



مجله علمی- تحقیقی بین المللی دیوان

دیوان نړیوال علمي- څیړنیز ژورنال

مجله دیوان الدولية للبحوث العلمية

DÍWAN Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi

DÍWAN International Scientific and Research Journal

دیوان

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

جلد ۶، شماره ۲، تابستان و خزان ۱۴۰۴

Volume 6, Issue 2, Summer & Fall 2025

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تشکيلات ادارى:

- صاحب امتياز: پوهنتون جوزجان
سرديبير: پوهندوى دوكتور محمد اكرم حكيم
مدير مسؤول: پوهنمل حبيب الرحمان رحمانى
مسؤول بخش درى: پوهنمل دوكتور محمد دانشگر
مسؤول بخش عربى: پوهنمل دوكتور نقيب الله رسا
مسؤول بخش اوزبىكى: پوهنمل آغا محمد مرادى
مسؤول بخش تركى: پوهنمل حيرت الله برلاس
مسؤول بخش پشتو: پوهنمل عبدالوكيل ليوال
مسؤول بخش انگليسى: پوهندوى احمد شاه قاسمى
مديريت و برگ آرايى: انجنير محمد مراد برلاس

اعضای هیأت تحریر:

۱. دوكتور حميدالله مزمل (رئيس تحقيق، تأليف و ترجمه وزارت تحصيلات عالي/ کابل افغانستان)
۲. دوكتور عبد الجليل آلپ کرای (رئيس امور دينى تركيه و استاد پوهنتون ارجيس/ تركيه)
۳. پوهاند دوكتور دل آقا وقار (استاد پوهنتون ننگرهار/ جلال آباد افغانستان)
۴. پوهاند دوكتور محمد عثمان روحانى (استاد پوهنتون تعليم و تربيه، کابل / افغانستان)
۵. پوهنوال دوكتور محمد اسماعيل قيوم اوغلى (استاد پوهنتون فارياب، فارياب / افغانستان)
۶. پوهنوال دوكتور عزت الله ذكى (استاد پوهنتون محمد عاكف ارسوى بوردور/ تركيه)
۷. پوهنوال دوكتور محمد معروف حنيف (استاد پوهنتون تعليم و تربيه، کابل / افغانستان)
۸. پوهندوى دوكتور ناصرالدين مظهرى (استاد پوهنتون كارامان محمد بيك، كارامان / تركيه)
۹. دوكتور عبدالناصر حكيمى (عضو تحقيق مركز البحوث الإسلاميه استانبول/ تركيه)
۱۰. دوكتور ولکان نورچين (استاد پوهنتون علوم اجتماعى انقره واحد قبرص شمالى، قبرص / تركيه)
۱۱. پوهنمل دوكتور ارسلاح ظفرى (استاد پوهنتون اسلامى افغان نړيوال، کابل / افغانستان)
۱۲. دوكتور لطف الرحمن آفتاب (دوكتورا از پوهنتون بين المللى اسلامى آباد/ پاكستان)

اعضای بورد مشورتی علمی:

۱. مفتی سید انور الحق حبیبی (رئیس عمومی پوهنتون جوزجان / افغانستان)
۲. مفتی عبدالحفیظ قرشی (مہتمم دارالعلوم جوزجان)
۳. پروفیسور دوکتور صفوت کوسه (رئیس پوهنتون کاتب چلبی، از میر / ترکیه)
۴. پوهاند دوکتور عبدالواحد جهید (استاد پوهنتون تعلیم و تربیه کابل / افغانستان)
۵. پوهنوال عتیق الله نافع (استاد پوهنتون جوزجان / افغانستان)
۶. پوهنمل دوکتور حبیب الرحمن رضاپور (استاد پوهنتون بدخشان / افغانستان)
۷. پوهندوی عبدالبصیر امت (استاد پوهنتون تخار / افغانستان)
۸. دوکتور قاسم عبادی (معاون مکتب معارف افغان-ترک، جوزجان / افغانستان)
۹. دوکتور سید عارف احمد اوغلو (پوهنتون نجم الدین اربکان، قونیه / ترکیه)
۱۰. پوهندوی دوکتور مہترخان فرقانی (استاد پوهنتون آق سراي / ترکیه)
۱۱. دوکتور عبیدالله محمدالله (استاد پوهنتون سلیمان دیمیرل، اسپارنا / ترکیه)
۱۲. پوهندوی دوکتور محمد اسحق رحیمی (استاد پوهنتون بلخ / افغانستان)
۱۳. پوهندوی محمد یاسین فاضل (استاد پوهنتون تعلیم و تربیه کابل / افغانستان)
۱۴. پوهنمل دوکتور هدایت الله مدقق (استاد پوهنتون تخار / افغانستان)
۱۵. پوهنمل دوکتور محمد نعیم نعیمی (استاد پوهنتون قارابوک / ترکیه)
۱۶. دوکتور محمد ایرکان (استاد پوهنتون عثمان غازی، ایسکی شهر / ترکیه)
۱۷. پوهنمل دوکتور حشمت الله امید (استاد پوهنتون بلخ / افغانستان)
۱۸. دوکتور ابراهیم ترک (استاد پوهنتون قریق قلعه، قریق قلعه / ترکیه)
۱۹. پوهندوی دوکتور عبدالحق حنیف (استاد پوهنتون البیرونی، کاپیسا / افغانستان)
۲۰. محصل دوره دوکتورا پوهنیار صفی الله منتظر (پوهنتون سکاریا / ترکیه)
۲۱. پوهنمل عبدالکریم احمدی (استاد پوهنتون جوزجان / آمر تحقیقات علمی، جوزجان / افغانستان)
۲۲. پوهنمل محمد علم عدیل (استاد پوهنتون جوزجان / آمر مجله علمی، جوزجان / افغانستان)

از ویرایشگر

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

با سپاس بی‌کران از درگاه خداوند متعال، که به فضل و رحمت بی‌پایانش توفیق فراهم آمدن مجموعه‌ای تازه از مقالات علمی-تحقیقی را ارزانی داشت، اینک مفتخریم شماره دوازدهم مجله بین‌المللی علمی-تحقیقی «دیوان» را به جامعه علمی کشور تقدیم نماییم؛ نشریه‌ای که ثمره همدلی و همراهی استادان فرهیخته، محققان گرانمایه و داوران فرزانه‌ای است که با دقت، تعهد و بینش علمی در فرآیند ارزیابی و آماده‌سازی مقالات متعهدانه مشارکت ورزیده‌اند. مایه مباهات است که بار دیگر، با اتکاء به اراده و پشتکار علمی جمعی از اندیشمندان پرتلاش، توانستیم این شماره را منتشر سازیم. «دیوان» که سالانه در دو شماره منتشر می‌شود، در این دوره نیز با استقبال چشم‌گیر نویسندگان ملی و بین‌المللی روبه‌رو شد. در این شماره، ۲۸ مقاله علمی در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی به دفتر مجله ارسال گردید که همگی با رعایت معیارهای دقیق علمی و اصول حرفه‌ای نشر، مورد بررسی و داوری قرار گرفتند. از این میان، ۱۲ مقاله برگزیده، پس از طی مراحل داوری تخصصی، شایسته چاپ شناخته شد. بی‌گمان، هیچ کوششی بی‌نقص نیست، اما امید آن داریم که استادان بزرگوار، پژوهشگران ژرف‌اندیش و خوانندگان فرهیخته، با نقدهای سنجیده و پیشنهادهای سازنده شان ما را در بهبود کیفی و ارتقای محتوایی این نشریه یاری رسانند.

در پایان، مراتب سپاس و امتنان صمیمانه خود را نثار استادانی می‌کنیم که با ارسال مقالات علمی‌شان، ما را در این مسیر متعالی همراهی نمودند. همچنین از داوران ارجمند، اعضای گرامی هیأت تحریر، ریاست محترم پوهنتون جوزجان و مسؤولان فرهیخته ریاست تحقیق، تألیف و ترجمه وزارت محترم تحصیلات عالی که در تمامی مراحل تدوین و انتشار این شماره، مشوق و همراه ما بودند، صمیمانه ابراز تشکر و قدردانی می‌نماییم.

امید که این مسیر علمی با گام‌هایی استوارتر تداوم یابد و مجله «دیوان» همچنان جایگاه شایسته‌ای را در میان نشریات علمی کشور و منطقه حفظ کند.

پوهنوال دوکتور محمد اکرم حکیم

معاون تحقیقات و مجله علمی پوهنتون جوزجان

سرمدیر مجله علمی-تحقیقی بین‌المللی دیوان

فهرست مطالب

- ۱- بررسی نقش امام اعظم ابوحنیفه در روایت حدیث ۷
(پوهاند دوکتور محمد عثمان روحانی - پوهندوی دوکتور عبدالقدوس مظهری)
- ۲- حفظ دین و راهکارهای عملی آن در شریعت اسلامی ۳۷
(پوهاند دوکتور عبدالواحد جهید - پوهندوی دوکتور صالح محمد اخترخیل)
- ۳- بررسی اهمیت حفاظت آب از دیدگاه اسلام ۶۵
(پوهاند عبدالاحد مسلم - پوهنیار شازیه احمدی)
- ۴- بررسی زندگی نامه امام ابواسحاق جوزجانی و نقش آن در انتشار احادیث نبوی ۸۹
(پوهنوال عتیق الله نافع - پوهنمل حبیب الرحمن رحمانی)
- ۵- کمیت شیر در اثبات رضاعت از دیدگاه فقه اسلامی ۱۱۳
(پوهنوال هدایت الله صدیقیار - پوهنیار روشن سعیدی)
- ۶- بررسی حکم مواد مخدر با تکیه بر فقه احناف ۱۳۷
(پوهنمل فضل الرحمن فایز - پوهنمل شهاب الدین شهاب)
- ۷- شرایط و موانع محتسب ۱۵۳
(پوهنیار عبدالرؤف فیاض)
- ۸- الشركة التضامنیة وتوزیع الأرباح والخسائر في الفقه الإسلامي والقانون الأفغاني ۱۷۹
(پوهنیار کرامت ارشد)
- ۹- تحلیل عوامل تربیتی کنترول غرایز جنسی در قرآن کریم ۱۹۹
(نامزد پوهنیار بهرام الدین محقق)
- ۱۰- بررسی حمایت‌های غیر جزایی از زنان آسیب دیده در اندیشه‌های قرآنی ۲۲۷
(احمد زکی زکا / محصل دوکتورا)
11. Şâz Kıratler Meselesine Son Dönem Makaleler Üzerinden Analitik Bir Bakış.....249
(Assoc. Dr. Ömer Özbek - Yasin Çöllü)
12. Afganistan'da Mehir Geleneği ve Uygulamalarının incelenmesi.....277
(Doç. Dr. Muhammad Akram Hakim - Hujjatullah Naziri)

بررسی نقش امام اعظم ابوحنیفه در روایت حدیث
دراسة دور جهود الإمام الأعظم أبي حنيفة في رواية الحديث
The Role of Imam Azam Abu Hanifa in Hadith Narration
İmam Ebu Hanife'nin Hadis Rivayetindeki Rolünün İncelenmesi

محمد عثمان روحانی* عبدالقدوس مظہری^۲

چکیده

تحقیق حاضر با عنوان «بررسی نقش امام اعظم ابوحنیفه در روایت حدیث» به بررسی یکی از موضوعات مهم در حوزه علم حدیث پرداخته و تلاش دارد نقش و جایگاه امام ابوحنیفه رحمه الله را در نقل و روایت احادیث نبوی تبیین نماید، هدف این تحقیق شناخت نقش امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله نزد محدثین در علم درایت و روایت حدیث می باشد. این مقاله پاسخ شبهات منکرین، نقش علمی امام ابوحنیفه رحمه الله در روایت حدیث را تبیین می کند، در مورد نقش علمی، اجتهادی و آثار فقهی امام ابوحنیفه به صورت عمومی کتاب های زیادی تحریر گردیده است. یافته های این تحقیق نشان می دهد که امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله نه تنها در استنباط و استخراج مسائل فقهی درایت و مهارت کافی داشته؛ بلکه ایشان در علم روایت و درایت حدیث نیز از جایگاهی بزرگی برخوردار بوده و ضعیف دانستن امام صاحب از طرف برخی محدثین به دلیل عدم آگاهی از احوال زندگی ایشان و یا تعصب مذهبی است. در تحقیق هذا به این نتیجه می رسیم که امام ابوحنیفه رحمه الله در زمره تابعین و از جمله استادان بزرگ محدثین شمرده می شود، آثار علمی باقی مانده از ایشان مانند مسند امام ابی حنیفه، شاهد این مدعی است. این تحقیق به روش تحلیلی- توصیفی با تکیه ارزیابی کتاب های معتبر حدیثی و تاریخی انجام شده و در تحقیق فوق از آثار علمی گذشته مرتبط به موضوع تحقیق مرور شده است. در این نوشتار معیارهای علمی تحقیق رعایت گردیده است.

کلمات کلیدی: آثار علمی، استنباط، روایت حدیث، نقش، محدثین.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.119>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

15.01.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

26.02.2025

تاریخ نشر / Publication Date

22.07.2025

^۱ پوهاند، دوکتور، عضودیپارتمنت تفسیر و حدیث پوهنچي علوم اسلامي پوهنتون تعلیم و تربیه کابل، افغانستان.

^۲ پوهندوی، دوکتور، عضو دیپارتمنت فقه و عقیده، پوهنچي علوم اسلامي، پوهنتون تعلیم و تربیه کابل، افغانستان.

ORCID

[0000-0002-0536-5274](https://orcid.org/0000-0002-0536-5274)

[0009-0008-0235-0510](https://orcid.org/0009-0008-0235-0510)

E-Mail

m.osman.rohani@gmail.com

ezmatwardak124@gmail.com

این مقاله توسط نرم افزار تورنتین

یا Turnitin بررسی شده Plagiarism یا

سرقت ادبی تثبیت نگردید.

This article has been scanned by

Turnitin. No Plagiarism detected.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation:

محمد عثمان روحانی - عبدالقدوس مظہری، "بررسی نقش امام اعظم ابوحنیفه در روایت حدیث"، مجله دیوان ۲/۶ (سرطان ۱۴۰۴)، ۷-۳۵.

Muhammad Osman Rouhani – Abdul Qodus Mazhari, "The Role of Imam Azam Abu Hanifa in Hadith Narration", *Diwan Journal* 6/2 (July 2025), 7-35.

الملخص

تم إعداد هذا البحث تحت عنوان (دراسة حول جهود الإمام الأعظم أبي حنيفة في رواية الحديث). ويهدف هذا البحث إلى التعرف على دور الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله في رواية الحديث وروايته. يوضح هذا المقال الرد على الشبهات التي يثيرها منكرو دوره العلمي في رواية الحديث. تم تأليف العديد من الكتب بشكل عام حول مكانته العلمية والاجتهادية وآثاره الفقهية. وتظهر نتائج هذا البحث أن الإمام الأعظم أبا حنيفة رحمه الله لم يكن فقط بارعاً ومتمكناً في استنباط واستخراج المسائل الفقهية فحسب، بل كان يتمتع بمكانة عظيمة في علم الرواية والدراية. وإن وصف بعض المحدثين الإمام أبي حنيفة بالضعف، يرجع إلى قلة معرفتهم بأحوال حياته العلمية أو إلى التعصب المذهبي. وقد توصل هذا البحث إلى أن الإمام الأعظم أبو حنيفة يُعد من التابعين ومن كبار أساتذة المحدثين، وتشهد على ذلك آثاره العلمية المتبقية، مثل مسند الإمام أبي حنيفة. تم إجراء هذا البحث بأسلوب وصفي تحليلي مع الاعتماد على كتب الحديث والتاريخ المعتمدة. كما تم مراجعة الأعمال العلمية السابقة المتعلقة بموضوع البحث. وقد روعيت في هذا البحث المعايير العلمية، حيث يتكون المقال من مقدمة تتبعها عرض لنتائج البحث، ثم الخاتمة وفهرس المصادر.

الكلمات المفتاحية: آثار العلمية، الاستنباط، رواية الحديث، الدور، المحدثين.

Abstract

The present study, entitled “The Role of Imam Abu Hanifa in Hadith Narration,” aims to investigate the significant contributions of Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) in both the narration and understanding of Hadith. This article addresses prevailing doubts expressed by some critics who question his scholarly role in the transmission of Hadith. While numerous scholars have explored his literary, juristic, and exegetical contributions, the findings of this research demonstrate that Imam Abu Hanifa was not only an outstanding jurist skilled in *ijtihad* (independent legal reasoning) but also held a distinguished position among Hadith scholars. The perception of his weakness in Hadith narration, held by certain Hadith experts, largely results from limited knowledge of his biography or sectarian biases. This study concludes that Imam Abu Hanifa was among the *Tabiyn* (the generation following the Companions) and a prominent teacher of Hadith. His preserved works, notably the *Musnad* of Imam Abu Hanifa, substantiate this claim. The research employs a descriptive-analytical methodology, critically examining authoritative Hadith collections and historical sources. It also reviews prior scholarly works on the subject and adheres to international research standards. The article comprises an abstract, introduction, findings, conclusion, and a comprehensive reference list.

Keywords: Inference, Scholarly Works, Hadith Narration, Role, Hadith Scholars.

Özet

Bu araştırma, "İmam Ebu Hanife'nin Hadis Rivayetindeki Rolünün İncelenmesi" başlığı altında hazırlanmıştır. Bu araştırmanın amacı, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin, hadis ilmî ve rivayeti konusundaki hedis alimlerinin nezdindeki rolünü tanımaktır. Bu makale, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin hadis rivayetindeki ilmî rolünü inkâr edenlere karşı cevaplar sunmaktadır. İmam Ebu Hanife'nin ilmî, ictihadî ve fikhî eserleri hakkında birçok kitap yazılmıştır. Bu araştırmanın bulguları, İmam Azam Ebu Hanife'nin sadece fikhî meselelerin çıkarılması ve istinbatında yeterli bilgi ve yeteneğe sahip olmadığını, aynı zamanda hadis ilmi ve rivayetinde de büyük bir konumda olduğunu göstermektedir. Bazı hadisçilerin, İmam Ebu Hanife'yi zayıf görmekteki tutumu, ya hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları ya da mezhebi taassup yüzündendir. Bu araştırma, İmam Ebu Hanife'nin, tabî'nin önde gelenlerinden ve büyük hadisçilerden biri olduğunu ortaya koymaktadır. Onun geriye kalan ilmî eserleri, örneğin "İmam Ebu Hanife'nin Musned'i" bu iddiayı doğrulamaktadır. Bu araştırma, analitik ve tanımlayıcı bir yöntemle, güvenilir hadis ve tarihî kitaplar değerlendirilerek yapılmıştır. Araştırma sürecinde, konuyla ilgili geçmişte yapılmış ilmî çalışmalar gözden geçirilmiştir. Bu yazıda, araştırma için uluslararası bilimsel ölçütler gözetilmiştir. Makale, özet, giriş, bulgular, sonuçlar ve kaynakça listesi içermektedir.

Anahtar Kelimeler: İlmî Eserler, İstinbat, Hadis Rivayeti, Rol, Hadis Alimleri.

مقدمه

امروزه خیلی‌ها از امام ابوحنیفه رحمه الله به عنوان فقیهی یاد می‌کنند که وی به روایت احادیث نبوی کمتر توجه داشته و بیشتر به قیاس متوسل بوده و در حالی که این گمان باطل است، ایشان نه تنها چون سایر فقهای اسلامی حدیث را به عنوان دومین مصدر استنباط پذیرفته؛ بلکه به طور وسیع به روایت حدیث نیز پرداخته و در بسیاری از کتاب‌های حدیثی روایاتی از وی نقل شده است.

یکی از حقایق روشن این است که چهار امام بزرگوار رضی الله عنهم و به ویژه امام اعظم، ابوحنیفه رحمه الله، در هدایت‌گری، علم‌ورزی، صلاح و تقوا در میان مسلمانان مورد تأیید قرار گرفته‌اند و مقام و منزلت آن‌ها در علم و عمل برای ملت‌های مسلمان ثابت و محقق است؛ اما در دوران اخیر، گروهی از جوانان حدیث آموخته و بی‌خبر از حقیقت تاریخی زندگی امامان مجتهد، شروع به اهانت به ائمه نموده و خود را بالاتر از آنان معرفی کرده‌اند. این گروه تقریباً به همه امامان مجتهد به ویژه به امام ابوحنیفه رحمه الله گاهی حمله کرده و برچسب‌هایی به او زده‌اند، در حالی که بسیاری از ائمه و علمای بزرگ پیشین و معاصر، او را ستوده و از دقت علمی و حفظ و فهم او به بزرگی یاد کرده‌اند. بنابر این، تصمیم گرفتیم که سخنان و ثنای علمای قدیم و جدید در مورد امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله، در باب نقش وی در روایت حدیث را بررسی کنیم؛ تا مقام بلند و رتبه عالی او برای این گروه روشن شود.

یکی از تهمت‌های بزرگی که بر امام ابوحنیفه رحمه الله کرده‌اند، موضوع قلت روایت حدیث از وی می‌باشد، از طرف دیگر از علمای علم رجال در مورد امام ابوحنیفه سخنان متناقضی نقل شده است که باعث غلط فهمی در مورد نقش امام اعظم ابوحنیفه در روایت حدیث می‌باشد. در کتاب‌های تاریخی روایاتی یافت می‌شود که نشانگر آن است، امام ابوحنیفه از جمله ضعفا در حدیث بوده و در حالی که امام ابوحنیفه رحمه الله یکی از بزرگترین علماء و مجتهدین شمرده می‌شود، روایات زیادی را از تابعین و تبع تابعین روایت کرده‌اند.

هدف کلی این تحقیق، شناسایی نقش امام ابوحنیفه رحمه الله در روایت حدیث، شناخت دیدگاه‌های علمای حدیث در مورد امام ابوحنیفه و شناخت نظریات نقدی امام ابوحنیفه در مورد برخی راویان حدیث، می‌باشد.

تحقیق حاضر در صدد دریافت جواب به سؤالات همچون؛ امام ابوحنیفه رحمه الله چه نقشی در روایت حدیث داشته است؟ علمای حدیث در مورد امام ابوحنیفه چه نظریاتی مطرح کردند؟ و نقش امام ابوحنیفه رحمه الله در استنباط مسائل فقهی از احادیث چگونه بوده است؟ می‌باشد. در این تحقیق از روش تحلیلی-توصیفی استفاده شده است، برای جمع‌آوری و تحریر مطالب این تحقیق بیشتر بر منابع کتابخانه‌ای و اسنادی تکیه نموده، نقل قول‌ها در این تحقیق به منابع اصلی آن ارجاع داده شده و مورد تحلیل علمی دقیق قرار گرفته است.

امام ابوحنیفه رحمه الله به عنوان یکی از برجسته ترین فقهای اسلامی، نقش مهمی در توسعه فقه اسلامی ایفا کرده؛ اما نقش وی در روایت حدیث کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این مقاله به بررسی اهمیت و ضرورت شناسایی نقش او در این حوزه پرداخته و نشان می‌دهد که امام ابوحنیفه به حدیث توجه ویژه‌ای داشته و اصول خاصی در روایت و نقد حدیث اتخاذ کرده است. وی بر اصولی مانند عدالت و وثاقت راویان، توافق حدیث با اصول شریعت و عدم مخالفت با قرآن کریم تأکید داشت و از احادیث ضعیف با احتیاط استفاده می‌کرد. شاگردان او مانند امام ابو یوسف و امام محمد بن حسن شیبانی رحمهما الله نقش بسزایی در حفظ و تدوین احادیث او داشتند. لازم است که دیدگاه‌های رایج درباره نقش امام ابوحنیفه در روایت حدیث بازنگری و پژوهش‌های بیشتری در این زمینه انجام شود تا تصورات نادرست درباره دیدگاه او نسبت به حدیث اصلاح گردد. نقش امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله در روایت حدیث بسیار حایز اهمیت است و بررسی آن می‌تواند به درک صحیح‌تر از مکتب فقهی او و جایگاه او در روایت حدیث کمک کند.

در مورد معرفی جایگاه علمی، زندگی‌نامه، جایگاه فقهی، معرفی مذهب، اصول و روش اجتهادی امام ابوحنیفه رحمه الله به زبان‌های مختلف جهان کتاب‌های زیادی تحریر و تحقیق شده است که برخی از این منابع به‌طور فشرده تذکر داده می‌شود:

۱. کتاب تألیفی تحت عنوان «تبیض الصحیفه بمناقب الامام أبي حنیفة» تألیف جلال الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر سیوطی است که توسط محمود الحسن نصار، فارغ‌التحصیل جامعه دارالعلوم کراچی کشور پاکستان، مرور شده است، امام سیوطی در این کتاب به شکل خیلی مستند از استادان، شاگردان، شخصیت علمی و جایگاه فقهی امام ابوحنیفه رحمه الله به تفصیل بحث نموده و این کتاب به زبان عربی تحریر گردیده و در سال ۱۴۳۱ هـ.ق در مطبعه دارالوحي حلب سوریه طبع شده است.

۲. کتاب تحت عنوان «ابوحنیفه، حیات و عصره - آراء و فقهه» توسط محمد أبوزهره مصری حنفی تألیف گردیده است، محور بحث این کتاب چنان‌که از نامش پیدا است زندگی، معاصرین، دیدگاه‌های فقهی و اجتهادی امام صاحب می‌باشد. این اثر علمی نیز به صورت عمومی در مورد معرفی شخصیت علمی، فقهی و دیدگاه‌های اجتهادی امام ابوحنیفه رحمه الله پرداخته است.

۳. اثر علمی تحقیقی تحت عنوان «الإمام الاعظم أبوحنیفه وافکاره» توسط عنایت الله «ابلاغ» به زبان عربی تحریر و به وسیله‌ای مولوی فضل من الله «فضلی» به زبان دری ترجمه شده است، این کتاب در چهار فصل بیشتر به معرفی افکار کلامی آثار علمی امام ابوحنیفه رحمه الله پرداخته و ترجمه این کتاب در سال ۱۳۹۸ هـ.ش توسط وزارت ارشاد، حج و اوقاف افغانستان مجدداً چاپ شده است.

۴. اثر علمی تحت عنوان «امام ابوحنیفه رحمه الله و جایگاه علمی ایشان نزد علماء و محدثین» توسط عبدالحمید نوروزی تهیه و تحریر گردیده است، این کتاب به شکل سافت در ویب سایت «کلمات» در چند بخش به نشر رسیده است، نویسنده به صورت پراکنده به معرفی زندگی امام ابوحنیفه رحمه الله پرداخته است.

۵. مقاله علمی تحقیقی تحت عنوان «بازخوانی دیدگاه ابوحنیفه درباره حدیث» توسط دو تن از نویسندگان محترم هریک: سید عدنان فلاحی و حمید مسجدسرائی، تحقیق و تحریر شده است، این مقاله در شماره بیست سوم زمستان سال ۱۳۹۹ ه.ش در مجله علمی و تحقیقی (مطالعات فقه و حقوق اسلامی) کشور ایران به نشر رسیده است.

یافته‌های نویسندگان مقاله نشان می‌دهد که مذاهب فقهی به خصوص مذاهب فقهی اربعه، به رغم اختلافاتی که در فروع دارند، نهایتاً اصول اجتهادی شان تقریباً یکسان اند. در واقع، با هر چه دور شدن از سه قرن نخست تاریخ مسلمین، از سیالیت اندیشه‌ها و تکرر آراء کاسته می‌شود و تدریجاً با رنگ‌باختن برخی تمایزات، اساس مذاهب فقهی در یک بسته واحد و هسته مشترک گرد هم می‌آیند. مثلاً: بنیان استنباطی آن‌چه که ما امروزه به نام مذهب حنفی می‌شناسیم و نگرش این مذهب به کتب اصلی احادیث اهل سنت و نیز نوع تعامل این مذهب با احادیث و به خصوص اخبار آحاد، هیچ تفاوت ماهیتی با سایر مذاهب اهل سنت ندارد.^۱

۶. مقاله علمی تحت عنوان «نگاهی به دیدگاه امام ابوحنیفه پیرامون روایت و رأی» توسط محترم مولوی کمال الدین حامد به رشته تحریر در آمده است، این مقاله که در سال ۱۳۹۴ ه.ش در سایت نویسنده نشر شده است، بیشتر در محور معرفی اهل رأی و اهل حدیث می‌چرخد و نویسنده به شبهات اهل حدیث در مورد امام ابوحنیفه رحمه الله به‌طور مستند پاسخ ارائه نموده است.

۷. اثر علمی تحت عنوان: «مکاتة الامام ابی حنیفه فی الحدیث» توسط علامه عبدالرشید نعمانی تحریر و به وسیله‌ای علی بیجار زهی در سال ۱۳۹۰ ه.ش، تحت عنوان «مقام والای امام ابوحنیفه در علم حدیث» به زبان فارسی ترجمه شده است، این اثر علمی از بهترین آثار تحقیقی بوده که تا هنوز در معرفی جایگاه امام ابوحنیفه رحمه الله در علم روایت حدیث به رشته تحریر در آمده و ترجمه این کتاب در انتشارات خواجه عبدالله انصاری چاپ شده است.

البته ده‌ها اثر علمی و تحقیقی در مورد معرفی زندگی علمی، اجتهادی، فکری و کلامی امام ابوحنیفه رحمه الله به زبان‌های مختلف جهان تحریر و نوشته شده؛ اما تفاوت این تحقیق با دیگر تحقیقات این است که مقاله حاضر پیرامون نقش امام ابوحنیفه رحمه الله در روایت حدیث به شکل

^۱ سید عدنان فلاحی و حمید مسجدسرائی، بازخوانی دیدگاه ابوحنیفه درباره حدیث (ایران: مجله علمی و تحقیقی مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۳۹۹/۲۱/۲۰ ه.ش)، ۱۸.

مستقل تهیه و تحقیق شده که به صورت مستند به شبهات اهل حدیث در مورد تهمت عدم درایت امام صاحب در حدیث که بر ایشان وارد می‌کنند، پاسخ داده شده است.

این تحقیق بر موضوعات خاصی مانند شناسایی شخصیت امام ابوحنیفه رحمه الله در علم حدیث متمرکز شده که قبلاً به طور کامل بررسی نشده است، در حالی که تحقیقات قبلی معمولاً بر مفاهیم کلی درباره شناخت امام صاحب تمرکز داشته است. در این تحقیق از روش‌های نوین استفاده شده که از روش‌های تحلیلی دقیق‌تری بهره برده است. در مقایسه با تحقیقات گذشته که ممکن است روش‌های سنتی‌تر یا محدودتری داشته‌اند.

در تحقیق ما ممکن است رویکردهای جدیدتری از نظر تحلیل داده‌ها و ارزیابی نتایج وجود داشته باشد، که با توجه به دیدگاه‌های نوین علمی و تحقیقاتی از نتایج گذشته فاصله بیشتری داشته باشد. به طور کلی، تحقیق ما ممکن است به طور عمیق‌تر و جامع‌تری به موضوع پرداخته و به واسطه استفاده از منابع جدید و تکنیک‌های پیشرفته، نتایج تازه‌تری ارائه دهد.

۱. زندگی امام ابوحنیفه رحمه الله

علامه جلال الدین سیوطی نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله فقیه اصلاحگر، معلم تربیتگر، مجتهد اعتدال پسند، دعوتگر روشن ضمیر، مبارز عدالت خواه، قضاوتگر صریح، یکی از نخستین مذاهب فقهی اهل سنت را پی‌ریزی کرد که جایگاه مهمی در تاریخ مذاهب فقهی دارد. شناخت نسب، جایگاه اجتماعی، رشد و پرورش او در مکتب صحابه کرام، آشنایی با اساتید، روش اجتهاد، روش تدریس فقه و تربیت شاگردان مجتهد، ما را به فهم مذهب حنفی و ویژگی‌های آن نزدیکتر می‌سازد».^۲

امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله پیشوای علمای متقدم و شخصیت علمی و فقهی است که همه دانشمندان معتدل اسلامی و مجتهدین، به فضل، علم و تقوای او باور دارند. امام ابوحنیفه رحمه الله، فقیه بزرگ عراق و از تابعین است که در سال ۸۰ هجری متولد شد و در سال ۱۵۰ هجری در بغداد درگذشت. او یکی از بزرگترین پیشوایان علمی و فقهی تاریخ اسلام است و پیروانش در سراسر دنیای اسلام از جمله جزیره العرب، ماورالنهر، دیار روم، نیم کره هند و شمال آفریقا می‌باشد. او امام اعظم، فقیه امت، محدث بزرگ، نعمان بن ثابت بن زوطی کوفی است. او از فرزندان آزادگان فارس بود. او به خاطر کثرت پیروان و مقلدانش در سراسر جهان، لقب «امام اعظم» را کسب نموده است. او نخستین کسی بود که فقه را تدوین و منظم کرد.

^۲ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی، تبیض الصحیفة فی مناقب الإمام أبي حنیفة (حلب: دارالوعی، مکتبه ابن عبدالبر، ۱۴۳۱ هـ.ق)، ۲۷.

ابوزهره در مورد امام اعظم رحمه الله نوشته است: «امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله در آغاز زندگی بزاز (پارچه فروش) بود و از دسترنج خود خرج می کرد و برای پرهیزگاری هدایا و جوایز سلاطین زمان خود را نمی پذیرفت. خانه، کارگاه و درآمد مناسبی از تجارت خود داشت و از سخاوتمندان و نیکان هوشمند به شمار می رفت. دین دار، عابد، اهل شب زنده داری و تلاوت کننده فراوان قرآن بود. به شدت از محرمات دوری می کرد، از همه ثروت مندانش بی نیاز بود، بسیار ساکت و اهل تفکر بود. او امانت دارترین و خوش اخلاق ترین مرد بود. شب ها را در نماز، دعا، تضرع و گریه زنده نگه می داشت و آثار گریه بر چهره اش نمایان بود».^۳

علامه جلال الدین سیوطی رحمه الله در مورد چهره ظاهری امام صاحب نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله چهره ای زیبا و ظاهر خوش داشت. معطر بود، لباس و کفش های خوبی می پوشید و از بوی خوشش شناخته می شد. قد میانه داشت، با گفتاری شیوا و صدایی دلنشین خود شناخته می شد. او در تمامی علوم دینی تسلط کامل داشت؛ ولی از میان همه علوم و فنون شرعی، فقه را برگزید و به طور کامل به آن پرداخت و به شاگردی استادش حماد بن ابی سلیمان مشغول شد تا زمانی که استادش درگذشت، ملازم وی بود».^۴

۲. مقام علمی امام ابوحنیفه رحمه الله

الملک المعظم الأیوبی در کتاب «السهم المصیب فی الرد علی الخطیب» نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله، تأثیر گسترده ای در علوم اسلامی، به ویژه در فقه، برجای گذاشته است. او در خواب در کعبه صدایی شنید که می گفت: «ای ابوحنیفه! چون در خدمت من خالصانه و در شناخت من دقت به خرج داده ای، من تو را بخشیدم».^۵

الأیوبی در ادامه نوشته است: «بسیاری از علمای بزرگ مانند عبدالله بن مبارک و امام شافعی رحمه الله به فقه و دانش امام ابوحنیفه اعتراف کرده اند و گفته اند که اگر ابوحنیفه و سفیان ثوری رحمهم الله نبودند، علمای زیادی مانند من در جهل باقی می ماندند».^۶

وی در ادامه سخنان خود افزوده است: «هیچ شکی نیست که امام ابوحنیفه رحمه الله از جمله تابعین است و برخی از صحابه کرام رضی الله عنهم را ملاقات کرده است، او از بهترین حافظان حدیث و علمای

^۳ محمد ابوزهره، *أبوحنیفه، حیاته وعصره - آراؤه وفقهه* (قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۹۱ م). ۱۴.

^۴ سیوطی، *تبیض الصحیفه فی مناقب الإمام أبی حنیفة*، ۳۲.

^۵ الملک المعظم أبو مظفر عیسی بن سیف الدین الأیوبی، *السهم المصیب فی الرد علی الخطیب* (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ هـ.ق)، ۳۲.

^۶ آیوبی، *السهم المصیب فی الرد علی الخطیب*، ۳۲.

مجتهد بوده است. امام ابوحنیفه رحمه الله در روایت حدیث نیز مهارت زیادی داشت و از چهار هزار شیوخ، حدیث شنیده است. برخی از دشمنان ممکن به اشتباه بگویند که او به حدیث توجهی نداشته؛ اما این اتهام نادرست است. امام ابوحنیفه رحمه الله در علم حدیث و فقهت در سطحی بی نظیر قرار داشت و بسیاری از علمای بزرگ حدیث مهارت و تسلط وی را در روایت حدیث، تصدیق کرده‌اند.^۷

علامه جلال الدین سیوطی گفته است که پیامبر صلی الله علیه و سلم با این حدیث امام ابوحنیفه رحمه الله را بشارت داده است: «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ كَانَ الدِّينُ عِنْدَ الثُّرَيَّا لَدَهَبَ بِهِ رَجُلٌ مِنْ فَارِسٍ أَوْ قَالَ مِنْ أَبْنَاءِ فَارِسٍ حَتَّى يَتَنَاوَلَهُ».^۸ «اگر علم در (سیاره) ثریا باشد، مردی از فرزندان فارس (فارسی زبان) به آن دست خواهند یافت».

اگرچه از مردم فارسی زبان تعدادی زیادی در علم و دانش حدیث و فقه تبحر حاصل کرده‌اند که بیشترین محدثین و فقهای اسلامی را افرادی تشکیل می‌دهند که به زبان فارسی صحبت می‌کردند و بر آن تسلط داشتند؛ اما بسیاری از شارحان حدیث، مصداق بارز این مژده و بشارت پیامبر بزرگ اسلام، امام ابوحنیفه رحمه الله را دانسته‌اند.^۹

علامه شمس الدین ذهبی در کتاب «مناقب امام ابوحنیفه» رحمه الله نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله تابعی بود؛ زیرا هفت نفر از صحابه بزرگوار را دیده و از آنان روایت کرده است. این صحابه کرام عبارتند از: انس بن مالک، عبدالله بن جزء زبیدی، معقل بن یسار، واثله بن أسقع، عائشه دختر عجرد، عبدالله بن ابی اوفی و أبوظفیل عامر بن واثله رضی الله عنهم».^{۱۰}

این سخنان علامه ذهبی به وضوح نشان می‌دهد که امام ابوحنیفه رحمه الله از جمله تابعین بوده است.

محمد قاسم عبده الحارثی نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله بیش از چهار هزار استاد داشت که برجسته‌ترین آن‌ها عبارت از: حماد بن ابی سلیمان، عطاء بن ابی رباح، عامر شعبی، عکرمه

^۷ أبوی، السهم المصیب فی الرد علی الخطیب، ۳۳.

^۸ أبوالحسین مسلم بن الحجاج النیسابوری، صحیح مسلم، ناشر. عیسی الحلبي (بیروت: داراحیاء التراث، ۱۴۳۱ هـ.ق)، "فضائل الصحابة"، ۵۹ (۲۵۴۶).

^۹ عبدالعزیز بن سعود العوید، علماء الحدیث، مترجم: ولی محمد شجاعی (ایران: انتشارات احسان، ۱۴۰۲ هـ.ش)، ۵۶.

^{۱۰} أبو نعیم احمد بن عبدالله اصفهانی، حلیة الاولیاء وطبقات الاصفیاء (قاهره: مطبعة السعادة، ۱۳۹۴ هـ.ق)، ۲/۲۳۴.

(غلام آزاد شده ابن عباس)، عمرو بن دینار، نافع (غلام آزاد شده ابن عمر)، قتاده، علقمه بن مرثد، محمد بن مسلم معروف به ابن شهاب زهری و افراد بسیاری غیر از آنان».^{۱۱}

علامه شمس الدین ذهبی در ادامه نوشته است: «شاگردان امام ابوحنیفه رحمه الله در سرزمین های اسلامی گسترش یافتند و علوم حدیث و فقه را منتقل کردند. بسیاری از مسلمانان از دانش آنان بهره مند شدند و شمار دقیق تعداد شان امری دشوار است. به گفته علامه ذهبی: «روایت کنندگان از امام ابوحنیفه رحمه الله از میان محدثین و فقهاء چنان زیادند که به شمار نمی آیند».^{۱۲}

ابن بزاز کردری رحمه الله، فهرستی طولانی از شاگردان امام صاحب را ارائه کرده که تعدادشان بیش از هشتصد و پنجاه (۸۵۰) نفر بوده و آنان را بر حسب کشورها دسته بندی کرده است که در مجموع به ۴۳ کشور می رسد و اکثریت آنان محدثین بودند.^{۱۳}

از جمله این شاگردان که ابن بزاز فهرست نموده به صورت غیر مستقیم می توان به شعبه بن حجاج محدث مشهور، سفیان ثوری، لیث بن سعد، مسعر بن کدام، عبدالله بن مبارک، وکیع بن جراح استاد امام شافعی و بخاری، یحیی بن معین و مکی بن ابراهیم استاد امام بخاری که از جمله بزرگترین محدثین اند، اشاره کرد. این محدثین فوق الذکر از علمای مشهور علم جرح و تعدیل حدیث به شمار می آیند که قول شان در توثیق و تضعیف راویان حدیث حجت پنداشته می شود، وقتی که شاگردان امام ابوحنیفه رحمه الله در چنین جایگاهی علمی در علم روایت حدیث قرار داشته باشند، پس امام ابوحنیفه رحمه الله بدون شک، استاد محدثین می باشد.^{۱۴}

۳. ستایش محدثین درباره دانش حدیثی امام ابوحنیفه رحمه الله

ستایش برخی از علمای حدیث را درباره امام ابوحنیفه رحمه الله که گفته اند، متذکر می شویم: مسعر بن کدام رحمه الله گفته است: «من به دنبال حدیث با ابوحنیفه رحمه الله بودم و نتوانستم بر او غلبه کنم».^{۱۵}

^{۱۱} محمد قاسم عبده الحارثی، مکانة الامام أبي حنيفة بين المحدثين (پاکستان، کراچی: ادارة القران، ۱۴۲۹ هـ.ق)، ۴۳.

^{۱۲} شمس الدین أبو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز الذهبی، مناقب الامام ابي حنيفة وصاحبه، تحقیق. محمد زاهد کوثری (هندوستان، حیدرآباد دکن: لجنة احياء المعارف النعمانية، ۱۴۰۸ هـ.ق)، ۱۹.

^{۱۳} محمد بن محمد بن شهاب معروف به ابن بزاز کردی، مناقب الامام الاعظم رضى الله عنه (هندوستان-حیدرآباد - دکن: لجنة احياء المعارف النعمانية، ۱۳۲۱ هـ.ق)، ۱۲۰/۱.

^{۱۴} شمس الدین أبو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان الذهبی، تذكرة الحفاظ وطبقات الحفاظ (بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۹ هـ.ق-۱۹۹۸ م)، ۳۹۵/۷-۳۹۳.

^{۱۵} احمد السعيد الحوی، المدخل الى مذهب الامام ابي حنيفة (جدة: دارالاندلس الخضراء، ۱۴۲۳ هـ.ق/۲۰۰۲ م)، ۱۲۰.

یحیی بن آدم رحمه الله، که از اساتید بخاری رحمه الله است، گفته است: «ابوحنیفه رحمه الله تمام احادیث اهل کشور خود را جمع کرده و از آخرین آن که پیامبر صلی الله علیه و سلم گفته بود، استفاده کرد».^{۱۶} این قول یحیی بن آدم بر تبحر کامل امام ابوحنیفه رحمه الله در شناخت ناسخ و منسوخ حدیث دلالت دارد.

ابن حجر عسقلانی رحمه الله در مورد امام ابوحنیفه رحمه الله گفته است: «ابوحنیفه رحمه الله در تمام علوم اسلامی، از جمله تفسیر و حدیث، آگاهی کامل داشت و هیچ گونه کمبودی علمی در این زمینه نداشت».^{۱۷}

این نوع نقل قول‌ها از محدثین بزرگ اسلام، نشان‌دهنده‌ای مقام علمی و شخصیت بی‌نظیر امام ابوحنیفه رحمه الله در بخش حدیث‌شناسی است. او شخصیتی است که باید مورد احترام قرار گیرد و به‌ویژه در میان علمای اسلامی و دانش‌آموختگان علوم دینی معاصر نه این‌که نسبت‌ها و تهمت‌های بی‌اساس به آدرس این شخصیت بزرگ اسلام حواله شود.

حافظ یوسف بن عبد البر اندلسی مالکی رحمه الله در کتاب «الانتقاء» اسامی هشتاد و هفت امام را ذکر کرده که همه شان ستایش امام ابوحنیفه رحمه الله را کرده و ایشان را توثیق نموده‌اند.^{۱۸} شیخ عبدالفتاح أبوغده نیز در حاشیه کتاب «الانتقاء»، سه نفر دیگر را به آن اضافه کرده نوشته است: «شمار ستایش‌کنندگان امام ابوحنیفه رحمه الله به هفتاد عالم بزرگوار می‌رسد. همه شان و یا اکثرشان از امامان مشهور و بزرگ حدیث هستند که اگر در موردی شهادت دهند، شهادت‌شان پذیرفته می‌شود و به شهادت مخالفان شان تردیدی وارد نمی‌شود و ستایش نیز نوعی شهادت است».^{۱۹}

تمجید این علمای بزرگ و هدایتگر، اگر به نفع فرد ضعیفی بیان شود، او را به حجت تبدیل می‌کند، چه رسد به این‌که بر شخصی همچون امام ابوحنیفه رحمه الله هفتاد نفر از علمای بزرگ امت اسلام از جمله محدثان، فقهاء، قراء، مجاهدان، عبادت‌کنندگان، قاضیان، زاهدان، صالحان، اهل ادب و زبان عرب متفقاً شهادت دهند. بیشتر دانشمندان، عدد هفتاد را برای تواتر در نظر گرفته‌اند و از این رو، ستایش بر امام ابوحنیفه رحمه الله به حد تواتر رسیده است.

^{۱۶} الحوی، المدخل الی مذهب الامام ابي حنیفة، ۱۲۲.

^{۱۷} أبو الفضل شهاب الدین احمد بن علی بن محمد ابن حجر العسقلانی، تهذیب التهذیب (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵ هـ.ق / ۲۰۰۴ م)، ۱۳۰/۳.

^{۱۸} حافظ أبو عمر یوسف بن عبد الله ابن عبد البر اندلسی، الإنتقاء فی فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، تحقیق. عبدالفتاح أبوغده (حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیة بحلب، ۱۴۱۷ هـ.ق / ۱۹۹۷ م)، ۷۰.

^{۱۹} ابن عبد البر اندلسی، الإنتقاء فی فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، ۱۹۳-۲۳۰.

دکتور عنایت الله ابلاغ نوشته است: «در میان این هفتاد نفر، محدثان، حفاظ بزرگ حدیث، استادان و امامان بزرگ حدیث نیز حضور دارند؛ از جمله: وکیع بن جراح استاد امام بخاری، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، شعبه بن حجاج، یحیی بن سعید قطان و یحیی بن معین که همگی از اهل تقوا و ماهران علم جرح و تعدیل بودند. در بین آن‌ها فقیهان بصیر، صالحان و عابدان بزرگ و متفکران و امانت‌داران دیندار، حضور دارند. همه این بزرگان به دینداری، صلاح، عبادت، ورع، دانش، فقه، وثاقت، اعتماد، امامت، عقل، هوشمندی، امام ابوحنیفه رحمه الله گواهی داده‌اند. اجتناب امام ابوحنیفه رحمه الله از پذیرش قضاوت دلالت بر ورع، تقوی و دینداری وی دارد. او زندان و عذاب را بر قبول قضاوت ترجیح داد. این سخنان فوق‌الذکر، شهادت‌های اندک که درباره او حکایت شده است، این دانشمندان اسلامی ان شاء الله از هرگونه تعصب مبرا هستند».^{۲۰}

۴. جایگاه امام ابوحنیفه رحمه الله در علم حدیث

علامه شمس الدین ذهبی^{۲۱} نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله فردی مورد اعتماد، ثقه، حافظ حدیث و امام برجسته‌ای بود. او از فهم عمیق و حافظه‌ای قوی برخوردار بود و در شناخت احادیث ناسخ و منسوخ مهارت بسیار داشت و در میان امامان چهارگانه پیروی شده اهل سنت، تنها امام ابوحنیفه رحمه الله دارای روایت احادیث و حدائیات است».

عجلی^{۲۲} و ابن شاهین^{۲۳} امام ابوحنیفه را از جمله محدثین ثقات (مورد اعتماد) برشمرده‌اند، ذهبی^{۲۴} و سیوطی ایشان را از حفاظ حدیث دانسته‌اند.^{۲۵}

امام ابو داود نویسنده یکی از سنن صحاح سته درباره او گفته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله امام در فقه و حدیث بود. یحیی بن معین نیز درباره اش چنین اظهار داشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله، ثقه است (تکرار الفاظ تعدیل دلالت بر اعتماد بزرگی نزد محدثین دارد). و نیز گفته است: «هرگز

^{۲۰} عنایت الله ابلاغ، امام اعظم ابوحنیفه و افکار او، مترجم. فضل من الله فضلی (کابل: وزارت ارشاد، حج و اوقاف، ۱۳۹۸ هـ.ش)، ۱۵۰.

^{۲۱} ذهبی، تذکرة الحفاظ فی طبقات الحفاظ، ۱/۱۲۶؛ الوحدانیات ما دار فیہ بین الراوی و بین رسول الله صلی الله علیه وسلم رجل واحد فقط، وهو صحابي.

^{۲۲} ابی الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلی، معرفة الثقات للعجلی، باب النضر والنعمان، رقم الترجمة: ۱۸۵۳ (مدینه منوره: مکتبة الدار، ۱۴۲۲ هـ.ق)، ۳۱۴/۲.

^{۲۳} أبو حفص عمر بن احمد بن عثمان معروف به ابن شاهین، تاریخ أسماء الثقات، تحقیق. صبحی السامرائی (کویت: دارالکتب العربی ۱۴۰۴ هـ.ق / ۱۹۸۴ م)، ۲۴۱.

^{۲۴} ذهبی، تذکرة الحفاظ، ۱/۱۶۴.

^{۲۵} جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی، طبقات الحفاظ، الطبقة الخامسة، رقم الترجمة: ۱۵۶ (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ هـ.ق)، ۸۰.

کسی را ندیدم که او را تضعیف کند. شعبه بن الحجاج عالم معتبر جرح و تعدیل است که به او نامه‌ای می‌نویسد تا از او حدیث بشنود، و شعبه ابن حجاج امام در حدیث و عالم ناقد جرح و تعدیل است که چنین درخواست‌هایی کمتری دارد.^{۲۶}

ابن تیمیه حرانی از علمای حنبلی و از رهبران اهل حدیث معاصر نیز گفته است: «هر کس گمان کند که امام ابوحنیفه رحمه الله یا دیگر امامان مجتهد عمداً با حدیث صحیح به خاطر ترجیح قیاس یا موارد دیگر مخالفت می‌کنند، اشتباه کرده است. این تصور او یا از روی ظن است یا از روی هوای نفس. امام ابوحنیفه رحمه الله به طور مثال، در مسأله وضوء با نبیذ در سفر، با وجود مخالفت با قیاس، به حدیث عمل کرده است. همچنین در موضوع قهقهه در نماز، قیاس را ترک نموده به حدیث عمل نموده است؛ زیرا او به صحت این احادیث اعتقاد داشت. ما نیز روشن کردیم که هیچ‌یک از امامان مجتهدین، بدون دلیل معقولی، حدیثی صحیح را رد نمی‌کردند».^{۲۷}

أبو زید عبدالرحمن بن محمد بن خلدون حَضْرَمِي از فیلسوف‌های تاریخ‌نگاری و از پیروان مذهب مالکی در تاریخ خود نوشته است: «این‌که مذهب امام ابوحنیفه رحمه الله در میان مسلمانان به‌عنوان عالی‌ترین مرجع مسائل اجتهادی مورد توجه و قبول قرار گرفته است، نشان از آن دارد که او از مجتهدان بزرگ در علم حدیث و فقه است».^{۲۸}

محمد الیاس یمنی نوشته است: «امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله را علمای جرح و تعدیل مانند: شمس الدین ذهبی در «تذکره الحفاظ»، ابن عبدالهادی مقدسی در «طبقات علماء الحدیث»، ابن ناصر دمشقی در کتاب «التبیین لبدیعة البیان»، ابن المبرّد یوسف بن حسن در «تذکره الحفاظ و تبصرة الإیقاظ»، علامه جلال الدین سیوطی در طبقات الحفاظ، از جمله روایان معتبر و ثقه ذکر نموده‌اند».^{۲۹}

۵. روش امام ابوحنیفه رحمه الله در اخذ و انتقال حدیث

علامه یوسف ابن عبدالبر مالکی نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله روایت حدیث را تنها از افراد مورد اعتماد و ثقه قبول می‌کرد و تنها احادیثی را که از زمان شنیدن به خوبی حفظ کرده بود و راوی

^{۲۶} سیوطی، طبقات الحفاظ، ۸۱.

^{۲۷} ذهبی، تذکره الحفاظ، الطبقة الخامسة، الرقم الترجمة: ۱۶۳، ۱۲۷/۱.

^{۲۸} أبوزید عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون الْحَضْرَمِي (العبر و دیوان المبتدا و الخیر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر) معروف به تاریخ ابن خلدون، مترجم. عبدالمحمد آیتی (ایران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ هـ. ش)، ۵۶۲/۱.

^{۲۹} محمد الیاس یمنی، مکانة الإمام الأعظم فی الحدیث (جده: مکتبة دارالخضراء، ۲۰۰۱ م)، ۲۲.

آن‌ها از لحاظ ضبط و عدالت معتبر می‌بود، روایت می‌کرد و آنچه را که در خاطر نداشت، بازگو نمی‌کرد. چنان‌که سفیان ثوری درباره او گفته است: «او تنها آن دسته از احادیثی را که نزدش صحیح و از راویان مورد اعتماد نقل شده بود، می‌پذیرفت و همچنین بر آنچه از سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم به او از طرق موثق رسیده است عمل می‌کرد».^{۳۰}

علامه جمال الدین یوسف المزی نوشته است: «یحیی بن معین رحمه الله گفته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله فرد مورد اعتماد و ثقه در حدیث بود و تنها احادیثی را روایت می‌کرد که آن‌ها را به خوبی حفظ داشت و از نقل آنچه که به خوبی حفظ نمی‌کرد، خودداری می‌کرد».^{۳۱}

علامه ابن حجر هیتمی از امام ابویوسف درباره امام ابوحنیفه رحمه الله نقل نموده است: «امام ابوحنیفه رحمه الله تنها به روایاتی عمل می‌کرد که از پیامبر صلی الله علیه و سلم به وسیله‌ای افراد ثقه و طرق صحیح روایت شده بود، امام ابوحنیفه رحمه الله آگاهی عمیقی نسبت به احادیث ناسخ و منسوخ داشت و به دنبال احادیث راویان مورد اعتماد و ثقه بود».^{۳۲}

از کلام علمای جرح و تعدیل و حافظان حدیث دانسته می‌شود که امام ابوحنیفه رحمه الله در اخذ و انتقال حدیث محتاط بوده، عدالت و ضبط نزد او معیار قبول حدیث شناخته می‌شد.

۶. اهتمام فراوان امام ابوحنیفه رحمه الله در حدیث

علامه بزاز مکی نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله توجه و عنایت بسیاری به حدیث نبوی داشت، ایشان در اجتهاد فقهی به بیان و توضیح هشتاد و سه هزار مسأله دینی پرداخته است که استنباط و اجتهاد اینقدر مسائل شرعی بود که بدون حفظ احادیث ممکن نیست».^{۳۳}

در حقیقت، بیان این تعداد مسائل فقهی توسط امام ابوحنیفه رحمه الله در علم فقه، نشانگر مهارت و تسلط او در علم حدیث است. چنان‌که علامه ظفر احمد عثمانی تهانوی رحمه الله گفته است: «بدیهی است که تبحر و تسلط بر علم فقه بدون حفظ احادیث، آثار، اقوال صحابه، تابعین و آگاهی از ناسخ و منسوخ در احادیث ممکن نیست. وقتی اجماع بر این است که امام ابوحنیفه رحمه الله

^{۳۰} ابن عبدالبر، الانتقاء، باب ذکر ما انتهى إلینا من ثناء العلماء علی أبي حنیفة و تفضیلهم له، ۲۶۲.

^{۳۱} جمال الدین ابوالحجاج یوسف المزی، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، تحقیق. بشارعواد معروف، باب النون، من إسمه نعمان، الرقم: ۶۴۳۹ (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ هـ.ق)، ۴۲۴/۲۹.

^{۳۲} شهاب الدین احمد بن محمد بن علی بن حجر الهیتمی، الخیرات الحسان فی مناقب ابی حنیفة النعمان، الفصل الثالث عشر فی ثناء الأئمة علیه (دمشق: دارالهجرة الرشاد، ۱۴۲۷ هـ.ق/۲۰۰۷ م)، ۳۳.

^{۳۳} أبوالمؤید موفق بن احمد بن محمد المکی، مناقب الامام الاعظم أبی حنیفة (کراچی: ادارة القرآن، ۱۴۲۷ هـ.ق)، ۹۶/۱.

الله فقیه‌ترین مردم است، بدین معنی که او حافظ احادیث نیز بوده و مجموعه عظیمی از آن‌ها را در اختیار داشته است».^{۳۴}

علامه شمس الدین ذهبی نیز درباره او گفته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله از آغاز جوانی به طلب حدیث پرداخت و در سال صد هجری و پس از آن، احادیث زیادی را جمع آوری کرد».^{۳۵}
این سخن حافظ ذهبی شهادتی است بر توجه بیشتر امام ابوحنیفه رحمه الله به حدیث و اهتمام ایشان به روایت و استنباط از حدیث است.

۷. شهادت علمای حدیث در تسلط امام ابوحنیفه رحمه الله بر حدیث

شمس الدین ذهبی از یحیی بن نصر بن حاجب در کتاب «سیر أعلام النبلاء» نقل کرده است: «از امام ابوحنیفه رحمه الله شنیده که می‌گفت: «صندوق‌هایی از احادیث دارم؛ اما از آن‌ها تنها مقدار اندکی را که مفید و صحیح هستند، بیرون آورده‌ام».^{۳۶}

این کلام علامه ذهبی نشان می‌دهد که امام ابوحنیفه رحمه الله تعداد زیادی حدیث را جمع آوری کرده؛ اما تنها احادیثی را که به نظرش کاربردی، مفید و صحیح است را نقل می‌کرد.

علامه ظفر احمد عثمانی تهانوی به نقل از یحیی بن معین درباره وکیع ابن جراح گفته است: «من کسی را بهتر از وکیع ندیدم، او به نظر امام ابوحنیفه رحمه الله فتوا می‌داد و همه احادیث او را حفظ کرده بود و احادیث بسیاری از امام ابوحنیفه رحمه الله شنیده بود».^{۳۷}

علامه عثمانی این گفته یحیی ابن معین را شرح داده نوشته است: «این سخن یکی از علمای بزرگ جرح و تعدیل، نشان‌دهنده کثرت احادیث نزد امام ابوحنیفه رحمه الله است که حتی وکیع ابن جراح استاد امام بخاری از احادیث او بی‌نیاز نبوده است».^{۳۸}

شیخ عبدالفتاح ابوغده نیز در مورد توجه زیاد امام ابوحنیفه رحمه الله به حدیث در کتاب «الانتقاء» با این استدلال گفته است: «اگر توجه امام ابوحنیفه به حدیث زیاد نبود، نمی‌توانست مسائل فقهی را استنباط کند؛ زیرا او اولین کسی بود که این استنباط را از دلایل شرعی انجام داد. عدم نقل

^{۳۴} ظفر احمد عثمانی تهانوی، قواعد فی علوم الحدیث، الفصل التاسع، مترجم. الإمام أبي حنيفة (ریاض: شركة العیكان لطباعة والنشر، ۱۴۰۴ ه.ق.)، ۳۱۴.

^{۳۵} شمس الدین أبو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز الذهبی، سیر أعلام النبلاء، تحقیق. حسین اسد وشعیب الأرنؤوط، الطبقة الخامسة، رقم الترجمة: ۱۶۳ (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ ه.ق.)، ۳۹۶/۶.

^{۳۶} المکی، مناقب الامام الاعظم أبي حنيفة، ۹۷/۱.

^{۳۷} عثمانی، قواعد فی علوم الحدیث، ۳۱۵.

^{۳۸} عثمانی، قواعد فی علوم الحدیث، ۳۱۵.

گسترده احادیث او در خارج از مذهبش، به معنای بی‌توجهی او به حدیث نیست، همان طوری که برخی از حسودان ادعاه کرده‌اند و این ادعاه نادرست است».^{۳۹}

شیخ عبدالفتاح ابوغده دلیل قلت روایت حدیث از امام ابوحنیفه رحمه الله را با وصف آنکه حافظه قوی داشت، چنین توضیح می‌دهد:

«او به جای نقل حدیث، بیشتر وقت خود را صرف استنباط مسائل فقهی از دلایل شرعی کرد، همان طوری که بزرگان صحابه مانند حضرت ابوبکر و حضرت عمر رضی الله عنهما نیز مشغول حکومت داری بودند و به همین دلیل روایت‌های کمی از آن‌ها در مقایسه با علم‌شان روایت شده است».^{۴۰} او در ادامه نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله تنها به نقل احادیثی می‌پرداخت که آن‌ها را به طور دقیق به یاد داشت. طحاوی از امام ابویوسف قاضی نقل می‌کند که امام ابوحنیفه رحمه الله گفته است: «کسی نباید حدیثی را نقل کند مگر آن‌که از روزی که آن را شنیده تا روزی که نقل می‌کند، آن را به یاد داشته باشد».^{۴۱}

خطیب بغدادی نیز از اسرائیل بن یونس یکی از محدثین مشهور نقل کرده است: «نعمان (امام ابوحنیفه رحمه الله) چه مرد خوبی بود، چه حافظه قوی برای هر حدیثی که در آن فقه باشد داشت و چقدر درباره آن‌ها دقیق بود و چه آگاهی نسبت به فقه موجود در آن‌ها داشت».^{۴۲}

این تمجید و تعریف که خطیب بغدادی از یکی از محدثین مشهور در مورد امام ابوحنیفه رحمه الله با وصفی که از وی روایات زیادی در جرح او نقل شده، قابل تأمل است که مطابق مقوله مشهور (آنچه دشمنان شاهی دهند قابل قبول است) تصدیق می‌گردد.

۸. تسلط امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله بر فن جرح و تعدیل راویان حدیث

علمای بسیاری از امام ابوحنیفه رحمه الله در علم جرح و تعدیل (ارزیابی و نقد روایات حدیث) نقل قول‌هایش را پذیرفته‌اند و از او در این زمینه بهره برده‌اند. محی الدین عبدالقادر بن محمد قرشی حنفی رحمه الله گفته است: «بدان که امام ابوحنیفه رحمه الله قولش در جرح و تعدیل پذیرفته شده است و علمای این فن از او نقل کرده و بر اساس آن عمل نموده‌اند، همان طوری که از امام احمد،

^{۳۹} ابن عبدالبر اندلسی، *الانتقاء فی فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء*، تحقیق: عبدالفتاح أبوغده، ۲۲۴.

^{۴۰} حافظ ابن عبدالبر، *الانتقاء*، ۱۹۳.

^{۴۱} حافظ ابن عبدالبر، *الانتقاء*، ۱۹۸.

^{۴۲} ابن عبدالبر، *الانتقاء*، ۲۰۵.

بخاری، ابن معین، ابن المدینی و دیگر علمای جرح و تعدیل در این فن نیز نقل قول شده است. این امر نشان از تبحر روایی و وسعت علم امام ابوحنیفه رحمه الله و رهبری او در این زمینه دارد.^{۴۳} محی الدین عبدالقادر بن محمد قرشی حنفی در کتاب (الجواهر المضية فی طبقات الحنفية) از سفیان بن عیینه یکی از محدثین بزرگ نقل قول نموده نوشته است: «اولین کسی که مرا برای حدیث خوانی و به نشست استماع حدیث دعوت کرد، امام ابوحنیفه رحمه الله بود. وقتی به کوفه رسیدم، امام ابوحنیفه رحمه الله گفت: «این فرد داناترین مردم به حدیث عمرو بن دینار است، بیایید و از او بشنوید».^{۴۴}

این سخن سفیان ثوری به این معنی است که امام ابوحنیفه رحمه الله در ارزیابی و نقد روایات حدیث در میان علمای حدیث شناس، مقام بالایی داشته است. از علمای بزرگ حدیث که از اقوال نقدی امام ابوحنیفه رحمه الله در مسائل جرح و تعدیل استفاده کرده اند می توان به امام ترمذی، امام بیهقی، علامه ذهبی، حافظ ابن حجر عسقلانی، امام یافعی و دیگران اشاره کرد.^{۴۵}

در این راستا، برخی از نقدهای امام ابوحنیفه رحمه الله درباره افراد مختلف نقل شده است که نشانگر تسلط و دقت او در شناخت علم روایت، درایت و جرح و تعدیل راویان حدیث است، به طور فشرده اشاره می شود:

امام بیهقی در کتاب (دلایل النبوة) نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله درباره نقد و جرح جابر جعفی یکی از راویان حدیث گفته است: «هیچکس را دروغگوتر از جابر جعفی ندیدم».^{۴۶} امام ذهبی نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله درباره عطاء بن ابی رباح گفته است: «هیچکس را بهتر (ثقه تر) از عطاء بن ابی رباح ندیدم».^{۴۷}

حافظ ابن حجر عسقلانی قول امام ابوحنیفه رحمه الله را درباره سفیان ثوری نقل نموده نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله گفته است: از سفیان ثوری روایت کنید؛ زیرا او ثقه است، مگر در

^{۴۳} أبو محمد محی الدین عبدالقادر بن محمد القرشی الحنفی، الجواهر المضية فی طبقات الحنفية، تحقیق. عبدالفتاح محمد الحلو (هند/حیدرآباد دکن: مجلس دائرة المعارف النظامية، ۱۳۳۲ هـ.ق)، ۳۰/۱.

^{۴۴} الحنفی، الجواهر المضية فی طبقات الحنفية، ۳۲/۱.

^{۴۵} أبو عیسی محمد بن العیسی بن سورة الترمذی، العلل الصغیر للترمذی، تحقیق. احمد محمد شاکر، باب جواز الحكم علی الرجال والأسانید (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۵۷ هـ.ق / ۱۹۳۸ م)، ۷۳۹.

^{۴۶} ابی بکر احمد بن الحسین البیهقی، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعة (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ هـ.ق / ۱۹۸۸ م)، ۴۵/۱.

^{۴۷} ذهبی، تذکرة الحفاظ، الطبقة الخامسة، ترجمة. جعفر بن محمد، ۱۲۵/۱.

مواردی که از ابو اسحاق السبئی از الحارث بن عبدالله الاعور نقل کرده باشد یا در حدیث جابر جعفری؛ یعنی روایت ثوری از ابو اسحاق و جعفری مقبول نیست».^{۴۸}

علامه حافظ ابن حجر عسقلانی نوشته است: «از امام ابوحنیفه رحمه الله درباره جعفر بن محمد سؤال شد، ایشان فرمود: هیچکس را فقیه تر از جعفر بن محمد ندیدم».^{۴۹}

علامه یافعی نوشته است: «از امام ابوحنیفه رحمه الله درباره زید بن عیاش پرسیده شد، ایشان فرمود: «زید بن عیاش مجهول است».^{۵۰}

«از ایشان درباره جهم بن صفوان و مقاتل بن سلیمان، دوتن از روایان حدیث سؤال شد، ایشان فرمودند: از مشرق دو عقیده فاسد وارد شد: جهم معطل (اهل تعطیل) و مقاتل مُشبه (اهل تشبیه)».^{۵۱}

حافظ ابن حجر نوشته است: «از امام ابوحنیفه رحمه الله درباره ابو الزناد پرسیده شد، ایشان فرمود: «ابو الزناد از ربیع فقیه تر بود».^{۵۲}

علامه عبدالقادر قرشی حنفی فرموده است: «از امام ابوحنیفه رحمه الله درباره عمرو بن عبید سؤال شد، ایشان فرمود: «نفرین بر عمرو بن عبید؛ زیرا او دروازه ای را به روی علم کلام گشود».^{۵۳}

این نقدها و ارزیابی ها نشان می دهد که امام ابوحنیفه رحمه الله در فن جرح و تعدیل، که به دقت در ارزیابی روایات و رجال حدیث مربوط می شود، از علم و مهارت گسترده ای برخوردار بوده و جایگاه رفیعی در این زمینه داشته است.

۹. مناقشه جرح برخی محدثین نسبت به امام ابوحنیفه رحمه الله

از علمای علم رجال در مورد امام ابوحنیفه رحمه الله، سخنان متناقضی نقل شده است. از آن جا که گویا خطیب بغدادی، مؤلف کتاب «تاریخ بغداد»، با امام ابوحنیفه رحمه الله دشمنی داشته، حجم وسیعی از روایات ضعیفی را که دلالت بر تضعیف و جرح امام ابوحنیفه رحمه الله دارد، می توان در این کتاب یافت. به عنوان مثال: در حالی که خطیب به نقل از عبدالله بن مبارک آورده که وی گفته است «ابوحنیفه رحمه الله در حدیث یتیم بوده» (یعنی از حدیث و علم آن بهره ای نداشته) اما از

^{۴۸} ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، باب حرف الزا، من اسمه زید، رقم الترجمة: ۴۲۴/۳، ۷۷۴.

^{۴۹} ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، حرف المیم، من اسمه مقاتل، رقم الترجمة: ۵۰۱، ۲۸۱/۱۰.

^{۵۰} أبو محمد عقیف الدین عبد الله بن أسعد الباقعی، مرآة الجنان وعبرة الیقظان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان، سنة إحدى وثلاثین ومائة، تحقیق: خلیل المنصور (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ هـ.ق / ۱۹۹۷ م)، ۲۱۵/۱.

^{۵۱} یافعی، مرآة الجنان وعبرة الیقظان، ۲۱۵.

^{۵۲} ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۴۲۴/۳.

^{۵۳} الحنفی، الجواهر المضمیة فی طبقات الحنفیة، ۳۱/۱.

همین ابن مبارک در مواقع دیگری روایات زیادی را در تعدیل و توثیق امام ابوحنیفه رحمه الله در حدیث و مدح او نقل نموده است که تناقض آشکاری را نشان می دهد.^{۵۴}

به همین دلیل واقعاً تمیز دادن این روایات متناقض و جدا کردن صحیح از ناصحیح آن‌ها بسیار مشکل است و نمی توان بر اساس اقوال برخی علمای رجال در مورد موقعیت امام ابوحنیفه رحمه الله در حدیث و روایت آن به تضعیف وی حکم نمود.

نسائی، صاحب یکی از صحاح سته، امام ابوحنیفه رحمه الله را در حدیث ضعیف دانسته و ابن عدی و ابن حبان و تعدادی دیگر از محدثین نیز نسائی را در این مورد پیروی کرده اند.^{۵۵}

از محدثین دیگر هم چون مسلم بن حجاج نیشاپوری صاحب کتاب صحیح، یحیی بن معین و قیس بن ربیع در تاریخ بغداد نیز روایاتی نقل شده که بر اساس آن امام ابوحنیفه رحمه الله از جمله ضعیفان در حدیث و حتی متروکین در این فن معرفی شده است.^{۵۶}

در کتاب‌های دیگر تاریخی نیز روایاتی یافت می شود که نشانگر آن است که امام ابوحنیفه رحمه الله از جمله ضعیفان در حدیث بوده است.^{۵۷}

امام بخاری رحمه الله درباره امام ابوحنیفه رحمه الله گفته است: «او مرجئی بود، و از عقیده اش و حدیثش سکوت کرده اند».^{۵۸}

ابن ابی حاتم رازی^{۵۹} نیز در نقد امام ابوحنیفه رحمه الله سخن گفته است.

در پاسخ همه ناقدان شان باید گفت که این بزرگواران تنها جرح‌های (انتقادهای) را از زبان راویانی حکایت کرده اند که این‌ها نزد خود شان مجروح و غیر قابل اعتبار اند، پس چگونه جرح آن راویان مجروح را در مورد بزرگترین مجتهد و امام یکی از مذاهب پیروی شده‌ای فقهی را قبول نموده اند، واقعاً جای تعجب است، ضمناً انصاف ایجاب می کرد که موارد تعدیل (تأیید) را که در مورد امام صاحب منقول است، ذکر می کردند. این انتقادهای ممکن است به دلیل عدم آگاهی از جوانب تعدیل و یا پیش داوری باشد. به عنوان مثال: نقل شده که یحیی بن معین در مورد امام

^{۵۴} خطیب، تاریخ بغداد، ۱۳/۳۴۴-۳۴۳.

^{۵۵} ذهبی، تذکره الحفاظ، ۳۹۰/۵.

^{۵۶} خطیب، تاریخ بغداد، ۱۳/۴۵۰-۴۳۰.

^{۵۷} احمد بن سعد بن المنیع الهاشمی البصری، الطبقات الکبری، تحقیق. محمد عبدالقادر عطا (بیروت: دارالکتب

العلمیة، ۱۴۱۰ هـ.ق / ۱۹۹۰ م)، ۶/۳۶۹.

^{۵۸} الحافظ أبو عبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم الجعفی البخاری. التاريخ الكبير (بیروت: دارالکتب العلمیة،

۱۴۱۳ هـ.ق)، ۸/۸۱.

^{۵۹} أبو محمد عبدالرحمن بن محمد ابن ابی حاتم الرازی، الجرح والتعديل (هند/حیدرآباد دکن: ۱۲۷۱ هـ.ق / ۱۹۵۲

م)، ۸/۴۴۹.

ابوحنیفه رحمه الله گفته است: «ابوحنیفه رحمه الله در روایت حدیث ثقه بود و تا حدیثی را خود با دقت حفظ نمی کرد از روایت آن خودداری می نمود».^{۶۰}

در روایاتی دیگر نیز یحیی بن معین امام ابوحنیفه رحمه الله را با الفاظی چون «ثقه ثقه»^{۶۱} «ثقه لأبأس به»^{۶۲} «كان و الله أروع من أن يكذب»^{۶۳} و «صدوقاً صدوقاً في الحديث و الفقه»^{۶۴} در علم حدیث و روایت آن مورد تأیید و مدح قرار داده و بر راستی و امانت داری وی گواهی داده است. پاسخ به این نقدها در کلام خطیب بغدادی در کتاب «الكفاية في علم اصول الرواية» نیز تصریح شده که گفته است: «هر کسی که به عدالت و امانت مشهور باشد، دیگر نیازی به تصدیق و تزکیه کسی ندارد».^{۶۵}

او توضیح می دهد، کسی که در علم حدیث به صداقت، امانت و عدالت شناخته شده باشد، نیازی به تأیید دیگری ندارد. امام ابوحنیفه رحمه الله به اندازه ای مشهور است که همانند دیگر علمای بزرگ، نیازی به تأیید و تزکیه ندارد. همان طور که در ثنای علماء بر امام ابوحنیفه رحمه الله اشاره شد، علمای بسیاری در باره مقام علمی و دینی او شهادت داده اند که این خود دلیلی بر عدالت و صحت اعتقادات و فقه او است.

اگر بخواهیم به گفته های خطیب بغدادی توجه کنیم، امام ابوحنیفه رحمه الله که در رتبه ای بلندی از علم و تقوی قرار دارد، نیازی به تزکیه از دیگران ندارد؛ زیرا جایگاه او در میان اهل علم به ویژه در میان اساتید بزرگ و شاگردانش تثبیت شده است.^{۶۶}

علامه حافظ شمس الدین ذهبی در مورد حافظه امام ابوحنیفه رحمه الله، قول شعبه بن الحجاج یکی از مشهورترین علمای علم جرح و تعدیل راویان حدیث را نقل نموده نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله حقیقتاً دارای فهم و حافظه بسیار قوی بود».^{۶۷}

این کلام شعبه بن الحجاج به وضوح بیانگر قوت حافظه امام است و ردی بر تمام ادعاهای ضعیفی است که برخی از معاصران او یا کسانی که بعداً به او حمله نموده، مطرح کرده اند.

^{۶۰} خطیب، تاریخ بغداد، ۴۴۹/۶.

^{۶۱} خطیب، تاریخ بغداد، ۴۵۰/۶.

^{۶۲} ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۴۵۳/۵.

^{۶۳} خطیب، تاریخ بغداد، ۴۴۹/۶.

^{۶۴} ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۴۵۰/۵.

^{۶۵} الحافظ أبو بکر احمد بن علی الخطیب البغدادی، الكفاية في اصول علم الرواية، تحقیق. ابی اسحاق الدمیاطی (قاهرة: دارالهدی، ۱۴۲۳ هـ ق / ۲۰۰۳ م)، ۸۶/۲ - ۸۷.

^{۶۶} بغدادی، الكفاية في اصول علم الرواية، ۸۷/۲.

^{۶۷} ذهبی، تذكرة الحفاظ، ۱۲/۱.

۱۰. وفات امام ابوحنیفه رحمه الله

علامه حافظ ابن حجر هیتمی شافعی نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله در زمان خلافت ابو جعفر منصور یکی از پر قدرت‌ترین خلفای عباسی به درخواست او برای پذیرش مقام قضاوت امتناع کرد و به همین دلیل به زندان افتاد. او در رجب سال ۱۵۰ هجری (درست یا تقریبی) در بغداد به زندان درگذشت و در سن هفتاد سالگی به دیار باقی شتافت. جنازه او در مقابر خیزران در بغداد دفن شد و از شدت ازدحام مردم، شش بار بر جنازه او نماز خوانده شد. آخرین فردی که بر جنازه امام ابوحنیفه رحمه الله نماز خواند، پسرش حماد بن امام ابوحنیفه رحمه الله بود.»^{۶۸}

۱۱. مسانید امام ابوحنیفه رحمه الله

صاحب کتاب «هدیه العارفین» در شرح حال امام ابوحنیفه رحمه الله آورده است: «او مسندی در حدیث دارد.»^{۶۹}

حاجی خلیفه در کتاب «کشف الظنون» گفته است: «مسند امام اعظم امام ابوحنیفه رحمه الله، نعمان بن ثابت کوفی را حسن بن زیاد لؤلؤی روایت نموده و شیخ قاسم بن قطلوبغا حنفی مسند امام ابوحنیفه رحمه الله به روایت حارثی را بر ابواب فقه ترتیب داده است.»^{۷۰}

مختصر مسند امام ابوحنیفه رحمه الله که به «المعتمد» مسمی است، به وسیله جمال‌الدین محمد بن احمد القونوی دمشقی اختصار شده، سپس آن را شرح نموده که به نام «المستند» نامیده می‌شود و زواید آن را ابوالمؤید محمد بن محمود خوارزمی جمع‌آوری کرده است.^{۷۱} محمد ابوزهره حنفی ۱۵ مسند امام ابوحنیفه رحمه الله را ذکر نموده است.^{۷۲}

حاجی خلیفه در کشف کتاب «الظنون» نوشته است: «طوری که ذکر نمودیم، اگرچه امام ابوحنیفه رحمه الله این مسانید را با دست خویش به نگارش نگرفته و خودش به تألیف آن‌ها نپرداخته است، مگر آن‌چه را که اصحابش و به‌ویژه صاحبین ابویوسف و امام محمد بن حسن شیبانی تألیف کرده‌اند، همه کتب امام ابوحنیفه رحمه الله اند؛ زیرا امام اعظم رحمه الله بر آنان املا نموده و خودش مراجعه کرده و محتوای آن‌ها را تأیید کرده است و حتی کتاب‌های اصحاب و یارانش که نوشته‌اند و

^{۶۸} ابن حجر الهیتمی، الخیرات الحسان، ۳۶.

^{۶۹} اسماعیل باد شاه بن محمد امین بن میرسلیم البابانی، هدیه العارفین اسماء المؤلفین وآثار المصنفین (بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ هـ.ق.)، ۲۳۱/۱.

^{۷۰} مصطفی بن عبدالله معروف به حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسماء الکتب و الفنون (بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۳۲ هـ.ق.)، ۱۶۸/۲.

^{۷۱} محمد عبدالرشید نعمانی، مکانة الامام ابی حنیفه فی الحدیث (بیروت: دارالبشائر، ۱۴۱۶ هـ.ق.)، ۴۵.

^{۷۲} ابوزهره، الامام أبوحنیفه حیاة، عصره، ارثه و فقهه، ۱۷۶.

به نام‌های آنان یاد می‌شود مانند «السير الصغير والسير الكبير» از محمد بن حسن و کتاب مبسوط که منسوب به امام محمد است و کتاب «الآثار» این‌ها همه از املائی امام اعظم رحمه الله است.^{۷۳} خلاصه این که امام ابوحنیفه رحمه الله تعدادی از کتاب‌ها را خودش تألیف نموده و نوشته است مانند کتاب: فقه الاکبر و رساله العالم والمتعلم و رساله‌ای را که به عثمان البتی و کتاب الرد علی القدریه و غیره و کتاب‌های دیگری را که از طریق املائی شاگردانش تألیف نموده، بعد به آن‌ها مراجعه نموده و خطا و غلطی را که در آن بوده، تصحیح نموده است.^{۷۴} موفق مکی در این موضوع نوشته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله یک یک مسأله را به شاگردانش القاء می‌کرد و آن‌چه را که نزد آنان بود، می‌شنید و چیزی که با خود داشت، می‌گفت و با آنان مناظره می‌کرد تا آن‌که بر یکی از اقوال اتفاق می‌شد. بعداً امام ابویوسف آن را در اصول ثبت و جابه‌جا می‌نمود».^{۷۵}

۱۲. جمع‌آوری مرویات امام ابوحنیفه رحمه الله

در مباحث گذشته راجع به حفظ امام ابوحنیفه رحمه الله و شرط وی در روایت حدیث و نقش وی در جرح و تعدیل، تفصیلاتی پیشکش نمودیم و در نتیجه روشن شد که امام محدث بوده و مانند سایر امامان دارای روایات حدیث است. وی بنابر گواهی فقهای اعلام و بنابر مراجعه به کتاب‌های او و کتاب‌های شاگردانش و مطالعه استنباطات فقهی که بر نصوص شرعی کتاب و سنت بناء کرده است، بر احادیث دسترسی کامل داشته و در روایات حدیث هیچ‌گاه بی توجه نبوده است. محمد بن سماعه گفته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله در تصانیف خویش (مسائلی که بر شاگردانش املا نموده است) هفتاد و چند هزار حدیث را ذکر نموده و کتاب الآثار را از چهل هزار حدیث انتخاب کرده است».^{۷۶}

ظفر احمد عثمانی تهنوی گفته است: «برای صحت این قول آن‌چه را که یارانش از وی روایت کرده‌اند همانند محمد بن حسن شیبانی در کتب شش‌گانه (الأصل، جامع‌الکبیر، جامع‌الصغیر، سیرالکبیر، سیرالصغیر و زیادات) که معروف به ظاهرالروایة اند و اقوال دیگر امام صاحب که از طریق غیر صاحبین روایت شده‌اند که به نام نادرالروایة یاد می‌شود، مسائلی است که در حصر و شمار نمی‌آید، همه این مسائل در تحقیقت مفهوم احادیثی اند که امام ابوحنیفه رحمه الله به طریق

^{۷۳} أبو زهرة، امام أبوحنیفه حیاتة وعصره - آرائه و فقهه، ۱۷۰.

^{۷۴} مکی، مناقب الامام ابی حنیفة، ۷۶.

^{۷۵} مکی، مناقب الامام ابی حنیفة، ۷۷.

^{۷۶} نعمانی، مکانة الامام ابی حنیفة فی الحدیث، ۴۵.

افتاء، نه به طریق تحدیث، روایت نموده است. امام ابوحنیفه رحمه الله در این روایات به خاطر شدت و احتیاط، قال رسول الله صلی الله علیه و سلم نگفته است.^{۷۷}

از این رو آن را به طریق افتاء که شبیه روایت بالمعنی است، روایت نموده است. البته با آن هم احادیث زیادی را به طریق اسناد روایت کرده که حافظان حدیث برخی از آنها را در مسانید امام صاحب و برخی را صاحبش محمد بن حسن شیبانی در کتاب‌های از قبیل (الآثار، مؤطأ، کتاب الحجة علی اهل المدینة، ذکر نموده است. همچنین امام ابویوسف در کتاب «الآثار» و ابن المبارک و حسن بن زیاد و دیگران در کتاب‌های شان و وکیع بن الجراح در «المسند» و ابوبکر ابن ابی شیبه و عبدالرزاق الصنعانی در «مصنف» شان و حاکم در «المستدرک علی الصحیحین» و ابن حبان در «الصحیح و کتاب الثقات»، بیهقی در «سنن» و طبرانی در «معاجم ثلاثه» و دارقطنی در کتاب‌هایش آورده است.^{۷۸}

کسی که این کتب را تتبع نماید، مجموعه بزرگی از احادیث امام ابوحنیفه رحمه الله را در آنها می‌یابد اگر در یک مجلد گردآوری شود، مجلد ضخیم و بزرگی از احادیث را تشکیل می‌دهد. و از دلایلی که به کثرت احادیث امام ابوحنیفه رحمه الله دلالت می‌کند، وجود یاران حفاظ او اند که محدثین به حفظ و وسعت علم آنان گواهی داده‌اند.

ابو عبدالله وادعی همدانی نوشته است: «امام ابوجعفر طحاوی با سندش از اسد بن فرات روایت می‌کند که اصحاب امام ابوحنیفه رحمه الله آنان که اقوال او را تدوین نموده‌اند، به چهل تن می‌رسند که در ده اوایل آن‌ها امام ابویوسف، امام محمد بن حسن شیبانی، امام زفر، داود طائی، اسد بن عمر، یوسف بن خالد السمی، یحیی بن زکریا و ابن ابی زائده می‌باشند».^{۷۹}

کسی که شاگردانش چنین حفاظ حدیث و علمای بزرگ باشند، چگونه ممکن است که خودش قلیل الحدیث باشد؟ در پهلوی این که او به اجماع موافقین و مخالفین، مجتهد بوده- و از شرایط اجتهاد هم این است که مجتهد باید به احادیث احکام، علم و احاطه داشته باشد و این احادیث به هزارها می‌رسد- و مذهبش در صدها و بلکه هزارها مسأله با احادیث صحیح موافق است، آیا می‌شود محدث نباشد؟

^{۷۷} عثمانی، قواعد فی علوم الحدیث، ۲۸.

^{۷۸} نعمانی، مکانة الامام ابی حنیفة فی الحدیث، ۴۶.

^{۷۹} أبو عبدالرحمن مقل بن هادی بن مقل الهمدانی الوادعی، نشر الصحیفة فی ذکر الصحیح من اقوال ائمة الجرح والتعدیل فی ابی حنیفة (قاهره: دار الحرمین، ۱۴۲۲ ه.ق)، ۱۲۳.

سید مرتضی زبیدی احادیث مسند امام ابوحنیفه رحمه الله را که در روایتش با اصحاب کتب سته موافق است، جمع نموده و آن را «عقود الجواهر المنیفة فی ادلة مذهب الإمام ابی حنیفة مما وافق فیہ الائمة الستة او احدهم» نامیده است.^{۸۰}

امام ابوحنیفه رحمه الله برحسب روایت حفاظ، از چهارهزار شیخ و محدث حدیث نوشته و از آن‌ها استماع و روایت کرده است.

دکتور محمد السعید حویّ نوشته است: «یحیی بن نصر گفته است: «بر امام ابوحنیفه رحمه الله در خانه‌ای که مملو از کتب بود، وارد شدم و برایش گفتم: این‌ها چیست؟ گفت: این‌ها احادیثی است که جز از اندکی از آن‌ها که مورد استفاده قرار می‌گیرد، حدیث بیان نکرده‌ام».^{۸۱}

این‌ها همه دلیل بر آن است که امام ابوحنیفه رحمه الله به حدیث تعمق و اهتمام داشته و آن‌ها را حفظ و جمع نموده، از آن‌ها استفاده و مذهبش را بر آن‌ها بنا نموده است.

بلی او همانند عادت سایر محدثین، برای تحدیث ننشسته و هر خشک و تری را روایت نکرده و از هر کسی حدیث نشنیده است. او هرچند که در اخبار و آثار، کتابی تصنیف و تألیف نموده، طوری که امام مالک رحمه الله و سایر ائمه تألیف کرده‌اند؛ لیکن یاران و شاگردانش احادیث او را در کتاب‌ها و مسانید جمع‌آوری نموده‌اند که حدوداً به بیست و یک مسند می‌رسد که در مباحث گذشته توضیحات داده شد.

موفق مکی از حسن بن زیاد نقل می‌کند که گفته است: «امام ابوحنیفه رحمه الله چهارهزار حدیث را روایت می‌کرد که دوهزار از استادش حماد و دو هزار دیگر از سایر استادانش بود».^{۸۲}

خطیب بغدادی از ابونعیم از محمد بن سعد کاتب روایت می‌کند که گفته است: «از عبدالله بن داوود خربیی شنیدم که می‌گفت: بر همه اهل اسلام لازم است که به امام ابوحنیفه رحمه الله در نمازهای‌شان دعا کنند و یادآور شد که او برای آنان سنت و فقه را حفظ کرده است».^{۸۳}

این همه شواهد دلالت دارد که علماء قدر و جایگاه امام ابوحنیفه رحمه الله را می‌شناختند و او را تقدیر می‌کردند و اعتراف داشتند که وی حدیث و فقه را جمع نموده، سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم را با حفظ اقوال و افعال‌شان بر آنان حفظ کرده است. این کار جز از طریق جمع احادیث و حفظ آن بدست نمی‌آید، از قراین ثابت است که امام ابوحنیفه رحمه الله احادیث را جمع و سنت را حفظ نموده است.

^{۸۰} سید محمد مرتضی بن محمد عبدالرزاق زبیدی حنفی، عقود الجواهر المنیفة فی ادلة مذهب امام ابی حنیفة مما وافق فیہ الائمة الستة او احدهم (هند: جامعه الاشریفة مبارک پور، ۱۴۳۹ هـ. ق - ۲۰۱۸ م)، ۲/۲۶۵.

^{۸۱} حویّ، المدخل الی مذهب الامام ابی حنیفة النعمان، ۶۵.

^{۸۲} مکی، مناقب الامام ابی حنیفة، ۴۷.

^{۸۳} بغدادی، الکفایة فی علم اصول الروایة، ۸۸/۲.

امام ابوحنیفه رحمه الله در کوفه نشأت کرد و کوفه در آن روزگار مرکز بزرگ علماء، محدثین و فقهاء بود، امام ابوحنیفه رحمه الله نیز به تحصیل علم و حفظ احادیث صحیح خود را وقف کرده بود. از این رو از بین چهل هزار حدیث، احادیث خود را اختیار کرد و احادیث کوفه و عراق و سایر اماکن را جمع نمود، هرگاه محدثی وارد کوفه می شد برای بیان حدیث می نشست، امام ابوحنیفه رحمه الله، یاران و شاگردان خود را می فرستاد تا از او بشنوند و هرگاه به حدیثی برمی خورد که نزد وی نبود، آن را می گرفت و تلقی می کرد.^{۸۴} با این نگارش و این توضیحاتی که در جوانب مختلف حدیثی امام به عمل آمد، به اثبات می رسد که امام ابوحنیفه رحمه الله احادیث زیادی را جمع نموده که در هفده نه؛ بلکه در بیست و یک مسند جمع آوری شده و برخی هم در کتاب «الآثار» آمده و برخی را هم شاگردانش جمع آوری نموده اند.^{۸۵}

ابوالمؤید موفق مکی می نویسد: «امام محمد بن شجاع نگاشته است: «در تألیفات امام ابوحنیفه رحمه الله، نزدیک به هفتاد و چند هزار حدیث موجود است».^{۸۶} قابل ذکر است که تعداد هفتاد و چند هزار حدیث فقط مقدار اندکی از آن احادیثی است که امام اعظم رحمه الله از اساتید خود استماع، جمع و حفظ کرده بود. تعداد اصلی احادیث مسموعه ایشان بسیار زیاد است؛ چنان که امام حافظ زکریا بن یحیی انصاری با اسناد خود از یحیی بن نصر حاجب روایت می کند که از امام ابوحنیفه رحمه الله شنیدم که می فرمود: «من صندوق هایی از احادیث را جمع آوری نموده ام؛ ولی فقط به اندازه کمی که به نفع مردم است، از آن ها حدیث بیان می کنم. در جای دیگر نقل شده است که امام اعظم رحمه الله خانه ای مملو از کتاب های حدیث داشت».^{۸۷}

نتیجه گیری

در نتیجه گیری باید گفت که امام ابوحنیفه رحمه الله نه تنها امام در فقه، اجتهاد و استنباط احکام است؛ بلکه در حدیث و روایت آن نیز امام و قدوه بوده، در فقه و فهم نکات فقهی احادیث از استعداد و اهلیت خاصی برخوردار بوده است؛ از این رو نقش و مکانت امام در حدیث واضح و روشن می گردد. امام ابوحنیفه رحمه الله یکی از بزرگترین فقهای اسلامی و بنیان گذار مذهب فقهی است. در زمینه علم حدیث، او جایگاه ویژه ای دارد. امام ابوحنیفه رحمه الله به دلیل اختلاف نظرها در مورد جایگاه اش به عنوان راوی حدیث، گاه ضعیف شمرده شده است؛ اما با توجه به تقوای او، بعید به

^{۸۴} بغدادی، الکفایة فی علم اصول الروایة، ۸۹/۲.

^{۸۵} نعمانی، مکانة الامام ابی حنیفة فی الحدیث، ۸۷.

^{۸۶} محمد بن عبدالعزیز بن محمد الشایع، الآثار الواردة عن السلف فی الامام ابی حنیفة دراسة عقديّة نقدیة، مجلة العلوم الشرعیة واللغة العربیة (سعودی: جامعة الامیرسپتام بن عبدالعزیز، ۱۴۳۵ هـ.ق)، ۸۷/۱۲.

^{۸۷} الشایع، الآثار الواردة عن السلف فی الامام ابی حنیفة، ۸۸.

نظر می‌رسد که در روایت حدیث متروک یا ضعیف باشد. ضعف در روایت دو معنا دارد: یکی سهل‌انگاری در نقل حدیث، که امام ابوحنیفه رحمه الله از آن مبرا است، و دیگری کم‌روایت کردن حدیث، که در این معنا می‌توان توجیه کرد، چون او بیشتر به استنباط احکام فقهی مشغول بود و به دلیل احتیاط و گسترش جعل حدیث در زمانش، کمتر به نقل مستقیم احادیث می‌پرداخت.

برخی از اهل حدیث او را ضعیف دانسته‌اند؛ اما بسیاری از علماء بر صداقت و امانت او تأکید دارند. علمای حنفی نیز در دفاع از او کتاب‌هایی مانند «الرد علی الخطیب» تألیف کرده‌اند.

امام ابوحنیفه رحمه الله با آگاهی گسترده از علوم مختلف، به‌ویژه فقه و حدیث، توانست از طریق اجتهادات دقیق و تحلیل‌های علمی، رویکردی نوین به فقه اسلامی ارائه دهد. امام ابوحنیفه رحمه الله در حالی که در کنار علوم حدیث، به اصول اجتهادی خاص خود در فقه پایبند بود، به شدت در حفظ و نقل احادیث صحیح اهتمام داشت و تنها آن دسته از روایات را قبول می‌کرد که به درستی از راویان معتبر به او رسیده بود.

وی در مسائل علمی، به‌ویژه در حوزه جرح و تعدیل، به‌طور گسترده‌ای مورد تأیید و ستایش قرار گرفت. بسیاری از بزرگترین علمای اهل سنت از جمله امامان محدثین و فقهای معروف از او به‌عنوان یک امام ثقه و مورد اعتماد و برجسته یاد کرده‌اند. امام ابوحنیفه رحمه الله در تطبیق احادیث با مسائل فقهی نیز تخصص ویژه‌ای داشت و توانست فقه را به روشی علمی و منظم تدوین کند که پیروان زیادی پیدا کرد.

از نظر اخلاقی، امام ابوحنیفه رحمه الله به‌عنوان فردی زاهد، متواضع و پرهیزگار شناخته می‌شد که هرگز به دنیای فانی وابسته نشد و همواره در پی تأسیس جامعه‌ای بر اساس اصول اسلامی بود. در نهایت، با توجه به آموزه‌های امام ابوحنیفه رحمه الله، همچنان دیدگاه‌ها و اجتهادات او در دنیای اسلام از اهمیتی ویژه برخوردار است.

فهرست منابع

۱. ابلاغ، عنایت الله ابلاغ. امام اعظم ابوحنیفه و افکار او. ترجمه. فضل من الله فضیلت. کابل: وزارت ارشاد، حج و اوقاف افغانستان، ۱۳۹۸ ه.ش.
۲. ابن بزاز الکردی، محمد بن محمد بن شهاب. مناقب الامام الاعظم. هند/حیدرآباد دکن: لجنة احياء المعارف النعمانية، ۱۳۲۱ ه.ق.
۳. ابن حجر الهیتمی، شهاب الدین احمد بن محمد بن حجر الهیتمی. الخیرات الحسان فی مناقب ابی حنیفة النعمان. دمشق: دارالهجرة الرشاد، ۱۴۲۷ ه.ق- ۲۰۰۷ م.
۴. ابن حجر عسقلانی، أبو الفضل شهاب الدین احمد بن علی. تهذیب التهذیب. جلد ۳. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵ ه.ق / ۲۰۰۴ م.
۵. ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع الهاشمی البصری. الطبقات الكبرى. جلد ۶. دراسة وتحقیق. محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ ه.ق.
۶. ابن شاهین، أبو حفص عمر بن احمد بن عثمان تاریخ أسماء الثقات. تحقیق. صبحی السامرائی. کویت: دارالكتاب العربی، ۱۴۰۴ ه.ق / ۱۹۸۴ م.
۷. ابن عبدالبر الأندلسی، حافظ أبو عمر یوسف بن عبدالله ابن عبدالبر. الإنتقاء فی فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء. تحقیق: عبدالفتاح أبو غدة. سورية/حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ۱۴۱۷ ه.ق / ۱۹۹۷ م.
۸. أبوزهرة، محمد أبوزهرة. أبوحنیفة، حياته وعصره - آرائه وفقهه. قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۹۱ م.
۹. أبوزید عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، العبر (تاریخ ابن خلدون). جلد ۲. ترجمه. عبدالمحمد آیتی. ایران: پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات، ۱۳۸۳ ه.ش.
۱۰. اصفهانی، أبو نعیم احمد بن عبدالله. حلیة الاولیاء. مصر: مطبعة السعادة، ۱۳۹۴ ه.ق.
۱۱. ایوبی، الملک المعظم أبو مظفر عیسی بن سیف الدین. السهم المصیب فی الرد علی الخطیب. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ ه.ق.
۱۲. بخاری، الحافظ أبو عبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم البخاری الجعفی. التاریخ الكبير. جلد ۲. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۳ ه.ق.
۱۳. بیهقی، ابی بکر احمد بن الحسین البیهقی. دلائل النبوة ومعرفة احوال صاحب الشریعة. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ ه.ق / ۱۹۸۸ م.
۱۴. ترمذی، أبو عیسی محمد بن عیسی بن سوره. العلل الصغیر. تحقیق. احمد محمد شاکر. بیروت: دار احياء التراث العربی، ۱۳۵۷ ه.ق / ۱۹۳۸ م.

۱۵. الحنفی، أبو محمد محی الدین عبدالقادر بن محمد الحنفی. *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*. تحقیق. عبدالفتاح محمد الحلو. هند/حیدرآباد دکن: مجلس دائرة المعارف النظامية، ۱۳۳۲ هـ.ق.
۱۶. الحوی، احمد السعيد. *المدخل الى مذهب الامام ابی حنیفة*. جدة: دارالاندلس الخضراء، ۱۴۲۳ هـ.ق / ۲۰۰۲ م.
۱۷. خطیب البغدادي، الحافظ أبو بكر احمد بن علی الخطیب. *الكفاية في اصول علم الرواية*. تحقیق. ابی اسحاق الدمیاطی. قاهرة: دارالهدی، ۱۴۲۳ هـ.ق / ۲۰۰۳ م.
۱۸. خطیب البغدادي، الحافظ أبو بكر احمد بن علی. *تاریخ بغداد، (تاریخ مدينة السلام)*. دراسة وتحقیق. مصطفى عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۲۵ هـ.ق / ۲۰۰۴ م.
۱۹. ذهبی، شمس الدین أبو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان. *تذكرة الحفاظ وطبقات الحفاظ*. بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۹ هـ.ق - ۱۹۹۸ م.
۲۰. ذهبی، شمس الدین أبو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز الذهبی. *سير أعلام النبلاء*. تحقیق: حسین اسد وشعیب الأرنؤوط. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۲۱. ذهبی، شمس الدین أبو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان. *مناقب الامام ابی حنیفة وصاحبيه*. تعلیق وتحقیق. محمد زاهد کوثری. هند، حیدرآباد دکن: لجنة احياء المعارف النعمانية، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۲۲. الرازی، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد ابن ابی حاتم. *الجرح والتعديل*. هند/حیدرآباد دکن: ۱۲۷۱ هـ.ق / ۱۹۵۲ م.
۲۳. زبیدی، سید محمد مرتضی بن محمد عبدالرزاق زبیدی حنفی. *عقود الجواهر المنيفة في ادلة مذهب الامام ابی حنیفة مما وافق فيه الأئمة الستة او احدهم*. هند: جامعة الاشرافية مبارك پور، ۱۴۳۹ هـ.ق / ۲۰۱۸ م.
۲۴. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بكر سیوطی. *طبقات الحفاظ*. بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۲۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بكر سیوطی. *تبييض الصحيفه في مناقب الإمام أبي حنیفة*. حلب: دارالوعی مكتبة ابن عبدالبر، ۱۴۳۱ هـ.ق.
۲۶. الشایع، محمد بن عبدالعزيز بن محمد الشایع. *الآثار الواردة عن السلف في الامام ابی حنیفة دراسة عقديّة نقدية*. مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية. سعودی: جامعة الامیرسّطّام بن عبدالعزيز، ۱۴۳۵ هـ.ق.
۲۷. عثمانی، ظفر احمد عثمانی التهانوی. *قواعد في علوم الحديث*. ریاض: شركة العیكان لطباعة والنشر، ۱۴۰۴ هـ.ق.

۲۸. العجلی، ابی الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلی. *معرفة الثقات للعجلی*. مدينة منورة: مكتبة دارالهجرة، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۲۹. مزى، جمال الدين أبوالحجاج يوسف المزى. *تهذيب الكمال فى اسماء الرجال*. تحقيق. بشارعواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ هـ.ق.
۳۰. مكى، أبوالمؤيد موفق بن احمد بن محمد المكى. *مناقب الامام الاعظم أبى حنيفة*. كراچى: ادارة القران، ۱۴۲۷ هـ.ق.
۳۱. نعمانى، محمد عبدالرشيد نعمانى. *مكاتبه الامام ابى حنيفة فى الحديث*. بيروت: دار البشائر، ۱۴۱۶ هـ.ق.
۳۲. نيسابورى، أبوالحسين مسلم بن الحجاج النيسابورى، *الصحيح للمسلم*. ناشر. عيسى الحلبي. بيروت: داراحياء التراث، ۱۴۳۱ هـ.ق.
۳۳. وادعى، ابو عبدالرحمن مقبل بن هادى بن مقبل الوادعى. *نشر الصحيفة فى ذكر الصحيح من اقوال ائمة الجرح والتعديل فى ابى حنيفة*. قاهرة: دار الحرمين، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۳۴. اليافعى، أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد. *مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان*. تحقيق: خليل المنصور. بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۷ هـ.ق / ۱۹۹۷ م.
۳۵. اليمنى، محمد الياس اليمنى. *مكاتبه الإمام الأعظم فى الحديث*. جده: مكتبة دارالخضراء، ۲۰۰۱ م.

حفظ دین و راهکارهای عملی آن در شریعت اسلامی

الطرق العملية لحفظ الدين في الشريعة الإسلامية

Preservation of Religion and Its Practical Strategies in Islamic Shariah İslâm Hukuku'nda Dinin Muhafazası ve Ona Yönelik Pratik Yöntemler

عبدالواحد جهيد*¹ صالح محمد اختر خيل²

چکیده

حفظ دین از مهم‌ترین مقاصد شریعت اسلامی بوده که هدف آن تأمین سعادت و فلاح انسان‌ها در دنیا و آخرت است. دین شامل عقیده، عبادت، اخلاق و احکامی است که زندگی فردی و اجتماعی انسان را تنظیم می‌کند. بدون حفظ دین، انسان به سعادت و فلاح در دنیا و آخرت نائل نمی‌شود. تحقیق حاضر که با روش کیفی-تحلیل محتوی نصوص شرعی، مرتبط با موضوع تحقیق انجام شده، به دنبال دریافت راهکارهای عملی شریعت اسلامی، پیرامون حفظ دین است. مهم‌ترین نتایج این تحقیق، این است که دین از طریق عمل به اوامر شرعی و اجتناب از نواهی آن، محفوظ می‌ماند. در نبود دین، تمام امور نابود شده، معیارهای عادلانه تشخیص صلاح و فساد برهم می‌خورد، مردم از خواهشات پیروی می‌کنند. تمام جوانب ذی‌دخل در امور دین مکلف به حفظ دین‌اند. ضمانت‌های اجرایی حفظ دین بر خواسته از خصوصیت‌های آن، مانند عمومیت و مرونت، تطابق با زمان و مکان، تأمین مصالح بشری، جوابگویی به نیازهای انسانی، واقع‌نگری و حفظ آن از جانب الله تعالی و نقش پیامبر صلی‌الله‌علیه و خلفای بعد از او و امیران مسلمان در ابلاغ و گسترش دین است. راه‌های حفظ دین، عبارت از عمل به مقتضا و تطبیق دین، اقامه حدود، عدم کتمان دین و دعوت به سوی آن، جهاد و مبارزه برای دفاع از دین و دین‌داران، تحریم معاصی، دفع شبهات و اعتراضات علیه دین است.

کلمات کلیدی: حفظ دین، راهکارهای حفظ دین، شریعت اسلامی، ضمانت‌های اجرایی حفظ دین، مقاصد شریعت.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.120>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

05.02.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

02.03.2025

تاریخ نشر / Publication Date

22.07.2025

¹ پوهاند، دکتور، دیپارتمنت فقه و عقیده، پوهنچي علوم اسلامی پوهنتون تعليم وتربيه کابل، کابل، افغانستان.
² پوهندوی، دکتور، دیپارتمنت فقه و عقیده، پوهنچي علوم اسلامی پوهنتون تعليم وتربيه کابل، کابل، افغانستان.

ORCID

[0009-0009-6666-3652](https://orcid.org/0009-0009-6666-3652)

[0009-0007-8963-9546](https://orcid.org/0009-0007-8963-9546)

E-Mail

jaheed90@gmail.com

khil@145gmail.com

این مقاله توسط نرم افزار تورنتین Turnitin بررسی شده Plagiarism یا سرقت ادبی تثبیت نگردید.
This article has been scanned by Turnitin. No Plagiarism detected.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation :

عبدالواحد جهيد - صالح محمد اختر خيل، "حفظ دین و راهکارهای عملی آن در شریعت اسلامی"، مجله دیوان ۲/۶ (سرطان ۱۴۰۴)، ۳۷-۶۴.

Abdul Wahid Jaheed – Salih Mohammad Akhtar Khil "Preservation of Religion and Its Practical Strategies in Islamic Shariah", *Diwan Journal* 6/2 (July 2025), 37-64.

الملخص

إن من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية هو حفظ الدين، لأنه يهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان ورفاهيته في الدنيا والآخرة، والدين يشمل العقيدة والعبادة والأخلاق والأحكام التي تنظم حياة الفرد والمجتمع، وبدون أن يكون الإنسان متديناً لا يمكن له أن يصل إلى السعادة والرفاهية لا في الدنيا ولا في الآخرة. وقد تم البحث الحالي باستخدام المنهج النوعي لتحليل محتوى النصوص الشرعية ذات الصلة بموضوع البحث حسب منهج التوصيفي والتحليلي، ويسعى إلى استعراض الطرق العملية في الشريعة الإسلامية لحفظ الدين، ويتخلص أهم نتائج هذا البحث في أن حفظ الدين يمكن من خلال الالتزام بأوامر الشرع واجتناب نواهيها، وإذا ضاع الدين تختل المعايير العادلة لتحديد الصلاح والفساد، وسيتبع الناس شهواتهم النفسية. وتشمل الجهات المكلفة بحفظ الدين جميع الجوانب المتعلقة بأمور الدين، وتضمن حفظ الدين وخصائصه مثل: الشمولية، والمرونة، وتوافقه مع الزمان والمكان، وتحقيقه لمصالح البشرية الجمعاء، والاستجابة لاحتياجات الإنسان، الواقعية، وضمان حمايته من الله تعالى، ودور النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء، وأمراء المسلمين في تبليغ الدين ونشره، أهم طرائق حفظ الدين هي: العمل بمقتضى الدين، وتطبيقه، إقامة الحدود، وعدم كتمان شيء من الدين، والدعوة إليه، الجهاد للدفاع عن الدين وأهله، والاجتناب عن المعاصي، ودفع الشبهات عن الدين.

