوي على نقاط معروفة في المناهج المعاصرة؛ كالتعريف بالموضوع وبيان أهميّته والإشارة إلى الدراسات السابقة، وبيان منهج التحقيق وغيرها من النقاط التي تزيد من الضوء وتثير درب القارئ قبل قراءة المقالة. وبعد المقدمة نصُّ المقالة، حيث شمل النصُّ على نقاط بارزة، منها: إلقاء الضوء على اهتمام الصرفيين، ثم التحوّيين، ثم اللغوبيّين، ثم العروضيّين بالحركات الإعرابية والنبيات وغيرها من خلال النصوص المتعدّدة شعرًا ونثرًا، لتبّرير اهتمام العرب بالحركات، وأثر ذلك الاهتمام بالدلالة والمعاني العربيّة، مما يعكس عظمة هذه اللغة العربيّة، وأهمّها لغة عالمية اقتصاديّة، تتمتّع بصفات الفصاحة والبلاغة والبيان، وهذه الصفات لن توجد في بقية لغات العالم.

فرضية المقالة: يفترض في نهاية المقالة أن تجريب عن عدة أسئلة مهمة، ومن أهمها: ما هو تعريف الحركات في العربية لغة واصطلاحاً؟ وما هي المنسابة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي للحركات العربية؟ وما هي مظاهر اهتمام علماء العربية من الصرفين وال نحوين واللغويين والعروضيين بالحركات؟ وما هو الأثر المعنوي واللغوي لتلك الحركات على المعانى والدلائل المعجمية؟ وغيرها.

تمهيد

تكلّم أهل العربية بعامة عن الحركات والسكنون، فاستمرّها اللُّغويُّون في ضبط الكلمات العربية، ولم في ذلك طرائق عدّة وسُبُلٌ متنوّعة، من ذلك ضبطهم الغريب تارة بذكر نظيره المشهور، حيث يقولون: وَتَارَةً يَضْبِطُونَ الْفَعْلَ بِذَكْرِ بَابِهِ، نَحْوَ قَوْلَمْ: عَفَرٌ يَعْقَرُ، مِنْ بَابِ ضَرَبٍ يَضْرِبُ.

وتارة يصرّحون بذكر الحركات والسكنون، فيقولون: وَالنِّسْبَةُ إِلَى امْرِيٍّ: مَرْئٌ (فتح الراء).

وتارة يقولون هذا على وزن هذا، نحو: وَالبَرْكَانُ، على وزن الرَّعْفَرَانَ: ضَرَبٌ مِنَ الْأَكْسِيَّةِ.

وذكر النّحاة الحركات الإعرابية وأهميتها وموطنها من الكلمة وأسراها، وحركات البناء وألوانها وسر العدول عن السكون إليها.

كما تحدّث الصرفيون بإسهاب عن الحركات التي ليست إعراباً ولا بناءً؛ فذكروا ألقابها ومواردها وأسراها.

وأكثر العروضيون من ذكر الحركات لتغلغلها في الأسباب والأوّلاد والفواصل، وبنوا عليها أنواع البيت وألقابه، وعرفوا بها صحيح الشعر ومعيه .. الأمر الذي يجعلنا نجزم بأنّ الحركات تقدّم في هذه اللغة مظهراً من مظاهر الاقتصاد والإيجاز والبيان والإعجاز، والفنون التشكيلية في العربية، إلى غير ذلك من الظواهر اللغوية، كالتحجيف والإتباع والإشباع والملفاظلة مما يدلّ على سُمّ هذه اللغة وجلاها، وتوازنهما وجمالها: لغة البيان ولسان القرآن وترجمان الفرقان. ولعل من المناسب قبل البدء بنصّ المقالة أن نشير إلى تاريخ الحركات في اللغة العربية باختصار.

تاريخ الحركات في اللغة العربية

لم يكن هناك تشكيل للحروف في العصر الجاهلي حتى في عصر صدر الإسلام، ولكن العرب كانوا يتلفظون بالكلمات صحيحة بسلبيتهم وفرائحهم الصافية، ولما اتسعت رقعة الإسلام ودخل الأعاجم في الدين الحنيف؛ تم تشكيل الحروف وتنقيتها لانتشار اللحن في الكلام، وخاصة في النصوص القرآنية، والتي يترتب على ذلك تغيير المعاني والدلائل والأحكام الشرعية، وسوف نلقي الضوء على تاريخ الحركات من خلال مايلي:

أولاً: التشكيل في زمن أبو الأسود الدؤلي (ت ٦٩ هـ)

قام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، بتوكيل أبو الأسود محلّ هذه المعضلة العظيمة (انتشار اللحن في قراءة القرآن الكريم)، فقام أبو الأسود الدؤلي -رحمه الله- برسم تلك الحركات ووضعها في المصحف الشريف بالخبر الأحمر، وكانت الحركات على شكل نقاط، فقد كان أبو الأسود يقرأ القرآن بتأنٍ والكاتب يقوم بكتابة الحركات على حروف المصحف الشريف، وكانت حركات الدؤلي عبارة عن نقطة فوق الحرف إذا كان مفتوحاً، ونقطة أسفل الحرف إذا كان مكسوباً، ونقطة أمام الحرف إذا كان الحرف مضموماً، أما في حالة وجود توينين يتم مضاعفة عدد النقط؛ ففي الفتح يتم وضع نقطتين فوق الحرف، وفي الكسر يتم وضع نقطتين تحت الحرف، وفي الصمّ توضع نقطتين أمام الحرف، وبعد انتهاء

بوهندوى دكتور محبوب الرحمن صافى

وضع الحركات قام أبو الأسود براجعتها والتأكد من صحتها، ولم يبالي الدؤلي بحركة السكون في حركاته، ومعنى ذلك أن إهاله لها يعني عن السكون، وانتشرت هذه الطريقة انتشاراً كبيراً، لكن على المصحف الشريف فقط.

ثانياً: التشكيل في زمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠ هـ)

على الرغم من نقط الإعراب التي قام أبو الأسود الدؤلي بوضعها، إلا أنه اختلط على الناس التمييز بين نقاط الحرف ذاته، مثل (ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ... إلخ) ونقط التشكيل، وهذا الأمر جعل الناس في حيرة من أمرهم، ولهذا قام الخليل بن أحمد الفراهيدي بالتعديل على حركات أبو الأسود الدؤلي، وذلك ليتمكن الناس من القراءة قراءة صحيحة، وأصبحت العلامات بعد تعديل الخليل على هذا النحو:

الفتحة: أصبحت عالمة صغيرة مائلة مشابهة للألف فوق الحرف بدل من نقطة فوقه، وهي بهذا الشكل (ـ).

الكسرة: أصبحت عالمة صغيرة مائلة مشابهة للألف تحت الحرف بدل من نقطة تحته، وهي بهذا الشكل (ـ).

الضمة: وهي عبارة عن واو صغيرة فوق الحرف، وهي بهذا الشكل (ـ).

السكون: وهي عبارة عن دائرة صغيرة أو حلقة توضع فوق الحرف (ـ).

التنوين: بتكرار الحركات مرتين اتباعاً للفتحة والكسرة والضمة (ـ)، (ـ)، (ـ).

التشكيل في وقتنا الحالي

هناك شبهة كبيرة بين الحركات التي تم وضعها قديماً، والحركات الحالية، ولكن الحركات الحالية بما بعض الإضافات والضوابط، مثل: الشدة (ـ)، دلالة على تضييف الحرف، أي: أن الحرف كأنه مكتوب مرتين، وهناك أيضاً عالمة المد، وهي بهذا الشكل (ـ)، وتوضع فوق حرف الألف والياء والواو الممدودة، ومعناها التطويل في نطق الحرف، وتم وضع التشكيل على كل حروف الكلمة، حتى يتم نطقها بطريقة صحيحة.

ثم أضيف إلى النصوص القرآنية وضع علامات الوقف، وهي توازي بعض علامات الترقيم في الكتابة الإملائية، مثل الفاصلة والفاصلة المنقوطة، والنقطة، وغيرها.

نص المقالة

لقد اهتمَّ أهل العربية قاطبة من لغوين وصرفين ونحوين وعروضين بالحركة من حيث أنواعها وتأثيرها وتأثرها اهتماماً يجعل نجوم بدور الحركة في الاستعمال وأثرها في إبراز المعاني والظواهر إعراباً وبناءً، صرفاً وعروضاً؛ لما توحى به من الحفة والتجانس والتخلص من التقاء الساكين ورفع اللبس... إلخ. وسوف نعرض في هذه الفقرة مظاهر اهتمام علماء العربية من اللغويين، والصرفين، والنحوين، والعروضين.

أولاً: اهتمام اللّغوين بالحركات

إنَّ الْمُغْوِيْنَ لَمْ يَغْفِلُوا الْحَدِيثَ عَنِ الْحَرْكَةِ، بَلْ تَرَى لَهُ فِي كُلِّ مَادَّةٍ مِّنْ مَوَادِي الْمَعْجَمِ صَوَّلَاتٍ وَجَوَّلَاتٍ وَتَنْظِيرًا وَتَبَيِّنًا، مِنْ ذَلِكَ قَوْلُ ابْنِ بَرِّيِّ عِنْ دِيَانَةِ الْفَرْقَ بَيْنَ (وَسْطِ) وَ (وَسْطَهُ) بِسَكُونِ السَّيْنِ وَفَتْحِهَا: «إِنَّ الْأَوَّلَ طَرْفٌ؛ لِسَكُونِ وَسْطِهِ، نَحْوُ جَلَسْتُ وَسْطَ الْقَوْمِ، وَالثَّانِي: اسْمُ لَمَّا بَيْنَ طَرْفِ الشَّيْءِ، وَهُوَ مِنْهُ، كَقُولُكَ: قَبَضْتُ وَسْطَ الْجَبَلِ، وَكَسْرَتُ وَسْطَ الرَّمْحِ، وَجَلَسْتُ وَسْطَ الدَّارِ، وَإِنَّمَا جَاءَ الْوَسْطَ مُحرِّكًا أَوْسَطَهُ عَلَى وَزْنِ نَقِيضِهِ فِي الْمَعْنَى، وَهُوَ (الْطَّرْفُ)؛ لِأَنَّ نَقِيضَ الشَّيْءِ يَنْتَلِعُ مِنْ زَانِهِ فِي كَثِيرٍ مِّنِ الْأَوْزَانِ، نَحْوُ جَوَانِ وَشَبَّاعَانِ، وَطَوْبِيلِ وَقَصْبَرِ، وَقَرِيبِ وَبَعِيدِ، وَشَقِيقِ وَسَعِيدِ...» إِلَخ. (الْجَوْهَرِيُّ، ١٩٧٩ م، الصَّاحِحُ: ٢٣٩/٥، ٤٠٢).

وهكذا يكثر في كلام العرب حمل وقياس النظير على النظير، والنقيض على نقيضه، إلى غير ذلك من بياجم صيغ المشتقات والجوامد مفردةً ومثنية وجمعاً، وقولهم: هذا نظير هذا وزناً ومعنى ... إلخ. (الجوهري، ١٩٧٩م، الصحاح: (العكيري، ١٩٩٥م، البلاط: ١/٣٦٣، ٣٦٤).)

وعليه يتبع أن النقيض يحمل على نقيضه؛ لما بينهما من علاقة البعدية، أو الضدية، وثمرة ذلك تظاهر في الوزن وفي النوع وفي الدلالة، وتحقيق ذلك بالبحث يثير و يأتي بما هو خير.

وكذلك الشأن في حمل النظير على نظيره يفيدنا الاشتراك في الهيئة والمعنى معاً، كالحرزد، كـ(**القصد**) وزناً ومعنى، والحرزد كـ(**الغصب**) وزناً ومعنى، والمحذب كـ(**الجهل**)، والمحذب كـ(**العلم**)... إلخ.

ثانياً: اهتمام الصرفيين بالحركات

كذلك اهتمَ الصُّرْفِيُّون بالحركات عامةً كانت أو خاصةً، لازمةً كانت أو عارضةً، وفصّلوا القول فيها، فذكروا لها أنواعاً عديدة، مثل: حركة النقل إعرابية كانت أو بنبوية، وصلًا كانت أو وقفًا، وحركة الإتيان وحركة الإشارة وحركة المخاورة إعرابًا كانت أو صرفاً، طرداً كانت أم عكسًا، وحركة التخلص كسرة كانت أم ضمة أم فتحة، وحركة الفرق بين اسمي الفاعل والمفعول من غير الثلاثي، وبين اسم الآلة وأسمى الزمان والمكان والمصدر الميمي، وبين أسمى المرة والهيئة، وبين صيغة الثلاثي الرياعي من الأسماء والأفعال ثلاثة كانت أو غيرها، مجردةً كانت أو مزيدة، والحركات المشيرة، سواءً أكان المشار إليه معنًى، أم بناءً، أم لغةً، أم حرفًا، وحركة التعديّة والعوض، وحركة لزوم الفعل أو التعجب، كما يبيّنوا ما يعتقد به من الحركات وما لا يعتقد به، وتأثير الحركة على الحرف، وتأثير الحرف على الحركة، إلى غير ذلك مما يكثر نوعه ويطول عرضه مما لا يخفى على الفطن الذكي.

يقول ابن فارس: «وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها، فهم يفرقون بالحركات وغيرها بين المعاني، يقولون: مفتوح للآلات التي يفتح بها، ومفتوح لوضع الفتح، ومفتوح لآلات القص، ومفتوح للموضع الذي يكون فيه القص، ومحلى للقدح يخلب فيه، ومحلى للمكان يختلف فيه ذوات اللين، ويقولون: إمرأة ظاهر من الحبيب؛ لأن الرجل لا يشتركها في الحبيب، وطاهرة

پوهندوى دكتور محبوب الرحمن صافى

من العيوب؛ لأن الرجل يشاركها في هذه الطهارة، كذلك: قاعد من الجبل، وقاعدة من القعود». (الصاجي، ب ت، الصاجي: ص ٣٠٩ ، ٣١٠)، (الرافعي، ١٣٩٤ م، تاريخ آداب العرب: ٢١٨/١)، (الفيومي، ١٣١٢ هـ، المصباح المنير: ص ١٦٩).

ومن هذا قوله: «رُجَلٌ لُعْنَةٌ وَضُحْكَةٌ إِذَا كَانَ يُلْعَنُ كَثِيرًا، وَيُضْحَكُ مِنْهُ، وَرُجَلٌ لُعْنَةٌ وَضُحْكَةٌ، إِذَا كَانَ هُوَ كَثِيرًا اللعن والضحك. (ابن قتيبة، ١٣٩٣ هـ، تأويل مشكل القرآن: ص: ١٥ ، ١٦).»

وقالت العرب: الْذُّكْرُ - بضم الذال - وهو ما كان بالقلب، والذِّكْرُ - بالكسر - وهو ما كان باللسان، وقالوا: الْكُمُ - بالكسر - واحد أكمام الزهر، وهو وعاء الطلع، والكُمُّ والكُمُّ - بالضم والفتح - العدد. (الأزهري، ب ت، شرح موصل الطلاب: ص: ٥٦).

فالصرفيون من أهل العربية لا يقلون شأنًا ودواً عن المغويين في عنياتهم بالحركات وألوانها وألقابها ودلائلها وأثارها وأسرارها، يوضح ذلك حركات الصيغ ثلاثة كانت، أو رباعية، أو خماسية، مجردة كانت، أو مزيدة، ويزداد ذلك وضوحاً في قوله: إذا تحركت الواو أو الياء، وفتح ما قبلها؛ قلبت ألفاً، نحو: قال وباع، إذ أصلهما: قول وباع، وقولهم: إذا وقعت الواو ساكنة مفردة بعد كسرة؛ قلبت ياءً، نحو: مِيزَانٌ، ومِيزَادٌ، وقولهم: إذا وقعت الواو طرفاً بعد كسرة؛ قلبت ياءً، نحو: رضيٰ والداعي، وأصله: رضوٰ والداعوٰ ... إلخ.

الفتحة مثلاً تكون لإمكان نطق الحرف المحرّك بما، وتكون رفعاً للبس، وحركة إتباع، نحو: زفّرات، ودعّادات، ولانتقاء الساكدين، نحو: أَيْنَ، وَأَيْنَ، وتكون للتعادل بين المثنى وجع المذَّكُر، نحو: مُحَمَّدَيْنٌ وَمُحَمَّدَيْنٌ، ولجانسة حرف الحلق في نحو: يفتح وينفع، ويسأل ويلجأ، وللتخفيف في نحو: خطوات وكسرات، وإشارة إلى نون التوكيد الخفيفة عند حذفها في نحو: اضربي الغلام، والأصل: اضربي الغلام، فحذفت النون لانتقاء الساكدين؛ إجراء لها مجرّى حرف العلة، وبقية الفتحة دليلاً عليها، كما في قوله: لَا تُهِنِّ الْفَقِيرُ عَلَّكَ أَنْ تَرْكَعَ يَوْمًا وَالدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ وَقَرَئَ بِهَا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿أَمْ شَرِحَ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: ١]. وقيل: (م) هنا نسبت الفعل بعدها في لغة بعض العرب. إلى غير ذلك. (ابن الأنباري، ١٣٨٠ هـ، الإنصال: ص: ٥٦٨)، (ابن جنى، ١٩٥٦ هـ، الخصائص: ٣/٢١ فما بعدها).

ثالثاً: اهتمام النحويين بالحركات والسكنون إعراباً وبناءً

تحدى النحواء عن الحركات إعرابية وبنائية، وغير إعرابية وغير بنائية، والسكنون كذلك، وأن حركة الإعراب والبناء لا تكون أولاً ولا وسطاً، بل في الآخر حقيقة، أو حكماً، وبينوا سرّ ذلك من خلال حديثهم عن الإعراب والبناء، وأن إسقاط حركة الإعراب لا تخلّ بمعنى الكلمة في ذاها، بل بما يعرض لها من المعانٍ، كالفاعلية والمفعولية والإضافة، وأن الحركات عامة مستمدّة من أحرف المدّ واللين. (ابن الأنباري، ١٣٨٠ هـ، الإنصال: ١/٣١).

وحركة الإعراب لا تخالوا من أن تكون حقيقةً أو مقلوبةً أو منقوله أو معاشرةً ظاهرةً أو مقدرةً، وقد سُمّوا الحركات التي تعقب في أواخر الأسماء والأفعال المعربة الدالة على المعاني إعراباً؛ لأنها بما يكون الإعراب، أي: البيان إذ الحركة الإعرابية تغيير المعاني وتوقف على أغراض المتكلمين.. (الصاغي)، بـ تـ، الصاغي: ص: ٣٠٦.

حيث تختلف المعاني لاختلاف الإعراب، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَدَّا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارِكٌ﴾ [الأనعام: ٩٢]، قال ابن الشحرري: «ولا يحسن نصب (مُبَارِكٌ) على الحال من الماء في (أَنْزَلْنَاهُ)، لأن رفعه يوجب أن يكون مباركاً قبل إزالته، وفي وقت إزالته، وبعد إزالته، ونصبه يوجب أن يكون مباركاً في وقت إزالته». فانظر كيف اختلف المعنى لاختلاف الإعراب. (ابن جني، ١٩٥٦هـ، الخصائص: ١٧٥/١).

من هنا اهتم النحاة بالإعراب ظاهراً كان، أو مقدراً، وذلك للتمييز بين المعانٍ التي تتعور الأسماء، ويزدان بها الكلام، وقالوا: إن الأصل في الإعراب أن يكون للأسماء دون الأفعال والحراف، وذلك لأن الأسماء تتضمن معانٍ مختلفة، نحو: الفاعلية والمفعولة والاضافة. (ابن يعيش، بـت، شرح المفصل: ١/٧٣).

فلو لم تعرب؛ للتبيّن هذه المعاني بعضها بعض، يدلّ على ذلك أئّك لو قلت: ما أحسنَ زيداً؛ لكنَّت متعجّباً، ولو قلت: ما أحسنَ زيداً؛ لكنَّت نافياً، ولو قلت: ما أحسنَ زيداً؛ لكنَّت مستفهّماً عن أيِّ شيءٍ منْ حسنهِ؟ فلو لم تعرب في هذه الموضع؛ للتبيّن التعبّر بالنفي، والنفي بالاستفهام، وانتبهت هذه المعاني بعضها البعض، وإزالة الالتباس واجب. وأما الأفعال والحراف؛ فإنّها تدلّ على ما وُضعت له بصيغتها، فعدم الإعراب لا يخلّ بمعانيها، ولا يورث لبسًا فيها، والإعراب زيادة، والحكيم لا يريد زيادة لغير فائدة. (ابن الأباري، ١٩٥٧م ، أسرار العربية: ص ٢٤-٢٥).

كذلك تراهم يتحدون درجات الحركات قوةً وضعفًا، فيقولون: الضمة أقوى الحركات، ثم الكسرة، ثم الفتحة، وهي حركة الخففة أو الفضلات. (ابن الأباري، ١٩٥٧م، أسرار العربية: ص ٣٢-٣١).

وهذا ابن الأباري يذكر لنا أثر الحركة الإعرابية وسرّها في رفع الفاعل ونصب المفعول، حيث يفيد ذلك فائدتين: رفع اللّيس، والتعادل في نظم الكلام؛ لأنّ الفاعل لا يكون إلا واحداً، ووقوع الفعل يكون على مفعولات كثيرة وفضلات متعددة، ... فلما كان الإسناد إلى الفاعل أقلّ وقوعاً، وكان وقوع الفعل على المفعول وغيره أكثر، والرفع أثقل، والنصب أخف؛ أعطي الأقلّ الأثقل، والأثقل الأخف؛ معادلة بينهما، ولو عكس ذلك؛ لكان عدولاً عن المعادلة التي تقتضيها قضية المعادلة، واستثنائاً لما يستثنى في كلامهم، وتراجعاً للمناسبة، وخروجًا عن قانون الحكمـة، وما ذلك في ضرب المثل، إلا منزلة رجـلٍ جعل بين يديه حجرـين، أحدهما: وزنه مـنـا، والآخر: عشرة أمنـاء، وأمر إنسـاناً أنـ يحمل ما هو عشرـة أمنـاء واحدة، وهو منـا عشرـ مـرات؛ ليكون فـلة العمل بإزـاء التـقلـ، وكثـة العمل بإزـاء الـحـفةـ، بـأنـ ذلك مـقاربـ للـحكـمةـ.

پوهندوى دكتور محبوب الرحمن صافى

العمل في حالة واحدة، وبين قلة العمل والحقيقة في حال أخرى، فكذلك هاهنا. (ابن الأباري، ١٩٥٧م، ملع الأدلة: ص ٩٤-٩٥)، (السيوطى، ١٣٩٠هـ، الأشباه والنظائر: ١/١٦٠).

وهكذا نجد أنَّ للعرب في ذلك ما ليس لغيرها، فهم يفرقون بالحركات وغيرها بين المعانٍ ...

يقولون: (هذا غلاماً أحسن منه رجلاً)، يريدون الحال في شخص واحد.

ويقولون: (هذا غلاماً أحسن منه رجل)، فهما شخصان.

وتقول: (كم رجلاً رأيت؟) في الاستخبار، و (كم رجل رأيت) في الخبر، يراد به التكثير.

و (هُنَّ حِوَاجُ بَيْتِ اللَّهِ) إذا كنَّ قد حججن، و (حِوَاجُ بَيْتِ اللَّهِ) إذا أردن الحجَّ.

ومن ذلك: (جاء الشتاءُ والخطبُ) لم يرد أن الخطب جاء، إنما أراد الحاجة إليه، فإذا أراد مجئهما؛ قال: (والخطبُ)، وهذا دليل يدل على ما وراءه. (الصاحبي، ب ت، الصاحبي: ص ٢٠٩ - ٢١٠).

يقول ابن خلدون: «وهذا هو معنى قوله ﷺ: «أُوتِيتُ جوامِعَ الْكَلِمِ، وَاحْتُصَرَ لِي الْكَلَامُ اخْتِصارًا»، وكذلك صار للحرروف في لغتهم والحركات والهيئات (أي: الأوضاع) اعتبار في الدلالة على المقصود غير متتكلفين فيه على صناعة يستفيدون بذلك منه، إنما هي ملكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول...». (ابن خلدون، ١٩٧١م، مقدمة ابن خلدون: ص ٤٥٤).

أي: أن العرب رمزت بالضممة إلى الفاعل، وبالفتحة إلى المفعول، وبالكسرة إلى المجرور بالحرف وبالاسم، وفي ذلك ما فيه من الاختصار والإيجاز، وهذا ما يؤكده حديث رسول الله ﷺ: أُوتِيتُ جوامِعَ الْكَلِمِ، وَاحْتُصَرَ لِي الْكَلَامُ اخْتِصارًا.

فالعلاقة الإعرابية قرينة تطرأ على الكلمة تدل على معنى العمدية والفضيلة والإضافة. (ابن عيسى، ب ت، شرح المفصل: ٧٢/١).

فالحركات مظهر من مظاهر التمدن اللغوي عند العرب ، حيث يشيرون بالحركة إلى أصلٍ أو لغةٍ أو بنيةٍ أو معنى من المعانٍ أو ظاهرة من الظواهر التي تحفل بما لغة العرب ولا يوجد له نظير في كلام غيرهم. (الرافعي، ١٣٩٤هـ، تاريخ آداب العرب: ١/٢١٨)، (السامرائي، ب ت ، فقه اللغة: ص ١١٧، ١٢٤).

من هنا أدرك النحاة قيمة الحركة وأثراها في الدلالة على المعانٍ التي تتعور الأسماء وبعض الأفعال، وتعدُّ دلالات الكلمات والحرروف أو الأدوات في التركيب والأساليب، كما يبنوا لها ضروب الإعراب وأنواعه لفظاً كان أو تقديرًا أو محلًا، ولم يغفلوا أنواع المقرر الذي أليس على كثيرٍ من لا خبرة لهم بأعمق هذه اللغة وأسرارها ومكامنها التي يحار فيها غير الفطن الذي لا يدرى موقع الكلام ودقائقه وإيماءاته وإيحاءاته.

فالإعراب الظاهر أمره بِيَنْ، وهناك نوعان آخران أحدهما: الإعراب المحلي، والآخر: التقديرية، وإليك بيان كلّ

ومواطنه:

أنواع الإعراب: ظاهر - مقدر - محلي

فالإعراب الظاهر نحو: يَقُولُ زِيدٌ، وَلَنْ يَضْرِبَ عُمَرُو زِيدًا، وَمَرَرَتْ بِزِيدٍ .. إلخ.

والإعراب المحلي ومواطنه المبنيات، مثل: مَنْ وَمَا، وَهَذَا، وَالَّذِي، فَهَذِه مَبْنِيَة عَلَى السُّكُون فِي مَحَلِّ رُفْعٍ أَوْ نَصْبٍ أَوْ خَفْضٍ، وَيُجَوز تَقْدِير حَرْكَة الإعراب عَلَى آخِرِهِ، مَعَ مَنْ ظَهَورُهَا سُكُون الْبَنَاءُ الْأَصْلِيُّ أَوْ حَرْكَتُهُ نحو: يَا سَبِيلِي، فَسِيَّبوِي، بِيَمِينِيَّهُ، فَ(مَنْ) مَبْنِي عَلَى السُّكُون المَقْدَر عَلَى آخِرِهِ، مَعَ مَنْ ظَهَورُه حَرْكَة النَّفْلِ، وَهِيَ الْمُضْمَّنة.

والإعراب التقديرية له مواطن متعددة، إليك بيانها بالتفصيل؛ لأنَّ أَغْلَب القراء والطلاب يظُنُّون أَهْمَّاً في الكلمات

المتعلقة الآخر فحسب، فمن مواطنها:

أولاً: الأسماء والأفعال العربية التي آخرها حرف علة، نحو: يَدْعُو القاضي إِلَى الإِنْصَافِ، وَيَسْعَى الفَتَى إِلَى الْجَدِّ، فَكُلُّ مَنْ (يَدْعُو) وَ(القاضي) مَرْفُوعَان بِضَمْمَة مَقْدَرَةٍ عَلَى الْوَاوِ فِي (يَدْعُو)، وَعَلَى الْيَاءِ فِي (القاضي) لِلتَّلْقِيلِ. وَكُلُّ مَنْ (يَسْعَى) وَ(الفَتَى) مَرْفُوعَان بِضَمْمَة مَقْدَرَةٍ عَلَى الْأَلْفِ لِلتَّعْذِيرِ.

ثانياً: الْحَكَيَاتُ سَوَاءً أَكَانَتْ أَعْلَامًا مَنْقُولَةً مِنَ الْمَكْرُبِ الإِسْنَادِيِّ، أَوْ كَانَتْ مَفْرَدًا، نَكْرَةً كَانَتْ أَمْ مَعْرِفَةً: مَثَلُ الْأُولَى: جَاءَ الْمَنْطَقِ زِيدٌ، وَتَأْبَطَ شَرًّا، وَبَرَقَ نَحْرَهُ، فَكُلُّ مَنْهَا مَرْفُوع بِضَمْمَة مَقْدَرَةٍ مَعَ مَنْ ظَهَورُه اشْتِغَالُ الْمَحَلِّ بِحَرْكَةِ الْحَكَيَةِ، وَكَذَلِكَ الشَّأْنُ فِي حَالِ النَّصْبِ وَالْخَفْضِ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ الشَّاعِرِ: *سَعَثُتُ النَّاسُ يَتَنَجَّعُونَ غَيْرًا* فقد رفع (الناسُ كأنه يسمع قائلًا يقول: الناسُ يتَنَجَّعُونَ غَيْرًا، فَحَكَى الاسمُ مَرْفُوعًا كَمَا سَمِعَ، إِذَ الْحَكَيَةُ مَسْلِكُ مَسَالِكِ الْعَرَبِ فِي تَصْرِيفَهَا وَطَرَائِقُهَا، وَالْحَكَمَةُ مِنْهَا إِزَالَةُ الْإِلْتَبَاسِ وَالتَّوْسِعُ فِي الْكَلَامِ، وَسَوَاءً أَكَانَتِ الْحَكَيَةُ فِي الْمَعْرِفَةِ كَمَا تَقْدِمُ أَمْ فِي النَّكْرَةِ نحو قَوْلِ بَعْضِهِمْ، وَقَدْ قَيْلَ لَهُ: (عَنْدِي تَمْرَانٌ)، فَقَالَ: (دَعْنِي مِنْ تَمْرَانِ).

وَمَثَلُ الْعِلْمِ الْمَفْرَدِ الْحَكَيِّ إِعْرَابَهُ فَقْطَ أَنْ تَقُولَ: رَأَيْتُ زِيدًا، وَمَرَرَتْ بِزِيدٍ، فَفِي لُغَةِ أَهْلِ الْحِجَازِ أَنْ يَقُولُ الْآخَرُ: مَنْ زِيدًا، وَمَنْ زِيدٍ، بِنَصْبِ (زِيدٍ) فِي الْأَوَّلِ وَخَفْضِهِ فِي الثَّانِي، وَهُوَ فِيهِمَا خَبَرٌ مَرْفُوع بِضَمْمَة مَقْدَرَةٍ مَعَ مَنْ ظَهَورُهَا حَرْكَةُ الْحَكَيَةِ.

وَأَمَّا بَنُو تَمِيمٍ فَلَا يَحْكُونُ، بَلْ يَقُولُونَ: مَنْ زِيدٌ، بِالرُّفْعِ فِي النَّصْبِ وَالْخَفْضِ، وَهُوَ الْقِيَاسُ. (ابن الأَبَارِيِّ، ١٩٥٧م، ص ٣٩٠ فَمَا بَعْدُهَا).

ثالثاً: مَا تَغْيِيرُ إِعْرَابِهِ بِسَبَبِ الْمُجاوِرَةِ بِجَانِسِهِ، حِيثُ يَشَاكِلُ مَا قَبْلَهُ إِعْرَابًا فَحَسْبٌ، وَذَلِكَ نحو قَوْلِهِمْ: «هَذَا جُحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ»، فَ(خَرِبٌ) مَحْرُوْرٌ إِتْبَاعًا لِ(ضَبٌّ)، مَرْفُوعٌ حَقِيقَةً بِضَمْمَة مَقْدَرَةٍ مَعَ مَنْ ظَهَورُهَا حَرْكَةُ الْإِتْبَاعِ. وَنَظِيرُ ذَلِكَ فِي

بوهندوى دكتور محبوب الرحمن صافى

التنزيل قراءة بعضهم قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُم﴾ بحر (أرجل) إتباعاً لـ (رؤوس)، وهي منصوبة بفتحة مقدرة منع من ظهورها حركة الإتباع ... إلخ. (أبو حيان الأندلسى، ١٩٨٣م، البحر الحبطة: ١٥٢).

رابعاً: ما تغير إعرابه بسبب القلب في الإعراب حيث العرب تعطي الفاعل إعراب المفعول والعكس تقارضاً، وذلك أنّ منْ مُلْحِ كلامهم تعارض اللفظين في الأحكام، حيث تعطي العرب الفاعل إعراب المفعول وعكسه عند أمن اللبس؛ كقولهم: حرق الشوب المسمار، وكسر الزجاج الحجر، فكلّ من (الشوب والزجاج) مفعول به منصوب بفتحة مقدرة، منع من ظهورها حركة التعارض أو القلب في الإعراب، وكلّ من (المسمار والحجر) فاعل مرفوع بضمّة مقدرة، منع من ظهورها حركة التعارض بين الفاعل المفعول، وغيرها. (ابن هشام، بـ ت، معنى الليب: ٦٩٩).

خامساً: ما حذفت حركة إعرابه وفقاً أو تحفيقاً: مثال الأول: الوقف على المنصوب المنون بالسكون في (لغة ربيعة) إجراءً للمنصوب مجرى المرفوع وال مجرور، حيث يقولون: رأيت فَرِجْ، فـ (فَرِجْ) مفعول به منصوب بفتحة مقدرة، منع من ظهورها السكون العارض للوقف. (السيوطى، ١٣٩٠هـ ، الأشباه والنظائر: ١١٢/١)، (ابن جنى، ١٩٥٦م، الخصائص: ٢، ٢٩٢/٢، ٢٩٣).

ومثال الثاني: وهو من سكن آخره للتخفيف إجراء للمنفصل مجرى المتصل، وذلك كقول الفرزدق وقد مز بامرأة وهو سكران يتوقع، فسخرت منه، فقال:

وأنت لو باكريت مشمولة ... صهباء لون الفرس الأشرف
رُحْتَ وفي رجليِّكَ ما فيهما ... وقد بدا هنَّاكَ من الم Kerr

فسكن النون من (هن) تحفيقاً، وأصله: هنا، وهو فاعل (بـدا) مرفوع بضمّة مقدرة منع من ظهورها السكون العارض للتخفيف إجراء لـ (هنـاكـ) حال الرفع، مجرى (عـضـدـ)، ونظير ذلك قراءة أبي عمرو: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُم﴾ ، ﴿وَمَا يُشَرِّكُم﴾، وقد سماه سيبويه اختلاساً. (ابن جنى، ١٩٥٦م، الخصائص: ١/٧٦، ٧٧، ٣١٧، ٣٧٨، ٩٢/٢، ٩٣، ٣١٧، ٣٤٠، ٩٥/٣، ٩٦).

وحذف حركات الإعراب شائع في الفواصل والقوافي وضرائر الشعر. (ابن جنى: ١٩٨٥م، سر صناعة الإعراب: ٧٢٦).

مثال الحذف لأجل الفاصلة: قراءة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنَنْ تَسْتَكْثِر﴾ [المدثر: ٦] ، فـ (تـسـتـكـثـرـ) مضارع مرفوع بضمّة مقدرة، منع من ظهورها السكون العارض لأجل الفاصلة أو الوقف.

ومثال الحذف ضرورة قول الشاعر: **فَإِلَيْهِمْ أَشْرَبْ عَيْرَ مُسْتَحْقِبْ**

فـ (أشرب) مضارع مرفوع بضمّة مقدرة، منع من ظهورها السكون العارض لإقامة الوزن. (ابن جنى، ١٩٥٦م، الخصائص: ١/٣٤٠، ٣١٧، ٧٧، ٣١٨، ٩٣/٢، ٣١٨، ٩٣).

پوندوی دکتور محبوب الرحمن صافی

سادساً: ما أغيرت فيه حركة إعرابه، مثل: الوصف بـ (إلا) حملها على (غير) في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا أَلْهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فـ (إلا) بمعنى (غير)، وقعت نعتاً لـ (آلة)، ثم أغير إعرابها إلى لفظ الجاللة بعدها؛ لكونها في الوصف بها على صورة الحرف، والحرف لا يعرب؛ لذا يقال في إعراب لفظ الجاللة: مجرور بكسرة مقدرة، منع من ظهورها ضمة الإعارة.

وكذلك نحو قولك: زيد لا قائم ولا قاعد، حيث وقعت (لا) خبرًا، لكونها بمعنى (غير)، وـ (قائمٌ وقاعدٌ) مجرoran بكسرة مقدرة، منع من ظهورها ضمة الإعارة؛ لأنـ (لا) أضيفت إلى ما بعدها، والتقدير: زيد غير قائم وغير قاعد. والله تعالى أعلى وأعلم.

رابعاً: اهتمام العروضيين بالحركات والسكن

أولى العروضيون عنايتهم بالحركات والسكن من خلال الحديث عن الأجزاء والمقطاع والتفاعيل عروضاً وقافيةً، إذ لا يخلو كلامهم من ذكر الحركات والسكن في الكلمة أو بعضها، حيث قسموا البيت إلى مقاطع كبير، تعرف بالتفاعيل، وإلى صغرى، تسمى بالأسباب والأوتاد والفوائل.

والحركة المردفة بالسكن في اصطلاحهم سبب خفيف، نحو: مَنْ - عَنْ - لَا - لَئِنْ - إِنْ - كَمْ - قَدْ... إِلَّا.

والحركتان المتوايتان سبب ثقيل، مثل: لَكْ - بَكْ - هُوَ - هِيَ... إِلَّا.

والحركتان بعدهما سكون وتدد مجموع، نحو: نَعَمْ - إِلَى - عَلَى - لَدِي - بَلِي - سَعَى - تَلَاهُ... إِلَّا.

والحركتان بينهما سكون وتدد مفارق، نحو: سَوْفَ - عَنْدَ - غَيْرَ - قَالَ - مَالَ... إِلَّا.

وثلاث الحركات بعدهن سكون فاصلة صغرى، مثل: جَبَلْ - جَمَلْ - قَلْمَ... إِلَّا.

وأربع الحركات بعدهن سكون فاصلة كبير، مثل: سَمَكَةْ - بَقْرَةْ... إِلَّا، وقد جمعها بعضهم في قوله: لَمْ - أَرْ - عَلَى - ظَهَرْ - جَبَلْ - سَمَكَةْ.

وقد توسعوا في القافية فأطلقوا على حركة حرف الروي المطلق (جري) سواء أكانت فتحة كـ (العتاب)، أو كسرة كـ (نَغْلِيَهِي)، أو ضمة كـ (مشيبيو).

وسموا حركة هاء الوصل نفاذ، سواء أكانت فتحة كـ (يوافقها)، أم كسرة كـ (بيتهي)، أم ضمة كـ (يحسنوخه).

وسموا حركة ما قبل الردف حذفًا، مثل: فتحة الباء في (البالي)، وكسرة الشين في (مشيبيو)، وضمة الحاء في (سرحوبو).

وسموا حركة ما قبل التأسيس رسًا، مثل: فتحة السين في (سالم).

پوهندوى دكتور محبوب الرحمن صافى

وسمّى حركة ما قبل الروي المقيد توجيهها، مثل: ضمة القاف في (لم يقل)، وفتحة العين في (الْتَّعْمُ)، وكسرة الزاي في (منحرزم).

وسمّى حركة الدخيل إشباعاً، مثل: كسرة اللام في (سالم)، والجيم في (راجع)، والميم الثانية في (المداعع). وزاد من اهتمامه بالحركات والسكنون أن لقبوا القافية بألقاب مختلفة، وذلك باعتبار عدد الحركات المخصوصة بين الساكينين في القافية قبلاً وبعداً، وذلك على النحو الآتي:

البيت المتواكس هو: ما توالى في قافية أربعة متحركات بين ساكنيها، مثل: قوله: قد جبر الإله الدين فجبر.

والمتراكب هو: ما توالى في قافية ثلاثة متحركات بين ساكنيها، نحو قوله:

إذا تصايق أمرنا فانتظر فرجا فاضيق الأمر أدناه إلى الفرج

والمتدارك، وهو: ما توالى في قافية متحركان بين ساكنيها، نحو قوله:

تسلت عميات الرجال عن الهوى وليس فؤادي عن هواها بمنсли

والمتواتر، وهو: ما فصل بين ساكني قافية متحرك واحد، نحو قوله:

يجود بالنفس إن ضن الجواب بما والجود بالنفس أقصى غاية الجود

والمتزادف هو: ما التقى فيه ساكناً قافية، نحو قوله:

الناس للموت كخيل الطراد فالسابق السابق منها الجواب

إلى غير ذلك مما عرضوا له في عيوب القافية من اختلاف الحركات وأثرها في جودة الشعر وقبحه وقوبله ورفضه.

الخاتمة (أهم النتائج والتوصيات)

- لم تكن الحركات موجودة في العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام، وكان العرب يتلقّطون بالكلمات صحيحة حسب سلبيتهم اللغوية السليمة.
- لما انتشر اللحن بين العامة بدخول الأعاجم، بدأ أبو الأسود الدؤلي بوضع حلٍّ لهذه المشكلة بأمرٍ من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رض، وكان جهده مركزاً على نصوص القرآن الكريم في المصحف الشريف؛ لأنّ الخوف في اللحن في التلاوة أشدُّ وقعاً من اللحن في الكلام.
- بدأ أبو الأسود الدؤلي بوضع نقاط فوق الحرف وتحته وأمامه باللون الأحمر تميز الحرف المفتوح والمكسور والمضموم، وكانت حركات الدؤلي عبارة عن نقطة فوق الحرف إذا كان مفتوحاً، ونقطة أسفل الحرف إذا كان مكسوراً، ونقطة أمام الحرف إذا كان الحرف مضموماً، أما في حالة وجود توأمين يتم مضاعفة عدد النقط.

- أشكل على الناس في العصر العباسي واحتلط عليهم نقط الحرف لغة، وتشكيل الحرف (الحركات)، فبدأ الخليل بن أحمد الفراهيدي بتطوير ما وضعه أبو الأسود الدؤلي، فجعل الحركات على الشكل المعروف حالياً (ـ، ـ، ـ، ـ)، وهكذا للتنوين حركتان ماثلتان (ـ، ـ، ـ، ـ).
- توجد في العربية تشكيلات عدة للحركات، فمنها: (الكسرة، الفتحة، الضمة، السكون) وهي تعدُّ تشكيلات أساسية وقوية في لغتنا الأم. وهناك تشكيلات (الوصل، القطع، المد، الشد) وتعتبر هي ضوابط اللغة العربية. كما توجد تشكيلات التنوين بشكل حركتين مزدوجتين للفتحة والكسرة والضمة، إضافة إلى حركات الهمزة التي تؤثر على لفظ كل الحروف.
- تعتبر الحركات في اللغة العربية في غاية الأهمية والخطورة؛ لأنها هي التي تجعلك تتحدث بشكل جيد، لذا يجب أن تتقنها؛ لأنها لغة الشريعة والأحكام الإلهية.
- تساعد تشكيلات الحروف العربية في نطق العبارات ورسمها بهيئتها السليمة؛ مما ينتج عنه فهم مرادف الكلمة فهما سليماً، ويسهل معرفة مرادف العبارة بدقة
- تساهم الحركات في معرفة المغرى الذي يقصده الكاتب في الكلمات بدون التباس في الفهم.
- الحركات تمثل في هذه اللغة مظهراً من مظاهر الاقتصاد والإيجاز والبيان والإعجاز.
- تعمل التشكيلات الموجودة في الحروف على وجود اعتدال وانتظام وتناسق بين كل العبارات.
- حركات اللغة العربية وتشكيلاتها وقواعدها الأربع أمور رئيسية لبناء لغتنا الأم والحفاظ عليها من التغيير أو الأخطاء اللغوية.
- جميع المبررات المذكورة تعمل على بقاء ضوابط لغتنا الأم على هيئتها السليمة بغير وقوعها في أي تعديلات.
- اهتم العلماء في العربية بجميع طبقات الحركات، كل في موضعه، فالصرفيون اهتموا بالبناء، والنحويون اهتموا بالإعراب، واللغويون اهتموا بالضبط، والعروضيون اهتموا بوزن البيت وبخور الشعر.

