



مجله علمی-تحقیقی بین المللی دیوان

دیوان نړیوال علمي-څېړنیز ژورنال

مجله دیوان الدولية للبحوث العلمية

Diwan International Scientific and Research Journal

Diwan Uluslararası Bilimsel ve Araştırma Dergisi

ديوان

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

جلد ۷، شماره ۱، زمستان ۱۴۰۴ و بهار ۱۴۰۵

Volume 7, Issue 1, Winter & Spring 2026

<https://diwan.com.af>

diwandergisi@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تشکيلات اداري:

صاحب امتياز: پوهنتون جوزجان
 سرديير: پوهنوال دوکتور محمد اکرم حکيم
 مدير مسؤل: پوهنمل حبيب الرحمان رحمانی
 مسؤل بخش دري: پوهنمل دوکتور محمد دانشگر
 مسؤل بخش عربي: پوهنمل دوکتور نقيب الله رسا
 مسؤل بخش اوزبيکي: پوهندوی آغا محمد مرادی
 مسؤل بخش ترکي: پوهنمل حيرت الله برلاس
 مسؤل بخش پشتو: پوهنمل عبدالوکيل ليوال
 مسؤل بخش انگليسي: پوهنوال احمد شاه قاسمی
 مديريت و برگ آرايي: انجنير محمد مراد برلاس

اعضای هیأت تحریر:

۱. دوکتور حميدالله مزمل (رئيس تحقيق، تأليف و ترجمه وزارت تحصيلات عالي / کابل افغانستان)
۲. دوکتور عبد الجليل آلپ کرای (رئيس امور دينی ترکیه و استاد پوهنتون ارجيس / ترکیه)
۳. پوهاند دوکتور دل آقا وقار (استاد پوهنتون ننگرهار / جلال آباد افغانستان)
۴. پوهاند دوکتور محمد عثمان روحانی (استاد پوهنتون تعليم و تربيه، کابل / افغانستان)
۵. پوهنوال دوکتور محمد اسماعيل قيوم اوغلي (استاد پوهنتون فارياب، فارياب / افغانستان)
۶. پوهنوال دوکتور عزت الله ذکی (استاد پوهنتون محمد عاکف ارسوی بوردور / ترکیه)
۷. پوهنوال دوکتور محمد معروف حنيف (استاد پوهنتون تعليم و تربيه، کابل / افغانستان)
۸. پوهندوی دوکتور ناصرالدين مظهری (استاد پوهنتون کارامان محمد بيک، کارامان / ترکیه)
۹. دوکتور عبدالناصر حکيمي (عضو تحقيق مرکز البحوث الإسلامية استانبول / ترکیه)
۱۰. دوکتور ولکان نورچين (استاد پوهنتون علوم اجتماعي انقره واحد قبرص شمالي، قبرص / ترکیه)
۱۱. پوهنمل دوکتور ارسلاح ظفري (استاد پوهنتون اسلامي افغان نړيوال، کابل / افغانستان)
۱۲. دوکتور لطف الرحمن آفتاب (دوکتورا از پوهنتون بين المللی اسلام آباد / پاکستان)

اعضای بورد مشورتی علمی:

۱. مفتی سید انور الحق حبیبی (رئیس عمومی پوهنتون سرپل / افغانستان)
۲. مفتی عبدالحفیظ قرشی (مهتم دارالعلوم جوزجان)
۳. پروفیسور دوکتور صفوت کوسه (رئیس پوهنتون کاتب چلبی، ازبک / 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 مهترخان فرقانی (استاد پوهنتون آق سرا / 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 محمد علم عدیل (استاد پوهنتون جوزجان / امر مجله علمی، جوزجان / افغانستان)

سخن سردبیر

"بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ 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، ۳۰ 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 و ۵ مقاله دیگر در شماره بعدی به نوبت چاپ گذاشته 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

سردبیر مجله علمی-تحقیقی بین‌المللی دیوان

فهرست مطالب

- ۱- المجاهرة بالمعصية، أسبابها، آثارها وعلاجها في السنة النبوية..... ۱
(پوهنوال دوکتور محمد معروف حنیف - پوهنوال غلام مصطفی نخبه)
- ۲- تحلیل فقهی نصاب قربانی بر مبنای طلا و نقره با تأکید بر مذهب حنفی..... ۳۳
(پوهندوی عبدالمطلب بنوری - پوهندوی رحمت الله فرقانیار)
- ۳- حکم فقهی تهیه غذا توسط بازماندگان میت در ایام تعزیت از دیدگاه فقه حنفی..... ۵۷
(پوهندوی دوکتور ذکی الله ذکی - پوهنمل جلیل احمد جلیل)
- ۴- واکاوی منهج حدیثی امام ابو داود در کتاب «السنن»..... ۸۵
(پوهندوی حسیب الله خان سادات - پوهندوی عبدالباسط چرخي)
- ۵- په اسلامي اقتصاد کې د څېړنې مېتودولوژي او فقهې نصوصو سره د تعامل علمي تگلارې..... ۱۰۵
(پوهنمل دوکتور ارسال ظفري - پوهنمل محمد هاشم رشیدی)
- ۶- بررسی آثار عقد کفالت بالمال در فقه اهل سنت..... ۱۳۱
(پوهنیار سید عبدالناصر خاضع - دوکتور نقیب الله راسخ)
- ۷- پابیندی به قوانین اداری در پرتو تعالیم اسلامی در نهاد های تحصیلات عالی..... ۱۵۱
(پوهنیار ناصر احمد هروی - پوهنیار عبدالرحمن عزیزی)
- ۸- بررسی اهمیت تخصص گرایی در فرآیند استخدام منابع بشری از منظر شریعت اسلام (راهکارها برای تحقق عدالت و شایسته سالاری در نهادهای تحصیلات عالی)..... ۱۷۳
(پوهنیار محمد منصور محب - پوهنیار بصیر احمد نادری)
- 9- Faith and Power: Religion as the Missing Variable in International Relations Theories.....197
(Nawid Aria – Mir Mohammad Ayubi)
- 10- Farsça Sünni Hadis Literatürünün Tanıtım (Musaffâ Şerh-i Muvatta ve Teysîrû'l-Kâfî Şerh-i Sahai'-l-Buhârî Örneği).....227
(Hidayetullah Modakik)
- 11- Sünnetin Kur'ân'a Arzı.....253
(Emrah KANDEMİR)
- 12- İlk İslam Devleti'nin Arap Yarımadası Emirlikleriyle Diplomatik İlişkileri 273
(Safiullah Muntazer)

المجاهرة بالمعصية، أسبابها، آثارها وعلاجها في السنة النبوية مجاهره به گناه؛ علل، آثار وعلاج آن در پرتو سنت نبوی

Open Sinning: Its Causes, Effects, and Remedies in the Sunnah of the Prophet Günahı Açıkça İşlemek: Nedenleri, Sonuçları ve Nebvî Sünnet Açısından Tedavisi

محمد معروف حنیف^۱ غلام مصطفی نخبه^۲

المخلص

المقصود من هذا البحث: توضيح خطورة المجاهرة بالمعاصي وتأثيراتها السلبية على الفرد والمجتمع. وإبراز أهمية الحياء والستر على النفس، ومناقشة أسباب المجاهرة وعواقبها في الدنيا والآخرة، للمجاهر خطورة لأنه يرتكب أكبر الكبائر في حال المجاهرة بها، استهانةً بالتحريم واقتخاراً وكذلك فإن المجاهرة بالمعصية تُعدُّ محاربةً لله عزَّ وجلَّ، ويترتب عليها خطرٌ عظيم، من أبرز مظاهره ذهابُ الحياء ومرضُ القلب. هذه الخصائص الخبيثة لهؤلاء المجاهرين؛ فالمؤمن يجتنب من المعاصي، وإذا ارتكب ذنباً يستر على نفسه ولا يجاهر بها. اتبعنا في هذا البحث منهجاً وصفيّاً تحليليّاً، واعتمدنا على المنهج المكتبي بالرجوع إلى أمهات الكتب والمقالات العلمية المؤلفة ذات الصلة بموضوع البحث. وقد توصلنا بعد هذا البحث إلى أن للمجاهر بالمعاصي أسباب منها: الابتعاد عن الكتاب والسنة وضعف دورالحكام وولاة الأمور في منع الفواحش، تسلط غير الملتزمين بالعقائد الاسلامية على الإعلام والتعليم المختلط. وأيضاً للمجاهر آثار في الدنيا والآخرة. من الآثار الدنيوية: ضعف الإيمان وانحلال الخلق، فقدان الغيرة والحياء وانتشار الفواحش، انحلال الروابط الأسرية، الخذلان في الدنيا. ومن الآثار المترتبة في الآخرة: الخزي والعذاب في جهنم. وكذا نستطيع أن نعالج المجاهرة بالمعصية بطرق منها: يتمثل ذلك في التعليم وتنقيف المسلمين بالمبادئ الإسلامية، وإقامة شرع الله وحدوده، وتصحيح مسار الإعلام، واضطلاع العلماء بواجباتهم تجاه الشعوب المسلمة.

الكلمات المفتاحية: المجاهرة، المعصية، الذنوب، الفواحش، انحلال، شرع الله.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2026.162>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

28.08.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

22.10.2025

تاریخ نشر / Publication Date

01.01.2026

^۱ پوهنوال، دكتور، ديارتمنت تعليمات اسلامي، پوهنځي شرعيات، پوهنتون كابل.

^۲ پوهنوال، ديارتمنت تعليمات اسلامي، پوهنځي شرعيات، پوهنتون كابل.

ORCID

[0009-0006-9151-4104](https://orcid.org/0009-0006-9151-4104)

[0009-0006-8297-2293](https://orcid.org/0009-0006-8297-2293)

E-Mail

maroof.heravi@gmail.com

Mnukhba.nukhba@gmail.com

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

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



نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation :

محمد معروف حنیف - غلام مصطفی نخبه "المجاهرة بالمعصية، أسبابها، آثارها وعلاجها في السنة النبوية"، مجلة ديوان ١/٧ (جدي ١٤٠٤)، ١-٣٢.

Muhammad Maroof Hanif – Ghulam Mustafa Nukhba, "Open Sinning: Its Causes, Effects, and Remedies in the Sunnah of the Prophet", Diwan Journal 7/1 (January 2026), 1-32.

چکیده

هدف از این تحقیق، روشن ساختن خطرهای مجاهره به گناه و تأثیرات منفی آن بر فرد و جامعه است. همچنین بر اهمیت حیا و پوشاندن گناه از خود تأکید کرده و علل و پیامدهای آشکار کردن گناه را در دنیا و آخرت مورد بحث قرار داده است. در انجام این تحقیق، از روش توصیفی و تحلیلی استفاده کرده ایم و منابع و اطلاعات کتابخانه‌ای را بر اساس کتاب‌ها و مقالات علمی معتبر در این زمینه به کار گرفته ایم. پس از این تحقیق، به این نتیجه رسیدیم که مجاهره به گناه عللی دارد، از جمله: دوری از قرآن و سنت، ضعف نقش حاکمان و مسئولان در جلوگیری از فحشا، تسلط افراد بی اعتقاد بر رسانه‌های جمعی و تعلیم مختلط. همچنین مجاهره به گناه، آثار و پیامدهایی در دنیا و آخرت دارد. از جمله آثار دنیوی آن: ضعف ایمان، فساد اخلاقی، از بین رفتن غیرت و حیا، گسترش فحشا، فروپاشی پیوندهای خانوادگی و محرومیت از نصرت الهی در دنیا. و از جمله آثار اخروی آن: رسوایی در آخرت و عذاب جهنم. همچنین می‌توان آشکار کردن گناه را با راهکارهایی درمان کرد، از جمله: آموزش و آگاهی‌بخشی مسلمانان بر اساس مبانی اسلامی، برپایی شریعت الهی و حدود آن، اصلاح مسیر رسانه‌ها، و عمل کردن علما به وظایفشان در برابر ملت‌های مسلمان.

کلمات کلیدی: مجاهره، گناه، معصیت، فحشا، فساد، شریعت.

Abstract

The aim of this study is to clarify the dangers of openly committing sins (Mujāharah bi'l-ma'ṣiyah) and its negative effects on both the individual and society. It also emphasizes the importance of modesty (Hayā') and concealing one's sins and discusses the causes and consequences of openly committing sins in both this world and the Hereafter. In conducting this research, a descriptive-analytical method has been employed, and library-based sources and data have been utilized, drawing on authoritative books and reliable academic articles in this field. Following this research, it has been concluded that openly committing sins has several causes, including distancing oneself from the Qur'an and the Sunnah, the weak role of rulers and authorities in preventing immorality, the dominance of irreligious individuals over mass media, and mixed-gender education. Openly committing sins also has effects and consequences in this world and the Hereafter. Among its worldly effects are weakness of faith, moral corruption, the erosion of honor and modesty, the spread of immorality, the disintegration of family bonds, and deprivation of divine support in this world. Among its otherworldly effects are disgrace in the Hereafter and the punishment of Hellfire. Moreover, openly committing sins can be remedied through certain measures, including educating

and raising awareness among Muslims based on Islamic principles, establishing the divine law and its prescribed punishments, reforming the direction of the media, and the fulfillment by scholars of their duties toward Muslim societies.

Keywords: Mujāharah (Open Commission of Sin), Sin, Disobedience, Immorality, Shariah, Corruption.

Özet

Bu çalışma, günahı alenen işleme tehlikesini ve bunun birey ve toplum üzerindeki olumsuz etkilerini açıklamayı amaçlamaktadır. Ayrıca, haya ve nefsin korunmasının önemini vurgulamak, günahı alenen işleme nedenlerini ve bunun dünya ve ahiretteki sonuçlarını tartışmak hedeflenmiştir. Çünkü günahı alenen işlemek çok büyük bir tehlikedir; kişi bunu yaptığı takdirde, yasakları küçümseyerek ve fiilini övünerek en büyük günahlara sürüklenebilir. Bu davranış, Allah'a karşı savaş açmak gibidir; çünkü Allah'ı yücelten ve ona değer veren kişi, günahı küçümsemez. Günahı alenen işleme tehlikesinin bir diğer yönü de, bu davranışı yapan kişinin utanma duygusunu kaybetmiş, kalbi hastalıklı hatta ölü hale gelmiş olmasıdır. Bu, alenen günah işleyenlerin gerçeğidir; iman sahibi kişi günahlardan kaçınır ve bir günah işlerse bunu gizler, ifşa etmez. Bu araştırmayı gerçekleştirirken tanımlayıcı ve analitik bir yöntem izlenmiş, kütüphane kaynakları ve ilgili akademik makaleler kullanılmıştır. Araştırma sonucunda, günahı alenen işlemenin bazı sebepleri olduğu belirlenmiştir: Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaşmak, yöneticilerin ve otoritelerin günahları engellemedeki başarısızlığı, bağlı olmayan kişilerin medyaya hâkimiyeti, karma eğitim. Günahı alenen işlemenin hem dünya hem de ahirette etkileri vardır. Dünya açısından etkiler: imanın zayıflaması ve ahlaki çözülme, utanma ve şeref duygusunun kaybı, ahlaksızlıkların yayılması, aile bağlarının zayıflaması, dünyada hayal kırıklığı. Ahiret açısından etkiler: ahirette rezillik, cehennem azabı. Günahı alenen işlemenin tedavi yöntemleri şunlardır: Müslümanların İslami ilkeler konusunda eğitilmesi ve bilinçlendirilmesi, Allah'ın şeriatının ve sınırlarının uygulanması, medyanın doğru yönlendirilmesi, alimlerin Müslüman toplumlara karşı görevlerini yerine getirmesi.

Anahtar Kelimeler: Alenen günah işlemek, günah, suçlar, ahlaksızlıklar, Allah'ın şeriatı, çözülme.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: المجاهرة بالمعاصي ذنب فوق الذنب وهي أمرٌ قد يؤدي بصاحبه إلى أكبر الكبائر في حال المجاهرة بها، استهانةً بتحريم المولى لها وافتخاراً بفعلها، فالمؤمن يجتنب المعاصي، وإذا اقترف ذنباً يستر على نفسه ولا يفضحها، وهذا ما أمر به صلى الله عليه وسلم حيث قال: «كُلُّ أُمَّتِي مُعَافٍ إِلَّا الْمُجَاهِرِينَ، وَإِنَّ مِنَ الْمُجَاهِرَةِ أَنْ يَعْمَلَ الرَّجُلُ بِاللَّيْلِ عَمَلًا، ثُمَّ يُصْبِحَ وَقَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَيَقُولَ: يَا فَلَانُ، عَمِلْتُ الْبَارِحَةَ كَذَا وَكَذَا، وَقَدْ بَاتَ يَسْتَرُهُ رَبُّهُ، وَيُصْبِحُ يَكْشِفُ سِتْرَ اللَّهِ عَنْهُ»^١.

والحقيقة أن المجاهرة بالمعصية خطرها كبير جداً لأن المرتكب لها كأنه يحارب الله عز وجل بتلك المعصية لأنه إذا عظم الله وقدره حق قدره لما استهان بتلك المعصية، لكنه لم يفعل ذلك ولم يقتصر في الذنب على فعله فقط، بل سعى إلى اشاعته ودعوة الناس إليه، وفي حق أمثال هؤلاء، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾^٢ وهناك خطر آخر من المجاهرة بالمعصية، وهو أن المرتكب بها يكون مفقود الحياء مريض القلب بل ميّت، وهذا هو واقع هؤلاء المجاهرين؛ فإنهم حينما عُدِموا الحياء، الذي هو إحدى شُعَب الإيمان، أصبحت المجاهرة خُلُقًا من أخلاقهم، وطبعًا من طبائعهم، وفي الحديث الذي رواه الإمام مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «مَنْ أَصَابَ مِنْ هَذِهِ الْقَادُورَاتِ شَيْئًا، فَلَيْسَتْ بِسِتْرٍ لِلَّهِ»^٣.

مشكلة البحث ترجع الى أن ظاهرة المجاهرة بالمعصية قد عمت وانتشرت في المجتمعات بأسرها ولكن مع الأسف الشديد أن كثيرا من أهل العلم قد أخطأوا في جوانب شتى مما يتعلق بهذا الموضوع، منهم من أخطأ في صور المجاهرة ومنهم من أخطأ في العلاج ومنهم من أخطأ في سرد الموضوع فلذلك كله كان هذا الموضوع يحتاج إلى بحث علمي دقيق ليزيل هذه الأخطاء المنتشرة في المجتمع، ومن جانب آخر نكون قد أسهمنا في إنكار المنكرات ونشر الفضائل.

و لاختيار هذا الموضوع أسباب، منها:

أولاً: إن نجاح المرء لا يمكن إلا بالابتعاد عن المعاصي جليها وخفيها والرجوع إلى الله والتوبة النصوح، ولكن نرى اليوم أناسا تركوا الهداية الربانية وصاروا يتبعون أهواءهم ونتيجة لذلك ظهر

^١ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار ابن كثير، اليمامة ١٩٨٧ م)، "كتاب الأدب باب ستر المؤمن على نفسه، ٢٠/٨ (٦٩٦).

^٢ الزمر ٣٩/٦٧.

^٣ علاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي (المتوفى: ٩٧٥ هـ.ق) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨١ م)، ٢٠٨/٤، (١٠١٧٨).

الضعف في كل شؤون الحياة، فأردت تشخيص هذا الضعف وذلك ببيان هدي المصطفى صلى الله عليه وسلم - في الإجتنب عن هذه الموبقات.

ثانياً: إن المجاهرة بالمعاصي عمت وفشت المجتمعات الإسلامية وغيرها ولم يكنف الأمر على هذا الحد، بل أصبح من البلاء العام، وحتى وسائل الإعلام تنشر الفواحش ما ظهر منها وما بطن.

ثالثاً: الرغبة في التعاون على البر والتقوى والتواصي بالحق والنصح لكل مسلم.

والسؤال الرئيسي الذي يطرح في هذا الموضوع هو، ما هي المجاهرة بالمعصية؟ ما هي أسبابها، وآثارها الدنيوية والأخروية؟ كيف نعالج أنفسنا من ارتكاب الذنوب على وجه العام وعن المجاهرة بالمعاصي على وجه الخاص؟

وتهدف هذه الدراسة بيان مذمة المجاهرة بالمعصية وخطورتها وتأثيراتها السلبية على الفرد والمجتمع. وإبراز أهمية الحياء والستر على النفس، ومناقشة الأسباب التي تجر إلى هذه الورطة غير الأخلاقية وعواقبها في الدنيا والآخرة. وطرق العلاج منها لوقاية الفرد والمجتمع من هذه الرذائل.

أهمية هذا الموضوع ترجع إلى أن سلامة المجتمع منوط بالحفاظ على المتورطين بالجنايات والذنوب، وتعقبها الآثار المدمرة للفرد والمجتمع في الدنيا والآخرة.

الدراسات السابقة: بعد البحث الحثيث لم أعر على مقال أو كتاب احتوى هذا الموضوع بهذا الشكل، إلا أن هناك كتب ورسائل ألفت بهذا الموضوع عن بعيد أو ذكرت بعض الأسباب أو شيئاً مما يتعلق بالموضوع وسأذكر جملة من البحوث التي كتبت في الموضوع كالتالي:

١- المجاهرون بالمعصية والفتنة العامة للدكتور نظمي خليل أبو العطا موسى. لكن هذا المقال لم يرتب ترتيباً علمياً بل الكاتب تحدث عن الموضوع بطريقة الخطابة والصيحة دون التحقيق العلمي حيث ذكر هذا المقال تحت عنوان تجمعات قرآنية العدد (١٦).

٢- المجاهرة بالمعاصي؛ حرمتها وصورها: للأستاذ زياد الريسي. هذا البحث عبارة عن خطبة الجمعة وتحدث الأستاذ عن حكم المجاهرة وبعض صورها في بلاده وشدد النكير عليها ونشر هذا الموضوع على صفحته الرسمية والظاهر أنه لم يراع قواعد البحث العلمي لأن الموضوع عبارة عن خطبة الجمعة.

٣- المجاهرة بالمعاصي والمنكرات للشيخ أحمد عماري. وهذا البحث منشور على موقع شبكة الألوكة. فالبحث لم يكتب بشكل علمي بل بطريقة الوعظ والنصيحة.

٤- المجاهرة بالمعاصي، إعداد: دار القاسم. هذا البحث كسابقته لم يكتب بشكل علمي بل بطريقة التحذير عن المعاصي والمجاهرة بها.

٥- المجاهرة بالمعصية، للشيخ دكتور سعد بن عبد الله. هذا المقال منشور على موقع شبكة الألوكة. وأيضا نشرته الجزيرة في موقعها الرسمي. تحدث الباحث في هذا المقال عن خطورة المعاصي والمجاهرة بها، من دون مراعاة قواعد البحث العلمي.

٦- خطورة المجاهرة بالمعاصي. هذا البحث المنشور على موقع الشيخ الدكتور خالد بن ضحوي الظفيري عبارة عن خطبة الجمعة فحذر الدكتور عن هذه المعصية.

٧- المجاهرون بالمعاصي والأحكام الفقهية المتعلقة بهم: دراسة فقهية، للدكتور لمياء محمد علي متولي أستاذ الفقه المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة. ألم الباحث في بحثه الأحكام والقضايا الفقهية. والبحث منشور في حولية الكلية المجلد الرابع العدد الثاني والثلاثين.

٨- الكامل في احاديث الحياء والستر وعدم المجاهرة بالمعصية وما ورد في ذلك من أمر وفضل ووعد. هذا الكتاب للشيخ عامر الحسيني فجمع المؤلف الأحاديث الواردة في موضوع الحياء وعدم المجاهرة بالمعصية. فلانجد في هذا الكتاب الا الأحاديث فقط.

بعد البحث الحثيث وجدت هذه البحوث قد كتبت في هذا الموضوع. و الملاحظ على هذه البحوث أنها لم ترتب ترتيبا علميا ولم تنشر في المجلات العلمية المحكمة. بل أكثرها نشرت في المواقع الشخصية للكتاب والباحثين وبعضها عبارة عن الخطب والمواعظ الا مقال الدكتور لمياء فهذا المقال ألم الجانب الفقهي وبين الأحكام الفقهية لهذه القضية. وبحثي المتواضع يختلف تماما عن هذه البحوث حيث أنه احتوى الموضوع من جميع الجوانب الجانب اللغوي والأسباب والمظاهر والعلاج وما إلى ذلك من الموضوعات المتعلقة بالبحث.

أعد هذا البحث على المنهج التحليلي التوصيفي بالرجوع الى الكتب القديمة والحديثة والمكتبات والرسائل والمقالات العلمية الخاصة في هذا الباب.

يحتوي هذا البحث على المقدمة والتعريف بالمجاهرة بالمعصية، أقسامها، أسبابها، آثارها وطرق العلاج منها.

١. تعريف المجاهرة وأقسامها

١.١. المجاهرة لغة

مصدر مأخوذ من مادة (ج.هـ.ر) التي تدل على إعلان الشيء وكشفه وعلوه. وقد لخص الفيروز آبادي وابن منظور معاني هذه المادة فقالا: والمادة موضوعة لظهور الشيء بإفراط لحاسة البصر أو لحاسة السمع. أمّا للبصر فنحو قولك: رأيته جهّاراً. وأمّا للسمع فنحو قولك: جهر بالكلام إذ رفع به صوته، وكلام جهّوريّ وجهير ورجل جهير: رفيع الصوت، والذي يجهر بحسنه: وجهر البئر، واجتهرها: أظهر ماءها. والجوهر فوعل منه، وهو ما إذا بطل بطل محموله، وسمي بذلك لظهوره للحاسة^٤.

٢.١. المعصية لغة

المعصية اسم من عصى يعصي عصيا وعصيانا ومعصية، وهو عاص، والجمع عصاة وعاصون^٥. وجعل الرأغب المعصية من العصا فقال: وعصا عصيانا إذا خرج عن الطاعة، وأصله أن يمتنع بعصاه، قال تعالى: {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ} وقال: {وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} ويقال فيمن فارق الجماعة: فلان شقّ العصا^٦.

٣.١. المعصية في الاصطلاح

قال الكفوي: العصيان بحسب أصل اللغة هو المخالفة لمطلق الأمر، أمّا في الشرع فيراد به المخالفة للأمر التكليفي خاصة^٧. قال الجرجاني: العصيان هو ترك الانقياد (لما أمر الله به أو نهى عنه)^٨.

^٤ مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧ هـ.ق) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، محقق. محمد علي النجار (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي)، ٤٠٤/٢؛ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣ هـ.ق)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧ م)، ٦١٧/٢؛ محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، بي.تا)، ١٤٩/٤.

^٥ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق. عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩ م)، ٣٣٤/٤، ٣٣٥.

^٦ طه ١٢١/٢٠.

^٧ النساء ١٤/٤.

^٨ أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالرأغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢ هـ.ق)، المفردات في غريب القرآن، المحقق. صفوان عدنان الداودي (بيروت / دمشق: دار القلم، ١٤١٢ هـ.ق)، ٣٤٩.

^٩ أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي (المتوفى: ١٠٩٤ هـ.ق)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المحقق. عدنان درويش - محمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، بي.تا)، ٤١.

^{١٠} علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق. إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي ١٤٢٣ هـ.ق)، ١٥٦.

والمعاصي في الاصطلاح الشرعي: هي ترك ما أمر الله به أو أمر به رسوله صلى الله عليه وسلم، وفعل ما نهى الله عنه، أو نهى عنه رسوله صلى الله عليه وسلم: من الأقوال، والأعمال، والمقاصد الظاهرة والباطنة، قال الله - عز وجل -: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾^{١١} وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^{١٢}.

٤.١. المجاهرة بالمعصية اصطلاحاً

أن يرتكب الشخص الاثم علانية، أو يرتكبه سرا فيستره الله عز وجل ولكنه يخبر به بعد ذلك مستهيناً بستر الله له. قال ابن حجر: «والمجاهر الذي أظهر معصيته وكشف ما ستر الله عليه فيحدث بها»^{١٤}. يقول الامام القرطبي: «والمجاهرة بالمعاصي المظاهرة بها»^{١٥}.

وقد ذكر النووي أن من جاهر بفسقه أو بدعته جاز ذكره بما جاهر به دون ما لم يجاهر به. ومنه الحديث «لا غيبة لفاسق ولا مجاهر»^{١٦}.

ومن مجموع هذه التعاريف نستطيع أن نقول: المجاهرة بالمعصية هي ارتكاب ما نهى الله عنه جهاراً وعلناً سواء صاحبه التفاخر والبطر والخيلاء أم لم يصاحبه شيء من هذه الأمور.

٢. أنواع المجاهرة

ولو نظرنا الى النصوص الصحيحة والأقوال المأثورة يتضح لنا أن المجاهرة تكون على أنواع ثلاثة: الف: المجاهرة بمعنى إظهار المعصية وذلك كما يفعل المجان والمستهترون بحدود الله، والذي يفعل المعصية جهاراً يرتكب محذورين: الأول: إظهار المعصية والآخر: تلبسه بفعل المجان، والمجانة (أي المجنون)، مذمومة شرعاً وعرفاً^{١٧}.

ب: المجاهرة بمعنى إظهار ما ستر الله على العبد من فعله المعصية، كأن يحدث بها تفاخراً أو استهتاراً بستر الله تعالى وهؤلاء هم الذين لا يتمتعون بمعافاة الله عز وجل. وقد ورد فيما رواه

^{١١} محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١ هـ.ق)، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (المغرب: دار المعرفة، ١٩٩٧ م)، ٢٢١؛ حامد بن محمد المصلح، المعاصي وأثرها على الفرد والمجتمع (الكويت: مكتبة الضياء، ١٤١٠ هـ.ق)، ٣٠.

^{١٢} النساء ١٤/٤.

^{١٣} الأحزاب ٣٣/٣٦.

^{١٤} أحمد بن علي بن حجر الشهير بالحافظ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة ١٣٧٩ هـ.ق)، ٥٠٢/١٠.

^{١٥} أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (المتوفى: ٦٧١ هـ.ق)، تفسير القرطبي - الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار أحياء التراث العربي، ١٤٧٣ هـ.ق)، ٤٠٤/١.

^{١٦} مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦ هـ.ق)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية ١٩٧٩ م)، ٣٢١/١.

^{١٧} ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٢٣٧/١٧.

البخاري ومسلم عن سالم بن عبد الله، قال: {سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: كُلُّ أُمَّتِي مُعَافَى إِلَّا الْمُجَاهِرِينَ، وَإِنَّ مِنَ الْمُجَاهِرَةِ أَنْ يَعْمَلَ الرَّجُلُ بِاللَّيْلِ عَمَلًا، ثُمَّ يُصْبِحَ وَقَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَيَقُولُ: يَا فُلَانُ، عَمِلْتُ الْبَارِحَةَ كَذَا وَكَذَا، وَقَدْ بَاتَ يَسْتُرُهُ رَبُّهُ، وَيُصْبِحُ يَكْشِفُ سِتْرَ اللَّهِ عَنْهُ}.^{١٨}

ج: المجاهرة بمعنى أن يجاهر بعض الفساق بعضا بالتحدث بالمعاصي.

٣. أسباب المجاهرة بالمعصية

٣.١. الابتعاد عن الكتاب والسنة

ان الوقوع في المعاصي ثم المجاهرة بها سواء الأخلاقية أو العقدية أو السلوكية أو الاعمال والأفعال وغيرها من المجالات كل ذلك لها أسباب عدة ومن أهمها الابتعاد عن الكتاب والسنة، بحيث أنك ترى واحدا يتبنى عقيدة مخالفة للشريعة الإسلامية أو مناقضة للكتاب والسنة، أو يعمل عملا يراه خيرا وفي الحقيقة بعيد كل البعد عن النهج المحمدي ثم تراه أنه يعمل ليل نهار ويجد واجتهاد يجاهر بهذه الدعوة أو تلك ويدعو الناس إلى عقيدته وطريقته الخاصة؛ أليس هذا جهارا بالمعصية؟! أليس هذا حربا على الله ورسوله؟ أليس هذا عنادا مع الدين؟!

٣.٢. انهزام دور الحكام وولاة الأمور في منع المعاصي

مما لا شك فيه أن لأولي الأمر دوراً عظيماً في حماية المجتمعات التي ولاهم الله أمرها من الجرائم بجميع أنواعها وأشكالها وذلك بما آتاهم الله من الأسباب التي ليست لغيرهم من العامة. ومن أهم وظائف الإمام هي حماية دين الأمة وصيانته، وأن ذلك من أهم مقاصد الحكم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسروا مينا ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا؛ وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم... ولهذا كان عمر بن الخطاب يقول: "إنما بعثت عمالي إليكم ليعلموكم كتاب ربكم وستة نبيكم ويقسموا بينكم فيأكم". فلما تغيرت الرعية من وجه والرعاة من وجه؛ تناقضت الأمور".^{١٩} وقال الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا».^{٢٠}

^{١٨} البخاري، صحيح البخاري، الأدب"، ٢٠ / ٨ (٦٠٦٩). مسلم، صحيح مسلم، "الزهد والرقائق"، ٢٢٩١/٤، (٢٩٩٠) واللفظ للبخاري.

^{١٩} أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحارني (المتوفى: ٧٢٨هـ.ق)، مجموع الفتاوى، المحقق. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد، ١٩٩٥م)، ٢٦٢/٢٨.

^{٢٠} أبو الحسن علي بن محمد الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ.ق)، الأحكام السلطانية (القاهرة: دار الحديث، بى تا)، ١٥/١.

وعلى ما تقدم يتبين أن وظائف الخلافة، ومقاصد الحكم تجمل في مقصدين هامين:
الأول: تنفيذ الدين بإقامة فرائضه وشرائعه، وبسط أحكامه وحدوده في كافة المجالات وسياسة الدنيا به.

الثاني: الدفاع عنه وحراسته، من الأفكار المخالفة، والأهواء الجامحة والبدع المحدثه التي هي أساس الفساد، وبواعث التنازع والفرقة.

ولكل منهما دور في حصانة المسلم وحمايته من الانحراف الفكري والعقدي و من الأفكار الهدامة وسائر الشرور والمعاصي ، ففي جانب تنفيذ الدين تقع المسؤولية الأولى على ولي الأمر، فلا يجوز له أن يعدل عن شيء من الشريعة في أي أمر من الأمور، كما كان يباشر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بنفسه ويبحث غيره أيضاً للقيام به. فحين تهيأت له صلى الله عليه وسلم الأسباب فباشر بنفسه إسقاط الأوثان التي نصبت حول الكعبة^{٢١} و أرسل جريراً^{٢٢} وخالداً رضي الله عنهما وغيرهما لهدم جملة من الأوثان التي كانت تعبد من دون الله في أنحاء متفرقة من جزيرة العرب، وبعث علياً رضي الله عنه بطمس الصور وتسوية التماثيل والقبور المشرفة^{٢٣}.

ومن حماية ولاية الأمور للرعية من الجرائم وقايتهم من أرباب المقالات الفاسدة الذين يسعون إلى إفساد العقائد ونشر البدع والضلالات بين الناس . وقد بين الماوردي حفظ الدين والدفاع عنه بقوله : "حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو

^{٢١} عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: دخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة، وحول الكعبة ثلاث مائة وستون نصبا، فجعل يطعنهما بعود في يده، وجعل يقول: ﴿جاء الحق، وزهق الباطل﴾ الآراء ٨١/١٧؛ بخارى، صحيح البخاري، "المظالم والغصب"، ١٣٦/٣ (٢٤٧٨).

^{٢٢} عن جرير، قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: [ألا تريحني من ذي الخلصة] فقلت: بلى، فانطلقت في خمسين ومائة فارس من أحبس، وكانوا أصحاب خيل، وكنت لا أثبت على الخيل، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فضرب يده على صدري حتى رأيت أثر يده في صدري، وقال: «اللهم ثبته، واجعله هاديا مهديا» قال: فما وقعت عن فرس بعد، قال: وكان ذو الخلصة بيتا باليمن لخنعم، وبجيلة، فيه نصب تعبد، يقال له الكعبة، قال: فأتاها فحرقها بالنار وكسرها، قال: ولما قدم جرير اليمن، كان بها رجل يستقسم بالألزام، فقبل له: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما هنا، فإن قدر عليك ضرب عنقك، قال: فبينما هو يضرب بها إذ وقف عليه جرير، فقال: لتكسرنها ولتشهدن: أن لا إله إلا الله، أو لأضربن عنقك؟ قال: فكسرها وشهد، ثم بعث جرير رجلا من أحبس يكنى أبا أرطاة إلى النبي صلى الله عليه وسلم يبشره بذلك، فلما أتى النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا رسول الله والذي بعثك بالحق، ما جئت حتى تركتها كأنها جمل أجرب، قال: فبرك النبي صلى الله عليه وسلم على خيل أحبس ورجالها خمس مرات؛ بخارى، صحيح البخاري، المغازي"، ١٦٥/٥ (٤٣٥٧).

^{٢٣} مسلم، صحيح مسلم، "الجنائز"، ٦٦٦/٢ (٩٦٩).

شبهة عنه أوضح له الحجة، وبين له الصواب، وأخذ به بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، وأمة ممنوعة من زلل.^{٢٤}

وبين هذا الأمر الدكتور عبد الكريم زيدان حيث ذكر صيانة الجانب العقدي، ثم تطرق الى الجانب الأخلاقي فقال: "ومنها إزالة المفساد والمنكرات من المجتمع، كما يقضي به الإسلام، إذ لا يمكن الادعاء بحفظ الدين مع ترك المفساد والمنكرات بلا إنكار ولا إزالة، مع توفر القدرة على ذلك.

فواجب الإمام إذاً أن يشرف على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعين في كل بلاد من خيار أهله الأمناء الأقوياء الأتقياء من يقوم بهذه المهمة، ويكون لهم خير معين ونصير، فإن ذلك من أهم وظائف الأمة وأئمتها إذا مكثوا في الأرض. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾.^{٢٥}

ومن أهم الركائز التي تتحتم على ولي الأمر حماية المجتمع ووقايته من دعاة الرذيلة الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في المجتمع المسلم من دعاة التبرج والاختلاط، والتمرد على القيم والحياء، والعفة والحشمة فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يحذر أمته من فتنة الفواحش وينهى عنها وعن أسبابها ويبدئ في ذلك ويعيد صلوات الله وسلامه عليه، لهذا جاءت الشريعة أمراً المرأة بالقرار في بيتها وأن لا تخرج إلا محتشمة غير متبرجة بزينة وأن لا تخضع بالقول وأن لا تسافر مع غير ذي محرم^{٢٦} وأن لا تخلو بأجنبي^{٢٧} ولا تصافح أجنبياً عنها إلى غير ذلك مما جاء في هذا الباب مما يراد منه إكرام المرأة أن تكون لعبة في أيدي السفهاء.

ومن حماية ولادة الأمور للرعية من الجرائم العناية بتنفيذ العقوبات الشرعية في جرائم القصاص والحدود والتعزير وتنفيذها على من وجبت عليه دون محاباة قوي لقوته أو قريب لقربته أو حبيب لمحبتة كما قال صلى الله عليه وسلم " فإنما أهلك الناس قبلكم: أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفس محمد بيده، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها "^{٢٨}. فهذا يهاب الناس حدود الله فتقل الجرائم ويشيع الأمن ويطمئن الناس

^{٢٤} الماوردي، الأحكام السلطانية، ٤٠/١.

^{٢٥} الحج ٤١/٢٢.

^{٢٦} عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِلَّا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ»؛ بخارى، صحيح البخاري، أبواب تقصير الصلاة باب في كم يقصر الصلاة، ٤٣/٢ (١٠٨٦)؛ مسلم، صحيح مسلم، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، ٩٧٥/٢ (٨٢٧).

^{٢٧} عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «إِلَّا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ، وَلَا تُسَافِرَنَّ امْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ»؛ صحيح البخاري كتاب الجهاد والسير باب من اكتتب في جيش فخرجت امرأته حاجة، أو كان له عذر، هل يؤذن له، ٥٩/٤ (٣٠٠٦)؛ مسلم، صحيح مسلم، "الحج"، ٩٧٨/٢ (١٣٤١).

^{٢٨} بخارى، صحيح البخاري، "المغازي"، ١٥١/٥ (٤٣٠٤).

على أنفسهم وأعراضهم وأموالهم فإن الله تعالى شرع من العقوبات ما هو كفيلاً بزجر أكثر النفوس عن العدوان والبغي بغير الحق فإنه لا أحد أعلم بالخلق من خالقهم ولا أعلم بما يصلحهم منه سبحانه، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.^{٢٩}

٣.٣. تسلط غير الملتزمين على الإعلام: (التلفاز، المذياع، الانترنت):

من الأمور التي أفسدت الجامعة المسلمة تسلط غير الملتزمين على الإعلام وقد أثبتت الدراسات بما لا يدع مجالاً للشك أن وسائل الإعلام - السمعية والبصرية - لها ثقل ودور كبير في التأثير على حياة الناس وسلوكهم، فقد أهلها موقعها أن تحظى بالمتابعة والاهتمام من قبل أطياف المجتمع، فصار الكل يسعى لاستهلاك منتجاتها، واستيعاب ما في جعبتها، ولعل هذه الأجهزة الثقيلة قد أسهمت بقسط وافر في إبعاد الناس عن دينهم وعقيدتهم، وصرف الناس عن الغاية التي خلُقوا من أجلها، وأوجدتهم الله لتحقيقها.

يقول حسن عبد الحميد أبو شنب: وقد تحول الإعلام اليوم من مجرد نقل المعلومات والأفكار إلى الإسهام الفعلي في تكوين الحياة في أبعادها السياسية والثقافية، والاجتماعية والاقتصادية لما له من قدرة على دعم الاتجاهات لدى الأفراد والجماعات أو تعديلها أو تغييرها.^{٣٠} من أهم المخاطر ما يلي:

١- منها الخطر على الأديان والمعتقدات، وهذا ما يواجهه المسلم فيما ينشر على الشبكة من الدعوة للإلحاد، أو الدعوة لاعتناق دين غير الإسلام، أو إثارة الشبهات والشكوك حول ما يتعلق بالإسلام.

٢- ومنها الخطر على الأفكار والنقافات، وذلك بإدخال القيم والسلوكيات والأنماط والعادات الحيثية التي تفقد المسلم هويته، وعزته، وشعوره بالعلو لانتماؤه لدينه القويم.

٣- ومنها الخطر على الأخلاق، وذلك بنشر المواد الإباحية التي تشيع الرذيلة والفاحشة والتجرد من القيم الأخلاقية.^{٣١} وخاصة إفساد أخلاق الشباب.

^{٢٩} سورة الملك ١٤/٦٧.

^{٣٠} حسن عبد الحميد أبو شنب، دور التلفزيون في خلق ثقافة عربية متوازنة في الخليج (مصر: جامعة القاهرة كلية الإعلام، رسالة ماجستير، ١٩٨٢ م)، ٣٠.

^{٣١} محمد بن موسى المجمعى، التنصير عبر الخدمات التفاعلية لشبكة المعلومات العالمية (السعودية: جامعة الملك سعود، كلية التربية، رسالة ماجستير ١٤٣٣ هـ.ق)، ٢٨.

٤ - ومنها المخاطر على صحة الإنسان البدنية أو النفسية، وذلك حين يُعطي الإنسان جزءاً كبيراً من وقته لهذه الوسيلة، قد يوصله إلى حالة مرضية تعرف بإدمان الإنترنت. وهناك مخاطر أخرى غير ما ذكر. ٣٢

٤- التعليم المختلط

من الأمور التي ابتلي بها المسلمون في هذا العصر: انتشار الاختلاط في غالب مجالات الحياة، خاصة مراكز التعليم، وأماكن العمل والوظائف، وأغلب المرافق العامة بحيث صار من المشقة الكبيرة على المسلم أن ينأى بنفسه عنها.

واجتماع الرجال والنساء في مكان واحد، وامتزاج بعضهم في بعض، ودخول بعضهم في بعض، ومزاحمة بعضهم لبعض، وكشف النساء على الرجال، كل ذلك من الأمور المحرمة في الشريعة لأن ذلك من أسباب الفتنة وثوران الشهوات ومن الدواعي للوقوع في الفواحش والآثام. وتأبى حكمة اللطيف الخبير أن يحرم شيئاً ويترك الوسائل الموصلة إليه مباحة.

و ان هذا الاختلاط المشين الذي نشاهده في هذه الأيام قد أفقد الرجولة والغيرة وأصبح أكبر سبب للجهاز بالمعصية بل الاختلاط عين المجاهرة بالمعاصي ووسيلة الى أكثر من معصية أخرى نشاهدها ولا نحرك ساكناً ولذلك فقد حرمه الله سبحانه لأنه باب من أبواب الفواحش التي تدمر الدين والدولة والأخلاق كما أخبر بذلك المعصوم صلي الله عليه وسلم حيث قال : {مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فَتْنَةٌ أَضَرَّ عَلَى الرَّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ}، ٣٣ وقد ورد في رواية مسلم ٣٤ أنه صلى الله عليه وسلم قال {وَاتَّقُوا النِّسَاءَ، فَإِنْ أَوَّلَ فِتْنَةٍ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَتْ فِي النِّسَاءِ}. قال ابن عبد البر : وفيه دليل على أن الإمام يجب عليه أن يحول بين الرجال والنساء في التأمل والنظر، وفي معنى هذا منع النساء اللواتي لا يؤمن عليهن ومنهن الفتنة من الخروج والمشي في الحواضر والأسواق، وحيث ينظرن إلى الرجال. ٣٥

٣٢ بريستون جالا - شيري كينكوف، "كيف تحمي طفلك من المواقع الضارة على الإنترنت؟"، ترجمة. خالد العامري وآخرين (مصر: دار الفاروق ٢٠٠١م)، ٤٨.

٣٣ البخاري، صحيح البخاري، "النكاح"، ٧/٨ (٥٠٩٦)؛ مسلم، صحيح مسلم، "الرقاق"، ٤/٢٠٩٧ (٢٧٤٠).

٣٤ مسلم، صحيح مسلم، "الرقاق"، ٤/٢٠٩٨ (٢٧٤٢).

٣٥ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأساني، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ هـ)، ١٢٢/٩.

٤. آثار المجاهرة بالمعصية

ألف: الآثار الدنيوية

٤. ١. ضعف الإيمان و انحلال الخلق

إن ظاهرة ضعف الإيمان و انحلال الأخلاق الإسلامية مما عمت و انتشرت في المسلمين، و عدد من الناس يشتكي من قسوة قلبه، و كثيرون ظهرت عليهم آثار المرض، و هذا المرض أساس كل مصيبة و سبب كل نقص و بلية. و هذه الظاهرة من آثار الوقوع في المعاصي و ارتكاب المحرمات التي حرمها الله سبحانه و تعالى.

و كثرة الوقوع في المعصية يؤدي إلى تحولها عادة مألوفة ثم يزول قبحها من القلب تدريجياً حتى يقع العاصي في المجاهرة بها و يدخل في حديث {كل أمتي معافى إلا المجاهرين، وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملاً ثم يصبح وقد ستره الله فيقول: يا فلان عملت البارحة كذا، وكذا، وقد بات يستره ربه و يصبح يكشف ستر الله عنه}.^{٣٦}

٤. ٢. فقدان الغيرة و الحياء

إن أهل الفواحش من أضعف الناس غيرة، و ذلك لأن القلب إذا قبل أمراً زينه لصاحبه فيرى مساوئه في قالب من الحسن. قال تعالى: {أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا}، قال بعض حكماء العرب: ما فجر غيور قط.^{٣٨}

و بقدر إيمان العبد تكون غيرته و تعظيمه حرمت ربه، و مثل المعصية و الغيرة كمثل الماء و النار، فكلما هاجت أمواج المعصية خبت نار الغيرة في القلب.

قال ابن القيم: و من عقوبات المعاصي أنها تطفئ من القلب نار الغيرة التي هي لحياته و صلاحه كالحرارة الغريزية لحياة جميع البدن، فإن الغيرة حرارته و ناره التي تخرج ما فيه من الخبث و الصفات المذمومة كمال يخرج خبث الذهب و الفضة و الحديد و أشرف الناس و أعلاهم قدراً و همة أشدهم غيرة على نفسه و خاصته و عموم الناس و لهذا كان النبي أغير الخلق على الأمة و الله سبحانه أشد غيرة منه فالغيور قد وافق ربه سبحانه في صفة من صفاته و من وافق الله في صفة من صفاته قادته تلك الصفة إليه بزمومه، و أدخلته على ربه و أدنته منه و قربته من رحمته و صيرته محبوباً له. و لو لم يكن في الذنوب و المعاصي إلا أنها توجب لصاحبها ضد هذه الصفات و تمنعه من الاتصاف بها لكفى بها عقوبة ... و المقصود أنه كلما اشتدت ملابسته للذنوب أخرجت من قلبه الغيرة على نفسه و أهله و عموم الناس و قد تضعف في القلب جداً لا يستقيح بعد ذلك القبيح لا من

^{٣٦} البخاري، صحيح البخاري، "الأدب"، ٢٠/٨، (٦٠٦٩).

^{٣٧} الفاطر ٨/٣٥.

^{٣٨} أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري (المتوفى: ٥١٨هـ.ق)، مجمع الأمثال، محقق. محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة، بى تا)، ٢٩٢/٢.

نفسه ولا من غيره وإذا وصل إلى هذا الحد فقد دخل في باب الهلاك ، وكثير من هؤلاء لا يقتصر على عدم الاستباح بل يحسن الفواحش والظلم لغيره ويزينه له ويدعوه إليه ويحثه عليه ويسعى له في تحصيله ، ولهذا كان الديوث أخبث خلق الله والجنة عليه حرام ، وكذلك محلل الظلم والبغي لغيره ومزينه لغيره . فانظر ما الذي حملت عليه قلة الغيرة وهذا يدل على أن أصل الدين الغيرة ومن لا غيرة له لا دين له فالغيرة تحمي القلب فتحمي له الجوارح فتدفع سوء الفواحش ، وعدم الغيرة تميم القلب فتموت الجوارح فلا يبقى عندها دفع البتة.^{٣٩}

٣.٤. انتشار الفواحش

انتشار الفواحش مظهر من مظاهر المعاصي كما أن المعصية من أول خطواتها أكبر وسيلة لانتشار العري والفواحش . ولذلك فقد دعا الإسلام الحنيف إلى الزواج ورجب فيه؛ لأنه هو أسلم طريقة لتصريف الغريزة الجنسية وهو الوسيلة المثلى لإخراج سلالة يقوم على تربيتها الزوجان ويتعهدانها بالرعاية، وغرس عواطف الحب والود والطيبة، والرحمة والنزاهة، والشرف والإباء، وعزة النفس، ولكي تستطيع هذه السلالة أن تنهض بتبعاتها وتسهم بجهودها في ترقية الحياة وإعلائها، وكما وضع الإسلام الطريقة المثلى لتصريف الغريزة منع في المقابل تصريفها في غير الطريق المشروع، فلذلك حرم الله تعالى فعل الفواحش ما ظهر منها وما بطن، بل والاقتراب منها لأنها معول الهدم في العرض والشرف: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^{٤٠}، قال المفسرون: «ذلك أبلغ من أن يقول ولا تزنا فإن معناه لا تدنوا من الزنى»^{٤١} ولعظم جريمة الزنا والفساد الناتج عنه فقد حرم الله تعالى الطرق المؤدية إليه لأن ممارسة هذه الجريمة وشيوعها لِيَتَرُكُ آثارا وأضرارا تشيب منها الرؤوس وتقشعر منها الأبدان، وأول هذه الأضرار:

- ١ - تدنيس العرض والشرف ونزع شعار الطهر والعفاف والفضيلة وتلطيف فاعله بالعار والشنار.
- ٢ - يكسو صاحبه ثوب المقت بين الناس.
- ٣ - يشتت القلب ويمرضه إن لم يمته.
- ٤ - يفسد نظام البيت ويهز كيانه الأسرة ويقطع العلاقة الزوجية، ويعرض الأولاد لسوء التربية مما يتسبب عنه التشرد والانحراف والجريمة.
- ٥ - وفي الزنا ضياع الأنساب واختلاطها وتمليك الأموال لغير أصحابها عند التوارث.
- ٦ - وارتكاب الفواحش سائق يسوق صاحبه الي سوء الخاتمة قهرا ودليل من أدلته ٤٢.

^{٣٩} ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي، ٤٣/١ - ٤٥.

^{٤٠} الإسراء ٣٢/١٧.

^{٤١} قرطبي، تفسير القرطبي، ٢٥٣/١٠.

^{٤٢} ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي، ١٨٩.

۷ - والزنا أحد أسباب جريمة القتل فقد لا يجد الغيور على عرضه وسيلة يغسل بها العار الذي لحقه ولحق أهله إلا سفك الدم.

۸ - يحطم المجتمعات ويفكك روابطها ويكثر فيها اللقطاء والضائعون حيثما يولد الولد وهو لا يدري أباه ولا أمه.

۹ - الزنا يجلب الهم والحزن والخوف.

۱۰ - ظهور الزنا من أمارات خراب العالم، فقد ورد في الصحيحين من خطبة الرسول - صلى الله عليه وسلم - في صلاة الكسوف أنه قال: «يا أمة محمد، والله إنه لا أحد أغير من الله أن يزني عبده أو تزني أمته»، قال ابن القيم - رحمه الله تعالى -: "وفي ذكر هذه الكبيرة بخصوصها عقب صلاة الكسوف سر بديع لمن تأمله، وظهور الزنا من أمارات خراب العالم".^{٤٣}

۱۱ - الزنا سبب مباشر في الأمراض الخطيرة التي تفتك بالبدن وتنتقل بالوراثة من الآباء إلى الأبناء وأبناء الأبناء.

۱۲ - الزنا يستجلب غضب الله ويستمطر عذابه، فقد جرت سنة الله تعالى أنه عند ظهور الفواحش يغضب الله سبحانه وتعالى ويشد غضبه، وقد صح عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ظهر الزنا والرِّبَا في قرية فقد أحلوا بأنفسهم عذاب الله.^{٤٤}

وهذه المصائب كلها من أجل انتشار الفواحش والمنكرات التي تنتج عن معصية الله سبحانه وتعالى . فلو روعيت الشريعة الإسلامية وسدت الطرق من النظر الي المحرمات والخلوة بهن والمحادثات المريبة وغير ذلك لما وصل الحال الى هذا الحد مما يندى له الجبين.

٤.٤. انحلال الروابط الأسرية

لا شك أن العلاقات الأسرية هي أسمى وأقدس العلاقات على وجه الأرض، وإن المستقرى للأوضاع الاجتماعية في كثير من المجتمعات الإسلامية يدرك أنه في ظل تداعيات الاجتماعية، حدثت أنواع من السلوكيات والأنماط الخطيرة التي يُخشى أن تؤثر في اختلال نظام الأمة الاجتماعي، وما جدّ عليها من مظاهر سلبية، يوشك أن تعصف بالكيان الأسري، وتهدد التماسك الاجتماعي، فكثر ظواهر عقوق الأبناء، وتساهل الآباء، وتقلصت وظائف الأسرة، وكثرت الأحداث، وارتفعت نسب الطلاق والمشكلات الاجتماعية، وتعددت أسباب الجريمة ومظاهر الانحراف، والانتحار والعنف العائلي، والمشكلات الزوجية، وضعف التواصل بين الأقارب والأرحام، وسادت القطيعة والجفاء،

^{٤٣} ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي، ١٨٦.

^{٤٤} أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري (المتوفى: ٤٠٥ هـ.ق) المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)، ٣٧ / ٢، وقال الحاكم: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي وذكره المنذري في الترغيب (٨ / ٣) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه. وذكر تصحيح الحاكم.

وحلّت محل الصلة والصفاء، وكل هذه المشكلات هي سبب للتفكك الأسري، والتفكك الأسري سبب لكل هذه المشكلات!

فالتفكك الأسري هو زلزال يدمر المجتمعات، بل هو طوفان يغرق الصغير والكبير، بل هو مقت في الأرض وفساد كبير.

فالتفكك الأسري ليس معناه انتشار أفراد الأسرة فحسب بل له مفهوم أوسع من ذلك فهو انحلال روابط الأسرة، واضمحلال المحبة والمودة بين أفراد البيت الواحد، وطلاق للزوجات، وعضل للبنات، وبُعد الأبوين عن الأبناء، وكثرة الشقاق والخصام، والنزاع بين الوالدين، ووجود أجواء الحرمان العاطفي والتربوي بين الأب والأم وانعكاسه على الأبناء. فلا يكون للبيت دوره الرئيس في توجيه وضبط سلوك الأولاد، وإنما هو عبارة عن مأوى للنوم والأكل وما شابه ذلك فحسب، ولا شك أن هذا أمر خطير لا بد من وضع الحلول المناسبة له ليعود البيت إلى وضعه الطبيعي.^{٥٥}

فلذلك نستطيع أن نقول باختصار أن انحلال المجتمع وانحلال الروابط بين الأسرة وأفراد المجتمع ما هو الا شؤم المعصية والنتيجة الحتمية لها. وخير دليل على ذلك ما هو نشأته اليوم من كثرة الطلاق بين الزوجين وانهدام كيان الأسرة من أساسه فوالله ليس الا بسبب ارتكاب المعصية من قبل الزوج او الزوجة بحيث أن كلا واحدا منهما له صاحب وأخدان فيشك الزوج في زوجته او الزوجة في زوجها أن لهما علاقات غير مشروعة مع الآخرين وحينئذ يندك كيان الأسرة فتسقط جدرانها وتنحل الروابط الأسرية بين الزوجين ويصبح مصير الأولاد في حالة من البؤس واليأس.

٥.٤. سبب الخذلان في الدنيا

ان المجاهرة بالمعاصي يسبب الخذلان في الدنيا ومن ذلك أنه يجلب غضب الله عزّ وجلّ عليه، وأنه يحرم نفسه من عفو الله تعالى. وأنه محقر عند الناس مهجور عندهم، لا يكلمهم الصالحون ولا يسلّمون عليهم. ويحلّ عرضه بحديث الناس عنه وعن جرائمه. وأن المعاصي سبب مباشر لنزول العقوبات العامة المهلكة، ومنها ما يأتي:

أ - ظهور الطاعون،

ب - نزول الأوجاع التي لم تكن في الأسلاف الذين مضوا،

ج - الأخذ بالسنين وشدة المؤونة وجور السلطان،

د - منع القطر من السماء، ولولا البهائم لم يُمطروا،

هـ- تسليط الأعداء، بأن يجعل الله بأسهم بينهم، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال:

أقبل علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا معشر المهاجرين خمس إذا ابتليتم بهنّ،

وأعوذ بالله أن تدركوهن: لم تظهر الفاحشة في قوم حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون

^{٥٥} مصطفى السباعي، أخلاقنا الاجتماعية (دمشق: مكتبة الشباب المسلم، ١٩٥٥م)، ١٥٥.

والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان إلا أخذوا بالسنين وشدة المؤونة وجور السلطان عليهم، ولم يمنعوا زكاة أموالهم إلا منعوا القطر من السماء ولولا البهائم لم يمطروا، ولم ينقصوا عهد الله وعهد رسوله إلا سلبوا الله عليهم عدواً من غيرهم، فأخذوا بعض ما في أيديهم، وما لم تحكّم أنمتهم بكتاب الله ويتخبروا مما أنزل الله إلا جعل الله بأسهم بينهم.^{٤٦} وهذا من أعلام نبوة نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم -، فقد وقع ذلك كله بمن وقع في هذه المعاصي، ومن الأدلة المحسوسة على ذلك مرض الإيدز الذي وقع بمن أعلنوا بالفواحش، نسأل الله العفو والعافية.

وقد أعلن الله سبحانه أنه لا يحب الجهر بالمعصية كما صرح بذلك في سورة النساء حيث قال عز وجل: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً﴾.^{٤٧}

فإذا لم يحب الله العاصي المجاهر بالمعصية أبغضه ويعلم ذلك ويأمر جبريل وجميع الملائكة أن يبغضوه ثم يكون هذا الرجل مبغوضاً مطروداً في الأرض كما جاء في الحديث عن أبي هريرة، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا دَعَا جِبْرِيلَ فَقَالَ: إِنِّي أَحِبُّ فُلَانًا فَأَحِبُّهُ، قَالَ: فَيَحِبُّهُ جِبْرِيلُ، ثُمَّ يَنَادِي فِي السَّمَاءِ فَيَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلَانًا فَأَحِبُّوهُ، فَيَحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، قَالَ ثُمَّ يُوَضَّعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي الْأَرْضِ، وَإِذَا أَبْغَضَ عَبْدًا دَعَا جِبْرِيلَ فَيَقُولُ: إِنِّي أَبْغَضُ فُلَانًا فَأَبْغِضْهُ، قَالَ فَيَبْغِضُهُ جِبْرِيلُ، ثُمَّ يَنَادِي فِي أَهْلِ السَّمَاءِ إِنَّ اللَّهَ يَبْغِضُ فُلَانًا فَأَبْغِضُوهُ، قَالَ: فَيَبْغِضُونَهُ، ثُمَّ تُوَضَّعُ لَهُ الْبُغْضَاءُ فِي الْأَرْضِ،^{٤٨} إن من التقريرات المهمة عند أهل السنة أن المجاهر بالمعاصي يبغض على قدر معصيته، فالبغض في الله من ثمرات الإيمان.

وقال ابن أبي العز في شرح الطحاوية: الحبُّ والبغضُ بحسب ما فيهم من خصال الخير والشر، فإن العبد يجتمع فيه سبب الولاية وسبب العداوة، والحب والبغض، فيكون محبوباً من وجه، ومبغوضاً من وجه، والحكم للغالب.^{٤٩}

ومن الخذلان في الدنيا أيضاً هو عدم ستر المجاهرين بالمعاصي: قال ابن رجب: "واعلم أن الناس على ضربين:

^{٤٦} ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (المتوفى: ٢٧٣هـ.ق) سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دمشق: دار إحياء الكتب العربية، بى تا)، "الفتن"، ١٣٢٢/٢٢ (٤٠١٩)؛ النيسابورى، المستدرک على الصحيحين، ٥٤٠/٤؛ الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، ٣٧٠/٢؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ١/١٠٦ (١٠٦).

^{٤٧} النساء ١٤٨/٤.

^{٤٨} مسلم، صحيح مسلم، "البر والصلة والآداب"، ٢٠٣٠/٤ (٢٦٣٧).

^{٤٩} صدر الدين محمد بن عبد الله بن محمد بن أبي العز الحنفى (المتوفى: ٧٩٢هـ.ق)، شرح العقيدة الطحاوية تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عبد الله بن المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ.ق)، ٥٤٧/٢.

أحدهما : من كان مستوراً لا يُعرفُ بشيءٍ من المعاصي ، فإذا وقعت هفوةٌ أو زلةٌ فإنه لا يجوزُ كشفها ولا هتكها ، ولا التحدث بها .

والثاني : من كان مشهوراً بالمعاصي معلناً بها ، لا يبالي بما ارتكب منها ولا بما قيل له ، فهذا هو الفاجرُ المعلن ، وليس له غيبةٌ ، كما نص على ذلك الحسنُ البصري وغيره .
ومثل هذا لا بأس بالبحثِ عن أمره لتُقام عليه الحدود ، والنصوصُ عن العلماء في هذا الباب كثيرةٌ جداً.^{٥٠}

ومن الخذلان في الدنيا أيضاً أنه لا غيبة للمجاهر بالمعاصي : وترجم البخاري : " باب ما يجوز من اغتيال أهل الفساد والريب " . وذكر حديث أن رَسُولَ اللَّهِ قَالَ : « أَيُّ عَائِشَةٍ ، إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ ، أَوْ وَدَّعَهُ النَّاسُ ، اتَّقَاءَ فُحْشِهِ » .^{٥١}

ب: الآثار الأخروية

٦.٤. سبب الخزي في الآخرة

الخزي في الآخرة له مظاهر عدة وأشكال مختلفة وصور متنوعة منها ما يأتي :

١- ومن الخزي العظيم في الآخرة أن المعاصي تُسبب نسيان الله لعبده ونسيان العبد نفسه ، فإذا نسي الله العبد فهناك الهلاك الذي لا يُرجى معه نجاة ، قال الله - عز وجل - : « وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ » .^{٥٢} فقد أخبر الله عز وجل أنه عاقب من ترك التقوى بأن أنساه نفسه : أي أنساه مصالحها وما ينجيها من عذابه ، وما يوجب له الحياة الأبدية ، وكمال لذتها وسرورها ، ونعيمها ، فأنساه الله ذلك كله جزاء لما نسيه من عظمة الله وخوفه ، والقيام بأمره ، فترى العاصي مهملاً لمصالح نفسه ، مضيقاً لها ، قد أغفل الله قلبه عن ذكره ، واتبع هواه ، وانفرطت عليه مصالح دينه وآخرته ، وفرط في سعادته الأبدية .^{٥٣}

٢- أن العاصي عامة والمجاهر بالمعصية خاصة يحرم من دعاء الرسول - صلى الله عليه وسلم والملائكة .

^{٥٠} زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (المتوفى : ٧٩٥هـ.ق) ، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ٢٠٠١م) ، ٢/ ٢٩٢ - ٢٩٣ .

^{٥١} البخاري ، صحيح البخاري ، "الأدب" ، ٨ ، ١٧ (٦٠٥٤) : مسلم ، صحيح مسلم ، "البر والصلة والآداب" ، ٤ ، ٢٠٠٢ (٢٥٩١) .

^{٥٢} الحشر ١٨/ ١٩ .

^{٥٣} ابن قيم الجوزية ، الجواب الكافي ، ١٣٥ - ١٣٦ / ١٩٠ - ١٩٥ .

۳ - المعصية سبب لهوان العبد العاصي على الله وسقوطه من عينه، قال الحسن البصري رحمه الله: هانوا عليه فعصوه، ولو عزوا عليه لعصمهم،^{٥٤} كما قال الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ﴾.^{٥٥}

٤ - أن الله يكره العاصي، قال الله عز وجل: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾،^{٥٦} وقال الله عز وجل: إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا.^{٥٧} هذه جملة من الخزي والعار الذي يلحق بالعاصي في الآخرة أوجزنا لضيق المقام.

٤. ٧. سبب الدخول في النار

ان المعصية تسبب عذاب القبر، وعذاب يوم القيامة، وعذاب النار،^{٥٨} يقول عز من قائل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.^{٥٩}

وقد صح في روايات عدة أن المجاهر بمعصية الله سبحانه لا يغفر له كما جاء في حديث سالم بن عبد الله قال: سمعت أبا هريرة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: {كل أمتي معافى إلا المجاهرين، وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملاً، ثم يصبح وقد ستره الله فيقول: يا فلان عملت البارحة كذا وكذا، وقد بات يستره ربه، ويصبح يكشف ستر الله عنه}.^{٦٠}

٥. علاج المجاهرة بالمعصية وطرق الوقاية منها

٥. ١. تعليم المسلمين بالمبادي الإسلامية

إن الإسلام يحث على العلم ويشيد به ويمجد أهله ويرفع من شأنهم قال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.^{٦١} وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾.^{٦٢} وبين الرسول الكريم سيد العلماء وخاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام أن طلب العلم نوع من أنواع الجهاد فقال: {من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع}.^{٦٣}

^{٥٤} ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي، ١١٢.

^{٥٥} الحج ١٨ / ٢٢.

^{٥٦} البقرة ٢٧٦ / ٢.

^{٥٧} النساء ١٠٧ / ٤.

^{٥٨} ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي، ١٢٤.

^{٥٩} النور ١٩ / ٢٤.

^{٦٠} البخاري، صحيح البخاري، "الأدب"، ٢ / ٨، (٦٠٦٩).

^{٦١} الزمر ٩ / ٣٩.

^{٦٢} فاطر ٣٥ / ٢٨.

^{٦٣} أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤ هـ.ق - ٤٥٨ هـ.ق)، المدخل إلى علم السنن (القاهرة: دار اليسر للنشر والتوزيع، ٢٠١٧ م)، ٦٨٩ / ٢.

٥.٢. إقامة شرع الله وحدوده

لقد شرع الإسلام عقوبات محددة مقدرة على جرائم لا يستقيم المجتمع بحصولها فيه، وحكمة هذا التشريع هي الردع والتطهير، ومن هنا تظهر الأهمية البالغة لهذه الحدود الشرعية، فالحدود في الإسلام إنما هي جزء من نظام إلهي عظيم أنزله رب العالمين على خاتم رسله صلى الله عليه وسلم ليكون نظاماً يكفل لمن اتبعه السعادة والأمان والاستقرار إلى قيام الساعة، كما قال تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾^{٦٤}

والعقوبات في دين الله عز وجل كثيرة لا تعتمد على الحدود فقط، وإنما اعتمدت على أشياء كثيرة فمنها: الحدود، ومنها: القصاص، ومنها: التعزير والغرامات وغير ذلك. ولذا تعددت عقوبات السلف لأهل الفسق والمجاهرين بالمعاصي فتارة تكون بالضرب، وتارة بالحبس.

قال الشيخ عبد القادر بن بدران في «المدخل»: «يجوز حبس المشهورين بالدعارة والفساد، حتى تظهر توبتهم، ولو لم يثبت عليهم جرم معين بطريق قضائي دفعا لشهرم وتارة تكون العقوبة بالنفي والتغريب».

قال البخاري: باب نفي أهل المعاصي والمُخَنِّثِينَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: {لَعَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُخَنِّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ، وَالْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ}، وَقَالَ: أَخْرَجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ، {وَأَخْرَجَ فُلَانًا، وَأَخْرَجَ عُمَرَ فُلَانًا}.^{٦٥}

وتارة تكون بهجران أهل المعاصي وبالأخص المجاهرين بالمعاصي، وقد تنوعت أقوال أهل العلم في ذلك فمن قائل بترك السلام والكلام مطلقاً ثم منهم من يرى هذا الأمر واجباً عينياً ومنهم من يرى هذا الأمر فرض كفاية، ومن قائل آخر يهجر أهل المعصية بترك تشييع جنازتهم، قال شيخ الإسلام (ابن تيمية): إِنَّ المَظْهَرَ للمُنْكَرِ يَجِبُ الإنْكَارُ عَلَيْهِ علانية، ولا تبقى له غيبة، ويجب أن يعاقب علانية بما يردعه عن ذلك، وينبغي لأهل الخير أن يهجروه ميّناً إذا كان فيه ردع لأمثاله فيتركون تشييع جنازته.^{٦٦}

وقال صاحب الآداب الكبرى: يسن هجر من جهر بالمعاصي الفعلية والقولية والاعتقادية. وقيل: يجب ذلك إن ارتدع به، وإلا كان مستحباً.

^{٦٤} البقرة ١٣٨/٢.

^{٦٥} البخاري، صحيح البخاري، "الحدود"، ٨، ١٧١ (٦٨٣٤).

^{٦٦} محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي شمس الدين (المتوفى: ١١٨٨هـ.ق)، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب (مصر: مؤسسة قرطبة، ١٩٩٣م)، ٢٥٩/١.

وقیل: يجب هجره مطلقا إلا من السّلام بعد ثلاثة أيّام، وقيل ترك السّلام على من جهر بالمعاصي حتّى يتوب فرض كفاية، وظاهر كلام الإمام أحمد (بن حنبل) ترك السّلام والكلام مطلقا.^{٦٧}
ونقل ابن حجر عن الإمام التّوّي قوله: من جاهر بفسقه أو بدعته جاز ذكره بما جاهر به دون ما لم يجاهر به.^{٦٨}

وقال القاضي أبو حسين في التّمام: لا تختلف الرواية في وجوب هجر أهل البدع وفساق الملة. وظاهر إطلاقه لا فرق بين المجاهر وغيره كالمبتدع والفاسق، فينبغي لك إن كنت متبعا سنن من سلف أن كلّ من جاهر بمعاصي الله لا تعاضده ولا تساعد ولا تقاعده ولا تسلم عليه، بل اهجره ولاقه بوجه مكفهر.^{٦٩}

وقال ابن تميم: وهجران أهل البدع كافهم وفسقهم، والمتظاهر بالمعاصي، وترك السّلام عليهم فرض كفاية، ومكروه لسائر الناس.^{٧٠}

قال السّفاريني: «ولا فرق بين كون المعاصي فعلية أو قولية أو اعتقادية ... وهذا الهجر يثاب الإنسان عليه لأنّه هجر لله تعالى وغضب لارتكاب معاصيه أو إهمال أوامره. قال الإمام أحمد- رحمه الله تعالى -: إذا علم أنّه مقيم على معصية وهو يعلم بذلك لم يأثم أن جفاه حتّى يرجع، وإلا كيف يتبيّن للرّجل ما هو عليه، إذا لم ير منكرا ولا جفوة من صديق».^{٧١}

٣.٥. تصحيح مسار الإعلام

الإعلام الإسلامي من متطلبات العصر الحديث لأن الإسلام دين عالمي الرسالة ، وعالمي الدعوة كما قال الله تعالى { تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا }.^{٧٢} فإن ذلك الأمر يتطلب إعلامًا واسع النطاق وشخصيات فذة تملأ هذا الوسع ويتطلب أيضا تصحيح مسار الإعلام الموجود. إذ أصبح الإعلام بوسائله المختلفة ومن خلاله لا يمكن أن تعيش دولة منعزلة عن الدول الأخرى دون أن يكون بينهما وسائل اتصال فهو إذن من متطلبات العصر الحديث. وحينما نعلم أن كثيرا من الدول تعاني من الحملات التنصيرية التي تهدف إلى رد المسلمين عن دينهم، وزعزعة عقيدتهم السمحة ندرك أن الإعلام الإسلامي ضرورة من ضرورات العصر، ولذا أود أن أذكر تعريفا موجزا للإعلام الإسلامي قبل الخوض في تفاصيل تصحيح الاعلام الاسلامي:

مفهوم الاعلام الاسلامي

^{٦٧} غداء الألباب ١/ ٢٥٩.

^{٦٨} انظر فتح الباري ١٠/ ٥٠٢.

^{٦٩} للسفاريني، غداء الألباب في شرح منظومة الآداب، ١/ ٢٥٦- ٢٦١.

^{٧٠} للسفاريني، غداء الألباب في شرح منظومة الآداب، ١/ ٢٦٩.

^{٧١} للسفاريني، غداء الألباب في شرح منظومة الآداب، ١/ ٢٥٦- ٢٦١.

^{٧٢} الفرقان ١/ ٢٥.

نجد معاني مشتركة عند المعرفين للإعلام الإسلامي، فيقول الدكتور محيي الدين عبد الحلیم: مدلول الإعلام الإسلامي: هو تزويد الإنسان بصفة عامة بحقائق الدين الإسلامي الحنيف المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وعرض مشكلات المجتمع الثقافية والاجتماعية والتعليمية من وجهة نظر إسلامية، من خلال رجل الإعلام الذي يتمتع بمعرفة واسعة ومتعمقة في موضوع الرسالة التي يتناولها وصولاً إلى تكوين رأى عام صائب يعي ويدرك حقائق الدين الإسلامي اعتقاداً وعبادة ومعاملة.^{٧٣}

ويقول: الركابي (إنه يتمثل في إعلاء كلمة الله عز وجل من خلال جميع وسائل الاتصال الممكنة في كل عصر من العصور والأزمنة بحيث لا تتعارض تلك الوسائل مع الشريعة الإسلامية السمحة.^{٧٤} ويعرفه الشنقيطي بأنه: إعلام يتضمن حياة الناس كافة المحكومة بشرع الله عز وجل ومن ثم يشمل على مضامين الوحي الإلهي.^{٧٥}

هذه المعاني المشتركة عند المعرفين هي ارتكاز الإعلام الإسلامي في مضمونه على القرآن الكريم وعلومه والسنة النبوية المطهرة، أضف إلى ذلك الأساسات الفكرية، والاجتماعية، والإنسانية والتربوية المنبثقة من روح الإسلام وحقائقه وقيمه وضوابطه الشرعية بدءاً من ترسيخ الجانب العقدي لدى الناس بما يوافق الشرع ومروراً ببيان ما أحله الله سبحانه وأمرنا باتباعه، وبيان ما حرمه - عز وجل - ونهانا عنه باجتنابه.

وانتهاءً بإزالة الشبهات التي يثيرها أعداء الإسلام على ثوابت الدين وإظهار ملامح الصورة الحقيقية لسماحة الدين وعمقه المتفق مع فطرة البشر مهما كانت الجنسية أو الطبقة ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ أَتْيَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.^{٧٦} وقد أمرنا الله ورسوله أن نبغهم ونعلمهم بما مكننا من الوسائل حتى تسري حقيقة القرآن والسنة سريان الروح في الجسد في النشاط الإعلامي كله المقروء والمسموع والمرئي، ومن ثم يصبح الإعلام الإسلامي حكماً موضوعياً تتحكم إليه جميع النشاطات الإعلامية.

وهو في ذات الوقت يحقق لأبناء الأمة الإسلامية على الدوام -الاستقرار والتوازن، ويخلصها من التناقض والصراع الذي يعاني منه المسلمون في الغرب وبعض أفراد الأمة كلما ابتعدوا عن منهج الله تعالى. حتى تتجلى لهم الصورة الشاملة للإسلام في علومه وشريعته وأحكامه وخلقه وآدابه وسلوكه.

^{٧٣} أ.د محيي الدين عبد الحلیم، الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العلمية (القاهرة: مكتبة الخانكي، ١٤٠٤هـ.ق)، ١٤٠.

^{٧٤} أ.زين الدين الركابي، النظرية الإسلامية في الإعلام والعلاقات الإنسانية - بحث مقدم للندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقدة بالرياض بعنوان: الإعلام الإسلامي والعلاقات الإنسانية: بين النظرية والتطبيق، عام ١٣٩٦هـ.ق) (الرياض: منشورات الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٣٩٩هـ.ق) ٣٢٢.

^{٧٥} الشنقيطي، مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٠٦هـ.ق)، ١٨.

^{٧٦} الروم ٣٠/٣٠.

ويجدر بالذكر أن وسائل الاعلام منها قديمة بدأ استخدامها منذ زمن بعيد، ومنها ما استحدثه العصر الحاضر، ونحن نذكر الوسائل الجديدة باجمال كما يلي:

أهم الوسائل الإعلامية:

إن الوسائل الإعلامية المستحدثة التي تلعب دورا كبيرا في إصلاح الناس وإفسادهم تتمثل في ثلاثة أشياء:

١ - الإذاعة

٢ - التلفزيون

٣ - الإنترنت

أولا: الإذاعة

وعملت الإذاعة خلال القرن الماضي والحالي على بث الوعي لدى جميع المسلمين في أرجاء العالم لتعريفهم بأن الأمة الإسلامية صاحبة رسالة إصلاحية شاملة تخاطب الناس في كل زمان ومكان ومن ثم تخضع في تنشئة أفرادها لأهداف رسالتها السامية. ومن ثم طوعت الإذاعة لخدمة القرآن الكريم وتفسيره وترتيبه وتجويده حتى أصبح ضرورة من ضرورات الحياة ولا سيما في المجتمعات المسلمة التي تأمل في مستقبل مشرق ومزدهر بالدعوة إلى الله سبحانه وتعالى وتوجيهه والعمل على تنفيذ أوامره واجتناب نواهيه عن طريق نقل المعلومة الصحيحة وتحريك مشاعر الفرد والمجتمع بما يجب عليهم تجاه كتاب ربهم وغرس ذلك في نفوس الناشئة منذ الصغر عن طريق تربيتهم الإعلامية التربية الإسلامية الصحيحة ومن ثم أصبح تقربهم من القرآن سلوكاً طبيعياً مألوفاً يسلكه أفراد المجتمع بكل يسر وسهولة.

ثانياً: التلفاز

إن البث التلفزيوني المباشر يعني: أن يستطيع الانسان العادي التقاط إرسال القمر الصناعي مباشرة من خلال محطة أرضية صغيرة في منزله، وبالتالي وجود المحطات الأرضية أو القطاع الأرضي من القمر الصناعي.^{٧٧}

فالْبث التلفزيوني المباشر لا يمكن التحكم فيما يبثه للمشاهدين، سواء كان البث قادماً من المشرق أو المغرب، فلماذا لا نوجه جهودنا الى قنوات فضائية تخدم الاسلام والمسلمين وينشر برامج اسلامية مثلاً:

١- تعرض ما يدعو للإيمان، يكون لها من الجوانب الإيجابية خاصة لخدم البلدان الإسلامية مترامية الأطراف للتعرف على قضاياهم، وما يعانونه من مشكلات، والإجابة عنها من خلال القرآن الكريم والسنة المطهرة.

^{٧٧} ماجي حسن الحلواني، تكنولوجيا الإعلام في المجال التعليمي والتربوي (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٨ م)، ٨.

٢- يقوم بالرد على الجوانب السلبية في القنوات الأخرى وبخاصة التي تهدف إلى إظهار الإسلام بصورة سيئة في نفوس المسلمين أو غيرهم .

ثالثاً: الإنترنت

الإنترنت شبكة اتصالات عالمية إعلامية، ولا بد أن نستفيد من هذه الوسيلة أيضاً لخدمة الإسلام والمسلمين لتكون قد شاركتنا في إصلاح الناس من خلال هذه الوسيلة الأكثر ذيوفا وانتشارا في العالم.

وإنه آن الأوان للدعاة والعاملين في مجال الدعوة الإسلامية التشمير عن ساعد الجد، وتقديم مساهمة فعالة في مجال الدعوة إلى هذا الدين الحق وإعلام الناس بعالميته من خلال شبكة الإنترنت. مع العلم بأن هناك إحصائيات تشير إلى أن هناك (٢٢٥٠٠) موقعاً، وصفحة أو أكثر لخدمة النصرانية. وأن هناك أكثر من (٥٨٠٠) موقعاً وصفحة أو أكثر لخدمة اليهودية بينما لا تتعدى الواقع إذا قلنا: إن الصفحات التي تتحدث عن دين الإسلام الحق - الصالح والمصلح لكل زمان ومكان - (٥٠٠) موقع. واللافت للنظر أن أعداء الإسلام ينشطون في تبليغ (الإنجيل) و (التوراة) باستخدام قوائم البريد الإلكتروني بحيث يقدمون للمشاركين (آية واحدة) كل يوم - أو يتعهدون بتقديم الإنجيل كاملاً خلال عام واحد للقراء من خلال الإنترنت، بينما لا تجد من يستغل تلك المعطيات والتقنيات الحديثة لإبلاغ كلام الله الخالد (القرآن الكريم) و (الحديث الشريف) باستخدام هذه الوسيلة التي يستخدمها أكثر من (٦٠٠) مليون شخص في عالمنا المعاصر.^{٧٨}

أهم وظائف الاعلام وكيفية استخدامها في إصلاح المجتمع :

وسائل الإعلام لها وظائف عديدة بحسب الاستفادة منها واستخدامها فإذا استخدمت في ما ينفع الناس ويفيدهم فتعطي ثمرات طيبة والا فلا ، ومن أهم وظائف وسائل الإعلام أنها أداة تربوية تعليمية.

تعدُّ وسائل الإعلام عملية تربوية وتعليمية حيث لم تعد مسؤولية التربية والتعليم منوطة بالمدرسة والمنزل فقط بل تعدى ذلك إلى وسائل الإعلام.

والتربية والتعليم عن طريق وسائل الإعلام هو حجر الزاوية في تطور العلوم والمعارف، حيث تؤثر في أبناء المجتمع من خلال ما تزودهم به من ضروب المعرفة والثقافة .

فهو مؤثر إيجاباً وسلباً ويتوقف ذلك على مضمون ومحتوى المادة الإعلامية التي تقرأ أو تسمع أو تشاهد.

^{٧٨} د. محمد حسن محمد سبتان. تقويم أساليب تعليم القرآن الكريم وعلومه في وسائل الإعلام. (السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، بى تا)، ٢٠.

وعن ارتباط الإعلام بالتربية والتعليم يقول د / حمود البدر: (التربية: عملية توجيه الأفراد نحو النمو بشكل يمتشى والخط الذي ارتضته الأمة لنفسها.

والإعلام: أيضاً عملية توجيه الأفراد بتزويدهم بالمعلومات والأخبار والحقائق لمساعدتهم على تكوين رأي صائب في واقعة محدودة أو مشكلة معينة.

وهذا يعني أن بين التربية والإعلام وشائج قوية، وأرضاً مشتركة إن التربية في جوهرها عملية اتصال، وإن الإعلام بجوهره ومظهره عملية اتصال.^{٧٩}

أضف إلى ذلك انهما يشتركان في كونهما أداة للتغيير إما عن طريق زرع قيم جديدة لدى المجتمع، وإما للإقلاع عن عادة قديمة.

فارتباط الإعلام بالتربية يقتضي: تغييراً في السلوك، و مساعدة الفرد على التكيف مع واقع الحياة. ويدل على تكاملهما وتواصلهما بعضهما ببعض نتيجة سعيهما لتحقيق النهوض بأبناء المجتمع وجعلهم أكثر إيجابية في ظل التحديات التي يواجهها الإنسان في هذا العصر.

فالإعلام سلاح ذو حدين كم أفسد الإعلام بسلاحه الآخر في بيوت المسلمين وأحدث فيها خللاً لا يعلمه إلا الله كم أفسدت الشاشات والقنوات التي لم تراقب الله فيما تعرضه على مسامع ومشاهد المسلمين. أن سبعين بالمئة مما يعرض في تلك الشاشات والقنوات دعوة إلى الجريمة وإلى الرذيلة والبعد عن العافية، انظروا إلى مدى تأثير الشاشات والقنوات على أبنائنا وبناتنا وأهلينا فلا بد أن نستشعر الخطر، وكيف يظهر أثر التعليم والشاشات والقنوات تبث سموها بالليل والنهار. فأجهزة الإعلام ومن أبرزها التلفاز والراديو والصحف والمجلات والكتب قد أصبحت من أشد الأجهزة تأثيراً على الناس بمختلف مستوياتهم فهذه الوسائل الإعلامية إما تهدم وهذا هو الغالب اليوم وإما تبني وقليل ما هم.

فليق الله أصحاب القنوات وأصحاب الجرائد والمجلات فليست القضية كسب مادي بل القضية إما جنة وإما نار كما جاء في حديث أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: [مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى، كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ، لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئاً، وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ، كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ، لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئاً]^{٨٠} ويقول سبحانه وتعالى: [إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ]^{٨١} فماذا صنعت الشاشات والقنوات بأبناء المسلمين بل وحتى برجالهم نساءهم وأطفالهم، فليق الله كذلك أولئك الذين يسطرون في الجرائد والمجلات وليعلموا أن كل كلمة

^{٧٩} د / حمود عبد العزيز البدر، الحاجة إلى تنسيق وتكامل إعلامي تربوي بين دول الخليج العربي، بحث مقدم للاجتماع المشترك بين التربويين والإعلاميين (الرياض -مكتب التربية العربية لدول الخليج ١٤٠٩ هـ) ص (٢)

^{٨٠} مسلم، صحيح مسلم، "العلم"، ٤، ٢٠٦٠ (٢٦٧٤).

^{٨١} النور ١٩/٢٤.

سكتب عليهم قال صلى الله عليه وسلم: **إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ، لَا يُلْقِي لَهَا بَالًا، يَرْفَعُهُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَاتٍ، وَإِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ، لَا يُلْقِي لَهَا بَالًا، يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ}**،^{٨٢} فبكلمة من رضوان الله تعالى يستطيع الرجل أن يرقى في الجنان وبالكلمة يهوي في الدركات والنيران فليعلم كل منا مدى خطورة الكلمة لقوله تعالى: **إِنَّمَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ**.^{٨٣}

كيفية الاستفادة من الإعلام في توجيه الناس وخاصة الشباب؟

إن إفادة الأمة من الوسائل الإعلامية الإسلامية القائمة على القرآن والسنة تتمثل في:

١ - تثبيت الإيمان وتأسيس الانتماء:

وهذا له بالغ الأهمية في التوجيه السليم بينما في غياب الوسائل الإعلامية الإسلامية يحدث الخلل في الجانب الإيماني والعقدي في نفوس الشباب وقد تقودهم الوسائل الإعلامية غير الإسلامية إلى الانحراف والتيارات الإلحادية ومن ثم تمزق الروابط الإيمانية في داخلهم. لذا .. فإن الإعلام الإسلامي يستطيع أن يسهم في تثبيت أركان العقيدة الإسلامية إضافة إلى تأسيس الانتماء للأمة الإسلامية من خلال وسائله المقروءة والمسموعة والمرئية.

٢- إبراز المثل العليا والقُدوة الصالحة:

وذلك من خلال ما تقدمه الوسائل الإعلامية الإسلامية من نماذج حية من سير الصحابة والخلفاء الراشدين التي تعلي من همم الشباب وتسهم في بناء ذواتهم.

٣- تحقيق الاستقرار النفسي والعاطفي:

نظراً لما يغلب على الشباب من التوتر والانفعال والاضطراب النفسي والعاطفي في هذه المرحلة.. لذا فإن الإعلام الإسلامي يقوم برسالة تربوية بالغة الأهمية ولا سيما في مرحلة الشباب تتمثل في ضبط الانفعالات وتوجيه الجانب العاطفي للشباب وصولاً إلى تحقيق الاستقرار النفسي والعاطفي من خلال البرامج الإسلامية التي تعوض الشباب عن ذلك .

٤- التثقيف العام وتنمية المواهب:

تستطيع وسائل الإعلام الإسلامية المشاركة الفعالة في تنمية قدرات الشباب ومواهبهم إضافة إلى تثقيفهم بصورة شاملة ، والإسهام بإيجابية في العملية التعليمية ومن ثم يجب أن توجه المواد الإعلامية الهادفة التي تتناسب مع طبيعة أبناء المجتمع حتى تكون خير مرشد وموجه للأبناء توجههم نحو تحقيق الأهداف المنشودة.

وذكر أ.ماجي الحلواني وظائف الإعلام الإسلامي وأنها تتمثل في:

^{٨٢} البخاري، صحيح البخاري، "الرقاق"، ٨، ١٠١ (٦٤٧٨).

^{٨٣} ق ١٨/٥٠.

- ۱- التعريف الصحيح بالدين الإسلامي الحنيف وأركانه.
 - ۲- نشر الإسلام وتعميقه في النفوس.
 - ۳- تعميق الثقافة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، والتشجيع على حفظ القرآن الكريم.
 - ۴- التعريف بالشخصيات الإسلامية والأحداث والوقائع ذات الدور الفعال في التاريخ الإسلامي.
 - ۵- إلقاء الضوء على أخبار المسلمين في مختلف أرجاء المعمورة.
 - ۶- تقديم الحلول الناجحة للمشكلات التي تواجه أبناء الأمة الإسلامية.
 - ۷- تقديم المآثر الإسلامية من خلال شخصية الرسول صلي الله عليه وسلم والصحابة والسلف الصالح.
 - ۸- الرد على الأكاذيب والافتراءات التي تسيء إلى الإسلام.
 - ۹- إبراز الصفة العالمية للدين الإسلامي الحنيف.
 - ۱۰- إبراز صفة التسامح في الإسلام، ومعنى وحقيقة الجهاد في سبيل الله تعالى.
 - ۱۱- مقاومة الدعاوى الإلحادية التي تستهدف تدمير العقيدة الإسلامية والقيم الفاضلة.^{۸۴}
- وفذلكة القول أن الاعلام سلاح ذو حدين يرجع الى استخدامه، فاذا استخدم في الخير تكون نتائجه خيرا واذا استخدم في الشر تكون النتيجة شرا حتما ، والاعلام له تأثير كبير على الناس فليس من الحكمة أن نترك المجال للعابثين به ، ولنستفد منها حتى الامكان.

۵. ۴. قيام العلماء بواجبهم تجاه الشعوب المسلمة

لا شك أن العلماء لهم دور عظيم في المجتمع، والواجب على أهل العلم أن يجتهدوا في إصلاح أمور الناس وتوجيههم إلى الخير وأن يأمرهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر وأن يصبروا على الأذى عملا بقوله عز وجل: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾.^{۸۵}

فلا بد من الحث على التمسك بالكتاب والسنة، لأن طريق النجاة من المعاصي والرذائل الأخلاقية والفتن، هو التمسك بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم كما روي ذلك عن علي رضي الله عنهم قال: أَمَا إِنِّي قَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: [أَلَا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةٌ]. فَقُلْتُ: مَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: [كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَحَكْمُ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ].^{۸۶}

^{۸۴} انظر أ / ماجي الحلواني، الإعلام الإسلامي/التحديات والمواجهات (جدة: مكتبة مصباح، ۱۴۱۱هـ)، ۲۲-۲۴.

^{۸۵} يوسف ۱۰۸/۱۲.

^{۸۶} محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ۲۷۹هـ.ق) سنن الترمذي (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۹۷۵ م)، أبواب فضائل القرآن باب ما جاء في فضل القرآن، ۱۷۲/۵ (۲۹۰۶). أبو بكر أحمد بن عمرو العتكي المعروف باليزار (المتوفى: ۲۹۲هـ.ق)، مسند اليزار المنشور باسم البحر الزخار (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ۲۰۰۹ م)، ۷۱/۳.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبب لتكفير الذنوب، ورفع الدرجات، وبه تتم الخيرية، ويرفع العذاب،^{٨٧} وتركه مؤذن بالعقوبات ومعين على انتشار المنكرات، وسبب لتسليط الأعداء وعدم إجابة الدعاء.^{٨٨}

ومما لاشك فيه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الحسبة وظيفة لجميع الناس إلا أن العلماء وخاصة أهل الحسبة هم الذين يقومون بالدور الأول لأداء هذه المهمة.

الخاتمة

أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذه الدراسة ما يلي:

- ١- أن المعاصي سبب لفقدان الإيمان وفقدان الغيرة، وانتشار الفواحش،
- ٢- انتشار الفواحش سبب لانتشار الأمراض والأوجاع التي لم تكن توجد في الأمم السابقة،
- ٣- المجاهر بالمعصية ماجن أثيم يغضب الله عز وجل،
- ٤- المجاهر يحرم نفسه من عفو الله تعالى،
- ٥- المجاهر بالمعصية يحلّ عرضه بحديث الناس عنه وعن جرائمه،
- ٦- المجاهرون بالمعاصي محقرّون من الناس مهجورون، لا يكلمهم الصّالحون ولا يسلمون عليهم،
- ٧- المجاهر بالمعصية مفضوح بين الخلق حيّاً أو ميتاً، إذ لا يشترك الصّالحون في تشييع جنازته، خاصّة إذا كان في ذلك ردع لأمثاله،
- ٨- الجهر بالمعصية يؤدّي إلى الإخلال بالقيم الدّينيّة والأخلاقيّة في المجتمع،
- ٩- الجهر بالمعاصي يستوجب ردع المجتمع للمجاهر وإنزال العقوبة اللائقة به،
- ١٠- إيقاف أهل المعصية وأصحاب الكبائر عن المعاصي والذنوب وردعهم يتطلب جهوداً جبارة من جميع أطراف المجتمع سواء العلماء والحكام والمثقفين وعامة الناس.

^{٨٧} الدكتور فضل إلهي، /الحسبة (القاهرة: دار الاعتصام، ١٤١٥هـ.ق)، ١٧ - ٢٨.

^{٨٨} الدكتور فضل إلهي، /الحسبة (القاهرة: دار الاعتصام، ١٤١٥هـ.ق)، ٣٧ - ٤٣.

^{٨٨} يوسف ١٠٨/١٢.

فهرست المراجع

القرآن الکریم

۱. ابن أبي العز الحنفي، محمد بن علاء الدين . شرح العقيدة الطحاوية . بيروت : مؤسسة الرسالة الطبعة العاشرة ، ١٤١٧هـ.ق - ١٩٩٧م .
۲. ابن الأثير، أبوالسعادات عبد الکریم . النهاية في غريب الحديث والأثر . بيروت : المكتبة العلمية ، ١٣٩٩هـ.ق - ١٩٧٩م .
۳. ابن تيمية الحراني، شيخ الاسلام تقي الدين عبد الحليم . مجموع الفتاوى . السعودية : طبعة مجمع ملك فهد ، ١٤١٦هـ.ق / ١٩٩٥م .
۴. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي . جامع العلوم والحکم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الکلم . بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة السابعة ، ١٤٢٢هـ.ق - ٢٠٠١م .
۵. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بکر . الجواب الکافي لمن سأل عن الدواء الشافي ، المغرب : دار المعرفة ، الطبعة الأولى ، ١٤١٨هـ.ق - ١٩٩٧م .
۶. ابن منظور الأفريقي، محمد بن مکرم . لسان العرب . بيروت : دار صادر ، الطبعة الأولى ، (ب.ت) .
۷. الألباني، الشيخ محمد ناصر الدين . سلسلة الأحاديث الصحيحة ، وشيء من فقهها وفوائدها . الرياض : مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، (ب.ت) .
۸. الألباني، الشيخ محمد ناصر الدين . صحيح سنن ابن ماجه ، الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤١٥هـ .
۹. الهي، فضل . الحسبة ، القاهرة مصر : دار الاعتصام ١٤١٥هـ .
۱۰. الأندلسي، الحافظ ابن عبد البر . التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد . مصر : مؤسسة القرطبه ، ١٣٨٧هـ .
۱۱. البخاري، محمد بن إسماعيل . صحيح البخاري . بيروت : دار ابن كثير ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٧ - ١٩٨٧ م .
۱۲. البدر، حمود عبد العزيز . الحاجة إلى تنسيق وتکامل إعلامي تربوي بين دول الخليج العربي (بحث مقدم للاجتماع المشترك بين التربويين والإعلاميين) . الرياض : مكتب التربية العربية لدول الخليج ، ١٤٠٩هـ.ق .
۱۳. بركات، سهير عبد الغني . الإذاعة الدولية ، دراسة مقارنة لنظمها وفلسفتها . القاهرة : شركة الطويجي للطباعة والنشر ، ١٩٧٨م .

١٤. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. المدخل إلى علم السنن. القاهرة: دار اليسر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٧ هـ. ق- ٢٠١٧ م.
١٥. الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ. ق- ١٩٧٥ م.
١٦. الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٣ هـ. ق، ٢٠٠٢ م.
١٧. الجوهرى، أبونصر إسماعيل بن حماد. الصّاح تاج اللغة وصحاح العربية. القاهرة: دار الحديث، ١٤٣٠ هـ. ق- ٢٠٠٩ م.
١٨. الحلواني، ماجي حسن، الإعلام الإسلامي التحديات والمواجهة. جدة: مكتبة مصباح الطبعه الأولى، ١٤١١ هـ. ق.
١٩. الحلواني، ماجي حسن. تكنولوجيا الإعلام في المجال التعليمي والتربوي. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٨ م.
٢٠. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن. بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ. ق.
٢١. الركابي، زين الدين، النظرية الإسلامية في الإعلام والعلاقات الإنسانية. (بحث مقدم للدعوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقدة بالرياض بعنوان: الإعلام الإسلامي والعلاقات الإنسانية: بين النظرية والتطبيق). الرياض: منشورات الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٣٩٩ هـ. ق.
٢٢. السباعي، د: مصطفى. أخلاقنا الاجتماعية. دمشق. مكتبة الشباب المسلم، ١٩٥٥ م.
٢٣. سبتان. الدكتور محمد حسن محمد. تقويم أساليب تعليم القرآن الكريم وعلومه في وسائل الإعلام. السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، (ب، ت).
٢٤. السفاريني، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي. غداء الألباب في شرح منظومة الآداب. مصر: مؤسسة قرطبة، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ. ق / ١٩٩٣ م.
٢٥. الشقيطي، الشيخ سيد محمد ساداتي. مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم. الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٠٦ هـ. ق.
٢٦. عبد الحليم، د / محيي الدين. الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العلمية. القاهرة: مكتبة الخانكي، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ. ق.
٢٧. العسقلاني. أحمد بن علي بن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ. ق.
٢٨. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. لقاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، (ب، ت).

۲۹. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن). بيروت: دار إحياء التراث العربي، (ب، ت).
۳۰. القزويني، أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي. معجم مقاييس اللغة. القاهرة: دار الفكر ۱۳۹۹هـ.ق - ۱۹۷۹م.
۳۱. القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، (ب، ت).
۳۲. الكفوي، أيوب بن موسى أبو البقاء الحنفي. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. بيروت: مؤسسة الرسالة، (ب، ت).
۳۳. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي. الأحكام السلطانية. القاهرة: دار الحديث، (ب، ت).
۳۴. المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۱هـ.ق/ ۱۹۸۱م.
۳۵. المجمع، محمد بن موسى. التنصير عبر الخدمات التفاعلية لشبكة المعلومات العالمية، السعودية، جامعة الملك سعود، كلية التربية، ۱۴۳۳ هـ).
۳۶. المصلح، حامد بن محمد. المعاصي وأثرها على الفرد والمجتمع و الكويت: مكتبة الضياء، ۱۴۱۰هـ.ق.
۳۷. المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي. الترغيب والترهيب. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۳۸. الميداني. أحمد بن محمد النيسابوري. مجمع الأمثال. بيروت: دار المعرفة، (ب، ت).
۳۹. النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله. المستدرک علی الصحیحین. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۱۱ - ۱۹۹۰م.

تحلیل فقهی نصاب قربانی بر مبنای طلا و نقره با تأکید بر مذهب حنفی
التحليل الفقهي لنصاب الأضحية على أساس الذهب والفضة مع التركيز على المذهب الحنفي
Juristic Analysis of the Sacrificial Threshold (Nisāb) Based on Gold and Silver with Emphasis
on the Ḥanafī School

Hanefî Mezhebi Çerçevesinde Altın ve Gümüş Esasına Dayalı Kurban Nisabının Fıkhî Analizi

عبدالمطلب بنوری "رحمت الله فرقانیار"

چکیده

الله متعال احکام و مقررات متعددی را برای هدایت و سعادت بشر مقرر داشته است که رعایت آن‌ها زمینه‌ساز رستگاری دنیوی و اخروی انسان می‌باشد. از جمله این احکام، معاملات و عبادات مالی جایگاهی ویژه دارند که نقش اساسی در تحقق عدالت و تعادل اجتماعی ایفا می‌کنند. نصاب قربانی، به عنوان یکی از این احکام، علاوه بر وجوب شرعی، تضمین‌کننده عدالت مالی و اجتماعی نیز محسوب می‌شود. تعیین نصاب قربانی بر اساس ارزش طلا و نقره صورت می‌گیرد؛ در حالی که در گذشته این دو فلز تقریباً ارزش یکسانی داشتند ولی در عصر حاضر اختلاف قابل توجهی میان نصاب‌های آن‌ها مشاهده می‌شود و معیار قرار دادن هر یک، صاحب نصاب بودن را مشخص می‌سازد. از این رو، بررسی دیدگاه فقهای قدیم و معاصر مذهب احناف در این زمینه ضروری است تا مردم در مواجهه با مسائل قربانی، دچار سردرگمی نشوند. عوامل مؤثر بر نصاب، علاوه بر معیارهای شرعی، شامل نوسانات اقتصادی و ارزش روز فلزات گران‌بها نیز می‌باشند و تطبیق آن با شرایط معاصر نیازمند فهم عمیق فقهی و دقت در اجرای احکام است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که رعایت نصاب صحیح، تحقق وجوب شرعی، عدالت مالی و اجتماعی را تضمین می‌کند و بر اساس نظر اکثر فقهای احناف، اعم از قدیم و معاصر، معیار نقره همواره مرجع معتبر برای سنجش نصاب اموال تجارتي بوده است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و بهره‌گیری از مطالعه کتابخانه‌ای منابع فقهی و احادیث، دیدگاه فقهای گذشته و معاصر را تحلیل کرده و معیارها و اختلاف نظرها را به دقت بررسی می‌نماید.

کلمات کلیدی: زکات، شرایط، طلا، مذهب حنفی، نصاب قربانی، نقره، وجوب.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diw.an.2026.163>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

22.08.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

02.10.2025

تاریخ نشر / Publication Date

01.01.2026

^۱ پوهندوی، دکتور، دیپارتمنت تعلیمات اسلامی، پوهنځی شرعیات، پوهنتون تخار، تخار، افغانستان.

^۲ پوهندوی، دکتور، دیپارتمنت افتاء و قضاء، ریاست تخصصات، جامعه عبدالله بن مسعود، کابل، افغانستان.

ORCID:

[0009-0007-0690-0885](https://orcid.org/0009-0007-0690-0885)

[0009-0000-1434-3440](https://orcid.org/0009-0000-1434-3440)

E-Mail:

safwanhaixyz@gmail.com

Forqanyar1986@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:

عبدالمطلب بنوری- رحمت الله فرقانیار، "تحلیل فقهی نصاب قربانی بر مبنای طلا و نقره با تأکید بر مذهب حنفی"، مجله دیوان ۱/۷ (جادی ۱۴۰۴)، ۳۳-۵۶.

Abdul Mutalib Banawri- Rahmatullah Forqanyar, "Juristic Analysis of the Sacrificial Nisab Based on Gold and Silver with Emphasis on the Hanafi School" *Diwan Journal* 7/1 (January 2026), 33-56.

الملخص

لقد شرع الله تعالى أحكام و قوانين المتعددة لهداية البشر و سعادتهم الدنيوية والأخروية، وتعدّ المعاملات والعبادات المالية من أبرز هذه الأحكام؛ إذ تحتل مكانة خاصة، وتؤدي دوراً محورياً في تحقيق العدل والتوازن الاجتماعي. ومن هذه الأحكام نصاب الأضحية، الذي يُعدّ ضماناً للعدالة المالية والاجتماعية إلى جانب كونه واجباً شرعياً. ويتم تعيين نصاب الأضحية على أساس قيمة الذهب والفضة، مع أنّ هذين المعدنين كانا متقاربين في القيمة في الزمن السابقة، أما في زماننا يُلاحظ تفاوت كبير بين نصابين، مما أدى إلى اختلاف معيار تحديد من يعد صاحب نصاب، ومن هنا تتجلى الحاجة إلى الوقوف على آراء فقهاء المذهب الحنفي قديماً وحديثاً في هذه المسألة، حتى لا يقع الناس في الحيرة عند تطبيق أحكام الأضحية. كما تشمل العوامل المؤثرة في تعيين النصاب إلى جانب المعايير الشرعية تقلبات الأوضاع الاقتصادية وتغير قيم المعادن النفيسة تبعاً للأسعار اليومية، الأمر الذي يتطلب فهماً عميقاً ودقة في تنزيل الأحكام على الواقع المعاصر. وتُشير نتائج البحث إلى أنّ الالتزام بالنصاب الصحيح يضمن أداء الوجوب الشرعي وتحقيق العدالة المالية والاجتماعية، وأنّ تعيين الفضة ظلّ المرجع المعتمد في تقدير نصاب الأموال التجارية، وذلك وفق رأي جمهور فقهاء الحنفية من المتقدمين والمعاصرين. وقد تناولت هذه الدراسة الموضوع بأسلوب وصفي-تحليلي، معتمدة على دراسة المصادر الفقهية والأحاديث النبوية، تحليل آراء الفقهاء السابقين والمعاصرين، ومراجعة المعايير و الخلاف بينها بدقة علمية.

الكلمات المفتاحية: الزكاة، الشروط، الذهب، المذهب الحنفي، نصاب الأضحية، الفضة، الوجوب.

Abstract

Allah Almighty has established various rules and regulations for the guidance and well-being of humanity, adherence to which leads a person toward success in both this world and the Hereafter. Among these rulings, financial transactions and acts of worship hold a special place, as they play a crucial role in achieving justice and social balance. The Nisāb of sacrifice is one of these rulings. Beyond being a religious obligation, it also contributes to ensuring financial and social fairness. The Nisāb of sacrifice is determined based on the value of gold and silver. Historically, the values of these two metals were nearly equivalent; however, today there is a significant disparity between them. Choosing either gold or silver as the standard affects whether an individual is considered to have reached the Nisāb. Therefore, it is necessary to examine the views of both classical and contemporary Ḥanafī scholars on this issue, so that individuals do not encounter confusion when addressing matters related to sacrifice. Factors influencing the Nisāb, in addition to religious criteria, also include economic fluctuations and the current market value of precious metals. Applying these standards to modern conditions requires a deep understanding of fiqh (Islamic jurisprudence) and careful implementation of the relevant rulings. The findings of this research indicate that adhering to the correct

Nisāb ensures the fulfillment of the religious obligation while supporting financial and social justice. According to the majority of Ḥanafī scholars, both classical and contemporary, silver has consistently been regarded as the reliable standard for determining the Nisāb of tradeable wealth. This article employs a descriptive-analytical method and a library-based study of fiqh sources and hadiths, analyzing the views of past and present scholars and carefully examining the criteria and points of disagreement.