الكلمات المفتاحية: حفظ الدين، طرق حفظ الدين، الشريعة الإسلامية، ضمانات لتنفيذ حفظ الدين، مقاصد الشريعة.

Abstract

The preservation of religion constitutes a fundamental objective (maqṣad) of Islamic Sharia, ensuring the well-being of individuals and the prosperity of society both in this life and the hereafter. Religion encompasses beliefs, worship, values, and laws that govern personal and social conduct. Without the safeguarding of religion, individuals cannot achieve true fulfillment or well-being in either realm. This study employs a qualitative methodology, utilizing content analysis of primary Sharia sources to explore practical strategies for maintaining religion within Islamic jurisprudence. The findings suggest that adherence to divine commands and avoidance of prohibitions are crucial to sustaining a religion. The absence of religion leads to social disorder, the collapse of moral distinctions, and individuals acting solely on personal desires. Thus, religious preservation is imperative at all societal levels. Key characteristics facilitating this preservation include the inclusiveness, flexibility, and adaptability of Sharia to different times and contexts; its alignment with human interests and needs; its realistic approach; divine

protection; and the critical role of the Prophet Muhammad (peace be upon him) and Muslim leaders in transmitting and promoting religious teachings. The study also identifies practical means by which people uphold religion, such as observing religious obligations, enforcing boundaries, openly disseminating religious teachings, engaging in jihad to defend the faith, prohibiting sinful acts, and addressing doubts and objections toward religious doctrines.

Keywords: Preservation of Religion, Methods of Sustaining Religion, Islamic Sharia, Guarantees for Religious Preservation, Objectives of Sharia.

Özet

Dînin muhafazası, İslâm Şerîatı'nın temel hedeflerinden birini teşkil ederek hem ferdî refahı hem de toplumsal istikrarı dünya ve âhîret boyutlarıyla güvence altına almayı hedefler. Din; inanç, ibadet, ahlakî değerler, şahsî ve sosyal davranışları düzenleyen hükümleri kapsayan kapsamlı bir sistemdir. Dînin korunması olmaksızın, bireylerin her iki dünyada de kemale ermesi veya esenliğe kavuşması mümkün değildir. Bu çalışma, İslâm hukuku çerçevesinde dînin sürdürülmesine yönelik pratik stratejileri keşfetmek amacıyla nitel bir metodoloji benimseyerek temel Şerîat metinlerinin içerik analizine dayanmaktadır. Araştırma bulguları, bireylerin dîni muhafaza etme sürecini ilahî emirlere riayet ve yasaklardan kaçınma yoluyla gerçekleştirdiklerini ortaya koymaktadır. Dînin yokluğunda toplumsal düzen bozulur, hak ile bâtil arasındaki ahlakî ayırım çöker ve bireyler yalnızca kişisel eğilim ve arzularına göre hareket eder. Bu sebeple, dînin muhafazası her düzeyde zarurîdir. Dînin pratik olarak korunmasına katkı sağlayan temel özellikler arasında; kapsayıcılık, esneklik, farklı zaman ve bağlamlara uyum sağlama kabiliyeti, insanın maslahat ve ihtiyaçlarıyla uyum, gerçekçilik, ilahî koruma, Hz. Muhammed (sallallâhu aleyhi ve sellem) ve Raşid halifelerin dînî öğretileri tebliğ ve neşretme rolü yer alır. İnsanların dinî prensipleri tesis ve tatbik etme, dinî vecîbelere bağlılık, sınırları gözetme, öğretileri açıkça teşvik etme, inancı ve müminleri savunmak için cihad etme, münkeri yasaklama ve dînî inançlara yöneltilen şüphe ve itirazlara cevap verme gibi çeşitli yöntemlerle dini muhafaza ederler.

Anahtar Kelimeler: Dînin Muhafazası, Dîni İhya Yöntemleri, İslâm Şerîatı, Dînî Muhafaza Teminatları, Şerîatın Hedefleri.

مقدمه

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الامين و على آله و اصحابه و من تبعه با احسانٍ الى يوم الدين؛ و بعد:

حفظ دین از مهمترین مقاصد شریعت اسلامی بوده که هدف آن تأمین سعادت و فلاح نوع انسان در دنیا و آخرت است. حفظ دین به معنای پاسبانی از اعتقادات و اعمال اسلامی و جلوگیری از تزلزل و انحراف آن است. ^۱الله متعال، تشریح اسلامی را در کنار دیگر مقاصدش، برای محفوظ ماندن دین وضع کرده و راهکارهای متعددی در تشریح اسلامی برای حفظ دین که ملاک همه نیکی‌ها و سرچشمه همه خوشبختی‌ها در آن وضع شده است. امام غزالی (۱۳۳۵ - ۱۴۱۶ ه.ق) ^۲رحمه الله فرموده‌اند: مقصود از وضع شریعت در آفرینش پنج چیز می‌باشد: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال. هر چیزی که این اصول پنج‌گانه را حفظ کند، مصلحت بوده و هر آنچه این اصول را از بین ببرد، مفسده و دفع آن مصلحت است.^۱

علامه ابن عاشور (۱۲۹۶ - ۱۳۹۳ ه.ق) گفته است: شریعت معصوم و محفوظ است، مقررات آن به گونه تصادفی وضع نشده؛ بلکه تنها مقصد آن تحت سلطه قرار دادن مردم بر امور دینی باشد، شریعت برای تحقق مقاصد شارع و برآورده‌سازی مصالح بندگان در دنیا و آخرت پایه‌گذاری نموده است. در هر حکم آن، حفظ ضروریات پنج‌گانه (حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال) که اساس عمران هستند و در هر ملت رعایت می‌شوند، مدنظر قرار گرفته است. بدون این‌ها، مصالح دنیا به درستی جریان نمی‌یابد.^۲ دین اسلام شامل عقاید، عبادات، اخلاق و احکام است که زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان را تنظیم می‌کند. حفظ دین به معنای حفظ این چهار بعد اساسی و جلوگیری از تزلزل و انحراف در آن‌هاست. بدون حفظ دین، سعادت و فلاح انسان در دنیا و آخرت ممکن نخواهد بود.

حفظ دین مقصد شریعت اسلامی؛ بلکه مقصد همه شرایع الهی بوده است، پیامبران الله ^۳متعال در برهه‌های مختلف از زمان، برای حفظ و اقامه دین فرستاده شده‌اند، در این راه صادقانه جهد و تلاش کرده‌اند. به همین جهت پیروی از دین و ترک خواهشات، مقصد شریعت قرار داده شده است.^۳ از مکلفیت‌های دانشمندان مسلمان است که دین را بیان دارند هیچ حکمی از آن را کتمان

^۱ أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفی (بی‌جا: دار الکتب العلمیة، الطبعة: الأولى، ۱۴۱۳ ه.ق / ۱۹۹۳ م)، ۱۷۴، محمد مصطفی الزحیلي، الوجیز فی أصول الفقه الإسلامی (دمشق: دار الخیر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۲۷ ه.ق / ۲۰۰۶ م)، ۱۱۳/۱.

^۲ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشریعة الإسلامیة (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامیة، ۲۰۰۴ م)، ۱۲/۱.

^۳ النساء ۴/ ۶۵؛ ابراهیم بن موسی بن محمد اللخمي الشاطبي، الموافقات (دار ابن عفان، ۱۹۹۷ م)، ۳۲۸/۲.

نکنند؛ تا در زمره کسانی که ملعونین قرار گرفته‌اند شمرده نشوند.^۴ تلاش‌های معاندین دین در هر زمان و مکانی وجود دارد، به همین جهت حفظ دین و دفاع از ارزش‌های آن به شیوه‌ها و راهکارهای مختلف باید ادامه یابد. در نبود دین، تمام امور نابود شده، معیارهای عادلانه برای تشخیص صلاح و فساد برهم می‌خورد، مردم از خواهشات پیروی می‌کنند.^۵

پیرامون حفظ دین دانشمندان مسلمان از سده‌های اول صدر اسلامی تلاش‌های قابل قدر انجام داده‌اند. موضوع حفظ دین در ضمن کتب حجیم مانند، «البرهان» امام جوینی، «موافقات» امام شاطبی، «المستصفی» امام غزالی، «مقاصد الشریعه» ابن عاشور و... از طرف دانشمندان معاصر همچنان پیرامون این موضوع تلاش‌های انجام یافته است؛ اما موضوع راهکارهای عملی حفظ دین به‌عنوان یک نوشته واحد را در تلاشی که محقق انجام داد، وجود نداشته و یا حد اقل به آن دست نیافته است، صرف دو مقاله «مقصد حفظ الدین و دوره فی القضاء علی العنف الجمعی» که توسط محترم (احمد حسن الربابعة، استاد جامعه البلقاء التطبيقية، الأردن) تحریر یافته است و مقاله دوم، «فتاوی امام النووی المرعیة لمقصد حفظ الدین» که توسط محترم (احمد وفاق بن مختار استاد کلیة الشریعة والقانون، جامعة العلوم الاسلامیة مالیزیة) تحریر یافته است. مقاله اول: بر مقصد حفظ دین به گونه پرداخته است که نقش دین را در جلوگیری از خشونت‌های پوهنتونی به بررسی گرفته است. عمده‌ترین مطالب آن: معرفی مقاصد دین به شکل گذرا و ضمنی با استناد بر احکام شرعی از بُعد ایجابی و سلبی است (مطلبی که اساس آن را می‌تواند از دیدگاه‌های امام غزالی، امام رازی و امام شاطبی و... یافت) بعد به مقصد اصلی مقاله که حفظ دین در کاهش خشونت‌های پوهنتونی را پرداخته است؛ اما مقاله دوم: محقق در این مقاله بعد از مقدمه به معرفی امام نووی، عصر و زمان وی و چگونگی فتاوی ایشان و اهمیت شناخت مقاصد شریعت برای مفتیان و اهل فتوی پرداخته‌اند. دیدگاه‌های بزرگان دین را در این مورد باز گو کرده، سپس بر روش‌های حفظ دین، از بُعد ایجابی، عمل به دین، جهاد برای حفظ دین، دعوت به سوی دین و از جانب سلبی: دفع خرافات و شبهات، منع پیروی از خواهشات و بدعت‌گذاری در دین، منجمله رفتن نزد منجمین و... با تمرکز بر دیدگاه‌ها و فتاوی امام نووی پرداخته است. اقوال دیگر دانشمندان را برای تقویت نظریات امام نووی بکار بسته‌اند. محتوای هر دو مقاله با تحقیق حاضر متفاوت بوده و چنان‌چه در ساختار تحقیق هویدا است.

تحقیق حاضر دارای یک مقدمه، معنی دین، معنی حفظ دین، ضمانت‌های اجرایی برای حفظ دین، راهکارهای عملی حفظ دین و نتیجه‌گیری است. این تحقیق با روش کیفی - تحلیل محتوی

^۴ البقرة ۱۵۹/۲.

^۵ المؤمنون ۷۱/۲۳.

نصوص شرعی، مرتبط با موضوع تحقیق انجام شده، به دنبال دریافت راهکارهای عملی شریعت اسلامی، برای حفظ دین است.

۱. معنای دین

دین یکی از مهمترین مؤلفه‌های تشکیل دهنده شخصیت انسان در تفکر، رفتار و تعامل او با خودش و دیگران است. امام راغب اصفهانی (۵۰۲ ه.ق) گفته‌اند: دین از نظر لغت به معنای طاعت و جزا است و استعارتاً به معنی شریعت استعمال می‌شود. دین، مانند ملت است، از جهت این‌که معنای طاعت و انقیاد در آن است، به جای شریعت به کار می‌رود.^۶ دین همچنین به معنای طاعت است. گفته می‌شود: «دان له یدین دینا» یعنی او را اطاعت کرد. دین از همین ریشه، گرفته شده است.^۷ ابن فارس گفته است: (دین) یعنی ماده: دال و یاء و نون یک اصل واحد است که تمام مشتق‌های آن به آن باز می‌گردد. در کلمه دین معنای انقیاد و خضوع موجود است.^۸

دانشمندان مسلمان برای دین معانی اصطلاحی مختلف ارائه داشته‌اند. امام تهانوی (۱۱۵۸ ه.ق) گفته است: "دین دستور العمل الله متعال بوده که تکالیف آن متوجه خردمندان است، با اختیار خود آن را بر می‌گزینند تا به صلاح در حال و سعادت در آینده برسند. این دستور العمل شامل عقاید و اعمال می‌شود.^۹ برخی دین را چنان تعریف کرده‌اند: دین چیزی است که خداوند آن را وضع کرده است، به حق در اعتقاد و خیر در رفتار هدایت می‌کند و به خیر دنیا و آخرت منتهی می‌شود."^{۱۰}

پس دین، مجموعه‌ای از عقاید، عبادات و احکام است که خداوند برای تنظیم رابطه انسان‌ها با پروردگار و روابط آن‌ها با یکدیگرشان تشریح کرده است. شارع (الله متعال) با این احکام قصد دارد دین را اقامه کند و آن را در نفوس انسان‌ها تثبیت نماید. این هدف از طریق عمل به اوامر و اجتناب از نواهی حاصل می‌شود.

^۶ أبو القاسم الحسین بن محمد الأصفهانی، المعروف بالراغب، المفردات فی غریب القرآن (بیروت: دار القلم، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ه.ق)، ۳۲۳؛ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهیة الكويتیة (الکویت: دارالسلاسل الطبعة الثانیة)، ۴/ ۲۶۵.

^۷ محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح (بیروت: المكتبة العصرية-الدار النموذجية، ۱۹۹۹ م)، ۱۱۰.

^۸ أحمد بن فارس بن زكرياء أحمد بن فارس القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة (بی‌جا: دار الفكر، ۱۹۷۹ م)، ۳۱۹/۲.

^۹ محمد بن علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م)، ۸۱۴/۱.

^{۱۰} مجموعة من المؤلفين، الأديان والمذاهب (ماليزيا: جامعة المدينة العالمية، بی‌تا)، ۲۳-۲۷.

۲. معنای حفظ دین

مقصود از حفظ دین، حفظ اسلام، دین پسندیده الله تعالی که آن را آخرین ادیان و متمم نعمت خودش بر بندگان دانسته است. دین دیگری را بعد از آمدن آن مورد پذیرش قرار نمی‌دهد.^{۱۱} حفظ دین با اقامه ارکان آن، مانند اقامه نماز، پرداخت زکات، روزه گرفتن، ادای حج و سایر فرایض اسلام امکان پذیر است. برای تکمیل این امر، شریعت اسلامی عمل به مستحبات و ترک مکروهات را نیز توصیه کرده است. الله تعالی برای ایجاد دین، پیامبران را فرستاد و مکلفشان ساخت تا احکام آن را به انسانها ابلاغ نمایند، آنها را به اطاعت و فرمان برداری از دین مأمور کرد، برای شرکشان از دین مجازات سزاوار حالشان مقرر گردانید. با ایمان داشتن، اقرار به شهادتین، نماز، زکات، روزه و حج حفظ دین را محقق می‌سازند.^{۱۲}

اگر دین از بین برود، تمام امور دنیا نابود می‌شود، معیارهای عادلانه تشخیص صلاح و فساد برهم می‌خورد، مردم از هوا و خواهشات نفسانی پیروی می‌کنند. الله تعالی فرموده است: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾^{۱۳} "اگر حق از خواهشات آنها پیروی کند، آسمانها و زمین و هر که در آنهاست تباه می‌شود". پیروی از خواهشات نفسانی منجر به فساد می‌شود؛ زیرا خواسته‌های نفسانی مردم متفاوت و متضاد هستند و منافع آنها با یکدیگر تعارض دارد. اگر دینی برای تنظیم و سازمان‌دهی زندگی وجود نداشته باشد، هر فردی آنچه را که به نظرش مصلحت است، بر اساس هوای نفس خود انجام می‌دهد و در نتیجه تجاوز به اموال، جان، ناموس و نسبها اتفاق می‌افتد.^{۱۴} این دین باید محفوظ بماند؛ چون سراسر نیکی و مصالح است. دین آسانی، گذشت و سادگی است؛ در تطبیق دین عدالت و برابری؛ محبت و دوستی است؛ دین علم و عمل است، به راه راست هدایت می‌کند. روح آن اخلاص و شعار آن تسامح و برادری می‌باشد.^{۱۵} دلیل اساسی مقصد حفظ دین در قرآن بوده و در سنت نبوی نیز تبیین شده است.^{۱۶}

^{۱۱} آل عمران ۱۹/۳، ۸۵.

^{۱۲} نور الدین بن مختار الخادمی، علم المقاصد الشرعية (بی‌جا: مکتبه العیکان، ۲۰۰۱ م)، ۸۱.

^{۱۳} المؤمنون ۷۱/۲۳.

^{۱۴} محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي (القاهرة: دار الكتب المصرية، ۱۹۶۴ م)، ۱۴۰/۱۲؛ الشاطبي، الموافقات، ۴/۲.

^{۱۵} عبد الله بن جار الله بن إبراهيم آل جار الله، كمال الدين الإسلامي وحقيقته ومزاياه (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ۱۴۱۸ هـ.ق)، ۵۷/۲.

^{۱۶} أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي الريسوني (بی‌جا: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ۱۹۹۲ م)، ۱۶۷؛ حسام العيسوي، مقصد حفظ الدين (رؤية مقاصدية معاصرة)، (شبكة الالوكة تاريخ استفادة: ۱۴۰۳/۱۱/۸ ساعت ۱۳:۵ دقیقه).

۳. ضمانت‌های اجرایی حفظ دین

جهت‌های مکلف بر حفظ دین، در تشریح اسلامی تمام جوانب ذی‌دخل در امور دین‌اند؛ همان‌گونه که اسلام برای سعادت‌مندی تمامی افراد جامعه، از اعلی تا ادنی از حاکم تا رعیت، انسان‌ها، حیوانات و محیط‌زیست آمده است؛ حفظ و پاسبانی از آن مکلفیت همه آن‌ها است. افزون بر این، ضمانت‌های اجرایی زیادی برای حفظ دین وجود دارد که به برخی از آنان اشاره می‌شود.

۱.۳. عمومیت و جامعیت دین

جامعیت خطاب دینی، تکلیف عمومی را در قبال دارد. به این معنا که هیچ حکمی آن به مکلف خاصی اختصاص ندارد، مادامی که شرایط تکلیف موجود باشد و هیچ مکلفی از ورود تحت احکام آن مستثناء نیست. الله متعال فرموده است: «إِيَّايَهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ»^{۱۷} "ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به‌طور کامل وارد اسلام شوید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید، همانا او دشمنی آشکار شماست.^{۱۸} دستورات آن مخصوص دنیا و مادیات، فرد و یا جماعت، اقلیم و عنصر خاص نیست؛ بلکه جامعیت به معنی تام کلمه، دربرگیرنده جسم و روح، فرد و جماعت، تمامی اقشار بشر و ملت‌ها و نسل‌های آینده و مسائل متضادی است که عقل و علم بشر تا اکنون به آن دست نیافته است و در آینده‌ها تحقق خواهد یافت، هست. رسالت اسلام عام و فراگیر است.^{۱۹} الله متعال فرموده است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»^{۲۰} همچنان فرموده است: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا»^{۲۱} احکام دین تأمین‌کننده مصالح همه بندگان بدون استثناء است. هنگامی که رسالت، هدف، منفعت و تکلیف شریعت عمومیت داشته باشد، زمینه‌تعمیل آن عمومیت می‌یابد همه مردم در برابر آن احساس مسؤولیت نموده، زمینه حفظ بقاء و دوام آن نهادینه می‌شود.

دکتور یوسف حامد عالم، گفته است: شریعت اسلامی دارای خصوصیات عمومی بوده که آن را از سایر شرایع متمایز می‌کند. از جمله خصوصیاتش، عمومیت آن بر اساس، زمان و مکان، افراد و

^{۱۷} البقرة ۲/۲۰۸.

^{۱۸} أبو جعفر محمد بن جریر الطبری، تفسیر الطبری = جامع البیان فی تأویل القرآن (بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۰ م)، ۲۵۲/۴.

^{۱۹} یوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشریعة الإسلامية (الولايات المتحدة الامریکیة: هیرندن، فرجینیا، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۴ م)، ۴۲.

^{۲۰} الانبیاء ۲۱/۱۰۷.

^{۲۱} الاعراف ۷/۱۵۸.

ملت‌ها؛ همچنین جمع بین ثبات و انعطاف‌پذیری، شمول رعایت مصالح دین و دنیا و منافع افراد و جامعه است.^{۲۲} این خصوصیات شریعت بر پایا بودن و ماندگاری آن اثر غیرقابل‌انکار می‌باشد.

۲.۲.۳. تأمین مصالح

دین (شریعت اسلامی) تأمین‌کننده تمامی مصالح و نیازمندی‌های مادی و معنوی همه انسان‌ها است، ابن قیم (۶۹۱ - ۷۵۱ ه.ق) گفته است: شریعت اساس و پایه‌اش بر حکمت و مصالح‌بندگان در زندگی و بعد از مرگ است، تمامی آن عدالت و رحمت، مصلحت و حکمت است.^{۲۳} هر مسأله‌ای که از عدالت به ظلم، از رحمت به ضد آن، از مصلحت به مفسده و از حکمت به بی‌فایده شدن برود، از شریعت نیست، حتی اگر با تأویل وارد آن شده باشد؛ شریعت عدالت الله متعال بین بندگانش، رحمت او بین خلقتش، سایه‌اش در زمین و حکمت او است که به صدق الله متعال و رسولش صلی الله علیه و سلم دلالت می‌کند.^{۲۴} پیامبر صلی الله علیه و سلم برای تأمین مصالح دین و دنیا توجه داشته و آن را همیشه از الله متعال در دعاهایش می‌طلبید. *اللَّهُمَّ أَصْلِحْ لِي دِينِي الَّذِي هُوَ عِصْمَةٌ أَمْرِي، وَأَصْلِحْ لِي دُنْيَايَ الَّتِي فِيهَا مَعَاشِي، وَأَصْلِحْ لِي آخِرَتِي الَّتِي فِيهَا مَعَادِي، وَاجْعَلْ الْحَيَاةَ زِيَادَةً لِي فِي كُلِّ خَيْرٍ، وَاجْعَلِ الْمَوْتَ رَاحَةً لِي مِنْ كُلِّ شَرٍّ.*^{۲۵} "خدایا، دینم را که اساس کار من است نگهدار، دنیایم را اصلاح کن که در آن زندگی می‌کنم، آخرتم را اصلاح کن که به آن باز می‌گردم، زندگی‌ام را برای کسب هر خیریری افزایش ده و مرگ را برایم از هر شری راحتی قرار ده. این دعای مأثور، از جوامع کلم پیامبر صلی الله علیه و سلم است و هدفش درخواست خیر دنیا و آخرت است. تأمین مصالح دنیایی و اخروی بشری باعث دلگرمی و جلب توجه شده پابندی و استقامت بر ارزش‌های دینی را که اساس حفظ دین بر آن است را دوامدار می‌سازد.

۳.۳.۳. رعایت یسر و عدم حرج

رعایت یسر و عدم حرج در دین اصل دیگر تضمینی، برای حفظ و بقای دین در جامعه انسانی است. تمامی تکالیف شریعت بر پایه آسانی و رفع حرج بنا شده‌اند، *﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾*^{۲۶} زیرا خداوند بندگان را تنها به چیزی که قادر به انجام آن هستند و در آن مصلحت

^{۲۲} العالم، المقاصد العامة للشریعة الإسلامية، ۴۲.

^{۲۳} ابن عاشور، مقاصد الشریعة الإسلامية، ۱۵/۱.

^{۲۴} محمد بن ابی بکر بن ایوب الجوزیة، إعلام الموقعین عن رب العالمین (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ۱۴۲۳ ه.ق)، ۱۹۵/۱.

^{۲۵} أبو الحسین مسلم بن الحجاج مسلم، الجامع الصحیح=صحیح مسلم (بیروت: دار إحياء التراث العربي، بی‌تا)، "الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار"، ۱۸ (۲۷۲۰).

^{۲۶} الحج ۷۸/۲۲.

عاجل و آجل وجود دارد، مکلف کرده است. «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^{۲۷} این موضوع در نصوص وحی، قرآن و سنت نبوی به وضوح دیده می‌شود.^{۲۸} رخصت‌های شرعی در صورت وجود اسباب آن، یکی از تجلیات اصل آسانی و رفع حرج است. همچنین در تشریح، مراعات طبیعت‌های بشری و عرف‌های پسندیده اجتماعی مدنظر گرفته شده است. این یسر و عدم حرج باعث عمل کردن به دین، بقای دایمی و نتیجتاً موجب حفظ آن می‌شود.

۴.۳. ارسال رسل

از نمونه‌های تضمینی برای حفظ دین، ارسال رسل و نقش آنان در امانت‌داری و صداقت در تبلیغ رسالت‌شان است. پیامبران مکلف به ترویج، اقامه و حفظ دین در میان امتان‌شان بوده‌اند. الله تعالی فرموده است: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»^{۲۹} «خداوند برای شما از دین همان چیزی را تشریح کرد که به نوح سفارش کرده بود و آنچه را به تو وحی کردیم و به ابراهیم، موسی و عیسی سفارش کردیم که دین را برپا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید». صاحب تفسیر بغوی (۲۱۴ - ۳۱۷ ه.ق) در تفسیر این آیه مبارکه گفته است. خداوند تمام رسولان را برای اقامه دین و ایجاد وحدت و ترک اختلاف فرستاده است.^{۳۰} پس از مکلفیت‌های پیامبران علیهم‌السلام ایجاد دین برپایی و حفظ آن بوده است و آنان این مأموریت‌شان را صادقانه به سر رسانده و دین را محفوظ داشتند. برای حفظ دین، الله تعالی پیروی از پیامبران را من حیث الگو و سرمشق بر اُحاد امت‌های‌شان فرض گردانید است.^{۳۱} پیامبران در رسانیدن اصول و اساسات ضروری دین بدون کم‌وکاست با امانت‌داری، انجام وظیفه کردند. باید اسلام را به عنوان روش زندگی خود اجرا کنیم. اگر این کار را نکنیم، دینی را که خدا برای ما رضایت داشته است، اقامه نکرده‌ایم.^{۳۲}

^{۲۷} البقرة ۲۸۶/۲.

^{۲۸} النساء ۱۰۱/۴؛ ابو عبد الله محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع الصحیح = صحیح البخاری (بی‌جا: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲)، "تقصیر الصلاة"، ۱۹ (۱۱۱۷).

^{۲۹} الشوری ۱۳/۴۲.

^{۳۰} أبو محمد الحسین بن مسعود البغوی، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن = تفسیر البغوی (بی‌جا: دار طيبة للنشر والتوزیع، ۱۹۹۷ م)، ۱۸۷/۷.

^{۳۱} الأحزاب ۳۳/۲۱؛ محمد ۴۷/۳۳.

^{۳۲} القرطبی، الجامع لأحكام القرآن = تفسیر القرطبی، ۱۰/۱۱۶.

۵.۳. اقامه خلافت‌ها بعد از نبوت

اقامه خلافت‌ها بعد از نبوت در اسلام یکی از موارد تضمینی برای حفظ دین است. چون یکی از وظایف عمده خلیفه اقامه، حفظ و تطبیق دین در میان توده‌های بشری بعد از پیامبر است. این امر موضوع اتفاقی میان تمامی دانشمندان مسلمان است. امام ماوردی (۳۶۴-۴۵۰ ه.ق) گفته است: امامت، برای جانشینی از نبوت در حفاظت دین و اداره دنیا موضوعیت دارد و انعقاد آن برای کسی که این وظیفه را در امت به عهده می‌گیرد، بر اساس اجماع امت واجب است.^{۳۳} امام قرطبی (۶۰۰ - ۶۷۱ ه.ق) به نقل از ابن همام (۷۹۰-۸۶۱ ه.ق) گفته است: هدف نخست خلافت، اقامه دین است؛ یعنی دین را به طور کامل و با اخلاص در طاعات، احیای سنت‌ها و از بین بردن بدعت‌ها اقامه کنیم تا بندگان بر طاعت خداوند متعال متمرکز شوند.^{۳۴} همچنان حفظ و اقامه دین از مکلفیت‌های امرای مسلمین در محدوده صلاحیت‌های‌شان در سرزمین‌های اسلامی است. الله متعال فرموده است: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^{۳۵} کسانی که اگر آنان را در زمین تمکین دهیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و به معروف امر و از منکر نهی می‌کنند و سرانجام همه امور به سوی خداست". این آیه قرآن کریم از مسؤولیت اولیای امور مسلمانان که بر سرزمین اسلامی قدرت می‌یابند خبر می‌دهد، این اخبار به معنی الزام و انجام است، یعنی این که اولیای امور مسلمانان باید به چنین کاری اقدام نمایند تا هدف خلافت انسان در زمین تحقق یابد.^{۳۶} پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وسلم، اطاعت اولیای امور را بر عامه مسلمانان فرض قرار داده است، اگرچه در بعضی از امورات شرعی مرتکب کوتاهی شوند. با ارتکاب معاصی علیه آنان قیام مسلحانه جواز ندارد؛ مگر این که کفر آشکار و یا ترک اقامه نماز از آنان به مشاهده برسد، در آن صورت اقدام عملی برای اصلاحات آنان بر عامه مسلمانان لازم می‌شود.^{۳۷} ملاعلی القاری (۱۰۱۴ ه.ق) فرموده است: ظاهراً مراد از نماز، در این جا، دین است.^{۳۸} پس بغاوت علیه اولیای امور مسلمان تازمانی که به اصل اقامه و حفاظت از دین یابند باشند، جواز ندارد.

^{۳۳} علی بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردی، الأحكام السلطانية للماوردی (القاهرة: دار الحديث، بی تا)، ۱۵.

^{۳۴} أسامة بن سعيد القحطاني «و دیگران»، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (المملكة العربية السعودية: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ۲۰۱۲ م)، ۲۷۱/۵.

^{۳۵} الحج ۴۱/۲۲.

^{۳۶} الطبري، تفسير الطبري = جامع البيان في تأويل القرآن، ۱۸/۶۵۱.

^{۳۷} مسلم، صحيح مسلم، "الإمارة"، ۱۷ (۱۸۵۵).

^{۳۸} علي بن (سلطان) محمد القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (بيروت: دار الفكر، ۲۰۰۲ م)، ۳۸۶۳/۹.

۴. راهکارهای حفظ دین

شریعت اسلامی راه‌های مختلف را برای حفظ دین، جهت بقاء و تطبیق آن به منظور تنظیم زندگی بهتر مطابق دستورات خالق متعال و تأمین زندگی پسندیده و سعادت‌مندی بشری مدنظر داشته است. مهم این است که انسان درک کند که الله متعال از او چه خواسته است تا آن را بداند و مطابق آن عمل نماید، چون انسان به علت کمبود دانش در امورات مورد نظر الله متعال، شاید چیزهایی را بهتر بداند که خیری در آن وجود نداشته باشد، چیزهای را ناپسند بشمارد درحالی که سعادت‌مندی وی در آن نهفته باشد، «وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^{۳۹} "بسا چیزهایی را ناخوش دارید و آن برای شما خیر است و بسا چیزی را دوست دارید و آن برای شما شر است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید". از این که الله متعال عالم الغیب و الشهادة، رب العالمین، ذوالقوة المتین، است مدار خیر و شر انسان را می‌داند، چون او آفریننده مطلق است. «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^{۴۰} "کسی که آفریده است، می‌داند و او لطیف و آگاه است"؛ بنابراین، شریعت اسلامی دین را به روش‌های مختلف، چه از طریق کاشت و ایجاد آن در نفوس ابتداء چه از طریق تقویت و نگهداشتن آن به‌طور مداوم با عمل و تطبیق، چه از طریق فراخوانی و دعوت به سوی آن، چه با روش دفع شبهات و جلوگیری از نفوذ شبهات و بدعت‌ها با ارائه دلیل و برهان، چه با روش دفاع حین تجاوز زورگویان برای از بین بردن ارزش‌ها و پیروان آن، حفظ نموده است.

۴. ۱. ابتدای ایجاد دین

ایجاد دین ابتداءً با ارسال رسل و انزال کتب آسمانی که حاوی راه و رسم پسندیده مورد تأیید الله متعال است. ادیان الهی حاوی مطالب عمده نظری و عملی‌اند که به طریقه وحی به مطمئن‌ترین افراد بشر که از نظر خلق و خلق به درجه کمال بوده‌اند، برای رهنمایی بشریت نازل شده‌اند. فرستادگان الله متعال این مأموریت و رسالت را با کمال امانت‌داری بدون کم‌وکاست به امت‌های‌شان رسانیده‌اند. عمده‌ترین موضوع رسالت آنان تقویت اصل توحید و ایمان بوده است.

تقویت یقین به اصول ایمان و ارکان آن شامل ایمان به خدا، پیامبران، کتاب‌ها، فرشتگان، روز قیامت، قضا و قدر (خیر و شر آن) است. الله متعال فرموده است: «أَمَّا الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ»^{۴۱} "پیامبر به آنچه از جانب پروردگارش بر او نازل شده، ایمان آورده است و مؤمنان نیز همه به خدا، فرشتگان او،

^{۳۹} البقرة ۲/۲۱۶.

^{۴۰} الملك ۱۴/۶۷.

^{۴۱} البقرة ۲/۲۸۵.

کتاب‌های او و رسولان او ایمان آورده‌اند. ما میان هیچ یک از رسولان او تفاوت نمی‌گذاریم".
 برای تقویت ایمان باید به برهان عقلی و حجت علمی توجه کرد. اسلام به تدبیر و تعمق دعوت می‌کند^{۴۲} از تقلید کورکورانه از آبا و اجداد، بدون تعقل منع می‌فرماید.^{۴۳} پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و سلم، بیشترین مدت زمانی عمر رسالتش را در راه تقویت اصول و پایه‌های توحید در میان قومش در دوران مکی سپری کرد، بیشترین مشکلات را در این مقطع زمانی متحمل شد.

۲.۴. عمل مطابق دین

پابندی به تعالیم دین و عمل به آن پس از اعتقاد، دین را در نفوس زنده نگه می‌دارد و تأثیر آن را در وجدان انسان‌ها حفظ می‌کند.^{۴۴} از این رو، ایمان و عمل صالح در بسیاری از آیات قرآن همراه ذکر شده‌اند.^{۴۵} انجام اصول عبادات و ارکان اسلام، پس از ادای شهادتین، از مهمترین عوامل برای حفظ دین است.^{۴۶} مسلمانان موظف به اجرای احکام دین در زندگی واقعی هستند، هر کس که مکلفیت‌های دینی خویش را اقامه کند، مطابق دساتیر آن عمل نماید، به اقامه دین و اسلام در زمین الله متعال کمک کرده است. هیچ یکی از عبادات و احکام تشریح اسلامی بدون حکمت و مقصد نیستند^{۴۷} که این حکمت‌دار بودن و منفعت مادی و معنوی اثری بر بقاء و حفظ دین می‌گذارد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و سلم اهمیت حفظ دین و پابندی به آن را به گونه‌های مختلف بیان داشته است، در دعا‌های صبح و شام، ایشان از الله متعال ثبات و استقامت بر دین را از الله متعال درخواست می‌کرد، نجات از وقوع در کفر، فقر و ابتلا و مصیبت در دین را از الله متعال عاجزانه طلبان بود. *اللهمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْإِيمَانَ وَزَيِّنْهُ فِي قُلُوبِنَا*.^{۴۸} "خدایا، ایمان را به ما محبوب کن و آن را در دل‌های ما زینت بده". *إِنَّا مُقَلَّبُ الْقُلُوبِ ثَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ*.^{۴۹} "ای دگرگون‌کننده دل‌ها، دل مرا بر دینت ثابت نگهدار". *اللهمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ*.^{۵۰} "خدایا، من به تو پناه می‌برم از کفر و

^{۴۲} الاعراف/۱۸۵/۷.

^{۴۳} البقرة/۱۷۰/۲.

^{۴۴} البقرة/۲۰۸/۲، ۲۰۹.

^{۴۵} العصر/۳-۱/۱۰۳.

^{۴۶} بخاری، صحیح البخاری، "الرقاق"، ۲۸ (۶۵۰۲).

^{۴۷} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ۱۵/۱.

^{۴۸} أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني حمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل (بی‌جا: مؤسسة الرسالة،

۱۴۲۱ هـ.ق / ۲۰۰۱ م). ۲۴۷/۲۴ (۱۵۴۹۲).

^{۴۹} ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ۱۵۱/۴۱ (۱۷۶۳۰).

^{۵۰} ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ۷۵/۳۴ (۲۰۳۸۱).

فقر". «وَلَا تَجْعَلْ مُصِيبَتَنَا فِي دِينِنَا».^{۵۱} «مصیبت در دینمان قرار مده». این دعاها درخواست تقویت ایمان و ثبات قلب در دین و همچنین پناه بردن از کفر و فقر و مصیبت‌های دینی است. این همه رهنمودهای نبوی برای تعلیم به امت است که مصرانه در بعد مادی و معنوی برای حفظ دین تلاش نمایند که مایه سعادت و خوشبختی مادی و معنوی دنیوی و اخروی مسلمانان، دین است.

۳.۴. تطبیق احکام دین

مسلمانان، نه تنها به گونه فردی؛ بلکه به شکل گروهی مکلف‌اند، بر اساس دین الله متعال حکم نمایند، اقامه دین در گرو تطبیق احکام الهی است، تطبیق احکام دین به گونه گروهی مسؤلیت امرای مسلمان و اولوالامر آنان است، مسؤولین نیابتاً از شارع به تطبیق اوامر و دساتیر شرعی که نیاز به سلطه و قدرت دارد، اقدام می‌نمایند. عدم تحکیم دین، به معنی خروج از دین است. الله متعال فرموده است: «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ».^{۵۲} کسی که به آنچه خدا نازل کرده حکم نکنند، آنان کافرند». حکمرانی با قوانین خداوندی از اصول اساسی ایمان است و کسانی که از این امر سرپیچی کنند، به کفر روی می‌آورند. همچنین فرموده است: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا».^{۵۳} نه به پروردگارت قسم که ایمان نمی‌آورند؛ مگر این‌که تو را در موارد اختلاف‌شان داوری کنند و سپس هیچ‌گونه تنگی در دل‌های‌شان نسبت به حکم تو نیابند و به‌طور کامل تسلیم شوند». این آیه به اهمیت پذیرفتن حکم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم به‌عنوان داور در اختلافات اشاره دارد. نشان‌دهنده لزوم تسلیم کامل به تصمیمات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم است و تنها در این صورت است که ایمان واقعی تحقق می‌یابد. حکم کردن به اسلام و ارجاع مسائل به محاکم و قضاوت‌های شرعی در حفظ دین نقش مهمی دارند. کسانی که این کار را انجام نمی‌دهند، دین را بین مردم و عوام کتمان می‌کنند؛ زیرا مسائل به شریعت ارجاع نمی‌شود که این کار منجر به عدم حفظ دین و اقامه آن در جامعه می‌شود.

۴.۴. عدم کتمان دین

بیان دین و عدم کتمان آن، از وسایل عمده حفظ دین است، کتمان‌کنندگان احکام دینی، نزد الله متعال و در حلقات مقربان الهی منفور و ملعون به حساب آمده‌اند. الله متعال فرموده است: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ

^{۵۱} أبو عیسی محمد بن عیسی الترمذی، سنن الترمذی (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۹۵/

۱۹۷۵م)، "کتاب الدعوات"، ۸۰ (۳۵۰۲)

^{۵۲} المائدة ۴۴/۵

^{۵۳} النساء ۶۵/۴

اللَّاعِنُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّا فَاوْلَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»^{۵۴}. «کسانی که آنچه را ما از دلایل روشن و هدایت نازل کرده‌ایم، بعد از آنکه در کتاب برای مردم بیان کرده‌ایم، کتمان می‌کنند، خداوند و لعنت کنندگان آنان را لعنت می‌کنند. مگر کسانی که توبه، اصلاح و بیان کنند، توبه آنان را می‌پذیریم و من توبه‌پذیر و مهربان هستم». صاحب تفسیر «تیسیر الکریم الرحمن» (۱۳۰۷ - ۱۳۷۶ ه.ق) گفته است: این آیه گرچه در مورد اهل کتاب نازل شده و آنچه از شأن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم و صفات او کتمان کرده‌اند؛ اما حکم آن عمومی است برای هرکسی که به کتمان آنچه خداوند نازل کرده شامل است؛ از دلایل روشنی که بر حق دلالت می‌کنند و هدایت به صراط مستقیم را فراهم می‌آورند و راه بهشت را از راه جهنم جدا می‌کنند. خداوند از اهل علم عهد گرفته است که آنچه را که از علم کتاب به آن‌ها بخشیده برای مردم بیان کنند و کتمان نکنند.^{۵۵}

امام قرطبی (۶۰۰ - ۶۷۱ ه.ق) گفته است: مراد این آیه همه کسانی‌اند که حقیقت را کتمان می‌کنند. این آیه به‌طور عموم شامل هرکسی می‌شود که علمی از دین خدا را که نیاز به انتشار دارد، کتمان کند.^{۵۶} آلوسی (۱۲۱۷-۱۲۷۰ ه.ق) گفته است معنی کتمان دین: ترک اظهار چیزی به قصد، با وجود نیاز به آن و تحقق دلیلی برای اظهار آن است.^{۵۷} معنی عدم کتمان دین اجتناب از بیان نفس دین، حقیقت آنچه معلوم من الدین بالضرورة است و این که تأویلی از دین ارائه داده شود که هیچ قاعده از قواعد دین و تفاسیر آن را تأیید نکند.

۵.۴. دعوت به دین

دعوت به سوی دین وسیله انتشار و یکی از ارکان اقامه و حفظ دین است. این اصل در واقع وظیفه پیامبران الله متعال است که به همین منظور فرستاده شدند، برای رهنمودی‌شان کتب آسمانی فرود آمده است، مساعدت‌های مادی و معنوی از طرف الله متعال برای موفقیت‌شان صورت گرفته است. الله متعال به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم دستور داده است: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.^{۵۸} «بگو این راه من است که من و کسانی که پیروی‌ام می‌کنند با بصیرت به سوی خدا دعوت می‌کنیم و خداوند منزّه و پاک است و من از مشرکان نیستم». اگر دعوت نمی‌بود، دینی برپا نمی‌شد و اسلام گسترش نمی‌یافت. اگر دعوت به درستی انجام

^{۵۴} البقرة ۱۵۹/۲-۱۶۰.

^{۵۵} عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تيسير الکریم الرحمن في تفسير كلام المنان (مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۰ م)، ۷۷.

^{۵۶} القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، ۱۸۴/۲.

^{۵۷} شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الأوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵ ه.ق)، ۴۲۵/۱.

^{۵۸} يوسف ۱۰۸/۱۲.

شود و مردم آن را بپذیرند، داعیان و هم مدعوین به خوشبختی دنیا و آخرت نائل می‌شود. از این رو، دعوت در اسلام مقام بزرگ، شرف عظیم و امامتی برای مردم و هدایت خلق است. افزون بر پیامبران، افراد امت اسلامی مکلف به انجام دعوت به سوی دین الله متعال هستند ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^{۵۹} باید از میان شما امتی باشند که به سوی خیر دعوت کنند و به معروف امر و از منکر نهی کنند و آنان همان رستگاران هستند".

در رابطه به حکم تکلیفی دعوت میان دانشمندان مسلمان اختلاف نظر وجود دارد برخی بر وجوب عینی و برخی هم بر کفایی بودن آن معتقد هستند. صاحب تفسیر بغوی به وجوب عمومی دعوت و امر به معروف نهی از منکر معتقد است.^{۶۰} امام قرطبی (۶۰۰ - ۶۷۱ ه.ق)، ابن کثیر (۷۰۰ - ۷۷۴ ه.ق) و بیضاوی (۶۹۱ ه.ق) به کفایی بودن دعوت، امر به معروف و نهی از منکر نظر داده‌اند.^{۶۱} رجحان رأی دوم به جهتی است که دعوت به دین نیازمند یک سلسله دانش و پیش‌نیازهای است که هر فرد از عهده آن موفق بدرآمده نمی‌تواند، اگرچه فریضه امر به معروف و نهی از منکر در محدوده توانایی مکلفیت هر فرد مسلمان است. نصوص کتاب و سنت بر وجوب دعوت به سوی خداوند به معنای عام بر هر مسلمان دلالت دارد، هر کس در حد وسع و توانایی به دعوت با حکمت و موعظه حسنه مکلف است.^{۶۲} دعوت کردن به سوی دین از و سایل حفظ دین است. ترک دعوت به معنای خاموش کردن معالم دین و فرصت دادن به کافران برای ظهور کفر است. دعوت شامل آموزش دین، امر به معروف و نهی از منکر، پاسخ به مخالفان، رفع شبهات و افشای طرح‌های شوم دشمنان دین است. دعوت به دین صرف رسانیدن آموزه‌های دین به بی‌دینان، منحصر نمی‌شود؛ بلکه پیش از کفار، در این زمان مسلمانان نیازمند دعوت به دین هستند؛ چون عده زیادی از مسلمانان از دین جز نام چیزی از احکام و پیام‌های آن را نمی‌شناسند و عده هم به اثر لامبالاتی و عدم توجه باوجود اعتقاد به دین، پایند مقررات شرعی نیستند که این گروه قبل از بی‌دینان نیازمند دعوت برای اعتناق به دین هستند.

^{۵۹} آل عمران ۱۰۴/۳.

^{۶۰} البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، ۴۸۶/۱.

^{۶۱} القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، ۴/ ۱۶۵؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (بی‌جا: دار طيبة للنشر والتوزيع، ۱۹۹۹ م)، ۹۱/۲؛ ناصر الدین أبو سعید عبد الله بن عمر البیضاوي، تفسير البیضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۱۸ ه.ق)، ۳۱/۲.

^{۶۲} <https://binbaz.org.sa/fatwas/۲۳۲۲۲/>. تاریخ استفاده ۵/۱۱/۱۴۰۳ ساعت چهار عصر.

۶.۴. جهاد برای حفظ دین

جهاد در راه الله ^{متعال} در کنار دیگر حکمت‌های مشروعیت آن، برای حفظ دین تشریح شده است؛ زیرا دعوت اغلب بارد، انکار و جهود مواجه می‌شود. برای شکستن موانع قوی و سدهای محکم که در راه انتشار دین قرار می‌گیرند، هیچ راه حلی جز مقابله با قدرت وجود ندارد؛ برای رفع موانع تا مردم به دین خدا دسترسی پیدا کنند، جهاد توصیه می‌شود. رابطه میان دعوت به اسلام و جهاد، به گونه‌ای است که دین اسلام پیام جاودان ربانی است که از چشمه‌سار زلال منبع می‌گیرد، آب زلال و شیرینی که دشت‌های تشنه در انتظار رسیدن آن، هستند. دعوت اسلامی در حقیقت راه معقول و صلح‌آمیز برای رسانیدن این آب زلال به آن دشت‌های حاصل خیز است. اگر در راه این کانال حیات بخش، موانع کوچک وجود داشته باشد، با دلیل، برهان و منطق قابل توجیه زوده شد، فهورالمراد. اگر موانع جدی باشد که مقاومت آن با دلیل و برهان و منطق برداشته نشود، نیاز به استعمال قوت شود، به هر وسیله ممکن این و موانع از راه برداشته شده تا پیام ربانی به نیازمندان آن رسانیده می‌شود. این استعمال قوت همان انجام جهاد در راه الله ^{متعال} است که به قدر نیاز برای رفع موانع از راه دعوت بکار بسته می‌شود، از اصل، الاسهل فالاسهل کار گفته شده، راه دعوت بازکرده می‌شود. کسانی که در این راه مانع ایجاد نکنند، در آموزه‌های اسلام برای جهاد آنان مصون‌اند، متضرر ساخته نمی‌شوند. ^{۶۳} در «الفتاوی الهندیة» آمده است، یکی از شرایط مشروعیت جهاد این که دشمنان از پذیرفتن دعوت اسلامی ابا ورزند، تعهد صلح و سلام میان مسلمانان و کفار وجود نداشته باشد. ^{۶۴} جهاد دارای هدف عالی و بزرگ که همانا اعلای کلمه الله و نشر دعوت اسلامی در همه اطراف و اکناف زمین هست. هدف مشروعیت جهاد سلطه‌طلبی و کشورگشایی، تعدی و تجاوز بر طوایف بشری نیست. ^{۶۵} جهاد همچنین برای نجات مظلومان مؤمن که دشمنان دین آنان را به بردگی و بندگی می‌گیرند، بر آنان ظلم و تعدی روا می‌دارند، ایشان را به عبادت الله ^{متعال} اجازه نمی‌دهند، مشروع شده است. الله ^{متعال} فرموده است: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» ^{۶۶} «جازه قتال و جنگ داده شده (که بجنگند)، به آنان که مظلوم واقع شده‌اند و الله ^{متعال} بر یاری آنان قادر است. کسانی که بدون حق از دیارشان بیرون رانده شدند، جز این که می‌گفتند پروردگار ما الله است». همچنان جهاد برای دفاع از دینداران برای بقا و حفظ دین مشروع شده است، دینداری

^{۶۳} حسین بن عوده العوايشة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة (اردن: الأردن المكتبة الإسلامية، ۱۴۲۹ هـ.ق)، ۱۰۵/۷.

^{۶۴} لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية (دار الفكر، ۱۳۱۰ هـ.ق)، ۱۸۸/۲.

^{۶۵} الفحطاني «و دیگران»، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ۲۵/۶.

^{۶۶} الحج ۳۹/۲۲-۴۰.

که به علت دین شان مورد ستم قرار می گیرند. الله متعال فرموده است: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا»^{۶۷}. شما را چه شده است که در راه خدا و برای (رهایی) مستضعفان از مردان و زنان و کودکان نمی جنگید؟ همان هایی که می گویند: پروردگارا، ما را از این قریه که اهلش ستمگرند بیرون ببر و از جانب خود برای ما سرپرست و یابوری قرار ده". کمال بن همام (۷۹۰ - ۸۶۱ ه.ق) گفته است: وجوب جهاد برای حفظ دین است.^{۶۸} جهاد در راه الله برای برتری کلمه الله، حفاظت از مسلمانان، برقراری عدالت و جلوگیری از ظلم و فساد مشروع شده است. الله متعال انسان ها را برای عبادت خود آفریده است، کشتن کسی جایز نیست؛ مگر این که عناد ورزد و بر کفر اصرار کند، یا مرتد شود، ظلم یا تجاوز کند، یا مانع ورود مردم به اسلام شود، یا به مسلمانان آزار رساند. پیامبر صلی الله علیه و سلم هرگز با هیچ قومی جنگ نکرد؛ مگر این که ابتدا آنان را به اسلام دعوت کرد.^{۶۹}

۷.۴. اقامه حدود الله

الله متعال، برای حفظ دین، حدودی را مشروع کرده است و انسان ها را به رعایت و پابندی به آن مکلف ساخته که از آن حدود نگذرند و تجاوز نکنند.^{۷۰} پیامبر صلی الله علیه و سلم فرموده اند: «إِنَّ اللَّهَ حَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا وَفَرَضَ لَكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضِعُّوهَا وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَتَرَكَ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْهُ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا وَلَا تَبْخَثُوا فِيهَا»^{۷۱} "الله متعال حدودی را تعیین کرده است، از آن ها تجاوز نکنید و برای شما واجباتی مقرر کرده است، آن ها را ضایع نسازید و چیزهایی را حرام کرده است، آن ها را بی حرمتی نکنید و چیزهایی را از روی رحمتش برای شما بدون فراموشی ترک کرده است، پس آن ها را بپذیرید و در آن ها بحث نکنید". اصل حد به معنی منع و حذف و جدایی میان دو چیز است، گویا حدود شرعی حدفاصلی اند که مرز میان حلال و حرام را مشخص کرده اند.^{۷۲} این حدود برای جلوگیری از خروج افراد از دین تشریح شده است.^{۷۳} حدود

^{۶۷} النساء ۷۵/۴.

^{۶۸} شمس الدین محمد بن محمد بن محمد ابن امیر حاج، التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (بی جا: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۳ م)، ۱۴۴/۳.

^{۶۹} محمد بن ابراهیم بن عبد الله التویجری، مختصر الفقه الإسلامی فی ضوء القرآن والسنة (المملكة العربية السعودية: دار أصداء المجتمع، ۲۰۱۰ م)، ۱۰۲۸.

^{۷۰} البقرة ۲۲۹/۲.

^{۷۱} أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۰ م)، ۱۲۹/۴ (۷۱۱۴).

^{۷۲} القاری، مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، ۲۹۹/۱.

^{۷۳} محمد بن صالح بن محمد العثیمین، شرح الأربعین النوویة (بی جا: دار الثریا للنشر، بی تا)، ۳۰۹.

شرعی در رابطه به فرایض و یا امور مامور به به معنی تعیین حد الزام در طلب است که شامل امور فرض، واجب، سنت، مباح و مستحب است که رعایت هر کدام و قرار دادن هر حکم درجایش به معنی حفظ دین است.^{۷۴} همچنان در امور منهی عنه، حدود شرعی مبین درجه ترک و اجتناب از حرمت، کراهت و قباحتهای شرعی است. از این جمله حد زنا، سرقت، حد شرب خمر به حساب می آیند. این حدود را زاجره و رادعه می شمارند.^{۷۵} که موجب ترک امور منهی عنه شده و در نتیجه زمینه حفظ دین را فراهم می آورد. عدم تجاوز از حدود، به معنی رعایت حد و اندازه هر حکم شرعی کما حقّه است.^{۷۶، ۷۷} محدثین این حدیث را از زمره احادیث جامع به حساب می آورند که جمعی از احکام دین را بیان می دارد؛ زیر پیامبر صلی الله علیه و سلم، در این حدیث احکام شریعت اسلامی را به فرایض، حدود، نواهی و مباحات تقسیم کرده است، حکمی در شریعت وجود ندارد که شامل این اقسام نشود.

از مکلفیت های امام و ولی الامر مسلمان حفظ سرزمین اسلامی و حفظ دین، تنفیذ احکام و اقامه حدود الله، حفظ سرحدات، جمع آوری صدقات و زکات، تحکیم عدالت میان مردم، جهاد با دشمنان، گسترش دعوت و نشر ارزش های اسلامی است.^{۷۸} اقامه حدود، در مجموع باعث حفظ دین و حفظ حیات انسان ها می شود.^{۷۹} الله تعالی مجازات مقدر شده ای برای جرائم تعیین کرده که نباید افزایش یا کاهش یابد. این مجازات باعث حفظ دین، نفس، مال، حیثیت و عقل می شوند. از جمله حدود معین برای حفظ دین مشروعیت حد ارتداد است. این حد برای حفظ اسلام از تخریب و جلوگیری از انتشار باطل و کفر است. پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم فرموده است: [مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَأَقْتُلُوهُ].^{۸۰} "هر کس دین خود را تغییر دهد، او را بکشید". منظور از دین، اسلام است. این حد برای جلوگیری از خروج افراد از دین تشریح شده است. مرتد به اتفاق علماء و ائمه دین کشته

^{۷۴} عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن العباد البدر، شرح الأربعین النوویة - العباد (بترقیم الشاملة آلیا)، (دروس صوتیة قام بتفریغها موقع الشبكة الإسلامية <http://www.islamweb.net>)، ۴/۲۸.

^{۷۵} القاری، مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، ۲۹۹/۱.

^{۷۶} العباد البدر، شرح الأربعین النوویة (بترقیم الشاملة آلیا)، ۴/۲۸.

^{۷۷} فیصل بن عبد العزیز بن فیصل النجدی، طریز ریاض الصالحین (الریاض: دار العاصمة للنشر والتوزیع، ۲۰۰۲ م)، ۱۰۴۰.

^{۷۸} التویجری، مختصر الفقه الإسلامی فی ضوء القرآن والسنة، ۹۷۹.

^{۷۹} محمد بن ابراهیم بن عبد الله التویجری، موسوعة الفقه الإسلامی (بی جا: بیت الأفكار الدولية، ۲۰۰۹ م)، ۱۰/۱۵.

^{۸۰} بخاری، صحیح بخاری، "الجهاد والسير"، ۱۴۹ (۳۰۱۷).

می‌شود؛ اگرچه اهل حرب نباشد^{۸۱} اگر حد ارتداد اجرا نشود، افراد به راحتی وارد دین می‌شوند و سپس از آن خارج می‌شوند. اسلام هیچ‌کس را به پذیرش دین مجبور نمی‌کند و الله تعالی تنها دینی که از روی اعتقاد و رضایت قلبی پذیرفته شده باشد، می‌پذیرد. اگر کسی پس از پذیرش اسلام مرتد شود، این به معنای ایجاد اغتشاش فکری و سیاسی در جامعه است که به استقرار فکری و روانی جامعه آسیب می‌زند.^{۸۲} کاری که همیشه دشمنان اسلام برای گسترش آن در جامعه اسلامی اند. الله تعالی فرموده است: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾.^{۸۳} "گروهی از اهل کتاب گفتند: به آنچه بر مؤمنان نازل شده است، در آغاز روز ایمان بیاورید و در پایان روز کفر بورزید، شاید که آنان (از دین خود) بازگردند".

سید سابق (۱۴۲۰ ه.ق) گفته است: اسلام یک روش کامل برای زندگی، دین و دولت، عبادت و رهبری، قرآن و شمشیر، روح و ماده، دنیا و آخرت است. اسلام استوار بر عقل و منطق، دلیل و برهان است. در عقیده و شریعت اسلام هیچ چیزی وجود ندارد که با فطرت انسان در تضاد باشد یا مانع رسیدن به کمال مادی و ادبی او شود. کسی که وارد اسلام شود، حقیقت آن را می‌شناسد و شیرینی آن را می‌چشد. اگر پس از ورود به اسلام و درک آن، از آن خارج (مرتد) شود، در واقع از حق، عدالت و منطق خارج شده و دلیل و برهان را انکار کرده و از عقل سلیم و فطرت مستقیم دور شده است. انسانی که به این سطح برسد، به پایین‌ترین درجات انحطاط سقوط کرده است. چنین انسانی نباید حفظ شود و نباید برای بقای او تلاش کرد؛ زیرا در زندگی او هدف ارزشمندی وجود ندارد. از سوی دیگر، اسلام به‌عنوان یک روش عمومی برای زندگی و نظام جامع برای رفتار انسانی، نیاز به محافظی دارد که آن را محافظت کند و سپری که آن را حفظ کند.^{۸۴} هیچ نظامی بدون حفاظت و نگهداری نمی‌تواند پایدار بماند. ارتداد و خروج از اسلام در واقع انقلاب علیه آن است و جزای انقلاب علیه نظام عمومی جز جزایی که قوانین وضعی برای کسانی که علیه نظام دولت و اوضاع مقرر آن خروج می‌کنند، (اعدام) تعیین کرده‌اند، بوده نمی‌تواند.

^{۸۱} تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تیمية، مجموع الفتاوى (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ۱۹۹۵ م)، ۱۰۰/۲۰؛ موفق الدین عبد الله بن أحمد قدامة المقدسي، المغني لابن قدامة (بی‌جا: مكتبة القاهرة، ۱۹۶۸ م)، ۳/۹.

^{۸۲} خالد بن عبد المنعم الرفاعي، الحكمة في مشروعية قتل المرتد.

^{۸۳} https://www.alukah.net/fatawa_counsels/0/14439/، تاریخ استفاده ۴/۱۱/۱۴۰۳. ساعت ۸ بعد از ظهر.

^{۸۴} آل عمران ۷۲/۳.

^{۸۵} السید سابق، فقه السنة (بیروت: دار الكتاب العربي، ۱۹۷۷ م)، ۴۵۷/۲.

۸.۴. مقابله با شبهات و بدعت‌گذاری

یکی از وسایل محفوظ ماندن دین، دفع شبهات، ارائه پاسخ‌های علمی و منطقی به شبهات و سؤالات دینی، مبارزه و مقابله با انحرافات فکری و عقیدتی که ممکن است به تضعیف دین بی انجامد، می‌باشد. حفظ دین نیازمند تلاش مستمر در این جنبه است تا ایمان و تعالیم دینی در زندگی فردی و اجتماعی استوار بماند و به نسل‌های آینده منتقل شود.

مبارزه با بدعت در دین و مقاومت در برابر بدعت‌گذاران اهمیت زیادی دارد. بدعت به معنای روش یا شیوه‌ای است که در دین ابداع شده و با شریعت مطابقت ندارد و هدف از پیروی آن اغراق در عبادت خداوند است. امام شاطبی (۷۹۰ ه.ق) گفته است: بدعت در دین به معنای روش اختراع شده است که با روش‌های شرعی مشابهت دارد و هدف از پیروی آن، مبالغه در عبادت خداوند متعال است.^{۸۵}

برای این‌که جایی برای بدعت در دین نیست و نوآوری در امور دینی که اساس و بنیاد شرعی نداشته باشد، غیر معتبر و مردود است. الله متعال در قرآن کریم، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم را به عنوان الگوی حسنه برای انجام اعمال دینی معرفی کرده است.^{۸۶} اطاعتش را در همه امور بر مسلمانان واجب و نافرمانی‌اش را موجب بطلان اعمال قرار داده است.^{۸۷} بدعت در دین خطرناک‌ترین وسیله برای تخریب دین و منحرف کردن مقاصد آن است. مذمت بدعت در آن است که بدعت‌گذار خودش را به جایگاه شارع قرار می‌دهد، تصور می‌کند که او بهتر می‌داند، با این وضعیت خودش گمراه می‌شود و زمینه گمراهی دیگران را فراهم می‌آورد.

۹.۴. تحریم معاصی

تحریم گناهان و مجازات کسانی که آن‌ها را مرتکب می‌شوند، به صورت حدود یا تعزیرات، توسط خداوند تعیین شده است. خداوند از گناهان بزرگ و کوچک نهی کرده است و برای برخی از گناهان بزرگ مجازات مشخص کرده و جرم‌انگاری بعضی خلاف‌ورزی‌ها را به اولیای امور که صلاحیت تشخیص مصالح و اهداف دین را داشته باشند، واگذار کرده است. پیروی از دستاورد شرعی، موجب هدایت و سعادت دنیوی و نافرمانی از آن گمراهی و شقاوت و بدبختی را در قبال دارد. الله متعال می‌فرماید: ﴿فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَىٰ وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ

^{۸۵} ابراهیم بن موسی بن محمد اللخمی الغرناطی الشاطبی، الاعتصام (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ۲۰۰۸ م)، ۵۰/۱، ۵۱۶/۲.

^{۸۶} الأحزاب ۲۱/۳۳.

^{۸۷} محمد ۳۳/۴۷.

وَأَبْقَى ﴿٨٨﴾ "هر کس از هدایت من پیروی کند، گمراه نشود و بدبخت نگردد و هر کس از ذکر من روی گرداند، به یقین برای او زندگی تنگ و سختی خواهد بود و او را روز قیامت نابینا محسوس می‌کنیم. گوید: پروردگارا، چرا مرا نابینا محسوس کردی در حالی که من بینا بودم؟ الله متعال می‌فرماید: همان‌گونه که آیات ما به سوی تو آمد و تو آن‌ها را فراموش کردی، امروز نیز تو فراموش می‌شوی؛ و بدین گونه ما کسی را که اسراف کرده و به آیات پروردگارش ایمان نیاورده، مجازات می‌کنیم و همانا عذاب آخرت سخت‌تر و پایدارتر است".

۴. ۱۰. پیام محفوظ و امت حفاظت شده

دین اسلام به حیث آخرین دین الله متعال، محفوظ‌ترین ادیان الهی به حساب می‌آید، چون مهم‌ترین منبع آن قرآن است، الله متعال محافظت آن را بر دوش خودش گرفته و از تغییر و تحریف محفوظش داشته است.^{۸۹} در کنار آن الله متعال امت اسلامی را امت، دعوت، جهاد و مبارزه قرار داده که آنان به ارزش‌های دینی شان بیش از همه بشریت متمسک هستند و تشخیص شان را در هیچ زمانی و مکانی از دست نمی‌دهند. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم خبر داده است که گروهی از امتش همیشه بر عدالت و تقوی استوار خواهند ماند، ظروف زمان و مکان و امکانات آنان را از مسیرشان منحرف نخواهد کرد. {الْأَتْرَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ}.^{۹۰} همیشه گروهی از امت من بر حق باقی خواهند ماند تا قیامت برپا شود. مطابق عقیده اهل سنت و جماعت عصمت خاصه پیامبران است؛ اما امت اسلامی معصوم‌اند، احاد امت شاید به خطا بروند؛ ولی به طور جمعی امت اسلامی راه خلاف و معصیت را نمی‌پیمایند که به معنی محفوظ بودن برنامه و منهج دین اسلامی است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرموده است: {لَا يَجْمَعُ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ - أَوْ قَالَ أُمَّتِي - عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَدًا، وَاتَّبَعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّهُ مَنْ شَدَّ شَدَّ فِي النَّارِ}.^{۹۱} "الله متعال هرگز این امت یا امت من را بر ضلالت و گمراهی جمع نمی‌کند و از گروه بزرگ (اکثریت) پیروی کنید؛ زیرا کسی که از اکثریت جدا شود، در آتش خواهد افتاد". ابن تیمیه (۶۶۱ - ۷۲۸ هـ.ق) گفته است: این حدیث شریف اصلیت امت اسلامی را بیان نموده و باید به آن اعتماد داشته باشیم و آنان که خداوند سبحان این امت را معصوم کرده است که بر ضلالت اجتماع کند؛ اما افراد آن را از خطا معصوم نکرده است.^{۹۲}

^{۸۸} طه ۲۰/۱۲۴، ۱۲۷.

^{۸۹} الحجر ۹/۱۵.

^{۹۰} یحیی بن شرف، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج النوی (بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۹۲ هـ.ق)، ۱۳۲/۲.

^{۹۱} النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۲۰۱/۱، (۳۹۱).

^{۹۲} تقی الدین أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیه، الاستقامة (المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود، ۱۴۰۳ هـ.ق)، ۲۹۹/۱.

این اصل بیانگر حفاظت الهی از امت اسلامی به صورت کلی است که همیشه بخشی از آن بر حق باقی می‌ماند و هیچ‌گاه به‌طور جمعی در گمراهی و بیراهه نمی‌افتند.

نتیجه‌گیری

حفظ دین یکی از مهمترین مقصد از مقاصد، پنج‌گانه تشریح اسلامی است. تشریح اسلامی راهکارهای متعددی برای حفظ دین که ملاک همه نیکی‌ها و سرچشمه همه خوشبختی‌ها را وضع کرده است. حفظ دین به معنای جلوگیری از تزلزل و انحراف در آن است. بدون حفظ دین، سعادت و فلاح انسان در دنیا و آخرت ممکن نمی‌شود.

حفظ دین بر هر انسان مکلف با اقامه ارکان و واجبات آن، مانند اقامه نماز، پرداخت زکات، گرفتن روزه و ادا نمودن حج و سایر فرایض اسلام واجب است. حفظ دین از مکلفیت‌های اولیای امور به‌عنوان جانشینان پیامبر در پاسبانی از دین و سیاست دنیا است، آنان برای تطبیق احکام جمعی اسلام نزد الله ^{متعال} و ملت اسلامی مسؤول و جوابگو اند.

از ضمانت‌های اجرایی برای حفظ دین ثبات و انعطاف‌پذیری، تشریح اسلامی، رعایت مصالح دین و دنیا، منافع افراد و جامعه و محفوظ بودن منابع تشریح اسلامی از تغییر و تحریف است. از راه‌های حفظ دین ایجاد دین ابتداءً با ارسال رسل و انزال کتب آسمانی که حاوی راه و رسم پسندیده مورد تأیید الله ^{متعال} است، فرستادگان الله ^{متعال} این مأموریت و رسالت را باکمال امانت‌داری بدون کم و کاست به امت‌های‌شان رسانیده و دین را ماندگار ساختند.

عدم کتمان دین، راه حفظ دین و به معنی بیان حقیقت دین و آنچه معلوم من الدین بالضرورة است، هست و این‌که تأویلی از دین ارائه داده نشود، هیچ قاعده از قواعد دین و تفاسیر آن را تأیید نکند.

دعوت وسیله انتشار دین و یکی از ارکان اقامه و حفظ آن است. این اصل در واقع وظیفه پیامبران الله ^{متعال} است که به همین منظور فرستاده شده‌اند.

جهاد در راه الله ^{متعال} در کنار دیگر حکمت‌های مشروعیت آن، برای حفظ دین تشریح شده است؛ جهاد برای دفاع از دین و حمایت از گسترش دعوت اسلامی و مسلمانان مستضعف مشروع شده است.

مشروعیت و تطبیق حدود شرعی، برای حفظ دین، حدود شرعی را زاجره و رادعه می‌شمارند که باعث می‌شود، افراد از نافرمانی احکام شرعی خود را بازدارند و زمینه حفظ دین فراهم آید. تطبیق حد ارتداد، بالای بازگشتگان از دین به منظور حفظ دین و جلوگیری از اغتشاش فکری و سیاسی در جامعه است که به استقرار فکری و روانی جامعه اسلامی کمک می‌کند.

مبارزه با بدعت در دین و مقاومت در برابر بدعت‌گذاران برای حفظ اصل و هویت دین است تا ارزش‌های که از دین نیست به دین پیوند نخورد. دین اسلام من حیث آخرین پیام الله متعال، محفوظ‌ترین ادیان الهی به حساب می‌آید، چون مهمترین منبع آن قرآن است، الله متعال محافظت آن را بر دوش خودش گرفته و از تغییر و تحریف محفوظ داشته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن امیر حاج، شمس الدین محمد بن محمد بن محمد. *التقریر والتحییر علی تحریر الکمالم*. بی‌جا: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۳ م.
۲. ابن تیمیة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. *مجموع الفتاوى*. المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ۱۹۹۵ م.
۳. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. *الموسوعة الفقهية الكويتية*. الكويت: دارالسلاسل الطبعة الثانية، بی‌تا.
۴. ابن تیمیة، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. *الاستقامة*. المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۵. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر. *مقاصد الشريعة الإسلامية*. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ۲۰۰۴ م.
۶. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. *تفسير القرآن العظيم*. بی‌جا: دار طيبة للنشر والتوزيع، ۱۹۹۹ م.
۷. أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير، *تفسير الطبري = جامع البيان في تأويل القرآن*. بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۰ م.
۸. أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي. *المستصفى*. بی‌جا: الکتب العلمیة، الطبعة: الأولى، ۱۴۱۳ هـ.ق / ۱۹۹۳ م.
۹. الأصفهانی، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب. *المفردات في غريب القرآن*. بيروت: دار القلم، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۱۰. آل جار الله، عبد الله بن جار الله بن إبراهيم. *كمال الدين الإسلامي وحقيقته ومزايه*. المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۱۱. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. بيروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۱۲. بخاری، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل، *الجامع الصحيح = صحيح البخاري*. جلد ۲. بی‌جا: دار طوق النجاة، چاپ دوم، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۱۳. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. *معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي*. بی‌جا: دار طيبة للنشر والتوزيع، ۱۹۹۷ م.
۱۴. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر. *تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۱۸ هـ.ق.

۱۵. ترمذی، أبو عیسی محمد بن عیسی، سنن الترمذی جلد ۵. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۹۵ هـ.ق / ۱۹۷۵ م.
۱۶. التهانوي، محمد بن علي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۱۷. التويجري، محمد بن إبراهيم بن عبد الله. مختصر الفقه الإسلامي في ضوء القرآن والسنة. المملكة العربية السعودية: دار أصدقاء المجتمع، ۲۰۱۰ م.
۱۸. التويجري، محمد بن إبراهيم بن عبد الله. موسوعة الفقه الإسلامي. بی جا: بيت الأفكار الدولية، ۲۰۰۹ م.
۱۹. الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. إعلام الموقعين عن رب العالمين. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ۱۴۲۳ هـ.ق.
۲۰. حسام العيسوي، مقصد حفظ الدين (رؤية مقاصدية معاصرة). شبكة الالوكة تاريخ استفاده: ۱۴۰۳/۱۱/۸، ۱۳: ۵ دقيقة.
۲۱. الحنفي الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. مختار الصحاح. بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، ۱۹۹۹ م.
۲۲. الخادمي، نور الدين بن مختار. علم المقاصد الشرعية. بی جا: مكتبة العيكان، ۲۰۰۱ م.
۲۳. الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. بی جا: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ۱۹۹۲ م.
۲۴. الزحيلي، محمد مصطفى. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي. دمشق: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۷ هـ.ق / ۲۰۰۶ م.
۲۵. سابق، السيد. فقه السنة. بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۹۷۷ م.
۲۶. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. بی جا: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۰ م.
۲۷. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الاعتصام. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ۲۰۰۸ م.
۲۸. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. الموافقات. بی جا: دار ابن عفان، ۱۹۹۷ م.
۲۹. أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل. بی جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ هـ.ق / ۲۰۰۱ م.
۳۰. العالم، يوسف حامد. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. الولايات المتحدة الأمريكية: هيرندن، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ۱۹۹۴ م.

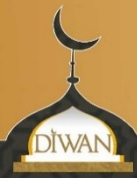
٣١. العباد البدر، عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن. شرح الأربعين النووية - العباد (بترقيم الشاملة آليا)، (دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية <http://www.islamweb.net>).
٣٢. العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. شرح الأربعين النووية. بي جا: دار الثريا للنشر، بي تا.
٣٣. العوايشة، حسين بن عودة. الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة. الأردن المكتبة الإسلامية، ١٤٢٩ هـ.ق.
٣٤. القاري، علي بن (سلطان) محمد. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٢ م.
٣٥. القحطاني، أسامة بن سعيد وهمكاران. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي. المملكة العربية السعودية - الرياض: دار الفضيحة للنشر والتوزيع، ٢٠١٢ م.
٣٦. قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد. المعنى لابن قدامة. مكتبة القاهرة، ١٩٦٨ م.
٣٧. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي. القاهرة: دار الكتب المصرية ١٩٦٤ م.
٣٨. القزويني الرازي، أحمد بن فارس بن زكرياء أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. بي جا: دار الفكر، ١٩٧٩ م.
٣٩. لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي. الفتاوى الهندية. بي جا: دار الفكر، ١٣١٠ هـ.ق.
٤٠. الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية للماوردي. القاهرة: دار الحديث، بي تا.
٤١. مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف. الموسوعة الفقهية - الدرر السنوية ٢٥٩ / ٣، بترقيم الشاملة آليا، ١٤٣٣ هـ.ق)، (موقع الدرر السنوية على الإنترنت dorar.net).
٤٢. مجموعة من المؤلفين. الأديان والمذاهب. ماليزيا: جامعه المدينة العالمية، بي تا.
٤٣. النجدي، فيصل بن عبد العزيز بن فيصل. طرير رياض الصالحين. الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢ م.
٤٤. النووي، يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢ هـ.ق.
٤٥. النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله. المستدرک على الصحيحين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠ م.
٤٦. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح = صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بي تا.

٤٧. الرفاعي. خالد بن عبدالمنعم، الحكمة في مشروعية قتل المرتد
https://www.alukah.net/fatawa_counsels/0/14439/، تاريخ استفاده ٤/١١/١٤٠٣.

ساعت ٨ بعد از ظهر.

<https://binbaz.org.sa/fatwas/2322/> .48

https://www.alukah.net/fatawa_counsels/0/14439/ .49



بررسی اهمیت حفاظت آب از دیدگاه اسلام دراسة أهمية حماية الماء في الإسلام

A Study on the Importance of Water Protection from the Perspective of Islam İslam Perspektifinden Suyun Korunmasının Öneminin İncelenmesi

عبدالاحد مسلم^{1*} شازیه احمدی²

چکیده

این مقاله به بررسی اهمیت آب از دیدگاه دین مقدس اسلام و رسالت انسان‌ها در حفاظت از آن تمرکز دارد. هدف از این تحقیق شناخت اهمیت آب از دیدگاه اسلام و رسالت انسان‌ها در مورد حفاظت از آب می‌باشد. این تحقیق اهمیت بسزایی دارد؛ زیرا آب یکی از مهم‌ترین منابع طبیعی بوده که برای بقای انسان‌ها و سایر موجودات زنده ضروری است. از منظر دینی، حفاظت از آب و استفاده صحیح از آن به‌عنوان یک رسالت اخلاقی و دینی مطرح می‌شود. هدر یا آلودگی آن باعث تخریب کیان زندگی گردیده و در دین از آن به شدت منع شده است. توقع می‌رود تا در نهایت، این تحقیق، رسالت انسان‌ها را در تعامل با آب روشن ساخته، راهکارها و فرصت‌هایی که در حفاظت از منابع آب وجود دارد واضح کرده و تأثیرات بی‌توجهی به حفاظت از آب را بیان نماید. یافته‌ها در این تحقیق نشان می‌دهد که آب، یکی از نعمت‌های الهی بوده که بقای تمام عرصه‌های زندگی به آن مربوط است. اسراف آب حرام، حفاظت از آن مسؤلیت جمعی، فهم و عمل به پاداش اخروی، امثال به رهنمودهای دینی که مربوط به تعامل با آب، نقش اساسی دارد. روش تحقیق این مقاله، تحلیلی-توصیفی بوده و با استناد کتابخانه‌ای، الهام از آیات قرآنی، احادیث نبوی، متون دینی و بررسی مقالات و نگارش‌های علمی در رابطه به این موضوع می‌باشد.

کلمات کلیدی: آب، انسان، حفاظت آب، دین اسلام، رسالت انسانی، مسؤلیت اجتماعی.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.121>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

27.09.2024

تاریخ قبول / Accepted Date

19.02.2025

تاریخ نشر / Publication Date

22.07.2025

¹پوهاند، دیپارتمنت تفسیر و حدیث، پوهنځی علوم اسلامی، پوهنتون تعلیم و تربیه کابل، کابل، افغانستان.

²پوهنځی، دیپارتمنت ثقافت اسلامی، پوهنځی علوم اسلامی، پوهنتون تعلیم و تربیه کابل، کابل، افغانستان.

ORCID

0009-0000-4508-4576

[0009-0004-0256-048X](https://orcid.org/0009-0004-0256-048X)

E-Mail

abdulahad.muslim1@gmail.com

shaziaahmadi@gmail.com

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

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

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation:

عبدالاحد مسلم - شازیه احمدی، "بررسی اهمیت حفاظت آب از دیدگاه اسلام"، مجله دیوان ۲/۶ (سرطان ۱۴۰۴)، ۶۵-۸۸.

المخلص

هذه المقالة تركز على دراسة أهمية الماء من منظور الدين الإسلامي الحنيف ورسالة الإنسان في الحفاظ عليه. الهدف من هذه الدراسة هو التعرف على أهمية الماء من منظور الإسلام ورسالة الإنسان في الحفاظ على الماء. هذه الدراسة ذات أهمية كبيرة، لأن الماء يُعد من أهم الموارد الطبيعية اللازمة لبقاء الإنسان والكائنات الحية الأخرى، كما تتأكد أهميته من المنظور الديني، يُعتبر الحفاظ على الماء واستخدامه بشكل صحيح بمثابة رسالة أخلاقية ودينية. إن إهدار الماء أو تلوثه يؤدي إلى تدمير كيان الحياة، وقد حَرَّمَهُ الدينُ تحريمًا شديدًا. من المتوقع أن يوضح هذا البحث في النهاية رسالة الإنسان في التعامل مع الماء، ويبين الحلول والفرص المتاحة للحفاظ على موارد المياه، كما سيستعرض تأثيرات الإهمال في الحفاظ على الماء. تشير النتائج في هذا البحث إلى أن الماء هو أحد النعم الإلهية التي تتعلق ببقاء جميع مجالات الحياة. الإسراف في الماء حرام، والحفاظ عليه مسؤولية جماعية، الفهم والعمل لهما دور أساسي وفقًا للمكافأة الأخروية المرتبطة بالامتثال للإرشادات الدينية المتعلقة بالتعامل مع الماء. طريقة العمل في هذه المقالة تحليلية وصفية، تعتمد على الاستناد إلى المصادر المكتوبة، مستوحاة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والنصوص الدينية، ومراجعة المقالات والكتابات العلمية المتعلقة بهذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية: ماء، إنسان، حفظ الماء، دين الإسلام، الرسالة الإنسانية، المسؤولية الاجتماعية.

Abstract

This article examines the significance of water from the perspective of the sacred Islamic religion and emphasizes the human responsibility to preserve this vital resource. The study aims to explore the importance of water within Islamic teachings and the role humans must play in its protection. This topic is of great significance, as water is one of the essential natural resources required for the survival of humans and all living beings. From a religious standpoint, the proper use and conservation of water are regarded as moral and spiritual obligations, with wastefulness and pollution strictly prohibited due to their destructive impact on life. The research elucidates human duties toward water, presents potential solutions and opportunities for water preservation, and underscores the consequences of neglecting this responsibility. Findings reveal that water is a divine blessing indispensable to life, and its conservation is a collective social responsibility. Moreover, adherence to religious guidelines concerning water management is fundamentally linked to the spiritual rewards of the Hereafter. The methodology employed is analytical and descriptive, drawing on library-based

resources, including Qur'anic verses, prophetic hadiths, religious texts, as well as a review of relevant scholarly articles.

Keywords: Water, Human, Water Conservation, Islam Religion, Human Responsibility, Social Responsibility.

Özet

Bu makale, kutsal İslam dini perspektifinden suyun önemini ve insanların onu korumasına yönelik mesajını incelemeye odaklanmaktadır. Bu çalışmanın amacı, İslam perspektifinden suyun önemini ve insanların suyu koruma sorumluluğunu anlamaktır. Bu çalışma büyük bir öneme sahiptir çünkü su, insanların ve diğer canlıların yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan en önemli doğal kaynaklardan biridir. Dini bakış açısından, suyu korumak ve doğru şekilde kullanmak, ahlaki ve dini bir mesaj olarak kabul edilir. Suyun israfı veya kirlenmesi, yaşamın dengesini tahrip eder ve dinen kesinlikle yasaklanmıştır. Sonuçta, bu araştırmada, insanların su ile olan ilişkilerine dair mesajı netleştirmesi, su kaynaklarını korumak için mevcut çözümleri ve fırsatları ortaya koyması ve suyu koruması konusundaki ihmalin etkilerinin incelenmesi beklenmektedir. Araştırma bulguları, suyun tüm yaşam alanlarının devamı ile ilgili ilahi bir nimet olduğunu göstermektedir. Su israfı haramdır, suyu korumak ise kolektif bir sorumluluktur. Su ile ilgili dini yönergelerle uyumlu olarak, ahiret ödülleriyle dayalı anlayış ve eylem temel bir rol oynamaktadır. Bu makalede takip edilen yöntem, analitik ve betimleyici olup, kütüphane kaynaklarına dayanmaktadır ve Kur'an-ı Kerim ayetleri, nebevî hadisler, dini metinler ve bu konuyla ilgili makale ve bilimsel yazıların incelenmesine dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Su, İnsan, Suyun Korunması, İslam Dini, İnsani Misyon, Sosyal Sorumluluk.

مقدمه

الحمدلله نحمده و نستعینه ونستغفره و نؤمن به و نتوکل علیه و نعوذ بالله من شرور انفسنا و من سیئات اعمالنا، من یهدیه الله فلا مضل له و من یضللہ فلا هادی له و نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شریک له و نشهد أن محمداً عبده و سوله.

آب، یکی از مهم‌ترین عناصر زندگی بر روی زمین است و بدون آن، هیچ‌گونه حیات بر روی کره زمین ممکن نیست. از این رو، حفاظت از منابع آب و استفاده لازم از آن برای انسان‌ها و سایر موجودات زنده، یکی از مسائل حیاتی و اساسی بوده که باید به آن توجه شود. این مقاله تحت عنوان «بررسی اهمیت حفاظت آب از دیدگاه اسلام» به موضوعات مربوط به اهمیت آب و حفاظت از آن می‌پردازد.

از دیدگاه دینی، حفاظت از منابع آب و استفاده لازم از آن، از وجایب دینی انسان‌ها به حساب می‌آید. در دین اسلام، آب به‌عنوان یکی از نعمت‌های پروردگار شناخته شده و در وحی الهی به‌عنوان منبع حیات ذکر گردیده، همچنین در سنت نبوی نیز به حفاظت از منابع آب و استفاده سالم از آن تأکید شده است.

انسان‌ها مکلف‌اند تا به‌خاطر حفظ حیات خود، حیوانات، پرندگان، زراعت، محیط زیست و صنعت، از منابع آبی به‌طور صحیح حفاظت نموده و در راستای استفاده سالم از آب، مسئولیت بزرگی را بر عهده دارند که این کار سترگ هم وظیفه دینی است و همچنان مسئولیت اخلاقی و اجتماعی می‌باشد.

در این مقاله، به بررسی رسالت انسان‌ها در حفاظت از آب و اهمیت آن از منظر دینی پرداخته خواهد شد. همچنین، راهکارهای برای حفاظت از منابع آب و استفاده معقول و مفید از آن از طریق رویکردهای بنیادی و اساسی نیز معرفی خواهد شد.

تحقیق حاضر در مورد موضوع «بررسی اهمیت حفاظت آب از دیدگاه اسلام» اهمیت زیادی دارد؛ زیرا آب یکی از نشانه‌های الهی و نعمت بزرگی در زندگی انسان به حساب می‌آید و انسان نمی‌تواند بدون این ماده حیاتی به زندگی خود ادامه دهد.

یکی از اهمیت‌های این تحقیق، آشنایی افراد با مفهوم حفاظت از منابع آب از منظر دین و تقویت حس مسئولیت اجتماعی آن‌ها در قبال حفاظت از آن است؛ زیرا دین مقدس اسلام حفظ محیط زیست و منابع آبی را وظیفه اساسی هر انسان دانسته و برای اجرایی شدن این امر، رهنمودهای زیادی صادر کرده است. همچنین، ارزش‌های اخلاقی در حفاظت از آب، جلوگیری از اسراف، احترام به مخلوقات و عدم آسیب رساندن به آن‌ها، دوستی و مدارا با محیط زیست را نهادینه می‌سازد.

حفاظت و نگهداری از منابع آبی علاوه بر مسؤولیت دینی و اجتماعی، به روابط انسانی و اخلاق جهانی نیز مرتبط است. از این رو، این تحقیق می‌تواند قلمرو مسؤولیت را از دایرهٔ مصلحت فردی خارج کرده و حس مسؤولیت جهانی و حقوق بشری را جایگزین آن سازد.

این تحقیق می‌تواند در این زمینه راهکارهای عملی برای حفظ منابع آب ارائه دهد که از منظر دینی ممکن اهمیت بیشتری داشته و در عمل نیز به اجرا درآید. به‌طور کلی، تحقیق در این زمینه نه تنها به افزایش دانش و آگاهی افراد از منظر دینی، بلکه در زمینهٔ حفاظت از آب کمک می‌کند و می‌تواند به نهادینه‌سازی رفتارهای مثبت و اقدامات عملی در جهت حفظ منابع آب و محیط زیست نیز یاری رساند.

عدم مسؤولیت‌پذیری افراد در راستای حفاظت از آب، استفاده بی‌رویه از آب‌های شیرین، نبود برنامه‌ریزی فردی و اجتماعی برای مدیریت منابع آبی، همچنین کاهش مراقبت‌های لازم در مصرف آب و عدم رعایت رهنمودهای دینی در این راستا، باگذشت هر روز تهدیدی جدی برای حیات انسان، حیوان و محیط زیست به‌وجود آورده و فاصله‌ها را به فقدان آب‌های شیرین و قابل استفاده نزدیک‌تر کرده است.

این تحقیق به دنبال آن است تا این مشکل را از منظر دینی مورد بحث و بررسی قرار داده و راهکارهای دینی برای حفاظت از منابع آبی ارائه دهد و وظایف افراد را در این راستا مشخص نماید.

اهداف کلی تحقیق شامل، شناخت اهمیت حفاظت منابع آبی از دیدگاه اسلام؛ شناخت رسالت انسان‌ها در مورد حفاظت از آب، علاقه‌مندی انسان‌ها به ثواب، پاداش از طریق رعایت آموزه‌های دینی در مورد حفاظت و استفاده سالم از آن، می‌باشد.

این تحقیق در جستجوی پاسخ به سوالات ذیل می‌باشد؛ مادهٔ آب از دیدگاه دین اسلام، چی اهمیت دارد؟ چگونه می‌توان از منابع اسلامی، مانند قرآن و سنت، برای توجیه و تشویق به حفظ و مدیریت صحیح منابع آب استفاده کرد؟ انسان‌ها در مورد استفادهٔ آب برای حفظ صحت، محیط زیست و زیبایی در طبیعت، با در نظرداشتن آموزه‌های دینی دارای کدام وجایب اند؟

تحقیق در مورد آب به‌عنوان ماده‌ای اساسی در حیات موجودات، یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعات در میان محققان حوزه‌های زیست محیطی و مدیریت منابع آبی به‌شمار می‌آید. افزایش روزافزون جمعیت، استفاده بی‌رویه از منابع آب، آلودگی منابع آبی و ضعف یا نبود مدیریت صحیح آب، دانشمندان و قلم به‌دستان را در سراسر جهان واداشته است تا در این زمینه تحقیقات گسترده‌ای انجام دهند.

بحث‌ها و نگارش‌هایی که تاکنون مطابق با نیاز مبرم جوامع بشری در خصوص آب صورت گرفته است، هرکدام با در نظر داشتن محیط، شرایط، فرصت‌ها و چالش‌های ویژه هر منطقه، مسأله

را بررسی کرده و راه‌حل‌های مناسب برای آن پیشنهاد نموده‌اند. به عنوان مثال: نویسنده معروف رندا مصطفی در مقاله خود تحت عنوان «أهمية الماء في جسم الإنسان»، اهمیت آب را در زمینه سلامت جسمانی بررسی کرده است.

محمد بن أحمد الأمرانی نیز در مقاله خود تحت عنوان «كيف أمر الإسلام بالمحافظة على الثروة المائية بشكرها وترشيد استغلالها من خلال القرآن والحديث والفقہ»، به تأکید بر اهمیت آب پرداخته و نصوص مربوط به آن را جمع‌آوری و نقل کرده است. در حالی که آنچه مهمتر به نظر می‌رسد، احساس مسئولیت انسان‌ها در راستای حفاظت از منابع آبی است؛ چرا که انسان‌ها در زمینه مدیریت آب می‌توانند نقش بسیار مهمی ایفا کنند. به همین شکل، اکثر منابع و مراجعی که در دسترس قرار گرفته‌اند، تأکید دارند که آب یک ماده حیاتی و با ارزش بوده که سرچشمه حیات برای تمام موجودات زنده به‌شمار می‌آید.

این مقاله به دنبال آن است تا از یک طرف اهمیت آب را از دیدگاه نصوص دینی در ابعاد مختلف بررسی کرده و نقش آن را در حیات موجودات بیان کند؛ از سوی دیگر، آنچه که در این پژوهش زیاده‌تر مورد بحث و تلاش می‌باشد آن است که رسالت انسان‌ها را به‌عنوان مخاطب اصلی قرار دهد، در این زمینه، روشنایی آیات قرآنی، احادیث گهربار رسول الله صلی الله علیه و سلم و دیدگاه‌های دانشمندان مورد بررسی گرفته شود. این مقاله همچنین با ارائه نصوص، شواهد و مثال‌های کافی از زندگی رسول الله صلی الله علیه و سلم در زمینه اهمیت آب، حفاظت از آن، جلوگیری از اسراف در مصرف آب و احساس مسئولیت‌های اخلاقی، اجتماعی و انسانی در حفاظت از منابع آبی، به درک و فهم عمیق‌تر این موضوع کمک خواهد کرد.

روش تحقیق این مقاله، تحلیلی-توصیفی بوده که در این تحقیق، از منابع، کتب و آثار معتبر دانشمندان سلف و خلف به‌صورت اسنادی و کتابخانه‌ای استفاده شده است. در این راستا، برای هر نقل قول یا مفهومی که از منابع مختلف آورده شده، مرجع آن طبق معیارهای صحیح ارجاع‌دهی ذکر گردیده است.

۱. اهمیت آب از منظر دینی

همان‌طور که مشهود و محسوس است، پروردگار متعالی به آب ارزش و اهمیت زیادی داده است. در بیش از صد آیه از قرآن کریم، به آب اشاره شده و انسان‌ها از آغاز پیدایش حیات با آب ارتباطی مستحکم داشته‌اند. آب نقش اساسی و حیاتی در ادامه زندگی انسان ایفا کرده و منابع آبی در شکل‌گیری و بقای زندگی متمدنانه بشر نیز نقش بسزایی داشته باشد.

قرآن کریم توجه و عنایت فوق‌العاده‌ای به طبیعت و عناصر آن دارد. در این میان، آب یکی از عمده‌ترین عناصر طبیعت به‌شمار می‌آید. به گونه‌ای که هیچ دینی به اندازه دین اسلام، به‌ویژه در نصوص قرآن کریم، به مسأله «آب» نپرداخته است.

الله ^{متعال} منابع آبی را به‌عنوان یکی از نعمات بزرگ خود بر بندگانش یاد کرده و در عین حال کفران این نعمت را باعث سخت‌ترین عذاب‌هایی دانسته که بشر کمتر مشابه آن را مشاهده کرده است. چنان‌که در قرآن آمده است: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ تَجْرِيًا مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾.^۱ «آیا ندیده‌اند (و آگاه نشده‌اند) که پیش از آنان چه اقوام و ملت‌ها هلاک کردیم؟ اقوامی که در زمین ابزار قدرت و نعمت‌های عظیم به آنان دادیم، قدرت و نعمتی که به شما نداده‌ایم، و باران‌های پی در پی برای آنان فرستادیم و رودخانه‌ها از زیر منازل و کاخ‌های‌شان جاری ساختیم؛ اما وقتی سرکشی کردند و شکر نعمت را به جا نیاوردند، به سبب گناهان‌شان آنان را هلاک کردیم و اقوام دیگری پس از آنان برپا ساختیم (پس از گذشتگان پند بگیرید و از خواب غفلت بیدار شوید).»^۲

ایجاد و استمرار حیات، زیبایی و سرسبزی زمین، از نعمت آب بوده که الله ^{متعال} آن را از آسمان فرود آورده و به‌عنوان نشانه‌ای از قدرت خود معرفی کرده است. چنان‌که فرموده است: ﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾.^۳ «خداوند است که از (ابر) آسمان آب می‌باراند و زمین را پس از مرگ و خشکی با رویاندن گل‌ها، گیاه‌ها، چمن‌زارها و کشت‌زارهای فراوان دوباره جان و حیات می‌بخشد. بی‌گمان در این بارش و رویش و زندگی دادن به زمین، نشانه‌ای روشن برای وجود یک مدبر حکیم است برای کسانی که گوش شنوا دارند». الله ^{متعال} در آیه‌ای دیگر، آب باران را رحمت خوانده و بدون شک آنچه که پروردگار رحمت گفته است، در خیر و برکت آن تردیدی وجود ندارد. در این آیه، دو حکمت بزرگ نهفته است که هیچ‌کدام قابل انکار نیست. این دو حکمت شامل احیای زمین و نوشیدن انسان‌ها و حیوانات از آب باران است. الله ^{متعال} فرموده است: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا، لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنْآسِي كَثِيرًا﴾.^۴ «خداوند کسی است که بادها را به‌عنوان مژده‌رسان‌های پیش‌قراول باران رحمت خود می‌وزاند و این ما هستیم که از آسمان آب پاک و پاک‌کننده (محیط و آلودگی‌ها) را نازل می‌کنیم. تا با آن آب، زمین مرده (و

^۱ الانعام ۶/۶.

^۲ تفسیر نور، مترجم، مصطفی خرم دل (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)، الانعام، ۶/۲۹۵.

^۳ النحل ۱۶/۶۵.

^۴ الفرقان ۲۵/۴۹.

خشکیده) را با رویاندن گیاهان، سرسبز و زنده گردانیم و آن را برای نوشیدن در اختیار مخلوقات که آفریده‌ایم، از جمله چهارپایان و انسان‌ها قرار دهیم".

اهمیت آب نه تنها در اشیای محسوس و مشهود قابل درک است؛ بلکه پروردگار لایزال احیای تمام موجودات را که برخی از آن‌ها را می‌بینیم و تعداد بی شماری از آن‌ها در گوشه‌های نامرئی قرار دارند، از آب دانسته و فرموده است: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^۵ "و هر چیز زنده‌ای را (اعم از انسان و حیوان و گیاه) از آب آفریده‌ایم".

به تأکید آیه فوق، این آیت نیز دلالت صریح بر موضوع دارد: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۶ "خداوند هر جنبه‌ای را از آب آفریده است (با این که اصل همه آن‌ها از آب است؛ اما دارای انواع گوناگون، استعدادهای مختلف و شیوه‌های زندگی متفاوت و شگفت‌انگیزی هستند). گروهی از آن‌ها بر شکم خود راه می‌روند (مانند ماهی‌ها و خزندگان)، و گروهی دیگر بر روی دو پا راه می‌روند (مانند انسان‌ها و پرندگان)، و دسته‌ای بر روی چهار پا راه می‌روند (مانند چهارپایان). البته جنبندگان و جانداران منحصر به این‌ها نیستند و چهره‌ها و اشکال بسیار متنوع دیگری نیز دارند. خداوند هر چه را بخواهد می‌آفریند. قطعاً او بر هر چیزی تواناست".

رسول الله صلی الله علیه و سلم آب را از بهترین نوشیدنی‌های دنیا و آخرت نامیده است که نظیر آن را در هیچ ماده دیگری دریافت نخواهیم کرد، طوری که فرموده است: {أَلَا إِنَّ سَيِّدَ الْأَشْرَبَةِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ الْمَاءُ}.^۷ "بدون شک سردار نوشیدنی‌ها در دنیا و آخرت آب است".

خداوند متعال گاهی آب را وسیله برای طهارت و پاکی درون انسان از آلودگی‌های نامرئی خوانده، طوری که فرموده است: ﴿إِذْ يُغَشِّكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَكُمْ بِهِ وَيُدْهَبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَكَيْرَبَطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾^۸ "(ای مؤمنان! به یاد آورید) زمانی را که (از دشمنان و کم‌آبی به هراس افتادید و خداوند) خواب سبکی بر شما افکند تا مایه آرامش و امنیت (روح و جسم شما) از ناحیه خداوند باشد، و از آسمان آب بر شما باراند تا بدین وسیله شما را (از پلیدی جسمانی) پاکیزه کند و کثافت (وسوسه‌های) شیطانی را از شما

^۵ الانبیاء ۳۰/۲۱.

^۶ النور ۴۵/۲۴.

^۷ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ هـ.ق - ۱۹۹۰ م)، "الأشربة"، (۷۲۰۲).

^۸ الانفال ۱۱/۸.

دور سازد، و (با این نعمت) دل‌های شما را ثابت و به یاری خدا واثق نماید، و گام‌های شما را (در سنن‌های بدر) استوار دارد (و روحیه شما را تقویت و بر میزان استقامت شما بی‌فزاید).^۹

بنابر تذکار مطالب فوق در مورد اهمیت آب در اسلام، به حفاظت از منابع آب و استفاده بهینه از آن تأکید زیادی شده و بر مبنای همین اهمیت، حفاظت از آب نه تنها یک وظیفه محیط زیستی است؛ بلکه یک وظیفه اخلاقی و دینی نیز محسوب می‌شود که هر فرد مسلمان موظف است به آن پایبند باشد.

۲. رسالت انسان‌ها در حفاظت از آب برای حفظ سلامتی بدن

الله متعال آب نوشیدنی را از نشانه‌های قدرت خود یاد کرده که با نوشیدن آن، سلامتی بدن تأمین می‌گردد و این را نیز الله متعال تذکر داده است که اگر الله بخواهد، آب را از گوارا و مفید بودن خارج کرده و تلخ و شور می‌گرداند (برای صحت و سلامتی بدن تان مضر می‌شود)، طوری که فرموده است: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ، أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ، لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾.^{۱۰} «آیا هیچ دریاچه‌آبی که می‌نوشید اندیشیده‌اید؟ آیا شما آب را از ابر پایین می‌آورید؛ یا ما آن را فرود می‌آوریم؟ اگر ما بخواهیم این آب (شیرین و گوارا) را تلخ و شور می‌گردانیم. پس چرا نباید سپاسگزاری کنید؟»

از این آیت به صراحت معلوم می‌شود که آب مایه حیات و سلامتی برای انسان بوده و از نشانه‌های بزرگ الهی محسوب می‌گردد.

موضوع حفظ الصحة در جهان در رأس برنامه‌های دولتی و مؤسساتی قرار دارد، در قدم نخست هر انسان در قبال حفاظت از آب برای سلامتی جسمی، مسؤولیت فردی داشته و در قدم دوم این امر، به وحدت جهانی نیاز دارد تا در صرفه‌جویی آب توجه جدی صورت گرفته و از وقوع یک بحران کشنده جلوگیری نمایند؛ زیرا الله متعال صلاحیت نزول آب را به خود اختصاص داده و انسان‌ها بجز مدیریت سالم و حفاظت درست از آن، چاره دیگری ندارند. طوری که فرموده است: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾.^{۱۱} «بگو: مرا خبر دهید، اگر آب‌های (مورد استفاده) شما به زمین فرو رود، چه کسی می‌تواند آب روان در دسترس شما مردمان قرار دهد؟!»

از آیت فوق معلوم می‌شود که انسان‌ها در ایجاد منابع آبی فاقد صلاحیت و قدرت هستند و الله متعال تنها ذاتی است که بر آورنده آب از زمین و فرود آورنده آن از آسمان می‌باشد. چگونه انسان‌ها از آب محافظت نمایند و به حیث ماده حیات جلو آلودگی و ملوث شدن آن

^۹ الواقعة ۵۶/۶۸-۷۰.

^{۱۰} الفرقان ۳۰/۶۷.

را نگیرند، در حالی که الله متعال گناهان انسان را نیز به واسطه آب می‌زداید، چنانچه از ابوهریره رضی الله عنه روایت است: [كان الرسول صلى الله عليه وسلم يَسْكُتُ بَيْنَ التَّكْبِيرِ وَبَيْنَ الْقِرَاءَةِ إِسْكَاتَةً - قَالَ أَحْسَبُهُ قَالَ هُنِيَّةٌ - فقلت: بأبي وأمي يارسول الله، إسكاتك بين التكبير والقراءة، ماتقول؟ قَالَ: (أقول: اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ، كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، اللَّهُمَّ نَفِّئْنِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا نَفَّيْتَ الثَّوْبَ الْأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ، اللَّهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَايَ بِالْمَاءِ وَالْتَجَّ وَالْبُرْدِ)].^{۱۱} "رسول الله صلى الله عليه وسلم در میان تکبیر و قرائت سکوت می‌کرد. گمان می‌کنم فرمود: زمان کوتاه بود. من گفتم: ای رسول الله صلى الله عليه وسلم! پدر و مادرم فدای تو، در جریان سکوت میان تکبیر و قرائت چه می‌گفتی؟ فرمود: می‌گفتم: «بارالها! میان من و خطاهایم، همانند مسافت شرق و غرب دوری بیاور. بارالها! مرا از گناهانم پاک کن، چنانکه لباس سفید از چرک و آلودگی پاک می‌شود. بارالها! گناهانم را با آب سرد و برف شست و شو کن».

ابن حجر عسقلانی رحمه الله در شرح این حدیث گفته‌اند: حکمت تغییر آب گرم به یخ و سرد؛ اگرچه آب گرم معمولاً از بین بردن کثافت‌ها و نجاست‌ها مؤثرتر است؛ اما اشاره به این که یخ و سرما خالص استند و با دست لمس نشده و یا به‌طور حرفه‌ای استفاده نشده‌اند، بنابراین، ذکر آن‌ها در این زمینه به شکل تأکید به حساب می‌آید.^{۱۲}

موضوع آب در قرآن کریم شصت و سه مرتبه ذکر شده و پروردگار متعال چندین بار وصف آب پاک که در زندگی مرتبط می‌باشد را یاد نموده است، مثل: پاک، مبارک، فراوان، گوارا و یخ. انسان می‌تواند تا یک ماه بدون غذا زندگی کند، درحالی که بدون آب حداکثر یک هفته نمی‌تواند زندگی کند.^{۱۳}

آب، بنابر اهمیت حیاتی که دارد، رسول الله صلى الله عليه وسلم آن را حق اجتماع می‌داند و هیچ کسی حق ندارد، آب عام و ملکیت عامه را به سببی از اسباب شخصی ساخته و دیگران را از استفاده آن منع نماید و در این‌جا لازم است تا برای حفظ زندگی تمام انسان‌ها، حق اجتماعی آب حفظ گردد و به هیچ کسی اجازه داده نشود تا آن را تصاحب فردی نماید، طوری که فرموده است: [الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: الْمَاءِ، وَالْكَأَلِ، وَالنَّارِ].^{۱۴} "مسلمانان در سه چیز با هم شریک‌اند:

^{۱۱} أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، صحيح البخاري، المحقق. د. مصطفى ديب البغا (دمشق): دار ابن كثير، ۱۴۱۴ هـ/ق/۱۹۹۳ م)، "صفة الصلوة"، ۸ (۷۱۱).

^{۱۲} أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، رقم كته وأبوابه وأحاديثه. محمد فؤاد عبد الباقي (مصر: المكتبة السلفية، ۱۳۸۰ هـ.ق.-۱۳۹۰ هـ.ق)، ۱۱/۱۷۷.

^{۱۳} <https://islamweb.net/ar/article/220429>، (۲۰۲۴/۵/۲).

^{۱۴} أبو عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون (بي‌جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ هـ/ق/۲۰۰۱ م)، "احاديث رجال من اصحاب النبي"، (۲۳۰۸۲).

آب، چراگاه و آتش.

منع نمودن شخص نیازمند از آبی که از استفاده خود شخص اضافه باشد و آن هم در صورتی که حیاتش در خطر باشد، از دیدگاه دینی ممنوع، و گناهی است که منجر به محرومیت از رحمت الله تعالی می‌گردد، طوری که پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و سلم فرموده است: {ثَلَاثَةٌ لَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: رَجُلٌ عَلَى فَضْلِ مَاءٍ بِطَرِيقٍ يَمْنَعُ مِنْهُ ابْنَ السَّبِيلِ...}.^{۱۵} "خداوند همراهی سه شخص سخن نمی‌زند، به نظر رحمت به ایشان نمی‌بیند و ایشان را از گناه پاک نمی‌سازد و برای ایشان عذاب دردناکی است: (یکی از آنها) شخصی است که در یک راه، آب اضافه خود را از مسافر (که به آب اشد نیاز دارد) منع کند".

امام مناوی گفته است: آب اضافه، به این معنا که هرگاه آب از ضروریات خودش اضافه بوده و از مسافری که برای خودش و یا حیوانی که با خود دارد، نیازمند است، منع نماید.^{۱۶} این بدان معنا است که دین مقدس اسلام در هر شرایط و در هر زمان و مکانی که استمرار حیات فرد و یا جماعتی و حتی حیوانی به آب نیاز دارد، حیات ایشان را محترم شمرده و دادن آب را برای ایشان الزامی دانسته است.

اسلام، تأکید برای حفاظت از آب و دسترسی انسان‌ها را به آن در هر شرایطی رایگان، اخلاقی و گاهی الزامی دانسته است. هم‌چنان از دیدگاه طبی معاصر نیز، آب برای سلامتی بدن انسان فایده‌های بی‌شماری دارد، از جمله می‌توان به حفظ و شادابی پوست، سلامتی قلب، افزایش انرژی، کاهش وزن و بسیاری موارد دیگر اشاره کرد.^{۱۷}

با در نظر داشت مطالب فوق، انسان‌ها مکلفیت دارند تا جهت بقا و صحت‌مندی خود شان از آب محافظت نمایند؛ زیرا حفاظت از آب نه‌تنها ضرورت زندگی؛ بلکه مکلفیت و رسالت اخلاقی، اجتماعی و دینی نیز به حساب می‌آید.

۳. وجیه انسانها در حفاظت از آب برای حفظ محیط زیست

رسالت انسان‌ها در حفظ محیط زیست را می‌توان به سه بخش عمده تقسیم کرد:

^{۱۵} البخاری، صحیح البخاری، "البین بعد العصر"، ۲۲ (۲۵۲۷)؛ ابن دقیق العید، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، الإمام بأحاديث الأحكام، التحقيق. محمد خلوفا العبد الله (سوريا: دار النوادر، ۱۴۳۴ هـ.ق / ۲۰۱۳ م، چاپ ۱)، ۶۵۱/۱.

^{۱۶} زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ۱۴۰۸ هـ.ق / ۱۹۸۸ م، چاپ ۳)، ۴۸۰/۱.
^{۱۷} <https://altibbi.com>, ۲۰۲۴/۵/۲.

