بسم الله الرحمن الرحيم

پوهنتون بلخ

مجله علمی – تحقیقی معرفت

حوزه علوم اجتماعی

جلد ۱۴ شماره ٤ | سال ١٤٠٢

پوهنتون بلخ

معاونیت تحقیقات و مجله علمی

آمریت مجله علمی

مدیریت عمومی مجله علمی

صاحب‌امتیاز: پوهنتون بلخ

مدیرمسئول: پوهاند سلطان محمد انصاری

سردبیر: پوهنمل دکتور ذاکر حسین رضایی

مدیر عمومی مجله: عبدالصبور توانا

مدیر تصحیح متون: نجیب الله احمدزی

مدیر نشریه مجله: عاشق الله رحیم

ایمیل آدرس: Scientific.journals@ba.edu.af

اعضاي هیئت تحریر:	
پوهاند دکتور علوم محمد طاهر طاهر	پوهنحی حقوق و علوم سیاسی
پوهاند دکتور محمد ولی فایز	پوهنحی اقتصاد
پوهاند دکتور محمد صالح راسخ	پوهنحی زبان و ادبیات
پوهنوال عبدالحق حقیق	پوهنحی زبان و ادبیات
پوهنوال محمد همایون حیران	پوهنحی تعلیم و تربیه
پوهنوال محمد کاظم حکیمی	پوهنحی شرعیات
پوهندوی دکتور محمد شاه صدیق	پوهنحی تعلیم و تربیه
پوهنمل دکتور حشمت‌الله امید	پوهنحی تعلیم و تربیه

آراء و نظریات مندرج در این مجله الزاماً، نظر مجلهٔ علمی پوهنتون بلخ نبوده و آمریت مجله علمی در بازنگری، اصلاح و ویرایش مقالات برحسب معیارهای پذیرفته‌شده دست‌باز دارد.

سپاسگزاری

مدیریت عمومی مجلۀ علمی پوهنتون بلخ، از استادان محترم که در نگارش و اصلاح مقاله‌های علمی این نشریه با کمال حوصله‌مندی تلاش کردند، سپاس گزاری می‌نماید.

نویسندگان

پوهاند سلطان محمد انصاری
پوهندوی دکتور محمد شاه صدیق
پوهندوی نورمحمد ناج
پوهندوی شهاب الدین ثاقب
پوهندوی نظرمحمد معصومی
پوهندوی شیرمحمد جوینده
پوهندوی محمد حکیم صاحبزاده
پوهنمل حمیدالله محمدی
پوهنمل نقیب الدین نقی
پوهنمل لیلما غفوری
پوهنمل حامدشاه حماد
پوهنمل مول الدین نورزاد
پوهنیار سید جمیل رضایی
پوهنیار محمد عیسی سخاوتی
پوهنیار محمدامین احمدي
پوهنیار حمید الله فایق
پوهنیار فراح الدین فرهمند
پوهنیار محمد ابراهیم رهیاب
نامزد پوهنیار طاهر رهیاب
نامزد پوهنیار محمدظریف طوفان

تقریظ دهندگان

پوهاند دکتور محمد صالح راسخ
پوهاند سلطان محمد انصاری
پوهنوال محمد همایون حیران
پوهنوال محمد کاظم حکیمی
پوهنوال محمد یاسین فلاح
پوهندوی دکتور محمد شاه صدیق
پوهندوی دکتور محمد اسحق رحیمی
پوهندوی نورمحمد ناج
پوهندوی شیر محمد نبیل
پوهندوی نظرمحمد معصومی
پوهندوی شهاب الدین ثاقب

راهنمایی نگارش مقاله علمی

این نشریه‌ها فقط مقاله‌های را منتشر خواهد کرد، که حاوی یافته‌های بکر و تازه و درزمینه‌ی علوم اجتماعی و بر اساس رهنمود نگارش مقاله در نشریه‌های علمی، مدیریت عمومی مجله تحریر شده باشد.

محققان گرامی که خواهان چاپ و نشر مقاله در نشریه‌ی علمی معرفت هستند، شایسته است که به نکات زیر دقت فرمایند:

۱- مقاله قبلاً در جای دیگر چاپ‌نشده و هم‌زمان برای نشریهٔ دیگر نیز فرستاده نشده باشد.

۲- مقاله باید تأییدی دیپارتمنت، کمیته فرعی تحقیق پوهنحی را داشته است.

۳- مقالات علمی تحقیقی باید دارای بخش‌های [چکیده / خلاصه، واژه‌های کلیدی، مقدمه، بیان مسأله، سؤالات، فرضیه‌ها، پیشینه، روش، مواد، یافته‌های تحقیق، مناقشه، نتیجه‌گیری با ذکر منابع درون‌متنی و بیرون متنی و مآخذ] باشد.

۴- خلاصه مقاله شامل (اهداف، روش‌ها و نتایج - حداکثر ۱۰۰ - ۲۵۰ کلمه) و واژه‌های کلیدی (۵-۷) به زبان‌های ملی و انگلیسی نوشته شود.

۵- نام کامل نویسنده / نویسندگان، رتبهٔ علمی و نام مؤسسه به زبان‌های ملی و انگلیسی درج شود.

۶- موجودیت ایمیل آدرس نویسنده / نویسندگان در مقاله لازمی می‌باشد.

۷- حجم مقاله نباید بیشتر از ۱۲ صفحه (حداکثر ۵۰۰۰ کلمه) باشد.

۸- یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که نویسنده درج آن را ضروری می‌داند، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود.

۹- علائمی نقطه (.)، کامه (،)، و کامه نقطه‌دار (؛) و دونقطه (:) بدون فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن‌ها نشانه‌هایی نظیر پرانتیز و گیومه باشد.

۱۰- ارجاع درون‌متنی و تدوین فهرست مآخذ باید به روش (APA) باشد. هر نوع روش دیگر، قابل‌پذیرش نبوده و در صورت عدم رعایت، مقاله مورد نشر قرار نخواهد گرفت.

۱۱- مسوولیت مطالب مقاله به عهدهٔ نویسنده است و نظر نویسنده الزاماً نظر مدیریت عمومی مجله‌ی علمی پوهنتون بلخ نیست.

۱۲- مقاله بعد از تأییدی هیئت تحریر و آوردن اصلاحات لازم از جانب تقریظ دهنده به ایمیل آدرس رسمی مجله (Scientific.journals@ba.edu.af) در صفحه ورد تنظیم‌شده ارسال گردد.

۱۳- پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت «رهنمود تحریر آثار در نشریه‌های علمی، مدیریت عمومی مجله علمی پوهنتون بلخ» و پذیریش نهایی آن منوط به جلسه هیئت تحریر و تائید استاد تقریظ دهنده می‌باشد.

فهرست عناوین

ویژگی‌ها و ساختارهای جیوپُلیتیکی خاورمیانه ۱۱
روش تحقیق مردم‌نگاری و زمینه‌های کاربرد آن ۲۷
بررسی حکم تلفیق بین مذاهب اسلامی ٤۳
رابطهٔ انگشت‌نگاری با معاد از دیدگاه قرآن کریم و احادیث نبوی (صلی الله علیه و سلم) ... ٦۱
بررسی و تحلیل برخی از مفاهیم جغرافیایی محیط زیست ۷۳
تأثیر ساختار سرمایه در افزایش مفاد بانک‌ها در افغانستان ۸٥
مردم‌گرایی در شعر استاد عبدالحق بیتاب ۹۳
حکم تعزیر مالی در فقه اسلامی ۱۰۷
العدد والمعدود فی تفسیر فتح القدیر ۱۱۹
دیدگاه‌های فلسفی در مورد تاریخ و علم تاریخ ۱٤۹
نکته‌های تربیتی در آخرین سخنرانی پیامبر (صلی الله علیه و سلم) (حجة الوداع) ۱٦۱
مطالعهٔ موقعیت ترانزیتی افغانستان و تأثیر آن بر فرصت‌های اقتصادی ۱۷۱
بررسی مفاد پیمان مولوتوف – ریبنتروپ میان آلمان و شوروی ۱۸٥
فلتر سازی خبر در تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی ۱۹۳
تعارض عام و خاص و تأثیر آن بر استنباط فروع فقهی از دیدگاه مذاهب اسلامی ۲۰۷
حقوق حیوانات از منظر اسلام ۲۲٥
بررسی حکم سرقفلی از دیدگاه فقه و قانون ۲٤۱
بررسی فرهنگ عامیانه در داستان‌های اکرم عثمان ۲٥٥
بررسی تأثیر سبک‌های دل‌بستگی بالای عزت‌نفس ۲٦۷
بررسی عوامل افسردگی در دوره نوجوانی ۲۷۷
ABSTRACTS IN ENGLISH 287

سـرمقاله

حمایت و نشر تحقیقات علمی از مهم‌ترین الزامات رشد علمی یک کشور است و از الزامات این رشد، افزایش تحقیقات علمی و طبع مقالات دارای قابلیت انتشار در مجله‌های معتبر ملی و بین‌المللی دارای ضریب نفوذ (Impact factor) است.

پوهنتون بلخ، به‌عنوان یک‌نهاد مطرح آکادمیک و قطب علمی شمال کشور مأموریت دارد که به پرسش و نیازهای‌های اصلی جامعه پاسخ علمی و منطقی ارائه نماید و در ایجاد زمینه‌های مختلف علمی، گام‌های استوار بردارد. چشم‌انداز اصلی پوهنتون بلخ در این راستا معطوف به آن دسته از موضوعاتی است که بتواند گره‌یی از مشکلات جامعه‌ی علمی را بازکرده و قدم‌های سنجیده شده برای ترقی و پیشرفت افغانستان بردارد. در این عرصه، این پوهنتون تلاش می‌کند زمینه‌های تولید و تکثیر دانش مطابق نیاز جامعه و بر اساس استندردهای روز را مساعد سازد تا از این طریق به‌طور نسبی زمینه‌ی پاسخگویی به‌ضرورت و انتظارات جامعه حاصل‌شده و حتی‌الامکان رسالتی را که بر دوش می‌کشد انجام دهد.

بی‌شک یکی از مهم‌ترین دست آوردهای امروز پوهنتون بلخ و همچنین جامعه بزرگ علمی شمال کشور انتشار این نشریه وزین است. نشریه «معرفت» مجله هست در حوزه علوم اجتماعی؛ که تلاش می‌کند مقالاتی را از محقق یا محققینی، مورد انتخاب و ارزیابی قرار دهند که به‌صورت مشهودی حاصل کار اصلی آن‌ها بوده و اثرات قابل استنادی روی علم و مرزهای دانش داشته و پاسخ‌دهنده نیازهای موجود در بخش‌های علوم اجتماعی باشد.

مجله علمی – تحقیقی که محل انتشار دستاوردهای علمی است اگر بخواهد پویا بماند باید از دو ویژگی «اصالت» و «ابداع» برخوردار باشد که ارتقای کیفی مجله، با تکیه به این دو ویژگی میسر می‌شود. اهدافی که مدیریت عمومی مجله در این راستا در پیش‌گرفته عبارت است از: ارتقای کیفیت مجله اعم ازنظر محتوایی و شکلی، تسهیل روش‌های پذیریش مقاله، چاپ به‌موقع، افزایش سرعت پاسخگویی برای استادان، محققان و سایر کارکنان علمی و صیانت از حقوق نویسندگان است.

با توجه به مسأله‌ی فوق مدیریت عمومی مجله علمی تحت نظر معاونیت تحقیقات و مجله علمی پوهنتون بلخ، مسوولیت دارد تا یافته‌ها و نتایج مطالعات تحقیقات انجام‌شده در گروه‌های مختلف علمی و تحقیقی را با صورتی آراسته و متناسب با معیارهای بین‌المللی و ذائقه‌ی جامعه‌ی علمی کشور منتشر نماید.

در این مجله مقاله‌های تحقیق لابراتواری یا تحقیق ساحوی، کتابخانه‌ای (مروری) و ترجمه‌ها با در نظر داشت روش (APA) به زبان‌های ملی کشور (دری و پشتو) و زبان‌های بین المللی (عربی و انگلیسی) نشر شده و مخاطبان این نشریه اعضای کادر علمی پوهنتون‌ها، کارشناسان، فرهنگیان، ادارات محترم دولتی و محصلان می‌باشند.

اینک هم‌زمان با انتشار این مجله، جا دارد از زحمات و راهنمایی‌های ارزشمند و حمایت‌های بی‌دریغ ریاست محترم پوهنتون بلخ، معاونیت محترم تحقیقات و مجله علمی، اعضای هیئت تحریر، مدیریت عمومی مجله، مدیریت‌های نشریه و مجله و تصحیح متون، بخش‌های فنی و مالی و آمریت ارتباط و آگاهی عامه که علاوه بر بُعد کیفی مجله، در بُعد اجرایی آن زحمات ارزشمندی را متقبل گردیدند، صمیمانه سپاسگزاری نموده و برای همه این بزرگواران، از درگاه خدای متعال توفیق روزافزون مسئلت می‌نمایم.

با احترام

معاونیت تحقیقات و مجله علمی پوهنتون بلخ

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزهٔ علوم اجتماعی | جلد ۱٤ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

ویژگی‌ها و ساختارهای جیوپُلیتیکی خاورمیانه

پوهاند سلطان محمد انصاری
پوهنتون بلخ - پوهنحی تعلیم و تربیه، دیپارتمنت تاریخ
تقریظ: پوهنوال محمد همایون حیران و پوهندوی نظر محمد معصومی

چکیده

جیوپُلتیک خاورمیانه مجموعه‌ای از ویژگی‌های جغرافیایی یا فضا (شرایط جغرافیایی، اقلیمی، قومی و مذهبی، اقتصادی و مسیر راه‌های آبی...) و ارتباط آن با شرایطی سیاسی این منطقه از جهان شامل می‌شود. منطقهٔ خاورمیانه به‌عنوان حلقهٔ اتصال سه قارهٔ افریقا، آسیا و اروپا محسوب می‌شود. ازجمله مناطق حیاتی و مؤثر در معادلات جیوپُلتیک جهانی، منطقهٔ خاورمیانه است؛ خاورمیانه را مرکز دنیای قدیم می‌دانند. جیوپُلتیک خاورمیانه، با ویژگی‌های مذهبی و لاجرم سیاسی این منطقه ارتباطی غیرقابل‌گسست دارد. ازجمله وجود مرقد شخصیت‌های دینی در عربستان، ایران، عراق و سوریه؛ وجود کعبهٔ شریف و آرامگاه حضرت رسول اکرم «ص» در عربستان و بیت‌المقدس در فلسطین و بافت مذهبی در این مناطق، از عوامل مؤثر در جیوپُلتیک خاورمیانه هستند. خاورمیانه یک منطقه مهم ازنظر اقتصادی است و دارای تأثیر بزرگی بر روی اقتصاد جهانی است. این منطقه دارای منابع غنی نفت و گاز طبیعی است که تأثیر قابل‌توجهی در بازار جهانی دارد. بسیاری از کشورهای خاورمیانه، ازجمله عربستان سعودی، ایران، عراق، قطر و امارات متحده عربی، تولیدکننده‌های عمده نفت هستند و بخش قابل‌توجهی از درآمدهای آن‌ها از فروش نفت حاصل می‌شود. همچنین، خاورمیانه دارای بازارهای بزرگ و پیشرفته‌ای است. برخی از کشورهای این منطقه مانند امارات متحده عربی و عربستان سعودی سرمایه‌گذاری قوی در زیرساخت‌های بنیادی انجام داده‌اند و شهرهایی مانند دبی و ریاض به مراکز مالی و تجارتی مهمی تبدیل‌شده‌اند. همچنین، بخش‌های دیگری از اقتصاد خاورمیانه نیز شامل صنایع پتروشیمی، گاز، فولاد و سایر صنایع است. مقالهٔ حاضر با استفاده از روش پژوهشی توصیفی و کتابخانه‌ای به بررسی ویژگی‌های جیوپُلتیکی خاورمیانه با در نظر داشت اوضاع جغرافیایی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی آن در جهان سیاسی امروز پرداخته است که مطالعه کننده‌های عزیز تا حدی استفاده برند.

کلیدواژه‌ها: جیوپُلتیک، جیواستراتژیک، خاورمیانه، خلیج‌فارس، بیت‌المقدس، فلسطین

مقدمه

خاورمیانه یکی از مناطق بسیار پیچیده و استراتژیک جهان است که شامل یک سری ویژگی‌ها و ساختارهای جیوپُلیتیکی است. این منطقه که در قارهٔ آسیا قرار دارد، ازلحاظ جغرافیایی در بین قاره‌های آسیا، افریقا و اروپا واقع‌شده است و تاریخچه طولانی و پیچیده‌ای در زمینهٔ سیاست، فرهنگ، اقتصاد و امنیت دارد.

علاوه بر جایگاه جغرافیایی مهم خاورمیانه، وجود گسترده شاهراه‌های بین‌المللی در این منطقه موجب طمع بیش‌ازپیش قدرت‌های بین‌المللی جهت نفوذ در آن شده است. آبنای بسفر و داردانل در ترکیه، کانال سوئز در مصر، آبنای هرمز در ایران، باب المندب در یمن، خلیج‌فارس، خلیج عدن و... بخشی از اهمیت استراتیژیک این منطقه بشمار می‌روند. نگاهی به تحولات تاریخی در یک سدهٔ گذشته نشان می‌دهد که بارها قدرت‌های جهانی جهت بسط نفوذ خویش در منطقه زمینه ایجاد بحران را در آن فراهم نموده‌اند. تلاش روس‌ها جهت دستیابی به آب‌های آزاد و در کنترُل قراردادن آبناهای حیاتی ترکیه، استعمار طولانی بریتانیایی‌ها در اقصی نقاط خاورمیانه، نفوذ فرانسوی‌ها در منطقهٔ شامات و حضور نوین امریکا در سراسر خاورمیانه پس از جنگ جهانی دوم همواره موجب بی‌ثباتی در سطح منطقه شده است. منطقهٔ خاورمیانه به‌عنوان قلب اوراسیا به لحاظ جیواستراتژیکی، محل عبور خطوط زمینی، راه‌آهن و هوایی بخشِ عظیمی از جامعهٔ بین‌المللی محسوب می‌شود. این منطقه محل عبور ترانزیت هوایی و زمینی میان اروپا و افریقا با هند و آسیای شرقی محسوب می‌شود که بر ابعاد استراتژیک آن می‌افزاید. اهمیت نفت و گاز خاورمیانه در تأمین انرژی جهان، پایداری اقتصاد جهانی و درآمدزایی برای کشورهای تولیدکننده آن‌ها بسیار بالاست.

طرح مسئله: یک مسئله مهم در مورد ویژگی‌های جیوپُلتیکی و ساختار خاورمیانه می‌تواند مربوط به نفوذ و تعامل قدرت‌های بزرگ جهان در این منطقه باشد. خاورمیانه به دلیل واقع‌شدن در مسیرهای حیاتی نفت و گاز، جغرافیای استراتژیک و نقش مهم در تأمین امنیت انرژی جهان، همواره توجه قدرت‌های بزرگ بین‌المللی را به خود جلب کرده است.

یکی از ویژگی‌های جیوپُلتیکی مهم خاورمیانه، وجود منابع غنی نفت و گاز است که این منطقه را به یکی از مهم‌ترین مراکز تولید و صادرات انرژی در جهان تبدیل کرده است. این ویژگی باعث شده تا قدرت‌های بزرگ جهان، ازجمله ایالات‌متحده امریکا، روسیه، چین و اتحادیهٔ اروپا، برای کسب سهم بیشتر در این منابع و تأمین نیازهای انرژی خود در منطقه، رقابت کنند. این رقابت‌ها در برخی موارد منجر به تنش‌ها و صدمات جدی به امنیت منطقه شده است.

ساختار سیاسی و بشری منطقه نیز بر ویژگی‌های ژئوپلتیکی خاورمیانه تأثیرگذار است. دستیابی به ثبات سیاسی و استقرار نظم در این منطقه، به دلیل وجود تنوع قومی، اقوام و مذاهب، همواره چالش‌هایی را ایجاد کرده است. تعارضات قومی، سرمایه‌گذاری‌های خارجی، تداخل منافع منطقه‌ای و برخی مسائل داخلی همگام با قدرت‌های بزرگ جهان، بر ساختار خاورمیانه تأثیر می‌گذارد.

همچنین، موقعیت جغرافیایی خاورمیانه نیز در قالب یک تقاطع استراتژیک عربستان سعودی، ایران، ترکیه، اسرائیل و کشورهای حاشیه خلیج‌فارس، باعث شده این منطقه را به مرکزی برای رقابت و تعامل قدرت‌های

منطقه‌ای و بین‌المللی تبدیل کند. این تقاطع جغرافیایی همچنین بهره‌وری و تجارت را در ترانزیت بار و انتقال انرژی تحت تأثیر خود قرارداده است.

به‌طورکلی، ویژگی‌های جیوپُلتیکی و ساختار خاورمیانه موجب تعامل و رقابت بین قدرت‌های بزرگ جهان، تأثیر بر استقرار نظم سیاسی و امنیتی و تداخل منافع منطقه‌ای شده است. این ویژگی‌ها باعث می‌شوند که خاورمیانه یکی از مناطق پیچیده و پُرتنش در جهان باشد و همچنین نقش بزرگی در تعیین سیاست‌های بین‌المللی و امنیت جهانی داشته باشد.

اهداف تحقیق: یکی از اهداف اصلی تحقیقات در مورد ویژگی‌ها و ساختار جیوپُلیتیکی خاورمیانه، درک نقش استراتژیک این منطقه است. این تحقیق به ما کمک کرده تا نقش جغرافیایی و سیاسی خاورمیانه در قالب رقابت‌های منطقه‌ای و بین‌المللی بررسی و معرفی گردد که قرار ذیل‌اند:

- تحقیق موردنظر، در زمینهٔ شناسایی عوامل جیوپُلیتیکی مؤثر در خاورمیانه و تأثیر آن‌ها بر رویدادها، تعاملات بین‌المللی و سیاست‌های منطقه‌ای می‌باشد که این عوامل شامل موقعیت جغرافیایی، منابع طبیعی، امنیت منطقه‌ای، نفوس، نفوذ سیاسی و نظامی‌اند.
- تحقیق موردنظر، بررسی ویژگی‌ها و ساختارهای جیوپُلیتیکی خاورمیانه می‌باشد که تا از این طریق، روابط بین کشورها، گروه‌های سیاسی و فرهنگی، نهادها و سازمان‌های منطقه‌ای شناسایی شوند که شامل روابط دوجانبه و چندجانبه، تنش‌ها و همکاری‌ها در خاورمیانه‌اند.
- با استفاده از این تحقیق، می‌توان پیش‌بینی‌ها و پیشنهادهایی در بارهٔ تحولات آینده‌این منطقه (مربوط به سیاست‌گذاری و راهکارهایی برای مدیریت بهتر تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای) در مقالات تحقیقی جداگانه ارائه نمود.

اهمیت تحقیق: تحقیق در مورد ویژگی‌ها و ساختار جیوپُلیتیکی خاورمیانه اهمیت زیادی دارد و می‌تواند به دست آوردن اطلاعات و درک عمیق‌تری از این منطقه کمک کند. در زیر به اهمیت و اهداف تحقیق در این زمینه اشاره می‌کنم:

- تحقیق موردنظر، می‌تواند به ما کمک کند تا علل و عوامل اصلی تعارضات و تنش‌های موجود در این منطقه را بشناسیم و نیز می‌تواند ما را در مورد شناسایی فشرده اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی خاورمیانه کمک کند.
- این تحقیق در زمینهٔ جیوپلیتیک خاورمیانه می‌تواند به ما در پیش‌بینی رویدادها و تحولات آینده کمک کنند و با این بررسی می‌توان وضعیت فعلی و ویژگی‌های سیاسی، اقتصادی، امنیتی منطقه و روندهای آینده را تشخیص داد و به‌طور مؤثرتری تحقیقات بیشتر را برنامه‌ریزی کرد.
- خاورمیانه نقش مهمی در تعاملات بین‌المللی دارد که این تحقیق، می‌توانند به ما کمک کنند تا روابط و تعاملات کشورها در خاورمیانه را شناسیم و راهکارهایی را برای حل مناسب تنش‌ها و تعارضات در آینده، ژرف‌تر طرح و ارائه دهیم.

روش تحقیق: مقالهٔ حاضر با استفاده از روش پژوهشی توصیفی و کتابخانه‌ای به بررسی ویژگی‌های جیوپُلتیکی خاورمیانه با در نظر داشت اوضاع جغرافیایی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی آن در جهان سیاسی امروز پرداخته است که مطالعه کننده‌های عزیز تا حدی استفاده برند.

جیوپُلتیک چیست؟ جیوپُلتیک یا جغرافیای سیاسی، از (جیو= Geo) به معنی زمین و (پُلیتیک= Politics)، به معنی سیاست تشکیل‌شده است. این واژه سیاسی طی یک قرن گذشته ازنظر مفهومی و فلسفی همواره دچار تحول و حرکت بوده است. جیوپُلتیک را بررسی تأثیر عوامل جغرافیایی بر سیاست یا بررسی رابطهٔ بین جغرافیا و سیاست می‌دانند. (آقابخشی، ۱۳۸۳، ۲۷۰)

جغرافیای سیاسی از نقش‌آفرینی‌های سیاسی- محیطی در چارچوب «کشور» سخن می‌زند و جیوپُلتیک از نقش‌آفرینی‌های سیاسی- محیطی در چارچوب مفهوم «قدرت» سخن می‌گوید. (مجهدزاده، ۱۳۸۱، ۲۰-۲۱)

علم جیوپُلیتیک، به تجزیه‌وتحلیل ماهیت، ساختار و کارکردها و اهمیت سیاسی یک منطقهٔ جغرافیایی پرداخته و ویژگی‌های آن را ترسیم می‌کند. جیوپُلتیک، مطالعه تأثیرات جغرافیای زمین (انسانی و فیزیکی) بر سیاست و روابط بین‌الملل است. درحالی‌که جیوپُلتیک معمولاً به کشورها و روابط بین آن‌ها اشاره می‌کند، ممکن است بر دو نوع دولت دیگر نیز تمرکز کند: دولت‌های مستقل بالفعل یا با رسمیت محدود و روابط بین نهادهای جیوپُلتیک فرعی، مانند ایالت فدرال که یک فدراسیون، کنفدراسیون یا یک سیستم شبه فدرال را تشکیل می‌دهند. در سطح روابط بین‌الملل، جیوپُلتیک روشی برای مطالعه سیاست خارجی برای درک، تبیین و پیش‌بینی رفتار سیاسی بین‌المللی از طریق متغیرهای جغرافیایی است. این‌ها شامل مطالعات منطقه، اقلیم، عارضه‌نگاری، نفوس‌شناسی، منابع طبیعی و علوم کاربردی منطقه مورد ارزیابی است. (Evans, ۱۹۹۸)

جیوپُلتیک از زمان وضع واژه آن توسط کیلن در سال ۱۸۹۹م تاکنون، ضمن اینکه دچار فراز و نشیب بوده است ازنظر مفهومی نیز دچار شناوری بوده و نتوانسته است از شفافیت و ثبات نسبی برخوردار شود. این امر بر ابهام آن افزوده، بطوریکه تعریف نسبه جامعی که بتواند به هویت علمی آن کمک نماید ارایه نشده است. در تعاریفی که تاکنون از جیوپُلتیک به‌عمل‌آمده، غلبه با آن‌هایی بوده که سعی داشته‌اند از آن به‌عنوان دانش مطالعه رابطهٔ یک‌سویه و جبری تأثیر عوامل جغرافیایی بر سیاست یاد کنند. هرچند تعاریف محدودتری در خصوص رابطه دوطرفه بین آن‌ها و نیز تحلیل فضایی مناسبات و ساختار قدرت و رقابت جهانی نیز ارایه شده است، لکن همه آن‌ها فاقد جامعیت نسبی بوده و هرکدام بخشی از موضوع را موردتوجه قرارداده‌اند. در این مقاله نگارنده دربارهٔ جیوپُلتیک، تعریف جدیدی را بر پایهٔ ارتباط متقابل سه عنصر (جغرافیا، قدرت و سیاست) ارایه می‌دهد که نسبت به تعاریف دیگر از جامعیت بیشتری برخوردار است. (حافظ نیا، ۱۳۷۹، ۱-۳ و حافظ نیا، ۱۳۸۵، ۳۷)

اولین بار اصطلاح جغرافیای سیاسی، توسط فیلسوف فرانسوی (روبرت آن تورگو) در سال ۱۷۵۱، به‌کاربرده شد. روبرت تورگو جغرافیای سیاسی را یک علم کاربردی — نظریه‌ای تلقی می‌کرد که با تحقیق و بررسی تأثیرات متقابل واقعیات جغرافیایی اعم از انسانی و طبیعی با شرایط سیاسی می‌تواند در امر کشورداری کمک کند. بعدها در سال ۱۸۹۷، پروفسور فردریش راتزل آلمانی، کتابی به نام جغرافیای سیاسی نوشت که نظریهٔ کشور به مثابهٔ موجود زنده (ارگانیزم) را ارائه داد و طرفداران زیادی را به خود جلب کرد، همچنین استاد علوم سیاسی سویدن رودلف شلین با کاربرد واژه جیوپُلتیک، جغرافیای سیاسی را نظریهٔ کشور و ارگانیزم جغرافیایی معرفی کرد. از همین زمان جیوپُلتیک که به‌طور عُمده با ایدئولوژی حکومت آمیخته بود، همگام با ژئواستراتژی

مکیندری که بررسی اساس جغرافیایی سیاست جهان را هدف قرارداده بود، دیدگاه اغلب نظریه‌پردازان سیاسی و جغرافیادانان را برای مدّت ۴۵ سال تشکیل دادند. امابعد از پایان جنگ جهانی دوم و شکست آلمان نازی، جیوپُلتیک خاص آلمان منجر به زمینهٔ تخریب این علم به‌عنوآن‌یک دیدگاه دانشگاهی شد.

جغرافیای سیاسی در دههٔ سال‌های ۱۹۵۰، با تلاش جغرافیادانان نام‌داری مانند هارتشورن، استیفن جونز و گاتمن، دورهٔ فراز خود را آغاز کرد. مطالعه وضعیت سیاسی و جغرافیای پایتخت‌ها، مرزها، اختلافات ارضی، تقسیمات کشوری، استعمارگری، فدرالیسم، رودخانه‌های بین‌المللی و ده‌ها مسائل مکانی – سیاسی دیگر در سطوح مقیاس‌های جغرافیایی متعدد محلی تا جهانی موردتوجه جغرافیادانان سیاسی است. امروزه تعریف‌های ساده از جیوپُلتیک یا جغرافیای سیاسی که موردقبول اکثر جغرافیادانان سیاسی است، عبارت است از «علم بررسی رابطهٔ متقابل میان قدرت و فضا ». جیوپُلتیک به بررسی تأثیر پدیده‌های جغرافیایی بر ساختارها و نهادهای سیاسی، حکومتی و غیر حکومتی و تحولات آن‌ها و خصوصیات روابط با دیگر دولت‌ها می‌پردازد. (عزتی، ۱۳۹۳،۱-۴) جیو پُلیتیک عبارت است از مطالعه رفتار سیاسی دولت‌ها، گروه‌ها و سازمان‌ها در مورد جنبه‌های فضایی، محیطی و انسانی. (حافظ نیا، ۱۳۷۹، ۱۲)

عواملی که در جیوپُلتیک مؤثرند به دو دستهٔ کلی عوامل ثابت جیوپُلتیک (موقعیت جغرافیایی، فضا و تقسیمات آن، وسعت خاک و توپوگرافی) و عوامل متغیر جیوپُلتیک (نفوس و منابع طبیعی) تقسیم می‌شوند. (عزتی، ۱۳۹۳، ۷۶– ۹۵)

خاورمیانه کجاست؟ خاورمیانه یا شرق میانه (Middle East) منطقه‌ای استراتژیک ازنظر جغرافیایی و انرژی است، به‌طوری‌که ۴۵ درصد از نفت کرهٔ زمین در این منطقه وجود دارد. این ناحیه گروه‌های فرهنگی و نژادی گوناگونی مانند آریایی‌ها، آشوری‌ها، آذربایجانی‌ها، ترک‌های آناتولی، کردها، اسرائیلی‌ها، عرب‌ها و بربرها را در خود جای‌داده است.

خاورمیانه یا شرق میانه یکی از مهم‌ترین مناطق جیوپُلیتیکی جهان است که بر اساس آمارهای رسمی چیزی حدود ۴۵ درصد ذخایر اثبات‌شده و احتمالی نفت دنیا و ۴۱ درصد ذخایر قطعی و احتمالی گاز طبیعی دنیا در این منطقه قرار دارد. کرهٔ زمین را در خود جای‌داده است. در این منطقه از جهان گروه‌های فرهنگی و زبانی فراوانی مثل فارس‌ها، عرب‌ها، آذری‌ها، ترک‌های آناتولی، یهودیان و... زندگی می‌کنند.

در خاورمیانه ادیانی، چون اسلام، مسیحیت، یهودی، زرتشتی و... رواج دارد و مسلمانان این منطقه نیز به مذهب‌هایی، چون تسنن و تشیع وجود دارند. در این منطقه از جهآن‌که ایران نیز در آن قرار دارد، شهروندان به زبان‌هایی، چون فارسی، ترکی آذربایجانی، کردی، لری، بلوچی، آشوری، ترکی استانبولی، عربی و عبری سخن می‌گویند.

اصطلاح خاورمیانه توسط غربی‌ها، با توجه به موقعیت جغرافیایی تمدن اروپا برای منطقه‌ای ابداع شد که نه به نزدیکی خاور نزدیک و نه به دوری خاور دور بود. خاورمیانه بین دو خاور دیگر قرار داشت. برخی نیز دلیل این نام‌گذاری را قرارگیری این منطقه میان بحیرهٔ مدیترانه و خلیج‌فارس می‌دانند.

خاورمیانه در مرکز تقاطع سه قارهٔ اروپا، آسیا و افریقا قرارگرفته است. عموماً این نام به منطقه‌ای اطلاق می‌شود که بین بحیرهٔ مدیترانه و خلیج‌فارس قرار دارد؛ اما محققان و نویسندگان تعریف‌های مختلفی از خاورمیانه

ارائه می‌کنند و بر سر تعداد کشورهای خاورمیانه اختلاف دارند؛ برای مثال، همه آن‌ها موافق‌اند که کشورهای ایران و عراق جزو منطقهٔ خاورمیانه هستند؛ اما بر سر کشورهای اتیوپی و پاکستان اتفاق‌نظر ندارند.

کشورهای خاورمیانه: به لحاظ جغرافیایی خاورمیانه بخشی از شمال افریقا و جنوب غرب آسیا را شامل می‌شود و در این منطقه کشورهایی، چون ایران، عراق، سوریه، لبنان، فلسطین اشغالی، اردن، کویت، عربستان سعودی، قطر، امارات متحدهٔ عربی، عمان، یمن، بحرین از جنوب غرب آسیا و کشورهایی، چون مصر، لیبیا و تونس از شمال افریقا قرار دارند و پاره‌ای از منابع افغانستان و پاکستان را نیز جزو آن محسوب می‌دارند. وجه مشترک سرزمین‌های آن علاوه بر دین مبین اسلام، کم‌آبی و خشکی، گرمی هوا، تولیدمثل نسبتاً زیاد، وجود قبایل چادرنشین، کشاورزی تقریباً ناچیز و غیره است. (جعفری، ۱۳۸۶، ۱۴۳)

خاورمیانه در حدود ۰۰۰ ’۸٬۸۰۰ کیلومترمربع وسعت دارد و نفوس آن حدود ۳۰۰ میلیون نفر است. سه کشور ایران، ترکیه و مصر ۵۲٪ نفوس منطقه را در برگرفته‌اند. (پیتر بومونت، ۱۳۶۹، ۴۴ و یوسفی، ۱۳۸۳، ۲۲) نفوس خاورمیانه نامتجانس و دارای تنوع فراوان است. به‌طورکلی، ترکیب نفوس خاورمیانه از اختلاط بین اقوام و مذاهب مختلف عرب، ترک، فارس، کرد، ارمنی، بربر، یهودی و مذاهب اهل سنت، شیعه، مسیحی و دروزیه تشکیل‌شده است که عرب‌ها و اهل سنت بیشترین نفوس را دارند. خاورمیانه خاستگاه سه دین بزرگ آسمانی یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام است. بیشترین نفوس خاورمیانه را مسلمانان تشکیل می‌دهند. اکثر یهودی‌ها ساکن سرزمین‌های اشغالی فلسطین‌اند و تعداد اندکی در ایران، ترکیه، تونس، سوریه، مغرب و مصر نیز زندگی می‌کنند. تعداد قلیلی مسیحیان هم در لبنان، سوریه، مصر و عراق سکونت دارند. (فیلیپ خوری حتی، ۱۳۸۲، ۱۱)

خاورمیانه در تقاطع سه قاره: خاورمیانه در تقاطع سه قارهٔ آسیا، افریقا و اروپا، در مجاورت اقیانوس هند قرارگرفته است و چهار بحیره شامل مدیترانه، احمر، خزر و سیاه و نیز خلیج‌فارس در آن واقع‌شده‌اند. همچنین وجود چهار آبنای بزرگ در میان انشعاب اقیانوس‌ها، بندرها و راه‌های آبی سبب شده است تا از دیرباز این منطقه به لحاظ تجارتی و نظامی اهمیت استراتژیک داشته باشد. در سال ۱۸۵۹ میلادی کارگران مصری به‌منظور حفر و ایجاد کانال سوئز، آغاز به کارکردند پس از گذشت ۱۸ سال کار ساخت کانال به پایان رسید. به دنبال آن در سال ۱۸۶۹ میلادی کانال، به‌صورت رسمی توسط خدیو اسماعیل گشایش یافت. احداث کانال سوئز در ۱۲۸۶ش/۱۸۶۹م، اقیانوس اطلس و هند را (به‌وسیله بحیره‌های مدیترانه و سرخ) به یکدیگر متصل کرد. احداث کانال سوئز (دارای طول ۱۶۳ کیلومتر) که از پورت سعید آغاز و به خلیج سوئز ختم می‌گردد زادهٔ فکر مهندس فرانسوی فردیناد دولسپس و از شاهکاری‌های مهندسی جهان است. (حسینی، ۱۳۹۴، ۹۶–۹۷) این کانال در سال ۱۹۶۷م به مدت شش روز به دلیل حمله اسرائیل به قسمتی از خاک مصر بسته شد و به دنبال آن تا سال ۱۹۷۳ میلادی که جنگ اعراب و اسرائیل آغاز شد بارها ترمیم گشت. پس از دو سال که به علت جنگ آبراه بسته بود مجدداً در سال ۱۹۷۵ میلادی بازگشایی شد. (حسینی،۱۳۹۴،۹۵– ۹۷) امروزه کانال سوئز علاوه بر آنکه به‌طور متوسط گذرگاه بیش از ۵۰ کشتی در روز است، اقامتگاه بسیار مفرحی برای جهانگردان نیز است. افزون بر این، اکتشاف نفت در خاورمیانه در اوایل دههٔ ۱۳۰۰ش/ ۱۹۲۰م و انتقال و توزیع آن، بر اهمیت استراتیژیکی این منطقه افزود و منازعه و رقابت قدرت‌های بزرگ را در آن تشدید کرد. (درینیک، ۱۳۶۸، ۹۶–۹۹)

آبنای هرمز که طول آن به ۱۵۸کیلومتر و عرض آن بین ۵۶ تا ۱۸۰ کیلومتر می‌رسد یکی از معبرهای استراتژیک و معروف‌ترین راه‌آبی کشتیرانی بین‌المللی می‌باشد. این آبنا، به دلیل وابستگی مستقیم و غیرمستقیم کشورهای حاشیه خلیج‌فارس و سایر کشورهای جهان (در تجارت و ترانزیت کالا و انرژی) و همچنین اهمیت و نقش ارتباطی، نظامی و سیاسی آن در دوره‌های تاریخی، دارای اهمیت و نقش جیوپُلیتیکی و استراتژیکی است. آبنای هرمز یکی از مزدحم‌ترین معبرهای آبی بوده روزانه ۳ میلیون تن نفت که ۲۵ در صد عرضهٔ نفت جهان را احتوا می‌دارد، توسط نفت‌کش‌ها از این معبر به بازارهای جهان بخصوص جاپان، امریکا، اروپای غربی و آسیا سرازیر می‌گردد. صادرات نفت خام به مناطق یادشده توسط کشتی‌های بزرگ که ظرفیت بارگیری حدود ۳۰۰ هزار تن را دارد، صورت می‌گیرد. (حسینی، ۱۳۹۵، ۱۰۴)

باکمی دقت در نام خاورمیانه متوجه می‌شویم که این منطقه، از روی مقایسه موقعیت آن با سایر مناطق جهان، توسط اروپاییان و طبق منافع سیاسی آن‌ها نام‌گذاری شده است؛ زیرا بر اساس موقعیت جغرافیایی آن‌ها، این منطقه در شرق (خاور) قرار می‌گیرد. درواقع کشورهای غربی، اروپا را مرکز تمدن جهان تصور کردند و سایر مناطق را بر اساس دوری یا نزدیکی به آن «خاور دور»، «خاورمیانه» و «خاور نزدیک» نام نهادند.

برخی شواهد حاکی از آن است که اولین کاربرد اصطلاح «خاورمیانه» به سال ۱۸۵۰ و دولت هند بریتانیایی برمی‌گردد؛ هرچند در سال ۱۹۰۲م، توسط سروان «آلفرد تایر ماهان»، افسر نیروی بحری امریکا، برای اشاره به نواحی بین عربستان و هندوستان به شهرت رسید. بعدها یکی از خبرنگاران روزنامه «تایمز» به نام «والنتین چیرول»، تعریف‌های جامع‌تری از خاورمیانه ارائه داد که کمک شایانی به شناخت مردم جهان از موقعیت این منطقه کرد. اختلاف بر سر تعریف خاورمیانه از همان ابتدا آغاز شد؛ خاورمیانه چیرول نسبت به خاورمیانه ماهان وسعت بیشتری داشت. (درینیک، ۱۳۶۸، ۹۶- ۹۹)

ماهان بیشتر به روابط کشورهای منطقه از طریق راه‌های آبی خلیج‌فارس توجه داشت و خاورمیانه‌اش از کشورهای پیرامون این خلیج فراتر نمی‌رفت؛ اما تعریف چیرول، خاورمیانه را برای دفاع از مرزهای هند تا هندوستان امتداد می‌داد. باوجود اختلاف‌نظرهای این دو نفر، اصطلاح خاورمیانه رواج یافت و محققان و نویسندگان در کتاب‌ها و مقاله‌هایشان از آن استفاده کردند. در حال حاضر، معنای خاورمیانه به توصیفات ماهان و چیرول محدود نمی‌شود.

درزمانی که قلمرو عثمانی تا سرزمین‌های اعراب گسترش پیداکرده بود، اروپاییان نام «خاور نزدیک» را برای حدود جغرافیایی این کشور برگزیده بودند؛ اما پس از سال ۱۹۱۳م که قلمرو عثمانی طی سلسله جنگ‌هایی کوچک‌تر شد، دیگرکسی دقیقاً نمی‌دانست که نام خاور نزدیک شامل چه حدود جغرافیایی می‌شود. تا اینکه در جنگ جهانی دوم، ارتش انگلستان فرماندهی نیروهای سابق مناطق خاورمیانه و خاور نزدیک خود را باهم ادغام کرد و در کلیه مذاکرات و مکاتبات رسمی و غیررسمی‌اش، تمامی این مناطق را خاورمیانه نامید؛ درنتیجه اصطلاح خاورمیانه جای عنوان خاور نزدیک را نیز گرفت.

جیوپُلتیکِ خاورمیانه: از میان مناطق جیوپُلتیکی منطقه جنوب غربی آسیا، از همه مهم‌تر خاورمیانه است که موردتوجه نظام بین‌المللی بوده و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، بر همین اساس خاورمیانه در ساختار جیوپُلتیکی هزارهٔ سوم موردبررسی قرارگرفته است. عمیق‌ترین و مهم‌ترین بحران‌های سیاسی جهان معاصر در منطقهٔ خاورمیانه رقم می‌خورد و چالش‌های مهم جیوپُلتیکی از عوامل شکل‌دهنده، تشدیدکننده و تداوم یابندهٔ

بحران در این حوزهٔ جغرافیایی است. چشم‌انداز موجود از قیام و خیزش‌های مردمی، بیان‌گر آغاز تحولات و لرزش‌های جیوپُلتیکی گسترده در فضای خاورمیانه و شمال افریقاست و جغرافیای سیاسی منطقه را تحت تأثیر خود قرار خواهد داد.

عوامل مؤثر بر جیوپُلتیک خاورمیانه: برخی ویژگی‌های جغرافیایی یا به تعبیر جدید «فضا» که بر تغییرات سیاسی در خاورمیانه مؤثر هستند و وضعیت جیوپُلتیک خاورمیانه را تعیین می‌کنند به‌قرار زیر است:

نواحی و قلمروها در خاورمیانه: فلات ایران، آناتولی، بین‌النهرین، شام، شبه‌جزیره عربستان و کشورهای پیرامون خلیج‌فارس شامل عربستان سعودی، قطر، امارات متحدهٔ عربی، عمان، عراق، بحرین، یمن، کویت و مصر در افریقا.

ساختار دینی و مذهبی: ویژگی‌های جیوپُلیتیکی و ساختار دینی و مذهبی خاورمیانه بسیار پیچیده و تنوع‌بخش است. خاورمیانه منطقه‌ای بسیار گسترده و متنوع است که شامل کشورهای ایران، عراق، سوریه، لبنان، اسرائیل، افغانستان، ترکیه، عربستان سعودی و بسیاری دیگر می‌شود. خاورمیانه جزو مناطقی از جهان است که هر سه دین ابراهیمی یهودیت، مسیحیت و اسلام در آن رواج دارد. بافت مذهبی حاکم بر خاورمیانه از عوامل مهم تأثیرگذار بر جیوپُلتیک این منطقه از جهان است. همچنین، چندین فرقه و مکتب فکری نیز در این منطقه شکل‌گرفته است.

در اینجا باید توجه داشت که هر یک از کشورها و جوامع در خاورمیانه و ویژگی‌های دینی و مذهبی متفاوتی دارند. برخی از ویژگی‌های جیوپُلیتیکی و ساختار دینی و مذهبی خاورمیانه عبارت‌اند از:

تاریخچه کهن: خاورمیانه یکی از مناطق قدیمی‌ترین تمدن‌های جهان است و دارای تاریخچه‌ای بسیار طولانی است. این تاریخچه می‌تواند تأثیر قابل‌توجهی بر تعاملات دینی و مذهبی در منطقه داشته باشد.

تعداد زیادی ادیان و مذاهب: خاورمیانه به‌عنوان محل تولد بسیاری از ادیان و مذاهب بزرگ جهان شناخته می‌شود. اسلام به‌عنوان دین اکثریت مسلمانان در این منطقه حاکم است، اما نیز مسیحیت و یهودیت پیروانی دارند که در برخی کشورها و جوامع اقلیتی محسوب می‌شوند.

تنوع فرقه‌ای: خاورمیانه شاهد وجود تنوع فرقه‌ای بسیار است. در برخی کشورها، مسلمانان به فرقه‌های مختلفی مانند اهل سنت (حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی) شیعه، علوی، اسماعیلی و تقسیم می‌شوند. این تفاوت‌ها ممکن است تأثیر مستقیمی بر سیاست، جامعه و تعاملات دینی و مذهبی داشته باشد.

تعاملات سیاسی و جیوپُلیتیکی: خاورمیانه ازلحاظ جیوپُلیتیکی یک منطقهٔ بسیار حساس است. تعاملات دینی و مذهبی نیز می‌تواند تأثیر چشمگیری بر تعاملات سیاسی و جیوپُلیتیکی در این منطقه داشته باشد. به‌عنوان‌مثال، تنش‌ها و تفاوت‌های بین فرقه‌ها و ادیان می‌توانند عامل تقسیمات و ناسازگاری‌های سیاسی در خاورمیانه باشند.

نقش مذاهب در جامعه و فرهنگ: دین و مذهب در خاورمیانه نقش بسیار مهمی در فرهنگ و هویت جوامع این منطقه دارند. اعتقادات و عملکردهای دینی و مذهبی می‌توانند تأثیر قابل‌توجهی بر ارزش‌ها، رفتارها و زندگی روزمره مردم در این منطقه داشته باشند.

درمجموع، ویژگی‌های جیوپُلیتیکی و ساختار دینی و مذهبی خاورمیانه متنوع و پیچیده هستند و به‌طورکلی تعاملات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در این منطقه را تحت تأثیر قرار می‌دهند. برای درک دقیق‌تر و پوشش کامل‌تر، باید به بررسی هر کشور و جامعه به‌صورت جداگانه پرداخت.

مرقدهای شخصیت‌های معروف در خاورمیانه: یکی از مهم‌ترین عوامل تعیین‌کننده جیوپُلتیک خاورمیانه، وجود مرقدهای شخصیت‌های معروف در این منطقه از جهان است. مرقدهای شخصیت‌های معروف همواره در طول تاریخ محل زیارت و ادای احترام برای همه مسلمانان بوده است که برخی از این مرقدها چنین هستند:

- مرقد مطهر پیامبر بزرگ اسلام حضرت محمد (ص) — مدینۀ منوره، عربستان سعودی؛
- مرقد مطهر حضرت علی بن ابوطالب (رض) خلیفه چهارم اسلام- مزار شریف، افغانستان؛
- مرقد مطهر حضرت امام حسین بن علی - کربلا، عراق؛
- مرقد مطهر حضرت امام حسن بن علی — مدینۀ منوره، عربستان سعودی؛
- مرقد مطهر حضرت علی بن موسی الرِّضا فرزندِ موسی بن جعفر و نجمه خاتون - مشهد، ایران؛
- مرقد مطهر حضرت موسی الکاظم موسی بن جعفر فرزندِ جعفر صادق - شهر کاظمین، عراق؛
- مرقد مطهر حضرت علی بن حسین بن علی بن ابی‌طالب ملقّب و مشهور به سَجّاد و زِیْنُ‌الْعابِدین — مدینۀ منوره، عربستان؛
- مرقد مطهر حضرت محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی‌طالب (رض) مشهور به محمدِ باقر- مدینۀ منوره، عربستان؛
- مرقد مطهر حضرت جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی‌طالب مشهور به «جعفر صادق» است - مدینه، عربستان سعودی؛
- نعمان بن ثابت و کنیه‌اش ابوحنیفه است که حنفیان او را امام اعظم لقب داده‌اند. فقیه و متکلم نامدار کوفه و پایه‌گذار مذهب حنفی از مذاهب چهارگانه اهل سنت است — بغداد، عراق؛
- آرامگاه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی بن حسین خطیبی معروف به بهاءالدین ولد و سلطان‌العلما شاعر معروف دری زبان- قونیه، ترکیه؛
- آرامگاه محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی ملقب به شمس‌الدین یا شمس تبریزی از صوفیان ایرانی مسلمان - خوی، آذربایجان غربی.

این فهرست فقط برخی از مرقدهای معروف در خاورمیانه را شامل می‌شود و مکان‌های دیگری هم وجود دارند که برای مسلمانان اهمیت دارند. همچنین، ارزش و اهمیت این مرقدها برای مسلمانان بیشتر از جاذبه‌های گردشگری است و به‌عنوان مکان‌های مقدس مورداحترام و زیارت قرار می‌گیرند. (انصاری، ۱۴۰۲)

وجود بیت‌المقدس در خاورمیانه: بیت‌المقدس که پیش از کعبه قبله مسلمانان بود یکی از شهرهای مهم برای پیروان ادیان ابراهیمی است. بیت‌المقدس یکی از شهرهای مهم برای مسلمانان پس از مکه و مدینه و دارای اهمیت فرهنگی و قومی برای فلسطینیان است. هم‌چنین این شهر یکی از چهار شهر مهم برای یهودیان و مقدس‌ترین شهر برای مسیحیان نیز به شمار می‌رود.

قبلهٔ مسلمانان (کعبهٔ شریف): وجود کعبهٔ شریف به‌عنوان مقدس‌ترین مکان برای مسلمانان در خاورمیانه در کشور عربستان همواره دارای اهمیت ویژه‌ای بوده است. کعبهٔ شریف توسط حضرت ابراهیم نبی ساخته و توسط پسرش حضرت اسماعیل بازسازی‌شده است و گفته می‌شود نخستین بنا کنندهٔ آن حضرت آدم بوده است. این مکآن‌که در میان مسجدالحرام قرار دارد، هرساله میزبان میلیون‌ها مسلمان از سراسر جهان برای طواف است. (انصاری، ۱۴۰۲، ۵۰۲)

پُرجاذبه‌ترین شهرهای خاورمیانه: خاورمیانه سرزمین تضادهاست. این منطقه که در تقاطع فرهنگی شرق و غرب قرار دارد، یکی از مهدهای اصلی تمدن بشری و زادگاه ۳ دین بزرگ یکتاپرستی در جهان است. یادگارهای خیره‌کننده بی‌شماری از گذشته پرفرازونشیب منطقه در شهرهای کوچک و بزرگ خاورمیانه باقی‌مانده است؛ انبوهی از جاذبه‌های گردشگری که شهرت جهانی دارند منتظر گردشگران هستند، از بازارهای قرون‌وسطایی و مساجد تاریخی گرفته تا بیابان‌های بکر و واحه‌های دورافتاده (ریاضِ عربستان سعودی، استانبولِ ترکیه، پترا اردن، قاهرهٔ مصر، کاپادوکیهٔ ترکیه، واحهٔ سیوای مصر، جبیلِ لبنان، مداین صالحِ عربستان سعودی، اصفهانِ ایران، شبه‌جزیره مسندمِ عمان، دبیِ امارات متحدهٔعربی، دوحهٔ قطر، بعلبکِ لبنان، منامهٔ بحرین، ابوظبیِ امارات متحدهٔعربی، دمشقِ سوریه، بیروتِ لبنان، اربیلِ عراق، پترای اردن، قاهرهٔ مصر، شهر بلخ و هرات افغانستان و غیره). (انصاری، ۱۴۰۲)

وجود چاه‌های نفت و گاز: نفت و مشتقات آن، بسیار سریع به‌صورت ضرورت اجتناب‌ناپذیر زندگی جدید درآمدهاست. در زندگی روزمره همه‌چیز به نحوی به نفت وابسته شده است، از لباس گرفته تا تراکتور و از تولید کودهای کیمیایی تا موتر و هواپیما، همه‌جا مواد هایدروکاربن به کار می‌آید. نفت از زمان اکتشاف تاکنون، آمیزه‌ای از سیاست و اقتصاد بوده است. ازیک‌طرف، نفت محور موفقیت اقتصاد جهانی است و از طرف دیگر، حجم فراوانی از ذخایر نفتی، در مناطقی وجود دارد که دارای بیشترین بی‌ثباتی سیاسی هستند. بدین ترتیب معمای قدرت‌های بزرگ جهانی تضمین جریان دائمی عرضهٔ نفت است. (فرهادیان، ۱۳۸۵، ۱۲۸– ۱۲۹) نفت به طرق مختلف بر سیاست‌های داخلی و نظم جهانی تأثیر می‌گذارد. در حقیقت، نفت در جنگ‌های متفاوت، رقابت‌های استعماری و دکترین‌های سیاست خارجی، از اصول اساسی بوده است. قبل از جنگ جهانی دوم، نفت اهمیت استراتژیک و حیاتی خود را در بخش نظامی و پس‌ازآن در دوران جنگ سرد، به دست آورد. اکنون به گونه فزاینده‌ای نقش آن در تحولات اقتصادی جهان حیاتی می‌باشد. نفت و گاز خاورمیانه به‌عنوان منابع انرژی حیاتی، اهمیت فراوانی دارند. خاورمیانه منطقه‌ای است که دارای بزرگ‌ترین ذخایر نفت و گاز جهان است و کشورهایی مانند عربستان سعودی، ایران، عراق، قطر و امارات متحده عربی در این منطقه قرار دارند که از این منابع استفاده می‌کنند (روشن، ۱۳۸۵، ۱۲۸– ۱۲۹).

نفت و گاز خاورمیانه به‌عنوان منابع انرژی اساسی در صنعت، حمل‌ونقل، تولید برق و سایر بخش‌های اقتصادی جهان استفاده می‌شوند. اعتماد به منابع نفت و گاز خاورمیانه در تأمین انرژی جهانی بسیار حائز اهمیت است و هرگونه توقف یا ناپایداری در تأمین این منابع می‌تواند تأثیرات عمده‌ای بر اقتصاد جهانی و قیمت‌های انرژی داشته باشد.

علاوه بر این، نفت و گاز خاورمیانه به‌عنوان منابع درآمدزایی اساسی برای کشورهای تولیدکننده در این منطقه نقش بسیار مهمی ایفا می‌کنند. درآمدزایی از صادرات نفت و گاز، منابع مالی عمده‌ای را برای توسعه اقتصادی، ساخت‌وساز زیرساخت‌ها و بهبود شرایط زندگی در این کشورها فراهم می‌کند.

این منطقه در سال ۲۰۱۷ حدود ٪۹ از فرآورده‌های نفتی و ٪۱۱٫۶ از محصولات پتروشیمی دنیا را تولید می‌کرد. میزان تولیدات پتروشیمی خاورمیانه در سال ۲۰۱۷ م ۷۵ میلیون تن بود که به ۱۱۰ میلیون تن در سال ۲۰۳۰ و ۱۵۵ میلیون تن در سال ۲۰۵۰ خواهد رسید. لذا می‌توان این منطقه را از مهم‌ترین مصرف‌کنندگان کاتالیست Catalyst در حال حاضر و آینده محسوب کرد.

حدود سه‌چهارم ذخایر منابع نفتی دنیا در کشورهای اسلامی قرارگرفته است. حدود دوسوم این مخازن در منطقهٔ خلیج‌فارس واقع‌شده است.

نفت، خون صنعت مدرن است و منطقهٔ خلیج‌فارس قلبی است که این خون را مانند پمپاژ به جریان می‌اندازد و راه‌های بحری پیرامون خلیج‌فارس نیز شریان‌های هستند که این خون حیاتی از آن‌ها می‌گذرند. (عزتی، ۱۳۹۳، ۱۸۵)

نفت خلیج‌فارس، در آینده همچنان استراتژیک باقی خواهد ماند و انتظار می‌رود کشورهای صنعتی ابزارهای لازم را برای کنترل و ادامه جریان آن و ثبات قیمت به کار ببرند؛ بنابراین، خط‌مشی نفتی به‌عنوان کانون سیاست‌های کشورهای خلیج‌فارس در آینده باقی ماند. یکی دیگر از ویژگی‌های خاورمیانه که آن را برای تمامی کشورها حائز اهمیت می‌سازد وجود چاه‌های نفت بسیار در این منطقه از جهان است. اکنون قطر، امارات متحدهٔ عربی، ایران، عربستان، عمان و حتی عراق برنامه‌های ویژه‌ای برای افزایش ظرفیت تولید و بازرگانی گازدارند. قطر در پارس جنوبی دو فاز جدید افزایش تولید به کمک غول‌های انرژی در پیش‌گرفته که تولید گاز طبیعی مایع این کشور را از ۷۷ میلیون تن در سال به ۱۱۰میلیون تن در پایان سال ۲۰۲۵ و ۱۲۶میلیون تن تا سال ۲۰۲۷ خواهد رساند (فرهادیان، ۱۳۸۳، ۱۲۸-۱۲۹). امارات اغلب برنامه‌های گازی‌اش متمرکز برافزایش ناوگان حمل LNG (Liquefied natural gas) و ساخت پایانه برای این نوع گاز است؛ اما این کشور همچنین پروژه‌هایی جهت رشد تولید LNG (Liquefied natural gas) در دست دارد. عربستان و عراق در پی افزایش تولید برای مصرف داخلی هستند؛ اولی باانگیزه جایگزین کردن آن با نفت و آزاد کردن یک‌میلیون بشکه دیگر برای صادرات، اما عراق بیش از هر چیز به فکر تأمین سوخت نیروگاه‌های برقش است. عمان هم برنامه دارد با افزایش تولید و حتی آغاز واردات گاز از ایران، صادرات LNG (natural gas Liquefied) به کوریای جنوبی و جاپان را بهبود بخشد. ایران نیز می‌خواهد از طریق فشار افزایی میادین موجود به‌خصوص پارس جنوبی که پیش‌بینی می‌شود از ۴ سال آینده سالانه با افت فشاری به‌اندازه یک‌فاز آن مواجه شود، توسعه میادین دیگر مانند کیش، پارس شمالی و غیره در کنار مهار گازهای مشعل، ظرفیت بالاتری را برای تأمین مصارف خانگی، صنایع به‌ویژه پتروشیمی‌ها و درنهایت صادرات بیشتر به همسایگان در اختیار داشته باشد. (روزنامهٔ دنیای اقتصاد شماره ۵۹۳۳، جمعه ۶ بهمن (دلو) ۱۴۰۲)

به‌طور کل، اکتشاف و تولید از منابع نفت و گاز خاورمیانه در چند دههٔ گذشته همواره از سودآوری چشمگیری برای شرکت‌های بالادستی برخوردار بوده است. باوجود نامشخص بودن تقاضای نفت و گاز در دهه‌های آینده،

تولید از ذخایر کم‌هزینه خاورمیانه، از محبوبیت بالایی برخوردار است. (روزنامهٔ دنیای اقتصاد شماره ۵۹۳۳، جمعه ۶ بهمن (دلو) ۱۴۰۲)

شرکت‌های نفتی تلاش می‌کنند تا سبد تولیدات خود را با منابع انرژی دارای انتشار کاربن کمتر متنوع کنند. منابع پاک، رقابتی‌تر از همیشه شده و آینده‌ای جذاب‌تر دارند. منابع هایدروکابنی خاورمیانه در ساختمان‌های پهناور مختلفی قرار دارند. این طبقات زمین‌شناسی سرشار از نفت و گاز در دوره بلوغ خود قرار داشته و ازنظر ساختارهای زمین‌شناسی در دنیا بی‌نظیر هستند. این منابع ازنظر حرارت، عمق و میزان ذخایر در بهینه‌ترین شرایط قرار دارند. اکثر این ذخایر با فشار طبیعی مخزن و بدون نیاز به روش‌های فراز آوری مصنوعی قابل‌استخراج هستند.

۱۴ کشور خاورمیانه ۳٫۶ درصد مناطق خشکی دنیا را در اختیاردارند، اما ۴۵ درصد ذخایر اثبات‌شده و احتمالی نفت دنیا و ۴۱ درصد ذخایر قطعی و احتمالی گاز طبیعی دنیا در این منطقه قرار دارد. تاکنون ۳۰ درصد نفت تولیدی دنیا از چاه‌های حفاری‌شده در منطقهٔ خاورمیانه استخراج‌شده است. از مجموع ذخایر قطعی و احتمالی باقیمانده نفت و گاز دنیا ۵۳ درصد در این منطقه قرار دارد. طبقات زمین‌شناسی این منطقه میلیون‌ها سال عمر دارند و ۴۹ درصد ارزش خالص دنیا در صنعت بالادستی نفت و گاز به خاورمیانه اختصاص دارد. در فهرست ۱۰ مخزن بزرگ و پربازده نفت دنیا نام ۸ مخزن خاورمیانه به چشم می‌خورد. کیفیت و عرض این مخازن خوب تا عالی اعلام‌شده است. ۳ مخزن بزرگ خاورمیانه ۱٫۲۸ تریلیون بشکه ذخیره قطعی و احتمالی دارند. اگر از این مخازن روزانه معادل ۴۰ میلیون بشکه نفت استخراج شود، می‌توان به مدت ۸۸ سال از آن‌ها برداشت کرد.

از این ذخایر ۴۰۰ تا ۶۴۰ میلیارد بشکه غیرقابل‌برداشت هستند. این منابع ازنظر هزینه برداشت بسیار رقابتی و جز کم‌هزینه‌ترین منابع نفت و گاز دنیا هستند. همچنین میزان انتشار کاربن در مراحل تولید از این منابع اندک است. مشخصات زمین‌شناسی خاورمیانه برای شرکت‌های بالادستی جذاب است. لایه‌های سازندهای خاورمیانه دارای عرض زیاد و نفوذپذیری بالایی هستند. منطقهٔ خاورمیانه از مزیت انتشار گازهای گلخانه‌ای نیز برخوردار است. اگرچه میزان انتشار گازهای گلخانه‌ای در خاورمیانه یکی از بالاترین ارقام در دنیا بوده، اما میزان شدت کاربن در خاورمیانه یکی از کمترین نرخ‌ها در دنیا است.

میزان بالای گوگرد و کاربن در نفت خاورمیانه نیازمند استفاده از روش‌های کاراتر و پیچیده‌تر پالایش است. برای کاهش میزان کاربن در تأسیسات صنعت نفت و گاز باید مراحل پالایش به‌دقت بررسی و از میزان گاز فلز شده کاسته شود. ایران و عراق از بزرگ‌ترین تولیدکنندگان گاز فلز در دنیا پس از روسیه محسوب می‌شوند.

در این منطقه، شرکت‌های ملی از مزایای بیشتری نسبت به شرکت‌های بین‌المللی برخوردار هستند. ارزش صنعت بالادستی این منطقه رقم هنگفت ۲٫۳۹ تریلیون دلار است. ۱۴ درصد تولید نفت و ۱۱٫۲ سرمایه‌گذاری در صنعت نفت خاورمیانه به شرکت‌های بین‌المللی نفتی تعلق دارد، اما فقط ۸ درصد منابع و ۶٫۵ درصد ارزش در اختیار آن‌ها است.

سرمایه‌گذاران در پروژه‌های نفتی خاورمیانه با شرایط دشواری روبرو هستند و به دلیل تداوم ناامنی و ریسک سیاسی، شاهد خروج غول‌های اروپایی هستیم. اتفاقی که راه را برای افزایش سهم بازار شرکت‌های چینی و روسی هموار کرده است. فراموش نکنید که آخرین بشکه نفت دنیا از میادین خاورمیانه برداشت خواهد شد. کارشناسان بانک جهانی می‌گویند «کشورهای خاورمیانه برای نیل به‌پیشرفت، باید بخش‌های خصوصی خود را

فعال نموده، کارگران ماهرتر و انعطاف‌پذیرتر تربیت کنند و سرمایه‌گذاری خارجی را افزایش دهند. افزون بر ضرورت‌های اقتصادی، نقش انگیزه‌های سیاسی نیز در این مورد بسیار روشن است. تاکنون بهترین شیوه برای کاهش فقر، ترغیب رشد اقتصادی است. (کمپ و هارکاوی، ۱۳۸۳، ۳۲۲-۳۲۳)

ارتباط با مدیترانه و خلیج‌فارس: خاورمیانه از طریق دو بحیرۀ مهم جهان یعنی مدیترانه از سمت غرب و خلیج‌فارس در جنوب آن با جهان ارتباط دارد. خلیج‌فارس هم‌اکنون به دلیل موقعیت جغرافیایی، معبر صدور کالا، سرمایه و تجهیزات نظامی و هم‌چنین ذخایر عظیم نفت و گاز، سه قارۀ آسیا، افریقا و اروپا را به یکدیگر پیوند می‌دهد. خلیج‌فارس از طریق آبنای هرمز و بحیرۀ عمان به اقیانوس هند و سپس به‌تمامی آب‌های آزادراه پیدا می‌کند و یک نقطۀ استراتژیک در جهان به شمار می‌رود که بر سیاست‌گذاری‌های جهانی مؤثر است. همچنین بحیرۀ مدیترانه یا میانه که در غرب خاورمیانه قرار دارد، بحیره ای است که سه قارۀ آسیا، اروپا و افریقا را به یکدیگر متصل می‌کند و یکی از مهم‌ترین بحیره‌های جهان به شمار می‌رود. (انصاری زاده، ۱۳۹۳، ۸۸-۹۰)

ناامنی: خاورمیانه که در دل خود خلیج‌فارس، بحیره‌های بزرگی، چون عمان، مدیترانه، عرب، سرخ و آبناهایی چون هرمز، باب المندب، جبل‌الطارق و کانال سویز... جای‌داده است، در دهه‌های گذشته درگیر تنش‌های سیاسی و جنگ‌های فراوانی بوده است که میلیون‌ها انسان را در این منطقه آواره کرده و یا به کام مرگ کشانده است. جنگ‌هایی مثل جنگ ایران و عراق، خلیج‌فارس و یمن و همچنان در این روزها جنگ‌های شدید اسرائیل و فلسطین و جنگ‌های پراکنده اطراف بحیرۀ سرخ، کشورهای خاورمیانه را نگران ساخته است. هرچه دایرۀ حمله زمینی اسرائیل در نوار غزه گسترده‌تر می‌شود، خاورمیانه نیز خود را به لبۀ پرتگاه جنگ فراگیر منطقه‌ای نزدیک‌تر می‌بینند.

در کل، ناامنی در خاورمیانه نتیجه ترکیبی از عوامل فرهنگی، تمدنی، سیاسی، اقتصادی و نظامی است. برای حل مشکلات ناامنی در این منطقه، نیاز به تلاش‌های بین‌المللی منسجم و همکاری بین کشورها برای حل منازعات، ترویج دیپلماسی، توسعه اقتصادی و تقویت نظام‌های سیاسی پایدار و شفاف است. (انصاری، ۱۴۰۲، ۳۰۹)

نتیجه‌گیری

درنتیجه، خاورمیانه به‌عنوان‌یک پل عبوری مهم بین قاره‌ها و در نزدیکی بحیرهٔ مدیترانه، بحیرهٔ خزر و بحیرهٔ عرب قرار دارد. این موقعیت جغرافیایی آن را به یک مرکز ترابری بین‌المللی تبدیل کرده است که در آن تجارت و حمل‌ونقل بین‌قاره‌ای اهمیت زیادی دارد.

خاورمیانه دارای ذخایر عظیم نفت و گاز است و به‌عنوان منبع اصلی تأمین انرژی جهان شناخته می‌شود. این ویژگی باعث شده است که خاورمیانه به یکی از مهم‌ترین مناطق استراتژیک جهان در زمینهٔ انرژی تبدیل شود و تأثیر قوی در اقتصاد، سیاست و روابط بین‌المللی داشته باشد.

خاورمیانه برخوردار از تنش‌های امنیتی فراوان است که شامل تنش‌های میان دولتی، ناسازگاری‌های قومی و مذهبی و جنگ‌های منطقه‌ای است. این تنش‌ها ناشی از عوامل مختلفی مانند تناوب قدرت، تفاوت‌های قومی و مذهبی، مسائل سرمایه‌داری و توزیع منابع ثروت‌زا هستند.

ناامنی‌های اخیر در اثر دست‌اندازی قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی و دخالت‌های خارجی بر سیاست داخلی کشورهای خاورمیانه به‌وضوح مشهود است که یک مثال آن حملات وحشیانه و نسل‌کشی اسرائیل در فلسطین می‌باشد.

در اثر این ویژگی‌ها و ساختارهای جیوپُلیتیکی، خاورمیانه تبدیل به یک منطقهٔ پیچیده و پرتنش شده است که در آن مسائل اقتصادی، سیاسی، نظامی و فرهنگی به‌صورت مرتبط با یکدیگر تعامل می‌کنند. این منطقه تأثیر قوی بر امنیت و استقرار جهانی دارد و تغییرات در خاورمیانه می‌تواند تأثیرات گسترده‌ای در سیاست جهانی داشته باشد.

مآخذ

آقابخشی، علی. (۱۳۸۳). **فرهنگ علوم سیاسی**. تهران: چاپار.

انصاری زاده، سلمان. (۱۳۹۳). **تحولات جیوپُلتیکی منطقه خاورمیانه**. تهران: کتاب سبز.

انصاری، سلطان محمد. (۱۴۰۲). فرهنگ جامع تاریخ و جغرافیا. تهران: قلم.

پیتر بومونت، جرالد هنری بلیک و جان مالکوم گستاف. (۱۳۶۹). **خاورمیانه**. ترجمه محسن مدیرشانهچی، مشهد.

جعفری، عباس. (۱۳۸۶). **فرهنگ بزرگ گیتاشناسی**. تهران: موسسهٔ گیتاشناسی.

حاجی یوسفی، امیرمحمد. (۱۳۸۳). **ایران و خاورمیانه**: گفتارهایی در سیاست خارجی. ایران. تهران.

حافظ نیا، محمدرضا. (۱۳۷۹). «تعریفی نو از ژئوپُلتیک». **تحقیقات جغرافیایی**. دورهٔپانزدهم، شمارهٔ ۴-۳ تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

حافظنیا، محمدرضا. (۱۳۷۹). **مبانی مطالعات سیاسی- اجتماعی**. (جلد ۲). تهران: کمال الملک.

حافظنیا، محمدرضا. (۱۳۸۵). **اصول و مفاهیم ژئوپُلتیک**. مشهد: پاپلی.

حسینی، سیدعظیم. (۱۳۹۳). **سیر تاریخی تجارت در جهان**. کابل: لاجورد.

درینیک، ژان پیر. (۱۳۶۸). **خاورمیانه در قرن بیستم**. ترجمه فرنگیس اردلان، تهران.

روشن، علی اصغر و فرهادیان، نورالله. (۱۳۸۵). **فرهنگ اصطلاحات جغرافیای سیاسی – نظامی**. تهران: دانشگاه امام حسین.

عزتی، عزت الله. (۱۳۹۳). **ژئوپولیتیک**. تهران: سمت.

فیلیپ خوری حتی. (۱۳۸۲). **شرق نزدیک در تاریخ**: یک سرگذشت پنج هزار ساله. ترجمه قمرآریان، تهران.

کاظمی، مرضیه. (۱۳۸۶). **مطالعات منطقه‌ای خاورمیانه**. تهران: باشگاه اندیشه.

کمپ، جفری و هارکاوی، رابرت. (۱۳۸۳). **جغرافیای استراتژیک خاورمیانه**. جلد دوم. ترجمه سید مهدی حسینی متین. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.

مجتهدزاده، پیروز. (۱۳۸۱). **جغرافیای سیاسی و سیاست جغرافیایی**. تهران: سمت.

Evans, Graham (1998). **The Penguin dictionary of international relations**. Newnham, Jeffrey. London: Penguin Books. OCLC 41113670.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ۱٤ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

روش تحقیق مردم‌نگاری و زمینه‌های کاربرد آن

پوهندوی دکتور محمدشاه صدیق
پوهنتون بلخ - پوهنحی تعلیم و تربیه، دیپارتمنت تاریخ
تقریظ: پوهاند سلطان محمد انصاری

چکیده

هدف این تحقیق، شناخت ویژگی‌های مردم‌نگاری به‌عنوان یک روش تحقیق کیفی، زمینه‌های کاربرد و نحوۀ طراحی آن می‌باشد. در این روش، محقق با درگیری فعال در میدان مطالعه، به‌دنبال مشارکت در توسعۀ معرفت علمی از گروه‌ها یا فرهنگ‌ها می‌باشد. مشاهدۀ موردمطالعه در شرایط طبیعی و تحلیل و ارزیابی یافته‌ها درزمینۀ موردبررسی، باعث دید جامع‌نگر بااعتبار نسبتاً بالایی در این روش تحقیق گردیده است. مردم‌نگاری به معنای نوشتن در باب فرهنگ انسان است. مردم‌نگاری بر اساس بنیان نظری بر فرهنگ و با دیدی کل‌گرایانه به مطالعات و توصیف عمیق تحلیلی از موقعیت فرهنگی ارائه می‌کند. سؤال تحقیق، زمینه‌های کاربرد روش تحقیق مردم‌نگاری کدام اند و چگونه طراحی می‌شود. مواد و روش کار، این تحقیق یک مطالعۀ مروری مبتنی بر منابع تئوریکی می‌باشد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که: مردم‌نگاری به‌منزلۀ استراتژی تحقیق، از مردم‌شناسی وارد حوزه‌های جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیه شده است. در تحقیق مردم‌نگاری، محقق به توصیف علمی فرهنگ‌های مختلف می‌پردازد و هدف آن ثبت توصیف رویدادها و فرایندها در شرایط طبیعی ویژۀ آن‌ها می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: روش تحقیق مردم‌نگاری، توصیف تحلیلی از موقعیت‌های فرهنگی، روش تحقیق کیفی، تحقیق در علوم انسانی

مقدمه

انسان‌ها در تعاملات اجتماعی و در قالب یک بستر فرهنگی، از دانستنی‌ها یا معرفت فرهنگی برخوردار می‌شوند. دانستنی‌های فرهنگی، به‌عنوان مخزن دانش و معرفت انسان، تعیین‌کنندۀ دیدگاه انسان برای هدایت رفتارها و اَعمال اجتماعی است. فرهنگ از یک‌سو مخلوق عمل بامعنای ما و از سوی دیگر، هدایت‌کننده و حتی تولیدکنندۀ آن است. فرهنگ تمام جنبه‌هایی است که با رفتار و باورها در ارتباط می‌باشد و بر دو گونۀ مادی و غیرمادی است. فرهنگ مادی تمام آن چیزهایی است که در قید ماده است مثل؛ محل سکونت، نحوۀ تردد، خوراک و ... و فرهنگ غیرمادی شامل سمبول‌ها، رسوم و عنعنات و ارتباطات روحی است که در فرهنگ مادی جریان دارد و بر فرهنگ غیرمادی، واحدهای اجتماعی و کل جامعه مؤثر می‌باشد. شخصیت نیز بر این اساس ساخته می‌شود که اساسی‌ترین موضع علم روان‌شناسی است و محور اساسی بحث‌های انگیزش، یادگیری، تفکر، عواطف، احساسات و... است. درصورتی‌که افراد یک گروه برای مدت‌زمان قابل‌توجهی با یکدیگر در تعامل بوده، ارزش‌های ویژۀ را رعایت کرده و الگوهای رفتاری خاصی را پذیرفته باشند، برای مطالعۀ آنان می‌توان از روش تحقیق مردم‌نگاری استفاده کرد. مردم نگاران از طریق غرق شدن در یک زمینۀ قابل‌مقایسه با زمینۀ تحقیق علمی متغیرها را تفکیک کرده و شرایط را کنترل می‌کنند به‌طوری‌که یافته‌ها بتوانند تکرار شوند و معنا و مفهوم را ایجاد کنند. مردم‌نگاری، یک سبک نگارش شرح‌حال است که تحلیل فرهنگ، احساسات و ارزش‌های فرد را به مسائل اجتماعی بزرگ‌تر مرتبط می‌سازد. مردم‌نگاری با تحقیقات تاریخی متفاوت و دارای اسلوب‌های خاص است.

اهمیت تحقیق

مردم‌نگاری به‌منزلۀ استراتژی تحقیق، از مردم‌شناسی وارد حوزه‌های دیگری مانند جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیه گردیده است. در این روش، محقق به توصیف علمی فرهنگ‌های مختلف می‌پردازد و هدف آن ثبت توصیف رویدادها و فرایندها در شرایط طبیعی ویژۀ آن‌ها می‌باشد. بناً آگاهی از ویژگی‌ها و درک کاربرد این روش برای استادان و سایر محققان علوم اجتماعی به‌ویژه در شناخت فرهنگی‌های جوامع روستایی کشور از اهمیت و جایگاه خاصی برخوردار است.

اهداف تحقیق

- شناخت ویژگی‌های روش مردم‌نگاری به‌عنوان یک روش تحقیق کیفی؛
- آگاهی از زمینه‌های کاربرد روش تحقیق مردم‌نگاری در علوم اجتماعی؛
- درک طراحی و راه‌اندازی روش تحقیق مردم‌نگاری و مراحل انجام آن؛

سؤالات تحقیق

۱. روش تحقیق مردم‌نگاری دارای کدام ویژگی‌ها است و تفاوت آن با دیگر روش‌های تحقیق کیفی کدام است؟
۲. استفاده از روش تحقیق مردم‌نگاری در کدام رشته‌های علوم اجتماعی مناسب؟

۳. روش تحقیق مردم‌نگاری چگونه طراحی می‌شود و مراحل انجام آن کدام است؟

مواد و روش کار، این تحقیق یک مطالعهٔ مروری مبتنی بر منابع نظری و تئوریکی انجام شد.

کلمه شناسی تحقیق مردم‌نگاری

مردم‌نگاری معادل آن در انگلیسی «Ethnography» است که ترکیب دو کلمه «اتنو» به معنی «قبیله»، «ملت»، «مردم» و «گرافی» به معنی «نوشتن» می‌باشد. ازنظر لغوی روش مردم‌نگاری، توضیح و معرفی یک قبیله یا قوم است. واژه مردم‌نگاری در معنای ریشهٔ خود، مفهوم «توصیف»، ترسیم و نگاشتن را می‌رساند (خنیفر، ۱۳۹۶: ۲۵۵).

مبانی فلسفی روش تحقیق مردم‌نگاری

ستون‌های فکری و ریشه‌های نظری مردم‌نگاری به پدیدارشناسی و پارادایم تفسیرگرا برمی‌گردد. اثبات‌گرایان نیز برای بررسی جنبه‌های تجربی و توصیفی رفتار انسان از مردم‌نگاری استفاده‌های فراوانی کرده‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت که مردم‌نگاری در اکثر مکاتب تحقیق مطرح است، اما در تحقیقات کیفی و تفسیرگرا بیشتر موردتوجه می‌باشد (نعمتی شمس‌آباد، ۱۳۸۷: ۹۳). مردم‌نگاری به چهار مکتب تقسیم‌شده که تعاریف مختلفی از مردم‌نگاری و قومیت‌شناسی را در برمی‌گیرد:

- *مردم‌نگاری کلاسیک*؛ در شرایطی استفاده می‌شود که رفتار در آن صورت می‌گیرد و نیاز به‌صرف وقت زیاد وزندگی کردن در آن مورد دارد. مثال: سفرنامه‌های قرون متأخر که بسیار ریز و جزئی‌نگر هستند، به عادات، آداب، روحیات، مراسم آیینی و غیره پرداخته‌اند؛ مانند؛ سفرنامهٔ «ادوارد جاکوب پولاک[1]» و «جان دیولافوا[2]».
- *مردم‌نگاری سیستماتیک*؛ به تعریف ساختار فرهنگ پرداخته و بر توصیف عناصر اجتماعی کمتر تأکید دارد.
- *مردم‌نگاری تفسیری*؛ کشف معانی و مفاهیم تعاملات اجتماعی مورد مشاهده است و به نظر برخی صاحب‌نظران بیشتر تحلیل و تفکر است تا مشاهده و توصیف؛ یعنی مشاهداتی صورت می‌گیرد اما تعمیق، تأمل، درنگ و تفسیر آن مشاهدات، نتایجی دیگر به بار می‌آورد. مثال: مسافرت برخی جامعه شناسان و روان شناسان قرن ۱۹ و ۲۰ م به افریقا و مطالعه رفتارهای دینی قبایل بدوی. بعضی از آنان در سفرهای بعدی ادعا کردند که روح مناسک و مراسم دینی، برتر از دنیای مادی است؛ بنابراین در آن قبایل ماندند و همان‌جا نیز دار فانی را وداع گفتند. این روش همچنین به تحلیل رفتار انسان‌ها در فرهنگ‌های مختلف می‌پردازد؛ مانند مطالعهٔ تعاملات جاپانی‌ها در بحران‌ها و بلایای طبیعی.
- *مردم‌نگاری انتقادی*؛ اعتقاد دارد که فرهنگ را باید در شرایط متفاوت شناخت. این شرایط ممکن است تغییرات سیاسی یا اقتصادی باشد. محقق در بطن این شرایط، تغییرات فرهنگی را می‌شناسد (ادیب حاج باقری، ۱۳۸۶: ۱۵۳). مثال: مردم یک ملت در شرایط قبل و بعد از انقلاب سیاسی یا

---

1. Eduard Jakob Polak
2. Jane Dieulafoy

اجتماعی. رویکرد مردم‌نگاری کل‌گرایانه است. بدین معنی که عمل انسانی درزمینهٔ که عمل در آن رخ می‌دهد، ارزیابی می‌شود. فلسفهٔ کل گرایانه مردم‌نگاری بر این اعتقاد است که عمل انسانی، تجلی امری خاص است که شناسایی آن جز در قالب زمینهٔ کلی امکان‌پذیر نیست. لذا مردم‌نگاری در تلاش است تا با رجوع به‌کل سیستم اجتماعی- فرهنگی به فهم ساخت های اجتماعی و فرایندهای عناصر یک سیستم دست پیدا کند. در این راستا، معنای هر جزء بااتصال و در ارتباط با کل حاصل می‌شود (ایمان، ۱۳۹۱: ۴۵).