Keywords: Zakat, Conditions, Gold, Ḥanafī School, Nisāb of Sacrifice, Silver, Obligation

Özet

Yüce Allah, insanlığın hidayeti ve mutluluğu için çeşitli kurallar ve yönergeler koymuştur; bunlara uyulması, insanlığın dünya ve ahiret kurtuluşunun temelini oluşturur. Bu kurallar arasında, adalet ve sosyal dengenin sağlanmasında temel bir rol oynayan mali işlemler ve mali ibadet özel bir yere sahiptir. Bunlardan biri olan kurban nisabı, Şeriat yükümlülüğünün yanısıra, mali ve sosyal adaletin de bir güvencesi olarak kabul edilir. Kurban yükümlülüğü, altın ve gümüşün değerine göre belirlenir; geçmişte bu iki metalin değeri neredeyse aynı iken, günümüzde ikisinin payları arasında önemli bir fark görünmektedir ve her birinin kriteri payın sahibini belirler. Bu nedenle, insanların kurban hükmü ile ilgili kafa karışıklığına düşmemeleri için, bu konuda eski ve çağdaş Hanefi hukukçularının görüşlerini incelemek gereklidir. Şeriat kriterlerine ek olarak, Nisabı etkileyen faktörler arasında ekonomik dalgalanmalar ve kıymetli metallerin güncel değeri yer almaktadır ve çağdaş koşullara uyarlanması, fıkıh konusunda derin bir anlayış ve kuralların uygulanmasında dikkat gerektirmektedir. Araştırma bulguları, doğru nisap ölçüsünün uygulanması Şeriat yükümlülüklerinin, mali ve sosyal adaletin yerine getirilmesini garanti ettiğini gösterir. Hem eski hem de çağdaş Hanefi fıkıhçıların çoğuna göre gümüşün ticari mal nisabısını ölçmek için her zaman geçerli bir referans olduğunu göstermektedir. Bu makale, betimleyici-analitik bir yöntem ve fıkıh kaynakları ile hadislerin kütüphane incelemesi kullanılarak geçmiş ve çağdaş fıkıhçıların görüşlerini analiz etmekte ve kriterleri ve görüş ayrılıklarını dikkatlice incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Zekât, Şartlar, Altın, Hanefi Mezhebi, Kurban Nisabı, Gümüş, Yükümlülük

مقدمه

الحمد لله الذي شرع لعباده القربان تقرباً إليه، وجعل الأنعام لهم من شعائر الدين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

قربانی یکی از عبادات بنیادین اسلام است که هم از منظر عبادی اهمیت فراوان دارد و هم در بعد اجتماعی و اقتصادی نقش مؤثری ایفا می‌کند. این فریضه، علاوه بر قرب به خداوند، زمینه تحقق عدالت اجتماعی، توزیع متوازن منابع میان اقشار مختلف و تأمین نیازمندان را فراهم می‌سازد. اجرای صحیح قربانی، همخوانی میان توان مالی مکلفان و نیازهای جامعه را ایجاد کرده و از اسراف و تبذیر جلوگیری می‌کند. از این رو، فهم دقیق معیارهای مالی وجوب قربانی، نه تنها برای صحت عبادی فریضه ضروری است، بلکه در جهت تحقق عدالت و رفاه اجتماعی نیز اهمیت دارد.

تحقیق حاضر با هدف تحلیل فقهی نصاب قربانی بر اساس ارزش طلا و نقره در مذهب حنفی انجام شده است. مسأله محوری تحقیق، تعیین معیار دقیق نصاب قربانی و روشن ساختن شرایط مکلفان است تا اجرای این فریضه مطابق با احکام شرعی و اصول عدالت اجتماعی انجام شود و امکان انطباق احکام با مقتضیات اقتصادی و اجتماعی امروز فراهم گردد. اهداف اصلی تحقیق شامل بررسی مستندات فقهی و روایی نصاب قربانی، تحلیل دیدگاه‌های فقه‌های حنفی درباره معیارهای مالی وجوب قربانی، تبیین وجوب شرعی قربانی و پیامدهای اجتماعی و اقتصادی آن و ارائه راهکارهای تطبیقی برای شرایط روز است. پرسش‌های محوری تحقیق نیز عبارت‌اند از: نصاب قربانی در مذهب حنفی چگونه تعیین شده است و معیار مالی وجوب آن بر اساس طلا و نقره چیست و چگونه محاسبه می‌شود؟

مرور پیشینه نشان می‌دهد که فقه‌های حنفی در متون کلاسیک و معاصر فقهی به مسأله نصاب قربانی پرداخته‌اند؛ اما بررسی تطبیقی ارزش طلا و نقره و تأثیر آن بر وجوب قربانی کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته است. با این حال، منابع متعددی پیرامون نصاب قربانی بر اساس ارزش طلا و نقره نگاشته شده است که در این تحقیق به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد:

فرید الدین علم بن العلاء الاندرپتی در "الفتاوی التاتارخانیة"، که به زبان عربی نوشته شده است، تنها گفته است که معیار نصاب قربانی از نصاب نقره محاسبه می‌شود ولی از آن بیشتر دلائل بیان نکرده است. محمد یوسف لدهیانوی در کتاب خویش "آپ کے مسائل اور ان کا حل"، مفتی ضیاء الحق در "فتاوی دارالعلوم زکریا"، مفتی عبدالرحیم لاجپوری در "فتاوی رحیمیه"، مفتی محمودالحسن گنگوی در "فتاوی محمودیه"، مفتی سید محمد سلمان منصورپوری در "تخبة المسائل"، مولانا منظور یوسف در "قربانی کی احکام"، مولانا محمد الیاس گهمن در "فضائل و مسائل قربانی"، مولانا ولی حسن تونکی در "قربانی کی احکام و مسائل"، مفتی رضوان الله نسیم

قاسمی در "آسان مسائل قربانی" همه این کتاب‌ها در زبان اردو نوشته شده است که حکم مسأله وجوب قربانی از نصاب نقره بیان نموده اند ولی از آن بیشتر دلائل و غیره در این کتاب‌ها بیان نشده است. هم‌چنان این کتاب‌ها به‌صورت کدام رساله تحقیقی که مختص برای بیان همین مسأله باشد، نیز نوشته نشده است و در زبان فارسی طبق تلاش و جستجوی بنده کدام مقاله و یا تحقیقی یافت نشد که مسأله متذکره را توضیح و تحقیق کرده باشد، از این رو، ضروری است که این موضوع در عصر حاضر، به زبان فارسی و در قالب یک مقاله تحلیلی و مستند، به‌طور کامل مورد بررسی قرار گیرد تا صورت مسأله برای عموم مردم روشن شود، ابهامات و اشکالات احتمالی که آیا معیار وجوب قربانی در نزد احناف، نصاب طلا است و یا نقره؟، رفع گردد، و هم‌زمان اصول فقهی و کاربرد عملی آن در زندگی روزمره تشریح گردد.

در این مقاله، روش بحث به صورت توصیفی-تحلیلی بوده؛ ابتدأ تعاریف و مبانی فقهی قربانی و اضحیه بیان می‌شود، سپس دیدگاه‌های فقهای قدیم و معاصر در ارتباط به معیار نصاب قربانی از طلا و نقره بررسی و مقایسه می‌گردد؛ زیرا که قبلاً ارزش طلا و نقره تقریباً باهم مساوی بودند ولی در عصر کنونی تفاوت زیادی بین این چیز آمده که سبب اختلاف بین عده‌ای از مردم شده است. در ادامه با تحلیل مستندات شرعی، فتاوی و منابع معتبر، معیار مناسب برای سنجش نصاب در شرایط کنونی استخراج شده است. این روش امکان می‌دهد تا هم استدلال‌های فقهاء روشن شود و هم نتیجه‌گیری منطقی و کاربردی برای جامعه امروز ارائه گردد.

۱. کلیات و مبانی فقهی قربانی

۱.۱. تعریف قربانی

«قُرْبَان» با ضم قاف، از باب تَقَرَّبَ به تَقَرُّباً و تَقَرَّباً گرفته شده است که به معنای چیزی است که به وسیله آن به خداوند متعال تقرب جسته می‌شود، و نیز به معنای هم‌نشین خاص پادشاه، و همچنین به معنای «گشایش» آمده است و جمع آن، قُرَابین است.^۱ و در کتاب "قاموس فقهی" قربانی چنین تعریف نموده است: "القربان: کل ما یتقرب به إلی الله تعالی جل جلاله قرابین". یعنی قربانی هر چیزی است که به وسیله آن به خداوند متعال تقرب جسته می‌شود. جمع آن «قربانین» است.

و کتاب "الموسوعة الفقهية الكويتية" نیز قربانی را چنین تعریف نموده است: القربان: ما یتقرب به العبد إلی ربه، سواء أكان من الذبائح أم من غيرها. والعلاقة العامة بین الأضحیة وسائر القرابین أنها كلها یتقرب بها إلی الله تعالی، فإن كانت القرابین من الذبائح كانت علاقة الأضحیة بها أشد،

^۱ مجدالدین محمد بن یعقوب الفیروزآبادی، القاموس المحیط (بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۲۶ هـ.ق)، ۱۲۳.

^۲ سعدي أبو جیب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً (دمشق: دار الفکر، ۱۴۰۸ هـ / ۱۹۸۸ م، چاپ دوم)، ۲۹۸.

لأنها يجمعها كونها ذبائح يتقرب بها إليه سبحانه، فالقربان أعم من الأضحية^۳. ترجمه: "یعنی قربانی آن چیزی است که بنده به وسیله آن به پروردگار خود تقرب می جوید، خواه از ذبیحه ها باشد یا از غیر آن. و رابطه عمومی میان «قربانی» (اضحیه) و سایر قربانی ها این است که همه وسیله تقرب به سوی خداوند متعال قرار می گیرند. اما اگر قربانی ها از ذبیحه ها باشند، ارتباط اضحیه با آن ها قوی تر است؛ زیرا وجه مشترک همه آن ها ذبیحه هایی است که به قصد تقرب به سوی خداوند سبحان تقدیم می گردند. بنابراین، «قربان» از «اضحیه» عام تر می باشد".

لذا طبق این تعریف دانسته می شود که قربانی عام است و اضحیه خاص است، البته در اصطلاح اکثر مردم، مراد از قربانی، همان اضحیه می باشد.

۲. ۱. تعریف اضحیه

أضحیه از ضحا - ضحوا، وضحوا، وضحیا، گرفته شده است و به معنای، برآمدن آفتاب، آغاز شدن و آشکار شدن، گرمای آفتاب او را گرفت و خوردن در وقت ضحی (صبح میانه) را افاده می کند، جمع آن أضاحی است. شرعاً: ذبح حیوان مخصوص با نیت تقرب به درگاه خداوند، در زمان معین.^۴

علامه جرجانی رحمه الله قربانی را چنین تعریف نموده است: «الأضحية: اسم لما يذبح في أيام النحر؛ بِنِيَّةِ الْقُرْبَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى». ^۵ ترجمه: "یعنی قربانی، نام چیزی است که در روزهای عید قربان (ایام نحر) با نیت تقرب به درگاه خداوند متعال ذبح می گردد".

۳. ۱. مشروعیت قربانی

قربانی در سال دوم هجری واجب گردید؛ همانند زکات و نمازهای عیدین و مشروعیت آن به کتاب (قرآن)، سنت و اجماع ثابت است.^۶

مشروعیت آن از کتاب، از این آیات قرآن کریم ثابت است: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحِرْ﴾^۷ ترجمه: "(پس برای رضای) پروردگارت نماز بگزار، و قربانی کن".^۸ و هم چنان آیه دیگری نیز ثبوت

^۳ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية (كويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، بی تا)، ۷۴/۵.

^۴ سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ۲۲۰.

^۵ علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، المحقق. ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ۱۴۰۳ هـ. ق. ۱۹۸۳ م)، ۲۹.

^۶ وهبه بن مصطفى الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، چاپ چهارم)، ۲۷۰۲/۴.

^۷ الكوثر ۲/۱۰۸.

^۸ ترجمه قرآن کریم فارسی، مترجم: مولوی محمد انور بدخشانی (ریاض: مجمع ملک فهد، اسد ۱۳۹۷ هـ. ش - ۱۴۳۹ هـ. ق)، ۶۰۲.

قربانی را بیان میدارد: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَثٍ﴾.^۹ ترجمه: "و (قربانی کردن) شتران (چاق و فربه) را برایتان از شعائر الله قرار دادیم."^{۱۰}

همچنان مشروعیت قربانی نیز از احادیث زیادی ثابت است از آن جمله: [عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا عَمِلَ ابْنُ آدَمَ يَوْمَ النَّحْرِ عَمَلًا أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، مِنْ هِرَاقَةٍ دَمَ، وَإِنَّهُ لَيَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، بِقُرُونِهَا، وَأُظْلَافِهَا، وَأَشْعَارِهَا، وَإِنَّ الدَّمَ، لَيَقَعُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، بِمَكَانٍ قَبْلَ أَنْ يَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ، فَطَبِّئُوا بِهَا نَفْسًا»].^{۱۱} ترجمه: "از عایشه رضی الله عنها روایت شده که پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمود: هیچ عملی در روز نحر از ریختن خون (قربانی) نزد خداوند عزوجل محبوب تر نیست، و همانا آن در روز قیامت همراه با شاخ ها، سم ها و موهای آن می آید، و یقیناً خون پیش از آنکه بر زمین بریزد، در نزد خداوند قبول می شود، پس با طیب نفس آنرا انجام دهید".

[عَنْ أَنَسٍ قَالَ: ضَحَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ فَرَأَيْتُهُ وَأَضْعَا قَدَمَهُ عَلَى صِفَاحِهِمَا يُسَمِّي وَيُكَبِّرُ، فَذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ].^{۱۲} ترجمه: "از انس رضی الله عنه روایت شده که گفت: پیامبر صلی الله علیه و سلم دو قوچ سفید و شاخ دار (دارای سفیدی غالب همراه با اندکی سیاهی یا خاکستری) قربانی کرد، و من او را دیدم که پایش را بر پشت آن ها گذاشته بود، بسم الله و تکبیر گفته، سپس آن ها را با دست خود ذبح کرد".

۴.۱. حکم قربانی

از دیدگاه شریعت اسلامی، قربانی نه تنها عبادتی بزرگ بلکه نشانه ای از شکرگزاری در برابر نعمت های الهی و احیای سنت ابراهیم علیه السلام به شمار می رود، درباره حکم قربانی علامه کاسانی رحمه الله چنین نوشته نموده است: یعنی آنچه بر ثروتمند واجب است بدون آنکه نذر کرده یا برای قربانی خرید کرده باشد، بلکه به عنوان شکرانه ی نعمت زندگی و احیای سنت ابراهیم علیه السلام، وقتی خداوند عزوجل به او فرمان ذبح بره در این روزها را داد، به عنوان کفاره برای فرزندش، وسیله ای برای عبور از صراط و مغفرت گناهان و پاکسازی خطاها طبق آنچه احادیث بیان کرده اند. این قول امام ابو حنیفه رحمه الله، امام محمد رحمه الله، امام زفر رحمه الله، امام حسن بن زیاد رحمه الله و یکی از دو روایت ابو یوسف رحمه الله است، و از امام ابو یوسف رحمه الله

^۹ الحج ۳۶/۲۲.

^{۱۰} بدخشانی، ترجمه قرآن کریم، ۳۳۶.

^{۱۱} محمد بن یزید القزوينی، سنن ابن ماجه، تحقیق. محمد فؤاد عبد الباقي (قاهره: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، بی تا)، "الأضاحی"، ۱۰۴۵/۲ (۳۱۲۶).

^{۱۲} محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقیق. جماعة من العلماء، الطبعة السلطانية (بيروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ هـ.ق)، "الأضاحی"، ۱۰۱/۷ (۵۵۵۸).

روایت شده است که قربانی واجب نیست و امام شافعی رحمه الله نیز همین نظر را اختیار کرده است.^{۱۳}

۵.۱. شرائط وجوب قربانی

علامه کاسانی رحمه الله، شرائط وجوب قربانی را چنین بیان نموده است: «وَأَمَّا شُرَاطُ الْوُجُوبِ... فَمِنْهَا الْإِسْلَامُ فَلَا تَجِبُ عَلَى الْكَافِرِ لِأَنَّهَا قَرْبَةٌ وَالْكَافِرُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْقَرَبِ... وَمِنْهَا الْحُرِّيَّةُ فَلَا تَجِبُ عَلَى الْعَبْدِ... وَمِنْهَا الْإِقَامَةُ فَلَا تَجِبُ عَلَى الْمَسَافِرِ... وَمِنْهَا الْغَنَى... وَمِنْهُ الْمَتَأَخِّرِينَ مَنْ قَالَ لَا خِلَافَ بَيْنَهُمْ فِي الْأُضْحِيَّةِ أَنَّهَا لَا تَجِبُ فِي مَالِهِمَا؛ لِأَنَّ الْقَرْبَةَ فِي الْأُضْحِيَّةِ هِيَ إِرَاقَةُ الدَّمِ وَأَنَّهَا إِتْلَافٌ وَلَا سَبِيلَ إِلَى إِتْلَافِ مَالِ الصَّغِيرِ، وَالتَّصَدُّقُ بِاللَّحْمِ تَطَوُّعٌ وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ فِي مَالِ الصَّغِيرِ، وَالصَّغِيرُ فِي الْعَادَةِ لَا يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَأْكُلَ جَمِيعَ اللَّحْمِ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ وَلَا سَبِيلٌ لِلْوُجُوبِ رَأْسًا».^{۱۴}

در روشنی عبارت کاسانی رحمه الله برای وجوب قربانی، شرائط ذیل لازمی است:

۱. عاقل بودن، قربانی بر دیوانه و مجنون واجب نیست، زیرا تکلیف شرعی تنها متوجه افراد عاقل می‌گردد؛
۲. بالغ بودن، قربانی بر کودک واجب نیست، زیرا او مکلف به عبادات واجب نمی‌باشد؛
۳. آزاد بودن، قربانی بر غلام و کنیز واجب نیست، چون آنان مالک مستقل به شمار نمی‌آیند؛
۴. مقیم بودن، قربانی بر مسافر واجب نیست؛ همانند نماز عید که بر مسافر واجب نیست؛
۵. مسلمان بودن، قربانی از عبادات اسلامی است و بر غیر مسلمان واجب نمی‌شود؛
۶. مالک نصاب بودن، اگر فرد به اندازه نصاب مال داشته باشد، قربانی بر او واجب می‌شود.^{۱۵}

۶.۱. شرائط ادای قربانی

برای ادای هر عبادت در شریعت اسلامی، شرایط و اوقات معینی در نظر گرفته شده است. به گونه‌ای که نماز، روزه، حج و سایر عبادات هرکدام وقت و ضوابط خاص خود را دارند و بدون رعایت آن شرایط، عبادت کامل و صحیح نخواهد بود. قربانی نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ بلکه مانند دیگر عبادات، دارای اوقات و شرایط ویژه‌ای است که باید رعایت گردد. پس شرایط ادای قربانی نزد فقهای کرام به دو بخش تقسیم شده است:

^{۱۳} علاء الدین أبی بکر بن مسعود الکاسانی، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۳۲۷-۱۳۲۸ هـ.ق)، ۶۲/۵؛ محمد أمين ابن عابدين، *حاشية رد المحتار على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار* (قاهره: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، چاپ دوم، ۱۳۸۶ هـ.ق = ۱۹۶۶ م)، ۳۱۳/۶.

^{۱۴} الکاسانی، *بدائع الصنائع*، ۶۵/۵؛ ابن عابدين، *ردالمحتار مع الدر المختار*، ۳۱۲/۶.

^{۱۵} ابن عابدين، *ردالمحتار مع الدر المختار*، ۳۱۲/۶.

بخش نخست، شرط عام است که برای همه‌ی کسانی که قصد انجام قربانی را دارند لازم می‌باشد، و آن عبارت است از فرارسیدن وقت مخصوص قربانی؛ یعنی همان روزهای دهم تا دوازدهم ذی‌الحجه که از سوی شریعت اسلامی برای این عبادت تعیین گردیده است. بخش دوم، شرط خاص است که ویژه‌ی کسانی است که در شهرها زندگی می‌کنند و نماز عید در آن‌جا اقامه می‌شود. برای این دسته شرط است که قربانی‌شان پس از ادای نماز عید صورت گیرد و اگر چنین افراد قبل از ادای نماز عید قربانی نمایند، قربانی‌شان معتبر نمی‌باشد.^{۱۶}

۲. نصاب قربانی و تفاوت آن با نصاب زکات

۱.۲. تعریف نصاب

نصاب را صاحب قاموس فقهی چنین تعریف نموده است: «النَّصاب: الاصل، والمرجع، يقال: رجع الامر إلى نصابه، جمعه نصب. شرعا: القدر الذي إذا بلغه المال وجبت الزكاة فيه».^{۱۷} یعنی نصاب در اصل به معنای ریشه و مرجع است، گفته می‌شود: کار به اصل خود بازگشت. جمع آن «نُصَب» است، در اصطلاح شرع، مقداری است که وقتی مال به آن برسد، زکات در آن واجب می‌شود.

و هم‌چنان در کتاب تعاریفات فقهی، نصاب را چنین معرفی نموده است: «النَّصاب: شرعاً ما لا تجب فيما دونه زكاة من مال».^{۱۸} یعنی: نصاب همان حدّ معین مال است که اگر کمتر از آن باشد، زکات واجب نمی‌گردد.

۲.۲. نصاب زکات، قربانی و تفاوت این دو باهم

زکات و قربانی از حیث نصاب با یکدیگر تفاوت دارند. بدین‌سان، نخست نصاب هر یک به‌طور جداگانه بیان می‌گردد و سپس وجوه افتراق میان آن دو توضیح داده خواهد شد.

۱.۲.۲. نصاب زکات

نصاب زکات از جانب شریعت اسلامی معین گردیده و برای هر مال، نصاب جداگانه‌ای مقرر است:

طلا: نصاب آن طبق معیار فعلی، ۸۷ گرم و ۴۷۹ ملی‌گرم است.

نقره: نصاب آن طبق معیار فعلی، ۶۱۲ گرم و ۳۵ ملی‌گرم است.

^{۱۶} محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، فتح القدير على الهداية (قاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأولى، ۱۳۸۹ هـ.ق = ۱۹۷۰ م)، ۵۰۶/۹؛ علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۴ هـ.ق/۱۹۹۴ م)، ۸۳/۳.

^{۱۷} أبو جيب، القاموس الفقهي، ۳۵۳.

^{۱۸} محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۴ هـ.ق/۲۰۰۳ م)، ۲۲۸.

مال تجارت و پول نقد: نصاب آن نباید کمتر از نصاب نقره باشد.

زیورات: اگر از طلا ساخته شده باشد، شرط وجوب زکات آن رسیدن به نصاب طلا است و اگر از نقره باشد، شرط آن رسیدن به نصاب نقره می‌باشد. اگر مقدار طلا و نقره‌ای که نزد شخص است، هر یک به طور انفرادی به نصاب نرسد، اما در صورت جمع، مجموع آن به نصاب نقره برسد، زکات بر آن واجب می‌شود. همچنین اگر نزد شخصی طلا، نقره، پول نقد و مال تجارت موجود باشد که هیچ‌کدام به تنهایی به نصاب نرسد، ولی با جمع نمودن همه آنها مقدار مال به نصاب نقره برسد، در چنین صورتی نیز زکات واجب خواهد بود، بنابراین، هرگاه مجموع طلا، نقره، پول نقد و مال تجارت برابر با نصاب نقره گردد، زکات بر آن لازم می‌شود.

اما در مورد حیوانات، مانند شتر، گاو، گوسفند و غیر آن، نصاب مخصوص به خودشان مقرر گردیده که تفصیل آن در کتب معتبر فقهی به تفصیل ذکر شده است.^{۱۹}

۲.۲.۲. نصاب قربانی

نصاب وجوب قربانی، همان نصاب واجب شدن صدقه فطر است. بدین معنا که هر مرد یا زن مسلمان عاقل، بالغ و مقیم، اگر در ایام قربانی پس از کسر هزینه‌های واجب‌الاداء، دارای مالی بیش از نیاز اصلی خویش باشد که ارزش آن معادل با قیمت ۲۰۰ درهم نقره (۶۱۲ گرام و ۳۵ ملی گرام نقره)، یا بیشتر باشد - چه این دارایی به صورت نقد باشد یا طلا و نقره، یا در هر شکل دیگر و حتی اگر مال تجارت هم نباشد - بر او قربانی واجب می‌گردد. همچنین چنین شخصی شرعاً مستحق گرفتن زکات نمی‌باشد.

و هم‌چنان برای وجوب قربانی، گذشت یک سال از ملکیت یا تجارتی بودن مال نیز شرط نمی‌باشد، بلکه هرگاه فردی تا پیش از غروب آفتاب دوازدهم ذی‌الحجه صاحب نصاب گردد، قربانی بر او لازم است.^{۲۰}

۳.۲.۲. تفاوت بین نصاب قربانی و زکات

بین نصاب قربانی و نصاب زکات تفاوت‌هایی وجود دارد که فقهای کرام در کتاب‌های فقهی خود به آن اشاره کرده‌اند، بنابراین، با توجه به دیدگاه فقهای کرام، میان نصاب قربانی و نصاب زکات سه تفاوت اساسی وجود دارد.^{۲۱}

^{۱۹} الفتاوی العالمگیریة المعروفة بالفتاوی الهندیة، به فرمان سلطان محمد اورنگ‌زیب عالمگیر (قاهره: المطبعة الکبری الأمیریة ببولاق، چاپ دوم، ۱۳۱۰ هـ.ق)، ۱/۱۷۹؛ ابن عابدین، رد المحتار، ۲/۲۹۸؛ کاسانی، بدائع الصنائع، ۲/۲۱۱.

^{۲۰} ابن عابدین، رد المحتار، ۶/۳۱۲.

^{۲۱} ابن عابدین، رد المحتار، ۶/۳۱۲؛ الفتاوی العالمگیریة المعروفة بالفتاوی الهندیة، ۱/۱۹۱.

الف: از جهت مقدار نصاب

قربانی بر هر مسلمان عاقل، بالغ و مقیم (مرد یا زن) واجب است که در ایام قربانی پس از کسر مصارف ضروری، دارای مال و متاعی بیش از ضرورت باشد که ارزش آن مساوی یا بیشتر از (۶۱۲ گرام و ۳۵ ملی گرام نقره) باشد، خواه به صورت نقد، طلا، نقره، مال تجارت باشد و یا هر متاع دیگری و نیز چنین شخصی مستحق گرفتن زکات نیز نیست.

اما نصاب زکات چنین است: اگر کسی تنها طلا داشته باشد، نصاب آن ۲۰ مثقال شرعی (۸۷ گرام و ۴۷۹ ملی گرام)، تنها نقره داشته باشد نصاب آن ۲۰۰ درهم (۶۱۲ گرام و ۳۵ ملی گرام) است و اگر پول نقد و مال تجارت به همین اندازه، یا مجموع این‌ها برابر نصاب نقره گردد، پس با گذشت یک سال قمری، پرداخت دو و نیم فیصد (۲,۵٪) زکات واجب می‌شود.^{۲۲}

ب: از جهت نوع مال مشمول

زکات فقط بر اموالی واجب است که به طور عادی قابلیت افزونی و رشد دارند، مانند مال تجارت، مواشی، طلا، نقره و پول نقد؛ اما اشیای غیرنامی (مانند خانه شخصی، دکان، ظروف، اثاث منزل، ماشین آلات کارخانه، جواهرات غیرتجاری) مشمول زکات نیستند.

در حالی که در نصاب قربانی همه این چیزها (حتی غیرنامی) اگر از ضرورت افزون باشند، شامل می‌شوند. مثلاً داشتن خانه اضافی یا اثاث مازاد بر نیاز در نصاب قربانی حساب می‌گردد.^{۲۳}

ج: از جهت شرط مرور زمان

برای وجوب زکات، شرط است که مال نصاب یک سال قمری نزد مالک بماند؛ اما در قربانی چنین شرطی وجود ندارد، بلکه همین که در ایام قربانی شخص مالک نصاب گردد، قربانی بر او واجب می‌شود.^{۲۴}

۳. معیار نصاب قربانی بر مبنای طلا و نقره و دیدگاه فقهای احناف

نصاب قربانی از طلا و نقره قبلاً بیان شد که اگر شخصی صاحب نصابی از طلا و نقره باشد، بروی قربانی واجب می‌گردد، در این مسأله اختلافی نیست، البته اختلاف در مورد ارزیابی قیمت اموال تجارتي و پول نقدی است که نصاب آن با نصاب طلا سنجیده شود و یا با نقره؟ در این راستا فقهای کرام دیدگاه مختلف دارند و در کتب فقهی احناف، سه دیدگاه در این باره یافت می‌شود:

۱. مالک اختیار دارد که از میان نصاب طلا یا نقره، هر کدام را که بخواهد معیار قرار دهد.

این قول، «ظاهر الروایة» نامیده می‌شود؛

^{۲۲} الفتاوی العالمگیریة المعروفة بالفتاوی الهندیة، ۱۹۱/۱.

^{۲۳} الفتاوی العالمگیریة المعروفة بالفتاوی الهندیة، ۲۹۳/۵.

^{۲۴} الفتاوی العالمگیریة المعروفة بالفتاوی الهندیة، ۲۹۲/۵.

۲. اگر مال تجارتي و پول نقدی به نصاب یکی از طلا یا نقره برسد، همان معیار قرار گیرد، زیرا در این صورت فایده آن به فقرا و نیازمندان بیشتر می‌رسد. این قول «نادر الروایة» خواننده می‌شود؛

۳. معیار باید همان چیزی باشد که در ازای آن، مال تجارتي خریداری شده است. بنابراین اگر مال تجارتي در برابر دراهم (نقره) خریده شده باشد، نصاب نقره معیار است، و اگر در برابر دینار (طلا) خریداری شده باشد، نصاب طلا معیار خواهد بود.^{۲۵}

البته در زمان حاضر، تفاوت چشم‌گیری بین نصاب طلا و نقره وجود دارد. در صورتی که نقره معیار قرار گیرد، قربانی بر کسی هم واجب می‌شود که حدود سی و پنج هزار افغانی یا یک مثقال طلا با اندکی پول دیگر داشته باشد؛ اما اگر طلا معیار باشد، بر چنین افرادی قربانی واجب نخواهد بود. در چنین وضعیتی، باید دید که آیا با در نظر گرفتن اصل «انفع للفقراء» (سودمندتر برای فقرا) حکم به وجوب قربانی داده شود؟ یا اینکه با در نظر گرفتن وضعیت صاحب مال، اختیار به او داده شود که از میان طلا یا نقره هر کدام را خواست معیار نصاب قرار دهد؟ در این زمینه چندین پرسش قابل تحقیق مطرح می‌گردد:

اول: آیا جایز است که «ظاهر الروایة» که اختیار به مالک می‌دهد، ترک شود و به «نادر الروایة» که بر اساس «انفع للفقراء» است، فتوا داده شود؟ در حالی که رعایت «انفع للفقراء» صرفاً یک روایت از امام صاحب ابوحنیفه رحمه الله است؟

دوم: شریعت در مورد فرضیت حج این را در نظر گرفته است که حج تنها بر کسی فرض است که علاوه بر هزینه رفت و برگشت، توان تأمین مخارج خانواده‌اش را نیز داشته باشد و نیز مقداری پولی که بتواند پس از برگشت به فعالیت اقتصادی‌اش ادامه دهد، حال اگر یک فروشنده دوره‌گرد که در دست فروشی‌اش چهل هزار افغانی مال‌التجاره دارد، بخواهد یک بُز متوسط خریداری کند، قیمت آن تا بیست هزار افغانی خواهد رسید، و با باقی‌مانده مالش دیگر نمی‌تواند فعالیت اقتصادی‌اش را ادامه دهد. پس چگونه می‌تواند قربانی کند؟

با در نظر گرفتن این امور، این رأی به میان آمده است که^{۲۶} در نصاب قربانی، اختیار به شخص مکلف داده شود؛ اما در باب زکات، هم‌چنان نقره معیار باقی بماند. وجه تفاوت میان قربانی و

^{۲۵} ابن همام، فتح القدير، ۲/۲۲۰.

^{۲۶} در عصر حاضر، برخی از علمای کرام بر این باورند که معیار نصاب قربانی باید طلا باشد نه نقره، زیرا تفاوت قیمت میان این دو فلز بسیار قابل توجه شده است. بر این اساس، یکی از مستفتیان دارالافتاء دارالعلوم کراچی (۱۸۲۴/۵۱)، مؤرخ ۱۷/۱۱/۱۴۳۷ پرسیده است که اگر نصاب قربانی بر اساس نقره سنجیده شود، بسیاری از افرادی که درآمد کمی دارند، واجب است قربانی کنند و این موضوع موجب حرج می‌شود، اما اگر نصاب بر پایه طلا قرار گیرد، این مشکل رفع خواهد شد. در پاسخ به این سؤال، یکی از اعضای دارالافتاء تصریح کرده است که با توجه به مشکلات موجود، اموال تجارتي و پول نقد باید بر اساس نصاب طلا سنجیده شوند و این نظر مورد تأیید اکثر اعضای دارالافتاء و مفتی

زکات این است که هدف از زکات، تأمین نیاز فقراء است، بنابراین باید بر روایت «انفع للفقراء» عمل شود. در حالی که هدف از قربانی، همدردی با فقراء نیست، لذا در این مورد، موضوع به اختیار شخص واگذار می‌شود.^{۲۷}

برای دانستن جواب این سوالات، امور ذیل بیان می‌شود:

۴.۲.۲. در تعیین نصاب، رعایت حال فقراء

کتاب فقهی معتبر حنفی و کتب فتاوی بر این متفق‌اند که در ارزیابی اموال تجارتي باید بر اساس قول «انفع للفقراء» و روایت «نادر الروایة» فتوا داده شود، قسم‌کیه علامه ابن عابدین رحمه الله این مسأله را چنین توضیح می‌دهد که: «(أَوْ) فِي (عَرْضِ تِجَارَةٍ قِيمَتُهُ نَصَابٌ)... (مَنْ ذَهَبَ أَوْ وَرَقٍ)... بِالْمَسْكُوكِ عَمَلًا بِالْعُرْفِ (مُقَوَّمًا بِأَحَدِهِمَا) إِنْ اسْتَوَيَا، فَلَوْ أَحَدُهُمَا أَرْوَجُ تَعَيَّنَ التَّقْوِيمُ بِهِ؛ وَلَوْ بَلَغَ بِأَحَدِهِمَا نَصَابًا دُونَ الْآخَرِ تَعَيَّنَ مَا يَبْلُغُ بِهِ، وَلَوْ بَلَغَ بِأَحَدِهِمَا نَصَابًا وَخُمُسًا وَبِالْآخَرِ أَقَلُّ قَوْمَهُ بِالْإِنْفَعِ لِلْفَقِيرِ سِرَاجٌ... قَوْلُهُ: مَنْ ذَهَبَ أَوْ وَرَقٍ بَيَانٌ لِقَوْلِهِ نَصَابٌ. وَأَشَارَ بِأَوْ إِلَى أَنَّهُ مُحْخِرٌ، إِنْ شَاءَ قَوْمُهَا بِالْفَضَّةِ، وَإِنْ شَاءَ بِالذَّهَبِ؛ لِأَنَّ التَّمَيِّنَ فِي تَقْدِيرِ قِيمِ الْأَشْيَاءِ بِهِمَا سَوَاءٌ بَحْرٌ، لَكِنَّ التَّخْيِيرَ لَيْسَ عَلَى إِطْلَاقِهِ كَمَا يَأْتِي... (قَوْلُهُ: مُقَوَّمًا بِأَحَدِهِمَا) تَكَرَّرَ مَعَ قَوْلِهِ مَنْ ذَهَبَ أَوْ وَرَقٍ؛ لِأَنَّ مَا مَعْنَاهَا التَّخْيِيرُ وَمَحَلُّ التَّخْيِيرِ إِذَا اسْتَوَيَا فَقَطْ. أَمَّا إِذَا اخْتَلَفَا قَوْمٌ بِالْإِنْفَعِ... (قَوْلُهُ: تَعَيَّنَ التَّقْوِيمُ بِهِ) أَيُّ إِذَا كَانَ يَبْلُغُ بِهِ نَصَابًا، لَمَّا فِي النَّهْرِ عَنِ الْفَتْحِ: يَتَعَيَّنُ مَا يَبْلُغُ نَصَابًا دُونَ مَا لَا يَبْلُغُ، فَإِنْ بَلَغَ بَكُلِّ مِنْهُمَا وَأَحَدُهُمَا أَرْوَجُ تَعَيَّنَ التَّقْوِيمُ بِالْأَرْوَجِ».^{۲۸} ترجمه: «علامه ابن عابدین رحمه الله این مسأله را چنین توضیح می‌دهد: «در مورد اموال تجارتي که ارزش آن به نصاب می‌رسد، می‌توان آن را به طلا یا نقره ارزیابی کرد و عمل به عرف صورت گیرد. اگر ارزش هر دو فلز برابر باشد، اگر یکی از اینها رائج تر باشد، ارجح آن معیار قرار می‌گیرد و اگر تنها یکی از آن‌ها به نصاب برسد، ارزش‌گذاری باید بر همان فلز انجام شود. و اگر یکی از آن‌ها به نصاب و پنجم برسد و دیگری کمتر، ارزیابی باید به انفع للفقراء انجام گیرد. اشاره وی به «طلا یا نقره» بیان‌کننده نصاب است و کلمه «أو» نشان می‌دهد که اختیار با مالک است؛ می‌تواند به نقره یا طلا ارزش‌گذاری کند، زیرا هر دو در تعیین ارزش اموال کاربرد یکسان دارند، اما این اختیار مطلق نیست و محدود به زمانی است که ارزش هر دو برابر باشد. اگر ارزش آن‌ها متفاوت باشد، ارزیابی باید بر مبنای سودمندترین مورد انجام شود. همچنین، اگر هر دو به نصاب برسند و یکی از آن‌ها ارجح باشد، ارجح معیار قرار می‌گیرد».

صاحب محمد تقی عثمانی قرار گرفته است. البته مفتی صاحب در زیر امضای خود افزودند که این تحریر اطمینان‌بخش به نظر می‌رسد، اما برای صدور فتوی بر اساس آن، لازم است نظر سایر اهل علم و دارالافتاء‌ها نیز اخذ شود. با این حال، اکثر علمای مشهور و دارالافتاء‌ها با این دیدگاه موافقت نکرده‌اند و در بخش بعدی مقاله، نام این علمای کرام ذکر خواهد شد.

^{۲۷} کاسانی، بدائع الصنائع، ۲/۲۱۱.

^{۲۸} ابن عابدین، رد المحتار، ۲/۲۹۹.

علامه ابن همام رحمه الله همین مسأله با عبارت واضح و آشکار چنین توضیح می دهد:

«وَتَفْسِيرُ الْأَنْفَعِ أَنْ يُقَوِّمَهَا بِمَا بَلَغَ نَصَابًا صَرَّحَ الْمُصَنِّفُ بِاخْتِلَافِ الرُّوَايَةِ وَأَقْوَالِ الصَّاحِبِينَ فِي التَّقْوِيمِ أَنَّهُ بِالْأَنْفَعِ عَيْنًا أَوْ بِالْتَّخْيِيرِ أَوْ بِمَا اشْتَرَى بِهِ إِنْ كَانَ مِنَ التَّقْوِدِ وَالْأَقْبَلُ الْعَالِبُ أَوْ بِالنَّقْدِ الْعَالِبِ مُطْلَقًا. ثُمَّ فُسِّرَ الْأَنْفَعُ الَّذِي هُوَ أَحَدُهُمَا بِأَنْ يُقَوَّمَ بِمَا يَبْلُغُ نَصَابًا، وَمَعْنَاهُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ بِحَيْثُ إِذَا قَوِّمَهَا بِأَحَدِهِمَا لَا تَبْلُغُ نَصَابًا وَالْآخَرُ تَبْلُغُ تَعَيَّنَ عَلَيْهِ التَّقْوِيمُ بِمَا يَبْلُغُ فَافَادَ أَنَّ بَاقِيَ الْأَقْوَالِ بِخِلَافِ هَذَا وَلَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ لَا خِلَافَ فِي تَعَيُّنِ الْأَنْفَعِ بِهَذَا الْمَعْنَى عَلَى مَا يُفِيدُهُ لَفْظُ النَّهْيَةِ وَالْخُلَاصَةِ»^{۲۹}.

ترجمه: "تفسیر «الأنفع» این است که مال به گونه ای ارزش گذاری شود که به نصاب برسد. مؤلف صریحاً به اختلاف روایات و گفته های صاحبین در خصوص معیار ارزش اشاره کرده است؛ برخی آن را به «الأنفع» به تنهایی، برخی با اختیار مالک، برخی بر اساس آنچه با آن خریداری شده است اگر از پول باشد، و در غیر این صورت با غالب پول نقد یا پول نقد غالب مطلق تعیین می کنند. سپس ابن همام «الأنفع» را که یکی از این معیارهاست، چنین معنا می کند که اگر ارزش گذاری با یکی از آن ها نصاب را تأمین نکند و با دیگری تأمین شود، معیار همان باشد که نصاب را کامل می سازد. این بیان می کند که سایر اقوال در این معنا مخالف اند و در واقع اختلافی در تعیین «الأنفع» به این مفهوم وجود ندارد، همان طور که لفظ «النهائية» و «الخلاصة» نیز نشان می دهد".

لذا از بررسی گفته های ابن عابدین و ابن همام رحمهما الله روشن می شود که هرگاه بین نصاب طلا و نقره اختلاف پیش آید و اموال تجارتي با یکی از آنها به نصاب برسد و با دیگری نرسد، معیار همان است که نصاب را کامل می کند؛ زیرا که طبق تصریحات فقهی همین بیشترین نفع برای فقراء است.

۳.۲. در چه صورت مالک اختیار دارد؟

اگر اموال تجارتي هم به نصاب طلا و هم به نصاب نقره برسد، در این صورت اختیار با مالک است که هر کدام را به عنوان معیار ارزش قرار دهد. اما اگر اموال تنها با یکی از این دو نصاب کامل شود، ارزش گذاری باید بر اساس همان نصاب صورت گیرد و در این حالت اختیار مالک منتفی است؛ چنان که ابن نجیم رحمه الله در این باره بیان می کند که: «وَأَشَارَ بِقَوْلِهِ وَرَقٌ أَوْ ذَهَبٌ إِلَى أَنَّهُ مُخَيَّرٌ إِنْ شَاءَ قَوْمُهُ بِالْفَضَّةِ، وَإِنْ شَاءَ بِالذَّهَبِ؛ لِأَنَّ التَّمَيَّنَ فِي تَقْدِيرِ قِيمِ الْأَشْيَاءِ بِهِمَا سَوَاءٌ، وَفِي النَّهْيَةِ لَوْ كَانَ تَقْوِيمُهُ بِأَحَدِ النَّقْدَيْنِ يَتِمُّ النَّصَابُ وَبِالْآخَرِ لَا فَإِنَّهُ يُقَوَّمُ بِمَا يَتِمُّ بِهِ النَّصَابُ بِالِاتِّفَاقِ أَه. وَفِي الْخُلَاصَةِ أَيْضًا مَا يُفِيدُ الْإِتِّفَاقَ عَلَى هَذَا... فَقَدْ قَالَ فِي الظَّهْرِيَّةِ رَجُلٌ لَهُ عَبْدٌ لِلتَّجَارَةِ إِنْ قَوْمٌ بِالذَّهَبِ لَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ. وَإِنْ قَوْمٌ بِالذَّنَانِيرِ تَجِبُ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يُقَوَّمُ بِمَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ دَفْعًا لِحَاجَةِ الْفَقِيرِ وَسَدًّا لِحَاجَتِهِ، وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ: يُقَوَّمُ بِمَا اشْتَرَى فَإِنْ اشْتَرَاهُ بغيرِ النَّقْدَيْنِ يُقَوَّمُ بِالنَّقْدِ الْعَالِبِ أَه. فَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمَذْهَبَ تَخْيِيرُهُ إِلَّا إِذَا كَانَ لَا يَبْلُغُ بِأَحَدِهِمَا نَصَابًا تَعَيَّنَ التَّقْوِيمُ بِمَا يَبْلُغُ

^{۲۹} ابن همام، فتح القدير، ۲/۲۲۰.

نَصَابًا... وَلَئِنَّا قَالَ فِي الْهِدَايَةِ وَتَفْسِيرِ الْأَنْفَعِ أَنَّ يُقَوِّمَهَا بِمَا يَبْلُغُ نَصَابًا^{۳۰}. ترجمه: "مالک در ارزش‌گذاری اموال خود میان طلا و نقره مختار است؛ اگر بخواهد می‌تواند مال را به نقره یا به طلا ارزش‌گذاری کند؛ زیرا هر دو در تعیین ارزش اشیاء یکسان‌اند. اما در «النهایه» آمده است که اگر ارزش‌گذاری با یکی از دو نوع، نصاب را کامل کند و با دیگری نکند، ارزش‌گذاری باید بر اساس همان نصاب انجام شود که نصاب را تکمیل می‌کند و در این صورت اختیار مالک ساقط است، همین معنا در «الخلاصة» نیز تأکید شده است، و در ظهیریه گفته شده که اگر مردی غلامی برای تجارت دارد و آن را به دراهم ارزش‌گذاری کند، زکات بر آن واجب نیست و اگر به دینار ارزش‌گذاری شود، زکات واجب می‌گردد؛ بنابراین از دیدگاه ابوحنیفه، مال باید بر اساس آنچه زکات بر آن واجب است ارزش‌گذاری شود تا نیاز فقراء تأمین و خلاء مالی آنان جبران گردد، و از دیدگاه امام ابو یوسف رحمه الله، ارزش‌گذاری باید بر اساس آنچه با آن خریداری شده انجام شود و اگر غیر از طلا و نقره خریداری شده باشد، بر اساس غالب پول نقد ارزش‌گذاری می‌شود. حاصل کلام آن است که اختیار در ارزش‌گذاری وجود دارد، مگر آنکه نصاب تنها با یکی از دو نوع تأمین شود؛ در این صورت ارزش‌گذاری باید بر اساس همان نصاب صورت گیرد، لذا در «الهدایه» گفته است که: معنای «الأنفع» آن است که مال به گونه‌ای ارزش‌گذاری شود که به نصاب برسد".

پس روشن شد که اختیار در ارزش‌گذاری تنها زمانی با مالک است که نصاب طلا و نقره هر دو تکمیل گردد؛ اما اگر مال تنها با یکی از این دو نصاب کامل شود و با دیگری نرسد، اختیار مالک منتفی است و ارزش‌گذاری باید بر اساس همان نصابی انجام گیرد که نصاب را کامل می‌سازد.

۴.۲. آیا فتوا بر اساس «نادر الروایة» جایز است؟

علامه شامی رحمه الله در «شرح عقود رسم المفتی» این موضوع را به تفصیل بیان کرده‌اند که اگر روایت نادر، دارای تصحیح باشد، بر اساس آن فتوا دادن جایز است، قسمیکه علامه شامی رحمه الله بیان کرده‌اند که: «در مسائل فقهی، اگر روایتی از منابع معتبر ظاهر باشد، فتوا بر اساس آن جایز است، حتی اگر صحت آن صریحاً تصریح نشده باشد. اما اگر روایت دیگری از کتب غیر ظاهر روایت تصحیح شود، می‌توان به آن رجوع کرد و فتوا بر اساس آن صادر کرد. علامه طرطوسی نیز تأکید می‌کند که قاضی مقلد تنها مجاز است بر اساس روایات ظاهر حکم کند و به روایات شاذ رجوع نکند، مگر آنکه صراحته فتوا بر اساس آن‌ها داده شده باشد»^{۳۱}.

^{۳۰} زین الدین بن ابراهیم بن محمد ابن نجیم المصری، البحر الرائق شرح کتیر الدقائق (قاهره: دار الکتب الإسلامی، الطبعة الثانی، بی تا)، ۲/۲۴۶.

^{۳۱} محمد امین بن عمر، شرح عقود رسم المفتی (الهند: مرکز توعية الفقه الإسلامی، بی تا)، ۵-۱۱.

همچنین علامه انور شاه کشمیری رحمه الله در «فیض الباری» می فرمایند: در مسائلی که چند روایت از امام ابوحنیفه رحمه الله نقل شده باشد، بسیاری از مشایخ معمولاً ظاهر روایت را ترجیح می دهند، اما به نظر من این روش همیشه صحیح نیست؛ به خصوص زمانی که روایت نادر با حدیثی معتبر تأیید شود. در چنین مواردی، همان حدیث معتبر را بر روایت نادر تطبیق می دهیم و مانعی نمی بینیم؛ زیرا هرگاه روایتی از امام ابوحنیفه رحمه الله نقل شده باشد، قطعاً پشت آن دلیل یا حدیثی موجود بوده است، و اگر ما حدیث مؤید آن را پیدا کنیم، همان را ترجیح می دهیم.^{۳۲} بنابراین، هرگاه اکابر فقهای کرام روایتی مانند «انفع للفقراء» را تصحیح کرده و بر اساس آن فتوا داده باشند، پیروی از چنین فتوا و استناد به آن کاملاً صحیح و مشروع است؛ زیرا این روایات پس از بررسی و تأیید علماء، معیار قابل اعتماد در مسائل فقهی محسوب می شوند و حکم بر اساس آنها لازم و معتبر است.

۵.۲. «انفع للفقراء» مذهب امام صاحب است

رعایت «انفع للفقراء» صرفاً یک روایت از امام صاحب نیست، بلکه مذهب خود ایشان است، چنان که در «تبيين الحقائق» بیان شده است: «واعتبارُ الأنفع مذهبُ أبي حنيفة ومعه يُقوّم بما يبلغُ نصاباً إن كان يبلغُ بأحدهما ولا يبلغُ بالآخر احتياطاً لحقّ الفقراء.»^{۳۳} ترجمه: «اعتبار کردن آنچه نافع تر است، مذهب ابوحنیفه می باشد، و معنای آن این است که مال با چیزی سنجیده می شود که نصاب را کامل بسازد؛ در صورتی که با یکی از آن دو (طلا یا نقره) به نصاب برسد و با دیگری نرسد، تا احتیاطی در حق فقرا رعایت شده باشد».

ابن نجیم رحمه الله نیز همین مسأله را مذهب امام ابوحنیفه رحمه الله قرار داده است: «وعن الإمام في (رواية النوادر) يقومها بالأنفع للفقراء وجعله الشارح مذهب الإمام.»^{۳۴} ترجمه: «و از امام (ابوحنیفه) در روایت النوادر نقل شده که او اموال را به آنچه برای فقرا سودمندتر است قیمت گذاری می کند، و شارح این را مذهب امام دانسته است».

در «المحيط البرهاني» نیز به عنوان روایتی از امام محمد رحمه الله ذکر شده است. «وعن أبي حنيفة أنه يقوم بما فيه إيجاب الزكاة، حتى إذا بلغ بالتقوم بأحدهما نصاباً ولم يبلغ بالآخر قوم بما يبلغ نصاباً، وهو إحدى الروايتين عن محمد.»^{۳۵} ترجمه: «و از امام ابوحنیفه نقل شده است که: «ارزش گذاری مال به گونه ای باشد که زکات بر آن واجب گردد؛ به این معنا که اگر با

^{۳۲} محمد أنور شاه بن معظم شاه، فیض الباری علی صحیح البخاری، تحقیق. محمد بدر عالم المیرتھی (بیروت: دار الکتب العلمیة، ط ۱، ۱۴۲۶هـ.ق/۲۰۰۵م)، ۴۶۵/۱.

^{۳۳} عثمان بن علی الزلیلی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق (قاهره: المطبعة الكبرى الأمیریة - بولاق، ط ۱، ۱۳۱۴هـ.ق)، ۲۹۷/۱.

^{۳۴} سراج الدین عمر بن ابراهیم بن نجیم حنفی، النهر الفائق شرح کنز الدقائق، تحقیق. احمد عزو عنایة (بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م)، ۴۴۱/۱.

^{۳۵} برهان الدین محمود بن أحمد بن مازة بخاری حنفی، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقیق. عبدالکریم سامی الجندی (بیروت: دار الکتب العلمیة، ط ۱، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۴م)، ۲۴۶/۲.

سنجش بر اساس یکی از معیارها نصاب کامل شود و با معیار دیگر نصاب نرسد، باید بر همان معیاری ارزش‌گذاری شود که نصاب را کامل می‌سازد. و این نظر یکی از دو روایتی است که از امام محمد نقل شده است.

۶.۲. تفاوت میان قربانی و حج

در عصر حاضر، برخی از علماء کوشیده‌اند قربانی را بر حج قیاس نموده و بر این اساس گفته‌اند که نصاب قربانی همان نصاب حج است؛ بنابراین هرگاه حج بر فردی واجب گردد، قربانی نیز بر او واجب خواهد بود و در غیر این صورت، وجوبی بر آن مرتب نیست. با این حال، چنین قیاسی صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در باب قربانی، در روایات به صراحت واژه‌ی «سَعَه» (توانایی و گنجایش مالی) به کار رفته است. از سیاق و سباق وعیدی که در خصوص ترک قربانی وارد شده، چنین استفاده می‌شود که مقصود از «سَعَه»، حدّ اقل توانایی مالی است، نه بالاترین مراتب آن. این برداشت به وسیله‌ی نکته‌ی دیگری نیز تأیید می‌گردد و آن اینکه در مقایسه با زکات، نصاب قربانی چندان بر وسعت و گنجایش مبتنی نیست؛ زیرا در آن، نه «نامی بودن مال» شرط شده و نه گذشتن یک سال. در حالی که در فریضه‌ی حج، روایات به تفصیل از داشتن «زاد» (توشه) و «راحله» (وسیله‌ی سفر) سخن گفته و شارع در آن جا به روشنی وسعت و توانایی مالی گسترده‌تری را معیار قرار داده است.

همچنین برای ادای فریضه‌ی حج، لازم است انسان خانه و کاشانه‌ی خویش را ترک نماید؛ از این رو شرط وجوب حج آن است که فرد به اندازه‌ی دارایی در اختیار داشته باشد که هم مصارف سفر خویش را تأمین کند و هم برای خانواده‌ی خود به حدّ کفایت مالی بر جای گذارد تا آنان در غیاب او دچار تنگنای نشوند. افزون بر این، اگر شخص تاجر یا پیشه‌ور باشد، لازم است سرمایه‌ای مازاد نیز در اختیار داشته باشد تا پس از بازگشت از حج بتواند کار و حرفه‌ی خود را ادامه داده و از آن طریق نیازهای خانواده را برآورده سازد. به عنوان نمونه، اگر یک دست‌فروش از مجموع دارایی خویش که بالغ بر چهل هزار افغانی است، ده هزار افغانی را به مصرف قربانی برساند، با سی هزار افغانی باقی‌مانده هم‌چنان می‌تواند کسب و کارش را از سر گیرد و معیشت خانواده را به خوبی تأمین نماید. ولی در حج امکانات بیشتری از این درکار است.

در همین زمینه، ابن عابدین رحمه‌الله نیز تصریح کرده است که وجوب حج مستلزم توانایی مالی گسترده‌تری است که علاوه بر هزینه‌های سفر، کفایت معاش خانواده و تداوم زندگی اقتصادی فرد را تضمین نماید.^{۳۶}

۷.۱. عدم تفکیک میان نصاب زکات و قربانی

زکات و قربانی از حیث نصاب مشترک‌اند؛ از این رو، اگر در قربانی نصاب طلا به عنوان معیار پذیرفته شود، ناگزیر در باب زکات نیز باید همان معیار مورد اعتبار قرار گیرد، و در غیر آن صورت

^{۳۶} ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ۴۶۲/۲.

هیچ دلیل موجهی برای این تفاوت باقی نخواهد ماند. به خصوص آنکه تمامی روایاتی که در باب نصاب قربانی ذکر گردیده‌اند، در حقیقت ناظر به نصاب زکات‌اند. نتیجتاً، پذیرش نصاب طلا در قربانی، راه را برای معیار گرفتن طلا در زکات نیز هموار می‌سازد، و این امر به‌طور طبیعی سبب خواهد شد که گروه زیادی از نیازمندان و مستحقان زکات، از دریافت کمک‌های مالی محروم گردند.

برخی برای تفکیک میان زکات و قربانی چنین استدلال کرده‌اند که هدف زکات رفع حاجت و نیازمندی فقرای جامعه است، در حالی که قربانی چنین کارکردی ندارد؛ اما این تفکیک نادرست می‌نماید؛ زیرا همان‌گونه که زکات ابزار مهمی برای حمایت مالی از نیازمندان است، قربانی نیز وسیله‌ای مؤثر در یاری‌رسانی به آنان به‌شمار می‌آید. بدین جهت، مستحب است که یک‌سوم گوشت قربانی در میان خویشاوندان، و یک‌سوم دیگر میان فقرای جامعه تقسیم گردد، و پوست قربانی نیز به‌عنوان صدقه در راه خدا داده شود.^{۳۷}

نصاب قربانی، صدقه فطر، استحقاق زکات و وجوب نفقه بر اقارب، همگی یکسان‌اند. ازاین‌رو، اگر در مسأله قربانی نصاب طلا به‌عنوان معیار قرار داده شود، ناگزیر صدقه فطر نیز تنها بر فردی واجب خواهد بود که دارایی او به ارزش بیست مثقال طلا (۸۷ گرم و ۴۷۹ ملی‌گرم) برسد. در صورتی که شخص به چنین میزان سرمایه دست نیافته باشد، پرداخت صدقه فطر بر او لازم نخواهد بود، دریافت زکات برای او جایز می‌گردد و الزام شرعی در پرداخت نفقه به خویشاوندان فقیر و نیازمند نیز بر عهده‌اش نخواهد بود. در حقیقت، التزام به این دیدگاه نه‌تنها مشکلی را برطرف نمی‌سازد؛ بلکه بر دامنه دشواری‌ها و پیامدهای ناگوار آن خواهد افزود.^{۳۸}

۸.۱. دیدگاه علمای معاصر درباره معیار بودن نصاب نقره

بیشتر علمای معاصر بر این باورند که نصاب قربانی باید بر اساس نصاب نقره محاسبه گردد؛ بدین معنا که هرگاه دارایی فرد به اندازه نصاب نقره برسد، قربانی بر او واجب خواهد شد. با این حال، بر اساس تتبعات و تحقیق اینجانب، دو منبع معتبر به دست آمده است که در آن‌ها برخلاف دیدگاه مشهور، نصاب قربانی بر اساس طلا ترجیح داده شده است، نه نقره؛ زیرا به اعتقاد نویسندگان آن منابع، اگر نصاب نقره معیار قرار گیرد، شمار فراوانی از افراد کم‌بضاعت و نادار نیز مشمول وجوب قربانی خواهند شد، امری که به عُسر و حَرَج می‌انجامد و با حکمت تشریع قربانی که بر آسان‌گیری و توانمندی مالی استوار است، سازگاری ندارد. ازاین‌رو، در ادامه نخست این دو دیدگاه نقل و تبیین می‌گردد و سپس دیدگاه غالب بیشتر علمای معاصر که نصاب نقره را معیار می‌دانند به‌تفصیل بیان خواهد شد:

^{۳۷} الفتاوی العالمگیریة المعروفة بالفتاوی الهندیة، ۳۰۰/۵.

^{۳۸} ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ۳۶۰/۲.

۱- در یکی از فتاوی صادره از «دارالعلوم کراچی» پس از بیان اختلاف نظر فقهای کرام و بررسی مقتضیات عصر حاضر، نویسنده فتوا چنین آورده است که: «نصاب قربانی مطابق نصاب طلا تعیین گردد تا افرادی که درآمد اندک دارند، مشمول وجوب قربانی نشوند»، اما مفتی محمد تقی عثمانی صاحب، در محل امضای همان فتوی این نکته را اضافه کرده‌اند: «این رأی به نظر بنده صحیح می‌رسد، لیکن برای صدور فتوی بر اساس آن، لازم است نظر سایر علمای کرام نیز اخذ گردد».^{۳۹}

البته اکثر دارالافتاءهای معتبر، از جمله دارالافتاء دارالعلوم دیوبند، دارالافتاء بنوری تاون کراچی، جامعه فاروقیه کراچی، بنوریه سایت کراچی و دیگر دارالافتاءهای مشابه، با این دیدگاه موافقت نکرده و نصاب نقره را به عنوان معیار تعیین نصاب قربانی پذیرفته‌اند. لازم به ذکر است که این دیدگاه‌ها در وبسایت‌های رسمی این دارالافتاءها به طور مستند قابل دسترسی و مطالعه می‌باشد و نشان‌دهنده اجماع عملی و جاری علمای معاصر در این زمینه است.

۲- نشست مجمع فقه اهل سنت ایران درباره نصاب قربانی

در نشست مورخه ۲ اسد ۱۳۹۹ هـ ش، مجمع فقه اهل سنت ایران، که با حضور اکثر اعضای مجمع به صورت ویدئوکنفرانس برگزار شد، پیرامون مسأله نصاب قربانی پس از بحث و بررسی دیدگاه‌ها و آرای مختلف، جمع‌بندی به شرح زیر اعلام گردید:

۱. شخصی که تنها طلا دارد، برای وی معیار سنجش در قربانی، نصاب طلا است.
 ۲. فردی که تنها نقره دارد، برای وی معیار سنجش در قربانی، نصاب نقره است.
 ۳. افرادی که دارایی‌شان ترکیبی از طلا، نقره، اموال تجاری، پول نقد و سایر اموال مازاد بر حوایج اصلی است، یا تنها اموال تجاری، پول نقد و اموالی مازاد بر نیاز اصلی دارند؛ در این خصوص، دو دیدگاه بین اعضای مجمع فقه وجود دارد:
 - برخی نصاب طلا را معیار قرار داده‌اند.
 - برخی دیگر نصاب نقره را معیار قرار داده‌اند.
- با توجه به تفاوت بین دو دیدگاه، چنانچه فرد مذکور نصاب طلا را معیار قرار دهد، شرعاً جایز است؛ ولی احوط و بهتر آن است که نصاب نقره معیار سنجش قرار گیرد.^{۴۰}
- ولی اکثر فقهای حنفی اعم از پیشینیان و متأخرین، بر اساس روایتی که بیان می‌دارد "آنچه برای فقرا نافع‌تر است"، فتوا داده‌اند. این نوعی اجماع به حساب می‌آید و فتوا برخلاف آن جایز نیست. بزرگان ما نیز بر همین اساس فتوا داده‌اند، از جمله علمای معاصر که در کتاب‌های خویش

^{۳۹} دارالافتاء، دارالعلوم کراچی، فتوی شماره ۱۸۲۴، تاریخ ۱۷ ربیع الثانی ۱۴۳۷ هـ.ق.

^{۴۰} مجمع فقه اهل سنت ایران، نشست مورخه ۲ مرداد ۱۳۹۹ (۲ ذو الحجه ۱۴۴۱ هـ.ق)، <https://www.sunnatononline.org> (مصوبه نصاب قربانی)، تاریخ دسترسی: ۱۴۰۴/۶/۲ هـ. ش. شناسه خبر: ۳۷۵۳۸

| تاریخ انتشار: ۰۶ مرداد ۱۳۹۹ - ۱۵:۴۷.

همین مسأله را بیان نموده اند، عبارتند از: مولانا محمد یوسف لدھیانوی در کتاب خویش، آپ کے مسائل اور ان کا حل،^{۴۱} فرید الدین علم بن العلاء الاندرپتی در الفتاوی التاتارخانیہ،^{۴۲} مفتی ضیاء الحق، در فتاوی دارالعلوم زکریا،^{۴۳} مفتی عبدالرحیم لاجپوری، در فتاوی رحیمیه،^{۴۴} مفتی محمودالحسن گنگوی در فتاوی محمودیہ،^{۴۵} مفتی سید محمد سلمان منصورپوری در کتاب خویش نخبة المسائل،^{۴۶} مولانا منظور یوسف در کتاب خویش قربانی کی احکام،^{۴۷} مولانا محمد الیاس گھمن در کتاب خویش فضائل و مسائل قربانی،^{۴۸} مولانا ولی حسن تونکی در مقاله خویش قربانی کی احکام و مسائل،^{۴۹} مفتی رضوان اللہ نسیم قاسمی در کتاب خویش «آسان مسائل قربانی».^{۵۰}

همچنین دارالافتاء دارالعلوم دیوبند در پاسخ به یکی از استفتائات درباره معیار قرار دادن نصاب نقره برای وجوب قربانی و ابهاماتی که در این زمینه مطرح می شد، چنین بیان می کند: نصاب طلا و نقره هر دو مشخص و منصوص است؛ یعنی اگر شخصی تنها طلا یا تنها نقره داشته باشد و دیگر اموال زکات پذیر را نداشته باشد، معیار نصاب همان طلا یا نقره خواهد بود. اما اگر دارایی فرد شامل پول نقد یا اموال تجاری باشد، فقهای کرام اختیار داده اند که نصاب بر اساس قیمت درهم یا دینار تعیین شود، مگر آنکه با یکی از این معیارها نصاب کامل شود و با دیگری نه؛ در این صورت، نصاب براساس همان چیزی تعیین می گردد که نصاب را کامل می کند. بنابراین، اگر دارایی شخص از نظر قیمت طلا به نصاب نرسد اما از نظر قیمت نقره به حد نصاب برسد، نصاب نقره معتبر خواهد بود. همچنین اشاره شده است که در زمان پیامبر صلی الله علیه وسلم، ارزش نصاب طلا و نقره تقریباً برابر بود، اما اکنون این توازن وجود ندارد؛ با این حال، این اختلاف صرفاً

^{۴۱} لدھیانوی، محمد یوسف لدھیانوی، آپ کے مسائل اور ان کا حل (کراچی: مکتب لدھیانوی، طبع اول، ۲۰۱۱م)، ۴۲/۵.

^{۴۲} اندرپتی، فرید الدین علم بن العلاء الاندرپتی، الفتاوی التاتارخانیہ، دیوبند: مکتب زکریا، طبع ۲۰۱۰م)، ۴۰۶/۱۷.

^{۴۳} مفتی ضیاء الحق، فتاوی دارالعلوم زکریا (کراچی: زمزم پبلشرز، طبع دوم، ۲۰۱۶م)، ۳۰۲/۶.

^{۴۴} لاجپوری، مفتی عبدالرحیم لاجپوری، فتاوی رحیمیه (کراچی: دارالاشاعت، بی تا)، ۳۵/۱۰.

^{۴۵} گنگوی، مفتی محمودالحسن گنگوی، فتاوی محمودیہ (کراچی: جامعه فاروقیہ، بی تا)، ۳۰۹/۱۷.

^{۴۶} منصورپوری، مفتی سید محمد سلمان منصورپوری، نخبة المسائل (دیوبند: مکتبۃ التذکیر، طبع اول، ۱۴۴۶هـ.ق)، ۱۹۰/۴.

^{۴۷} مولانا منظور یوسف، قربانی کی احکام (کراچی: مکتبۃ فکر آخرت، طبع دوم، ۱۴۳۳هـ.ق)، ۲۲.

^{۴۸} گھمن، مولانا محمد الیاس گھمن، فضائل و مسائل قربانی (سرگودھا: مکتبۃ اهل السنة والجماعة، بی تا)، ۸.

^{۴۹} تونکی، مولانا ولی حسن تونکی، "قربانی کی احکام و مسائل"، ماهنامه بیات، (ذوالقعدة ۱۴۳۶هـ.ق، بی تا)، ۱۹.

^{۵۰} نسیم، مفتی رضوان اللہ نسیم قاسمی، آسان مسائل قربانی (نیپال: مکتبۃ دار ارقم، بی تا)، ۳۰.

حکمت است و نه دلیل شرعی، و نمی‌توان نصاب نقره تعیین شده توسط شریعت را باطل یا لغو کرد.^{۵۱}

دارالافتاء جامعه بنوری تاون کراچی در جواب سوالی که در باره نصاب قربانی مطرح شده بوده، چنین پاسخ داده است: نصاب قربانی همان نصاب صدقه فطر است. یعنی هر فرد عاقل، بالغ، مقیم و مسلمان (مرد یا زن) که در ایام قربانی (از صبح روز دهم ذی‌الحجه تا غروب روز دوازدهم ذی‌الحجه) دارایی زیر را داشته باشد، بر او قربانی واجب است:

- ۱- پس از کسر بدهی‌ها، ۷/۵ توله طلا، یا ۵۲/۵ توله نقره، یا معادل قیمت آن؛
 - ۲- یا اموال تجاری، یا نیاز مازاد بر نیاز روزمره که ارزش آن برابر ۵۲/۵ توله نقره باشد؛
 - ۳- یا ترکیبی از این دارایی‌ها که مجموع ارزش آن برابر ۵۲/۵ توله نقره شود.^{۵۲}
- لذا بیشترین فقهای کرام در مسأله وجوب قربانی، نصاب نقره را به‌عنوان معیار قرار داده‌اند و این اجماع نشان‌دهنده اهمیت و اعتبار نصاب نقره در شریعت اسلامی است. خلاصه سخن آن است که در شرایط کنونی نیز، احکام قربانی باید بر اساس روایتی صادر شود که می‌فرماید: «آنچه برای فقراء نافع‌تر است» («أَنْفَعُ لِلْفُقَرَاءِ»); و همان‌گونه که تا اکنون تمامی فقهای کرام بر اساس همین روایت فتوا داده‌اند، این مسیر هم‌چنان معتبر و لازم‌الاجراء است. در امر تقویم و ارزش‌گذاری مال، اختیار دادن به مالک درست نیست و لازم است معیارها و نصاب‌های تعیین‌شده توسط شریعت رعایت گردد؛ تا هم عدالت مالی برقرار شود و هم مقاصد شرعی محفوظ بماند. بنابراین، هیچ تغییر و ملاحظه‌ای، حتی بر اساس تفاوت ارزش طلا و نقره در زمان حاضر، نمی‌تواند نصاب شرعی را دگرگون سازد؛ ادعای اینکه به دلیل بالاتر رفتن ارزش طلا و پایین آمدن ارزش نقره باید طلا معیار قرار گیرد تا افراد کم‌درآمد گرفتار عسر و حرج نشوند، از نظر شرعی دقیق نیست، زیرا چیزی که در شریعت منصوب شده، تغییر نمی‌پذیرد.

^{۵۱} سایت دارالعلوم دیوبند. <https://darulifta-deoband.com>. شماره جواب: ۱۵۰۷۶۰. تاریخ دسترسی:

۱۴۰۴/۷/۱۱ ه.ش.

^{۵۲} سایت دارالافتاء، جامعہ علوم اسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن، www.banuri.edu.pk شماره فتوی:

۱۴۴۱/۱۰/۱۷ تا ۱۴۴۱/۱۰/۱۷، تاریخ دسترسی: ۱۴۰۴/۷/۱۱ ه.ش.

نتیجه گیری

قربانی در شریعت اسلامی جلوه بی نظیر از تلاقی عبودیت فردی، مسؤولیت اجتماعی و تحقق عدالت به شمار می آید؛ عبادتی که هم نماد شکرگزاری از نعمات الهی است و هم وسیله ای برای همدلی با نیازمندان. این فریضه، ابعاد عبادی، اخلاقی و اجتماعی را به طور هم زمان در بر دارد و حامل پیام های تربیتی همچون پرورش روح ایثار، تقوا، تواضع و مسؤولیت پذیری است؛ بدین سان، علاوه بر ارتقای اخلاق فردی، رعایت حقوق محرومان و پیمودن مسیر عبادی و اخلاقی و امی دارد.

قربانی در معنای عام، هر آن چیزی است که وسیله تقرب به خداوند قرار گیرد، در حالی که «أضحیه» نوعی از قربانی خاص است که در ایام نحر با نیت قربت به درگاه الهی ذبح می شود. مشروعیت این عبادت بر اساس قرآن کریم، سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم و اجماع امت ثابت گردیده و حکم آن واجب است. قربانی بر مسلمان عاقل، بالغ، آزاد، مقیم و مالک نصاب واجب می گردد و باید در روزهای دهم تا دوازدهم ذی الحجه، در شهرهایی که نماز عید برگزار می شود، پس از ادای نماز عید انجام پذیرد.

نصاب قربانی با نصاب زکات تفاوت دارد؛ نصاب قربانی معادل با ۲۰۰ درهم نقره (۶۱۲ گرام و ۳۵ ملیگرام) است و گذشت مدت زمان شرط آن نمی باشد، در حالی که نصاب زکات بسته به نوع مال متفاوت است، تنها بر اموال قابل رشد تعلق می گیرد و شرط یک سال مالکیت در آن لحاظ شده است، همچنین نصاب قربانی شامل تمام اموال مازاد می شود، اما زکات فقط به اموال مشخص تعلق می گیرد.

اکثر فقهای متقدمین و علمای معاصر حنفی بر این باورند که معیار وجوب قربانی باید بر اساس نصاب نقره تعیین گردد، تا نصابی که از سوی شریعت به صراحت منصوص است تغییر نیافته و هم چنان برای نیازمندان سودمندتر باقی بماند. هر چند در برخی منابع جدید، نصاب طلا نیز به عنوان گزینه ای برای رفع بار تکلیف از دوش افراد کم درآمد مطرح شده است؛ اما این دیدگاه در مقایسه با اجماع فقهای کرام، جایگاهی محدود دارد. بنابراین، معیار معتبر همان نصاب نقره است که بر پایه روایت «أَنْفَعُ لِلْفُقَرَاءِ» مورد تأکید قرار گرفته و نشان می دهد شریعت اسلامی با حکمت و عدالت، ابعاد عبادی، مالی، اخلاقی و اجتماعی را به طور هم زمان در مسیر تعالی فرد و جامعه هدایت می نماید.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- ترجمه قرآن کریم فارسی، مترجم: مولوی محمد انور بدخشانی. ریاض: مجمع ملک فهد، اسد ۱۳۹۷ هـ.ش / ذو القعدة ۱۴۳۹ هـ.ق.
- ۲- ابن عابدين، محمد أمين ابن عابدين. حاشية رد المحتار على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار. قاهره: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، چاپ دوم، ۱۳۸۶ هـ.ق / ۱۹۶۶ م.
- ۳- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. شرح عقود رسم المفتى. الهند: مركز توعية الفقه الإسلامي، بی تا.
- ۴- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزوينی. سنن ابن ماجه، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي. قاهره: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، بی تا.
- ۵- ابن مازه، برهان الدين محمود بن أحمد بن مازة بخاري حنفي. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. تحقيق. عبدالكريم سامي الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ۱، ۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۴ م.
- ۶- ابن نجيم، سراج الدين عمر بن ابراهيم بن نجيم حنفي. النهر الفائق شرح كنز الدقائق. تحقيق. احمد عزو عناية. بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۲۲ق/ ۲۰۰۲ م.
- ۷- ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم بن محمد ابن نجيم المصري. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. قاهره: دار الكتاب الإسلامي، ط ۲، بی تا.
- ۸- ابن همام، محمد بن عبد الواحد ابن الهمام. فتح القدير على الهداية. قاهره: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، چاپ اول، ۱۳۸۹ هـ.ق / ۱۹۷۰ م.
- ۹- ابوبكر بن علي بن محمد حدادی عبادی زبیدی یمنی حنفي. الجوهرة النيرة. قاهره: المطبعة الخيرية، چاپ ۱، ۱۳۲۲ق.
- ۱۰- أبو جيب، سعدي أبو جيب. القاموس الفقهي لغة واصطلاحا. دمشق: دار الفكر، چاپ دوم، ۱۴۰۸ هـ.ق / ۱۹۸۸ م.
- ۱۱- بخاری، محمد بن إسماعيل البخاري. صحيح البخاري. تحقيق. جماعة من العلماء. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ۱۳۱۱ هـ.ق.
- ۱۲- برکتی، محمد عیم الإحسان المجددي البرکتی. التعريفات الفقهية. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۴ هـ.ق/ ۲۰۰۳ م.

- ۱۳- جرجانی، علی بن محمد بن علی الزین الشریف الجرجانی. *التعريفات*. ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر. بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۰۳هـ-۱۹۸۳م.
- ۱۴- زحیلی، وهبه بن مصطفى الزحیلی. *الفقه الإسلامي وأدلته*. دمشق: دار الفكر، چاپ چهارم، بی تا.
- ۱۵- زیلعی، عثمان بن علی الزیلعی. *تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق*. قاهره: المطبعة الكبرى الأميرية، ط ۱، ۱۳۱۴ق.
- ۱۶- سمرقندی، علاء الدین السمرقندی. *تحفة الفقهاء*. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۴هـ/ق/۱۹۹۴م.
- ۱۷- *الفتاوى العالمکیرية المعروفة بالفتاوى الهندية*. به فرمان سلطان محمد اورنگزیب عالمگیر. قاهره: المطبعة الكبرى الأميرية، چاپ دوم، ۱۳۱۰هـ.ق.
- ۱۸- فیروزآبادی، مجدالدین أبو طاهر محمد بن یعقوب الفیروزآبادی. *القاموس المحيط*. بیروت: مؤسسه الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۶هـ.ق.
- ۱۹- کاسانی، علاء الدین أبی بکر بن مسعود الکاسانی. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۳۲۷-۱۳۲۸هـ.ق.
- ۲۰- کشمیری، محمد أنور شاه بن معظم شاه. *فيض الباري على صحيح البخاري*. تحقیق. محمد بدر عالم المیرتهی. بیروت: دار الكتب العلمية، ط ۱، ۱۴۲۶هـ.ق/۲۰۰۵م.
- ۲۱- *وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية*. کویت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، بی تا.
- ۲۲- دارالافتاء، دارالعلوم کراچی. فتوی شماره ۱۸۲۴، تاریخ ۱۷ ربیع الثانی ۱۴۳۷هـ.ق.
- ۲۳- سایت دارالافتاء، جامعہ علوم اسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن، www.banuri.edu.pk، شماره فتوی: ۱۷۱۳/۱۰۱۰۱۴۴۴، تاریخ دسترسی: ۱۴۰۴/۷/۱۱هـ ش.
- ۲۴- مجمع فقه اهل سنت ایران، نشست مورخه ۲ مرداد ۱۳۹۹ (۲ ذو الحجه ۱۴۴۱هـ.ق)، <https://www.sunnatonline.org> (مصوبه نصاب قربانی). تاریخ دسترسی: ۱۴۰۴/۶/۲هـ ش. شناسه خبر: ۳۷۵۳۸ | تاریخ انتشار: ۰۶ مرداد ۱۳۹۹ - ۱۵:۴۷.
- ۲۵- سایت دارالعلوم دیوبند. <https://darulifta-deoband.com>. شماره جواب: ۱۵۰۷۶۰. تاریخ دسترسی: ۱۴۰۴/۷/۱۱هـ ش.

حکم فقهی تهیه غذا توسط بازماندگان میت در ایام عزیت از دیدگاه فقه حنفی
الحُكْمُ الفِقهیُّ فی صنع الطَّعامِ یصنعه أَهْلُ المِیتِ فی آیامِ التَّعزِیةِ فی ضوءِ الفِقهِ الحنْفِیِّ
The Juridical Ruling on Preparing Food by the Deceased's Family During the Days of
Condolence in the Light of Hanafi Jurisprudence
Hanefi Fıkhi Açısından Taziye Günlerinde Ölenin Yakınları Tarafından Yemek
Hazırlanmasının Fikhî Hükümü

ذکی الله ذکی^۱ جلیل احمد جلیل^۲

چکیده

این تحقیق به بررسی فقهی و مقاصدی حکم تهیه غذا توسط بازماندگان میت در ایام وفات از منظر فقه حنفی می‌پردازد. هدف اصلی تحقیق، تبیین جایگاه این سنت اجتماعی در چارچوب مقاصد شریعت و ارزیابی سازگاری آن با اصول رحمت، مواسات و رفع حرج است. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی بوده و داده‌ها از منابع معتبر فقهی و حدیثی استخراج شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که تهیه غذا توسط خانواده متوفی برای دیگران در فقه حنفی مکروه تحریمی است و در شرایطی ممکن است به حرمت برسد؛ زیرا این عمل موجب فشار مالی و اجتماعی بر بازماندگان می‌شود و با روح تسهیل و رفع مشقت در شریعت ناسازگار است. در مقابل، مستحب است که همسایگان و اقوام برای تسلی خاطر بازماندگان غذا فراهم کنند، چنان‌که سنت نبوی نیز بر آن تأکید دارد. نتیجه نهایی بیانگر آن است که التزام به آموزه‌های شریعت در برگزاری مراسم عزاداری، سبب احیای روح همدلی، جلوگیری از بدعت‌های اجتماعی، و حفظ مقاصد اخلاقی اسلام می‌شود.

کلمات کلیدی: اطعام اهل میت، عزاداری، فقه حنفی، مقاصد شریعت، مشقت مالی، مواسات و تسلیت.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2026.164>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

25.02.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

19.10.2025

تاریخ نشر / Publication Date

01.01.2026

^۱ پوهندوی، دوکتور، دیپارتمنت فقه و قانون، پوهنځی شرعیات، پوهنتون تخار، تخار، افغانستان.

^۲ پوهنمل، دیپارتمنت قضاء و سیاست شرعی، پوهنځی شرعیات، پوهنتون اسلامی بین المللی افغان، کابل، افغانستان.

ORCID

0009-0009-2076-4327

0009-0001-6282-8925

E-Mail

zakiullahzaki2018@gmail.com

Jalilahmadjalil786@gmail.com

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



نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation :

ذکی الله ذکی - جلیل احمد جلیل، "حکم فقهی تهیه غذا توسط بازماندگان میت در ایام عزیت از دیدگاه فقه حنفی"، مجله دیوان ۱/۷ (جدی ۱۴۰۴)، ۵۷-۸۴.
Zakiullah Zaki-Jalilahmad Jalil, "The Juridical Ruling on Preparing Food by the Deceased's Family During the Days of Mourning in the Light of Hanafi Jurisprudence", Diwan Journal 7/1 (January 2026), 57-84.

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة الحكم الفقهي المقاصدي لصنع الطعام من قبل أهل الميت في أيام العزاء، وفق منظور الفقه الحنفي. الهدف الرئيسي من الدراسة: هو بيان مكانة هذه العادة الاجتماعية في إطار مقاصد الشريعة، وقياس مدى توافقها مع مبادئ الرحمة والمواساة ورفع الحرج. وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، مستنداً إلى المصادر الفقهية والحديثية المعتمدة. وتُظهر النتائج أن صنع الطعام تصنعه أسرة الميت لمعززين يُعدّ مكروهاً تحريمياً في الفقه الحنفي، وقد يبلغ حدّ التحريم إذا أدى إلى مشقة مالية أو اجتماعية على أهل الميت؛ لأنّ ذلك يتنافى مع روح التيسير ورفع المشقة في الشريعة. وفي المقابل، يُستحب أن يُعدّ الجيران والأقارب الطعام لأهل الميت تسليّة لهم، كما ورد في السنّة النبويّة. وتتلخص الدراسة إلى أنّ الالتزام بتعاليم الشريعة في إقامة مراسم العزاء يُسهم في إحياء روح التعاطف، والحدّ من البدع الاجتماعية، وحفظ المقاصد الأخلاقية للإسلام.

الكلمات المفتاحية: إطعام أهل الميت، العزاء، الفقه الحنفي، مقاصد الشريعة، المشقة المالية، المواساة والتعزية.

Abstract

This research provides a jurisprudential and Maqāṣid-based analysis of the ruling on preparing food by the family of the deceased during the days of mourning from the perspective of Ḥanafī jurisprudence. The primary objective is to clarify the status of this social practice within the framework of the Maqāṣid al-Sharīʿah and to evaluate its conformity with the principles of mercy, solidarity, and the removal of hardship. The study employs a descriptive-analytical method, drawing upon authentic jurisprudential and Hadith sources. The findings indicate that, according to Ḥanafī fiqh, preparing food by the bereaved family for others is considered makrūh taḥrīmī (prohibitively disliked) and may reach the level of prohibition if it imposes financial or social burdens on them. Conversely, it is recommended that neighbors and relatives prepare food for the bereaved as an act of consolation, in accordance with the Prophetic Sunnah. The study concludes that adherence to Sharīʿah principles in mourning practices helps to cultivate genuine empathy, prevent social innovations (bidʿah), and preserve the ethical and moral objectives of Islam.

Keywords: Feeding the Family of the Deceased, Mourning, Ḥanafī Jurisprudence, Objectives of Sharīʿah (Maqāṣid al-Sharīʿah), Financial Hardship, Sympathy and Condolence

Özet

Bu araştırma, Hanefî fıkıhı perspektifinden, vefat günlerinde ölenin yakınları tarafından yemek hazırlanmasının hükmünü fikhî ve makasîd temelli olarak incelemektedir. Araştırmanın temel amacı, bu toplumsal geleneğin şeriatın maksatları çerçevesindeki yerini açıklamak ve onun rahmet, dayanışma ve sıkıntının giderilmesi ilkeleriyle ne ölçüde uyumlu olduğunu değerlendirmektir. Çalışma, tanımlayıcı-analitik bir yöntem kullanmakta ve güvenilir fıkıh ve hadis kaynaklarına dayanmaktadır. Bulgulara göre, merhumun ailesinin başkaları için yemek hazırlaması Hanefî fikhına göre mekruh tahrimen (harama yakın mekruh) olup, mali veya sosyal zorluklara yol açması durumunda haram derecesine ulaşabilir. Buna karşılık, komşuların ve akrabaların yaşlı aileye teselli amacıyla yemek hazırlamaları müstehaptır; bu durum sünnet-i nebevî ile de desteklenmiştir. Araştırmanın sonucu, taziye merasimlerinde şeriatın öğretilerine bağlı kalmanın, samimi dayanışma ruhunu canlandırıldığını, toplumsal bid'atları önlediğini ve İslam'ın ahlaki hedeflerini koruduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ölenin yakınlarına yemek ikramı, Yas tutma, Hanefî fıkıhı, Şeriatın maksatları, Mali sıkıntı, Teselli ve taziye.

مقدمه

مراسم عزاداری در جوامع اسلامی همواره جایگاه ویژه داشته و به عنوان یکی از روش های اجتماعی مطرح بوده است. یکی از رسوم رایج در این مراسم، تهیه و توزیع غذا برای حاضران است که در برخی مناطق به یک وظیفه حتمی و عرفی تبدیل شده است. این در حالی است که از منظر شریعت اسلامی، احکام و توصیه های مختلفی درباره نحوه آماده سازی غذا توسط بازماندگان میت در روزهای نخست وفات وجود دارد. از این رو، بررسی فقهی و شرعی تهیه غذا در این مناسبت ها، به ویژه در تطابق یا تعارض با اصول شریعت اسلامی، ضروری است.

با گذر زمان و تغییر شرایط اجتماعی و اقتصادی، برگزاری مجالس عزاداری به خصوص تهیه غذا در آن مراسم از شکل ساده و معنوی خود فاصله گرفته و در برخی موارد، به مراسمی تجملاتی و پرهزینه بدل شده است. این تغییرات باعث شده تا برخی از خانواده ها تحت فشارهای اقتصادی قرار گیرند و به نوعی، برگزاری چنین مراسمی به یک تکلیف عرفی تبدیل شود. در این میان، برخی با استناد به نیت خیر و طلب ثواب برای متوفی، این کار را تداوم بخشیده اند، در حالی که گروهی دیگر آن را مورد نقد قرار داده و بر سادگی و رعایت اصول شرعی تأکید دارند. این پژوهش تلاش دارد تا با کشف دیدگاه فقهی از متون اسلامی مشروعیت و حدود این رسم را از منظر فقه اسلامی مورد بررسی قرار دهد.

ضرورت انجام این تحقیق از آنجا ناشی می شود که بسیاری از مسلمانان حتی از فقهاء، در مواجهه با مراسم عزاداری و رفتارهای مرتبط با آن، دچار نوعی سردرگمی فقهی هستند. از یک سو، احادیثی بر تسلی بخشی و همدردی با بازماندگان تأکید دارند و از سوی دیگر، برخی روایات و دیدگاه های فقهی، اسراف و هزینه های اضافی در این مناسبت ها را نهی می کنند. این مسأله، نیاز به پژوهشی دقیق و جامع را نشان می دهد تا بتواند با تحلیل دیدگاه های فقهی و بررسی نظرات موافقان و مخالفان، راهکاری متناسب با آموزه های اسلامی ارائه دهد.

پرسش اصلی تحقیق که محقق در پی پاسخ آن از متون فقهی می باشد عبارت است از: حکم فقهی تهیه غذا توسط بازماندگان میت در ایام وفات از دیدگاه فقه اسلامی چیست؟ در پاسخ به سؤال مطروحه به طور فرضی می توان گفت: به نظر می رسد تهیه غذا برای مهمانان در مراسم عزاداری از جانب خانواده متوفی مکروه و قبیح می باشد.

برخی تحقیق های فقهی به صورت پراکنده به این موضوع پرداخته اند؛ اما بررسی جامع و مستقل که پاسخگوی نیاز جامعه علمی و تقاضای مخاطبین این مسأله باشد، به نظر نمی رسد. بسیاری از متون فقهی بیشتر به مسأله کلی عزاداری و احکام مرتبط با آن در ذیل ابواب عمومی فقهی پرداخته اند، برای نمونه: محمد امین ابن عابدین رحمه الله در کتاب «رد المحتار علی الدر المختار»، در ابواب الجنائز به مسأله تعزیت و طعام اهل میت پرداخته و حکم کراهت آن را بیان

کرده است. هم چنین علامه ابن عابدین رحمه الله در «مجموعه رسائل ابن عابدین»، بعد از رساله نمبر (۲۱) تحت عنوان: «شفاء العلیل وبل العلیل فی حکم الوصیه بالختومات والتهالیل» نیز به این مسأله پرداخته.

در میان تحقیق‌های معاصر، می‌توان به رساله عادل مبارک المطیرات، «أحكام التعزیه دراسته فقهیه مقارنه»، اشاره کرد که به‌طور کلی به تعریف، حکم و حکمت تعزیت پرداخته و در بخشی نیز مسأله اطعام را بررسی کرده است.

از تحقیق اختصاصی در این زمینه، مقاله اسفندیاری، رضا و حاجی ابوالقاسم دوالبی، محمدجواد (۱۴۰۰ش/۲۰۲۱م)، با عنوان اطعام اقارب المتوفی للحداد؛ تحلیل مبانی و آراء علماء اهل سنت، در فصلنامه مطالعات تطبیقی مذاهب فقهی است. این مقاله با تحلیل روایات اهل سنت، دیدگاه‌های فقه‌های مختلف را بررسی کرده و نتیجه گرفته است که روایات معتبر، دلالت بر جواز اطعام عزاداران به دست بستگان میت دارد و حتی در برخی موارد، این عمل را مستحب شمرده‌اند. نویسندگان در این تحقیق نشان داده‌اند که استناد فقه‌های قائل به تحریم، بر احادیث ضعیف مبتنی بوده و در مقابل، دلائل قائلان به جواز یا استحباب، از پشتوانه روایی قوی‌تری برخوردار است.

با وجود این آثار، باید اذعان کرد که بیشتر تحقیق‌ها یا به‌صورت پراکنده به مسأله پرداخته‌اند و یا تنها به نقل اقوال بسنده کرده‌اند. در نتیجه، هنوز تحقیقی اختصاصی جامع که به بررسی ابعاد مختلف این رسم بپردازد، اندک است. تحقیق حاضر درصدد است تا با بهره‌گیری از متون قدیم فقهی و تحقیقات معاصر، ضمن بررسی دلائل موافقان و مخالفان، راهکاری متناسب با آموزه‌های اسلامی و شرایط اجتماعی امروز ارائه کند؛ اما تحلیل تفصیلی در این مورد، نیاز به بررسی عمیق‌تری دارد.

این تحقیق با روش، توصیفی-تحلیلی با استفاده از رویکرد کتاب‌خانه‌ای، دیدگاه‌های مختلف در این زمینه را بررسی می‌کند. ساختار تحقیق شامل مقدمه، سه بخش اصلی و نتیجه‌گیری خواهد بود. در بخش نخست، حکم تهیه غذا برای اهل میت از دیدگاه فقهاء تبیین می‌شود. در بخش دوم، حکم تهیه غذا از سوی اهل میت برای مردم مورد تحلیل قرار می‌گیرد و در بخش سوم، کراهت تهیه غذا توسط خانواده متوفی برای مردم بیان می‌شود، در پایان، با جمع‌بندی یافته‌ها، راهکارهای مناسب برای برگزاری مراسم عزاداری مطابق با تعالیم اسلامی ارائه خواهد شد.

۱. حکم تهیه غذا برای اهل میت از دیدگاه فقهای اهل سنت و الجماعة

تهیه غذا برای اهل میت، از سنت‌های پسندیده‌ای است که در فقه اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. علمای مذاهب چهارگانه، این عمل را مستحب دانسته‌اند و بر آن تأکید کرده‌اند؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم فرمودند: {اصْنَعُوا لِأَلِ جَعْفَرٍ طَعَامًا، فَإِنَّهُ قَدْ أَتَاهُمْ أَمْرٌ شَعَلَهُمْ} ^۱ ترجمه: "برای اهل جعفر رضی الله عنه غذا تهیه کنید، زیرا برای آنها چیزی آمده که آنها را مشغول کرده است". در پرتو حدیث مذکور فقهای مذاهب اربعه، ناظر بر مشروعیت سنت همدردی با مصیبت دیده‌گان نظریات مختلفی دارند که در ذیل به صورت مفصل بدان‌ها پرداخته می‌شود.

فقهای مذهب حنفی رحمهم الله معتقدند که بر همسایگان و اقوام دورتر مستحب است که برای اهل میت غذایی فراهم کنند تا آنها در روز و شب خود سیر شوند. ^۲ این عمل به دلیل اینکه موجب کمک و تسلی آنان می‌شود، نوعی نیکی و احسان به شمار می‌رود. همچنین تأکید شده که باید اهل میت را به خوردن غذا ترغیب کرد تا از ضعف جسمی آنها جلوگیری شود. ^۳ علامه ابن الهمام رحمه الله می‌گوید: «وَيَسْتَحِبُّ لِجِيرَانِ أَهْلِ الْمَيِّتِ وَالْأَقْرَبَاءِ الْأَبْعَادِ تَهْيِئَةَ طَعَامٍ لَهُمْ يَشْبَعُهُمْ يَوْمَهُمْ وَلَيْلَتَهُمْ... وَلَئِنَّهُ بَرٌّ وَمَعْرُوفٌ، وَيَلِجُ عَلَيْهِمْ فِي الْأَكْلِ؛ لِأَنَّ الْحَزْنَ يَمْنَعُهُمْ مِنْ ذَلِكَ فَيُضْعَفُونَ». ^۴ ترجمه: "و مستحب است که همسایگان اهل میت و اقوام دورتر برای آنها غذایی تهیه کنند که آنها را در روز و شب سیر کند... همچنین، این عمل از معروف و نیکی است و باید بر آنها در خوردن فشار آورده شود؛ زیرا غم و اندوه مانع از خوردن آنها می‌شود و ممکن است باعث ضعف آنها گردد".

فقهای مذهب مالکی رحمهم الله نیز ارسال غذا به اهل میت را در صورتی که برای نوحه‌سرایی و امور غیر شرعی جمع نشده باشد، مستحب میدانند. ^۵ ابن رشد مالکی رحمه الله این عمل را نیکو و مطلوب برشمرده و به حدیث جعفر رضی الله عنه استناد کرده است، چنانچه می‌گوید: «لأن إرسال الطعام إلى أهل الميت لاشتغالهم بميتهم إذا لم يكونوا اجتمعوا للمناحة، من الفعل الحسن المرغوب

^۱ ابو داود سلیمان بن اشعث (متوفی: ۲۵۷ ه.ق)، سنن أبي داود، محقق: شعیب ارنؤوط (بی‌جا: دار الرسالة العالمية، چاپ دوم، ۱۴۳۰ ه.ق)، "الجنائز"، ۳۰ (۳۱۳۲).

^۲ کمال الدین محمد بن عبد الواحد ابن همام، فتح القدير (مصر: مکتبه مصطفى حلبی، چاپ اول، ۱۳۸۹ ه.ق)، ۱۴۲/۲؛ محمد امین بن عمر ابن عابدین، رد المحتار (مصر: مکتبه مصطفى حلبی، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ه.ق)، ۲۴۰/۲.

^۳ علی بن سلطان محمد هروی (ملا علی قاری)، فتح باب العناية بشرح النقایة (بیروت: دار الأرقم، چاپ اول، ۱۴۳۲ ه.ق)، ۴۵۹/۱؛ حسن بن عماره بن علی شرنبلالی، مراقی الفلاح (بی‌جا: مکتبه عصری، چاپ اول، ۱۴۲۵ ه.ق)، ۲۲۸.

^۴ ابن همام، فتح القدير، ۱۴۲/۲.

^۵ محمد بن احمد ابن رشد، التحصيل والبيان (بیروت: دار الغرب الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ه.ق)، ۲۲۷/۲.

فيه المندوب إليه.^۶ ترجمه: «زیرا ارسال غذا برای اهل میت به دلیل مشغولیت آنها با میتشان، اگر آنها برای نوحه سرائی جمع نشده باشند، از اعمال پسندیده و مستحب است».^۷ قرافی و ابن حاج مالکی نیز بر همین نظر تأکید کرده‌اند و این اقدام را نوعی تقرب و احسان به اهل میت و همسایگان دانسته‌اند.

فقه‌های مذهب شافعی رحمهم الله نیز توصیه می‌کند که اقوام و همسایگان برای اهل میت غذا فراهم کنند. فقه‌های شافعی تصریح کرده‌اند که تهیه غذا برای بازماندگان در روز اول و شب آن مستحب است؛ اما تهیه غذا توسط خود خانواده میت و جمع کردن مردم برای صرف غذا، بدعت و غیر مستحب شمرده شده است.^۸

مذهب حنبلی نیز همسو با دیگر مذاهب، تهیه غذا برای اهل میت را عمل مستحب دانسته و بر اساس حدیث پیامبر صلی الله علیه وسلم در این خصوص تأکید کرده است. ابن قدامه رحمه الله از فقه‌های حنبلی نیز بر همین نظر بوده و آن را امری پسندیده برشمرده است.^۹ در مجموع، مذاهب چهارگانه بر استحباب تهیه غذا برای اهل میت اتفاق نظر دارند. این حکم مبتنی بر حدیث پیامبر صلی الله علیه وسلم است که علت این امر را مشغولیت بازماندگان با مصیبت درگذشت عزیزشان دانسته‌اند. بنابراین، حکم به تبع علتش وجود و عدم می‌یابد؛ یعنی تا زمانی که بازماندگان به دلیل غم و اندوه قادر به تأمین غذای خود نیستند، تهیه غذا برای آنان مطلوب است.

۲. حکم تهیه غذا از سوی اهل میت برای مردم

در مورد تهیه غذا از سوی خانواده متوفی برای مردم، سه دیدگاه مطرح شده است.

۲.۱. نخست؛ جواز تهیه غذا از سوی بازماندگان متوفی

صاحبان این دیدگاه برای جواز این عمل، به حدیثی که از عاصم بن کلیب رضی الله عنه در «مشکات مصابیح»، به نقل از «سنن ابی داود و دلائل النبوة» ذکر گردیده، کلام علامه حلبی و

^۶ شهاب الدین احمد بن ادریس قرافی، الذخیره (بیروت: دار الغرب اسلامی، چاپ اول، ۱۹۹۴م، ۴۸۱/۲؛ محمد بن یوسف مواق، (۸۹۷ ه.ق) التاج والإکلیل (بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۶ ه.ق) ۳۷/۳؛ ابن حاج، محمد بن محمد، المدخل (بیروت: دار التراث العربی، بی تا)، ۲۷۵/۳.

^۷ ابن رشد، التحصیل والبیان، ۲۲۷/۲.

^۸ ابو اسحاق ابراهیم بن علی بن یوسف شیرازی، المذهب فی فقه الإمام الشافعی (بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا)، ۲۵۹/۱؛ یحیی بن أبی الخیر بن سالم عمرانی، البیان فی مذهب الإمام الشافعی (جده: دار منہاج، چاپ اول، ۱۴۲۱ ه.ق)، ۱۲۶/۳.

^۹ موفق الدین عبد الله بن احمد ابن قدامه، الکافی فی فقه الإمام أحمد (بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۴ ه.ق)، ۳۷۶/۱.

عبارت «مِرْقَاةُ الْمَفَاتِيحِ شرح مشکات المصابیح» استدلال کرده‌اند که در ذیل به آن پرداخته می‌شود:

۲. ۱. ۱. استدلال از حدیث عاصم بن کلب رضی الله عنه

در «مشکاة المصابیح» حدیث به این صورت نقل شده است: {عن عاصم بن کلب رضی الله عنه عن أبيه عن رجلٍ من الأنصار قال: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَنَازَةٍ فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَلَى الْقَبْرِ يُوصِي الْحَافِرَ: «أَوْسَعُ مِنْ قَبْلِ رَجُلَيْهِ، أَوْسَعُ مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ»، فَلَمَّا رَجَعَ اسْتَقْبَلَهُ دَاعِي امْرَأَتِهِ، فَجَاءَ وَجِيءٌ بِالطَّعَامِ...}.^{۱۰} ترجمه: عاصم بن کلب رضی الله عنه از پدرش و او از مردی از انصار روایت می‌کند که گفت: همراه رسول خدا صلی الله علیه و سلم در تشییع جنازه‌ای بیرون رفتیم. رسول خدا صلی الله علیه و سلم کنار قبر به قبرکن سفارش می‌کرد: «از سمت پاها وسیع‌تر کن، از سمت سر وسیع‌تر کن». وقتی برگشتیم، فرستاده‌ی همسر متوفی به استقبال آمد و ایشان را به غذا دعوت کرد...

در کتاب «مشکاة المصابیح»، مأخذ حدیث از سنن ابی داود و دلائل النبوة ذکر شده است؛ اما در واقع در هیچ‌یک از این دو منبع، متن حدیث به این صورت که صاحب مشکاة نقل کرده - و از آن مسأله‌ی دعوت به غذا از سوی خانواده‌ی متوفی برداشت شود - وجود ندارد.

در «دلائل النبوة» به این لفظ آمده است: «فَلَمَّا رَجَعَ اسْتَقْبَلَهُ دَاعِي امْرَأَةٍ فَجَاءَ وَجِيءٌ بِالطَّعَامِ»^{۱۱} ترجمه: "چون بازگشت، دعوت‌کننده‌ی زنی به استقبالش آمد؛ پس نزد او رفت و غذا آورده شد". مأخذ دوم «مشکات سنن ابوداود» است که در (باب في اجتناب الشبهات)^{۱۲} این حدیث به جای لفظ «امراته» که در مشکات آمده، لفظ «امراته» به معنی زنی، ذکر شده است.

در این منابع، لفظ «امراته» آمده است، یعنی «هنگامی که برگشت، فرستاده‌ی زنی به استقبال او آمد...» که بر دعوت عمومی دلالت دارد، ارتباط خاصی با خانواده متوفی ندارد.

دو تن از علمای برجسته هند بر کتاب سنن ابی داود شرح‌هایی نوشته‌اند: یکی کتاب «عون المعبود شرح ابی داود» اثر مولانا شمس الحق عظیم آبادی، از علمای بزرگ اهل حدیث و دیگری کتاب «بذل المجهود شرح ابی داود» تألیف مولانا خلیل احمد سهارنپوری رحمه الله.

این دو دانشمند بزرگ، هنگام نقل حدیث مورد بحث، در آثار خود واژه «امراته» را به کار برده‌اند، نه «امراته» چنان‌که در کتاب «مشکاة المصابیح» آمده است.

^{۱۰} محمد بن عبد الله خطیب تبریزی، مشکاة المصابیح (بیروت: مکتبه اسلامی، چاپ سوم، ۱۹۸۵ م)، ۱۶۷۱/۳.

^{۱۱} أبو بکر بن حسین بیهقی، دلائل النبوة (بی‌جا: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۸ هـ.ق)، ۳۱۰/۶.

^{۱۲} ابو داود، سنن أبی داود، "البیوع"، ۳، ۲۴۴/۳؛ (۳۳۳۲)؛ أبو بکر احمد بن حسین بیهقی، السنن الکبری (بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ سوم، ۱۴۲۴ هـ.ق)، ۵۴۷/۵، «باب کراهیة مبايعة من أكثر ماله من الربا أو ثمن المحرم» (۱۰۸۲۵).

در عون المعبود چنین آمده است: «قوله: (داعي امرأة) كذا في النسخ الحاضرة، وفي المشكاة (داعي امرأته) بالإضافة إلى الضمير، قال القاري: أي زوجة المتوفى». ^{۱۳} ترجمه: در عبارت «قاصدی زنی»، چنان که در نسخه های حاضر چنین است، و در مشكاة «قاصد زنش» به ضمیر نسبت داده شده است. ملا علی قاری رحمه الله می گوید: «یعنی همسر متوفی».

و در «بذل المجهود» آمده است: «استقبله داعي امرأة، هكذا في جميع نسخ أبي داود الموجودة عندي من المكتوبة والمطبوعة وفي نسخة "مشكاة المصابيح": "داعي امرأته"، وفي "شرح القاري": "أي زوجة المتوفى". فعلى نسخة "المشكاة" و"شرحه" إشكال من جهة أن فقهاءنا صرحوا بأنه لا تحل الضيافة من أهل الميت؛ لأنها شرعت في السرور لا في الشور، وقبول الضيافة من رسول الله صلى الله عليه وسلم يدل على جوازها، فيمكن أن يجاب عنها لو كان ما في نسخة "المصابيح" صحيحاً: أن هذه القصة وقعت قبل النهي عنها، ويمكن أن يحمل على بيان الجواز، فإنها من أهل الميت ليست بمحرمة بل مكروهة، فلعله فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز». ^{۱۴} ترجمه: «در برابر او زنی دعوت کننده ظاهر شد؛ چنین عبارتی در تمام نسخه های مکتوب و چاپی سنن ابی داود که نزد من موجود است، آمده است. اما در نسخه ی مشكاة المصابيح عبارت «داعي امرأته» (دعوت کننده ی همسر او) ذکر شده است، و در شرح قاری آمده است: «یعنی همسر متوفی». بر اساس نسخه مشكاة و شرح آن، اشکالی پیش می آید، زیرا فقهای ما تصریح کرده اند که پذیرایی (ضيافت) از سوی خانواده ی متوفی جایز نیست؛ چرا که ضیافت در شرع برای ابراز شادی مقرر شده، نه در موقع اندوه و مصیبت. در حالی که پذیرش دعوت از سوی پیامبر خدا صلى الله عليه وسلم دلالت بر جواز آن دارد. از این رو، اگر آنچه در نسخه ی مصابيح آمده صحیح باشد، می توان چنین پاسخ داد که این واقعه پیش از نهی از چنین ضیافتی رخ داده است. همچنین ممکن است گفته شود که این کار برای بیان جواز آن بوده است، زیرا ضیافت از سوی خانواده ی متوفی ذاتاً حرام نیست، بلکه مکروه شمرده می شود؛ و شاید پیامبر صلى الله عليه وسلم آن را انجام داد تا نشان دهد که اصل آن، جایز است».

جناب مولانا کریم بخش لاهوری در رساله «حسن المقالات» می فرماید: «این حدیث را علامه سیوطی رحمه الله در «الخصائص الكبرى» ^{۱۵} به نقل از بیهقی نقل کرده است، و در آن لفظ «امرأة» آمده است».

^{۱۳} شرف الحق محمد اشرف بن امیر بن علی بن حیدر عظیم آبادی، عون المعبود شرح سنن أبی داود (بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ه.ق)، ۱۲۹/۹.

^{۱۴} خلیل احمد سهارنفوری، بذل المجهود فی حل سنن أبی داود (هند: مرکز شیخ ندوی، چاپ اول، ۱۴۲۷ ه.ق)، ۱۶/۱۱.

^{۱۵} عبد الرحمن بن ابی بکر سیوطی، الخصائص الكبرى (بیروت: دار الکتب العلمیة، بی ط، بی تا)، ۱۷۶/۲.

و همان گونه که پیش تر یاد شد، در نقل این حدیث از کتاب «دلائل النبوة بیهقی» نیز واژه‌ی «امراً» به کار رفته است، نه «امراًته».

بنابراین حدیث دلالتی بر جواز تهیه غذا از سوی خانواده متوفی ندارد، بلکه تنها نشان دهنده دعوت عمومی از سوی زنی ناشناس است.

۲.۱.۲. بررسی سایر منابع حدیث

این حدیث تنها در سنن ابی داود و دلائل النبوة نیامده، بلکه در منابع معتبر دیگری از حدیث نیز ذکر شده است، و در تمامی آن‌ها واژه‌ی «امراً» (زنی) آمده است، نه «امراًته» (همسر او). این نکته از نظر دلالت فقهی و فهم حدیث بسیار مهم است، زیرا نشان می‌دهد دعوت کننده به غذا زنی از قریش بوده، نه همسر متوفی. در ادامه، مهم ترین منابعی که این روایت را نقل کرده‌اند، به ترتیب آورده می‌شود:

الف: مسند امام احمد بن حنبل

امام احمد رحمه الله این حدیث را چنین نقل می‌کند: {دَاعِيَ امْرَأَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ} ^{۱۶} ترجمه: «پیام رسان زنی از قریش آمد که پیامبر صلی الله علیه وسلم را برای غذا دعوت کرد». در ادامه همان روایت، خود آن زن می‌گوید: {إِنَّهُ كَانَ فِي نَفْسِي أَنْ أَجْمَعَكَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى طَعَامٍ} ^{۱۷} ترجمه: «همواره در دلم بود که شما و همراهانتان را بر سفره‌ای از غذا گرد آورم».

این تعبیر به روشنی نشان می‌دهد که زن مذکور خود میزبان و دعوت کننده مستقل بوده است، نه همسر کسی که تازه درگذشته است.

ب: شرح معانی الآثار اثر امام طحاوی رحمه الله

در شرح معانی الآثار امام طحاوی رحمه الله روایتی از عاصم بن کلیب رضی الله عنه نقل شده است: {فَلَقِيَهُ رَسُولُ امْرَأَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ يَدْعُوهُ إِلَى طَعَامٍ} ^{۱۸} ترجمه: «پیام رسان زنی از قریش آمد و پیامبر صلی الله علیه وسلم را به غذا دعوت کرد. در ادامه روایت آمده است که آن زن گفت: {لَمْ تَزَلْ تُعْجِبُنِي أَنْ تَأْكُلَ فِي بَيْتِي} ^{۱۹} ترجمه: همیشه آرزو داشتم که شما در خانه‌ام غذا بخورید. این گفتار نیز تأیید می‌کند که زن، زنی از قریش و صاحب خانه بوده، نه همسر کسی که وفات یافته است.

^{۱۶} احمد بن حنبل، مسند أحمد، ۱۸۵/۳۷ (۲۲۵۰۹).

^{۱۷} احمد بن حنبل، مسند أحمد، ۱۸۵/۳۷ (۲۲۵۰۹).

^{۱۸} أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة مصري حنفی طحاوی، شرح معانی الآثار (بیروت: عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ.ق)، ۲۰۸/۴.

^{۱۹} طحاوی، شرح معانی الآثار، ۲۰۸/۴.

ج: سنن دار قطنی

همچنین در سنن دارقطنی این حدیث از دو طریق مختلف روایت شده و در هر دو تعبیر «امراًة من قریش»^{۲۰} آمده است؛ که این امر دلالت دارد بر اینکه این زن ارتباطی با متوفی نداشته و حدیث، هیچ اشاره‌ای به دعوت از سوی خانواده‌ی متوفی ندارد.