۱.۳. در سرسبزی و زیبایی

وجیه انسان‌ها در قبال حفاظت از آب به خاطر سرسبزی و زیبایی محیط زیست از ارزش خاصی برخوردار بوده و برای تحقق این امر لازم است تا از منابع طبیعی نظیر جنگل‌ها، چراگاه‌ها و زمین‌های زراعتی به طور مسؤولانه مراقبت صورت گرفته تا این منابع سرسبز و زیبا باقی بمانند. کسانی که در راستای حفاظت از حرث و زرع (محیط زیست) تلاش ننموده و در پی تخریب آن است، الله متعال ایشان را منافق خوانده و فساد پیشه‌گی را یکی از نشانه‌های ایشان می‌داند، طوری که فرموده است: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^{۱۸} "و هنگامی که پشت می‌کند و می‌رود (یا به ریاست و حکومتی می‌رسد)، در زمین به تلاش می‌افتد تا در آن فساد و تباهی ورزد و زرع و نسل (انسان‌ها و حیوانات) را نابود کند (و با فساد و تباهی خود، قوت‌ها، اموال و ارواح را از میان ببرد)، و خداوند فساد و تباهی را دوست نمی‌دارد". هم‌چنان انسان‌ها وظیفه دارند تا با کاشت درختان، محیط زندگی خود را سرسبز و به حفظ و زیبایی آن کمک کنند. در حالی که این امر ایجاب می‌نماید، این کار بدون آب میسر نیست و الله متعال به وجود آمدن سرسبزی و درختان را، زاده آب می‌داند، طوری که فرموده است: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^{۱۹} "(ای مخاطب!) آیا نمی‌بینی که خداوند از آسمان آب را می‌باراند و آن را به آب‌انبارهای زیرزمینی زمین وارد و مستقر می‌سازد، و سپس به وسیله آن انواع سبزه‌زارها و کشت‌زارها را با رنگ‌های گوناگون می‌رویاند؟ و آن‌گاه سبزه‌زارها و کشت‌زارها می‌بالند و لبریز از جوش و خروش می‌شوند، و بعداً آن‌ها را پژمرده و زردرنگ می‌بینی و سپس خدا آن‌ها را خشک و پریز می‌سازد؟ واقعاً در این (چرخه آب و گیاه، درس) عبرتی برای خردمندان است".

در آیت قبل، الله متعال انواع سبزه‌زار و کشتزارها را با رنگ‌های گوناگون ذکر کرده است؛ زیرا سبزه‌زار و کشتزارها با رنگ‌های متفاوت به طراوت و شادابی ارواح انسان‌ها می‌افزاید. رنگ‌ها آن‌چنان در روح و روان آدمی اثر می‌گذارد که موجب تغییر رفتار وی می‌شوند و این نوع تغییر به تحول در خصوصیات و شخصیت افراد منجر می‌گردد، یک رنگ بخش میانی مغز را تحریک می‌کند و در نتیجه بر اعصاب و روان انسان اثر می‌گذارد. از همین جهت الله متعال رنگ سبز را بنابر اهمیت و تأثیر روح بخش آن، به شکل ویژه در قرآن کریم تذکر داده است: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ

^{۱۸} البقره ۲۰۵/۲.

^{۱۹} الزمر ۲۱/۳۹.

مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴿٢٠﴾ (ای عاقل!) آیا نمی‌نگری که خداوند از (ابر) آسمان آب (باران) را فرو می‌آورد و زمین (به وسیله آن، گیاهان گوناگونی از خود می‌رویاند و) سبز و خرم می‌گردد؟ واقعاً خداوند (با بندگان خود) بسیار با لطف، و بس دقیق و آگاه است (در همه چیز، از جمله در تولید و تبخیر آب شیرین و آفرینش و پرورش بذر گیاهان، و بالیدن و بارور کردن درختان).

انتخاب رنگ سبز از جانب الله متعال برای آرامش روح انسان‌هاست و رنگ سبز برای محیط کار و زندگی مناسب بوده و اثر مفرح و ملایمی دارد که تماس مداوم با آن اشکالی ایجاد نمی‌کند، در حالی که این نعمت بزرگ الهی ناشی از آبی است که از آسمان فرود می‌آید. به همین سبب، در آیات قرآن زیباترین رنگی که معرفی شده، رنگ سبز است و فرش و لباس بهشتیان نیز به رنگ سبز می‌باشد، چنانچه فرموده است: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢١﴾ آنان کسانی‌اند که بهشت جاویدان از آن ایشان است؛ بهشتی که در زیر (کاخ‌ها و درختان) آن جویبارها روان است. آنان در آن جا با دستبندهای طلا آراسته می‌شوند و جامه‌های سبز (فاخری از انواع مختلف) حریر نازک و ضخیم می‌پوشند، در حالی که بر تخت‌ها و مبلمان‌ها تکیه زده‌اند. (وای که این چیز موعود) چه پاداش خوبی است! و (به‌به، این باغ‌ها و تخت‌ها) چه منزل و مقرّ زیبایی است!.

پس با در نظر داشت ارزش‌ها و منفعت‌های بی شماری ناشی از آب در سرسبزی و زیبای زمین و استفاده انسان از آن‌ها، ایجاب می‌نماید تا انسان‌ها با برنامه‌ریزی دقیق، آگاهی و آموزش عامه در راستای حفاظت از آب، شگفتی‌های طبیعت در جهت زیبایی و سرسبزی، آن را حفظ نمایند.

۲.۳. در طهارت و پاکی

تمام انسان‌ها، به‌شکل فردی و اجتماعی باید از دفع زباله‌ها، فاضلاب‌ها، مواد شیمیایی و زباله‌های خطرناک به منابع آبی خود خودداری کنند؛ تا از آلودگی آب و تأمین آب پاک نوشیدنی اطمینان حاصل شود. رسول الله صلی الله علیه و سلم جهت حفظ طهارت و پاکی آب، به‌ویژه آب‌های که به علت ایستاده بودن و راکد بودن بیشتر آسیب‌پذیراند، این‌گونه هدایت فرموده است: «لا یبولن أحدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری، ثم یغتسل فیہ». ^{۲۲} «هیچ‌کدام از شما در آب ایستاده و راکد ادرار نکنند، سپس در همان آب غسل کنند». این حدیث به نکته‌ای در خصوص بهداشت و نظافت اشاره

^{۲۰} الحج ۶۳/۲۲.

^{۲۱} الکهف ۳۱/۱۸.

^{۲۲} البخاری، "الوضوء"، ۶۸ (۲۳۶).

دارد، به ویژه در مورد اجتناب از آلودگی آب های راکد و استفاده که بعداً برای غسل نمودن مورد استفاده قرار می گیرد.

طبق هدایت رسول الله صلی الله علیه و سلم انسان ها رسالت دارند تا ظروفی را که سگ آن ها را با زبانش آلوده کرده باشد، برای حفظ طهارت و پاکی چندین بار شست و شو کنند تا پاک گردیده و خوراک و نوشیدنی های که در آن ریخته می شود، نجس نشود: *إِذَا وَلَعَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَهْرِقْهُ، وَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ*.^{۲۳} "هرگاه سگ، ظرف یکی از شما را آلوده ساخت، آن را بریزد و هفت بار آن را بشوید؛ یعنی اگر ظرف ملوث با لعاب دهن سگ، پاک نشود، بعداً اگر آبی در آن ریخته می شود، نجس می شود، پس شستن ظرف برای نگهداری آب در آن و جلوگیری از امراض، از وجیبه انسان ها به شمار می رود.

رسول الله صلی الله علیه و سلم هدایت نموده است زمانی که انسان از خواب بیدار می شود، قبل از استفاده از آب ظرف، دستهایش را بشوید و از ملوث و یا آلوده ساختن آب جلوگیری نماید، چنانچه فرموده است: *إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ، فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهُ فِي إِنَائِهِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ*.^{۲۴} "هرگاه یکی از شما از خواب بیدار شد، دستش را داخل ظرف آب ننماید تا آنکه آن را سه بار بشوید؛ زیرا او نمی داند که دستش در کجا شب را سپری نموده است".
مسئولیت حفاظت از آب و منابع آبی در راستای طهارت و پاکی آن، نه تنها فردی؛ بلکه یک مسئولیت سترگ اجتماعی نیز است تا همه انسان ها از آلوده کردن آب ها و ضرر رسانیدن به دیگران به شکل الزامی اجتناب نموده و از مصالح دیگران، همانند مصالح خود حراست و حمایت نمایند. چنانچه دوکتور وهبه زحیلی گفته است: «مناطق آزاد که متعلق به دولتی نیستند را می توان در اسلام مشترک بین همه دولت ها دانست، چون اصل در اشیاء اباحت است و در تصرف هیچکس بوده نمی تواند و همه کشورها از آن بهره مند شده می توانند، مشروط بر این که ضرری به دیگران نرسانند، مثلاً آب دریاها فضا را با ذرات اتمی آلوده کنند^{۲۵}؛ زیرا به فرموده پیامبر اکرم صلی

^{۲۳} أبو بکر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، حقه وعلق عليه وخرج أحاديثه وقدم له. محمد مصطفى الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ۱۴۲۴ هـ.ق/ ۲۰۰۳ م، چاپ ۳)، "الوضوء"، ۷۵ (۹۸).

^{۲۴} أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، صحيح ابن حبان، المحقق. محمد علي سونمز، خالص آي دمير (بيروت: دار ابن حزم، ۱۴۳۳ هـ.ق/ ۲۰۱۲ م، چاپ ۱)، ۳/۳۴۵، "الطهارة"، (۱۰۶۲).

^{۲۵} وهبه بن مصطفى الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، ۱۴۳۳ هـ.ق، چاپ ۱)، ۸/۶۳۲۷.

اللہ علیہ و سلم ضرر رسانیدن شرعاً حرام است: «لا ضرر ولا ضرار»^{۲۶}؛ یعنی ضرر رسانیدن و ضرر را پذیرفتن در اسلام نیست.

۳.۳. در زراعت و باغداری

انسان‌ها باید به صورت هوشمندانه با منابع آبی که در زراعت و باغداری استفاده می‌شود، برخورد کنند، از جمله استفاده از روش‌های آبیاری معاصر و مدیریت کشت براساس نیاز آبی محصولات که در دنیای امروز به قدر کافی نتیجه بخش بوده است. کاشت درختان، زرع نباتات و حفاظت از آن‌ها نه تنها به ارتقاء زیبایی طبیعت کمک می‌کند؛ بلکه به حفظ خاک، حیات وحش، افزایش محصولات زراعتی و کاهش اثرات تغییرات اقلیمی نیز مؤثر است. همچنان کاشت درخت و یا سبزه در زمین علاوه بر مصالح دنیوی، اجر و پاداش اخروی نیز در قبال دارد و این زمانی ممکن است که منابع آبی کافی برای آن در دسترس باشد. رسول الله صلی الله علیه و سلم در مورد کاشت درختان و دیگر نباتات چنین فرموده است: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ، أَوْ إِنْسَانٌ، أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ»^{۲۷}. «هیچ مسلمانی نیست که نهالی بنشانند و یا نباتی را زرع نماید، پرنده، انسان و یا حیوانی از آن می‌خورد؛ مگر این که برایش صدقه است».

خداوند آب را وسیله مهم به‌خاطر به وجود آمدن میوه‌جات برای استفاده و راحت انسان‌ها خلق کرده است تا باشد ایشان با استفاده از آن زنده بمانند و زندگی کنند. اگر دقت شود، تمام عملیه‌ها از قبیل تشکیل ابرها، وزش باده‌ها، نزول باران، به‌وجود آوردن انواع میوه‌ها و سبزیجات، همه برای استفاده انسان‌ها و ادامه حیات ایشان است که از آب سرچشمه می‌گیرد. چنان‌چه الله متعال فرموده است: «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سَفَّاهُ لَبَدٍ مِّمَّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^{۲۸}. «او کسی است که باده‌ها را به‌عنوان مژده‌رسان‌های رحمت خود پیشاپیش می‌فرستد (تا مردمان را به باریدن باران که مایه حیات و بیانگر لطف یزدان است، مژده دهند). هنگامی که باده‌ها ابرهای سنگین (و پربار را بردوش خود) برداشتنند، آن‌ها را به سمت زمینی (بی‌جنب و جوش و خشکیده، همچون) مرده می‌رانیم و آب را در آن‌جا می‌بارانیم و با آن هر نوع میوه و محصولی را (از خاک تیره) پدید می‌آوریم. و همان‌طور که (زمین مرده را پرجنب و جوش و زنده می‌کنیم) مردگان را (نیز از دل

^{۲۶} مالک بن انس، موطأ الإمام مالك، تحقیق. د. بشار عواد معروف - محمود محمد خلیل (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۲ هـ.ق/ ۱۹۹۱ م، چاپ ۱)، ۱۰۷۸/۴.

^{۲۷} أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، المحقق. محمد فؤاد عبد الباقي (بیروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا)، «المساقاة»، ۲۲ (۱۵۵۳).

^{۲۸} الاعراف ۵۷/۷.

خاک) بیرون می آوریم (و زندگی دوباره می بخشیم). درباره این مثل ها که بیانگر نمونه معاد در این دنیا هستند، بیندیشید تا شما متاثر شوید و عبرت بگیرید".

خداوند تمام نعمات و میوه های گوناگونی را که برای انسان ها فراهم کرده است، مرهون آب می باشد، بدون شك اگر آب وجود نداشته باشد و یا به قدر ضرورت آبیاری زراعت کافی نباشد، آنگاه انسان ها تمام این نعمات بی حد و حصر را از دست خواهند داد. الله تعالی فرموده است: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قَنَوانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَبِعْهَ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.^{۲۹} "و او کسی است که از (ابر) آسمان، آب (باران) فرو می فرستد، و ما (که خدائیم، با قدرت سترگ خود) به وسیله آن آب، همه رستنی ها را می رویانیم و از رستنی ها سبزینه بیرون می آوریم، و از آن سبزینه، دانه های تنگاتنگ یکدیگر، و از شکوفه های درخت خرما خوشه های آویزان نزدیک به هم و در دسترس، و باغ های انگور و زیتون و انار پدید می سازیم که (در شکل و مزه و بو و سود) همگون و یا غیر همگون اند. بنگرید به میوه نارس و رسیده یکایک آن ها، آنگاه که میوه دادند. بی گمان در این گوناگونی درونی و بیرونی و تغییر آغاز و انجام میوه ها) نشانه ها و دلایل (خداشناسی) است برای کسانی که (حق را می پذیرند و بدان) ایمان می آورند".^{۳۰}

پس بر انسان ها است تا به خاطر استفاده لازم از محصولات زراعتی، میوه های رنگارنگ، سبزیجات مختلف و دیگر مخارج زمین، از منابع آبی حفاظت نموده، در مصرف آن صرفه جویی کرده و مطابق ارشادات الهی درهای ضرر رسانیدن و ضرر پذیرفتن را به روی همه ببندند.

۴. وجیه انسان ها در استفاده سالم از آب

وجیه انسان ها در استفاده سالم از آب در دو بخش مهم مورد بحث و بررسی قرار گرفته است:

۴.۱. عدم اسراف در آب

عدم اسراف در آب از جمله وظایف مهم انسان ها است؛ زیرا آب، منبع ارزشمندی است که نیازهای اساسی انسان ها و دیگر موجودات زنده را تأمین می کند. استفاده از آب به همان اندازه ای که به موجودات زنده نیاز دارید، بدون اسراف، مهم است. به عنوان مثال، برای آبیاری گیاهان، فقط آنقدر آب استفاده شود که به آن ها نیاز است و از روش های آبیاری کم مصرف استفاده گردد. هرگونه شکستگی در لوله ها، شیرآلات، و سیستم های آبیاری را باید به سرعت تعمیر کرد تا از

^{۲۹} الانعام ۹۹/۶.

^{۳۰} خرم دل، تفسیر نور (بی جا: بی نا، بی تا)، ۳۲۹.

اسراف آب جلوگیری شود. همچنان استفاده از دستگاه‌های صرفه‌جویی آب، برنامه‌ریزی مصرف آب در فعالیت‌های روزمره و دیگر موارد مصرفی می‌توان از مصارف بی‌رویه آب جلوگیری نمود. اسراف در آب شرعاً حرام است، الله تعالی از اسراف طعام و شراب منع فرموده و عامل آن را از محبت خویش محروم کرده است، چنان‌چه می‌فرماید: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^{۳۱} "و بخورید و بنوشید ولی اسراف و زیاده‌روی نکنید که خداوند مسرفان و زیاده‌روی کنندگان را دوست نمی‌دارد".

الله تعالی در سورهٔ انعام نیز از اسراف منع فرموده است: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^{۳۲} "هنگامی که به بار آمدند از میوه‌های آن‌ها بخورید و به هنگام رسیدن و چیدن و درو کردن‌شان از آن‌ها (به فقرا و مساکین) ببخشید و زکات لازم آن‌ها را بدهید، و (در خوردن یا بخشیدن از آن‌ها) اسراف نکنید؛ زیرا که خداوند اسراف‌کنندگان را دوست نمی‌دارد".

خداوند برای اسراف‌کنندگان و از حد‌گذرندگان، آتش جهنم را مهیا کرده‌اند، طوری‌که فرموده است: ﴿وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾^{۳۳} "و (باید بدانید که) اسراف‌کاران، دوزخی و همدل آتشند".

در جای دیگری اسراف‌کنندگان را برادران شیطان خوانده است: ﴿إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾^{۳۴} "بی‌گمان باد دست‌های دوستان اهریمنان است (و گوش به وسوسه‌های ایشان می‌سپارند و در انجام بدی‌ها همسان و همگامند) و اهریمنان بسیار ناسپاس (نعمت‌های) پروردگار خود هستند (و تمام توان خود را در فساد و نافرمانی از خدا می‌گذرانند). باد دستی هم فساد و نافرمانی است، از آن خویشتن را برحذر دارید تا همچون اهریمنان شمرده نشوید و با ایشان در آخرت به دوزخ نیفتید".^{۳۵}

از آیات فوق به صراحت معلوم است که الله تعالی از اسراف منع کرده و واژه اسراف عمومیت را افاده می‌کند، چه در آب باشد یا غیر آب، بناءً مسلمان مکلف است تا از اسراف در آب اجتناب نموده و از عاقبت این عمل خود را حفظ کند.

رسول الله صلی الله علیه و سلم در حدیثی از قومی هشدار می‌دهد که در مصرف آب اسراف می‌کنند،

^{۳۱} الاعراف ۳۱/۷.

^{۳۲} الأنعام ۱۴۱/۶.

^{۳۳} الغافر ۴۰/۴۳.

^{۳۴} الإسراء ۲۷/۱۷.

^{۳۵} خرم دل، تفسیر نور، ۷۴۳.

چنانچه فرموده است: **{إِنَّهُ سَيَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ قَوْمٌ يَعْتَدُونَ فِي الطَّهْوَرِ وَالِدُعَاءِ}**.^{۳۶} "بدون شك زود است که در این امت قومی به میان بیایند که در وضو گرفتن و دعا نمودن از حد گذری می نمایند".

صالح الفوزان حدیث مذکور را دلیل صریح برای تحریم اسراف آب نقل کرده است.^{۳۷} در حالی که امام نووی و ابن العطار در مورد نهی از اسراف آب، اجماع علماء را نیز نقل کرده است.^{۳۸} پس شخص مسلمان باید خود را به صرفه جویی در آب عادت دهد و مراقب اسراف باشد که امروزه بسیاری از مردم به دلیل استفاده از لوله (نل آب) در وضو به آن دچار شده اند، پس برای این که انسان به صرفه جویی عادت کند از ظرفی که در آن آب وضو می گذارد استفاده کند تا از اسراف در امان بماند. در آثاری که از اصحاب رسول الله صلی الله علیه و سلم روایت شده است، به صراحت تمام از اسراف آب منع فرموده، ولو که انسان در کنار جویبار آب قرار داشته باشد:

از ابودرداء رضی الله عنه روایت شده که گفته است: **{أَقْصِدْ فِي الْوُضُوءِ وَلَوْ كُنْتَ عَلَى شَاطِئِ نَهْرٍ}**.^{۳۹} "در مصرف آب میانه روی کن، ولو که در کنار رودخانه قرار داشته باشی".

عبدالله بن عمرو رضی الله عنه روایت کرده است: **{أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِسَعْدٍ، وَهُوَ يَتَوَضَّأُ، فَقَالَ: "مَا هَذَا السَّرْفُ؟" فَقَالَ: "أَفِي الْوُضُوءِ إِسْرَافٌ؟" قَالَ: "نَعَمْ، وَإِنْ كُنْتَ عَلَى نَهْرٍ جَارًا}**.^{۴۰} "رسول الله صلی الله علیه و سلم بر سعد گذر کرد در حالی که او وضوء می نمود، فرمود: این اسراف چیست؟ گفت: آیا در وضوء گرفتن هم اسراف وجود دارد؟ فرمود: بلی، ولو که در کنار رودخانه جاری باشی (باز هم اسراف است)".

^{۳۶} أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، المحقق. شعیب الأرنؤوط - محمد کامل قره بللی (لبنان: دار الرسالة العالمية، ۱۴۳۰ هـ.ق / ۲۰۰۹ م، چاپ ۱)، "الطهارة"، ۴۵ (۹۶).

^{۳۷} عبد الله بن صالح الفوزان، منحة العلام في شرح بلوغ المرام (بی جا: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ۱۴۲۷ هـ.ق - ۱۴۳۵ هـ.ق، چاپ ۱)، ۱۸۷/۱.

^{۳۸} أبو الحسن علاء الدين علي بن إبراهيم بن داود بن سلمان بن سليمان ابن العطار، العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام (بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۷ هـ.ق / ۲۰۰۶ م، چاپ ۱)، ۲۳۵/۱، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۹۲ هـ.ق، چاپ ۲)، ۲/۴.

^{۳۹} محمد بن محمد بن محمد بن أحمد ابن سيد الناس الربيعي أبو الفتح فتح الدين اليعمری، النفع الشدي شرح جامع الترمذي، تحقيق. أبو جابر الأنصاري «و دیگران» (الرياض: دار الصمعي للنشر والتوزيع، ۱۴۲۸ هـ / ۲۰۰۷ م، چاپ ۱)، ۲۷/۲.

^{۴۰} أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، المحقق. شعیب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد کامل قره بللی - عبد اللطيف حرز الله (بی جا: دار الرسالة العالمية، ۱۴۳۰ هـ.ق / ۲۰۰۹ م، چاپ ۱)، "الطهارة"، ۴۸ (۴۲۵).

با تأکید روی منع از اسراف در آب، در حدیث دیگری روایت است که مردی نزد عبدالله بن عباس رضی الله عنهما آمد و برایش گفت: {كَمْ يَكْفِينِي مِنَ الْوُضُوءِ؟ قَالَ: مُدٌّ. قَالَ: كَمْ يَكْفِينِي لِلْغُسْلِ؟ قَالَ: صَاعٌ. قَالَ: فَقَالَ الرَّجُلُ: لَا يَكْفِينِي. قَالَ: لَا أُمَّ لَكَ، قَدْ كَفَى مِنْهُ هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ؛ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ}.^{۴۱} «برای وضوی من چه مقدار آب کافی است؟ گفت: یک مد. گفت: برای غسل من چه مقدار آب کافی است؟ گفت: یک صاع (پیمانانه). گفت: این مقدار آب برای من کافی نیست. گفت: ای بی مادر! این مقدار آب برای کسی کافی بود که بهتر از تو بود؛ یعنی رسول الله صلی الله علیه و سلم».

در اثری از هلال بن یساف روایت است که گفته اند: {كَانَ يُقَالُ إِنَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ سِرْفًا، حَتَّى فِي الْمَاءِ فَلَا تَسْرِفْ، وَإِنْ كُنْتَ عَلَى شَاطِئِ نَهْرٍ}.^{۴۲} «گفته می شد که در هر چیزی اسراف وجود دارد، حتی در آب. پس اسراف نکن، حتی اگر در کنار رودخانه باشی. این حدیث به صرفه جویی و جلوگیری از اسراف در استفاده از منابع طبیعی مانند آب اشاره دارد».

از نصوص فوق به صراحت معلوم می شود که اسراف در آب با ارشادات و رهنمودهای دینی در تضاد بوده و بر هر انسان عاقل لازم است تا از اسراف بی رویه آب جلوگیری نموده و بر ثبات و پایداری نظام حیات کمک نموده و با این کار تعهد دینی، اخلاقی و انسانی خویش را برای ادامه زندگی موجودات، طبیعت، حیوانات، وحوش و طیور به اثبات برساند.

۲.۴. رعایت حقوق دیگران در استفاده از آب

حرمت گذاری به حقوق دیگران به معنای احترام و توجه به حقوق و آرزوهای دیگران است. این مفهوم در ارتباط با مسائل مختلفی مانند حقوق انسانی، محیط زیست، منافع عامه و اجتماع مطرح می شود که شامل حق برابری، عدالت، آزادی و حفظ حقوق دیگران از هرگونه سوء استفاده و تبعیض می باشد. بخشی که در این جا حایز اهمیت و مربوط به موضوع است، رعایت حقوق دیگران در بخش آب می باشد. در این راستا لازم است تا مسؤلیت پذیری تعمیم یافته و شامل مشارکت تمام مردم در جلوگیری از بیدادگری ها در مصرف آب گردد و همواره رعایت حقوق دیگران به ویژه در بخش حفاظت از منابع آبی و استفاده از آن باید در جامعه و در هر سطحی از فعالیت های انسانی مد نظر باشد.

خوردن و نوشیدن حق مسلم هر انسان است، مشروط بر این که به حد اسراف، ممنوعیت دیگران و ستم بر مظلومان نرسد، رسول الله صلی الله علیه و سلم فرموده است: {كُلُوا وَاشْرَبُوا وَالْبُسُوا

^{۴۱} ابن حنبل، مسند، ۴/ ۳۸۳ (۲۶۲۸).

^{۴۲} أبو الفداء إسماعیل بن عمر بن کثیر القرشي البصري الدمشقي، الآداب والأحكام المتعلقة بدخول الحمام، المحقق. سامي بن محمد بن جاد الله (الرياض: دارالوطن للنشر، ۱۴۱۸ هـ.ق / ۱۹۹۷ م، چاپ ۱، ۶۸.

وَتَصَدَّقُوا فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا مَخِيلَةٍ^{۴۳}. «بخورید و بنوشید و بپوشید و صدقه بدهید، مشروط به این‌که در حد اسراف و خودستایی نباشد». اکثر اوقات در زندگی اجتماعی دیده می‌شود، هرگاه حق انسانی پایمال می‌گردد، فاعل آن، شخص متکبر و خودخواه بوده و به رأی دیگران وقعی نمی‌گذارد، روی همین سبب رسول الله صلی الله علیه و سلم در حدیث مذکور خودستایی را که گاهی منجر به ظلم و ستم در حق دیگران می‌شود، تقیح و از آن منع نموده است.

ملکیت در اسلام به دو گونه است: ملکیت فردی و ملکیت اجتماعی. از دیدگاه دینی هر دو گونه آن مورد احترام قرار گرفته، نه کسی حق دارد تا بر فردی ستم کرده و ملکیتش را تصاحب نماید و نه کسی حق دارد تا ملکیت عامه را برای خودش غضب و تصاحب نماید. دوکتور وهبه زحیلی، در مورد حق شرب (آب) گفته است: «حق شرب: سهم آب برای آبیاری گیاهان و درختان و یا حق بهره‌مندی از آب در مدت معین برای آبیاری زمین می‌باشد. ضمیمه آن حق نوشیدن است که حق شرب برای انسان و حیوان و مصارف خانگی است»^{۴۴}.

با در نظر داشت نکات فوق و این حدیث رسول الله صلی الله علیه و سلم [لا ضرر ولا ضرار]^{۴۵} انسان مسلمان مکلفیت دارد تا حقوق دیگران در استفاده از آب را رعایت نموده و باعث ضرر و زیان دیگران نگردد؛ زیرا این کار از یک طرف امتثال از فرامین دینی است و از جانب دیگر حرمت‌گذاری به ارزش‌های اخلاقی در جامعه اسلامی است.

۵. اثرات منفی بی توجهی به حفاظت از آب

بی توجهی در حفاظت آب و مصرف نادرست آن، تأثیر بالایی بر کاهش منابع آب شیرین و قابل استفاده دارد. یکی از نتایج و پیامدهای منفی بی توجهی به حفاظت از آب و مصرف بی‌رویه آن، تأثیر شدید محیط زیست است که برخی از فعالیت‌های غیر مسلکی مانند استخراج و استفاده آب شیرین برای زراعت، ضایع کردن آب به مراتب بیشتر از حد ضرورت، نبود برنامه‌های حفظ و مراقبت و کنترل استفاده از آب، حفر چاه‌های عمیق آب، عدم موجودیت دستگاه‌های تصفیه آب‌های مستعمل، آلودگی آب‌های زیرزمینی و سطحی، تخریب چراگاه‌ها و بی‌توجهی به محافظت از ذخیره‌گاه‌های آبی، منجر به آسیب‌های جدی به محیط زیست می‌شود که تأثیرات طولی‌مدتی بر محیط زیست در قبال خواهد داشت.

^{۴۳} محمد بن یوسف بن علی بن سعید شمس الدین الکرمانی، الکوکب الدراری فی شرح صحیح البخاری (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۱ هـ. ق. / ۱۹۸۱ م)، ۵۲/۲۱.

^{۴۴} زحیلی، الفقه الإسلامی وأدلته، ۲۹۰/۴.

^{۴۵} مالک بن أنس، الموطأ، المحقق. محمد مصطفی الأعظمی (أبو ظبی: مؤسسة زاید بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ۱۴۲۵ هـ. ق. / ۲۰۰۴ م، الطبعة الأولى)، ۵۵۲/۲.

اثر منفی دیگری که ماده حیاتی (آب) را سخت متأثر ساخته است، کاهش کیفیت آب شیرین و یا قابل استفاده می‌باشد. مصرف نامناسب و آلودگی آب، منابع آبی را به شدت تحت تأثیر قرار داده و باعث کاهش کیفیت آب، افزایش بیماری‌ها و مشکلات صحتی و کاهش قابلیت استفاده از آب می‌شود که همین اکنون در مناطق پر جمعیت کشور مثل مرکز و سایر شهرهای بزرگ محسوس می‌گردد.

مشکل دیگری که به اثر بی‌توجهی در مصرف آب به وجود می‌آید، تنش‌های اجتماعی، جدال و منازعات ذات‌البینی بر سر تصاحب آب است؛ چون جمعیت انسانی همواره رو به افزایش می‌باشد و منابع آبی رو به کاهش، که مسلماً موضوع تنازع و بقا، به میان آمده و نظم اجتماعی را بر هم می‌زند، البته در مناطق مختلف، به اثر نبود آب کافی برای زراعت و یا هم استفاده روزمره، در سطوح خورد و کوچک مشکلاتی از این قبیل از دیر زمان بوده است.

مصرف غیر معیاری آب و بی‌توجهی در آن می‌تواند یکی از ثروت‌های عظیم الهی که همانا سلامتی جسمی انسان‌ها است، از بین برده و جبهه جدید مبارزه را به روی بشر، با هزینه‌های بسیار بالایی ایجاد خواهد کرد که نجات از آن غیر قابل تحقق و تصور است و به اثر کمبود آب حیات بشر دستخوش یک مرگ حتمی خواهد گردید.

اثرات منفی دیگری که در پی بی‌توجهی به حفاظت از آب و اسراف در آن حتمی است، شامل افزایش هزینه‌های زندگی است که با محصولات زراعی، صنعتی و خدماتی همراه می‌شود و همچنین آلودگی آب‌های زیرزمینی که می‌تواند به عدم قابلیت استفاده از آب برای مصارف مختلف منجر شود. از این رو، تنها مدیریت هوشمندانه و پایدار منابع آبی در جوامع انسانی، به‌ویژه در زندگی معاصر، از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است.

نتیجه گیری

آب، یکی از نعمات بی‌بدیل الهی است که طبق اخبار پروردگار، سرچشمه‌ای وجود هر جاننداری در روی زمین محسوب می‌گردد.

ماده‌ای آب نه تنها برای آشامیدن؛ بلکه در تمام عرصه‌های زندگی؛ مانند: سلامت، زراعت، صنعت، خدمات، زیبایی، نشاط و طراوت، نقش سازنده و اساسی دارد.

نصوص و ارشادات دینی برای حفاظت از آب، قرن‌ها قبل بر سه مورد تأکید کرده‌اند که این سه مورد در زندگی معاصر نیز مطرح و مورد بحث دانشمندان و متخصصان حوزه‌ای آب است: (منع از اسراف در استفاده از آب، جلوگیری از آلوده کردن و یا ملوث ساختن آب و مدیریت سالم منابع و حوزه‌های آبی).

علاوه بر مدیریت معاصر آب، برنامه‌ریزی برای حفاظت از آب، مراقبت و کنترل جهت‌های مربوط، فهم و عمل به پاداش و ثواب ارشادات دینی در راستای حفاظت از آب، عدم اسراف و خیررسانی به دیگران، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است.

عدم تعهد افراد نسبت به احکام و آموزه‌های دینی در حفاظت از آب و تلاش‌ها، نه تنها وظیفهٔ مسؤولین امور در راستای مدیریت و حفاظت از آب؛ بلکه در شرایط امروزی به آن نیاز بوده و مؤثر و مفید نخواهد شد.

اسراف و مصرف بی‌رویه‌ای آب از یک طرف برای زندگی امروز و نسل‌های آینده زیان‌آور است و از سوی دیگر، معصیت و سرباز زدن از فرمایشات الهی در این راستا محسوب می‌شود که عذاب و مؤاخذه‌ای اخروی را نیز به دنبال دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن العطار، أبو الحسن علاء الدین علی بن ابراهیم بن داود بن سلمان بن سلیمان. *العمدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام*. جلد ۱. بیروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ اول، ۱۴۲۷ هـ.ق / ۲۰۰۶ م.
۲. ابن دقیق العید، تقی الدین أبو الفتح محمد بن علی بن وهب بن مطیع القشیری. *الإمام بأحاديث الأحكام*. التحقيق. محمد خروف العبد الله. جلد ۱. سوريا: دار النوادر، چاپ اول، ۱۴۳۴ هـ.ق / ۲۰۱۳ م.
۳. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي. *صحيح البخاري*. المحقق. د. مصطفى ديب البغا، جلد ۱. دمشق: دار ابن كثير، چاپ پنجم، ۱۴۱۴ هـ.ق / ۱۹۹۳ م.
۴. البُستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي. *صحيح ابن حبان*. المحقق. محمد علي سونمز، خالص آي دمير. جلد ۴. بيروت: دار ابن حزم، چاپ اول، ۱۴۳۳ هـ.ق / ۲۰۱۲ م.
۵. خرم دل، مصطفى، *تفسير نور* (بی جا: بی نا، بی تا).
۶. الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري. *الآداب والأحكام المتعلقة بدخول الحمام*. المحقق. سامي بن محمد بن جاد الله، الرياض: دار الوطن للنشر، چاپ اول، ۱۴۱۸ هـ.ق / ۱۹۹۷ م.
۷. الزُّحَيْلِيُّ، وَهْبَةُ بن مصطفى. *الفقه الإسلامي وأدلته*. جلد ۸. دمشق: دار الفكر، چاپ چهارم، ۱۴۳۳ هـ.ق.
۸. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي. *سنن أبي داود*. المحقق. شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي. جلد ۴. دار الرسالة العالمية، چاپ اول، ۱۴۳۰ هـ.ق / ۲۰۰۹ م.
۹. الشيباني، أبو عبدالله أحمد بن حنبل. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. المحقق. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون. جلد ۳۸. بی جا: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۱ هـ.ق / ۲۰۰۱ م.
۱۰. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. *فتح الباري بشرح البخاري*. رقم کتبه و أبوابه و أحاديثه. محمد فؤاد عبد الباقي. جلد ۱۱. مصر: المكتبة السلفية، چاپ اول، ۱۳۸۰-۱۳۹۰ هـ.ق.

۱۱. الفوزان، عبد الله بن صالح. *منحة العلام في شرح بلوغ المرام*. جلد ۱. بی جا: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، چاپ اول، ۱۴۲۷ / ۱۴۳۵ هـ.ق.
۱۲. القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه. *سنن ابن ماجه*. المحقق. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله. جلد ۱. بی جا: دار الرسالة العالمية، چاپ اول، ۱۴۳۰ هـ.ق / ۲۰۰۹ م.
۱۳. الکرمانی، محمد بن یوسف بن علی بن سعید شمس الدین. *الکواکب الدراري في شرح صحيح البخاري*. بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۱ هـ.ق / ۱۹۸۱ م.
۱۴. مالک بن أنس، موطأ الإمام مالك. حققه وعلق عليه. د بشار عواد معروف - محمود محمد خليل. جلد ۴. بیروت: مؤسسة الرسالة. چاپ اول، ۱۴۱۲ هـ.ق / ۱۹۹۱ م.
۱۵. المناوی، زین الدین محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي. *التيسير بشرح الجامع الصغير*. جلد ۱. الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، چاپ سوم، ۱۴۰۸ هـ.ق / ۱۹۸۸ م.
۱۶. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. جلد ۴. بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم، ۱۳۹۲ هـ.ق.
۱۷. النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري. *الجامع الصحيح*. المحقق. محمد فؤاد عبد الباقي. جلد ۳. بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول، بی تا.
۱۸. النيسابوري، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي. *صحيح ابن خزيمة*. حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وقدم له. محمد مصطفى الأعظمي. جلد ۴. بیروت: المكتب الإسلامي، چاپ سوم، ۱۴۲۴ هـ.ق / ۲۰۰۳ م.
۱۹. النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم. *المستدرک علی الصحیحین*. دراسة وتحقیق. مصطفى عبد القادر عطا. جلد ۳. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۱ هـ.ق / ۱۹۹۰ م.
۲۰. الیعمري، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد ابن سيد الناس الربيعي أبو الفتح فتح الدين. *الفتح الشندي شرح جامع الترمذي*. تحقیق. أبو جابر الأنصاري وآخرون. جلد ۲. الرياض: دار الصمعي للنشر والتوزيع، چاپ اول، ۱۴۲۸ هـ.ق / ۲۰۰۷ م.

بررسی زندگی نامه امام ابواسحاق جوزجانی و نقش آن در انتشار احادیث نبوی دراسة السيرة الذاتية للإمام أبي إسحاق الجوزجاني وجهوده في نشر الحديث

A Study of the Biography of Imam Abū Ishāq al-Jūzjānī and His Role in Disseminating Prophetic
Ḥadīths

İmam Ebû İshak el-Cûzcânî'nin Biyografisi ve Nebvî Hadislerin Yayılmasındaki Rolü Üzerine Bir
İnceleme

عتیق الله نافع^۱ حبیب الرحمن رحمانی^۲

چکیده

امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله از محدثان برجسته اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری قمری به شمار می‌رود. او با صفاتی چون ثقه و صدوق در منابع رجالی شناخته شده و از جایگاه رفیعی نزد علمای حدیث برخوردار بوده است. جوزجانی اصالتاً از ولایت جوزجان افغانستان بوده و پس از مهاجرت به شام، در شهر دمشق اقامت گزیده و همان جا دار فانی را وداع گفته است. ایشان در تربیت شاگردان و انتقال احادیث نبوی نقش بارزی داشته است. روایات بسیاری از وی در کتب معتبر حدیثی، از جمله صحاح سته و دیگر منابع محدثان متقدم نقل شده‌اند. افزون بر این، امام جوزجانی دارای آثار علمی نیز بوده، اما متأسفانه اکثر تألیفات وی به مرور زمان مفقود گردیده و تنها شمار اندکی از آن‌ها باقی مانده است. با توجه به جایگاه علمی و خدمات وی در حفظ و نشر سنت نبوی، پژوهش در مورد زندگی، شخصیت علمی و آثار ایشان ضروری به نظر می‌رسد. از همین رو، تحقیق حاضر با عنوان «زندگی نامه امام ابواسحاق جوزجانی و نقش وی در گسترش احادیث نبوی» با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای تدوین شده تا گامی در جهت معرفی این شخصیت علمی به نسل امروز اهل علم برداشته شود.

کلمات کلیدی: احادیث، ابواسحاق، جوزجانی، زندگی نامه، محدث، نقش.

DOI:

[https://doi.org/10.69892/diwan.](https://doi.org/10.69892/diwan.2025.122)

2025.122

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

24.02.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

14.04.2025

تاریخ نشر / Publication Date

22.07.2025

^۱ پوهنوال، دیپارتمنت ثقافت اسلامی،

پوهنهی شرعیات، پوهنتون جوزجان،

جوزجان، افغانستان.

^۲ پوهنمل، دیپارتمنت ثقافت اسلامی،

پوهنهی شرعیات، پوهنتون جوزجان،

جوزجان، افغانستان.

ORCID

[0000-0003-3843-5918](https://orcid.org/0000-0003-3843-5918)

[0000-0002-7742-5686](https://orcid.org/0000-0002-7742-5686)

E-Mail

atiqullahnaafeh@gmail.com

Habibrahman1363@gmail.com

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

This article has been scanned by Turnitin.

No Plagiarism detected.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation:

عتیق الله نافع - حبیب الرحمن رحمانی، "بررسی زندگی نامه امام ابواسحاق جوزجانی و نقش آن در انتشار احادیث نبوی"، مجله دیوان ۲/۶ (سرطان ۱۴۰۴)، ۸۹-۱۱۲.

Atiqullah Nafi - Habibrahman Rahmani "A Study of the Biography of Imam Abū Ishāq al-Jūzjānī and His Role in Disseminating Prophetic Ḥadīths", *Diwan Journal* 6/2 (July 2025), 89-112.

لملخص

يُعدّ الإمام أبو إسحاق الجوزجاني رحمه الله من الكبار المحدثين في أواخر القرن الثاني و أوائل القرن الثالث الهجري. و قد عُرف في كتب الرجال بصفات مثل الثقة و الصدق. كان له لدي المحدثين منزلة عظيمة ومكانة رفيعة. ولد الإمام في محافظة الجوزجان و هي ضمن إمارت الإسلامية أفغانستان الحالية و نشأ هنا و انتقل إلي الشام و سكن وعاش في مدينة دمشق و توفي الإمام في هناك. كان للجوزجاني دور بارز في تربية التلاميذ و نقل الحديث. وردت روايات كثيرة عن الإمام في كتب الحديث المعتبرة، منها الصحاح الستة و غيرها من مصادر المحدثين المتقدمين. بالإضافة إلي ذلك، كان للجوزجاني رحمه الله أيضاً مؤلفات علمية، لكن للأسف فقد معظمها مع مرور الزمن، و لم يبق منها إلا عدد قليل. نظراً للمكانة العلمية للجوزجاني رحمه الله و خدماته في حفظ الحديث و نشره، فإن البحث في حياته، و شخصيته العلمية و مؤلفاته يُعدّ أمراً ضرورياً. من هذا المنطق، جاء هذا البحث بعنوان (دراسة السيرة الذاتية للإمام أبي إسحاق الجوزجاني و جهوده في نشر الأحاديث النبوية الشريفة) و قد تم باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، بالإعتماد علي المصادر المكتبية، بهدف التعريف بهذه الشخصية العلمية للجيل المعاصر من أهل العلم.

الكلمات المفتاحية: الأحاديث، أبي إسحاق، الجوزجاني، حياة الشخصية، المحدث، دور.

Abstract

This article presents a detailed biography of Imam Abū Ishāq al-Jūzjānī (may Allah have mercy on him) and examines his significant contributions to the transmission and propagation of Prophetic ḥadīths. The study aims to deepen scholarly understanding of Imam al-Jūzjānī's stature and his pivotal role in preserving the narrations of the Prophet Muḥammad (peace be upon him). Employing an analytical-descriptive methodology, the research draws upon classical library sources. Findings indicate that Imam al-Jūzjānī, a prominent ḥadīth scholar of the late 2nd and early 3rd centuries AH, was widely recognized for his reliability (thiqah) and trustworthiness (ṣadūq). Originating from the region of Jūzjān in present-day Afghanistan, he eventually settled in Damascus, where he passed away. He was instrumental in educating numerous scholars from diverse regions, and his narrations are extensively cited in the Six Canonical Books (al-Kutub al-Sittah) as well as other classical ḥadīth collections. Although he authored several works, most have been lost, surviving only in fragments. Imam al-Jūzjānī's scholarly legacy

underscores his vital role in the preservation and dissemination of Prophetic traditions. Moreover, the region of Jūzjān emerged as a notable center of Islamic scholarship, producing several other distinguished ḥadīth scholars and jurists.

Keywords: Ḥadīths, Abū Ishāq, al-Jūzjānī, Scholarly life, Biography, Ḥadīth Scholar, Role.

Özet

Bu makale, İmam Ebû İshak el-Cûzcânî'nin hayatını ve nebevî hadislerin yayılmasındaki rolünü incelemektedir. Temel amacı, araştırmacıların İmam Ebû İshak el-Cûzcânî'nin ilmî şahsiyeti ve Resûlullah'ın (sallallahu aleyhi ve sellem) hadislerinin aktarımındaki önemine dair bilgisini derinleştirmektir. Analitik-betimleyici yöntemle ve kütüphane kaynaklarına dayanarak hazırlanan bu çalışmanın başlıca bulguları şunlardır: İmam Ebû İshak el-Cûzcânî (rahimehullah), hicrî II. yüzyıl sonu ile III. yüzyıl başlarında yaşamış önde gelen muhaddislerdendir. Âlimler arasında mümtaz bir konuma sahip olup "sadûk" (güvenilir) ve "sika" (doğrulukla tanınan) gibi sıfatlarla anılmıştır. Aslen Afganistan'ın Cûzcân vilayetinden olan İmam Ebû İshak el-Cûzcânî, daha sonra Şam'a yerleşmiş ve vefatına kadar orada ikamet etmiştir. Kendisinden, farklı coğrafyalardan pek çok âlim hadis rivayet etmiş; nakilleri Kütüb-i Sitte ve diğer temel hadis eserlerinde yer almıştır. Telif ettiği eserlerin çoğu kayboldu da, geriye kalan az sayıdaki çalışması onun ilmi mirasını yansıtmaktadır. Bu vasıflarıyla İmam Cûzcânî, nebevî hadislerin korunması ve yayılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Ayrıca, Cûzcân vilayeti ilim ve irfanın merkezi olarak tanınmış; İmam Ebû İshak el-Cûzcânî'nin yanı sıra pek çok muhaddis ve fakih bu bölgeden yetişmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadisler, Ebû İshak, el-Cûzcânî'nin, ilmî Hayat, Biyografi, Muhaddis, Rol.

مقدمه

الحمد لله الذي أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً، و الصلاة و السلام على محمد صلى الله عليه و سلم، الذي أرسله ربه شاهداً و مبشراً و نذيراً، و داعياً إلى الله يآذنه و سراجاً منيراً، و على آله و أصحابه أجمعين.

امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله از علمای برجسته و نام آور قرون دوم و سوم هجری به شمار می رود که سراسر زندگی خویش را وقف آموختن و آموزش علوم اسلامی، به ویژه علم حدیث، نمود. تلاش های علمی ایشان نقش مؤثری در گسترش و ترویج هرچه بهتر احادیث نبوی و آموزه های دین مبین اسلام داشته است. وی در آغاز، در شهر جوزجان به تحصیل علم پرداخت و پس از بهره مندی از دانش علمای محلی، برای تکمیل دانش خود به مراکز علمی مختلف در سرزمین های اسلامی سفر کرد. در این سفرها، از محضر بزرگان حدیث و فقه روزگار خویش بهره گرفت و سرانجام به عنوان عالمی موثق، امین و برجسته در عرصه علوم حدیث و فقه شناخته شد. با این که در علوم مختلف اسلامی تبحر داشت، شهرت وی بیشتر به علم حدیث بازمی گردد؛ از همین رو، طالبان علم از اقصی نقاط سرزمین های اسلامی برای استفاده از دانش وی به محضرش می شتافتند، و شماری از ایشان به واسطه شاگردی در نزد امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله، به مقام والای علمی نائل آمدند.

همچنان علمای حدیث به خصوص اصحاب کتب سته مشهور حدیث «صحیح البخاری»، «صحیح مسلم»، «سنن أبی دواد»، «سنن الترمذی»، «سنن النسائی» و «سنن ابن ماجه» احادیث را از وی در کتاب های خویش روایت کرده اند و همچنان امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله از خود در بخش های مختلف تألیفاتی نیز به جا گذاشته و به خصوص سه کتاب وی که در بخش فقه مانند: «المترجم»، «المسائل» و «زاد المسافر»، مستند و مستدل به احادیث نبوی بوده اند.^۱

متأسفانه با وجود چنین بزرگی و خدمات امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله، بازهم بسیاری از بزرگان کشور و حتی بسیاری از جوزجانی ها از شخصیت ابواسحاق جوزجانی رحمه الله، و خدمات وی به احادیث نبوی و مسلمانان شناخت و آگاهی درست ندارند. البته این مقاله علمی مشتمل سه مبحث خواهد بود که مبحث اول آن پیرامون زندگی شخصی امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله، مبحث دوم آن در مورد شخصیت علمی امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله و در مبحث سوم پیرامون نقش امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در انتشار احادیث نبوی بحث خواهد شد. هدف اساسی این

^۱ محمد بن محمد ابن ابی یعلی، طبقات الحنابلة، المحقق. محمد حامد الفقی (بیروت: دارالمعرفة، بی تا)، ۹۸/۱؛ فواد محمد الکیسی، ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهیه دراسة مقارنة (بغداد: کلیة الشریعة بالجامعة الاسلامیة، ۱۴۳۱ هـ.ق.)، ۷۰-۷۱.

تحقیق، آشنایی بهتر و بیشتر دانشمندان با امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله و نقش وی در انتشار احادیث نبوی صلی الله علیه و سلم بوده است. اهمیت اصلی تحقیق هذا شناسایی عالم، محدث بزرگ، ثقه و امین ابواسحاق جوزجانی و نقش وی در انتشار احادیث نبوی صلی الله علیه و سلم می‌باشد. این تحقیق در پی پاسخ به این سؤال که امام ابواسحاق جوزجانی چگونه شخص بوده و چه نقشی در انتشار احادیث نبوی داشته است؟ در مورد پیشینه تحقیق باید گفت که تا حال در مورد موضوع هذا کدام تحقیق جامع به شکل مستقل صورت نگرفته؛ ولی موضوع مورد تحقیق در برخی از کتاب‌های عربی به شکل ضمنی و پراکنده بحث گردیده است؛ مثلاً: به‌طور نمونه در کتب ذیل:

۱. «تهذیب الکمال فی اسماء الرجال»، از کتب جامع تراجم و طبقات محدثین بوده که در زمان قدیم توسط حافظ جمال الدین المزی رحمه الله به زبان عربی تألیف گردیده است و موصوف در جریان بحث به موضوع مورد تحقیق نیز به شکل ضمنی و پراکنده پرداخته است نه به شکل مستقل و جامع به زبان دری.

۲. «سیر اعلام النبلاء»، از تألیفات شمس الدین الذهبی رحمه الله می‌باشد، موصوف این کتاب را پیرامون تراجم و طبقات محدثین به زبان عربی تألیف گردیده که موضوع مورد تحقیق در کتاب هذا به شکل خلص بیان گردیده است.

۳. «ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهیه دراسة مقارنة»، توسط فواد محمد الکیسی در مورد امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله و نظریات فقهی وی به زبان عربی تحریر یافته که البته موصوف در کتاب خویش از موضوع مورد تحقیق مختصراً بحث نموده است. روش تحقیق هذا به شکل تحلیلی- توصیفی کتابخانه‌ای بوده که با استفاده از منابع معتبر علمی و اسلامی صورت خواهد گرفت.

۱. زندگی شخصی (زندگی‌نامه) امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله

۱.۱. اسم، کنیه، لقب و نسب امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله

اسم امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله: اسم وی ابراهیم بن یعقوب بن اسحاق جوزجانی است که این را اکثر اصحاب تراجم و مؤرخان ذکر نموده‌اند و چنانچه آنان به نام وی، نام پدر و جدش اتفاق نظر دارند.^۲

کنیه امام: به اتفاق نظر علمای تراجم و مؤرخان کنیه وی را ابواسحاق نامیده‌اند.^۳

^۲ علی بن الحسن بن هبة الله بن عساکر، تاریخ دمشق، محقق. عمرو بن غرامة العمروی (ناشر: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۵ هـ.ق)، ۲۷۸/۷.

^۳ عبدالرحمن بن أبی حاتم، الجرح والتعديل (بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى، ۱۲۷۱ هـ.ق)، ۱۴۸/۲.

لقب امام: مؤرخان برای امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله القاب متعددی را نسبت داده‌اند که هر کدام از آن‌ها قرار ذیل بیان می‌گردد:

۱. **الجوزجانی:** این لقب مشهورترین لقب امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله بوده است؛ زیرا وی در این ولایت تولد یافته است. البته جوزجان در زمان قدیم یکی از شهرهای خراسان زمین و هم‌جوار بلخ بوده که در آن زمان مشهور به جوزجانان و یکی از شهرهای حاصل‌خیز بوده و اما در عصر کنونی مشهور به جوزجان نام یکی از ولایات شمالی کشور افغانستان می‌باشد و این شهر در زمان خلافت حضرت عثمان رضی الله عنه در سال ۳۳ ه.ق به فرماندهی احنف بن قیس توسط اقرع بن حابس رضی الله عنه بعد از فتح تخارستان فتح گردیده است.^۴

۲. **الاحنفی:** ابواسحاق جوزجانی را به سوی احنف بن قیس نسبت داده شده؛ زیرا احنف بن قیس یکی از اجداد امام ابواسحاق جوزجانی بوده است.^۵

البته لقب و نام احنف ضحاک بوده و برخی‌ها آن را صخر بن انس بن قیس السعدی التیمی می‌گویند. کنیه وی ابوبحر بوده که وی در زمان رسول الله صلی الله علیه و سلم مسلمان شده و اما او رسول الله صلی الله علیه و سلم را ندیده است؛ به همین جهت ابن سعد رحمه الله وی را در طبقه اول تابعین از کبار تابعین اهل بصره ذکر نموده و در مورد وی گفته است: «ثقة مأمون قليل الحديث می‌باشد»، ولی ابن عبد البر القرطبی رحمه الله در کتاب «الإستیعاب» خود وی را از صحابه رسول الله صلی الله علیه و سلم محسوب نموده و گفته است: «کسی را که در طبقه صحابه ذکر نمودیم به این دلیل است که وی در زمان رسول الله صلی الله علیه و سلم بوده است» و همین نظریه به دلیل دعای رسول الله صلی الله علیه و سلم در حق وی راجح و صحیح‌تر به نظر می‌رسد، چنان‌چه رسول الله صلی الله علیه و سلم در حق وی فرموده است: «اللهم اغفر لأحنف» یعنی: خدایا برای احنف مغفرت نما و مصعب بن زبیر رحمه الله می‌گوید: احنف بن قیس در بصره و از نظر برخی‌ها در کوفه در سال ۷۴ ه.ق وفات یافته و حضرت مصعب رحمه الله در جنازه وی اشتراک کرده است.^۶

۳. **السعدی:** این لقب امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله جهت نسبت وی به سوی قبیله بنی‌سعد به وی داده شده است، چنان‌چه العجلی رحمه الله حین بیان ترجمه و حالات شخصی امام جوزجانی رحمه الله چنین گفته است: وی از فرزندان عمر بن سعد رحمه الله می‌باشد.

^۴ ابوالفداء اسماعیل بن عمر ابن کثیر، *البدایة و النهایة* (بی‌جا: دارالفکر، ۱۴۰۷ ه.ق)، ۱۵۹/۷.

^۵ ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور التیمی السمعانی، *الأنساب*، المحقق: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی (حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیه، الطبعة الاولى، ۱۳۸۳ ه.ق)، ۱/۱۲۷.

^۶ ابو عمر یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمیری القرطبی، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، محقق: علی محمد البجاوی (بیروت: دار الجیل، الطبعة الاولى، ۱۴۱۲ ه.ق)، ۱/۱۴۵.

۴. التمیمی: منسوب به سوی قبیله بنی تمیم می‌باشد.^۷

۵. الخراسانی: ابوسعید بن یونس می‌گوید: «ابراهیم بن اسحاق تیممی ملقب به ابواسحاق خراسانی جوزجانی بوده است».^۸

۲.۱. تولد، زندگی و وفات امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله

تولد امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله: مؤرخان با وجود این که به کثرت در مورد زندگی‌نامه و حالات شخصی امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله پرداختند؛ ولی یاد از سال تولد وی نکردند، جز این که فرمودند: وی در شهر جوزجان بزرگ شده و زندگی کرده است و البته این امر در بین اهل تراجم و سیرت‌نویسان چیزی جدید نبوده؛ بلکه مشهور می‌باشد؛ زیرا آنان به زندگی‌نامه بزرگان بدون علم توجه خاص نمی‌کنند؛ ولی از این که اولین استاد وی حسین الجعفی و زید بن الحباب رحمهم الله در سال ۲۰۳ هـ.ق وفات یافته است، می‌توان تاریخ تقریبی او را تخمین زد و گفت: امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در اواخر قرن دوم هجری قمری به دنیا آمده باشد.^۹

رشد و زندگی ابواسحاق جوزجانی رحمه الله: امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در شهر جوزجان در خانواده که منسوب به احنف بن قیس، چنانچه قبلاً نسب وی بیان گردید، بزرگ شده و زندگی کرده است. البته ابواسحاق جوزجانی رحمه الله از اخلاق نیک و حسنه برخوردار بوده و یکی از اکابر تابعین و اهل حکمت و رأی بوده و از خانواده اصیل و دوستدار علم و دانش و همیشه به خدمت دین اسلام بوده است. همچنان شهر جوزجان یکی از شهرهای است که انقلاب علمی عظیمی را شاهد بوده و تعداد زیادی از علماء از جمله اهل حدیث و فقهاء از آن ظهور نموده است. چنانچه به‌عنوان مثال از ابوسلیمان جوزجانی رحمه الله و دیگران نام برد. پس امام جوزجانی رحمه الله یکی از اکابر فقهاء و از راویان مذهب حنفی بوده است، احمد بن اسحاق بن الصبیح الجوزجانی رحمه الله از فقهای حنفی، محمد بن احمد ابو عبدالرحیم الجوزجانی رحمه الله که از یاران، مجبین و از راویان مذهب امام احمد بن حنبل رحمه الله بوده است،^{۱۰} محدث عبدالله بن محمد الجوزجانی رحمه الله که امام بخاری رحمه الله سنه وفاتش را ذکر کرده است،^{۱۱} همچنان غیر از آنان بسیاری از علماء اند که نسبت شان به سرزمین جوزجان اشاره شده است.

^۷ الکیسی، ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهیه دراسته مقارنه، ۳۷.

^۸ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۲۷۸/۷.

^۹ الکیسی، ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهیه دراسته مقارنه، ۳۸.

^{۱۰} ابن ابی یعلی، طبقات الحنابلة، ۱۰۳/۱.

^{۱۱} جمال الدین ابوالحجاج یوسف المزی، تهذیب الکمال، محقق، د. بشارت عواد معروف (بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى، ۱۴۰۰ هـ.ق)، ۳۶۳/۱.

امام بخاری رحمه الله بسیاری از علمای کرام، فقهاء و محدثین کرام را به جوزجان نسبت داده است. خود بیانگر این است که شهر جوزجان منبع و مشعل علم و دانش بوده؛ به همین دلیل این شهر دارای فضای علمی مملو از علماء، در بخش های مختلف بوده که این امر بر همه ساکنان آن تأثیر گذاشته و آنان را به طلب علم و دانش ترغیب نموده است؛ ولی به خصوص امام جوزجانی رحمه الله که در اواخر قرن دوم و ابتدای قرن سوم هجری زندگی می کرد، این عصر از جمله عصرهای طلایی بوده که امت اسلامی آن را گذارانیده است. در آن زمان مذاهب فقهی نیز به حد بلوغ خویش رسیده، کتابت و تألیف رشد کرده و پیشرفت علمی در شهرها صورت گرفته بود، بناءً همه آن ها نشان می دهد که امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله از نظر علمی و فرهنگی تربیت یافته و سرانجام به یکی از شخصیت های علمی بزرگ زمان خود تبدیل شده است.^{۱۲}

وفات امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله: مؤرخان درمورد جای وفات ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در دمشق اتفاق نظر داشته و اما در سال وفات وی اختلاف نظر دارند. چنانچه در این مورد سه دیدگاه وجود داشته است:

۱. ابن حبان رحمه الله می گوید که امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله بعد از سال ۲۴۴ ه.ق وفات یافته است.^{۱۳}

۲. ابن عساکر رحمه الله از ابو سعید بن یونس رحمه الله نقل می کند که امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در سال ۲۵۶ ه.ق وفات نموده است.^{۱۴}

۳. اکثر مطلق اهل تراجم و مؤرخان معتقداند که امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در سال (۲۵۹ ه.ق) وفات نموده است،^{۱۵} البته همین نظریه سوم مشهورترین نظریه بوده که اکثر علماء به آن معتقد می باشند.^{۱۶}

۲. حیات و زندگی علمی امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله

۲.۱. طلب علم امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله

امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله یکی از کسانی می باشد که زندگی خود را وقف تعلیم و تعلم نموده، جهت کسب علم مشکلات زیادی کشیده است؛ پس داستان وی در مورد طلب علم مانند داستان علمای عصرش جهت پیروی از دستور الله متعال بوده که او تعالی فرموده است: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ

^{۱۲} الکبیس، ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهیه دراسة مقارنة (بغداد: کلیة الشریعة بالجامعة الاسلامیة، ۱۴۳۱ ه.ق)، ۳۹.

^{۱۳} محمد بن حبان التمیمی الدارمی، الثقات (هند: دائرة المعارف العثمانیة، الطبعة الاولی، ۱۳۹۳ ه.ق)، ۸/۸۲.

^{۱۴} ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۲۸۱/۷.

^{۱۵} ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیرالدمشقی، البدایة و النهایة (بی جا: دارالفکر، ۱۴۰۷ ه.ق)، ۱۱/۳۱.

^{۱۶} ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۲۸۱/۷.

لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^{۱۷} و شایسته نیست مؤمنان همگی [برای جهاد] کوچ کنند پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا [دسته‌ای بمانند و] در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهنده باشد که آنان [از کيفر الهی] بترسند". البته امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله نخست در شهر جوزجان به جست‌وجوی علم و دانش پرداخته، بعد از فراگیری علم زیاد از علمای جوزجان جهت کسب علم و دانش در کشورها و مراکز علمی سفر نموده است؛ زیرا این سنت و طریقهٔ علماء است که علم را بیشتر از یک استاد در شهرها و کشورهای متعدد فرا می‌گیرند. بناءً امام جوزجانی رحمه الله نیز با رعایت همین قاعده برای کسب علم در شهرها و کشورهای زیادی مسافرت کرده است. چنان‌چه سمعانی رحمه الله در این مورد می‌گوید: «امام جوزجانی رحمه الله در گوشه و کنار جهان مسافرت نموده و در ماوراءالنهر نیز وارد گردیده و در شهرهای آن حدیث رسول الله صلی الله علیه و سلم را رسانیده است»^{۱۸} ابن حجر عسقلانی رحمه الله نیز در این مورد گفته است: «امام جوزجانی رحمه الله شخص بسیار سفرکننده و کتابت‌کننده بوده است، مثلاً در بغداد به مسافرت پرداخته و نزد علمای بزرگ این شهر مانند علی بن مدینی شاگردی نموده است»^{۱۹} همچنان امام جوزجانی در شهرهای همچون: دمشق، رمله، مصیبه، طرطوس، مکه، مصر، همدان، سفر نموده و از نزد علمای بزرگ آن زمان این شهرها علم آموخته و سرانجام تا وفاتش در دمشق سکونت گزیده و از علمای بزرگ و مشهور دمشق محسوب گردیده است.^{۲۰}

۲.۲.۲. استادان امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله

امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله علم و دانش زیادی داشته است؛ زیرا وی نزد علمای بزرگ عصرش که مخلصین به کتاب الله و سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم بوده‌اند درس خوانده است؛ اما در این نوشته به‌طور نمونه و جهت اختصار شهرت ۱۲ استادی که وی بیشترین علم را از آنان فرا گرفته است، قرار ذیل بیان می‌گردد:

۲.۲.۲.۱. الحسین الجعفی رحمه الله

حسین بن علی بن ولید ابو عبدالله یا ابو محمد الجعفی الکوفی، امام پیشوا، حافظ و قاری مجود، زاهد اهل کوفه و از روای صحاح سته بوده که امام جوزجانی رحمه الله از وی روایت کرده است، همچنان حسین جعفی رحمه الله یکی از محدثین و راویان بزرگ زمان خود بوده است و به سوی قبیلۀ

^{۱۷} التوبه ۱۲۲/۹.

^{۱۸} السمعانی، الانساب، ۹۲/۱.

^{۱۹} ابراهیم بن یعقوب بن إسحاق السعدي الجوزجاني، أبو إسحاق، احوال الرجال، محقق. عبدالعلیم عبدالعظیم البستوی (پاکستان: حدیث اکادمی، بی‌تا)، ۲۸۱/۷.

^{۲۰} الکیسی، ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهية دراسة مقارنة، ۳۲.

الجعفی از فرزندان جعفر بن سعد عشیره مربوط به مذحج منسوب بوده، که در سال (۱۲۹هـ.ق) تولد گردیده و در عمر ۸۴ سالگی در سال ۲۰۳ هـ.ق وفات یافته است، یحیی بن معین و احمد العجلی رحمهما الله و دیگران وی را ثقه گفته‌اند.^{۲۱}

۲.۲.۲. زید بن الحباب رحمه الله

زید بن الحباب بن الریان که برخی‌ها او را ابن رومان التمیمی ابوالحسن العکلی الکوفی خراسانی الاصل گفته است، وی بعد از این که جهت طلب علم به عراق، مصر، حجاز و خراسان سفر کرده، در کوفه سکونت داشته است. امام مسلم رحمه الله و اصحاب السنن نیز از وی روایت کرده است و بیشترین روایت امام جوزجانی رحمه الله نیز از همین استادش بوده، سرانجام زید بن الحباب رحمه الله در سال (۲۰۳هـ.ق) وفات کرده است.^{۲۲}

۲.۲.۳. یزید بن هارون رحمه الله

یزید بن هارون بن زاذی، یا ابن زاذان بن ثابت ابوخلد السلمی الواسطی. وی امام پیشوا، حافظ ثقه و از راویان صحاح سته می‌باشد، اصل وی از بخارا بوده، و در سال ۱۱۷ هـ.ق تولد گردیده و در سال ۲۰۶ هـ.ق وفات نموده است.^{۲۳}

۲.۲.۴. حسن بن موسی الأشیب رحمه الله

حسین بن موسی الأشیب ابو علی بغدادی قاضی موصل، امام فقیه، حافظ ثقه و از راویان صحاح سته است، اصل وی از خراسان بوده به بغداد تشریف آورده، اقامت گزیده و حدیث گفته است. تعداد زیادی از علماء از وی حدیث روایت داشته و سرانجام وی در منطقه ری در سال ۲۰۹ هـ.ق وفات نموده است.^{۲۴}

۲.۲.۵. ابومسهر الغسانی رحمه الله

عبدالأعلی بن مسهر بن عبدالاعلی بن مسهر ابومسهر دمشقی، شخص فقیه و یکی از راویان صحاح سته می‌باشد، استاد شهر شام و مشهور به کنیه خود ابی ذرامه بوده که ابی ذرامه کنیه جدش عبد الاعلی می‌باشد، در سال ۱۴۰ هـ.ق تولد گردیده، به عمر ۷۸ سالگی در سال ۲۱۸ هـ.ق در بغداد وفات کرده است.^{۲۵}

^{۲۱} ابوالحجاج، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال. ۴۵۰/۶.

^{۲۲} ابوالحجاج، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال. ۲۴۵/۲.

^{۲۳} محمد بن سعد البغدادی، الطبقات الکبری، المحقق. احسان عباس (بیروت: دار صادر، الطبعة الاولى، ۱۹۶۸ م).

۳۱۴/۷.

^{۲۴} ابن سعد البغدادی، الطبقات الکبری، ۳۳۷/۷.

^{۲۵} ابوالحجاج، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ۳۷۰/۱۶.

۶.۲.۲. یحیی بن معین رحمه الله

یحیی بن معین بن عون بن زیاد بن بسطام، برخی‌ها نام جدش را غیاث بن زیاد ابو زکریای الغطفانی المری البغدادی گفته‌اند، وی امام حافظ و استاد محدثین بوده و در سال (۱۵۸هـ.ق) تولد گردیده و در سال (۲۳۳هـ.ق) وفات کرده است.^{۲۶}

۷.۲.۲. ابوالولید الطیالسی رحمه الله

هشام بن عبدالملک بن عبدالأعلی ابوالولید الباهلی الطیالسی البصری امام حافظ، ناقد، ثقه و از راویان صحاح سته بوده، در سال (۱۳۳هـ.ق) تولد و در ماه ربیع‌الثانی سال (۲۲۷هـ.ق) از دنیا رحلت نموده است.^{۲۷}

۸.۲.۲. مسدد بن مسرهد رحمه الله

مسدد بن مسرهد بن مسربل، ابوالحسن البصری الاسدی، امام حافظ و از علماء مشهور علم حدیث بوده، امام بخاری، ابوداود، نسایی و ترمذی رحمه الله از وی روایتی دارند، در سال (۱۵۰هـ.ق) تولد و در سال (۲۲۸هـ.ق) وفات نموده است.^{۲۸}

۹.۲.۲. نعیم بن حماد رحمه الله

نعیم بن حماد بن معاویه بن الحارث بن همام بن سلمه بن مالک، ابوعبدالله الخزاعی المروزی الفرضی الأعور. صاحب تصانیف بوده. امام بخاری، ابوداود، نسایی و ترمذی و ابن ماجه رحمه الله از وی روایتی دارند، در مصر سکونت گزیده و در حدود چهل سال در همین جاه بوده، سر انجام در ماه جمادی الاول سال ۲۲۸هـ.ق در سامرا وفات نموده است.^{۲۹}

۱۰.۲.۲. علی بن المدینی رحمه الله

علی بن عبدالله بن جعفر بن نجیح بن بکر ابوالحسن السعدی البصری، معروف به ابن المدینی، مولای عروة بن عطیة السعدی، امام و امیرالمؤمنین در علم حدیث و صاحب تصانیف بوده است. از وی امام بخاری، ترمذی، ابوداود و نسایی رحمه الله حدیث روایت کرده‌اند، پدرش نیز محدث مشهور بود. وی در سال (۱۶۱هـ.ق) تولد و در زمان خلافت المتوکل در سال (۲۳۴هـ.ق) در سامرا وفات نموده است.^{۳۰}

^{۲۶} ابوالحجاج، تهذیب الکنال فی أسماء الرجال، ۵۴۴/۳۱.

^{۲۷} محمد بن اسماعیل البخاری، التاریخ الکبیر، المحقق. السید هاشم الندوی (ناشر: دارالکفر، بی تا)، ۱۹۵/۸.

^{۲۸} البخاری، التاریخ الکبیر، ۷۲/۸.

^{۲۹} ابن أبی حاتم، الجرح والتعدیل، ۴۶۲/۸.

^{۳۰} البخاری، التاریخ الکبیر، ۲۸۴/۶.

۲.۲.۱۱. اسماعیل بن سعید الشالنجی رحمه الله

اسماعیل بن سعید ابواسحاق الشالنجی الکسایى الجرجانى الطبرى، در اصل از اهل استرآباد می‌باشد. امام فاضل و جلیل القدر، از یاران محمد بن حسن و احمد بن حنبل بوده که از احمد بن حنبل حدیث نیز روایت کرده است و در علم فقه نیز به نقل از امام احمد از وی مسائلی موجود بوده که آن را امام جوزجانی رحمه الله در کتاب خود «المترجم» شرح داده است، سرانجام وی در سال ۲۴۵ هـ.ق در دهستان وفات کرده است.^{۳۱}

۲.۲.۱۲. احمد بن حنبل رحمه الله

احمد بن حنبل بن هلال بن اسد بن ادريس ابو عبدالله الذهلی الشیبانی المروزی البغدادی که در زمان خود از روایان بزرگ بوده و در کتب صحاح سته حدیث از وی یاد شده است. وی در سال ۱۶۴ هـ.ق در بغداد تولد و در همان‌جا در سال ۲۷۱ هـ.ق وفات نموده است.^{۳۲}

۲.۳.۲. شاگردان امام ابواسحاق جوزجانی

امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله عالم بخش‌های مختلف علوم اسلامی می‌باشد چنان‌چه وی محدث و فقیه زمان خود بوده و یکی از روایان مذهب حنبلی می‌باشد؛ زیرا وی از اساتیدی که در عرصه‌های متعدد تخصص داشته‌اند، علم آموخته است؛ بناءً امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله علم فراوانی حاصل نموده، و در زمره برجسته‌ترین علمای عصر خود قرار گرفته که شاگردان از سراسر کشورهای اسلامی جهت استفاده از علم و معرفت او نزد وی آمده و تعدادی از آنان از نزد وی علم حاصل نموده‌اند که در این تحقیق شهرت برخی از شاگردان امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله علیه قرار ذیل بیان می‌گردد:

۲.۳.۲.۱. ابوزرعة الرازی رحمه الله

عبدالله بن عبدالکریم بن یزید بن فروخ ابوزرعة قرشی مخزومی رازی. ابوزرعة الرازی رحمه الله یکی از ائمه مشهور، حافظ، ثقة و محدث منطقه ری می‌باشد از وی امام مسلم، ترمذی و ابن ماجه رحمهم الله حدیث روایت کرده‌اند، وی در سال (۲۰۴ هـ.ق) تولد و در سال ۲۶۴ هـ.ق از دنیا رحلت نموده است.^{۳۳}

^{۳۱} السمعاني، الأنساب، ۲۹/۸.

^{۳۲} شمس الدین الذهبي، سير أعلام النبلاء، المحقق. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط (ناشر: مؤسسه الرسالة، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۵ هـ.ق)، ۱۷۷/۱۱.

^{۳۳} أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (بيروت: دارالكتب العلمية، بی تا)، ۳۲۶/۱۰.

۲.۳.۲. ابوداود رحمه الله

سليمان بن اشعث بن اسحاق بن عمرو ابوداود الأزدی السجستاني، ابوداود رحمه الله امام ثقه، سردار حفاظ، محدث بصره و صاحب کتاب مشهور (سنن ابی داود) می‌باشد، بیشتر در عراق، مصر، حجاز، شام، جزیره و خراسان مسافرت نموده و از علمای زیادی حدیث شنیده است وی در سال ۲۰۲ هـ.ق تولد و در سال (۲۷ هـ.ق) در بصره وفات یافته است.^{۳۴}

۲.۳.۳. ابوحاتم الرازی رحمه الله

محمد بن ادریس بن المنذیر بن داود بن مهران ابوحاتم الحنظلی الغطفانی الرازی، ابوحاتم الرازی رحمه الله حافظ بزرگ، امام اعلام رجال، ناقد و استاد محدثین از قبیله مولاى بنی تمیم بن حنظله، و هم عصر امام بخار و امام مسلم رحمه الله بوده است، وی در منطقه ری تولد گردیده و در همان جا در سال ۲۷۵ هـ.ق از دنیا رحلت کرده است.^{۳۵}

۲.۳.۴. الترمذی رحمه الله

محمد بن عیسی بن یزید بن سوره بن السکن ابو عیسی السلمی البغوی الترمذی، امام، حافظ، مملو از فضل و دانش، صاحب کتاب «سنن الترمذی»، «الجامع»، «العلل»، «الشمایل النبویه» ... و از شهر ترمذ کشور ازبکستان بوده است. وی در سال ۲۱۵ هـ.ق تولد و در سال ۲۷۹ هـ.ق در ترمذ وفات نموده است. امام ترمذی رحمه الله محدث و آثار وی در حال حاضر نیز میان علمای اسلامی و مسلمانان شخص معتمد و مراجع معتبر شناخته می‌شود.^{۳۶}

۲.۳.۵. ابوزرعة الدمشقی رحمه الله

عبدالرحمن بن عمرو بن عبدالله بن صفوان بن عمر ابوزرعة النصری الدمشقی، حافظ ابوزرعة الدمشقی رحمه الله امام ثقه است. در عصر خود محدث شهر شام بوده، وی در سال ۲۰۰ هـ.ق تولد و در سال ۲۸۱ هـ.ق در دمشق وفات نموده است.^{۳۷}

۲.۳.۶. زکریا بن یحیی السجزی رحمه الله

زکریا بن یحیی بن ایاس بن حنظله بن قره ابو عبد الرحمن السجزي الحنظلي. السجزی رحمه الله یکی از علمای بزرگ زمان خود می‌باشد. وی در اصل از سجستان و سپس در دمشق سکونت گزیده

^{۳۴} البغدادی، تاریخ بغداد، ۵۵/۹.

^{۳۵} البغدادی، تاریخ بغداد، ۷۳/۲.

^{۳۶} ابن کثیر، البداية والنهاية، ۷۷/۱۱.

^{۳۷} خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، الأعلام (ناشر: دارالعلم للملایین، الطبعة الخامسة عشر، ۲۰۰۲ م)، ۳۲۰/۳.

است. نسایی رحمه الله از وی حدیث روایت داشته است. وی استاد ابوجعفر الطحاوی رحمه الله و از محدثین حفاظ ثقه بوده و در سال ۱۷۵هـ.ق تولد و در سال ۲۸۹هـ.ق وفات نموده است.^{۳۸}

۲.۳.۷. الحسن بن سفیان الشیبانی رحمه الله

حسن بن سفیان بن عامر بن سعید بن عبدالعزیز بن النعمان بن عطاء ابوالعباس الشیبانی الخراسانی النسوی. وی حافظ ثقه، صاحب مسند و در اصل از منطقه خراسان بوده است، سپس جهت کسب علم به شهرهای زیادی سفر نموده و از نزد احمد بن حنبل و ابو ثور فقیه رحمهم الله درس خوانده و از نزد وی عالم فقه گردیده و به مذهب وی فتوی می داد. وی در سال ۲۱۳هـ.ق تولد و در سال ۳۰۳هـ.ق وفات نموده است.^{۳۹}

۲.۳.۸. النسایی رحمه الله

احمد بن شعیب بن علی بن سنان بن بحر بن دنیار ابوعبدالرحمن النسایی الخراسانی القاضی، النسایی صاحب کتاب السنن النسایی. امام و حافظ حدیث و از علمای بزرگ اسلامی می باشد. وی در اصل از نساء خراسان بوده و سپس جهت کسب علم در مصر سفر نموده و اقامت گزیده و به حیث قاضی مصر و حمص ایفای وظیفه کرده است. وی در سال ۲۱۵هـ.ق تولد و در سال ۳۰۳هـ.ق وفات نموده است. البته نساء فعلاً نام دهی از شهرستان تهران کشور ایران می باشد.^{۴۰}

۲.۳.۹. الطبری رحمه الله

محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن جعفر الطبری، امام، مجتهد و عالم بزرگ زمان خود بوده و در شهر آمل در یکی از شهرهای طبرستان در سال ۲۲۴هـ.ق به دنیا آمده و در سال ۳۱۰هـ.ق در بغداد وفات نموده است.^{۴۱}

۲.۳.۱۰. الدولابی رحمه الله

محمد بن احمد بن حماد بن سعید بن مسلم ابوبشر الرازی الأنطاکی. البته وی جهت نسبت دادن به قریه دولاب از قریه های ری در مشرق تهران فعلی، ملقب به الدولابی گردیده است، جهت طلب علم حدیث به مکه و مدینه، مصر، عراق و شام سفر نموده و در مصر اقامت گزیده است. وی در سال ۲۲۴هـ.ق تولد و در سال ۳۱۰هـ.ق در شهر العرج بین مکه و مدینه وفات یافته است.^{۴۲}

^{۳۸} السمعانی، الأنساب، ۳۷۴/۹؛ ابن حجر العسقلانی، تقریب التهذیب، ۲۱۶/۱.

^{۳۹} الذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۹۷/۱۱.

^{۴۰} ابوالحجاج، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ۳۲۸/۱؛ الکیسی، ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهية دراسة مقارنة، ۶۶.

^{۴۱} ابن کثیر، البدایة والنهایة، ۱۶۵/۱۱.

^{۴۲} ابن کثیر، البدایة والنهایة، ۱۶۵/۱۱.

۲.۳.۱۱. ابن خزیمه رحمه الله

محمد بن اسحاق بن خزیمه بن المغیره بن صالح بن بکر، ابوبکر السلمی النیشابوری الشافعی. ابن خزیمه امام ائمه، فقیه و صاحب تصانیف بوده، جهت فراگیری علم حدیث و فقه به عراق، شام، جزیره و مصر سفر نموده و از بزرگترین فقیه و محدث زمان خود گردیده است. وی در سال ۲۲۳ هـ.ق در نیشاپور به دنیا آمده و در سال ۳۱۱ هـ.ق در همان‌جا از دنیا رحلت نموده است.^{۴۳}

۲.۳.۱۲. ابن جوصا رحمه الله

احمد بن عمیر بن یوسف بن موسی بن هارون بن جوصا ابوالحسن می‌باشد. ابن جوصا رحمه الله محدث ذکی شام بوده و در سال (۳۳۰ هـ.ق) در دمشق وفات نموده است.^{۴۴}

۲.۴. علمی که امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله به آن تسلط داشته است

بدون شک امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله یکی از علماء می‌باشد که علم جامع و همه‌شمول داشته اند. اگرچه شهرت وی در بخش حدیث و علوم آن می‌باشد؛ ولی وی صرف محدث نبوده؛ بلکه فقیه از فقهاء حنبلی نیز بوده است. چنان‌چه اگر در مورد این دو علم، (حدیث و فقه) تعمق و کاوش صورت بگیرد، در حقیقت رسیدن به این دو علم فقط برای کسانی میسر خواهد شد که الله تبارک و تعالی آنان را شایسته این علوم بدانند. امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله یکی از آن علمای است که عالم به اختلاف صحابه و تابعین با آراء و اقوال آنان بوده است؛ زیرا وی از نزد امام احمد بن حنبل رحمه الله درس خوانده، فقیه بزرگ و راوی مذهب حنبلی گردیده و توانایی تألیف و تصنیف برایش میسر گردیده و کتاب «المترجم» را تألیف نموده است. چنان‌چه ابن کثیر رحمه الله در مورد آن می‌گوید: «در این کتاب دانش فراوان و فواید کثیر خواهد بود»^{۴۵}، حقیقتاً چنان‌چه این کتاب یکی از مصادر معتبر فقهاء گردیده که از آن برای اثبات نظریات شان به‌عنوان استشهاد و استدلال نقل قول می‌کردند. همچنان وی فقط به نقل آراء امام احمد بن حنبل رحمه الله اکتفاء ننموده؛ بلکه گاهی اجتهادش مخالف نظر امام احمد رحمه الله بوده و با وی اختلاف نظر نیز داشته است مثلاً نظر وی در مورد وجوب غسل بر کسی که مرده را می‌شوید، مخالف نظر امام احمد رحمه الله بوده که وی بر چنین شخص غسل را واجب نمی‌داند و نیز امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله از نظریات بدون دلیلی که صحت آن را ثابت می‌سازد اجتناب می‌کرده است. به همین جهت همواره نظریاتش مستند و مستدل به احادیث نبوی بوده که وی بر شناخت صحیح و سقیم احادیث نیز آشنایی داشته است.

^{۴۳} الذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۱۳/۶۴.

^{۴۴} شمس الدین الذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق. علی محمد الجاوی (بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، الطبعة الاولى، ۱۳۸۳ هـ.ق)، ۱/۱۲۵.

^{۴۵} ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۳۸/۱۱.

بناءً، امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در علم حدیث تسلط و مهارت حاصل نموده، یکی از رجال این علم و کبار محدثین و همچنان از علماء علم جرح و تعدیل محسوب گردیده است؛ به همین اساس علمای حدیث به خصوص اصحاب کتب صحاح سته احادیث وی را در کتاب خویش جمع کرده‌اند که البته این جهت قوت حفظ و ضبط، ثقه و امین بودن وی بوده است و البته مجموع احادیث وی، که علماء در کتاب خویش جمع کرده‌اند (۲۰۲) حدیث بوده است، چنانچه امام نسایی رحمه الله بیش از نیم آن را در کتاب خود جمع کرده است و در کتاب «المستدرک» و دیگر کتب حدیثی نیز حدیث وی موجود می‌باشد.^{۴۶}

البته امام ابواسحاق جوزجانی نیز مانند سایر علماء و حافظان حدیث برای روایت حدیث مانند منهج کبار محدثین، طریق خاصی داشته است، چنانچه امام جوزجانی وقت گفتن حدیث برای شاگردان خود اهمیت روایت حدیث و سال تحمل آن و گاهی طریق تحمل آن را نیز بیان می‌داشته است.^{۴۷}

۵.۲. جایگاه امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در بین علماء

امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله، یکی از علمای بزرگ و برجسته اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری قمری بوده و در میان علماء به مقام علمی بالایی دست یافته است، چنانچه ابن ابی یعلی رحمه الله او را از طبقه اول فقهای حنبلی شمرده که با امام احمد بن حنبل رحمه الله ملازمت و از وی نقل قول کرده‌اند.^{۴۸} اما محدثین در تعیین طبقه وی اختلاف دارند، چنانچه امام ذهبی و امام سیوطی رحمهم الله وی را از طبقه نهم شمرده^{۴۹} و در عین حال امام ابن حجر رحمه الله وی را از طبقه یازدهم شمرده است.^{۵۰} بناءً، امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله یکی از برجسته‌ترین علمای زمان خود بوده، بین فقه، حدیث و علم رجال جمع و موافقت آورده و برخی از اساتید و شاگردان امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله به فضیلت و جایگاه بلند وی شهادت داده، وی را از جمله علمای محدثین و فقهایی عصر خودش محسوب کرده‌اند. اینک برخی از نظریات آنان قرار ذیل بیان می‌گردد:

^{۴۶} الکیسی، ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهية دراسة مقارنة، ۴۳.

^{۴۷} الکیسی، ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهية دراسة مقارنة، ۴۳-۴۴.

^{۴۸} أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ۹۸/۱.

^{۴۹} محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز الذهبی، تذکرة الحفاظ (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)، ۵۴۹/۲.

^{۵۰} أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تقریب التهذیب (البکستانی: دارالعاصمة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۶هـ.ق.)، ۹۵/۱.

۲.۵.۱. تعریف و توصیف امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله توسط استادانش:

احمد بن حنبل رحمه الله: ابوبکر الخلال رحمه الله می‌گوید: «امام احمد رحمه الله با امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله مکاتبه و نامه‌نویسی می‌کرد و با احترام فراوان با او برخورد می‌کرد».^{۵۱}

علی بن المدینی رحمه الله: وی به امام جوزجانی رحمه الله هنگامی که از ایشان از امر الحارث بن عبدالله الهمدانی رحمه الله پرسید، تعجب کرده فرمود: «ای ابو اسحاق رحمه الله مثل تو از وی سؤال می‌شود».^{۵۲}

البته تعجب و حیرت علی بن المدینی رحمه الله از سؤال امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله بیانگر شناخت ایشان از جایگاه علمی امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله و قوت و وسعت حافظه و آگاهی وی از احوال و شخصیت علماء می‌باشد.^{۵۳}

۲.۵.۲. توصیف امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله توسط شاگردانش

النسائی رحمه الله می‌گوید: «امام ابو اسحاق جوزجانی رحمه الله ثقه است».^{۵۴}

دارالقطنی رحمه الله می‌گوید: «امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله از حفاظ مصنفین مشهور علمای ثقه می‌باشد».^{۵۵}

۲.۵.۳. توصیف امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله توسط برخی از دانشمندان اسلامی

ابوبکر الخلال رحمه الله می‌گوید: «امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله بسیار شخص بلند مرتبه بوده و از وی علمای اساتید متقدمین به من حدیث گفته است».^{۵۶}

ابن حبان البستی رحمه الله گفته است: «امام ابو اسحاق جوزجانی رحمه الله به سنت محکم، متمسک و حافظ حدیث بوده است».^{۵۷}

امام ذهبی رحمه الله در کتاب میزان الاعتدال می‌گوید: «ابراهیم بن یعقوب السعدی الجوزجانی رحمه الله حافظ ثقه و یکی از ائمه‌ای جرح و تعدیل می‌باشد».^{۵۸}

ابن حجر عسقلانی رحمه الله می‌گوید: «امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله حافظ ثقه می‌باشد».^{۵۹}

^{۵۱} ابن ابی یعلی، طبقات الحنابلة، ۹۸/۱.

^{۵۲} أبو الحجاج، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ۲۴۸/۵.

^{۵۳} الکیسی، ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهیة دراسة مقارنة، ۴۷.

^{۵۴} أبو الحجاج، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ۲۵۰/۲.

^{۵۵} أبو الحجاج، تهذیب التهذیب، ۲۴۴/۲.

^{۵۶} ابن ابی یعلی، طبقات الحنابلة، ۹۸/۱.

^{۵۷} ابن حبان، الثقات، ۸۱/۸.

^{۵۸} شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قایم‌از الذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، المحقق.

علی محمد البجاوی (بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، الطبعة الاولى، ۱۳۸۲هـ.ق)، ۷۵/۱.

^{۵۹} ابن حجر العسقلانی، تقریب التهذیب، ۹۵/۱.

زرکلی رحمه الله می گوید: «امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله محدث شام و یکی از حفاظ مصنفین و از علمای مشهور و ثقه می باشد».^{۶۰}

جلال الدین سیوطی رحمه الله می گوید: «امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله از حفاظ مصنفین و از علمای معروف و ثقه می باشد».^{۶۱}

حافظ ابن کثیر رحمه الله می گوید: «امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله عالم، خطیب و امام دمشق بوده و دارای آثار معروف و سودمندی می باشد».^{۶۲}

۶.۲. تألیفات امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله

علماء تعدادی از تألیفات وی را که در بخش های مختلف بوده، نام برده اند و مهمترین آن ها قرار ذیل اند:

۶.۲.۱. در بخش فقه

مشهورترین کتاب امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در این بخش سه کتاب ذیل است:

۱- المترجم: یکی از تصنیفات مهم و مشهور جوزجانی بوده که اکثر فقهای حنبلی در کتاب خویش از همین کتاب نقل کرده اند که بزرگترین آنان ابن قدامه المقدسی رحمه الله در کتاب خود «المغنی»، عبدالرحمن بن قدامه در کتاب خود «الشرح الکبیر» و ابن تیمیه رحمه الله در کتاب «الفتاوی الکبری» بعضی موارد را از کتاب متذکره نقل کرده است.^{۶۳}

۲- المسائل: ابوبکر الخلال رحمه الله گفته است: (از امام احمد بن حنبل رحمه الله دو جزء کتاب المسائل نقل گردیده است) ولی این کتاب در حال حاضر در دسترس قرار ندارد.

۳- زاد المسافر: ابن تیمیه رحمه الله این کتاب را در «الفتاوی الکبری» نقل کرده است. این کتاب وی نیز مفقود گردیده است.^{۶۴}

۶.۲.۲. در بخش علم الرجال

مشهورترین کتاب امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در این بخش دو کتاب ذیل می باشد:

۱- احوال الرجال: این کتاب وی نزد علمای علم الرجال مشهور به (الضعفاء) بوده است. امام الذهبی، امام ابن حجر، التونکی، الزرکلی، عمر رضا کحالة و محمد فواد سیزگین رحمهم الله از این

^{۶۰} الزرکلی، الأعلام، ۸۱/۱.

^{۶۱} عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، طبقات الحفاظ، (بيروت: دارالكتب العلمية، طبعة الاولى، ۱۴۰۳ هـ.ق)، ۲۴۸.

^{۶۲} ابن کثیر، البداية والنهاية، ۳۸/۱۱.

^{۶۳} الكيسی، ابراهيم بن يعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهية دراسة مقارنة، ۷۰.

^{۶۴} تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تیمية الحراني الحنبلي الدمشقي، الفتاوی الکبری، (بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۰۸ هـ.ق)، ۱۱۱/۵.

کتاب نام برده‌اند و همچنان این کتاب به نام «الشجرة فی احوال الرجال» نیز مشهور می‌باشد. البته این کتاب را شیخ صبحی السامرایی رحمه الله تحقیق کرده و اولین مرتبه در بیروت در سال ۱۹۸۵م طبع گردیده است.^{۶۵}

۲- **الجرح و التعديل:** زرکلی، بغدادی، الصفدی و عمر رضا کحالة رحمهم الله از این کتاب امام جوزجانی رحمه الله نام برده‌اند. این کتاب وی نیز مفقود گردیده و در حال حاضر در دسترس قرار ندارد.^{۶۶}

۳.۶.۲. در بخش تاریخ

در این بخش نیز از امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله دو کتاب ذیل ذکر گردیده است:

۱- **التاریخ:** ابن حجر رحمه الله این کتاب را نام برده است؛ ولی این کتاب وی نیز مفقود گردیده و در حال حاضر در دسترس قرار ندارد.^{۶۷}

۲- **الإمارات یا إمارات النبوة:** سمعانی رحمه الله از این کتاب حین بیان زندگی‌نامه امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله نامبرده و فرموده است: امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله دارای کتاب الإمارات می‌باشد.^{۶۸}

۳. نقش امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در انتشار احادیث نبوی

امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله به دلایل ذیل در انتشار احادیث نبوی نقش قابل ملاحظه و مؤثری داشته است:

۳.۱. سفر امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله جهت فراگیری احادیث نبوی

البته امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در نخست در شهر جوزجان برای طلب حدیث و علوم آن پرداخته و سپس جهت کسب بیشتر علم حدیث در شهرها و مراکز علمی زیادی سفر نموده است، چنانچه سمعانی رحمه الله در این مورد گفته است: (امام جوزجانی رحمه الله جهت طلب حدیث و علوم آن در گوشه و کنار جهان سفر نموده، در ماوراءالنهر و شهرهای آن حدیث رسول الله صلی الله علیه و سلم را رسانیده است).^{۶۹} همچنان، ابن حجر عسقلانی رحمه الله نیز در این مورد گفته است: (امام جوزجانی رحمه الله شخص بسیار سفرکننده و کتابت‌کننده بوده است، مثلاً در شهرهای بغداد و بصره

^{۶۵} الکیسی، ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهیه دراسة مقارنة، ۷۰-۷۱.

^{۶۶} عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغنی الدمشق، معجم المؤلفین، (بیروت: داراحیاء التراث، بی تا، ۱/۱۲۸).

^{۶۷} أحمد بن علی بن حجر أبو الفضل العسقلانی، الاصابة، المحقق. علی محمد البجاوی (بیروت: دارالجلیل، ۱۴۱۲ هـ.ق)، ۱/۱۶۵.

^{۶۸} الکیسی، ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهیه دراسة مقارنة، ۷۱.

^{۶۹} السمعانی، الانساب، ۱/۹۲.

برای فراگیری احادیث نبوی به مسافرت پرداخته و نزد علمای بزرگ علم حدیث شاگردی نموده است.^{۷۰}

۲.۳. فراگیری احادیث نبوی از امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله

از این که امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله از بزرگترین علمای ثقه حدیث و دارای حفظ و ضبط قوی عصر خود بوده است، به همین دلیل شاگردان از سراسر شهرهای اسلامی جهت استفاده از علم و معرفت امام نزد وی آمده، از آن علم حدیث آموخته اند، چنانچه استاد محدثین ابوحاتم الرازی رحمه الله^{۷۱} و محدث ابوزرعة الرازی رحمه الله که از وی امام مسلم، ترمذی و ابن ماجه رحمه الله و بسیاری از استادانش نیز حدیث روایت کرده اند،^{۷۲} از سجستان صاحب کتاب مشهور حدیث (سنن ابی داود) ابوداود رحمه الله^{۷۳} و زکریا بن یحیی السجزی رحمه الله که النسائی رحمه الله نیز از وی حدیث روایت داشته است،^{۷۴} از ترمذ کشور اوزبیکستان محدث مشهور و صاحب کتب حدیث (سنن الترمذی، الجامع، العلل، الشمالیل النبویه) ترمذی رحمه الله،^{۷۵} از دمشق محدث شهر شام ابوزرعة الدمشقی رحمه الله،^{۷۶} از شهر نساء خراسان الحسن بن سفیان الشیبانی رحمه الله و صاحب کتاب مشهور حدیث (السنن النسائی) النسائی رحمه الله که وی بعدا جهت کسب علم در مصر سفر نموده اقامت گزیده و به حیث قاضی مصر و حمص نیز ایفای وظیفه کرده است.^{۷۷} از شهر آمل طبرستان عالم بزرگ و مفسر مشهور و صاحب تصانیف محمد بن جریر الطبری رحمه الله،^{۷۸} از شهر دولاب ری، امام و حافظ حدیث محمد بن احمد بن حماد الدولابی رحمه الله که وی جهت طلب حدیث به مکه، مدینه، مصر، عراق و شام نیز سفر نموده و در مصر اقامت گزیده است،^{۷۹} از نیشاپور امام ائمه، فقیه، محدث بزرگ و صاحب تصانیف محمد بن اسحاق بن خزیمه رحمه الله که وی جهت طلب حدیث و فقه به

^{۷۰} إبراهيم بن يعقوب بن إسحاق السعدي الجوزجاني، أبو إسحاق، *أحوال الرجال*، المحقق. عبدالمعتمد بن عبدالمعتمد البستوني (باكستان: حديث أكاديمي، بی تا)، ۲۸۱/۷.

^{۷۱} البغدادي، *تاريخ بغداد*، ۷۳/۲.

^{۷۲} البغدادي، *تاريخ بغداد*، ۳۲۶/۱۰.

^{۷۳} البغدادي، *تاريخ بغداد*، ۵۵/۹.

^{۷۴} السمعاني، *الأنساب*، ۳۷۴/۹؛ ابن حجر العسقلاني، *تقريب التهذيب*، ۲۱۶/۱.

^{۷۵} ابن كثير، *البدایة والنهائة*، ۷۷/۱۱.

^{۷۶} الزركلي، *الأعلام*، ۳۲۰/۳.

^{۷۷} ابوالحجاج، *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، ۳۲۸/۱؛ الكبيسي، *ابراهيم بن يعقوب الجوزجاني و آراؤه الفقهية دراسة مقارنة*، ۶۶.

^{۷۸} ابن كثير، *البدایة والنهائة*، ۱۶۵/۱۱.

^{۷۹} ابن كثير، *البدایة والنهائة*، ۱۶۵/۱۱.

عراق و شام، جزیره و مصر نیز سفر نموده^{۸۰} و از شهر شام محدث مشهور و ذکی شام احمد بن عمیر بن یوسف بن موسی بن هارون بن جو صرحه الله بوده اند.^{۸۱}

۳.۳. تألیفات امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله و روایت احادیث وی در کتب حدیث

۳.۳.۱. تألیفات امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله

البته امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در بخش‌های مختلف علوم شرعی از خود تألیفات نیز به جا گذاشته است و به خصوص سه کتاب وی در بخش فقه مانند «المترجم»، «المسائل» و «زاد المسافر» که تمام مسائل این کتاب‌ها نیز مستند و مستدل به احادیث نبوی می‌باشند.^{۸۲}

۳.۳.۲. روایت احادیث امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله

در کتب حدیث: علمای حدیث و به خصوص صحاح سته («صحیح البخاری»، «صحیح مسلم»، «سنن أبی دواد»، «سنن الترمذی»، «سنن النسائی» و «سنن ابن ماجه») احادیث امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله را در کتاب خویش روایت کرده‌اند و چنانچه مجموع احادیث وی که علمای حدیث در کتاب خویش گنجانیده‌اند (۲۰۲) حدیث گفته شده است و امام نسایی بیش از نیم آن را در کتاب خود (سنن النسائی) جمع کرده است و در کتاب (المستدرک) و دیگر کتب حدیث نیز حدیث وی موجود می‌باشد.^{۸۳}

با در نظر داشت موارد فوق، بدون شک امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در انتشار احادیث نبوی نقش قابل ملاحظه داشته و احادیث نبوی توسط وی در جوامع اسلامی و به خصوص در بسیاری از کشورهای قاره آسیا انتشار یافته است.

^{۸۰} الذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۶۴/۱۳.

^{۸۱} الذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱۲۵/۱.

^{۸۲} الدمشقی، البدایة و النهایة، ۳۱/۱۱.

^{۸۳} الکیسی، ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی و آراؤه الفقهیة دراسة مقارنیه، ۴۴.

نتیجه گیری

امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله یکی از علمای مشهور اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری قمری بوده و در میان علماء جایگاه علمی خاص و اعتبار بالایی داشته است که برخی از استادان و شاگردان وی نیز به فضیلت و جایگاه بلند وی شهادت داده‌اند.

امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در اواخر قرن دوم هجری قمری در شهر جوزجان افغانستان در فامیل منسوب به احنف بن قیس ابو بحر که از خانواده اصیل و دوستدار علم و دانش و همیشه به خدمت دین مبین اسلام بوده، تولد و بزرگ گردیده است. سپس در دمشق مسافرت و اقامت گزیده و در همان جا وفات یافته است. امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله نخست در شهر جوزجان به کسب علم و دانش پرداخته، جهت فراگیری علم بیشتری در بسیاری از کشورهای آسیایی سفر نموده و نزد علمای بزرگ حدیث و فقه عصر خود شاگردی کرده و سرانجام عالم بزرگ ثقه و امین علم حدیث گردیده است. شاگردان زیادی از شهرهای اسلامی جهت استفاده از علم امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله نزد وی تشریف آورده و تلمذی نموده‌اند. امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله در بخش‌های فقه، علم رجال و تاریخ تألیفاتی داشته است؛ ولی در حال حاضر جز کتاب (احوال الرجال، و الأمارات یا أمارات النبوة) دیگر کتاب‌های وی در دسترس نیست.

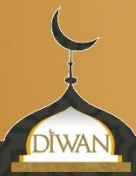
امام ابواسحاق جوزجانی رحمه الله به دلیل این‌که عالم بزرگ ثقه و امین علم حدیث بوده که علمای زیادی توسط وی پرورش یافته‌اند و همچنان علمای حدیث به خصوص اصحاب کتب سته احادیث وی را در کتاب‌های خویش روایت کرده‌اند، در انتشار احادیث نبوی نقش بارزی داشته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن أبي يعلى، محمد بن محمد. *طبقات الحنابلة*. المحقق. محمد حامد الفقى. بيروت: دار المعرفة، بی تا.
۲. ابن تیمیة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي. *الفتاوى الكبرى*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۰۸هـ.ق.
۳. ابن حبان، محمد. *التقات*. هند: دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الاولى، ۱۳۹۳هـ.ق.
۴. ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. *تقريب التهذيب*. الباكستاني: دارالعاصمة، ۱۴۱۶هـ.ق.
۵. ابن عساکر، علی بن الحسن بن هبة الله. *تاريخ دمشق*. محقق. عمرو بن غرامة العمروى. بی جا: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، بی تا. ۱۴۱۵هـ.ق.
۶. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر. *البدایة و النهایة*. بی جا: دارالفکر، ۱۴۰۷هـ.ق.
۷. ابواسحاق، إبراهيم بن يعقوب بن إسحاق السعدي جوزجاني. *احوال الرجال*. محقق. عبدالعلیم عبدالعظیم البستوى. پاکستان: حدیث اکادمی، بی تا.
۸. أبو الحجاج، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*. المحقق. بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰هـ.ق.
۹. أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. *الجرح والتعديل*. بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۲۷۱هـ.ق.
۱۰. البخاري، محمد بن إسماعیل. *التاريخ الكبير*. تحقیق. السيد هاشم الندوی. ناشر: دارالفکر، بی تا.
۱۱. البغدادي، محمد بن سعد. *الطبقات الكبرى*. المحقق. احسان عباس. بيروت: دار صادر، ۱۹۶۸م.
۱۲. البغدادي، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب. *تاريخ بغداد*. بيروت: دارالكتب العلمية، بی تا.
۱۳. الدمشق، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، معجم المؤلفين. بيروت: دار احیاء التراث، بی تا.
۱۴. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز أبو عبد الله. *تذكرة الحفاظ*. بی جا: بی تا.
۱۵. الذهبي، شمس الدين. *سير أعلام النبلاء*. المحقق. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. بی جا: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۵هـ.ق.

١٦. الذهبى، شمس الدين. *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*. تحقيق. علي محمد البجاوي. بيروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، ١٣٨٢هـ.ق.
١٧. الرازى، عبدالرحمن بن أبى حاتم محمد بن إدريس ابو محمد. *الجرح و التعديل*. بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٢٧١هـ.ق.
١٨. الزركلي الدمشقي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. *الأعلام*. بى جا: دارالعلم للملليين، ٢٠٠٢م.
١٩. السمعانى، ابوسعد عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمى. *الأنساب*. المحقق. عبدالرحمن بن يحيى المعلمى اليمانى. حيدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٢ هـ.ق.
٢٠. السيوطي، عبد الرحمن بن أبى بكر جلال الدين. *طبقات الحفاظ*. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.ق.
٢١. العسقلانى، أحمد بن علي بن حجر. *الاصابة*. تحقيق. على محمد البجاوى. بيروت: دارالجيل، ١٤١٢ هـ.ق.
٢٢. القرطبي، ابو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبربن عاصم النمري. *الاستيعاب فى معرفة الأصحاب*. محقق: على محمد البجاوى. بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ.ق.
٢٣. الكيسى، فواد محمد. *ابراهيم بن يعقوب الجوزجاني و آراؤه الفقهية دراسة مقارنة*. بغداد: كلية الشرعية بالجامعة الاسلامية، بايان نامه ماسترى، ١٤٣١هـ.ق.
٢٤. المزى، جمال الدين ابوالحجاج يوسف. *تهذيب الكمال*. محقق. بشارت عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى، ١٤٠٠هـ.ق.



کمیت شیر در اثبات رضاعت از دیدگاه فقه اسلامی
کمیتة إثبات الرضاعة في ضوء الفقه الاسلامی

The Quantity of Milk in Proving *Riḍā'ah* (Breastfeeding) from the Perspective of
Sunni Jurisprudence

Ehl-i Sünnet Fıkhı Açısından Süt Kardeşliğinin Oluşumunda Süt Miktarı

عنایت الله صدیقیار*^۱ روشن سعیدی^۲

چکیده

رضاعت یکی از مسائل مبتلی به جامعه است که مردم در امر تشکیل خانواده در بسا اوقات با توجه به اختلاف فقهاء به مشکل روبه‌رو می‌گردند، لذا نیاز بود تا پیرامون آن تحقیق همه جانبه صورت گیرد. تحقیق هذا در پی پاسخ به این پرسش‌ها است که رضاعت به چه مقدار از شیر خوردن ثابت می‌شود و دلیل اختلاف فقهاء در زمینه چه خواهد بود؟ در این تحقیق یکی از مشکلات حاد جامعه مورد تحقیق قرار گرفته و در زمینه نظر فقهاء تبیین گردیده است. روشی که در این تحقیق به کار گرفته شده، توصیفی-تحلیلی بوده که در محدوده کتاب و کتاب‌خانه انجام یافته و از منابع معتبر علمی استفاده بهتر صورت گرفته است. آنچه از تحقیق هذا حاصل می‌شود این است که فقهاء پیرامون مقدار شیری که رضاعت را ثابت می‌کند باهم اختلاف نظر دارند و این اختلاف‌شان ناشی از نبود نص قطعی الدلاله و تعارض احادیث وارده در زمینه می‌باشد و این امر باعث شده که رضاعت در مذهب احناف و موافقان شان با توجه بر قواعد استنباطی به مطلق شیر و در مذهب شافعی و موافقان شان که آیه را مجمل و احادیث وارده را صحیح می‌دانند به مقدار معینی ثابت می‌گردد.

کلمات کلیدی: اثبات، خانواده، رضاعت، فقه اهل سنت، کمیت شیر.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.123>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

21.05.2024

تاریخ قبول / Accepted Date

16.10.2024

تاریخ نشر / Publication Date

22.07.2025

^۱ پوهنوال، دیپارتمنت فقه و قانون، پوهنځی شرعیات و علوم اسلامی پوهنتون هرات، هرات، افغانستان.

^۲ پوهنځی، دیپارتمنت تفسیر، پوهنځی شرعیات و علوم اسلامی پوهنتون هرات، هرات، افغانستان..

ORCID

[0009-0000-1845-1393](https://orcid.org/0009-0000-1845-1393)

E-Mail

E.sedeqyar@gmail.com

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

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

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation:

عنایت الله صدیقیار - روشن سعیدی، "کمیت شیر در اثبات رضاعت از دیدگاه فقه اسلامی"، مجله دیوان ۶/۱ (سرطان ۱۴۰۴)، ۱۱۳-۱۳۵.