پوهندوى دكتور محبوب الرحمن صافى

المصادر والمراجع

القرآن الكريم ، تنزيل من لدن حكيم علیم.

١. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، (١٣٩٠هـ)، الأشباه والنظائر، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية وشركة الطباعة، القاهرة.
٢. ابن الأثري، كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأثباتي النحوي، (١٣٨٠هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، تحقيق: الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة.
٣. أبو حيان الأندلسي، أثير الدين محمد بن يوسف بن حيان، (١٩٨٣م)، البحر المحيط، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.
٤. الرافعي، مصطفى صادق الرافعي، (١٣٩٤هـ)، تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة.
٥. ابن قبيبة، أبو محمد بن عبد الله بن مسلم، (١٣٩٣هـ)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: الأستاذ السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة.
٦. ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، (١٩٥٦م)، الخصائص، تحقيق: الأستاذ محمد على النجار، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى.
٧. ابن الأثري، كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن ابن محمد بن أبي سعيد، (١٩٥٧م)، أسرار العربية، تحقيق: بمحجت البيطار، مطبوعات الجمع العلمي العربي، دمشق.
٨. ابن جني، أبو الفتح عثمان، (١٩٨٥م)، سر صناعة الإعراب، تحقيق: دكتور حسن هندوای، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى.
٩. ابن يعيش، موفق الدين بن يعيش بن علي النحوي، (ب ت)، شرح المفصل، طبعة المنيرية بمصر.
١٠. الأزهري، الشيخ خالد الأزهري، (ب ت)، شرح موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب، مطبعة إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي، القاهرة.
١١. الصاحي، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، (ب ت)، الصاحي، تحقيق: السيد أحمد صقر، طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
١٢. الجوهري، أبو نصر إسماعيل ابن حاد، (١٩٧٩م)، الصلاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت.
١٣. السامرائي، إبراهيم السامرائي، فقه اللغة.
١٤. العكربى، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، (١٩٩٥م)، اللباب في علل البناء والإعراب للعكربى، تحقيق: غازى مختار طليمات، دار الفكر المعاصر، بيروت، مطبوعات مركز الماجد للثقافة والتراجم بدبي، اطبعة الأولى.

پونهندوی دکتور محبوب الرحمن صافی

١٥. ابن الأباري، كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد، (١٩٥٧م)، لمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق: الأستاذ سعيد الأفغاني، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، والطبعة الثانية، بيروت.
١٦. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرى، (١٣١٢هـ)، المصباح المنير، المطبعة العثمانية، مصر.
١٧. ابن هشام، ابن هشام الأنباري المصري أبو محمد جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله، (ب ت)، معنى الليب عن كتب الأعرايب، تحقيق: الشيخ محمد محبي الدين عبد الحميد.
١٨. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن جابر الخضوري الإشبيلي، (١٩٧١م)، مقدمة ابن خلدون، مطبعة الفيصلية، مكة المكرمة، تحقيق: عبد الستار الجواري، والدكتور عبد الجبورى، الطبعة الأولى.

پوهندوی دکتور محبوب الرحمن صافی

مجلة علمي - تحقیقی التبرونی

د بیعاني د حکم فقهی خپرنه

*^(۱) پوهندوى دكتور محمد سليم مدنى

^(۱) پوهنمل دكتور محمد إبراهيم صافى

تقریظ دهنده: پوهنواز دكتور احسان الحق نیازی ^(۲)

(۱) دشريياتو پوهنخي د فقهی او قانون د خانگي استاد، اليروني پوهنتون.

(۱) * دمسؤول لیكونکي ايميل-salim.۷۷۵۰۴۰@gmail.com

(۲) دشريياتو پوهنخي د فقهی او قانون د خانگي استاد، اليروني پوهنتون.

لله پز

دا مقاله (د بیعاني د حکم فقهی خپرنه) ترعنوان لاندي ليکل شوي ده، يوه پيليزه لري چې د دعه پيليزه مشتمله ده د دې اړينې موضوع د ارزښت په هکله؛ خکه چې نن وخت کې ډبری وګړي د تجارتني معاملاتو (بیع او شراء) پر مهال د دې اړينې موضوع د حکم پېژندې ته اړتیا لري، او وروسته بیا د موضوع د انتخاب لاملونه او موځې بیان شوي دي. ورپسې ګن شمير مسائل چې د مقالې سره اړین دي یاد شوي دي او دهريې مسئلي اپوند احکام د فقهاءو ویناوې خپرل شوي دي.

د مقالې په پيل کې د بیعاني پېژندنه د لغوي او اصطلاحي له حیثیته، ورپسې د بیعاني ډولونه ذکر شوي دي او دهري ډول حکم اتفاقې يا اختلافې اړخونه ذکر شوي دي. همدا ډول د هر قول دليل په مفصله توګه ليکل شوي دي. ورپسې د بیعاني حکم د جواز دليلونه د مخکنې او معاصر فقهاءو له نظره بیان شوي دي. نور مطلبونه په تفصیلې ډول ليکل شوبدي چې د مقالې په اړه ګن احکام او مسائلو پوري ته او لري، او پاڼه او همدا راز پاڼې یادي شوي دي، چې من جمله له هغى خنده د دې اړينې موضوع خپرنه وه او د حکم پېژندنه یې له اسلامي شريعت لخوا او همدا راز د مقالې په پاڼه کې د مقالې سپارښتنې او دسرچينو لپست هم ترتیب شوي دي.

د خپرنه کلیدي کلمې: بیعنه، ډولونه، دليلونه، حکم، معاصر، اقوال، مسئلي.

Abstract

This article is written under the rubric of Jurisprudential research on the ruling of declaration. It has an introduction which contains the value of this important topic. Nowadays many people need to understand this important topic during commercial transactions, such as buying and selling. Furthermore, reasons and objectives of choosing the topic are explained, and there are other issues which are necessary for the article are also explained. The rulings related to this issue have been examined in the statements of the jurists which included in the introduction at the beginning of the article. Besides, the literal and terminological status followed by the types of declarations, coincidental or conflicting rulings are mentioned, and the evidence for each sentence is written in detail, followed by the reasons for the permissibility of the declaration order from the point of view of previous and contemporary jurists. And other matters are written in detail pertinent to the rules and issues concerning this article. At the end, the discussion and results have been mentioned including the research of this topic and the rulings by Islamic law as well as the recommendation of the article and the list of sources are also presented.

Keywords: **Bailment, types, reasons, rulings, contemporary, sayings, issues.**

مقدمه

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيد الأولين والآخرين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

اما بعد: دلوی الله جل جلاله په خپلو بندگانو ستر فضل او مهربانی ده، چې هر هغه خه چې د دوى له ژوند سره تراو لري. هغه ېې ورته په بشپړه توګه خرگند کړي دي، او هیڅ ډول نیمګړ تیاوي په کې نشته. اسلامي فقهه د ټولو پېښو او نوبنتونو ځواب کوونکې ده - والحمد لله - بناء د نوي عصر د ځینې مسایلو خخه مسئله (د بیعاني دحکم فقهی خپونه) ده، چې نن عصر او وخت کې ورته خلک اړتیا لري؛ ځکه اعتماد او باوري خلکو کې کمه شوي ده، او بیعی پر مهال باع هر ډول پیریدونکو سره مخامنځ کېږي؛ نو باید خه ډول چلند ورسره وکړي؟ په دی مختصره مقاله کې به دغه موضوع په ډاګه شي، او دې اړوند چې کوم مطالب شتون لري هغه به هم خیړل کېږي او نوری هغه اړخیزې موضوع عکانې چې دی سره تراو لري هغه به هم - ان شاء الله تعالى - دلوی الله جل جلاله په مرسته سره روښانه کرم ، د خپل رب نه د بشپړې مرستي غوښتونکې يم.

دموضوع ارزښت. ددې موضوع ارزښته په لاندې تکو کې ترتیب شوي ده.

۱/ بیعنه د بیعی او شراء (خرڅول او اخیستل) د ډولونو خخه یو ډول دی او ددې ډول تعاملاتو (کړونو) دانسان دژوند سره په لویه کچه تراو لري او رغبدن تربیته سخت دي. مسلمان دلوی الله جل جلاله د دین په احکامو مکلف دي؛ نو باید دهري کړنې شرعاي حکم مخکی لدی چې اقدام پرې وکړي وپېژني.

۲/ دا چه د تولنې څيری و ګړي دیغانی په بیعه کې په لویه کچه بنکیل دي؛ نو اړینه ده چې حکم ېې په ملي ژبه په ډاګه کړای شي.

دموضوع موخي

۱/ په جزئي خیړونو او خانګړو مقالفو باندې دخان او ټولنې خدمت کول.

۲/ دعمومي اسلامي پوهاوی کچه بدای کول.

۳/ د ځینې تجاري تعاملاتو (کړونو) چې په لویه کچه د خلکو تر منځ شتون لري دهغى د حکم بیان او خیړنې کول، او په ملي ژبه (پښتو) چمتو کول.

د خیړنې پوهنتې

بیعنه خه ته وايې؟

آيا بیعنه د حکم له لحاظه یو ډول ده، که نور ډولونه هم لري؟

بيعنه په کلې چول روا که ناروا ده؟

معاصر فقهاء ديعاني په هکله خه نظر لري؟

د خپرني مېتود

دغه خپرنه کتابتونی بنه لري او د تحليلي او تشریحي مېتود خخه پکي ګته اخیستل شوې ده.

دمقالي خخه استفاده کونکې

دمقالي خخه استفاده کونکې

ددې مقالې خخه استفاده کونکې په مجموع کې په عمومې بنه دینې علماء او په خانګري توګه دې پوهنتونو زده کونکې او د دینې مدارسو طلبه دي.

د خپرني تاریخي پس منظر

د بیعاني د حکم په اوه زما د معلوماتو مطابق خورا زیاتي لکنې شتون لري چې د دغه لیکونو خخه ۹۵٪ سلنې په عربې ژبه ترسره شوبدي او په ټوله کې دغه لیکنې دوه چوله دي. يا ضمنا کتابونو کې شتون لري لکه د فقهې کتابونه، او همدا راز علمي مجلو کې شتون لري. خپرنې او تولنیز پانو او صفحو کې هم خپل شوبدي، او خینې مستقلې لیکنې پکي هم ترسره شوبدي لکه دیلکې په توګه: (بع العربون في ضوء الشريعة الإسلامية، ليکوال، طفاوي) لخوا ترسره شوبده؛ البتہ خینې مسائل په مذکورو کتابونو کې په مستقل ترتیب سره شتون نلري او ډیرې یې او ورد تفصیل لري او خینو نورو کې بيا منطقی تسلسل او مطلوبونه پرلپسي ذکر کول نه دی مراعت شوی. بناء ما مناسب وګنل چې په ملي پښتو ژبه خپلو هیوادوالو ته عموما او دعلم غونشنونکو لپاره په خانګري توګه ديو علمې مقالې د لاري خخه خپله هڅه وړاندې کرم.

د بیعاني پېژندنه

بيعنه فارسي کلمه ده، چې دعربی کلمې (عربون یا اربون یا اربان) معنا افاده کوي او عربون یا اربون په لعت کې د یو شې ورکولو ته ويل کيرې لکه خنګه چې ابن منظور - رحمه الله - وايې: «العَرَبُونَ وَالْعَرَبِيَّانُ وَالْأَرْبَيَانُ» الذي تسميه العامة الأربيون تقول منه عَرَبَتْهُ إِذَا أَعْطَيْتَهُ ذَلِكَ» (ابن منظور، بـت، لسان العرب: ۲۸۴ / ۱۳). او خینې نورو لغويانو یې داسې تعريف کړي دی: یو خه مقدار روپې ورکول باعنه له مشتري لخوا د بیعې پرمھال په دی موخه چې که بیعه سرته ورسیده؛ نو دغه مبلغ به دمبيعې د قيمت خخه شميرل کيرې او که بیعه سرته ونه رسیده؛ نو باعنه به یې مالک ګرځي. لکه خنګه چې المطرزي - رحمه الله - فرمایې: «والْعَرَبِيَّانُ وَالْأَرْبَيَانُ وَالْأَرْبَيَونُ» الذي تقول لها العامة الزبون وهو: أن

يشتري السلعة ويدفع شيئاً ديناراً، أو درهماً أو أقل أو أكثر على أنه إن ^{تم} البيع حسب ذلك من الثمن وإن لم يتم كان للبائع» (المطري، ١٩٧٩م، المغرب في ترتيب المعرف: ٥٠-٥١).

او په اصطلاح کې عربون (بيانه) فقهاء کرامو داسې تعريف کړي ۵.

١/ امام سعدي حنفي فرمابي: «هو أن يشتري الرجل السلعة فيدفع إلى البائع دراهم على أنه إن أخذ السلعة كانت تلك الدرهم من الثمن وإن لم يأخذ فيسترد الدرارم» (السعدي، ١٤٠٤هـ، التتف في الفتاوى: ٤٧١/١).

٢/ «أن يشتري سلعة ويعطي البائع درهماً أو دراهم مثلاً ويقول: إن يتم البيع فهو من الثمن وإن تركته فهو لك مجاناً» (النووي، ١٤٠٨هـ، ألفاظ التنبيه: ص ١٧٦).

٣/ او امام أبو داود رحمة الله فرمابي: «العرiban هو الذى نسميه العربون وهو دفعة سلفاً من اصل القيمة إن تم البيع فان لم يتم البيع أو لم يقدر على السداد في الوقت المطلوب كانت من حق البائع ليس له أن يطالب بما» (أبو داود، بـت، سنن أبي داود: ٢٩٧/٣).

٤/ يكون للمشتري مردوداً إليه إن لم يتم البيع، وللبائع محسوباً من الثمن إن تم البيع (البعلي، ١٤٢٣هـ، المطلع على الفاظ المقنع: ص ٢٧٩).

ديغانى اولنى درىتعريفونه که وژباړو د دټولو تعريفونو معنا یوه ده او هغه دا چې: یو خه مقدار روپې ورکول باائع ته له مشتري لخوا د بيعي پرمهاں په دی موخه چې که بيعه سرته ورسپدہ؟ نو د مبيعی د قيمت خخه به شميرل کيرې، او که بيعه سرته ونه رسپدہ نو باائع به پې وږيا مالک ګرځي. او دا معنا دعربون په لغت کې هم ده بناء دتعريف لغوي او اصطلاحي تر مينځ کوم توپیر نه لري.
اما ديعانى خلورم تعريف بيا مختلف دي، او هغه دا چې: له مشتري لخوا د بيعي پرمهاں باائع ته یو خه مقدار روپې ورکول په دی موخه چې که بيعه سرته ورسپدہ؟ نو د مبيعی د قيمت خخه به شميرل کيرې، او که بيعه سرته ونه رسپدہ نو باائع به مذكور مبلغ بيرته مشتري ته ورکوي.
د ديعانې ډولونه

بيانه په ډوله

لومړۍ ډول: یو خه مقدار روپې ورکول باائع ته له مشتري لخوا د بيعي پرمهاں په دی موخه چې که بيعه سرته ورسپدہ؟ نو د مبيعی د قيمت خخه به شميرل کيرې، او که بيعه سرته ونه رسپدہ؟ نو بيرته به پې مشتري ته ورکوي (الطرفاوي، نسخة الكترونية، بيع العربون في ضوء الشريعة الإسلام: ص ٢).

دوهم دول: يو خه مقدار روپى ورکول باائع ته له مشتري لخوا د بيعى پرمهاں په دى موخه چې
که بيعه سرتە ورسپدە؛ نو د مبيعى د قيمت خخنه به شميرل کيرپي، او که بيعه سرتە ونه رسيدە نو باائع به
ېپى مالک ګرځي (الطرفاوي، نسخة الكترونية، بيع العربون في ضوء الشريعة الإسلامية: ص ۲).

د لومرۍ صورت حکم

لومرۍ صورت د ټولو فقهاو په آند جواز لري او هیڅ ستونزه نه لري. ابن عبد البر رحمه الله
فرمابي: «قال مالك في الرجل يبتاع ثوبا من رجل، فيعطيه عربانا على أن يشتريه، فإن رضيه أخذه، وإن سخطه ردَّه،
وأخذ عربانه! إنه لا يأس به. قال أبو عمر: لا أعلم في هذا خلافاً». (ابن عبد البر، ۱۳۸۷ھ، التمهيد لما في الموطأ من
المعاني والأسانيد: ۱۷۹/۲۴)، (الطرفاوي، نسخة الكترونية، بيع العربون في ضوء الشريعة الإسلامية: ص ۶).

ژباره: امام مالک رحمه الله تعالى ويلي دي: د هغه کس په اړه چې جامه اخلي او باائع ته بيعانه
ورکړي، په دې شرط چې که جامه ېپى خوبنې شوه؛ نو باائع ته به باقى قيمت سپاري. او که ېپى خوبنې
نه شوه؛ نو بيرته به باائع مشتري ته خبيل ورکړي شوی مبلغ (بيغانه) ورکوي. امام مالک رحمه الله
تعالي فرمابي چې دا ډول تعامل روا او جائز د. بيا ابن عبد البر - رحمه الله - فرمابي د دى معاملى
په جواز کې کوم اختلاف نسته.

او همدا راز فرمابي: «ويحتمل أن يكون بيع العريان الذي أجازه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لو صح
عنه أن يجعل العريان عن البائع من ثمن سلطنته إن تم البيع وإن رده وهذا وجه جائز عند الجميع» (ابن عبد
البر، ۱۳۸۷ھ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ۶/ ۲۶۵).

ژباره: احتمال لري چې عربون (بيغانه) بيعه چې رسول الله صلى الله عليه وسلم جائزه کړي ده
که چيرې دا خبره سندا ثابتې شي؛ نو دا په دې حمل کيرپي؛ چې که بيعه سرتە ورسيدە؛ خو سمه ده
او که بيعه سرتە ونه رسپدە؛ نو باائع به مشتري ته بيرته بيعانه ورکوي، او دا صورت د ټولو فقهاو په
آند جائز د.

د دوهم صورت حکم

دوهم صورت چې مخکې ېپى يادونه وشوه او هغه دا چې يو خه مقدار مبلغ روپى ورکول باائع ته
له مشتري لخوا د بيعى پرمهاں په دى موخه چې که بيعه سرتە ورسيدە؛ نو د مبيعى د قيمت خخنه به
شمېرل کيرپي، او که بيعه سرتە ونه رسپدە؛ نو باائع به ېپى مالک ګرځي. ددى صورت په حکم کې د
فقهاء کرامو اختلاف د، چې په لاندي توګه ذکر کيري.

لومړۍ قول: خینې فقهاء کرام لکه له صحابه کرامو خڅه عمر-رضي الله عنه- او دهغی زوی عبد الله بن عمر - رضي الله عنهم - او له تابعینو خڅه محمد بن سیرین، او سعيد بن المسيب، او مجاهد بن جبر، او له خلورو امامانو خڅه امام احمد بن حنبل نه په صحيح روایت سره؛ نوموږو د بیعاتې مذکوره دی صورت ته هم جواز ورکړی دی. (ابن قدامه، ۱۴۰۵ھ، المغني في فقه الامام احمد بن حنبل الشيباني: ۳۱۲/۴).

دوی مذکوره صورت د جواز لپاره په راتلونکو دلیلونو خپل قول بناء کړی دی، چې خینې له دغو د لیلونو خڅه په لاندی چول دي.

١/ عن زيد بن اسلم: أن النبي ﷺ أحل العربان في البيع. (ابن أبي شيبة، ۱۴۰۹ھ، مصنف بن أبي شيبة: ۷/۵)، (ابن قدامه، ۱۴۰۵ھ، المغني في فقه الامام احمد بن حنبل الشيباني: ۳۱۲/۴).

ثبارة: د زید بن اسلم خڅه روایت دی چې رسول الله صلی الله علیه وسلم عربان (بیعنه) چول بیعه حلاله ګڼلی ده. د حدیث په سند کې مقال شته؛ خو البتہ حدیث مرسل حسن دی او نبی صلی الله علیه وسلم ته بی رفعه ثابت نه ده. او امام ابن عبد البر - رحمه الله - فرمایې: وکان زید بن اسلم يقول أجازه رسول الله ﷺ وهذا لا نعرفه عن النبي ﷺ من وجه يصح. (ابن عبد البر، ۱۳۷۸ھ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ۶/۲۶۴)، (الطرفاوي، نسخة الكترونية، بيع العربون في ضوء الشريعة الإسلامية: ص ۴).

ثبارة: ابن عبد البر - فرمایې چې زید بن اسلم - رحمه الله - به فرمایل: چې رسول الله صلی الله علیه وسلم بیعنه جائزه کړی ده. ابن عبد البر فرمایې: او دا خبره دررسول الله صلی الله علیه وسلم نه مرفوعا له صحيح لاري خڅه ثابتنه نه ده.

٢/ عن حمزة بن عبد الله بن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: «كنا نتبع بالشياطين بين يدي عبد الله بن عمر من اقتدى بقتدى بدرهم فلا يأمرنا ولا ينهانا» (ابن أبي شيبة، ۱۴۰۹ھ، مصنف بن أبي شيبة: ۷/۵).

ثبارة: حمزه زوی د عبد الله زوی د عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فرمایې: موئیر به د عبد الله بن عمر - رضي الله عنهم - له مخی جامي خرڅولی او موئیر به بیعنه کوله په یو درهم؛ نو هغه به موئیر ته نه امر کوو او نه به یې موئیر منع کولو.

٣/ عن عبد الرحمن بن فروخ، عن نافع بن عبد الحارث . عامل عمر على مكة أنه اشتري من صفوان بن أمية دارا عمر بن الخطاب بأربعة آلاف درهم، واشترط عليه نافع إن رضي عمر، فالبيع له، وإن لم يرض فلصفوان أربع مئة درهم. (ابن عبد البر، ۱۴۲۱ھ، الاستذكار: ۶/۲۶۵).

ڇباره: عبد الرحمن دفروخ زوی روایت کوی دنافع چه دحارث زوی دی، او دا نافع د عمر - رضي الله عنه - کارکونکي و، پر مکه مکرمه باندي دا واي چي و اخستل نافع زوی دعبد الحارث د صفوان د امي له زوی خخه يو کور په مکه مکرمه کې په دی شرط چي که عمر - رضي الله عنه - بيعه خوبنه شوه نوبيعه پوره ده او که خوبنه يې نه وه نو صفوان ته به ٤٠٠ څلورسوه درهم ورکوي...). ٤/ عن هشام، عن ابن سيرين «أنه كان لا يرى بأساً أن يعطي الرجل العريون الملاح أو غيره، فيقول: إن جئت به إلى كذا وكذا، وإن فهو لك» (ابن أبي شيبة: ١٤٠٩هـ، مصنف بن أبي شيبة: ٧/٥).

ڇباره: هشام دابن سيرين خخه روایت کوی چي ابن سيرين بيعاني روا بلله يعني: چي يو مشتري باعنه ووايپي که چبرې ما و اخستل سمه ده، او کنه درکړي شوې مبلغ ته بيعانه کې واخله. پاملنډ: ۲، او ۳ آثار دسند له لحظه ثابت دي. (الطرفاوي، نسخة الكترونية، بيع العربون في ضوء الشريعة الإسلام: ص ۶).

٥/ عقلی دلیل. دوی وايی: بيعانه يو نوې تپون دی چي د بيعی دتپون خخه وروسته منځ ته رائخی او د بيعی عقد لمینځه نه یوري؟ نو کوم حرج او شرعی ستونزه نه لري. (ابن قدامه، ١٤٠٥هـ، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: ٣١٢/٤).

دوهم قول: جمهور فقهاء کرام له صحابو او تابعینو او خلور امامان په دی نظر دي چي د بيعاني (عربون) بيعه ناروا او غير جائزه ده، (ابن رشد، ١٤٢٥هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ١٨٠/٣)، (الماوردي، ١٤١٤هـ، المحاوى في فقه الشافعى: ٥/٣٣٨)، (ابن عبد البر، ١٤٢١هـ، الاستذكار: ٦/٢٦٥). او د دوی خینې دليلونه په لاندی چول بیانیږي.

١/ عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده رض أنه قال: «نَحْنُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيعِ الْعَرْبَانِ» (أبو داود، ب، ت، سنن أبي داود: ٢٩٦/٣).

ڇباره: عمرو دشعیب زوی له خپل پلار خخه او هغه دخپل نیکه خخه روایت کوی فرمایې چي رسول الله صلی الله عليه وسلم د بيعاني د بيعی خخه منعه کړي ده. دا حدیث سندا ضعیف دي. (ابن الملقن، ١٤٢٥هـ، البدر المیر في تحریج الأحادیث والأثار الواقعۃ في الشرح الكبير: ٦/٥٢٥)، او (ابن حجر، ١٤٢٨هـ، التمييز في تلخيص تحریج أحادیث شرح الوجیز المشهور بالتلخيص الحبیر: ٤/١٧٦٨).

٢/ عن عبد الله بن مبارك عن ابن حریج عن عطاء، وعن ابن طاووس عن أبيه أنکما کرها العربان في البيع. (ابن أبي شيبة، ١٤٠٩هـ، مصنف بن أبي شيبة: ٧/٥).

ژیاوه: عبد الله بن مبارک - رحمه الله - له جریح او جریح له عطاء نه، او د طاووس زوی له خپل پلار خخه روایت کوي چې دی دواړو - یعنی عطا او طاووس - بیعانه مکروهه بلله.

۱/۳ او عقلی دلیل یې دا دی

۱/ چې بیعانه په فاسدو شرطونو مشتمله ده چې د بیعی دترون سره په تکر کې دی او دا کار دشروعی ترون خلاف دی. (السغدي، ۱۴۰۴هـ، التف في الفتاوي: ۱ / ۴۷۲).

۲/ او همدا راز د خلکو مالونه د ناروا او باطلي لاري خخه خویل دي، او باائع لپاره یو داسې شی شرط کول دی چې کوم عوض نه لري.

۳/ بل دا چې دوی وابی بیعانه یو مجھوں او نامعلومه بیعه ده چې د دی چول بیعی خخه اسلامي شریعت منع کړی ده او اسلامي شریعت داسې بیعه ناروا بولی.

۴/ دیعاني ترون په منزله دمجھوں خیار دی. (ابن رشد، ۱۴۲۵هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتضى: ۱۸۱)، او (منظمة المؤتر الاسلامي، مجله الفقه الاسلامي: ۴۵۷/۸).

هغه فقهاء کرام چې بیعاني حکم ته جواز ورکوي هغوي د یادو دليلونو خخه خوابونه کوي چې په لنډه توګه لاندې ذکر کېږي.

۱/ حدیث عمرو بن شعیب عن أبيه عن جده. سند ضعیف دی لکه خنگه چې ابن الملقن رحمة الله ویلی دی (ابن الملقن، ۱۴۲۵هـ، البدر المنیر في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير: ۵۲۵/۶-۵۲۶)، او (ابن حجر، ۱۴۲۸هـ، التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز المشهور بالتلخيص الحبیر: ۴۵/۳)، او (التبیری، ۱۴۰۵هـ، مشکة المصایح: ۲/۱۴۵).

۲/ او هر چې دعبد الله بن مبارک رحمه الله قول د طاووس خخه دی نو دهغی په مقابل کې د نورو ډیرې صحابو او تابعینو خخه د بیعاني د جواز په هکله روایتونه شوی دي چې له دغه روایت خخه ډیر هم دي او قوي هم دي.

۳/ هر چې قیاس او عقلی دلیلونه دي؛ نو مجوزینو دهغی خخه داسې خوابونه کړی دي. لومړۍ دهغو دا قول چې بیعانه پر فاسد شرطونو مشتمله ده.

دا خبره سمه نه ده؛ او د دی خبرې تفصیل داسې دي: کله چې باائع د مبیعې له تصرف خخه محروم دي؛ نو بیعانه دهغی په مقابل کې اخیستل کېږي بناء دلته کوم فاسد شرط شتون نه لري. یو شی د بل شی مقابل کې صورت نیسي چه دغه دبیع یو صورت دي.

او بله دا خبره يى چې بيعانه دخلکو دمال خويول لپاره لامل دى دا خبره سمه نه ده؛ خکه چې بيعانه کې دبائع انتظار او عدم تصرف په خپله مبيعه کې دا دواړه کاره بائع د دی وړ ګرځوي چې د دغه کارونو په مقابل کې عوض واخلي.

دوهمه خبره دا چې بيعانه مجھوله بيعه ده دا خبره هم سمه نه ده؛ خکه چې د بيعانې وخت او موډه ټاکل کيږي او هوايې بيعه خو دلته صورت نه نيسی؛ نو خنګه مجھوله بيعه شوه. دريمه خبره چې بيعانه په منزله د مجھول خيار ده. دا خبره هم سمه نه ده؛ خکه چې دلته په بيعانه کې مشتري ته پوره خيار ورکړي شوی وي، د خيار شرط او خيار رؤيت غوندي، او دبائع او مشتري منځ کې وخت او موډه مجھوله نه وي بلکه له دواړو خواوو په ټاکلې شوی وخت او موډي اتفاق صورت مومي. (ابن قدامه، ۱۴۰۵هـ، المغني: ۳۱۲ / ۴)، (دبيان، ۱۴۳۲هـ، المعاملات المالية أصلية ومعاصرة: ۴۵۷/۵)، (منظمة المؤتمر الاسلامي، مجلة المجتمع الفقه الاسلامي: ۸ / ۴۷۱-۴۷۲)، (الطرفاوي، نسخة الكترونية، بيع العريون في ضوء الشريعة الإسلامية: ص ۶).

دڅښې مخکنې او معاصر و فقهاء کرامو د بيعانې دجواز په هکله ویناوي:

مخکنې او معاصر و فقهاء د بيعانې پر جواز په څښې راتلونکو دليلونو استدلال کړي دی.

۱/ په عموم ددی آيت کريمه باندي ﴿وَأَخْلَأَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَمَّ الْرِّبَا﴾ [سورة البقرة: آيت ۲۷۵].

ژباره: او روا کړي ده الله جل جلاله بيعه او حرام کړي يې دی سود. (الطرفاوي، نسخة الكترونية، بيع العريون في ضوء الشريعة الإسلامية: ص ۱۲).

۲/ امام بخاري - رحمه الله - په دی عنوان باب تپلى باب الربط والحبس في الحرم، واشترى نافع بن عبد الحارث دارا للسجن بمكة من صفوان بن أمية على أن عمر إن رضي فالبيع بيعه وإن لم يرض عمر فلصفوان أربعمائة وسجين ابن الزبير بمكة. (البخاري، ۱۴۰۷هـ، صحيح البخاري: ۲ / ۸۵۳). امام بخاري - رحمه الله - دا اثر معلق دکړۍ دی.

ژباره: باب دی په بيان دټپلو او بندی کولو په داخل د حرم کې، او واخستل نافع بن عبد الحارث د صفوان بن امية خخه یو کور لپاره د محبس په مکه مکرمه کې په دی شرط چې که عمر - رضي الله عنه - بيعه خوبنې شوه نوبيعه پوره ده او که خوبنې یې نه وه نو صفوان ته به ۴۰۰ خلورسوه ورکوي...).

دوی وايي چې صحابه کرام د دی پيښي خخه خبر وو او له دوي کس خخه هم د دی کار انکار نه دی نقل شوي. د دی اثر سند صحيح دی (الطاواني، نسخه الکترونيه، بيع العربون في ضوء الشريعة الإسلام: ص ٦).

٣/ پر عموم ددي حدیث (المسلمون عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالاً أو شرطاً أحل حراماً)، (البيهقي، ١٣٤٤هـ، سنن البيهقي: ٢٤٩).

ژباوه: مسلمانان په خپلو منځې شرطونو باندي ملزم دي پرته له هغه شرط چې حلال کار حرامه وي او بر عکس حرام کار حلاله وي.

٤/ دوي په عرف باندي استدلال کوي او وايي چې دعamu خلکو عمل او کارو بار په دی چوله بيعه جريان لري، او کله چې عرف د شريعت له نصوص سره په تکر کې نه وي؛ نو دا هم يو معتبر دليل ګرځي. (الزحيلي، نسخة الکترونيه، الفقه الإسلامي وأدلته: ١٢٠/٥).

٥/ دکتور وهبه الزحيلي رحمه الله فرمابې: «وفي تقديري أنه يصح وبكل بيع العربون وأخذه عملاً بالعرف؛ لأن الأحاديث الواردة في شأنه عند الفريقين لم تصح». وهذا هو قرار مجتمع الفقه الإسلامي في دورته الثامنة في بروني في غرة المحرم ١٤١٤هـ (الزحيلي، نسخة الکترونيه، الفقه الإسلامي وأدلته: ١٢٠/٥).

ژباوه: زما د نظر مطابق بيعانه جواز لري او صحيح بيعه ده، او په عرف باندي دعمل له لامله هم جواز لري ؟ څکه چې کوم حدیثونه د بيعانې په اړه راغلي دي هغه که دمانعینو سره دی او که د مجوزینو سره دي صحيح ثابت نه دي، د مجتمع الفقه الاسلامي لخوا په اتمه جلسه کې چې په بروني کې دايره شوی وه. د محرم الحرام ١٤١٤هـ نېټې باندي ورته هم جواز ورکړي شویدي.

مناقشه

د بيعانې په اړه ګڼي ليکنې پخوانۍ او نوي تر سره شوي دي، البته زما د معلوماتو مطابق به خانګړې توګه د دي مسئلي نوي یېلګي او تطبيقي مثالونه د معاصر او نوي کتابونو په داخل کې په غير منظم شکل سره شتون لري هم له شرعی حیثیته او هم له قانوني حیثیته؛ البته ډيری ليکنې دوه ستونزی لري یا ډير اوږدوالي لري یا ډير لنډوالۍ لري، او مناسبه به دا وي چې ليکنه کې وسطيت اختيار شي. په خانګړې توګه په مقالو کې، کومې ليکنې چې ما وکتلي یا پې په توله کې یواخې شرعی کته کړې ده او یا پې قانوني کته کړې ده پکار دا ده چې دواړه وڅيرل شي؛ څکه د بيعانې موضوع کې نوبست ډير دی په نسبت د قدامت او مخکې والې ته؛ نو باید دوه اړخیزه کره کته وشي او یا پې پايله ولیکل شي، او همدا راز په شرعی کچه هم کره ليکنه پکار ده د نصوصو او اقوالو پوره تدقیق او

صحت او د هېچه خخه د استدلال وجه او بيا دههې خخه حکم راویستل جواز يا عدم جواز په دى هيله چې دې مقاله کې دغه شيانو ته اشاره شوي وي او پام کې نیول شوي دي.

پايله، موندنې او سپارښتنې

ددې مقالې په پاي کې لاندي پايلې په نښه شوي دي.

۱/ بیعانه په معاصر او نوو تجارتی کړنو کې ډيره کارول کیږي.

۲/ دیبعانې په هکله ډيرې فقهاءو نظر ناروا والي دي؛ خو دوخت او اړتیا نن سبا دواړه دی چول بیعی دجواز ورکولو اړین شتون لري.

۳/ د جمهورو فقهاءو دليونه په ټوله کې دمحدیشونو او نورو فقهاءو دنيوکو او اعتراضونه خخه خالي نه دي.

۴/ ننۍ نېړۍ ډيرې مدنې قانونو د بیعانې روا والي ته قانوني مادې جوړي کړي دي او عمل یې پرې اجراء کړي دي.

۱/ سپارښته مې داده چې دشريعت فقهاء کرام باید ددې چوله مسایلو ته پوره پاملننه وکړئ او په بنه توګه بې خېږنې وکړئ.

۲/ په ملي ژبو (پښتو او فارسي) دلنډو او کره مقالو ليکنو ته لا زياتوالی او بلایاني ضرورت دی تر خو چې په تجارتی کړنو خلک بصیرت او عمومي پوهاوې ته لاس رسې وموږې.

۳/ علمي مقالې باید په پوره امانت، او په بشپړه علمي کچه ولیکلې شي.

دسرچینو لست

قرآن کریم

١. ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي. مصنف بن أبي شيبة. (١٤٠٩هـ). (الطبعة الأولى). تحقيق، كمال يوسف الحوت. الرياض. الناشر: مكتبة الرشد.
٢. ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري. (١٤٢٥هـ). البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير. تحقيق، مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان ويسار بن كمال: الرياض. الناشر: دار المحرجة للنشر والتوزيع.
٣. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني. (١٤٢٨هـ). التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز المشهور بالتلخيص الحبير. (الطبعة الأولى)، تحقيق، الدكتور محمد الثاني بن عمر بن موسى. الناشر: دار أضواء السلف.
٤. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الخفيف. (١٤٢٥هـ). ب، ت. بداية المجتهد ونهاية المقتضى. القاهرة. الناشر: دار الحديث.
٥. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري. (١٤٢١هـ). الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار . (الطبعة الأولى). تحقيق، سالم محمد عطا، محمد علي معاوض، بيروت. الناشر: دار الكتب العلمية.
٦. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري. (١٣٨٧هـ). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق، صطفى بن أحمد العلوى، محمد عبد الكبير البكري. المغرب. الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
٧. ابن قادمة، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد. (١٤٠٥هـ). المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني. (الطبعة الأولى). بيروت. الناشر: دار الفكر.
٨. ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري. ب، ت. لسان العرب. (الطبعة الأولى). الناشر: بيروت. دار صادر.
٩. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود. تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام. (طبعة جديدة منقحة ومفهرسة). الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
١٠. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. (١٤٠٧م). صحيح البخاري. (الطبعة الثالثة). تحقيق، د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة، جامعة دمشق. بيروت الناشر: دار ابن كثير، اليمامة.
١١. البغلي، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البغلي. (١٤٢٣هـ). المطلع على ألفاظ المقنع. (الطبعة الأولى). تحقيق، محمود الأنزاوط ويسين محمود الخطيب. الناشر: مكتبة السوادي للتوزيع.

١٢. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. (١٣٤٤هـ). السنن الكبرى للبيهقي. (الطبعة الأولى) وفي ذيله الجواهر النقى. الناشر: مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد.
١٣. التبريزى، محمد بن عبد الله الخطيب التبريزى. (١٤٠٥هـ). مشكاة المصايح. (الطبعة الثالثة) تحقيق، تحقيق محمد ناصر الدين الألبانى. بيروت. الناشر: المكتب الإسلامى.
١٤. دبيان، أبو عمر دُبَيَّانِ بن محمد الدُبَيَّانِ. (١٤٣٢هـ). المعاملات المالية أصلة ومعاصرة، (الطبعة الثانية) تقديم، مجموعة من المشايخ، الشيخ، د. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْمُجْسِنِ التَّرْكِيِّ، الشَّيْخُ، د. صَالِحُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ حَمِيدٍ، الشَّيْخُ، مُحَمَّدُ بْنُ تَاصِرِ الْعَبُودِيِّ الشَّيْخُ، صَالِحُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلَ الشَّيْخِ. الرياض. الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية.
١٥. الرحيلى، أ.د. وهبة الرحيلى. الفقه الالى لفقهاء الإسلام وأدلته. وهي (الطبعة الثانية عشرة). سوريا. دمشق. الناشر: دار الفكر.
١٦. السعدي، أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد السعدي الحنفى. (١٤٠٤هـ). التتف في الفتوى للسعدي. (الطبعة الثانية). تحقيق، الحامى الدكتور صلاح الدين الناهى. عممان الأردن. بيروت لبنان. الناشر: دار الفرقان. مؤسسة الرسالة.
١٧. الطرفاوى، أبوحسام الدين، بيع العربون في ضوء الشريعة الإسلامية. المصدر. موقع مكتبة صيد الفوائد www.saaid.net/book/index.php
١٨. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. (١٤١٤هـ). الحاوى في فقه الشافعى. (الطبعة الأولى) الناشر: دار الكتب العلمية.
١٩. المطري، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرز. (١٩٧٩م). المغرب في ترتيب المغرب. (الطبعة الأولى). الناشر: حلب. مكتبة أسامة بن زيد.
٢٠. منظمة المؤتمر الإسلامي. مجلة مجتمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، تصدر عن وقد صدرت في ١٣ عددا ، وكل عدد يتكون من مجموعة من المجلدات ، كما يلي: العدد ١ ، مجلد واحد، العدد ٢ ، مجلدان، العدد ٥ و ٧ و ٩ و ١٢ ، كل منها ٤ ، مجلدات، بقية الأعداد، كل منها ٣ مجلدات، ومجموع المجلدات للأعداد ١٣: ، أربعون مجلدا، أعدها للشاملة. جدة. الناشر: أسامة بن الزهراء عضو في ملتقى أهل الحديث.
٢١. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي. (١٤٠٨هـ). ألفاظ التبيه. (الطبعة الأولى). تحقيق، عبد الغنى الدقر. دمشق. الناشر: دار القلم.

تطبیقات معاصر بیع تقسیط در فقه اسلامی

*^(۱) پوهنل نصیر احمد شریعتی

تقریظ دهنده: پوهنل نصیر احمد شریعتی

(۱) استاد پوهنل نصیر احمد شریعتی، پوهنل نصیر احمد شریعتی.

(۲) نویسنده مسئول-ایمیل: nasir.ahmad.shareaty@gmail.com

(۳) استاد پوهنل نصیر احمد شریعتی، پوهنل نصیر احمد شریعتی.

چکیده

بیع عبارت است از مبادله مال با مالی دیگر به قصد تملیک بنابر شروط، از قبیل عاقل ورشید بودن متعاقدين، تعدد طرفین عقد و رضایتشان بر انجام عقد، استوار است وادله ای از کتاب، سنت، اجماع و عقل بر مشروعيت آن دلالت دارند و بیع تقسیط یکی از انواع بیع مشروع و جائز است، که عبارت است از مبادله ای که در آن میع ببه صورت حال تسلیم میشود و تمامی ثمن، یا قسمتی از آن به صورت مؤجل و در قالب قسط و أجلی معین و مشخص پرداخت میگردد و جمهور فقهاء بر مشروعيت بیع تقسیط اتفاق نظر دارند.

وهدف از پیدایش و رواج این گونه بیع در میان غربیان با مقصد آسان سازی فروش میعه برای فروشنده و استفاده آن برای مشتری میباشد و مطلب از این نوع معامله بلند بردن آگاهی جامعه اسلامی با در نظر داشت، موازین شرع بوده، تا این که انسان ها با یکدیگر تعامل نموده و به نیاز مندی های خویش فایق گردند.

وروش تحقیق در این مقاله علمی، کتاب خانه ای بوده، تحلیلی و توصیفی نمیباشد و در غنامندی آن از منابع معتبر شرعی استفاده صورت گرفته و در ختم هر پارagraf حواله آن نیز تذکر داده شده است.

و در نتیجه بیع تقسیط و تطبیقات معاصر آن یک عمل و سیله مشروع در عرصه معاملات پنداشته میشود و مبنای مشروعيت بیع مذکور را اساساً نیاز مندی های انسان ها نسبت به یکدیگر احتوی نموده است.

و در نهایت امارت اسلامی باید به علماء و رسانه های وظیفه بسپارد، تا که ایشان در رابطه به مسائل بیع بالتقسیط و تطبیقات آن به مردم آگاهی دهند.

واژه های کلیدی: اجاره، بیع، تورق، ربا، عینه، مؤجل.

Abstract

Sale is the exchange of property with other property for the purpose of acquisition according to the conditions, such as the reasonableness and wisdom of the contracting parties, the plurality of the parties to the contract and their consent to perform the contract, and evidences from the book, tradition, consensus and reason indicate its legitimacy. Installment sale is one of the legitimate and permissible types of sale, which is an exchange in which the seller is surrendered in the present form and the entire price, or a part of it, is deferred and in the form of installments and a definite and definite term. is paid and the majority of jurists agree on the legality of installment sale.

The purpose of the emergence and spread of this type of sale among strangers is to facilitate the sale of goods for the seller and its use for the customer. Humans interact with each other and overcome their needs.