د: سنن کبری بیهقی

امام بیهقی رحمه‌الله در سنن کبری نیز این روایت را با لفظ «امراًة»^{۲۱} آورده است، که باز هم تأکید می‌کند دعوت‌کننده زنی از قریش بوده است.

ه: جامع الأصول اثر ابن الأثیر

علامه ابن‌الأثیر در جامع الأصول چنین نقل کرده است: «فلماً رجع استقبله داعي امرأة، فأجاب ونحن معه، فجاء بالطعام»^{۲۲}. ترجمه: چون پیامبر بازگشت، دعوت‌کننده‌ی زنی به استقبالش آمد؛ ایشان دعوت را پذیرفت و ما نیز همراه او بودیم، سپس غذا آورده شد.

با بررسی دقیق این منابع روشن می‌شود که در تمامی نقل‌های معتبر و مورد اعتماد، واژه‌ی «امراًة» به کار رفته است، نه «امراًة». این تفاوت لفظی، تفاوت در معنا و دلالت ایجاد می‌کند؛ زیرا: اگر لفظ «امراًة» (همسر او) باشد، معنای روایت آن است که همسر متوفی پیامبر را دعوت کرده، و در نتیجه می‌توانست برخی از فقهاء از آن جواز برگزاری ضیافت از سوی خانواده‌ی متوفی را برداشت کنند.

اما در نسخه‌های معتبر که لفظ «امراًة» آمده، دعوت‌کننده زنی از قریش است، نه همسر متوفی؛ بنابراین استناد به این روایت برای جواز اطعام از سوی خانواده‌ی متوفی نادرست است.

ازاین‌رو، نتیجه می‌گیریم که برداشت برخی نویسندگان از روایت مشکاة المصابیح، که بر پایه‌ی آن فتوا به جواز برگزاری سفره‌های رنگین پس از وفات داده‌اند، ناشی از غفلت نسبت به الفاظ اصلی حدیث در منابع معتبر است.

این بررسی نشان می‌دهد که نقل مشکاة در لفظ «امراًة» ظاهراً خطای نسخه‌برداری یا اشتباه ناقل بوده، و صورت صحیح آن در تمام کتب حدیثی معتبر، «امراًة» است.

^{۲۰} علی بن عمر دار قطنی، سنن دار قطنی (بیروت: موسسه رسالت، چاپ اول، ۱۴۲۴ه.ق)، ۵/۵۱۴.

^{۲۱} بیهقی، السنن الکبری، ۵۳/۱۲.

^{۲۲} مجد الدین أبو السعادات المبارک بن محمد ابن الأثیر، جامع الأصول فی أحادیث الرسول (ناشر: مکتبة الحلوانی، چاپ اول، ۱۳۹۲ه.ق)، ۳۲۸/۱۱.

۲. ۱. ۳. استدلال به کلام علامه ابراهیم حلبی رحمه الله

در مباحث پیشین روشن شد که در حدیث «عاصم بن کلب رضی الله عنه» لفظ صحیح و اصیل، «امراً» است نه «امراًته». در این بخش به بررسی استدلال به کلام علامه ابراهیم حلبی (م ۹۵۶هـ) می‌پردازیم:

الف: نقل کلام علامه ابراهیم حلبی و بررسی آن

علامه حلبی رحمه الله در «غنیة المتملی» می‌نویسد: «وَيُكْرَهُ اتِّخَاذُ ضِيَاةٍ مِنْ أَهْلِ الْمَيْتِ لِأَنَّهُ شُرْعٌ فِي السُّرُورِ لَا فِي الْحُزَنِ، قَالُوا وَهِيَ بَدْعٌ مُسْتَقْبَحَةٌ، لَمَّا رَوَى الْإِمَامُ أَحْمَدُ وَابْنُ مَاجَةَ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كُنَّا نَعُدُّ الْاجْتِمَاعَ إِلَى أَهْلِ الْمَيْتِ وَصَنَعَهُمُ الطَّعَامُ مِنَ النِّبَاحَةِ.^{۲۳} ترجمه: «آماده کردن طعام از سوی خانواده متوفی به نیت مهمانی مکروه است، زیرا ضیافت در شادمانی مشروع است نه در اندوه. فقهاء گفته‌اند: این کار بدعتی زشت است، چرا که امام احمد و ابن ماجه به سند صحیح از جریر بن عبد الله روایت کرده‌اند که گفت: ما (اصحاب پیامبر صلی الله علیه و سلم) گرد آمدن نزد خانواده متوفی و تهیهی طعام از سوی آنان را از مظاهر نوحه‌گری می‌شمردیم.»

علامه حلبی رحمه الله پس از آن می‌افزاید: «وَلَا يَخْلُو عَنْ نَظَرٍ، لِأَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى الْكَرَاهَةِ إِلَّا حَدِيثُ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُتَقَدِّمِ، وَإِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى كَرَاهَةِ ذَلِكَ عِنْدَ الْمَوْتِ فَقَطْ، عَلَى أَنَّهُ عَارِضٌ مَا رَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ وَأَبُو دَاوُدَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ كَلْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَ: خَرَجْنَا الْخ...^{۲۴} ترجمه: «و این سخن از تأمل خالی نیست، زیرا هیچ دلیلی بر کراهت وجود ندارد مگر حدیث جریر بن عبد الله که پیش‌تر ذکر شد، و آن حدیث تنها بر کراهت این عمل در هنگام مرگ دلالت دارد. افزون بر این، آن حدیث با روایتی که امام احمد با سند صحیح و نیز ابو داود از عاصم بن کلب از پدرش از مردی از انصار نقل کرده‌اند، معارض است. آن مرد انصاری گفت: ما خارج شدیم و...»

در این جا وی روایت ابو داود را ذکر می‌کند، ولی به جای لفظ صحیح «امراً» (زنی از انصار)، واژه‌ی «امراًته» (همسر مرد متوفی) را می‌آورد، و سپس نتیجه می‌گیرد: «فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى إِبَاحَةِ صَنَعِ أَهْلِ الْمَيْتِ الطَّعَامِ وَالِدُعْوَةَ إِلَيْهِ.^{۲۵} ترجمه: «این روایت دلالت دارد بر جواز آن که خانواده‌ی متوفی طعامی تهیه کرده و مردم را بدان دعوت نمایند.»

^{۲۳} ابراهیم بن محمد بن ابراهیم حلبی، غنیة المتملی فی شرح منیة المصلی المعروف بـ حلبی کبیر (ناشر: الجامعة الإسلامية: دار العلوم دیوبند، ۱۴۴۲هـ.ق)، ۱۹۳/۳-۱۹۴.

^{۲۴} حلبی، غنیة المتملی، ۱۹۴/۳.

^{۲۵} حلبی، غنیة المتملی، ۱۹۴/۳.

بدین ترتیب، نقل لفظ حدیث («امرأة» به جای «امراً») موجب تغییر جهت حکم از «کراهت» به «اباحه» گردیده است، در حالی که محدثان و فقهای متقدم، روایت را با لفظ «امراً» آورده‌اند و دلالتی بر جواز اطعام از سوی خانواده متوفی ندارد.

همان‌گونه که گذشت، علامه ابراهیم حلبی رحمه الله در «شرح منیة المصلی» پس از ذکر کراهت اطعام از سوی خانواده‌ی متوفی به استناد حدیث جریر بن عبدالله رضی الله عنه، در ادامه با نقل روایت عاصم بن کلب، به دلیل تعارض ظاهری میان دو روایت، به اباحه‌ی این عمل تمایل نشان داده است. مبنای این اباحه در واقع بر نقل خاص ایشان از حدیث عاصم بن کلب رضی الله عنه است، آن‌جا که به جای لفظ «امراً» (زنی از انصار)، واژه‌ی «امراً» (همسر متوفی) را ذکر می‌کند، و بدین ترتیب نتیجه می‌گیرد که خانواده‌ی متوفی می‌توانند برای مردم طعام آماده کنند و آنان را به آن دعوت نمایند؛ اما همان‌گونه که در مباحث پیشین تبیین شد، ضبط صحیح و مورد اعتماد محدثان متقدم در روایت عاصم بن کلب، همان لفظ «امراً» است نه «امراً»، و بر این اساس، دلالتی بر جواز اطعام از سوی خانواده‌ی متوفی ندارد. این نکته، اساس استدلال علامه حلبی را سست می‌کند، زیرا تغییر اندک در لفظ حدیث موجب تغییر در معنای فقهی و در نتیجه در حکم شرعی شده است.

ابن عابدین شامی رحمه الله در «رد المحتار علی الدر المختار» ضمن بررسی همین استدلال، پاسخ دقیقی ارائه می‌کند. وی تصریح دارد که روایت مذکور از عاصم بن کلب؛ حتی بر فرض صحت ضبط مورد نظر حلبی، بیانگر «واقع‌ی خاص» است، نه یک قاعده‌ی کلی یا حکم عام.^{۲۶} بنابراین، نمی‌توان از آن، اباحه‌ی مطلق اطعام از سوی خانواده‌ی متوفی را نتیجه گرفت. در مقابل، حدیث جریر بن عبدالله رضی الله عنه دارای دلالت عام است و از نظر دلائل و عمل فقهای مذاهب، معیار اصلی در این مسأله به شمار می‌رود.

بر اساس تصریح ابن عابدین رحمه الله، در فقه حنفی و نیز نزد فقهای شافعی و حنبلی، سنت این است که همسایگان و خویشاوندان دور برای خانواده‌ی مصیبت‌دیده غذا فراهم کنند، تا آنان از زحمت پخت‌وپز در ایام اندوه آسوده باشند. در مقابل، مکروه است که خود اهل میت برای دیگران غذا آماده سازند؛ زیرا ضیافت و مهمانی از جمله احکامی است که در موقعیت شادی تشریع شده، نه در زمان حزن و اندوه؛ از این رو فقهاء آن را بدعتی نکوهیده دانسته‌اند.^{۲۷}

ابن عابدین رحمه الله در ادامه افزوده است که اگر این گونه اطعام‌ها با انگیزه‌هایی چون ریا، تفاخر، یا به صورت مراسمی همراه با منکرات و مظاهر نامشروع برگزار شود؛ مانند روشن کردن

^{۲۶} ابن عابدین، رد المحتار (بیروت: دار الکفر، چاپ دوم، ۱۳۸۶ هـ.ق)، ۲/۲۴۰.

^{۲۷} ابن عابدین، رد المحتار، ۲/۲۴۰.

چراغ‌ها و قنادیل به سبک جشن‌ها، نواختن طبل و موسیقی، آوازخوانی، یا اجتماع‌های مختلط از زنان و مردان، در این صورت، حکم از «کراهت» فراتر رفته و به «حرمت» و «بطلان وصیت» در صورت توصیه به چنین مراسمی می‌انجامد؛ چرا که هر عملی که سبب ارتکاب منکر و بدعت گردد، شرعاً ممنوع و باطل است.

در نتیجه، از نظر استدلال فقهی، آنچه علامه حلبی رحمه‌الله به‌عنوان معارض حدیث جریر رضی‌الله‌عنه مطرح کرده، در حقیقت بر مبنای نقل ناصحیح لفظ حدیث استوار است و نمی‌تواند دلالت روشنی بر جواز اطعام از سوی اهل میت داشته باشد. از سوی دیگر، مبنای ابن عابدین شامی رحمه‌الله متکی بر قواعد اصولی و استدلالی صحیح‌تر است؛ بدین معنا که حکم کراهت، بر پایه‌ی حدیث جریر رضی‌الله‌عنه و تأیید عمل سلف، به‌عنوان قاعده عام پذیرفته می‌شود و تنها در صورتی از آن عدول می‌گردد که دلیل خاصی با شرایط مشابه در دست باشد، که در این مسئله وجود ندارد.

بنابراین، از دیدگاه فقهی معتبر متأخر، از جمله ابن عابدین شامی رحمه‌الله، اطعام از سوی خانواده‌ی متوفی نه‌تنها از نظر اصل، عملی مکروه و بی‌وجه است، بلکه اگر مشتمل بر مظاهر بدعت و منکر باشد، انجام آن حرام و وصیت بدان نیز باطل خواهد بود.

۲.۱.۴. استدلال به کلام ملاعلی قاری رحمه‌الله

برخی افراد به استناد عبارت ملا علی قاری رحمه‌الله در کتاب «مرقاة شرح مشکاة» مدعی جواز اطعام اهل میت شده‌اند. برای رفع شبهه، نخست عین عبارت مرقاة ذکر می‌گردد، سپس با استناد به تحقیق متأخر ملا علی قاری رحمه‌الله در «شرح النقایة» تحلیل می‌شود.

ملا علی قاری می‌نویسد: «هذا ظاهر الحديث يرد على ما قرره أصحابنا كما في البزازیة... وقال ابن الهمام: يكره اتخاذ الضیافة من أهل الميت، والكل عللوه بأنه شرع في السرور لا في الشور، قال: وهي بدعة مستقبحة، روی الإمام أحمد وابن حبان یاسناد صحیح عن جریر بن عبد الله قال: کنا نعد الاجتماع إلى أهل الميت وصنعهم الطعام من النیاحة».^{۲۸} ترجمه: «ظاهر این حدیث دلالت می‌کند بر آنچه علمای ما در «البزازیة» آورده‌اند که تهیه‌ی طعام در روز نخست، سوم یا پس از هفته، مکروه است؛ و ابن همام گفته است: برپایی ضیافت از سوی اهل میت مکروه است، زیرا ضیافت در شادی تشریع شده نه در اندوه، و این بدعتی زشت است. امام احمد و ابن ماجه به سند صحیح از جریر بن عبد الله روایت کرده‌اند که گفت: ما گرد آمدن در خانه متوفی و تهیه طعام را از نشانه‌های نوحه می‌شمردیم».

^{۲۸} علی قاری، مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، ۳۸۳۲/۹.

وی در ادامه می‌نویسد: «فینبغي أن يقيد كلامهم بنوع خاص من اجتماع يوجب استحياء أهل بيت الميت فيطعمونهم كرهاً، أو يحمل على كون بعض الورثة صغيراً أو غائباً...» ترجمه: «پس مناسب است که کلام فقهاء مقید شود به نوع خاصی از اجتماع که موجب شرمندگی اهل میت گردد و آنان را ناچار به اطعام کند، یا در حالتی که در میان ورثه کودک نابالغ یا غایب وجود دارد، یا طعام از مال میت تهیه شده باشد».

ملا علی قاری رحمه الله نتیجه می‌گیرد که چنین اطعامی مکروه است، مگر آن‌که برای فقراء باشد که در آن صورت «حسن» است.

از مجموع سخن او به هیچ وجه استفاده‌ی اباحه‌ی اطعام‌های متعارف امروزی (نظیر «اول شام» و مراسم مشابه) نمی‌شود. بلکه: او فقط موردی خاص را از مکروه استثنا کرده است (اطعام فقراء). اگر ملا علی قاری در زمان نگارش «مرقاة» به لفظ صحیح حدیث («امراًة» نه «امراًة») توجه می‌داشت، نیازی به این تقییدها نمی‌دید. شاهد این مدعا، سخن او در «شرح النقایة» است که این موضوع را به طور مطلق مکروه دانسته است.

در باب «الجنائز» از شرح نقایه می‌نویسد: «ویکره اتخاذ الضیافة من أهل الميت؛ لأنه شرع فی السرور لا فی ضده و هی بدعة مستقبحة... ویستحب للأقارب والجيران تهیئة طعام لهم یشبعهم یومهم ولیلهم لقوله صلی الله علیه وسلم: «اصنعوا لآل جعفر طعاماً فقد جاءهم ما یشغلهم»^{۲۹} ترجمه: «برپایی ضیافت از سوی اهل میت مکروه است، زیرا مشروع در شادی است نه در اندوه، و این بدعتی زشت است. مستحب است که خویشاوندان و همسایگان برای اهل میت طعامی فراهم کنند تا یک شبانه‌روز آنان را کفایت کند، چنان‌که پیامبر صلی الله علیه وسلم فرمود: برای آل جعفر غذا آماده کنید که آنان را اندوهی فراگرفته است».

این تصریح متأخر، نشان می‌دهد که ملا علی قاری رحمه الله پس از تألیف «مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح»، نظر خویش را با استناد به حدیث صحیح و اقوال فقهاء بر کراهت مطلق اطعام اهل میت استوار ساخته است.

بنابراین بر پایه‌ی روایات صحیح و اقوال فقهای حنفی از جمله ابن همام، ابن عابدین و ملا علی قاری و دیگران رحمه الله: اطعام از سوی اهل میت مکروه یا بدعت مستقبحه است؛ اطعام از سوی همسایگان و اقربا مستحب است؛ و هرگونه مراسم اطعام با انگیزه‌های ریا، عادت اجتماعی یا هزینه از مال ورثه‌ی نابالغ، حرام و مردود است.

^{۲۹} علی قاری، فتح باب العناية بشرح النقایة، ۴۵۹/۱.

۳. کراهت تهیه غذا توسط خانواده متوفی

دیدگاه غالب فقهای مذاهب چهارگانه (حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی رحمهم الله) بر این است که تهیه طعام از سوی خانواده متوفی برای پذیرایی از مردم، مکروه است.^{۳۰} دلیل این حکم، ایجاد فشار مضاعف بر خانواده عزادار، شباهت به رسوم جاهلیت و انحراف از مقصود اصلی شریعت است، اما برخی از علما از جمله: ابن قدامه حنبلی رحمه الله^{۳۱} سید سابق رحمه الله در فقه السنة^{۳۲} به نقل از ابن قدامه رحمه الله در شرایط خاص مانند ضرورت، این کراهت را استثنا کرده اند.

علامه ابن همام رحمه الله می گوید: «ویکره اتخاذ الضیافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع في السرور لا في الشرور، وهي بدعة مستقبحة»^{۳۳} ترجمه: «مکروه است که از غذای اهل میت پذیرایی شود؛ زیرا ضیافت برای شادی مشروع شده است، نه غم و اندوه، و این کار بدعتی ناپسند است».

ابن قدامه رحمه الله در «المغنی» نیز اشاره می کند: «فأما صنع أهل الميت طعاما للناس، فمکروه؛ لأن فيه زیادة علی مصیبتهم، وشغلا لهم إلی شغلهم، وتشبها بصنع أهل الجاهلیة»^{۳۴} ترجمه: «تهیه غذا توسط خانواده میت برای مردم مکروه است؛ زیرا باعث تشدید مصیبت و مشغول شدن آن ها به کار اضافی می شود و شبیه به رسوم دوران جاهلیت است».

علامه ابن عابدین شامی رحمه الله می گوید: «ویکره اتخاذ الطعام في اليوم الأول والثالث وبعد الأسبوع ونقل الطعام إلی القبر في المواسم»^{۳۵} مکروه است که در روز اول، سوم، یا پس از هفته از وفات، غذا تهیه شود و یا غذا به قبر منتقل شود.

همچنین در الفقه المنهجي علی مذهب الإمام الشافعي آمده است: «ومن البدع ما یفعله أهل الميت من جمع الناس علی الطعام بمناسبة ما یسمونه بمرور الأربعین ونحوه»^{۳۶} ترجمه: «از بدعت ها، جمع کردن مردم برای صرف غذا به مناسبت هایی چون چهلم است»؛ اما در صورتی که مهمانانی از راه دور به خانه متوفی بیایند و نیاز به پذیرایی باشد، این کار رخصت است. بهوتی

^{۳۰} ابن همام، فتح القدير، ۱۴۲/۲؛ ابن رشد، التحصيل والبيان، ۲۲۷/۲؛ قرافي، الذخيرة، ۴۸۱/۲؛ مواق، التاج والإكليل، ۳۷/۳؛ ابن حاج، المدخل، ۲۷۵/۳؛ شیرازی، المذهب في فقه الإمام الشافعي، ۲۵۹/۱؛ عمرانی، البيان في مذهب الإمام الشافعي، ۱۲۶/۳؛ ابن قدامه، الكافي في فقه الإمام أحمد، ۳۷۶/۱.

^{۳۱} ابن قدامه، المغنی، ۴۹۷/۳.

^{۳۲} سید سابق (ت: ۱۴۲۰هـ)، فقه السنة (بیروت: دار الكتاب العربي، چاپ سوم ۱۳۹۷هـ.ق)، ۵۰۸/۱.

^{۳۳} ابن همام، فتح القدير، ۱۴۲/۲.

^{۳۴} ابن قدامه، المغنی، ۴۱۰/۲.

^{۳۵} ابن عابدین، رد المحتار، ۲۴۰/۲.

^{۳۶} علی الشربجي مصطفى البغا، الفقه المنهجي علی مذهب الإمام الشافعي (دمشق: دار القلم، چاپ چهارم، ۱۴۱۳هـ.ق)، ۲۶۳/۱.

رحمه الله در این باره به نقل از ابن قدامه رحمه الله می‌گوید: «إلا من حاجة تدعو إلى فعلهم الطعام للناس كأن يجيئهم من يحضر منهم من أهل القرى البعيدة ويبيت عندهم، فلا يمكنهم إلا أن يطعموه».^{۳۷} مگر در صورت نیاز، مانند آمدن افرادی از روستاهای دور که شب را در خانه خانواده میت بگذرانند و پذیرایی از آن‌ها لازم باشد. ولی اگر هزینه غذا از مال ورثه محجور (یتیم یا نابالغ) تأمین شود، این عمل حرام است. در الفقه المنهجي آمده است: «وإذا كانت نفقة هذه الأطعمة من مال الورثة وفيهم قاصرون - أي غير بالغين - كان هذا الفعل من أشد المحرمات».^{۳۸} اگر هزینه این غذاها از مال ورثه و در میان آن‌ها فرد نابالغ باشد، این عمل از گناهان بزرگ است؛ همچنین خوردن از چنین غذاهایی مکروه است، علامه بهوتی رحمه الله در «کشاف القناع» می‌گوید: «ويكره الأكل من طعامهم، وإن كان من التركة وفي الورثة محجور عليه أو من لم يأذن حرم فعله، وحرم الأكل منه».^{۳۹} خوردن از غذای تهیه شده توسط خانواده میت مکروه است، و اگر از ارثیه باشد و ورثه محجور یا بدون اجازه باشند، تهیه و خوردن آن حرام است.

۴. دلایل دیدگاه دوم

در سنن ابن ماجه آمده است که جریر بن عبدالله رضی الله عنه روایت می‌کند: «كُنَّا نَرَى الْإِجْتِمَاعَ إِلَى أَهْلِ الْمَيِّتِ وَصَنَعَةَ الطَّعَامِ مِنَ النَّيَاحَةِ»^{۴۰} ترجمه: «ما (اصحاب پیامبر صلی الله علیه وسلم) گرد آمدن نزد خانواده متوفی و تهیه غذا از سوی آنان را از مظاهر نوحه‌گری می‌دانستیم».

عبارت «كُنَّا نَرَى» این تعبیر در حکم نقل اجماع صحابه رضی الله عنهم است، یا دست کم به منزله تقریر پیامبر صلی الله علیه وسلم محسوب می‌شود. و بر هر دو فرض، این عبارت دارای حکم مرفوع بودن (یعنی نسبت دادن ضمنی حکم به پیامبر صلی الله علیه وسلم) است؛^{۴۱} بنابراین، این روایت حجت شرعی محسوب می‌شود.

خلاصه‌ی مطلب آنکه: این عمل بر خلاف سنت و قاعده‌ی شرعی است؛ زیرا آنچه در سنت وارد شده، این است که مردم برای خانواده‌ی متوفی غذا فراهم کنند، نه آن که اهل میت برای مردم غذا تهیه نمایند. پس گردآمدن مردم در خانه بازماندگان به گونه‌ای که آنان را وادار به طبخ و پذیرایی کند، در حقیقت عمل عکس سنت است. بسیاری از فقهاء نیز تصریح کرده‌اند که ضیافت

^{۳۷} منصور بن یونس بهوتی، کشاف القناع عن متن الإقناع (ریاض: مكتبة النصر الحديث، بی‌ط، بی‌تا) ۱۴۹/۲.

^{۳۸} مصطفى البغا، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، ۲۶۳/۱.

^{۳۹} بهوتی، کشاف القناع عن متن الإقناع، ۱۴۹/۲.

^{۴۰} ابن حنبل، مسند أحمد، ۵۰۵/۱۱ (۶۹۰۵).

^{۴۱} محمد عبد الهادی سندی، حاشية السندی على سنن ابن ماجه (بیروت: دار الجیل، چاپ دوم، بی‌تا)، ۴۹۰/۱.

از سوی اهل میت، خلاف عقل و حکمت تشریع ضیافت است؛ زیرا ضیافت، در اصل برای ابراز شادی و سرور وضع شده، نه برای زمان حزن و اندوه.^{۴۲}

این حدیث، به روشنی دلالت دارد که در میان صحابه، فراهم کردن غذا از سوی بازماندگان برای دیگران، عملی ناپسند و مشابه نوحه‌گری (نیاچه) تلقی می‌شده است. نکته‌ی اساسی در تعبیر جریر رضی‌الله‌عنه آن است که این رفتار نه صرفاً عملی مباح، بلکه نشانه‌ای از سنت‌های جاهلی پیش از اسلام دانسته شده است؛ چراکه در فرهنگ جاهلی، خانواده‌ی متوفی برای اظهار اندوه و جلب ترحم دیگران، به اطعام عمومی دست می‌زدند.

علامه شوکانی رحمه‌الله در «نیل الأوطار» در شرح این حدیث می‌گوید: «یعنی آنها کاناو یعدون الاجتماع عند أهل الميت بعد دفنه، وأكل الطعام عندهم نوعاً من النياحة لما في ذلك من التثقیل علیهم وشغلهم مع ما هم فيه من شغلة الخاطر بموت الميت وما فيه من مخالفة السنة، لأنهم مأمورون بأن يصنعوا لأهل الميت طعاماً فخالفوا ذلك وكلفوهم صنعة الطعام لغيرهم».^{۴۳} ترجمه: «آنان (صحابه) گردآمدن نزد خانواده‌ی متوفی پس از دفن او و خوردن غذا در خانه‌ی ایشان را نوعی از نوحه‌گری (نیاچه) می‌دانستند؛ زیرا این کار، مایه‌ی زحمت و سنگینی بر بازماندگان است و آنان را در حالی که گرفتار اندوه و پریشانی خاطر ناشی از مرگ عزیزشان هستند، به اشتغال و تکلف بی‌مورد وادار می‌کند. افزون بر این، چنین رفتاری مخالف با سنت نبوی است؛ چراکه طبق سنت، مردم مأمورند برای خانواده‌ی داغ‌دیده غذا تهیه کنند تا از زحمت پخت‌وپز در ایام اندوه آسوده باشند؛ اما آنان بر خلاف این دستور عمل کرده و خانواده‌ی متوفی را مکلف ساخته‌اند برای دیگران غذا آماده کنند».

بنابراین، شوکانی رحمه‌الله بر جنبه حکمت و مصلحت اجتماعی حکم تأکید می‌کند؛ یعنی نهی شارع نه صرفاً از باب تشبیه به اهل جاهلیت، بلکه به دلیل تحمیل زحمت و رنج بر خانواده داغ‌دیده است. در واقع، اطعام در چنین شرایطی به جای آنکه تسلی باشد، سبب فشار مضاعف بر آنان می‌شود و روح شریعت که مبتنی بر رأفت و تخفیف در مصیبت است، با چنین رفتاری ناسازگار است.

در مصنف ابن ابی شیبہ نیز گفت‌وگویی میان عمر بن الخطاب و جریر بن عبدالله رضی‌الله‌عنهما نقل شده است که عمق این نگرش را نشان می‌دهد. عمر رضی‌الله‌عنه می‌پرسد: «أیجتمع النساء في بیوتکم علی الميت ویصنعن طعاماً؟» آیا زنان در خانه‌های شما برای مردگان

^{۴۲} سندی، حاشیه السندی علی سنن ابن ماجه، ۴۹۰/۱.

^{۴۳} شوکانی، نیل الأوطار، ۱۱۸/۴.

گرد هم می آیند و غذا تهیه می کنند؟» جریر رضی الله عنه پاسخ می دهد: «نعم.» (بله) عمر رضی الله عنه فرمود: «ذلك من النياحة.» «این کار از مظاهر نوحه گری است.»^{۴۴}

این نقل تاریخی نشان می دهد که حتی در زمان خلافت عمر رضی الله عنه، چنین رفتارهایی به عنوان بازگشت به رسوم جاهلیت شناخته می شده است. تعبیر «ذلك من النياحة» صریح در نکوهش است و از دیدگاه عمر رضی الله عنه، این رفتار از جنس نوحه گری و ابراز اندوه های غیر شرعی به شمار می رفته است.

ابن قدامه حنبلی رحمه الله نیز در «المغنی» با تبعیت از این آثار و سیره سلف، حکم فقهی را به صورت صریح چنین بیان می کند: «فأما صنع أهل الميت طعاماً للناس، فمكروه؛ لأن فيه زيادة على مصيبتهم، وشغلا لهم إلى شغلهم، وتشبها بصنيع أهل الجاهلية.»^{۴۵} ترجمه: «تهیه غذا توسط اهل میت برای مردم مکروه است؛ زیرا این عمل به مصیبت آن ها می افزاید و آن ها را مشغول می کند و شبیه به عمل اهل جاهلیت است».

از کلام ابن قدامه رحمه الله چنین بر می آید که علت اصلی کراهت، سه وجه دارد:

۱. افزایش مشقت بر بازماندگان (منافی با مقصود شریعت در تخفیف مصیبت)؛
 ۲. ایجاد اشتغال غیر لازم در ایام حزن (که مانع صبر و تسلیم می شود)؛
 ۳. تشبیه به رسوم جاهلی که در آن، اطعام وسیله ای برای تفاخر و نمایش اندوه بود.
- از مجموع این ادله و اقوال، به روشنی برمی آید که حکم کراهت اطعام از سوی اهل میت نه تنها بر پایه روایات متعدد و عمل صحابه استوار است؛ بلکه از منظر مصالح شرعی نیز منطقی و موجه است.

تبیین مراد فقهاء از واژه «مکروه» در حکم اطعام اهل میت؛ فقهای بزرگ اسلامی، از جمله علمای مکتب حنفی، هنگام به کار بردن واژه «مکروه» در آثار فقهی خود، معمولاً مرادشان کراهت تحریمی است، نه صرف ناپسندی خفیف. چنان که علامه ابن نجیم رحمه الله در کتاب «البحر الرائق» تصریح می کند: «هرگاه در کلام فقهاء واژه "مکروه" به صورت مطلق ذکر شود، مقصود از آن "مکروه تحریمی" است، مگر آنکه به طور صریح و مشخص به "کراهت تنزیهی" اشاره شود».^{۴۶} این نکته اصولی، با گفتار امام ابویوسف رحمه الله از شاگردان برجسته امام ابوحنیفه رحمه الله نیز تأیید می شود؛ چنان که نقل کرده است: «از امام ابوحنیفه پرسیدم: اگر بگویی "من فلان کار را

^{۴۴} ابوبکر عبد الله بن محمد ابن ابی شیبہ، المصنف (ریاض: دار کنوز، چاپ اول، ۱۴۳۶ هـ.ق)، ۱۵/۷؛ حکیمی، العتقی مصنف، ۳۲۹/۱.

^{۴۵} ابن قدامه، المغنی، ۴۹۷/۳؛ عبد الله بن احمد ابن قدامه، الکافی فی فقه الإمام أحمد (بی جا: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ.ق)، ۳۷۶/۱.

^{۴۶} ابن نجیم، البحر الرائق، ۱۳۷/۱.

مکروه می‌دانم"، منظورت چیست؟ فرمود: مقصودم این است که آن عمل حرام است.^{۴۷} بنابراین، در اصطلاح فقهای حنفی، واژه «مکروه» غالباً به معنای تحریم و منع قطعی به کار می‌رود، مگر آنکه به صورت واضح بیان شود که مراد «کراهت تنزیهی» (یعنی ترک آن بهتر است ولی انجامش گناه ندارد) است.

بر این اساس، هنگامی که فقهاء درباره تهیه غذا از سوی خانواده متوفی می‌گویند که «این عمل مکروه است»، مقصود آنان در واقع کراهت تحریمی است؛ یعنی این کار در حکم شرع منع شده و ناپسند شدید است، زیرا با روح سنت و سیره سلف صالح منافات دارد و به نوعی تشبیه به رسوم جاهلیت محسوب می‌شود.

از این رو، رعایت آداب شرعی در این زمینه و اجتناب از کارهای مکروه تحریمی، به‌ویژه آنچه در زمان اندوه و مصیبت موجب ریا، زحمت یا بدعت شود، از اصول مهم و مورد تأکید در دین اسلام است.

۵. طعام مروج؛ صدقه یا ضیافت

برخی معتقدند طعامی که خانواده متوفی برای مردم تهیه می‌کنند، نوعی صدقه است و نه ضیافت، و آنچه در شرع ممنوع است تنها ضیافت و مهمانی از طرف خانواده متوفی است نه صدقه، در پاسخ باید گفت که عبارات فقهای کرام نشان می‌دهد که کراهت تهیه طعام توسط اهل میت، نه تنها محدود به قصد ضیافت و مهمانی نیست؛ بلکه خود عمل تهیه طعام و اجتماع مردم بر آن مکروه است. فقهاء کراهت این عمل را از حدیث جریر بن عبدالله رضی الله عنه استنباط کرده‌اند، که در آن لفظ «اتخاذ الطعام وصنعة الطعام» به کار رفته است، یعنی درست کردن و گرفتن طعام، و ذکر لفظ «ضيافت» نشده است.

همچنین در شرح «کنز الدقائق» بدون لفظ ضیافت آمده است: «ولا بأس للجلوس لها إلى ثلاثة أيام من غير ارتكاب محظور من فرش البسط والأطعمة من اهل الميت»^{۴۸} ترجمه: "نشستن جهت تعزیت تا سه روز بلامانع است، به شرطی که ارتکاب محظورات از قبیل پهن کردن فرش‌ها یا تهیه طعام توسط خانواده میت صورت نگیرد". همچنین در حاشیه ابن عابدین شامی به نقل از فتاویٰ بزازیة آمده است: «وَيَكْرَهُ اتِّخَاذُ الطَّعَامِ فِي الْيَوْمِ الْأَوَّلِ وَالثَّالِثِ...»^{۴۹} ترجمه: «تهیه طعام توسط خانواده متوفی در روز اول تا سوم مکروه است...» که به غیر قید لفظ ضیافت است. و نیز ابن صباغ رحمه الله در این مورد می‌گوید: «أَمَّا إِصْلَاحُ أَهْلِ الْمَيِّتِ طَعَامًا وَجَمْعُ النَّاسِ عَلَيْهِ فَبِدْعَةٌ غَيْرُ

^{۴۷} ابن عابدین، رد المحتار، ۲۳۷/۵.

^{۴۸} ابن نجیم، البحر الرائق، ۲۰۷/۲.

^{۴۹} ابن عابدین، رد المحتار، ۲۴۰/۲.

مُسْتَحَبَّةٌ». ^{۵۰} ترجمه: «هرگونه تهیه طعام و اجتماع مردم بر آن، بدعت بوده مستحب نیست.» که به ضیافت اشاره نشده است. همچنین در «فتاوی هندیه» آمده است: «رَجُلٌ أَوْصَى بِأَنْ يَتَّخَذَ الطَّعَامَ بَعْدَ مَوْتِهِ لِلنَّاسِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ قَالُوا الْوَصِيَّةُ بَاطِلَةٌ». ^{۵۱} ترجمه: «مردی وصیت نمود که پس از مرگش تا سه روز طعام تهیه شود؛ فقهاء این وصیت را باطل دانسته‌اند.» در «المغنی» از ابن قدامه حنبلی رحمه الله آمده است: «فأما صنع أهل الميت طعاما للناس، فمكروه؛ لأن فيه زيادة على مصيبتهم، وشغلا لهم إلى شغلهم، وتشبهها بصنع أهل الجاهلية». ^{۵۲} مجله «بحوث اسلامی» جمع‌بندی کرده است: «واتفق الأئمة الأربعة على كراهة صنع أهل الميت طعاما للناس يجتمعون عليه». ^{۵۳} ترجمه: «امامان چهارگانه اهل سنت بر مکروه بودن تهیه طعام توسط خانواده متوفی برای مردم، که جهت تعزیت جمع شده‌اند، اتفاق نظر دارند.» و همچنین به این لفظ آمده است: «أما صنع أهل الميت طعاما للناس واتخاذها ذلك عادة لهم فغير معروف فيما نعلم عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا عن خلفائه الراشدين، بل هو بدعة، فينبغي تركها، لما فيها من شغل أهل الميت إلى شغلهم، ولما فيها من التشبه بصنع أهل الجاهلية، والإعراض عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين رضي الله عنهم» ^{۵۴} ترجمه: «اما اینکه خانواده متوفی برای مردم غذا تهیه کنند و آن را به صورت یک عادت درآورند، تا آنجا که ما می‌دانیم، نه از پیامبر صلی الله علیه وسلم و نه از خلفای راشدین چنین چیزی نقل نشده است؛ بلکه این کار بدعت است و شایسته است که ترک شود، زیرا موجب مشغول شدن خانواده متوفی به کاری غیر از امور خودشان می‌شود، و نیز شباهت به رفتار اهل جاهلیت دارد و روی‌گردانی از سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم و خلفای راشدین رضی الله عنهم به شمار می‌آید.» همچنین آمده است: «ولیس لأهل الميت أن یقیموا احتفالاً ولا یذبحوا ذبائح ویصنعوا طعاما للناس، کل هذا من البدع ومن أعمال الجاهلیة، فالواجب ترکة». ^{۵۵} ترجمه: «و سزاوار نیست که خانواده متوفی مراسمی برگزار کنند یا قربانی‌هایی انجام دهند و برای

^{۵۰} یحیی بن أبی الخیر عمرانی، البیان فی مذهب الإمام الشافعی (جدة: دار المنهاج، چاپ اول ۱۴۲۱ هـ.ق)، ۱۲۶/۳؛ أبو زکریا محیی الدین یحیی بن شرف نووی، روضة الطالبین (بیروت: المكتب الإسلامي، چاپ سوم ۱۴۱۲ هـ.ق)، ۱۴۵/۲؛ نووی، المجموع شرح المذهب (قاهره: مطبعة التضامن الأخوي، ۱۳۴۴-۱۳۴۷ هـ.ق)، ۳۲۰/۵؛ ابن الحاج، المدخل، ۲۷۵/۳؛ عمر بن علی ابن ملقن، عجلة المحتاج إلى توجيه المنهاج (اردن: دار الكتاب، ۱۴۲۱ هـ.ق)، ۴۶۱/۱؛ کمال الدین محمد بن موسی دمیری، النجم الوهاج فی شرح المنهاج (جدة: دار المنهاج، چاپ اول ۱۴۲۵ هـ.ق)، ۱۲۱/۳.

^{۵۱} گروه از نویسندگان، الفتاوی الهندیة (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، چاپ دوم ۱۳۱۰ هـ.ق)، ۹۵/۶.

^{۵۲} ابن قدامه، المغنی، ۴۹۶/۳.

^{۵۳} گروه از نویسندگان، مجلة البحوث الإسلامية، ۱۶۹/۷۵.

^{۵۴} گروه از نویسندگان، مجلة البحوث الإسلامية، ۹۲/۳۱.

^{۵۵} گروه از نویسندگان، مجلة البحوث الإسلامية، ۷۵/۷۷.

مردم غذا تهیه کنند؛ همه این امور از بدعت‌ها و از اعمال دوران جاهلیت است، و ترک آن واجب می‌باشد».

بر این اساس، فقهاء واژه‌های ضیافت و اتخاذ الطعام را به‌طور مساوی به‌کار برده‌اند، چرا که در هر دو صورت، هزینه‌های اضافی، تشریفات غیرضروری و انتظارات اجتماعی نامناسبی به بازماندگان متوفی تحمیل می‌شود. بنابراین، حتی اگر نیت صدقه در میان باشد، به دلیل شباهت به ضیافت و ایجاد زحمت برای خانواده متوفی، این عمل شرعاً مکروه و ناپسند است. سنت صحیح آن است که دیگران برای تسلی خاطر بازماندگان، طعام تهیه کنند.

۶. حرمت تهیه غذا از سوی خانواده متوفی

گروهی از علماء بر این باورند که تهیه غذا از سوی خانواده متوفی برای دیگران حرام است. این دیدگاه در میان فقهای مذهب حنبلی رواج دارد. امام احمد بن حنبل رحمه‌الله درباره این عمل می‌گوید: «این کار را نمی‌پسندم» به نقل از مروزی، از شاگردان نزدیک امام احمد رحمه‌الله، ایشان این عمل را از اعمال جاهلیت دانسته و به شدت از آن نهی کرده است. چنان‌که برهان‌الدین ابن مفلح در «کتاب المبدع فی شرح المقنع» آورده است: «وقیل: یحرم. قال أحمد: ما یعجبني، ونقل المروزي: هو من أفعال الجاهلية، وأنكره شدیداً».^{۵۶} ترجمه: «گفته شده: این کار حرام است. امام احمد رحمه‌الله فرمود: این عمل را نمی‌پسندم. مروزی نقل کرده که این کار از رسوم جاهلیت است و امام احمد به شدت آن را انکار کرده است.» بر اساس این نقل، امام احمد بن حنبل رحمه‌الله و پیروان او بر این باورند که تهیه غذا توسط خانواده متوفی برای مردم، عملی ناپسند و در برخی موارد حرام است.

دلیل این حکم را می‌توان در سه محور اصلی خلاصه کرد:

۱. شباهت به رسوم جاهلیت: در دوران پیش از اسلام، خانواده متوفی برای نمایش جایگاه اجتماعی یا سخاوت خود، غذایی برای مردم فراهم می‌کردند. اسلام با این رسم مخالفت کرده و آن را رفتاری غیر اسلامی دانسته است.

۲. افزایش فشار و رنج خانواده داغدار: در حالی که خانواده متوفی خود در اندوه و گرفتاری هستند، مکلف کردن آنان به تهیه غذا، باری مضاعف بر دوششان می‌گذارد.

۳. انحراف از فلسفه حقیقی عزاداری: هدف اصلی سوگواری در اسلام، همدردی و یاری رساندن به خانواده داغدار است، نه تحمیل هزینه و تکلیف اضافی بر آنان.

بر همین اساس، امام احمد⁺ تأکید دارد که این عمل نه تنها پسندیده نیست؛ بلکه باید از آن به شدت پرهیز شود تا روح همدلی و سادگی که در سنت اسلامی عزاداری نهفته است، حفظ گردد.

^{۵۶} محمد بن مفلح مرداوی، الفروع و تصحیح الفروع (بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۴ هـ.ق)، ۴۰۸/۳.

همچنین، کمیته دائمی فتوای عربستان سعودی در همین راستا فتوا داده است که: «ولأن صناعة الطعام من أهل الميت للناس من عمل الجاهلية فلا يجوز فعله».^{۵۷} ترجمه: «تهیه غذا از سوی خانواده متوفی برای مردم از رسوم جاهلیت است و انجام آن جایز نیست».

افزون بر این، سید سابق در کتاب «فقه السنة» می نویسد: «اُثمه بر ناپسند بودن تهیه غذا از سوی خانواده متوفی برای دیگران اتفاق نظر دارند؛ زیرا این کار: رنج خانواده داغدار را افزایش می دهد؛ آنان را بیش از پیش گرفتار می سازد؛ و شباهت به رفتار جاهلی دارد. بر اساس حدیث جریر رضی الله عنه: «ما جمع شدن نزد خانواده متوفی و تهیه غذا پس از دفن را از مصادیق نوحه گری می دانستیم». برخی از علماء نیز پا را فراتر نهاده و حکم به حرمت آن داده اند».^{۵۸}

۷. دیدگاه راجح و ادله ترجیح

پس از بررسی اقوال و دلایل فقهاء، قول راجح آن است که تهیه غذا و ضیافت از سوی خانواده متوفی برای مردم، مکروه است مگر در صورت ضرورت؛ زیرا ادله شرعی و اجماع فقهاء بر نکوهش این عمل دلالت دارد، و اصل ضیافت برای شادی و سرور تشریع شده، نه برای ایام حزن و مصیبت. همچنین، امور مکروه، حریمی برای حرام هستند؛ سهل انگاری در آنها ممکن است به محرمات بینجامد. در برخی شرایط خاص این عمل حرام می شود، از جمله: اگر نیت آن اعتراض به قضاء و قدر الهی، فخر یا خودنمایی باشد؛ اگر هزینه از مال متوفی بدون رضایت ورثه پرداخت شود؛ یا میان ورثه افراد صغیر باشند.^{۵۹}

مبنای اصلی این دیدگاه، حدیث صحیح جریر بن عبدالله رضی الله عنه است که می فرماید: «كُنَّا نَرَى الْاجْتِمَاعَ إِلَى أَهْلِ الْمَيِّتِ وَصِنْعَةَ الطَّعَامِ مِنَ النَّيَاحَةِ».^{۶۰} ترجمه: «ما (اصحاب پیامبر صلی الله علیه و سلم) گرد آمدن نزد خانواده متوفی و تهیه غذا از سوی آنان را از مظاهر نوحه گری می دانستیم». عبارت «كُنَّا نَرَى» در اصطلاح محدثان، به منزله تقریر پیامبر است و دلالت بر تأیید نبوی دارد. بنابراین، حدیث به صراحت نهی از این عمل را دربردارد و در حکم نص شرعی محسوب می شود. این روایت، علاوه بر دلالت نصی، نشان دهنده اجماع عملی صحابه بر نکوهش این رفتار است. هیچ یک از خلفای راشدین و تابعین، برگزاری ضیافت از سوی اهل میت را نپذیرفته و برعکس، همواره توصیه کرده اند که همسایگان برای بازماندگان غذا فراهم کنند، چنان که

^{۵۷} گروه از نویسندگان، فتاوی اللجنة الدائمة (ریاض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، بی ط، بی تا)، ۱۳۶/۹.

^{۵۸} سید سابق، فقه السنة، ۵۰۸/۱.

^{۵۹} ابن عابدین، رد المحتار، ۲۴۰/۲؛ بهوتی، کشاف القناع، ۱۴۹/۲.

^{۶۰} احمد بن حنبل، مسند أحمد، ۵۰۵/۱۱ (۶۹۰۵).

در حدیث نبوی آمده است: «اَصْنَعُوا لِآلِ جَعْفَرٍ طَعَامًا فَإِنَّهُ قَدْ أَتَاهُمْ أَمْرٌ شَغَلَهُمْ».^{۶۱} ترجمه: «برای آل جعفر غذا آماده کنید که آنان را اندوهی فراگرفته است». این حدیث، اصل مشروعیت اطعام را تثبیت می‌کند اما فاعل آن را دیگران می‌داند، نه خانواده متوفی.

همچنین از منظر «مقاصد شریعت»، هدف شارع در ایام مصیبت، تخفیف رنج و تسهیل حال بازماندگان است، نه تکلیف و تجمل. هر عملی که بر اندوه آنان بیفزاید یا بار مالی ایجاد کند، خلاف روح شریعت است. بنابراین، برگزاری اطعام‌های سنگین نه تنها فاقد ارزش عبادی است، بلکه موجب فشار مالی، ریا و تفاخر اجتماعی می‌شود.

فقه‌های حنفی، از جمله ابن همام و ابن عابدین، آن را بدعتی مستقبحه دانسته‌اند.^{۶۲} فقه‌های مالکی و شافعی نیز اجتماع برای غذا در ایام عزاداری را خلاف سنت دانسته و بر استحباب اطعام از سوی همسایگان تأکید کرده‌اند.^{۶۳} فقه‌های حنبلی، از جمله ابن قدامه و احمد بن حنبل رحمهم الله، آن را در مواردی حتی حرام دانسته‌اند و آن را از رسوم جاهلیت شمرده‌اند.^{۶۴}

اما برخی فقهاء چون ابراهیم حلبی رحمه الله، به روایت عاصم بن کلیب رضی الله عنه استناد کرده و آن را دلیل جواز دانسته‌اند؛ اما بررسی دقیق نشان می‌دهد که در همه منابع معتبر لفظ «امراً» آمده، نه «امراًته»، بنابراین حدیث به دعوت زنی از قریش مربوط است نه همسر متوفی، و استناد به آن برای جواز اطعام اهل میت نادرست است.

بر اساس مجموع ادله نقلی، اجماع سلف و تحلیل مقاصدی، قول راجح آن است که: تهیه طعام از سوی خانواده متوفی برای دیگران، مکروه تحریمی است؛ اما اگر اطعام به قصد صدقه برای فقراء باشد، بدون تشریفات و از مال خود بازماندگان، جایز بلکه مستحب است.

در نتیجه، سنت صحیح اسلامی اقتضا دارد که دیگران برای خانواده داغ دیده غذا تهیه کنند، نه برعکس؛ زیرا این عمل همسو با روح تسلیت، تعاون اجتماعی و مقاصد رحمت محور شریعت است.

^{۶۱} علی قاری، فتح باب العناية بشرح النقایة (بیروت: دار الأرقم، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ هـ.ق)، ۴۵۹/۱.

^{۶۲} ابن همام، فتح القدير، ۱۴۲/۲.

^{۶۳} ابن رشد، التخصیص والبيان، ۲۲۷/۲؛ قرافي، الذخيرة، ۴۸۱/۲؛ مواق، التاج والإكليل، ۳۷/۳؛ ابن حاج، المدخل، ۲۷۵/۳؛ شیرازی، المذهب في فقه الإمام الشافعي، ۲۵۹/۱؛ عمرانی، البيان في مذهب الإمام الشافعي، ۱۲۶/۳.

^{۶۴} ابن قدامه، المغني، ۴۹۷؛ سید سابق، فقه السنة، ۵۰۸/۱.

نتیجه‌گیری

یافته‌های تحقیق نشان داد که از منظر فقه حنفی، تهیه غذا توسط بازماندگان برای دیگران در ایام وفات، عملی مکروه تحریمی است، زیرا برخلاف سنت نبوی و اجماع سلف صالح بوده و با مقاصد شریعت، از جمله رفع حرج و حفظ مال، منافات دارد. سنت صحیح اسلامی اقتضا دارد که همسایگان و خویشاوندان برای اهل میت غذا فراهم کنند، نه آن‌که بازماندگان خود متکلف پذیرایی شوند.

از دیدگاه مقاصد شریعت، این حکم ناظر بر دو اصل اساسی است: دفع ضرر و رفع مشقت از خانواده داغدار و تقویت روح مواسات و تسلیت در جامعه. بدین ترتیب، شریعت اسلامی با منع این عمل، نه تنها در پی کاهش هزینه‌های غیرضروری و مظاهر ریا و تفاخر اجتماعی است، بلکه درصدد حفظ کرامت انسانی و اصالت معنوی مراسم عزاداری است.

در نتیجه، بازگشت به سنت نبوی و اجتناب از تکلفات و بدعت‌ها در ایام حزن، می‌تواند هم موجب صیانت از ارزش‌های دینی گردد و هم عامل تقویت پیوندهای اجتماعی و همدردی واقعی در میان مسلمانان شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبد الله بن محمد. المصنّف. ریاض: دار کنوز، چاپ اول، ۱۴۳۶هـ.ق.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد. التحصیل والبيان. بیروت: دار الغرب الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۸هـ.ق.
۳. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار. مصر: مكتبة مصطفى الحلبي، چاپ دوم، ۱۳۸۶هـ.ق.
۴. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن احمد. الكافي في فقه الإمام أحمد. بیروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۴هـ.ق.
۵. ابن قدامة، موفق الدين، عبد الله بن احمد. المغني. ریاض: دار عالم الكتب، چاپ سوم، ۱۴۱۷هـ.ق.
۶. ابن ماجه، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. بی جا: دار إحياء الكتب العربية، بی ط، بی تا.
۷. ابن ملقن، عمر بن علي، عجلة المحتاج إلى توجيه المنهاج. اردن: دار الكتاب، بی ط، ۱۴۲۱هـ.ق.
۸. ابن همام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. فتح القدير. مصر: مكتبة مصطفى حلي، چاپ اول، ۱۳۸۹هـ.ق.
۹. ابو داود، سليمان بن اشعث. سنن أبي داود. محقق: شعيب ارنؤوط، بی جا: دار الرسالة العالمية، چاپ دوم، ۱۴۳۰هـ.ق.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل. صحيح البخاری. دمشق: دار ابن كثير، چاپ پنجم، ۱۴۱۴هـ.ق.
۱۱. بهوتی، منصور بن یونس. كشف القناع عن متن الإقناع. ریاض: مكتبة النصر الحديث، بی ط، بی تا.
۱۲. بیهقی، أبو بكر بن حسین. دلائل النبوة. بی جا: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۰۸هـ.ق.
۱۳. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین. السنن الكبرى. بیروت: دار الكتب العلمية، چاپ سوم، ۱۴۲۴هـ.ق.
۱۴. ترمذی، محمد بن عیسی. الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، چاپ اول، ۱۴۱۳هـ.ق.
۱۵. خطیب تبریزی، محمد بن عبد الله. مشکاة المصابيح. بیروت: مكتبة اسلامی، چاپ سوم، ۱۹۸۵م.

۱۶. دار قطنی، علی بن عمر بن أحمد. سنن الدار قطنی. بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۴هـ.ق.
۱۷. دمیری، کمال الدین، محمد بن موسی. النجم الوهاج فی شرح المنهاج. جدة: دار المنهاج، چاپ اول ۱۴۲۵هـ.ق.
۱۸. سرخسی، محمد بن أحمد بن أبي سهل. المبسوط. مصر: المكتبة السعادة، بی ط، بی ت.
۱۹. سندی، محمد عبد الهادی. حاشية السندی علی سنن ابن ماجه. بیروت: دار الجیل، چاپ دوم، بی تا.
۲۰. سهارنفوری، خلیل احمد. بدل المجهود فی حل سنن أبي داود. هند: مرکز شیخ ندوی، چاپ اول، ۱۴۲۷هـ.ق.
۲۱. سید سابق، (ت: ۱۴۲۰هـ). فقه السنة. بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ سوم ۱۳۹۷هـ.ق.
۲۲. شرنبلالی، حسن بن عماره بن علی. مراقی الفلاح. بی جا: مکتبه عصری، چاپ اول، ۱۴۲۵هـ.ق.
۲۳. شوکانی، محمد بن علی. نیل الأوطار. مصر: دار الحديث، چاپ اول، ۱۴۱۳هـ.ق.
۲۴. شببانی، احمد بن محمد بن حنبل. مسند احمد. بی جا: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۱هـ.ق.
۲۵. شیرازی، ابو اسحاق، ابراهیم بن علی بن یوسف. المذهب فی فقه الإمام الشافعی. بیروت: دار الکتب العلمیة، بی ط، بی تا.
۲۶. طحاوی، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة مصری، حنفی. شرح معانی الآثار. بیروت: عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۱۴هـ.ق.
۲۷. طحطاوی، أحمد بن محمد بن إسماعیل. حاشية الطحطاوي علی مراقی الفلاح. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۸هـ.ق.
۲۸. عظیم آبادی، شرف الحق، محمد اشرف بن امیر بن علی بن حیدر. عون المعبود شرح سنن أبي داود. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۴۱۵هـ.ق.
۲۹. عمران، یحیی بن أبی الخیر. البیان فی مذهب الإمام الشافعی. جدة: دار المنهاج، چاپ اول، ۱۴۲۱هـ.ق.
۳۰. قرافی، شهاب الدین، احمد بن ادريس. الذخيرة. بیروت: دار الغرب اسلامی، چاپ اول، ۱۹۹۴م.
۳۱. گروه از نویسندگان، الفتاوی الهندیة. مصر: المطبعة الكبرى الأمیریة، چاپ دوم ۱۳۱۰هـ.ق.
۳۲. گروه از نویسندگان، فتاوی اللجنة الدائمة. ریاض: رئاسة إدارة البحوث العلمیة والإفتاء، بی ط، بی تا.

۳۳. محمد بن یوسف مواق. التاج والإکلیل. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۶هـ.ق.
۳۴. ابن حاج، محمد بن محمد. المدخل. بیروت: دار التراث، بی ط، بی تا.
۳۵. مرداوی، محمد بن مفلح. الفروع و تصحیح الفروع. بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول ۱۴۲۴هـ.ق.
۳۶. مصطفی البغا، علی الشربجي. الفقه المنهجي علی مذهب الإمام الشافعي. دمشق: دار القلم، چاپ چهارم، ۱۴۱۳هـ.ق.
۳۷. نووی، أبو زکریا، محیی الدین یحیی بن شرف، روضة الطالبین. بیروت: المکتب الإسلامی، چاپ سوم ۱۴۱۲هـ.ق.
۳۸. هروی، علی بن سلطان محمد. مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۲هـ.ق.
۳۹. هروی، علی قاری، نور الدین، علی بن سلطان محمد هروی. فتح باب العناية بشرح النقایة. بیروت: دار الأرقم، چاپ اول، ۱۴۱۸هـ.ق.

واکاوی منهج حدیثی امام ابوداود در کتاب «السنن»
تحلیل المنهج الحدیثی للإمام أبو داود فی کتاب "السنن"

A Methodological Analysis of Hadith in Imām Abū Dāwūd's Book "Al-Sunan"
İmam Ebu Davud'un "es-Sünen" Kitabındaki Hadis Metodolojisinin Analizi

حسب الله خان سادات^۱ عبدالباسط چرخي^۲

چکیده

کتاب «السنن» امام ابوداود سجستانی رحمه الله یکی از مهم ترین منابع حدیثی و از ارکان کتب سته به شمار می آید که بیشترین توجه خود را به احادیث احکام معطوف کرده است. مؤلف این اثر روایات فقهی را با نظم دقیق از طهارت آغاز کرده و تا پایان ابواب فقهی ادامه داده، به گونه ای که کتاب نه تنها مرجع حدیثی بلکه راهنمای استنباط فقهی نیز محسوب می شود. پرسش اصلی این تحقیق آن است که امام ابوداود در انتخاب احادیث چه معیارهایی داشته و تا چه اندازه به شروطی که در نامه به اهل مکه بیان کرده، وفادار مانده است. یافته ها نشان می دهد که وی تنها به روایات صحیح بسنده نکرده، بلکه احادیث حسن و حتی روایاتی با ضعف قابل تحمل را نیز آورده و ضعف های شدید را تصریح کرده است. ترتیب منظم ابواب، اختصار سنجیده و پرهیز از تکرار، کتاب را برای فقهاء و محققان کاربردی تر ساخته است. سکوت او درباره بسیاری از روایات اغلب نشانه پذیرش آن ها در حد احتجاج دانسته می شود. این تحقیق با رویکرد توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه انجام گرفته و می کوشد منهج حدیثی و جایگاه علمی این کتاب را برای محققین معاصر تبیین نماید.

کلمات کلیدی: ابوداود، احادیث احکام، حسن، سنن، صحیح، ضعیف.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2026.165>

165

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

22.08.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

10.10.2025

تاریخ نشر / Publication Date

01.01.2026

^۱ پوهندوی، متخصص، دیپارتمنت افتاء وقضا، پوهنځی تخصصات، جامعه عبدالله بن مسعود رضی الله عنه کابل، افغانستان.

^۲ پوهندوی، متخصص، دیپارتمنت افتاء وقضا، پوهنځی تخصصات، جامعه عبدالله بن مسعود رضی الله عنه کابل، افغانستان.

ORCID

0009-0004-8261-9807

0009-0008-0995-6793

E-Mail

haseebullahsadat24@gmail.com

abdulbasitraghib@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 :

حسب الله خان سادات - عبدالباسط چرخي، "واکاوی منهج حدیثی امام ابوداود در کتاب «السنن»"، مجله دیوان ۱/۷ (جدی ۱۴۰۴)، ۸۵-۱۰۴.

Haseebullah Khan Sadat - Abdul Basit Charkhi, "Analysis of Imam Abu Dawood's Hadith Methodology in the Book "Sunan"", Diwan Journal 7/1 (January 2026), 85-104.

الملخص

يَعُدُّ كتاب «السنن» للإمام أبي داود السجستاني رحمه الله من أهمّ مصادر الحديث، وأحد أركان الكتب الستة، وقد ركّز فيه على أحاديث الأحكام. رتّب المؤلف الروايات الفقهية ترتيباً دقيقاً، فبدأ بكتاب الطهارة وختم بالأبواب الفقهية الأخرى، فجعل الكتاب مرجعاً روائياً ودليلاً للاستنباط الفقهي. والسؤال الرئيس في هذا البحث: ما المعايير التي اعتمدها أبو داود في اختيار الأحاديث، وإلى أي مدى التزم بالشروط التي ذكرها في رسالته إلى أهل مكة؟ أظهرت النتائج أنّه لم يقتصر على الأحاديث الصحيحة، بل ضمّ إليها الحسن وبعض الأحاديث ذات الضعف المحتمل، وبين ما كان شديد الضعف. كما أسهم الترتيب المنهجي للأبواب، مع الاختصار المدروس وتجنّب التكرار غير الضروري، في تعزيز القيمة العلمية والعملية للكتاب عند الفقهاء والباحثين. وسكوت أبي داود عن كثير من الأحاديث يفهم غالباً على أنّه إقرار بصلاحيّتها للاحتجاج. اعتمدت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي بالاستناد إلى المصادر المكتوبة لتوضيح منهجه الحديثي ومكانة كتابه العلمية. **الكلمات المفتاحية:** أبو داود، أحاديث الأحكام، حسن، السنن، صحيح، ضعيف.

Abstract

Imam Abu Dawud al-Sijistani's Al-Sunan is one of the most significant hadith collections and a foundational text within the Kutub al-Sittah, with a particular focus on traditions pertaining to legal rulings. The author meticulously arranged the jurisprudential narrations in a systematic order, beginning with purification and continuing through the entirety of the fiqh chapters, rendering the book not only a source of hadith but also a practical guide for legal reasoning. The central research question of this study is: What criteria did Abu Dawud employ in selecting hadiths, and to what extent did he adhere to the conditions outlined in his epistle to the people of Mecca? Findings indicate that he did not restrict himself exclusively to authentic narrations; rather, he included sahih, hasan, and even narrations with tolerable weakness, while providing clarification regarding those with severe defects. His careful arrangement of chapters, deliberate conciseness, and avoidance of unnecessary repetition significantly enhanced the book's utility for jurists and researchers. Abu Dawud's silence concerning many narrations is generally interpreted as an implicit endorsement of their acceptability for legal reasoning. This study employs a descriptive-analytical approach, based on library research, to elucidate the hadith methodology and scholarly significance of this seminal work.

Keywords: Abu Dawud, Ahadith al-Ahkam, Hasan, As-Sunan, Sahih, Da'if (Weak)

Özet

İmam Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin «es-Sünen» adlı eseri, hadis literatürünün en önemli kaynaklarından biri ve Kütüb-i Sitte'nin temel taşlarından biridir. Eser, özellikle ahkâma dair rivayetlere odaklanmış, konuları titiz bir düzenle ele almış ve kitab-ı tahâretle başlayıp diğer fikhî bablara kadar sistematik bir sıra takip etmiştir. Böylece eser sadece bir hadis kaynağı değil, aynı zamanda fikhî istinbat için de bir rehber niteliği kazanmıştır. Bu araştırmanın temel sorusu şudur: Ebû Dâvûd hadisleri hangi ölçütlere göre seçmiş ve Mekke ehline yazdığı mektupta belirttiği şartlara ne ölçüde bağlı kalmıştır? Bulgular, onun sadece sahih rivayetlerle yetinmediğini; hasen ve hatta zayıflığı tolere edilebilecek hadisleri de aldığını, şiddetli zayıflıkları ise açıkça belirttiğini göstermektedir. Babların düzenli tertibi, ölçülü kısalık ve gereksiz tekrarların terk edilmesi, eserin fakihler ve araştırmacılar için pratik değerini artırmıştır. Ebû Dâvûd'un birçok hadis hakkındaki sükûtu genellikle onların delil olarak kabulüne işaret eder. Bu çalışma, betimleyici-analitik bir yöntemle ve kütüphane kaynaklarına dayalı olarak yürütülmüş, eserin hadis metodolojisini ve ilmî önemini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Dâvûd, Ahkâm Hadisleri, Hasen, Sünen, Sahih, Zayıf.

مقدمه

کتاب السنن اثر امام ابوداود سجستانی (۲۷۵ ه.ق) یکی از منابع بزرگ حدیثی در تاریخ اسلام است که جایگاهی ویژه در میان «الکتاب الستة» دارد. این کتاب از آغاز تألیف تاکنون، مرجع اصلی برای فقیهان و محدثان بوده است؛ زیرا بیشترین تمرکز آن بر احادیث فقهی و احکام عملی مسلمانان قرار دارد. ابوداود رحمه الله با دقت و مهارت، ابواب کتاب را از طهارت و نماز آغاز کرده و تا دیگر ابواب فقهی به ترتیب منطقی ادامه داده است. در حقیقت، وی کوشیده است تا مجموعه حدیثی فراهم آورد که هم جامع باشد و هم نیازهای عملی جامعه اسلامی را پاسخ دهد. موضوع این تحقیق بررسی علمی و روشمند کتاب «السنن» امام ابوداود سجستانی رحمه الله است؛ تمرکز اصلی این تحقیق بر شناخت ویژگی‌های این کتاب، روش و منهج مؤلف در تألیف آن و میزان اعتبار و استفاده‌پذیری احادیث آن در استنباط احکام فقهی می‌باشد.

مسئله محوری تحقیق این است با وجود این که کتاب سنن امام ابوداود رحمه الله جایگاه والا دارد، ولی هنوز هم پرسش‌های بنیادین در مورد گزینش، تنظیم و نقد احادیث امام ابوداود رحمه الله درین کتاب در برابر محققان قرار دارد، چنانچه مسئله اصلی این است که روش حدیثی امام ابوداود رحمه الله در تألیف کتاب «السنن» چگونه بوده و چه ویژگی‌هایی این کتاب را از دیگر آثار حدیثی متمایز می‌سازد؟

افزون براین، امام ابوداود رحمه الله در انتخاب و حذف احادیث چه معیارهای را در نظر داشته است؟ ترتیب ابواب و تنظیم ساختار کتاب او بر چه اساسی انجام گرفته است؟ جایگاه کتاب «السنن» در میان دیگر مجموعه‌های حدیثی همان دوره چگونه است؟ پاسخ به این پرسش‌ها، نیازمند بازخوانی دقیق متن کتاب، بررسی اقوال محدثان و تحلیل علمی آن‌هاست.

این تحقیق با هدف روشن ساختن جایگاه علمی و طرزکار حدیثی امام ابوداود رحمه الله در تألیف کتاب «السنن» انجام می‌شود، محقق کوشش می‌کند که ابعاد مختلف این اثر با ارزش را از نگاه علمی و فقهی بررسی کند، اهداف این تحقیق شامل؛ توضیح و تبیین جایگاه علمی وحدیثی کتاب السنن در میانه مجموعه‌های شش گانه حدیثی، بازشناسی شروط و معیارهای امام ابوداود رحمه الله در انتخاب احادیث، بیان شیوه آن در روایت احادیث، بررسی و تحلیل منهج امام داود در ترتیب ابواب، تنظیم کتاب و شناخت دقت علمی او در ترتیب و تخریج احادیث و آشکار ساختن حکم احادیث روایت شده در کتاب «السنن».

ضرورت این تحقیق از چند جهت قابل بیان است؛ جایگاه بنیادین کتاب «السنن» در میان منابع حدیثی و فقهی که آن را پس از «صحیح بخاری» و «صحیح مسلم»، در رتبه سوم قرار داده‌اند. ابهامات علمی درباره درجه احادیث و شرط‌های مؤلف، که پاسخ به آن‌ها برای دانش‌پژوهان علوم اسلامی اهمیت اساسی دارد، نیاز آموزشی و تحقیقی در مدارس و پوهنتون‌ها به متون تحقیقی دقیق درباره منهج محدثان متقدم و ضرورت فقهی و استنباطی برای شناخت منبعی که قرن‌ها مبنای اجتهاد و فتوی در جهان اسلام بوده است.

تحقیق‌های پیشین درباره کتاب «السنن» بیشتر به صورت شروح، مختصرات و تعلیقات بر خود کتاب یا بررسی‌های اجمالی در مقدمه کتب حدیثی آمده است. از جمله آثار مهم می‌توان به «معالم السنن» خطابی، «تهذیب السنن» ابن قیم و تعلیقات منذری بر «مختصر سنن ابی داود» اشاره کرد. همچنین برخی محققان معاصر در کتب علوم حدیث به منهج امام ابوداود رحمه الله اشاراتی داشته‌اند، اما مطالعه جامع و تفصیلی که ابعاد گوناگون شرط، منهج و جایگاه «السنن» را در کنار هم بررسی کند، کمتر صورت گرفته است. از این رو، تحقیق حاضر می‌تواند حلقه تکمیلی در این عرصه باشد.

روش تحقیق در این مقاله توصیفی-تحلیلی بوده با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته است، داده‌ها از منابع اصیل حدیثی، رجالی و فقهی استخراج شده و سپس با روش تحلیلی نقد و بررسی گردیده است.

۱. شناخت مشخصات کتاب «السنن»

۱.۱. نام و عنوان کتاب

امام سلیمان بن الأشعث، مشهور به ابی داود سجستانی (متوفی ۲۷۵ ه.ق)، کتاب خود را صریحاً «السنن» نامیده است. این عنوان نه تنها در نسخه‌های متعدد خطی و چاپی اثر ثبت شده، بلکه خود مؤلف در «رسالة أبی داود إلی أهل مکه» صریحاً از کتاب «السنن» یاد می‌کند؛ مثلاً: جمله‌ای او که آورده شده است «إِنكُمْ سَأَلْتُمْ أَنْ أَذْكَرَ لَكُمْ الْأَحَادِيثَ الَّتِي فِي كِتَابِ «السَّنَنِ» أَهْيَ أَصَحِّ مَا عَرَفْتُ فِي الْبَابِ ...»^۱ ترجمه: «شما از من خواستید که احادیثی را که در کتاب «السنن» آمده است - آیا صحیح‌ترین احادیثی است من آنرا در این موضوع می‌شناسم یا نه؟ برایتان بیان کنم». وجود این تصریح مؤلف و تکرار همین نام در نسخه‌های خطی مختلف نشان می‌دهد که عنوان «السنن» عنوان مقصودی و مورد وفاق در سنت کتابت و قرائت این اثر بوده است. همچنین اقوال عالمان معاصر و متأخر ابی داود نیز بر نام السنن تأکید کرده‌اند؛ به همین جهت، خواننده و محقق از همان ابتداء بدانند که مراد از السنن در ادبیات محدثین عمدتاً این اثر ابی داود است و نه مجموعه‌ای دیگر.

۱.۲. موضوع و محور محتوایی کتاب

مقصود روشن و صریح ابی داود از تألیف السنن، گردآوری «أحاديث الأحكام» بوده است؛ یعنی او قصداً احادیث موضوع فقه و احکام عملی را گرد آورده و از ورود متون مربوط به زهد، فضائل اعمال، سیره قصص و مواعظ و مانند آن خودداری کرده است. خود او در مقدمه چنین می‌نویسد:

^۱ ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی، رسالة أبی داود إلی أهل مکه، تحقیق: عبدالفتاح أبوغدة (حلب: مکتب المطبوعات الإسلامية، ۲۰۰۵ م)، ۳۰.

«در کتاب «السنن» تنها احادیث احکام را گرد آوردم، و موضوعات زهد و فضائل اعمال و غیره را تحریر نکردم، این چهار هزار و هشت صد روایت همه در باب احکام می باشد، و اما احادیث صحاح زیادی که در باب زهد و فضائل و غیر آن بود درین کتاب نقل نکردم»^۲.

این گزینش موضوعی، از جمله ویژگی های محوری اثر است و آن را از کتب جوامع پیش از کتاب ابوداود رحمه الله (که ترکیبی از احادیث آداب، فضائل، قصص و احکام بودند) متمایز می سازد. توضیح بیشتر این امتیاز را حمد بن سلیمان خطابی (۳۸۸ ه.ق) در شرح تألیف کتاب های حدیث قبل از تألیف سنن ابی داود چنین می دهد: «شیوه تألیف علمای حدیث قبل از عصر امام ابوداود رحمه الله شیوه جوامع و مسانید بوده است، و این چنین مؤلفات انواع مختلف احادیث از قبیل سنن، احکام، اخبار، قصص، مواعظ و آداب را در خود جای می دادند؛ پیش از او بسیار مؤلفات جوامع یا مسانید بودند که انواع اقسام احادیث را در خود جای می دادند اما «السنن المَحْضَه» - یعنی مجموعه خاص احکام - به شکل مستقل و منسجم تدوین نشده بود و ابوداود رحمه الله اولین کسی بود که کوشش کرد این نوع را به صورت خلاصه، منظم و استفاده پذیر گرد آورد. در نتیجه کتاب او نزد محدثین و فقهاء سبب تعجب و تحسین شد و برای طی نمودن راه های دور تا کسب نسخه آن سفرها و پیمودن های بسیار شده است»^۳.

نکته ی قابل توجه در بررسی السنن آن است که هدف و انگیزه ی تألیف امام ابوداود رحمه الله، با اهداف سایر بزرگان صاحبان کتب پنج گانه حدیثی تفاوت هایی اساسی دارد، علامه زاهد کوثری رحمه الله (۱۳۷۱ ه.ق) از اسباب و ویژه تألیف کتب خمسة (بخاری، مسلم، سنن ابوداود، جامع الترمذی، و سنن نسائی) بحث نموده که خلاصه اش به شرح زیر است:

هدف اصلی امام بخاری رحمه الله (۱۵۶ ه.ق) گردآوری احادیث صحیح با اسناد متصل بود؛ وی به شدت بر شرط صحت و اتصال سند پای می فشرد. علاوه بر این، به استنباط مسائل فقهی و حتی اشارات قرآنی از احادیث اهتمام داشت و از این رو گاهی متون احادیث را تقطیع و در ابواب مختلف تکرار می کرد تا ارتباط آن ها با مسائل فقهی روشن شود، و هم چنین احادیث موقوفه، معلقات، فتاوی صحابه، تابعین و مجتهدین را نیز علاوه می کند.

برخلاف بخاری، تمرکز امام مسلم رحمه الله (۲۶۱ ه.ق / ۸۷۵ م) بر ارائه ی مجموعه ای جامع از احادیث صحیح بدون پرداختن به استنباط های فقهی بود. روش او ذکر همه ی طرق روایت یک حدیث در کنار یکدیگر و بیان دقیق اختلاف الفاظ و اسانید به شیوه ای نظام مند بود که مزیت عمده ی «صحیح مسلم» به شمار می رود.

مقصود امام ابوداود رحمه الله (۲۷۵ ه.ق / ۸۸۹ م) فراهم آوردن مجموعه ای از احادیث احکام بود که مورد استناد فقهاء و مجتهدان قرار گرفته است، او علاوه بر احادیث صحیح، احادیث حسن

^۲ سجستانی، رساله ابی داود إلى أهل مكة، تحقیق: عبدالفتاح أبوغدة، ۵۴.

^۳ حمد بن محمد خطابی، معالم السنن، ترجمه: محمد راغب الطباخ (حب: المطبعة العلمية ۱۳۵۱ ه.ق - ۱۹۳۲ م)، ۷/۱.

و حتی روایات ضعیف قابل عمل را نیز ذکر می‌کند تا فقیه بتواند دیدگاهی جامع داشته باشد. ابواب کتاب او بسیار مختصر، منظم و کاربردی است و از تکرار غیرضروری اجتناب کرده است. از این جهت، السنن بیش از آنکه یک کتاب صرفاً حدیثی باشد، رنگ و بوی فقهی دارد و نیاز فقیه و مجتهد به این کتاب نسبت به دیگر بیشتر است.

امام ترمذی رحمه‌الله (۲۷۹ هـ.ق / ۸۹۲ م) کوشید میان منهج محدثان و فقیهان پیوند برقرار کند. در کنار ذکر حدیث، غالباً به ذکر اقوال فقهاء پرداخته و درجه‌ی صحت یا ضعف روایت را بیان نموده است. او علل ضعف احادیث را نیز شرح داده و در بسیاری موارد سبب ضعف راوی یا اشکال سند را توضیح داده است.

منهج امام نسائی رحمه‌الله (۳۰۳ هـ.ق / ۹۱۵ م) به منهج امام بخاری بسیار نزدیک است؛ با این تفاوت که در کنار نقل حدیث صحیح، به نقد دقیق علل روایات نیز توجه خاصی دارد و احیاناً روایت‌های ضعیف را به عنوان شاهد و مقایسه ذکر می‌کند تا تفاوت میان صحیح و غیرصحیح روشن شود.

واضح شد که السنن ابوداود رحمه‌الله جایگاهی منحصر به فرد دارد؛ زیرا پلی میان کتاب‌های جامع (که همه انواع احادیث را گرد می‌آورند) و کتاب‌های مختص به صحیحین محسوب می‌شود و از نگاه فقهی، بیشترین کارایی را برای استنباط احکام داراست.^۴

۱.۳. جایگاه علمی کتاب «السنن»

جایگاه علمی کتاب السنن امام ابوداود رحمه‌الله در میان آثار حدیثی جای بحث و تردید ندارد. مؤلف آن، از بزرگان حفاظ حدیث، فقیهی ژرف اندیش و از شاگردان برجسته امام احمد بن حنبل رحمه‌الله است که سالیان دراز در سفر و حضر ملازم او بود و از مسائل دقیق فقهی و حدیثی بهره‌ها برد. کتاب او را می‌توان «سردار کتاب‌های سنن» دانست؛ زیرا مشتمل بر احادیث فراوان و فوائد گران سنگ است.

علماء و محدثان، کتاب السنن را چنین ستوده‌اند:

ابو سعید ابن الأعرابی (۳۴۰ هـ.ق / ۹۵۲ م) می‌فرماید: «اگر نزد کسی از علم غیر از مصحفی که در آن کتاب خداوند متعال است و غیر این کتاب یعنی السنن ابوداود رحمه‌الله نباشد، هرگز به علمی بالاتر از آن‌ها محتاج نخواهد شد».^۵

زکریا بن یحیی ساجی (۳۰۷ هـ.ق / ۹۲۰ م) می‌گوید: «کتاب الله أصل الاسلام، و کتاب السنن لأبي داود عهد الاسلام» ترجمه: «کتاب خداوند اصل اسلام است و السنن ابوداود رحمه‌الله عهد و پیمان اسلام است».

^۴ حازمی، حاشیه شروط الأئمة الخمسة، مترجم. عبدالفتاح ابوغده، ۱۶۹.

^۵ خطابی، معالم السنن، تحقیق. محمد راغب الطباخ، ۳۶۱/۴.

امام ابن کثیر رحمه الله (۷۷۴ه.ق/ ۱۳۷۳ م) می نویسد: «او کتاب السنن دارد که در میان علما متداول است و درباره آن، امام ابو حامد غزالی گفته است: «برای مجتهد در شناخت احادیث احکام، همین کتاب کفایت می کند».^۶

جایگاه کتاب «السنن» نزد محدثین چنان رفیع است که برخی آن را حتی بر «صحیح بخاری» ترجیح داده اند.

ابن خیر اشبیلی (۵۷۵ه.ق/ ۱۱۷۹ م) نقل می کند: «ابو عمر نمری می گوید: از حافظ ابوالقاسم خلف بن القاسم پرسیدم: کدام کتاب از کتاب های سنن نزد تو محبوب تر است؛ کتاب ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب نسائی یا کتاب بخاری؟ گفت: کتاب بخاری نزد من محبوب تر است. پرسیدم: کدام یک از این دو برای محبوب تر است: کتاب بخاری یا کتاب ابو داود رحمه الله؟ گفت: کتاب ابو داود خوش تر و دلنشین تر است».^۷

ابو عمر ابن عبد البر (۴۶۳ه.ق/ ۱۰۷۱ م) در ادامه می گوید: «از حافظ محمد بن ابراهیم بن سعید شنیدم که می گفت: بهترین کتابی که در سنن تألیف شده، کتاب ابو داود سجستانی است، و او نخستین کسی است که کتابی در احادیث مسند تصنیف کرد».

از ابو جعفر احمد بن عون (۳۷۸ه.ق) روایت است: «در حضور ابن الأعرابی بر او قرائت شد و من می شنیدم. او گفت: از ابوالأزهر، خواهرزاده ابوحاتم قاضی شنیدم که می گفت: پیامبر صلی الله علیه وسلم را در خواب دیدم که مرا سفارش کرد تا کتاب سنن ابو داود رحمه الله را بنویسم. پس از خواب بیدار شدم و از سرحدات (منطقه مرزی) به بصره آمدم و این کتاب را از خود ابو داود رحمه الله بدون سند نوشتم. ابو داود مرا در حالی دید که بدون ذکر سند می نوشتم، فرمود: ما نیز زمانی چنین می کردیم اما پشیمان شدیم».

در نهایت، بنابر ترتیب مشهور میان محدثان، السنن ابو داود پس از صحیح بخاری و صحیح مسلم در مرتبه سوم قرار دارد. این ترتیب را حافظ ابن الصلاح (۶۴۳ه.ق/ ۱۲۴۵ م) در مقدمه، امام نووی (۶۷۶ه.ق/ ۱۲۷۷ م) در التقریب، و حافظ مزی (۷۴۲ه.ق/ ۱۳۴۱ م) در تهذیب الکمال تصریح و تثبیت کرده اند.^۸

^۶ جمال الدین أبو الحجاج یوسف المزی، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ه.ق) ۱۶۹/۱.

^۷ ابن خیر اشبیلی، فهرسة ابن خیر الاشبیلی، مترجم: بشار عواد معروف (تونس: دار الغرب الإسلامی، ۲۰۰۹ م)، ۱۴۵.

^۸ عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، مقدمه ابن الصلاح، مترجم: نور الدین عتر (سوریا: دار الفکر، ۱۴۰۶ه.ق- ۱۹۸۶ م)، ۲۵۱؛ محیی الدین یحیی بن شرف نووی، التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر فی أصول الحدیث، مترجم: محمد عثمان الخشت (بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۵ه.ق- ۱۹۸۵ م)، ۲۶؛ جمال الدین مزی، مقدمه تهذیب الکمال، ۱۴۶/۱.

۱.۴. احصائیه کتاب و نکات نسخه‌شناسی

ابوداود تعداد کتب مجموعه‌ای «السنن» را هجده جزء (با احتساب بخش مراسیل) و تعداد احادیث را حدود «چهار هزار و هشتصد» ذکر کرده است که از آن حدود ششصد روایت را مراسیل تشکیل می‌داده است.

امام ابوداود رحمه‌الله در بیان شمار ابواب و احادیث کتاب خویش می‌فرماید: «شمار کتب این سنن هجده جزء است که یک جزء آن به احادیث مرسل اختصاص یافته است. تعداد احادیثی که در کتابم آورده‌ام، در حدود چهار هزار و هشتصد حدیث است که از میان آن‌ها نزدیک به شش صد حدیث مرسل می‌باشد»^۹.

مراد امام ابوداود از کلمه کتب، اجزاء کتاب است نه کتاب‌های مستقل به معنای اصطلاحی. با این حال، شمارش‌های محققان معاصر تفاوت‌هایی نشان می‌دهد؛ برای نمونه آمارهای منتشر شده در چاپ‌های مختلف عبارت‌اند از: ۵۱۸۵، ۵۲۳۲، ۵۲۷۴ روایت و نظایر آن.

محبی‌الدین عبدالحمید (۱۳۹۲ ه.ق)، شعیب ارناؤوط (۱۴۳۸ ه.ق) تعداد احادیث را ۵۲۷۴ حدیث دانسته‌اند، در حالی که در چاپ دار التأسیل این عدد ۵۱۸۵ بوده و در چاپ محمد عوامه ۵۲۳۲ ذکر شده است.

شمار احادیث مرسل در کتاب *المراسیل* طبق تحقیق شعیب ارناؤوط ۵۴۴ حدیث است. باید توجه داشت که در احصائیه امام ابوداود، تعداد احادیث مرسل در داخل همان عدد ۴۸۰۰ محاسبه شده است؛ در حالی که در شمارش محققان معاصر، این احادیث به‌طور جداگانه از احادیث مسند در کتاب «السنن» تفکیک شده‌اند. تفاوت این آمارها چند علت دارد:

۱. اختلاف نسخه‌ها و روایات سنن ابوداود در زیادت و نقصان احادیث و حتی تقدیم و تأخیر ابواب و روایات.
 ۲. احتمال اینکه عددی که امام ابوداود بیان کرده است، شمار احادیث غیر مکرر باشد؛ در حالی که محققان معاصر شمارش خود را همراه با مکررات انجام داده‌اند.
- به این ترتیب، احصائیه دقیق سنن ابوداود وابسته به نسخ مورد استفاده و روش شمارش محققان است، هرچند اصل آنچه امام ابوداود گزارش کرده است، هم‌چنان مبنای مقایسه قرار می‌گیرد.

۲. شناخت روش و منهج مصنف در کتاب «السنن»

۲.۱. شرط مصنف در گزینش احادیث

امام ابوداود رحمه‌الله در «رسالة إلى أهل مكة اصول و ضوابط» خود را برای تألیف *السنن* بیان کرده است. مهم‌ترین شروط او عبارت‌اند از:

۱. عدم التزام به صحت مطلق: برخلاف امام بخاری و مسلم که تنها به احادیث صحیح پای‌بند بودند، ابوداود در *السنن* احادیث صحیح، شبیه صحیح و قریب به صحیح را ذکر کرده و در صورت

^۹ ابوداود، *رسالة أبي داود إلى أهل مكة*، تحقیق. عبدالفتاح أبوغدة، ۳۲.

وجود ضعف شدید، آن را تصریح می‌کرد. در مواردی که سخنی نگفته، مراد او صلاحیت احتجاج حدیث بوده است. چنان‌که می‌گوید: «از امام ابوداود روایت شده است که او در کتاب السنن احادیث صحیح، مشابه صحیح و نزدیک به صحیح را نقل می‌کند، و اگر روایتی ضعف شدید داشته باشد آن را آشکار می‌سازد، اما اگر درباره روایتی سکوت کند، منظور او صالح بودن آن روایت برای احتجاج است».^{۱۰}

۲. ذکر صحیح‌ترین روایت در هر باب: ابوداود تصریح می‌کند که در هر باب، صحیح‌ترین روایتی را که شناخته، آورده است: «شما از من خواستید که برایتان بیان کنم: آیا احادیث موجود در السنن صحیح‌ترین احادیثی است که در هر باب شناخته‌ام؟ واز همه ی آنچه که شما ذکر کردید آگاهی یافتم، پس بدانید همه ی آن احادیث چنین است».^{۱۱}

۳. اجتناب از راوی متروک: او تأکید دارد که از راویانی که اجماع بر ترک آنان بوده، روایت نکرده است:

«وَكَيْسَ فِي كِتَابِ السَّنَنِ الَّذِي صَنَفْتَهُ عَنْ رَجُلٍ مَتْرُوكٍ الْحَدِيثَ شَيْءٌ»^{۱۲} ترجمه: «در کتاب السنن که من تصنیف کرده‌ام، از هیچ راوی متروک‌الحدیثی حدیثی نقل نشده است».

مراد از اجماع بر راوی متروک این است که در هر طبقه ی علمای جرح و تعدیل سه نوع امامان وجود دارند: متشدد، متوسط معتدل، متساهل، و چون همه ی امامان یک طبقه اعم از این سه نوع بر متروک بودن راوی اتفاق داشته باشند، امام ابوداود از آن راوی روایت نمی‌کند، و اگر اختلاف داشته باشند از وی روایت خواهد کرد، امام حازمی (۵۸۴ هـ.ق/ ۱۱۸۸ م) می‌گوید: «طبقه ای سوم گروهی از راویانی که همچو طبقه ای اول امام زهری را ملازم کردند، واز آفات جرح سالم نماندند، پس روایت ایشان گاهی مردود وگاهی مقبول می‌باشد، وروایت همین طبقه شرط امام ابوداود و نسائی می‌باشد».^{۱۳}

۴. ترجیح اتصال سند: ابوداود بر روایت متصل پای می‌فشرد؛ با این حال، در صورت نبود روایت متصل در باب، حدیث مرسل یا مدلس را ذکر می‌کرد: «در کتاب «السنن» برخی احادیث متصل نیستند، بلکه مرسل یا مدلس‌اند، و این زمانی است که نزد عموم محدثان حدیث صحیحی در آن باب یافت نشده باشد».^{۱۴}

۵. تقدیم سند عالی ضعیف بر سند نازل صحیح: از روش‌های خاص اوست که گاه سند عالی ولی ضعیف را روایت کرده و از سند نازل ولی صحیح چشم‌پوشی می‌کرد.

۶. پذیرش حدیث ضعیف در نبود بدیل: در نگاه ابوداود، حدیث ضعیف (غیر شدید) بر رأی مقدم است؛ ازاین‌رو اگر در بابی جز روایت ضعیف چیزی نمی‌یافت، همان را ذکر می‌کرد.

^{۱۰} النووی، التقریب والتیسیر، مترجم. محمد عثمان الخشت، ۳۰.

^{۱۱} ابوداود، رسالة أبي داود إلى أهل مكة، تحقیق. عبدالفتاح أبوغدة، ۳۰.

^{۱۲} ابوداود، رسالة أبي داود إلى أهل مكة، تحقیق. عبدالفتاح أبوغدة، ۳۳.

^{۱۳} حازمی، شروط الأئمة الستة، ۱۵۱.

^{۱۴} ابوداود، رسالة أبي داود إلى أهل مكة تحقیق: عبدالفتاح أبوغدة، ۴۸.

۲.۲. آرای علمای نقاد در باره الترام مؤلف

موافقان: خطابی (۳۸۸ هـ.ق) و ذهبی (۷۴۸ هـ.ق) او را وفادار به شرط خویش دانسته‌اند حدیثی که در آن ضعف شدید باشد بیان کرده و از احادیث راوی متروک اجتناب ورزیده‌اند و سکوت او را تنها در ضعف‌های خفیف و قابل تحمل می‌بینند.

ذهبی (۷۴۸ هـ.ق) می‌گوید: «او به شرط خود وفا کرد تا آن‌جا که توانست؛ احادیثی را که ضعف شدید داشت، و ناقابل تحمل بود بیان نمود، و از ذکر احادیثی که ضعف خفیف و قابل تحمل داشتند چشم پوشی کرد».^{۱۵}

منتقدان: نووی (۶۷۶ هـ.ق) بر این باور است که در «السنن» احادیثی با ضعف آشکار وجود دارد که ابوداود ضعف آن‌ها را بیان نکرده است. او می‌گوید: «در سنن ابوداود احادیثی با ضعف آشکار وجود دارد که وی آن را بیان نکرده، در حالی که بر ضعف آن‌ها اجماع است؛ پس باید سخن او را تأویل نمود».^{۱۶}

۳.۲. توجیه محققان

نقد و تصحیح حدیث از اموری است که ذاتاً نسبی بوده و بر اساس اجتهاد محدثان متفاوت می‌شود. بر این اساس، آنچه امام ابوداود رحمه‌الله شدید الضعف می‌دانست، آن را تصریح و بیان کرد؛ اما روایاتی را که ضعف‌شان در نظر او شدید نبود، از اظهار نظر در باره آن سکوت کرده است. همچنین از نگاه او، روایت از راوی متروک جایز نبود و بر همین اساس از چنین روایانی حدیث نقل نمی‌کرد.

با این حال، حافظ ابن حجر عسقلانی رحمه‌الله (۸۵۲ هـ.ق / ۱۴۴۹ م) در کتاب «النکت علی مقدمه ابن الصلاح» هفت راوی متروک را نام می‌برد که امام ابوداود از آن‌ها روایت نقل کرده است. احتمال دارد که این راویان از نظر ابوداود متروک محسوب نمی‌شدند یا منظور او از «راوی متروک» تنها کسی بوده که اجماع کامل بر ترک روایتش صورت گرفته باشد.^{۱۷}

به همین دلیل، حافظ ابن حجر عسقلانی (۸۵۲ هـ.ق / ۱۴۴۹ م) و نیز محمد بن طاهر مقدسی (۵۰۷ هـ.ق / ۱۱۱۳ م) رحمه‌الله از امام ابوداود دفاع کرده و این موارد را قابل توجیه دانسته‌اند. در نتیجه، مشاهده‌ای چنین مواردی در «السنن» به معنای عدول امام ابوداود از شرط خود نیست، بلکه ناشی از تفاوت اجتهاد در جرح و تعدیل روایان است.

^{۱۵} شمس الدین محمد بن أحمد الذهبی، سیر أعلام النبلاء، مترجم. گروهی زیر اشراف شعیب ارنؤوط (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ هـ.ق - ۱۹۸۵ م)، ۲۱۴/۱۳.

^{۱۶} أحمد بن علی ابن حجر العسقلانی، النکت علی کتاب ابن الصلاح، مترجم. ربیع بن هادی عمیر المدخلی (مدینه منوره: عمادة البحث العلمي جامعه اسلامیه، ۱۴۰۴ هـ.ق / ۱۹۸۴ م)، ۴۴۴/۱.

^{۱۷} ابن حجر العسقلانی، النکت علی کتاب ابن الصلاح، مترجم. ربیع بن هادی عمیر المدخلی، ۴۳۸/۱.

۳. شناخت روش مصنف در کتاب «السنن»

۱.۳. روش مصنف در ترتیب کتاب

امام ابوداود رحمه الله کتاب السنن را بر اساس ابواب فقهی تنظیم کرده است. بدین معنا که موضوعات اساسی فقهی مانند طهارت، نماز، زکات، روزه و غیره را تحت عنوان کتاب آورده و سپس ذیل هر کتاب، موضوعات جزئی تر را تحت عنوان باب ذکر کرده است. شمار کتاب‌های اصلی در السنن سی و پنج (۳۵) است؛ این مجموعه از کتاب الطهارة آغاز می‌شود و به کتاب الأدب پایان می‌یابد. در ذیل این کتاب‌ها، مجموعاً هزار و هشتصد و هفتاد و یک (۱۸۷۱) باب تنظیم شده است.

خصوصیت بارز عناوینی که ابوداود برای ابواب انتخاب کرده، سادگی، دقت و تناسب کامل با مضمون احادیثی است که ذیل آن ابواب ذکر می‌شود. این امر نشان می‌دهد که السنن در عین حال که کتابی حدیثی است، رنگ و بوی فقهی بارزی دارد و ترتیب‌بندی آن با هدف سهولت در استفاده فقیهان و مجتهدان طراحی شده است.

ابوداود رحمه الله در انتخاب عناوین، از زیاده‌گویی پرهیز کرده و آن‌ها را به گونه‌ای تنظیم نموده که مستقیماً با موضوع حدیث مرتبط باشند. به همین دلیل برخی از تحقیق‌گران این شیوه را نشانه نگاه فقیهانه و اجتهادی ابوداود دانسته‌اند؛ زیرا وی نه تنها به جمع‌آوری احادیث بسنده نکرده، بلکه آن‌ها را بر اساس نیازهای فقهی سامان داده است.

خلاصه، روش ابوداود در ترتیب کتاب «السنن» از یک سو ادامه سنت محدثان در تبویب روایات بوده، و از سوی دیگر، در خدمت اجتهاد فقهی قرار گرفته است.

۲.۳. روش مصنف در تخریج و سیاق احادیث

امام ابوداود رحمه الله در نقل و تنظیم احادیث در السنن منهج خاص و دقیق داشته که ویژگی‌های آن را می‌توان در چند محور خلاصه کرد:

۱. **ذکر صحیح‌ترین حدیث در هر باب:** ابوداود در هر باب ابتداء صحیح‌ترین حدیث را که نزد او معتبر بوده ذکر می‌کند، سپس در متابعات و شواهد به احادیث ضعیف‌تر می‌پردازد. برای نمونه، در کتاب الصلاة، «باب ما یقطع الصلاة» نخست حدیث صحیح را نقل کرده و سپس برای تکمیل بحث، احادیث ضعیف را ذکر کرده است.^{۱۸}

۲. **اختصار در ذکر احادیث:** وی برای سهولت استفاده و اختصار، غالباً تنها یک یا دو حدیث را در هر باب می‌آورد و از تکرار غیرضروری پرهیز می‌کند؛ مگر آن‌که در تکرار فایده‌ای اضافی نهفته باشد، مانند اختلاف در الفاظ یا افزودن نکته‌ای تازه. این روش، بیانگر فقیه بودن ابوداود است، زیرا هرچه تعداد احادیث کمتر باشد، فهم فقهی از آن باب آسان‌تر خواهد شد.

^{۱۸} ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی، السنن، متجم. شعیب ارنأؤوط و محمد کامل قره بللی (بیروت: دار الرسالة العالمية، ۱۴۳۰ ه.ق./ ۲۰۰۹ م)، "الصلاة"، ۱۱۰ (۷۰۷-۷۰۱).

۳. کوتاه‌سازی احادیث طولانی: اگر حدیثی طولانی باشد، ابوداود رحمه الله آن را به صورت مختصر روایت می‌کند تا شنونده یا خواننده بتواند به سادگی به موضع استنباط فقهی دست یابد.

۴. شیوه در ذکر طرق مختلف حدیث: هنگامی که حدیثی از چند طریق روایت شده باشد، ابتدا سند و متن طریق اصلی را ذکر می‌کند، سپس به طرق دیگر با ذکر سند یا اشاره به بخشی از متن اشاره می‌نماید. گاه نیز تنها عباراتی مانند «بِمَعْنَاهُ» یا «بِتَحْوِهِ» (یعنی با همین معنا یا نزدیک به آن) اضافه می‌کند.^{۱۹}

۵. بیان انقطاع یا ارسال در سند: اگر حدیثی دارای انقطاع یا ارسال در سند باشد و شنیدن مستقیم راوی ثابت نشده باشد، ابوداود رحمه الله این نکته را آشکار می‌سازد.^{۲۰}

۶. ذکر علل و اوهام راویان: او علل پنهان احادیث و اشتباهات راویان را تبیین کرده و میان حدیث «محموظ» و «شاذ» تمایز می‌گذارد.^{۲۱}

۷. جرح و تعدیل راویان: ابوداود رحمه الله به جرح و تعدیل راویان نیز پرداخته است؛ مثلاً اگر راوی به کنیه مشهور باشد، نام او را ذکر می‌کند و اگر به نام شهرت داشته باشد، کنیه‌اش را می‌آورد. همچنین راویان مهمل یا مبهم را معرفی و شناسایی می‌کند.^{۲۲}

۸. استفاده از رمز "ح": برای انتقال از یک سند به سند دیگر، از رمز "ح" (تحویل) استفاده می‌کند.

۹. امانت در نقل حدیث: وی در تخریج و نقل احادیث نهایت دقت و امانت علمی را رعایت کرده است؛ چنانچه در روایت از حارث بن مسکین می‌گوید: «قُرِئَ عَلَيَّ الْحَارِثِ بْنِ مَسْكِينٍ - وَأَنَا شَاهِدٌ» «چون حارث بن مسکین نخواست که به او حدیث را روایت کند».^{۲۳}

۱۰. ذکر احادیث منکر: اگر حدیثی منکر را روایت کند، انکار آن را بیان می‌نماید. با این حال، در صورت نبودن حدیثی دیگر در آن باب، همان حدیث را ذکر می‌کند و در صورت ضعف شدید، به ضعف آن تصریح می‌کند.

^{۱۹} ابوداود سجستانی، السنن، مترجم. شعیب ارنأؤوط و محمد کامل قره بللی، "الطهارة"، ۱۷ (۳۴)؛ ۳۵ (۷۲)؛ ۴۵ (۹۹)؛ ۱۰۵ (۲۷۵).

^{۲۰} سجستانی، السنن، مترجم. شعیب ارنأؤوط و محمد کامل قره بللی، "الطهارة"، ۱۳۳ (۳۸۱)؛ ۴۱ (۵۳۴)؛ ۷۳ (۶۱۶)؛ ۱۵۳ (۸۸۶).

^{۲۱} سجستانی، السنن، مترجم. شعیب ارنأؤوط و محمد کامل قره بللی، "الطهارة"، ۶ (۱۴)؛ ۷ (۱۵)؛ ۲۸ (۵۴)؛ ۶۷ (۱۷۸)؛ ۷۷ (۲۰۲)؛ ۸۷ (۲۲۸).

^{۲۲} ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی، السنن، مترجم. شعیب ارنأؤوط و محمد کامل قره بللی، "الطهارة"، ۹۵ (۲۴۸)؛ ۱۰۶ (۲۸۷)؛ "کتاب الصلاة" ۴ (۴۰۱)؛ ۹۴ (۶۶۶)؛ ۲۹۵ (۱۲۷۰)؛ ۳۵۹ (۱۵۲۵).

^{۲۳} ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی، السنن، مترجم. شعیب ارنأؤوط و محمد کامل قره بللی، "الخارج والقبی والامارة"، ۲۴ (۳۰۱۷)؛ ۲۸ (۳۰۳۴)؛ "الایمان والنذور"، ۲۱ (۳۲۸۸)؛ "کتاب الاطعمة"، ۵ (۳۷۴۸).

۱۱. شرح الفاظ غریب: در برخی موارد، واژگان دشوار و غریب حدیث را شرح داده و مراد روایت را روشن می‌سازد، مانندیکه در شرح لفظ اختصار در حدیث: نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم - عن الاختصار فی الصلاة. می‌گوید: یعنی یضع یده علی خاصرته.^{۲۴}

۱۲. بیان اختلاف فقهی: گاه اختلافات فقهی را ذکر کرده و اقوال را به اصحاب آن‌ها نسبت می‌دهد، البته به صورت کوتاه و چکیده.^{۲۵}

۱۳. بیان احادیث منسوخ: برخی از احادیثی را که منسوخ بوده‌اند، یادآور می‌شود تا رفع ابهام شود.

۱۴. ذکر فوائد علمی و نکات اجتهادی: در کنار تخریج حدیث، گاه فوائد فقهی و قواعد علمی مرتبط را نیز بیان می‌کند.

۱۵. نقل مشاهدات و عجائب: در برخی موارد، شگفتی‌هایی را که خود مشاهده کرده است، پس از نقل حدیث ذکر می‌کند، چنانچه می‌گوید: در مصر اندازه ی خیار دراز را گرفتم که سیزده وجب بود، وهم چنین ترنجی را دیدم که آنرا دو قسمت کرده بودند، وبر پشت شتری آویخته بودند، به گونه ای که هر بخش دریک سوی شتر آویزان بود.^{۲۶}

۳.۳. انواع احادیث در کتاب السنن و درجات آن‌ها

محققین حدیث، با استناد به سخنان خود ابوداود رحمه‌الله و نیز تحلیل‌های علمای بعدی، احادیث موجود در السنن را به چند دسته تقسیم کرده‌اند.

حافظ برهان‌الدین ابراهیم بن عمر البقاعی رحمه‌الله (۸۸۵ ه.ق)، با تکیه بر کلام ابوداود رحمه الله، احادیث السنن را به شش نوع تقسیم کرده است:

۱. احادیث صحیح لذاته: احادیثی که از نظر سند و متن، صحیح و کامل هستند.
۲. احادیث شبیه به صحیح: که احتمالاً همان صحیح لغیره است.
۳. احادیث نزدیک به صحیح: که مقصود از آن‌ها غالباً «حسن لذاته» است.
۴. احادیثی با ضعف شدید: که ابوداود رحمه‌الله ضعف آن‌ها را آشکار کرده است.
۵. احادیث ضعیفی که ضعف آن‌ها شدید نیست ولی جبران‌پذیر هم نیست: یعنی راه دیگری برای تقویت آن‌ها وجود ندارد، اما هم‌چنان قابل اعتبارند.

^{۲۴} ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی، السنن، مترجم. شعیب ارنأؤوط و محمد کامل قره بللی، "کتاب الصلاة"، ۱۷۵ (۲۳۱۸، ۲۴۰۰، ۲۸۲۵، ۲۹۶۳، ۳۲۷۵).

^{۲۵} ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی، السنن، مترجم. شعیب ارنأؤوط و محمد کامل قره بللی، "الطهارة"، ۱۰۵ (۲۸۱)؛ "الصلاة"، ۲۳۳ (۱۱۱۱)؛ "الیوم"، ۴۹ (۳۴۴۷).

^{۲۶} ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی، السنن، مترجم. شعیب ارنأؤوط و محمد کامل قره بللی، "الزکاة"، ۱۲ (۱۵۹۹).

۶. احادیث ضعیفی که ضعف آنها با تعدد طرق جبران می‌شود: بنابراین شایستگی حجت شدن دارند.^{۲۷}

همچنین حافظ شمس‌الدین ذهبی رحمه‌الله احادیث السنن را به شش گروه دیگر تقسیم نموده است:

۱. احادیث صحیح بخاری و مسلم: نیمی از کتاب ابوداود رحمه‌الله شامل احادیثی است که بخاری و مسلم روایت کرده‌اند. این دسته، برترین و معتبرترین روایات در السنن به‌شمار می‌روند.

۲. احادیثی که تنها در یکی از بخاری یا مسلم آمده‌اند.

۳. احادیثی که بخاری و مسلم نیاورده‌اند، اما سندشان جید و از علت و شذوذ سالم است.

۴. احادیثی با اسناد نیکو که علما آنها را پذیرفته‌اند. این نوع معمولاً دارای دو یا چند طریق است که یکدیگر را تقویت می‌کنند.

۵. احادیث ضعیفی که ضعف آنها ناشی از سوء حفظ راوی است. در این‌گونه موارد، ابوداود رحمه‌الله غالباً سکوت اختیار کرده است.

۶. احادیثی که ضعفشان به عدالت راوی بازمی‌گردد و ضعف آشکاری دارند. در این موارد، ابوداود رحمه‌الله معمولاً ضعف را تصریح کرده و به ندرت سکوت کرده است. گاهی نیز بر نکارت یا شهرت حدیث ساکت مانده است.

واضح شد که «السنن» تنها شامل احادیث صحیح نیست، بلکه ترکیبی از صحیح، حسن و حتی ضعیف - البته ضعیف قابل استفاده را در بر دارد. این روش دقیقاً با هدف امام ابوداود رحمه‌الله هماهنگ است؛ زیرا وی قصد داشت کتابی فراهم آورد که مجتهدان بتوانند در استنباط احکام فقهی به آن مراجعه کنند، نه این‌که تنها مجموعه‌ای از احادیث صحیح صرف باشد.

۳. ۴. حکم احادیثی که بر آن مصنف سکوت نموده است

یکی از مباحث مهم در بررسی منهج ابوداود رحمه‌الله، تعیین جایگاه و ارزش احادیثی است که او در السنن آورده ولی درباره‌ی صحت یا ضعف آنها اظهار نظری نکرده است. این موضوع سبب اختلاف دیدگاه میان محدثان شده و چند رویکرد اساسی پدید آمده است:

۳. ۴. ۱. دیدگاه قائلان به اعتبار احادیثی که از حکم آن سکوت شده است

گروهی از علما معتقدند که احادیثی که ابوداود رحمه‌الله درباره‌ی آنها سکوت کرده، دست‌کم در حد حسن هستند و برخی از آنها صحیح نیز می‌باشند.

^{۲۷} برهان الدین ایراهیم بن عمر بقاعی، النکت الوفیة بما فی شرح الألفیة، مترجم. ماهر یاسین الفحل (ریاض: مکتبة الرشد ناشرون، ۱۴۲۸ هـ.ق/ ۲۰۰۷ م)، ۲/ ۲۸۵.

از جمله این علما: ابوعلی ابن السکن (۳۵۳ ه.ق)، ابن منده (۳۹۵ ه.ق)، حاکم نیشابوری (۴۰۵ ه.ق)، ابن عبدالبر (۴۶۳ ه.ق)، ابن صلاح (۶۴۳ ه.ق)، منذری (۶۵۶ ه.ق) و ابن رشید (۷۲۱ ه.ق).

به باور اینان، مقصود ابوداود رحمه الله از جمله‌ی معروفش: "وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح" ترجمه: "هر حدیثی که در مورد آن سخنی نگفتم، صالح و قابل اعتماد است".

همان صلاحیت برای احتجاج و استناد است، نه صرفاً شایستگی برای اعتبار یا متابعت.

۳. ۴. ۲. دیدگاه قائلان به ضعف برخی احادیث که حکم آنها بیان نشده است

برخی دیگر بر این باورند که در السنن احادیثی یافت می‌شود که ضعف آن‌ها آشکار است، اما ابوداود رحمه الله متعرض بیان ضعفشان نشده است. از جمله این گروه، امام نووی (۶۷۶ ه.ق) و حافظ ابن حجر عسقلانی (۸۵۲ ه.ق) و حافظ سخاوی (۹۰۲ ه.ق) هستند.^{۲۸} ابن حجر در توضیح می‌گوید:^{۲۹} «ومن هنا يتبين أن جميع ما سكت عليه أبو داود لا يكون من قبيل الحسن الاصطلاحي، بل هو على أقسام...» ترجمه: "از اینجا روشن می‌شود که همه احادیثی که ابوداود رحمه الله بر آن‌ها سکوت کرده، در حد حسن اصطلاحی نیستند، بلکه بر چند قسم/اند...".

وی سپس این اقسام را چنین برمی‌شمرد:

۱. برخی در صحیحین آمده یا بر شرط صحت‌اند.
۲. برخی از نوع حسن لذاته هستند.
۳. برخی حسن لغیره‌اند و با طرق دیگر تقویت می‌شوند.
۴. برخی ضعیف‌اند، اما راویانشان متروک الحدیث نیستند.
۵. گاهی روایات راویان بسیار ضعیف را هم ذکر کرده ولی سکوت کرده است؛ دلایل این سکوت می‌تواند متعدد باشد، مانند:
 ۱. بیان ضعف همان راوی در جای دیگر از کتاب.
 ۲. فراموشی یا غفلت در مقام نقد بر راوی و روایت آن.
 ۳. بداهت ضعف راوی، به‌گونه‌ای که همه علما بر ترک او اجماع داشته‌اند، مانند: ابوالحویرث عبدالرحمن بن معاویه انصاری، و ابوعمرو یحیی بن العلاء رازی وغیره.