الملخص

تمثل قضية الرضاعة إحدى الإشكاليات المهمة التي يواجهها المجتمع وتتطلب دراسة فقهية واجتماعية معمقة، ويعاني بعض الناس أحياناً صعوبات في تكوين الأسرة بسبب اختلاف آراء الفقهاء في هذه المسألة، لذا كان من الضروري إجراء بحث شامل حول هذا الموضوع. يهدف هذا البحث إلى الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هي كمية اللبن التي تثبت بها الرضاعة؟ وما هو سبب اختلاف الفقهاء في هذا الصدد؟ يتناول هذا البحث إحدى القضايا البارزة في المجتمع، مع تحليل لآراء الفقهاء بشأنها، محلاً آراء الفقهاء فيها ومبرزاً أوجه النظر المختلفة حولها، والأسلوب الذي نحدوه في كتابة هذا البحث هي وصفية تحليلية، وقد تم إجراء البحث في إطار الكتاب والمكتبة، وتم الاستفادة القصوى من المصادر العلمية الموثوقة. ما يستنتج من هذا البحث هو أن الفقهاء يختلفون فيما بينهم حول كمية اللبن التي تثبت بها الرضاعة، ويعود هذا الاختلاف إلى عدم وجود نص قطعي للدلالة وتعارض الأحاديث الواردة في هذا الصدد. وقد أدى هذا الأمر إلى أن تثبت الرضاعة عند الأحناف ومن وافقهم بمطلق اللبن، بينما يرى الشافعية ومن وافقهم ثبوتها بكمية محددة، استناداً إلى كون الآية مجملة، وإلى صحة الأحاديث الواردة في هذا الباب.

الكلمات المفتاحية: إثبات، الأسرة، الرضاعة، فقه أهل السنة، كمية اللبن.

Abstract

The issue of *Reza'at* (breastfeeding) is a significant social matter that often poses challenges in family formation due to differing opinions among Islamic jurists. A comprehensive study grounded in jurisprudential reasoning is therefore essential. This research seeks to address two key questions: To what extent is *Reza'at* established through milk consumption, and what are the underlying reasons for the juristic disagreements on this issue? The importance of this study lies in its examination of a pressing societal concern—*Reza'at*—from the perspective of Islamic jurisprudence, with a focus on clarifying the differing viewpoints of scholars. The findings reveal a divergence of opinion among jurists regarding the amount of milk required to establish a breastfeeding relationship. This divergence stems from the absence of conclusive evidence and the existence of conflicting hadiths on the matter. As a result, the Hanafi school and its adherents, relying on deductive principles, tend to consider *Reza'at* valid to an unspecified quantity. In contrast, the Shafi'i school and its followers, who regard the relevant Qur'anic verse as general and the authentic hadiths as binding, specify a fixed number of nursing instances. The methodology employed in this study is descriptive-analytical, utilizing library-based research and drawing upon credible scholarly sources.

Keywords: Evidence, Family, *Reza'at*, Sunni Jurisprudence, Milk Quantity.

Özet

Süt Süt Kardeşliği, toplumun sıkça karşılaştığı ve insanların aile kurarken karşılaştığı sorunlardan biridir. Fakihler arasındaki farklı görüşler, zaman zaman insanların zorluklarla karşılaşmasına neden olur. Bu nedenle bu konuya kapsamlı bir araştırma yapılması gerekmiştir. Bu araştırma, Süt Kardeşliğinin ne kadar sütle sabit olduğunu ve fakihlerin bu konudaki ihtilaflarının sebebini araştırmayı amaçlamaktadır. Araştırmada toplumun önemli sorunlarından biri ele alınmış ve fakihlerin görüşleri açıklığa kavuşturulmuştur. Bu araştırmada kullanılan yöntem, kitap ve kütüphane çerçevesinde gerçekleştirilen betimleyici-analitik bir yöntem olup, güvenilir bilimsel kaynaklardan en iyi şekilde yararlanılmıştır. Araştırmanın sonucunda, fakihlerin Süt Kardeşliğinin miktarı konusunda farklı görüşlere sahip oldukları ve bu ihtilafın kesin bir nassın bulunmaması ve ilgili hadislerin çelişkili olmasından kaynaklandığı ortaya çıkmıştır. Bu durum, Hanefi mezhebi ve onların görüşünü benimseyenler arasında ıstınbat edilen kavaid çerçevesinde mutlak olarak sütle, Şafii mezhebinde ve bu görüşü destekleyenler arasında ise ayetin mucmel olması ve hadislerin sahih olması nedeniyle belirli bir miktar ile sabitlenmesine yol açmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kanıt, Aile, Süt Kardeşliği, Ehl-i Sünnet Fıkhı, Süt Miktarı.

مقدمه

الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السلام علی سید الأنبیاء و المرسلین و علی آله و اصحابه اجمعین .

اما بعد! همان طوری که در شریعت مقدس اسلام در مورد پیوند نسبی توجه صورت گرفته و برای ارج گذاری و احترام بر آن تأکید شده است، در مورد حرمت و احترام از طریق رضاعت و یا شیرخوارگی نیز توجه جدی مبذول گردیده است؛ حتی در قرآن کریم زنی که شیر می دهد به عنوان مادر، از دختر و پسری که با هم از یک پستان شیر می خورند به نام خواهر و برادر یاد شده و ازدواج آن ها باهم حرام می باشد چنان که قرآن کریم می فرماید: «حَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَاَخْوَاتِكُمْ وَعَمَّاتِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ وَبَنَاتُ الْاَخِ وَبَنَاتُ الْاُخْتِ وَاُمَّهَاتِكُمُ اللَّائِي اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخْوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ».^۱ «خداوند بر شما حرام نموده است، ازدواج با مادران تان، دختران تان، خواهران تان، عمه های تان، خاله های تان، برادر زادگان تان، خواهرزادگان تان، مادرانی که به شما شیر داده اند».^۲ موضوع رضاعت یا شیرخوارگی یکی از مسائل مورد نیاز جامعه است؛ چرا که عملاً در جامعه اتفاق می افتد و مردم در امر تشکیل خانواده در برخی اوقات به خاطر آن به مشکل روبه رو می گردند؛ زیرا فقهاء در چگونگی اثبات آن باهم اختلاف نظر دارند، بعضی به این نظر هستند که رضاعت به مطلق شیر ثابت می گردد و برخی برای حرمت آن حدی را تعیین می نمایند، روی این ملحوظ نیاز مبرم و شدید است؛ تا پیرامون آن با توجه به دلایل فقهاء تحقیق همه جانبه صورت گیرد.

هدف این تحقیق پاسخ به این پرسش ها است که رضاعت به چه مقدار از شیرخوردن ثابت می شود و دلیل اختلاف فقهاء در زمینه چه خواهد بود؟ اهمیت تحقیق هذا در این است که یکی از مشکلات حاد جامعه که عبارت از چگونه ثابت گردیدن شیرخوارگی از نظر فقه اسلامی است، مورد تحقیق قرار می گیرد و در زمینه نظر فقهاء از خلال کتب فقهی، هر مذهب تبیین می گردد.

آنچه از مطالعات مقدماتی معلوم می شود در فقه اسلامی پیرامون اثبات رضاعت اختلاف نظر وجود دارد، برخی از فقهاء رضاعت را به مطلق شیر ثابت می نمایند و بعضی دیگر برای اثبات رضاعت مقدار معینی را تعیین نموده اند، به نظر می رسد کسانی که رضاعت را به مطلق شیر ثابت می سازند، دیدگاه شان مبتنی بر قواعد استنباطی و اجتهادی می باشد. به همین منوال اختلاف فقهاء

^۱ النساء ۲۳/۴.

^۲ مصطفی خرم دل، تفسیر نور (تهران: نشر احسان، ۱۳۷۹ ه.ش)، ۱۴۸.

پیرامون اثبات رضاعت و یا شیرخوارگی ناشی از نبود نص قطعی الدلاله و تعارض احادیث وارده در زمینه می‌باشد.

هر چند کتب فقه مملو از موضوعات رضاعت بوده؛ اما این تحقیق متفاوت از کار دیگران است که به موارد ذیل پرداخته می‌شود:

در کتب فقهی هر مذهب موضوعات مطابق همان مذهب بحث می‌گردد مثلاً وقتی به کتاب «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع» کاسانی که یکی از کتب فقهی مذهب حنفی است مراجعه شود به خوبی واضح می‌گردد که موضوع را از بعد فقهی با دلایل جزئی بیان می‌کند و یا اگر به کتاب «الحاوی الکبیر» ماوردی که یکی از کتب فقهی در مذهب امام شافعی می‌باشد مراجعه صورت گیرد، واضح خواهد شد که موصوف هر چند از مذاهب دیگر در مورد کمیت شیر صحبت می‌نماید؛ ولی دیدگاه‌ها را طوری که باید تحلیل نماید و مبانی اختلاف فقهاء را در زمینه بیان کند چنین نکرده است و یا اگر به کتاب المعنی لابن قدامه که یکی از کتب فقهی در مذهب حنبلی است مراجعه شود واضح می‌گردد که در آن دلایل به شکل اجمالی و بسیار کوتاه تذکر رفته است و اگر کتاب فقه اسلامی وادله دکتور زحیلی که یکی از کتب فقهی معاصر است مورد مطالعه قرار گیرد نیز واضح خواهد شد که وی دلایل را به‌طور جزئی و بدون تحلیل بیان می‌کند، در عین حال در هیچ یک از کتب فقهی موضوع از بعد اصولی، چون در کتب فقه تنها احکام بیان می‌گردد، تحلیل نشده است؛ ولی در این تحقیق موضوع رضاعت از دیدگاه مذاهب مختلف و از کتب فقهی هر مذهب، به‌طور مستند با دلایل آن‌ها به شکل مقایسوی به بحث گرفته شده و مبانی اختلاف فقهاء با تحلیل اصولی بیان گردیده و در اخیر نتیجه بحث بیان شده است.

در این مقاله همان طوری که حکمت تحریم رضاعت از دیدگاه شریعت بیان گردیده از دیدگاه طبی و در عین حال از بانک‌های شیری نیز که هر دو از مسائل جدید هستند سخن به عمل آمده است.

کتب فقهی همه به زبان عربی و به شکل تخصصی نوشته شده که برای اکثر مردم قابل فهم نیست؛ بنابراین، می‌طلبید تا به‌خاطر استفاده بیشتر به یکی از زبان‌های ملی پیرامون موضوع تحقیق صورت گیرد.

مقاله‌ای که تحت عنوان حکم فقهی کمیت شیر در اثبات محرمیت رضاعی از دیدگاه فریقین توسط علی فارسی مدن به زبان فارسی نوشته شده و در مجله نشریه پژوهش‌های فقهی نشر شده نیز مورد مطالعه قرار گرفته است، که در نتیجه تفاوت‌های قابل ملاحظه بین این دو تحقیق نیز وجود دارد؛ زیرا در مقاله موصوف موضوع از دیدگاه فریقین به بحث گرفته شده؛ ولی در مقاله حاضر تنها از دیدگاه چهار مذهب اهل سنت مورد تحقیق قرار گرفته است. در مقاله موصوف از منابع دست اول مذاهب اهل سنت کمتر مورد استفاده قرار گرفته است؛ ولی در این تحقیق کوشش به

عمل آمده تا موضوعات از کتب دست اول هر مذهب به طور جداگانه با نقل قول های مستقیم و قوی ذکر، مستند سازی و ارزیابی شود. چیز دیگری که این مقاله را از کار علمی فارسی مدن متمایز می سازد، این است که در این مقاله علت اختلاف مذاهب چهارگانه اهل سنت از دیدگاه اصولی مورد بررسی قرار گرفته است؛ ولی در مقاله موصوف این چیز به چشم نمی خورد. در مقاله حاضر در اخیر بحث دیدگاه های مذاهب به شکل تفصیلی جمع بندی و نتیجه گیری شده؛ ولی در مقاله علمی فارسی مدن دیدگاه ها به شکلی اجمالی نتیجه آن ها ذکر شده است؛ بنابراین، ممیزه های ذکر شده تحقیق هذا را از کار دیگران متمایز می گرداند.

روشی که در این تحقیق به کار گرفته شده، توصیفی - تحقیقی بوده که در محدوده کتاب و کتابخانه با استفاده از منابع معتبر علمی انجام یافته است. در ترجمه آیات از تفسیر نور خرم دل استفاده شده است.

۱. تعریف رضاعت از نظر لغوی و اصطلاحی

رضاعت در لغت لفظ عربی از ریشه: ع. رضاعة بوده که به معنی: (۱) «شیر خوردن کودک از پستان مادر. (۲) شیرخوارگی»^۳ می باشد.

رضاعت در اصطلاح «عِبَارَةٌ عَنْ مَصِّ شَخْصٍ مَخْصُوصٍ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ صَبِيًّا رَضِيعًا مِنْ نَدَى مَخْصُوصٍ وَهُوَ نَدَى الْأَدَمِيَّةِ فِي وَقْتِ مَخْصُوصٍ»^۴.

رضاعت عبارت از مکیدن شخص مخصوص (طفل شیرخوار) از پستان مخصوص (پستان زن) در زمان مخصوص می باشد.

باتوجه به تعریف فوق، شیرخوارگی زمانی ثابت می گردد که طفل از پستان انسان در وقت مخصوص آن شیرخورده باشد؛ بنابراین، رضاعت از شیر حیوان ثابت نمی شود.

۲. مقصد از حرمت در رضاعت

هر حکمی را که الله تعالی برای بندگان خود بیان می دارد، خالی از حکمت و مصلحت نیست؛ زیرا او خالق است که از حال و آینده بندگان خود، از خیر و شرشان آگاهی کامل دارد، او می داند که چه به خیر و چه به شر بنده او است. در موضوع رضاعت نیز مصالح و حکمت های وجود دارد که شریعت مقدس اسلام با توجه به آن ها ازدواج مرد و زنی که از طریق شیرخوارگی خواهر و برادر گردیده اند، حرام قرار داده است؛ زیرا زن به وسیله شیردادن به طفل به منزله مادرش در پرورش رگ، گوشت، استخوان و غیره قرار گرفته و در نهایت موجب برقراری رابطه عاطفی مادر-فرزندی

^۳ محمد معین، فرهنگ فارسی معین (تهران: فرهنگ نما، ۱۳۸۷ ه.ش)، ۵۴۲.

^۴ ابو عبدالله محمد بن محمد الباری، العنایة شرح الهدایة (بیروت: دارالفکر، بی تا)، ۴۴۰/۳.

بین او و طفل می‌گردد. در عین حال طفل شیرخوار شباهت به فرزندان پیدا می‌کند که زن در تغذیه‌ای آن‌ها از طریق شیر بعد از ولادت در رشد و نموی شان نقش حیاتی داشته و در حقیقت جزئی از بدن مادر محسوب می‌گردند، در نهایت رشد و نموی جسمی طفل به اساس تغذیه از شیر زن و بر قراری رابطه عاطفی میان شیرده، شیرخوار و هم شیری سبب حرمت گردیده‌اند.^۵

در تحقیقات علمی اخیر ثابت شده که انتی‌بادی‌هایی در شیر مادر شیرده وجود دارد که بعد از نوشیدن سه تا پنج جرعه شیر توسط شیرخوار منجر به تشکیل انتی‌بادی‌های در بدن وی و بالا رفتن سیستم ایمنی طفل می‌گردد و این جرعه‌ها برای ساختن انتی‌بادی‌ها در بدن انسان ضروری است. حتی حیوانات آزمایشی تازه متولد شده‌ای که سیستم ایمنی آن‌ها کاملاً رشد نیافته است، هنگامی که با شیر تغذیه می‌شوند، برخی از ویژگی‌های ژنتیکی معافیت را از شیری که خورده‌اند به دست می‌آورند؛ بنابراین، شیرخوار از طریق رضاعت در خصوصیات ژنتیکی شبیه برادر یا خواهر رضاعی‌اش است. مشخص شده که وجود این انتی‌بادی‌های ایمنی می‌تواند منجر به علائم بیماری در خواهر و برادر در صورت ازدواج شود، همچنین مشخص شده که خویشاوندی در شیردهی ایجاد می‌شود و به فرزندان منتقل می‌شود و نسب شامل وراثت، انتقال ژن‌ها، نفوذ آن‌ها به سلول‌های بدن شیرخوار و ادغام آن‌ها با زنجیره ژنی نوزاد است که از جمله چیزهای که بر این نظریه تأکید می‌کند، این که شیر مادر حاوی بیش از یک نوع سلول است. معلوم است که منبع طبیعی ژن‌های انسان، هسته سلول‌ها است، این احتمال وجود دارد که سیستم ژنتیکی نوزاد، ژن‌های بیگانه را منتقل کند؛ زیرا مانند بسیاری از سیستم‌های بدن که تا ماه‌ها و سال‌ها از زمان ولادت بالغ نمی‌شوند، نابالغ و نارس است.^۶

در نتیجه از دیدگاه فقهی و طبی رابطه عاطفی، تغذیه، رشد و نموی طفل از شیر مادر، انتی‌بادی‌های موجود در شیر مادر و خصوصیات ژنتیکی باعث حرمت ازدواج بین شیرده و شیرخوار و اطفالی که از پستان یک خانم شیر خورده‌اند، گردیده است.

۳. دیدگاه فقه اسلامی پیرامون اثبات رضاعت

^۵ علی احمد جرجاوی، حکمة التشریح و فلسفة (پاکستان: کتب خانه رشیدیہ، ۱۳۸۱ ه.ش.)، ۱/۱۲۸؛ یوسف قرضاوی، حلال و حرام در اسلام (پاکستان: انتشارات کتب، ۱۳۷۷ ه.ش.)، ۲۲۳؛ مکارم شیرازی «ودیکران»، تفسیر نمونه (تهران: دارالکتب الإسلامیہ، ۱۳۸۵ ه.ش.)، ۳/۴۱۵.

^۶ محمد ابراهیم ابو جریبان - عبد الفتاح خطاب "آثار الرضاع الفقهية والطبية"، دراسات، علوم الشريعة والقانون ۲/۳۵ (۲۰۰۸)، ۳۹۹. <https://archives.ju.edu.jo/index.php/law/article>

علماء و مجتهدین کرام پیرامون مقدار شیری که، حرمت را ثابت می‌نماید باهم اختلاف نظر دارند، در مذهب احناف و موافقان‌شان رضاعت به مطلق شیر خوردن ثابت می‌گردد؛ ولی در مذهب امام شافعی و موافقان‌شان حرمت را محدود به اندازه معین ساخته‌اند.

سبب اختلاف علماء پیرامون اثبات رضاعت، نبود نص قطعی الدلالة و معارضه عموم کتاب الله با احادیثی است که رضاعت را محدود به اندازه معین ساخته و معارضه بعضی از احادیث با بعضی دیگر می‌باشد.

در مذهب احناف حکم عام غیر مخصوص البعض قطعی بوده و خبر واحد با آن معارضه کرده نمی‌تواند؛ روی این ملحوظ با احادیثی که حرمت را محدود به اندازه معین ساخته عمل نمی‌نمایند؛ ولی در مذهب امام شافعی و موافقان‌شان حکم عام غیر مخصوص البعض قطعی نیست؛ بنابراین، ایشان بین عام کتاب الله و احادیث وارد این‌گونه جمع می‌نمایند که آیه مبارکه را مجمل دانسته و احادیثی که شیرخوارگی را محدود به اندازه معین می‌سازد، تفسیری برای آیه قرآن کریم می‌دانند که اینک به بیان دیدگاه هر کدام از آن‌ها می‌پردازیم:

۱.۳. مذهب امام ابوحنیفه

در نزد احناف به مطلق شیر خوردن کم باشد و یا زیاد در اثبات حرمت مساوی می‌باشد، ایشان نظر فوق را به عامه علماء و صحابه از جمله: علی، ابن مسعود، ابن عباس و ابن عمر رضی الله عنهم نیز نسبت داده اند، چنان‌که بیان می‌دارند: «وَمَذْهَبُنَا مَذْهَبُ عَلِيٍّ وَابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ عُمَرَ وَابْنِ مَسْعُودٍ وَجَمَاهُورِ التَّابِعِينَ»^۷ و در زمینه به آیه مبارکه: ﴿وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾^۸ استدلال نموده بیان می‌دارند که: آیه فوق عام است؛ زیرا لفظ «أُمَّهَاتُ» در «أُمَّهَاتِكُمْ» جمع و مضاف است که فایده عموم را می‌دهد، عمومیت آیه مذکور، این اقتضاء را دارد که: نکاح شیرده به طور مطلق حرام می‌باشد؛ بنابراین، حدیث «لَا تُحْرَمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصْتَانُ»^۹ یک و یا دو بار مکیدن حرام نمی‌گرداند. و حدیث: «عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ أَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُحْرَمُ الْإِمْلَاجَةُ أَوْ الْإِمْلَاجَتَانِ»^{۱۰}.

^۷ عثمان بن علی بن محجن البارعی فخر الدین الزلیعی الحنفی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق وحاشیة الشَّلبی (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميریة، ۱۳۱۳ هـ.ق)، ۱۸۱/۲؛ بابرته، العناية شرح الهدایة، ۴۴/۱۳.

^۸ النساء ۲۳/۴.

^۹ ابو داود سلیمان بن الأشعث السَّجِسْتَانی، سنن أبی داود، محقق. شعيب الأرنؤوط - محمَّد كامل قره بللی (بی‌جا: دار الرسالة العالمیة، ۲۰۰۹ م)، "النکاح"، ۱۱ (۲۰۶۳).

^{۱۰} ابو عبد الله احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل، تحقیق. شعيب أرنؤوط «و دیگران» (بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ هـ.ق)، ۴۴/۴۵ (۲۶۸۷۹).

ام فضل روایت می‌نماید که: همانا رسول الله صلی الله علیه و سلم فرمودند: يك مرتبه و يا دو مرتبه شیر خوراندن حرام نمی‌گرداند. با عموم آیه تعارض داشته و امکان توفیق در بین آنها وجود ندارد؛ زیرا در مذهب احناف عام غیر مخصوص حکم آن قطعی است.^{۱۱} خبر واحد حکم آن ظنی می‌باشد، روی این ملحوظ زیادت بر کتاب الله به وسیله خبر واحد طبق اصول مذهب حنفی جواز ندارد «وَالزَّيَادَةُ عَلَى الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لَا تَجُوزُ».^{۱۲} در نتیجه خبر واحد در مقابل عام ترك گردیده و عمل به عام کتاب الله می‌گردد و زن شیرده برای شخص شیرخوار، هر چند شیر کم باشد، حرام می‌گردد.^{۱۳} از طرف دیگر ایشان استدلال می‌نمایند که حدیث مبارکه عایشه رضی الله عنها که می‌فرماید: {عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرَمُ مِنَ الْوِلَادَةِ}.^{۱۴} عایشه رضی الله عنها روایت می‌نماید که رسول خدا صلی الله علیه و سلم برای من فرمودند: "آن چه که از ولادت حرام می‌شود از رضاعت نیز حرام می‌گردد".

رضاعت را نیز به طور مطلق بدون این که در بین مقدار شیر فرق گذاشته شود، ثابت می‌سازد. از حدیث عایشه رضی الله عنها که روایت می‌نماید: {عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ فِيمَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رِضَاعَاتٍ وَمَعْلُومَاتٍ يَحْرَمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ، بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُنَّ فِيمَا يَفْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ}.^{۱۵} عایشه رضی الله عنها روایت می‌نماید: آن چه که به عنوان بخشی از قرآن نازل گردیده بود، ده مرتبه شیر خوردن به طور معلوم حرمت رضاعت را ثابت می‌نمود، سپس این مقدار به پنج بار شیر خوردن به طور معلوم منسوخ گردید، رسول خدا صلی الله علیه و سلم در حالی وفات نمودند که این پنج مرتبه هم چنان از جمله بخشی از قرآن قرائت می‌گردید. حکم را ثابت نمی‌سازند؛ زیرا نسخ بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و سلم وجود ندارد، در عین حال ایشان حدیث {لَا تُحْرَمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّاتَانِ}.^{۱۶} و آن روایاتی که دلالت بر تقدیر می‌نماید، از قول ابن عباس رضی الله عنهما منسوخ می‌دانند.^{۱۷} و استدلال دیگرشان از حدیث مذکور این است که: در اسناد آن اضطراب وجود دارد؛ زیرا مدار سند آن بر عروه ابن زبیر از عایشه می‌باشد، زمانی که از وی در مورد شیرخوارگی سؤال شد وی گفت: که به دو سال حرمت ثابت نمی‌گردد؛ ولی اگر شیر یک قطره

^{۱۱} شیخ احمد بن ابی سعید بن عبیدالله ملاجیون، نورالانوار (پاکستان: مکتبه حقانیه، بی تا)، ۶۷-۷۰.

^{۱۲} بابریتی، العناية شرح الهدایة، ۴۴۰/۳.

^{۱۳} بابریتی، العناية شرح الهدایة، ۴۴۱/۳.

^{۱۴} ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری، صحیح مسلم، تحقیق. محمد فؤاد عبد الباقي (بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا)، "الرضاع"، ۱۷ (۱۴۴۴).

^{۱۵} مسلم، "الرضاع"، ۶ (۱۴۵۲).

^{۱۶} مسلم، "الرضاع"، ۵ (۱۴۵۰).

^{۱۷} زین الدین بن نجیم الحنفی، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بیروت: دار المعرفه، بی تا)، ۲۳۸/۳.

هم باشد حرمت را ثابت می‌نماید. هرگاه راوی به خلاف روایت خود عمل کند در حقیقت ضعف و سستی را در اثبات حدیث به وجود می‌آورد؛ چرا که اگر حدیث در نزد راوی ثابت باشد به آن عمل می‌نماید.^{۱۸}

در مذهب احناف با توجه به این که حکم آیه مبارکه قطعی است، خبر واحد به آن معارضه کرده نمی‌تواند و در عین حال امکان توفیق بین آیه و حدیث نیست، رضاعت را به مطلق شیر ثابت نموده و عمل به حدیث را ترک می‌نمایند. هم‌چنان ایشان حدیث عایشه و آن احادیثی که رضاعت را مقدر به اندازه‌ی معین می‌سازد، منسوخ و حدیثی که مدار سند آن بر عروه است مضطرب می‌دانند.

۲.۳. مذهب امام مالک

در مذهب امام مالک و تمام اصحاب او مثل مذهب احناف عدد شیر خوردن را در اثبات رضاعت شرط نمی‌دانند؛ بلکه به مطلق شیر یعنی به هر اندازه‌ای که شیر باشد حرمت را ثابت می‌سازند و این قول را به علی، ابن مسعود، ابن عمر و ابن عباس رضی الله عنهم نیز نسبت داده‌اند.^{۱۹} چنان‌که آمده: «ولا خلاف عندنا فی المذهب أن المصّة والمصّتين یقع بها التحريم، ویقع بأقل ما یصح علیه اسم الرضاع».^{۲۰}

استدلال شان به ظاهر آیه قرآن کریم است، ایشان می‌گویند: از ظاهر قرآن دانسته می‌شود که حرمت به مطلق شیر کم و یا زیاد ثابت می‌شود. از احادیثی که در مورد مقدار معین وارد شده چنین پاسخ می‌دهند: احادیث به روایات مختلفی روایت شده است، در يك روایت آمده که به يك مرتبه و یا دو مرتبه شیر خوراندن حرام نمی‌گرداند، چنان‌که روایت شده: «لا تحرم الإملاجة والإملاجات».^{۲۱} ولی در روایت دیگر آمده که به یک بار مکیدن و دو بار مکیدن حرمت ثابت

^{۱۸} احمد بن محمد بن اسحاق الشاشی ابو علی، *أصول الشاشی* (بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۲ هـ.ق)، ۲۶؛ ابوبکر بن مسعود بن احمد علاء‌الدین الکاسانی، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع* (بیروت: دار الکتب العربی، ۱۹۸۲ م)، ۷/۴.

^{۱۹} ابوالولید محمد بن احمد بن رشد القرطبی، *المقدمات الممهدات*، تحقیق محمد حجی (بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۸۸ م)، ۴۹۵/۱؛ محمد بن احمد ابن رشد، *بدایة المجتهد ونهایة المقتصد* (القاهرة: دار الحدیث، ۲۰۰۴ م)، ۶۰/۳.

^{۲۰} ابو الحسن علی بن سعید الرجرجی، *مناهج التّحصیل و نتائج لطائف التّأویل فی شرح المدوّنة وحلّ مشکلاتها* (بی‌جا: دار ابن حزم، ۲۰۰۷ م)، ۷۵/۴.

^{۲۱} ابن حنبل، *مسند*، ۴۴/۴۵ (۲۶۸۷۹).

می‌گردد: {عَنْ طَاوُسٍ قَالَ: يَحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ} ^{۲۲} با توجه به این اختلاف، احادیث مذکور را از اعتبار ساقط می‌دانند هم‌چنان از حدیث {لَا تُحْرَمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ}. ^{۲۳} می‌گویند که در سند آن طعن وجود دارد. ^{۲۴} از روایت ابن زبیر پاسخ می‌دهند که: ابن زبیر، در روایت خود اضطراب دارد؛ زیرا يك مرتبه حدیث را از پیامبر صلی الله علیه و سلم روایت می‌نماید و بار دیگر حدیث را از پدر خود از پیامبر صلی الله علیه و سلم روایت می‌کند و يك مرتبه از حضرت عایشه از رسول خدا صلی الله علیه و سلم روایت می‌نماید، روی این ملحوظ حدیث مذکور رد گردیده است. از حدیث حضرت عایشه می‌گویند: حدیث مذکور نیز حجت شده نمی‌تواند؛ زیرا عایشه «خمس رضعات» را حواله به قرآن داده، در حالی که در قرآن چنین چیزی وجود ندارد؛ اگر از قرآن می‌بود باید در قرآن وجود می‌داشت و تلاوت می‌شد؛ زیرا خداوند جل جلاله می‌فرماید: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ^{۲۵} «ما خود قرآن را فرستاده ایم و خود ما پاسدار آن می‌باشیم (و تا روز رستاخیز آن را از دستبرد دشمنان و از هرگونه تغییر و تبدیل زمان محفوظ و مصون می‌داریم)». به همین خاطر است که امام مالک می‌گوید: به این حدیث عمل نمی‌گردد. ^{۲۶}

در مذهب امام مالک با این استدلال که ظاهر قرآن کریم بیان‌گر این است که شیرخوارگی به مطلق شیر ثابت می‌گردد، رضاعت را به یک مرتبه و دو مرتبه و به کمترین شیری که اسم رضاعت بر آن صحیح شود ثابت می‌نمایند. از احادیث وارده پاسخ می‌دهند که یا در سند آن‌ها طعن وارد شده و یا در روایت آن‌ها اضطراب وجود دارد. از حدیث عایشه می‌گویند که عایشه رضی الله عنها (پنج مرتبه) را نسبت به قرآن داده در حالی که چنین چیزی به قرآن وجود ندارد.

۳.۳. مذهب امام شافعی

در مذهب شافعی و موافقین شان از صحابه: ابن زبیر، عایشه، از تابعین سعید بن مسیب، طاوس و از فقهاء: اسحاق، زمانی شیرخوارگی ثابت می‌شود که طفل پنج مرتبه متفرق از پستان يك خانم شیر بخورد و به کمتر از پنج مرتبه، شیرخوارگی را ثابت نمی‌سازند طوری که بیان می‌دارند: «أَنَّهُ لَا يَثْبُتُ تَحْرِيمُ الرِّضَاعِ إِلَّا بِخَمْسِ رَضَعَاتٍ مُتَفَرِّقَاتٍ وَلَا يَثْبُتُ بِمَا دُونَهُمَا». ^{۲۷} استدلال شان به حدیث

^{۲۲} ابو عثمان سعید بن منصور بن شعبة الخراسانی الجوزجانی، سنن سعید بن منصور، المحقق. حبيب الرحمن الأعظمی (الهند: الدار السلفية، ۱۴۰۳ هـ.ق.)، ۱/ ۲۸۰ (۹۸۱).

^{۲۳} مسلم، "الرضاع"، ۵ (۴۵۰).

^{۲۴} ابو العباس شهاب الدین احمد بن ادريس القرافي، اللخيره (بيروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۴ م)، ۴/ ۲۷۴.

^{۲۵} الحجر ۹/۱۵.

^{۲۶} ابن رشد القرطبي، المقدمات الممهدهات، ۱/ ۴۹۵.

^{۲۷} ابو الحسن علی بن محمد ماوردی، الحاوی الکبیر فی فقه مذهب الإمام الشافعی و هو شرح مختصر المنزنی (بيروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ هـ.ق.)، ۱۱/ ۳۶۲.

عایشه است که می‌فرماید: {عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ فِيْمَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يَحْرَمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ، بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهَنَّ فِيْمَا يَفْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ}.^{۲۸}

عایشه رضی الله عنها روایت می‌نماید: آنچه که به‌عنوان بخشی از قرآن نازل گردیده بود، ده مرتبه شیر خوردن به‌طور معلوم حرمت رضاعت را ثابت می‌نمود، سپس این مقدار به پنج بار شیر خوردن به‌طور معلوم منسوخ گردید، رسول خدا صلی الله علیه و سلم در حالی وفات نمودند که این پنج مرتبه هم‌چنان از جمله بخشی از قرآن قرائت می‌گردید. ایشان به این نظر هستند، حدیث مذکور رضاعتی را که منجر به حرمت در آیه مذکور می‌گردد تفسیر می‌نماید، در عین حال بر حدیث دیگری که ثابت‌کننده حرمت است مقدم می‌شود.^{۲۹}

آنچه از استدلال شافعی دانسته می‌شود این است که آیه مبارکه از نظرشان مجمل است و حدیث عایشه آن را تفسیر می‌نماید. ایشان می‌گویند: که ما از حدیث عایشه حکم را ثابت می‌نماییم نه تلاوت را و احکام به خبر واحد همان طوری که حکم تتابع به روایت ابن مسعود «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ».^{۳۰} ثابت گردیده است در موضوع رضاعت نیز ثابت می‌گردد و از طرف دیگر خبر واحد، شاهد در اثبات حکم است نه تلاوت. جواب دیگرشان این است که اگر تلاوت آن منسوخ است، حکم آن ثابت می‌باشد و ورود آن به حدیث مشهور و خبر واحد برابر است. از این‌که در قرآن نیست و عایشه آن را نسبت به قرآن داده هدف این است که قرآن عمل به سنت را واجب ساخته است مثل این‌که ابن مسعود می‌گوید: خداوند جل جلاله در کتاب خود زنی که: مو را وصل می‌نماید و زنی که تقاضای وصل را می‌کند مورد لعنت خود قرار داده است «إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْوَالِصَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ فِي كِتَابِهِ» زنی برای وی می‌گوید: من این را در کتاب خداوند نیافته‌ام، ابن مسعود به جواب وی می‌گوید: آیا خداوند در کتاب خود نگفته است.^{۳۱} «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا».^{۳۲} چیزهایی را که پیغمبر برای شما (از احکام الهی)

^{۲۸} مسلم، «الرضاع»، ۶ (۱۴۵۲).

^{۲۹} ماوردی، الحاوی الکبیر، ۳۶۱/۱۱؛ شمس‌الدین محمد بن خطیب الشربینی، معنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج علی متن منهاج الطالبین (بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۵ هـ.ق.)، ۱۳۱/۵.

^{۳۰} ابو بکر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحمیری الیمانی الصنعانی، المصنف، المحقق. حبيب الرحمن الأعظمی (الهند: المجلس العلمی، ۱۴۰۳ هـ.ق.)، «بَابُ صِيَامِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَتَقْدِيمِ التَّكْفِيرِ»، ۵۱۳/۸ (۱۶۱۰۲). آلبانی حدیث مذکور را صحیح گفته است؛ محمد ناصر الدین الالبانی، مختصر إرواء الغلیل فی تخريج أحادیث منار السبیل (بیروت: المكتب الإسلامی، ۱۴۰۵ هـ.ق.)، ۲۰۳/۸ (۲۵۷۸).

^{۳۱} ماوردی، الحاوی الکبیر، ۳۶۲/۱۱.

^{۳۲} الحشر ۵۹/۷.

آورده است اجراء کنید و از چیزهایی که شما را از آن بازداشته است، دست بکشید از خدا بترسید که خدا عقوبت سختی دارد.

دلیل دیگر شان این حدیث مبارک است: {عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ أَنَّ أُمَّ الْفُضْلِ حَدَّثَتْ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُحْرَمُ الرَّضْعَةُ أَوْ الرَّضْعَتَانِ أَوْ الْمَصَّةُ أَوْ الْمَصَّتَانِ}.^{۳۳}

عبد الله بن حارث از ام فضل روایت نموده که رسول خدا صلی الله علیه و سلم فرمودند: یک بار یا دو بار شیر خوردن و یا مکیدن حرام نمی گرداند. استدلال دیگری که می نمایند به حدیث ام فضل است که روایت می نماید: {عَنْ أُمِّ الْفُضْلِ قَالَتْ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً وَتَحْتِي أُخْرَى، فَرَعَمَتِ الْأُولَى أَنهَا أَرْضَعَتِ الْحُدُثَى رَضْعَةً أَوْ رَضْعَتَيْنِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تُحْرَمُ الْإِمْلَاجَةُ، وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ}.^{۳۴}

ام فضل روایت می نماید که: مردی نزد رسول خدا صلی الله علیه و سلم آمد و گفت: من با زنی ازدواج نموده ام در حالی که زن دیگر نیز دارم، زن اولی من می گوید: که زن جدید من را یک یا دو بار شیر داده است، پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمودند: یک بار یا دو بار شیر خوراندن حرام نمی سازد. در مذهب امام شافعی همان طوری که قبلاً بیان شد آیه مبارکه مجمل بوده که احادیث وارده آن را تفسیر می نمایند و از نظرشان خبر واحد با عام کتاب الله در تعارض نمی باشد.

۴.۳. مذهب امام احمد بن حنبل

از امام احمد بن حنبل رحمه الله روایات مختلفی در زمینه مقدار شیری که حرمت را ثابت می نماید وجود دارد، در یک روایت به مطلق شیر خوردن حرمت را ثابت نموده و استدلال وی به آیه مبارکه قرآن کریم است: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ}.^{۳۵} "خداوند بر شما حرام نموده است، ازدواج با مادران تان، دختران تان، خواهران تان، عمه های تان، خاله های تان، برادرزادگان تان، خواهرزادگان تان، مادرانی که به شما شیر داده اند، خواهران رضاعی تان".^{۳۶} و استدلال دیگر شان به حدیث ابن عباس است که روایت می نماید: {عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا

^{۳۳} مسلم، "الرضاع"، ۵ (۱۴۵۱).

^{۳۴} محمد بن حبان بن احمد بن حبان، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان. محقق. شعيب الأرئوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۳ م)، ۴۲/۱۰ (۴۲۲۹)؛ شيخ آلبانی حدیث مذکور را صحیح گفته است.

^{۳۵} النساء ۲۳/۴.

^{۳۶} خرم دل، تفسیر نور، ۱۴۸.

قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بِنْتِ حَمْرَةَ لَا تَحِلُّ لِي يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ هِيَ بِنْتُ أُخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ.^{۳۷}

از ابن عباس رضی الله عنهما روایت است که پیامبر صلی الله علیه و سلم در مورد دختر حمزه فرمودند: ازدواج او بر من حلال نیست؛ زیرا آنچه که از نسب حرام می‌گردد، از رضاعت نیز حرام می‌شود، او دختر برادر رضاعی من است؛ ولی مختار در نزد علمای متقدم و متأخر مذهب امام احمد بن حنبل و قول صحیح از مذهب شان این است که شیرخوارگی به (خمس رضعات) به پنج بار و یا بیشتر از آن به طور متفرق ثابت می‌گردد و به کمتر از خمس رضاعت ثابت نمی‌شود، ایشان نیز آیه مبارکه را مجمل و حدیث عایشه را که می‌فرماید: {عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ فِيمَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يَحْرَمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ، بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهَنْ فِيمَا يَفْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ} ^{۳۸} تفسیری برای آیه مبارکه می‌دانند. ^{۳۹} چنان‌که بیان می‌دارند: «(وروی عنه) وهن مختار أصحابه متقدميهم و متأخريهم أن التحريم لا يثبت إلا بخمس رضعات». ^{۴۰} هم چنان استدلال شان به حدیث دیگری است که عایشه رضی الله عنها روایت می‌نماید: {عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر امرأة أبي حذيفة فارضعت سالما خمس رضعات فكان يدخل عليها بتلك الرضاعة}.^{۴۱}

از عایشه رضی الله عنها روایت است که رسول خدا صلی الله علیه و سلم زن ابی حذیفه را امر نمودند؛ تا که سالم را پنج مرتبه شیر دهد و سالم به اساس همین شیر خوردن به عنوان محرم داخل خانه وی می‌گردد. ^{۴۲} ایشان این قول را به ابن مسعود، عایشه، ابن زبیر، عطاء و طاوس نیز نسبت داده‌اند؛ چنان‌که در شرح الکبیر آمده است: «الصحيح من المذهب أن الذي يتعلق به التحريم خمس رضعات فصاعداً روى هذا عن عائشة و ابن مسعود و ابن الزبير و عطاء و طاوس». ^{۴۳}

^{۳۷} ابو عبدالله محمد بن اسماعيل البخارى الجعفي، صحيح البخارى، تحقيق. مصطفى ديب (بيروت: دار ابن كثير، ۱۴۰۷ هـ.ق)، "الشهادات"، ۷ (۲۵۰۲).

^{۳۸} مسلم، "الرضاع"، ۶ (۱۴۵۲).

^{۳۹} عبدالله بن احمد بن قدامه، المعنى على مختصر الخرقى (مكتبة القاهرة، ۱۹۶۸ م)، ۱۷۱/۸.

^{۴۰} شمس الدين محمد بن عبد الله المصري الحنبلي الزركشى، شرح الزركشى (دار العيكان، ۱۴۱۳ هـ.ق)، ۵۸۶/۵.

^{۴۱} ابن حنبل، مسند، ۲۵۴/۴۳ (۲۶۱۷۹).

^{۴۲} زركشى، شرح الزركشى على مختصر الخرقى، ۵۸۵/۵؛ منصور بن يونس بن ادريس بهوتى، كشف القناع عن متن الإقناع، محقق. هلال مصيلحي مصطفى هلال (بيروت: دار الفكر، ۱۴۰۲ هـ.ق)، ۵۴۶/۵.

^{۴۳} عبد الرحمن بن محمد بن احمد بن قدامة المقدسى، الشرح الكبير على متن المقنع (بي جا: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بی تا)، ۲۰۰/۹.

از امام احمد بن حنبل در مورد رضاعت دو قول روایت گردیده است؛ ولی قول مختار و صحیح این است که: در مذهب امام احمد بن حنبل نیز آیه مبارکه مجمل است که با حدیث عایشه رضی الله عنها تفسیر شده است.

از اهل ظاهر، داود ظاهری، از فقهای دیگر مثل ابو عبیده و ابو ثور و از صحابه زید بن ثابت به این نظر هستند که حرمت به یک بار و یا دو بار شیر خوردن ثابت نمی‌گردد؛ بلکه به سه بار شیر خوردن ثابت می‌شود، حتی بعضی به این نظر هستند که حرمت به کمتر از ده بار ثابت نمی‌گردد.^{۴۴} از مطالب فوق واضح گردید، کسانی که رضاعت را به مقدار معینی از شیر ثابت می‌سازند، در زمینه نظر واحد ندارند؛ زیرا هر کدام شان نظر به دلایل که دارند به طور متفاوت به مقدار معینی از شیر رضاعت را ثابت می‌کنند، طوری که در مذهب شوافع و حنابله رضاعت به پنج مرتبه و در نزد اهل ظاهر و برخی از فقهاء به سه مرتبه و در نزد بعضی‌ها حتی به ده مرتبه ثابت می‌شود.

۴. اثبات رضاعت از طریق بانک‌های شیری

یکی از موضوعات مستحدث و جدید وجود بانک‌های شیری است که شیر انسان‌ها از زنان مختلفی جمع آوری می‌گردد، در بانک‌های شیری نگهداری می‌شود و از این طریق برای اطفال شیرخوار توزیع می‌گردد، حال سؤال این جا است که آیا با وجود این که مقدار شیر و زن شیرده مشخص نیست، رضاعت از این طریق ثابت می‌گردد یا خیر؟ که اینک ذیلاً بیان می‌شود:

دار الإفتاء مصر در رابطه به موضوع با استناد به دیدگاه مذهب حنفی در زمینه چنین مشعر است که: «لا تحرم رضاعة أى طفل من هذا اللبن الزّواج من ابنة الأم ألتی أعطت هذا اللبن» (رضاعت از دواج هیچ طفلی را که از طریق بانک، شیرخورده است، با دختر مادری که این شیر را داده حرام نمی‌کند). دارالإفتاء بیان می‌دارد که: در مذهب امام ابوحنیفه رحمه الله رضاعت تحت شرایطی ثابت می‌شود، از جمله شروطی که رضاعت ثابت می‌شود این است که: باید طفل از شیر انسان خورده باشد شیر از طریق دهان به جوف طفل رسیده باشد. شیر به غیر خود مثل آب، دواء، شیر گوسفند و یا به چیز جامدی مثل انواع طعام‌ها و یا به شیر زن دیگری خلط نشده باشد، اگر به نوعی از طعام‌ها خلط شده باشد و به همراه آن به آتش پخته شده باشد، حرمت به اتفاق مذاهب ثابت نمی‌گردد. اگر به آتش پخته نشده باشد، در نزد امام ابوحنیفه رحمه الله نیز حرمت ثابت نمی‌گردد، فرق نمی‌کند که طعام اضافه شده غالب باشد یا مغلوب؛^{۴۵} زیرا زمانی که جامد به مایع خلط می‌شود، مایع تابع از جامد قرار می‌گیرد و اعتبار برای غالب است. اگر شیر دو زن باهم خلط

^{۴۴} ماوردی، الحاوی الکبیر، ۳/۱۱، ابن رشد، بدایة المجتهد ونهاية، ۳/۲۹.

^{۴۵} علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل الفرغانی المرغینانی، الهدایة فی شرح البدایة (بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا)، ۲۱۸/۱.

شود؛ اعتبار برای غالب است، هر کدام که بیشتر باشد، تحریم به آن ثابت می‌گردد و اگر هر دو برابر باشند، تحریم به هر دو ثابت می‌گردد. رضاعت به شک ثابت نمی‌شود. شیری که از طریق تبخیر تبدیل به پودر خشک می‌گردد، مایع و سایل نیست تا کودکان آن را تناول نمایند؛ مگر این‌که با مقداری آب مخلوط شود تا حل گردد، مقداری که بیش از حجم شیر است، ویژگی‌های آن را تغییر می‌دهد و از شیر بیشتر می‌باشد؛ بنابراین، تحریم بر آن شرعاً ثابت نمی‌گردد. شیر از زنان متعددی که محصور نیستند، جمع آوری می‌گردد و بعد از خلط شدن متعین نمی‌باشند. نصوص فقهی واضح هستند بر این‌که ازدواج بین دو صغیری که از شیر مذکور تناول نموده‌اند، مانع شرعی ندارد؛ چرا که امکان اثبات تحریم به خاطر تعیین نبودن زن و یا زن‌های که شیر به او و یا آن‌ها نسبت داده شود نیست.

«أما في حالة تبريد اللبن وبقائه من شهرين أو ثلاثة صالحاً للتناول، أو إعطائه للأطفال بحالته الطبيعية - فإن عامل الجهالة يبقى دائماً أيضاً، ومن ثم لا يكون هناك مانع من الزواج بين أبناء الرضاع» اما اگر شیر دو یا سه ماه در یخچال نگهداری شود که قابل تناول باشد و یا به شکل طبیعی برای اطفال داده شود، بازهم مانع ازدواج بین اطفال شیر خوار نمی‌گردد؛ زیرا عامل جهالت است و جهالت به طور همیشه باقی می‌ماند.^{۴۶}

از نظر دکتور یوسف قرضاوی رحمه الله رضاعت زمانی ثابت می‌گردد که براساس ارضاع و رضاع صورت گرفته باشد. یعنی زمانی ارضاع به وجود می‌آید که زن شیرده پستان خود را در دهان طفل شیرخوار بگذارد، به او شیر دهد و رضاعت زمانی به وجود می‌آید که شیرخوار پستان شیرده را به دهان بگیرد و بمکد در غیر آن ارضاع و رضاعت صورت نمی‌گیرد. وی در زمینه بیان می‌دارد: «بنابراین، آنچه سبب اطمینان قلبی می‌شود، حکمی است که بر پایه ارضاع و رضاع باشد. همان گونه که با فلسفه تحریم رضاع (مادری که شیهه مادر نسبی است و فرزندی و برادری و سایر خویشاوندان دیگر از آن متفرع می‌شود) سازکاری خواهد داشت. واضح است که رضاع به روش بانک شیری فاقد چنین شرایطی و ویژگی‌هایی است و مصداق همان چکاندن شیر (ایجار) است که فقهاء بیان داشته‌اند. به علاوه اگر شرط رضاع و مکیدن پستان زن شیرده را نادیده بگیریم، برای تحریم آن مانع دیگری وجود دارد و آن این‌که نمی‌دانیم نوزاد از شیر چه کسی تغذیه شده است؟ و میزان شیری که از آن شخص نوشیده چه مقدار است؟ و آیا شیری که این نوزاد از آن زن نوشیده به مقدار پنج بار سیر شدن بوده یا خیر؟ با توجه به نظر راجح، برگرفته از حدیث، رضاعی سبب تحریم می‌شود که به وسیله‌ای آن گوشت به رویت استخوان تحکیم یابد و این همان است که در مذهب شافعی و حنیفه آمده است. همچنین در خصوص پرسش زیر که آیا شیر مخلوط با شیرهای

^{۴۶} <https://www.alukah.net/sharia/.۳۷۲۴/#ixzz۵hekf۱hht>.

دیگر، حکم شیر خالص را دارد یا خیر؟ می‌گوید: آن چه از مذهب حنفیه (همان نظر ابو یوسف) استنباط می‌شود که هرگاه شیر زن شیرده با شیر دیگری آمیخته گردد، حکم شرعی مربوط به مصرف شیر بیشتر از آن دو می‌باشد؛ زیرا منفعت (سود) کمتر در مقابل بیشتر ظاهر و نمود نخواهد داشت. معروف است که شک در رضاع سبب تحریم نخواهد شد.^{۴۷}

در مذهب امام ابوحنیفه در صورتی که در مورد رضاع شک و تردید به وجود آید که آیا شیر زن به حلق طفل رسیده و یا خیر؛ یا این که، جهالت و عدم شناخت نسبت به شیرده وجود داشته باشد و شیرده معلوم نباشد، سبب تحریم نمی‌گردد. اگر شیرها باهم مخلوط می‌گردند، در این صورت اعتبار به اغلب و اکثر است؛ چنان که صاحب الاختیار و مرغینانی در زمینه بیان می‌دارند:

«امْرَأَةٌ أَدْخَلَتْ حَلْمَةً تَدِيهَا فِي فَمِ رَضِيعٍ، وَلَا يَدْرِي أَدَخَلَ اللَّبَنُ فِي حَلْقِهِ أَمْ لَا - لَا يَحْرُمُ النِّكَاحُ. وَكَذَا صَبِيَّةٌ أَرْضَعَهَا بَعْضُ أَهْلِ الْقَرْيَةِ، وَلَا يَدْرِي مَنْ هُوَ، فَتَزَوَّجَهَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ يَجُوزُ؛ لِأَنَّ إِبَاحَةَ النِّكَاحِ أَصْلٌ، فَلَا يَزُولُ بِالشَّكِّ. وَيَجِبُ عَلَى النِّسَاءِ أَنْ لَا يَرْضَعْنَ كُلَّ صَبِيٍّ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ، فَإِنْ فَعَلْنَ فَلْيَحْفَظْنَهُ أَوْ يَكْتَبْنَهُ احتياطاً».^{۴۸} اگر زنی پستان خود را به دهان شیرخواری نهاد؛ ولی ندانست که آیا شیر وارد گلوی او شده یا خیر. این مورد سبب تحریم نخواهد شد. همچنین اگر دختر بچه از بعضی زنان روستایی شیر نوشید و معلوم نشد که شیر چه کسی بوده است و سپس با مردی از آن روستا ازدواج نمود آن ازدواج صحیح است و حرام نیست؛ زیرا مباح بودن نکاح برای آن دو اصل است و آن اباحه با شک زایل خواهد شد... باز صاحب این کتاب می‌گوید: بر زنان لازم است که بی جهت و در شرایط غیر ضروری به نوزادی شیر ندهند و اگر بنابر ضرورت به چنین عملی اقدام نمودند، آن را به خاطر به سپارند، یا محض احتیاط آن را به صورت مکتوب یادداشت کنند.

مرغینانی در الهدایه فی شرح البنایه بیان می‌کند: «وإن اختلط بالطعام لم يتعلق به التحريم وإن كان اللبن غالباً عند أبي حنيفة رحمه الله وقالوا إذا كان اللبن غالباً يتعلق به التحريم ... وإذا اختلط لبن امرأتين تعلق التحريم بأغلبهما عند أبي يوسف رحمه الله لأن الكل صار شيئاً واحداً فيجعل الأقل تابعاً للأكثر في بناء الحكم عليه وقال محمد وزفر رحمهما الله يتعلق التحريم بهما لأن الجنس لا يغلب الجنس فإن الشيء لا يصير مستهلكاً في جنسه لاتحاد المقصود وعن أبي حنيفة رحمه الله في هذا روايتان وأصل المسئلة في الأيمان».^{۴۹}

^{۴۷} یوسف قرضاوی، دیدگاه های فقهی معاصر (تهران: نشر احسان، ۱۳۸۴ ه.ش)، ۳/۳۴۶-۳۴۸.

^{۴۸} عبد الله بن محمود الموصلي، الإختیار لتعلیل المختار (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۳۵۶ ه.ق)، ۳/۱۲۰.

^{۴۹} مرغینانی، الهدایه فی شرح بدایه المتبتدی، ۲۱۸/۱.

علامه ابن قدامه در کتاب المعنی می گوید: در صورتی که در مورد رضاع شک به وجود آید، رضاعت ثابت نمی شود: «وَإِذَا وَقَعَ الشَّكُّ فِي وُجُودِ الرِّضَاعِ، أَوْ فِي عَدَدِ الرِّضَاعِ الْمُحَرَّمَ، هَلْ كَمَلًا أَوْ لَا؟ لَمْ يَثْبُتِ التَّحْرِيمُ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ، فَلَا نُزُولَ عَنِ الْيَقِينِ بِالشَّكِّ، كَمَا لَوْ شَكَّ فِي وُجُودِ الطَّلَاقِ وَعَدَدِهِ».^{۵۰} هرگاه در اصل خوردن شیر (رضاع) یا شمارش آن شک و تردید ایجاد گردد که آیا به تعداد مشخص شده در احادیث، شیرخورده شده یا خیر؟ تحریم آن رضاع ثابت نمی گردد؛ زیرا اصل در عدم آن است و ما یقین را با شک زایل نخواهیم کرد؛ همان گونه در مسأله طلاق اگر کسی در طلاق و یا عدم آن شک کند، اصل را بر عدم طلاق مقرر می داریم.

^{۵۰} ابن قدامه، المعنی علی مختصر المخرقی، ۱۹۳/۹.

نتیجه‌گیری

علمای مذاهب پیرامون کمیت شیر در اثبات شیرخوارگی باهم اختلاف نظر دارند، چنان‌که در مذهب احناف و موافقان‌شان رضاعت به مطلق شیر ثابت می‌گردد و در مذهب امام شافعی و کسانی‌که با ایشان هم نظر هستند با آن‌که رضاعت را با مقدار معینی از شیر ثابت می‌سازند؛ ولی ایشان پیرامون مقدار شیری که رضاعت به آن ثابت می‌گردد باهم اختلاف نظر دارند، طوری‌که در مذهب شافعی زمانی شیرخوارگی ثابت می‌شود که طفل پنج مرتبه متفرق از پستان يك خانم شیر خورده باشد و به کمتر از پنج مرتبه شیرخوارگی را ثابت نمی‌سازند. از امام احمد بن حنبل در زمینه روایات مختلفی وجود دارد؛ ولی قول مختار در نزد علمای متقدم و متأخر مذهب امام احمد بن حنبل و قول صحیح از مذهب‌شان این است که رضاعت زمانی ثابت می‌شود که طفل پنج بار و یا بیشتر از آن به طور متفرق شیر خورده باشد. از نظر اهل ظاهر مثل داود ظاهری و از فقهای دیگر مثل ابو عبیده و ابو ثور و از صحابه مثل زید بن ثابت به این نظر هستند که حرمت به یک بار و یا دو بار شیر خوردن ثابت نمی‌گردد؛ بلکه رضاعت به سه بار شیر خوردن ثابت می‌شود، حتی بعضی دیگر به این نظر هستند که حرمت به کمتر از ده بار ثابت نمی‌گردد.

دلیل اختلاف فقهاء پیرامون اثبات رضاعت نبود نص قطعی‌الدلالة و تعارض احادیث وارده در زمینه اثبات رضاعت می‌باشد.

در مذهب امام ابوحنیفه رحمه الله با توجه به اصول مذهب که عام مخصوص البعض حکم آن قطعی است و خبر واحد به آن معارضه کرده نمی‌تواند؛ رضاعت به مطلق شیر خوردن ثابت می‌گردد.

در مذهب امام مالک رحمه الله مثل مذهب احناف نظر به ظاهر آیه قرآن کریم رضاعت به مطلق شیر خوردن ثابت می‌گردد و احادیث وارده که خلاف ظاهر آیه مبارکه است قابل عمل نمی‌دانند. در مذهب امام شافعی رحمه الله و صحیح از مذهب امام احمد بن حنبل رحمه الله آیه مبارکه را مجمل دانسته و احادیث وارده را مفسر برای آیه مبارکه می‌دانند، روی این ملحوظ از نظر ایشان شیرخوارگی به مطلق شیر ثابت نمی‌گردد؛ بلکه آن را مقید به عدد و یا اندازه معین می‌سازند.

از مقارنه و مقایسه ادله طرفین واضح می‌گردد، کسانی‌که شیرخوارگی را به طور مطلق ثابت می‌سازند، قول‌شان مبتنی بر قواعد استنباطی از اقوال ائمه مذاهب می‌باشد؛ زیرا ایشان استدلال می‌نمایند که عام غیر مخصوص البعض قطعی بوده و خبر واحد با آن معارضه کرده نمی‌تواند که دقیقاً این یک امر اجتهادی است و در این مورد نصی وجود ندارد.

در مذهب امام شافعی، امام احمد بن حنبل و موافقان‌شان، احادیثی که در زمینه کمیت شیر وارد شده و به آن‌ها استدلال می‌نمایند صحیح بوده و منسوخ نمی‌باشد.

از نظر طبی نیز حکمت اثبات رضاعت و حرمت آن نیز مورد تأیید قرار گرفته است، طوری که از نظر فقهی و طبی حکمت حرمت بین شیرده و شیرخوار و اطفالی که از پستان یک خانم شیر خورده‌اند همانا رابطه عاطفی، تغذیه، رشد و نموی طفل از شیر مادر، انتی‌بادی‌های موجود در شیر مادر و خصوصیات ژنتیکی می‌باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. خرم دل، مصطفی. تفسیر نور. تهران: نشر احسان، ۱۳۷۹ ه.ش.
۲. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان. صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان. تحقیق. شعیب الأرنؤوط. جلد ۱۰. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۳ م.
۳. ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن حنبل. مسند أحمد بن حنبل. تحقیق. شعیب أرنؤوط «و دیگران». جلد ۴۴. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ ه.ق.
۴. ابن رشد، محمد بن احمد. *بدایة المجتهد ونهاية المقتصد*. جلد ۳. القاهرة: دار الحديث، ۲۰۰۴ م.
۵. ابن رشد القرطبی، ابو الولید محمد بن أحمد. *المقدمات الممهدات*. تحقیق. محمد حجی. جلد ۱. بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۸۸ م.
۶. ابن قدامه، عبدالله ابن احمد. *المعنى على مختصر الخرقى*. جلد ۸. مكتبة القاهرة، ۱۹۶۸ م.
۷. ابن قدامه، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسی. *الشرح الكبير على متن المقنع*. جلد ۹. دار الكتاب العربی للنشر والتوزيع، بی تا.
۸. ابن نجیم، زین الدین الحنفی. *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. جلد ۳. بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۹. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. *سنن أبي داود*. محقق. شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللی. جلد ۱۰. بی جا: دار الرسالة العالمية، چاپ اول، ۲۰۰۹ م.
۱۰. أبو جریان محمد إبراهيم ومهنا عبد الفتاح خطاب "آثار الرضاع الفقهية والطبية"، *دراسات، علوم الشريعة والقانون*، ۲/۳۵ (۲۰۰۸ م)، ۳۹۹.
<https://archives.ju.edu.jo/index.php/law/article>
۱۱. آلبانی، محمد ناصر الدین. *مختصر إرواء الغلیل فی تخريج أحادیث منار السبیل*. بیروت: المكتب الإسلامی، ۱۴۰۵ ه.ق.
۱۲. بابرئی، محمد بن محمد بن محمود أكمل الدین أبو عبد الله. *العناية شرح الهداية*. جلد ۳. بیروت: دار الفكر، بی تا.
۱۳. بخاری، أبو عبدالله محمد بن إسماعیل البخاری الجعفی. *صحیح البخاری*. تحقیق. مصطفی ديب البغا. جلد ۷. بیروت: دار ابن کثیر، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ه.ق.
۱۴. بهوتی، منصور بن یونس بن إدريس. *كشاف الفناع عن متن الإقناع*. تحقیق: هلال مصیلحی مصطفی هلال. جلد ۵. بیروت: دار الفكر، ۱۴۰۲ ه.ق.

۱۵. جرجاوی، علی احمد. حکمۃ التشريع و فلسفه. جلد ۱. پاکستان: کتب خانہ رشیدیہ، ۱۳۸۱ هـ.ش.
۱۶. جوزجانی، أبو عثمان سعید بن منصور بن شعبة الخراسانی. سنن سعید بن منصور. المحقق. حبيب الرحمن الأعظمی. جلد ۱. الهند: الدار السلفية، ۱۹۸۲ م.
۱۷. رجرجی، أبو الحسن علی بن سعید. مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها. جلد ۴. دار ابن حزم، ۲۰۰۷ م.
۱۸. زیلعی، عثمان بن علی بن محجن البارعی. تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق وحاشية الشلبي. جلد ۳. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ۱۳۱۳ هـ.ق.
۱۹. زرکشی، شمس الدین محمد بن عبد الله المصری الحنبلی. شرح الزرکشی علی مختصر الخرقی. جلد ۵. دار العیسان، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۲۰. شیرازی، مکارم «و دیگران». تفسیر نمونه. جلد ۳. تهران: دارالکتب الإسلامی، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۲۱. شاشی، أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشی أبو علی. أصول الشاشی. بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۲ هـ.ق.
۲۲. شربینی، شمس الدین محمد بن خطیب الشربینی. معنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج علی متن منهاج الطالبین. جلد ۵. بیروت-لبنان: دارالمعرفه، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۲۳. صنعانی، أبو بکر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحمیری. المصنف. المحقق: حبيب الرحمن الأعظمی. جلد ۸. الهند: المجلس العلمی، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۲۴. قرافی، أبو العباس شهاب الدین أحمد بن إدريس. الذخيرة. جلد ۴. بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۴ م.
۲۵. کاسانی، أبو بکر بن مسعود بن أحمد علاء الدین. بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. جلد ۴. بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۹۸۲ م.
۲۶. قرضاوی، یوسف. حلال و حرام در اسلام. پاکستان: انتشارات کتب، ۱۳۷۷ هـ.ش.
۲۷. قرضاوی، یوسف. دیدگاه های فقهی معاصر. تهران، نشر احسان، ۱۳۸۴ هـ.ش.
۲۸. ماوردی، أبو الحسن علی بن محمد. الحاوی الكبير فی فقه مذهب الإمام الشافعی و هو شرح مختصر المنزی. جلد ۱۱. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ هـ.ق.
۲۹. مسلم، ابوالحسن مسلم بن حجاج قیشری. صحیح المسلم. تحقیق. محمد فؤاد عبد الباقي. جلد ۲. بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۳۰. معین، محمد. فرهنگ فارسی معین. تهران: فرهنگ نما، ۱۳۸۷ هـ.ش.
۳۱. ملاجیون، شیخ احمد بن ابی سعید بن عبیدالله. نورالانوار. پاکستان: مکتبه حقانیه، بی تا.

۳۲. مرغینانی، علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل. *الهدایة فی شرح البدایة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.

۳۳. موصلی، عبد الله بن محمود. *الإختیار لتعلیل المختار*. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۳۵۶ ه.ق.

۳۴. <https://www.alukah.net/sharia/.3724/#ixzz5hekf1hht>.

بررسی حکم مواد مخدر در روشنی فقه حنفی
دراسة حکم المخدرات بالاعتماد علی الفقه الحنفی
A Study on the Ruling of Narcotic Based on Hanafi Jurisprudence
Hanefi Fıkhına Göre Uyuşturucunun Hükümünün İncelenmesi

فضل الرحمن فایز^{۱*} شهاب الدین شهاب^۲

چکیده

هرچند در منابع فقهی از بعضی انواع مواد نشه آور؛ هم چون: چرس، بنگ و حشیش تذکر رفته و فقهای احناف راجع به حرمت آن به تفصیل سخن رانده اند؛ اما در خصوص مواد مخدر ترکیبی و مصنوعی به شکل مفصل سخنی نرفته است. روی همین علت، فقهای احناف در خصوص حرمت و حلت آن با توجه به ضررهای ناشی از آن قائل به تفصیل شده اند. تحقیق حاضر در رابطه به تبیین بررسی حکم شرعی مواد مخدر ترکیبی و مصنوعی انجام یافته است. اصل مسأله براین است که پدیده اعتیاد و ناهنجاری رفتار، ناشی از مصرف مواد مخدر از معضلات بزرگ جامعه بشری به ویژه کشور ما انگاشته شده است؛ بنابراین، آشنایی با احکام فقهی مرتبط با مواد مخدر ضروری به نظر می رسد. هدف اصلی این تحقیق را بیان حکم فقهی استعمال مواد مخدر ترکیبی، مصنوعی و استقراء آراء، نظریات فقهای احناف، تبیین آیات و احادیثی که دلالت بر حرمت استعمال مواد مخدر دارند، تشکیل می دهد. با توجه به کاربردی بودن موضوع، سعی نگارنده این بوده تا با روش توصیفی-تحلیلی در تحقیق حاضر، موضوع را مورد بررسی قرار دهد. یافته های تحقیق که از خلال بررسی نظریات فقهای احناف پیرامون موضوع به دست آمده، مبین آن است که همه انواع مواد مخدر زیر هرنام و نشانی که باشد حرام است.

کلمات کلیدی: احناف، حکم، فقهی، مواد، مخدر.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.124>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

08.09.2024

تاریخ قبول / Accepted Date

03.10.2024

تاریخ نشر / Publication Date

22.07.2025

^۱ پوهنمل، دیپارتمنت علوم و فرهنگ اسلامی، پوهنځی تعلیم و تربیه مؤسسه تحصیلات عالی سمنگان، سمنگان، افغانستان.

^۲ پوهنمل، دیپارتمنت علوم و فرهنگ اسلامی، پوهنځی تعلیم و تربیه مؤسسه تحصیلات عالی سمنگان، سمنگان، افغانستان.

ORCID

[0000-0002-5020-6766](https://orcid.org/0000-0002-5020-6766)

[0009-0004-2295-3360](https://orcid.org/0009-0004-2295-3360)

E-Mail

Fazelrahmanfaeizi@gmail.com

Shahab786shahabuddin@gmail.com

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

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

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation:

فضل الرحمن فایز - شهاب الدین شهاب، "بررسی حکم مواد مخدر با تکیه بر فقه احناف"، مجله دیوان ۲/۶ (سرطان ۱۴۰۴)، ۱۳۷-۱۵۲.

Fazelrahman Faeiz - Shahabuddin Shahab, "A Study on the Ruling of Narcotic Substances Based on Hanafi Jurisprudence",

Diwan Dergisi 6/2 (July 2025), 137-152.

الملخص

على الرغم من أن المصادر الفقهية قد تناولت بعض أنواع المواد المخدرة مثل الحشيش والبنج، وقد تحدث فقهاء الأحناف في حكم تحريمها بالتفصيل، إلا أنه لم يُذكر شيء عن المواد المخدرة التركيبية والصناعية. وعلى هذا الأساس، يذهب فقهاء الأحناف إلى التفصيل في حكم تحريمها أو إباحتها بالنظر إلى الأضرار الناتجة عنها. تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على الحكم الشرعي للمواد المخدرة من خلال دراسة فقهية تحليلية تُبرز الأدلة وتناقش آراء العلماء في هذا الباب. إن مسألة الإدمان والسلوكيات المنحرفة الناتجة عن تعاطي المخدرات تُعد من المشكلات الكبيرة التي تواجه المجتمع البشري، خاصة في بلادنا. لذا، فإن التعرف على الأحكام الفقهية المتعلقة بالمواد المخدرة يبدو أمراً ضرورياً. الهدف الرئيسي من هذه الدراسة هو بيان الحكم الفقهي لاستعمال المواد المخدرة، واستقراء آراء فقهاء الأحناف، وبيان الآيات والأحاديث الدالة على تحريم استعمال المواد المخدرة. وبالنظر إلى البعد التطبيقي لهذا الموضوع وأثره المباشر في الواقع المعاصر، فقد سعى الباحث إلى دراسة الموضوع بأسلوب وصفي تحليلي. تشير نتائج البحث المستخلصة من خلال مراجعة آراء ونظريات فقهاء الأحناف حول الموضوع إلى أن جميع أنواع المواد المخدرة، تحت أي مسمى، محرمة.

الكلمات المفتاحية: الأحناف، حكم، فقهي، مواد، مخدرة.

Abstract

Although certain intoxicating substances such as cannabis, *bhāng*, and hashish are mentioned in classical jurisprudential sources—and Hanafi jurists have elaborated on their prohibition—modern synthetic and composite drugs have not been explicitly addressed. Consequently, contemporary Hanafi scholars have offered detailed legal opinions on the permissibility or prohibition of such substances based on their harmful effects. This research aims to clarify and examine the jurisprudential rulings concerning narcotic substances. The central issue lies in the widespread phenomenon of addiction and the behavioral and psychological disorders resulting from drug use, which pose serious threats to human societies, particularly in our own context. Hence, understanding the Islamic legal stance on narcotics is of urgent importance. The main objectives of this study are to present the legal ruling on the use of narcotic substances, explore the views of Hanafi jurists, and analyze the Qur'anic verses and prophetic traditions (*hadiths*) that support their prohibition. Given the practical relevance of the topic, a descriptive-analytical method has been employed, relying on authoritative juristic texts and scholarly sources. The findings of this study demonstrate that, according to the Hanafi school, all forms of narcotic substances—regardless of their name or

classification—are unequivocally prohibited due to their harmful nature and disruptive effects on human reason and behavior.

Keywords: Hanafi, Legal Ruling, Islamic Jurisprudence, Intoxicating Substances, Narcotics.

Özet

Fıkhi kaynaklarda her ne kadar esrar, afyon, eroin zikredilip haram olduğu ile ilgili detaylı hükümler mevcut olsa da, ancak bazı halüsinojenler gibi çeşitli sentez ve yapay uyuşturucu maddelerden bahsedilmemiştir ve âlimler, bunların verdiği zararlar doğrultusunda helallik ve haramlık konusunda detaylı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu araştırmanın konusu, uyuşturucu maddelerin şer'i hükmünün açıklanması ve incelenmesi üzerinedir. Esas mesele, bağımlılık olgusu ve uyuşturucu maddelerin kullanımından kaynaklanan davranış bozukluklarının, özellikle ülkemizde, insan toplumunun büyük sorunlarından biri olduğudur. Bu nedenle, uyuşturucu maddelerle ilgili suçlar ve şer'i hükümler hakkında bilgi sahibi olmak gerekli görünmektedir. Bu çalışmada ifade edilen hedefler; uyuşturucu maddelerin şer'i ve fıkhi hükmünü açıklamak, Hanefi mezhebi fakihlerinin görüş ve düşüncelerini toplamak ve uyuşturucu kullanımının haram olduğuna işaret eden ayet ve hadisleri açıklamaktır. Konunun uygulamalı doğası göz önüne alındığında, yazar mevcut çalışmada konuyu betimleyici-analitik bir yöntemle incelemeye çalışmıştır. İslâm mezheplerinin fakihlerinin konuyla ilgili görüşlerinin incelenmesi sonucunda, ismi ve niteliği ne olursa olsun, tüm uyuşturucu maddelerin haram olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefiler, Hüküm, Fıkhi, Maddeler, Uyuşturucu.

مقدمه

تحقیق حاضر در راستای تبیین و بررسی حکم فقهی مواد مخدر است. پدیده اعتیاد و ناهنجاری رفتار، ناشی از سوء مصرف مواد مخدر از معضلات بزرگ جامعه بشری و به ویژه کشورما است. از گام‌های بلند در امر مبارزه با مواد مخدر، دلیل تحقیق حاضر عبارت از تبیین دیدگاه‌های فقهی پیرامون مواد مخدر، تحقیق در حکم فقهی و به دست آوردن دلیلی که برحمت آن دلالت دارد می‌باشد. هم‌چنین مواد مخدر در کشورما از اصلی‌ترین عوامل جرم است؛ بنابراین، آشنایی با جرایم و احکام حقوقی مرتبط با مواد مخدر ضروری به نظر می‌رسد. این تحقیق روی اهداف هم‌چون، بیان حکم شرعی و فقهی استعمال مواد مخدر، استقراء، آراء و نظریات فقهای احناف و تبیین نصوصی که دلالت برحمت استعمال مواد مخدر دارند، انجام می‌گیرد.

آنچه که ضروری به نظر می‌رسد، این است که امروزه بیشتر از گذشته این پدیده شوم گسترش یافته و تهدید خیلی جدی برای جوامع بشری محسوب می‌گردد. خوشبختانه فقه اسلامی به دلیل پویایی و جاویدانگی که دارد به این مسأله به وجه احسن پرداخته و پاسخ‌های علمی و عقلی را جهت حرمت و ضرر آن ارائه نموده است. اگرچه همه فقهاء در تعریف مخدرات و مسکرات دارای نظر واحد نیستند؛ اما نهایت امر همه اتفاق نظر دارند هر چیزی که مانع تعقل انسان گردیده و عقل او را تخدیر کند حرام است. سؤال اصلی در تحقیق حاضر این است که حکم مواد مخدر از نظر فقهای حنفی چیست؟ محقق با توجه به اضرار ناشی از هر نوع استعمال مواد مخدر، فرض را بر آن می‌داند که دیدگاه فقهای احناف در خصوص حرمت آن یکسان است. با توجه به تحقیقی که محقق در این زمینه انجام داد کتاب، پایان‌نامه و مقاله‌ای که به صورت همه جانبه عین موضوع را بیان نموده باشد، به دست نیاورد؛ اما برخی از کتاب‌ها به شکل مؤجز به این موضوع پرداخته اند که قرار ذیل بیان می‌گردد:

۱. برهان‌الدین مرغینانی، *الهدایة فی شرح بدایة المتبندی*، المحقق: طلال یوسف، ج ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲. محمد امین ابن عابدین، *رد المختار علی الدر المختار*، ج ۶، بیروت، دار الفکر.
۳. علاء‌الدین حصکفی، *الدر المختار شرح تنویر الأبصار وجامع البحار*، المحقق: عبد المنعم خلیل‌ابراهیم، الناشر: دار الکتب العلمیة، (۱۴۲۳ هـ.ق - ۲۰۰۲ م). در کتاب‌های متذکره بیشتر روی حکم حشیش، بنگ، چرس، بیان شرایط، حکم خرید و فروش آن‌ها تمرکز شده است.
۴. عبدالعال عطوه، (۱۳۹۴ هـ.ق)، *موقف الشریعة الاسلامیة من المخدرات*، الجزء الثالث، الرياض. نگارنده در این کتاب به شکل عمومی به بیان مفاهیم و احکام مخدرات پرداخته و از نظریات فقهای احناف بسیار به ندرت یاد نموده است.
۵. احمد حاج علی ارزق، *المسکرات و المخدرات*، الناشر: الجامعة الإسلامیة بالمدينة المنورة. آن‌گونه که از نامش پیدا است، نویسنده در این کتاب مسکرات و مخدرات را از منظر قرآن و سنت بیان نموده، از دیدگاه فقهای مذاهب اسلامی به ویژه فقهای طراز اول مذهب حنفی سخنی به میان نیاورده است.

۶. سیدعوض فکری، *الخمر و تأثیرها علی العیون*، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (۱۴۰۲ هـ.ق). نویسنده در این کتاب به شکل مفصل به بیان مفهوم شراب، تأثیر آن بر چشم‌ها پرداخته و خاطر نشان ساخته است که شراب‌نوشی اضرار مخربی بالای تمامی اعضای انسان به‌ویژه بر چشم‌ها دارد.

۷. عبدالله بن محمد بن احمد طیار، *المخدرات فی الفقه الاسلامی*، مترجم: مولانا سید محمد یوسف حسین پور، (۱۴۳۶ هـ.ق). نگارنده در این کتاب بیشتر به اسباب و عوامل گسترش مواد مخدر، انواع و اقسام آن، روش استفاده از انواع و اقسام مواد مخدر، تقسیم‌بندی معتادین پرداخته، بیشتر بردیدگاه ابن تیمیه و فقهای حنبلی تمسک جسته است، از نظریات فقهای حنفی هیچ اشاره‌ی نشده است؛ لذا این تحقیق سعی می‌کند؛ تا حکم فقهی مواد مخدر را با استناد و تکیه بر نظریات فقهای احناف به شیوه مستدل با توجه به مفاهیم جدید و سؤالاتی که در زمینه موجود است واکاوی نماید. روش این تحقیق توصیفی-تحلیلی و کیفی بوده، حکم مواد مخدر را با تکیه بر فقه احناف مورد بررسی قرار می‌دهد. تحقیق حاضر در برگزیده چکیده بوده و در یک مقدمه به شرح ذیل، تنظیم شده است: بیان مفهوم مواد مخدر، تفاوت آن با خمر، بیان انواع و اقسام مواد مخدر، بیان دیدگاه فقهای احناف پیرامون حکم مواد مخدر، استدلال به آیات و احادیثی که بیانگر تحریم انواع مخدرات و مسکرات اند، استناد به مصادر تشریح؛ از جمله اجماع، قیاس و قواعد فقهی که در کل دلالت به تحریم انواع مخدرات و مسکرات دارند و سرانجام با ذکر نتیجه‌گیری و فهرست منابع به فرجام رسیده است.

۱. دیدگاه فقهای احناف پیرامون حرمت مواد مخدر

قبل از اینکه به بیان دیدگاه فقهای احناف پیرامون حرمت مواد مخدر پرداخته شود؛ بهتر به نظر می‌رسد؛ تا برای وضاحت هر چه بیشتر موضوع، مواد مخدر تعریف گردد:

مواد مخدر، عبارت از مواد طبیعی، کیمیاوی و مصنوعی است که تولید، عرضه، استفاده از آن در اکثریت کشورهای جهان ممنوع بوده و از اثر معتاد شدن به آن، فعالیت‌های بیولوژیکی حجرات اعضای بدن مختل، حالت عادی فزیولوژیک بدن از حالت نورمال تغییر کرده و برای شخص معتاد به این مواد، وابستگی جسمی و روانی را به وجود آورده، باعث خوشی کاذب برای شخص معتاد می‌گردد.^۱ براساس مطالعات، موادی که به وجود آورنده حالت اسکار هستند عبارت اند از: الکل، امیتامین، چرس، تریاک، مورفین، هیروئین، کوکائین، بنگ، حشیش و ... می‌باشند.^۲

^۱ مسعود رسولی، *آثار زیانبار مواد مخدر* (کابل: نشر سعادت، ۱۳۸۲ هـ.ش)، ۳/۱.

^۲ محسن رفیعی، *شناخت الکل و مواد مخدر* (کابل: انتشارات میوند، ۱۳۷۳ هـ.ش)، ۸/۱.

لازم به ذکر است که فقهای احناف از حیث حرمت، مواد مخدر را با خمر عملاً یکی می دانند؛
 کما این که ابن عابدین حنفی (متوفی ۱۲۵۲ هـ. ق) چنین می گوید: کسی که بنگک و حشیش را
 حلال بداند؛ مبتدع پنداشته می شود.^۳

سرخسی (متوفی ۴۸۳ هـ. ق) در (المبسوط) می گوید: تمامی انواع مسکرات نزد ما حرام است.^۴
 برای اثبات مدعای خویش به این حدیث استدلال نموده است. *إِعْنِ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَالَ: كُلُّ شَرَابٍ أُسْكِرَ فَهُوَ حَرَامٌ*.^۵ "حضرت عایشه صدیقه از پیامبر *صلی الله علیه و سلم* روایت نموده
 است که فرمودند: هر نوشیدنی که مست کند؛ پس آن حرام است".

برهان الدین مرغینانی (متوفی ۵۹۳ هـ. ق) در کتاب (الهدایة فی شرح بدایة المبتدی) می گوید:
 آنچه که زیادش حرام باشد، کم آن نیز حرام است.^۶ برای اثبات نظریه خویش به حدیث ذیل
 استناد نموده است. *إِعْنِ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا أُسْكِرَ كَثِيرُهُ
 فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ*.^۷ از حضرت جابر روایت است که رسول خدا فرمودند: هر چیزی که انسان را مست
 کند؛ زیاد و کم آن حرام است.

کاسانی (متوفی ۵۸۷ هـ. ق) در کتاب (بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع) با استناد به این آیه
 مبارکه: *﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ
 اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾*^۸ "همانا شیطان می خواهد با شراب و قمار میان شما دشمنی و
 کینه ایجاد کند و شما را از یاد خدا و از نماز باز دارد، پس آیا شما دست برمی دارید" گفته است:
 از آن جایی که حرمت سکر در خمر ثابت است؛ پس در هر چیز دیگری که موجب سکر گردد؛
 حرمت آن نیز مانند حرمت شراب است.^۹

ابن نجیم (متوفی ۹۷۰ هـ. ق) در (البحر الرائق شرح کنزالدقائق) گفته است: خمر همان است
 که از عصاره انگور باشد؛ یا هر چیز دیگری؛ زیرا در تحریم خمر، حقیقت الفاظ نبوده؛ بلکه
 حقیقت همان علت (سکر) است که آن عبارت از مستی و پوشیده شدن عقل است.^{۱۰}

^۳ محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز ابن عابدین، *ردالمحتار علی الدر المختار* (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۲ هـ. ق)، ۴۵۹/۶؛
 علاءالدین حصکفی، *الدر المختار شرح تنویر الأبصار وجامع البحار*، المحقق: عبد المنعم خلیل ابراهیم (بی جا: دار
 الکتب العلمیة، ۱۴۲۳ هـ. ق)، ۶۷۸/۱.

^۴ السرخسی محمد، *المبسوط* (بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۴ هـ. ق)، ۱۷/۲۴.

^۵ ابو عبدالله محمد بن اسماعیل البخاری، *صحیح البخاری*، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر (بی جا: دار طوق
 النجاة، ۱۴۲۲ هـ. ق)، "الوضوء"، ۷۵/۷۱ (۲۴۲).

^۶ علی بن ابی بکر مرغینانی، *الهدایة فی شرح بدایة المبتدی* (بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا)، ۳۹۷/۴.

^۷ سلیمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشیر بن عمرو الأزدي ابو داود السجستاني، *سنن أبي داود*، المحقق: محمد محی
 الدین عبدالحمید (بیروت: المكتبة العصرية، بی تا)، "الأشربة"، ۵ (۳۶۸).

^۸ المائدة ۹۱/۵.

^۹ علاءالدین کاسانی، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع* (بی جا: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۶ هـ. ق، ج ۲)، ۱۱۶/۵.

^{۱۰} زین الدین ابن نجیم المصری، *البحر الرائق شرح کنز الدقائق* (بی جا: دار الکتب الاسلامیة، بی تا، ج ۲)، ۲۴۷/۸.

علاءالدین البخاری الحنفی (متوفی ۷۳۰ ه.ق). در کتاب (کشف الأسرار شرح اصول البزدوی) گفته است: با توجه به این که خمر باعث زایل شدن و پوشانیده شدن عقل می‌گردد. به همین مناسبت، به این نام مسمی گردیده است.^{۱۱}

با تأسی از آنچه که گفته شد، دانسته می‌شود: هر چیزی که عقل را ضائع و یا تحت پوشش قرار دهد، حکم حرمت را به خود می‌گیرد. در کُل فقهای مذهب احناف در خصوص حرمت مواد مخدر به دلایل زیر تمسک جسته‌اند؛ که قرار ذیل بیان می‌گردد:

۱.۱. قرآن کریم

در تراث اسلامی، قاعده است که برای اثبات هر حکمی، باید به قرآن کریم مراجعه کرده شود؛ برای این که قرآن پاک، نخستین منبع تشریع در فقه اسلامی قلمداد شده است. با تأسی از این اصل فقهای حنفی برای اثبات حرمت مواد مخدر به آیات ذیل استناد نموده‌اند. خداوند تعالی در خصوص اجتناب از اشیای خبیثه و تحریم آن می‌فرماید:

۱. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَإِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.^{۱۲} «آنانی که از این فرستاده، این پیامبر درس نخوانده که [نام] او را نزد خود در تورات و انجیل نوشته می‌یابند پیروی می‌کنند [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد و از کار ناپسند باز می‌دارد و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را بر ایشان حرام می‌گرداند و از [دوش] آنان قید و بندهایی را که بر ایشان بوده است برمی‌دارد، پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند، یاریش کردند و نوری را که با او نازل شده پیروی کردند آنان همان رستگارانند»

از این آیه متذکره، می‌توان چنین استنباط کرد که هر چیز پاکیزه، حلال و چیزهای خبیث و ناپاک، حرام است. بدون شک با توجه به زیان‌های که این مواد در روح، جسم فرد و حتی جامعه وارد می‌کند؛ خیلی نگران‌کننده بوده که عقل سالم زشتی و پلیدی آن را تأیید نموده، عموم مردم نیز اضرار، پیامدهای زشت و نامیمون آن را می‌دانند.^{۱۳} بنابراین آیه فوق، به‌طور صریح خباثت را منع نموده و آن را حرام می‌شمارد. مبرهن است که مواد مخدر با توجه به اضراری که از استفاده آن متوجه شخص و جامعه می‌شود؛ از جمله اشیای خبیث تلقی شده و استفاده آن نیز حرام می‌باشد.

^{۱۱} عبدالعزیز علاءالدین البخاری الحنفی، کشف الأسرار شرح اصول البزدوی (بی‌جا: دار الکتب الاسلامی، بی‌تا)، ۱۹۶/۳.

^{۱۲} الأعراف/۷، ۱۵۷/۷.

^{۱۳} صدر الدین علی بن علی ابن ابی العز، التنبيه على مشكلات الهداية (المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد ناشرون، ۱۴۲۴ ه.ق- ۲۰۰۳ م)، ۳۵۳/۱. عبدالله بن محمد بن احمد الطيار، المخدرات في الفقه الاسلامي (الرياض: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع ۱۴۱۸ ه.ق)، ۱۰۸/۱.

۲. آیاتی که بر لزوم صیانت و سلامت نفس تأکید دارند

بدون شک هدف و مقصد شارع از تشریح تمامی احکام، اعم از اوامر و نواهی، همانا جلب مصلحت و دفع ضرر است؛ که این امر به وضوح در تحریم مواد مخدر به چشم می‌خورد. دین مقدس اسلام به‌خاطر حفظ عقول انسان‌ها، مسکرات و مخدرات را حرام قرار داده است؛ تا جلوی ضیاع عقل گرفته شود و در ضمن از بیماری‌های روحی و جسمی که استفاده از این مواد به بار می‌آورد جلوگیری گردد؛

چنانچه الله ^{متعال} در خصوص حفاظت و صیانت نفس می‌فرماید: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾.^{۱۴} "و در راه خدا انفاق کنید و خود را با دست خود به هلاکت می‌فکنید و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد".

با آنکه اکثر مفسرین از جمله طبری در رابطه به تفسیر آیه (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) با توجه به حدیث وارد از حذیفه؛ گفته است که آن عبارت از ترک انفاق در راه خدا است به سبب آنکه هرگاه در راه خدا انفاق و به تبع آن جهاد صورت نگیرد؛ این کار باعث ضعف مسلمانان گردیده و موجب می‌گردد؛ تا کفار از این ضعف استفاده نموده و بالای مسلمانان هجوم آورند.^{۱۵} هم‌چنین سید قطب در تفسیر خویش (فی ظلال القرآن) در رابطه به تفسیر آیه مبارکه (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) فرموده است که منظور از آن تربیت و تنظیم حیات واقعی و اصلاح ضمائر بشری است. چنانچه دیده می‌شود که در بخشی از این آیه کریمه، الله ^{متعال} مسلمانان را از به ناحق خوردن اموال در بین شان منع می‌کند؛ مگر اینکه آن سود از راه تجارت و رضایت باشد، در غیر آن صورت این عمل به منزله کشتن و از بین بردن است.^{۱۶} وجه استدلال آیات فوق چنین است: همان‌گونه که حفظ نفس واجب است؛ حفظ مال نیز ضروری می‌باشد و هرنوع بی‌مبالاتی و بی‌احتیاطی که منجر به نابودی نفس و یا مال گردد؛ ممنوع بوده و از منظر اسلام یک عمل حرام پنداشته شده است.^{۱۷}

۳. آیاتی که بیانگر جواز استفاده از چیزهای حلال و پاک است

الله ^{متعال} نسبت به مهربانی و شفقتی که بر بندگان خویش دارد همواره به واسطه احکام، راه‌های درست را جهت هدایت نمودن آنها بیان داشته، از هرنوع قول و عملی که مصالح ایشان را تهدید کند، بر حذر داشته است. به‌طور مثال در آیات ذیل انسان را دستور داده؛ تا از اشیای پاک استفاده نماید و استعمال از اشیای ناپاک را به‌خاطر سلامتی جسم وی ممنوع و حرام قرار داده است:

^{۱۴} البقره ۱۹۵/۲.

^{۱۵} محمد بن جریر الطبری، تفسیر الطبری (بی‌جا: دار هجر، ۱۴۲۲ هـ.ق؛ ج ۱)، ۳/۳۱۲.

^{۱۶} سید قطب الشاربی، فی ظلال القرآن (بیروت: دار الشروق، ۱۴۱۲ هـ.ق؛ ج ۱۷)، ۲/۳۳۸.

^{۱۷} الطیار، المخدرات فی الفقه الاسلامی، ۱/۱۰۹/۱.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾^{۱۸} «ای مردم از آنچه در زمین است، حلال و پاکیزه را بخورید، از گام‌های شیطان پیروی نکنید که او دشمن آشکار شما است».

﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾^{۱۹} «پس از آنچه خدا شما را روزی کرده است، حلال [و] پاکیزه بخورید و شکرگزار نعمت خدا باشید؛ اگر تنها او را می‌پرستید».

﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^{۲۰} «پس از آنچه به غنیمت برده‌اید حلال و پاکیزه بخورید و از خدا پروا دارید که خدا آمرزنده، مهربان است».

با توجه به آیات ذکر شده واضح می‌شود که اصل در خوردن، آشامیدن و هر نوع استفاده دیگر که خداوند آن را به‌خاطر معیشت حیات زندگی بشر در اختیار انسان گذاشته که پاکیزه و حلال باشد.

آیات فوق چنان‌چه سید قطب در تفسیر خویش (فی ظلال القرآن) بیان داشته که الله متعال همه چیز را در اختیار بندگان خویش "جهت استفاده مشروع" قرار داده است، حلال و حرام را نیز بیان نموده، این شیطان است که انسان را وادار به استفاده از محرمت می‌سازد؛ حالا این‌که در آن هیچ‌خیری نیست.^{۲۱} الله متعال می‌فرماید: ﴿سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^{۲۲} «خدا آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است در اختیار شما قرار داده است»؛ بدان خاطر که شما از آنها استفاده مفید و مؤثر کنید، شکر نعمات وی را به‌جا آرید و استفاده غیر مشروع از چیزهای ناپاک به معنای کفران نعمت اشیای پاک است و الله متعال انسان‌های ناسپاس را دوست نمی‌دارد. بنابراین تمامی خوردنی‌ها و آشامیدنی‌های که استفاده از آن منجر به ضرر و زیان در فرد نگردیده، مصلحتی را از بین نبرد حلال و جایز است؛ اما زمانی که استفاده از هر خوردنی و نوشیدنی که منجر به هلاکت و یا نقصان یکی از عضو و حواس انسان گردد؛ بدون شک حرام بوده و استفاده از آن به هر روشی که بوده باشد، ممنوع است.

۴. آیاتی که استفاده از مواد مخدر را اسراف و تبذیر می‌داند

اسراف به معنای زیاده‌روی و تجاوز از قصد را گویند^{۲۳} و تبذیر به معنای خرج کردن در راه نادرست است، یقیناً که خرید و استعمال مواد مخدر و مسکرات، هم اسراف است و هم تبذیر که هر دو

^{۱۸} البقرة ۱۶۸/۲.

^{۱۹} النحل ۱۱۴/۱۶.

^{۲۰} الأنفال ۶۹/۸.

^{۲۱} سید قطب، فی ظلال القرآن، ۱۵۵/۱.

^{۲۲} لقمان ۲۰/۳۴.

^{۲۳} عبدالقادر البغدادی، خزائن الأدب و لب لباب لسان العرب، تحقیق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ۱۴۱۸ هـ.ق، ج ۴)، ۲۷۶/۴.

حرام اند. توضیح این که وقتی شخص پول خود را در راهی به مصرف می‌رساند که هیچ منفعتی را به دنبال ندارد و برعکس ضرر عاید حالش می‌گردد. میرهن است که این چنین رفتار نوعی اسراف بوده و هزینه نمودن پول در راه غیر مشروع می‌باشد و آیات کریمه ذیل در خصوص این موضوع دلالت دارند:

﴿إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾.^{۲۴} چرا که اسراف کاران برادران شیطان‌ها اند و شیطان همواره نسبت به پروردگارش ناسپاس بوده است".
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾.^{۲۵} خدا کسی را که اسرافگر و دروغگو باشد هدایت نمی‌کند".

مواد مخدر به طور طبیعی، نوعی اسراف در استفاده از نعمت‌ها و منابع الهی به شمار می‌رود. مصرف این مواد، نه تنها بر سلامتی فرد تأثیر منفی می‌گذارد؛ بلکه می‌تواند منابع مالی و انسانی را به هدر دهد؛ برای این که مصرف مواد مخدر نه تنها بر فرد؛ بلکه بر جامعه نیز تأثیر می‌گذارد، موجب افزایش جرایم، ناهنجاری‌های اجتماعی و فروپاشی خانواده‌ها می‌شود؛ بنابراین، این آیه به طور غیرمستقیم به حرمت مواد مخدر از منظر فقهی و اخلاقی دلالت دارد، بر لزوم پرهیز از هر نوع اسراف و تبذیر تأکید می‌کند.

۲.۱. سنت

فقهای احناف برای حرمت مواد مخدر، به احادیث ذیل استدلال نموده‌اند که قرار ذیل بیان می‌گردد:

۱. از ابوهریره روایت است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم فرمودند: [مُدْمِنُ الْخَمْرِ كَعَابِدٍ وَتَنٍّ].^{۲۶} "شخصی که عادت به نوشیدن شراب دارد و هم چنان به نوشیدن آن ادامه می‌دهد به مانند بت پرست است".

۲. حدیثی را انس بن مالک از پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم چنین روایت می‌کند: [عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ: عَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَسَارِبَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَآكِلَ ثَمَنِهَا، وَالْمَشْتَرِيَ لَهَا، وَالْمَشْتَرَاةَ لَهَا].^{۲۷} مفهوم کلی حدیث این است: "هر آن کسی که به شکلی از اشکال در تهیه کردن، کمک به تهیه کردن، نوشنده، انتقال دهنده، پیشکش کننده، خریدار، فروشنده، کسی که پول درآمد آن را بگیرد، کسی که برای خود یا دیگری بخرد، همه و همه مشمول لعنت خدا اند".

^{۲۴} الإسراء ۲۷/۱۷.

^{۲۵} غافر ۲۸/۴۰.

^{۲۶} ابو عبدالله محمد بن یزید ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي (بی‌جا: دار إحياء الكتب العربية، ۱۴۳۰ هـ.ق)، "الأشربة"، ۳ (۳۳۷۵).

^{۲۷} محمد بن عیسی ابو عیسی ترمذی، سنن ترمذی، تحقیق: بشار عواد معروف (بیروت: دارالغرب الاسلامی، طبع ۱۹۹۸ م)، "البیوع"، ۵۹ (۱۲۹۵).

۳. ابو داوود از ام سلمه روایت می‌کند که نبی اکرم صلی الله علیه و سلم فرمودند: «عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَمَقْتَرٍ»^{۲۸}. پیامبر صلی الله علیه و سلم/ از هر چیز مست کننده و سست کننده نهی فرموده اند».

«مفتّر» چیزی است که در جسم انسان سُستی ایجاد می‌کند. در این حدیث لفظ «مسکر و مفتّر» یک جا آمده است و به همین خاطر، حکم هر دو یکی است. فرضاً؛ اگر این مواد (مخدرات) در حکم (مسکرات) و (مفتّرات) قرار نگیرند؛ حداقل در ردیف پلیدی‌ها و مضرات به‌شمار خواهند آمد.^{۲۹}

پیامبر صلی الله علیه و سلم فرموده‌اند: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارًا»^{۳۰} براین اساس، استفاده و مصرف هر چیزی که باعث ایجاد ضرر جسمی یا روحی، فردی یا جمعی شود، حرام است. امروزه به یقین از لحاظ علمی و تجربی ثابت شده که مصرف هرگونه مسکرات و مخدرات، قطعاً موجب ضرر، زیان روحی و جسمی در فرد می‌گردد. بنابراین در حرمت آن هیچ‌گونه جای شک باقی نمی‌ماند. با توجه به روایاتی که در بالا ذکر شد؛ دانسته می‌شود که استفاده از هر نوع موادی که به سلامت روحی و جسمی فرد ضرر و خدشه وارد کند، حرام بوده و استفاده از آن نیز ممنوع و ناجایز دانسته شده است.

در خصوص حرمت استفاده از مواد مضر اعم از مخدرات، مسکرات و یا روان‌گردان‌های که به سلامت جسم و روح فرد و جامعه زیان می‌رساند؛ به نظر می‌رسد که همین حدیث: «عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارًا» کافی بوده باشد. معلوم است که در عصر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و سلم مثل امروز، انواع مخدرات با این نام‌ها وجود نداشت؛ در روایات هم از آن‌ها نام برده نشده است؛ اما می‌توان با توجه به احادیثی که پیرامون تحریم شراب بیان شده است، حکم سائر مسکرات و مخدرات را قیاس کرد.

۳.۱.۱. اجماع

فقهای مذهب حنفی بر حرمت شراب و به تبع آن به حرمت تمامی موادی که عقل را زائل نموده و یا تحت پوشش قرار دهد اجماع نموده‌اند.^{۳۱}

^{۲۸} سلیمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشیر بن عمرو الأزدي ابو داود السجستاني، سنن أبي داود، المحقق: محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، صيدا، بی تا)، «الأشربة»، ۵ (۳۶۸۶).

^{۲۹} يوسف القرصاوي، فتاوى معاصره (قاهرة: دارالقلم للنشر والتوزيع، ۱۴۲۲ هـ.ق، ج ۲)، ۵۵۷/۲.

^{۳۰} ابن ماجه، سنن ابن ماجه، «الأحكام»، ۱۷ (۲۳۴۱).

^{۳۱} شمس الدين بابرته، العناية شرح الهداية (بيروت: دار الفكر، بی تا)، ۹۵/۱۰؛ بدرالدين عيني، البناء شرح الهداية (لبنان: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۰ هـ.ق - ۲۰۰۰ م)، ۳۵۲/۱۲.

۴.۱. قیاس

فقه‌های مذهب حنفی، برای حرمت مواد مخدر به چهارمین منبع فقه اسلامی که عبارت از قیاس است، استدلال نموده‌اند که قرار ذیل بیان می‌گردد:

شارع مقدس در تشریح احکام، جز جلب مصلحت و دفع ضرر، هیچ هدف دیگری نداشته و هر نوع ناپاکی و پلیدی را تحت هر نام و نشان و رنگ و بویی که بوده باشد، حرام قرار داده است. اگر وضعیت یک شخص معتاد مورد بررسی قرار داده شود؛ شکی نیست که در چه منجلا ب و نکبتی فرو رفته که چقدر از آن وضعیت در رنج و عذاب است، این امر موجب تأثر هر انسان خردمند در جامعه می‌شود. هیچ انسان عاقلی حاضر نیست که زندگی انسانی را رها کرده، زندگی حیوانی و فلاکت‌بار را برگزیند. باید انسان از خود بپرسد که چرا با عقل و خردی که خداوند به او عطاء کرده است، این گونه تن به خواری و پستی دهد، در چنگال آلودگی‌ها و پلیدی‌ها اسیر گشته، خود را ناتوان از رهایی آن می‌داند؟ امروزه در جهانی که ما زندگی می‌کنیم، همواره در حال پیشرفت است؛ به نحوی که هر روز بیشتر از قبل پدیده‌های جدیدی حادث می‌شوند و همه نیازمند این هستند؛ تا در خصوص ایشان حکمی بیان شود. روی همین علت، فقه‌های احناف به قیاس به‌عنوان چهارمین منبع و مصدر تشریح احکام تمسک جسته‌اند که مهم‌ترین دلایل تحریم مواد مخدر به استناد قیاس قرار ذیل است:

۱. مواد مخدر مانند خمر، انسان را از ذکر خدا باز داشته و عقل را زائل می‌کند. هم‌چنین برای انسان ضعیف، سُستی و ناتوانی را به بار می‌آورد.

۲. مواد مخدر به بیان پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم «أُمُ الْخَبَائِثِ» است و استفاده از آن، راه را برای ارتکاب سائر جرائم باز ساخته و شخص استعمال‌کننده را به سوی آن سوق می‌دهد. معلوم است که زمانی معتاد تحت فشار اعتیاد قرار گیرد و پول نداشته باشد؛ تا آن مواد را آماده سازد به هر شکلی که بتواند به‌خاطر به دست آوردن پول جهت تهیه مواد، دست به هر جنایتی خواهد زد؛ حتی اگر قتل یک انسان بی‌گناه باشد.

۳. خداوند اساس شریعت را بر پنج بنای اساسی و عمومی گذاشته که تحت نام مصالح پنج‌گانه یاد می‌شود و یکی از آن مصالح حفظ عقل انسان می‌باشد. در واقع عقل وجه تمایز بین انسان و حیوان است. شکی نیست که انسان مبتلا به مواد مخدر و مسکر، خلاف مقصد شارع عمل کرده، در جهت حفظ عقل خویش نکوشیده و آن کرامتی را که خداوند به واسطه عقل به او عطاء کرده به دست خود آن را زایل نموده و خود را در ردیف حیوانات قرار داده است. به این دلیل چنین شخصی مستحق هرگونه مجازات است؛ تا بتوان به واسطه تطبیق مجازات، هم شخص استفاده‌کننده را تنبیه و اصلاح کرد، هم این مجازات باعث خواهد شد؛ تا دیگران از ترس مجازات، خود را از این زهر گُشنده و خانمان‌سوز به دور نگهدارد.

۴. با وجود این همه اوصافی که در خصوص مواد مخدر بیان شد؛ شکی نیست که استفاده از مواد مخدر، آثار بسیار زیان‌بار و خطرناکی را برای دین، صحت و سلامتی، امنیت، اقتصاد، اجتماع، فرهنگ و خانواده در قبال خواهد داشت. مبرهن است که این همه اضرار می‌طلبد؛ تا

مجازات‌های وجود داشته باشد که واقعاً بازدارنده بوده و با تطبیق آن بتوان جلو گسترش و شیوع این مواد انسان‌کش را گرفت.^{۳۳}

۵.۱. قواعد فقهی

فقه‌های مذهب احناف برای حرمت مواد مخدر، به برخی از قواعد فقهی تمسک جسته‌اند که قرار ذیل بیان می‌گردد: به نظر می‌رسد که مهمترین دلیل حرمت مواد مخدر همین قاعده «لاضرر»^{۳۳} بوده باشد؛ به خصوص که ضرر و زیان این مواد اولاً فاحش و شدید است و ثانیاً آثار آن به خود فرد مصرف‌کننده مواد منحصر نمی‌شود؛ بلکه خانواده، اطرافیان فرد معتاد، تمامی افراد جامعه از این بابت متحمل خسارات و زیان‌های شدید گردیده و فرد معتاد، تبدیل به موجود بی‌روح و احساسی می‌شود که نسبت به همه امور بی‌تفاوت می‌گردد. میرهن است که در چنین حالتی پوچ انگاری نظام آفرینش بر تمامی رفتارهای او حاکم می‌شود.

قاعده دیگری که در خصوص تحریم مواد مخدر و مسکر به آن استناد کرده‌اند؛ قاعده‌ای سد ذرایع است. (ما یفرضی الی الحرام فهو حرام)^{۳۴} این قاعده به این معنا است که هرچه حرام است؛ طرق و وسایل منتهی به آن نیز حرام می‌باشد. در واقع اسلام خواسته است از طریق منع توسل به طرق و وسایل منتهی به حرام، مقدمات و زمینه‌های ارتکاب کارهای حرام را تا جای که ممکن است، کاهش دهد.

بنابراین تقریباً اکثریت کشورهای جهان، اعم از اسلامی و غیر اسلامی با این پدیده‌ی شوم و نامیمون به طریقه‌های گوناگون و مختلف مبارزه می‌کنند؛ تا جلو پخش، نشر، قاچاق و استفاده این مواد را اعم از مخدرات و مسکرات بگیرند. این خود بیانگر آن است که شیوع و گسترش این مواد و استفاده از آنها جامعه انسانی را به صوب اضمحلال سوق می‌دهد.

^{۳۳} الطیار، المخدرات فی الفقه الاسلامی، ۱۱۳.

^{۳۳} مصطفی الزحیلی، القواعد الفقهیة و تطبیقاتها فی المذاهب الأربعة (دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۷ هـ.ق/۲۰۰۶ م)، ۲۸/۱.

^{۳۴} الزحیلی، القواعد الفقهیة و تطبیقاتها فی المذاهب الأربعة، ۶۳۱/۱.

نتیجه گیری

مواد مخدر عبارت از مواد طبیعی، کیمیاوی و مصنوعی است که تولید، عرضه و استفاده از آن در اکثریت کشورهای جهان ممنوع بوده و از اثر معتاد شدن به آن، فعالیت های بیولوژیکی حجرات اعضای بدن مختل و حالت عادی فزیولوژیک بدن از حالت نورمال تغییر کرده، برای شخص معتاد به این مواد، وابستگی جسمی و روانی را به وجود آورده و باعث خوشی کاذب برای شخص معتاد می گردد.

دیدگاه اکثر فقهای احناف مبنی بر تحریم هر نوع استفاده از مخدرات و مسکرات یکسان است؛ زیرا فقهای طراز اول مذهب حنفی هم چون: امام ابو یوسف، شمس الدین سرخسی، برهان الدین مرغینانی، ابن عابدین شامی، علاء الدین کاسانی، ابن نجیم مصری و ابوالبرکات نسفی همه اتفاق نظر دارند، براین که هر چیزی که باعث زوال عقل گردیده و مستی به بار آورد، حرام است؛ فرقی نمی کند که آن ماده دارای کدام نام و صفت بوده باشد.

فقهای مذهب حنفی، برای حرمت مواد مخدر، به آیات قرآن کریم، احادیث، اجماع، قیاس، قواعد فقهی به خصوص قاعده ی سد ذرایع تمسک جستند؛ که تفصیل آن در متن مقاله توام با وجه استدلال شان بیان گردیده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز دمشقی الحنفی. رد المحتار علی الدر المختار. جلد ۳. بیروت: دارالفکر، چ ۲، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۲. ابن ابی العز، صدر الدین علی بن علی. التنبیہ علی مشکلات الهدایة. جلد ۱. المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد ناشرون، ۱۴۲۴ هـ.ق - ۲۰۰۳ م.
۳. ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن يزيد. سنن بن ماجه. تحقيق. محمد فؤاد عبدالباقي. بی جا: دار إحياء الكتب العربية، ۱۴۳۰ هـ.ق.
۴. ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق. جلد ۸. بی جا: دار الكتب الاسلامی، چ ۱، بی تا.
۵. ابو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن عمرو الأزدي. سنن أبي داود. المحقق. محمد محی الدين عبدالحميد. بیروت: صيدا، المكتبة العربية، بی تا.
۶. بابر تى، شمس الدين. العناية شرح الهداية. جلد ۱۰، بیروت، الناشر: دار الفكر، بی تا.
۷. بخارى، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل. صحيح البخارى. جلد ۱. تحقيق. محمد زهير بن ناصر الناصر (بی جا: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۸. بخارى الحنفی، عبدالعزیز بن احمد بن محمد. كشف الأسرار شرح اصول البزدوى. جلد ۳. بی جا: دارالكتاب الاسلامی، بی تا.
۹. بدوى، عبدالعظيم. مختصر فقه از قرآن و سنت. مترجم. عبدالله محمدی. تهران: نشر احسان، ۱۳۹۰ هـ.ش.
۱۰. بغدادی، عبد القادر. خزائن الأدب و لب لباب لسان العرب. جلد ۴. تحقيق. عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، چ ۴، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۱۱. ترمذی، ابو عيسى. محمد بن عيسى. سنن ترمذی. جلد ۳. تحقيق. بشار عواد معروف، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۸ م.
۱۲. حصكفي، علاوالدين. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار. المحقق. عبد المنعم خليل إبراهيم. بی جا: دار الكتب العلمية، (۱۴۲۳ هـ.ق - ۲۰۰۲ م).
۱۳. خرم دل، مصطفى. تفسير نور. تهران. نشر احسان، چاپ ۱۰، ۱۳۹۳ هـ.ش.
۱۴. رسولی، مسعود. آثار زینابار مواد مخدر. کابل: انتشارات سعادت، ۱۳۸۲ هـ.ش.
۱۵. رفیعی، محسن. شناخت الكل و مواد مخدر. کابل: انتشارات میوند، ۱۳۷۳ هـ.ش.
۱۶. زحیلی، مصطفى. القواعد الفقهية و تطبيقاتها فی المذاهب الأربعة. دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۷ هـ.ق/۲۰۰۶ م.