The research method in this scientific article is a library, it is not analytical or descriptive, and in its enrichment, authentic Sharia sources have been used, and at the end of each paragraph, its references have been

As a result, installment sale and its contemporary adaptations are considered a legitimate practice in the field of transactions, and the basis of the legitimacy of the said sale is basically the needs of humans towards each other.

And finally, the Islamic Emirate should entrust the task to the scholars and the media, so that they inform the people about the issue of installment sale and its

implementation.

Key words: rent, sale, adaptations, installments, torraq, riba, Aina, contemporary, deferred.

پوہنچل نصیر احمد شریعتی

مقدمه

الحمد لله رب العالمين و العاقبة للمتقين و الصلاة و السلام على خير خلقه محمد و آله و أصحابه أجمعين اما بعد: الله تعالى به منظور این که بربندگان خویش میدان زندگی را گسترش دهد بیع را حلال کرده است می فرماید: ﴿وَأَحَلَ اللَّهُ الْأَيْمَعَ وَحَرَمٌ﴾ [آل‌بقرة: ۲۷۵] یعنی، خداوند بیع را حلال و ربا را حرام کرده است(و در حدیث شریف آمده است، که از پیامبر- صلی الله علیه و سلم- سؤال شد «أی الکسب أطيب؟ قال: عمل الرجل بيده، وكل بيع مبرور» (الطبراني، ۱۴۴۵ هـ ق، المعجم الأوسط: ج ۸ ص ۴۷) یعنی، چه کسب و درآمدی حلال تر است؟ فرمود: «کاری که فرد با دستان خود انجام می دهد و هر تجارتی که پاک و مورد تایید شریعت الله تعالى باشد) چون هر فردی از افراد انسان نیاز مبرم و قطعی به مواد خوارکی و پوشارکی و چیزها دیگر مورد نیاز دارد و مدام که زنده باشد و از آنها بی نیاز نیست و بدیهی است که هر انسانی نمی تواند همه آن چیزهای مورد نیاز خویش را فراهم آورد، پس مجبور است که آنها را از دیگران بگیرد و برای این کار، هیچ راهی بهتر و کامل تر از شیوه مبادله نیست، پس چیزی را که از نیاز خودش زیادی است، و بدان نیازی ندارد، می دهد و چیزی را از دیگران می گیرد که بدان نیازمند می باشد (سید سابق، ب- ت، فقه السنّه: ج ۶ ص ۸۳).

أهمية تحقیق: چون موضوع مذکور شایع و زیان زد همه در عصر کنونی می باشد، پس مهم است، که روی موضوع مذکور در روشنائی کتاب الله و سنت رسول الله- صلی الله علیه و سلم- بحث صورت گیرد، که پاسخ سوال کنده‌گان به آن جواب گردد، باید گفت: که بیع تقسیط و تطبیقات معاصر آن یک عمل و وسیله مشروع در عرصه معاملات پنداشته می شود و بنای مشروعیت بیع مذکور را اساساً نیاز مندی های انسان ها نسبت به یکدیگر احتوی نموده است.

أهداف تحقیق: مطلب از این نوع معامله بلند بردن آگاهی جامعه اسلامی با در نظر داشت، موازین شرع بوده، تا این که انسان ها با یکدیگر تعامل نموده و به نیاز مندی های خویش فایق گرددند. و باید گفت: که مردم بناء به ضرورت با همین نوع بیع داد و ستد می نمایند و به صورت های مشروع آن پرداخته و از صورت های غیر مشروع آن اجتناب نمایند.

پیشینه تحقیق: فقهاء مقدمین در رابطه به بیع تقسیط کتاب مستقلی تحریر نکرده اند، بلکه ایشان در اوایل کتاب الیوع به آن پرداخته اند ولیکن فقهاء معاصر به طور اختصاصی روی آن بحث نموده اند و عده‌ی از کتاب‌های که در باب بیع تقسیط بشکل تفصیل تحریر شده است، قرار ذیل می‌باشد:

۱). المعاملات المعاصرة، تالیف د/ وهبة الزحلی.

تالیفات مذکور به طور متفرقه و پراگونه موضوع مذکور را تذکر داده اند و همه‌ی آنها به لسان عربی می‌باشد، من خواستم، یک مقاله علمی روی موضوع مذکور به یکی از زبان‌های ملی (دری) ترتیب نمایم.

روش تحقیق: در این مقاله علمی، روش تحقیق کتاب خانه‌ای بوده، تحلیلی و توصیفی نمی‌باشد و در غنامندی آن از منابع معتبر شرعی استفاده صورت گرفته و در ختم هر پاراگراف حواله آن نیز تذکر داده شده است.

تعريف بیع

بیع در لغت: به معنی مطلق مبادل مال به مال و یا به معنی مقابله یک شی در مقابل شی دیگر را می‌گویند، باید گفت: که لفظ بیع و شراء از جمله الفاظی هستند، که برای معانی متضاد بکار می‌روند و - مشترک هستند، و به معنی هم دیگر نیز استعمال می‌شوند (ابن المنظور، ب-ت، لسان العرب: ج ۷ ص ۳۷۵).

و بیع در اصطلاح: عبارت از مبادله مالی است، که به مال دیگر بر سیل تراضی طرفین و یا نقل ملکیتی است، که در برابر عرض بر طریقی که از نظر شرع مجاز باشد، متحقق می‌گردد (ابن الهمام، ب-ت، فتح القدیر: ج ۵ ص ۴۵۵).

تعريف بیع تقسیط

تقسیط در لغت: مأحوذ از قسط بوده و به معنی حصه و نصیب می‌آید، طوریکه گفته می‌شود (أخذ کل واحد من الشرکاء قسطه ای حصته)، هر یک از شرکاء حصه خود را اخذ نموده اند (ابن المنظور، ب-ت، لسان العرب: ج ۷ ص ۳۷۷).

بیع تقسیط در اصطلاح: عبارت از مبادله‌ی است، که در آن مبیعه به مشتری بطور فوری تسلیم داده می‌شود ولیکن ایفاء (ثمن) در آن مؤخر به طور قسط وار از جانب مشتری در میعاد معلوم کلاً و

بعضًا پرداخت می‌گردد (المشیقح، ۱۴۲۴ هـ ق، المعاملات الماليه المعاصره: ج ۱ ص ۳۱)، از این تعریف و آنچه اکنون به عنوان بيع قسطی در بازار رایج است، می‌توان چنین نتیجه گرفت: بيع تقسیط، نوعی از بيع نسیه است که میع در حال عقد تحويل شده ولی تمامی یا مقداری از ثمن، در مدت معلوم، طی اقساط مشخص از لحظه وقت و مبلغ، بعداً پرداخت می‌شود.

فرق بین بيع تقسیط و بيع عینه و تورق: بيع تقسیط و بيع عینه هردو اینها بيع مؤجل اند، و فرق در بین اینها این است، که در بيع تقسیط مشتری ضرورت به مبیعه دارد، ولیکن پول از برای خرید آن ندارد، پس مبیعه را مؤجل از باع مشتری خریداری می‌نماید، پس درین صورت شبه ربا هم موجود نیست، ولیکن در بيع عینه مشتری به مبیعه نیاز ندارد، هدف فروختن مبیعه بالای باع در وقت شراء آن می‌باشد، درحالیکه این عمل ذریعه و وسیله از برای حصول قرض ربوی به صورت بيع می‌باشد، فرق بین بيع تقسیط و تورق واضح می‌باشد ولیکن بین بيع عینه و تورق از جهت باع است، یعنی در بيع عینه مبیعه را مشتری به عین باع که از وی آنرا خریده است، بفروش می‌رساند و لیکن مشتری در بيع تورق مبیعه را به شخص سوم عرضه می‌نماید. (الدویش، ب-ت، فتاوی اللجنۃ الدائمه: ج ۱۵ ص ۲).

حکم بيع تقسیط: جمهور فقهاء به جواز بيع تقسیط قابل اند و ایشان به مشروعیت بيع تقسیط به ادلہ نقلي و عقلی استدلال می‌نمایند.

۱- دلیل از کتاب الله

ا) مثال کتاب: ﴿... وَأَخْلَقَ اللَّهُ الْأَبْيَعُ...﴾ [البقرة: ۲۷۵] [یعنی، خداوند متعال خرید و فروش را حلال کرده است].

ب) مثال کتاب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ...﴾ [سورة النساء: ۲۹] یعنی ، ای کسانی که ایمان آورده اید! اموال همدیگر را به ناحق (یعنی از راههای نامشروعی همچون: دزدی، خیانت، غصب، ربا، قمار، و...) نخورید مگر این که (تصرّف شما در اموال دیگران از طریق) داد و ستدی باشد که از رضایت (باطنی دو طرف) سرچشمeh بگیرد.

پس از آیات مبارکه جواز بيع تقسیط ثابت می‌گردد، به اینکه بيع تقسیط یک نوع از انواع بيع بوده، که در آن صرف ثمن مؤخر پرداخت می‌گردد و دلیل به عدم جواز آن موجود نیست، در حالیکه اصل در معاملات اباحت می‌باشد(خرم دل، ب-ت، تفسیر نور: ج ۱ ص ۱۸۴).

۲- دلیل از سنت

ا) عن عائشة رضي الله عنها أنَّ سُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - «اِشْتَرَى مِنْ يَهُودِيٍّ طَعَامًا بِنَسِيَّةٍ وَرَهْنَةً دِرْعَهُ» (البخاري، ۴۰۷، ص ۷۳۸) يعني، عایشه رضی الله عنها می فرماید: رسول الله - صلی الله علیه و سلم - از یک یهودی مقداری مواد غذایی را به نسیئه (تأخیر ثمن تا وقت معلوم) خرید و برای پرداخت پولش زره ای آهنه را نزد او به رهن گذاشت.

ب) عن ابن عباس - رضی الله عنهم - قال: قدم النبي - صلی الله علیه و سلم - المدينة وهم يسلفون بالتمر السنین والثلاث فقال: «من أسلف في شيء ففي كيل معلوم إلى أجل معلوم» (البخاري، ۴۰۷، ص ۷۳۸) يعني، ابن عباس - رضی الله عنه - گوید: وقتی پیغمبر - صلی الله علیه و سلم - به مدینه آمد، دید مردم خرمای دو سال تا سه سال خود را پیش فروش می کنند، پیغمبر - صلی الله علیه و سلم - گفت: کسی که چیزی را پیش فروش می کند باید پیمانه وزن آن معلوم باشد و مدت آن نیز معین شود.
وجهه استدلال: از تمام احادیث مذکور بصراحة جواز بيع تقسیط معلوم می شود، چراکه بيع تقسیط عکس بيع سلم است، یعنی در بيع السلم تعجیل ثمن و تأخیر میعه میباشد و لیکن در بيع تقسیط تعجیل میعه و تأخیر ثمن متصور است وقتیکه بيع سلم مشروع است ، بيع تقسیط که عکس آن است، نیز مشروع می باشد.

عده ی دیکر از علماء معتقدند: که بيع تقسیط متضمن شرط باطل است، زیرا که بيع تقسیط در حقیقت حیله جوی بر سود و بهره برداری از اشخاص بی بضاعت می باشد، خداوند متعال امر به آسایش کرده است، می فرماید: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرْهُ إِلَى مَيْسَرٍ وَأَنْ تَصَدُّقُوا بِخَيْرٍ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ۲۸۰] ترجمه: و اگر (بدهکار) تنگدست باشد، پس مهلت (بدو داده) می شود تا گشایشی فرا رسد، و اگر (قدرت پرداخت نداشته باشد و شما همه وام خود را، یا برخی از آن را بدو) بیخشید، برایتان بهتر خواهد بود اگر دانسته باشید.(خرم دل، ب-ت، تفسیر نور: ص: ۱۸۲) و نظر صحیح این است، که هر آینه

اگر بند جزائی در برگیرنده تهدید مالی باشد، و یا متضمن نقض قواعد شرعی باشد، مراجعه به آن الزامی نیست (هیئت کبار العلماء بالملکة العربية السعودية، ب-ت، انجاب هیئت کبار العلماء: ج ۱ ص ۲۹۵).

حکمت بیع تقسیط: تردیدی نیست، که حکمت بیع تقسیط از اهمیت و نیازمندی مردم به آن سرچشم میگیرد و همین بیع در بین مردم بخصوص در عصر کنونی کثیر انتشار میباشد، (هشام، ب-ت، بیع التقسيط: ج ۱ ص ۶۰).

آداب بیع تقسیط: بعضی آدابی است، که در بیع تقسیط متعلق به بایع و مشتری میباشد، که مراعت کردن آنها بالای متعاقدين در وقت داد و ستد لازمی است (ابن تیمیة، ۱۴۱۸ھ، مجموع فتاوی: ج ۲۹ ص ۵۰۱).

حکم افزایش ثمن در بیع تقسیط، درین مقام دو صورت است

۱- علماء در منوعیت عقد متعدد بین ثمن حالی و ثمن مؤجل طوریکه مشتری مبیعه را بناء بر خیار ثمن نقدی و یا مؤجل خریداری نماید، اتفاق نظر دارند و آنرا صحیح میدانند (الشريیني، ب-ت، معنی المحتاج: ج ۲ ص ۲۱).

۲- در صورتیکه به یکی از دو ثمن عقد بیع منعقد گردد، در ثمن مؤجل که در آن زیادت بر ثمن حالی باشد، علماء درین باب دو قول دارند:

قول اول: جمهور علماء مثل مذاهب چهار گانه این ها به جواز زیادت ثمن در بیع تقسیط قابل اند، در حالیکه ایشان بجواز زیادت ثمن در مقابل تأخیر زمان در پرداخت ثمن مبیعه معترف اند، بخاطریکه تأخیر زمان اثر مستقیم در زیادت و نقصان ثمن در مبیعه دارد، البته ایشان به دلایل آتی استدلال مینمایند (الزرعی، ۱۹۷۳ھ، إعلام الموقعين: ج ۲ ص ۱۶۰).

۱- **اباحت اصلیه است:** ایشان میگویند: که اصل در اشیاء اباحت میباشد، تازمانیکه نص شرعی معارض آن واقع نشود، قابل اعتبار است و قاعده فقهی نیز درین باب موجود است (الاصل في الاشياء الاباحة) و باید گفت: که تمام عقود جایز حکم است، در حالیکه به رضامندی طرفین بیع منعقد گردد و دیگر اینکه مانع آن کدام نصوص شرعی واقع نشود.

۲- اباحت شرعی: والبته به جواز و اباحت بيع عموم نصوص از کتاب الله دلالت می‌نماید، الله متعال می‌فرماید: ﴿..وَأَحَلَّ اللَّهُ الْأَبْيَعَ ..﴾ [آل‌بقرة: ۲۷۵] و حال آن که خداوند خرید و فروش را حلال کرده است.

۳- قیاس عقلی: به اساس مقتضی آن تاجر مخیر است، که جنس اش را به هر قیمتیکه خواسته باشد، نقداً و یا مؤجلاً، بفروش برساند، درین باب از برای وی کدام ممانعت موجود نباشد.

۴- قیاس شرعی: چون در بيع سلم مشتری می‌تواند، میعه را کمتر از قیمت حالی آن خریداری نماید، در حالیکه بيع تقسیط عکس بيع سلم می‌باشد، پس درین صورت شخص بایع هم می‌تواند، میعه خود را مؤجلاً به زیادت ثمن عرضه نماید.

۵- آیت دین است: الله متعال می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَبَاعِتُم بِلَدِينَ إِلَى أَجْلٍ مُّسَمًّى فَأُكْثِرُوهُ﴾ [آل‌بقرة: ۲۸۲] یعنی، ای کسانی که ایمان آورده اید! هرگاه به هم‌دیگر تا مدت معینی (از لحظه روز و ماه و سال) وامی دادید، آن را بنویسید)، همین آیت مذکور کتابت دین و مشروعیت بيع مؤجلاً ثابت می‌شود (خرم دل، ب-ت، تفسیر نور: ج ۱ ص ۱۸۴).

وجه استدلال: بيع تقسیط مانند دادن قرض به اشخاص نیازمند می‌باشد، چون در معامله قرض هم چنان (داین) به مدیون مقدار مال منقول و یا غیر را به طور قرض پرداخت می‌کند، به عین ترتیب در بيع تقسیط میعه از طرف بایع به مشتری در مقابل اقساط معلوم داده می‌شود، طوری که دادن قرض یک امر مشروع بوده، بيع تقسیط هم چنان مشروع می‌باشد.

۶- به قول رسول الله - صلی الله علیه وسلم - از ام المؤمنین عائیشه - رضی الله عنها - روایت است: «أَنَّ النَّبِيَّ اشْتَرَى طَعَاماً مِنْ يَهُودِيٍّ إِلَى أَجْلٍ، وَرَكِنَّهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيدٍ» (البخاری، ۱۴۰۷ هـ ق، صحیح البخاری: ج ۲ ص ۷۲۹) یعنی، هر آئینه پیغمبر - صلی الله علیه وسلم - طعامی را از قبیل گندم یا جو از یک یهودی به قرض خرید و زره خود را به عنوان رهن در نزد او قرار داد، ازین حدیث هم چنان مشروعیت بيع مؤجل ثابت می‌گردد، برابر است، که به ازدیات ثمن باشد و یا خیر.

۷- رسول الله - صلی الله علیه وسلم - یک شتر را در مقابل دو شتر مؤجلاً خریداری نوده است : عبد الله بن عمرو بن عاص - رضی الله عنهم - می‌گوید: «أمرني رسول الله -

پوہنمل نصیر احمد شریعتی

صلی اللہ علیہ وسلم - ان أحجز جیشا، فنفت الإبل، فقال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: إبْتَاعُ عَلَيْنَا إِبْلًا بِقَلَائِصَ مِنْ إِبْلِ الصَّدَقَةِ» قال: وكنت أبتاع البعير بقلوصين أو ثلاث قلائص من إبل الصدقة إلى محلها، فلما جاءت إبل الصدقة أداها رسول الله - صلی اللہ علیہ وسلم» (المبارکفوري، بـ ت، تحفة الأحوذی: ج ٤ ص ٣٦٥) یعنی ، پیامبر - صلی اللہ علیہ وسلم - به من امر فرمود تا لشکری را آماده و تجهیز کنم، ولی شتر به اندازه ی کافی نمانده بود، پیامبر - صلی اللہ علیہ وسلم - فرمود: برو و شتری را به قرض ماده شترهای جوانی که از محل زکات گرفته می شوند به قرض (تا زمانیکه وقت گرفتن زکات می رسد) آوردم، بعدا پیامبر - صلی اللہ علیہ وسلم - خود از میان شترهایی که از محل زکات گرفته شدند قرض را ادا نمودند).

۸- بخاطر جلب سیرو و حصول منفعت.

دسته دو م ، ایشان افزایش ثمن را در بیع تقسیط جایز نمی دانند : طوریکه شخص بایع کالا را به قیمتی بالاتر از بهای نقد آن بفروشد و این افزایش قیمت صرفاً بخاطر مدت است، مثلاً: اگر قیمت کالایی نقداً هزار ... (افغانی) باشد آنرا به قسطی به هزار و دوصد ... (افغانی) عرضه نماید، این نوع معامله از معاملاتی است که از آن نهی شده است (ابن رشد، بدایة الجتهد: ج ۱ ص ۸۸).

تأخیر در پرداخت قسط های دین - دارای سه صورت می باشد .

حکم تأخیر در پرداخت قسط ها به اساس عذر: فقهاء گرام - رحمه اللہ علیہم - می گویند: وقتیکه مدييون تنگدست باشد، برای وی باید مدت دیگر نیز داده شود، چنانچه که اللہ متعال می فرماید: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةً فَأَنْظِرْهُ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدِّقُوا خَيْرٌ لِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ۲۸۰] یعنی، اگر (بدهکار) تنگدست باشد، پس مهلت به وی داده می شود تا گشایشی فرا رسد و اگر (قدرت پرداخت نداشته باشد و شما همه وام خود را، یا برخی از آن را بدو) بیخشید، برایتان بهتر خواهد بود اگر دانسته باشید، (خرم دل، بـ ت، تفسیرنو: ج ۱ ص ۱۸۴).

حکم تأخیر کردن غنی از پرداخت اقساط و یا قرض: وقتیکه شخص غنی از پرداخت قرض و یا اقساط بی توجهی نماید، درین صورت مدييون مستحق تعزیر و عقوبت پنداشته می شود، چنانچه که پیامبر - صلی اللہ علیہ وسلم - می فرماید: ابوهیره رضی اللہ عنہ، می گوید: پیغمبر - صلی اللہ

علیه وسلم - گفت: «مَطْلُ الْعَنْيِ ظُلْمٌ، فَإِذَا أَتَيْتُمْ عَلَى مَلِيْ فَلَيْتَ» (البخاری، ۱۴۰۷ هـ، صحيح البخاری: ج ۲ ص ۷۹۹) یعنی، تأخیر کردن انسان ثروتمند از باز پرداخت بدھی که به عهده دارد ظلم است، هرگاه شما را به کسی که ثروتمند است حواله کردند، این حواله را قبول کنید و دین خودتان را از کسی که بر او حواله شده اید وصول نمایید.

حرامت گرفتن از شخص غنیکه در پرداخت اقساط خویش اهتمام ندارد: مجمع بزرگ از فقهاء معاصر به عدم جواز آن قایل اند، چرا که این عمل سود است، باید به قضاۓ مراجعه شود و از مجرای قضاۓ شخص مدیون به تکالیف شرعی متوجه ساخته شود (مجمع الفقه الاسلامی فی دورته العشرين فی و هران فی الجزائر السنة : ۲۰۱۲ م).

تطبیقات معاصر بیع تقسیط

بیع تقسیط در سطح فردی، بین افراد و در سطح اجتماعی بین مؤسسات با یکدیگر و بین افراد معاملات زیادی واقع می شود، در حالیکه اشکال مختلفی از معاملات مالی را این بیع به خود میگیرد، بعضی اوقات صورت های بیع تقسیط مختلف ویا موافق در حکم و یا محتوای می باشند، بنابراین من به مهمترین صورت های معاصر بیع تقسیط، یعنی در قدم نخست به تطبیقات معاصر بیع تقسیط بین افراد و بعد از آن به مهمترین تطبیقات معاصر بیع تقسیط در بین مؤسسات به شرح زیر می پردازم.

۱- تطبیقات معاصر بیع تقسیط بین افراد

بیع تقسیط دارای صورت های مختلف میباشد، که برخی از آنها مشروع و برخی دیگر آن غیر مشروع است، از جمله می توان به مهمترین آنها در موارد آتی اشاره نمود:

- ۱). اینکه مبیعه دو قیمت داشته باشد، یکی نقدی و دیگری آن قسطی باشد، در حالیکه این بیع مباح پنداشته می شود، بنابر رای جمهور علماء بشرطیکه معامله روی یکی از دو قیمت در مجلس عقد پیش از تفرق متعاقدين واقع گردد، فلهذا ممنوعیت دو بیع در یک بیع شامل حال صورت مذکور نمی شود (العباد، ب-ت، التهدیب: ج ۹ ص ۳۸۷).

۲). اینکه مبیعه تنها دارای یک قیمت قسطی باشد، و همان قیمت بین تأخیر به مقدار معلوم و مهلت معین تقسیم شود، و مراد از معلوم این است، در مقابل آن زیادت شده باشد، در حالیکه قیمت به اقساط

تقسیم می گردد، که در زمان های مشخص پرداخت می شود مانند: هر ماه مقدار معینی یا هر ماه شش ماه یا هر سال طبق توافق بین آنها صورت گرفته باشد، و در بعضی صورت ها قسمتی از قیمت عنوان پیش پرداخت و مابقی به صورت قسطی تادیه می شود، و بعضی اوقات همه قیمت بطور قسطی بدون پیش پرداخت تادیه میگردد، قابل ذکر است، که همین بیع مذکور با در نظر داشت هر دو نوع آن مورد بحث تحقیق میباشد، و علماء کرام مشروع بودن آن را قبل تشخصیص داده اند، به منظور تسهیل و احسان به کسانی که به آن نیاز دارند (فتاوی دار الافتاء المصرية، ب-ت، رقم ۱۲۴۹).

ج). اینکه قیمت مبیعه به صورت قسطی از لحظه مدت زمان معلوم باشد ولی از لحظه پرداخت مشخص نشده باشد، که همه قسط و یا بعضی از آن پرداخت می گردد، و دیگر اینکه سود ماهیانه یا سالیانه از لحظه فیصدی در سرمایه مانند: ۵٪ یا ۱۰٪ هر زمان که بخواهد، پرداخت مبلغ چک (قسط) نماید، اعم از اینکه سود محاسبه شده باشد و یا خیر، مبلغ معین از قسط پرداخت می شود، در حالیکه در حرام بودن منافع اختلافی نیست زیرا سود است و در مقابل تأخیر در پرداخت میگردد، مثال آن مانند سود قرض (دین) است، یا در معنی مانند سود زمان جاهلیت می باشد، پس در بین صورت های آن کدام فرقی دیده نمی شود، برخی از علماء برای مشروعيت بخشیدن به این صورت ها متولّ به سعی و تلاش شدند، در این قرارداد جریمه ای برای تأخیر در پرداخت در تاریخ مشخص شده، پیش بینی گردیده است، که به نام شرط کیفری یاد میگردد (هیئتہ کبار العلماء بالملکة العربية السعودية، ب-ت، انجاب هئیۃ کبار العلماء: ج ۱ ص ۲۹۵).

کاربردهای معاصر برای بیع تقسیط بین مؤسسات و بین مؤسسات و افراد- و بعضی از همان صورت های متذکره که شایع می باشند، مهمترین آنها قرار ذیل است.

۱). **بیع اجاره منتهی به مالکیت:** این نوع بیع معاصر بوده، که برخی از افراد به جای بیع تقسیط به آن متولّ می شوند، طوری که صاحب مبیعه به خاطر حفاظت ملکیتش تا پایان پرداخت اقساط به آن تمایل دارد، در حالیکه این بیع را اجاره منتهیه به مالکیت می نامند، و به امر متحقق می گردد.

۶۵- (۱). اطمینان از تعهد و اشتیاق خریدار به پرداخت (هشام، ب-ت، بیع التقسيط محمد سعید: ص ۶۵-).

(ب). در صورت که خریدار ورشکست شود، میعه شامل ورشکستگی وی نمی‌شود، مثلاً: وقتیکه معامله بیع تقسیط باشد، به مجرد عقد ملکیت میعه به مشتری (خریدار) منتقل نمی‌شود، و لیکن در صورتی که ورشکستگی در بایع ثبت شود، میعه در بیع تقسیط از جمله املاک وی حساب میگردد، میعه در بیع قسطی مشمول تقسیم طلبکاران می‌شود، از همین لحاظ بیع قسطی به بیع اجاری رجعت داده می‌شود، تا این که پرداخت قسط های بایع ضایع نگردد، باید گفت: که همین حقیقت و ماهیت بیع تقسیط می‌باشد، قبل ذکر است، اگر دو طرف توافق کنند که یکی از آنها کالایی خاصی را به دیگری بفروشد، و ارزش آن نیز مشخص گردد، باید گفت: که در این صورت هم چنان مالکیت مستقیماً به خریدار منتقل نمی‌شود، بلکه ملکیت از برای بایع ثابت باقی می‌ماند، تا زمانی که خریدار آن را کامل نکند، تحت قوانین اجاره است، اقساط که معادل ارزش قیمت فروش توافق شده در مدت معینی که در آن زمان ملک به خریدار منتقل می‌شود و مشتری مالک میعه پنداشته می‌شود و تمام تصرفات شرعی از برای وی در میعه ثابت می‌گردد (المصری، ۱۴۱۲ هـ ق، الجامع فی اصول الربا: ص ۱۵۹ - ۱۶۰).

(۲). اجاره همراهی وعده به بیع در انتهای مدت: این وعده بعضی اوقات ممکن است برای هر دو طرف لازم الاجرا باشد و یا برای یکی از طرفین الزام آور نباشد و یا تنها در حق بایع الزام آور باشد، اگر وعده در حق هیچ‌کدام از طرفین معامله الزام آور نباشد، پس در این صورت در معامله شرعاً کدام شکالی موجود نمی‌باشد، چراکه در انتها اجاره، عقد بیع بوده، که با رضایت طرفین در قیمت متحقق می‌گردد و اگر وعده در حق طرفین معامله الزام آور باشد، پس در این صورت بعضی از علمای معاصران مانند: دکتر المصری و غیره به عدم جواز آن قابل می‌باشد و علت آن را ایشان چنین تذکر می‌دهند، این که وعده الزام آور در حکم بیع، باید قیمت میعه در آن معلوم باشد، در حالیکه در این جاه سوال ایجاد می‌شود، طوری که رضامندی طرفین به معلوم بودن قیمت میعه موقوف میباشد، در حالیکه هیمن امر در انتهاء معامله اجاره ظاهر می‌شود و عقد بیع در صورتیکه قیمت معلوم نباشد، شرعاً جائز نبوده، چراکه اغلبًا چنین معاملات منجر به نزاع بین طرفین می‌گردد و بعضی اوقات انتقال ملکیت

پو هنمل نصیر احمد شریعتی

بدون قیمت (به طور هبہ) متحقق می شود، بنابراین صورت به نظر می رسد که این یک حیله است، زیرا جمع بیع باهبه مانند جمع کردن سلف با بیع است، در حالی که هر دو شرعاً حرام است، و گرنه بیع آن معقول نبوده، چراکه در ظاهر آنرا می فروشد، و لیکن در حقیقت آنرا هبہ می نماید، باید گفت: که در این معامله تنها صورت هبہ موجود می باشد و بس، و آنچه موضوع را واضح تر می کند این است که مؤجر او مالک مبیعه اجاره داده شده می گردد، و لیکن در همه صورت های متذکره احتمال خطر نسبت به مسؤولیت ملکیت و عدم آن موجود میباشد، خلاصه: هدف تضمین بقا مبیعه (در ملکیت بایع) تا پرداخت تمام قیمت است (هشام، ب-ت، بیع التقسيط ^{محمد} سعید: ص ۸۰).

کمیته شورای فقهی سازمان کنفرانس اسلامی این معامله را تایید کرد و مهمترین تصمیمات آن قرار ذیل است:

۱). وعده بانک توسعه اسلامی مبنی بر اجاره تجهیزات به مشتری، مالکیت بانک محسوب می شود، از نظر قانونی قابل قبول است.

۲). بانک توسعه اسلامی به یکی از مشتریان خود اجازه داده است تا آنچه را که مشتری نیاز دارد خریداری کند، تجهیزات و امثال آن با شرح و قیمت معین برای حساب بانک جهت اجاره آن بانک این چیزها را بعد از رسیدن آنها می گیرد و در دست نماینده است، یک و کاللتامه قابل قبول قانونی، در صورت امکان، بهتر است نماینده خرید غیر از مشتری فوق باشد.

۳). عقد اجاره پس از مالکیت واقعی وسایل ثابت می شود، در حالیکه عقد اجاره جدا از عقد وکالت متحقق می گردد.

۴). عقد اهدای وسایل در پایان مدت اجاره به قیاس بنابر تعليق اجاره به دلیل ایفای تعهدات مستاجر در عقد جداگانه صحیح می شود.

۵). مسئولیت ضرر و زیان به عهده بانک به عنوان مالک تجهیزات است ، مگر با تقصیر یا قصور مستأجر، مسئولیت به عهده او می باشد.

۶). هزینه های بیمه شرکت های اسلامی به عهده بانک می باشد (هشام، ب-ت، بیع التقسيط ^{محمد} سعید: ص ۸۰).

(۳). تامین مالی اجاره: مانند بیع اجاره است، با این تفاوت که مبیعه که برای اجاره در نظر گرفته شده است. پس از ورود به ملک مؤجر قبل از خرید اجاره داده می‌شود و این صورت مذکور شامل دو عقدی باشد، یکی آن عقد به اجاره و دیگر آن عقد به بیع مبیعه در پایان عقد اجاره محقق می‌گردد و همین عقد مذکور شرعاً جایز می‌باشد، مشروط براین که عقد در هما دو صورت متذکره الزام آور نباشد، ولی اگر یکی از آنها الزام آور باشد، باز در این صورت حکم آن از بیع اجاری متفاوت نمی‌باشد، پس درین حالت مستأجر با اجرت چیزی که مالک آن نیست، معامله را انجام می‌دهد، که شرعاً معامله مذکور مشروع نمی‌باشد (د/ المصری، ب- ت، بیع التقسيط: ص ۳۱).

نتیجه گیری

مقاله علمی فوق بطور مختصر، متضمن نتایج آنی می‌باشد و آنها قرار ذیل اند:

- ۱). بیع یک عمل و و سیله مشروع در عرصه معاملات پنداشته می‌شود.
- ۲). مبنای مشروعیت بیع را اساساً نیاز مندی های انسان ها نسبت به یکدیگر احتوی نموده است.
- ۳). بیع تقسیط از جمله اقسام داد و ستد های مشروع به اتفاق فقهاء می‌باشد.
- ۴). بیع تقسیط در صورت زیادت ثمن به نزد جمهور فقهاء یک عمل مجاز شمرده می‌شود.
- ۵). بیع عینه از جمله اقسام بیع مؤجل بوده، شرعاً حرام است.
- ۶). بیع تورق از جمله بیع مؤجل است و لیکن در مشروعیت آن فقهاء گرام بین خود اختلاف دارند.
- ۷). شخصیکه اقساط خود را در میعاد اش به اساس غذر شرعی پرداخت کرده نتواند، به وی شرعاً مهلت داده می‌شود.
- ۸). اگر شخص مشتری مفلس باشد، بایع می‌تواند، سلعه خود را در صورتیکه نزد وی موجود باشد، شرعاً اخذ نما

پیشنهادات

- ۱- رهبری امارت اسلامی باید به علماء از طریق وزارت حج و اوقات وظیفه بسیار دارد، تا که ایشان در رابطه به مسائل بیع بخصوص بیع بالتقسیط به مردم آگاهی دهند.

۲- رهبری امارت اسلامی باید رسانه های تصویری و صوتی را مکلف بسازد، تاکه علماء را دعوت نموده و پیرامون موضوع برای مردم و عظ و تبلیغ نمایند و در ضمیرهبری امارت اسلامی باید با اشخاص حقیقی و حقوقی که معامله ربوی را انجام می دهند، آنها را شناسائی نموده، باز ایشان را تعزیراً مجازات نماید.

۳- باید تجار محترم به مسایل مرتبط به معاملات خود را آکاه ساخته ، مطابق شرع داد وستد خوبیش را انجام دهن، البته باید وزارت تجارت بالای عمدہ فروشان و پرچون فروشان نظارت کامل داشته باشد، در صورت تخلف بخورد جدی و قانونی نمایند.

منابع

قران کریم

۱. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. (۱۴۰۵ھ). المغنى. الناشر: دار الفكر.
۲. ابن نجيم، زین الدین. (ب، ت). البحر الرائق شرح کنز الدقائق. الناشر دار المعرفة، مکان النشر بیروت.
۳. أبو داود، سلیمان بن الأشعث. (۱۳۸۸ھ). سنن أبي داود. بیروت: دار الكتب العلمية.
۴. بخاری، محمد بن إسماعیل. (۱۴۰۷ھ). الجامع الصحيح من حديث رسول الله ﷺ. بیروت: دار ابن كثير.
۵. البهوتی ، منصور بن یونس بن إدريس. (۱۴۰۲). کشاف القناع. الناشر دار الفكر، مکان النشر بیروت.
۶. الترمذی ، محمد بن عیسیٰ. (ب ، ت). سنن الترمذی . الناشر: دار إحياء التراث العربي – بیروت.
۷. الحصکفی، محمد بن علی بن محمد. (۱۳۸۶). الدر المختار. الناشر دار الفكر، مکان النشر بیروت.
۸. الدردیر، أحمد بن محمد العدوی . (ب ، ت). الشرح الكبير. مصدر الكتاب: موقع يعسوب.
۹. زحلیلی، د/ وہبہ. (۲۰۰۹م). الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفكر.
۱۰. السیواصی ، کمال الدین محمد بن عبد الواحد. (ب، ت). شرح فتح القدیر. الناشر دار الفكر، مکان النشر بیروت.
۱۱. الغرناطی، محمد بن أحمد بن جزی. (ب، ت). القواین الفقهیة : دار صادر – بیروت.
۱۲. قرارات و توصیات مجمع الفقه الاسلامی التابع لمنظمه المؤتمر الاسلامی، أرقام القرارات: ۱ - ۱۷۴. إعداد: جميل أبوسارة. الدورات: من الدورة الأولى في عام (۱۴۰۶ھ) - إلى الدورة الثامنة عشرة في عام (۱۴۲۸ھ).
۱۳. الکاسانی ، علاء الدین. (۱۹۸۲م). بدائع الصنائع. الناشر دار الكتاب العربي، مکان النشر بیروت.
۱۴. المبارکفوری، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحیم. (ب، ت) . تحفة الأحوذی. الناشر : دار الكتب العلمية – بیروت.
۱۵. مجمع الفقه الاسلامی في دورته العشرين في و هران في الجزائر السنة: ۲۰۱۲ .
۱۶. المشيقح، خالد بن علی. (ب، ت). المسائل الطبية والمعاملات المالية المعاصرة . من دروس الدورة العلمية بجامع الراجحي ببريدة لعام ۱۴۲۵ھ.
۱۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (ب، ت) لسان العرب. الناشر: دار صادر – بیروت.
۱۸. المناوی، زین الدین عبد الرؤوف. (۱۴۰۸ھ - ۱۹۸۸م). التیسیر بشرح الجامع الصغیر. دار النشر: مکتبة الإمام الشافعی - الرياض.
۱۹. منظمة المؤتمر الاسلامی بجدة. (ب، ت). مجلة مجمع الفقه الاسلامی. أعدها للشاملة : أسامة بن الزهراء عضو في ملتقى أهل الحديث.

٢٠. النسفي ، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل . (١٣١١). طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية على ألفاظ كتب الحنفية . الناشر: دار الطباعة العامرة.
٢١. النووي، يحيى بن شرف بن مري. (١٤٠٥هـ). روضة الطالبين. مكان النشر: بيروت.
٢٢. النيسابوري، مسلم بن الحجاج بن مسلم.(ب،ت). صحيح مسلم. الناشر: دار الجليل بيروت.
٢٣. الهندية، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند. (١٤١١هـ- ١٩٩١م). الفتاوی الهندية. الناشر: دار الفكر.

پوهنمل نصیر احمد شریعتی

مجله علمی - تحقیقی البرونی

دیدگاه امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- در باره تکفیر اهل قبله

*^(۱) پوهنیار سردارولی سیرت

پوهنمل شمس‌الله هاید^(۲)

تقریظ دهنده: پوهنوال دکتور عبدالرافع علیمی^(۲)

(۱) استاد پوهنخی تعلیم و تربیه، پوهنتون الیرونی.

(۱)* نویسنده مسؤول-ایمیل: siratsardarwali2023@gmail.com

(۲) استاد پوهنخی زبان و ادبیات، پوهنتون الیرونی.

چکیده

این مقاله به مطالعه دیدگاه امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- در باره تکفیر اهل قبله نوشته شده است. تکفیر، به معنای کافر دانستن شخص مسلمان، همیشه یکی از موضوعات مهم کلامی بوده که از کثر خوانی متون دینی سر بر آورده است و خوارج اولین گروهی بود که به تکفیر امت اسلامی پرداخت. هدف اصلی تحقیق بیان نظر و دیدگاه امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- در باره تکفیر اهل قبله می‌باشد. تا اینکه مسلمانها از تکفیر یکدیگر اجتناب نموده، برادر گونه در کنار همدیگر زندگی مسالمت آمیز نمایند، تا امت اسلامی دوباره به وحدت فکری، سیاسی و جغرافیایی دست یابد. و اینکه آیا علماء و دانشمندان اسلامی پیرامون تکفیر اهل قبله نظریاتی ارایه داشته یا خیر؟ و آیا مرتکب گناه کبیره از اسلام خارج می‌شود یا خیر؟ از جمله موضوعاتی بوده که در این نوشته به آنها پاسخ داده شده است و مقاله حاضر از نوع توصیفی- تحلیلی بوده که به صورت کتابخانه‌ای انجام شده است. نتایج بررسی نشان میدهد که تکفیر یکی از موضوعات نهایت مهم و خطروناکی است و پیامدهای ناگواری در بر دارد. موضوع تکفیر از اسباب مهم سقوط خلافت عثمان -رضی‌الله‌عن‌ه- به حساب آمده که بعد از آن تا امروز شمشیر مسلمان‌ها علیه یکدیگر از غلاف بیرون شده و فتوای کفر را علیه یکدیگر صادر می‌نمایند.

واژه‌ای کلیدی: امام ابوحنیفه، اهل قبله، تکفیر، خوارج،

Abstract

This article is written to study the view of Imam Abu Hanifa, (May God have mercy on him), about the takfir of the people of Qibla. and the Khawarij were the first group to deal with the takfir of the Islamic Ummah. The main purpose of the research is to express the opinion and view of Imam Abu Hanifa, (May God have mercy on him), about the takfir of the people of the Qibla, so that the Muslims avoided takfir of each other and did not accuse each other of infidelity and immorality - like brothers to live peacefully next to each other, so that the Islamic Ummah achieves intellectual unity, political unity and geographic unity again, and have Islamic scholars and scientists presented theories about the takfir of Ahl al-Qibla or not? And does committing a major sin leave Islam or not? It is one of the topics that have been answered in this article, and the present article is descriptive-analytical, which was done in a library format. The results of the survey show that excommunication is one of the most important and dangerous issues and has direct consequences. The issue of takfir is considered to be one of the important causes of the fall of the caliphate of Uthman (May God be pleased with him) and after that, until today, the swords of Muslims against each other are drawn from their sheaths and they issue fatwas of blasphemy against each other.

Key words: Imam Abu Hanifa, People of Qibla, Takfir, Khawarij

مقدمه

الحمد لله نَحْمَدُهُ، وَنَسْتَعِينُهُ، وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَسْتَهْدِيهُ، وَنَعُوذُ بِاللهِ مِنْ شَرِّورِ أَنفُسِنَا، وَسَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا؛ مِنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا يُضْلَلُ، وَمَنْ يَضْلِلْ فَلَا هَادِي لَهُ، وَأَشْهَدُ أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدَهُ وَرَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

اهداف تحقیق: هدف ما از نوشتمن این مقاله معرفی، مفهوم تکفیر، نظر امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- در باره تکفیر اهل قبله می‌باشد. تا اینکه مسلمان‌ها و بخصوص آنانی که خود را پیرو و مقلد امام اعظم ابوحنیفه -رحمه‌الله- می‌دانند، از تکفیر مسلمان اجتناب نموده و هم‌دیگر را به کفر و فسق متهم نه نمایند، امروز امت اسلامی نسبت به هر شرایط دیگری نیاز به وحدت و یک‌پارچه‌گی دارند موضوع تکفیر سبب تضعیف نیروی امت اسلامی و تقویه صفوف دشمن شده. و باید با این پدیده و مفکوره مبارزه عملی و جدی صورت گیرد.

بیان مسئله: مقاله علمی ما که تحت عنوان دیدگاه امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- در باره تکفیر اهل قبله می‌باشد به بیان دیدگاه امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- در باره تکفیر اهل قبله، اختصاص یافته است. موضوع تکفیر اهل قبله یکی از آموزه‌های کلامی است که از کثر خوانی متون دینی سر بر آورده است، این آموزه زندگی سوز و ایمان ستیز که زیر ساخت های فکری آن نخست توسط خوارج صدر اسلامی عملی شده بود، تا امروز از مسلمان‌ها قربانی می‌گیرد، و گروه‌های زیادی امروز بدلیل جهل، مرض و فهم نادرست شان از اسلام علاقمند تکفیر اهل قبله هستند. در این مقاله میخواهیم دیدگاه امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- را در باره تکفیر اهل قبله بیان دارم تا اینکه مسلمان‌ها و بخصوص آنانی که خود را پیرو و مقلد امام اعظم ابوحنیفه -رحمه‌الله- میدانند، از تکفیر مسلمان اجتناب نموده و هم‌دیگر را به کفر و فسق متهم نه نمایند.