^{۲۸} عبدالرحمن بن أبی بکر سیوطی، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، مترجم. أبوقتیبة نظر محمدالفاریابی، (مدینة منوره: دارطیبة، بی‌تا)، ۱/۱۸۳، ۱۸۴؛ ابن الصلاح، علوم الحدیث، محقق. نورالدین عتر، ۳۶، ۳۷؛ ابن حجر، النکت علی کتاب ابن الصلاح، محقق. ربیع بن هادی المدخلی، ۱/۴۴۴-۴۳۵.

^{۲۹} ابن حجر، النکت علی کتاب ابن الصلاح، تحقیق. ربیع بن هادی المدخلی، ۱/۴۳۵.

۴. تفاوت نسخه‌ها در ذکر جرح و تعدیل، مانندی که در نسخه ای ابوالحسن ابن العبد براسانید وروایانی کلام شده است که در نسخه ی لؤلؤی وجود ندارد، ونسخه‌ی لؤلؤی نسبت به نسخه های دیگر مشهور است.

۳. ۴. ۳. جمع‌بندی و نظر راجح

بررسی دقیق نشان می‌دهد که نمی‌توان همه احادیث که از حکم آن سکوت شده است را یکسره «حسن» دانست. بلکه لازم است هر یک به‌طور مستقل ارزیابی شود. در میان این روایات، برخی صحیح، برخی حسن و برخی ضعیف هستند.

از همین رو، محدثانی چون منذری (۶۵۶ ه.ق) در مختصر سنن أبی داود و ابن قیم (۷۵۱ ه.ق) در «تهذیب السنن»^{۳۰} به توضیح و تحلیل این احادیث پرداخته‌اند. همچنین شوکانی (۱۲۵۰ ه.ق) در نیل الأوطار بسیاری از احادیث مسکوت‌علیها را بررسی کرده است.

به این ترتیب، می‌توان گفت که سکوت ابوداود رحمه الله به معنای صحت اصطلاحی نیست، اما در عین حال، چنین روایاتی غالباً برای احتجاج فقهی قابل استفاده‌اند، مگر آن‌که ضعف شدید و اجماعی داشته باشند.

نتیجه‌گیری

نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که کتاب السنن تألیف امام ابوداود سجستانی رحمه الله، صرفاً مجموعه ای از احادیث فقهی نیست، بلکه تلاشی سنجیده و علمی برای تنظیم سنت نبوی در قالب فقهی و آموزشی است، امام ابوداود رحمه الله با آگاهی از نیاز علماء و طالبان حدیث عصر خود کوشیده است که تامیان نقل حدیث واستنباط فقهی پیوند منطقی برقرار کند.

در انتخاب حدیث، وی نگاه دقیق و عمیق داشته است، تنها به سند روایت توجه نمی‌کرد، بلکه معنای حدیث و جایگاه آن در فهم حکم شرعی را نیز در نظر دارد، این روش نشان می‌دهد که او میان محدث و فقیه جمع کرده و بانگاهی واقع بینانه، سنت را در خدمت فهم احکام قرار داده است.

ترتیب ابواب در کتاب نیز بیانگر آن است که امام ابوداود رحمه الله بر اساس نظم فقهی عمل کرده و موضوعات را چنان کنار هم ترتیب داده است که خواننده بتواند با سیر طبیعی مسائل آشنا شود، از سوی دیگر گاهی در کنار احادیث ضعیف، به ضعف و اختلاف روایت اشاره‌ای کرده است که نشانه‌ی دقت و امانت علمی او است.

چینش دقیق ابواب، اختصار هوشمندانه، پرهیز از تکرارهای غیرضروری، و توجه به دلالت‌های فقهی، این کتاب را به الگویی ممتاز در میان کتب سنن تبدیل کرده است. افزون بر

^{۳۰} محمد بن أبی بکر ابن قیم الجوزیه، تهذیب سنن أبی داود، مترجم. علی العمران و همکارانش (ریاض: دار عطاءات العلم، ۱۴۴۰ ه.ق-۲۰۱۹ م)، ۶/۱؛ منذری، الترغیب والترهیب، ۳۸/۱.

این، دقت او در تخریج احادیث، و نقد و جرح راویان نشان‌دهنده امانت علمی و التزام سخت‌گیرانه به اصول نقد حدیث است.

از رهگذر این تحقیق روشن شد که سکوت امام ابوداود رحمه الله بر بسیاری از احادیث، غالباً نشانه پذیرش و صلاحیت آن‌ها برای استدلال فقهی است؛ هرچند محدثان متأخر در دامنه و اعتبار این سکوت اختلاف نظر دارند.

هم چنین به طور کلی این تحقیق نشان می‌دهد که امام ابوداود رحمه الله نه تنها در جمع‌آوری احادیث دقت ویژه‌ای داشته است، بلکه با رویکردی آموزشی و فقهی زمینه‌ی استفاده‌ی آسان و مطمئن از احادیث را برای علماء و دانش‌طلبان فراهم کرده است، ازین رو کتاب «السنن» حلقه‌ی پیونددهنده میان روایت و فقه است.

فهرست منابع

۱. ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی، السنن. مترجم. شعیب ارناؤوط و محمد کامل قره بللی، بیروت: دار الرسالة العالمية، ۱۴۳۰ هـ.ق/ ۲۰۰۹ م.
۲. ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو تقی الدین. معرفة أنواع الحديث (علوم الحديث). تحقیق. نور الدین عتر. سوريا و بیروت: دار الفكر المعاصر، ۱۴۰۶ هـ.ق/ ۱۹۸۶ م.
۳. ابن حجر عسقلانی، أبو الفضل أحمد بن علی بن محمد بن أحمد، النکت علی کتاب ابن الصلاح. تحقیق. ربیع بن هادی عمیر المدخلی. مدینه منوره: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ۱۴۰۴ هـ.ق/ ۱۹۸۴ م.
۴. ابن قیم الجوزیة، محمد بن أبی بکر بن آیوب شمس الدین. تهذیب سنن أبی داود وإيضاح علله ومشكلاته. تحقیق. گروهی از تحقیقگران. الرياض: دار عطاءات العلم، بیروت: دار ابن حزم ۱۴۴۰ هـ.ق/ ۲۰۱۹ م.
۵. ابن کثیر، إسماعیل بن عمر بن کثیر عماد الدین. البداية والنهاية. تحقیق. د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. مصر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ۱۴۱۸ هـ.ق- ۱۹۹۷ م.
۶. ابوداود، سلیمان بن الأشعث سجستانی. رسالة أبی داود إلى أهل مكة. مطبوع در ضمن: ثلاث رسائل فی مصطلح الحديث. تحقیق. عبدالفتاح أبوغدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ۱۴۲۶ هـ.ق/ ۲۰۰۵ م.
۷. اشبیلی، ابن خیر. فهرسة ابن خیر. تحقیق. بشار عواد معروف و محمود بشار عواد. تونس: الناشر: دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۹ م.
۸. بقاعی، إبراهيم بن عمر برهان الدین. النکت الوفیة بما فی شرح الألفیة. تحقیق. ماهر یاسین الفحل. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ۱۴۲۸ هـ.ق/ ۲۰۰۷ م.
۹. حازمی، محمد بن موسی ابوبکر. شروط الأئمة الخمسة مطبوع در ضمن ثلاث رسائل فی مصطلح الحديث. تحقیق. عبدالفتاح أبوغدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ۱۴۲۶ هـ.ق/ ۲۰۰۵ م.
۱۰. خطابی، حمد بن محمد أبوسلیمان. معالم السنن شرح سنن الإمام أبی داود. تحقیق. محمد راغب الطباخ. حلب: المطبعة العلمية، ۱۳۵۱ هـ.ق- ۱۹۳۲ م.
۱۱. خولی، محمد عبد العزیز. مفتاح السنة أو تاریخ فنون الحديث. بیروت: دار الکتب العلمية، ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳ هـ.ق.
۱۲. ذهبی، محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدین. سیر أعلام النبلاء. تحقیق. گروهی به إشراف: شعیب الأرناؤوط. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ هـ.ق- ۱۹۸۵ م.

۱۳. سخاوی، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبی بکر بن عثمان شمس الدین. فتح المغیث بشرح الفیه الحديث للعراقی. تحقیق. علی حسین علی. مصر: مكتبة السنة، ۱۴۲۴هـ.ق/ ۲۰۰۳م.
۱۴. سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر. جلال الدین. تدريب الراوی فی شرح تقریب النواوی. تحقیق. أبو قتیبة نظر محمد الفاریابی. مدینه منوره: دار طيبة، بی تا.
۱۵. عراقی، عبد الرحیم بن الحسین بن عبد الرحمن. أبو الفضل زین الدین. التقیید والإیضاح شرح مقدمة ابن الصلاح. تحقیق. عبد الرحمن محمد عثمان. مدینه منوره: المكتبة السلفية، ۱۳۸۹هـ.ق/ ۱۹۶۹م.
۱۶. قاسمی، محمد جمال الدین بن محمد سعید بن قاسم الحلاق. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
۱۷. مزی، یوسف جمال الدین أبو الحجاج. تهذیب الکمال فی أسماء الرجال. تحقیق. د بشار عواد معروف. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ - ۱۴۱۳هـ.ق/ ۱۹۸۰ - ۱۹۹۲م.
۱۸. منذری، عبد العظیم بن عبد القوی بن عبد الله- أبو محمد، زکی الدین. الترغیب والترهیب من الحديث الشريف. تحقیق. مصطفى محمد عمارة. مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي (بیروت: تصویر/ دار إحياء التراث العربی، ۱۳۸۸هـ.ق- ۱۹۶۸م.
۱۹. نووی، یحیی بن شرف أبو زکریا محیی الدین. التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر فی أصول الحديث. تحقیق. محمد عثمان الخشت. بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۵هـ.ق- ۱۹۸۵م.

په اسلامي اقتصاد کې د څېړنې مېتودولوژي او فقهي نصوصو سره د تعامل علمي تگلارې منهجية البحث في الاقتصاد الإسلامي وسبل التعامل العلمي مع النصوص الفقهية

Research Methodology in Islamic Economics and Approaches to Engaging with Shariah Texts
İslam Ekonomisinde Araştırma Yöntemleri ve Fıkḥî Metinlerle Bilimsel Etkileşim Yolları

ارسلح ظفری^{۱*} محمد هاشم رشیدی^۲

لنډيز

دا څېړنه د اسلامي اقتصاد په ساحه کې د څېړنې مېتودولوژي او د فقهي نصوصو سره د تعامل علمي تگلارې څېړي. اسلامي اقتصاد د شريعت پر اصولو ولاړ دی او د فقهي نصوصو پر اساس خپل چوکاټ جوړوي، نو د څېړنې مېتود بايد د شرعي دلائلو او فقهي نظرياتو سره همغږی وي. د څېړنې اصلي هدف دا دی چې د اسلامي اقتصاد څېړونکو ته روښانه لارښوونې وړاندې کړي، خو پوه شي چې د فقهاوو د مختلفو نظرياتو تر منځ د راجح ټاکلو صلاحيت لري، کومې برخې د تقلید تابع دي، او په کومو برخو کې د اجتهاد امکان شته. په دې څېړنه کې د تحليلي او استقرايي طريقو څخه کار اخيستل شوی دی. استقرايي طريقه د فقهي نصوصو او د فقهاوو د نظرياتو د څېړنې لپاره کارول شوې، او تحليلي طريقه د اسلامي اقتصاد موضوعاتو او د ثابتو او متغیرو احکامو د مطالعې لپاره. څېړنه دا هم څرگندوي چې څېړونکی تر کومه بريده د مختلفو فقهي نظرياتو تر منځ د ترجیح وړتيا لري او په کومو مواردو کې يوازې د تقلید پيروي لازمه ده. موندنې ښيي چې په ثابتو احکامو کې د فقهاوو د اجماعي نظرونو پيروي اړينه ده، ځکه چې دغه احکام د شريعت پر قطعي دلائلو ولاړ دي. په متغیرو احکامو کې بيا د اقتصادي واقعيتونو او نوو اړتياوو په رڼا کې د اجتهادي تحليل امکان شته. څېړونکی که د اقتصادي فقهي او د نصوصو په پوهه کې ژوره پوه ولري، کولای شي د فقهي نظرياتو ترمنځ د ترجیح ونډه واخلي او د اسلامي اقتصاد د معاصرې ستونزې لپاره علمي او عملي حللارې وړاندې کړي.

کلیدي کلمات: شرعي نصوص، اسلامي اقتصاد، مېتودولوژي، ثابت احکام، متغیر احکام.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2026.117>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

24.06.2024

تاریخ قبول / Accepted Date

25.08.2025

تاریخ نشر / Publication Date

01.01.2026

^۱پوهنمل، دوکتور، دپارتمنت اقتصاد و بانکداری
اسلامی، پوهنځی شریعات، پوهنتون بین المللی
اسلامی افغان، کابل، افغانستان.
^۲پوهنمل، دپارتمنت اداره و تشبثات، پوهنځی
اقتصاد، پوهنتون غزنی، غزنی، افغانستان.

ORCID

[0000-0003-0434-1702](https://orcid.org/0000-0003-0434-1702)

[0009-0005-8525-4302](https://orcid.org/0009-0005-8525-4302)

E-Mail

arsalahzafari99@gmail.com

rashidhasham2010@gmail.com

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین
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 :

ارسلح ظفری - محمد هاشم رشیدی، "په اسلامي اقتصاد کې د څېړنې مېتودولوژي او فقهي نصوصو سره د تعامل علمي تگلارې"، مجله دیوان ۱/۷ (جدي ۱۴۰۴)، ۱۰۵-۱۳۰.

Abstract

This study examines the research methodology in Islamic economics and the scholarly approaches for interacting with Shariah texts. Islamic economics is grounded in Shariah principles and structures its framework based on jurisprudential texts; therefore, research methodology must align with legal evidence and juristic perspectives. The primary aim of this study is to provide clear guidance for Islamic economics researchers on how to identify the preferred opinion among various juristic schools, determine areas requiring adherence (taqlid), and identify domains where independent reasoning (ijtihad) is permissible. The study employs both analytical and inductive approaches. The inductive method is used to examine jurisprudential texts and track jurists' opinions, while the analytical method is applied to study Islamic economics topics and analyze fixed and variable rulings. The research highlights the extent to which a scholar can select a preferred opinion among differing juristic views and identifies areas where strict adherence to precedent is necessary. Findings indicate that following juristic consensus is essential for fixed rulings, as they are based on definitive Shariah evidence. In contrast, variable rulings allow scope for ijtihad analysis considering economic realities and contemporary needs. A researcher with deep understanding of economic jurisprudence and textual sources can contribute to selecting the preferred opinion and offer scientific and practical solutions to contemporary challenges in Islamic economics.

Keywords: Shariah Texts, Islamic Economics, Research Methodology, Fixed Rulings, Variable Rulings.

الملخص

تبحث هذه الدراسة في منهجية البحث في الاقتصاد الإسلامي وأساليب التعامل العلمي مع النصوص الفقهية. يعتمد الاقتصاد الإسلامي على مبادئ الشريعة ويؤسس أطره وفق النصوص الفقهية، لذلك يجب أن تتوافق منهجية البحث مع الأدلة الشرعية ووجهات النظر الفقهية. الهدف الرئيسي من هذه الدراسة هو تقديم إرشادات واضحة للباحثين في الاقتصاد الإسلامي حول كيفية تحديد الرأي المرجح بين المذاهب الفقهية المختلفة، ومعرفة المجالات التي تتطلب التقليد، وتلك التي يمكن فيها الاجتهاد. تم استخدام المنهج التحليلي والاستقرائي في هذه الدراسة. استخدم المنهج الاستقرائي لدراسة النصوص الفقهية ومتابعة آراء الفقهاء، بينما استخدم المنهج التحليلي لدراسة موضوعات الاقتصاد الإسلامي والأحكام الثابتة والمتغيرة. توضح الدراسة مدى قدرة الباحث على اختيار الرأي المرجح بين الآراء الفقهية المختلفة، والمجالات التي يكون فيها الالتزام بالتقليد ضرورياً. تشير النتائج إلى أن اتباع الإجماع الفقهي ضروري في الأحكام الثابتة، لأنها قائمة على أدلة شرعية قطعية. أما في الأحكام المتغيرة، فهناك مجال للتحليل الاجتهادي وفق الواقع الاقتصادي والاحتياجات المعاصرة. إذا كان الباحث متمكناً من فهم الفقه الاقتصادي والنصوص الشرعية، يمكنه المشاركة في تحديد الرأي المرجح وتقديم حلول علمية وعملية للتحديات المعاصرة في الاقتصاد الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: النصوص الشرعية، الاقتصاد الإسلامي، المنهجية، الأحكام الثابتة، الأحكام المتغيرة.

Özet

Bu çalışma, İslam ekonomisinde araştırma metodolojisini ve fıkḥî metinlerle bilimsel etkileşim yollarını incelemektedir. İslam ekonomisi, Şeriat prensiplerine dayanır ve çerçevesini fıkḥî metinler temelinde oluşturur; bu nedenle araştırma metodolojisi, hukuki deliller ve fıkḥî görüşlerle uyumlu olmalıdır. Bu çalışmanın temel amacı, İslam ekonomisi araştırmacılarına farklı fıkḥî görüşler arasında tercih edilen görüşü nasıl belirleyecekleri, hangi alanlarda taklidin (itaat) gerekli olduğu ve hangi alanlarda içtihat yapmanın mümkün olduğu konusunda net rehberlik sağlamaktır. Bu çalışmada hem analitik hem de tümevarımsal (indüksiyon) yöntemler kullanılmıştır. Tümevarımsal yöntem, fıkḥî metinleri incelemek ve âlimlerin görüşlerini takip etmek için uygulanmıştır; analitik yöntem ise İslam ekonomisi konularını ve sabit ile değişken hükümleri analiz etmek için kullanılmıştır. Araştırma, bir araştırmacının farklı fıkḥî görüşler arasında tercih edilen görüşü belirleme yeteneğini ve hangi durumlarda yalnızca taklidin gerekli olduğunu göstermektedir. Bulgular, sabit hükümler için fıkḥî icmanın takip

edilmesinin zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır, çünkü bu hükümler kesin Şeriat delillerine dayanmaktadır. Öte yandan, değişken hükümler, ekonomik gerçekler ve güncel ihtiyaçlar ışığında içtihadi analiz yapılmasına olanak tanımaktadır. Araştırmacı, ekonomik fıkıh ve metinler konusunda derin bir anlayışa sahipse, farklı fikhî görüşler arasında tercih yapılmasına katkıda bulunabilir ve İslam ekonomisindeki çağdaş sorunlara bilimsel ve pratik çözümler sunabilir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıhî Metinler, İslam Ekonomisi, Araştırma Yöntemi, Sabit Hükümler, Değişken Hükümler.

سریزه

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

په اسلامي اقتصاد کې د څېړنو پراختیا د معاصرې فقهي او اقتصادي اړتیاوو ځواب گڼل کېږي. ډېر څېړونکي پر دې باور دي چې اسلامي اقتصاد د فقهي علومو له مرحلې وروسته د یوې خپلواکې علمي څانگې په توگه رامنځته شوی،^۱ خو لا تر اوسه یې ځانگړتیاوې، دندې، میتود او میکانیزمونه په بشپړه توگه نه دي روښانه شوي. د همدې تشې ډکول د دې څېړنې اساسي موخه ده. د اسلامي اقتصاد موضوع ځکه مهمه ده چې د اقتصادي واقعیتونو د بدلون په شرایطو کې یوازې د نصوصو نقل او تکرار بسنه نه کوي، بلکې د داسې علمي میتود اړتیا ده چې د شرعي مقاصدو او معاصرو اقتصادي اړتیاوو تر منځ توازن رامنځته کړي.

بې له شکه د فقهاءوو دنده د تفصیلي دلائلو څخه د شرعي احکامو استنباط دی، او دا دنده د شرایطو او پېښو د تکامل تابع وه. امام شافعي رح د خپل مذهب ډېره برخه بدله کړه کله چې له بغداد څخه مصر ته ولاړ، چېرته چې یې نوي شرایط او حالات ولیدل، او نوي احادیث او شرعي دلائل ورته ورسېدل، نو د هغه دوه قوله شول، قدیم په بغداد کې او نوی په مصر کې. همدارنگه امام مالک رحمه الله د هارون الرشید غوښتنه رد کړه چې د هغه د کتاب (الموطا) او فقهي آراء یې په ټولو اسلامي هېوادونو کې عام کړي، په دې اساس چې فقه د یو ځای څخه بل ځای ته او د یو حالت څخه بل حالت ته توپیر لري.^۲

د اسلامي اقتصاد د څېړونکو دنده د فقهي او اقتصادي مطالعې ترکیب دی. د اصول الفقه په علم کې دا پېژندل شوې ده چې شرعي حکم د تعمیم او تطبیق لپاره دوو شیانو ته اړتیا لري، د مناط تخریج او د مناط تحقیق. د مناط تخریج د شرعي حکم د مقصد او علت پوهېدل دي، او د مناط تحقیق د دې تصدیق دی چې دا علت په هغو شرایطو او وضعیتونو کې شتون لري چې غواړو پرې نص تطبیق کړو. بې له شکه د مناط تخریج د فقهي علم له لارې تر سره کېږي، او د مناط تحقیق د ټولنیزو علومو له لارې، نو ځکه د فقهي او ټولنیزو علومو ترمنځ د یووالي او همغږۍ رامنځته کول اړین دي.^۳

په دې څېړنه کې هڅه کېږي چې د ثابتو او متغیرو شرعي نصوصو په اړه د اسلامي اقتصاد د څېړنې تگلاره روښانه شي. د ثابتو نصوصو د تطبیق څرنگوالی او د متغیرو احکامو د انطباق حدود

^۱ رفعت العوضي، في الاقتصاد الاسلامي (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، ۱۴۱۰هـ.ق)، ۶۷.

^۲ عبدالکریم زیدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۹م)، ۱۳۴.

^۳ سامي ابراهيم السويلم، "الوساطة المالية في الاقتصاد الاسلامي"، مجله اسلامي اقتصاد، ۱۰ (۱۹۹۸م)، ۸۷.

باید په داسې ډول څرگند شي چې هم د شريعت مقاصد خوندي کړي او هم د اقتصادي ودې او ټولنيز عدالت اړتياوې پوره کړي. موخه دا ده چې د فقهي او اقتصاد ترمنځ همغږي رامنځته شي. دغه څېړنه د استقرايي او تحليلي مېتودونو په کارولو پرمخ وړل کېږي. د استقرايي مېتود له لارې به د اسلامي اقتصاد اړوند نصوص، فقهي اقوال او اقتصادي واقعيتونه راټولېږي، او د تحليلي مېتود په وسيله به د دغو شواهدو پر بنسټ يو جامع مېتود وړاندې شي. اصلي پوښتنه دا ده چې څنگه کولای شو د ثابتو او متغیرو شرعي نصوصو سره د چلند لپاره يو روښانه او جامع مېتود رامنځته کړو؟ دا څېړنه دا فرض کوي چې اسلامي اقتصاد کولی شي د فقهي او ټولنيزو علومو ترمنځ، په ځانگړې توگه د فقهي او اقتصاد علم ترمنځ د غوښتل شوي يووالي د رامنځته کولو پيل وي، ځکه چې دا علم فقه او اقتصاد سره يوځای کوي، نو کولی شي په اقتصادي برخه کې د شرعي احکامو د استنباط او تطبيق لپاره غوره طريقه وړاندې کړي.

د دې فرضيې د ثابتولو لپاره، څېړنه په پيل کې هڅه کوي چې د ثابتو شرعي احکامو او بيا د متغیرو شرعي احکامو سره د چلند په برخه کې د اسلامي اقتصاد مېتود او ميکانيزمونه وټاکي. په اقتصادي موضوعاتو پورې اړوند شرعي دلائيلو اقتصادي مطالعه د مناسب شرعي حکم په موندلو کې مرسته کوي، او همدارنگه په معاصر واقعيت کې د دې حکم د تطبيق لپاره کار کوي. په تاريخي لحاظ، د اسلامي اقتصاد د اصولو او مقاصدو په اړه د پخوانيو فقهاوو او همدارنگه د معاصرو علماوو لخوا څېړنې شوې دي.. خو د ثابتو او متغیرو شرعي نصوصو په رڼا کې د اسلامي اقتصاد د څېړنې د مېتود او ميکانيزمونو اړوند ځانگړې څېړنه ترسترگو نشوه، بناء ياده ساحه ځانگړو څېړنو ته اړتيا لري. د همدې اړتيا له مخې، دا څېړنه هڅه کوي چې د شرعي نصوصو او اقتصادي واقعيتونو د گډ تحليل له لارې يو داسې علمي چوکاټ رامنځته کړي چې هم د شريعت د مقاصدو تحقق يقيني کړي او هم د معاصر اقتصاد اړتياوې پوره کړي.

۱. د اسلامي اقتصاد تعريف او د هغې مهمې موضوعگانې

اسلامي اقتصاد د يوې نوې علمي څانگې په توگه د معاصرو څېړنو او علمي بحثونو يوه مهمه برخه جوړوي. دا علم له يوې خوا د شرعي علومو له بنسټونو سره ژوره اړيکه لري، ځکه هڅه کوي چې د اسلامي فقهي په رڼا کې اقتصادي فعاليتونه تنظيم او رهبري کړي. له بلې خوا، د اقتصادي علومو له اصولو او وسايلو څخه د بېلېدو وړ نه دی، ځکه د اقتصادي واقعيتونو د تحليل او د معاصرې نړۍ د اقتصادي ستونزو د درک لپاره له اقتصادي تيوريو او تحليلي وسايلو څخه استفاده کوي. له همدې امله اسلامي اقتصاد د فقهي د يوه معاصر پړاو په توگه راڅرگندېږي، چې اساسي موخه يې په اقتصادي ډگر کې د شرعي احکامو عملي کول دي. دغه علم هڅه کوي د شريعت اصول او

اقتصادي واقعيتونه په داسې توگه سره يو ځای کړي، چې هم د ديني احکامو تطبيق يقيني شي او هم د معاصر اقتصاد اړتياوې په علمي او عملي ډول پوره شي.^۴

د شرعي احکامو سره د چلند په برخه کې د اسلامي اقتصاد د ميتود او ميکانيزمونو په اړه تر بحث مخکې غواړو د اسلامي اقتصاد په رامنځته کېدو، تعريف او فقهي او اسلامي اقتصاد ترمنځ په اړيکو بحث وکړو:

۱.۱. د اسلامي اقتصاد رامنځته کېدل

د شلمې پېړۍ په وروستيو دريو لسيزو کې يو نوی علم رامنځته شو، چې فقهي او اقتصادي مطالعه سره يوځای کوي، څېړونکو دې ته د اسلامي اقتصاد علم نوم ورکړ. دا په ځانگړې توگه د اسلامي اقتصاد د لومړي نړيوال کنفرانس په تعقيب کې چې په ۱۹۷۶ز کال په مکه مکرمه کې جوړ شو، چېرته چې په گڼو اسلامي هېوادونو کې پوهنتونونو د اسلامي اقتصاد لپاره پروگرامونه او څانگې پرانيستلې، ياد اسلامي اقتصادي نظام اړوند کورسونه يې پيل کړل. دا د اسلامي بانکونو د پراخ خپرېدو سره مل و چې په اسلامي هېوادونو او نړۍ کې يې ترلاسه کړی و، او همدارنگه د اسلامي اقتصاد د ادبياتو د گړندۍ ودې سره مل و، چېرته چې په دې موضوع کې سلگونه، نه بلکې زرگونه مقالې، څېړنې او ليکنې رامنځته شوې.

په پيل کې د دې ليکنو ډېره برخه په اسلامي اقتصادي او مالي نظام او د اسلامي ميراث په کتابونو تمرکز درلود او د اسلامي مالي نظام موضوعات يې څېړل لکه زکات، خراج، عشر، جزيه، غنيمتونه، فیه او داسې نور.

په وروستۍ مرحله کې، گڼ شمېر څېړنې رامنځته شوې چې د اسلامي ارزښتونو سره يوځای اقتصادي تحليلي وسايل کاروي ترڅو اقتصادي پديدې او ستونزې تشرېح او تحليل کړي.^۵

۲.۱. د اسلامي اقتصاد مهمې موضوعگانې

د اسلامي اقتصاد په ادبياتو کې د څېړل شويو ساحو او موضوعاتو د استقراء له لارې، موږ کولی شو د اسلامي اقتصاد مهمې ساحې په دريو اصلي ساحو کې راټولې کړو:

۱.۲.۱. اقتصادي نظام

اقتصادي نظام لاندې څو اړخونه رانغاړي:

۱. اقتصادي موضوعات: اسلامي اقتصاد په زکات، سود، لگښتونو او عوايدو پورې اړوند اقتصادي موضوعات او مسئلې د معاصرو مالي معاملو او تړونونو اړوند شرعي احکام

^۴ کمال يوسف، *أضواء على الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر* (قاهرة: دار الأنصار، بی تا)، ۲۳.

^۵ غازي مدني، *تطور علم الاقتصاد الاسلامي ودور مرکز أبحاث الاقتصاد الاسلامي فيه* (جده: المعهد الاسلامي للبحوث والتدريب، ۱۹۹۶م)، ۵۶.

څېړنې لکه د پلورلو معاصرې طريقې او د اجارې، وکالت، کفالت، رهن او ودیعي احکام. که څه هم دا موضوعات د معاملاتو فقهي په رڼا کې څېړل کېدای شي، خو اسلامي اقتصاد د دې موضوعاتو د تحليل او پوهېدو لپاره اقتصادي نظريې او تحليلي وسايل او اقتصادي واقعيت کاروي، او بيا مناسب شرعي حکم ته رسېږي.

۲. اقتصادي نوښتونه: اسلامي اقتصاد معاصر مالي او پولي وسايل او فارمولې څېړنې لکه ونډې، بانډونه، مالي بازار، سوداگريزه بیمه، د کريپيټ کارټونه او داسې نور. دا موضوعات د معاملاتو فقهي سربېره د اقتصاد علم او د هغه په تحليلي وسايلو د پوره پوهې غوښتنه کوي.

۳. د ځينو اقتصادي موضوعاتو د واجب کېدو يا حرامېدو د حکمت څرگندول: د مثبتو يا منفي اغېزو د څېړنې له لارې، لکه: د سود د حرامېدو حکمت، د ميراث د وېش حکمت، د زکات د فرضيت حکمت، د وقف د مشروعيت حکمت او داسې نور.

۴. د شرعي ضوابطو او اسلامي ارزښتونو په رڼا کې د اقتصادي قوانينو، نظريو او پاليسيو په کارولو سره د انسان د هوساينې د ترلاسه کولو لپاره د اسلامي طريقې څېړل. په دې برخه کې گڼ شمېر څېړنې او مطالعات شوي دي، لکه د مصرفوونکي د چلند او د گټې د قوانينو مطالعات، د توليدوونکي چلند او د حاصل قوانين، د معاشونو گټې، د سود نظريې، د پرمختيا نظريې او داسې نور.^۶

۲.۲.۱. اقتصادي پاليسۍ

اقتصادي پاليسۍ دا لاندې موارد رانغاړي:

۱. د اقتصادي ستونزو او بحرانونو لپاره حل لارې: اسلامي اقتصاد د اقتصادي بحرانونو او ستونزو لپاره اسلامي حل لارې وړاندې کوي لکه انفلاسيون، رکود، بېکاري، د خوراک ستونزه، د انرژۍ ستونزه، پولي بحران او داسې نور.

۲. د اقتصادي شرعي احکامو د تطبيق څرنگوالی: اسلامي اقتصاد، د اقتصادي شرعي احکامو د تطبيق لپاره د غوره وسايلو او پاليسيو په لټه کې دی، د کاري پروژو يا قوانينو د جوړولو له لارې، د زکات د فريضې د تطبيق لپاره، د يو غير سودي اقتصاد د ادارې لپاره، د وقف د احکامو تطبيق، د مړو ځمکو ژوندي کول، په اوسني وخت کې د حسبي تطبيق اوداسې نورې چارې.

۳. اسلامي اقتصادي فکر او ميراث: دا د مسلمانانو د امامانو د اقتصادي افکارو په څرگندولو، يا د اسلامي اقتصادي تاريخ په بيا جوړولو، او د اسلامي امت د اوسني

^۶ محمد الفنجري، المذهب الاقتصادي في الاسلام (جده: دار عكاظ، ۱۹۸۱ م)، ۸۷.

اقتصادي واقعيت په خدمت کې د اسلامي اقتصادي تاريخ څخه په گټه اخيستنې سره ترسره کېږي.

۳.۲.۱. د اسلامي اقتصاد تعريف

د اسلامي اقتصاد د پورته يادو شويو گڼو ساحو له امله، موږ د څېړونکو لخوا د اسلامي اقتصاد په تعريف کې لوی توپيرونه موندلي دي. د دې تعريفونو څخه مشهور دا دي:

د ډاکټر محمد عبدالله العربي تعريف: "اسلامي اقتصاد هغه عمومي اقتصادي اصول دي، چې موږ يې له قرآن او سنت څخه راباسو، او هغه اقتصادي جوړښت چې موږ يې د دې اصولو پر بنسټ د هر چاپېريال او هر عصر سره سم جوړوو.^۷ په دې تعريف کې ليدل کېږي چې دا له دوو برخو څخه جوړ شوی، لومړۍ برخه په اقتصادي برخه کې له اسلامي اصولو او مباديو سره تړاو لري چې له قرآن او سنتو څخه اخيستل کېږي، په داسې حال کې چې دويمه برخه د دې اصولو تطبيق د هر وخت او چاپېريال شرايطو او پرمختگونو سره سم دی. لومړۍ برخه په عموميت او ثبات ځانگړې شوې، نو ځکه ځينې خلک دې ته اسلامي اقتصادي مذهب وايي، په داسې حال کې چې دويمه برخه په تکامل او بدلون ځانگړې شوې چې د اسلامي شريعت عمومي مقاصد تر لاسه کوي، نو ځکه ځينې خلک دې برخې ته اسلامي اقتصادي نظام وايي.^۸

د اسلامي اقتصاد د تعريف لپاره چې پورته ډېری اړخونه رانغاړي، ويلی شو چې اسلامي اقتصاد "هغه علم دی چې له يوې خوا شرعي احکام او د اقتصادي موضوعاتو، نوښتونو او ستونزو لپاره اسلامي حل لارې څېړي، او له بلې خوا د اسلامي تعليماتو او ارزښتونو په رڼا کې اقتصادي نظريې او قوانين مطالعه کوي، او هڅه کوي چې دا ټول وکاروي ترڅو سرچينې په لوړه کچه او اغېزمنتيا سره وکارول شي، او محصولات په لوړه کچه عدالت سره ووېشل شي، په داسې ډول چې د پرمختيا او هوساينې، امنيت او ثبات لورې کچې ترلاسه کړي".

۴.۲.۱. د فقهي او اسلامي اقتصاد ترمنځ اړيکې

د پورتنۍ تعريف او د اسلامي اقتصاد د ډېرو برخو په دقيقې کتنې سره، د دې علم لوړ اهميت او د شرعي علومو په خدمت او د معاصرو ټولنو د ستونزو او بحرانونو په حل کې د هغه لوی رول څرگندېږي.

بې له شکه، د فقهي علم هغه علم دی چې د تفصيلي دلائلو څخه د شرعي احکامو په استنباط کې څېړنه کوي، او د فقهاوو ټاکل شوې دندې شرعي احکامو ته رسېدل دي، او له هغې وروسته د دوی رول پای ته رسېږي. دا د فقهي په علم کې د عيب يا نيمگړتيا شتون نه ښيي، ځکه چې

^۷ فتحي عبدالکريم احمد العسال، *النظام الاقتصادي في الاسلام* (قاهره: دار غريب، ۱۹۷۷ م)، ۳۴۲.

^۸ محمد الفنجري، *المذهب الاقتصادي في الاسلام*، ۲۳۲.

اسلامي فقه د غنا، جامعيت او انعطاف پذيری په ځانگړتياوو سره ځانگړې شوې ده. مقصد دا دی چې فقهاوو خپله دنده د شرعي حکم په بيان او استنباط کې محدوده کړې ده او دا د فقهي علم ساحه ده، خو د اسلامي اقتصاد علم خپله دنده په دوو پړاوونو کې ترسره کوي:

لومړی پړاو: په دې کې مسلمان اقتصاد پوه اقتصادي واقعيت يا اقتصادي پديدې تشریح کوي او د هغې جزئیات څېړي، ترڅو فقیه وکولی شي شرعي حکم ته ورسېږي او هغه حکم د اقتصادي واقعيت يا پديدې سره تطبیق کړي.

دویم پړاو: په دې کې مسلمان اقتصاد پوه د اقتصادي اغېزو او د هغوی د شرعي مقاصدو سره د توافق يا انسجام په څېړلو سره د شرعي حکم د اقتصادي واقعيت سره د مطابقت څخه ډاډ تر لاسه کوي. دا یو داسې پړاو دی چې د شرعي احکامو په عملي واقعيت کې د عمل د ټینګښت او په معاصر واقعيت کې د ژوند کولو لپاره د تحلیل او تطبیق په ځانگړتیا سره تمیز کېږي.^۹ نو ځکه اسلامي اقتصاد کولای شي د اقتصادي واقعيت د تشریح په هڅه کې د هغو عواملو مطالعه وکړي چې د احتکار، اکتناز، د بیو لوړوالي يا د رکود او بېکارۍ د زیاتوالي لامل کېږي. او بیا، د فقهاوو لخوا ترلاسه شوي شرعي احکامو ته په کتو سره، کولی شي په دې برخه کې اسلامي اقتصادي تگلارې وړاندیز کړي، چې اجرائیوي ارګانونه او د اقتصادي وضعیت مسؤلین ترې ګټه پورته کولای شي.

۵.۲.۱. په شرعي احکامو کې ثبات او بدلون

د شرعي احکامو د ثبات او بدلون مسأله د هغو دقیقو مسئلو څخه ده چې ژور فقهي نظر او دقیقې څېړنې ته اړتیا لري. په داسې حال کې چې ځینې خلک د شرایطو او وخت د بدلون سره د نصوصو په ظاهر ودرېږي، په دې دلیل چې د وحی له دریدو وروسته په احکامو کې نسخ نشته، او د نص په موجودیت کې اجتهاد نشته، بله ډله هڅه کوي د دې مسئلې لپاره ضوابط وټاکي. نه هغوی د نصوصو په ظاهر ودرېږي، او نه هم ټول نصوص تکامل او انطباق ته تابع کوي. له مهمو ضوابطو څخه یې ځینې په لاندې توګه دي:

۱. د نص د قطعي راتلو، د هغه د مناسبت، او د عام، خاص، مطلق او مقید پېژندلو څخه

ډاډ ترلاسه کول لازمي دي.

۲. د نبی صلی الله علیه وسلم له خبرو او کړنو څخه د هغه څه ټاکل چې تشریح ګڼل کېږي

او هغه څه چې تشریح نه ګڼل کېږي.

۳. د مصلحت د ضوابطو او د هغې د شرعي دلیل په توګه د اعتبار کچې ټاکل.

^۹ سامي ابراهیم لسویل، "الوساطة المالية في الاقتصاد الإسلامي" د ملک عبدالعزيز پوهنتون مجله: اسلامي اقتصاد ۱۰ (۱۹۹۸ م)، ۱۴۵/۱۰.

۴. د نصوصو د تفسیر د ضوابطو ټاکل.

۵. د هغو احکامو ټاکل چې د زمانې په بدلون سره بدلېدای شي، او دا د اجتهاد تر ټولو دقیق او سخت باب دی.

۲. د اسلامي اقتصاد میتود د ثابتو شرعي احکامو په څېړنه کې

د ثابتو او متغیرو شرعي احکامو په څېړنه کې د اسلامي اقتصاد د وړاندیز شوي میتود په اړه خبرې هغه وخت بشپړېدای شي چې دا علم ثابت، واضح قواعد او ټاکلي څېړنیز وسایل ولري. تر هغه وخته پورې چې دا تحقق ومومي، دا وړاندیز شوی میتود د اسلامي اقتصاد لپاره د یو واضح میتود د جوړولو لپاره ښه ممد پاتې کېږي، څېړونکي کولی شي په دې علم کې د غوښتل شویو موخو د ترلاسه کولو لپاره یې په لنډو لارو تعقیب کړي.^{۱۰}

باید تاکید وشي چې هرڅومره چې اسلامي اقتصادي مطالعات پرمختګ وکړي، د دې میتود ځانګړتیاوې به په غوره توګه څرګندې شي. همدارنګه په شرعي او اقتصادي علومو کې د څېړونکو د وړتیا زیاتوالی به دوی ته دا توان ورکړي چې د څېړنې د میتود ځانګړتیاوې په ډېر دقیق او منظم ډول وټاکي، او همدارنګه به دوی وتوانوي چې د متغیرو اقتصادي موضوعاتو لرونکو شرعي احکامو ترمنځ ترجیح وکړي.^{۱۱}

په دې بحث کې به موږ یوازې د ثابتو شرعي احکامو یو مثال وړاندې کړو، د هغه له لارې به روښانه کړو چې څنګه اسلامي اقتصاد د ثابتو او اتفاق شویو شرعي احکامو مطالعه کوي، د دې لپاره چې د دې احکامو په څېړنه کې د اسلامي اقتصاد لپاره یو ټاکلی میتود او واضح میکانیزم ته د رسېدو هڅه وکړي. همدارنګه به د هغوی له لارې روښانه کړو چې څنګه اسلامي اقتصاد په واقعیت کې د اقتصادي شرعي احکامو په تطبیق کار کوي. د ثابتو شرعي احکامو په څېړنه کې د اسلامي اقتصاد وړاندیز شوی میتود په پنځو اړخونو کې محدودولی شو:

۱. د وجوب یا تحریم حکمت او اقتصادي اغېزې.
۲. د غیر اسلامي واقعیت لپاره اسلامي بدیل.
۳. په اقتصادي نظریه استدلال: په دې چې د وجوب ځای له اقتصادي اړخه مثبتې اغېزې لري، او د تحریم ځای منفي اغېزې لري.
۴. د اقتصادي فکر په تاریخ شاهدي: څکه چې د وجوب ځای د خلکو لپاره اړین او ګټور و، او د تحریم ځای په دوامداره توګه ټولنې ته فسادونه او زیانونه راوړل.

^{۱۰} العسال، النظام الاقتصادي في الإسلام، ۱۱۸.

^{۱۱} أحمد کمال أبو المجد، "التجديد في الإسلام"، مجلة العربي ۱۱ (اګست، ۱۹۷۷)، ۱۱؛ محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي (الأزهر: دار الشروق، ۱۹۸۱)، ۱۲۳.

۵. په عملي واقعيت شاهدي: د شرعي حکم د تطبيق د نشتوالي په حالت کې د بدو اغېزو روښانه کول، او د هغه له تطبيق وروسته د مثبتو اغېزو روښانه کول.^{۱۲}

موږ دا پنځه اړخونه په تفصيل سره د نمونې په توگه د زکات د وجوب په موضوع کې په لاندې ډول څېړو:

۱.۲. د زکات د وجوب حکمت او د هغې اقتصادي اغېزې

زکات د فقر د شدت د کمولو لومړنۍ وسيله گڼل کېږي، همدارنگه دا له انحراف او جرم څخه ساتونکي ديوال دی، او دا د شتمن په مال کې د فقير حق دی، او د دې لارې په ټولنه کې د حسد او کينې پر ځای رحم او عاطفه رامنځته کېږي.

زکات د اسلام د پنځو ارکانو له ډلې څخه يو رکن دی، او د الله په کتاب، د هغه د رسول په سنت او د امت په اجماع واجب دی. د الله د کتاب دليل الله تعالی فرمايلي دي: ﴿او زکات ورکړئ﴾^{۱۳}. د سنت دليل دا دی چې رسول الله صلی الله عليه وسلم معاذ بن جبل یمن ته ولېږه او ورته یې و ویل "هغوی ته خبر ورکړه چې الله پر هغوی په مالونو کې صدقه فرض کړې ده چې له شتمنو څخه یې اخیستل کېږي او پر فقيرانو یې وېشل کېږي. مسلمانانو په ټولو زمانو کې د هغې پر وجوب اجماع کړې ده، او صحابه کرامو رضوان الله عليهم د هغې له مانعینو سره په جنگ کولو اتفاق کړی دی.

زکات یوه لویه مالي سرچینه ده، چې ۱۰٪ په هغو کرنیزو محصولاتو چې د باران په اوبو خړوبېږي، او ۵٪ په هغو کرنیزو محصولاتو چې څښتن یې په مالي لگښت خړوبوي، او ۲.۵٪ په نغدو پیسو او سوداگریزو مالونو، او په همدې اندازه په هغو څارویو چې د شیدو او نسل لپاره ساتل کېږي.^{۱۴}

قرآن کریم د مستحقو او اړمنو صنفونو بیان کړی او دا یې بشر ته نه دي پرېښي، ځکه چې هوسونه کېدای شي تمایل وکړي او نفسونه کېدای شي کمزوري شي او په پایله کې مال هغه څوک واخلي چې مستحق نه وي او هغه څوک ترې محروم شي چې مستحق وي. نو ځکه الهي پاملرنه د زکات د مصرفونو په دقیق ټاکلو کې وه،^{۱۵} لکه څنگه چې الله تعالی فرمایي: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ

^{۱۲} يوسف القرضاوي، فقه الزكاة (بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ ۶، ۱۹۷۳)، ۸۸۹/۲.

^{۱۳} البقرة ۴۳/۲.

^{۱۴} القرضاوي، فقه الزكاة، ۸۹۰/۲.

^{۱۵} القرضاوي، فقه الزكاة، ۵۴۳/۲.

﴿فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۖ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.^{۱۶} ژباړه: صدقات يوازې د فقيرانو، مسکينانو، پر هغې د کار کوونکو، د زړونو د الفت اخيستونکو، د مريانو [د آزادولو]، پورورو، د الله په لاره کې او لارې د زوی لپاره دي، [دا] د الله له لوري فريضة ده، او الله ښه پوه حکمت والا دی.

سره له دې چې د زکات ټولنيزې اغېزې ډېر اهميت لري، موږ يې يوازې پر اقتصادي اغېزو بسنه کوو، د څېړنې له موضوع سره د هغوی د نيردې اړيکې له امله، له مهمو اغېزو څخه يې په لاندې توگه دي:

۱. د ملي عايد په بيا وېش کې د زکات اغېزه: زکات د عايد د بيا وېش لپاره تر ټولو غوره وسيله گڼل کېږي، ځکه چې دا د شتمنو له مال څخه يوه برخه اخيستل دي چې پر فقيرانو وېشل شي، د ماليې په خلاف چې له فقيرانو اخيستل کېږي او پر شتمنو وېشل کېږي.^{۱۷} کله چې زکات د پېرودلو د وړتيا يوه برخه له شتمنو څخه فقيرانو ته ولېږدوي، نو دا په اوږد مهال کې د دې لامل کېږي چې د ملي عايد وېش عادلانه والي ته نيردې شي. نو پر دې بنسټ هغه ټولنيزې مرستې چې فقير و طبقو ته ورکول کېږي د وېش په توپير کې د فاصلې کمونکي عامل گڼل کېږي، همدارنگه هغه وړتيا عامه خدمتونه چې فقيران ترې گټه اخلي لکه زده کړه، روغتيايي پاملرنه او د يتيمانو او معلولينو د پناه ځايونو خدمتونه. د عايد د واحدونو د شمېر په زياتوالي سره د منفعت د کموالي له امله، د زکات له لارې د شتمن له عايد څخه يو شمېر واحدونه فقير ته لېږدول د شتمن له زيان څخه فقير ته ډېره گټه رسوي، او وروستۍ پايله دا ده چې د زکات له لارې د عايد په بيا وېش سره د ټولنې ټوليزه گټه زياتېږي.

د زکات د برياليتوب له لاملونو څخه د شتمنۍ د بيا وېش د وسيلو په توگه دا دی چې دا پر ټولو ودې کوونکو مالونو وضع کېږي او په دې توگه جامعيت او تطبيق يې پراخوالی پيدا کوي. او د دې له امله چې دا هر کال تکرارېږي، دا يې د شتمنۍ د بيا وېش لپاره يوه دايمي وسيله گرځولې ده.

۲. پر پانگونه د زکات اغېزه: زکات د پانگونې د زياتوالي لامل کېږي کله چې د استخدام او توليد د زياتوالي لپاره کار کوي د زکات د حاصل د مصرفي لگښت په لور د لارښوونې له لارې، چې دا د معجل د عمل له امله د پانگونې پر توکو غوښتنه زياتوي.^{۱۸}

^{۱۶} التوبة ۶۰/۹.

^{۱۷} العسال، النظام الاقتصادي في الاسلام، ۱۲۰.

^{۱۸} العسال، النظام الاقتصادي في الاسلام، ۱۱۸.

همدارنگه زکات خلک د پانگونې زياتوالي ته هڅوي، ځکه چې پرته له پانگونې به پيسې د زکات او نورو له امله د له منځه تللو سره مخ وي، او دا هغه څه دي چې اسلام بې نه مني. نو ځکه د رسول الله صلى الله عليه وسلم دا وينا ده [تجرو في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة]،^{۱۹} ژباړه: د يتيمانو په مالونو کې سوداګري وکړئ چې زکات يې ونه خوري. د دې لامل دا دی چې له نصاب څخه د زياتو مالونو څخه د ۲.۵٪ ايستل، په پنځو کلونو کې د ۱۰٪ د ايستلو لامل کېږي، او له نصاب څخه زيات به په څلوېښتو کلونو کې په زکات کې لاړ شي.^{۲۰}

۳. پر کار د زکات اغېزه: زکات عايد له شتمنو څخه فقيرانو ته لېږدوي. او معلومه ده چې په شتمنو کې د مصرف اندازې ميل کم او د سپما اندازې ميل زياتوي، خو په فقيرانو کې برعکس د مصرف حدي ميل زيات او د سپما حدي ميل کم وي. په دې يوه مهمه پايله مرتبېږي، هغه دا چې د زکات حاصل به د ټولنې هغې ډلې ته متوجه شي چې د مصرف حدي ميل په کې زيات وي، او دا د پېرودلو د وړتيا د زياتوالي او په پايله کې د فعالې غوښتنې د زياتوالي لامل کېږي، چې په دې توګه د مصرفي توکو پر تقاضا کې زياتوالی راځي، نو مصرفي صنعتونه وده کوي، او دا د مصرفي توکو په جوړولو کې د کارېدونکو توليدي توکو د ودې لامل کېږي. او د ضارب او معجل د اغېزې د تداخل له امله به د اقتصادي ودې څرخ ګړندی شي او استخدام به زيات شي او د دې په تعقيب به د نوي کار فرصتونه زيات شي.^{۲۱}

۴. پر امنيتي ثبات د زکات اغېزه: د شتمنو او فقيرانو ترمنځ د واټن کمول او په ټولنه کې د توپير د شدت کمول د متقابل ملاتړ او همکارۍ لومړنۍ مظهر دی، همدارنگه دا د ټولنې د وضعيت د سلامتيا صحيح شاخص دی له اقتصادي، ټولنيز او په پايله کې امنيتي اړخه.^{۲۲}

د توپير د شدت کمول د ټولنيز امنيت د تخمونو د کرلو لامل کېږي، او په پايله کې ټولنه په اسانۍ سره د قوت، پرمختګ او تمدن د لاملونو په لور خوځېږي. د زکات اته مصرفونه د هغه ډلې استازيتوب کوي چې تقريباً تر ټولو زيات زيانمن شوي دي، چې له هغوی څخه د امنيتي او ټولنيز اختلال تخمونه زېږېږي. نو په دې توګه د زکات له پيسو څخه د

^{۱۹} مالک بن انس، موطأ مالک (مصر: دار احیاء التراث العربي، بی تا)، ۲۵۱، (۵۹۷).

^{۲۰} أميرة مشهور، الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي (قاهره: مكتبة مدبولي، ۱۹۹۱م)، ۱۳۹.

^{۲۱} العسال، النظام الاقتصادي في الاسلام، ۱۲۱؛ مشهور، الاستثمار في الاقتصاد الاسلامي، ۱۴۲.

^{۲۲} العسال، النظام الاقتصادي في الاسلام، ۱۲۳.

دې ډلو د اړتیا پوره کول له فتنې څخه ساتونکي دیوال او له گډوډۍ، افراطیت او جرم څخه کلک ډال استازیتوب کوي.^{۳۳}

په ټولنه کې د پانگونې په زیاتوالي او په پایله کې د تولید او استخدام په زیاتوالي کې د زکات ونډه اخیستل د اړمنو د اړتیا په پوره کولو کار کوي، همدارنگه د استخدام فرصتونه زیاتوي، نو د بېکارۍ کچه کموي. او معلومه ده چې بېکارې پر ټولنه څه خطرناکې ټولنیزې او امنیتي اغېزې لري. نو د بېکارۍ د شدت په کمولو سره په ټولنه کې د امنیت او ثبات کچه زیاتېږي.

۲.۲. د غیر اسلامي واقعیت لپاره اسلامي بدیل

زکات د خودخواهۍ، انانیت او بخل لپاره شرعي علاج گڼل کېږي چې د پیسو راټولوونکي پرې اخته کېږي، نو په دې توگه د زکات په ورکولو سره د بخل او خودخواهۍ په ناروغۍ د اخته کېدونکو شمېر کمېږي. همدارنگه دا کولی شي د معاصرو مالیاتو له ډېرو ډولونو څخه بې نیازه کړي، په ځانگړې توگه هغه مالیات چې د زکات د اتو مصرفونو لپاره د لگولو په موخه وضع کېږي. او معلومه ده چې د معاصرو مالیاتو ډېر ډولونه پر شتمنو او فقیرانو وضع کېږي، نو د نفوذ لرونکي شتمن ترې تېښته کوي او فقیران یې ورکوي چې پر خپل فقر نور فقر زیات کړي.

د زکات مصرفونه په هره ټولنه کې د مختلفو حساسو سکتورونو استازیتوب کوي. نو د فقیرانو او اړمنو لگښتونه، د بېکارۍ او زړښت تاوانونه، او هر هغه څه چې په اوسني وخت کې ورته ټولنیزه پراختیا یا مرسته ویل کېږي د فقیرانو، مسکینانو او پر هغې د کار کوونکو له مصرف څخه اخیستل کېږي، او حتی امنیتي او پوځي لگښتونه کېدای شي د الله په لاره کې له مصرف څخه واخیستل شي. نو په دې توگه د زکات د فریضې تطبیق کولی شي د ټولنې د سکتورونو یوه مهمه برخه پوره کړي، چې دا د وضع شویو مالیاتو له ډېرو بڼو څخه ډېر کموي.

۳.۲. په اقتصادي نظریه استدلال

اقتصاد پوهان او په سر کې یې کینز د پانگې پر سر د زکات له نسبت سره نږدې د مالیې وضع کولو غوښتنه کوي ترڅو د معاصر اقتصاد افت اکتناز له منځه یوسي. همدارنگه سیاستوال او په سر کې یې د برتانیې د کارگرانو گوند د پانگې پر سر د مالیې د وضع کولو غوښتنه کوي ترڅو په ټولنه کې د طبقو تر منځ د وېش عدالت تحقق ومومي.

سره له دې چې د وېش عدالت د هغو مهمو موخو څخه گڼل کېږي چې دودیز اقتصاد یې د تحقق هڅه کوي، خو اقتصاد پوهان اعتراف کوي چې دودیز اقتصاد په تېرو دوو پېړیو کې د وېش د عدالت په تحقق کې په بشپړ ډول پاتې راغلی دی، او د دې پر ځای لوی احتکارات رامنځته

^{۳۳} القرضاوي، فقه الزکاة، ۵۴۰/۲.

شوي دي، او د محرومو او شتمنو ترمنځ واټن پراخ شوی دی. دا د هغه تناقض له امله دی چې دودیز اقتصاد یې د مادې او ارزښتونو ترمنځ پر بنسټ ولاړ دی.

۴.۲. په اقتصادي تاریخ شاهدي

اسلامي تاریخ شاهدي ورکوي چې په اسلامي ټولنه کې د زکات تطبیق، ټولنه په لومړنیو اسلامي پېړیو کې د کفایت حد ته رسولې ده، بلکې د زکات تطبیق کله چې له عدالت، امانت او کفایت سره یوځای و، ټولنه یې له سوال څخه بې نیازه کړې او د قناعت او هوساینې لوړې درجې ته یې رسولې ده، لکه څنګه چې د عمر بن عبدالعزیز رحمه الله په دوره کې پېښ شول. ابو عبید په الاموال کې راوړي: "عمر بن عبدالعزیز، عبدالحمید بن عبدالرحمن ته ولیکل چې خلکو ته د هغوی عطاوې وباسه، نو عبدالحمید ورته ولیکل: ما خلکو ته د هغوی عطاوې ایستلې دي، او په بیت المال کې لا مال پاتې دي، نو هغه ورته ولیکل چې وګوره هر څوک چې پرته له سفاهت او اسراف څخه یې پور کړی وي، نو د هغه پور ادا کړه. نو هغه ورته ولیکل: ما د هغوی پورونه ادا کړل، او د مسلمانانو په بیت المال کې لا مال پاتې دی، نو هغه ورته ولیکل: وګوره هر ځوان چې مال نه لري او غواړي واده وکړي، نو واده یې وکړه او مهر یې ورکړه. نو هغه ورته ولیکل: ما هر څوک چې وموندل واده مو ورته وکړ او د مسلمانانو په بیت المال کې لا مال پاتې دی، نو هغه ورته ولیکل: وګوره هر څوک چې جزیه پرې وه او له خپلې ځمکې څخه کمزوری شوی و، نو هغه ته پور ورکړه چې پر خپله ځمکه پیاوړی شي، ځکه موږ یې له هغوی څخه تریوه یا دوه کلونو پورې نه غواړو".^{۲۴}

۵.۲. په عملي واقعیت استدلال

د زکات د فريضې بیا را ژوندي کول او په اوسني وخت کې په اسلامي ټولنو او هېوادونو کې د هغې تطبیق، د حکومتونو له خوا په شرعي ضوابطو د پابندۍ له اړخه ډېر شرطونه او ضوابط غواړي. تر هغه وخته چې دا کار ترسره شي، د زکات صندوقونه او د زکات کمېټې چې په ډېرو اسلامي هېوادونو کې شتون لري، کولی شي د دغه واجب یوه برخه ترسره کړي، په دې شرط چې د زکات د مالونو په راټولولو او لګولو کې امانتداري، اخلاص او وړتیا شتون ولري. یوسف القرضاوي په معاصر واقعیت کې د زکات د ادارې په اړه ګڼ وړاندیزونه راوړي دي،^{۲۵} همدارنګه د زکات د فريضې د معاصرو تطبیقاتو په اړه ډېرې غونډې جوړې شوې دي.

^{۲۴} القرضاوي، فقه الزکاة، ۵۴۵/۲.

^{۲۵} یوسف القرضاوي، لکي تجمع مؤسسة الزکاة في التطبيق المعاصر (جده: المعهد الاسلامي للبحوث والتدريب، ۱۹۹۴ م)، ۴۵.

۳. د اسلامي اقتصاد کړنلاره په متغیرو شرعي احکامو کې د څېړنې او ترجیح په اړه

متغیر شرعي احکام هغه احکام دي چې د وخت او ځای په بدلون سره یې علتونه بدلېږي. دا احکام کېدای شي د حرمت حکم واخلي کله چې د حرمت علت شتون ولري، او کېدای شي د جواز یا اباحې حکم واخلي کله چې د حرمت علت له منځه لاړ شي. په معاملاتو کې اصل د علتونو او مصلحتونو په لور پام کول دي، لکه څنگه چې په عباداتو کې د مکلف لپاره اصل تعبد دی.^{۲۶} لکه څنگه چې شاطبي رحمه الله تعالی وایي: "مور وموندل چې شارع د بندگانو د مصلحتونو غوښتونکی دی، او عادي احکام له هغه سره څرخېږي چېرته چې وگرځي، نو ته به وگورې چې یو شی په هغه حال کې منع کېږي چې په کې مصلحت نه وي، او کله چې په کې مصلحت وي نو جائزېږي."^{۲۷} او په بل ځای کې وایي: "د کړنو په پایلو کې کتل شرعاً معتبر او مقصود دي، که کړنې موافقې وي که مخالفې."^{۲۸}

پر دې بنسټ، په دې بحث کې به موږ د نبوي احادیثو غوره بېلگې وړاندې کړو چې اقتصادي موضوعات څېړي او په هر وخت او چاپېریال کې د فقهاوو د اجتهاد محل دي. د دې لارې به موږ د متغیرو شرعي احکامو په څېړنه کې د اسلامي اقتصاد وړاندیز شوې کړنلاره روښانه کړو. موږ به وگورو چې د متغیرو شرعي احکامو په څېړنه کې د اسلامي اقتصاد کړنلاره د ثابتو شرعي احکامو له څېړنې څخه توپیر لري. متغیر احکام د شرعي علتونو او مقاصدو سره څرخي، او اسلامي اقتصاد کولی شي په ځانگړي ډول د مقاصدو، حکمتونو او اقتصادي اغېزو په اړه ځینې مسئلې روښانه کړي.

د دې لپاره به موږ هڅه وکړو چې له شرعي علتونو او مقاصدو څخه پیل وکړو، بیا اقتصادي عوامل او وسایل وکاروو، بیا د فقهاوو نظریات او دلائل روښانه کړو، او په پای کې به د مخکینیو عواملو پر بنسټ ترجیح وشي. له پورتنیو موضوعاتو څخه کولی شو د متغیرو شرعي احکامو د څېړنې او ترجیح لپاره د اسلامي اقتصاد وړاندیز شوې کړنلاره په لاندې ټکو کې راوغاړو:

۱. شرعي مقاصد
۲. د شرعي نص اقتصادي لوستل
۳. د فقهاوو د نظریاتو او دلائلو څېړل
۴. ترجیح

^{۲۶} محمد عثمان شير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الاسلامي (عمان: دار النفائس، ۱۹۹۶ م)، ۱۴۵.

^{۲۷} ابراهيم الشاطبي، الموافقات في اصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، بی تا)، ۳۱/۵.

^{۲۸} الشاطبي، الموافقات، ۳۰/۵.

مور به هغه وکړو چې دا وړانديز شوې کړنلاره د نمونې په ډول د یتيمانو په مالو سره د تجارت په موضوع کې د نبوي احاديثو په رڼا کې په لاندې ډول سره وڅېړو:

انس بن مالک رضي الله عنه څخه روايت دی چې رسول الله صلى الله عليه وسلم وفرمايل: **{اتجرو في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة}**.^{۲۹} ژباړه: د یتيمانو په مالونو کې سوداګري وکړئ، چې زکات يې ونه خوري.

۱.۳. شرعي مقاصد

دا حديث د هغو شرعي نصوصو په چوکاټ کې راځي چې د مال له ذخيره کولو، ساتلو او د الله تعالی د نعمتونو د ناشکری څخه منع کوي چې په هغه څه کې يې نه کاروي چې ورته پيدا شوي دي. د الله تعالی د دې وينا په رڼا کې: **{وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۚ هَٰذَا مَا كُنْتُمْ لَأَنفُسِكُمْ فَدُونُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ}**.^{۳۰} ژباړه: او هغه کسان چې سره او سپين زر زېرمه کوي او د الله په لاره کې يې نه لګوي، نو په دردناک عذاب ورته زېري ورکړه. په هغه ورځ چې دا به په دوزخ کې تود کړای شي او د دوی تندي، اړخونه او شاګانې به پرې داغل کېږي، دا هغه څه دي چې تاسو د ځان لپاره زېرمه کړي وو، نو وڅکئ هغه څه چې تاسو به زېرمه کول.

مور د مال زېرمه کوونکو لپاره تهديد او وعيد وینو، نو ايا د یتيم مال په دې زېرمه شويو مالونو کې راځي؟ دا هغه اساسي مسأله ده چې وبه څېړل شي.

۲.۳. د حديث اقتصادي تحليل

په پاسني حديث شريف کې د نبی کریم صلى الله عليه وسلم دا قول چې فرمايي: "اتجروا" يعنې سوداګري وکړئ، دا قول د سوداګرۍ هڅونه ده، ځکه چې په سوداګرۍ کې د خلکو لپاره ګټې دي، او د مال وده هم په کې ده. اسلام، مال په ودې هڅوي، د هغه په کارولو او په مشروع لارو د پانګونې له لارې چې خلکو ته ګټه و رسوي، او همدارنګه د هغه په نېکو لارو کې په لګولو توصيه کوي. دا سمه نه ده چې مال بند او معطل پاتې شي، ځکه چې په دې کې له يوې خوا د مال څښتن ته زیان دی او له بلې خوا ټولنې ته زیان دی، او اسلام زیان نه مني او نه يې خوښوي.

مال د يوه حکمت لپاره پيدا شوی، لکه څنګه چې امام غزالي په احیاء علوم الدین کې د سرو او سپینو زرو په اړه وايي: **{الله تعالی سره او سپين زر دواړه پيدا کړي چې لاسونه يې تبادله کړي او د مالونو ترمنځ په عدل سره حاکمان وي، او بل حکمت دا دی چې د دوی په وسيله نورو شيانو**

^{۲۹} مالک بن انس، الموطا، ۲۰۵/۱، (۵۹۷).

^{۳۰} التوبة ۳۵-۳۴/۹.

ته لاسرسی وشي. نو چا چې دا زېرمه کړل، پر دوی يې ظلم وکړ او حکمت يې په کې باطل کړ، او داسې شول لکه څوک چې د مسلمانانو حاکم په زندان کې بندي کړي چې د حکم کولو څخه منع شي».^{۳۱}

پيسې د تبادلې د وسيلې په توګه رامنځته شوې، نو ځکه د پيسو معطلول او بندول د تبادلې د محدودولو او معطلولو لامل ګرځي، چې په پايله کې د توليد معطلېدل، د بېکارۍ زياتوالی او اقتصادي رکود رامنځته کوي. همدارنګه پيسې د ارزښتونو د معيار په توګه رامنځته شوې، نو کله چې د ارزښتونو معيار بند او له خپلې دندې څخه معطل شي، د خلکو ژوند ګډوډېږي، بې نظمي خپرېږي او خلک پېړۍ شاته ځي.

په دې توګه موږ وينو چې کله اسلام د یتیم په مال کې د سوداګرۍ اړتيا ټاکي، نو يو شمېر مهم اصول په لاندې توګه ټاکي:

۱. اسلام زيان نه مني بلکې د هغه په لرې کولو هڅوي: د یتیم له مال څخه هر کال د زکات ایستل د هغه په مال کې کمښت او خوړل دي، او په دې کې یتیم ته خالص زيان دی، او په اسلام کې نه زيان شته او نه زيان رسول، په ځانګړې توګه چې یتیم ته ثواب نشته، ځکه چې مکلف نه دی، او غیر مکلف څخه داسې تصرفات نه صحيح کېږي چې شرعاً په پام کې ونيول شي.

۲. په وده او پانګونه هڅول: په وده کې د بندګانو مصلحتونه شته، او اسلام ټول مصلحت دين دی. هر هغه څه چې مصلحت ته رسوي، اسلام ورته رابللي، نو ځکه د یتیم په مال سوداګري د څو مصلحتونو د ترلاسه کولو لپاره ده، لکه د هغه د مال ساتنه، وده او د ټولنې د ګټې او پرمختګ زياتوالی.

۳. د اکتناز (پيسې زېرمه کولو) حرمت: دا هغه بنسټيزه مسأله ده چې حديث پرې تمرکز کوي. د پيسو په جريان کې اچول د کارګرانو لپاره کار رامنځته کوي او د راکړې ورکړې کچه زياتوي چې د اقتصادي پراختيا او ودې لامل ګرځي، دا د توليد، عايد او استخدام د زياتوالي له لارې کېږي.

خو د پيسو ساتل او زېرمه کول د راکړې ورکړې د محدودولو، ټوليزې تقاضا د کمولو او په پايله کې د بېکارۍ د زياتوالي او اقتصادي رکود د رامنځته کېدو لامل ګرځي.

نو ځکه د هغو خلکو لپاره سخت ګواښ او وعيد راغلی چې خپلې شتمنۍ زېرمه کوي، ځکه دوی ټولنې ته ډېر زيان رسوي. الله تعالی فرمايي: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ

^{۳۱} ابو حامد الغزالي، احياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، بی تا)، ۱۱۴.

و ظَهَرُوهُمْ ۖ هَٰذَا مَا كُنْتُمْ لَافْسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ^{۳۲}. ژباړه: او هغه كسان چې سره او سپين زر زېرمه كوي او د الله په لاره كې يې نه لگوي، نو په دردناك عذاب ورته زېرى وركړه. په هغه ورځ چې دا به په دوزخ كې تود كړاى شي او د دوى تندي، اړخونه او شاگانې به پرې داغل كېږي، دا هغه څه دي چې تاسو د ځان لپاره زېرمه كړي وو، نو وڅكئ هغه څه چې تاسو به زېرمه كول.

۳.۳. د اکتناز په اړه د فقهاوو نظريات

د اکتناز مسأله يوه پخوانۍ فقهي مسأله ده چې په پخوا او اوس وخت كې خپل شوې ده. ښايي تر ټولو لومړنۍ كس چې دا مسأله يې پورته كړه او بيرغ يې اوچت كړ، جليل القدر صحابي ابوذر غفاري رضي الله عنه و چې مسلمانان يې د اکتناز څخه منع كول او د پورتنیو آيتونو په رڼا كې يې د الله تعالی په عذاب وگواښل.

ابوذر رضي الله عنه داسې گڼله چې كوم مال چې د اړتيا څخه زيات وي او خاوند يې ونه لگوي، هغه اکتناز گڼل كېږي. د دې نظر سره د ډېرو صحابه وو مخالفت و، لكه عثمان رضي الله عنه. د صحابه كرامو يو لوی شمېر لكه عثمان او عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنهم داسې گڼل چې د مال زكات وركول، مال د اکتناز له دايرې څخه باسي، او دا هغه نظر دی چې جمهور فقهاوو لخوا راجح گڼل شوی.^{۳۳}

خو يو شمېر معاصر فقهاء ټينگار كوي چې كه څه هم د زكات وركولو سره ذخيره كول حرام نه دي، خو د اقتصاد له نظره الاکتناز مضر دی، ځكه د توليد او دوران پر ځای مال بند پاتې كېږي. نو د اسلامي اقتصاد له فلسفې سره سم غوره لاره دا ده چې شتمنۍ د پانگونې، انفاق او اقتصادي جريان كې واچول شي.^{۳۴}

۴.۳. ترجيح

د فقهاوو د نظرياتو له څېړنې او بحث وروسته، ويلی شو چې د اکتناز دايره د ټولنې له حالاتو او اقتصادي وضعيت سره تړلې ده. د ټولنې اقتصادي حالت په درې ډوله وېشلی شو:

۱.۴.۳. د بې وزله ټولنې حالت

كه چېرې ټولنه بې وزله او غريبه وي، نو د اړتيا څخه زيات هر څه ساتل د پيسو ذخيره كول گڼل كېږي، لكه څنگه چې د ابو ذر رضي الله و عنه نظر دی، چې ډير فقهاء پدې اړه ټينگار كوي. په

^{۳۲} التوبة ۹/ ۳۴-۳۵.

^{۳۳} النووي، المجموع شرح المهذب (مدینه منوره: المكتبة السلفية، بی تا)، ۱۲/۱۳؛ محمد بن احمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار احیاء التراث العربي، ۱۹۶۵ م)، ۱۲۵.

^{۳۴} العسال، النظام الاقتصادي في الاسلام، ۱۲۲.

استثنایي حالاتو کې لکه آفتونه، قحطۍ او جگړې، امیر او واکمن کولی شي د شتمنو په مال کې مالیه وضع کړي.

امام قرطبي وايي: «داسې ښکاري چې د ابو ذر رضي الله عنه څخه په دې اړه روايت شوي ټول څه دا دي چې آيت د سختې اړتيا په وخت کې نازل شوی، کله چې مهاجرین کمزوري وو او د رسول الله صلی الله علیه وسلم لاس د هغوی د کفایت لپاره لنډ و، او په بیت المال کې داسې څه نه و چې د ټولو لپاره کافي وي، او د قحطۍ کلونه پر دوی راغلي وو، نو د اړتیا له اندازې پرته د مال له ساتلو څخه منع شول، او په داسې وخت کې د سرو زرو او سپینو زرو ذخیره کول جایز نه دي».^{۳۵}

له بلې خوا، د ضرورت په حالاتو کې د فقهاوو په اتفاق سره یو کس کولی شي د بل چا له مال څخه واخلي او د هغه له خوراک څخه پرته له اجازې وځوري. حتی ابن حزم له دې هم وړاندې تللی، خوراک ته اړ کس ته یې اجازه ورکړې چې له منع کوونکي سره وجنګيږي، که چېرې ووژل شي نو پر وژونکي یې قصاص دی.^{۳۶}

۲.۴.۳. د هوسا او شتمنې ټولنې حالت

که چېرې ټولنه شتمنه وي او اقتصادي وضعیت یې بشپړې کارموندنې ته رسېدلی وي، داسې چې په ټولنه کې بېکاري نه وي او په سختۍ سره به کوم غریب یا اړمن پیدا شي، نو په داسې حالت کې د مال زکات ورکول د مال د ذخیره کولو له دایرې څخه د وتلو لپاره کافي دی، لکه څنګه چې د جمهور فقهاوو نظر دی.

د پام وړ ده چې دا هم یو استثنایي حالت دی، او د دې دوام ستونزمن دی. په بشري ټولنه کې باید غریبان وي او بېکاري باید موجوده وي، او د اقتصاد پوهانو له خوا د بشپړې کارموندنې یا بشپړ استخدام په اړه خبرې یوازې نظري فرضیه ده، که نه نو دا حالت نشي پېښېدای، او که پېښ شي هم، ژر به د بشري ټولنې له طبیعت سره سم بدلون ومومي.

او د ځینو له خوا د عمر بن عبدالعزیز رضي الله عنه (۹۹-۱۰۱ هـ.ق) په دوره کې پېښ شوي حالت په اړه استدلال، چې کوم شتمني او هوساینه رامنځته شوې وه، دا یوازې د ډېر لنډ وخت لپاره وه، او دا په ټولو سیمو کې نه، بلکې په هغه وخت کې د اسلامي دولت په ځینو ښارونو کې پېښه شوې وه.

^{۳۵} محمد بن احمد القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن* (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۵ م)، ۱۲۸.

^{۳۶} القرضاوي، *فقه الزکاة*، ۲/۲۳۴.

۳.۴.۳. د عادي ټولنې حالت

په عادي او طبيعي حالاتو کې، چې په کې غريبان او شتمن دواړه شتون لري، او بېکاري، رکود، انفلاسيون او نه ختمېدونکې اقتصادي ستونزې موجودې وي، هغه څه چې مال د ذخيره کولو له دايړې څخه باسي، د زکات او پر مال د نورو واجبو حقونو ورکول دي، لکه د کورنۍ او خپلوانو نفقه، پور ورکول، ښه قرض، کفاري، او د داوطلبانه لگښت نور ډولونه، بلکې دا چاره کېدايښي د مال داسې پانگونې ته اړتيا ولري چې هم د مالک او هم د ټولنې گټه په کې وي.^{۳۷}

مور کولای شو موضوع په لا روښانه ډول د لاندې بېلگې په وسيله انځور کړو: که د يوه مسلمان په ملکيت کې سل ميليونه ډالر وي، ايا دا بسنه کوي چې يوازې دوه نيم ميليونه ډالر د زکات په توگه وباسي او پاتې شتمني له دوران څخه وباسي او ذخيره کړي؟ هېڅ عاقل به د داسې سترې پانگې د کنزولو يا بندولو خبره ونه مني. ځکه چې دغه اندازه پانگه کولای شي لسگونه فابريکې فعالې کړي، زرگونه کسانو ته د کار زمينه برابره کړي، د توليد په زياتېدو کې مرسته وکړي او د زرگونو کورنيو او کورونو په جوړېدو کې ونډه واخلي، چې په پايله کې د اقتصادي او ټولنيز پرمختگ لامل گرځي.

خو د مال بندول او خزانه کول ټولنه له ټولو پورته گټو بې برخې کوي، سربېره پر دې د مال د دوران د بندېدو له امله گڼې منفي پايلې رامنځته کېږي، لکه رکود، بې کاري، د توليد کمزورتيا او د اقتصادي ودې ځنډ.

دغه منفي اغېزې هغه وخت لا ډېرې خطرناکې کېږي چې پانگې د ربوي بانکونو په ځانگړي ډول د بهرنيو بانکونو په خزانه کې د سود په بدل کې کېښودل شي. ځکه دغه پانگې د بهرنيو هېوادونو د اقتصادونو په پياوړتيا لگېږي او کېدای شي د مسلمانانو د دښمنانو په گټه هم وکارول شي.

پر همدې بنسټ، په اوسنيو اسلامي ټولنو کې د ترجيح وړ نظر دا دی چې يوازې د زکات ايسټل د مال له کنزولو څخه د ايسټلو لپاره بسنه نه کوي، بلکې بايد هغه نور حقونه هم ادا شي چې په مال کې واجب دي، او تر څنګ يې بايد شتمني په داسې ډول وکارول شي چې هم د مالک او هم د ټولنې لپاره گټوره وي.

له دې خبرو هېڅکله دا مطلب بايد وانخلو چې گوندې د فقهاوو رول کمزوری گڼل کېږي، بلکې دا يوازې د اجتهادي هڅو او وړانديزونو يوه هڅه ده، خو د شرعي نصوصو لا ښه خدمت وشي، او فقهاء وتوانېږي چې د شرعي حکم انطباق له اقتصادي واقعيت سره په بشپړه توگه وکړي، په داسې بڼه چې د شريعت لوړ مقاصد ترلاسه شي.

^{۳۷} العسال، النظام الاقتصادي في الاسلام، ۱۲۳.

پایله

د ترسره شوې څېړنې له تحليلي او تطبيقي ارزونو څخه دا مهمې پايلې تر لاسه شوې، چې د اسلامي اقتصاد د څېړنيزو اصولو، ميکانيزمونو او د شرعي نصوصو سره د تعامل د څرنگوالي وضاحت کوي، اسلامي اقتصاد د شرعي نصوصو په رڼا کې د اقتصادي مسائلو د څېړلو لپاره روښانه او ځانگړې تگلاره لري. دا تگلاره د شريعت له اصولو، مقاصدو، او د فقهي له معتبر ميراث سره تړلې ده، چې د څېړنيز کار لپاره يو واضح چوکاټ وړاندې کوي.

په هغو اقتصادي احکامو کې چې ثابت او د علماوو ترمنځ پرې اجماع شته، لکه د زکات وجوب، د سود حرمت، د تړونونو د پوره کولو وجوب، او د ناحقه مال خوړلو حرمت، اسلامي اقتصاد د څېړنې لپاره ځانگړی ميکانيزم لري. دغه ميکانيزم په لاندې برخو مشتمل دی:

- د حکم د حکمت او اقتصادي اغېزو بيانول.
 - د تحريمي احکامو په صورت کې د اسلامي بديل وړاندې کول، او د وجوبي احکامو په صورت کې له غير شرعي بديلونو څخه د خلاصون هڅه.
 - د اسلامي اقتصادي تاريخ څخه استشهاد.
 - د عملي واقعيتونو څخه گټه اخيستل او استشهاد.
- په هغو اقتصادي احکامو کې چې متغير يا اختلاف منونکي دي، لکه د نرخ ټاکل، د سود علت، او د احتکار حدود، هم اسلامي اقتصاد ځانگړی ميکانيزم لري. دا ميکانيزم په لاندې تگلارو ولاړ دی:

- د شرعي مقاصدو پر بنسټ تمرکز.
- د نصوصو اقتصادي تفسير او تحليل.
- د فقهاوو د نظرياتو وړاندې کول او مقايسه.
- د پورتنیو اصولو پر بنسټ د قوي نظر ترجيح.

د اسلامي اقتصاد څېړنيز فعاليتونه کولای شي داسې اقتصادي تگلارې رامنځته کړي چې له عملي پلوه د پاليسيو د جوړولو لپاره گټورې وي، خو دا تگلارې د فتوا ځای نه نيسي. له همدې امله، د اسلامي اقتصاد څېړونکي بايد د خپلو نظريو د شرعي اعتبار لپاره فقهاوو ته مراجعه وکړي او د فتوا صادرولو صلاحيت هغوی ته پرېږدي.

مصادر او مراجع

قرآن کریم

۱. أبو المجد، أحمد کمال. *التجديد في الإسلام*. مجلة العربي، الكويت، أغسطس، ۱۹۷۷ م.
۲. أبو عبيد، الأموال. *مكتبة الكليات الأزهرية*، قاهره، ۱۹۷۵ م.
۳. احمد، امام احمد بن حنبل. *مسند احمد*. بيروت: المكتب الإسلامي، چاپ ۲، ۱۹۷۸ م.
۴. الألباني، ابن ماجه. *صحيح ابن ماجه*. بيروت: المكتب الإسلامي، چاپ ۱، ۱۹۸۶ م.
۵. ابن القيم، محمد بن أبي بكر. *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. بيروت: دار الجيل، (بی تا).
۶. ابن القيم، محمد بن أبي بكر. *الطرق الحكمية في السياسة الشرعية*. قاهره: مطبعة السنة المحمدية، ۱۹۵۳ م.
۷. ابن تيمية، احمد. *الحسبة في الإسلام*. دار الكاتب العربي، (نبتة نشته).
۸. ابن قدامة، المغني والشرح الكبير. بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۹۷۲ م.
۹. الباجي، أبو الوليد. *المنتقى شرح الموطأ*. دار الكتاب العربي. بيروت: د ۱۳۳۲ هـ.ق لومري چاپ خخه انخوريز چاپ.
۱۰. حمود، سامي. *تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية*. عمان: دار الاتحاد العربي للطباعة، ۱۹۷۶ م.
۱۱. الزرقا، انس. *إسلامية علم الاقتصاد*. د ملك عبدالعزيز پوهنتون مجله: *اسلامي اقتصاد* (۱۹۹۰ م)، ۲.
۱۲. زيدان، عبدالكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ۱۹۸۹، يوولسم چاپ.
۱۳. السويلم، سامي ابراهيم. *"الوساطة المالية في الاقتصاد الإسلامي"* د ملك عبدالعزيز پوهنتون مجله: *اسلامي اقتصاد* (۱۹۹۸ م)، ۱۰.
۱۴. شابرا، محمد عمر. *ما هو الاقتصاد الإسلامي*. جده: المعهد الإسلامي للتدريب والبحوث، جده، ۱۹۹۶ م.
۱۵. الشاطبي، ابراهيم. *الموافقات في أصول الشريعة*. بيروت: د عبدالله دراز خپنه، دار المعرفة، نبتة نشته.
۱۶. شبير، محمد عثمان. *المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي*. عمان: دار النفائس، ۱۹۹۶ م.
۱۷. شقير، محمد لبيب. *تاريخ الفكر الاقتصادي*. مصر- قاهره: دار نهضة مصر، ۱۹۷۷ م.

۱۸. الشوکاني، نيل الأوطار. شركة مصطفى البابي الحلبي. مصر: نېته نشته.
۱۹. صديقي، محمد نجاته الله. لماذا المصارف الإسلامية. جده: د رفيق المصري ژباړه، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ۱۹۸۲ م.
۲۰. صقر، محمد. قراءات في الاقتصاد الإسلامي. جده: ملك عبدالعزيز پوهنتون، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ۱۹۸۷ م.
۲۱. العتر، نور الدين. المعاملات المصرفية والربوية وعلاجها في الإسلام. بيروت: درېم چاپ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ۱۹۷۸ م.
۲۲. العربي، محمد عبدالله. النظم الإسلامية. قاهره: معهد الدراسات الإسلامية، قاهره، ۱۹۷۰ م.
۲۳. العسال، احمد او فتحي عبدالكريم. النظام الاقتصادي في الإسلام. قاهره: دار غريب، قاهره، ۱۹۷۷ م.
۲۴. العسقلاني، ابن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ هـ.ق.
۲۵. عمارة، محمد. معالم المنهج الإسلامي. الأزهر الشريف او المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الشروق، ۱۹۸۱ م.
۲۶. العوضي، رفعت. الاقتصاد الإسلامي. مکه مکرمه: مكتبة الطالب الجامعي، ۱۹۸۶.
۲۷. العوضي، رفعت. في الاقتصاد الإسلامي. قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۲۸. الغزالي، ابو حامد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، نېته نشته.
۲۹. الغزالي، عبد الحميد. الأرباح والفوائد المصرفية بين التحليل الاقتصادي والحكم الشرعي. جده: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، اسلامي پراختيايي بانک، ۱۹۹۴ م.
۳۰. الفنجري، محمد. المذهب الاقتصادي في الإسلام. جده: دار عكاظ، ۱۹۸۱ م.
۳۱. القرضاوي، يوسف. فقه الزكاة. مؤسسة الرسالة. بيروت: شپږم چاپ، ۱۹۷۳ م.
۳۲. القرضاوي، يوسف. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. قاهره: مكتبة وهبة، ۱۹۹۸ م.
۳۳. القرضاوي، يوسف. لكي تنجح مؤسسة الزكاة في التطبيق المعاصر. جده: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ۱۹۹۴ م.
۳۴. القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۹۶۵ م.
۳۵. قطب، محمد. واقعنا المعاصر. جده: مؤسسة المدينة، ۱۹۸۸ م.

۳۶. کمال، یوسف. *أضواء على الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر*. قاهره: دار الأنصار، نپته نشته.
۳۷. الكفراوي، عوف. *الآثار الاقتصادية والاجتماعية للإتفاق العام في الإسلام*. اسكندريه: مؤسسة شباب الجامعة، ۱۹۸۳ م.
۳۸. مالک بن أنس، الموطأ. مصر: دار إحياء التراث العربي، نپته نشته.
۳۹. مدني، غازي. *تطور علم الاقتصاد الإسلامي ودور مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي فيه*. جده: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، اسلامي پراختيايي بانک، ۱۹۹۶ م.
۴۰. مشهور، أميرة. *الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي*. قاهره: مكتبة مدبولي، ۱۹۹۱ م.
۴۱. المصري، رفيق. *مصرف التنمية الإسلامي*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۱ م.
۴۲. المنيع، عبدالله. *الورق النقدي*. خپرندوی نشته، ۱۹۸۴ م.
۴۳. المودودي، ابو الأعلى. *الربا*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۷۹ م.
۴۴. النووي، المجموع شرح المذهب. مدينه منوره: المكتبة السلفية، نپته نشته.
۴۵. النيسابوري، مسلم. *صحيح مسلم بشرح النووي*. قاهره: المطبعة المصرية بالأزهر، ۱۳۴۹هـ.ق.

بررسی آثار عقد کفالت بالمال در فقه اهل سنت
دراسة آثار عقد الكفالة بالمال في فقه أهل السنة

An Examination of the Legal Effects of the Contract of Kafālah bil-Māl in Sunni
Jurisprudence.

Malî Kefalet Akdi Üzerine Ehl-i Sünnet Fıkının Etkilerinin İncelenmesi

سید عبدالناصر خاضع^۱ نقیب الله راسخ^۲

چکیده

عقد کفالت بالمال یکی از عقود معین است، که از دیر باز در جوامع اسلامی رواج داشته است و در بین فقهای اهل سنت هم بحث جداگانه‌ای را به خود اختصاص داده است و غالباً تمام مسائل و موارد آن را بیان کرده اند. بر مبنای نظر فقه حنفی اثر عقد کفالت بالمال را ضم ذمه به ذمه بصورت طولی دانسته است. فقهای برجسته اهل سنت، ضم ذمه به ذمه را مقتضای اطلاق عقد کفالت دانسته و توافق بر خلاف آنرا معتبر دانسته اند که در آن توافق بر خلاف ضم ذمه به ذمه معتبر دانسته شده است. هدف از این تحقیق شناختن ماهیت فقهی عقد کفالت بالمال از حیث اثر است؛ چرا که دعوای و اختلاف نظرها در همین مباحث مربوط به ماهیت عقد کفالت بالمال می باشد. لذا شناخت دقیق اثر هر عقد کمک شایانی به طرفین عقد می نماید تا با در نظر داشت مصالح خود نسبت به انعقاد آن عقد مبادرت ورزند. یافته‌های تحقیق نشان می دهد که کفالت بالمال در فقه اهل سنت، ابزاری برای تضمین دین است که نقش وثیقه شخصی را ایفا می کند. اختلاف نظر فقهاء در طولی یا عرضی بودن اثر آن، جنبه عرفی دارد نه شرعی. در نتیجه، نوع اثر این عقد وابسته به قصد و شرط طرفین است و نه مقتضای ذاتی عقد. این تحقیق کتابخانه‌ای بوده و تلاش شده است تا با استفاده از روش تحلیلی از خلال متون فقهی اهل سنت، به موضوع پرداخته شود.

کلمات کلیدی: اهل سنت، کفالت، عقد، بالمال، مدیون اصلی.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2026.166>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

5.2023.022

تاریخ قبول / Accepted Date

19.10.2025

تاریخ نشر / Publication Date

01.01.2026

^۱ پوهنیار، دیپارتمنت حقوق جزا و حقوق خصوصی، پوهنځی حقوق و علوم سیاسی، پوهنتون فاریاب، فاریاب، افغانستان.
^۲ محصل دوکتورا، دیپارتمنت حقوق جزا و جرم شناسی، پوهنځی حقوق و علوم سیاسی، پوهنتون خوارزمی، ایران.

ORCID

0009-0003-0801-2479

0009-0006-3380-4875

E-Mail

Sayednaser.khazea@gmail.com

Naqibullahrasikh2@ut.ac.ir

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 :

سید عبدالناصر خاضع - نقیب الله راسخ، "بررسی آثار عقد کفالت بالمال در فقه اهل سنت"، مجله دیوان ۱/۷ (جدی ۱۴۰۴)، ۱۳۱-۱۵۰.

Sayed Abdul Naser Khaze - Naqibullah Rasikh, "An Examination of the Legal Effects of the Contract of Kafālah bil-Māl in Sunni Jurisprudence.", Diwan Jurnal 7/1 (January 2026), 131-150.

الملخص

عقد الكفالة بالمال هو أحد العقود المقررة، الذي انتشر - منذ زمن بعيد في المجتمعات الإسلامية، وقد خصص له الفقهاء من أهل السنة مناقشة مستقلة وغالبًا ما يبنوا جميع المسائل والحالات المتعلقة به. وفقًا لرأي الفقه الحنفي، يُعد أثر عقد الكفالة بالمال ضمّ الذمة إلى الذمة بشكل طولي. وقد اعتبر فقهاء أهل السنة ضمّ الذمة إلى الذمة مقتضى - إطلاق عقد الكفالة، كما أقرّوا بصحة الاتفاق على خلاف ذلك، حيث اعتُبر في هذا الاتفاق خلاف ضمّ الذمة إلى الذمة صحيحًا. المقصود من هذا البحث هو التعرف على طبيعة عقد الكفالة بالمال من الناحية الفقهية من حيث الأثر، لأن النزاعات والاختلافات في هذا المجال تتعلق بطبيعة عقد الكفالة بالمال. لذا فإن المعرفة الدقيقة بأثر كل عقد تساعد الأطراف على الإقدام على إبرام العقد مع مراعاة مصالحهم. تظهر نتائج البحث أن الكفالة بالمال في فقه أهل السنة تُعد وسيلة لضمان الدين وتلعب دور الضمان الشخصي. أما الخلاف بين الفقهاء حول كون أثره طوليًا أم عرضيًا، فهو ذو صفة عرفية وليس شرعية. وبالتالي، فإن نوع أثر هذا العقد يعتمد على قصد وشروط الأطراف وليس على مقتضى - العقد بذاته. هذا البحث مكتبي، وقد سُعي من خلاله إلى معالجة الموضوع باستخدام المنهج التحليلي من خلال النصوص الفقهية لأهل السنة.

الكلمات المفتاحية: أهل السنة، الكفالة، العقد، بالمال، المدين الأصلي.

Abstract

The contract of Kafālah bil-Māl (financial suretyship) is one of the nominate contracts (ʿuqūd musammā) that has been widely recognized and practiced in Islamic societies since early times. Among Sunni jurists, this contract has been the subject of extensive discussion, and most scholars have elaborated upon its various aspects and legal implications. According to the Hanafi school of jurisprudence, the legal effect of Kafālah bil-Māl is the addition of one liability (dhimmah) to another in a sequential (longitudinal) manner. Leading Sunni jurists generally regard this addition of liabilities as the default implication of the Kafālah contract but recognize the validity of any explicit agreement to the contrary, in which the parties stipulate that such addition shall not occur.

The main objective of this study is to examine the jurisprudential nature of the Kafālah bil-Māl contract with respect to its legal effect, as scholarly debates and differing opinions primarily concern this very aspect. A precise understanding of the legal consequences of each contract assists the contracting parties in making informed decisions regarding its conclusion, while safeguarding their respective interests. The findings of this research indicate that Kafālah bil-Māl, within Sunni

jurisprudence, serves as an instrument for securing debts and functions as a form of personal surety. The divergence among jurists regarding whether its effect is sequential or parallel in nature is based on customary ('urf-based) considerations rather than on religious or textual grounds. Consequently, the type and scope of its legal effect depend on the parties' intentions and stipulations rather than on the inherent nature of the contract itself. This study is library-based (library research) and employs an analytical method to explore the subject through classical Sunni jurisprudential texts.

Keywords: Sunni Jurisprudence, Kafālah, Contract, Financial Suretyship, Principal Debtor.

Özet

Malî kefalet akdi, belirli akitlerden biridir ve İslam toplumlarında eskiden beri yaygın olarak uygulanmaktadır. Sünnî fakihler arasında da ayrı bir tartışma konusu olmuş ve çoğu zaman tüm meseleleri ve kapsamını ele almışlardır. Hanefî fıkhnı göre, mülki kefalet akdinin etkisi, borcun borca eklenmesi şeklinde uzunlamasına (zulî) olarak değerlendirilmiştir. Sünnî fakihler, borcun borca eklenmesini kefalet akdinin gereği olarak görmüş ve aksi yöndeki anlaşmaları da geçerli kabul etmişlerdir; yani taraflar borcun borca eklenmesi prensibine aykırı bir hüküm üzerinde anlaşsalar bile bu anlaşma geçerli sayılmıştır. Bu araştırmanın amacı, mülki kefalet akdinin hukuki etkisi açısından fikhî mahiyetini ortaya koymaktır; çünkü tartışmalar ve ihtilaflar genellikle mülki kefalet akdinin mahiyeti ile ilgilidir. Dolayısıyla, her akdin etkisinin doğru şekilde bilinmesi, tarafların kendi menfaatlerini göz önünde bulundurarak akdi gerçekleştirmelerine önemli katkı sağlar. Araştırmanın bulguları göstermektedir ki, Sünnî fıkhıta mülki kefalet, borcun teminat altına alınması için kullanılan bir araç olup, kişisel teminat işlevi görmektedir. Fakihler arasındaki ihtilaf, akdin etkisinin uzunlamasına mı yoksa yanlamasına mı olduğu konusunda daha çok örfî niteliktedir, şer'î bir zorunluluk değildir. Sonuç olarak, akdin etkisinin türü tarafların niyet ve şartlarına bağlıdır, akdin özünden kaynaklanan bir zorunluluk değildir. Bu çalışma kütüphane araştırması niteliğinde olup, Sünnî fıkıh metinleri üzerinden analitik yöntemle ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sünnî Fıkıh, Kefalet, Akit, Malî Kefalet, Asıl Borçlu.

مقدمه

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

عقد کفالت با مال سابقه چند هزار ساله دارد به طوری که می توان گفت بعد از آن که تبادل اقتصادی و مالی در جامعه بشری رونق گرفت، در اثر تراحم حقوق، عده ای از افراد به تعهدات مالی خود پایبند نبودند. لذا این حقوق مالی دستخوش بی توجهی و سوء استفاده افراد سودجو و بی مبالاتی قرار می گرفت و باعث رکود اقتصادی و موجب سلب اعتماد افراد نسبت به یکدیگر شده و یک جامعه از هم پاشیده تشکیل می گردید. این جا بود که ضرورت وجود وثیقه و تضمین و تأمین در معاملات احساس می گردید. با بررسی دقیق، آشکار و هویدا می شود که در عرف جامعه و شرایع آسمانی قبلی نیز کفالت وجود داشته که به عنوان نمونه می توان به قرآن کریم در داستان برادران یوسف علیه السلام اشاره کرد؛ چنانچه الله جل جلاله فرموده است: ﴿قَالُوا نَفْقَهُ صَوَاعِ الْمَمْلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾.^۱ ترجمه: "گفتند: پیمانهای شاه را گم کرده ایم و هر کس آن را بیاورد، یک بار شتر مزدگانی اوست و من کفیل آن هستم". در شریعت مقدس اسلام حکم این آیه منسوخ نشده و فقهاء بر مبنای قاعده استصحاب کفالت را مشروع می دانند.

هم چنان در منابع فقهی، مباحث و مطالب زیادی در مورد عقد کفالت با مال مطرح شده است به طوری که مسأله ی کفالت با مال در هر نوشته فقهی به عنوان باب مستقل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. باید خاطر نشان کرد که در زمان های گذشته ضمان و کفالت را به یک معنی دانسته و تفاوتی بین آن دو قائل نبودند، خصوصاً در قانون روم و قانون قدیم فرانسه برای ضمانت و کفالت یک شکل بیشتر وجود نداشت، اما به مرور زمان این مسأله به صورت و شکل های متمایز از قبیل: کفالت بالنفس، کفالت با مال و حواله در آمده است.

در فقه اهل سنت از عقد ضمان، به کفالت تعبیر شده و کفالت شامل کفالت نفس، دین و عین می شود. هم چنان در «مجله الاحکام» نیز کفالت شامل کفالت نفس، کفالت عین و کفالت دین می گردد، که کفالت نفس خارج از مباحث این تحقیق بوده و ما در این تحقیق تنها اثر کفالت با مال را مورد بررسی قرار می دهیم.^۲

نکته دیگری که به نظر نگارنده حائز اهمیت است، آنست که با روی کار آمدن حاکمیت امارت اسلامی در افغانستان محاکم بخاطر فیصله های خویش به فقه اسلامی مراجعه می نمایند و بر اساس «مجله الاحکام العدلیه» که از فقه حنفی اقتباس گردیده فیصله می نمایند. بناً نویسندگان

^۱ یوسف ۷۲/۱۲.

^۲ محمد قدری باشا، مرشد الحیران إلى معرفة أحوال الإنسان (بیولاق: الکبیر الامیریة، ۱۳۰۸ هـ. ق)، ۱۱۹.

سعی نموده در کنار بیان نظریات فقهاء از مجله الاحکام نیز در این تحقیق استفاده نمایند تا این تحقیق در محاکم‌های افغانستان قابلیت تطبیق و کاربرد بهتر داشته باشد.

عقد کفالت بالمال یکی از عقود معین است، که از دیر باز در جوامع اسلامی رواج داشته است و در بین فقهای اهل سنت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و غالباً تمام مسائل و موارد فقهی را بیان کرده اند، ولی در مورد اثر کفالت بالمال بحث‌ها و نظریه‌های متفاوتی صورت گرفته است. ضمان در فقه حنابله تحت عنوان ضمان، در فقه حنفیه تحت عنوان کفاله، در فقه مالکیه به‌عنوان حماله، کفاله و زعامه و در فقه شافعیه تحت عنوان ضمان و زعامه مطرح و بحث شده است. اما تاکنون تحقیق مستقلی که نشانگر بررسی اثر عقد کفالت بالمال از منظر فقه اهل سنت باشد، انجام نشده است.

آنچه که در این تحقیق مهم است، ماهیت فقهی عقد کفالت بالمال از حیث اثر است؛ چرا که دعوی‌ها و اختلاف نظرها در همین مباحث مربوط به ماهیت عقد کفالت بالمال می‌باشد. لذا شناخت دقیق اثر هر عقد کمک شایانی به طرفین عقد می‌نماید تا با در نظر داشت مصالح خود نسبت به انعقاد آن عقد مبادرت ورزند. با توجه به این موضوع هدف تحقیق حاضر تبیین پرسش‌های که در این خصوص قابل طرح است و آن این که اثر اصلی عقد کفالت بالمال در فقه اهل سنت چیست؟ چه آثاری نسبت به کفیل و مدیون اصلی در بردارد؟ روش تحقیق از نظر محتوا و روش، تحقیق توصیفی - تحلیلی و به لحاظ نوع تحقیق کاربردی است. بدین معنا که با استفاده از فیش برداری از کتب و منابع معتبر به گردآوری اطلاعات می‌پردازد و پس از تجزیه و تحلیل، اطلاعات لازم را ارائه می‌نماید.

۱. مفهوم کفالت در فقه اهل سنت

کلمه ضمان در لغت به معنی پذیرفتن، التزام، اشتغال، کفالت، طی و خلال استعمال شده است.^۳ و در اصطلاح فقهاء به معنی تعهد و برعهده گرفتن است.^۴ در فقه اهل سنت و مجله الاحکام کفالت به جای ضمان به کار رفته که شامل کفالت نفس، کفالت عین و کفالت دین می‌شود و در رابطه به تعریف، فقهای اسلامی دیدگاه متفاوت دارند که این از برداشت فقهاء نسبت به اثر کفالت نشأت نموده است.

۱.۱. دیدگاه فقهای حنفی رحمهم الله

در فقه حنفیه دو تعریف از کفالت صورت گرفته است:

^۳ علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا/ (تهران: سازمان لغت نامه، ۱۳۵۱ هـ. ش)، ۶۳.

^۴ زین الدین عاملی (شهید ثانی)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة، مترجم. عباس زراعت (تهران: موسسه فرهنگی هنری دانش پذیر، ۱۳۸۸ هـ. ش)، ۱۲۳/۲.

- ۱- «هي ضَمُّ ذِمَّةٍ إِلَى ذِمَّةٍ فِي الْمَطَالِبَةِ». ترجمه: «كفالت، ضم ذمه به ذمه در مطالبه است».
- ۲- «هي ضَمُّ ذِمَّةٍ إِلَى ذِمَّةٍ فِي الدِّينِ». ترجمه: «كفالت، ضم ذمه به ذمه در دين است». يعنى: كفيل (ضامن)، ذمه خود را در کنار ذمه بدهكار اصلى قرار مى دهد؛ يعنى هر دو در برابر طلبكار مسؤول اند.

ابن عابدين با تايد تعريف اول تعريف جامع تر از عقد كفالت ارائه مى نمايد «ضَمُّ ذِمَّةِ الْكَفِيلِ إِلَى ذِمَّةِ الْأَصِيلِ فِي الْمَطَالِبَةِ مُطْلَقًا؛ أَيْ ضَمُّ ذِمَّةِ كَفِيلٍ إِلَى ذِمَّةِ الْأَصِيلِ فِي الْمَطَالِبَةِ بِنَفْسٍ أَوْ دَيْنٍ أَوْ عَيْنٍ مَغْصُوبَةٍ».^۵ ترجمه: «كفالت، ضم ذمه كفيل به ذمه اصيل در مطالبه است به طور مطلق؛ يعنى ضميمه شدن ذمه كفيل به ذمه اصيل در مطالبه نفس يا دين يا عين مغصوبه است». اكثر فقهای احناف رحمهم الله تعريف ابن عابدين را اختيار نموده اند.^۶ اين تعريف شامل انواع ثلاثة كفالت ذيل مى شود:

- ۱- كفالت دين: عبارت از التزام كفيل به اداى دين كه در ذمه مديون است؛ به قسمى كه ضم شود ذمه كفيل در مطالبه، همراه با بقاء دين در ذمه مديون اصلى.
 - ۲- كفالت عين: عبارت از رد عين است، مانند رد عين مغصوبه.
 - ۳- كفالت نفس: عبارت از التزام كفيل به احضار شخص معين است.
- فقهای حنفی رحمهم الله در مورد كفالت دين اختلاف نموده اند، چنانكه اكثر فقهای حنفی رحمهم الله مى گویند: ذمه كفيل با ذمه اصيل در اصل دين ضميمه مى شود و بعضى ديگر معتقدند كه ذمه كفيل ضم ذمه اصيل در مطالبه است نه در اصل دين و در مورد كفالت عين و نفس همه متفق هستند كه ضم ذمه به ذمه در مطالبه است.^۸

۲.۱. دیدگاه فقهای شافعی رحمهم الله

فقهای شافعیه رحمهم الله ضمان را چنین تعريف نموده اند: «التَّزَامُ حَقٌّ ثَابِتٌ فِي ذِمَّةِ الْغَيْرِ، أَوْ إِحْضَارُ عَيْنٍ مَضْمُونَهَا أَوْ بَدَنٍ مَنْ يَسْتَحِقُّ حُضُورَهُ».^۹ ترجمه: «التزام حق ثابت در ذمه غير يا حاضر كردن عين مضمونه يا ضمانت نفس، او كسى كه لازم دانسته شود حضور آن». وليكن امام ماوردی

^۵ على بن أبى بكر بن عبد الجليل الراشدانى المرغانى، الهداية شرح البداية المبتدىء (بى جا: المكتبة الاسلاميه، بى تا)، ۲۲۰.

^۶ محمد امين ابن عابدين، ردالمختار على الدرالمختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق. الشيخ عادل احمد عبدالموجود و الشيخ على محمد معوض (بيروت: الرياض، ۱۴۲۳ هـ. ق)، ۱۲۳/۷.

^۷ محمد قدرى باشا، مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان (بيولاقي: الكبرياؤميريه، ۱۳۰۸ هـ. ق)، ۱۱۹.

^۸ عبدالكريم زيدان، الكفالة و الحوالة (بغداد: مكتبة القدس، ۱۳۹۵ هـ. ق)، ۱۰۹-۱۱۰.

^۹ محمد بن احمد الشافعى الخطيب الشريينى، مغنى المحتاج إلى معرفة معانى الفاظ المنهاج (بيروت: دارالفكر، بى تا)، ۱۶۱/۳.

و امام نووی رحمهم الله از فقهای شافعی رحمهم الله بین لفظ ضمان و كفاله در استعمال فرق قائل هستند؛ كفالت را خاص برای احضار بدن مكفول عنه و ضمان را خاص برای احضار مال می‌دانند، لذا می‌گویند: «كفاله بدن و ضمان مال».^{۱۰}

۳.۱. دیدگاه فقهای مالکیه

فقهای مالکی رحمهم الله در تعریف كفالت می‌گویند: «أَنَّه الْأَلْتِزَامُ الْمَكْلَفُ غَيْرَ سَفِيهِ دِينًا عَلَى غَيْرِهِ، أَوْ طَلَبُهُ مَنْ عَلَيْهِ لِمَنْ هُوَ لَهُ». ترجمه: «كفالت عبارت از التزام مكلف غیر سفيه به دین یا طلب كه بر ذمه غیر است می‌باشد».^{۱۱}

۴.۱. دیدگاه فقهای حنابله

فقهای حنابله رحمهم الله در تعریف عقد ضمان می‌گویند: «الضَّمانُ: هِيَ ضَمُّ ذِمَّةِ الضَّامِنِ إِلَى ذِمَّةِ الْمَضْمُونِ عَنْهُ فِي التَّزَامِ الْحَقُّ أَيْ فِي الدَّيْنِ، فَيُثَبَّتُ الدَّيْنُ فِي ذِمَّتِهِمَا جَمِيعًا».^{۱۲} ترجمه: «ضمان: ضمیمه شدن ذمه ضامن به ذمه مضمون عنه در التزام حق یا دینی است که در ذمه ضامن ثابت می‌شود همراه با بقای دین در ذمه مدیون اصلی».

۲. مفهوم كفالت در مجلة الاحكام

۱.۲. مفهوم كفالت در مجلة الاحكام

در ماده ۶۱۲ مجلة الاحكام كفالت چنین تعریف گردیده: «الْكِفَالَةُ ضَمُّ ذِمَّةٍ إِلَى ذِمَّةٍ فِي الْمَطَالَبَةِ بِشَيْءٍ يَعْنِي أَنْ يَضْمَّ أَحَدُ ذِمَّةٍ آخَرَ وَيَلْتَزِمَ أَيْضًا الْمَطَالَبَةَ الَّتِي لَزِمَتْ فِي حَقِّ ذَلِكَ الْكِفَالَةُ فِي اصطلاح الفقهاء ضَمُّ الْكَفِيلِ ذِمَّتَهُ إِلَى ذِمَّةِ الْأَصِيلِ أَوْ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى إِلَى ذِمَّةِ الْمَكْفُولِ عَنْهُ بِالشَّيْءِ الْمَكْفُولِ بِهِ». ترجمه: «كفالت: ضم کردن يك ذمه به ذمه ديگر در مطالبه شى است؛ يعنى: شخصى ذمه خود را بر ذمه ديگرى ضم نمايد و مطالبه را كه در ذمه ديگرى قرار دارد، براى خود لازم گرداند».

مجلة الاحكام نیز تعریف احناف را اختیار نموده که از تعریف آن نتایج آتی بدست می‌آید:

۱- آنها بین كفاله و ضمان تفاوت قایل نشدند.

^{۱۰} أبوزكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي، روضه الطالبين وعمده المفتين (بيروت: المكتب الإسلامي، ۱۴۱۲هـ . ق)، ۲۵۳/۴.

^{۱۱} احمد بن محمد الخلوئي الصاوي، بلغه السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير (بيروت: دارالكتب العلمية، بی تا)، ۲۷۲/۳.

^{۱۲} أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد ابن قدامه، المغنى، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي و عبدالفتاح محمد الحلو (الرياض: دارالعالم الكتب، ۱۴۱۷هـ. ق)، ۷۱/۷.

۲- تعریف در برگیرنده کفالت مال، نفس و عین می باشد.

۳- از این تعریف مفهوم حواله خارج می شود به دلیل مشغول ماندن ذمه اصیل در عرض ذمه کفیل.