١٧. سرخسي، محمد بن احمد. المبسوط للسرخي. بيروت: دارالمعرفة، ١٤١٤ هـ.ق.
١٨. شاربى، سيد قطب ابراهيم حسين. فى ظلال القرآن. جلد ١. بيروت: دار الشروق، ١٧، ١٤١٢ هـ.ق.
١٩. طه ريان، احمد على. المخدرات بين الطب والفقہ. قاهرة: دارالإعتصام، ١٩٨٤ م.
٢٠. طبرى، محمد بن جرير بن يزيد. تفسير الطبرى. جلد ٣. تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركى. بي جا: دار هجر، ١، ١٤٢٢ هـ.ق.
٢١. طيار، عبدالله بن محمد بن احمد. المخدرات فى الفقہ الإسلامى. الرياض: دار ابن الجوزى للنشر والتوزيع، ٢، ١٤١٨ هـ.ق.
٢٢. عيسى، بدرالدين. البناية شرح الهداية. جلد ١٢. لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ.ق - ٢٠٠٠ م).
٢٣. كاسانى، علاءالدين ابوبكر بن مسعود بن احمد. بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع. جلد ٥. بي جا: دارالكتب العلمية، ٢، ١٤٠٦ هـ.ق.
24. مرغينانى، برهان الدين. الهداية فى شرح بداية المبتدى. المحقق: طلال يوسف، جلد ٤، بيروت، دار احياء التراث العربى، بي تا.

شرایط و موانع محتسب الشروط والموانع للمحتسب Conditions and Obstacles of the Muhtasib Muhtesibin Şartları ve Engelleri

عبدالرؤف فیاض^۱

چکیده

محتسب کسی است که مسؤولیت و انجام وظیفه مهم حسبه که یکی از روش های امر به معروف و نهی از منکر می باشد به دوش دارد. محتسب امر به معروف و نهی از منکر از روش نرم خوی و ملایم آمیز برخوردار باشد و از برخوردهای نامناسب مانند تندى و خشن که موارد نادرست است پرهیز کند تا این که پروسه دعوت الی الله را مختل نسازد. این تحقیق در پی بررسی این پرسش است که آیا محتسب برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر با شرایط و موانعی روبه رو است؟ فرضیه پاسخ دهنده به این پرسش این است که بلی برای محتسب امر به معروف و نهی از منکر یک مجموعه شرایط و موانع وجود دارد که بدون مراعات آن شرایط و موانع هیچ گاه محتسب نمی تواند به هدف نهایی خود نایل گردد. هدف علمی این تحقیق پاسخ گویی به سؤال اصلی است. اهمیت این تحقیق در این بوده که وظیفه امر به معروف در واقع وظیفه انبیای الهی است، بنابراین، باید انجام این مسؤولیت را کسانی به دوش بگیرند که از عهده آن بتوانند بدرآیند. البته روش تحقیقی که پیرامون این مقاله صورت گرفته، روش تحلیلی - توصیفی است. یافته های این تحقیق نشان می دهد که اجرای وظیفه احتساب مستلزم دانش و فقاها، اخلاص، استطاعت، اجتناب از موانع مثل تکبر، بدگمانی، ریا، تعصبات قومی و زبانی می باشد. که با در نظر داشت این شرایط و موانع محتسب می تواند به شکل موفقانه در اجرایی وظیفه امر به معروف و نهی از منکر بپردازد.

کلمات کلیدی: محتسب، شرایط، موانع اجرای حسبه، معروف، منکر.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.126>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

04.02.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

13.04.2025

تاریخ نشر / Publication Date

22.07.2025

^۱ پوهنیار، دیپارتمنت ثقافت اسلامی، پوهنځی تعلیم و تربیه، موسسه تحصیلات عالی غور، غور، افغانستان.

ORCID

0009-0009-1361-2341

E-Mail

Abdulrauffaiaz509@gmail.com

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

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

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation:

عبدالرؤف فیاض "شرایط و موانع محتسب"، مجله دیوان ۲/۶ (سرطان ۱۴۰۴)، ۱۵۳-۱۷۷.

الملخص

المحتسب هو الشخص الذي يتحمل مسؤولية القيام بوظيفة الحسبة المهمة، والتي تُعد إحدى طرق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يجب على من تولى وظيفة الحسبة أن تتوفر فيه شروط أساسية حتى يضمن حسن قيامه بواجبه، وأيضاً ينبغي للمحتسب أن يترفع عن الممنوعات والمحظورات، وأن يتعد عن كل أسلوب يسيء إلى وظيفة الاحتساب، لئلا يفضي ذلك إلى ضرر جسيم أو تأخير في تحقيق المقصود الشرعي منه. إن هذا التحقيق في الحقيقة يدور حول السؤال الأساسي ألا وهو هل يواجه المحتسب شروطاً وضوابط معينة، وكذلك ممنوعات، عند قيامه بعملية الاحتساب؟ و فرضية الباحث من خلال بحثه في جواب هذا السؤال نعم، أن للمحتسب في مجال إجراء وظيفة الحسبة مجموعة من الضوابط و الموانع لابد من مراعاتها في إجراء وظيفة الاحتساب لأن عدم مراعاتها سبب لعدم وصول إلى النتيجة. و الهدف العلمى من هذا البحث الإجابة على السؤال الأساسي المذكور. أهمية هذا البحث أن وظيفة الإحتساب فى الواقع هي وظيفة الأنبياء عليهم الصلاة و السلام ولأجل هذا يلزم على من تولى إجراء هذه المسؤولية الخطيرة أن يكون قادراً على أدائها على الوجه الكامل. يعتمد الباحث في هذه المقالة على المنهج التحليلي التفسيري، مستنداً في ذلك إلى مراجعة الكتب والبحوث العلمية القيّمة. و نتيجة البحث تشير إلى أن للمحتسب ضوابط و شروط يجب مراعاتها و محظورات لابد من إجتناؤها عند قيام بأعمال الدعوية.

الكلمات المفتاحية: المحتسب، الشرائط، الموانع، المعروف، المنكر.

Abstract

The Muhtasib is a person entrusted with the responsibility of carrying out the vital duty of hisbah, which is one of the principal means of enjoining what is right and forbidding what is wrong. The Muhtasib, while enjoining good and forbidding evil, should be gentle and compassionate. He should refrain from inappropriate methods such as harshness or severity, as such conduct is contrary to Islamic principles and may disrupt the noble process of calling others to da‘wah ilā Allāh. This study aims to investigate whether the Muhtasib encounters specific conditions and obstacles in the execution of his duty to enjoin good and forbid evil. The hypothesis responding to this question asserts that, indeed, there exists a set of conditions and obstacles facing the Muhtasib in the fulfillment of his duty to enjoin good and forbid evil. Without due consideration of these factors, the Muhtasib can never truly attain the ultimate objective of his mission. The scholarly aim of this research is to provide a reasoned response to the main question. The significance of this study lies in the fact that the duty of enjoining good is, in essence, a responsibility borne by the Prophets of Allah. This important task should be

assigned to those truly capable of fulfilling it with wisdom, integrity, and competence. The research methodology employed in this study is an analytical-descriptive approach. The findings of this research indicate that the proper execution of the duty of *ḥisbah* requires sound knowledge and jurisprudential understanding (*fiqh*), sincerity (*ikhhlās*), capability, and the avoidance of various obstacles such as arrogance, suspicion, ostentation (*riyā'*), and ethnic or linguistic biases. By carefully considering these conditions and obstacles, the *Muhtasib* can effectively and successfully fulfill the duty of enjoining good and forbidding evil.

Keywords: *Muhtasib*, Conditions, Obstacles to Implementing *Ḥisbah*, Good, Evil.

Özet

Muhtesib, iyiliği emretme ve kötülüğü engellemenin temel yollarından biri olan *ḥisbah* görevini yerine getirmekle sorumlu tutulan kişidir. *Muhtesib*, iyiliği emrederken ve kötülüğü engellerken yumuşak ve şefkatli olmalıdır. Sertlik veya aşırılıktan kaçınmalı, zira bu tür davranışlar İslami prensiplere aykırıdır ve Allah'a davet (*da'wah ilā Allāh*) sürecini olumsuz etkileyebilir. Bu çalışma, *Muhtesib*'in iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme görevini yerine getirirken belirli şartlar ve engellerle karşılaşp karşılaşmadığını araştırmayı amaçlamaktadır. Bu soruya verilen hipotez, *Muhtesib*'in görevini yerine getirirken gerçekten bir dizi şart ve engelle karşılaştığını ve bu faktörler göz önünde bulundurulmadan, *Muhtesib*'in amacına tam anlamıyla ulaşmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Araştırmanın bilimsel amacı, ana soruya mantıklı ve tutarlı bir cevap sunmaktır. Bu çalışmanın önemi, iyiliği emretme görevini esasen Allah'ın peygamberlerinin üstlendiği bir sorumluluk olmasıdır. Bu önemli görev, bilgelik, dürüstlük ve yetkinlikle yerine getirebilecek kişilere verilmelidir. Bu araştırmada kullanılan yöntem, analitik ve betimleyici bir yaklaşımdır. Araştırmanın bulguları, *ḥisbah* görevini doğru şekilde yerine getirmek için sağlam bilgi, fıkhî anlayış, ihlas (samimiyet), yetenek ve kibir, kuşku, *riyâ* (gösteriş) ile etnik ve dilsel önyargılar gibi engellerden kaçınmanın gerekli olduğunu göstermektedir. Bu şartlar ve engeller titizlikle dikkate alındığında, *Muhtesib* iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme görevini etkili ve başarılı bir şekilde yerine getirebilir.

Anahtar Kelimeler: *Muhtesib*, Şartlar, Engeller, İyilik, Kötülük.

مقدمه

وجیهه‌ای امر به معروف و نهی از منکر از جمله احکام مهم و ارزشمند دینی به‌شمار می‌رود که حتی در نصوص شرعی ردیف ایمان به خدا، اقامه نماز، دادن زکات آورده شده است، چنانچه که الله جل جلاله می‌فرماید: «يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ»^۱. اجرای وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در واقع یک نوع تعامل حسنه و خیرخواهی برای افراد جامعه محسوب می‌شود که در قالب مهارت و زکات خاص باید این تعامل را به منصفه اجرا در آورد، به همین منظور می‌بایست محتسب شرایطی داشته باشد و از موانع پرهیز کند تا این وظیفه مهم را به شکل درستش اجرا نماید.

امر به معروف و نهی از منکر در حقیقت مسؤلیت خیلی سنگینی است که هرکسی از عهده آن نمی‌تواند برآید، به همین اساس اگر محتسبین امر به معروف و نهی از منکر که وظیفه اصلی شان این امر مهم است به چالش‌ها و پیچیدگی‌های مسیر آگاهی درست نداشته باشند نمی‌توانند که از عهده این مسؤلیت بزرگ بدرآیند، به همین ملحوظ تحقیق فعلی تلاش اندکی است برای راهنمایی بهتر از شرایط و موانع این وظیفه مهم و بزرگ.

هدف از بررسی و تحقیق روی این موضوع، دست‌یافتن به موارد لازم و ضروری است که یک محتسب امر به معروف و نهی از منکر می‌باید بر آن‌ها توجه خاص داشته باشد، که آن موارد عبارت است از: داشتن آگاهی کامل و بینش روشن از مسیر دعوت الی الله، معرفت نشانه‌ها و هر آنچه را که با آن ارتباط دارد، و دوری از آن موارد که باعث ناکامی و شکست این مسیر ارزشمند می‌گردد؛ تا این‌که با آگاهی کافی گام بردارد؛ زیرا چنین آگاهی و بینش، همان‌طوری که بیان خواهیم کرد، دارای فایده‌ای بس بزرگ و یکی از مهمترین مباحث احتساب در عصر فعلی به‌شمار می‌آید.

بنابراین، پرسش اصلی مقاله آن است که شرایط و موانع محتسب امر به معروف و نهی از منکر که می‌بایست در آن‌ها آگاهی کامل داشته باشد چیست؟

فرضیه نویسنده آن است که از مجموع دلایل نقلی و عقلی می‌توان به این قناعت رسید که متحلی و متخلق بودن محتسب امر به معروف و نهی منکر به لوازم همچون؛ علم، اخلاص، جدیت، درک مسائل جدید روز، رفق و نرمی در پیشبرد وجیهه مهم امر به معروف لازمی بوده، بدون این موارد نتیجه مطلوب نه؛ بلکه نتیجه معکوس حاصل می‌گردد.

در ارتباط به این‌که شرایط و موانع محتسب امر به معروف و نهی از منکر به نظر بنده کتاب مستقل؛ یا مقاله‌ای نوشته نشده است؛ اما برخی از کتب مثل: «قواعد مهمه فی الأمر بالمعروف

^۱ آل عمران ۱۱۴/۳.

والنهی عن المنکر علی ضوء الكتاب والسنة» از دکتر حمود بن أحمد الرحیلی، «اصول الدعوة» از دکتر عبدالکریم زیدان، «الحسبة فی الإسلام، أو وظيفة الحكومة الإسلامية» از شیخ الاسلام ابن تیمیه، «معالم القربة فی طلب الحسبة» از محمد بن محمد بن أحمد بن الأخوة، «الأحكام السلطانية» از امام ماوردی که در حقیقت یکی از پیشگام‌های میدان حسبه و محتسب به حساب می‌آید، است. این مجموعه و تعداد دیگری از نوشته‌های است که از سوی دانشمندان اسلامی به رشته تحریر در آمده‌اند که به صورت پراکنده به این موضوع پرداخته‌اند، نه به شکل موضوع خاص که در این مقاله پیرامون آن بحث صورت گرفته است. از طرف دیگر بیشتر آن‌ها به زبان عربی تحریر یافته‌اند؛ اما در این مقاله این موضوع به زبان دری به بحث گرفته شده است. از جانب دیگر نویسنده تلاش نموده است با رعایت موضوعیت بحث بیشترین تمرکز خود را روی شرایط و به خصوص موانع محتسب که در نوشته‌های قبلی کمتر رویش تمرکز صورت گرفته است به رشته‌ای تحریر درآورد.

روشی که در این تحقیق به کار رفته، روش توصیفی-تحلیلی می‌باشد؛ یعنی این پژوهش با استفاده از منابع معتبر نگاشته و تلاش شده که از منابع دست اول استفاده گردد و هر سخن به صاحبش از باب امانت علمی نسبت داده شود.

ساختار کلی این تحقیق مشتمل بر مباحث چون: تبیین مفهوم محتسب، اهمیت و جایگاه احتساب در شریعت اسلامی، تاریخچه نظام احتساب، فرق محتسب با متطوع، شروط لازم برای محتسب و چالش‌های مهم سد راه پیشبرد کار احتساب است. قبل از این که وارد شروط لازم و چالش‌های مهم سد راه محتسب که موضوع اصلی این تحقیق شویم، خوب است که تعریف مختصری از محتسب، اهمیت احتساب، تاریخچه محتسب و فرق محتسب و متطوع داشته باشیم.

۱. مفهوم‌شناسی

زیر عنوان مفهوم‌شناسی، معانی حسبه، محتسب، امر بالمعروف، نهی از منکر، را به صورت مختصر بیان می‌نماییم.

۱.۱. حسبه

معنی لغوی حسبه، ابن منظور می‌گوید: «حسبه: مَصْدَرِ احتساب است که طلب اجر از خداوند را می‌رساند، می‌گویی: این کار را به نیتِ حَسْبِهِ انجام دادم، و در آن احتساب کرده‌ام؛ و احتساب به معنای طلبِ اجر است، و اسم آن: الحِسْبَةُ با کسر است، و آن اجر است».^۲

^۲ محمد بن مکرم بن علی ابن منظور، لسان العرب (بیروت: دارالصادر، ۱۴۱۴ هـ.ق)، ۱/۳۱۴.

معنی اصطلاحی حسبه، علامه ماوردی در تعریف حسبه می‌گوید: «حسبه عبارت از: امر به معروف است اگر ترک آن ظاهر شود، و نهی از منکر است اگر فعل آن ظاهر گردد».^۳

۲.۱. محتسب

محتسب کسی است که به عمل احتساب یعنی امر به معروف و نهی از منکر اقدام می‌نماید و از طرف اولیای امور مسلمانان به‌خاطر اجرای حسبه تعیین شده است، چنانچه در تعریف محتسب گفته شده است: «کسی که از طرف دولت تعیین گردیده، به‌خاطر نظارت بر اعمال و رفتار افراد، تا آن‌ها را به رنگ اسلامی درآورد، از مجرای امر به معروف و نهی از منکر، بر اساس احکام شریعت و قواعد آن».^۴

۳.۱. امر به معروف

امر: امر به معنی فرمان، حکم، که جمع آن اوامر می‌آید و همچنان امر به معنی شأن، کار و حادثه که جمع آن امور می‌آید.^۵

معروف: در لسان العرب گفته شده است: «عرفان به معنای علم است... و معروف ضد منکر است، و عرف ضد نکر است»^۶ بنابراین، منظور از امر یعنی طلب و خواستن چیزی خواه با اظهار قلبی باشد یا با زبان و گفتار یا عمل و رفتار.

امر به معروف در اصطلاح: «مطالبه جدی با قول و عمل هر آن چیزی که شریعت آن را می‌شناسد و به آن امر می‌کند، که شامل تمام طاعات می‌شود در رأس آن‌ها توحید خداوند جل جلاله و ایمان به او قرار دارد».^۷

۴.۱. نهی از منکر

نهی: نهی نقطه مقابل امر، به معنای طلب ترک و اجتناب و بازداشتن، منع کردن از کاری. **منکر:** «هر آنچه ناپسند، زشت و مذموم باشد».^۸

^۳ علی بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردی، الأحكام السلطانية (مصر: دار الحديث - القاهرة، بی تا)، ۳۴۹/۱.

^۴ عبدالعزیز بن محمد بن مرشد، نظام الحسبه فی الاسلام (السعودیه: جامعة محمد بن سعود الاسلامیة، المعهد العالی للقضا، پایان نامه ماستری، ۱۳۹۳ ه.ش)، ۱۶/۱.

^۵ دکتر حسین عمید، فرهنگ فارسی عمید (تهران: انتشارات فرهنگ‌نما، ۱۳۸۸ ه.ش)، ۱۵۱.

^۶ ابن منظور، لسان العرب، ۲۳۹/۹.

^۷ عبدالعزیز بن عبد الله بن عبد الرحمن الراجحي، القول البين الأظهر في الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنکر (السعودیه: وزارة الأوقاف السعودیة، بی تا)، ۸/۱.

^۸ عمید، فرهنگ فارسی عمید، ۸۸۷.

معنی اصطلاحی نهی از منکر، «طلب جدی ترک هر چیزی که شرع آن را نهی کرده و اهل آن را مذمت نموده است، که شامل تمام معاصی و بدعت‌ها، در رأس آن‌ها شرک به خداوند عزوجل و انکار یکتایی یا ربوبیت یا نام‌ها یا صفات او است».^۹

۲. اهمیت محتسب از دیدگاه شریعت اسلامی

مسئولیت و وظیفه احتساب در دین مقدس اسلام از اهمیت و جایگاه بس مهم و بزرگی برخوردار می‌باشد. چون فعالیت محتسب و عملکرد او، دعوت الی الله و سوق مردم به نیکی‌ها و بازداشتن شان از منکرات و معاصی است، این کار در حقیقت یکی از خصوصی‌ترین ویژگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم به شمار می‌رود همان طوری که الله جل جلاله در این مورد می‌فرماید: «يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ».^{۱۰} «پیامبر صلی الله علیه و سلم ایشان را به کارهای شایسته و نیک دستور و از کارهای زشت و ناپسند منع ایشان می‌کند».

همچنان الله جل جلاله این اُمت را به همان صفت متصف نموده است که پیامبر گرامی اش را توصیف نموده، به علت این که بعد از رسول الله صلی الله علیه و سلم می‌باید این امت در پیشبردن این وظیفه مهم قیام نمایند. چنان چه که می‌فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»^{۱۱} «مردان و زنان مؤمن ولی و دوست یکدیگرند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند».

امام نووی رحمه الله در مجال اهمیت و جایگاه احتساب و محتسب می‌گوید: «وظیفه امر به معروف در واقع یک پایه بزرگ دین است، قوام و اساس دین به آن استوار می‌باشد. هرگاه معاصی و گناهان در جامعه عام گردد، عذاب الهی افراد خوب و بد را همه یکسان در بر می‌گیرد، هرگاه کسی نباشد که دست ظالم را بگیرد قریب است که آن قوم را الله جل جلاله به عذاب خود مبتلا نماید».^{۱۲}

از طرف دیگر امروز امت مسلمه در شرایطی دشوار به سر می‌برد که یقیناً بیشتر نظیر آن را به خود ندیده است. به گونه‌ای که شناخت اسلام و معرفت در این عرصه به پایین‌ترین سطح خود قرار دارد. عملگرایی در میان امت حتی از این شناخت و معرفت هم بسیار پایین‌تر است. به همین اساس، امروزه کار دعوت و پیشبرد وظیفه امر به معروف و نهی از منکر از اهمیتی بسزایی برخوردار بوده، تنها پند و اندرز و تذکر به کافی نیست؛ بلکه لازم است روش‌های مناسب و دقیق برای

^۹ راجحی، القول البین الأظهر فی الدعوة إلی الله والأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، ۸/۱.

^{۱۰} الأعراف ۱۵۷/۷.

^{۱۱} التوبة ۷۱/۹.

^{۱۲} جامعة المدینة العالمية، الحسبه (مالزیاء، کوالا لامپور: جامعة المدینة العالمية، بی‌تا)، ۱۲/۱.

اجرای این امر مهم در نظر گرفته شود و افراد متخصص و با تجربه وارد میدان و عرصه دعوت گردیده تا با ابتکار و خلاقیت‌های خاص خود بتوانند پیام اسلام را به گوش همه جهانیان به شکل معیاری و دقیق آن برسانند.

۳. تاریخچه نظام حسبه در اسلام

پیشینه‌ای کار محتسب نشان می‌دهد که حسبه یک نظام اصیل اسلامی بوده که با نزول آیاتی که به انجام امر به معروف و نهی از منکر دلالت می‌کند آغاز یافته است، گرچه واژه «حسبه» با مفهوم فعلی آن در آن عصر متداول نبوده و لیکن مفهوم واقعی آن یعنی نظارت بر مسائل دینی، اجتماعی، اقتصادی از سوی حکومت اسلامی کاملاً مراعات می‌گردیده است. در بسیاری از مواقع شخص پیامبر صلی الله علیه و سلم این وظیفه مهم را بر عهده می‌گرفت به‌ویژه در مسائل مربوط به احتکار، تقلب و غش در معامله و مانند آن. چنانچه در حدیثی ابی هریره رضی الله عنه می‌فرماید: **«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى صُبْرَةٍ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَتَأَلَّتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا فَقَالَ: مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟ قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَمَا يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي»**^{۱۳} رسول الله صلی الله علیه و سلم بر روی توده گندم گذاشت و دستش را در آن فرو برد، و انگشتانش تر شد فرمود: این چیست ای صاحب طعام؟ گفت: باران به آن رسیده است ای رسول الله! پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمود: چرا آن را بالای طعام نگذاشتی تا مردم ببینند؟ هر کس خیانت کند، از من نیست". از روایت فوق دانسته می‌شود که خود پیامبر صلی الله علیه و سلم در بعضی اوقات مسؤلیت انجام احتساب را به دوش می‌گرفتند. و از معاملات افراد ارزیابی و نظارت می‌کردند. در روایت دیگر نیز به این موضوع اشاره شده است. **«عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: «رَأَيْتُ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ الطَّعَامَ مُجَازَفَةً، يُضْرَبُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنْ يَبِيعُوهُ حَتَّى يُؤْوُوهُ إِلَى رِحَالِهِمْ»**^{۱۴} من کسانی را دیدم که در زمان رسول الله صلی الله علیه و سلم مورد تأدیب قرار می‌گرفتند بر اساس خرید طعام تخمینی مگر این‌که آن طعام را قبض نموده و به منزل خود انتقال می‌دادند". از حدیث فوق نیز حسبه در زمان رسول الله صلی الله علیه و سلم در معاملات و خرید و فروش بازارها دانسته می‌شود و گاهی هم این وظیفه را به بعضی از افراد واگذار می‌کردند **«استعمل رسول الله سعيد بن سعيد بن العاص بعد الفتح على سوق مكة»**^{۱۵}.

^{۱۳} مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا)، "الایمان"، ۴۳ (۱۰۲).

^{۱۴} بخاری، صحيح البخاری، "اليوع"، ۵۳ (۲۱۳۱).

^{۱۵} أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النعمري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت: دارالجيل، ۱۴۱۲ هـ/ق/۱۹۹۲ م)، ۲/۶۲۲.

«پیغمبر اکرم صلی الله علیه و سلم سعید بن سعید بن عاص را بعد از فتح مکه مأمور بازار مکه کرد، تا بر امر خرید و فروش صحیح و عادلانه نظارت کند».

اما دوره خلفای نخست در حقیقت ادامه دوره‌ای نبوی صلی الله علیه و سلم در بسیاری از جوانب حکومت و مدیریت بود، هر دو دوره به‌عنوان صدر اول تاریخ اسلامی شناخته می‌شوند، در عهد خلفای راشدین، اگرچه برخی تغییرات و توسعه‌ها در نظام‌های مدیریت در جوانب دیگر وجود دارد؛ به‌ویژه در اواسط خلافت عمر رضی الله عنه اما در مورد نظام حسبه، خلیفه به همان شیوه‌ای که حسبه در زمان پیامبر صلی الله علیه و سلم پیش می‌رفت، ادامه داد. که عامل این بخش بر کار کسبه و تجار و کشاورزان و توده‌های مردم از نظر تحلفات و منکرات، نظارت می‌کرد و محتسبان هر جا کار خلافتی می‌دیدند مرتکب را نهی می‌کردند و اگر مؤثر نمی‌افتاد او را در همان‌جا مجازات می‌نمودند، یا دستگیر کرده تحویل قاضی می‌دادند.^{۱۶}

علامه کتانی در این مجال می‌گوید: «مسأله «حسبه» با مرور زمان گسترش یافت و تدریجاً به صورت یک اداره مهم و گسترده درآمد و مأموران آن به نام «مُحتسب» در کوچه و بازار و شوارع بزرگ، شب و روز به گشت‌زنی مشغول بودند و بر مسایل مختلف اجتماعی، نظارت داشتند؛ اما استعمال واژه محتسب به نظر می‌رسد که این واژه نخست در عصر خلفای اموی و عباسی، برای این شاخه امر به معروف و نهی از منکر انتخاب شد».^{۱۷}

برخی به اشتباه رفته می‌گویند که نظام حسبه ریشه‌های بیزانسی رومی دارد و این که مسلمانان وقتی کشورهای را که تحت سلطه رومیان بیزانسی بودند فتح کردند، این سیستم را در آن کشورها، به‌ویژه در شام یافتند. یکی از کسانی که به این نظر است. نویسنده لبنانی به نام نقولا زیاد در کتابش (الحسبة والمحتسب) می‌گوید: «و چنین سازمان‌هایی در زمانی نزدیک گسترش یافته و در طول دوره بیزانسی ادامه داشتند تا فتح عربی - منظور اسلامی - که وقتی عرب‌ها آمدند، آن را بدون تغییر یا دگرگونی اقتباس کردند؛ زیرا آن‌ها چیزی برای ارائه به‌عنوان جایگزین نداشتند».^{۱۸}

اما در پاسخ به این نظریه باید گفت: که نظام حسبه میراث تمدن بیزانسی نیست؛ بلکه رونق زندگی اقتصادی در جامعه اسلامی و تعداد زیاد صنعتگران، تقلب‌ها و فریب‌کاری‌های که از افراد ضعیف‌الایمان صادر می‌شد، همه از عواملی بودند که به ایجاد نظام حسبه در شکل منظم آن به‌عنوان یک ولایت اسلامی رسمی منجر شد.^{۱۹}

^{۱۶} مناہج جامعة المدینة العالمية، الحسبه (مالیزیا: جامعة المدینة العالمية، رسالة ماجستير، ۲۰۱۹ م)، ۵۶.

^{۱۷} محمد عبدالحی بن عبدالكبير الكتانی، الترتیب الإداریة، تحقیق. عبدالله الخالدی (بیروت: دارالارقم. بی‌تا)، ۲۸۵/۱.

^{۱۸} دکتر نقولا زیاده، الحسبه والمحتسب فی الاسلام (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۶۳ م)، ۴۹/۱.

^{۱۹} مناہج جامعة المدینة العالمية، الحسبه، ۴۸.

۴. جایگاه نظام حسبه و حکمت مشروعیت آن در اسلام

حسبه یکی از اساسات و قواعد دینی است و ائمه صدر اول مباشرتاً به آن قیام می‌کردند؛ زیرا فایده و صلاح آن عام و ثواب آن خیلی بزرگ است. حسبه در حقیقت امر به معروفی است که ترک آن ظاهر گردد و نهی از منکری است، زمانی که فعل آن ظاهر شود و اصلاح بین مردم می‌باشد.^{۲۰}

ابن خلدون می‌گوید: «حسبه یکی از وظایف دینی بوده بر اولیای امور مسلمین فرض است کسانی را که اهلیت آن را دارد، موظف به اجرای آن سازد».^{۲۱}

حکمت و فلسفه مشروعیت نظام حسبه عبارت از ایجاد جامعه‌ای قانون‌مند و ارزش‌مدار است که ریشه در وظیفه و فریضه امر به معروف و نهی از منکر دارد و قرآن آن را وظیفه مسلمانان شمرده است. همچنان محافظت و در امان داشتن خود و دیگران از عذاب الهی و جلب رحمت و نعمت الله جل جلاله است به این معنی که معاصی سبب مصیبت‌ها و نزول عذاب‌های تأدیبی، می‌باشد. سنت الهی بر همین منوال جریان داشته است. الله جل جلاله می‌فرماید: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾.^{۲۲} آنچه که از مصیبت‌ها و رنج‌ها به شما می‌رسد نتیجه کسب دست و اعمال خودتان است، حالا این‌که موارد زیادی دیگری است که الله جل جلاله آن‌ها را مورد عفو و بخشش قرار می‌دهد و شما را مؤاخذه نمی‌کند. به همین اساس هرگاه مجموعه از افراد دست به فساد در یک جامعه بزنند و دیگران سکوت را اختیار کرده و در فریضه امر به معروف و نهی از منکر سهل‌انگاری نمایند. عذاب الهی دامن‌گیر همه می‌شود، چنان‌چه رسول الله صلی الله علیه و سلم می‌فرماید: إِنْ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الْمُنْكَرَ فَلَمْ يُعَيِّرُوهُ، أَوْ شَكَ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابِهِ^{۲۳} اگر مردم منکر را ببینند و آن را تغییر ندهند زود است که الله جل جلاله همه شان را به عذاب عام گرفتار کند".

^{۲۰} عبد الکریم زیدان، اصول الدعوة (بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ هـ.ق/۲۰۰۱ م)، ۲۰۸/۱.

^{۲۱} عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، مترجم. محمد پروین گنابادی (تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، بی تا)، ۵۴۳/۱.

^{۲۲} الشوری ۳۰/۴۲.

^{۲۳} أحمد بن محمد بن حنبل الشیبانی، مسند الإمام أحمد بن حنبل (بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ هـ.ق/۲۰۰۱ م)، ۱۷۸/۱.

۵. فرق محتسب و متطوع

محتسب: شمارنده، نگهبان، مأمور حاکم که وظیفه‌اش امر به معروف و نهی از منکر بوده. **متطوع:** منقاد شدن، داوطلب شدن، عمل محتسب کردن، کاری به قصد نیکی و عبادت انجام دادن.^{۲۴} از تعاریف لغوی هریک از محتسب و متطوع دانسته می‌شود که احتساب و وظیفه رسمی بوده و تطوع امر اختیاری و غیر رسمی محسوب می‌شود که تفصیل آن در ذیل بیان می‌گردد. اما ماوردی رحمه الله میان محتسب حکومتی و مسلمانی که بی‌اجازه حکومت، و صرفاً بنابر وظیفه دینی، امر به معروف و نهی از منکر می‌کند (محتسب مُتَطَوِّعٌ) تفاوت اساسی قایل بوده و در کتاب خود «الاحکام السلطانیة» چند فرق این دو نوع محتسب را برشمرده است:

الف: انجام احتساب بر کسی که به حیث محتسب مقرر شده است، فرض عینی می‌باشد؛ زیرا به همین منظور تعیین گردیده و ولایت حسبه به او سپرده شده؛ اما فرضیت آن بالای متطوع فرض کفایی می‌باشد.

ب: برای محتسب جایز نیست که امور حسبه را ترک نموده به کار دیگری مشغول شود. در حالی که متطوع می‌تواند کار حسبه را ترک نموده به وظایف شخصی خود مشغول شود.

ج: بر محتسب لازم است کسانی را که امور معروف ظاهری را ترک می‌نمایند، تعقیب نموده و آن‌ها را به انجام آن امر نماید. اما بالای متطوع چنین کاری لازم نمی‌باشد.

د: محتسب حق دارد که از بیت‌المال معاش معینی در برابر کارش اخذ کند، در حالی که متطوع این حق را ندارد.

ه: محتسب حق دارد که مرتکبین منکرات ظاهری را تعزیر و مجازات کند مشروط براین که مجازات او بالاتر از مقدار "حد" نباشد. ولی متطوع این حق را ندارد.

و: محتسب می‌تواند برای اجرای وظیفه خود معاونین و همکارانی داشته باشد و می‌تواند که به قدر ضرورت، آن‌ها را رسماً تعیین نماید؛ ولی شخص متطوع چنین صلاحیتی ندارد.^{۲۵}

۶. شرایط محتسب

علماء شروطی را برای احراز مقام احتساب وضع کرده‌اند که موجودیت آن در شخصیت محتسب ضروری بوده و جزء از لوازمی است که محتسب می‌باید خود را در آن‌ها ملزم بداند و نبود آن‌ها باعث بی‌نتیجه ماندن کار و فعالیت محتسب می‌شود:

^{۲۴} عمید، فرهنگ فارسی عمید، ۳۱۲.

^{۲۵} ماوردی، الاحکام السلطانیة، ۳۴۹/۱.

۱.۶. مکلف بودن محتسب

یکی از شرایط مهم و اساسی محتسب امر به معروف و نهی از منکر مکلف بودن محتسب است؛ زیرا شخص غیر مکلف نمی‌تواند که مکلفیتی را متوجه شخص دیگری نماید. علمای علم لغت تکلیف را چنین تعریف نموده‌اند: «تکلیف به معنای الزام چیزی است که در آن زحمت و مشقت وجود دارد».^{۲۶}

تکلیف در اصطلاح فقهاء «الزام مخاطب به چیزی است که در آن مشقت و زحمت از انجام یا ترک آن وجود دارد».^{۲۷} مکلف در اصطلاح اصولیین «شخص است که خطاب شارع به فعل وی تعلق یافته است».^{۲۸}

بنابر تعریف‌های فوق شرعاً باید محتسبی که وظیفه احتساب را انجام می‌دهد به سن تکلیف رسیده باشد؛ البته مکلف بودن محتسب و یا رسیدن به سن بلوغ و عقل شرط وجوب احتساب می‌باشد؛ ولی جواز احتساب مستلزم بلوغ کامل نیست؛ زیرا خورد سالی که سن تمیز رسیده باشد می‌تواند که منکرات را مورد انکار قرار دهد و هیچ‌کسی حق ممانعت او را ندارد. همچنان احتساب از جمله کارهای ثواب است و طفل ممیز این اهلیت را دارد.

۲.۶. اذن امام و یا نایب او برای محتسب

یکی از شرایط مهم دیگر برای محتسب همان‌طوری که علماء و دانشمندان اسلامی ذکر کرده‌اند عبارت از اذن امام و یا نایب او می‌باشد. چون حسب گونه‌های مختلف دارد بعضی از آن‌ها نیاز به تطبیق جزای تعزیری است و تطبیق این جزاها مستلزم اینست که فرد محتسب اجازه و صلاحیت این کار را از طرف امام داشته باشد به این اساس فقهاء اذن امام را شرط قرار داده‌اند. از طرف دیگر این کار مبتنی بر مصحلت جامعه و عامه است. چون اگر چنین موارد که نیاز به تطبیق جزای تعزیری دارد، برای همگان اجازه داده شود، حتماً منجر به فتنه‌ها، بی‌نظمی‌ها و قتل و قتال بین مردم می‌گردد. اگر این امر مشروط به اذن امام گردد، تمام این احتمالات و ضررهای آن دفع می‌گردد. بنابراین، لازم است که مشروط به اذن امام گردد، چون دفع ضرر واجب است و هرآنچه که سبب دفع آن گردد، جایز و مشروع می‌باشد.^{۲۹}

^{۲۶} اسماعیل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (بيروت: دار العلم للملايين، ۱۴۰۷ هـ.ق / ۱۹۸۷ م)، ۱۴۲۴/۴.

^{۲۷} وزارة الأوقاف والشئون الإسلامي، الموسوعة الفقيه الكويتية (كويت: أوقاف الكويت، ۱۴۲۷ هـ.ق)، ۲۴۸/۱۳.

^{۲۸} محمد أمين بن محمود البخاري، تيسير التحرير (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۳ هـ.ق / ۱۹۸۳ م)، ۳۹۵/۲.

^{۲۹} زيدان، اصول الدعوة، ۲۱۴/۱.

حدیث که پیامبر صلی الله علیه و سلم می فرماید: {مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ} ^{۳۰} هر کس از شما منکری را دید، باید آن را با دستش تغییر دهد، و اگر نتوانست، با زبانش، و اگر نتوانست، با قلبش، و این ضعیف ترین ایمان است".
مرحله تغییر منکر توسط دست را عده از علماء برای افراد خاص که مسؤولیت و عهده دار وظیفه امر به معروف و نهی از منکر هستند، از طرف امام مؤظف گردیده باشند، دانسته اند.

۳.۶. علم

یکی از شرایط و ضروریات محتسب علم و دانش است؛ چون محتسب در هر مورد که مردم را به آن وادار می کند، شرط است که خودش بدانند در واقع آن عمل جزء از مشروعات و امور جایزه شرع قرار گرفته و ترکش کاری درست و معقول به شمار نیاید، نه این که بر اساس وهم، خیال یا تحت تأثیر اغراض شخصی و عوامل دیگر اقدام کند؛ زیرا آیات متعدد و روایات زیاد وجود دارد که از سخن گفتن بدون علم باز می دارد، چنان چه که الله جل جلاله می فرماید: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ ^{۳۱} "از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن، چرا که گوش و چشم و دل، همه مسؤولند".

رسول الله صلی الله علیه و سلم در مجال حدس و گمان بدون علم و یقین می فرماید: {عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ..»} ^{۳۲} "از ابی هریره رضی الله عنه روایت است که پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمود: «از گمان بپرهیزید؛ زیرا گمان دروغ ترین سخن است».

«مربی برای انتقال دانسته هایش به دیگران باید از خبرگی و آگاهی، تجربه یا علم و دانش برخوردار باشد. این در حالی است که متأسفانه برخی بی آنکه دارای دانش و تجربه لازم باشند، در عرصه تربیت گام نهاده اند» ^{۳۳}.

محتسب امر به معروف و نهی از منکر بایستی که دارای آگاهی، بصیرت و ثقافتی باشد که او را در شناخت چیزهای که از دید دیگران غایب می ماند، یاری نماید و از زیرکی و هوشیاری برخوردار باشد که بتواند موضوعاتی که از توده ها و انسان های سطحی نگر می ماند و فقط صاحبان بصیرت و دانش آگاه می شوند و از نگرگاه شان چیزی نمی ماند، او هم آگاه باشد و این کینه ورزی زاده ای امروز نیست؛ بلکه در اقوام پیشین نیز بوده است، چنان که الله جل جلاله پیامبرش را از آنان بر

^{۳۰} نیسایوری، صحیح مسلم، "الإيمان"، ۲۰ (۲۰).

^{۳۱} الإسراء ۳۶/۱۷.

^{۳۲} بخاری، صحیح البخاری، "الأدب"، ۵۵ (۶۰۶۴).

^{۳۳} دکتر عبدالله خاطر، سخنی با اهل دعوت، مترجم. محمد ابراهیم کیانی (تهران: نشر احسان، ۱۳۸۴ ه.ش)، ۱۸.

حذر می‌دارد و می‌فرماید: «وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمُ فَلَعرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ»^{۳۴}.

"اگر ما می‌خواستیم آنان را به تو نشان می‌دادیم و تو از روی قیافه و علامت‌شان ایشان را می‌شناختی. تو قطعاً آنان را از روی طرز سخن و نحوه گفتار می‌شناسی. الله تعالی آگاه از کارهای تان می‌باشد".

این همان چیزی است که شیخ محمد غزالی رحمه الله بر آن تأکید داشته تا بر مسلمانان، نسبت به عدم آگاهی واقعیت‌های کنونی شان و پرداختن به امور کوچک و توجه به کارهای ناچیز و حقیر؛ خشمناک شود، وی می‌گوید: «بین! چه چیزی فقیهان و اندیشه‌وران ما را به خود مصروف ساخته است، هنگامی که دین در برابر ورزش باران‌های تند دشمنان قرار گرفته است؟! کدام موضوعات مهمتر، ایشان را به خود مصروف نموده که بار بار به آن می‌پردازند؟ وقتی مسلمانان بردارنده دعوت جهانی هستند، آیا جهانیان پیرامون ایشان گرد آمده و از ایشان آموخته‌اند و آیا جهانیان سیادت و رهبری مسلمانان را بر ملت‌ها و نحله‌های مختلف می‌دانند؟ و آیا دوست و دشمن به آن اذعان می‌کند؟ آیا دیدگان‌شان را در برابر کمین‌گاه‌های خطر و تهدید می‌گشایند و در برابر حفاظت آن از وسایل متعدد بهره می‌برند»^{۳۵}.

۴.۶. قدرت داشتن به اجرای احتساب

یکی دیگر از شرایط که لازم است محتسب امر به معروف و نهی از منکر برخوردار باشد، استطاعت و توانایی در اجرای عملیه احتساب است، محتسب باید توانایی احتساب بادست و زبان را داشته باشد. در غیر آن به انکار قلبی اکتفاء کند. چنانچه الله جل جلاله می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^{۳۶} "خداوند به هیچکس جز به اندازه توانایش تکلیف نمی‌کند و هیچگاه بالاتر از میزان قدرت شخص از او وظایف و تکالیف نمی‌خواهد" از آیه فوق نیز استطاعت و قدرت انجام وظایف دینی دانسته می‌شود.

همچنان رسول الله صلی الله علیه و سلم در عرصه قدرت و استطاعت در اجرای فرایض می‌فرماید: «إِذَا نَهَيْتَكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتَكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^{۳۷} "پس هرگاه شما را از چیزی نهی کردم، از آن دوری کنید و هرگاه شما را به کاری امر کردم، از آنچه می‌توانید انجام دهید". نظر به حدیث فوق استطاعت و قدرت در انجام فرایض شرط قرار داده شده است. وظیفه احتساب نیز یکی از فرایض شرعی به حساب می‌آید. بنابراین، استطاعت در انجامش شرط است.

^{۳۴} محمد ۳۰/۴۷.

^{۳۵} محمد غزالی، اندوه‌های دعوتگر (مصر: دارالکتب العربی قاهره، ۱۹۸۰ م)، ۴۹.

^{۳۶} البقرة ۲۸۶/۲.

^{۳۷} بخاری، صحیح البخاری، "الاعتصام بالكتاب و السنة"، ۲ (۷۲۸۸).

البته این شرط عام نیست؛ بلکه تنها برای محتسب متطوع مصداق پیدا می‌کند. نه محتسب مؤلف. «این شرط در حق کسی مفهوم پیدا می‌کند که از جانب خود و بدون تعیین شدن از طرف امیر مسلمانان به امر احتساب قیام می‌کند؛ اما شخصی که از جانب امام و امیر مسلمانان تعیین شده طبعاً قدرت احتساب را دارا می‌باشد؛ چون قدرت حکومت در عقب او قرار دارد».^{۳۸}

۵.۶. اجتماعی بودن

یکی دیگر از شرایط که می‌بایست محتسب امر به معروف به آن خود را متخلق سازد، اجتماعی بودن است. هدف از این نکته اینست که محتسب باید در اکثریت از مناسبت‌ها و تعاملات مردم، شریک باشد، در حل قضایای زندگی فردی و اجتماعی شان نهایت تلاش و کوشش خود را به خرج دهد؛ زیرا دور بودن محتسب از مردم، کار درستی نیست. اگر آن‌ها محتسب را در مناسبت‌های خوشی و اندوه‌شان کنار خود، ببینند و بدانند که محتسب مشکلات‌شان را درک می‌کند قطعاً این کار باعث می‌شود که محتسب را بیشتر دوست بدارند. بنابراین، محتسبین باید همیشه در جشن‌ها و خوشی‌های مردم شرکت نموده و در کنارشان بایستند.

پس درست نیست که مردم، محتسب را فقط بر روی منبر ببینند و بعد از آن اثری از او، در شادی‌ها و غم‌های‌شان نباشد به همین منظور محتسب باید به مردم، در حل چالش‌ها و مشکلات‌شان کمک کند؛ زیرا وظیفه و مسئولیت بزرگ محتسب، اصلاح می‌باشد و در این صورت است که می‌تواند در قلب‌های مردم جای بگیرد، دوستی مردم را جلب نماید. چنانچه رسول الله صلی الله علیه و سلم در مسائل که مرتبط به امور اجتماعی مردم می‌شد توجه خاص مبذول می‌داشتند و خود مبارک در حل و فصل آن قضایا عملاً اشتراک می‌نمود. چنانچه سهل بن سعد ساعدی رضی الله عنه می‌فرماید: {أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَهَبَ إِلَى بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ لِيُصْلِحَ بَيْنَهُمْ فَحَانَتْ الصَّلَاةُ، فَجَاءَ الْمُؤَدِّنُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ، فَقَالَ: أَنْصَلِي لِلنَّاسِ فَأَقِيمِ؟ قَالَ: نَعَمْ فَصَلَّى أَبُو بَكْرٍ، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسُ فِي الصَّلَاةِ...}.^{۳۹} نبی علیه السلام به طرف قبیله بنی عمرو بن عوف رفتند جهت برقراری صلح بین شان، وقت نماز فرا رسید مؤذن آمد از ابوبکر اجازه خواست که آیا به مردم نماز می‌دهید اقامه گویم؟ ابوبکر فرمود: بلی پس ابوبکر نماز را شروع کرد و پیامبر آمد مردم به نماز استاد بودند".

۶.۶. شجاعت و قاطعیت

یکی دیگر از شرایط و امور لازمه برای محتسب امر به معروف، همانا شجاعت و جدیت در وظیفه مهم و مسئولیت دعوتش است، محتسب در عین حال که حسن خلق و برخورد کریمانه و عفو

^{۳۸} زیدان، اصول الدعوة، ۲۱۸/۱.

^{۳۹} بخاری، صحیح البخاری، "الأذان" ۴۹ (۶۸۴).

بزرگی نسبت به خود و دیگران دارد، در موارد که موضوع مصلحت دین و ارزش های اسلامی و دینی مطرح بحث باشد نه مصالح شخصی و فردی، در نهایت از قاطعیت و صلابت و عزت نفس در برابرش قیام و ایستادگی می کند. جلو لجاجت ها و بی ادبی ها در عرصه دین و ارزش های اسلامی را می گیرد، هیچگاه تطمیع ها و تهدیدها نمی تواند، در عزم استوار و راسخ وی روحیه و انگیزه انقلابی و فداکاری او کوچکترین خدشه ای ایجاد کند؛ زیرا وقتی راه حق را شناخته و بر اساس شناخت کافی مسؤولیت امر به معروف و نهی از منکر را تکلیف شرعی و عامل تقرب به الله جل جلا له بداند چرا سر آن کوتاه بیاید و فضا سازی ها، چالش ها و سنگ اندازی ها او را متوقف سازد؟ و لذا محتسب امر به معروف از لحاظ فردی بسیار مهربان با گذشت و انعطاف پذیر است. اما با حفظ همین روحیه در حرکت اصلی و علاج بیماری ها شجاع، با صلابت است، آنها نه تنها شجاعت در برابر دشمنان دین خدا که خیلی مهم است؛ بلکه شجاعت در برابر توقعات خودی ها شجاعت در برابر خجالت ها، رو در بایستی کردن ها، شجاعت در برابر خوف و ترس از دست دادن موقف و موقعیت های اجتماعی، شجاعت در برابر جناح بندی های سیاسی و حزبی که این ها همه از جمله مصادیق و مجراهای شجاعت و قاطعیت به حساب می آید.

بنابراین، محتسب امر به معروف توهین و تحقیر به شخص خودش را تحمل می کند؛ اما توهین به مقدسات و ارزش ها و اصول اسلامی را هرگز بی پاسخ نمی گذارد و با کمال عزت نفس و شجاعت و صلابت و با توجه به شرایط محیطی از مواضع دینی دفاع می کند. به همین اساس بحث و موضوع محتسب امر به معروف و نهی از منکر موضوع خواهش و عذرخواهی و یا درخواست ساده نیست؛ بلکه او دارای موضوع و موقف آمرانه و استعلاء می باشد. در این مجال روایت از عایشه رضی الله عنها داریم که می فرماید: {مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا قَطُّ بِيَدِهِ، وَلَا امْرَأَةً، وَلَا خَادِمًا، إِلَّا أَنْ يُجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَمَا نِيلَ مِنْهُ شَيْءٌ قَطُّ، فَيَنْتَقِمَ مِنْ صَاحِبِهِ، إِلَّا أَنْ يُنْتَهَكَ شَيْءٌ مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ، فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ} ^{۴۰} "از عایشه رضی الله عنها روایت است که می گوید: رسول الله صلی الله علیه و سلم هرگز هیچ چیزی یا هیچ زن یا خدمتکاری را به دست خویش نزد؛ مگر زمانی که در راه الله جهاد می کرد. و اگر آسیبی از طرف کفار دید، برای خود انتقام نگرفت؛ مگر این که حرمت دین الله جل جلاله شکسته می شد که در این صورت به خاطر الله انتقام می گرفت". از حدیث مبارک فوق چنین نتیجه بدست می آید، انتقام نه به خاطر خود؛ بلکه به خاطر حفظ ارزش های اسلامی، جزء از اخلاق و بایدهای محتسب به حساب می آید که لازمه اش شجاعت و قاطعیت و جدیت اوست.

^{۴۰} نیسابوری، صحیح مسلم، "کتاب الفضائل"، ۲۱ (۲۳۲۹).

۷.۶. اخلاص

محتسب امر به معروف می‌بایست که در وظیفه دعوت خود اخلاص و تجرد کامل را رعایت نماید، و فقط به منظور رضای الله جل جلاله و اصلاح جامعه‌اش تلاش نماید؛ زیرا تمام فعالیت‌ها و تلاش‌های محتسب فقط به خاطر خشنودی و رضایت الله جل جلاله می‌باشد. در حدیثی که حضرت عمر رضی الله و عنه روایت نموده، پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم می‌فرماید: «إنما الأعمال بالنیات...»^{۴۱}.

از طرف دیگر اسلام همواره به مؤمنین توصیه و سفارش نموده است که در همه کار و اعمال خیر زندگی، نیت الهی و ربانی داشته باشند و عمل خود را برای الله متعال خالص نمایند تا ارزش آن متعالی و ماندگار باشد؛ زیرا به وسیله نیت است که عملی پست و بی‌ارزش و زودگذر و عملی دیگر ارزشمند و ماندگار می‌گردد. اگر نیت خالص و الهی باشد عمل و اثر آن جاوید و ماندنی خواهد بود. چنانچه الله جل جلاله در قرآن کریم می‌فرماید: «مَا عِنْدَكُمْ يَفْقَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ»^{۴۲} "آنچه که نزد شماست نابود و فناپذیر است، آنچه که نزد الله جل جلاله است باقی و دایمی است". لذا داشتن نیت الهی به این معنی است که ارزش و اثر کار را نزد الله جل جلاله جست‌وجو کنیم و نتیجه‌اش را از او بخواهیم نه از کسی دیگر، پس بر محتسب امر به معروف و نهی از منکر لازم است، که نیت خویش را بازنگری نموده و در تمام فعالیت‌ها و تلاش‌هایش فقط رضایت الله جل جلاله را بطلبد تا نزد الله منان عملش مقبول بوده و بین جامعه و مردم از محبوبیت و تأثیرگذاری برخوردار باشد. گرچه تشخیص و پی‌بردن اخلاص‌کاری صعب و دشواریست؛ ولی علمای زهد و تزکیه معیار و مقیاس عملی را ذکر کرده‌اند که هرگاه افراد دیگری غیر او، به دعوت و اصلاح مردم پرداختند و مردم به ندای آنان لبیک گفتند، برای این داعی و محتسب خوشایندتر باشد از این‌که مردم دعوت او را اجابت کنند، در چنین صورت او، بر خیر و نیکی بوده و این صفت بزرگ اخلاص بر وی مجسم می‌باشد، چنانچه دوست نمی‌داشت افراد دیگری غیر او، از اهل علم حرف‌شان و پیام‌شان مورد اجابت قرارگیرد، این شخص بداند که در نیت و اخلاص او، قصور و کوتاهی وجود دارد. در این مجال سخن امام محمد غزالی رحمه الله بهترین الگو و سرمشق زندگی محتسب باید باشد، که می‌گوید: «کسی که به واسطه دعوتگری در صدد اظهار منزلت خویش است؛ پس باید از خدا پروا داشته باشد و در وهله اول خودش را دعوت دهد».^{۴۳}

^{۴۱} بخاری، صحیح البخاری، "بدء الوحي"، ۱ (۱).

^{۴۲} النحل ۹۶/۱۶.

^{۴۳} محمد بن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، مترجم. محمد خوارزمی (نهران: نشر احسان، ۱۴۰۶ هـ.ق/ ۱۹۸۵ م،

۷. موانع محتسب

همان طوری که در مباحث گذشته شرایط و موارد لازم برای محتسب بیان گردید، در این بخش یک سلسله از موانع و چالش و یا موارد غیر ضروری و نکات منفی که محتسب امر به معروف می‌باید از آن‌ها عاری و به دور باشد، بیان می‌گردد:

۱.۷. آلودگی نیت

یکی از موارد که محتسب باید از آن به دور باشد، آلودگی و شائبه‌هایی که نیت را به ریا و سمعه می‌آلاید؛ زیرا شیطان همیشه می‌کوشد به درون انسان رخنه کند و عملش را به تباهی و کج‌اندیشی بکشاند. شیطان گاه پیش از انجام یک عمل نیت را خراب می‌کند و گاه در حین انجام آن عمل و گاه هم پس از انجام آن. دلایل فراوانی وجود دارد گناه بزرگ کسانی را روشن می‌کند که به قصد نادرست به انجام اعمال می‌پردازند و می‌خواهند مورد تعریف و تمجید قرار گیرند و در باره آنان سخنانی رضایت‌بخش و دلپذیر گفته شود. از آن جمله حدیث مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم است که می‌فرماید: {أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَنْزِلُ إِلَى الْعِبَادِ لِيُقْضَىٰ بَيْنَهُمْ وَكُلُّ أُمَّةٍ جَائِيَةٌ فَأَوَّلُ مَنْ يَدْعُو بِهِ رَجُلٌ جَمَعَ الْقُرْآنَ، وَرَجُلٌ قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ كَثِيرُ الْمَالِ...}.^{۴۴}

نظر به حدیث فوق، نخستین کسانی که به آتش افکنده می‌شوند و آتش جهنم بر آنان برافروخته می‌شود، قاری قرآن است که قرآن خوانده است تا به او قاری گفته شود و مجاهدی است که به قصد آنکه به وی شجاع و دلیر گویند جهاد کرده و یا سخاوت‌مندی است که سخاوت و بخشش کرده تا به جود و سخاوت‌مندی ستوده شود. بنابراین، حدیث مذکور زنگ خطری برای همه انسان‌ها و خصوصاً دعوات و دعوت‌گران که محتسب جزء از آن‌هاست قرار دارد.

۲.۷. نسبت دادن عیوب خود به دیگران

یکی دیگر از موانع و چالش‌های که محتسب امر به معروف می‌باید از آن خود را دور نگهداشته باشد، تزکیه خود و انداختن همه عیوب و تقصیرات را بالای دیگران؛ یعنی دیگران را پایین نیاورد تا خودش، به جایگاه و مقامی برتری قرار گیرد. در واقع این کار را افرادی انجام می‌دهند که به دنبال اسم و شهرت هستند که در گزینه اول این بخش روی آن توضیح دادیم.

الله جل جلاله در مقام نکوهش و مذمت این صفت می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُرَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾^{۴۵} آیا ندیدی کسانی را که خودستایی می‌کنند؟! (این

^{۴۴} محمد بن عیسی الترمذی، سنن الترمذی، تحقیق: أحمد محمد شاکر (مصر: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي،

۱۳۹۵ هـ.ق - ۱۹۷۵ م)، "زهد"، ۴۸ (۲۳۸۲).

^{۴۵} النساء ۴۹/۴.

خود ستایی‌ها، بی‌ارزش است؛) بلکه خدا هر کس را بخواهد، ستایش می‌کند؛ و کمترین ستمی به آن‌ها نخواهد شد".

و می‌فرماید: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾^{۴۶} "خودستایی نکنید، او پرهیزگاران را بهتر می‌شناسد".

همان‌طور که شیخ الإسلام ابن تیمیه رحمه الله در این مورد می‌گوید: «فَإِنَّ الْجَاهِلَ بِمَنْزِلَةِ الذُّبَابِ الَّذِي لَا يَقَعُ إِلَّا عَلَى الْعَقِيرِ وَلَا يَقَعُ عَلَى الصَّحِيحِ»^{۴۷} "بدون شک افراد جاهل و نادان مانند مگس اند که تنها بر روی زخم می‌نشینند و بر جاهای سالم از بدن نمی‌نشینند".

رسول الله صلی الله علیه و سلم در این مجال نیز حدیثی را بیان فرمودند: {عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " إِذَا قَالَ الرَّجُلُ: هَلَكَ النَّاسُ فَهُوَ أَهْلَكُهُمْ }^{۴۸} "از ابی هریره رضی الله عنه روایت است که رسول الله صلی الله علیه و سلم فرمودند: هرگاه مردی بگوید که مردم هلاک شدند، در حقیقت خود آن فرد از همه هلاک شونده‌تر است". منظور از حدیث فوق اینست که این‌ها را از روی تحقیر دیگران و تزکیه نفس خود فرد می‌گوید که در واقع با استفاده چنین الفاظ به عوض این که مردم هلاک شوند خود آن فرد بیشتر در خطر هلاکت قرار دارد.

همچنین یکی از روش‌هایی که شیطان به بعضی از محتسبین القاء می‌کند؛ اینست که او در قالب مهربانی برای یکی از دعوت‌گران و کارکنان اسلامی، دعا می‌کند؛ ولی درحقیقت با این دعای خود می‌خواهد، عیب و نقص او را بیان کند، باید دانست که این چنین دعای با چنین هدفی هیچگونه پاداشی برای دعاکننده ندارد.

۳.۷. دوری از تعصب

یکی دیگر از موانع و نابسامانی‌های که محتسب امر به معروف از آن بپرهیزد، همانا تعصبات قومی، زبانی، سمتی و یا حزبی است، قطعاً تعصب و وابستگی قومی از نمادها و آثار جهالت است، در واقع چنین وابستگی و فهمی جاهلی است و ریشه اسلامی ندارد؛ بلکه دانش و فهم اسلامی، از ما می‌طلبد که خود را تنها متعهد به پیروی از حقیقت و راه درست بدانیم. چنانچه رسول الله صلی الله علیه و سلم در حدیثی می‌فرماید: {ادْعُوها، فَإِنَّها مُنْتَهَةٌ} ^{۴۹} "این تعصبات جاهلی را ترک کنید؛ چون بوی بد از ایشان به مشام می‌رسد".

^{۴۶} النجم ۳۲/۵۳.

^{۴۷} أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة، تحقیق. محمد رشاد سالم (ال سعودیة: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة، ۱۴۰۶ هـ.ق - ۱۹۸۶ م)، ۱۵۰/۶.

^{۴۸} نیشاپوری، صحیح مسلم، "البر والصلة والأداب"، ۴۱، ۱۳۹ (۲۶۲۳).

^{۴۹} أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب السائني، السنن الكبرى، تحقیق. حسن عبد المنعم شلبي (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ هـ.ق - ۲۰۰۱ م)، "عمل اليوم وليلة"، ۳۲۹ (۱۰۷۴۸).

خط و مرزهایی را که استعمار در جهان اسلام کشیده، همه بی پایه است؛ چرا که پیام اسلام جهانی است و تمامی اقوام و دسته‌ها اعم از عرب، عجم، سیاه و سفید را در بر می‌گیرد. برخی جهانی بودن پیام و رسالت اسلام را صرفاً یک تیوری می‌دانند و به هنگام تطبیق و عملی کردن آن، راه متفاوت در پیش می‌گیرند که اصلاً با نظریه همه‌گیر و شمولی بودن اسلام سازگار نیست. الله جل جلاله در باب جهان شمولی رسالت و پیام اسلام می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^{۵۰} "ما تو را ای پیامبر! صلی الله علیه و سلم برای جملگی مردمان فرستاده‌ایم تا بشارت دهنده و بیم دهنده باشی ایشان را؛ لیکن اکثر مردم بی‌خبرند (و همگانی بودن نبوت تو را باور نمی‌دارند)".

۴.۷. اجتناب از غرور و تکبر

یکی دیگر از موانع و امور ممنوعه که باید محتسب امر به معروف خود را از آن عاری ساخته و دور داشته باشد، فخر فروشی و غرور است. معمولاً کسی در مسیر رساندن پیام الهی برای انسان‌ها گام بر می‌دارد، از جایگاه والایی چون صدارت و داشتن مقام در مجموعه فعالیت‌های دعوی خود برخوردار می‌گردد و یا پُست و مقام می‌یابد که به مقتضای آن، عده‌ای به او مراجعه می‌کنند و شاید همین باعث شود که او به خود فریفته گردد و تکبر ورزد و چنین پندارد که بر دیگران برتری و شرف دارد. همین انگیزه و پندار در حقیقت تکبر و فخرفروشی تلقی می‌گردد و در شریعت امر ناپسند و نکوهیده می‌باشد. الله جل جلاله در چند جا از قرآن کریم کبر را عملی زشت و ناپسند دانسته و هر فرد جبار و متکبری را نکوهیده است. از آن جمله می‌فرماید: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾^{۵۱} "از آیات خود کسانی را باز می‌دارم که در زمین به ناحق تکبر می‌ورزند". و می‌فرماید: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾^{۵۲} "این چنین خداوند بر دل هر فردی که متکبر و زورگو باشد، مهر می‌نهد".

چنانچه رسول الله صلی الله علیه و سلم می‌فرماید: ﴿الْكِبْرُ بَطْرُ الْحَقِّ، وَعَمَطُ النَّاسِ﴾^{۵۳} "صایع کردن حق و خوار شمردن مردم".

و می‌فرماید: ﴿إِلَّا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ﴾^{۵۴} "کسی که هم‌وزن یک دانه خردل از تکبر و بزرگ‌منشی در دل داشته باشد، داخل بهشت نمی‌شود".

^{۵۰} سبأ ۲۸/۳۴.

^{۵۱} الأعراف ۱۴۶/۷.

^{۵۲} الغافر ۳۵/۴۰.

^{۵۳} نیشاپوری، صحیح مسلم، "کتاب الإیمان"، ۳۹ (۱۴۷).

^{۵۴} نیشاپوری، صحیح مسلم، "الإیمان"، ۳۹ (۹۱).

بنابراین، متکبر کسی است که از حق روی بر می‌تابد و به مردم با دیده حقارت و خواری می‌نگرد و همین منشاء خودپسندی است. وظیفه محتسب اینست طوری که در بخش شرایط تذکر داده شد، با مردم بادیده دلسوزی و مهربانی بنگرد؛ نه این‌که به آنان نگاهی تحقیرآمیز داشته باشد. که این کار لازمه تکبر و فخرفروشی است. پس محتسب باید پیوسته با توجه به جنبه خطاپذیری انسان، خودش را به این امر قانع کند که انسان موجودی است جایزالخطا و ارتکاب‌لغزش و اشتباه و از او گریز ناپذیر است.

۵.۷. دوری از حس بدبینی

بسیاری از مردم به این فکر اند که دیگر راهی برای اصلاح نمانده است. محتسب به هیچ وجه این پندار را به خود راه ندهد؛ زیرا که این امر باعث می‌شود تا محتسب با نگاهی تاریک به آینده بنگرد. البته این احساس از خود عوامل و بسترهای گوناگون دارد. از جمله این‌که عده‌ای پس از ناکامی در دعوت مجموعه دامنه این ناکامی را تا بدانجا گسترش می‌دهد که به حس بدبینی می‌انجامد و حق‌پذیری و قبول دعوت را از مردم به دور از امکان می‌انگارد. امروزه عده‌ای از فعالان و کارکنان بادیدن شخص گمراه و تبهکاری که به بدی‌ها و منکرات مشغول است، چنین نظر می‌دهند که او گمراه است و امکان ندارد که مسلمان یا شخصی مطلوبی به بار بیاید، حالا این‌که چنین حس بدبینی و سوء ظن کار اشتباه و نادرست است. چنان‌چه رسول الله صلی الله علیه و سلم در این زمینه ارشاد فرمودند: **عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ**.^{۵۵}

۶.۷. دوری از افشا کردن نام افراد

یکی دیگر از ناهنجاری‌ها و صفات ذمیمه که محتسب امر به معروف باید خود را از آن دور داشته باشد، حمله کردن به افراد و اشخاص با ذکر نام آن‌هاست؛ یعنی بالای منابر، و یا میزهای خطابه نام افراد را به شکل صریحی نگیرد تا این‌که عیب و نقیصه آن‌ها را در ملاء عام ذکر نماید. بلکه به روش و شیوه‌ای باید در تغییر آن منکر اقدام نماید که شخصیت و آبروی آن‌ها محفوظ بماند، سرمشق و الگویی پسندیده در این مجال رسول الله صلی الله علیه و سلم است که می‌فرمود: **إِنَّمَا بَالُ أَقْوَامٍ قَالُوا كَذَا وَكَذَا؟**^{۵۶} "یعنی چه شده است گروهی، از مردم چنین و چنان می‌گویند؟".

از حدیث فوق دانسته می‌شود که رسول الله صلی الله علیه و سلم نام افرادی که مرتکب خطا و اشتباه می‌شدند نمی‌گرفتند؛ بلکه به شکل تعریضی و تلویحی خطابه ارائه می‌نمودند که در نتیجه این نوع تعامل، هم آن فرد به اشتباه خود پی می‌برد، هم آبرو و عزت آن شخص محفوظ می‌ماند.

^{۵۵} بخاری، صحیح البخاری، "النکاح"، ۲۷ (۵۱۴۳).

^{۵۶} بخاری، صحیح البخاری، "اسْتِحْبَابِ النِّكَاحِ لِمَنْ تَأَقَّتْ نَفْسُهُ إِلَيْهِ..". ۱۹/۷

اما اگر شخصی، آشکارا دست به گناه می‌زند و یا کسی که به خاطر پخش و نشر انحرافات و بدعت‌های خود تلاش می‌ورزد و دیگران را به فسق و فجور فرا می‌خواند، در چنین مورد می‌توان به‌خاطر جلوگیری آن از پخش این منکرات نامش را ذکر کرد؛ زیرا خطرش به مردم، معرفی می‌گردد؛ اما در مورد کسانی که نیت خوبی داشته‌اند؛ ولی دچار اشتباه شده و لغزیده‌اند تلاش شود در لیست سیاه، ثبت و راجستر نگردند.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که محتسب امر به معروف و نهی از منکر دارای یک مجموعه از شرایط و موانع است، که رعایت این لوازم و اجتناب از موانع در پیشبرد وظیفه احتساب امر مهم و ضروری می‌باشد. از طرف دیگر اجرای وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در صورت جمع شدن شرایط آن، نه تنها باعث هرج و مرج و آشوب نمی‌شود؛ بلکه باعث استحکام پایه‌ها و باورهای اسلامی می‌گردد. دین مبین اسلام که در پی آراستن و تنظیم جامعه بر اساس فضایل اخلاقی است، برای تحقق این هدف تمهیدات و مقدمات فراوانی مهیا کرده است که از جمله آن‌ها می‌توان به اجرای نظامند و روشمند وجوب امر به معروف و نهی از منکر اشاره کرد؛ بر اساس این وظیفه شرعی، هرکس علاوه بر مسؤولیت حفظ و کنترل خود، در قبال دیگران نیز مسؤول است؛ به گونه‌ای که هر فرد جامعه، اصلاح خود را در گرو تحقق اصلاح محیط زندگی خود می‌داند. اجرای مسؤولیت امر به معروف و نهی از منکر در حقیقت یک وظیفه مهم و اساسی است، که در شرایط فعلی متولیان این بخش می‌باید با ظرافت‌ها و چالش‌های این عرصه تعامل عاقلانه را اختیار نمایند؛ تا این که نتیجه مطلوب از اجرای این وظیفه بدست آمده و تغییرات جذری و اساسی که در جامعه نیاز است به وجود بیاید.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. المقدمة. مترجم. محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، بی تا.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی. لسان العرب. بیروت: دارالصادر، ۱۴۱۴ ه.ق.
۳. بخاری، أبو عبدالله محمد بن إسماعیل. صحیح البخاری. تحقیق. محمد زهیر بن ناصر الناصر. بی جا: دار طوق النجاة، الطبعة ۱، ۱۴۲۲ ه.ق.
۴. ترمذی، محمد بن عیسی. سنن الترمذی. تحقیق. أحمد محمد شاکر. مصر: شركة مكتبة مصطفى البابی الحلبي، الطبعة ۲، ۱۳۹۵ ه.ق - ۱۹۷۵ م.
۵. ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم. منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة. تحقیق. محمد رشاد سالم. المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة ۱، ۱۴۰۶ ه.ق - ۱۹۸۶ م.
۶. جامعة المدينة العالمية، الحسبه. کوالا لامپور: جامعة المدينة العالمية، بی تا.
۷. جوهری، إسماعیل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. بیروت: دار العلم للملایین. ۱۴۰۷ ه.ق - ۱۹۸۷ م.
۸. خاطر، عبدالله سخنی با اهل دعوت. مترجم. محمد ابراهیم کیانی، تهران: نشر احسان، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ه.ش.
۹. ذهبی، شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد. سیر أعلام النبلاء. بی جا: مؤسسة الرسالة، چاپ سوم، ۱۴۰۵ ه.ق / ۱۹۸۵ م.
۱۰. زیدان، عبد الکریم. اصول الدعوة. بی جا: مؤسسة الرسالة، چاپ سوم، ۱۴۲۱ ه.ق / ۲۰۰۱ م.
۱۱. شیبانی، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. بی جا: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۱ ه.ق / ۲۰۰۱ م.
۱۲. زیاده، دکتر نقولا. الحسبه والمحتسب فی الاسلام. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۶۳ م.
۱۳. عبدالعزیز بن محمد بن مرشد. نظام الحسبه فی الاسلام. السعودیة: جامعة محمد بن سعود الاسلامیة. المعهد العالی للقضا. پایان نامه ماستری، ۱۳۹۳ ه.ش.
۱۴. عمید، حسن. فرهنگ فارسی عمید جلد ۱. تهران: انتشارات فرهنگ نما. ۱۳۸۸ ه.ش.
۱۵. غزالی، محمد بن محمد. احیاء علوم الدین. مترجم. محمد خوارزمی. تهران: نشر احسان، چاپ هفتم، ۱۴۰۶ ه.ق / ۱۹۸۵ م.

١٦. غزالي، محمد بن محمد. اندوههاى دعوتگر. مصر: دارالكتب العربى قاهره، چاپ دوم، ١٩٨٠ م.
١٧. قرنى، دكتور عائض. فنون دعوت. مترجم. عبدالقادر ترشابى. بى جا: انتشارات حرمين، چاپ سوم، ١٣٨٩ هـ.ش.
١٨. قرشى، محمد بن محمد. معالم القرية فى طلب الحسبة. بى جا: دارالفنون. بى تا.
١٩. كتانى، محمد عبدالحى بن عبدالكبير. نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية. تحقيق. عبدالله الخالدى. بيروت: دارالارقم، چاپ دوم، بى تا.
٢٠. ماوردى، علي بن محمد بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية. مصر: دار الحديث. بى تا.
٢١. مناهج جامعة المدينة العالمية. الحسبة. ماليزيا: جامعة المدينة العالمية، رسالة ماجستير، ٢٠١٩ م.
٢٢. نيشاپورى، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربى، بى تا.
٢٣. نسائى، أحمد بن شعيب. السنن الكبرى. تحقيق. حسن عبد المنعم شلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٢١ هـ.ق - ٢٠٠١ م.
٢٤. نمرى، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر. الاستيعاب في معرفة الأصحاب تحقيق. على محمد البجاوى. بيروت: دارالجيل، الطبعة ١، ١٤١٢ هـ.ق - ١٩٩٢ م.
٢٥. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامى. الموسوعة الفقيه الكويتية. كويت: أوقاف الكويت، ١٤٢٧ هـ.ق.

الشركة التضامنية وتوزيع الأرباح والخسائر في الفقه الإسلامي والقانون الأفغاني

شركة تضامني وتقسيم مفاد وخسارت در فقه اسلامي وحقوق افغانستان

Partnership Company and the Distribution of Profits and Losses In Islamic
Jurisprudence and Afghan Law

İslam Hukuku ve Afgan Hukuku'nda Kolektif Şirket ve Kâr-Zarar Dağıtımı

كرامت ارشد¹

الملخص

فمن المسلم به أن شريعتنا الإسلامية شاملة لكل جوانب الحياة، ومن الأمور التي اهتمت بها موضوع الشركات، فبينت أحكامها وأنواعها، لما للشركات من دور فعالة في واقع الناس الاقتصادي، ومن هذه الشركات شركة التضامن، وهي: "الشركة التي تضم شريكين أو أكثر، يكونون مسؤولين بالتضامن عن جميع التزاماتها في أموالهم الخاصة". وشركة التضامن وإن كانت تتفق في بعض قواعدها مع شركتي العنان والمضاربة إلا أن اتفاقها مع شركة المفاوضة أولى، لأن أهم خصائص شركة التضامن هي المسؤولية الشخصية والتضامنية بين الشركاء في ديون الشركة. وعلى ذلك فتكون شركة المفاوضة مشتملة على أهم قواعد شركة التضامن. ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث: أن القانون الأفغاني قد وافق الفقه الإسلامي مع الرأي الأحناف والحنابلة القائل بالتفاوت في مسألة الربح. وخالف الفقه الإسلامي مع الرأي المالكية والشافعية والظاهرية الذي يمنع التفاوت في الربح ويربطه بحصص رأس المال، وأما تحمل الخسارة؛ فإنه يتفق مع أقوال الفقهاء في حال عدم النص عليه؛ إذ توزع حسب الحصاص، أما في حال النص عليه والتفاوت في تحمل الخسارة، يرى القانون الأفغاني أن تحمل الخسارة تكون حسب الاتفاق كالربح، فإنه يخالف جميع المذاهب الفقهية والشريعة الإسلامية. ويهدف البحث بيان الأحكام الفقهية المتعلقة باقتسام الأرباح والخسائر في شركة التضامن، ودراسة مدى توافق القانون الأفغاني مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وقد اتبعت المنهج الاستقرائي، من خلال استقراء قواعد توزيع الأرباح والخسارة في المراجع الفقهية والقانونية، والمنهج التحليلي؛ من خلال تحليل النصوص الفقهية والقانونية المتعلقة بالموضوع، والمنهج المقارن؛ مقارنة الأحكام الفقهية المتعلقة بالموضوع، لتحديد أوجه التشابه والاختلاف.

الكلمات المفتاحية: التضامن، الخسارة، الربح، الشركة، الفقه الإسلامي، القانون.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.127>

مقاله تحقيقي / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

09.02.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

07.04.2025

تاریخ نشر / Publication Date

22.07.2025

¹ پوهنځار، دپيارتمنت ثقافت اسلامي، پوهنځي شرعيات، پوهنتون بلخ، بلخ، افغانستان.

ORCID

0009-0006-2950-0043

E-Mail

arshadkramat@gmail.com

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین

Turnitin بررسی شده Plagiarism یا

سرقت ادبی تثبیت نگردید.

This article has been scanned by

Turnitin. No Plagiarism

detected.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation:

كرامت ارشد "الشركة التضامنية وتوزيع الأرباح والخسائر في الفقه الإسلامي والقانون الأفغاني"، مجلة ديوان / 276 (سرتان 1404)، 179-198.

چکیده

بدیهی است که شریعت اسلامی تمام جنبه‌های زندگی را در بر می‌گیرد و از آن جمله، مسئله شرکت‌ها است که شریعت اسلامی احکام و انواع آن را بیان کرده است، زیرا شرکت‌ها نقش مهمی در اقتصاد مردم دارند. یکی از این شرکت‌ها، شرکت تضامنی است که به این صورت تعریف می‌شود: "شرکتی که از دو یا چند شریک تشکیل شده و تمامی شرکا با تمام اموال خود در قبال تعهدات شرکت به صورت تضامنی مسئول هستند". اگرچه شرکت تضامنی در برخی قواعد با شرکت عنان و مضاربه شباهت دارد، اما بیشترین شباهت را با شرکت مفاد دارد، زیرا مهم‌ترین ویژگی شرکت تضامنی، مسئولیت شخصی شرکا در قبال دیون شرکت است. بنابراین، شرکت مفاد اصول اساسی شرکت تضامنی را در بر دارد. از مهم‌ترین نتایجی که محقق به آن دست یافته، این است که حقوق افغانستان در مسئله تفاوت در تقسیم مفاد با فقه اسلامی موافق بوده و دیدگاه فقهای احناف و حنابله را که به تفاوت در مفاد قائل هستند، پذیرفته است. در مقابل، حقوق افغانستان با دیدگاه فقهای مالکی، شافعی و ظاهری که تفاوت در مفاد را ممنوع دانسته و آن را به میزان سهام سرمایه مرتبط می‌دانند، مخالفت کرده است. اما در مورد تحمل خسارت، حقوق افغانستان در صورتی که شرطی در این خصوص ذکر نشده باشد، با فقه اسلامی موافق است و خسارت را بر اساس میزان سهم تقسیم می‌کند. اما در صورتی که تفاوت در تحمل خسارت شرط شده باشد، قانون آن را مطابق با توافق میان شرکا مجاز می‌داند، همان‌طور که در مورد تقسیم مفاد عمل می‌کند. این دیدگاه با اصول شریعت اسلامی مغایرت دارد. هدف این پژوهش، بررسی احکام فقهی مرتبط با تقسیم مفاد و خسارت در شرکت تضامنی و بررسی میزان انطباق حقوق افغانستان با اصول شریعت اسلامی است. در این پژوهش از روش استقرایی برای بررسی قواعد توزیع مفاد و خسارت در منابع فقهی و حقوقی، روش تحلیلی برای تحلیل متون فقهی و حقوقی قانونی مرتبط، و روش مقایسه‌ای برای مقایسه احکام فقهی در این زمینه و تعیین وجوه اشتراک و اختلاف استفاده شده است.

کلمات کلیدی: تضامنی، خسارت، شرکت، فقه اسلامی، قانون، مفاد.

Abstract

Islamic Sharia comprehensively addresses all aspects of life, including economic matters such as companies, where it clarifies their rulings and classifications due to their significant role in societal economic realities. Among these entities, the partnership company (*Sharikah al-Tadhamun*) is defined as a company formed by two or more partners who are jointly and personally liable with all their assets for the company's obligations. While the partnership company shares certain characteristics with *Inan* and *Mudaraba* companies, it is most closely related to the

Mufawada (negotiation) company because its defining feature is the personal and joint liability of partners for debts. Consequently, the fundamental rules of the partnership company fall under the framework of *Mufawada*. This research finds that Afghan law aligns with Islamic jurisprudence—particularly the Hanafi and Hanbali schools—in permitting variation in profit distribution among partners. However, it diverges from the Maliki, Shafi‘i, and Zāhiri schools, which prohibit such variation and require profit shares to correspond strictly to capital contributions. Regarding loss distribution, Afghan law concurs with juristic opinions in the absence of specific agreements, distributing losses proportionally to capital shares. Nevertheless, when contracts specify variable loss distribution, Afghan law allows this based on mutual consent, mirroring the approach to profits, a stance that conflicts with all Islamic schools and Sharia principles. This study aims to clarify the jurisprudential rulings on profit and loss distribution in partnership companies and to evaluate the conformity of Afghan law with Islamic Sharia. The research employs an inductive approach through a review of Fiqh and legal sources, an analytical method to examine relevant jurisprudential and legal texts, and a comparative method to identify similarities and differences between Fiqh rulings.

Keywords: Partnership, Loss, Profit, Company, Islamic Jurisprudence, Law.

Özet

Şüphesiz ki İslâm şeriatı hayatın tüm yönlerini kapsayan bir hukuk sistemidir. Bu kapsamda şirketler meselesine de büyük önem vermiş ve şirketlerin hükümlerini ve türlerini açıklamıştır. Çünkü şirketler, insanların ekonomik hayatında önemli bir rol oynamaktadır. Bu şirketlerden biri de kolektif şirket olup şu şekilde tanımlanmaktadır: “iki veya daha fazla ortak tarafından kurulan ve ortakların tüm mal varlıklarıyla şirketin yükümlülüklerinden müteselsilen sorumlu olduğu şirket türü.” Kolektif şirket bazı yönleriyle inan ve mudarebe şirketlerine benzese de müfavada şirketi ile daha fazla benzerlik göstermektedir. Bunun sebebi, kolektif şirketin en belirgin özelliğinin ortaklar arasında şahsi ve müteselsil sorumluluğun bulunmasıdır. Bu nedenle, müfavada şirketi kolektif şirketin temel kurallarını içermektedir. Araştırmacının ulaştığı en önemli sonuçlardan biri, Afganistan hukukunun, kâr dağılımı konusunda Hanefi ve Hanbeli fıkhı ile uyumlu olmasıdır. Ancak bu hukuk, Maliki, Şafii ve Zāhiri fıkhının kâr dağılımında farklılık olmasını yasaklayan ve bunu sermaye paylarına bağlayan görüşüyle çelişmektedir. Zararın paylaşımı konusunda ise, herhangi bir özel şart belirtilmediği takdirde, Afganistan hukuku İslâmi fıkıh ile uyumludur ve zararı ortakların sermaye paylarına göre

dağıtmaktadır. Ancak, zarar paylaşımı konusunda özel bir anlaşma yapıldığında ve farklı oranlar belirlendiğinde, Afganistan hukuku zararın tıpkı kâr gibi ortakların anlaşmasına göre belirlenebileceğini kabul etmektedir. Bu görüş, tüm İslâmi mezheplerin ve şeriat hükümlerinin aksinedir. Bu araştırma, kolektif şirketlerde kâr ve zarar paylaşımı ile ilgili fıkhi hükümlerin açıklanmasını ve Afganistan hukukunun İslâmi şeriat ile uyumluluğunun değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Çalışmada tümevarım yöntemi kullanılarak fıkıh ve hukuk kaynaklarındaki kâr ve zarar dağıtım kuralları incelenmiş, analitik yöntem ile ilgili fıkhi ve hukuki metinler analiz edilmiş ve karşılaştırmalı yöntem kullanılarak fıkhi hükümler karşılaştırılmış, benzerlik ve farklılıklar belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kâr, Zarar, Şirket, Kolektif Şirket, İslam Hukuku, Hukuk.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على النبي الأمين ، وعلى آله وصحبه أجمعين . وبعد : يُعتبر موضوع "توزيع الأرباح والخسائر في شركات التضامن في الفقه الإسلامي والقانون الأفغاني ، من الموضوعات المهمة في مجال المعاملات المالية ، إذ يعكس مدى التوافق بين القواعد الشرعية والأنظمة القانونية الحديثة في تنظيم الأعمال التجارية . تعد شركة التضامن أحد أبرز أشكال الشركات التجارية التي تقوم على الثقة المتبادلة بين الشركاء ، مما يستدعي دراسة تفصيلية حول كيفية اقتسام الأرباح والخسائر وفق أحكام الشريعة الإسلامية والقانون الأفغاني ، وأوجه التشابه والاختلاف بينهما . يساعد هذا البحث في فهم العلاقة بين الفقه الإسلامي والقوانين الأفغانية ، ويبرز أهمية البحث في أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الأفغاني ، مما يفتح المجال لمزيد من الأبحاث في هذا المجال . تظهر مشكلة هذا البحث في محاولة الإجابة عن كيفية توزيع الأرباح وتحمل الخسائر في شركات التضامن في الفقه الإسلامي والقانون الأفغاني ، وما مدى التوافق بينهما؟ مالفرد بين قواعد توزيع الأرباح والخسارة في الفقه الإسلامي والقانون الأفغاني؟ ، وأهمية الموضوع ترجع إلى أهمية شركات التضامن في النشاط الاقتصادي والتجاري في الدول الإسلامية ، ومنها أفغانستان ، حيث تُعد من أكثر أنواع الشركات انتشاراً بين التجار وأصحاب الأعمال ، يمكن أن يساعد هذا البحث في معالجة الإشكالات التي تواجه الشركاء ، خاصة في حالة النزاعات حول اقتسام الأرباح أو تحمل الخسائر مع قلة الدراسات التي تناولت هذا الموضوع من زاوية مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الأفغاني ، مما يجعل البحث مساهمة جديدة في هذا المجال . ويهدف البحث : بيان الأحكام الفقهية المتعلقة بتوزيع الأرباح والخسائر في شركة التضامن ، تحليل القواعد القانونية الخاصة باقتسام الأرباح والخسائر وفقاً للقانون الأفغاني ، ودراسة مدى توافق القانون الأفغاني مع مبادئ الشريعة الإسلامية . ومن الدراسات السابقة في هذا الموضوع : دراسات في القانون التجاري الأفغاني ؛ تتناول القوانين التجارية في أفغانستان ولكنها تفتقر إلى تحليل مقارنة مع الفقه الإسلامي . القانون التجاري المقارن ؛ دراسات تقارن بين القوانين التجارية في الدول الإسلامية والغربية دون التركيز على أفغانستان . هذه الدراسات تسلط الضوء على الجوانب العامة لشركة التضامن ، ولكنها لم تقدم تحليلاً دقيقاً لمسألة توزيع الأرباح والخسائر في سياق القانون الأفغاني مقارنة بالفقه الإسلامي . يعتمد البحث على المنهج الاستقرائي ، والمنهج التحليلي ، والمنهج المقارن . يتناول هذا البحث من مقدمة ، ومفهوم شركة التضامن ، وتكييفها الفقهي ، وأحكام توزيع الأرباح والخسائر في الفقه الإسلامي والقانون الأفغاني ، وفي النهاية ما توصلت إليه من أهم النتائج .

۱. معنی الربح والخسارة في اللغة وفي الاصطلاح

۱. ۱. **الربح في اللغة:** الرِّبْحُ والرَّبْحُ والرَّبَّاحُ، بمعنى واحد، وتأتي في اللغة؛ بمعنى النماء والزيادة على رأس المال الحاصل في التجارة. فيسند الفعل تارة إلى التاجر وتارة إلى التجارة نفسها، يقال ربحت تجارته وربح في تجارته، كما يطلق على عموم الكسب.^۱

۱. ۲. **الربح في الاصطلاح:** لا يخرج المعنى الاصطلاحي للربح عما ذكره أهل اللغة، فالفقهاء يطلقون الربح على ما يتحصل من زيادة مستفاداة نتيجة الاتجار. فالربح هو: الزائد على رأس المال نتيجة استثماره في الأنشطة المشروعة، بعد تغطية جميع التكاليف المنفقة عليه للحصول على تلك الزيادة.^۲

وقد عرّف مجمع الفقه الإسلامي الربح بأنه: "الزائد على رأس المال وليس الإيراد، أو الغلة ويعرف مقدار الربح إما بالتنقيض أو التقويم للمشروع بنقد، وما زاد على رأس المال عند التنقيض، أو التقويم فهو الربح".^۳

۱. ۳. **معنى الخسارة في اللغة:** وهي ضد الربح، فهي في اللغة بمعنى: الضلال والهلاك، و نقص رأس المال. وهي: كل خسارة مادية أو مالية تؤدي إلى نقص ثروة الشركة.^۴

۱. ۴. **معنى الخسارة في الاصطلاح:** عبر الحنفية عن الخسارة بالوضعية، فقد جاء في تعريفهم لها بأنها: هلاك جزء من المال، أو اسم لجزء هالك من المال.^۵ بناء على هذا؛ تكون الخسارة هي الهلاك الجزئي في رأس المال.

۲. مفهوم الشركة

۱. ۲. الشركة في اللغة

مخالطة الشريكين، يقال: اشتركنا بمعنى تشاركنا، وقد اشترك الرجلان، وتشاركنا، وشارك أحدهما الآخر، والشريك المشارك، والشرك كالشريك، يقال: شريك، وأشراك، كما يقال: يتيم وأيتام، ونصير وأنصار، وهو مثل شريف وأشرف وشرفاء، والمرأة شريكة والنساء شرائك، وشاركت فلاناً صرت شريكه.^۶

^۱ محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴هـ.ق)، ۴/۲، ۴۴۲.

^۲ شمسية بنت محمد إسماعيل، الرِّبْحُ في الفقه الإسلامي؛ ضوابطه وتحدياته في المؤسسات المالية المعاصرة (الأردن: دار الفنايس، ۱۴۲۰هـ.ق)، ۳۴.

^۳ قرار رقم ۳۰ (۴/۳۰) مجلة المجتمع، العدد الرابع ع ۳ (۱۸۰۹).

^۴ ابن منظور، لسان العرب، ۴/۲۳۸.

^۵ محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، بي تا)، ۱۱/۱۵۷.

^۶ ابن منظور، لسان العرب، ۱۰/۴۴۸.

٢.٢. الشركة في الاصطلاح

فقد أغفل بعض الفقهاء تعريف الشركة في الإصطلاح بمعناها العام لأنها مختلفة الأنواع متباينة الأحكام، بينما عرفها البعض الآخر بتعاريف تختلف من مذهب إلى آخر والشركة في الشرع يختلف معناها عند الفقهاء. من ذلك:

عرفها فقهاء الحنفية: الشركة هي: "إختصاص اثنين فأكثر بمحل واحد"^٧. ولما كان الإختصاص الحاصل بين اثنين أو أكثر بوروده على محل واحد يمكن حدوثه في العين أو الدين أو الجاه أو العمل وغير ذلك. (وهو يشمل جميع أقسام الشركة). و عرفها الزبيدي من الحنفية: "عبارة عن عقد بين المتشاركين في الأصل والربح"^٨.

ومن المعاصرين عرفها الخفيف بأنها: "عقد بين اثنين أو أكثر على الاشتراك في المال، وربحه أو على الاشتراك في ربحه دون الاشتراك فيما يباع ويشترى دون أن يكون هناك رأس مال يتجر فيه"^٩.

٣. ٢. تعريف الشركة في القانون الأفغاني

ورد تعريف الشركة في القانون المدني الأفغاني بأنها "عقد يلتزم بمقتضاه شخصان أو أكثر بأن يساهم كل منهم في مشروع مالي يستهدف الربح بتقديم حصة من مال أو عمل لاقتسام ما قد ينشأ عن المشروع من ربح أو خسارة"^{١٠}. تعريف القانون المدني للشركة، جاء معتمداً على ما نصت عليه مجلة الأحكام العدلية في المادة (١٣٢٩) أن شركة العقد عبارة عن "عقد شركة بين اثنين أو أكثر على كون رأس المال والربح مشتركاً بينهم"^{١١}.

ويلاحظ أن القانون المدني الأفغاني، حدد الطبيعة القانونية للشركة باعتبارها عقداً أساسه التقاء إرادتين أو أكثر للمساهمة في مشروع بهدف اقتسام الأرباح والخسائر، وهذا يعني أن عقد الشركة يعتبر من العقود الرضائية التي تخضع لمبدأ سلطان الإرادة وحرية التعاقد، وبذلك يتبين أن الشركة في القانون المدني مطابقة للشركة في الشريعة الإسلامية.

^٧ العلامة محمد بن علي بن محمد الحنفي الحصكفي، الدر المنقهي شرح المنقهي، تحقيق: عمر أحمد قباحة (دمشق: دار المنهاج القويم، ١٤٤٤هـ.ق)، ٧١٤/١.

^٨ أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزبيدي اليمني الحنفي، الجوهرة النيرة شرح مختصر القادوري، تحقيق: إلياس قبلان (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ.ق)، ١٠٩/٢.

^٩ علي الخفيف، الشركات في الفقه الإسلامي بحوث مقارنة (دمشق: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٩م)، ٢٦.

^{١٠} قانون مدني (١٣٥٥ هـ.ش) شماره فوق العاده، ٣٥٣ جريده رسمي، ماده ١٢١٦.

^{١١} لجنة مكونة من عدة علماء و فقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق: نجيب هوايني (كراتشي: نورمحمد كارخانه تجارت كتب، بی تا)، ٢٥٤/١.

و عرف قانون شركات التضامن الأفغاني، بأنها: "عقد بين اثنين أو أكثر يتفقون على وضع شيء بالاشتراك بينهم بقصد قسمة الأرباح التي تنشأ عنه بينهم".^{۱۲} علماً فإن قانون شركات التضامن الأفغاني لم يصرح بذكر الخسارة في تعريفه للشركة. في الحقيقة أن عدم التصريح بذكر الخسارة في تعريف الشركة لا عيب فيه، لأن ذكر الربح صراحة، وهو الهدف من إنشاء الشركة يدل ضمناً على الاشتراك في الخسارة كذلك للقاعدة الشرعية "الغرم بالغنم".^{۱۳}

۲. ۴. تعريف شركة التضامن

هذه الشركة من الشركات الحديثة ولم يتطرق إليه الفقهاء القدامى، و عرف بعض الفقهاء المعاصرين والمجمعات الفقهية مايلي.

عرف المجمع الفقه الاسلامي شركة التضامن: "هي الشركة التي تعقد بين شخصين أو أكثر بقصد الاتجار، على أن يقتسموا رأس المال بينهم، ويكونون مسؤولين مسؤولية شخصية وتضامنية في جميع أموالهم الخاصة أمام الدائنين. وهي تقوم بصفة أساسية على المعرفة الشخصية بين الشركاء".^{۱۴} وقد نظم الجهات التشريعية في أفغانستان أحكام شركة التضامن في كل من القانون التجاري، وقانون شركات التضامن^{۱۵}، والقانون المدني. حيث نصت المادة (۱۳۵) من قانون التجاري الأفغاني لسنة ۱۹۵۷م مع التعديلات الواردة عليه في عام ۱۹۸۸م، الذي أورد التعريف التالي لشركة التضامن: "شركة التضامن هي التي تعمل تحت عنوان معين لها وتؤلف بين شخصين أو عدة أشخاص مسؤولين بصفة شخصية وبوجه التضامن عن ديون الشركة".^{۱۶} وعرّف قانون الشركات التضامن الأفغاني الجديد لسنة (۲۰۰۷م)، بأنها: "الشركة التي تتكون من شريكين أو أكثر يكونون مسؤولين بالتضامن في جميع أموالهم عن التزامات الشركة". وهي من أبسط أنواع شركات الأشخاص وأقدمها وتضم طائفة واحدة من الشركاء مسؤولين عن ديون الشركة مسؤولية شخصية تضامنية.

^{۱۲} قانون شركت هاي تضامنی (۲۰۰۷م) فرمان تقنینی ۹۹، ۹۱۳ جریده رسمی، ماده ۲.

^{۱۳} محمد مصطفی الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (بيروت: دارالفكر، ۱۴۲۷هـ.ق/۲۰۰۶م)، ۵۴۳/۲.

^{۱۴} عمر زهير حافظ، تقنين قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي في مسائل المالية الإسلامية (جدة: مركز النشر العلمي جامعة الملك عبدالعزيز، ۱۴۴۲هـ.ق/۲۰۲۱م)، ۴۱.

^{۱۵} في سنة ۲۰۰۷م ۳۰ من كانون الثاني، أصدر المشرع الأفغاني القانون رقم (۹۹) وقد نشر في العدد (۹۱۳) من الجريدة الرسمية بشأن شركات التضامن. وقد استحدث هذا القانون، أحكاماً كثيرة تتعلق بالشركات التضامن الذي ألغى أحكام القانون التجاري الأفغاني لسنة ۱۹۵۷م، وقانون المدني الأفغاني لسنة ۱۹۷۷م، ما يتعلق بشأن شركات التضامن، ويشتمل هذا القانون من سبعة فصول على (۱۸۴) مادة منها ما يلي: الفصل الأول: الأحكام العامة. الفصل الثاني: أنواع الشركات. الفصل الثالث: الموضوعات الأساسية المتعلقة بشأن عقد الشركة. الفصل الرابع: شركة التضامن العام. الفصل الخامس: شركة التضامن الخاص. الفصل السادس: شركة العمل. الفصل السابع: الأحكام المتفرقة.

^{۱۶} قانون تجارت مع تعديلات آن (۱۳۶۷ هـ.ش) فرمان تقنینی ۱۱، ۶۷۶ جریده رسمی، ماده ۱۳۵.

٣. أقسام الشركات في الفقه الإسلامي والقانون الأفغاني

تنقسم الشركة في الفقه الإسلامي إلى ثلاثة أقسام: شركة الملك (الملك الإختيارية والملك الإجبارية)، وشركة الإباحة، وشركة العقود؛ والمجال لا يسمح بالتفصيل فيها، إلا شركة العقود محل البحث، وهي على النحو التالي:

شركة العقود: ويمكن تعريف شركة العقد بأنها "هي عقد بين المتشاركين في الأصل والربح".^{١٧} و هي المقصودة من الشركات في الدراسة. وجاء في المادة (١٣٢٩) من مجلة الأحكام العدلية، بأن شركة العقد عبارة عن: "عقد شركة بين اثنين أو أكثر على كون رأس المال والربح مشتركاً بينهم".^{١٨} وهذا النوع هو المقصود لدى الفقهاء، عند اطلاقهم لمصطلح الشركة، وهي المسماة في القوانين الوضعية بالشركات الإختيارية. فهذا التعريف يشمل جميع أنواع الشركات الواردة في كتب الفقه الإسلامي.

١.٣. أقسام شركة العقود في الفقه الإسلامي

تنقسم شركة العقد في الفقه الإسلامي إلى عدة أقسام علي النحو التالي: شركة العنان، و شركة المفاوضة و شركة المضاربة، و شركة الأعمال (الأبدان أو الصنائع أو التقبل)، و شركة الوجوه. **أولاً- شركة العنان هي:** أن يشترك اثنان في نوع بر أو طعام أو يشتركان في عموم التجارات ولا يذكران الكفالة.^{١٩}

ثانياً- شركة المفاوضة هي: "أن يشترك الرجلان فيتساويان في مالهما و تصرفهما و دينهما، لأنها شركة عامة في جميع التجارات يفوض كل واحد منهما أمر الشركة إلى صاحبه على الاطلاق".^{٢٠} اشترطت الحنفية،^{٢١} الزيادة على ذلك بالتساوي في ما تصح به الشركة من الدين. أما جمهور الفقهاء،^{٢٢} فلم يشترطوا المساواة في رأس المال أو الربح أو أن تكون المفاوضة في عموم التجارات، بل كل ما عندهم من الفرق بين طبعتي شركة المفاوضة وشركة العنان، أن كلاً من الشريكين في

^{١٧} محمد أمين الشهير بابن عابدين، *ردالمحتار على الدرالمختار*، تحقيق: حسام الدين بن محمد صالح الفرفور (دمشق: دارالثقافة والتراث، ١٤٢١هـ.ق / ٢٠٠٠ م)، ٢٩٩/٤.

^{١٨} لجنة مكونة من عدة علماء و فقهاء في الخلافة العثمانية، *مجلة الأحكام العدلية*، ٢٥٤/١.

^{١٩} علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، تحقيق: طلال يوسف (بيروت: دار احياء التراث العربي، بي.تا)، ٧/٣.

^{٢٠} المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، ٥/٣.

^{٢١} السرخسي، *المبسوط*، ٢٨٠/١١.

^{٢٢} أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد* (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥هـ.ق / ٢٠٠٤ م)، ٣٥/٤.

شركة المفاوضة يطلق التصرف لشريكه ولا يحوجه إلى مراجعته و أخذ موافقته في كل تصرف من تصرفاته للشركة، بخلاف العنان، فإنها لا بد فيها من ذلك.

ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أن المفاوضة بمعناها عند الحنفية، تحتوي على الغرر المنهي عنه في الشريعة الإسلامية، و هي غير متيسرة الوجود إن لم تكن متعذرة التحقق، وأن شركة المفاوضة، بناءً على ما تشترطه الحنفية من تساوي أموال الشركاء في القيمة و عدم اختصاص كل شريك، بما يصلح أن يكون رأس مال للشركة، يهدد بعدم الاستمرار و تحولها إلى شركة عنان.^{٢٣}

ثالثاً- شركة المضاربة: "هي عقد شركة في الربح بمال من جانب (رب المال) و عمل من جانب (المضارب)".^{٢٤}

تقوم على أساس الاشتراك بحيث يكون رأس المال من شريك، والآخر يشترك فيها بعمله، وتكاد تكون تعريفات المضاربة بين الفقهاء الأربعة متفقة .

رابعاً- شركة الأعمال أو الأبدان أو الصنائع أو التقبيل: عرفها السرخسي هي: "أن يشترك صانعان في تقبل الأعمال كالخياطة و القصارة و نحو ذلك".^{٢٥}

ف عند الحنفية: "أن يشترك صانعان اشتراكاً في الصنعة أو اختلافاً على أن يقبلوا الأعمال ويكون الكسب بينهما".^{٢٦} سميت شركة أعمال، لأن رأس المال فيها عمل المشتركين. سميت أبدان، لأن المشتركين فيها يعملون بأبدانهم. سميت شركة صنائع لأن رأس المال فيها هو الصنعة. و سميت تقبل لأن ما تقبل كل واحد من الشركاء و لزم الآخر أو لأن أحدهما يتقبل و الآخر يعمل.

أطلق عليه القانون الأفغاني شركة التضامن العمل، و عرفه ما يلي: "هو اتحاد شخصين أو أكثر للقيام بشيء ما أو الالتزام بشخص آخر و توزيع محتوى النشاط التجاري بينهما وفقاً لإتفاقية الشركاء".^{٢٧}

خامساً- شركة الوجوه وهي (شركة الذمم- المفاليس): عرفها السرخسي من الحنفية: "هي أن يشتركا وليس لهما مال، لكن لهما وجهة عند الناس فيقولوا: اشتركنا على أن نشترى بالنسيئة، و نبيع بالنقد، علي أن ما رزق الله سبحانه و تعالي من ربح فهو بيننا علي شرط كذا"^{٢٨}. شركة الوجوه مختلف فيها؛

^{٢٣} الخفيف، الشركات في الفقه الإسلامي، ٨٣.

^{٢٤} ابن عابدين، رد المحتار، ٣٤٣/٢٣.

^{٢٥} السرخسي، المبسوط، ٢٧٧/١١.

^{٢٦} كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ابن الهمام، فتح القدير (بيروت: دارالفكر، بي تا)، ١٦٨/٦.

^{٢٧} قانون شركت هاي تضامني، ٩٩، ٩١٣، ماده ٢٣.

^{٢٨} السرخسي، المبسوط، ٢٧٨/١١.

فذهب الحنفية^{٢٩} و الحنابلة^{٣٠} إلى جوازها و ذلك بسبب تعارف الناس على التعامل بها. و ذهب المالكية^{٣١} و الشافعية^{٣٢} إلى بطلانها بسبب عدم وجود عنصر المال.

٢.٣. أقسام الشركات في القانون الأفغاني

الفقه الإسلامي لم يقسم الشركات إلى مدنية وأخرى تجاري، ويخص كل نوع بأحكام تختلف عن النوع الآخر، كما هو موجود في القانون التجاري، لكن أصل التفرقة بين العمل المدني والعمل التجاري موجود فالله عز وجل نبه في آية الدين إلى كتابة الدين، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾^{٣٣} واستثنى من ذلك المعاملة التجارية، فلا جناح في عدم الكتابة، حيث قال عز وجل: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾^{٣٤}، لكن لم يبين الفقهاء على هذا الأصل أحكاماً وفروعاً تفصيلية، ولم تصل هذه التفرقة عندهم إلى الشركات، كما هو الحال في القانون.

تتقسم الشركات في القانون الأفغاني حسب الرابطة التي تقوم بين الشركاء إلى عدة أنواع منها: شركات التضامن، وشركة المساهمة، وشركة المختلطة، وشركة ذات المسؤولية المحددة. ونلاحظ أن هذه الأنواع تختلف عن أنواع الشركات في الفقه الإسلامي وأكثرها شركات معاصرة من حيث الشكل والمضمون. والمجال لا يسمح بالتفصيل فيها إلا توزيع الأرباح والخسائر في شركة التضامن هي محل البحث.

٤. التكيف الفقهي لشركة التضامن

شركة التضامن وإن كانت تتفق في بعض قواعدها مع شركتي العنان والمضاربة إلا أن اتفاقها مع شركة المفاوضة أولى. لأن أهم خصائص شركة التضامن هي المسؤولية الشخصية والتضامنية بين الشركاء في ديون الشركة. و المفاوضة عند الحنفية^{٣٥} يشترط فيها أهلية الكفالة والالتزام وعلى ذلك فتكون شركة المفاوضة مشتملة على أهم قواعد شركة التضامن. وتتفق مع قواعد شركة العنان، من

^{٢٩} علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/ق. ١٩٨٦ م)، ٦/٦٥.

^{٣٠} أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق. طه الزيني «و آخرون» (مصر: مكتبة القاهرة، ١٩٦٩ م)، ١٢/١٣٧.

^{٣١} أبو العباس أحمد بن محمد الحلوتي الشهير بالصاوي المالكي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (القاهرة: دار المعارف، بي.تا)، ٨/٢٢.

^{٣٢} أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، المجموع (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٧هـ.ق)، ٤/٧٥.

^{٣٣} البقرة ٢/٢٨٢.

^{٣٤} البقرة ٢/٢٨٢.

^{٣٥} الكاساني، بدائع الصنائع، ٦/٦١.

حيث عدم اشتراط المساواة التامة في حصة كل شريك في رأس مال الشركة، وتوزيع الأرباح حسب الاتفاق بين الشركاء. ولا تخرج قواعد شركة التضامن عن قواعد الشركات في الفقه الإسلامي الا في بعض الأمور الشكلية التي يراد بها تنظيم التعامل في المعاملات التجارية بين الشركاء فيما بينهم، و فيما بينهم و بين غيرهم من الذين يتعاملون مع الشركة.^{۳۶}

أن مسألة إدارة الشركات في الفقه الإسلامي مردها إلى العرف، فكل ما تعارف عليه الناس، و لا يعارض أدلة الشرع فهو مقبول استناداً إلى القاعدة القائلة، بأن "العادة محكمة" و أن "الثابت بالعرف كالثابت بالنص" و أن "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"؛^{۳۷} ما لم يخالف دليلاً شرعياً بأن يحل محرماً أو يبطل واجباً.

و لذا فإن شركة التضامن شركة صحيحة شرعاً تنطبق عليها أحكام شركة المفاوضة، و ينظر في الأمور الشكلية المخالفة، فما خالف الكتاب أو السنة فمرفوض، كإقتسام الخسائر بمقتضى اتفاق الشركاء لا على مقدار نصيب كل شريك في رأس المال، أو اشتراط فائدة ثابتة لبعض الشركاء، أو كانت تلك الشركة لا تنطبق بالضوابط الشرعية للمعاملات من بيع و شراء واستيراد، و غير ذلك من المفاسد التي تؤدي إلى الأضرار بالمجتمع .