تاریخچه پیدایش و روند تکامل روش مردم‌نگاری

نوعی مردم‌نگاری تاریخی را در قرون گذشته و در سفرنامه‌ها و سیاحت‌نامه‌های برخی مؤرخان می‌توان یافت که به آداب، رسوم، سنت‌ها و زبان به‌طورکلی و فرهنگ‌های اقوام مختلف پرداخته‌اند؛ از آن جمله می‌توان «سفرنامهٔ ناصرخسرو» در قرن چهارم و پنجم هـ ق در خراسان زمین، «سفرنامه ابن‌بطوطه» در قرن هشتم هـ ق در مراکش و نوشته‌های «هرودتت» در یونان قرن پنجم ق. م نام برد. مدرم نگاری مدرن از آخرین سال‌های قرن نوزدهم به‌عنوان گرایشی در جامعه‌شناسی در مغرب زمین نضج گرفت. اصطلاح مردم‌نگاری در سال ۱۸۱۰ م معمول گشت و نخستین بار مردم‌شناس آلمانی به‌نام «گئورگ نیپور» در صنف درس خود در پوهنتون برلین آن را عنوان کرد (سلیمانی، ۱۳۸۸: ۶۷).

خلاصهٔ از تسلسل تاریخی روند شکل‌گیری و نضج روش تحقیق مردم‌نگاری

- ۸۰۰ ق. م، توصیف روحیات مردم‌نگاری در دین یهود.
- ۶۳۲ م، مردم‌نگاری شفاهی و توصیف قبایلی در اسلام توسط علمای انساب.
- ۱۷۷۰ م، مطرح‌شدن مردم‌نگاری به‌عنوان روش تحقیق برای شناخت مردم قاره‌های دیگر توسط اروپائیان.
- ۱۸۱۰ م، مطرح کردن اصطلاح مردم‌نگاری توسط نیپور در صنف درسی خود در پوهنتون برلین.
- ۱۹۴۵ م، تحت تأثیر جنگ جهانی دوم بسیاری از تحقیقات مردم‌نگاری، نوعی استعماری کنترل یک فرهنگ ضعیف‌تر یا فرهنگی با نژاد متفاوت، توسط یک گروه قوی‌تر را تشکیل می‌دهد.
- ۱۹۵۳ م، عمدهٔ مطالعات توصیفی بود؛ مانند گزارش‌های توصیفی از کار روزانه توسط آرگیریس.
- ۱۹۵۹ م، توصیفاتی از روابط کار مدیریت ارائه داد.
- ۱۹۷۳ م، گیرتز با حمایت مالی انجمن فورد، پژوهشی انجام داد که رشد اقتصادی فرهنگ‌های دچار رکود را بهبود بخشد.
- ۱۹۷۵ م، جمیزکری محققان را تشویق کرد تا بامطالعهٔ ادیان خاص در شعر، نمایش‌نامه‌ها، گفت‌وگوها، داستان‌ها و ادعاهای بزرگی از موضوعات کوچک مطرح کنند.
- ۱۹۸۱ م، کنفرانس ارتباطات سازمانی آلتا محققین را تشویق کرد تا فراتر از مدل انتقال ارتباطات حرکت کنند و در عوض بررسی کنند که ارتباطات چگونه برای ساخت یا تشکیل روابط، فرهنگ‌ها و سازمان‌ها به کار می‌روند.

- ۱۹۸۶ م، کلیفورد و مارکوز ادعا کردند که حقایق مردم‌نگاری ذاتاً ناقص هستند.
- ۱۹۸۵ م، رواج تحقیقات در حوزهٔ مردم‌نگاری، پرستاری و استفاده از کلمه «مردم پرستاری» توسط لنینگر.
- ۱۹۸۸ م، ون مانن نشان داد که قابل‌قبول‌ترین روایت واقع‌گرا که توسط یک نویسندهٔ فهیم مشخص‌شده است فقط یکی از چندراه مختلف برای نشان دادن فرهنگ می‌باشد.
- ۲۰۰۵ م، کاربرد روش مردم‌شناسی با رویکرد جدید در تحقیقات اجتماعی.
- ۲۰۱۰ م، فی لاند طرح مردم‌نگاری معطوف به‌درون گروه و بیرون گروه را ارائه داد (خینفر و مسلمی، ۱۳۹۶: ۲۵۹).

اگرچه برخی صاحب‌نظران تاریخچهٔ مردم‌نگاری را به قرن پنجم ق. م نسبت می‌دهند ولی دانشمندانی همچون «بواس» از بریتانیا برای نخستین بار به چنین تحقیقاتی دست‌زده‌اند. هدف این محققان شناخت فرهنگ، آداب و پندارهای اقوام ابتدایی این سرزمین و پیشگیری از نابودی و به فراموشی سپردن آن‌ها بوده است. بعدها انسان‌شناسانی مانند «پریچارد» و «مارگارت مید» آمریکایی در خصوص برخی جوامع ابتدایی در آسترالیا و افریقا مطالعات ماندگاری انجام دادند. البته «مالینکوفسکی» به دلیل بررسی‌های هدفمندانه و رعایت اسلوب تحقیق در این زمینه به‌عنوان سرآمد مردم نگاران است. چراکه وی برای مطالعهٔ جامعهٔ هدف و موردتحقیق، زمانی را در میان آن‌ها سپری و مشاهدات خود را به‌طور روزانه یادداشت و به رشتهٔ تحریر درآورده است (میره جینی، ۱۳۸۷: ۱۲۳).

در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم در اروپا تفاوت دو علم جامعه‌شناسی و مدرم شناسی، در حوزهٔ موردمطالعه بود. مردم‌شناسان اروپایی حوزهٔ موردمطالعهٔ شان را جوامع مستعمره قرار داده بودند، اما سیاست‌های استعماری کشورهای شان در نوع تحقیقات آن‌ها بی‌تأثیر نبود. پس از جنگ جهانی دوم و با استقلال مستعمرات، این محققان مجبور شدند به‌کشورهای خود بازگردند و وارد حوزه‌هایی شدند که صرفاً در محدودهٔ مطالعهٔ جامعه‌شناسی قرار داشت. این تفاوت‌ها عمدتاً درروش تحقیق بود (نادری، ۱۳۸۶: ۱۵۹).

کلیر در سال ۲۰۰۳ م، تاریخچه بسیار خوبی از مردم‌نگاری و گذشتهٔ متنوع آن ارائه کرد. «تغییر زبانی» از دههٔ ۱۹۸۰، نه‌تنها به معنی تغییر و روش‌شناختی است و بامطالعهٔ ارتباطات به‌عنوان یک نتیجهٔ قابل‌سنجش متفاوت است، بلکه بیانگر تحول اساسی در روش‌هایی است که محققان برای شناخت جهان به کار می‌برند (دیبتز، ۲۰۱۳: ۱۴).

ویژگی‌های روش تحقیق مردم‌نگاری

روش پژوهش مردم‌نگاری دارای ویژگی‌هایی به شرح زیر است:

- دیدگاه کل‌گرا؛ در این نوع تحقیقات، مشاهده‌گر بر کلِّ بافت موردمطالعه تأکید دارد و عناصری را که به نحوی با پدیدهٔ موردمطالعه رابطه دارند از جنبه‌های مختلف بررسی می‌کند تا ارتباطات اجتماعی، بُعد زمانی، مکانی و امثال آن دربارهٔ فرد به‌صورت یک کل موردنظر قرار گیرد (اسپردلی و مک کوردی، ۱۳۸۲: ۱۲۸-۱۲۷).

- ویژگی‌های بافت‌گرا؛ مردم نگاران معتقدند که رفتار هر فرد تحت تأثیر بافتی است که در آن قرار دارد. ازاین‌رو نتایج حاصله از تحقیق تنها در محیط موردمطالعهٔ خود قابل تفسیر است؛ بنابراین تعمیم نتایج، موردنظر محقق نمی‌باشد.
- ماهیت کیفی- پدیدار شناختی؛ برای درک کامل رفتار باید احساسات و افکار فرد دربارهٔ یک رفتار ویژه شناخته شود؛ زیرا جنبه واحدی از رفتار می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد. ازاین‌رو انتخاب یک چارچوب مشخص برای تفسیر، کودگذاری و مقوله‌بندی کردن رفتارها، ضرورت است.
- استفاده از روش شرکت‌کننده- مشاهده‌گر؛ در این تحقیق، جمع‌آوری داده‌ها با مشاهدهٔ آن‌که در شرایط طبیعی رخ می‌دهد انجام می‌شود. یک مردم نگار باید بافتی را که افراد در آن زندگی کرده، فکر می‌کنند و عکس‌العمل نشان می‌دهند درک کرده، به تفسیر آن حوادث به پردازد. ازاین‌رو مشاهده در تحقیق مردم‌نگاری گسترده‌تر از آن چیزی است که به‌صورت عینی ضبط می‌شود. غوطه‌ور بودن طولانی‌مدت در یک فرهنگ، یک مشخصهٔ مردم‌نگاری است. ازآنجایی‌که مردم نگاران روی طیف وسیعی از جنبه‌های فرهنگی ازجمله استفاده از زبان، آداب‌ورسوم، مراسم، روابط و صنایع‌دستی و ... تمرکز می‌کنند، تمایل دارند در کنار افراد و نزدیک آن‌ها زندگی کرده و در مشاهدات مشارکتی و مصاحبهٔ زمینهٔ حضورداشته باشند (نظری، ۱۴۰۱: ۶).

انواع مردم‌نگاری

- مردم‌نگاری خودی[3]، یکی از انواع مردم‌نگاری است که از هم از اصول بنیادی مردم‌نگاری بهره می‌برد و هم از مبانی زندگی خود. هدف آن، ارائهٔ «توصیف غنی» از یک پدیده یا تجربه است و معمولاً واحد مورد تحلیل، تجربه زندگی[4] افراد است که در بستر اجتماعی و با نگاه کل‌نگر مورد توصیف غنی و تحلیل همه‌جانبه قرار می‌گیرد. مردم‌نگاری خودی به‌روش تحقیق، تحلیل و توصیف روایی تعاملات، فرهنگ، هویت و تجربیات خود فرد اشاره دارد. بسیاری از متون مردم‌نگاری خودی به‌واسطهٔ آسیب‌پذیری، احساسات و تصمیم شخصی معین‌شده‌اند (بوچنر، ۲۰۲۰: ۱۳) و اغلب دربارهٔ تجربیات دردناک و غم‌انگیز است و به شکل تحقیق نوشته می‌شود. این روش‌ها می‌توانند به‌قصه‌های خاطره‌انگیزی منجر گردند که گفت‌وگو، تغییر و عدالت اجتماعی را تشویق می‌کنند.

به‌عبارتی‌دیگر، داستان‌های «مردم‌نگاری خودی» حتی وقتی‌که بسیار شخصی هستند، می‌توانند راهنماهای قابل‌درکی برای افراد دیگر در فضاهای مشابه فراهم سازند. چالش‌هایی در مورد این‌که آیا مردم‌نگاری خودی باید ازنظر مفهومی به‌درون‌نگری نظام‌مند یادآوری عاطفی تقسیم شود یا نه وجود دارد (اندرسون، ۲۰۰۶: ۱۶). توضیح می‌دهد که درون‌نگری نظام‌مند با عضویت کامل، بازتابندگی و دید روایی از خود مشخص می‌شود. بدیهی است که مردم‌نگاری به خود بازتابندگی جدی و دقیق افتخار می‌کند و ممکن است درنهایت درمانی برای نویسنده و خواننده باشد. بااین‌حال، مردم‌نگاری خودی نیز درگیر گفت‌وگو با دیگران است و به نگرانی‌های علمی و نظری مربوط می‌شود

---

[3]. Auto Ethnography
[4]. lived Experience

و به شیوهٔ داستان‌هایی دربارهٔ خود بیان می‌کند که راه‌های جایگزینی برای زندگی و دیدن جهان ارائه می‌نماید.

- مردم‌نگاری نهادی؛ رویکرد دیگری را شرح می‌دهد که از آن به‌نام مردم‌نگاری نهادی یاد می‌کنند. در رویکرد مردم‌نگاری نهادی کانون توجه، اعمال روزمره نیست، بلکه نحوهٔ نهادینه شدن آن‌ها در قالب قواعد و روابط عام است که فعالیت‌های روزمره افراد در چارچوب آن‌ها انجام می‌گیرد (فلیک، ۱۳۸۷: ۲۵۵- ۲۵۴).
- مردم‌نگاری ارتباطات، نوع دیگری از مردم‌نگاری است؛ که درگذشته با عنوان مردم‌نگاری سخنرانی شناخته می‌شد، توسط (دل هایمز[5]، ۱۹۶۲) توسعه داده‌شده و از بسیاری از سنت‌های فکری مختلف (ازجمله مردم‌شناسی، فرهنگ‌عامه و زبان‌شناسی اجتماعی) منتج شده است. هایمز از یک رویکرد انسان‌شناسی استفاده کرد که بر صحبت به‌عنوان یک فعالیت فرهنگی متمایز، متمرکز بود. مردم‌نگاری ارتباطات با بررسی زبان محلی مورداستفاده، هم یک دیدگاه نظری است و هم روشی برای مطالعهٔ الگوهای فرهنگی ارتباطات می‌باشد. واحدهای کلیدی تجزیه‌وتحلیل برای محققین مردم‌نگاری ارتباطات عبارت‌اند از:
- رویداد گفت‌وگو؛ مانند یک برنامهٔ گفت‌وگو؛
- اعمال گفت‌وگو؛ مانند یک جملهٔ یا علامت غیرشفاهی، مثل کسی که دستش را بلند کرده می‌گوید «با دست بیان کن»؛
- وضعیت گفت‌وگو؛ یک صحنهٔ خاص یا محیط ارتباطی، مانند پشت‌صحنه؛
- جامعهٔ گفت‌وگو؛ گروهی که انتظارات خود را در مورد این‌که روش ارتباطی چگونه باید ادامه یابد، به اشتراک می‌گذارند؛ مانند مخاطبین یک برنامه گفت‌وگو.

محققان مردم‌نگاری ارتباطات، الگوهای ارتباطی و آنچه آن الگوها دربارهٔ مردم یا گروه موردمطالعه می‌گویند، مطالعه می‌کنند. مطالعات مردم‌نگاری ارتباطات، دستورالعمل‌ها و قوانین خاص فرهنگی را در مورد این‌که چه زمانی و چگونه صحبت کنیم، عملکردها و الگوهای ارتباطی در یک زمینهٔ فرهنگی خاص مانند مکتب، اداره، ملت یا فرهنگی قومی را مشخص می‌کنند.

مردم‌نگاری ارتباطات در رابطه به سه موضوع اصلی می‌باشد:

۱. در این رویکرد، قواعد زبانی و منابع مورداستفاده توسط مشارکت‌کنندگان بررسی می‌شوند.

۲. ارتباطات پیام‌ها در سراسر رسانه‌های ارتباطی مختلف بررسی و مقایسه می‌شوند.

۳. مردم‌نگاری ارتباطات؛ روشی است که در آن، قوانین و هنجارهای هویت، ارتباطات، یا فرهنگ را مشخص می‌کند.

مردم‌نگاری به‌عنوان یک محل مشترک برای قلمروی دیگری از حساسیت‌های کیفی نیز به کار می‌رود که این قلمرو ممکن است داستان‌ها برداشت گرا[6] نیز نامیده شود. این داستان‌ها در موارد مختلف بانام‌های عملکرد و متون درهم‌وبرهم، مردم‌نگاری تحلیلی نامیده می‌شوند (ریچاردسون،۲۰۰۰: ۸۷). در تحقیق کیفی

---

[5]. Dell Hymes

[6]. Impressionism

خواه نویسندگان، داستان‌های خود را تحلیل کنند یا داستان‌های دیگران را، می‌تواند عملکردی نامرتب، خلّاق و جدید باشد. چون دانش مردم‌نگاری را در قالب شعر، متن، داستان کوتاه، گزارش لایه‌بندی شده و نمایش‌نامه ارائه می‌کنند. از تجربهٔ شخصی شکل‌گرفته‌اند و برای مخاطبین عمومی و ویژه در نظر گرفته‌شده‌اند (کونگیورگود، ۱۹۹۲: ۶۵).

مردم‌شناسی و مردم‌نگاری

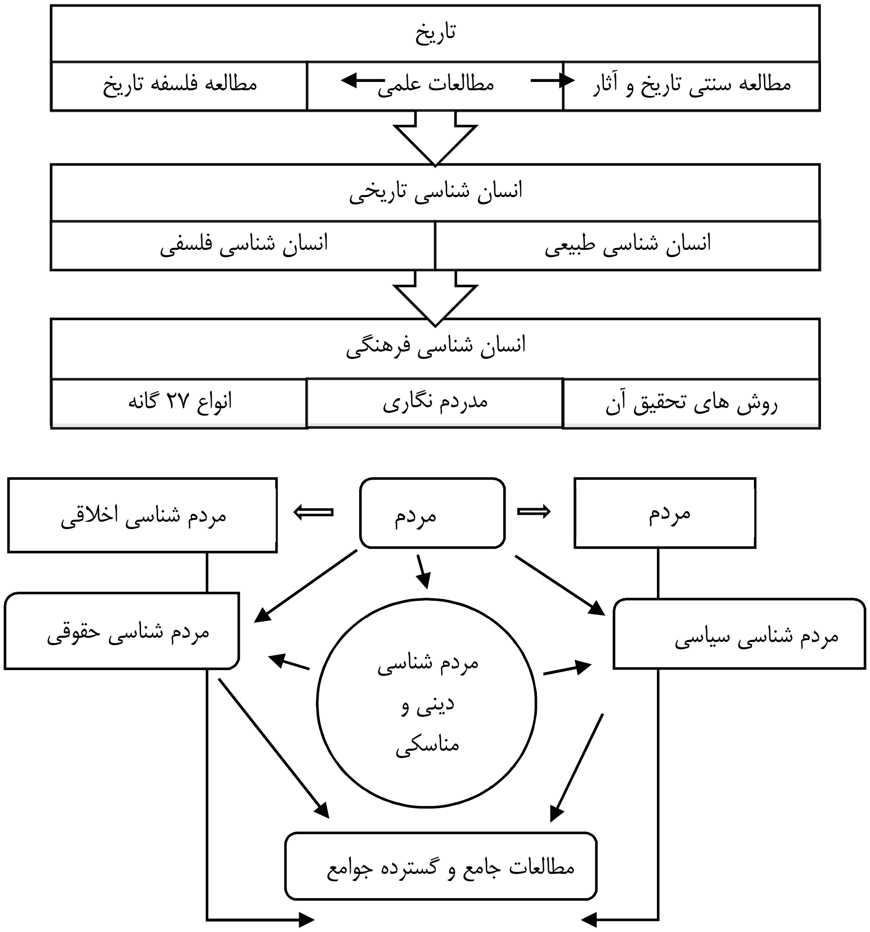
مردم‌شناسی و مردم‌نگاری دو رشتهٔ فرعی از انسان‌شناسی فرهنگی هستند. مردم‌شناسی، اطلاعات به‌دست‌آمده از مردم‌نگاری را طبقه‌بندی می‌کند و از دیدگاه انسان‌شناسی که مبتنی بر جریان تکامل و رفتار انسانی است، ارائه می‌دهد و به تحلیل داده‌ها می‌پردازد تا صحت آن‌ها را که بیانگر روابط و کارکرد عوامل مختلف آن فرهنگ ویژه است، به دست دهد (نوروزی، ۱۳۸۸)؛ بنابراین مردم‌نگاری با روش‌های چون مونوگرافی[7]، داده‌هایی را برای مردم‌شناسی فراهم کرده تا مردم‌شناس با مقایسه و ترکیب آن‌ها به نتایج کلی دست یابد. هر مردم‌شناسی می‌تواند مردم‌نگاری باشد؛ ولی مردم‌نگاری لزومی ندارد که مردم‌شناس باشد. مردم‌نگاری، قابل‌تفکیک، به رشته‌های دیگری نیست؛ ولی مردم‌شناسی را رشته‌های فرعی چون مردم‌شناسی اقتصادی، مردم‌شناسی سیاسی، مردم‌شناسی حقوقی و... است (میره جینی، ۱۳۸۷).

مردم نگاران معمولاً یک یا چند سال را صرف مشاهده و مصاحبه با مردمی می‌کنند که می‌خواهند آن‌ها را توصیف نمایند. درحالی‌که مردم‌شناسی، مطالعه و تحلیل مدارک و نتیجه‌گیری از یافته‌های مردم‌نگاری، به‌منظور شناخت خاستگاه، سیر اشاعه و تغییر فرهنگ‌ها و مطالعهٔ نهادهای اجتماعی در محدودهٔ معین است (منادی، ۱۳۸۶: ۵). مردم‌شناسی در مطالعات خود از داده‌ها و اطلاعات مردم‌نگاری کمک می‌گیرد. دانش مردم‌شناسی بر این باور است که باید از غلبهٔ نگاه کمی نسبت به فرهنگ جلوگیری کرد و با نگاه کیفی به آن نظر دوخت. به‌عبارت‌دیگر، دانش مردم‌شناسی نمایندهٔ اصلی نگاه کیفی به مقولهٔ فرهنگ است. مقولهٔ فرهنگ و این‌که فرهنگ از سرشت آدمی است، هستهٔ مطالعات مردم‌شناسی را تشکیل می‌دهد. انسان‌شناسی به‌طورکلی به دو بخش تقسیم می‌گردد:

- بخش اول؛ انسان‌شناسی جسمانی است؛ که تقریباً همهٔ دانشمندان دربارهٔ موضوع آن توافق دارند. در این رشته خصوصیات جسمانی انسان و رابطه آن با رفتارهای اجتماعی و فرهنگی او همیشه موردتوجه خاص بوده است. انسان‌شناسی جسمانی، انسان را ازلحاظ ویژگی‌های جسمانی موردبررسی قرار داده و مسائلی مثل نژاد در رابطه به خصوصیات جسمانی و مقایسه و اندازه‌گیری اعضای بدن را مطالعه نموده و در مطالعات خود به شناخت و مقایسهٔ استخوان‌بندی انسان پرداختهٔ و به بررسی ویژگی‌هایی نظیر رنگ پوست، شکل مو، چشم و غیره نظر دارد.
- بخش دوم؛ انسان‌شناسی فرهنگی؛ مطالعات مردم‌شناسی فرهنگی مربوط به جوامع محدود و به‌خصوص جوامع ابتدایی و تحول نیافته است. این رشته تا جنگ دوم جهانی تقریباً منحصر به مطالعهٔ مردمی بود که به آن‌ها لقب ابتدایی داده‌اند.

---

[7]. Monography



فرایند مطالعات تاریخی و جایگاه مردم‌نگاری و مردم‌شناسی (خینفر و مسلمی، ۱۳۹۶: ۲۶۲).

تفاوت مردم‌نگاری با سایر روش‌های تحقیق کیفی

برخلاف روش‌های توصیفی، مردم‌نگاری به طرح فرضیه و نظریه نمی‌پردازد و روشی کیفی و عمیق است که با ارائهٔ گزارش جامع و توصیفی برای به دست آوردن اطلاعات قابل تفسیر و قابل اقتباس است. مردم نگاران معمولاً یک یا چند سال را صرف مشاهده و مصاحبه با مردمی می‌کنند که می‌خواهند آن‌ها را توصیف کنند.

مراحل انجام تحقیق با استفاده از روش تحقیق مردم‌نگاری

۱. طراحی تحقیق مردم‌نگاری

۱- ۱. انتخاب موضوع تحقیق مردم‌نگاری و بیان مسئله

تحقیق مردم‌نگاری بابیان مسئلهٔ کلی آغاز می‌گردد. محقق با اطلاعاتی در مورد زمینه (زمان، مکان، عرصهٔ تحقیق) و اندیشهٔ کلی دربارهٔ محیط و ویژگی‌های آن، کار خود را آغاز می‌کند و مسئلهٔ تحقیق در فرایند تحقیق شناسایی می‌گردد. عموماً یک احساس شهودی، منشاء مسئله در مردم‌نگاری است. چون اساس این مطالعات حضور کامل محقق در عرصه و پهنهٔ تحقیق است.

۱- ۲. بیان اهداف و سؤالات تحقیق مردم‌نگاری

محقق سؤال‌های ویژهٔ را که در چارچوب مفهومی می‌تواند تصور کند، بیان می‌نماید؛ مانند:

- چه اتفاقی یا اتفاقاتی و حالاتی روی می‌دهد؟
- چرا این‌گونه رفتارها، حوادث و اتفاقات رقم می‌خورند؟
- چگونه اتفاقات و حوادث رخ می‌دهند؟

این سؤال‌ها معرف یک تحلیل اولیه از مسئلهٔ تحقیق است. بیان این سؤال‌ها محقق را در هدایت جریان تحقیق یاری می‌دهد؛ اما باید توجه داشت که بیان آن‌ها نباید محدودکنندهٔ مشاهدهٔ لازم برای انجام تحقیق باشید. این نوع تحقیقات گاهی با تعدادی فرضیه آغاز می‌شوند، اما در جریان گردآوری داده‌ها ممکن است فرضیه‌های جدیدی واردشده و برخی از فرضیه‌ها کنار گذاشته شوند؛ بنابراین محدودیتی برای تعداد و یا ماهیت فرضیه‌ها وجود ندارد (سرمد و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۳۱-۱۲۹). عملیات تدوین فرضیه و بازنگری و تکمیل آن‌ها در مردم‌نگاری یک عمل همیشگی است. بازنگری و اصلاح فرضیه‌ها با توجه به همگرایی یا اختلاف داده‌هایی است که از مشاهده حاصل می‌شود.

۱- ۳. انتخاب طرح تحقیق مردم‌نگاری و توجیه آن

مردم‌نگاری به دلیل گستردگی رویکردها، فنون و قلمرو تحقیق دارای انواع متفاوتی است که لازم است محقق نسبت به انتخاب یکی از آن‌ها جهت انجام تحقیق اقدام نماید. (محمدپور،۱۳۹۳) انواع آن را ذیلاً طبقه‌بندی نموده است:

۱- مردم‌نگاری وسیع: با این رویکرد، مردم‌نگاری، مترادف و معادل با کل تحقیق کیفی در نظر گرفته می‌شود، لذا به این نوع مردم‌نگاری «مردم‌نگاری به‌مثابهٔ روش تحقیق کیفی» نیز گفته می‌شود.

۲- مردم‌نگاری محدود: این شیوه، تنها به معنای مطالعه یا تحقیق میدانی تلقی شده و مانند یک روش تحقیق کیفی تصور می‌شود. در اینجا، مردم‌نگاری صرفاً یک شیوهٔ خاص انجام تحقیق کیفی است.

۳- مردم‌نگاری کلان: به مطالعهٔ گروه‌بندی‌های فرهنگی مانند کشورها یا شهرها می‌پردازد.

۴- مردم‌نگاری خرد: به بررسی گروه‌بندی‌های فرهنگی محدود مانند یک سازمان یا نهاد توجه دارد.

۵- مردم‌نگاری بیرون گروه: یک رهیافت تحقیقی است که شیوه‌های درک و تفسیر رفتارها و عناصر فرهنگی یک گروه را از منظر گروه دیگر بازنمایی می‌کند.

۶- مردم‌نگاری درون گروه: یک رهیافت تحقیقی است که درک و تفسیر عناصر فرهنگی یک گروه را از منظر اعضای همان گروه موردمطالعه قرار می‌دهد.

۷- مردم‌نگاری متعارف: روش کلاسیک مردم‌نگاری است که از روش‌های مشاهده مشارکتی، مصاحبهٔ عمیق و بررسی اسناد استفاده می‌کند و توسط انسان شناسان اولیه انجام می‌شد.

۸- مردم‌نگاری انتقادی: شیوهٔ است که در آن مردم‌نگاری بر روابط قدرت، سلطه و نابرابری در فرایند تولید معنا و ساخت‌وساز زندگی اجتماعی متمرکزشده و واقعیت‌های سطحی را افشا می‌کند.

۹- مردم‌نگاری آنلاین یا مجازی: روشی که به بررسی پدیده‌ها و میدان‌های مجازی با استفاده از روش‌های مجازی مانند مشاهدهٔ مشارکتی مجازی، مصاحبهٔ مجازی و بررسی اسناد مجازی می‌پردازد.

۱۰- مردم‌نگاری شبکهٔ: هدف این شیوه، مطالعهٔ ابعاد مختلف رسانه‌های ارتباطی مدرن است.

۱۱- مردم‌نگاری تفسیری: بر تفسیر و توصیف همه‌جانبهٔ معنای پدیدهٔ موردمطالعه در بستر خاص تمرکز دارد.

۱۲- مردم‌نگاری تاریخی: تمرکز بر اطلاعات و اسناد تاریخی برای بررسی پدیده‌ها و رویدادهای تاریخی است.

۱۳- مردم‌نگاری تصویری: این نوع مردم‌نگاری از داده‌های تصویری مانند عکس، فیلم، ابزار دنیای مجازی و مدرن، کروکی و نظایر آن برای توصیف و درک پدیدهٔ موردمطالعه استفاده می‌کند. روش مردم‌نگاری تصویری درصدد، به تصویر کشیدن عناصر فرهنگ به شکل دیداری است.

۱۴- مردم‌نگاری پست‌مدرن: این روش ضمن نقد گزارش‌های مردم‌نگاری کلاسیک، به افشای ماهیت پراکنده، گسسته، سیال و مبهم عناصر و معانی فرهنگی در عصر پست‌مدرن می‌پردازد.

۱- ٤. تمرکز بر یک قلمرو ویژه، جامعه و ویژگی‌های موردمطالعه در تحقیق مردم‌نگاری

با توجه به عمیق نگر بودن روش مردم‌نگاری، محدود کردن قلمرو مطالعه ضروری است؛ زیرا فقط در قلمرو محدود امکان عمیق نگری وجود دارد. برای این‌که امکان شناسایی کامل وجود داشته باشد، جامعهٔ موردمطالعه، محدود در نظر گرفته می‌شود. بدین ترتیب محقق می‌تواند مانند عضوی از اعضای گروه، به مشاهده و مصاحبه بپردازد و آداب و رفتار فرهنگی را ثبت و ضبط نماید.

قلمرو موضوعی؛ محدود کردن صُوریِ و کمی، اولین قدم روش پژوهش است. هرقدر که جامعهٔ محدود و کوچک باشد اهمیت کیفی تکنیک ها، ضوابط، روابط و بالاخره خصوصیات فرهنگی جامعه محدود نمی‌شود؛ بنابراین برای پرهیز از کلی نویسی و تحقیق‌های سطحی، محققان الزاماً یک‌نهاد اجتماعی و حتی محدودتر، یعنی یک موضوع را انتخاب می‌کنند و به‌جای تحلیل یک طیف کلی از موضوعات فرهنگی، بر تحلیل خود در مورد یک یا دو مفهوم خاص در رابطه با سؤالات تحقیقی تمرکز می‌کنند.

قلمرو زمانی؛ تکیهٔ مردم‌نگاری بر مشاهده است، حداقل زمانی که محقق بتواند شاهد فعالیت‌های به‌هم‌پیوستهٔ زندگی اجتماعی در همهٔ فصول و تمامی روزها باشد «یک سال» است و معمولاً همین مدت را برای انجام تحقیق توصیه می‌کنند. بدیهی است که با مشکلات اقتصادی، اجتماعی، اداری و خانوادگی، توقف

یک‌سالهٔ محقق در جامعهٔ موردتحقیق آسان نیست و معمولاً تحقیقات به‌نوبت در فصول مختلف صورت می‌گیرند (پویا، ۱۳۹۱: ۷).

۱- ۵. نمونه‌گیری از افراد، رفتارها یا وقایع در تحقیقات مردم‌نگاری

همهٔ تحقیقات مردم‌نگاری مطالعهٔ موردی تلقی می‌شوند. مورد پدیدهٔ است که در زمان و مکان قرار دارد و دربارهٔ آن، اطلاعات گردآوری و تحلیل می‌شوند. در مردم‌نگاری برای انتخاب یک یا چند مورد از کل جامعه، از نمونه‌گیری هدفمند استفاده می‌شود. در نمونه‌گیری هدفمند محقق، تعمداً به انتخاب محیط‌ها، افراد یا وقایع خاصی می‌پردازد که حاوی اطلاعات مهمی است چون کسب آن از طریق انتخاب‌های دیگر ممکن نیست. قدرت نمونه‌گیری هدفمند در انتخاب موارد غنی از اطلاعات برای مطالعهٔ عمیق اهمیت دارد. نمونه‌گیری بر اساس معیار و نمونه‌گیری گلوله برفی که از راهبردهای نمونه‌گیری هدفمند است در این روش کاربرد زیادی دارد (پاتون، ۱۹۸۷: ۵۶ به نقل از ایمان، ۱۳۹۱).

۲. گردآوری اطلاعات در تحقیق مردم‌نگاری

۱- ۲. تعیین نحوه مشارکت محقق در این روش تحقیق

در خصوص تعداد محقق در تحقیق مردم‌نگاری، باید توجه داشت که کثرت افراد ممکن است مانعی برای تحقیق باشد. لذا باید تعداد محقق حداکثر از سه نفر تجاوز نکند و این نکته نیز در نظر گرفته شود که هر یک از سه نفر ازنظر تخصص و ویژگی‌های فردی مکمل یکدیگر باشند. بااین‌وجود، تجربه نشان داده است که تحقیق انفرادی نتیجهٔ بیشتر و بهتر داشت است (نوروزی، ۱۳۸۸). در خصوص نقش محقق در میدان تحقیق باید گفت که؛ در تحقیقات مردم‌نگاری، محقق شبیه مشارکت‌کننده می‌شود تا به‌عنوان جزئی از فرهنگ بتواند، بهتر و واقعی‌تر افراد یک جامعه را بررسی کند. این امر موجب می‌شود، محقق در فرهنگ موردبررسی محو گردد تا تفسیر و تحلیل به‌دست‌آمده تا حد امکان واقعی باشد (ادیب حاج باقری، ۱۳۸۶: ۱۵۴).

نکتهٔ بسیار مهم دیگری که محقق در آغاز فعالیت میدانی باید در نظر بگیرد، میزان مخفی یا آشکار نمودن نقش خود در تحقیق است. مردم‌نگاری صرفاً یک توصیف عینی از مردم و رفتار آن‌ها از دیدگاه خود محقق نیست، بلکه تلاشی است نظم یافته برای کشف معرفتی که گروهی از مردم آموخته‌اند و طبق آن رفتارهایشان را سازمان می‌دهند. به این مفهوم که محقق نظر خود را روی مردم و عملکرد آن‌ها اعمال نمی‌کند و آنچه هست را توصیف می‌کند. چراکه اساساً وجود یک علم دربارهٔ فرهنگ بر توصیف استوار است و توصیف عبارت است از ارائهٔ عینی حقایق دربارهٔ جامعه، طرز سازمان‌یافتگی جامعه، قانون، آداب، رسوم و باورهای مشترک از دیدگاه فرهنگی.

۲- ۲. تعیین روش گردآوری اطلاعات در تحقیق مردم‌نگاری

تحقیق مردم‌نگاری دارای اهداف و دامنهٔ وسیعی است، این نوع تحقیق در طرح خود از روش‌های گوناگونی استفاده می‌کند. مصاحبه، مشاهده و یادداشت‌های میدانی نمونهٔ از روش‌هایی هستند که معمولاً ترکیب می‌شوند.

چون هدف مردم‌نگاری فراهم آوردن تصویری کامل از جهان اجتماعی است، گوناگونی منابع اطلاعاتی و تکنیک‌های جمع‌آوری اطلاعات به‌مانند میزان زمان سپری‌شده در میدان و نوشتن مداوم، دارای اهمیت می‌باشند.

۳-۲. آماده‌سازی ابزار و گردآوری اطلاعات در تحقیق مردم‌نگاری

در تحقیقات مردم‌نگاری، اطلاعات باید در نزدیک‌ترین زمان ممکن ثبت شوند. برای ثبت اطلاعات محقق می‌تواند از روش‌های دستی و یا ابزارهای کمپیوتری استفاده نماید. در گردآوری اطلاعات، محقق باید توجه داشته باشد که پی به معنای موضوعات و درون‌مایه‌های آشکارشده ببرد. تفکرات خود را از مشاهدات اولیه ثبت نموده و برای چگونگی بررسی این تفاسیر راهی پیدا کند. «اسپردلی» بررسی محیط، افراد، فعالیت‌ها، اشیاء، ابزار، وقایع، عملکرد، زمان، هدف و احساسات را برای توصیف شرایط اجتماعی تحقیقات مردم‌نگاری ضروری می‌داند (پویا و ملکی،۱۳۹۱: ۱۳).

٤-۲. بازنگری اسناد و رونویسی در تحقیق مردم‌نگاری

پس از پایان پذیرفتن مشاهدات، باید به ثبت آن‌ها پرداخت. باید توجه داشت که علاوه بر مشاهدات، احساسات و برداشت محقق از حوادث نیز ثبت و ضبط شود. پس از جمع‌آوری اطلاعات ممکن است قلمرو تازۀ ایجاد شود که نیازمند بررسی، شناخت، تفسیر، تحلیل و جمع‌آوری اطلاعات بیشتر باشد.

۳. تجزیه‌وتحلیل اطلاعات در تحقیق مردم‌نگاری

این مرحله شامل: بررسی یادداشت‌های میدانی، کودگذاری یادداشت‌ها، تحلیل مقایسۀ گروه‌ها و یا موقعیت‌ها و خروج از میدان می‌شود.

٤. ارائه نتایج، تهیه گزارش و ارزیابی محقق مردم‌نگاری

این مرحله شامل: نوشتن یافته‌ها و تجزیه‌وتحلیل، نوشتن نتیجه‌گیری‌ها و مفاهیم، تهیۀ پیش‌نویس، پرداخت متن و انتشار و ارزیابی کیفیت تحقیق مردم‌نگاری می‌گردد.

نتیجه‌گیری

مردم‌نگاری، به‌مثابه یکی از رویکردهای تحقیقاتی در علوم اجتماعی، با تمرکز به آگاهی عمیق از فرهنگ جامعهٔ موردتحقیق، توجه محققان بشرشناسی و دیگر رشته‌های علوم اجتماعی را به خود جلب کرده است. قوم‌نگاری بر اساس پارادایم تفسیری در علوم اجتماعی، باوجود پیشینهٔ طولانی در تحقیقات بشرشناسی، از جایگاه ویژهٔ به حیث شیوهٔ خاص تحلیل در چگونگی درک و فهم شیوه‌های زندگی مردم برخوردار است. موضوع مهم واصلی قوم‌نگاری زمینه‌سازی توصیفی است که با جهان‌بینی مشارکت‌کننده در محیط اجتماعی هم‌خوانی داشته باشد. احتمالاً تبیین‌های رفتارهای اجتماعی بر اساس چنین توصیفی به دست آید.

قابل‌ذکر است که روش تحقیق مردم‌نگاری برخی مشکلاتی دارد، چون تحقیق در این زمینه، کار طاقت‌فرسا و پُرزحمتی است از جانبی زمان‌بر و هزینه‌بردار است. منتقدان مردم‌نگاری بر اعتماد ناپذیری آن تأکید می‌کنند؛ زیرا در این‌گونه تحقیقات برای باز سنجی توصیف‌ها و نتیجه‌گیری‌های آن، هیچ راهی وجود ندارد. قضاوت نمودن بر اینکه آیا محیط اجتماعی یا مردم موردبررسی نمونه یا بازنمایی جامعهٔ بزرگ‌تری هستند تقریباً امکان‌پذیر نیست. ممکن محقق چنان در گروه موردبررسی‌اش جذب شود که نتواند فاصلهٔ ضروری را برای این نوع تحقیق حفظ کند.

اساس روش مردم‌نگاری رویکرد کل‌گرایانه است و راه مفیدی را برای توصیف رویکرد روش‌شناختی فراهم می‌کند و انتقاد بالقوه از محققانی را که می‌خواهند اصطلاح مردم‌نگاری را برای مطالعات طولانی‌مدت، جانبی، عمیق و همه‌جانبهٔ یک فرهنگ به کار ببرند، نادیده می‌گیرد. در این روش محقق با درگیری فعال در میدان تحقیق به‌دنبال مشارکت در توسعهٔ معرفت علمی در میان گروه‌ها یا فرهنگ‌ها می‌باشد. همچنان در این رویکرد، افراد با استفاده از ابزارهای متنوع، به‌منظور دریافت معانی اجتماعی در شرایط طبیعی بررسی می‌شوند. مشاهده در شرایط طبیعی و سرانجام تحلیل و ارزیابی یافته‌ها در زمینه و بستر تحقیق باعث دید جامع در تحقیقات قوم‌نگاری بااعتبار نسبتاً بالایی شده است.

مآخذ

ادیب حاج باقری، محسن. پرویزی، سرور. صلصالی، مهوش. (۱۳۸۶). **روش‌های تحقیق کیفی**. تهران: بشری

اسپردلی، جیمز پ. مک کوردی، دیوید. (۱۳۸۲). **پژوهش فرهنگی؛ مردم‌نگاری در جوامع پیچیده**. ترجمه: محمدی، بیوک. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۱). **روش‌شناسی تحقیقات کیفی**. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

پویا، علیرضا. ملکی، زینب. (۱۳۹۱). **راهبرد کیفی پژوهش قوم‌نگاری**: مفهوم، پارادیم، ویژگی‌ها و مباحث تکمیلی. فصلنامهٔ توسعهٔ سازمانی پولیس، سال نهم، شماره ۴۱، تابستان.

جاوید، نصرت‌الله. (۱۳۹۲). **چکیده انسان‌شناسی و خودشناسی** (رازها و نیازهای انسان). نشر اینترنتی، نسخه Pdf

خسرو پناه، عبدالحسین. رضا، میرزایی. (۱۳۸۹). **چیستی انسان‌شناسی**. فصلنامه انسان‌پژوهی دینی. سال هفتم، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص ۵۶- ۳۵

خنیفر، حسین. مسلمی، ناهید. (۱۳۹۶). **اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی** (رویکرد نو و کاربردی). جلد اول. تهران: نگاه دانش

رضاقلی، محمود. (۲۰۱۸). **انسان‌شناسی و فلسفه اخلاق** (گذشته و آینده انسان). سویدن: دانشگاه یوله.

رومانی، حاجی حسین نژاد. حسینی خواه فاضلی. (۲۰۱۹). **شناسایی و واکاوی فرهنگ معلمان ابتدایی استان لرستان**: رویکرد مردم‌نگاری. فصلنامه تعلیم و تربیت ۳۵ (۱)، صص: ۹۲- ۷۳

سلمانی، مجید. (۱۳۸۸). **بازنمایی گفتمان‌هایی تجربه دینی در سینمای ایران پس از انقلاب اسلامی**. تهران: تیزس ماستری مطالعات فرهنگی و رسانه. دانشگاه تهران.

فکوهی، ناصر. (۱۳۹۱). **انسان‌شناسی سیاسی**. به کوشش ندا محمدی و بامداد لاجوردی. نسخه .Pdf

فیلیک، اوه. (۱۳۸۷). **درآمدی بر تحقیق کیفی**. ترجمه: جلیلی، هادی. چاپ دوم. تهران: نی

منادی، مرتضی. (۱۳۸۶). **مقاله مردم‌نگاری**. تهران: فصلنامهٔ پژوهشکده حوزه و دانشگاه. دوره ۱۳، شماره ۵۱.

میره‌جینی، همایون. (۱۳۸۷). **تحقیق مردم‌نگاری شهرستان فومن**. گیلان: واحد تحقیقاتی صدا و سیما.

نادری، عزت‌الله. سیف نراقی، مریم. (۱۳۸۶). **روش‌های تحقیق و چگونگی ارزیابی آن در علوم انسانی**. تهران: بدر.

نعمتی شمس‌آباد، حسن علی. (۱۳۸۷). **روش تحقیق مردم‌نگاری در حوزه سیستم اطلاعات**. تهران: فاخر

نظری، علی‌اشرف. (۱۴۰۱). **بنیادهای روش‌شناختی مردم‌نگاری و مشاهده مشارکتی**: معرفی روش مردم‌نگاری مجازی، دیجیتال و پسا انسان‌گرا. فصلنامه مطالعات ملی؛ ۹۲، سال بیست و سوم، شماره ۴، ۱۴۰۱، زمستان، صص ۵۹- ۳۱.

نوروزی، کبری. (۱۳۸۸). **پژوهش‌های فرهنگی: مردم‌نگاری در جوامع پیچید**. www. aghorbani. Blogfa.com

Anderson, M. L. (2006). **Thinking about women, Sociological perspectives on Sex and Gender**, Allyn & Bacon.

Bochner, A.P. (2020). **Criteria against ourselves**. Qualitative Inquiry 6(2).

Conguergood, Dwight. (1992). **Ethnography, rhetoric, and performance**. In S. Burt., & L. code (Eds.).

Dietze, P. M. (2013). T**he relationship of ethnography to illicit drug surveillance**. International Journal of Drug Policy, 14(1).

Richardson, Laurel. (2000). **Evaluating Ethnography**. Social Sciences. Sage journals.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ۱۴ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

بررسی حکم تلفیق بین مذاهب اسلامی

پوهندوی نورمحمد ناج
پوهنتون بلخ - پوهنحی شرعیات، دیپارتمنت تعلیمات اسلامی
تقریظ: پوهنوال محمد یاسین فلاح

چکیده

گفتمان تلفیق، زاده‌ی اجتهاد و تقلید است که زمینه آنرا فروعات فقهییّ شکل می‌دهد و مبنای آن بر تسامح است. تلفیق آن است که شخصی با انتخاب آرای مذاهب مختلف درباره یک مسأله، به گونه‌ای عمل کند که عمل او مطابق بارأی هیچکدام از مذاهب صحیح نباشد. فقها درباره حکم تلفیق به سه دسته تقسیم شده اند، گروهی با استناد به اجماع، سد ذریعه و عدم وجود سابقه در صدر اسلام، به‌صورت مطلق به عدم جواز آن نظرداده‌اند. گروه دوم به جایز بودن تلفیق به‌طور مطلق نظر دارند، معتقدان این نظریه برای صحت قول خود به آیات و احادیث دال بر رفع حرج و تکلیف، عمل صحابه، جواز تقلید عامی از مجتهد و برخی از قواعد فقهی استدلال نموده‌اند. دسته سوم تلفیق را با شروط و ضوابطی چون عدم مخالفت با اجماع، منجر نشدن به تتبع رخصت‌ها، عدم مخالفت با قواعد شرع و اهداف شارع جایز دانسته‌اند. بعد از مقایسه دیدگاه‌های سه‌گانه فوق و ادله‌ی آن‌ها، می‌توان گفت که دیدگاه سوم راجح به نظر می‌رسد؛ ازآن‌رو که اولاً منع مطلق تلفیق، اسباب عُسر و حرج را برای مکلفان فراهم کرده و باروح تیسیر و آسان‌گیری شریعت نیز هماهنگی ندارد. از سوی دیگر، با قرار دادن شروط و ضوابط از اشکالاتی که در نظریه جواز و عدم مطلق تلفیق وجود دارد جلوگیری کرده است.

کلیدواژه‌ها: تلفیق، تقلید، تتبع رخصت، مراعات خلاف، اجتهاد.

مقدمه

الحمد لله الذی أنزل علی عبده الکتاب ولم یجعل له عوجاً، والصلاة والسلام علی أفضل الخلق وأحسنهم منهجاً و علی آله و اصحابه و من اهتدی.

تلفیق بین دیدگاه‌های مذاهب یکی از فروعات اجتهاد و تقلید است و مسأله اجتهاد و تقلید یکی از موضوعات مهم اصولی به شمار می‌رود که یکی از مباحث مهم آن التزام مقلد به مذهب فقهیِ معین می‌باشد، طوری که به دنبال انتشار اندیشه تقلید، بسیاری از دانشمندان متأخر جواز تقلید مقلد از مذهب دیگری غیر مذهب خودش را مشروط به دو شرط دانستند: اول اینکه تقلید منجر به تلفیق بین مذاهب نشود؛ دوم تقلید منتهی به تتبع رخصت‌ها نگردد.

قرار ملاحظه قبل از قرن پنجم هجری هیچ فقیهی در مورد تلفیق بحثی را مطرح نکرده است، پس گفتمان تلفیق فرع اجتهاد و تقلید و زمینه‌ی آن فروعات فقهی است که مبنای آن بر تسامح و آسانی است، اما در مسایل مربوط به اعتقادیات و اخلاقیات و آنچه از بدهیات دینی باشد، همچنان در عبادات مالی که به خاطر بیم از ضایع شدن حقوق فقرا و آنچه مبنای شریعت در آن به ورع و تقوی است، از قبیل منهیات و محرمات، مسامحه و تلفیق ممنوع است. اما هرگاه شخص در وضعیتی قرار گیرد که در یک مسأله بین دو یا چند رأی از آرای فقهی طوری جمع کند که مجموعِ به‌دست‌آمده، موردپذیرش هیچ‌یک از آن مجتهدان به‌تنهایی نباشد، چنین عمل تلفیق نامیده می‌شود که در مورد جواز آن فقها اختلاف نموده‌اند. بااینکه علمای متأخر در مورد آن بحث‌های گسترده نموده‌اند، با آن‌هم إعمال تلفیق گاهی منجر به تحلیل محرمات و گریز از تکلیف شرعی نیز شده است که در این مقاله به تبیین مفهوم تلفیق و تعیین حدودوثغور آن پرداخته‌شده است تا محدوده آن تعیین و قدری میزان سوءاستفاده از آن گرفته شود.

بیان مسأله

موضوع اصلی این مقاله را بررسی آراء و نظریات علما در حکم تلفیق تشکیل می‌دهد، قرار ملاحظه تلفیق زاده اجتهاد و تقلید بوده و زمینه آن فروعات شرعی است که بر تسامح و آسانی استوار است، اجرای عملیه تلفیق در اعتقادیات و اخلاقیات و آنچه از بدهیات دینی باشد و در عبادات مالی و آنچه مبنای شریعت در آن به ورع و تقوی است از قبیل منهیات و محرمات، جایز نیست، اما هرگاه شخص در وضعیتی قرار گیرد که در یک مسأله بین دو یا چند رأی از آرای فقهی طوری جمع کند که مجموعِ به‌دست‌آمده، موردپذیرش هیچ‌یک از آن مجتهدان به‌تنهایی نباشد، چنین عمل که تلفیق نامیده می‌شود جواز و عدم جواز آن مورد اختلاف فقها قرارگرفته است. بااینکه علمای متأخر در مورد تلفیق بحث‌های گسترده نموده‌اند، با آن‌هم گاهی تلفیق ابزار تحلیل محرمات و راه گریز از تکلیف شرعی بوده است که در این مقاله بعد تبیین مفهوم تلفیق، به تعیین حدودوثغور و شروط عمل به آن پرداخته‌شده است تا محدوده عمل به آن شناخته‌شده و قدری میزان سوءاستفاده از آن گرفته شود.

هدف تحقیق: این مقاله درصدد آن است تا دیدگاه فقها را در حکم مسأله تلفیق و اینکه هرگاه کسی در انتخاب آرای مذاهب فقهی مختلف در یک مسأله طوری عمل کند که مطابق رأی هیچ‌یکی از مذاهب، صحیح

نباشد، چنین عمل کرد جایز است یا خیر؟ در این نوشتار دیدگاه‌های مختلف فقها در موضوع مورد مناقشه قرار داده‌شده و در اخیر دیدگاه راجح مشخص گردیده است.

اهمیت تحقیق: این بحث امروزه به دلیل زیر اهمیت بیشتری یافته است:

۱ ـ تلفیق رابطه تنگاتنگی با بحث تیسیر و رفع عُسر و حرج دارد. در عصر حاضر و به دلیل شرایط موجود و وجود مشکلات، تلاش برای یافتن احکامی که عُسر و مشقت را از مکلفان بردارد و برای آنان ایجاد تیسیر کند به نحو بارزی در میان فقهای معاصر گسترش‌یافته است به‌اندازه‌ی که می‌توان گفت در این زمینه نهضتی ایجادشده است.

۲ ـ یکی از ویژگی‌های عصر حاضر از حیث ادوار فقهی دوره تجدید اجتهاد است، بعد از سپری شدن دوران حمایت و تقویت مذاهب فقهی معین و احتراز از اجتهادات آزاد، در عصر حاضر، اندیشمندانی مدعی اجتهاد آزادشده و جوّ عمومییّ درکشورهای اسلامی و به‌ویژه دول عربی مبنی بر عدم پایبندی به مذهبی خاص ایجادشده است. این شرایط جدید ارتباط وثیقی با بحث تلفیق دارد، زیرا عدم پایبندی به مذهبی خاص در بسیاری از موارد ممکن است به تلفیق بی‌انجامد.

۳ ـ پیچیده شدن شرایط زندگی، تخصصی شدن موضوعات، فراهم شدن زمینه برای اجتهادات تخصصی و درنتیجه فراهم شدن امکان اجتهاد برای افراد بیشتر، امکان تلفیق در عمل را برای مکلفان بیشتر می‌کند.

با توجه به دلیل فوق به نظر می‌رسد که پرداختن به این موضوع، مهم و بلکه ضروری باشد.

روش تحقیق

از اینکه روش تحقیق این مقاله کتابخانه‌ی است، نخست کتاب‌های متعلق به موضوع، مطالعه و بعداً مطالب موردنظر و دیدگاه‌هایی که ارتباط به موضوع تحقیق دارد فیش‌برداری و جمع‌آوری‌شده، سپس با استفاده از الگوها، اصول و قواعد پذیرفته‌شده دیدگاه های مورد تجزیه‌وتحلیل قرارگرفته است.

سؤالات تحقیق

– آیا برای مقلد جایز تا در یک مسئله از چند مذهب پیروی کند، به گونه که مطابق رأی هیچ‌یکی از مذاهب صحیح نباشد؟

– آیا در میان فقها کسانی به جواز تلفیق بین مذاهب نظر دارند؟

– می‌شود در عصر حاضر جهت یسر و سهولت به جواز تلفیق حکم نمود؟

فرضیه تحقیق

۱- فرضیه بر این است که تلفیق مانند تقلید برای کسانی که توان اجتهاد را ندارند جایز است.

۲- تلفیق صرف برای مجتهد جایز است نه مقلد.

۳- تلفیق برای همه، اعم از مقلد و مجتهد جهت سهولت در تکلیف جایز است.

۴- تلفیق به‌طورکلی نا جایز است.

پیشینۀ تحقیق

واژه تلفیق گرچه به معنی مصطلح امروزی آن تقریباً از قرن پنجم در کُتب فقهی و اصولی راه‌یافته ولی از زمانی که بحث التزام به مذهب فقهی معین در مباحث اصولی به میان آمد و موضوع تقلید عامی از مجتهد موردبحث قرار گرفت مفهوم تلفیق هم موردبررسی اصولیان قرار گرفت.

هرچند به نظر می‌رسد تاکنون به زبان فارسی هیچ مقال‌های پژوهشی و مستقل در باب تلفیق به رشته تحریر درنیامده و به چاپ نرسیده است، اما در زبان عربی آثار زیادی یافت می‌شود، به نظر می‌رسد اولین کسی که واژه تلفیق را در معنی اصطلاحی آن به کاربرد قاضی ابو سعد هروی شافعی[۸](متوفی ۴۸۵ ق) است (زرکشی، ج۴، ۵۴۲) پس از او دیگران در ضمن مباحث اجتهاد و تقلید به‌طور مختصر به بیان احکام تلفیق پرداختند؛ اولین تألیف مستقل در این زمینه کتابی است تحت عنوان «غایۀ التحقیق فی منع التلفیق فی التقلید» از ابراهیم بن حسین حنفی (متوفی ۱۰۹۹ ق) و به‌مرور پژوهش‌های مستقل دیگری در این زمینه انجام گرفت که مهم‌ترین آن‌ها:

۱ ـ کتاب «عمدۀ التحقیق فی التقلید و التلفیق» از محمد سعید البانی (متوفی ۱۳۵۱–ق) که به نظر می‌رسد کامل‌ترین اثر در این باب باشد.

۲ ـ رسالۀ فی التلفیق، مرعی بن یوسف کرمی.

۳ ـ خلاصۀ التحقیق فی بیان حکم التقلید و التلفیق، عبدالغنی نابلسی.

۴ ـ التحقیق فی بطلان التلفیق، محمد بن احمد سفارینی.

۵ ـ رسالۀ فی التقلید و التلفیق، حسن بن معروف بغدادی.

۶ ـ تبصیر النجباء بحقیقۀ الجتهاد والتقلید و التلفیق و الافتا، محمد بن ابراهیم حفناوی.

قرار ملاحظه گذشته از اینکه نوشته فوق به زبان فارسی دری نبوده، صرف به بیان قسمت مباحث متعلق به تلفیق پرداخته‌اند نه تمام عرصه‌های آن.

تعریف تلفیق:

الف ـ معنای لغوی تلفیق: تلفیق، مصدر باب تفعیل، از ماده «لفق» که به معنای همراهی، چسپیدن وحول چیزی جمع شدن (ابن فارس، ۱۳۹۲–ق، ج۵، ۲۵۷) دو درز و یا دو سخن را به هم آوردن، فراهم آوردن و ترتیب دادن، سخن دیگران را ضمن سخن خود آوردن، بر بافتن و بیاراستن حدیث، دروغ و باطل گفتن و مطابق کردن، بیاراستن حدیث را و تمویه آن به باطل... و علمی که در آن از توفیق بین حدیث‌ها که به‌ظاهر باهم متنافی هستند بحث شود. (دهخدا، ۱۳۷۷، ماده تلفیق) وقتی گفته می‌شود: «التلفیق فی الثیاب» یعنی

---

[۸]. قاضی ابو سعید محمد بن علی بن أبی صالح بغوی هروی، موصوف شخصیت عالم و فاضل بوده و از او بسیار یاد آوری نموده اند، نامبرده از ابو عیسی ترمذی، ابو محمد عبدالجبار بن محمد جراحی، ابو صالح مسعود بن محمد بن أحمد بغوی، حدیث روایت کرده است و از او جماعت زیادی از جمله پسرش ابو عمرو عثمان بن محمد بن علی بغوی، ابوالفتح محمد بن عبدالله شیرازی، ابو عبدالله أحمد بن یاسر مقری، ابوالفتح محمد بن أبی علی حسن بن محمد بلدی، ابوالفتح محمد بن عبدالرحمن حمدویی و جماعتی حدود بیست نفر روایت کرده اند. قاضی ابو سعید بغوی در حدود سال ۴۰۰ هجری قمری یا قبل از آن متولد و در ماه ذی القعده سال ۴۸۵ ویا ۴۸۸ هجری قمری وفات یافت. (سمعانی، انساب، ج، ۲، ۲۷۴ – ۲۷۶)

چسپانیدن و دوختن دو طرف لباس یا پارچه به‌طوری‌که یکنواخت شده باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴-ق، ج۵، ۴۰۵۶) این اصطلاح گاهی مجازاً در معنای عدم جدایی، الحاق، عجز از کسب کاری، اصابت، شروع کاری و خدعه استعمال می‌شود (جوهری، ۱۹۹۰-م، ج۴، ۱۵۵۰؛ زمخشری، ۱۴۱۹-ق، ج۲، ۱۷۵)

ب ـ معنای اصطلاحی تلفیق: مفهوم فقهی تلفیق، به معنی لغوی آن (اتصال وچسپاندن) نزدیک بوده و مستخرج از آن است. باوجود تعاریف متعددی که از تلفیق‌شده است می‌توان آن‌ها را در دودسته زیر بیان کرد:

۱- تقلید مرکب از دو مذهب یا بیشتر در یک عبادت یا یک معامله (عتیبی، ب ت، ص۱۰ و عبدالله سعیدی، ب ت، ۱۲).

۲- انجام یک فعل به شیوه‌ای که مطابق نظر هیچ مجتهدی نباشد، بدان گونه که در یک قضیه بین دو یا بیش از دو قول به نحوی ترکیب کند که حقیقتی از آن به وجود آید که مجتهدی به آن معتقد نباشد (بانی، ۱۳۱۸-ق، ج۲، ۱۸۳ و هنیه، ۱۴۱۲-ق، ۵۲)

همچنان تعاریفی دیگری نزدیک به این تعریف صورت گرفته است، ازجمله: «التلفیق هو الاتیانُ فی مسألةٍ واحدةٍ بکیفیةٍ لا یقولُ بها أحدٌ من المجتهدین السابقین» (سلمی، ۲۰۰۵-م، ۴۹۰) تلفیق عبارت است از انجام کاری روی یک مسئله مبتنی بر آرای چند مذهب به‌گونه‌ای که این عمل در نزد هیچ‌یک از مذاهب به‌تنهایی صحیح نباشد.

باملاحظه تعاریف موجود و ارزیابی آن‌ها می‌توان گفت: تلفیق آن است که شخص از میان آرای مجتهدان و یا مذاهب فقهی درباره یک مسأله به رأیی قایل شود و یا به‌گونه‌ای عمل کند که مطابق نظر هیچ‌کدام از مجتهدان یا مذاهب صحیح نباشد. به‌عنوان‌مثال، شافعیه لمس نامحرم را ناقض وضو دانسته ولی حنفی‌ها این کار را باعث بطلان وضو نمی‌دانند. (ماوردی، ۱۴۱۴-ق، ج۱، ۱۹۴)؛ در عوض حنفی‌ها برخلاف شافعی‌ها معتقدند که خروج خون از بدن موجب بطلان وضو می‌شود. (ابن همام، ۱۴۲۴-ق، ج۱، ۴۱) حال کسی معتقد باشد که این وضو صحیح است و یا با این وضو نماز بخواند درواقع تلفیق کرده است، زیرا وضوی چنین شخصی نه مطابق مذهب شافعی صحیح است ونه مذهب حنفی.

رابطه تلفیق با مراعات خلاف

مراعات خلاف، عبارت است از اهمیت دادن به رأی مخالف و لحاظ کردن آن به دلیل وجود مجوز شرعی. (یحیی سعیدی، ۱۴۲۴-ق، ۷۸) به اساس این تعریف، تلفیق با مراعات خلاف دارای وجوه افتراق و اشتراکی است. مهم‌ترین وجوه افتراق این دو به شرح زیر می‌باشد:

الف) موضوع موردبحث در تلفیق، آرای اجتهادی فقهاست، اما در مراعات خلاف، دلیل از حیث مدلول و لازم آن است.

ب) مراعات خلاف، ترجیح دلیل بر دلیل دیگر است، به همین جهت عده‌ی آن را نوعی استحسان دانسته‌اند، درحالی‌که تلفیق چنین نیست.

ج) مراعات خلاف غالباً در مورد مجتهد صدق پیدا می‌کند، درحالی‌که تلفیق غالباً در مورد مقلد مصداق می‌یابد.

مهم‌ترین وجه اشتراک تلفیق و مراعات خلاف آن است که در هردوی آن‌ها در یک مسأله، دو رأی یا دو قول یا دو مذهب وجود دارد.

رابطه تلفیق با تتبع رخص

تتبع رخصت‌ها آن است که فرد درمسائلی که رخ می‌دهد از هر مذهبی رأیی آسان‌تر را اخذ کند. (سبکی، ۱۴۲۴-ق، ۳۵۳) با این بیان می‌توان گفت که رابطه بین تلفیق و تتبع رخص، عموم و خصوص مطلق است.

به این معنی که کسیکه در پی تتبع رخصت‌ها باشد ناچار مرتکب تلفیق خواهد شد، درحالی‌که عکس آن لزوماً صادق نیست اگرچه گاه تتبع رخص همان تلفیق در عمل کردن به دو قول در یک مسأله می‌باشد.

رابطه تلفیق با تیسیر فتوی

در کتاب و سنت نصوص فراوانی وجود دارد که بر آسان‌گیری و رفع حرج از مکلفان دلالت می‌کند و بر همین مبنا قواعد فقهی بناشده است که به آسان‌سازی فتوا فراخوانده و حرج را در احکام شرعی مرفوع می‌داند.

تلفیق از آن حیث که منجر به‌نوعی تیسیر شده و حرج را در مقام عمل از مکلفان برمی‌دارد، ازنظر گروهی اصولیان و فقها همان تیسیر تلقی شده و حکم به جواز آن داده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۳-ق، ج۶، ۳۲۳ و ابن عابدین: حاشیه رد المحتار، ۱۹۹۴-م، ج۱: ۲۸۹) درحالی‌که عده‌ای فقط در حالت ضرورت بر جواز آن حکم کرده‌اند (سفارینی، ۱۴۱۸-ق، ۱۶۷) برخی نیز پا را فراتر نهاده و اخذ به تلفیق را که موجب تیسیر است در حالت حاجت و نیاز نیز، جایز دانسته‌اند (زحیلی، ۱۴۱۳-ق، الرخص الشرعیه، ۵۷)

نمونه‌های تلفیق

از مثال‌های تلفیق در عبادات این است که شخص با استفاده از تقلید مذهب شافعی، در وضو کردن به مسح بعض سر که به ربع نرسد اکتفا نماید، سپس از امام ابوحنیفه یا امام مالک در نشکستن وضو به لمس زن تقلید نماید و بعد به همان وضو نمازش را ادا کند. در صحت چنین وضویی که با آن نمازش را خوانده است هیچ‌یکی از امامان نظر ندارند؛ امام شافعی به خاطر این وضو را باطل می‌داند که زن را لمس نموده است و نزد وی لمس نمودن زن باعث نقض وضو می‌شود. امام ابوحنیفه ازآن‌جهت وضوی شخص را باطل می‌داند که چهاریک سر مسح نشده است و مسح چهاریک سر از فرض‌های وضو است و امام مالک بدان جهت چنین وضو را تائید نمی‌کند که تمام سر مسح نشده است و نزد وی مسح تمام سر لازم است. (زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ب ت، ج۲، ۱۱۴۴)

از نمونه‌های تلفیق در احوال شخصی: مردی با زنی در غیاب ولیّ زن، بدون مهر و بدون شاهد ازدواج نماید، در هرکدام، مذهبی را تقلید نماید که مذهب دیگری به آن نظر نباشد.

از مثال‌های دیگر تلفیق در احوال شخصی: مردی خانمش را سه طلاق دهد، سپس خانم مطلقه با پسر نه‌ساله به نیت حلاله ازدواج نماید، شوهر در صحت نکاح از مذهب شافعی تقلید کند و با زن هم‌بستر شود، سپس طلاق دهد و در صحت طلاق و عدم نیاز به عدت برای مطلقه از امام احمد تقلید نموده برای شوهر اول فوراً به تعقیب طلاق عقد نمودن با آن زن مجاز دانسته شود. (زحیلی، الفقه الاسلامی وأدلته، ج۱، ۹۱)

و از نمونه‌های تلفیق در معاملات: شخصی مکان وقفی را مدت نود سال یا بیشتر نادیده به اجاره بگیرد، در مدت از امام شافعی تقلید کند و عدم رؤیت از امام ابوحنیفه. (زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ب ت، ج۲، ۱۱۴۴)

زمینه تلفیق

زمینه تلفیق فروعات شرعی است، اما در مسایل مربوط به اعتقادیات و اخلاق و آنچه از بدیهیات دینی باشد، به‌اتفاق دانشمندان تلفیق اجرا نمی‌گردد، چون این دسته موضوعات از مسایل اجتهادی نیست.

ازآنجایی‌که تلفیق در مسایل شرعی عملی اجرا می‌شود نه موضوعات اعتقادی و اخلاقی، جهت مشخص شدن دقیق زمینه تلفیق باید به شرح اقسام فروعات شرعی پرداخت که فروعات شرعی به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱- آنچه مبنای آن بر تسامح و آسانی است و در صورت اختلاف مکلفین تغییر می‌یابد و آن عبارت از عبادات محضه است. در صورت نیاز در این نوع تلفیق جایز است، زیرا مقصود از عبادات امتثال اوامر الهی و خضوع و فروتنی در پیشگاه او تعالی است همراه با فقدان حرج و سختی؛ بنابراین نباید در آن به‌افراط بپردازیم که موجب عسر و حرج بر مکلفین گردد، درحالی‌که مقصود شریعت دراین‌باره رفع این اوصاف است؛ اما در عبادات مالی که به خاطر بیم از ضایع شدن حقوق فقرا، احتیاطاً تشدد و سختگیری در آن لازم است، بنابراین بر زکات دهنده ضرور است که از تلفیق اجتناب ورزد.

۲- آنچه مبنای شریعت در آن به ورع و احتیاط است، از قبیل منهیات و محرمات. مسامحه و تلفیق در همچو مسایل به‌طورقطع و بدون اختلاف ممنوع است؛ بنابراین در محرمات متعلق به‌حقوق بندگان تلفیق جایز نیست؛ زیرا مبنای آن بر اساس حفظ حقوق و ممانعت از اذیت و آزار دیگران است. همچنان تلفیق در مواردی که نوعی حیله برای تجاوز به‌حق دیگران محسوب می‌شود هیچ‌گاه جایز نیست.

۳- نوع سوم عبارت از فروع فقهی متعلق به مناکحات، معاملات، حدود و ادای اموال از عشر و خراج و خمس معادن است، مبنای مناکحات و متعلقات آن از قبیل طلاق و خلع و غیره بر سعادت زوجین و فرزندان آن‌ها است که آن‌هم به‌وسیله‌ی رابطه‌ی وثیق بین زن و شوهر و ایجاد زندگی پاک و شریف میان آنان، حاصل می‌شود همان‌طور که قرآن کریم تصریح می‌دارد: {فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ} [البقرة: ۲۲۹]

بنابراین هرآن چه این اصل را تائید و تحکیم بخشد اعمال خواهد شد، هرچند در بعض از وقایع منجر به تلفیق گردد. جز اینکه نباید تلفیق بازیچه دست اشخاص شود تا با آن قضایای طلاق و نکاح و غیره را مورد ملعبه قرار دهند و نتیجه نقض این قاعده شرعی گردد «الْأَصْلُ فِي الْأَبْضَاعِ التَّحْرِيمُ» (ابن نجیم، الاشباه والنظایر، ۱۹۹۹-م، ۵۷) یعنی اصل در معاشرت زن و مرد حرام بودن است، گردد؛ اما در معاملات، ادای اموال و حدود که مقصود از چنین تکالیف مراعات مصالح بندگان و جلب منفعت و دفع مفسده از آن‌ها است، می‌تواند از میان آرای مذاهب، آنچه به مصلحت و سعادت بندگان نزدیک‌تر است گرفت، ولو که به تلفیق بی‌انجامد.

حکم فقهی تلفیق

فقها و اصولیان مذاهب اسلامی در مورد حکم تلفیق در مواردی که مجاز خوانده شد، به شرح زیر اختلاف‌نظر دارند که می‌توان دیدگاه‌های ایشان را به سه دسته تقسیم نمود:

اول ـ قول به عدم جواز تلفیق به‌طور مطلق

گروهی از فقهای مذاهب اسلامی نه‌تنها تلفیق را مطلقاً نا جایز می‌دانند، بلکه عدم تلفیق در تمامی مسائل را شرط صحت تقلید دانسته‌اند. این دیدگاه برخی از حنفیه مانند عبدالغنی نابلسی، محمد بن عبدالعظیم معروف به ابن فروخ، (عتیبی، ب ت، ۱۹) و محمد بخیت مطیعی در سلم الوصول (مطیعی، ۲۰۱۱-م، ج۴، ۶۲۹) و گروهی

مانند: محمد امین شنقیطی از مالکی‌ها (شنقیطی، ۱۴۲۶-ق، ج۲، ۳۴۳)، همچنین دیدگاه امام الحرمین جوینی (جوینی، ۱۳۹۹-ق، ۱۳)، سیف الدین آمدی: (آمدی، ۱۴۰۴-ق، ج۴، ۲۴۴) ابن حجر هیتمی (هیتمی: تحفه المحتاج: ب ت، ۷، ۲۴۰؛ هیثمی: الفتاوی الفقهیه، ب ت، ۱، ۱۷) و دیدگاه محمد بن احمد سفارینی از حنابله می‌باشد (سفارینی، ۱۴۱۸-ق، ۱۷۱). همچنین این قول، دیدگاه کسانی است که تقلید از مذهب را واجب دانسته مقلد را ملزم به تبعیت از مذهب فقهی معین نموده‌اند. (زحیلی، ۱۴۱۸-ق، اصول الفقه الاسلامی، ج۱، ۶۵)

امام الحرمین جوینی در پاسخ به این سؤال که حکم گرایش شخص عامی در برخی مسائل به مذهب شافعی و در برخی دیگر به مذهب حنفیه یا مذاهب دیگر چیست؟ می‌گوید: برای فرد عامی جایز نیست، بلکه واجب است که یک مذهب از مذاهب مختلف را تعیین نمایند؛ زیرا حکم به جواز آن، سبب ناهنجاری، ازهم‌گسیختگی و بی‌نظمی می‌شود که پیامد آن از بین رفتن تکالیف و عدم استقرار تکالیف بر یک قاعده مشخص است. (جوینی، ۱۳۹۹-ق، ۱۳)

معتقدان عدم جواز تلفیق، برای اثبات دیدگاه خود به دلایلی به شرح زیر استناد کرده‌اند:

۱- **اجماع:** بعضی از علمای حنفیه و شافعیه نقل کرده‌اند که بر ممنوعیت تلفیق اجماع وجود دارد. (ابن حجر هیتمی: تحفه المحتاج، ب ت، ج۷، ۲۴۰؛ ابن عابدین: ردالمحتار، ۱۹۹۴-م، ج۳، ۵۰۸)

بر دلیل مذکور، چنین اعتراض شده است که اجماع ادعایی یا به اعتبار مذهب خودشان است، یا اینکه اجماع اصطلاحی نیست، بلکه منظورشان رأی اکثر علما بوده است نه همه آن‌ها. دلیل این امر هم آن است که این رأی محل خلاف هم واقع گردیده و معلوم است که باوجود اختلاف، اجماع منعقد نمی‌شود. مضافاً اینکه اگر منع تلفیق، اجماعی می‌بود باید حداقل میان اهل خودش مشهود و مشهور می‌شد، درحالی‌که می‌دانیم این اجماع ادعایی به طریق آحاد نقل‌شده است و مطابق نظر جمهور (که شافعیه هم در این زمینه از زمره آن‌ها هستند) معتقدند اجماعی که به‌صورت آحاد نقل‌شده باشد عمل به آن واجب نیست. ممکن است گفته شود اگر موافقت همه علما نقل نشده، مخالفت آن‌ها هم نقل نشده، پس سکوت آن‌ها حمل بر رضا می‌شود؛ در پاسخ می‌توان گفت این امر، حداکثر اجماع سکوتی را ثابت می‌کند درحالی‌که اکثر علما هم اجماع سکوتی را حجت نمی‌دانند. (آمدی، ۱۴۰۴-ق، ج۱، ۳۱۵) جوینی، ۱۳۹۹-ق، ج۱، ۴۴۸)

۲- **سدّ ذریعه:** مطابق یک قاعده شرعی، هرآن چه منجر به کار ناپسند شود خود آن چیز ناپسند است، هرچند که در اصل، مباح باشد و هر قولی که منجر به اباحه محرمات شود پس آن قول باطل و مردود است. این گروه معتقدند که جواز تلفیق، باعث پیدایش مفاسد و انجام محظورات شده و مقدمه‌ی مباح قرار گرفتن محرماتی، مانند شرب خمر و زنا می‌گردد، پس تلفیق جایز نبوده و ممنوع است. (بانی، ۱۳۱۸-ق، ۱۹۷)

به‌عنوان‌مثال، به قول ابونواس[۹] استناد شده که وی از طریق تلفیق، خمر را حلال دانسته است، بدین‌صورت که گفته است: ابوحنیفه نبیذ (شراب خرما) را مباح می‌داند، درصورتی‌که نبیذ هم مثل خمر (شراب انگور)

[۹]. ابونواس، نام اصلی حسن بن‌هانئ حَکَمی است، شاعر بلندآوازه‌ی عرب بود. او که از بزرگان شعر عاشقانه‌ی عرب است. او در شهر اهواز به دنیا آمد از او به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین شاعران کلاسیک عربی نام می‌برند. او استاد تمامی شاخه‌های شعر عربی زمان

مست‌کننده است، پس شراب انگور هم مباح است؛ و از طرفی، شافعی خمر و نبیذ را مساوی دانسته است، پس می‌توان بین دو قول ابوحنیفه و شافعی تلفیق نمود و خمر را نیز مباح دانست. چون شافعی گفته است خمر و نبیذ مثل هم هستند و ابوحنیفه هم گفته است نبیذ مباح است، پس خمر هم که مثل نبیذ است که مباح می‌شود. (زرکشی، ۱۴۱۳-ق، ج۲، ۲۵۸؛ عدوی، ب ت، ج۲، ۳۲۹؛ سفّارینی، ۱۴۱۸-ق، ۱۷۱) در جواب می‌توان گفت که این قیاس، مغالطه است و یک نوع کفر، الحاد، دیوانگی و ارتداد از دین است و ارتباطی به تلفیق ندارد. چون ابوحنیفه، نبیذ را حلال دانسته تا زمانی که مست‌کننده نباشد و شافعی هم گفته نبیذ در حرام بودن مانند شراب است نه در حلال بودن.

همچنین حرام بودن شراب از مسائل اختلافی و ظنی نیست که جای نزاع و اختلاف باشد، بلکه از مسائل قطعی، بدیهی و یقینی در دین می‌باشد. علاوه بر این، از شرایط مقیس یعنی فرع این است که فرع حکم منصوصی نباشد (زیدان، ۱۴۲۷-ق، ۱۹۷) درحالی‌که در مورد حرمت شراب که در اینجا که فرع است حکم صریحی وجود دارد، پس این قیاس فاسد است.

۳- **عدم وجود تلفیق در صدر اسلام**: دلیل دیگر مانعین تلفیق این است که در زمان پیامبر (ص)، صحابه و تابعین، تلفیق وجود نداشته و تلفیق، امری ناشناخته بوده است (سالم، ۲۰۰۵-م، ۴۵) در جواب دلیل فوق باید گفت، در زمان رسول‌الله (ص) که خود مرجع صحابه بوده نیازی به تلفیق و اجتهاد نبوده و تلفیق در زمان نزول وحی و تشریع، بی‌معنی بوده و اصولاً قابل‌تصور نیست. در زمان صحابه و تابعین نیز تقریباً همین‌طور بوده است، چون نیازها و سؤالات مردم زیاد و مختلف نبوده است. مثلاً اگر کسی سؤالی داشت از هر یک صحابه که می‌خواست می‌پرسید و آن صحابی هم برای او فتوا می‌داد، بدون اینکه او را ملزم به پیروی از قولی کند؛ یا اینکه او را از عمل به فتوای صحابه‌ی دیگر منع نماید، بااینکه اقوال متفاوت و مختلفی وجود داشته است، پس در عصر صحابه نیاز و ضرورتی نبود که به تلفیق روی بیاورند.

۴- **نبود تلفیق در زمان ائمه مذاهب:** تلفیق و تقلید از اصطلاحات متأخر می‌باشد که در دوران ائمه مذاهب و شاگردان آن‌ها معروف نبوده است.

در جواب باید گفت: از ائمه مذاهب و کسانی که اهل اجتهاد بوده‌اند نقل نشده که عمل به مذهب دیگری را منع کرده باشند.[۱۰] همچنین آن‌ها نیازی به تلفیق نداشته‌اند، چون آن‌ها خود مجتهد مطلق بوده‌اند و مجتهد مطلق اقوال را باهم تلفیق نمی‌کند، بلکه بارأی و نظر خود اجتهاد می‌نمایند؛ تلفیق برای کسانی است که به

خویش شده بود، اما شهرتش بیشتر به خاطر تصنیف‌های باده‌گساری و ستایش شراب (خَمریات) است. زیاده‌روی او در خوش‌گذرانی و آوردن شعرهایی در وصف آن سبب شد که وی را شاعرالخمرة لقب دهند. دیوان شعرهایش امروزه در دست است و چندین بار در مصر به چاپ رسیده‌است.

[۱۰]. علما در مسأله التزام و پایبندی فرد به مذهب معین دو دیدگاه دارند:

دیدگاه اوّل: بر هیچ فردی واجب نیست که ملزم به مذهب معین باشد. (زرکشی: ج۶، ۳۱۹؛ شوکانی: ۲۷۲)

دیدگاه دوّم: بر فرد عامی و کسی که اهلیت اجتهاد ندارد التزام به یک مذهب معین واجب است و شخص باید به رخصت‌ها و عزائم آن مذهب پایبند بوده و طبق آن عمل کند. (نووی، روضة الطالبین: ج۱۱، ۱۱۷)

درجه اجتهاد مطلق نرسیده باشند. مثلاً امام شافعی در مذهب قدیم خود معتقد بود که موی سر، بعد از تراشیده شدن نجس است و نباید در هنگام نماز موی تراشیده شده بر روی بدن یا لباس باقی بماند، اما یک‌بار بعدازاین‌که سرش را تراشیده بود و بر روی پیرانش موی زیادی قرار داشت به نماز ایستاد، از ایشان سؤال شد که چرا در این حالت نماز خواندی درصورتی‌که نظر خودت خلاف این حالت است؟ جواب دادند: هر موقع در تنگنا قرار گرفتیم می‌توانیم بر مذهب اهل عراق [امام ابوحنیفه] عمل کنیم. (نووی، المجموع: ب ت، ج۱، ۲۹۱)

۵- **منجر شدن تلفیق به تتبع رخص:** گفته‌شده که تلفیق، منجر به تتبع رخص در بین مذاهب اسلامی‌شده و پیروی از هوی و هوس را در پی دارد، زیرا افراد بدون توجه به قوتِ ادله، صرفاً به دنبالِ عمل به قول آسان رفته و همین امر منجر می‌شود که بسیاری از احکامِ شرعیِ حرام، حلال شوند و دروازه حیله‌گری در شرع باز و رایج شود و این تلفیق منجر به ایجاد اشکال و صورت‌های خاصی می‌گردد که تحت فتوای هیچ‌کدام از ائمه قرار نمی‌گیرند. (سفارینی،۱۴۱۸–ق، ۱۷۷–و نابلسی، ۱۴۳۲–ق، ۵۷)

فقها و اصولیان در مورد تتبع رخص سه دیدگاه دارند:

دیدگاه اول: منع تتبع رخصت‌ها به‌صورت مطلق؛ این رأی، بازگوکننده دیدگاه جمهور اصولیان است. (شاطبی، الاعتصام، ۱۴۱۱–ق، ج۴، ۱۴۵–و غزالی، ۱۹۹۳–م، ج ۱، ۳۷۴)

دیدگاه دوم: جواز تتبع رخص به‌صورت مطلق. این دیدگاه برخی از حنفی‌ها مانند سرخسی و کمال بن همام می‌باشد. (ابن همام: ج۷، ۲۵۸)

دیدگاه سوم: جواز تتبع رخص با شروط؛ این دیدگاه بعضی از حنفی‌ها مانند ابن عبدالشکور قرافی مالکی و دیدگاه گروه از شافعی‌ها مانند عزبن عبدالسلام، سبکی، سیف الدین آمدی و ابن دقیق العید است.

۶- **منجر شدن به احداث قول ثالث[۱۱]:** با این بیان، جواز تلفیق، منجر به احداث قول ثالث شده و باعث نقض آن چیزهایی می‌شود که محل اتفاق است و این مسأله نزد اصولیان ممنوع است چون مخالف اجماع

---

[۱۱]. بحث «احداث قول ثالث» یکی از مباحث مهم اجماع است بدین گونه که اگر همه مجتهدان امت در مورد حکم شرعی یک مسأله دو قول داشته باشند و رأی آنها بر این دو قول استقرار یافته باشد، آیا برای کسانی که بعد از آنها می‌آیند جایز است که قول ثالث و رابعی داشته باشند.

به اعتبار اینکه مجتهدان در این مورد اجماع نداشته و اختلاف نظر دارند یا اینکه احداث قول ثالث جایز نیست چون اتفاق نظر و اجماع وجود دارد که حکم شرعی، از این دو حال .خارج نیست. (زیدان: ص۸۱۶؛ زکریا الانصاری: ۲۴۳) اصولیان در مورد احداث قول ثالث هنگام وجود اجماع بر چهار دیدگاه اختلاف کرده‌اند:

دیدگاه اول: احداث قول ثالث جایز نیست. اکثر اصولیان به این قول معتقد هستند. (جوینی: ج۱، ۳۵۲)

دیدگاه دوم: احداث قول ثالث جایز است این رأی ظاهریه (ابن حزم: ج۱، ۵۶۰؛ سمعانی: ج۳، ۲۶۵) و بعض از حنفی‌ها (امیرپادشاه: ج۳، ۲۵۱) است.

دیدگاه سوم: بعضی از حنفیّه عدم جواز احداث قول ثالث را مخصوص صحابه دانسته اند؛ و معتقدند که اگر اجماع بر دو قول از آنان وجود داشت، برای افراد بعد از صحابه جایز نیست که در آن مسأله قول سومی ایجاد نمایند. (امیرپادشاه: ج۳، ۲۵۰)

می‌باشد (بانی،۱۳۱۸-ق، ۱۰۳) باید گفت که بین تلفیق و احداث قول ثالث فرق وجود دارد؛ زیرا تلفیق منجر به مخالفت با اجماع نمی‌شود اما احداث قول ثالث در قضایایی منجر به مخالفت با اجماع می‌شود.

۷- **عدم وجود دلیل شرعی بر جواز تلفیق:** مانعین تلفیق می‌گویند در شریعت چیزی پیدا نمی‌شود که دلیلی بر جایز بودن تلفیق باشند. (عتیبی، ب ت، ۲۷) در جواب می‌توان گفت در شریعت چیزی هم پیدا نمی‌شود که با تلفیق معارضه کند.

دوم ـ قول به جواز تلفیق مطلق

گروهی از فقهای مذاهب اسلامی معتقدند که تلفیق به‌طور مطلق جایز است چه منجر به تتبع رخصت شود یا نشود.