۴- در این تعریف بین عنصر التزام که عبارت از مطالبه (مسئولیت) و عنصر مدیونیت فرق قایل شده؛ چنانکه طبق این تعریف کفیل مسؤول و ملتزم به پرداخت دین است.^{۱۳}

مجله الاحکام کفالت بالمال را در ماده ۶۱۴ به صورت مستقل تعریف می کند که آن عبارت از: «الْكَفَالَةُ بِالْمَالِ هِيَ الْكَفَالَةُ بِأَدَاءِ مَالٍ. كَكَفَالَةِ أَحَدٍ مَالًا مَغْضُوبًا أَوْ دَيْنًا صَحِيحًا. الْكَفَالَةُ بِالْمَالِ قِسْمَانِ: أَوَّلُهُمَا - الْكَفَالَةُ بِالْأَعْيَانِ ثَانِيهَا - الْكَفَالَةُ بِالذُّيُونِ (الزَّيْلَعِي) وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى تَكُونُ الْكَفَالَةُ بِالْمَالِ صَحِيحَةً فِي الْأَعْيَانِ وَفِي الذُّيُونِ أَيْضًا لِأَنَّ الْمَالَ هُنَا أَعْمٌ مِنْ الْمَالِ الْحَقِيقِيِّ وَالْمَالُ حُكْمًا وَمَالًا كَمَا وَضَحَ ذَلِكَ فِي شَرْحِ الْمَادَّةِ (۶۱۲). الْمَالُ الْحَقِيقِيُّ - كَعَيْنِ الْمَالِ الْمَغْضُوبِ وَالْمَالُ حُكْمًا وَمَالًا عِبَارَةٌ عَنِ الدَّيْنِ». در این تعریف کفالت بالمال، مال: مشمول مال حقیقی، مال حکمی و کفالت بالدین می باشد:

۱- کفالت مال حقیقی: عبارت از کفالت اعیان است، مانند عین مال مغضوب که این به دو قسم تقسیم می شود:

- کفالت عین مضمونه مانند: کفالت مال مغضوبه و کفالت بدل صلح در قتل عمد.
- کفالت عین غیرمضمونه نظیر: عاریت، عین مستأجره، ودیعت، مال مشترک و مال مضاربت.^{۱۴}

۲- کفالت مال حکمی: عبارت از کفالت دین می باشد و به معنی پرداخت دین دیگران است، که این کفالت حکمی پنداشته می شود؛ زیرا، دین قبل از قبض وصف شرعی است، ولی بعد از قبض قابل انتفاع است و مبدل به مال قابل تصرف می شود، بنابراین، با در نظر داشت نتیجه بعد از قبض به آن مال گفته می شود، زیرا از آن استفاده می شود و قابلیت تصرف را دارد.^{۱۵}

۳- کفالت بالدین: عبارت از کفالت به ثمن مبیعه و تسلیم آن، و یا کفالت به نفس بایع است در حالی که مال (مکفول به) به استحقاق برده شود.

^{۱۳} محمود مصطفی، الکفاله أنواعها وطرق ابراء منها (الأردن: الجامعه الأردنيه، ۲۰۰۳ م)، ۲۱.

^{۱۴} احمد محمد اسماعیل برج، الکفاله بالمال واثرها فی الفقه الإسلامی (الإسکندریه: دارالجامعه الجدید للنشر، ۲۰۰۴ م)، ۲۸.

^{۱۵} علی حیدر، درر الأحکام شرح مجله الأحکام (کویت: المکتبه العربیه، بی تا)، ۷۳۴/۱.

۳. اثر عقد كفالت بالمال بین مكفول له، كفیل و مدیون اصلی

چنان‌که در بحث قبلی به تفصیل بیان گردید که؛ اکثریت فقهای اهل سنت اثر عقد كفالت بالمال را ضم ذمه به ذمه می‌دانند.

۳.۱. اثر عقد كفالت بالمال بین مكفول له، كفیل و مكفول عنه

در این بحث در مورد شرایط رجوع مكفول له به كفیل، اثر بقاء دین به ذمه مكفول عنه و حق مراجعه مكفول له به كفیل و مكفول عنه، بقاء تضمینات دین و امکان اقاله كفالت بالمال بدون رضایت مكفول عنه به صورت مفصل بررسی می‌شود.

۳.۱.۱. بقای دین در ذمه مدیون اصلی - حق مراجعه مكفول له به كفیل و مكفول عنه

مهم‌ترین اثر عقد كفالت بالمال، از نوع تضامنی آنست که ذمه مكفول عنه بر دین مشغول می‌ماند و ذمه كفیل ضمیمه ذمه مكفول عنه می‌گردد و داین بر علاوه مدیون اصلی، می‌تواند به صورت طولی یا عرضی به كفیل نیز مراجعه نماید. که در بحث طریقه رجوع به كفیل و مكفول عنه در تضامن طولی و تضامن عرضی را به بررسی می‌گیریم.

۳.۱.۱.۱. حق مراجعه مكفول له به كفیل

۳.۱.۱.۱.۱. حق مراجعه مكفول له در فرض تضامن طولی (ضمان وثیقه‌ای)

در تضامن طولی، انتقال دین صورت نمی‌گیرد بلکه تعهد كفیل من حیث وثیقه دین محسوب می‌شود، ذمه كفیل ضمیمه ذمه مدیون می‌گردد که هر دو در طول هم در برابر مكفول له در قسمت پرداخت دین مسؤولیت دارند؛ اما مكفول له حق ندارد ابتدا به كفیل مراجعه کند باید اول به مدیون اصلی رجوع کند؛ اگر چنانچه به وجه من الوجوه قادر به دریافت طلب خود نشد، جهت حصول طلب به كفیل رجوع کند. این نوع تضامن در فقه مالکیه پذیرفته شده و فقهای مذهب مالکی رحمهم الله می‌فرمایند: «تا زمانی که امکان حصول دین از مكفول عنه میسر باشد، مكفول له حق رجوع به كفیل را ندارد مگر اینکه در عقد كفالت رجوع به كفیل شرط شده باشد». بنا براین در فقه مالکی مطالبه از كفیل جواز ندارد مگر در حالات چهارگانه ذیل:

۱- در صورتی که مكفول عنه مفلس شده باشد.

۲- در صورتی که مكفول عنه موسر باشد اما او یک شخص تعلل‌گر بوده به پرخاشگری و نزاع مشهور و دعوی با او مشکل باشد.

۳- اگر مدیون اصلی غایب مالی نداشته باشد تا از آن دین حصول گردد، اما اگر شخصی غایب، مالی داشته باشد و مكفول له بتواند بدون مشقت به آسانی طلب خویش را از آن حصول نماید در چنین حالت مكفول له حق رجوع به كفیل را ندارد.

۴- در حالتی که مكفول له شرط می‌گذارد که اختیار مطالبه از مكفول عنه و كفیل را داشته باشد و از هر کدام این‌ها خواسته باشد طلب خویش را اخذ نماید، و مثل این که مطالبه از كفیل را

در حالت های معینه مشروط می سازد مانند ورشکستگی مکفول عنه یا فوت مکفول عنه و یا امثال آن. مالکی ها می گویند: «کفیل وثیقه دین محسوب می شود همان قسمی که رهن وثیقه دین است استیفاء دین از وی جواز ندارد مگر در صورت تعذر استیفاء از مدیون اصلی».^{۱۶}

در فقه مالکی، جهت مراجعه داین بر کفیل شرط است که نخست داین به اصیل مراجعه نموده دین را مطالبه نماید؛ زیرا، هدف از کفالت وثیقه است و در صورت تعذر استیفاء از اصیل به وثیقه مراجعه صورت می گیرد.

۲.۱.۱.۳. حق مراجعه مکفول له در تضامن عرضی

در تضامن عرضی ذمه کفیل ضمیمه ذمه مکفول عنه می شود که هردو درعرض هم در برابر مکفول له مسؤولیت پرداخت دین را دارند. و داین مختار است به هر کدام آن رجوع کند و همچنین داین می تواند مجتمعاً به مدیون اصلی و کفیل مراجعه نماید. جمهور فقهای اهل سنت این نوع تضامن را برگزیده اند، فقهاء حنفیه، شافعیه و حنابله رحمهم الله بر این نظر اند که مکفول له حق دارد دین را از کفیل و یا مکفول عنه مطالبه کند یعنی از هر کدام شان خواسته باشد می تواند مطالبه نماید. و همچنین هم زمان از کفیل و مکفول عنه مجتمعاً از هردو حق مطالبه را دارد، اما نمی تواند بیشتر از طلب خویش حصول نماید.^{۱۷}

مجله الاحکام العدلیه با اقتباس از نظر جمهور فقهای اهل سنت در ماده ۶۴۴ در مورد رجوع مضمون له چنین صراحت دارد: «الطَّالِبُ مُخَيَّرٌ فِي الْمَطْلَبَةِ إِنْ شَاءَ طَالِبَ الْأَصِيلِ بِالذَّيْنِ وَإِنْ شَاءَ طَالِبَ الْكَفِيلِ، وَمَطْلَبَةُ أَحَدِهِمَا لَا تُسْقِطُ حَقَّ مَطْلَبَتِهِ الْآخَرَ وَبَعْدَ مَطْلَبَتِهِ أَحَدَهُمَا لَهُ أَنْ يُطَالِبَ الْآخَرَ وَيُطَالِبَهُمَا مَعًا». ترجمه: "طلب کننده در مطالبه اختیار دارد که از خود شخص مطالبه می کند و یا از کفیل وی، و مطالبه یکی از آن دو، حق مطالبه دیگر را ساقط نمی سازد. و بعد از مطالبه از یکی آنها، حق دارد دیگری را نیز مورد مطالبه قرار دهد و یا از هردو مجتمعاً مطالبه نماید".

زیرا کفالت عبارت از ضم ذمه به ذمه است که مقتضای آن مطالبه از کفیل و مکفول عنه و یا از هر کدام که مکفول له خواسته باشد می باشد مگر این که در کفالت براثت اصیل شرط شده باشد، که در این صورت حق مطالبه از اصیل منتفی است که در این حالت حواله به لفظ کفاله منعقد شده که در آن احکام حواله جاری می شود، قسمی که حواله به شرط عدم براثت اصیل کفاله محسوب می گردد. زیرا؛ در عقود معنی اعتبار دارد نه الفاظ. بنابراین مقتضای عقد کفالت، ضم است نه تملیک، برخلاف غصب، زیرا در غصب مالک به قضای قاضی یا توافق طرفین

^{۱۶} محمد بن احمد الدسوقی، حاشیه الدسوقی علی الشرح الکبیر (قاهره: دارالفکر، بی تا)، ۳/۳۳۷.

^{۱۷} ابو عمار یاسیر بن احمد ابن نجار الدمیاتی، موسوعه الفقه علی المذاهب الاربعه (قاهره: دارالقوا، ۱۴۴۰هـ.ق)، ۱۲۰/۸.

اختیار رجوع به یکی از غاصبان را دارد. اگر قاضی بر علیه وی حکم صادر نماید، حق مطالبه از دیگری را ندارد، چون او حق انتخاب یکی از آنها را دارا می‌باشد. یعنی حکم بر علیه او متضمن تملیک به او می‌باشد که این مستلزم برائت دیگری است؛ اما در کفالت اگر چه بر علیه او حکم شده باشد متضمن تملیک نیست مگر اینکه حقیقتاً استیفاء شده باشد.

امام حصنی می‌فرماید: هرگاه عقد کفالت بالمال با رعایت شروط آن منعقد شد، داین حق مطالبه از اصیل و از کفیل را دارد؛ چون دین بر ذمه اصیل باقی است؛ بنابر حدیث که پیامبر صلی الله و علیه و سلم در حین ادای دین برای ابو قتاده فرمودند: «الآن بَرَدَتْ عَلَيْهِ جِلْدَتُهُ» و در مورد کفیل، پیامبر صلی الله و علیه و سلم ارشاد فرمودند: «الزَّعِيمُ غَارِمٌ»^{۱۸} بنابر این، برای مکفول له اختیار است می‌تواند به هر کدام خواسته باشد رجوع کند.

۳.۱.۱.۳. مکلفیت داین حین استیفاء دین از کفیل

مکلفیت داین حین استیفاء دین از کفیل معین شده که اولاً، داین موظف است هنگام دریافت دین، تمام اسناد و مدارکی را که برای رجوع کفیل به مدیون لازم است، در اختیار او قرار دهد. مهم‌ترین این اسناد، مدارکی است که مربوط به مدیون (مکفول) بوده و در دست داین است. داین باید این اسناد را به کفیل تحویل دهد تا کفیل بتواند با استناد به آن‌ها، دین پرداخت شده را از مدیون اصلی وصول کند.

ثانیاً، از آنجا که کفیل می‌تواند در صورت پرداخت دین از مال خود، به مدیون اصلی مراجعه کرده و مبلغ پرداخت شده را دریافت کند، داین موظف است تضمینات دین را طبق اختیار کفیل در اختیار او قرار دهد. به این ترتیب، کفیل قادر خواهد بود مبلغی را که به داین پرداخت کرده، از مدیون اصلی دریافت کند.

اگر این تضمین‌ها شامل اموال منقول باشد و در دست داین باشد، مانند مواردی که منقولی به‌عنوان رهن حیازی یا حق حبس برای تضمین دین در دست داین قرار گرفته است، داین موظف است هنگام استیفاء دین آن‌ها را به کفیل تحویل دهد. در این صورت، کفیل جایگزین داین می‌شود و می‌تواند از حقوق رهن حیازی و حق حبس برای وصول دین پرداخت شده از مدیون اصلی استفاده کند.

در صورتی که تأمینات از نوع عقار به رهن رسمی یا رهن حیازی باشد یا بالای آن حق اختصاص واقع شده باشد. پس حین استیفاء دین، داین ملزم به اقدام اجرائی می‌باشد که به وسیله آن، این تضمین به کفیل انتقال نماید و کفیل جانشین داین قرار گیرد، و هزینه این نقل را کفیل متحمل می‌شود و در ضمن رجوع اصل دین به این مصاریف نیز به مدیون اصلی رجوع می‌نماید.

^{۱۸} تقی الدین الحصنی، کفایت/الأخیار فی حل غایه الاختصار (دمشق: دارالخیر، ۱۹۹۴ م)، ۲۶۷.

۴.۱.۱.۱.۳ زمان و مکان رجوع

وظیفه کفیل بستگی به دین و تعهدی دارد که شخص اصلی (اصیل) بر عهده داشته است. بنابراین، با توجه به شرایط مندرج در عقد و زمان و مکان توافق شده، حق رجوع به کفیل برقرار می‌شود. در صورت فوت کفیل و اگر دین هنوز موعد نرسیده باشد، بر اساس نظر فقهای حنفی رحمهما الله (به جز امام زفر رحمه الله)، فقهای شافعی و در یک قول از فقهای حنبلی رحمهم الله، دین به حال تبدیل می‌شود؛ زیرا مسؤولیت کفیل از بین می‌رود و طلبکار حق دارد دین را از اموال متروکه کفیل مطالبه کند. نظر مشهور در مذهب حنبلی این است که فوت کفیل باعث حال شدن دین نمی‌شود، مگر آنکه وراثت یا خود کفیل رهن بدهند یا پرداخت کنند. در مذهب مالکی نیز اگر کفیل قبل از رسیدن موعد دین فوت کند، کفالت فقط در قسمت مدت باقی می‌ماند. در این حالت، طلبکار می‌تواند بین دو گزینه انتخاب کند: یا صبر کند تا موعد دین برسد و سپس از شخص اصلی مطالبه کند، یا قبل از موعد اقدام به دریافت دین از اموال متروکه کفیل نماید. حتی اگر شخص اصلی حاضر و توانگر باشد، تا موعد سر رسید حق مراجعه به او را ندارد. اما اگر کفیل در زمان رسیدن موعد یا بعد از آن فوت کند و مدیون اصلی حاضر و توانگر باشد، طلبکار نمی‌تواند دین را از ترکه کفیل دریافت کند، مگر آنکه مدیون اصلی غایب باشد یا وصول دین از او بدون سختی امکان‌پذیر نباشد.^{۱۹}

۲.۱.۱.۳ حق مراجعه مکفول له به مدیون اصلی (مکفول عنه)

در کفالت ضم ذمه به ذمه، عقد کفالت بالمال موجب فراغت ذمه مکفول عنه نمی‌گردد به همین سبب مکفول له حق مراجعه به مکفول عنه را دارد، که در این جا طریقه رجوع مکفول له به مکفول عنه در تضامن طولی و تضامن عرضی را به بررسی می‌گیریم.

۱.۲.۱.۱.۳ رجوع مکفول له به مکفول عنه در تضامن طولی (وثیقه‌ای)

در تضامن طولی، تعهد کفیل من حیث وثیقه دین محسوب می‌شود، مکفول له حق ندارد ابتداء به کفیل مراجعه کند باید اول به مدیون اصلی رجوع کند چنانچه به سببی از اسباب قادر به دریافت طلب خود نشد، جهت حصول طلب خویش حق رجوع به کفیل را پیدا می‌کند. در فقه مالکی وثیقه ذمه (یعنی کفالت کفیل) را مانند رهن می‌پندارند که طلبکار (مکفول له) باید ابتداء طلب خود را از راهن که مدیون است مطالبه کند و اگر موفق به وصول طلب خود نشد، می‌تواند از حاکم تقاضا کند تا مدیون را ملزم به پرداخت بدهی کند یا ملزم به فروش مرهونه و پرداخت بدهی

^{۱۹} محمد امین ابن عابدین، ردالمختار علی الدرالمختار شرح تنویر الأبصار، تحقیق. الشیخ عادل احمد عبدالموجود و الشیخ علی محمد معوض (بیروت: الریاض، ۱۴۲۳ هـ.ق)، ۶۰۷/۷.

از محل فروش آن کند. بنابراین، در تضامن طولی ابتداء رجوع به مکفول عنه صورت می‌گیرد و رجوع به کفیل قیود و شروط مفصل دارد که مستلزم طرح دعوی در دادگاه است.

۲.۲.۱.۱.۳. رجوع مکفول له به مکفول عنه در تضامن عرضی

در تضامن عرضی مکفول عنه و کفیل هردو در عرض هم در برابر مکفول له مسؤولیت پرداخت دین را دارند، و داین مختار است به هر کدام آنها خواسته باشد می‌تواند منفرداً یا مجتمعاً رجوع کند. در این نوع از کفالت، مکفول له بدون قیود و شروط حق مراجعه به کفیل و مکفول عنه را دارد که این یک نوع امتیاز است که تضامن عرضی برای مکفول له اعطا نموده است.^{۲۰}

مجله الاحکام العدلیه با اقتباس از نظر جمهور فقیهان اهل سنت در ماده ۶۴۴ در مورد رجوع مکفول له چنین صراحت دارد: «الطَّالِبُ مُحَيَّرٌ فِي الْمُطَالَبَةِ إِنْ شَاءَ طَالِبُ الْأَصِيلِ بِالذَّيْنِ وَإِنْ شَاءَ طَالِبُ الْكُفَيْلِ، وَمُطَالَبَةُ أَحَدِهِمَا لَا تُسْقِطُ حَقَّ مُطَالَبَةِ الْآخَرِ وَبَعْدَ مُطَالَبَتِهِ أَحَدُهُمَا لَهُ أَنْ يُطَالَبَ الْآخَرَ وَيُطَالَبَهُمَا مَعًا»؛ ترجمه: "طلب کننده در مطالبه اختیار دارد که از خود شخص مطالبه می‌کند و یا از کفیل وی و مطالبه یکی از آن دو، حق مطالبه دیگر را ساقط نمی‌سازد. و بعد از مطالبه از یکی آنها، حق دارد دیگری را نیز مورد مطالبه قرار دهد و یا از هردو مجتمعاً مطالبه نماید".

در ضمان عرضی، مکفول له می‌تواند جمیع دین را از مکفول عنه یا کفیل به صورت تنهای یا به طور جمعی مطالبه کند، هرگاه به یکی از آنها به کل دین رجوع کند ولی قادر به وصول طلب خود نگردد حق مطالبه از دیگری ساقط نمی‌شود، از اینکه کفالت به معنی ضم است نه تملیک، لذا اگر مکفول له به یکی از مکفول عنه یا کفیل رجوع کند و مقدار از طلب خود را وصول نماید در قسمت متباقی آن می‌تواند به دیگری رجوع نماید.^{۲۱}

۲.۳. اثر بقاء دین بر ذمه مدیون اصلی

در حقوق مدنی، یکی از مباحث مهم مربوط به تعهدات و بدهی‌ها، اثر بقاء دین بر ذمه مدیون اصلی است. منظور از بقاء دین این است که دین یا بدهی، هم‌چنان پابرجا و مستمر باشد و هیچ یک از طرق قانونی یا قراردادی باعث اتمام آن نشده باشد.

۱.۲.۳. اثر ابراء ذمه مکفول عنه

در کفالت ذمه، مکفول عنه کما فی السابق به دین مشغول می‌باشد، و ذمه کفیل به عنوان وثیقه دین ضمیمه ذمه مدیون می‌شود. هرگاه داین ذمه مکفول عنه را ابراء کند، به دلیل اینکه دین بر ذمه وی باقی است، با ابراء داین، ذمه مکفول عنه بری و دین ساقط می‌گردد، و ذمه ضامن که وثیقه آن و تابع دین مکفول عنه می‌باشد با سقوط اصل بری می‌گردد، و برعکس اگر داین صرف ذمه

^{۲۰} محمد جعفر جعفری لنگرودی، قوه قدسیه (تهران: گنج دانش، ۱۳۹۷ هـ.ش)، ۲۸۱.

^{۲۱} علی حیدر، درر الأحکام شرح مجله الأحکام (کویت: المكتبة العربية، بی‌تا)، ۷۹۵/۱.

کفیل را ابراء نماید، تنها التزام به پرداخت از ذمه کفیل ساقط می‌گردد و با ابراء کفیل، مدیون اصلی براءت حاصل نمی‌کند، هم‌چنان با پرداخت دین، عقد رهن زایل می‌شود اما با انحلال رهن، اصل دین ساقط نمی‌شود.^{۲۲}

ماده ۵۰ مجلة الاحکام چنین می‌گوید «إِذَا سَقَطَ الْأَصْلُ سَقَطَ الْفَرْعُ». مقصود از فرع هر چیزی است که وجود مستقل نداشته باشد و وجودش وابسته به چیز دیگری است که به‌عنوان اصل فرع شناخته می‌شود به گونه‌ای که اگر اصل ساقط شود فرع هم ساقط می‌گردد. به طور مثال، اگر دائن ذمه مدیون اصلی را از بدهی ابراء کند، کفیل نیز بری می‌شود.^{۲۳}

۲.۲.۳. اتحاد ذمه به سبب میراث و تهاتر

از اثر دیگر بقاء ذمه مکفول عنه این است، هرگاه مکفول له وفات نماید و مدیون وارث بالانحصار او باشد، کفیل بری الذمه شناخته می‌شود، به این معنی، در صورتی که داین غیر از مدیون وارث دیگری نیز داشته باشد، کفیل به اندازه حصه مدیون از دین بری می‌شود. در این قضیه اتحاد ذمه پیش بینی شده، که در فرض فوق مکفول عنه از جهت وارث بودنش طلبکار است و از جهت دیگر مدیون اصلی، بدهکار است که به اثر توارث و مالکیت مافی الذمه، ذمه مکفول عنه بری می‌شود و به تبع آن ذمه کفیل نیز براءت حاصل می‌کند.

همچنین، اگر بعد از انعقاد عقد کفالت بالمال، مکفول له، مدیون مکفول عنه قرار گیرد، چون مکفول عنه هم‌چنان مدیون مکفول له می‌باشد، تهاتر بین آن دو دین حاصل می‌گردد و با ساقط شدن دین، تعهد کفیل نیز ساقط می‌شود.^{۲۴}

۳.۲.۳. بقاء تضمینات دین

در نظریه ضم ذمه، عقد کفالت بالمال سبب انتقال دین و موجب براءت مکفول عنه نمی‌شود؛ بلکه ذمه مکفول عنه کما فی السابق به دین مشغول بوده و ذمه کفیل ضمیمه آن می‌گردد، و علاوه بر مدیون اصلی کفیل نیز به پرداخت آن دین ملتزم می‌شود، چون هدف اصلی داین از گرفتن کفیل در اختیار داشتن وثیقه بیشتر برای دین می‌باشد، به فرض این که با انعقاد کفالت بالمال اگر وثیقه‌های عینی از بین بروند پس هدف اصلی عقد کفالت بالمال تامین نمی‌گردد. مقصود از تأمین

^{۲۲} أبی محمد عبدالله بن أحمد بن محمد ابن قدامه، المغنی، تحقیق. عبدالله بن عبدالمحسن الترمکی و عبدالفتاح محمد الحلو (الریاض: دارالعالَم الکتاب، ۱۴۱۷هـ.ق)، ۸۳/۷.

^{۲۳} عبدالکریم زیدان، مختصری در قواعد فقه، مترجم. سالم افسری (کردستان: نشر تافگه، ۱۳۹۹هـ.ش)، ۱۶۳. زین الدین عاملی (شهید ثانی)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، مترجم. عباس زراعت (تهران: موسسه فرهنگی هنری دانش پذیر، ۱۳۸۸هـ.ش)، ۱۲۳/۲.

^{۲۴} سیدحسن صفایی و محمد هادی جواهر الکلام، تضمین های دین (رهن و ضمان) (تهران: شرکت سهامی، ۱۳۹۹هـ.ش)، ۳۷۳/۱.

عینی در این مسأله مزبور اموال منقول یا غیر منقول است که مشمول، رهن رسمی، رهن حیازی، حق اختصاص و حق امتیاز می‌گیرد، در صورتی كفالت بعد از تأمین عینی و یا هم‌زمان با آن باشد، فرض براین است که وثیقه عینی از مال مدیون که نفس دین را تضمین می‌کند موجود است و کفیل به اعتماد این وثیقه عینی كفالت بالمال نموده و در حالت عدم موجودیت وثیقه عینی کفیل حاضر به كفالت نمی‌شد و در صورت رجوع مکفول له، کفیل می‌تواند به این حق استناد نماید که ابتداء باید دین را از تأمینات عینی که قبل از كفالت وجود داشته یا هم‌زمان با كفالت توثیق گردیده حصول نماید. در تأمینات عینی شرط نیست که تمام دین را کافی باشد حتی اگر تمام دین را کفایت نکند کفیل می‌تواند به این حق متصل گردد که داین ابتدا بخشی از دین خویش را از تأمین عینی استیفاء نماید و در قسمت متباقی آن به کفیل رجوع صورت گیرد و هم‌چنان، شرط نیست که عین تنها به دین مدیون اختصاص داده شده باشد، بلکه ایرادی ندارد به دیون دیگری نیز به تضمین گذاشته شده باشد.^{۲۵}

۳.۳. امکان اقاله كفالت بالمال

موضوع اقاله را عقد یا آثار حقوقی آن تشکیل می‌دهند که با انشای اقاله قطع یا زایل می‌شود، فقه اهل سنت كفالت بالمال را عقد دانسته و جهت انعقاد آن قبول مکفول له را شرط صحت عقد قلمداد کرده و از مجلس انعقاد آن تحت عنوان مجلس عقد نام برده است که كفالت تنها به ایجاب کفیل تا زمانی که بقبول مطالبه‌کننده یا نایب وی گرچه فضولی باشد در مجلس عقد مقرون نگردد، صحت ندارد.

اقاله نسبت به هر عقدی ممکن است واقع گردد، به استثنای عقد وقف و نکاح به دلیل جنبه های اجتماعی و معنوی اقاله این دو عقد مجاز نمی‌باشد.^{۲۶}

از این که در كفالت مبتنی بر ضم ذمه، بعد از انعقاد عقد كفالت، ذمه مکفول عنه هم‌چنان مشغول می‌ماند بنابراین، ایراد اقاله كفالت بدون رضایت مکفول عنه مطرح بحث نیست. در حقیقت اقاله كفالت هیچ‌زیانی را متوجه مکفول عنه نمی‌سازد و نیاز به جلب رضایت وی نمی‌باشد. زیرا، در صورت از بین رفتن وثیقه ضرری به مکفول عنه نمی‌رسد و تنها طلبکار بعضی از وثیقه خود را از دست می‌دهد بناء کفیل و مکفول له هر وقتی خواسته باشند می‌توانند به تراضی طرفین عقد كفالت را اقاله کنند.

^{۲۵} عبدالرزاق احمد السنهوری، الوسیط فی شرح القانون المدنی (التامینات الشخصیه والعینیه) (بیروت: دارالإحیاء التراث العربی، بی‌تا)، ۱۰/۱۳۱-۱۳۲.

^{۲۶} مهدی شهیدی، سقوط تعهدات (تهران، مجد، ۱۳۹۸ هـ. ش)، ۱۱۶/۵.

نتیجه گیری

عقد کفالت بالمال به عنوان یکی از عقود معین و شناخته شده در فقه اسلامی، از دیرباز در روابط مالی مسلمانان جایگاهی برجسته داشته است. هدف اصلی از این عقد، تضمین دیون و تعهدات مالی افراد و ایجاد اطمینان خاطر برای طلبکار در وصول حق خویش است. بررسی تاریخی و فقهی نشان می‌دهد که نهاد کفالت از جمله نهادهای عرفی بوده که در دوران پیش از اسلام نیز میان مردم رایج بوده است و شریعت اسلام با تأیید و تصحیح مبانی آن، به آن جنبه شرعی و حقوقی بخشیده است. از این رو، کفالت بالمال در زمره عقود امضایی اسلام قرار دارد که اعتبار آن بر پایه عرف و نیاز اجتماعی استوار است.

مطالعه منابع معتبر فقهی نشان می‌دهد که فقهای اهل سنت در اصل مشروعیت عقد کفالت و نقش آن به عنوان ابزار تضمین مالی اختلافی ندارند؛ اما در تبیین اثر فقهی عقد کفالت بالمال میان آنان دو رویکرد عمده وجود دارد. گروهی از فقهای مالکی، اثر این عقد را «ضم ذمه به ذمه به صورت طولی» دانسته‌اند. در این دیدگاه، کفالت ماهیت وثیقه‌ای دارد و کفیل در واقع به منزله ضامن ثانوی است که تنها در صورت ناتوانی مدیون اصلی از پرداخت دین، مکلف به ایفای تعهد می‌شود. در این حالت، کفالت همانند وثیقه شخصی تلقی می‌گردد که مسئولیت کفیل در طول مسئولیت مدیون اصلی قرار دارد و داین نمی‌تواند پیش از رجوع به مدیون، به کفیل مراجعه کند. در مقابل، فقهای حنفی، شافعی و حنبلی رحمهم الله بر این باورند که اثر عقد کفالت بالمال، ضم ذمه به ذمه به صورت عرضی است. بدین معنا که پس از انعقاد عقد کفالت، ذمه کفیل در کنار ذمه مدیون اصلی قرار می‌گیرد و هر دو در برابر داین به طور مساوی مسئولیت پرداخت دین را دارند. در نتیجه، طلبکار می‌تواند برای وصول دین خود به هر یک از کفیل یا مدیون اصلی، یا به هر دو به صورت هم‌زمان مراجعه نماید. این نظریه بر مبنای مفهوم کفالت و به‌ویژه اطلاق عبارت «الزَّعِيمُ غَارِمٌ» در حدیث شریف استوار است که بر ضمان هم‌زمان کفیل و مدیون دلالت دارد.

تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های فقهای مذاهب چهارگانه نشان می‌دهد که اختلاف مذکور نه از تفاوت در مبانی شرعی، بلکه از برداشت عرفی و عملی از نقش کفالت در معاملات ناشی می‌شود. از آنجا که عقد کفالت در اصل از معاملات عرفی است، شارع مقدس تنها به تأیید و امضای آن پرداخته و در تعیین نوع اثر آن (طولی یا عرضی) دخالت تأسیسی نداشته است. بنابراین، ماهیت اثر عقد کفالت بالمال امری عرفی و ارادی است که بر اساس قصد و شرط طرفین و عرف محل انعقاد عقد تعیین می‌گردد. به بیان دیگر، شارع حدود و قیود خاصی را در این زمینه مقرر نکرده و تعیین نوع مسئولیت را به تراضی و نیت طرفین واگذار کرده است.

از این دیدگاه، مقتضای ذات عقد کفالت نه تضامن طولی است و نه تضامن عرضی؛ بلکه هر دو حالت می‌توانند به موجب شرط ضمن عقد یا بر پایه‌ی عرف مورد توافق طرفین تحقق یابند. در صورتی که طرفین شرط کنند که کفالت جنبه‌ی وثیقه‌ای داشته باشد و داین تنها پس از ناتوانی مدیون حق رجوع به کفیل را داشته باشد، اثر عقد به صورت طولی محقق می‌شود. اما اگر شرط شود که داین مختار در رجوع به هر یک از کفیل یا مدیون باشد، اثر عقد عرضی خواهد بود. این انعطاف‌پذیری بیانگر آن است که فقه اسلامی، با حفظ اصول خود، امکان سازگاری با شرایط گوناگون معاملات را داراست و نقش اراده‌ی طرفین در تعیین اثر عقد را به رسمیت می‌شناسد.

علاوه بر این، بررسی آثار تبعی عقد کفالت بالمال در فقه اهل سنت نشان می‌دهد که در تمامی مذاهب، ذمه‌ی مدیون اصلی پس از انعقاد عقد هم‌چنان مشغول باقی می‌ماند. در نتیجه، اگر داین ذمه‌ی مدیون را ابراء کند، کفالت نیز به تبع آن منحل می‌شود، زیرا با سقوط اصل دین، فرع نیز ساقط می‌گردد. بر عکس، اگر داین تنها کفیل را ابراء کند، دین هم‌چنان بر ذمه‌ی مدیون باقی خواهد ماند. این قاعده بر مبنای اصل فقهی «إِذَا سَقَطَ الْأَصْلُ سَقَطَ الْفَرْعُ» استوار است و بیانگر آن است که کفالت عقدی تبعی است که وجود آن وابسته به بقاء دین اصلی می‌باشد.

از دیگر آثار مهم عقد کفالت بالمال، انتقال تضمینات دین به کفیل در صورت پرداخت بدهی از جانب اوست. در این حالت، کفیل پس از پرداخت دین به داین، قائم‌مقام وی می‌شود و می‌تواند برای استیفاء آنچه پرداخت کرده است به مدیون اصلی رجوع کند. این امر نه تنها عدالت معاملاتی را تضمین می‌کند، بلکه سبب حفظ توازن حقوقی میان طرفین عقد می‌گردد.

در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت که فقه اهل سنت، با وجود اختلاف در تبیین جزئیات، بر اصولی مشترک در مورد عقد کفالت بالمال اتفاق نظر دارد: نخست، مشروعیت و کارکرد اجتماعی آن در تأمین حقوق طلبکاران؛ دوم، بقای ذمه‌ی مدیون اصلی تا زمان سقوط دین؛ و سوم، تابعیت اثر عقد از قصد و تراضی طرفین. بدین ترتیب، اثر عقد کفالت بالمال در فقه اهل سنت امری ارادی، عرفی و تابع شرط است، نه حکمی ذاتی و غیرقابل تغییر.

این نتیجه‌گیری نشان می‌دهد که فقه اسلامی در نهاد کفالت، برخلاف تصور برخی از نظریه‌پردازان، ماهیتی خشک و قالبی ندارد، بلکه از انعطاف و پویایی برخوردار است و می‌تواند با حفظ مبانی شرعی، خود را با نیازهای گوناگون معاملات بشری تطبیق دهد. به همین جهت، در نظام فقهی اهل سنت، تعیین نوع اثر عقد کفالت بالمال به قصد مشترک طرفین، عرف محل، و مقتضیات اقتصادی و اجتماعی زمان واگذار شده است.

در پایان می‌توان چنین گفت که عقد کفالت بالمال در فقه اهل سنت، نه صرفاً یک نهاد سنتی، بلکه ابزاری پویا برای تحقق عدالت در روابط مالی و تقویت اعتماد میان افراد جامعه است. این عقد با تکیه بر اصولی چون «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»، بر اراده‌ی آزاد انسان‌ها

در تنظیم روابط مالی صحنه می‌گذارد و نشان می‌دهد که فقه اسلامی، علی‌رغم قدمت تاریخی خود، ظرفیت پاسخ‌گویی به نیازهای حقوقی عصر حاضر را دارا است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن عابدین، محمد امین. *ردالمختار علی الدرالمختار* شرح تنویر الأبصار. تحقیق. الشیخ عادل احمد عبدالموجود و الشیخ علی محمد معوض. جلد ۷. بیروت: الریاض، ۱۴۲۳ هـ. ق.
۲. ابن قدامه، أبی محمد عبدالله بن أحمد بن محمد. *المغنی*. تحقیق. عبدالله بن عبدالمحسن التركي و عبدالفتاح محمد الحلو. جلد ۷. الریاض: دارالعالم الکتوب، ۱۴۱۷ هـ. ق.
۳. ابن نجار الدمیاتی، ابو عمار یاسیر بن احمد. *موسوعه الفقه علی المذاهب الاربعه*. جلد ۸. قاهره: دارالتقوا، ۱۴۴۰ هـ. ق.
۴. الحصنی، تقی الدین. *کفایت الأخیار فی حل غایه الاختصار*. دمشق: دارالخیر، ۱۹۹۴ م.
۵. الدسوقی، محمد بن احمد. *حاشیه الدسوقی علی الشرح الکبیر*. جلد ۳. قاهره: دارالفکر، بی تا.
۶. الراشدانی المرغانی، علی بن أبی بکر بن عبد الجلیل. *الهدایه شرح البدایه المبتدی*. بی جا: المکتبه الاسلامیه، بی تا.
۷. السنهوری، عبدالرزاق احمد. *الوسیط فی شرح القانون المدنی* (التامینات الشخصیه والعینیه). جلد ۱۰. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.
۸. الشربینی، محمد بن احمد الشافعی الخطیب. *مغنی المحتاج إلى معرفه معانی الفاظ المنهاج*. جلد ۳. بیروت: دارالفکر، بی تا.
۹. الصاوی، احمد بن محمد الخلوئی. *بلغه السالک لأقرب المسالک علی الشرح الصغیر*. جلد ۳. بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۱۰. النووی، أبوزکریا محی الدین یحیی بن شرف. *روضه الطالبین و عمدہ المفتین*. جلد ۴. بیروت: المکتب الإسلامی، ۱۴۱۲ هـ. ق.
۱۱. برج، احمد محمد اسماعیل. *الكفاله بالمال و اثرها فی الفقه الإسلامی*. الإسکندریه: دارالجامعه الجدید للنشر، ۲۰۰۴ م.
۱۲. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. *قوه قدسیه*. تهران: گنج دانش، ۱۳۹۷ هـ. ش.
۱۳. حیدر، علی. *درالأحكام شرح مجله الأحکام*. جلد ۱. کویته: المکتبه العربیه، بی تا.
۱۴. دهخدا، علی اکبر. *لغت نامه دهخدا*. جلد ۳۱. تهران: سازمان لغت نامه، ۱۳۵۱ هـ. ش.
۱۵. زیدان، عبدالکریم. *الكفاله و الحواله*. بغداد: مکتبه القدس، ۱۳۹۵ هـ. ق.
۱۶. شهیدی، مهدی. *سقوط تعهدات*. جلد ۵. تهران: مجد، ۱۳۹۸ هـ. ش.
۱۷. صفایی، سیدحسن و جواهر الکلام، محمد هادی. *تضمین های دین (رهن و ضمان)*. جلد ۱. تهران: شرکت سهامی، ۱۳۹۹ هـ. ش.

۱۸. عاملی، زین الدین (شهیدثانی). *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الد مشقیة*. مترجم. عباس زراعت. جلد ۲. تهران: موسسه فرهنگی هنری دانش پذیر، ۱۳۸۸ هـ. ش.
۱۹. قدری باشا، محمد. *مرشد الحیران إلى معرفه أحوال الإنسان*. بیولاق: الکبیرالأمیریة، ۱۳۰۸ هـ.ق.
۲۰. مصطفی، محمود. *الكفاله أنواعها و طرق ابراء منها*. الأردن: الجامعه الأردنیة، ۲۰۰۳ م.

پایبندی به قوانین اداری در پرتو تعالیم اسلامی در نهادهای تحصیلات عالی
الالتزام بالقوانين الإدارية في ضوء التعاليم الإسلامية في مؤسسات التعليم العالي

Adherence to Administrative Laws in the Light of Islamic Teachings in Higher
Education Institutions

Yükseköğretim Kurumlarında İslamî Öğretiler Işığında İdarî Mevzuata Uyum

ناصر احمد هروی^۱ عبدالرحمن عزیزی^۲

چکیده

با توجه به این که تعهد عملی به قوانین اداری، ستون فقرات نظام خدماتی را تشکیل می‌دهد؛ پایبندی به قوانین اداری در نهادهای تحصیلات عالی نه تنها نظم، قانون‌مداری و شایسته‌سالاری را برای ارائه خدمات بیشتر در ساختار ادارات مدرن برای ارباب رجوع و ذی‌نفعان به ارمغان می‌آورد؛ بلکه در آموزه‌های دینی نیز جایگاه والای دارد. بر اساس یافته‌ها مفاهیمی چون؛ مسؤولیت‌پذیری، عدالت، صداقت و امانت‌داری، ایجاد نظم، برنامه‌ریزی، شایسته‌سالاری، رعایت اخلاق اداری، ابتکار عمل، پرهیز از فساد و خیانت؛ از جمله ارزش‌های است که در قرآن کریم و سنت پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم و کارنامه خلفای راشدین و بزرگان دینی بر مراعات آن تأکید صورت گرفته است، چنانکه التزام به این آموزه‌ها، مستقیم با رعایت و تطبیق قوانین اداری مطابقت دارد. تحقیق حاضر با هدف بررسی تأثیر آموزه‌های اسلامی در تقویت پایبندی به قوانین اداری در محیط تحصیلات عالی، با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی از منابع معتبر علمی نشان می‌دهد که اجرای قوانین اداری در پرتو تعالیم اسلامی، زمینه‌ساز ایجاد اداره سالم، خدمت‌گذار، کارا، اثربخش، شفاف، پاسخ‌گو به نیازمندی‌های مراجعین و باعث شکل‌گیری اداره‌ای عاری از فساد، تقلب، بروکراسی، مسؤولیت‌گریزی و قانون‌شکنی؛ می‌گردد که با اهداف شریعت اسلامی در تحقق عدالت اجتماعی و تحکیم پایه‌های قوانین و مقررات هم‌گام است.

کلمات کلیدی: ایجاد نظم، پایبندی، شفافیت، قوانین اداری، مسؤولیت‌پذیری

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2026.167>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

13.07.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

11.09.2025

تاریخ نشر / Publication Date

01.01.2026

^۱ ماستر، دیپارتمنت فقه و قانون،
پوهنځی شرعیات، پوهنتون جامی،
هرات، افغانستان.

^۲ ماستر، دیپارتمنت فقه و قانون،
پوهنځی شرعیات، پوهنتون جامی،
هرات، افغانستان.

ORCID

E-Mail

naserherawy8689@gmail.com
abdurahmanazizi@gmail.com

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

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



نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation :

ناصر احمد هروی - عبدالرحمن عزیزی، "پایبندی به قوانین اداری در پرتو تعالیم اسلامی در نهادهای تحصیلات عالی"، مجله دیوان ۱/۷ (جدی ۱۴۰۴)، ۱۵۱-۱۷۱.
Nasir Ahmad Herawi - Abdul Rahman Azizi, "Adherence to Administrative Laws in the Light of Islamic Teachings in Higher Education Institutions", Diwan Journal 7/1 (January 2026), 151-173.

الملخص

أن الالتزام العملي بالقوانين الإدارية يُشكل ركيزة أساسية لنظام الخدمة، فإن الالتزام بالقوانين الإدارية في مؤسسات التعليم العالي لا يُسهم فقط في تحقيق النظام والمشروعية والجدارة لتقديم خدمات أكثر في هيكليّة المكاتب الحديثة للعملاء والمستفيدين، بل له أيضًا مكانة مرموقة في التعليم الديني. وبناءً على النتائج، تُعدّ المفاهيم مثل المسؤولية، والعدل، والصدق والأمانة، وحفظ النظام، والتخطيط، والجدارة، ومراعاة الأخلاق الإدارية، والمبادرة، وتجنب الفساد والخيانة، من القيم التي أكد عليها القرآن الكريم وسنة نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم وسلوك الخلفاء الراشدين والقادة الدينيين، إذ أن الالتزام بهذه التعليم يتوافق مباشرةً مع مراعاة القوانين الإدارية وتطبيقها. تهدف هذه الدراسة إلى دراسة أثر التعليم الإسلامية في تعزيز الالتزام بالقوانين الإدارية في بيئة التعليم العالي، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، وبالاعتماد على مصادر علمية موثوقة. ويبين أن تطبيق القوانين الإدارية في ضوء التعليم الإسلامية يشكل الأساس لإنشاء إدارة صحية، خدمية، كفؤة، مؤثرة، شفافة، تستجيب لاحتياجات المتعاملين، ويؤدي إلى تشكيل إدارة خالية من الفساد والغش والبيروقراطية والتهرب من المسؤولية والخروج على القانون، وهو ما يتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية في تحقيق العدالة الاجتماعية وترسيخ أسس القوانين والأنظمة.

الكلمات المفتاحية: خلق النظام، الالتزام، الشفافية، العدالة، القوانين الإدارية، المساواة

Abstract

Given that practical commitment to administrative laws constitutes the backbone of the service system; adherence to administrative laws in higher education institutions not only brings order and meritocracy to provide more services in the structure of modern offices for clients and beneficiaries; but also has a high position in religious teachings. Based on the findings, concepts such as; responsibility, justice, honesty and trustworthiness, creating order, planning, meritocracy, observing administrative ethics, initiative and action, avoiding corruption and betrayal; are among the values that have been emphasized in the Holy Quran and the tradition of the Prophet of Islam and the deeds of the Rightly Guided Caliphs and religious leaders, as adherence to these teachings directly corresponds to the observance and implementation of administrative laws. The present study aims to investigate the effect of Islamic teachings on strengthening adherence to administrative laws in the higher education environment, using a descriptive-analytical method and using reliable scientific sources. It shows that the implementation of administrative laws in the light of Islamic teachings lays the foundation for the creation of a healthy, service-oriented, efficient, effective, transparent administration that is responsive to the needs of clients, and leads to the formation of an administration free from corruption, fraud, bureaucracy, evasion of responsibility, and lawlessness, which is in line with the goals of Islamic

Sharia in achieving social justice and strengthening the foundations of laws and regulations.

Keywords: Creating Order, Adherence, Transparency, Justice, Administrative Laws, Accountability

Özet

İdari mevzuata fiilî bağlılığın hizmet sisteminin belkemiğini oluşturduğu göz önünde bulundurulduğunda, yükseköğretim kurumlarında idari kurallara riayet edilmesi yalnızca düzeni, hukuka bağlılığı ve liyakati güçlendirerek modern idari yapılarda hizmet alanlar ve paydaşlar için daha etkin hizmet sunulmasını sağlamakla kalmaz; aynı zamanda dinî öğretilerde de yüksek bir konuma sahiptir. Araştırma bulgularına göre sorumluluk bilinci, adalet, dürüstlük ve emanet anlayışı, düzenin sağlanması, planlama, liyakat, idari etik ilkelere uyum, inisiyatif alma, yolsuzluk ve ihanetten kaçınma gibi kavramlar; Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'in sünnetinde, Raşid Halifelerin uygulamalarında ve dinî önderlerin örneklerinde üzerinde önemle durulan değerler arasında yer almaktadır. Bu ilkelere bağlılık, doğrudan idari kurallara uyma ve bunların uygulanmasıyla örtüşmektedir. Bu çalışma, İslami öğretilerin yükseköğretim ortamında idari mevzuata bağlılığı güçlendirmedeki etkisini incelemeyi amaçlamakta olup, güvenilir bilimsel kaynaklara dayalı betimleyici-analitik yöntemle yapılan inceleme sonucunda; idari kuralların İslami öğretiler ışığında uygulanmasının, sağlıklı, hizmet odaklı, verimli, etkili, şeffaf ve başvuruların ihtiyaçlarına cevap verebilen bir idarenin oluşmasına zemin hazırladığını ortaya koymaktadır. Ayrıca bu yaklaşım, yolsuzluk, usulsüzlük, bürokrasi, sorumluluktan kaçma ve kanun ihlallerinden arınmış bir idari yapının teşekkülüne katkı sağlamakta; böylece sosyal adaletin gerçekleştirilmesi ve hukukî düzenlemelerin temellerinin güçlendirilmesi yönündeki İslâm şeriatının amaçlarıyla uyum arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Düzenin sağlanması, Bağlılık, Şeffaflık, İdari Mevzuat, Sorumluluk Bilinci

مقدمه

نهادهای تحصیلات عالی هر کشور زمانی به اهداف مطلوب خویش دست می‌یابند که دارای ساختارهای مشخص قانونی مطابق به نیازمندی روز جامعه باشند. تطبیق قوانین، مقررات، لوایح و طرزالعمل‌ها در هر سازمان وقتی نظم، شفافیت، عدالت، و خدمات مؤثر و ارزنده را در پی خواهد داشت، که دست اندرکاران آن اداره در به کار بستن این اصول و معیارها در وقت و زمان معین آن همت گمارند. باوجود تدوین اصول و قواعد مشخص اداری، عدم پایبندی برخی کارکنان منجر به بروز برخی مشکلات شده، جریان فعالیت‌های اداری را مختل نموده است. هم‌چنین تأخیر در ارائه خدمات، سوء استفاده از صلاحیت‌های وظیفوی، تضییع حقوق دیگران، باعث بی‌نظمی در انجام امور می‌گردد. کارکنان ادارات بر اساس تعهد اسلامی و وظیفوی باید متعهد به عملی نمودن تعالیم اسلامی و مقررات اداری باشند، چنان‌که آموزه‌های دین حنیف ما تأکید جدی بر رعایت نظم و عدالت در همه عرصه‌ها دارد، الله متعال می‌فرماید: ﴿وَأَقِمْوْا الْوِزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾^{۲۷} ترجمه: "و وزن را به عدالت برپا دارید و در ترازو کم نگذارید". پایبندی به قانون، وظیفه‌شناسی را برای انسان به میان می‌آورد، پذیرفتن مسئولیت در قرآن کریم به بار سنگینی تشبیه شده است. خداوند جل جلاله می‌فرماید: ﴿وَلَا تَزِرْ وَزِرَةً وِزْرَ أُخْرَى﴾^{۲۸} ترجمه: "هیچ گناهکاری بار گناه دیگری (مسئولیت سنگین دیگری) را بر دوش نمی‌کشد". و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^{۲۹} ترجمه: "ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن ابا کردند و از آن هراس داشتند اما انسان آن را بر دوش کشید، او بسیار ظالم و جاهل بود". آموزه‌های اسلامی بر وفا به تعهد در تمام مراحل اداری و تصمیم‌گیری و اجرای امور بر اساس امانت‌داری، شفافیت در عملکرد و دوری از هر گونه خیانت، عهد شکنی، نادیده گرفتن قوانین و سوء استفاده از صلاحیت‌ها و اطاعت از قوانین عادلانه تأکید دارد. از این رو، بررسی میزان تطابق رفتار اداری در نهادهای تحصیلات عالی با اصول و ارزش‌های والای اسلامی و تأثیر این آموزه‌ها بر ارتقای پایبندی به قوانین، ضرورتی انکار ناپذیر بوده و یکی از نیازهای مهم در سیستم اداری تحصیلات عالی به شمار می‌رود. تحقیق هذا بر محور تقویت ارزش‌های دینی در رفتار اداری، بهبود نظم و شفافیت در نهادهای تحصیلات عالی، ارائه راه‌کارهای دینی و اخلاقی جهت تقویت

^{۲۷} الرحمن ۵۵/۹.

^{۲۸} الانعام ۶/۱۶۴.

^{۲۹} الأحزاب ۳۳/۷۲.

پایبندی به مقررات اداری، کاهش فساد اداری و ارتقای پاسخ‌گویی به مراجعین و ذی‌نفعان تأکید دارد.

پرسش اصلی این است که تعالیم اسلامی در مورد اطاعت از قوانین و نظم اداری چه دیدگاهی دارد؟ و چه عواملی در نهادهای تحصیلات عالی باعث پایبندی به قوانین اداری می‌شوند؟ و از این دست سوالات. تلاش می‌شود تا با بررسی و تحقیق به صورت علمی به پرسش‌های این چینی پرداخته شود. به نظر می‌رسد تعالیم اسلامی نقش مؤثری در نهادینه‌سازی پایبندی به قوانین اداری ایفا می‌کنند.

در پیوند به پیشینه این تحقیق یادآوری می‌گردد که برخی تحقیقات مرتبط به اخلاق اداری در اسلام و نقش دین در مدیریت انجام شده‌اند؛ اما بررسی خاص، مستقل و نظام‌مند با جزئیات در رابطه با پایبندی به قوانین اداری در پرتو تعالیم اسلامی در نهادهای تحصیلات عالی کمتر بدان پرداخته شده است.

۱. مفهوم‌شناسی برخی واژه‌ها

۱.۱. قوانین

قوانین جمع قانون به معنی اصول،^{۳۰} در زبان عربی قانون به معنی؛ "مقیاس کل شیء"، اصل و معیار و راه همه چیز است،^{۳۱} ابن قیم جوزی عنوان "قوانین سیاسیة" را برای دلالت بر آن‌چه حکمرانان به منظور اداره امور اجرایی و سیاسی وضع می‌کنند، استفاده کرده است.^{۳۲} مقصود از قانون تمام مقرراتی است که از طرف یکی از سازمان‌های صالح دولت وضع شده است.^{۳۳} قانون عبارت از اوامر صریح و الزامی است که به صورت مکتوب توسط مقامات ذی‌صلاح وضع و تدوین شده و منظور از آن رهنمایی حیات آینده جامعه می‌باشد.^{۳۴}

۲.۱. مقررات

جمع مقرر؛ مقرر اسم مفعول از ریشه "قرر" گرفته شده که در لغت به معنی قرار داده شده، برقرار، بر جای و استوار است، امری که به آن حکم شده است.^{۳۵} "مجموعه قواعد حقوقی الزامی

^{۳۰} اسماعیل بن حماد، الصحاح جوهری، تاج اللغة و صحاح اللغة، تحقیق. أحمد عبدالغفور عطار (بیروت لبنان: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م)، ۲۸۵.

^{۳۱} إبراهیم مصطفی و أحمد الزیات، معجم الوسیط (قاهره: دارالدعوة، ۲۰۱۱م)، ۷۶۳.

^{۳۲} محمد ابن بی بکر ابن قیم، إعلام الموقعین عن رب العالمین (سعودی: دار ابن الجوزی، ۱۴۲۳هـ.ق)، ۷۱.

^{۳۳} ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق (ایران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰هـ.ش)، ۱۲۰.

^{۳۴} نصرالله استانکزی، مبادئ حقوق (کابل: انتشارات میوند، ۱۳۸۷هـ.ش)، ۱۳۴.

^{۳۵} نظام الدین عبدالله، انواع قانون و مراحل قانون گذاری (کابل: انتشارات رسالت، ۱۳۹۸هـ.ش)، ۱۰۹.

است که به منظور تطبیق خطوط اساسی سیاست کشور، تطبیق بهتر قوانین و تنظیم ادارات از طرف حکومت وضع گردیده باشد.^{۳۶}

۳.۱. لوایح

جمع لایحه، مؤنث لایح، از ریشه "لوح" گرفته شده است که در لغت به معنای طرح، مکتوب نوشته است.^{۳۷} در اصطلاح لایحه معادل پیش نویس قانون است. به عبارتی؛ لایحه مجموعه قواعد حقوقی است که چگونگی اجراءات و فعالیت های وزارت ها یا ادارات دولتی را در موضوعات خاص و استقامت دهی، معنی و تنظیم و در مطابقت با قانون توسط وزارت مربوطه وضع و تصویب می کند.^{۳۸} لایحه توسط ادارات ذی ربط وضع می گردد، مانند؛ لایحه امتحانات، لایحه کزیدت، لایحه شمولیت در کادر علمی و دیگر لوایح در وزارت تحصیلات عالی افغانستان.

۴.۱. اداره و سازمان

در تعریف فریدریک تیلور از اداره؛ «درست دانشی است که از افرادی خواسته می شود که فعالیت های را در یک سازمان انجام دهند، و سپس اطمینان از این که آن را به بهترین و ارزان ترین روش انجام داده اند».^{۳۹} اداره مجموعه ای از مقررات و ضوابط معین است که برای نظم دهی به امور جمعی و اجتماعی مردم وضع شده است؛ اما مدیریت مجموعه اقداماتی است که برای رسیدن به اهداف و کنترل نتایج به کار می رود.^{۴۰} هنری فایول اداره را چنین تعریف نموده؛ "مجموعه فعالیت های که شامل برنامه ریزی، سازمان دهی، هدایت، هماهنگی و کنترل و رقابت است".^{۴۱} فعالیت های مذکور برای تمام ادارات صرف نظر از نوع آن قابل اجراء هستند. هر چند در قرآن کریم کلمه اداره تذکر نیافته است اما مشتق این کلمه، «تدیرونها» در آیت کریمه «إلا أن تكون تجارة حاضرة تدیرونها»^{۴۲} و یا کلمات، "تدور" و "دار" ذکر شده است که معنای چرخاندن و گرداندن است. پس اداره شامل تمام فرآیندهای است که هدف آن ها اجرای سیاست عمومی

^{۳۶} عبدالله، انواع قانون و مراحل قانون گذاری، ۱۱۰.

^{۳۷} علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا (تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۷ ه.ش)، ۵۴۵.

^{۳۸} عبدالله، انواع قانون و مراحل قانون گذاری، ۱۲۸.

^{۳۹} حنان شکری و شاکر شبیر، واقع إدارة الوقت (غزه: دارالعلم، ۲۰۱۰م)، ۱۰.

^{۴۰} شکری و شبیر، واقع إدارة الوقت، ۱۱.

^{۴۱} محمد الرشهری، میزان الحکمه (تهران: موسسه علمی فرهنگی دارالحديث، ۱۳۸۷ ه.ش)، ۱۳.

^{۴۲} البقره ۲۸۲/۲.

است.^{۴۳} در تعریف سازمان؛ «عبارت است از گروهی که برای وصول به هدفی مشترک با یکدیگر همکاری می‌کنند».^{۴۴}

تبیین آموزه‌های اسلامی در تحقیق حاضر؛ منظور از آموزه‌های اسلامی شامل مجموعه گسترده‌ای از قواعد، ارزش‌ها، و دستورالعمل‌هایی است که از قرآن کریم و سنت پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم و اجماع و قیاس و سایر ادله وابسته به اصول و کارنامه خلفای راشدین و بزرگان دینی است که در عرصه سیستم اداری و نظام کاری دولت به کار برده می‌شود.

۲. اهمیت پایبندی به قوانین اداری

۲.۱. ایجاد اداره سالم، شفاف و پاسخ‌گو

با توجه با قاموس دینی ما، یکی از معانی اسلام "در سلامتی درآمدن" است و هم‌چنان اسلام به معنی "اطاعت از امر و نهی خدا آمده" است.^{۴۵}

در نظام اداری اسلام وجود اداره سالم به مثابه غذا و هوا است؛ اگر در جامعه اسلامی سلامت اداری وجود نداشت، اداره و سازمان به قهقرا خواهد رفت. به اداره سالم زمانی دست یافته می‌شود که فساد در اداره وجود نداشته باشد، امور به موقع مناسب انجام شده، از ارائه خدمات، همه همسان مستفید گردند. استفاده درست از منابع، رعایت سلسله مراتب، مسئولیت‌پذیری، رعایت قوانین، اجرای مقررات و لوایح، وجود کارگزاران سالم، حضور کارمندان متعهد، متخصص و پاسخ‌گو؛ باعث شکل‌گیری اداره سالم می‌گردد. پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم فرمودند: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ».^{۴۶} ترجمه: "مسلمان کسی است که مسلمانان از زبان و دست او در امان باشند". همین مورد شامل کسانی نیز می‌شود که در ادارات وظیفه انجام می‌دهند. هر کارمند در محیط کاری‌اش طوری عمل نکند که باعث آزار و اذیت مسلمانان دیگر، از جمله ارباب رجوع شود؛ به این معنی که از هر رفتاری که باعث آزار و اذیت دیگران می‌شود، حالا چه ناشی از تعامل با مراجعین است یا حتی به وسیله زبان هم که شده حرف رکیکی به زبان نیاورده، تا فضای کاملاً سالم در اداره حاکم باشد. هرکارمند اداری خود را در برابر مردم مسؤول و پاسخ‌گو بداند با توجه به این حدیث مبارک که {كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَ الرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَ مَسْئُولٌ عَنْ أَهْلِهِ وَ الْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا}

^{۴۳} استانکزی، مبادی حقوق، ۱۳۷.

^{۴۴} الریشهری، میزان الحکمه، ۱۳.

^{۴۵} دهخدا، فرهنگ لغت نامه دهخدا، ۳۲۱.

^{۴۶} ابو عبدالله محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع المسند الصحيح، محقق. محمد زهیر بن ناصر الناصر (بیروت:

لبنان، دارطوق النجاة، ۱۴۲۲هـ.ق)، "الایمان"، ۳ (۱۰).

و الخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته وكلکم راع و مسؤول عن رعيته^{۴۷} ترجمه: "هر یک از شما مسؤول اید و درباره رعیت خود مورد بازپرس قرار می گیرید، بنابراین امیری که بر مردم گمارده شده، مسؤول آنان است و درباره آنان از وی بازخواست خواهد شد؛ و مرد مسؤول خانواده خویش است و درباره آنان از وی پرسیده خواهد شد؛ و زن مسؤول خانه شوهر خویش است و از کسانی که تحت سرپرستی اوست، سوال خواهد شد؛ و خدمت گذار، مسؤول مال آقای خود است و در مورد آن پرسیده خواهد شد؛ پس بدانید که همه شما مسؤول اید و همه شما درباره رعیت خود مورد بازخواست قرار خواهید گرفت."

هر کدام ما نسبت به وظایف و مکلفیت های که بر عهده داریم مورد پرسش قرار خواهیم گرفت. با کمال تأسف از گذشته های دور در برخی از ادارات کشور ما رایج بوده است که گاهی اوقات مردم به خاطر گرفتن یک امضاء از مسؤولین رده اول نظام ها، پیر می شدند. به بهانه این که جلسه داریم، در حال که در طول تاریخ دیده شده است که از پی این جلسه ها کدام قومه هم مترتب نشده است که گره از کار مردم را بگشاید. بر مراجعینی که از مسیرهای دور دست با تحمل هزینه های فراوان به ادارات آمده اند، هیچ موقعی گذاشته نمی شود. در حال که در ادارات سالم باید به گونه مؤثر برای مردم خدمات درست ارائه گردد.

۲.۲. تطبیق قوانین و مقررات اداری

وجود قوانین در میان جوامع و ملت ها از اهمیت به سزای برخوردار است. در هر کشوری که قانون حاکم نباشد؛ هرکس هرچه می خواهد مطابق به سلیقه اش انجام می دهد، در چنین جامعه نه نظامی وجود دارد، نه شفافیت و پاسخ گویی دیده می شود، و نه هم عدالتی متصور است. لهذا اگر ملت ها خواسته باشند به طرف ترقی و پیشرفت، و انکشاف و توسعه و سرانجام ارائه خدمات مؤثر برای عام مردم بروند؛ باید به یک سلسله قوانین و اصول، پایبندی و تعهد داشته و آن معیارها را عملاً در ادارات خود تطبیق نمایند. تطبیق قانون؛ تأمین عدالت را در پی دارد و هر حق به صاحب حق خواهد رسید. چنان که برخی از دانشمندان قانون را چنین تصریح کرده اند "سندی حقوقی است که حقوق، وجایب، صلاحیت ها، مکلفیت ها و امتیازات افراد جامعه را تنظیم می نماید"^{۴۸}. بنابراین، به گفته استاد یوسف قرضاوی رحمه الله؛ «حکومت اسلامی، قانون آن برگرفته از اصول و احکام شرعی است که در قرآن کریم آمده و توسط سنت نبوی صلی الله علیه وسلم در

۴۷ البخاری، الجامع المسند الصحيح، "الجمعة"، ۱۰ (۸۹۳).

۴۸ سید محمد هادی اسلامی، اصول و فنون قانون گذاری (ایران: انتشارات جنگل، ۱۳۹۷ ه.ش)، ۲۴.

عقاید، عبادات، اخلاق، معاملات و روابط شخصی، مدنی، جزائی، اداری، قانونی و بین‌المللی تبیین شده است».^{۴۹}

از اینرو، وقتی فعالیت‌های يك اداره مطابق به قانون، مقررات و پالیسی‌های آن اداره انجام شود، اداره به ارائه خدمات مؤثر و رسیدن به اهدافی که برای وی تعیین و تعریف شده است خواهد رسید. آن‌گاه که فعالیت‌ها به وقت و زمان‌اش، مطابق به پلان‌های از قبل تعیین شده انجام یابد؛ بدون شک تضمین کیفیت در ادارات نهادینه خواهد گردید.

۳.۲. رسیدن به نتایج متوقعه پلان شده در ادله

همه قوانین، مقررات و لوایح به این هدف تدوین می‌شوند تا بر مبنای این قواعد، پلان‌های استراتژیک و پلان‌های عملیاتی تدوین شده و در آن پلان‌ها اهداف و فعالیت‌ها درست چیده می‌شوند تا سر انجام در اداره ارائه خدمات بهتر صورت گرفته و به نتایج مطلوب که عمدتاً اداره به خاطر آن شکل گرفته؛ برسند. ما وقتی به نتایج مطلوب دست خواهیم یافت، که اداره ما به ترسیم نقشه مسیر اداره، تعیین اهداف و مأموریت‌ها، و چشم‌انداز و اولویت‌ها به انجام فعالیت‌های خویش بپردازد، چنان که پلان عبارت از نقشه راهی است که به اداره کمک می‌کند تا در آینده قابل پیش‌بینی، مسیر و فعالیت‌های خود را مطابق اهداف معین و منابع موجود تنظیم کند.^{۵۰}

اگر قوانین، مقررات و لوایح به صورت درست تطبیق نشوند؛ بدون شک به اهدافی که اداره به منظور رسیدن به آن، تمام فعالیت‌های خویش را متمرکز ساخته است؛ نمی‌رسد. بناء تمام کارمندان یک اداره مکلف اند تا در به کار بستن اصول و قواعد در ادارات خویش تلاش مضاعف و همه جانبه نموده تا به نتایج مطلوب در اداره که همانا ارائه خدمات مؤثر و با کیفیت است میسر شود. اگر با همین روی‌کرد به تطبیق اصول و قواعد اداری موفق شدیم، به تأمین و تضمین کیفیت در ادارات نزدیک خواهیم شد، این زمانی میسر است که تمام کارها بدون تأخیر و تعلل در میعاد که پیش‌بینی شده عملی گردد، این امر خود رضایت مستفید شوندگان را در پی خواهد داشت، آنگاه می‌شود که ادعا کنیم به نتایج متوقعه دست یافته‌ایم.

۳. نقش تعالیم اسلامی در پایبندی به قوانین در ادارات

ارائه خدمات مؤثر و تأمین عدالت؛ لازمه پایبندی به قوانین و مقررات است، اسلام به‌عنوان دین کامل و جامع، دارای برنامه‌های منظم حیاتی است که تمام شئون زندگی انسان‌ها، اعم از مسائل دنیوی و اخروی را شامل می‌شود، چنان‌که هدایات این نظام الهی، شامل فرد و اجتماع شده در

^{۴۹} یوسف قرضاوی، من فقه الدولة فی الاسلام (قاهره: مصر- دارالشروق، ۱۴۱۷ه.ق)، ۳۲.

^{۵۰} انستیتوت خدمات ملکی، رهنمود آموزشی اساسات اداره و مدیریت (کابل: کمیسیون اصلاحات اداری، ۱۳۸۶ ه.ش)، ۷۲.

تمام لایه‌های جامعه، از عقیده و عبادت گرفته تا نظام و معاملات و مسائل اداری هدايات روشنی دارد. بر این اساس در ذیل به بیان اصولی می‌پردازیم که اسلام بر اجرای آن تأکید نموده و در رعایت اصل قانون‌مداری در ادارات بس ارزنده است.

۱.۳. تعهد و وفا به عهد در مسؤولیت اداری

یکی از مباحث ارزشی که در آموزه‌های دینی ما به آن زیاد پرداخته شده است؛ موضوع وفا به عهد است. متعهد شدن به کار بر اساس یک قرار داد اجتماعی شکل می‌گیرد که در نتیجه بین دو طرف «کارفرما» و «کارکن» عقد قرار داد بوجود می‌آید، وقتی قرار داد صورت گرفت، هر دو طرف باید به آنچه تعهد کرده‌اند وفاداری نمایند. در آیات زیادی از تعهد و وفا به عهد در قرآن کریم تذکر یافته است؛ از جمله: ﴿وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾^{۵۱} ترجمه: "و آنان که چون عهد بندند، به عهد خود وفادارند". در آیه ۴۰ سوره بقره نیز می‌خوانیم: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾^{۵۲} ترجمه: "و به پیمانم وفا کنید تا به پیمان‌تان وفا کنم و تنها از من بترسید". وفا به عهد در این آیت کریمه عام است و شامل همه احکام و اوامر الهی می‌شود.^{۵۳} هم‌چنین در آیت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^{۵۴} ترجمه: "ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به قراردادهای خود وفا کنید". و از این دست آیات دیگری که بر پابندی به عهد دلالت دارد. در احادیث پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم نیز بر این مسأله تأکید شده است، به‌عنوان نمونه، آن حضرت صلی الله علیه وسلم فرمودند: «أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدْعَهَا إِذَا أُؤْتِمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ»^{۵۵} ترجمه: "چهار خصلت است که اگر در کسی باشد منافق خالص است و هرکس خصلتی از آن در وی باشد، خصلتی از نفاق در اوست تا آن‌که ترکش کند؛ چون سخن گوید؛ دروغ گوید و چون پیمان ببندد؛ پیمان شکند و چون وعده دهد؛ خلاف وعده کند و چون دشمنی کند؛ از حد بگذرد و حق‌گشی کند".

اگر به حدیث فوق دقت نماییم می‌بینیم کسی که عهد شکنی نموده و خلاف وعده و تعهدش وارد عمل می‌شود؛ خصلت منافق خالص را به خود می‌گیرد.

^{۵۱} البقره ۱۷۷/۲.

^{۵۲} البقره ۴۰/۲.

^{۵۳} وهبه بن مصطفى الزحيلي، التفسير الوسيط (بيروت: لبنان - دارلفكر، ۱۴۲۲ هـ.ق)، ۲۶/۱.

^{۵۴} المائدة ۱/۵.

^{۵۵} مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقى (بيروت: قاهره - دار إحياء التراث العربي، بی‌تا)، "الایمان"، ۲۵ (۵۸).

با توجه به آیات و احادیث پیامبر اسلام وفا به عهد که لازمه‌اش مسؤولیت‌پذیری است؛ یکی از مباحث مهمی است که در متون دینی ما بر رعایت آن دستور داده شده است. وفا و پره‌گی به عهد در این آیات و احادیث، علاوه بر این که انسان مؤمن را هر دم به عنوان پولیس تمام عیار که از درون هشدار می‌دهد باید متعهد به قراردادکار خویش باشی، قانون‌مداری، مسؤولیت‌پذیری، شفافیت کار، ارائه خدمات بهتر و سرانجام عدالت‌گستری را در پی خواهد داشت.

۲.۳. امانت بودن وظیفه

با عنایت بر تعالیم دینی ما؛ وظیفه یک امانت و مسؤولیت است، امتیاز نیست، اقتدار نیست که از آدرس چوکی و مقام و منصب خود را از مردم و جامعه برتر بدانید و خویشتن را با دار مردم فرض کنید و مردم را نوکران خود به حساب آورید، در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم داریم: *«إِقْلُتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا تَسْتَعْمِلُنِي؟ قَالَ: فَضَرَبَ يَدَهُ عَلَى مَنْكِبِي، ثُمَّ قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا»*^{۵۶} ترجمه: "از ابوذر رضی الله عنه روایت است که می‌گوید: گفتم: ای رسول خدا، آیا از من در مسؤولیتی استفاده نمی‌کنی؟ (وظیفه ای برایم نمی‌دهی؟) پس رسول الله صلی الله علیه وسلم با دستش به شانه‌ی وی زد و سپس فرمود: ای اباذر، تو ضعیف و ناتوانی و این مسؤولیت‌ها امانت است و روز قیامت مایه‌ی رسوایی و پشیمانی خواهد بود؛ مگر برای کسی که آن را با رعایت حَقّش بپذیرد و به وظیفه‌ی خود در این مسؤولیت عمل نماید".

فلسفه وجودی اداره در نظام اسلامی جز خدمت‌گذاری چیزی دیگری نیست، این مقوله ارزشمند «سیدالقوم خادمهم» در معارف اسلامی ما برجسته است. به همین معنا است که علامه اقبال می‌گوید: «سروری در دین ما خدمت‌گری است/عدل فاروقی و فقر حیدری است».

با توجه به مباحث فوق، تعالیم اسلامی واضح و روشن بیان می‌دارد که وظیفه یک امانت است، هیچ‌گاه برای مسلمان سزاوار نیست تا با این امانت خیانت کند. تأخیر و تعلل درکار، کارشکنی، بروکراسی، سرگردان ساختن مراجعین، دور زدن قانون، سوء استفاده از صلاحیت‌های وظیفوی، کار را به وقت و زمانش انجام ندادن، همه این‌ها می‌توانند مصداق‌های خیانت به وظیفه به حساب آیند. بناً لازم است تا وظیفه منحیث یک مسؤولیت و امانت به صورت درست؛ انجام شود.

۳.۳. تخصّص و شایسته‌سالاری

یکی از ویژگی‌های ارزش‌مند نظام اداری اسلام شایسته‌سالاری و تخصّص است؛ وقتی کار به اهلش سپرده شود، اداره به اهداف خویش درست‌تر و دقیق‌تر خواهد رسید. الله متعال

^{۵۶} النیسابوری، المسند الصحيح المختصر، "الإمامة"، ۴ (۱۸۲۵).

می فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.^{۵۷} مفهوم آیت کریمه ناظر در بارهٔ امرأ و هرکسی که چیزی از کار مردم به او سپرده شود؛ بوده است.

از حضرت علی رضی الله عنه روایت است که در تفسیر این آیت فرمود: «حق علی الإمام أن يحكم بما أنزل الله، و أن يؤدى الأمانة، فإذا فعل ذلك فحق على الناس أن يسمعوا له و أن يطيعوا، و أن يجيبوا إذا دعوا»^{۵۸} ترجمه: "بر امام مسلمانان لازم است تا بر مبنای کتاب خدا حکم کند و امانت را به اهلش بسپارد، وقتی چنین کرد بر مردم سزاوار است تا از وی حرف شنوی و اطاعت داشته، و آنگاه که ایشان را فراخواند؛ اجابت کنند".

امام طبری از أبو جعفر در تفسیر این آیت نقل می نماید: «هو خطاب من الله ولاة أمور المسلمين بأداء الأمانة إلى من ولوا أمره في فيهم و حقوقهم و ما ائتمنوا عليه من أمورهم، بالعدل بينهم في القضية، والقسم بينهم بالسوية»^{۵۹} ترجمه: "این خطابی است از طرف الله متعال برای حاکمان امور مسلمانان، تا نسبت به کسانی که زعامت شان را به عهده دارند، امانت داری نموده و بر آن چه که مورد امانت داری قرار گرفتند، در حکم کردن و تقسیم مساویانه حقوق و اموال، عدالت را اجراء نمایند".

باید کار به اهل آن سپرده شود، پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم فرمودند: {فَإِذَا ضُيِّعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ}، قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: «إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَىٰ غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»^{۶۰} ترجمه: "اگر امانت ضایع شود، پس منتظر قیامت باش. گفت: چگونه ضایع می شود؟ فرمود: هنگامی که کار به غیر اهلش سپرده شود، پس منتظر قیامت باش. منظور حدیث این نیست که با این کار قیامت قیام کند، معنایش این است که همان آشفتگی ها و پریشانی های قیامت با همان حدت و شدت که دارد به سراغ انسان ها می آید؛ همین سپردن کار به نا اهل آن، همه آشفتگی ها و پریشانی ها را در پی خواهد داشت".

قابل ذکر است که انتخاب اصلح در نظام اداری اسلام از مباحث بسیار مهم به حساب می آید. با این توضیح؛ با وجود لایق تر اگر وظیفه به لایق سپرده شود، این خود خیانت به خدا، پیامبر و عام مردم تلقی شده است. "من استعمل رجلا من عصابة و في تلك العصابة من هو أرضى لله منه

^{۵۷} النساء ۴/ ۵۸.

^{۵۸} جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی، الدر المنثور فی التفسیر المأثور (بیروت: لبنان، دارالکتب العلمیه،

۱۹۷۱م)، ۳۱۲.

^{۵۹} محمد ابن جریر الطبری، جامع القرآن عن تأویل آی القرآن (قاهره: دارالهجر، ۱۴۲۲هـ.ق)، ۴۹۲/۸.

^{۶۰} البخاری، الجامع المسند الصحیح، "العلم"، ۲، (۵۹).

فقد خان الله و خان رسول و خان المؤمنین^{۱۱} ترجمه: "هر کس مردی از گروهی را به کار گیرد در حالی که در آن گروه کسی باشد که نزد خدا محبوب‌تر از اوست؛ به خدا، رسولش و به مؤمنان خیانت ورزیده است". در نظام اداری اسلام کار باید بر مبنای شایستگی به کارمندان سپرده شود، نه بر اساس روابط، محابه و نزدیکی.

هم چنین بنا بر حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم؛ اَمَنْ وَلِيٍّ مِنْ اَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَاَمَرَ عَلَيْهِمْ اَحَدًا مُحَابَاةً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا حَتَّى يَدْخُلَهُ جَهَنَّمَ، وَمَنْ اَعْطَى اَحَدًا حِمَى اللَّهِ فَقَدْ اَنْتَهَكَ فِي حِمَى اللَّهِ شَيْئًا بَغَيْرِ حَقِّهِ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ، اَوْ قَالَ: تَبَرَّأْتُ مِنْهُ ذِمَّةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ^{۱۲} ترجمه: "سپردن وظایف بر اساس قرابت و محاببات و بدون در نظر گرفتن تخصص و شایسته سالاری، عواقب بس خطیری برای فرد داشته، چنانچه مورد لعنت الله تعالی قرار می‌گیرد و هیچ عملی از وی پذیرفته نشده و وعید عذاب جهنم برای چنین افراد داده شده است".

۴.۳. رعایت اصل سلسله مراتب

با عنایت به معارف اسلامی ما؛ اصل سلسله مراتب باید مراعات گردد. اگر مطابق به اصول اداره وظایف و صلاحیت‌های هر کدام از اعضای اداره مشخص و معین نباشد بی‌نظمی به وجود می‌آید. در هر اداره کسانی که در هر موقعیت و صلاحیت وظیفوی قرار دارند، باید سلسله مراتب را رعایت نمایند. در اداره که مافوق و مادون مشخص نباشد، مسئولیت‌گریزی به جای مسئولیت‌پذیری ترویج می‌گردد. هر کارمند مطابق به لایحه و حدود و ثغور صلاحیت و مسئولیت خویش، مکلف به رعایت سلسله مراتب است. این امر در یک تعبیر همان ارزش اطاعت از اولی الامر را نیز بیان می‌کند، چنانچه در قرآن کریم می‌خوانیم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^{۱۳} ترجمه: ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و صاحبان امر خود تان اطاعت کنید.

در اطاعت از اولی الامر و در رعایت سلسله مراتب امور اداری، اصل وحدت فرمان‌دهی و رهبری واحد به میان می‌آید که اگر کارمندان یک اداره از رهبری واحد پیروی نکنند و تعداد رهبران به چندین نفر برسد؛ اداره هیچ‌گاه به اهداف خود نایل نمی‌آید. البته باید توجه داشت که اطاعت از آمر تا زمانی محمود و پسندیده است که اوامر آن مطابق به معیارهای شرعی و قانونی قبول شده باشد، در صورتی که خلاف شرع و قانون، و مقررات و لوایح باشد؛ کارمند زیر دست مکلف به انجام آن نیست.

^{۱۱} محمد بن عبدالله بن محمد الحاکم النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا

(بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۰م)، ۴/۱۰۴.

^{۱۲} احمد ابن حنبل، مسند الامام/ احمد، تحقیق: احمد شاکر (القاهره: دارالحديث، ۱۴۱۶ ه.ق)، ۲۰۲/۱.

^{۱۳} النساء ۵۹/۴.

به خاطر حفظ وحدت فرماندهی و رهبری و ایجاد نظم و دوری از انارشیزم، پیامبر اسلام به اطاعت از اولی الامر تأکید نمودند چنانچه فرمودند: {عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ} «ترجمه: "بر مسلمان واجب است که در آن چه دوست دارد و دوست ندارد، بشنود و اطاعت کند، مگر این که به گناهی فرمان داده شود، پس اگر به گناهی فرمان داده شود، نه شنیدنی است و نه اطاعتی".

در کتاب «اساسات اداره و مدیریت» تألیف انستیتوت خدمات ملکی چنین بیان شده است: «وجود سلسله مراتب اداری تسهیلات را برای اصل هماهنگی میسر ساخته که این تسهیلات از طریق طبقه‌بندی وظایف، تثبیت صلاحیت‌ها در سازمان به وجود آمده و مراعات این اصل در اجراءات اداری بسیار ضروری می‌باشد».^{۶۵}

۵.۳. رعایت اصل مشوره در امور اداری

مشوره و رأی زنی در تمام شئون زندگی پسندیده است، این امر مشارکت اجتماعی را فراهم ساخته، مدیریت را از رویکرد تک‌ساحتی به طرف مدل مشارکتی سوق می‌دهد. قرآن کریم خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم می‌فرماید: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾،^{۶۶} در تفسیر این آیت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم فرمودند: «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم»^{۶۷} «ترجمه: "هیچ قومی هرگز مشورت نکردند مگر این که به بهترین امور خود هدایت شدند".

وقتی دستور مشوره به صورت مطلق ذکر شده است، تمام امور دینی و دنیوی را از جمله؛ مسائل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، اداری و فرهنگی را شامل می‌شود.^{۶۸} هم‌چنین در این آیت: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^{۶۹} دستور به اجرای مشوره در امور است. پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم فرمودند: «إِنَّ الْمُسْتَشَارَ مُؤْتَمَنٌ».^{۷۰}

^{۶۵} مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، محقق. محمد فؤاد عبدالباقی (قاهره: دار الحديث، ۱۴۱۲ هـ.ق)، «الإمامة»، ۸ (۱۸۳۹).

^{۶۶} انستیتوت خدمات ملکی، رهنمود آموزشی اساسات اداره و مدیریت، ۷.

^{۶۷} آل عمران ۱۵۹/۳.

^{۶۸} احمد بن علی ابن حجر عسقلانی، الکافی الشاف فی تخریج أحادیث الکشاف (لبنان: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۷ م)، ۵۹.

^{۶۹} وهبه بن مصطفى الزحلی، الفقه الاسلامی وادلته (دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۹ هـ.ق)، ۶۲۰.

^{۷۰} الشوری ۳۸/۴۲.

^{۷۱} محمد بن عیسی الترمذی، سنن الترمذی (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۴ م)، «الزهد»، ۳۹ (۲۳۶۹).

با رعایت اصل مشوره معمولاً تعدادی از افکار و عقول با تبانی و همکاری همدیگر برای یک معضل در اداره، راه حل جستجو می‌نمایند. مولانا گوید: عقل خود با عقل یاری یار کن / امرهم شوری بخوان و کار کن. استفاده از اصل مشوره به معنای خط کشیدن روی استبداد رأی است. استبداد رأی یعنی شخصی که نظرش را بیان می‌کند، سپس بر حقانیت رأی خود پافشاری و اذعان می‌دارد، که حق همان است که من گفتم. در امر مشوره نباید با تحکم، شخص برحق بودن نظر خود اصرار بورزد؛ بلکه با تمام وجود، حاضر باشد تا نظریات اهل نظر را گرفته، بعد هر رأیی که به صواب نزدیک است، آن را انتخاب نموده، عملی سازد. معمولاً در ادارات از دو فریق، بیشتر نظر خواهی می‌شود:

الف: کسانی که صاحب نظر و اهل رأی اند و در ارتباط به معضل مطروحه حرفی برای گفتن دارند.
ب: کسانی که در محیط اجرای همان معضل پیش آمده، سر و کار دارند و عملاً با آن مشکل دست و پنجه نرم می‌کنند. چون نظر این دو گروه، اداره را می‌تواند کمک نماید. اگر امور اداره به اساس مشوره و مشارکت به پیش برود، تمام فعالیت‌ها در موقع مناسب انجام شده اداره؛ به اهداف خویش بهتر دست پیدا می‌نماید.

۶.۳. رعایت اخلاق اداری

اخلاق یعنی انتخاب روی کرد و تعامل نیکو با همراهان، جامعه و عام مردم می‌باشد. معارف اسلامی ما مشحون از ستایش اخلاق نیکو است. خلق خوش در همه شئون زندگی بسی پسندیده است؛ اما رعایت آن در ادارات بسیار مهم به نظر می‌رسد. قرآن کریم از میان صدها خصلت نیک پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم بر اخلاق نیک شان تمرکز نموده می‌فرماید: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾.^{۷۱} ترجمه: "و یقیناً تو بر بلندای سجایای اخلاقی عظیمی قرار داری" و نیز در جای دیگر می‌فرماید: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾.^{۷۲} ترجمه: "پس به سبب رحمت الهی با آنان نرم‌خو شدی و اگر تندخو و سخت‌دل بودی، قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند، پس از آنان درگذر و برای‌شان آموزش بخواه و در کار[ها] با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن".

پیامبر ما صلی الله علیه وسلم یکی از اهداف بزرگ در بعثت خویش را تکمیل اخلاق نیکو معرفی می‌نماید آنجا که فرمودند: [بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ].^{۷۳}

^{۷۱} القلم ۴/۶۸.

^{۷۲} آل عمران ۳/۱۵۹.

^{۷۳} احمد بن الحسین بن علی بن موسی البیهقی، السنن الکبری، محقق. محمد عبدالقادر عطا (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۳م)، ۱۰/۳۲۳.

در اسناد اداری و قانونی از جمله مقررۀ طرز سلوک مأمورین بر طرز برخورد و تعامل نیک با مردم و مراجعین بیش از حد تأکید شده است؛ مادۀ چهارم مقررۀ طرز سلوک کارکنان خدمات ملکی چنین بیان می‌دارد؛ «برخورد شایسته و حسن سلوک بدون هیچ‌گونه تمایز از لحاظ قومی، نژادی، جنسی، دینی، مذهبی، عقاید سیاسی، وضعیت جسمی و حالت مدنی، ارائه معلومات لازم در رابطه به اجراءات مربوط به خدمات ملکی به مراجعین جهت دسترسی سهل آن‌ها به خدمات ملکی»^{۷۴} رعایت گردد. و در مادۀ سوم این مقررۀ بیان شده است: «حضور به محل کار در ساعات معینه، اجتناب از انجام هر نوع عملی که موجب اخلال وظایف رسمی گردد، اجرای وظایف به حسن صورت و صرف مساعی لازمه طبق لایحه و پلان کار، سعی در جهت ارتقای سطح مهارت و دانش مسلکی خود و کارکنان تحت کار»^{۷۵} لازم است تا موارد فوق در ادارات رعایت گردد.

رعایت اخلاق اداری یکی از مباحث بسیار مهمی است که برای هر کارمند اداری ضروری پنداشته می‌شود؛ در قرارداد کار؛ کارمند اداره، «کارکن» است، معاش آن از عواید ملی که مال عام مردم است، تأمین می‌شود. به نمایندگی از مردم کارمندان نظام حاکم «کارفرما» اند.؛ پس در حقیقت کارمند اداری «کارکن» و مردم «کارفرما» اند، آیا درست است کارکن با کارفرما تعامل خشن و نادرست داشته باشد؟ خیر؛ چون بخاطر مردم و ارائه خدمات، برای مردم کار می‌کند، باید با ایشان اخلاق اداری درست داشته باشد. با تأسّف از دیر سال‌های است که در ادارات کشور ما دیده می‌شود که کارمندان خود را فرمانروایان مردم می‌دانند نه خادمان مردم، این امر نه با ارزش‌های دینی و اخلاقی ما برابر است و نه هم با ارزش‌های انسانی. با عنایت به بیان مطالب فوق؛ یکی از اصول مهمی که دین ما بر رعایت آن در همه شئون حیات؛ مخصوصاً رعایت اخلاق اداری با مردم و ارباب رجوع اصرار دارد، همین تعامل نیک و برخورد پسندیده است.

۷.۳. رعایت اصل انتقان و احسان در انجام اموراداری

آموزه‌های دینی ما توصیه می‌نماید که کارها را به‌عنوان مسؤولیت انجام دهید، اما به بهترین وجه آن. در آیت ۲ سورۀ ملک می‌خوانیم: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^{۷۶} ترجمه: «کسی که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک نیکو کرد/رتزید». کسی از این امتحان نمره کامیابی را به دست می‌آورد که به انجام احسن اعمال مبادرت ورزد. در این آیت مبارکه حرف روی «احسن» است نه «حسن»، و هر کاری که با انتقان انجام شود، بدون شک

^{۷۴} مقررۀ طرز سلوک کارکنان خدمات ملکی، منشور وزارت عدلیه. (مادۀ ۴).

^{۷۵} مقررۀ طرز سلوک کارکنان خدمات ملکی، منشور وزارت عدلیه. (مادۀ ۳).

^{۷۶} الملک ۲/۶۷.

در زمرة اعمال احسن است. پیامبر محبوب ما صلى الله عليه وسلم می‌فرمایند: **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتَّقَنَهُ**^{۷۷} ترجمه: "خداوند دوست می‌دارد که هرگاه کسی از شما کاری انجام می‌دهد، آن را به بهترین شکل ممکن و با دقت و مهارت به انجام برساند".

میزان ارزشمندی کار انسان بسته‌گی به محکم انجام دادن آن کار دارد، انسان هدف‌مند باید کار کارستان انجام دهد؛ این امر باعث آرامش وجدان خودش و باعث رضایت پروردگار، و خوشنودی مردم و جامعه می‌گردد.

در نتیجه بعد از مطالعه و تحلیل مباحث مربوط به این تحقیق "پایبندی به قوانین اداری در پرتو تعالیم اسلامی در نهادهای تحصیلات عالی" به بیان یک سلسله از مزایا و محاسن، چالش‌ها و ارائه راه کارها پرداخته می‌شود.

۴. مزایا و اثرات پایبندی به قوانین در پرتو آموزه‌های اسلامی

در هر اداره وقتی تعهد و پایبندی به قوانین وجود داشته باشد، آن اداره به اهداف خویش دست می‌یابد؛ چنان‌که فعالیت‌های اداری به وقت و زمان معین و مناسبش انجام و از تأخیر و تعلل جلوگیری می‌شود، اعتماد مردم نسبت به آن اداره بیشتر می‌گردد، جوانب ذی‌دخل و اصحاب رجوع از اداره راضی می‌گردند، خدمات به صورت عادلانه بین مردم انجام می‌یابد، سیستم اداری رو به انکشاف و توسعه گام می‌نهد، باعث ارتقای ظرفیت کارمندان اداره می‌گردد، عدالت و انصاف به صورت همسان تأمین می‌گردد، اداره سالم و پاسخ‌گو و عاری از هر گونه فساد، خیانت، جعل و تزویر به وجود می‌آید، منجر به ارتقای بهره‌وری و کارآمدی بیشتر اداره می‌گردد، مقررات اداری به گونه احسن تطبیق می‌گردد.

۵. چالش‌های موجود فراراه تطبیق قوانین در ادارات تحصیلات عالی

عدم آگاهی برخی از کارکنان اداری از قوانین، مقررات و لوایح، و عدم فهم عملی از تطبیق قانون محیط‌های آکادمیک، چون تعدادی شاید از قوانین و مقررات و لوایح آگاهی داشته باشند، اما هنوز این قواعد و معیارها را عیناً و عملاً در محیط‌های اجرائی خویش اعمال ننموده‌اند. کم‌رسی سیستم‌های نظارتی کار آمد و فعال برای حصول اطمینان از تطبیق قوانین و معیارها به گونه جزئی و تخصصی، فشارها و نفوذ دست‌های بیرونی؛ برخی اوقات فشارهای سیاسی یا نفوذ بیرونی‌ها باعث اختلال اجرای امور اداری می‌گردد. ضعف آموزش و فرهنگ سازی؛ ممکن است در ادارات به اندازه کافی به اهمیت و نحوه اجرای قانون پرداخته نشود.

^{۷۷} سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الأوسط (قاهره: دار الحرمین للطباعة والنشر والتوزیع، بی‌تا)، ۲۷۵/۱، (۸۹۷).

۶. راه کار های التزام به قانون در ادارات در پرتو تعالیم اسلامی

- اجرای رهنمودهای شرعی در تقویت فرهنگ قانونمداری.
- ایجاد حس مسؤولیت پذیری در افراد.
- انجام امور اداری در وقت و زمان معینش.
- تلاش برای جلب رضایت ذی نفعان و جامعه.
- راه اندازی ورکشاپ های آموزشی به خاطر بلند بردن ظرفیت اداری کارمندان.
- رعایت میکانیزم اجراء، نظارت و ارزیابی مقررات در ساحة اداره.
- تطبیق معیارهای مکافات و مجازات در اداره؛ می تواند از جمله راه کارهای مناسب برای نهادینه شدن قانون و مقررات در ادارات باشد.

۷. پیشنهادات

- تطبیق سیستم مکافات و مجازات بر اساس پایبندی به اصول اخلاق اسلامی و قانونی؛ پیشنهاد می شود سیستم هایی در نهادهای تحصیلات عالی طرح ریزی شود که در آن کارمندان متعهد به اصول قانونی و دینی، مورد تقدیر و تشویق قرار گرفته و کسانی که تخلفی و قانون شکنی می نمایند مورد بازپرس قرار گیرند.
- تدوین "منشور اخلاق اداری اسلامی" ویژه نهادهای تحصیلات عالی، با الهام از آموزه های اسلامی و اصول اداری سالم؛ یک منشور رفتاری برای کارمندان نهادهای تحصیلات عالی تدوین گردد تا التزام به اخلاق اداری و مسؤولیت پذیری در پرتو آموزه های اسلامی تقویت شود.

نتیجه گیری

پایبندی به قوانین اداری، نه تنها یک الزام حقوقی و ساختاری برای نظم بخشی به امور نهادهای تحصیلات عالی است، بلکه در پرتو تعالیم اسلامی، به یک مسؤولیت شرعی و اخلاقی تبدیل می گردد. یافته های این تحقیق نشان می دهد که التزام عملی به قوانین، مقررات و لوایح، ستون فقرات نظام خدماتی سالم و پاسخ گو را شکل می دهد و با ریشه یابی مفاهیم آن در آموزه های دینی، می توان به این نکته دست یافت که تعالیم اسلامی بر ارزش هایی چون وفای به عهد، امانت داری، شایسته سالاری، رعایت سلسله مراتب، مشوره و اتقان در انجام وظایف اداری تأکید ویژه ای دارد. در سایه اجرای قانون با پشتوانه باور دینی، نهادهای تحصیلات عالی می توانند به اهداف پلان شده خود دست یابند، کارایی و اثربخشی سیستم اداری را ارتقا دهند و زمینه برپایی اداره ای شفاف، خدمت گذار، عاری از فساد، تقلب، بروکراسی و مسؤولیت گریزی را فراهم سازند. از این رو، همگرایی میان تعالیم اسلامی و اصول مدون اداری می تواند نقشه راهی مطمئن برای اصلاح نظام اداری و تربیت نسل متعهد، مسؤول و با اخلاق در عرصه تحصیلات عالی باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد. مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقیق. شعیب أرنؤوط. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ هـ.ق.
۲. ابن قیم، محمد ابن ابی بکر. إعلام الموقعین عن رب العالمین. سعودی: دار ابن الجوزي، ۱۴۲۳ هـ.ق.
۳. استانکزی، نصرالله. مبادئ حقوق. کابل: انتشارات میوند، ۱۳۸۷ هـ.ش.
۴. اسلامی، سید محمد هادی. اصول و فنون قانون گذاری. ایران: انتشارات جنگل، ۱۳۹۷ هـ.ش.
۵. البخاری، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله. الجامع المسند الصحيح البخاري. محقق. محمد زهير بن ناصر الناصر. بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۶. البیهقی، احمد بن الحسین بن علی بن موسی. السنن الکبری. محقق. محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۳ م.
۷. الجوهری، إسماعیل بن حماد. الصحاح تاج اللغة و صحاح اللغة. تحقیق. أحمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷ م.
۸. خرم دل، مصطفی. تفسیر نور. تهران: نشر احسان، ۱۳۹۷ هـ.ش.
۹. دهخدا، علی اکبر. لغت نامه دهخدا. تهران: بی جا، ۱۳۷۷ هـ.ش.
۱۰. الزحیلی، وهبه بن مصطفى. التفسیر الوسیط. بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۱۱. السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر المأثور. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۷۱ م.
۱۲. شکری، حنان و شاکر بشیر. واقع إدارة الوقت. غزه: دارالعلم، ۲۰۱۰ م.
۱۳. طاهری، انصاری و محمد مسعود. دانشنامه حقوق خصوصی. تهران: نشرمحراب فکر، ۱۳۸۶ هـ.ش.
۱۴. طبري، أبي جعفر محمد بن جریر. جامع البيان في تأويل القرآن. محرر. أحمد إسماعیل شکوکاني. بیروت: دارالسلام، ۲۰۰۱ م.
۱۵. الطبری، محمد ابن جریر، جامع القرآن عن تأویل آی القرآن. قاهره: دارالهجر، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۱۶. عبدالله، نظام الدین. انواع قانون و مراحل قانون گذاری. کابل: انتشارات رسالت، ۱۳۹۸ هـ.ش.
۱۷. قرضاوی، یوسف. من فقه الدولة فی الاسلام. قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۷ هـ.ش.
۱۸. کاتوزیان، ناصر. مقدمه علم حقوق. ایران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰ هـ.ش.

۱۹. محمدی ری شهری، محمد. *میزان الحکمه*. تهران: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۸۷ هـ.ش.
۲۰. مصطفیٰ ابراهیم، الزیات أحمد. *مجمع اللغة العربیه، معجم الوسیط*. قاهره: دارالدعوة، ۲۰۱۱ م.
۲۱. النیسابوری، أبوالحسن مسلم بن الحجاج. *صحیح مسلم*. محقق. محمد فؤاد عبد الباقي. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۷۴ هـ.ق.
۲۲. طبرانی، سلیمان بن احمد. *المعجم الأوسط*. قاهره: دار الحرمین للطباعة والنشر والتوزیع، بی تا.

بررسی اهمیت تخصص گرایی در فرآیند استخدام منابع بشری از منظر شریعت اسلام
(راهکارها برای تحقق عدالت و شایسته سالاری در نهادهای تحصیلات عالی)
دراسة أهمية التخصصية في عملية توظيف الموارد البشرية من منظور الشريعة الإسلامية
(استراتيجيات لتحقيق العدالة والكفاءة في مؤسسات التعليم العالي)

Examining the Importance of Specialization in the Human Resource Recruitment Process from the Perspective of Islamic Shariah (Strategies for Achieving Justice and Meritocracy in Higher Education Institutions)

İslam Şeriatı Perspektifinden İnsan Kaynakları İstihdam Sürecinde Uzmanlığın Öneminin İncelenmesi (Yükseköğretim Kurumlarında Adalet ve Liyakatı Sağlama Stratejileri)

محمد منصور محب^۱ بصیر احمد نادى^۲

چکیده

تخصص گرایی و شایسته گی به عنوان یکی از عوامل کلیدی در نظام های نوین مدیریتی، از اهمیت و جایگاه ویژه ای در فرآیند استخدام و انتصاب منابع انسانی برخوردار است. شریعت مقدس اسلام به عنوان یک نظام جامع و کامل، به این اصل مهم توجه عمیق داشته و در متون دینی، آموزه های قرآنی و سیره نبوی صلی الله علیه وسلم، بر ضرورت واگذاری مسؤولیت ها به افراد متخصص و شایسته تأکید شده است. این مقاله با هدف بررسی اهمیت تخصص گرایی در فرآیند استخدام منابع انسانی، به تحلیل و تبیین مبانی اسلامی پیرامون موضوع می پردازد. در چارچوب این تحقیق، ابتداء مفاهیم کلیدی همچون "تخصص"، "شایستگی" و "استخدام" از منظر اسلامی تعریف و سپس با بهره گیری از آیات قرآن عظیم الشان، مفاهیم و آموزه های شریعت مقدس اسلام تبیین شده است که معیارهای اصلی گزینش منابع انسانی در شریعت اسلام، ترکیبی از دانش، توانایی، امانت داری، تقوا و تجربه و تعهد است. آیه شریفه *إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ* و احادیثی چون *«إِذَا وَسَّدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»* از مهم ترین شواهد دینی در این زمینه اند. نتایج این پژوهش نشان می دهد که بی توجهی به اصل تخصص گرایی در فرآیند استخدام، منجر به ناکارآمدی سازمانی، ظلم اجتماعی و سلب اعتماد عمومی می شود؛ در حالی که رعایت آن، عدالت اجتماعی را تقویت و بهره وری منابع انسانی را افزایش می دهد. از این رو، بازگشت به مبانی شریعت مقدس اسلام در امر استخدام، راه گشای اصلاح نظام اداری و مدیریتی در نهادها، سازمان ها و جوامع اسلامی خواهد بود.

کلمات کلیدی: استخدام، تخصص گرایی، شریعت اسلام، منابع، اهمیت

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2026.168>

مقاله تحقیقی / Research Article

تاریخ دریافت / Received Date

16.07.2025

تاریخ قبول / Accepted Date

15.09.2025

تاریخ نشر / Publication Date

01.01.2026

^۱ پوهنیار، ماستر، دیپارتمنت فقه و قانون، پوهنځی شرعیات، پوهنتون جامی، هرات، افغانستان.

^۲ پوهنیار، ماستر، دیپارتمنت فقه و قانون، پوهنځی شرعیات، پوهنتون جامی، هرات، افغانستان.

ORCID

0009-0005-9572-0469

0009-0004-0878-5268

E-Mail

m.mohib@jami.edu.af

b.nadi@jami.edu.af

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

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

نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Citation:

محمد منصور محب - بصیر احمد نادى "بررسی اهمیت تخصص گرایی در فرآیند استخدام منابع انسانی از منظر شریعت اسلام (راهکارها برای تحقق عدالت و شایسته سالاری در نهادهای تحصیلات عالی)"، مجله دیوان ۱/۷ (ج۱)، ۱۴۰۴، ۱۷۳-۱۹۵.

Mohammad Mansur Muhib – Basir Ahmad Nadi, "Examining the Importance of Specialization in the Human Resource Recruitment Process from the Perspective of Islamic Shariah (Strategies for Achieving Justice and Meritocracy in Higher Education Institutions)", *Diwan Journal* 7/1 (January 2026), 173-195.

الملخص

التخصّصية والكفاءة بوصفهما أحد العوامل الرئيسة في الأنظمة الإدارية الحديثة، تحظى بأهمية ومكانة خاصة في عملية توظيف وتعيين الموارد البشرية. الشريعة الإسلامية المقدّسة، كنظام شامل وكامل، أولت اهتماماً عميقاً لهذا المبدأ المهم، وفي النصوص الدينية، والتعاليم القرآنية، وسيرة النبي صلى الله عليه و سلم، تم التأكيد على ضرورة إسناد المسؤوليات إلى الأفراد المتخصصين والمؤهلين. المقصود من هذا البحث دراسة أهمية التخصصية في عملية توظيف الموارد البشرية، وذلك من خلال تحليل الأسس الإسلامية ذات الصلة بالموضوع وبيانها. في إطار هذا البحث، سيتم أولاً تعريف المفاهيم الأساسية مثل "التخصص"، "الكفاءة" و"التوظيف" من منظور الإسلام، ومن ثم سيتم توضيح المفاهيم وتعاليم الشريعة الإسلامية المقدّسة باستخدام آيات القرآن الكريم. حيث أن المعايير الرئيسية لاختيار الموارد البشرية في الشريعة الإسلامية تتكون من المعرفة، القدرة، الأمانة، التقوى، والخبرة والالتزام. الآية الكريمة ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرَ الثَّوَابَ الْفَقِيرُ الْأَمِينُ﴾ والأحاديث مثل "إذا وُسِدَ الأمرُ إلى غيرِ أهله فانتظرِ الساعة" تُعتبر من أهم الأدلة الدينية في هذا السياق. تشير نتائج هذه الدراسة إلى أن تجاهل مبدأ التخصصية في عملية التوظيف يؤدي إلى عدم كفاءة تنظيمية، وظلم اجتماعي، وفقدان الثقة العامة؛ بينما الالتزام به يعزز العدالة الاجتماعية ويزيد من إنتاجية الموارد البشرية. لذلك، فإن العودة إلى أسس الشريعة الإسلام المقدسة في مسألة التوظيف ستساهم في إصلاح النظام الإداري وإدارة في المؤسسات، والمنظمات، والمجتمعات الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: استخدام، تخصصية، الشريعة الإسلامية، الموارد، الأهمية.

Abstract

Specialization and meritocracy, as key factors in modern management systems, hold significant importance and a special place in the process of hiring and appointing human resources. The sacred Sharia of Islam, as a comprehensive and complete system, deeply acknowledges this important principle, emphasizing in religious texts, Quranic teachings, and the Sunnah of the Prophet Muhammad (peace be upon him) the necessity of assigning responsibilities to specialized and deserving individuals. This article aims to examine the importance of specialization in the process of human resource recruitment, analyzing and elucidating the Islamic foundations surrounding this topic. In the framework of this research, key concepts such as "specialization," "competence," and "employment" are defined from an Islamic perspective. Subsequently, using verses from the Holy Quran, the concepts and teachings of the sacred Sharia of Islam are elucidated. It is highlighted that the main criteria for selecting human resources in Islamic law are a combination of knowledge, ability, trustworthiness, piety, experience, and commitment. The noble verse and hadiths such as "When authority is given to those who do not deserve it, wait for the Hour" are among the most important

religious evidences in this regard. The results of this research indicate that neglecting the principle of specialization in the hiring process leads to organizational inefficiency, social injustice, and a loss of public trust. In contrast, adhering to this principle strengthens social justice and enhances human resource productivity. Therefore, returning to the foundations of the sacred Sharia of Islam in the matter of employment will pave the way for reforming the administrative and managerial systems in institutions, organizations, and Islamic communities.

Keywords: Hiring, specialization, Islamic Sharia, resources, importance.

Özet

Modern yönetim sistemlerinde kilit faktörler olan uzmanlık ve liyakat, insan kaynaklarının işe alım ve atama sürecinde önemli bir yere sahiptir. İslam'ın kutsal Şeriatı, kapsamlı ve eksiksiz bir sistem olarak, bu önemli ilkeyi derinlemesine kabul etmekte ve dini metinlerde, Kur'an öğretilerinde ve Peygamber Muhammed'in (s.a.v) sünnetinde sorumlulukların uzman ve layık bireylere verilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu makale, insan kaynakları işe alım sürecinde uzmanlığın önemini incelemeyi ve bu konuyla ilgili İslami temelleri analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırma çerçevesinde "uzmanlık", "yetkinlik" ve "istihdam" gibi temel kavramlar İslami perspektiften tanımlanmaktadır. Ardından, Kutsal Kur'an'dan alıntılar kullanılarak İslam'ın kutsal Şeriatı'nın kavramları ve öğretileri açıklanmaktadır. İslam hukukunda insan kaynaklarını seçmenin ana kriterlerinin bilgi, yetenek, güvenilirlik, takva, deneyim ve bağlılık kombinasyonu olduğu vurgulanmaktadır. "Yetki, hak etmeyenlere verildiğinde, Kıyamet Saatini bekleyin" gibi değerli ayetler ve hadisler bu bağlamda en önemli dini deliller arasındadır. Bu araştırmanın sonuçları, işe alım sürecinde uzmanlık ilkesinin göz ardı edilmesinin örgütsel verimsizliğe, sosyal adaletsizliğe ve kamu güveninin kaybına yol açtığını göstermektedir. Aksine, bu ilkeye bağlı kalmak sosyal adaleti güçlendirir ve insan kaynaklarının verimliliğini artırır. Bu nedenle, istihdam konusunda İslam'ın kutsal Şeriatı'nın temellerine geri dönmek, kurumlarda, kuruluşlarda ve İslam topluluklarında idari ve yönetsel sistemlerin reformuna zemin hazırlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İstihdam, uzmanlık, İslami Şeriat, kaynaklar, önem.

مقدمه

در جهان بروز و امروزی، توسعه و پیشرفت‌های مستمر در گرو بهره‌گیری صحیح از منابع انسانی توانمند، متعهد، متخصص و شایسته است. بنابراین فرآیند استخدام به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مؤلفه‌های مدیریت منابع انسانی، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری ساختارهای کارآمد سازمانی و ارتقا و تضمین کیفیت خدمات و فعالیت‌ها دارد. یکی از اصول بنیادین در این فرآیند، تخصص‌گرایی و شایستگی است؛ به این معنی که انتخاب افراد بر اساس دانش، تجربه، مهارت و شایستگی‌های واقعی آنان در حوزه‌های مرتبط صورت گیرد؛ چنانچه در آیات مختلفه قرآن عظیم الشان از جمله این آیه متبرکه که الله تعالی فرموده است: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرَْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^۱، خداوند متعال معیارهای استخدام را قدرت (تخصص و توانمندی) و امانت‌داری (تعهد اخلاقی و دینی) معرفی می‌نماید. این آیه و آیاتی دیگری مرتبط به این موضوع نشان‌دهنده آن است که شایستگی فنی و تخصصی در کنار تعهد و دیانت، از اصول اساسی در انتخاب افراد برای مسؤولیت‌ها و مناصب عمومی و خصوصی است.