فهذه الشركة قائمة على قواعد صحيحة و تتعامل في نطاق ما أباحه الشرع الاسلامي، فإن ذلك يدعونا إلى القول بجوازها، لأن الله تعالى قد أمرنا بالوفاء بالعقود فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.^{۳۸} وقائمة علي التراضي بين الشركاء في شروطها و تعاملها و لم تخرج عن نطاق المباح في الشريعة، و الله سبحانه و تعالى قد أباح التجارة القائمة علي التراضي بقوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾.^{۳۹}

۵. توزيع الأرباح والخسائر في شركة التضامن في القانون الأفغاني

إن إقتسام الأرباح و الخسائر في الشركات هو أحد الشروط الموضوعية الخاصة بعقد الشركة، و يخضع توزيع الأرباح و الخسائر في الأصل للشروط الواردة في عقد الشركة. و من أهم خصائص الشركة، اشتراك الجميع في الربح و الخسارة، و يجب ألا يفهم من ذلك ضرورة المساواة في الربح و الخسارة، ولكن يجوز اشتراط توزيع الأرباح أو الخسائر بين الشركاء بنسبة تختلف عن نسبة

^{۳۶} محمد بن إبراهيم الموسى بن عبدالله، شركات الأشخاص بين الشريعة و القانون (بيروت: دار الكتب الجامعية للطباعة و النشر، ۱۹۹۵ م)، ۲۹۰.

^{۳۷} جمال الدين عبدالرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد و فروع فقه الشافعية (بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۰۳ هـ/ق/ ۱۹۸۳ م)، ۹۲-۹۹.

^{۳۸} المائدة ۱/۵.

^{۳۹} النساء ۲۹/۴.

حصتهم في رأس المال أو الإتفاق على أن يساهم الشريك في الخسائر بنسبة أقل من مساهمته في الأرباح أو العكس .

يحدد عقد شركة التضامن حقوق الشركاء والالتزامات المترتبة عليهم على أنه إذا لم ينص العقد على كيفية توزيع الأرباح والخسائر فيتم توزيعها بين الشركاء بنسبة حصة كل منهم في رأس مال الشركة،^{٤٠} (عملاً بأحكام المادتين ٣٥-٣٦ من قانون شركات التضامن الأفغاني).

من خلال هاتين المادتين يتبين، أن الأصل في توزيع الأرباح وتحمل الخسائر، هو ما يتفق عليه الشركاء عند عقد الشركة بأية نسبة كانت، ويكون الأمر ملزماً لهم، أما إذا لم ينص على ذلك، فتوزع الأرباح، أو الخسائر بنسبة حصة كل شريك في رأس مال الشركة.

وعملاً بأحكام المادة (٣٥) من قانون شركات التضامن الأفغاني: "يجري إقتسام الأرباح وتحمل الخسائر بين الشركاء بالنسبة المقررة في عقد الشركة". و تنص المادة (٣٦) من قانون الشركات: "و إذا لم يعين في عقد الشركة نصيب كل شريك من تحمل الخسائر وإقتسام الأرباح، فيكون نصيب كل منهم مناسباً لما وضعه في رأس مال الشركة".

و هذه المادة ساوت في الكيفية بين إقتسام الأرباح وتحمل الخسائر، و لا يعمل بها إلا في حالة سكوت العقد عن كيفية إقتسام الأرباح والخسائر، و هي تتضمن مبدأ عاماً يقضي بتوزيع الأرباح والخسائر بنسبة قيمة الحصص .

"و إذا اقتصر العقد على تعيين نصيب الشريك في الربح فقط، و جب إطلاق هذا التعيين على الخسارة أيضاً، أي أن تحديد المساهمة في الخسارة، يكون بنسبة تحديد الإشتراك بالربح، و كذلك إذا إقتصر العقد على تعيين نسبة المساهمة في الخسارة، فإن إقتسام الربح يكون بالنسبة ذاتها". هذا ما نصت عليه المادة (٣٧) من قانون شركات التضامن الأفغاني.

و إذا كانت حصة الشريك عملاً يقدمه إلى الشركة، فتقدر قيمة هذا العمل تبعاً لأهميته في الشركة، و بقدر هذه القيمة تكون حصة الشريك في رأس المال، و بالتالي في الربح والخسارة. وقد يقدم الشريك، علاوة على عمله، نقوداً أو غيرها من المقدمات فيحق له عندئذٍ، أن يتناول حصة مناسبة لما قدمه من هذين الوجهين، إلا إذا وجد اتفاق يقضي بغير ذلك. هذا ما تقضي عليه المادة (٣٨) من قانون الشركات التضامن الأفغاني .

^{٤٠} قانون شركة هاي تضامني، ٩٩، ٩١٣، ماده ٣٥-٣٦.

فالشركاء يتقاسمون أرباحها و يوزعون فيما بينهم ما ينتج عنها من خسائر، فإذا أعفى أحد الشركاء من تحمل الخسائر مع مقاسمته للأرباح أو العكس كانت الشركة باطلة و تسمى شركة الأسد.^{٤١}

ويتلخص ما سبق؛ أن الأصل في توزيع الأرباح و تحمل الخسائر في القانون الأفغاني؛ هذا ما اتفق عليه الشركاء عند عقد الشركة بأية نسبة كانت، و الأمر ملزم لهم، «و ها هوالموضع الوحيد لاشكالات الفقهية التي ستوضع فيما يلي» أما إذا لم ينص عليه، فتوزع الأرباح، أو الخسائر بنسبة حصة كل شريك في رأس مال الشركة، و أن توزيع الربح و تحميل الخسارة يكونان على ما شرط العاقدان بناء على أنه يرى أن الرضا هو شريعة المتعاقدين.

٦. توزيع الأرباح والخسائر في شركة التضامن في الفقه الإسلامي

اختلف العلماء في تقسيم الربح و الخسارة بحسب نوع الشركة في الفقه الإسلامي، و بما أن شركة التضامن فيها شبه بشركة العنان، و المفاوضة و المضاربة فسيتم عرض اقتسام الربح و الخسارة في شركة العنان و المفاوضة و المضاربة عند الفقهاء. فنجد أن توزيع الأرباح و تحمل الخسائر في شركتي المفاوضة و العنان، على النحو الآتي بين الفقهاء:

القول الأول: ذهب الحنفية إلا زفر؛ إلى أن الربح توزع في شركة العنان حسب الاتفاق، أو بحسب الحصة في رأس المال لكل شريك، أما الخسارة فإنها توزع حسب الحصة في رأس المال لكل شريك. أما في شركة المفاوضة، فالربح و الخسارة يقسمان حسب حصة الشريك في رأس المال لكل شريك.^{٤٢}

جاء في المبسوط: "الربح على ما اصطلاحا عليه، والوضيعة على المال".^{٤٣} يقول السمرقندي: "لا شك أنهما إذا شرطا الربح بينهما نصفين جاز بالإجماع إذا كان رأس مالهما على السواء سواء شرط العمل عليهما، أو على أحدهما لأن استحقاق الربح بالمال أو بالعمل وقد وجد التساوي في المال، وإن شرطا الربح بينهما أثلاثا فإن كان العمل عليهما جاز سواء كان فضل الربح لمن كان رأس ماله أكثر أو أقل؛ لأنه يجوز أن يكون له زيادة حذافة فيكون الربح بزيادة

^{٤١} شركة الأسد: هي تكون إذا اتفق على أن أحد الشركاء لا يساهم في أرباح الشركة أو في خسائرها و عقدها باطل. سميت شركة الأسد بهذا الاسم، نسبةً إلى القصة التراثية المشهورة عن الأسد وشركائه من الحيوانات في الصيد، و عند تقسيم الغنمة، استولى الأسد على الحصة الأكبر بصفته ملك الغابة. مصطفى كمال طه، *الوجيز في القانون التجاري* (مصر: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧١م)، ١٧٨.

^{٤٢} الكاساني، *بدائع الصنائع*، ٧٩/٦.

^{٤٣} السرخسي، *المبسوط*، ٢٧٩/١١.

العمل، وإن شرطاً العمل على أحدهما فإن شرطاً العمل على الذي شرط له فضل الربح جاز لأنه عامل فيما له وربحه له وعامل في شريكه ببعض ربحه والربح يستحق بالعمل".^{٤٤}

القول الثاني: ذهب المالكية^{٤٥} و زفر من الحنفية^{٤٦} إلى أن الربح والخسارة في شركتي العنان و المفاوضة يوزعان وفق الحصة في رأس المال لكل شريك في شركة المفاوضة والعنان، وإذا اشترط التفاوت في الربح والخسارة بطلت الشركة.

القول الثالث: ذهب الشافعية إلى أن الربح والخسارة في شركة العنان يوزعان وفق حصة كل شريك في رأس مال الشركة؛ وإن اشترط التفاوت في الربح أو الخسارة بطلت الشركة.^{٤٧}

القول الرابع: ذهب الحنابلة إلى أن الربح والخسارة يوزعان حسب الإتفاق أو حسب حصة كل شريك في رأس مال الشركة، أما الخسارة فتكون حسب حصة كل شريك في رأس مال الشركة.^{٤٨} أما بالنسبة لاقتسام الربح والخسارة في شركة المضاربة فقد اتفق الفقهاء على أن الربح على ما يصطلح عليه وأن يكون جزءاً شائعاً كالنصف والربح، والخسارة تكون على رأس المال وليس للعامل فيها شيء.^{٤٩}

ويرى الحنفية^{٥٠} والحنابلة^{٥١} ومن وافقهم، أن استحقاق الربح في الشركة يكون بأحد أمور ثلاثة: المال، أو العمل، أو الضمان، فإذا لم يكن واحد من هذه الأمور فلا استحقاق للربح أما ثبوت الاستحقاق بالمال فلأن الربح نماء رأس المال فيكون لمالكة ولهذا استحق رب المال الربح في المضاربة، و أما استحقاقه بالعمل فإن المضارب يستحق الربح بعمله فكذا الشريك. و أما بالضمان فإن المال إذا صار مضموناً على المضارب يستحق جميع الربح ويكون ذلك بمقابلة الضمان لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "الخراج بالضمان"^{٥٢} فاستحق الربح مقابل ضمانه للمال.

^{٤٤} محمد أحمد بن أحمد السمرقندي، *تحفة الفقهاء* (بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٨٤م)، ٧/٣.

^{٤٥} أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، *الذخيرة* (بيروت: دارالغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ٢٧٠/٧.

^{٤٦} الكاساني، *بدائع الصنائع*، ٨٠/٦.

^{٤٧} شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الشهير بالرملي، *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج* (بيروت: دارالفكر، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، ٢٦٣/١٥.

^{٤٨} ابن قدامة، *المغني*، ١٥٥/١٢.

^{٤٩} محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، *الاجماع*، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد (القاهرة: دارالمسلم للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، ٣٤/١.

^{٥٠} الكاساني، *بدائع الصنائع*، ٧٨/٦.

^{٥١} ابن قدامة، *المغني*، ١٥٥/١٢.

^{٥٢} أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، *سنن أبي داود* (بيروت: المكتبة العصرية، ١٣٩٢هـ.ق)، "كتاب البيوع والإجازات"، ٣ (٧٧٧).

و عند الشافعية و أهل الظاهر، أن استحقاق الربح لا يكون إلا بالمال، و مادام أن الربح نماء للمال فتكون قسمته على قدر المال.^{۵۳}

وعلى ذلك جاء في المعيار الشرعي، لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في اقتسام الربح فيها؛ يجوز أن تكون نسبة الربح متوافقة مع نسبة الحصة في رأس المال ولأطراف الشركة الاتفاق على نسبة مختلفة عنها، على ألا تكون النسبة الزائدة عن الحصة لمن اشترط عدم العمل. أما من لم يشترط عدم العمل فله اشتراط الزيادة ولو لم يعمل.

وعلى ضوء القواعد الشرعية في تحمل الخسارة يقول: يجب أن تتفق نسبة الخسارة مع نسبة المساهمة في رأس المال ولا يجوز الاتفاق على تحمل أحد الأطراف لها أو تحميلها بنسب مختلفة عن حصص الملكية، ولا مانع عند حصول الخسارة من قيام أحد الأطراف بتحملها دون اشتراط سابق.^{۵۴}

۷. المقارنة في توزيع الأرباح والخسائر بين الفقه الإسلامي والقانون الأفغاني

فإن توزيع الأرباح في شركة التضامن في القانون الأفغاني، متفقة مع القاعدة الشرعية في ذلك مع بعض فقهاء الشريعة الإسلامية منهم الحنفية والحنابلة،^{۵۵} حيث يرون أن قسمة الأرباح تكون على ما اشترطه الشركاء في عقد الشركة. و أنه الراجح من قولى الفقهاء لقوله صلى الله عليه وسلم: {المسلمون على شروطهم}.^{۵۶} و قول على رضي الله عنه: {الربح على ما اصطلحا عليه و الوضيعة على قدر رؤوس الأموال}.^{۵۷}

كما أن الربح يكون مستحقاً بالمال فيكون مستحقاً بالعمل كذلك، بدليل أن العامل في المضاربة يستحق الربح مقابل عمله، و الفقهاء متفقون في المضاربة على أن العامل أن يشترط ثلث الربح أو نصفه أو ما يتفقا عليه،^{۵۸} فكذلك أنواع الشركات الأخرى يجوز الاتفاق على توزيع الأرباح بحسب الشروط. إلا في شركة المفاوضة عند أبي حنيفة فإنه يشترط المساواة في الربح، لأنها مبنية على

^{۵۳} أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، المحلي (بيروت: دارالفكر، بی تا)، ۱۴۵/۸.
^{۵۴} هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (آيو في)، المعايير الشرعية (الرياض: داراليمان للنشر والتوزيع، ۱۴۴۳ هـ/ق/ ۲۰۲۲ م)، "المعيار الشرعي ۱۲"، (۱/۵/۱/۳ - ۳/۵/۱/۳)، ۲۵۵.

^{۵۵} ابن الهمام، فتح القدير، ۱۶۷/۶.

^{۵۶} السجستاني، كتاب الأفضية، ۴ (۳۵۹۴).

^{۵۷} محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، تحقيق: عصام الصبابطي وعماد السيد، القاهرة: دارالحديث، ۱۴۱۸ هـ/ق/ ۱۹۹۷ م. "كتاب البيوع"، ۸ (۱۵۰۸۷).

^{۵۸} ابن قدامة، المغني، ۱۵۸/۱۲.

المساواة التامة في التصرف وفي رأس المال^{٥٩}. و خالفهم المالكية و الشافعية و الظاهرية فقالوا إن إقتسام الأرباح يكون بناءً على مقدار رأس المال في الشركة، كما أن تحمل الخسائر يكون كذلك. من خلال ما سبق، يتضح أن توزيع الأرباح في القانون الأفغاني إذا لم ينص عليه، فإنه يتفق مع أقوال الفقهاء في توزيع الأرباح حسب الحصص في رأس المال، أما في حالة النص على التفاوت، فإنه يتفق مع مذهب الحنفية في شركة العنان، و مذهب الحنابلة في شركتي العنان و المفاوضة، حيث يرون أن قسمة الأرباح تكون على ما اشترطه الشركاء، إلا في شركة المفاوضة عند أبي حنيفة، فإنه يشترط المساواة في الربح، لأنها مبنية على المساواة التامة في التصرف وفي رأس المال، و خالفهم المالكية و الشافعية و الظاهرية؛ فقالوا إن اقتسام الأرباح يكون بناءً على مقدار رأس المال في الشركة، كما أن تحمل الخسائر يكون كذلك^{٦٠}.

وبذلك يكون القانون الأفغاني قد وافق الفقه الإسلامي في الرأي الأول، أي رأي الأحناف والحنابلة، القائل بالتفاوت في مسألة الربح. وخالف الفقه الإسلامي في الرأي الثاني وهو رأي المالكية والشافعية والظاهرية الذي يمنع التفاوت في الربح ويربطه بحصص رأس المال، فالمهم في القانون الأفغاني أن ينال كل شريك نصيبه في الأرباح ولا يضمن العقد شرطاً يحرم أياً من الشركاء من الأرباح أو الخسائر.

أما تحمل الخسارة، فإنه يتفق مع أقوال الفقهاء في حال عدم النص عليه؛ إذ توزع حسب الحصص، أما في حال النص عليه و التفاوت في تحمل الخسائر، فإنه يخالف الشريعة الإسلامية؛ لأن الشريعة الإسلامية تجعل الخسارة بحسب نصيب الشريك في رأس مال الشركة، و القانون الأفغاني يرى أنها بحسب الشرط وأنها لا يتفق مع أي من المذاهب الفقهية.

يقول بعض العلماء المعاصرين؛ ولا يخفى فساد ما ذهب إليه القانون من جعل الخسارة على ما شرط العاقدان كالربح، ذلك لأن الربح يفترق عن الخسارة، من حيث كون الربح هو الأصل المقصود من الشركة بخلاف الخسارة، ثم ان الخسارة لا تتعلق الا بالمال بخلاف الربح فإنه يتعلق بالمال أو العمل أو الضمان^{٦١}.

و الراجح و الله اعلم، هو جواز أن يكون الربح على ما شرط العاقدان و وجوب أن تكون الخسارة على مقدار رأس المال، لقوله صلى الله عليه وسلم: {المسلمون على شروطهم} و قول علي رضي الله عنه: {الربح على ما اصطالحا عليه و الوضيعة على قدر رؤوس الأموال}. و كما أن الربح يكون مستحقاً بالمال فيكون مستحقاً بالعمل كذلك، بدليل أن العامل في المضاربة يستحق الربح مقابل عمله، و

^{٥٩} ابن الهمام، فتح القدير، ١٦٧/٦.

^{٦٠} ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٣٨/٤.

^{٦١} الموسى، شركات الأشخاص بين الشريعة و القانون، ٩٦.

الفقهاء متفقون في المضاربة على أن العامل أن يشترط ثلث الربح أو نصفه أو ما يتفقا عليه، فكذاك أنواع الشركات الأخرى يجوز الاتفاق على توزيع الأرباح بحسب الشروط.

النتائج

فقد توصل البحث إلى جملة من النتائج العلمية ومن أهمها: إن شركة التضامن، هي الشركة التي يعقدها مجموعة من الأفراد، تربطهم علاقة شخصية، ويكونون مسؤولين بصفة شخصية، بالتضامن، والتكافل عن ديون الشركة، وتكييفها الفقهي؛ أن شركة التضامن خليط من شركة المفاوضة، و شركة العنان، و المضاربة، إلا أن اتفاقها مع شركة المفاوضة أولى؛ لأن أهم خصائص شركة التضامن هي المسؤولية الشخصية و التضامنية بين الشركاء في ديون الشركة، و المفاوضة عند الحنفية يشترط فيها أهلية الكفالة و الالتزام، و على ذلك فتكون شركة المفاوضة مشتملة على أهم قواعد شركة التضامن، و تتفق مع قواعد شركة العنان، من حيث عدم اشتراط المساواة التامة في حصة كل شريك في رأس مال الشركة، و توزيع الأرباح حسب الاتفاق بين الشركاء. و من خلال دراسة قواعد توزيع الأرباح والخسائر في الفقه الإسلامي والقانون الأفغاني يتضح؛ فإن القانون الأفغاني يتفق مع مذهب الحنفية و الحنابلة في توزيع الأرباح بناء على ما شرطه الشركاء في عقد الشركة، إلا في شركة المفاوضة عند الحنفية، فإنه يشترط المساواة في الربح؛ و يخالف مذهب المالكية و الشافعية، حيث يرون أن ذلك يكون بناء على مقدار نصيب كل منهم في رأس المال. و أما في تحمل الخسائر؛ ففي غير الأحوال المنصوص عليها في العقد، فإن القانون الأفغاني يتفق مع أقوال الفقهاء؛ إذ توزع حسب الحصص في رأس مال شركة التضامن، و في الأحوال المنصوص عليها في العقد و التفاوت في تحمل الخسارة، يرى القانون الأفغاني أن تحمل الخسارة تكون حسب الاتفاق كالربح، فإنه يخالف في ذلك جميع المذاهب الفقهية التي تجعل تحمل الخسارة، بحسب نصيب الشريك في رأس المال.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري. *الاجماع*. تحقيق. فؤاد عبد المنعم أحمد. القاهرة: دارالمسلم للنشر والتوزيع، الطبعة ١، ١٤٢٥هـ. ق/ ٢٠٠٤ م.
٢. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، *فتح القدير*. بيروت: دارالفكر، بي. تا.
٣. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي. *المحلي*. بيروت: دارالفكر، بي. تا.
٤. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي. *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥هـ. ق/ ٢٠٠٤ م.
٥. ابن عابدين، محمد أمين، *ردالمحتار على الدرالمختار*. تحقيق. حسام الدين بن محمد صالح الفرفور. دمشق: دارالثقافة والتراث، الطبعة ٢، ١٤٢١هـ. ق/ ٢٠٠٠ م.
٦. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي. *المغني*. تحقيق. طه الزيني ومحمود عبد الوهاب فايد وعبد القادر عطا. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٩ م.
٧. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. *لسان العرب*. الجزء الثاني والرابع. بيروت: دار صادر، الطبعة ٣، ١٤١٤هـ. ق.
٨. الحصكفي، العلامة محمد بن علي بن محمد الحنفي. *الدر المنتقى شرح الملتمى*. تحقيق. عمر أحمد قباحة. دمشق: دار المنهاج القويم، الطبعة ٢، ١٤٤٤هـ. ق.
٩. الخفيف، علي. *الشركات في الفقه الاسلامي بحوث مقارنة*. دمشق: دار الكتاب العربي. ٢٠٠٩ م.
١٠. الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين. *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*. بيروت: دارالفكر، ١٤٠٤هـ. ق/ ١٩٨٤ م.
١١. الزبيدي، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي اليمني الحنفي. *الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري*. تحقيق. إلياس قبلان. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٤٢٧هـ. ق.
١٢. الزحيلي، محمد مصطفى. *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*. بيروت: دارالفكر، ١٤٢٧هـ. ق/ ٢٠٠٦ م.
١٣. زهير حافظ، عمر. *تقنين قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي في مسائل المالية الإسلامية*. جدة: مركز النشر العلمي جامعة الملك عبدالعزيز، ١٤٤٢هـ. ق/ ٢٠٢١ م.
١٤. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود*. جلد ٣. بيروت: المكتبة العصرية، ١٣٩٢هـ. ق.

۱۵. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، المبسوط. بيروت: دار المعرفة، بی تا.
۱۶. السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد أبو بكر علاء الدين. تحفة الفقهاء. بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۹۸۴ م.
۱۷. السيوطي، جمال الدين عبدالرحمن. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة ۱، ۱۴۰۳ هـ.ق/ ۱۹۸۳ م.
۱۸. شمسية، بنت محمد إسماعيل، الرّيح في الفقه الإسلامي؛ ضوابطه وتحديده في المؤسسات الماليّة المعاصرة. الأردن: دار النفائس، ۱۴۲۰ هـ.ق.
۱۹. الصاوي المالكي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوئي المالكي. حاشية الصاوي علي الشرح الصغير. القاهرة: دار المعارف، بی تا.
۲۰. الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. سبل السلام شرح بلوغ المرام. تحقيق. عصام الصبابطي وعماد السيد. القاهرة: دارالحديث، ۱۴۱۸ هـ.ق/ ۱۹۹۷ م.
۲۱. قانون تجارت مع تعديلات آن (۱۳۶۷ هـ.ش) فرمان تقينی ۱۱، ۶۷۶ جريده رسمی.
۲۲. قانون شرکت هاي تضامنی افغانستان، (۲۰۰۷ م) ۹۹ فرمان تقينی، ۹۱۳ جريده رسمی.
۲۳. قانون مدنی (۱۳۵۵ هـ.ش) شماره فوق العاده، ۳۵۳ جريده رسمی.
۲۴. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. الذخيرة. بيروت: دارالغرب الإسلامي، الطبعة ۱، ۱۹۹۴ م.
۲۵. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة ۲، ۱۴۰۶ هـ.ق/ ۱۹۸۶ م.
۲۶. لجنة مكونة من عدة علماء و فقهاء في الخلافة العثمانية. مجلة الأحكام العدلية. تحقيق. نجيب هواويني. كراتشي: نور محمد كارخانه تجارت كتب. بی تا.
۲۷. المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني. الهداية في شرح بداية المبتدي. تحقيق. طلال يوسف. بيروت: دار احياء التراث العربي، بی تا.
۲۸. الموسى، محمد بن إبراهيم بن عبد الله. شركات الأشخاص بين الشريعة والقانون. بيروت: دار الكتب الجامعية للطباعة و النشر، ۱۹۹۵ م.
۲۹. النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف. المجموع. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ۱۳۴۷ هـ.ق.
۳۰. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الإسلامية (آيوفي)، المعايير الشرعية. "المعيار الشرعي ۱۲". الرياض: داراليمان للنشر والتوزيع، ۱۴۴۳ هـ.ق/ ۲۰۲۲ م.

تحلیل عوامل تربیتی کنترل غرایز جنسی در قرآن کریم تحليل العوامل التربوية للسيطرة على الغرائز الجنسية في القرآن الكريم

An Analysis of the Educational Factors for Controlling Sexual Instincts in the Holy Qur'an
Kur'an-ı Kerim'de Cinsel Dürtülerin Kontrolüne Yönelik Eğitimsel Faktörlerin Analizi

بهرام الدین محقق^۱

چکیده

کنترل غرایز جنسی یکی از مهمترین مسائل تربیتی در جوامع اسلامی است که قرآن کریم به آن توجه ویژه‌ای دارد. در جوامع معاصر، عدم توانایی مهار صحیح این غریزه و ناکارآمدی برخی روش‌های مقابله با آن، یکی از چالش‌های مهم اجتماعی و اخلاقی محسوب می‌شود. هدف این پژوهش بررسی عوامل تربیتی مؤثر در کنترل غرایز جنسی از منظر قرآن کریم و ارائه راهکارهای عملی بر اساس آموزه‌های قرآنی است. از جمله این عوامل می‌توان به رعایت حجاب و پوشش اسلامی، پرهیز از اختلاط غیر ضروری زن و مرد، رعایت آداب ورود و کسب اجازه، نهی از رفتارهای تحریک‌آمیز، تسهیل ازدواج و ترویج ساده‌زیستی، امتناع از دوستی با جنس مخالف، حرمت مقدمات زنا، کنترل نگاه، محدودیت در خروج غیر ضروری از خانه و نظارت بر رفتار اجتماعی زنان و دختران اشاره کرد. بررسی این آموزه‌ها نشان می‌دهد که قرآن کریم با ارائه راهکارهای عملی و مؤثر، بنیان‌های کنترل غرایز جنسی و اجتماعی سالم را برای افراد و جامعه ترسیم کرده است. قابل ذکر است که تحقیق حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده است.
کلمات کلیدی: تربیت، عوامل، غرایز جنسی، قرآن کریم، کنترل.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.128>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

13.02.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

13.04.2025

تاریخ نشر / Publication Date

22.07.2025

^۱ نامزد پوهنیار، دبیرمتمن تعلیمات اسلامی، پوهنځی شرعیات، موسسه تحصیلات عالی نیمروز، نیمروز، افغانستان.

ORCID

0009-0006-4311-9505

E-Mail

bahramaddinmohaqqeq@gmail.com

این مقاله توسط نرم افزار تورنتین

Turnitin بررسی شده Plagiarism یا سرقت

ادبی تثبیت نگردد.

This article has been scanned by

Turnitin. No Plagiarism detected.

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation:

بهرام الدین محقق "تحلیل عوامل تربیتی کنترل غرایز جنسی در قرآن کریم"، مجله دیوان ۲/۶ (سرطان ۱۴۰۴)، ۱۹۹-۲۲۵.

الملخص

يُعتبر التحكم في الغرائز الجنسية من أهم القضايا التربوية في المجتمعات الإسلامية، وقد أولى القرآن الكريم لهذه القضية اهتماماً خاصاً. في المجتمعات المعاصرة، تُعد عدم القدرة على التحكم الصحيح في هذه الغريزة وعدم فعالية بعض أساليب التعامل معها من التحديات الاجتماعية والأخلاقية المهمة. يهدف هذا البحث إلى دراسة العوامل التربوية المؤثرة في التحكم في الغرائز الجنسية من منظور القرآن الكريم، وتقديم حلول عملية بناءً على التعاليم القرآنية. من بين هذه العوامل يُذكر: الإلتزام بالحجاب واللباس الإسلامي، تجنب الاختلاط غير الضروري بين الرجال والنساء، مراعاة آداب الدخول وطلب الإذن، النهي عن التصرفات المثيرة، تسهيل الزواج، الترويج للحياة البسيطة، الامتناع عن الصداقات مع الجنس الآخر، تحريم مقدمات الزنا، السيطرة على النظرة، الحد من الخروج غير الضروري من المنزل، ومراقبة السلوك الاجتماعي للنساء والفتيات. تُظهر دراسة هذه التعاليم أن القرآن الكريم يقدم حلولاً عملية وفعالة لتأسيس قواعد سليمة للسيطرة على الغرائز الجنسية والاجتماعية للفرد والمجتمع. يُشار إلى أن هذه الدراسة قد تمت باستخدام المنهج الوصفي-التحليلي ومن خلال الدراسات المكتبية.

الكلمات المفتاحية: التربية، العوامل، الغرائز الجنسية، القرآن الكريم، التحكم.

Abstract

The control of sexual instincts constitutes one of the most critical educational concerns in Islamic societies, receiving particular emphasis in the Holy Qur'an. In contemporary contexts, the inability to effectively manage these instincts, along with the shortcomings of some approaches to this issue, poses significant social and ethical challenges. This study aims to investigate the educational factors influencing the control of sexual instincts from a Qur'anic perspective and to propose practical solutions grounded in Qur'anic teachings. Key factors examined include adherence to hijab and Islamic dress codes, avoidance of unnecessary interaction between men and women, observance of proper etiquette in seeking permission, prohibition of provocative behavior, facilitation of marriage, encouragement of simplicity in lifestyle, avoidance of friendships with the opposite sex, prohibition of actions leading to adultery, control of the gaze, restriction of unnecessary outings, and monitoring of women's and girls' social conduct. Analysis of these teachings reveals that the Qur'an provides pragmatic and effective guidance for establishing sound foundations to regulate sexual and social instincts at both the individual and societal levels. This research employs a descriptive-analytical methodology, grounded in library research.

Keywords: Education, Influential Factors, Sexual Instincts, Holy Qur'an, Self-Control.

Özet

Cinsel dürtülerin kontrolü, İslâm toplumlarında en önemli eğitimsel konulardan biridir ve Kur'an-ı Kerim bu konuya özel bir önem vermektedir. Günümüz toplumlarında, bu dürtüyü doğru şekilde kontrol edememek ve buna karşı bazı yaklaşımların yetersizliği, önemli bir sosyal ve ahlaki sorun teşkil etmektedir. Bu araştırma, Kur'an-ı Kerim açısından cinsel dürtülerin kontrolüne etki eden eğitimsel faktörleri incelemeyi ve Kur'anî öğretilere dayalı pratik çözümler sunmayı amaçlamaktadır. Bu faktörler arasında şunlar yer almaktadır: başörtüsü ve İslâmi giyim kurallarına uymak, kadın ve erkeklerin gereksiz şekilde karışmasından kaçınmak, girmeden önce izin istemek ve adabına riayet etmek, uyarıcı davranışlardan kaçınmak, evliliği kolaylaştırmak, sade yaşamı teşvik etmek, karşı cinsle arkadaşlıktan kaçınmak, zina öncesi davranışları yasaklamak, bakışı kontrol etmek, evden gereksiz çıkışları sınırlamak ve kadınlar ile kızların sosyal davranışlarını denetlemek. Bu öğretilerin incelenmesi, Kur'an-ı Kerim'in birey ve toplumda cinsel ve sosyal dürtülerin kontrolü için sağlıklı temeller kurmaya yönelik pratik ve etkili çözümler sunduğunu göstermektedir. Bu araştırmanın, betimleyici-analitik bir yöntemle ve kütüphane çalışmalarıyla yapıldığını belirtmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Faktörler, Cinsel Dürtüler, Kur'an-ı Kerim, Kontrol.

مقدمه

انسان به عنوان موجودی که از دو بعد (روحانی و جسمانی) آفریده شده، همواره با چالش‌های گوناگونی در مسیر رشد و تکامل خود مواجه بوده است. یکی از مهمترین این چالش‌ها، کنترل غرایز جنسی و مدیریت صحیح آن در راستای سعادت فردی و اجتماعی است. قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت، به این مسأله توجه ویژه‌ای داشته و راهکارهای متعددی را برای کنترل و مدیریت صحیح این غریزه ارائه داده است. امروزه با گسترش رسانه‌ها، تغییر سبک زندگی و کاهش مرزهای اخلاقی، این موضوع بیش از پیش اهمیت یافته و نیازمند بررسی عمیق و راهکارهای کاربردی است.

کنترل غرایز جنسی یکی از مسائل اساسی در تربیت فردی و اجتماعی است و عدم مدیریت صحیح آن می‌تواند به آسیب‌های اخلاقی و اجتماعی منجر شود. این تحقیق بر اساس تعالیم قرآن و آموزه‌های اسلامی، به بررسی راهکارهای تربیتی برای مدیریت صحیح غرایز جنسی می‌پردازد. بی‌توجهی به این موضوع می‌تواند باعث افزایش ناهنجاری‌های اخلاقی، تضعیف بنیان خانواده و کاهش امنیت اجتماعی شود،^۱ که اهمیت این تحقیق را بیش از پیش ضروری می‌سازد.

از اهداف این تحقیق می‌توان به این موارد اشاره کرد: شناسایی و تحلیل عوامل قرآنی مؤثر در کنترل غرایز جنسی. ارائه راهکارهای عملی برای تربیت صحیح و پیشگیری از انحرافات اخلاقی. کمک به خانواده‌ها و مسؤولان در تبیین اصول صحیح تربیتی.

این تحقیق در صدد دریافت جواب به این سؤالات که آیا قرآن کریم راهکارهایی برای حفظ عفت، پاکدامنی و کنترل غرایز جنسی ارائه کرده است؟ چه راهکارهای عملی برای پیشگیری از انحرافات اخلاقی وجود دارد؟ چه اصول صحیح تربیتی برای مسؤولان در قرآن کریم می‌توان یافت؟

فرضیه تحقیق نیز به این صورت مطرح می‌شود که به نظر می‌رسد قرآن کریم راهکارهای مؤثری را جهت کنترل غرایز جنسی ارائه کرده است. راهکارهای عملی برای پیشگیری از انحرافات اخلاقی وجود دارد. مسؤولان می‌توانند اصول صحیح تربیتی را در قرآن کریم جست‌وجو نمایند.

در بررسی پیشینه تحقیق، می‌توان گفت که از گذشته تاکنون آیات قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و سلم به مسأله مدیریت غرایز جنسی پرداخته‌اند و دانشمندان اسلامی نیز تحقیق‌هایی در این زمینه انجام داده‌اند. با این حال، تا آن‌جا که نگارنده اطلاع دارد، تاکنون هیچ مقاله یا تحقیقی

^۱ عبدالصمد نوری زاد، "قرآن و بهداشت جنسی خانواده‌ها"، مجله راه قرآن ۳ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۵)، ۳۰.

جامعی در منابع داخلی یافت نشده که به‌طور مفصل به بررسی عوامل تربیتی کنترل‌گرایی جنسی از منظر قرآن کریم پرداخته باشد. مقالات خارجی در موضوعات مشابه وجود دارند؛ اما هیچکدام بدون نیاز به تحقیقات جدید نیست؛ زیرا هیچ یک به‌طور کامل موضوع مورد نظر ما را تحت پوشش قرار نمی‌دهند. به‌عنوان مثال:

"راهکارهای جلوگیری از انحرافات جنسی از دیدگاه قرآن و روایات"، جمال فرزندوحی «و دیگران»، فصلنامه پژوهشنامه معارف قرآنی، سال ۳، شماره ۱۱، زمستان ۱۳۹۱. این مقاله اگرچه راهکارهای مفیدی برای جلوگیری از انحرافات جنسی ارائه می‌دهد؛ اما چنانچه از عنوانش پیداست، بیشتر بر عوامل انحراف تمرکز دارد و به عوامل تربیتی (بازدارنده) که می‌توانند از انحراف پیشگیری کنند، کمتر توجه کرده است. علاوه بر این، دیدگاه غیر اهل سنت در آن مطرح شده است.

"علل و عوامل انحرافات جنسی از دیدگاه قرآن و روایات"، سهراب مروتی «و دیگران»، پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۳. در این مقاله انواع انحرافات و علل و عوامل پیدایش آن‌ها به‌طور کلی بحث شده است. به دلیل گستردگی موضوع، ارتباط این عوامل با آموزه‌های تربیتی قرآن و راهکارهای عملی کنترل‌گرایی به‌طور کامل تبیین نشده است و در برخی موارد، آیات مرتبط ذکر نشده‌اند.

"قرآن و بهداشت جنسی خانواده"، دکتر صمد نوری‌زاد، مجله راه قرآن، شماره ۳، اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۵. این مقاله عمدتاً بر تربیت جنسی فرزندان (موضوع استناد) تمرکز دارد و سایر ابعاد کنترل‌گرایی جنسی در مراحل مختلف زندگی را مورد بررسی قرار نمی‌دهد.

"پیشگیری اجتماعی از جرایم جنسی در قرآن"، علی محمد جورکویه، مجله: قرآن، فقه و حقوق اسلامی، سال دوم، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۴. این مقاله راهکارهای پیشگیری از عموم جرایم را به صورت عمومی مطرح می‌کند (به راهکارها و برنامه‌های مختص کنترل‌گرایی جنسی در جامعه خیلی کم توجه دارد). قابل یادآوری است که همه مقالات ذکر شده بر علاوه اینکه داخلی نیستند، بر اساس منابع غیر اهل سنت نگاشته شده‌اند.

اما تحقیق حاضر تلاش دارد با نگاهی جامع‌تر و با رفع نواقص ذکر شده، عوامل تربیتی کنترل‌گرایی جنسی را از دیدگاه قرآن کریم بررسی نماید و با تمرکز بر آموزه‌های تربیتی قرآن، راهکارهای عملی و کاربردی از منابع معتبر اهل سنت برای تربیت جامعه که بتواند گرایش خود را به درستی مدیریت کند ارائه دهد.

در مورد روش بحث و ساختار مقاله، قابل ذکر است که این تحقیق با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده و با استفاده از منابع معتبر علمی،

عوامل تربیتی کنترل غرایز جنسی را بررسی نموده است، و در ترجمه آیات درکل از تفسیر نور اثر دکتر مصطفی خرم دل بهره برداری شده است.

ساختار کلی تحقیق حاضر بدین قرار است که، با بررسی آیات قرآن کریم، عوامل تربیتی مؤثر در کنترل غرایز جنسی مورد مطالعه قرار گرفته است. مباحثی مانند رعایت حجاب، پرهیز از اختلاط غیر ضروری، لزوم نظارت بر رفتار اجتماعی، تسهیل ازدواج و پیشگیری از انحرافات اخلاقی از جمله محورهای این تحقیق خواهند بود. در این مقاله تلاش شده است با تکیه بر تعالیم قرآن کریم، مبانی تربیتی لازم برای کنترل غرایز جنسی استخراج و مورد تحلیل قرار داد تا به عنوان الگویی کارآمد در جامعه اسلامی مورد استفاده قرار گیرد.

۱. رعایت حجاب و پوشش اسلامی

حجاب در لغت: ستر، پرده، حائل بین دو شیء^۲. در اصطلاح: عبارت است از آنچه که زنان جهت ستر عورت خویش از مردان نامحرم می پوشند، چنانچه صاحب «معجم لغة الفقهاء» می فرماید: «ما تلبسه المرأة من الثياب لستر العورة عن الاجانب»^۳ «لباسی که زن برای پوشاندن عورت خود از نامحرمان می پوشد».

حجاب در اسلام یک اصل مهم اخلاقی و اجتماعی است که علاوه بر بُعد دینی، تأثیرات مثبت فردی و اجتماعی دارد. حکمت آن شامل حفظ کرامت و شخصیت انسانی، تقویت حیا و عفاف و جلوگیری از نگاه ابزاری به انسان است. حجاب به ایجاد فضای سالم کمک می کند و نقش مهمی در حفظ امنیت روانی و اجتماعی جامعه دارد. از این جهت در آیات و احادیث زیادی به آن دستور داده است که از باب مشت نمونه خروار به چند مورد آن اشاره می شود، از جمله:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ»^۴. «ای پیغمبر! به همسران و دختران خود و به زنان مؤمنان بگو که ردهای خود را جمع و جور بر خویش فرو افکنند»^۵.

^۲ محمد بن احمد أبو منصور، تهذيب اللغة (بيروت: دار احياء التراث العربي، ۲۰۰۱ م)، ۹۷/۴.

^۳ محمد روااس قلعي، معجم لغة الفقهاء (بي جا: دار النفايس للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۰۸ هـ. ق / ۱۹۸۸ م)، ۱۴۷.

^۴ الاحزاب ۵۹/۳۳.

^۵ تفسیر نور، مترجم. دکتر مصطفی خرم دل (بی جا: بی جا، نسخه الکترونیکی، المكتبة الشاملة، الاصدار الرابع، بی تا)، ۵۹/۳۳.

﴿وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾.^۶ «به زنان مؤمنه بگو: چشمان خود را (از نامحرمان) فروگیرند (و چشم چرانی نکنند)». «من» تبعیضی است منظور نگاه‌های حرام (نگاه به نامحرم) مراد است.^۷

﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾.^۸ «هنگامی که از زنان پیغمبر چیزی از وسائل منزل به امانت خواستید، از پس پرده از ایشان بخواهید، این کار برای پاک‌ی دل‌های شما و آنان بهتر است». در این آیه خداوند به صحابه کرام دستور می‌دهد که هرگاه از ازواج مطهرات وسیله می‌خواستید از «وراء حجاب» پس پرده بخواهید. پیامبر صلی الله علیه و سلم می‌فرماید: «صنفان من أهل النار لم أرهما، قوم معهم سیاط کاذناب البقر یضربون بها الناس، ونساء کاسیات عاریات». «دو گروه از اهل آتش‌اند که من ندیده‌ام: مردانی که مردم را با شلاق می‌زنند و زنانی که پوشیده؛ اما در حقیقت برهنه‌اند».

پوشش تنگ و چسبان، به‌ویژه در دوران بلوغ، می‌تواند امیال غریزی نوجوانان را تحریک کرده و هوس‌های شهوانی را افزایش دهد. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که لباس‌های تنگ می‌توانند باعث تحریک آلت تناسلی و بروز مشکلاتی مانند استمنا شوند. دو روان‌شناس روسی، کوچنکف و لاپیک، معتقدند که افزایش جریان خون در نواحی کمر و لگن، ناشی از پوشش تنگ و عوامل دیگر، باعث تشدید این تحریکات می‌شود.^۹

۲. پرهیز از اختلاط غیر ضروری زن و مرد

اسلام برای دور ماندن هریک از مرد و زن از بی‌بندباری‌های اخلاقی، رذایل و وسوسه‌های شیطانی، اختلاط زن و مرد، رفت و آمدهای بی‌جا در بین زنان و مردان را با وضع قوانین جالب و مفید در این باب، تحت کنترل و نظارت قرار داده‌است و اکیداً اختلاط‌شان را ممنوع دانسته‌است، با مراجعه به آموزه‌های دینی قوانین زیادی برای اصلاح و فسادزدایی در این بحث به چشم می‌خورد؛ اما به‌خاطر عدم خروج از بحث عنوان مقاله، جهت اختصار ما فقط به آن عده از نصوص در این باب اشاره می‌کنیم که در قرآن کریم موجود است؛ از جمله این قول خداوند متعال

^۶ النور ۳۱/۲۴.

^۷ محمد علی صابونی، *روائع البیان فی تفسیر آیات الأحکام*، مکتبة الغزالی (بیروت-دمشق: مؤسسه مناهل العرفان ۱۴۰۰هـ.ق/ ۱۹۸۰م)، ۳۶۶.

^۸ الاحزاب ۵۳/۳۳.

^۹ مسلم ابن الحجاج ابوالحسن القشیری النیسابوری، *صحیح المسلم* (بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا). «النساء الکاسات العارات المائلات الممیلات»، ۳ (۲۱۲۸).

^{۱۰} «سهراب مروتی و دیگران»، «علل و عوامل انحرافات جنسی از دیدگاه قرآن و روایات»، *پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده* ۲/۲ (بهار و تابستان ۱۳۹۳)، ۱۴.

که می فرماید: «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ»^{۱۱}.
 "هنگامی که از زنان پیغمبر چیزی از وسائل منزل به امانت خواستید، از پس پرده از ایشان بخواهید، این کار برای پاکی دل های شما و آنان بهتر است". وجه استدلال از این آیه چنین است که: خداوند متعال بعد از دستور به عدم مخالطت با ازواج پیامبر صلی الله علیه و سلم با وجود این که آن ها از همه زن های دیگر پاکتر اند و نیز برای مردانی که دستور عدم مخالطت داده می شود (در آن زمان) صحابه کرام اند، ایشان نیز از هر مردی دیگری (مخصوصاً از مرد های معاصر) پاکتر و قلوب شان از مرض «فیطمع الذی فی قلبه مرض» سالم تر بوده اند، باز هم خداوند جل جلاله در پایان این حکم زیابیش حکمت آن را ذکر نمود و فرمود: «ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ» این برای دل های شما و دل های آنان پاکیزه تر است و از شك و شبهه بعیدتر می باشد، و هر چند انسان از اسباب و انگیزه های شر دورتر باشد سالم تر می ماند و دلش پاکیزه تر خواهد بود. بنابراین، یکی از امور شرعی که خداوند جل جلاله بیشتر امور بزرگ و کوچک آن را بیان داشته، این است که همه وسیله های شر، اسباب و مقدمات آن ممنوع هستند و باید به هر نحوی از آن دوری جست.

خداوند متعال می فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (۳۰) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ»^{۱۲}.
 پیغمبر! (به مردان مؤمن بگو: (آنان موظفند که از نگاه به عورت و محل زینت نامحرمان) چشمان خود را فروگیرند و عورت های خویشان را (با پوشاندن و دوری از پیوند نامشروع) مصون دارند. این برای ایشان زینده تر و محترمانه تر است. بی گمان خداوند از آنچه انجام می دهند آگاه است (و سزا و جزای رفتارشان را می دهد). و به زنان مؤمنه بگو: چشمان خود را (از نامحرمان) فروگیرند (و چشم چرانی نکنند) و عورت های خویشان را (با پوشاندن و دوری از رابطه نامشروع) مصون دارند". وقتی که در شریعت نگاه کردن به زن چون منجر به فساد می شود، نهی شده است. این نگاه ها زمانی صورت می گیرد که زنان و مردان در بیرون با یکدیگر اختلاط داشته باشند. بنابراین، اختلاط ممنوع است، چون سبب برای کاری می شود که عاقبت خوبی ندارد.

قرآن کریم حاکی این است که حتی در امت های پیش، نزد کسانی که فطرت سلیم داشته اند، اختلاط مرد و زن کاری ناپسند بوده، سعی و تلاش بر این داشته اند که از این پدیده نادرست خود داری نمایند؛ چنان چه دختران حضرت شعیب از اختلاط با دیگر چوپانان خود داری می کردند: «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ»^{۱۳}. "وقتی

^{۱۱} الاحزاب ۵۹/۳۳

^{۱۲} النور ۳۱/۲۴

^{۱۳} القصص ۲۷/۲۸

موسی به آب مدین رسید، گروهی را دید که دام‌های شان را سیراب می‌کردند و دوزن را که دور از آن‌ها گوسفندان خود را نگهداشته بودند. وقتی دلیل را پرسید، گفتند: «پدر ما پیر است و ما صبر می‌کنیم تا چوپانان بروند».

در حدیثی پیامبر صلی الله علیه و سلم می‌فرماید: {لَأَنْ يُطَعْنَ فِي رَأْسِ أَحَدِكُمْ بِمِخِيطٍ مِنْ حَدِيدٍ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمَسَّ امْرَأَةً لَا تَحِلُّ لَهُ} ^{۱۴} «اگر در سر یکی از شما میخی آهنین فرو برده شود، بهتر است از آنکه به زنی دست بزند که برایش حلال نیست». بنده می‌گویم که این مساس با اختلاط به وجود می‌آید، لذا از باب سد ذرایع ممنوع و حرام می‌باشد.

در حدیثی دیگر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و سلم می‌فرماید: {خَيْرٌ صُفُوفِ الرَّجَالِ أَوْلَاهَا، وَشَرُّهَا آخِرُهَا، وَخَيْرٌ صُفُوفِ النِّسَاءِ آخِرُهَا، وَشَرُّهَا أَوْلَاهَا} ^{۱۵} «بهترین صف مردان، صف اول و بدترین شان، صف آخر است. بهترین صف زنان، صف آخر و بدترین شان، صف اول است». (زیرا زنان در صف‌های آخر از مردان دورترند و از اختلاط و فتنه دور می‌مانند). پس وقتی که شریعت در عبادات چنین احتمالی را مد نظر قرار داده با این که آن‌جا اختلاطی نیست و فقط زن و مرد نزدیک هم قرار می‌گیرند، حال شما جایی را در نظر بگیرید که بین زن و مرد اختلاط باشد، آن‌جا وضعیت چگونه خواهد بود؟

حضرت اسامه ابن زید رضی الله عنه روایت می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمود: {مَا تَرَكَتُ بَعْدِي فَتْنَةً أَضْرَّ عَلَى الرَّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ} ^{۱۶} «زیان‌بارترین فتنه برای مردان زنان هستند». پیامبر صلی الله علیه و سلم می‌فرماید که زنان سبب فتنه مردان می‌شوند؛ پس چگونه فتنه مبتلاکننده و به فتنه مبتلا شونده یکجا جمع می‌شوند؟ قطعاً اختلاط این دو جایز نیست.

از نظر فقهای اهل سنت نیز، اختلاط مرد و زن حرام است و حکومت باید از آن جلوگیری کند. در «الموسوعه» آمده است: «ولا يفضي إلى اختلاطها بهم؛ لأن تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال أصل كل بلية وشر، وهو من أعظم أسباب نزول العقوبات العامة، كما أنه من أسباب أمور العامة والخاصة، واختلاط الرجال بالنساء سبب لكثرة الفواحش والزنى، وهو من أسباب الموت العام، فيجب على ولي الأمر أن يمنع من اختلاط الرجال بالنساء في الأسواق، والفرج، ومجامع الرجال، وإقرار النساء على ذلك إعانة لهن على الإثم والمعصية، وقد منع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه النساء من المشي في طريق الرجال والاختلاط بهم في الطريق» ^{۱۷}.

^{۱۴} سلیمان ابن احمد ابن ایوب طبرانی، المعجم الکبیر (القاهرة: مكتبة ابن تیمية، ۱۴۱۵ هـ ق / ۱۹۹۴ م)، ۲۰/۲۱۱.

^{۱۵} مسلم، صحیح المسلم، «تسوية الفوف» ۲۸ (۴۴۰).

^{۱۶} أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، صحیح البخاری (بی‌جا: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ هـ ق)، «مايتقي من شوم المرأة»، ۱۷ (۵۰۹۶).

^{۱۷} وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: دارالاسلاسل، ۱۴۰۴-۱۴۲۷ هـ ق)، ۱۹/۱۰۸.

در موسوعه در بحث شروط خروج زنان از خانه می‌فرماید: نباید کاری کرد که باعث آمیختگی و اختلاط زنان با مردان شود؛ چون اجازه دادن به چنین اختلاطی سرچشمه بیشتر گرفتاری‌ها و بدبختی‌ها دانسته شده، و از بزرگ‌ترین علت‌های آمدن عذاب‌های عمومی شمرده می‌شود. همچنین، این اختلاط سبب فساد در امور عمومی و خصوصی است. نزدیکی و آمدوشد مردان و زنان با هم زمینه‌ساز گسترش کارهای زشت و زنا است و یکی از عوامل مرگ‌های دسته‌جمعی به حساب می‌آید. پس بر حاکم شرعی لازم است که جلو اختلاط مردان و زنان را در بازارها، مکان‌های تفریحی و محل تجمع مردان بگیرد. رخصت دادن به زنان برای حضور در چنین جاهایی در واقع همکاری با گناه و معصیت است. چنان‌که حضرت عمر بن خطاب رضی الله عنه زنان را از راه رفتن در مسیر مردان و آمیختن با آنان در راه‌ها منع کرده بود.

مطالعات روان‌شناسی نیز نشان می‌دهد که مدارس مختلط می‌توانند برداشت‌های نادرستی از جنس مخالف ایجاد کنند و این امر با نیازهای جسمی، روانی و فرهنگی ناسازگار است. دوران نوجوانی و جوانی زمان اوج احساسات و غرایز جنسی است و اختلاط سبب دل‌بستگی هر یک از دو جنس به دیگر می‌شود. همین مسأله، اُفت تحصیلی و افزایش انحرافات اخلاقی را در پی خواهد داشت.^{۱۸}

۳. رعایت آداب ورود و کسب اجازه از والدین

تربیت و سلامت روحی در خانواده امری بسیار مهم و اساسی است، خانواده در اسلام به‌عنوان مهمترین نهاد تربیتی، مسؤلیت سنگینی در هدایت فرزندان و جلوگیری از انحرافات اخلاقی بر عهده دارد. کودکان به دلیل روحیه لطیف و تأثیرپذیری بالا، در معرض خطرات و آسیب‌های اخلاقی فراوانی قرار دارند که غفلت از تربیت صحیح آنان می‌تواند پیامدهای جبران‌ناپذیری برای فرد و جامعه به همراه داشته باشد. از دیدگاه اسلام، پیشگیری از انحرافات اخلاقی در کودکان و نوجوانان از راه تقویت ایمان، آموزش ارزش‌های دینی و مراقبت‌های رفتاری، یکی از وظایف اصلی والدین به شمار می‌رود؛ زیرا خداوند جل جلاله می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا»^{۱۹}. «ای مؤمنان! خود و خانواده خویش را از آتش دوزخ برکنار دارید». در دنیای امروز که ابزارهای انحراف و فساد بیش از گذشته در دسترس هستند، توجه والدین به تربیت دینی و اخلاقی، بهترین راهکار برای جلوگیری از لغزش‌ها و انحرافات اخلاقی فرزندان است.

^{۱۸} جمال فرزندوحی «و دیگران»، «راهکارهای جلوگیری از انحرافات جنسی از دیدگاه قرآن و روایات»، فصلنامه پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۱ (زمستان ۱۳۹۱)، ۱۷.

^{۱۹} التحريم ۶/۶۶.

الله تعالی برای تربیت و محافظت از کودکان در برابر انحرافات جنسی، چنین راهکاری ارائه کرده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾.^{۲۰} ای کسانی که ایمان آورده‌اید! باید بردگان و کودکان نابالغ شما در سه وقت اجازه بگیرند: پیش از نماز صبح، نیم‌روز هنگام استراحت، و پس از نماز عشاء. این سه زمان، اوقات خلوت شماست. پس از این، گناهی بر شما و آنان نیست که بدون اجازه وارد شوند؛ زیرا شما در کنار یکدیگر رفت‌وآمد دارید.^{۲۱} و در ادامه می‌فرماید: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.^{۲۱} هنگامی که کودکان به سن بلوغ رسیدند، همان‌گونه که بزرگ‌ترها اجازه می‌گیرند، آنان نیز باید اجازه بگیرند. این‌گونه خداوند آیات خود را بیان می‌کند تا ادب آموخته شود.^{۲۲}

در مورد حکمت استئذان چنین گفته‌اند: «وذلك يؤدي الى الوقاية من الانحرافات السلوكية والشاذة نتيجة التعرض لعوامل الإثارة في مرحلة مبكرة لم يكتمل فيها بعد نمو الجهاز العصبي و استعدادة للتمييز بين الجنسين فتحدث الاستجابة المخاطئة لذات الجنس».^{۲۲} این امر (اجازه گرفتن) به پیشگیری از انحرافات رفتاری و ناهنجاری‌های غیر عادی کمک می‌کند که ناشی از قرار گرفتن در معرض عوامل تحریک‌کننده در مرحله‌ای زودرس است؛ مرحله‌ای که در آن سیستم عصبی هنوز به‌طور کامل رشد نکرده یا برای تمایز بین جنسیت‌ها آماده نشده است. در نتیجه، ممکن است پاسخ‌های نادرست نسبت به همجنس رخ دهد.

برخی تصور می‌کنند که کودکان از این مسائل سر در نمی‌آورند؛ اما تحقیقات نشان داده که ذهن کودکان وقایع را ثبت و بارها مرور می‌کند. بسیاری از افراد، به دلیل بی‌مبالاتی والدین در مسائل جنسی، دچار عقده‌های روانی شده و در جامعه به انحراف کشیده شده‌اند. انسان رفتارهای جنسی را از طریق مشاهده و شنیدن می‌آموزد و این الگوها بیشتر فرهنگی هستند تا فیزیولوژیک. تفاوت‌های موجود در فعالیت جنسی افراد، غالباً از دوران کودکی شکل می‌گیرد.^{۲۳}

^{۲۰} النور ۲۴/۵۸.

^{۲۱} النور ۲۴/۵۹.

^{۲۲} منصور بن سعد صالح المرشد، غض البصر و اثره في الوقاية من الجريمة الاخلاقية (بی‌جا: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ۱۴۲۹هـ.ق/ ۲۰۰۸م)، ۴۴.

^{۲۳} عبدالصمد نوری‌زاد، «قرآن و بهداشت جنسی خانواده‌ها»، مجله راه قرآن ۳ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۵)، ۳۴.

محمد علی صابونی در ذیل تفسیر آیات فوق می‌نویسد: «قال أبو بكر الرازی: إنما يؤمر بذلك علی وجه (التعلیم والتأدب) لیعتاده ویتمرن علیه فیکون أسهل علیه بعد البلوغ وأقل نفوراً منه».^{۲۴} «این کار به منظور آموزش و ادب‌آموزی توصیه می‌شود؛ تا کودک به آن عادت کند و در آن تمرین نماید، به طوری که پس از رسیدن به سن بلوغ، انجام آن برای او آسان‌تر شود و کمتر از آن نفرت داشته باشد».

با وجود این که مسأله استئذان و اجازه گرفتن برای تربیت و اصلاح فرزندان خیلی مؤثر و مهم است، امروزه به این مسأله خیلی بی‌توجهی می‌شود، حتی خواص نیز این برنامه اصلاحی قرآن را به باد فراموشی سپرده و اجرا نمی‌کنند، صاحب جلالین نیز از این موضوع شکایت دارد چنانچه می‌فرماید: «ولکن تهاون الناس فی ترك الاستئذان».^{۲۵}

در مقاله «پیشگیری اجتماعی از جرایم جنسی» می‌نویسد: سوگند به آن که جانم بدست اوست، اگر کسی با همسرش رابطه جنسی برقرار کند، در حالی که در آنجا بچه‌ای بیدار باشد و آنان را ببیند و سخن و صدای نفسشان را بشنود، آن بچه رستگار نخواهد شد، اگر پسر باشد، زانی و اگر دختر باشد، زانیه می‌گردد.^{۲۶}

۴. نهی از رفتارها و امور تحریک‌آمیز

یکی دیگر از برنامه‌های نیک و پسندیده قرآن کریم برای جلوی‌گیری و کنترل انحرافات اخلاقی و جنسی و بند ساختن مقدمات بیندباری‌ها در جامعه، منع عوامل تحریک‌زا و نهی از انجام اعمال که سبب تحریک جنسی دیگران بشود، می‌باشد. قرآن کریم برای سالم ماندن جامعه و انسانیت از فساد و فواحش از باب «سد الذرایع» تمام مسائل تحریک‌کننده را ممنوع و حرام قرار داده است، در این جا به چند نوع از این امثال موضوعات که به علت تحریک‌کننده بودن از باب سد الذرایع منع شده اشاره می‌شود؛ خداوند تعالی در سوره احزاب می‌فرماید: «یا نساء النبی لستن کأحد من النساء إن اتقیتن فلا تحضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض وقلن قولا معروفا».^{۲۷} «ای همسران پیغمبر! شما (در فضل و شرف) مثل هیچ یک از زنان (عادی مردم) نیستید. اگر می‌خواهید پرهیزگار باشید (به گونه هوس‌انگیز) صدا را نرم و نازک نکنید (ویا اداء و اطواری بیان ننمایید) که بیمار دلان چشم طمع به شما بدوزند. و بلکه به صورت شایسته و برازنده سخن بگویید». دانشمندان

^{۲۴} محمد علی صابونی، روائع البیان تفسیر آیات الأحکام، مکتبة الغزالی (بیروت - دمشق: مؤسسة مناهل العرفان ۱۴۰۰هـ.ق/ ۱۹۸۰م)، ۴۰۴.

^{۲۵} جلال الدین محمد بن احمد محلی، تفسیر الجلالین (القاهرة: دار الحدیث، بی‌تا)، ۳۷۳.

^{۲۶} علی محمد جورکوبه، «پیشگیری اجتماعی از جرایم جنسی در قرآن»، مجله قرآن، قفه و حقوق اسلامی ۳/۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۴)، ۱۳۹.

^{۲۷} الاحزاب ۳۲/۳۳.

می‌فرمایند: نوع سخن گفتن و نحوه کارگرفتن کلمات در ارتباط کلامی میان زن و مرد یکی از عوامل تحریک‌زا است، ادای کلمات با ناز و عشوه و به کار بردن کلماتی رمزآلود و با قصد لذت بردن، می‌تواند موجب خطورات شیطانی و تهییج شهوت شود.^{۲۸} این‌که سخنان زنان با ناز و کرشمه و لب خنده سبب تهییج شهوت و انگیزه‌های نادرست در افراد «الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» می‌شود امری است که نیاز به توضیح ندارد از باب «آنچه عیان است چی حاجت به بیان است» بیشتر ضرورت به تشریح نیست.

در سوره نور نیز خداوند^{تعالی} می‌فرماید: «وَلَا يَصْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ»^{۲۹}. "زنان نباید هنگام راه رفتن، پاهای خود را محکم به زمین بکوبند تا زینت پنهان‌شان آشکار شود". این دو مثال نشان می‌دهد که صدا و لحن، از جمله عوامل تحریک‌کننده شهوت است. به همین دلیل، هرگونه آواز و صدایی که موجب تهییج غریزه شود، حرام شمرده شده است. در تفسیر بحر المحيط آمده که شنیدن صدای زنان آراسته، بیش از دیدن زینت آنان، تحریک‌کننده است. از همین رو، موسیقی نیز در زمره امور ممنوعه قرار گرفته است: در «بحر المحيط فی التفسیر» در مورد تفسیر آیه فوق می‌فرماید: «وقال الزجاج: وسماع صوت ذی الزینة أشد تحریکا للشهوة من إبدائها انتهى».^{۳۰} "زجاج گفته است: شنیدن صدای کسی که آراسته است، بیشتر از دیدن زینتش، شهوت را تحریک می‌کند". بر این اساس است که موسیقی نیز حرام شده است، خداوند^{تعالی} در قرآن کریم می‌فرماید: «وَأَسْتَفْزَزَ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلَبَ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ»^{۳۱}. "با ندای خود هرکه را می‌توانی بفریب و لشکر سواره و پیاده‌ات را بر آنان بشوران" و در تفسیر جلالین چنین توضیح داده است: {واستفزز} استخف {من استطعت منهم بصوتك} بدعائك بالغناء والمزامیر وكل داع إلى المعصية {وأجلب} صح {عليهم بخيلك ورجلك} وهم الركاب والمشاة في المعاصي.^{۳۲} و فقهاء در باره موضوع فوق می‌فرمایند: ونصوا على أن التغني للهو أو لجمع المال حرام بلا خلاف... اعلم أن التغني لإسماع الغير وإيناسه حرام عند العامة).^{۳۳} صوت زنان نیز از همین جهت

^{۲۸} مهیدیه السادات مستقیمی «و دیگران»، "تحلیلی از متانت گفتاری زبان قرآن در حوزوی التذاذات جنسی"، فصل نامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان ۴۹/۱۳ (پاییز ۱۳۹۸)، ۱۳.

^{۲۹} النور ۳۱/۲۴.

^{۳۰} ابویحیاء محمد بن یوسف اندلسی، البحر المحيط فی التفسیر (بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ هـ.ق)، ۳۶/۸.

^{۳۱} الاسراء ۶۴/۱۷.

^{۳۲} محلی، تفسیر جلالین، ۳۷۳.

^{۳۳} محمد امین بن عمر ابن عابدین شامی، الدر المختار و حاشیه ابن عابدین رد المحتار (بیروت: دار الفکر، چاپ دوم، ۱۴۱۲ هـ.ق/۱۹۹۲م)، ۴۸۲/۲.

والله اعلم - عورت گفته شده است. (صوت المرأة عورة على الراجح.^{۳۴} حتی در تلبیه نیز صدایش را بلند نکنند: "ولا ترفع صوتها بالتلبية لما فيه من الفتنة".^{۳۵}

ناگفته نماند که نزد عده مطلق صدای زن عورت نیست؛ بلکه تغنی و نرمی و ناز و کرشمه در گفتار زنان حرام است: وفي شرح المنية الأشبه أن صوتها ليس بعورة. ... أنا إذا قلنا صوت المرأة عورة أنا نريد بذلك كلامها؛ لأن ذلك ليس بصحيح فإننا نجيز الكلام مع النساء الأجانب ومحاورتهن عند الحاجة إلى ذلك ولا نجيز لهن رفع أصواتهن ولا تمطيطها ولا تلبينها وتقطيعها لما في ذلك من استمالة الرجال إليهن وتحريك الشهوات منهم ومن هذا لم يجز أن تؤذن المرأة.^{۳۶} در شرح "المنية" نظر غالب این است که مطلق صدای زن گناه یا ممنوع نیست. وقتی بعضی ها می گویند صدای زن عورت است، منظورشان این نیست که زن هیچ گاهی حق ندارد صحبت کند؛ چون اگر واقعاً چنین می بود، پس حتی حرف زدن با زنان در کارهای ضروری هم جایز نمی بود، در حالی که علماء اجازه داده اند که در وقت ضرورت با زنان نا محرم گپ زده شود؛ اما آنچه درست نیست، این است که زن صدایش را بلند کند، یا صدای خود را نازک، لطیف، کش دار و دلبری گونه بسازد، چون این طور گپ زدن باعث می شود مردها به طرفش جذب شوند و شهوت شان تحریک شود. به همین دلیل، گفته شده که زن حق ندارد اذان بگوید.

۵. تسهیل ازدواج جوانان و ترویج ساده زیستی در آن

ازدواج در اسلام امری مشروعی است که نیازهای طبیعی انسان را در چارچوبی اخلاقی و قانونی برآورده می کند و از گناهان و انحرافات جلوگیری می کند. قرآن و حدیث بر اهمیت ازدواج تأکید کرده و آن را وسیله ای برای حفظ ایمان و آرامش روحی معرفی کرده اند. ازدواج نقش اساسی در اصلاح فرد و جامعه دارد و به عنوان پایه ای برای استحکام خانواده و جامعه عمل می کند. چنانچه می فرمایند: (أن الزواج أساس الأسرة ودعامتها والقاعدة التي يقوم عليها بناء المجتمع، والأسرة هي اللبنة الأولى في بناء صرح الأمة، وعلى قدر ما تكون اللبنة قوية متينة يكون البناء قوياً راسخاً منيعاً، وعلى العكس من ذلك إن كانت اللبنة واهية ضعيفة، يكون البناء ضعيفاً، قابلاً للتصدع والاضمحلال ومن ثم الانهيار).^{۳۷} "ازدواج بنیاد خانواده و پایه اصلی جامعه است، و خانواده

^{۳۴} ابن عابدین، الدر المختار و حاشیه ابن عابدین، ۳۶۹/۶.

^{۳۵} أبو الحسن برهان الدین مرغینانی و علی بن ابی بکر، الهدایه فی شرح البدایه (بیروت: لبنان، دار احیاء التراث العربی، بی تا)، ۱۴۹/۱.

^{۳۶} زین الدین بن ابراهیم بن محمد ابن نجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق (بی جا: دار الکتب الإسلامی، بی تا)، ۲۸۵/۱.

^{۳۷} محمد بن أحمد الصالح، التحديات المعاصرة للأسرة المسلمة وحلولها ظاهرة العزوف عن الزواج مظاهراً غراء بالفواحش العلاقات الجنسية المحرمة وآثارها (بی جا: المجمع الفقهي الإسلامی، جامع الکتب الإسلامی، بی تا)، ۶۱۱.

نخستین واحد در ساختار امت شمرده می‌شود. هر قدر خانواده‌ها نیرومند باشند، جامعه محکم و استوار خواهد بود، و اگر ضعیف باشند، جامعه هم آسیب‌پذیر و رو به فروپاشی می‌رود.

خداوند متعال در باب تشویق و ترغیب به نکاح می‌فرماید که فقر و تنگدستی آن‌ها شما را نگران نسازد: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾.^{۳۸} "مردان و زنان مجرد خود را همسر دهید و همچنین غلامان و کنیزان شایسته را. اگر فقیر باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز خواهد کرد".

در تفسیر این آیه آمده است که نباید فقر را مانعی برای ازدواج دانست، چرا که خداوند وعده داده که روزی را می‌گستراند. برخی از صحابه همچون ابوبکر، عمر و ابن عباس، این آیه را دلیلی بر گشایش در رزق پس از ازدواج دانسته‌اند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم نیز ازدواج را راهی برای رفع فقر معرفی کرده است.^{۳۹}

لذا، براین اساس است که الله متعال در کلام پاکش دستور به ازدواج داده است: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾.^{۴۰} "وقتی که به خود اطمینان داشتید که می‌توانید میان زنان دادگری کنید و شرایط و ظروف خاص تعدد ازواج مهیا بود) با زنان دیگری که برای شما حلال اند و دوست دارید، با دو یا سه یا چهار تا ازدواج کنید. اگر هم می‌ترسید که نتوانید میان زنان دادگری را مراعات دارید، به یک زن اکتفاء کنید".

پیامبر صلی الله علیه و سلم در باب تشویق و ترغیب به ازدواج می‌فرماید: إِذَا تَزَوَّجَ الْعَبْدُ فَقَدْ كَمَلَ نِصْفُ الدِّينِ، فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي. "هرگاه (بنده خدا) ازدواج کند، نیمی از دینش کامل شده است؛ پس باید در نیمه باقی مانده، تقوای الهی پیشه کند". در روایت دیگر که قریب به همین مفهوم است می‌فرماید: (مَنْ رَزَقَهُ اللَّهُ امْرَأَةً صَالِحَةً فَقَدْ أَعَانَهُ عَلَى شَطْرِ دِينِهِ، فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي الشَّطْرِ الْبَاقِي).^{۴۱} "هرکسی را که خداوند زن صالحه‌ای نصیب کند، در حقیقت او را در رسیدن به نیمی از دینش یاری کرده است؛ پس باید در نیمه باقی مانده، از خدا پروا کند".

^{۳۸} النور ۳۲/۲۴.

^{۳۹} رازی، مفاتیح الغیب او التفسیر الکبیر للامام فخرالدین (بی‌جا: موقع شبکه مشکاة الإسلامیة، نسخه الکترونیکی از المکتبة الشاملة الاصدار الرابع، بی‌تا)، ۳۷۱/۲۳.

^{۴۰} النساء ۳/۴.

^{۴۱} أحمد بن الحسین بن علی بیهقی، شعب الایمان (ریاض: مکتبة الرشد للنشر والتوزیع، ۱۴۲۳ هـ.ق/ ۲۰۰۳ م)، ۳۴۱/۷.

از دیدگاه فقهای حنفی ازدواج نه تنها عبادت پنداشته می شود؛ بلکه از بسیاری عبادات نفلی اولی تر و افضل تر می باشد.^{۴۲} علامه علاء الدین حصکفی در الدر المختار می نویسد: برای ما هیچ عبادتی نیست که از زمان آدم علیه السلام مشروع شده باشد و تا بهشت ادامه یابد، جز نکاح و ایمان.^{۴۳} در بدائع الصنائع می فرماید: خود داری از زنا واجب است و راهی برای رسیدن به این خود داری جز از راه نکاح وجود ندارد.^{۴۴}

علماء در مورد حکمت ازدواج می فرمایند: (فالنکاح مانع من النظر بشهوة الی غیر ماهو حل حل فی الغالب، بحیث لو خالف هذه الفضیلة لجراء الضرر من وجهین: اکتساب الرذیلة و ایجاد العداوة بینه و بین ممن یهتک عرضه بالزنا و الفسق. و ایجاد هذا مخل بنظام العالم كما لا یخفی). ازدواج، نگاه انسان را از شهوت به نامحرم باز می دارد. اگر کسی از چارچوب ازدواج خارج شود، هم مرتکب گناه شده و هم ممکن است موجب دشمنی و اختلاف در جامعه گردد. این آسیب ها، نظم اجتماعی را بر هم زده و اخلاق عمومی را تضعیف می کند. بنابراین، ازدواج وسیله ای برای حفظ نظام صحیح زندگی انسانی است.^{۴۵}

۶. امتناع از دوستی با جنس مخالف

اسلام برای حفظ عفت و پاکدامنی، جلوگیری از فساد و انحرافات اخلاقی و اجتماعی، حمایت از استحکام خانواده و کاهش آسیب های ناشی از روابط ناسالم. رابطه میان پسر و دختر خارج از چارچوب شرعی ازدواج ممنوع است؛ زیرا این نوع ارتباط ها می توانند منجر به گناه و فساد و بی بندباری های اخلاقی شوند. چنان چه خداوند متعال در این زمینه می فرماید: ﴿فَأَنكِحُوهُنَّ بِأَدْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾.^{۴۶} "پس با اجازه صاحبان آنان با ایشان ازدواج کنید و مهریه آنان را به نیکی و مطابق عرف بپردازید، به شرط آنکه پاکدامن باشند و روابط نامشروع نداشته باشند." «أَخْدَانٍ»: جمع خَدْن، رفیق و رفیقه. دوستان زن یا مردی که به گونه آشکار یا نهان با آنان معاشرت نامشروع انجام گیرد.

^{۴۲} محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة سرخسی، المبسوط للسرخسی (بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴هـ.ق/ ۱۹۹۳م)، ۱۹۳/۴.

^{۴۳} ابن عابدین، الدر المختار و حاشیه ابن عابدین، ۳/۳.

^{۴۴} علاء الدین أبو بکر بن مسعود کاسانی، البدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (بی جا: دار الکتب العلمیة، الثانية، ۱۴۰۶ هـ.ق/ ۱۹۸۶م)، ۲۲۸/۲.

^{۴۵} شیخ علی احمد جرجاوی، حکمة الشریع الاسلامی (بیروت: لبنان، دارالفکر، ۱۴۲۴ هـ.ق/ ۲۰۰۳م)، ۵/۲.

^{۴۶} النساء ۲۵/۲.

«وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ»^{۴۷} و (ازدواج با) زنان پاکدامن مؤمن، و زنان پاکدامن اهل کتاب پیش از شما، حلال است، هرگاه که مهریه آنان را بپردازید و قصد ازدواج داشته باشید و منظورتان زناکاری یا انتخاب دوست نباشد».

بنابراین، هرگونه رابطه بین پسر و دختر خارج از چهارچوب ازدواج در اسلام ممنوع و برخلاف اصول اخلاقی و دینی است.

چنین دوستی‌ها و محبت‌ها در روز قیامت سبب پشیمانی و حسرت و ندامت می‌شود، چنانچه خداوند متعال می‌فرماید: «يَا وَيْلَتَا لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا (۲۸) لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا»^{۴۸} ای (وای! کاش من فلانی را به دوستی نمی‌گرفتم. بعد از آن که قرآن (برای بیداری و آگاهی) به دستم رسیده بود، مرا گمراه (واز حق منحرف و منصرف) کرد. (آری! این چنین) شیطان انسان را (به رسوایی می‌کشد و) خوارِ خوار می‌دارد». چنین دوستانی فقط چند روزی محدود تا زمانی که از همدیگر استفاده‌جویی ممکن باشد دوست اند؛ ولی بعد با همدیگر دشمن و از همدیگر متنفراند. «الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ»^{۴۹} "دوستان، در آن روز، دشمنان یکدیگر خواهند شد؛ مگر پرهیزگاران". {الأخلاء} علی المعصية في الدنيا {یومئذ} یوم القيامة متعلق بقوله {بعضهم لبعض عدو} إلا المتقين {المتحابين في الله علی طاعته فإنهم أصدقاء}.^{۵۰}

اگر روابط زنان و دختران در داخل و خارج از خانه مدیریت نشود، ممکن است از حالت عادی خارج شده و به تحریک‌گریز و انحراف جنسی بیانجامد. تحقیقات نشان می‌دهد که در حدود یک‌سوم انحرافات جنسی، دختر و پسر قبل از ارتکاب معصیت و انحراف آشنا و با هم دوستی داشته‌اند، بنابراین، بسیاری از این جرایم از پیش طرح‌ریزی می‌شوند.^{۵۱}

۷. حرمت مقدمات زنا و تعیین مجازات‌های بازدارنده

شریعت اسلامی بر پایه جلب منافع و دفع مفسد بنا شده است. یکی از مقاصد اساسی شریعت، حفظ نسب و آبرو است. قرآن و سنت دلایل روشنی ارائه می‌دهند که بر اهمیت این امر تأکید

^{۴۷} النساء ۲۴/۴.

^{۴۸} الفرقان ۲۹-۲۸/۲۵.

^{۴۹} الزخرف ۶۷/۴۳.

^{۵۰} محلی، تفسیر جلالین، ۶۴۵.

^{۵۱} جورکوبه، پیش‌گیری اجتماعی از جرایم جنسی در قرآن، ۱۴۰.

دارند. از این رو، لازم است از اموری که به اختلاط نسب و هتک حیثیت افراد منجر می‌شود، جلوگیری شود.

یکی از رفتارهایی که احتمال فساد و اختلاط انساب را در پی دارد، مقاربت غیر مشروع با جنس مخالف است. به همین دلیل، قرآن کریم به صراحت تمامی عوامل و راه‌هایی را که منجر به این گناه می‌شوند، حرام اعلام کرده است. چنان‌که می‌فرماید: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا»^{۵۲} و «(با انجام عوامل وانگیزه‌های زنا) به زنا نزدیک نشوید که زناگناه بسیار زشت و بدترین راه و شیوه است».

و در سوره فرقان الله جل جلاله جزای سخت و سنگین را برای مجازات این عمل ننگین مقرر داشته است، چنان‌چه می‌فرماید: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (۶۸) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا»^{۵۳} (وکسانی اند که با الله، معبود دیگری را به فریاد نمی‌خوانند و پرستش نمی‌نمایند، و انسانی را که خداوند خونش را حرام کرده است، به قتل نمی‌رسانند مگر به حق، و زنا نمی‌کنند. چرا که هر کس (یکی از) این (کارهای ناشایست شرک و قتل و زنا) را انجام دهد، کیفر آن را می‌بیند).

زنا یکی از گناهان بزرگ در اسلام است که از نظر دینی، اخلاقی و اجتماعی آسیب‌های جدی به فرد و جامعه وارد می‌کند. علامه صابونی می‌گوید (قرن الله عز وجل الزانی بالمشرک وذلك لیشیر إلى عظیم خطر الزنی وکبیر ضرره وذلك جرم من أعظم الجرائم الاجتماعیة یهدم بنیان الأسرة و یحطم کیان المجتمع). خدای عزوجل زناکار را در کنار مشرک قرار داده است و این برای اشاره به بزرگی خطر زنا و شدت ضرر آن است؛ زیرا زنا از بزرگ‌ترین جرایم اجتماعی است که بنیان خانواده را ویران می‌سازد و اساس جامعه را نابود می‌کند.^{۵۴}

این گناه آثار ویرانگری بر بنیان خانواده، اعتماد اجتماعی و سلامت فردی برجای می‌گذارد؛ از این رو، برای جلوگیری از آن بر مرتکب شونده آن مجازات سنگین تشریح شده است؛ چنان‌چه الله تعالی در این مورد می‌فرماید: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»^{۵۵} «هر یک از زن و مرد زناکار (مؤمن، بالغ، حر، و ازدواج ناکرده) را صد تازیانه بزنید و در (اجرا قوانین) دین خدا رأفت (و رحمت کاذب) نسبت بدی‌شان نداشته باشید، اگر به روز قیامت ایمان دارید، و

^{۵۲} الاسراء ۳۲/۱۷.

^{۵۳} الفرقان ۶۸/۲۵.

^{۵۴} صابونی، روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام، ۲۹۴.

^{۵۵} النور ۲/۲۴.

باید گروهی از مؤمنان بر (اجرا حکم ناظر، و به هنگام زدن تازیانه‌ها و) شکنجه ایشان حاضر باشند".

برای افراد متأهل، مجازات زنا «رجم» است که با دلایل محکم ثابت شده و کسی در آن تردید ندارد. علامه صابونی می‌گوید: (وَأَمَّا الرِّجْمُ : فقد ثبت بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله ، وعمله ، وكذلك بإجماع الصحابة والتابعين فقد ثبت بالروايات الصحيحة التي لا يتطرق إليها الشك ، وبطريق التواتر أن النبي صلى الله عليه وسلم أقام (حد الرجم) على بعض الصحابة كما عزر ، والغامدية ، وأن الخلفاء الراشدين من بعده قد أقاموا هذا الحد في عهدهم وأعلنوا مراراً أن الرجم هو الحد للزنى بعد الإحصان وبقي هذا الحكم إلى عصرنا هذا لم يخالف فيه أحد). رجم (سنگسار) به صورت قطعی از قول و عمل پیامبر صلی الله علیه و سلم و همچنین اجماع صحابه و تابعین ثابت شده است. روایت‌های صحیح و متواتر بیان می‌کنند که پیامبر این حد را بر بعضی صحابه مانند ماعز و زن غامدی اجرا کرده و خلفای راشدین نیز پس از او بارها این حکم را اجرا کرده‌اند و تأکید داشته‌اند که رجم، حد زنا پس از ازدواج است. این حکم تا امروز باقی مانده و کسی با آن مخالفت نکرده است.^{۵۶}

در موسوعه راجع به حرمت زنا چنین می‌فرماید: (وقد أجمع أهل الملل على تحريمه. فلم يحل في ملة قط. ولذا كان حده أشد الحدود؛ لأنه جناية على الأعراض والأنساب. وهو من جملة الكليات الخمس، وهي حفظ النفس والدين والنسب والعقل والمال). تمام پیروان ادیان بر حرمت زنا اتفاق نظر دارند و در هیچ آیینی زنا حلال شمرده نشده است. به همین دلیل، حد آن از سخت‌ترین حدود است؛ چون تجاوز به ناموس و نسب انسان‌هاست. زنا برخلاف یکی از اصول پنج‌گانه اساسی شریعت است که شامل حفظ جان، دین، نسب، عقل و مال می‌باشد.^{۵۷}

۸. کنترل نگاه و پرهیز از چشم‌چرانی

چشم‌چرانی به عنوان یکی از رفتارهای ناپسند و مذموم، همواره مورد نکوهش اخلاقی، دینی و فرهنگی قرار گرفته است. این رفتار نه تنها حرمت انسان‌ها را زیر سؤال می‌برد؛ بلکه به تدریج زمینه‌ساز آسیب‌های روحی، اجتماعی و اخلاقی می‌شود. در متون دینی و ادبی، چشم‌چرانی به عنوان نخستین قدم در مسیری که به انحرافات بزرگ‌تر ختم می‌شود، معرفی شده است. چنان‌که شاعر مصری «شوقی» سروده است:

كل الحوادث مبداها من النظر "تمام لغزش‌ها و گرفتاری‌ها از نگاه شروع می‌شود"

^{۵۶} صابونی، رواع البیان فی تفسیر آیات الاحکام، ۲۰۷.

^{۵۷} وزارة الاوقاف وشون الاسامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ۲۰/۲۴.

ومعظم النار من مستصغر الشرر "همان‌طور که آتش‌های بزرگ از جرقه‌های کوچک به وجود می‌آیند"

نظره... فابتسامه... فسلام... فکلام... فموعد... فلقاء...^{۵۸} "اول نگاه... بعد لبخند... سپس سلام... پس از آن گپ‌وگفت... وعده ملاقات... و در نهایت دیدار".

این زنجیره به خوبی نشان می‌دهد که یک نگاه ساده، اگر مهار نشود، می‌تواند به مسیری خطرناک و گناه‌آلود بی‌انجامد. نگاه حرام، گرچه در ظاهر ممکن است بی‌اهمیت جلوه کند؛ اما در واقع آغازگر فرآیندی است که مرزهای اخلاقی و ارزشی را یکی پس از دیگری می‌شکند. نیز فرموده اند: (فإن العين مفتاح القلب، والنظر رسول الفتنة، ویرید الزنی).^{۵۹}

از این جهت خداوند متعال هر دو گروه (مردان و زنان مؤمن) را به حفظ نگاه پیوسته به حفظ فروج دستور داده است: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾^{۶۰} وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ^{۶۱}.

این پیوستگی بین کنترل نگاه و حفظ عفت در این آیات نشان‌دهنده اهمیت نقش نگاه در پیشگیری از انحرافات و گناهان بزرگ‌تر است. نگاه حرام، اگر به درستی مدیریت نشود، می‌تواند به گناهان دیگر از جمله ارتباطات نامشروع و نقض حرمت‌ها منجر شود. در واقع، نگاه حرام همانند جرقه‌ای است که اگر کنترل نشود، به آتش گسترده‌ای تبدیل خواهد شد.

خداوند متعال تمام نگاه‌های پنهانی را به‌عنوان یک خیانت یاد کرده است: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُحْفِي الصُّدُورُ﴾^{۶۲} "خداوند از دزدانه نگاه کردن چشم‌ها و از رازی که سینه‌ها در خود پنهان می‌دارند، آگاه است".

با توجه به این مسائل، می‌توان گفت که چشم‌چرانی نقطه آغاز بسیاری از انحرافات اخلاقی و کنترل نگاه، اولین گام در مسیر حفظ پاکی دل و جامعه است و بی‌توجهی به آن، می‌تواند نتایج جبران‌ناپذیری به همراه داشته باشد.

۹. لزوم محدودیت در خروج غیر ضروری از خانه

از جمله عوامل تربیتی کنترل‌گر این جنسی مسأله عدم بیرون رفتن خانم‌ها از خانه می‌باشد، از آن‌جایی که در اسلام اصل و اساس بر این است که زن باید از خانه بدون نیاز و ضرورت بیرون

^{۵۸} علی بن نایف شحود شحود، احکام الحجاب، دائرة معارف الأسرة المسلمة (بی‌جا: بی‌جا، نسخه الکترونیکی المكتبة الشاملة، الاصدار الرابع، بی‌تا)، ۳۳۶/۸.

^{۵۹} شحود، احکام الحجاب، دائرة معارف الأسرة المسلمة، ۳۳۶/۸.

^{۶۰} النور ۳۰/۲۴.

^{۶۱} النور ۳۱/۲۴.

^{۶۲} غافر ۱۹/۴۰.

نشود. (وقار المرأة فی قرارها، بخلاف الخراجة الواجبة... فبقاؤها فی بیتها هو الأصل، فهو عزیمة شرعیة فی حقهن، و خروجهن رخصة لاتكون الا لضرورة او حاجة بضوابط الخروج الشرعیة).^{۶۳} وقار و ارزش زن در ماندن او در خانه است، برعکس زنی که زیاد بیرون می‌رود و در رفت و آمد است. اصل برای زن، ماندن در خانه است، و این یک حکم قطعی شرعی برای آنان است؛ اما بیرون رفتن برای‌شان تنها در صورت ضرورت یا نیاز و آن هم با رعایت شرایط شرعی، جایز است. در بسا آیات و احادیث به این موضوع اشاره و تشویق بر عدم خروج زنان از خانه شده است؛ چنان‌چه الله جل جلاله در سوره احزاب می‌فرماید: «وَقَرْنَ فِی بُیُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّةِ الْأُولَىٰ...»^{۶۴} و در خانه‌های خود بمانید (و جز برای کارهایی که خدا بیرون رفتن برای انجام آن‌ها را اجازه داده است، از خانه‌ها بیرون نروید) و همچون جاهلیت پیشین (قبل از اسلام) در میان مردم ظاهر نشوید و خودنمایی نکنید. در تفسیر ابن کثیر و صفوة التفاسیر می‌فرماید: (أی الزَّمنَ بیوتکنَّ ولا تخرجن لغير حاجة).^{۶۵} در خانه‌های خود بمانید و بدون نیاز بیرون نشوید.

در آیه دستور صریح بر ماندن خانم در خانه است و این‌که مانند زمان جاهلیت (در بیرون از خانه‌ها) اظهار زینت نکنند. بنابر دستور صریح آیه فوق زنان بدون نیاز و ضرورت از خانه بیرون شده نمی‌توانند. «الأصل أن النساء مأمورات بلزوم البیت منهیات عن الخروج»^{۶۶} علامه مفتی محمد شفیع در تفسیر معارف القرآن خود تفسیر آیه فوق می‌فرماید: در این آیه دستور اصلی در خصوص حجاب این است که زنان در خانه‌های خود بنشینند؛ یعنی بدون ضرورت شرعی بیرون نروند. در ادامه اضافه می‌کند، که از این آیت در ارتباط با حجاب دو چیز معلوم شد، نخست این‌که مطلوب اصلی برای زنان نزد خدا این است که آن‌ها از خانه بیرون نیایند، که آفرینش آن‌ها برای کارهای خانگی است که در آن مشغول باشند و اصل حجاب که در شریعت مطلوب است حجاب در خانه‌هاست (حجاب در خانه ماندن بهتر رعایت می‌شود).

امر دوم این‌که اگر گهی زن از خانه بیرون آید پس با اظهار زینت بیرون نیاید؛ بلکه با پوشیدن برقع و جلباب که کل بدن پوشیده باشد، خارج شود.^{۶۷} اما ناگفته نماند که خروج کاملاً ممنوع نیست؛ بلکه در مواقع ضرورت با رعایت حجاب و عدم تبرج (عدم اظهار زینت) اشکالی ندارد.

^{۶۳} خالد بن عثمان السبیت، الاختلاط بین الجنسین فی المیزان (بی‌جا: مکتبه دار المنهاج للنشر و التوزیع، ۱۴۳۲ هـ.ق).

۹.

^{۶۴} الاحزاب ۳۳/۳۳.

^{۶۵} محمد علی صابونی، مختصر تفسیر ابن کثیر (لبنان: بیروت - دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۲ هـ.ق)، ۹۳/۲.

^{۶۶} أحمد بن علی أبو بکر الرازی جصاص، احکام القرآن (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ.ق)، ۲۲۹/۵.

^{۶۷} مفتی محمد شفیع عثمانی، معارف القرآن، مترجم. مولانا محمد یوسف حسین پور (ترتیب جام: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۷۷ هـ.ق)، ۷۴/۱۱.

زیرا پیامبر صلی الله علیه و سلم برای ازواج مطهرات مواقع ضرورت را چنین بیان داشته اند: [انه قد اذن لکن ان تخرجن لحاجتکین].^{۶۸} برای شما در هنگام ضرورت اجازه خروج داده شد. هرگاه حضرت عایشه رضی الله عنها این آیت «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» را تلاوت می نمود، به قدری گریه می کرد که چادر او از اشک هایش تر می شد. گریه اش جهت واقعه ناگوار و شدید که در اثر بیرون آمدن او از خانه اتفاق افتاد بود و در این هنگام عمار برایش گفت: «ان الله قد امرک ان تقری فی بیتک». «خداوند برایت دستور داده است تا در خانه ات بمانی» برای «سوده» که یکی از ازواج مطهرات است گفته شد: «لم لا تحجین و تعتمرین کما یفعل اخواتک؟ فقالت: «قد حججت و اعتمرت، و امرنی الله ان اقر فی بیتی قال الروای: فوالله ما خرجت من حجرتها حتی اخرجت جنازتها». «از سوده رضی الله عنها پرسیدند: «چرا مانند خواهرانت حج و عمره نمی کنی؟» او پاسخ داد: «من حج و عمره ام را انجام داده ام، و خداوند به من دستور داده که در خانه ام بمانم». روای می گوید: به خدا سوگند، او هرگز از حجره اش بیرون نرفت؛ تا زمانی که جنازه اش را بیرون بردند».

مراد از تبرج اظهار زینت است چنانچه می فرمایند: (وَأمر بلزومهن البيوت ونهاهن عن تبرج الجاهلیة، وهو إظهار الزینة والمحاسن كالرأس والوجه والعنق والصدر والذراع والساق ونحو ذلك من الزینة لما فی ذلك من الفساد العظيم والفتنة الكبيرة وتحريك قلوب الرجال إلى تعاطي أسباب الزنا).^{۶۹} او به زنان دستور داد که در خانه های خود بمانند و از تبرج جاهلی (نمایش زینت و زیبایی ها) همچون آرایش و نمایاندن قسمت هایی از بدن مانند سر، صورت، گردن، سینه، بازوها، ساق ها و موارد مشابه پرهیز کنند؛ زیرا در این کار فساد و فتنه بزرگی نهفته است که دل های مردان را به سوی گناهان و زنا می کشاند.

همچنین در حدیث پیامبر صلی الله علیه و سلم است که هرگاه زن از خانه بیرون شود شیطان وی را تعقیب می کند، تا هم خودش و هم دیگران را به سبب آن به گناه آغشته نماید «المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشیطان، وأقرب ما تكون من ربه إذا هی فی قعر بیتها». «زن عوره است، و زمانی که از خانه بیرون می رود، شیطان به سوی او توجه می کند». زن زمانی که در عمق خانه اش

^{۶۸} مسلم، صحیح المسلم، ۲/۱۷، ۲۱۷۰.

^{۶۹} لطف الله بن عبدالعظیم خوجه، تسویة المرأة بالرجل (بی جا: دارالسلف، ۱۴۴۰هـ.ق/ ۲۰۱۹)، ۱۱۱.

^{۷۰} خوجه، تسویة المرأة بالرجل، ۱۱۱.

^{۷۱} عبدالعزیز بن عبدالله ابن باز، التبرج و خطر مشاركة المرأة للرجل فی میدان عمله (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ۱۴۲۳هـ.ق)، ۶.

^{۷۲} امیر علاء الدین علی بن بلبان فارسی، صحیح ابن حبان (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۸هـ.ق/ ۱۹۸۸م)، ۴۱۳/۱۲. (۵۵۹۹).

باشد، به خداوند نزدیک‌تر است. از دیدگاه فقه احناف نیز حکم همین است، چنان‌چه در درالمختار می‌فرماید: (و) لها (السفر والخروج من بیت زوجها للحاجة).^{۷۳}

۱۰. نظارت دقیق بر رفتار اجتماعی زنان و دختران

نظارت دقیق بر رفتار اجتماعی زنان و دختران تربیت جنسی بخشی از تربیت اسلامی است که والدین، به‌ویژه مادران، در آن نقش مهمی دارند. مادر با محبت و آگاهی می‌تواند اصولی مانند حیا، عفت و آگاهی صحیح را در فرزند خود نهادینه کند تا او از انحرافات در امان بماند. قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا»^{۷۴} «ای مؤمنان! خود و خانواده خویش را از آتش دوزخی برکنار دارید». همچنین، توصیه پیامبر صلی الله علیه و سلم به آموزش نماز از هفت سالگی و تفکیک جای خواب فرزندان در ده‌سالگی، نشانه‌ای از لزوم توجه به حریم شخصی و رعایت اصول اخلاقی در تربیت جنسی است، چنان‌چه پیامبر صلی الله علیه و سلم می‌فرماید: [مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَأَضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا، وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ وَفَرَّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَصَاجِعِ].^{۷۵} «به فرزندان تا ده‌سالگی نماز را آغاز کنید و زمانی که به ده سال رسیدند، آن‌ها را به خاطر ترک نماز تنبیه کنید. همچنین بسترهای خواب‌شان را از هم جدا کنید». این توصیه‌ها والدین را به سمت ایجاد محیطی سالم اخلاقی برای رشد فرزندان هدایت می‌کند.

کودکان پیش از رسیدن به سن تکلیف، موظف به کسب اجازه در سه زمان مشخص هستند: قبل از نماز صبح، هنگام استراحت نیمروز (وقت کنار گذاشتن لباس‌ها)، و پس از نماز عشاء. اما پس از رسیدن به بلوغ، خداوند آن‌ها را به رعایت آداب اجازه در تمامی اوقات همانند دیگر افراد مکلف ملزم کرده است.

این امر نشان‌دهنده توجه ویژه اسلام به تربیت جنسی و اخلاقی فرزندان است تا آن‌ها از همان کودکی، درک درستی از آداب و مسئولیت‌های شرعی خود داشته باشند.

اگر رفتار و روابط زنان و دختران در محیط‌های اجتماعی و حتی در خانه مدیریت نشود، این روابط ممکن است از حد عادی فراتر رفته، به تحریک‌گریزه و انحراف جنسی منجر شود. تحقیقات نشان داده که در بسیاری از موارد انحرافات اخلاقی، قربانی و مجرم از پیش با یکدیگر آشنا بوده‌اند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از تخلفات اخلاقی پیش از وقوع،

^{۷۳} ابن عابدین، الدرالمختار و حاشیه ابن عابدین ردالمختار، ۱۴۵/۳.

^{۷۴} التحریم ۶/۶۶.

^{۷۵} سلیمان ابن اشعث ابوداود سجستانی، سنن ابی داود (بیروت: دارالفکر، بی‌تا)، ۱/۱۳۳، (۴۹۵).

برنامه‌ریزی می‌شوند. نظارت دقیق بر رفتار اجتماعی زنان و دختران، یکی از راه‌های جلوگیری از این آسیب‌هاست.^{۷۶}

نتیجه‌گیری

هدف تحقیق حاضر این بود که راهکارهای مؤثر جهت کنترل غرایز جنسی را در قرآن کریم شناسایی نموده تا راهکارهای عملی برای جلوگیری از انحرافات جنسی شناسایی شده و اصول تربیتی کنترل غرایز جنسی مشخص گردد. یافته‌های این تحقیق نشان داد که قرآن کریم برای کنترل غرایز جنسی، مجموعه‌ای از راهکارهای تربیتی و عملی ارائه داده است که رعایت آن‌ها می‌تواند به سلامت اخلاقی و اجتماعی جامعه کمک کرده و از انحرافات اخلاقی-جنسی جلوگیری کند. رعایت حجاب، کنترل نگاه، پرهیز از اختلاط غیر ضروری، نظارت بر رفتار اجتماعی، تسهیل ازدواج، نهی از رفتارهای تحریک‌آمیز، امتناع از دوستی با جنس مخالف، حرمت زنا و تعیین مجازات‌های بازدارنده و محدودیت در خروج غیر ضروری زنان از خانه، از جمله راهکارهای کلیدی قرآن در این زمینه هستند. این اصول نه تنها مانع بروز آسیب‌های اخلاقی می‌شوند؛ بلکه موجب ایجاد محیطی سالم، متعادل و مبتنی بر ارزش‌های اسلامی در جامعه خواهند شد.

از تحقیق حاضر ثابت شد که فرضیه ما درست بوده، در قرآن کریم راهکارهای تربیتی جهت کنترل غرایز جنسی وجود دارد که اعمال این راهکارها برای ایجاد جامعه سالم و عاری از موارد خلاف اخلاقی و جنسی یک گام مؤثر و ضروری پنداشته می‌شود. بنابراین، برای دستیابی به این هدف پیشنهاد می‌گردد که مسؤولان فرهنگ‌ی بزرگان خانواده‌ها با تدوین و اجرای برنامه‌های تربیتی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی، زمینه را برای تقویت ارزش‌های اخلاقی، تحکیم بنیان خانواده و جلوگیری از انحرافات اخلاقی فراهم سازند. همچنین، آموزش صحیح این مفاهیم به نسل جوان از طریق خانواده‌ها، رسانه‌ها و نظام آموزشی، نقشی اساسی در پیشگیری از آسیب‌های اخلاقی و اجتماعی ایفا خواهد کرد. پایبندی به این دستورات و ارشادات اسلامی، راهی مطمئن برای تحقق سبک زندگی سالم و مبتنی بر تعالیم قرآنی خواهد بود.

^{۷۶} جورکوبه، پیشگیری اجتماعی از جرایم جنسی در قرآن، ۱۴۰.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. أبو منصور، محمد بن احمد. *تهذيب اللغة*. بيروت: دار احياء التراث العربي، ۲۰۰۱ م.
۲. ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله. *التبرج و خطر مشاركة المرأة للرجل في ميدان عمله*. المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ۱۴۲۳ هـ.ق.
۳. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. *الدر المختار وحاشية ابن عابدين رد المحتار*. جلد ۲، ۳، ۶. بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۲ هـ.ق/۱۹۹۲ م.
۲. ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم بن محمد. *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. بيروت: دارالمعرفة، بی تا.
۳. اندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف. *البحر المحيط في التفسير*. بيروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ هـ.ق.
۴. بخاری، أبو عبدالله. محمد بن إسماعيل. *صحيح البخارى*. بی جا: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۵. بیهقی، أحمد بن الحسين بن علي. *شعب الایمان*. رياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ۱۴۲۳ هـ.ق/۲۰۰۳ م.
۴. *تفسير نور*. مترجم. خرم دل، دكتور مصطفى. بی جا: بی جا، نسخه الکترونیکی، المكتبة الشاملة، الاصدار الرابع، بی تا.
۶. جرجاوی، شیخ علی احمد. *حکمة الشریع الاسلامی*. بيروت: لبنان، دارالفکر، ۱۴۲۴ هـ.ق/۲۰۰۳ م.
۷. جصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. *احكام القرآن*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۸. فرزندوحي، جمال «و دیگران». «راه کارهای جلوگیری از انحرافات جنسی از دیدگاه قرآن و روایات». *فصلنامه پژوهشنامه معارف قرآنی* ۱۱/۳ (زمستان ۱۳۹۱). ۳۶-۵۶.
۹. جورکوبه، علي محمد. «پيشگيري اجتماعي از جرايم جنسي در قرآن». *قرآن، فقه و حقوق اسلامي* ۳/۲ (پايز و زمستان ۱۳۹۴). ۱۱۹-۱۴۷.
۱۱. خوجه، لطف الله بن عبدالعظيم. *تسوية المرأة بالرجل*. بی جا: چاپ اول، دارالسلف، ۱۴۴۰ هـ.ق/۲۰۱۹ م.
۱۲. رازی، *مفاتيح الغيب او التفسير الكبير للامام فخرالدين*. بی جا: موقع شبکه مشکاة الاسلامیة. نسخه الکترونیکی از المكتبة الشاملة، الاصدار الرابع، بی تا.
۱۳. السبت، خالد بن عثمان. *الاختلاط بين الجنسين في الميزان*. بی جا: چاپ اول، مكتبة دار المنهاج للنشر و التوزيع، ۱۴۳۲ هـ.ق.

۱۴. سجستانی، ابوداود سلیمان ابن اشعث. سنن ابی داود. بیروت: دارالفکر، بی تا.
۱۵. سرخسی، محمد ابن أحمد بن أبی سهل شمس الأئمة. المبسوط للسرخسی. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴هـ.ق/۱۹۹۳م.
۱۷. شحود، علی بن نایف شحود. احکام الحجاب. دائرة معارف الأسرة المسلمه. بی جا: نسخه الکتونکی المكتبة الشاملة، الاصدار الرابع، بی تا.
۱۸. صابونی، محمد علی. روائع البیان تفسیر آیات الأحکام. بیروت: مكتبة الغزالی - دمشق، مؤسسة مناهل العرفان، ۱۴۰۰هـ.ق/۱۹۸۰م.
۱۹. صابونی، محمد علی. مختصر تفسیر ابن کثیر. بیروت: لبنان، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۲هـ.ق.
۲۰. صالح المرشد، منصور بن سعد. غض البصر و اثره فی الوقایة من الجریمة الاخلاقية. بی جا: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية. ۱۴۲۹هـ.ق/۲۰۰۸م.
۲۱. طبرانی، سلیمان ابن احمد ابن ایوب. المعجم الکبیر. القاهرة: مكتبة ابن تیمية، ۱۴۱۵هـ.ق/۱۹۹۴م.
۲۲. عثمانی، مفتی محمد شفیع. معارف القرآن. مترجم: مولانا محمد یوسف حسین پور. تربت جام: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۷۷هـ.ق.
۲۳. فارسی، امیر علاء الدین علی بن بلبان. صحیح ابن حبان. بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ۱۴۰۸هـ.ق/۱۹۸۸م.
۲۴. قلجی، محمد رواس. معجم لغة الفقهاء. بی جا: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزیع، چاپ دوم، ۱۴۰۸هـ.ق/۱۹۸۸م.
۲۵. کاسانی، علاء الدین أبو بکر بن مسعود. البدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. بی جا: دار الکتب العلمية، ۱۴۰۶هـ.ق-۱۹۸۶م.
۲۶. محلی، جلال الدین محمد بن احمد. تفسیر الجلالین. قاهره: دار الحديث، بی تا.
۲۷. محمد ابن أحمد الصالح، التحديات المعاصرة للأسرة المسلمة وحلولها ظاهرة العزوف عن الزواج مظاهراً غراء بالفواحش العلاقات الجنسية المحرمة وآثارها. بی جا: المجمع الفقهي الإسلامية، جامع الکتب الإسلامية، بی تا.
۲۸. مرغینانی، أبو الحسن برهان الدین. الهدایه فی شرح البدایه. بیروت: لبنان، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۹. مروتی، سهراب «و دیگران»، «علل و عوامل انحرافات جنسی از دیدگاه قرآن و روایات»، پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده ۲/۲ (بهار و تابستان ۱۳۹۳)، ۹۳-۱۱۳.
۳۰. مهیدیه السادات مستقیمی، «و دیگران»، «تحلیلی از متانت گفتاری زبان قرآن در حورزهی التذادات جنسی»، فصل نامه شورای فرهنگگی اجتماعی زنان ۴۹/۱۳ (پاییز ۱۳۹۸)، ۱۰۷-۱۵۶.

۳۱. نيسابوری، مسلم ابن الحجاج ابوالحسن القشيري. صحيح المسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی‌تا.
۳۲. نوری‌زاد، عبدالصمد. "قرآن و بهداشت جنسی خانواده‌ها". مجله راه قرآن ۳ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۵). ۳۵-۳۰.
۳۳. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الموسوعة الفقهية الكويتية. جلد ۱۹-۲۴. کویت: دارالسلاسل، ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ هـ.ق.

بررسی حمایت‌های غیر جزایی از زنان آسیب دیده در اندیشه‌های قرآنی
دراسة الدعم الغير الجزائية للنساء المتضررات في الفكر القرآني
A Study on Non-Penal Support for Female Victims in Qur'anic Thought
Kur'an Perspektifinden Mağdur Kadınlara Yönelik Ceza Dışı Koruma
Tedbirlerinin İncelenmesi

احمدزکی زکا^۱ فضل الرحمن رحمانی^۲

چکیده

زنان آسیب‌دیده، بیش از هر قشری در معرض خطر قرار دارند، این حالت آنان را شایسته حمایت‌های ویژه‌ای قرار می‌دهد. این حمایت‌ها با توجه به ماهیت خاص جرم‌های ارتكابی نسبت به زنان ویژگی‌هایی دارد که بیشتر در پرتو کمک‌های روانی - عاطفی نمود پیدا می‌کنند. از این رو، اسلام عنایت ویژه‌ای به گروه‌های آسیب‌دیده، خصوصاً زنان، کودکان و سالمندان داشته است و از راه‌های مختلف، آن‌ها را مورد حمایت مستقیم و غیر مستقیم قرار می‌دهد. هدف از این نوشتار بیان و تحلیل حمایت‌های قرآنی از زنان آسیب‌دیده می‌باشد. با مطالعهٔ مروری، تحلیل آیات و دیدگاه‌ها، واضح گردید که این امر در قرآن کریم مغفول نمانده است و در موارد مختلف از اقشار آسیب‌دیده و متضرر، به ویژه زنان، حمایت‌های لازم را مقرر داشته است. نویسنده با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی تلاش نموده است تا به‌طور نمونه چند مورد از حمایت‌های غیر جزایی قرآنی را در این باب مورد ارزیابی قرار دهد.

کلمات کلیدی: آسیب‌دیده، حمایت غیر جزایی، زنان، قاعدگی، قرآن.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.130>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

08.02.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

08.04.2025

تاریخ نشر / Publication Date

22.07.2025

^۱ متخصص افتا و قضای جامعه عبدالله ابن مسعود و محصل دکتورای جزا و جرم شناسی پوهنتون گیلان، گیلان، ایران.
^۲ پوهندوی، دوکتور، دیپارتمنت فقه و قانون، پوهنځی شرعیات، پوهنتون بلخ، بلخ، افغانستان.

ORCID

[0000-0002-5609-3141](https://orcid.org/0000-0002-5609-3141)

[0009-0009-4176-9151](https://orcid.org/0009-0009-4176-9151)

E-Mail

zakaahmadzaki@gmail.com

fazlurrahmanrahmani1990@gmail.com

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

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

نحوهٔ ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation:

احمد زکی زکا - فضل الرحمن رحمانی، "بررسی حمایت‌های غیر جزایی از زنان آسیب دیده در اندیشه‌های قرآنی"، مجله دیوان ۶/۲ (سرطان ۱۴۰۴). ۲۲۷-۲۴۸.
Ahmad Zaki Zaka - Fazlurrahman Rahmani, "A Study on Non-Penal Support for Female Victims in Qur'anic Thought", Diwan Journal 6/2 (July 2025), 227-248.