کمال بن همام (ابن همام،۱۴۲۴-ق، ج۷، ۲۵۸) امیر پادشاه (امیر پاشاه، ۱۴۱۷-ق، ج۴، ۲۵۳) ابن امیرالحاج (ابن امیر الحاج، ۱۹۹۶-م، ج۳، ۴۶۸) ابن نجیم مصری (ابن نجیم،۱۴۱۸-ق، ج۳، ۲۷۳) از حنفی‌ها و گروه از مالکی‌ها مانند ابوالبرکات در دیر دسوقی، ابن عرفه و عدوی (دسوقی، ۱۳۱۹-ق، ج۱، ۲۰) این نظر رادارند. از شافعی‌ها: شاطبی، (شاطبی، الاعتصام، ۱۴۱۱-ق، ج۲، ۳۷۵) ابواسحاق مروزی (عطار، ۲۰۱۱-م، ج۲، ۴۴۲ و زرکشی، ۱۴۱۳-ق، ج۸، ۳۲) به همین دیدگاه‌اند. همچنان بعض از شافعی‌ها زمانی که در تلفیقی تمام شروط مذاهب تقلیدشده در یک مسأله جمع شده باشد، آن را جایز دانسته‌اند (قلیوبی، ب ت، ج۱، ۱۱) و بیجوری (باجوری) شافعی نیز معتقد است که نصی بر تحریم تلفیق وجود ندارد. (باجوری، ۱۹۷۲-م، ۳۳۸) و دیدگاه مرعی کرمی (سفارینی، ۱۴۱۸-ق، ۱۶۰) از حنابله نیز همین می‌باشد.

این گروه نیز برای اثبات دیدگاه خود به دلایلی ذیل استناد کرده‌اند:

۱- **دلیل از کتاب الله:** موافقان تلفیق به آیاتی از قرآن به شرح زیر استناد کرده‌اند.

الف ـ سؤال از اهل علم: خداوند متعال می‌فرماید: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [النحل: ۴۳] ترجمه: «از اهل علم سؤال کنید اگر نمی‌دانید» که آیه مذکور بر مطلق تقلید دلالت می‌کند، بدون اینکه مقید به قید عدم تلفیق باشد، چون تقلید می‌تواند تلفیقی یا غیر تلفیقی باشد و از طرف شرع هم هیچ دلیلی وجود ندارد که تقلید را مقید کرده باشد. (بانی، ۱۳۱۸-ق، ۲۰۵)

ب ـ رفع حرج: همچنین قائلان به جواز تلفیق گفته‌اند رأی به جواز تلفیق موافق بنا اصلی است که شریعت بر آن بناشده و آن رفع حرج است؛ زیرا دین خداوند بر آسانی و عدم سختی بناشده است. خداوند می‌فرماید: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: ۷۸] ترجمه: «ما در دین برای شما سختی قرار ندادیم».

ج ـ آسانی و تیسیر: خداوند می‌فرماید: { يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ } [البقرة: ۱۸۵] ترجمه: «خداوند خواهان آسانی و راحتی برای شماست و خواهان سختی و دشواری برای شما نیست».

دیدگاه چهارم: مطابق این دیدگاه اگر احداث قول ثالث آن دو قول سابق را نقض کرد، جایز نیست و اگر آن را نقض نکرد جایز است رازی، آمدی و عده ای دیگر از اصولیان به این رأی معتقد هستند.

با این توضیحات میتوان تفاوت میان تلفیق و احداث قول ثالث را نیز دریافت زیرا احداث قول ثالث گاه منجر به مخالفت با اجماع می‌شود در حالی که تلفیق، چنین نیست.

د ـ تکلیف به‌اندازه توان: خداوند می‌فرماید: { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [البقرة: ۲۸۶] ترجمه: «خداوند به هیچ‌کس جز به‌اندازه توانایی و طاقتش تکلیف نمی‌کند».

هـ ـ ضعف و ناتوانی انسان: خداوند می‌فرماید: {يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا} [النساء: ۲۸] یعنی: «خداوند می‌خواهد با وضع احکام سهل و ساده کار را بر شما آسان کند و انسان ضعیف آفریده‌شده است.

۲- **دلیل از سنّت نبوی:** عمل و قول پیامبر اکرم صلی‌الله عَلَيهِ وسَلَّم هم آیات فوق را تائید می‌کند. ایشان فرمودند: (احب الدین الی الله الحنيفيۀ السمحۀ) (بخاری، ۱۴۲۲–ق، ج۱، ۱۶) یعنی: «بهترین دین نزد خداوند، دین آسان و راحت است» همچنین می‌فرماید: (انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین) (بخاری،۱۴۲۲–ق، ۱، ۵۴) یعنی: «همانا شما آسان‌گیر مبعوث شده‌اید و نه سخت‌گیر» همچنین از حضرت عایشه نقل‌شده است که: (مَا خُيِّرَ رسول‌الله صلی‌الله عَلَيهِ وسَلَّم بينَ امرین الا اخذ ایسرهما مالم یکن اثماً) (بخاری، ۱۴۲۲–ق، ج۹، ۸۸) یعنی: «پیامبر در بین دو کار مختار نمی‌شد مگر این‌که آسان‌ترین را انتخاب می‌کرد مادام که گناه نمی‌بود» نیز از ابن عباس روایت‌شده که پیامبر فرمودند: (یسروا ولا تعسروا) (بخاری، ۱۴۲۲–ق، ج۱، ۲۵) یعنی آسان بگیرید و سخت نگیرید»

همچنین فرموده‌اند: (إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ) (بخاری، ۱۴۲۲–ق، ج۱، ۱۲) یعنی: دین آسان است و اگر کسی آن را سخت بگیرد سرانجام خسته و درمانده خواهد شد، پس راه میانه و راست را در پیش بگیرید.»

۳- **دلیل از عمل صحابه:** یکی دیگر از دلیل قائلان به جواز مطلق تلفیق، عمل صحابه و تابعین می‌باشد که آن‌ها در بعضی از مسائل تلفیق کرده‌اند و قولی از صحابه وجود ندارد که تلفیق را نادرست بداند، چون از صحابه و تابعین با توجه به کثرت مذاهب و دیدگاهایشان نقل نشده است به کسیکه از آن‌ها سؤال می‌پرسید و طلب فتوا می‌کرد گفته باشند: به خاطر این‌که در عبادت مرتکب تلفیق بین دو یا چند مذهب نشوید، بر شما واجب است از کسی سؤال کنید و طلب فتوا نمایید که تاکنون تقلید می‌کرده‌اید، این نشان می‌دهد که صحابه و تابعین در مورد پدید آمدن تلفیق هیچ‌گونه ایرادی نمی‌دیده‌اند. (هنیه، ۱۴۱۲–ق، ۱۰۷)

۴- **جواز استفتا و تقلید عامی از مجتهد:** دلیل دیگر موافقین تلفیق این است که علما برای شخص عامی جایز دانسته‌اند که از هر مجتهدی می‌تواند طلب استفتا نماید، (زرکشی،۱۴۱۳–ق، ج۴، ۵۹۷ و شوکانی،۱۴۱۹ ق، ج۲، ۲۵۲) بدون اینکه مجتهد، شخص عامی را مقید به مذهب خاصی نموده و به وی بگوید که حق خروج از مذهب معینی را ندارد و این برخورد علما و مجتهدان با عوام بر این دلالت دارد که آن‌ها موافق تجویز تلفیق برای عوام هستند. چون مقلد عامی نمی‌دانند و نمی‌تواند که جلو خودش را بگیرد و دچار تلفیق نشود؛ و الزام و اجبار اینکه شخص عامی نباید دچار تلفیق شود با تجویز عدم التزام به یک مذهب معین، تناقض دارد. (بانی، ۱۳۱۸–ق، ۱۹۴) معنی این سخن آن است که وقتی به یک عامی گفته شود که حق ندارد تلفیق انجام دهد، مخالفت دارد بااینکه به او گفته شود جایز است که از یک مذهب معین تبعیت کند؛ یعنی همچنان که به یک شخص گفته می‌شود که می‌تواند از یک مذهب معین تبعیت کنند، همچنان جایز است که به او گفته شود که می‌تواند تلفیق انجام دهد.

از طرفی چون تلفیق از جهات مانند تقلید یا به عبارتی فرع تقلید است، پس هرکس تقلید را جایز می‌داند باید تلفیق را نیز جایز بداند. (عتیبی، ب ت، ۲۸)

۵- **عدم وجود مذهب خاص برای عوام:** رأی به منع تلفیق، منجر به عدم جواز تقلیدی می‌شود درحالی‌که علما برای عوام تقلید را واجب دانسته‌اند؛ چون هدف از تقلید این است که عوام بتوانند به دین‌شان عمل نمایند و یکی از مصادیق تقلید هم می‌تواند تلفیق باشند و ممنوع دانستن تلفیق منافی قاعده ثابت‌شده‌ای است که می‌گوید: عوام دارای مذهب خاصی نیستند و مذهب آن‌ها همانا مذهب مفتی (فتوا دهنده) آنان است (زرکشی،۱۴۱۳-ق، ج۴، ۵۴۷؛ ابن عابدین، حاشیه رد المحتار، ۱۴۲۲-ق، ج۴، ۸۰) پس تلفیق هم درواقع مذهب مفتی را اثبات می‌نماید.

به استدلال فوق این‌چنین جواب داده‌اند: کدام مفتی شافعی به درست بودن وضو بدون نیت و ترتیب فتوی می‌دهد. کدام مفتی مالکی به درست بودن وضو بدون دلک و موالت فتوا می‌دهد یا کدام مفتی حنبلی به درست بودن وضو بدون بسم‌الله فتوا می‌دهد؟ بنابراین اگر کسی بدون نیت، رعایت ترتیب، انجام دلک، مراعات موالت و گفتن بسم‌الله وضو بگیرد، چنین وضویی به اجماع و بدون اختلاف باطل است. اگر مقلدی حکم به درست بودن چنین عملی بدهد، مذهب جدیدی اختراع کرده است که باطل است. اگر فرد، مجتهد باشد باز جایز نیست، چون با تقلید این‌چنینی خود قول جدیدی ایجاد کرده است که مخالف آنچه مجتهدان مطلق بر آن اجماع کرده‌اند می‌باشد.

۶- **استناد به قواعد فقهی:** یکی از قواعد فقهی پنج‌گانه اصلی که در این زمینه می‌توان بدان استناد کرد قاعده «اَلمَشَقَّةُ تَجلِبُ التیسیر» (سبکی، ۱۴۱۱-ق، الاشباه والنظائر، ج۱، ۴۸) است. بر این اساس، شریعت اسلام توصیه به آسان‌گیری می‌کند؛ و ممنوع دانستن اجرای تلفیق باروحیه‌ی آسان‌گیری شریعت، معارض است، زیرا مطابق این قاعده، مشقت آسانی را در قبال دارد. همچنین قاعده فقهی دیگری هم وجود دارد که می‌گوید: «اذا ضاق الامر اتسع» (سبکی، ۱۴۱۱-ق، الاشباه والنظائر، ج۱، ۴۸) یعنی وقتی امور تنگ شدند توسعه پیدا می‌کنند. پس بر اساس قواعد شرعی فوق، ممنوعیت تلفیق باروح و قواعد شریعتِ آسان‌گیر منافات دارد، همچنین اگر عوام حق تلفیق نداشته باشند، موجبات عسر و حرج برای آنان فراهم می‌گردد که بر مبنای «قاعده نفی عسر و حرج» هر تکلیفی که مستلزم مشقت شدید باشد و مردم عادتاً تحمل آن را نداشته باشند، ساقط می‌شود و آیه نفی حرج [حج: ۷۸] بهترین آیه‌ای است که برای نفی عسر و حرج، به آن استدلال شده است و از آیه برداشت می‌شود که هرگاه در اثر عمل به احکام و الزامات شرعی، مکلف در عسر و حرج واقع شود، آن احکام از عهده او برداشته می‌شود.

پس اگر گفته شود تلفیق عوام درست نیست، این گفته باعث می‌شود که عبادات آن‌ها فاسد و سرانجام آن‌ها فاسق، دانسته شوند، چون عبادات عوام خالی از تلفیق بین مذاهب نبوده و منضبط نیست و گاهی به‌صورت ترکیبی از فتاوی چند فقه است، حال اگر عبادت آن‌ها در زیر مذاهب مختلف نگنجد، این عبادت باطل و فاسد محسوب می‌شود و بایستی عبادات‌شان را قضا نمایند و چنانچه قضا ننمایند استحقاق عذاب دارند و این نگرش، سختی، تنگی و مشقت نسبت به انسان‌هاست.

از طرفی هم واقع حال این است که آن مردم از راه و روش علما تقلید می‌کنند و سعی می‌کنند که عدم تلفیق را مراعات نمایند، یعنی عوامی که از علما تقلید می‌کنند سعی می‌کنند که دچار تلفیق نشوند؛ اما معمولاً

ناخواسته دچار آن می‌شوند و از طرفی دیگر هم خداوند هیچ‌گونه سختی و تنگنی در دینش برای مردم قرار نداده است، بلکه دین به آسان‌گیری و رفع مشقت توصیه می‌کند. (بانی، ۱۳۱۸–ق، ۱۹۵ و هنیئه، ۱۴۱۲–ق، ۱۰۷)

استدلال فوق را می‌توان به این صورت جواب داد: درست است که در تلفیق برای مکلفان آسانی وجود دارد، اما آسانی معتبر در شرع آن است که دلیلی خاص یا عام داشته باشد، اما دلیلی که اثبات کند که تلفیق یکی از راه‌های معتبر آسانی در شرع است وجود ندارد.

سوم ـ قول به‌تفصیل

گروهی از فقهای مذاهب اسلامی در مورد جواز تلفیق قائل به‌تفصیل هستند، یعنی ازنظر آنان، تلفیق با شروط و ضوابطی جایز است. این قول نیز دیدگاه برخی از علمای حنفی منطقه خوارزم (ابن فروخ، ۱۹۸۸–م، ۹۲) قاضی نجم الدین طرطوسی، ابوسعود عمادی مفتی روم، منیب افندی مفتی نابلس، عبدالرحمن بحراوی، (بانی، ۱۳۱۸–ق، ۱۰۷) حمزه سُعدی و محمد احمد فرج سنهوری از حنفیه می‌باشد. (ابن فروخ، ۱۹۸۸–م، ۱۲۵)

همچنین این قول، اصح و راجح نزد متأخران مالکیه بوده و مغربی‌های مالکی مذهب، این دیدگاه را تائید نموده‌اند، (دسوقی، ۱۳۱۹–ق، ج۱، ۲۰) و علمایی مانند قرافی (قرافی، ۱۹۹۵–م، ج۲، ۳۴)

شاطبی (الموافقات، ۱۴۱۷–ق، ج۴، ۱۴۸) عبدالقادر شفشاونی (بانی، ۱۳۱۸–ق، ۱۱۰) یوسف زیات و عبدالرحمن قلهود (زحیلی، ۱۹۹۶–م الفقه الاسلامی و ادلته، ج۹، ۴۹) از مالکیه این دیدگاه رادارند.

از شافعی نیز ابن دقیق العید، عز بن عبدالسلام، رویانی، (ابن امیر الحاج، ۱۹۹۶–م، ج۳، ۴۶۹) وجمال الدین قاسمی (قاسمی، ۱۹۸۶–م، ۱۷۱) این دیدگاه را قبول دارند.

همچنین این دیدگاه علمای حنبلی مانند ابن تیمیه ابن قیم جوزی، علایینی، ابن بدران، بوده و قاضیان حنابله نیز این دیدگاه را ترجیح می‌دهند. (زحیلی، ۱۹۹۶–م الفقه الاسلامی و ادلته، ج۹، ۵۰)

این گروه برای اثبات جواز تلفیق به دلایلی استناد کرده‌اند که همان دلیل گروه دوم (قائلان به جواز تلفیق به‌طور مطلق) می‌باشد؛ اما این گروه برای صحت تلفیق قائل به وجود شروط و ضوابطی شده‌اند که ذیلاً به‌اختصار بیان می‌گردد:

۱– چنانچه بین دو یا چند مذهب یا بین دو یا چند قول جمع شود، این جمع‌کردن نباید مخالف اجماع باشد. مثلاً مردی با زنی بدون مهر، بدون ولی و بدون شهود ازدواج نماید، هیچ مجتهدی به جواز چنین صورتی از نکاح فتوا نداده است. گرچه نکاح بدون مهر و بدون شهود در مذهب امامیه صحیح است (جواهرالکلام، ۱۴۰۴–ق، ۴۹)؛ و عدم حضور شهود در هنگام عقد در مذهب مالکیه (دسوقی، ۱۳۱۹–ق، ج۲، ۳۴۶) و بدون شهود مطابق هیچ مذهبی صحیح نیست.

۲– کسی که در مسأله مورد تلفیق از وی تقلید می‌شود باید دارای فضل و جایگاه علمی باشند، یعنی تقلید از یک شخص عامی و جاهل جایز نیست.

۳– کسی که در مسأله‌ای تلفیق می‌نماید نباید رویکردش تتبع رخص در بین مذاهب فقهی باشد، یعنی نباید فقط به دنبال اقوال آسان در بین مذاهب فقهی باشد زیرا هر کس به دنبال عمل به رخصت‌ها باشد فاسق می‌گردد، بلکه باید قول به‌دست‌آمده از تلفیق کاملاً اتفاقی موافق با رخصت گردد. (رحیبانی، ۱۹۹۴–**م**، ج۱، ۳۹۱)

۴- آن قولی که شخص از روی تقلید بدان عمل می‌کند، یا قولی که لازمه آن قول، اجماع می‌باشد، بعداً از آن قول برنگردد. این شرط را علمای زیادی از متأخرین حنفی ازجمله کمال بن همام، امیر پادشاه و ابن امیرالحاج بدان قائل هستند. (امیرپاشاه، ۱۴۱۷-ق، ج۴، ۲۳۵)؛ زرکشی،۱۴۱۳-ق، ج۶، ۳۲۳؛ آمدی، ۱۴۰۴-ق، ج۴، ۳۱۴) به‌عنوان‌مثال اگر مردی در جایز بودن نکاح بدون ولی از ابوحنیفه تقلید کرد، این عقد مستلزم صحت وقوع طلاق بر آن می‌باشد. چون صحت وقوع طلاق به‌صورت اجماعی لازمه صحت یک نکاح است. پس اگر او زنش را سه طلاق داد. سپس خواست ازنظر شافعی در عدم وقوع صحت طلاق تقلید کند - چون در نزد شافعی نکاح بدون ولی مستلزم صحت وقوع طلاق نیست ـ نمی‌تواند چنین کاری را انجام دهد، چون این فرد قصد دارد در تقلید از لازمه اجماع در مذهبی رجوع کند. (بانی، ۱۳۱۸-ق، ۲۲۵)

۵- وقتی شخص بر اساس تلفیق، یک قول را انتخاب می‌کند و بر اساس ترجیح، آن قول را برمی‌گزیند، باید معتقد باشد که آن قول قوی است و بر دیگر اقوال ترجیح دارد؛ یعنی عمل شخص در آن تلفیق، به خاطر آسان‌گیری و تتبع رخص نباشد، بلکه به خاطر این باشد که آن قول از نگاه او راجح بوده و دارای ادله قوی است. (مطیعی، ۱۹۱۹-م، التلفیق فی العباده، ۲)

۶- عمل به تلفیق نباید منجر به نقض احکام دادگاه شود، چون اگر یک قاضی بر اساس تلفیق عمل نماید و آن عمل، حکمی را نقض نماید منجر به عدم استقرار در حکم قضایی می‌شود و اضطراب به وجود می‌آید، چون حکم قضایی یک مسأله مهمی است و ممکن است در دو مسأله یکسان، احکام مختلف صادر شود. (سعیدی، ب ت، التلفیق و حکمه فی الفقه الاسلامی، ۹)

۷ - اینکه در قواعد شرعی دقت لازم به عمل آید و تلفیق خلاف قواعد شرعی نباشد. (عتیبی، ب ت، ۹)

۸ - تلفیق، خلاف مقاصد و اهداف شریعت نباشد. (عتیبی، ب ت، ۹)

۹ - تلفیق باعث بازیچه شدن مسائل شرعی و عبث بودن احکام نگردد. (عتیبی، ب ت، ۹)

۱۰- تلفیق بایستی در مقام عفو باشد نه در مقام قصد؛ یعنی به‌قصد و عمداً دنبال تلفیق نباشد، بلکه هنگامی‌که شخص دچار حرج و سختی شد به سراغ تلفیق رفته باشد. (سعیدی، ب ت، التلفیق و حکمه فی الفقه الاسلامی، ۱۰)

۱۱- اینکه واقعاً نیاز و ضرورت تلفیق وجود داشته باشد، هرچند که عالمانه و از روی قصد باشد. (امیر پادشاه، ۱۹۹۶-م، ج۴، ۲۵۳)

۱۲- در تلفیق بین مذاهب قولی به دست نیاید که مجتهدین بر بطلان آن اتفاق‌نظر داشته باشند. به عبارتی منجر به تلفیقی نشود که هیچ مجتهدی قائل به صحت آن نباشد. قرافی، رویانی، ابن دقیق العید وعز بن عبدالسلام به این شرط قائل شده‌اند.

نتیجه‌گیری

بررسی اقوال یادشده و ادله آن‌ها نشان می‌دهد که قول راجح، قول سوم است که تلفیق را با شروط و ضوابطی جایز دانسته است و آن شروط هم به راهی منتهی می‌شود که هم مانع تلفیق ممنوع و باطل می‌شود و هم از تلفیق مجاز و موافق شرع جلوگیری نمی‌کند؛ و اسبابی که سبب ترجیح این قول می‌شود عبارت از قوی بودن دلیل کسانی است که باور به جواز تلفیق و ضعیف بودن دلیل کسانی که معتقد به منع مطلق تلفیق هستند. اجماعی که در مورد منع تلفیق ادعاشده است غیرواقعی است و این‌که گفته می‌شود تلفیق سبب ایجاد محظورات می‌شود، این مسأله را می‌توان با اشتراط شروط و ضوابط، رفع نمود، در این صورت، تلفیق، سبب به وجود آمدن محظورات نخواهد شد و اگر ممنوعیت مطلق تلفیق، ترجیح داده شود مردم در حرج و سختی و مشقت قرار می‌گیرند و این ممنوعیت تلفیق باروح شریعت و مقاصد آن هم‌خوانی ندارد. بناءً تلفیق درمسایل مربوط به اعتقادیات و ایمان و اخلاق و آنچه از بدهیات دینی می‌باشد جایز نیست، بلکه زمینه اجرای تلفیق مسایل شرعی عملی است که مبنای آن بر تسامح و آسانی است و در صورت اختلاف مکلفین تغییر می‌یابد که همان عبادات محضه است؛ اما در عبادات مالی، به خاطر بیم از ضایع شدن حقوق فقرا باید از تلفیق اجتناب ورزید؛ و آن دسته احکامی که مبنای شریعت در آن به ورع و تقوی است از قبیل منهیات و محرمات، تلفیق در هم‌چو مسایل نیز ممنوع است؛ فروع فقهی متعلق به مناکحات و هرچه که رابطه‌ی زناشوهری را تائید و تحکیم بخشد مشروع است ولو که منتهی به تلفیق گردد. جز اینکه نباید تلفیق بازیچه دست اشخاص شود تا با آن قضایای طلاق و نکاح و غیره را مورد ملعبه قرار دهند؛ اما در معاملات، ادای اموال و حدود که مقصود از چنین تکالیف مراعات مصالح بندگان و جلب منفعت و دفع مفسده از آن‌ها است، می‌تواند در میان مذاهب، آنچه به مصلحت و سعادت بندگان نزدیک‌تر است انتخاب نمود، هرچند به تلفیق هم بی‌انجامد. در تمامی مواردی که تقلید مجاز دانسته شده برای عوام و کسانی است که به درجه اجتهاد نرسیده است، اما برای مجتهد مطلق جایز نیست که در بین مذاهب تلفیق ایجاد نماید. از بزرگ‌ترین انگیزه‌های فقها در جایز دانستن تلفیق، ضرورت و نیاز به تلفیق، ضعف نهاد دینی وحالِ طلب کنندگان فتوی و به صحت رساندن عبادات و معاملات طلب کنندگان فتوی می‌باشد.

مآخذ

قرآن کریم.

ابن امیر الحاج، محمد بن محمد. (۱۹۹۶-م). **التقریر والتحبیر، بیروت**: دارالفکر.

ابن حجرهیتمی، احمدبن محمد. (ب ت). **تحفهٔ المحتاج الی شرح المنهاج**. بیروت: داراحیاء تراث العربی.

ابن حجرهیتمی، احمدبن محمد. (ب ت). **الفتاوی الفقهیهٔ الکبری**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن حزم، علی بن احمد. (۱۴۱۹-ق). **مراتب الاجماع فی العبادات والمعاملات والاعتقادات**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عابدین، محمدامین بن عمر. (۱۴۲۲-ق). **حاشیه ردّالمحتار علی الدرالمختار**. بیروت: دارالفکر.

ابن عابدین، محمدامین بن عمر. (۱۹۹۴-م). **ردّالمحتار علی الدرالمختار**. بیروت: دارالکتب‌العلمیه.

ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۳۹۲-ق). **معجم مقاییس اللغه**. بیروت: دارالجیل.

ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر بن ایوب. (۱۴۲۳-ق). **اعلام الموقعین**. ریاض: دار ابن‌الجوزی.

ابن ملا فروخ، محمد بن عبدالعظیم. (۱۹۸۸-م) **القول السدید فی بعض مسائل الاجتهاد والتقلید**. کویت: دارالدعوه.

ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴-ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.

ابن نجیم، زین الدین. (۱۴۱۸-ق). **البحر الرائق شرح کنز الدقائق**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن نجیم، زین الدین. (۱۹۹۹-م). الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَان. بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.

ابن همام، محمدبن عبدالواحد. (۱۴۲۴-ق). **شرح فتح القدیر**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

اسنوی، جمال الدین. (۱۹۹۳-م). **زوائد الأصول علی منهاج الوصول**. بیروت: مؤسسهٔ الکتب الثقافیه.

افسری، سالم. (۱۳۹۲-هـ ش). **قواعد فقه مذهب شافعی**. تهران: سمت.

بانی، محمد سعید. (۱۳۱۸-ق). **عمدهٔ التحقیق فی التقلید والتلفیق**. دمشق: دارالقادری.

آمدی، علی بن محمد. (۱۴۰۴-ق). **الاحکام فی اصول الاحکام**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

امیر پادشاه، محمد امین بن محمود. (۱۴۱۷-ق). **تیسیر التحریر علی کتاب التحریر**. بیروت: دارالفکر.

باجوری، ابراهیم بن محمدبن احمد. (۱۹۷۲-م). **شرح جوهره التوحید**. قاهره: مکتبهٔ الغزالی.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲-ق). **الجامع المسند الصحیح المختصر**. بیروت: دار طوق النجاه.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۹۰-م). **الصحاح تاج اللغه**. بیروت: دارالعلم للملایین.

جوینی، عبدالملک بن عبدالله. (۱۳۹۹-ق). **البرهان فی اصول الفقه**. قطر: جامعه قطر.

دسوقی، محمد بن احمد بن عرفه. (۱۳۱۹-ق). **حاشیه علی الشرح الکبیرالدردیر**. بیروت: دارالفکر.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ هـ ش). لغت نامه دهخدا. تهران: موسسه لغت نامه دهخدا.

رحیبانی، مصطفی السیوطی. (۱۹۶۱-م). **مطالب اولی النهی**. بیروت: المکتب الاسلامی.

زحیلی، وهبهٔ مصطفی. (۱۴۱۳-ق). **الرخص الشرعیهٔ احکامها و ضوابطها**. دمشق: دارالخیر.

زحیلی، وهبهٔ مصطفی. (ب ت). **اصول الفقه الاسلامی**. پشاور: کتب خانه رشیدیه.

زحیلی، وهبهٔ مصطفی. (۱۹۹۶-م). **الفقه الاسلامی وادلته**. دمشق: دار الفکر.

زرکشی، محمدبن بهادر. (۱۴۱۳–ق). **البحرالمحیط فی اصول الفقه**. کویت: دار الصفوه.

زمخشری، محمودبن عمر. (۱۴۱۹–ق). **اساس البلاغه**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

زیدان، عبدالکریم. (۱۴۲۷–ق). **الوجیز فی اصول الفقه**. تهران: نشر احسان.

سبکی، عبدالوهاب بن علی. (۱۴۱۱–ق). **الاشباه و النظائر**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

سبکی، عبدالوهاب بن علی. (۱۴۲۴–ق). **جمع الجوامع**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

سعیدی، عبد الله بن محمد. (ب ت). **التلفیق و حکمه فی الفقه الاسلامی**. ریاض: دانشگاه ملک سعود.

سعیدی، یحیی. (۱۴۲۴–ق). **مراعاۀ الخلاف فی مذهب المالکی**. ریاض: مکتبه الرشد.

سفارینی، محمد بن احمد بن سالم. (۱۴۱۸–ق). **التحقیق فی بطلان التلفیق**. ریاض: دار الصمیعی.

سلمی، عیاض بن نامی بن عوض. (۲۰۰۵–م). **أصُولُ الِفقهِ الذی لا یَسَعُ الفَقِیهِ جَهلَهُ**. ریاض: دارالتدمریۀ.

شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۱۱–ق). **الاعتصام**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۱۷–ق). **الموافقات فی اصول الشریعه**. ریاض: دار بن عفان.

شنقیطی، محمد امین بن مختار. (۱۴۲۶–ق). **شرح مراقی السعود المسمی نثرالورود**. مکه مکرمه: دارعالم الفوائد.

شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۹–ق). **ارشاد الفحول**. بیروت: دارالکتاب العربی.

صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر. (۱۴۰۴–ق). **جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام**. تهران: مکتبه السلامیه.

عتیبی، غازی بن مرشد بن خلف. (ب ت). **التلفیق بین المذاهب الفقهیه**. مکه مکرمه: دانشگاه ام القری.

عطار، حسن. (۲۰۱۱–م). **حاشیه العطار علی شرح المحلی**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

غزالی، محمد بن محمد، (۱۹۹۳–م). **المستصفی**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۹۸۶–م). **الفتوی فی الاسلام**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

قرافی، احمدبن ادریس. (ب ت). **الفروق – أنوار البروق فی أنواء الفروق**. مکه مکرمه: مکتبه نزارالباز.

قلیوبی، احمد بن سلامه و عمیره، احمد برلسی. (ب ت). **حاشیه قلیوبی و عمیره**، قاهره: مکتبۀ البابی.

ماوردی، علی بن محمد. (۱۴۱۴–ق). **الحاوی فی فقه الشافعی**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

مطیعی، محمد بخیت. (۱۹۱۹–م). **التلفیق فی العباده**. قاهره: دارالفتاء.

مطیعی، محمد بخیت. (۲۰۱۱–م). **سلم الوصول لشرح نهایۀ السول**. قاهره: دار الفاروق.

نابلسی، عبدالغنی. (۱۴۳۲–ق). **خلاصۀ التحقیق فی بیان حکم التقلید والتلفیق**. استانبول: مکتبه‌حقیقه.

نووی، یحیی بن شرف. (ب ت). **المجموع شرح المهذب**. بیروت: دارالفکر.

نووی، یحیی بن شرف. (ب ت). **روضۀ الطالبین و عمده المفتین**. بیروت: المکتب الاسلامی.

هنیه، مازن اسماعیل. (۱۴۱۲–ق). **التلفیق و تتبع الرخص**. اردن: دانشگاه اردن.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ۱٤ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

رابطۀ انگشت‌نگاری با معاد از دیدگاه قرآن کریم و احادیث نبوی (صلی‌الله علیه و سلم)

پوهندوی شهاب الدین ثاقب
پوهنتون بلخ - پوهنحی شرعیات، دیپارتمنت تعلیمات اسلامی
تقریظ: پوهندوی نورمحمد ناج

چکیده

آیات (۳ و ۴) سوره قیامت ضمن پاسخ شکننده‌ای که به کافران می‌دهد، خلقت دوباره بشر را باظرافت و زیبایی به همان شکل که در دنیا بود، بیان می‌نماید. قرآن کریم درآیات مربوط به قیامت علاوه بر تأکید بر معاد و آفرینش مجدد انسان با تمام جزئیات در اعضاء و جوارح به دقیق‌ترین عضو او یعنی (عظم=استخوان) و سپس به بخش جزئی‌تر و دقیق‌تر آن یعنی (بنان=انگشتان) اشاره می‌کند. علت تأکید الله تعالی بر استخوان این است که: دوام استخوان بیش از سایر اعضا می‌باشد و لذا هنگامی‌که بپوسد و خاک شود و ذرات غبارش پراکنده گردد امید بازگشت آن از دیدگاه افراد بی‌عقیده غیرممکن است. همچنان استخوان مهم‌ترین رکن بدن انسان می‌باشد، چراکه ستون‌های بدن را استخوان‌ها تشکیل می‌دهند و تمام حرکات و جابجائی و فعالیت‌های مهم بدن به‌وسیله استخوان‌ها انجام می‌گیرد، کثرت و تنوع و اشکال و اندازه‌های مختلف استخوان‌ها در بدن انسان از عجایب خلقت خداوند محسوب می‌شود و ارزش یک‌مهره کوچک پشت انسان هنگامی ظاهر می‌شود که از کار بیفتد و ثابت می‌گردد که تمام بدن را فلج می‌کند. به همین ترتیب الله تعالی ذکر از «بنان» نموده که به معنی «انگشتان» آمده، اشاره به این نکته است که الله تعالی قادر است حتی سرانگشتان او را به‌طور موزون به‌صورت نخست بازگرداند.

کلیدواژه‌ها: الله تعالی، انگشتان، اعجاز، انسان، بنان، عظام، معاد

الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالمِينْ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلىَ نَبِينّا مُحَمّدٍ (صلی‌الله عَلیهِ و سلم) المَبعُوثُ رَحْمَةً لِلعَالمِين، وَعَلى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَمَنْ دَعَا بِدَعْوَتِهِ إلِىَ يَوْمِ الدِّيْن.

طرح کلی مسئله: اثرانگشتان هر شخص بروی کره زمین منحصر به خود آن شخص است و در کره زمین هیچ دو شخصی را نمی‌توان یافت که اثرانگشتشان دقیقاً مشابه همدیگر باشد. حتی دوگانگی‌های یکسان، نیز اثرانگشت کاملاً متمایز از همدیگر دارند، این احتمال که اثرانگشت دو نفر بروی کره زمین مشابه هم باشد یک در شصت‌وچهار میلیاردم است.

به همین دلیل است که از انگشت‌نگاری برای تمایز اشخاص از همدیگر و تعقیب مجرمین استفاده می‌کنند.

در دوران‌های باستان برخی از کوزه گران چینی و ژاپنی برای مشخص کردن آثار خود و در برخی از مکاتبات از اثرانگشت به‌طور محدود استفاده می‌کردند ولی فراگیر نبود و در قرن بیستم و بیست و یکم استفاده از اثرانگشت و انگشت‌نگاری مرسوم شد.

یک نکته بسیار جالب دیگر که در آیه نیز به آن خواهیم رسید انگشت‌نگاری برای یافتن مجرمین در قرن بیستم و بیست و یکم مرسوم شد.

این موضوع کاملاً در مطابقت به آیات (۳ و ۴) سوره قیامت می‌باشد. الله تعالی می‌فرماید: {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ} آیا انسان می‌پندارد که هرگز استخوان‌های او را جمع نخواهیم کرد، یقیناً قادریم که حتی خطوط سرانگشتان او را موزون و مرتب کنیم.

سؤال اصلی

رموز انگشتان منحصربه‌فرد هر انسان در پرتو قرآن کریم و رابطه آن با معاد، دارای چگونه اهمیت و ارزش می‌باشد؟

سؤالات فرعی

۱. چرا قرآن کریم روی استخوان‌ها تأکید بیشتر نموده است؟
۲. عظام و بنان چه ویژگی خاصی دارند؟
۳. معاد و چگونگی اثبات آن؟
۴. حکمت در کدام موارد می‌باشد که الله تعالی از میان اعضاء و جوارح انسان به سرانگشت اشاره‌کرده است؟!

فرضیه

انسان‌های که به آخرت ایمان و باور ندارند فکر می‌کند که استخوان‌های پوسیده را کسی نمی‌تواند جمع‌آوری نماید، در حالیکه ماوراء تصور او، الله تعالی قادر است حتی نقوشی را که بر روی انگشتان دست آدمی وجود دارد نیز بازسازی نموده و دوباره به‌صورت اول درآورد که این موضوع بر اساس نصوص صریح آیات قرآنی و احادیث نبوی ثابت گردیده است.

پیشینهٔ تحقیق

این موضوع در برخی از کتاب‌ها و تفاسیر به‌طور پراگنده درج است، اما به‌هیچ‌وجه به‌طور کامل و همه‌جانبه موردبحث و ارزیابی قرار نگرفته و از طرف دیگر به‌هیچ‌وجه، خلقت دوباره‌ای انسان را با علائم مخصوص و منحصربه‌فرد، به نگارش گرفته نشده است در حالیکه این مقاله تمام جوانب این مبحث را دربر می‌گیرد، ازجمله قدرت الله تعالی مبنی بر آفرینش دوباره انسان به همان هیئت و خصوصیات فردی‌اش در پرتو آیات ۳ و ۴ سورهٔ القیامه.

اهمیت و ضرورت تحقیق

اهمیت و ضرورت تحقیق این مقاله در دو بخش موردبررسی قرار می‌گیرد: قرآنی و علمی. در بخش قرآنی، نخست باید معنای واژه‌هایی که در فهم بهتر آیه مؤثر است، بررسی شوند؛ ازجمله «عظام، نسوی و بنان»، در بررسی معنی یک واژه در قرآن، با استفاده از کتب لغت، بررسی می‌شود.

در گام بعدی، با مراجعه به تفاسیر از برداشت‌های مفسران اطلاع حاصل می‌شود، در این بخش، به‌تمامی آیاتی که به نحوی مرتبط با آیه موردبحث است توجه خواهد شد، در ضمن بررسی احادیث و واقعات زمان رسول اکرم (صلی‌الله علیه و سلم) در فهم بهتر آیه مؤثر خواهد بود.

در بخش علمی، اثرانگشتان هر شخص بروی کره زمین منحصر به خود آن شخص است و در کره زمین هیچ دو شخصی را نمی‌توان یافت که اثرانگشت دو شخص دقیقاً مشابه همدیگر باشد. حتی دوگانگی‌های کاملاً یکسان، نیز اثرانگشت کاملاً متمایز از همدیگر دارند، این احتمال که اثرانگشت دو نفر بروی کره زمین مشابه هم باشد یک در شصت‌وچهار میلیاردم است.

بناً نیاز است که این موضوع موردتحقیق و بررسی قرار گیرد تا از آخرین اکتشافات و یافته‌های علمی پرده برداشته و مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

هدف تحقیق

هدف اصلی این مقاله تدبر پیرامون آیات ۳ و ۴ سوره مبارکه قیامت در مقایسه به اثرانگشت افراد و تطبیق آن با علوم عصری و اثبات معاد است.

روش تحقیق: روش انجام‌شده در این تحقیق کتابخانه‌ای بوده و با استفاده از آیات قرآنی و احادیث نبوی (صلی‌الله علیه و سلم)، کتاب‌های معتبر علمی، دیدگاه‌های علماء و... در این تحقیق استفاده‌شده است.

آغاز علم انگشت‌نگاری، سندی بر اعجاز علمی قرآن کریم

بعد از طی مراحل در قرن‌های قبلی سرانجام در سال ۱۸۸۴ م. در انگلترا (ایالتی جنوبی در بریتانیا) اقدامی رسمی برای شناسایی اثرانگشت انسان‌ها نسبت به یکدیگر صورت گرفت، این اقدام در سرتاسر مملکت ادامه یافت. پوست سرانگشتان با خط‌های دقیق، ظریف و گوناگون مانند؛ (کمانی، انبوه و درهم‌فرورفته و کمانی بسته- بیضی مانند) پوشیده است. این خطوط هیچ‌گاه تغییر نخواهد کرد. شاید تمام‌اندام بدن (بااندام بدن کس دیگری) شباهت‌های داشته باشد؛ اما سرانگشت هرکس امتیازات ویژه‌ای دارد که شبیه و یا نزدیک سرانگشت

کس دیگر نیست. این معجزه‌ی الهی است و به همین دلیل الله تعالی برای اثبات دوباره زنده کردن، سرانگشتان استدلال می‌کند و می‌گوید: {أَیَحْسبُ ٱلاِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ. بَلی قادِرینَ عَلی أَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ} [القیامة: ۳-۴]. آیا انسان می پندارد که هرگز ریزه استخوان‌هایش را گرد نخواهیم آورد؟! حقیقتاً (بلکه) توانابیم که (خطوط) سرانگشتانش را (یکایک) درست (بازسازی) کنیم.

دانشمندان توانسته‌اند از سرانگشت صد نشانه و علامت کشف کنند و اگر دوازده نشانه از صد نشانه در دو سرانگشت باهم تطابق داشتند، هر دو متعلق به یک نفر می‌باشند و چنانچه در زمین ۶۴ میلیارد انسان وجود داشته باشد، در آن حال این احتمال وجود دارد که دو سرانگشت به‌طور تصادفی شبیه یکدیگر باشند، در حالیکه تعداد ساکنین زمین هشت میلیارد نفر می‌باشد. سرانگشت دارای، شکل، قوس‌ها، منحنی‌ها، کجی‌ها، زاویه‌ها، شاخه‌ها، خطوط و صورت‌های خاص خود می‌باشد.

بر اساس علم طبی هنگامی‌که کودک در رحم مادر در ماه چهارم می‌باشد سرانگشت وی شکل‌گرفته و تا زمان مرگ باقی می‌ماند و هرگاه این تکه گوشت کاملاً از بین رود، گوشت جدیدی که دارای همان سرانگشت زایل شده باشد، دوباره می‌روید. چنانچه عمل جراحی (پیوند) برای فردی انجام شود و سرانگشت وی به‌کلی از بین رود و این پوست برداشته شود و از جایی دیگر پوست دیگری آورده و کاشته و با آن پیوند زده شود، بعد از چند ماهی علائم سرانگشت برگشته و پرگوشت جدید که از جایی دیگر برداشته‌شده است ظاهر می‌گردد.

برخی مجرمین عمل‌های جراحی بر سرانگشتان خویش انجام دادند و پوست دیگری از نقطه‌ای دیگر را با آن پیوند زدند، اما بعد از چند ماه این سرانگشتان دوباره نمایان گشتند، بی‌گمان امضای الهی است که به انسان ارزانی داشته است و نیروی بشر توانای محو آن را ندارد.

سرانگشت مانند شناسنامه، کارت شناسایی و بی‌گمان امضای الهی است که به انسان ارزانی داشته است و نیروهای بشری توانایی محو و نابودی آن را ندارند.

هنگامی‌که خداوند ما را زنده می‌نماید، این امضاء، خطوط، شاخه‌ها همان‌طور که بوده‌اند برمی‌گردند و قرآن به این اعجاز علمی اشاره نموده است.

این نشانه‌ای از نشانه‌های خداوند متعال است که برای هر شخصی منحصربه‌فرد، حامل طرحی انحصاری در دست‌های خود نیز می‌باشد. (نابلسی، ۱۳۸۴هـ ش، ۷۴-۷۵).

اثرانگشت در آیات قرآن کریم

الله تعالی می‌فرماید: {أَیَحْسبُ ٱلاِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ. بَلی قادِرینَ عَلی أَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ}[القیامة:۳-۴]. آیا انسان گمان می‌برد استخوان‌های او را پس از مردن و متلاشی شدن جمع‌آوری نخواهیم کرد؟ یقیناً ما قادریم که حتی انگشتان (خطوط سرانگشتان) او را دوباره به‌صورت اول، موزون و مرتب کنیم.

تفسیر لغوی

عِظَامَ

عِظَام جمع «عظم» که بر بزرگی، قوت و قدرت دلالت می‌کند، زیرا سخت ترین و قوی‌ترین عضو در بدن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج۱۲، ۴۰۹). واژه‌ی «عظام» در قرآن کریم ۱۳ بار آمده که بیشتر در ارتباط با معاد است. هرچند در مواردی، ضمن بیان مراحل خلقت جنین «عظام» به‌کاررفته است.

نُسَوِّی

نُسَوِّی: بر راست و درست بودن و اعتدال بین دو چیز دلالت می‌کند. «سواء» اسم مصدر یا مصدر، به معنای عدل (برابر و معادل بودن) است.

درباره «سوّی» و «تسویه» (به ترتیب: فعل ماضی و مصدر از باب تفعیل) گفته‌شده که به معنای برابر قرار دادن و مرتب گردانیدن است. تسویه ظاهراً هماهنگی میان اجزاء بدن است، «تسویه»، قرار دادن شئ به‌صورت معتدل در حالت میانه آن به همراه عمل، نظم، تدبیر و تکمیل است. همچنین به معنای استحکام بخشیدن و قرار دادن هر یک از اعضای بدن در مکان مناسب آن، به اقتضای حکمت دانسته شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج۱، ۴۴۰).

ریشه «سوی» ۸۳ بار به‌صورت مجرد (سواء، سَوِیّ و سُوی) و مزید (در باب‌های افتعال، تفعیل و مفاعله) درآیات قرآن استعمال شده است. «سوّی» از باب تفعیل به معنای متعادل کردن است.

بَنانَ

«بنان» در اصل به معنی ملازم و پیوسته بودن همراه با استقرار است و آوردن «انگشتان و اطراف آن (سرانگشتان)» از باب ذکر مصداق است. برخی فقط معنی انگشتان را برای «بنان» یادکرده‌اند و برخی دیگر اطراف انگشتان را هم به آن افزوده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج۱۳، ۵۸).

سبب نزول این آیات کریمه:

رُوِیَ أَنَّ عَدِیَّ بْنَ أَبِی رَبِیعَهَ خَتَنَ الْأَخْنَسِ بْنِ شَرِیقٍ، قَالَ لِرسول‌الله صلی‌الله عَلَیْهِ و سلم: یَا مُحَمَّدُ حَدِّثْنِی عَنْ یَوْمِ الْقِیَامَهِ مَتَی یَکُونُ وَکَیْفَ أَمْرُهُ؟ فَأَخْبَرَهُ رسول‌الله صلی‌الله عَلَیْهِ و سلم، فَقَالَ: لَوْ عَایَنْتُ ذَلِکَ الْیَوْمَ لَمْ أُصَدِّقْکَ یَا مُحَمَّدُ وَلَمْ أُؤْمِنْ بِکَ کَیْفَ یَجْمَعُ اللَّهُ الْعِظَامَ؟ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الآیَهُ. (رازی،۱۴۲۰ق، ج۳۰، ۷۲۲).

روایت‌شده است که عدی بن ربیعه داماد اخنس بن شریق به رسول اکرم (صلی‌الله علیه و سلم) گفت: ای محمد! به من از روز قیامت بگو که چه وقت و چه گونه رخ می‌دهد؟ حضرت رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) حقیقت امر قیامت را به وی بازگفتند. سپس او گفت: حتی اگر این روز را به چشم سر هم ببینم، تو را تصدیق نمی‌کنم و به آن ایمان نمی‌آورم، عجبا! آیا الله این استخوان‌ها را پس از پوسیدن آن‌ها گرد می‌آورد؟! پس آیه کریمه نازل گردید.

سرانگشتان انسان و اثبات معاد

آیا انسان می‌پندارد بعد از آن‌که استخوان‌های او پوسید و پراکنده گردید او را دیگربار به آفرینشی جدید نمی‌آفرینیم؟ قطعاً این پنداری است باطل زیرا ما استخوان‌های پوسیده او را جمع‌آوری می نمائیم. بدین‌سان خداوند به‌روز قیامت و نفس لوامه هر دو سوگند می‌خورد که استخوان‌های درهم‌پاشیده انسان را گرد خواهد آورد آنگاه هر انسانی را زنده خواهد کرد تا او را موردمحاسبه قرار داده و سپس به او جزای مناسبی بدهد.

نه چنان است که بر این امر توانا نباشیم بلکه با توانایی تمام استخوان‌های پوسیده انسان را گرد می‌آوریم و حتی از این هم فراتر تواناییم بر این‌که انگشتانش را بی‌هیچ نقصان و تفاوتی همان‌طور که در دنیا بوده است استوار کنیم و بازآفرینیم. پس این تنبیهی است از سوی حق‌تعالی بر این امر که خطوط سرانگشتان هر انسانی با خطوط سرانگشتان غیر او از انسان‌های دیگر اختلاف دارد.

این آیه از معجزات قرآن کریم است زیرا بر نقش شگفت آسای اثرانگشت انسان توجه می‌دهد. این آیه سبب ایمان آوردن بسیاری از منکران گردیده است زیرا امروزه در عصر علم این حقیقت روشن گشته است که هویت و شخصیت مشخص و مستقل انسان به‌وسیله خطوط سرانگشتان وی از دیگران بازشناخته می‌شود پس ممکن است گاهی قد انسان، لحن صدا و شکل و شمایل وی با دیگران مشابه باشد ولی آنچه اصلاً به هیچ انسان دیگری شباهت ندارد، خطوط سرانگشتان او یا مهر خاص و منحصربه‌فرد وی است از همین رو، امروزه اهمیت اثرانگشت در بررسی قضایای جنایی و حقوقی به‌عنوان دلیلی قاطع شناخته و به کار گرفته می‌شود. (مخلص، ۱۳۸۵ش، ج۳، ۳۱۸۴–۳۱۸۵).

جالب اینکه به‌روز قیامت سوگند یادشده که قیامت و رستاخیزی است، این به خاطر آن است که مسئله رستاخیز آن‌چنان مسلم شمرده‌شده که حتی در برابر منکران می‌توان به آن‌سوگند یادکرد.

سپس در آیه بعد به‌عنوان یک استفهام انکاری می‌افزاید: {أَ يَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ. بَلى‏ قادِرِينَ عَلى‏ أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ}.

نظیر این معنی در آیات دیگر قرآن نیز به چشم می‌خورد، ازجمله: {وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ} [یس:۷۸]. برای ما مثالی می‌زند و آفرینش خود را (از خاک) فراموش می‌کند و می‌گوید: چه کسی می‌تواند این استخوان‌هایی را که پوسیده و فرسوده‌اند زنده گرداند؟ بگو: کسی آن‌ها را زنده می‌گرداند که آن‌ها را نخستین بار (از نیستی به هستی آورده است و آن‌ها را بدون الگو و مدل) آفریده است؛ و او بس آگاه از (احوال و اوضاع و چگونگی و ویژگی) همه آفریدگان است.

مجاهد و دیگران گفته‌اند: ابی بن خلف در حالی که استخوانی فرسوده و پوسیده‌ای به دست داشت و آن را کاملاً خرد می‌کرد و به باد می‌داد، نزد رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) آمد و گفت: ای محمد! آیا گمان می‌برید که خداوند این را زنده می‌نماید؟ پیامبر اکرم (صلی‌الله علیه و سلم) گفتند: حقیقتاً، الله تعالی تو را می‌میراند، سپس زنده می‌کند و در دوزخ حشر می‌گرداند. آنگاه این آیات نازل گردید. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج۳، ۵۸)

و برای ما مثلی زد که برای هیچ‌کس شایسته نیست این مثل را بیاورد؛ و این مثال عبارت است از مقایسه‌ی قدرت و توانایی آفریننده باقدرت مخلوق و این‌که چنان‌که چیزی از قدرت و توانِ مخلوق خارج باشد از قدرت و توان خالق نیز خارج است. پس این مثال را توضیح داد و فرمود: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» این انسان گفت: آیا کسی هست که این استخوان‌های پوسیده و فرسوده را زنده کند؟ استفهام انکاری است. یعنی هیچ‌کس

این استخوان‌ها را پس‌ازآن که خشکیده و فرسوده شدند و ازهم‌پاشیده گشته زنده نمی‌کند. منظور این انسان ملحد از طرح کردن این شبهه و مَثَل این بود که زنده کردن استخوان‌های پوسیده، بی‌نهایت بعید است و از قدرت بشر خارج می‌باشد و این سخن که از این انسان صادر شد ناشی از غفلت او و فراموش نمودن آفرینش نخستین وی بود؛ و اگر به آفرینش خود بنگرد و این‌که پس از نیستی به سرای هستی پا نهاده است، چنین مثالی را نمی‌زند. (سید قطب، ۱۴۱۲، ۱۷۵)

ضمناً تعبیر به (یحسب) از ماده (حسبان) به معنی گمان، اشاره به این است که این منکران هرگز به گفته خود ایمان نداشتند بلکه تنها بر پندار و گمان‌های واهی و بی‌اساس تکیه می‌کردند.

ملاحظه می‌گردد چرا مخصوصاً روی استخوان‌ها تکیه شده است؟ این به خاطر آن است که:

اولاً: دوام استخوان بیش از سایر اعضا می‌باشد و لذا هنگامی‌که بپوسد و خاک شود و ذرات غبارش پراکنده گردد امید بازگشت آن در نظر افراد سطحی کمتر است.

ثانیاً: استخوان مهم‌ترین رکن بدن انسان می‌باشد، چراکه ستون‌های بدن را استخوان‌ها تشکیل می‌دهند و تمام حرکات و جابجائی و فعالیت‌های مهم بدن به‌وسیله استخوان‌ها انجام می‌گیرد، کثرت و تنوع و اشکال و اندازه‌های مختلف استخوان‌ها در بدن انسان از عجایب خلقت خداوند محسوب می‌شود و ارزش یک‌مهره کوچک پشت انسان هنگامی ظاهر می‌شود که از کار بیفتد و ثابت می‌گردد که تمام بدن را فلج می‌کند.

«بنان» در لغت هم به معنی «انگشتان» آمده و هم به معنی «سرانگشتان» و در هر دو صورت اشاره به این نکته است که نه‌تنها خداوند استخوان‌ها را جمع‌آوری می‌کند و به حال اول بازمی‌گرداند، بلکه استخوان‌های کوچک و ظریف و دقیق انگشتان را همه در سر جای خود قرار می‌دهد و از آن بالاتر خداوند حتی سرانگشتان او را به‌طور موزون به‌صورت نخست بازمی‌گرداند.

این تعبیر می‌تواند اشاره لطیفی به خطوط سرانگشت انسان‌ها باشد که درروی زمین خطوط سرانگشت هیچ انسانی با دیگری یکسان نمی‌باشد، یا به تعبیر دیگر خطوط ظریف و پیچیده‌ای که بر سرانگشتان هر انسانی نقش است معرف شخص او است و لذا در عصر ما مسئله «انگشت‌نگاری» به‌صورت علمی درآمده و به‌وسیله آن بسیاری از مجرمان شناخته‌شده و جرم‌ها کشف گردیده است، همین‌قدر کافی است که مثلاً یک سارق هنگامی‌که وارد اتاق یا منزلی می‌شود دست خود را بر دستگیره دروازه، یا شیشه اتاق یا قفل و صندوق بگذارد و اثر خطوط انگشتانش روی آن بماند، فوراً از آن نمونه‌برداری کرده، با سوابقی که از سارقان و مجرمان دارند مطابقه نموده و مجرم را پیدا می‌کنند. (قرطبی، ۱۴۰۸ق، ج۱۹، ۹۴).

«طنطاوی» مفسر مشهور مصری در تفسیر آیه ۳ و ۴ سوره قیامت می‌نویسد: (وقتی از یک دانشمند آلمانی در مورد علت تشرف وی به دین اسلام سؤال شد، اظهار داشت که منحصربه‌فرد بودن نقوش سرانگشتان هر کس و تفاوت آن با اشخاص دیگر از کشفیات علمی قرن ۱۹ است. ولی قرآن کریم ۱۲ قرن پیش، که دانشمندان اروپایی در این مورد اطلاعاتی نداشتند – چه رسد به اعراب دوران جاهلیت – به این واقعیت اشاره‌کرده است. پس به‌طور یقین، قرآن کلام خداست و نه کلام بشر و همین امر موجب ایمان من به اعجاز قرآن و تشرف به دین اسلام گردید). (طنطاوی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ۱۷۶).

تناسب این معنی با مسئله قیامت که دادگاه بزرگ عدل الهی است و مجرمان و گنهکاران باید در آن تعقیب شوند، بسیار جالب است، چراکه در دنیا نیز از این مسئله، بیش از همه‌جا در دادگاه‌ها بهره‌گیری می‌شود.

نقش اثرانگشت در روایات زمان پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم)

در برخی از اخبار و روایات صدر اسلام اشاراتی در مورد اثرانگشت وجود دارد که در اینجا به‌طور نمونه ذیلاً بیان می‌گردد: «عَنْ أَنَسٍ (رضی‌الله‌عنه) قَالَ: غَابَ عَمِّی أَنَسُ بْنُ النَّضْرِ (رضی‌الله‌عنه) عَنْ قِتَالِ بَدْرٍ، فَقَالَ: يَا رسول‌الله، غِبْتُ عَنْ أَوَّلِ قِتَالٍ قَاتَلْتَ الْمُشْرِكِينَ، لَئِنِ اللَّهُ أَشْهَدَنِی قِتَالَ الْمُشْرِكِينَ، لَيَرَيَنَّ اللَّهُ مَا أَصْنَعُ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ وَانْكَشَفَ الْمُسْلِمُونَ، قَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّی أَعْتَذِرُ إِلَيْکَ مِمَّا صَنَعَ هَؤُلاءِ ـ يَعْنِی أَصْحَابَهُ ـ وَأَبْرَأُ إِلَيْکَ مِمَّا صَنَعَ هَؤُلاءِ ـ يَعْنِی الْمُشْرِكِينَ ـ ثُمَّ تَقَدَّمَ فَاسْتَقْبَلَهُ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ فَقَالَ: يَا سَعْدُ بْنَ مُعَاذٍ الْجَنَّةَ وَرَبِّ النَّضْرِ إِنِّی أَجِدُ رِيحَهَا مِنْ دُونِ أُحُدٍ، قَالَ سَعْدٌ: فَمَا اسْتَطَعْتُ يَا رسول‌الله مَا صَنَعَ، قَالَ أَنَسٌ: فَوَجَدْنَا بِهِ بِضْعًا وَثَمَانِينَ ضَرْبَةً بِالسَّيْفِ أَوْ طَعْنَةً بِرُمْحٍ أَوْ رَمْيَةً بِسَهْمٍ وَوَجَدْنَاهُ قَدْ قُتِلَ، وَقَدْ مَثَّلَ بِهِ الْمُشْرِكُونَ، فَمَا عَرَفَهُ أَحَدٌ إِلاَّ أُخْتُهُ بِبَنَانِه، قَالَ أَنَسٌ: كُنَّا نُرَى أَوْ نَظُنُّ أَنَّ هَذِهِ الآيَةَ نَزَلَتْ فِيهِ وَفِی أَشْبَاهِهِ {مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ... } إِلَى آخِرِ الآيَةِ وَقَالَ: إِنَّ أُخْتَهُ وَهِیَ تُسَمَّى الرُّبَيِّعَ كَسَرَتْ ثَنِيَّةَ امْرَأَةٍ، فَأَمَرَ رسول‌الله – صلی‌الله علیه و سلم – بِالْقِصَاصِ، فَقَالَ أَنَسٌ: يَا رسول‌الله، وَالَّذِی بَعَثَکَ بِالْحَقِّ لا تُكْسَرُ ثَنِيَّتُهَا فَرَضُوا بِالأَرْشِ، وَتَرَكُوا الْقِصَاصَ، فَقَالَ رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم): «إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لأَبَرَّهُ». (بخاری، ۱۴۱۹، ج۴، ۱۹).

ترجمه: حضرت انس بن مالک (رضی‌الله‌عنه) می‌گوید: «عمویم؛ انس بن نضر؛ که در جنگ بدر حضور نداشت، از رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) پرسید: یا رسول‌الله! در نخستین غزوه‌ای که با مشرکین جنگیدی، من شرکت نداشتم. اگر خدا به من توفیق جنگیدن با مشرکین را بدهد، خواهد دید که چه خواهم کرد.

هنگامی‌که جنگ احد، روی داد و مسلمانان، پراکنده شدند، انس بن نضر گفت: پروردگارا! من از کاری که این‌ها یعنی مسلمانان، کردند، عذرخواهی می‌کنم و از کاری که این‌ها یعنی مشرکین کردند، بیزاری می‌جویم. سپس جلو رفت و پیش روی خود، سعد بن معاذ را دید و گفت: ای سعد بن معاذ! بهشت را می‌خواهم؛ و سوگند به پروردگار نضر که من بوی بهشت را از سوی احد، استشمام می‌کنم.

سعد (رضی‌الله‌عنه) می‌گوید: ای رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم)! آنچه او انجام داد، از توان من خارج است. انس بن مالک (رضی‌الله‌عنه) می‌گوید: او که توسط مشرکین، کشته و مثله شده بود، هشتادوچند زخم شمشیر، ضربهٔ نیزه و اثر تیر در بدنش، وجود داشت. هیچ‌کس، او را نتوانست بشناسد جز خواهرش که از انگشتانش او را شناخت. به نظر ما این آیه {مِنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ...} در مورد او و امثال او نازل‌شده است.

راوی می‌گوید: خواهر انس بن نضر که ربیِّع نام داشت، دندان‌های پیشین زنی را شکست. رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) حکم قصاص، صادر فرمود. انس بن نضر (رضی‌الله‌عنه) گفت: ای رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم)! سوگند به ذاتی که تو را به‌حق مبعوث کرده است، دندان‌های خواهرم شکسته نخواهد شد. سرانجام، اولیای آن زن، به دریافت دیه راضی شدند و از اجرای قصاص، صرف‌نظر کردند. رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) فرمودند: «همانا در میان بندگان الله تعالی، کسانی هستند که اگر به الله تعالی سوگند یاد کنند، خداوند، سوگندشان را راست می‌گرداند». (و این، یکی دیگر از فضایل انس بن نضر (رضی‌الله‌عنه) بشمار می‌رود).

شرح حدیث شریف

انس بن مالک حکایت می‌کند که عمویش انس بن نضر همراه رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) در جنگ بدر شرکت نداشت؛ چون رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) در غزوه‌ی بدر بدون قصد جنگ خارج شد؛ بلکه ایشان به‌قصد کاروان قریش بیرون رفته بود و تنها کمتر از سیصد و بیست نفر با ایشان همراه بود؛ و هفتاد شتر و سوارکارانی که به دنبال آن‌ها بودند. انس بن نضر برای رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) توضیح می‌دهد که همراه ایشان در اولین جنگ با مشرکان حضور نداشته است و می‌گوید: «اگر جنگ دیگری با مشرکان شاهد باشم، الله به مردم نشان خواهد داد که چه خواهم کرد». زمانی که غزوه‌ی احد یک سال و یک ماه بعد از غزوه‌ی بدر فرامی‌رسد، مردم همراه رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) خارج‌شده و می‌جنگند تا جایی که در ابتدای روز مسلمانان پیروز میدان هستند اما همین‌که چند تن از تیراندازان محلی را ترک می‌کنند که رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) به هنگام رویارویی با دشمن آنان را مستقر کرده بود و آنان را از رها کردن این مکان نهی کرده بود - بااینکه مشرکان شکست‌خورده بودند و پا به فرار گذاشته بودند - سوارکاران دشمن از همین ناحیه به مسلمانان هجوم آورده و مسلمانان را پراکنده نموده و هرکس به هر سویی فرار می‌کند؛ اما در این میان انس (رضی‌الله‌عنه) به‌سوی کفار پیش می‌رود و می‌گوید: «یا الله، من از عملکرد این‌ها عذرخواهی می‌کنم». منظورش فرار کردن اصحاب از جنگ بود. «و از عملکرد این‌ها بیزاری می‌جویم» منظورش مشرکان بود که با رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) و مؤمنان همراهِ او می‌جنگیدند. در این شرایط که مسلمانان پا به فرار گذاشتند و انس (رضی‌الله‌عنه) رو به کفار پیش می‌رود، با سعد بن معاذ (رضی‌الله‌عنه) روبرو می‌شود که سعد از وی می‌پرسد: کجا می‌روی؟ و انس می‌گوید: ای سعد، من بوی بهشت را از سوی احد احساس می‌کنم؛ و این حقیقتی بود که انس (رضی‌الله‌عنه) دریافته بود و خیال و توهم نبود؛ بلکه کرامتی بود که الله متعال به این مرد بزرگ عنایت کرده بود و بوی بهشت را قبل از شهادت احساس می‌کرد؛ چراکه به دل دشمن زده و فرار نکرده بود و آن‌قدر جنگید تا کشته شد. سعد (رضی‌الله‌عنه) می‌گوید: ای رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم)، من توانایی کاری را که انس انجام داد ندارم؛ یعنی انس در این جنگ چنان جهاد و تلاش کرد که مرا توانی همچون آن نیست. تا جایی که وقتی او را در میدان جنگ یافتند، هشتادوچند ضربه‌ی شمشیر و نیزه و تیر بر بدن او بود و پوست بدنش پاره شده بود و کسی جز خواهرش او را از روی انگشتانش نشناخت. به‌این‌ترتیب مسلمانان شاهد بودند که الله متعال این آیه را در مورد او و امثال او نازل فرمود: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ [احزاب: ۲۳]. در میان مؤمنان مردانی هستند که به عهد و پیمانی که با الله بسته بودند (صادقانه) وفا کردند؛ برخی از آنان تا آخر بر عهد و پیمان خود ایستادند (و در این راه درگذشتند یا شهید شدند) و برخی دیگر هنوز چشم‌انتظار (شهادت) هستند و هرگز (پیمان خود را) دگرگون نساخته‌اند.

تردیدی نیست که انس (رضی‌الله‌عنه) و امثال او از اولین مصادیق این آیه هستند؛ آنان صادقانه به عهد و پیمانی که با الله بسته بودند وفا کردند، چنانکه انس (رضی‌الله‌عنه) گفته بود. به مردم نشان خواهد داد که چه خواهم کرد. این‌چنین هم شد؛ کاری کرد که هیچ‌کس نمی‌کند مگر کسی که الله متعال مانند انس بر وی منت نهد و شهادت نصیبش کند. (العینی،۱۴۲۷ق، ج ۱۴، ۱۰۲).

علت منحصربه‌فرد سرانگشتان

عده‌ای از زیست‌شناسان معتقدند که علت به وجود آمدن خطوط سرانگشتان کمک به تشخیص گرمی و سردی و زبری یا نرمی اجسام است. درحالی‌که عده دیگری علت این امر را افزایش اصطکاک و جلوگیری از لغزیدن دست انسان درگرفتن اجسام می‌دانند. علت اهمیت علم انگشت‌نگاری، کمک آن به تشخیص هویت واقعی افراد و خصوصاً مجرمان و متهمان است. حتی با کمک این علم می‌توان شغل برخی از افراد را مشخص کرد. امروزه برای تشخیص اثرانگشت از روش‌های بسیار پیشرفته و مدرن استفاده می‌شود.

در علم انگشت‌نگاری دو اصل بسیار مهم وجود دارد که عبارت‌اند از، اصل اول: دو انگشت یکسان در جهان وجود ندارد: امروزه پس از دیدن و امتحان دقیق میلیون‌ها اثرانگشت، به‌جرئت می‌توان گفت که دو اثرانگشت یکسان در جهان وجود ندارد. شکل و تعداد خطوط برجسته سر هر یک از انگشتان یک فرد با سایر انگشتان او متفاوت است و به‌طریق‌اولی، آثار انگشت افراد مختلف نیز با یکدیگر تفاوت دارد. در مقایسه نقش خطوط برجسته سرانگشتان والدین با فرزندان، فرزندان با یکدیگر و حتی دوقلوهای همسان (یک‌تخمکی) باهم تفاوت‌هایی دیده می‌شود؛ و تاکنون در جهان آثار انگشت یکسانی از دو نفر مشاهده نشده است.

اصل دوم: خطوط انگشت غیرقابل تغییر هستند: خطوط انگشتان در ماه چهارم حاملگی مادر و حدود صد و بیستمین روز پیدایش جنین به وجود می‌آید. یک جنین سه‌ماهه انگشتان کاملاً نرمی دارد و از این تاریخ به بعد خطوط برجسته در نوک انگشتان شروع به نمو می‌کند و نهایتاً تمام انگشت را در برمی‌گیرد. بعدها طی مراحل نمو جنین در داخل رحم و پس از تولد، خطوط انگشت بزرگ‌تر می‌گردند، ولی به‌هیچ‌وجه تغییری در شماره و ترتیب آن‌ها حاصل نمی‌گردد؛ بنابراین باید گفت خطوط برجسته سرانگشتان از زمان به وجود آمدن (۳ تا ۴ ماهگی دوران جنینی) تا زمان از بین رفتن (معدوم شدن پوست دست جسد) تغییر شکل نمی‌دهد و تنها فرق آثار انگشت یک نوزاد با آثار انگشت همان شخص در سنین کهولت، کوچک و بزرگی آن‌ها است و ازنظر تعداد و شکل و حالت خطوط و سایر ممیزات، باهم تفاوتی ندارند؛ به‌عبارت‌دیگر، آثار انگشت دوران کهولت یک فرد همانند عکس بزرگ‌شده آثار انگشت دوران طفولیت وی است. قابل‌ذکر است که دانشمندی به نام «داکر» در سال ۱۷۵۶ و در شهر «جیسن» آلمان، درحالی‌که ۳۴ سال سن داشت از کف دست خود اثری برداشت. او بعد از گذشت ۴۱ سال یعنی در سن ۸۵ سالگی (۱۸۹۷) اثر دیگری از کف دست خود برداشت. این دو اثر که اکنون نیز موجود هستند، کاملاً یکسان و برابر بودند. (دانش، ۱۳۸۱ش، ۱۸۲).

حقایق جالب از اثرانگشت

نکته‌ی جالب‌توجه دیگر این است که در دوگانگی‌های همسان که همه‌چیز به شکل یکسان می‌باشد نیز اثرانگشتان متفاوت است و چندی قبل، مقایسه بین فناوری تشخیص چهره‌ی آیفون ایکس و فناوری تشخیص اثرانگشت آیفون‌های مدل قبلی مثل آیفون ۸ این نکته بیان شد که دوگانگی‌های یکسان می‌توانند سیستم تشخیص چهره را فریب دهند اما سیستم تشخیص اثرانگشت را نمی‌توانند فریب دهند. همان‌طور دانسته می‌شود در موبایل‌های هوشمند جدید از فناوری‌های مانند تشخیص اثرانگشت، تشخیص چهره و تشخیص قرنیه جهت احراز هویت کاربران استفاده می‌شود. البته یک نکته‌ی بسیار جالب دیگر در مورد اثرانگشتان این است که این روش تشخیص هویت از روش تشخیص به‌وسیله‌ی DNA هم مطمئن‌تر است. در واقع دوگانگی‌های همسان می‌توانند DNA های مشابهی را به‌صورت مشترک داشته باشند اما در اثرانگشت این‌طور نیست و

همان‌طور که بیان شد دوگانگی‌های همسان اثرانگشت منحصربه‌فردی رادارند. اثرانگشت انسان‌ها زمانی که در رحم مادرشان هستند در حال شکل‌گیری است. در مورد میزان منحصربه‌فرد بودن اثرانگشت گفته می‌شود که احتمال اینکه دو شخص دارای یک اثرانگشت یکسان باشند یک به شصت‌وچهار میلیارد است و این بدین معنی است که از هر ۶۴ میلیارد نفر شاید فقط دو نفر اثرانگشت مشابه یکدیگر داشته باشند و این احتمال، میزان ضریب دقت را به‌شدت افزایش می‌دهد که به همین علت در تشخیص هویت افراد از اثرانگشت می‌توان به‌عنوان یکی از مطمئن‌ترین روش‌ها استفاده کرد.

البته این تعداد از اثرانگشت‌های منحصربه‌فرد و متفاوت شاید نسبت به ذهن محدود انسان‌ها ناممکن به نظر بیاید، اما انجام این کار برای خالقی نامحدود و بی‌همتا غیرممکن نیست و خداوند بر همه‌چیز تواناست. همچنین باید بگوییم نه‌تنها اثرانگشت در انسان‌ها منحصربه‌فرد است، بلکه الگوی روی زبان انسان‌ها و قرنیه‌ی چشم انسان‌ها نیز منحصربه‌فرد است که به علت سهولت استفاده از اثرانگشت در تشخیص هویت، این روش بیشترین کاربرد را در دنیا جهت تشخیص هویت افراد دارد. (دانش، ۱۳۸۱، ۱۸۳).

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله گذشت، چنین استنباط می‌گردد: خطوط سرانگشتان، در هر فردی با دیگری متفاوت بوده و از تولد تا مرگ با انسان همراه است. بنان به معنای سرانگشتان (اطراف الاصابع) است و بنیات الطریق راه‌ها و خطوط فرعی است که درواقع همان خطوط و نقوش موجود در سرانگشتان است. از سوی دیگر معنای ریشه‌ای بنان بر لزوم و استقرار دلالت دارد که در حقیقت اشاره به مشخصات ویژه و کارکردهای خاص این خطوط است که ثابت بوده و ملازم و همراه هر انسانی است؛ به‌عبارت‌دیگر هم خود این خطوط و نقوش ثابت هستند، هم اثر آن‌ها ثابت و ماندگار است. یافته‌های علمی نیز این موضوع را تأیید کرده و با روش‌های پیشرفته تمایز این خطوط و اثر آن‌ها را اثبات می‌کند. اثرانگشت به دلیل تماس و لمس اشیاء قابل ثبت بوده و محو هم نمی‌شود. به همین جهت یکی از دلایل کاربرد این واژه در آیه کریمه ارائه یک کُود و نشانه جهت شناسایی بهتر خواص این عضو می‌باشد.

همچنان معاد در این مقاله با دلایل قرآنی ثابت می‌گردد: نصّ قرآنی جمع‌آوری استخوان‌ها را تأکید می‌کند با چیزی که فراتر و بالاتر از خود جمع‌آوری استخوان‌ها است و آن سروسامان و نظم و نظام دادن، بمانند حالت اول دنیوی سرانگشتان دست انسان. این هم کنایه از برگشت دادن (معاد) وجود بشر است حتّی دقیق‌ترین چیزی که در پیکره او است و از گردآوردن استخوان آن‌ها نیز مهمّ تر است و آن سروسامان بخشیدن سرانگشتان و جای دادن آن‌ها در جای خود به همان شکل اولی بوده است! این هم کنایه از برگشت دادن هستی بشری همراه با دقیق‌ترین اندام پیکره‌اش و به تمام و کمال گردآوری اندام‌ها است، به همان‌گونه که سرانگشتی هدر نرود و از جای خود این‌سو و آن‌سو نشود. بلکه راست و ریز و دقیق و ظریف در محل خود و به شکل خود درآید و کم و کاستی بدان روی ننماید و عضوی از بدن کم نیاید و شکلی حتّی از این اندام دقیق هم کژی و کاستی نپذیرد، هرچند هم کوچک و ریز و بسیار دقیق و ظریف است. این موضوع با تطبیق علوم معاصر و دیدگاه دانشمندان همراه می‌باشد و آنچه قرآن کریم قرن‌ها قبل به آن اشاره نموده بود سرانجام با گسترش علوم ثابت گردید و اعجاز علمی قرآن کریم هم به اثبات می‌رسد.

مآخذ

قرآن کریم.

ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب.** بیروت، دار صادر.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر بن کثیر. (۱۴۱۹) **تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر).** بیروت، دار الکتب العلمیة.

بخاری، أبو عبدالله محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۹) **صحیح البخاری**. بیروت، شرکه دارالأرقم.

دانش، تاج زمان. (۱۳۸۱ش). **مجرم کیست – جرم‌شناسی چیست؟** تهران، کیهان.

راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن.** بیروت، الدار الشامیه.

رازی، محمد بن عمر ملقب به فخر الدین. (۱۴۲۰هـ ق). **مفاتیح الغیب= التفسیر الکبیر.** بیروت: دار احیاء التراث العربی.

سید قطب، (۱۴۱۲ق). **فی ظلال القرآن.** بیروت: دارالشروق.

طنطاوی، علی بن مصطفی. (۱۴۰۹ق). **تعریف عام بدین الإسلام.** جده، دار المنارة.

قرطبی، ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاری. (۱۴۰۸ق). **الجامع لأحکام القرآن.** بیروت: دار الفکر.

مخلص، عبدالرؤف. (۱۳۸۵ش) **تفسیر انوار القرآن.** تهران: احمد جام.

نابلسی، محمد راتب. (۱۳۸۴هـ ش). **شگفتی‌های خداوند (جل جلاله) در بدن انسان.** مترجمان: محمد آزاد، شافعی و عبدالباسط عیسی زاده.

العینی، بدرالدین. (۱۴۲۷ق). **عمدة القاری شرح صحیح البخاری.** بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ۱٤ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

بررسی و تحلیل برخی از مفاهیم جغرافیایی محیط زیست

پوهندوی نظرمحمد معصومی
پوهنتون بلخ - پوهنحی تعلیم و تربیۀ، دیپارتمنت جغرافیا
تقریظ: پوهاند سلطان محمد انصاری

چکیده

هدف این تحقیق، شناخت مفاهیم و مؤلفه‌های جغرافیایی محیط‌زیست، انواع آلوده‌کننده‌ها و راه‌های جلوگیری از تخریب محیط‌زیست است. علیرغم فعالیت‌های گسترده دهه‌های اخیر در حفاظت از منابع طبیعی تجدید شونده، امروز جهان در حال تجربه تغییرات گسترده محیط‌زیستی است و تهدید ثبات و پایداری زندگی در کره زمین مشکل اساسی دوره معاصر قلمداد می‌شود. این تحقیق یک مطالعۀ مروری مبتنی بر منابع تئوریکی می‌باشد. گمانۀ مؤقتی محقق بر آن است که مسئله حفاظت از محیط‌زیست و تدابیر شناسایی آلوده‌کننده‌ها و راه‌های جلوگیری از آن، صدر نشین برنامه‌ها در سطوح مختلف، محلی، منطقوی و جهانی شده است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد، بهره‌برداری نامتعادل و سودجویانه از زمین، آب و هوا باعث خالی شدن اکوسیستم‌های حساس، کاهش بازدهی منابع و برگشت ناپذیری چرخۀ تولید در محیط‌زیست شده است. به‌طوری که شاخص‌های پایداری در اکثر کشورهای درحال‌توسعه نگران‌کننده و فرسایش محیط‌زیست در مقیاس محلی تا جهانی، زمین را ناامن کرده است. وضعیت موجود گویایی گسترش ابعاد مختلف آن بوده و تداوم این روند ممکن است آینده بشر را به چالش‌های اساسی روبرو نماید.

کلیدواژه‌ها: محیط‌زیست، آلوده‌کننده‌ها، بحران‌های، قطع جنگلات

مقدمه

هرگونه تغییر در ساختار طبیعی و عادی محیط‌زیست جانداران، آن را دچار مخاطره می‌کند. این تغییرات و اتفاقات گاه حاصل عملکرد طبیعت هستند که مخاطرات آن دامن‌گیر خود طبیعت، عناصر آن و موجودات زندهٔ استفاده‌کننده از آن می‌شود. به‌عنوان‌مثال انفجار آتش‌فشان موجب تخریب بسیار زیادی می‌شود یا سِیل‌های ویرانگر یک منطقه را به‌کلی تغییر می‌دهد. این خطرها برای روندهای عادی و طبیعی محیط خطرآفرین و مصیبت‌زا هستند، اما خود جزئی از طبیعت هستند و طبیعت خطرها و مصیبت‌های آن را به بهترین نحو اصلاح می‌کند. در ذات طبیعت حادثه و مخاطره وجود دارد و مخاطرات و حوادث سبب می‌شوند سیر تکوین، رشد توالی و تکامل طبیعت سریع‌تر شود.

اما زمانی که در این فرایند یک عامل غیرطبیعی دخیل شود، دیگر طبیعت قادر به اصلاح نیست یا اصلاح آن طوری کُند می‌شود که خطر را پوشش نمی‌دهد. در این حال محیط‌زیست طبیعی دچار زشتی و آلودگی می‌شود؛ زیرا یک عامل بیگانه توالی آن را برهم زده است. انسان عامل بیگانه نیست و جزئی از طبیعت است و تغذیه، رشد، تولیدمثل و ... که قسمتی از فعالیت انسان هستند یک‌روند طبیعی هستند و با محیط خود بیگانه نیستند؛ اما عنصر بیگانه در طبیعت بعضی رفتارهای انسان است که محیط را از حالت طبیعی خود خارج می‌کند و هر رفتاری که با سیر طبیعی محیط‌زیست بیگانه باشد. نوعی آلودگی، زشتی و پلیدی است. این پلیدی‌ها و آلودگی‌ها از فعالیت انسان نشأت می‌گیرند و دامن‌گیر او هم می‌شوند.

آلودگی‌ها جزئی از مخاطرات انسانی هستند؛ زیرا انسان آن‌ها را به وجود می‌آورد یا یکی از عوامل آن است و خطرهای آن به خودش برمی‌گردد. این آلودگی‌ها شامل، هواء، آب، غذا و خاک می‌شود. این آلودگی‌ها خواسته یا ناخواسته توسط فعالیت‌های انسان به وجود می‌آیند؛ اما گاهی عوامل و تصمیماتی این آلودگی‌ها را کاهش یا افزایش می‌دهند. از مهم‌ترین این عوامل مسئولیت‌ها و تصمیم‌های سیاسی هستند که توسط دولت‌ها و مدیران کلان سیاسی اتخاذ می‌شوند. برای بیان اهمیت نقش دولت و تصمیمات سیاسی و هم‌چنین مسئولیت‌پذیری آن باید این موضوع را مطرح کرد که قراردادها و تفاهم‌نامه‌های جلوگیری یا کاهش آلودگی محیط‌زیست بدون اِعمال قدرت توسط دولت‌ها اثرگذار نیستند. مثلاً در حقوق بین‌المللی محیط‌زیست ابحار، یکی از مهم‌ترین ارکان آن اصل مسئولیت‌پذیری دولت‌ها در نگهداری از محیط‌زیست است.

مسئله تحقیق

ازدیاد و گسترش روزافزون نفوس جهان و به‌تبع آن تقاضای تولید انبوه برای رفع نیازمندی‌های انسانی در همه بخش‌های حیات بشری، رابطه طبیعی و نرمال انسان با محیط‌زیست را به‌شدت دگرگون ساخته، به‌ویژه تولید سلاح‌های خطرناک و استفاده بی‌رویهٔ آن با مشتعل ساختن جنگ‌های ویرانگر، قطع جنگلات با توسعهٔ شهرک‌ها و ایجاد صنایع بزرگ، بیابان‌زایی با محدود کردن سُفره‌های آبی، تولید زباله‌های آلوده و مخرب و ... از عوامل تخریب‌کننده محیط‌زیست هستند؛ در این میان فعالان محیط‌زیست و دولت‌مردان بیدار و آگاه اقداماتی را جهت جلوگیری از تخریب محیط‌زیست انجام داده و خواهند داد، این تحقیق مروری جهت کشف مجهول از عوامل بحران‌زا محیط‌زیستی و راهکارهای اصلاحی آن انجام‌شده است.

اهداف تحقیق

- شناخت مفاهیم و مؤلفه‌های جغرافیایی محیط‌زیست از حیث مؤثرت آن‌ها؛
- شناخت انواع آلوده‌کننده‌ها و مخاطرات محیط‌زیستی ساخته‌وپرداختۀ دست بشر؛
- آگاهی از راهکارهای ارائه‌شده در جهت جلوگیری از تخریب محیط‌زیست به‌وسیلۀ کارشناسان و فعالان این عرصه.

اهمیت تحقیق

اهمیت حفاظت از محیط‌زیست برای افزایش سلامت انسان نقش مهم دارد. آلودگی هوای بیرون می‌تواند منجر به بیماری‌های مُضری مانند نفس‌تنگی و برونشیت شود. هم‌چنین منجر به بلعِ سُموم خطرناک می‌شود. از جانبی اهمیت محیط‌زیست به‌منظور محافظت در اکوسیستم، منابع طبیعی، برای مبارزه با تغییرات آب‌وهوا، برای تقویت رشد اقتصادی و محیط‌زیست به‌منظور هموار کردن راه برای نسل‌های آینده دارای جایگاهی خاصی است که شایسته بحث و درخور توجه می‌باشد.

سؤالات تحقیق

- مقوله‌ها و مؤلفه‌های جغرافیایی محیط‌زیست در مجامع علمی و مباحثات جهانی کدام‌ها اند؟
- آلوده‌کننده‌ها و مخاطرات محیط‌زیستی شامل کدام نوع ساخته‌های بشری می‌شود؟
- راهکارهای پیشنهادی و مؤثر کارشناسان در جهت جلوگیری از تخریب محیط‌زیست کدام‌ها اند؟

فرضیه‌های تحقیق

- به نظر می‌رسد بحث حفاظت محیط‌زیست در نشست‌های جهانی و دولت‌های پاسخ‌گو شامل بخشی از برنامه‌های استراتژیک و آجندای کاری شده است.
- انسان تنها موجود زندۀ فعال و مبتکر کره زمین است و برای آسایش و پیشرفت خود، به یک سری اقداماتی دست یازیده که منجر به تخریب محیط‌زیست خویش و سایر گونه‌های زندۀ دیگر گردیده است.
- باوجود تخریب بی‌سابقۀ محیط‌زیست و انتشار آلوده‌کننده‌های روزافزون، دانشمندان و فعالان عرصۀ محیط‌زیست، راه‌های جلوگیری از تخریب و نابودی بیشتر آن ارائه کرده‌اند.