اهمیت موضوع: مسئله از آنجا مهم است که قضیه تکفیر سبب مباح الدم دانستن انسان‌های مصون الدم گردیده، در حالیکه شرایع الهی یکی از مقاصد شان حفظ جان انسان می‌باشد. بحث تکفیر به شکل سطحی آن مغایر این مقصد بوده و می‌تواند بنیان‌های جامعه اسلامی را سُست و لرzan نماید و از جانب

دیگر مجوزی برای قتل ناچق باشد. و همین موضوع تکفیر از اسباب سقوط خلافت حضرت عثمان - رضی الله عنه - دانسته شده است. و یکی از دلایل عمدۀ و اساسی که مسلمان‌ها و گروه‌ای اسلامی بجان هم افتیده اند مسئله تکفیر می‌باشد.

سوالات تحقیق: مهم ترین دلیل امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- در باره عدم تکفیر اهل قبله چیست؟

اساسی ترین موانع تکفیر اهل قبله چیست؟

اولین کسانی که در بین امت اسلامی سبب بروز فتنه شده و اهل قبله را تکفیر نمودند کی‌ها بودند؟

فرضیه تحقیق: به نظر می‌رسد که موضوع تکفیر اهل دیانات توسط پیروان همان دین مسأله تازه و جدید نبوده از قدیم الایام مروج بوده که شماری از مسلمین متأثر از آن شده و به تکفیر هم کیشان شان پرداخته و دانشمندان شهیر عالم اسلامی و از آن میان امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- با ابراز نظریات ارزشمند شان، خواسته اند از این خطأ جلو گیری نمایند.

پیشینه تحقیق

مسئله‌ای تکفیر از مسایل ریشه داریست که در میان پیروان دین مبین اسلام رخنه نموده است که از همان ابتداء دانشمندان و امامان بزرگ اسلام پیامون این قضیه خطرناک به نحوی از آنچا ابراز نظر نموده اند. امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- که از پیش گامان روش ضمیر اسلام بوده با درک عمیقی که از متون اسلامی، و از پیامد‌های سنگین تکفیر اهل قبله، که همانا مباح شدن مال و جان شخص تکفیر شده، حرام شدن زن او، ارث نبردن وی از خویشاوندانش و... داشت. هیچ یک از اهل قبله را بخطاطر گناهی که مستحل آن نباشد تکفیر نه کرده است. که نظر و دیدگاه این امام بزرگوار در کتاب‌هایی که منسوب به ایشان بوده و یا دیگران در کتب خود از ایشان چنین نقل قول نموده اند.

۱- امام ابوحنیفه رحمه‌الله در کتاب مشهور خود بنام «فقه الأکبر» می‌نویسد: «لأنکفر أحدا من أهل القبلة» هیچ یک از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنیم (الحنفی، ب ت، ص ۱۸۹).

پوھنیار سردار ولی سیرت

۲ - همچنان در کتاب دیگری بنام «الشرح الأيسر على فقه الأكابر» منسوب به امام ابوحنیفه -رحمه الله-

به عین عبارت می فرماید: «لأنکفر أحدا من أهل القبلة» هیچ یک از اهل قبله را تکفیر نمی کنیم.

۳ - امام طحاوی -رحمه الله- به نقل از امام ابوحنیفه -رحمه الله- با اضافه «بذنب مالم يستحله»

چنین می فرماید: « ولا نکفر أحدا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله » (الطحاوی ۱۳۹۱ هش، ۳۱۶).

چنانچه ملاحظه می گردد این کتب ارزشمند به زبان عربی بوده که استفاده از آن برای کسانی که با قواعد و اصول زبان عربی بلدیت ندارند دشوار بوده، خواستم نظریات این امام بزرگوار را با مقداری از شرح و تفصیل درین نوشته به زبان ساده و سلیس فارسی دری برای علاقه مندان و ابتدای وطن خویش گرد آوری و تقدیم نمایم.

روش تحقیق

بنا بر طبیعت متفاوت بحوث، شیوه تحقیق ما در این موضوع به گونه توصیفی - تحلیلی بوده که به صورت کتابخانه‌ای انجام شده و در تهیه این مقاله از قرآن کریم، احادیث نبوی، تفسیر، کتاب‌های معتبر عقاید و سایت‌های معتبر اینترنتی استفاده شده است.

مفهوم تکفیر

تکفیر: تکفیر در لغت، اسم مصدر است به معنای پوشاندن، کفاره دادن، کسی را کافر و بی دین خواندن و به کفر و بی دینی نسبت دادن است (عمید، ۱۳۹۱ ه، ت، اصفهانی، ۱۴۱۸ ه ق، /۷۱۶ فیروز آبادی، ۱۹۹۸ م، ۶۰۵).

تکفیر در اصطلاح شرع عبارت از: شهادت و گواهی دادن به کفرورزی و کافرخواندن فرد یا افرادی است که قبلًا در زمرة مسلمانان به شمار می‌رفتند. به عبارت دیگر، تکفیر عبارت از کافر قلمداد کردن کسی است که عضو بالفعل امت اسلامی است (العامدی، ۱۴۳۲ ه ق، ۱ / ۲۴۲).

موضوعی که لازم است به آن توجه داشت این است که منظور از کفر در نصوص شرعی، گاهی کفری است که شخص را از امت اسلامی خارج می‌کند، گاهی چنین معنای ندارد. بنا بر این کفر به دو نوع متفاوتی تقسیم شده است.

اول: کفر اکبر، یا کفر خروج از ملت اسلام که موجب جاودانگی و همیشه‌گی شخص در آتش جهنم می‌شود.

دوم: کفر اصغر، کفری است که صاحبش را از امت اسلامی خارج نمی‌سازد، بلکه در خطر بزرگ قرارداده که تهدید و هشدار به آتش جهنم را به دنبال دارد که در مشیت الله سبحانه و تعالیٰ قرار داشته است اگر خواست مورد عفو و بخشش خود قرارش می‌دهد اگر خواست عذابش می‌کند (ابن قیم، ۱۴۱۱هـ، ۱/۳۶۶).

بناءً نتيجةً این تقسیم بنده این است که: کفری، که موجب خروج از اسلام می‌شود، با اسلام ضدیت کامل دارد تحت هیچ شرایطی با هم در یک جا جمع نمی‌شوند، مانند تکذیب پیامبر -صلی الله عليه وسلم- و انکار ضروریات دین که به طور مشخص بیان می‌گردد. و کفری که موجب خروج از اسلام نمی‌شود، ومنتظر از آن انجام محترماتی است که سبب کفر نیستند یا ترك واجبات، و یا مراد کفران نعمت می‌باشد. این نوع کفر، سبب خروج از دین نمی‌شود و منظور از آن گناهانی است که طبق گفته علماء سلف کفر دون کفر است.

نظر امام ابوحنیفه -رحمه الله- در باره تکفیر اهل قبله

امام أبوحنیفه -رحمه الله- یکی از چهره‌ای درخشنan و تابناک تاریخ اسلام و از متكلمان آگاه و علماء با عمل امت اسلامی می‌باشد که این امام بزرگوار در باره تکفیر اهل قبله (مسلمانان) بسیار محاط بوده و هیچ گاهی اهل قبله را تکفیر نمی‌کرد و به صراحة اعتراض داشت «لَا تُكْفِرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِدُنْبِ، مَا لَمْ يَسْتَحْلِمْ» (الطحاوی، ۲۳۹هـ، ص۳۱). ما هیچ یکی از اهل قبله را بخارط گناهی تکفیر نمی‌کنیم تا زمانیکه آنرا حلال نشمارد. و عدم تکفیر اهل قبله را امام ابوحنیفه رحمه الله از اصول اعتقادی اهل سنت معرفی می‌نماید. طوریکه نصیر بن یحیی فقهی می‌گوید: که از ابو مطیع حکم بن عبد الله بلخی شنیدم که می‌فرمود: از ابوحنیفه رحمه الله در باره فقه الاکبر (عقیده اهل السنّت والجماعّة) پرسیدم، وی در جواب گفت: «الا تکفر أحداً من اهل القبلة بذنب ولا تُنفي أحداً من الإيمان وأن تأمر بالمعروف وتنهى عن

پوهنیار سردار ولی سیرت

الفَنَكُر». یعنی اهل سنت کسانی هستند که هیچ یک از اهل قبله را بخاطر گناهی تکفیر نکنند، و از هیچ کسی ایمان را نفی نکنند، و اینکه امر به معروف و نهی از منکر غایبند (نعمان، ۱۵۰ هـ. ص ۷۶).

البته این قول امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- نیاز به تحقیق و واکاوی بیشتری دارد که هدف آن امام بزرگوار، از اهل قبله چه کسانی هستند؟

اول: مفهوم اهل قبله

اصطلاح اهل قبله از اصطلاحات علم کلام می‌باشد و فقط معنای لغوی اش منظور نمی‌باشد، بلکه مفهوم اهل قبله اینست که تمام ضروریات دین را قبول داشته باشد و منکر هیچ ضرورتی از ضروریات دین نباشد. طوریکه علامه محمد انورشاه کشمیری در کتاب معروف اش (إِكْفَارُ الْمُلْحِدِينَ فِي ضروريات الدين) می‌نویسد: «وَإِنَّ الْمَرَادَ بَعْدَ تَكْفِيرِ أَحَدٍ مِّنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ عَنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ؛ أَنَّهُ لَا يَكْفُرُ مَا لَمْ يُوجَدْ شَيْءٌ مِّنْ إِمَارَاتِ الْكُفَّرِ وَعِلَامَاتِهِ، وَلَمْ يَصُدِّرْ عَنْهُ شَيْءٌ مِّنْ مُوجَبَاتِهِ وَأَجْعَلَ الْعُلَمَاءَ عَلَى تَكْفِيرِ مِنْ أَنْكَرِ حَكْمًا مَعْلُومًا مِّنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ»؛ یعنی مراد از عدم تکفیر هیچ یکی از اهل قبله بنزد اهل سنت اینست که هیچ چیزی از نشانه و علامه کفر در آن شخص وجود نداشته باشد و هیچ عملی از موجبات کفر از وی صادر نگردیده باشد. و اجماع همهی علماء امت اسلامی بر کفر کسی است که منکر ضروریات مشخص و معلوم دین شود. و بعد توضیح میدهد که مراد از ضروریات چیست؟ «الْمَرَادُ بِالضَّرُورَاتِ عَلَى مَا لَشَتَهَرَ فِي الْكِتَابِ مَا لَمْ يُعْلَمْ كونه من دین مُحَمَّد ﷺ بالضرورة بان تواتر عنه واستفاض، وعلمه العامة، كالوحданية، والنبوة، وختمنها بختام الأنبياء، وانقطاعها بعده» مراد از ضروریات «دین» آنچه در کتب مشهور است، اموری که ضروري بودن آن در دین حضرت محمد - صلی الله علیه وسلم - به حد تواتر و شهرت رسیده باشد و عامه مردم آن را بداند، مانند توحید، نبوت ختم نبوت که حضرت محمد - صلی الله علیه وسلم - را خاتم الأنبياء دانستن.

همچنان ملاعلی قاری -رحمه‌الله- در این باره می‌فرماید: «لَا خَلَافٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ أَنَّ الرَّجُلَ لَوْ أَظْهَرَ إِنْكَارَ الْوَاجِبَاتِ الظَّاهِرَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ، وَالْمُحْرَمَاتِ الظَّاهِرَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ، فَإِنَّهُ يَسْتَتابُ إِنْ تَابَ مِنْهَا، وَإِلَّا قُتْلَ كَافِرًا مُرْتَدًا»؛ و هیچ اختلافی در این زمینه بین امت اسلامی وجود ندارد که شخصی که منکر واجباتی متواتر آشکار دین گردد و یا منکر محرمات متواتر آشکار شود، از وی طلب توبه شود اگر توبه کرد خوب و گرنه بجرائم کفر و ارتداد کشته شود (ابن أبي العز الحنفي، ۱۴۱۷ هـ ق ۱۹۹۷ م، ص ۲).

و ضروریات دین همان مسائل قطعی است که در ثبوت و دلالت آن هردو، ظنی نباشد یعنی الفاظ هم ثابت به تواتر و دلالت آن بر معنی مراد هم قطعی و از اجلی البديهیات (امری آشکاری از) اسلام باشند. مانند وجود الله - جل جلاله - و حداست او تعالی، قیام الساعه (برپاشدن قیامت) حشر، معاد، نبوت، جنت و دوزخ، وجوب نماز، روزه زکات حج ... پس منکر این ضروریات اگرچه اهل قبله و متمسک به کتاب و سنت هم باشد کافر است (آخوند یلمه، ۱۳۹۰ ه. ش. ص. ۳۵۶).

دوم: عدم شمولیت عمل در ایمان

دومین دلیل بر عدم تکفیر اهل قبله از نظر امام ابوحنیفه - رحمه الله - مربوط به ارایه تعریف متفاو-
ت ایشان از ایمان و عدم شمولیت عمل در ایمان می‌باشد. معیار تکفیر و اختلاف علماء در رابطه به
تکفیر مبنی بر تعریفی از ایمان و اینکه آیا عمل جزء ایمان بوده یا خیر؟ می‌باشد، که بین فرقه‌های
اسلامی اختلاف شدید در زمینه وجود دارد. مثل مذهب جهمیه و پیروان اینها که ایمان را فقط علم
می‌گویند، و کرامیه ایمان را فقط اقرار زبانی میدانند، و مرجحه ایمان را همان اقرار به زبان و تصدیق
قلبی می‌گویند، معتزله و خوارج عقیده و باور شان بر عکس عقیده مرجحه، ایمان را مرکب از سه چیز می‌
دانند، تصدیق به قلب، اقرار به زبان و عمل به جوارح. علمای احناف و برخی دیگر از فقهاء و متكلمان
ایمان را چنین تعریف نموده اند: «الإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان» (السلمي شرح الطحاوية - عبد
الرحيم السلمي (۵/۱۲، بتقدیم الشاملة آlia). یعنی ایمان عبارت از اقرار به زبان و تصدیق به قلب می‌باشد و
یا تعریف دیگری که شیخ العثمانی در فتح الملهم از غزالی نقل نموده است ایمان را چنین تعریف می-
نماید: «هو التصديق بما علم مجئي النبي ﷺ به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا اجمالا فيما علم اجمالا» (عثمانی،
۱۳۹۹ ه. ص ۱۴۸): ایمان عبارت از تصدیق به تمام آنچه که حضرت پیامبر - صلی الله علیه وسلم -
آنرا بطور ضروری آورده است، اگر از مسائل تفصیلی بود، ایمان هم بطور تفصیلی و اگر ایمان اجمالي
بود بطور اجمالي. و محدثین رحمهم الله؛ ایمان را چنین تعریف نموده اند: «تصديق بالجنان، و إقرار باللسان،
وعمل بالأركان» (ابن أبي العز، ۱۴۰۸ ه، ص ۳۳۲). ظاهرا از این تعریف معلوم می‌شود که جمهور محدثین
در تعریف ایمان با خوارج و معتزلی‌ها موافقند، و مرجحه بسبب عدم شمولیت عمل در ایمان، با احناف
در تعریف ایمان ساخته دارند. بنابر این نیاز است تا تفاوت های اساسی این تعاریف را واضح سازیم.

فرق بین محدثین رحمهمالله، خوارج و معتزله در تعریف ایمان

خوارج و معتزلی‌ها در تعریف ایمان با جمهور محدثین موافقند، همان طوری که خوارج و معتزلی‌ها می‌گویند اعمال جزء ایمان می‌باشد به همین صورت در نزد محدثین و جمهور اعمال جزء ایمان قرار دارد. اما تفاوت اساسی در اینجاست که خوارج و معتزلی‌ها معتقدند که مرتكب گناه کبیره از ایمان خارج می‌گردد، اما این که مرتكب کبیره کافر می‌شود و یا خیر؟ عقیده خوارج این است: که مرتكب گناه کبیره از ایمان خارج می‌شود و داخل کفر می‌گردد، اما معتزلی‌ها می‌گویند: مرتكب گناه کبیره هر چند که کافر نمی‌شود اما از ایمان خارج می‌گردد. بنابرین معتزلی‌ها برای مرتكبین گناه کبیره قائل به مرتبه‌ای هستند که بین کفر و ایمان قرار دارد و از آن به عنوان "متزله بین المتنزلین" یاد می‌کنند و ایمان نزد آنان یکپارچه و جدانشدنی است، اگر جزئی از آن نباشد همگی آن نیست و فرد به سبب ارتکاب یک گناه کبیره، تمام کردارهای نیک طول زندگی اش را از دست خواهد داد. آنان معتقدند کسی که امری از امور دین را نقض کند، اسم ایمان از او سلب می‌گردد، و استحقاق جاودانگی در آتش را می‌یابد و در دنیا هم احکام مربوط به کفار بر وی جاری می‌شود، از قبیل مباح دانستن خون، مال و عرضش، عدم توریث (ب، ت، ابن حزم، ۱۴۱۶ هـ ق. ۲۲۷/۳ ۱۴۲۳ هـ ق. ص ۲۷۳). در حالی که محدثین رحمهمالله- مرتكب کبیره را مخلد فی النار نمی‌داند (صبری، ۱۴۱۶ هـ ق. ص ۱۶۰).

فرق بین محدثین و احناف در تعریف ایمان

اختلاف محدثین و متکلمین (احناف) در تعریف ایمان نوعی نزاع لفظی بوده، در واقعیت این اختلاف بنابر حالات مختلف مخاطبین طرفین به وجود آمده است، زیرا امام ابوحنیفه و متکلمین با خوارج و معتزله‌ها در تقابل بودند، آنها اعمال را جزء ماهیت اصلی ایمان قرار می‌دادند، برای رد نظریه باطل آنها در راستای سد ذرایع، امام ابوحنیفه رحمهمالله- و هم فکران ایشان یک سری اصطلاحات و تعبیرها را بکار برداشتند تا با خوارج و معتزله هیچ گونه التباسی پیش نیاید. از سوی دیگر محدثین مانند امام بخاری رحمهمالله- و دیگران که فتنه مرجه در پیش روی شان قرار داشت، برای رد نظر آنها مجبور بودند اقدام جدی کنند و تعبیری را اختیار کنند تا هیچ گونه التباسی با مرجه در پیش نیاید، اعمال را جزء

ایمان قرار دادند. بطور خلاصه می‌توان گفت: که احناف فقط ماهیت ایمان را تعریف نمودند و لی محدثین ایمان، مقتضیات، آثار و ثمراتش را به طور مجموعی تعریف نمودند.

دلایل امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- بر عدم شمولیت عمل در ایمان

امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- صرف اقرار زبانی و تصدیق قلبی را مصدق ایمان قلمداد کرده و عمل ظاهری را جزء ارکان ایمان به شمار نمی‌آورد. او ضمن تأکید بر اینکه عمل رکن ایمان نبوده چنین استدلال می‌کند: «عمل با ایمان و ایمان با عمل همسان نبوده، زیرا بسا اوقات، ممکن است عمل از مسلمان مرفوع شود، چنان که خداوند متعال ادای نماز را از زنان حایض و نفساً مرفوع کرده است، ولی جایز نیست گفته شود که خداوند ایمان را از آنان مرفوع کرده است می‌توان گفت فقیر مکلف به ادای زکات نیست، حال آن که رواییست گفته شود فقیر مکلف به ایمان نمی‌باشد. هیچ کس را به خاطر ارتکاب گناه، حتی گناه کبیره، کافر نمی‌شماریم و صفت ایمان را از وی دریغ نمی‌داریم و او را مؤمنی را سین می‌شماریم، مگر اینکه ارتکاب گناه را برای خویش حلال پندارد (الحنفی، ب ت، ص ۱۴۱). (ولانکفر مسلماً ِدنیٰ من الذنوب وإن كانت كبيرةً إذا لم تستحلها، ولأنزيل عنہ اسما الإيمان ونسمه مؤمناً حقيقةً، ويجوز أن يموت مؤمناً فاسقاً غير كافر) (سیدزاده، ۱۳۹۰ هـ ش.ص ۹۷). هیچ مسلمانی را به خاطر ارتکاب گناهی از گناهان کافر نمی‌شماریم، گرچه آن گناه کبیره هم باشد به شرطی که آن را حلال نداند و اسم ایمان را از وی دور نمی‌کنیم و حقیقتاً او را مومن می‌نامیم و ممکن است در حالی بمیرد که مومن فاسق و غیر کافر است. نتیجه تعریفی که امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- از ایمان ارایه نمود این بود که مومن عمل نکردن به احکام را خروج از دین ندانسته، عصیان و گناه را با ایمان قابل جمع می‌دانست و عمل را رکن اساسی ایمان نمی‌داند چون اعتقاد به این سخن که عمل، رکن اساسی ایمان است، موجب تکفیر عموم مردم خواهد شد.

احتیاط در تکفیر مسلمان و اهل قبله

تکفیر یک حکم شرعی بوده، که مربوط الله سبحانه و تعالی و رسول -صلی الله علیه وسلم- می‌شود. بنابر این تا زمانیکه دلیل قطعی و جازم از کتاب الله و سنت رسول الله که به کفر شخص دلالت واضح نماید، وجود نداشته باشد، و تمام شروط متحقق نگردیده و موانع منتفی نشده باشد، هیچ کس حق

پوهنیار سردار ولی سیرت

ندارد آنرا به مجرد شبه و گمان تکفیر نماید، طوریکه حدود به شباهات دفع می‌شود، تکفیر، نیز به شبه باید دفع گردد، چون موضوع تکفیر از خطرناکترین موضوعات حدود بحساب می‌آید که چندین حکم خطرناک دیگری بر آن مرتب می‌شود. به همین دلیل امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- از بکار بردن کلمه تکفیر و تفییق اهل قبله جداً اجتناب می‌نمود (السقار، ب، ت، ص ۱-۱۵).

در اینجا لازم است به تأیید نظریه امام ابوحنیفه -رحمه‌الله- در باره عدم تکفیر اهل قبله دلایلی از آیات قرآن کریم، احادیث پیامبر -صلی الله علیه وسلم- و اقوال برخی اصحاب را ذکر نمائیم (عثمانی، ۱۳۹۹ هـ ش، ص ۱۹۲).

الف: منع قرآن از تکفیر مسلمان و اهل قبله

الله سبحانه و تعالی می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرُبُتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْغُونَ عَرْضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنَّدَ اللَّهِ مَغَانِيمٌ كَثِيرٌ كَذَلِكَ كُنُثُمْ قِنْ قَبْلَ فَمَنْ أَلْقَى عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ إِنَّمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ۹۴]: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که در راه خدا گام می‌زنید (و به سفری برای جهاد می‌روید)، تحقیق کنید! و بخارط اینکه سرمایه نایاب‌دار دنیا (و غاییمی) به دست آورید، به کسی که اظهار صلح و اسلام می‌کند نگویید: «مسلمان نیستی» زیرا غنیمت‌های فراوانی (برای شما) نزد خدادست. شما قبلًا چنین بودید؛ و خداوند بر شما منت نهاد (و هدایت شدید)، پس، (بشرکرانه این نعمت بزرگ،) تحقیق کنید! خداوند به آنچه انجام می‌دهید آگاه است. یعنی کسی که نزد شما مسلمان شدن‌اش را آشکار نماید (باگفتن شهادتین)، نگویید مؤمن نیستی، و اینجا منظور این است که شخص مسلمان آنچه را که فرد کافر به عنوان اسلام خود ارائه می‌دهد، نادیده نگیرد و به آن بی‌توجه نباشد و نگویید که این شخص تنها به هدف پناه جستن و حفظ جان خود، اظهار اسلام نموده است (شوکانی، ۱۹۹۶ م، ج ۱، ص ۷۹۶).

ب: منع رسول الله -صلی الله علیه وسلم- از تکفیر مسلمان و اهل قبله

۱- عن ثابت بْنَ الضَّحَّاكِ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ حَلَفَ عَلَى مِلَّةٍ غَيْرِ الإِسْلَامِ فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَلَيْسَ عَلَى ابْنِ آدَمَ نَهْرٌ فِيمَا لَا يَمْلِكُ، وَمَنْ قَاتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ فِي الدُّنْيَا عُذِّبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ لَعَنَ مُؤْمِنًا فَهُوَ كَفَّارٌ، وَمَنْ قَدَّفَ مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَفَّارٌ» (صحیح البخاری، ۱۴۲۷ هـ)

شماره ۶۰۴۷). ثابت پسر ضحاک انصاری رضی الله عنہ، که از اصحاب شجره (او از کسانی است که دریعت رضوان شرکت داشت) بود، می گوید: پیامبر اکرم -صلی الله علیه وسلم- فرمودند: «هر کس به دینی غیر از اسلام، سوگند یاد کند، همانگونه است که می گوید. و هر کس، چیزی را نذر کند که مالک آن نیست، نذرش صحیح نمی باشد. و هر کس، در دنیا با چیزی خود کشی کند، روز قیامت بوسیله همان چیز، عذاب داده خواهد شد. و هر کس، مؤمنی را نفرین، و یا متهم به کفر کند، مانند این است که او را به قتل رسانده است».

۲- عن أبي ذرٍ رضي الله عنه أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا يَرِيْدُ رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ، وَلَا يَرِيْدُهُ بِالْكُفْرِ، إِلَّا ارْتَدَثَ عَلَيْهِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبَةُ كَذَلِكَ» (صحيح البخاري، ۱۴۲۷ هـ ق، شماره ۶۰۴۵). هیچ شخصی، دیگری را به فسق یا کفر متهم نمی کند مگر اینکه (فسق یا کفر) به خودش باز می گردد، اگر آن شخص چنین نباشد.

۳- عن عبد الله بن عديٍّ بن الخيارِ أَنَّهُ قَالَ : «بَيْنَمَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَالِسٌ بَيْنَ ظَهْرَائِ النَّاسِ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَسَأَرَهُ ، فَلَمْ يُنْرِيْ مَا سَأَرَهُ بِهِ ، حَتَّى جَهَرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَإِذَا هُوَ يَسْتَأْذِنُهُ فِي قَتْلِ رَجُلٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، حِينَ جَهَرَ : أَئِنَّسُ يَشْهُدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ ، فَقَالَ الرَّجُلُ : بَلَى ، وَلَا شَهَادَةَ لَهُ ، فَقَالَ : أَئِنَّسُ يُصَلِّي ؟ قَالَ : بَلَى ، وَلَا صَلَاةَ لَهُ ، فَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَوْلَئِكَ الَّذِينَ تَهَانَى اللَّهُ عَنْهُمْ». (مالك، ۱۷۹ هـ ق. شماره ۸۴): عبد الله بن عدى بن خيار می گوید: رسول الله - صلی الله علیه وسلم - در جمع مردم نشسته بود که مردی از انصار نزد آنحضرت آمد و بطور مخفیانه از پیامبر اکرم - صلی الله علیه وسلم - مشوره خواست، اما دانسته نشده که در باره چه چیزی مشوره مخفی گرفت، (که البته مشوره خواستن در باره قتل منافقی بود). حضرت بطور آشکار فرمود: آیا او گواهی میدهد که الله سبحانه و تعالی واحد لاشریک است و محمد رسول الله است؟ مرد انصاری گفت: بلی ای رسول خدا ولی گواهی او بی فایده است. حضرت فرمود: آیا او نماز می گذارد؟ عرض کرد بلی؟ ولی نماز او بی فایده است. آنحضرت فرمود: آنها کسانی هستند که خداوند - جل جلاله - ما را از قتل ایشان نهی نموده است.

ج: منع بعضی صحابه از تکفیر مسلمان و اهل قبله

ابویعلی در مسنده خود نقل کرده است که شخصی از جابر رضی الله عنه پرسید: «هَلْ كُنْتُمْ تَدْعُونَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْبَيْلَةِ مُشْرِكًا؟» آیا شما کدام شخصی از اهل قبله را (رو به قبله غاز می خواند) مشرک می خوانید؟ جابر رضی الله عنه در پاسخ فرمودند: «مُعَاذَ اللَّهِ فَقْرَعَ لِذَلِيلَكَ» پناه بر خدا. و این مطلب بسیار برایش گران تمام شد و تعجب نمود. آن شخص دوباره پرسید. «هَلْ كُنْتُمْ تَدْعُونَ أَحَدًا مِنْكُمْ كَافِرًا؟ قَالَ: لَأَ» آیا شما یکی از اهل قبله را کافر می نامید؟ گفت هرگز (الموصلي، ۳۰۷ هـ، شماره ۲۳۱۷).

ابویعلی از یزید رقاشی نقل کرده که به انس بن مالک گفت: «يَا أَبا حَمْزَةَ إِنَّ قَوْمًا يَشَهِّدُونَ عَلَيْنَا بِالْكُفَّارِ وَالشَّرِكِ قَالَ أَنَّسٌ: أَوْلَئِكَ شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيقَةِ» ای ابا حمزه! برخی از مردم بر ما گواهی به کفر و شرک می دهند؟ او گفت: آنان بدترین مردم هستند (الموصلي، ۳۰۷ هـ، شماره ۴۰۹۹).

سیره و روش حضرت علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - با خوارج بهترین درس برای ما می باشد. حضرت علی در ابتداء خودش با آنان مناظره و گفتگو کرد و سپس ابن عباس - رضی الله عنهم - را برای مناظره با آنان فرستاد. ابن عباس شهادت آنان را گوش داد و با حجت و برهان آنها را پاسخ داد. لذا تعداد بسیاری از افکار تکفیری و افراطی گری دست برداشتند. حضرت علی به آنان فرمود: «أَمَا إِنْ لَكُمْ عَلَيْنَا ثَلَاثَةٌ: مَا صَحَّبَتُمُونَا لَا تُنْعِكُمْ مساجدَ اللَّهِ أَنْ تَذَكَّرُوا فِيهَا إِيمَهُ، وَلَا تُنْعِكُمُ الْفَيْءُ مَا دَامَتْ أَيْدِيَكُمْ مَعَ أَيْدِينَا، وَلَا نَقَاتِلُكُمْ حَتَّى تَبْدُؤُنَا» (الشععی، ۱۳۴۹ هـ. ص ۵۱). شما را بر عهده ما سه چیز است، اینکه شما را از سهم بیت المال دور نکنیم مادامی که دست های شما باما می باشد، اینکه شما را از مساجد خدا منع نکنیم، و اینکه با شما شروع به جنگ نکنیم تا شما شروع کننده به جنگ نباشید. اما زمانی که خوارج از محدوده یک فکر خارج شده دست به اقدامات عملی زندن و خون مسلمین را ریختند و هنک حرمت محارم را کردند و زمین را به فساد و تباہی کشاندند حضرت علی - رضی الله عنه - بخطاطر جلوگیری از تجاوزات آنان به مقابله پرداختند. و همچنان از حضرت علی - رضی الله عنه - پیرامون اهل جمل و صفين پرسیده شده: که آیا آنها مشرک هستند؟ گفت نخیر، آنها از شرک فرار دارند. گفته شد: آیا منافقین هستند؟ گفت: نخیر، زیرا منافقین کمتر خدا را یاد می کنند. گفته شد: خیر اینها کی ها هستند؟ در جواب فرمود: "إخواننا بعوا علينا" یعنی برادران ماهستند که بر ما بغاوت نموده اند (البیهقی، ۱۳۴۴ هـ، شماره ۱۶۷۱۳).

بنا بر دلایل فوق می‌توان گفت که امام ابو حنیفه -رحمه‌الله- با فهم دقیق و ژرفی که از نصوص شرعی، آیات قرآن، احادیث نبوی -صلی الله علیه وسلم- و اقوال اصحاب داشت در قسمت تکفیر اهل قبله و مسلمان نهایت محتاط بود.

مناقشه

معیار تکفیر و اختلاف علماء در رابطه به تکفیر مبتنى بر تعریفی از ایمان و اینکه عمل آیا جزء ایمان بوده یا خیر؟ می‌باشد، که بین فرقه‌های اسلامی اختلاف شدید در زمینه وجود دارد. مثل مذهب جهemic و پیروان آنها که ایمان را فقط علم می‌گویند، و کرامیه ایمان را فقط اقرار زبانی میدانند و مرجحه ایمان را همان تصدیق قلبی می‌گویند، معتزله و خوارج عقیده و باورشان بر عکس عقیده مرجحه، ایمان را مرکب از سه چیز می‌دانند، تصدیق به قلب، اقرار به زبان و عمل به جوارح. در نزد این دو فرقه هر کسی که مرتکب گناه کبیره شود از ایمان خارج می‌گردد، اما این که مرتکب گناه کبیره کافر می‌شود یا خیر؟ عقیده خوارج این است که مرتکب گناه کبیره از ایمان خارج می‌شود و داخل کفر می‌گردد، اما معتزلی‌ها می‌گویند: مرتکب گناه کبیره هر چند که کافر نمی‌شوند اما از ایمان خارج می‌گردد. بنابر این معتزلی‌ها برای مرتکبین گناه کبیره قائل به مرتبه‌ی هستند که بین کفر و ایمان قرار دارد و از آن به عنوان «متزله بین المترلین» و یا به نام «فسق» یاد می‌کنند. علمای احناف و برخی دیگر از فقهاء و متکلمان ایمان را تصدیق قلبی همراه اقرار زبانی می‌شمارند و عمل به جوارح را در شمار کمال ایمان میدانند نه از اصل ایمان.

اما جمهور محدثین، امام مالک و امام شافعی رحمهم‌الله ایمان را این طور تعریف می‌کنند: «إِيمانُ التَّصْدِيقِ بِالْجِنَانِ وَالْإِثْرَارِ بِالْلِسَانِ وَالْعَمَلِ بِالْأَرْكَانِ» یعنی ایمان عبارت از تصدیق به قلب، اقرار به زبان و عمل به جوارح می‌باشد. پیروان این مذهب به ظاهر هم عقیده خوارج و معتزله می‌باشند، اما در واقع این طور نیست، مرتکب گناه کبیره در نزد محدثین -رحمه‌الله- مخلد فی النار نمی‌باشد. متکلمین و علمای احناف عمل را جزء ایمان قرار نمی‌دهند، بلکه آن را فرع ایمان قرار می‌دهند. بنابر این نسبت اعمال به ایمان به صورت نسبت دادن جزء بسوی کل نیست، بلکه به صورت نسبت دادن فرع بسوی اصل می‌باشد، یا نسبتی مانند نسبت روح با بدن، پس بدن بدون روح نمی‌تواند انسان قرار بگیرد و روح

پوهنیار سردار ولی سیرت

هم بدون جسم از اعمال مطلوبه قاصر می باشد، به همین صورت عمل بدون ایمان مدار اعتبار نیست و ایمان بدون عمل تاحدی معتبر نمی باشد. این اختلاف بین محدثین و متکلمین در حقیقت اختلاف تعییری می باشد که در حقیقت ایمان هیچ گونه اختلافی نیست، زیرا نزد محدثین مرتكب گناه کبیره مخلد در جهنم نمی باشد و در نزد متکلمین، اعمال خوب و بد غیر مؤثر نیستند، هر دو با هم متفقند که گناهان موجب عقاب و اعمال نیکو موجب ثواب می گردد، طوریکه امام فخرالدین رازی، امام غزالی، ملاعلی قاری، حافظ ابن تیمیه وغیره -رحمہم اللہ- اختلاف محدثین و متکلمین را نوعی نزاع لفظی قرار داده اند. در واقعیت این اختلاف بنابر حالت مختلف مخاطبین طرفین به وجود آمده است، زیرا امام ابوحنیفه و متکلمین با خوارج و معترله در تقابل بودند، و آنها اعمال را جزء ماهیت اصلی ایمان قرار می دانند، برای رد نظریه باطل آنها در راستای سد ذرایع، امام ابوحنیفه و هم فکران ایشان یک سری اصطلاحات و تعییر ها را بکار بردنده تا با خوارج و معترله هیچ گونه التباسی پیش نیاید. از سوی دیگر محدثین مانند امام بخاری -رحمہم اللہ- و دیگر محدثین که فتنه مرجه در پیش روی شان قرار داشت، برای رد آنها مجبور بودند اقدام جدی کنند و تعییری را اختیار کنند تا هیچ گونه التباسی با مرجه پیش نیاید، اعمال را جزء ایمان قرار دادند. اما منظور شان این بود که اعمال عضوی از ایمان می باشد که به غیر از آن عضو مقصود ایمان حاصل نمی شود، مانند درختی که بدون برگ و گل و میوه و شاخه مقصدهش حاصل نمی شود، در صورتی که درخت گل و برگ و میوه هم اگر نداشته باشد درخت باقی می ماند. بطور خلاصه می توان گفت: که متکلمین فقط ماهیت ایمان را تعریف نمودند ولی محدثین ایمان، مقتضیات، آثار و ثمرات ایمان را به طور مجموعی تعریف نمودند.

نتیجه گیری

۱- هر انسانی با اقرار به شهادتین، مسلمان می گردد. و احکام اسلامی در حق او جاری می شود. حتی اگر باطن او بر کسی معلوم نباشد. به مسلمانان دستور داده شده است که بر پایه ظاهر حکم کنند، و اسرار نهان را به خداوند واگذار نمایند. شخصی که مسلمان بودنش به یقین ثابت شده است، جز با یقین وصف مسلمان بودن را از وی گرفته نمی شود.

2 - به نظر امام ابوحنیفه -رحمه الله- همه افراد، فرق و طوایفی که اهل قبله و مسلمان هستند با تمام تفاوت نظرها و گرایشات فقهی که دارند تا زمانی که منکر ضرورتی از ضروریات و مسلمات دین نشده باشند مسلمان محسوب می شوند و حکم به کفر آنان نارواست.

3 - و به نظر امام ابوحنیفه -رحمه الله- عمل از ارکان اصلی ایمان نبوده، و مرتكبان گناه کبیره، تا زمانی که آن گناه را حلال نشمارند کافر نمی شود. و گناه کبیره ممکن ناقص ایمان باشد اما ناقص ایمان نیست.

4 - خوارج، اولین فرقه بی بود که در بین امت اسلامی آغاز گر مفکوره تکفیر شد. و پیامدهای این مفکوره در جهان اسلام بسیار خطرناک و زهرآگین بود. که سبب جنگ های خطرناگی در بین امت اسلامی گردید و صفت واحد امت را متفرق و پاشان نمود. خون و مال و عرض مسلمانان را مباح قرار داد. و امام ابوحنیفه -رحمه الله- اولین کسی بود که در برابر مفکوره این گروه به پاخاست و زیر ساخت های نظری آنها را با علم و دانش رد نمود.

5 - تکفیر حق خدا و رسول خدادست، یعنی کافر بودن شخصی بر اساس ضوابط و شرایط خاصی که مطابق فرامین و دستورات خداوند و پیامبر -صلی الله علیه وسلم- می باشد، تمام شروط در آن وجود داشته باشد و موانع کاملاً منتفی گردد، در این صورت تکفیر صورت می گیرد، آن هم توسط محکمه اسلامی نه توسط افراد عادی بی علم.

6 - اگر شخصی نسبت به شخصی دیگر اشتباهآ باشد به این نتیجه رسید که وی عقید کفری دارد، درین صورت شخص تکفیر کننده بنابر عجله و عدم احتیاطش گناه کار می گردد، اما کافر نمی شود، زیرا ضرورتی از ضروریات دین را انکار ننموده است.

منابع

١. فرآن كريم

٢. الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن إسحاق بن موسى بن مهران، (١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م)، المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، (١٤٢٠ هـ)، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، مطبوعة دار الأرقام بن أبي الأرقام، بيروت.

٤. الأنباري، محمد بن مكرم بن على، جمال الدين ابن منظور الرويسي الإفريقي، (١٤٠٢ هـ - ١٩٨٤ م)، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق: روحية النجاش، مطبعه رياض عبد الحميد مراد، محمد مطبيع، دمشق، سوريا.

٥. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، (١٤٢٢ هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، مطبعه دار طوق النجاة، بيروت، طبع أول.

٦. البستي، أبو الفضل، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحيصي، (١٤٠٧ هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفيحاء، عمان، طبع دوم.

٧. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحسنوجري الخراساني، (١٤٢٤ هـ - ١٠٠٣ م)، السنن الكبرى للبيهقي تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت.

٨. الحنفي، امام على القاري، شرح فقه الكبر، بـ تـ، مكتبة الحقانية، محله جنگي پشاور، پاکستان.

٩. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي، (١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الكتاب العربي، بيروت، طبع جهارم.

١٠. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، (١٣٩١ هـ.ق)، شرح العقيدة الطحاوية، شارح: ابن أبي العز الحنفي، مطبعه الإسلامي، بيروت.

١١. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، الشافعي، (١٣٧ هـ.ق)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تصحيح كنند: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة بيروت.

١٢. الغامدي، سعيد بن احمد، (١٤٣٣ هـ. ١٢ م) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، مكتبة الملك فهد الوطنية العربية السعودية.

١٣. القرطبي، أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، (بـ تـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الحافظ، القاهرة.

پوهنیار سردار ولی سیرت

١٤. الكشمیری، محمد انور شاه بن معظم شاه، الهندي، (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م)، إكفار الملحدین في ضروريات الدين، المجلس العلمي، باكستان.
١٥. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، (١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م)، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي و شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبع اول.
١٦. حامد، محمد عبدالحکیم، (١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م)، ظاهرة الغلو في الدين في عصر الحديث، پایان نامه دوره ماستری، مشرف: الدكتور / على بن محمد ناصر الفقيهي، پوهنتون: الجامعة الإسلامية، مدينة المنورة .
١٧. عثمانی، مولانا مفتی محمد رفیع، (١٣٩٩)، درس صحيح مسلم، مترجم مولانا على محمد ملا زہی، شیخ الاسلام احمد جام.

١٨. <http://www.islamweb.net>

١٩. [Htt : ww .shamela.ws](http://www.shamela.ws)

حکم لقاح مصنوعی از نظر اسلام

*^(۱) پوهنیار شمس الرحمن سدید

^(۱) پوهنیار محمد شعیب هاشمی

تقریظ دهنده: پوهنواز دکتور عبدالرافع علیمی ^(۲)

(۱) استاد پوهنخی شرعیات، پوهنتون الیرونی.

(۱)* نویسنده مسؤول-ایمیل: shamsurahmansadid1@gmail.com

(۲) استاد پوهنخی زبان و ادبیات، پوهنتون الیرونی.

چکیده

نطفه به تنها ی خود سبب خلقت انسان نمی شود تا اینکه با تخمۀ زن در رحم یکجای نشود، در حالی که برخی از زنان به شکل طبیعی بنا بر وجود عواملی باردار نمی شوند به خاطر حل این مشکل در دین مبین اسلام راه حل چیست؟ چون رسیدن نطفه به رحم زن یا از طریق آمیزش جنسی و احیاً بدون آمیزش جنسی صورت می گیرد. در این حالت لقاح مصنوعی انجام می شود. لقاح مصنوعی هفت صورت دارد که دو صورت آن با رعایت شرایطی مجاز است بقیه صورت های آن حرام است بدلیل اختلاط انساب، معنی زنا را به خود می گیرد، چنانچه زن کشتزار شوهرش قرار نگرفته، مایه مشکلات زیادی در رابطه زوجیت می شود که از دیدگاه اسلام حرام است.

هدف اصلی تحقیق، این است تا معلوم شود که بر لقاح مصنوعی کدام احکام فقهی مرتب می شود، شروط مشروعيت آن چیست و در کدام صورت ها لقاح مصنوعی جایز و در کدام حالات ناجایز است.

روش نگارش، در این مقاله، روش کتابخانه ای بوده که در علوم اجتماعی کاربرد زیادی دارد. نتایج حاصله از این مقاله این است که علماء دو صورت لقاح مصنوعی را با رعایت یک سلسله شرایط در صورت ضرورت جواز داده اند، با اینکه ترک آن را بهتر می دانند.

این مقاله با این پیشنهادها خاتمه یافته که تلاش شود که طفل به طور عادی و نکاح شرعی به دنیا آید و لقاح مصنوعی آخرین گزینه ها باشد تا زمینه نکاح به جوانان فراهم شود و نظام حاکم بر کشورهای اسلامی از لقاح مصنوعی خلاف شریعت جلوگیری نموده و مشروع آن را تحت نظارت جدی قرار دهد.

واژه های کلیدی: لقاح، آله طبی، تخمه، عقم، رحم، مصنوعی، نطفه.