الملخص

تُعد النساء المتضررات أكثر الفئات تعرضاً للخطر، الأمر الذي يجعل من الضروري تقديم دعم خاص لهن. هذا الدعم له خصائص معينة تتناسب مع طبيعة الجرائم المرتكبة ضد النساء، حيث يتجلى بشكل أكبر في إطار الدعم النفسي والعاطفي. ومن هنا، اهتم الإسلام اهتماماً خاصاً بالفئات المعرضة للجريمة والضحية منها، خاصة النساء، ودعمهن بطرق مباشرة وغير مباشرة. تهدف هذه الدراسة عرض وتحليل مؤازرة القرآن للنساء المتضررات. ومن خلال هذه دراسة تحليلية لآيات القرآن الكريم وآراء العلماء، يبين بوضوح أن هذا الأمر لم يهمل في القرآن الكريم، حيث وضع فيه الدعم الضروري للطبقات الضعيفة، وخاصة النساء، في عدة مواضع. في هذه الدراسة، تم بيان بعض الأمثلة على الحماية الغير الجزائية في القرآن.

الكلمات المفتاحية: الضحايا، الحماية الغير الجزائية، النساء، الحيض.

Abstract

Victimized women are among the most vulnerable groups in society, frequently exposed to heightened risks. This condition makes them deserve special protection. These protections, given the nature of crimes committed against women, often manifest through psychological and emotional support mechanisms. Accordingly, Islam has shown particular concern for vulnerable populations, especially women, children, and the elderly, and has extended both direct and indirect forms of support to them through various means. This paper aims to examine and analyze the Qur'anic provisions regarding the protection of victimized women. Through a review-based approach, combined with analysis of relevant Qur'anic verses and scholarly interpretations, The Holy Qur'an explicitly acknowledges this issue and guides it. Various verses establish support for vulnerable and harmed individuals, specifically emphasizing women. Utilizing a descriptive-analytical method, the author seeks to highlight and evaluate several examples of non-penal protections for women as reflected in the Qur'anic discourse.

Keywords: Victimized, Non-Penal Protections, Women, Menstruation, Quran.

Özet

Mağdur kadınlar, toplumun en kırılgan gruplarından biridir ve sıklıkla artan risklerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu durum, onları özel koruma tedbirlerine layık hâle getirmektedir. Kadınlara karşı işlenen suçların niteliği dikkate alındığında, bu koruma tedbirleri çoğunlukla psikolojik ve duygusal destek mekanizmaları biçiminde tezahür etmektedir. Bu doğrultuda, İslâm dini kırılgan gruplara—özellikle kadınlar, çocuklar ve yaşlılara—özel bir ilgi göstermiş; doğrudan ve dolaylı yollarla onlara çeşitli şekillerde destek sunmuştur. Bu çalışma, mağdur kadınlara yönelik Kur'ân'a dayalı koruma tedbirlerini incelemeyi ve analiz etmeyi

amaçlamaktadır. İlgili Kur'ân âyetlerinin ve akademik yorumların gözden geçirilmesiyle yürütülen bu analiz, Kur'ân-ı Kerîm'in söz konusu meseleye açıkça değindiğini ve bu konuda yol gösterici olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın çeşitli âyetleri, mağdur ve zarar gören bireyleri, özellikle de kadınları, desteklemeye yönelik hükümler içermektedir. Tanımlayıcı-analitik bir yöntemle kaleme alınan bu çalışmada, Kur'ânî söylemde yer alan ceza hukuku dışı bazı koruma örnekleri vurgulanarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mağduriyet, Ceza dışı koruma, Sözlü Tasarruflar, Kadınlar, Regl Dönemi, Kur'ân.

مقدمه

زنان مادران بشریت‌اند. ایشان برای بشر آرامش و زندگی می‌بخشند پس چرا باید زن‌ها در معرض خطر و آسیب از سوی دیگران قرار داشته باشند. واقعیت تاریخ بشر گویای تراژدی نابخشودنی در حق زنان است که ایجاب می‌نماید تا تراژدی‌ها و خطرهای پیشروی زنان را برداشت و در نطفه خفه کرد. قرآن کریم با حمایت‌های جزایی و غیر جزایی از یک‌سو حمایت از زنان را در اولویت قرار می‌دهد و از سوی دیگر نشان می‌دهد که آیات قرآن کریم بر علاوه‌ای این که زن‌ستیز نیست، در پاسداری حقوق زنان نسبت به مردان یک گام جلو گذاشته است.

زن در جامعه اسلامی از جایگاه والایی برخوردار است از این رو، شریعت اسلامی هر گونه تجاوز، بی‌عدالتی و هتک حرمت وی را محکوم نموده است. چه بسا زمانی که تعدی به عرض و آبروی او واقع شود. در آن صورت سیاست جزایی اسلام، جزاهای سنگینی را بر مرتکبین آن عمل با در نظر داشت حالت مدنی، روانی و نوعیت جرم، مقرر داشته است که می‌توان به حد جرم زنا اشاره کرد. به همین سبب، در سیاست جنایی اسلام، حمایت از آسیب‌دیدگان را در اولویت سیاست‌های پیش‌گیرانه از جرم قرار داده است تا از یک‌سو دستگیری از شخص قربانی صورت بگیرد و از سوی دیگر جلو وقوع و تداوم جرم گرفته شود.

در اندیشه قرآنی، روایتی و فقهی نسبت به رعایت حقوق زنان و حمایت‌های مادی و معنوی، جزایی و غیر جزایی؛ از زنان آسیب‌دیده نصوص و دیدگاه‌هایی بی‌حد و حصری بیان شده است که از یک‌سو بیان‌گر جایگاه و بزرگی شخصیت زن در جامعه بوده و از سوی دیگر اشاره به نقش پیش‌گیری وضعی از جرم در جامعه دارد؛ زیرا تعریفی که از پیش‌گیری وضعی ارائه شد، در برگیرنده عنوان این نوشتار نیز می‌باشد. از سوی دیگر احکام و نصوص مقرر شده در قرآن و احادیث می‌تواند زمینه‌ساز قوانین موضوع در جهت پاسداری از حقوق زنان و حمایت از زنان قربانی خشونت باشد تا نظام عدالت جزایی در روشنایی آن از این قشر آسیب‌دیده حمایت‌های همه جانبه و لازمی را انجام دهد. مطالعه سیره نبوی نشان می‌دهد که پیامبر صلی الله علیه و سلم به حقوق زنان و کودکان توجه ویژه می‌نمود و همواره بر عدم تعرض به این گروه، رعایت حال و حقوق آن‌ها تأکید داشتند.^۱

این درحالی است که جوامع غربی در اواخر قرن نوزدهم میلادی به این موضوع پی‌بردند و با ظهور دولت اجتماعی (حمایتی) قوانین حمایت از زنان و کودکان را تصویب نمودند که بر اساس آن یکی از وظایف اصلی دولت حمایت از گروه‌های آسیب‌پذیر جامعه بود. در نیمه دوم قرن بیستم اسناد بین‌المللی زیر نام کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان در سال ۱۹۷۹ و کمیته حذف هرگونه تبعیض علیه زنان تصویب گردید.

^۱ نور محمد ناج، "نگاهی به حقوق بشر دوستانه در سیره نبوی"، مجله دیوان ۱/۶ (زمستان ۱۴۰۳) و بهار

مسأله اصلی در این نوشتار تبیین حمایت‌های غیر جزایی از زنان قربانی و آسیب دیده از منظر قرآن می‌باشد که به چه میزان در قرآن به آن پرداخته شده است و فرض بر این که قرآن کریم در هر حالت از افراد آسیب دیده، خصوصاً زنان حمایت‌های مختلف اعم از مالی، اجتماعی، روانی و حیثیتی را بیان نموده است که شامل حمایت‌های جزایی و غیر جزایی می‌شود. بدون تردید این حمایت‌ها نقش بسزایی در کاهش جرایم و آسیب زدن به این قشر داشته است.

پژوهش‌های انجام شده در این زمینه بیشتر جنبه حقوقی، قانونی و جزایی دارد، به صورت درون دینی غیر جزایی؛ تا جایی که نویسنده آگاهی دارد، پژوهشی انجام نشده است. به همین دلیل، این جستار تازگی دارد و تلاش می‌شود تا حمایت از زنان آسیب دیده از منظر درون دینی (قرآن) بررسی شود؛ زیرا حمایت‌های همه جانبه از زنان آسیب دیده در اسلام؛ سبب احیای حقوق آنان و رفع محدودیت و ظلم نسبت به آن‌ها شده است. با توجه به عدم نقش زنان در جامعه جاهلی، آموزه‌های اسلامی حتی برخی محدودیت‌ها را به نفع زن و در جهت تکامل او می‌داند. این پژوهش با روش تفسیر محتوای متون دینی با استفاده از روش تحقیق کیفی توصیفی-تحلیلی و بر اساس نظریه‌های جرم‌شناختی، انجام یافته است. متن دینی مورد استفاده در این پژوهش به طور خاص، قرآن کریم بوده و در صورت لزوم برای تسهیل مطالعه و فهم بحث، دیدگاه‌های علمای تفسیر و فقهاء را نیز بیان خواهیم نمود تا از یک سو نقش حمایتی قرآن را از زنان نشان دهد و از سوی دیگر پاسخی برای کسانی باشد که دین اسلام و خصوصاً احکام قرآنی را زن ستیز می‌انگارند و با برداشت‌های غلط و ناقص از قرآن احکام آن را وارونه جلوه می‌دهند. نگارنده در این تحقیق تلاش نموده است که به پرسش‌های مطرح شده ذیل پاسخ‌های قناعت بخش ارائه دهد.

حمایت‌های غیر جزایی از زنان آسیب دیده در قرآن کریم چگونه بیان شده است؟

آیا حمایت‌های غیر جزایی از زنان آسیب دیده سبب کاهش ضرر به این قشر شده است؟

زنان آسیب دیده یا قربانی به چه افرادی اطلاق می‌شود؟

این نوشتار در دو بخش موضوع را مورد بحث و ارزیابی قرار داده است. بخش نخست اختصاص شده در رابطه به مفهوم‌شناسی و در بخش دوم به طور نمونه حمایت‌های غیر جزایی را به بحث گرفته است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. آسیب دیدگی

اصطلاح آسیب، معادل واژه‌های زیان، ضرر و آزار می‌باشد. آسیب دیده فردیست که ضرری بر تمامیت شخص او وارد شده است، به گونه‌ای که بیشتر افراد جامعه به آن اذعان دارند.^۱ قاعدتاً در قرآن کریم تعریف مشخصی از آسیب دیده نشده است؛ زیرا قرآن کتاب ترمنولوژی نیست؛ اما از

^۱ ژینا فیروزولا، *بزه دید و بزه دیده شناسی*، مترجم. روح الله کرد علیوند و احمد محمدی معجد (بی‌جا: بی‌نا،

مجموع آیات این طور مفهوم می شود آسیب دیده شخصی است که ضرر جسمی یا روحی دیده باشد، فرقی نمی کند که آسیب از سوی افراد حقیقی باشد یا ناشی از طبیعت. تعریفی را که فقهای اسلامی از ضرر کرده اند معنای آسیب دیده نیز از آن مفهوم می شود. آن ها ضرر را این گونه تعریف کرده اند که عبارت از آسیب، نقص یا ضرری است که از سوی فردی برای دیگری برسد.^۳ گذشته از این، در متون فقهی به صورت عموم و به عنوان یک اصطلاح فقهی از فرد آسیب دیده با واژه مجنی علیه کار گرفته شده است. پس مجنی علیه یا آسیب دیده همان فردیست که شخص جانی قصد تجاوز بر حقوق وی را می کند.^۴

در کود جزای افغانستان که حالا تعلیق شده است از آسیب دیده به نام مجنی علیه که همان اصطلاح فقهی است نامبرده شده و آن را این گونه تعریف کرده است: «شخصی است که به اثر ارتکاب جرم، صدمه یا ضرر اخلاقی، جسمانی، مادی یا معنوی به وی عاید شده باشد».^۵ در نتیجه گفته می توانیم که رسیدن هر نوع آسیب و ضرر از فعل یا ترک فعل ناقض قوانین جزایی و یا هم بیماری ها و مصیبت های طبیعی بر فرد، وی را در جایگاه آسیب دیده قرار می دهد و می باید افراد مصیبت دیده مورد حمایت قرار بگیرند.

۲.۱. آسیب دیده و حمایت غیر جزایی

بدون تردید حمایت از شخص آسیب دیده به نحوی اقدام پیش گیرانه وضعی تلقی می شود؛ زیرا این اقدام از یک سو دستگیری و دلجویی از شخص آسیب دیده است. از سوی دیگر مانع از تکرار و تداوم وقوع جرم در سیاست جنایی و جرم شناسی انگاشته می شود. سیاست جنایی ایجاب می نماید که در نخست از شخص آسیب دیده حمایت های همه جانبه صورت بگیرد. شاید بتوان گفت نقش آسیب دیده به عنوان یکی از مهم ترین موضوعات پیش گیری از جرم بوده و آسیب پذیری متضرر با آماج های جرم، از عوامل مؤثر در ارتکاب جرم است. رابطه آسیب دیده و آسیب رسانی یکی از عواملی است که امروزه بیشتر توجه محققان و دانشمندان را به خود جلب کرده و دانش بزه دیده شناسی را به وجود آورده است.^۶ در سیاست جنایی اسلام نیز توجه به آسیب دیده در امر پیش گیری بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. ایجاد فرهنگ ظلم ستیزی و ستم ناپذیری در جامعه، حمایت از افراد آسیب دیده و افراد ناتوان از مصادیق بارزی است که در قرآن کریم به صراحت بیان شده است.

^۳ محمد بن المدنی بوساق، *التعويض عن الضرر في الفقه الاسلامي* (ریاض: دار اشبیلیا للنشر، ۱۴۱۹ ه.ق)، ۲۴.

^۴ نورالدین هندای، «المجنی علیه بین القانون الجنائی و علم الإجماع»، *Journal Sharia and Law* ۲ (۱۹۸۸ م)، ۲۳۳.

^۵ کود جزا، ماده ۴، بند ۱۴.

^۶ میلیانو ویانو، *بزه دیده شناسی*، ترجمه. نسرین مهرا، *مجله تحقیقات حقوقی* ۱۹/۲۰ (۱۳۷۶ ه.ش)، ۴۳۲.

۱.۳. حیض/قاعدگی

هورمون‌های زنان در هنگام بلوغ دچار تغییرات طبیعی می‌شوند که نشانه سلامت آنان در تولید مثل انگاشته می‌شود. از این حالت در متون دینی به واژه حیض تعبیر شده است. فقهای اسلامی بحث‌های دامنه‌داری در این باب دارند و در تعریف این واژه دیدگاه‌های متفاوتی ارائه نموده‌اند که همه یک معنی را افاده می‌نمایند. امام نسفی در کنز الدقائق حیض را چنین تعریف نموده است: «حیض عبارت است از خونی که از رحم زن سالم و بالغ می‌ریزد. کمترین مدت آن سه روز و بیشترین مدت آن ده روز می‌باشد».^۷ امام کاسانی رحمه الله می‌فرماید: «حیض در شرع، عبارت است از خونی که از رحم زن می‌ریزد و پس از زایمان نمی‌آید. اندازه و زمان آن مشخص معلوم است».^۸ در فتاوی هندیه چنین نگاشته شده است. «حیض عبارت از خونی که از رحم می‌ریزد نه پس از زایمان».^۹

از مجموع تعاریفی که در متون فقه حنفی بیان شده است، چنین بر می‌آید که حیض یا همان قاعدگی عبارت از دوره زمانی است که در آن خونریزی طبیعی از رحم زنان بالغ به دلیل تغییرات هورمونی در چرخه قاعدگی اتفاق می‌افتد. این فرایند هر ماه یک‌بار و به مدت ۳ تا ۱۰ روز ادامه دارد.

۲. حمایت‌های غیر جزایی

در اندیشه‌های قرآنی از قشرهای آسیب‌پذیر خاصاً زنان به صورت جزایی و غیر جزایی حمایت شده است. حمایت‌های غیر جزایی در این جستار مواردی است که بیرون از حوزه جزایی یا عقوبات است و تنها به گناه بودن و ناپسندی آن عمل بسنده شده است.

۱.۲. نفی تصرفات قولی

یکی از مواردی که صراحتاً در قرآن کریم بیان شده است، نفی تصرفات قولی بر همسران است. در جاهلیت رسم بر این بود که شوهران، زنان خویش را با تصرفات قولی تا هنگام مرگ از حقوق شان محروم می‌کردند. نمونه‌ای بارز آن ظهار و ایلاء است. هنگامی که مرد بر زن خود خشم می‌کرد یا از وی دلهره می‌داشت یا او را ظهار می‌کرد و یا هم سوگند (ایلاء) یاد می‌کرد که با وی مقاربت نخواهد نمود. در نتیجه زن از مهمترین حقوق زوجیت محروم می‌شد و این رفتار به عنوان طلاق انگاشته می‌شد و تا ابد آن زن بر مرد حرام می‌گردید و آن زن حتی حق نداشت با دیگران ازدواج مجدد نماید. شریعت اسلامی ضمن رد این رویکرد کفارہ مناسبی را بر شخص مظهر و مؤلی مقرر داشت و زوجیت را نیز کما فی السابق باقی و پا برجا گذاشت.^{۱۰}

^۷ عبدالله بن احمد بن محمد نسفی، کنز الدقائق (بی‌جا: دارالبیّنات الاسلامیة، ۱۴۳۲هـ.ق.)، ۱۴۹.

^۸ علاء الدین کاسانی، بدائع الصنائع (بی‌جا: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶هـ.ق.)، ۳۹/۱.

^۹ گروهی از نویسندگان، الفتاوی الهندیة (بی‌جا: دارالفکر، ۱۳۱۰هـ.ق.)، ۳۶/۱.

^{۱۰} محمد یعقوب دهلوی، ضمانات حقوق المرأة الزوجیة (ریاض: اضاء السلف، ۱۴۲۴هـ.ش.)، ۵۶.

۲.۱.۱.ظهار

ظهار از کلمه «ظَهْره» به معنی پشت گرفته شده است و در اصطلاح شرع آنست که شوهر به زن خود گوید: «أَنْتِ عَلِيٌّ كَظْهَرِ أُمِّي» تو بر من چون پشت مادرم هستی: یعنی همان‌گونه که پشت مادرم بر من حرام است تو نیز بر من حرام هستی.^{۱۱}

البته تعریف جامع‌تر از ظهار این است که مرد همسرش یا برخی از اعضای وی را که از تمام بدن نمایندگی می‌کند به یکی از محارم خود اعم از نسبی و سببی تشبیه نماید. به‌طور مثال چنین گوید: «أَنْتِ عَلِيٌّ كَظْهَرِ أُمِّي» «تو بر من چون پشت مادرم هستی».^{۱۲}

جمهور علما گویند ظهار اختصاص به مادر دارد؛ یعنی تنها اگر بگوید تو بر من مانند پشت مادرم هستی، ظهار می‌شود، همان‌گونه که در قرآن و سنت آمده است. پس اگر گفت: «أَنْتِ عَلِيٌّ كَظْهَرِ أُمِّي» ظهار است؛ ولی اگر به زنش بگوید: «أَنْتِ عَلِيٌّ كَظْهَرِ أُخْتِي» «تو بر من چون پشت خواهرم هستی». ظهار نیست.^{۱۳}

برخی گفته‌اند: همه محارم قیاس بر مادر می‌شوند و اگر پشت هر محرمی را بگوید ظهار می‌شود. از جمله کسانی که چنین گفته‌اند علمای حنفی و اوزاعی و ثوری و شافعی در یکی از دو قولش و زید بن علی می‌باشند، ایشان می‌فرمایند: ظهار اینست که شوهر زنش را در تحریم و حرام بودن، به یکی از محارم خود تشبیه کند، مقصود محارم ابدی است خواه به نسب یا مصاهره و دامادی و یا رضاعی و شیرخوارگی باشد چون علت آن تحریم ابدی و موبد است. پس اگر کسی به همسرش گوید: او خواهرم و مادرم است و مقصودش این باشد که به اندازه آن‌ها برایم محترم و موقر است، این اظهار نمی‌شود.^{۱۴}

ابن القیم رحمه الله گوید: چون ظهار در زمان جاهلیت طلاق بود و منسوخ گشت پس جایز نیست دوباره به حال اول برگردد و ظهار طلاق باشد. و اوس بن الصامت به قصد طلاق با زن خود ظهار نمود و حکم ظهار درباره او اجرا شد، نه حکم طلاق. به علاوه ظهار درباره حکم خود صراحت دارد پس جایز نیست آن را کنایه از حکمی بگیریم که شرع خدا آن را باطل ساخته است. بدیهی است که مراعات حکم خدا و قضای خدا شایسته‌تر و واجب‌تر است.^{۱۵}

دانشمندان اسلام ظهار را یک امر ناپسند و هنجار شکن می‌دانند؛ زیرا خداوند تعالی می‌فرماید: «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مَنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَكِنَّهُنَّ وَأِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ

^{۱۱} سید سابق، فقه السنة (قاهره: الفتح للاعلام العربی، بی تا)، ۲/۲۰۰.

^{۱۲} دهلوی، ضمانات حقوق المرأة الزوجية، ۶۷.

^{۱۳} سید سابق، فقه السنة، ۲/۲۰۰.

^{۱۴} سید سابق، فقه السنة، ۲/۲۰۱.

^{۱۵} سید سابق، فقه السنة، ۲/۲۰۰.

رَبِّهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ^{۱۶} "خداوند متعال سخن زنی را که درباره شوهرش به تو مراجعه کرده بود و به خداوند شکایت می کرد شنید [و تقاضای او را اجابت کرد]؛ خداوند متعال گفت وگویی شما را با هم می شنید؛ و خداوند متعال شنوا و بیناست. کسانی که از شما نسبت به همسران شان «ظهار» می کنند [و می گویند: تو نسبت به من به منزله مادرم هستی]، آن‌ها هرگز مادران شان نیستند؛ مادران شان تنها کسانی اند که آن‌ها را به دنیا آورده‌اند. آن‌ها سخنی زشت و باطل می گویند؛ و خداوند متعال بخشنده و آمرزنده است! کسانی که همسران خود را «ظهار» می کنند، سپس از گفته خود باز می گردند، باید پیش از آمیزش جنسی با هم، برده ای را آزاد کنند؛ این دستوری است که به آن اندرز داده می شوید؛ و خداوند متعال به آنچه انجام می دهید آگاه است! و کسی که توانایی [آزاد کردن برده ای] نداشته باشد، دو ماه پیایی قبل از آمیزش روزه بگیرد؛ و کسی که این را هم نتواند، شصت مسکین را اطعام کند؛ این برای آن است که به خدا و رسولش ایمان بیاورید؛ این‌ها مرزهای الهی است؛ و کسانی که با آن مخالفت کنند، عذاب دردناکی دارند".

سبب نزول این آیات واقعه‌ای معروفی است که روزی اوس بن الصامت از زنش خشمگین شد و به او گفت: «أَنْتِ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي» یعنی تو بر من مانند پشت مادرم (حرام) هستی؛ این لفظ در زمان جاهلیت قبل از اسلام برای حرمت ابدی و دائمی به کار برده می شد، که از طلاق مغلظه هم سخت تر بود. آن زن جهت دریافت حکم شرع، به محضر آن حضرت صلی الله علیه و سلم حاضر شد؛ تا آن زمان در خصوص این واقعه، وحی بر آن حضرت نازل نشده بود، لذا آن جناب طبق قول مشهور به او فرمود: تو بر او حرام شده‌ای. زن رو به درگاه خدا آورد و عرض کرد: خدایا بیچارگی و نیازم را به تو شکایت می کنم. در این جا آیات فوق نازل شد و راه حل مناسبی برای این مسأله بیان کرد.^{۱۷}

دیده می شود که در جاهلیت قبل از اسلام زنان به چه میزان در محرومیت و آسیب دیدگی قرار داشتند. جامعه مردسالار آن روز با گفتن یک سخن آن‌ها را از حقوق مدنی و اساسی شان محروم می نمودند. وقتی قرآن نازل شد و دین اسلام پا به عرصه وجود گذاشت، به نظام زن‌ستیزانه مهر بطلان کشید. حقوق پامال شده‌ای زنان را دوباره احیا کرد و به آن‌ها کرامت و عزت انسانی بخشید. آیت مبارکه فوق نشان دهنده اهمیت جایگاه زن در اسلام است که به شکایت زنی ناشناخته و مسن پاسخ داده می شود و ظهار را رفتاری هنجار شکن و زشت و ناشایست بیان می دارد. در واقع شریعت اسلامی با قوی ترین نص و قانون، یکی از تصرفات قولی ناپسند و هنجارشکن دوران

^{۱۶} المجادله ۴-۱/۵۸.

^{۱۷} محمد شفیع عثمانی، تفسیر معارف القرآن، مترجم. محمد حسین حسین پور (زاهدان: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۸۶ ه.ش)، ۴۸۲/۱۳.

جاهلیت را که حقوق اساسی زنان را نادیده می‌انگاشت را ملغی می‌کند و حق زندگی شرافت‌مندانه را برای زنان دوباره هدیه می‌دهد.

۲.۱.۲. ایلاء

«ایلاء» در لغت به معنای قَسَم خوردن در هر چیزی است.^{۱۸} برخی‌ها مطلق سوگند خوردن را مراد می‌دانند.^{۱۹} در تعریف اصطلاح این واژه علمای احناف می‌فرمایند: سوگند مرد، در خصوص ترک آمیزش با همسر دائمی خود به مدت چهار ماه یا بیشتر از آن است.^{۲۰} اما جمهور علماء می‌فرمایند: ایلاء عبارت از سوگند یاد کردن بر ترک آمیزش با همسر بیشتر از چهار ماه یا مطلق سوگند یاد کردن است.^{۲۱}

پس اگر این کار، به مصلحت زن باشد. (زن بیمار بوده و نزدیکی با او زیان داشته باشد) حکم ایلاء را ندارد؛ ولی اگر به جهت آزار و رنجاندن زن باشد، کاری حرام بوده و زن می‌تواند نسبت به این موضوع در محکمه شکایت نماید.

قبل از اسلام اگر مردی بر خانم خود خشم می‌کرد قسم یاد می‌کرد که با وی یک یا دو سال و یا برای همیشه آمیزش نمی‌کنم. در چنین صورتی زن زندگی‌اش را بدون این که همراهی وی رفتار انسانی شود و یا بتواند شوهر دیگر نماید سپری می‌نمود. دین اسلام این رفتار غیر انسانی را نفی نمود و برای ایلاء قواعد و احکامی بیان داشت.^{۲۲}

در این شکی نیست که اگر ایلاء در جهت آزار و رنجاندن همسر ایجاد شود کاری غیر شرعی تلقی می‌شود؛ زیرا آمیزش با همسر در صورتی که مانع شرعی وجود نداشته باشد یکی از واجبات زندگی زناشویی تلقی می‌شود و ترک آن مسلماً گناه شمرده می‌شود. خداوند متعال در قرآن کریم این رویکرد را با جرمه نمودن مولی بیان نموده است تا ضمانتی باشد برای حقوق زنان. ﴿لَلَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصًا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^{۲۳} «کسانی که زنان خود را ایلاء می‌نمایند (سوگند یاد می‌کنند که با آن‌ها، آمیزش جنسی ننمایند) حق دارند چهار ماه انتظار بکشند. اگر بازگشت کنند، خداوند متعال، آمرزنده و مهربان است. و اگر تصمیم به جدایی گرفتند، خداوند متعال شنوا و داناست». به نظر می‌رسد که مراد از این که قَسَم بر ترک واجب صحیح نیست، واجبی است که حکم اولی آن وجوب باشد؛ مثل نماز که قَسَم خوردن بر ترک آن باطل است. ولی آمیزش با همسر، به خودی خود، واجب نبوده و حکم اولی آن وجوب نیست؛ بلکه در صورتی واجب می‌گردد که ترک آن، موجب انحراف و به

^{۱۸} محمد بن مکرم ابن منظور، لسان العرب (بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ ه.ق)، ۴۰/۱۴.

^{۱۹} احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر (بیروت: المكتبة العلمية، بی تا)، ۲۰.

^{۲۰} زین العابدین ابن نجم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق (بی جا: دار الباز للنشر و التوزیع، بی تا)، ۶۵/۴.

^{۲۱} عبدالله بن احمد بن محمد ابن قدامه، المعنی (قاہرہ: دار ہجر للطباعة والنشر، ۱۴۰۹ ه.ش)، ۵/۱۱.

^{۲۲} الموسوعة الفقهية الكويتية (کویت: وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامية، ۱۴۰۴ ه.ق)، ۲۲۱/۷.

^{۲۳} البقره ۲۲۷/۲.

گناه افتادن زوجین گردد؛ لذا اگر ترک آمیزش به مصلحت زن بوده، یا با رضایت وی همراه باشد حتی در بیش از چهار ماه کار حرامی نبوده و قسم بر ترک آن، باطل نیست. هر چند قسم بر ترک واجب صحیح نیست، و چنین قسمی اصلاً منعقد نمی‌شود، تا این‌که مخالفت با آن کفاره داشته باشد- ولی در مورد ایلاء، حتی اگر سوگندی منعقد نشده باشد، شارع مقدس چنین کفاره و جریمه‌ای را -تعبداً و برای ضمانت حقوق زنان- وضع نموده تا از سرد شدن روابط زوجین و فرو ریختن بنیان خانواده -تا حد ممکن- جلوگیری شود و مردان مسلمان از انجام چنین رفتاری خودداری نمایند. پس در صورتی که شخص چنین رویکردی را با همسرش روی دست بگیرد و به آنچه گفته است وفا کند به قول فقهای حنفی طلاق حتی به خودی خود نیز واقع می‌شود و سایر فقهاء می‌فرمایند بایستی زن از این حالت نجات داده شود و طلاق بر وی واقع گردد.

در واقع این رویکرد منافی حقوق و آزادی‌های مشروع زندگی زناشویی زنان است. اگر تصرفات شوهران کنترل نمی‌شد، بدون شک زنان آله دست قرار می‌گرفتند و هر از گاهی با ترک آمیزش از طرف شوهر مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند. قرآن کریم با صراحت این موضوع را بیان نمود. در واقع قرآن کریم برای ما می‌فهماند که در صورت وقوع چنین عمل و بازگشت شوهر به زندگی عادی بایستی او تنبیه شود. اگر به قولش وفا نمود و اصرار داشت، تداوم زندگی برای زن با این حالت غیر ممکن است و به نوعی بردگی شمرده می‌شود.

۲.۲. نفی بد انگاری نوزادان دختر و زنده به گور کردن آن‌ها

یکی از نشانه‌های منحن سبک زندگی جاهلی در جزیره العرب، دخترکشی یا همان زنده به گور کردن دختران بوده است. موضوعی که اصل وجود آن مورد نقد قرآن کریم قرار گرفته است و در دوران دعوت اسلام از دغدغه‌های مهم رسول الله صلی الله علیه و سلم بوده است. در آن زمان، دختران به عنوان یک موجود نامطلوب در خانواده انگاشته می‌شدند. سنتی قدیمی وجود داشته که بر اساس آن، دفن نوزاد دختر یک عمل سخاوتمندانه تلقی می‌شد. دانشوران اسلامی گفته‌اند: شروع این عمل زشت در جاهلیت از آنجا بود که جنگی میان دو گروه اتفاق افتاد. گروه فاتح دختران و زنان گروه مغلوب را اسیر کرد. پس از مدتی که صلح برقرار شد، خواستند اسیران جنگی را به قبیله خود بازگردانند؛ اما بعضی از دختران اسیر با مردانی از گروه غالب ازدواج کرده بودند آن‌ها ترجیح دادند میان دشمن بمانند و هرگز به قبیله خود باز نگردند. این امر بر پدران آن‌ها سخت گران آمد و مایه سرزنش گردید تا آنجا که بعضی سوگند یاد کردند هرگاه در آینده دختری نصیب شان شود او را با دست خود نابود کنند تا به دست دشمن نیفتد. مفسران گفته‌اند در جاهلیت عرب هنگامی که وقت وضع حمل زن فرا می‌رسید، حفره‌ای می‌کنند و بالای آن می‌نشستند، اگر نوزاد دختر بود، او را در حفره می‌انداختند و اگر پسر بود، نگاه می‌داشتند. پس از بعثت پیامبر صلی الله علیه و سلم و نزول قرآن، این رسم دوران جاهلیت در کتاب آسمانی مسلمانان تقبیح شد که از جمله می‌توان به آیه‌های زیر اشاره نمود. «وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ

بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ^{۲۴} و در آن هنگام که از دختران زنده به گور شده سؤال شود: به کدامین گناه کشته شدند؟

این را به دو صورت می شود معنی کرد. یکی پدرانی که این کودکان را کشته اند مورد سؤال واقع می شوند و دیگر این که خودشان مورد سؤال واقع می شوند. ظاهر آیه همین معنی دوم است و این معنی بلیغ تر هم است. این معنی دوم نهایت غضب الهی را در باره این پدرها می رساند. قرآن می گوید: شما به چه گناهی کشته شده اید؟ در این جا آن پدرانی که کودکان شان را زنده به گور کرده اند به طور غیر مستقیم مورد سؤال واقع می شوند.

«المؤودة» آن دختری است که زنده در گور دفن کرده شود، چنان که در جاهلیت در میان عرب رسم بود که وجود دختر را برای خود عار می پنداشتند، و او را زنده در گور دفن می کردند تا این که اسلام این رسم ظالمانه و بد را محو نمود.^{۲۵} «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ»^{۲۶} و فرزندان تان را از (ترس) قهر، نکشید.

در جای دیگر خداوند تعالی می فرماید: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ»^{۲۷} در حالی که هرگاه به یکی از آن ها بشارت دهند دختر نصیب تو شده، صورتش (از فرط ناراحتی) سیاه می شود؛ و به شدت خشمگین می گردد، به خاطر بشارت بدی که به او داده شده، از قوم و قبیله خود متواری می گردد؛ (و نمی داند) آیا او را با قبول ننگ نگهدارد، یا در خاک پنهانش کند؟! چه بد حکم می کنند.

این آیات ضمن این که به صراحت نوزاد کشی خاصاً زنده به گور کردن دختران را توییح می نماید، حتی بد انگاری به دنیا آمدن دختران که رسمی نا مطلوب بود را حکمی ظالمانه و زشت می خواند.

این امر در اسلام چنان مهم و حیاتی پنداشته می شد که پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم در نخستین روزهای اعلام رسالتش در هنگام پیمان عقبه اولی که با گروهی از یثربیان بست، یکی از مواد پیمان را خودداری از زنده به گور کردن دختران و قتل فرزندان قرار داد و نیز پس از فتح مکه، یکی از مواد بیعتی که پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم به امر خداوند از زنان مسلمان این شهر گرفت این بود که از کشتن فرزندان شان خودداری کنند.^{۲۸}

نباید فراموش کرد که هنوز هم رسم دخترستیزی در برخی جوامع وجود دارد که دختران نوزاد را در کنار جاده ها و مزرعه ها رها می کنند که اکثراً منجر به مرگ نوزاد می شود. بر اساس گزارش

^{۲۴} التکویر ۹/۸۱.

^{۲۵} عثمانی، تفسیر معارف القرآن، ۴۰۵/۱۴؛ محمد نصیری، "تحلیل جامعه شناختی مسئله زنده به گور کردن دختران در جزیره العرب عصر جاهلی"، مجله پژوهش های تاریخی ایران و اسلام ۲۰ (۱۳۹۶ ه.ش)، ۱۹۹.

^{۲۶} الانعام ۱۵۱/۶.

^{۲۷} النحل ۵۹/۱۶.

^{۲۸} عبدالملک ابن هشام، السیرة النبویة (بیروت: دارالمعرفة، بی تا)، ۷۵/۲.

«دویچه وله دری» در هندوستان یک ماده سنگ ولگرد از یک دختر نوزاد، که در بیرون رها شده بود، مراقبت کرده است. در این کشور به تکرار، نوزادان دختر از سوی والدین رها می‌شوند. طوری که رسانه‌های هندی از قول مقامات گزارش داده‌اند، ساکنان محل پس از آن که صدای جیغ این نوزاد را شنیده‌اند، پس از یک شب سرد او را در میان توله‌های این سنگ ماده یافتند. این نوزاد، که هنوز بند نافش قطع نشده بود، بدون لباس در مزرعه‌ای در ایالت چتیسگر^{۲۹} رها گردیده بود. در هندوستان بارها اتفاق می‌افتد که دختران نوزاد به بیرون رها می‌گردند. دلیل آن این است که یک پسر معمولاً در خانه پدر و مادرش باقی می‌ماند و در پیری از آن‌ها مراقبت می‌کند؛ اما دختر اغلب به‌عنوان یک بار مالی تلقی می‌گردد؛ زیرا هنگام ازدواج، اغلب از خانواده دختر، پرداخت مهریه انتظار برده می‌شود. علاوه بر آن دختران پس از ازدواج معمولاً خانه والدین خود را ترک کرده و به خانواده همسر خود می‌روند.^{۳۰}

۲.۳. ممنوعیت عضل

عضل در لغت به معنای تنگ گرفتن بر کسی و حبس کردن و منع کردن وی است و در اصطلاح به معنای منع کردن زن از ازدواج.^{۳۱} ابن قدامه از فقهای مشهور حنبلی می‌فرماید: عضل عبارت است از منع کردن زن از ازدواج با هم کفو خودش هنگامی که خواهان ازدواج باشد و تراضی میان شان وجود داشته باشد. فقهای اسلامی، این رویکرد را در برابر زنان و دختران غیر مشروع می‌دانند و آن را نوعی ظلم و زن‌ستیزی می‌انگارند.^{۳۲}

فقهای حنفی صراحتاً عضل در نکاح را نوعی ظلم در حق دختر دانسته‌اند. ابن عابدین رحمه الله می‌فرماید: «عضل کننده به سبب منع نمودن ازدواج ظالم است. به همین سبب حاکم و سلطان به نیابت از ولی عضل کننده، می‌تواند ظلم را از دختر دفع نماید و وی را به نکاح دهد.»^{۳۳} ابن قدامه رحمه الله عضل را در باب خلع را مردود می‌داند. طوری که اگر شوهر بخواهد با ندادن نفقه یا منع حقوق او بر وی ضرر برساند تا زن مجبور شود مقداری مال به‌عنوان خلع برای رهایی از نکاح برای شوهر پرداخت نماید، این خلع باطل و مردود است.^{۳۴} دیده می‌شود که زن با محرومیت نفقه از سوی شوهر متضرر شده است. به همین سبب پرداخت مال از سوی زن به‌عنوان خلع آسیبی دیگر مالی است که نباید او پرداخت نماید.

در زمان جاهلیت عرف و رواج ناپسندی وجود داشت که عموماً با زنان طلاق داده شده انجام می‌گرفت، این رسم (جلوگیری از ازدواج دوم یا ازدواج دختران باکره با هم کفو) در قرآن کریم

^{۲۹} چتیسگر یکی از ایالات کشور هند است. این ایالت در مرکز کشور هند است و از نظر وسعت دهمین ایالت هند به‌شمار می‌رود.

^{۳۰} دویچه وله فارسی، «سنگ ولگرد در هند از نوزاد رها شده در شب سرد مراقبت کرد» (۳ دلو، ۱۴۰۰)، ۱.

^{۳۱} ابن منظور، *لسان العرب*، ۴۵/۱۱.

^{۳۲} ابن قدامه، *المغنی*، ۳۸۳/۹.

^{۳۳} ابن عابدین، *ردالمحتار علی الدر المختار* (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۲ ه.ق.)، ۸۲/۳.

^{۳۴} ابن قدامه، *المغنی*، ۵۴/۷.

ممنوع قرار داده شد. «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ»^{۳۵} و هنگامی که زنان را طلاق دادید و عده خود را به پایان رساندند، مانع آن‌ها نشوید که با همسران (سابق) خویش، ازدواج کنند! اگر در میان آنان، به طرز پسندیده‌ای تراضی برقرار گردد.

امام قرطبی رحمه الله می‌فرماید: معنای «تَعْضُلُوهُنَّ» یعنی حبس و منع کردن آن‌ها.^{۳۶} پیرامون خطاب این آیت هر چند برداشت‌های مختلف بیان شده است؛ اما می‌تواند که مخاطب شوهران و اولیای زنان و دختران باشد.^{۳۷} زیرا عموم لفظ دال بر منع عضل می‌نماید.^{۳۸} از منظر فقهای اهل تشیع در این صورت، عضل موجب سقوط ولایت ولی و عدم لزوم استئذان از او در امر نکاح باکره رشیده است و در این صورت دختر می‌تواند بدون کسب رضایت ولی، خویش را به ازدواج هم کفو خود در آورد.^{۳۹}

فقهای کرام با استناد به آیت فوق معتقدند که این امر بیشتر در مورد زنانی صدق می‌کند که یک بار طلاق داده شده‌اند و زمانی که می‌خواهند ازدواج نمایند شوهران سابق آن‌ها این کار را خلاف عزت خویش تلقی می‌نمودند. و همچنین پیرامون دختران باکره نیز صدق می‌نماید که در این صورت ولایت در امر نکاح بر عهده حاکم است و حاکم بایستی دختر را به ازدواج با هم کفو در آورد.^{۴۰} در این صورت تحقق عضل از سوی ولی، ولایت به باکره رشیده بر نمی‌گردد و او بر نکاح استقلال نخواهد داشت؛ بلکه ولایت به حاکم انتقال می‌یابد و او به نیابت از ولی، عهده‌دار ولایت خواهد بود. بر همین اساس است که اگر دختر با غیر کفو خود ازدواج نماید، از منظر فقهای حنفی ولی دختر می‌تواند اعتراض کند و از قاضی فسخ ازدواج را بخواهد.^{۴۱} ابن عابدین در این خصوص می‌فرماید: «علاوه بر اولیاء، دختر نیز حق اعتراض را دارد. این در صورتی است که اولیای غیر از پدر و جد، دختر صغیره را به غیر هم کفو به نکاح دهند»^{۴۲}. ابن رشد می‌فرماید: علماء اتفاق نظر دارند که ولی نمی‌تواند ولیه خود را عضل نماید، زمانی که او می‌خواهد با هم کفو خود ازدواج نماید.^{۴۳}

^{۳۵} البقره ۲/۲۳۲.

^{۳۶} ابو عبدالله محمد بن احمد شمس الدین قرطبی، الجامع لاحکام القرآن (قاهره: دار الکتب المصریة، ۱۹۶۴ م)، ۱۵۹/۳.

^{۳۷} محمد عبده، تفسیر القرآن الحکیم (مصر: مطبعة المنار، ۱۳۵۰ هـ.ق)، ۴۰۱/۲.

^{۳۸} دهلوی، ضمانات حقوق المرأة الزوجية، ۸۵.

^{۳۹} ایزدی فرد، مطالعات اسلامی فقه و اصول، ۴۱.

^{۴۰} ابن قدامه، المغنی، ۳۶۸/۷.

^{۴۱} محمد امین ابن عابدین، رد المختار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ هـ.ق)، ۷۵/۳.

^{۴۲} ابن عابدین، رد المختار علی الدر المختار، ۸۵/۳.

^{۴۳} محمد بن احمد ابن رشد، بدایة المجتهد (قاهره: دار الحدیث، ۲۰۰۴ م)، ۹۶۰/۳.

در الموسوعة الفقهية به حرمت عضل تصریح نموده است: «الأصل أن عضل الولي من له ولاية تزويجها من كفتها حرام؛ لأنه ظلم، وإضرار بالمرأة في منعها حقها في التزويج بمن ترضاه، وذلك لنهي الله سبحانه وتعالى عنه في قوله مخاطبا الأولياء: ﴿فَلَا تَعْضَلُوهُمْ أَنْ يَنْكَحْنَ أَرْوَاجَهُنَّ﴾»^{٤٤}. یکی از مصادیق بارز عضل این است که ولی نزدیک مانع نکاح دختر باکره شود. در این صورت قاضی می‌تواند آن دختر را به نکاح دهد. این اصطلاح در فقه زیر عنوان «التزويج بعضل الأقرب بحث شده است»^{٤٥}. البته این را نباید فراموش کرد که در موارد خاص که مصلحت زن و دختر در نظر باشد عضل آن‌ها مباح است و مانع شرعی ندارد. به‌طور نمونه، اگر دختری بخواهد با غیر کفو خود ازدواج کند ولی او می‌تواند مانع این ازدواج شود^{٤٦} تا دختر در آینده درگیر مشکلات نشود.

بحث حایز اهمیت در این جا حمایت از حقوق زنان و دختران در امر نکاح می‌باشد که قرآن کریم این حق را برای شان ثابت نمود و عرف ناپسند دوران جاهلی را ممنوع قرار داد.

٤.٢. حمایت از زنان در دوران حیض (قاعدگی) و نفاس

حیض یا قاعدگی که نشانه بلوغ در دختران است و دوران خروج و قطع دم (خون حیض) در میان آن‌ها متفاوت می‌باشد. یک حالتی طبیعی است که زنان را در مضیقه قرار می‌دهد و بر اثر آن زنان احساس بیماری‌های آبی و موقت می‌کنند. مثل سر درد، درد عضلات در ناحیه کمر و ستون فقرات و هم چنان این امر باعث کم خونی^{٤٧} شده و ضعف و سستی را به بار می‌آورد. موارد یاد شده از بدیهیات در زندگی روز مره زنان می‌باشد.

پس در نتیجه گفته می‌توانیم که زنان در حالت حیض (خروج خون که نشانه سلامت زنان است) و نفاس (خروج خون بعد از زایمان) نیاز مبرم به حمایت و واری دارند تا مکلف ساختن آنان به انجام تکالیف. در نتیجه شریعت اسلامی با درک اوضاع و احوال زنان در همچو حالات انجام برخی از تکالیف شرعی را از آن‌ها عفو نموده است. افزون براین، مقاربت جنسی مشروع را نیز با زنان در این حالت منع نموده است تا آن‌ها بیشتر به زندگی شخصی و آرامش خاطر خود برسند و زندگی بر آن‌ها سخت سپری نشود.

٤.٢.١. حیض

حیض در لغت به معنی جریان است و در این جا مراد از آن، خونی است که از شرمگاه زن، در حال تندرستی بیرون آید و آن خون که بیرون می‌آید، به وسیله زایمان و ازاله پرده بکارت دوشیزگی نباشد. (بنابر این، هر خونی را حیض نمی‌گویند).

^{٤٤} الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٤٣/٣٠.

^{٤٥} ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ٨٥/٣.

^{٤٦} الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٤٣/٣٠.

^{٤٧} Anemia

بیشتر علماء بر آنند که وقت شرعی حیض، در زنان، قبل از رسیدن به سن نه سالگی به سال قمری (هر سال قمری ۳۵۴ روز است) آغاز نمی‌گردد. ابن عابدین رحمه الله این نظریه را معتبر شمرده و مفتی به می‌داند. «من لم تبلغ تسع سنین علی المعتمد» در ادامه می‌فرماید: «وَأَقْلَهُ فِي الْمُخْتَارِ تِسْعٌ وَعَلَيْهِ اللَّتَوَى»^{۴۸} امام کاسانی رحمه الله می‌فرماید: «شروع حیض در زنان سن نه سالگی است. اکثر مشایخ این نظریه را اختیار کرده‌اند».^{۴۹} اگر دختری در سن شش الی هشت سالگی خونی را دید، برخی‌ها گفته‌اند: این خون حیض شمرده می‌شود. تعدادی دیگر آن را حیض نمی‌دانند. اما اگر در سن پنج سالگی و قبل از آن خونی را دید، به اتفاق علماء حیض نیست. قول راجح در این زمینه همان سن نه سالگی و بعد از آن است.^{۵۰} در مقدار زمانی حیض میان فقهاء اختلاف نظر وجود دارد. در این میان فقهای حنفی معتقدند که کمترین مدت حیض سه روز و بیشترین مدت آن ده روز است و برای این مدعی، به روایتی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم، استناد می‌نمایند.^{۵۱}

۲.۴.۲. نفاس (خون زایمان)

نفاس، خونی است که به سبب ولادت و زائیدن از شرمگاه زن بیرون می‌آید. ولو این‌که بعد از سقط جنین نیز باشد. در فقه اسلامی برای نفاس حداقلی تعیین نشده است و ممکن است در یک لحظه جاری و بعد از آن قطع شود. هرگاه زنی بچه‌ای به دنیا آورد و بعد از زایمان بلافاصله خونش قطع گردد، یا اصلاً بدون خونریزی زایمان صورت گیرد و دوره نفاس وی به پایان رسد، آن زن مانند دیگر زنان که پاک هستند، باید نماز و روزه و دیگر تکالیف شرعی را انجام دهد. اما حداکثر مدت نفاس چهل روز تعیین شده است که در صورت تداوم خون بعد از این مدت از حالت نفاس بیرون دانسته می‌شود و در صورت توانایی مکلف به انجام تکالیف شرعی می‌باشد.

۳.۴.۲. رفع تکالیف از زنان در حال قاعدگی و بعد از زایمان

در فقه اسلامی تحقیقات انجام شده در این باب بیشتر در محور حرمت انجام برخی تکالیف شرعی می‌چرخد که پهلوی حمایتی و واری در این باب را پوشانیده است و بحثی قابل قبول در این زمینه انجام نشده است. این امر سبب شده که زنان، قاعدگی را نوعی عیب شمرده و هیچ‌گاهی از عوارض جانبی آن به خانواده چیزی نگویند و درد و افسردگی و کم‌خونی ناشی از این حالت را تحمل نمایند. در شریعت اسلامی رفع برخی تکالیف مهم شرعی از زنان در همچو حالات نشان دهنده‌ای این است که بایستی از زنان حمایت‌های همه‌جانبه صورت بگیرد تا حالات بیان شده بر آن‌ها دشوار سپری نشود. رفع تکالیف شرعی و آمیزش جنسی در این حالات نشان دهنده توجه بیشتر اسلام به این قشر است متضرر نشوند.

^{۴۸} ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ۲۸۳/۱-۲۸۴.

^{۴۹} کاسانی، بدائع و الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۴۱/۱.

^{۵۰} نوح آفندی، حیات الأنفاس بمسائل الحيض و النفاس (عمان: مرکز أنوار العلماء للدراسات، ۱۴۴۱ هـ.ق.)، ۹۴.

^{۵۱} علاء الدین کاسانی، بدائع و الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۴۰/۱.

الف: معافیت از ادای نماز و روزه

ادای نماز و روزه بالای افراد مکلف از جمله فریضه‌های الهی می‌باشد؛ اما یکی از حالاتی که فرضیت ادای آن را ساقط می‌نماید، در برگیرنده زنان است. داشتن حالت حیض و نفاس می‌باشد. در نتیجه برای زنان در حال حیض و نفاس، حلال نیست که روزه بگیرند، اگر روزه گرفتند، آن روزه باطل و لغو است. بر آنان واجب است که روزه‌ای روزهایی را که به سبب حیض و نفاس نگرفته‌اند، قضا نمایند. لیکن قضای نمازهای فوتی در آن مدت، واجب نیست. تا در مشقت نیفتند؛ زیرا قضای نمازهای فوت شده باعث تکلیف می‌شود. بر خلاف روزه که سالی یک‌ماه است. در واقع زنان در حالت حیض و نفاس نیاز بیشتر به حمایت دارند تا تحمیل تکالیف شرعی. به همین سبب از آن‌ها حمایت شده و در ادای تکالیف شرعی برای شان تخفیف در نظر گرفته شده است.

ب: منع مقاربت جنسی و جماع

مقاربت جنسی / جماع (دخول) برای زن و شوهر یک امر مجاز شرعی است و حتی گفته می‌توانیم که یکی از حقوق واجبه تلقی می‌شود. اما وقتی که همسر در حالت حیض یا نفاس قرار داشته باشد شوهر حق مقاربت جنسی دخولی را ندارد؛ زیرا همسر در حالت طبیعی و ثرمال قرار ندارد و بایستی تنها به مقاربت جنسی غیر دخولی بسنده شود. مقاربت دخولی به نص قرآن و سنت نبوی و به اجماع مسلمین، با زن در حال حیض و نفاس، ممنوع است تا این‌که پاک شود. خداوند تعالی می‌فرماید: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»^{۵۲} و از تو، در باره خون حیض سؤال می‌کنند، بگو: «چیز زیانبار و آلوده‌ای است؛ از این رو در حالت قاعدگی، از آنان کناره‌گیری کنید! و با آن‌ها نزدیکی ننمایید، تا پاک شوند! و هنگامی که پاک شدند، از طریقی که خدا به شما فرمان داده، با آن‌ها آمیزش کنید! خداوند، توبه‌کنندگان را دوست دارد، و پاکان را (نیز) دوست دارد.

کلمه «آدی» به معنای هر عارضه‌ای است برای چیزی که ملایم با طبع آن نباشد. این معنا به وجهی منطبق با معنای ضرر نیز هست، این‌که قرآن، حیض را اذیت خوانده؛ بدان جهت که خون حیض که به عادت زنان مربوط است، از عمل خاصی حاصل می‌شود که طبع زن در مزاج خون طبیعی انجام می‌دهد، و مقداری از خون طبیعی او را فاسد، و از حال طبیعی خارج نموده، و به داخل رحم می‌فرستد، تا بدین وسیله رحم را پاک کند و یا اگر جنین در آن باشد، با آن خون جنین را تغذیه کند. آمیزش در حال حیض، علاوه بر این‌که تنفرآور است، زیان‌های بسیاری به بار می‌آورد که طب امروز نیز آن را اثبات کرده است. از جمله احتمال عقیم شدن مرد و زن، و ایجاد یک محیط مساعد برای پرورش میکروب بیماری‌های آمیزشی؛ مانند سفلیس و سوزاک. همچنین التهاب اعضای تناسلی زن و وارد شدن خون آلوده به داخل عضو تناسلی مرد، لذا داکتران، آمیزش

^{۵۲} البقره ۲۲۲/۲.

جنسی با چنین زنانی را به خاطر احتمال وقوع ضرر ممنوع توصیه نمی‌کنند. در ادامه بحث به صورت مشروح در این زمینه پرداخته می‌شود.

پیامبر صلی الله علیه و سلم، فرمود: {اصنعوا کل شیء إلا النکاح} وفي لفظ {إلا الجماع} ^{۵۳} در حال قاعدگی، با همسران‌تان هر کاری بکنید؛ مگر جماع و نزدیکی جنسی. به جز بخاری گروه محدثین هم این حدیث را روایت کرده‌اند. فقهای حنفی می‌فرمایند: «اگر مسلمانی معتقد باشد که نزدیکی با زن از راه طبیعی در حال قاعدگی حلال است، کافر و مرتد می‌گردد» ^{۵۴}. اگر آن عمل را انجام داد بدون این که به حلال بودن آن معتقد باشد، خواه از روی فراموشی یا عدم علم، به حرمت آن یا عدم اطلاع از قاعده شدن زن باشد، در این صورت شخص گناهکار نیست و پرداخت تاوان و کفاره لازم نمی‌باشد. اگر با علم به حرمت و اطلاع از قاعده بودن زنش، از روی اختیار و به عمد، عمل نزدیکی جنسی را انجام داد، بی‌گمان گناه بزرگی را مرتکب شده است که توبه و پشیمانی از آن واجب است. در این که آیا پرداخت کفاره و تاوان واجب است یا خیر؟ دو قول است: که صحیح‌تر آنست که بر او کفاره‌ای نیست ^{۵۵}. علامه سرخسی در این زمینه تصریح می‌نماید: «در چنین صورت تنها توبه و استغفار نماید و کفاره لازم نیست» در ادامه می‌افزاید: «دیدگاه برخی علماء این است که اگر در اول حیض جماع کرد یک دینار صدقه نماید و اگر در آخر حیض نزدیکی نمود، نصف دینار بپردازد؛ اما قول صحیح در همچو موارد این است که کفاره ثابت نیست» ^{۵۶}.

پس مقاربت دخولی با همسر در حالت حیض و نفاس جایز نیست؛ اما هر نوع مقاربت غیر دخولی که ممکن باشد شوهر می‌تواند با همسرش انجام دهد و این کار نه این که ضرر ندارد بلکه سبب درمان سردردی و افسردگی ناشی از خون حیض نیز می‌شود.

به نظر می‌رسد که منع مقاربت جنسی در حالت حیض بدین سبب باشد که وقتی هورمون‌های زنان دچار تغییر می‌شوند و از رحم شان خون می‌ریزد، ضعف و ناتوانی، کم خونی، سستی بدن و درد مفاصل عوارض جانبی حیض است که هر زن این‌ها را تجربه می‌کند. در واقع زن در حالت طبیعی و سلامت جسمی قرار ندارد تا آماده برآورده کردن میل جنسی شوهرش باشد. پس نزدیکی دخولی در این حالت زن و حتی مرد را در معرض خطرهای ناشی از مقاربت جنسی قرار می‌دهد. حتی علمای طب مدعی‌اند که جماع در حال حیض سبب بیماری جذام می‌شود ^{۵۷}.

گذشته از این علت اصلی را می‌توان در سبب نزول آیت منع مقاربت جنسی را در حالت حیض در نظر گرفت. آیت منع مقاربت زمانی شرف نزول فرمود که هرگاه زنی در جامعه یهود دچار قاعدگی می‌شد یهودی‌ها هر نوع مقاربت و معاشرت را با وی ترک می‌نمودند و حتی با آن

^{۵۳} مسلم بن الحجاج نیشاپوری، صحیح مسلم (بیروت: دار الجیل، ۱۳۳۴ه.ق.)، "الحیض"، ۱۶ (۳۰۲).

^{۵۴} زین الدین بن ابراهیم بن محمد ابن نجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق مع حاشیته منحة الخالق (بی‌جا: دار الكتاب الإسلامی، بی‌تا)، ۱۳۲/۵.

^{۵۵} سید سابق، فقه السنة، ۲۰۸/۱.

^{۵۶} محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسی، المیسوط (بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴ه.ق.)، ۱۵۸/۱۰.

^{۵۷} احمد شوقی الفنجری، الطب الوقائی فی الاسلام (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ۱۹۸۵م)، ۲۰۶.

زن یکجا غذا نمی‌خوردند. دین اسلام تنها مقاربت جنسی دخولی را منع کرد و سایر اعمال و معاشرت را با زن مشروع قرار داد تا زن از حقوق اساسی خویش برخوردار باشد و بسان یک انسان در جامعه و خانواده خود زندگی نماید. این جا بود که پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم فرمود: **{اصنعوا کل شیء إلا النکاح}**^{۵۸} در حال قاعدگی، با همسران تان هر کاری بکنید؛ مگر جماع و نزدیکی جنسی. در طب معاصر به صورت عموم برقراری رابطه جنسی در حالت قاعدگی به دلایل مختلفی توصیه نمی‌شود. انجام این کار، ممکن است با ایجاد برخی آسیب‌های جسمی و روحی همراه باشد.

در این بخش به برخی از ضررهای احتمالی رابطه جنسی، در زمان قاعدگی اشاره می‌شود.

۱. افزایش خطر عفونت: در دوران قاعدگی، دهانه رحم کمی بازتر است و خون محیطی برای رشد باکتری‌ها را فراهم می‌کند. انجام رابطه جنسی در این زمان ممکن است خطر ابتلا به عفونت‌هایی مانند عفونت‌های واژن (مانند باکتریال واژینوز) یا عفونت‌های منتقله از راه جنسی (STIS) را افزایش دهد. اگر یکی از شرکا دچار عفونت منتقله از راه جنسی باشد، خطر انتقال آن به دلیل وجود خون بیشتر است.^{۵۹}

۲. احتمال ناراحتی: دردهای قاعدگی یا سایر علائم دوران قاعدگی ممکن است رابطه جنسی را ناراحت‌کننده کند. برخی افراد ممکن است حساسیت یا درد در ناحیه لگن را تجربه کنند که می‌تواند انجام رابطه جنسی را دردناک کند.^{۶۰}

۳. بارداری ناخواسته (اگرچه بعید است): در حالی که احتمال بارداری در دوران قاعدگی کمتر است، اسپرم می‌تواند تا ۵ روز در سیستم تولید مثل زنده بماند. اگر شما دوره قاعدگی کوتاه‌تری داشته باشید یا نزدیک به زمان تخم‌گذاری باشید، احتمال بارداری کمی وجود دارد.^{۶۱}

۴. ناپاکی: خون قاعدگی ممکن است رابطه جنسی را ناپاک‌تر کند. در حالی که برخی افراد ممکن است با این وضعیت راحت باشند، دیگران ممکن است آن را ناخوشایند بدانند.^{۶۲}

نتیجه‌گیری

زنان در جامعه جاهلیت قبل از اسلام فاقد حقوق انسانی خویش بودند. مرد سالاری به جایی رسیده بود که وجود این قشر انسانی را در جامعه عار و ننگ می‌دانستند و گاهی برای رهایی از آنان دست به فجیع‌ترین کار می‌زدند و آنان را زنده به گور می‌نمودند. وقتی اسلام پا به عرصه وجود گذاشت. حرمت و جایگاه زنان تثبیت گردید و در اندیشه قرآنی، روایتی و فقهی نسبت به رعایت حقوق

^{۵۸} نیشاپوری، صحیح مسلم، "الحیض" ۱۶ (۳۰۲).

^{۵۹} ACOG, "vaginitis in nonpregnant patients", ۲۰۲۰/۰۱, <https://www.acog.org>.

^{۶۰} MayoClinic, "Endometriosis", Aug. ۳۰, ۲۰۲۴, <https://www.mayoclinic.org/>

^{۶۱} Americanpregnancy, "Ovulation: Frequently Asked Questions", ۲۰۲۴,

<https://americanpregnancy.org/>.

^{۶۲} Plannedparenthood, "Dirtiness: Menstrual blood can make sex dirtier", <https://www.plannedparenthood.org/>.

زنان خاصاً زنان آسیب‌دیده حمایت‌های شایسته و بایسته‌ای صورت گرفت. در واقع با حمایت‌های انجام شده، حقوق از دست رفته آن‌ها دوباره احیاء گردید و برای آنان حقوق انسانی وضع شد که با رعایت و عملی کردن آن‌ها، زنان می‌توانند در جامعه اسلامی به حقوق اساسی خویش دست یازند و شرافت‌مندان زندگی نمایند. به همین سبب، شریعت اسلامی برای بشریت خاصاً قشرهای آسیب‌دیده حیات دوباره بخشید و با وضع قوانین و مقررات از اقشار مختلف جامعه خاصاً زنان در معرض خطر، حمایت‌های بایسته را انجام داد.

زنان در جامعه اسلامی از جایگاه والایی برخوردارند؛ زیرا شریعت اسلامی هر گونه تجاوز، بی‌عدالتی، هتک حرمت آن‌ها را محکوم نموده است و به متجاوزین و مجرمین در این زمینه جزا تعیین نموده است. برای این که زنان در جامعه اسلامی به حقوق اساسی خویش برسند، از حقوق اساسی آن‌ها با قاطعیت حمایت نموده است و با ملغی کردن عرف جاهلی تصرفات گفتاری را در حق زنان بی‌اعتبار قرار داده است.

افزون بر این، رفتارهای غیر انسانی که با زنان در حالت حیض و نفاس صورت می‌گرفت را رد نموده و از آن‌ها حمایت‌های بایسته را مقرر نمود که برخی تکالیفی شرعی از دوش شان موقتاً برداشته شد تا در جریان زندگی احساس مشقت ننمایند. همچنین، مقاربت جنسی را هنگام قاعدگی منع کرد تا سبب آزار و اذیت آن‌ها در زندگی نشود. این در حالی است که در قوانین موضوعه بحثی از تخفیف مکلفیت‌ها در حالت قاعدگی مطرح نشده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن عابدین، محمد امین. *رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار*. جلد ۳. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ ه.ق.
۲. ابن قدامه، عبدالله بن احمد بن محمد. *المغنی*. ۷-۹. قاهره: دار هجر للطباعة والنشر، ۱۴۰۹ ه.ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*. جلد ۱۱. بیروت: دارالفکر، چاپ ۲، ۱۴۱۴ ه.ق.
۴. ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم بن محمد. *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*. جلد ۴. بی‌جا: دارالباز للنشر و التوزیع، بی‌تا.
۵. ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم بن محمد، *البحر الرائق شرح کنز الدقائق مع حاشیته منحة الخالق*. جلد ۵. بی‌جا: دار الكتاب الإسلامي، بی‌تا.
۶. ابن هشام، عبدالملک. *السيرة النبوية*. بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
۷. نوح آفندی، *حیات الأنفاس بمسائل الحيض و النفاس*. عمان: مرکز أنوار العلماء للدراسات، ۱۴۴۱ ه.ق.
۸. ایزدی فرد، علی اکبر. "جستاری فقهی حقوقی پیرامون عضل در نکاح باکره رشیده". *مطالعات اسلامی فقه و اصول* ۸۷/۱ (۱۳۹۰)، ۶۸-۱۵.
۹. بوساق، محمد بن المدنی. *التعویض عن الضرر فی الفقه الاسلامی*. ریاض: دار اشبیلیا للنشر، ۱۴۱۹.
۱۰. ناج، نور محمد. "نگاهی به حقوق بشر دوستانه در سیره نبوی". *مجله دیوان* ۱/۶ (زمستان ۱۴۰۳ ه.ش و بهار ۱۴۰۴ ه.ش)، ۱۰۴-۱۲۵.
۱۱. دهلوی، محمد یعقوب. *ضمانات حقوق المرأة الزوجية*. ریاض: اضواء السلف، ۱۴۲۴ ه.ش.
۱۲. ژینا، فیلزولا. *بزه دید و بزه دیده شناسی*. مترجم. روح الله کرد علیوند و احمد محمدی. تهران: مجد، ۱۳۷۹ ه.ش.
۱۳. سابق، سید. *فقه السنة*. قاهره: الفتح للاعلام العربی، بی‌تا.
۱۴. سرخسی، محمد بن احمد بن ابي سهل. *المبسوط*. جلد ۱۰، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴ ه.ق.
۱۵. عبده، محمد. *تفسیر القرآن الحکیم*. جلد ۲. مصر: مطبعة المنار، ۱۳۵۰ ه.ق.
۱۶. عثمانی، محمد شفیع. *تفسیر معارف القرآن*. مترجم. محمد حسین حسین پور. ۱۳-۱۴. زاهدان: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۸۶ ه.ش.

۱۷. علاء الدین کاسانی. بدائع و الصنائع فی ترتیب الشرائع. جلد ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶ هـ.ق.
۱۸. الفنجرى، احمد شوقى. الطب الوقائى فى الاسلام. مصر: الهيئة المصریة للكتاب، ۱۹۸۵ م.
۱۹. فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، بیروت: المكتبة العلمیة، بی تا.
۲۰. گروهی از نویسندگان. الموسوعة الفقهیة الكويتیة. کویت: وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیة، ۱۴۰۴
۲۱. گروهی از نویسندگان، الفتاوى الهندیة (بی جا: دارالفکر، ۱۳۱۰ هـ.ق)، ۳۶/۱.
۲۲. نسفی، عبدالله بن احمد بن محمد. کنزالدقائق. بی جا: دارالبشائر الاسلامیة، ۱۴۳۲ هـ.ق.
۲۳. نصیری، محمد. "تحلیل جامعه شناختی مسئله زنده به گور کردن دختران در جزیره العرب عصر جاهلی". مجله پژوهش های تاریخی ایران و اسلام ۲۰ (۱۳۹۶ هـ.ش): ۱۰۴-۱۸۹.
۲۴. نورالدین هنداوی، "المجنی علیه بین القانون الجنائی و علم الإجرام" *Journal Sharia and Law* ۲ (۱۹۸۸ م)، ۲۳۳.
۲۵. نیشاپوری، مسلم بن الحجاج. صحیح مسلم. جلد ۱. بیروت: دار الجبل، ۱۳۳۴ هـ.ق.
۲۶. ویانو، میلانو. بزه دیده شناسی. ترجمه. نسرین مهرا. مجله تحقیقات حقوقی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی ۱۹ (بهار ۱۳۷۶ هـ.ق)، ۴۳۸-۴۵۶.
27. ACOG, "vaginitis in nonpregnant patients", 2020/01, <https://www.acog.org/>.
28. Mayoclinic, "Endometriosis", Aug. 30, 2024, <https://www.mayoclinic.org/>.
29. Americanpregnancy, "Ovulation: Frequently Asked Questions", 2024, <https://americanpregnancy.org/>.
30. Plannedparenthood, "Dirtiness: Menstrual blood can make sex dirtier", <https://www.plannedparenthood.org/>

Şâz Kıraatler Meselesine Son Dönem Makaleler Üzerinden Analitik Bir Bakış An Analytical Look at the Issue of Shādh Qirā'āt Through Recent Articles

نگاهی تحلیلی به مسأله قرائات «شاذ» در پرتو مقالات اخیر
دراسة تحليلية لمسألة القراءات الشاذة في ضوء البحوث والمقالات المعاصرة

Ömer ÖZBEK¹ Yasin ÇÖLLÜ²

Özet

Kıraat ilminde şâz meselesi geçmişte hemen her kıraat âliminin eserlerinde incelemeye konu ettiği önemli bir konudur. Son dönemde de şâz kıraatler alanın kimi araştırmacıları tarafından çeşitli çalışmalara konu edilmiştir. Sahih kıraatler yanında şâz olarak ifade edilenler de ayetlerin anlaşılmasına, farklı şekillerde yorumlanmasına ve fikhî konular hakkında daha kapsamlı hükümler konulmasına katkı sağlamıştır. Bu sebeple şâz kıraatlerin incelenmesi ve son dönem çalışmalarda ele alınış biçimleri önem arz etmektedir. Bu çalışmada şâz meselesi kıraat ilmi açısından son dönemde yapılan çalışmalar bağlamında incelenmiştir. Şâz olarak nitelendirilen kıraatler son dönem çalışmalarda birçok yönüyle ele alınmıştır. Bununla beraber şâz kıraatlerin tüm detayları ve yeteri kadar değerlendirilmemiş boyutlarının da mevcudiyeti göze çarpmaktadır. İşte diğer çalışmalarda ele alınmamış olan kısımların içeriğinde yer alması bu çalışmayı özgün kılan önemli etkenlerden biridir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış ve konuyla ilgili güncel makalelerin doküman analizi yapılmıştır. Ele alınan özgün boyutları ile yapılan değerlendirmeler ve elde edilen sonuçların alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Analiz, Kıraat, Şâz, Sahih, Kur'an okuma.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.135>

Research Article / مقاله تحقیقی

Received Date / تاریخ دریافت

14.06.2025

Accepted Date / تاریخ قبول

16.07.2025

Publication Date / تاریخ نشر

22.07.2025

¹ پوهنوال، دوكتور، ديارتمنت اساسات علوم اسلامي، پوهنځي شرعيات، پوهنتون ارجيس، ارجيس، تركيه.
² استاد، ديارتمنت اساسات علوم اسلامي، پوهنځي علوم اسلامي ديولي، پوهنتون قيصري.

ORCID

[0000-0001-7668-1701](https://orcid.org/0000-0001-7668-1701)

[0000-0002-0428-6988](https://orcid.org/0000-0002-0428-6988)

E-Mail

omeroz@erciyes.edu.tr

yasincollu@kayseri.edu.tr

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

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

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Atif:

عمر اوزبیک - یاسین چوللی، "نگاهی تحلیلی به مسأله قرائات «شاذ» در پرتو مقالات اخیر"، *مجله دیوان* ۶/۱ (سرطان ۱۴۰۴)، ۲۴۹-۲۷۵.

Abstract

In the science of qiraat, the shazs is an important issue in the past that almost every qiraat scholar has been subject to examination in their work. Recently, some researchers of the area have been the subject of various studies. In addition to the relayable qiraats, those referred to as shazs have contributed to the understanding of the verses, the interpretation of different ways and the more comprehensive provisions on fiqh issues. For this reason, the examination of shaz qiraat and the ways of dealing with recent studies are important. In this study, the issue of shaz was examined in the context of recent studies in terms of qiraat science. The qiraats, which were described as shaz, has been discussed in many aspects in recent studies. However, some details and the existence of not enough evaluated dimensions are also observed. The fact that it is included in the content of the mentioned parts is one of the important factors that make this work original. Qualitative research method was used in the study and document analysis of current articles on the subject was performed. It is thought that the evaluations and the results obtained with the original dimensions discussed will contribute to the field.

Keywords: Analysis, Qiraat, Shaz, Saheeh, Reading the Quran.

چکیده

در علم قرائت، مسئله‌ی «شاذ» موضوع مهمی بوده است که تقریباً هر محقق قرائت در گذشته در آثار خود به آن پرداخته است. اخیراً، قرائت‌های «شاذ» موضوع مطالعات مختلف برخی از محققان این حوزه قرار گرفته است. این مفهوم بیشتر در علم قرائت به عنوان «قرائت‌های غیر مرجح» به کار رفته است. پرداخته است. علاوه بر قرائت‌های معتبر و صحیح، قرائت‌هایی که به عنوان شاذ شناخته می‌شوند نیز در فهم آیات، تفسیر آنها به روش‌های مختلف و ایجاد احکام جامع‌تر در مورد مسائل فقهی نقش داشته‌اند. به همین دلیل، بررسی قرائت‌های شاذ و نحوه‌ی پرداختن به آنها در مطالعات اخیر حائز اهمیت است. در این پژوهش، موضوع «شاذ» در چارچوب مطالعات اخیر از نظر علم قرائت مورد بررسی قرار گرفته است. قرائت‌هایی که به عنوان «شاذ» مسمی شده‌اند، از جنبه‌های مختلفی در مطالعات و پژوهش‌های اخیر مورد بررسی قرار گرفته‌اند. با این حال، وجود برخی جزئیات و ابعاد که به اندازه کافی ارزیابی نشده‌اند نیز جلب توجه می‌کنند. گنج‌اندیدن بخش‌های ذکر شده در محتوا یکی از عوامل مهمی است که این مطالعه را مستقل و منحصر به خودش می‌سازد. در این مطالعه از روش تحقیق کیفی استفاده شده و تحلیل اسنادی مقالات فعلی در مورد این موضوع انجام شده است. تصور می‌شود که ارزیابی‌ها و نتایج به‌دست آمده با ابعاد اصلی مورد بحث، به این حوزه کمک خواهد کرد.

کلمات کلیدی: تحلیل، قرائت، شاذ، صحیح، تلاوت قرآن.

الملخص

تُعد مسألة القراءة الشاذة من المسائل المهمة التي تناولها معظم علماء القراءات في مؤلفاتهم عبر العصور. وقد شغلت هذه المسألة حيزاً من اهتمام الباحثين في الآونة الأخيرة، حيث أُجريت حولها دراسات متعددة في ميدان القراءات الشاذة. ولا يخفى أن هذه القراءات - رغم وصفها بالشذوذ - قد أسهمت في فهم الآيات بوجه متعددة، وفي تفسيرها بطرق متنوعة، كما أسهمت في توسيع دائرة الأحكام الفقهية المستنبطة من النص القرآني. ومن هنا تبرز أهمية دراسة القراءات الشاذة وتحليل كيفية تناولها في الدراسات الحديثة. وفي هذا البحث، تم تناول مسألة الشذوذ من منظور علم القراءات في سياق الدراسات الحديثة التي أُنجزت في هذا المجال. وقد تناولت تلك الدراسات القراءات الشاذة من نواحٍ مختلفة، إلا أنه يُلاحظ وجود جوانب لم تُدرس بالقدر الكافي، أو لم تُذكر في البحوث السابقة. وإن من أبرز ما يُميز هذا البحث هو احتواؤه على تلك الأبعاد المهملة أو غير المطروقة في الدراسات الأخرى، مما يضيف عليه طابع الأصالة والتميز. وقد اعتمدت الدراسة على المنهج النوعي، مع إجراء تحليل واثقي للمقالات الحديثة ذات الصلة بالموضوع. ويتوقع أن تُسهم النتائج المتوصل إليها في إثراء ميدان الدراسات القرآنية، وبخاصة علم القراءات.

الكلمات المفتاحية: التحليل، علم القراءات، القراءة الشاذة، القراءة الصحيحة، تلاوة القرآن.

Giriş

Şâz kıraat ifadesinde geçen şâz kelimesi، شذّ fiilinden türemiş ism-i fâil kalıbında olup sözlükte “yalnız kalmak، farklı olmak، nâdir olmak، cemaatten ayrılmak، kural ve kaidelere aykırı olmak” anlamlarına gelmektedir.¹ Bu kavram kıraat ilminde olduğu gibi diğer bazı disiplinlerde de kullanılmaktadır. Söz gelimi Arapça dil bilgisinde “Arap dili kurallarına، yaygın kullanıma، kıyasa aykırı olan kelime ve yapılar için kullanılmaktadır”. Bu tür kelimeler genelde şiirlerde çok kullanılmıştır. Şâz kelimesinin Arapça’da genel anlamda üç grupta ele alınmakta olduğu ifade edilmiştir: 1) Kıyasa uyduğu halde “يدر، يدع” gibi kelimelerin mâzî fiillerinin kullanılmaması. 2) “استوق، استصوب” gibi pratikte kullanıldığı halde dil bilgisi kurallarına uymayan kelimeler. 3) Dil bilgisinde ve günlük kullanımda karşılığı olmayan، istisnâî olarak dilde bulunan kelimelerdir.²

Hadis ilminde şâz “sika bir râvînin diğer sika râvîlere veya kendisinden daha sika olan bir râviye aykırı olarak tek başına rivâyet ettiği hadis” olarak ifade dılmıştır. Söz konusu ilimle ilgili şâz kelimesini ilk defa Şu’be b. Haccâc (ö. 160/776)، Sîbeyhi (ö. 180/796) ve Abdurrahman b. Mehdî’nin (ö. 198/813-14) kullandığı kaynaklarda geçmektedir.³ Şâz kavramı yerine geçmişte şu kelimelerde kullanılmıştır: “غيرالفصح، القليل، العيب، النادر، الفاسد، مايحفظ، ليس بمطرد، غير القياس، الضعيف، المنكر، الخطأ، المخالف، الشارد، المسموع، الغريب، الردء، المحال، المحدود، الشارد، الضرورة، الغريب، المعدول”⁴ Hicrî ilk asırlarda şâz kavramı genelde Arapça dil bilgisi ve hadis ilminde kullanılan bir kavramdır. Ferra (ö. 207/822) ile Ahfeş (ö. 215/830) ilk defa bu kavramı “tercih edilmeyen okumalar” anlamında kıraat ilminde kullanmışlardır.⁵ Söz konusu kavram، tefsirinde yirmi beş kıraatten bahseden Taberî (ö. 310/923) ile birlikte kıraat sahasına taşınarak gerek Taberî gerek sonraki kıraat âlimleri tarafından kıraat bağlamında kullanılmış ve tanımlanmıştır.⁶

1. Şâz Kıraatlerin Genel Tarihi Seyri

İlk dönemlerde kıraat âlimleri şâz kavramına farklı anlamlar yüklemiş ve süreçte kısmen farklılaşan tanımlar getirmişlerdir. Kıraatlerle ilgili önemli

¹ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr، *Lisânü’l-Arab* (Kahire: Dârü’l-Meârif، ts.)، 5/28-29.

² Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî، *el-Müzhir fi ulûmi’l-luga ve envâihâ* (Beirut: el-Mektebetü’l-Asriyye، 1987)، 1/187; İlyâs Münâ، *el-Kıyâs fi’n-nahv* (Dımaşk: 1405/1985)، 81-84، 174، 179; Soner Gündüzöz، “Şâz”، *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2010)، 38/384.

³ Emir es-San’ânî، *Tavzîhu’l-efkâr*، thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza (Beirut: 1997)، 1/340-348.

⁴ Ethem Demir، “Arap Gramerinde Şâz Olgusu”، *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019)، 53.

⁵ Mehmet Dağ، “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”، *Marife* 2 (2007)، 68.

⁶ Dağ، “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”، 72..

rivayetleri barındıran tefsirinde, sahih kıraatlerin yanında şâz kıraatlere de yer veren Taberî, şâz kavramını “Hz. Osman Mushafı’na ve genele (icmâa) muhalif olan ve senesinde münferid (tek kalan) kıraatler” şeklinde tanımlamıştır.⁷ Seb’a ve aşera gibi tasnifler Taberî’den sonra oluşturulmuş Taberî ise kendine özgü bazı kurallar çerçevesinde söz konusu meşhur kıraatler arasından tercihte bulunmuştur. Sonraki süreçte İbn Mücâhid (ö. 324/936), İbn Mihran (ö. 381/992), İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi kıraat âlimlerinin belirlemiş olduğu ve günümüzde kıraat tadrîsâtında okutulan vecihlerin Taberî’nin tefsirinde şâz olarak nitelendirildiği de görülmektedir. Bu gerçekten dikkate şayan bir husustur. Aynı zamanda şâz kıraatlerin merdud kıraatler olmadığı; bir dönemde okumada yaygınlığı bulunmasa da sonraki dönemlerde okunmasının yaygınlaşabileceğinin de bir göstergesi olması bakımından önemlidir. Örneğin (مَا نَزَلَ الْمَلَائِكَةَ) ⁸ âyetinde (نَزَلَ) fiilini Nâfi’ (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Ebû Ca’fer (ö. 130/747), Yakub (ö. 205/821) نَزَّلَ; Ebûbekir Şu’be (ö. 193/808) نَزَّلَ; Hafs (ö. 180/796), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805) ve Halef (ö. 229/844) نَزَّلَ şeklinde okumuşlardır.⁹ Taberî, okuyanların az olması sebebiyle Ebûbekir Şu’be’nin okuyuşunun şâz olduğunu ifade etmiştir.¹⁰

1.1. İbn Mücâhid ve Sonrası Dönem Şâz Kıraatler

Hz. Osman’dan (ra) sonra kıraat tarihinin ikinci kırılma noktası, İbn Mücâhid döneminde yaşanmıştır. İbn Mücâhid kendi döneminde kıraat vecihlerini ve rivâyetlerin isnadlarını bilen, hafızların kendisine müracaat ettiği güvenilir imamların bulunduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte, kıraat farklılıklarına vâkıf olmayan ancak Arap dili ve gramerine hâkim olan okuyucuların da bulunduğunu belirtmiştir. Bu tür kimselerin, duydukları bir kıraati yanlış olarak değerlendirme eğiliminde olabileceklerini; hâfız olduğu hâlde Arapça bilgisine sahip olmayan bir kimsenin hıfzını kaybetmesi neticesinde yanlış okuma ihtimalinin ortaya çıkacağını aktarmıştır. Ancak bunlar arasında en sakıncasının, kıraat ilmine vâkıf olmayan dil âlimleri olduğunu ve bu kişilerin yalnızca Arap dili kurallarına dayanarak

⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/182, 2/743.

⁸ el-Hicr, 15/8.

⁹ Abdülfettâh Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân fi vücûhi’l-Kur’ân* (İstanbul: Hanifiyye Kitabevi, b.y.y.), 78.

¹⁰ Sıtkı Güllü, “Taberî’nin, Tefsiri’ndeki Kıraat Değerlendirmeleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 79-83.; Ayrıca bk. Arslan Karaoğlan, “Ulûmül-Kurânın İlk Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme: Abdullah b. Vehb (ö. 197/812) Örneği”, *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler-2*, Ed. Hidayet Aydar, Ziyad Alrawashdeh, Sevim Geçgel vd. (Ankara: İksad Yayınları, 2022), 230-231.

geçmişte hiç kimsenin okumadığı bir kıraati okuyarak bid'at ehli olacaklarını dile getirmiştir.¹¹

İbn Mücâhid döneminde İbn Şennebûz (ö. 328/939) namazda Hz. Osman Mushafî'na aykırı olan Abdullah b. Mes'ud ve Ubey b. Ka'b'dan rivâyet edilen kıraatleri okumakta idi. İbn Miksem el-Attar (ö. 354/965) ise Mushaf'ta yer alan ve Arapçaya uyan her kıraati kabul etmişti.¹² Bu ve benzeri sebeplerden dolayı İbn Mücâhid, kıraatlerin kabulü konusunda birtakım ölçütler belirlemiş bu doğrultuda üç temel şart ortaya koymuştur. Bilindiği üzere bunlar; kıraatin Hz. Osman Mushafî'na uygun olması, sahih senetlerle nakledilmesi ve Arapça kaidelerine mutabık bulunmasıdır. Ayrıca İbn Mücâhid, kıraat imamı arasında seçim yaparak sayıyı yedi ile sınırlı tutmuş, kıraat sahasında meşhur olan ve öne çıkan isimleri belirlemiştir. Bu bağlamda, Medine'de Nâfi, Mekke'de İbn Kesîr, Kûfe'de Âsım, Hamza ve Kisâî, Basra'da Ebû Amr b. Alâ, Şam'da ise İbn Âmir'i tercih etmiş ve bu yedi imamın kıraatlerini esas alarak **Kitâbü's-Seb'a** adlı eserini telif etmiştir. İbn Mücâhid, yedi imamın kıraatleri dışında kalan kıraatleri "şâz" olarak nitelendirmiş ve bu bağlamda **Kitâbü's-Şâz** adlı eserini telif etmiştir. Ancak "şâz" kavramını, bu kıraatlerin okunmasının yasak olduğu veya geçersiz olduğu anlamında kullanmamıştır. Aksine, söz konusu kıraatlerin yedi imamın kıraatlerine kıyasla daha az kişi tarafından nakledildiğini ve okunduğunu ifade etmişti.¹³

İbn Cinnî (ö. 392/1002) de şâz kıraatlerle alakalı İbn Mücâhid'in görüşünü benimsemiş ve kıraatlerin iki kısma ayrıldığını söyleyerek *el-Muhteseb* adlı eserinde şu ifadelerle yer vermiştir: *"Birinci kısım, İslam beldelerindeki kıraat âlimlerinin çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği kıraatlerdir. Bu kıraatler, Ebu Bekir Ahmed b. Musa b. Mücahid'in "es-Seb'a fi'l-Kırâât" adlı meşhur eserinde yer alan yedi kıraattir. İkinci kısım ise, zamanımızda "şâz" olarak adlandırılan yedi kıraat imamının dışında kalan kıraatlerdir. Yedi kıraatin dışında kalsa da râvîlerinin güvenilirliğiyle desteklenmiş, önünden ve ardından gelen rivayet zincirleriyle çevrelenmiştir. Hatta bunların çoğu, kabul edilen kıraatler kadar fasih olabilir. Bunu, İslam beldelerindeki kıraat âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği kıraatlere muhalefet etmek veya güvenilir râvîler tarafından kabul edilen kıraatlerden uzaklaşmayı meşrulaştırmak amacıyla söylemiyoruz. Amacımız günümüzde "şâz" olarak*

¹¹ Ebû Bekr b. Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1972), 45-46.

¹² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 15-16.

¹³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 17-20.

adlandırılan kıraatlerin gücünü ve sağlam rivayetlere dayanarak ne kadar köklü olduğunu göstermektedir.”¹⁴

Kıraat ilminde ilk defa onlu tasnifi (**kıraat-i aşera**) sistematik bir şekilde gerçekleştiren İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî (ö. 381/992), kıraatlerin önceki nesillerden sonraki nesillere aktarılan bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Kendisine **arz** ve **semâ** yoluyla ulaşan kıraat vecihleri arasında, senedi sahih olan, resmi mushafa ve Arap dili kaidelerine mutabik bulunan kıraatleri sahih olarak kabul etmiş; bu şartları taşımayan vecihleri ise **şâz** olarak nitelendirmiştir. Bu yaklaşımıyla İbn Mihrân, kıraatlerin sıhhati hususunda hem rivayet zincirinin hem de dil ve yazım açısından belirli esasların gözetilmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁵ Buradan anlaşıldığına göre bir anlamda kıraat-i sebâdan sonraki üç kıraat zımnen şâz kabul edilmiş ve İbn Mihrân'a gelince sahih kıraatlere dâhil edilerek daha sonraları yaygın bir şekilde okutulmasına zemin hazırlanmıştır. Nihayet İbnü'l-Cezerî'ye gelindiğinde Yakup, Ebû Ca'fer ve Halef'in kıraatleri kıraat-i aşere öğretime de dâhil edildiği için artık şâz olarak algılanması sona ermiştir.

1.3. İbnü'l-Cezerî'den Günümüze Şâz Kıraatler

İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn* adlı eserinde şâz kıraat ile alakalı şunları söylemiştir: “Arapçaya uygun, senedi sahih, fakat Mushafa uygun olmayan okumalardır. Bunlar da İbn Mes'ud, Ebu'd-Derda ve diğerlerinin ziyade, noksanlık ve bir kelimenin diğeri ile değişimi şeklindeki okumalarıdır. Bu kıraatlere günümüzde şâz denmektedir; çünkü bunların senedi sahih olsa da üzerinde uzlaşılan Mushaflardan şâz kalmışlardır”¹⁶ diyerek resm-i mushafa uymayan okuyuşları şâz olarak nitelendirmiştir. Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushafları merkeze koyan ve bu bağlamda söz konusu Mushaflara uymayan kıraatleri ilk defa şâz kabul eden İbnü'l-Cezerî olmuştur.¹⁷ Demek oluyor ki artık onunla yedi kıraatten sonraki değil on kıraatten sonraki kıraatler şâz kabul edilmeye başlanmıştır. Çünkü onun getirdiği sahih şartlarını taşısa da ana Mushaf'a uygun olmayan şeklindeki kriter bu anlamda belirleyici olmakla kalmamış, aşeredeki üç kıraati artık şâz olarak algılanmaktan da bir anlamda kurtarmıştır.

¹⁴ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-izâh 'anhâ* thk. Ali en-Necdî Nâsîf – Abdülfettâh İsmâil Şelebî (Kahire: 1966), 32.

¹⁵ Mustafa Doğan, *el-Gâye fi'l-kırâ'âtî'l-'aşr İsimli Eser Çerçevesinde İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî'nin Kıraat İlmindeki Yeri* (İstanbul, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 111.

¹⁶ Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürsidü't-Tâlibîn*, thk. Abdu'l-Hay el-Feremavi (Kahire: Dâru'l-Âfâkî'l-'Ârabiyye, 1977), 96.

¹⁷ Dağ, “Kırâat ilminde Şâz Kavramı”, 79.

İbnü'l-Cezerî daha sonra “Şâz kıraat, imamlardan şöhret ve tevâtür olmaksızın Kur'an olarak nakledilen okumalara denir. Bu da İbn Cinnî'nin 'Muhteseb' adlı eseri ile diğerlerinin kapsadığı okumalardır”¹⁸ diyerek şâz kıraati, tevâtür ve iştişharın karşısında duran zıt anlamda kullanmıştır. Başlangıçta kıraatlerin kabulünde tevâtürü şart koşan İbnü'l-Cezerî, sonrasında bunun yanlış olduğunu ifade ederek kıraatlerin tevâtüre gelmesi hasebinde diğer iki şarta gerek kalmayacağını, diğer şartlara ister uysun ister uymasın tevâtüre gelenin Kur'an olduğunu kesin olarak kabul etmek gerektiğini ifade etmiştir. Sonrasında bu görüşünden vazgeçerek şu ifadelere yer vermiştir: “Nahiv vecihlerine muvâfakat eden, resmi hattın ihtivâ ettiği ihtimallere uyan ve senedi sahih olan Kur'ân'dır. Bu üçü rükündür. Üç rükünden birine hâlel gelirse Seb'a'dan da olsa şâzdır”.¹⁹

Yukarıdaki tanımlara bakıldığında söz konusu üç şartı taşımayan, sahih kıraatin dışında kalan vecihler şâz olarak adlandırılmıştır. Sahih kıraatlerin dışında kalan kıraatler genel olarak şâz kavramı ile ifade edilmiştir. Bu okuyuşların hepsinin aynı derece olmadığı aşikârdır. Bu bağlamda şâz kıraatleri kendi içerisinde çeşitli kısımlarda ele almak mümkündür.

Şâz kıraatin çeşitleri şeklinde de verilebilecek bu konuyu son dönemle ilgili olarak ele alacağımız için tarihi süreçteki bu kısımlara ayrı başlıklar ayırmak uygun görülmemiş başlıklar halinde ayrıma sonraya bırakılmıştır.

Mevzu (uydurma) adı verilen kıraatler senedi olmayan, Kur'an'la ve Hz. Peygamber'le bir bağlantısı bulunmayan kıraatlerdir. Ebü'l-Fazl el-Huzâî'nin (ö. 408/1017), Ebü Hanîfe'ye (ö. 150/767) nisbet ederek kaleme aldığı *İhtiyârâtü min kırâât-i Ebî Hanîfe* adlı risâlesindeki vecihler, uydurma olarak değerlendirilmiştir.²⁰ En bariz örneğin “انَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ” “Kulları içinden ancak bilenler, Allah'ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar”²¹ âyetindeki Allah lafzını ref/fail, عُلَمَاءُ kelimesini ise nasb/mefûl şeklinde okunduğunu gösteren vecihtir. Bu şekilde okunduğunda “Allah'ın âlimlerden korktuğu” manası ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Cezerî bu kıraati, mevzu (uydurma) olarak değerlendirmiştir.²² Mevzu kıraatler hakkında genelde bu âyet örnek gösterilmiştir. Bununla birlikte el-Hüzâî, “وَإِذِ ابْتَلَىٰ

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn*, 99.

¹⁹ Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 7.

²⁰ Celâleddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkan fi 'ulûmi'l-Kur'an*, çev. Sakıp Yıldız-Çelik Hüseyin Avni (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1987), 1/184.

²¹ el-Fâtır, 35/28

²² Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed et-Debbâ' (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, b.y.y.), 1/16.

”إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ“ ayetinde اِبْرَاهِيمَ lafzını ref/fail olarak, رَبُّهُ kelimesini ise nasb/meful şeklinde; ”وَيُهِلِكَ الْحَرْتُ وَالنَّسْلَ“ ayetinde مَلِكْ kelimesini مَلَكْ şeklinde fiil olarak; ”مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ“ ayetinde النسل، الحرث، kelimelerini ref/fail olarak okunduğunu da eserinde aktarmıştır.²³

Âhad olarak isimlendirilen kıraatler senedi sahih olmakla birlikte gerek Arapça’ya gerek resm-i mushafa uymayan veya şöret bulmayan kıraatlerdir.²⁴ Âhad kıraatlere ”فَامضُوا الى ذكر الله“ ayetinin ”فَامضُوا الى ذكر الله“ şeklinde²⁵, ”مُتَكِّنِينَ عَلَى“²⁶ ”مُتَكِّنِينَ عَلَى رَفَارْفِ خُضْرٍ وَعَبَاقِرَى جِسَانٍ“²⁷ ayetinin ”مُتَكِّنِينَ عَلَى رَفَارْفِ خُضْرٍ وَعَبَاقِرَى جِسَانٍ“²⁸ olarak²⁹ okunması örnek gösterilebilir. Söz konusu okuyuşlar her ne kadar bir senede dayansa da resm-i mushafa uymamasından dolayı kabul görmemiştir. Hz. Osman (ra), Hz. Hafsâ’dan (rha) almış olduğu İmam Mushaf’ı, Zeyd b. Sâbit’in (ra) başkanlığında istinsah ettirerek Medine, Mekke, Basra, Kûfe, Şam, Bahreyn ve Yemen’e²⁸ göndermiş; bu Mushaf’lara uymayanların yakılmasını emretmiştir.²⁹ Sonrasında İbn Mücâhid ve sonraki âlimler tarafından Hz. Osman Mushaf’ına uygunluk, kıraatin kabul şartları arasında sayılmıştır.³⁰ Burada dikkate alınması gereken husus Mushaf’lar istinsah edilinceye kadar sahih kıraatler için Mushaf şartı aranmamış olmasına rağmen artık istinsah tamamlandıktan sonra bu Mushaf’lardan birine uygun olmanın da sahih kıraatin şartlarına dâhil edilmiş olmasıdır.

Müdreç³¹ tabiri ile ifade edilen kıraatlere gelince bazı sahâbenin kendi özel Mushaf’larına açıklama babında yazmış oldukları notlardır. Söz konusu okuyuşlar senedinin olmaması, resm-i mushafa uymaması bakımından hiçbir zaman kıraat kabul edilmemişlerdir. Fakat bu tür okuyuşlar sahâbenin Kur’an’ı nasıl anladığını göstermesi açısından ve âyetlerin daha iyi anlaşılması bakımından çok kıymetlidir. Bu bağlamda müdreç kıraatlere çok önem verilmiş ve tefsirlerde kullanılmıştır. Sa’d

²³ Necattin Hanay, ”Ebû’l-Fazl el-Hüzai ve ‘İhtiyârâtü min kırâât-i Ebi Hanîfe’ Risalesi”, *Mütefekkir*, 3/5 (2016), 113-114, 122.

²⁴ Celâleddin Abdurrahmân es-Suyûtî, Suyûtî, *el-İtkân*, 1/124; Abdurrahman Çetin, *Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 232.

²⁵ Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/321-322.

²⁶ er-Rahman, 55/76.

²⁷ Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/305.

²⁸ İlgili rivâyetlerde Mushaf gönderilen beldelerin 4, 5 ve 7 olduğu geçmektedir.

²⁹ Hz. Ali, Abdullah b. Mes’ûd, Ubey b. Ka’b, Ebû Mûsâ el-Eşârî’nin özel Mushaf’ları yakılmıştır.

³⁰ İbn Mücâhid, *Seb’a*, 17; Muhsin Demirci, *Kur’ân Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 171.

³¹ Sözlükte ”eklemek, ilâve etmek” anlamındaki derc kökünden türeyen müdreç kelimesi ”kendisine eklemek yapılan şey” demektir. Terim olarak senedinde veya metninde bir fazlalık bulunan hadis ifade eder. Bk. Mehmet Efendioğlu, ”Müdreç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020) 31/472-473.

b. Ebû Vakkas, “وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ”³² ayetine miras ayetinde kastedilenin anne bir kardeşler olduğunu açıklamak için مِنْ أُمَّ ifadesini eklemiştir. Ayrıca yemin kefaretilerinde “أَوْ”³³ ayetine “تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ”³³ ayetine hür bırakılacak kölenin Müslüman olması gerektiği açıklanmıştır.³⁴ “لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ”³⁵ ayetine de “فِي مَوَاسِمٍ”³⁶ açıklaması ilave edilmiş ve böylece yapılmasına izin verilmiş olan ticaretin hac zamanındaki ticaret olduğu daha belirgin hale getirilmiştir.

2. Günümüzde Şâz Kıraat Algısı ve Şâz Kıraatler Meselesine Analitik Bakış

2.1. Şâz Kıraat, Tanımlar ve İsmi Zikredilen Şahıslar

Günümüzde yapılan çalışmalarda şâz kavramının anlamında daralma, bulanıklaşma, farklılaşma vs. türünden bir değişim ve başkalaşma görülmemiştir. Genelde bu kavramın yukarıda kısaca verdiğimiz sözlük anlamları, birbirine benzer kaynaklardan nakledilerek verildiği tespit edilmiştir. Ancak kavrama verilen anlamların aynı eserlerden nakledildiğinde bile farklı biçimlerde ifade edilmeye çalışıldığı söylenebilir. Toplu bir şekilde bunları zikretmek şâz kavramının anlam alanının son dönemdeki ifade edilme biçimlerinin belirginleşmesini sağlayacaktır: ... “tek olmak, ayrı düşmek, azınlık olmak ve dışlanmak” gibi manalara gelen bir mastar³⁷ “cumhurdan/çoğunluktan ayrılmak, münferit, tek başına kalmak”³⁸ “tek kalmak, nadir olmak, azlık, ayrılık, çoğunluğun dışına çıkıp onlardan ayrılmak,

³² en-Nisa, 4/12

³³ el-Maide, 5/89.

³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/28-29.

³⁵ el-Bakara, 2/198; Hac aylarında Müslümanlar, ihramlı olmaları hasebiyle ticaretin haram olacağı düşüncesiyle alışverişten uzak durmakta idiler. Söz konusu âyet ihramlı olmanın ticarete engel olmayacağını ve alışveriş yapılabileceğini ifade etmektedir. Bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2023), 1/317.

³⁶ Taberi, *Câmi'u'l-beyân*, 4/165.

³⁷ Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 6/215; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* 3/494; Yusuf Ziya Kurtuluş, “Şâz Kıraatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri”, *Tafsir Dergisi* 3 (Mayıs 2023), 19.

³⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 6/215; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* 2/219; Muhammed Alemuddîn es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987), 1/234; Muharrem Önder, “Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 165.

kural dışı ve ilkelere aykırı olmak"³⁹ ve “az veya çok olmasını dikkate almaksızın kıyasa muhâlif olan şeydir.”⁴⁰

Burada incelediğimiz çalışmaların tümünde ortak kullanılan kaynağın *Lisânü'l-‘Arab* olduğu ve aynı ifadelere bir iki kelime ilave ile kavramın aktarıldığı göze çarpmaktadır. Diğer kaynak ikinci derecede kullanılan *Kitâbu'l-‘Ayn*’dır. Bunun yanında aşağıda dipnotlarda isimleri verilen diğer kaynakların kullanıldığı da görülmüştür. Şâz kavramı hakkında aktarılan bilgilerde öne çıkan ortak anlamın “tek kalmak olduğu” belirgindir. Bunun dışında verilen “kural dışı ve ilkelere aykırı olma” ile “kıyasa muhalif olma” yalnızca birer çalışmada geçmektedir. Bu da bize kavramın anlamının sözlüklerden aktarılanın yanında, incelenen eserlerde rastlanılan tanımlardan da faydalandığını, aynı zamanda kıraat ilminden başka alanlardaki anlamlara da başvurulduğunu göstermektedir. Daha sonra şâz kıraat tanımlarına geçilmiştir.

Bir çalışmada geçmişte yapılan tanımlar da göz önünde bulundurularak şâz kıraat kavramının anlamına ulaşmak hedeflenmiş, şâz kavramını hakkında “*Arap diline muhalefet midir, şâz kavramı yaygınlığa mı yoksa tevâtüre mi muhalefettir, şâz kavramı üç şarttan birine aykırılık mı, şâz kavramı resm-i mushafa muhalefet mi, şâz kavramı senedi sahih olmamak mı*”⁴¹ sorularına cevap aranmıştır. Bu tür kıraatlerin reddedilme sebebi olarak şâz kavramı ile uydurma ve yaygın olmayanın ifade edilmesinin kıraat-ı aşere dışında kalan sahih okuyuşları kabul etmemeye götürdüğü söylenmiştir. Ayrıca şâz kıraatlerin sened itibarı ile mütevâtirden geri kalmadığı, dilsel açıdan da ilerde olduğunu ama toplumda yaygın olmadığı ve bu yüzden de reddedildiği aktarılmıştır. Bundan sonra ise asıl sorun şu ifadelerle açıklanmaya çalışılmıştır: “*Sorun, sahih olmayan kıraatları şâz ile tanımlamak değil, gelenek içerisinde şâzzın içerdiği yaygın olmamakla birlikte sahih okumaların bu tanımla merdûd/mevzû konumuna düşürülmesidir.*”⁴²

Kıraat alanında şâz terimini ilk kez Ferrâ ile Ahfeş’in söylediği, İbn Mücâhid’in yedi kıraatin dışında kalanlar için şâz kavramını kullandığı ve İbn Cinnî’nin de bu tanımları kabul ettiği ifade edilen çalışma onun şöyle dediğini aktarmıştır: “*İbn*

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 5/28-29; Ebü'l-Feth Osman b. Cinni el-Mevsilî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, (Beyrut: 1403) 1/96; Necattin Hanay, “Şâz Kıraat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış”, *Müttefekkir* 4/8 (2017), 292; Ahmet Gökdemir, “Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde’nin Konuya Dair Tepkisi” *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 70-71.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 5/28-29; Nesrişah Saylan, “İbn Cinnî’nin el-Muhteseb Adlı Eserinde Şâz Kıraat Olgusuna Yaklaşım Metodu”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 179-202.

⁴¹ Dağ, “Kırâat ilminde Şâzz Kavramı”, 83.

⁴² Dağ, “Kırâat ilminde Şâzz Kavramı”, 81.

Mucahid'e ait Kitabu's-Seb'a'da zikredilen ve bölgedeki âlimlerin üzerinde icma ettiği okumalar ilk kısımdır. İkincisi ise yedi kiraatin dışında kalan okumalardır. Bu okuyuşlara şâz kiraat denmektedir." Devamla, İbn Cinnî'nin görüşü olarak bu okuyuşların muhtemelen sahâbenin Hz. Peygamber'den işittiği ve yedi harf kapsamında olduğu, sika kimseler tarafında rivâyet edildiği ve bu okuyuşların senedinin Hz. Peygamber'e (sav) dayandığı⁴³ belirtilmiştir.

Şâz kiraat tanımına ilişkin olarak geçmiş tanımlarla bağlantılı bir şekilde "*senedi sahih olmayan, mütevâtir on kiraatin dışında kalan okumalar, mütevâtir kiraatlara mahsus olan üç şarttan biri eksik olan kiraatler, sahâbenin mushaflarına tefsir amacıyla yazdığı ve sonradan kiraat zannedilen rivayetlerdir*" şeklinde tanımlar yapılmıştır. Günümüzde şâz kiraat denilince ilk akla gelen on dördü tasnifte yer alan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765) ve Yezîdî'nin (ö. 202/817) kiraatleridir.⁴⁴ Bunlarla birlikte şâz kiraatlerle alakalı şu isimler de kaynaklarda geçmektedir:

- Ebû Amr İsâ b. Amr es-Sekafî (ö. 149/766)
- Ebû Dâvûd Şibl b. Abbâd el-Mekkî (ö. 160/777)
- Ebu's-Salt İbn Kudâme (ö. 161/778)
- Ebû Nâîm Şucâ' b. Ebî Nasr (ö. 190/806)
- Ebû Eyyûb Süleyman b. Eyyûb b. el-Hakem (ö. 235/850)
- Ebû Amr Hafs b. Amr b. Abdülaziz b. Suhbân (ö. 240/855)
- Ebû Ca'fer Ahmed b. Ferah b. Cibrîl (ö. 303/916)
- Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb el-Bağdâdî (ö. 328/940)
- Ebu'l-Abbâs Hasan b. Saîd b. Ca'fer el-Mudavvaî (ö. 371/982)
- Ebû Ali el-Hasen b. Ali b. İbrahim (ö. 446/1054)
- Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. Ömer b. Sivâr (ö. 496/1103)
- Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed b. Abdullah (ö. 541/1147)⁴⁵

Görüldüğü üzere şâz kavramı ile ifade edilen kiraatler sıhhat derecesine göre çeşitlenmekte ve anlam kazanmaktadır. Her ne kadar bu kiraatlerin namazda kiraat olarak okunması câiz olmasa da bu tür rivâyetler Kur'an'ın anlaşılmasına ve fikhî hükümlerin elde edilmesi ve çeşitlenmesine büyük katkı sunmaktadırlar. Şurası da bir gerçektir ki şâz olarak değerlendirilen âhad kiraat kategorisindeki üç şartı taşıdığı halde meşhur olmayan kiraatlerle geçmişte kiraat yapılmaktaydı. İbn

⁴³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/32; Saylan, "İbn Cinnî'nin Şâz Kiraat Olgusuna Yaklaşım Metodu", 183-184.

⁴⁴ Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû Fuzalâ'î'l-beşer fi'l-Kirâati'l-Erba'ate 'Aşer*, thk. Enes Mehre (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2011), 14.

⁴⁵ Yusuf Ziya Kurtuluş, "Şâz Kırâatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri", *Tafsir Dergisi* 3 (Mayıs 2023), 27.

Mücâhid sonrasında kıraat-i seb'â'nın oluşturulması ve kıraatlerin kabul şartlarının belirlenmesi sonucunda âhad olan kıraatler ile kıraat yapılamayacağı kanaati hâsıl olmuştur. Sonrasında İbn Mihrân ve İbnü'l-Cezerî'nin kıraat-i aşera'yı oluşturmasıyla kıraat alanı genişlese de dışarıda kalan âhad kıraatlerin mevcudiyeti varlığını korumuştur. Bu bağlamda şâz kıraatlerin tarihi süreçte ve günümüzde ne anlama geldiğini ele alan ve söz konusu kıraatlerin konumunu belirlemeye çalışan birçok çalışma yapılmıştır. Şâz kıraatlerin tarihsel süreci analizimizde ikinci başlık olacaktır.

2.2. Şâz Kıraatlerin Tarihsel Süreci

Son dönemde şâz kıraatlerle alakalı kaleme alınan çalışmalarda tanımlamalardan sonra ekseriyetle şâz kıraatlerin tarihsel yönleri ele alınmıştır. Söz konusu kıraatlerin nasıl ortaya çıktığı, şâz kıraat çeşitleri ve imamları, şâz kıraatlerin kabul edilebilirliği ve fıkıh ilminde delil sayılması gibi hususlar bu araştırmaların genel konularıdır. Bu bağlamda söz konusu çalışmalarda şâz kıraatlerin ne zaman ortaya çıktığı ve neleri kapsadığı, diğer ilim dallarındaki etkisine yanıt aranmıştır. Amaçlarında belirtilmesine rağmen bazı çalışmalarda söz konusu kıraatlerin fıkıh ilminde kullanılması ve delil sayılması konusunda gerekli açıklamalara yer verilmediği görülmüştür.