مواد و روش کار، این تحقیق یک مطالعۀ مروری مبتنی بر منابع تئوریکی و یافته‌های علمی انجام‌شده است.

مروری بر تاریخچۀ محیط‌زیست

در سال ۱۹۱۳ م برای اولین بار کنفرانس بین‌المللی حفاظت منابع طبیعی دایر گردید و پس از ۳۵ سال، در ۱۹۴۸ م انجمن بین‌المللی حفاظت منابع طبیعی[1] تشکیل شد و از آن زمان تاکنون هرساله کنفرانس‌هایی در

[1]. International Association for Conservation of Natural Resources (IACNR)

سطح قاره‌ها و جهان به‌منظور تعیین راهکار و سیاست‌های مشترک جهت حفاظت منابع طبیعی کشورها تشکیل می‌شود (جمعه‌پور، ۱۴۰۱: ۷).

آنچه امروز به فلسفه محیطزیست معروف شده سابقه کمی دارد. جدیدترین نشانه‌های طرفداری از محیطزیست را می‌توان در دهه هفتم قرن بیستم مشاهده کرد. در سال ۱۹۷۲ م دو نشریه اختصاصی که بیشتر مطالب آن‌ها به تجدیدنظر در چگونگی استفاده از زمین، آغاز به کار نمودند. در سال مذکور «گولد اسمیت[۲]» و همکارانش با طرحی به‌نام «طرحی برای بقاء» ایدهٔ توسعهٔ پایدار و منابع محدود (منابع غیرقابل‌تجدید از قبیل مواد معدنی) را ارائه دادند. آن‌ها تلاش کردند جنجال میان محدودیت منابع محدود کره زمین و استراتژی‌های رشد ناهموار را آشکار سازند (حسینی، ۱۳۹۷: ۴).

در سال ۱۹۷۹-م هیئت بازرسی کیفیت محیطزیست وابسته به دولت امریکا طی گزارشی بنام جهان ۲۰۰۰ به رئیس‌جمهور وقت چنین ابراز نظر کردند که اگر وضع به همین منوال پیش رود ازدحام نفوس بیشتر و آلودگی زیادتر شده باعث افول ثبات اکولوژیک و آسیب‌پذیری ناشی از آشفتگی‌های محیطزیست در مقایسه با امروز افزایش پیدا خواهد کرد که درنتیجه بروز تنش‌های حاد در رابطه به نفوس و منابع محیطزیست در آینده اجتناب ناپذیر است. نشریهٔ «استراتیژی جهانی» اولین مجلهٔ بود که در آن از طریق طرح موضوع توسعه پایدار توجه بسیاری از خوانندگان را به‌خود جلب کرد. گزارش براندت[۳] (کمیسیون مستقل مسائل بین الملل، ۱۹۸۰) شکاف اجتماعی و اقتصادی بین شمال (جهان بسیار توسعه یافته) و جنوب (جهان درحال‌توسعه) را بیان و بر شناسایی مصالح دوجانبه آن‌ها تأکید کرد (فرهادی و همکاران، ۱۳۹۹: ۲).

گزارش برانتلند[۴] (کمیسیون جهانی محیطزیست و توسعه، ۱۹۸۷) مجدداً بر لزوم توسعه پایدار تأکید کرد. هر گونه تلاش برای اجرای راه حل‌های محیطزیستی مستلزم توجه به اکولوژی و مسائل اقتصادی است. یک اقتصاد دان به نام دیوید پیرس[۵] و همکارانش طرحی به‌نام «اقتصاد سبز» انجام دادند (شریعت، ۱۴۰۰). طرح جدل انگیز مذکور منجر به روابط جدید اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بین کشورها شد. در سال ۱۹۹۱ م همین سازمان‌ها به دنبال طرح استراتیژی حفاظت جهان طرحی دیگری به‌نام «مراقبت از زمین» ارائه دادند. موضوعات این طرح در ارتباط با تعریف یک استراتیژی برای زندگی پایدار شکل گرفته بود و عنوان این گزارش «یک استراتیژی برای زندگی پایدار» ذکرشده بود (عابدینی و آقاپور، ۱۴۰۱:۴).

جهت رسیدن به هدف‌ها و برنامه‌های توسعه پایدار باید بااخلاق وزندگی مردم هماهنگی داشته باشد و اصول آن قابل‌اجرا باشد. علاوه بر این تلفیق حفاظت و توسعه در صورتی ممکن است که فعالیت‌ها و بهره‌برداری‌ها در حد ظرفیت تحمل زمین باشد و توسعه باید زندگی لذت‌بخش، سالم و مرفه را در هرجایی از جهان برای بشر فراهم کند (اراک و سلیمانی فارسانی، ۱۳۹۳: ۳۵).

---

[2]. Gold Smite.
[3]. BRANDT.
[4]. BRATLAND.
[5]. Dived peris.

بااهمیت بودن مسائل محیطزیست

بحث و گفتگو دربارهٔ محیطزیست بین‌المللی و منابع طبیعی به نخستین سال‌های دهه ۱۹۷۰ م برمی‌گردد. رویکرد جدیدی به مسائل محیطزیستی با «کنفرانس درباره محیطزیست انسانی» در سال ۱۹۷۲ در شهر استکهلم آغاز شد. لایحهٔ کاری آن بررسی ارتباط توسعه و محیطزیست بود و از دید آن مسائل محیطزیستی، ریشه در فقر و در روند صنعتی شدن داشت. مباحث محیطزیستی و حفاظت از منابع طبیعی با گزارش برانت لند در سال ۱۹۷۸ م، کنفرانس سازمان ملل دربارهٔ محیطزیست و توسعه به سال ۱۹۹۱ م و نشستی با عنوان کره زمین به سال ۱۹۹۲ م دریکی از شهرهای بزرگ برزیل در سطح جهانی برگزار شد و رویکرد به مسائل محیطزیست، به‌صورت یکی از ضرورت‌های فرایند توسعه درآمد (شهمیری، ۱۴۰۲: ۷).

غیر از کنفرانس‌های بین‌المللی یادشده، «کنفرانس استراتیژی حفاظت جهانی» در سال ۱۹۸۰-م «آیندهٔ مشترک ما» در سال ۱۹۸۷-م و همچنین «میراث مشترک ما» در سال ۱۹۹۲ م، در سطح سران و دیگر مسئولان بلندپایه کشورها برگزار شد، برای نخستین بار اصول و چهارچوبی برای محیطزیست و تداوم توسعه کشورهای گوناگون ارائه کرد که از ۲۷ ماده تصویبی آن چهار مورد به‌طور خاص بر همفکری و همیاری بین‌المللی درزمینهٔ محافظت از منابع محیطزیست و حل مسائل منطقهٔ آن در چهارچوب مجوزهای سازمان ملل و تصویب قوانین ملی و بین‌المللی برای جبران آسیب‌های محیطی تأکید می‌گردد (جان‌پرور و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۶).

تا قرن نُزدهم گزارشی از برهم خوردن تعادل محیطزیست در درازای تاریخ به چشم نمی‌خورد، درواقع برهم خوردن توازن زیستی پدیدهٔ کاملاً جدید بود. تولید انبوه به‌عنوان ماهیت انقلاب صنعتی زمینهٔ بَس پُر کشش را برای دست‌اندازی گسترده آدمی بر محیطش مهیا کرد. با آغاز این انقلاب، آرام‌آرام توازن چندین هزارساله محیطی برخاسته از فعل‌وانفعالات آدمی با پیرامونش مُختل شد. تولید انبوه، مصرف انبوه را می‌طلبید و بدون شک سود فراوان را نیز به دنبال داشت چنین سازوکاری که چند قرن پیش از انقلاب صنعتی در مقیاس خیلی کوچک‌تر در قسمت‌های از قاره اروپا آغازشده بود با انقلاب صنعتی در مسیر بدون بازگشت توقف قرار گرفت و مقیاس جهانی یافت (زاهدی کلاکی، ۱۴۰۱: ۳).

رویکردها و دیدگاه‌های محیطزیست

رویکردها و دیدگاه‌های محیطزیست، ریشه در نوع تفکر در خصوص مبانی اخلاقی و فلسفی دارد و ترکیبی از فلسفه محیطزیست و اخلاق محیطزیست هستند که پیرامون ارزش‌ها و چرایی حفاظت از آن و حق ارزش‌های سیستم‌های غیرانسانی محیط و تعهد اخلاقی انسان نسبت به آن، تحلیل فلسفی از مسائل اکولوژیک دارد و از رابطه جدیدی بین انسان و محیطزیست بحث می‌کند. رویکردها و دیدگاه‌های مختلف و متنوعی در رابطه به محیطزیست وجود دارند که در جدول زیر به‌صورت خلاصه به آن‌ها اشاره می‌شود (احمدی و هاشمی، ۱۳۹۷: ۱۴۲).

رویکردها و دیدگاه‌های محیط‌زیست

رویکردهای محیط‌زیست	خصوصیات رویکردها و دیدگاه‌های محیط‌زیست
صیانت گرایی	حفظ طبیعت برای استفاده انسان بوده و ارزش ابزاری دارد
خدامحوری	تأکید بر مسئولیت انسان نسبت به سایر مخلوقات خداوند و حفاظت از آن
اخلاق زمین	احترام به طبیعتی که ذاتاً دارای ارزش مستقل از منافع انسان است
اسطورهٔ پیشرفت	پیشرفت تمدن از طریق ایجاد تغییرات هدفمند در طبیعت
فن محوری	توجیه آسیب زدن به طبیعت توسط اختراعات آینده بشر
اکولوژی عمیق	دوگانه بودن انسان و طبیعت را رد می‌کند
پست‌مدرنیسم	توانایی انسان در حفاظت از محیط‌زیست به‌عنوان تمدن تلقی می‌گردد
اکولوژی اجتماعی	مسائل محیط‌زیست را ناشی از مشکلات اجتماعی می‌دانند
حقوق حیوانات	حقوق و وظایف نسبت به حیوانات به سلسله زیستی آن‌ها بسط می‌یابد
گایا[۶]	زمین را به‌عنوان موجود زنده تلقی می‌کند که همه موجودات در وحدت با آن هستند
توسعه پایدار	تلاش بین رشتهٔ از آمیختن اهداف اقتصادی و محیط‌زیست
جغرافیایی گرایی	جغرافیا را اصیل‌ترین عامل تشکیل‌دهنده جامعه، تاریخ و رفتارهای انسان می‌داند
نهضت سیاسی سبز تیره و سبز روشن	طرفدار ارزش ذاتی طبیعت
وحدت زیستی	بین ارزش‌های طبیعت و منافع انسانی تعادل برقرار می‌نماید
وظیفه گرایی	به حفاظت از طبیعت به‌عنوان یک وظیفه صرف‌نظر از نتایج و پیامدهای آن توجه دارد
گستردگی بی‌حدومرز	معتقد به نامحدود بودن منابع طبیعی و بهره‌گیری از آن است
اسطوره گرایی	عناصر طبیعت هر یک روح محافظ خود را دارد که آنان را از گزند حفظ می‌نماید
اصالت سود	منابع طبیعی را باهدف تبدیل بیشترین سود و ارزش‌افزوده اقتصادی آن‌ها حفظ می‌کند

رویکردهای محیط‌زیستی را به دودسته انسان‌مدارانه و محیط‌مدارانه تقسیم کرده‌اند (پورعمران و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۸).

بحران‌های محیط‌زیست

جهان شاهد پیشرفت‌ها و تغییرات در عرصه‌های مختلف است. این تغییرات اگرچه باهدف رفاه و آسایش بشر به انجام رسیده است اما در کنار خود، به‌نوعی زمینهٔ شکل‌گیری بحران‌های جدید در حوزه‌های مختلف ازجمله محیط‌زیست را فراهم آورده است، به‌نحوی‌که جهان امروز شاهد بحران‌های گسترده‌تر از گذشته است که نه‌تنها کنترول آن‌ها در فضای محدود و سیستم‌های حاکمیتی خارج است بلکه به‌صورت های مختلف می‌توان گفت که به‌بحران‌های جهانی تبدیل گشته و تبعات زیانباری را بر سر بشریت و کرهٔ زمین آورده است (جان‌پرور و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۳۰). ازجمله مهم‌ترین بحران‌های محیط‌زیستی در قرن حاضر عبارت‌اند از:

۶.Gaya

تغییرات اقلیمی

طی قرن گذشته به دلیل گسترش فعالیت‌های صنعتی بشر، ترکیب کیمیایی اتمسفیر تغییر کرده که این امر سبب بروز تغییرات بی‌سابقهٔ را در اقلیم جهانی به دنبال داشته است. این تغییر ناشی از غلظت گازهای گلخانهٔ است. شواهد نشان داده است که با افزایش غلظت گازهای اتمسفیری درجه حرارت کرهٔ زمین به‌طور قابل‌ملاحظهٔ افزایش‌یافته است (جانعلی قزوینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲). تغییر اقلیم تأثیر بسزایی بر چرخهٔ هایدورلوژیکی و درنتیجه بر منابع آب، فراوانی و شدت خشک‌سالی و سِیل دارد و از طریق بروز تغییراتی در چرخه‌های حیاتی سبب برهم خوردن تعادل در نظام‌های بومی می‌شود، هم‌چنین با تغییر در وضعیت گونه‌ها، دوام و پویایی شبکهٔ غذایی نظام‌های بومی آبی- خشکی را تغییر خواهد داد. تغییر اقلیم با تغییر شرایط اقلیمی، محل زندگی و کاهش دامنهٔ مقاومت گونه‌ها نسبت به شرایط محیطی، موجب انقراض این‌گونه‌ها خواهد شد (خرّم‌دل و همکاران، ۱۳۹۳).

بحران غذا

جهان امروز، در جریان رشد و توسعه اقتصادی ملل، شاهد گذر از نظام‌های خوراکی و تغذیهٔ سنتی به‌نظام های خوراک و تغذیهٔ مدرن بوده است. در این گذر علاوه بر آن‌که موضوع تولید خوراک کافی هنوز یکی از مشکلات اساسی در برقراری امنیت غذای است، چالش‌های متعددی در زنجیره تولید خوراکی، مصرف و تغذیه ازجمله کفایت، سلامت و تعادل غذای مصرفی و تخریب منابع طبیعی مطرح گردیده است. در این میان، تأمین امنیت غذایی به‌عنوان یکی از اهداف جوامع بشری در تمام ادوار تاریخ و شاید یکی از مهم‌ترین ارکان حقوق فردی و امنیت انسان و جامعه، چالشی اساسی محسوب می‌شود (حسینی، ۱۳۹۷: ۱۲۷).

بحران آب

محدودیت منابع آب شیرین و در دسترس بودن فیزیکی آن در بسیاری از کشورها به‌صورت یک معضل جدی درآمده است. کمبود آب توانایی زارعین را برای تولید خوراک و امرارمعاش محدود می‌کند و درعین‌حال مقررات نابرابر و غیرعادلانه موجود در رابطه به آب، مانع دسترسی زارعین به سُفره‌های آب مشترک می‌شود. بر اساس مطالعات و آمار ارائه‌شده توسط برنامهٔ آبادی و عمران سازمان ملل متحد، تقریباً نیمی از جمعیت جهان برای رفع نیازهای ابتدایی خود، به آب کافی دسترسی ندارند. هم‌اکنون بیش از یک میلیارد نفر، یعنی یک‌هفتم نفوس جهان، به آب سالم دسترسی ندارند. طبق تخمین‌های موجود تعداد افراد ساکن در کشورهای که باکمبود آب مواجه هستند تا سال ۲۰۲۵-م، به‌پیش از ۳ میلیارد نفر خواهد رسید (ببران و هنر بخش، ۱۳۸۷: ۱۹۶).

بحران انرژی

انرژی در همه‌جا وجود دارد و همه‌چیز را ازجمله، زندگی مدرن و جامعه به جلو می‌کشاند، راحتی و ظرفیت بالقوه آن بستگی به فراوانی آن دارد. ادامه زندگی بدون انرژی حتی برای ۱۰ دقیقه هم امکان‌پذیر نخواهد بود، مثلاً قطع برق یا حتی بطری تلفن را در نظر بگیرید که چه تأثیر قابل‌توجهی بر فعالیت‌های روزمره دارد. طبق گزارش‌ها آژانس بین‌المللی در سال ۲۰۰۹-م، منابع اصلی در دنیای امروز، به شش دسته‌بندی تقسیم می‌شوند:

زغال‌سنگ، نفت، گاز، انرژی هستهٔ، انرژی آبی و انرژی تجدید پذیر که کاربردهای عمده این مواد عبارت‌اند از: حمل‌ونقل، گرمایش و سرمایش، صنعت و زراعت، تغذیه، سکونتگاه‌ها و ...محدود و اتمام پذیر بودن منابع فُسیلی و رشد روزافزون و لجام‌گسیخته مصرف انرژی در میان ملت‌ها، آیندهٔ بشریت را با تهدیدات جدی مواجه نموده است. امروز می‌بینیم که ماهیت جنگ‌های به‌وقوع پیوسته در گوشه و کنار دنیا جنبه دستیابی به انرژی و منابع محدود آن را دارد، با توجه به‌پیش بینی‌های صورت گرفته توسط متخصصان، جنگ‌های آینده دنیا، جهت دستیابی به منابع انرژی خواهد بود (جان‌پرور و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۳۰).

بحران جنگل

جنگل‌ها نقش مهمی در حفاظت از زمین در برابر تغییر اقلیم دارند و تنظیم‌کننده الگوی اقلیم هستند. تنه، شاخ و برگ، ریشه درختان جنگلی و حتی خاک جنگل دی‌اکسید را جذب و ذخیره می‌کنند. امروزه مناطق وسیعی از جنگل‌ها که نیازهای انسان‌ها را در قرن‌های طولانی برآورده می‌سازند تبدیل به سایر کاربردهای شده و به‌شدت تخریب‌شده‌اند. قطع جنگلات سومین منبع انتشار گازهای گلخانهٔ در جهان است. اثرات جنگلات بر اقلیم به دلیل کاربری اراضی، تغییر پوشش گیاهی زمین، سوزاندن و قطع جنگل‌ها منجر به انتشارات جوّی، عدم تعادل کاربن در جوّ و خاک، فرسایش آبی و بادی، تهاجم گونه‌ها و صدمه بر حیات‌وحش می‌شود (عابدی و همکاران، ۱۳۸۸).

تخریب خاک

تأثیر عوامل انسانی نظیر افزایش فعالیت‌های زراعتی به‌منظور تولیدات بیشتر، الگوی نامناسب کشت، سیستم‌های نامناسب شخم زمین‌های زراعتی و شخم زمین‌های مالچر در برخی مناطق با تراکم نفوس زیاد، فشار زیاد بر مراتع حیوانی، تغییر کاربری جنگل‌ها و بهره‌برداری نامناسب از سُفره‌های آب زیرزمینی سبب شده تا قطع وسیعی از اراضی تحت تأثیر پدیده بیابان‌زایی باشد. استفاده وسیع از کودهای زراعتی از یکسو و رهاسازی گستردهٔ پسآب فاضلاب شهری که خود به‌شدت به انواع مواد کیمیایی مضر ازجمله مواد شوینده و املاح مربوط به فلزات سنگین آلوده است و هم‌چنین فعالیت‌های بسیار گستردهٔ صنعتی که با تولید پسآب‌های حاوی مواد نفتی و هایدورکربُنی فلزات سنگین و انواع آلاینده‌ها همراه است زمینهٔ تهدید منابع خاک را گسترده‌تر کرده است (فرشچی و رهنما، ۱۳۹۳).

در دهه‌های اخیر گزارش‌های مختلفی در خصوص ابعاد و اثرات بیابان‌زایی در جهان منتشرشده است؛ اما مستندترین آمار در فصل ۱۲ گزارش کنفرانس محیط‌زیست و توسعه ملل متحد با عنوان دستور کار ۲۱ ارائه گردیده است. بر اساس این گزارش که تحقیقات بعدی هم عمدتاً بر آن استناد کرده‌اند، بیش از ۱۰۰ کشور و یک‌ششم نفوس جهان، ۷۰٪ (۳/۶ میلیارد هکتار) از اراضی خشک و یک‌چهارم مساحت زمین، متأثر از بیابان‌زایی است که واضح‌ترین اثر آن علاوه بر فقر گسترده، تخریب ۳/۳ میلیارد هکتار (۷۳٪) از مراتع جهان است (رضایی مقدم و همکاران، ۱۳۹۶: ۵).

آلودگی هوا

پدیده آلودگی هوا با پیشرفت تکنالوژی، توسعه صنعت و بهبود وضعیت اقتصادی، افزایش نفوس و گسترش شهرنشینی و نیز شرایط خاص اقلیمی و جغرافیایی رابطهٔ مستقیم دارد. آلوده‌کننده‌های هوا نه‌تنها مستقیماً سلامتی انسان و موجودات زنده را به خطر می‌اندازد بلکه به‌طور غیرمستقیم از طریق آلوده کردن قطرات باران، آب‌های سطحی، خاک و گیاهان، زندگی موجودات زنده را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد (کاویانی‌راد، ۱۳۹۹).

نتیجه‌گیری

هرچند نتایج بررسی‌ها و مطالعات نشان می‌دهد اقدامات صورت گرفته تاکنون نتوانسته است تخریب محیط‌زیست را از فهرست خطرات و چالش‌های فراروی کشورها خارج کند، اما برنامه‌ریزان بر تقویت اقدامات در چهارچوب برنامه‌های توسعه پایدار کشورها و مشارکت کلیه ذی‌نفعان به‌منظور حداکثر سازی اثربخشی و کارایی طرح‌ها و پروژه‌های علمی در برنامه‌های اقدام ملی مقابله با تخریب محیط‌زیست تأکیددارند. شناسایی استراتیژی‌ها و برنامه‌های مؤثر با محوریت توسعه انسانی و آشنایی با دیدگاه بهره‌برداران و مجریان این‌گونه طرح‌ها یکی از مهم‌ترین روش‌های مشارکت گروه‌های ذی‌نفع است. مبادله اطلاعات بین شهروندان مجریان، ذی‌نفعان را از اثرات طرح‌ها در آینده و شناسایی فرصت‌های توسعه و پیشرفت با آگاهی از شرایط اقتصادی–اجتماعی کنونی بیشتر مطلع خواهد کرد.

توجه به دیدگاه‌ها، ادراک و نگرش‌های افراد جامعه، زمینه توانمندسازی و مسئولیت‌پذیری آنان را در فرایندهای تصمیم‌گیری و مشارکت در مدیریت و نحوهٔ جلوگیری تخریب محیط‌زیست فراهم می‌سازد. کنوانسیون مقابله با تخریب محیط‌زیست ملل متحد ضمن تأکید بر لزوم ارتباط نظام‌مند پروژه‌های مذکور با دیگر برنامه‌های توسعه پایدار کشورها، توجه ویژهٔ به مشارکت مردم در طراحی، اجرا و ارزیابی اثرات برنامه‌های مقابله با تخریب محیط‌زیست و مستندسازی آموزه‌های حاصل از فعالیت‌های میدانی دارد. بر همین اساس ضرورت است پایداری اجتماعی، اقتصادی و محیط‌زیستی به‌عنوان ارکان اصلی و مهم طرح‌های توسعه، در پروژه‌های مقابله با تخریب محیط‌زیست نیز مدنظر قرارگرفته و فعالیت‌های مرتبط با حفاظت و احیاء منابع طبیعی به گونهٔ طراحی و اجرا گردند که ضمن فراهم نمودن زمینه بهره‌برداری مطلوب از منابع، تداوم حیات اکوسیستم و پایداری اقتصادی و اجتماعی را تضمین نماید.

بنابراین با توجه به این‌که عوامل انسانی در مقایسه با عوامل فیزیکی مهم‌ترین عامل موفقیت طرح‌های توسعه منابع طبیعی و مهار تخریب محیط‌زیست هستند؛ بازاندیشی بر روند تصمیم‌گیری، برنامه‌ریزی، اجرا و ارزشیابی پروژه‌های اجرایی و تعیین جایگاه و نقش مردم در این فرایند، فرصتی مغتنم و ضرورتی انکارناپذیر است. رفتارهای محیط‌زیستی افراد و ارزیابی مثبت یا منفی آنان از طرح‌ها و برنامه‌های مرتبط با زراعت پایدار، حفاظت محیط‌زیست و توسعه منابع طبیعی بر اساس اندیشه‌ها، باورها و نگرش‌های آنان شکل می‌گیرد و رفتار پایدار مستلزم تغییرات در باورها و نگرش‌های مردم است. به همین سبب موفقیت پایدار اجتماعی و محیط‌زیستی این طرح‌ها تا حدودی زیادی بستگی به شناخت و توجه به‌عوامل تأثیرگذار بر ادراک و نگرش بهره‌برداران منابع طبیعی دارد و به برنامه ریزان در طراحی مشوق‌های مناسب و کاهش موانع اجتماعی و روان‌شناختی کمک کرده و میزان همکاری و حمایت مردم از پروژه‌ها را افزایش می‌دهد.

مآخذ

احمدی، سید عباس. هاشمی، سید یوسف. (۱۳۹۷). **جیوپولتیتک و مخاطرات انسان**. چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران

اراک، حمزه علی. سلیمانی فارسانی، زهرا. (۱۳۹۳). «**بررسی وضعیت محیطزیست در جهان و ایران**»، گاهنامهٔ پژوهشی دانشگاه پیام نور، شماره (۷)، چهارمحال و بختیاری: دانشگاه پیام نور.

ببران، صدیقه، هنر بخش، نازلی. (۱۳۸۷). «**بحران وضعیت آب در جهان و ایران** «فصلنامه راهبرد، سال ۱۶، شماره ۴۸

پورعمران، سلیمان و همکاران. (۱۳۹۵). «**بررسی مقایسهٔ نظریات و رویکردهای برنامه درسی زیست‌محیطی** «فصلنامه پژوهش در برنامه درسی، دورهٔ ۱۳، شمارهٔ ۲۱ (پیاپی ۴۸).

جان‌پرور، محسن. عباسی، فرید. دانه‌چین، فاطمه. (۱۴۰۰). «**چیستی محیطزیست و ارتباط آن با برخی مفاهیم جغرافیایی سیاسی** «فصلنامهٔ جغرافیا و روابط انسانی، دورهٔ ۴، شماره (۱)، تابستان ۱۴۰۰.

جان‌پرور، محسن. قربانی سپهر، آرش. میرشکاری، محمدرضا. (۱۳۹۶). «**نگرشی امنیتی پژوهانه به‌بحران‌های پایهٔ قرن** ۲۱ «مجله پژوهش‌های جغرافیایی سیاسی. سال دوم، شماره سوم.

جانعلی زاده قزوینی، مهدی و همکاران. (۱۴۰۱). «**طراحی مدل مفهومی ابعاد و مؤلفه‌های مدیریت منابع انسانی سبز** «مجلهٔ جغرافیا و توسعه فضای شهری، سال نهم، شماره (۲)، شمارهٔ پیاپی (۱۷).

جمعه‌پور، محمود. (۱۴۰۱). «**بازاندیشی و بازآفرینی جایگاه طبیعت در فرهنگ زیست‌بوم ایرانی–اسلامی** «فصلنامه پژوهش‌های جغرافیایی انسانی، دورهٔ ۵۴، شماره (۳)، زمستان ۱۴۰۱.

حسینی، هدایت. (۱۳۹۷). «**اهمیت زنجیرهٔ غذایی پایدار در امنیت غذایی و توسعه پایدار** «مجلهٔ علوم تغذیه و صنایع غذایی ایران. سال ۱۳، شماره (۱).

حسینی، محمدجواد. (۱۳۹۷). «**بازبینی مفاهیم محیطزیستی قانون اساسی ایران و فرانسه** «فصلنامه جغرافیا و روابط انسانی. دوره اول، شماره (۲)، زمستان ۱۳۹۷.

خرّم‌دل، سرور. کوچکی، علی‌رضا. رضازاده، مریم. (۱۳۹۳). «**اثرات تغییر اقلیم و گرمایش جهانی بر تنوع زیستی** «همایش ملی تغییرات اقلیم و مهندسی توسعه پایدار کشاورزی و منابع طبیعی. تهران: شرکت علم و صنعت طلوع فرزین.

رضایی مقدم، کورش. کرمی، غلام‌حسین. منفرد، نوذر. (۱۳۹۶). «**جغرافیایی مفاهیم، مبانی و راهبردهای مقابله با بیابان‌زایی با تأکید بر توسعه پایدار انسانی** «فصلنامه علمی– پژوهشی جغرافیا، سال هفتم، شماره (۳)، تابستان ۱۳۹۶.

زاهدی کلاکی، ابراهیم و همکاران. (۱۴۰۱). «**ارائه الگوی مناسب جهت ارتقای پیوستگی اکولوژیک و تاب‌آوری زیست‌محیطی (مطالعه موردی: بهشهر)** «فصلنامه جغرافیا و مطالعات محیطی، سال ۱۱، شماره (۴۲)، تابستان ۱۴۰۱.

شهمیری، نرجس و همکاران. (۱۴۰۲). «ارائه الگوی مدیریت و برنامه‌ریزی محیطزیست شهری امن با رویکرد شهر دوستدار کودک (مطالعه موردی: تهران) «مجلهٔ جغرافیا و توسعه فضای شهری، سال ۱۰، شماره (۲)، شمارهٔ پیاپی ۲۱.

شریعت، رضا. (۱۴۰۰). «**اقتصاد سبز و مشاغل آینده** «صحبت هُمایشی. تهران: پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی.

عابدی، طوبا. عابدی، رویا. کاظمی، لادن. (۱۳۸۸). «جنگل‌زدایی و بحران تغییر اقلیم، همایش ملی بحران آب در کشاورزی و منابع طبیعی «شهر ری: دانشگاه آزاد شهرری.

عابدینی، عیسی. آقاپور، مهدی. (۱۴۰۱). «**شناسایی عوامل کلیدی (پیشران‌های) شهروندی زیست‌محیطی (مطالعه موردی: شهروندان تبریز)** «نشریهٔ علمی جغرافیا و برنامه‌ریزی، سال ۲۶، شماره (۸۰)، تابستان سال ۱۴۰۱.

فرشچی، علی‌رضا. رهنما، حمیدرضا. (۱۳۹۳). **مبانی محیطزیست،** ویراست پنجم. کرمانشاه: دانشگاه رازی.

فرهادی، علی‌اصغر. عطا زاده، سعید. قیوم زاده، محمود. (۱۳۹۹). «**بررسی راهکارهای کیفری و غیر کیفری حمایت و حفاظت از محیطزیست** «فصلنامه علمی- پژوهشی جغرافیا، سال دهم، شماره (۳).

کاویانی‌راد، مراد. (۱۳۹۹). **جیوپولیتیک فراگیر**. چاپ سوم. تهران: انتشارات دوره عالی جنگ.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ١٤ شماره ٤ | سال ١٤٠٢

تأثیر ساختار سرمایه در افزایش مفاد بانک‌ها در افغانستان

پوهندوی محمد حکیم صاحبزاده
پوهنتون بلخ - پوهنحی اقتصاد، دیپارتمنت امور مالی و بانکی
تقریظ: پوهاند دوکتور ولی محمد فایز

چکیده

از اینکه افزایش مفاد در هر شرکت نقش مهمی دارد و همچنان تهیه سرمایه برای رسیدن به سود مطلوب حائز اهمیت می‌باشد تحقیقات زیادی توسط محققین صورت گرفته است که نتایج مختلفی را ارائه کرده‌اند. تحقیقات انجام‌یافته در افغانستان به‌صورت مقداری در این مورد ندرتاً صورت گرفته است؛ و هدف از این تحقیق دریافت تأثیر ساختار سرمایه در افزایش مفاد بانک‌ها بوده و دریافت بهترین ترکیب از بدهی و سهام می‌باشد، نتایج حاصل از این تحقیق می‌تواند برای بانک‌ها راهکار خوبی به خاطر افزایش مفاد آن‌ها از طریق ترکیب مناسبی از سرمایه (بدهی و سهام) فراهم سازد و همچنان برای دولت که هدفشان ترقی اقتصاد یک کشور از طریق هدایت و کنترل مؤسسات و نهاد های مالی می‌باشد کمک می‌کند تا به این هدف برسند. در این تحقیق از داده‌های دست‌دوم که بیلانس شیت و بیلانس مفاد و ضرر 7 بانک راجستر شده در بانک مرکزی افغانستان از سال‌های 2012-2016 استفاده‌شده است. از نتایج به‌دست‌آمده از مدل ریگریسیون بر می‌آید که ترکیب درستی از بدهی و سهام در ساختار سرمایه برای افزایش سودآوری بانک‌ها مفید بوده و می‌تواند با افزایش نسبت بدهی بر سهام نسبت سود خالص، نسبت بازدهی سرمایه مورداستفاده و نسبت بازدهی سهام را افزایش دهد.

کلیدواژه: ساختار سرمایه، افزایش مفاد، بانک‌ها

مقدمه

تمرکز اساسی تحقیق انجام‌یافته در رابطه به ساختار سرمایه و سودآوری بانک‌ها در افغانستان است. در نظریه ساختار سرمایه یک شرکت مخلوطی از بدهی‌های درازمدت و سهام (عادی و ممتاز) است که منظور از این همان تهیه سرمایه مختلط درازمدت است. ساختار سرمایه یکی از مهم‌ترین بخش‌های فعالیت یک تجارت است که نظر به‌اندازه و ماهیت هر تجارتی متفاوت است و تصمیم‌هایی که در مورد نحوه ترکیب آن گرفته می‌شود تا اندازه می‌تواند در ارزش سهام و همچنان سود قبل از مالیات داشته باشد؛ که این سرمایه می‌تواند با کمک منابع مختلف تهیه گردد. اگر شرکت میزان کافی و مناسب سرمایه را داشته باشد، سود زیاد به دست خواهد آورد و همچنان برای سهام‌داران نیز سود سهام خوبی پرداخت خواهد کرد.

ازآنجایی‌که ترکیب سهام و بدهی‌ها در یک ساختار سرمایه یک شرکت به مشاهده می‌رسد، باید دیده شود که آیا این ترکیب برای سودآوری شرکت تا چه اندازه مفید خواهد بود. به همین منظور این کار دشوار برای مدیران خواهد بود چگونه از بدهی و سهام ترکیبی مناسب تهیه کنند. به‌صورت کل در ساختار سرمایه یک شرکت بدهی‌های درازمدت و سهام (سهام عادی و ممتاز) شامل می‌باشد. در ترکیب سرمایه باید دقت کاملی اتخاذ گردد که سود بیشتر اما هزینه تهیه سرمایه کمتر باشد.

به اساس نظریه در رابطه به ساختار سرمایه، «در بازار سرمایه کامل تصمیم‌ها در مورد سرمایه هیچ تأثیر در ارزش بازاری یک شرکت ندارد» (A.M Goyal, 2013)

بیان مساله

از اینکه افزایش مفاد در هر شرکت نقش مهمی دارد و همچنان تهیه سرمایه برای رسیدن به سود مطلوب حائز اهمیت می‌باشد تحقیقاتی زیادی در گوشه و کنار دنیا صورت گرفته است. در بیشتر تحقیقات انجام‌یافته یک رابطه منفی در ساختار سرمایه و افزایش مفاد شرکت وجود دارد. برفرض ثابت بودن تمام شرایط شرکت‌ها با مفاد زیاد بدهی کمتری در ترکیب خوددارند. در افغانستان تابه‌حال تحقیق در مورد ساختار سرمایه صورت مقداری کمتری به مشاهده می‌رسد. مشکلی که در اینجا به نظر می‌رسد این است که سرمایه شرکت باید با چی ترکیبی از بدهی و سهام تشکیل گردد؛ بنابراین از نتیجه تحقیق انجام‌یافته معلوم خواهد شد که آیا ساختار سرمایه در سودآوری شرکت تأثیر دارد یا خیر.

اهداف تحقیق

اهداف اصلی اجرای این تحقیق عبارت از:

۱. دریافت تأثیر ساختار سرمایه در سودآوری شرکت‌ها.
۲. دریافت بهترین ترکیب ساختار سرمایه (بدهی‌ها و سهام).
۳. پیشنهاد برای بانک‌ها به خاطر چگونگی افزایش سرمایه با یک ترکیب مناسب.

اهمیت تحقیق

نتایج حاصل از این تحقیق می‌تواند برای بانک‌ها راه‌کار خوبی به خاطر افزایش آن‌ها از طریق ترکیب مناسبی از سرمایه (بدهی و سهام) فراهم سازد و همچنان برای دولت که هدفشان ترقی اقتصاد یک کشور از طریق هدایت و کنترل مؤسسات و نهاد های مالی می‌باشد کمک می‌کند تا به این هدف برسند؛ و همچنان نتیجه این تحقیق برای سرمایه‌گذاران کمک شایانی برای گرفتن تصمیم منطقی برای سرمایه در بانک‌های افغانستان می‌نماید.

پیشینهٔ تحقیق

تحقیقات در مورد تأثیر ساختار سرمایه بر سودآوری بانک در کشورهای انجام‌یافته که یکی از آن‌ها در سریلانکا صورت گرفته است. تحقیق که در سریلانکا در مورد ۱۰ بانک ثبت‌شده در این کشور برای مدت ۸ دوره از سال‌های 2002-2009 صورت گرفته که در آن قرضه بلندمدت یکی از عوامل مهم در سودآوری بانک به‌حساب آمده است.(J. Aloy Niresh-2012)

و تحقیقات دیگری که در کشور غنا بالای داده‌های بانک‌های ثبت‌شده در بازار بورس از سال -2000 2010صورت گرفته است به این نتیجه دست‌یافته‌اند که ساختار سرمایه در سودآوری این بانک هیچ تأثیری ندارد. از نتیجه این تحقیق می‌توان دریافت که بانک‌ها در این کشور بیشتر از قرضه‌های کوتاه‌مدت بجای قرضه بلندمدت استفاده می‌کنند و همچنان نبود یک بازار فعال اوراق قرضه یک عامل دیگر این رابطه منفی می‌باشد. (Chales yegon, joseph Cheruiyot, 2104)

در تحقیقی که در کشور کنیا صورت گرفته است که از داده‌های شرکت‌های ثبت‌شده در بازار بورس نیروبی از سال‌های 2004-2012 به‌دست‌آمده است به این نتیجه رسیده‌اند که رابطه‌های مستقیم بین قرضه کوتاه‌مدت و سودآوری شرکت‌ها و همچنان رابطه بسیار قوی منفی بین قرضه‌های بلندمدت و سودآوری شرکت‌ها وجود دارد.(J. Aloy Niresh, 2012)

تحقیقات که در هندوستان از سال 2088-2012 در مورد تأثیر ساختار سرمایه بر سودآوری بانک‌های عامه که در بازار بورس ملی هند ثبت‌شده انجام‌یافته. نتایج به‌دست‌آمده از این تحقیق رابطه بین سهام بازدهی سهام، بازدهی تمام دارایی و نسبت سود هر سهم در ساختار سرمایه نشان می‌دهد که یک رابطه مثبت میان قرضه‌های کوتاه‌مدت و سوداین بانک‌ها وجود دارد.

فرضیه‌های تحقیق

فرضیه‌های تحقیق که در این تحقیق مورداستفاده قرارگرفته است عبارت‌اند از:

۱- به نظر می‌رسد که ساختار سرمایه (Debt to equity ratio) تأثیر بالای بازدهی سهام (return on Equity) دارد.

۲- به نظر می‌رسد که ساختار سرمایه (Debt to Equity ratio) تأثیر بالای بازده سرمایه مورد استفاده (Return on capital Employed) دارد.

۳- به نظر می‌رسد که ساختار سرمایه (Debt to Equity Ratio) تأثیر بالای نسبت سود خالص (Net Profit Ratio) دارد.

جمع‌آوری داده‌ها

در این تحقیق از داده‌های دست‌دوم استفاده‌شده است. داده‌های دست‌دوم به داده‌های اطلاق می‌شود که قبلاً توسط دیگران جمع‌آوری و برای اهداف متفاوت از این تحقیق استفاده‌شده باشند. منابع اساسی این تحقیق را صورت‌حساب‌های مالی بانک‌ها (بیلانس مفاد و ضرر بیلانس شیت) تشکیل می‌دهد. این داده‌ها از وب‌سایت بانک و همچنان از سایت بانک مرکزی افغانستان به‌دست‌آمده است. همچنان از تجزیه‌وتحلیل این داده‌ها که از سال‌های 2016-2013 جمع‌آوری‌شده است از مقالات علمی در رابطه به این موضوع در کشورهای دیگر و کتاب‌ها نیز استفاده‌شده است.

روش نمونه‌گیری

در انتخاب نمونه که بخش مهم یک تحقیق را تشکیل می‌دهد باید دقت کافی را بخرچ داد. به خاطر به دست آوردن نتیجه بهتر باید نمونه بزرگ‌تر باشد زیرا خطا در تحقیق را کاهش می‌دهد. در این تحقیق از مجموعه ۱۲ بانک سکتور خصوصی در افغانستان که جواز فعالیت از بانک مرکزی الی تاریخ ۱۵ قوس سال ۱۳۹۶ اخذ نموده‌اند ۷ بانک به حیث نمونه انتخاب‌شده است که ۵۸٪ مجموعه بانک‌ها را تشکیل می‌دهد. بانک‌های که در این نمونه انتخاب‌شده‌اند عبارت‌اند از:

۱. آرین بانک
۲. غضنفر بانک
۳. بانک بین‌المللی افغانستان
۴. باختر بانک (بانک اسلامی افغانستان)
۵. عزیزی بانک
۶. افغانستان یونایتد بانک
۷. مایکروفایننس بانک

طرز تحلیل

در این تحقیق روش مقداری در تحلیل برای نتایج استفاده‌شده است. برای به دست آوردن نتایج در این تحقیق از برنامه SPSS 22 استفاده‌شده است. ازآنجایی‌که داده‌های حاصل در این تحقیق دست‌دوم بوده و به‌صورت ارقام می‌باشد از روش مقداری استفاده‌شده است.

مدل تحقیق

در این تحقیق از مدل ریگریسیون برای آزمون تأثیر ساختار سرمایه یک متغیر مستقل و سودآوری یک متغیر وابسته است. از این متغیرهای مستقل و وابسته رابطه زیر به‌دست‌آمده است.

سودآوری بانک‌ها وابسته به ساختار سرمایه آن‌هاست.

P=f (CS)

این نشان می‌دهد که افزایش مفاد تابعی از ساختار سرمایه است که در اینجا:

P= سود

CS= ساختار سرمایه

افزایش مفاد بانک‌ها در این تحقیق بر اساس نسبت بازدهی سهام (Return on Equity), نسبت بازدهی سرمایه مورداستفاده (Return on Equity Employed) و نسبت سود خالص (Net profit ration) محاسبه می‌شود. ساختار سرمایه بانک‌ها در این تحقیق بر اساس نسبت بدهی بر سهام (Debt to Equity Ratio) محاسبه می‌شود. به این منظور مدل ریگریسیون چنین تشکیل خواهد یافت.

$Np = \propto + \beta x$ Mo l 1

$ROCE = \propto + \beta x$ Model 2

$ROE = \propto + \beta x$ Mod 3

چالش‌های تحقیق

در هر تحقیق چالش‌های وجود دارد که بعضی‌اوقات مانع تحقیق‌شده و محقق را به دشواری‌های زیادی روبرو می‌سازد. چالشی که فراروی این تحقیق قرار داشت عبارت بود از:

- عدم دسترسی کامل به داده‌ها
- عدم موجودیت داده‌ها برای دوره نسبتاً مناسب

نتایج و مناقشه

الف: آمار توصیفی

جدول ۱: Descriptive Statistics

	N	Minimum	Maximum	Mean	Std. Deviation
نسبت بازدهی سهام	21	-.22	.44	.1062	.15070
نسبت بازدهی سرمایه مورد استقاده	21	-.22	.41	.0884	.12121
نسبت سود خالص	21	-.61	.49	.1823	.23824
نسبت بدهی بر سهام	21	-.22	.41	.0884	.12121
Valid N (list wise)	21				

آمار توصیفی در این تحقیق نشان می‌دهد در دوره‌ای که این تحقیق انجام‌یافته افزایش مفاد بانک‌ها توسط نسبت‌های بازدهی سهام، بازدهی سرمایه مورداستفاده و سود خالص اندازه‌گیری شده است که میانگین آن‌ها هرکدام به ترتیب ۱۰٪, ۸٫۸٪ و ۱۸٪ می‌باشد. میانگین نسبت بدهی بر سهام ۸٫۸٪ بوده که نشان می‌دهد در ساختار سرمایه بانک‌ها برای تهیه دارایی‌های بانک‌ها فقط ۸٫۸٪ از بدهی‌های درازمدت استفاده‌شده است و تمام باقیمانده سرمایه آن‌ها را سهام تشکیل می‌دهد.

ب: تحلیل مدل ریگریسیون

جدول ۲: Model Summary

Model	Dependent Variables	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate
1	ROE	.634[a]	.401	.370	.11962
2	ROCE	1.000[a]	1.000	1.000	.00000
3	NPR	.802[a]	.642	.624	.14616

a. Predictors: (constant), Debt/Equity

در این خلاصه مدل نشان می‌دهد که قیمت‌های R^2 رای متغیرهای وابسته بازدهی سهام (ROE)، بازدهی سرمایه مورداستفاده (ROCE) و نسبت سود خالص (NPR) به ترتیب 40%, 64% و 100% می‌باشد یعنی که با تغییر در نسبت بدهی بر سهام (Debt to equity Ratio) افزایش مفاد بانک‌ها نیز با مقدار فیصدی های ذکرشده تغییر خواهند کرد. همچنان این نشان می‌دهد که تنها عامل افزایش مفاد بانک‌ها ساختار سرمایه نیست بلکه عوامل دیگری نیز در آن سهیم می‌باشد که زمینه را برای تحقیق هر چه بیشتر افزایش مفاد بانک‌ها فراهم می‌سازد.

جدول ۳: Coefficients for predictors of performance

Model		Unstandardized Coefficients B	Unstandardized Coefficients Std. Error	Standardized Coefficients Beta	t	Sig.	95.0% Confidence Interval for B Lower Bound	95.0% Confidence Interval for B Upper Bound
1	ROE							
	(Constant)	.037	.033		1.124	.275	-.032	.105
	Debt/Equity	.788	.221	.634	3.570	.002	.326	1.250
2	ROCE							
	(Constant)	.000	.000		.	.	.000	.000
	Debt/Equity	1.000	.000	1.000	.	.	1.000	1.000
3	NPR							
	(Constant)	.043	.040		1.082	.293	-.040	.126
	Debt/Equity	1.575	.270	.802	5.843	.000	1.011	2.140

ضریب همبستگی 0.788 بین بازدهی سهام و نسبت بدهی بر سهام با P-value=0.002 نشان می‌دهد که ساختار سرمایه با سودآوری بانک‌ها رابطه مثبت وجود داشته و نقش مهمی دارد که با افزایش نسبی بدهی بر سهام، بازدهی سهام نیز افزایش خواهد یافت.

ضریب همبستگی 1.00 بین بازدهی سرمایه مورداستفاده و نسبت بدهی بر سهام با P-value= 0.000 نشان می‌دهد که ساختار سرمایه در سودآوری بانک‌ها نقش بسیار مهمی دارد و با افزایش نسبی بدهی بر سهام بازدهی سرمایه مورداستفاده افزایش خواهد یافت.

ضریب همبستگی 1.575 بین نسبت سود خالص و نسبت بدهی بر سرمایه با P-value=0.00 نشان‌دهنده این است که یک رابطه مثبت وجود داشته و ساختار سرمایه در افزایش مفاد بانک‌ها نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند که با افزایش نسبت بدهی بر سهام نسبت سود خالص نیز افزایش خواهد یافت.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

از تحقیق انجام‌یافته در مورد تأثیر ساختار سرمایه در سودآوری بانک‌ها چنین نتیجه به دست آمد که: با افزایش نسبت بدهی بر سهام (Debt to equity Ratio) نسبت سود خالص، نسبت بازدهی سرمایه مورداستفاده و همچنان نسبت بازدهی سهام افزایش خواهد یافت.

بانک‌ها نقش اساسی را در انکشاف اقتصاد یک کشور بازی می‌کنند؛ و یکی از تصامیم اساسی که بانک‌ها با آن مواجه‌اند انتخاب درست ترکیب بدهی و سهام در ساختار سرمایه آن‌هاست؛ و در بین آن‌ها این انتخاب مهم می‌باشد تا افزایش مفاد بانک را تعیین کنند. این یعنی بانک‌هایی که توانایی این رادارند که بااحتیاط کامل نسبت خوبی از بدهی و سهام را استفاده کنند نسبت به دیگر بانک‌ها افزایش مفاد بهتری دارند. پس بانک‌ها باید موارد ذیل را در نظر بگیرند:

یک ترکیب خوب از سهام و بدهی در ساختار سرمایه باید پذیرفته شود تا افزایش مفاد بانک‌ها افزایش یابد. از نتایج به‌دست‌آمده به این نتیجه می‌رسیم که افزایش مفاد بانک‌ها بدهی فقط ۱۸٪ به‌طور اوسط وجود داشته است و از اینکه رابطه مستقیم بین نسبت بدهی بر سهام وجود دارد باید بانک‌ها تا مقدار فراوان ای از بدهی در ساختار سرمایه خود استفاده کنند.

مآخذ

Abdullah. M.D & Gupta. A.D, (2013), "**The effect of leverage on shareholders' return: An empirical study on some selected listed companies in Bangladesh**, European journal of business & management, Vol.5, p.p 46-53.

A.M Goyal, (2013), "**Impact of Capital Structure on Performance of Listed Public Sector Bank in India: An Empirical Analysis**", International Analysis of Business and Management Invention, 2(10), p.35

CevdetAydemir. A,Michael.G&Burton.H, (2013), "**Financial Leverage and the Leverage Effect – A Market and Firm Analysis**", Research Showcase, p.p 1-44.

Chales Yegon, Joseph Cheruiyot, Dr. J. Sang, Dr. P. K. Cheruiyot, Joseph Kirui, Jeseph Totich, (2014), "**The Effect of Capital Structure on Firm's Profitability: Evidence from Kenya's Banking Sector**", Research Journal of Finance and Accounting, 5(12), pp. 181-186

Dadson Awunyo- Vitor and Jamil Badu (2012), "**Capital Structure and Performance of Listed Banks in Ghana: An Empirical Analysis of listed Banks on Stock Exchange in Ghana**", The Global Journal of Management and Business Research, 12(5), p. 57

J. Aloy Niresh (2012), "**Capital Structure and Profitability in Srilankan Banks: An Empirical Analysis of Listed Banks in Srilanka**", The Global Journal of Management and Business Research, 12(13), pp. 83-84

Gerlad Keller, (2011) 9TH Edition, **Statistics for Management and Economics, Cengage Learning**, pp. 47-63

P. Paramasivan, T. Subramanian, **Financial Management**, India, New Age International Limited Publisher, pp. 47-63

Ross, S. A. (2014). "**Fundamentals of corporate finance**". Toronto: McGraw-Hill Ryerson.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزهٔ علوم اجتماعی | جلد ۱٤ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

مردم‌گرایی در شعر استاد عبدالحق بیتاب

پوهندوی شیرمحمد جوینده
پوهنتون بلخ - پوهنحی زبان و ادبیات، دیپارتمنت دری
تقریظ: پوهاند دوکتور محمد صالح راسخ

چکیده

ملک‌الشعرا صوفی عبدالحق بیتاب (۱۲۶۵–۱۳۴۷هـ ش) شاعر، نویسنده، آموزگار، پیرو طریقهٔ نقشبندیه بوده که در سرایش شعر از سبک هندی و خراسانی پیروی نموده است. استاد در قالب‌های غزل، قصیده و قطعه و رباعی و مخمس شعر سروده و بیشتر به قالب غزل توجه داشته و زبان شعر استاد ساده و روان و بر زبان گفتار مردم کابل می‌باشد. واژه‌های عامیانه و گفتاری مردم در اشعار او بیشتر به چشم می‌خورد که یکی از ویژگی‌های سروده‌های استاد به‌حساب می‌آید که این خصوصیت را در زبان‌شناسی، مردم‌گرایی می‌گویند که در این مقاله به آن پرداخته‌شده است. این مقاله شامل سه بخش می‌باشد، در بخش اول بررسی واژه‌های عامیانه و گفتاری مردم، در بخش دوم، اصطلاحات و کنایات عامیانه و در بخش سوم، تجلی ضرب‌المثل‌های فولکلوری در شعر او، به بررسی گرفته‌شده است. از میان این سه بخش، بازتاب واژه‌های عامیانه چشم‌گیرتر است. بنا بر استفادهٔ گستردهٔ واژه‌های عامیانه در سروده‌های استاد، باید گفت که مردم‌گرایی یکی از ویژگی‌های سبکی او از نگاه زبانی به‌حساب می‌آید.

کلیدواژه‌ها: استاد بیتاب، شعر، زبان، مردم‌گرایی، فولکلور

مقدمه

زبان ابزاری برای تجلی اندیشه‌های آدمی بوده و شاعر برای بازتاب فکر و اندیشه‌ها و انعکاس واقعیت‌های جامعه که در ذهن خود دارد، از گونه‌های متفاوت زبان در پیوند دادن و شریک ساختن احساس خود استفاده می‌نماید. یکی ازاین‌گونه‌های زبانی، زبان گفتار مردم بوده که شاعر برای تصویرسازی و مضمون‌پردازی از آن سود جسته است. دانشمندان به این‌گونه ویژگی در شعر را «مردم‌گرایی» نامیده‌اند.

مردم‌گرایی یکی از ویژگی‌های مهم شعر از نگاه زبان‌شناختی می‌باشد که شاعران از این ویژگی در سروده‌هایشان برای جلب‌توجه خوانندگان مورداستفاده قرار می‌دهند. اصطلاحات عامیانه که همه‌جا منعکس کنندهٔ حالات روحی طبقات اجتماعی است، موضوع‌ها و مضمون‌های وسیع و گوناگون زندگی را بازتاب می‌دهد.

مردم‌گرایی یعنی استفادهٔ شاعر از زبان و اصطلاحات محاوره‌یی و یا ضرب‌المثل‌ها و فرهنگ عامیانهٔ مردم می‌باشد که شاعران برای بهتر بازتاب دادن فکر و فرهنگ مردم و اجتماع از واژه‌ها و اصطلاحات که در بین مردم بیشتر کاربرد داشته و زبان زد همه مردم عام بوده، استفاده می‌برند.

در گرایش مردم‌گرایانه که می‌توان از آن به گرایش اجتماعی نیز یادکرد، شاعر تلاش می‌کند، زبان شعر خود را متناسب بافهم اقشار متوسط و تحصیل‌کرده اجتماع گزینش کند و از استعاره‌ها و تشبیهات و صور خیال قابل‌دسترس‌تری در بیان خویش سود جوید.

مردم‌گرایی در شعر را پلی بین هنرمند و مردم قرارداده‌اند که مردم عام بتوانند آنچه در شعر شاعر بازتاب می‌یابد، درک و فهم درست از آن داشته باشند. صوفی عبدالحق بیتاب، از شاعرانی است که در شعرش این ویژگی بازتاب گسترده داشته و به گونهٔ شُسته و رُفته و راحت از زبان مردم سود جسته است و از این طریق توانسته است، احساس و اندیشه‌یی که در ذهن و ضمیر خود دارد، به طرز بهتر برای خوانندگان و علاقه‌مندانش بیان نماید.

پیشینهٔ تحقیق

مردم‌گرایی، یکی از ویژگی‌های زبان شعری بوده که کمتر نویسندگان به آن پرداخته‌اند. محمدکاظم کاظمی در کتاب «روزنه» بحثی را تحت عنوان مردم‌گرایی توضیح داده است. همین نویسنده مقاله‌یی را تحت عنوان (مردم‌گرایی در شعر پس‌از انقلاب) و قمبرعلی تابش در سال ۱۳۹۹ تحت عنوان (نگاه مردم گرایانه در شعر رفعت ولد عشق)، در روزنامهٔ هشت صبح و محمد فهیم کریمی مقاله‌یی را زیر عنوان (مردم‌گرایی در شعر مولانا) در سال ۱۴۰۲ در روزنامهٔ هشت صبح به نشر سپرده است؛ اما در مورد مردم‌گرایی در سروده‌های استاد بیتاب تا هنوز هیچ مقاله‌یی به نشر نرسیده است.

اهمیت تحقیق: ازآنجایی‌که استاد بیتاب با توجه به‌جایگاه و پایگاهی که در میان شاعران هم روزگارش دارد، لازم است که برای درک و دریافت موضوعات شعری و انتقال پیام خود از چگونه زبان استفاده برده، آیا زبان سروده‌های استاد مختص به خوانندگان خاص بوده و یا برای عام مردم؟ از این نگاه این تحقیق اهمیت خاص دارد؛ که در این تحقیق به آن پرداخته‌شده است.

اهداف تحقیق: هدف اصلی و اساسی این تحقیق، بازتاب واژه‌ها، اصطلاحات عامیانه و ضرب‌المثل‌های فولکلوری (مردم‌گرایی) در شعر استاد بوده است. در این تحقیق مشخص می‌گردد که استاد تا چه اندازه و در چه موارد از این ویژگی استفاده برده است. از میان ویژگی‌های مردم‌گرایی از کدام نوع آن استفادۀ بیشتر نموده است.

سؤال‌های تحقیق

۱. مردم‌گرایی چیست؟ و چه خصوصیت دارد؟

۲. بسامد کاربرد مردم‌گرایی در شعر استاد بیتاب چگونه است؟

نگاهی به چیستی مردم‌گرایی در شعر

مردم‌گرایی، یکی از خصوصیت‌های زبانی شعر بوده که این خصوصیت درواقع کاربرد هنرمندانۀ زبان محاوره و اصطلاحات عامیانه در شعر است که کاربردش نزد مردم عام نسبت به دیگر اصطلاحات گفتاری مردم پررنگ‌تر می‌باشد. یا کنایات و استعارات ساده و عامیانه‌یی که نزد مردم بیشتر قابل‌فهم است و شاعر برای درک بهتر زبان شعری‌اش ازاین‌گونه‌های زبانی استفاده می‌نماید.

به قول کاظم کاظمی «مردم‌گرایی در کاربرد و اصطلاحات و تعبیرهای خاص زبان محاوره و عامیانه در شعراست، به گونه‌یی که سبب تمایز زبان شود. در بحث مراحل توفیق در زبان، یادآور شدیم که شاعر می‌کوشد زبان شعرش را از حد اولیۀ پذیرش که همان رعایت درستی زبان است، فراتر برد، به گونه‌یی که خواننده در این زبان، احساس برتری کند؛ اما این برتری الزاماً با انتخاب زبانی فاخر و سنگین به دست نمی‌آید. گاهی به‌کارگیری یک‌ضرب‌المثل یا تعبیر عامیانه هم می‌تواند، مایۀ تمایز زبان شعر شود.» (کاظمی، ۱۳۸۹، ۱۳۰)

قمبرعلی تابش در مقالۀ «نگاه مردمگرایانه در شعر رفعت ولد عشق» در مورد گرایش مردم‌گرایانه در شعر می‌نویسد: «گرایش مردم‌گرایانه را گرایش اجتماعی یاد می‌کند و می‌گوید شاعر تلاش می‌کند، زبان شعر خود را متناسب بافهم اقشار متوسط و تحصیل‌کرده اجتماع گزینش کند و از استعاره‌ها و تشبیهات و صور خیال قابل‌دسترس‌تری در بیان خویش سود جوید و شاعر نباید زبان شعر خود را آن‌قدر پیچیده بیان کند که اکثریت خوانندگان علاقه‌مند نتوانند آن را بفهمند». (تابش، ۱۳۹۹، ۳)

نکات سودمند که در استفاده از زبان محاوره در شعر را چنین بیان کرده‌اند: کنار گذاشتن زبان معیار در شعر و انتخاب زبان محاوره نیاز به توجیه و دلالت هنری دارد. شاعر قبل از انتخاب زبان محاوره باید از خود بپرسد که ارزش‌افزودۀ این انتخاب برای شعر چیست و کنار گذاشتن زبان معیار درازای به دست آوردن چه چیزی است. این پاسخ باید ازنظر هنری مستدل باشد. بر اساس نکتۀ پیشین، انتخاب زبان محاوره باید نشان‌دهندۀ توانایی شاعر باشد، نه ناتوانی او، در انتخاب زبان محاوره باید به این نکته توجه داشت که صرف به‌کارگیری کلمات با نورم محاوره و کوچه‌بازاری، کافی نیست، بلکه شعر باید از ضرب‌المثل‌ها و فرهنگ اصطلاحات مردمی و ادبیات بومی سرشار باشد.

مردم‌گرایی را در سه بخش خلاصه کرده‌اند:

استفاده از واژگان عامیانه، منظور واژه‌هایی هستند که در کوچه و بازار و بین مردم عادی زیاد استفاده می‌شوند.

استفاده از اصطلاحات عامیانه، این اصطلاحات بسیار گسترده هستند. تسلط به این اصطلاحات زبان شعر را متنوع و خاص می‌کند. استفاده از ضرب‌المثل‌ها، ضرب‌المثل‌ها معمولاً مثل سکه‌های رایج دست‌به‌دست می‌شوند، می‌توانند به شعر رنگ و لعاب نوی بدهند. مردم‌گرایی به سبب این‌که پل ارتباطی بین خوانند و شاعر را برقرار می‌نماید، ارزشمند و بااهمیت است. مردم‌گرایی و شعر گفتار خوبی‌ها و کاستی‌های را دارد.

خوبی‌های مردم‌گرایی در شعر:

۱. **هویت تاریخی- فرهنگی:** شعر گفتار زبان ویژه است. هویت مستقل خود را دارد. لذا با همان هویت شناخته‌شده و جنبهٔ تاریخی پیدا می‌کند.

۲. **قوت اثر:** شعر گفتار، نشانهٔ قدرت اثر است؛ نشان می‌دهد که شاعر تسلط کامل بر زبان و وزن شعر دارد.

۳. **نزدیک شدن به مخاطب:** شعر گفتار، شاعر و مخاطب را به هم نزدیک می‌سازد. رابطهٔ آن دو را تأمین می‌نماید. شعری از مولانا است که می‌گوید:

چون‌که با «مردم» سروکارت فتاد
پس زبان «مردمی» باید گشاد

۴. **تنوع:** گفتار یکی از راه‌های بخشیدن تنوع به شعر است. شاعر با ایجاد فضای گفتاری می‌تواند شعرش را توان و تنوع ببخشد.

کاستی‌های مردم‌گرایی

به باور دوکتور زرین‌کوب زبان محاورهٔ مردم، پیش از زبان رسمی و ادبی، در معرض تغییر و تحول است، ازاین‌رو بعد از استعمال شاعر، فهم بعضی از الفاظ مشکل می‌شود؛ و این خطری است برای مردم‌گرایی، چون ممکن است شعر را برای مردمان زمانه‌های دیگر، غیرقابل‌فهم کند.

مهم‌ترین معایب مردم‌گرایی این است که گاهی شاعر را درگیر نوآوری در سطح زبان می‌کند و از توجه به عمق بازمی‌دارد. شاعر که می‌داند به‌هرحال باید هنرمندی را در کلام انجام دهد. گاهی این هنرمندی را فقط در مردم‌گرایی می‌بیند و با گنجاندن چهارتا ضرب‌المثل یا تکیه‌کلام محاوره‌یی، زیبایی جویی‌اش را اقناع می‌کند و وظیفه‌اش را خاتمه یافته می‌بیند. شاید اگر ذهنش مشغول این کار نبود، به چیزهای بزرگ‌تری پناهنده می‌شد. به همین علت، در این‌گونه شعرها کمتر با تخیل و اندیشه‌ی قوی روبه‌رو می‌شویم. (کریمی، ۱۴۰۲، ۲)

مسئله دیگر این‌که مردم‌گرایی چون در سطح زبان است، اثر ماندگاری در عواطف ندارد: اول خیلی جلب‌توجه می‌کند، ولی بعداً فراموش می‌شود. به‌بیان‌دیگر، مردم‌گرایی عواطف را فقط تحریک می‌کند، درحالی‌که وظیفه یک شعر خوب تسخیر عواطف است، نه تحریک آن.

آنچه شعر را ماندگار می‌کند، در قدم اول اندیشه است، بعداً تخیل و بعداً موسیقی و زبان؛ و می‌دانیم که مردم‌گرایی فقط کاری زبانی است؛ امّا صرف‌نظر از همه مسایل، مردم‌گرایی به خاطر همان پلی که بین هنرمند و مردم برقرار می‌کند، ارزشمند و لازم است، البته اگر به‌صورت اصولی و ریشه‌یی به کار رود. منظور از ریشه‌یی آن است که شاعر صرفاً به استفاده از کنایه‌ها و ضرب‌المثل‌ها تکیه نکند، بلکه بکوشد کلیت بافت زبان را به

زبان مردم نزدیک کند و مهم‌ترین کار در این راستا، سالم به کاربردن زبان است؛ یعنی اجزای جمله درست در سر جای خودشان قرار گیرند. (کاظمی، ۱۳۹۶، ۱۰)

مردم‌گرایی در شعر استاد بیتاب

استاد عبدالحق بیتاب، شاعر، متصوف و دانشمند زبان و ادبیات فارسی دری، شخص پارسا و در تصوف پیرو مسلک نقشبندیه بوده و در علوم و فنون مختلف دسترسی داشته و تألیفات گران‌بها و تراجم عالی در رشته‌های مختلف ادبی دارد. استاد بیتاب شخص حلیم، قانع، راستگار و صادق و پرکار و دارای عزت‌نفس بوده، شفقت و همدردی در ایشان به حدی اعلا دیده می‌شود. اخلاق حمیده و عزلت‌نشینی فروان داشته، تظاهر و شهرت و تکلف را نمی‌پسندید. اشعارش را محتوا و موضوعات گوناگون تشکیل می‌دهد.

دیوان استاد بیتاب شامل غزلیات، قصاید و قطعات و رباعیات و مخمسات می‌باشد؛ که غزلیات وی بالغ‌بر سه هزار بیت بوده که بیشترین اشعار استاد را غزلیات تشکیل می‌دهد. به قول حیدر ژوبل کمتر به سرودن قصیده میل داشته است. اشعار استاد روان و ساده بوده و از تکلفات عاری می‌باشد. (ژوبل، ۱۳۹۱، ۶۹)

در کتاب دو ملک‌الشعرای هم‌روزگار در مورداستفاده از واژه‌های مردمی در اشعار استاد بیتاب چنین آمده است: «قاری و بیتاب از عاشقان رفاه و سعادت خلق و ترقی و پیشرفت اجتماعی بودند، سعی می‌داشتند با استعمال واژه‌های عامیانه، شعرشان را هویت ملی و مردمی دهند تا مقبول طبع اکثریت جامعه قرار گیرد. حسن دیگر شیوهٔ این کاربرد، در آن است که غنای زبان را تقویت می‌کند و کلمات عامیانه را از میرایی و فراموشی نجات بخشیده، پایا و پویا می‌سازد. (فرهمند، ۱۳۸۵، ۱۸۹)

به نقل از مولوی خال محمد خسته در کتاب «معاصرین سخنور»، زبان شعری استاد بیتاب، زبان گفتار مردم کابل می‌باشد؛ و استاد بیتاب در همه عمر از کابل بیرون نرفته است و در داخل شهرنیز سر رشتهٔ تردد را گسسته و در گوشهٔ عزلت نشسته به‌جز ایفای وظیفه، مشغولیتی نداشته است. بناً ایراد محاوره‌یی در اشعار به‌طور لطیفه و نکات از خصوصیات شاعری این استاد روزگار است. (خسته، ۱۳۸۶، ۷۱)

مردم‌گرایی در اشعار استاد بیتاب بازتاب گسترده داشته و برای تصویرسازی و مضمون‌پردازی و همچنان در انتقال احساس و عواطف درونی و درد و فکر و فرهنگ جامعه از واژه‌ها و اصطلاحات عامیانه و ضرب‌المثل‌های فولکلوری در شعرش استفاده برده است که خود یکی از برجسته‌گی‌ها و ویژگی خاص سروده‌های استاد را تشکیل می‌دهد. در دانشنامهٔ ادب فارسی در مورد شعر استاد بیتاب چنین گفته‌شده است: «در اشعار بیتاب نام‌ها و اصطلاحات روزمره‌یی فراوانی راه‌یافته است که می‌تواند نشانهٔ توجه شاعر به مردم زمانه‌اش باشد.» (انوشه، ۱۳۸۱، ۱۹۰) در این مقاله به این سه بخش که شامل بازتاب واژه‌های عامیانه، اصطلاحات عامیانه و گفتاری مردم و ضرب‌المثل‌های فولکلوری به‌صورت جداگانه پرداخته می‌شود.

۱. بررسی واژه‌های عامیانه و گفتاری مردم

در بخش بازتاب واژه‌ها، شاعر از واژه‌های عامیانه و گفتاری روزمرهٔ مردم نظر به موضوع و مضمون شعری سود جسته که شامل واژه‌های مثل پای‌انداز، برخلاف، پاس، خوجه ئین و غیره می‌باشد که به آن پرداخته‌شده است.

گشته **پای‌انداز** نازت جان‌ودل یکجا بیا
ای به‌قربانت شوم یک‌شب بجای ما بیا
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۵)

پای‌انداز: فرش و بساطی که برای تعظیم پیش روی سلاطین و امرا و همچنان عروسان می‌اندازند. (افغان-نویس، ۱۳۶۹، ۶۹)

دلش با غیر چون آیینه صاف است
چرا با من ندانم **برخلاف** است
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۲۷)

برخلاف: مخالف بودن کسی، شاعر به‌جای مخالف بودن از واژه مردمی برخلاف استفاده برده است که در نزد شاعر نسبت به مخالف گزینش خوب بوده و یا هم برای پیدا کردن قافیه در برابر صاف استفاده‌شده است.

حرف و فا و مهر رعایت نمی‌کن
از مکتب لحاظ کسی را که **پاس** است
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۳۸)

پاس: کسی که از مکتب فارغ شده باشد به او میگویند مکتب را پاس کرد.

به محفلم می‌نمایید دوستان تکلیف
فسرده خاطرم و ذوق **اختلاطم** نیست
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۵۳)

دل مکن با هر گران‌جان اختلاط
خاصه کو باشد پریشان **اختلاط**
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۰۶)

اختلاط: مخلوط شدن؛ اما در این بیت به معنای صحبت کردن به‌کاررفته است. این واژه در بین مردم عام استفادهٔ بسیار گسترده دارد، مانند بیا باهم شب اختلاط نماییم.

اعتبار فقر امروز از غناس
آن‌که نبود **خوجه ئین** درویش نیست
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۴۱)

خوجه ئین: سرمایه‌دار کوچک یا دوکاندار را هم خوجه ئین می‌گویند.

چون کنم به **گرنگیش** باور آن کان فریب
رنگ‌ها با خود هم از سرخی و پودر میزند
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۶۶)

عالمی داشت وصالش بیتا
شب مهتاب به **دالان** سفید
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۶۷)

دالان: خانه‌یی که سه طرف آن دیوار و یک‌طرف آن پنجالی باشد.

سخن برای سخن ناشناس عرض مکن
که گوهر تو به اجناس **کس مخر** ماند
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۶۸)

کس مخر: جنسی که خریدار ندارد.

چون مرا از دور بیند راه را چپ می‌کن
تا کجاها بر سر دلدادگان **دپ** می‌کند

دپ کردن: شان و شکوکت نشان دادن

گر نیارد عشوهٔ او پای صلح انـــــــدر میان باز
ما را همرهٔ جان آن‌که **هم گپ** می‌کند
حال چشمم را چه می‌پرسی به شبهای
فراق می‌نماید یاد یار و گـریه **لپ لپ** می‌کند

لپ لپ گریه کردن: بسیار اشک ریختن را گویند

تا مبادا شکوه از مـــــژگان شوخش سرکنم
سرمـــــــــهٔ چشم تو آواز مرا **خپ** می‌کند
تا دکان خود فروشی شوخ من وا کرده است
جنس داغی را سر بیتاب خود **تپ** می‌کند
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۷۰)

خپ کردن: خاموش کردن، شاعر برای اینکه شعرش خوانندهٔ عام داشته باشد، ازاین‌گونه واژه‌ها استفاده می‌برد.

تپ کردن: چیزی را تاوان کردن بالای شخصی

زمانه جمله فریب است و دوستدار فریب
گذشت آنکه زر قلب را **چلند** نبود
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۷۶)

چلند: اعتبار داشتن،

بهترین ساز و نوای دنیا نغمهٔ **غــوری و کفگیر** بود
تب گـرم دل بیتاب مرا چاره کی قرص طباشیر بود
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۸۴)

من حیا سرمایه و آن سست پیمان بی لحاظ
چون کنم یا رب من بیچاره با آن بی لحاظ
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۰۷)

سخت‌تر می‌گردد از احسان دل سنگین

او بشکند بعد از نمک خوردن نمکدان **بی لحاظ**

(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۰۷)

بی لحاظ: پاس کسی را نداشتن و هم‌چنان در این بیت به معنای ناسپاس آمده است.

گه به دندانش گزم گاهی به چنگالش درم

بر سر رو به حریف خود **پلنگی** گشته‌ام

پلنگی: کنایه از برآشفته بودن، خشم گین شدن

از بسکه آه در جگر کس نمانده است

وقت شکست شیشه نخیزد **ترنگ** هم

بسکه سیر از دیدن وضع دو رنگی گشته‌ام

با گل رعنای خود چندیست **جنگی** گشته‌ام

جنگی: در این بیت به معنای آزرده خاطر و مقابل آشتی آمده است.

هر نفس با پیکر خم زار نالی می‌کنم

از فراق نو جوانی **پیر چنگی** گشته‌ام

پیر جنگی: کنایه از آدم شجاع بوده، در این بیت شاعر، پیر جنگی را به معنای آدم کم‌حوصله و تیز قهر آورده است. شاعر در این بیت‌ها خواسته سخن خود را با سخن گفتار مردم نزدیک نموده و همچنان اهداف که در رسانیدن پیام خویش به خواننده ازاین‌گونه واژه‌ها استفاده برده است.

کی بود در خوشخرامی همچو او کبک دری

سر به سر کهسار را با وصف **لنگی** گشته‌ام

تا دم آخر به همراه حریف خود زند

دوستدار غیرت **مرغ کلنگی** گشته‌ام

مست پول رشوه را خواهم چو مینا ریخت خون

من نه تنها دشمن **چرسی و بنگی** گشته‌ام

موسفیدی را نباشد عیب گر بیتاب

وار بستهٔ زلف سیاه همچو **زنگی** گشته‌ام (بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۴۸)

واژه‌های لنگی، مرغ کلنگی و چرسی و بنگی از واژه‌های سیر استعمال بین مردم بوده و برای تشبیه کردن و یا کنایه زدن‌ها بر یکدیگر مورداستفاده قرار می‌دهند. استاد بیتاب برای بازتاب موضوعات انتقادی جهت رسانیدن به خواننده و مخاطبان خویش از این واژه‌های کنایه‌آمیز استفاده برده است. هدف شاعر این است که خوانندهٔ اشعارش مردم عام باشد.

۲. اصطلاحات عامیانه: استاد بیتاب با استفاده از اصطلاحات مردمی و کنایات عامیانه در اشعارش برای تصویرسازی و مضمون‌آفرینی، خواسته است که زبان طبیعی مردم را بکار ببرد تا موردتوجه خوانندگان قرار گیرد. در این مقاله به بررسی این اصطلاحات می‌پردازیم.

می‌شوم از سر اخلاص **بلا گردانش**
آیدم گر بسر از زلف سیه فام بلا
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۵)

بلاگردان: دفع بلا، فدای کسی شدن، جملۀ دعائیه است که زنها برای کسی می‌گویند.

به قول بوالهوس جانا مده گوش
که حرفش سر بسر **لاف و گزاف** است
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۳۷)

لاف و گزاف: کسی که بسیار ازخودراضی و سخنان بالابلند بزند.

من چنین بیدست و پا عشق و ظالم را ببین
کز **هواداران** آن موتر سوارم کرده است
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۳۸)

هواداران: طرفداران و یا حمایت‌کنندگان کسی را گویند.

غیر سفلگی ناید از رقیب بد طینت
زانکه از دم خلقت **پوچ مغز و کاواک** است
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۴۷)

ز **قد بلندک** بیـــجا نمیرسد جایی
کسی که از ازلش فطرت بلند نبود
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۷۷)

قد بلندک کردن: خود نمایی کردن.

اگر خواهی که **برخوردار** گردی
لب نانی گه اراده دعا گیر
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۸۹)

یاران ما که باده نخـــــــوردند و بنگ هم
آخر بگو برای چـه **دنگ اند و منگ** هم
بر روی هیچکس که جبین کشاده نیست
باشد ز قحط سالی و از **دست تنگ** هم
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۵۰)

دنگ و منگ: کنایه از آدم سست و تنبل و یا حیرت زده می‌باشد.

دست تنگ: کنایه از نادار بودن، بی پول بودن می‌باشد.

نیست گر در کف تقدیر زمام من و تو
تگ و دو نیست چرا مرام من و تو
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۷۲)

تک و دو: جستجو کردن، تلاش کردن

آن خاکه ات امروز که از سرمه نباشد
ای کاش که میداشت کمی **دیده درایی**
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۹۰)

دیده درایی: کنایه از آدم چسم سفید بی حیا

۳. کاربرد ضرب‌المثل: ضرب‌المثل یکی از بخش‌های جالب و مهم ادبیات فولکلوری ملل جهان می‌باشد که انعکاس دهندهٔ عواطف نفسانی، افکار، نظریات و اعتقادات، رسوم، سنن، اخلاقیات و ... مردم و جامعهٔ انسانی است. ضرب‌المثل‌ها آینهٔ تمام نمای زندگانی اجتماعی و خصایص اخلاقی ملت‌ها به شمار می‌رود. ضرب‌المثل را چنین تعریف کرده‌اند: «جمله‌یی است کوتاه، مشهور و گاه آهنگین، حاوی اندرزها، مضامین حکیمانه و تجربیات قومی مشتمل بر تشبیه، استعاره و کنایه که به دلیل روانی الفاظ، روشنی معنا، سادگی، شمول و کلیت در میان مردم شهرت و رواج یافته و با تغییر و یا بدون تغییر آن را به کار می‌برند.» (ذوالفقاری، ۱۳۸۹، ۲۶)

استاد بیتاب در اشعارش برای بازتاب مضامین تعلیمی و اخلاقی خود از ضرب‌المثل‌های که در میان مردم بیشتر مروج است، سود جسته است. با استفادهٔ ضرب‌المثل‌های عامیانه خواسته است که خوانندگان اشعارش مردم عام باشد؛ و از جانب دیگر روانی و ساده بودن اشعار استاد را نشان می‌دهد؛ که در این مقاله به بازتاب این ضرب‌المثل‌ها در اشعار استاد می‌پردازیم.

بر دل‌آزردگان حرف درشت
غیر تأثیر نمک بر ریش نیست
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۴۱)

نمک بر زخم پاشیدن (ذوالفقاری، ۱۳۸۹، ۱۷۹۰)

دفع رنج زندگانی مردن است
درد دندان را علاجش کندن است
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۴۳)

درد دندان به از کندن است.

ابر بعد از برق باران آورد
گریه‌ها دایم پی خندیدن است
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۴۴)

گریه آید ز خندهٔ بسیار (شهرانی، ۱۳۹۹، ۴۱۸)

خو کن بنا مرادی و کام از فلک مه خواه
یعنی به‌پیش سفله مبر احتیاج خویش
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۰۰)

از آدم سفله کمک خواستن

همچو بیتاب از تغافل می‌برم ذوق نگه

این منم اندر جهان کز ریگ روغن می‌کشم
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۳۰)
از ریگ روغن جدا می‌کند
از زمین شور هرگز لاله و ریحان نرست
حیرتی دارم چون گل سر زد از چشم ترم
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۴۱)
زمین شوره سنبل بر نیارد در او تخم عمل ضایع مگردان
لب جامیکه نهاده است به لب بوسه زنم
گر ز لعلش هوس بوسه به پیغام کنم
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۴۶)
بوسه به پیغام (برزین مهر، ۱۳۷۹، ۵۶)
بی جهد هیچ کار میسر نمی‌شود آن
لقمهٔ که خود به خود آید تیار کو
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۷۱)
بی‌رنج گنج میسر نمی‌شود.
خانه‌اش می‌شود از سیل حوادث ویران
برف خود هر که بینداخت به بام من و تو
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۱۷۳)
برف بام خود را بر سر بام دیگران می‌اندازد. (برزین مهر، ۱۳۷۹، ۵۰)
نیت بد را جزای بد بود
وای بر شخصی که خیراندیش نیست
(بیتاب، ۱۳۸۶، ۴۱)
نیت بد قضای سر (برزین مهر، ۱۳۷۹، ۵۰)

نتیجه‌گیری

از بررسی و مطالعه اشعار صوفی عبدالحق بیتاب به این نتیجه می‌رسیم که استاد بیتاب، شاعر و صوفی و پیروی اهل طریقت، در سُرایش شعر به شاعران سبک خراسانی و هندی توجه داشته است. زبان شعر استاد ساده و روان و به زبان گفتاری مردم نزدیک می‌باشد. در این مقاله بازتاب مردم‌گرایی که یکی از ویژگی‌های زبانی بوده، در سروده‌های استاد موردبررسی قرارگرفته است، دیده می‌شود که استاد بیتاب برای تجلی اندیشه‌ها و مضامین سروده‌هایش از واژه‌ها و اصطلاحات مردمی که سبب جذابیت کلام و شورانگیزی آن می‌شود، استفاده برده است. مردم‌گرایی که در سه بخش خلاصه می‌شود که شامل واژه‌ها و اصطلاحات عامیانه و ضرب‌المثل‌های فولکلوری است، در سروده‌های استاد بیتاب بازتاب گسترده داشته است. در میان این ویژگی‌ها، کاربرد واژه‌های عامیانه نسبت به دیگر ویژگی‌های مردم‌گرایی بیشتر و گسترده‌تر می‌باشد. این واژه‌ها و اصطلاحات را در سرده‌های خود برای انعکاس مفاهیم تعلیمی و اخلاقی، انتقادی و اجتماعی استفاده برده است که شامل واژه‌هایی مثل: دیده درایی، جنگی، دنگ و منگ، دست تنگ و پوچ مغز و کاواک و غیره بوده که هدف شاعر رسانیدن احساس و پیامی که از جامعۀ خود درک و دریافت نموده و یا احساس کرده به زبان خودشان بیان نموده است. با استفادۀ این ویژگی، خواسته است، شعر خود را در خدمت عام جامعه قرار دهد. به این اساس استاد بیتاب را می‌توآن‌یک شاعر مردم‌گرا گفت و سروده‌های او خوانندۀ عام و خاص دارد.

مآخذ

افغانی نویس، عبدالله. (۱۳۶۹). **لغات عامیانهٔ فارسی افغانستان**. کابل: موسسهٔ بلخ. چاپ دوم.

انوشه، حسن. (۱۳۸۱). **دانشنامهٔ ادب فارسی در افغانستان**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. جلد سوم، چاپ دوم.

بیتاب، عبدالحق. (۱۳۸۶). **دیوان ملک‌الشعرا عبدالحق بیتاب**. به کوشش عبدالغنی برزین مهر. پشاور: مطبعهٔ دانش.

برزین مهر، عبدالغنی. (۱۳۷۹). **ضرب الامثال و کنایات**. پشاور: مطبعهٔ دانش، چاپ دوم.

تابش، قمرعلی. (۱۳۹۹). **نگاه مردم گرایانه در شعر رفعت ولد عشق**. روزنامهٔ هشت صبح.

خسته، مولوی خال محمد. (۱۳۸۶). **معاصرین سخنور**. پشاور: انجمن نشراتی دانش، چاپ دوم.

ذوالفقاری، حسن. (۱۳۸۹). **فرهنگ بزرگ ضرب‌المثل‌های فارسی**. تهران: معین، جلد اول، چاپ دوم.

ژوبل، محمد حیدر. (۱۳۹۱). **نگاهی به تاریخ ادبیات معاصر در افغانستان**. کابل: انتشارات امیری، چاپ دوم

شهرانی، عنایت الله. (۱۳۹۹). **ضرب‌المثل‌های دری افغانستان. کابل**: کانون فرهنگی قیزل چوپان، چاپ دهم.

فرهمند، غلام حسین. (۱۳۸۵). **دو ملک‌الشعرای هم‌روزگار (قاری و بیتا)**. کابل: مطبعهٔ آزادی.

کاظمی، محمدکاظم. (۱۳۸۹). **روزنه (مجموعه آموزشی شعر)**. هرات: انتشارات فدایی هروی، چاپ چهارم.