Abstract

Semen or sperm alone cannot create a human being until it unites with a woman's egg in the womb. The sperm reaches the woman's womb either through sexual intercourse or without sexual intercourse, which means that a woman puts her husband's semen into her womb after he has ejaculated. Noble jurists have stated and included in their jurisprudence books each of these forms that have been performed in the light of a valid marriage contract, and they have put both of these methods under the same ruling in terms of proving lineage, the wife's iddat (time period) after divorce, and other rulings. In the same way, if this operation was performed without a valid marriage contract, it has the ruling of adultery, but whenever the sperm is placed in the womb, there is not a 100% chance of it being fertilized by an egg and the woman becomes pregnant, but there are many obstacles. Although the sperm is placed in the woman's womb, fertilization still does not take place, which is called infertility. The purpose of the discussion on this issue is to be aware of the ruling, the conditions of legitimacy, and the forms of artificial insemination that are acceptable and unacceptable. The library method has been used in writing this article. The results obtained at the end of the discussion are that only two forms of internal and external artificial insemination are permissible based on the necessity of observing a series of conditions, but it is better to leave it. The suggestions are to try to give birth to a child of legal marriage. Artificial insemination should be the last option to provide marriage grounds to young people, and the government should prevent artificial insemination and monitor its legality according to its conditions.

Keywords: insemination, medical device, sperm, sterility, womb, artificial, sperm.

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين و بعد: يکی از اهداف اساسی مشروعیت ازدواج و نکاح تکریم نطفه‌ای است که انسان از آن خلق شده و به دنیا می‌آید چراکه الله کریم انسان را کرامت بخشیده لذا هر آنچه متعلق به انسان است باید مورد تکریم قرار گیرد، قسمی که الله متعال در قرآن مجید می‌فرماید: ﴿وَقَدْ كَرِّئْنَا بَيْتَ إِادَمَ وَهَلْئَلُهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الْطَّيِّبَاتِ وَظَاهِنَهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ حَلَقَنَا تَقْضِيَلًا﴾ [الإسراء: ۷۰] یعنی ما آدمیزادگان را (با اعطاء عقل، اراده، اختیار، نیروی پندار و گفتار و نوشтар، قامت راست وغیره) گرامی داشته‌ایم و آنان را در خشکی و دریا (بر مرکب‌های گوناگون) حمل کرده‌ایم و از چیزهای پاکیزه و خوشمزه روزی‌شان نموده‌ایم و بر بسیاری از آفریدگان خود کاملاً برتری‌شان داده‌ایم.

اگرچه خداوند کریم نسبت خلقت انسان را که نطفه است در برخی از آیات ﴿مَاءٌ مَّهِينٌ﴾ یعنی آب خوار و پست بیان کرده است، قسمی که در سوره مرسلات خداوند جل جلاله می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَكَمْ مِنْ مَاءٌ مَّهِينٌ﴾ [المرسلات: ۲۰] یعنی آیا نیافریدیم شمارا از آب محقر.

اما ماء مهین زمانی کرامت خود را کسب می‌کند که لقاح آن طبق حکم شریعت اسلام صورت گیرد.

لاقاح نطفه یا تخمه یا در اثر آمیزش جنسی صورت می‌گیرد که در همان داخل رحم نطفه اندخته می‌شود و همین طریقه مروج است و یا هم نطفه از خارج داخل رحم می‌شود بدون عملیه آمیزش جنسی، ولی هر زمانی که نطفه در رحم انداخته می‌شود صد فیصد احتمال لقاح شدن آن با تخمه و باردارشدن زن موجود نیست بلکه موانع زیاد است که با وجود انداختن نطفه در رحم زن باز هم لقاح صورت نمی‌گیرد که این را بنام عقم یاد می‌کنند. عقم به دو شکل است یا عقم ذاتی است بدین معنی که یا نطفه مرد و یا هم تخمه زن و یا هم هر دو اصلاً صلاحیت لقاح و بارورشدن را نمی‌داشته باشد، قسمی که خداوند کریم در قرآن مجید می‌فرماید: ﴿إِلَهٌ مُّلْكُ الْسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهْبِطُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا وَيَهْبِطُ لِمَنْ يَشَاءُ أَلْدُجُورَ أَوْ يُرَوِّجُهُمْ دُكْرَانًا وَإِنَّا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [الشوری: ۴۹-۵۰]

یعنی مالکیت و حاکمیت آسمان‌ها و زمین از آن خدا است. هرچه بخواهد می‌آفربند. به هر کس که بخواهد دخترانی می‌بخشد و به هر کس که بخواهد پسرانی عطا می‌کند و یا این که هم پسران می‌دهد و هم دختران؛ و خدا هر که را بخواهد نازا می‌کند، او بس آگاه و توانا است.

عقم دیگر مؤقتی است که از جمله‌ی امراض ولادی و نسائی شمرده می‌شود، در صورتی که تخمه و سperm هر دو صلاحیت بارور شدن را دارند، اما موضع وجود دارد که باعث عدم رسیدن نطفه به تخمه می‌گردد یا به سبب بندش در تیوب‌های رحمی و یا هم به خاطر ضعیف بودن حرکت sperm به سوی تخمه و یا هم جهت ضعف در خود تخمه، اینجاست که جهت علاج آن در امراض ولادی و نسائی طریقه‌های مختلف وجود دارد که از آن جمله لقاح مصنوعی است.

بررسی حکم لقاح مصنوعی از نظر اسلام یکی از موضوعات بالهیت و ارزشمند فقه النوازل است، بنابراین ایجاب می‌نماید که به عنوان موضوع مستقل مورد بحث و مذاقه قرار گیرد. دوم اینکه دانشمندان و محققان خارجی، اگرچه موضوع حکم لقاح مصنوعی را مورد بحث قرار داده‌اند؛ اما با تأسف فراوان با آنکه تاریخ تأسیس مؤسسات تحصیلی و تحقیقی در افغانستان نسبت به برخی از کشورهای دیگر قد امت دارد ولی علماء و نویسنده‌گان ما در این زمینه خیلی بی‌توجه بوده و هیچ نوع اثری را که در آگاه سازی مسلمانان سودمند باشد از خود بجا نگذاشته‌اند. سوم اینکه دانشمندان و محققان بیرونی کتاب‌ها و مقالات زیادی را در این زمینه، به رشتہ تحریر درآورده‌اند، اما به جانب شرعی و فقهی حکم لقاح مصنوعی که یکی از موضوعات مهم فقه النوازل است پرداخته باشند بسیار اندک و ناچیز است. چهارم، این موضوع کاملاً جدید و معاصر است که حکم آن به طور مستقیم و مباشر در متون اسلامی یافت نمی‌شود، اما نیازی به بیان حکم شرعی دارد.

بناءً این موضوع را تحت عنوان حکم لقاح مصنوعی از نظر اسلام تحقیق و به رشتہ تحریر درآورده‌یم تا از این طریق توانسته باشیم خدمت ناچیزی را به دوستداران و علاقه‌مندان علم و معرفت انجام دهیم.

۱- دید اسلام در مورد لقاح مصنوعی چیست؟

۲- اسباب لقاح مصنوعی چیست؟

۳- کدام صورت‌های لقاح مصنوعی مشروع است؟

به نظر می‌رسد که لقاح مصنوعی از دید شریعت اسلام بنابر ضرورت و نیاز مشروع باشد. گمان می‌رود برخی از صورت‌های لقاح مصنوعی با درنظرداشت یک سلسله شروط جایز باشد.

مروج آثار

لقاح مصنوعی چون از موضوعات جدید است که در مراحل ابتدایی تشریع احکام اسلامی ناشناخته بود به همین دلیل از ائمه مذاهب در این مورد تا جایی که من آگاهی دارم به گونه صریح چیزی نیامده و نصی روایت نشده است، تنها در البحرالرائق شرح کنز الداقائق؛ نوشته ابن نجیم که توسط مرکزنشر دارالعرفة در سال ۹۷۰ هـ در بیروت به چاپ رسیده است. در این کتاب نقل شده که هرگاه کنیزی بعد از آمیزش با باداراش منی وی را گرفته به رحم خود داخل نماید و از آن حمل گرفته ولادت نماید پس طفل تولد شده اولاد مود بوده و کنیز هم مادر اولاد وی شمرده می‌شود. و در قرون اخیر کتب متعددی پیرامون این موضوع تألیف گردیده مانند (زهیر احمد السباعی و محمد علی البار) در کتاب ارزشمندانه (الطیب ادب و فقهه ۱۴۰۱ هـ) و (علی مجی الدین و علی یوسف داغی) در کتاب شان (فقه القضايا الطبية المعاصرة) و مجمع فقه اسلامی در (مجلة مجمع الفقه الاسلامي ۲۰۰۷ م) و علی جاد الحق در بحوث وفتاویٰ إسلامیة في قضايا معاصرة ۱۴۱۴ هـ (۱۹۹۴ م) و عمر بن محمد بن ابراهیم غانم در کتابش (أحكام الجنین في الفقه الإسلامي ۱۴۲۱ هـ) و در (الفتاوى الهندية ۱۳۱۰ هـ) مباحثی را پیرامون این موضوع اختصاص داده اند و کتاب‌های ارزشمندی‌گری چون: (أخلاقيات التلقيح الاصطناعي ۱۴۰۷ هـ) از محمد علی البار (المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية ۲۰۰۱ م) از محمد بن عبد الجود التنشة و (الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي ۱۴۲۰ هـ) از محمد خالد منصور به گونه غیر مستقل در زمینه کارهای بس بزرگی انجام داده اند در کتابهای مذکور از یک طرف بطور عام حکم لقاح مصنوعی بحث شده و از جانب دیگر به زبان عربی تحریر گردیده است. در حالی که اکثریت مردم ما به زبان عربی آشنایی

ندارنداما من خواستم در قدم نخست حکم لقادح مصنوعی را به زبان دری برای مردم افغانستان بیان نمایم و در قدم دوم بعد از ذکر نظریات فقهاء در زمینه نظر راجح را با ارایه دلایل مشخص نمایم.

روش بحث

در نگارش این مقاله‌ی علمی از روش کتابخانه‌ای استفاده صورت گرفته است. این معمولی‌ترین حالت تحقیق بوده و برای غنامندی موضوع به کتب معتبر علمی مراجعه گردیده و از منابع مورد ضرورت اعم از قرآن کریم کتب حدیث، فقه و کتاب‌های مرتبط به موضوع یادداشت‌برداری شده و پس از تنظیم و تدوین یادداشت‌ها به ترتیب مقاله پرداخته شده است.

اهداف بحث

اهداف بحث روی این موضوع در نقاط ذیل خلاصه می‌گردد.

- ۱- اطلاع حاصل نمودن به معنی و مفهوم لقادح مصنوعی و مشروعيت آن.
- ۲- آگاه شدن از شروط مشروع بودن لقادح مصنوعی، حکم و صورت‌های جایز و ناجایز آن.

لقادح مصنوعی

لقادح مصنوعی از جمله موضوعات مهم و اساسی فقه نوازل است و در شرایطی که ما زندگی می‌کنیم با در نظر داشت پیشرفت چشم‌گیر علم طبیعت بهمنظور حل معضله عقامت مؤقتی مورداستفاده قرار می‌گیرد، بناءً به خاطر فهم هرچه بهتر لقادح مصنوعی، تعریف لقادح مصنوعی، انواع، شروط و حکم آن را تحت عنوانی جداگانه به بحث و بررسی می‌گیریم.

تعریف لقادح مصنوعی

تلقیح در لغت به معنی بار دار کردن و لقادح به معنای بار دار شدن است (ابن منظور، ۱۹۹۷، م، لسان العرب: ج ۵، ص ۵۱۲). مفهوم اصطلاحی آن از معنای لغویش دور نگردیده بدین معنا که تلقیح مصنوعی عبارت است از این که زن را با وسایل مصنوعی و بدون آن که نزدیکی صورت گیرد، باردار کنند (نایب زاده، ۱۳۸۰ هـ، ش، بررسی حقوقی روش‌های نوین باروری مصنوعی: ص ۹).

تلقیح مصنوعی یعنی آنکه اسپرم مرد را به صورت مصنوعی داخل تخمک زن می‌کنند تا لقادح صورت گرفته و سپس تخمک بارور شده از این طریق را، داخل رحم می‌کنند تاجنین شکل بگیرد، و بدین ترتیب زن حامله شده و مشکل نازابی بر طرف گردد. (منصور، ۱۴۱۹ هـ، الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي: ص ۹۳).

انواع لقادح مصنوعی

لقادح مصنوعی به دو نوع تقسیم می‌گردد که هریک را به طور جداگانه مطالعه می‌نماییم

۱- لقادح مصنوعی داخلی

تلقیح مصنوعی داخلی عبارت است از روشی که عمل تلقیح بین اسپرم مرد و تخمک زن در داخل رحم صورت می‌گیرد؛ و بحسب این که بین صاحبان نطفه رابطه زوجیت بوده و یا چنین ارتباطی وجود نداشته است. (غانم، ۱۴۲۱ هـ، أحكام الجنين في الفقه الإسلامي: ص ۲۲۹).

۲- لقادح مصنوعی خارجی

در تلقیح مصنوعی خارجی نیز عمل تلقیح بین اسپرم و تخمک در خارج از رحم صورت می‌گیرد (غانم، ۱۴۲۱ هـ، أحكام الجنين في الفقه الإسلامي: ص ۲۲۹). پیوند به واسطه‌ای شیشه‌ای که قابلیت حرارت زیاد را داشته باشد به این معنی که منی مرد و زن هر دو را در همین شیشه می‌اندازند، بعد معاینه کنند و بعد در مکان مناسب رحم انداخته شود. (البار، ۱۴۰۷ هـ، أخلاقیات التلقيح الاصطناعی: ص ۵۷)

حکم لقادح مصنوعی از دیدگاه اسلام

دین مقدس اسلام که یک دین جهان‌شمول بوده و از جمله اهداف ضروری آن حفظ نسل انسان است و هر آنچه باعث حفظ کرامت نسل انسان بوده به آن امر نموده و هر آنچه باعث تهدید نسل انسان می‌گردد آن را منع نموده است، لذا روی این قواعد و اصول دانشمندان مسلمان در رابطه به حکم لقادح مصنوعی که یک مسئله‌ی جدید در رابطه به علاج عقم شمرده می‌شود دو نظریه متفاوت دارند.

۱- نظریه موافق به لقاح مصنوعی

اکثر علمای معاصر معتقد به جواز لقاح مصنوعی بین نطفه مرد و تخمه همسر آن هستند و این گروه از علماء به نظریه خود چنین استدلال می‌کنند که لقاح مصنوعی بین نطفه مرد و تخمه همسر آن صورت می‌گیرد و دوباره به رحم همسر شرعی اش گذاشته می‌شود و مثل حامله شدن طبیعی است بناءً نسب ثابت می‌گردد و طریقه مشروع به دنیا آوردن طفل است

مجلس «مجمع فقه اسلامی» جده که با شرکت علماء جید کشورهای اسلامی تشکیل شده است، موضوع تلقیح (کار گذاشتن) طبی ماده منویه مرد در رحم زن را مورد بررسی قرار داده و بعد از اطلاع بر بحث‌ها و آراء ارائه شده از طرف آگاهان به این امر و پزشکان متخصص، چنین نتیجه گیری کرده است که راه‌های تلقیح طبی (بارور کردن زن) در این عصر در هفت مورد خلاصه می‌شود که به قرار ذیل اند.

۱ - تلقیح نطفه مرد با تخمک زنی که همسر شرعی او نیست و بعد کار گذاشتن آن در رحم زن شرعی مرد.

۲ - تلقیح نطفه مرد ییگانه با تخمک زن فرد عاجز از بارور کردن و کار گذاشتن آن در رحم زن فرد عاجز.

۳ - تلقیح نطفه شوهر و تخمک همسرش بیرون از رحم صورت گیرد و بعد آن را در رحم زنی ییگانه که داوطلبانه حاضر به آن شده است، کار گذاشته شود.

۴ - نطفه مرد اجنبی و زن اجنبیه خارج از رحم مخلوط کرده شود و سپس نطفه مخلوط را در رحم زن همان مرد تزریق نمایند.

۵ - نطفه زن و شوهری خارج از رحم مخلوط کرده شود و سپس در رحم زن دیگر همان شوهر تزریق گردد.

۶ - نطفه شوهر و زن در خارج از رحم مخلوط گردد و سپس در رحم همان زن تزریق شود.

۷ - نطفه شوهر را گرفته، در رحم خانم او تزریق گردد.

از بین روش‌های فوق فقط دو روش اخیر شرعاً اشکال ندارد اما بقیه روش‌ها شرعاً جایز نیست.
(قراردادهای مجمع فقه اسلامی ۱۴۰۹ هـ و مجمع الفقه الاسلامی، ۲۰۰۷ م، مجله مجمع الفقه الاسلامی: ص ۵۱۳).

چون که برای ثبوت نسب همبستری فطری ضروری نیست و اگر چنانچه به غیراز جماع فطری این عمل انجام گیرد که توسط دستگاه ماده منویه مرد در رحم زن گذاشته شود و باعث به وجود آمدن طفل گردد چنانکه در صورت عادی نسب، حرمت رضاع و احکام میراث ثابت می‌شوند در این صورت نیز که به سبب غیرعادی طفل پیداشه تمام امور مذکور ثابت می‌شوند چنانکه از بعضی عبارات فقهاء همین مطلب ثابت می‌شود. در خلاصه الفتاوى و فتاوى عالمگیریه چنین آمده است: «الْبُكْرُ إِذَا جَوَّمَعَتْ فِيمَا دُونَ الْفَرْجِ فَحِلَّتْ بِإِنْ دَخَلَ الْمَاءُ فِي فَرْجِهَا فَلَمَّا قَرِبَ أَوْ لَادَهَا تُرَأَلُ عُذْرُتُهَا بِيَضَّةٍ أَوْ بِحُرْفٍ دُرْقِمٍ لِأَنَّهُ لَا يَجْرِيُ الْوَلُدُ بِدُونِ ذَلِكَ». (لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، ۱۳۱۰ هـ، الفتاوى الهندية: ج ۵ ص ۳۶۰).

و از امثال دیگری که فقهاء ذکر کرده‌اند این مطلب نیز استنباط می‌گردد: که حرمت رضاع از طریق به دهان گرفتن پستان باشد یا از راه دوشیدن شیر که شیر دوشیده شده به طفل داده شده باشد. فرقی با یکدیگر ندارند.

و في الهندية: «وَكَمَا يَحْصُلُ الرَّضَاعُ بِالْمَصْرِ مِنْ اللَّدْيِ يَحْصُلُ بِالصَّبَّ وَالسَّعْوَطِ وَالْوُجُورِ كَذَا فِي فَتَاوِي فَاضِي خَانُ». (لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، ۱۳۱۰ هـ، الفتاوى الهندية: ج ۱ ص ۳۴۴).

۱- نظریه‌ای که معتقد به عدم اباحت لقاح مصنوعی هستند

طرفداران این نظریه می‌گویند لقاح مصنوعی در این حالت مباح نیست؛ زیرا به طفل اضرار خلقی و خلقی می‌رسد شباهات و شک در انساب به میان می‌آید و احتمال بدل شدن نطفه شوهر و تخمه همسر به صورت عمدى و خطای توسط طیب ممکن است انساب مختلط شده و حقوق شرعی مرتب برنساب ضایع می‌گردد و همچنان در این عملیه عورت غلیظه مرد و زن نزد اشخاص بیگانه نمایان می‌گردد و این خود امر خلاف شریعت اسلامی است، شیخ ابن باز می‌گوید: بعضی از علمای معاصر تلقیح مصنوعی را با شرایطی مهم و احتیاطی جایز شمرده‌اند؛ اما من در این مورد توقف نموده و اظهارنظر نمی‌کنم. نصیحت من این است که این کار انجام نشود، چون ممکن است دروازه‌ی شر و بدی را باز کند که

پایانی ندارد. شیخ ابن باز در پاسخ به سؤالی شخصی می‌گوید اگر زن شما بچه‌دار نمی‌شود، همان چهار بچه‌ای که دارید کافی است و شما می‌توانید با زن دوم و سوم و چهارمی ازدواج کنید و از آن‌ها صاحب فرزند شوید. پس انجام ندادن تلقیح مصنوعی بهتر است. (ابن باز، ب ت) مجموع فتاوی: ج ۲۱ ص ۱۹۲).

شیخ ابن عثیمین نیز در این مورد می‌گوید: تلقیح مصنوعی یعنی اینکه آب منی مرد را می‌گیرند و به وسیله‌ی آمپول ولوله در رحم زن می‌گذارند، بسیار خطرناک است. چه تضمینی هست که پزشک نطفه‌ی این مرد را در رحم زنی دیگر نگذارد؟ بنابراین به نظر ما باید سدّ باب شود و جلوی این کار گرفته شود و ما به جایز بودن آن فتوا نمی‌دهیم؛ مگر آن که مرد وزن و پزشک را بشناسیم و برای ما قضیه کاملاً روشن باشد؛ اما اینکه دروازه‌ی این کار کاملاً باز باشد، بیم آن می‌رود که مصیبتی درست شود. مسئله‌ی ساده‌ای نیست چون اگر فربی رخ دهد، در نسب‌ها هرج و مرج پیش می‌آید و این در شریعت حرام است، بنابراین رسول الله ﷺ می‌فرماید: «لَا ظُطْرًا حَامِلٌ حَقِّيْ تَضَعَ» (سجستانی، ۱۴۳۰ هـ، سنن أبي داود: ج ۶ ص ۶۱): زن حامله تا وقتی وضع حمل نکرده ازدواج نشود.

بنابراین من به این کار فتوا نمی‌دهم؛ مگر آن که قضیه‌ی معینی باشد که در آن شوهر وزن و پزشک را بشناسم. (جریسی، ب ت، فتاوی علماء البلد الحرام: ج ۴ ص ۳۶۳).

شروط لقاد مصنوعی

دانشمندانی که معتقد به اباحت لقاد مصنوعی هستند رعایت شروط ذیل را به منظور جلوگیری از وقوع احتمالات ضروری می‌دانند.

۱- تأکید به عدم ضرر رسیدن به طفل از ناحیه جسمی، مثل تشوہات نفسی وقتی که بداند که طفل در تیوب شکل می‌گیرد و اگرچنان نشد لقاد مصنوعی حرام است.

۲- این عملیه منجر به اختلال انساب نگردد مثل تبدیل نمودن طبیب نطفه مرد و یا تخمه زن را با غیر آن، در غیر این صورت حرام است (داعی، ۱۴۲۷ هـ، فقه القضايا الطبية المعاصرة: ۵۸۰).

مناقشه

۱- دانشمندان مسلمان، از هفت صورت لقادم مصنوعی که قبلًاً ذکر گردید پنج صورت آن را کاملاً ناجایز می‌دانند؛ ولی در مورد صورت ششم لقادم مصنوعی که نطفه یا سperm از شوهر و تخمه از همسر گرفته شده در خارج جسم همسر لقادم صورت می‌گیرد و بعد از لقادم، دوباره به رحم خود همسر جهت تکامل جنین غرس می‌گردد؛ و صورت هفتم لقادم مصنوعی که سperm از شوهر گرفته شده و توسط آله مانند پیچ کاری در رحم همسر خودش گذاشته شود والقادم داخلی صورت گیرد اختلاف نظر دارد.

کسانی که این دو صورت لقادم مصنوعی را نیز حرام می‌دانند بر نظریه خویش دلایلی ذیل را پیشکش می‌نمایند.

۱- طفل و یا حمل تیوبی چیزی بیش از یک آزمایش علمی ظنی نیست که با آن نمی‌توان به طور قطعی بارداری و زایمان یک زن را تعیین کرد؛ زیرا حاملگی و به دنیا آوردن طفل، حتی به طریق طبیعی در حد حدس و گمان است، تنها به علم و اراده خداوند تعلق می‌گیرد.

۲- قاعده‌ی سد ذرایع در اسلام خودداری از حمل تیوبی و منع از آن را می‌طلبد؛ زیرا این قاعده مسلمان را از ترس ارتکاب نهی صریح از انجام کاری که صریحاً جایز است منع می‌کند.

۳- تولید نسل و به دنیا آمدن اولاد باید به طریقه‌ای آمیزش و لقادم طبیعی صورت گیرد؛ قسمی که الله عزوجل می‌فرماید: ﴿نَسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأُتُوا حَرْثَنِّمْ أَئِ شَيْئُمْ﴾ [آل‌بقرة: ۲۲۳]؛ زنان شما محل بذرافشانی هستند، پس از هر راهی که می‌خواهید به آن محل درآید.

آیه مبارکه طریقه مشروع لقادم طبیعی را بیان نموده و به این موضوع دلالت دارد که لقادم مصنوعی خلاف نص است.

۴- خداوند متعال آمیزش بین همسران را برای یک هدف اساسی تشریع کرده که تأمین آسایش روحی و روانی است و موجب لذت نفسانی و عاطفی می‌شود و هدف دوم تولد فرزند برای اطمینان از ادامه نسل تابع آن است و با لقادم به این طریقه هدف دومی بدون حصول هدف اول حاصل می‌شود.

در حالی که الله متعال می فرماید: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيُسْكُنُ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]: و همسران شمارا از جنس شما ساخت تا شوهران در کنار همسران بیاسایند.

۵- لقاح مصنوعی با کرامت انسان منافات دارد و اهانت به آن است چنانچه الله متعال فرموده است: ﴿وَلَقَدْ كَرِمْنَا بَنِي ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]: ما آدمیزادگان را (با اعطاء عقل، اراده، اختیار، نیروی پندار و گفتار و نوشтар، قامت راست و غیره) گرامی داشته ایم.

بنابراین خداوند زنا را به دلیل هتك حرمت نوزاد منع می کند و درمورد کسانی که از طریق لقاح مصنوع به دنیا می آیند نیز همین طور است.

برخی دیگری از علماء معتقد به جواز دو صورت لقاح مصنوعی فوق الذکر اند و براین نظریه خویش چنین استدلال می کنند. صورت ششم را فقهای معاصر جایز دانسته اند به شرطی که در زمینه احتیاط و دقت کامل صورت گرفته و تحت شروط بسیار دقیق انجام گیرد. اول اینکه زن و مرد هردو در اثر عقد صحیح نکاح شرعی همسر یکدیگر باشند و نیاز و ضرورت مبرم در زمینه وجود داشته باشد و دیگر هیچ راه جز همین طریق نزد طبیب باقی نماند. دوم اینکه در زمینه سperm شوهر و تحمله زن دقت کامل در نظر گرفته شود تا تغییر و تبدیل نگردد و نه در زمینه اشتباه صورت گیرد و نه اینکه طبیب قصدآ و عمداً جهت ترویج و تجارت، یکی از تحمله ها و یا sperm را در حین لقاح تبدیل نموده تا توانسته باشد عواید مادی خود را حفظ نماید. هر زمانی که چنین تغییر تبدیل در نطفه یا تحمله اشتباهآ و یا قصدآ و عمداً صورت گیرد عملیه نامشروع بوده جواز ندارد؛ زیرا اشتباه در انساب انسان قابل قبول نیست.

پس هر زمانی که در تحت همین شروط دقیق حمل مصنوعی در خارج رحم صورت می گیرد و دوباره به رحم همسر گذاشته می شود و در نطفه و تحمله هیچ گونه تغییر و تبدیلی نمی آید، تماماً احکام ولادت طفل شرعی از ثبوت نسب و عدت زوجه بعد از طلاق و غیره را شامل می شود.

یکی از مهترین شروط در این عملیه تقوی و دین داری خود طبیب است که این عملیه را انجام می دهد تا او خطورت غدر و خیانت را در انتقال نطفه ها و یا تخمه ها به خوبی در ک کرده و از عقوبت اخروی آن قبل از عقوبت دنیوی در ترس و خوف باشد؛ زیرا اگر چنین طبیب میسر نگردد پس انجام دادن این کار توسط طبیی که بالای وی اعتماد کرده نمی شود احتیاط کافی را نیاز دارد؛ زیرا اکثراً طوری می شود که حب مال و حب شهرت انسان را کور نموده امور را انجام می دهد که خلاف شریعت اسلام است. قسمی که در یکی از فتوا های از هر شریف آمده که سؤال کننده در رابطه به حکم حمل از طریق پنبه سؤال کرده است که حکایت کامل آن طوری است که بعضی انسان های بی وجدان و دنیاپرست جهت اینکه مردم را فریب داده بنام شعوذه و جادو آن ها را باز دارسانزند در زمینه عملیه را انجام می دادند که گذاشتن یک پنbe بود در مهبل زن که قبلاً با منی مرد بیگانه آلوده گردیده بود به این گمان که دارویی را در آن مانده اند و بعداً با ذریعه دم، چال، فریب و شعبدہ بازی زن را مصروف می کردند تا لفاح صورت گیرد و بعد از آن برای زن توصیه می کردند که چندین بار با شوهر خود آمیزش کند بالآخره صاحب اولاد می شود در حالی که اولاد از نطفه مرد بیگانه توسط همین پنbe آلوده صورت گرفته است فقهای معاصر چنین غدر، فریب و خیانت را نادرست شمرده و اولادی که از چنین طریق به میان می آید هیچ گاه اولاد شرعی انسان نمی دانند. (جاد الحق، ۱۴۱۴ هـ، بحوث وفتاویٰ إسلامیة فی قضایا معاصرة: ج ۳ ص ۳۲۳)

صورت هفتم لقاح مصنوعی: سپر از شوهر گرفته شده و توسط آلهه مانند پیچ کاری در رحم همسر خودش گذاشته شود والقاح داخلی صورت گیرد. این حالت را هم فقهای معاصر جایز دانسته اند؛ زیرا احیاناً مرض عقم باعث عدم رسیدن منی در تیوب های رحمی جایی که تخمه زن است، می گردد پس اگر منی شوهر توسط یک آلهه طبی به آن محل رسانیده شده والقاح صورت گیرد تماماً احکام طفل شرعی بر آن مرتب می گردد. فقهای معاصر این صورت را از کتب متون فقهای قدیم استنباط نموده اند که صورت مسئله آن چنین است که اگر کنیز یک مرد بعد از آمیزش جنسی که انزال منی خارج مهبل صورت می گیرد منی وی را گرفته توسط دست یا چیز دیگر در رحم خود قرار داده از آن حمل گیرد تمام احکام ولادت شرعی پر آن ثابت می شود، قسمی که در کتب فقهی احناف آمده است «اذاعلچ

الرجل جاریته فيما دون الفرج فانزل فاخذت الجارية ماءه فى شئ فاستدخلته فرجها فى حدثان ذلك فعلقت الجارية و ولدت فالولد ولده والجارية ام ولده» (ابن نجيم، بـ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ج ٤ ص ٢٩٢). يعني هرگاه يك مرد باكنيز خود آميزيش كرده، انزال خارج رحم صورت گرفته و بعداً كنيز در عين زمان مني وي را گرفته به رحم خود داخل نماید و از آن حمل گرفته ولادت نماید پس طفل تولد شده اولاد مرد بوده و كنيز هم مادر اولاد وي شمرده مي شود.

قول راجح: راجح ترين قول آن است که لفاح مصنوعی در اين دو صورت که نطفه شوهر و زن در خارج از رحم مخلوط گردد و سپس در رحم همان زن تزریق شود؛ و یا نطفه شوهر را گرفته، در رحم خانم او تزریق گردد. با رعایت شروط جایز است بنا بر قوت دلایل مجازین که دلایل شان بر قیاس صحيح و اهداف شریعت اسلامی که يكی آن حفظ نسل بوده استوار است و همچنان حکم جواز اين دو نوع لفاح مصنوعی با رعایت شروط خاص تحت حکم عام مشروعیت تداوی در شریعت اسلامی داخل است و همچنان شریعت اسلامی بر آسانی و دفع مشقت و حرج از مکلف بنا شده است قسمی که در اين مورد قاعده فقهی وجود دارد که «المشقة بحل التيسير» (زیدان، ۱۴۰۱ هـ، درآمدی بشرح قواعد فقهی: ص ۴۳)؛ مشقت و سختی آسانی را به بار می آورد.

نتیجه گیری

در پایان بحث و تحقیق راجح به حکم لفاح مصنوعی در اسلام به نتایج ذیل دست یافیم

- ۱- به طور عموم لفاح مصنوعی بر اساس نیاز و ضرورت جواز دارد.
- ۲- لفاح مصنوعی از دید شریعت اسلام با در نظر داشت يك سلسله شرایط مشروع است.
- ۳- لفاح مصنوعی داخلی زمانی صحت دارد که اسپرم شوهر با پیچ کاری داخل رحم خانم او با رعایت شرایطی که به آن در نظر گرفته شده گذاشته شود.
- ۴- لفاح مصنوعی خارجی زمانی جواز دارد که اسپرم شوهر با تخمه خانم او در ظرف طبی و یا بشقاب طبی خارج از رحم لفاح شود بعداً به رحم همان خانم خود شوهر گذاشته شود.
- ۵- به جز از دو صورت فوق الذکر ، دیگر تمام صورت‌های لفاح مصنوعی از دید شریعت اسلامی حرام و نا جایز است

۶- با وجود جواز لقاح مصنوعی از دید شریعت اسلام در صورت ضرورت با آن هم انسان‌های مو من باعزم و با شخصیت از انجام چنین اعمال خودداری نمایند.

پیشنهادات

از خلال بحث پیرامون لقاح مصنوعی از دید گاه دین میان اسلام واضح گردید که حفظ نسل یکی از اهداف وضع شریعت اسلامی از جانب الله عزوجل است بناءً بهمنظور حفظ و ادامه نسل انسانی پیشنهادها ذیل را به مراجع مربوطه پیشکش می‌نماییم

۱- مردان وزنان مسلمان در تلاش به دنیا آوردن طفل با نکاح شرعی و به‌طور عادی و طبیعی آن باشند.

۲- خانواده‌ها بهمنظور حفظ نسل و جلوگیری از خلط نسب زمینه‌ی ازدواج را به جوانان فراهم نمایند.

۳- لقاح مصنوعی مشروع باید به عنوان آخرین گزینه در نظر گرفته شود و با وجود اذن شرعی ترک آن بهتر است.

۴- نهادهای علمی و اکادمیک مربوطه اضرار و صورت‌های ناجایز لقاح مصنوعی را در مفردات درسی خود بگنجانند.

۵- نظام حاکم از لقاح مصنوعی خلاف شرع در شفاخانه‌ها و مراکز مربوطه جلوگیری نموده و از لقاح مصنوعی مشروع با در نظر داشت رعایت شروط آن نظارت نماید.

متأبع

القرآن الكريم

- ١- البار، محمد على. (١٤٠٧ هـ). أخلاقيات التلقيح الاصطناعي. (الطبعة الاولى). جدة: الدارالسعودية .
- ٢- داغي، على حم الدين القره. الحمدى، على يوسف. (١٤٢٧ هـ). فقه القضايا الطبية معاصرة. بيروت لبنان: دارالبشاير الاسلامية.
- ٣- مجمع الفقه الاسلامي، (٢٠٠٧ م). مجلة مجمع الفقه الاسلامي. القاهرة: العربية لتقنية المعلومات النسخة ٢. ٥.
- ٤ - جاد الحق، على جاد الحق. (١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م). بحوث وفتاوی اسلامية في قضايا معاصرة. القاهرة: الازهر الشريف.
- ٥- ابن نحيم، زين الدين بن ابراهيم. (ب. ت). البحرارائق شرح كنزالدقائق. بيروت: دارالمعرفة.
- ٦ - الإفريقي، محمد بن منظور المصري. (١٩٩٧ م). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- ٧- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي. (١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م). سنن أبي داود. (الطبعة: الأولى). الناشر: دار الرسالة العالمية.
- ٨- ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن باز. (ب ت). مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله.
- ٩- لجنة علماء برؤاسة نظام الدين البعلبكي. (١٣١٠ هـ). الفتاوی الهندية. (الطبعة: الثانية): الناشر: دار الفكر.
- ١٠- قراردادهای مجمع فقه اسلامی دوره سوم قرار داد شماره ۱۶ / ۴ / ۳ تاریخ ۱۴۰۹ از هشت صفر تا سیزدهم.
- ١١- غانم، عمر بن محمد بن ابراهيم. (١٤٢١ هـ). احکام الجنین فی الفقه الاسلامی. بيروت: دار ابن حزم.
- ١٢- نایب زاده، عباس. (١٣٨٠ هـ). بررسی حقوقی روش‌های نوین باروری مصنوعی. تهران: مجذد.
- ١٣- زیدان، عبد الكريم. (١٤٠١ هـ). درآمدی برشرح قواعد فقهی. مترجم عبد الناصر زاهدی، کوتنه سنگی: انتشارات نوی مستقبل.
- ١٤- منصور، محمد خالد. (١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م). الاحکام الطبیه المتعلقه بالنساء فی الفقه الاسلامی. (رقم الطبعة ١) دار النفائس.
- ١٥- البار، السباعی، زهیراحمد. محمد على (١٤١٢ هـ). الطبيب ادب وفقه. (الطبعة الاولى) دمشق: دار القلم.

زيادت الثقه

*^(۱) پوهنیار محمد نصیر رحیمی

^(۱) پوهنیار مشتاق حقیار

تقریظ دهندۀ: پوهنواں دکتور عبد الرافع علیمی ^(۲)

(۱) استاد پوهنخی شرعیات، پوهنتون الیرونی.

(۱)* نویسنده مسؤول-ایمیل Mohammadnasir^{۵۸۶}@gmail.com

(۲) استاد پوهنخی زبان و ادبیات، پوهنتون الیرونی.

چکیده

حدیث مبارک مرتع دوم دین، مبین و مفسر قرآن کریم است. احیانا سنت تشریع گذاری مستقل می کند، مانند تحریم جمع بین عمه و برادر زاده، که مثال های زیادی در این باب موجود است، در مورد بیان مساله باید بگوییم، این مقاله در وراء بیان دقیق زیادت و اثر آن در احکام فقهی می باشد، تا مخاطبین بدانند زیادت چیست و از کجا نشات می نماید؛ باید خاطر نشان ساخت که زیادت الثقه در واقع همان مضافی است بر متن ویا سند حدیث، و فردی که این زیادت را نموده عادی نبوده بلکه خود ثقه و قابل اعتماد می باشد. و زیادت از دو حالت خالی نیست یا از کثرت علم روای نشوء نموده که سائرنین به آن دست نیافته اند. ویا از سوء حافظه و غفلت وی بروز نوده است، که دیگران از آن مبری هستند و دچار خطاء نشده اند. این مقاله حاوی چکیده، مقدمه، پیشنه تاریخی موضوع، انواع زیادت، مناقشه، آراء و قول علماء، نتیجه گیری و مآخذ می باشد. اهداف تحقیق در این بحث فقط ثبت حجت بودن زیادت ثقه است که نزد اصولیون و محدثین قبول شده می باشد. در خاتمه باید گفت: زیادت ثقه حجت است، چنان که امام مسلم رحمه الله در مقدمه صحیح خویش می گوید: زیادت الثقه حجت است و در آن شکی نیست در نزد همه اهل فن. در این مقاله از روش (APA) برای ارجاع مصادر، و در تحقیق از روش کتابخانه بی استفاده شده است.

واژه‌های کلیدی: ثقه، زیادت، اختلاف، حکم، روایت.

Abstract

Hadith is the second resource of sharia, and it always elaborate the holy Quran phrases. Sometimes it is an autonomous source in sharia legal system, we have many rules as this one, the Sunnah make prohibition of aunt and her brother daughter to be in the one marry with a man. So according of this values I want to write something about the attachment of scholars, in hadith is it ok or wrong, I start my research from past books, and new for improvement of my aim, I follow the regulation of (APA) citation in topic, and I use from teacher's knowledge and guidance in richen of my topic. The second reason that I start my writing in such a course was the sharia syllabus, so we had the regulation of Hadith and its rules so this topic become a good extra source for our students. At the end I want to have a glance in my result that I found, the scholar's attachment is acceptable in view of some people but by some characteristics, in others it is not acceptable if it be in regular, this view is not acceptable. My suggestion for those who want to write something is that, they should make some large book with full details, I can't explore all aspects that's why it is a topic have not the capacity of all details.

Key worlds: scholar, attachment, controversy, verdict, Narration

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيدنا محمد الصادق الأمين، وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه بإحسان إلى يوم الدين. از اینکه شریعت اسلام از دو مصدر بزرگ آب می خورد و آن دو عبارت اند از قرآن و سنت، جهت درست فهمیدن این دو باید بر اصول و قواعد ان ها علم داشت و نزد اهل علم باید زانو زد، و سنت که یکی از پنهانوار تربین مصدر در شریعت اسلام است، اصول و قواعد اساسی خود را دارد و روی همین مسائل است که تمامی احادیث صحيح و ضعیف از هم تفکیک می شود، بناءً در علم مصطلح الحديث بحث زیادت الثقة نهایت با ارزش است و همه اهل حدیث به این مورد توجه خاصی را مبذول نموده اند. روی همین ملحوظ خواستم این مقاله را به رشتہ تحریر در آورم و بیان بدارم که زیادت ثقه چیست و کار برد آن چگونه است و در کدام حالات قبول می شود و در کدام حالات مورد قبول نبوده و رد می گردد، در این مقاله تمامی جواب آن به شکل علمی و اکادمیک بدون هیچ نوع تبعض و انتصار ارایه می نمایم. و این مقاله مشتمل است بر پیشینه تحقیق، مقدمه، ، گردآوری داده ها، تحلیل و استنتاج آن. که هر کدام در موضع خود مورد بررسی و ارایه قرار خواهد گرفت و به خوانندگان گرامی تقدیم خواهد گردید.

بیان مسئله: واضح و هویدا است که ثقه همان شخصی است که در عدالت و ضبط آن ذره شک و تردیدی وجود نداشته و همه آن را مورد اعتماد و توثیق می دانند. و همه شروط و ضوابط مربوط به حال راوه در آن صدق می کند و اهل علم وی را توثیق و عدالت وی را می پذیرند. مشکلی که در این مقاله بی راه حل آن قرار داریم این است که یک روایت بین دو گروه از ثقات قرار دارد که همه اهل صدق و اتفاق هستند و با این تفکیک که جماعه روایت می کند به اتفاق هم با یک لفظ و معنی اما یک نفر از ثقات روایاتی دارد که در یک نقط با ایشان مخالفت جدی داشته و برخلاف آن آنچه ایشان روایت نموده اند حدیث مبارکه را ارایه می دارد. بحث در این جاست که این زیادت ناشی از چیست و از کجا نشأت نموده است؟ اگر از کثرت علم و معلومات باشد به نزد همه مقبول است و نشان دهنده ان است که راوه از رسول الله -صل الله عليه وسلم- علم بیشتر اخذ نموده که سائرین آن را ندارند و در این صورت قابل قبول بوده و کس آن را رد نمی تواند. و اگر روایت مخالف موردی از موارد مهم دین بود که با آن

در تضاد قرار داشت ممکن ناشی از درک اشتباه راوی باشد و بعد از تفحص زیادت وی به خودش ملحق گردیده و از اعتبار می افتد، و اگر زیادت ناشی از تفسی لفظ حدیث بوده باشد باز هم مورد شک بوده عده بی آن را مقبول و عده بی آن را قبول نه نموده برای پذیرش آن شرایط وضع می نمایند. لهذا خواستم جهت بر ملا ساختن و درست توضیح دادن زیادت الثقه این مقاله را تحریر و همه ابعاد این بحث جالب را مورد بررسی قرار دهم، که اسباب اختلاف در بیشترین مسایل هم ناشی از همین زیادت ثقه می باشد.

در شرعیات مضمون مصطلح الحديث یک مضمون اساسی است که در دو سمستر تدریس می گردد، و در فقه نیز بحوث مختلف در زیادت الثقه واقع می شود که سبب ابهام برای محصلان و اساتید می گردد وظیفه استادان است که با نوشتن رساله ها و مقالات برای حل یک معضل اقدام نمایند و برای مخاطبین خود مواردی را ارایه کنند که بکر و تازه بوده و موارد عملی داشته باشد، ما همه مسلمانیم و هر حکم شرعی را از قران و سنت اخذ نموده ایم حال وقتی به حکمی می رسیم که در آن زیادت الثقه است لازمیست در مورد علم داشته باشیم و بدانیم که زیادت الثقه چیست، برای وضوح بیشتر سنت مسایل مرتبط به آن خواستم این مقاله را بنویسم و در مورد اثبات صحت زیادت الثقه دلایلی را ارایه بدارم و هم چنان در باب ورود اختلافات ناشی از زیادت الثقه نیز مثال های آورده تا بگونه بهتر آن ارایه کرده باشم، خلاصه روی همه این دلایل و علاقمندی خودم اقدام به نوشتن این مقاله نمودم.