İncelediğimiz ilk çalışmada Hz. Peygamber'e (sav) yedi harf ruhsatının verilmesiyle başlatılan kıraatlerin daha sonra çeşitli sebeplerle okunma konusunda çok fazla sayıda ihtilahlar ortaya çıkmasından itibaren çeşitli dönemlerde sınırlı hale getirildiği ifade edilmiştir. Bu kıraatlerin sınırlandırılması sırasında herhangi bir sebeple bu sınırlama dışında kalanların şâz olduğu ifade edildiği için aslında adı henüz konmasa bile şâz kıraatlerin bu yedi harf ruhsatı içinde var olduğu zımnen ifade edilmiştir.⁴⁶ Bu gizli kabul aynı zamanda şâz kıraatlerin başlangıcını da Hz. Peygamber'e kadar ulaştırmakta ancak sahih kıraatlerde olduğu gibi tüm şartları taşıma konusunda cumhurun iltifatına mazhar olamamaktadır.

Bir çalışmada çoğunluk tarafından okunmayan, az bilinen kıraatler hakkında dördüncü asırdan itibaren şâzz kıraatler tabirinin kullanıldığını dile getirilmiştir. Devamla isnad açısından şâz kıraatler, "isnadındaki kusur sebebiyle şâz, uydurma (mevzu) olması sebebiyle şâz, resm-i mushafa uymaması nedeniyle şâz, tefsir kabilinden ilaveler (müdreç) olması, isnada, resm-i mushafa veya her ikisine de uymaması nedeniyle

⁴⁶ Bayram Demircigil, "İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2017), 77-78.

şâz⁴⁷ olmak üzere dört kısımda ele alınmış; on altı şâz kıraat imamının ismi verilerek konu daha somut hale getirilmiştir. İbn Mücâhid, İbnü'l-Cezerî gibi kıraat ilminde otorite sayılan şahsiyetlerin şâz kıraat hakkındaki görüşleri aktarılacak tarihi süreçteki anlam farklılıkları ortaya konulmuştur.

Tarihi sürece bakıldığında üzerinde ittifak bulunan bir tanımın olmadığı söylenen bir diğer çalışmada, “*Hasan el-Basrî, İbn Muhaysin, A'meş ve Yahya b. Mübarek el-Yezîdî'ye ait kıraatlerin şâz kıraat olarak kabul edildiği*” ifadesine yer verilmiştir. İlk dönem müfessirlerinden Taberî'nin Kur'an ve kıraat tanımları şu şekilde aktarılmıştır: “*Kur'an, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği ve mücmâ' aleyh olan mushaflardaki yazılı metin; dahası kıraat ve nakil konusunda muktedâ bih olan ehliyet sahibi kimselerin naklettikleri okuyuşların ittifak/icmâ' ettiği şifahi metin biçimidir. Kıraat ise Kur'an'ı/vahyi telaffuz etme keyfiyetine ya da tercihinine dair haber-i vâhid şeklindeki bir aktarımdır.*”⁴⁸ Bu tanım bağlamında yapılan değerlendirmeler şöyledir: “*Hem yazılı metnin kelime seçimi ve söz dizilişindeki icmâ' a hemde tilavetine dair nakledilen rivayetlerin ittifakına muhalefet eden her yazılı veya sözlü metin, mevzu olmaması koşuluyla- şâz olarak değerlendirilmektedir. Vele ki 'aşere kurrâsından nakledilmiş olsun.*”⁴⁹ Ayrıca Taberî'nin, eserinde İmâm Şâfi'nin şâz tanımından destek aldığı da dile getirilmiş ve Taberî'nin şu ifadeleri aktarılmıştır: “*Şâz, ümmetin açık ve yaygın bir nakille getirdiği kıraatlerden ayrılarak müfessir kalan kıraatlerdir. Müslümanların Mushaflarının hattına uymayan bir kıraatle okumak ve ona ilaveler yapmak hiç kimse için câiz değildir. Dolayısıyla Müslüman beldelerine gönderilen Mushafların hatları, o belde ehli için delildir ve onlar için bağlayıcıdır.*”⁵⁰ Tarihsel sürece ilişkin olarak çalışmada Taberî'nin kıraat anlayışını aktarması bağlamında klasik eserler üzerinden ilmî bir yaklaşım benimsendiği gözlemlenmiştir. Taberî sonrasında yapılan çalışmalarla bir mukayeseye gidilmemiş olması yönüyle şâz kıraatlerin tarihsel sürecinin bir kesitine değinilmiş olduğu söylenebilir. Ne var ki, çalışmadaki amaç doğrultusunda Taberî'ye ait görüşlerin aktarılacak tahlil edilmiş olması normal görülmelidir.

Tarihsel süreçte şâz kavramının uğradığı değişimleri, bu değişime sebep olan etkenleri ve hangi vecihleri kapsadığını ortaya koymayı amaç edinen bir diğer çalışmada bu amaç doğrultusunda sistematik bir şekilde konu ele alınarak alana

⁴⁷ Kurtuluş, “Şâz Kıraatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri” 27-29.

⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32, 35; es-Suyûtî, *el-İtkân* 2/491, 505; Hanay, “Şâz Kıraat Olgusu”, 293.

⁴⁹ Hanay, “Şâz Kıraat Olgusu”, 293; Saylan, “İbn Cinnî'nin el-Muhteseb Adlı Eserinde Şâz Kıraat Olgusuna Yaklaşım Metodu”, 179-202.

⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/743; Hanay, “Şâz Kıraat Olgusu”, 294-295.

katkı sunmaya gayret edilmiştir. Tarihsel süreçte farklı anlamlar yüklenen söz konusu kavramı bütün yönleriyle ele alma çabası, şâz kıraatle neyin kastedildiğini ortaya koymaya yönelik ele alınması ve şâz kıraatlerin gereken değeri bulması adına diğerleri yanında bazı çalışmaları önem bakımından öne çıkardığı ifade edilebilir. Bu cümleden olarak bir kıraatin hemen mevcut her çalışmada dile getirilen “*senedin sahihliği, mushafa uygunluk, Arapçaya uygunluğu*” şartlarını taşıması ve taşımaması sonucunda sahih veya merdûd kategorisinde olacağı aktarılmıştır. Buna ilaveten sahihin *mütevâtir, meşhur, âhad*; merdûdün ise *mevzû, müdrec, âhad*, şâz katagorilerine ayrıldığı⁵¹ kaydedilmiştir.

Şâz kıraatlerin ortaya çıkışından önce kıraatlerin başlangıcı hakkında bilgi verilmiş ve genel olarak kıraatlerin Medine döneminin sonlarında ortaya çıktığı, vahyin gerek Hz. Peygamber gerekse ondan sonraki süreçte farklı kıraatlerle okunmaya devam ettiği dile getirilmiştir. Sonrasında bazı etkenlerden dolayı sorunların ortaya çıktığı ve bu sorunların Mushaf'ın yazılmasıyla aşıldığı ifade edilmiştir. Bu cümleden olarak hicrî birinci asırda Arap dili, hadis ve kıraat ilminde şâz kavramının kullanımına gerek olmadığı dile getirilmiştir. Hicrî ikinci asırda şâz kavramını Arap dilinde ilk kez Halil b. Ahmed (ö. 175/791), hadis ilminde ise Şu'be b. Haccâc'ın kullandığı ve İmam Şâfi'nin şâz hadisi “*güvenilir bir râvînin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadis*”⁵² olarak tanımladığı aktarılmıştır. Kıraat alanında söz konusu kavramı ilk defa Ferrâ ve Ahfeş'in kullandığı tespiti yapılmış ve tarihsel süreçte Taberî, İbn Mücâhid, Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Şâme (ö. 665/1267), İbn Cezerî, Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerin ilgili görüşleri aktarılmıştır. Bu tespitler diğer çalışmalarda da Dağ'ın makalesinden naklen verilmiştir.⁵³ “Kıraat İlminde Şâz Kavramı” adlı çalışmada günümüzde şâz

⁵¹ Dağ, “Kırâat İlminde Şâz Kavramı”, 83-84.

⁵² Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Neysaburi, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis* (Medine: 1977), 119; Abdurrahman b. Abdurrahman el-Mübarek, *Tuhfetu'l-Ahfezî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye) 2/84; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-hâsis şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadis* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 53; Dağ, “Kırâat İlminde Şâz Kavramı”, 68.

⁵³ Dağ, “Kırâat İlminde Şâz Kavramı”, 68; Ahmet Gökdemir, “Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2019), 67-81; İrfan Çakıcı, “İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 4/7 (30 Nisan 2021), 266-287; Yunus İşeri, “Sihhat Açısından Kıraat Çeşitlerinin Kavramsal Anlamda Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (15 Aralık 2022), 471-489; Mehmet Maşuk Acar, “Kıraatlerin Sınırlandırılmasının Şâz Kıraatler Üzerindeki Etkisi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 322-343; Saylan, “İbn Cinnî'nin Şâz Kıraat Olgusuna Yaklaşım Metodu”, 183.

kavramının daha da karmaşık hale geldiği ifade edilerek Arap dünyasında ve Türkiye’de yapılan modern çalışmalara da değinilmiştir.

Bazı çalışmalarda tarihsel süreçte şâz kavramının ne gibi anlamlar ifade ettiği yüzeysel geçilmiştir.⁵⁴ Konu itibarıyla belli bir eser seçildiği için tarihi sürece değinilmemesi ise normal Kabul edilebilir. Ancak ele alınan *el-Muhteseb* adlı eserde yer verildiği kadarıyla İbn Cinnî’nin metodu yanında verdiği tarihsel sürece ilişkin bilgiler de harmanlanarak ele alınabilir.

2.3. Şâz Kıraatle İlgili Çalışmalarda Amaç Çeşitliliği

Yakın zamanda yapılan çalışmalarda şâz kıraatleri konu edinen araştırmacıların birkaç farklı amaçla bu konuya yöneldiği görülmüştür. Konumuz çerçevesinde incelediğimiz ilk çalışmada amacın, şâz kıraatlerin Kur’an olarak kabul edilip edilemeyeceğinin İslam hukuku çerçevesinde ortaya konulması olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵ Bu sebeple çalışma, söz konusu kıraatlerin şer’i hükümlerde delil olma hususuna cevap aramıştır. Şâz kıraatlerin şer’i ilimlerde yerinin ve konumunun belirlenmesi açısından önemli bir amaç belirlenmiş olduğu söylenebilir.

Bir başka çalışmada şâz kırat olgusuna Taberî veçhesinden bakılmış ve okuyucuya Taberî’nin bu tür kıraatler hakkındaki görüşleri muhtasar bir şekilde sunulması amaçlanmıştır.⁵⁶ Bu çalışma tefsirlerde şâz kıraatlerin kullanımıyla alakalı olarak ayeti tefsir etmede ve buradan hareketle elde edilen sonuçların ve manaya olan katkıların İslam hukukunda delil olarak kullanımını tespit etmeyi amaç edinmiştir. Bu iki amaç her ne kadar çeşitlilik arz etse de delil olarak kullanılacak anlamın tefsirlerde şâz kıraatler vesilesi ile tespit edilmiş olması yönüyle aslında bir bütünlük arz etmektedir. Elbette birbirinden bağımsız olarak ele alınmış olan bu çalışmalar büyük resim de değerlendirildiğinde bu bütünü tamamlayan parçalar olarak gözükmektedir.

Ele aldığımız bir diğer amaç ise İbn Cinnî’nin şâz kıraat tasavvurunu ve şâz kıraatleri ele alış biçimini incelemek şeklinde ifade edilmiştir.⁵⁷ Daha önce yazılmış olan bu makale ismi ve konusu itibarıyla aslında aynı minval üzere cereyan etmekte ise de bu iki çalışma alan olarak biri Arap dili ve belagati diğeri ise kıraat alanında çalışmakta olan akademisyenler tarafından kaleme alınmıştır. Amaç ifadelerini analiz ettiğimiz bu iki çalışmada biri amacı diğeri metodu ifadesini kullanmıştır. Bunun dışındaki amaca dair ifadelerinde iki makale benzerlik arz etmektedir. Buna

⁵⁴ Saylan, “İbn Cinnî’nin Şâz Kıraat Olgusuna Yaklaşım Metodu”, 184.

⁵⁵ Önder, “Şâz Kıraatler ve İslam Hukuku Açısından Değeri”, 164.

⁵⁶ Hanay, “Şâz Kıraat Olgusu”, 294.

⁵⁷ Demircigil, İbn Cinnî’nin *el-Muhteseb*’inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı, 78.

rağmen içerikte ve inceleme yönteminde belli başlı ayrıştıkları noktalar da mevcuttur.

İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'inde şâz kiraat anlayışını ve şâz kiraatlere yaklaşım metodunu ortaya koymayı amaçlayan bir diğer çalışma, şâz kiraatlerle ilgili tarihi süreçte en önemli eserlerden biri olduğu tartışmasız kabul edileceğini düşündüğümüz bir eseri seçmesi⁵⁸ bakımından isabetli bir tercih sayılmalıdır. Şâz kiraatler alanında söz sahibi olan İbn Cinnî'nin mevzu bahis kiraatlere bakışını ortaya koyma, hangi kaynaklara ve kiraatleri kimlere nispet ettiği ve nasıl delillendirdiği gibi bir amaç elbette ki sadece kiraat alanı için değil diğer İslamî ilimler açısından da önemli bir amaçtır. Şâz kiraatlerin dilsel ve naklî hüccetlerle değerlendirilmesi ve bunun da *el-Muhteseb* merkezinde yapılması alana katkı sunmaktadır. Bu amacın seçilmesinin bir çeşitlilik arz ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü bir tefsirde şâz kiraatlerin ele alınışının incelenmesi ve İslam hukukunda delil sayılması yanında, şâz kiraatlerin hüccetlendirilmesinin konu edildiği bir eserde şâz kiraatlerin ele alınma metodunun ortaya konulması amacı oldukça farklı bir amaç olarak belirgin durmaktadır. Bu amacın ise büyük resimde söz konusu diğer iki hususun temellendirilmesi ve bir hüccet olabilmesinin değerini ifade etmesi bakımından önemli ve tamamlayıcı bir amaç olarak yerini aldığı söylenebilir.

Bir diğer çalışmada şâz teriminin her yönüyle ele alınması, tarihsel süreçte söz konusu kavramın uğradığı değişimler, bu değişime sebep olan etkenler ve hangi vecihleri kapsadığı ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda sistematik bir şekilde konu ele alınarak alana katkı sunmak da bir diğer amaç olarak ifade edilmiştir. Tarihsel süreçte farklı anlamlar yüklenen şâz kavramı bütün yönleriyle ele alınmış ve şâz kiraatle neyin kastedildiği ortaya konulmaya çalışılmış olduğundan bu amaca hizmet edilme sürecinde şâz kiraatlerin gereken değeri bulması adına önemli bir çalışma ortaya konulmuş denebilir. Bu çalışmadaki asıl amacın ise sahih olduğu halde şâz olarak nitelendirilen ve gereken değeri görmeyen okumaları aslına döndürmek olduğu⁵⁹ ifade edilmiştir.

Bu amaç diğerleri ile karşılaştırıldığında şâz teriminin her yönüyle ele alınması yönüyle aslında tam konuya uygun temel hedefi ifade ettiği söylenebilir. Böyle olunca şâz kiraat konusunda amaç olarak ortaya konulmuş ve konulabilecek hemen her hedef için asıl temel gayenin bu olduğunu söylemek abartma olmayacaktır. Çünkü aslı itibarıyla şâz kiraatin tüm yönleriyle ne anlam ifade ettiği ortaya konulmadan onunla yapılacak her bir alan çalışması amaca matuf olarak

⁵⁸ Saylan, "İbn Cinnî'nin Şâz Kiraat Olgusuna Yaklaşım Metodu", 183.

⁵⁹ Dağ, "Kırâat ilminde Şâzz Kavramı", 57-58.

düşünüldüğünde bir belirsizliği içeriyor olacaktır. Bu yüzden asıl amaç şeklinde ifade edilen şâz okumaları geri döndürmek gayesine ne derece hizmet ettiği tartışılabilir olsa da terimin anlamını kapsamlı bir şekilde ortaya koyması ve süreç tanımlarını inceleyip değerlendirmesi sonrasında anlam alanını da belirginleştirmesi bakımından bu amacın temelde konumlandırılması gerektiğini düşünmekteyiz.

2.4. Şâz Kıraatle İlgili Çalışmalarda Belirlenen Konuların Kapsamı

Yakın dönemde yapılan ve şâz kıraatleri işleyen çalışmaların konu alanların kapsamı itibarıyla oldukça geniş bir yelpaze oluşturduğu söylenebilir. Çünkü bazı benzerlikler bulunsa da şâz kıraatlerin, çalışmalara farklı boyutlarıyla konu edilmesi günümüz algısına etki edecek çerçevenin oldukça geniş olmasını sağlamıştır.

İncelediğimiz çalışmalar içerisinde şâz konusu ilk olarak klasik ve modern kaynaklardan istifade ile kapsamlı olduğu değerlendirilebilecek kavramsal bir analiz olarak sunulmaktadır. Şâz kıraatlerin İslâmî ilimlerde ve özellikle kıraat ilminde ne anlama geldiği mukayeseli bir şekilde sunulmaktadır. Bu bağlamda şâz kıraat ifadesi daha da netlik kazanmış ve söz konusu kıraatlere gereken önemin verilmesinin önü açılmıştır.⁶⁰ Bu çalışma, şâz kıraatlerin tarihsel boyutunu ilmi açıdan ele alması, şâz kıraatlerin konumunun ve derecelerinin ortaya konması ve şâz kıraat imamlarının verilmesi açısından kıraat alanına değerli bir katkı sunduğu söylenebilir. Bir diğer çalışmada sadece şâz kıraat merkezli bir araştırma yapılmış; amacın dışına çıkılmadan konu derinlemesine incelenmiştir. Bu çerçevede şâz kıraatlerin uzun bir ilmi süreç sonunda şekillendiği ve kıraat dışındaki ilim dallarıyla ilişkisi gösterilmeye⁶¹ gayret edilmiştir. Bu konu, kıraat ilminin tartışılabilir konularından biridir. Bahsi geçen sebeplerle bu konunun seçilmesi ve derinlemesine incelenmesinin kıraat alanına katkı sunması bağlamında djoğru bir seçim söylenebilir. Çünkü çalışma, içeriği ve ulaşılan sonuç açısından büyük oranda amaçla uyum sağlıyor gözükmektedir. Verilen başlıklara net açıklamalar üretilmiş, şâz kıraatin diğer ilimlerle olan bağı da ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁶²

Bir diğer çalışma **şâz kıraatlerin mahiyetini ve İslam hukuku açısından değerini konu edinmiştir.** Şâz kıraatlerin İslam hukuku bağlamında ne derece önemli olduğu hususu tartışılan çalışmada, önce şâz kıraatin kısımları ele

⁶⁰ Dağ, “Kırâat ilminde Şâzz Kavramı”, 60.

⁶¹ Kurtuluş, “Şâz Kırâatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri” 18-19.

⁶² Kurtuluş, “Şâz Kırâatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri” 27-29

alınmıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz şekliyle “şâz kıraatler kendi içerisinde “meşhur şâz kıraat, âhad yolla nakledilen kıraatler, sonradan eklenmiş (müdrac) kıraatler, makbul olmayan şâz kıraatler” olarak dört kısımda ele alınmıştır. Tevâtür derecesine ulaşmayan fakat senedi sahih, Arap diline ve resm-i mushafa uyan kıraatlerin tefsirde, fıkhıta ve Arap dilinde delil kabul edildiğini dile getirmiştir. Diğer taraftan senedi zayıf olan ve Arap diline de uymayan şâz kıraatlerin dikkate alınmadığı aktarılmıştır. Şâz kıraatlerin şerî hükümlerin çıkarılmasında delil kabul edildiği, Arap dilinde onlardan istifade edildiği ve Kur’an’ı anlama noktasında mütevâtir kıraatlerle görevde birleştiği⁶³ dile getirilmiştir.

Çalışmada kıraat âlimlerinin şâz kıraat hakkında görüşlerine yer verilerek şâz kıraatin anlamları üzerinde durulmuştur. Konu itibarıyla dikkate değer olması bakımından şâz kıraatlerin faydalarının konu kapsamına dâhil edildiği çalışma çerçeveyi genişletmiştir. Bu cümleden olarak ilk başta müfessirlerin tefsirlerinde mütevâtir kıraatlerin yanı sıra şâz kıraatlere de önemle yer verdikleri zikredilmiştir. Diğer bir husus şâz kıraatlerin, mütevâtir kıraatlerde ifade edilmeyen sahih başka anlamları ihtiva ettiği meselesidir. Bunun yanında şâz kıraatlerin bazen mütevâtir kıraatte kastedilen ancak açık olmayan manayı açıkladığı da dile getirilmiştir. Öneme binaen Kur’an’ın başından sonuna kadar var olan şâz kıraatlerin tamamını inceleyen ve bu konuya hasredilen müstakil kitapların da telif edildiği ifade edilmiştir. Nahiv ve Arap dili kurallarının açıklanmasında örnek olarak kullanılması bir diğer yöndür. Son olarak İslam fıkhında birçok hükmün oluşmasında şâz kıraatlerin önemli bir etkisinin olduğu konu alanına dâhil edilen çalışmada bu son kısım daha genişçe açıklanmıştır.

Öte yandan söz konusu kıraatlerin namazda okunup okunamayacağı hususunda dört fıkı mezhebinin görüşleri aktarılmış ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. Şâz kıraatlerin namaz içinde okunmasının câiz olmadığı; bununla birlikte sahih olan şâz kıraatlerin namazda okunmasına cevaz verenlerin olduğu da konu alanına dâhil edilmiştir.⁶⁴ Bu çalışmanın ele aldığı konular arasında şâz kıraatlerin delil olması konusunda mezhep imamlarının ve usûl âlimlerinin görüşleri yer almaktadır. Bu cümleden olarak Cüveynî, Âmidî gibi Mâlikî ve Şâfi âlimlerin bu kıraatleri delil saymadığı; Ebu Hanife, İmam Şâfi, Zerkeşî gibi âlimlerin ise delil saydığı ifade

⁶³ Önder, “Şâz Kıraatler ve İslam Hukuku Açısından Değeri”, 167-168.

⁶⁴ Bu eserler için bkz. Gazzâli, *el-Mustasfâ*, (Beyrut: ts.), 1/102 Seyfüddin Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: 1985), 1/138; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilber, et-*Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Muhammed el-Fellâh, (Mağrib: 1402), 8/293; Önder, “Şâz Kıraatler ve İslam Hukuku Açısından Değeri”, 182-183.

edilmiştir. Şâz kıraatlerin delil sayılmasında ki şartlar da ilgili eserlerden aktarılmış ve sunulan örneklerle konunun daha iyi anlaşılması sağlanmaya çalışılmıştır.⁶⁵

Konu alanı itibarıyla farklılık arz eden bir diğer çalışmada İbn Cinnî'nin metodu sistematik bir tarzda ortaya konmaya çalışılmıştır. İbn Cinnî'nin hüccetlendirdiği okuyuşlar, başlıklar altında örnekler üzerinden okuyucuya sunulmuş, konunun daha iyi anlaşılması sağlanmaya gayret edilmiştir. İbn Cinnî'nin şâz kıraatle alakalı görüşüne yer verilen çalışmada diğer görüşlere değinilmemiş olması konuyu bu noktada tutmuştur.⁶⁶ Bu çalışmada tarihsel süreçte şâz kavramının ne gibi anlamlar ifade ettiği yüzeysel geçilmiştir. Konu İbn Cinnî'nin şâz kıraat anlayışına olumlu yaklaşımla sunulduğundan eleştirel bakış açısından uzaklaşmaya da sebep olduğu değerlendirilmiştir.

2.5. Şâz Kıraatle İlgili Çalışmalarda Kullanılan Yöntemler ve Amaçlara Ulaşma

Bir çalışmada amaca ulaşmak için kullanılan yöntem doğru sonucu elde etmek açısından en az amaç kadar önemlidir. Bu nedenle, son dönemde şâz kıraatlerle ilgili çalışmalarda uygulanan yöntemlerle ilgili analize bu başlık altında yer verilecektir. İncelediğimiz ilk çalışma karşılaştırmalı literatür tarama yöntemini kullanmış ve eserlerden tespit ettiği, kıraat otoritelerinin görüşlerine yer vererek okuyucuya kıyaslama imkânı sunmuştur. Tanımları bu şekilde netleştiren makale şâz kıraatlerin fikhî hükümlerde nasıl kullanıldığını da örneklerle desteklemiştir. Şâz kıraatlerin tanımı, türleri, ortaya çıkışı ve fıkıh ilminde konumu gibi konuların sistemli bir şekilde sunulması adına ana kaynaklara doğrudan atıf yapılması çalışmanın yöntemi kullanma değerini yükseltmiştir. Bununla birlikte çağdaş çalışmalarla yeteri kadar etkileşim kurulamaması yöntemin belli bir dönem kaynak grubu örnekleminde kalmasına neden olmuştur. Metinde yer alan Arapça ibarelerin, alan dışı okuyucular için anlama güçlüğü oluşturmaması adına sadeleştirilmiş açıklamalarla desteklenmesi,⁶⁷ çalışmanın anlaşılabilirliğini artırması adına önemli bir husus olduğundan bunun uygulanan yöntemin niteliğine de olumlu bir katkı sağladığı söylenebilir.

Bir diğer çalışma örnekleme yönteminin kavramsal tarama modelinde desenlenen bir araştırma özelliğini taşır. Buna uygun olarak İbn Cinnî'nin eserinde yapmış olduğu hüccetleri sırasıyla "Ayetlerle istişhadda bulunması, Hz. Peygamber'in

⁶⁵ Önder, "Şâz Kıraatler ve İslam Hukuku Açısından Değeri", 167-168.

⁶⁶ Saylan, "İbn Cinnî'nin Şâz Kıraat Olgusuna Yaklaşım Metodu", 185-186.

⁶⁷ Önder, "Şâz Kıraatler ve İslam Hukuku Açısından Değeri", 165, 179.

sözleriyle, *sahâbenin okuyuşuyla, Arap şiiriyle, akvâlû'l-Arap ile, lehçe ile, Arap dili kaideleriyle, sarf kurallarıyla ve nahiv kurallarıyla istişhadda bulunması*” başlıkları altında örnekler ve açıklamalar üzerinden ele almış olan çalışma şâz kıraat kavramını eserdeki örnekleri üzerinden tarama ve okuyucunun gözünde netleştirme yolunu kullanmıştır. Çalışma bu yöntemle İbn Cinnî'nin sahâbeye dayandırılan okuyuşları tercih ettiği ancak genel anlamda çoğunluğun okuyuşunu tercih ettiği yargısına ulaştığını dolaylı ifadelerle ortaya koymuştur. Asıl itibarıyla çalışmanın kendi yöntemi için belirttiği uygulama metodolojik analiz⁶⁸ şeklindedir.

2.6. Şâz Kıraatle İlgili Çalışmalarda Sonuçlar ve Değerlendirme

Günümüzde şâz kıraat algısının şekillenmesi ve zihinlerde netleşmesi için ilgili çalışmaların elde etmiş oldukları sonuçların incelenmesi ve değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Yapılmış olan bir çalışmada sonuç kısmında kıraatlerin mütevâtir-âhad; âhâd kıraatin ise meşhur olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrıldığı, malum üç sıhhat şartını taşıyan kıraatlerin Kur'an kabul edildiği ifade edilmiştir. Senedi sahih, Arapça'ya ve Hz. Osman Mushafı'na uyduğu halde tevâtür seviyesine ulaşmayan kıraatlerin Kur'an olarak okunamayacağı fakat şer'i hükümlerde delil olarak kullanılabilceği aktararak şâz kıraatlerin Arapça, fıkıh ve tefsir gibi dînî ilimlerde önemini koruduğu ifade edilmiştir.⁶⁹ Bu çalışma yakın dönemdeki diğer bir kısım çalışmalarla benzerlik arz etmektedir. Bu araştırmanın amacı ile ulaşılmış olduğu sonuçlar arasında dengeli bir uyumun söz konusu olduğu tespit edilmiştir. Şâz kıraatlerin fıkıh ilmiyle bağı ve şâz kıraatlerin konumunun belirlenmesi hususunda önemli bir çalışma olduğu söylenebilir.

Bir diğer çalışmanın sonuç kısmında bir kıraatin şâz olması onun tamamen reddedilmesi veya delil olarak kullanılmaması anlamına gelmeyeceği nitekim Taberî'nin de eserinde şâz kıraatleri kullandığı fakat bunları tilavet bakımından makbul görmediği dile getirilmiştir. Geçmişten günümüze birçok müfessirin eserlerinde söz konusu kıraatlere yer verdiği ve amaca uygun olarak Taberî'nin görüşünün muhtasar şekilde kıyas yapmadan tahlil edildiği belirlenmiştir.⁷⁰ Bu çalışmada şâz kıraatlerin ayetleri tefsir etmede vasıta ve İslam hukukunda delil olarak kullanılmasına rağmen bunlarla namaz içinde kıraat yapılamayacağı

⁶⁸ Saylan, “İbn Cinnî'nin Şâz Kıraat Olgusuna Yaklaşım Metodu”, 181, 184.

⁶⁹ Önder, “Şâz Kıraatler ve İslam Hukuku Açısından Değeri”, 164.

⁷⁰ Hanay, “Şâz Kıraat Olgusu”, 296.

sonucuna varılmıştır. Bu iki sonucun birincinin ikinciye kaynaklık eder nitelikte ard arda gelen sıralı bir yapıda olduğu söylenebilir.

Bir çalışmada ise İbn Cinnî'nin kaleme almış olduğu *el-Muhteseb* adlı eserin şâz kıraatlerle alakalı en kapsamlı eserlerden biri olduğu ve söz konusu eserde İbn Mücâhid'in belirlemiş olduğu yedi kıraat dışındaki okuyuşların hüccetinin yapıldığı ifade edilmiştir. Söz konusu eserde şâz kıraatlerin hepsinin bulunmadığı, İbn Cinnî'nin kıraatlerin ihticacında isnad, resm-i mushaf, Arap dili kaideleri, sarf ve nahiv kuralları, lehcesel farklılıklar gibi dilsel hüccetlerle beraber âyet, hadis, sahâbe kıraati, yedi harf olgusu gibi nakli hüccetleri kullandığı kaydedilmiştir. Özellikle İbn Cinnî'nin, kıraatlerin tevcihinde Arap diline ait olan Arap şiiri, deyimler, lehçe, sarf ve nahiv kuralları gibi unsurlardan geniş bir şekilde faydalandığı tespitinin yapıldığı ifade edilmiş ve eserine almış olduğu kıraatlerin genelini nakl ve dilsel olarak hüccetlendirdiği de aktarılmıştır.

Bu çalışmanın sonuç bölümünde ayrıca aktarılmış olan İbn Cinnî'nin görüşünün çözümlendiği ifade edilerek, hüccet metodunu gösterdiği, şâz kıraatlerin bir nakle dayandığı ve dil yönünden kıraat-i seb'aya denk olduğudur. Çalışmaya göre bu, eserin müellifi tarafından ifade edilmiştir. Yine aynı kısımda müellifin amacının şâz kıraatlerin kıraati seb'a karşındaki kusurlu ve olumsuz algısını ortadan kaldırmak olduğu ifade edilmiştir. Yazar amacına uygun olarak konuyu ele almış ve ulaşmış olduğu çıkarımları sonuç kısmında aktarmıştır. Alanda söz sahibi olan İbn Cinnî'nin konuyla alakalı görüşlerinin belirlenmesi ve bakış açısının ortaya konması alana kıymetli bir katkı sunmuştur.⁷¹

Bir diğer çalışmada şâz kavramı hakkında bir anlam kargaşası yaşandığı; “anakronizm: geçmişi mevcut dönemin kavramsal birikimiyle okuma, kişisel yüklemeler, farklı olguları tek kavramla ifadelendirme, aşırı korumacılık, rivâyet terminolojisinin içeriğinin doldurulmadan kullanılması” başlıkları altında bu meselenin ele alındığı ifade edilmiştir. Farklı şeyleri aynı terimle ifade etmenin doğru olmadığı savunularak şâz kıraatin anlamlarına ilişkin şu sonuçlar dile getirilmiştir: “*Senedi sahih olmayan, resm-i mushafa uygun olmayan ve Arap diline muhalif olan okumalar şâz kavramının içeriğini oluşturmaktadır. Oysa bu üç grup, hem kıraat değeri açısından hem de tarihsel değer açısından birbirinden tamamen farklıdır. Senedi sahih olmayan okumaların hiçbir değeri yoktur. Resm-i mushafa uygun olmayan okumaların kıraat değeri yoktur, ancak tarihsel ve bilimsel değeri vardır. Arap diline uygun olmayan okumaların ise diğer şartları gerçekleştirdiği takdirde hem kıraat değeri hem de tarihsel değeri söz konusudur.*

⁷¹ Saylan, “İbn Cinnî'nin Şâz Kıraat Olgusuna Yaklaşım Metodu”, 179-202.

Ancak farklı her üç durumun da şâz kavramıyla ifadelendirilmesi, şâz kıraat olgusunu daha karmaşık bir hale sokmaktadır. Ancak burada farklı olguları tek kavramla ifade etme yerine, her birine uygun kavram üretilseydi bu kadar karmaşa yaşanmayabilirdi.”⁷²

Ayrıca çalışmanın sonuç bölümünde şâz kavramının kıraat ilminin en problemlili konularından biri olduğu, bazılarının söz konusu kavramı dilsel/nakil açıdan, bazılarının senedin zayıflığı itibariyle veya resm-i Osmâni'ye uymaması, az bir kısmının da on dörtlü tasnifteki dört imamın okuyuşu olarak değerlendirdiği kaydedilmiştir. Şâz kıraat kavramında yaşanan anlam kargaşasının sebebi anakronizm (tarih yanlılığı) olarak açıklanmıştır. Şâz kıraatin sahihin içerisinde yer alması gerektiği, söz konusu kavram ile yaygın olmayan okuyuşların kastedildiği ve bu kavram için yaygın olmayan kıraat vecihleri tanımlamasının daha uygun olduğu dile getirilmiştir. Bu çalışmada sonuç bölümünde şâz kavramının neyi karşıladığı ve bu konuda yapılan yanlışlıkların tespit edilmiş olması⁷³ önemli bir husustur. Bu nedenle çalışmada elde edilen sonucun şâz kıraatlerin gereken değeri görmesi ve günümüz şâz kıraat algısının değişmesi gibi tavsiyelerin verilmiş olması adına alana katkı sunan önemli bir sonuç olduğu söylenebilir.

Sonuç

Şâz kıraatler geçmişten günümüze varlığını korumuş ve bu alanda birçok eser telif edilmiştir. Kıraat sahasında yetkin âlimler tarafından şâz kıraatin tanımı yapılmış ve bu kıraatlerin değeri konusunda farklı yorumlar ortaya konmuştur. Şâz kavramı hicri 3. asırdan itibaren kıraat sahasına taşınarak “tercih edilmeyen, genele muhalif olan ve senedinde münferid kalan kıraatler” olarak ifade edilmiştir. İbn Mücahid'in birçok kıraat içerisinde yedi kurrânın kıraatini seçmesi ve kıraatlerin kabulü için belirli şartları koyması söz konusu kavramın sınırlarını daha da belirgin hale getirmiştir. İbn Mücahid, mevzubahis kıraatleri tamamen reddetmemiş *Kitâbü's-şâzze*'yi yazarak söz konusu kıraatlerin önemine vurgu yapmıştır. İbn Cinnî de İbn Mücahid'in görüşünü devam ettirerek alana çok önemli katkı sunan *el-Muhteseb* adlı eserini kaleme almış ve şâz kıraatlerin sahih kıraatler kadar önemli olduğunu aktarmıştır. Kıraat-i aşere hakkında ilk kitap telif eden İbn Mihrân ve sonrasında İbnü'l-Cezerî başlangıçta şâz olarak nitelendirilen kıraatleri, seb'aya dâhil etmişler ve bu kıraatlerin halk tarafından kabul görmesini sağlayarak söz konusu kıraatleri şâz kavramının dışına taşımışlardır. İbnü'l-Cezerî'de malum üç şartın dışında kalan kıraatleri şâz olarak nitelemiştir. Tüm bunlarla birlikte sahih

⁷² Dağ, “Kırâat ilminde Şâzz Kavramı”, 105.

⁷³ Dağ, “Kırâat ilminde Şâzz Kavramı”, 57-110.

kıraatin dışında kalan kıraatlerin hepsinin şâz olarak nitelendirilmesi, kıraat-i aşere dışında kalan kıraatlerin tamamının makbul olmadığı ve tamamıyla reddedilmesi gerektiği görüşünü hâkim kılmıştır. Hâlbuki geçmişte ve günümüzde yapılan çalışmalar, şâz kıraatlerin başta tefsir ilmi olmak üzere İslam hukuku, Arapça vb. ilim dallarında kullanıldığını ve bu alanlara büyük katkı sunduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca günümüzde yapılan bir çalışmada bu kavramı kıraat ilminde ilk defa “tercih edilmeyen okumalar” anlamında Ferra ile Ahfeş’in kullandığı tespit edilmiş ve önceki aktarımların yanlış olduğu ifade edilmiştir.

Günümüzde yapılan akademik çalışmalar, alanda söz sahibi âlimlerin şâz kıraat kavramı hakkındaki görüşlerini tarihsel süreç boyutuyla ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmalarda şâz kıraatin Kur’an’ı anlamada, hüküm çıkarmada ve Arapça dil bilgisi gibi alanlarda verilen örnekler üzerinden ne derece önemli olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte Taberî, İbn Mücahid, İbn Cinnî, İbnü'l-Cezerî, Suyûtî gibi âlimlerin söz konusu kavram hakkındaki değerlendirmelerini ortaya koyarak şâz kıraat tanımının sınırları belirlenmiş ve tarihsel boyutta ne gibi değişime uğradığı hakkındaki süreç ele alınmıştır. Söz konusu çalışmalarda en öne çıkan özellikle, şâz kıraatlerin hepsinin aynı derecede olmamasının yanında, İslami ilimlerde kendilerine gerektiği kadar önem verildiği konusudur. Bununla birlikte şâz kıraatlerin tekrar eski değerini bulması ve İslam toplumunda oluşan şâz kıraat algısının değişmesi gerektiği de vurgulanmıştır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerîm.

Abdurrahman b. Abdurrahman el-Mübarek, *Tuhfetu'l-Ahfezî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, tsz.

Acar, Mehmet Maşuk, “Kıraatlerin Sınırlandırılmasının Şâz Kıraatler Üzerindeki Etkisi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 322-343.

Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut: 1985.

Bennâ, Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İthâfû Fuzalâ'i'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Erba'ate 'Aşer*, thk. Enes Mehre Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.

Çakıcı, İrfan, “İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 4/7 (30 Nisan 2021), 266-287.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'an-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

Dağ, Mehmet, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, *Marife*, 2 2007, 57-110.

Demir, Ethem, “Arap Gramerinde Şâz Olgusu”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, 2019, 51-63.

Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Demircigil, Bayram, İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUİFD)*, Cilt: XIX, Sayı: 35 (Haziran 2017), 77-101.

Doğan, Mustafa, *el-Gâye fi'l-Kırâati'l-'Aşr İsimli Eser Çerçevesinde İbn Mihrân en-Nisâbü'rî'nin Kırâat İlmindeki Yeri*, İstanbul, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Gazzâli, *el-Mustasfâ*, (Beyrut: ts.)

Gökdemir, Ahmet. “Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler Ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 67-81.

Gündüzöz, Soner, “Şâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Gülle, Sıtkı, “Taberî'nin, Tefsiri'ndeki Kırâat Değerlendirmeleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 2004. 79-83.

Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâ'î, Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Hanay, Necattin, “Ebü'l-Fazl el-Hüzaî ve 'İhtiyârâtü min kırâât-i Ebî Hanîfe' Risalesi”, *Mütefekkir* 3/5 2016.

- Hanay, Necattin, “Şâz Kıraat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış”, *Mütefekkir* 4/8 2017.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf, et-*Temhîd limâ fi'l-muvattâ mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Muhammed el- Fellâh, Mağrib: 1402.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kırâât ve'l-Îzâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülfeţâh İsmâil Şelebî Kahire: 1966.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman el-Mevsilî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire: Dârü'l- Kütübî'l-Mısriyye, 1913.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Dârü'l-Maârif, tsz.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*, thk. Şevki Dayf Kahire: Dârü'l-Maârif, tsz.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ' Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, tsz.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1971.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-Mükriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, thk. Abdu'l-Hay el-Feramavi Kahire: Dârü'l-Âfâkı'l-'Ârabiyye, 1977.
- İşeri, Yunus, “Sihhat Açısından Kıraat Çeşitlerinin Kavramsal Anlamda Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (15 Aralık 2022), 471-489.
- Karaoğlan, Arslan. “Ulûmül-Kurânın İlk Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme: Abdullah b. Vehb (Ö. 197/812) Örneği”, *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler-2*, Ed. Hidayet Aydar, Ziyad Alrawashdeh, Sevim Geçgel vd. (Ankara: İksad Yayınları, 2022), 230-231.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Kurtuluş, Yusuf Ziya, “Şâz Kırâatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri”, *Tafsir Dergisi*, 3, Mayıs 2023, 17-37.
- Münâ, İlyâs, *el-Kıyâs fi'n-nahv* Dimaşk: 1405/1985
- Neysaburi, Muhammed b. Abdullah Hâkim, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis*, Medine, 1977.
- Önder, Muharrem, “Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 2009, 163-194.
- Pâluvî, Abdülfeţâh, *Zübdetü'l-'irfân fi vücûhi'l-Kur'an*, İstanbul: Hanifiyye Kitabevi, tsz.
- San'ânî, Emir, *Tavzihu'l-efkâr*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza, Beyrut: 1997.

- Saylan, Nesrişah, “İbn Cinnî'nin el-Muhteseb Adlı Eserinde Şâz Kıraat Olgusuna Yaklaşım Metodu”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 2022. 179-202.
- Sehâvî, Muhammed Alemuddîn, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetü't-Türâs, Mekke 1987.
- es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-Müzhir fî ulûmi'l-Luga ve envâihâ*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987.
- es-Suyûtî, Celaleddin, *el-İtkan fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, çev. Sakıp Yıldız – Hüseyin Avni Çelik, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1987.
- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaâti'l-Mushafi'ş-Şerif, Medîne: tsz.
- Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, ed. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hicr, 2001.



Afganistan'da Mehir Geleneği ve Uygulamalarının İncelenmesi A Study on the Implementation of Dowry Culture in Afghanistan

بررسی تطبیق فرهنگ مهریه در افغانستان
دراسة مقارنة لثقافة المهر في أفغانستان

Muhammad Akram HAKİM^{1*} Hujjatullah Naziri²

Özet

Nikâh akdiyle birlikte erkek üzerine vacip hâle gelen mehir, evlilik süresince kadının mali güvenliğini sağlamak amacıyla önemlidir. İslâm'da mehir, kadın için bir öz mülk olarak kabul edilir ve kadının babasına veya velisine değil, doğrudan kadına ait olmalıdır. Ancak bazı toplumlarda bu uygulama, başlık parası gibi geleneksel adlarla yanlış yönde yorumlanmakta ve bu durum, kadının haklarının göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Afganistan'da mehir uygulamaları, İslam'ın öngördüğü biçimden saparak çeşitli adlarla ("kalın", "şîrbehâ", "valvar", "kâbin", "galeh" ve "toyane") yürütülmektedir. 2004'te kabul edilen Afganistan Medeni Kanunu Hanefî fihna dayansa da halk çoğu zaman kendi yerel uygulamalarına sadık kalmaktadır. Mehir ile başlık arasındaki karışıklık bazı bölgelerde devam ederken, bu durum kadınların haklarının ihlaline neden olabilmektedir. Çalışmada, mehirin İslâm'daki yeri ile Afgan halkı arasındaki uygulamalar arasındaki farklılıklar detaylı bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca, başlık parası uygulamasının kadın üzerindeki olumsuz etkileri ve farklı bölgelerdeki uygulama biçimleri ele alınmıştır. Makalede, Afganistan İslâm Emirliği'nin mehir konusundaki tutumu da göz önünde bulundurulmuştur. Sonuç olarak, mehir ile ilgili uygulamaların çeşitliliği, kadın haklarının korunması açısından önemli bir sorun teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Âsâr-ı İzdivac, Afganistan, Başlık Parası, Mehir, Şîrbehâ.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2025.133>

Research Article / مقاله تحقیقی

Received Date / تاریخ دریافت

22.01.2025

Accepted Date/ تاریخ قبول

01.03.2025

Publication Date / تاریخ نشر

22.07.2025

پوهنوال، دکتور، دپارتمنت ثقافت اسلامی، پوهنځی شرعیات، پوهنتون جوزجان، جوزجان، افغانستان.

پوهنیار، دپارتمنت ثقافت اسلامی، پوهنځی شرعیات، پوهنتون جوزجان، جوزجان، افغانستان.

ORCID

[0000-0002-3190-4649](https://orcid.org/0000-0002-3190-4649)

[0000-0003-3607-4901](https://orcid.org/0000-0003-3607-4901)

E-Mail

m.akramhakim88@gmail.com

hujjatullah1992@gmail.com

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

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

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی/ Atif :

محمد اکرم حکیم - حجت الله نذیری، "بررسی تطبیق فرهنگ مهریه در افغانستان"، مجله دیوان ۲/۶ (سرطان ۱۴۰۴)، ۲۷۷-۲۹۶.

Abstract

The *mahr*, which becomes obligatory upon the man with the conclusion of the marriage contract (*nikah*), holds significant importance as it ensures the financial security of the woman throughout the marriage. In Islam, the *mahr* is regarded as the exclusive property of the woman and must be given directly to her, not to her father or guardian. However, in some societies, this practice is misinterpreted through traditional terms such as “bride price,” leading to the erosion of women’s rights. In Afghanistan, the practice of *mahr* has diverged from the form prescribed by Islam and is carried out under various names such as *Qalin*, *Shirbaha*, *Walwar*, *Kabin*, *Galah*, and *Toyanah*. Although the Afghan Civil Code, adopted in 2004, is based on Hanafi jurisprudence, many people continue to adhere to local customs. The ongoing confusion between *mahr* and bride price in certain regions contributes to violations of women’s rights. This study thoroughly examines the differences between the Islamic concept of *mahr* and its practice among the Afghan people. It also addresses the negative effects of the bride price system on women, as well as the regional variations in its application. Furthermore, the article considers the position of the Islamic Emirate of Afghanistan regarding *mahr*. In conclusion, the diversity of *mahr*-related practices presents a significant challenge to the protection of women’s rights.

Keywords: Effects of Marriage, Afghanistan, Bride Price, Mahr, Shirbaha.

چکیده

مهریه که همزمان با عقد نکاح بر عهده مرد واجب می‌شود، اهمیت زیادی دارد زیرا تأمین امنیت مالی زن در دوران زندگی مشترک را تضمین می‌کند. در اسلام، مهریه به عنوان مالکیت اختصاصی زن شناخته شده و باید مستقیماً متعلق به خود زن باشد، نه به پدر یا ولی او. اما در برخی جوامع این موضوع به اشتباه و تحت عناوین سنتی مانند «جهیزیه» تفسیر می‌شود که موجب نادیده گرفتن حقوق زنان می‌گردد. در افغانستان، اجرای مهریه از شکل مورد نظر اسلام فاصله گرفته و تحت نام‌های گوناگونی مانند «قلین»، «شیربها»، «ولور»، «کابین»، «گاله» و «تویانه» رواج دارد. هرچند قانون مدنی افغانستان که در سال ۲۰۰۴ تصویب شده، مبتنی بر فقه حنفی است، اما مردم غالباً به رسوم محلی خود پایبند هستند. در حالی که ابهام میان مهریه و جهیزیه در برخی مناطق همچنان ادامه دارد، این وضعیت می‌تواند منجر به تضییع حقوق زنان شود. در این تحقیق، جایگاه مهریه در اسلام و تفاوت‌های آن با آداب و رسوم مردم افغانستان به طور مفصل مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین تأثیرات منفی رسوم جهیزیه بر زنان و شیوه‌های متنوع اجرای آن در مناطق مختلف

تحليل شده است. موضع گیری حکومت اسلامی افغانستان در خصوص مهریه نیز در مقاله مورد توجه قرار گرفته است. در نهایت، تنوع در روش های اجرای مهریه مسئله ای مهم در زمینه حفظ حقوق زنان محسوب می شود.

کلمات کلیدی: آثار ازدواج، افغانستان، جهیزیه، مهریه، شیربها.

الملخص

يُعدّ المهر حقاً واجباً للمرأة على الرجل بمجرد إبرام عقد النكاح، فالمهر له أهمية كبيرة، لأنه يضمن للمرأة الأمن المالي خلال فترة الحياة الزوجية. وفي الإسلام، يُعتبر المهر ملكية خاصة بالمرأة، ويجب أن يكون حقاً خالصاً لها، لا لأبيها أو وليها. ومع ذلك، يُساء تفسير هذا المفهوم في بعض المجتمعات، حيث يُخلط بينه وبين مفاهيم تقليدية كـ(الجهاز)، وهو ما تحضر المرأة إلى بيت زوجها من أثاث المنزل- مما يؤدي إلى تجاهل حقوق النساء. وفي أفغانستان، ابتعد تطبيق المهر عن الصورة التي أرادها الإسلام، حيث يُمارس تحت مسميات مختلفة مثل (قلين)، (شِيربها)، (وَلُور)، (كابين)، (گاله) و(تويانه). أسماء مختلفة لمدلول واحد وهو متاع الزوجة التي تحضر معها إلى بيت زوجها ورغم أن القانون المدني الأفغاني، الصادر عام ٢٠٠٤، يستند إلى الفقه الحنفي، فإن غالبية الناس لا يزالون متمسكين بعاداتهم المحلية. وبينما يستمر الخلط بين المهر والجهاز في بعض المناطق، فإن هذا الالتباس قد يؤدي إلى ضياع حقوق النساء. تبحث هذه الدراسة مكانة المهر في الإسلام، مع بيان الفروق الجوهرية بينه وبين ما جرت عليه الأعراف والتقاليد الأفغانية، كما جرى تحليل الآثار السلبية للجهاز على المرأة، وأساليب تطبيقه المختلفة في المناطق المتنوعة. وقد أُلقي الضوء أيضاً على موقف الحكومة الإسلامية في أفغانستان من مسألة المهر. وفي الختام، يُعدّ التنوع في طرق تنفيذ المهر مسألة محورية في سياق الحفاظ على حقوق النساء.

الكلمات المفتاحية: آثار الزواج، أفغانستان، الجهاز، الصداق، (شير بها) قيمة الرضاعة.

Giriş

İslâm dininin istediği aile profilinde ilk atılacak adım nikâh akdidir. Bu akid ile birlikte karı-koca arasında karşılıklı birtakım hak ve vazifeler doğmaktadır. Bu hak ve vazifelerden bazıları sadakat, saygı, iyi davranmak vs. gibi karşılıklı hak ve vazifeler iken; bazıları da malî nitelik taşıyan ve koca tarafından kadına verilmesi gereken hak ve vazifelerdir ki, bunlar mehir, mesken ve nafaka olarak belirlenmiştir. Böylelikle İslâm dini karı-kocanın üzerlerine düşen yükümlülüklerini yerine getirmelerini istemektedir.. Bu konuyu Kur’ân-ı Kerim şu şekilde bize bildirmektedir: “Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları olduğu gibi, kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır.”¹

Çalışmamızda Afgan halkının mehir uygulaması, Afgan Medenî Kanunu ve Afganistan İslâm Emirlîği'nin konu üzerindeki tutumu hakkında bilgi verilecektir. Bilindiği üzere eski din, kültür ve halklar arasında uygulanan ve halen dünyanın farklı kesiminde yürürlükte olan mehir uygulamaları, günümüz Afganistan'ında da az bir farkla ülkenin bütün bölgesinde yaygın bir biçimde devam etmektedir. Ülkede uygulanan mehir ile İslâm dininin öngördüğü mehir arasındaki farklılıkların belirlenmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca ülkenin Medenî Kanunu'nda yer alan hükümlerin belirlenmesi ve Afganistan İslâm Emirlîği'nin konu üzerindeki tutumu da belirlenmeye çalışılacaktır.

1. Afgan Toplumunun Mehir Uygulamaları

Afganistan'da da Mehir² - başlık parası (kalın, şîrbhâ, valvar, toyâne, kâbin, galeh) uygulaması evlenme adetleri içerisinde önemli bir yer almaktadır. Başlık parası, evlenecek erkeğin kadının ailesine mutlaka evlilik öncesi teslim etmesi gereken meblağ veya onun yerine geçen maldır. Dolayısıyla verilen bu meblağın bir kısmıyla kadına çeyiz de hazırlandığı görülmektedir.³

Başlık, evlenecek erkeğin kadın tarafına ödediği para veya maldır. Muhtelif din ve kültürlerde evlenecek erkeğin kadın tarafına çeşitli adlar altında belirli bir para veya mal verdiği ve bunun da farklı hukukî ve sosyal sonuçlar doğurduğu bilinmektedir.⁴

¹ Bakara 2/228.

² Afganistan İslam Emirlîği İrşad, Hac ve Evkaf Bakanlığı 5/5/1443 hicri tarihli “İslam Açısından Kadınların Hakları” başlıklı hutbesi.

³ Said Abdullah Kazem, *Zenân-ı Afgan Zîr-i Fişâr-ı 'An'ane ve Teceddüd* (Kaliforniya: Maiwand, 2005), 14.

⁴ Ahmet Akgündüz, “Başlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/132.

Afganistan'daki başlık parası uygulamasıyla İslâm'ın öngördüğü mehir arasında çeşitli farklılıklardan söz etmek mümkündür. Bu konuda şunları söyleyebiliriz:

Başlık, mutlaka evlilik öncesinde kadının ailesine verilmekte ve halk arasında evlilik akdinin bir şartı olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı yapılan işlemin bir satım akdi olup olmadığı da tartışılmaktadır. İslâm hukukunda ise mehir bizzat evlenecek kadına teslim edilir ve kadın kendi mehri üzerinde bizzat tasarruf hakkına da sahiptir.⁵ Hatta damat, kadının rızası olmadan mehri kayınpederine verse, bu işlemin mehrin teslim edilmesi yerine geçmediği kabul edilmektedir. Ayrıca Hanefiler'e göre kadın almış olduğu mehir karşılığında herhangi bir çeyiz hazırlamak mecburiyetinde de değildir. Diğer mallarında nasıl tasarruf hakkına sahipse, mehirde de istediği gibi tasarruf yetkisine sahiptir.⁶ Mehrin evlilik öncesinde ödenmesi şart değildir. Bir kısmı evlilikten önce bir kısmı da evlilik içinde ödenmekle birlikte tamamen sonraya bırakılması da mümkündür. Fakat başlık parası miktarının ekseriyetle evlilikten önce tespit edilmesi ve ödenmesi gerekmektedir. Burada mehir asıl anlamından çıkarılmış olup alışveriş (muamele) yani ticarî bir anlam kazanmıştır. Evlilikte (yani nişan günü) kadına, mehir hakkı olarak ne kadar istediği sorulmak yerine, babasının ne kadar başlık parası istediği dile getirildiği görülmektedir.⁷

Başlık parasının alındığı bazı bölgelerde evlenecek kadın herhangi bir çeyiz hazırlama yükümlülüğüne girmezken, bazı yerlerde başlık-mehir karışımı bir uygulama bulunmakta, çeyiz hazırlamadan söz edilmekte ve verilen başlığın bir kısmının mutlaka çeyiz hazırlamak için kullanıldığı görülmektedir.⁸ Ayrıca mehirde, kocanın tek taraflı irade beyanıyla boşama yetkisine sahip olması ve bu yetkiyi kötüye kullanması durumunda kadının böyle bir malî imkâna fazlasıyla ihtiyaç duyacağı ortadadır.⁹ Başlık parası genellikle nikâh akdinden önce tespit edilerek kadının velisine verilmektedir.

Afganistan'ın birçok bölgesinde örf, adet, gelenek ve görenek gereği gerek söz kesiminde gerekse nişanlılık döneminde, damadın ailesinin gelir durumuna göre

⁵ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 1/339.

⁶ *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, md. 89.

⁷ Said Abdullah Kazem, *Zenân-ı Afgan Zîr-i Fişâr-ı 'An'ane ve Teceddüd*, 13-15; Aliye Yılmaz, *Afganistan'da Kadının Sosyal Statüsü ve Din Eđitimi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 44.

⁸ *Nesrin Türkmeni, Vaz'iyet-i Zenân-ı Cevân Der Hânevâde (Kabil: Afganistan Bađımsız İnsan Hakları Komisyonu Yayınları, 1388)*, 25.

⁹ Mehmed Ali Yargı, "Günümüzdeki Mehir Uygulamaları ve İslam Hukuku Açısından Deđerlendirilmesi", *İslam Hukuku Arařtırmaları Dergisi* 8, (Nisan 2006), 264.

mehirden ya da başlıktan ayrı olarak evlenecek kadın, kayınpeder, kayınvalide, kardeşleri ve yakın akrabalarına takılar takılır, giyecekler alınır, daha başka hediyeler götürülür. Bunlar evlilik akdinin bir şartı olarak değil de hediye olarak düşünüldüğü için mehir kapsamına girmez.¹⁰

“Süt hakkı/Şîrbehâ ” adı altında kadının annesine para veya mal hediye olarak verilmektedir. Süt hakkı da evlilik akdinin bir şartı olarak görülmediği ve evlenen kadına verilmediği için mehir kapsamına girmez, sadece anneyi onurlandırmak ve mutlu etmek için hediye kabilinden verilmektedir.¹¹

Afganistan'da nikâh kıyılmadan önce kadın tarafının ailesinin veya akrabalarının belirlenmiş olan başlık harcinde damadın kendisinden ve ailesinden bazı özel isteklerde bulunduğu görülmektedir. Bu istekler arasında sembolik düzeyde ve malî değeri düşük şeyler olduğu gibi çok kıymetli eşyalar da bulunmaktadır. Kadın kendisinin doğrudan mehrini istemesinin dinî açıdan bir sakıncası olmamasına rağmen, başlık parası uygulamasının bulunduğu yerlerde örfî bakımdan kadının kendi başlığını talep etmesi ayıp olarak görülmektedir. Bundan dolayı bütün istekler kadının velisi tarafından yapılmaktadır. Damat tarafından karşılanan para veya mallar aslında mehire mahsuben alınmaktadır. Birçok kimse mehir konusunda yeterli bilgiye sahip değiller veya bilgisi olanlar da çeşitli nedenlerden dolayı bu uygulamaya itiraz edememektedirler.¹²

Afganistan'ın hemen hemen her bölgesinde başlık parası uygulaması vardır. Bazı bölgelerde ise mehir adı altında *kalın*, *şîrbehâ*, *galeh*, *valvar* ve *toyâne* aldıkları da görülmektedir.¹³ Bazı bölgelerde ise mehir-kalın ve çeyiz karışımı uygulamalar bulunmaktadır. Verilen başlık parasına karşılık kadının ailesi kadının çeyiz harcamalarını karşılamakta ve ona altın ve mücevherat almaktadır.¹⁴

Arapça'da “ölünün, yolcunun, gelinin ve sefere çıkacak ordunun ihtiyaç duyacağı eşya, malzeme”¹⁵ demek olan *cehâz* (cihâz) kelimesi, Türkçe'ye çehiz veya çeyiz şeklinde geçmiş, anlamı biraz daralarak gelinin kendi malından alarak veya anne-baba ve akrabaların hediye ettiği, kocasının evine getirdiği eşya için kullanılır olmuştur. Çeyiz, kadının kendi malıdır, kocası karışamaz ve boşanma halinde kadın

¹⁰ İsmetullah Osmanî, Muşehhasat-ı Nijad-i Türkmenha ve Özbekha (Kabil: Farhang Yayınevi, 1388), 56.

¹¹ Yılmaz, *Afganistan'da Kadının Sosyal Statüsü ve Din Eğitimi*, 45.

¹² Osmanî, Muşehhasat-ı Nijad-i Türkmenha ve Özbekha, 54-55.

¹³ Muhammed Yasin Fazıl - Abdulrab Hazım, “Berresî-yi Mehr Az Didgah-ı İslam ve Çigunagi-yi Riayet Ân Der Camia-yi Afganî”, *Diwan Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi*, 4/2, (2023), 50-51.

¹⁴ Said Abdullah Kazem, *Zenân-ı Afgan Zîr-i Fişâr-ı 'An'ane ve Teceddüd*, 13-15.

¹⁵ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sadır, 1414), 5/325.

onu alır. Mehir de kadının malı olup onda dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Bu sebeple kadının mehri, ne koca ne de anne-baba tarafından zorla alınmaz. Karı-koca birbirine nikâh bağı ile bağlı, ömür boyu müşterek hayat sürme niyetiyle bir araya gelmiş iki insan olmakla beraber birbirinin mallarında bir hukukî birliktelik bulunmamaktadır.

Mehir de kadının müstakil bir hakkıdır ve bunu istediği şekilde harcayabilir, çeyize harcamak zorunda değildir. Bu hususa Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde de yer verilmiştir.¹⁶ Kadın aldığı mehir ile evin çeyizini hazırlamak mecburiyetinde değildir. Buna karşı koca da verdiği mehire layık bir çeyiz getirmede için kadının mehrini azaltma yetkisine sahip değildir.¹⁷

Kurulacak yuva için gerekli hazırlıkları yerine getirmenin kocanın yükümlülüğünde olduğunu kabul eden Hanefiler'e göre hazırlanan çeyizin mülkiyeti de kocaya aittir. Ancak kadının çeyiz olarak getirdiği şeyler varsa bunlar kadına ait olacaktır.¹⁸

Afganistan'da uzun zamandan beri bu tür bir uygulamanın varlığından söz edebiliriz. Bu gelenek bölgelere göre geçmişten günümüze çeyiz miktarı, alınan eşya sayısı gibi farklılıklardan bahsetmek mümkündür. Çeyiz olarak götürülen eşyalar ekseriyetle yeni evlenen çiftin ihtiyaçlarını giderecek türden eşyalardır. Bu örfün Afganistan'da yaygın olduğu bilinmektedir.¹⁹

Afganistan Medeni Kanunu'nda mehir hakkı kadına ait ve aldığı mehir üzerinde her türlü tasarrufa sahip olduğu zikredilmesine rağmen²⁰ mehir kadına değil onun babası ya da velisine verilmektedir. Genellikle kadınlar, kendilerine mehir belirlenip belirlenmediğini veya mehirlerinin verilip verilmediğini bile bilmemektedir. Burada kadınların çoğu evlilikte mehir hakkının şer'î ve kanunî hakları olduğunu bilmedikleri gibi onun ehemmiyetinden haberleri bile yoktur.²¹

¹⁶ Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi, md. 89.

¹⁷ Ömer Nasuhi, Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), 2/147-148.

¹⁸ Abdülazim ed-Dîb, "Çeyiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/297.

¹⁹ Muhammed Zakir Bakhtari, *İslâm Hukuku ve Afganistan Medeni Kânûnu'na Göre Afgan Toplumundaki Evlilik Öncesi Faaliyetler (Nişan ve Sonuçları)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 100.

²⁰ Kanun-ı Medeni-yi Afganistan (*Kudüs yayınevi*), hş. 1384. md, 110.

²¹ Kabeh Rastin Tahrânî - Nadjma Yassarî, *Hukuk-i Famil-i Afganistan*, çev. Mohammad Fahim Qayumi, (byy: hş. 1388), 76.

Max Planck Enstitüsü'nün 2005 yılında Afgan kadınlarının hakları üzerine yaptığı araştırmasına göre eğitilmiş olan kadınların bile evlilik akdi sırasında kendilerine verilecek mehir hakkında danışılmadığını ve mehirlerinin ne kadar olduğunu bilmediklerini zikreder. Bu durumun köylerde daha fazla olduğunu ve köy kadınlarının bundan dolayı daha fazla zarar gördüğü ifade edilmektedir.²²

Günümüzde bazı vilayetlerde yörenin ileri gelenleri toplanıp düğün merasimi için harcanan giderlere (toyâne) sınırlamalar getirdikleri de görülmektedir.²³

2. Afganistan Medeni Kanunu'nda Mehir

Afganistan Medeni Kanunu genel olarak İslâm hukukundan iktibas edilmiş bir kanundur. Medeni kanun alanında ilk önemli çalışma 1977 yılında gerçekleştirilmiştir.²⁴ Bu dönemdeki medeni kanun 2416 madde içermektedir. Bu maddeler içerisinde 280 madde aile hukukuyla,²⁵ 17 tanesi ise mehir ile alakalıdır.²⁶

Afganistan Medeni Kanunu mezhep olarak Hanefî mezhebini esas almakla birlikte Mısır gibi diğer İslâm ülkelerindeki medeni kanun uygulamalarından da yararlanmıştı. Ayrıca ehliyet, evliliğin resmi kayıt altına alınması, boşanma, çocuğun nesebi ve akrabalık gibi konular Fransa medenî kanununa göre hazırlanmıştır. Bunlara ilave olarak boşanma ile ilgili bazı konular Malikî mezhebine dayanarak yapılmıştır.²⁷ 1978 yılında çıkan fermâna göre ne kadın ne de kadının velisi üç yüz Afgani'den (o günün parasına göre) fazla başlık parası istemeleri mümkün görülmemiştir. Ayrıca nişan merasimi, dinî bayramlar, nevrüz bayramı ve haftalık ziyaretlerde kız evine hediyeler götürülmesi yasaklanmıştır.²⁸

2004 yılında yürürlüğe giren Afganistan Anayasası'na göre yeni bir medeni kanun hazırlanıncaya kadar 1977'de çıkarılan Medeni Kanunu ile amel edileceğine karar verilmiştir.²⁹ Daha önceki yıllarda Afganistan Medeni Kanunu orada yaşayan herkes için geçerliken 2004'te yapılan yeni anayasaya göre ise Sünnîler için Hanefî fıkhihna göre, Şîî vatandaşlar için ise Ehl-i teşeyyü' (Şîîler) için Ca'ferî fıkhi esas

²² Kabeh Rastin Tahrânî - Najma Yassarî, *Hukuk-i Famil-i Afganistan*, 76; Muhammad Akram Hakim, *Afgan Medeni Kanunu'nun Asâr-ı İzdivac Maddelerindeki (98-130) Fikhî Hükümlerin Müçtehitlerin Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*" (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 46-48.

²³ https://www.farsnews.ir/af/news/14010212000153_12/2/1401.

²⁴ Kabeh Rastin Tahrânî - Najma Yassarî, *Hukuk-i Famil-i Afganistan*, 15.

²⁵ *Kanun-ı Medeni-yi Afganistan*, 56-336. md.

²⁶ *Kanun-ı Medeni-yi Afganistan*, 98-114. md.

²⁷ Kabeh Rastin Tahrânî - Najma Yassarî, *Hukuk-i Famil-i Afganistan*, 16.

²⁸ Kabeh Rastin Tahrânî - Najma Yassarî, *Hukuk-i Famil-i Afganistan*, 16-17.

²⁹ Necma, Yesarî, *Caygah-i Şeri'at der Kanun-i Esasî-yi Afganistan*, b.y. 2005, 45.

alınması kararlaştırılmıştır.³⁰ Buna göre Şiîler evlilik meselelerinde kendi mezheplerinin öngördüğü şartlara göre hareket etmeleri öngörülmüştü.³¹

2.1. Mehrin Çeşitleri

Afganistan Medeni Kanunu'nda da Mehir, Mehr-i Müsemma ve Mehr-i Misil kısımlarına ayrılır.³²

Kadın daha önce mehrin miktarının belirlenmesinde kocasını yetkilendirebilmektedir. Fakat koca bu yetkiyi kötüye kullanarak mehri belirlemez ise kadın bu durumda, nikâh akdinden sonra ve zifaktan önce mehrinin belirlenmesini kocasından isteme hakkına sahiptir. Koca da mehri belirlemekle yükümlüdür. Ancak koca buna yanaşmaz ise, kadın mahkeme yoluyla mehrini belirleyebilir.³³

2.2. Mehrin Miktarı

Afganistan Medeni Kanunu'nda mehrin miktarı belirlenmemiştir. Mehrin miktarını belirleme hususunda taraflar tamamen özgür bırakılmıştır. Sadece medeni kanunda temellük edilebilen her malın mehir olabileceği zikredilmiştir.³⁴ Ayrıca koca nikâh akdinin akabinde mehrin miktarında arttırma yapması konusunda serbesttir.³⁵

Bu durumda şu üç şartın olması gerekmektedir.

1. Artırılan miktarın malum olması şarttır.
2. Kız veya velisi artırılan miktarı kabul etmelidir.
3. Karı-koca ilişkisi devam etmelidir.

2.3. Mehrin Verilişi

Kadın, sahîh halvet, zifaf veya ölüm halinde mehrin tamamına hak kazanır.³⁶ Afganistan medeni kanununun 101. maddesinin birinci fıkrasında mehir, nikâh akdi sırasında belirlenirse koca mehrin tamamını ya da bir kısmını muaccel veya

³⁰ Haji Mohammad Hamid, Hanefi ve Ca'feri Mezhepleriyle Mukayeseli Olarak Afgan Hukukunda Evlilik Akdi (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 93-119.

³¹ *Kanun-i Esasî-yi Afganistan*, Kabil 2003, md. 131.

³² Kabehe Rastin Tahranî - Najma Yassarî, *Hukuk-i Famil-i Afganistan*, 70.

³³ *Kanun-ı Medeni-yi Afganistan*, 104. md.

³⁴ *Kanun-ı Medeni-yi Afganistan*, 100. md.

³⁵ *Kanun-ı Medeni-yi Afganistan*, 102. md.

³⁶ *Kanun-ı Medeni-yi Afganistan*, 98. md.

müeccel şeklinde ödemek zorundadır. Eğer böyle bir belirlenme olmadıysa o zaman örfe bakılır.³⁷

Kadın mehrin tamamını elde etmeden vefat ederse onun varisleri kocadan mehrin geri kalan kısmını isteyebilir. Şayet koca da vefat etmişse o zaman kadının varisleri kocanın varislerinden geri kalan kısmı talep eder.³⁸

2.4. Zifaktan Önce Mehri Ödeme Yükümlülüğü

Zifaf ya da sahih halvetten önce boşanma meydana gelmiş ve öncesinde eğer mehir belirlenmişse kadın sadece belirlenmiş mehrin (mehr-i musemma) yarısını almaya hak kazanır. Nikâh akdi sırasında mehir belirlenmemişse bu durumda mehr-i mislin yarısını alır.³⁹ Ancak boşanma kadın tarafından olursa bu durumda kadının mehri tamamen sakıt olur.⁴⁰

Kadın, aşağıdaki şartları kendisinde bulundurduğu takdirde mehr-i müsemmanın yarısını almaya hak kazanır:

1. Evlilik (nikâh) akdinin sahih olması
2. Mehir, evlilik (nikâh) akdinde belirlenmiş olması
3. Boşanma (talak), zifaf ve sahih halvetten önce olması
4. Boşanma, koca tarafından olduğu durumlarda.⁴¹

Boşanmada kadının kocası tarafından malî zarar görmemesi için birtakım tedbirler alınmıştır. Eğer kadın mehrinin tamamını veya bir kısmını almadan önce ya da sonra kocasına hibe ederse ve zifaktan önce boşanma meydana gelirse koca mehrin geri kalan kısmını isteyemez.⁴² Ayrıca eğer mehir para veya misli mal olmazsa kadın da bu mehrin bir kısmını veya tamamını kocasına hibe ederse zifaktan önce boşanma olduğunda koca mehir adına hanımından hiçbir şey isteyemez.⁴³

2.5. Mehir Hakkının Tamamının Düşmesi

Muhala' yapılırsa kadın mehir hakkını kaybeder. Eğer mehir alınmadıysa sakıt olur, alındıysa kocaya iade edilir.⁴⁴

³⁷ Kanun-ı Medeni-yi Afganistan, 101. md.

³⁸ Kanun-ı Medeni-yi Afganistan, 114. md.

³⁹ Kanun-ı Medeni-yi Afganistan, 105. md.

⁴⁰ Kanun-ı Medeni-yi Afganistan, 106. md.

⁴¹ Kabehe Rastin Tahranî - Nadjma Yassarî, *Hukuk-i Famil-i Afganistan*, 73.

⁴² Kanun-ı Medeni-yi Afganistan, 111. md.

⁴³ Kanun-ı Medeni-yi Afganistan, 112. md.

⁴⁴ Kanun-ı Medeni-yi Afganistan, 106. md.

Fâsid nikâh akdinde zifaktan önce meydana gelen boşanmada da mehir sakıt olur.⁴⁵

2.6. Mehir Almaktan Vazgeçmek

Buluğa ermiş, evlenme çağına gelen, fiziksel ve psikolojik rahatsızlığı da olmayan bir kız kendi rızasıyla mehrinin tamamını ya da bir kısmını kocasına bağışlama konusunda muhayyerdir. Fakat kız ehliyet yaşında değilse hiçbir şekilde mehrini kocasının zimmetinden sakıt edemez. Mehrinin bir kısmını ya da tamamını kocasına hibe edebilmesi için kızın nikâh akdi sırasında 15 veya 16 yaşlarında olması gerekmektedir.⁴⁶

Ayrıca baba da kızının mehrini tamamen ya da kısmen hibe etme yetkisi olmadığı gibi⁴⁷ kızına da zorla mehrini hibe etmesini konusunda baskı yapamaz.⁴⁸

3. Mehrin Başlık Parasına (Kalın) Dönüşmesi

Bu başlık altında, Afganistan Türkleri (Özbekler, Türkmenler) arasında yaygın olan "kalın", Tacikler'de "şîrbehâ", ve "toyâne" ve Peştunlar'ın "valvar" adlarıyla kullandıkları kavramlar ve başlık parasının bölgelere göre uygulama ve farklılıklarını, amaç ve sebeplerini ve başlık parasının kız üzerinde yaptığı olumsuz etkilerden bahsedeceğiz.

3.1. Başlık Parası Uygulamaları

Başlık parası⁴⁹ Afganistan'ın hemen hemen her yerinde yaygın şekilde uygulanmaktadır. Kızlar evlendirilirken babası, amcası, dayısı veya erkek kardeşleri nişan gününde belirlemiş olduğu şekliyle başlık parasını almaktadırlar. Ancak zikredilen kişilerin olmadığı durumlarda ise kızların sorumluluğunu üstlenmiş bulunan erkek akrabaları başlık parasını alırlar.⁵⁰

Afganistan'da "kalın veya başlık parası" kavramıyla beraber kullanılan bir diğer kavramda "şîrbehâ" ya da "süt hakkı" dir. "şîrbehâ" ile "kalın" arasındaki temel fark ise şöyledir; "Kalının miktarı", kızın ailesi tarafından nişan günü veya kına gecesi belirlenirken, "şîrbehâ"nın miktarını ise daha çok damat veya ailesi takdir eder. Bu gelenek da Afganistan'da yaygın olup bu para kızın annesine (kızını emzirdiği sütün bir karşılığı olarak) verilir. "şîrbehâ" adı altında verilen paranın miktarı, "kalın"a

⁴⁵ Kanun-ı Medeni-yi Afganistan, 97. md.

⁴⁶ Kanun-ı Medeni-yi Afganistan, 103. md.

⁴⁷ Kanun-ı Medeni-yi Afganistan, 113. md.

⁴⁸ Kanun-ı Medeni-yi Afganistan, 114. md.

⁴⁹ Orta Asya Türkleri arasında yaygın şekilde kullanılan "Kalın" kavramıyla aynı anlamda kullanılmaktadır. Günümüzde Afganistan Türkleri arasında da başlık parası yerine "Kalın" kavramı kullanılmaktadır.

⁵⁰ Said Abdullah Kazem, *Zenân-ı Afğan Zîr-i Fişâr-ı 'An'ane ve Teceddüd*, 14.

oranla daha düşüktür. "Toyâne" ise başlık parası dışında nişan günü dâhil düğün gününe kadarki bütün harcamalardır. "Toyâne", damat veya ailesi tarafından karşılanmaktadır. "Valvar" ise Peştunlar'ın kullandıkları bir kavram olup başlık parası ile aynı anlama gelmektedir.⁵¹

Afgan Bağımsız İnsan Hakları Komisyonunun yaptığı bir araştırmaya göre Afganistan'daki evliliklerin %65'inde başlık parasının alındığı, geriye kalan %35'inde ise bedel⁵² şeklinde veya evleneceklerin çok yakın akraba oldukları için alınmadığı söylenmektedir.⁵³

Afganistan'ın hemen hemen her bölgesinde başlık parasının yaygın olmasına rağmen farklı bölgelerde farklı başlık parası uygulamalarından da bahsetmek mümkündür.⁵⁴

Başlık parasının nakit para olarak ödendiği bölgeler ile nakit para ile küçükbaş, büyükbaş hayvanlar veya tarla olarak ödendiği veya sadece küçükbaş, büyükbaş hayvan ya da tarla olarak ödendiği bölgelerde ise kızın ailesinin sosyal ve ekonomik konumu, kızın güzelliği, gençliği, marifeti, dul veya bekâr olması da başlık parasının miktarı konusunda önemli bir rol oynamaktadır.⁵⁵

3.2. Başlık Parasının (Kalının) Amaç ve Sebepleri

Başlık parasının yaygın olmasının bazı sebeplerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

3.2.1 Sosyal Sebepler

Başlık parasını kızın değerinin ölçüsü olduğuna inanan insanlara göre, kız için ne kadar çok başlık parası alınırsa kızın, erkek tarafı nezdinde önemi ve değerinin artacağı, başlık parası az olması veya başlık parasının ödenmemesi ise kızın değersiz kabul edileceği zikredilmektedir.⁵⁶

3.2.2. Ekonomik Sebepler

Çeyiz harcamaları; zengin aile ile fakir aile arasında çıkan rekabetten dolayı başlık parası çok yüksek alınmaktadır. Çünkü zengin kız evlendiği zaman yüksek

⁵¹ *Rehnum-i Âmuziş-i Hukuku-i Zen* (Kabil: Afganistan Sivil Toplum Kuruluşu Yayınları, 1386), 23.

⁵² Türkiye'de buna berdel denilir. TDK Türkçe sözlükten kaynak gösterilmelidir!!!!

⁵³ Mehtarkhan Khwajamir, *İslam Hukuku ile Mukayeseli Olarak Günümüz Afganistan'ında Kadınların Maruz Kaldığı Bazı Uygulamalar* (S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2010, 52; a. mlf, "Afganistan'da Başlık Parası Uygulamaları ve Fikhî Tahlili", *İSTEM* 25, (Kasım 2016), 181.

⁵⁴ *Osmanî, Muşehhasat-ı Nijad-i Türkmenha ve Özbekha*, 194; Khwajamir, *İslam Hukuku ile Mukayeseli Olarak Günümüz Afganistan'ında Kadınların Maruz Kaldığı Bazı Uygulamalar*, 52-53.

⁵⁵ Yılmaz, *Afganistan'da Kadının Sosyal Statüsü ve Din Eğitimi*, 43-45.

⁵⁶ Khwajamir, *İslam Hukuku ile Mukayeseli Olarak Günümüz Afganistan'ında Kadınların Maruz Kaldığı Bazı Uygulamalar*, 53-54.

fiyattaki çeyizlerden kendine aldığı için, ister istemez bu durum çevredeki diğer aileleri de etkilemektedir. Fakir ailenin kızı da aynı şekilde bir çeyiz hazırlamaları için anne-babasını zor durumda bıraktığından dolayı ailesi mecburen zengin kızın aldığı çeyizlerden alır. Bu kadar yüksek parayı kızın babası karşılayamayacağı için parayı damat tarafından temin etmeye çalışır ve damat da bu ağır yük altında ezilmektedir.

Çeyiz ne kadar yüksekse başlık parası da o kadar fazla alınır. Fakat başlık parasının miktarı her zaman çeyizle doğru orantılı değildir. Çünkü birçok yerde özellikle de Afganistan'ın Kuzeyinde aşırı derecede yüksek başlık parası alınmasına rağmen kızın getirdiği çeyizin, başlık parasının yarısı kadar dahi olmaması bunun açık göstergesidir.⁵⁷ Ayrıca aileler ekonomik sıkıntıya düştüklerinde ve borçlarını ödeyemez hâle gelince kızı küçük yaşta da olsa borçlu olduğu kişinin nikâhına verip kendini borçtan kurtarmakta oldukları da görülmektedir.⁵⁸

3.3. Başlık Parasının Kızın Üzerinde Yapmış Olduğu Olumsuz Etkileri

Başlık parası, kız üzerinde birçok olumsuz etki oluşturmaktadır. Her şeyden önce kızların sanki bir meta gibi alınıp satılır düşüncesi halk arasında hakim olmaktadır. Ayrıca evlenen kızın hem kocası hem de kocasının ailesi nezdinde satın alınmış bir köle gibi muamele görmesi de yüksek oranda gözlemlenmektedir.⁵⁹

Özellikle Afganistan'da yaygın olan orantısız düğün masrafları, ülkede yaşayan halkın çoğunun fakir olması, bu kadar parayı bir araya getirmek için birçok sıkıntıya katlanmak ve gece gündüz demeden çalışmakla ancak mümkün olabilir. Devlet memurunun maaşının yüz ile iki yüz dolar civarında olduğu bir ülkede otuz-kırk bin dolar kadar başlık parası ve düğün masraflarını bir araya getirmek oldukça zordur. Bundan dolayı ailesi zengin olmayan gençlerin %80'i yurt dışında çalışmak zorunda kalmaktadır. Koca bu kadar sıkıntıdan sonra hanımını tamamen kendi emeğinin karşılığı olarak görmektedir. Ayrıca başlık parası aile arasında şiddetin çıkış sebeplerinin en önemli etkenlerinden biri sayılmaktadır.⁶⁰ Bunlara ilave olarak, damadın ailesi ellerinde olan bütün mal varlığını düğün ve başlık parasında harcamakta, bundan dolayı aile bireylerinin her biri gelini satın alınmış bir mal gibi görmek ve ona karşı şiddet uygulayabilmektedir. Özellikle başlık parası yüksek

⁵⁷ Said Abdullah Kazem, *Zenân-ı Afgan Zîr-i Fişâr-ı 'An'ane ve Teceddüd*, 12-16.

⁵⁸ Khwajamir, *İslam Hukuku ile Mukayeseli Olarak Günümüz Afganistan'ında Kadınların Maruz Kaldığı Bazı Uygulamalar*, 19.

⁵⁹ Said Abdullah Kazem, *Zenân-ı Afgan Zîr-i Fişâr-ı 'An'ane ve Teceddüd*, 15.

⁶⁰ Muhammad, Davud Munir vd., *Huşnet-i Hanevadeği 'Avâmil ve Râhkâr Hâyi Mukâbele Bâ Ân*, (Kabil: Sivil Toplum ve İnsan Hakları yayınları, 1388), 41-44.

alınan kızların, kocası ve kocasının ailesi tarafından çeşitli kötü söz ve davranışlara maruz kalmasına yol açmaktadır.⁶¹ Başlık parası yüksek alınan bazı kızlar geçimsizlik, kocası tarafından veya kocasının ailesi tarafından şiddet gördükleri için maalesef intihar edebilmektedirler.⁶²

Bunların dışında küçük yaşta evlendirmenin sebebi olarak ailenin maddi durumunun iyi olmaması, cehalet, aile içerisinde barış ve huzur ortamının bulunmaması ve kızın ailesinin başlık parası elde etme arzusu ile kızlarını küçük yaşta zorla evlendirebilmekteler. Afganistan Medeni Kanunu'nun 70. maddesinde evlilikle ilgili gerekçeler şöyle yer almaktadır:

"Evlilikte erkek 18, kız 16 yaşını tamamlamış ise, evlilik akdi gerçekleşmiş olur. Üstelik bu kanunun 71. maddesinin ikinci fıkrasında, evlilik akdinin 15 yaş altındaki mümeyyizler için geçerli olmadığına altı çizilmiştir."⁶³ Ayrıca, "Kanun-ı Men-ı Huşunet Aleyh-i Zen"ın 26. maddesine binaen, eğer bir kişi, kanunun ön gördüğü yaşını tamamlamayan bir kızla, Afganistan Medeni Kanunu'nun 71. maddesinin hükmüne aykırı olarak nikâh yaparsa en az iki yıl hapis cezasına çarptırılır ve nikâh akdi kadının isteği üzere, kanunun hükmüyle feshedilir.⁶⁴

Afganistan'da başlık parasının tarihi çok eskilere dayanır. Evlilikteki harcamaların fazla olması ve böyle masraflı evliliklerin toplum içinde birlik ve beraberliği zedelediği için zaman zaman devlet buna müdahalede bulunmuş ve bunu yasaklayan kanunlar çıkartmıştır. Meselâ 1921, 1926, 1934, 1949, 1969, 1971 ve 1978 yıllarında evlilik kanunları çıkartılmıştır. Bu kanunların temel hedefi evlilikteki ağır yükleri hafifletmektir. Ancak bu kanunlardaki eksiklikler ve boşluklar nedeniyle halk arasında pek kabul görmemiştir. 1921 ve 1926 yıllarında çıkan kanunlar Türkiye'deki reformlara göre hazırlanmıştır.⁶⁵

Bu kanunlarda aşağıdaki konular yer almaktadır.

1. Küçük yaşta evlilik ve zorla evlilik
2. Teaddüd-i zevcat
3. Nişan ve düğündeki harcamalar
4. Bed dâden (kızların, kan davalarında diyet gibi verilmesi),

⁶¹ Yılmaz, *Afganistan'da Kadının Sosyal Statüsü ve Din Eğitimi*, 44.

⁶² Khwajamir, *İslam Hukuku ile Mukayeseli Olarak Günümüz Afganistan'ında Kadınların Maruz Kaldığı Bazı Uygulamalar*, 54.

⁶³ *Kanun-ı Medeni-yi Afganistan*, 70 ve 71. md.

⁶⁴ *Kanun-ı Men-ı Huşunet Aleyh-i Zen*, 28. md.

⁶⁵ Kabeh Rastin Tahranî - Nadjma Yassarî, *Hukuk-i Famil-i Afganistan*, 11-12.

Konumuzu ilgilendirdiği için nişan ve düğündeki harcamalar üzerinde biraz duracağız.

Bu kanunlar amacı nişan, düğün ve sünnet düğününde olan aşırı harcamaların önünü kesmekti. Başlık parasının en üst sınırını o günün parasıyla otuz (30) Afgani ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca evlilikteki diğer harcamalarda da sınırlamalar getirilmiştir. Fakat bu kanunlar halkın genel kitlesi tarafından kabul görmemiştir. Çünkü Şah Emanullah Han'ın (öl. 1960) getirmiş olduğu reformlar karşısında İslâm'ın tehlikede olduğunu savunarak bu reformlara karşı ayaklanmaya başladılar. Emanullah Han ayaklanmayı durdurmak için mecburen 700 kişilik bir heyeti davet etmiştir. Uzun tartışmaların sonunda 1923'te bazı değişikliklerden sonra nikâh ve düğün ile ilgili 20 maddelik kanun kabul edildi. Bunun on maddesi mehir ve düğün masraflarını sınırlandırma ve başlık parasını tamamen kaldırma ile ilgilidir.⁶⁶ Daha sonra 1926 yılında çıkan evlilik ile ilgili kanun 1921 yılında çıkan kanunu feshedilmiştir.⁶⁷

Emanullah Han'ın halefi olan Nadir Şah ise 1931 yılında ve onun halefi olan oğlu Zahir Şah 1933'te aile hukukuyla ilgili Nizamnameler çıkartmışlardır. Bu kanunlarda da evlilikteki aşırı harcamalar hoş karşılanmamış ve yasaklanmıştır.⁶⁸

Emanullah Han'ın⁶⁹ hükümetinin sona ermesiyle birlikte halk eski geleneksel uygulamalarına yeniden dönmüştür. 1978 yılında dönemin hükümeti ıslahat fermaniyle başlık parasının ortadan kaldırılmasını emretmiş ve o günün parasıyla başlık parasını üç yüz Afgani'ye (300) indirmiş ve bundan fazla alanları üç (3) yıl hapisle tehdit etmiştir.⁷⁰ Bu duruma karşı halk tepki göstererek kızlarını evlendirmemeye başlamışlardır. Köylerde ve şehirlerde fermanı yararlanmak isteyen gençler, kızın ailesini tehdit ederek zorla evlenmişlerdir. O dönemde bazı aileler kızlarımız devlet tarafından sınırlandırılan az miktardaki mehir ile evlendirilmesin diye kendi akrabalarıyla bedel (berdel) şeklinde evlendirmişlerdir.⁷¹

Rus işgalinin bitmesinden sonra 1989-1994 yılları arasında Mücahit Gurupların Devleti ele geçirerek İslâmî bir devlet ilan etmesi ve Taliban I. iktidarı olan 1994-2001 yılları arasında aile hukukuyla ilgili herhangi bir düzenleme yapılmamıştır.

⁶⁶ 1924 tarihli Nizamname-i Nikâh, Arûsî, Hatne Sûrî, Matbaa-i Dâire-i Tahrirât-ı Meclis-i 'Âli-yi Vüzera, b.y. 1924 m/1303 hş, 10-19. md.

⁶⁷ Kabeh Rastin Tahrânî - Najma Yassarî, *Hukuk-i Famil-i Afganistan*, 13.

⁶⁸ Kabeh Rastin Tahrânî - Najma Yassarî, *Hukuk-i Famil-i Afganistan*, 14.

⁶⁹ 1919-1929 yılları arasında Afganistan Kralı.

⁷⁰ Kabeh Rastin Tahrânî - Najma Yassarî, *Hukuk-i Famil-i Afganistan*, 16-17.

⁷¹ Yılmaz, *Afganistan'da Kadının Sosyal Statüsü ve Din Eğitimi*, 45-46.

2001 yılından günümüze kadarki dönemde de aile hukukuyla ilgili bir yenilik yapılmamıştır.⁷²

4. Kadınların Mehir Hakları

Mehir, tümüyle kadının malıdır, onda dilediği gibi tasarruf edebilir. Baba, dede veya velisi kadın adına mehri teslim alabilirlerse de bunun hiçbir miktarına sahip olamazlar. Ayrıca eğer kadın razı değilse mehir onlara da verilmez. Afganistan'da kızın hakkı olan mehrin yerini başlık parası almıştır. Ne yazık ki halk başlık parasını alırken, biz mehir alıyoruz demekten de kaçınmıyorlar ve bunu yaparken dinde böyle bir uygulamanın olduğuna inanlar bile vardır. Afganistan'da erkek ailesi ve kız ailesi evlilik konusunda anlaştıklarında nişandan birkaç gün önce düğün masraflarıyla beraber başlık parasının da miktarını ta'yin ederler. Başlık parasının yüksek olduğu bölgelerde ise insanlar kız istemeye giderken her şeyden evvel başlık parasını konuşurlar. Eğer başlık parası konusunda anlaşabilirlerse kendi aralarında ta'yin ettiği bir günde nişan töreni yaparlar ki bu törende de bir düğünde olan masraf kadar harcama yapılır. Kısacası ister nişandan önce olsun isterse nişan günü veya düğün günü olsun genellikle kızın mehri değil, başlık parası söz konusu olmaktadır.⁷³ Bu uygulamaları İslâm'daki mehir ile ilgisinin olduğunu söylemenin doğru olmadığı kanaatindeyiz.

ABİHK'nın 2009'daki bir araştırmasına göre evlilikte kadınların % 52,3'ne mehir ta'yin edilmekte, % 25,5'inin hiç mehir ta'yin edilmeden evlendirilmektedir. İşin ilginç tarafı da şu ki, kalan %25,2'lik kesim ise mehrlerinin olup olmadığını bile bilmemekteler. Bunlardan % 1,2 ise, mehrini bilfiil alan kadınlar olduğu ortaya çıkmıştır. Geriye kalanların ise ya mehrleri yok ya da nikâh esnasında belirlenip daha sonra verilmemektedir.⁷⁴

5. Afganistan İslâm Emirliği'nin Mehir Uygulaması Konusundaki Tutumu

Afganistan İslâm Emirliği İrşad, Hac ve Evkaf Bakanlığı 27/06/1444 hicri tarihli "Mehir kadının hakkıdır ve Şeriat düşük bir mehir belirlenmesini teşvik etmiştir" başlıklı hutbesinde mehrin kadınların hakkı olduğuna, baba veya diğer akrabaların da kadının izni olmadan onun mehrine tasarruf yetkisinin bulunmadığını açık bir şekilde bildirmiştir. Kadın mehrini kocasına veya bir başkasına kendi rızası

⁷² Kabeh Rastin Tahranî - Najma Yassarî, *Hukuk-i Famil-i Afganistan*, 18.

⁷³ Khwajamir, *İslâm Hukuku ile Mukayeseli Olarak Günümüz Afganistan'ında Kadınların Maruz Kaldığı Bazı Uygulamalar*, 55-56.

⁷⁴ Nesrin Türkmənî, *Vaz'iyet-i Zenân-ı Cevân Der Hânevâde*, 26.

dâhilinde bađıřlayabileceđi de beyan edilmiřtir. Bu hutbede mehrin kadınlar için önemine ve cahiliyedeki uygulamalara da kısaca deđinilmiř, mehrin meřruiyeti âyet, hadis ve ulemanın görüşleriyle açıklanmıřtır. Ancak nasları zikrederek mehrin az olmasını teřvik etmiřtir.⁷⁵

Ayrıca 08/09/1445 tarihli hutbede “Kadının kocası ve kocanın da karısı üzerindeki řer’î hakları” bařlıklı hutbede de kadının mehri üzerinde durulmuř. Bu hakkın sahibinin sadece kadın olduđunu nass ile beyân etmiřtir.⁷⁶

Bunun dıřında 05/05/1443 hicri tarihli “İslâm Açısından Kadınların Hakları” bařlıklı hutbesinde kadınların mehirlerinde anne – baba ve kardeřlerin buna sahip olamayacađını bildirmiřtir. Ayrıca mehrin kızın büyütülmesi için alınması gerek bir ücret olarak da deđerlendirilmemesi gerektiđini de bildirmiřtir.⁷⁷

Afganistan İslâm Emirliđi İřad, Hac ve Evkaf Bakanlıđı’nın bu hutbelerinden anladığımız kadarıyla Afganistan İslâm Emirliđi net olarak kadınların mehir hakkını, İslâm hukukuna uygun bir řekilde kadının hakkı ve kocası tarafından verilmesi gereken bir tür maddi güvence olarak deđerlendirilebiliriz. Dolayısıyla önceki hükümetlerde kadınların mehir konusunda sınırlamalar veya düzenlemeler getirildiđi gibi, Afganistan İslâm Emirliđi de bu hutbelerle genellikle kadın hakkını korumak, onlara maddi güvence sađlamak ve evlilik sürecini düzenlemek amacıyla yapıldıđını söylememiz mümkündür.

⁷⁵ Afganistan İslâm Emirliđi İřad, Hac ve Evkaf Bakanlıđı 27/06/1444 hicri tarihli “İslâm Açısından Kadınların Hakları” bařlıklı hutbesi.

⁷⁶ Afganistan İslâm Emirliđi İřad, Hac ve Evkaf Bakanlıđı 8/09/1445 hicri tarihli “İslâm Açısından Kadınların Hakları” bařlıklı hutbesi.

⁷⁷ Afganistan İslâm Emirliđi İřad, Hac ve Evkaf Bakanlıđı 5/5/1443 hicri tarihli “İslâm Açısından Kadınların Hakları” bařlıklı hutbesi.

Sonuç

İslâm'ın öngördüğü mehir, Afganistan'ın her yerinde halk arasında örf, gelenek ve görenekle beraber uygulanmaktadır.

Afganistan medeni kanunu Hanefî fıkhına göre hazırlanmasına rağmen hâla halk kendi bildiğine ve geleneğe göre hareket etmektedir. Çeşitli yönlerden mehirden farklılık gösteren başlık (kalın) uygulaması bazı bölgelerde devam ederken, bazılarında mehir, başlık karışımı uygulamalardan da bahsetmek mümkündür.

Halk arasında mehirle ilgili olarak İslâm'a aykırı uygulamaların ve pek çok hak ihlalinin de ortada olduğu görülmektedir. Ülke halkının büyük çoğunluğunun okuma yazma bilmemesi, ve halk arasında yaygın olan uygulamalar referans alınarak İslâm'ın mehir anlayışı ile başlık parasının aynı olduğuna inananların olduğunu da söylememiz mümkün gözükmemektedir.

Evliliği zorlaştıran bu uygulamalar birçok İslâmî ülkelerde olduğu gibi Afganistan'da da yeni evlenen çiftler arasında anlaşmazlıklar, aileler arasında huzur bozucu olayların meydana gelmesine yol açmaktadır.

Ülkeyi yönetenler de belirli dönemlerde bu tür uygulamaların önüne geçilmesi için kanunlar çıkararak sınırlamalar ve düzenlemeler getirmiştir. Fakat bu kanunlar halkın genel kitlesi tarafından kabul görmemektedir. Afganistan İslâm Emirliği İrşad, Hac ve Evkaf Bakanlığının da belirli dönemlerde Cuma hutbelerinde mehrin kadınların öz hakkı olduğuna ve buna tam yetkili kadının kendisi olduğuna belirtmiştir.

Kaynakça

1. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi* (haz. Orhan Çeker), İstanbul 1999.
2. Akgündüz, Ahmet. "Başlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/131-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
3. Bakhtari, Muhammed Zakir. *İslâm Hukuku ve Afganistan Medeni Kânûnu'na Göre Afgan Toplumundaki Evlilik Öncesi Faaliyetler (Nişan ve Sonuçları)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
4. Bilmen, Ömer Nasuhi. (1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968, I-VIII.
5. ed-Dîb, Abdülazim. "Çeyiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/296-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
6. Gezer, Arif. *Sünnete Göre İslâm Ailesinin Kuruluşunda Mehir Tarihteki ve Günümüzdeki Uygulamalar*. İstanbul: Gonca Yayınları, 2010.
7. Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. "İslâm Hukukunda Mehir". *Mehir*. Yaz (Konya 1998), 23-25.
8. HAKIM, Muhammad Akram. *Afgan Medeni Kanunu'nun Asâr-ı İzdivac Maddelerindeki (98-130) Fikhî Hükümlerin Müçtehitlerin Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
9. İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1414.
10. Kabeh Rastin, Tahranî - Najma Yassarî. *Hukuk-i Famil-i Afganistan*. çev. Mohammad Fahim Qayumi. b.y. hş. 1388.
11. *Kanun-ı Medeni-yi Afganistan*. haz. Muhammed Eşref, Sarım. b.y.: Kudüs yayınevi hş. 1384.
12. *Kanun-ı Men'î Huşunet Aleyh-i Zen*, Resmi Ceride, hş. 1388.
13. *Kanun-i Esasî-yi Afganistan*, Kabil 2003.
14. Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, I-III.
15. Kaşgarlı, Mahmut. *Dîvanü Lügati't-Türk Tercemesi*. çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998, I-IV.
16. Kazem, Said Abdullah. *Zenân-ı Afgan Zîr-i Fişâr-ı 'An'ane ve Teceddüd*. Kaliforniya: Maiwand 2005.
17. Khwajamir, Mehtarkhan. *İslâm Hukuku ile Mukayeseli Olarak Günümüz Afganistan'ında Kadınların Maruz Kaldığı Bazı Uygulamalar*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2010.

18. Khwajamir, Mehtarkhan. "Afganistan'da Başlık Parası Uygulamaları ve Fıkhî Tahlîli". *İSTEM* 25 (Kasım 2016), 177-189.
19. Muhammed Yasin Fazıl- Abdulrab Hazım. Berresî-yi Mehr Ez Didgah-ı İslâm ve Çigunagi-yi Riayet Ân Der Camia-yi Afganî. *Diwan Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi* 4/2 (2023) Jawzjan, 33-57.
20. Munir, Muhammad Davud vd. *Huşnet-i Hanevadeği, 'Avâmil ve Râhkâr Hâyi Mukâbele Bâ Ân*. Kabil: Sivil Toplum ve İnsan Hakları yayınları, 1388.
21. Osmani, İsmetullah. *Muşehhasat-ı Nijad-i Türkmenha ve Özbekha*, Kabil: Farhang Yayınevi, 1388.
22. *Rehnenün-i Âmuş-i Hukuku-i Zen*. Kabil: Afganistan Sivil Toplum Kuruluşu Yayınları, 1386.
23. Türkmeni, Nesrin. *Vaz'iyet-i Zenân-ı Cevân Der Hânevâde*. Kabil: Afganistan Bağımsız İnsan Hakları Komisyonu Yayınları, 1388.
24. Vehbe, Zuhaylî. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe v.d, I-X, İstanbul 1994.
25. Yargı, Mehmed Ali. "Günümüzdeki Mehîr Uygulamaları ve İslâm Hukuku açısından değerlendirilmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 8 (Nisan 2006), 259-270.
26. Yesarî, Najma. *Caygahi Şeri'at Der Kanuni Esasi Afganistan*, b.y. 2005.
27. Yılmaz, Aliye. *Afganistan'da Kadının Sosyal Statüsü ve Din Eğitimi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
28. *1924 tarihli Nizamname-i Nikâh, Arûsî, Hatne Sûrî, Matbaa-i Dâire-i Tahrîrât-ı Meclis-i 'Âli-i Vüzera*, b.y. 1924 m/1303 hş.
29. Hamid, Haji Mohammad , *Hanefi ve Ca'feri Mezhepleriyle Mukayeseli Olarak Afgan Hukukunda Evlilik Akdi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).
30. https://www.farsnews.ir/af/news/14010212000153_12/2/1401.

Table of Contents

1. The Role of Imam Abu Hanifa in Hadith Narration.....	7
(Prof. Dr. Muhammad Osman Rouhani - Assistant Prof. Dr. Abdul Qodus Mazhari)	
2. Preservation of Religion and Its Practical Strategies in Islamic Shariah.....	37
(Prof. Dr. Abdul Wahid Jaheed - Assistant Prof. Dr. Salih Mohammad Akhtar Khil)	
3. A Study on the Importance of Water Protection from the Perspective of Islam.....	65
(Prof. Abdul Ahad Muslim – Teaching Assistant Shazia Ahmadi)	
4. A Study of the Biography of Imam Abū Ishāq al-Jūzjānī and His Role in Disseminating Prophetic Ḥadīths.....	89
(Associate Prof. Atiqullah Nafi – Senior Teaching Assistant Habibrahman Rahmani)	
5. The Quantity of Milk in Proving Riḍā'ah (Breastfeeding) from the Perspective of Sunni Jurisprudence.....	113
(Asso Prof. Enayatullah Sedeqyar - Teaching Assistant Roshan Saeedi)	
6. A Study on the Ruling of Narcotic Based on Ḥanafī Jurisprudence.....	141
(Teaching Assistant Fazelrahman Faiez - Teaching Assistant Shahabuddin Shahab)	
7. Conditions and Obstacles of Muhtasib.....	137
(Teaching Assistant. Abdul Rauf Faiaz)	
8. Partnership Company and the Distribution of Profits and Losses In Islamic Jurisprudence and Afghan Law.....	153
(Teaching Assistant. Karamat Arshad)	
9. An Analysis of the Educational Factors for Controlling Sexual Instincts in the Holy Qur'an.....	199
(Instructor. Bahramaddin Mohaqqeq) (Hussaindad Kamran / PhD Student)	
10. A Study on Non-Penal Support for Female Victims in Qur'anic Thought.....	227
(Ahmad Zaki Zaka / PhD Student - Assistant Prof. Dr. Fazlurrahman Rahmani)	
11. An Analytical Look at the Issue of Shādh Qirā'āt Through Recent Articles.....	249
(Assoc Prof. Dr. Ömer Özbek – Teaching Assistant. Yasın Çöllü)	
12. A Study on the Implementation of Dowry Culture in Afghanistan.....	277
(Assistant Prof. Dr. Muhammad Akram Hakim – Teaching Assistant. Hujjatullah Naziri)	

8. Dr. Qasim EBADI (Afghan-Türk Marif School Administrative Assistant, Jawzjan / Afghanistan)
9. Dr. Sayed Arif AHMEDOGHLY (Necmettin Erbakan University, Konya / Türkiye)
10. Assistant Prof. Mehtarkhan FURQANI (Faculty Member at Aksaray University / Türkiye)
11. Dr. Obaidullah Mohammadullah (Sulaiman Demiral University, Isparta / Türkiye)
12. Assistant Prof. Dr. Mohammad Ishaq RAHIMI (Faculty Member at Balkh University / Afghanistan)
13. Assistant Prof. Mohammad Yasin FAZIL (Faculty Member at Kabul Educational University, Kabul / Afghanistan)
14. Senior Teaching Assistant Dr. Hedayetullah MUDAQIQ (Faculty Member at Takhar University / Afghanistan)
15. Assistant Prof. Dr. Mohammad Naim NAIMI (Faculty Member at Karabük University, Karabük / Türkiye)
16. Dr. Muhammed Erkan (Faculty Member at Osman Ghazi University, Eski Shehir / Türkiye)
17. Senior Teaching Assistant Dr. Hashmatullah OMID (Faculty member at Balkh University / Afghanistan)
18. Dr. Ibrahim TÜRK (Faculty Member at Qiriq Qala University, Qiriq Qala / Türkiye)
19. Assistant Prof. Dr. Abdul Haq HANIF (Faculty Member at Alberoni University / Afghanistan)
20. PhD Student Teaching Assistant Safiullah MUNTAZER (Sakarya University / Türkiye)
21. Senior Teaching Assistant. Abdul Karim Ahmadi (Faculty Member/Directorate of Scientific Research, Jawzjan University)
22. Senior Teaching Assistant. Mohammad Alam Adeel (Faculty Member/Directorate of Scientific Journal, Jawzjan University)

3. Prof. Dr. Del Aqa WAQAR (Faculty Member at Nangarhar University, Jalalabad / Afghanistan)
4. Prof. Dr. Mohammad Osman ROUHANI (Faculty Member at Educational University, Kabul / Afghanistan)
5. Associate Prof. Dr. Mohammad Esmail QAYUMOGHLY (Faculty Member at Faryab University / Afghanistan)
6. Associate Prof. Dr. Ezzetullah ZAKI (Faculty Member at Muhmmmed Akif Ersoy University, Burdur / Türkiye)
7. Associate Prof. Dr. Mohammad Marouf Hanif (Faculty Member at Educational University, Kabul / Afghanistan)
8. Assistant Prof. Dr. Naseruddin MAZHARI (Faculty Member at Karaman Mohammad Bek University, Karaman / Turkey)
9. Dr. Abdul Naser HAKIMI (Member of the Research Team at İSAM Islamic Research Center, Istanbul / Turkey)
10. Assistant Prof. Dr. Volkan NURÇİN (Faculty Member at Ankara Social Sciences University (Northern Cyprus Campus) / Türkiye)
11. Senior Teaching Assistant. Arsalah Zafari (Faculty Member at Afghan International Islamic University).
12. Dr. Lutfurahman Aftab (Ph.D. scholar, Islamic International University Islamabad)

Advisory Board Members:

1. Mufti Sayed Anwarulhaq HABIBI (Chancellor of Jawzjan University / Afghanistan)
2. Mufti Abdul Hafiz Qarshi (Supervisor of Darul Uloom Jawzjan)
3. Prof. Dr. Saffet Köse (Chancellor, Katib Chalabi University, Izmir/Türkiye)
4. Prof. Dr. Abdul Wahid Jaheed (Faculty Member at Educational University, Kabul / Afghanistan)
5. Assistant Prof. Atiqullah NAFI (Faculty Member at Jawzjan University / Afghanistan)
6. Senior Teaching Assistant Dr. Habiburrahman REZAPOOR (Faculty Member at Badakhshan University / Afghanistan)
7. Senior Teaching Assistant Abdul Basir UMMAT (Faculty Member at Takhar University / Afghanistan)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

DIWAN

International Scientific and Research Journal

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

Volume 6th; Issue 2nd; Summer & Fall 2025

Publisher: Jawzjan University

Chief Editor: Assistant Prof. Dr. Muhammad Akram HAKIM

Managing Editor: Senior Teaching Assistant Habiburrahman RAHMANI

Turkish Language Editor: Senior Teaching Assistant Hairatullah BARLAS

English Language Editor: Assistant Professor Ahmed Shah QASEMI

Dari Language Editor: Senior Teaching Assistant Dr. Mohammad DANISHGAR

Arabic Language Editor: Senior Teaching Assistant Dr. Naqibullah RASA

Uzbek Language Editor: Senior Teaching Assistant Agha Mohammad MURADI

Pashto Language Editor: Senior Teaching Assistant Abdul Wakil LEWAL

Management & Design: Eng. Mohammad Murad BARLAS

Editorial Board Members:

1. Dr. Hamidulah MUZAMMIL (Research Compilation and Translation Directorate Ministry of Higher Education Kabul / Afghanistan)
2. Dr. Abdul Celil ALPKIRAY (The Religious Affairs Directorate of Turkey & Faculty Member at Erceyis University / Turkey)