تخصص‌گرایی به‌عنوان معیاری کلیدی در فرآیند گزینش نیروی انسانی فهمیم، نقش بنیادی را ایفا می‌کند. انتخاب افراد صرفاً بر اساس رابطه، تعصب، یا ظاهر، بدون در نظر گرفتن توانایی‌ها و مهارت‌های واقعی، نه تنها زمینه‌ساز ناکارآمدی نهادها و سازمان‌ها می‌شود؛ بلکه می‌تواند عدالت اجتماعی و حقوق افراد شایسته را نیز نقض نماید. با وجود پیشرفت‌های علمی و گستره مفاهیم مدیریت منابع انسانی، در بسیاری از جوامع اسلامی چالش‌هایی نظیر رواج گزینش‌های غیر تعهدی، غیرتخصصی، عدم توجه به شایستگی‌های واقعی و غلبه معیارهای سمتی، زبانی، قومی، سیاسی یا حزبی بر معیارهای علمی، تخصصی، شایستگی و حرفه‌ای دیده می‌شود. این در حالی است که آموزه‌های دین مبین اسلام، و خاص‌تاً تأکید قرآن عظیم الشان و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم، بر اصل امانت‌داری، شایسته‌سالاری و واگذاری مسؤولیت به افراد دارای تخصص و کفایت تأکید ویژه دارند. بنابراین بررسی این مسأله از منظر شریعت اسلامی، می‌تواند راهگشای حل بسیاری از چالش‌های موجود در نظام‌های استخدامی باشد؛ از آنجا که نیروی انسانی متخصص یکی از عوامل کلیدی در پیشرفت و توسعه جوامع است، تبیین جایگاه شایستگی و تخصص‌گرایی در استخدام منابع انسانی از دیدگاه شریعت مقدس اسلام، می‌تواند الگویی معتبر، موثر، کارآمد و دینی برای نهادها و سازمان‌های مختلف، به‌ویژه در جوامع اسلامی ارائه دهد. همچنین، این تحقیق می‌تواند در جهت اصلاح سیاست‌های استخدامی، تقویت شایسته‌سالاری و جلوگیری از فساد اداری و سازمانی نقش مؤثری ایفا کند. هم‌چنان می‌توان به اهداف مهم در این

^۱ القصص ۲۸/۲۶.

تحقیق اشاره کرد از جمله تبیین مفهوم تخصص‌گرایی در استخدام منابع انسانی؛ بررسی مبانی شرعی تخصص‌گرایی در قرآن عظیم الشان و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم و هم‌چنان تحلیل پیامدهای استخدام غیرتخصصی، ارائه پیشنهادهایی برای به‌کارگیری معیارهای دینی در فرآیند گزینش منابع انسانی و این سوال در ذهن تداعی می‌کند که دیدگاه شریعت مقدس اسلام نسبت به اهمیت تخصص‌گرایی در فرآیند استخدام منابع انسانی چیست و چقدر مؤثر می‌تواند باشد؟ می‌توان گفت که شریعت مقدس اسلام بر اصل تخصص‌گرایی و شایسته‌سالاری در استخدام منابع انسانی تأکید دارد و آن را شرط لازم برای واگذاری مسئولیت‌ها می‌داند و این خود یکی از راه‌های کارآمدی بر نهاد و سازمان‌ها در جهت تحقق اهداف آنها می‌باشد؛ این تحقیق از نوع توصیفی-تحلیلی است و با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای به بررسی متون دینی همچون قرآن عظیم الشان، احادیث گهربار رسول اکرم صلی الله علیه وسلم، فقه پویای اسلامی و راهکارهای متخصصین حوزه‌های مربوطه و منابع علمی مرتبط با مدیریت منابع انسانی پرداخته می‌شود. همچنین با تحلیل نمونه‌های تاریخی در سیره انبیاء علیهم السلام و خلفای راشدین، به فهم عمیق‌تر از تطبیق این اصل در عمل پرداخته می‌شود.

تخصص‌گرایی و شایستگی در روند استخدام سازمان‌ها و نهادها از جمله موضوعاتی مهم است که در عصر حاضر، هم در منابع انسانی جدید و هم در آموزه‌های دین مبین اسلام مورد توجه قرار گرفته است. در نظام‌های استخدامی نوین، اولویت دادن به مهارت، تجربه و تخصص افراد به‌عنوان اصل بنیادی در افزایش بهره‌وری نهادها و سازمان‌ها شناخته می‌شود. این مسأله باعث شده که تحقیقات متعددی در زمینه مدیریت منابع انسانی صورت گیرد. چنانچه در زمینه شریعت مقدس اسلام نیز، با اینکه اصطلاح «تخصص‌گرایی» به شکل مدرن آن به‌کار نرفته؛ اما مفهوم آن در آیات متبرکه قرآن عظیم الشان، احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم به‌روشنی وجود دارد. آیاتی چون «إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ»^۲ که به دو معیار مهم قدرت (تخصص و توانایی) و امانت (اخلاق و دیانت) اشاره دارد، از جمله مستندات اصلی فقهی برای تأکید بر لزوم تخصص در واگذاری مسئولیت‌ها به‌شمار می‌رود. چنانچه در سیره نبوی پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم همواره در انتخاب کارگزاران، فرماندهان نظامی و والیان، به تخصص و شایستگی آنان توجه می‌نمود.

در ادبیات علمی معاصر نیز، برخی پژوهش‌ها به بررسی تطبیقی اصول مدیریتی نوین با آموزه‌های اسلامی پرداخته‌اند، از جمله مقالاتی که به بررسی ملاک‌های گزینش نیروی انسانی در دولت‌ها پرداخته یا به تحلیل واگذاری مسئولیت‌ها بر اساس کفایت در فقه اسلامی پرداخته‌اند؛

^۲ القصص ۲۸/۲۶.

مانند مقاله «تخصص‌گرایی منابع انسانی از طریق آموزش های ضمن خدمت» از دکتر کرمانی حشمتی؛ نشر شده سال ۱۴۰۰ هـ ش در هشتمین کنفرانس ملی پژوهش های کاربردی در مهندسی عمران؛ و مقاله «تخصص‌گرایی در حرفه» از رحمت الله فتاحی سال نشر ۱۳۸۳؛ هرچند مطالعاتی در این زمینه انجام شده است؛ اما بررسی جامع و مستقیمی که موضوع تخصص‌گرایی در فرآیند استخدام از منظر شریعت اسلام را با رویکرد ترکیبی فقهی و مدیریتی تحلیل کند، کمتر به صورت مستقل و نظام‌مند انجام شده است. همین خلاء تحقیقی، ضرورت انجام این تحقیق را آشکار می‌سازد. و آنچه در این تحقیق می‌توان گفت نوآوری است، اینکه ترکیب دیدگاه شریعت مقدس اسلام با مسائل معاصر منابع انسانی و تلفیق مباحث فقه اسلامی و نظریات جدید مدیریت منابع انسانی نگاهی نو به فرآیند استخدام دارد؛ به‌ویژه در شرایطی که نهادها و سازمان‌ها با چالش های اخلاقی، شایستگی‌محور و دینی در گزینش نیروی انسانی مواجه‌اند.

برای بررسی اهمیت تخصص‌گرایی در فرآیند استخدام منابع انسانی از منظر شریعت اسلام، از روش تحقیق کیفی بهره گرفته شده است. این روش به دلیل ماهیت تنوع‌گرا، شرعی و تحلیلی موضوع انتخاب گردیده تا امکان بررسی عمیق متون دینی و فقهی فراهم گردد. این تحقیق از نوع کاربردی - نظری است؛ زیرا هدف آن پاسخ‌گویی به نیازهای مدیریتی در حوزه منابع انسانی با استفاده از مبانی اسلام است و در عین حال جنبه نظری نیز دارد. روش مورد استفاده تحلیل محتوای کیفی است. این روش مبتنی بر بررسی متون اسلامی (قرآن عظیم الشان، سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم، منابع فقهی، تفاسیر، و آثار علمای جهان اسلام) برای استخراج دیدگاه اسلام در مورد تخصص‌گرایی در فرآیند استخدام است. اطلاعات این تحقیق به صورت کتابخانه‌ای و اسنادی از منابع مختلف گردآوری شده‌اند. تحلیل اطلاعات به روش استنباطی و مقایسه‌ای انجام شده است؛ به این صورت که پس از گردآوری داده‌ها از متون دینی، با تحلیل محتوای آنها و مقایسه نظرات فقهی مختلف، به تبیین جایگاه تخصص‌گرایی در شریعت اسلام پرداخته شده است.

۱. مبانی نظری

۱.۱. مفهوم تخصص‌گرایی

تخصص‌گرایی به عنوان یک موضوع مهم در زمینه‌های حرفه‌ای و تمرکز و تعمیق در یک حوزه خاص از دانش، مهارت یا فعالیت است. به این معنی که تقسیم کارها بر اساس تخصص‌ها و مهارت‌های فردی می‌باشد، به گونه‌ای که هر فرد یا نهاد، وظایفی را بر عهده گیرد که در آن دارای دانش، تجربه و توانایی ویژه‌ای است. این مفهوم بر ضرورت استفاده از افراد متخصص در حوزه‌های خاص برای دستیابی به کارایی، دقت و کیفیت بالاتر تأکید دارد؛ چنانچه در تعریف آن

گفته شده: «تخصص‌گرایی عبارت است از تمرکز بر فعالیت‌هایی که فرد یا سازمان در آن دارای تخصص، تجربه و مهارت کافی است و تلاش برای انجام دقیق و کارآمد آن امور از طریق دانش و توانایی حرفه‌ای می‌باشد».^۲ به این معنی که تقسیم وظایف بر اساس دانش فنی و آموزش تخصصی باشد که موجب افزایش بهره‌وری و کارایی در نهاد و سازمان‌ها گردد؛ به گونه‌ای که آن فرد یا گروه به‌صورت عمیق و دقیق، توانایی انجام وظایف و مسئولیت‌های مرتبط با آن حوزه را دارا باشد. این مفهوم، یکی از مهم‌ترین اصول در توسعه نهادهای علمی، اقتصادی، آموزشی و حتی دینی به شمار می‌رود. با گسترش علوم و پیچیده‌تر شدن ساختارهای اجتماعی و سازمانی، دیگر امکان ندارد یک فرد در همه زمینه‌ها دارای دانش کافی باشد. به همین دلیل، تقسیم کار و تخصص‌گرایی امری اجتناب‌ناپذیر شده است. تخصص‌گرایی نه تنها موجب افزایش کیفیت خدمات و تولیدات می‌شود، بلکه باعث صرفه‌جویی در وقت و منابع، ارتقاء بهره‌وری، و کاهش خطاهای انسانی نیز می‌گردد.

در دنیای امروز، تخصص‌گرایی نه تنها در صنایع تولیدی؛ بلکه در حوزه‌های مختلف مانند خدمات، فناوری اطلاعات، پوهنتون‌ها، طبابت و حتی هنر نیز مشاهده می‌شود. با تقسیم کار، هر فرد یا گروه می‌تواند بر روی یک جنبه خاص تمرکز کند و با کسب مهارت‌های عمیق‌تر در آن زمینه، کیفیت و سرعت انجام کارها را افزایش دهد؛ به طور کلی، تخصص‌گرایی نه تنها به افزایش تولید، کارایی و رشد کمک می‌کند، بلکه می‌تواند به توسعه اقتصادی و اجتماعی نیز منجر شود. در این راستا، شناخت و بهره‌برداری از این اصل می‌تواند به سازمان‌ها و جوامع کمک کند تا به اهداف خود دست یابند و در دنیای رقابتی امروز موفق‌تر عمل کنند.

۲. اهمیت تخصص‌گرایی

۲.۱. تأثیر تخصص‌گرایی در کیفیت استخدام

تخصص‌گرایی در فرآیند استخدام تأثیر قابل توجهی بر کیفیت انتخاب و استخدام کارکنان دارد. در جهان امروزی که نهادها و سازمان‌ها با رقابت شدید و تغییرات سریع تکنالوژی و پیشرفت روبرو هستند، استفاده از نیروهای انسانی متخصص برای دستیابی به بهره‌وری و مزیت رقابتی دوامدار و ضرورتی انکارناپذیر است. تخصص‌گرایی به‌عنوان رویکردی مبتنی بر مهارت و دانش حرفه‌ای، نقشی کلیدی در بهبود و کیفیت فرآیند استخدام ایفا می‌کند. استخدام نیروی انسانی، یکی از مهم‌ترین فرآیندهای مدیریت منابع انسانی است که مستقیماً بر عملکرد و موفقیت سازمان اثر می‌گذارد. در این میان، تخصص‌گرایی در فرآیند استخدام می‌تواند نقش قابل توجهی در ارتقای کیفیت گزینش افراد در یک نهاد یا سازمان داشته باشد. در حالی که استخدام‌های سنتی بیشتر بر

^۲ علی‌اکبر صدیق، سازمان و مدیریت: نظریه‌ها و کاربردها (تهران: ۱۳۹۵ ه.ش)، ۱۸۹.

معیارهای عمومی تکیه داشتند، رویکردهای نوین منابع انسانی بر تخصص، مهارت‌های فنی و تطابق فرد با شغل متمرکز هستند؛ تخصص‌گرایی به کارفرمایان این امکان را می‌دهد که با توجه به نیازهای خاص سازمان، افراد با مهارت‌های ویژه را شناسایی و انتخاب کنند. این امر منجر به افزایش دقت در فرآیند استخدام و کاهش احتمال انتخاب افراد نامناسب می‌شود.^۴

کیفیت استخدام معمولاً بر اساس معیارهایی همچون عملکرد فرد در دوره آزمایشی، ماندگاری در نهاد یا سازمان، رضایت مدیران و تناسب با فرهنگ سازمانی سنجیده می‌شود. کیفیت بالای استخدام می‌تواند بهره‌وری، نوآوری و رضایت شغلی کارکنان را ارتقاء دهد؛ متخصصان منابع انسانی با استفاده از ابزارهایی تحلیل شغل می‌توانند به‌درستی ویژگی‌های لازم برای هر شغل را شناسایی کرده و فرد مناسب با تخصص مرتبط را جذب کنند. بهره‌گیری از روش‌های علمی مانند مصاحبه‌ها، امتحان‌های رقابتی و بررسی سوابق، که عمده‌تاً توسط متخصصان انجام می‌شود، باعث کاهش اشتباهات در انتخاب نیرو گردیده و تأثیر بسزایی در کیفیت استخدام دارد. تخصص‌گرایی در فرآیند استخدام به‌عنوان یک رویکرد علمی و کارآمد، موجب بهبود کیفیت استخدام، کاهش خطاهای گزینش و افزایش بهره‌وری سازمانی می‌گردد. بهره‌گیری از تیم‌های متخصص و آموزش‌دیده در منابع انسانی، یک سرمایه‌گذاری راهبردی برای نهادها و سازمان‌ها به‌شمار می‌آید. به‌منظور ارتقای کیفیت استخدام این تخصص‌گرایی است که نهادها و سازمان‌ها را به سوی تعالی و پیشرفت هدایت می‌کند.

استخدام افراد متخصص معمولاً نیاز به آموزش‌های اولیه کمتری دارد، که این موضوع به کاهش هزینه‌های آموزشی و زمان لازم برای آماده‌سازی کارکنان جدید کمک می‌کند.^۵ هم‌چنان کارکنان متخصص معمولاً احساس توانمندی بیشتری دارند و این امر به افزایش رضایت شغلی آنها منجر می‌شود. رضایت شغلی بالا نیز می‌تواند به کاهش نرخ ترک خدمت کمک کند.

۳. جایگاه تخصص‌گرایی در قرآن عظیم الشان

تخصص‌گرایی، به معنای واگذاری کارها به افراد آگاه، شایسته و متخصص در آن زمینه است. این اصل در قرآن عظیم الشان و آموزه‌های اسلامی جایگاه بسیار مهمی دارد و از ابعاد مختلف دینی، اجتماعی و اخلاقی مورد تأکید قرار گرفته است. دین اسلام با توجه به مسئولیت‌پذیری، عدالت و کارآمدی، مردم را به رعایت اصل تخصص‌گرایی در تمامی عرصه‌ها، به‌ویژه در مسئولیت‌های عمومی و حکومتی، فراخوانده است.

^۴ رضا رسولیان، مدیریت منابع انسانی (تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۷ ه.ش)، ۲۴۵.

^۵ سیدرضا سیدجوادین، مبانی و کاربردهای مدیریت منابع انسانی (تهران: نام انتشارات، ۱۳۸۱ ه.ش)، ۱۷۹.

قرآن عظیم الشان نیز بر این اصل تأکید دارد که افراد باید بر اساس شایستگی و توانمندی‌هایشان انتخاب شوند. به‌عنوان مثال الله تبارک و تعالی راجع به موسی علیه السلام و استخدام آن توسط حضرت شعیب علیه السلام بر اساس تخصص و توانمندی چنین می‌فرماید: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^۶ ترجمه "یکی از آن دو دختر گفت: پدر جان! او را استخدام کن / تا گوسفندان ما را به چراگاه ببرد / چرا که بهترین کسی است که می‌توانی استخدام کنی؛ هم نیرومند است و هم امین".

یعنی: موسی علیه السلام شایسته آن است که او را با دستمزد به کارگیری زیرا او جمع‌کننده دو خصلت بزرگ، یعنی توانایی و امانتداری است و این دو وصف چون در انسانی جمع شوند، آن انسان را سزاوارترین مردم به انجام خدمت می‌گردانند، اعم از این که آن انسان اجیر باشد یا وکیل، کارمند و مأمور باشد یا ناظر و بازرس، یا هم شغل دیگری داشته باشد. اولین این دو خصلت، امانتداری و درستکاری است زیرا شخص امانتدار در آنچه که به وی از مال دیگران سپرده می‌شود، خیانت نمی‌کند. در درجه دوم، داشتن توانایی و کفایت بر انجام آن کار است، که این توانایی شامل هر سه خصلت کاردانی و آگاهی در آن کار، همت و نشاطی که محرک انجام آن کار است و قدرت بدنی می‌شود، که همه اینها در حضرت موسی علیه السلام فراهم بود.

ابن کثیر نقل می‌کند: «پدر آن دختر به وی گفت: از کجا دانستی که این مرد توانا و امانتدار است؟ گفت: توانایی او را از آن دانستم که صخره‌ای را از جا برداشت که جز ده مرد به برداشتن آن توانا نبودند. و امانتداری و درستکاری او را از این امر دانستم که چون در راه با او می‌آمدم، از او جلوتر رفتم تا پیشاپیش وی حرکت کنم اما او به من گفت: تو از پشت سرم بیا و اگر راه را اشتباه کردم، سنگریزه‌ای به سوی من بینداز، آن وقت می‌دانم که راه را اشتباه رفته‌ام»^۷.

هنگام تفحص و تدبیر در آیات کلام رب العالمین هم‌چنان به داستان دیگری قرآنی که الله سبحانه و تعالی راجع به حضرت یوسف علیه السلام اشاره می‌فرماید که در آن به وضوح می‌یابیم که چقدر تخصص، فهم و دانایی در فرآیند استخدام حایز اهمیت است؛ چنانچه در قضیه حضرت یوسف علیه السلام وقتی که پادشاه مصر به پیشنهاد حضرت یوسف علیه السلام واقعه را در باره زنان تحقیق و بررسی نمود، و زلیخا و زنان دیگر به حقیقت واقعه اقرار و اعتراف نمودند، پادشاه دستور داد که یوسف علیه السلام را پیش من بیاورید؛ ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي﴾^۸ تا من او را مشاور خاص خود بگردانم؛ بر حسب دستور، حضرت یوسف علیه السلام با عزت و احترام از زندان به

^۶ القصص ۲۸/۲۶.

^۷ عبدالرؤف مخلص، تفسیر انوار القرآن (ناشر: شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۹۹ هـ.ش)، ۴/۳۹۴.

^۸ یوسف ۱۲/۵۴.

دربار آورده شد؛ و با صحبت با ایشان به لیاقت و شایستگی حضرت یوسف علیه السلام پی برد و پادشاه گفت امروز تو پیش ما بسیار معزز و مورد اعتماد می باشی. در ادامه صحبت‌ها میان پادشاه و حضرت یوسف علیه السلام؛ پادشاه گفت من بر این حیران هستم که این تفصیلات را تو از کجا دانستی، پس از آن پادشاه از او مشورت خواست که اکنون من چه باید بکنم، حضرت یوسف علیه السلام نظر داد که در هفت سال اول، که باران زیادی می بارد شما بیشتر کشت و زراعت کنید تا محصول کافی به دست بیاید، و به مردم نیز دستور دهید تا بیشتر به کشت و زراعت اقدام کنند و هر مقدار محصول بدست بیاید یک پنجم آن را پیش خود ذخیره کنند، و بدین طریق برای هفت سال قحطی نزد اهل مصر ذخیره جمع می شود و شما راجع به آنها خاطر جمع شوید، و هر مقداری گندم که برای حکومت از درآمد دولت یا زمین‌های دولتی به دست می آید آنها را برای مردم اطراف ذخیره کنید زیرا این قحطزدگی تا دور و دراز گسترش می یابد مردمان ممالک بیرونی نیازمند شما می شوند، آنگاه شما به مردم گندم داده به آنها کمک کنید و قیمت جزئی مقرر نمایید، پس در خزانه دولت مال به قدری جمع می گردد که قبل از آن هرگز جمع نشده است، پادشاه مصر با این پیشنهاد بسیار مسرور و شاد گشت و گفت که تنظیم این برنامه ریزی بزرگ چگونه می شود؟ آنگاه حضرت یوسف علیه السلام فرمود: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ﴾^۹ ترجمه: "یوسف گفت: مرا بر خزانه‌های این سرزمین بگمار همانا من نگهبانی دانا هستم" یعنی خزانه‌های کشور را که شامل محصولات کشاورزی است به من بسپار، من می توانم از آنها کاملاً نگهداری نمایم و مقدار و مواقع هزینه کردن را هم خوب می دانم.^{۱۰} حضرت یوسف علیه السلام در این جملات مختصر تمام آن اوصافی را که برای یک وزیر مالیه (متخصص و کارآگاه) لازم است، جمع نمود، زیرا نخستین شرط برای (یک خزانه دار متعهد و متخصص) امین بودن است که نگهدار اموال بیت المال ضایع شود، بلکه با نهایت حفاظت آنها را جمع آوری نماید، باز متوجه باشد که برای غیر مستحقان و مصارف بیجا هزینه نشود (که تنها فرد متخصص و متعهد این ویژگی‌ها را دارا می باشد) و دومین شرط این که در کجا و چه مقداری مصرف کردن لازم باشد در آن کوتاهی ننماید و نه بیش از مقدار ضرورت صرف نماید، لفظ (حَفِيظٌ) ضامن شرط اول و لفظ (عَلَيْكُمْ) ضامن شرط دوم است.^{۱۱} پادشاه مصر اگرچه گرویده کمالات حضرت یوسف علیه السلام و معتقد به عقل کامل و دیانت او بود، اما بالفعل پست و مقام وزارت مالیه را به وی نسپرد (تا مطمئن شود که استخدام فرد مناسب و متخصص در این پست صورت گیرد تا به موفقیت نائل گردند)؛ بلکه تا

^۹ یوسف ۵۵/۱۲.

^{۱۰} مخلص، تفسیر انوار القرآن، ۱۱۰/۳.

^{۱۱} محمد شفیع، معارف القرآن، ترجمه. مولانا محمد یوسف حسین پور، (ناشر: مکتبه فریدی، بی تا)، ۸/۵.

^{۱۲} عثمانی، معارف القرآن، ۸/۵.

یک سال او را مانند یک مهمان با عزت و اکرام نزد خود نگهداشت و پس از گذشت یک سال نه تنها او را وزیر دارایی مقرر کرد بلکه کل امور کشور را به او تحویل داد، شاید هدف از این آزمون بود تا وقتی که مدت یک سال در خانه نگهداشته از اخلاق و عادات او تجربه کامل به دست نیاید نباید (و از تعهد و تخصص‌اش مطمئن نشود) چنین مقام بزرگی را به او واگذار نمود، چنانچه سعدی شیرازی گفته است:

چو یوسف کسی در صلاح تمیز - به یک سال باید که گردد عزیز^{۱۳}

هنگام بررسی داستان حضرت یوسف علیه السلام به این نکته دست می‌یابیم که تلاش برای رساندن منافع برای امت اسلامی امر مستحسن است چنانچه امام فخر الدین رازی رحمه الله در تفسیر کبیراش پیرامون فرموده حضرت یوسف علیه السلام ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾^{۱۴} نقل می‌کند که: «أَنْ السَّعْيُ فِي إِیْصَالِ النِّفْعِ إِلَى الْمُسْتَحْقِقِينَ وَ دَفْعِ الضَّرْرِ عَنْهُمْ أَمْرٌ مُسْتَحْسَنٌ فِي الْعُقُولِ»^{۱۵}.

۳. ۱. مشاغل دولتی و غیر دولتی (نهادهای و سازمان‌ها) امانات الله تعالی

پیرامون آیه ۵۸ سورة مبارکه النساء ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾^{۱۶}، مفتی محمد شفیع عثمانی در «تفسیر معارف القرآن» بیان می‌دارد که از آیه فوق معلوم می‌شود که تمام شغل‌ها و منصب‌های دولتی امانت‌های الله تعالی هستند که امین آنها حکام، اربابان دولت (مسئولین نهادهای و سازمان‌ها) اند، زیرا که دارای اختیار عزل و نصب هستند. پس بر آنها واجب شده است که در انتصاب منصب‌ها و شغل‌ها دقت کافی به عمل آورده آنرا به کسانی تفویض کنند که علاوه بر اهلیت شایستگی، علم و عمل نیز داشته باشند.

اگر برای شغلی (وظیفه‌ای و یا مسئولیتی) انسان جامع الشرایطی (دارای اهلیت و تخصص) یافت نشود، باید از بقیه مردم کسی که به اعتبار قابلیت و تدین (تخصص و اهلیت) از دیگران افضل باشد، ترجیح داده شود. چنانچه در حدیث از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم نقل است که فرمودند: کسیکه مسئولیتی از طرف مسلمانان به او سپرده می‌شود و او منصبی را به کسی

^{۱۳} مصلح الدین سعدی شیرازی، بوستان سعدی (بی‌جا: انتشارات ققنوس، ۱۳۷۲ هـ.ق)، ۲۲۳.

^{۱۴} یوسف ۵۵/۱۲.

^{۱۵} فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر (بی‌جا: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا)، ۴۷۳/۶.

^{۱۶} النساء ۵۸/۴.

که در صله دوستی و تعلق بدون این که اهلیت او را دریابد، بدهد، لعنت خدا بر او باد و نه فرض او مقبول و نه نفل او، تا این که وارد جهنم می شود.^{۱۷}

در روایتی دیگری آمده است که اگر کسی منصبی را به کسی داد، در حالی که می دانست که برای احراز این مقام شخصی دیگری اهلیت و شایستگی بیشتر دارد، او با خدا و رسول و همه مسلمانان خیانت کرده است، نواقصی که امروز در نظام حکومت ها مشاهده می شود همه در نتیجه پس پشت انداختن این تعالیم قرآنی است، که مشاغل به تعلقات و سفارش و رشوه تقسیم می شوند که در نتیجه آن، افراد نا اهل و نا قابل بر مشاغل منصوب شده خلق خدا را پریشان می کنند.^{۱۸}

۴. جایگاه تخصص گرایی در سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم

شایستگی و تخصص گرایی یکی از بنیادهای اصلی و اساسی در مدیریت نهادها، سازمان ها و جوامع بشری است. در سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم، توجه ویژه ای به این اصل صورت گرفته است. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم با درک صحیح از ویژگی ها، توانمندی ها و تجارب اصحاب، آل بیت و افراد آگاه و شایسته مسؤولیت ها را به آنها واگذار می نمودند. چنانچه شایستگی و تخصص گرایی در احادیث گهربار و سنت نبوی صلی الله علیه وسلم به عنوان یک اصل مهم در مدیریت فرآیند استخدام در جوامع مطرح است. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم با بکارگیری و استفاده از افراد شایسته، کارآگاه و متخصص در حوزه های مختلف جوامع، به تحقق اهداف دینی، اجتماعی و اقتصادی جامعه مسلمانان کمک کرد. در زیر به چند مورد از جایگاه شایستگی و تخصص گرایی در سنت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم اشاره می شود:

الف: استخدام افراد متخصص

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم در موارد مختلف، اشخاص شایسته و افراد متخصص را برای انجام وظایف خاص برمی گزیدند. به عنوان مثال، در مسائل نظامی، ایشان افرادی را که تجربه و دانش لازم را داشتند، برای رهبری جنگ ها انتخاب می کردند. این نشان دهنده اهمیت تخصص گرایی و شایستگی در تصمیم گیری ها و فعالیت های مختلف جوامع است.

^{۱۷} محمد بن محمد بن سلیمان المغربی، جمع الفوائد (بی جا: مکتبه الرشد، بی تا)، ۳۲۵.

^{۱۸} عثمانی، معارف القرآن، ۳۱۸/۲.

ب: تشویق به علم‌آموزی

رسول اکرم صلی الله علیه وسلم به علم‌آموزی و کسب دانش تأکید ویژه داشتند. چنانچه فرمودند: {طلب العلم فريضة على كل مسلم}^{۱۹} ترجمه: "طلب علم بر هر مسلمان واجب است". به معنای "طلب علم بر هر مسلمان واجب است" یکی از احادیث مهم در اسلام است که به اهمیت علم و دانش در زندگی مسلمانان اشاره دارد. این حدیث به طور کلی به چند نکته کلیدی اشاره می‌کند: این تأکید بر اهمیت تخصص و دانش در دین اسلام، نشان‌دهنده جایگاه ویژه تخصص‌گرایی و شایسته‌گی در آموزه‌های اسلامی است.

ج: استفاده از مشاوره

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم در بسیاری از مواقع با اصحاب و آل بیت علیهم السلام مشوره می‌کردند و از رهنمون‌های دیگران استفاده می‌کردند و نظرات افرادی که در حوزه‌های خاص تخصص داشتند، می‌شنیدند و عمل می‌کردند. این رفتار نشان‌دهنده اهمیت نظرخواهی و استفاده از تخصص‌های مختلف در تصمیم‌گیری‌ها است.

۴.۱. واگذاری مسئولیت‌ها بر مبنای تخصص

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم در انتخاب فرمانده‌های نظامی، قاضی‌ها، مأمورین زکات و دیگر مسئولین، ملاک را شایستگی و کارآگاهی قرار می‌دادند. چنانچه یار با وفا و غیور شان حضرت خالد فرزند ولید رحمه الله که معروف به (سیف الله) یعنی شمشیر خدا؛ یکی از فرماندهان برجسته جهان اسلام و یکی از بزرگ‌ترین استراتژیست‌های نظامی در تاریخ اسلام است. مهارت‌های نظامی ایشان در غزوات و نبردها، او را به یکی از شخصیت‌های کلیدی در فتوحات اسلامی تبدیل کرده بود. خالد بن ولید با استفاده از استراتژی‌های نوین و خلاقانه، توانست دشمنان خود را غافلگیر کند. او به خوبی می‌دانست که چگونه از زمین و شرایط محیطی به نفع خود استفاده کند؛ با این ویژگی‌های که خالد داشت؛ پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم فرماندهی برخی از جنگ‌های مهم را به خالد بن ولید می‌سپرد؛ زیرا وی دارای تجربه گسترده و رهبری الهام‌بخش در فتوحات و جنگ‌ها را داشت و حسب فهم و تخصص وی از جانب پیامبر صلی الله علیه وسلم این امور مهم به وی سپرده می‌شد.^{۲۰}

^{۱۹} سلیمان بن احمد الطبرانی، المعجم الاوسط، المحقق. طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهیم الحسینی (القاهرة: دار الحرمین، بی‌تا)، ۸/ ۲۵۸.

^{۲۰} عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد ابن هشام، السيرة النبوية (بی‌جا: دار الصحابة للتراث بطنطا، ۲۰۰۷م)، ۳/ ۲۳۴.

۲.۴. جایگاه تجربه و تخصص؛ تفکیک امر دین و امر دنیا

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم در حدیث گهربار شان فرموده اند: {أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ}.^{۲۱} ترجمه: "امور و مسائل دنیوی (اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را با فهم و شایستگی خودتان پیش ببرید) را شما بهتر می دانید".

این فرموده گهربار رسول اکرم صلی الله علیه وسلم نوعی سپردن و واگذاری امور دنیوی برای متخصصین و آگاهان همان رشته است که پیرامون آن فعالیت می کنند و به عنوان نتیجه گیری در پی اظهار نظر ایشان در مورد غیر ضروری بودن تلقیح درخت خرما آمده است. درخت خرما دوپایه ای است و نر و ماده دارد و نیاز به تلقیح دستی دارد. رسول اکرم صلی الله علیه وسلم از منطقه گذر می کردند و مشاهده کردند که دهاقین در حال گرده افشانی یا پیوند زدند هستند، ایشان فرمودند: {أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلْقِحُونَ، فَقَالَ: لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ قَالَ: فَخَرَجَ شَيْصًا، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: مَا لِيْخْلِكُكُمْ؟ قَالُوا: قُلْتَ كَذًا وَكَذَا، قَالَ: أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ}.^{۲۲} ترجمه: "اگر این کار را نکنید بهتر نخواهد بود؟ رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمودند: اگر گرده افشانی نکنند، نیز درخت خرما بارور خواهد شد. دهقانان به نظر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم احترام گذاشتند، گرده افشانی نکردند و یا پیوند نزدند ولی درختان در سال بعد ثمری نداد و دهاقین مأیوس بودند تا اینکه موضوع را به پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم بیان کردند. پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم فرمودند: {أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ}.^{۲۳} ترجمه: "شما به امور دنیا بهتر می دانید (و من در امور دین)".

چنانچه در روایت مشابه دیگری از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم نقل شده است که ایشان فرموده اند: {حدثنا علي بن محمد، حدثنا عبيد الله بن موسى، عن إسرائيل، عن سماك، أنه سمع موسى بن طلحة بن عبيد الله يحدث عن أبيه، قال: مررت مع رسول الله ص في نخل فرأى قوما يلحقون النخل فقال: ما يصنع هؤلاء؟ قالوا: يأخذون من الذكر فيجعلونه في الأنثى قال ما أظن ذلك يغني شيئا فبلغهم، فتركوه فنزلوا عنها. فبلغ النبي ص فقال إنما هو الظن إن كان يغني شيئا فاصنعوه فإنما أنا بشر مثلكم وإن الظن يخطئ ويصيب ولكن ما قلت لكم: قال الله - فلن أكذب على الله}.^{۲۴} ترجمه: "طلحه بن عبيد الله از پدرش روایت می کرد که با رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم

^{۲۱} مسلم بن الحجاج القشیری النشابوری، صحیح مسلم، تحقیق. محمد فؤاد عبدالباقی (بیروت: دار إحياء التراث، بی تا)، "الفضایل"، ۳۸ (۲۳۶۳).

^{۲۲} النشابوری، صحیح المسلم، "الفضایل"، ۳۸ (۲۳۶۳).

^{۲۳} النشابوری، صحیح المسلم، "الفضایل"، ۳۸ (۲۳۶۳).

^{۲۴} ابو عبد الله محمد بن یزید القزوینی. (۱۴۰۸)، سنن ابن ماجه، تحقیق. محمد فؤاد عبدالباقی (بی جا: دار إحياء الكتب العربیه-فصل عیسی البابی الحلبي، ۱۴۰۸ هـ.ق)، "الزهون"، ۱۵ (۲۴۷۰).

علیه وسلم در نخلستانی قدم بر می‌داشتیم؛ پیامبر صلی الله علیه وسلم مشاهده کردند که دهاقین عمل کرده افشانی بر درختان خرما را انجام می‌دادند، سپس از اطرافیان سوال کردند که آنان چه کاری می‌کنند؟ پاسخ داده شد که گرده‌های درختان نر را بر درختان ماده می‌افشانانند! پیامبر صلی الله علیه وسلم فرمودند: گمان نمی‌کنم که این کار مثمر ثمر واقع شود. این فرموده پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم به گوش دهقانان رسید و آنان از کار خود دست برداشتند. پیامبر صلی الله علیه وسلم با مشاهده این وضعیت فرمودند: سخن من از روی حدس و گمان بود و من انسانی مانند شما هستم. شما کار خود را انجام دهید؛ چون گمان من ممکن است درست یا نادرست باشد! اما هرگاه از جانب پروردگار سخنی به شما گفتم، مطمئناً بر خدا دروغ نخواهم بست!"

این احادیث گهربار به نوعی اختیار و مسئولیت را به مردم در امور دنیوی و آگزار می‌کند که در آن شایستگی و تخصص دارند و درس بزرگی است برای نهادها و سازمان‌ها تا فرآیند استخدام منابع انسانی این نکته مهم را در نظر گرفته و حسب تخصص افراد استخدام گردد؛ چنانچه پیامبر بزرگوار اسلام صراحتاً بیان می‌دارند که در امور دنیای خود شما بهتر می‌دانند و آنطور که می‌دانید عمل کنید.

۳.۴. آسیب سپردن مسئولیت‌ها به افراد نالایق

مسئولیت‌ها و وظایف؛ امور مهم در هر سازمان و نهاد است، می‌بایست به افراد لایق، متخصص و کارآگاه سپرده شود. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم همواره در فرموده‌های گهربار شان بر این اصل تأکید داشتند، حتی آسیب عدم سپردن امور به افراد نالایق و غیر متخصص را به جوامع بیان می‌کردند؛ چنان در حدیثی بیان فرمودند: [إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ، فَانْظُرِ السَّاعَةَ] ترجمه: "هنگامی که کار (و مسئولیت‌ها) به افراد نالایق سپرده شود، منتظر قیامت باش".

از این حدیث به خوبی واضح می‌گردد که این فرموده‌ای شان پیرامون سپردن کار با اهل و شایسته آن یکی از احادیث هشداردهنده و بسیار مهم در رابطه به مدیریت، مسئولیت‌پذیری، شایسته‌سالاری و تخصص‌گرایی است. در این حدیث، پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم بیان می‌دارند که اگر کارها، وظائف و مسئولیت‌ها به کسانی واگذار شود که اهل آن نیستند و تخصص و توانمندی ندارند، یعنی شایستگی، تخصص، یا تعهد لازم را در رابطه به آن کار ندارند، آنگاه باید انتظار فساد در نهادها و سازمان‌ها، سوء مدیریت، تباهی، و حتی فروپاشی نهاد و سازمان را داشت. در فرموده رسول اکرم صلی الله علیه وسلم، یکی از تعبیرات واژه «انتظار قیامت» به معنای وقوع بحران‌ها، فتنه‌ها و ناهنجاری‌های شدید اجتماعی است که می‌تواند تا حد نابودی نهاد،

^{۲۵} محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه وسلم و سنته و آیامه - صحيح البخاری (بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ه.ق)، "الرفائق"، ۳۵ (۶۴۹۶).

سازمان و جامعه پیش رود؛ هم‌چنان کلمه (وُسَدَ الْأَمْرِ) واگذار کردن کار و سپردن مسؤولیت. واژه «وسد» از «وسادة» (بالش) گرفته شده و به معنای تکیه دادن و تفویض کار است؛ (إلی غیر أهله) به کسانی که شایسته و اهل آن نیستند؛ یعنی عدم تخصص، شایستگی یا امانت‌داری؛ پس آسیب آن این است که (فانتظر الساعة) کنایه از وقوع بحران‌ها یا نشانه‌ای از نزدیکی قیامت است؛ یعنی تباهی و فساد، اجتناب‌ناپذیر خواهد شد. این فرموده پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم پایه مهم برای تأکید بر تخصص‌گرایی در جوامع اسلامی است.

بر مبنای این حدیث گهربار و از منظر شریعت اسلامی استخدام کارفرمایان و تعیین مسئولان و مدیران باید بر اساس تخصص و شایستگی باشد؛ سپردن کار به افراد نالایق، خیانت به امانت الهی و اجتماعی است؛ هر گونه انتخاب و گزینش بدون در نظر گرفتن شایستگی و اهلیت، خلاف آموزه‌های شریعت مقدس اسلام است. در واقع، اسلام عزیز از همان آغاز، تخصص‌گرایی، مدیریت علمی و شایسته‌سالارانه را ترویج کرده است. در قرآن کریم و سنت نبوی نیز بارها به "اهل الذکر" و "الذین آتیانهم العلم" و امثال آن اشاره شده که نشان‌دهنده اهمیت شایستگی و تخصص‌گرایی است.

۴.۴. نمونه‌هایی از تخصص‌گرایی عملی در سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم

رسول اکرم صلی الله علیه وسلم بر اصل تخصص‌گرایی تمرکز داشته و در سنت مبارک ایشان، نمونه‌های فراوانی از تخصص‌گرایی و شایسته‌سالاری دیده می‌شود که نشان می‌دهد آن حضرت صلی الله علیه وسلم در موارد مختلف، اشخاص و افراد متخصص و کارآگاه و دارای مهارت‌های خاص را متناسب با توانایی‌های‌شان به کار می‌گرفتند. از جمله به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

الف: واگذاری امور طبابت و پزشکی به افراد کارشناس و اهل آن

پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم در مواردی که افراد با امراض مختلف نزدشان مراجعه می‌نمودند، اون افراد را به اشخاص متخصص معرفی و رهنمایی می‌کردند. چنانچه فرمودند: [أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تَدَاوَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً].^{۲۶}

ب: انتصاب حضرت معاذ بن جبل رضی الله عنه برای آموزش دینی در یمن

قضیه فرستادن معاذ بن جبل رضی الله عنه به یمن یکی از رویدادهای مهم در تاریخ اسلام است که حایز اهمیت بزرگی است؛ چنانچه بعد از فتح مکه مکرمه و گسترش اسلام در جزیره العرب، رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم تصمیم گرفتند که برای ترویج دین مبین اسلام در یمن،

^{۲۶} ابوداود، سنن أبی داود، "الطب"، ۱، ۲۲ (۳۸۵۵).

یکی از یاران کارآگاه و آزمون دیده خود، حضرت معاذ بن جبل را به این سرزمین بفرستند. معاذ بن جبل فردی دانشمند، شایسته و اهل علم و دانش بود. پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم او را به‌عنوان قاضی و دعوت‌گر و مبلغ دین مبین اسلام به یمن فرستاد. قبل از فرستادن معاذ؛ رسول اکرم صلی الله علیه وسلم به او توصیه‌هایی کردند و فرمودند: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ، قَالَ: كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو. قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَدْرِهِ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ».^{۲۷}

ترجمه: "پیامبر محبوب مان صلی الله علیه وسلم به معاذ رضی الله عنه فرمودند: (چگونه قضاوت خواهی کرد؟ معاذ پاسخ داد: با کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم. پیامبر صلی الله علیه وسلم سپس افزود: اگر در کتاب خدا و سنت من چیزی نیافتی، چگونه عمل خواهی کرد؟ معاذ گفت: با رأی خودم و اجتهاد در مسائل. پیامبر صلی الله علیه وسلم از این پاسخ او خرسند شد و او را به یمن فرستاد".

از این حدیث گهربار و عمل رسول اکرم صلی الله علیه وسلم به خوبی آشکار می‌گردد که پیامبر صلی الله علیه وسلم معاذ را برای قضاوت و تعلیم دین به یمن فرستادند، چون او را دارای علم و فهم می‌دانستند و این خود تأکید بر شایسته‌سالاری و تخصص‌گرایی در فرآیند انتخاب افراد است.

ج: سپردن امور کتابت به زید بن ثابت رضی الله عنه

حضرت زید بن ثابت رضی الله عنه که دارای مهارت در نوشتن و زبان بود، که این خود تخصص و شایستگی فردی وی بود؛ رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم وظیفه کتابت وحی و مکاتبات خویش را بر وی سپرده اند. چنانچه رسول اکرم صلی الله علیه وسلم فرمودند: «أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أُنْعَلِمَ لَهُ كِتَابَ يَهُودٍ»^{۲۸} ترجمه: "زید رضی الله عنه می‌گوید رسول الله صلی الله علیه وسلم به من دستور دادند که کتاب یهود را فرا بگیریم، و پیامبر صلی الله علیه وسلم فرمودند زیرا بر آنان در مورد کتاب ما اعتماد ندارم".

^{۲۷} ابوداود، سنن ابی داود، "الاقضية"، ۱۱، (۳۵۹۲).

^{۲۸} ابوداود، سنن ابی داود، "العلم"، ۲، (۳۶۴۵).

هنگام تفحص و تعمق در این حدیث گهربار رسول اکرم صلی الله علیه وسلم در می یابیم که در زمینه تعامل مسلمانان صدر اسلام با اهل کتاب، خصوصاً یهودیان، توجه داشته و توصیه با خود آگاهی و کسب علم و دانش و تخصص می کردند؛ چنانچه پیامبر صلی الله علیه وسلم در این حدیث صحابه را به فراگیری زبان و کتاب یهود ترغیب می کنند. این خود می رساند که پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم زید بن ثابت را مأمور کرده بودند تا زبان عبری (یا سریانی) را بیاموزد تا بتوانند نامه های یهودیان را ترجمه کنند و نیاز به اعتماد کامل به ایشان نباشد؛ و یادگیری زبان ها هم نوعی تخصص و دانش است و توجه ویژه پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم را به آن نشان می دهد. چنانچه این حدیث گهربار رسول اکرم صلی الله علیه وسلم می تواند گواه و مستندی باشد برای اهمیت تخصص گرایی و لزوم اتکا به افراد خبره و آگاه، به جای اعتماد کورکورانه به دیگران؛ چنانچه در پرتو این دستور ویژه پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم، می توان به این نتیجه رسید که پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم بر اهمیت فراگیری تخصص و علم برای حفظ دین، اجتماع و منافع مسلمانان تأکید داشتند. و این حدیث بر این نکته صحنه می گذارد که وظایف و مسؤولیت های حساس را باید به کسانی سپرد که مهارت و دانش آن را دارند و در فرآیند استخدام افراد دارای تخصص باید توجه جدی مبذول داشت.

۵. راهکارها برای تحقق عدالت و شایسته سالاری در نهادهای تحصیلات عالی

عملی شدن عدالت و شایسته سالاری در نهادهای تحصیلات عالی کشور یکی از ارزنده ترین و مهم ترین عوامل پیشرفت علمی، آموزشی، توسعه انسانی و ارتقای کیفیت آموزشی در یک جامعه به شمار می رود. برای رسیدن به این اهداف، راهکارهایی متعددی وجود دارد که می توان آنها را در ابعاد مختلف مدیریتی، آموزشی، ساختاری و فرهنگی طبقه بندی کرد:

الف: راهکارهای مدیریتی

استخدام و ارتقای اعضای هیئت علمی و اداری بر اساس شایستگی و تخصص: مبنای انتخاب و استخدام و ارتقای استادان باید بر اساس علم، اخلاق، تخصص و پژوهش باشد، نه روابط شخصی، سیاسی یا قومی. استقلال نهادها و سازمان های علمی در تصمیم گیری: کاهش دخالت های سیاسی و غیر علمی در انتخاب و انتصاب ها، بودجه دهی و سیاست گذاری پوهنتونی، شفاف سازی فرآیندهای استخدام در بست های علمی و اداری: ایجاد کانال های ارتباطی و سایت های انترنتی شفاف مرتبط با سازمان برای اعلام فرصت های شغلی، نتایج بررسی ها و دلایل انتخاب افراد.

ب: راهکارهای آموزشی و تحقیقی

ارزیابی مستمر از فعالیت ها و عملکرد استادان و محصلین: با استفاده از معیارهای علمی و بازخورد محصلان و همکاران، تشویق به رقابت علمی سالم: حمایت از پروژه ها و طرح های تحقیقی مبتنی

بر خلاقیت، کیفیت و نوآوری، بدون در نظر گرفتن جایگاه، قوم، زبان یا وابستگی افراد. برنامه‌ریزی برای ارتقای کیفیت تدریس و تحقیق: برگزاری سمینارها و ورکشاپ‌های آموزشی، فرصت‌های مطالعاتی و ارزیابی دوره‌ای برنامه‌های آموزشی.

ج: راهکارهای ساختاری و قانونی

ایجاد طرح شفاف جهت ارزشیابی و پاداش‌دهی: طرحی که در آن دستاوردهای علمی و عملکرد واقعی اعضای هیئت علمی و کارکنان به‌طور منصفانه ارزیابی و پاداش داده شود.

اصلاح آیین‌نامه‌ها و مقررات جهت استخدام و تفرعات: به‌نحوی که عدالت، تخصص، تجربه و شایستگی واقعی افراد مدنظر قرار گیرد. مبارزه با فساد اداری و علمی: ایجاد کمیته‌های نظارتی مستقل برای رسیدگی به تخلفات و تطبیق قانون بدون تبعیض.

د: راهکارهای فرهنگی و اجتماعی

ترویج فرهنگ تخصص‌گرایی و شایسته‌سالاری در (پوهنتون‌ها) پوهنتون‌ها: از طریق رسانه‌های پوهنتون، سمینارها، برنامه‌های آموزشی و اخلاق حرفه‌ای و سمینارهای فرهنگی.

مقابله با فرهنگ قوم‌گرایی، رابطه‌محوری و سمت‌گرایی: با تأکید بر ارزش‌های ملی، اسلامی و علمی در انتخاب، گزینش، انتصاب‌ها و سیاست‌گذاری‌ها.

تقویت روحیه انتقادپذیری و پاسخ‌گویی مسئولان پوهنتون: فراهم‌سازی فضای آزاد برای بیان انتقادات و پیشنهادات از سوی محصلان، استادان و کارمندان.

در نهایت تحقق عدالت در روند استخدام و شایسته‌سالاری در نهادهای تحصیلات عالی مستلزم اصلاحات گسترده و عمیق در حوزه ساختارها، قوانین، فرهنگ پوهنتونی و رفتار هیئت رهنبری پوهنتون‌ها است. بدون شفافیت، پاسخ‌گویی و التزام به اصول شایسته‌سالاری و تخصص‌گرایی نظام آموزش عالی نمی‌تواند به رسالت واقعی خود در تربیت کادر علمی و اداری نخبگان و پیشرفت جامعه عمل کند.

ه: ترویج فرهنگ شایسته‌سالاری در نهادهای تحصیلات عالی

یکی از کلیدی‌ترین عوامل برای ارتقاء کیفیت آموزش، تحقیق و پژوهش و همچنین ایجاد یک محیط سالم و پایدار است. در ذیل، به برخی از راهکارها و شیوه‌های ترویج این فرهنگ اشاره می‌شود:

۱. تدوین و اجرای ارزش‌ها و اصول شایسته‌سالاری: نهادهای آموزشی باید ارزش‌ها و اصول شایسته‌سالاری را به وضوح تعریف کرده و در تمامی سطوح سازمان، از مدیریت تا دانشجویان، ترویج دهند.

۲. آموزش و سمینارهای آموزشی: برگزاری دوره‌ها و کارگاه‌های آموزشی برای اعضای هیئت علمی و محصلان درباره اهمیت شایسته‌سالاری، اخلاق حرفه‌ای و رفتارهای مناسب در محیط پوهنتون.

۳. تشویق به رقابت سالم: ایجاد فضایی که در آن رقابت بر اساس شایستگی ها و دستاوردها باشد، نه بر اساس روابط شخصی یا وابستگی ها. این می تواند شامل اعطای جوایز و تقدیرنامه ها به افراد شایسته باشد.

۴. شفافیت در فرآیندها: اطمینان از اینکه فرآیندهای پذیرش، استخدام، ارتقاء و اعطای بورس ها به طور شفاف و عادلانه انجام می شود. این کار می تواند اعتماد به سیستم را افزایش دهد.

۵. نظارت و ارزیابی مستمر: ایجاد سیستم های نظارتی برای ارزیابی عملکرد اعضای هیئت علمی و دانشجویان بر اساس معیارهای عینی و قابل اندازه گیری. این ارزیابی ها باید به صورت منظم انجام شود.

۶. تقویت ارتباطات و تعاملات اجتماعی: ایجاد فضایی که در آن اعضای جامعه پوهنتونی بتوانند به راحتی با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و تجربیات خود را به اشتراک بگذارند.

۷. حمایت از نوآوری و تحقیق: تشویق اعضای هیئت علمی و محصلان به انجام تحقیقات مبتنی بر شایسته سالاری و عدالت اجتماعی، که می تواند به ایجاد تغییرات مثبت کمک کند.

۸. تشکیل کمیته های مشورتی: تشکیل کمیته هایی متشکل از نمایندگان محصلان، اعضای هیئت علمی و مدیران برای بررسی مسائل مرتبط با شایسته سالاری و ارائه راهکارهای عملی.

۹. ترویج فرهنگ بازخورد: تشویق افراد به ارائه بازخورد سازنده نسبت به یکدیگر و پذیرش انتقادات به عنوان ابزاری برای رشد و بهبود.

۱۰. نمونه سازی از رهبران: رهبران نهادهای آموزشی باید خود الگوی شایسته سالاری باشند و رفتارهای خود را مطابق با اصول شایسته سالاری تنظیم کنند تا دیگران نیز از آن ها پیروی کنند.

با اجرای این راهکارها، نهادهای تحصیلات عالی می توانند فرهنگی از شایسته سالاری را ایجاد کنند که نه تنها به بهبود کیفیت آموزش و پژوهش کمک کند، بلکه محیطی مثبت و انگیزشی برای همه اعضای جامعه پوهنتونی فراهم آورد.

نتیجه‌گیری

با توجه به یافته‌های این تحقیق، می‌توان به این نتیجه رسید که تخصص‌گرایی و شایستگی در فرآیند استخدام منابع انسانی نه تنها از منظر عقلانیت مدیریتی و کارآمدی سازمانی، بلکه از دیدگاه شریعت مقدس اسلام نیز اصول بنیادینی در نظام استخدام و انتصاب منابع انسانی به‌شمار می‌روند. آموزه‌های قرآنی و سیره‌پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وسلم به وضوح تأکید دارند که واگذاری مسئولیت‌ها به افراد غیرمتخصص، پیامدهای منفی عمیق و جبران‌ناپذیری برای جامعه، نهادها، سازمانها و نظام اداری به‌دنبال دارد؛ از جمله کاهش اعتماد عمومی، تضعیف عدالت اجتماعی و ناکارآمدی نهادها.

بی‌توجهی به اصل تخصص‌گرایی و شایسته‌سالاری، نوعی خیانت به جوامع و اجتماع انسانی و تضعیف بنیان‌های مشروعیت سازمانی و نهادها است؛ در حالی‌که استقرار آن، باعث شکل‌گیری مدیریتی مؤثر، منابع انسانی متعهد و کارآگاه، و ساختاری پویا در نظام اداری می‌گردد. بنابراین، بازگشت به اصول و آموزه‌های شریعت اسلام در فرآیند استخدام و به‌کارگیری منابع انسانی، نه تنها یک ضرورت دینی بلکه راهبردی کارآمد برای اصلاح و ارتقای نظام‌های مدیریتی در جوامع اسلامی است.

در نهایت، این پژوهش تأکید می‌نماید که بازنگری در فرآیند استخدام و توجه به آن بر پایه اصول اسلامی، می‌تواند الگویی بومی، کارآمد و عدالت‌محور برای مدیریت منابع انسانی در ساختارهای اجتماعی و سازمانی امروز فراهم سازد.

پیشنهادهای

با توجه به نتایج به‌دست آمده و یافته‌های این تحقیق، پیشنهادهای زیر در محورهای مختلف از جمله آموزشی و تحقیقی، سیاست‌گذاری، فرهنگی و اجتماعی ارائه می‌گردد تا مسیر پیاده‌سازی و نهادینه‌سازی اصل تخصص‌گرایی و شایسته‌سالاری در چارچوب آموزه‌های شریعت مقدس اسلامی هموارتر گردد:

۱. پیشنهادات بخش علمی و تحقیقی

الف: افزودن سرفصل‌های اسلامی پیرامون مدیریت استخدام منابع انسانی به متون درسی مدیریت منابع انسانی؛ در رشته‌های مدیریت، علوم اسلامی و فقه در نصاب درسی تحت عنوان «مدیریت اسلامی منابع انسانی»، «شایسته‌سالاری در اسلام» و «اصول استخدام از منظر فقه» پیشنهاد می‌گردد.

ب: حمایت از تحقیقات پیرامون موضوع؛ پوهنتون‌ها و مراکز علمی باید از تحقیقات ترکیبی در حوزه‌های شریعت اسلامی، مدیریت و علوم سازمانی حمایت کنند تا ادبیات علمی تخصص‌گرایی اسلامی گسترش یابد.

ج: برگزاری سمینارها و کنفرانس‌های آموزشی برای مدیران و کارشناسان؛ پیشنهاد می‌شود سمینارها، کنفرانس‌ها و دوره‌های آموزشی تخصصی برای مدیران منابع انسانی، با هدف آشنایی آنان با مبانی اسلامی تخصص‌گرایی و شایسته‌سالاری برگزار گردد.

۲. پیشنهادات در سطح سیاست‌گذاری و رهبری جوامع

الف: بازنگری در نظام استخدام و انتصاب؛ بازنگری در فرآیندهای استخدامی و انتصابات اداری با تأکید بر معیارهای اسلامی مانند تخصص، تعهد، تقوا و امانت‌داری به‌عنوان ارکان مشروعیت استخدام و بهره‌وری اداری و سازمانی پیشنهاد می‌شود.

ب: نهادهای نظارت شرعی بر استخدام‌ها؛ پیشنهاد می‌شود کمیته‌های نظارتی متشکل از کارشناسان فقه اسلامی، مدیریت و منابع انسانی در ساختار سازمانی نهادها تعبیه شود تا مشروعیت و عدالت در فرآیندهای استخدام تضمین گردد.

۳. پیشنهادات فرهنگی و اجتماعی

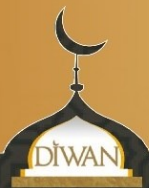
الف: فرهنگ‌سازی در زمینه انتخاب شایسته‌سالارانه؛ رسانه‌ها، ائمه مساجد، اساتید پوهنتون‌ها و مراکز بزرگ آموزشی و مسئولین نهادهای فرهنگی می‌توانند در تبیین اهمیت و آثار اجتماعی و اخلاقی واگذاری مسئولیت‌ها به افراد شایسته و متخصص بر اساس آموزه‌های شریعت مقدس اسلام، نقش مهمی ایفا کنند.

ب: الگوسازی از سیره نبوی پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم؛ معرفی نمونه‌های عملی از تخصص‌گرایی در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم و خلفای راشدین، به‌ویژه در عرصه‌های مدیریتی، به‌عنوان الگوهای عینی برای مدیران امروز پیشنهاد می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. الطبرانی، سلیمان بن احمد. المعجم الاوسط. المحقق. طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسینی. القاهرة: دار الحرمین، بی تا.
۲. المغربي، محمد بن محمد بن سلیمان. جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد. بی جا: مکتبه الرشد، الطبعة الأولى، ۱۴۱۸ هـ. ق. - ۱۹۹۸ م.
۳. بن هشام، عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد. السيرة النبوية. الناشر: دار الصحابة للتراث بطنطا، ۲۰۰۷ م.
۴. بخاری، محمد بن اسماعیل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه صحيح البخاری. بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ هـ. ق.
۵. دسلر، گری. مدیریت منابع انسانی. مترجم. دکتر علی پارسائیان. بی جا: دفتر پژوهش های فرهنگی، ۱۳۹۶ هـ. ش.
۶. سیدجوادین - سیدرضا، مبانی و کاربردهای مدیریت منابع انسانی. "نگاه دانش، ۱۳۸۱،
۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). بی جا: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ هـ. ق.
۸. سجستانی، سلیمان ابن اشعث. سنن ابی داود. بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ هـ. ق.
۹. شیرازی، شیخ مصلح الدین سعیدی. بوستان. تهران: ققنوس، ۱۳۷۲ هـ. ش.
۱۰. صدرالدین شیرازی (ملا صدرا). محمد بن ابراهیم تفسیر القرآن الکریم. قم: نشر بیدار، ۱۳۶۶ هـ. ش.
۱۱. عثمانی، محمد شفیع. معارف القرآن. ترجمه. مولانا محمد یوسف حسین پور. بی جا: مکتبه فریدی، بی تا.
۱۲. قزوینی، محمد بن یزید. سنن ابن ماجه. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۹ هـ. ق.
۱۳. مخلص، عبدالرؤف. تفسیر انوار القرآن. بی جا: شیخ الاسلام احمد جام. چاپ هشتم، ۱۳۹۹ هـ. ش.
۱۴. نیشاپوری، مسلم بن الحجاج القشیری. صحیح مسلم. تحقیق. محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.



Faith and Power: Religion as the Missing Variable in International Relations Theories Din, Uluslararası İlişkiler Teorilerinde Unutulmuş Bir Değişken Olarak İman ve Güç

ایمان و قدرت: دین به عنوان متغیر فراموش شده در نظریات روابط بین الملل
الإيمان والسلطة: الدين كمتغير منسي في نظريات العلاقات الدولية

Nawid Aria^{1*} Mir Mohammad Ayubi²

Abstract

This paper offers a critical exploration of the exclusion of religion within dominant theories of International Relations (IR), particularly Realism, Liberalism, and Neo-Marxism; all of which originated in secular Western intellectual traditions. The study addresses the research question: In what ways can IR theory be reframed to adequately integrate religion as a fundamental element in the analysis of identity, power, and global political behavior? The main objective is to expose the conceptual blind spots in mainstream IR and to propose a broader, more inclusive theoretical approach. Utilizing a descriptive-analytical methodology grounded in thorough library-based research, the article investigates prominent examples of religion-influenced political movements, including the Iranian Revolution and Hindu nationalism, while drawing on insights from post-secular and decolonial theoretical traditions. The research finds that religion serves a critical function in the construction of international actions, values, and legitimacy. It concludes that recognizing religion within IR theory strengthens both analytical depth and policy applicability in a culturally diverse global landscape.

Keywords: Identity, IR Theory Critique, Post-Secularism, Post-colonialism, Religious Nationalism

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2026.169>

Research Article / مقاله تحقیقی

Received Date / تاریخ دریافت

29.06.2025

Accepted Date / تاریخ قبول

10.09.2025

Publication Date / تاریخ نشر

01.01.2026

¹ Department of IR, Faculty of Law and Political Science, Jami University, Herat, Afghanistan.

² PhD, Department of IR, Faculty of Law and Political Science, Jami University, Herat, Afghanistan

ORCID

[0009-0001-9165-8961](https://orcid.org/0009-0001-9165-8961)

[0009-0003-0047-3182](https://orcid.org/0009-0003-0047-3182)

E-Mail

n.aria@jami.edu.af

m.ayubi@jami.edu.af

این مقاله توسط نرم افزار تورنیتین

Turnitin بررسی شده Plagiarism یا

سرقت ادبی ثبت نگردید.

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



Özet

Bu makale, Uluslararası İlişkiler (Uİ) disiplininde baskın olan Realizm, Liberalizm ve Neo-Marksizm gibi teorilerin, seküler Batı entelektüel geleneklerinde şekillenmiş olmaları nedeniyle dini olguları büyük ölçüde dışlamasını eleştirel bir biçimde incelemektedir. Çalışma şu araştırma sorusuna yanıt aramaktadır: Uluslararası İlişkiler teorisi, kimlik, güç ve küresel siyasi davranışların analizinde dini merkezi bir unsur olarak nasıl içerecek şekilde yeniden çerçevelenebilir? Araştırmanın amacı, geleneksel Uİ yaklaşımlarındaki kavramsal kör noktaları ortaya koymak ve daha kapsayıcı bir kuramsal çerçeve önermektir. Tanımlayıcı-analitik yöntemle dayanan bu çalışma, kapsamlı bir kütüphane araştırması yoluyla yürütülmüş; İran Devrimi ve Hindu milliyetçiliği gibi din temelli siyasi hareketleri incelemiş ve post-seküler ile sömürgecilik karşıtı kuramsal yaklaşımlardan yararlanmıştır. Bulgular, dinin uluslararası eylemleri, değerleri ve meşruiyeti şekillendirmede belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Sonuç olarak, Uİ teorisinde dine yer verilmesi, teorik derinliği artırmakta ve çok kültürlü küresel ortamda politika yapım süreçlerini daha etkili hale getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Uluslararası İlişkiler Teorisi Eleştirisi, Post-Sekülerizm, Sömürge sonrası, Dini Milliyetçilik

چکیده

مقاله حاضر به بررسی انتقادی کنار گذاشتن دین در چارچوب نظریه‌های مسلط روابط بین‌الملل (IR) به ویژه واقع‌گرایی، لیبرالیسم و نئومارکسیسم می‌پردازد؛ نظریه‌هایی که همگی در بستر سنت‌های فکری سکولار غربی شکل گرفته‌اند. این تحقیق به پرسش اصلی تحقیق پاسخ می‌دهد که: نظریه روابط بین‌الملل به چه شیوه‌هایی می‌تواند بازساخت شود تا دین را به‌عنوان عنصری بنیادی در تحلیل هویت، قدرت و رفتار سیاسی جهانی به‌درستی در برگیرد؟ هدف اصلی مقاله، آشکار ساختن خلأهای مفهومی در روابط بین‌الملل جریان اصلی و پیشنهاد رویکردی نظری گسترده‌تر و فراگیرتر است. با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه تحقیق کتابخانه‌ای گسترده، مقاله نمونه‌های برجسته‌ای از جنبش‌های سیاسی متأثر از دین، از جمله انقلاب اسلامی ایران و ملی‌گرایی هندو را بررسی می‌کند و در عین حال از بینش‌های سنت‌های نظری پساسکولار و استعمارزدایانه بهره می‌گیرد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که دین نقش اساسی در شکل‌دهی به کنش‌ها، ارزش‌ها و مشروعیت در عرصه بین‌المللی ایفا می‌کند. در پایان نتیجه‌گیری می‌شود که

به رسمیت شناختن دین در نظریه روابط بین الملل موجب تقویت عمق تحلیلی و افزایش کاربست های سیاست گذاری در چشم انداز فرهنگی متنوع جهانی خواهد شد.

کلمات کلیدی: هویت، نقد نظریه روابط بین الملل، پسا سکولاریسم، پسا استعمارگرایی، ملی گرایی دینی

الملخص

تتناول هذه الدراسة بالتحليل النقدي مسألة استبعاد الدين في إطار النظريات السائدة في العلاقات الدولية (IR)، ولا سيما الواقعية والليبرالية والنيوماركسية؛ وهي نظريات نشأت جميعها في سياقات فكرية غربية علمانية. وتسعى الدراسة إلى الإجابة عن سؤالها الرئيسي: كيف يمكن إعادة صياغة نظرية العلاقات الدولية بحيث تستوعب الدين كعنصر أساسي في تحليل الهوية والقوة والسلوك السياسي العالمي؟ أما الهدف الرئيس للمقالة فهو الكشف عن مواطن القصور المفهومي في التيار السائد للعلاقات الدولية، واقتراح مقاربة نظرية أوسع وأكثر شمولاً. واعتماداً على منهج وصفي - تحليلي مركّز على بحث مكثبي معمّق، تستعرض المقالة نماذج بارزة من الحركات السياسية المتأثرة بالدين، مثل الثورة الإسلامية في إيران والقومية الهندوسية، مستفيدةً في الوقت نفسه من رؤى الاتجاهات النظرية ما بعد العلمانية وما بعد الاستعمار. وتخلص الدراسة إلى أن الدين يؤدي دوراً جوهرياً في تشكيل الأفعال والقيم والشرعية على الصعيد الدولي. وتؤكد النتائج أن إدماج الدين في نظرية العلاقات الدولية يعزّز العمق التحليلي ويوسّع من آفاقها التطبيقية في بيئة عالمية متعدّدة الثقافات.

الكلمات المفتاحية: الهوية، نقد نظرية العلاقات الدولية، ما بعد العلمانية، ما بعد الاستعمار، القومية الدينية

1. Introduction

The study area concerned with global political interactions has historically been rooted in secular and Western intellectual frameworks, which has led to a critical gap in addressing the role of religion within International politics.¹ Prominent IR theories such as Realism, Liberalism, and Neo-Marxism have consistently overlooked or minimized the significance of religious factors, often relegating them to the realm of private belief or cultural remnants considered irrelevant to international affairs.² However, religion continues to exert substantial influence on the international stage, as evidenced by the Iranian Revolution, the rise of Hindu nationalism, and the growing impact of transnational faith-oriented organizations.³ This article aims to critically assess the inadequacies of mainstream IR theories in accounting for religion and to propose a conceptual framework that integrates religion as a central analytical factor in understanding power, identity, and political behavior in global affairs. By incorporating post-secular and decolonial perspectives, the study challenges the secular and Eurocentric assumptions that have long dominated the field and highlights how religion remains a pivotal driver of political and social processes worldwide.

The central goal of this study is to investigate how conventional IR theories have failed to capture the impact of religion and to explore alternative theoretical perspectives that redefine key IR concepts, offering insights into how religious beliefs shape authority, legitimacy, and transnational identities.⁴ Specifically, the research seeks to address the following question: In what ways can International Relations theory be reconceptualized to meaningfully include religion as a core factor in analyzing power, identity, and global political dynamics? By answering this question, the article seeks to contribute to broadening the theoretical scope of IR scholarship, moving beyond merely filling a gap to propose a framework that integrates religion into the analytical and normative dimensions of the discipline, with implications for both academic analysis and practical policymaking.

Methodologically, the study employs a descriptive and analytical approach, grounded in extensive library research. It critically reviews the existing literature

¹ Elizabeth Shakman Hurd, "Politics of Secularism and IR," *E-International Relations* 7/5 (2008), 18.

² Shubha Kamala Prasad, "The Marginalisation of Religion in International Relations: Deconstructing Secular IR Theories," *South Asian Survey* 21/9 (2014), 35-50.

³ Ahmet Kayıntı, "The Criticism of Secular Criticism," *Bingöl University Journal of Social Sciences Institute* 2 9/18 (2025), 496-508.

⁴ Shameer Modongal, "The Resurgence of Religion in International Relations: How Theories Can Accommodate It?" *Cogent Social Sciences* 9/10 (2023), 1-12.

on IR theories, interrogating their secular biases, and combines this with detailed case studies of politically motivated religious movements, such as the Iranian Revolution and Hindu nationalism, to demonstrate how religion shapes international outcomes. In addition, the research incorporates insights from emerging post-secular and decolonial approaches to develop a more nuanced theoretical model that integrates religion into IR discourse. This qualitative methodology thus bridges conceptual analysis and empirical evidence, providing a comprehensive foundation for advancing theoretical innovation in the study of global politics.⁵ Finally, the paper is structured as follows: it begins with a critique of mainstream IR theories, highlighting their secular assumptions and marginalization of religion; it then examines case studies that illustrate religion's influence on political behavior and international outcomes; next, it proposes a conceptual framework for integrating religion into IR theory; and, finally, it discusses the broader implications for both research and policy-making.⁶

2. Literature Review

International Relations (IR) as an academic field has historically been shaped by intellectual traditions that emerged within secular Western societies.⁷ Dominant theories such as Realism, Liberalism, and Critical approaches like Neo-Marxism and Poststructuralism have, for the most part, ignored religion as a serious category of analysis.⁸ This neglect is not incidental but structural: the core assumptions of these theories systematically obscure religion's agency, limiting the ability of IR to explain phenomena where faith actively shapes political behavior.⁹ This oversight has increasingly come under scrutiny, especially in light of religiously inspired political phenomena such as the rise of Islamist political movements and the growth of Hindu nationalism in India. These developments challenge the ability of

⁵ Luca Mavelli and Fabio Petito, "The Postsecular in International Relations: An Overview," *Review of International Studies* 38/5 (2012), 931–942.

⁶ Peter Phillips, "Religious Studies and Qualitative Research," in *Sage Research Methods Foundations* 19/1 8 (2019), 88.

⁷ Elizabeth Shakman Hurd, "The Political Authority of Secularism in International Relations," *European Journal of International Relations* 10/2 (2004), 235–262.

⁸ Aabid Majeed Sheikh and Sayed Hanan Yusofi, "Religion in International Relations Theory," *Journal of Advances and Scholarly Research in Allied Education* 16/10 (2019), 120–145.

⁹ Jonathan Fox and Nukhet A. Sandal, "Toward Integrating Religion into International Relations Theory," *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17/5 (2010), 149–159.

secular IR theories to address the role of power and the persistence of religious identity and mobilization in global affairs.¹⁰

Classical Realist theorists, from early thinkers like Thucydides to modern figures such as Hans Morgenthau, emphasized state sovereignty, the anarchic structure of the international system, and the centrality of national interest.¹¹ Realism's focus on material power and strategic interests relegates religion to a tactical or instrumental role, masking its influence on legitimacy, authority, and collective identity. Religion, if acknowledged at all, was treated as a tool of manipulation or a backdrop to geopolitical maneuvering rather than a central driving force.¹² With the advent of Neorealism, particularly in the work of Kenneth Waltz, the focus narrowed even further to the structural level, sidelining all non-material and ideational variables, including religion, which were deemed irrelevant to state behavior under anarchy.¹³

Liberal theorists also largely disregard religion, assuming that political actors operate according to rational, secular principles and that cooperation and peace arise from democratic institutions, trade, and interdependence.¹⁴ Rooted in Enlightenment ideals, liberal IR thought inherited a normative separation of religion and politics. Consequently, it often treats religious beliefs as private matters with little bearing on international dynamics.¹⁵ Liberalism's rationalist assumptions obscure the role of religious motivations in shaping decision-making, alliance formation, and collective action, particularly in contexts where faith-based norms guide political behavior. Even when religion appears in liberal narratives, such as in democratization or civil society, it is rarely given a central explanatory role in political agency or conflict.¹⁶

While Critical approaches, including Marxist and Neo-Marxist perspectives, have been more attentive to ideology and power, they too display a clear materialist

¹⁰ Astha Chadha, "Reclaiming the Critical Dimension of Realism: Hans J. Morgenthau on the Ethics of Scholarship," *Review of International Studies* 34/1 (2008), 5-27.

¹¹ Nawid Aria, "Exploring the Possibility of Overcoming the Anarchic Nature of the International System Through a Constructivist Approach," *IUP Journal of International Relations* 19/1 (2025), 7-20

¹² Sheikh and Yusofi, "Religion in International Relations Theory."

¹³ Nawid Aria, *Exploring the Possibility*, 12.

¹⁴ Brain D. Weigelt, "Understanding the Impact of Secularism within the Liberal International Order," *Journal of Church and State* 61/8 (2019), 106-123.

¹⁵ Tanya B. Schwarz and Cecelia Lynch, "Religion in International Relations," *Oxford Research Encyclopedia of Politics* 17/3 (November 22, 2016), 32-45.

¹⁶ Andrew Lloyd Williams, "Religion and International Relations Theory: The Case of 'New' Historiography of Human Rights," *Religions* 13/2 (2022), 39.

and secular orientation.¹⁷ In line with Marx's view of religion as an ideological illusion, many of these frameworks regard religion as a secondary phenomenon that distracts from underlying class relations and economic structures.¹⁸ By reducing religion to a reflection of material conditions, these approaches fail to recognize its autonomous influence on social cohesion, authority structures, and mobilization, revealing a conceptual blind spot in understanding ideologically motivated movements. Similarly, although Poststructuralist and Postcolonial theorists such as Edward Said and Michel Foucault have critically examined Western epistemologies, they often treat religion more as a discursive object rather than an autonomous political force.¹⁹

A more analytical reading shows that this descriptive treatment underestimates religion's operational role in shaping norms, identity, and political legitimacy, demonstrating how secular bias persists even within critical frameworks.

This theoretical oversight has resulted in significant gaps in understanding contemporary political events. The 1979 uprising in Iran, the increasing role of religious ideologies in foreign policy, and the political success of religiously motivated movements around the world reveal the inadequacy of frameworks that treat religion as irrelevant or marginal.²⁰ Scholars like Scott Thomas have made a strong case for rethinking this position. He argues that religion is not simply a cultural residue, but a profound source of identity, authority, and political energy.²¹ His notion of "faith diplomacy" points to the need for IR scholars to rethink secular assumptions and recognize religion's operational role in shaping political behavior.²²

Furthermore, the collaborative work of Monica Toft, Daniel Philpott, and Timothy Shah provides empirical grounding for integrating religion into IR. Their studies regarding the influence of religious identity within national political

¹⁷ Robert M. Bosco, "Religion and International Relations: Critical Ways Forward?" *E-International Relations* 4/3 (2014), 45-60.

¹⁸ John Maguire, "Marx on the Religious Illusion," *New Blackfriars* 53/628 (1972), 408-415.

¹⁹ Aishling Mc Morrow, "Introducing Poststructuralism in International Relations Theory," *E-International Relations* 7/5 (2018), 18-34.

²⁰ Jeffrey Haynes, "Religion and International Relations: What Do We Know and How Do We Know It?" *Religions* 12/5 (2021), 328.

²¹ Scott Thomas, "The Global Resurgence of Religion and the Study of World Politics," *Millennium* 24/2 (1995), 289-299.

²² Scott M. Thomas, "R. Scott Appleby's *The Ambivalence of the Sacred*, Two Decades On: A Postsecular Reading for the Religious World of the 21st Century?" *The Review of Faith & International Affairs* 18/2 (2020), 92-98.

spheres, conflict, and diplomacy underline that religious actors and ideologies are not anomalies but significant global forces.²³ post-secular and decolonial perspectives explicitly address these gaps by validating religious motivations as analytically significant and highlighting the limitations of secular Western assumptions in understanding non-Western political contexts. The sociological work of Peter Berger on the desecularization of the world, and José Casanova's analysis of the public role of religion, further challenge the foundational secularism of social science in general and IR in particular.²⁴

In more recent years, a limited yet expanding corpus of literature has attempted to incorporate religious perspectives into IR through the development of subfields such as "Religion and International Relations" and even "Theologies of International Politics."²⁵ However, these emerging approaches remain marginal in the broader discipline. As Elizabeth Shakman Hurd argues, the issue is not merely empirical but epistemological: the dominance of secularism in IR reflects a deeper ideological bias about what constitutes valid knowledge and political agency.²⁶ Her critique draws attention to the fact that IR theory itself is embedded in a specific Western, secular worldview that filters out religious expressions of power.²⁷

Taken together, the existing scholarship suggests that mainstream IR theories suffer from a structural conceptual deficiency due to their neglect of religion. While there is a growing recognition of the need to address this gap, the theoretical core of IR remains insufficiently equipped to explain the complexities of religion-driven global politics.²⁸ This article contributes to the ongoing corrective effort by positioning religion as a central, analytically indispensable factor, while demonstrating how post-secular and decolonial perspectives can provide a corrective lens to reinterpret global political dynamics.

²³ Paul Barker, "Review - God's Century: Resurgent Religion and Global Politics," *E-International Relations* 8/3 (2012), 15-35.

²⁴ Dylan Reaves, "Peter Berger and the Rise and Fall of the Theory of Secularization," *Denison Journal of Religion* 11/8 (2012), 65-88.

²⁵ Vendulka Kubalkova, "The 'Turn to Religion' in International Relations Theory," *E-International Relations* 17/12 (2013), 35-61

²⁶ Hurd, Elizabeth Shakman. "Politics of Secularism and IR," *E-International Relations* 7/5 (2008), 18.

²⁷ Ibid.

²⁸ Jonathan Fox, "The Multiple Impacts of Religion on International Relations: Perceptions and Reality," *Politique étrangère* 4/2 (2006), 1059-1071.

3. Theoretical Framework

This study offers a critical analysis of predominant IR theories by emphasizing their core secular assumptions, which have contributed to the marginalization of religion as a meaningful political influence. Dominant paradigms like Realism, Liberalism, and Neo-Marxism, shaped by Western Enlightenment thought, focus on material interests, institutions, or class struggle, often neglecting the deep influence of religious beliefs on political identity and behavior.²⁹

Realism, with its focus on power and survival in an anarchic system, generally views religion as a secondary cultural factor or a tool for political mobilization rather than a core influence on state behavior.³⁰ Liberalism, grounded in secular ideals of rational cooperation and democracy, relegates religion to the private sphere, thus failing to account for its public and political roles.³¹ Similarly, Neo-Marxist approaches see religion primarily as an ideological reflection of material conditions, rather than as an autonomous force.³²

To challenge these limitations, this study employs a post-secular perspective that recognizes religion's ongoing and public influence in global politics. Scholars like Jürgen Habermas and José Casanova emphasize that religion has neither disappeared nor become irrelevant but continues to shape political identities and actions worldwide.³³ Peter Berger's concept of "desecularization" further supports this by showing how religion remains a powerful structural element in many societies.³⁴

Additionally, this framework incorporates decolonial critiques that question the Eurocentric secular bias embedded in IR theories. The assumption that secularism is universal ignores diverse political realities where religion and politics are deeply intertwined.³⁵ Decolonial thought encourages expanding IR's

²⁹ Kevin Bloor, "Theories of Global Politics," *E-International Relations* 21/8 (2022), 165-180.

³⁰ Brent J. Steele, "Review - Religion and the Realist Tradition," *E-International Relations* 35/18 (September 26, 2015), 402-430.

³¹ Kubalkova, Vendulka. "The 'Turn to Religion' in International Relations Theory," *E-International Relations* 17/12 (2013), 35-61.

³² Nukhet A. Sandal and Patrick James, "Religion and International Relations Theory: Towards a Mutual Understanding," *European Journal of International Relations* 17/3 (2011), 3-25.

³³ Stella Casola, "Articulate the Missing: The Role of Religion in Political Modernity," *European Journal of Social Theory* 24/4 (2021), 467-484.

³⁴ Vyacheslav Karpov, "Desecularization: A Conceptual Framework," *Journal of Church and State* 52/2 (2010), 232-270.

³⁵ Somdeep Sen, "Decolonising to Reimagine International Relations: An Introduction," *Review of International Studies* 49/3 (2023), 339-345.

epistemological boundaries to include religious worldviews as legitimate sources of political authority and identity.³⁶

Methodologically, the article uses an interpretive approach to analyze how religion influences key political events, such as the Iranian Revolution and Hindu nationalism, illustrating the gaps in existing IR theories. Rather than proposing a new religious IR theory, the goal is to expose the secular blindness of current paradigms and advocate for the inclusion of religion as a critical analytical variable.

4. The Secular Foundations of Mainstream IR Theories

The academic field of International Relations (IR) developed during a period heavily influenced by Western intellectual traditions, which were marked by a strong commitment to secularism.³⁷ The process of secularization, the deliberate detachment of religion from political authority and state governance, served as a foundational backdrop for the emergence of the major IR theories.³⁸

Consequently, dominant frameworks like Realism, Liberalism, and Neo-Marxism are deeply embedded in secular assumptions that shape their understanding of power, state behavior, and the nature of the international order. Grasping these secular roots is essential to understanding why religion is systematically overlooked as a significant factor in global political analysis within mainstream IR.³⁹

The secularization of Western political thought was part of a broader transformation linked to the Enlightenment and the rise of modernity. This era witnessed the gradual erosion of religious authority, supplanted by the growing influence of scientific rationalism and the establishment of political sovereignty grounded in territorial states.⁴⁰ Prominent political thinkers, including Thomas Hobbes, John Locke, and Immanuel Kant, played a critical role in this shift, advocating for political order, social contracts, and human rights while confining religious authority to a private or non-political domain. By the time IR emerged as

³⁶ Zeynep Gulsah Capan, "Decolonising International Relations?" *Third World Quarterly* 38/7 (2017), 1–15.

³⁷ Adrian Pabst, "The Secularism of Post-Secularity: Religion, Realism, and the Revival of Grand Theory in IR," *Review of International Studies* 38/5 (2012), 995–1017.

³⁸ Tom Eneji Ogar, Gregory Ajima Onah, Enggar Objantoro, and Afiful Ikhwan, "Debates on Secularisation and Religion in International Politics," *GNOSI: An Interdisciplinary Journal of Human Theory and Praxis* 6/2 (2023), 117–137.

³⁹ Pabst, "The Secularism of Post-Secularity," 1002.

⁴⁰ Ludwig Gelot, "Secularisation as an International Crisis in Legitimacy," *Politics and Religion Journal* 6/1 (2022), 61–86.

a distinct academic discipline, the notion that politics should be studied independently of religious considerations had become firmly established.⁴¹

Realism, considered the oldest and most dominant IR theory, clearly exemplifies this secular foundation. Early realists like Hans Morgenthau focused on the absence of a central authority within the international system and the importance of power politics to ensure state survival.⁴² Morgenthau's political realism was influenced by the scientific rationalism of his era, emphasizing empirical observation and practical calculation rather than normative or ideological factors, including religion.⁴³ In this view, states are rational actors pursuing national interests predominantly defined by material and strategic concerns. Religion, when mentioned, was often reduced to ideological rhetoric or a means of domestic political mobilization, rather than being recognized as a fundamental influence on international relations.⁴⁴

The emergence of Neorealism, also known as structural realism, advocated by Kenneth Waltz, further reinforced the secular framework of IR theory. Waltz's approach abstracted from the internal attributes of states to focus on the limitations enforced by the decentralized nature of the global system.⁴⁵ This structural focus diminished the importance of ideational factors, including religion, which were deemed secondary or irrelevant to the behavior of states at the systemic level. The secular orientation inherent in Neorealism effectively pushed religion to the margins, viewing it either as a strategic tool or an extraneous element to the analysis of international structure.⁴⁶

In a parallel vein, Liberal IR theory, which is rooted in Enlightenment principles, posits that human progress through reason, cooperation, and institutional development can overcome the anarchic tendencies underscored by Realists.⁴⁷

⁴¹ Marcello Pera, "Kant on Politics, Religion, and Secularism," *Pontifical Academy of Social Sciences – Acta* 1 7/15 (2012), 12–24.

⁴² Michael C. Williams, "Why Ideas Matter in International Relations: Hans Morgenthau, Classical Realism, and the Moral Construction of Power Politics," *International Organization* 58/4 (2004), 633–665.

⁴³ Murielle Cozette, "Reclaiming the Critical Dimension of Realism: Hans J. Morgenthau on the Ethics of Scholarship," *Review of International Studies* 34/11 (2008), 5–27.

⁴⁴ Brian C. Schmidt and Colin Wight, "Rationalism and the 'Rational Actor Assumption' in Realist International Relations Theory," *International Theory* 19/2 (2023), 1–20.

⁴⁵ Kenneth N. Waltz, "Realist Thought and Neorealist Theory," *Journal of International Affairs* 44, no. 1 (1990): 21–37.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Jeffrey W. Meiser, "Introducing Liberalism in International Relations Theory," *E-International Relations* 11/10 (February 18, 2018), 88–110.

Prominent liberal thinkers such as John Rawls and Robert Keohane envision a world where democracy, free markets, and international institutions promote peace and collaboration. This hopeful vision is deeply grounded in secular assumptions about human rationality and political order.⁴⁸ Religious beliefs and motivations are generally relegated to the private sphere or considered potential obstacles to rational cooperation. Although Liberalism acknowledges the importance of civil society and cultural diversity, religion remains largely marginalized as a political factor in international affairs.⁴⁹

Even Critical Theories and Neo-Marxism, which emerged as alternatives to dominant paradigms, are characterized by a secular bias. While they emphasize on economic structures, class conflict, and ideological power, these perspectives often adopt a materialist view of history and society that regards religion primarily as an ideological superstructure reflective of underlying economic conditions. Influenced by Marxist thought, religion is frequently seen as a mechanism of social control or false consciousness rather than an independent political force.⁵⁰ Furthermore, post-structuralist and postcolonial critiques, despite challenging Western epistemologies, tend to treat religion as a discursive phenomenon rather than a substantive actor within international politics.⁵¹

The common secular foundation underlying these major IR theories results in a consistent underestimation of religion's role in international affairs. By framing politics primarily in secular, material, and institutional terms, these theories fail to adequately address how religion shapes political identities, legitimizes authority, and drives political behavior.⁵² This secular legacy not only limits the theoretical scope of IR but also restricts the discipline's capacity to interpret and respond

⁴⁸ Nicholas Rengger, "Political Theory and International Relations: Promised Land or Exit from Eden?" *International Affairs* 76/4 (2000), 755-770.

⁴⁹ Modongal, Shameer. "The Resurgence of Religion in International Relations: How Theories Can Accommodate It?" *Cogent Social Sciences* 9/10 (2023), 1-12.

⁵⁰ Samantha May, Erin K. Wilson, Claudia Baumgart-Ochse, and Faiz Sheikh, "The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred," *Politics, Religion & Ideology* 15/3 (2014), 331-346.

⁵¹ Maja Zehfuss, "Critical Theory, Poststructuralism, and Postcolonialism," in *Handbook of International Relations* 14/10 (2013), 145-169.

⁵² Jodok Troy, "The Power of the Zealots: Religion, Violence, and International Relations," *Journal of Religion and Violence* 23/18 (2013), 216-233.

effectively to the profound influence of religion, driving political movements in contemporary global politics.⁵³

5. Religion as the Overlooked Factor in International Politics

Building on the earlier discussion of the secular origins of dominant International Relations (IR) theories, it becomes evident why religion has been persistently sidelined within these frameworks. The secular foundation embedded in Realism, Liberalism, and Neo-Marxism inherently restricts their capacity to acknowledge religion as a meaningful and autonomous variable influencing global politics.⁵⁴ This section delves into the reasons behind religion's neglect in IR scholarship, the consequences of this omission, and its significance for understanding contemporary international dynamics.

The sidelining of religion within IR is not simply an academic oversight but reflects broader historical and intellectual patterns. The secularization thesis, which dominated Western social sciences for much of the twentieth century, posited that as societies modernize and embrace scientific rationality, religion's public and political significance would wane.⁵⁵ This belief led many scholars to view religion as an outdated phenomenon or a strictly private concern incompatible with the principles of modern state sovereignty and rational political conduct. As a result, religious motivations and identities were largely excluded from mainstream IR analyses.⁵⁶

This exclusion presents significant analytical shortcomings. Religion wields considerable influence in shaping collective identities, loyalties, and claims to legitimacy that often transcend national borders. Religious communities frequently act as transnational entities, impacting diplomatic relations, conflict developments, and policymaking processes.⁵⁷ Religious allegiances can supersede ethnic or national affiliations, complicating the state-centric focus that dominates much of IR theory. Additionally, religious ideologies offer interpretive frameworks

⁵³ Jonathan Fox, "The Multiple Impacts of Religion on International Relations: Perceptions and Reality," *Politique étrangère* 4/2 (2006), 1059–1071.

⁵⁴ Elizabeth Shakman Hurd, "Secularism and International Relations Theory", *paper presented at the Annual Meeting of the International Studies Association, 15/18 (2009), 1–10.*

⁵⁵ Kostanca Dhima and Matt Golder, "Secularization Theory and Religion," *Politics and Religion* 14/5 (2021), 37–53.

⁵⁶ Luca Mavelli, "Security and Secularization in International Relations," *European Journal of International Relations* 18/9 (2012), 177–199.

⁵⁷ Jeffery Haynes, "Transnational Religious Actors and International Politics," *Third World Quarterly* 22/2 (2001), 143–158.

that political actors use to make sense of events, legitimize decisions, and mobilize followers.⁵⁸

The inability of mainstream IR theories to account for religion's role has rendered them inadequate for explaining pivotal global occurrences. The 1979 Iranian Revolution is a prime example: a revolution deeply rooted in religious motivation that overthrew a secular regime and dramatically altered regional geopolitics.⁵⁹ Frameworks grounded in Realism and Liberalism, which emphasize material interests, institutions, and secular rationality, failed to fully grasp the theological and ideological core of this upheaval. Likewise, the ascent of political Islam, including organizations such as the Muslim Brotherhood and Hezbollah, challenges the secularist assumptions of IR by illustrating how religion can serve as a primary political identity and force.⁶⁰

In South Asia, the rise of Hindu nationalism and its impact on India's domestic policies and foreign relations further exemplify religion's centrality in international politics.⁶¹ Religious nationalism often merges with state objectives, erasing clear distinctions between religion and politics, an area where mainstream IR theories struggle to provide adequate explanations. These cases reveal that religion is not a peripheral factor but can fundamentally shape state conduct and international interactions.⁶²

Recognizing this lacuna, scholars have increasingly called for greater integration of religion within IR analysis. Scott Thomas, for example, contends that religion functions as an active political agent rather than a mere cultural artifact.⁶³ His concept of "faith diplomacy" highlights religion's dual potential to both exacerbate conflicts and facilitate peacebuilding. Similarly, research by Monica Toft, Daniel Philpott, and Timothy Shah underscores the empirical significance of

⁵⁸ Zikun Yang and Li Li, "Positioning Religion in International Relations: The Performative, Discursive, and Relational Dimension of Religious Soft Power," *Religions* 12/11 (2021), 940.

⁵⁹ Nathan Olsen, "Revolutionary Religion: Shia Islam and the Iranian Revolution," *E-International Relations* 18/16 (2019), 47-62.

⁶⁰ Jonathan Fox and Nukhet A. Sandal, "Toward Integrating Religion into International Relations Theory," *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17/5 (2010), 149-159.

⁶¹ Thorsten Wojczewski, "Populism, Hindu Nationalism, and Foreign Policy in India: The Politics of Representing 'the People,'" *International Studies Review* 22/3 (September 2020), 396-422.

⁶² Anna Grzymala-Busse, "Religious Nationalism and Religious Influence," *Oxford Research Encyclopedia of Politics* 6/5 (2019), 1-10.

⁶³ Scott Thomas, "Religion and International Conflict," in *Religion and International Relations* 21/9 (2000), 1-18.

religion in civil wars, peacemaking, and foreign policy, urging IR scholars to reconsider their secular assumptions.⁶⁴

Ignoring religion also carries normative and practical risks. Disregarding religious motivations can lead to misunderstandings of the drivers behind conflicts and political movements that are deeply embedded in faith traditions.⁶⁵ This can result in misguided policies that overlook the religious dimensions of insurgencies or peace processes. Furthermore, dismissing religion diminishes IR's capacity to engage with political realities in societies where religion and politics are intertwined.⁶⁶

Several factors contribute to the neglect of religion in IR. Beyond the intellectual legacy of secularism, there is often hesitation among scholars to engage with religious worldviews perceived as irrational or incompatible with secular academic inquiry.⁶⁷ Additionally, the methodological complexities of studying religion, such as its symbolic and intangible elements, pose challenges within the positivist and empirical frameworks prevalent in IR research.⁶⁸

6. Post Secular and Decolonial Perspectives on Religion in IR

Building upon the previous discussions regarding religion's marginalization in mainstream International Relations (IR) theories and the concrete examples of religion-driven political movements, it is essential to consider theoretical frameworks that challenge entrenched secular biases.⁶⁹ The post-secular and decolonial perspectives offer critical insights that reframe the understanding of religion's role in IR, addressing the shortcomings of conventional paradigms and fostering a more comprehensive view of international politics⁷⁰.

⁶⁴ Scott M. Thomas, "A Globalized God: Religion's Growing Influence in International Politics," *Foreign Affairs* 89/6 (2010), 93–101.

⁶⁵ Zeev Maoz and Errol A. Henderson, "Religion and International Conflict," *Scriptures, Shrines, Scapegoats, and World Politics: Religious Sources of Conflict and Cooperation in the Modern Era* 19/15 (2020), 146–223.

⁶⁶ David Smock, "Religion in World Affairs: Its Role in Conflict and Peace. Special Report" *Washington, DC: United States Institute of Peace*, 201/103 (2008), 220–243.

⁶⁷ Jalal Derakhsheh and Ruhol Amin Saeedi, "Secularization Theory and Religion," *Politics and Religion* 14/1 (2021), 37–53.

⁶⁸ Shireen T. Hunter, "Religion and International Affairs: From Neglect to Over-Emphasis," *E-International Relations* 8/5 (2010), 1–4.

⁶⁹ Joanna Kulska and Anna M. Solarz, "Post-Secular Identity? Developing a New Approach to Religion in International Relations and IR Studies," *Religions* 12/11 (2021), 982.

⁷⁰ Mavelli, Luca, and Fabio Petito. "The Postsecular in International Relations: An Overview," *Review of International Studies* 38/5 (2012), 931–942.

The post-secular perspective directly questions the long-held Enlightenment assumption that modernization results in the inevitable decline or privatization of religion. While mainstream IR scholarship has generally accepted secularization as a universal and progressive trend, post-secular theorists argue that religion remains a potent and influential factor in public and political spheres around the globe.⁷¹ Thinkers such as Jürgen Habermas and José Casanova emphasize that religion is not merely a leftover from the past or a private matter but an active and dynamic force influencing identities, political movements, and international relations. This approach urges IR scholars to move beyond simplistic secular, religious dichotomies and to acknowledge the complex and intertwined relationship between faith and politics.⁷²

Post-secularism emphasizes religion's dual role in both conflict and peacebuilding, an aspect often ignored by secular IR theories. Faith-based diplomacy and interfaith dialogue show religion's potential as a force for cooperation. Thus, post-secular approaches call for a more nuanced understanding of religion's complex influence on global politics.⁷³

In parallel, decolonial theory critiques the dominance of Eurocentric and secularist worldviews within IR scholarship. Decolonial thinkers argue that the secular, religious division, widely regarded as universal in IR, is in fact a culturally specific construct rooted in Western modernity and perpetuated through colonial and imperial histories.⁷⁴ This perspective exposes how Western secularism often marginalizes or silences non-western epistemologies in which religion and politics are deeply interconnected.⁷⁵ By challenging these epistemic biases, decolonial approaches seek to reclaim alternative political frameworks that incorporate religious beliefs and spiritual knowledge as legitimate sources of political authority and identity.⁷⁶

⁷¹ Kodai Kusano and Waleed Ahmad Jami, "Selected Anomalies or Overlooked Variability?" *Current Research in Ecological and Social Psychology* 3/2 (202), 103.

⁷² Adrian Nicolae Atanasescu, "Jürgen Habermas' Turn to a 'Post-Secular Society': From Sublation of the Sacred to Translation of the Sacred," *European Journal for Philosophy of Religion* 11/4 (2019), 113-136

⁷³ Nukhet Sandal, "Post Conflict Processes and Religion: An Overview," *Oxford Research Encyclopedia of Politics* 23/18 (2019), 180-197.

⁷⁴ Richard Fosu, "Towards a Critical Decolonial Turn/Theory: Beyond the Binary of the West Versus Africa," *Africa Spectrum* 60/18 (2024), 69-83.

⁷⁵ Zeynep Gulsah Capan. "Decolonising International Relations?" *Third World Quarterly* 38/7 (2017), 1-15.

⁷⁶ Sen, Somdeep. "Decolonising to Reimagine International Relations: An Introduction," *Review of International Studies* 49/3 (2023), 339-345.

Together, post-secular and decolonial perspectives provide a powerful critique of the secular assumptions that underpin dominant IR theories. They open new avenues for understanding religion as a vital and varied influence in contemporary international affairs rather than a marginal or obsolete factor.⁷⁷ Integrating these perspectives enriches IR scholarship and better equips it to engage with the diverse and interlinked character of the contemporary global political environment.⁷⁸

7. Reconceptualizing Power and Identity: Integrating Religion into IR Theory

Building on prior discussions about the critical but often overlooked role of religion in international affairs, as well as insights from post-secular and decolonial frameworks, it is imperative to revise key concepts within International Relationship (IR) fundamentally.⁷⁹ In particular, the central ideas of power and identity demand reexamination to effectively incorporate religion as an essential analytical factor. This integration confronts the limitations of traditional secular and materialist IR paradigms and promises a more thorough understanding of contemporary global politics.⁸⁰

Widely recognized IR frameworks such as Realism and Liberalism have typically conceptualized power in terms of military strength, economic assets, and institutional capacities.⁸¹ These approaches tend to emphasize tangible, quantifiable elements of power, focusing on strategic interests and material resources.⁸² Yet, this narrow view overlooks the significant influence that religious beliefs and identities exert in shaping political authority, legitimacy, and social cohesion. Religion often embodies normative power by providing moral

⁷⁷ Debora Spini, "Decolonizing Postsecularization," *Annali di Studi Religiosi* 21/3 (2020), 167–179.

⁷⁸ Ernest Lee, "Overcoming Empire's Seduction: Decolonizing International Relations," *E-International Relations* 15/9 (2020), 44–67.

⁷⁹ Luca Mavelli and Fabio Petito, "The Postsecular in International Relations: An Overview," *Review of International Studies* 38/5 (2012), 931–942.

⁸⁰ Kexin Huang, "Rethinking the Role of Secularism in the Discipline of IR and the Chinese Experience," *Proceedings of the 2022 8th International Conference on Humanities and Social Science Research (ICHSSR 2022)* 6/4 (2022), 247–253.

⁸¹ Nawid Aria, "The Power of Ideas: A Constructivist Reinterpretation of Security in International Relations," *Journal of Social Sciences and Humanities* 2/3 (2025), 18–36

⁸² Rawa M. Mahmood, "Power in International Relations: Insights from Realist and Liberal Theories," *European Scientific Journal* 21/8 (2025), 27.

frameworks and shared meanings that deeply affect the actions of state and non-state entities alike.⁸³

Religious identity further complicates the conventional state-centric model in IR. It transcends territorial boundaries and fosters transnational communities linked by common faith and values.⁸⁴ Such religious affiliations can act as potent mobilizing forces, altering political alliances, conflicts, and cooperative endeavors in ways that go beyond traditional geopolitical calculations.⁸⁵ Examples include the solidarity evident among Muslim-majority nations and the global influence wielded by the Vatican as a non-state religious actor, demonstrating how religion redefines both identity and power relationships in the international arena.⁸⁶

The inclusion of religion into IR theory also necessitates a broader understanding of security. Many conflicts are driven by religious motives that materialist security frameworks struggle to explain adequately.⁸⁷ Viewing security through a religious lens means recognizing existential threats understood in spiritual or moral terms, which can be as compelling and urgent as territorial or economic concerns. This expanded concept permits more nuanced interpretations of conflict dynamics and peacebuilding processes.⁸⁸

Moreover, acknowledging religion within IR promotes a more pluralistic and contextually aware theoretical approach. It encourages scholars to move beyond Eurocentric, secular biases and engage with a diversity of worldviews that shape political actions worldwide.⁸⁹ This shift advocates for interdisciplinary methodologies that combine insights from political science, theology, sociology,

⁸³ Henrik Larsen, "Normative Power Europe and the Importance of Discursive Context: The European Union and the Politics of Religion," *Cooperation and Conflict* 49/4 (2014), 419-437.

⁸⁴ Jeffrey Haynes, "Religion, Nationalism, and Transnational Actors," *Oxford Research Encyclopedia of International Studies* 5/4 (2018), 1-10.

⁸⁵ M. Lutfullah Karaman, "Religion, Politics, and Mobilisation: A Theoretical Perspective with a Special Note on 'The Indian Khilafat Movement,'" *Alternatives: Turkish Journal of International Relations* 3/1 (2005), 36-55.

⁸⁶ Ângela Leite, Bruno Nobre, and Paulo Dias, "Religious Identity, Religious Practice, and Religious Beliefs Across Countries and World Regions," *Archive for the Psychology of Religion* 45/2 (2023), 107-132.

⁸⁷ Derek Bolton, "Security, Society, and the Perennial Struggles over the Sacred: Revising the Wars of Religion in International Relations Theory," *International Organization* 78/2 (2024), 224-258.

⁸⁸ Shameer Modongal, "The Resurgence of Religion in International Relations: How Theories Can Accommodate It?" *Cogent Social Sciences* 9/10 (2023), 1-12.

⁸⁹ Aabid Majeed Sheikh and Sayed Hanan Yusofi, "Religion in International Relations Theory," *Journal of Advances and Scholarly Researches in Allied Education* 16/10 (2019), 120-145.

and anthropology to understand more effectively the intricate role of religion in global relations.⁹⁰

8. Implications for Future IR Research and Policy

Building on the prior critical evaluations of mainstream International Relations (IR) theories and the integration of religion into core concepts such as power, identity, and global political dynamics, this concluding section highlights the crucial ramifications for the future of IR scholarship and policymaking.⁹¹ The entrenched secular bias within traditional IR has obscured vital aspects of international affairs, thereby limiting both the depth of theoretical inquiry and the effectiveness of practical policy measures.⁹² To progress the field and enhance global governance, it is imperative to adopt more inclusive frameworks that fully acknowledge the complex and persistent role of religion.⁹³

First, future research in IR must broaden its analytical scope by consistently incorporating religion as a fundamental factor. This necessitates transcending secular assumptions and recognizing the multiple functions religion fulfills, from forming collective identities and legitimizing political power to driving conflicts and supporting peace initiatives.⁹⁴ Researchers should adopt interdisciplinary approaches, drawing from political science, sociology, theology, and anthropology to adequately grasp religion's multifaceted impact on international relations. Embracing post-secular and decolonial viewpoints will further help to dismantle Eurocentric biases and offer more nuanced insights into global political processes.⁹⁵

Second, emphasizing religion's significance compels IR theorists to revisit and expand foundational concepts such as power, security, and identity.⁹⁶

⁹⁰ Astha Chadha, "Reclaiming the Critical Dimension of Realism: Hans J. Morgenthau on the Ethics of Scholarship," *Review of International Studies* 34/1 (2008), 5–27.

⁹¹ Vendulka Kubalkova, "The 'Turn to Religion' in International Relations Theory," *E-International Relations* 17/12 (2013), 35–61.

⁹² Katharina McLaren, "Religion as 'Prime Institution' of International Society," *International Studies* 60/38 (2023), 7–28.

⁹³ Katherine Marshall, "Faith at International Policy Tables: The G20 Interfaith Forum," *The Review of Faith & International Affairs* 23/2 (2024), 96–100.

⁹⁴ Jonathan Fox and Nukhet A. Sandal, "Toward Integrating Religion into International Relations Theory," *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17/5 (2010), 149–159.

⁹⁵ Ursula Daxecker, Annette Freyberg, Inan, Mark Glasius, Geoffrey Underhill, and Darshan Vigneswara n, "Introduction: Interdisciplinarity and the International Relations Event Horizon," *European Journal of International Relations* 26/14 (2020), 3–13.

⁹⁶ Carolyn M. Warner and Stephen G. Walker, "Foreign Policy and Religion: An Overview," *Oxford Research Encyclopedia of Politics* 8/7(2019), 1–10.

Future studies ought to investigate how religious norms, narratives, and communities influence state actions, non-state actors, alliance formations, and conflict resolution mechanisms.⁹⁷ This broader view allows for more advanced theories that explain global issues where religion is key, from sectarian conflicts to transnational faith movements and religion-based diplomacy.⁹⁸

From a policymaking perspective, neglecting religion risks misunderstanding political motivations and missing vital opportunities for constructive engagement. Decision-makers should craft approaches to diplomacy, conflict prevention, and peacebuilding that are culturally and religiously informed.⁹⁹ This involves recognizing religious leaders and institutions as essential actors in conflict zones and promoting interfaith dialogue as a tool for reconciliation. Enhancing religious literacy within diplomatic training and international organizations can lead to greater cultural sensitivity and more effective interventions in diverse geopolitical environments.¹⁰⁰ Incorporating religion into IR shifts focus from solely militarized responses to broader strategies that address identity and legitimacy. Recognizing religion's role in both conflict and peace enables more innovative and inclusive solutions to global challenges.¹⁰¹

9. Conclusion

This study critically assessed the secular foundations of dominant IR theories and their long-standing marginalization of religion in global affairs. Case studies such as the Iranian Uprising and Hindu nationalism demonstrate how conventional frameworks overlook religion's operational role, revealing structural blind spots in Realism, Liberalism, and Neo-Marxism. By drawing on post-secular and decolonial perspectives, the article proposes a framework that positions religion as a core analytical variable, rethinking power, security, and identity to account for faith-driven political dynamics and transnational religious influence.

⁹⁷ Mona Kanwal Sheikh, "How Does Religion Matter? Pathways to Religion in International Relations," *Review of International Studies* 38/2 (2012), 365–392.

⁹⁸ Pauline Kollontai, "Inter-Religious Work for Peace through Globalised Transnational Civil Society," *E-International Relations* 8/7 (2015), 23–47.

⁹⁹ Amnah Mustafa and Rana Eijaz Ahmad, "Role of Religion in Foreign Policy Decision Making," *Annals of Human and Social Sciences* 3/2 (2022), 30–42.

¹⁰⁰ S. Ayse Kadayifci-Orellana, "Ethno-Religious Conflicts: Exploring the Role of Religion in Conflict Resolution," *The SAGE Handbook of Conflict Resolution* 16/9 (2009), 264–280.

¹⁰¹ Michael Daniel Driessen, "Interreligious Dialogue, Conflict Resolution and Peacebuilding: A Review," *Religions* 16/2 (2025), 150.

Integrating religion into IR has important policy implications. It informs diplomacy, conflict resolution, peacebuilding, and alliance formation, where understanding religious motivations is crucial for effective decision-making. Recognizing religious actors and norms allows scholars and practitioners to interpret political behavior more accurately and design culturally and religiously informed strategies. While this study provides a conceptual model, future research should explore additional empirical cases, examine other faith-based political movements, and develop methods to operationalize religion within IR analysis. In conclusion, the article advocates for a reoriented IR theory that fully incorporates religion, offering a theoretically robust and practically relevant framework for interpreting contemporary global politics and addressing the evolving complexities of the international system.