سنت و دفاع از آن وظیفه هر مومن است و این علم است که سبب درخشش و بهتر شدن مواردی می شود که تا هنوز بالایش کار صورت نگرفته است، چشمی زلال وحی در هر حال و زمان خود تازگی نهایت زیبای خود را داشته و انتظار را به خود جلب می کند، که یکی از این موارد مهم زیادت الثقه است روی همین دلایل ذیل خواستم همه را در یک مقاله ترتیب و تحریر بدارم.

زیاد الثقه یک اصل است در مصطلح الحديث، بیان این موضوع ما را کمک می کند که زیادت را از غیر آن تفکیک نماییم؛ شناخت انواع زیادت؛ شناخت ثقات؛ شناخت روایات با زیادت و روایات بدون زیادت؛ اسباب ورد زیادت در حدیث؛ شناخت احکامی که به اساس زیادت مشخص شده اند؛

شناخت مواردی که زیادت سبب شده اختلاف بوجود باید؛ شناختن روایت‌های شاذ و منکر؛ تفاوت بین زیادت، شاذ و منکر.

و بسا مهمات دیگر که شامل این حوزه بوده و این مقاله گنجایش تماس بیشتر روی آن را ندارد که می‌شود روی آن رساله‌های مستقل نوشته شود. در اینجا از بحر بیکران مصطلح الحديث جامی را بیرون آورده‌ام. و سوالات ذیل را مطرح می‌نمایم.

۱. زیاده‌الثقة در کدام احکام بیشتر واقع شده است؟
۲. آیا زیاده‌الثقة در باب روایات اعتقادی مورد قبول است؟
۳. اگر از راوی ثقة دو اثر که یکی موافق ثقات و دیگری حاوی زیادت باشد درینصورت کدام یکی قابلیت پذیرش را دارد؟

فرضیه‌ها

۱. پنداشته می‌شود اگر در روایات زیاده رو نمانمی شد، اختلاف بوجود نمی‌آمد!
۲. هرگاه زیادت قابل الانجبار و یا قبولیت نمی‌بود گمان می‌رود، کثیری از معلومات حدیثی ترک می‌شد.
۳. تصور کثیری از محدثین این است، که زیادت خود مضاف بر دانش بیشتر ثقة می‌باشد.

روش تحقیق

چون این امر واضح و هویدا است، که در علوم اجتماعی نه تنها نوع کتابخانه بی نه بلکه سایر انواع روش‌های تحقیق نیز وجود دارد، و روشنی که در این مقاله مورد استفاده قرار گرفته روش کتابخانه بی می‌باشد، روی این اصل با استفاده از مقالات و کتبی که در این امر نوشته شده بود استفاده بردم، و مقاله خود را بشکل علمی و دقیق از منابع معتبر نوشتتم، و هر قولی را که در این مقاله نقل نموده‌ام به اساس امانت علمی آن را به مرجع اصلی آن ارجاع نمودم. در یک کلمه می‌توانم بگویم که در روش نوشتمن این مقاله از میتوود کتابخانه بی استفاده برده‌ام.

پیشینه تاریخی

جهت تحقیق در موضوع به کتاب خانه فارسی دری که دستیاب ما است مراجعه نمودم توانستم به مراجع قابل اعتماد دست یابم و آنچه در گذشته نوشته شده همه به زبان عربی بوده که اکثرا فقط نقاط مخصوصی را در نظر داشته اند و درج رساله های حجیم که مطالعه آن زمان گیر بوده که عوام الناس از استفاده آن بهره نخواهندبرد و چنانی که هویدا است فعلا مردم به مختصرات بیشتر رو می آورند نسبت به مطولات، و هم چنان کتبی مانند الکفایه، از خطیب البغدادی، مقدمه بن الصلاح، تدریب از امام السیوطی، باعث الحیث از حافظ ابن کثیر رحمهم الله همه کتبی اند که هضم قوى و علم وافر نیاز دارند که از فهم افراد عادى بالا هست، روی این ملحوظات این مقاله را تهیه دیده و خواستم تا برای هموطنان دانش دوست خود تقدیم نمایم. و قابل یدا دهانی می دانم که علمای متقدم و متاخر در این باب کتب معتبر نوشته اند از جمله امام مسلم در مقدمه صحیح خود، و امام ابن حجر در مقدمه الفتح و عده دیگر از اهل علم همانند امام سوطی در تدریب، امام ابن کثیر در باعث الحیث و جم غیر ایشان در باب زیادتقة بحث نموده اند، اما به شکل جزوه مستقل نبوده و بلکه ایشان در باب مستقل در بین چند سطر به این موضوع پرداخته اند.

تعريف زیادت: لغتا و اصطلاحا

زاد ماضی، بیزید مصارع و زد امر زیدا و زیاده اسم مصدر به معنی نمو و کثرت را می دهد «زیادة ثما وکثر والشيء جعله بیزید». (جمع اللغة العربية، ٢٠٠٥، المعجم الوسيط: ج ١ ص ٤٠). و هم چنان در قرآن کریم می آید ﴿فَإِنَّ خَيْرَ الرَّازِدِ التَّقْوَى﴾. [البقرة: ١٩٧] که در آیه کریمه معنی توشہ و یا مصارف راه را می دهد و لی در واقع در مصدر یکی اند که همانا زاد است که زاء و الف و دال حروف اصلی کلمه اند.

الثقة: وث وثق به بکسر الثاء فيهما ثقة إذا ائمنه (الرازي، ١٨٨٤، مختار الصحاح: ج، ص ١٨٦) يعني فرد محکم و فرد مورد اعتماد و یا شخص مستقیم که در عدالت وی شکی درز نکند. و هم چنان در قرآن کریم می آید: ﴿بِالْغُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾. [البقرة: ٢٥٦] که معنی آن می شود ریسمان مستحکم که هیچ گاهی گستنی نیست که منظور همانا دین اسلام است.

اما در اصطلاح اهل حدیث و یا محدثین کرام چنین تعریف می‌گردد (والثقة: هو العدل الضابط) یعنی فردی که عادل و ضابط باشد وی را ثقه می‌نامند. (سیوطی، ۲۰۰۵، تدریب الراوی: ج، ص ۱۸۰).

چنانیکه شیخ حافظ ابن کثیر رحمه الله در باعث الحیث چنین می‌نگارد «تفرد الراوی بزیادة فی الحدیث عن بقیة الرواۃ عن شیخ لم» (ابن کثیر، ۲۰۱۲، باعث الحیث: ص ۵۱). یعنی تفرد و فرد گرایی به زیادت توسط راوی که بقیه رواه آن را از شیخ خود روایت نموده باشد.

و اگر از حیث ترکیب بالای این واژها بحث شود زیادة الثقة ترکیب اضافی است که زیادة مضاف و الثقة مضاف اليه می‌شود و معنی جمله می‌شود زیاد کردن و یا اضافه نمودن چیزی توسط فردی ثقه و قبل الاعتماد در نزد اهل حدیث و یا اهل العلم.

انواع زیادة الثقة

زیادت ثقه در دو محل واقع می‌گردد یکی در سند و دیگر در متن حدیث که اهل فن همین دو را زیادت قبول می‌نمایند.

زیادت در سند: حدیث موقوف را مرفوع و حدیث مرسل را متصل روایت می‌کند که بقیه روات آن را یا موقوف و یا مرسل روایت نموده اند. اما فردی در بین همین رواه سند را متصل روایت کرده که سبب مخالفت با دیگران گردیده است. و این عمل در حالات مختلف نزد نقاد به وجود می‌آید یعنی راوی دچار مشکلات گردیده و این امر ناشی شده از سوء حافظه و از اتقان وی و یا مغفل گردیده است، یعنی اگر دچار اختلاط شده باشد بعد از تدقیق دوره اختلاط وی می‌تواند روایت وی قبول گردد و اگر رفع اختلاط ثابت نشد در مقابل دیگران، زیادت وی رد می‌شود. و اگر این زیادت رفع گردید و یا وصل سند ایشان ناشی از صحت معلومات و علو سند وی بود که از شیوخی گرفته دیگران نگرفته اند؛ به نزد اکثر محدثین مقبول می‌باشد. و اگر سبب این رفع و، وصل غفلت باشد و یا اینکه ملقن بودن سبب شده باشد باز بحث از تفتیش و تدقیق به میان آمده هرگاه زیادت وی درست و موثوق نباشد مطرود بوده و

روایت دیگران بر آن ترجیح دارد. چون در حالات اختلاط و تلقین احتمال خطاء می‌رود و هرگاه خطا واقع شد درجه زیادت در مقابل ثقات اهل الاتقان تنزیل می‌یابد و برایش اعتباری باقی نمی‌ماند.

برای وضوح بیشتر این موضوع مثالی را تقدیم می‌نمایم تا بهتر بتوانیم این مبحث را توضیح بدهم.

«لانکاح الا بولی» رواه اسرائیل بن یونس فی آخرین عن جده أبی إسحاق السبیعی عن أبی بردہ عن أبیه عن أبی موسی الاشعربی عن رسول الله صل الله علیه وسلم مستندا و هکذا متصلا. و رواه سفیان الثوری و شعبه عن أبی إسحاق عن أبی بردہ عن النبی ﷺ مرسلا، و حکی الخطیب البغدادی الحافظ أن أكثر أصحاب الحديث یرون الحكم فی هذا و أشباهه للمرسل. و قال بعضهم الحكم للاكثر و قال بعضهم أن الحكم للاحفظ. و در باب همین حدیث مبارکه از امام البخاری رحمه الله سوال شد فرمودند: هرگاه ثابت شد که زیادت کننده ثقه است پس واضح است که زیادت قابل قبول بوده و مدار حدیث بر کسی است که ارسال نموده باوجود آن که شعبه و سفیان الثوری دو کوهی از علم هستند. (ابن الصلاح، ۲۰۹، مقدمه: ص ۷۱). پس ثابت شده که زیادت اهل الاتقان که در آن اشکالی موجود نباشد قابل الاعتماد نقاد حدیث می‌باشد. الله اعلم و استاد نور الدین عت در کتاب خود منهج النقد فی علوم الحديث می‌گوید: زیادت در رفع و وصل مربوط به انقطاع در سند نمی‌شود و باید این را کس در آن درج کند، زیادت فقط بحث کثرت معلومات است که واقع می‌شود نه تدلیس و یا اتصال منقطع و معلق. (الملياری، ۱۴۰۲، زیادة الثقة فی کتب المصطلح

الحدیث: ص ۷۰)

زیادت الثقه در متن حدیث

این از همان آوان اول یک امر معمول بوده که رواه حدیث بشکل متناوب و احياناً به شکل جمعی شاهد سخنان و رهنمود های رسول الله ﷺ بودند، آنچه که در این جا قابل بحث است هماناً زیادت در داخل متن حدیث است که یک راوی ثقه در مقابل عده یی از ثقات قرار گرفته و روایتی را تقدیم می‌کند که در یک نقطه با روایت آنها اختلاف دارد و برایش گفته می‌شود زیادت الثقه، که اکثراً یکی از اسباب اختلاف بین رواه حدیث همین زیادت ها می‌گردد که عده یی آن را قبول نموده و عده یی دیگر آن را رد می‌کند.

اینکه زیادت‌ها اکثراً از چی نشأت می‌کنند؟ اهل علم دو نظر را ارایه می‌دهند، این که راوی ثقه است و زیادت‌وی دال بر ازدیاد علم و فهم وی از رسول الله ﷺ می‌نماید. و این زیادت می‌تواند مشکل را حل کند و بتواند ما را به نکات ظریف و اساسی وحی برساند که آن حدیث رسول الله می‌باشد، و ممکن با ترک آن یک جز از حدیث را ترک نموده باشیم حال آن که الله متعال می‌فرماید: ﴿وَمَا آتَاكُمْ مِّنَ الرَّسُولِ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]. آنچه به رسول الله دادیم آن را بگیرید؛ در این آیه از صیغه امر استفاده شده افاده تاکید را می‌نماید. عده‌یی از اهل فن به این عقیده اند که این زیادت ناشی از اضطراب و شک در راوی است چون برخلاف یک عده از نقایق روایت را بیان می‌کند که آنها آن را نمی‌دانند و این خود سبب می‌شود که در ذهن انسان شک را خلق کند. اما در هر حال اهل علم برای زیادت شرایط را وضع نمودند که می‌تواند روی همان شروطی قبول گردد و می‌تواند رد گردد، از اساسی ترین این قواعد ضابط بودن راوی و اینکه روایتش مخالف اساسات دین نباشد و در تحلیل و تحریم مداخله نداشته باشد، با درک این دو موضوع می‌تواند که زیادت قبول گردد.

اکنون برای بهتر بیان نمودن این موضوع می‌خواهم روایتی را برای تان تقدیم نمایم تا بهتر بتوانم بحث را مفهوم بیخشم. «ابو قیس عَنْ هُرَيْلِ بْنِ شُرْحِبِيلِ عَنِ الْمُعْنَفِيرَةِ بْنِ شَعْبَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ عَلَى الْجَوَزَيْنِ وَالنَّعَالَيْنِ». (السجستانی، ٥، سنن ابی داود: ج ١ ص ٦١)، و رواه ايضاً جماعةً كثيرةً من اهل المدينة و اهل الكوفة و اهل البصرة لكن بالفظ ان النبي ﷺ مسح على الخفين. در روایت اول مغیره بن شعبه می‌گوید که رسول الله صل الله عليه وسلم وضو گرفت و بالای جوراب ها و موزه های خود مسح نمودند. اما جماعه بی از اهل علم از مغیره بن شعبه روایت می‌نموده اند که در آن زیادت جوربین نیست و در اکثر روایت ها فقط خفین ذکر شده است.

این زیادت را ابن دقیق العید رحمة الله خیلی زیبا جواب می‌دهد و می‌گوید که این زیادت قابل اعتبار است چون مغیره بن شعبه صحابی و ثقه است، دوم این که هر دو روایت ممکن در محلات مختلف از رسول الله ﷺ روایت و مشاهده شده باشد که آن دو را مغیره در یکی جمع نموده باشد، دلیل بر قول وی خود لفظ حدیث است که جوربین و خفین پیهم ذکر می‌شود و ممکن نیست که رسول الله صل الله عليه وسلم در یک حالت بالای هر دو مسح نموده باشد، چون وقتی بالای خفین مسح شد

کفایت می کند و نیاز بر مسح بالای جوربین باقی نمی ماند. (الزیلوعی، ۲۰۰۲، نصب الایه فی تخریج احادیث الهدایه: ج ۱، ص ۱۸۵).

و در نتیجه می توان اذعان نمود که این زیادت نزد اهل علم فقهاء و محدثین قابل قبول بوده و در آن شکی نیست، چون نص مستقل از اهل علم وجود دارد که زیادت ثقه مقبول است. «والزيادة من الثقة مقبولة كما هو مقرر في المصطلح». زیادت از ثقه قابل قبول است چنانی که این خود منحیث یک قاعده مقرر در علم مصطلح الحديث می باشد. (إن الصلاح، ۲۰۰۵، مقدمه: ص ۵۰).

از این قبیل مثال ها تعداد زیادی وجود دارد که فقط به ذکر همین دو اکتفا می نمایم و می توانم به صراحة بگویم که زیادت ثقه در مصطلح حدیث قابل قبول بوده و هیچ فردی مخالفت نکرده اند. اما عده بی آن را برای در نظر گرفتن احتیاط روی شروط می پذیرند که همانا کثرت طرق، اتقان و ضبط راوی و هم چنان تصریح و در پهلوی همه مخالفت با اصول دین نداشته باشد، سپس قابل قبول می بوده و به آن عمل صورت می گیرد.

مثال دوم زیادت در متن حدیث: «ما رواه الدارقطنی و البیهقی عن حماد بن ابی سلمة عن أبي الزبیر عن جابر بن عبد الله قال: نهى رسول الله ﷺ عن ثن الكلب و السنور إلا كلب صيد، فهذه الزيادة الا كلب صيد لم ترد في حديث ابی سفيان، و مغفل بن عبید الله، حيث تفرد بما حماد بن سلمة، و العلماء عد هذا من أخطاء حماد بن سلمة ولكن قال الآخرون رجاله ثقات و تقبل هذه الزيادة» (عتر، ۲۰۰۸، منهج النقد في علوم الحديث: ص ۴۳۱). در این حدیث مبارکه نهی از فروختن سگ، پلنگ گردیده مگر سگ شکاری، اما این استثناء در بقیه روایات موجود بوده جز در روایت حماد بن سلمه، و اهل حدیث حماد را ضعیف می دانند و این زیادت را نیز تایید نمی نمایند، اما عده می گویند بنابر وجود ثقات در سند حدیث این زیادت قابل قبول می باشد و مشکلی ندارد. این بود مثالی زنده از زیادت ثقه در حدیث مبارک که احياناً از رواه ثقه وارد می شود و اهل نقد آن را مقبول می دانند.

مناقشه

در باب زیادت و قبول آن قبلًا بحث نمودیم و گفتیم که علماء در این بحث به سه گروه تقسیم می شوند.

۱. قبول بلا قید و شرط یعنی به شکل مطلق آن.

۲. رد بدون قید و شرط.

۳. قبول با در نظر داشت قیود و شروطی که در روایت دیده شود.

گویندگان به قبول زیادت بدون قید و شرط عقیده دارند که زیادت به وجود نمی آید مگر به اساس زیادت علم و معلومات که دیگران از آن محروم مانده اند. دوم این که فردی که این زیادت را نموده فردی عادی و سبک نیست بلکه شخصیت عادل، ضابط و ثقه است. «یکمل هذل العلم من كل خلف عدو له قال حافظ العلایی هذا حدیث حسن و قال ابن قیم فی العواصم والقواصم هذا حدیث صحيحة» (ابن قیم، ۲۰۰۷، العواصم والقواصم: ص ۶۰).

جماعه دوم که رد می نمایند دچار شک گردیده اند و می گویند هرگاه این زیادت صحیح باشد چرا دیگر ثقات متابعت وی را نه نموده اند و آن را به رسمیت نه شناخته اند پس ممکن از علل خالی نبوده و می شود که قصدآ درج شده باشد یا از اثر سوء حفظ به میان آمده باشد و یا این که از اثر غفلت راوی از جای دیگر درج شده باشد که این شکوک می تواند در ذات خود مشکل ساز باشد و قدر زیادت را پائین بیاورد.

جماعه سومی می گویند: به طرق روایت و حالات حادثه مراجعه گردد اگر ثابت شد که جلسات باز دید ها فرق داشت و یا حالاتی بود که جز همین شخص دیگران در آن حاضر نبودند و یا اینکه دیگران به این زیادت تصدیق وصحه گذاشتند می تواند قابل العمل و القبول باشد، و اگر تغیر حالات و حوادث ثابت نشود و در ضمن خود شخص هم دچا اختلاط شده باشد، زیات وی قابل اعتبار و عمل نیست در جایش گذاشته شده و به همان روایت که اکثرا در آن هستند عمل می شود.

پس از مناقشه ادله هر سه قول می توان گفت که قول اول راجح تر است چون زیادت را ثقه مرتكب شده و در آن حتماً زیادت معلومات و علم قرار دارد نه تبعیض و یا انتصار رای؛ پس اکثر اهل عمل همانند محمد بن اسماعیل البخاری، شعبه بن الحجاج، علی بن المدینی، احمد بن حنبل و ابن دقیق العد و جماعه کثیر آن را مقبول دانسته اند. و در باره تنطع و تشدد رسول الله ﷺ نهی نموده و می فرمایند «ملک المتنطعین» (القشیری، ۲۰۰، صصحیح مسلم: ص ۲۰۰). پس تشدد و تنطع در این هر امر قابل توجیه نیست و باید راهی را در پیش گرفت که در آن فراخی وتسامح بیشتر باشد الا جایی که سبب حلیت حرام و یا حرمت حلال گردد، باز در آن وقت مردود است.

آراء و اقوال علماء در مورد زیادة الثقة

زیادت الثقة مقبول بوده و اکثر اهل علم آن را صحیح می دانند و هیچ نوع شرطی را در آن دخیل نمی سازند، که این مورد را امام خطیب البغدادی در کتاب خود بنام الکفایه نقل می کند. (البغدادی، ۲۰۱۹، الکفایه بشرح التبصرة و التنکره: ج ۱ ص ۲۶۲).

و قال السحاوی: « وجرى علیه النّووی فی مصنفاته وہو ظاهر تصرف مُسْلِم فی صحیحه » ، وہو أيضًا ما ذهب إلیه الحاکم ، وابن حزم ، وأبو إسحاق . امام السحاوی رحمه الله می گوید: روش امام النووی، و امام مسلم در صحیح خودش، حاکم نیشابوری، ابن حزم، و ابو اسحاق زیادة الثقة را مقبول گفته و آن را می پذیرند. (الحاکم، ۲۰۱۵، معرفة علوم الحديث: ص ۱۳۰).

امام ابوحنیفه رحمه الله و پیروان مذهب وی هم چنان امام السمعانی میگوید: که شوافع و عده بی از اهل حدیث نیز زیادت را بطور مطلق آن قبول نداشته و برای آن شروط و قیودی را وضع نموده اند، که پس از توفیر همان شروط مانند ضابط بودن، عادل بودن، اختلاف مجلس و تعديل اهل فن زیادت را می پذیرند. (البغدادی، ۲۰۱۹، الکفایه: ص ۵۶).

و مذهب امام ابن دقیق العد در حالت قبول زیادت است خواه مطلق باشد خواه مقید باشد و خواه مرتبط به حکمی از احکام شرعی باشد. (الأیوبی، ۲۰۱۴، البحر المحيط الشجاع: ج ۴ ص ۳۳۶).

امام بخاری رحمه الله، و شیوخ وی نیز زیادت را قبول داشته و در تصنیفات ایشان دیده می شود که در این مورد هیچ نوع نظری رد کننده ندارند و امام بخاری رحمه الله می گوید: زیادت هرگاه از ثقه باشد در نزد ما مقبول و این در نزد محدثین و فقهای امصار یک اصل است (شلی، ۲۰۰۷، مباحثات الحدیثیه فی الزیادت الثقه: ص۸).

امام ابن حبان البستی رحمه الله می گوید: مذهب ما رد زیادت است، تا ثابت شود که زیادت کننده ثقه و فقهی است و آنچه را که روایت می کنندی داند، هرگاه راوی زیادت، غیر ثقه و غیر فقهی باشد روایت وی رد است. (المليباری، ۲۰۰۸، زیادة الثقه فی مصطلح الحديث: ص۹۰). در نتیجه چنین به نظر می رسد که محدثین در قبال زیادت ثقه آراء و نظریات مختلفی دارند که اکثریت قبول آن را در ذهن دارد و اقلیت رد آن را، اما با این تفاوت که برای رد و قبول آن از خود شروط و ظروف مشخص دارند تا موضع جنجالی آشکار شده و غبار بر طرف گردد. الله اعلم

نتیجه گیری

تفحص و تبیین در استناد خبر و حدیث از مزیت های دین اسلام اهل آن است و این مصدق همان آیه قرآن کریم است که الله متعال میرماید: ﴿إِنَّا نَخْنُ نَزَّلْنَا الْكِتَابَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحشر: ۹] پس تضمین الله متعال سبب شد که امتی بیاید و برای وحی خفی قواعد و ضوابطی را بگذارد همگان در آن متحریر گردیده و جلو هرگونه اختلاق و افتراء را بگیرد به قول مشهور از سیدنا ابن مبارک رحمه الله که گفتند: «الاستاد من الدين لولا الاستاد لقال من شاء ماشاء». (القشیری، ۲۰۰۱۲، مقدمه صحیح مسلم: ج ۱ ص ۳۲) هم چنان امام مسلم رحمه الله در صحیح مسلم عنوانی را می گذارد که الاستاد من الدين و لا يجوز الروایة الا عن الثقات، که خود ثابت کننده اهمیت استناد و تفحص در حدیث را متجلی می سازد، و هم چنان امام مسلم از ابن سیرین رحمه الله روایت می کند که «عن محمد بن سیرین قال إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخرون دينكم». (القشیری، ۲۰۰۲، مقدمه صحیح مسلم: ج ۱ ص ۳۲). حتی استناد را دین دانسته و فرموده اند نگاه کنید و زیرک باشد که دین خود را از ثقات گرفته حدیث اهل بدعت و خرافات را قبول نکنید.

پس زیادت الثقه نیز یک اصل مهم و پذیرفته شده از بزرگان این علم می باشد می باشد که عمر خود در دفاع از سنت و دفاع از رسول الله صرف نمودند، و ثابت نمودند که کدام روایت نزد کی و چقدر صحیح می باشد، بنا بر آنچه در این بحث خواندیم موارد آتی را در یافتم و آن را منحیث نتیجه می خواهم در این سطور بگنجام.

۱. زیادت الثقه از نام اش پیدا است که چیزی قبول شده می باشد چون اضافت آن به سوی فردی ثقه گردیده است، و ثقه هیچ گاهی چیزی را از جانب خود باطل گونه و بر دروغ اضافه نمی سازد.

۲. زیادت الثقه به اتفاق اهل علم مقبول بوده و در آن شکی وجود ندارد و همگان آن را قبول نموده اند.

۳. مدار فتوی و علم اهل علم بر زیادت الثقه بوده که در این مورد از امام بخاری و امام مسلم رحمهما الله نیز در صحیح شان استناد و جود دارد که زیادت الثقه را مقبول می پنداشتند.

۴. اما عده در قبول زیادت الثقه دچار نظریات و افکاری شده اند که من آن ها در سه کتگوری بیان می کنم.

الف: قبول مطلق

ب: رد مطلق

ج: قبول و رد به اساس شروط که خود ایشان دارند.

۵. اما آنچه در نزد اکثر محدثین و فقهاء قرار دارد قبول زیادت الثقه است که هرگاه آن زیادت منافي احكام شرعی نبوده و بلکه وفتر علم در نزد راوي محسوب گردد. چنانی ابن الصلاح رحمه الله در مقدمه خود به صراحة می گوید: «زياد الثقه مقبول عند عامة المحدثين و الفقهاء كما هو اصل في مصطلح الحديث». ويد: پس قول ابن الصلاح رحمه الله و هم چنان خطيب البغدادي و رامهرالمزى و شيوخ بخاري و مسلم همه دال بر قبول زیادت الثقه می باشد.

۶. در مذهب احناف نیز زیادت الثقه مقبول است و در آن هیچ نوع تردیدی وجود ندارد که مثال زنده آن انصات در وراء الامام می باشد، که حدیث مذکور را امام مسلم در صحیح خود ذکر نموده اصل روایت را می آورد و می گوید که ثقات این لفظ را روایت نکرده اند جز التمیمی که وی ثقه و مضبوط است و می گوید که ابو موسی الاشعربی که رسول الله ﷺ فرمودند: «إِذَا قَرأَ الْإِمَامُ فَأَنْصَتُوا» وهمه این زیادت را محفوظ دانسته و توافق آن را با قرآن می دانند **﴿وَإِذَا قِرئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِطُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾** [الاعراف: ۲۰۴]. پس ثابت شد که بزرگترین و قوی ترین مذهب اهل فقهه که در بلاد الاسلام مدون و عمومیت دارد زیادت الثقه را مقبول می دانند با وجود تشدد احناف در قبول خبر که این برای همه هویدا است باز هم زیادت را قبول دارند.

۷. شیخ زکریاء الانصاری در غایة الاصول می گوید مذهب امام شافعی رحمه الله نیز قبول زیادت ثقه است نه رد آن. (عبد الرحمن، ۲۰۱۶، غایة الوصول: ص ۱۰۱) و هم چنان امام خطیب البغدادی نیز در الكفاية فی علم الروایة این موضوع را از امام الشافعی رحمه الله نقل می نماید.

۸. شیخ جلال الدین محلی می گوید: که یک عده از اهل علم در باره زیادت الثقه توقف را اختیار نموده اند کنه وجودی آن روش گردد، (سیوطی، ۲۰۰۱، شرح الكوكب الساطع: ج ۲ ص ۷۵).

پیشنهادات

از اینکه این مبحث خیلی مهم و در عین وقت خیلی مشکل است و ضروریست دارد که اهل شرع همانطوری که ناسخ و منسوخ را بدانند زیادت را نیز بدانند ولی اکثر اوقات اساتید بالای آن تمرکز نکرده و برای محصلان درست واضح نمی گردد، اکنون جهت رفع این معضله چند نکته را پیشنهاد می نمایم امید در آینده ها مد نظر گرفته شده و در تفہیم بیشتر طلاب کاری عملی گردد.

۱. تدویر کنفرانس ها در این عنوان.

۲. بیان هر مذهب در قبال قبول و رد آن با دلایل.

۳. نوشتمن رساله های علمی در زیادت ثقات.

٤. تشویق و ترغیب برای تبیان بین زیادت ، منکر و شاذ.
٥. بیان نکات بارز بین زیادت الثقه و المؤتلف و المختلف.
٦. داشتن برنامه های علمی برای بیان مختلف الحديث و مؤتلف، با بیان تالیفات بارزی که در این دو مورد صورت گرفته باشد.

منابع

قرآن کریم

١. ابن الصلاح ، أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن. (١٩٨٠). مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث. (٢).
بیروت: دار السلام
٢. ابن كثير، اسماعیل بن عمر الدمشقی. (٢٠٠٠). الباعث الحیث شرح مختصر علوم الحديث. (٢٤).
القاهرة: دار الحديث
٣. ابو الحسین، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری. (٢٠١٢). صحيح مسلم. (٩) القاهرة: دار الحديث
٤. ابو عبد الله، محمد بن عبد الله الحاکم، النیساپوری. (٢٠١٥). معرفة علوم الحديث. (٢) محقق: احمد بن فارس السلمون، بیروت : دار الفکر
٥. الاتیوبی، محمد بن علی بن آدم. (٢٠١٤). شرح کوکب الساطع. (١٠). بیروت: دار ابن الجوزی
٦. ائیں ابن ابراهیم، عبد الحلیم منتصر. (٢٠٠٤). المعجم الوسيط. (١٢). القاهرة ناشر: مکتبۃ الشروق
الدولیة
٧. ایمان، احمد شبی عثمان. (٢٠٢١). مباحثات الحدیثیة فی الریادات الثقة. (٩) القاهرة: مجلہ الازھر
٨. الحلبي، دوکتور نور الدین محمد عتر الحلبي. (٢٠١٥). منهج النقد فی علوم الحديث. (١١). بیروت: دار
الفکر
٩. الخطیب، ابوبکر احمد بن علی، بن ثابت ابن احمد، البغدادی. (١٩٩٢). الکفایة فی علم الروایة. (٢٠).
السعودیة: دار ابن الجوزی
١٠. الزركشی، بدر الدین محمد بن عبد الله. (٢٠٠١). البحر المحيط. (١٥). بیروت: ، دار الفکر
١١. زکریا، بن محمد بن احمد. (٢٠٠١). غایة الوصول فی علم الفضول. (٨). السعودیة: دار الكتب العربية
١٢. الزیلیعی، جمال الدین، ابوبکر عبد الله بن یوسف. (١٩٩٠). نصب الرایه فی تخريج أحادیث المذاہیة. (٨)
بیروت: دارالفکر
١٣. زین الدین ابو عبد الله، محمد بن ابی بکر. (٢٠٠١). مختار الصحاح. (٩). بیروت: مکتبۃ لبنان
١٤. السجستانی، ابی داود، سلیمان بن الاشعث. (١٩٩٠). سنن ابی داود. (١٢). پشاور: مکتبۃ حقانیہ
١٥. عبد الرحمن بن ابی بکر، جلال الدین السیوطی. (٢٠١٣). تدریب الراوی بشرح تقریب النووی. (٧)
پشاور: مکتبۃ حقانیہ

١٦. العراقي، الحافظ زين الدين، عبد الرحيم بن الحسين. (٢٠٠٢). الكفاية بشرح التبصرة و التذكرة. (٩).
السعودية: دار ابن الجوزي
١٧. القاضي، امام ابى بكر بن العربى المالکى. (٢٠٠٦). العواصم من القواصم. (١٥). السعودية: مکتبة
السته
١٨. المليباري، دوکتور حمزة عبد الله. (٢٠٠١) زيادة الثقه فى كتب مصطلح الحديث. (١). السعودية: دار ابن
الجوزية
١٩. الهندى، محمد بن عبد الرحيم الأرموى. (٢٠١٤). نهاية الوصول فى درایة الأصول. (٤). بيروت: دار الفكر.

نقش اسباب در تغییر تقدیر

*^(۱) پوهنیار محمد سدید ادیب

پوهنیار مشتاق حقیار^(۱)

تقریظ دهنده: پوهنواز دوکتور عبدالرافع علیمی^(۲)

(۱) استاد پوهنخی شرعیات، پوهنتون الیرونی.

(۲) نوسنده مسؤول-ایمیل: Mohammadsadidadeeb@gmail.com

(۳) استاد پوهنخی زبان و ادبیات، پوهنتون الیرونی.

چکیده

آنچه که درین مقاله مورد بحث و تحقیق قرار، می‌گیرد همانا؛ بحث و تفحص در مورد اسباب می‌باشد که در تغییر تقدیر نقش محوری و اساسی دارد مانندی، سعی وتلاش، خدمت به پدر و مادر، دعاء مستجاب، بکار گیری از اسباب و وسائل و... تقدیر و مقدرات در شؤن زندگی انسان نقش محوری را از این جهت دارد که، انسان باورمند با توکل به الله جلا عظمته همیش در سعی وتلاش و در اثری تحرک و پویای نقش بارز و اساسی را ایفا می‌نماید، دیگر این که چنین اشخاصی هیچگاه در پرتگاه هلاکت و نیستی فرور نمی‌رود چون در محور ایمان به تقدیر از خود برجستگی و شایستگی نشان می‌دهند و نتیجه گفتار و کردار خود را به خداوند محول می‌نمایند، همچنان این سطور پاسخ می‌باشد به سوالات که در این راستا مطرحه می‌گردد، آیا تقدیر منافی به بکار گیری وسائل نمی‌باشد، اگر تقدیر قبل از خلقت انسان نوشته شده است پس انسان چرا مقصص روند گفتار و کردار اش باشد وامثال این ها، همچنان در این مقاله تلاش ورزیده ام که بیشتر در اثبات مساله از قرآن کریم، احادیث نبوی و منابع نخستین استفاده نمایم، اگر در جای از منبع نخست استفاده نشده باشد جهت مشکلات که در زمینه بوده از مأخذ دوم استفاده شده است و در نتیجه به این نکات دست یافته‌یم؛ که تقدیر به دو بخش اساسی تقسیم می‌شود تختست تقدیر مبرم و قطعی است که هیچ گاه قابل تغییر و تبدیل نمی‌باشد، ثانیاً، تقدیر غیر مبرم است که در جزئیات اش قابل تغییر و تبدیل می‌باشد، همچون بکار گیری از وسائل، خدمت به والدین، سعی وتلاش، پویای و تحرک در زندگی، مثبت اندیشه وغیره... بدون شک بحث در تقدیر یک بحث کلی و محوری می‌باشد که ابعاد و جوانب مختلف دارد که هر بعدی آن قابل بحث و تأمل است که باید در هر نوع و جانب آن مقاله های متعددی نگاشته شود تا تمام جوانب تقدیر و مقدرات واضح گردد.

واژه‌های کلیدی: مسیبات، قضاء، قوانین سبیت.

Abstract

What is discussed and researched in this article is indeed; The discussion and investigation is about the means that play a central and fundamental role in changing destiny, such as effort and effort, serving one's father and husband, answered prayer, using means and means, and... destiny and destiny play a central role in human life. This means that a person who believes in Allah, the Exalted, the Highest, always plays an important and essential role in his endeavors and efforts, and in a dynamic and dynamic work, such people will never fall into the abyss of destruction and annihilation, because in the axis of faith in They show appreciation for their prominence and merit and entrust the results of their words and deeds to God, and these lines are the answer to the questions raised in this regard. Isn't predestination contrary to the use of means, if predestination was written before the creation of man, then why is man to blame for the process of his speech and actions and the like. And I will use the first sources, if the first source was not used, the second source was used for the problems that were in the field. And as a result, we achieved these points; that destiny is divided into two basic parts, the first one is absolute destiny that can never be changed. Secondly, destiny is non-urgent, which can be changed in its details, such as using resources, serving parents, effort, dynamic and moving in life, positive thinking, etc., without a doubt, the debate on destiny is a general and central debate. May it have different dimensions and aspects, each aspect of which can be discussed and pondered, and many articles should be written .

Key Words: causality,destiny, fate, rules, of causality, role

از نصوص قطعی این امر ثابت می‌گردد که یکی از اركان اسلام؛ ایمان داشتن به قضاء وقدر الهی می‌باشد تا زمان که انسان مسلمان به تقدیر خیر و شر (تقدیر خوب و بد)، ایمان نیاورد مسلمان و مؤمن گفته نمی‌شود، همچنان؛ که در حدیث از پیامبر اسلام- صلی الله علیه وسلم- روایت شده است می‌فرمایند: (آن تؤمن بالله و ملائكته و کتبه و رسله، و تؤمن بالقدر خیره و شرها) (قشير، ۱۴۲۲هـ، صحیح مسلم: ج ۱، ص ۶۳). و ایمان عبارت است از اینکه: ایمان بیاوری به خدا و ملائکه‌ها و کتب آسمانی و پیغمبران و روز رستاخیز و زنده شدن دویاره بعد از مرگ و ایمان بیاوری به اینکه خیر و شر به تقدیر خدادست. در این مورد الله تعالى می‌فرماید: ﴿إِنَّا كُلُّنَا شَيْءٌ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرٍ﴾ [القرآن: ۴۹]. ترجمه: «ما ییم که هر چیزی را به اندازه معین آن آفریده ایم». فکر کنید اگر نظم معین روز و شب و خورشید و ماه نبود و مقیاسی برای سنجش زمان در دست نداشتم چه آشتفتگی در سراسر زندگی ما پیدا می‌شد و لذا خداوند از این معنی به صورت یکی از موهاب مهم خویش در این آیت یاد کرده، می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا وَ قَدْرَةً مَتَّعَلِّمُوا عَدَّ السَّيَّئَاتِ وَ الْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحُقْقِ يُعَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [سورة یونس: ۵]. ترجمه: او کسی است که خورشید را روشنایی، و ماه را نور قرار داد، و برای آن متزلگاههایی مقدر فرمود، تا عدد سالها و حساب را بدانید خداوند آن را جز به حق نیافرید، او آیات خود را برای گروهی که اهل دانش اند شرح می‌دهد. بناً از دقت و تدبیر در آیات تکوینی و تشریعی هویدا می‌گردد که الله تعالى همه چیز را در حیطه و قلمروی تقدیر اش در آورده، قبل از ایجاد اش، آن را برنامه ریزی، مرتب و منظم نموده.

مسائله تحقیق: این تحقیق در حقیقت این را بر ملا و هویدا می‌سازد که تقدیر و سرنوشت انسان از یک سو قبل از قبول تعیین و مشخص شده است قسم که پیامبر- صلی الله علیه وسلم- می‌فرماید: «جَنَفَ الْقَلْمَ إِمَّا أَنْتَ لَاقِ»، (بخاری، ۱۴۲۲هـ. صحیح بخاری: ج ۱۶، ص ۱۱) ترجمه: «ای ابوهریره! سرنوشت ات قلم خورده و دواتش، خشک شده است. یا فرمودند: «کتب الله مقادیر الخلائق قبل آن

بِخَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْمُسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ». (قشیری، ۱۴۲۲هـ) صحیح مسلم: ج ۱۳، ص ۱۱۷). خداوند، پنجاه هزار سال قبل از آفرینش آسمان‌ها و زمین، سرنوشت مخلوقاتش را نوشته است. و از سوی دیگر تقدیر و سرنوشت انسان در گروی اسباب و مسیبات ویا هم؛ پیچیدگی و تندگی دقیق می‌داشته باشد به کردار و رفتار انسان در علم ماده الله متعال می‌فرماید: ﴿وَأَنَّ لَيْسَ لِإِنْسَانٍ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [سورة النجم: ۴۰، ۳۹]. ترجمه: و این که برای انسان پاداش و بهره‌ای نیست جز آنچه خود کرده است و برای آن تلاش نموده است. و این که قطعاً سعی و کوشش او دیده خواهد شد، فخر الدین رازی می‌گوید: الله متعال در انسان عقل، توانایی، دورساختن موانع و فراهم نمودن راه‌ها را به وداعت نهاده است. (رازی، ۱۹۹۹م، تفسیرالکبیر: ج ۵، ص ۱۸۱). انسان در اثری تدبیر و تفکر، ایجاد برنامه‌های مثبت، اعتبار و عبرت حاصل نمودند از سرنوشت اقوام مهلهکه می‌تواند، سرنوشت خود را درست بسازد. (طنطاوی، ۱۹۹۷م، تفسیرالوسیط: ج ۶، ص ۱۳۰). در این نوشتار خواستم تا این را به اثبات برسانم که سرنوشت انسان در ازل مشخص می‌باشد، اما در پرتوی آیات مبارکه و احادیث نبوی این هم واضح شده و بیان است که تقدیر انسان جبری و قسمتی محض نبوده بلکه در سرنوشت انسان سعی و تلاش، تدبیر و تفکر، ایجاد برنامه و پالیسی مثبت نیز نقشی ارزشمند و به سزای را دارا می‌باشد.

اهمیت تحقیق: بحث و تحقیق در محور نقش اسباب در تغییر تقدیر بخاطری مهم و اساسی می‌باشد که عده‌ای سعی و تلاش، بکار گیری اسباب و وسائل، انجام عمل وغیره را بکلی فروگذاشت می‌نمایند، همه اشیاء را به تقدیر و سرنوشت ازلی می‌سپارند و از ناحیه دیگر عده‌ای تقدیر ازلی و کلی را بی مفهوم می‌دانند، زیست و زندگی انسان را در تلاش و سعی، تمثیل و تطبیق خلاصه می‌نمایند در حال که هر دو بگفته‌ای فلاسفه و منطقیان؛ در طرفی از نقیض قرار گرفته‌اند و از اصول کلی و قواعد اساسی شرعی بیخبر اند، بگفته حافظ؛ «قومی دیگر حواله به تقدیر می‌کنند.»

سوالات تحقیق

الف - سوال اصلی : تقدیر و سرنوشت انسان را در چارچوب، اسباب و مسیبات، علل و معلول، سعی و تلاش، تمثیل و تطبیق؛ چگونه ارزیابی می‌نمایم؟

ب - سوالات فرعی

۲-اگر همه چیز در میزان تقدیر الهی حسابی شده است پس عمل در زندگی انسان چی مفهوم را ارایه می نماید؟

۳-آیا اعمال انسان (دعاء، نیکی به پدر و مادر) سرنوشت را تغییر می دهد؟

۴-تقدیر و سرنوشت آیا قابل تغییر می باشد و یا تقدیر هیچ تغییر پذیر نیست.

فرضیه های تحقیق

۱-همچون که در عالم مادی انسان ضرورت مبرم دارد به سعی و تلاش در شریعت غرای محمدی تقدیر نیز از این امر مستثنی شده نمی تواند.

۲-بدون شک انسان و کردار اش در ازل من حیث برنامه ای منظم و مرتب نگاشته شده است بناء آیا سعی و تلاش در سرنوشت مؤثر است.

۳-به نظر می رسد که از منظر قرآن کریم و احادیث نتها عمل و تلاش منافی با تقدیر نیست بلکه کردار، تلاش و زحمت خود نوعی از تقدیر می باشد مثل رفتن به داکتر، استفاده از دوا، گرفتن سپر در جنگ همه ای این خود نوعی از تقدیر می باشد.