کاظمی، محمدکاظم. (۱۳۹۶). **مردم‌گرایی در شعر پس از انقلاب**، https://www.seratnews.com

کریمی، محمد فهیم. (۱۴۰۲/۹/۱). **مردم‌گرایی در شعر مولانا**. روزنامهٔ هشت صبح

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ۱٤ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

حکم تعزیر مالی در فقه اسلامی

پوهنمل حمیدالله محمدی
پوهنتون بلخ - پوهنحی شرعیات، دیپارتمنت فقه و قانون
تقریظ: پوهندوی شهاب الدین ثاقب

چکیده

این مقاله که به‌منظور آشنایی با حکم تعزیر مالی در فقه اسلامی، با استفاده از روش کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی–توصیفی به نگارش درآمده است؛ چکیده آن را می‌توان در عباراتی به‌طور آتی بیان نمود: تعزیر مالی عبارت از مجازاتی است که توسط حاکم یا قاضی بالای مرتکبین برخی از جرایم؛ به‌صورت اخذ، اتلاف، تغییر و تملیک مقداری از مال آنان (مرتکبین) اجرا می‌گردد. این نوع مجازات به باور بسیاری از فقها در ابتدای اسلام مشروع گردیده سپس منسوخ‌شده است اما به عقیده تعداد دیگری از علماء؛ مشروعیت آن هنوز پابرجاست. بااین‌وجود فقهایی که قایل به تعزیر مالی‌اند؛ در مورد چگونگی آن اختلاف‌نظر دارند. برخی آن را به معنای مصادره قسمتی از اموال متخلفین و نگهداری آن نزد حاکم می‌دانند که در صورت توبه و دست‌برداری از جرم، دوباره برایش برگردانیده می‌شود، درحالی‌که عده‌ی دیگر قایل به اخذ برخی از اموال جانی، اتلاف، تغییر و تملیک آن به شخص متضرر و یا بیت‌المال، به‌عنوان تعزیر مالی می‌باشند. مخالفان و موافقان تعزیر مالی به دلایلی استناد نموده‌اند که در مباحث آینده دیدگاه‌های آنان با دلایل شان بیان و بررسی گردیده است.

کلیدواژه‌ها: اخذ مال، اتلاف مال، تعزیر مالی، تملیک مال و نسخ

مقدمه

الحمدلله الذی شرع لنا الدین القویم و الصلاة و السلام علی خاتم الأنبیاء و المرسلین.

و بعد: بی‌تردید شریعت اسلامی به‌منظور حفاظت و تأمین مصلحت مردم آمده و در راستای همین هدف است که بسیاری از احکام ازجمله: حدود و مجازات مختلف مشروع گردیده است. برخی از مجازات در شریعت به نام تعزیرات یاد گردیده و عبارت از جزاهای است که شارع برای آن حد معینی تعیین نکرده بلکه موکول به رأی حاکم نموده است تا با توجه به مصالح مردم و با در نظر داشت شرایط زمانی و مکانی و حالات مجرمین آن را تطبیق و اجرا نموده و عدالت را به وجه احسن تأمین نماید.

از امور مسلم و غیرقابل‌انکار است که شریعت اسلامی در برخی از جرایم به تعزیر مالی حکم نموده است؛ بااین‌وجود فقها در مورد اینکه مشروعیت این حکم هنوز باقی بوده و یا هم منسوخ گردیده است؛ اختلاف دیدگاه دارند.

بیان مسئله

تعزیر مالی ازجمله موضوعاتی است که تقریباً در تمامی جوامع؛ اعم از اسلامی و غیر اسلامی، عده از متخلفین توسط آن مورد مجازات قرارگرفته و در محاکم ما در قضایای مختلف به آن حکم می‌شود، درحالی‌که فقها پیرامون آن اختلاف‌نظر دارند. از جانبی بحث در مورد این موضوع در کتب فقهی به‌صورت پراکنده وجود داشته و تا جایی که به ما معلوم است؛ رساله مستقلی که حکم مسئله را ازنظر فقها به یکی از زبان‌های ملی بیان نموده باشد وجود ندارد، این خود مشکلی است که می‌طلبد تا در زمینه تحقیق صورت گیرد.

اهمیت تحقیق

همان‌گونه که بر اهل عقل پوشیده نیست گاهی آدم‌ها بیشتر از جان مال را دوست دارند؛ بنابراین اگر تعزیر مالی جواز داشته باشد؛ شخصی که بخواهد مرتکب عمل غیر مشروع شود درحالی‌که می‌داند که حتماً توسط مال مورد پیگرد و مجازات قرار می‌گیرد، بسا اوقات این امر مانع از ارتکاب جرم می‌شود و در صورت ارتکاب، در پاره‌ی از احوال مال مأخوذ به بیت‌المال تعلق‌گرفته و در راستای مصالح عمومی هزینه می‌شود و درصورتی‌که تعزیر به مال غیر مشروع باشد؛ درواقع این کار اخذ مال دیگران به‌صورت باطل بوده و حرام است؛ بنابراین تحقیق در مورد این موضوع خالی از فایده نخواهد بود.

اهداف تحقیق

الف) هدف کلی: عبارت است از معرفت و شناخت حکم تعزیر مالی از خلال نصوص و اقوال فقها.

ب) اهدف فرعی:

۱- شناخت برخی از قضایا که رسول اکرم صلی‌الله علیه و سلم و خلفای راشدین رضی‌الله‌عنهم در مورد آن به تعزیر مالی حکم نموده‌اند؛

۲- شناخت اقوال و دیدگاه‌های فقها و دلایل آنان پیرامون موضوع؛

۳- بیان رأی راجح در مسئله با توجه به دلایل.

پیشینهٔ تحقیق

تعزیر مالی و احکام آن در کتب فقهی؛ اعم از کهن وجدید به‌خصوص در شروح آن در برخی به‌صورت مختصر و در برخی دیگر به‌طور مفصل آمده است. از کتاب‌های که در آن در مورد این مسئله بیشتر بحث شده است، می‌توان از برخی از کتب ابن تیمیه؛ مانند: مجموع الفتاوی و کتب این قیم؛ مانند: اعلام الموقعین و طرق حکمیه نام برد. بر علاوه این مسئله در برخی از کتب فقهی معاصر؛ مانند موسوعه کویتی و فقه اسلامی وادلته اثر وهبه زحیلی به نقل از کتب مذاهب فقهی، نیز موردبحث قرارگرفته است. بااین‌حال تا جایی که معلوم است کتاب و یا رساله‌ای که موضوع را به یکی از زبان‌های ملی، موردمطالعه قرارداده باشد وجود ندارد.

سؤالات تحقیق

الف) سؤال اصلی: حکم تعزیر مالی در فقه اسلامی چیست؟

ب) سؤالات فرعی:

۱-تعزیر مالی در فقه اسلامی به چی معناست؟

۲- فقها در زمینه تعزیر مالی اتفاق‌نظر دارند و یا اختلاف‌نظر؟

۳- آیا تعزیر مالی حکمی مربوط به اوایل اسلام بوده یا هنوز هم باقی است؟

۴- دیدگاه معمول به در این زمینه کدام است؟

روش تحقیق

این مقاله به‌منظور آشنایی با حکم تعزیر مالی در فقه اسلامی با استفاده از روش کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی-توصیفی به نگارش درآمده است.

۱- تعزیر در لغت و اصطلاح

ألف) تعزیر در لغت: به معانی مختلف آمده است؛ ازجمله: تأدیب، نصرت و یاری، تعظیم و احترام (فیومی. ب ت.ج ۲. ص ۴۰۷) چنانچه در قرآن کریم آمده است: {وَتُعَزِّرُوهُ} (الفتح: ۹) و گفته می‌شود: عَزَّرْته، یعنی: او را احترام و یاری نمودم و همچنین به معنای او را ادب دادم است؛ بنابراین تعزیر از اسمای اضداد است. همین‌گونه تعزیر به معنای رد و منع نیز آمده است. مجازات را تعزیز نامیده‌اند؛ چون از شأن مجازات است که مانع جانی شده و او را از ارتکاب معصیت و یا بازگشت به آن منصرف می‌سازد (ابن منظور، ۱۴۱۴هـ ج ۴، ۵۶۲).

ب) تعزیر در اصطلاح: عبارت از عقوبتی است که به لحاظ شرعی غیر مقدر و معین بوده و در راستای حق‌الله و یا حق آدمی در هر معصیت و جرمی که غالباً در آن حد و یا کفاره‌ای نباشد واجب می‌گردد. (هیأت کبار العلماء، ۱۴۲۷هـ ج ۱۲، ۲۵۴).

۲- تعریف تعزیر مالی در فقه اسلامی

الف) تعریف تعزیر مالی آن‌گونه که فقهای احناف ازنظر امام ابو یوسف-رحمه‌الله که قایل به جواز تعزیر است، بیان داشته‌اند: عبارت از امساک و نگهداری مقداری از مال شخص جانی از سوی حاکم برای یک مدت

است تا از ارتکاب جرم دست برداشته و سپس دوباره برایش پرداخته می‌شود، نه اینکه حاکم این مال را برای خود و یا بیت‌المال اخذ نماید (ابن عابدین، ۱۴۱۲هـ ج ۴، ۶۱).

ب) اما ازنظر ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزیه –رحمهماالله آن‌گونه که از عبارات آنان دانسته می‌شود: تعزیر مالی عبارت از مجازاتی است که از سوی حاکم بالای جانی به‌صورت اخذ و اتلاف مال وی یا تغییر و یا تملیک آن، اجرا گردد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶هـ ج ۲۸، ۱۱۰ و ابن قیم، ب ت، ۲۲۹).

البته تعزیر به تملیک گاهی برای شخص متضرر و گاهی برای بیت‌المال صورت می‌گیرد. (ابن قیم. ب ت، ۲۲۹).

۳- دیدگاه فقها در مورد حکم تعزیر مالی

تصویر مسئله

فقهای کرام اتفاق‌نظر دارند که تعزیر به مال در صدر اسلام مشروع بوده؛ اما پیرامون اینکه این مشروعیت هنوز پابرجا بوده ویا منسوخ گردیده است؟ اختلاف‌نظر دارند. ما در اینجا دیدگاه‌های فقها را بیان داشته و در مورد نسخ آن در ذیل دلایل طرفداران نسخ تعزیر مالی نیز، بحث خواهیم نمود.

۱. رأی جمهور فقها (مخالفان تعزیر مالی)

تعزیر مالی از دیدگاه امام ابوحنیفه، شاگرد ایشان امام محمد–رحمهماالله، همچنین در یک روایت ازنظر مالکی‌ها؛ چنانکه در عده‌ای از کتب معروف و متداول آنان آمده است و هکذا در مذهب جدید امام شافعی و نزد حنبلی‌ها به‌جز ابن تیمیه و ابن قیم جواز ندارد.

اینکه در ذیل برخی از نصوص فقها را از کتب مربوطه ذیلًا نقل می‌نماییم:

۱- کمال ابن همام حنفی- رحمه‌الله گفته است: نزد دو امام (امام ابوحنیفه و محمد رحمهماالله) و دیگر ائمه سه‌گانه تعزیر به اخذ مال جواز ندارد (ابن همام، ب ت، ج ۵، ۳۴۵).

۲- دسوقی مالکی- رحمه‌الله در حاشیه‌ی خود بالای شرح کبیر گفته است: تعزیر به اخذ مال به اجماع جواز ندارد (دسوقی، ب.ت، ج ۴، ۳۵۵).

۳- سلیمان بن عمرشافعی معروف به جمل –رحمه‌الله در حاشیه خود بالای شرح منهج می‌گوید: تعزیر به اخذ مال جایز نیست (جمل، ب ت. ج ۵، ۱۶۴). شبراملسی شافعی نیز گفته است: مطابق مذهب جدید تعزیر به اخذ مال جواز ندارد (شبراملسی، ۱۴۰۴، ج ۸، ۲۲).

۴- هکذا ابن قدامه و منصور بهوتی حنبلی–رحمهماالله می‌فرمایند: تعزیر به اخذ و اتلاف مال حرام می‌باشد؛ زیرا هیچ موردی از آن از کسانی که به آنان اقتدا می‌شود در شرع وارد نگردیده و از جانبی امر واجب، ادب دادن جانی است و این امر، به اتلاف و از بین بردن مال صورت نمی‌گیرد. (ابن قدامهٔ، ۱۳۸۸هـ ج ۹، ۱۷۸ و بهوتی، ب ت. ج ۶، ۱۲۴).

شوکانی–رحمه‌الله گفته است: طحاوی وغزالی–رحمهماالله در مورد نسخ مجازات مالی اجماع را نقل نموده‌اند (شوکانی، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ۱۴۷).

قسمی که دیده می‌شود مذهب جدید امام شافعی در عدم جواز تعزیر مانند مذهب امام ابوحنیفه رحمهما الله است؛ اما مذهب قدیم ایشان در مورد مشروعیت آن همانند دیدگاه امام ابو یوسف رحمه‌الله می‌باشد.

۲. دلایل جمهور و مناقشه آن

جمهور فقهاء که مخالفان تعزیر مالی‌اند به آیات و احادیثی که به‌صورت عام به تحریم اخذ مال دیگران دلالت دارند و همچنان به دلایلی عقلی استدلال نموده و هکذا گفته‌اند که تعزیر به مال منسوخ گردیده است:

الف) خداوند متعال می‌فرماید: {وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} (البقرة: ۱۸۸).

«و اموال خودتان را به باطل در میان خود نخورید و آن را به حاکمان تقدیم نکنید تا از روی گناه بخشی از اموال مردم را نخورید و شما به آن آگاه باشید».

و همچنان فرموده است: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ} (النساء: ۲۹).

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال همدیگر را در میان خود به‌ناحق نخورید؛ مگر اینکه داد و گرفتی باشد که از رضایت خود شما سرچشمه بگیرد».

ب) رسول اکرم صلی‌الله علیه و سلم در خطبه حجة الوداع فرمودند: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ، وَأَمْوَالَكُمْ، وَأَعْرَاضَكُمْ، بَيْنَكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا» (بخاری، ۱۴۲هـ ج ۱، ۲۴ و قشیری، ب ت. ج ۳، ۱۳۰۶).

«بی‌تردید، خون‌های شما، دارایی‌های شما و آبروهای شما در میان تان؛ مانند: حرمت این روزتان (روز عرفه) در این ماه تان (ذوالحجه) در این شهرتان (مکه مکرمه) حرام است».

و نیز فرمودند: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا عَنْ طَيِّبِ نَفْسٍ» (دار قطنی، ۱۴۲۴هـ ج ۳، ۴۲۴).[۱]

«مال هیچ مسلمانی حلال نیست؛ مگر از روی میل و خواست خودش».

وجه دلالت این آیات و احادیث بر مدعا واضح است؛ به‌این‌ترتیب که خداوند جل جلاله و پیامبرش صلی‌الله علیه و سلم، مال مسلمان را بر مسلمان دیگر بدون داشتن کدام حق حرام نموده و تعزیر به اخذ مال درواقع از مثال‌های خوردن مال مسلمان به‌صورت باطل بوده درحالی‌که برای هیچ مسلمانی جایز نیست که بدون سبب شرعی مال دیگران را بگیرد. (ابن عابدین، ۱۴۱۲هـ ج ۴، ۶۱-۶۲).

در جواب به این استدلال می‌توان گفت: این‌ها دلایلی عمومی‌اند و دلایلی را که موافقان بیان داشته‌اند؛ خاص می‌باشد که ذریعه آن عموم این آیات و احادیث تخصیص‌یافته است و از جانبی شارع که مال غیر را تحریم نموده خودش تعزیر مالی را مباح نموده است؛ طوری که در ادله موافقان بیان خواهد شد.

---

[۱] البانی در إرواء الغلیل در ذیل حدیث ۱۴۵۹ به صحت این حدیث حکم نموده است (ألبانی. ۱۴۰۵هـ ج ۵، ۲۷۹).

ج) نسخ: همین‌گونه مانعان تعزیر مالی استدلال نموده‌اند که عقوبت مالی در اوایل اسلام مشروع بوده بعداً منسوخ گردیده است و ناسخ آن دلایلی است که قبلاً بیان گردید. شوکانی رحمه‌الله گفته است: امام شافعی رحمه‌الله گمان نموده که ناسخ تعزیر، حدیث شتر حضرت براء رضی‌الله‌عنه است؛ چون پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و سلم به ضمان آنچه (مخفی کننده شتر) از بین برده است حکم نمودند [۲]، و نقل نشده است که پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و سلم در این حادثه به تاوان زاید بر قدر ضرر حکم نموده باشند. سپس شوکانی این دیدگاه امام شافعی رحمه‌الله را مناقشه نموده و گفته است: این‌که پیامبر اکرم در این قضیه به اخذ مال مجازات نکرده لزوماً به این معنی نیست که اخذ مطلقاً جواز ندارد؛ بناء این نوع برداشت نمی‌تواند شایستگی استدلال به رعدم جواز را داشته و ناسخ تعزیر باشد (شوکانی، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ۱۴۷).

ابن تیمیه وابن قیم رحمهماالله هم گفته‌اند: کسی که می‌گوید: مجازات مالی منسوخ گردیده و به اطلاق آن قایل است درواقع بر مذاهب ائمه نقلًا و استدلالًا غلط را روا داشته است؛ چون اکثر مسایل تعزیر مالی در مذهب احمد رحمه‌الله و دیگران جایز بوده و بسیاری از آن در مذهب مالک رحمه‌الله نیز وجود دارد و همچنان عمل خلفای راشدین و بزرگان صحابه رضی‌الله‌عنهم بعد از وفات رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم دعوای نسخ را باطل می‌کند و کسانی که مدعی نسخ‌اند؛ دلیلی از کتاب و سنت نداشته و اجماعی هم وجود ندارد که دعوای آنان را تصحیح و تأیید نماید» (ابن تیمیهٔ، ۱۴۱۶هـ ج ۲، ۱۱۱ و ابن قیم، ب ت، ۲۲۶-۲۲۷).

د) عقل: می‌گویند تعزیر مالی نوعی از مسلط ساختن ظالمان بر مال مردم است که به گونه باطل آن را بخورند (ابن عابدین، ۱۴۱۲هـ ج ۴، ۶۱).

در جواب باید گفت: در عصر ما امور دولت تنظیم گردیده و اموال مورد مراقبت قرار می‌گیرد و از اینکه هیأت‌های قانون‌گذاری حد اعلی و ادنای تعزیر را مشخص نموده و اجرای آن بدوش محاکم است؛ محلی برای ترس مبنی بر مصادره اموال مردم بر وجه باطل باقی نمی‌ماند. (عوده، ب ت. ج ۱، ۷۰۶).

۳. دیدگاه موافقان تعزیر مالی

تعزیر به مال، در روایتی از قاضی ابو یوسف شاگرد او امام ابوحنیفه–رحمهماالله و در روایت مشهور نزد مالکی‌ها و همین‌گونه نزد ابن تیمیه و شاگرد ایشان ابن قیم رحمهماالله جایز است (ابن الهمام، ب ت، ج ۵، ۳۴۵، ابن فرحون، ۱۴۰۶. ج ۲، ۲۹۳، ابن تیمیهٔ، ۱۴۱۶هـ ج ۲۸، ۱۱۰ و ابن القیم، ب ت، ۲۲۴). عده‌ای زیادی از فقهای معاصر نیز قایل به جواز آن می‌باشند (عوده، ب ت، ج ۱، ۷۰۶).

این‌که در ذیل به بیان برخی از عبارات طرفداران تعزیر پرداخته و به دنبال آن برخی از عمده‌ترین دلایل آنان پیشکش خواهد شد:

۱- از امام ابو یوسف رحمه‌الله روایت‌شده که ایشان فرمودند: برای سلطان تعزیر به اخذ مال جواز دارد، البته بر مبنای این قول تعزیر به اخذ مال به این معناست که مقداری از مال جانی توسط حاکم برای مدتی ضبط می‌گردد تا ازآنچه مرتکب شده است دست بردارد سپس حاکم مال اخذشده را برای مالکش می‌پردازد نه چنانکه

---

[۲]. حدیث ناقه حضرت براء را امام مالک درالمؤطا، ج ۲. ۴۷۰ – روایت نموده و جماعتی از محدثین از ایشان روایت نموده اند و لبانی در أرواء الغلیل در ذیل حدیث:۱۵۲۷ به صحت آن حکم نموده است (ألبانی. ۱۴۰۵. ج ۵، ۳۶۲).

ظالمان گمان برده‌اند آن را به خود یا بیت‌المال بگیرد؛ چون برای هیچ مسلمانی جایز نیست تا بدون سبب شرعی مال دیگران را اخذ نماید. در مجتبی (شرح مختصر قدوری اثر مختار بن محمود زاهدی رحمه‌الله از فقهای بزرگ حنفی) آمده است: من براین باورم که حاکم مال جانی را گرفته نزد خود نگهدارد و در صورتی ناامیدی از توبه جانی در آنچه مصلحت می‌بیند آن را مصرف نماید (ابن عابدین، ۱۴۱۲هـ ج ۴، ۶۱-۶۲).

۲- ابن فرحون مالکی رحمه‌الله گفته است: مالکیه در قول مشهور بر تعزیر به مال قایل اند. ایشان مواضعی را ذکر نموده‌اند که در آن‌ها در مذهب امام مالک رحمه‌الله به تعزیری مالی حکم شده است ازجمله این‌که: از امام مالک-رحمه‌الله راجع به شیری مغشوش (مخلوط) با آب سؤال شد آیا ریخته شود؟ ایشان فرمودند: نه خیر! البته درصورتی‌که صاحب شیر خودش غش نموده باشد من بر این باورم که آن را صدقه دهد. ابن قطان اندلسی (مالکی) رحمه‌الله در لحاف‌های که نسج و بافت ردی و خراب داشته باشد فتوای تحریق داده؛ اما ابن عتاب (مالکی) رحمه‌الله به قطع نمودن و به شکل خرقه و توته صدقه دادن آن، فتوا داده است (ابن فرحون، ۱۴۰۶. ج ۲، ۲۹۳).

۳- ابن تیمیه و ابن قیم رحمهاالله گفته‌اند: تعزیر به مال اخذاً و اتلافًا جایز است و نیز گفته‌اند: تعزیر به عقوبت مالی در مواضعی مخصوصی طبق روایت مشهور در مذهب مالک رحمه‌الله؛ مشروع بوده همچنان در مذهب احمد رحمه‌الله در برخی مواضع بدون اختلاف و در پاره‌ای دیگر با اختلاف جواز دارد همین‌گونه در یک قول، امام شافعی رحمه‌الله هم قایل به تعزیر به مال است؛ هرچند در تفصیلات مسایل فقها اختلاف‌نظر دارند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶هـ ج ۲۸، ۱۱۰ و ابن قیم، ب ت، ۲۲۴).

چنانکه از عبارات فوق دانسته می‌شود: فرق میان آنچه از امام ابو یوسف رحمه‌الله و دیگر فقهای قایل به جواز تعزیر به مال روایت‌شده این است که ازنظر امام ابو یوسف مال مأخوذ از جانی، بعد از توبه برایش برگردانیده می‌شود. برخی دیگر از فقهای حنفی معتقدند که حاکم مال جانی را گرفته نزد خود نگهدارد و در صورتی ناامیدی از توبه وی، در آنچه مصلحت می‌بیند آن را مصرف نماید. نزد مالکی‌ها در برخی مواقع صدقه می‌شود و در برخی مواضع پاره و یا حریق می‌گردد؛ اما ازنظر ابن تیمیه و ابن قیم گاهی مال جانی گرفته می‌شود، گاهی از بین برده شده و گاهی هم مطابق مصلحت دید حاکم؛ تغییرات در آن آورده می‌شود.

٤. دلایل موافقان تعزیر مالی و مناقشه آن

موافقان تعزیر مالی دیدگاه خود به تعدادی از احادیث و به فیصله‌های گوناگونی از رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم و خلفای راشدین رضی‌الله‌عنهم استدلال نموده‌اند این‌که در ذیل برخی از دلایلی را که آنان تمسک جسته‌اند بیان خواهیم نمود:

۱- حدیث أخذ قسمتی از مال شخصی که زکات نمی‌پردازد، به‌عنوان واجبی از واجبات پروردگار تبارک‌وتعالی؛ چنانکه بَهْزِ بْنِ حَكِيم از پدرش از جدش روایت نموده است که از نبی خدا صلی‌الله عَلَيْهِ و سلم شنیدم که می گفت: «فِي كُلِّ إِبِلٍ سَائِمَةٌ، فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ ابْنَةُ لَبُونٍ، لَا تُفَرَّقُ إِبِلٌ عَنْ حِسَابِهَا. مَنْ أَعْطَاهَا مُؤْتَجِرًا فَلَهُ أَجْرُهَا، وَمَنْ مَنَعَهَا فَإِنَّا آخِذُوهَا مِنْهُ وَ شَطْرَ مَالِهِ وَقَالَ مَرَّةً: إِبِلِهِ

(بدل ماله) عَزْمَةً مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا لَا يَحِلُّ لِآلِ مُحَمَّدٍ مِنْهُ شَيْءٌ» (شیبانی، ۱۴۲هـ ج ۳۳، ۲۴۱). [۳]

«در تمامی شتران چرنده؛ در هر چهل یک بنت لبون (ماده شتر دو سال قدم به سه) واجب بوده (برای جلوگیری از زکات) در میان شتران شرکاء تفریق صورت نمی‌گیرد، شخصی که برای دریافت اجر و پاداش زکات آن را بپردازد، پاداشش را خواهد یافت و شخصی که از زکات امتناع نماید، ما زکات واجبه و نیم دیگر از مال او را خواهیم گرفت و یک‌مرتبه (بجای مال) فرمودند: نیمی از شتران او را (خواهیم گرفت) (این امر= گرفتن نیمی مال علاوه بر زکات واجب) به‌عنوان حق و واجبی از حقوق و واجبات پروردگار ما اجرا خواهد شد، برای خانواده محمد هیچ‌چیزی از زکات حلال نیست».

۲- حَدِیثِ پرداخت غرامت از جانب شخصی که حیوان گم‌شده را کتمان و مخفی نماید باید حیوان گم‌شده و مانند آن را بپردازد؛ چنانچه از رسول علیه‌السلام روایت‌شده است که فرمودند: «ضالَّةُ الإبلِ المكْتومَةُ غَرامَتُها ومِثْلُها مَعَها» (سجستانی، ب ت. ج ۲، ۱۳۹). [۴] «غرامت شتر گم‌شده (که توسط شخص یابنده مخفی و) کتمان شده باشد، باز گردانیدن شتر و مانند آن همراه آن است»

۳- رسول علیه‌السلام وسایل شخصی را که در حرم مدینه دست به شکار می‌زند برای دست‌گیر کننده مباح نموده؛ چنانچه فرمودند: «مَنْ رَأَيْتُمُوهُ يَصِيدُ فِيهِ شَيْئًا فَلَهُ سَلَبُهُ» (شیبانی، ۱۴۲۱. ج ۳، ۶۴)[۵]. «شخصی را دیدید که در حرم مدینه چیزی را شکار می‌کند، برای او (یابنده) اشیاء و وسایل شکارچی مباح است».

۴- حدیثی که در آن حکم به غرامت شخصی شده است که از میوه معلق بر درخت غیر ازآنچه را که می‌خورد، با خود بیرون کند؛ چنانچه ابو داوود از حدیث عبدالله بن عمرو–رضی‌الله‌عنهما روایت نموده است که نبی کریم صلی‌الله عَلَيْهِ و سلم در مورد میوه معلق سؤال شد، ایشان فرمودند: «مَنْ أَصَابَ بِفِيهِ مِنْ ذِي حَاجَةٍ غَيْرَ مُتَّخِذٍ خُبْنَةً فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ، وَمَنْ خَرَجَ بِشَيْءٍ مِنْهُ فَعَلَيْهِ غَرَامَةُ مِثْلَيْهِ وَالْعُقُوبَةُ، وَمَنْ سَرَقَ مِنْهُ شَيْئًا بَعْدَ أَنْ يُؤْوِيَهُ الْجَرِينُ فَبَلَغَ ثَمَنَ الْمِجَنِّ فَعَلَيْهِ الْقَطْعُ» (سجستانی، ۱۴۲۰هـ ج ۳، ۱۳۵)[۶]

«شخصی نیازمند (از میوه معلق) بخورد درحالی‌که در ثوب و لباس خود چیزی نگیرد، چیزی (قطع و تاوانی) بر او نیست و شخصی که چیزی از آن را با خود بیرون کند بر او دو برابر تاوان و (نیز) مجازات است و شخصی

---

[۳] آلبانی می گوید: حاکم گفته است این حدیث صحیح الاسناد است ذهبی هم با او مواقت کرده است سپس البانی گفته است من می‌گویم: این حدیث حسن است برای اینکه در مورد بهز بن حکیم اختلاف معروف وجوددارد. (آلبانی، ۱۴۰۵. ج ۳، ۲۶۴).

[۴] شعیب ارنؤوط فی حاشیه سنن أبی داود گفته است: إسنادش ضعیف است؛ أما ألبانی فی صحیح و ضعیف سسن أبی داوود تحت رقم ۱۷۱۸ حکم به صحت آن کرده است.

[۵] شعیب أرنؤوط فی تعلیق خود بر این حدیث گفته است: حدیث صحیح است.

[۶] شعیب أرنؤوط فی تعلیق خود بر این حدیث گفته است: إسنادش حسن است (سنن أبی داوود، ۱۳۵).

که چیزی از آن را بعدازاینکه به خرمن قرار گرفت، سرقت نماید و میوه مسروقه به ارزش ثمن و پول سپر برسد بر او قطع دست اجرا می‌شود».

۵- فیصله‌های خلفاء راشدین رضی‌الله‌عنهم: مانند أمر عمر و علی-رضی الله عنهما در مورد به آتش کشیدن مکانی که در آن شراب به فروش می‌رسید؛ همچنان عمر رضی‌الله‌عنه امر نمود تا قصری را که سعد بن ابی وقاص-رضی‌الله‌عنه می‌خواست ازنظر مردم خود را در آن مخفی نماید، به آتش کشیده شود و این دستور را محمد بن مسلمه-رضی الله عنه اجرا نمود. (شوکانی، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ۱۴۸).

وجه دلالت موارد فوق ظاهر است به‌این‌ترتیب: اخذ نیم از مال مانع زکات، حکم به غرامت مخفی کننده حیوان گم‌شده، گرفتن وسایل کسی که در حرم مدینه شکار می‌کند و تضمین کسی که غیر ازآنچه را که از میوه می‌خورد با خود بیرون کند و دستور عمر و علی رضی‌الله‌عنهما در مورد آتش زدن مکانی که در آنجا شراب خریدوفروش می‌شود و امر عمر رضی الله در مورد به آتش کشیدن قصر سعد ابن وقاص رضی‌الله‌عنه همه ثابت بوده و از مثال‌های تعزیرات و مجازات مالی می‌باشد. البته استدلال به احادیث فوق به اثبات تعزیر مالی توسط مخالفان، عاری از ایراد نبوده و به‌صورت‌های مختلف مورد مناقشه قرارگرفته اینکه در ذیل برخی از این مناقشات و جواب آن را ذکر خواهیم نمود: در حدیث اول جای بحث و گفتگو است؛ چون بهز ابن حکیم نزد محدثین مورد اختلاف بوده (برخی تعدیل و برخی دیگر جرح نموده‌اند) موافقان تعزیر در جواب گفته‌اند: این نقد وارد نیست؛ چون گروهی از امامان حدیث، بهز ابن حکیم را توثیق نموده‌اند (شوکانی، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ۱۴۹). همین‌گونه در مورد حدیث گرفتن وسایل شکارچی حرم مدینه، گفته‌اند: این‌کار فدیه و کفاره عمل شکارچی است؛ همان‌گونه که فدیه برکسی واجب است که در حرم مکی اقدام به شکار کند، فقط در اینجا رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم نوع فدیه را تعیین نموده‌اند؛ بنابراین این تعزیر بر سبب آن‌که هتک حرمت حرم است اختصاص دارد؛ چون علت (هتک حرمت) خود خاص بوده و به مورد دیگر سرایت نمی‌کند و اما حدیث تضمین شخص کاتم حیوان گم‌شده این هم بر سبب خاص وارد گردیده و به مواد دیگر سرایت نمی‌کند؛ چون این حدیث و سایر احادیث واردشده در این باب برخلاف قیاس ثابت‌شده است؛ زیرا دلایلی از کتاب و سنت در مورد تحریم مال دیگران واردشده است (چنانکه قبلاً بیان داشتیم) و همچنان آثار مروی از خلفای راشدین رضی‌الله‌عنهما اگر ثابت شود بازهم قول صحابی بوده نه حجت شده می‌تواند و نه هم از قوتی برای تخصیص عام کتاب الله و سنت برخوردار است (شوکانی، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ۱۴۹). موافقان تعزیر از همه موارد فوق این‌گونه جواب داده‌اند: اکثریت احادیث وارد در این باب صحیح بوده و فیصله‌های رسول‌الله علیه‌السلام و خلفای راشدین بسیار زیاد است و این امر اجماع صحابه هم است؛ چون فیصله‌های خلفای راشدین و بزرگان صحابه رضی‌الله‌عنهم به شهرت رسیده و هیچ‌کسی (از میان صحابه) منکر آن نشده است؛ زیرا عمر رضی‌الله‌عنه در محضر صحابه رضی‌الله‌عنهم به تعزیرات مالی اقدام نموده و صحابه هم این کار ایشان را تأیید نموده و در انجام آن با ایشان همکاری می‌کردند (ابن قیم، ب ت، ۲۲۸).

این امر، دالی براین است که تعزیر مالی به برخی از قضایا اختصاص نداشته بلکه در مورد هر عصر و زمان و هر شخص عام است و این احادیث مخصوص عموم آیات و احادیثی است که دلالت بر تحریم مال دیگران

دارد که بدون سبب شرعی مورد دست برد قرار گیرد و جرایمی که موجب تعزیر مالی است، خود اسباب و علل شرعی برای اخذ مال مرتکبین می‌باشد.

۵. رأی معمول بها

هنگامی که در فیصله‌های رسول‌الله علیه‌السلام و بعد از ایشان خلفای راشدین به‌دقت نگاه کنیم؛ می‌توانیم بگوییم: که دیدگاه موافقان تعزیر مالی معمول بها بوده؛ چون می‌بنیم که رسول گرامی در قضایای متعدد و متنوع اقدام به‌حکم به تعزیر مالی نموده‌اند؛ همین‌گونه بعد از وفات ایشان خلفای راشدین رضی‌الله‌عنهم هم به این امر عمل نموده‌اند و اگر منسوخ می‌شد؛ هیچ‌گاه خلفای راشدین به آن حکم نمی‌کردند، بر علاوه مخالفان تعزیر به عمومیات استدلال نموده و دلیل خاصی که بر تحریم عقوبت مالی دلالت کند، ذکر ننموده‌اند و امروزه تقریباً در تمام محاکم دنیا به شمول کشورهای اسلامی به تعزیر مالی فیصله می‌شود و در موارد زیادی نسبت به برخی از مجازات‌های دیگر مؤثریت بیشتر نیز دارد. در اینجا باید تذکر داد: هنگامی که در فقه مذاهب مختلف دقت نماییم به این نتیجه می‌رسیم که اختلاف در مورد تعزیر مالی، پیرامون تعزیر به اخذ مال است؛ اما تعزیر به تضمین و اتلاف و مانند آن، تقریباً فی الجمله در کل مذاهب وجود دارد؛ چنانکه نمونه‌های اندکی از آن را از کلام ابن فرحون مالکی، ابن تیمیه و ابن قیم–رحمهم الله بیان داشتیم. در اخیر باید دانست: چنانکه ابن قیم رحمه‌الله گفته است: تعزیر مالی نظر به اختلاف مصالح مختلف بوده و در هر زمان و مکان مطابق مصلحت به اجتهاد امامان برمی‌گردد (ابن قیم، ۱۴۱۱هـ ج ۲، ۷۵).

نتیجه‌گیری

تعزیر در لغت: به معنای: منع، رد، تأدیب، نصر و توقیر وت عظیم بوده و در اصطلاح فقها؛ عبارت از عقوبتی است که به لحاظ شرعی غیر مقدر و معین بوده و در راستای حق‌الله و یا حق آدمی در هر معصیت و جرمی که غالباً در آن حد و یا کفاره‌ای نباشد واجب می‌گردد.

در مورد تعزیر مالی دو تعریف اصطلاحی وجود دارد: ازنظر امام ابو یوسف چنانکه فقهی حنفی، بیان داشته‌اند: عبارت از امساک و نگهداری مقداری از مال شخص جانی از سوی حاکم برای یک مدت است تا از ارتکاب جرم دست برداشته و سپس دوباره برایش پرداخته می‌شود؛ اما ازنظر ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم رحمهماالله تعزیر مالی عبارت از مجازاتی است که از سوی حاکم بالای جانی به‌صورت اخذ و اتلاف مال وی یا تغییر و یا تملیک آن، اجرا گردد. در مورد مشروعیت تعزیر مالی فقها اختلاف دارند: امام ابوحنیفه، امام محمد، مالکی‌ها در قول غیر مشهور و شافهی ها در مذهب جدیدشان و اکثر حنبلی‌ها رحمهم الله معتقدند که تعزیر در صدر اسلام مشروع بوده سپس منسوخ‌شده است، درحالی‌که ابن تیمیه و ابن قیم بر این باورند که تعزیر مالی جایز است و جواز تعزیر به مال از امام ابو یوسف نیز روایت‌شده و برخی دیگری از فقهای حنفی هم به آن قایل اند. فقهای طرفدار تعزیر اندازه‌ی آن را تعیین نکرده‌اند بلکه آن را موکول به رأی امام می‌دانند تا حسب مصالح و با توجه به ظروف و شرایط تطبیق و اجرا نماید.

مآخذ

قرآن کریم.

ابن قیم، محمد بن أبی بکر. (۱۴۱۱هـ). **إعلام الموقعین**. اول. بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن قیم، محمد بن أبی بکر. (ب ت). **الطرق الحکمیة**. اول. بیروت: مکتبة دارالبیان.

ابن همام، محمد بن عبد الواحد. (ب ت). **فتح القدیر**. ب ن. بیروت: دارالفکر.

ابن تیمیة. أحمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶هـ) **مجموع الفتاوی**. محقق: عبدالرحمن بن محمد. سوم. مدینة منورة. مجمع الفهد.

ابن عابدین، محمد أمین بن عمر. (۱۴۱۲هـ). **حاشیة ابن عابدین**. دوم. بیروت: دارالفکر.

ابن فرحون، إبراهیم بن علی. (۱۴۰۶هـ). **تبصرة الحکام**. اول. مصر: مکتبة الکلیات الأزهریة.

ابن قدامه، عبدالله بن أحمد. (۱۳۸۸هـ). **المغنی**. ب ن. مصر: مکتبة القاهرة.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴هـ). **لسان العرب**. سوم. بیروت: دار صادر.

ألبانی، محمد ناصر الدین. (۱۴۰۵هـ). **إرواء الغلیل فی تخریج أحادیث منارالسبیل**. دوم. بیروت: المکتب الإسلامی.

بخاری، محمدبن اسماعیل. (۱۴۲۲هـ). **صحیح البخاری**. محقق: محمد زهیربن ناصر. دوم. مصر: دارطوق النجاة.

بهوتی، منصور بن یونس. (ب ت). **کشاف القناع عن متن الإقناع**. ب ن. بیروت: دار الکتب العلمیة.

جمل، سلیمان بن عمر. (ب ت). **حاشیة الجمل علی شرح المنهج**. ب ن. بیروت: دارالفکر.

دار قطنی. علی بن عمر. (۱۴۲۴هـ). **سنن الدارقطنی**. محقق: شعیب ارنؤوط. اول. بیروت: مؤسسة الرسالة.

دسوقی. محمد بن أحمد. (ب ت). **حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر**. ب ن. بیروت: دار الفکر.

زرکلی، خیر الدین بن محمود. (۲۰۰۲م). **الأعلام. الخامس عشر**. بیروت: دار العلم للملایین.

سجستانی، سلیمان بن الأشعث. (۱۴۳۰هـ). **سنن أبی داود: أبوداود**. محقق: شعَیب أرنؤوط. اول. بیروت: دار الرسالة العالمیة.

شبراملسی، نور الدین بن علی. (۱۴۰۴هـ). **حاشیة الشبراملسی علی نهایة المحتاج**. ب ن. بیروت: دار الفکر.

شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۳هـ). محقق: عصام الدین صبابطی. اول. مصر: دار الحدیث.

شیبانی، أحمد بن حنبل. (۱۴۲۱هـ). **مسند الإمام أحمد**. محقق: شعیب ارنؤوط و دیگران. اول. بیروت: مؤسسة الرسالة.

عوده، عبدالقادر. (ب ت). **التشریع الجنائی الإسلامی مقارنا بالقانون الوضعی**. ب ن. بیروت: دار الکتاب العربی.

فیومی، أحمد بن محمد. (ب ت). **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**. ب ن بیروت: المکتبة العلمیة.

قشیری، مسلم بن حجاج. (ب ت). **صحیح مسلم**. محقق: محمدفؤاد عبد الباقی. ب ن. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

هیأت کبارعلماء، وزارت اوقاف و شئون اسلامی-کویت. (۱۴۲۷هـ). **الموسوعةالفقهیة الکویتیة**. دوم. کویت: دار السلاسل.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ١٤ شماره ٤ | سال ١٤٠٢

العدد والمعدود فی تفسیر فتح القدیر

پوهنمل نقیب الدین نقی
جامعة بلخ - أستاذ المساعد في قسم اللغة العربية
تقريظ: پوهندوی نور محمد ناج

الملخص

حاولت هذه الدراسة الإسهام في الكشف عن الشواهد القرآنية للأعداد التي وردت في آيات الذكر الحكيم وما لهذه الآيات من أبعاد روحية عميقة تجعل عنصر الأعداد في القرآن الكريم ذات قيمة نحوية عالية عند المتدبر للقرآن. حيث إن القرآن الكريم زاخر بالشواهد النحوية – لاسيما الخاصة بموضوع بحثنا. تطرق البحث إلى أهمية دراسة تمييز الأعداد في القرآن الكريم وضرورة تناولها من خلال الاسترشاد بالشواهد القرآنية للعدد والمعدود عند الشوكاني و تفسيره لتلك الشواهد. تناول البحث إشكالية تتمحور حول القيمة النحوية للشواهد القرآنية للعدد والمعدود من خلال بيان ملامح ظاهرة العدد وبيان الغرض منه في القرآن الكريم ومميزه. اعتمد البحث على المنهج الإحصائي من خلال إحصاء الأعداد الواردة في القرآن الكريم كما اعتمدنا على المنهج التصنيفي من خلال تصنيف الأعداد حسب صورها أيضًا تناولت هذه الدراسة المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي من خلال استقراء أقوال النحويين والمفسرين وخاصة الشوكاني. هدفت الدراسة إلى البحث عن العلاقة بين العدد والمعدود والكشف عن القيمة النحوية للشواهد القرآنية من خلال البحث في الأحكام والقواعد التي تطبق على الشواهد القرآنية للعدد.

الكلمات المفتاحية: العدد، والمعدود، التمييز، الشاهد.

۱- المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين نبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه المنتجبين.

مما لا شك فيه أن القرآن الكريم له أثرٌ عميقٌ في نفوس المفسرين النحويين واللغويين؛ إذ يعتبر التشريع الأول في الدراسات النحوية واللغوية في مختلف العصور وتصب في دراسته فوائد كثيرة؛ إذ لا تقتصر على معرفة ضبط أواخر الكلمات فحسب وإنما إلى مدى أكبر وميدان أرحب فلا تكاد تقرأ تفسيرًا من القرآن الكريم إلاّ ووجدت النحو عاملاً أساسيًا في فهم المعنى؛ الأمر الذي دفع بعض المفسرين أن يعتبروا النحو أداة من أدوات المفسر. من هنا فإن الحاجة لم تزل تفرض علينا أن نلمّ بقواعد اللغة العربية ونتقيد بضوابطها؛ صيانة للألسنة والأقلاع عن الوقوع في الخطأ ودفعًا لما طرأ عليها من فساد وانحراف بسبب طغيان العامية وبُعد اللهجات الدارجة عن اللهجات الفصيحة.

إنّ القرآن الكريم زاخر بالشواهد القرآنية – لا سيما الخاصة بالعدد– والتي تعتبر مصدرًا للتأمل والتدبر في أسرار خلق هذا الكون؛ لأن القرآن يهدف دائماً إلى توجيه نظر الإنسان إلى مزيد من البحث والدراسة وتحفيزه إلى الواسع من العلم والعميق من المعرفة فقد أورد بعض الأعداد المركبة من رقمين حتى تتسع أمام الإنسان رقعة التفكير في العمل الحسابي والاستمرار في الاستخدام العددي. إذا رجعنا لمعرفة مفهوم العدد نجده مصاحبًا للإحصاء (ومادة العدد "العين والدال") أصل صحيح واحد لا يخلو من العدّ الذي هو الإحصاء ومن الأعداد الذي هو تهيئة الشيء قال تعالى: [ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا] الجن: ۲۸ وقال تعالى: ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلاً﴾ (الاسراء: ۱۲).

١-١ أهمية البحث

القرآن كلام الله سبحانه وتعالى وفضله على كلام البشر كفضل الله تعالى على خلقه وهذه الدراسة إسهام متواضع في الكشف عن الأعداد التي وردت في آيات الذكر الحكيم وما لهذه الآيات من أبعاد روحية عميقة تجعل عنصر الأعداد في القرآن الكريم ذات قيمة نحوية عالية عند المتدبر للقرآن. لذا تجلى هذا البحث إلى أهمية دراسة تمييز الأعداد في القرآن الكريم وضرورة تناولها من خلال الاسترشاد بالشواهد القرآنية للعدد عند الشوكاني خاصة والبحث في العلاقة النحوية بين العدد والمعدود. إذن لغة الأعداد ليست هدفًا بحد ذاتها بل هي وسيلة لرؤية عجائب القرآن في عصر التكنولوجية العددية الذي نعيشه اليوم ذلك أن لغة الأعداد لا يمكن تأويلها أو الاختلاف عليها إنما هي لغة العلم الحديث ولغة الإقناع والتوثيق.

١-٢ مشكلة البحث

نظرًا لما يلمسه الإنسان من أسرار في البنية اللفظية للكلمة القرآنية استطاعت به أن تحول الأعداد ذات الدلالات العددية الجامدة إلى رموز حية توحي بالكثير من المعاني والإشارات. فالأعداد ليس مجرد عمليات حسابية إنما استطاعت هذه الدلالات أن تبسط المعلومة للقارئ والسامع بأمتع أسلوب وأروع بيان حيث استطاعت الكلمة القرآنية أن تجعل العدد في باقة لا رقمًا جامدًا يحرك فعاليات عقلية جامدة. لذا حاول هذا البحث في معالجة إشكالية القيمة النحوية للشواهد القرآنية للعدد والمعدود من خلال بيان ملامح ظاهرة العدد في القرآن الكريم ومميزه مع الإشارة إلى شمولية هذه الظاهرة وتناولها من جميع نواحي البحث في الأعداد وبيان الأغراض التي استخدم العدد من أجلها في القرآن الكريم.

١-٣ منهج البحث

تحتاج الدراسة إلى منهج علميّ ومنهجية تضبط بنية الدراسة؛ لذلك سيكون المنهج المتبع في البحث هو المنهج الإحصائي من خلال إحصاء الأعداد الواردة في القرآن الكريم والبالغة ثلاثين عددًا كما اعتمدنا على المنهج التصنيفي من خلال تصنيف الأعداد حسب صورها والبالغة خمس صور، أيضًا تناولت هذه الدراسة المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي من خلال جمع واستقراء أقوال النحويين والمفسرين – وخاصة رأي الشوكاني – حول تفسير معاني ودلالات تلك الأعداد وتحليل الأعداد من الناحية النحوية واللغوية.

١-٤ خطة البحث

استنادًا إلى ما سبق من معطيات وأهمية وإشكالية ومنهج ستكون خطة البحث موزعة على متن يسبقه مقدمة ويعقبه خاتمة تتضمن أهم النتائج التي توصل إليها البحث أما المتن فقد تضمن تمهيدي تناولنا خلاله ماهيّة العدد وتمييزه وعلى ستة عناوين الرئسية كالآتي الأول: الشواهد القرآنية للأعداد المفردة الثاني: الشواهد القرآنية للأعداد المركبة الثالث: الشواهد القرآنية لألفاظ العقود الرابع: الشواهد القرآنية للأعداد المعطوفة الخامس: الشواهد القرآنية للأعداد مائة وألف ومضاعفاتها السادس: الشواهد القرآنية لكنايات العدد.

١-٥ أهداف البحث

للعدد سمة خاصة فقد يوقع أثره على السامع بخلاف المقصود إن لم تفهم القيمة النحوية للشواهد القرآنية وعلاقتها مع المميز؛ لذا فإن الدراسة هدفت إلى الكشف عن القيمة النحوية للشواهد القرآنية بين العدد والمعدود من خلال البحث في الأحكام والقواعد التي تطبق على العدد في السور الواردة في القرآن الكريم.

٢- ماهيّة العدد وتمييزه

أولاً : تعريف العدد

العدد لغةً :إنّ أصل العدد يرجع إلى الفعل (عدّ) فـ"عددت الشيء عدًا حسبته وأحصيته (الفراهيدي،١٩٨١م، ١/ ٣٩) وقيل العدّ "إحصاء الشيء عده يعدّه عدًا وتعدادًا (ابن منظور،٢٠٠٢م،٤/ ٢٧٢) وقيل "عددت الشيء إذا أحصيته والاسم العديد والعديد يقال: هم عديدُ والثَّرى أي في الكثرة (الجوهري،١٩٩٠م) وقال الزمخشري: هم عديد الحصى وهذه الدراهم عديدُ وما أكثر عديدهم أي عددهم وبنو فلان يتعددون على بني فلان أي يزيدون عليهم وتعدّد الجيش على عشرة آلاف وماء عِدٌّ ومياه أعدادٌ (الزمخشري،١٩٩٨م،١/ ٦٣٧، قال الأخطل (النميري، ١٩٦٤م، ص ٥٧)

وقد أجوبُ على عَنْسٍ ضَبَرَّةٍ ديمومةً ما بـها عِـدٌّ ولا ثَمَدُ

ومن المستعار: حسبٌ عِدٌّ قال الحطيئة: (الحطيئة،١٣٧٨م، ص ٤٠)

أتتْ آلُ شمّاس بن لأيٍ وإنـما أتاهم بها الأحلامُ والحسبُ العِدُّ

كما ورد تعريف العدد في المعجم الوسيط في باب العين "عدّ الدّراهم عدّا وتعدادًا وعدّةً: حسبها وأحصاها وعدّ فلانًا صادقًا: ظنّه إياه وأعدّ الشيء: هيأه وجهزه وعادّه معادّةً وعدادًا فأخره في العدد وناهضه في الحرب وعاد المرض فلانًا: تركه زمانًا ثم عاوده. يقال: عادته اللسعة وعادتّه الحمى (شوقي ضيف،٢٠٠٤م، ص ٥٨٧) .والعدد في أصل اللغة اسمٌ للشيء المعدود كالقبضِ والنّقضِ والخبط بمعنى المقبوض والمنقوض والمخبوط بدليل قوله تعالى: ﴿قَٰلَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ﴾ (المؤمنون:١٦).

العدد اصطلاحًا: العدد يدلّ على ما يحصى ويحسب ومقدار ما يعدّ وتأشير ابتداء الشيء وانتهائه مع اعتماد حسابية للزمن أو أجزاء الوقت والقياسات الرياضية والحجوم كما جاء

في كتاب معجم الكليات على "أنه الكمية المتألفة من الوحدات وقد يطلق على كل ما يقع في مراتب العد (الكفوي،١٩٩٨م،٣/ ٢٥٤).

فالعدد هو الذي يدل على كمية الأشياء المعدودة جامدة أو متحركة. ويسمى بالعدد الأصلي وقد يدل على ترتيبها فيسمى العدد الترتيبي. (المؤسسة الحديثة، ٢٠١٤م، ص ٢٣٣) وإذا كان العدد في مفهومه الاصطلاحي الحسابي هو الكم الذي يترتب عليه في ما بعد وضع لفظ يكون نتيجة لعمليات الإحصاء والعدّ والتجميع فإن العدد في المفهوم اللغوي يتضمن هذا المعنى ولكنه يأخذ منحى آخر فالعدد الحسابي بكل أشكاله كمية ومقدار في حين أن العدد اللغوي فضلاً عن ذلك هو أسلوب وتركيب وسمة كلام. في هذا الإطار فإن الاستخدام اللغوي للعدد يكون نوع من المركبات اللفظية التي يؤلفها العدد مع المعدود إذ إنّ العدد مفردًا لا مفهوم له إلا بمعدوده مذكورًا أو مقدرًا.

ثانيًا: تمييز العدد (المعدود)

تمييز العدد لغةً: أشار ابن منظور في تعريف العدد بقوله: " الميْزُ: التمييزُ بين الأشياء نقول: مِزتُ بعضه من بعضٍ فأنا أميزُهُ ميزًا وقد أماز بعضه من بعضٍ ومِزتُ الشيء أميزه ميزًا: عزّلته وفرزته وكذلك ميزته تمييزًا فإنماز أما ابن سيدة فقال: ماز الشيء ميزًا وميزه: فصل بعضه عن بعض وفي قوله تعالى: ﴿وَامْتَازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ (يس: ٥٩)، أي تميزوا وقيل أي انفردوا عن المؤمنين واستماز عن الشيء تباعد عنه وقال ابن منظور: ماز الرجل إذا انتقل من مكان إلى آخر ويقال امتاز القوم إذا تنحى عصابة منهم ناحية يقال مِزتُ الشيء من الشيء إذا فرّقت بينهما فانماز وامتاز وميّزه فتميّز (ابن منظور، ٢٠٠٢م، ص ٤٣٠٧).

أما اصطلاحًا: فالمقصود بـ (تمييز العدد) هو المعدود؛ لأنه وُظّف لتمييزه وإزالة إبهامه والعلاقة بين العدد والمعدود لا تخرج عن العلاقة بين التمييز والمميز فكما أن التمييز ويسمى

التفسير والتبيين يفسر ويميز المميز المبهم فإن المعدود كذلك يفسر العدد ويبينه (عباس حسن، (د.ت)، ص ٤٨٩).

ولهذا يصنفه النحاة من أنواع التمييز الخاص بالمقادير وهو من أنواع التمييز المفرد والمعدود سواء أكان مفردًا منصوبًا نحو " طالبًا" في الصف ثلاثون طالبًا أم مفردًا مجرورًا في نحو "طلابٍ " من ثلاثة طلابٍ فهو اللفظ الذي يزيل الإبهام الموجود في العدد فالعدد ثلاثون لا مفهوم له مفردًا وهو مجهول المعنى والغرض وكذلك لفظ ثلاثة ولا يزول إبهامهما إلا بذكر المعدود فلهذا يسمى بالتمييز في حالة النصب وهو كذلك في حالة الجر بالإضافة (عباس حسن، (د.ت)، ص ٤٨٩). العدد والمعدود يشكلان مركبًا متعدد الأنواع؛ لأن الجزء الأول من هذا المركب لا يستغني عن الثاني والثاني يكون مع الأول مفهومًا مقداريًا لا يتضح إلا بهما والعدد بصفة عامة خاضع إعرابيًا لموقعه في الجملة فقد يكون مرفوعًا أو منصوبًا أو مجرورًا وقد يكون مبنيًا على الفتح كالأعداد المركبة باستثناء العدد اثنا عشر الذي يعرب جزؤه الأول إعراب المثنى ويبنى جزؤه الثاني على الفتح دون أن يكون له إعراب لأنه بمثابة النون من المثنى وهو السبب في عدم إضافته كأخواته المركبة إلى صاحبها فلا يقال هذه اثنا عشرة كما يقال إحدى عشرة (الزمخشري،١٩٩٠، ص ١٥). إنّ وضع العدد مع المعدود في العربية لا يجري على نسق واحد فهو يختلف في الأعداد المفردة من الواحد إلى العشرة عنه في الأعداد المركبة والمعطوفةويختلف في المائة والألف عنهماوسنوضح ذلك من خلال دراستنا لتمييز الاعداد.

ثالثًا: **صور العدد يأتي العدد على صور متعددة فيكون:**

أولاً – مفردًا من الواحد إلى العشرة (١-١٠).

ثانيًا – مركبًا مع العشرة من (١١-١٩).

ثالثًا – ألفاظ العقود وهي ٢٠،٣٠،٤٠ ...٩٠.

رابعًا – معطوفًا ومعطوفًا عليه من (٢١-٩٩) ما عدا ألفاظ العقود.

خامسًا – لفظتي مائة ألف ومضاعفاتهما (يوسف حمادي، (د.ت)، ص ١١٢).

أما ابن يعيش فصنف صور العدد إلى اثني عشرَ اسماً الواحد فما فوقه إلى التسعة والعشرة والمائة والألف فقال: "إنّ كل مرتبة فيها تسعة عقود فالآحاد تسعة عقود والعشرات تسعة عقود والمئات تسعة عقود والألوف متشعبة منها أي مأخوذة من المراتب الثلاثة فهي آحاد ألوف وعشرات ألوف مئات ألوف وألوف ألوف إلى ما لا نهاية له (ابن يعيش، (د..)، ص ١٦).

٣- الشواهد القرآنية للأعداد المفردة

أولاً – الأعداد (واحد واثنان)

يوافقان المعدود دلياً تذكيره وتأنيثه مفردين أو مركبين أو معطوفاً عليهما أما بالنسبة إلى الإعراب فكلمة واحد للمذكر وواحدة للمؤنث تعربان بالحركات الثلاث: الرفع بالضمة والنصب بالفتحة والجر بالكسرة أما الكلمة الدالة على العدد (٢) فتكون في الرفع (اثنان) للمذكر و (اثنتان) للمؤنث أما في النصب والجر: اثنين واثنتين على نحو إعراب المثنى الرفع بالألف والنصب والجر بالياء وفي كل من الأحوال فالعدد هنا وصف لمعدود تابع له ((عوني، (د.ت)، صص ١١٢-١٣٩).

العددان (١، ٢) إذا ذكرا فإنهما يأتيان بعد المعدود، مثل: رافقت في الرحلة صديقًا واحدًا، وعاونني في إخراج مجلة الفصل زميلان اثنان، وكثيرًا ما يُستغنى عن هذين العددين اكتفاء بلفظ المعدود، فنقول: رافقت في الرحلة صديقًا، وعاونني في إخراج المجلة اثنان. العدد إن كان واحدًا أو اثنين لم يحتج إلى تمييز استغناءً بالمضّ على المفرد والمثنى، فيقال رجل ورجلان، لأنه أخصر وأجود. فواحد واثنان ومؤنثهما لا تحتاج إلى تمييز فلا تقول: واحد

رجل، أو اثنتا فتاتين، وإنما يوصف بها المعدود نحو: فتاة واحدة ورجلان اثنان (السيوطي،١٩٩٨م، ص ٢٧٠).

اذن يستغني عن تفسير الواحد والاثنين؛ لأن الشيء إذا اقتصر على واحدة أو مثناه كان معروفًا؛ فتخالف الثلاثة والعشرة وما بينهما في هذا الحكم وتخالفهما أيضًا في أنها لا تضاف إلى المعدود فلا يقال واحد رجل ولا اثنا رجلين. هنا لابدّ من القول إنّ المعدود يجب أن يتقدم على العدد، ومن الشواهد القرآنية التي ورد فيها العدد (واحد) في القرآن الكريم والبالغ عددها (٦١) مرة، والعدد (اثنان) (١٤) مرة، قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾ (البقرة: ٦١). الشاهد القرآني في قوله تعالى: [طعامٍ واحدٍ] طابق العدد (واحد) المعدود (طعام) في التذكير وكان وصفًا للمعدود، ومطابقًا له في الحالة الإعرابية (الجر). أما المراد بالطعام الواحد هو: المن والسلوى، وهما وإن كانا طعامين لكن لما كانوا يأكلون أحدهما بالآخر جعلوهما طعامًا واحدًا، وقيل: لتكررها في كل يوم، وعدم وجود غيرهما، ولا تبدلة بهما (الشوكاني، ٢٠٠٧م،١/ ٧٠). وقوله تعالى: ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٣). الشاهد القرآني في قوله ﴿إلهًا واحدًا﴾ طابق العدد (واحد) المعدود (الهًا) في التذكير، وكان وصفًا للمعدود، ومطابقًا له في الحالة الإعرابية (النصب)، فقوله [إلهًا] بدل من إلهك، وإن كان نكرة، فذلك جائز، ولا سيما بعد تخصيصه بالصفة التي هي قوله "واحدًا" فإنه قد حصل على المطلوب من الإبدال بهذه الصفة. أو إنه حال؛ لأن الغرض من الإثبات حال الوحدانية (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/ ١٠٤).

أما في قوله تعالى: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ١٦٣). الشاهد القرآني في قوله ﴿إلهٌ واحدٌ﴾طابق العدد (واحد) المعدود (إله) في التذكير وكان وصفًا للمعدود ومطابقًا له في الحالة الإعرابية (الرفع) والمراد بالآية نهى سبحانه عن اتخاذ

إلهين ثم أثبت أن الإلهية منحصرة في إله واحد وهو الله سبحانه وإن التثنية في إلهين قد دلت على الاثنينية والإفراد في إله دل على الوحدة فما وجه وصف إلهين اثنين ووصف إله واحد؟ إنّ في الكلام تقديماً وتأخيرًا والتقدير: لا تتخذوا اثنين إلهين إنما هو واحد إله أي: إن التكرير لأجل المبالغة في التنفير عن اتخاذ الشريك أي: إن فائدة زيادة اثنين هي أن يعلم أن النهي راجع إلى التعدد لا إلى الجنسية وفائدة زيادة واحد دفع التوهم أن المراد إثبات الإلهية دون الوحدانية ((الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/ ٨٠٨).

أما الشواهد القرآنية للعدد (٢) فقد وردت في قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ (النساء:١١). الشاهد القرآني في قوله تعالى: (اثنتين) طابق العدد (اثنتين) المعدود (نساءً) في التأنيث وكان وصفًا للمعدود ومطابقًا له في الحالة الإعرابية (النصب بالياء) أي: فإن كن الأولاد والتأنيث باعتبار الخبر أو البنات أو المولودات نساء ليس معهن ذكر فوق اثنتين: أي زائدات على اثنتين (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/ ٢٨٩).

وقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (المائدة:١٠٦). الشاهد القرآني في قوله تعالى: [اثنان ذوا عدل] طابق العدد (اثنان) المعدود (شهادة) في التذكير وكان وصفًا للمعدود ومطابقًا له في الحالة الإعرابية (الرفع بالألف) و"اثنان" خبر شهادة على تقدير محذوف: أي شهادة اثنين أو فاعل للشهادة على أن خبرها محذوف: أي فيما فرض عليكم شهادة بينكم اثنان على تقدير أن يشهد اثنان "ذوا عدل" صفة للاثنان (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/ ٤١٥). وقوله تعالى: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ﴾ (الأنعام: ١٤٣). الشاهد القرآني في قوله تعالى: "من الضأن اثنين" طابق العدد (اثنين) المعدود (الضأن) في التذكير وكان وصفًا للمعدود ومطابقًا له في الحالة الإعرابية (الجر بالياء) وكذا قوله: [من المعز اثنين] طابق

العدد (اثنين) المعدود (المعز) في التذكير وكان وصفًا للمعدود ومطابقًا له في الحالة الإعرابية (الجر بالياء) والمراد من هذه الآية الكريمة: أن الله تعالى بيّن حال الأنعام وتفاصيلها إلى الأقسام المذكورة توضيحًا للامتنان بها على عباده ودفعًا لما كانت الجاهلية تزعمه من تحليل بعضها وتحريم بعضها (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/ ٤٦٩).

ثانيًا- من ثلاثة إلى عشرة

إنّ المعدود بعد العدد ثلاثة إلى عشرة يكون جمعًا مجرورًا بالإضافة وهو ما يحتاج إلى تمييز. فالمعدود جاء جمعًا مجرورًا بالإضافة وفي ذلك يقول ابن يعيش: "فالذي يستحق التفسير بالإضافة هو ما فيه تنوين؛ لأن التنوين ضعيف لسكونه فجاز أن يعاقبه المضاف إليه وذلك نحو قولك: رأيت ثلاثة ومررت بأربع واشتريت عشرًا بالتنوين وعند الإضافة يعاقب المضاف إليه التنوين فتقول: رأيت ثلاثة طلابٍ ومررت بأربع طالباتٍ واشتريت عشر تفاحاتٍ (ابن يعيش، (د.ت)،٦/ ١٩).

كما يقول: وحقّ مميّز العشرة فما دونها أن يكون جمع قلة... تقول ثلاثة أفلس وخمسة أثواب وثمانية جربة وعشرة غلمة وأن العدد عددان قليل وكثير فالقليل العشرة فما دونها إلى الثلاثة والجمع جمعان أيضًا جمع قليل وجمع كثير فلما أريد إضافة أدنى العدد إلى نوع المعدود تبيينًا له أضيف إلى الجمع ليشاكله ويطابق معناه في العدد؛ لأن التفسير يكون على حسب المفسر فإن لم يكن له بناء قلة أضيف إلى بناء الكثير (ابن يعيش، (د.ت)،٦/ ٢٥).

إن الأعداد من ثلاثة إلى عشرة وما بينهما وبضع وبضعة تضاف إلى جمع التكسير بشقيه "القلة والكثرة" تمييزًا لها وهنا نقف على أن هذه الأعداد لا تضاف إلى جمع التصحيح إلا في ثلاث مسائل (الصبان، (د.ت)،٤/ ٦٥- ٦٦).

أحدهما: أن يهمل تكسير الكلمة نحو: سبع سموات وخمس صلوات وسبع بقرات.

والثانية: أن يجاوز ما أهمل تكسيره نحو سنبلات فإنه في التنزيل مجار لسبع بقرات كما في الآية الكريمة: "يوسف أيها الصديق أفتنا في سبع بقرات". يوسف:٤٦.

والثالثة: أن يقل استعمال غيره نحو: ثلاث سعادات فيجوز لقلة سعائد.

من ثلاث إلى عشرة تحتاج إلى تميز مخفوض مجموع جمع قلة غالبًا نحو: ثلاثة غلمة وثلاث أنفس ومن النادر: ثلاثة غلمان وثلاث نفوس فإن لم يكن للاسم إلا جمع كثرة أضيف إليه نحو: ثلاثة رجال كذا لو كان جمع القلة قليل الاستعمال أو شاذًا كان بمثابة غير الموجود ومنه قوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" فإن قَرْءًا بفتح القاف وسكون الراء يجمع جمع قلة على "أقْرُؤ" وهو غير مستعمل والمستعمل منه" أقْرَاء" وهو شاذ وهذا ما دعا إلى استعمال جمع الكثرة ويستثنى من ذلك لفظ "مائة" إن اتصلت بالعدد من ثلاث إلى تسع فيجب إفرادها نحو: ثلاثمائة... وليس ثلاث مئات أو ثلاث مئين (الأزهري، (د.ت)،٢/ ٢٧٢).

تثبت التاء في ثلاثة وما بعدها إلى عشرة إن كان المعدود بها مذكرًا وتسقط التاء إن كان مؤنثًا ويضاف العدد إلى جمع نحو " ثلاثةُ طلابٍ وثلاثُ طالباتٍ " وإذا كان للمعدود جمعان جمع قلة وجمع كثرة يُضاف العدد في الغالب إلى جمع القلة تقول: "عندي ثلاثُ انفُسٍ" وقلما يُقال: "ثلاثُ نفُوس (الحسيني الزرباسي، (د.ت)، ص ١٣٩).

ومما جاء على غير الأكثر قوله تعالى: [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثةَ قروءٍ] البقرة: ٢٢٨، فأضاف "ثلاثة" إلى جمع الكثرة مع وجود جمع القلة وهو "أقْرَاء (ابن عقيل، (د.ت)، ص ١٦٣). فإن لم يكن للاسم إلا جمع كثرة لم يُضف إليه نحو ثلاثةُ رجال". وإن كان ثلاثة فما فوقها إلى العشرة ميز بمجموع مجرور بإضافة العدد إليه نحو: ثلاثة أثواب وثلاث ليال وعشرة أشهر وعشر سنين مالم يكن التمييز لفظة "مائة" فيفرد غالبًا نحو: ثلاث مائة وقد يجمع أيضًا نحو: ثلاث مئين أما الألف فيقع البتة إلى اسم الجمع نحو: ثلاث القوم أو اسم

الجنس نحو: ثلاثة آلاف. وإذا اجتمع لعدد واحد تمييزان: أحدهما مذكر والاخر مؤنث روعي في تذكير العدد وتأنيثه الأسبق منهما نحو: حضر سبعةُ رجالٍ ونساء وأقبل خمسُ نساءٍ ورجال (الجيالي، (د.ت)، ص ١٦٨٨). ورد العدد الذي يحتاج إلى تمييز جمع مجرور في القرآن الكريم (٣ – ١٠) كالآتي: ثلاثة (إحدى وعشرون) مرة وأربعة (أربع عشرة) مرة وخمسة (أربع) مرات وستة (عشر) مرات وسبعة (أربع وعشرون) مرة وثمانية (ست) مرات وتسع (أربع) مرات. ومن الشواهد القرآنية التي وردت فيها تلك الأعداد هي في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٩٦). الشاهد القرآني في قوله تعالى: ﴿ثلاثة أيام﴾ خالف العدد (ثلاثة) المعدود (أيام) في التذكير والتأنيث ويكون تمييزها (أيامٍ) جمعًا مجرورًا بالإضافة (مضاف إليه مجرور) والمراد بـ " ثلاثة أيامٍ" أي صيام ثلاثة أيام أول أيام وهي عند شروعه في الإحرام إلى يوم النحر وقيل: أن يصوم قبل يوم التروية يومًا ويوم التروية ويوم عرفة والمقصود ما بين أن يحرم بالحج إلى عرفة أو يصومهن من أول عشر ذي الحجة وقيل: ما دام بمكة قيل: أنه يجوز أن يصوم قبل أن يحرم وقد جوز بعض أهل العلم صيام أيام التشريق لمن لم يجد الهدي ومنعه آخرون (الشوكاني،٢٠٠٧م، ١/ ١٣٨). وقوله تعالى: ﴿فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (النور: ٦). وقوله تعالى: ﴿فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٩). ومثله قوله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾ (الحاقة: ٧). ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ (الاسراء: ١٠١). الآيات التسع: الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والعصا واليد والسنين ونقص الثمرات وبعضهم جعل البحر والجبل بدل السنين ونقص الثمرات (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/ ٨٦٩).

وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (الأعراف: ٥٤). وهذه الأيام الست أولها الأحد وآخرها الجمعة وهو سبحانه قادر

على خلقها في لحظة واحدة يقول لها كوني فتكون ولكنه أراد أن يعلم عباده الرفق والتأني في الأمور أو خلقها في ستة أيام لكون لكل شيء عنده أجلاً (الشوكاني، ٢٠٠٧م،١/ ٤٩٤).

العدد (٣- ١٠) يخالف المعدود اذا كان مفردًا، نحو: كافأتُ عشرة طلابٍ وعشر طالباتٍ . ويعرب المعدود مضافًا إليه مجرورًا أي يكون تمييزها جمعًا مجرورًا بالإضافة مثل في اليدين عشرة أصابع. ورد العدد عشرة في القرآن الكريم (تسع مرات) ومن الشواهد القرآنية على ذلك قوله تعالى ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (البقرة: ١٩٦). الشاهد القرآني في قوله تعالى: "عشرة" خالف العدد (عشرة) المعدود (أيام) في التذكير والتأنيث ويكون تمييزها (أيام) جمعًا مجرورًا بالإضافة (مضاف إليه مجرور) والمراد بـ"عشرةٌ كاملةٌ" فالكل يعلم الثلاثة والسبعة عشرة لدفع أن يتوهم متوهم التخيير بين الثلاثة الأيام في الحج والسبعة إذا رجع وقيل العشرة للتوكيد وكذلك في قوله " كاملة" فهي توكيد آخر لزيادة التوصية على صيامها وأن لا ينقص من عددها (الشوكاني، ٢٠٠٧م،١/ ٥١٤).

٤- الشواهد القرآنية للأعداد المركبة

هذه الأعداد من (أحدَ عشرَ إلى تسعةَ عشرَ) للمذكر (إحدى عشرة إلى تسع عشرة) للمؤنث ويكون تمييزها (معدودها) مفردًا منصوبًا فالاسم الذي وقع بعد الأعداد المركبة يأتي مفردًا منصوبًا على أنه تميز وفي نصبه يقول المبرد: "فأما نصب الاسم الذي بعده خمسة عشر وأحد عشر وبعد عشرة إلى تسعة عشرة؛ فلأنه عدد فيه نيّة التنوين ولكنه لا ينصرف كما تقول: هؤلاء ضوارب زيدًا غدًا إذا أردت التنوين ولم يجز أن يكون مضافًا؛ لأن الإضافة إنما تكون لما وقع فيه أقل العدد وذلك ما بين الثلاثة والعشرة (المبرد، (د.ت)، ص ١٦٤).

أولاً- الأعداد أحدَ عشرَ واثنا عشرَ (١١-١٢)

(احدَ عشرَ، وإحدى عشرةَ) هما عددان مركبان مبنيان على فتح الجزأين فلا تختلف صيغته في الرفع أو النصب والجر ويوافقان المعدود بجزأيها ويأتيان بلفظ (أحد عشر) للمذكر و (إحدى عشر) للمؤنث. واستعمال لفظي (أحد وإحدى) وهو تخفيفًا عن (واحد، واحدة) ويأتي المعدود بعدهما مفردًا منصوبًا ويعرب تميزًا لهما. ورد هذا العدد في القرآن الكريم مرة واحدة. نحو: قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (يوسف:٤). الشاهد القرآني فيه طابق العدد (أحد عشر) المعدود (كوكبًا) في التذكير وأما من حيث الإعراب فإن أحدَ عشرَ تعرب عدد مركب مبني على فتح الجزأين في محل نصب مفعولٌ به ويكون معدوده تميزًا منصوب والمراد بـ" أحد عشر كوكبًا" أي: كوكبًا أخوته والشمس أمه والقمر أبيه. جاء بستانه اليهودي إلى النبي (ص) ليخبره عن الكواكب التي رآها يوسف (ع) وأسمائها فسكت النبي (ص) فنزل عليه جبريل فأخبره بأسمائها فبعث النبي (ص) إلى بستانه اليهودي فأخبره بأسمائها فقال اليهودي: إي والله إنها لأسماؤها (الشوكاني، ٢٠٠٧م،١/ ٧٠٣).

أمّا العددان (اثنا عشرَ، اثنتا عشرةَ) فإنّ صدرهما يعرب كالمثنى بالألف رفعاً وبالياء نصبًا وجرًا؛ لأنهما ملحقان بالمثنى، أما العجز فهو مبني على الفتح دائماً. والعددان المركبان يطابقان المعدود ويكون تمييزهما مفردًا منصوبًا ورد العدد في القرآن الكريم (خمس) مرات نحو قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ (البقرة: ٦٠). الشاهد القرآني فيه طابق العدد (اثنتا عشرة) المعدود (عينًا) في التأنيث وأما من حيث الإعراب فإن الكلمة الأولى (اثنتا) فاعل مرفوع بالألف لأنه ملحق بالمثنى و (عشرةَ) فتلتزم البناء على الفتح ويكون (عينًا) تميزًا منصوب. والمراد بـ"اثنتا عشرة عينًا" دليل على أنه يشرب من كل عين قوم منهم لا يشاركهم غيرهم قيل: كان لكل سبط عين من تلك العيون لا

يتعداها إلى غيرها والأسباط ذرية الاثني عشر من أولاد يعقوب (الشوكاني، ۲۰۰۷م،۱/ ۷۰).

ومثله قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا﴾ (الأعراف: ١٦٠). الشاهد القرآني فيه طابق العدد (اثنتي عشرة) المعدود (أسباطًا) في التأنيث ومن حيث الإعراب فإنّ "اثنتي عشرة" هو ثاني مفعولي "قطعنا" لتضمنه معنى التصيير و (عشرة) فتلتزم البناء على الفتح و (اسباطًا) تميزًا منصوب وهو ولد الولد صاروا اثنتي عشرة أمة من اثني عشر ولدًا وأراد بالأسباط القبائل؛ ولهذا أنث العدد.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ (المائدة: ١٢). الشاهد القرآني فيه طابق العدد (اثني عشر) المعدود (نقيبًا) في التذكير وأما من حيث الإعراب فإن (اثني) تعرب مفعول به منصوب بالياء لأنه ملحق بالمثنى و (عشرَ) فتلتزم البناء على الفتح ويكون (نقيبًا) معدودها تميزًا منصوب. والمراد بـ"اثنى عشر نقيبًا". اختلف المفسرون في كيفية بعث هؤلاء النقباء بعد الإجماع منهم على أن النقيب كبير القوم العالم بأمورهم الذي ينقب عنها وعن مصالحهم فيها أي المراد ببعث هؤلاء النقباء أنهم على الاطلاع على الجبارين والنظر في قوتهم ومنعتهم ليختبروا حال من بها ويخبروا بذلك فاطلعوا من الجبارين على قوة عظيمة وظنوا أنهم لا قبل لهم بها فتعاقدوا بينهم على أن يخفوا ذلك عن بني إسرائيل وأن يعلموا به موسى فلما انصرفوا إلى بني إسرائيل خان منهم عشرة فأخبروا قراباتهم ففشا الخبر حتى بطل أمر الغزو (الشوكاني، ۲۰۰۷، ۱/ ٣٧٤).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللهِ﴾ (التوبة: ٣٦). الشاهد القرآني فيه طابق العدد (اثنا عشرَ) المعدود (شهرًا) في التذكير، وأما من حيث الإعراب فإن (اثنا) تعرب خبر إنّ مرفوع بالألف لأنه مثنى و (عشرَ) فتلتزم البناء على الفتح ويكون المعدود (شهرًا) تميزًا منصوب. وقوله: [اثنا عشر شهرًا] هذا كلام مبتدأ

يتضمن ذكر نوع آخر من قبائح الكفار وذلك أن الله سبحانه لما حكم في كل وقت بحكم خاص غيروا تلك الأوقات بالنسيء والكبيسة فأخبرنا الله أن عدة الشهور في حكمه وقضائه وحكمته اثنا عشر شهرًا (الشوكاني، ٢٠٠٧/ ١/ ٥٨٩).

ثانيًا- الأعداد ثلاثة عشر إلى تسعة عشر (١٣ -١٩)

هي أعداد مركبة مبنية على فتح الجزأين تخالف المعدود بجزئها الأول وتوافقه بجزئها الثاني ويأتي المعدود مفرداً منصوباً ويعرب تميزًا لها، مثل: ربع الساعة خمس عشرة دقيقة وحفظتُ ثلاثةَعشرَبيتًا من الشعر في الديوان تسع عشرة قصيدة وإذا أردت أن تعرّف العدد بـ "ال" عُرّف صدره مثل: جاء الخمسة عشر رجلاً.

أي أن الأعداد (١٩-١٣) من الأعداد المركبة هي التي كل منها من عددين ركبًا معًا وتطبق على هذه الأعداد القاعدة التالية:

"الأعداد من ثلاثةَ عشرَ إلى تسعةَ عشرَ" تبنى على فتح الجزأين فتطبق في الكلمة الأولى قاعدة المخالفة في التذكير والتأنيث وفي كلمة "عشر" تطبق قاعدة المطابقة مثل: جاء ثلاثةَ عشرَ طالبًا رأيت ثلاثَ عشرةَ طالبةً التقيت بثلاثةَ عشرَ طالبًا نلاحظ أن الأعداد في تلك الأمثلة تبنى على فتح الجزأين. ورد العدد المركب في القرآن الكريم مرة واحدة وهو (تسعةَ عشرَ) في قوله تعالى: "عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ" المدثر: ٣٠. الشاهد القرآني فيه طابق العدد (تسعةَ عشرَ) المعدود (ملك) في التذكير وأما من حيث الإعراب فإن (تسعةَ عشرَ) تعرب عدد مركب مبني على فتح الجزأين في محل رفع مبتدأ.

٥- الشواهد القرآنية لألفاظ العقود (٢٠- ٩٠)

هي الأعداد من العشرين إلى التسعين ومعدودها مفرد منصوب يعرب تميزًا وتكون هذه الأعداد بلفظ واحد للمذكر والمؤنث وردت ألفاظ العقود في القرآن الكريم (ثلاث عشرة)

مرة وكالآتي: (عشرون) مرة واحدة (ثلاثون) مرتين (أربعون) أربع مرات (خمسون) مرة واحدة (ستون) مرة واحدة (سبعون) ثلاث مرات (ثمانون) مرة واحدة وكالآتي:

أولا: العدد (٢٠) شاهده القرآني: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (الأنفال: ٦٥). فالشاهد القرآني فيه: ﴿عشرون صابرون﴾ جاء العدد من ألفاظ العقود ويأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث وجاء مرفوعًا وعلامة رفعه الواو نيابة عن الضمة؛ لأنه ملحق بجمع المذكر السالم أراد الله تعالى أن يبشر المؤمنين تثبيتًا لقلوبهم وتسكينًا لخواطرهم بأنّ الصابرين منهم في القتال يغلبون عشرة أمثالهم من الكفار (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/ ٥٦٧).

ثانيا: العدد (٣٠) شاهده القرآني: قوله تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً﴾ (الأعراف: ١٤٢) الشاهد القرآني فيه: "ثلاثين ليلة" جاء العدد من ألفاظ العقود ويأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث وجاء منصوبًا وعلامة نصبه الياء نيابة عن الفتحة؛ لأنه ملحق بجمع المذكر السالم وجاء معدوده (ليلةً) تميزًا منصوب. أما في قوله تعالى: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا" الأحقاف: ١٥. الشاهد القرآني في قوله: [ثلاثون شهرًا] جاء العدد من ألفاظ العقود ويأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث وجاء مرفوعًا وعلامة رفعه الواو نيابة عن الضمة؛ لأنه ملحق بجمع المذكر السالم وجاء معدوده (شهرًا) تميزًا منصوب واستدل بهذه الآية على أن أقل الحمل ستة أشهر لأن مدة الرضاع سنتان كما في قوله تعالى: ﴿حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ٢/ ١٣٩٨).

ثالثا: العدد (٤٠) وشاهده القرآني: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ (البقرة: ٥١). فالشاهد القرآني فيه: ﴿أربعين ليلة﴾ جاء العدد من ألفاظ العقود ويأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث وجاء منصوبًا وعلامة نصبه

الياء نيابة عن الفتحة؛ لأنه ملحق بجمع المذكر السالم وجاء معدوده (ليلةً) تميزًا منصوب ونضيف في قوله تعالى: [أربعين ليلة] فالتقدير تمام أربعين ليلة وإنما خص الليالي بالذكر دون الأيام؛ لأن الليلة أسبق من اليوم فهي قبله مرتبة والفائدة في "فتم ميقات ربه أربعين ليلة" مع العلم بأن الثلاثين والعشر أربعون لئلا يتوهم أن المراد أتممنا الثلاثين بعشر منها فبيّن أن العشر غير الثلاثين (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/٦٦). ومثله قوله تعالى: ﴿فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ (الأعراف: ١٤٢). وقوله تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ (المائدة: ٢٦). الشاهد القرآني في قوله: "أربعين سنة" جاء العدد من ألفاظ العقود ويأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث وجاء منصوبًا وعلامة نصبه الياء نيابة عن الفتحة؛ لأنه ملحق بجمع المذكر السالم وجاء معدوده (سنة) تميزًا منصوب وقوله: "أربعين سنة" ظرف تحريم أي: إنه محرّم عليهم دخول الأرض المقدسة هذه المدة لا زيادة عليها وقيل: أي: يتيهون هذا المقدار فيكون التحريم مطلقًا والموقت: هو التيه وهو في اللغة الحيرة فالمعنى: يتحيرون في الأرض أي: إن هذه الأرض التي تاهوا فيها كانت صغيرة نحو ست فراسخ كانوا يمسون حيث أصبحوا ويصبحون حيث أمسوا وكانوا سيارة مستمرين على ذلك لا قرار لهم (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/ ٣٧٩).

(﴿٧٦﴾)ومثله قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ (الأحقاف: ١٥). وقوله: ﴿وبلغ أربعين سنة﴾ فإن هذا يفيد بلوغ الأربعين هو شيء وراء بلوغ الأشد قال المفسرون: لم يبعث الله نبيًا قط إلا بعد أربعين سنة (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ٢/ ١٣٩٨).