References

1. Aria, Nawid. "Exploring the Possibility of Overcoming the Anarchic Nature of the International System Through a Constructivist Approach," IUP Journal of International Relations 19/1 (2025), 7–20.
<https://doi.org/10.71329/IUPJIR/2025.19.1.7-20>
2. Aria, Nawid. 2025. "The Power of Ideas: A Constructivist Reinterpretation of Security in International Relations," Journal of Social Sciences and Humanities 2/3 (2025), 18–36.
<https://doi.org/10.62810/jssh.v2i3.120>
3. Atanasescu, Adrian Nicolae. "Jurgen Habermas' Turn to a 'Post-Secular Society': From Sublation of the Sacred to Translation of the Sacred," European Journal for Philosophy of Religion 11/4 (2019), 113–136.
<https://doi.org/10.24204/ejpr.v11i4.2834>
4. Barker, J. Paul. "Review – God's Century: Resurgent Religion and Global Politics," *E-International Relations* 8/3 (2012), 15–35.
<https://www.e-ir.info/2012/03/05/review-gods-century-resurgent-religion-and-global-politics/>
5. Bloor, Kevin. "Theories of Global Politics," *E-International Relations* 21/8 (2022), 165–180. <https://www.e-ir.info/2022/05/15/theories-of-global-politics/>
6. Bolton, D. (2024). "Security, Society, and the Perennial Struggles over the Sacred: Revising the Wars of Religion in International Relations Theory," *International Organization* 78/2 (2024), 224–258.
<https://doi.org/10.1017/S0020818324000109>
7. Bosco, Robert M. "Religion and International Relations: Critical Ways Forward?" *E-International Relations* 4/3 (2014), 45–60.
<https://www.e-ir.info/2014/03/24/religion-and-international-relations-critical-ways-forward/>
8. Capan, Zeynep Gulsah. "Decolonising International Relations?" *Third World Quarterly* 38/7 (2017), 1–15. <http://www.jstor.org/stable/26156094>
9. Casola, Stella. "Articulate the Missing: The Role of Religion in Political Modernity," *European Journal of Social Theory* 24/4 (2021), 467–484.
<https://doi.org/10.1177/136843102111024544>
10. Chadha, Astha. "Review of Religion in International Relations Theory," *International Journal of Religion* 3/1 (2022), 3–18.
<https://doi.org/10.33182/ijor.v3i1.2142>

11. Cozette, Murielle. "Reclaiming the Critical Dimension of Realism: Hans J. Morgenthau on the Ethics of Scholarship," *Review of International Studies* 34/11 (2008), 5–27. <http://www.jstor.org/stable/41307937>
12. Daxecker, Ursula, Annette Freyberg-Inan, Mark Glasius, Geoffrey Underhill, and Darshan Vigneswaran. "Introduction: Interdisciplinarity and the International Relations Event Horizon," *European Journal of International Relations* 26/14 (2020), 3–13. <https://doi.org/10.1177/1354066120952726>
13. Derakhsheh, Jalal, and Ruhol Amin Saeedi. "The Reasons of Neglecting Religion in International Relations: A Critical Analysis," *Journal of Political Studies* 9/1 (2019), 333–351. <https://doi.org/10.22059/jpq.2019.270844.1007346>
14. Dhima, Kostanca, and Matt Golder. "Secularization Theory and Religion," *Politics and Religion* 14/5 (2021), 37–53. <https://doi.org/10.1017/S1755048319000464>
15. Driessen, Michael Daniel. "Interreligious Dialogue, Conflict Resolution and Peacebuilding: A Review," *Religions* 16/2 (2025), 150. <https://doi.org/10.3390/rel16020150>
16. Fosu, Richard. "Towards a Critical Decolonial Turn/Theory: Beyond the Binary of the West Versus Africa," *Africa Spectrum* 60/18 (2024), 69–83. <https://doi.org/10.1177/00020397241285042>
17. Fox, Jonathan. "The Multiple Impacts of Religion on International Relations: Perceptions and Reality," *Politique étrangère* 4/2(2006), 1059–1071. <https://shs.cairn.info/journal-politique-etrangere-2006-4-page-1059.htm?lang=en>
18. Fox, Jonathan, and Nukhet A. Sandal. "Toward Integrating Religion into International Relations Theory," *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17/5 (2010), 149–159. <https://doi.org/10.5771/0946-7165-2010-1-149>
19. Gelot, Ludwig. "Secularisation as an International Crisis in Legitimacy," *Politics and Religion Journal* 6/1 (2022), 61–86. <https://doi.org/10.54561/prj0601061g>
20. Grzymala-Busse, Anna. "Religious Nationalism and Religious Influence," *Oxford Research Encyclopedia of Politics* 6/5 (2019), 1–10. <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-813>
21. Haynes, Jeffrey. "Transnational Religious Actors and International Politics," *Third World Quarterly* 22/2 (2001), 143–158. <http://www.jstor.org/stable/3993403>

22. Haynes, Jeffrey. "Religion and International Relations: What Do We Know and How Do We Know It?" *Religions* 12/5 (2021), 328.
<https://doi.org/10.3390/rel12050328>
23. Haynes, Jeffrey. "Religion, Nationalism, and Transnational Actors," *Oxford Research Encyclopedia of International Studies* 5/4 (2018), 1-10.
<https://oxfordre.com/internationalstudies/view/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-417>
24. Huang, Kexin. "Rethinking the Role of Secularism in the Discipline of IR and the Chinese Experience," *Proceedings of the 2022 8th International Conference on Humanities and Social Science Research (ICHSSR 2022)* 6/4 (2022), 247-253.
<https://doi.org/10.2991/assehr.k.220504.046>
25. Hunter, Shireen T. "Religion and International Affairs: From Neglect to Over-Emphasis," *E-International Relations* 8/5 (2010), 1-4.
<https://www.e-ir.info/2010/04/07/religion-and-international-affairs-from-neglect-to-over-emphasis/>
26. Hurd, Elizabeth Shakman. "The Political Authority of Secularism in International Relations," *European Journal of International Relations* 10/2 (2004), 235-262.
<https://doi.org/10.1177/1354066104042936>
27. Hurd, Elizabeth Shakman. "Politics of Secularism and IR," *E-International Relations* 7/5 (2008), 18.
<https://www.e-ir.info/2008/11/18/politics-of-secularism-and-ir/>
28. Hurd, Elizabeth Shakman. "Secularism and International Relations Theory", *paper presented at the Annual Meeting of the International Studies Association*, 15/18 (2009), 1-10. <https://indiachinainstitute.org/wp-content/uploads/2010/10/secularism-and-international-relation-theory.pdf>
29. Kadayifci-Orellana, S. Ayse. "Ethno-Religious Conflicts: Exploring the Role of Religion in Conflict Resolution," *The SAGE Handbook of Conflict Resolution* 16/9 (2009), 264-280.
<https://gsdrc.org/document-library/ethno-religious-conflicts-exploring-the-role-of-religion-in-conflict-resolution/>
30. Karaman, M. Lutfullah. "Religion, Politics, and Mobilisation: A Theoretical Perspective with a Special Note on "The Indian Khilafat Movement," *Alternatives: Turkish Journal of International Relations* 3/1 (2005), 36-55.
https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/tjir/v3n1/tjir_v3n1kam01.pdf
31. Karpov, Vyacheslav. "Desecularization: A Conceptual Framework," *Journal of Church and State* 52/2 (2010), 232-270. <https://doi.org/10.1093/jcs/csq058>

32. Kayintu, Ahmet. "The Criticism of Secular Criticism," *Bingöl University Journal of Social Sciences Institute* 29/18 (2025), 496–508.
<https://doi.org/10.29029/busbed.1581554>
33. Kollontai, Pauline. "Inter-Religious Work for Peace through Globalised Transnational Civil Society," *E-International Relations* 8/7 (2015), 23–47.
<https://www.e-ir.info/2015/12/28/inter-religious-work-for-peace-through-globalised-transnational-civil-society/>
34. Kubalkova, V. "The 'Turn to Religion' in International Relations Theory," *E-International Relations* 17/12 (2013), 35–61.
<https://www.e-ir.info/2013/12/03/the-turn-to-religion-in-international-relations-theory/>
35. Kulska, Joanna, and Anna M. Solarz. "Post-Secular Identity? Developing a New Approach to Religion in International Relations and IR Studies," *Religions* 12/11 (2021), 982. <https://doi.org/10.3390/rel12110982>
36. Kusano, Kodai, and Waleed Ahmad Jami. "Selected Anomalies or Overlooked Variability?" *Current Research in Ecological and Social Psychology* 3/2 (202), 103.
<https://doi.org/10.1016/j.cresp.2022.100036>
37. Larsen, Henrik. "Normative Power Europe and the Importance of Discursive Context: The European Union and the Politics of Religion," *Cooperation and Conflict* 49/4 (2014), 419–437. <http://www.jstor.org/stable/45084270>
38. Lee, Ernest. "Overcoming Empire's Seduction: Decolonizing International Relations," *E-International Relations* 15/9 (2020), 44–67.
<https://www.e-ir.info/2020/06/30/overcoming-empires-seduction-decolonizing-international-relations/>
39. Leite, Ângela, Bruno Nobre, and Paulo Dias. "Religious Identity, Religious Practice, and Religious Beliefs Across Countries and World Regions," *Archive for the Psychology of Religion* 45/2 (2023), 107–132.
<https://doi.org/10.1177/00846724221150024>
40. Maguire, John. "Marx on the Religious Illusion," *New Blackfriars* 53/628 (1972), 408–415. <http://www.jstor.org/stable/43245812>
41. Mahmood, Rawa M. "Power in International Relations: Insights from Realist and Liberal Theories," *European Scientific Journal* 21/8 (2025), 27.
<https://doi.org/10.19044/esj.2025.v21n8p27>
42. Marshall, Katherine. "Faith at International Policy Tables: The G20 Interfaith Forum," *The Review of Faith & International Affairs* 23/2 (2024), 96–100.
<https://doi.org/10.1080/15570274.2024.2424137>

43. Maoz, Zeev, and Errol A. Henderson. "Religion and International Conflict," *Scriptures, Shrines, Scapegoats, and World Politics: Religious Sources of Conflict and Cooperation in the Modern Era* 19/15 (2020), 146-223.
<http://www.jstor.org/stable/10.3998/mpub.11353856.8>
44. Mavelli, Luca. "Security and Secularization in International Relations," *European Journal of International Relations* 18/9 (2012), 177-199.
<https://doi.org/10.1177/13540661103965>
45. Mavelli, Luca, and Fabio Petito. "The Postsecular in International Relations: An Overview," *Review of International Studies* 38/5 (2012), 931-942.
<http://www.jstor.org/stable/23355160>
46. May, Samantha, Erin K. Wilson, Claudia Baumgart-Ochse, and Faiz Sheikh. "The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred," *Politics, Religion & Ideology* 15/3 (2014), 331-346. <https://doi.org/10.1080/21567689.2014.948526>
47. McLaren, Katharina. "Religion as 'Prime Institution' of International Society," *International Studies* 60/38 (2023), 7-28.
<https://doi.org/10.1177/00208817221139927>
48. Mc Morrow, Aishling. "Introducing Poststructuralism in International Relations Theory," *E-International Relations* 7/5 (2018), 18-34.
<https://www.e-ir.info/2018/02/13/introducing-poststructuralism-in-international-relations-theory/>
49. Meiser, Jeffrey W. "Introducing Liberalism in International Relations Theory," *E-International Relations* 11/10 (February 18, 2018), 88-110.
<https://www.e-ir.info/2018/02/18/introducing-liberalism-in-international-relations-theory/>
50. Modongal, Shameer. "The Resurgence of Religion in International Relations: How Theories Can Accommodate It?" *Cogent Social Sciences* 9/10 (2023), 1-12.
<https://doi.org/10.1080/23311886.2023.2241265>
51. Mustafa, Amnah, and Rana Ejaz Ahmad. "Role of Religion in Foreign Policy Decision Making," *Annals of Human and Social Sciences* 3/2 (2022), 30-42.
<https://ojs.ahss.org.pk/journal/article/download/20/55/74>
52. Ogar, Tom Eneji, Gregory Ajima Onah, Enggar Objantoro, and Afiful Ikhwan. "Debates on Secularisation and Religion in International Politics," *GNOSI: An Interdisciplinary Journal of Human Theory and Praxis* 6/2 (2023), 117-137.
<https://www.gnosijournal.com/index.php/gnosi/article/view/238>

53. Olsen, Nathan. "Revolutionary Religion: Shia Islam and the Iranian Revolution," *E-International Relations* 18/16 (2019), 47-62.
<https://www.e-ir.info/2019/09/03/revolutionary-religion-shia-islam-and-the-iranian-revolution/>
54. Pabst, Adrian. "The Secularism of Post-Secularity: Religion, Realism, and the Revival of Grand Theory in IR," *Review of International Studies* 38/5 (2012), 995-1017. <https://doi.org/10.1017/S0260210512000447>
55. Pera, Marcello. "Kant on Politics, Religion, and Secularism," *Pontifical Academy of Social Sciences - Acta* 17/15 (2012), 12-24.
https://www.pass.va/content/dam/casinapioiv/pass/pdf-volumi/acta/acta_17/acta17-pera.pdf
56. Phillips, Peter. "Religious Studies and Qualitative Research," in *Sage Research Methods Foundations* 19/18 (2019), 88.
<https://doi.org/10.4135/9781526421036830658>
57. Prasad, Shubha Kamala. "The Marginalisation of Religion in International Relations: Deconstructing Secular IR Theories," *South Asian Survey* 21/9 (2014), 35-50. <https://doi.org/10.1177/0971523115592487>
58. Reaves, Dylan. "Peter Berger and the Rise and Fall of the Theory of Secularization," *Denison Journal of Religion* 11/8 (2012), 65-88.
<https://digitalcommons.denison.edu/religion/vol11/iss1/3>
59. Rengger, Nicholas. "Political Theory and International Relations: Promised Land or Exit from Eden?" *International Affairs* 76/4 (2000), 755-770.
<http://www.jstor.org/stable/2626458>
60. Sandal, Nukhet. "Post-Conflict Processes and Religion: An Overview," *Oxford Research Encyclopedia of Politics* 23/18 (2019), 180-197.
<https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-678>
61. Sandal, Nukhet A., and Patrick James. "Religion and International Relations Theory: Towards a Mutual Understanding," *European Journal of International Relations* 17/3 (2011), 3-25. <https://doi.org/10.1177/1354066110364304>
62. Schmidt, Brian C., and Colin Wight. "Rationalism and the 'Rational Actor Assumption' in Realist International Relations Theory," *International Theory* 19/2 (2023), 1-20. <https://doi.org/10.1177/17550882221144643>
63. Schwarz, Tanya B., and Cecelia Lynch. "Religion in International Relations," *Oxford Research Encyclopedia of Politics* 17/3 (November 22, 2016), 32-45.

- <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-122>
64. Sen, Somdeep. "Decolonising to Reimagine International Relations: An Introduction," *Review of International Studies* 49/3 (2023), 339-345.
<https://doi.org/10.1017/S0260210523000177>
 65. Sheikh, Aabid Majeed, and Sayed Hanan Yusofi. "Religion in International Relations Theory," *Journal of Advances and Scholarly Researches in Allied Education* 16/10 (2019), 120-145. <https://ssrn.com/abstract=3648577>
 66. Sheikh, Mona Kanwal. "How Does Religion Matter? Pathways to Religion in International Relations," *Review of International Studies* 38/2 (2012), 365-392.
<https://doi.org/10.1017/S026021051100057X>
 67. Smock, David. "Religion in World Affairs: Its Role in Conflict and Peace. Special Report" Washington, DC: United States Institute of Peace, 201/103 (2008), 220-243.
<https://www.usip.org/sites/default/files/resources/sr201.pdf>
 68. Spini, Debora. "Decolonizing Postsecularization," *Annali di Studi Religiosi* 21/3 (2020), 167-179. <https://doi.org/10.14598/ANNALI STUDI RELIG 21202013>
 69. Steele, Brent J. "Review - Religion and the Realist Tradition," *E-International Relations* 35/18 (2015), 402-430.
<https://www.e-ir.info/2015/09/26/review-religion-and-the-realist-tradition/>
 70. Thomas, Scott M. "The Global Resurgence of Religion and the Study of World Politics," *Millennium* 24/2 (1995), 289-299.
<https://doi.org/10.1177/03058298950240020701>
 71. Thomas, Scott. "Religion and International Conflict," in *Religion and International Relations* 21/9 (2000), 1-18. https://doi.org/10.1057/9781403916594_1
 72. Thomas, Scott M. "A Globalized God: Religion's Growing Influence in International Politics," *Foreign Affairs* 89/6 (2010), 93-101.
<http://www.jstor.org/stable/20788720>
 73. Thomas, Scott M. "R. Scott Appleby's *The Ambivalence of the Sacred*, Two Decades On: A Postsecular Reading for the Religious World of the 21st Century?" *The Review of Faith & International Affairs* 18/2 (2020), 92-98.
<https://doi.org/10.1080/15570274.2020.1753988>
 74. Troy, Jodok. "The Power of the Zealots: Religion, Violence, and International Relations," *Journal of Religion and Violence* 23/18 (2013), 216-233.
<https://www.jstor.org/stable/26671402>
 75. Waltz, Kenneth N. "Realist Thought and Neorealist Theory." *Journal of International Affairs* 44, no. 1 (1990): 21-37. <http://www.jstor.org/stable/24357222>

76. Warner, Carolyn M., and Stephen G. Walker. "Foreign Policy and Religion: An Overview," *Oxford Research Encyclopedia of Politics* 8/7(2019), 1–10. <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-869>
77. Weigelt, Brian D. "Understanding the Impact of Secularism within the Liberal International Order," *Journal of Church and State* 61/8 (2019), 106–123. <https://doi.org/10.1093/jcs/csy033>
78. Williams, Andrew Lloyd. "Religion and International Relations Theory: The Case of 'New' Historiography of Human Rights," *Religions* 13/2 (2022), 39. <https://doi.org/10.3390/rel13010039>
79. Williams, Michael C. "Why Ideas Matter in International Relations: Hans Morgenthau, Classical Realism, and the Moral Construction of Power Politics," *International Organization* 58/4 (2004), 633–665. <http://www.jstor.org/stable/3877799>
80. Wojczewski, Thorsten. "Populism, Hindu Nationalism, and Foreign Policy in India: The Politics of Representing 'the People,'" *International Studies Review* 22/3 (2020), 396–422. <https://doi.org/10.1093/isr/viz007>
81. Yang, Zikun, and Li Li. "Positioning Religion in International Relations: The Performative, Discursive, and Relational Dimension of Religious Soft Power," *Religions* 12/11 (2021), 940. <https://doi.org/10.3390/rel12110940>
82. Zehfuss, Maja. "Critical Theory, Poststructuralism, and Postcolonialism," in *Handbook of International Relations* 14/10 (2013), 145–169. <https://doi.org/10.4135/9781446247587.n6>

Farsça Sünni Hadis Literatürünün Tanıtımı (Musaffâ Şerh-i Muvatta ve Teyşîru'l-Kârî Şerh-i Sahai'-l-Buhârî Örneği)

Introduction and Evaluation of Persian Sunni Hadith Literature (Based on the Examples of Musaffâ Şerh-i Muvatta and Teyşîru'l-Kârî Şerh-i Sahîh al-Bukhârî)

معرفی منابع فارسی حدیث اهل سنت (با مثال‌هایی از مصفای شرح موطاء و تیسیرالقاری شرح صحیح بخاری)
عرض وتقییم المصادر الحدیث الفارسیه لدى اهل السنة (المصفی شرح الموطأ وتیسیر القاری شرح صحیح البخاری أنموذجاً)

Hidayetullah Modakik^{1*}

Özet

Bu çalışmada, Farsça hadis literatürünün iki temel eseri olan el-Musaffâ Şerh-i Muvatta ve Teyşîru'l-Kârî Şerh-i Sahîh el-Buhârî tanıtılmakta ve değerlendirilmektedir. Farsça dinî ilimler literatürü, kapsam ve derinlik açısından Arapça literatürü ile kıyaslanabilir seviyededir ve kimi alanlarda onu aşan bir zenginlik sunmaktadır. Çalışmanın amacı, bu literatürün önemini ortaya koymak ve Türk akademik çevrelerinde farkındalık yaratmaktır. Ayrıca, Farsça hadis çalışmalarının yalnızca Şii kaynaklarla sınırlı olmadığı, aksine dikkate değer bir Sünni hadis literatürünün de mevcut olduğu vurgulanmaktadır. İnceleme, yalnızca el yazmalarını değil, ilgili diğer kaynakları da kapsamaktadır. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hindistan'da farklı mezhepler arasındaki anlaşmazlıkların olumsuz etkilerini azaltma amacıyla Muvatta'yı Farsça olarak şerh etme sorumluluğunu üstlenmiş ve esere âyetler ve hadislerin Farsça çevirilerini eklemiştir. Orijinalde 60 kitaptan oluşan Muvatta'yı 11 kitaba indirip, eseri 1160 konu başlığına ayıran Dihlevî, bu çalışmasını dört mezhebi kapsayan bir kaynak olarak tanımlamaktadır. Çalışmada ele alınan ikinci eser olan Teyşîru'l-Kârî, Şeyh Nurulhak tarafından babasının teşvikiyle yazılmıştır. Bu eserde, Farsça konuşan toplulukların dinî ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak önemli ve faydalı konulara odaklanılmaktadır. Günümüzde Farsça, bazı Sünni toplumlarda eğitim dili olarak kullanılmakta; ancak bu literatür, Türk akademik çevrelerinde yeterince tanınmamaktadır. Bu nedenle, makalenin İslâmî ilimler literatürüne katkı sağlama potansiyeli bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dihlevî, Farsça şerhi, Hadis, Musaffâ ve Musevva, Teyşîru'l-Kârî.

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2026.134>

Research Article / مقاله تحقیقی

Received Date / تاریخ دریافت

05.02.2025

Accepted Date / تاریخ قبول

28.03.2025

Publication Date / تاریخ نشر

01.01.2026

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İslam Kültürü Bölümü, İlahiyat Fakültesi, Tahhar Üniversitesi, Tahhar, Afganistan.

ORCID

[0000-0001-6124-8841](https://orcid.org/0000-0001-6124-8841)

E-Mail

modakikhidayet@tu.edu.af

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

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



نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Atif :

هدایت الله مدق، "معرفی منابع فارسی حدیث اهل سنت (با مثال‌هایی از مصفای شرح موطاء و تیسیرالقاری شرح صحیح بخاری)"، مجله دیوان ۱/۷ (جدی ۱۴۰۴)، ۲۲۷-۲۵۱.

Hidayetullah Modakik, "Farsça Sünni Hadis Literatürünün Tanıtımı (Musaffâ Şerh-i Muvatta ve Teyşîru'l-Kârî Şerh-i Sahai'-l-Buhârî Örneği)", *Diwan Dergisi* 7/1 (Ocak 2026), 227-251.

Abstract

This study introduces and evaluates two key works of Persian hadith literature: Musaffâ Şerh-i Muvatta and Teysîru'l-Kârî Şerh-i Sahîh al-Bukhârî. Regarding scope and depth, Persian religious sciences literature is comparable to Arabic literature and offers even more incredible richness in some areas. The study aims to highlight the significance of this literature and create awareness within Turkish academic circles. Additionally, it emphasizes that Persian hadith studies are not limited to Shiite sources; noteworthy Sunni hadith literature also exists. The analysis encompasses not only manuscripts but also other related sources. Shah Waliullah al-Dehlawi, to reduce the negative effects of disputes among different sects in India, undertook the responsibility of interpreting Muwatta in Persian, adding Persian translations of verses and hadiths to the work. Dehlawi condensed the original Muwatta, which consisted of 60 books, into 11 books and divided it into 1,160 topics, describing his work as a source encompassing the four Sunni schools of thought. The second work examined in the study, Teysîru'l-Kârî, was written by Sheikh Nurul Haq upon his father's encouragement. This work focuses on essential and beneficial topics intended to meet the religious needs of Persian-speaking communities. Today, Some Sunni communities use Persian as an educational language.; however, this literature is not well-known in Turkish academic circles. Therefore, the article holds the potential to contribute to the literature on Islamic sciences.

Keywords: Dehlawi, Persian commentary, Hadith, Musaffâ and Musevva, Teysîru'l-Kârî.

چکیده

این پژوهش به معرفی و ارزیابی دو اثر کلیدی از ادبیات حدیثی فارسی، مصنفی شرح موطأ و تیسیرالقاری شرح صحیح بخاری می‌پردازد. ادبیات علوم دینی به زبان فارسی، از نظر گستردگی وعمق، قابل مقایسه با ادبیات عربی بوده و در برخی حوزه‌ها غنای بیشتری ارائه می‌دهد. هدف این پژوهش، برجسته ساختن اهمیت این ادبیات و ایجاد آگاهی در میان محافل علمی ترکیه است. علاوه بر این، تأکید می‌شود که مطالعات حدیثی فارسی محدود به منابع شیعه نیست، بلکه ادبیات قابل توجهی از حدیث اهل سنت نیز وجود دارد. این بررسی نه تنها نسخ خطی، بلکه منابع دیگر مرتبط را نیز شامل می‌شود. شاه ولی‌الله دهلوی با هدف کاهش تأثیرات منفی اختلافات میان مذاهب مختلف در هند، مسؤولیت شرح موطأ به زبان فارسی را بر عهده گرفت و ترجمه‌های فارسی

آیات و احادیث را به این اثر افزود. دهلوی، موطأ اصلی را که شامل ۶۰ کتاب بود، به ۱۱ کتاب خلاصه کرده و آن را به ۱۱۶۰ موضوع تقسیم نمود. وی اثر خود را به عنوان منبعی که شامل چهار مذهب اهل سنت است، توصیف می کند. اثر دوم مورد بررسی در این پژوهش، تیسیرالقاری شرح صحیح بخاری، به تشویق پدر شیخ نورالحق نگاشته شده است. این اثر بر موضوعات مهم و مفیدی متمرکز است که به نیازهای دینی جوامع فارسی زبان پاسخ می دهد. امروزه زبان فارسی در برخی جوامع اهل سنت به عنوان زبان آموزشی استفاده می شود، اما این ادبیات در محافل علمی ترکیه به اندازه کافی شناخته شده نیست. از این رو، این مقاله پتانسیل آن را دارد که به ادبیات علوم اسلامی کمک کند.

کلمات کلیدی: دهلوی، شرح فارسی، حدیث، مصفی و موسوی، تیسیرالقاری.

الملخص

تتناول هذه الدراسة عرضاً وتقييماً لمصدرين أساسيين في الأدب الحديثي باللغة الفارسية لدى أهل السنة، وهما مصفى شرح الموطأ وتيسير القاري شرح صحيح البخاري. يتميز الأدب الديني الفارسي من حيث العمق والشمول بمستوى يقارن بالأدب العربي، بل ويتجاوزه في بعض المجالات. تهدف الدراسة إلى تسليط الضوء على أهمية هذا الأدب وإلى زيادة الوعي به في الأوساط الأكاديمية التركية. كما تؤكد أن الدراسات الحديثية باللغة الفارسية ليست مقتصرة على المصادر الشيعية، بل تضم أيضاً أدباً سنياً ذا أهمية كبيرة. وتشمل هذه الدراسة، إلى جانب المخطوطات، المصادر الأخرى ذات الصلة. تحمل شاه ولي الله الدهلوي مسؤولية شرح الموطأ باللغة الفارسية بهدف تقليل الآثار السلبية للنزاعات بين المذاهب المختلفة في الهند، وأضاف ترجمات فارسية للآيات والأحاديث. قام الدهلوي بتلخيص الموطأ الأصلي الذي يتألف من ۶۰ كتاباً إلى ۱۱ كتاباً، وقسمه إلى ۱۱۶۰ موضوعاً، واصفاً عمله كمصدر شامل للمذاهب الأربعة السنية. أما العمل الثاني الذي تتناوله الدراسة، تيسير القاري، فقد ألّفه الشيخ نور الحق بناءً على تشجيع من والده. يركز هذا العمل على موضوعات مهمة ومفيدة تهدف إلى تلبية الاحتياجات الدينية للمجتمعات الناطقة بالفارسية. وعلى الرغم من أن اللغة الفارسية لا تزال تُستخدم كلغة تعليم في بعض المجتمعات السنية اليوم، إلا أن هذا الأدب غير معروف بشكل كافٍ في الأوساط الأكاديمية التركية. وبالتالي، فإن هذه المقالة تملك القدرة على الإسهام في الأدب المتعلق بالعلوم الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الدهلوي، الحديث، مصفى وموسوى، تيسير القاري، الشرح الفارسي.

Giriş

Bu çalışmada, klasik dönemin Farsça yazılmış önemli Sünnî hadis literatürü ele alınmakta ve özellikle *Musaffâ Şerh-i Muvatta ile Teysîru'l-Kârî Şerhi Sahih il-Buhârî* gibi eserlerin gelişimi analiz edilmektedir. Farsça dinî literatür, Arapça ile rekabet edebilecek bir birikime sahip olduğu için bu literatürün tanıtılması ve Türk akademik çevrelerinde daha fazla ilgi uyandırılması amaçlanmaktadır. Ayrıca, Farsça hadis çalışmaları sadece Şii literatür ile sınırlı kalmayıp, önemli bir Sünnî literatürü de içerir. Bu çalışmanın amacı, bu literatürü belirleyerek İslamî ilimler alanına katkı sağlamaktır.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, (öl. 1114 /1703) yılında Hindistan'da doğmuş, aklî ve naklî ilimlerde eğitim almıştır.¹ Babasının vefatının ardından Rahîmiye Medresesi'nde ders vermeye başlamış ve burada on iki yıl boyunca İslami ilimlerin çeşitli alanlarında eğitim faaliyetlerine devam etmiştir. 1143/1731 yılında Hac için Haremeyn'e gitmiş, orada dönemin önemli alimlerinden hadis senetlerini alarak, (1145/1733) yılında Delhi'ye dönmüştür.² Bu dönemde derslerine olan ilgi artmış ve geniş bir öğrenci kitlesine ulaşmıştır.

Delhi'ye döndükten sonra, eğitim faaliyetlerini sürdürürken, özellikle hadis alanında derinleşmiş ve *el-Musevvâ* ve *el-Musaffâ* gibi eserleri kaleme almıştır. Dihlevî, dört mezhebin fıkıh kitaplarında yer alan hadislerin nasıl delil olarak kullanıldığını incelemiş, mezhepler arasındaki ihtilaflardan rahatsız olmuş ve daha tutarlı bir fikhî yaklaşım benimsemek gerektiğini ifade etmiştir.³ O, farklı görüşlerle amel etmenin yanıltıcı sonuçlar doğurabileceğine inanmış, tek bir görüşle amel etmenin daha doğru olduğuna karar vermiştir. "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir" sözü de ihtilafın faydalı yönlerine işaret eder; ancak bu rivayet sahabe sözü olarak geçmekte ve bazı hadis âlimleri tarafından tenkit edilmektedir.⁴

Dihlevî'nin İmam Maâlik ile ilgili şu sözleri dikkat çekicidir: "İmam Maâlik, Medine'de doğdu ve hayatının büyük bir kısmını bu şehirde geçirdi. Hem fıkıh hem de hadis alanında olağanüstü bir bilgiye sahipti. Medine'li âlimlerden aldığı hadis

¹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Enfâs'ül-Arifin*, (Delhî: Matbaa-i Ahmedî, 1315), 44; Abdulhay Hüsnî Leknevi, *Nûzhet'ul-havâtir ve behcet'ul-mesamî ve'n-nevazir*, (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1999), 6/856-868.

² Mevlâna Şah Muhammed Âşik Pühltî, *el-Kavl'ul-Celi fi zikr-i Asar el-Veli*, (Lahor: Müslim Kitabevi, 1999), 136.

³ Seyyid Munâzir Ahsen Geylânî, *Tezkire-i Şah Veliyyullah* (Karaçi: Nefis Ekdimi, 1983), 160.

⁴ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût., (Matebet'ül-Beyân, 1979), 8/556.

rivayetleri konusunda eşsiz bir bilgiye sahipti."⁵ Ayrıca, Hz. Ömer'in (r.a.) verdiği hükümleri, Abdullah b. Ömer'in ve Hz. Aişe'nin düşüncelerini, onların öğrencileri olan Fukahâa-i Seb'a'nın görüşlerini herkesten daha iyi biliyordu"⁶

Dihlevî, *Musaffâ Şerh-i Muvatta*'yı yazma amacını şöyle ifade etmiştir: "Mezhepler arasındaki farklılıklar beni meraklandırdı ve her bir mezhep mensubunun kendi görüşünü doğru kabul ettiğini fark ettim. Bu konuda daha sağlam delillerle hareket etmem gerektiğine inandım. Sonunda *Muvatta*'yı şerh etme kararı aldım, çünkü bu eserin fıkhi meseleleri ele alan en sağlam temele sahip kitap olduğunu düşünüyorum."⁷

Dihlevî, ilim tahsili için yaptığı yolculuklarda, "Senetler Seyyidi ya da sened piri" olarak bilinen Şeyh Muhammed Afzel Siyââlkûtiî'nin⁸ yanına giderek *Muvatta*'yı dinlemiş,⁹ ancak manevî bir yolculuk yapmak üzere Haremeyn'e yönelmiştir. *Muvatta*'nın farklı rivayetlerini alarak daha derinlemesine bir anlayış geliştirmiştir. Dehlevî'nin *el-Musevvâ* (Arapça) öncedir. Her iki şerhinde de Yahya b. Yahya el-Mesmûdî¹⁰ nüshasını kullanmış "belegena" ile başlayan bazı mükerrer rivâyetleri kendi tercihinine göre hazfetmiştir. *Muvatta*'nın muhtevasına bazı müdahaleleri onun *el-Muvatta* şerhindeki kişisel ciddî tasarruflarının örneğidir. *el-Musevva* şerhini öğrencilerine ders olarak okuttuğunu Şah Abdülaziz Dihlevî (öl.1159/1746) anlatır: "Ben bu şerhi ondan sağlam bir şekilde duydum".¹¹ *el-Musaffâ* (Farsça) ondan sonra ama konuları içtihat temelinden genişçe ele alınmıştır.

⁵ Hedayatullah Modâiq, *Farsça Sünni Hadis Literatür tanıtım ve Değerlendirme* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2021), 67.

⁶ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Balîğa*, thk. es-Seyyid Sabık, (Beyrut: Dâr'ül-cil, 2005), 1/248.

⁷ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Musaffâ şerhi el-Muvatta* (Delhi: Matbaa-i Farukî, 1293), 1/3.

⁸ Siyalkutî Şeyh, muhaddis ve Hanefî âlimlerdendir. Hindistan'da meşhur hadisçi olarak tınıyordu. Abdulahad es-Serhandî ve Şeyh Salim b. Abdullah el-Basrî'den ilim talep etmiştir. Bkz. Abdulhay Hüsnî Leknevi. *Nüzhet'ul-Havâtir*, 6/806.

⁹ Müellifi İmam Maâlik, Medineli bazı âlimlerin hadis kitabından çok fıkıh kitabına benzeyen "*el-Muvatta*" adlı çalışmalarını gördükten sonra Hz. Peygamber'in hadisleriyle birlikte Medine halkının uygulamasını yansıtan sahâbe görüşlerini ve tâbînin fetvalarını da toplamak üzere bu eseri kaleme almış ve ona *el-Muvatta* (gözden geçirilip ayıklanan, kolayca anlaşılan, üzerinde fikir birliği edilen kitap) adını vermiştir. Bkz. M. Yaşar Kandemir, "*el-Muvatta*", TDV *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/ 416.

¹⁰ Endülü's'ün fethi sırasında Fas'ın (Mağrib-i Aksâ) kuzeybatısındaki Tanca şehrinden gelip Kurtuba'ya (Córdoba) yerleşen Berberî asıllı Masmûde kabilesinden Ebû İsâ ailesine (Benî Ebû İsâ) mensuptur. Bkz. Ali Hakançavuşoğlu, "Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî", TDV *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/267-269.

¹¹ Dihlevî, Şah Abdul Aziz. *Bustânu'l-Muhaddisin fi Tezkiret'il-Kutub'ul-Hadis ve el-Muhaddisin*. Karaçi: M, H-Said Kampani, ts, 78; Modâiq, *Farsça Sünni Hadis Literatür*, 69.

Dihlevî'nin hadis ilmindeki katkıları, sadece eserlerinde değil, aynı zamanda öğrettiği derslerde de belirgin şekilde hissedilmektedir. *Musaffâ Şerh-i Muvatta ve Teyşîru'l-Kârî Şerhi Sahih il-Buhârî* gibi eserler, Sünnî hadis literatürünün önemli parçalarıdır. Farsça hadis literatürü, zamanla gelişmiş ve bu alandaki büyük bir birikimi temsil etmektedir. Dihlevî, bu literatüre önemli bir katkı sağlamış, hadislerin doğru bir şekilde anlaşılmasına yönelik önemli çalışmalar yapmıştır.

Neticede, Farsça hadis literatürünün Sünnî yönüne dair farkındalık yaratılması, Türk akademik çevrelerinde bu literatürün daha fazla tanınması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmada ele alınan *Musaffâ Şerh-i Muvatta ve Teyşîru'l-Kârî* gibi eserler, Farsça hadis literatürünün derinliğini ve önemini göstermektedir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin bu alandaki katkıları, hadis ilminde önemli bir yer tutmaktadır ve bu tür çalışmalar, İslamî ilimler literatürüne katkı sağlamaya devam etmektedir.

1. Fars Dilinde Yazılmış Sünnî Hadis Literatürünün Sadece Şiâ'ya Ait Olmadığı Gerçeği

Fars dilindeki hadis literatürünün yalnızca Şiâ'ya ait olmadığı, aynı zamanda Sünnî literatüre de önemli katkılarda bulunduğu vurgulanmaktadır. Safevîler¹² dönemi (1501-1736) sırasında, Farsça resmi dil haline getirilmiş ve Şii mezhebinin dini ve kültürel gelişimi desteklenmiştir. Ancak, bu süreç, Farsça yazılan Sünnî hadis eserlerinin göz ardı edilmesine yol açmıştır. Safevîler'in iktidara gelmesiyle, Farsçayı din dili olarak kullanmaları, Sünnî hadis literatürünün ihmal edilmesine neden olmuştur.¹³

Fakat Sünnî alimler, bu dönemde Farsça önemli hadis eserleri kaleme almışlardır. Şah Veliyyullah Dihlevî, Farsça *el-Musaffâ* şerhiyle, Sünnî hadis literatürüne katkıda bulunmuştur. Dihlevî, hadis ilmi ve mezhepler arası farkları incelemiş ve daha tutarlı bir fikhî yaklaşım benimsemiştir. Şeyh Nurulhak Dihlevî de, *Teyşîru'l-Kârî* adlı eserinde Farsça hadisleri açıklayarak bu alandaki literatürü zenginleştirmiştir. Dolayısıyla, Farsça yazılan hadis eserleri, sadece Şii literatürle sınırlı değildir. Sünnî hadis geleneği, Farsçadaki bu eserlerle önemli bir miras bırakmıştır. Bu durum, Fars dilindeki Sünnî hadis literatürünün önemini ve genişliğini göstermektedir.

¹² İran'da (1501-1736) yılları arasında hüküm süren Şia bir hânedan. bkz. Modâqiq, *Farsça Sünnî Hadis Literatür*, 20.

¹³ Bkz. Modâqiq, *Farsça Sünnî Hadis Literatür*, 20-21.

2. Muvatta'nın Şerhi el-Musevva ve el-Musaffâ

el-Musevva Hanefî ve Şafii fıkıh bilgilerinin fikhî görüşlerini yansıtan ve yer yer şerh eden Arapça bir eserdir.¹⁴ Aslında bu eser, fikhü'l-muhtar (tercih edilen görüş) fikrinin ilk geçtiği yer denilebilir. *Muvatta*'nın diğer şerhi ise *Şerh-i el-Musaffâ*, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Farsça yazdığı bahs edeceğimiz önemli eseridir. Bu eser, daha fazla içtihadî bakışla İslam dünyasında özellikle Hanefî ve Şafii mezheplerinin fikhî görüşlerini açıklayan, aynı zamanda *Muvatta*'daki hadislerin şerhini yapan bir çalışmadır. Dihlevî, fikhî meselelerin çözümlenmesinde, İmam Şafiî'nin içtihadını dikkate alarak, bu görüşlerin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Eser hem hadis ilminde hem de fıkıh alanında derinlemesine incelemeler sunmaktadır.¹⁵ Dihlevî'nin *Muvatta* üzerindeki şerhi, İslam hukukunun temel ilkelerinden biri olan içtihadı dair önemli bilgiler sunar. Bu şerh, *Muvatta*'daki hadislerin sahihliğini vurgulayarak, İslam hukukunun uygulanmasında dikkat edilmesi gereken detaylara işaret eder. Özellikle hadislerin anlamı, fikhî ihtilaflar ve içtihat metotları üzerine yaptığı açıklamalar, İslam dünyasında önemli bir referans olmuştur. *Muvatta*'nın içerdiği hadislerin, Dihlevî'ye göre tamamı sahih olup, bu hadisler fıkıh kitaplarının temelini atmaktadır.¹⁶

Muvatta'nın Şerh-i el-Musaffâ, yalnızca hadislerin metinsel açıklamalarını değil, aynı zamanda fikhî meselelerin ele alınmasını da içerir. Dihlevî, hadisleri şerh ederken, her birinin fikhî yönünü detaylandırarak İslam hukukuna katkı sağlamak istemiştir. Fıkıh ilminin temel ilkelerinden biri olan "fikhü'l-muhtar" yani tercih edilen görüş fikri, bu eserde ilk defa net bir şekilde ortaya konmuştur. Bu anlayış, farklı fikhî görüşler arasında en doğru olanını tercih etme ilkesine dayanır.

Dihlevî'nin eserde takip ettiği metot, hadislerin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamayı amaçlar. *Muvatta*, özellikle Hanefî ve Şafii mezheplerinin görüşlerini içerdiği için, Dihlevî bu görüşleri açıklayarak, hadislerin farklı bakış açılarıyla ele alınmasını sağlamıştır. Aynı zamanda, hadislerin şerhinde, garip terimler ve kavramlar üzerine açıklamalar yaparak, metnin doğru anlaşılmasını sağlamak istemiştir. Bu şekilde, *Muvatta*'nın fikhî boyutları daha derinlemesine işlenmiştir. Şah Veliyyullah Dihlevî, *Muvatta* üzerine yazdığı bu eserde, hadislerin sadece metin olarak değil, aynı zamanda İslam hukuku açısından nasıl uygulanması gerektiğini de incelemiştir. Kitapta, hadislerin içtihadı dayalı olarak değerlendirilmesi

¹⁴ *Musevva* isimli eser, Dihlevî'nin Carullah b. Abdürrahim Pancabî'ye verdiği izinle h. 1173'te Daru'l-Kutub el-İlmiyye yayınevi tarafından Beyrut'ta basılmıştır.

¹⁵ Modaqqıq, *Farsça Sünni Hadis Literatür*, 71.

¹⁶ Bkz. Modaqqıq, *Farsça Sünni Hadis Literatür*, 69.

gerektiği vurgulanmış ve içtihat metodunun uygulanmasında İmam Şafii'nin görüşleri dikkate alınmıştır. Bu bakış açısı, eserin hem hadis ilminde hem de fıkıh alanında önemli bir yer tutmasını sağlamıştır.

Muvatta'nın Şerhi el-Musaffâ, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İslam dünyasında etkili olmasına yardımcı olan önemli bir eserdir. Eserin tamamlanma süreci de oldukça ilginçtir. Dihlevî'nin ölümünden sonra, oğlu Şah Abdülaziz, babasının bu eserini tamamlaması için gerekli adımları atmıştır. Şah Abdülaziz, rüyasında babasının *Muvatta'nın* Farsça şerhinin yayımlanmasını istediğini görmüş ve bu eseri tamamlamak için çalışmalara başlamıştır. Bu süreçte, (1179/1789)'da Şeyh Muhammed Âşık Pühltî¹⁷ ve Muhammed Emin Veliyyullahî gibi isimler de eserin düzenlenmesinde yer almışlardır.

Bu eserin önemi, sadece hadislerin şerhiyle sınırlı değildir. *Muvatta'nın Şerhi el-Musaffâ*, aynı zamanda bir içtihat kitabı olarak kabul edilmiştir. Şah Veliyyullah Dihlevî, farklı fikhî görüşlerin öne çıktığı meselelerde, en doğru olanını tercih etmenin önemini vurgulamıştır. Bu yaklaşım, İslam hukukunun gelişimine katkı sağlamış ve bu alandaki çalışmalara yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

Şah Veliyyullah Dihlevî'nin *Şerhi el-Musaffâ* isimli çalışması, sadece bir hadis şerhi olmanın ötesine geçerek, aynı zamanda fıkıh ilminin gündem temellerini atmıştır. Çünkü onun geniş bakış açısı ve tevilleri gelecek nesillerin ihtiyaçlarını karşılayacak niteliktedir. Örneğin onun el-fıkhü'l-muhtar temellendirmesi çok isabetlidir. Bu adımını ulemâ takdir etmiştir. Çağdaş âlim fakih Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî (ö.1436/2015) şöyle demektedir: "Mısır'daki Ezher âlimleri ve Tunus'taki Zeytune Üniversitesi başta olmak üzere onların haricindeki İslâm ülkelerindeki insanlar yenilik çağrılarına cevap vererek en doğru fikhî görüşe ulaşabilmek için çaba sarf ettiler. Bu çerçevede Dehlevî'nin ortaya koyduğu "el-Fıkhü'l-Muhtar" teorisi onaylanan çalışmalardan birisidir. Bu çalışma asrımızda genel maslahatı sağlayabilir." demiştir.¹⁸

Anlaşılan şudur ki, *Şerh-i el-Musaffâ*, İslam dünyasında fıkıh ilminin gelişimine katkıda bulunup, hadislerin doğru anlaşılmasını sağlamış ve içtihad metodunun uygulanmasında önemli bir adım atmıştır. Şah Veliyyullah Dihlevî, bu eseriyle, İslam hukukunun temel ilkelerini açıklamış ve farklı mezheplerin görüşlerini bir araya getirerek fıkıh alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Şah Veliyyullah'ın

¹⁷ Muhaddis Muhammed Âşık b. Ubeydullah es-Seddikî el-Pühltî (ö.1187/1773). Bk. Abdulhay el-Hasenî, *Nüzhet'ul-Havatir*, 2/875.

¹⁸ Zühayli, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu* (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1427), 1/89.

babları tedvin etmesi, onun fıkhu'l-Hadis ilmindeki birikim ve maharetinin açık delilidir.

2.1. Eserde Geçen Örnekler

Birkaç şerhi şu şekilde örnek olarak verebiliriz:

باب: القتل ينقسم باعتبار المقتولين الى أقسام ولكل قسم حكم يخصه اما في القود واما في الدية اما فيهما جميعا . قتل الحر وقتل العبد وقتل الذكر وقتل الأنثى وقتل المسلم وقتل الكافر وقتل الجنين ولا اعتبار لكون المقتول شريفا أو وضيعا جميلا أو دميما صغيرا أو كبيرا غنيا أو فقيرا إذا وجب القود على انسان فترك له شيء من الدم بأن عفا أحد الورثة صار موجبة الدية للآخرين.¹⁹

باب: إن رأى منها علامة النشوز وعظها فإن أبدت نشوزا هجرها فإن أقامت على النشوز ضربها ضربا غير مبرح وإن نشر استحب لها إن تصلح بترك بعض حقها وإن تناشزا فليبعث الحاكم حكما من أهله وحكما من أهلها فإن نفع والا تفارقا.²⁰

Şah Veliyyullah iki şerhte de rivâyetlerin tertibi ve bablandırmada İmam Yahya b. Yahya el-Masmûdî'nin rivâyetini esas almıştır. Şah Veliyyullah'a göre bazen bu rivâyette de eksiklik hissedilmektedir, mesela *Siretu'n-Nebî ve ashaâbihi* kitabında; *babu siret'i Ebu Bekir es-Sıddık ve fezailihi ve babu siret-i Ömer b. el-Hattab*'i naklettikten sonra şunu söyler: "Burada gereken Osman ve Ali'nin de zikredilmesi idi. Ama bizim takip ettiğimiz rivâyet ise Yahya b. Yahya el-Masmûdî'dir ve *Muvatta*'da onlara dair herhangi bir rivâyet mevcut değildir".²¹

Şah Veliyyullah *Muvatta*'dan başka tasniflerinde, sahabe ve diğer insanlar hakkında siret ve menakıp eserlerinde, özellikle de *İzâletü'l-Hafâ an Hilâfetü'l-Hulefâ*'da bolca bahsetmiştir.²²

Şah Veliyyullah, başka bir yerde de Yahya b. Yahya el-Masmûdî rivâyeti haricinde nakilde bulunmuştur:

باب: تجب النية في الوضوء والغسل ، روي مالك بإسناده في غير رواية يحيى بن يحيى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إنما الأعمال بالنيات"²³

Medine halkının ameli, İmam Malik'in temel aldığı delillerdendir. Şah Veliyyullah bu konuda şöyle açıklamalarda bulunur: Eğer Medine yerlileri herhangi bir meselede ittifak halindeyseler, onlardan önceki âlimler de o meseleye sıkı

¹⁹ Dihlevî, *el-Musaffa*, 2/105.

²⁰ Dihlevî, *el-Musaffa*, 2/28.

²¹ Dihlevî, *el-Musaffa*, 2/308.

²² Dihlevî, *el-Musaffa*, 2/308. *Kitabu's-siret'ue'n-Nebî'de* Yahya b. Yahya el-Masmûdî varyantıyla Osman b. Affan ve Alî b. Ebi Talib haklarında rivâyeti olmadığı için Dihlevî kendince ona iltizam göstererek bu eserinde onlara temas etmemiştir.

²³ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihü'l-Bûhârî*, (Tahkik; Dr. M.Dibulbuğa), Darü'l-İbn Kesir ve Darü'l-Yemâme, Damışk, 1993, "Bed'ü vehi", 1 (1); Dihlevî, *el-Musevva*, 1/80.

السنة التي لا اختلاف " bağlılık gösterirse, bu tür konuyu İmam Maâlik şöyle tabir ederdi: "فيها عندنا كذا وكذا". Eğer Medine'dekilerin arasında ihtilaf varsa, o zaman en güçlüsünü ve en isabetlisini tercih ederdi. Bu tercihinin durumuna bakmadan, kuvvetli görüş sahibi çoğunluk olsun ya da herhangi bir güçlü kıyasa mutabık olsun ya da Kitap ve sünnetten tahriç edilmiş, bu tip sözleri İmam Maâlik şöyle tabir ederdi: "Bu işittiğimin en güzelidir" der.²⁴

İmam Maâlik ve onun hocaları herhangi bir meselede ittifak etmediyse, Şah Veliyyullah onu hazfetmiş ve şöyle demiştir: "İmam Maâlik'in kendi beğendiği görüşleri ve fukahaâyı Seb'a'nın fetvaları ehli Medine'nin edindiği teamüldü ve şöyle tabir ederdi: "السنة عندنا كذا وكذا" Bu ifade İmam Şâafi'ye göre, görüşler ve fetvalardır; icmaâ değildir. Sadece İmam Mâalik ve onun hocalarını tercih ettiği görüşlerdir. Cumhur-u ulema eğer mutabakat sağladiysa, Şah Veliyyullah onları zikretmiştir. Eğer sadece İmam Mâalik'in kendi görüşüne mahsusa onu zikretmemiştir.²⁵

el-Musevvâ ve *el-Musaffâ* Şah Veliyyullah'ın fikir ve hayat felsefesini anlamak için önem arz etmektedir. Şah Veliyyullah, hadis ilminin hangi üsluba göre olduğunu bu iki eserinde yansıtmıştır. Gerçekten bu iki eser iddiaları kanıtlar nitelikte olup âlimler tarafından da önemi inkâr edilememektedir. Bu eserin önemi ile ilgili olarak Ubeydullah es-Sindî (öl.1363/1973) şöyle demiştir; "Bana göre Kur'an ve ondan sonra *el-Musevvâ* İslâm eğitim müfredatı için mükemmeldir." Demiştir.²⁶

Seyyid Munazir Ahsen Geylanî²⁷ (öl.1376/1956) ise; "Şah Veliyyullah *Muvatta*'nın Farsça ve Arapça şerhinde önemli içtihadî meselelere işaret etmektedir"²⁸ demiştir.

Yine Mevlâna Muhammed Hanif Gangohî²⁹; "*Muvatta*'nın Farsça şerhi *Musaffâ* çok iyi bir şerhtir. Bu şerhi görünce musannifin hadis ve fıkıh ilminde ve meseleleri istinbâtında ne kadar kabiliyete sahip olduğu anlaşılır"³⁰ diyerek önemini dile getirmiştir.

²⁴ Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-İnsaf fi beyanı sebebi'l-ihtilaf* (Beyrut: Daru'n-Nefais, 1404), 38.

²⁵ Dihlevî, *el-Musaffâ*, 1/14.

²⁶ Ubeydullah es-Sindî, *Şah Veliyyullah Felsefesi* (Lahor: Send sagar akademisi, 2002), 139-140.

²⁷ Mevlâna Sayyid Manazir Ahsen Geylanî ile ilgili bkz. Manazir Ahsan Geylanî, *Tedvinü'l-Hadis*, trc. Abdurrazak İskender, thk. Beşşar Avvad, (Beyrut: Dârü'l-Gareb el-İslâmiye, 2004), 15-19.

²⁸ Manazir Ahsan Geylanî, *Pak ve Hind Mey Musulmanu Ka Nizami Talim ve Terbiyet* (Lahor: Mektebe-i Rahmaniye, ts), 1/131.

²⁹ Hanif Gangohi Dârü'lûm-i Diyûbend medresesinden mezun, Hindistan Haneî meşhur âlimlerdendir. Bkz. Hanif Gangohi, *Zefrû'l-Muhassilin bi Ahvali'l-Mesannifin* (Karaçi: Dâr'ül-İşâ'et, 2000), 21.

³⁰ Gangohi *Zefrû'l-Muhassilin*, 66.

Benzer şekilde Mevlâna Abdurreşid Irakî *Musaffâ*'yı şöyle değerlendirir: "Bu şerh büyük ilmî faydalara ve incelemeli konulara sahip olup, Şah Veliyyullah'ın önemli eserlerinden sayılır."³¹

Şah Veliyyullah'ın *Muvatta* üzerindeki çalışmalarını değerlendirdiğimizde, *Muvatta*'ya fazlasıyla düşkünlüğü açıkça anlaşılır. Dolayısıyla birini Arapça, diğerini Farsça olarak şerh etmiştir. Çünkü Farsça o sırada o bölgenin ortak dili olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla bu iki şerh, önemli kaynaklardan sayılmaktadır.

3. Teyşîru'l-Kârî Şerh-i Sahîh il-Buhârî

Şeyh Abdülhak Dihlevî, (öl. 1052/1671) Ekber Şah (1556-1606) dönemindeki dinsizlik hareketinden sonra Hindistan bölgelerinde insanların dikkatini hadis ilmine çekmek için Delhi'de ders merkezleri kurmuştur. Bu merkezlerden binlerce talebe faydalanmış, Şeyh Abdülhak³² *Mişkatul-Mesâabih* isimli eseri de tanıtmıştır. Şeyh bu kitaba dair Arapça ve Farsça şerhler yazmış olup (1052/1671) tarihinde vefat etmiştir. Şeyh Abdülhak'ın çok sayıda ilim sahibi evlatları vardır. Münşi Bereket Ali (öl.1365/1946) Şeyh ile ilgili şöyle der: "Allah Şeyh Abdülhak'ın evlatlarına çok bereket vermiştir, hicri.1047 tarihinde çok sayıda çocuğu vardı." Şeyhin çocukları ve talebeleri arasında önde yer alanı ise oğlu Şeyh Nurulhak Meşrkî³³ (öl.1073/1662) olarak bilinmektedir. Şeyh Nurulhak ed-Dihlevî, Ebu es-Sa'daât künyesi ve Cemâal lakabıyla anılırdı. Ama Şeyh Nurulhak kendisini Nur Muhammed ve Nurulhak diye yazardı.³⁴ Şeyh Nurulhak Abdülhak Dihlevî'nin en büyük oğlu 983/1593'ta doğmuş ve 1073/1683'ta vefat etmiş,³⁵ ilk eğitimini babasından almıştır. Şeyh şöyle demektedir: "Babam beni, tahtada alfabe okutarak kendi mezun etti" Şeyh Nurulhak mezhep olarak Hanefi'ydi. Şeyh tefsir, hadis, fıkıh ve o ortamda bilinen diğer ilimlerden epeyce bilgi sahibiydi. Sultan Şah Cihan,³⁶

³¹ Abdurreşid Irakî, *Hanedan Veliyyullah Dihlevî ki tasnif hidemât* (Lahor: İlim ve irfan yayınları, 2003), 38.

³² Ebu'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî (ö. 1052/1642) Hindistanlı muhaddistir. *Teyşîru'l-Kari* eserin müellifinin babasıdır. el-İmam, el-Muhaddis, el-fakih. Hindistan'da hadis ilminin yayılmasına büyük emek veren şahıstır. Önemli eserlerinden *Eşî'yetü'l-limeat bi şerh kitab Mişkât* onun Farsça eseridir. Bkz. Hüsnî, *Nüzhetü'l-Havâtir*, 5/553-554.

³³ *Teyşîru'l-Kârî* tanıttığımız eserin müellifidir.

³⁴ Modaqqiq, *Farsça Sünni Hadis Literatür*, 74.

³⁵ Halîk Ahmed Nizamî, *Hayat-i Şeyh Abdülhak* (Delhi: Nedvetü'l-Musannifin, 1953), 248.

³⁶ Bâbürlü hükümdarı (1628-1658).

şeyhin ilmi basiretini bildiği için yönetimi ele geçirince onu Agra³⁷ mahkeme başkanı olarak görevlendirdi. Şeyh bu görevi en güzel bir şekilde yerine getirdi.³⁸

Şeyh Nurulhak'ın çok sayıda eseri vardır.³⁹ Önemli eserlerinden biri de *Sahih-i Buhârî*'nin Farsça şerhiydi ki onun tanıtımını yapacağız. Şeyh, mahkeme başkanlığı görevini babasının vefatından sonra terk etmek zorunda kaldı. Çünkü babasının tedris makamına ihtiyaç vardı ve oraya geçerek hadis tedrisatı görevini üstlendi.⁴⁰

Yukarıda zikrettiğimiz gibi, Şeyh Nurulhak uzun bir süre babası gibi hadis derslerine devam etmiş, ilim tahsil etmek isteyenler, ilminden istifade etmek için onun etrafında toplanmıştır. Onun yetiştirdiği öğrenciler arasında: Seyyid Ahmed Kadîrî de vardır. O Hindistan'ın önde gelen meşhur kişilerindendir. Yine bir başka öğrencisi de Mir Seyyid Mübarek Belgiramî'dir. (Öl.1105/1693).⁴¹ O ömrü boyunca hadis ilmiyle iştigal etmiş ve Kutbu'l-Muhaddisin lakabıyla meşhur olmuştur. Yetiştirdiği bir diğer öğrencisi ise Mir Abdulcelil Belgiramî (öl. 1188/1774) ve Gulâm Ali Azâd Belgiramî'dir.⁴² 18. yüzyıl Hindistan'ında Arapça, Farsça ve Urduçada eser yazardı. Yemen Kralı şiirsel maharetini tekdîr ederek ona Hassan el-Hind unvanını vermiştir. Onun Ayrıca Bihâr isimli kentinde Mevlâna Abdurrazzak (öl.1136/1727) da Şeyh Nurulhak'ın icazetiyle hadis rivâyetinde bulunmuşlardır. Zikredilen şahıslar şunu kanıtlamaktadır ki; Hindistan'da hadis ilmini revaçlandırma ve etkin güçlü âlimler silsilesini başlatıp yetiştiren sonuçta babası Şeyh Abdülhak ve Şeyh Nurulhak vasıtasıyla senet icazeti gerçekleşmiştir.

Şeyh Abdülhak Dihlevî'nin ailesi ve özellikle; oğlu Nurulhak hadis ilmine hizmet etmişlerdir. Bu iddianın kanıtı ise Dihlevî ailesine mensup âlimlerin hadis ve usûlî hadiste on üç eser tasnif etmiş olmalarıdır. Şeyh Ebu'l-Hasan Ali Nedvî (öl.1420/1999) Şeyh Nurulhak Dihlevî'nin hadis hizmetini şöyle değerlendirmektedir: "Muhaddis Şeyh Abdülhak Dihlevî'den sonra onun oğlu Şeyh Nurulhak hadis ilminin yayılmasına kendisini vakıf etti. Ondan sonra onun

³⁷ Hindistan'ın Uttar-Pradeş eyaletinde bir şehir, aynı adı taşıyan bölgenin merkezi. Hindistan'ın başkenti Yeni Delhi'nin 206 km. güneyindedir. Bkz. İdris Bostan, "Agra", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/ 450-451.

³⁸ Gulam Ali Azad el-Belgiramî, *Sebhatü'l-Mercan fî Asâr Hindistan*, thk. Fazlurrahman en-Nedvî, (Hindistan: Aliger Mehad ed-Derasat el-İslamiye, 1396), 141.

³⁹ Makalemizde on dört eserinden isim verilmiştir.

⁴⁰ Bkz. Modaîq, *Farsça Sünni Hadis*, 75.

⁴¹ Hindistan'da meşhur hadisçi ve yazar olarak tanınan Nurulhak ed-Dihlevî'nin öğrencilerindendir.

⁴² Seyyid Ahmed Kâdirî, *Tezkire-i Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî* (Patne-Hindistan: Şah bok depo, ts.), 218; Muhammed Yunus Kâdirî, *Şeyh Abdülhak Muhaddis, Dihlevî Mevzuatı mutaliye* (Karaçi: el-Hak kütüphanesi, ts.).

öğrencileri ve evlatları sonuna kadar bu ilmin hizmetine devam ettiler".⁴³ *Hadâiku'l-Hanefiyye*'nin yazarı, Nurulhak Dihlevî'yi şöyle zikretmektedir: "Nurulhak'ın eserlerinin sayısı çoktur. Babası nasıl *Mışkat*'ı şerh ve tercüme ettiyse Nurulhak da umurun faydalanması için *Teysîru'l-Kârî Buhârî*'nin Farsça şerhini ve *Sahîh-i Müslim*'in Farsça şerhlerini tasnif etti"⁴⁴ diyerek önemini ortaya koymuştur.⁴⁵

3.1. Şeyh Nurulhak ed-Dihlevî'nin Tesnifleri

Şeyh Nurulhak tedris, telif ve edebiyat alanında maharete sahipti. Onun birçok tasnifi vardır. Öğretim görevi ve tebliğ faaliyetlerinin yanı sıra birkaç hacmi büyük eser tasnif etmiştir. Dr. Halik Ahmed Nizamî aşağıda onun tasnif ettiği on bir eserini şöyle sıralamaktadır:

1. *Teysîru'l-Kârî*. 2. *Şemaâil Tiremizi*. 3. *Fatıha Suresinin tefsiri*. 4. *Haşiye Şerhi el Cami*. 5. *Şerhi Kur'an es-Sa'deyn*,⁴⁶ 6. *Haşiye Şerhi Azdi*., 7. *Haşiye Şerhi Metâli*. 8. *Haşiye Şerhi Hidâyetul-el Hikme*., 9. *Risâle der beyanî Rüyâ*., 10. *Mühyi-ü'l-Kulûb*. 11. *Zübdetü't-Tevaârih*.⁴⁷

Dr. Muhammed Yunus Kadirî, ilaveten *Mesnevi Tuhfetul-İrakiyn* adlı eseri de zikretmektedir.

Dr. Muhammed Asım Azami, geçen tasniflere üç eser daha eklemiştir:

1. *İsbat-ı ref'i el-müsebbihe fit-teşehhüd*, 2. *Divân meşriki*. 3. *Şerhi Sahihi Müslim* ⁴⁸

Şeyh Nurulhak, (1073/1662) tarihinde doksan yaşındayken vefat etmiş ve Delhi'de babasının yanına defnedilmiştir.⁴⁹

3.2. Şeyh Nurulhak Dihlevî'nin dilinden *Teysîru'l-Kârî'nin* tanıtımı

Teysîru'l-Kârî altı ciltlik büyük bir şerh kitabıdır. Önceden Arapça yapılan *Buhârî* şerhleri vardı ancak Hindistan'da Farsça bir şerh bulunmamaktaydı. O dönemde Farsça, bölgedeki yaygın konuşulan dil olduğundan, Şeyh Nurulhak bu şerhi yazmaya karar vermiştir.⁵⁰

⁴³ Seyyid Ebü'l-Hasan Ali Nedvî, *Tarih Davet ve Azimet* (Karaçi: Meclisi Neşriyat İslâm, ts.), 5/181.

⁴⁴ Fakir Muhammed Cehlmi, *Hadaiku'l-Hanefiyye* (Lahor: el-Mizan kitap ticaretçisi, ts.), 438.

⁴⁵ Modaqiq, *Farsça Sünni Hadis literatür*, 97.

⁴⁶ El yazması İngiltere Müzesi'nde Muslim Education Konferans Kütüphanesindedir.

⁴⁷ Nizamî, *Hayat-i Şeyh Abdülhak*, 251.

⁴⁸ A'zamî, Muhammed Asım. *Muhaddisin-i İzam Hayat ve Hidemat*, (Lahor: en-Nuriye Rizviye Yayınları, 2012, 638.

⁴⁹ Modaqiq, *Farsça Sünni Hadis literatür*, 76.

⁵⁰ Detaylı bilgi için bkz. Modaqiq, *Farsça Sünni Hadis literatür*, 76.

Şeyh Nurulhak, bu Farsça şerhi Moğol İmparatoru Avreng Zeyb Adil'e hediye olarak takdim etti.⁵¹ Bu eser, 1919/1298'de Leknev-Hindistan'da el-Ulviye yayınevi tarafından basıldı. Mevlâna Abdulhay Firingi Mahallî, şu açıklamada bulunur: "Gerçekte acemler bu eserin (*Sahih Bûhârî*) elde edilmesinden mahrumiyetteydi ve ince varlığından hayrata kapılıydılar. Dil farklılıkları sebebiyle onun şerhlerden ve taliklerden derin anlamına varmaya aciz kalmaktaydılar ancak bu âlim-i fazıl hakkı batıldan ayıran tenkitçi muhaddis Mevlâna Nuru'l-hak ed-Dihlevî b. el-Muhaddis Mevlâna es-Şeyh Abdü'l-hak ed-Dihlevî geldi ve *Bûhârî*'yi Farsça şerh ederek *Teysîrül-Kârî* ismiyle adlandırdı. Müellif eserinde faydalı, ince, ilginç ve değerli konulara değinmiştir. Allah onun verdiği ilmi değerler ve emeğine mükâfatını versin ki vesilesiyle *Sahih-i Bûhârî* her okuyan ve işitene kolaylaştı."⁵²

Amacı, Arapçayı bilmeyen ancak Farsça konuşan Müslümanların, en sahih hadis kitabı olan *Buhârî*'yi doğru bir şekilde anlamalarını sağlamaktır. İlk kez 1300 yılında Alvî basınında, daha sonra Peşaver'de basılmıştır. Sonraki yıllarda eksik nüshalar birleştirilerek tam bir nüsha oluşturulmuş ve 1918 yılında yayımlanmıştır. Şeyh Nurulhak bu eseri babasının vasiyeti üzerine yazmaya başlamış ve şerhinde *el-Kevâkibü'd-Der'ârî*, *Fethu'l-Bârî* gibi önemli eserlerden yararlanmışır.

Şeyh Nurulhak, eserin önsözünde bu şerhin yazılmasında babasının etkisi olduğunu belirtmiş ve yazma amacını şu şekilde açıklamıştır: "*Buhârî*'nin Farsça şerhinin yazılması babamın önerisiydi ve bu çalışma ile Farsça konuşanlara dini bilgilerini geliştirme fırsatı sunmayı hedefledim." Eserin tamamlanması yaklaşık dört yıl almış ve Şeyh bu şerh üzerinde titizlikle çalışmıştır.⁵³

Teysîru'l-Kârî 1919 yılında Leknev'de basıldıktan sonra, eserin değeri ve önemi geniş kitleler tarafından takdir edilmiştir. Bu şerh, özellikle Farsça bilmeyen halkın, *Buhârî*'yi anlamasına büyük katkı sağlamıştır. Şeyh Nurulhak, eserin her bir babında açıklama yaparak hadislerin anlamını netleştirmiş ve Farsça konuşan toplum için önemli bir kaynak oluşturmuştur.

Şeyh, *Sahih-i Buhârî*'nin İslam'ın en sahih kitabı olduğunu vurgulamış ve hadislerin, Kur'an'ın açıklaması ve şerhi olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden *Sahih-i Buhârî*, İslam dünyasında büyük bir öneme sahiptir. Şeyh Nurulhak, *Buhârî*'nin hadislerini dikkatlice tercüme etmiş ve her birini açıklayarak eserin kapsamını genişletmiştir. Ayrıca, hadislerin doğru anlaşılması için Kur'an ayetlerine de atıfta bulunmuş, böylece hadislerin açıklamasında Kur'an'la ilişkisini ortaya koymuştur.

⁵¹ Abdülhay el-Hasanî, *Nüzhetü'l-Havatir*, 6/737-743.

⁵² Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 1/3.

⁵³ Modaqiq, *Farsça sünni Hadis literatür*, 77.

Eserin içeriğinde, hadislerin doğru anlaşılması için kullanılan metotlar ve yorumlar yer almakta ve Şeyh, her hadisi kendi bağlamında ele almıştır. *Teysîru'l-Kârî*, sadece Farsça bilenler için değil, tüm Müslümanlar için büyük bir ilim kaynağı olmuştur.

3.3. Eserde Nurulhak'ın yöntemini ortaya koyan bazı örnekler

Konu ile ilgili zikredeceğimiz örnekler:

باب لا يَرِثُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ ثَوْرِيثُ دُورِ مَكَّةَ وَيُعِيهَا وَشَرَاهُ

İmam Buhârî bu babın altında Usame b. Zeyd hadisini zikretmiştir. Bu hadisin şerhinde Şeyh Nurulhak şöyle der: "Muhacir ve Ensar ilk dönemlerde birbirinden miras alırdı, sonunda bu hüküm şu âyetle ⁵⁵ ﴿وَأُولَئِكَ الْأَرْحَامُ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ nesh edildi. Şunu açıklamamız gerekir ki, İbn Şihab'ın bu rivâyeti Hz. Ömer'in sözünü vurgulamaktadır. Hiçbir Müslüman kâfirden miras alamazdı. Burada bu ifade net bir şekilde, âyetin devamını ortaya koymuştur. Şeyh Nurulhak bu duruma işaret etmektedir. Örneğin Allah-u Teâlâ şöyle buyurur:

⁵⁶ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَدِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ Peygamber'in (s.a.s.) hadisi kendi sözleriyle daha anlaşılır ve nettir. Şerhu'l-hadis bil-hadis kaidesinden hareketle izahatta bulunmuştur. Çünkü Peygamber en sahih ifadeyi beyan eder. Dolayısıyla Peygamberimizin buyurduğu hadisler birbirini tefsir ve beyan eder. Şeyh Nurulhak hadis şerhinde bu yönetime ağırlık vermiştir. Eserde geçen bir başka örneğe değinirsek; "kesretu'n-nisa" babında İbn Abbas'ın hadisi nakledilmiştir.

[كان عند النبي صلى الله عليه وسلم تسع كان يقسم لثمان ولا يقسم لواحدة]⁵⁷

Şeyh Nurulhak bu hadisin şerhinde İmam Müslim rivâyetini getirerek şu açıklamayı yapar: "İmam Müslim'in rivâyetinde Ata varyantıyla gelen şudur; Nöbet hakkından vazgeçen hanımı Safiye bnt. Huyey'di. Nevevî bu ifadeye, İbn Cüreyc'ten nakille vehim demiştir. Çünkü Ata'nın rivâyetinde hanımları dokuzdu ve şu evlenme tertibi şu şekilde idi; Sevde, Aişe, Hafsa, Ümmü Seleme, Zeynep, Ümmü Habibe, Cüveyriye, Safiye ve Meymune (r.anhâ). Bu tertip zikredildiği gibi evlenmeleri de öyle gerçekleşmiştir".⁵⁸

Başka bir örnek kırtas hadisidir.⁵⁹ Bu hadisin şerhinde Şeyh Nurulhak Peygamber'in (s.a.s.) hadisiyle beyanda bulunur. İmam Bezzâar Hz. Aişe hadisinden nakleder: Peygamberimizin hastalığı şiddetlenip ağırlaşınca, Hz. Peygamber (s.a.s.):

⁵⁴ Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, "Hac", 32 (1511).

⁵⁵ [الأحزاب: 6]

⁵⁶ [الأنفال: 72]

⁵⁷ Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, "Nikah", 70, (4780).

⁵⁸ Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, "Nikâh" 4, (1951).

⁵⁹ Kırtas hadisi ile ilgili bkz. Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, "el-İtisâm" 26, (6932).

“Bana kalem, mürekkep ve kâğıt getirin, Ebu Bekir'e bir yazı yazayım ki, ondan sonra millet ihtilafa düşmesinler” buyurdu. Ardından da: “Allah'a sığınırım zira Müslümanlar Ebu Bekir'den başkasına taviz vermezler”⁶⁰ buyurarak vazgeçti.

Kitap, İman babı ile başlar. Şeyh, İmam Buhârî'nin bu konudaki görüşünü nakleder, çünkü bu hadislerden sonra muhalifler için herhangi bir itiraza mahal kalmamaktadır. “İman söz ve fiille artar ve zayıflar” ifadesini âyet ve hadislere dayandırır. Bu cesareti takdir edilir, çünkü o asırda, ortam böyle bir ifadeye hoşgörü ile bakmamaktadır. Bir başka örnek;

لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ....⁶¹

Hadisindeki mümin kelimesinin içerdiği iman, kâmil imanı ifade için kullanılmıştır. Babasının görüşünün de *Eşiat el-Lemeat şerh Mişkat*'ta⁶² böyle olduğunu ifade eder. Yazar bazen rical konularına da değinir. Mesela Hüseyinü'l-Muallim (öl. 150/771) gibi râviler. Buhârî ondan muallak senedle rivâyette bulunmuştur.

Şeyh Nurulhak Buhârî'yi şerh ederken bazen hikmetleri ve illetlerini de beyan eder. Örneğin; ilim kitabında Ebu Said Hudrî'den gelen hadisin illetini beyan eder. Bir hanımın üç küçük evladı vefat etmişse, onu kıyamet gününde cehennemden korur. Küçüğe mahsus yapmıştır zira annelerin sevgisi küçük çocuklara fazladır. Dolayısıyla musibetin üzüntüsü ağırsa karşılığı da ağırdır. Zira ceza amelin cinsinden verilir, der.⁶³

باب ترك النبي صلى الله عليه وسلم والناس الاعرابي حتى فرغ من بوله في المسجد

Şeyh Nurulhak bu hadisin şerhinde hikmetlerine işaret eder: “Bu tür davranış Peygamberimizin mutlaka nazik huyundandı. Onun idrarını tamamlamasına müsaade edilmesini emretti. Engel olmasında bir fayda yoktu. Eğer böyle davranmasaydı A'rabî'nin idrarı kesilirdi. Bu da bir bedevi için İslâma karşı nefret doğururdu”⁶⁴

İslâm âlimleri Kur'an ve hadis metinlerine ince bir bakış ve derin bir odaklanmayla İslâm dünyasının zorluklarının giderilmesi için zarurete göre hüküm istinbat etmişlerdir. Bunun sebebi İslâm âleminde ilim ve akıl açıdan derin ve ince

⁶⁰ Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac, *el-Câmi'u's-Sahih* (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), “Fezail's-Sahbe”, 1.

⁶¹ Bûhârî, *Sahihü'l-Bûhârî* “Mezâlim” 31, (2343).

⁶² Bu eser *Mişkatü'l-Masbih* Tebrizî'nin Farsça tercüme ve şerhidir Abdulkhak ed-Dihlevî tarafından yazılmıştır.

⁶³ Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 1/57.

⁶⁴ Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 1/96.

meselelerin delilini ve usulünü anlamayan kimselerin bu semavî şeriatı anlayıp amel edebilmeleri amaçlanmıştır.

Şeyh Nurulhak hadisi şerh ederken, hadisteki temel hükmü net bir şekilde ortaya koyar. Bu arada fukahânın mezhebî görüşlerini de ciddi bir şekilde beyan etmeye özen gösterir. Şeyh, Hanefî mezhebine bağlılığı sebebiyle genelde bu mezhebin görüşlerini tercih etmektedir. Şeyh bazı hadislerin şerhini yaparken önceki muhaddislerin istinbâtını yansıtır ve bazen de kendi istinbat (çıkarım) ettiğini açıklar. İdrar babında Huzeýfe b. Yeaman el-Absî'nin (öl.36/656) rivâyet ettiği bir hadiste; Peygamber (s.a.s.) bir kabilenin çöplüğüne gittiğinde ayakta idrarını yapmıştır. Şeyh bu hadisin şerhinde; "Anlaşılsın ki ayakta dik durarak idrar yapmak tenzihen mekruhtur, Oturarak idrar ise ittifakla caizdir." Şeyh hadisten ayakta idrar yapmayı caiz olarak istidlal etmiştir. Eserde geçen bir diğer örnek de;

باب مسح الرأس كله

Bu babta Abdullah b. Zeyd'in hadisi nakledilmiş ve Şeyh Nurulhak şerhinde; "Açıktır ki bu hadisin delaleti başın tümünün mesh edilmesinin vacip olmasıdır. Bir hadis abdestin farzlarını ve el yıkama, ağız çalkalama, buruna su çekme gibi sünnetleri içerdiğinde hüküm olarak farz olduğu değil de sünnet olduğu anlaşılmaktadır. Başın tümünü mesh etmesi de burada sünnettir. Bu konu başka yerlerde de geçmektedir ki, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) başı meshi hadisinde alına kadar yetindiği bu meselede vurgulanır. Müslim ve Taberânî Muğire b. Şube'den, Ebu Dââvûd ve Hâkim hadisi Ebu Mufazzel'den rivâyet ederler ki, sünnet algısını vurgulamaktadırlar ve bu değerlendirme iki hadisin cem edilmesidir."⁶⁵ Bir diğer örnek;

باب استعمال فضل وضوء الناس

H. Urve'nin (r.a.) rivâyet ettiği bir hadiste;

إذا توضأ النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقتتلون على وضوئه.⁶⁶

Bu hadisin şerhinde, Şeyh Nurulhak: "Ulema bu hadisten şer'i meselelerde şunu delil almışlardır ki, kullanılan su temizdir."⁶⁷

باب قول الله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس

Şeyh Nurulhak bu bab başlığı, Aişe'nin (r.anhâ) rivâyet ettiği hadise göre:

فلما فرض الله رمضان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شاء أن يصومه فليصمه⁶⁸

⁶⁵ Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 1/88.

⁶⁶ Bûhârî, *Sahihü'l-Bûhârî* "Vuzu", 39.

⁶⁷ Bûhârî, *Sahihü'l-Bûhârî* "Vuzu", 39.

⁶⁸ Bûhârî, *Sahihü'l-Bûhârî*, "Hac" 46, (1515); Muhammed b. Futuh el-Humeydî, *el-Cem' beyne's-Şaḥîḥayn*, thk. Alî Hüseyin el-Bevvab, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2002), 4/59.

Hadisinde yer vermiş ardından şöyle bir şerhte bulunmuştur;
"Peygamber (s.a.s.) ramazan ayın orucu farz edildiğinde buyurdular ki, Aşure orucunun tutulması serbesttir. Tutup tutmamak kişinin şahsi isteğine bağlıdır. Bu hadisin açık ifadesinden öğrenilen Aşurâ orucu ramazanın farz kılınmasından önce vacipti, sonra ramazan orucu vacip olunca onun vücubu kaldırıldı ve sünnet olarak devam etti."⁶⁹

Teysîru'l-Kârî'de Şeyh Nurulhak hadis senedindeki ricali de ihmal etmeden tanıtmıştır. Mesela iman kitabında ricalini tanıtırken Adıyy b. Adıyy'i şöyle tanıtmaktadır: "Ömer b. Abdülaziz'in Mûsul'daki valisiydi. Tâbiînin büyüklerindendi ve başka bir görüşe göre sahabî idi."⁷⁰

Şeyh Nurulhak şerhinde, usulü hadis ilminden de bahseder. Hadis ıstılahlarını yer yer ihmal etmeden açıklar. Bu konuyla ilgili olarak şunu zikredebiliriz; "*İyi Müslüman, dilinden ve elinden Müslümanların emin olduğu kişidir*".⁷¹ Şeyh bu hadisi şerh ederken talik terimini tarif eder: "Talik demek o hadistir ki, hadisin râvisi asla görmediği birine nispet edilir. Ebû Muaviye hicri 195 ya da 194'te vefat etmiştir. Ancak Abdul â'la⁷² 189'de ölmüş ve İmam Buhârî 194'da doğmuştur."⁷³

İmam Buhârî *Sahihi*'nde her babda kapsamlı başlıklar koymuştur. O babta verdiği hadisler ise bab'a işaret etmektedir. Şeyh Nurulhak tercümet'ül-babta izah ederken, babdaki hadislerden ahkâmın özetini beyan eder. Mesela; hayızlı kadın oruç tutmayı terk eder babında şöyle izah eder: "Hayızlı kadın nasıl oruç tutamazsa namaz da kılamaz. Ancak İmam Buhârî namazın terk edilmesine değinmemekte, aslında hadisin açık ifadesinde ikisinin de terk edilmesi anlaşılmaktadır. Bunun gerekçesi şu olması gerekir ki namaz için abdest şarttır. Ama hayızken namaz kılmak yasaktır ve bunu herkes bilir. Bunun aksine, oruç için abdest şart değildir. Dolayısıyla onun tespitine değinmiş ve sadece orucun terkini burada beyan etmiştir."⁷⁴

Eserde zikredilen hadislerde bazen lafız değil mana veya mecazi anlam kastedilmektedir. Bu durum hadisler arasında aykırılık ve tenâkuz olarak algılanmakta bu da yanlış bir yorumun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Hadis yorumcuları bu durumdaki hadislerin anlamını doğru bir algıya yönlendirerek

⁶⁹ Humeydî, *el-Cem' beyne's-Şaḥîḥayn*, 4/ 78.

⁷⁰ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsüdü'l-Gâbe*, thk. Alî Muhammed Muevvez & Adil Abdülmevcüd (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1994), 4/12.

⁷¹ Bûhârî, *Sahiḥü'l-Bûhârî* "İmân", 3.

⁷² Hadis râvilerindendir. Burada ondan örnek verilmektedir.

⁷³ Ahmed b. Alî İbn Mencûye, *Ricâlü Sahîhi*, thk. Abdullah el-leysî (Beirut: Dârü'l-Mârif, 1407), 1/445.

⁷⁴ Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 1/170.

hakikati bulup ortaya koyarlar. Zaman itibarıyla vürudunun önce mi yahut sonra mı, hadislerin nasih ve mensuh olduklarını açığa çıkarırlar. Şeyh Nurulhak da hadislerin şerhlerinde tenaâkuzları gidererek mutabık kılmış ve anlamını gerektiğinde tevil ederek beyan etmiştir. Örneğin; namaz kılarken önünden geçeni geri çevirir babında geçen *مر بين يديه* *يُرد المصلي* hadisi şeytan olarak hitap edilmiştir. Şeyh Nurulhak teville şunu söylemektedir: “İnsana şeytan diye hitap edilmesi serkeş isyancı kimse için kullanılan yaygın mecazdır. Bu yargı özellikle teşdit ve sert uyarı anlamına mahsurdur. Zahiriye mezhebi bunu vacip olarak tercih etmiştir. Ama imamların görüşü ise şer'i yönden beğenilen olduğunu söylemişler ve bu görüş tercihe şayandır.”⁷⁵

Bu konu ile ilgili bir başka örnek şudur; Allah rızâsı için bir gün oruç tutan kimseyi Allah Teâlâ, bu bir günlük oruç sebebiyle cehennem ateşinden yetmiş yıl uzak tutar.⁷⁶

Şeyh Nurulhak bu hadisin şerhinde şunu yazmaktadır: Yetmiş sayısı burada herhangi bir kayıtlılık ifade etmemektedir, çünkü çoğul anlamındadır. Başka gelen rivâyetlere göre, bu sayı yüz ve beş yüz şeklindedir ve bu rivâyet en sahih rivâyetlerdendir. Dolayısıyla tevil etmesi isabetli görülmektedir. Bu hadisteki ihtilafli lafızlar, oruçlu mücahitlerin durumu ve samimi niyetine göre sevap olarak değerlendirilmiştir. Allah daha iyisini bilir.⁷⁷ Bir başka örnekte;

Allah yolunda koruma babında Hz. Aişe'den gelen bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: “*Keşke ashâbımdan sâlih bir kişi beni bu gece korusaydı*”.⁷⁸

Şeyh Nurulhak bu hadis ve âyetin şerhinde mutabakatını beyan ederek şunu yazar: “Bu hadise, yukarıdaki âyetin inişinden önce gerçekleşmişti. Ulaşılan haberlerin açık ifadesinden anlaşılan, Peygamber'in (s.a.s.) Bedir, Uhûd, Hendek, Huneyn dönüşü, Vadi Kura ve Umretü'l-Kaza gazvelerinde sahabe ona muhafızlık ediyordu. Koruyuculardan biriye Abbas b. Abdülmuttalib idi. Abbas, Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olarak Peygamber (s.a.s.) ile beraber olmuştu. Dolayısıyla şunun söylenmesi gerekir, bu âyet, iniş itibarıyla son âyetlerdendir. Huneyn olayından sonra inmiştir. Kirmânî, bu âyetin şerhinde şöyle yazmaktadır: “Muhtemelen ismetten murat, millet tarafından yöneltilen kıskırtıcılık, fitne ve sapıklık gibi hareketlerdir ki onlardan korunmuştur. Çünkü Enes'in merfu hadisine göre, Allah'ın yolunda bir gece bile korumalık yaparsa Allah'ın katında bin yıl oruç

⁷⁵ Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 1/186.

⁷⁶ Bûhârî, *Sahihü'l-Bûhârî*, “Cihad”, 36, (2685).

⁷⁷ Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 3/54.

⁷⁸ Bûhârî, *Sahihü'l-Bûhârî*, “Cihad”, 69, (2729); Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 2/288.

tutmuş gibi olmasıyla birlikte gece kıyamından üstündür. Başka bir hadiste Kadir Gecesinde kıyamından bile üstündür.⁷⁹ Bu rivâyetler dışında başka rivâyetler daha vardır ki, İmam Kastallani onları rivâyet etmiştir.⁸⁰

Şeyh Nurulhak bu tür hadislerin açık ifadesinde aykırılık ve çelişki görülenin mutabakatına değinir ve çıkış yolunu beyan eder. Mesela Kitab'ul-Gusûl'de Enes b. Maâlik'in bir hadisini nakleder: Enes b. Malik'ten şöyle nakledilmiştir: "Nebi (s.a.v) gecenin ve gündüzün bir vaktinde hanımlarını dolaşırdı. Onbir tane hanımı vardı." Said Katâ'dan dokuz hanımı olduğunu Enes'e nispet vermiştir.⁸¹

Şeyh Nurulhak, bu gibi çelişkiyi hadislerden kaldırmak için şöyle der: "Bu iki hadisin tenakuzunu giderilmesi şu şekildedir: Peygamber'in (s.a.s.) dokuz hanımı vardı ve iki de kölesi Mâriye el-Kıbtiyye ve Reyhâne bnt. Şem'un yahut da bu iki rivâyet farklı zamanda gerekçelenmiştir. Bazen on bir ve bazen de dokuz."⁸²

Bablardaki hadislerin münasebetini âyet ve hadisten zikretmek, İmam Buhârî'nin özen gösterdiği söz konusu özelliklerindendir. Hadis şerh edenler, *Sahih-i Buhârî*'yi şerh ederken, her baktaki hadisleri tercümet'ul-bab ile münasebetini olup olmadığını beyan ederler. Örneğin;

باب وجوب الصلاة في الثياب

Elbise ile namazın farz kılındığı babında şu hadis verilmiştir:

Çıplak insan Kâbe'yi tavaf etmesin⁸³ diye Peygamber (s.a.s.) emretmektedir. Şeyh Nurulhak bu hadisin bab başlığı ile münasebetini şöyle beyan etmektedir: "Bab başlığının münasebeti (babı salat) ve bu hadisle şu şekildedir ki, Kâbe'nin tavafi insanın namaz kılması hükmünü taşır. Ayrıca tavaftan sonra iki rekât namaz da kılınması gerekir, namaz ise elbise ile olur, tavaf da o hükümdedir."⁸⁴

Şeyh Nurulhak hadisleri şerh ederken, muhaddislerin görüşünü ihmal etmeden arz eder. Söz konusu âlimlerin görüşü *Teysîru'l-Kârî*'de zikredilmiştir.

Kur'an ile hadis fikhın temel ana kaynağıdır. Dolayısıyla hadisi şerh edenler, hadisten çıkarsama edilebilecek ahkâmı da beyan ederler. Zira İslâm âlemi için uygulanacak ameller tek yoldur. Şeyh Nurulhak mezheplerin fikhî görüşleri ayrı ayrı beyan etmenin yanı sıra Hanefi fikhını tercih eder. Hadis ilmini şerh ederken, fikhîçların görüşlerini verir, kendisi Hanefi olduğu için delillere göz atıp Hanefi

⁷⁹ Muhammed b. Yezid Ebu Abdullah İbni Mace el-Kazvinî, *Sünen ibni Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülkâfi (Beyrut: Daru İhyâi'l-Kütüb el-Arabiye, ts.), "Cihâd", 8.

⁸⁰ Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 3/69.

⁸¹ Bûhârî, *Sahihü'l-Bûhârî*, "Güsûl" 24, (280); Humejdî, *el-Cem beyne es-Sahihayn*, 2/467.

⁸² Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 1/111.

⁸³ Bûhârî, *Sahihü'l-Bûhârî* "Salat", 9 (362).

⁸⁴ Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 3/58.

fıkhnın tercihinine çaba göstermiştir. Örneğin; باب الوضوء ثلاثا başlığı altında, Hz. Osman'dan rivâyet edilen abdestle ilgili organların üçer kez yıkanma uygulaması nakledilmiştir.⁸⁵ Bu hadiste başın meshi de zikredilmektedir. Şeyh Nurulhak bu ifadeyi şöyle şerh etmektedir; “Başın meshi üçer lafızlı olarak söylenmemiştir. Abdestteki bazı organlar için üçer kez dediği bellidir. Malumunuzdur ki, başın meshi bir kezdir ve Ebu Hanife, Malik ve Ahmed'in görüşleri de onu onaylar mahiyettedir.”⁸⁶

Peygamber (s.a.s.) ve sahabe fasih ve çok açık Arapça konuşturlardı. Hadis talebesi için Arapçaya vakıf olmak, son derecede önemli ve vazgeçilmezdir.

Şerh çalışmalarında, her müellif genelde kendi diline göre açıklama yapar. Şeyh Nurulhak da İmam Buhârî'nin rivâyet ettiği hadislerin müfredatını, lügavî ve istilahî anlamlarını beyan etmiş, bazen de anlamlardaki latif münasebete işaret etmiştir. Hadislerin güzel ve kapsamlı içeriği anlamlı bir şekilde ortaya çıktığında hadisin anlaşılması kolaylaşmaktadır. Bu duruma örnek olarak;

(كتاب الصلاة باب بَيَانِ الْمَسْجِدِ) Salat kitabında mescit inşasıyla ilgili babı

(كَانَ سَقْفُ الْمَسْجِدِ مِنْ جَرِيدِ النَّخْلِ) Mescidin tabanı hurmanın yaprağındandı⁸⁷

Şeyh Nurulhak cerîd kelimesinin anlamı ile ilgili olarak; "Hurmanın dalı eğer yapraksızsa cerîd denilir. Eğer yapraklıysa ona sakîf derler."⁸⁸ şeklinde bir açıklama yapar.

Kur'an ve hadis ilk başlangıçta iman konusunda veya İslâm inancını beyan etmek için inmiş, İslâm'ın inanç çizgisi üzerinde bütün ahkâm temellendirilmiştir. Hadis şârihleri, hadisler ışığında İslâm'ın inancını doğru bir şekilde beyan etmektedir. Şeyh Nurulhak da açıkça ehlisünnet inancını açıklamış, Mezhepler ve fırkalar arasındaki ihtilaflı konulara da yer yer değinmiştir. Özellikle ehlisünnet ve Şia ekolü arasındaki ihtilaflı konulardan bahsederek ehlisünnetin delillerini ortaya koymuştur. Örneğin; Ebu Bekir, Muaviye-Ali (r.a.) hakkında hilafet konusunu yeterince detayına inerek ikna noktasında açıklamalarda bulunmuştur.

Şeyh Nurulhak, Hadis ilminin muhafazası için binlerce hadis âliminin özgeçmişini, hayat hikâyesini anlatmış, çeşitli ülkelerin ve şehirlerin olaylarından ve tarihinden bahsetmiştir. Muhaddislerden bahsettiğinde onların kendi hocalarını, görüşme fırsatını ve zaman itibariyle hadislerin sıhhat derecesini de açıklamıştır. Dolayısıyla tarihin hadis ilmiyle sıkı ilişkisi vardır. Şeyh Nurulhak da

⁸⁵ Bûhârî, *Sahîhi'l-Buhârî*, “Vuzû” 23, (158).

⁸⁶ Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 1/85.

⁸⁷ Buhârî, *Sahîhi'l-Buhârî* “Salat”, 29 (435).

⁸⁸ Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, 1/168.

hadisleri şerh ederken, bazı tarihi olaylara değinmiştir. Tarihi makamları ve yerleri de açıklamıştır. Mesela Nemrut, Firavun kavmi ve bazı sahabenin siretini beyan etmiştir. *Teysîru'l-Kârî*'nin girişinde İmam Buhârî'nin hayatından detaylı bir şekilde bahsetmiştir. Ayrıca İmam Buhârî'nin bu konular ile ilgili başka rivâyetlerini farklı baplardaki varyantlarıyla ilişkilendirir. Bazen de nahiv usulünü ve İmam Buhârî'nin sülasiyyatını da beyan etmiştir.⁸⁹

Şeyh Nurulhak *Teysîru'l-Kârî*'de *Buhârî*'nin bütün eski şerhlerinin önemli konularını özetle veya somut olarak yansıtmıştır. Sonuçta şunu ifade etmemizde yarar vardır ki, bu eser *Sahih-i Buhârî* şerhleri arasında önemli bir yere sahiptir.

SONUÇ

Farsça, Hint-Avrupa dil ailesine mensup olup Pers İmparatorluğu'na dayanan köklü ve zengin bir dildir. Arapçadan sonra en yaygın ilim dili olarak kabul edilmiş ve özellikle İslâmî dönemde önemli bir entelektüel ve edebî dil olarak varlığını sürdürmüştür. Hadis ilimlerinin tedvin ve tasnif süreçleri büyük ölçüde Türk-Fars bölgelerinde gerçekleşmiştir. Bu çalışmada, Farsça hadis literatürüne ait iki önemli esere odaklanılmaktadır: *Musaffâ Şerhi Muvatta* ve *Teysîru'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*.

Musaffâ Şerhi Muvatta, Şah Veliyullah Dihlevî tarafından kaleme alınmış olup, iki ciltlik Farsça bir şerh ve tercüme eseridir. Eserde dört mezhebin, özellikle de Hanefî ve Şâfiî fikhî görüşlerine yer verilmiş ve Fıkhu'l-Muhtar anlayışının temelleri atılmıştır. Şah Veliyullah, hadis kitaplarını beş kategoriye ayırmış ve *Muvatta*, Buhârî ve Müslim'in hadislerini en güvenilir kaynaklar olarak değerlendirmiştir. *Muvatta*'nın hadislerinin tamamının sahih olduğunu vurgulamış ve onu *Sahîhayn* ile *Sünen-i Erba'a*'nın tamamlayıcısı olarak görmüştür. Eserin düzenlenmesi, Şah Veliyullah'ın vefatından sonra öğrencisi Şeyh Muhammed Âşık Pühlî tarafından tamamlanmıştır. *Musaffâ*'da, hadislerin şerhi yapılırken ilgili âyetlere, terimlerin açıklamalarına ve İslâm hukukçularının görüş ayrılıklarına yer verilmiş, hadislerin illetleri tespit edilerek fikhî kaideler çıkarılmıştır.

Çalışmada ele alınan ikinci eser *Teysîru'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Şeyh Nurulhak ed-Dihlevî tarafından kaleme alınmış ve altı ciltlik kapsamlı bir *Buhârî* şerhi olarak dikkat çekmiştir. Dönemin en yaygın dili olan Farsça ile yazılmış olması, Arapça bilmeyen Müslümanlar için önemli bir avantaj sağlamıştır. Eser, hadislerin şerhini yaparken İmam Buhârî'nin metodolojisine bağlı kalmış, bab başlıklarının hadislerle ilişkisini açıklamış ve özgün istinbatlara yer vermiştir.

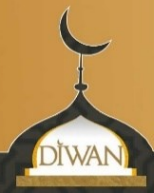
⁸⁹ Dihlevî, *Teysîru'l-Kârî*, I, 185.

Sonuç olarak, bu iki eser, Farsça hadis literatürünün ne denli köklü ve önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Müslüman Sünnî dünyasında Farsça kaleme alınmış pek çok önemli hadis çalışması mevcut olup, bu literatürün incelenmesi hadis ilimlerinin tarihî gelişimini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

1. A'zamî, Muhammed Asım. *Muhaddisin-i İzam Hayat ve Hidemat*. Lahor: en-Nuriye Rizviye Yayınları, 2012.
2. Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihü'l-Buhârî*. thk. Dr. M.Dibulbuğa. Darü'l-İbnKesir ve Darü'l-Yemâme, Damışk, 5. Baskı, 1993,
3. Belgirami, Gulamali Azad. *Sebhatul-Mercan fi Asar Hindistan*. thk. Fazlurrahman en- Nedvî. Aliger Mehad ed-Derasat el-İslâmiye, Hindistan, 1396.
4. Bırışık, Abdülhamit. "Ubeydullah es-Sindî". TDV *İslâm Ansiklopedisi*. 42/ 27-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
5. Bostan, İdris. "Agra". TDV *İslâm Ansiklopedisi*. 1/450-451. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
6. Dihlevî, Şah Abdul Aziz. *Büstanü'l-Muhaddisin fi Tezkiret'il-Kutub'ul-Hadis ve el-Muhaddisin*. Karaçi: M, H-Said Kampani, ts.
7. Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-İnsaf fi beyâni sebebi'l-ihtilaf*. Beyrut: Daru'n-Nefais, 1404.
8. Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Cüz'ul-Latiffi tercümeti el-Abduzzayif*. tr. y.y. el yazma.
9. Dihlevî, Şeyh Nurulhak ed-. *Nurul Eyneyn şerh-i Kur'an es-Sedeyin*. ABD: Neşnal Kemiti beray-i Satsosal takribat, 1975.
10. Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Musaffâ şerhi el-Muvatta*. Dehli-Hindistan: Matbaai Farukî Muhammed Muazzem, h.1293.
11. Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullahi'l-Baliğa*. thk. es-Seyyid Sabık. Beyrut: Dâr'ül-cil, 2005.
12. Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Musevva Şerh el-Muvatta*. Beyrut: Darul-Kutub el-İlmiyye, 1983/1403.
13. ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Enfâs'ül-Arifîn*. Delhî: Matbaa-i Ahmedî, 1315.
14. Gangohî, Hanif. *Zefrû'l-Muhassilin bi Ahvali'l-Mesannifin*. Karaçi: Dâr'ül-İşâ'et, 2000.
15. Geylanî, Manâzir Ahsen. *Tedvînü'l-Hadisç* tr. Abdurrazak İskender. thk. Dr. Beşşar Avvad. 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Gareb el-İslâmiye, 2004.
16. Geylânî, Seyyid Manâzir Ahsen *Tezkire-i Şah Veliyyullah*. Karaçi: Nefis Ekdimi, 1983.
17. Geylanî, Manâzir Ahsen. *Pak ve Hind Mey Musulmanu Ka Nizami Talim ve Terbiyet*. Lahor: Mektebe-i Rahmaniye, ts.
18. Hakan Çavuşoğlu, Ali. "Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî". TDV *İslâm Ansiklopedisi*, 43/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

19. Humeydî, Muhammed b. Futuh el-. *el-Cem' beyne's-Şaḥîḥayn*. thk. Alî Hüseyin el-Bevvab. 2. Baskı. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2002.
20. Irakî, Abdürreşid. *Hanedan-ı Veliyyullah Dihlevî ki tasnif hidemât*. Lahor: İlim ve irfan yayınları, 2003.
21. İbn Mencûye, Ahmed b. Alî. *Ricâlü Sahîhi*. thk. Abdullah el-leysî. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1407.
22. İbni Mace, Muhammed b. Yezid Ebu Abdullah İbni Mace el-Kazvinî. *Sünen ibni Mace*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Daru İhyâi'l-Kütüb el-Arabiye, ts.
23. el-Cezerî, İzzeddin İbnü'l-Esîr. *Üsüdü'l-Gâbe*. thk. Alî Muhammed Muevvez - Adil Abdülmevcüd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1994.
24. el-Cezerî, İzzeddin İbnü'l-Esîr. *Câmiu'l-usûl fî ehâdisi'r-resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. Matebet'ül-Beyân, 1979.
25. Kadri, Muhammed Yunus. *Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî*. Karaçi: Mevzuati mutaliye el-Hak kütüphanesi, ts.
26. Kadri, Seyyid Ahmed. *Tezkira-i Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî*. Hindistan: Şah bok depo, ts.
27. Kandemir, M. Yaşar. “*el-Muvatta*”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 31/ 416-418. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
28. Leknevî, Abdulhay Hüsnî. *Nüzhet'ul-Havatir ve Behcet'ul-Mesamî ve'n-Nevazir*. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1999.
29. Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.
30. Modaqiq, Hedayatullah. *Farsça Sünni Hadis Literatür tanıtım ve Değerlendirme*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
31. Nurulhak ed-Dihlevî, Nurul Eyneynin *şerh-i Kur'an es-Sedeyin*. ABD: Neşnal Kemiti beray-i Satsosal takribat, 1975.
32. Nizamî, Halik Ahmed. *Hayatı Şeyh Abdülhak*. Lahor: Rahmaniye kütüphanesi, ts.
33. Pühltî, Mevlâna Şah Muhammed Aşık. *el-Kavl'ul-Celi fî zikri Asar el-Veli*. (Lahor: Müslim Kitabevi, 1999).
34. Sindî, Ubeydullah. *Şah Veliyyullah Felsefesi*. Lahor: Sind sagar akademisi, 2002.
35. Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkh'ul-İslâmî ve Edilletuhu*. (Dımişk: Daru'l-Fıkr, 1427).



Sünnetin Kur'ân'a Arzı Presenting the Sunnah to the Qur'an

عرض السنة على القرآن

عرض سنت بر قرآن

Emrah KANDEMİR¹

Özet

İslâm dininin ikinci kaynağı olan sünnetin bânisi Hz. Muhammed'in (s.a.s) görevi sadece Kur'ân-ı Kerim'i tebliğ etmekle bitmemiştir. O tebliğ ettiği ilahi hakikatlerin aynı zamanda ilk uygulayıcısı olmuştur. Söz konusu uygulama nesilden nesile teorik ve pratik olarak aktararak her dönemde güncelliğini korumuştur. Tarihi süreç içerisinde sünnet Kur'ân'la tam bir uygunluk arz etmiş ve bu iki ana unsur birbirinin tamamlayıcısı, açıklayıcısı olarak hükümleriyle Müslümanların aydınlatıcı kandilleri olmuştur. Ancak İslâm toplumlarında meydana gelen sıkıntı ve buhranların faturası zaman zaman nakillere kesilmiştir. Rivayetlerin ağırlıklı ve sistemli olarak Hz. Peygamber'den sonra yazıya geçirilmiş olması güvensiz oldukları iddialarını gündeme getirmiş bu durum asrı saadete özlemi ve öze dönme gayretlerinin dillendirilmesine zemin hazırlamıştır. Ne yazık ki bu anlayış bazı Müslümanları sünnetten müstağni kalan tefsir çalışmalarının yapılmasına kadar götürmüştür. Tam bu noktada sünneti saf dışı bırakarak salt akılla Kur'ân'ı anlamlandırma gayretleri ile hiçbir ayırım gözetmeksizin nakledilen tüm rivayetleri sahih sünnet olarak benimseyen görüşün ötesinde delile ve ilmi kriterlere dayanan mu'tedil görüşün hayati önemi ortaya çıkmaktadır. Bizzat Allah Teâlâ tarafından eşsiz konumu defalarca Kur'ân'da belirtilen Hz. Peygamber'in (s.a.s) örnekliği tartışmasıdır. Sünneti seniyyesi ise kendi ifadesiyle onun adına bile yalan uydurana cehennemdeki yerini hatırlatmak suretiyle en kötü şeyin Allah Resûlü'nün (s.a.s) söylemediği bir sözün ona izafesi uyarısıyla rivayetlerin mesnedi ve naklinin büyük bir sorumluluk olduğunu gönüllere nakşetmiştir. Bu çalışma bir başka açıdan sünnetin önemini ortaya koymakta özellikle ayetleri tefsir, tahsis veya takyid eden rivayetlerin doğruluk testini bizzat Kur'ân'la yaptığı ve sünnet olmadan dinin emirlerinin gereği gibi anlaşılamayacağı tezine dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'ân, Ayet, Sünnet, Rivayet, Delil

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2026.170>

Research Article / مقاله تحقیقی

Received Date / تاریخ دریافت

30.07.2025

Accepted Date / تاریخ قبول

26.08.2025

Publication Date / تاریخ نشر

01.01.2026

¹دوکتور، اتشہ امور دینی ترکیه در کابل.

ORCID

[0000-0003-0045-1613](https://orcid.org/0000-0003-0045-1613)

E-Mail

emrah.kandemir@diyanet.gov.tr

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 / Atf :

امراه کاندیمیر، "امتحان درستی سنت به وسیله قرآن"، مجله دیوان ۱/۷ (جدی ۱۴۰۴)، ۲۷۲-۲۵۳.

Emrah KANDEMİR, "Sünnetin Kur'ân'la Doğruluk Testi", *Diwan Dergisi* 7/1 (Ocak 2026), 253-272.

Abstract

The mission of the Prophet Muhammad, the originator of the second source of the Islamic religion, the Sunnah, did not end with the preaching of the Holy Qur'an. He was also the first practitioner of the divine truths he communicated. The practice in question has been transmitted theoretically and practically from generation to generation and has remained up-to-date in every period. Throughout the historical process, the Sunnah has been in complete conformity with the Qur'an, and these two main elements have served as the enlightening lamps for Muslims, with their provisions complementing and explaining each other. However, the troubles and crises experienced in Islamic societies were sometimes attributed to the transfer of power. The fact that the narrations were predominantly and systematically written after the Prophet brought up the claims that they were unreliable, which paved the way for the longing for the bliss of the century and the effort to return to the original. Unfortunately, this understanding has led some Muslims to conduct tafsir studies independent of the Sunnah. At this point, the vital importance of the moderate view, which abolishes the sunnah and adopts all narrations transmitted without any discrimination as sahih sunnah, in an effort to understand the Qur'an with pure reason, based on evidence and scientific criteria, emerges. The Prophet Muhammad, whose unique position is mentioned by Allah Almighty dozens of times in the Qur'an, is indisputable. In its own words, the Sunnah reminds those who knowingly lie about it of their place in Hell and warns that the worst thing is to attribute to the Messenger of Allah something he did not say and to engrave it on him. We wholeheartedly state that supporting and transmitting the narrations is a great responsibility. This study reveals the importance of the Sunnah from another angle and is based on the thesis that the test of the accuracy of the narrations that interpret, allocate, or limit the verses is done with the Qur'an itself, and that the commandments of the religion cannot be fully understood without the commandments of the Sunnah.

Keywords: Hadith, Qur'an, Verse, Sunnah, Narration, Evidence.

چکیده

سنت که دومین منبع دین اسلام به شمار می‌رود، بنیان‌گذار آن حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وسلم است و مأموریت ایشان تنها به ابلاغ قرآن کریم محدود نبوده است؛ بلکه آن حضرت، نخستین مجری و تطبیق‌کننده حقایق الهی ابلاغ‌شده نیز بوده‌اند. این سیره و عملکرد، به‌صورت نظری و عملی، نسل به نسل منتقل شده و در هر دوره‌ای تازگی و اعتبار خود را حفظ کرده است. در طول تاریخ، سنت با قرآن کریم هماهنگی کامل داشته و این دو منبع اساسی، به‌عنوان مکمل و مفسر یکدیگر، با احکام و آموزه‌های خود چراغ راه هدایت مسلمانان بوده‌اند. با این حال، در برخی ادوار، مشکلات و بحران‌های پدیدآمده در جوامع اسلامی گاه به نقل‌ها و روایات نسبت داده شده است. نگارش منظم و گسترده روایات پس از عصر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم زمینه طرح ادعاهایی درباره عدم اعتبار آن‌ها را فراهم ساخته و این امر، سبب شکل‌گیری گفتمان «بازگشت به عصر سعادت» و تلاش برای رجوع به اصل گردیده است. متأسفانه این رویکرد، برخی از مسلمانان را تا جایی پیش برده که به انجام تفاسیر بی‌نیاز از سنت منتهی شده است. در این میان، اهمیت دیدگاه معتدل که مبتنی بر دلیل و معیارهای علمی است، بیش از پیش آشکار می‌شود؛ دیدگاهی که نه همچون برخی، با کنار نهادن سنت، صرفاً به عقل در فهم قرآن بسنده می‌کند و نه بدون هیچ تفکیکی، تمام روایات منقول را به‌عنوان سنت صحیح می‌پذیرد. الگو بودن حضرت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم که جایگاه بی‌نظیر ایشان بارها در قرآن کریم تصریح شده، امری غیرقابل تردید است. سنت نبوی نیز با هشدار شدید آن حضرت مبنی بر اینکه هر کس آگاهانه سخنی دروغ به ایشان نسبت دهد جایگاه خود را در آتش دوزخ آماده کرده است، نشان می‌دهد که استناد و نقل روایت، مسؤولیتی خطیر و سنگین به شمار می‌رود. این تحقیق از زاویه‌ای دیگر بر اهمیت سنت تأکید کرده و بر این فرضیه استوار است که سنت، با عرضه روایات مفسر، مخصص یا مقید آیات بر خود قرآن، نقش اساسی در سنجش صحت آن‌ها ایفا می‌کند و بدون سنت، فهم درست و کامل دستورات دینی امکان‌پذیر نخواهد بود.