پیشینه تحقیق

در مورد تقدیر کتب، رسائل و مقالات متعددی به رشته تحریر در آمده است که عده ای از آن ها حاوی تمام جنبه های تقدیر بوده است و شماری دیگر در یک بعد و یا یک مسئله می باشد که بعضی از آنها را بگونه نمونه یاد آوری مینمایم: کتاب شیخ الاسلام ابن تیمیه - رحمة الله - بنام، التدمیریه: تحقیق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، این کتاب در سال ۱۴۲۳هـ - ۲۰۰۰م، به زیور چاپ آراسته شد، همچنان، الاحتجاج بالقدر ۱۴۰۴هـ این کتاب نیز از ابن تیمیه رحمة الله می باشد و کتاب دیگر بنام، القدر وما ورد فی ذلک من الآثار أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصری القرشی این. کتاب نیز در سال ۱۴۰۶هـ به زیور چاپ آر استه گردید . وهمچنان کتاب دیگر از Ahmad بن الحسین بن علی بن موسی، أبو بکر بیهقی، بنام، القضاة والقدر، این کتاب نیز در سال ۱۴۲۱هـ - ۲۰۰۰م به زیور چاپ آراسته گردید . و کتاب دیگر از أشقر، عمر

بن سلیمان بن عبد الله، بنام القضاe والقدر، این کتاب نیز در سال ۱۴۲۵ هـ ۲۰۰۵ م به زیور چاپ آراسته گردید. وهمچنان؛ کتاب دیگر بنام الإیمان بالقدر، علی محمد محمد الصَّلَابِی، وغیره ... با وجود این آثار نقش روی دو علت خواستم نقش اسباب در تغییر تقدیر را به تحقیق و بررسی بگیرم. یک: در این موضوع به زبان های ملی، دری و پشتو کمتر نگاشته شده است. دو: به ویژه در مورد نقشی اسباب در تغییر تقدیر، تا حدی که متصور است چیز بشکل مستقل نگاشته نشده است روی این علت و انگیزه در مورد سطوری را تقدیم میدارم.

روش تحقیق

منهج تحقیق در این نبشتار تحلیلی، توصیفی و کتابخانه‌ی می باشد، که با استناد به آیات قرآن کریم و احادیث گران بهای پیامبر اسلام -صلی الله علیه وسلم- و نمونه های تطبیقی از عرصه های دعوت پیامبر -صلی الله علیه وسلم-، می باشد.

بحث در بیان قضاء و قدر در اسلام

قضاء و قدر در لغت واصطلاح: معنای قضاء در لغت: محکم و استوار ساختن چیز، به جا آوردن ، گزاردن، داوری کردن حکم، فرمان سرنوشت، تقدیر، قدر در لغت به معنای رسیدن چیز بر نهایت اش و به معنای حکم و قضاء نیز بکار رفته است.
(ابن اثیر، ۱۳۹۹هـ)، النهاية في غريب الحديث: ج ۴، ص ۷۸).

قضاء و قدر در اصطلاح: هو تقدیر الله تعالى. الأشياء في القدم، وعلمه . سبحانه . أنها ستقع في أوقات معلومة عنده، وعلى صفات مخصوصة وكتابته سبحانه . لذلك ومشيئته لها ووقعها على حسب ما قدرها جل وعلا وخلقها لها (ابن قیم، ۱۳۹۸هـ)، شفاء العليل: ص ۲۹). قضاء و قدر: عبارت است از اندازه نمودن الله متعال هر چیز را در ازل وخداؤند -جل جلاله - برای آن علم داشته که هر چیز در وقت خودش و به صفات مخصوص اش به میان خواهد آمد . و این را الله متعال نگاشته و اراده نموده است که هر چیز در وقت معین آفریده خواهد شد .

دلائل از قرآن کریم بر وجوب ایمان بر تقدیر:

۱ - الله متعال می فرماید: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرٍ﴾ [القرآن: ۴۹]. ترجمه: ما هر چیزی را به اندازه لازم و از روی حالت و نظام آفریده ایم الله متعال اندازه هر چیز را در ازل مشخص نموده و نگاشته است.

الله متعال در آیت گذشته اطلاع می دهد که وی مالک و متصرف تمام اشیاء می باشد و همه چیز در گردشی مقدرات و مشخصات وی می چرخند، شکی نیست که هر پرزوی ناجیزی از پرزوی های این کائنات بزرگ، از اتم گرفته تا افلاک، همه به دقت در نظام موزون و مناسب خود آفریده شده اند. حقیقتی که قرآن کریم یک هزار و چهارصد و بیست سال قبل آن را نه فقط در این چند آیه، بلکه در آیات زیاد دیگری نیز اعلام نموده است اما امروز علم در خوشة چینی از این خوان‌الوان، آستینها را بروزه ولی تا به کجا خواهد رفت و تا کجا خواهد رسید؟ پاسخ این است که شمعی است کم سو، افروخته در یک کائنات بی نهایت! بلی؛ و همه این‌ها فریاد‌گر حضور آن حیّ قیوم قدیر، و وجود آن معبد مسجود اند اما عقلی در کار باید که بیندیشد، دلی باید که با آهنگ یکپارچه خلقت آن خالق بزرگ هماوا گردد و ذره ای می باید آگاه که به این بیکرانه پیوندد.

مراتب تقدیر: تقدیر بر چهار مرتب می باشد : علم، کتابت، مشیئت، خلق و تکوین (عشیمن، ۱۴۲۳ هـ، الایمان بالقدر : ص ۴۱).

ماهیت استفاده از اسباب در روشنی قرآن و سنت

یک سلسله اسبابی است که هر انسان با فطرت خویش آنرا می شناسد، مانند همبستری سبب ولادت طفل است، انداختن بذر سبب سیز شدن کشت است، خوردن سبب سیر شدن است، نوشیدن آب سبب سیراب شدن است و ...

اما یک سلسله اسبابی است که بعضی‌ها در تأثیر آن به جدال و مخالفت می خیزند. مانند این که: پیروی از شریعت الهی سبب سعادت در دنیا و آخرت می شود و خارج شدن ازین شریعت سبب بدیختی در دنیا و آخرت است، دعاء سبب دفع مشکلات و دسترسی به خواسته‌ها می شود... و یک سلسله اسبابی است که از نظر یک تعداد زیاد مردم مخفی می مانند اسباب و عوامل حوادث و پیشآمد‌های

اجتماعی. عزت و ذلت، پیشرفت و عقب مانی، رفاهیت و سختی، شکست و پیروزی و سایر حوادثی که در مسیر زندگی جوامع واقع می شود، حتماً اسبابی دارد که این نتایج را بار می آورد. یعنی در صورتی که اسباب آن منعقد شد، حتماً نتایج مربوطه را به دنبال دارد. درست مانند حوادث طبیعی چون منجمد شدن آب، جوش آمدن آب، فرود آمدن باران و امثال آن...

این حوادث هر کدام اسبابی دارد که الله متعال آنرا تعیین و مقدار کرده است و هر زمانی که این اسباب تحقق یافت، حوادث مذکور به وجود می آید؛ با این تفاوت که اسباب حوادث طبیعی حساب شده و اکثرًا قابل شناخت بوده و میتوانیم با شناخت این اسباب، از وقوع نتایج آن نیز معرفت حاصل کنیم (ashqar، ۱۴۱۰ هـ، القضاة والقدر: ص ۵۵).

انکار از قانون سببیت متنج به ابطال حقایق علوم می شود:

به نص قرآن ثابت است که اسباب شرعی محل واقع شدن حکم الله متعال و رسول او می باشد و این اسباب که مقتضی مسببات خود است، نیز همین گونه مقدار شده است. زیرا حکم الله متعال، به معنای شریعت اوست و تبعیت مسبب از اسباب، تقدیر اوست و در مجموع، هر دوی آن آفرینش و امر او می باشد و ثابت است که خلق و امر بدست او تعالی است، هیچ تبدیلی در خلق الله رخ نمی دهد و حکم او تغییر نمی یابد. همچنان که الله متعال احکام اسباب مقدره را مخالف تقدیر آن ظاهر نمی سازد، بلکه آنرا مطابق اسباب آن اجرا می سازد و همان گونه تعامل می کند که به هدف آن خلق شده است، به عین ترتیب اسباب شرعی را نیز از سببیت و امری را که به خاطر آن مشروع شده، بیرون نمی سازد و این سنت او شرعاً و امراً می باشد و آن سنت او در قضاء و قدر است. الله متعال فرموده است: ﴿فَإِنْ تَجِدَ لِسُنْتَ اللَّهِ تَبَدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنْتَ اللَّهِ تَخُولًا﴾ [فاطر: ۴۳]. ترجمه: پس هرگز برای سنت خدا تبدیلی نمی یابی، و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت. نفی اسباب همان گونه که نشانه کوتاهی و نقصان عقل است، طعن در شریعت الهی نیز شمرده می شود. زیرا الله متعال می فرماید: ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَؤْكَلًا﴾ [آل‌بقرة: ۱۶۴]. ترجمه: و بارانی که خدا از آسمان نازل کرده و به وسیله آن زمین را پس از مردگی اش زنده ساخته. انسان مومن، اسباب را بکار می اندازد، زیرا به

اخذ اسباب امر شده است و معتقد است که الله متعال آثار و نتایج آنرا مرتب و مقدر می سازد و در عین حال فقط اطمینان و اتكاء به رحمت الله متعال و عدل او و حکمت و علم او یگانه پناه گاه و وسیله نجات او از وسوسه های شیطانی است. بناً استفاده از اسباب و بکار گیری این در حقیقت تمسک و چنگ زدن است، بر سنت تکوینی الهی که در بستر تشریعی نیز توضیح شده است دلائل این مدعی از قرآن کریم و سنت نبوی صلی الله علیه وسلم در ذیل بیان می شود.

استفاده از اسباب در روشی قرآن کریم و سنت نبوی

الله متعال می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا خُنُوْجٌ لِّذِكْرِنَا﴾ [النساء: ٧] ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید آمادگی خود را (در برابر دشمن) حفظ کنید. (السعدی، ۱۴۲۰ هـ تفسیر السعدی: ج ۱، ص ۲۵۲). همانطور که آیه فوق اشاره می کند باید در استفاده کردن از روش‌های مختلف مبارزه جمود به خرج داد، بلکه باید با توجه به مقتضیات زمان و مکان، و چگونگی موقعیت دشمن اقدام نمایند، آنجا که وضع دشمن طوری است که باید در دسته جات مختلف به سوی او بروند از این روش استفاده کنند و هر کدام برنامه مخصوص به خود در مقابله با او داشته باشند، و آنجا که ایجاب می کند همه با برنامه واحد، تهاجم را شروع کنند در یک صفت به ایستند. در حدیث پیامبر صلی الله علیه وسلم می فرماید: «أَحْرَصَ عَلَىٰ مَا يَنْفَعُكُمْ وَاسْتَعْنَ بِاللَّهِ وَلَا تَعْزِزُوهُ» («رشیری، ۱۴۲۲ هـ صحیح مسلم: ج ۴، ص ۲۰۵۲)، تلاش کن و حریص باش بدانچه برایت نفع می رساند، و از خداوند یاری خواسته و ناتوان مشو. در این حدیث به دو چیز دستور داده شده است: ۱- استفاده از اسباب و عدم حریص بودن بر آن. ۲- استعانت جستن از الله جلت عظمته و فروگذاشتن استعانت بدون استعمال اسباب.

نقش اسباب در تغییر قضاe و قدر

قبل از این که به اصل بحث پردازیم ضروری می باشد از تمهیدی راجع به تقسیم بندی تقدیر و مقدرات الهی مرور نموده تا از خلال تقسیم بندی این موضوع و یا جستار به اصل تحقیق، بررسی پی ببریم که تغییر تقدیر و مقدرات می باشد در استفاده از اسباب و مسیبات، بناً قضاe و قدر را علمای عقیده بر پنج نوع تقسیم نموده اند شرح اش قرار آتی می باشد:

- ۱-تقدیر ازلی: عبارت است از تقدیر که قبل از آفرینش آسمان و زمین هنگام آفرینش قلم به میان آمده است (الصلائی، ۲۰۰۰ م الإیمان بالقدر: ج، ۱، ص ۶۱).
- ۲-تقدیر یوم میثاق عبارت: از پیامان و عهد که الله متعال در هنگام آفرینش از تمام انسان ها گرفت، (الصلائی، ۲۰۰۰ م الإیمان بالقدر: ج ۱ ص ۶۱). (حکیمی، ۱۴۲۰ ه، معراج القبول: ج ۳، ص ۹۳۴).
- ۳-تقدیر عمری: هنگام خلقت نطفه در رحم مادرها، در این مرحله چهار چیز توشه می شود، ذکورت یا انوثت، اجل و عمل، سعادت و شقاوت و تمام آنچه که در فرایند زندگی خواهد، (عیمین، ۱۴۱۹ ه، الإیمان بالقدر: ص ۵۶).
- ۴-تقدیر سالانه: در شب قدر صورت می گیرد. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ه، تفسیر ابن کثیر: ج ۴، ص ۱۴۰).
- تقدیر یومی (روزانه): این عبارت از همان تقدیر می باشد که از قبل مقرر گشته و در وقت مشخص آن هر روز به اجرا در می آید الله متعال می فرماید: ﴿بَسْأَلَهُ مَنِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّئِنْ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ۲۹] ترجمه: هر که در آسمانها و زمین است از او سؤال می کند. هر زمان او در کاری است. «آری خلقت او دائم و مستمر است، و پاسخگویی او به نیازهای سائلان و نیازمندان مداوم می باشد، و هر روز طرح تازه ای ابداع می کند. یک روز اقوامی را قادر می دهد، روز دیگری آنها را بر خاک سیاه می نشاند، یک روز سلامت و جوانی می بخشد، روز دیگر ضعف و ناتوانی می دهد، یک روز غم و اندوه را از دل می زداید، روز دیگر مایه اندوه ای می آفریند، خلاصه هر روز طبق حکمت و نظام احسن، پدیده تازه و خلق و حداثه جدید دارد (به روایت ابن عباس با کمی تشریح، تفسیر ابن کثیر، ۱۴۱۹ ه، تفسیر ابن کثیر: ج ۴، ص ۲۳۷). این تقسیم بندی را در تقدیر از جهت تقل نمودیم که عده ای از علماء بر این باور هستند که، تقدیر اصلاً قابل تغییر نمی باشد؛ عده ای به این باور هستند که تقدیر ازلی تغییر نمی کند که در علم الله متعال و یا در ام الكتاب هست، اما تقدیر سنوی و یا آن که در دست ای فرشته ها می باشد قابل تغییر می باشد؛ (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ه، الاحتجاج بالقدر: ج ۱۴، ص ۴۹۱). از همین جهت تقدیر را به تقدیر مبرم و تقدیر معلق تقسیم بندی نموده اند، به همین خاطر گفته اند تقدیر؛ معلق بناء بر اسباب قابل تغییر می باشد.
- (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ه، تفسیر ابن کثیر: ج ۴ ص ۴۶۹).

نوعیت تغییر قضا و قدر و نتیجه آن در روشنی قرآن کریم

۱. مؤثر بودن سبب در مسبب دلیل بر تغییر تقدیر می باشد: علمای اسلام اتفاق نموده اند، بر مؤثر بودن اسباب در مسبب خود همچنان که در دنیا تا اسباب را استفاده نمایم مسبب به وجود نمی آید مثل این در قضا و قدر الهی در اثری استفاده از اسباب مسبب به وجود می آیداما باید این را بدانیم که تاثیر اسباب در مسیبات مستقل نبوده بلکه اسبابی دیگر لازمی است تا در آن اثر نماید، معنای این عبارت این است که گاه در بعضی موارد برای به وجود آمدن یک سبب چندین مسبب بکار می باشدتا هنگام که همه ای اسباب استفاده نشود مسبب به وجود نمی آید و اگر تمام اسباب و علل در مورد استفاده شود اما مشیئت و اراده الهی نرفته باشد همان سبب به وجود نمی آید. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶هـ، الاحتجاج بالقدر: ج ۸، ص ۴۸۷).

عده ای از اسباب هست که هر انسان به فطرت خود آن را می شناسد مانندی

نکاح سبب به میان آمدن فرزند می گردد، انداختن تخم در زمین سبب کشت می گردد، خوردن سبب سیر شدن، نوشیدن آب سبب رفع تشنگی می شود، همچنان؛ از همین وسائل (که عده ای در آن به ستیز است)، اتباع از شریعت سبب سعادت دنیا و آخرت می شود، بیرون شدن از شریعت سبب بدیختی در دنیا و آخرت می گردد، دعاء و نیایش سبب دفع مکروه و ایصال به مقصود می گردد، بدون شک عده ای از اسباب و وسائل است که مخفی و پوشیده می باشد، مانندی اسباب حوادث اجتماعی و عواملی که در اثر آن امت ها به پیروزی و زوال می رسدند همچنان؛ فراخی، توسعه و هزیمت و تنگنائی و مانند این ها برای این حوادث اسباب و وسائل در پی می باشد که به میان آمدن آنها نتایج خود را خواهد داشت، ممکن نیست تخلف این نتایج مگر هنگام وقوع این وسائل و اسباب .در حقیقت این ها مانند حوادث طبیعی می باشد مانند منجمد شدن آب و غلیان آن که مربوط به نزول باران می باشد، پس همین حوادث به وقوع می پیوندد در اثر سبب و علل که را الله متعال مقدر نموده است، بناءً هر وقت که وسائل مهیا شد در پی اش مسیبات و مقدرات لازمی می باشد، در حقیقت قانون اسباب و مسیبات گاه معین و مشخص و واضح

می باشد و گاه همین اسباب و علل از منظر دید بشری مخفی و پوشیده می باشد (صلایی، ۱۳۷۸، ه).
الإیمان بالقدر: ص ۲۰.

مذهب علمای محقق بر فاعلیت سبب در مسبب، یا علت در معلول اش به شرط اراده و میشیت الهی که نقش اساسی و برازنده را دارا است به عبارت دیگر هیچ گاه سبب در مسبب اش؛ مؤثر نمی باشد مگر به اراده‌ی کامل و شامل الهی تا هنگام که اذن و مشیت وی نرفته باشد علل و اسباب کار برد ندارد این دیدگاه از تمام علمای سلف منقول است، همه‌ای ایشان این را پذیرفتند اند این دید در حقیقت برگرفته شده است از آیات مبارکه که در مورد کائنات، تغییرات جوی و فضائی، که در قلمرو؛ حکومت‌ها می‌آید مانند، رسیدن به قله‌های شامخ، پیروزی حشمت و جلال وهمچنان، زوال امپراتوری‌ها، شکست و افلاط قدرت‌های مستکبر و مستبد که با داشتن وسائل و امکانات مادی، ندای انا ربکم الاعلی تک قدرتی، تک استبدادی جهانی را به نمایش می‌گذارند در ظاهر امر، زوال و فنا شان ناممکن به نظر می‌رسد اما؛ در باطن امر و در فرجام، انتهای ظلم، استبداد، به نمایش گذاشتن استکبار و استهزاء، دیده می‌شود که آخرین نقطه ترقی، شان آغاز زوال و فروپاشی شان می‌باشد، این دلائل در حقیقت مظہر تجلی نقش اسباب در مسیبات را هم از دید عقلی، هم از دید نقلی و کارنامه‌های بالحس و مشاهد به نمایش می‌گذارد و ثابت می‌سازد . همچنان که الله می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ جَعْنَلُكُمْ أُمَّةٌ وَسَطَا لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيُكَوِّنَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [آل‌بقرة: ۱۴۳] ترجمه: (وَشَمَا رَا امْتِي مِيَانَهُ رَوْ قَرَارَ دَادِيمَ تَأْكُوهِي بَاشِيدَ بِرْ انسَنَهَا وَ پِيَامِبرَ اسْلَامَ -صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ -أَكْوَاهِي بَاشِدَ بِرْ شَمَا).

۲. موضوع اسباب و مسیبات در حقیقت جزئی از فطرت بشری و اسلامی می‌باشد که باسرشت و سجیه‌ی بشریت گره خورده است، چنانکه در مورد حدیث پیامبر وارد گردیده می‌فرماید: قال صلی الله عليه وسلم: « لَا عَذْوَى، وَلَا طِيَّرَةً، وَلَا هَامَةً، وَلَا صَفَرَ، وَفِرَّ مِنَ الْمَجْنُومَ كَمَا تَفَرَّ مِنَ الْأَسْدِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ه)، صحیح بخاری: ج ۲، ص ۲۲۰). رسول الله -صلی الله علیه وسلم- فرمود: «سرایت بیماری، بدفالی، هامه و صفر، اصالتی ندارند و از فردی که مبتلا به جذام است بگریزید همانگونه که از شیر می‌گریزید».

توضیح: در دوران جاهلیت، مردم معتقد بودند که بیماری، بدون مشیت الهی، سرایت می‌کند. در این حدیث، پیامبر اکرم -صلی الله علیه وسلم- این نظر را رد کرد و در عین حال، راهنمایی کرد که از بیماری‌های سرایت کننده مثل جذام، پرهیز کنید، زیرا اینگونه بیماریها به مشیت الهی و بر اساس سنت او، سرایت می‌کنند.

همچنان که پیامبر -صلی الله علیه وسلم- می‌فرماید در رابطه به تأثیر اسباب در مسیبات خود: «إِنَّمَا مُتَلَّلُ الْجَلِيلِ الصَّالِحُ وَجَلِيلُ السُّوءِ . كَحَامِلِ الْمُسْنَكِ، وَنَافِخُ الْكَبِيرِ، فَحَامِلُ الْمُسْنَكِ، إِنَّمَا أَنْ يُجْزِيَكُ، وَإِنَّمَا أَنْ يَبْتَعَ مِنْهُ وَإِنَّمَا أَنْ يُجَدِّدَ مِنْهُ رِيحًا طَيِّبًا . وَنَافِخُ الْكَبِيرِ إِنَّمَا أَنْ يُجْزِيَ ثَيَابَكَ وَإِنَّمَا أَنْ يُجَدِّدَ مِنْهُ رِيحًا مُفْتَنَةً» (مسلم، ۱۳۹۲ هـ، صحيح مسلم: ج ۱۳، ص ۷۳). رسول الله -صلی الله علیه وسلم- فرمود: مثال همنشین صالح و همنشین بد، مانند دارنده مشک و دمنده دمه آهنگر است که دارنده مشک یا برایت مشک می‌دهد، و یا از وی خریداری می‌کنی و یا از او بوى خوش را می‌یابی، و دمنده دمه آهنگر یا لباست را می‌سوزاند و یا از او بوى بد به مشامت می‌رسد.

این احادیث در حقیقت بیان کننده ای اجتناب و پرهیز نمودن از اسباب می‌باشد نه از موثر بودن اسباب به تنها اش می‌باشد همچون گه الله متعال می‌فرماید: ﴿وَلَا تُلْقِوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [آل‌بقرة: ۱۹۵]. ترجمه: و میندازید خود را با دستهای خویش به هلاکت.

۳. جزای اخروی و اسباب:

اسباب و مسیبات نه تنها در امور دنیوی کار آفرین و مؤثر می‌باشد بلکه در امور اخروی نیز مؤثر می‌داشته باشد، حتی این که اصل و اساس نیز در ثواب و عذاب اخروی نیز وابسته به اسباب و متعلقات آن می‌باشد و این از کمال عدل الهی و حکمت بالغه‌ی وی می‌باشد همچنان که می‌فرماید: ﴿مَا يَنْعَلِلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآتَيْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلَيْمًا﴾ [آل‌نساء: ۱۴۷] خداوند چه نیازی به عذاب دادن شما دارد اگر شکرگزاری کنید و ایمان بیاورید؟ پروردگار شکرگزار (طاعت و عبادت بندگان و) آگاه (از اعمال و نیات همگان) است، این آیت مبارکه دلالت دارد به اعتبار اسباب در اجر و پاداشت اخروی، بخارطیکه عذاب نمی‌باشد مگر در صورت کفران و ناشکری، هنگام که منتفی شد سبب، که کفر و ناسپاسی می‌باشد چی سببی اعتقادی باشد یا عملی در این

صورت عذاب دیگر متفاوت است در بدل اش همان نعمت و رضایت الهی می باشد که انسان مومن و مسلمان شامل معیت الله متعال می گردد، همچنان که بعد از وعده دادن منافقان را به درک اسفل (پاینترين درجه دوزخ)، الله متعال می فرماید: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَأْبُوا وَاصْلَحُوا وَاعْصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا بِيَهُمْ لَهُمْ فَوْلَيْكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ۱۴۶] ترجمه: مگر کسانی (از ایشان) که توبه کنند و برگردند و به اصلاح (اعمال و نیات خود) پیردازند و به خدا متول شوند و آئین خویش را خالصانه از آن خدا کنند (و فقط و فقط او را پیرستند و به فریاد خوانند و خالق و رازق دانند). پس آنان از زمرة مؤمنان خواهند بود (و پاداش مؤمنان را خواهند داشت) و خداوند به مؤمنان پاداش بزرگ خواهد داد.

تأثیردعاء در سرنوشت: ۱- دعاء مانند دیگر اسباب، همچون توکل و صدقه وغيره ...سبب جلب منافع و دفع ضرر می گردد، دعاء همراه این که سبب می باشد شامل تقدير الهی است نه بروون از آن، بخاطر که تقدير الهی همان علم و قدرت وی به همه ای این سبقت نموده است، تمام اشیاء را احاطه نموده است هیچ چیز خارج از آن نمی باشد، بنابراین سبب جلب منفعت و دفع بلاء ها می باشد، اما در صورت که بلاء و مصیبت نیرومنتر از دعاء و نیایش باشد در این صورت دعاء مصیبت و بلاء را دفع کرده نمی تواند اما آن را سبک و خفیف اش می نماید، بدون شک هیچ سبب از اسباب مانندی دعاء منفعت بخش نمی باشد، از همین جهت پیامبر صلی الله دستور به دعاء می دهد و می فرماید که در هنگام مصیبت به دعاء التجاء نماید، در حدیث وارد شده است که می فرماید : « إِنَّ الدُّعَاءَ وَالْبَلَاءَ لِيُلْتَقِيَانِ بَيْنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَيُعَلَّجَانِ » (البانی، هـ سلسله احادیث ضعیف: ج ۶، ص ۲۴۱). همانا دعاء و مصیبت ها در میان آسمان و زمین یکجا می شوند، در پی دفع یکدیگر می باشند . مانند که دفع دشمن گاه به دعاء و گاه به انجام امور خیر و به جهاد می شود چنانچه دفع سردی با گرفتن اسباب حرارت صورت می گیرد عین شکل نقش اعمال صالحه می باشد در تقدير وقضاء . اصل کلام این که یکی از انواع تقدير دفع مصیبت به دعاء می باشد (صلایی، ۱۳۸۹هـ، الایمان بالقدر: ج ۱، ص ۳۵۷). دلائل از قرآن کریم به این مدعی: الله متعال می فرماید: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [سورة الغافر: ۶۰] و گفت پروردگار شما، مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم .

از اجابت و پذیرش الله متعال دعاء انبیاء علیهم السلام هویدا می گردد که دعاء در تقدیر و سرنوشت انسان مؤثر می باشد همچون قبولیت دعاء انبیاء از آدم تا خاتم که قرآن کریم در مقامات مختلف آن را نقل نموده است. در سنت نیز مذکور می باشد حتی به حد تواتر رسیده است همچون: حدیث أنس بن مالک: قال: «يَنِمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجَمْعَةِ إِذْ قَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْكَ الْكَرَاعُ وَهَلْكَ الشَّاءُ» (ابن ماجه، ه ، سنن ابن ماجه: ، ج ۳، ص ۵۵).

نتایج تحقیق

در این تحقیق برایمان هویدا گردید که، تقدیر طوری که در ازل نوشته شده است ارکان تقدیر چه چیز است؟ می باشد، عین شکل تقدیر و سرنوشت انسان وابستگی دقیق می داشته باشد بدون سعی وتلاش و بکار گیری اسباب، سعی وتلاش ، تحرک و پویایی هیچگاهی تقدیر و مقدارت پا به عرصه وجود نمی گذارد. چنانچه از محتوای آیات و احادیث متعدد هویدا می گردد که تقدیر و مقدارات وابستگی به افعال انسان داشته و اگر در برنامه های شخص تغیرات آید سرنوشت انسان طبق مشیت پروردگار تغیر رونما میگردد طوریکه در آیات قرآنی مورد بحث قرار گرفته است، خداوند- جل لا له- می فرماید: وهیمن گونه می فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَسِّرُ مَا يَفْعُلُمْ حَتَّىٰ يُعَسِّرُوا مَا يَأْتُنَسِّهِمْ﴾ [رعد: ۱۱] ترجمه: همانا خداوند وضع گروهی را تا خود شان عوض نکنند، عوض نمی کنند همچنان دعا و نیایش، خدمت بر والدین، انجام انواعی حسنات و جلوگیری از تمام بدبختی ها، معاصی و گناها همه ای این در تغییر تقدیر نقش اساسی و برآزنده را دارا می باشد .

مناقشه تحقیق

تقدیر، قضاe و قدر واژگان عربی اند که به معنی اندازه، فیصله، ابلاغ، اتمام کاری و همچنان به معنای اعلان و آگاهی در قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته است چنانچه در آغاز بحث شرح داده شد . و تقدیر در اصطلاح نیز دارای مفهوم و معنای بوده که به شرح آن پرداختیم. و همچنان؛ مراتب و ارکان تقدیر را بیان نمودیم که تقدیر دارای چهار مراتب می باشد مانندی علم، کتابت، مشیت و خلق و تکوین، این مطلب نیز بیان شد که در میان قضاe و قدر تفاوتی می باشد، عده ای از علماء در میان این دو واژه هیچ تفاوت قائل نمی باشند بلکه هدو را مترادف می نامند .

وعده‌ای دیگر در میان این‌ها تفاوت قائل‌اند و می‌گوند که: قضاء عبارت از حکم الله متعال می‌باشد بر انجام کلیات اجمالاً در ازل (ابن حجر، ۱۳۷۹ هـ، فتح الباری: ج ۱۱، ص ۱۴۷). و در مورد قدر می‌گویند: قدر عبارت از حکم الله متعال می‌باشد بر انجام جزئیات برای کلیات مقدر شده در ازل پس قضاء عام می‌باشد و قدر خاص است.

قول دیگر: این که قدر به معنی تقدیر و اندازه اشیاء است در ازل.

بکار گیری اسباب بر خلاف توکل نیست، این که می‌گویند بکار گیری اسباب مخالف توکل است، نشان دهنده جهل در دین، نادانی و قلت علم از سنت‌های الهی در خلق و امر او تعالی است. توازن میان مقام توکل و بکار گیری اسباب، اصل آنست که بنده به خاطر رسیدن به مطلب خویش اسبابی را که الله متعال برای بندگانش بیان کرده و اجازه بکار گیری آنرا داده است، استعمال کند و در عین حال معتقد باشد که مسبب اصلی، الله سبحانه و تعالی است و منفعتی را که از بکار گیری اسباب متوقع است، به تقدیر الله متعال حصول می‌شود.

اثر گذاری سبب در مسبب:

انکار از قانون سببیت منتج به ابطال حقایق علوم می‌شود، نفی اسباب همان گونه که نشانه کوتاهی و نقصان عقل است، طعن در شریعت الهی نیز شمرده می‌شود. زیرا الله متعال می‌فرماید: «وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأُخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» [آل‌بقرة: ۱۶۴] و بارانی که خدا از آسمان نازل کرده و به وسیله آن زمین را پس از مردگی اش زنده ساخته.

نتیجه گیری

از بررسی و جستار در آیات مبارکه و احادیث صحیح نبوی صلی الله علیه وسلم چنین نتیجه گرفته می‌شود، که تقدیر و مقدرات در حقیقت نوعی از برنامه الهی؛ می‌باشد که قبل از ایجاد کائینات و هستی با طرح و برنامه‌ای دقیق الهی نوشته شده جهت تطبیق و تمثیل عملی آن الله متعال اوقات مشخصه‌ای را معین نموده است بناء نتیجه این تحقیق قرار آتی می‌باشد:

۱. تقدیر یکی از مبانی ایمان هست که باید انسان مؤمن و متعهد بدون چون و چرا آن را تصدیق نموده و به آن ایمان داشته باشد.

پوھنیار محمد سدید ادیب

۲. اصول و قواعد تقدیر در حقیقت قبل از وجود هستی از طرف الله متعال برنامه ریزی شده است.
۳. تقدیر در اصل به دو بخش تقسیم می گردد، یک نوعی آن به هیچ وجه ای قابل تغییر و تبدیل نمی باشد و قلم نوشتاری در ساحه ای آن پیشی گرفته است.

پوہنیار محمد سدید ادیب

منابع

قرآن کریم۔

١. ابن اثير، إسماعيل بن أحمد (١٣٩٩هـ). النهاية في غريب الحديث والأثر . الناشر: المكتبة العلمية – بيروت.
 ٢. ابن جرير، محمد بن جريرطري (١٤٢٢هـ). تفسير الطبرى . ناشر: مؤسسة الرسالة.
 ٣. ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم (١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م). التدميرية . ناشر: مكتبة العبيكان – الرياض.
 ٤. ابن كثير، اسماعيل بن عمر (١٤١٩هـ). تفسير ابن كثير . ناشر: دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون – بيروت .
 ٥. ألباني، محمد ناصر الدين (١٤١٣هـ) في ظلال الجنة . ناشر : المكتب الإسلامي – بيروت.
 ٦. ألباني ،محمد ناصر الدين (١٤٢٤هـ). صحيح الجامع . ناشر: دار با وزير للنشر والتوزيع، جدة – المملكة العربية السعودية.
 ٧. ابن قيم، محمد بن أبي بكر (١٣٩٨هـ). شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل . ناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان.
 ٨. بخاري، محمد بن إسماعيل. (١٤٢٢هـ). صحيح البخاري.ناشر: دار الرسالة العلمية، بيروت، لبنان.
 ٩. طنطاوى، محمد سيد (١٩٩٧م). تفسير الوسيط . ناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة – القاهرة.
 ١٠. حكمى، حافظ بن أحمد (١٤١٠هـ). معاجل القبول ناشر: دار ابن القيم جدة – المملكة العربية السعودية.
 ١١. أشقر، عمر بن سليمان (١٤٤٢هـ). القضاء والقدر . ناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن.
 ١٢. سعدى، عبد الرحمن بن ناصر (١٤٢٠هـ). تفسير السعدي . ناشر: مؤسسة الرسالة.
 ١٣. عثيمين، محمد بن صالح (١٤٢٣هـ). القضاء والقدر . ناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن.
 ١٤. علي السيد الوصيفي، (ب، ت) القضاء والقدر عند السلف ناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.
 ١٥. قشيرى،مسلم بن حجاج ابو الحسين. (ب، ت) .(صحيح مسلم. ناشر: دار احياء التراث العربي .بيروت .
 ١٦. نووى، يحيى بن شرف (١٣٩٢هـ). منهاج شرح صحيح مسلم بن حجاج .ناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

پوہنیار محمد سدید ادیب

١٧. حسان، محمد بن حسان (١٤٣٠ هـ). الإيمان بالقضاء والقدر .ناشر: دار إحياء التراث العربي .بيروت .
١٨. نووي، يحيى بن شرف (١٣٩٢) منهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج.ناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت .
١٩. صَلَّابِيُّ، عَلَى مُحَمَّد (ب،ت. (الإيمان بالقدر .ناشر: المكتبة العصرية للطباعة والنشر .الأردن.

پوھنیار محمد سدید ادیب

مجلة علمي - تحقیقی المیادین

دولت‌های ناتوان و تهدیدات امنیتی غیرستنی با تمکز به دولت افغانستان

(۲۰۱۶-۲۰۲۰)

*^(۱) پوهنیار عنایت‌الله اکبری

^(۱) پوهنیار نجیب‌الله مجددی

تقریظ دهنده: پوهنمل دکتور احمد حنیف حنیف (۲)

(۱) استاد پوهنخی حقوق و علوم سیاسی، پوهنتون البیرونی.

(۱)* نویسنده مسئول: ایمیل Enayatullah.akbari2@gmail.com

(۲) استاد پوهنخی حقوق و علوم سیاسی، پوهنتون البیرونی.

چکیده

دولت‌های ناتوان که به دلیل مداخلات خارجی، هرج و مر ج داخلی، فقدان انسجام سیاسی-اجتماعی و مقبولیت مردمی قادر به ارایه خدمات و کالاهای اساسی نیستند، می‌توانند به بستری برای درگیری‌های نامتنازن داخلی و منطقه‌ای، ناامنی، بی‌ثباتی، بی‌عدالتی، محرومیت و نابرابری، فقر و گرسنگی، مهاجرت، مشکلات زیست‌محیطی و کشت و قاچاق مواد مخدر تبدیل شوند. امروزه هر یک از موارد یادشده منبع تهدیدات صلح و امنیت جهانی تلقی می‌شوند. هدف این مطالعه بررسی دولت افغانستان به عنوان یک دولت ناتوان و تهدیدات امنیتی غیرستنی ناشی از آن است. این مطالعه با روش کیفی توصیفی-تحلیلی مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای دریافتی است که ناکامی دولت افغانستان در ارائه خدمات و کالاهای اساسی در فاصله ۲۰۱۶-۲۰۲۰ در سطح ملی منجر به ظهور تهدیدات امنیتی غیرستنی چون ناامنی، بی‌ثباتی سیاسی، فساد اداری و گسترش فقر گردید که قطعاً تاثیرات منطقه‌ای و بین‌المللی داشت. نتایج حاصله تحقیق نشان می‌دهد که نظام حکومتی دولت وقت افغانستان به دلایل مختلف از جمله عدم مشروعتی سیاسی، فساد اداری و سیاسی، ضعف مدیریتی و ساختاری، ناهمگونی برنامه‌ها، اهداف و مداخله ایالات متحده آمریکا ابتدا با تضعیف سیستم داخلی روپرتو گردیده و در فرجام به طور کامل از هم پاشید.

واژه‌های کلیدی: افغانستان، بی‌ثباتی، تهدیدات امنیتی غیرستنی، دولت‌های شکست‌خورده،

مداخله خارجی.

Abstract

Failed states, which are unable to provide basic services and goods due to foreign interventions, internal chaos, lack of political-social unity and popular acceptability, can be turned into a platform for asymmetric internal and regional conflicts, insecurity, instability, injustice, deprivation and inequality, poverty, hunger, migration, environmental problems, drug cultivation and drug trafficking. Today, each of the mentioned issues is considered a source of threat to global peace and security. The purpose of this study is to investigate the government of Afghanistan as a failed state and the non-traditional security threats resulting from it. This study, uses a descriptive-analytical qualitative method based on library data, and it has found that the failure of the government of Afghanistan that was to provide basic services and goods between ۲۰۱۶-۲۰۲۰ led to the emergence of non-traditional security threats at the national level; such as insecurity, political instability, administrative corruption, and the spread of poverty which definitely had regional and international effects. The results of the research show that the ex - governmental system of Afghanistan, first encountered with the weakening of the internal system due to various reasons, including political illegitimacy, administrative and political corruption, managerial and structural weakness, heterogeneity of programs, goals, and the intervention of the United States of America and in the end it was collapsed down completely.

Keywords: Afghanistan, Failed State, Foreign Intervention, Instability, Non-traditional Security Threats.

پایان جنگ سرد آغاز اهمیت یافتن دولت‌های ناتوان در روابط بین‌الملل است. اگر تا پیش از این، جنگ و صلح اغلب به روابط قدرت‌های برتر جهانی و منطقه‌یی محدود می‌شد؛ پس از جنگ سرد، دامنه آن به دولت‌های ناتوان به عنوان تهدید کننده غیرستی امنیت بین‌المللی تسری یافت. موجودیت دولت‌های ناتوان در سطح بین‌المللی همواره چالش‌هایی را برای سایر دولت‌ها و در کل جامعه بین‌المللی به همراه داشته است چون این دولت‌ها از یک طرف نمی‌توانند حداقل شرایط مدنی مانند: صلح، نظم و امنیت داخلی را تضمین کنند و از جانب دیگر از ظرفیت تبدیل شدن به نامنی منطقه‌یی و بین‌المللی برخودار می‌باشند. با گسترش پیامدهای زیانبار دولت‌های ناتوان نوشته‌هایی در ادبیات سیاسی و دانشگاهی بر موضوع دولت‌های ناتوان متمرکز شده است و سیاست‌گذاران و جامعه بین‌المللی برای تغییر وضعیت در این کشورها و نجات آن‌ها تلاش نمودند، ولی به دلیل مداخلات سیاسی غیر مفید، ناهمگونی در برنامه‌ها و اهداف کشورها و سازمان‌های بین‌المللی تاکنون این تلاش‌ها منجر به بهبد و وضعیت آن‌ها نگردیده است؛ از جمله کشورهای ناتوان می‌توان به سودان، افغانستان، سومالیا، و یمن اشاره نمود.

در افغانستان، ایالات متحده و متحدانش در بیست‌سال گذشته بر بازگرداندن نوعی ثبات تمرکز کرده‌اند، اما به دلیل سیاست‌های ناهمگون با شرایط ملی و منطقه‌ای، عدم همکاری جدی کشورهای منطقه، ضعف در ظرفیت مدیریتی ساختارهای داخلی افغانستان و موجودیت فساد گسترده سیاسی و اداری، این تلاش‌ها منجر به پایداری نگردید. یمن نیز مانند افغانستان در شرایط جنگ‌های داخلی، مداخله خارجی و بی‌مهری کشورهای همسایه به سر برده که نتیجه آن به یک دولت ناکام با درگیری‌های داخلی، فقر، بی‌ثباتی سیاسی و فساد گسترده و در نهایت شکست‌خورده تبدیل شده است. سومالی نمونه دیگری از یک کشور ناتوان است. این کشور بیست‌سال پیش، زمانی که ۳۰۰۰۰۰ سومالی‌ای از گرسنگی جان خود را از دست دادند، به عنوان یک کشور ناتوان در نظر گرفته می‌شد، و هنوز هم در سال ۲۰۲۳ یک کشور ناتوان به حساب می‌آید.

از آنجایی که دولت‌های ناتوان در چارچوب نظم آنارشیک دولت‌های باثبات، قادر به فعالیت نیستند و از طرف دیگر، نمی‌توانند خشونت‌های در حال ظهور را در داخل قلمرو خود کنترل کنند، در نتیجه، این سطح از ناتوانی به باور هوارد (۲۰۱۴: ۲۴) می‌توانند زمینه‌های سقوط قانون و نظم داخلی را فراهم آورده و شرایطی را برای بروز جنگ، نامنی، بی‌ثباتی، گسترش گروه‌های تبهکار، انتقال قدرت و مداخله خارجی تمام عیار را مهیا سازند. چنین شرایطی در نهایت زمینه مداخله نظامی جامعه بین‌المللی در چارچوب مداخله بشردوستانه در امور داخلی این کشورها را مساعد می‌سازد که نتیجه آن بدتر شدن وضعیت شکست خورده‌گی است؛ زیرا دولت‌سازی یک فرایند داخلی است نه بیرونی.

این نوشتار با استفاده از روش کیفی توصیفی- تحلیلی مبتنی بر داده‌های کتاب‌خانه‌ای و رویکرد نظریه دولت‌های ناتوان در صدد یافتن پاسخ به این پرسش است که «ناکامی دولت افغانستان به عنوان یک دولت شکست خورده در فاصله ۲۰۱۶ الی ۲۰۲۰ کدام تهدیدات امنیتی غیرستی را به بار آورده است.».

روش تحقیق

این تحقیق به روش کیفی توصیفی- تحلیلی انجام شده طوری که ابتدا به توصیف موضوع اهتمام شده و سپس با استفاده از رهیافت نظری دولت ناتوان به تحلیل و بررسی آن پرداخته شده است. اطلاعات مورد نیاز به شیوه کتاب‌خانه‌ای گردآوری شده که عمدتاً شامل منابع معتبر انگلیسی و فارسی به شمول کتاب‌ها، مقالات و مجلات علمی، نشریات رسمی دولتی و غیر دولتی و تحقیقات و سرویس‌های انجام شده قبلی می‌باشد. البته قبل از استفاده آن‌ها، معیارهایی چون قابلیت اطمینان، مناسب بودن و کفایت داده‌ها نیز در نظر گرفته شده است.