رابعا: العدد (٥٠) وشاهده القرآني: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (العنكبوت: ١٤). فالشاهد القرآني فيه: "خمسين عامًا" جاء العدد من ألفاظ العقود ويأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث وجاء منصوبًا وعلامة نصبه الياء نيابة عن الفتحة؛ لأنه ملحق بجمع المذكر السالم وجاء معدوده (عامًا) تميزًا منصوب جاءت

هذه الآية تثبيت للنبي (ص) والمعنى: إن نوحًا (ع) لبث هذه المدة يدعو قومه ولم يؤمن إلا قليل فأنت أولى بالصبر لقلة مدة لبثك وكثرة عدد امتك. قيل: ووقع في الظلم إلا خمسين عامًا ولم يقل: تسعمائة سنة وخمسين لأن الاستثناء تحقيق العدد بخلاف الثاني فقد يطلق على ما يقرب منه (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ٢/ ١١٤٦).

خامساً: العدد (٦٠) وشاهده القرآني: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ (المجادلة: ٤). الشاهد القرآني في قوله: ﴿ستين مسكينًا﴾جاء العدد من ألفاظ العقود ويأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث وجاء معدوده (مسكينًا) تميزًا منصوب أي: فمن لم يجد الرقبة في ملكه ولا تمكن من قيمتها فعليه صيام شهرين متتابعين متوالين لا يفطر فيهما. وقوله: ﴿ستين مسكينًا﴾أي: فعليه أن يطع ستين مسكينًا لكل مسكين مدّان وهما نصف صاع وقيل مدّ واحد والظاهر من الآية أن يطعمهم حتى يشبعوا مرة واحدة (الشوكاني، ٢٠٠٧م،٢/ ١٥٠١).

سادساً: العدد (٧٠) وشاهده القرآني: قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقَاتِنَا﴾ (الأعراف: ١٥٥). فالشاهد القرآني في قوله: "سبعين رجلاً" جاء العدد من ألفاظ العقود ويأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث وجاء منصوبًا وعلامة نصبه الياء نيابة عن الفتحة؛ لأنه ملحق بجمع المذكر السالم وجاء معدوده (رجلاً) تميزًا منصوب هذا شروع في بيان ما كان من موسى ومن القوم الذين اختارهم وسبعين مفعول اختار وقومه منصوب بنزع الخافض أي من قومه على الحذف والإيصال كان الله أمره أن يختار موسى سبعين رجلاً فاختار سبعين رجلاً فبرز بهم ليدعوا ربهم فكان فيما دعوا الله أن قالوا: اللهم أعطنا ما تعط أحدًا من قبلنا ولا تعطه أحدًا بعدنا فكره الله ذلك من دعائهم فأخذتهم الرجفة (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/ ٥٢٠).

سابعاً: العدد (٨٠) وشاهده القرآني: قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٤). فالشاهد القرآني في قوله: [ثمانين جلدة] جاء العدد من ألفاظ العقود ويأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث وجاء منصوبًا وعلامة نصبه الياء نيابة عن الفتحة؛ لأنه ملحق بجمع المذكر السالم وجاء معدوده (جلدة) تميزًا منصوب وقوله "ثمانين جلدة" هو بيان من الله سبحانه ما يجب على القاذف من الجلد.

٦- الشواهد القرآنية للأعداد المعطوفة

هي الأعداد من (٢١ – ٩٩) تتألف من عدد مفرد وأحد ألفاظ العقود وتنطبق فيها القواعد التي ذكرت في الأعداد (١ – ٢) و (٣ – ٩) وألفاظ العقود. ويأتي المعدود مفردًا منصوبًا يعرب تميزًا لها أي العددان يكون تمييزهما مفردًا منصوبًا مثل: اليوم أربع وعشرون ساعةً. وإذا أردت أن تعرف العدد بـ "ال" عرف جزآه، مثل: جاء الخمسة والأربعون رجلاً.

أي أن الأعداد المعطوفة يتكون كل منهما من عدد معطوف على آخر وتجمع القواعد الآتية:

أ- قاعدة المطابقة في التذكير والتأنيث (٢-١) وهي الأعداد من ٢١-٢٢ إلى ٩١-٩٢.

ب- قاعدة المخالفة في التذكير والتأنيث للأعداد (٩-٣) وهي الأعداد من ٢٣-٩٩.

ج- قاعدة ألفاظ العقود (٩٠-٢٠) مع إعرابها إعراب الجمع المذكر السالم.

الشاهد القرآني للأعداد المعطوفة وردت مرة واحدة في القرآن الكريم وهي لفظة (تسع وتسعون) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾ (ص: ٢٣). الشاهد القرآني في قوله: (تسع وتسعون نعجةً) من الأعداد المعطوفة وهو يجمع بين قاعدتين: قاعدة المخالفة في التذكير والتانيث للعدد (تسع)؛ ولذلك جاء بصيغة المذكر لأن المعدود (نعجةً)

مؤنث وقاعدة ألفاظ العقود (وهي تأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث ويعرب إعراب جمع المذكر السالم) فـ (تسعون) جاء مرفوعًا بالواو لأنه ملحق بجمع المذكر السالم في إعرابه.

٧- الشواهد القرآنية للأعداد مائة وألف ومضاعفاتهما

هذه الأعداد تحتاج إلى تمييز مفرد مجرور فالمائة والألف تحتاج إلى تمييز مفرد مخفوض وذلك نحو: "جلدةٍ" في قوله تعالى: [الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائةَ جلدةٍ] النور:٢.

فالمائة: هي عدد اسم يوصف به نحو: "مررت برجل مائة إبلة" والوجه الرفع ويجمع على مئات ومئتين والمائة في ثلثُمائة في معنى المئات لأن حق مميز الثلاثة إلى العشرة أن يكون جمعًا وثلثُمئات شاذ لأن العرب كرهوا أن يجئ التمييز الذي هو اسم المعدود الذي هو مميز العدد مثل: رجل ودرهم بعد العدد المجموع جمع المؤنث اللازم على تقدير جمع المائة بالألف والتاء وأن يقال: ثلثُمئات رجل بعد كون العادة أن يجئ بعد العدد الذي هو في صورة الجمع المذكر ومثل عشرين رجلاً إلى تسعين وإنما لم تجمعها؛ لأن استعمال جمع مائة مع مميزها مرفوض في الأعداد ولما كانت ثلثُمائة جمعًا في المعنى حسن إضافته إلى الجمع في ﴿ولبثوا في كهفهم ثلاثَ مئةٍ سنين وازدادوا تسعًا﴾ (الكهف: ١٠٣) (الكفوي، (د.ت)، صص ٨٦٣- ٨٦٤).

فمائة وألف تحتاجان إلى تمييز مفرد مخفوض ومجئ التمييز جمعًا قليل وشاهده قوله تعالى: ﴿ولبثوا في كهفهم ثلاثَ مئةٍ سنين وازدادوا تسعًا﴾ قرأ الحمزة والكسائي ثلاثُمائةٍ سنين بإضافة مائة إلى سنين وقرئ بتنوين "مائة" قال الكسائي العرب تقول: أقمت مائة سنة ومائة سنين وحينئذ تعرب "سنين" بدلاً من ثلاثُمائة أو عطف بيان لثلاث وتكون نصبًا وقد تكون

جرًا نعتًا لمائة ولا يجوز جعله تمييزًا لئلا يلزم أن يكون كل من الثلاث "مائة سنين" فتكون المدة تسعمائة سنة وذلك ليس بمراد (علي توفيق الحمد، (د.ت)، ص ١٣٠).

وإن كان مائة فما فوقها مُيّز بمفرد مجرور بالإضافة نحو: مائة رجل ومائتا عام وألف إنسان وجمعه مع المائة ضرورة وجوز الفراء في السّعة وخرّج عليه الفراء قراءة حمزة والكسائي "ثلاثَ مائةٍ سنينَ" بإضافة مائة ويجوز جره بـ "من" فيقال ثلاث مائة من السنين.

فإن كان تمييز ألفٍ ومائة فيفرد تقول: ألفُ رجلٍ ومائةُ رجلٍ وأجاز الفراء، جمع تمييز المائة قال: ومن العرب من يضع السّنين موضع السَّنة وقال المبرد (المبرد، (د.ت)، ٢/ ١٦٩- ١٧٠).

هو خطأ في الكلام وإنما يجوز في الشعر للضرورة وجوز المبرد أيضًا في "عليه مائةٍ بيضًا" أن يكون "بيضًا" تمييزًا هذا وهو منصوب جمع.

إذن المائة الألف تأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث ويأتي المعدود بعدها مفردًا مجرورًا مضاف إليه، أي أن هذه الأعداد لا يتغير لفظهما في التذكير والتأنيث ويجوز أن يضاف العدد إلى المعدود ويجوز أن يكون العدد وصفًا للمعدود مثل: مائة رجلٍ مائة امرأةٍ الرجالُ المائةُ النساءُ المائةُ ألفُ كتابٍ ألفُ رسالةٍ الكتبُ الألفُ الرسائلُ الألفُ.

مع ملاحظة أن لفظ العدد (٢٠٠) يعرب إعراب المثنى وكذلك لفظ العدد الدال على (٢٠٠٠) مثل: مائتا رجلٍ مائتا رسالةٍ الطلابُ المائتانِ الرسائلُ المائتانِ ألفيْ كتابٍ ألفيْ رسالةٍ الكتبُ الألفينِ الرسائلُ الألفينِ. وردت ألفاظ المائة والألف ومضاعفاتهما في القرآن الكريم (٢٢) مرة وكالآتي: (المائة) ست مرات (والمائتين) مرتين (وثلاث مئة) مرة واحدة (وألف) ثمان مرات (وألفين) مرة واحدة (وثلاثة آلاف) مرة واحدة (وخمسة آلاف) مرة واحدة (وخمسين ألف) مرة واحدة (ومئة ألف) مرة واحدة وكالآتي:

أولا: الشاهد القرآني للعدد (١٠٠) ورد في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ﴾ (البقرة): ٢٥٩). فالشاهد القرآني فيه (مائة عام) العدد (مائة) لا يتغير لفظه في التذكير والتأنيث وجاء معدوده (عام) مفردًا مجرورًا بالإضافة وقوله: "فأماته الله مئة عامٍ" كان هذا القول شكًا في قدرة الله عز وجل على الإحياء فلذلك ضرب له المثل في نفسه وقوله" "مائة عام" منصوب على الظرفية. والعام: السنة، أصله مصدر كالعوم سمي به هذا القدر من الزمان. وقوله " بل لبثت مائة عام" هو "استئناف" أي: ما لبثت يومًا أو بعض يوم بل لبثت مائة عام. وهي دليل على قدرة الله تعالى إحياء الموتى وعد تغير طعامه وشرابه مع طول تلك المدة (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/ ١٩٠).

وقوله تعالى: ﴿فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٦١). الشاهد القرآني في قوله تعالى: (مئة حبة) العدد (مئة) لا يتغير لفظه في التذكير والتأنيث وجاء معدوده (حبة) مفردًا مجرورًا بالإضافة، وقوله: [في كل سنبلة مئةُ حبةٍ] معناه إن وجد ذلك وإلا فعلى أن تفرضه حيث اقتضى الجهاد بالمال حسنتها بسبعمائة حسنة والله يضاعف لمن يشاء. ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا﴾ (الأنفال: ٦٥). الشاهد القرآني في قوله تعالى: (وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفًا) وفي هذا دلالة على أن الجماعة من المؤمنين قليلاً كانوا أو كثيرًا لا يغلبهم عشرة أمثالهم من الكفار بحال من الأحوال (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/ ٥٦٧).

ثانيا: الشاهد القرآني للعدد (٣٠٠) ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَةٍ سِنِينَ﴾ (الكهف: ٢٥). فالشاهد القرآني في قوله تعالى: (ثلاث مئة سنين) العدد (ثلاث مئة) العدد "ثلاث" يخالف المعدود في التذكير والتأنيث (ومئة) تأتي بلفظ واحد للمذكر

والمؤنث وجاء معدوده (سنين) مجرورًا بالإضافة هذا إخبار من الله تعالى بمدة لبثهم وهذه المدة في كونهم نيامًا (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ٢/ ٨٨٠).

ثالثا: الشاهد القرآني للعدد (١٠٠٠) ورد في قوله تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (البقرة: ٩٦). فالشاهد القرآني في قوله تعالى: (ألفَ سنةٍ) العدد (ألف) لا يتغير لفظه في التذكير والتأنيث وجاء معدوده (سنةٍ) مفردًا مجرورًا بالإضافة. أي: إن المشركين لا يرجون بعثًا بعد الموت وإنما طول الحياة.

رابعاً: الشاهد القرآني للعدد (٢٠٠٠) ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: ٦٦). الشاهد القرآني "ألفين" يأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث.

خامساً: الشاهد القرآني للعدد (٣٠٠٠) ورد في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ﴾ (آل عمران: ١٢٤). فالشاهد القرآني في قوله تعالى (ثلاثة آلاف من الملائكة) العدد (ثلاثة آلاف)، العدد "ثلاثة" يخالف المعدود في التذكير والتأنيث (وألف) تأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث وجاء معدوده (الملائكة) مفردًا مجرورًا تشير هذه الآية أن المسلمين قد بلغهم يوم بدر أن كرز بن جابر المحاربي يمدّ المشركين فشقّ ذلك على المسلمين فنزلت هذه الآية لمدّ المسلمين في قوله تعالى: ﴿بثلاثةِ آلافٍ﴾ (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ١/ ٢٥٥).

سادساً: الشاهد القرآني للعدد (٥٠٠٠) ورد في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ (آل عمران: ١٢٥). فالشاهد القرآني في قوله تعالى (خمسة آلاف من الملائكة) العدد (خمسة آلاف)، العدد "ثلاثة" يخالف المعدود في التذكير والتأنيث، (وألف) تأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث.

سابعاً: الشاهد القرآني للعدد (٥٠٠٠٠) ورد في قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (المعارج: ٤). فالشاهد القرآني في قوله تعالى: (خمسينَ ألفً سنةٍ) العدد (خمسين ألف)، العدد "خمسين" ألفاظ العقود تأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث ويعرب إعراب جمع المذكر السالم؛ لأنه ملحقًا به وجاء معدوده (سنةٍ) مفردًا مجرورًا بالإضافة، المعنى: أن الملائكة إذا عرجت من أسفل العالم إلى العرش كان مسافة ذلك خمسين ألف سنة، وقيل: يوم القيامة جعله على الكافر مقدار خمسين ألف سنة (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ٢/ ١٥٦٥).

ثامناً: الشاهد القرآني للعدد (١٠٠٠٠٠) ورد في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ (الصافات: ١٤٧) هم قومه الذين هرب منهم إلى البحر، وجرى له ما جرى بعد هروبه، وهم أهل نينوى (الشوكاني، ٢٠٠٧م، ٢/ ١٢٨٣).

٨- الخاتمة

سعى البحث إحصاء شواهد آيات العدد والمعدود في القرآن الكريم ومعرفة معاني الأعداد والقيمة النحوية لها والاعتماد على رأي الشوكاني في شواهده عن العدد وتفسيره للآيات الكريمات.

يتبيّن إنّ الأعداد التي ورد ذكرها في القرآن الكريم هي: واحد (٦١ مرة)، اثنان (١٤ مرة)، ثلاثة (٢١ مرة)، أربعة (١٤ مرة)، خمسة (٤ مرات)، ستة (١٠ مرات)، سبعة (٢٤ مرة)، ثمانية (٦ مرات)، تسعة (٤ مرات)، عشرة (٩ مرات)، أحد عشر (مرة واحدة)، اثنا عشر (٥ مرات)، تسعة عشر (مرة واحدة)، عشرون (مرة واحدة)، ثلاثون (مرتان)، أربعون (٤ مرات)، خمسون (مرة واحدة)، ستون (مرة واحدة)، سبعون (٣ مرات)، ثمانون (مرة واحدة)، تسعة وتسعون (مرة واحدة)، مائة (٦ مرا)، مائتان (مرتان)، ثلاثمائة

(مرة واحدة)، ألف (٨ مرات)، ألفان (مرة واحدة)، ثلاثة آلاف (مرة واحدة)، خمسة آلاف (مرة واحدة)، خمسون ألفا (مرة واحدة)، مائة ألف (مرة واحدة).

تجلى هذا البحث في إشارة إلى اختيار الأعداد في القرآن الكريم، كان مناسبًا في المواطن التي استعمل فيها، وأن هذه المناسبة الشرعية والنحوية والدلالية جزءًا من الإعجاز وبلاغة القرآن الكريم.

اظهر البحث الدلالة العددية حيث إنها تحتاج إلى تبصر وتأمل ولما للعدد في القرآن الكريم من نصوص محددة الدلالة والمعنى فقد تكون الدلالات العددية في نظر البشر كذا لكنه في كلام المولى سبحانه غير ذلك.

توصل البحث إلى أهمية الشواهد الواردة في القرآن الكريم للأعداد من خلال عرض تمييز العدد سواء أكان مفردًا أم مركبًا أم من ألفاظ العقود أم معطوفًا حيث تم تناول البحث صور العدد والأحكام والقواعد التي تطبق على العدد والمعدود (تمييزه) وإيضاحها من الناحيتين النحوية والدلالية.

تبين أنه في حالة عدم ذكر المميز للعدد يجوز تذكير أو تأنيث العدد. وإن العددين واحد أو اثنان لم يحتاجا إلى تمييز استغناءً بالنص على المفرد والمثنى.

كما تبين أنه إذا اجتمع لعدد واحد تمييزان: أحدهما مذكر والآخر مؤنث روعي في تذكير العدد وتأنيثه الأسبق منهما وإذا كان للمعدود جمعان جمع قلة وجمع كثرة يُضاف العدد في الغالب إلى جمع القلة تقول:" عندي ثلاثُ أنفُسٍ" وقلما يُقال:" ثلاثُ نفُوس. ومما جاء على غير الأكثر قوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثةَ قروءٍ" البقرة: ٢٢٨ فأضاف "ثلاثة" إلى جمع الكثرة مع وجود جمع القلة وهو "أقْرَاء."

المصادر و المراجع

القرآن الكريم

ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله، (د.ت)، **شرح ابن عقيل**، دار العلوم الحديثة، بيروت.

ابن منظور، (٢٠٠٢م)، **لسان العرب**، مادة (عدد)، دار الحديث، القاهرة.

ابن يعيش، موفق الدين بن علي، (د.ت)، **شرح المفصل**، ج ٦، عالم الكتب، بيروت.

الأزهري، خالد بن عبد الله، (د.ت)، **شرح التصريح**، دار الفكر.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، (١٩٩٠م)، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤، دار العلم للملايين.

الجيالي، محمد بن عبد الله مالك الطائي، (د.ت)، **شرح الكافية الشافية**، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث.

الحسيني الزرباصي، السيد حسين، (د.ت)، **المختصر الجميل من نحو ابن عقيل**، ط ٢، انتشارات دار التفسير.

الحطيئة، (١٣٧٨هـ)، **ديوان ديوان الحطيئة**، تحقيق: نعمان أمين طه، ط ١، مطبعة الباب الحلبي.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، (١٩٩٠م)، **المفصل في علم العربية**، تقديم ومراجعة: د. محمد عز الدين السعيدي، ط ١، **دار إحياء العلوم**، بيروت.

الزمخشري، جارالله، (١٩٩٨م)، **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت.

السيوطي، جلال الدين، (١٩٩٨م)، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، ط ١، ج ٢، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.

شوقي ضيف، (٢٠٠٤م)، **مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، ط٤.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (١٤١٤هـ. ق)، **فتح القدير** (تفسير الشوكاني)، ط ١، دار ابن كثير، دمشق – بيروت.

الصبان، محمد بن علي، (د.ت)، **حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، ج ٤، ترتيب وضبط وتصحيح: مصطفى حسين أحمد، دار الفكر للطباعة والنشر.

عباس حسن، (د.ت)، النحو الوافي، ط ٦، ج ٤، **دار المعارف**، القاهرة.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (١٩٨١م)، **العين**، تحقيق، مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة والإعلام.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، (١٩٩٨م)، **الكليات**، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ج ٣، بيروت.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، (١٩٦٣م)، **المقتضب**، تحقيق: الاستاذ محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت.

محمد عوني وآخرون، (د.ت)، **الدراسات اللغوية لتأهيل المرحلة الابتدائية للمستوى الجامعي**، (د. م. ن).

مها خير بك ناصر، (٢٠١٤م)، **الجو العربي والمنطق الرياضي**، التأسيس والتأصيل، ط ٢، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان.

النميري الراعي، (١٩٦٤م)، **ديوان الراعي**، تحقيق: ناصر العاني، راجعه: عز الدين التنوخي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ۱٤ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

دیدگاه‌های فلسفی در مورد تاریخ و علم تاریخ

پوهنمل لیلما غفوری
پوهنتون بلخ - پوهنحی تعلیم و تربیه، دیپارتمنت تاریخ
تقریظ: پوهاند سلطان محمد انصاری

چکیده

هدف این تحقیق، شناخت و درک دیدگاه‌ها و آراء فلسفی اندیشمندان شرقی و غربی پیرامون علم تاریخ می‌باشد. معرفت تاریخ و تاریخ‌نگاری به‌عنوان‌یکی از ابعاد مظاهر فرهنگ و تمدن حایز اهمیت بسیار است، زیرا شناخت و دریافت وجوه مختلف هر فرهنگ و تمدن بدون دسترسی به تاریخ، انواع هنرها و دانش‌های که در تمدن ظهور کرده یا تکامل‌یافته، ممکن نخواهد بود. این تحقیق مروری مبتنی بر مطالعۀ نظریات ارائه‌شده در منابع مکتوب پیرامون تاریخ و علم آن است. گمانۀ ابتدایی محقق این است که تاریخ به‌عنوان قدیمی‌ترین دانش بشری چه در متون مقدس (ادیان ابراهیمی) و چه در میان اندیشمندان (مسلمان و غربی)، منزلت و جایگاهی بُلند به‌اندازه عمر خویش دارد. سؤال تحقیق، متون دینی به علم تاریخ چه ارزشی قائل شده‌اند و نظریات دانشمندان و مورخان ادوار مختلف پیرامون این علم در چه سطحی قرار دارد؟ یافته‌های این تحقیق، نشان می‌دهد که تاریخ‌مند بودن تنها ویژگی انسانی است، چون دیگر موجودات با تاریخ اصلاً کاری ندارند پس تاریخ، یک علم زمانمنداست به این معنا موضوعاتی که در آن‌ها تغییرات، تفاوت‌ها، تنوع و پیوستگی وجود داشته باشد علم تاریخ است.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، تاریخ، تاریخ‌مند، حوادث، سده، کارکرد تاریخ

مقدمه

در عصر جدید، تاریخ‌نگاری در غرب تحت تأثیر تحولاتی که در عرصهٔ تاریخ‌نگاری مورخان (فلسفهٔ نظری) رخ داد به‌تدریج وارد فضای دیگر شد. سه ویژگی اصلی تاریخ ماقبل مدرن که توجه به تاریخ سیاسی به‌جای تاریخ اجتماعی، تأکید به نقل وقایع به‌جای تحلیل آن و آمیختگی تاریخ با افسانه و داستان و فقدان نقد اجتماعی بود، رفته رفته جای خود را در تاریخ‌نگاری یا رویکرد اجتماعی، تحلیلی و نقادانه داد. کلمهٔ تاریخ دو معنای اصلی دارد: آنچه درگذشته بوده (تاریخ- که — اتفاق افتاده است) و دانشی که دربارهٔ آن وقایع بوده است (تاریخ که ثبت‌شده است). در فلسفه‌های نظری تاریخ، انسان به‌عنوان محرک تاریخ شناخته‌شده که در این برهه فیلسوفان، مورخان و دانشمندان نظر به برداشت و سلیقه خود به تاریخ (علم تاریخ) دیدگاه‌های داشتند که گاهی تاریخ را علم و گاهی از جمع علوم خارج می‌دانستند، تاریخ به‌عنوآن‌یک سبک مستقل ادبی حدود سدهٔ هفتم و ششم پیش از میلاد در یونان باستان ظهور کرد کلمهٔ یونانی اسطوره (داستان) در آن زمان دو معنی داشته است. باوجودآن، عناصر تاریخ در میان همهٔ ملت‌های دنیای قدیم به شکل اسطوره و تصنیف بوده، به‌تدریج از میان این عناصر حکایات روان و داستان‌های حوادث واقعی که در تسلسل زمانی جای‌داده‌شده‌اند، تاریخ شکل‌گرفته است.

بنابراین در این مقاله سعی گردیده مسئله چیستی در باب علم تاریخ، فلسفه تاریخ و خود تاریخ، به بررسی و تا حد امکان روشن و واضح گردد. فرق بین تاریخ، کلمهٔ تاریخ و فلسفهٔ تاریخ چیست؟ آیا تاریخ علم است؟ ازجملهٔ سؤالات می‌باشد که در این مجموعه به دنبال پاسخ آن خواهیم بود. هدف از این تحقیق، روشن ساختن و تفکیک معانی کلمهٔ تاریخ، علم تاریخ و فلسفهٔ تاریخ می‌باشد که با در نظر داشت دیدگاه‌های فلسفی علمای مسلمان و غربی مقایسه‌ای بررسی گردیده است.

مسئله تحقیق

مطالعه و پرداختن به نظریات دانشمندان شرقی و غربی و منابع مختلف ازجمله متون دینی، برای درک و فهم حوادث و جریان‌های تاریخی، از دیرباز موردعنایت و توجه محققان و مدققان بوده است، اینکه علم تاریخ و فلسفه آنچه جایگاهی در میان علوم اجتماعی دارند و اندیشمندان در ادوار مختلف پیرامون معرفت تاریخی و جوانب آن تبیین‌های نموده‌اند، مسئله است که این تحقیق به دنبال شناخت، درک، تحلیل و تجزیه، پی بردن به اهمیت و درنهایت فهم آن می‌باشد.

اهمیت تحقیق

تاریخ و مطالعه آن به‌عنوان دانش سودمند برای بشر همواره از طرف دین مبین اسلام و مورخان اسلامی و غیر اسلامی مورد سفارش و توجه بوده است و قرآن کریم بر عبرت‌آمیز بودن تاریخ و مطالعهٔ آن تأکید کرده است. دانشمندان نیز در آثار خویش بر فواید مطالعه تاریخ و درک حوادث و وقایع توجه نموده‌اند. بناً تحقیق پیرامون نظریات دانشمندان دربارهٔ علم تاریخ و فلسفه آن از اهمیت والایی برخوردار می‌باشد، زیرا بامطالعه و تحقیق در این زمینه، به‌مُبرمیّت دانش تاریخ پی بُرده و در صورت امکان برخی از تکرارها (اشتباهات) را از زندگی حذف خواهیم نمود.

اهداف تحقیق

۱. شناخت جایگاه تاریخ در قرآن کریم و اندیشهٔ دانشمندان مسلمان.
۲. درک نظریات دانشمندان غربی پیرامون علم تاریخ و فلسفه آن.
۳. آگاهی از اهمیت مطالعه تاریخ و ارزشمندی آن در زندگی حال و آینده.

سؤالات تحقیق

۱. بیان داستان‌ها و سرنوشت انسان‌ها در قرآن کریم چه ارزش دارد و دیدگاه علمای اسلامی نسبت به تاریخ چیست؟
۲. اهمیت و ارزش دانش تاریخ و فلسفهٔ آن از دیدگاه دانشمندان اروپایی چگونه است؟پ
۳. آگاهی از تاریخ و توجه به آن در زندگی حال و آینده انسان چه اهمیتی دارد؟

فرضیه‌های تحقیق

۱. به نظر می‌رسد داستان‌های قرآنی جهت عبرت‌آموزی از سرگذشت نافرجام ستمگران و سرکشان، بیان گردیده است.
۲. دانشمندان اسلامی جهت الگوپذیری و سرمشق قراردادن گذشتگان نیکوکار به لزوم مطالعه تاریخ پرداخته‌اند.
۳. تاریخ به‌عنوان‌یکی از شُعب علوم اجتماعی توجه دانشمندان غربی را به خود مبدول نموده است.
۴. پی بردن به حوادث تاریخی و درک آن مسیر زندگی حال و آینده انسان را هموار می‌سازد.

مواد و روش کار: این مقاله یک تحقیق مروری می‌باشد با استفاده از منابع مکتوب: کُتب، مجلات، ژورنال‌ها، مقاله‌ها، وبلاگ‌ها و سایت‌های اینترنتی انجام گردید.

پیشینهٔ تحقیق

پیرامون سابقهٔ پژوهش موضوع می‌بایست خاطرنشان کرد که در کتاب درآمدی بر تاریخ‌پژوهی نوشته مایکل استنفورد سال (۱۳۸۷) مروری به نقل از پاسکال به مهم بودن تاریخ اشاره نموده طوری که فقط تاریخ می‌تواند کارکردهای انسان‌ها را بیان و نگهدارد. مفتخری در کتاب مبانی علم تاریخ (۱۳۹۶) دیدگاه مؤرخ فرانسوی سدهٔ نوزدهم، فوستل دوکولانژ که تاریخ را نه یک فن بلکه علم ناب می‌دانست، با دانشمندان بعدی وی به شکل مقایسه‌ای ارزیابی نمود است.

علی‌رغم نظریات دانشمندان ذکرشده در مورد علمیت تاریخ علی حقی در سال (۱۳۷۱) در مقالهٔ تحت عنوان «آیا تاریخ می‌تواند یک علم باشد»، در مورد دیدگاه‌های ارسطو و دکارت که تاریخ را به حیث علم نمی‌شناختند می‌نویسد «دو فیلسوف نامدار تاریخ، ارسطو (از بانیان فلسفه قدیم) و دکارت (پدر فلسفه جدید) بر علم نبودن تاریخ پا می‌فشرده‌اند.» همچنان دیدگاه‌های دیگر، نظریه‌پردازان و سیاسیون مانند ناپلئون را

موردبررسی قرارداده است که: «ناپلئون می‌گفت: تاریخ چیست؟ هیچ! افسانه‌های بی‌پایهٔ که تنها فرقش با دیگر افسانه‌ها آن است که همه آن را قبول دارند.»

در قرآن مجید در موردمطالعه گذشتگان تأکید نموده در این مورد قریشی در سال (۱۳۶۷) در کتاب، تاریخ‌نگاری فلسفه در تاریخ اسلام، آورده است که: «با یک نگاه کلی به آیات قرآن و کلام بزرگان دین مقدس اسلام، می‌توان به اهمیت تاریخ پی برد. طوری که یک‌سوم آیات قرآن مجید در مورد سرگذشت امت‌های گذشته است که خداوند (ج) به‌منظور عبرت گیری انسان‌ها این قصه‌ها را بیان فرموده است.»

اشپیل فوگل در سال (۱۳۹۳) در کتاب تمدن مغرب زمین، دیدگاه‌های مارکس و انگلز را در مورد تعریف تاریخ با توجیهات که کاملاً سیر تاریخ را به تحولات مادی نسبت داده و دورهٔ کمونستی را آخرین مرحلهٔ برآمد دوران طبقاتی و عصر رفاه انسان‌ها بیان می‌نماید. اندیشه وی در مورد تاریخ: «تاریخ تمام جوامعی که تاکنون حیات داشته‌اند عبارت است از مبارزات طبقاتی در سراسر تاریخ، ستمدیده و سرکوبگر که در مخالفت با یکدیگر به سر برده‌اند.» که این‌یک تعریف جامع از تاریخ نبوده و شریعتی نیز در کتاب مجموعه آثار که در سال (۱۳۸۸) به نشر رسیده از تاریخ چنین تعریفی نموده: علم تاریخ عبارت است از «مجموعه پدیده‌ها و واقعه‌ها، روابط، فعل‌وانفعالات، زاد و مرگ، حوادث و تکوین طبقات، طلوع و رشد و افوال تمدن‌ها و جامعه‌ها و مجموعهٔ همهٔ رویدادها و پدیده‌های ویژه انسان در رابطه‌اش با طبیعت و در رابطه‌اش با دیگری در زمان گذشته از بی‌نهایت تا حال» که این تقریباً یک تعریف بهتر نسبت به علم تاریخ است چون هم حوادث، هم روابط و هم‌زمان را در نظر گرفته است.

علیرضا ملائی توانی در کتاب درآمد بر روش پژوهشی در تاریخ، سال (۱۳۸۶) تاریخ را چنین تعریف نموده، «علم تاریخ به مطالعه و شناخت گذشته انسان‌ها و جوامع بشری می‌پردازد» در این تعریف از قید زمان یادی ننموده، این تعریف برمی‌گردد به تاریخ روایی. (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، تاریخ در ترازو)، در مورد فلسفهٔ تاریخ چنین نظر داشت: از هم‌نشینی فلسفه و تاریخ، فلسفه تاریخ شکل گرفت. درنهایت ما تاریخ را به علمی نسبت می‌دهیم که از حوادث گذشته در قید زمان و مکان بحث نماید.

چیستی تاریخ

دیدگاه دانشمندان مسلمان در مورد تاریخ

اشارات قرآن کریم به وقایع و حوادث تاریخی حاکی از نگرش تاریخی به حوادث گذشته و بیانگر غایت تاریخ از دیدگاه قرآن و حاوی درس‌های مهم تاریخ و تجارب تاریخی است. در آیه مبارکه یوسف در این مورد چنین بیان گردیده است «به‌راستی در سرگذشت آنان برای خردمندان عبرتی است سخنی نیست که به‌دروغ ساخته‌شده باشد، بلکه تصدیق آنچه (از کتاب‌ها) است که پیش از آن بوده و روشنگر هر چیزی است و برای مردمی که ایمان میاورند رهنمود و رحمتی است.» (سورهٔ یوسف، آیه ۱۱۱)

با کلمه تاریخ ما با سه واژه متفاوت سروکار داریم، تاریخ، علم تاریخ و فلسفه تاریخ. اگر فلسفهٔ تاریخ را به دو شعبه اصلی‌اش، یعنی فلسفهٔ نظری تاریخ و فلسفه علم تاریخ، تقسیم کنیم با چهار واژه و چهار معنا متفاوت مواجه خواهیم شد.

در باب تاریخ دو نوع معرفت وجود دارد: نخست علم تاریخ که ناظر بر شناخت، بررسی، بازآفرینی و تحلیل رخدادهای گذشته بشر است که در عالم واقع به دو نوع پیوسته‌اند، مانند بررسی علمی نهضت مشروطه یا جنگ جهانی اول؛ اما «فلسفه تاریخ به‌کلی و از اساس با علم تاریخ تفاوت دارد و به‌جای بررسی رخدادهای گذشته به بررسی و تحلیل علم تاریخ به‌ویژه روش‌ها، برهان‌ها، شیوه‌های تبیین، علیت و عینیت و مانند آن‌ها در علم تاریخ می‌پردازد (ملائی توانی، ۱۳۸۶، ۱۸-۱۹). تاریخ را سرچشمه گرفته از حکمت و بیانگر سرگذشت ملت‌ها، سیرت پیامبران و سیاست پادشاهان می‌دانند (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ۴ -۹). شریعتی چنین گفته» چه چیز تاریخ نیست؟ تاریخ عبارت است از آفرینندهٔ همهٔ پدیده‌ها است» (شریعتی، ۱۳۵۷، ۷).

نظریات دانشمندان اروپایی در مورد تاریخ

تاریخ نقش بنیادی در تفکر بشر دارد. این مفهوم با مفاهیمی چون عمل انسانی، تغیر، تأثیر شرایط مادی در امور انسانی و واقعهٔ تاریخی در ارتباط است و امکان «کسب تجربه از تاریخ» را پیش روی ما قرار می‌دهد. تاریخ همچنان از طریق درک نیروها، انتخاب‌ها و شرایطی که ما را به لحظه حال رسانده‌اند باعث می‌شود اکنون خود را بهتر بشناسیم.

تاریخ را می‌توان به حرف بزرگ (Z) تشبه کرد، فرض کنیم خط بالایی این حرف نمایندهٔ جامعهٔ کنونی (همه انسان‌های که اکنون در ارتباط با یکدیگر هستند) خط پایین، نمایندگی از جامعه معین درگذشته، مثلاً آتنی‌های سدهٔ پنجم یا انگلیس‌های عصر تودورها یا امریکا شمالی دوره استعمار و خط مُوَرّب هم نشان‌دهنده پیوند حال با گذشته باشد، این پیوند همان تاریخ است، ولی فقط تاریخ نیست، پیوند موردنظر همچنین دربرگیرندهٔ عادات، زبان، شیوه های تفکر، ارزش‌ها، آثار هنری، الگوهای ساختمان‌سازی، افکار و نهادهای مربوط به‌حقوق و حکومت و از این قبیل همه شیوه‌های تأثیرگذاری و نفوذ پیشینیان برما یا به قول گادامر مسیرهای تاریخ تأثیرگذار است. (استنفورد، ۱۳۸۷، ۳۳۷)

مؤرخ مانند طبیب به جسم تاریخ می‌پردازد و فیلسوف نظری تاریخ، به روح آن جسم تاریخ و اجزای بدن آن همان حوادث تاریخ هستند. ازاین‌رو، قوانین فلسفهٔ نظری تاریخ، قوانین جزئی نیست بلکه کلی فراگیر است زیرا فیلسوف تاریخ تجلیات جسم و روح تاریخ را به‌صورت مجموعه‌ای کامل موردمطالعه قرار می‌دهد. (همان،۲۲)

علمیت تاریخ

این سؤال که آیا تاریخ علم است مهم‌ترین و محوری‌ترین مسئله فلسفه علم تاریخ است. از دیرباز تاکنون در این زمینه نظریه‌های متفاوتی ارائه‌شده است (حقی، ۱۳۷۷، ۳۳). موضوع علم تاریخ عبارت است از «مجموعه واقعه‌ها، روابط، فعل‌وانفعالات، زاد و مرگ، حوادث و تکوین طبقات، طلوع و رشد و افوال تمدن‌ها و جامعه‌ها و مجموعهٔ همهٔ رویدادها و پدیده‌های ویژه انسان در رابطه‌اش با طبیعت و در رابطه‌اش با دیگری در زمان گذشته از بی‌نهایت تا حال.» (شریعتی، ۱۳۸۸، ۲۵۱)

تاریخ اگر علم باشد یکی از علوم انسانی است. (استنفورد،۱۳۷۹، ۲۰) جان استوارت میل، نخستین کسی است که دربارهٔ مناسبات میان علوم طبیعی و علوم انسانی به تأمل و تفکر پرداخته است. او معتقد است اساس

وحدت علم، وحدت روش‌شناختی، تعقل یا استدلال علمی است. میل و کنت معتقد بودند روش‌های پژوهش در علوم تجربی را در علوم اجتماعی نیز می‌توان به کاربرد و پژوهش‌های تاریخی را از بهترین صورت‌های قابل‌تعمیم در علوم اجتماعی در شرایط و اوضاع خاص گذشته می‌دانستند. (ادواردز، ۱۳۷۵، ۵) آمپر، علوم را برحسب موضوع آن‌ها به دو دسته بزرگ تقسیم کرده است: دست را که در آن‌ها ماده مطالعه می‌شود علوم جهانی نامیده و دسته دوم را که موضوع آن‌ها ذهن است علوم عقلانی خوانده است. هریک از این دو دسته نیز به چهار قسمت منقسم می‌شود به‌این‌ترتیب:

الف) علوم جهانی، شامل علوم ریاضی، فیزیک، علوم طبی؛

ب) علوم عقلانی، شامل علوم فلسفی نژادشناسی، علوم سیاسی. در این طبقه‌بندی، تاریخ جزء علوم نژادشناسی ملحوظ شده است. (شاله، ۱۳۷۸، ۶۰-۶۱)

فکر علم بودن تاریخ را نخستین بار، خود مورخان مطرح کردند. فوستل دوکولانژ یکی از مورخان نامدار سدۀ نوزدهم فرانسه، تاریخ را نه یک فن، بلکه علم ناب می‌دانست، اما بیشتر مورخان نسل پس از فوستل دوکولانژ از به کاربردن صفت «علمی» برای تاریخ خودداری می‌کردند و دلیل اصلی خودداری آنان، از به کاربردن صفت «علمی» برای تاریخ این بود که موضوع تاریخ را انسان، یعنی فردی خاص می‌دانستند و هرگونه کوششی را برای پی بردن به مقاصد او و بالاتر از آن، زندانی کردن او در تنگنای قوانین علمی، یکسره بیهوده می‌شمردند (مفتخری، ۱۳۹۶، ۱۹).

پاسکال در مورد علم تاریخ چنین ابرازنظر نموده است: تاریخ کتابی است که ما آن را به رشته تحریر درمی‌آوریم و در آن به رشته تحریر درمی‌آییم. (استنفورد، ۱۳۸۷، ۸۱) از دیرباز تاکنون در زمینه تاریخ نظرهای متفاوتی ارائه‌شده است. دو فیلسوف نامدار تاریخ، ارسطو (از بانیان فلسفه قدیم) و دکارت (پدر فلسفه جدید) بر علم نبودن تاریخ پای فشرده‌اند. (حقی، ۱۳۷۱، ۳۳) شاید بتوان گفت ارسطو نخستین انسانی بود که به تقسیم بندی دقیق علوم دست یازیده است.

برابر با طبقه‌بندی ارسطو علوم به سه دسته نظری (فیزیک، ریاضیات و متافیزیک) علمی (سیاست مدن، تدبیر منزل، اقتصاد و غیره) و ذوقی (خطابه، شعر و جدل) مشتمل می‌شود. آنچه روشن است ارسطو در این دسته‌بندی خویش هیچ جایگاهی برای تاریخ لحاظ نکرد، چراکه تاریخ را علم نمی‌پنداشت به اساس فرضیه ارسطو، علم تنها در صورت به دست می‌آید که یک تصدیق کلی حاصل شود و طبیعت و علل یک طبقه از اشیاء را توضیح دهد. (جام جم، ۱۳۹۰) ارسطو می‌گوید: «تفاوت مؤرخ با شاعر در این است که اولی دربارۀ آنچه واقعاً اتفاق افتاده است حرف می‌زند و دومی دربارۀ آنچه می‌توانست اتفاق بیفتد، بنابراین شعر فلسفی‌تر و جدی‌تر از تاریخ است. شعر از موضوعات کلی‌تر صحبت می‌کند و تاریخ، از موضوع واحد.» (یرفه یف، ۱۳۶۰، ۱۵) دکارت می‌گفت: تاریخ عبارت از یک سری محسوسات است چون محسوسات با امور جزئی و ناپایدار سروکار دارند و نه با امور کلی و پایدار، پس تاریخ علم نیست. (مفتخری، ۱۳۹۶، ۳۳) از غیر فیلسوفان، ناپلئون می‌گفت: «تاریخ چیست؟ هیچ! افسانه‌های بی‌پایۀ که تنها فرقش با دیگر افسانه‌ها آن است که همه آن را قبول دارند. (حقی، ۱۳۷۱، ۳۳)

بررسی و نقد تعاریف علم تاریخ از دیدگاه دانشمندان مسلمان

به قول ملائی توانی «از تاریخ هنوز تعریفی که مورد وفاق اکثریت مورخان و فیلسوفان تاریخ باشد ارائه نشده است» بنابراین هر فیلسوف، مؤرخ و دانشمند نظر به برداشت خودش از تاریخ و علم تاریخ تعاریف نموده‌اند. تعریف ملائی توانی از علم تاریخ چنین است» علم تاریخ به مطالعه و شناخت گذشته انسان‌ها و جوامع بشری می‌پردازد، این گذشته صرفاً به حوزه‌های سیاسی محدود نمی‌گردد، بلکه همهٔ عرصه‌های تمدنی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، نظامی و غیره را که انسان، محور آن بوده است شامل می‌شود»؛ نکته این است که همین حوزه‌ها همواره در حال گسترش به‌سوی افق‌های جدیدند. (ملائی توانی، ۱۳۹۵، ۲۳)

«تاریخ علم شناخت و تفسیر گذشتهٔ انسان‌ها در پرتو حال است که بر اساس روش‌ها، گزینش‌ها، تفسیر های مورخان به دست می‌آید. (همان، ۳۱) تاریخ مفهوم انتزاعی است که حداقل دو معنا از آن مستفاد می‌گردد: گاه ناظر به وقایع گذشته و گاه معطوف به مطالعه و بررسی وقایع است؛ بنابراین، هم به علم تاریخ و هم به موضوع آن، تاریخ گفته می‌شود. برای تفکیک این دو مقوله، اصطلاحاً تاریخ (۱) و علم تاریخ را تاریخ (۲) می نامند. (مفتخری، ۱۳۹۱، ۱۳)

دهخدا تاریخ را چنین تعریف نموده است» تاریخ عبارت است از سرگذشت، سلسله حوادث قابل تذکر که به ترتیب زمان‌ها تخمینی منظم شده باشد. تاریخ به‌طور مطلق به سرگذشت یا سلسله وقایعی که در نقطهٔ از روی زمین اتفاق می‌افتد و انسان نقش اساسی داشته اطلاق می‌شود. شعری از کتاب (حبیب السیرخواند میر) را دهخدا به وصف تاریخ یادآور می‌شود.

زتاریخ واقف شوی بی‌سخن گهی بازگـــوید ز پیغمبران
گـهی رازگـــوید زنـــام آوران خبر گویدت گه زخیرالبشر

علم تاریخ ازنظر دانشمندان اروپایی

از دیدگاه مارکس مسیر تاریخ به‌واسطه نیروهای مادی تعین می‌شود؛ و به عقیدهٔ و.ا.لینین «تاریخ عبارت از رشتهٔ حوادث مبارزهٔ طبقاتی است. (یروفه یف، ۱۳۶۰، ۴۴) که این تعریف چنین قابل توجیه است: مؤثرترین عناصر جامعه نیروهای مادی تولیدند آن‌ها در حالیکه دایماً تکامل می‌یابند در تضاد با روابط موجود مولده می‌افتد و تکامل آن‌ها را کند می‌سازند تشدید این تضادها منجر به انقلاب اجتماعی می‌شود و در جریان آن دوره‌ها اجتماعی و اقتصادی کهنه به دورهٔ تازهٔ تغییر می‌یابد و در آن روابط تولیدی برقرار می‌گردد و مطابق با رشد نیروهای مولدهاست. چنان‌که نظام جوامع اشتراکی اولیه جای خود را به جامعهٔ طبقاتی اولیه، برده‌داری داد. فئودالیسم جای آن را گرفت که آن نیز به‌نوبهٔ خود جایش را به کاپیتالیزم داد، کاپیتالیزم آخرین دورهٔ اجتماعی ـ اقتصادی بر پایهٔ استثمار یک طبقه به‌وسیلهٔ طبقهٔ دیگر استوار بود. با این دوره، دورهٔ پیش‌ازتاریخ بشریت پایان می‌گیرد، دورهٔ کمونستی به صحنهٔ تاریخ قدم می‌گذارد. (یوروفه یوف، ۱۳۶۰، ۴۸-۵۰)

دید مارکس و انگلس از تعریف تاریخ چنین است: «تاریخ تمام جوامع که تا اکنون حیات داشته‌اند عبارت است از تاریخ مبارزات طبقاتی در سراسر تاریخ، ستمدیده و سرکوبگر در مخالفت به سر برده‌اند. (فوگل، ۱۳۹۳، ۱۰۲۳) ارسطو تاریخ را ازآن‌جهت که با واقعیات جزئی سروکار دارد از شعر فروتر می‌شمرد و شعر را از تاریخ فیلسوفانه‌تر می‌خواند. (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ۲۷) یعنی علمیت تاریخ نزد ارسطو زیر سؤال بوده این در صورتی

است که دائرةالمعارف تاریخ شوروی، تاریخ را این‌گونه بیان می‌کند، علم تاریخ تکامل جامعه بشری را باهمه ویژگی و گوناگونی‌اش مورد مطالعه قرار می‌دهد که به‌منظور درک زمان حال و شناسایی دورنمای آینده است. (یروفه یف،۱۳۶۰، ۷۱)

تاریخ (۲) یا علم تاریخ را بازگوکنندۀ کلیه اعمال گذشتۀ انسان می‌دانند، به گونۀ که نه‌تنها در جریان وقایع قرار می‌گیریم، بلکه علت وقوع آن حادثه را نیز بازمی‌شناسیم. (والش، ۱۳۶۳، ۲۵)

قلمرو تاریخ

فلسفه: فلسفه در معنای عامه، عبارت از تبیین عقلانی یک واقعه یا پدیدۀ است اما فلسفه به معنای کلی معنی «دانستن تعقلی» است. (لالاند، ۱۳۷۷، ۵۷۶) این واژه در اصل یونانی و مشتق از «فیلوسوفیا» معنی دوستدار حکمت است. به‌عبارت‌دیگر فلسفه به هستی و چیستی یا به ماهیت و وجود هر پدیده می‌پردازد و اصول و مبانی و چرایی آن پدیده را بررسی می‌کند، یعنی فلسفه علم هستی‌شناسی و علم به قوانین کلی حاکم به جهان هستی است. (مفتخری،۱۳۹۶، ۸)

۱- **فلسفۀ تاریخ:** از هم‌نشینی فلسفه و تاریخ، فلسفۀ تاریخ شکل گرفت که در مورد علل اتفاقات بحث می‌کند. کروچه تاریخ را عین فلسفه دانسته و مدعی شد که هر فیلسوف درعین حال، مؤرخ هم هست و هر مؤرخ، فیلسوف. او تاریخ را به‌عنوان فلسفۀ متحرک تلقی کرد و حتی این قول را پذیرفت که تاریخ را باید فلاسفه بنویسند (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ۲۷). در فلسفۀ تاریخ، نسبت بین فلسفه و تاریخ، فراتر از تعبیر فلسفه به‌پرسش از چرایی حوادث و وقایع جزئی است. مقصود از فلسفۀ تاریخ، صرفاً این نیست که این حوزۀ معرفتی، متکفل توضیح اسباب و علل حوادث و وقایع است، چنین کاری در خود حوزۀ تاریخ (تاریخ‌نویسی تحلیلی) و توسط خود مورخ، بدون اینکه فیلسوف تاریخ باشد، به انجام می‌رسد و یا حداقل می‌تواند به انجام برسد. فلسفۀ تاریخ و فیلسوف تاریخ به دنبال چیزی دیگراست.

۲- **زمان در تاریخ:** زمان چیست؟ آیا گذشته، حال و آینده است؟ این سؤال محوری در بسیاری سطوح مختلف برای فهم ما از چیستی تاریخ است. مورخی که از درک زمان ناتوان است، این نقصان در فهم او از مسائل مختلف و درک او از جوامع گذشته و امروز تأثیرگذار خواهد بود و برای او تا اندازۀ نقطۀ ضعف است (مفتخری، ۱۳۹۶، ۱۵).

۳- **باستان‌شناسی در تاریخ:** از قرن ۱۸ میلادی به این‌طرف علم باستان‌شناسی توسعه پیدا کرد و مفهوم ماقبل تاریخ پیدا شد. امروز دانش بسیار زیادی در خصوص نحوۀ زیست و زندگی انسان‌ها در جوامع بیش از پیدایش خط و سواد درسی هزار سال پیش از میلاد سر برآورد در اختیارداریم و نکات مهم و ناشناخته و ناگفته‌های بسیاری دراین‌باره برما مکشوف شده است. بعدازاین دوره است که تمدن‌های بزرگ مصر، خاور نزدیک، چین و بالاخره امریکا سر برآوردند. البته تا زمان حفریات و کشفیات قرن نوزدهم اطلاعات ناچیز درباره این تمدن‌ها شناخته‌شده بود.

۴- **جامعه‌شناسی در تاریخ:** علم تاریخ ازآنجای که جامعه را موردمطالعه قرار می‌دهد علم جامعه یعنی علم اجتماع است، زیرا در حیات جامعه فعالانه شرکت می‌کند و آگاهی آن را ـ هرچه

که جامعه و طبقات مختلف آن در هر دورهٔ می‌اندیشند، احساس کند، به هرچه که عقیده دارد و به آنچه می‌اندیشد آشکارا بیان می‌کند. (یروفه یف، ۱۳۹۶، ۱۷۹)

سیر تاریخی تاریخ

در قرن نوزدهم قواعد فن تاریخ فوق‌العاده تجدد یافته (عصر تاریخی حقیقی) بنای ظهور گذاشت در این عصر ازیک‌طرف حوادث تاریخی از روی ـ مدارک و اسناد موثق تدوین‌یافته و از طرفی نتایج و آثار فکری بشر از قبیل صنعت، ادبیات، ادیان، داخل در حدود ماهیت تاریخ گردید و احساس و وقوع افکار هر قومی به یک‌شکل فیلسوفانه و عمیقی بر بساط بحث و تدقیق گذارده شد و مخصوصاً دارالفنون‌های بزرگ آلمان در ایجاد این نهضت خدمات شایان نمودند. (رفیق، ۱۳۰۹، ۶)

عناصر تاریخ در میان همهٔ ملت‌های دنیا قدیم به شکل اسطوره بود، به‌تدریج از میان این عناصر حکایات روان و داستان‌های حوادث واقعی که در تسلسل زمانی جای‌داده‌شده‌اند، شکل گرفت. (استنفورد، ۱۳۷۹، ۱۱۵) در قرن‌های جدید، نگاه به تاریخ عوض‌شده و این پرسش به وجود آمده است که در ورای حوادث تاریخی چه نهفته است؟ آیا این حوادث اتفاقی است یا حساب‌وکتاب دارد؟ فلسفهٔ تاریخ خصوصاً فلسفهٔ نظری تاریخ در پی پاسخ دادن به این پرسش‌هاست. فلسفه نظری تاریخ پیشینهٔ دیرین دارد و افلاطون و سنت آگوستین را پدران آن دانسته‌اند، هرچند رواج و شیوع فلسفه نظری تاریخ، عمدتاً پس از ظهور فلسفهٔ نظری هگل و بر تخت نشستنش به دست مارکس و پیروان او بوده است. (سروش، ۱۳۵۸، ۴) در این شیوه، تاریخ را عمدتاً به معنای کلیت گذشته، مطالعه و بررسی می‌کنند و مشخصاً به شیوهٔ بلند پروازانه‌تری از مورخان معمولی به تعمیم دربارهٔ آن می‌پردازند. (استنفورد، ۱۳۷۹، ۲۴)

ولتر اولین کسی بود که دست به نوشتن تاریخ جهان یعنی تاریخ همهٔ ملت‌های روی زمین زد. او در «در تاریخ مختصر جهان» (چاپ اول آن‌که به سال ۱۷۵۵منتشر گردید «تجربهٔ دربارهٔ اخلاق و روحیات ملل نامیده است) مسئله ترسیم تصویر سیاسی و فرهنگی تکامل عالم بشریت را مدنظر خود قرارداده است (یروفه یف،۱۳۶۰، ۶۴)

فایده مندی تاریخ

با یک نگاه کلی به آیات قرآن کریم و کلام بزرگان دین می‌توان به اهمیت تاریخ پی برد. طوری که یک‌سوم آیات قرآن در مورد سرگذشت امت‌های گذشته است که خداوند(ج) به‌منظور عبرت گیری انسان‌ها این قصه‌ها را بیان فرموده است. منشأ اصلی و حقیقی تاریخ‌نگاری اسلامی و نیرومندترین عامل الهام‌بخش مورخان برای پژوهش و تدوین تاریخ، دین اسلام بود که از شعور نیرومند تاریخی برخورداراست. (قریشی، ۱۳۶۷، ۲۹۷)

تاریخ بیانگر هویت یک ملت و تمدن آن است، هیچ ملتی برای حفظ جایگاه خویش نمی‌تواند بدون عقبه و هویت بوده این مرهون علم تاریخ است. چشم‌گیرترین خصیصهٔ تاریخ آن است که توصیف حقایق گذشته را می‌نماید که مستقیماً موردبررسی و مشاهده واقع نمی‌شود و بر آنچه مستقیماً مشاهده نشده است نمی‌توان یقین کرد، بلکه فقط نوعی اعتماد بر آن می‌باشد. ما باید در تحلیل تاریخ و نقل آن به هدف و فایدهٔ که تاریخ می تواند برای بشر داشته باشد توجه کنیم و همان‌طور که اشاره‌شده این هدف و فایده، همان پند گرفتن است (مسکویه، ۱۳۶۶، ۳۰).

مورخان به پیروی آیات قرآن مجید برای تاریخ برشمرده‌اند، زیرا که از مضمون تعداد از آیات قرآن کریم برمی‌آید که مراد از اشاره به بعثت انبیاء و سرگذشت آدمیان و اعمال امت‌ها و علل سقوط آن‌ها و تشویق انسان به تحصیل تجربه و پند گیری برای تهذیب اخلاق و یافتن راه هدایت است. (هود، سوره ۱۱، ایه ۱۰۰و ۱۲۰، آل‌عمران، سوره ۳، آیه ۱۴۰)

کاربرد تربیتی تاریخ: تاریخ در حیات جامعه به‌عنوان تأثیر پیداگوژیک، به‌عنوان معلم عقل و احساس نقش بازی می‌کند اطلاعات تاریخی یکی از مهم‌ترین مکمل فرهنگ اجتماعی است و در فقدان این مکمل آموزش انسان به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند کامل باشد. (روزنتال، ۱۳۶۰، ۱۸۷) برای حل موفقیت‌آمیز مسایلی که زندگی در برابر ما قرار می‌دهد اطلاعات گذشته ضروری است، تاریخ، تودهٔ تجربیات بشر است که بیشتر اوقات ارزش بسیار گرانب‌ها دارد، تجربه بنا به گفتهٔ شاعری «فرزند اشتباهات و مشکلات» است و مردم حق ندارند آن‌ها را نادیده بگیرند. (همان، ۱۹۷)

کاربرد اجتماعی تاریخ، تاریخ سه کار ویژه اجتماعی دارد که اقتضا می‌کند حتی‌الامکان عقلانی باشد:

۱. نخست این است که هویت گروه‌های اجتماعی، نهادها و ملت‌ها را تثبیت می‌کند. تاریخ بامطالعه چگونگی رفتار آن‌ها درگذشته، خصلت برخی از آن‌ها را توصیف می‌کند. با این کار، تاریخ توجه ما را به ویژگی‌های جلب می‌کند که به گروه‌ها، نهادها یا ملتها خاص تعلق دارد و افراد از طریق تائید یا خصومت، به آن‌ها واکنش نشان می‌دهد. در جنگ، سیاستمداران معمولاً دشمن را تقبیح می‌کنند تا نفرت را تشویق و کشتن را توجیه کنند. مسئولیت بسیار مهم مورخان این است که مطمئن شوند روایت‌هایی که از گروه‌ها، نهادها و ملت‌ها به دست می‌دهند به‌اندازهٔ ممکن درست و منصفانه باشد تا واکنش‌های شکل‌گرفته نسبت به آن‌ها عادلانه باشد.

۲. نقش ارزشمندی تاریخ در جامعه کنونی شناسایی روندهای است که ممکن است کیفیت زندگی فعلی را بهتر یا بدتر کند. جهانی‌شدن سرمایه‌داری لیبرال آثار خوب و بدی دارد که احتمالاً ادامه می‌یابد و آثار بد از استثمار نیروی کار ارزان گرفته تا از دست رفتن بسیار ارزش‌ها و خدمات اجتماعی ارزشمند- نیازمند بررسی است. دیگر روند دغدغه آفرین متأخر، استثمار و تخریب محیط‌زیست بوده است که آثار بهت‌آوری بر آب‌وهوای جهان و نابودی انواع طبیعی گذاشته است. روندهای متأخرتر هم دربرگیرندهٔ روابط دشوار میان جوامع مسلمان و مسیحی و بی‌اعتنایی نگران‌کننده نسبت به‌حقوق بین‌المللی است. اگر می‌خواهیم واکنش مناسبی به این روندها نشان دهیم، مورخان باید گزارش درستی از این روندها به دست دهند.

۳. سوم اینکه تاریخ درس‌های زیادی دربارهٔ ارزشمند یا بی‌ارزش بودن باورها، سنت‌ها و نهاد هایی که به ارث برده‌ایم برای ما دارد؛ درس‌هایی که ما را قادر می‌کند بدانیم کدام‌یک از آن‌ها ارزش حفظ کردن دارند و کدام‌یک ندارند. تاریخ همچنین حوزهٔ غنی برای کشف علل دگرگونی تاریخی، جنگ‌ها و انقلاب‌ها، رونق و رکود اقتصادی است که بسیار از ارزیابی‌های سیاسی و اقتصادی ما را شکل می‌دهد. در این مورد هم اگر اساس تاریخی تصمیم‌های ما به‌اندازهٔ ممکن درست نباشد رفتار احمقانهٔ خواهیم داشت. (مکالا، ۱۳۷۸، ۳۱۴)

نتیجه‌گیری

تاریخ نقش بنیادین در تفکر بشر دارد. این مفهوم با مفاهیم چون عمل انسانی، تغیر، تأثیر شرایط مادی در امور انسانی و واقعه تاریخی در ارتباط است و امکان «کسب تجربه از تاریخ» را پیش روی ما قرار می‌دهد در قرآن کریم در موردمطالعه گذشتگان و عبرت‌آموزی از تجارب پیشینیان تأکید گردیده که از دیدگاه بعضی از دانشمندان مهم‌ترین و محوری‌ترین مسئله، فلسفه تاریخ است. با کلمهٔ تاریخ، ما با سه واژه متفاوت سروکار داریم تاریخ، علم تاریخ و فلسفه تاریخ. اگر فلسفهٔ تاریخ را به دو شعبه اصلی‌اش، یعنی فلسفهٔ نظری تاریخ و فلسفهٔ علم تاریخ، تقسیم کنیم به چهار واژه و چهار معنای متفاوت مواجه خواهیم شد.

در باب تاریخ دو نوع معرفت وجود دارد: نخست علم تاریخ که ناظر بر شناخت، بررسی بازآفرینی و تحلیل رخدادهای گذشته بشر است؛ اما فلسفه تاریخ به‌کلی و از اساس با علم تاریخ تفاوت دارد یعنی به‌جای بررسی رخدادهای گذشته به بررسی و تحلیل علم تاریخ به‌ویژه روش‌ها، برهان‌ها، شیوه‌های تبیین علیت و عینیت و مانند آن‌ها در علم تاریخ می‌پردازد. از دیرباز در مورد علمیت تاریخ نظریات متفاوت وجود دارد، دو فیلسوف نامدار تاریخ، ارسطو از (بانیان فلسفه قدیم) و دکارت (پدر فلسفه جدید) به علم نبودن تاریخ پای فشرده‌اند. مگر آمپر، تاریخ را جز علوم نژادشناسی می‌داند.

کمونیزم تاریخ را یک‌رشته حوادث مبارزهٔ طبقاتی دانسته‌اند؛ اما با یک نگاه کلی به آیات قرآن و کلام بزرگان دین می‌توان به اهمیت تاریخ پی برد، تاریخ درحیات جامعه تأثیر پیداگوژیک به‌عنوان معلم عقل و خردنقش بازی می‌کند، تاریخ، تودهٔ تجربیات بشر است که بیشتر اوقات ارزش بسیار گران‌بها دارد و درنهایت می‌توان گفت تاریخ علمی است که از حوادث، وقایع، فرهنگ و تمدن بشر از گذشته در قید زمان و مکان بحث می‌کند.

مآخذ

قرآن کریم

ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۸۸). **مقدمهٔ ابن خلدون**، ترجمه: محمد پروین، گنابادی، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.

ادواردز، پل. (۱۳۷۵). **فلسفهٔ تاریخ**، ترجمهٔ: بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

استنفورد، مایکل. (۱۳۷۹). **فلسفهٔ تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری**، ترجمهٔ: حسینعلی نوذری، تهران: سمت.

حقی، علی. (۱۳۷۱). «آیا تاریخ می‌تواند علم باشد؟». **فصلنامه مطالعات تاریخی**. سال چهارم شماره ۱ و ۲.

رفیق، احمد. (۱۳۰۹). **مقدمهٔ تاریخ عمومی**. ترجمهٔ سید محمدصادق خان حسینی، تهران: خاور.

روزنامه تهران. (۱۳۹۰). **جام جم**. تهران: خبرگزاری فارس.

روزنتال، فرانتس. (۱۳۶۶). **تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام**، بخش اول، ترجمهٔ: دکتر اسدالله، چ ۲، مشهد: آستان قدس رضوی.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). **تاریخ در ترازو**. چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.

شاله فیلیسین. (۱۳۷۸). **فلسفه علمی یا شناخت روش علوم**. ترجمهٔ: یحیی مهدوی، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.

شریعتی، علی. (۱۳۸۸). **انسان**. (مجموعه آثار شماره ۲۴). تهران: انتشارات الهام.

فوگل، اشپیگل. (۱۳۹۳). **تمدن مغرب زمین**. ج دوم، ترجمهٔ: محمدحسین آریا، تهران: سپهر.

قریشی. (۱۳۶۷). **تاریخ‌نگاری، در تاریخ فلسفه اسلام**. ترجمهٔ: نصرالله پورجوادی، تهران: بی‌جا.

لالاند، آندره. (۱۳۷۷). **فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه**، ترجمهٔ: غلامرضا وثیق، تهران: فردوس ایران.

مفتخری، حسین. (۱۳۹۱). **مبانی علم تاریخ**، تهران: سمت.

مفتخری، حسین. (۱۳۹۶). **مبانی علم تاریخ. تهران**. تهران: سمت.

مکالا، سی. بی. ین. (۱۳۸۷). **بنیادهای علم تاریخ، چیستی و اعتبار شناخت تاریخی**. ترجمه: احمد گل محمدی، تهران: غزال.

مسکویه. (۱۳۶۶). **تجارب الامم**. به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران: بی‌جا.

ملائی توانی، علیرضا. (۱۳۹۵). **درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ**. چاپ دهم، تهران: نی.

والش، ولیام هنری، (۱۳۶۳)، **مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ**، ترجمه: ضیاءالدین علایی طباطبایی، تهران: امیرکبیر.

یروفه یف ن. آ. (۱۳۶۰). **تاریخ چیست؟** ترجمه: محمدتقی زاده، تهران: جوان.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزهٔ علوم اجتماعی | جلد ۱٤ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

نکته‌های تربیتی در آخرین سخنرانی پیامبر (ص) (حجة الوداع)

پوهنمل حامدشاه حماد
پوهنتون بلخ - پوهنحی تعلیم و تربیه، دیپارتمنت علوم و فرهنگ اسلامی
تقریظ: پوهنوال محمد کاظم حکیمی

چکیده

در این پژوهش جایگاه سخنرانی‌های پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) در آخرین حج که به نام حج خداحافظی آن حضرت انجام داده‌اند اشاره می‌شود و کدام موارد را بیان نمودند؟ و نکات تربیتی و اخلاقی را که پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) بیان نمودند تحقیق خواهیم کرد و پیام‌های که برای بشریت و امت اسلامی داشته‌اند چه بود؟ و هم چنان اهداف حجة الوداع را موردبررسی خواهیم گرفت، در اینجا کدام قواعد و قوانین را اشاره شده؟ آیا به‌حقوق مردان وزنان و شیوه‌های آموزشی تربیتی آن‌ها اشاره‌شده است؟ هدف اصلی این پژوهش پاسخ به سؤال‌های فوق‌الذکر و سؤال‌های دیگری از این قبیل است که به روش توصیفی – تحلیلی و کتابخانه‌ای بوده و با استفاده از کتاب‌های معتبر سیرت صورت گرفته است و خطبه‌های پیامبر در عرفه و منی و نکات تربیتی که در دو سخنرانی‌شان اشاره‌شده است بیان می‌کنم و به نتیجه‌گیری و معرفی مآخذ به پایان رسیده است.

کلیدواژه‌ها: حج، قصد، عمره، زیارت، نیت و تربیت

مقدمه

حجة الوداع تنها حجی است که پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) بعد از بعثت انجام داد، هنگامی‌که مردم اطلاع حاصل نمودند که پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) در این سال قصد حج را دارد از گوشه و کنار عربستان گروه گروه به نیت حج بیرون آمدند و پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) در این مراسم سخنرانی را که به نام خطبهٔ حجة الوداع مشهور است ایراد نمود. خطبه حجة الوداع از بهترین و روشنگرترین سخنرانی است که در قالب کلمات موجز با مفاهیم بلند انعکاس یافته است.

بدون تردید به این سخنرانی حاوی نکات تربیتی می‌باشد که مسلمانان می‌توانند آن را به‌عنوان بزرگ‌ترین رهنمای تعیین نموده و از آن بهره لازم اخذ نمایند.

اهمیت و ضرورت تحقیق: بدون شک زندگی پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) الگوی برای بشریت است. پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) با جملات کوتاه و پرمحتوای خود چنان روش زندگی و نکات تربیتی را بیان نموده‌اند که نه کتاب‌ها و قوانین وضعی امروز و نه مدعیان دموکراسی، مانند آن را در خوددارند که این حج به نام های حج بلاغ، حج اسلام و حجة الوداع یادشده است؛ زیرا پیامبر اکرم (صلی‌الله علیه و سلم) در این حج با مردم الوداع (خداحافظی کرد) و این آخرین حج ایشان بود. همچنین آخرین دستورات خدا را به‌صورت گفتاری و عملی ابلاغ نمود.

اهداف تحقیق

۱. بیان اهمیت سخنرانی‌های پیامبر صلی‌الله علیه و سلم در حجة الوداع.
۲. شیوه‌های های آموزشی پیامبر صلی‌الله علیه و سلم در حجة الوداع.
۳. دریافت نکته‌های تربیتی در سخنرانی‌های رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم.

سؤالات تحقیق

سؤال اصلی: آیا پیامبر (ص) با مردم خدا محافظی نموده وصیت خویش را به آنان اعلان داشتند؟

سؤالات فرعی

۱. آیا این آخرین سخنرانی پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) بود؟
۲. چرا این سخنرانی رسول‌الله ص به حجة الوداع نام‌گذاری نمودند؟
۳. آیا در این سخنرانی به نکات تربیتی که بشر به آن ضرورت دارد اشاره‌شده است؟

فرضیه‌ها: این حج پیامبر درباره تمام جوانب که روش زندگی بشر را در بردارد پاسخگو بوده و پیام‌های تربیتی آن از همه قوانین مدرن، مترقی و پیش رفته امروزی، بهتر و مؤثرتر است.

پیشینهٔ تحقیق

به همگان معلوم است عده‌ی از علمای در طول تاریخ اسلام، به جمع‌آوری احادیث پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) وعده‌ای دیگر به نوشتن سیره‌ی ایشان همت گماشتند، اما در رابطه نقش و نکات تربیتی که به‌صورت و شیوه خاصی که من پیش‌گرفته‌ام به زبان دری تا حال تحقیق نشده است، هرچند در برخی سیره نویسان مثل: دکتور محمد سعید رمضان البوطی در کتابش (فقه السیرهٔ النبویه) به رشته تحریر درآورده است و در آن، به نکات بسیار جالب و چه‌بسا ناپیدا از دید دیگران اشاره‌کرده و آن‌ها را مورد تجزیه‌وتحلیل خود قرارداده است. کتابی به نام (درس‌هایی از سیرت نبوی) مؤلف: السید محمد الوکیل. در این کتاب به درس‌های عملی و برداشت‌های تربیتی آن توجه و اهتمام بیشتر صورت گرفته است.

اما نظر به مطالعه و پژوهش که صورت گرفته به‌صورت یک مقاله تحقیقی انجام‌نشده؛ ازاین‌رو لازم است که این موضوع با دقت و ژرف‌نگری موردتحقیق قرار بگیرد که در تحقیق حاضر انجام خواهد شد.

روش تحقیق: روش تحقیق بنده یک روش تحلیلی توصیفی و مرور به اسناد تاریخی و کتابخانه‌ای بوده و با استفاده از کتاب‌های معتبر اسلام صورت گرفته است.

مفهوم شناسی

منظور از مفاهیم و کلیات مفاهیمی هستند که خوانندگان را بر بحث اصلی تحقیق کمک می‌کند؛ بنابراین؛ واژگان این تحقیق «حج و تربیت» را مورد واکاوی قرار دهیم تا از ابتدا منظور از این عنوان مشخص شود.

حج در لغت و در اصطلاح

واژهٔ «حج» در لغت به معنای قصد است؛ گفته می‌شود: حَجَّهُ یَحجُّهُ حَجّاً: یعنی قصدِ او کرد؛ و رجلٌ محجوجٌ؛ یعنی مرد مقصود. (ابن منظور،۱۴۰۸، ۲۲۶)

در اصطلاح شرع، «حج» عبادت مخصوصی است که در زمان و مکان معین و به شکل خاصی، در جوار بیت‌الله الحرام به‌منظور اطاعت و تقرّب به خدا انجام می‌شود. (سعیدی، ۱۴۰۸، ۷۶)

تربیت که در فارسی پرورش خوانده می‌شود و به معنای (پرورانیدن، پروردن و آموختن) آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۳، ۵۷۷۶) این واژه در اصل عربی است مفهوم آن چنین است: تربیت یعنی پدید آوردن حالت تدریجی در چیزی است که تا حد کمال برسد. (الاصفهانی، ۱۴۱۲، ۳۳۹)

معنای اصطلاحی تربیت

علامه بیضاوی تربیت را این‌گونه تعریف نموده: التربیهٔ: هی تبلیغ الشی الکمالی شیاٌ فشیاَ. (البضاوی، ۵۱) تربیت عبارت از به کمال رسانیدن یک‌چیز به گونه تدریجی آن. امام راغب اصفهانی گفته است: التربیهٔ: «هی انشاء الشی حالا فحالا إلی حد التام.» (الاصفهانی، ۱۴۱۲، ۲۳۶) تربیت عبارت از گرداندن وپروراندن پی در پی چیزی تا رسانیدن آن به حد کمال می‌باشد.

بنا برین تربیت اسلامی برنامه جامع و شامل است که تمام جوانب زندگی بشریت را فرا گرفته است که تطبیق آن باعث تربیت فرد متعدل دور از افراط وتفریط مفید برای خودش وبنی نوع بشریت وتمام ساکنان این کره خاکی می‌شود. (جهید، ۱۳۹۶، ۱۲)

جایگاه سخنرانی‌های پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم)

بدون تردید پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) جوامع الکلم بود، در سخنرانی‌های خود با جملات کوتاه و پرمحتوای خود چنان حکمت‌های شگفت‌انگیز نکته‌های تربیتی را اشاره نموده‌اند که به نام خطبه حجة الوداع مشهور گردید، چنانکه از ابوهریره رضی‌الله‌عنه نقل‌شده که آن حضرت (صلی‌الله علیه و سلم) فرمودند: (بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ) ترجمه: «با جوامع الکلم فرستاده‌شده‌ام.» (بخاری، ۱۹۹۹، ۴۹۲)

چون ارادهٔ الله مبنی بر پاک‌سازی خانه او از پلیدی‌های بت‌ها به اتمام رسید و بت‌ها نابود گردید، قلب‌های مسلمانان مشتاق حج بیت‌الله گردیده و کاسهٔ محبتشان لبریز گردید. آن‌ها در حالیکه مدت‌ها از آن دورمانده بودند، لحظه پایان رسیدن این فراق فرارسید. همچنان رسول‌الله ضرورت وداع با امت خود را احساس می‌کرد. لذا الله جل جلاله به پیامبرش إذن حج را صادر کرد و این اولین حجی بود که ایشان در اسلام بجا آوردند.

ایشان از مدینه به‌قصد بیت‌الله بیرون‌شدند تا با مسلمانان ملاقات کرده مناسک حج را برایشان تعلیم دهد و شهادت حق را اداء کرده امانت را به‌صورت کامل به امت برساند و آخرین وصیت‌های لازم را به مسلمانان ابلاغ نمایند و از مسلمانان پیمان و تعهد بگیرند که تمام آثار جاهلیت را محو و نابود سازند. در این سال همراه با ایشان حدود یک‌صد هزار نفر به حج آمده بود و این حج را بنام «حجة الوداع» و «حجهٔ البلاغ» نامیدند. (ندوی، ۱۳۸۸، ۱۷۱)

خطبه رسول‌الله در عرفه

رسول‌الله در روز عرفه به موعظهٔ مردم پرداخت و فرمود: خون‌ها و مال های تان بر یکدیگر مانند حرمت این روز در این ماه و در این شهر، حرام و محترم هستند و فرمود: خون‌هایی که در زمان جاهلیت ریخته شده است، بخشیده می‌شوند و اولین این خون‌ها، خون ابن ربیعه بن حارث است که شیر خوری در میان بنی سعد بود و به دست طایفهٔ هذیل کشته شد. من آن را می‌بخشم؛ همچنین ربای زمان جاهلیت پرداخت نمی‌شود و اولین ربایی که بخشیده می‌شود، ربای مالهای عباس بن عبدالمطلب است و از خدا در مورد زنان بترسید؛ چون شما آنان را به امان خدا در اختیار گرفته و بانام خدا آن‌ها را برای خود حلال نموده‌اید و شما نیز بر آنان حقوق دارید، نباید به خانه شما کسی را اجازه بدهید که شما دوست ندارید. اگر چنین کردند، آن‌ها را تنبیه نمایید ولی تنبیهی ملایم، خوراک و پوشاک آن‌ها بر اساس عرف بر عهدهٔ شماست. من در میان شما چیزی را می‌گذارم که تا بدان چنگ زدید گمراه نخواهید شد و آن کتاب خداست؛ پس فرمود: از شما در مورد من پرسیده می‌شود، شما چگونه پاسخ می‌دهید؟ گفتند: ما گواهی می‌دهیم که شما تبلیغ نمودید و نصیحت کردید و رسالت خود را ادا نمودید. آنگاه انگشت سبابهٔ خود را به‌سوی آسمان بلند کرده گفت: خدایا! گواه باش و این جمله را سه مرتبه تکرار نمود. (النیسابوری، ۱۴۰۳، ۳۹)

نکات تربیتی خطبه رسول‌الله در عرفه

۱. همانا خون‌ها و اموال هر یک از شما، همانند حرمت این روز و این ماه و این شهرتان تا آن روزی که پروردگارتان را دیدار می‌کنید، بر دیگران حرام است!

۲. پیامبر اکرم (صلی‌الله علیه و سلم) در سخنان خود در حجه‌الوداع به اهمیت قطع رابطهٔ انسان مسلمان با جاهلیت، بابت‌ها، انتقام‌ها، ربا و اشاره می‌نمود و این را فقط به‌عنوان قانونی کلی برای مخاطبان و برای نسل‌های بعدی به‌صورت تأکید بیان داشت چنانکه فرمود: بدانید که تمام امور جاهلی زیر قدم‌های من است، خون‌های زمان جاهلی، ربا و بخشیده و هدر اعلام می‌شوند. (البوطی، ۱۳۹۳، ۵۲۸) چراکه زندگی جدید هیچ ارتباطی بازندگی گذشته‌اش که مملو از چرک و آلودگی بوده است، ندارد (قلعجی، ۱۹۹۶، ۳۰۳).

پیامبر اکرم (صلی‌الله علیه و سلم) خود را از ارتکاب گناهان و معاصی بر حذر داشته است چه گناهان ظاهری و چه گناهان باطنی؛ زیرا اثر گناه و معصیت، از دشمنی دشمنان انسان بیشتر خواهد بود و گناه باعث مصائب زیادی برای انسان حتی در این دنیا می‌شود؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: (وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ) (شوری:۳۰). ترجمه: آنچه از مصائب به شما می‌رسد، به خاطر کارهایی است که خودکرده‌اید و این در حالی است که خدا بسیاری از گناهان شمارا می‌بخشد. همچنین باعث ورود انسان به آتش دوزخ خواهد بود و آثار تخریبی گناه و معصیت بر یک جامعه و ملت، از آثار یورش نظامی بر آن‌ها، ویرانگرتر خواهد بود.

۳. مشخص کردن منابع شریعت: پیامبر دو منبع را به‌عنوان منابع اصلی جهت حل مشکلاتی که دامن‌گیر مسلمانان خواهند گردید، بیان نمود که اگر امت به آن‌ها چنگ زند گمراه نخواهند شد که عبارت‌اند از: کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم (صلی‌الله علیه و سلم) و به نسل‌ها تضمین نمود که اگر به این دو منبع تمسک جستند تحت هیچ شرایطی گمراه نخواهند شد؛ بنابراین، نباید صلاحیت استفاده از این منبع را فقط به زمان و مکان و عرف خاص و افراد خاصی منحصر بدانیم (البوطی، ۱۳۹۳، ۵۳۴).

این علاج دائمی تمام بیماری‌های بشر است و این ندای پیامبر در تمام زمان‌ها و مکان‌ها تکرار می‌شود و جامعهٔ بشری در مشکلاتی که با آن‌ها روبرو خواهد شد، چاره‌ای جز رجوع به کتاب خدا و سنت پیامبر نخواهد داشت و تنها اعتصام و چنگ زدن به این دو منبع زلال شریعت است که مردم را از گمراهی نجات می‌بخشد و آن‌ها را به راهی که بهتر و بادوام‌تر است، رهنمای می‌کند.

به‌مرورزمان، تعالیم حیات‌بخش پیامبر از حدود شبه‌جزیره عربستان، فراتر رفت و از مرزهای زمان گذشت و خطابی عام است که منحصر به زمان و مکان ویژه‌ای نیست؛ چون ایشان به‌عنوان رحمتی برای جهانیان فرستاده‌شده‌اند. (صلابی، ۱۳۸۷، ۸۲۹)

۴. دفاع از حقوق زن: مرد که سرپرستی زن را بر عهده دارد مسئول تهیه‌ی روزی و پوشاک او در حد تعارف وبرخورد با وی با نیکوترین شیوه است، زیرا سرپرستی و قوامت مرد برزنان امانت الهی است وزنان بانام بزرگ خداوند برای مردان حلال شده‌اند. توصیه به رفتار نیک با زنان جزو تمدن اسلامی که رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) در صحرای عرفات پرده از آن برداشته است.

۵. ارتباط عقیدتی: عالی‌ترین رابطه مسلمانان همان رابطه‌ی عقیدتی و برادری دینی است که در خطبه پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) ذکر شد. (غضبان، ۱۳۸۸، ۸۵۱–۸۵۲)

خطبه رسول‌الله در منی

رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) بعد از طلوع خورشید جمرۀ عقبه را زد، سپس به میدان منی برگشت و در آنجا برای مردم خطبۀ بسیار ایراد نمود که در آن به بیان فضیلت و حرمت روز دهم پرداخت و همچنین در مورد فضیلت مکه نسبت به سایر شهرهای دیگر سخن گفت ونیز مردم را به پیروی و اطاعت امیری که بر اساس کتاب خدا رهبری نماید، دستور داد و فرمود: بعد از من کافر نشوید که برخی از شما گردن برخی دیگر را بزند ونیز آن‌ها را موظف ساخت که هر چه از او شنیده‌اند، آن را تبلیغ نمایند. در بخشی از این خطبه آمده است که پیامبر از آن‌ها پرسید: آیا می‌دانید که امروز چه روزی است. گفتند: خدا و رسولش بهتر می‌دانند؟ فرمود: مگر ذبیحه نیست؟ گفتند: بلی، سپس پرسید: آیا می‌دانید این کدام سرزمین است؟ آن‌ها فکر کردند شاید می‌خواهد نام آن را عوض نماید بنابراین، چیزی نگفتند. پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) فرمود: مگر حرم خدا این است؟ گفتند: بلی فرمود: آگاه باشید که خون‌ها، مال ها و آبروی شما بر یکدیگر مانند حرمت این روز در ماه در این سرزمین تا روزی که ملاقات پروردگارتان می‌آیید، حرام و محترم است، سپس فرمود: آیا من پیام خدا را رسانیدم؟ گفتند: بلی. فرمود بار الها! تو گواه باشد و افزود که حاضران به غائبان برسانند؛ زیرا چه‌بسا کسی که به‌واسطۀ مبلغی سخنی را می‌شنود و بهتر از او آن را می‌فهمد. در روز نحر (دهم) و در روز (یازدهم) در منی نیز خطبه ایراد نمود که این خطبه نیز تأکید بر مفاد خطبه‌های سابق ایشان بود؛ چون تکرار مطالب در چند خطبه الزامی به نظر می‌رسید؛ زیرا این اولین و آخرین حج پیامبر بود. پیامبر اکرم (صلی‌الله علیه و سلم) می‌بایست این جمع عظیم مسلمانان را به آنچه مهم می‌دانست، تذکر و توصیه می‌نمود و موضوع یادگیری بهتر و حفظ مطالب و همچنین شنواندن آن‌ها به گوش کلیۀ مسلمانان به‌ویژه فهمانیدن این مطلب که آن‌ها موظف به تبلیغ مسائلی هستند که از پیامبر شنیده‌اند، تکرار را الزامی می‌ساخت. (ابوشهبه، ۱۹۹۹، ۵۷۹)

شیوه تعلیمی در سخنرانی‌های حجة الوداع

الف – آموزش عملی: پیامبر اکرم (صلی‌الله علیه و سلم) جلو این جمعیت بزرگ از امت اسلامی ایستاده بود و می‌فرمود: «خذوا عنی منا سککم». (قیشری، ۱۴۰۳، ۹۴۲) یعنی مناسک حجتان را از من فرا گیرید. آن حضرت سوار بر مرکب خود مناسک را به‌جای می‌آورد، امت اسلامی وی را می‌نگریستند و همه به او اقتدا می‌کردند. (غضبان، ۱۳۸۸، ۸۵۱) بنابراین باید داعیان اسلام، دستورات احکام اسلام را به‌طور عملی به مردم آموزش دهند. حتی احکامی مثل وضو، نماز و قرائت قرآن را نیز به‌صورت عملی باید آموزش داد. (زیدان، ۱۹۹۷، ۵۱۸)

ب – تکرار خطبه‌ها: پیامبر اکرم (صلی‌الله علیه و سلم) در ایام حج خطبه‌های متعددی ایراد فرمود، خطبه‌ای در روز عرفه و دو خطبه در منی و برخی موضوعات موردبحث در خطبه‌ها نیز تکراری بود؛ بنابراین، باید داعیان از روش ایراد سخن آن حضرت الگو بگیرند. تا در صورت ضرورت، خطبه‌های متعددی ایراد نمایند تا مخاطبان آنچه را می‌شنوند به خاطر بسپارند؛ زیرا هدف از سخنرانی، افاده‌ی مخاطبان است و اگر افاده بدون سخن و تکرار مطالب حاصل نمی‌شد، چاره‌ای جز این وجود ندارد که باید مطالب چند بار تکرار شود؛ پس در چنین مواقعی نباید، سخنران سعی نماید تا هر بار مسائل جدیدی را مطرح نماید؛ زیرا هدف فهمانیدن مطالب موردنیاز به مخاطبان است نه نشان دادن استعداد و توانایی سخنران. (صلابی، ۱۳۸۷، ۸۳۰)

ج – حاضران به غایبان برسانند: این ارشاد پیامبر اکرم (صلی‌الله علیه و سلم) به خاطر آن بود تا مطالب موردبحث، توسط حاضران هر چه‌بهتر ثبت و ضبط گردد و به گوش غایبان و نسل‌های بعدی برسد تا باعث بهره‌وری بیشتر باشد و نیز خاطرنشان ساخت که ممکن است گاهی غایبان، مطالب را از حاضران بهتر درک نمایند و به خاطر بسپارند بنابراین، شایسته است که علما وداعیان پس از ایراد سخن و خطابه، به مخاطبان خود بگویند: شما حاضران به غایبان برسانید. (البخاری، ۱۹۹۹، ۲۲)

د – جلب‌توجه بیشتر مخاطبان: پیامبر با ایراد طرح پرسش‌هایی درباره روز، ماه و شهری که در آن به سر می‌بردند، توجه بیشتر همگان را به‌سوی مطلب مهمی که می‌خواست مطرح نماید، جلب نمود؛ چنانکه همه با دقت به سخنان ایشان گوش سپردند تا آن مطلب مهم را بشنوند. قرطبی می‌گوید: آن حضرت برای آنان سه سؤال مطرح نمود: نخست نام روز، سپس نام ماه و بعد نام شهر را پرسید و پس از هر سؤالی، اندکی مکث می‌نمود تا آن‌ها به اهمیت موضوع پی ببرند و آماده شنیدن مطلب گردند؛ پس شایسته است که داعیان و علما نیز به پیروی از این سنت آن حضرت، قبل از بیان مطالب مهم، سؤالاتی مربوط به مطالب موردبحث، مطرح نمایند و توجه مخاطبان خود را بیشتر جلب نمایند. (زیدان، ۱۹۹۷، ۵۱۸)

تربیت افراد بر اساس اخوت و برادری

الف – اخوت و برادری فقط برای رضای خدا، ریسمان محکم و ناگسستنی‌ای است که مسلمانان را باهمدیگر مرتبط می‌نماید؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: (انما المومنون اخوه) (الحجرات:۱۰).