کلمات کلیدی: حدیث، قرآن، آیه، سنت، روایت، دلیل.

الملخص

تُعَدُّ السُّنَّةُ المَصْدَرُ الثَّانِي للدين الإسلامي، ومؤسَّسها هو النبي محمد صلي الله عليه وسلم، ولم تقتصر مهمته على تبليغ القرآن الكريم فحسب، بل كان أيضاً أول من جسّد الحقائق الإلهية التي بلغها تطبيقاً عملياً. وقد انتقل هذا التطبيق جيلاً بعد جيل، نظرياً وعملياً، محافظاً على حيويته وراهنيتها في كل عصر. وعلى امتداد المسار التاريخي، اتسمت السُّنَّةُ بالانسجام التام مع القرآن الكريم، فشكّل هذان المصدران الرئيستان عنصرين متكاملين ومفسّرين أحدهما للآخر، وكانا بمنزلة السراج المنير

لهداية المسلمين بأحكامهما وتعاليمهما. غير أنّ ما شهدته المجتمعات الإسلامية من أزمات واضطرابات تُنسب أحياناً إلى الروايات والنقول. كما أن تدوين الأحاديث بصورة مكثفة ومنهجية بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم أثار ادعاءات حول عدم موثوقيتها، وهو ما مهّد لظهور خطاب الحنين إلى عصر السعادة والدعوة إلى العودة إلى الأصل. وللأسف، أدى هذا التوجّه ببعض المسلمين إلى إنجاز دراسات تفسيرية تُقصي السُنّة وتستغني عنها. وفي هذا السياق، تتجلّى الأهمية البالغة للاتجاه المعتدل القائم على الدليل والمعايير العلمية، وهو الاتجاه الذي لا يُقصي السُنّة ويعتمد على العقل المجرد في فهم القرآن، ولا يقبل في الوقت ذاته جميع الروايات المنقولة دون تمييز بوصفها سُنّة صحيحة. إنّ أسوة النبي صلى الله عليه وسلم، التي أكّد الله تعالى مكانتها الفريدة مراراً في القرآن الكريم، أمر لا جدال فيه. كما أن سُنّته الشريفة، بتحذيره الصريح من تعمّد الكذب عليه وتذكيره بمصير من يفعل ذلك في النار، قد غرست في النفوس حقيقة أن إسناد الروايات ونقلها مسؤولية عظيمة وخطيرة. وتسعى هذه الدراسة، من زاوية أخرى، إلى إبراز أهمية السُنّة، لا سيّما في كونها تقوم باختبار صحة الروايات التي تفسّر الآيات أو تخصّصها أو تقيدها بعرضها على القرآن نفسه، وتنطلق من أطروحة مفادها أن أوامر الدين لا يمكن فهمها على الوجه الصحيح دون السُنّة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، القرآن، الآية، السُنّة، الرواية، الدليل.

1. GİRİŞ

İslâm dininin iki önemli bilgi kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve hadistir. Kur'ân ayetlerinin lafzı ilahi iradenin garantörlüğünde olduğundan sübutu noktasında şüphe bulunmamaktadır. Bu nedenledir ki yüzyıllardır Müslümanlar tüm çabalarını ayetlerin delalet ettiği doğru manayı bulmaya harcamışlardır. Her ne kadar ilk muhatapları tarafından kuyumcu titizliği ile alınıp nakledilse de hadis rivayetlerinin lafzıyla alakalı aynı durum söz konusu değildir. Zira hadis metinlerinin aktarımı esnasında değişik lafız kullanımından kaynaklı farklılıkların olması kaçınılmazdır. Bu sebeple ravinin rivayet ettiği içerikle alakalı bilgi düzeyi, hafıza durumu, dini hassasiyeti gibi durumların varlığı rivayetlerin naklinde ister istemez insan kaynaklı hataların meydana gelmesini mümkün kılmıştır. Bu durum ise metin ve senede dair tenkit kriterlerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Öte yandan Kur'ân-ı Kerim'in doğru bir şekilde anlaşılmasında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kelimelere yüklediği mana ve vahyin inişinin yanı sıra Kur'ân'ın bizzat Resûlullah (s.a.s.) tarafından tefsirine şahitlik eden sahabenin ilk ağızdan elde ettikleri bilgileri sonraki kuşaklara nakli önem arz etmektedir. Söz konusu nakil gerçekleştirilirken hadis ilminin dinin ikinci ana kaynağı oluşu ve bu bilinç büyük bir titizliği ve keyfiyetten kaynaklı hata payının minimize edilmesini sağlamıştır. Hadis külliyyatının tedvini, ardından ravinin güvenilirliği ve metnin sıhhatini ortaya koymak için cerh ve ta'dil ilminin varlığı sistemin kendi içerisinde oluşturduğu benzeri görülmemiş bir kontrol mekanizmasını meydana getirmiştir. Buna ilaveten rivayetlerin ayetle örtüşmesi teknik tabiriyle "Kur'ân'a arzı" iki yönden fayda sağlamaktadır. Birincisi herhangi bir ayetin mücmelini beyân, âmmını tahsis, mutlakını takyîd eden bir rivayetin varlığı Allah Teâlâ'nın muradının doğru anlaşılmasını sağlayacaktır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) değişik hususlarla alakalı bazı sözlerinin ardından adeta kanaatinin doğruluğunu pekiştirircesine Kur'ân ayetlerini zikrettiği bilinen bir husustur. Bunun aksine ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlayan rivayetler devre dışı bırakıldığı zaman öznel bakış açısıyla sayılamayacak derecede yorum farklılıkları meydana gelecektir. Bu anlayış ise hakikatten uzaklaşmaya neden olacak her ne kadar doğruyu bulma çabası iddia edilmiş olsa da bu durumda din adına sayısızca indî görüş ortaya atılmış olacaktır. İkincisi ise metin ve senedle alakalı sahihlik şartlarını da taşıması halinde ayeti tefsir, takyid ya da tahsis eden rivayet Kur'ân'î referansla da kendi sıhhatini ortaya koymuş olacaktır.

Hadis külliyyatındaki Kitabu'l-i'tisâm, Kitâbu's-sünne, Kitâbu'l-ilim bölümleri ile sünnetin önemine dair müstakil olarak kaleme alınan eserler sayılamayacak

derecede çoktur. Söz konusu çalışmalar rivayetleri saf dışı bırakarak Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasının mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Bu çalışmada dinin emirlerini doğru anlamada sünnetin vazgeçilmezliği örneklerle delillendirilmiştir. Böylece hadis metinlerine karşı “olmasa da olur” şeklindeki yanlış yaklaşımlara farklı bir açıdan cevap verilmiştir.

1. Kur'an'a Göre Sünnet Delildir

Allah ve Resûlü'ne (s.a.s.) itaati emreden¹, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) itaati Allah'a (c.c.) itaat gibi kabul eden², Allah Resûlü'ne (s.a.s.) tabi olmayı doğru yolu bulmada ön şart sayan³ Allah Resûlü'nün (s.a.s.) çağrısını hayat verici çağrı olarak nitelendiren⁴, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emrettiği ve yasakladığı şeylerin bağlayıcı olduğu hükmünü koyan⁵ ayetlerin tamamının birleştiği nokta Hz. Peygamber'in sünnetinin inananlar için bağlayıcı olduğudur. Bu hususta Kur'an'ın emirleri son derece nettir. Zira Allah Teâlâ'ya imanın ardından Hz. Peygamber'e (s.a.s.) iman şart koşuluşuna kıyasen ulemanın çoğunluğu⁶ ayette “kitap”tan sonra zikredilen “hikmet”in⁷ sünnet olduğu kanaatine varmışlardır.⁸ Aynı şekilde Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen birçok rivayette de sünnete uymanın gerekliliği vurgusunu görmek mümkündür. Bu rivayetlerden bir tanesini İmam Buhârî şu şekilde nakletmiştir: “Diretenler dışında ümmetimin hepsi cennete girecektir.” Allah Resûlü'ne (s.a.s.), “Direten kimdir ey Allah'ın Resûlü?” denilince: “Kim bana itaat ederse cennete girer. Bana isyan eden ise diretmiş olur.” buyurmuşlardır.⁹ Veda haccında Allah Resûlü (s.a.s.) ümmetine kendilerini hidayet çizgisinde tutacak iki önemli kaynağa vurgu yapmış ve şöyle demiştir: “Size iki şey bırakıyorum. Onlara sınıksız sarıldığınız sürece yolunuzu asla şaşırırmazsınız: Bunlar, Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin sünnetidir.”¹⁰

¹ en-Nisâ 4/59.

² en-Nûr 24/54.

³ el-A'râf 7/158.

⁴ el-Enfâl 8/24.

⁵ el-Haşr 59/7.

⁶ Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 13.

⁷ el-Âli İmrân 3/164.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, (Mısır: yy, 1358/1940), 78.

⁹ Buhârî, “İ'tisâm”, 2.

¹⁰ Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebû Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, 5/1323.

Hız. Peygamber (s.a.s.) kendinden sonraki dönemlerde birçok ihtilafın çıkacağını bildirmiş böyle zamanda kendi sünnetine ve raşit halifelerin sünnetlerine sınımsıkı sarılmayı tavsiye etmiştir.¹¹

2. Hız. Peygamber'in Verdiğı Hükümün Bağlayıcılığı

Hız. Peygamber (s.a.s.) ürünleri sulama sırası yüzünden Zübeyr b. Avvâm'la komşusu arasında çıkan anlaşmazlığı çözüme kavuşturunca bu karar Zübeyr b. Avvâm'ın komşusunun hoşuna gitmemiştir.¹² Bu durum üzerine: “Hayır, rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğı hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.”¹³ şeklindeki ayetle müminlerin Hız. Peygamber'in (s.a.s.) verdiğı kararlara uymaları emredilmiştir. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) verdiğı karar doğrudan Kur'ân'da geçen bir husus olmadığına göre onun hükmü Kur'ân-ı Kerîm ile çelişmeyeceğinden Resûlullah'ın (s.a.s.) verdiğı hükümlerin bağlayıcılığını bizzat Allah Teâlâ bildirmiş olmaktadır.

Aynı şekilde: “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin, sizden olan ülü'-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve Peygamber'e götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeliştir.”¹⁴ ayeti ile Allah Resûlü'nün: “Size yasakladığım şeyden kesinlikle kaçının; emrettiğim şeyi ise gücünüz nispetinde yerine getirin.”¹⁵ şeklindeki emri onun sünnetine uymanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Birçok ayette de Allah Resûlü'ne iman emredilmektedir.¹⁶ Buradaki imandan maksadın sadece peygamberliğine inanmaktan ibaret olacağını söylemek mümkün değildir. Elçiliğıyle birlikte Hız. Peygamber'in getirdiğı hükümlerin tamamına inanmak ve din adına ortaya koyduğı fiillere uymaktır. Zira Allah Resûlü (s.a.s.): “Biz her ümmet için uyacakları dinî kurallar koymuşuzdur. Boşuna bu konuda seninle tartışmasınlar ve sen rabbinin yoluna çağrıda bulunmaya devam et! Sen hakka götüren doğru bir yol üzerindesin.”¹⁷ ayetinde de ifade edildiğı gibi dosdoğru yol üzeredir. Örnek olarak zikredilen ayetler Hız. Muhammed'in (s.a.s.) verdiğı

¹¹ Tirmizî, “İlim”, 16; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6; İbn Mâce, “Sünne”, 44.

¹² Müslim, “Fezâ'il”, 129.

¹³ en-Nisâ 4/65.

¹⁴ en-Nisâ 4/59.

¹⁵ Buhârî, “İ'tisâm”, 2; Müslim, “Fezâ'il”, 130.

¹⁶ Tegâbü'n, 64/8; el-Fetih 48/13; en-Nisâ 4/136, vb.

¹⁷ el-Hac 22/67.

hükümlere uymanın tercih meselesi değil söz konusu hükümlerin dinin esası olması nedeniyle zorunluluk arz ettiğini ortaya koymaktadır.

3. Hidayete Sevk Etmede Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğü

Kur'ân-ı Kerîm takva sahipleri başta olmak üzere insanlık için hidayet kaynağıdır.¹⁸ Onun yeryüzünde bulunuş amacını anlatan ayetlerden birisi şöyledir: “Kuşkusuz bu Kur'ân en doğru olana iletir; dünya ve âhret için yararlı işler yapan müminlere, kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdeler.”¹⁹ Hz. Peygamber başta olmak üzere tüm peygamberler Allah'ın (c.c.) emirlerini eksiksiz bir şekilde insanlara açıklamışlardır. Dolayısıyla onların beyanları olmadan ilahi kitaplar doğru bir şekilde anlaşılamaz. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Resûlü'nün ayetleri tasrih etme görevine: “O peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamak için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.”²⁰ denilerek vurgu yapılmıştır. Onun hüküm koyma yetkisi ise şu ayetle belirtilmiştir: “İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye hakkı içeren kitabı sana indirdik; hainlerden taraf olma!”²¹ Esasen bu ayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahsında inananların hakka riayet noktasında Kur'ân'ın emirleri doğrultusunda tavır takınmaları ve karar vermeleri istenmektedir. Hakikatin membaı Kur'ân'dır. Ardından, her türlü eylem ve söylemi ilâhi denetim altında olan, ayette de belirtildiği üzere kişisel arzularına göre konuşmayan²² hakikatin kaynağı olan Allah'ın kitabına göre hükmeden Hz. Muhammed'dir (s.a.s.); onun sünnetidir. Hakikatin ortaya çıkartılması noktasında yanıltıcı müdahalelere karşı ise: “Ben ancak bir beşerim ve siz bana davalarla geliyorsunuz. Olur ki biriniz delilini daha güzel ifade eder de ben, ondan işittiğime dayanarak lehinde hükmederim. Her kime, kardeşine ait bir hakkı hükmederek veririm sakın onu almasın; çünkü ona ateşten bir parça vermiş olurum!”²³ şeklindeki uyarısıyla Allah katında gerçeğin apaçık olduğunu, yalan, yalancı şahitlik ve birtakım hilelerle gerçeği farklı gösterme arzusunun hüsrana sebebi olduğunu bildirmiştir.

“Size Allah'ın ayetleri okunup dururken, üstelik Allah resulü de aranızda bulunurken nasıl inkâra saparsınız? Her kim Allah'a bağlanırsa kesinlikle doğru

¹⁸ el-Bakara 2/2,97,185; el-Âl-i İmrân 3/138; el-En'âm 6/157; el-A'râf 7/203; et-Tevbe 9/33.

¹⁹ el-İsrâ 17/9.

²⁰ en-Nahl 16/44.

²¹ en-Nisâ 4/105.

²² en-Necm 53/3,4.

²³ Buhârî, “Şehâdât”, 27; Müslim, “Akziye”, 4.

yola iletilmiştir.”²⁴ Bu ayet-i kerimeye göre insanları inkardan hidayete yönlendiren iki temel unsur Allah'ın (c.c.) ayetleri ve Allah Resûlü'nün (s.a.s.) varlığıdır. Hz. Peygamber'in varlığından kasıt da onun Allah Teâlâ'nın ayetlerini tebyin görevi ile söz, fiil ve takrir olarak ortaya koyduğu yaşam tarzıdır. Dolayısıyla söz konusu değerler bağlayıcıdır. Özellikle din konusunda bu bağlayıcılığa inanmayıp Allah Resûlü'ne (s.a.s.) muhalefet edenler ise şu şekilde kınanmıştır: “Yolun doğrusu kendilerince apaçık anlaşıldığı halde inkârda ısrar edenler, Allah yoluna engel koyanlar ve resule muhalefet bayrağı açanlar asla Allah'a bir zarar veremeyeceklerdir; bu (tutum) yaptıklarını da sonuçsuz kılacaktır.”²⁵

4. Kur'ân'ın Hükümlerinin Doğru Bir Şekilde Uygulanmasında Sünnetin Önemi

Sünnet kavramı farklı bilim dallarında değişik anlamlar ifade etse de²⁶ Hadis âlimlerine göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerinden eylemlerine, onaylarından bedensel özelliklerine, (şemâil) ahlakî vasıflarından yaşayış tarzına kadar pek çok husus sünnet'in kapsamına girmektedir.²⁷ Öte yandan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) örnek uygulamalarına sünnet denilmekle birlikte bu lafız daha genel manada Müslümanların davranışları için de kullanılmıştır. Her ne kadar bu anlayışa karşı çıkan alimler olsa da²⁸ sünnet kelimesinin Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) sünneti, Hz. Ömer'in (r.a.) sünneti şeklindeki kullanımı veya namazın, orucun ve haccın sünneti gibi ibadetlerin şekilleri için de kullanımı mümkündür.²⁹ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Peygamber sıfatıyla ortaya koyup uyguladığı hükümler dinî hüküm niteliğindedir ve onun bu tarz uygulamaları başka bir ifadeyle sünneti Kur'ân'la tam manasıyla

²⁴ el-Âl-i İmrân 3/101.

²⁵ el-Muhammed, 47/32; Kur'ân ayetlerinin ve sünnetin bir birini destekleyici özelliğiyle alakalı bk. Yargı, Mehmet Ali. “Hanefîlerin Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD), IV/1, 2006, 91–112.

²⁶ Abdulfettah Ebu Gudde. *Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve Dâreknûnî'nin Sünen'inin Konumu*. Çev. Enbiya Yıldırım, Mesut Duman. (2006), Usul İslam Araştırmaları, cilt 5, Sayı 5, 2006, 79–91.

²⁷ Şevkânî. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî, el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* mhk. Ahmet Azvi İneye, (Dımaşk: Darü'l-kütübil Arabi, 1999), 1/ 95; Abdulfettah Ebu Gudde. 79.

²⁸ Şevkânî. 1, 95.

²⁹ Bedir, Murteza. “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150-153; İbn Fâris. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *es-Sahabi fi fıkhi'l-lugati'l-Arabiyye*. Nşr, Muhammed Ali Beydun, ysz. h. 1414, 55.; Ulu, Arif. “Tâbiûn'un Sünnet Anlayışı”. *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 2, Sayı 2, Güz 2007. 56-57.

örtüşmektedir. Örneğin: “Gönül hoşnutluğu olmaksızın bir Müslümanın malı bir başkasına helâl olmaz”³⁰ rivayeti, Nisâ Sûresi’ndeki: “Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret müstesna mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin”³¹ ayetin hükmüyle tam bir uyum arz etmektedir.

Kur’ân’a göre doğru yolu bulmak Allah Resûlü’ne itaat etmekle mümkün olmaktadır.³² “..Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.”³³ ayetinde de anlaşmazlık durumunda konunun önce Kur’ân’a göre çözülmesi eğer bu mümkün olmazsa Allah Resûlü’nün (s.a.s.) sünnetine başvurulması istenmektedir. Zira Kitap ve sünnete uymayan kişi kendi isteğine uymuş olmaktadır.³⁴ “İçinizden Allah’ın lütfuna ve âhîret gününe umut bağlayanlar, Allah’ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah’ta güzel bir örneklik vardır.”³⁵ Elbette ki bu örneklik Kur’ân’ın öngördüğü yolun aynısı olan bir örnekliktir. Her ne kadar bazı çevrelerce savunma amaçlı hadisçilerin getirdiği bir rivayet olarak değerlendirilse de: “Bana Kur’ân ve bir benzeri verildi.”³⁶ şeklindeki rivayette geçen “el-kitâb” ın metin inzalinin yanı sıra hüküm inzali anlamını da geldiği unutulmamalıdır.³⁷ Yine: “Hani peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti. Eşi bunu başkalarına aktarıp Allah da durumu peygambere açıklayınca peygamber bunun bir kısmını anlattı, bir kısmından vazgeçti. Eşine konuyu anlatınca o, “Bunu sana kim haber verdi?” diye sordu. “Her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana bildirdi” diye cevap verdi.”³⁸ şeklindeki ayette belirtildiği üzere Allah Resûlü (s.a.s.) eşlerinden birinin kendisine söylenilen sözü başkalarıyla paylaştığından haberdar edilmişti. Oysa

³⁰ Buhârî, "Nafakât", 4; "Hibe", 14; Müslim, "Zekât", 98.

³¹ en-Nisa 4/29.

³² en-Nûr 24/54.

³³ en-Nisa 4/59.

³⁴ Küçük, Raşit. “Kur’ân Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 1 21-162.

³⁵ el-Ahzâb 33/21.

³⁶ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6.

³⁷ Kırış, Şemsettin. “Erîke Hadisi’nin Râvîsi Olarak Mikdâm b. Ma’dikerib”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt / Vol: 7, Sayı/Issue: 2, 2018, 1016.

³⁸ et-Tahrîm 66/3.

Kur'ân'da ne Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşinin söylediği söz ne de Allah Resûlü'nün (s.a.s.) eşine söylediği söz geçmektedir. Dolayısıyla bu bildiri gayri metluv vahiy niteliği taşımaktadır.

Verilen sözün yerine getirilmesi ahde ve yapılan akitlere sadık kalınması Kur'ân'ın emridir.³⁹ Ancak yerine getirilmesi adanan bir durumun günah ve Allah'a (c.c.) isyan içermesi halinde bu tür adakların yerine getirilmemesi ise sünnetle emredilmiştir.⁴⁰ Allah Resûlü'nün (s.a.s.): *“Dikkat edin! Sizden birinizi; emrettiğim veya yasakladığım konulardan birisi kendisine ulaşınca koltuğuna yaslanmış durumda iken, bilmiyorum Allah'ın Kitâbı'nda ne bulursak ona uyarız derken bulmayayım.”*⁴¹ şeklindeki uyarısı sünneti bir kenara bırakanların sadece Hz. Peygamber'in sünnetini terk etmekle kalmayacakları aynı zamanda Allah'ın (c.c.) kitabını da doğru bir şekilde anlayamayacaklarını ifade etmektedir. Zira sünnetin ayetlerin hükmünü genişletmesi, ayetin sınırlayıcı hükmünden hareketle yeni bir hüküm koyması gibi özelliklerinin tamamı Kur'ân'ın emirlerini doğru bir şekilde anlamaya yönelik uygulamalardır. Zira Hz. Peygamber de (s.a.s.) tıpkı diğer peygamberler gibi Allah adına iş yapmakta, hüküm koymakta ve O'nun iradesini temsil etmektedir.⁴² Bu bağlamda hadis külliyatında müelliflerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve sünnetine ittiba ile ilgili aktarmış oldukları rivayetler sünnetin bilgi değerini ve bağlayıcılığını ortaya koymaktadır.⁴³

5. Rivayetin Ayetin Hükümünü Genişletmesi

Birtakım haramlarla alakalı ayetlerde temel prensipler ve örnek gruplar zikredilmiştir. Sünnetle söz konusu haramların kapsamı genişletilmiştir. Örneğin evlenilmesi haram olan kadınlarla alakalı Nisâ Sûresi'ndeki: *“İki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz de size haram kılındı.”*⁴⁴ şeklindeki hüküm Buhârî ve Müslimde geçen: *“Bir kadın, halası veya teyzesiyle aynı anda bir erkeğin nikâhı altında*

³⁹ el-Mâide 5/1; el-İsrâ 17/34.

⁴⁰ Buhârî, “Eymân”, 28, 31; Müslim, “Nezir”, 8.

⁴¹ Tirmizî, “İlim”, 10; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6.

⁴² Erul, Bünyamin. *Hadislerin Dili*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 37.

⁴³ Asar, Muhammed Ali. “Ehl-i Hadisin Sünnet Savunusunun Temel Paradigmaları”, *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 273-277.

⁴⁴ en-Nisâ 4/23.

bulunamaz.”⁴⁵ rivayeti ve Ebû Dâvûd’da geçen: “Kadın, halasının üzerine; hala, kardeşinin kızı üzerine; kadın, teyzesinin üzerine; teyze, kız kardeşinin kızı üzerine, bunlardan büyük küçüğün, küçük büyüün üzerine nikah edilemez.”⁴⁶ rivayetiyle kadının halası, teyzesi, erkek ve kız kardeşinin kızı ile birlikte nikahlanmasının haram olduğu hükmü getirilerek ayetin kapsamı genişletilmiştir. Yine sütanne ve süt kardeşlerle evlenmenin haram olduğunu bildiren: “Sizi emziren sütannelerinizi, süt kız kardeşlerinizi size haram kıldı”⁴⁷ anlamındaki ayetin kapsamı: “Nesep sebebiyle haram olanlar süt emme sebebiyle de haram olur.”⁴⁸ hadisiyle genişletilerek süt nine, süt hala, süt yeğen, süt babanın diğer hanımından olan çocuğu gibi ayette bahsi geçmeyen süt yakınlar da haram gurubuna dahil edilmiştir.⁴⁹

Aynı şekilde babanın evlenme çağına gelen çocuğunu evlendirmedeki sorumluluğuyla alakalı Tahrîm Sûresi’ndeki: “Ey İman edenler, kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden koruyun.”⁵⁰ ayetinden hareketle: “Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Devlet reisi çobandır ve sürüsünden sorumludur. Erkek, âilesinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Kadın, kocasının evinde çobandır, o da sürüsünden sorumludur. Hizmetçi, efendisinin malından ve sürüsünden sorumludur.”⁵¹ şeklindeki rivayeti de dikkate alan bilginler ekonomik nedenlerden dolayı evlenme güçlüğü çeken çocuğu zorunluluk olmamakla birlikte tıpkı ona güzel bir isim koyması ve okuma yazma öğretmesi gibi varlıklı babanın evlendirmesinin ayetin babaya yüklediği sorumluluklara dahil olduğu kanaatine varmışlardır.⁵²

6. Ayetin Sınırlayıcı İlkesinden Hareketle Sünnetin Hüküm Koyması

⁴⁵ Buhârî, “Nikâh”, 27; Müslim, “Nikâh”, 37-38.

⁴⁶ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 12.

⁴⁷ en-Nisâ 4/23.

⁴⁸ Buhârî, “Nikâh”, 117; Müslim, “Radâ”, 2.

⁴⁹ Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru’l-Mârif, 1993), 5/242.

⁵⁰ et-Tahrîm 66/6.

⁵¹ Buhârî, “Ahkâm” 1; Müslim, “İmâret” 20.

⁵² Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *Câmiu’s-sagîr*, (Beyrut: Dâru’l-ilmiyye, 1971), 150, 228 (2489, 3743).

Erkeğin kadına vereceği bedel mukabilinde belirli bir süreliğine karı-koca hayatı yaşamaları anlamına gelen geçici evlilik olan “müt’a nikâhı”⁵³ İslâmiyet’ten önce özellikle başka memleketlere giden erkeklerin karı-koca hayatı yaşamak, barınma ve eşyalarını emanet etmek için başvurdukları bir yöntemdi.⁵⁴ Nisâ Sûresi’ndeki: “Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah’ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerini verin.”⁵⁵ şeklindeki ayette geçen ve faydalanma manasına gelen istimtâ (اسْتَمْتَعْتُمْ) kelimesi müt’a nikahına hamledilmiştir.⁵⁶ Ancak ulemanın çoğunluğunun görüşüne göre buradaki istimtâ kelimesinin müt’a ya hamledilmesi hatadır.⁵⁷ Mezkûr lafzın müt’a nikâhına delalet ettiği kanaatinde olan tâbiîn alimlerine göre İslâmiyet’in ilk yıllarında belirli şartlar dahilinde uygulanan müt’a müsaadesi başka delillerle kaldırılmıştır.⁵⁸ Ancak sünnî alimlerden bazılarına göre Mü’minûn Sûresi’ndeki: “İffetlerini korurlar; sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (câriyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değildir. Ama her kim bunun ötesine geçmek isterse işte haddi aşanlar onlardır.”⁵⁹ âyetlerinin sınırlayıcı hükmü müt’âyı da kapsamaktadır.⁶⁰

Yukarıda da belirtildiği gibi İslâmiyet’ten önceki uygulama olan ve İslâmiyet’in ilk yıllarında da geçmiş uygulamanın devamı olarak belirli şartlar çerçevesinde uygulanan müt’â nikâhına İbn Abbâs (r.a) başlangıçta ayet lafzının farklı

⁵³ İbn Abdilberr. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-me’âni ve’l-esânîd*. tlk. Beşar Avvad Ma’ruf. (London: Müessesetü’l-furkan li’t-turasil İslami. 2107), 6/546; Zemahşerî. Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Faîk fi garibi’l-hadis ve’l-eser*. thk. Ali Muhammed el-Becavi, Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, (Lübnan: Daru’l-marif, tsz.), 3/176.

⁵⁴ Dönmez, İbrahim Kâfi. “Müt’a”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/174-180.

⁵⁵ en-Nisâ 4/24.

⁵⁶ Zeccâc. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh* (nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, (Beyrut: 1988), 2/38; Mâturîdî. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, thk. Necdî Baslum, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1426), 3/114; İbn Ebû Hâtim. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*. thk. Esad Muhammed Tayyib, nâşir, Nezzar Mustafa el-Baz, (Suudiyye: 1419), 3/919.

⁵⁷ Zeccâc. 2, 38

⁵⁸ Dönmez. “Müt’a”, *DİA*, 32/174-180.

⁵⁹ el-Mü’minûn, 23/5-6-7.

⁶⁰ Komisyon, *Kur’an Yolu Tefsiri*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 4/11-12.

okunuşundan (vecih) kaynaklı mana müsaitliğine göre ruhsat vermiştir.⁶¹ Ancak Mü'minûn Sûresi'nin altıncı ayeti: "Sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (câriyelerle) yetinirler" onu bu görüşünden vazgeçirmiştir.⁶² Zira Hz. Ali'den (r.a) gelen rivayete göre de Allah Resûlü (s.a.s.) Hayber Gazvesi'nde müt'âyı yasaklamıştır.⁶³

7. İbadetlerin Tafsilatlarının Sünnetle Sabit Olması

Anayasa niteliğinde olan Kur'ân'da emir ve nehiyler öz itibarıyla geçmektedir. Bu nedenle ibadet ve muamelatın ilâhi iradeye uygun bir şekilde yerine getirilmesi sünnetin ortaya koyduğu tafsilatla mümkün olmaktadır. Namaz ibadetinin farziyeti bizzat Kur'ân'la sabitken⁶⁴ edasındaki detaylar Hz. Peygamber'in (s.a.s.): "*Beni namazı nasıl kılarken gördüyseniz siz de o şekilde kılınız.*"⁶⁵ şeklindeki ifadesiyle sünnetle sabittir. Namazın şart ve rükünlerinden vacip, sünnet ve âdâbına, namaz vakitlerinin başlangıç ve bitişi zamanlarından namazı bozan durumlara varıncaya kadar tüm ayrıntılar Resûlullah'ın (s.a.s.) örneğiyle bilinmektedir.⁶⁶ Zekat'ın farziyeti ve sarf yerleri Kur'ân'da zikredilmişken⁶⁷ ayni ve nakdi malların nisap miktarları ise sünnetle sabittir.⁶⁸ Aynı şekilde toprak ürünlerinin zekata tabi olduğu Kur'ân'la sabitken⁶⁹ söz konusu ürünlerin zekat oranları: "*Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak ürünlerinde onda bir, kova ile sulananlarda yirmide bir ölçür vardır.*"⁷⁰ şeklindeki rivayetle tafsilatlandırılmıştır. Aynı durum oruç, hac ve umre için de geçerlidir.⁷¹

8. Kur'ân'la Yetinme İddiası

Özellikle Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden sonra İslâm toplumlarında meydana gelen görüş ayrılıkları ve buna bağlı olarak ortaya çıkan iç çekişmeler

⁶¹ Semerkandî. Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*, tsz. 1/294; Ünal, Yavuz. "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikahı". *O.M.Ü. Dergisi*, tsz. 161.

⁶² Tirmizî, "Nikâh", 28 (1122).

⁶³ Buhârî, "Megâzî", 38; "Nikâh", 32; Müslim, "Nikâh", 29-32; Tirmizî, "Nikâh", 28.

⁶⁴ en-Nisâ 4/103.

⁶⁵ Buhârî, "Ezan", 18.

⁶⁶ Buhârî, "Ezan", 95; Müslim, "Salât", 45, "Mesâcid", 176; Ebû Dâvûd, "Salât", 150.

⁶⁷ et-Tevbe 90/60.

⁶⁸ Buhârî, "Zekât", 32,36, 38, 43.

⁶⁹ el-Bakara 2/267.

⁷⁰ Buhârî, "Zekât", 55.

⁷¹ Hac ibadetindeki farklı uygulamaların dayanakları konusunda bakınız; Akyol, Mualla. "Hac ibadetinin Hükümleri Hususunda Hanefî ve Mâlikî Âlimleri Arasındaki Benzerlik ve Farklılıklar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2020/2, sayı: 45, 173-178.

birtakım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Ayırışmanın nedenini Kur'ân-ı Kerîm'in gelenek nedeniyle doğru bir şekilde anlaşılması olarak değerlendiren kesime göre söz konusu problemlerin giderilmesi için bu bağlardan kurtulmak gerekmektedir. Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve aynı görüşün temsilcileri olan Fazlû'r-Rahman, Muhammed Arkun, Ebû Zeyd ve Seyyid Kutub'a göre Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasının önündeki engel olan gelenek her türlü eleştiriyi de hak etmektedir.⁷² Bu anlayışı benimseyenler gayr-i metlûv bir bilginin bulunmadığını savunmuşlardır. Dolayısıyla din adına aradıkları her şeyi Kur'ân'da bulacaklarına inanmışlar Kur'âncılık/mealcilik görüşüyle de iddialarını zirveye çıkarmışlardır.⁷³ Bu durumda aranılan her şey Kur'ân'da açıklanmış ise Allah Resûlü'nün (s.a.s.) varlığı ve fonksiyonu ne ile izah edilecektir.⁷⁴ Gelenekle barışık olmayan bakış açısı bazen de sünnetin din alanındaki yetkisini sınırlı bir şekilde kabul etmiş ancak aydınlanmacı akıl ve moderniteyle uyuşmayan başka bir anlatımla fiten ve melahim başta modernizmin bakış açısıyla uyuşmayan birçok rivayeti uydurma kabul etmiştir.⁷⁵ Bu durum söz konusu ekole refleks olarak hadis külliyatındaki tüm rivayetleri doğru kabul eden "kutsamacı savunma" anlayışın doğmasına sebep olmuş ve bu anlayış da ehl-i sünnet itikadını koruma adına rivayetlerin tamamını ayırım gözetmeksizin kabul etme cihetine gitmiştir.⁷⁶ Kur'ân'ı gelenekten yani rivayetlerden bağımsız anlama çabasında olanlar rivayetler konusunda sahabeye güvenmezken Kur'ân'ın nakli hususunda onlara güvenme çelişkisine düşmüşlerdir.⁷⁷ Böylelikle gayri müslimler bizzat Kur'ân'ın özünü hedef alırken sünneti bir kenara bırakıp Kur'ân'la yetinme iddiasında olanlar ise Kur'ân'dan neşet eden yapıyı hedef almışlardır. Netice itibariyle iki grubun da hedefi aynı kapıya çıkmaktadır.⁷⁸ Oysa ki Kur'ân'ın ortaya koyduğu tevhid ilkesine, bir hükme ya da bildirilen bir habere ters düşen rivayet zaten ilim ehline reddedilmektedir.⁷⁹ Sünnetin devre dışı bırakılması halinde farz ve vacip nevinden

⁷² Paçacı, Mehmet. Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu, *İslamiyat* VI, sayı 4, (Ankara: 2003), 85-104.

⁷³ Bedir, Murtaza. "Sünnet", *DİA*, 150-153.

⁷⁴ Ürkmez, Ahmed. Teori ile Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkârı, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/7, 176.

⁷⁵ Bedir, Murtaza, age. 150-153.

⁷⁶ Yıldırım, Enbiya. *Kur'an Bize Yeter Söylemi*, (Ankara: Takdim, 2019), 22.

⁷⁷ Yıldırım, age. 43.

⁷⁸ Yıldırım, age. 64.

⁷⁹ Polat, Selahattin. "Hadislerin Kurân'a Arzının Problemleri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 174.

olan birçok ibadetin yapılış şekli ve söz konusu ibadetleri ifsat eden hususların yanı sıra İslâm'ın önemli şiarlarından olan ezan-kâmet ve icra şekilleri, bayram namazları, teravih namazı, cenazeyle alakalı işlemler⁸⁰, kabir azabı, şefaât ve mucize gibi bir çok mesele reddedilmiş olacaktır.⁸¹

Sonuç

Hükümlerin ilâhî iradeye uygun bir şekilde inşa edilmesi Kur'ân ve sünnetin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Zira dini hükümlerin tamamı bu anlayış üzerine bina edilmektedir. Özellikle müteşabih ayetleri anlamlandırmada referans alınan unsurlar önem arz etmektedir. Bu noktada senet ve metin açısından sıhhati ortaya konmuş bir rivayetin doğru anlaşılabilmesi ilgili rivayetin tüm varyantlarının ortaya konmasının yanı sıra rivayetlerin bütüncül bir bakışla değerlendirmeye tabi tutulmasıyla mümkün olacaktır. Sıhhat şartlarını taşıdığı halde mana bakımından sıkıntılı bir durumun varlığına inanılan rivayetin Kur'ân'a uygunluğu aynı şekilde total bir bakışla değerlendirilmelidir. Buradaki asıl amaç dinin ana kaynağı olan ayetleri hüküm koyucunun maksadına en yakın bir şekilde anlama ve anlamlandırma gayretidir. Bunu sağlayan unsurların başında da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kelimelere yüklediği manalar ve söz konusu içeriği bizlere taşıyan rivayetler gelmektedir. Bu sebeple rivayetler devre dışı bırakıldığında ayetler tarihi bağlamından koparılmış olacaktır. Hal böyle olunca da ayetteki bir kelimeyi anlamlandırmada bireyin bilgi düzeyinden kültürüne, kişisel tercihlerinden hermenötik metodolojisine varıncaya kadar birçok unsur devreye girecek zorlama yoluyla da olsa istenilen manaların ayetlere söylettirilmesi mümkün olacaktır. Farklı tefsir ekollerinin varlığı düşünüldüğünde yukarıda izaha çalışılan hususun doğruluğuna kanaat getirilecektir. Rivayetlerin Allah Resûlü'nden (s.a.s.) sonraki dönemlerde yazıya geçirilmesi, nakiller arasında zayıf ve uydurma rivayetlerin varlığı, sünnetin bağlayıcılığı üzerindeki tartışmalar veya bunun sınırı gibi nedenlerle sünneti bir tarafa bırakıp İslâm'ı sadece Kur'ân'da aramak bir yönüyle Hz. Peygamber'in hüküm koyma yetkisini de tamamen reddetmek anlamı taşımaktadır. Bu anlayış ise her şeyden önce Allah Resûlü'nün (s.a.s.) emir ve tavsiyelerine itaati emreden ayetlerle çelişmektedir. Nasları Hz. Peygamber'den (s.a.s.) daha doğru anlama iddiası anlamsız ve asılsız olacağına göre dini doğru anlamada sahih rivayetlerin hayati öneme sahip olduğunu rahatlıkla söylemek

⁸⁰ Yıldırım, *Kur'an Bize Yeter Söylemi*, 126.

⁸¹ Sancaklı, Saffet, *Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları*, *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri*, Şanlıurfa, Aralık 2016, 487.

mümkündür. Netice itibarıyla sahih bir rivayete uyup onun hükmüne tabi olmak bir başka anlatımla sünnete uymak, Kur'ân'a tabi olmaktır.

Bu çalışmada Kur'ân'a göre sünnetin delil olduğu, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) verdiği hükümlerin bağlayıcılığı, hidayete çağırmada Kur'ân ve sünnet bütünlüğü, Kur'ân'ın hükümlerinin doğru bir şekilde uygulanmasında sünnetin önemi, rivayetlerin ayetin hükmünü genişletmesi, sünnetin hüküm koyması, ibadetlerin tafsilatlarının sünnetle sabit olması hususları delilleriyle incelenmiştir. Kur'ân'la yetinme iddiasının anlamsız ve çelişkilerle dolu olduğu aksine sünnete uymanın Kur'ân'a uymak anlamına geldiği sünnetin devre dışı bırakılması durumunda keyfi anlayışların din olarak kabul edilebileceği ve sayılamayacak kadar uygulama farklılıklarının yaşanacağı gerekçeleriyle ortaya konulmuştur. Aynı zamanda, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamalarının Kur'ân'la çelişmeyeceğine göre senet ve metin açısından sıhhat kriterlerini taşıyan bir rivayetin ayetle paralellik arz etmesinin bir bakıma rivayetin kendi kendini doğruladığı anlamını taşıdığına vurgu yapılmıştır.

IIKaynakça

1. Abdulfettah Ebu Gudde. *Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve Dârekutnî'nin Sünen'inin Konumu*. Çev. Enbiya Yıldırım, Mesut Duman. (2006), Usul İslam Araştırmaları, cilt 5, sayı 5, 2006, 79-91.
2. Akyol, Mualla. "Hac İbadetinin Hükümleri Hususunda Hanefî ve Mâlikî Âlimleri Arasındaki Benzerlik ve Farklılıklar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2020/2, sayı: 45.
3. Asar, Muhammed Ali. "Ehl-i Hadisin Sünnet Savunusunun Temel Paradigmaları". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 273-277.
4. Bedir, Murteza. "Sünnet". *DİA*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
5. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim b. el-Mugîra el-Cû'fî. *el-Câmiu's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
6. Dönmez, İbrahim Kâfi. "Müt'a". *DİA*, 32/174-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
7. Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'a's el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen*. thk. Yasir Hasan, İzzeddin Dallî. Ammad et-Teyyar. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1434/2013.
8. Erul, Bünyamin. *Hadislerin Dili*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
9. İbn Abdilberr. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. tlk. Beşar Avvad Ma'ruf. London: Müessesetü'l-furkan li't-turasil İslami, 2107.
10. İbn Ebû Hâtim. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Esad Muhammed Tayyib, naşir, Suudiyye: naşir Nezzar Mustafa el-Baz, 1419.
11. İbn Fâris. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *es-Sahabi fi fikhî'l-lugati'l-Arabiyye*. Ysz: Muhammed Ali Beydun, 1414.
12. İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. Müessesetü'r-risale Dimaşk: Nâşirûn, 1430/2009.
13. Kırış, Şemsettin. "Erîke Hadisi'nin Râvîsi Olarak Mikdâm b. Ma'dikerib". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. Cilt / Vol: 7, Sayı/Issue: 2, 2018, 995-1019.
14. Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*, Ankara: TDV Yayınları, 2010.
15. Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, Ankara: DİB Yayınları, 2007.
16. Küçük, Raşit. "Kur'ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği". *Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.

17. Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Ebû Zâbî: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004.
18. Mâturîdî. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Necdî Baslum, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1426.
19. Müslim b. Haccâc, el-Küseyrî en-Neysabûrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Yasir Hasan, İzzeddin Dallî, Ammad et-Teyyar. Dimaşk: Müessestü'r-risâle, 1433/2012.
20. Paçacı, Mehmet. “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu”. *İslamiyat* VI, sayı 4, Ankara: 2003.
21. Polat, Selahattin. “Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri”. *Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
22. Sancaklı, Saffet. “Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları”. *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri*, Aralık, Şanlıurfa: 2016.
23. Semerkandî. Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*, tsz.
24. Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1993.
25. Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Câmiu's-sagîr*. Beyrut: Dâru'l-ilmiyye, 1971.
26. Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. Mısır: *er-Risâle*, 1358/1940.
27. Şevkânî. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî, el-Yemenî. *İrşâdül-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* mhk. Ahmet Azvi İnaye, Dimaşk: Darü'l-kütübil Arabi, 1999.
28. Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *es-Sünen*. thk. Yasir Hasan, İzzeddin Dallî, Ammad et-Teyyar. Şam: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 1432/2011.
29. Ulu, Arif. “Tâbiûn'un Sünnet Anlayışı”. *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 2, Sayı 2, Güz 2007. 56-57.
30. Ünal, Yavuz. “Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikahı”. *O.M.Ü. Dergisi*, tsz.
31. Ürkmez, “Ahmed. Teori ile Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkârı”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/7.
32. Yargı, Mehmet Ali. “Hanefîlerin Kur'an ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (HTD), IV/1, 2006, ss. 91-112.
33. Yıldırım, Enbiya. *Kur'an Bize Yeter Söylemi*. Takdim, Ankara: 2019.

34. Zeccâc. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut: 1988.
35. Zemahşerî. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Faik fi garibi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Ali Muhammed el-Becavi, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-marif, Lübnan: tsz.

İlk İslam Devleti'nin Arap Yarımadası Emirlikleriyle Diplomatik İlişkileri Diplomatic Relations of the First Islamic State with the Emirates of the Arabian Peninsula

روابط دیپلماتیک نخستین دولت اسلامی با امیرنشینان شبه جزیره العرب
العلاقات الدبلوماسية للدولة الإسلامية الأولى مع إمارات شبه الجزيرة العربية

Safiullah Muntazer¹

Özet

Devletler arası diplomatik ilişkiler, İslam'dan önce de bir gelenek olarak varlığını sürdürmekteydi. İslam dini ise bu geleneği muhafaza ederek gerekli düzenlemeleri yapmıştır. Bu bağlamda hicretin altıncı yılında imzalanan Hudeybiye Antlaşması, ilk İslam Devleti'nin resmî diplomatik girişimlerinin başlaması açısından önemli bir fırsat sunmuştur. Medine Devleti, Arap Yarımadası'ndaki çeşitli emirliklerle diplomatik ilişkiler tesis etmiş ve bu doğrultuda elçiler aracılığıyla mektuplar göndermiştir. Söz konusu mektuplarda, emirlerden İslam'ı kabul etmeleri ve ilk İslam Devleti'ne tâbi olmaları talep edilmiş; İslam'ı benimsemeleri durumunda mevcut siyasi iktidarlarını muhafaza edebilecekleri belirtilmiştir. Bu süreçte birçok emir İslam'ı kabul etmiş, gayrimüslim topluluklara ise cizye uygulanmış ve böylece İslam Devleti bölgedeki nüfuzunu savaşız bir şekilde genişletmiştir. Bu gelişmeler, İslam diplomasisinin erken dönem uygulamalarını göstermesi bakımından dikkat çekici örnekler sunmaktadır. Bu makalede, ilk İslam Devleti'nin diplomasiye atfettiği önem ile Arap Yarımadası'ndaki emirliklerden savaşız yollarla elde ettiği diplomatik kazanımlar; klasik fıkıh ve İslam tarihi kaynaklarının yanı sıra modern İslam uluslararası hukuku literatürü ışığında değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Yarımadası Emirlikleri, Diplomasi, Elçi, ilk İslam Devleti, İslam Hukuku

DOI:

<https://doi.org/10.69892/diwan.2026.171>

Research Article / مقاله تحقیقی

Received Date / تاریخ دریافت

23.07.2025

Accepted Date / تاریخ قبول

13.10.2025

Publication Date / تاریخ نشر

01.01.2026

¹ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Türkiye.

ORCID

0000-0002-0755-7798

E-Mail

safiullah.muntazer1@ogr.sakarya.edu.tr

safiullah.muntazer@gmail.com

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

This article has been scanned by Turnitin.

No Plagiarism detected.



نحوه ارجاع دهی از این مقاله در پاورقی / Attf :

صفی الله منتظر، "روابط دیپلماتیک نخستین دولت اسلامی با امیرنشینان شبه جزیره العرب"، *مجلة دیوان* ۱/۷ (ج۱۴۰۴)، ۲۷۳-۲۹۳.

Safiullah Muntazer, "İlk İslam Devleti'nin Arap Yarımadası Emirlikleriyle Diplomatik İlişkileri", *Diwan Dergisi* 7/1 (Ocak 2026), 273-293.

Abstract

The practice of establishing diplomatic relations and dispatching ambassador among nations and states existed as a customary tradition prior to the advent of Islam. Islam not only preserved this tradition but also institutionalized it by introducing necessary regulations, thereby enabling the systematic continuation of diplomatic engagement. Within this framework, the Agreement of Hudaibiyyah, signed in the sixth year of the Hijrah, represented a significant milestone, marking the commencement of official diplomatic initiatives undertaken by the nascent Islamic State. Following this development, the state centered in Medina initiated diplomatic relations with various principalities across the Arabian Peninsula. Ambassadors were dispatched, and formal letters were sent to regional political actors. These letters invited local rulers to embrace Islam and to acknowledge the authority of the Islamic State. It was stipulated that acceptance of Islam would permit these rulers to retain their existing positions of power. While certain rulers adhered to established diplomatic conventions, others violated the principle of diplomatic immunity. As a result of these efforts, a considerable number of rulers converted to Islam, non-Muslim communities were subjected to the jizya tax, and the Islamic State was able to expand its influence across the region without resorting to armed conflict. This period thus constitutes a notable example of the early implementation of Islamic diplomacy. This study evaluates the importance attributed to diplomacy by the early Islamic State, the diplomatic gains achieved through non-violent means with principalities in the Arabian Peninsula, and the broader diplomatic process. The analysis is conducted within the framework of Islamic jurisprudence, drawing upon classical fiqh literature, early Islamic historical sources, and contemporary scholarship on diplomacy and Islamic international law.

Keywords: Diplomacy, Prophet Muhammad, The First Islamic State, Envoy, Emirates of the Arabian Peninsula

چکیده

روابط دیپلماتیک میان دولت‌ها پیش از ظهور اسلام نیز به‌عنوان یک سنت ریشه‌دار جریان داشت. شریعت اسلامی این سنت را حفظ کرده و با انجام اصلاحات ضروری آن را ساماندهی نمود. در این چارچوب، صلح حدیبیه که در سال ششم هجرت منعقد شد، از حیث آغاز رسمی فعالیت‌های دیپلماتیک نخستین دولت اسلامی اهمیت ویژه‌ای دارد. بعد از صلح حدیبیه دولت مدینه با امارت‌های گوناگون در شبه‌جزیره عربستان مناسبات دیپلماتیک برقرار کرد و در این راستا مکاتباتی را از طریق سفراء رسمی خود ارسال نمود. در این نامه‌ها از امیران خواسته شده بود که اسلام را بپذیرند و تحت سیادت دولت اسلامی در مدینه منوره قرار بگیرند؛ هم‌چنان در مکاتب مذکور تصریح داده شده بود که در صورت پذیرش اسلام، ساختارهای قدرت موجود آنان حفظ خواهد شد و امیران در کرسی‌های خود باقی خواهند ماند. در نتیجه این فرآیند، بسیاری از امیران اسلام آوردند و بر گروه‌های غیرمسلمان ساکن در شبه‌جزیره العرب وضع گردید؛ از این طریق، دولت اسلامی بدون توسل به جنگ دامنه نفوذ خود را در منطقه گسترش داد. این تحولات نمونه بارزی از دست‌آورد دیپلماتیک اولین دولت اسلامی به‌شمار می‌آید. این مقاله، اهمیت دیپلماسی را نزد نخستین دولت اسلامی و دستاوردهای دیپلماتیک بدون جنگ آنرا در شبه‌جزیره العرب در پرتو منابع قدیم فقه، تاریخ اسلام و در پرتو ادبیات معاصر حقوق بین‌الملل اسلامی مورد ارزیابی قرار داده است.

کلمات کلیدی: امارت شبه‌جزیره العرب، دیپلماسی، سفیر، نخستین دولت اسلامی، حقوق اسلامی

الملخص

كانت العلاقات الدبلوماسية بين الدول قائمةً بوصفها تقليدًا راسخًا حتى قبل ظهور الإسلام. وقد حافظت الشريعة الإسلامية على هذا التقليد مع إدخال الترتيبات والتنظيمات اللازمة عليه. وفي هذا السياق، شكّل صلح الحديبية، الذي أبرم في السنة السادسة للهجرة، محطة مفصلية من حيث تدشين المساعي الدبلوماسية الرسمية للدولة الإسلامية الأولى. فقد أقامت دولة المدينة علاقات دبلوماسية مع إمارات متعددة في شبه الجزيرة العربية، وبعثت رسائل رسمية عبر مبعوثيها. وطُلب في تلك الرسائل من الأمراء اعتناق الإسلام والخضوع لسيادة الدولة الإسلامية، مع التأكيد على أن قبولهم بالإسلام يتيح لهم الإبقاء على سلطتهم السياسية القائمة. وقد أسفر هذا المسار عن إسلام عدد كبير من الأمراء، كما فُرضت الجزية على الجماعات غير المسلمة، وهو ما مكّن الدولة الإسلامية من توسيع نطاق نفوذها في المنطقة دون اللجوء إلى القوة العسكرية. وتمثل هذه التطورات نماذج دالة على الممارسات المبكرة للدبلوماسية الإسلامية وتسعى هذه المقالة إلى تقييم المكانة التي أولاها أول كيّان إسلامي لمفهوم الدبلوماسية، فضلًا عن مكاسبه الدبلوماسية المتحققة عبر الوسائل السلمية

من إمارات شبه الجزيرة العربية، وذلك بالاستناد إلى مصادر الفقه والتاريخ الإسلامي القديمة، إضافةً إلى الأدبيات الحديثة في القانون الدولي الإسلامي

الكلمات المفتاحية: إمارات شبه الجزيرة العربية، الدبلوماسية، المبعوث، الدولة الإسلامية الأولى، القانون الإسلامي

Giriş

İslam, bir din olarak insanlara doğru yolu göstermek amacıyla gönderilmiştir. İnsan, doğru yola ulaştığında hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa erişir. Bu bağlamda İslam, sadece ibadet esaslarını belirlemekle kalmaz; aynı zamanda insanların içinde yaşadığı toplumda, diğer bireyler ve toplumlarla birlikte uyum içinde yaşayabilmeleri için hukukî kurallar ve yasalar da vazetmiştir. Bu hukukî kurallardan biri de toplumlar, devletler ve milletler arasında diplomatik yollarla iletişim kurulmasıdır.

Bu iletişimin sağlıklı ve sağlam bir şekilde sürdürülebilmesi için diplomatik ilişkilere önem verilmesi gerekmektedir. İlk İslam Devleti'nin hem teorik hem de pratik düzlemde yürüttüğü diplomatik faaliyetler, İslam hukukunun diplomasi alanındaki temel ilkelerini yansıttığından, bu konu üzerine çalışmak önem arz etmektedir. Çünkü ilk İslam Devleti, kendisinden sonra kurulan İslam devletleri için bir örnek ve öncü niteliği taşımaktadır.

Konumuzla ilgili en önemli çalışmalar şu şekilde özetlenebilir: Muhammed Hamidullah'ın *el-Vesâikü's-siyâsiyye* adlı eseri ve İslam Peygamberi kitabı ile Mahmûd Şîr Hattâb'ın *Süferâü'n-Nebî* adlı eseri çalışmamızın başlıca Arapça kaynaklarını oluşturmaktadır. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye* adlı eserinde, İlk İslam Devleti tarafından yabancı devlet ve emirliklerle yapılan yazışmaları tespit etmiş ve bu belgeleri numaralandırarak sunmuştur. *İslam Peygamberi* adlı eserinde ise Hz. Peygamber (s.a.) dönemindeki İslam toplumunun durumu, çağdaş akademik yöntemlerle ele alınmıştır. Mahmûd Şîr Hattâb, *Süferâü'n-Nebî* adlı eserinde ise Hz. Peygamber'in elçilerinin kimliklerine ve diplomatik yeteneklerine odaklanmakta; ayrıca ilk İslam Devleti tarafından gönderilen elçilerin sayılarını belirlemektedir.

Türkçe kaynaklar arasında ise Yusuf Ay'ın *Modern Diploması Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Diplomatik Stratejileri ve Dinî Diplomasinin Önemi*, Mehmet Ali Kapar'ın *Hz. Peygamber'in Diplomatik Münasebetleri*, başlıklı makaleleri, Ahmet Yaman'ın *İslâm Devletler Hukuku* ve Ali Aslan Topçuoğlu'nun *İslâm Hukukunda Diplomatik Temsil* adlı eserleri çalışmamız için önemli başvuru kaynaklarıdır. Yusuf Ay, söz konusu makalesinde ilk İslam Devleti'nin dinî ve insanî diplomasi anlayışını modern dinî ve sivil diplomasiyle karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Ahmet Yaman, *İslâm Devletler Hukuku* adlı kitabının ilk bölümünde Medine'de kurulan ilk İslam Devleti'nin diplomatik faaliyetlerine değinmektedir. Ali Aslan Topçuoğlu ise *İslâm Hukukunda Diplomatik Temsil* adlı eserinde İslam hukuk çerçevesinde diplomasi konusunu genel

hatlarıyla ele almakta; kitabın ilk bölümünde ilk İslam Devleti'nin diplomatik uygulamalarına yer vermektedir.

Bu literatür taraması doğrultusunda, Arap Yarımadası'ndaki emirliklerle ilk İslam Devleti'nin yürüttüğü diplomatik ilişkilerin İslam hukuku çerçevesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Bu nedenle, bu çalışmanın hem gerekli hem de alana katkı sağlayıcı nitelikte olduğu düşünülmektedir. Çalışmada, klasik temel kaynaklar olarak fıkıh ve İslam tarihi eserleri başvurulacak başlıca kaynakları oluşturmakta; bunun yanı sıra çağdaş İslam literatüründe diplomasiye ilişkin kaleme alınmış diğer eserlerden de yararlanılacaktır.

Arap Yarımadası'nda Diplomasi Tarihi

Tarih boyunca devletler ve toplumlar arası ilişkilerde önemli bir işlev üstlenen diplomasi, günümüzde iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, ekonomik entegrasyon, göç hareketleri ve siyasal dönüşümlerle birlikte daha da önem kazanmıştır. Bu bağlamda diplomasi, günümüz uluslararası ilişkilerinde barışın tesisi ve sorunların çözümünde başlıca araçlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Yunanca "diploma" kelimesinden türeyen diplomasi kavramı, başlangıçta bir belge ya da yazılı izin anlamına gelirken, zamanla devletler arası ilişkilerin yürütülmesini ifade eden bir terim hâline gelmiştir.¹

Her ne kadar diplomasi kelimesi Batı kökenli bir kavram olarak algılsa da Hz. Peygamber (s.a.) döneminde "resûl", "sefir" ve "berîd" gibi kavramlarla ifade edilen ve uygulanan bir olgu olduğu açıktır. Bu husus diplomasi kavramının sadece çağımızın batı anlayışıyla sınırlı olmadığını, aynı zamanda İslamî geleneğin ve Hz. Peygamber'in (s.a.) uygulamalarının diplomatik ilişkilerin ve etkileşimin önemli bir parçası olduğunu göstermektedir.² Bununla beraber İslam'dan önce diğer bölgelerde olduğu gibi Arap yarımadasında da diplomasi geleneği mevcuttu. Araplar, diplomasiyle savaş ve gerginlikleri çözme konusuna çok önem veriyorlardı ve Araplar arasında Mekkeliler, ilgili konuda diğer Araplardan daha yetenekli idiler. Kureyşliler, diğer kabilelerle savaş veya gerginlik durumlarında elçi gönderiyorlardı. Siyasi olaylar dışında Araplar ticarî konularda da diplomasiyi kullanıyorlardı. Bunun için hatta Arap yarımadası dışındaki büyük devletlere de elçi gönderiyorlardı.³ İslam'ın ilk dönemlerinde Mekke müşrikleri tarafından Amr b. Âs'ın Habeşistan'a hicret eden Müslümanları geri

¹ Yusuf Ay, "Modern Diplomasi Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Diplomatik Stratejileri ve Dinî Diplomasinin Önemi", *Diyanet İlmi Dergi* 60/3 (27 Eylül 2024), 915-952.

² Ay, "Modern Diplomasi Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Diplomatik Stratejileri ve Dinî Diplomasinin Önemi", 925.

³ Mehmet İpşirli, "Elçi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/3-18.

getirmek amacıyla elçi olarak gönderilmesi Arap toplumunda diplomasının aktif rol oynadığını göstermektedir.⁴

Elçileri ikramla karşılamak, iyi davranmak ve hediye vermek, Arap toplumunda en önemli güzel örflerden biriydi.⁵ Dolayısıyla İslam'dan önce de Araplar'ın elçilerin diplomatik dokunulmazlık haklarına saygı duydukları açıktır.⁶ Araplar'da İslam'dan önce diploması anlayışı var olduğundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.) Mekkeli müşriklerle Hudeybiye Barış Antlaşması'nı imzalamıştı.⁷

Böylece Hz. Peygamber (s.a.) toplumda eskiden var olan diplomatik örfü İslam ahkâmı çerçevesinde onaylamış ve Medine'de ilk İslam Devleti olarak bölgedeki büyük imparatorluklar ve Arap Yarımadası'ndaki emirliklerle diplomatik ilişkilerini sürdürmüştür.⁸ Arap Yarımadası'nın dışında da büyük devletler ve imparatorluklar arasında diplomatik ilişkilerin var olduğu zikredilmektedir. Ancak zaman zaman uygulamada elçi dokunulmazlığına riayet edilmediği görülmektedir. Örneğin, Sâsânî Devleti'nin elçileri Bizans tarafından hapsedilmiştir. Aynı şekilde, Bizans İmparatorluğu'nun bir elçisi, Sâsânî hükümdarı Enûşirvân (ö. 579) döneminde sarayda zehirlenmiştir. Ayrıca, Hüsrev Perviz'in (ö. 6/628) emriyle Bizans tarafından gönderilen elçilerden birinin derisi canlı canlı yüzülmüş, diğer elçiler ise hapsedilmiştir.⁹

İlk İslam Devleti'nin Diplomatik Faaliyetlerinin Başlangıcı

İslam'ın Mekke döneminde her ne kadar ortada bir devlet daha kurulmamış olsa da Hz. Peygamber (s.a.) tarafından bazı bölgelere elçiler gönderilmiştir. İlk İslam Devleti hicretten sonra Medine'de kurulmuştur. Mekke dönemindeki elçi gönderme meselesi diplomatik bir niteliğe sahip değilken devletin kurulmasıyla birlikte diplomatik hüviyet kazanmıştır. Hicretin altıncı yılında gerçekleşen Hudeybiye Antlaşması Medine Devleti'nin diplomatik faaliyetlerinde dönüm noktası olmuştur.¹⁰ Bundan sonra Medine Devleti tarafından çevresindeki büyük devletlere

⁴ Mahmûd Şîr Hattâb, *Süferâü'n-Nebi* (Beyrut: Reyan, 1996), 1/29.

⁵ İpşirli, "Elçi", 11/3-18.

⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebşu'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393), 10/92.

⁷ Hattâb, *Süferâü'n-Nebi*, 1/462.

⁸ Ali Aslan Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 73.

⁹ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 224; Safiullah Muntazer - Abdullah Özcan, "İslâm Hukuku Açısından Elçi Dokunulmazlığı", *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (29 Kasım 2018), 6.

¹⁰ Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi* (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 2/1017; Safiullah Muntazer, *Hz. Peygamber'in Gönderdiği Elçiler ve Fıkhî Sonuçları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, yüksek lisans tezi, 2018), 17.

ve Arap Yarımadası'ndaki emirliklere diplomatik hüviyete hâiz elçilerin gönderilmesi ve onlar tarafından gelen elçilerin kabul süreci daha da aktif hale gelmiştir.¹¹

Hız. Peygamber (s.a.), yabancı devletlerden gelen elçileri bizzat güzel bir şekilde karşılamaktaydı. Bazen bu elçiler, diplomatik teamüllere riayet etmeyip Hız. Peygamber'e (s.a.) karşı saygısızlıkta bulunmalarına rağmen, O yine de onlara iyi davranmıştır.¹² Fukahâ, Hız. Peygamber'in (s.a.) bu sünnetini esas alarak, elçilerin dokunulmazlık haklarına sahip oldukları görüşünü benimsemişlerdir.¹³ Ayrıca, fukahâ elçilere tanınan ayrıcalıkların hukukî dayanağının, onların temsil görevlerinden kaynaklandığını belirtmişlerdir.¹⁴ Bu çerçevede İslam hukukçuları, maslahat ve zaruret ilkelerine dayanarak, diplomatik temsilcilerin görevlerini gereği gibi yerine getirebilmeleri için diplomatik ayrıcalıkların gerekli ve hatta vacip olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁵

Hız. Peygamber (s.a.), elçi seçerken liyakat, yetenek ve ahlakî değerlere büyük önem vermiştir. Dolayısıyla ahlak, dürüstlük, ikna gücü, bilgi ve anlayış kabiliyeti gibi özellikler Hız. Peygamber'in (s.a.) elçilerde aradığı en önemli kriterlerdi. Farklı bölgelere gönderilen elçiler, genellikle o bölgelere daha önce gitmiş olan kişiler arasından seçilmiştir. Dinî görevler için ise İslamî konulara vâkıf, dinî hükümleri titizlikle yerine getiren, insanlara sevgi ve saygıyla yaklaşan, temsil yeteneği yüksek ve bilgili Müslüman elçiler tercih edilmiştir.¹⁶ Bu hususlara bakıldığında Hız. Peygamber'in (s.a.) elçi seçiminde ne kadar hassas davrandığı görülmektedir.

İlk İslam Devleti'nin, diplomatik ilişkilerde bölgedeki büyük devletler ve Arap Yarımadası'ndaki emirlikler ile farklı davrandığı onlara gönderdiği mektupların

¹¹ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1992), 4/258.

¹² Ahmet Galib Muhammed Ali Hatip, *Ahkâmü's-sefarti fi'l-fikhi'l-İslamî* (Ürdün: el-Camiatü'l-Ürdüniyetü, Küliyetü't-dirasatü'l-ulya, doktora tezi, 2005), 213; Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukuku* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 44.

¹³ Muntazer - Özcan, "İslâm Hukuku Açısından Elçi Dokunulmazlığı", 6.

¹⁴ Ebû Ze-keriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravzatüt-tâlibin ve 'umdetü'l-müftin* (Beyrut: el-Mektebi'l-İslâmî, 1991), 10/299; Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî, *Fethu'l-kadir* (Darü'l-fikr, ts.), 6/23; Seraḥsî, *el-Mebṣut*, 10/92; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Seraḥsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* (Beyrut: Dar'ül-kütüb'il-ilmiyye, 1997), 2/208.

¹⁵ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebî'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkı, *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm fi meṣâlihü'l-enâm* (Beyrut-Kahire: Dar'ül-kütüb'il-ilmiyye, 1991), 110; Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb fi fikhil-İmâm eş-Şâfi'i* (Beyrut: Dar'ül-kütüb'il-ilmiyye, ts.), 3/321.

¹⁶ Ay, "Modern Diplomasi Çerçevesinde Hız. Peygamber'in Diplomatik Stratejileri ve Dinî Diplomasinin Önemi", 932.

başlık ve muhtevasından anlaşılmaktadır. Örneğin, Rum kralı Hirakl'e "Rum'un Büyüğü Hirakl'e"¹⁷ ve Fars kralı Kısra'ya "Fars'ın Büyüğü Kısra'ya"¹⁸ diye hitap ederken Arap Yarımadası'ndaki emirlerden Bahreyn Emîri'ne "Münzir b. Sâvî(Sâvâ)'ye"¹⁹ ve Yemame Emîri'ne "Hevze b. Ali'ye"²⁰ diye sadece isimleriyle hitap etmektedir. Arap Yarımadası'ndaki diğer emirlere de gönderilen mektuplar bunlar gibidir. Bu husustan hareketle ilk İslam Devleti'nin, bölgedeki büyük devletler ve Arap Yarımadası'ndaki emirliklerle iki farklı siyasi bakış ile diplomatik ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu farklılık bu çalışmanın ele alınmasının en önemli sebeplerinden birini teşkil etmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.) dönemindeki diplomatik uygulamalar örnek alınarak Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de yabancı ülkelere elçiler gönderilmiş ve karşılıklı olarak diğer devletlerin elçileri kabul edilmiştir. Bu diplomatik faaliyetler, Emevîler ve Abbasîler dönemlerinde daha da gelişerek kurumsallaşmıştır. İslam'ın tebliği, düşman ittifaklarını önleme, esir mübadelesi, gayrimüslim ülkelerdeki Müslümanların durumlarının iyileştirilmesi, askerî yardım talepleri, barış ve ittifak antlaşmaları ile mülteci iade süreçleri gibi çeşitli nedenler, bu dönemlerde Müslüman devletlerin diplomatik ilişkilere yönelmesini gerekli kılmıştır.²¹ Osmanlı Devleti de (1300-1922) kuruluşundan itibaren bölgede var olan devletlere elçi gönderme ve elçi kabul etme uygulamasıyla diplomatik ilişkisini devam ettirmiştir.²²

1. Bahreyn Emirliği ile Diplomatik İlişki

Hz. Peygamber (s.a.), ilk İslam Devleti'nin başkanı olarak bir rivayete göre Taif savaşından sonra hicretin 8. Yılında²³, diğer bir rivayete göre Tebuk gazvesinden sonra hicretin 9. yılı Recep ayında Hz. Alâ b. Hadramî'yi Bahreyn emri el-Münzir b. Sâvâ'ya bir mektupla elçi olarak göndermiştir. Bu diplomatik görevde Alâ b. Hadramî ile bazı sahabelerin de olduğu rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.) bu mektupta onu İslam'a davet edip Medine Devleti'ne tabi olmasını istemiştir. Hz. Peygamber (s.a.) Alâ b. Hadramî'yi Bahreyn'e gönderirken ona şöyle vasiyet etmiştir: "Münzir b. Sâvâ ve yanındaki devlet görevlileri İslam'ı kabul ettikleri

¹⁷ Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye* (Beyrut: Dârü'n-nefais, 1987), 107; Ahmed Bey Feridun, *Mecmua-i Münşeâtü's-selatin* (Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi, ts.), 1/30.

¹⁸ Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 140.

¹⁹ Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 144.

²⁰ Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 156.

²¹ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 81.

²² Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 104.

²³ Hattâb, *Süferâü'n-Nebi*, 1/162.

takdirde, ikinci bir emrim sana gelene dek orada kal. Orada kaldığın sırada zekât işleriyle meşgul ol ve zenginlerin mallarından zekâtı alıp yoksul insanlara dağıt".²⁴

Siyasi yön ve iktidar açısından o zamanki Bahreyn Emirliği, Fars İmparatorluğu'nun etkisi altındaydı.²⁵ O zamanki Bahreyn, coğrafya genişliği ve yüz ölçüm açısından günümüzdeki Bahreyn'den farklıydı. Söz konusu dönemdeki Bahreyn, güümüz Irak'ın Basra Vilayeti'nden Umman'a kadar uzamaktaydı. Yani hemen hemen Arap Yarımadası'nın doğusundaki sahil şeridi Bahreyn toprakları sayılıyordu.²⁶ Diğer bir rivayete göre günümüz Suudi Arabistan'ın doğu sahilindeki el-Ahsâ (Lahsâ) bölgesidir. O zamanki Bahreyn Emirliği'nin idari teşkilatı hakkında elimizde net bilgi bulunmamaktadır.²⁷

Alâ b. Hadramî Medine'den Bahreyn'e geldiğinde, Bahreyn emiri Münzir b. Sâvâ onu diplomatik örfe uygun olarak karşıladı. Alâ b. Hadramî, Hz. Peygamber (s.a.) tarafından getirdiği mektubu ona takdim etti. Bahreyn emiri yanında bulunan Araplarla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.) daveti üzerine İslam dinine girdi. Bahreyn emirinin İslam'a girdiği haberini Alâ b. Hadramî, Hz. Peygamber'e (s.a.) ulaştırdı. Bahreyn emiri İslam'ı kabul ettikten sonra da Bahreyn'i yönetmeye devam etti. Bahreyn'de yaşayan Hıristiyan, Yahudî ve Mecusîlere ilk İslam Devleti tarafından vatandaşlık hakkı tanınıp cizye vergisi vermeleri kararlaştırıldı. Böylece Bahreyn Emirliği, halkıyla beraber Medine'deki ilk İslam Devleti'ne tabi oldu.²⁸

İlk İslam Devleti, Bahreyn'de yaşayan gayrimüslim hüviyete sahip olan Hıristiyan, Yahudî ve Mecusîlere Müslümanlarla beraber aynı ortamda yaşayabilecekleri eşit yaşam hakkı tanıdı. Ancak Müslümanların Mecusîlerin kestiği hayvanların etini yemeleri ve onların kızlarıyla evlenmeleri Hz. Peygamber (s.a.) tarafından yasaklandı. İmam Ebû Yusuf'a göre bu hüküm sadece Mecusîlere özel olmayıp diğer gayrimüslimlere, yıldıza tapan, putperest ve benzer müşriklere de uygulanabilmektedir. Fakat Arap Yarımadası'ndaki müşrikler bu genel kuraldan müstesnadır.²⁹ Hanefî mezhebinde, İmam Ebû Yusuf'un bu görüşü esas kabul

²⁴ Muntazer, *Hz. Peygamber'in Gönderdiği Elçiler ve Fikhî Sonuçları*, 71; Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dımaşkî İbn Tolun, *İ'lâmü's-sâilîn an kütübi seyyidi'l-mürselîn* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987), 59.

²⁵ Hattâb, *Süferâü'n-Nebî*, 1/604.

²⁶ Şihabüddin Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut: Dârü Sadîr, 1955), 1/347.

²⁷ Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/375.

²⁸ Ebü'l-Hasen İzzeddîn İbnü'l-Esîr Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Darü Sadîr, 1965), 2/215; İbn Tolun, *İ'lâmü's-sâilîn an kütübi seyyidi'l-mürselîn*, 62.

²⁹ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbü'l-Harâc* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li-türâs, ts.), 143.

edilmektedir.³⁰ İslam topraklarında farklı din ve inanca sahip insanların yaşanması İslam'ın evrensellik davasının hakikatini göstermektedir. Yani İslam medeniyeti kendisi dışındaki din ve kültürleri kucaklayabilecek esnekliğe sahip olduğunu ispatlayabilmiştir.³¹

Alâ b. Hadramî, Hz. Peygamber'in (s.a.) buyruğu üzerine Medine'ye dönmeyip Münzir b. Sâvâ'nin yanında kalıp oradaki Müslümanlar'a İslam'ın ahkâmını öğretti ve devletin bazı işlerini de üstlendi.³² Hicretin 11. yılında, Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatından kısa bir süre sonra Münzir b. Sâvâ vefat etti. Bundan sonra Bahreyn Emirliği'ni kısa bir süreliğine Alâ b. Hadramî yönetti.³³

Alâ b. Hadramî'nin diplomatik faaliyeti, ilk İslam Devleti için büyük bir diplomatik kazanç sayılmaktadır. Bu diplomatik başarıda en önemli etki Alâ b. Hadramî'nin diplomaside yetenekli bir kişi olmasıdır. Eğer Alâ b. Hadramî, ikna edici bir dil becerisine ve davranış yeteneğine sahip olmasaydı, bu başarıya ulaşması kolay olmazdı. Bahreyn, coğrafya açısından Fars İmparatorluğu'nun yanında ve siyasi açıdan da onun yetkisi altındaydı. Fars İmparatorluğu karşısında riskleri kabul ettirme konusunda Bahreyn emirini ikna etmek Alâ b. Hadramî'nin diplomatik başarısını göstermektedir.

Bahreyn'de Mecusîlere tanınan yaşama hakkı, Ehl-i kitap olmayan gayrimüslimler açısından önemli bir gelişme, ilk İslam Devleti açısından ise diplomatik bir fırsat oldu. Bu uygulama, farklı inançlara mensup toplulukların İslam hâkimiyeti altında güvenli biçimde yaşayabileceklerini göstermiştir. Böylece, bu diplomatik adım sayesinde İslam Devleti'nin daha geniş coğrafyalarda hâkimiyet kurma imkânı güçlendi.

2. İlk İslam Devleti'nin Umman Emirliği ile Diplomatik İlişkisi

Hz. Peygamber (s.a.) ilk İslam Devleti'nin başkanı olarak, Hz. Amr b. Âs'a elçilik görevi vererek onu bir mektupla Umman'a gönderdi. Mektupta Umman emiri İslam'a davet edilip Medine Devleti'ne tabi olması istenmekteydi. Amr b. Âs'ın elçi olarak Umman'a gidişinin hicretin 8. yılı Zilkade ayında gerçekleştiği rivayet

³⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 143; Abdülganî el-Guneymî ed-Dımaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1972), 4/144; Muhammed Emîn ibn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbatı Mustafa el-Babî el-Halebî ve evladuhü bi Mısır, 1966), 4/198.

³¹ İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 19.

³² Hattâb, *Süferâü'n-Nebi*, 1/601.

³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/368.

edilir.³⁴ Siyasi yönden Umman Emirliği'nin Fars İmparatorluğu'na bağlı olduğu yüksek bir ihtimaldir. Umman Emirliği'nde el-Cülendâ'nın oğulları Ceyfer ve Abd adında iki kardeş vardı.³⁵ Ceyfer yaş olarak büyüktü. Bu yüzden emirliği o yönetiyordu. Amr b. Âs Hz. Peygamber'in (s.a.) elçisi olarak Umman'a ulaştığı zaman Umman emiri onu iyi karşıladı. Bu sırada Hz. Peygamber (s.a.) tarafından getirdiği mektubu ona takdim etti. Bu karşılama, buluşma ve görüşme meclisinde Ceyfer'in kardeşi Abd da vardı. İki kardeş, Hz. Peygamber'in (s.a.) mektubunu okuduktan sonra hemen karar vermeyip birkaç gün düşündükten sonra İslam'ı kabul edip Medine Devleti'ne tabi oldular.³⁶

Hz. Peygamber'in (s.a.) mektubunda zikredildiği gibi bunlar eskisi gibi iktidarda kaldılar.³⁷ Amr b. Âs da onların yanında kalıp zekât toplama, dağıtma işlerinin yanı sıra devletin bazı diğer işlerinde onlara yardımcı oldu. Amr b. Âs, Hz. Peygamber'in (s.a.) vefat haberini duyunca Medine'ye geri döndü.³⁸ Umman emirinin İslam'ı kabul etmesi ilk İslam Devleti için büyük bir diplomatik kazanç sayılmaktadır. Bu diplomatik başarıda iki önemli sebebin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi ilk İslam Devleti'nin sevgi, saygı ve adaletli mesajı, ikincisi de Hz. Amr b. Âs'ın diplomatik yeteneği. Ayrıca Umman emiri ve çevresindekilerin de iyi bir fıtrat-ı selime sahip oldukları ve hak-batıl arasından hak çağırısını tercih ettikleri de önemli bir unsurdur.

3. Yemâme Emirliği ile Diplomatik İlişki

Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra Hz. Peygamber (s.a.), Hz. Selit b. Amr'ı Yemame emiri Hevze b. Ali el-Haneffî'ye elçi olarak gönderdi.³⁹ Siyasi açıdan Yemame emiri Hevze b. Ali, Fars İmparatorluğu'na bağlı ve etkisi altındaydı. Yemame Emirliği'nin idari teşkilat yönetim merkezinin nerede olduğu kesin bir şekilde belli olmamakla beraber, şu anki Suudi Arabistan'ın Riyad kenti veya yakınlarında olduğu düşünülmektedir.⁴⁰ Hevze b. Ali dinî kimlik açısından

³⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü't-türras, 1965), 3/645.

³⁵ Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/408; Mehmet Ali Kapar, "HZ. PEYGAMBER'İN DIPLOMATİK MÜNASEBETLERİNE GENEL BAKIŞ", *İslami Araştırmalar* 1/5 (1987), 75.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Darü Sadir, 1968), 1/262; Muntazer, *HZ. PEYGAMBERİN GÖNDERDİĞİ ELÇİLER VE FIKHÎ SONUÇLARI*, 67.

³⁷ Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/410.

³⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/354.

³⁹ Muntazer, *HZ. PEYGAMBERİN GÖNDERDİĞİ ELÇİLER VE FIKHÎ SONUÇLARI*, 65.

⁴⁰ Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/402.

Hiristiyandı.⁴¹ Selit b. Amr Yemâme'ye ulaşınca Hevze b. Ali o zamanki diplomatik örf'e uygun bir şekilde karşılayıp ikramda bulundu. Selit b. Amr Hz. Peygamber'in (s.a.) mektubunu ona sundu. Hevze b. Ali, Medine Devleti'nin kendisine belli bir pay vermesi şartıyla İslam'ı kabul edip ilgili devlete tabi olacağını belirtti. Hevze, cevaben talep ve şartlarını yazılı bir şekilde bazı hediyelerle birlikte Hz. Peygamber'e adı geçen elçi ile gönderdi. Selit b. Amr Medine'ye döndüğü zaman mektubu ve hediyeleri Hz. Peygamber'e teslim etti ve söylediklerini de aktardı. Hz. Peygamber (s.a.) onun isteklerini reddetti.⁴² Bir müddet sonra Hevze b. Ali tarafından bazı elçiler Medine'ye gelip onun eski isteklerini tekrar Hz. Peygamber'e (s.a.) ilettiler. Bu defa da Hz. Peygamber (s.a.) reddetti.⁴³ Mekke fethinden sonra Hevze b. Ali vefat etti.⁴⁴ Bundan sonra Yemâme bölgesinde yalancı peygamber Müseylimetülkezzâb ortaya çıkıp Yemâme'nin yönetimini ele geçirdi.⁴⁵ Müseylimetülkezzâb da Medine'ye kendi elçilerini gönderdi. Onun elçileri Hz. Peygamber'in (s.a.) huzurunda edepsizlik yaptılar. Onların kötü davranışlarına rağmen Hz. Peygamber (s.a.) onlara bir ceza vermedi. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) diplomatik dokunulmazlık haklarına saygı gösteriyordu.⁴⁶

Yemâme Emirliği'yle yapılan diplomatik ilişkilerden şu üç sonuca varılabilir:

Birincisi: Hz. Selit b. Amr ilk İslam Devleti'nin elçisi olarak diplomatik görevini yerine getirmiş, ilgili devletin mesajını Yemâme Emirliği'ne ulaştırmış ve Yemâme emirinin cevabını da Medine'ye geri getirmiştir.

İkincisi: Yemâme emiri Hevze b. Ali, hak, hakikat ve adaleti görmeyip kendi nefsanî arzularının peşine düşmüştür. Sorumlu olduğu halkın hukukunu da asla düşünmemiş ve sadece kendini büyük görüp iktidarın kölesi olmuştur. Bununla birlikte bölgedeki güç dengesini de mütalaa etmemiştir. Bölgedeki eski devletlerin neden zayıfladığını ve yeni siyasi iktidarların niçin ortaya çıktıklarını hiç anlayamamıştır. Bu sebeplerden dolayı kendi halkını karanlık içerisinde kitlemiştir.

⁴¹ İbnü'l-İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/262; Muntazer, *Hz. Peygamber'in Gönderdiği Elçiler ve Fıkhi Sonuçları*, 65.

⁴² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/215. Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/215.

⁴³ Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretü resâ'ili'l-'Arab* (Beyrut: mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 1/48; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/262.

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/215.

⁴⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/262.

⁴⁶ Ali b. İbrahim b. Ahmed Halebî, *Sîretü'l-Halebî* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2006), 3/356.

⁴⁷ Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 221.

Üçüncüsü: Hevze b. Ali'nin kendi hayatında, emirliğinde uyguladığı yanlış politikadan dolayı vefatından sonra o bölgede Müseylimetülkezzâb'ın yönetimi ele geçirmesine yol açmıştır.

4. Dımaşk Emirliği ile Diplomatik İlişki

Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra Hz. Peygamber (s.a.) ilk İslam Devleti'nin başkanı olarak Hz. Şücâ' b. Vehb'i elçi olarak bir mektupla Dımaşk emiri Haris b. Ebu Şemir el-Gassânî'ye gönderdi. Dımaşk Emirliği siyasi açıdan Bizans İmparatorluğu'na bağlı idi.⁴⁷ Şücâ' b. Vehb Dımaşk'a ulaşır birkaç gün bekletildikten sonra Haris b. Ebu Şemir el-Gassânî kendi huzuruna kabul etti.⁴⁸ Şücâ' b. Vehb götürdüğü mektubu ona takdim etti. Mektupta İslam'a girmesi ve İslam'ı kabul ettikten sonra kendi iktidarında kalması belirtilmişti. Kaynaklardan Haris b. Ebu Şemir'in bizzat kendisinin mektubu okumadığı ve Müslüman olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁹ Şücâ' b. Vehb Medine'ye dönerken ona yüz miskal altın ve bazı elbiseler hediye etti. Bununla birlikte yolda lazım olabilecek bazı eşyalar da hazırlattı. Şücâ' b. Vehb Medine'ye dönüp olayları Hz. Peygamber'e aktardı. Haris b. Ebu Şemir Mekke fethedildiği yıl vefat etti.⁵⁰

Dımaşk'la yapılan bu diplomatik ilişkinin sonucunda Dımaşk emirinin Müslüman olmayıp Medine Devleti'ne tabi olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Şücâ' b. Vehb Medine'ye dönerken ona hediyeler verilmesi ve hoş bir yaklaşımla veda edilmesi diplomatik ahlak açısından çok değerlidir. Bu yaklaşım Dımaşk emirinin ilk İslam Devleti'ne saygı gösterdiğini de ortaya koymaktadır.

5. Busrâ Emirliği ile Diplomatik İlişki

Hz. Peygamber (s.a.) ilk İslam Devleti'nin başkanı olarak Şam bölgesindeki Busrâ emirine Hz. Haris b. Umeyr'i elçi olarak gönderdi. Busrâ emirinin Gassânîlerden olduğu düşünülmektedir.⁵¹ Haris b. Umeyr'in Bizans İmparatorluğu'na da elçi olarak gönderildiği rivayet edilmekte ise de⁵² Busrâ Emirliği'ne elçi olarak gönderildiği rivayeti daha güçlüdür.⁵³ Busrâ emiri'nin isim ve kimliği hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber Hz. Peygamber'in (s.a.) gönderdiği mektubun muhtevasının ne olduğu hakkında da elimizde bilgi

⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/210.

⁴⁸ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ*, 1/261.

⁴⁹ Hattâb, *Süferâü'n-Nebi*, 1/139.

⁵⁰ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ*, 1/261.

⁵¹ Muntazer, *Hz. Peygamber'in Gönderdiği Elçiler ve Fikhî Sonuçları*, 75.

⁵² Ebü'l-Hasen İzzüddîn ibnü'l-Esîr Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 5/628.

⁵³ Hattâb, *Süferâü'n-Nebi*, 1/646.

bulunmamaktadır.⁵⁴ Haris b. Umeyr, Mûte topraklarına ulaşınca Bizans İmparatorluğu'nun oralardaki yöneticisi Şurahbîl b. Amr el-Gassânî onu durdurdu. Medine Devleti'nin elçisi olduğunu anlayınca işkence ederek şehit etti. Şehadet haberi Medine'ye ulaşınca Hz. Peygamber (s.a.) şehid edilen elçisinin intikamını almak için 3000 kişilik orduyu hazırlayıp Mûte bölgesine gönderdi. Mûte'de 100000 kişilik Bizans İmparatorluğu'nun ordusuyla savaştılar. İlk İslam Devleti'nin elçisinin Bizans topraklarında şehit edilmesi, sadece iki devlet arasında olumsuz etki bırakmayıp Müslüman toplumu ve Hristiyan toplumu arasında gelişebilecek ilişkileri de olumsuz etkiledi.⁵⁵ Bizans İmparatorluğu Ehl-i kitap kimliğine sahip olduğundan dolayı Müslümanlar ve ilk İslam Devleti Fars İmparatorluğu'na nazaran Bizans İmparatorluğu'na daha çok sempati duymaktaydı. Ancak elçinin şehit edilmesi ve Mûte Savaşı'nın gerçekleşmesiyle bu bakış açısı olumsuz etkilendi.⁵⁶

Hz. Haris b. Umeyr'in bu diplomatik yolculuğu diplomasi tarihinde çok üzücü bir durumdur. Şurahbîl b. Amr el-Gassânî'nin diplomatik dokunulmazlık örfünü hiçe sayması, onun bir devlet ve bir milletin emirliği liyakatine sahip olmadığını göstermektedir. Bununla beraber bu olay neticesinde Şurahbîl b. Amr el-Gassânî'nin zalim olduğunu ispatlayıp bu zalimlerin şerrinden insanların kurtarılması için ilk İslam Devleti'ne çok ihtiyaç duyulduğu da anlaşılmaktadır.

İlk İslam Devleti'nin Bizans İmparatorluğu'nun karşında Mûte Savaşı'nı başlatması diplomasiye değer verme konusunda diplomasi tarihinin en önemli olaylardan olduğu anlaşılmaktadır. İlk İslam Devleti, kendi askerî gücüne denk olmayan Bizans İmparatorluğu'nun ordusuyla savaşmaya mecbur kalmıştır. Mûte Savaşı'nın ilk İslam Devleti tarafından başlatılması sadece şehit düşün elçinin intikamı için değil, diplomasinin savunması için de olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

6. Yemen Emirlikleri ile Diplomatik İlişki

İlk İslam Devleti'nin Yemenle diplomatik ilişkisi, Fars İmparatorluğu'yla başlayan diplomatik ilişkisiyle birlikte başladı. Çünkü Yemen'in siyasi yönetimi Fars İmparatorluğu'na bağlıydı. Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra Hz. Peygamber (s.a.) tarafından Abdullah b. Huzafe ilk İslam Devleti'nin elçisi olarak Fars İmparatorluğu'na gönderildi. Bu diplomatik ilişki Fars İmparatoru Kisra'nın hoşuna gitmedi. Bu yüzden Kisra Yemen yöneticisi Bâzân'a Hz. Peygamber'i (s.a.) yakalamasını ve kendisine göndermesini emretti. Bâzânda Kisra'nın emri üzerine iki kişiyi bir mektupla elçi olarak Medine'ye gönderdi. Bu mektup ve elçiler

⁵⁴ Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/330.

⁵⁵ Muntazer, *Hz. Peygamber'in Gönderdiği Elçiler ve Fıkîhî Sonuçları*, 76.

⁵⁶ Kalın, *İslam ve Batı*, 61.

vasıtasıyla Hz. Peygamber'in kendisine teslim olmasını istedi. Bâzân'nın elçileri Medine'ye ulaşp Hz. Peygamber'e mesajı ilettiler. Bu elçilerin davranış ve konuşmaları diplomatik örfe uygun olmamasına rağmen Hz. Peygamber (s.a.) onlara iyi davrandı.⁵⁷ Hz. Peygamber (s.a.), Fars İmparatorluğu'nun en yakın zamanda başına gelebilecek olağanüstü olaylar ve değişimler hakkında onlara bilgi verdi. Bu sırada Bâzân'ın elçileri Yemen'e geri dönmeye karar verdiler. Hz. Peygamber (s.a.) Bâzân'ın elçileri vasıtasıyla Bâzân'ı da İslam'a davet etti. Bâzân'ın İslam'ı kabul etmesi durumunda kendi iktidarını sürdürebileceğini de bildiriyordu. Elçiler Yemen'e dönerken Hz. Peygamber (s.a.) onlara bir miktar altın ve gümüş hediye etti.⁵⁸ Elçiler Yemen'e ulaşp Hz. Peygamber'den duyduklarını ve onun mesajlarını Bâzân'a aktardılar.

Uzun bir süre geçmeden Kisra'nın oğlu Şireveyh babasını öldürüp kendisi iktidara geçti. Bu siyasi olay ve iktidar değişimi, Bâzân'a da mektup vasıtasıyla bildirildi. Ayrıca bu mektupta Hz. Peygamber'le (s.a.) iyi davranmasını emretti. Yemen Yöneticisi Bâzân, Şireveyh'in mektubunu okuduktan sonra Müslüman oldu. Yemen'de onunla bulunan diğer Farslar da İslam'ı kabul ettiler.⁵⁹ Bâzân Müslüman olduktan sonra da kendi iktidarını sürdürdü. Bir müddet sonra Bâzân vefat etti. Bundan sonra ilk İslam Devleti Yemen'in farklı bölgelerinde birkaç kişiyi elçi, vali ve hâkim olarak görevlendirdi. Yemen'de kalan Bâzân'ın oğlu Şehri de tayin edilen valilerden biriydi.⁶⁰ Her ne kader Yemen'de Bâzân genel sorumlu olduğuna rağmen Yemen'in coğrafi yapısından dolayı merkezî bir sistem olmayıp farklı bölgelerinde değişik isimlerle küçük emirlikler de vardı.⁶¹ Bu emirliklerin her birinin "Kayl" diye bir lakabı vardı.⁶² Bu emirlerden biri Haris b. Abdülkölal el-Himyerî idi. Hz. Peygamber (s.a.) onunla da diplomatik iletişime başladı.⁶³

Hz. Peygamber (s.a.) Hz. Muhacir b. Ümeyye el-Mahzûmî'yi hicretin 9. yılı Şaban ayında Haris b. Abdülkölal el-Himyerî'ye elçi olarak gönderdi.⁶⁴ Muhacir b. Ümeyye, Yemen'e ulaşp Haris b. Abdülkölal el-Himyerî'nin huzuruna çıktı.

⁵⁷ Muntazer, *Hz. Peygamber'in Gönderdiği Elçiler ve Fıkhi Sonuçları*, 56; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/654.

⁵⁸ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/655.

⁵⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/265.

⁶⁰ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/228.

⁶¹ Ali Cevad, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab kable'l-İslam* (Darü's-sâkî, 2001), 7/180.

⁶² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1993), 11/576.

⁶³ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, 5/265.

⁶⁴ Hattâb, *Süferâü'n-Nebi*, 1/183.

Muhacir b. Ümeyye ona Hz. Peygamber'in (s.a.) mesajlarını ilettiler ve İslam'a davet etti. Haris b. Abdülkûlal el-Himyârî, İslam'ı kabul edip etmeyeceği konusunda bir süre düşünceğini ifade etti.⁶⁵ Fazla bir zaman geçmeden aynı yıl Ramazan ayında diğer emir kardeşleriyle Müslüman oldular. Bu sırada Himyer emirlerinden Malik b. Mürare'yi bir mektupla elçi olarak Hz. Peygamber'e (s.a.) gönderip İslam'ı kabul ettiklerini ilettiler.⁶⁶

Haris b. Abdülkûlal ve diğer Himyer emirleri Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber (s.a.), Hz. Muaz b. Cebel'i elçi olarak Yemen'e gönderdi. Muaz b. Cebel kendisiyle, fikhî hükümleri kapsayan bir mektubu da Hz. Peygamber (s.a.) tarafından Haris b. Abdülkûlal ve diğer emirlere götürdü. Muaz b. Cebel'in Yemen yolculuğunda Hz. Ebu Musa el-Eş'arî de eşlik etti.⁶⁷ Muaz b. Cebel Yemen'de yaşayan ve henüz Müslüman olmayan insanları İslam'a davet etti. Onlar da bu davete icabet ederek İslam'ı kabul ettiler. Muaz b. Cebel, Hz. Peygamber'in (s.a.) genel vekili olarak Yemen'de iki yıl ve üç ay kaldı ve Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatından sonra hicretin 11. yılında Medine'ye geri döndü.⁶⁸

Hiz. Muâz b. Cebel'in Yemen'e görevlendirilmesi sırasında Hz. Peygamber ile ictihad konusunda gerçekleştirdiği konuşma, fıkıh literatüründe büyük bir öneme sahiptir. Hz. Peygamber ona, "Sana bir dava arz edildiğinde nasıl hüküm verirsin?" diye sorduğunda, Hiz. Muâz b. Cebel şu şekilde cevap vermişti: "Öncelikle Allah'ın kitabıyla, orada bulamazsam Resûlullah'ın sünnetiyle, eğer bunda da bir hüküm bulamazsam kendi görüşümle ictihâd ederek hüküm veririm." Bu cevabı Hz. Peygamber (s.a.) memnuniyetle karşılamış ve onun ictihad yöntemini onaylamıştır. Bu olay, fıkıh ilminin temel kaynakları açısından bakıldığında, ictihad delilinin bir yöntem olarak kabul edilmesinde önemli bir örnek teşkil etmektedir.⁶⁹

Yemendeki küçük emirliklerde (Kayl) Zu'l-Külâ' ve Zu-Amr isimli iki kişi vardı. Bunlar inanç açısından Yahudi idiler. Bunları İslam'a davet etmek için Hz. Peygamber (s.a.) Hiz. Cerir b. Abdullah el-Becelî'yi elçi olarak gönderdi. Hiz. Cerir'i

⁶⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Sâlihî eş-Şâmî, *Sübü'l-l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993), 11/372.

⁶⁶ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/356.

⁶⁷ Hattâb, *Süferâü'n-Nebi*, 1/199.

⁶⁸ Muntazer, *Hiz. Peygamber'in Gönderdiği Elçiler ve Fikhî Sonuçları*, 81.

⁶⁹ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'* (el-Memleketi'l-Arabiyyetü's-Suudiyye: Vizaratü'l-Adl fi'l-Memleketi'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, 2000), 15/102; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Teahâvî* (Mekketü'l-mükkereme: Darü'l-Beşairi'l-İslami- Darü's-sirac, 2010), 8/23; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Veciz fi Usuli'l-Fikhi'l-İslami* (Dimaşk: Darü'l-Hayr, Vizaretü'l-Evkaf ve-şuuni'l-İslamiyye, 2006), 2/427.

diplomatik örfe uygun olarak karşıladılar ve her ikisi İslam'ı kabul ettiler. Zu'l-Küla' Müslüman olunca 4000 köleyi azat etti. Hz. Cerir diplomatik görevini tamamladıktan sonra Medine'ye geri döndüğünde Hz. Peygamber (s.a.) vefat ettiğinden dolayı gerekli raporu halifesi Hz. Ebû Bekir'e (r.a) sundu.⁷⁰

İlk İslam Devleti'nin gönderdiği elçi başka bir bölge de Necran'dı. Bu bölgesi de Yemen'e bağlıydı. Necran bölgesini Haris b. Ka'b'ın oğulları yönetiyordu. Haris b. Ka'b'ın oğulları daha önce Hz. Halid b. Velid vasıtasıyla Müslüman olmuşlardı. Hz. Peygamber (s.a.), Hz. Amr b. Hazm'ı Haris b. Ka'b'ın oğullarına ve Necran'ın diğer bölgelerine elçi olarak gönderdi. Amr b. Hazm'ın yanında getirdiği mektubun muhtevasını zekât ve diğer fikhî konular oluşturmaktaydı. Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatına kader Amr b. Hazm Necran'da kaldı ve Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatından sonra Necran bölgelerinde irtidad olayları ortaya çıktığı için Medine'ye geri döndü.⁷¹

İlk İslam Devleti'nin Yemen'le yürüttüğü diplomatik ilişkilerin, Arap Yarımadası'nın diğer bölgelerine kıyasla farklı bir karakter taşıdığı görülmektedir. Özellikle Fars İmparatorluğu'nun Yemen valisi Bazan'ın Medine'ye olumsuz niyetle elçi göndermesi dikkat çekicidir. Bazan'ın elçileri Hz. Peygamber'e (s.a.) karşı saygısız davranmış olsalar da Hz. Peygamber'in diplomatik nezaketi koruduğu anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım ve iletilen mesaj sayesinde Bazan'ın İslam'ı kabul ettiği rivayet edilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Yemen'deki çeşitli yerel emirliklere bireysel mektuplar ve elçiler göndermesi, bu emirliklere diplomatik önem atfettiğini göstermektedir. Nihayetinde adil ve ölçülü diplomasi sayesinde, Yemen genelinin barışçıl yollarla İslam Devleti'ne tabi olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Sonuç

Hicretin altıncı yılında imzalanan Hudeybiye Antlaşması'nın, ilk İslam Devleti'ne önemli bir diplomatik açılım fırsatı sunduğu ifade edilebilir. Bu fırsat doğrultusunda Yemen, Umman ve Bahreyn gibi Fars İmparatorluğu'na bağlı emirliklerle kurulan diplomatik ilişkiler sonucunda ilgili emirliklerin İslam'ı kabul ederek ilk İslam Devleti'ne tâbi olmaları, hem bölge halklarının büyük ölçüde Müslüman olmasına yol açmış, hem de bu emirliklerin kendi siyasi otoritelerini koruyarak İslam çatısı altında varlıklarını sürdürmelerini sağlamıştır. Gayrimüslim topluluklara cizye yükümlülüğü getirilmiş; özellikle Mecusîlerle evlilik ve onların

⁷⁰ Muntazer, Hz. Peygamber'in Gönderdiği Elçiler ve Fikhî Sonuçları, 89.

⁷¹ Muntazer, Hz. Peygamber'in Gönderdiği Elçiler ve Fikhî Sonuçları, 91; Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, 3/128.

kestiklerinin yenilmesi yasaklanmıştır. Bu gelişmeler, Fars İmparatorluğu açısından beklenmedik bir siyasi kayıp; ilk İslam Devleti açısından ise diplomatik ve siyasî açıdan önemli bir kazanım olarak değerlendirilebilir.

Yürütülen diplomatik faaliyetlere rağmen, Bizans İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altındaki emirliklerin İslam'ı kabul etmemeleri ve ilk İslam Devleti'ne tâbi olmamalarından hareketle Arap Yarımadası'nda Bizans İmparatorluğu'nun henüz somut bir siyasi kayıp ya da yenilgi yaşamadığı anlaşılmaktadır. Ancak Mûte Savaşı, Bizans açısından beklenmedik ve sarsıcı bir uyarı niteliği taşımıştır. Bu savaş, ilk İslam Devleti'nin kendini askerî ve siyasî anlamda ispatladığı, büyük imparatorluklara karşı meydan okuyabilecek bir güç olarak ortaya çıktığı önemli bir dönüm noktasıdır. Böylece bölgede yalnızca Bizans ve Fars imparatorlukları değil, İslam Devleti de üçüncü büyük siyasi aktör olarak kendini kabul ettirmiştir.

İlk İslam Devleti'nin özellikle Yemen bağlamında elde ettiği siyasi ve diplomatik kazanım, oldukça büyük ve dikkat çekicidir. Bu başarının yalnızca sonuçları değil, onu mümkün kılan temel sebepler de göz önünde bulundurulmalıdır. Şüphesiz, İslam'ın hak bir dava oluşu en önemli etkidir. Ancak beşerî ve stratejik etkenler açısından da üç temel unsur öne çıkmaktadır: Birincisi, İslam'ı kabul eden yerel yöneticilerin kendi iktidarlarını korumaya devam etmeleri; ikincisi, farklı din ve inanç mensuplarına İslam Devleti sınırları içinde yaşama hakkı tanınması; üçüncüsü ise, İslam Devleti'nin görevlendirdiği elçilerin diplomatik diyaloglarda üstün bir temsil yeteneği sergilemeleridir.

Bu kazanımlar çerçevesinde, modern Batı merkezli uluslararası hukuk ve diplomasi anlayışı ile İslam'ın uluslararası hukuk ve diplomasi yaklaşımı karşılaştırıldığında; Batı sisteminin bazı yapısal eksiklikler taşıdığı, buna karşılık İslam diplomasisinin teori ve uygulama açısından daha adaletli ve kapsayıcı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, ilk İslam Devleti'nin diplomatik deneyiminden günümüz Müslüman toplumlarının ve diplomasi kurumlarının yararlanabileceği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Ali Cevad., *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab kable'l-İslam*. Darü's-sâkî, 2001.

Ay, Yusuf. "Modern Diplomasi Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Diplomatik Stratejileri ve Dinî Diplomasinin Önemi". *Diyanet İlmi Dergi* 60/3 (27 Eylül 2024), 915-952. <https://doi.org/10.61304/did.1487413>

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'*. el-Memleketi'l-Arabiyyetü's-Suudiyye: Vizaratü'l-Adl fi'l-Memleketi'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, 1. Basım, 2000.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. Mekketü'l-mükkereme: Darü'l-Beşairi'l-İslami- Darü's-sirac, 2010.

Ebu İshak Şirâzî, İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Muhezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Beyrut: Dar'ül-kütüb'il-ilmiyye, ts.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Ḥarâc*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li-türâs, ts.

Feridun, Ahmed Bey. *Mecmua-i Münşeatü's-selatin*. Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi, ts.

Halebî, Ali b. İbrahim b. Ahmed. *Sîretü'l-Halebî*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2006.

Hatip, Ahmet Galib Muhammed Ali. *Ahkamü's-sefartü fi'l-fikhî'l-İslami*. Ürdün: el-Camiatü'l-Ürdüniyetü, Küliyetü't-dirasatü'l-ulya, Doktora Tezi, 2005.

Hattâb, Mahmûd Şîr. *Süferâu'n-Nebi*. Beyrut: Reyan, 1996.

İbn Abdisselâm İzzüddîn, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dimaşkî. *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm fi meşâlihi'l-enâm*. Beyrut-kahire: Dar'ül-kütüb'il-ilmiyye, 1991.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Mısır: şeriketü Mektebetü ve Matbatü Mustafa el-Babi el-Halebi ve evladuhü biMısır, 2. Basım, 1966.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî. *el-Bidâye ve'n-niyhâye*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1992.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1993.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Darü Sadir, 1968.

İbn Tolun, Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dimaşkî. *İ'lâmü's-sâilîn an kütübi seyyidi'l-mürselîn*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîḫ*. Beyrut: Darü Sadîr, 1965.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. Darü'l-fikr, ts.

İpşirli, Mehmet. "Elçi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.

Kapar, Mehmet Ali. "HZ. PEYGAMBER'İN DİPLOMATİK MÜNASEBETLERİNE GENEL BAKIŞ". *İslami Araştırmalar* 1/5 (1987).

Meydânî, Abdülganî el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1972.

Muhammad Hamidullah. *el-Vesâiku's-siyâsiyye*. Beyrut: Dârü'n-nefais, 1987.

Muhammad Hamidullah. *İslam Peygamberi*. Ankara: Yeni Şafak, 2003.

Muntazer, Safiullah. *HZ. PEYGAMBERİN GÖNDERDİĞİ ELÇİLER VE FIKHÎ SONUÇLARI*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Muntazer, Safiullah - Özcan, Abdullah. "İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN ELÇİ DOKUNULMAZLIĞI". *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (29 Kasım 2018), 1-23.

Nevevî, Ebû Ze-keriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Ravzatüt-tâlibin ve 'umdetü'l-müftin*. Beyrut: el-Mektebi'l-İslâmî, 1991.

Safvet, Ahmed Zekî. *Cemheretü resâ'ili'l-Arab*. Beyrut: mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Sâlihî eş-Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *Sübûlü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu's-Siyeril-kebîr*. Beyrut: Dar'ül-kütüb'il-İlmiyye, 1997.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebşut*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1393.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dârü't-türas, 1965.

Topçuoğlu, Ali Aslan. *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Yâkût el-Hamevî, Şihabüddin Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-buldân*. Beyrut: Dârü Sadîr, 1955.

Yaman, Ahmet. *İslam Devletler Hukuku*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Veciz fî Usuli'l-Fikhi'l-İslami*. Dımaşk: Darü'l-Hayr, Vizaretü'l-Evkaf ve-şuuni'l-İslamiyye, 2006.

Table of Contents

1. Open Sinning: Its Causes, Effects, and Remedies in the Sunnah of the Prophet.....1 (Asso Prof. Dr. Muhammad Maroof Hanif - Asso Prof. Ghulam Mustafa Nukhba)	1
2. Juristic Analysis of the Sacrificial Nisab Based on Gold and Silver with Emphasis on the Hanafi School.....33 (Assistant Prof. Abdul Motalib Banawri – Assistant Prof- Rahmatullah Forqanyar.)	33
3. The Juridical Ruling on Preparing Food by the Deceased's Family During the Days of Mourning in the Light of Hanafi Jurisprudence.....57 (Assistant Prof. Dr. Zakiullah Zaki - Senior Teaching Assistant Jalilahmad Jalil)	57
4. Analysis of Imam Abu Dawood's Hadith Methodology in the Book "Sunan" 85 (Assistant Prof Haseebullah Khan Sadat - Assistant Prof- Abdul Basit Charkhi)	85
5. Research Methodology in Islamic Economics and Approaches to Engaging with Shariah Texts...105 (Senior Teaching Assistant. Arsalah Zafari- Senior Teaching Assistant Mohammad Hasan Rashidi)	105
6. An Examination of the Legal Effects of the Contract of Kafālah bil-Māl in Sunni Jurisprudence ...131 (Sayed Abdul Naser Khaze – Naqibullah Rasikh)	131
7. Adherence to Administrative Laws in the Light of Islamic Teachings in Higher Education Institutions.....151 (Teaching Assistant. Nasir Ahmad Herawi -Teaching Assistant. Abdul Rahman Azizi)	151
8. Examining the Importance of Specialization in the Human Resource Recruitment Process from the Perspective of Islamic Shariah (Strategies for Achieving Justice and Meritocracy in Higher Education Institutions 173 (Teaching Assistant. Mohammad Mansur Muhib – Teaching Assistant. Basir Ahmad Nadiri)	173
9. Faith and Power: Religion as the Missing Variable in International Relations Theories.....197 (Nawid Aria - Dr. Mir Mohammad Ayubi)	197
10. Farsça Sünni Hadis Literatürünün Tanıtımı (Musaffâ Şerh-i Muvatta ve Teyşîr'ul-Kârî Şerh-i Sahai'-l-Buhârî Örneği).....227 (Dr. Hidayetullah Modakik)	227
11. Sünnetin Kur'ân'la Doğruluk Testi.....253 (Dr. Emrah KANDEMİR)	253
12. İlk İslam Devleti'nin Arap Yarımadası Emirlikleriyle Diplomatik İlişkileri.....273 (Safiullah Muntazer)	273

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)
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, Eskişehir / Türkiye)
17. Senior Teaching Assistant Dr. Hashmatullah OMID (Faculty member at Balkh University / Afghanistan)
18. Dr. Ibrahim TÜRK (Faculty Member at Qirıq Qala University, Qirıq 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)

Editorial Board Members:

1. Dr. Hamidulah MUZAMMIL (Research Compilation and Translation Directorate Ministry of Higher Education Kabul / Afghanistan)
2. Dr. Abdul Celil ALPKIRAY (The Religious Affairs Directorate of Turkey & Faculty Member at Erceyis University / Turkey)
3. 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)

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: Assoc Prof. Dr. Muhammad Akram HAKIM

Managing Editor: Senior Teaching Assistant Habiburrahman RAHMANI

Turkish Language Editor: Senior Teaching Assistant Hairatullah BARLAS

English Language Editor: Assoc 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: Assistant Prof. Agha Mohammad MURADI

Pashto Language Editor: Senior Teaching Assistant Abdul Wakil LEWAL

Management & Design: Eng. Mohammad Murad BARLAS