بررسی مفهومی دولت‌های ناتوان

هرچند هیچ تعریف جهانی برای وضعیت دولت‌های ناتوان و ضعیف وجود ندارد، با این حال می‌توان گفت که دولت ناکام دولتی است که اختیارات مشروع برای تصمیم‌گیری جمعی را از دست داده و در اعمال حاکمیت سرزمینی و محافظت از مرزهای ملی، ارائه خدمات عمومی و تعامل سازنده با جامعه بین‌المللی ناتوان بوده و یا اصلاً توانایی نداشته باشد. به عبارت دیگر، هر دولتی که قادر به تأمین

پوهنیار عنایت الله اکبری

نیازهای اساسی شهر و ندان چون امنیت ملی، ثبات سیاسی، رشد اقتصادی باثبات، خدمات بهداشتی، نظم قانونی و زیرساخت‌ها نباید، در واقع یک دولت ناتوان به حساب می‌آید. کشورهایی که معمولاً "دولت های ناتوان" نامیده می‌شوند، کشورهایی هستند که عمیقاً در گیر تحولات سیاسی هستند که از یک طرف قادر به ارائه خدمات عمومی ضروری به شهر و ندان نیستند (Said, ۲۰۱۳: ۲۴) و از طرف دیگر حکومت‌های آن به دلیل ضعف و آسیب‌پذیری جدی نمی‌توانند خشونت‌های در حال ظهور را در داخل دولت کنترل کنند.

باقاتوجه به تعاریف ارائه شده فوق، می‌توان ویژگی‌های دولت‌های ناتوان را چنین خلاصه نمود:

— ناتوانی در دفاع از مرزهای ملی: توانایی دولت در محافظت از مرزهای ملی کاهش پیدا می‌کند چون ممکن است که قلمرو آن توسط باندهای جنایتکار، شورشیان یا نیروهای نظامی کشورهای دیگر تصرف شود.

— ناتوانی در نظارت بر قلمرو خود: دولت دیگر انحصار استفاده از نیروی فیزیکی برای جلوگیری از جرم و محافظت از مردم را ندارد. به عبارت دیگر دولت نمی‌تواند اقتدار خود را بر مردم و قلمرو اعمال کند. در نتیجه فساد، جنایت و بی‌قانونی اغلب افزایش می‌یابد.

- ناتوانی در ارائه خدمات عمومی: خدمات تحت حمایت دولت، از جمله مراقبت‌های بهداشتی، آموزش عمومی، زیرساخت‌ها مانند جاده‌ها و خدمات شهری و... بدتر می‌شود.

— ناتوانی در ارائه آزادی‌های سیاسی و مدنی: توانایی دولت در حمایت از آزادی‌های مدنی و حقوق انسانی شهر وندان کاهش پیدا نموده و در عین حال، شهر وندان هیچ گونه امنیت فیزیکی و سیستم سیاسی، با شتابی، نمی‌تواند داشته باشد.

— ناتوانی در فراهم سازی ثبات اقتصادی: بیکاری افزایش می یابد، تورم بیشتر می شود، ارز ارزش خود را از دست می دهد، درآمد مالیاتی از بین می رود و جرایم اقتصادی اغلب بدون مجازات می مانند.

— کاهش مشروعتی: اعتماد کلی به دولت و توانایی آن، هم در داخل در میان شهروندان و هم در سطح بین المللی در میان سایر دولت‌های کاهش می‌باید که در نتیجه دولت اختیارات مشروع برای تصمیم‌گیری جمیع را از دست می‌دهد.

— ناتوانی در تعامل با سایر کشورها: دولت نمی تواند به عنوان یک عضو فعال جامعه بین المللی با سایر دولت‌ها تعامل سازنده داشته باشد.

شاخص‌های وضعیت درماندگی

در سنجش و توصیف وضعیت درماندگی یا ناکامی دولت‌ها، عموماً بر ۱۲ شاخص کلی در سه گروه‌بندی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تأکید صورت می‌گیرد که همه ساله ذیل عنوان "شاخص کشورهای شکننده"^۱ توسط صندوق صلح منتشر می‌شود که قبلًاً "شاخص کشورهای شکست‌خورده" نامیده می‌شد. این شاخص‌های عبارت‌انداز:

❖ شاخص‌های اجتماعی:

۱. فشارهای جمعیتی: این شاخص فشارهای جمعیتی ناشی از خود دولت ناتوان یا دولت‌های مجاور را در نظر می‌گیرد.

۲. پناهندگان یا آوارگان داخلی: فشاری که بر دولت‌ها ناشی از جابجایی اجباری جوامع بزرگ در نتیجه علل اجتماعی، سیاسی، زیست محیطی یا موارد دیگر است را اندازه‌گیری می‌کند.

۳. شکایات گروهی/نارضایتی عمومی: بر شکاف‌ها و انشعابات بین گروه‌های مختلف جامعه، به ویژه شکاف‌های سیاسی تمرکز دارد.

۴. فرار مغزها: تأثیر اقتصادی جابجایی انسان و پیامدهای آن بر توسعه یک دولت را در نظر می‌گیرد.

❖ شاخص‌های اقتصادی:

۵. توسعه نابرابر اقتصادی: توسعه اقتصادی نابرابر اقتصادی را بدون توجه به عمل کرد واقعی یک اقتصاد در نظر می‌گیرد.

۶. زوال اقتصادی: کاهش اقتصادی و احتمالاً فقر مرتبط با یک دولت را در نظر می‌گیرد.

❖ شاخص‌های سیاسی و نظامی:

۷. مشروعيت دولتی: به نمایندگی و باز بودن دولت و رابطه آن با شهروندانش توجه دارد.

^۱ Fragile States Index (FSI)

پوهنیار عنایت الله اکبری

۸ خدمات عمومی؛ شاخصی که به وجود کارکردهای اساسی دولتی اشاره دارد که در خدمت

مردم هستند.

۹. حقوق اساسی و حاکمیت قانون: این شاخص رابطه بین دولت و جمعیت آن را تا جایی که حقوق اساسی آنها حفظ شده و آزادی شان رعایت می‌شود، در نظر می‌گیرد.

۱۰. دستگاه امنیتی: این شاخص تهدیدات امنیتی فرا روی یک کشور مانند کودتا، تجاوز، مداخله و موجودیت گروههای تبهکار فرامالی را در نظر می‌گیرد.

۱۱. نخبگان جناح بندی شده: این شاخص چندپارگی نهادهای دولتی در امتداد خطوط قومی، طبقاتی، قبیله‌ای و نژادی را مربزبندی و بن بست بین نخبگان حاکم، و استفاده از لفاظی سیاسی ملی گرایانه توسط نخبگان حاکم، مانند ناسیونالیسم را در نظر می‌گیرد.

۱۲. مداخله خارجی: تأثیر عوامل خارجی در عملکرد امنیتی و اقتصادی یک دولت را در نظر می‌گیرد.

عوامل موثر بر شکل‌گیری دولت‌های ناتوان

به صورت عموم سه دیدگاه در مورد عوامل موثر بر شکل‌گیری دولت‌های ناتوان وجود دارد.

دیدگاه اول، ناتوانی این دولت‌ها را ناشی از وضعیت داخلی آن‌ها (عدم مشروعتی سیاسی، ناکارآمدی اقتصادی و فعالیت‌های گروه‌های تبعکار ملی و فراملی) می‌دانند. اولsson مشکلات داخلی و بیرونی در حوزه سیاست را شاخص، اصلی، برای تشخّص دولت ناتوان می‌داند (Olson, ۱۹۹۳: ۱۲۰).

دیدگاه دوم، عوامل خارجی به ویژه جهانی شدن و تحولات فناورانه را عامل ناتوانی برخی دولت‌ها معرفی می‌کنند. روزنا و موسی نعیم معتقدند که ناتوانی این دولت‌ها در همسو شدن با مؤلفه‌های جهانی شدن، آن‌ها را شکست‌خوده می‌کند (Naeim, ۲۰۱۳: ۳). روزنا معتقد است در وضعیت آشوب ناشی از جهانی شدن، برخی دولت‌ها به درستی قادر به انجام کار کردهای خود نیستند و با فروپاشی مواجه می‌شوند (روزنا، ۱۳۸۴: ۸۵).

دیدگاه سوم، راهیانه را انتخاب کرده است. این دیدگاه معتقد است هم عوامل داخلی و هم عوامل خارجی در تشکیل چنین دولتی نقش دارند. تعریف انجمان سیاست جهانی شامل این دیدگاه است. به

باور آن، دولت ناتوان دولتی است که متأثر از عوامل داخلی یا عوامل خارجی قادر به انجام درست کار کرده‌ای خود نیست و شهروندان چنین دولتی قربانی رقابت‌های خشونت‌آمیز خردگرها می‌شوند. مداخله خارجی می‌تواند ثبات آن را با ایجاد خلع قدرت مرکزی و ایجاد جنگ‌های قومی و حمایت از گروه‌های شورشی نابود کرده و آن را تبدیل به دولت شکستخورده کند (GPF, ۲۰۱۵: ۲).

این تحقیق در هم‌سویی با دیدگاه نوع سوم معتقد است که نظام‌های حکومتی دولت‌های ناتوان نه تنها به دلیل ضعیف خودی، بلکه بیشتر به دلیل دحالت خارجی ناشی از سیاست قدرت بین‌المللی و منطقه‌ی شکست می‌خورند. اگر دولت‌های ناتوان و آشفته جهان سوم را به دقت بررسی کنیم، به‌ویژه آن‌هایی که دارای هرج و مرج داخلی و فاجعه‌بار و سیستم‌های حکومتی ناتوان هستند، آن‌ها در مقطعی مستعمره‌های قدرت‌های امپریالیستی بودند و هرگز استقلال حاکمیتی مطابق با استانداردهای امروزی (حسب مواد ۱، ۲ و ۷۶ منشور ملل متحد) را نداشته‌اند. در نتیجه می‌توان گفت که دولت‌های ناتوان قربانی سیاست قدرت خارجی هستند و مداخلات آن‌ها عامل اساسی بی‌ثباتی سیاسی و اجتماعی، تضاد اجتماعی، شورش، نامنی و جنگ در کشورهای ضعیف پنداشته می‌شود.

از سوی دیگر دولت‌های ناتوان و درمانده فاقد انسجام سیاسی-اجتماعی و مقبولیت مردمی اند و از لحاظ ماهیت دارای حکومت‌های چندپاره^۰ و دستخوش‌بی‌نظمی^۱ اند. علاوه بر آن، روابط این دولت‌ها با کشورهای قوی تابع محیط امنیتی نامتقارن اند که از دو حالت خالی نیست: ۱. حمایت کشور قوی از یک گروه یا جناح خاص در کشور ضعیف و یا فعالیت علیه یک گروه خاص در همان کشور، ۲. تمایل یک گروه خاص در داخل کشور ضعیف به منظور بهره‌گیری از اتحاد با کشور قوی برای غله بر دیگر گروه‌های داخلی (خانی، ۱۳۹۲: ۱۴۱-۱۴۳).

^۰ حکومت‌های چندپاره، حکومت‌هایی هستند که قدرت‌شان از راه سلطه حفظ شده است و رقابت میان گروه‌های مختلف قدرت در داخل کشور برای دست یافتن به حکومت همواره وجود دارد و مشروعيت در آن چند پاره است که به صورت شکاف‌های متراکم یا متقاطع، که شکل تعديل شده چندپارگی است ظهرور و بروز می‌یابد.

^۱ حکومت‌های دستخوش‌بی‌نظمی، حکومت‌هایی هستند که مشروعيت آن‌ها بسیار ضعیف است و هیچ‌گونه اقتدار و قدرت مسلطی بر آن‌ها وجود ندارد و مدام میان گروه‌های مختلف که قدرت نسبتاً برابری دارند، درگیری مسلحانه برای گسترش نفوذ و قدرت وجود دارد.

به تاسی از آن چه گفته شد، دیده می شود که در طول بیست سال گذشته نیروهای خارجی بخصوص ایالات متحده آمریکا در امور داخلی افغانستان دخالت نموده و با حمایت از یک جناح خاص تمام امکانات را در اختیار شان قرار دادند. علاوه بر آن، ایشان رابر علیه یک جناح خاص دیگر قرار داده و تا سرحد نابودی آن ها تلاش نمودند؛ ولی وقتی به مقاومت و مجاهدت مردمی مواجه شدند و نتوانستند به اهداف خود برسند، سرانجام پس از گذشت ۲۰ سال براساس توافقنامه نامه دوحه منعقده ۲۹ فبروری ۲۰۲۰ مجبور به خروج از افغانستان گردیدند. گفتنی است که پیش از این اتحاد جماهیر شوروی نیز عین سیاست را تعقیب نموده بود که پس از تقریباً ده سال اشغال افغانستان وقتی از طریق رویکردهای نظامی موفق به ختم جنگ، کسب مشروعیت برای رژیم کارمل و بازدارندگی مجاهدین نگردید، به راه حل سیاسی روآورد و با انجام مذاکرات و عقد توافقنامه های ژنو منعقده ۱۴ اپریل ۱۹۸۸ زمینه خروج مصیون نیروهای اش را از افغانستان مساعد نمود.

مرواری بر ادبیات تحقیق

با مرور بر ادبیات موضوع، به نظر می رسد تحقیق حاضر "دولت های ناتوان و تهدیدات امنیتی غیر سنتی: با تمرکز بر دولت افغانستان میان سال های ۲۰۱۶ الی ۲۰۲۰" عنوان کاملاً جدید بوده که تا هنوز در این خصوص کدام تحقیق مستقلی صورت نگرفته است، اما پیرامون دولت های ناتوان و شکست خورده علل و عوامل آن مقالات زیادی به رشتہ تحریر درآمده است از جمله:

چامسکی در کتاب "دولت های فرومانده: سوءاستفاده از قدرت و یورش به دموکراسی" به موضوع دولت های ناتوان پرداخته است. از نظر وی، دولت های ناتوان شامل یک طیف می شود که در یک سر آن برخی دولت ها مانند افغانستان و سومالی در داخل مرزهای خود در تأمین امنیت، وضعیت سیاسی و اقتصادی و عدم خشونت ناکام هستند. در سر دیگر آن، دولت های هستند که در عرصه جهانی اهدافی را مطرح کرده که به آن ها دست پیدا نکرده اند. از نظر چامسکی، ایالات متحده با توجه به این که به اهداف خود (دموکراسی سازی، مبارزه با تروریسم) دست نیافته، بزرگترین دولت ناتوان جهان است (چامسکی، ۱۳۸۸: ۶۲-۶۴).

در همین حال، رابرٹ روتبرگ Robert Rotberg در مقاله‌ی با عنوان "ماهیت جدید درماندگی دولت-ملت" "The New Nature of Nation-State Failure" استدلال می‌کند که یک دولت-ملت زمانی کاملاً درمانده و ناتوان می‌شود که نتواند ثبات و امنیت سیاسی و اجتماعی را فراهم کند. در نتیجه، این دولت مشروعیت سیاسی خود را از دست می‌دهد و نامشروع می‌شود. روتبرگ جنبه‌های کلیدی دولت‌های ناتوان را خشونت پایدار، جنگ‌های داخلی، ناتوانی در کنترل مزها و رشد خشونت جنایی می‌داند. در همین حال، Rosa Ehrenreich Brooks در مقاله‌ی خود "Failed States, or the State as Failure?" "ضمون بر شمردن جنبه‌های کلی دولت‌های ناتوان، نظام بین‌الملل را عامل شکست و ناتوان برخی از این دولت‌ها می‌داند که به باور وی برای تبدیل شدن آن‌ها به دولت موفق و با عملکرد خوب کوتاهی کرده است. بروکس استدلال می‌کند که دولت‌های ناتوان می‌توانند چالش‌های انسانی، امنیتی و حقوقی را هم در داخل و هم در خارج از آن کشور ایجاد کنند.

رابرٹ جکسون در کتابی با عنوانی "شبهدولت‌ها" حاکمیت، روابط بین‌الملل و جهان سوم" معتقد است چیزی که در جوامع جهان سوم وجود دارد، شبهدولت‌هایی هستند که فقط در اسم، دولت‌اند. این دولت‌ها از تأمین حقوق بشر، مزایای اجتماعی و رفاه اقتصادی ناتوان هستند. از نظر جکسون، این دولت‌ها ناکارآمد، نامشروع و از نظر داخلی بی‌ثبات هستند که امکان گسترش خشونت و گروه‌های تبعه‌کار را فراهم می‌کنند و مداخله خارجی نیز وضعیت‌شان را بدتر می‌کند (Jackson, 1993: ۲۷). در واقع شبهدولت‌هایی که جکسون ترسیم می‌کند، همان دولت‌های ناتوان هستند. سودان و نیجریه دو نمونه از این دولت‌ها هستند.

تهدیدات امنیتی غیر سنتی

از زمان انعقاد قرارداد وستفالیا در سال ۱۶۴۸ الی پایان جنگ سرد، امنیت بین‌الملل عمدها در چارچوب رویکردهای امنیتی سنتی (دیدگاه امنیت ملی) مفهوم سازی شده بود و دولت یگانه بازیگر سیاست بین‌الملل پنداشته می‌شد که حفظ امنیت ملی و دفاع کشور و تضمین بقای آن اساسی ترین وظیفه آن محسوب می‌شد. براساس این رویکردها، تهدیدات نظامی و رقابت قدرت‌های بزرگ و بازدارندگی

هستوی بزرگترین خطر برای امنیت جهانی تقلی می‌شد. اما از زمان پایان جنگ سرد تاکنون، جهان به شدت تغییر کرده است طوری که امروزه تهدیدات امنیتی سنتی مانند بازدارندگی هسته‌ای کاهش چشم‌گیر یافته و در عوض ابعاد اقتصادی، اجتماعی و به ویژه زیستمحیطی امنیت بیشتر از ابعاد سیاسی و نظامی آن گسترش یافته است. در حال حاضر، تهدیدها و چالش‌های جدیدی مانند بحران‌های اقتصادی، فقر و گرسنگی، دولت‌های ناتوان، مشکلات زیستمحیطی (گرمایش زمین و تخریب شدن لایه اوزن، خشکسالی و تغییرات اقلیمی)، مهاجرت بین‌المللی، ناامنی انرژی، کمبود آب، محرومیت، نابرابری، جنگ‌های نامتقارن، سایبری، روانی و اطلاعاتی، جنایات سازمان یافته، نقض حقوق بین‌الملل بشر، جنایات علیه بشریت، نسل کشی، جنایات جنگی، خشونت‌های قومی، سرکوب سیاسی، بیماری‌ها و همه‌گیری‌های بهداشت جهانی چون کرونا و ایدز و... نظم و امنیت جهانی را به خطر انداخته است.

تهدیدهای امنیتی غیر سنتی برخواسته از دولت‌های ناتوان

دولت‌های ناتوان می‌توانند تهدیداتی را در سطوح ملی، منطقه‌یی و بین‌المللی ایجاد کنند. اما این تحقیق با تمرکز به دولت افغانستان در فاصله زمانی ۲۰۱۶-۲۰۲۰ به عنوان یک دولت ناتوان و در واقع شکست خورده به تهدیدات امنیتی غیرستی در سطح ملی چون ناامنی، بی‌ثباتی سیاسی، فساد اداری و فقر می‌پردازد.

۱. ناامنی

ناتوانی در تأمین امنیت و از دست دادن کنترل فریبکی بر قلمرو ویژگی دولت‌های ناتوان است. دولت‌های ناتوان در تأمین امنیت عمومی و به تبع آن امنیت انسانی ناکام اند. اینمی به معنای شرایط محافظت در برابر رویدادهای نامطلوب، عمدتاً با ماهیت فیزیکی، اجتماعی، معنوی، مالی، سیاسی، عاطفی، شغلی، روانی و آموزشی است. امنیت انسانی به معنای محافظت از مردم در برابر تهدیدات حیاتی و گسترده می‌باشد که برای اولین بار توسط برنامه توسعه سازمان ملل متحد (UNDP) تعریف شد.

سال‌ها مسئله امنیت برای دولت و مردم افغانستان یک مشکل بزرگ بود و با گذشت نزدیک به دو دهه از ورود نیروهای خارجی به کشور، دولت وقت افغانستان قادر به تأمین آن نبود و همین‌طور، نیروهای

امنیتی افغانستان قادر به حفظ و کنترل موثر کل کشور نبودند. براساس گزارش سیگر، تا آگوست ۲۰۱۸ حدود ۵۴ درصد از ۴۰۷ ولسوالی افغانستان تحت کنترل حکومت افغانستان بود که کاهشی تقریباً ۳ درصدی نسب به نوامبر سال ۲۰۱۶ و کاهش ۲۱ درصدی نسبت به نوامبر سال ۲۰۱۵ را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، حکومت افغانستان تا اواخر سال ۲۰۱۸ بر حدود ۶۳ درصد جمعیت از ۴۰۷ ولسوالی افغانستان کنترل داشت، این در حالی است که در صد کنترل حکومت بر جمعیت ۴۰۷ ولسوالی افغانستان به ۷۰ درصد در نوامبر ۲۰۱۵ می‌رسید. گفتنی است که ناتوانی دولت در اعمال کنترل موثر بر تمامی خاک افغانستان، به یکی از چالش‌های جدی برای آن تبدیل شده بود. از این‌رو، سقوط مکرر ولسوالی‌ها بدست نیروهای امارت اسلامی افغانستان تا زمان سقوط دولت پیشین رشد شتابنده داشت.

در عین حال، ترس از ایمنی شخصی از دیگر نگرانی‌های عمده شهر وندان افغانستان بود. بنیاد آسیا در سرویی که در سال ۲۰۱۹ با تعداد ۱۵,۹۳۰ پاسخ‌دهنده در ۳۴ ولایت افغانستان انجام داده بود، به طور کلی، ۷۴.۵ درصد از پاسخ‌دهنده‌گان گفته بودند که همیشه، اغلب یا گاهی نگران امنیت شخصی خوداند. این نشان‌دهنده افزایش بیش از ۴۷ درصدی و بالاترین سطح جدید برای نظرسنجی است که برای اولین بار در سال ۲۰۰۶ مطرح شد (درصد). ترس از ایمنی شخصی از سال ۲۰۱۲ هر ساله سیر صعودی داشت، زمانی که ۴۸.۲٪ رسید (۱۸:۲۰۱۹) Asia Foundation،

شاخص صلح جهانی (Global Peace Index) نام یک شاخص برای اندازه‌گیری میزان صلح و آرامش نسبی در کشورها است که سالانه توسط انتیتیوت اقتصاد و صلح EIP در استرالیا تدوین می‌شود و با استفاده از ۲۳ شاخص کمی و کیفی چون مهاجرت، جنگ‌های داخلی و بین‌المللی، اعتراض‌های خشونت‌آمیز، صادرات و واردات اسلحه، بی‌ثباتی سیاسی و... وضعیت صلح در ۱۶۳ کشور جهان را در سه حوزه به شمول امنیت و مصونیت اجتماعی، ادامه‌ی درگیری‌های داخلی و بین‌المللی و درجه نظامی شدن اندازه‌گیری می‌کند. مرور گزارشات سالانه شاخص صلح جهانی نشان می‌دهد که افغانستان که در سال ۲۰۱۶ سومین کشور نامن در بین ۱۶۳ کشور جهان (۱۶۳/۱۶۱)، در سال ۲۰۱۷ دومن کشور نامن (۱۶۳/۱۶۲)، در سال ۲۰۱۸ نامن ترین کشور جهان (۱۶۳/۱۶۳)، در سال ۲۰۱۹

نامن ترین کشور جهان (۱۶۳/۱۶۳) و در سال ۲۰۲۰ نیز نامن ترین کشور جهان (۱۶۳/۱۶۳) بود

.Global Peace Index, ۲۰۲۰))

این درحالی است که براساس گزارش موسسه Costs of War تنها ایالات متحده آمریکا طی بیست سال گذشته ۲.۲۶ تریلیون دالر برای جنگ افغانستان هزینه کرده است. براساس تحلیل فوربس و بنابر گفته های جو بایدن رئیس جمهور آمریکا جنگ در افغانستان روزانه ۳۰۰ میلیون دالر برای آمریکایی ها هزینه داشت (The Whitehouse, ۲۰۲۱)). این رقم حیرت آور شامل ۸۰۰ میلیارد دالر هزینه مستقیم جنگ و ۸۵ میلیارد دالر برای آموزش ارتش افغانستان بود.

۲. بی ثباتی سیاسی

ثبات سیاسی^۴ در اصل ناظر به وجود توازنی میان "خواسته های مردمی"^۵ از یک طرف و "کار کرد دولتی"^۶ از طرف دیگر می باشد. "به تعبیری در درون هرجامعه ای چنانچه نظام سیاسی حاکم بتواند به خواسته های متنوع مردم پاسخ شایسته و قانع کننده بدهد و نظام مزبور مطابق با باور و عقاید و ایدئولوژی مورد قبول جامعه باشد و از جانب آن تایید گردد آن نظام از ثبات برخوردار خواهد بود. پس چنانچه کارآمدی دولت به هر دلیلی کاهش یابد و یا این که باور ملی بر نفی الگوی حاکم تعليق گیرد، زمینه بروز نارضایتی فراهم می آید که در صورت گسترش و تعليق آن ممکن است به زوال مشروعیت سیاسی نظام و در نهایت بروز رفتار های اعتراض آمیز که تجلی بیرونی بی ثباتی سیاسی هستند، منجر گردد.

حضور مستقیم نیروهای نظامی خارجی، شکل دولت^۷، فقدان مشارکت مردم^۸، وضعف مشروعیت^۹ از مهم ترین عوامل و ریشه های موجود بی ثباتی سیاسی در یک کشور پنداشته می شود. اگر بخواهیم این عوامل بی ثباتی سیاسی را در افغانستان به بررسی بگیریم، دیده می شود که تا ماه جون ۲۰۲۰ تعداد کل

^۴ Political stability

^۵ People needs

^۶ Function of State

^۷ Structure of Power

^۸ Absence of Political Participation

^۹ Weakness of Legitimacy

نیروهای نظامی خارجی در چارچوب ماموریت حمایت قاطع ناتو در افغانستان به حدود ۱۶۰۰۰ سرباز از ۳۸ متحده و شریک ناتو می‌رسید.

در عین حال، حکومت وقت افغانستان که با حدود یک میلیون رأی تشکیل شده بود، از مقبولیت کمتری در نزد مردم برخودار بود. از این رو، بیشتر به دنبال حمایت‌های بین‌المللی برای تحکیم پایه‌های قدرت خود بود تا توجه به خواسته‌های عمومی. از منظر سیاسی-اجتماعی، میزان مشارکت بر وضعیت ثبات سیاسی و مقبولیت نظام سیاسی تأثیرگذار است؛ به هر میزانی که مشارکت سیاسی بالا باشد به این معنا است که مردم نسبت به روند سیاسی و نظام سیاسی موجود رضایت بیشتری دارند و حکومت از مقبولیت بیشتر در نزد مردم برخوردار است.

پس از انتخابات بی‌اعتبار ریاست جمهوری سال ۱۳۹۸ و انتخابات پارلمانی ۱۳۹۷ که در آن امنیت و تقلب‌نگرانی اصلی بود – فقدان مشروعیت دولت بیشتر از پیش بر ملا نمود. ماهیت بی‌اعتبار و ناپایدار نظام سیاسی مخصوصاً وقتی مشهود گردید که ساختار قدرت و شکل حکومت یک‌بار در نتیجه وساطت مایک پامپیو وزیر خارجه امریکا و بار دیگر در نتیجه مداخله زلمی خلیلزاد نماینده خاص آن کشور در امور صلح افغانستان معماری گردید. این کار در ذات خود، حقانیت برداشت مردم از سیاست مداران و نهادهای سیاسی را که اغلب به عنوان "دست‌نشانده" قدرت‌های خارجی در نظر گرفته می‌شدند، منعکس نمود.

۳. فساد اداری

فساد اداری یکی از چالش‌های مهم دولت افغانستان بود که در تار و پود تقریباً تمام نظام جای گرفته بود و تمام جنبه‌های زندگی از درخواست گواهی‌نامه رانندگی گرفته تا پرداخت مالیات، دسترسی به خدمات صحی و آموزشی عمومی را تحت تأثیر قرار داده بود. این پدیده مزمن، اعتماد عمومی نسبت به نهادهای دولتی را تضعیف و مانع تلاش‌های کشور برای خوداتکایی گردید. فساد اداری مقدار عظیمی از منابع گرانبهای هدر داد که در غیر این صورت می‌توانست برای کاهش سطح فقر در افغانستان هزینه شود.

پوهنیار عنایت الله اکبری

على رغم كمك های وافر جامعه جهانی و تعهد دولت افغانستان در مبارزه با این پدیده، فساد به طور فزاینده ای به عنوان یک مشکل رو به رشد و یک تهدید بزرگ برای بهبود امنیت، توسعه حکومت داری، ثبات و صلح پذیرفته شده بود. در نظر سنجی که بنیاد آسیا^۱ در سال ۲۰۱۶ انجام داد ۶۱.۰ درصد از شهروندان افغانستان گفته بودند که فساد یک مشکل عمدۀ در زندگی روزمره آنهاست و ۲۸.۲ درصد گفته بودند که فساد یک مشکل جزئی است (۲۰۱۶: ۹). Asia Foundation،
این حال، در سال ۲۰۱۹ حدود ۸۱.۹ درصد از شهروندان افغانستان گفته اند که فساد یک مشکل عمدۀ در زندگی روزمره آنها است و ۱۵.۶ درصد آنرا یک مشکل جزئی و ۲.۵ درصد آنرا اصلاً مشکل نمی پنداشتند (۱۴۲: ۲۰۱۹). در همین حال، بانک جهانی در سال ۲۰۱۶ افغانستان را به عنوان یکی از بدترین دولت های جهان در شش حوزه درجه بندی کرد: این شش حوزه عبارت بودند از: پاسخگویی^{۱۱}، ثبات سیاسی و عدم خشونت^{۱۲}، اثربخشی حکومت^{۱۳}، کیفیت قانون گذاری^{۱۴}، حاکمیت قانون^{۱۵} و کنترل فساد^{۱۶} (World Bank, ۲۰۱۶).

با نگاه به رتبه‌بندی سالانه شاخص ادراک فساد^{۱۷} (CPI) که پر کاربردترین رتبه‌بندی جهانی فساد است که کشورهای جهان را بر اساس میزان فاسد بودن بخش‌های عمومی آنها رتبه‌بندی می‌کند، مشاهده می‌شود که افغانستان در سال ۲۰۱۶ (رتبه ۱۶۹ از ۱۹۸ کشور)، ۲۰۱۷ (رتبه ۱۷۷ از ۱۹۸ کشور)، ۲۰۱۸ (رتبه ۱۷۲ از ۱۹۸ کشور)، ۲۰۱۹ (رتبه ۱۷۳ از ۱۹۸ کشور) و در سال ۲۰۲۰ با کسب سه امتیاز نسبت به سال گذشته (رتبه ۱۶۵ از ۱۸۰ کشور) را از آن خود کرده بود. Corruption Perceptions Index، ۲۰۱۶-۲۰۲۰ عملکرد ضعیف و سیاسی ادارات مسئول از جمله نهادهای عدلي و قضائي در بخش مجازه با فساد، مداخلات سیاسی و اعمال سلیقه سیاسی در امور مبارزه با فساد، از مشکلاتي بود که حرکت گند مبارزه با فساد را سست تر کرده بود.

Asia Foundation

“Accountability”

11 Political stability and non-violence

¹³ Government effectiveness

12 Quality of legislation

¹⁰ Rule of law

17 Control of corruption

¹⁴ Corruption Perceptions Index (CPI)

۴. فقر

فقر عبارت است از ناتوانی در فراهم آوری نیازهای اساسی برای رسیدن به یک زندگی آبرومندانه شایسته انسان یا وضعی که در آن، موجودی و درآمد، برای تأمین نیازهای معیشتی کافی نباشد. در معرفی افراد فقیر از واژه زیر خط فقر استفاده می‌شود. خط فقر عبارت است از حدی که برای تأمین نیازهای بنیادی افراد تعیین می‌شود و معمولاً شامل هزینه تأمین حدائق غذا، پوشاش، مسکن، بهداشت و حمل است (آقابخشی، ۱۳۸۶: ۵۳۵). از این‌رو، کسانی زیر خط فقر قرار دارند، که درآمد لازم برای برآورده شدن نیازهای اساسی (خوردن، نوشیدن، پوشیدن، سرپناه و تداوی) شان را ندارند. بنا به گزارش بانک جهانی افرادی که در افغانستان با درآمد یومیه زیر (۱) دالر زندگی می‌کنند فقیر نامیده می‌شوند، در حالی که این خط در ایالات متحده امریکا (۴.۹۱) دالر و در سویس با (۱۰.۲۵) دالر برابر است. براساس آخرین گزارش بانک جهانی، افغانستان در صدر فهرست کشورهای فقیر جهان قرار دارد و چند کشور افريقيا ي از جمله اريتره، موريتانی، سومالی و سودان پس از اين کشور قرار دارند. اين کشور پس از ۲۰ سال حضور جامعه جهانی و صرف بيش از ۱۰۰ ميليارد دالر برای بازسازی افغانستان و بيش از دو تريليون دالر در جنگ افغانستان هنوز هم به عنوان يك کشور فقير و حتى بسيار فقير مطرح است. نامنی، و جنگ، عدم توسعه و انکشاف اقتصادي، تمرکز بيش از حد غربيها بر پروژه‌های کوتاه مدت اقتصادي، رشد سرسام آور فساد اداری، نرخ بالای بي سوادی و وجود انبوهی از جمعیت غيرفعال در کشور، از عوامل اصلی فقر همه جانبه به شمار می‌رود.

مناقشه

از آنجایی که دولتهای ناتوان در فراهم‌سازی نیازهای اساسی مردم ناکام‌اند. حصول نتیجه پيش‌بيني شده در خصوص نقش آن‌ها در بروز تهديدات امنيتی غير سنتی ممکن بود چون که دولتهای ناتوان در نتیجه مداخله خارجی و فروپاشی سیستم داخلی به بستری برای درگيری‌های داخلی، نامنی، بي ثباتي، فقر، گرسنگي، مهاجرت، کشت و قاچاق مواد مخدر تبدیل شده و به گونه غير سنتی نظم و صلح جهانی را به خطر می‌اندازند. با توجه به نتایج بدست از تحقیق آمده چنین تعبیر می‌شود که اکثریت اندیشمندان و تحلیل‌گران مسائل سیاسی در مورد شکست خوردگی و ناکامی دولت پيشين افغانستان در

پو هنیار عنایت الله اکبری

ارائه خدمات عمومی به مردم اتفاق نظر دارند هرچند عده‌ای محدود در توصیف آن دولت از اصطلاح شکننده (حالی که ناپایدار است اما هنوز به طور کامل شسکت خورده است) استفاده می‌کنند. اما به باور نویسنده بهتر است که آن را دولت ناتوان و شکست خورده بنامیم چون که به دلیل ضعف و آسیب پذیری‌های جدی قادر به کنترل قلمرو و نیز ارایه خدمات عمومی ضروری به مردم نبود که در فرجام فروپاشید.

محدودیت محتوایی وضع شده و نیز بررسی طول مدت زمان کارکردی دولت (۲۰۱۶-۲۰۲۰) نقاط ضعف این تحقیق را تشکیل می‌دهد. از این‌رو، پیشنهاد می‌شود تا در آینده تحقیقات بیشتری با روش‌های متفاوت و بررسی شکننده‌گی کل دوره جمهوریت و تهدیدات ناشی از آن انجام شود.

نتیجه‌گیری

از آنچه تاکنون بیان شد چنین نتیجه‌گیری می‌شود که در عصر کنونی، کارکرد دولت‌های ناتوان و تهدید ناشی از آن‌ها صرفاً در بُعد نظامی بررسی نمی‌شود. دولتی ممکن است مسئول عقب‌ماندگی، بی‌عدالتی، فقر و بیکاری، نقض حقوق بشر، مهاجرت بی‌رویه، نابرابری و نامنی در کشورش باشد. امروزه هر یک از موارد متذکره منع تهدیدات امنیت جهانی تلقی می‌شوند. یافته‌های تحقیق نشان داده‌اند که نظام‌های حکومتی دولت‌های ناتوان، نه تنها به دلیل ضعف‌های خود، بلکه بیشتر به دلیل دخالت خارجی ناشی از سیاست قدرت‌های بین‌المللی و منطقه‌ای شکست خورده‌اند. مصدق عملی آن دولت پیشین افغانستان بود که از ارایه خدمات و کالاهای اساسی به مردم ناتوان بود و در مدت بیست سال نیروهای خارجی در راس ایالات متحده آمریکا در امور آن مداخله داشت و همین‌طور حکومت‌های آن نه براساس اراده واقعی مردم، بلکه در نتیجه مداخله مایک پامپیو وزیر امور خارجه وقت امریکا و زلمی خلیل زاد نماینده خاص آن کشور در امور صلح افغانستان شکل گرفته بود. دولتی که با گذشت هر روز از عمر آن و با وجود صرف میلیون‌ها دالر، میزان نامنی، کشتار افراد ملکی و بی‌گناه، بی‌ثباتی سیاسی، فساد اداری، فقر، بیکاری، کشت و فاچاق مواد مخدر رو به گسترش بود و سطح شکننده‌گی آن بیشتر از پیش بر جسته می‌گردید تا آن که در ۳۱ آگوست ۲۰۲۱ در نتیجه مجاہدت مردم، قطع حمایت‌های خارجی و بیرون شدن سربازان آن‌ها از افغانستان به طور برق‌آسا فروپاشید.

پیشنهادات

بادرنظرداشت یافته‌های تحقیق و بهمنظور جلوگیری از شکنندگی دولتها در آینده، ذیلاً چنین پیشنهاد می‌گردد:

۱. از آنجایی که دولتسازی یک پروسه داخلی است، پس نباید اجازه داد که دولتها و سایر بازیگران خارجی در آن پروسه مداخله نمایند، زیرا هر یک از آن‌ها اهداف و منافع خود را تعییب می‌کنند. از این‌رو، براساس اصل خودیاری^{۱۸} مکتب واقع گرایی نباید بخاطر بقای خویش به‌ضمانت دولت دیگری متکی بود چون که در سیاست بین‌الملل ساختار نظام، اجازه دوستی و اعتماد را نمی‌دهد.
۲. دولتها بخاطر آن که در ارایه خدمات و کالاهای اساسی به شهروندان خود موفق شوند در قدم نخست باید در تأمین امنیت و ثبات سیاسی بکوشند و ثانیاً به محظوظ اداری به عنوان یک پدیده مژمن که اعتماد عمومی نسبت به نهادهای دولتی را تضعیف و مانع تلاش‌های کشور برای خوداتکائی می‌گردد، پردازنده و ثالثاً برای برآورده شدن نیازهای اساسی (خوردن، نوشیدن، سرپناه، تداوی و...) مردم خود تلاش نمایند و در این خصوص از وابستگی به دول دیگر حتی‌امکان پرهیزند.
۳. برای این که دولتها نتوان بتوانند در مجامع بین‌المللی به یک بازیگر فعال تبدیل شوند، پیشنهاد می‌گردد تا در محور منافع و ارزش‌های ملی به کنش و واکنش پردازنده نه براساس لزوم دید قدرت‌های مداخله گر.

^{۱۸} Self-help

منابع

۱. آقابخشی، علی. (۱۳۸۶). فرهنگ علوم سیاسی، چاپ دوم، شرکت اطلاع‌رسانی و خدمات کتابداری چاپار، تهران.
۲. چامسکی، نوام. (۱۳۸۸). دولت‌های فرومانده: سوءاستفاده از قدرت و یورش به دموکراسی، ترجمه اکرم پدرام دنیا، تهران: افق.
۳. عبدالله‌خانی، علی. (۱۳۹۲). نظریه‌های امنیت، چاپ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
۴. Afghanistan Opium Survey ۲۰۲۰: Cultivation and Production - Executive Summary.
۵. Global Policy Forum. (۲۰۱۵). Failed States, available at: <https://www.globalpolicy.org/nations-a-states/failed-states.html>
۶. Jakson, R. (۱۹۹۳). *Quasi-States: Sovereignty, International Relations and the Third World*, Cambridge Press.
۷. Levitt, S. (۲۰۱۲). *Why Nations Fail? The Origins of Power, Prosperity and Poverty*, Profile Books.
۸. Olson, W. (۱۹۹۳). The New World Disorder: Governability and Development, in Max G. Mainwaring, (ed.). *Gray Area Phenomena: Confronting New World Order*, Boulder: Westview Press, available at: https://www.brandeis.edu/crown/publications/meb/MEB_۸۷.pdf.
۹. Patrick, S. (۲۰۰۷). Failed' States and Global Security: Empirical Questions and Policy Dilemmas, *International Studies Review*, ۹ (۴): ۶۴۴–۶۶۲. doi: ۱۰.۱۱۱/j.۱۴۶۸-۲۴۸۶.۲۰۰۷.۰۰۷۲۸.x.
۱۰. Robert, I. R. (۲۰۰۲), The New Nature of Nation-State Failure, *The Washington Quarterly*, ۲۵ (۳).
۱۱. Rosa, E. Brooks. (۲۰۰۵). Failed States, or the States as Failure?, *The University of Chicago Law Review*, ۷۲ (۴).
۱۲. Said. M.W. (۲۰۱۳). Failed or Fragile States in International Power Politics, *Cuny City College*, Master's Thesis, ava^ن/ilab.,mnhbfgfdxzle at: https://academicworks.cuny.edu/cc_etds_theses/۱۷۱.

۱۳. Wyler, L. S. (۲۰۰۸). Weak and Failing States: Evolving Security Threats and U.S. Policy, *Congressional Research Services*
۱۴. The Asia Foundation. (۲۰۱۹). *A survey of the Afghan People in (۲۰۱۹)*, available at: <https://asiafoundation.org>
۱۵. The Whitehouse. (۲۰۲۱). Remarks by President Biden on the End of the War in Afghanistan, available at: <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-remarks/2021/08/31/remarks-by-president-biden-on-the-end-of-the-war-in-afghanistan/>
۱۶. The Asia Foundation. (۲۰۱۶). *Afghanistan in ۲۰۱۶: A Survey of the Afghan People*, available at: <http://asiafoundation.org/where-we-work/afghanistan/survey/>.
۱۷. The Asia Foundation (۲۰۱۹). *A survey of the Afghan People: Afghanistan in ۲۰۱۹*, available at: <http://www.asiafoundation.org>
۱۸. World Bank. (۲۰۱۶). *Worldwide Governance Indicators*, available at: <http://info.worldbank.org/governance/wgi/index.aspx#reports>
۱۹. https://www.nato.int/nato_static_fl2014/assets/pdf/2020/6/pdf/2006-backgrounder-afghanistan-e.pdf
۲۰. <https://www.transparency.org/en/cpi/2020>

Ministry of Higher Education

Al-Beroni University

Scholarly-Research Journal of Al-Beroni

Chief Editor: Pohandoi Dr. Mahboob Ur Rahman Safi

Associate Editor: Jawad Rahimi

Editorial Board Members:

Pohanmal Shafiullah Moslih, Vice-Chancellor in the Academic Affairs.

Pohanwal Zabihullah Quraishi, Faculty member, School of Law and Political Science.

Pohandoy Dr. Mohammad Salim Madani, Faculty member, School of Sharia.

Pohandoy Ahmad Jahid Moshtaq, Faculty member, School of Journalism.

Pohanmal Dr. Ahmad Hanif Hanif, Faculty member, School of Law and Political science .

Pohanmal Dr. Abdul Munir Rahimi, Faculty member, School of Education.

Pohanyar Dr. Gholam Mohammad Payman, Faculty member, School of Languages and Literature.

Pohanyar Asadullah Arya, Faculty member, School of Journalism.

Contact:

Tel: [0797100896](tel:0797100896) - [0777118025](tel:0777118025)

E- mail: jawadrahimi2030@gmail.com & vc.academic@au.edu.af

Add: Al-Beroni University, Kapisa Province, Afghanistan.



**Islamic Emirate of Afghanistan
Ministry of Higher Education
Al-Beroni University**

**Alberoni
Scientific Research Journal of
Social Sciences**

Year ١: Volume ٤: Summer ٢٠٢٣