ترجمه: مؤمنان برادر یکدیگرند. پیامبر نیز فرموده است: ای مردم! سخن مرا بشنوید و آن را خوب بفهمید. بدانید که مسلمان، برادر مسلمان است و تمامی مسلمانان، برادرند؛ پس برای هیچ برادری خوردن مال برادر مسلمان روا نیست؛ مگر درصورتی‌که با رضایت خاطر باشد؛ پس بر خویشتن ظلم روا مدارید و افزود که ریختن خون‌ها، مال‌ها و آبروی شما، بر همدیگر حرام است. همان‌طور که زیر پا گذاشتن حرمت این روز در این شهر حرام است تا اینکه به ملاقات پروردگارتان بیایید. آنگاه او شمارا از اعمالتان خواهد پرسید. آگاه باشید، بعد از من گمراه نشوید که گردن یکدیگر را بزنید.

ب – رعایت حال ضعیفان جامعه تا آنان تضعیف بنای محکم جامعه را فراهم نسازند، بنابراین، پیامبر در سخنانش به رعایت حال زنان‌که نمونه‌ای از قشر ضعیف جامعه هستند، سفارش و تأکید نمود. به‌ویژه در حق زنان‌که در زمان جاهلیت بر آنان ستم زیادی روا داشته می‌شد، سفارش کرد.

ج – تعاون و همکاری با دولت اسلامی در راستای تطبیق احکام اسلام، حتی اگر حاکم برده‌ای حبشی باشد، مورد دیگری از سفارش‌های پیامبر در خطبه‌های حجه‌الوداع بود؛ و این امر خیر و صلاح راعی و رعیت در دنیا و آخرت را در بردارد. همچنین آن حضرت بابیان قاعده‌ای، میزانی پیروی از حاکم و فرماندهی جامعه اسلامی را تعیین کرد و فرمود: تا مادامی‌که حاکم بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر سخن می‌گوید، حرف‌شنوی از او واجب است و در غیر این صورت فرمان‌برداری از او جایز نیست؛ پس حاکم، از جانب مسلمانان نماینده تنفیذ اوامر الهی است. (البوطی،۱۳۹۳، ۵۳۲)

د – مساوات و برابری: پیامبر اکرم (صلی‌الله علیه و سلم) در این راستا فرمود هیچ عربی بر عجمی و یا عجمی بر عربی و هیچ سفیدی بر سیاهی و بالعکس، فضل وبرتری ندارد مگرباداشتن تقوا و افزود که تمام مردم از آدم متولدشده‌اند و آدم از خاک آفریده‌شده است. بدین ساخت که نژاد و ملیت و رنگ معیار برتری نیست؛ بلکه اساس فضیلت وبرتری، ارزش‌های اخلاقی والای است که موجبات رشد و ترقی انسان را فراهم می‌سازد. (عرجون،۱۹۸۴، ۸۷۶)

نتیجه‌گیری

از پژوهش که انجام‌شده، مشخص گردید، نکات تربیتی که در سخنرانی های پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم)، در حجة الوداع ارائه نموده‌اند به وجود دو شاخصه حایز اهمیت می‌باشد: یکی در شخص پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) و دیگری در سخنرانی های شآن‌که آن حضرت از سوی خداوند جهت هدایت بشریت آورده است مناسب ترین و نیکو ترین الگوی تربیتی است؛ بنابراین برای مثال چند نمونه از آن را مختصرا تقدیم می کنیم:

۱- عالی ترین رابطه مسلمانان همان رابطه ی عقیدتی و برادری دینی است که در خطبه های پیامبر (صلی‌الله علیه و سلم) ذکر شد.

۲- همانا خون ها و اموال هر یک از شما، همانند حرمت این روز و این ماه و این شهرتان تا آن روزی که پروردگارتان را دیدار می کنید، بر دیگران حرام است!

۳- تحریم ربا یک جرم از ظلم و ستم است که کمر فقراء را می شکند.

۴- حقوق مرد بر زن نظام اجتماعی در سیستم اسلامی حق سرپرستی خانواده را به مرد داده است.

۵- حقوق زن بر مرد که سرپرستی زن را برعهده دارد مسؤول تهیه ی روزی و پوشاک او در حد تعارف و بر خورد با وی با نیکو ترین شیوه است، زیرا سرپرستی و قوامت مرد بر زنان امانت الهی است و زنان بانام بزرگ خداوند برای مردان حلال شده‌اند. توصیه به رفتار نیک با زنان جزو تمدن اسلامی که رسول‌الله (صلی‌الله علیه و سلم) در صحرای عرفات پرده از آن برداشته است.

۶- مشخص نمودند مرجعیت اسلام همان کتاب خدا و سنت پیامبر و مرجع و قانون امت اسلامی هستند و هر کس به آن دو تمسک جوید گمراه نخواهد شد.

مآخذ

قرآن کریم

ابوشهبه، محمد. (۱۹۹۶). **قراءهٔ سیاسیهٔ للسیرهٔ النبویهٔ فی ضوء القرآن والسنهٔ**. ج ۲، بیروت: دارالنفائس

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸). **لسان العرب**. ج ۲، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

اصفهانی، الحسین بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب. (۱۴۱۲). **المفردات فی غریب القرآن**. ج ۱، دمشق: دارالعلم الدارالشامیهٔ.

البخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۹). **صحیح البخاری**. ج ۱، الریاض: دارالسلام.

البوطی، محمد سعید رمضان. (۱۳۹۳). **فقه السیرهٔ النبویهٔ**. مترجم: صلاح الدین توحیدی، تهران: انشارات کردستان.

البیضاوی، ناصرالدین أبو سعید عبدالله بن عمر بن محمد الشیرازی البیضاوی. (ب ت). **تفسیر البیضاوی**. دارالنشر: دارالفکر – بیروت.

جهید، عبدالواحید. (۱۳۹۶). **درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی**. کابل: حامد رسالت.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). **فرهنگ دهخدا**. ج ۴، تهران: دانشگاه تهران.

زیدان، عبدالکریم. (۱۹۹۷). **المستفادهٔ من قصص القرآن للدعوهٔ والدعاهٔ**. ج ۲ الناشر: مؤسسهٔ الرسالهٔ.

سعدی، ابو جیب. (۱۴۰۸). **القاموس الفقهی لغهٔ و اصطلاحا**. دمشق: دارالفکر، چاپ دوم.

صلابی، علی محمد. (۱۳۸۷). **الگوی هدایت**. ج ۲، مترجم: هیئت عملی انشارات حرمین، زهدان: انتشارات حرمین.

عرجون، محمدصادق. (۱۹۸۴). **الموسعهٔ فی سماحهٔ الاسلام**. ج ۲، جده: الدارالسعودیهٔ للنشر والتوزیع.

غضبان، منیر محمد. (۱۳۸۸). **خطمشی سیاسی درسیره نبوی**. ج ۳، مترجم: عمرقادری، تهران: نشر احسان.

قشیری، ابوالحسن مسلم بن الحجاج. (۱۴۰۳ هـ . ق). **صحیح مسلم**. بیروت: دارالآفاق الجدیده.

قلعجی، محمد. (۱۹۹۶). **قراءهٔ سیاسیهٔ للسیرهٔ النبویهٔ**. بیروت: دارالنفائس.

ندوی، سید ابوالحسن علی. (۱۳۸۸). **سیرت خاتم الانبیاء**. مترجم: مومن حکیمی، کابل: اصلاح افکار.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ۱۴ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

مطالعۀ موقعیت ترانزیتی افغانستان و تأثیر آن بر فرصت‌های اقتصادی

پوهنمل مول الدین نورزاد
پوهنتون بلخ - پوهنحی تعلیم و تربیه، دیپارتمنت جغرافیا
تقریظ: پوهنوال محمد همایون حیران

چکیده

هدف این تحقیق درک و شناخت موقعیت‌های ترانزیتی افغانستان و تأثیر آن بر فرصت‌های ثروت سازی بوده موقعیت ترانزیت و حمل‌ونقل یک کشور را می‌توان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان و زیرساخت‌های اقتصادی و تجاری برای توسعه صادرات، واردات، کسب درآمدهای پولی، ایجاد ارزش‌افزوده، ایجاد فرصت‌های شغلی، رشد و توسعه اقتصادی، تقویت مناسبات بازرگانی و همگرایی اقتصادی و سیاسی با کشورهای منطقه به شمار آورد. موقعیت ممتاز جغرافیایی، افغانستان که با ۶ کشور همسایه دارد. با امکان صادرات و واردات متنوع، توان اتصال با کشورهای آسیای مرکزی در شمال، پاکستان در جنوب، با ایران در غرب، ظرفیت خوبی ترانزیتی را در زمینه انواع کالاهای موردنیاز را برقرار ساخت. یافته تحقیق هذا نشان می‌دهد که موقعیت ترانزیتی افغانستان ظرفیت‌های مختلف همچون ترانزیت برق، توسعه خط آهن، گاز طبیعی، ساخت میدان‌های هوای را دارا است که می‌تواند سالانه میلیون‌ها دالر را نصیب شود. این مقاله یک تحقیق مروری است که با استفاده از کتب مختلف علمی و مقالات معتبر انجام شد.

کلیدواژه‌ها: ترانزیت، خط آهن، ژئوپلیتیسن، موقعیت ترانزیتی افغانستان، هایدروپلیتیک

مقدمه

یکی از عناصر مؤثر بر اقتصاد و سرنوشت سیاسی هر کشور موقعیت (مکان جغرافیایی) آن است. موقعیت جغرافیایی ناظر بر چگونگی محل استقرار مکان‌های جغرافیایی است. موقعیت جغرافیایی مشخص می‌نماید که یک منطقه خاص در کجا واقع است و از چه مزایایی بهره‌مند بوده و از چه کمبودهای رنج می‌برد و با چه مناطقی هم‌جوار است. موقعیت جغرافیایی یا مناسب است یا نامناسب در عرصه بین‌المللی، موقعیت جغرافیایی مناسب و وجود انسان‌های فعال و ماهر و سیاستمداران زیرک که بتوانند از موقعیت جغرافیایی در راستای منافع ملی استفاده کنند می‌تواند عامل موفقیت باشد.

افغانستان اهمیت خویش را از موقعیتش کسب می‌کند موقعیتی که در مرز دریا و خشکی قرارگرفته و نقطه تلاقی قدرت‌های جهانی تاریخ بوده است. مغول‌ها و اسکندر کبیر از همین راه گذشتند و بازی بزرگ روس‌ها و انگلیسی‌های قرن نوزدهم در همین‌جا صورت گرفت. در قرن بیستم هم افغانستان مرز دو قدرت بزرگ جهانی بود با آزادی جمهوری‌های آسیای میانه که همه آن‌ها دور از آب‌های گرم واقع‌شده‌اند افغانستان محور استراتژیک منطقه شد. آنچه در افغانستان واقع می‌شود در همه دنیا تأثیر خواهد گذاشت.

بنابراین افغانستان کشوری است که ازلحاظ جغرافیایی سیاسی موقعیت ویژۀ را در بین کشورهای آسیای جنوبی، مرکزی، شرقی و غربی. دارد این موقعیت استراتژیکی فرصت‌های زیادی را از نگاه ایجاد کریدور شمال – جنوب برای انتقال انرژی‌های برق، گاز، آب، اینترنت، صادرات و واردات کالا و اقلام تجارتی برای این کشور رقم‌زده است به همین دلیل کارشناسان امور اقتصادی افغانستان را به حیث یک چهارراه مرکزی و نقطه ثقل جغرافیایی اقتصادی منطقه شمال و جنوب ارزیابی می‌کنند بدین ملحوظ افغانستان می‌تواند با استفاده از موقعیت جغرافیایی در تولید ثروت سازی، قدرت و ارتقای خویش در جامعه بین‌الملل از آن استفاده کند.

اهمیت تحقیق

تحقیق پیرامون موقعیت ترانزیتی افغانستان در ایجاد فرصت‌های اقتصادی از این لحاظ مهم است که این‌یک کشور محصور در خشکی بوده و این موقعیت جغرافیای چالش‌های را ازلحاظ اقتصادی و تجاری به بار آورده است از طرفی هم با در نظر داشت اینکه افغانستان ازلحاظ موقعیت ژیواکونومیک در منطقه نقش مطلوب و خوبی را دارا است با استفاده از این موقعیت و فرصت افغانستان می‌تواند خود را از این چالش نجات دهد و خود را در جهت رفاه اقتصادی و تجاری سوق دهد.

اهداف تحقیق

در تحقیق حاضر اهداف زیر نهفته است:

- درک موقعیت ترانزیتی افغانستان و تأثیر آن بر فرصت‌های ثروت سازی؛
- شناخت نقش موقعیت جغرافیایی در فراهم‌سازی زمینه‌های اقتصادی؛
- دانستن چالش‌ها و فرصت‌ها از موقعیت ترانزیتی افغانستان؛

سؤالات تحقیق

- موقعیت ترانزیتی افغانستان چه تأثیری بر اقتصاد این کشور دارد؟
- مزایای موقعیت ترانزیتی افغانستان کدام ها اند؟
- چالش‌های موجود در عرصه ترانزیت افغانستان کدام ها اند؟

فرضیه تحقیق

- به نظر می‌رسد موقعیت ترانزیتی افغانستان فرصت‌های اقتصادی زیادی را ایجاد می‌کند؛
- به نظر می‌رسد موقعیت ترانزیتی افغانستان سبب پیشرفت سکتور اقتصاد کشور می‌گردد؛
- استفاده از موقعیت ترانزیتی افغانستان در جهت توسعهٔ اقتصادی با موانع و چالش‌های جدی روبرو است.

روش تحقیق

ماهیت تحقیق حاضر مروری، توصیفی- تحلیلی بوده با استفاده از منابع معتبر اعم از کتب و مقالات داخلی و خارجی، انجام شد.

پیشینهٔ تحقیق

پژوهش‌های مختلف مرتبط با موضوع صورت گرفته است البته مستقیماً به این موضوع اشاره نشده بنابر آن نیاز است که تحقیقی در این عرصه صورت گیرد. برخی از پژوهش‌های مشابه که در این زمینه انجام‌شده عبارت‌اند از:

(حسین پور، ۴۰۱): افغانستان؛ کشوری در شمال شرق ایران؛ با ۹۳۰ km مرز مشترک؛ کشور محصور در خشکی، علاوه بر جاذبه‌های اقتصادی؛ ایران را به بازارهای شرق آسیای میانه متصل می‌کند. محمدمهدی جوانمرد قصاب رایزن سابق اتاق، بازرگانی ایران در افغانستان در مصاحبهٔ موقعیت جغرافیایی افغانستان و نقش آن در توسعه، به خبرنگار رادیوتلویزیون اقتصاد، رسیدن ایران به‌کشورهای شمال شرق آسیا گفت: افغانستان دروازه برای رسیدن ایران به بازارهای آسیای میانه است، دروازهٔ که بااتصال به شبکه ریلی ایران، کشور ایران را به بخش جدایی‌ناپذیر طرح یک جاده – یک کمربند چین تبدیل می‌کند.

موقعیت جغرافیایی افغانستان و نقش آن در توسعه نوشتهٔ سلطان احمد آریا سال ۱۳۹۶ این‌گونه بیان می‌دارد: چیزی که افغانستان را بااهمیت ساخته موقعیت جغرافیایی این کشور بوده است. کشور افغانستان با واقع‌شدن در میان سه حوزه اقتصادی، فرهنگی و ژیوپولیتیک منطقه از جایگاه ژیواستراتیژیک، ژیوپولیتیک و ژیواکونومیک خاص برخوردار می‌باشد. این موقعیت جغرافیایی فرصت‌های و ظرفیت‌های مهمی را در عرصه اقتصادی و سیاسی برای این کشور به ارغوان آورده است که با سازمان‌دهی و مدیریت مطلوب و درست می‌تواند آینده درخشان را برای کشور فراهم می‌نماید که موجب شکوفایی اقتصادی و توسعه همه‌جانبه در کشور گردد.

موقعیت جغرافیایی افغانستان

افغانستان ازنقطه‌نظر موقعیت جغرافیایی در زمرهٔ کشورهای شرقی و در نیم‌کرهٔ شمالی در مرکز آسیا و جز ممالک خاورمیانه بوده بین، ۲۹ درجه و ۳۸ درجه‌ی عرض البلد شمالی و ۶۰ درجه و ۷۵ درجهٔ طول البلد شرقی واقع‌شده است (احمدی،۱۳۹۳، ص ۵). وسعت افغانستان حدود (۶۵۲۲۲۵) کیلومترمربع است. کشورهای هم‌سرحد با افغانستان عبارت‌اند از پاکستان (۲۴۳۰ کیلومتر)، تاجیکستان (۱۲۰۶ کیلومتر)، ایران (۹۴۵ کیلومتر)، ترکمنستان (۷۴۴ کیلومتر)، ازبکستان (۱۳۷ کیلومتر) و چین (۷۶ کیلومتر) مرز مشترک دارد (احمدی،۱۳۹۶، ۱۱). با در نظر داشت موقعیت جغرافیایی کشور در رابطه به ویژگی‌های آن از ابعاد مختلف اجمالاً پرداخته می‌شود.

یکی از عناصر مؤثر بر اقتصاد و سرنوشت سیاسی هر کشور موقعیت (مکان جغرافیایی) آن است. موقعیت جغرافیایی ناظر بر چگونگی محل استقرار مکان‌های جغرافیایی است. موقعیت جغرافیایی مشخص می‌نماید که یک منطقه خاص در کجا واقع است و از چه مزایای بهره‌مند بوده و از چه کمبودهای رنج می‌برد و با چه مناطقی هم‌جوار است (مقصودی،۱۳۸۰، ۳۰). چرچل سمپل[1]، جغرافیدان آمریکایی عقیده دارد که: وضع جغرافیایی هر کشور در تاریخ آفرینی آن‌ها از عوامل بسیار مهم به شمار می‌آید سیاست خارجی دولت‌ها و اتخاذ یک سیاست خاص بستگی به موقعیت‌های جغرافیایی این دولت‌ها داشته و خواهد داشت (عزتی،۱۳۷۲، ۷۴).

افغانستان پل زمینی آسیا

به تاریخ که مراجعه می‌کنیم نوای خوش‌آهنگ جرس کاروانیانی را می‌شنویم که جاده اسطورهٔ ابریشم را زیر پا می‌گذاشتند و این‌سو و آن‌سوی جهان به یکدیگر پیوند می‌دادند به تاریخ که مراجعه می‌کنیم تمدن این سرزمین را در نقطه تلاقی تمدن‌های یونانی و رومی در غرب و هند و چین در شرق جهان می‌یابیم (پنجشیری،۱۳۸۷، ص،۲۶)؛ اما این‌همه جیزی نیست جز تاریخی که تنها به کار درس گرفتن می‌آید و بس. تاریخ کشور نشان از بهره‌برداری تاریخی از موقعیت جغرافیایی قلمرو افغانستان در مبادلات تجاری دارد و راه ابریشم بیش از ۱۵۰۰ سال زمینه‌های بهره‌برداری از موقعیت جغرافیایی کشور و درآمدزایی ملی را فراهم آورده بود طبعاً امروزه نیز برای توفیق در برنامه‌های رشد و توسعه اقتصادی چارهٔ جز استفاده از مزیت نسبی یا بهره‌برداری از موقعیت جغرافیایی کشور باقی نمانده است.

همان‌گونه که رگ‌های خون در بدن نقش حیاتی دارد راه‌های ترانزیتی برای حیات اقتصادی کشور همان نقش را ایفا می‌کند در اصطلاح اقتصادی (راه) وسیله جابه‌جایی ثروت به شمار می‌رود. امروزه بعضی از کشورها با استفاده از موقعیت ترانزیتی کشورشان بخش عمده درآمد خود را از طریق اخذ عوارض عبور و مرور کالا و مسافر خارجی کسب می‌کنند اما کشور ما به دلیل وابستگی به کمک‌های خارجی، آن‌چنان‌که بایدوشاید، به دنبال دیگر منابع درآمدی که بتوان جایگزین کمک‌های خارجی بشود نبوده است ترانزیت یکی از این فعالیت‌های درآمدزا است که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم تأثیر زیادی بر اقتصاد افغانستان خواهد گذاشت. می‌توان اهمیت ترانزیت را در ابعاد مختلف به شرح زیر برشمرد.

---

[1] Churchill sample

- اهمیت ترانزیت از بعد منافع مالی و اقتصادی: منابع مالی حاصله از ترانزیت خارجی صورت‌های مختلف مانند دریافت پول به ازای هر تن وزن کالا، صدور ویزا برای رانندگان و مسافرین ترانزیتی، خدمات بیمه و بانکی، تخلیه، انبارداری، بارگیری و غیره داشته که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم درآمدهای را نصیب کشور می‌نماید.
- اهمیت ترانزیت از بعد اشتغال‌زایی و ایجاد بازار کار در کشور: با عبور کالا از خاک افغانستان، امکان ایجاد فرصت‌های شغلی با هزینه کم (تعمیرگاه‌ها، تانک تیل، فروشگاه، استراحتگاه) وجود دارد، به‌طوری‌که طبق برآورد کارشناسان عبور هر یک‌میلیون تن کالا از کشور برای حدود ۲۰ هزار نفر شغل مناسب ایجاد می‌کند.
- اهمیت ترانزیت از بعد فرهنگی: به این صورت که در مناطق تردد تجار و مسافرین، ارتباطات فنی و فرهنگی به وجود می‌آید و مسیر ترانزیت می‌تواند در این خصوص تحولات بدیعی را ایجاد نماید.
- اهمیت ترانزیت از بعد سیاسی: عبور کالاهای ترانزیتی از داخل یک کشور، نشان‌دهنده اعتبار سیاسی کشور در جامعه بین‌المللی و بازرگانی جهانی است.

افغانستان در حوزهٔ ترانزیت به علت دارا بودن مزیت‌های چهارگانه انسانی، منابع انرژی، ذخایر معدنی و موقعیت ممتاز جغرافیایی ازنظر قرار گرفتن در مرکز هارتلند جدید، همسایگی با شش کشور و دسترسی‌های راهبردی موقعیتی ممتاز دارد. افغانستان انتهای خاورمیانه است و آغاز خاور دور، پل و معبر اتصال آسیای جنوبی و جنوب شرق آسیا و آسیای مرکزی است (آرزو،۱۳۹۴، ۸۰)؛ و برای تحقق مبادله و ترانزیت کالا، نقش بسیار پراهمیتی می‌تواند ایفا کند و از این مزایا در راستای افزایش درآمدهای ارزی و تولید ثروت و ارتقای موقعیت استراتژیک خود در منطقه به نحو مطلوب استفاده نماید، اما هنوز فاصله زیادی تا به دست آوردن جایگاه مناسب کشورمان در بازار حمل‌ونقل بین‌المللی وجود دارد. بهره‌مندی از فرصت‌های موجود مستلزم وجود عناصر لازم در یک حمل‌ونقل مناسب بین‌المللی، توسعه راه‌ها و زیربناها، اقتصادی بودن خدمات مطلوب در مسیر، تعرفه قابل‌رقابت با مسیرهای موجود، تسهیل مقررات و امکانات حمل‌ونقل در مرزها است. هنوز ما در افغانستان با کمبود راه‌های ارتباطی معیاری و استاندارد مواجه هستیم.

محاط بودن افغانستان در خشکی، این کشور را در زمینه ترانزیت و حمل‌ونقل کالاهای موردنیاز با مشکل مواجه ساخته است و کشورهای ایران و پاکستان در سال‌های ۱۹۴۹ و ۱۹۶۱ میلادی در بندر کراچی به روی افغانستان بسته شد (رحیمی،۱۳۹۳، ۱۴۰). با دیپلماسی تهدید ترانزیتی، افغانستان را بار ها در تنگنا قرار داده‌اند. با توجه به این‌که افغانستان کشوری است محصور در خشکی، با پیدا کردن راه‌های بدیل (جاده ابریشم و راه لاجورد) ایران و پاکستان، نه‌تنها می‌توان وابستگی افغانستان را نسبت به این کشورها کم نمود، بلکه می‌توان از آن به‌عنوان پل زمینی و حلقه وصل کشورهای همسایه و منطقه استفاده نمود.

راه لاجورد مسیر جدیدی است که می‌تواند یکی از راه‌های بدیل برای رفع خفگی و بن‌بست افغانستان باشد، این مسیر افغانستان را از طریق ترکمنستان، آذربایجان و گرجستان به دریای سیاه و بعد مستقیم با ترکیه از طریق آب‌های آزاد و اروپا وصل می‌کند (منادی،۱۳۹۲، ۴۵). آسیای مرکزی منطقهٔ است محصور در خشکی، بی‌آنکه مستقیماً به دریا راه داشته باشد، لذا از طریق عبور از خاک همسایگانش به آب‌های آزاد جهان راه پیدا می‌کند.

جمهوری‌های آسیای مرکزی برای ورود و صدور کالا از طریق آب‌های گرم جنوب، به مسیرهای افغانستان احتیاج دارند به‌عبارت‌دیگر افغانستان در صورت دستیابی به ثبات و امنیت می‌تواند با همکاری پاکستان، کشورهای آسیای مرکزی را در رهاسازی از انزوای ژئوپلیتیکی کمک نماید هندی‌ها و پاکستانی‌ها همواره در نقشه‌های خود افغانستان را به‌عنوان بخشی از جنوب آسیا قلمداد می‌کنند، به همین دلیل به این کشور در چهارچوب سرحدات استراتژیک خود در سیاست خارجی و مسایل امنیتی می‌نگرند، دولت‌مردان هندوستان سعی دارند از طریق تثبیت موقعیت خود در افغانستان جایگاه باثبات در منطقه و آسیای مرکزی پیدا کنند.

موقعیت ترانزیتی افغانستان و توسعه خط آهن

در جهان امروز، حمل‌ونقل ریلی ازجمله بخش‌های زیر بنایی اقتصاد است که اساس مبادلات بازرگانی و توسعه اقتصادی و اجتماعی را تحت تأثیر قرار داده است؛ به‌طوری‌که جهش اقتصادی کشورهای توسعه‌یافته ناشی از روش‌های صحیح حمل‌ونقل در آن‌ها است. حمل‌ونقل ریلی آلودگی محیطی کمتری را تولید می‌کند؛ به‌ویژه قطارهای برقی که هیچ‌گونه آلودگی ایجاد نمی‌کنند؛ لذا دوستدار محیط‌زیست هستند و ازاین‌رو می‌توان از قطارها به‌عنوان گزینه بسیار مناسب در توسعه پایدار نام برد. همچنین حمل‌ونقل ریلی از ضریب ایمنی بالایی برخوردار است، به‌طوری‌که احتمال زخمی شدن، ۲۰۰ برابر کمتر از جادهٔ است و میزان مرگ‌ومیر در اثر تصادفات، در حمل‌ونقل ریلی ۸ بابر کمتر از جاده‌ای است. در قطارهای برقی ایمنی بسیار بالاست، به‌طوری‌که ایمنی قطارهای برقی ۷۰۰ برابر حمل‌ونقل جاده‌ای و ۲۰۰ برابر هواپیماست؛ یعنی امن‌ترین سرویس حمل‌ونقل (خاکی فیروز، ۱۳۸۳).

با توجه به مزیت‌های که خطوط آهن دارد کشور کوهستانی و صعب‌العبور ما از حیث گسترش شبکه راه‌آهن دچار کمبود شدید و عقب‌ماندگی تاریخی است که برای پر کردن این عقب‌ماندگی نیاز به طرح‌های متعددی، جهت توسعه راه‌آهن می‌باشد. احداث و توسعه خط آهن می‌تواند در زمینه‌های ذیل منجر به رشد و توسعه اقتصادی و تولید ثروت سازی در افغانستان شود:

- افغانستان می‌تواند به شکل یک پل ارتباطی میان چین و اروپا و آسیای مرکزی با جنوب آسیا باشد.
- افغانستان می‌تواند مواد معدنی موردنیاز کشورهای همسایه، چین و هند را از طریق صادرات با خط آهن تأمین نماید
- خط آهن می‌تواند نقش عمده در توسعه مناطق و اعمار پروژه‌های زیر بنایی در کشور داشته باشد.
- خط آهن می‌تواند برای هزاران نفر، چه در جریان ساختمان پروژه‌های خطوط آهن و چه بعد از اکمال آن، شغل ایجاد کند.
- توسعه خط آهن می‌تواند بر میزان تولیدات زراعتی در افغانستان اثر بگذارد و بازارهای افغانستان با بازارهای منطقه و جهان وصل شود.

افغانستان تا سال ۲۰۱۱ فاقد هرگونه راه‌آهن بود شگفت اینکه افغانستان تنها کشوری است که ازنظر فنی، هر سه نوع خط ریل رایج جهان تا مرزهای آن امتدادیافته است. این سه نوع ریل شامل غرب افغانستان؛ یعنی خطوط آهن ایران،ترکیه و اروپای غربی و خطوط ایران با کشورهای عربی؛ در شمال افغانستان خطوط آهن ترکمنستان، ازبکستان. افغانستان در حال حاضر مرکز توجه شرکت‌های راه‌آهن همسایه قرارگرفته است. ایران

از شمار نخستین کشورهای است که برای عینیت بخشیدن به این پروژه دست‌به‌کار شد و در سال ۲۰۰۸ پروژهٔ آهن خواف (ایران) و هرات (افغانستان) شروع و مصارف ساخت کامل این پروژه را کشور ایران به دوش گرفت. طول این خط آهن ۱۲۴ کیلومتر که ۷۰ کیلومتر آن در داخل ایران و ۵۶ کیلومتر آن در داخل افغانستان تمدید می‌یابد (کریمی،۱۳۹۰، ۷۴).

موثریت اساسی اقتصادی این پروژه بر این قرار دارد که اموال از هرات و دیگر مناطق غربی افغانستان به بازارهای منطقه و جهان را پیدا کند. در می سال ۲۰۰۷ رئیس‌جمهور تاجیکستان امام علی رحمان ساخت راه‌آهن را پیشنهاد کرد که از مسیر کلخوز پایین پنج (تاجیکستان) به کندز – مزار شریف – هرات (افغانستان) و مشهد (ایران) عبور کند در پایان سال ۲۰۰۸ آلمان نیز پیشنهاد ساخت را آهن حیرتان – مزار شریف – را ارائه کرد پس‌ازآن شرکت را آهن ازبکستان بی‌درنگ از بانک توسعه آسیایی قرضه گرفت و کار ساخت ۷۵ کیلومتر را آهن را از بندر حیرتان تا میدان هوای مزار شریف آغاز نمود که ساخت این مسیر در پایان سال ۲۰۱۰ تکمیل و بهره‌برداری سپرده شد (اداره مستقل ارگان‌های محلی،۱۳۹۲، ۲۴).

بهره‌برداری از راه‌آهن جدید چین و افغانستان با عبور از کشورهای قزاقستان و ازبکستان که شهر (هایمن) چین را به منطقه مرزی بندر حیرتان در ولایت بلخ وصل می‌کند و از این طریق کالاهای چین به افغانستان و کالاهای صادرتی افغانستان به چین انتقال داده خواهد شد فرصت‌های تازه تجاری را میان دو کشور ایجاد خواهد کرد و افغانستان را تا حدودی زیادی از وابستگی به راه‌های یک کشور همسایه رهایی پیدا خواهد کرد مقام‌های وزارت فواید عامه افغانستان گفته بودند که قرار است که میزان انتقال کالا از طریق خط آهن میان افغانستان و چین در سال ۲۰۱۷ سالانه به یک‌میلیون تن و در سال ۲۰۱۸ به سه میلیون تن برسد.

خط آهن افغانستان و ترکمنستان از مهم‌ترین خطوط آهن است که افغانستان را قادر می‌سازد تا به بازارهای مهم منطقهٔ و اروپایی دست یابد، افتتاح و بهره‌برداری سپرده‌شده، افغانستان احداث چندین خط آهن دیگر را نیز در برنامه توسعه خود دارد با احداث این خطوط، افغانستان از یازده نقطه مانند واخان، شیرخان بندر، حیرتان، آقینه، تورغندی، چاه سرخ، زرنج، بهرامچه، سپین بولدک، خوست و تورخم به‌کشورهای همسایه و از آن طریق به شبکه‌های حمل‌ونقل بین‌المللی و ترانزیتی وصل شود. مسیرهای خطوط آهن عبارت‌اند از:

- احداث خط آهن میان تورخم، جلال‌آباد، کابل و بامیان؛
- کریدور خط آهن پنج‌جانبه افغانستان، ایران، تاجیکستان، قرغزستان و چین؛
- خط آهن آتا مراد – آقینه؛
- خواف – آقینه؛
- آقینه، شبرغان، هرات، کندز، شیرخان بندر؛
- تورغندی – هرات؛
- مزار شریف – میمنه – هرات؛
- هرات – فراه – زابل ایران؛
- فراه – کندهار – سپین بولدک؛

بااین‌حال مقام‌های وزارت فواید عامه می‌افزایند که دولت افغانستان در نظر دارد تا سال ۲۰۲۷ م، درمجموع ۵۵۵۰ کیلومتر خط آهن احداث کند؛ این اقدام سبب می‌شود که افغانستان از بن‌بست‌های ارتباطی نجات پیداکرده و موقعیت استراتژیکی آن در منطقه تقویت شود، با ساخت خط آهن و اتصال آن با خط آهن کشورهای همسایه، زمینهٔ توسعهٔ ولایت،ها و شهرها و صدور مواد معدنی کشور فراهمی،آید همچنین می‌تواند سالانه بین ۲۰۰ الی ۳۰۰ دالر حق ترانزیت نصیب کشور کند (عظیمی، ۱۳۹۷، ۱۵-۱۶).

میدان‌های هوایی و تولید ثروت

امروزه بهترین مسیر، امن‌ترین راه، سریع‌ترین و سالم‌ترین وسیله حمل‌ونقل با رعایت حداقل زمان و هزینه، همه سبب توجه به حمل و نقل هوایی شده است. صنعت حمل‌ونقل هوایی در هر منطقه و کشوری جنبه استراتژیک دارد (نظریان، ۱۳۸۹). به همین خاطر بسیار از کشورها سعی دارند با برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری، میدان‌های هوایی خود را توسعه و مجهز نمایند و با ارائه خدمات خوب، شرکت‌های هوایی و مسافران به‌سوی خود جذب نمایند.

افغانستان باوجود برخورداری از منابع بالقوه و موقعیت جغرافیایی مناسب، به‌عنوان کوتاه‌ترین کریدور هوایی میان شمال، جنوب، شرق و غرب آسیا و اروپا که می‌تواند اثرات عمیقی بر تحولات سیاسی –اقتصادی حوزه‌های وسیعی همچون آسیای مرکزی، شبه‌قاره هند، شرق آسیا و ترکیه وارد کند، تاکنون از توسعه این صنعت و منافع اقتصادی حاصل از آن محروم بوده است.

در حال حاضر حریم هوایی افغانستان، روزانه به‌طور میانگین شاهد ۳۰۰ تا ۵۰۰ پرواز عبوری می‌باشد پروازهای عبور و مرور از آسمان افغانستان از ۹ مسیر هوایی انجام می‌شود هزینه عبور از حریم هوایی افغانستان ۵۰۰ دالر است به گفته مقام‌های اداره هوانوردی افغانستان، در سال ۲۰۱۶ میلادی این کشور از پروازهای عبوری از آسمان افغانستان ۴۰ میلیون دالر درآمد داشته است بااین‌وجود این مقام‌ها ابراز امیدواری می‌کنند که با نصب سیستم رادار، درآمد افغانستان از پروازهای عبوری به ۵۸ میلیون دالر افزایش پیدا کند، این مبلغ از طریق انجمن بین‌المللی حمل‌ونقل هوایی افغانستان که شرکت‌های هوایی هم عضویت آن را دارند، جمع‌آوری‌شده و به شکل الکترونیک به‌حساب دولت افغانستان واریز می‌شود، در حال حاضر ۲۰ شرکت هوایی در افغانستان فعالیت دارند که ۱۵ شرکت آن خارجی و ۵ شرکت آن داخلی است (عظیمی، ۱۳۹۷، ۱۷ -۱۹).

موقعیت جغرافیایی افغانستان و عبور خطوط لوله‌های گاز

اندیشمندان ساحه اقتصاد کلان بین‌الملل بر این باورند که برخلاف قرون گذشته که اشغال سرزمین‌ها، تضمین‌کنندهٔ ورود ثروت به یک کشور بود، در قرن ۲۱ توان مهار منابع انرژی یا خطوط انتقال آن، تضمین‌کننده ورود ثروت است (قاسمیان، ۱۳۹۰). مناطق آسیای مرکزی و خلیج‌فارس دارای ذخایر عظیم گاز است، افغانستان با قرار گرفتن در مرکز بازار تولید و مصرف، اقتصادی‌ترین و آسان‌ترین پل ارتباطی برای صادرات گاز این کشورها به بازارهای مصرف جهانی است؛ ذخایر سرشار گاز ایران می‌تواند نیازهای فزایندهٔ کشور چین و تاجیکستان را تأمین نماید و ذخایر گاز ترکمنستان می‌تواند نیازهای فزاینده کشور هند و پاکستان را تأمین نماید.

همین موقعیت جغرافیایی، افغانستان را به دالان استراتژیک نفت و گاز منطقه یا شاهراه انرژی تبدیل خواهد کرد یکی از خطوط انتقال لوله گاز که طرح آن میان چهار کشور ترکمنستان، افغانستان، پاکستان و هندوستان امضاشده است و بخشی از آن از فضای کشور ما عبور می‌کند، خط لوله انتقال گاز تاپی است این خط لوله ۱۸۱۴ کیلومتری قرار است از میدان گازی گالگنیش در ترکمنستان آغاز و با عبور از افغانستان و پاکستان به منطقه فاضلیکا در هندوستان می‌رسد مسیر ۷۴۴ کیلومتری افغانستان از ولایت‌های هرات، فراه، هلمند نیمروز و قندهار بوده و مسیر ۸۲۶ کیلومتری پاکستان نیز از ایالت‌های بلوچستان و پنجاب پاکستان عبور خواهد کرد تا درنهایت به ایالت پنجاب هندوستان برسد و قرا راست سالانه ۳۳ میلیارد مترمکعب گاز منتقل کند.

طرح اولیه این پروژه در آغاز دهه ۱۹۹۰ میلادی، پس از فروپاشی و سقوط حکومت کمونیستی کابل، توسط شرکت آرجانتینی (یونیکال) مطرح شد. پس از چندی و با ورود شرکت (بریداس) آمریکایی با حمایت دولت این کشور شرکت (یونیکال) کنار زده شد. در سال‌های پسین مطالعات اقتصادی و امکان‌سنجی تخنیکی این پروژه در کنفرانس‌های متعدد موردبحث قرار گرفت و تا حدودی باعث پیشرفت کارهای مقدماتی گردید. بر بنیاد توافقنامه می در سال ۲۰۱۰ م میان رئیسان جمهور ترکمنستان، افغانستان، پاکستان و وزیر انرژی هند در مورد این پروژه در ترکمنستان به امضا رسید، کار اجرایی و عملیاتی این پروژه به‌زودی آغاز خواهد شد. هزینه این پروژه از ۷ تا ۹ میلیارد دالر تخمین شده است. ترکمنستان ۸۵ درصد سهام‌دار این پروژه است.

درحالی‌که افغانستان، پاکستان و هند هرکدام ۵ درصد در این پروژه سهیم‌اند (فصل‌نامه اقتصادی، ۱۳۹۴، ۳). هرچند اجرای این پروژهٔ حیاتی برای افغانستان خالی از مشکلات نخواهد بود؛ ولی تلاش و جدیت حکومت افغانستان در قبال انجام رساندن نوید روشنی برای فردای بهتر افغانستان می‌دهد مزایای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی این پروژه عبارت‌اند از:

- ارتقای امنیت و اعتبار افغانستان: عبور لوله گاز از مسیر افغانستان بر امنیت ملی کشور تأثیر مثبت خواهد داشت و موقعیت ژئوپلیتیکی-ژئواستراتیکی و ژئواکونومی افغانستان را در سطح منطقه ارتقا خواهد بخشید.
- بهبود در روابط تجارتی و سیاسی کشورها: با اجرایی شدن پروژه تاپی و گره‌زدن منافع کشورهای ذی‌دخل، ارتباط چهار کشور با یکدیگر در چوکات انتقال گاز باعث افزایش همبستگی کشورها شده و بستر مناسبی برای همکاری را ایجاد خواهد شد (عظیمی،۱۳۹۱، ۵۵).
- ایجاد فرصت‌های شغلی: بر اساس برآوردهای انجام‌شده با اجرای پروژه مذکور برای بیش از ۱۲ هزار نفر به‌طور مستقیم و برای هزاران نفر به شکل غیرمستقیم زمینه کار فراهم خواهد شد.
- افزایش بودیجه کشور: تنها مجموع عوایدی که کشور افغانستان از بابت حق ترانزیت این پروژه می‌تواند در سال به دست بیاورد، مبلغی در حدودی ۴۰۰ میلیون دالر پیش‌بینی‌شده است؛ با استفاده از عواید حاصله از این پروژه، بخشی از بودیجه کشور تأمین خواهد شد.
- کمک در تأمین انرژی گازی: در حال حاضر به‌طور عموم مواد سوختی موردنیاز افغانستان را مواد وارداتی تشکیل می‌دهد که از کشورهای همسایه وارد می‌گردد و به قیمت گزاف به مصرف‌کنندگان به فروش می‌رسد اجرای پروژه مذکور می‌تواند تأثیر فراوان بر میزان قیمت انرژی گازی در افغانستان بگذارد بر اساس تفاهم‌نامه مذکور افغانستان می‌تواند در ده سال اول ۵۰۰ میلیون مترمکعب، در ده سال دوم یک میلیارد مترمکعب و در ده سال سوم تا ۱٫۵ میلیارد مترمکعب گاز به قیمت مناسب از ترکمنستان خریداری نماید.

- حفظ محیطزیست: آلودگی بیش‌ازحد هوا و محیطزیست در دهه‌های اخیر، باعث شده تا اکثر کشورهای جهان به مصرف انرژی‌های پاک‌روی آورند. یکی از این انرژی‌ها گاز طبیعی است که به علت ویژگی سازگاری با محیطزیست، میزان مصرف آن در جهان افزایش‌یافته است انتقال گاز ترکمنستان به‌کشورهای عضو تاپی با همه ارزش‌های مادی و اقتصادی که دارد می‌تواند روند تخریب جنگل‌ها، علفچرها و آلودگی هوا را در کشورهای ذینفع کاهش دهد (عظیمی،۱۳۹۷، ۲۱، ۲۲).

موقعیت جغرافیایی افغانستان و ترانزیت برق

تأمین انرژی برق، نقش مهمی در اقتصاد جهانی دارد و این اهمیت بر رفاه و توسعه پایدار جامعه تأثیرگذار است. انرژی برق ازجمله انرژِی‌های پاک است که در زمینه رشد و توسعه و افزایش تولید ناخالص داخلی اثرگذاری مستقیم دارد امروزه یکی از شاخص‌های توسعه‌یافتگی کشورها در قالب مصرف سرانهٔ برق آن کشور متجلی می‌شود (اسد زاده و جلیلی، ۱۳۹۴، ۱۶۷). گزارش‌های نهادهای معتبر مالی مانند بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول، عدم دسترسی به انرژی الکترونیکی به‌عنوان یکی از دلایل اصلی عدم تحقق رشد اقتصادی بالقوه کشورهای مانند افغانستان شناسایی می‌کنند؛ لذا تأمین برق پایدار از پیش‌نیازهای رشد و توسعه این کشور است.

توجه به مسئله انرژی برق در افغانستان از دو منظر، اهمیت اقتصادی بالایی دارد؛ یکی تولید و صادرات برق و دیگری ترانزیت برق، امروزه افغانستان برای توسعه در ابعاد مختلف، نیاز به انرژی برق دارد و این در حالی است که جوامع روستایی و شهری و بخش‌های مختلف اقتصادی کشور مانند صنعت و خدمات شدیداً از کمبود انرژی برق رنج می‌برد. میزان تولید برق در سال ۱۳۹۵ ه.ش در کشور ۱۰۷۶,۳ میلیون کیلووات ساعت بوده است، از این میزان برق تولیدی،۹۲۶,۳ میلیون کیلووات آن برق‌آبی تولیدشده در کشور ۱۱۷,۹ میلیون کیلووات آن توسط برق حرارتی و ۸,۳ میلیون کیلووات سهم برق دیزلی است در همین سال افغانستان از چهار کشور ایران، تاجیکستان، ازبکستان و ترکمنستان مجموعاً ۴۳۹۹,۸ میلیون کیلووات ساعت برق وارد کرده است (عظیمی، ۱۳۹۷، ۲۳).

نکتهٔ قابل‌توجه این است که افغانستان سرزمین کوهستانی با ارتفاعاتی برف‌گیر است و پرتگاه‌های طبیعی در این کشور فراوان و زمینه احداث انواع بندهای بزرگ و کوچک به‌خوبی فراهم است از طرفی افغانستان دارای ۲۰۰ دریای کوچک و بزرگ است (حسینی،۱۳۷۰). و برخی از این دریاها درشیب‌های تند درحرکت هستند؛ بنابراین افغانستان ظرفیت فراوانی در زمینه تولید برق‌آبی دارد که از این طریق می‌تواند، نه‌تنها برق مصرفی و موردنیاز مناطق شهری و روستایی و صنایع کشور را تأمین نماید؛ بلکه می‌تواند آن را به‌کشورهای منطقه صادر نماید و از این رهگذر ثروت آفرینی کند؛ امری که تاکنون کمتر توجه شده است.

بحث دیگری که در حوزه برق و انرژی مطرح است، انتقال و ترانزیت است کارشناسان با اشاره به پتانسیل‌های افغانستان در حوزه تولید و صادرات برق، موقعیت جغرافیایی بی‌نظیر این کشور در زمینه انتقال انرژی را نیز پراهمیت دانسته‌اند. قرارگیری افغانستان بین تولیدکنندگان بزرگ برق مانند تاجیکستان، ازبکستان، قرقیزستان و ترکمنستان و وجود بازار گسترده مصرف انرژی در پاکستان و هندوستان شرایط مناسبی را ایجاد

کرده که افغانستان به محور ترانزیت برق تبدیل شود. امکان که کشور را وارد مناسبات تجارتی این منطقه می‌کند.

از جانبی سبب می‌شود تا در چارچوب آن برق داخلی تأمین گردد به همین دلیل، تاکنون سه پروژهٔ مهم انتقال برق در حال اجرا است نخستین برنامه پروژه احداث خط انتقال برق ۲۲۰ کیلووات بود که از طریق تاجیکستان و از طریق مسیر ولایت کندز به افغانستان آمد. این خط که دو مداره انتقال‌یافته و ظرفیت انتقال ۵۰۰ کیلووات برق را در ساعت دارا می‌باشد. پروژه بزرگ (توتاب) است که بر مبنای آن خط ۵۰۰ کیلوولت در ساعت احداث می‌شود که از مسیر شبرغان به‌پلخمری می‌آید و با عبور از کابل و ننگرهار به پاکستان وصل می‌شود.

توتاپ، قرارداد صدور و ورود برق میان کشورهای تاجیکستان، ازبکستان، ترکمنستان، افغانستان و پاکستان است. بر اساس کارشناسی و ارزیابی شرکت (فیشنر) آلمانی، اگر خط انتقال برق از مسیر سمنگان و بامیان عبور نماید، امکان اتصال انرژی به معادن بزرگ ذغال سنگ دره صوف و بامیان فراهم می‌آید که نقشی مهم در توسعه این مناطق و اقتصاد کشور را به دنبال دارد. پروژه کلان دیگر واردات برق، (کاسا ۱۰۰۰) به طول ۱۲۵۰ کیلومتر است بر مبنای این طرح، ۱۰۰۰ میگاوات برق مازاد بر نیاز داخلی قرغزستان و تاجیکستان (در فصل‌های گرم) از طریق افغانستان به پاکستان صادر می‌شود مجموع سرمایه‌گذاری‌های موردنیاز برای این پروژه ۱,۱۷ میلیارد دالر است که سهم افغانستان ۴۰۴ میلیون دالر، پاکستان ۲۳۲ میلیون دالر، تاجیکستان ۳۰۱ میلیون دالر و قرغزیستان ۲۳۳ میلیون دالر می‌باشد.

از مجموع ۴۰۴ میلیون دالر سهم افغانستان ۳۱۶,۵ میلیون دالر از طریق کمک‌های بلاعوض بانک جهانی و چهل میلیون دالر آن از طریق صندوق بازسازی افغانستان تمویل گردیده است و همچنان ۴۷,۵ میلیون دالر برای مالیات و استملاک زمین از طرف حکومت افغانستان پرداخته خواهد شد بر اساس تفاهم‌نامه، پاکستان باید در مقابل هر کیلووات ساعت برق انتقال شده ۱,۲۵ سنت دالر آمریکایی بپردازد که از این طریق افغانستان علاوه بر دریافت ۳۰۰ میگاوات برق، سالانه از ترانزیت برق به پاکستان در حدود ۴۰ تا ۴۵ میلیون دالر حق ترانزیت دریافت می‌کند (عظیمی،۱۳۹۷، ۲۴- ۲۶).

موقعیت جغرافیایی افغانستان و عبور خطوط لوله آب

قرن گذشته ازنظر منابع استراتژیک قرن نفت لقب گرفت و قرون کنونی احتمالاً قرن آب نام خواهد گرفت آب و نفت هر دو برای بقای نوع بشر و تلاش انسان حیاتی هستند هرچند ممکن است بتوان از سوخت‌های جایگزین برای نفت استفاده کرد ولی برخلاف نفت، آب جایگزینی ندارد (رضایی اسکندری، ۱۳۸۹). بنابراین برخی ژئوپلیتیسین‌ها سده کنونی را سده هیدروپولیتیک می‌دانند و بر این باورند که اغلب درگیری‌ها و جنگ‌های منطقهٔ در جهان به دلیل بحران برآمده از کمبود آب خواهد بود (کاویانی راد، ۱۳۸۴).

پژوهش‌های صورت گرفته در جهان نشان می‌دهد که تا سال ۲۰۵۰ بیش از 15 درصد مردم جهان که اغلبشان در خاورمیانه و افریقا هستند بحران و کمبود شدید آب را تجربه خواهند کرد از بین ۱۰ کشوری که در لیست برنامه آب سازمان ملل متحد دچار بیشترین مشکل کم‌آبی‌اند سه کشور ازبکستان، پاکستان و ترکمنستان با ما همسایه هستند (فهیم، ۱۳۹۵). از طرفی با توجه به میزان منابع آب و سرانه مصرف بر اساس شاخص فالکن

مارک و شاخص سازمان ملل ایران همسایه غربی ما ازجمله کشورهای است که در گروه کشورهای مواجه با کمبود فیزیکی آب قرار دارد (رضایان، ۱۳۹۵)؛ بنابراین طرح انتقال آب از تاجیکستان به ایران از طریق خاک افغانستان مدت‌هاست که در محافل و رسانه‌های ایران بازتاب می‌یابد. در این اواخر مقام‌های عالی‌رتبه ایران بار ها بر ضرورت انتقال آب از تاجیکستان به ایران و صدور نفت و گاز ایران به کشور تائید کرده‌اند مسئولان دولت تاجیکستان نیز خواستار آغاز هر چه سریع‌تر ساخت خطوط لوله‌های انتقال آب و انرژی میان تاجیکستان و ایران با استفاده از قلمرو شمال افغانستان شده‌اند. اگر طرح انتقال آب تاجیکستان (آمودریا) به ایران به مرحله اجرایی دربیاید راهی که بتوان آب را انتقال داد وجود ندارد و تنها با لوله‌کشی می‌توان این آب را منتقل کرد، مسیر عبور خط لوله‌های آب که در حدود ۵۰۰ تا ۶۰۰ کیلومتر طول خواهد داشت شمال افغانستان یعنی ولایت‌های هرات، بادغیس، فاریاب، جوزجان، بلخ، سمنگان و کندز است. افغانستان می‌تواند در این میان با مذاکره، تفاهم و یک دیپلماسی حساب‌شده از موقعیت راهبردی خویش به سود امنیت و تولید درآمد و ثروت در افغانستان بهره ببرند؛ به این معنی که در موقعیت جغرافیایی افغانستان و عبور خطوط لوله‌های آب و انرژی می‌تواند علاوه بر دریافت حق العبور، جایگاه افغانستان در بین کشورهای منطقه به‌عنوان نقطه اتصال پروژه‌های اقتصادی تقویت کند (عظیمی، ۱۳۹۷، ۲۸ و ۲۹).

نتیجه‌گیری

از مطالعه این مقاله چنین نتیجه گرفته می‌شود که افغانستان از موقعیت خوبی جغرافیای به‌ویژه موقعیت ترانزیتی خوبی در منطقه برخوردار بوده همان‌گونه که رگ‌های خون در بدن نقش حیاتی دارد راه‌های ترانزیتی برای حیات اقتصادی کشور همان نقش را ایفا می‌کند در اصطلاح اقتصادی (راه) وسیله جابه‌جایی ثروت به شمار می‌رود.

امروزه بعضی از کشورها با استفاده از موقعیت ترانزیتی کشورشان بخش عمده درآمد خود را از طریق اخذ عوارض عبور و مرور کالا و مسافر خارجی کسب می‌کنند. ترانزیت یکی از این فعالیت‌های کسب درآمد است که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم تأثیر زیادی بر اقتصاد دارد. اهمیت ترانزیت ابعاد مختلفی دارد: اهمیت ترانزیت از بُعد منافع مالی و اقتصادی، از بُعد فراهم‌سازی شغل و ایجاد بازار کار در کشور، از بُعد فرهنگی، از بُعد سیاسی نقش به سزایی دارد.

همچنان کشور افغانستان در حوزهٔ ترانزیت به علت دارا بودن مزیت‌های چهارگانه انسانی، منابع انرژی، ذخایر معدنی و موقعیت ممتاز جغرافیایی ازنظر قرار گرفتن در مرکز هارتلند جدید، همسایگی با شش کشور و دسترسی‌های استراتژیکی موقعیتی ممتاز دارد. افغانستان انتهای خاورمیانه است و آغاز خاور دور، پل اتصال آسیای جنوبی و جنوب شرقی و آسیای مرکزی است و برای تحقق مبادله و ترانزیت کالا، نقش بسیار پراهمیتی می‌تواند ایفا کند و از این مزایا در راستای افزایش درآمدهای پولی و تولید ثروت و ارتقای موقعیت استراتژیک خود در منطقه به نحو مطلوب استفاده نماید.

مآخذ

آرزو، عبدالغفور. (۱۳۹۴). **چگونگی دکترین سیاست خارجی و سیاست‌های راهبردی**،کابل: سعید

احمدی، میر هارون. (۱۳۹۶). **جغرافیای افغانستان**، کابل: نویسا.

احمدی، میر هارون. (۱۳۹۳). **جغرافیای اقتصادی افغانستان**،کابل: نویسا.

اداره مستقل ارگان‌های محلی. (۱۳۹۲). **پلان انکشافی ولایت بلخ**، ص،۲۴.

اسد زاده، احمد. جلیلی، زهرا. (۱۳۹۴). **تأثیر رشد اقتصادی بر مصرف انرژی‌های تجدید پذیر در کشورهای پیشرفته...**

پروفلیدیس، وا. (۱۳۷۷). **تیوری و مهندسی راه‌آهن**، ترجمه محسن حسینقلیان، تهران: دانشگاه علم و صنعت.

پنجشیری، عزیز احمد. (۱۳۷۸). **افغانستان و راه ابریشم**، کابل: سعید،ص،۲۶.

حسینی، محمدعلی. (۱۳۷۰). **بازسازی افغانستان**، مجموعه مقالات دومین سمینار افغانستان، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

رحیمی، حسین. (۱۳۹۳). **سیاست خارجی افغانستان در قبال برهمکاری‌های منطقۀ**، در کتاب سیاست خارجی افغانستان در سپهر همکاری‌های منطقۀ،کابل: مرکز مطالعات استراتیژیک وزارت خارجه.

رضایی اسکندری، داود. (۱۳۸۹). **چشم‌انداز جهانی بحران آب، مطالعه موردی: بحران آب در آسیای مرکزی، دلایل و راه‌کارها**، فصلنامه آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۶۹.

رضایان، احد، رضایان، علی حسین. (۱۳۹۵). **آینده‌پژوهی بحران آب در ایران**، فصلنامه اکوهیدرولوژی، دوره ۳، شماره ۱.

رمضانی بونش، فرزاد. (۱۳۹۴). **منافع خط آهن برای کشورهای منطقه...**

عزتی، عزت‌الله. (۱۳۷۲). **ژیوپلیتیک**، تهران: انتشارات سمت.

عظیمی، محمد عظیم. (۱۳۹۷). **جغرافیای افغانستان و فرصت‌های ثروت سازی**،کابل: نگار.

فصلنامه اقتصاد. (۱۳۹۴). **پروژه تاپی گامی به‌سوی امنیت و رشد اقتصادی**، کابل: وزارت اقتصاد،ص، ۳.

فیروز،مهدی. (۱۳۸۳). **برق در مسابقه بازمان**، روزنامه همشری.

فهیم، نجیب آقا. (۱۳۹۵). **هیدروپلیتیک افغانستان عاملی بالقوه برای صلح پروری**، افغانستان: بنیادی هاینرش بل.

قاسمیان، سلیمان. (۱۳۹۰). **بررسی نقش انرژی در شکل‌گیری قلمروهای ژیوپلیتیک جهان.**

کاویانی راد، مراد. (۱۳۸۴). **مناسبات هیدروپلیتیک ایران و افغانستان**، فصلنامه مطالعات راهبردی، ص، ۳۳۸.

کریمی، عبدالکبیر. (۱۳۹۰). **ترانسپورت و نقش آن در انکشاف تجارت افغانستان**، کابل: یوسف زاده.

مقصودی، مجتبی. (۱۳۸۰). **تحولات قومی در ایران «علل و زمینه‌ها»** تهران: موسسه مطالعات ملی.

منادی، سید مهدی. (۱۳۹۲). **افغانستان و همگرایی منطقۀ پس از ۲۰۱٤**، فصلنامه مطالعات استراتیژیک، کابل، وزارت امور خارجه.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ۱۴ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

بررسی مفاد پیمان مولوتوف - ریبنتروپ میان آلمان و شوروی در سال ۱۹۳۹ میلادی

پوهنیار سید جمیل رضایی
پوهنتون بلخ - پوهنحی تعلیم و تربیه، دیپارتمنت تاریخ
تقریظ: پوهندوی دوکتور محمد شاه صدیق

چکیده

هدف این تحقیق بررسی پیمان مولوتوف—ریبنتروپ بوده که باعث وقفه دوساله جنگ میان روسیه و آلمان در آغاز جنگ دوم جهانی گردید. پیمان عدم تجاوز در ۲۳ آگوست ۱۹۳۹م، بین آلمان نازی و اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی بسته شد. این پیمان را وزیر امور خارجه آلمان نازی و کمیسر خلق برای امور خارجه اتحاد جماهیر شوروی با حضور ژوزف استالین و گراف فون شولنبورگ، سفیر آلمان در مسکو امضاء کردند. این پیمان دست استالین را به روی اروپای خاوری باز می‌کرد و از همه مهم‌تر، همه بخش خاوری پولند را به روسیه ملحق می‌ساخت. از طرف دیگر راه را برای حمله هیتلر به غرب باز گذاشت و در ضمن مواد خام ضروری را که در جنگ برای آلمان اهمیتی حیاتی داشت تأمین می‌کرد. بر اساس این پیمان، آلمان و شوروی متعهد شدند به مدت ده سال به خاک یکدیگر تجاوز نکنند. پس‌ازاین توافق، آلمان با اطمینان از جانب شوروی، حمله خود را به پولند آغاز نمود. بااین‌حال، این پیمان دو سال بعد با حمله آلمان به شوروی در جون ۱۹۴۱م، نقض شد. روش کار در این پژوهش بیشتر کتابخانه‌ای بوده و به لحاظ ماهوی مبتنی بر روش تاریخی است که بر اساس توصیف و تحلیل استوار است و از جدیدترین آثار نویسندگان داخلی و خارجی استفاده‌شده. یافته‌های این تحقیق آشکار ساختن پیامدها، ابعاد گوناگون این پیمان و نتایج آن می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: مولوتوف– ریبنتروپ، آلمان ناری، اتحاد جماهیر شوروی، جنگ جهانی دوم، صلح

مقدمه

در ۲۳ آگست ۱۹۳۹ پیمانی مولوتوف–ریبنتروپ میان شوروی و آلمان نازی به امضاء رسید که تأثیر ویرانگری، بر بسیاری از کشورهای جهان گذاشت. پس از تصرف چکسلواکیا و الحاق آن به آلمان، هیتلر درصدد انضمام پولند به خاک کشورش بود؛ اما هیتلر می‌دانست که در مسئله پولند نه‌فقط انگلستان و فرانسه، بلکه شوروی هم در مقابل او خواهد ایستاد و ممکن است حمله حساب‌نشده او به پولند، به اتحاد سه جانبه در برابر آلمان منجر شود. به همین جهت هیتلر از درِ دوستی با استالین پیش رفت و پس از امضای یک قرارداد همکاری اقتصادی و تجاری با شوروی، در پیامی به استالین آمادگی خود را برای امضای یک قرارداد دوستی و عدم تعرض با شوروی اعلام داشت. استالین نیز پاسخ گرم و دوستانه‌ای به تلگراف هیتلر داد و وزیر امور خارجه آلمان برای انجام مذاکرات مربوط به امضای قرارداد دوستی بین دو کشور به مسکو دعوت شد. استالین که از نیت هیتلر در تصرف پولند مطلع شده بود در این مذاکرات خواهان معامله بر سر خاک پولند شد و نواحی شرقی این کشور را طلب کرد. با موافقت آلمان و شوروی بر سر این مسئله، در نیمه‌شب ۲۳ آگست ۱۹۳۹م، قرارداد عدم تجاوز میان آلمان و شوروی منعقد گردید. بر اساس این قرارداد، آلمان و شوروی متعهد شدند به مدت ده سال به خاک یکدیگر تجاوز نکنند. پس‌ازاین توافق، آلمان با اطمینان از جانب شوروی، حمله خود را به پولند آغاز نمود. این پیمان زیاد دوام نکرد با حمله آلمان به شوروی در جون ۱۹۴۱م، به بهانه اینکه شوروی در پیمان خود صادق نبوده هیتلر پیمان را نقض کرد.

طرح مسئله

بدون شک پیمان عدم تجاوز میان هیتلر و استالین راه را برای تجاوز آلمان نازی به اروپای شرقی و به‌خصوص پولند گشود و از طرف دیگر دست شوروی را نیز برای ضمیمه ساختن کشورهای اروپای شرقی باز گذاشت. آلمان در اول سپتامبر سال ۱۹۳۹م، به پولند حمله و بخش غربی آن را تصرف کرد. در ۱۷ سپتامبر همین سال، شوروی به پولند حمله و بخش شرقی آن را تصرف کرد. چگونه این دو ایدئولوژی مخالف هم توانستند به یک تفاهم برسند از شگفت‌های تاریخ است. اینکه هیتلر و استالین چه برنامه‌های را از این پیمان برای منافع کشورشان انتظار داشتند و این امر چه سرنوشت میان این دو کشور و جهان بعد از امضاء این پیمان به وجود آورد؛ می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد.که جواب هرکدام می‌تواند ما را دررسیدن به یک حقیقت تاریخی کمک کند.

اهداف تحقیق

تبیین مفاد پیمان مولوتوف- ریبنتروپ میان اتحاد جماهیر شوروی و آلمان نازی.

درک انگیزه هیتلر از منعقد کردن این پیمان.

تبیین مطالبات استالین از امضاء این معاهده.

سؤال اصلی

طرفین امضاء کنندهٔ پیمان مولوتوف – ریبنتروپ چه تعهداتی به یکدیگر سپرده بودند؟

سؤالات فرعی

۱- عوامل امضای این معاهده از سوی آلمان و شوروی کدام‌ها بود؟

۲- چرا پیمان مولوتوف – ریبنتروپ از سوی امضاء کننده‌گان معاهده نقض شد؟

فرضیه تحقیق

به نظر می‌رسد که هیتلر از اتحاد میان شوروی، فرانسه و انگلستان می‌ترسید زیرا مجبور بود در صورت وقوع جنگ، مانند جنگ جهانی اول آلمان، در دو جبهه‌ی شرق و غرب با دشمنانی نیرومند بجنگد. هیتلر قادر به چنین کاری نبود. ازاین‌رو او یک پیمان عدم تجاوز با شوروی منعقد کرد تا شوروی را از اتحاد با فرانسه و انگلستان بازدارد و مواد خام موردنظر خود را از شوروی به دست آورد.

استالین می‌خواست که کشورش را از جنگ دور نگه بدارد و احتمالاً می‌پنداشت که جنگ آلمان با انگلستان و فرانسه جنگی طولانی و فرسایشی خواهد بود و این کشورها را بشدت ضعیف خواهد کرد و شوروی را در موقعیت نیرومندتری در قبال این کشورها قرار خواهد داد. از آغاز امضاء پیمان معلوم بود که این پیمان واقعی نیست فقط یک قراردادی بود که هر دو کشور به نفع خود استفاده می‌کردند زمانی که دیدند دیگر کارا نیست هردو طرف نقض کردند.

اهمیت تحقیق

هر تحقیق علمی نظر به موثریت موضوع دارای اهمیت و اعتبار خاص در جامعه آکادمیک می‌باشد. بامطالعه این تحقیق درباره پیمان مولوتوف – ریبنتروپ، عوامل، نتیجه، نقش آن در شروع جنگ جهانی دوم و پیامدهای آن در سرنوشت دو کشور شوروی و آلمان را می‌توان از اهمیت مطالعه این تحقیق برشمرد. تحقیق حاضر برای استادان در بخش تدریس مضمون تاریخ معاصر اروپا، برای مورخان، محققین، محصلان بخش تاریخ و سیاست‌مدارآن‌که چه صلاح برای جامعه خود می‌اندیشند مفید خواهند بود.

روش تحقیق

نوشتار حاضر به لحاظ ماهوی مبتنی بر روشی تاریخی است که بر اساس توصیف و تحلیل استوار است و محقق پس از توصیف و روایت واقعه به تحلیل و تبیین آن اقدام نموده و ازنظر گردآوری اطلاعات نیز محقق از طریق روش گردآوری کتابخانه‌ای اقدام کرده است.

پیمان مولوتوف- ریبنتروپ میان آلمان و شوروی در سال ۱۹۳۹م

آخرین واقعه‌ی که به دول غرب نشان داد فریب ظاهری را خورده‌اند در مارچ ۱۹۳۹م، اتفاق افتاد. سپاهیان هیتلر در اراضی بوهم- مراوی، یعنی سرزمین چک نشین واقعی چکسلواکی پیش رفتند و آنجا را بدل به تحت‌الحمایه آلمان نمودند (مایکل، ۱۹۹۵، ۹۵). هیتلر از ملیت‌خواهی اسلواک‌ها استفاده نموده اسلواک را مستقل

اعلام نمود. چکسلواکی که در مذاکرات مونیخ قطعاتی از پیکرش تراش شده بود، اکنون بالمره از روی نقشه ناپدید گردید. هیتلر که قول داده بود فقط به یک لاقمه اکتفا کند اینک هرچه در بساط بود بلعیده بود. دیری نگذشت که ممل[1] را از لتوانی گرفت و مدعی دالان پولند گردید. در این موقع انگلستان و فرانسه به‌سرعت متوجه حقیقت وحشتناکی شدند. واضع بود که کلیهٔ قول و قرارهای هیتلر بی‌ارزش است، امیال وی فقط محدود به حکومت بر آلمان‌ها نیست بلکه از برای سراسر اروپای شرقی و اراضی آن‌سوی اروپا خیال‌هایی در سر دارد، راضی کردن وی امکان‌پذیر نمی‌باشد و نمی‌توان او را خاموش کرد. (پالمر، ۱۳۸۳، ج ۲، ۱۴۶۷) اکنون دول غربی شروع به تدارکات نظامی‌کردند. انگلستان‌که در آخرین دقیقه سیاست اروپای شرقی خویش را عوض کرده بود، حال حاضر شد تمامیت ارضی پولند را تضمین نماید. این عمل در سخت‌ترین شرایط ممکنه انجام می‌گرفت، زیرا پایگاه دفاعی چکسلواکی به دست حریف افتاده بود و چون اتحاد جماهیر شوروی را به مذاکرات مونیخ راه نداده بودند به واسطهٔ این عمل میانهٔ دولت و دموکراسی‌های غربی رنجش به میان آمده بود. در تابستان ۱۹۳۹م، انگلیس و فرانسه از فرط لاعلاجی درصدد تشکیل اتحادیه‌ای بر ضد المان برآمدند. (سیرجی، ۱۹۹۱، ۲۳۲) پولند و کشورهای بالتیک حاضر نبودند حتی به‌منظور دفاع از اراضی خود در برابر قوای هیتلر به اردو شوروی اجازه ورود به داخل سرحدات خویش عطا نمایند. نمایندگان انگلیسی و فرانسه، در مقام پیروی از اصول اخلاقی بین‌الملل که هنوز از کف نداده بودند، حاضر نشدند پولند و کشورهای بالتیک را دودسته تحویل استالین دهند– همان‌طور که چکسلواکی را به هیتلر واگذار کرده بودند. ازآنجاکه پولندی‌ها در ۱۹۲۰م، بیش از آن حد که منظور نظر متفقین بود به تسخیر اراضی پرداخته و سرحدات شرقی خود را تا مسافت زیادی در داخل روسیه سفید، یعنی تقریباً تا مینسک جلو برده بودند، در نظر مقامات شوروی این تردید انگلیس و فرانسه ازلحاظ اصول اخلاقی دقتی غیرضروری می‌نمود. (دیود، ۱۳۸۷، ۱۱۰۲)

روس‌ها مایل نبودند که آلمان‌ها از نقطه‌ای در شرق مثل مینسک[2] بر آن‌ها هجوم برند. فکر می‌کردند که آنچه فی‌الواقع فرانسوی‌ها و انگلیس‌ها می‌خواهند آن است که قوا شوروی متحمل قسمت اعظم فشار وارده از جانب مهاجمین نازی شود و این فکر نیز بدون دلیل متقن نبود. به‌علاوه روس‌ها عمل دولت انگلیس را وهنی نسبت به خود می‌شمردند که نخست‌وزیر انگلیس شخصاً سه دفعه به ملاقات هیتلر رفته بود و در حال‌آنکه برای مذاکره با مقامات شوروی فقط یکی از کارمندان رسمی وزارت امور خارجهٔ خود را به مسکو اعزام داشته بود. به همین جهت شوروی‌ها به درخواست انگلیستان و فرانسه وقعی ننهاده و در عوض پیمان دوستی و عدم تجاوزی با آلمان هیتلری منعقد ساختند. در طی یک مقاوله نامهٔ سری موافقت حاصل شد که هرگاه در آینده قراری از برای تقسیم اراضی گذاشته شود، روسیه و آلمان، کشورهای بالتیک و پولند را میان خود تقسیم نمایند. (پالمر،۱۳۸۳، ج ۲، ۱۴۶۸)

پیمان میان آلمان نازی و شوروی مورخ ۲۳ آگست ۱۹۳۹م، دنیا را متحیر ساخت. (حکیمی، ۱۳۶۷، ۳۱۸) کمونیزم و نازیسم که ظاهراً ازلحاظ هدف دو قطب مخالف یکدیگر بود اکنون متحد گردیده بود. تمام افکار عمومی از این پیش آمد از این پیشامد حیرت‌زده شده بودند. پیمان مزبور را نشانهٔ بروز جنگ دانستند. آلمان‌ها

---

[1]. منطقه‌ای شمالی ایالت پروس خاوری آلمان.

[2]. منطقه‌ای در بلاروس.

که به اتکای آن اطمینان خاطر پیداکرده بودند، در اول سپتامبر بر خاک پولند هجوم بردند. (رابرتس، ۱۳۹۳، ۴۱۲)

در این مقطع زمانی تنها خطر واقعی در برابر نقشه‌های جنگی آلمان، احتمال مواجه‌شدن هم‌زمان این کشور با اتحاد شوروی در شرق و متفقین در غرب بود؛ یعنی قبول جنگ در دو جبهه که مصائب آن در سال‌های ۱۹۱۴- ۱۹۱۸م، اثبات‌شده بود. (غفاری فرد، ۱۳۹۰، ۴۲۵)

اما در این مرحله نه چمبرلن ونه دالادیه و نه مشاوران محافظه‌کار آنان حاضر نمی‌شدند از استالین بخواهند پیمانی با آنان ببندد. درواقع همان اندازه که پاریس و لندن به مسکو مظنون بودند، روس‌ها به انگیزه غربی‌ها شک می‌کردند. استالین فراموش نکرده بود که غربی‌ها اتحاد شوروی را از ترتیبات و پیمان‌های بعد از جنگ برکنار داشته بودند؛ و نیز استالین از این واقعیت هم صرف‌نظر نمی‌کرد که بریتانیا و فرانسه به هنگام نیاز، چکسلواکی متحد خود را قربانی کردند و به‌پیشنهادی که او از طریقی واسطه‌های چک به گوش زعمای بریتانیا و فرانسه برای اقدام هماهنگ رسانده بود، توجهی نشان ندادند. بااین‌حال، وقتی در بیست سوم آگست ۱۹۳۹م، اعلام شد استالین و هیتلر که کشورهایشان سرسختانه با یکدیگر دشمنی می‌کردند و کمر به انهدام یکدیگر بسته بودند. (آدلر، ۱۳۸۳، ۷۵۸)

با امضاء پیمان عدم تجاوز، همهٔ کمونیست‌ها و ضد فاشیست‌ها به‌سختی حیرت کردند و دچار وحشت شدند. اتحاد شوروی مطابق شرایط این پیمان پذیرفت درصورتی‌که آلمان درگیر جنگ شود، بی‌طرف بماند. هیتلر در عوض با امضای ضمیمه‌ای سری موافقت کرد روس‌ها سرزمین‌های سه دولت کوچک بالتیک، شرق پولند و بخشی از رومانی که اتحاد شوروی مدعی بود روسیه قبلاً مالک آن‌ها بود است، اشغال کند. هر دو طرف بر دوستی خود تأکید کردند. پیمان عدم تجاوز، جنگ هیتلر را در جبههٔ دیگر قطعی ساخت. هیتلر دیگر نگران اقدام شوروی در صورت حمله آلمان به پولند و کمک متفقین به آن نبود. (فوگل، ۱۳۹۳. ج ۲، ۱۲۴۶)

برای کمونیست‌های سراسر جهان این پیمان به معنای ۱۸۰ درجه چرخش در خط و مشی حزب بود و ابداً نمی‌توانستند آن را قبول کنند؛ هیتلر قاتل کمونیست‌های آلمان، مخرب آزادی اسپانیا و خطر عمده برای صلح جهان، اکنون دوست کمونیست‌ها شده بود. جبهه مردم یک‌شبه ناپدیدشده بود. بسیار از اعضای حزب کمونیست در خارج از شوروی از حزب بریدند و نتوانستند این آخرین انقیاد حقیقت و تسلیم منافع ملت‌های دیگر، در مقابل دریافت امتیاز گذرا به اتحاد شوروی را تحمل کنند؛ اما استالین زمان به دست آورده بود؛ اتحاد شوروی تا دو سال بعد به جنگ جهانی داخل نشد. اینکه بگوییم استالین از زمان به دست آورده به‌خوبی استفاده کرده است یا نه تا امروز همچنان از مسائل مهم قابل جدل باقی‌مانده است. (آدلر، ۱۳۸۳، ۷۵۹)

پیمان مولوتف ـ ریبنتروپ هفت‌بند دارد و در مهم‌ترین آن‌ها تصریح‌شده: ۱- دو کشور از پیمان‌های نظامی علیه هم پشتیبانی نکرده، به یکدیگر حمله نخواهند کرد و در صورت بروز جنگ میان‌یکی از این دو کشور با کشور ثالث، بی‌طرف خواهند ماند. ۲-قرارداد اطمینان می‌داد که آلمان از ژاپن در جنگ اعلام‌نشده علیه اتحاد جماهیر شوروی در امتداد مرز منچوری، مغولستان پشتیبانی نمی‌کند.۳- پیمان دارای یک صورت‌جلسه الحاقی فوق سرّی نیز بود که شرق اروپا را در صورت تغییر جغرافیای سیاسی این منطقه به مناطق تحت نفوذ آلمان و شوروی تقسیم می‌کرد. (مطیع، ۱۳۵۴، ۸۶)

پس‌ازاین توافق، آلمان با اطمینان از جانب شوروی، حمله خود را به پولند آغاز نمود و شوروی سرحدات خود را به سمت مغرب جلو برد و در ژوئن ۱۹۴۰ استونی و لیتوانی و لتونی را ضبط کرد. پیمان مزبور دورنمای بازپس گرفتن سرزمین‌هایی چون فنلاند، اوکراین، مولداوی و پولند شرقی را هم (که عموماً اکراینی‌ها و بلاروس‌ها در آن زندگی می‌کردند) در مقابل رهبر کرملین گشود. ظاهراً قرار بر این بود که آلمان و شوروی به مدت ده سال به خاک یکدیگر تجاوز نکنند اما دو سال بعد هیتلر که به زیاده‌روی و دست‌اندازی شوروی به این یا آن منطقه معترض بود، دبّه درآورد و با حمله به آن کشور در ژوئن ۱۹۴۱ زیر قرارداد زد و عملاً آن را نقض نمود. (ریچارد، ۱۳۸۴، ۳۹۱)

پیمان مولوتف ـ ریبنتروپ نه‌تنها به هیتلر در اهداف جنگی‌اش کمک زیادی کرد، به ایجاد سردرگمی و تضعیف روحیه بین کمونیست‌های پاک و صادق هم انجامید که سال‌ها به‌حق هیتلر را به‌عنوان دشمن جنبش کارگری و تهدیدی برای صلح جهانی، محکوم کرده بودند. پیمان مولوتف ـ ریبن‌تروپ اگر در آغاز به‌عنوان ضرورتی تاریخی برای جلوگیری از بروز جنگ علیه میهن سوسیالیستی کارگران توجیه می‌شد، ولی تنظیم رابطه شوروی با کشورهای کوچک و بی‌دفاع شرق اروپا و تلاش برای تصاحب آن‌ها هیچ توضیحی نداشت. حتی اگر بپذیریم که امضای آن قرارداد را نباید خارج از متن تاریخی‌اش و هدفی که برای شکست فاشیسم و برهم زدن دسیسه‌های امپریالیست‌ها ایفا می‌کرد مطرح نمود، باز تنظیم رابطه شوروی با کشورهای کوچک و بی‌دفاع شرق اروپا و تلاش برای تصاحب آن‌ها توجیهی ندارد مگر اینکه ادعا کنیم پیمان مزبور اصلاً و ابداً فاقد صورت‌جلسه الحاقی فوق سری بوده و آنچه روی داد من‌درآوردی، دروغ و توطئه امپریالیسم است. گفته می‌شود پس از امضای پیمان عدم تجاوز، شماری از کمونیست‌های آلمانی پناهنده به شوروی، به پلیس مخفی رژیم نازی (گشتاپو) تحویل داده شدند. همچنین شمار زیادی از کمونیست‌های کشورهای گوناگون که در آن سال‌ها در شوروی زندگی می‌کردند و از استقلال رأی نسبی برخوردار بودند در «پاک‌سازی» های استالینی جان خود را از دست دادند. (چرچیل، ۱۳۶۱، ۱۰۶-۱۱۰)

یواخیم فون ریبنتروپ، وزیر خارجه آلمان نازی، در ماه اوت به مسکو رفت تا به‌قرارداد مهر تأیید بزند. در مراسمی در کاخ بزرگ کرملین که خود استالین هم حضور داشت ریبنتروپ پیمان عدم تجاوز نازی–شوروی را امضاء کرد. با این پیمان، دست استالین نیز به روی اروپای خاوری باز می‌شد تا با آغاز جنگ، چندین منطقه را که روسیه در پایان جنگ جهانی اول ازدست‌داده بود، ازجمله کشورهای لیتوانی، لتونی، استونی، بخش‌هایی از رومانی و فنلاند و از همه مهم‌تر، همه بخش خاوری پولند را به روسیه ملحق سازد. (جان م. رانئی، ۱۳۹۰، ۳۵۸)

قرارداد عدم تجاوز بین آلمان و شوروی، دست هیتلر را برای حمله به غرب باز گذاشت و در ضمن مواد خام ضروری را که در جنگ برای آلمان اهمیتی حیاتی داشت تأمین می‌کرد. بر پایه این پیمان، قرار شد اتحاد شوروی به آلمان، غلات، چوب، نفت خام، پلاتین، فسفات و... که سخت به آن نیاز داشت صادر کند. شوروی متعهد شد با ایجاد تسهیلات ترانزیتی، مواد خام موردنیاز آلمان را به آن کشور تحویل دهد و آن کشور را از دشواری‌ها و تنگناهایی که به سبب محاصره بریتانیا دچار شده بود رهایی بخشد. (چاردین، ۱۳۶۴، ۳۶–۸۹)

بدون تأمین سوخت و مواد خام و غذا برای آلمان دست زدن به جنگ بدون اندیشیدن به پیامدهای آن و ازجمله محاصره دریایی توسط بریتانیا ممکن نبود. چراکه درست همین عامل در جنگ جهانی اول باعث شکست آلمان شده بودند. خبر این پیمان، جهان را تکان داد. پیمان اتحاد شوروی–نازی عملاً سرنوشت پولند را رقم زد؛ زیرا

این کشور به لحاظ جغرافیایی از متحدان غربی‌اش فاصله داشت و کمک مستقیم نظامی به آن تقریباناممکن بود. همکاری شوروی با هیتلر و تصمیم هیتلر به تصرف سرزمین‌های بیشتر، پیش‌بینی جنگ تازه‌ای در اروپا را تقریباً قطعی می‌کرد. (مطیع، ۱۳۵۴، ۱۴۴)

نتیجه‌گیری

آلمان با امضای پیمان عدم تجاوز با اتحاد شوروی توانست یکی از رقیبان اصلی خود را برای مدتی کوتاه به موضع بی‌طرفی بکشاند. علاوه بر آن همکاری‌های اقتصادی با شوروی خیال هیتلر را از سوخت و مواد خام برای تأمین مایحتاج جنگ راحت کرد. پیمان عدم تجاوز همچنین به هیتلر امکان داد که سیاست اشغال غرب پولند را بی‌دغدغه دنبال کند. خود این اقدام گام نخست در راستای هجوم نظامی به شوروی برای نابودی یکی از خطرناک‌ترین ایدئولوژی‌های رقیب و تحقق ایده «فضای حیاتی» بود.

خطای محاسباتی هیتلر این بود که گمان نمی‌کرد حمله به پولند با چنین واکنش سختی از سوی بریتانیا و فرانسه مواجه شود. پس از آغاز جنگ در جبهه‌های غرب، گشودن جبهه شرق از طریق حمله به شوروی دومین خطای سنگین هیتلر بود. ارتش آلمان پس از پیروزی‌های برق‌آسای اولیه وارد جنگی فرسایشی در سرزمینی پهناور شد که فرجام آن برای این کشور فاجعه‌بار بود.

پیمان عدم تجاوز برای شوروی فرصتی ایجاد کرد تا ماشین جنگی خود را آماده‌تر کند. این پیمان هم‌چنین دورنمای بازپس گرفتن سرزمین‌هایی چون فنلاند، کشورهای بالتیک، اوکراین، مولداوی و پولند شرقی را در مقابل رهبر کرملین گشود. سرزمین‌هایی که زمانی جزء امپراتوری تزارها بودند و درنتیجه جنگ جهانی اول ازدست‌رفته بودند. پس از اشغال غرب پولند توسط ارتش آلمان نیروهای ارتش سرخ شوروی بی‌درنگ مناطق شرقی این کشور را اشغال کردند. استالین این اقدام را کمک به برادران اسلاو در پولند وانمود می‌کرد. ولی در ظرف چند هفته در این مناطق انتخابات نمایشی برگزار شد و جمهوری‌های سوسیالیستی روسیه سفید و اوکراین سر برآوردند و به خاک اتحاد جماهیر شوروی ضمیمه شدند.

در مجموع می‌توان گفت که پیمان هیتلر ـ استالین زمینه‌ای فراهم کرد تا دو کشور آلمان و شوروی سیاست خارجی پرخاش جویانه و تجاوزگرانه خود را تا آنجا که مقدور بود محقق سازند. ولی این پیمان نتوانست مانع از آن شود که دو رقیب ایدئولوژیک وارد جنگی خونین با پیامدهایی مرگبار و خانمان‌سوز نشوند. زیاده‌خواهی بیمارگونه و جنون عظمت طلبی هیتلر سرانجام دامنه جنگ را به خاک هم‌پیمان خود کشید.

مآخذ

آدلر، فلیپ جی. (۱۳۹۳). **تمدن‌های عالم**. ترجمه: محمدحسین آریا. جلد ۲. تهران: انتشارات امیرکبیر.

پالمر، رابرت روزول. (۱۳۸۹). **تاریخ جهان نو**، ترجمه: ابوالقاسم طاهری. جلد ۲. تهران: انتشارات امیرکبیر.

جان م. راثنی، کارتر و فیندلی. (۱۳۹۰). **جهان در قرن بیستم**، ترجمه: بهرام معلمی. تهران: انتشارات ققنوس.

چرچیل، وینستون لئونارد اسپنسر. (۱۳۶۱). **خاطرات جنگ جهانی دوم**، ترجمه تورج فرازمند. ایران: نوبهار.

حکمی، محمود. (۱۳۶۷). **نگاهی به تاریخ معاصر جهان یا بحران‌های عمرما**. تهران: انتشارات امیرکبیر.

دیوید، تامسون. (۱۳۸۷). **اروپا از دوران ناپلئون ۱۷۸۹-۱۹۷۰**، جلد ۲ترجمه: خشایار دیهیمی و احد علیقلیان. تهران: نشر نی.

رابرتس، جان موریس. (۱۳۹۳). **تاریخ جهان از ۱۹۰۱ تا ۲۰۰۰**، مترجم: ابراهیم علی کنی. تهران: انتشارات بهجت.

ریچارد، بولییت. (۱۳۸۴). **تاریخ قرن بیستم**، ترجمه: محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.

سی–باین، چاردین. (۱۳۶۴). **جنگ دوم جهانی**، ترجمه: غلامحسین قراگوزلو. تهران: افست آذر.

غفاری‌فرد، عباسقلی. (۱۳۹۰). **تاریخ اروپا**. تهران: اطلاعات.

فوگل، اشپیل. (۱۳۹۳). **تمدن مغرب زمین**، ترجمه: محمدحسین آریا. جلد ۲. تهران: انتشارات امیرکبیر.

مطیع، حسین. (۱۳۹۷). **تاریخ جهان**. قم: انتشارات بوکتاب.

Geyer ،Michael، World History in a Global Age. American History Review C، 4 (1995).

Kidrok ،Sergey، and Ronal Segal. The New state of theWorld Atlas. 4th ed. (1991).

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزهٔ علوم اجتماعی | جلد ١٤ شماره ٤ | سال ١٤٠٢

فلتر سازی خبر در تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی

پوهینار محمد عیسی سخاوتی
پوهنتون بلخ – پوهنحی ژورنالیزم و ارتباط جمعی، دیپارتمنت ارتباطات
تقریظ: پوهندوی دوکتور محمد اسحق رحیمی

چکیده

فلتر سازی در اخبار در همه‌ی رسانه‌ها یک دغدغه برای پوشش یا عدم پوشش رویدادهای خبری است. این تحقیق تحت عنوان «فلتر سازی خبر در تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی» انجام‌شده است. هدف از این پژوهش بررسی عوامل، تاکتیک‌های فلتر سازی و میزان دروازه‌بانی در پوشش رویدادهای خبری در رسانه‌ی تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی است. روش به کار گرفته‌شده در این تحقیق روش پیمایش با ابزار پرسشنامه است. جامعه‌ی آماری این تحقیق را مخاطبان رسانه‌ی تلویزیون و کاربران شبکه‌های اجتماعی از شهرهای مختلف افغانستان تشکیل می‌دهد. داده‌های به‌دست‌آمده با نرم‌افزار «SPSS» در دو سطح جداول یک‌بعدی و دوبعدی مورد تجزیه‌وتحلیل قرارگرفته است. مبانی نظری این تحقیق نظریه‌ی «دروازه‌بانی» است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که شبکه‌های تلویزیونی نسبت به شبکه‌های اجتماعی بیشتر احساس مسئولیت کرده و کمتر به سانسور و فلتر سازی اخبار دست می‌زنند. برعکس در شبکه‌های اجتماعی دروازه‌بانی و فلتر سازی خبر به شکل بروز، پیشرفته و گسترده وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: خبر، دروازه‌بانی، تلویزیون، شبکه‌های اجتماعی، فلتر سازی

مقدمه

در جهانی که امروز زندگی می‌کنیم رسانه‌ها جزء جداناپذیر زندگی ما است. رسانه‌ها واسطه یا حلقه‌ی وصل بین رویدادها و مخاطبانشان هستند. درواقع مهم‌ترین وظیفه‌ی رسانه‌ها اطلاع‌رسانی است. با این‌که تکنالوژی‌های ارتباطی رسانه‌ای هرروز باقابلیت‌های جدید در خدمت استفاده‌کنندگان قرار می‌گیرد؛ اما تلویزیون هنوز هم یک رسانه‌ی پرقدرت، مؤثر و از منابع معتبر برای دریافت اطلاعات به مخاطبان محسوب می‌شود. البته، نباید فراموش کرد که تلویزیون خود را باقابلیت‌های بروز شده‌ی شبکه‌های اجتماعی نیز وفق داده است که این را از مزیت‌ها و قدرت این رسانه باید حساب کرد.

بدون تردید جایگاه اطلاع‌رسانی تلویزیون در عصر امروزی نیز پراهمیت تلقی می‌شود؛ اما تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی که باقابلیت‌های بالاتری در امر اطلاع‌رسانی مورداستفاده است، واسطه‌های صادق در پوشش اخبار هستند؟ پرسشی که همواره در تحقیقات انجام‌شده درگذشته و ارائه‌ی نظریات صاحب‌نظران دنیای ارتباطات، پاسخ منفی داشته است. رسانه‌ها اطلاعات را ارزش‌گذاری و طبقه‌بندی می‌کنند، بعد از فلتر سازی اخبار رویدادهای اجازه‌ی پوشش نشراتی پیدا می‌کند که منفعت رسانه در آن نهفته باشد؛ یا حداقل از زاویه‌ی پوشش داده می‌شود که دروازه‌بانان خبر می‌خواهند.

فلتر سازی اخبار و رویدادها در رسانه‌های تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی ممکن با تاکتیک‌های یکسان انجام نشود؛ اما قطعاً در تلویزیون با شیوه‌های کلاسیک‌تر و در شبکه‌های اجتماعی باقابلیت‌ها و تاکتیک‌های بروزتر دروازه‌بانی می‌شود.

به قول نوام چامسکی، «رسانه‌ها در پوشش رویدادهای خبری هدف اجتماعی را دنبال می‌کند، اطلاع‌رسانی و آگاهی دهی را جزء وظایف خویش می‌داند، اما مسلماً این هدف، آگاه کردن مردم در جهت کنترل روندهای سیاسی از سوی آنان نیست، بلکه جلوگیری از امکان وقوع چنین خطری است». (هرمن و چامسکی،۱۳۹۱: ۱۸۰)

درحالی‌که رسانه‌ها وظیفه‌دارند درپوشش رویدادهای خبری حس مشترک در مخاطبان خود ایجاد نمایند. از این‌که گزینش، پردازش و انتقال اخبار رویدادها از محل وقوع آن رویداد تا دسترسی به مخاطبان به عهده‌ی رسانه‌ها است، باید آن را باصداقت و بی‌طرفی کامل به مخاطبانشان عرضه نمایند؛ زیرا گزارش بی‌طرفانه‌ی اطلاعات هر رویدادی از مسئولیت‌های اصلی رسانه‌ها است.

بیان مسأله

دروازه‌بانی خبر یکی از تاکتیک‌های پوشش خبری در رسانه‌ها است. رسانه‌ها بر اساس منفعت و پالیسی نشراتی شأن، اخبار و رویدادها را گزینش، ارزش‌گذاری و پوشش نشراتی می‌دهد. مسأله‌ای اصلی تحقیق شناخت علمی و مسلکی تاکتیک‌های دروازه‌بانی اخبار رویدادها در رسانه‌ی تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی است. تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی رسانه‌های با ویژگی‌های مشترک، مخاطبانشان را در رویدادهای که اتفاق می‌افتد امکان چون «مشارکت‌کنندگان» در اتفاقات کشور شأن و یا سایر نقاط جهان را فراهم می‌کند. در این تحقیق دیدگاه مخاطبانی از حوزه‌های تحصیلی و تخصصی مرتبط با مسأله تحقیق گرفته‌شده و تاکتیک‌ها، نحوه‌ی

گزینش اخبار، عوامل مؤثر در طبقه‌بندی این اطلاعات و سایر موارد مؤثر موردبحث و تحقیق قرار داده‌شده تا تحقیق بتواند به نتایج و راه‌کارهای علمی دست یابد.

در تحقیق حاضر تلاش می‌شود تا به‌صورت حرفه‌ای و علمی عوامل مؤثر در فلتر سازی اخبار رسانه‌های تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی موردبررسی قرار می‌گیرد و با شناخت دقیق از نحوه‌ی گزینش اخبار درراه یافتن به پوشش‌های رسانه‌ای، راه‌کارهای معقول و علمی برای دریافت‌کنندگان اطلاعات از طریق شبکه‌های خبری تلویزیونی و شبکه‌های اجتماعی ارائه شود.

اهمیت موضوع

دریافت اخبار رویدادها توسط مخاطبان رسانه‌ها از نیازمندی هر شهروند است. انسان‌ها فطرتاً نیاز به دریافت اطلاعات جدید از رویدادهای ما حول خویش دارند و رسانه‌ها بهترین گزینه و آدرس برای ارضاء نیازهای اطلاعاتی مخاطبان است. از طرفی هم این اطلاعات به‌صورت بی‌طرفانه و باصداقت کامل در اختیار مخاطبان قرار نمی‌گیرد، بلکه گزینش‌شده و کاملاً بر اساس منفعت اصحاب رسانه پوشش داده می‌شود.

ضرورت موضوع ایجاب می‌کند که تاکتیک‌های گزینش خبر در رسانه‌ها، موردبررسی علمی قرارگرفته و راه‌کارهای برای مقابله با خوش‌باوری و پذیرش همه اتفاقات پوشش داده‌شده از طریق رسانه‌ها داشته باشیم. اهمیت موضوع در این است که در افغانستان بیشترین مخاطبان را شبکه‌های خبری تلویزیونی و شبکه‌های اجتماعی دارند. بیشترین مرجع دریافت اطلاعات برای مردم حتی شهروندان عادی همین رسانه‌ها است. لذا، ضرورت مسأله تقاضا می‌کند که به‌صورت کلی تاکتیک‌ها و شیوه‌های فلتر سازی اخبار را برای راه یافتن در پوشش رسانه‌ای در قالب رویدادهای خبری، موردمطالعه قرار داده و نکات علمی موضوع را در اختیار دیگران نیز قرار دهیم.

دیگر از اهمیت موضوع تحقیق آگاهی دهی علمی به توده‌ی از مخاطبانی که هرروز در معرض اطلاعات شبکه‌های تلویزیونی و شبکه‌های اجتماعی قرار دارند، است. باید مزایا و معایب دریافت این اخبار از طریق رسانه‌ها، آگاهی دهی شوند. این مسأله در بیان واقعیت‌های خبری از طریق رسانه‌ها و رفع نیازهای مخاطبان به‌عنوان مصرف‌کننده‌های اطلاعات و هم‌چنین وابستگی و اعتماد این مخاطبان به رسانه‌های متذکره از اهمیت بالای برخوردار است.

اهداف تحقیق

هدف اصلی: شناخت عوامل و تاکتیک‌های دروازه‌بانی اخبار در شبکه‌های خبری تلویزیونی و شبکه‌های اجتماعی.

اهداف فرعی تحقیق

۱. شناخت نحوه‌ی گزینش اخبار در پوشش رویدادهای خبری رسانه‌های موردبررسی؛
۲. شناخت عوامل مؤثر در گزینش اخبار در پوشش رسانه‌ای رسانه‌های موردبررسی؛
۳. ارائه‌ی راه‌کارهای عملی و تخصصی برای مصرف‌کنندگان اطلاعات از طریق رسانه‌های موردبررسی.

پیشینۀ تحقیق

فلتر سازی و سانسور در اخبار، به قدمت رسانه‌ها و اطلاع‌رسانی می‌باشد. با رشد تکنالوژی‌های رسانه‌ای مدل‌های دروازه‌بانی در رسانه‌ها نیز تغییر کرده و خود را با شرایط وفق داده است. در چند دهه‌ی اخیر مفهوم دروازه‌بانی توجه بسیاری از محققین عرصه‌ی ارتباطات را به خود جلب کرده است و تحقیقات زیاد روی مفهوم دروازه‌بانی و فلتر سازی خبر انجام‌شده است. تحقیقات انجام‌شده در تلویزیون محدود نمی‌شود، بلکه اخیراً اکثر تحقیقات علمی با موضوعات و دروازه‌بانی خبر روی شبکه‌های اجتماعی تمرکز دارند.

روش تحقیق

روش به کار گرفته‌شده در این تحقیق روش پیمایش با ابزار پرسش‌نامه است. روش پیمایش یکی از روش‌های کارآمد در تحقیقات علوم اجتماعی و به‌خصوص در این اواخر در حوزه‌ی مطالعات رسانه‌ها است که با جمع‌آوری معلومات دقیق واکنش مصرف‌کنندگان رسانه‌ای نسبت به محصولات و انتشارات رسانه‌ها و همین‌طور میزان تأثیر رسانه‌های جمعی بالای مخاطبانشان توجه داشته‌اند. امروزه در تحقیقات مربوط به ارائه‌ی دیدگاه مخاطبان رسانه‌ها، روش پیمایش عام‌ترین نوع روش تحقیق است. در این روش برای جمع‌آوری داده‌ها پرسش‌های مشخص و یکسان به افراد داده می‌شود و بعد از پاسخگویی جمع‌آوری‌شده و معمولاً پاسخ‌های این پرسش‌ها مجموعه‌ی اطلاعات تحقیق را تشکیل می‌دهد. در این مقاله نیز به‌منظور جمع‌آوری دیدگاه مخاطبان از روش پیمایش استفاده‌شده است که به نتایج دقیق و درست‌تری از موضوع دست‌یافته است.

تعاریف متغیرها و مفاهیم اصلی تحقیق

۱- تلویزیون

تلویزیون یکی از رسانه‌های قدرتمند و با مخاطبان زیادی است که تعاریف متعددی در مورد آن صورت گرفته است که یکی از مهم‌ترین تعاریف این رسانه؛ تلویزیون را یکی از ابزارهای ارتباط توده‌ای است که از طریق امواج رادیویی بسیار کوتاه، امکان انتقال صوت و تصویر را به‌طور هم‌زمان فراهم آورده و در کنار دستگاه‌های تکرارکننده و تقویت‌کننده، ارسال صدا و تصویر را به نقاط دور، ممکن می‌سازد. (معتمد نژاد، ۲۹۰: ۱۳۸۵). ارسال و دریافت هم‌زمان صدا و تصویر از مهم‌ترین ویژگی این رسانه است. تلویزیون درواقع یکی از منابع اطلاعاتی مورد اعتماد برای مخاطبانش محسوب می‌شود.

سامانه ارتباطی برای پخش و دریافت تصاویر متحرک و صداها از مسافتی دور ضمناً دستگاه گیرنده در این سامانه تلویزیون نام دارد. تلویزیون یک ابزار مخابراتی برای ارسال و دریافت عکس‌های متحرک و صدا از فاصله دور است. (مک‌کوئین،۱۳۸۴: ۲۵)

۲- خبر

خبر، به‌عنوان نخستین ابزاری برای برقراری ارتباط، نظریات و تعاریف متعددی تاکنون داشته است. دکتر حسن بشیر در کتاب «خبر»، خبر را «عمل و اندیشه واقعی و جالب‌توجه برای عده‌ی کثیری خوانندگان برشمرده است». (بشیر، ۱۳۹۲: ۳۴) رویدادهای مهم که دارای تأثیرات اجتماعی است از طریق رسانه‌ها پوشش داده می‌شود. هر رویدادی اقبال راه یافتن در رسانه‌ها را ندارد. البته گاهی ممکن است رویدادهای مهمی به دلایلی

نتوانند در پوشش رسانه‌ای گزینش شود. درحالی‌که اطلاع‌رسانی از رویدادهای مهم و تأثیرگذار اجتماعی جزء وظایف رسانه‌ها و یک حق اجتماعی است.

خبر یک حق اجتماعی است، نه یک کالای تجارتی. به عباره‌ای دیگر خبر گزارش بی‌طرفانه، دقیق و درعین‌حال صحیح و عینی از یک رویداد است. (شکر خواه ۱۳۸۸: ۶) خبر انعکاس بی‌طرفانه‌ی رویدادها است. رویدادهای که بتواند اجازه‌ی پوشش نشراتی در رسانه‌ها را به دست بیاورد. انعکاس بی‌طرفانه‌ی رویدادها تحت عنوان خبر از ضروریات حرفه‌ی خبرنگاری است. تا خبر آن‌طوری که اتفاق افتاده در اختیار مخاطبان قرار گیرد، نه آن‌طوری که خبرنگار مایل است، اتفاق افتاده باشد.

۳- ارزش‌های خبری

خبرها، رخدادها و اتفاقاتی هستند که ارزش‌های خبری و اهمیت لازم برای انتشار رادارند و هرقدر ارزش‌ها و ویژگی‌های بیشتری داشته باشد، شانس راه یافتن به پوشش رسانه‌ای آن خبر بیشتر می‌شود. برخی مواقع ممکن یک خبر از ارزش بالای برخوردار باشد؛ اما به دلایلی مختلف نمی‌تواند اجازه پوشش نشراتی در رسانه‌ها را داشته باشد که درواقع عمل گزینش یا فلتر سازی انجام می‌شود. (نصر الهی؛ ۱۳۹۳: ۲۳)

ارزش‌های خبری درواقع هویت‌دهنده‌ی خبر است و ساختار خبر را تشکیل می‌دهند. یکی از معیارهای گزینش خبر در پوشش رویدادهای خبری، ارزش‌های خبری است.

برای این‌که تشخیص شود چه رویدادهای ارزش خبر بودن را دارد، نیاز به معیارهای برای ارزش‌یابی است. این معیارها گاه به‌تنهایی و گاه با ترکیب یکدیگر، در خود رویداد وجود دارند، این معیارها ارزش‌های خبری نامیده می‌شوند. اهمیت شناخت ارزش‌های خبری به خبرنگار نیز در فهم خبر «سوژه یابی» خبر کمک می‌کند و حتی در تنظیم و گزینش رویدادهای خبری نیز به خبرنگار کمک می‌کند. (بدیعی و قندی؛ ۱۳۷۸: ۲۰)

ارزش‌های خبری در منابع مختلف به اشکال متفاوت عنوان‌شده است. برخی از صاحب‌نظران حوزه‌ی ارتباطات ارزش‌های خبری را فرصت برای انتخاب اخبار به‌موقع مطابق به نیازهای مخاطبان می‌دانند که نشان می‌دهند که خبرنگار از سوژه‌های ناب خبری و شاخص‌های مهم رویدادها که موردنیاز مخاطبان است، بی‌خبر نبوده و مانند چشم بیدار و هوشیار جامعه در دستیابی به واقعیت‌ها رسالت خویش را انجام داده‌اند. مهم‌ترین ارزش‌های خبری در کتاب‌های مختلف حوزه‌ی روزنامه‌نگاری عبارت‌اند از: شهرت، تازگی، در برگیری، برخوردها و کشمکش‌ها، استثناها و شکفتنی‌ها، بزرگی و فراوانی، مجاورت (جغرافیایی و معنوی) و اعتبار منبع خبر. (همان)

٤- شبکه‌های اجتماعی

شبکه‌های اجتماعی تعاریف متعددی در منابع مختلف علمی دارد که گاهی با تعابیر سایبر و مجازی نیز تلقی می‌شود. در اصطلاح عام به هر اجتماعی که برای هدف خاصی تشکیل شود، یک شبکه‌ی اجتماعی می‌گویند و شبکه‌های اجتماعی همان ساختارهای اجتماعی‌اند که افراد و سازمان‌های انسانی میان خود شأن ایجاد می‌کنند و در موضوعات و مقوله‌های از پیش تعیین‌شده با یکدیگر تعامل کنند. ساده‌ترین شبکه‌ی اجتماعی خانواده، بستگان، قبیله، دوستان... است؛ اما با پیشرفت تکنالوژی این گروه‌ها به شکل مجازی امکان تشکیل پیداکرده و بیشتر رشد کردند و امروز مفهوم شبکه‌های اجتماعی به شکل خاص، همان شبکه‌های مجازی مانند فیس‌بوک، توییتر، واتس‌آپ، انستاگرام... هستند که هرکدام مزایا و معایب خود شأن رادارند. در این تحقیق منظور از شبکه‌های اجتماعی فضاهای در دنیای مجازی هستند که برای ارتباط میان افراد مختلف، با سطوح گوناگون

دسترسی، به وجود آمدند. ایجاد ارتباط میان فردی و جمعی، تشکیل اجتماعات مجازی، اطلاع‌رسانی و تبادل اطلاعات و نشریات شناخته‌شده‌ترین کارکردهای این فضا هستند. (حسین‌پور و مومنی، ۱۳۹۶: ۱۴)

شبکه‌های اجتماعی، زنجیرهای به‌هم‌پیوسته از پروفایل‌های افراد مختلف، صفحه‌ها و گروه‌های ایجادشده توسط کاربران است. اگرچه شبکه‌های اجتماعی در ابتدا تنها امکان برقراری ارتباط با دوستان و آشنایان، تشکیل و عضویت در گروه، ایجاد صفحات شخصی، به اشتراک‌گذاری محتوا و نظایر این‌ها را برای کاربران خود فراهم می‌کردند؛ اما امروزه برای باقی نگه‌داشتن کاربران و افزایش تعداد آن‌ها، امکاناتی نظیر انجام نظرسنجی، تماشای فایل‌های شرکت‌های معتبر و مانند این‌ها را نیز با ویژگی‌های خود افزوده‌اند (کوشانی زمانی، ۱۳۹۸: ۲۵).

۵-گزینش‌گری و دربانی

گزینش‌گری درواقع همان انتخاب اخبار رویدادهای خبری برای اجازه یافتن در پوشش رسانه‌ی است. همه افرادی که در سازمان‌های خبری در کار تهیه‌ی اخبار، گزینش خبرها و ارائه‌ی آن‌ها تلاش می‌کنند «گزینش‌گر یا دروازه‌بان» نامیده می‌شود. (نصر الهی، ۱۳۹۳: ۳۳۶) هرمن و چامسکی در گزینش‌گری اخبار علاوه بر ارزش‌های خبری، نقش بازیگران سیاسی–اجتماعی مهم و قدرتمند را، به شکل دادن و تعریف کردن اخبار بارز می‌دانند و این را در حقیقت یک بازار هدایت‌شده‌ی خبری تعریف می‌کند، نه یک بازار آزاد خبری. هادی این بازار خبری را دولت‌ها، رهبران شرکت‌های بزرگ، صاحبان و دبیران وسایل ارتباط‌جمعی می‌دانند. این جهت‌دهی چیزی نیست جز دروازه‌بانی و گزینش‌گری برای حفظ منافع قدرتمندان جامعه و اصحاب رسانه. (هرمن و چامسکی، ۱۳۹۱: ۱۲) دروازه‌بانان مهم‌ترین نقش در گزینش‌گری اخبار برای پوشش رویدادها دارد. بی‌تردید اقداماتی که این گزینش‌گران در سطوح مختلف انجام می‌دهند، باید هوشمندانه، عامدانه و متأثر از ارزش‌های خبری باشد. آنچه در مدیریت پوشش خبری مهم است، این است که ملاک و شاخص‌های گزینش‌گری و انتخاب، ارزش‌های خبری و نیاز مخاطبان باشد. به عبارت بهتر فاصله بین انتخاب گزینش‌گران رسانه و انتخاب مردم، یا نباشد یا کم باشد. (نصراللهی، ۱۳۹۳: ۳۳۸)

٦- سانسور

سانسور عبارت از حذف عمدی موادی از جریان عبور آگاهی‌ها، به‌منظور شکل دادن عقاید و اعمال دیگران است. سانسور در ساده‌ترین معنی‌اش، کنترل بازداشت پیام‌های خاص توسط اولیای امور به خاطر این‌که ازنظر آنان نامطلوب است. این شکل سانسور، می‌تواند شامل حذف واژه‌ها، عبارات یا جملات خاص، توسط سانسورگر باشد؛ اما سانسور در شکل گسترده‌ترش، می‌تواند دربرگیرنده‌ی هر نوع تلاشی جهت تضعیف یا جلوگیری از انتشار مواد نامطلوب ازنظر دروازه‌بانان باشد. البته، باید توجه داشت که سانسور در عصر جهانی‌شدن ارتباطات و اطلاعات دیگر به‌صورت باز و آشکار کمتر رخ می‌دهد. بیش‌ترین تهدیدها و سانسورها به‌صورت غیرمستقیم و نامرئی اعمال می‌شوند. (همان، ۱۳۹۳: ۳۳۹ - ۳۵۴)

ادبیات نظری تحقیق

فلتر سازی در رسانه‌های سنتی و جدید بر اساس تصمیم متصدیان و تولیدکنندگان برنامه‌های رسانه‌ها انجام می‌شود. در نظریه‌های ارتباطات نظریه‌ی «دروازه‌بانی» به‌منظور گزینش و انتخاب این‌که چه موردی نشر

شود و چه موردی نشر نشود، مورداستفاده است. لذا چارچوب نظری تحقیق را نظریه‌ی «دروازه‌بانی» تشکیل می‌دهد.

نظریه‌ی دروازه‌بانی

مفهوم گزینش گری که «دروازه‌بانی، مرزبانی، سوزن‌بانی و خبربانی» ترجمه‌شده است، اولین بار توسط «کورت‌لوین» در زمان جنگ جهانی دوم مطرح شد. فعالیت دروازه‌بانی از نقطه‌ی شروع می‌شود که در آن‌یک ارتباط گر درباره‌ی یک پیام واقعی بالفعل چیزی را می‌فهمد و در نقطه‌ی پایان می‌یابد و این پیام‌ها تا حدودی تغییریافته، به گیرنده منتقل‌شده است. (بدیعی، ۱۳۶۵: ۴۵)

فرایند گزینش رویداد و تبدیل آن به خبر، فرایند دو عنصری شامل گزینش و استحاله است. تا وقتی‌که پای خود رویداد در میان است، ارزش‌های خبری موجود در رویداد تا حدودی می‌توانند به امر گزینش رویداد برای تبدیل‌شدن به خبر کمک کند؛ اما افزون بر این ارزش‌ها، دو عنصر دیگر نیز در دروازه‌بانی خبر نقش دارد:

عوامل درون‌سازمانی: مثل اعمال‌نظر آشکار و پنهان مدیریت خبر، تأثیرپذیری کادرهای درون‌سازمانی از ارزش‌های جامعه‌ی خارج از رسانه، اعمال‌نظر خبرنگاران و گزینش‌گران درون رسانه و هم‌چنین امکانات هر رسانه ازلحاظ کمی و کیفی ارائه‌ی خبر.

عوامل برون‌سازمانی: اعمال‌نظر منابع خبری، گروه‌های فشار، آگهی‌دهندگان، محدودیت‌های قانونی و اعمال‌نفوذ اشخاص حقیقی و حکمی. (رضا قلی زاده، بی‌تا: ۴) دروازه‌بانی در رسانه‌ها، محل عبور جریان اطلاعات و اخبار است و دروازه‌بانی فرا گرد کنترل جریان گردش اطلاعات در سیستم‌های گوناگون اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی است. به نظر شرام، در یک سیستم اجتماعی، هر فردی به‌عنوان یک دروازه‌بان بالقوه برای دیگران عمل می‌کند. (بروجردی، ۱۳۸۰: ۶۱). امروزه با به وجود آمدن شبکه‌های اجتماعی در فضای وب و گسترش اینترنت دروازه‌بانی اخبار نیز با شرایط جدید وفق پیداکرده است. در فرایند دروازه‌بانی عواملی چون راه‌های ورود خبر به مجرا، نیروهای دو طرف دروازه، مشخصات موضوعات خبری، ارزش‌ها و نگرش‌های مشخص فرد گزینشگر، باعث می‌شود تا یک خبر موردتوجه یک شخص ارتباط گر قرار گیرد. (همان)

در دروازه‌بانی اخبار دو نوع کنترل وجود دارد، یکی فیدبک یا کنترل بازخورد است. فرایند دوم در دروازه‌بانی، کنترل توزیع است. در این نوع کنترل، دانش و اطلاعات می‌تواند در یکجا جمع شده و یا به‌صورت انتخابی توزیع شود. دسترسی سریع‌تر و یا دیرتر به اطلاعات، پیامدهای خاص خود را دارد. هر دو فرایند کنترل فیدبک و کنترل توزیع در امر دروازه‌بانی در عرصه تبادل دانش- نه‌فقط اطلاعات- نیز مصداق دارد.

یافته‌های تحقیق

داده‌های به‌دست‌آمده از پرسشنامه‌های این تحقیق در رابطه به میزان و نحوه‌ی فلتر سازی اخبار در رسانه‌ی تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی، در نرم‌افزار «SPSS» مورد جدول‌ها یک‌بعدی و دوبعدی مورد تجزیه‌وتحلیل قرارگرفته است.

نخست؛ بررسی میزان اعتماد مخاطبان نسبت به انعکاس واقعیت‌های رویدادهای خبری در شبکه‌های خبری تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی ازنظر پاسخگویان؛

جدول ۱: میزان بهره‌مندی پاسخ‌گویان در دریافت اخبار، از شبکه‌های خبری تلویزیونی و شبکه‌های اجتماعی مجازی

	رسانه‌های موردبررسی	فراوانی	درصد فراوانی	درصد تجمعی
خیلی کم	شبکه‌های تلویزیونی	۶	۱,۶	۱,۶
	شبکه‌های اجتماعی مجازی	۵	۱,۳	۲,۹
کم	شبکه‌های تلویزیونی	۱۲	۳,۱	۶,۰
	شبکه‌های اجتماعی مجازی	۱۵	۳,۹	۹,۹
متوسط	شبکه‌های تلویزیونی	۶۳	۱۶,۳	۲۶,۲
	شبکه‌های اجتماعی مجازی	۳۶	۹,۳	۳۵,۵
زیاد	شبکه‌های تلویزیونی	۸۹	۲۳,۲	۵۸,۷
	شبکه‌های اجتماعی مجازی	۴۲	۱۰,۹	۶۹,۶
خیلی زیاد	شبکه‌های تلویزیونی	۶۹	۱۷,۹	۸۷,۵
	شبکه‌های اجتماعی مجازی	۴۸	۱۲,۵	۱۰۰
جمع کل		۳۸۵	۱۰۰,۰	

در جدول توزیع فراوانی شماره ۱؛ بر اساس میزان بهره‌مندی پاسخ‌گویان در دریافت اخبار، شبکه‌های خبری تلویزیونی و شبکه‌های اجتماعی از دیدگاه پاسخ‌گویان پرسشنامه‌های این تحقیق، بیشترین میزان بهره‌مندی را شبکه‌های خبری تلویزیون دارند و شبکه‌های اجتماعی با رشد چشم‌گیر که دارند، هنوز نمی‌تواند در میزان بهره‌مندی با تلویزیون رقابت کند. نبود خطهای تلفن همراه در روستاهای افغانستان، سرعت‌پایین خدمات اینترنتی، هزینه‌ی بالا در استفاده از اینترنت همه و همه بیان‌گر تفاوت بزرگ در میزان بهره‌مندی از پاسخگویان این تحقیق نسبت به بهره‌مندی از تلویزیون است.

شبکه‌های خبری تلویزیون با این‌که هنوز در بسیاری از روستاهای افغانستان به دلیل نبود برق، نتوانسته جایگاه واقعی خویش را در بین مخاطبان خود در افغانستان پیدا کند؛ اما نسبت به بهره‌مندی از شبکه‌های اجتماعی به‌مراتب در استفاده‌ی بیشترین مخاطب قرار دارد.

در بررسی میزان سانسور واقعیت‌های خبری در پوشش اخبار شبکه‌های تلویزیونی و شبکه‌های اجتماعی از دیدگاه پاسخگویان این تحقیق؛

جدول ۲: میزان سانسور واقعیت‌های خبری در شبکه‌های خبری تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی مجازی از دیدگاه پاسخ‌گویان

	رسانه‌های موردبررسی	فراوانی	درصد فراوانی	درصد تجمعی
خیلی کم	شبکه‌های تلویزیونی	۱۲	۳,۱	۳,۱
	شبکه‌های اجتماعی مجازی	۳	۰,۸	۳,۹
کم	شبکه‌های تلویزیونی	۱۷	۴,۴	۸,۳
	شبکه‌های اجتماعی مجازی	۶	۱,۶	۹,۹
متوسط	شبکه‌های تلویزیونی	۵۳	۱۳,۸	۲۳,۷
	شبکه‌های اجتماعی مجازی	۹۷	۲۵,۲	۴۸,۹
زیاد	شبکه‌های تلویزیونی	۴۳	۱۱,۲	۶۰,۱
	شبکه‌های اجتماعی مجازی	۷۶	۱۹,۸	۷۹,۹
خیلی زیاد	شبکه‌های تلویزیونی	۲۴	۶,۱	۸۶,۰
	شبکه‌های اجتماعی مجازی	۵۴	۱۴,۰	۱۰۰
جمع کل		۳۸۵	۱۰۰,۰	

بر اساس یافته‌های جدول توزیع فراوانی شماره ۲؛ میزان سانسور واقعیت‌های خبری در شبکه‌های اجتماعی به‌مراتب بیشتر از شبکه‌های خبری تلویزیون می‌باشد. پاسخگویان پرسشنامه‌های این تحقیق باور دارند که در پوشش رویدادهای خبری توسط شبکه‌های اجتماعی، سانسور واقعیت‌های خبری به شکل پیش رفته‌تر و بیشتر از سانسور واقعیت‌های خبر در شبکه‌های خبری تلویزیون دیده می‌شود. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که مهم‌ترین دلیل بالا بودن میزان سانسور رویدادهای خبری در شبکه‌های اجتماعی این است که اکثر صفحات به نام های مستعار و توسط افراد و اشخاص ناشناس به‌پیش برده می‌شود و در صورت پوشش وارونه‌ی واقعیت‌های خبری نیز کدام مسئولیت جدی متوجه آنان نمی‌شود. حتی صفحات اجتماعی به هویت واقعی نیز در فلتر سازی و سانسور واقعیت‌ها هیچ مسئولیت پاسخ‌گویی ندارد. برعکس در شبکه‌های خبری تلویزیون تا حدی این مسئولیت‌پذیری وجود دارد.

شخصی‌سازی و حصر اطلاعات در شبکه‌های مجازی توسط کاربران دیگر از مواردی که مخاطبان به سانسور بالای در خبررسانی شبکه‌های اجتماعی تأکیددارند. شبکه‌های اجتماعی با ویژگی‌های که دارند نحوه‌ی اطلاع‌رسانی در رسانه‌ها را متحول ساخته است. این رسانه‌ها بسترهای مختلف برای کنترل اطلاعات شده و احتمال مصرف اطلاعات جانب‌دارانه و مضر را افزایش داده است. کاربران شبکه‌های اجتماعی با شخصی‌سازی محتوای واقعیت‌های خبری و اجتناب از پوشش رویدادهای که به مزاج کاربر خوش نمی‌خورد و همین حصر اطلاعات، یک حباب فلتر شکل می‌دهد. پوشش اطلاعات بیرون شده از حصر کاربرها خطرهای متعددی را به همراه دارد. درواقع باعث سردرگمی و قطبی‌سازی مصرف‌کنندگان این اطلاعات می‌شود. در چنین موقعیتی مصرف اطلاعات جعلی افزایش می‌یابد.

به همین دلیل در بحث دیگر این تحقیق رابطه میان میزان مسئولیت‌پذیری رسانه‌ها را با میزان پوشش واقعیت رویدادهای خبری را به بررسی گرفتیم که بر اساس محاسبه‌ی داده‌های این تحقیق نشان می‌دهد که رابطه بین این دو متغیری کاملاً معنی‌دار است.

Chi-Square Tests			
	Value	df	Asymptotic Significance (2-sided)
Pearson Chi-Square	26.173[a]	9	.002
Likelihood Ratio	21.932	9	.009
Linear-by-Linear Association	7.169	1	.007
N of Valid Cases	385		

a. 7 cells (43.8%) have expected count less than 5.
b. The minimum expected count is.14.

در جدول شماره ۳؛ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که با توجه به آزمون کای‌اسکوئر محاسبه‌شده به میزان ۲۶,۱۷۳ و درجه آزادی ۹ و خطای ۱٪ و ۹۹٪ اطمینان رابطه بین دو متغیری معنی‌دار است. به‌عبارت‌دیگر بین میزان مسئولیت‌پذیری رسانه‌ها و میزان فلتر و سانسور در پوشش رویدادهای خبری رابطه وجود دارد.

دروازه‌بانی و فلتر سازی در خبر یکی از تاکتیک‌های پوشش رویدادهای خبری در رسانه‌ها است؛ اما گاهی در استفاده از این تاکتیک، واقعیت‌های یک رویداد به‌صورت وارونه انعکاس داد می‌شود که پیامدهای ناگواری برای مخاطبان و حتی گاهی برای رسانه در قبال دارد. شبکه‌های خبری تلویزیون به‌عنوان رسانه‌های با پوشش رسانه‌ای رسمی و با استفاده از تاکتیک دروازه‌بانی و برجسته‌سازی حاشیه‌ای به میزان سانسور و فلتر سازی می‌کند که مسئولیت مستقیماً متوجه شأن نشده و پاسخگوی این مساله نباشد؛ اما در شبکه‌های اجتماعی که درواقع «شهروند خبرنگاری» را به فضای رسانه به معرفی می‌گیرد، اعضای عادی جامعه هستند که در گردآوری، تحلیل و انتشار اطلاعات نقش بازی می‌کنند. شهروندان عادی کمترین میزان اصول و قواعد پوشش رویدادهای واقعیت‌های خبری نمی‌دانند. همان‌طور که بیان شد دست به شخصی‌سازی اطلاعات و شکل دادن حباب فلتر می‌زنند که انعکاس رویدادهای شخصی‌سازی‌شده اخبار جعلی، مضر و غیرمسئولانه بوده که درواقع شهروندان عادی با ایفای نقش خبرنگاری در گردآوری، سانسور و انتشار این اخبار از طریق شبکه‌های اجتماعی نقش بارز داشته و دارند.

لذا شبکه‌های اجتماعی در کنار مزیت‌های رسانه‌ای شأن که ازجمله تبدیل‌شدن رسانه‌های اجتماعی به منبع کامل و معتبر اخبار، جعل سازی و عدم مسئولیت‌پذیری در قبال آنچه نشر می‌کنند را نیز به همراه دارند.

مناقشه

با توجه به توسعه‌ی تکنالوژی رسانه‌ای و گستردگی کاربرد شبکه‌های اجتماعی، هنوز تلویزیون در افغانستان‌یک رسانه‌ی پرمخاطب محسوب می‌شود. با این‌که از عمر رسانه‌های اجتماعی مجازی دیری نمی‌گذرد و قدمت تلویزیون چندین برابر از شبکه‌های اجتماعی است. رشد سریع و جا افتادن رسانه‌های مجازی خیلی بیشتر از تلویزیون در افغانستان می‌باشد.

تحقیق در مورد فلتر سازی اخبار در شبکه‌های تلویزیونی و شبکه‌های اجتماعی به‌صورت علمی در افغانستان صورت نگرفته است. با این‌که تلویزیون با قدمت نزدیک به نیم‌قرن فعالیت در کشور رسانه‌ی با بیشترین مخاطب نسبت به سایر رسانه‌ها در افغانستان است. ورود شبکه‌ی اجتماعی–فیس‌بوک در سال ۲۰۰۵ به این کشور و به ترتیب سایر شبکه‌های اجتماعی–مجازی که امروز در افغانستان قابل استفاده است، از محبوب‌ترین رسانه برای

کاربران به حساب آمده، بهره‌مندی، اعتماد و رضایت کاربران را به همراه دارند. از موفقیت و تسهیل ارتباطات شخصی با دوستان تا دریافت اخبار و وقایع روز به اسرع وقت. با آن‌هم عدم دسترسی بسیاری از شهروندان افغانستان به خدمات اینترنتی باعث شده که هنوز تلویزیون جایگاه خود را در نزد مخاطبان خود، به‌خوبی حفظ نماید.

آنچه از دیدگاه جامعه‌ی آماری این تحقیق به‌دست‌آمده اخبار منتشر شده از طریق شبکه‌های اجتماعی را نوعی اخبار ویروسی، فلتر شده و مضر تعریف کرده است. البته این معایب در کنار محاسن و مزایای شبکه‌های اجتماعی —مجازی بیان شده است. تلویزیون یک رسانه‌ی با آدرس مشخص و نسبتا مسئول در قبال پوشش رویدادها، در انعکاس وقایع خبری نسبتا از اعتماد و رضایت بیشتری مخاطبان برخوردار است.

در محاسبه‌ی آزمون کای–اسکوئیر نیز نشان داده‌شده که میزان فلتر سازی اخبار با مسئولیت‌پذیری اصحاب رسانه یا تصمیم‌گیرندگان پوشش رویدادها با (۱٪) خطا و (۹۹٪) اطمنان رابطه داشته و این رابطه معنی‌دار است. شگاف دیجیتالی، پوشش رویدادهای غیر مستند که درواقع نقض معیارهای عینیت در اصول حرفه‌ی روزنامه‌نگاری است، عدم تایید اعتبار و اصالت اخبار پوشش داده‌شده، مشکل زیانبار اطلاعات و سردرگمی مخاطب با رگ‌بار اطلاعات و ناهموار بودن بسترها و ظرفیت‌های موجود در استفاده‌ی سالم از شبکه‌های اجتماعی، از اهم دلایل پائین بودن سطح اعتماد کاربران در فلتر سازی اخبار شبکه‌های اجتماعی است.

بدون شک هرکدام این معایب در شبکه‌های خبری تلویزیون نیز وجود دارد؛ اما به سطح پائین‌تر می‌باشد. در افغانستان سطح شگاف آگاهی و اطلاع‌رسانی در رسانه‌ی تلویزیون به‌مراتب کمتر از شبکه‌های اجتماعی است. مساله‌ی عینیت تا حدی جدی گرفته می‌شود و رگ‌بار اطلاعات که یکی از تاکتیک‌های پوشش خبری است در تلویزیون‌ها نیز وجود دارد؛ اما این قابلیت در شبکه‌های اجتماعی با فرامتنی بودن و موجودیت لینک و هایپرلینک‌ها خیلی بیشتر به چشم می‌خورد.

نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر با تکیه بر نظریه‌ی «دروازه‌بانی» به میزان فلتر سازی شبکه‌های خبری تلویزیونی و شبکه‌های اجتماعی–مجازی در پوشش رویدادهای خبری پرداخته است. در شرایط امروزی کیفیت زیست اجتماعی هم‌گام با رسانه‌ها و اخبار روز است. بخش بزرگی فرهنگ، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی جوامع از طریق رسانه‌ها معرفی می‌شود. بر اساس نظریه‌ی بهره‌مندی و خوشنودی مخاطبان از رسانه‌های استفاده می‌کنند که نیازهای اطلاعاتی شأن ارضا شود.

فلتر سازی یکی از تاکتیک‌های پوشش خبری در رسانه‌ها است. رسانه‌ها در چارچوب‌بندی اخبار دروزاه‌بانان اولویت رسانه و منافع رسانه را در صدر فلتر سازی اخبار قرار داده و اولویت عموم و مخاطب را کمتر در نظر دارند. این مساله در شبکه‌های اجتماعی تبدیل به تشکیل حباب فلتر و شخصی‌سازی اطلاعات شده و به قول «گالتونگ» در این شرایط واقعیت‌های گزارش نشده مهم‌تر از واقعیت‌های گزارش شده هستند. درحالی‌که رسالت رسانه‌ها در پوشش رویدادهای خبری فقط گزارش واقعیت‌ها نیست، بلکه برجسته‌کردن واقعیت‌های گم‌شده در خبر است.

بر اساس یافته‌های این تحقیق واقعیت‌ها در شبکه‌های اجتماعی کمتر پوشش داده می‌شود تا شبکه‌های خبری تلویزیون. البته نمی‌توانیم در صفحات اجتماعی مزیت‌های کاربر–مخاطب بودن و شهروند روزنامه‌نگار را نادیده گرفت که حتی در اوایل خیلی از صاحب‌نظران به این فکر بودند که دروازه‌بانی و فلتر سازی در پوشش اخبار شبکه‌های اجتماعی و اینترنت از بین رفته است. با گذشت زمان و درک درست از اینترنت و شبکه‌های اجتماعی–مجازی دریافتند که دروازه‌بانی و فلتر سازی اخبار نه تنها از بین نرفته بلکه به شکل مدرن خود را با شرایط تکنالوژی جدید رسانه‌ای وفق داده است.

جنگ‌های چند دهه‌ی اخیر در افغانستان باعث شد که اخبار این کشور اغلبا در صدر رسانه‌های ملی و بین‌المللی قرار بگیرد، چون ارزش خبری «برخورد» خوراک اصلی برای رسانه‌ها است. مطابق به اصول حرفه‌ای روزنامه‌نگاری پوشش این رویدادها نباید به اعتماد، روان و رضایت مخاطب صدمه وارد کند. درحالی‌که در سال‌های اخیر میزان پوشش اخبار جنگ و خشونت در همه‌ی رسانه‌ها به‌خصوص شبکه‌های اجتماعی مورداستفاده در افغانستان طوری افزایش پیداکرده که به قول «سورت» دیگر شنیدن و دیدن اخبار جنگ برای مخاطبان عادی شده است.

یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که این پدیده‌ی عادی سازی خشونت و اخبار مربوط به جنگ در شبکه‌های اجتماعی–مجازی به‌مراتب بیشتر از شبکه‌های تلویزیونی است. کاربران شبکه‌های اجتماعی در فلتر سازی واقعیت‌های خبری بیشتر اعمال قدرت می‌کند و از طریق شخصی‌سازی اطلاعات بیشتر تعیین می‌کنند که چه اطلاعاتی اجازه عبور داشته باشند و یا نداشته باشند.

پیشنهادها

۱. مخاطبان تلویزیون‌ها و کاربر-مخاطبان شبکه‌های اجتماعی در استفاده و مصرف اطلاعات باید محتاط باشند تا اطلاعات و داده‌های غیر واقعی که صفحات اجتماعی مملو از این نوع اطلاعات است را مورداستفاده قرار ندهند.

۲. مصرف‌کنندگان اطلاعات باید از خود بپرسند که به چه اطلاعاتی نیاز دارند و چه چیزی را می‌خواهند بفهمند؟ با مشخص کردن هدف در مصرف اطلاعات بتواند به آدرس‌های درست پوشش رویدادهای خبری مراجعه کرده و با مراجعه به چندین صفحه‌ی از شبکه‌های اجتماعی به جوانب واقعی اخبار پی ببرند.

۳. برای استفاده‌ی حرفه‌ی و مفید از شبکه‌های اجتماعی باید از مزیت‌های استفاده‌ی آن‌ها آگاهی داشته و به وجه احسن استفاده نمایند.

مآخذ

بدیعی، نعیم. (۱۳۶۵). **معیارهای گزینش خبر، کدام خبر؟ چرا؟** فصلنامه رسانه، شماره ۱، سال اول.

بدیعی، نعیم و حسین قندی. (۱۳۷۸). **روزنامه‌نگاری نوین**، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

بروجردی علوی، مهدخت. (۱۳۸۰). **دروازه‌بانی خبر چیست و دروازه‌بانان کیست؟ روزنامه‌نگاری‌حرفه‌ای**، مجموعه مقالات، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، تهران.

بشیر، حسن. (۱۳۹۲). **خبر**، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

چامسکی، نوام و ادوارد سن هرمن. (۱۳۹۱). **فیلترهای خبری**، ترجمه: تژا میرفخرایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات موسسه ایران.

حسین‌پور، جعفر و مومنی، علی عرب. (۱۳۹۶). **تأثیر شبکه‌های اجتماعی بر هویت نهاد خانواده**، فصلنامه برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، شماره ۳۲.

رضا قلی‌زاده، بهنام. (بی‌تا). **زندگی معاصر بدون رسانه‌های ارتباطی**، فصلنامه رادیو، سال هشتم، شماره ۴۵.

شکر خواه یونس. (۱۳۸۸). **خبر**، چاپ یازدههم تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات رسانه.

کوشانی زمانی، حمید. (۱۳۹۸) در آمدی بر پیامدهای افزایش ارتباطات میان فردی مجازی در روابط خانوادگی، شماره ۳۸.

معتمدنژاد، کاظم. (۱۳۸۵). **وسایل ارتباط‌جمعی**، جلد اول، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

مک‌کوئین، دیوید. (۱۳۸۴). **راهنمایی شناخت تلویزیون**، ترجمه: فاطمه کرمعلی و عصمت گیویان، تهران: انتشارات اداره کل پژوهش های سیما.

نصراللهی، اکبر. (۱۳۹۳). **راهنمایی پوشش‌خبر در رسانه‌ها**، چاپ اول، تهران: انتشارات خبرگزاری فارس.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ۱٤ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

تعارض عام و خاص و تأثیر آن بر استنباط فروع فقهی از دیدگاه مذاهب اسلامی

پوهنیار محمدامین احمدی
پوهنتون بلخ - پوهنحي شرعیات، دیپارتمنت فقه و قانون
تقریظ: پوهندوی نورمحمد ناج

چکیده

بررسی تطبیقی تعارض عام و خاص و تأثیر آن بر فروع فقهی ازجمله موضوعات چالش‌برانگیز اصولی بوده که هر مذهب و فقیه در رابطه به آن دیدگاه و نظریات منحصربه‌فردی دارد؛ بنابراین اختلافات بسیاری در فروع فقهی طبق اصول هر مذهب از تعارض بین عام و خاص تراوش و استنباط شده است. در این پژوهش که با رویکرد فقهی ـ اصولی و با روش تحلیلی توصیفی و تطبیقی موردبررسی قرار گرفت است، ابتدا به مفهوم شناسی و تعریف عام و خاص پرداخته‌شده، سپس به مهم‌ترین تفاوت‌های نسخ و تخصیص و قصر مختصراً اشاره گردیده و بعد به بررسی بین المذاهبی تعارض عام و خاص و فروعات فقهی که طبق هر مذهب از آن تراوش و استنباط می‌گردد پرداخته‌شده است. تعارض که به معنای تقاضای یکی از دو دلیل بر ثبوت امری و تقاضای دلیل دیگری به نفی آن امر است؛ مشروط به اینکه هر دو دلیل در یک محل و زمان بوده و در قوت نیز یکسان باشند. در تعارض عام و خاص فقهای مذهب امامیه و احناف با اندکی اختلاف دیدگاه‌های نزدیک به یکدیگر دارند؛ و جمهور فقهای اهل سنت در بین عام و خاص تعارض قایل نیستند چون‌که ازنظر جمهور عام ظنی است و خاص قطعی اگر در برابر یکدیگر قرار گیرند به خاص قطعی عمل می‌گردد نه عام ظنی.

کلیدواژه‌ها: تعارض عام و خاص، اختلافات فقهی، تأثیر اختلافات اصولی بر فروعات فقهی، مذاهب اسلامی

مقدمه

علم اصول فقه جایگاه رفیع و منزلت انکارناپذیری در بین علوم شرعی دارد چون‌که این علم روش و اسلوب استنباط و استخراج احکام را از نصوص شرعی، چگونگی الحاق فروع بر اصول و تفسیر آن‌ها بر نظایرشان را بیان می‌دارد. بعد از گذشت سیزده قرن از تدوین این علم نیازمندی‌های جامعه بشری و انسان‌ها به این علم از گذشته بیش‌تر شده حتا در بعض از دانشگاه‌های بین‌المللی کشورهای غیر اسلامی به دانشکده حقوق و علوم سیاسی به شکل تخصصی و همه‌جانبه تدریس می‌گردد. سبب بیش‌تر شدن نیاز به این علم همانا بیش‌تر شدن مسائل و حوادث جدید در موارد مختلف است.

الف: بیان مسئله

بررسی تعارض عام و خاص به مفهوم تقاضای یکی از دو دلیل است به ثبوت امری و تقاضای دیگری به نفی آن امر؛ مشروط به اینکه هر دو دلیل در یک محل و زمان بوده و در قوت نیز یکسان باشند؛ و یا نص عام تقاضای وجوب و نص خاص تقاضای تحریم نماید، یا یکی آن دو مقتضی ندب و دیگری مقتضی اباحت باشد است؛ مانند تقابل دو آیه و یا دو حدیثی که ازلحاظ قوت باهم مساوی باشند. در نصوص شرعی اصلاً چنین تعارض وجود ندارد و این تعارض بر خواسته از گمان مجتهد بوده، اما اینکه اسباب این تعارض و تقابل آن‌ها در کدام موارد است، آیا نسخ، تخصیص، قصر و ...است؟ و این تعارض عام و خاص چه تأثیری بر فروع فقهی دارد؟ در این پژوهش با رویکرد فقهی–اصولی و با روش تحلیلی توصیفی و تطبیقی موردبررسی قرار خواهد گرفت.

ب: سؤال‌های تحقیق

سؤال اصلی: بررسی تطبیقی تعارض عام و خاص و تأثیر آن بر فروع فقهی از دیدگاه مذاهب اسلامی چیست؟

سؤال‌های فرعی

۱. چه تفاوت‌هایی بین تخصیص، نسخ، قصر و ... وجود دارد؟
۲. تعارض عام و خاص چه تأثیری بر فروع فقهی دارد و پاره‌ای از فروعات فقهی که از آن تراوش می‌کند کدام ها اند؟

ج: فرضیه‌ها

۱. تعارض عام و خاص از قواعد مهمی اصولی است که تأثیر عمیقی بر تطبیقات و استنباطات فروع فقهی دارد.
۲. تفاوت‌های زیادی بین نسخ و تخصیص وجود دارد ازجمله نسخ از ابتدا ملحوظ در نصوص شرعی نبوده اما تخصیص از ابتدا توسط شارع ملحوظ بوده.
۳. تعارض عام و خاص تأثیر زیادی بر استنباط فروعات فقهی دارند و فروع فقهی زیادی از این قاعده استخراج گردیده است.

د: اهمیت و ضرورت تحقیق

اهمیت این موضوع را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. درروش و اسلوب بحث ایجاد اختصار و ساده گردانیدن مسائل اصولی برای طالبان علم اصول در پژوهش صورت گرفته است.

۲. در تاریخ معاصر و عصر فنّاوری و زیادشدن مسائل جدید فقهی در زندگی انسان‌ها و نیاز مردم به‌حکم شرعی لازم دارد که باید پیرامون قواعد اصولی تدقیق و تحقیق گردد تا حکم شرعی فروع فقهی درروشانی این قواعد در رابطه به مسائل جدید استخراج و استنباط گردند.

۳. همگام بودن شریعت اسلامی با پیشرفت‌های زمامی و مکانی و قابل اجرایی آن با پیشرفت‌های زندگی انسان‌ها لازم دارد که این مسائل با قواعد اصولی سازگار گردد.

ه: اهداف تحقیق

نخست مقصود اصلی و اساسی از علم اصول فقه همین قواعد اصولی است؛ چون با یادگرفتن یک قاعده اصولی به بسیاری از جزئیات علم اصول، دانش‌آموز این مکتب آگاه می‌گردد. دیگر اینکه بر مبنای روش معمول در مدارس و حوزه‌ها و دانشگاه‌های کشورهای اسلامی علم اصول بیشتر جنبه نظری داشته و مثال‌های تطبیقی آن اکثراً عقلی و لفظی بوده و بر فروع فقهی کمتر آن را تطبیق می‌دهند، روشی را که در این پژوهش بکار گرفته‌شده بیان قاعده همراه با مثال‌های تطبیقی فروع فقهی است. درنهایت آشکار گشتن قواعد اختلافی مذاهب و ارائه آن برای صاحب‌نظران جهت یافتن راهکارهای هم‌سوی این قواعد.

و: پیشینۀ تحقیق

تا آنجا که اطلاعات و معلومات من اجازه می‌دهد «بررسی تطبیقی تعارض عام و خاص و تأثیر آن بر فروع فقهی از دیدگاه مذاهب اسلامی» به‌صورت تطبیقی و شیوه خاصی که من پیش‌گرفته‌ام تحقیق نشده است هرچند تعارض عام و خاص و فروع فقهی از آن تراوش نموده در منابع دست‌اول مذاهب پنچگانه پیرامون آن تصریحات زیادی شده و یا اینکه در مورد موضوع فوق‌الذکر مطابق هر مذهب در کتاب‌های مربوط به علم اصول فقه اشارات شده است اما نظر به مطالعه و پژوهش که صورت گرفته است، به‌صورت جامع و تطبیقی میان مذاهب پنچگانه کاری انجام‌نشده است. ازاین‌رو، لازم است که این موضوع با دقت و ژرف‌نگری موردتحقیق قرار بگیرد که در تحقیق حاضر انجام خواهد شد.

ز: روش تحقیق

این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ی، اینترنتی، مجلات، آثار و نوشته‌ها، مبتنی بر روش توصیفی تحلیلی «تعارض عام و خاص و تأثیر آن بر استنباط فروع فقهی از دیدگاه مذاهب اسلامی» را تجزیه‌وتحلیل نموده است.

مفهوم شناسی

تعریف تعارض

واژه تعارض مصدر، مشتق از فعل «عرض» شده و از باب تفاعل است در لغت به معانی متعددی در زبان عربی استعمال گردیده است ازجمله:

الف: تقابل و مقابله: در این قول عرب آمده است. «عارضت ألشی بالشی» چیزی را در برابر چیزی دیگری قراردادم (محمد اسماعیل، ۱۹۹۷م، ۴۱).

ب: منع: وجود مانع درراه عامه مثل و جود درخت، کوه و اشیاء دیگری که انسان‌ها را از رفت و شد منع کند. اعراب به‌جای منع واژه اعتراض را بکار بردن (ابن منظور، ۱۹۹۲م، ج ۷، ۱۶۷).

ج: ظهور: قرار دادن شیئی در معرض دید و تماشا، مثلاً: شخص اسباب و لوازمش را برای فروش پیش کرد یعنی اظهار و آشکار نمود و آن را در معرض دید همگان قرارداد به‌منظور فروش (همان، ۱۶۷). اینکه هرکدام دو دلیل متعارض خود را حاکی از واقع بودن نشان دهد و مانع نمایش دیگری شود، آن را دو دلیل متعارض گفته‌اند. تعارض مصدر باب تفاعل است و باب تفاعل برای مشارکت است. پس باید دو طرف داشته باشد، یعنی دو دلیل باشند که هرکدام معارض دیگری باشد، به همین خاطر تعارض گفته می‌شود.

د: مساوات: عرض، گاهی برای دو چیز در عرض هم و هم‌رتبه استعمال می‌گردد؛ و گاهی آن دو چیز در طول هم قرار داشته باشند نیز استعمال می‌گردد. مثل رده‌بندی‌های علمی و عملی و ... تعارض موردبحث در این پژوهش دو دلیل در عرض هم و هم‌رتبه باشند است نه تعارض که در طول یکدیگر قرار داشته باشند. وگرنه در این حالت تعارضی نخواهد بود (محمدی، بی‌تا، ج ۲، ۳۱۶).

اما در اصطلاح اصولیان از تعارض تعاریف متعددی ارائه‌شده است در اینجا به مهم‌ترین آن‌ها بسنده می‌گردد.

اصولیان مذهب احناف در رابطه به تعریف تعارض اختلاف کردند.

الف: علاءالدین سمرقندی: تعارض عبارت از تساوی و ممثالت بین دو دلیل در ثبوت و قوت به خاطر برابری‌شان در دو نص از قرآن و خبر متواتر و مانند آن دو است (سمرقندی، ۱۹۸۷، ج ۲، ۹۶۲).

ب: سرخسی: تعارض عبارت است از تقابل دو دلیل متساوی به‌نحوی‌که حکم هرکدام بر ضد حکم دیگری باشد؛ مانند حلیت و حرمت و یا نفی و اثبات (سرخسی، بی‌تا، ج ۲، ۱۲).

تعاریف را که فقیهان شافعی ارائه کردند نزدیک به تعریف‌های است که حنفیان ارائه نمودند.

ج: علامه تفتازانی: تعارض دو دلیل، عبارت از تقاضای یکی از دو دلیل است به ثبوت امری و تقاضای دیگری آن به نفی آن امر است در یک محل و زمان به‌شرط تساوی هر دو در قوت دلیل یا زیاده وصف دریکی از آن دو دلیل (تفتازانی، بی‌تا، ج ۲، ۲۰).

هـ: شمس‌الدین بن محمد مفلح: تعارض عبارت از تقابل دو دلیل است بر سبیل ممانعت (ابن مفلح، بی‌تا، ج ۴، ۱۵۷۲).

از تعاریف فوق‌الذکر نتیجه گرفته می‌شود که صاحبان این تعاریف گاهی تعبیر به تقابل دو دلیل و گاهی به مماثلت و مساوات و دیگر تعبیر به ممانعت کردند. منظور از تقابل، دلالت یکی از دو دلیل است بر ثبوت و نفی؛ وجوب و تحریم، یا اباحت و ندب؛ و از تقابل دو دلیل دانسته می‌شود که هرکدام از دو دلیل تساوی هم باشند. اگر مساوی نباشند تعارض به وجود نمی‌آید. در صورت راجح بودن هریکی از دو دلیل، راجح را بر غیر آن‌که مرجوح است ترجیح داده می‌شود؛ مانند تعارض در دو حدیث ذیل:

از حضرت عثمان بن عفان رضی‌الله‌عنه روایت‌شده است که پیامبر صلی‌الله علیه و سلم فرمودند: (لَا يَنْكِحِ الْمُحْرِمُ وَلَا يُنْكِحْ) (بیهقی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ۱۰۴). ترجمه: محرم نه خودش و می‌تواند ازدواج کند و نه کسی دیگری می‌تواند با او عقد ازدواج کند. در مقابل این حدیث، حدیث دیگری از حضرت عبدالله بن عباس رضی‌الله‌عنه روایت‌شده که پیامبر گرامی اسلام درحالی‌که در حال احرام بودند میمونه را به عقد ازدواج خود درآورد. { أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ و سلم تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ} (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ۱۵). دلیل و حدیث اولی بر تحریم و عدم صحت ازدواج در حالت احرام دلالت دارد و حدیث دومی برخلاف حدیث اولی بر جواز و صحت عقد ازدواج محرم در حال احرام دلالت می‌کند. البته برای رفع تعارض اسلوب وجود دارد که باید به مبحث آن مراجعه گردد.

تعریف اختلاف

الف: اختلاف در لغت، به معنای عدم اتفاق بر یک‌چیز است، به این صورت که هرکس در سخن و رأی خود، راهی غیر از دیگری را برگزیند و به مفهوم عدم‌تساوی نیز استعمال گردیده است؛ بنابراین هرآن چه متساوی نباشد، دچار اختلاف و تفاوت شده است (راغب، بی‌تا، ج ۱، ۷۵۰).

خلاف، مصدر آن مخالفه وخلافاً از باب مفاعله است برهمان معنای لفظ اختلاف دلالت دارد، گرچه معنای آن عام تراز معنای اختلاف است زیرا خلاف به معنی ضداست؛ اما لازم نمی‌آید که هردو امر مختلف، ضد هم نیز باشند (معلوف، بی‌تا، ج ۱، ۴۱۸).

تعریف عام

عام اسم فاعل مشتق از عموم به معنی شمول و احاطه است (معین، بی‌تا، ج ۳، ۳۷۷) و در اصطلاح، اصولیان از عام تعریف‌های گوناگون و با تعابیر متفاوت نموده‌اند، ولی همه باهم نزدیک‌اند. در این اینجا به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

ابن سبکی: «العام لفظ يستغرق الصالح له» (راقی، بی‌تا، ج ۱، ۹۸). عام عبارت از لفظی است ک همه‌ی افراد را که صلاحیت در برگرفتن آن‌ها را دارد، شامل می‌گردد.

رازی: «العام هو لفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد» (رازی، ج ۲، ص ۳۰۹). یعنی عام عبارت از لفظی است دربرگیرنده همه‌ی آنچه می‌تواند به وضع واحد در برگیرد.

صاحب اصول شاشی: «لفظ ینتظم جمعا من الافراد اما لفظا کقولنا مسلمون و اما معنی کقولنا من و ما» (شاشی، بی‌تا، ۳). عام عبارت از لفظی است که تمام افراد خود را لفظاً مثل مسلمون و معنا مثل من و ما در برگیرد.

تعریف خاص

الف: در لغت به مفهوم انفراد است و مأخوذ از این قول عرب‌ها است که می‌گویند: «اختص فلان بکذا» یعنی فلان شخص به آن چیز انفراد و اختصاص یافت. (ابن منظور، ماده خص).

ب: خاص در اصطلاح: اصولیان از خاص تعریف‌های مختلف و متعددی را ارائه نمودند در اینجا به ذکر برخی آن‌ها اکتفا می‌گردد.

۱ـ شاشی: «لفظ وضع لمعنی معلوم، او لمسمی معلوم علی الانفراد» (شاشی، ۳)؛ خاص عبارت از لفظی است که برای معنا و مفهوم معلوم و مشخص و بنا بر انفراد وضع‌شده باشد. یا به‌عبارت‌دیگر لفظی است که برای نامیده شده‌ای معین و مشخص و معلوم به‌تنهایی و جدا بنا بر انفراد وضع گردیده است.

۲ـ ابن قدامه: «اللفظ الدال علی شیء بعینه»؛ خاص عبارت از لفظی است که بر خود شی مشخص و معین دلالت دارد. مثال خاص مانند اسماء عدد مقصود از یک معنا که به چهار روش و اسلوب قابل‌تصور است.

۳ـ واحد شخصی مانند احمد، کریم، جعفر. ۲– واحد صنفی مانند چهارمغز، بادام و غیره. ۳– واحد نوعی مانند مرد و زن. ۴– واحد جنسی مانند انسان و حیوان و غیره (طوفی، ج ۲، ۵۵۰).

انواع عام و اختلاف فقیهان در بیان نوع آن

هر پژوهشگری اصولی به‌خوبی می‌داند که صیغه‌های عام در قرآن کریم دارای سه نوع استعمال‌اند.

۱ـ عام که قطعاً از آن اراده عموم لازم می‌گردد و آن عبارت از عامی است با آن قرینه عموم آمده و احتمال خصوص را نفی می‌کند؛ مانند این قول خداوند جل‌جلاله [وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِی الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللّهِ رِزْقُهَا...] (مائده:۷)؛ رزق و روزی هر جنبنده‌ای در زمین‌بر عهده خدا است. این نوع عام قطعاً به عموم دلالت دارد(شافعی، بی‌تا، ۵۳).

۲ـ عامی که از آن قطعاً خصوص اراده می‌گردد. آن عبارت از عام دارای قرینه است که افاده عموم را نفی کرده و بیان می‌دارد که مراد از آن برخی افرادش است نه همه‌ی افراد آن؛ مانند این قول خداوند جل‌جلاله [مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رسول‌الله] (توبه:۱۲۰)؛ درست نیست که اهل مدینه و بادیه‌نشینان دوروبر آنان، از پیغمبر خدا جا بمانند. در این آیه اهل مدینه و بادیه‌نشینان دوروبر آن دو لفظ عام هستند و مراد به آن‌ها تنها انسان‌های توانمند است (همان، ۵۴).

۳ـ مطلق عام: عبارت از عامی است که دارای قرینه تخصیص و تعمیم نیست تا احتمال تخصیص عموم را داشته باشد. این نوع سوم مورد اختلاف فقیهان واقع‌شده است که آیا دلالتش بر تمام افرادش قطعی است یا ظنی؟

اختلافات متصور در دلالت عام

از اختلاف فقیهان در دلالت عام چهار مسئله مهمی که تأثیر زیادی در اختلافات فروع فقهی دارد بیان خواهد شد.

۱ـ آیا تخصیص عام قطعی الثبوت به‌واسطه دلیل ظنی مانند خبر واحد و قیاس جایز است؟

۲ـ اگر نص عام و نص خاص هر دو یکجا بیایند، هریکی دلالت کند بر آنچه غیر آن بر آن دلالت نکند در این صورت آیا بین این دو نص تعارض ثابت می‌گردد؟ در این موردنظر فقیهان اسلامی را همرای اختلافشان در فروعات فقهی بیان خواهیم نمود.

قاعده تعارض عام و خاص

صورت‌های تعارض عام و خاص از منظر فقیهان اهل سنت.

منظور از تعارض عام و خاص در صورتی است که اگر نصی به شکل عام و نصی دیگری به شکل خاص وارد گردد و هر یک دلالت بر چیزی که طرف مقابل تقاضای خلاف آن را دارد است. مثل این قول خداوند جل‌جلاله [وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ] (نور: ۴)؛ کسانی که به زنان پاکدامن نسبت زنا می‌دهند، سپس چهار گواه نمی‌آورند، بدیشان هشتاد تازیانه بزنید و هرگز شهادت آنان را نپذیرید و چنین کسانی فاسق هستند؛ و با این قول خداوند (ج) [وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ] (نور: ۶). کسانی که همسران خود را متّهم به زنا می‌کنند و جز خودشان شاهدانی ندارند هر یک از ایشان باید چهار مرتبه خدای را به شهادت بطلبد که در گفته‌ای خود صادق هستند.

بر اساس نظر جمهور آیه اول لفظ «الذین» عام است شامل همه‌ی کسانیکه زنان پاک‌دامن را متهم به زنا می‌کند می‌گردد، فرق نمی‌کند که متهم کنند شوهر خانم متهم شده باشد یا خیر از طرف دیگر در عموم لفظ «المحصنات» نیز تمام زنان قاذف و غیر قاذف داخل می‌گردد؛ بنابراین واجب است که بر قاذف هشتاد تازیانه زده شود؛ اما این عموم در آیه دومی اختصاص به شوهران یافته است. از دو نص ملاحظه می‌گردد که نص دومی عموم نص اولی را تخصیص داده و آنان را محدود به متهم کنندگانی کرده که غیر شوهران باشند. لکن اگر شوهران زنان خود را متهم به زنا نمودند، حکم وارده در نص دوم شامل آنان می‌گردد.

ازنظر جمهور بین آن دو تعارض نیست چون‌که دلالت عام ظنی و دلالت خاص قطعی است بنابراین عمل به خاص می‌شود نه به عام ظنی الدلاله.

اما بر اساس نظر احناف که دلالت عام را قطعی می‌دانند، بین عام و خاص حکم به تعارض کردند، به خاطر مساوی بودن هر دو در قطعی بودن؛ بنابراین یکی از امور چهارگانه ذیل به وجود می‌آید.

۱ـ تاریخ دو نص متعارض معلوم نباشد و تقدیم خاص بر عام یا تقدیم عام بر خاص ظاهر نباشد در این صورت تعارض پیش می‌آید و یکی را بر دیگری بر مبنای مرجح ترجیح داده شود؛ اگر مرجحی نبود تا معلوم شدن تاریخ توقف گردد و به هیچ‌کدام آن عمل نشود. مثل آیه [وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُروَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ]. (بقره: ۲۳۴)؛ و کسانی که از شما می‌میرند و همسرانی از پس خود به‌جای می‌گذارند، همسرانشان باید

چهار ماه و ده شبانه‌روز انتظار بکشند و هنگامی‌که به آخر مدّتشان رسیدند و آن را به پایان بردند، گناهی بر شما نیست که هر چه می‌خواهند درباره خودشان به‌طور شایسته انجام دهند و خدا ازآنچه می‌کنید آگاه است. با آیه [وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ] (طلاق: ۴)؛ و عدّه زنان باردار، وضع حمل است.

نظر به دیدگاه حضرت علی (رض) که حکم تعارض در خانم حامله‌ای که شوهرش وفات کرده ثابت می‌گردد (تفتازانی، ج ۲، ۴۱).

۲ـ تاریخ دو نص معلوم باشد و آن دو آیه و حدیث در نزول و ورود متصل هم باشد در این حالت نص خاص تخصیص کننده‌ای عام است مثل این قول خداوند جل‌جلاله.[وَحَرَّمَ الرِّبَا] (بقره:۲۷۵)؛ ربا را حرام گردانیده است و آیه [قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ] (بقره: ۲۷۵)؛ ایشان می‌گویند: خریدوفروش نیز مانند ربا است؛ و حال‌آنکه خداوند خریدوفروش را حلال کرده است. یا مانند قول خداوند درباره مریض [و مَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...] (بقره: ۱۸۵)؛ اگر یکی از شما بیمار یا مسافر باشند روز دیگری را روزه‌بگیرند. با این قول[فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...]. (بقره: ۱۸۵)؛ پس هر که از شما این ماه را دریابد، باید که آن را روزه بگیرد.

۳ـ تاریخ هر دو معلوم باشی اما خاص متأخر از عام باشد در این صورت خاص عام را به اندازه ای که در برمی‌گیرد اگر همرای آن در ثبوت مساوی باشد آن را نسخ می‌کند؛ مانند این قول‌خداوند جل‌جلاله در حد قذف [وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ] (نور: ۴). با آیه لعان [وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ]. (نور: ۶)؛ نص اول عام است و شامل زوج و غیر زوج می‌گردد و نص دومی خاص مربوط به شوهرها است و تاریخ نزول خاص از عام متأخر نیز است (ملاخسرو، ج ۱، ۳۵۴–۳۵۵)؛ و همچنین حدیثی در بخاری آمده که بیانگر متراخی و متأخر بودن سبب نزول نص دومی بوده واضح می‌سازد که این نص ناسخ آیه اولی است. «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ الله عَنْهُمَا: أَنَّ هِلاَلَ بْنَ أُمَيَّةَ قَذَفَ امْرَأَتَهُ عِنْدَ النَّبِيِّ بِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ. فَقَالَ النَّبِيُّ صلی الله علیه و سلم «الْبَيِّنَةَ أَوْ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ». فَقَالَ: يَا رسول‌الله إِذَا رَأَى أَحَدُنَا عَلَى امْرَأَتِهِ رَجُلاً يَنْطَلِقُ يَلْتَمِسُ الْبَيِّنَةَ؟ فَجَعَلَ النَّبِيُّ يَقُولُ: «الْبَيِّنَةَ وَإِلاَّ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ». فَقَالَ هِلاَلٌ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ إِنِّي لَصَادِقٌ، فَلَيُنْزِلَنَّ اللَّهُ مَا يُبَرِّئُ ظَهْرِي مِنَ الْحَدِّ، فَنَزَلَ جِبْرِيلُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ»: [وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ] فَقَرَأَ حَتَّى بَلَغَ [إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ]. (بخاری، ج ۶، ۱۰۰)؛ عبدالله بن عباس می‌گوید: هلال بن امیه همسرش را نزد پیامبر صلی‌الله علیه و سلم با شریک بن سحماء متهم به بی‌عفتی و زنا کرد. رسول‌الله فرمود: شاهد بیاور وگرنه، بر پشت ات شلاق خواهی خورد. هلال گفت: ای رسول خدا! اگر یکی از ما مردی را روی همسرش ببیند، باید برود و گواه پیدا کند؟! رسول خدا دوباره تکرار نمود: گواه بیاور وگرنه، بر پشت ات شلاق خواهی خورد. هلال گفت: سوگند به ذاتی که تو را به‌حق، فرستاده است، راست می‌گویم. خداوند حکمی را نازل خواهد نمود که پشت ام را از شلاق، نجات دهد. سپس جبرئیل آمد و این آیه را برای رسول خدا تلاوت کرد. [وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُم] تا [إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ].

۴ـ تاریخ نص معلوم باشد و عام متأخر از خاص باشد فرقی نمی‌کند که نص خاص متصل به عام باشد یا جدا از آن در این حالت به عام عمل می‌گردد و عام ناسخ خاص است؛ مانند حدیث عرنیین با این فرموده پیامبر

گرامی اسلام صلی‌الله علیه و سلم. «اسْتَنْزِهُوا مِنْ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَةَ عَذَابَ الْقَبْرِ مِنْهُ». (دارالقطنی، ج ۱، ۱۲۸)؛ از ادرار پاکیزگی حاصل کنید، زیرا عموماً عذاب قبر از آن لازم می‌گردد. «عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَدِمَ أُنَاسٌ مِنْ عُرَيْنَةَ، فَاجْتَوَوُا الْمَدِينَةَ، فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ بِلِقَاحٍ، وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا، فَانْطَلَقُوا، فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا رَاعِيَ النَّبِيِّ وَاسْتَاقُوا النَّعَمَ، فَجَاءَ الْخَبَرُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ، فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ، فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِيءَ بِهِمْ، فَأَمَرَ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ، وَأَرْجُلَهُمْ، وَسُمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ، وَأُلْقُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلا يُسْقَوْنَ». (بخاری، ج ۱، ۲۴۳)؛ انس بن مالک می‌گوید: عده‌ای از طایفه عُرینه به مدینه آمدند و از آب‌وهوای مدینه، بیمار شدند. رسول‌الله دستور داد تا خود را به شتران شیری برسانند و از شیر و ادرار آنان، بخورند. آنان چنین کردند و از بیماری، شفا یافتند. پس‌ازآن، چوپان رسول را کشتند و شتران را با خود بردند. پیامبر خدا صبح زود باخبر شد. بلافاصله دستور داد تا آنان را تعقیب کنند. چندساعتی از روز نگذشته بود که آن‌ها را اسیر کرده، خدمت رسول‌الله آوردند. آن حضرت دستور داد تا دست‌وپایشان را قطع و چشم‌هایشان را کور کنند و آن‌ها را در آفتاب گرم و سوزان قرار دهند. آنان از شدت تشنگی، درخواست آب کردند، ولی به آنان آب ندادند. قتاده بعدازآن فرمود: پیامبر بعدازآن واقعه ما را به صدقه دادن تشویق و از مثله کردن منع کرد.

حدیث عرینین پیرامون ادرار شتران خاص و مقدم است بر حدیث عام که به دوری از تمام ادرار امر می‌کند. بحث مثله که در حدیث ذکرشده به‌اتفاق همه منسوخ‌شده است چون‌که آن در ابتدای اسلام بود. بنابر این در این صورت به عام عمل می‌گردد و خاص به‌وسیله عام منسوخ‌شده است (ابن مالک، بی‌تا، ۷۴-۷۵).

تفاوت بین تخصیص و نسخ

فایده و مقصود از مطرح نمودن این بحث در اینجا این است که اگر خاص را مخصوص اعتبار کرده شود نه ناسخ درنتیجه عام در حالت نسخ دلالتش بر بقیه افرادش بعد از تخصیص قطعی است نه ظنی درحالی‌که عام مخصوص منه البعض دارای دلالت ظنی بعد از تخصیص است؛ نه دلالت قطعی. گرچه نسخ و تخصیص در بعض وجوهات باهم مشترک‌اند اما در بسیاری از وجوهات جدا از هم‌اند در این مبحث به مهم‌ترین تمایز آن‌ها از یکدیگر به شکل مختصر پرداخته می‌شود.

۱ـ ازنظر ماهیت: حقیقت و ماهیت نسخ و تخصیص مستقل‌اند و اجتماع آن ممکن نیست.

الف: نسخ، اصولیان از نسخ تعاریف متعددی را ارائه کردند که ازلحاظ مفهوم باهم نزدیک‌اند ولی از تمام این تعاریف، تعریف برای یک نوع نسخ الحکم: بوده نه برای منسوخ الخط و التلاوة و منسوخ الحکم و التلاوة. بنا براین چند مورد از تعاریف یادآور شده به تعریف که دربرگیرنده‌ای انواع نسخ است پرداخته خواهد شد.

نسخ عبارت است از اینکه شارع رافع حکم شرعی قبلی باشد (بهاری، ج ۲، ۳۲).

نسخ رفع حکم شرعی است به خطاب دیگری مثل آن یا با تأخیر از اولی (شوکانی، ۱۸۵).

رفع حکم شرعی با دلیل متأخر عبارت از نسخ است (ابن حاجب، ۲۴۰).

به نظر می‌رسد بهترین تعریف را از نسخ مصطفی زلمی ارائه نموده که شامل هر سه نوع از نسخ می‌گردد. عبارت است از الغای وحی پیشین با وحی پسین، ناسخ و منسوخ هر دو متلو باشند مثل نسخ قرآن با قرآن، یا

فقط ناسخ متلو باشد مثل نسخ سنت با قرآن، یا عکس آن یعنی منسوخ متلو باشد مثل قرآن ناسخ غیر متلو باشد مثل حدیث بعضی پنداشتند که چنین مورد جز در ذهن وجود نخواهد داشت. (زلمی، ص ۵۰۲).

ب: تخصیص: عالمان علم همان‌گونه که برای نسخ تعاریف متعدد ارائه کرده بودند برای تخصیص نیز ارائه کردند و خلاصه آن این است. عدم شمول حکم نص عام، بر بعضی از افراد آن (همان اثر، ۵۰۳).

ج: ازنظر طبیعت، طبیعت تخصیص بیان است و بیان می‌دارد که آنچه از عموم حکم بیرون شده است موردنظر متکلم نبوده و نخواسته که حکم شامل همه‌ای موارد گردد نه درگذشته و نه در حال و نه در آینده. درحالی‌که نسخ الغای حکم است و برخلاف آن تخصیص حکم از ابتدا مطلوب بوده و مخاطب مورد خطاب آن بوده بعداً بنا به سببی ملغی گردیده است. یا به‌عبارت‌دیگر تخصیص باید قبل از فرارسیدن زمان عمل به عام باشد؛ اما نسخ باید پس از فرارسیدن زمان به‌کارگیری عام باشد (همان اثر، ۵۰۳).

۲ـ مخصوص گاه نص است و گاه غیر نص، آن‌که غیر نص است شامل موارد ذیل می‌گردد.

مانند مصلحت عمومی شرعی که نص عام به‌واسطه‌ی آن تخصیص می‌گردد؛ مانند تخصیص عموم آیه مبارکه [وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا](مائده: ۳۸)؛ با مصلحت نسبت به گرسنه زیرا محافظت نفوس از محافظت اموال مهم‌تر است.

عرف صحیح، مانند تخصیص نص عام با عرف: [وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ] (بقره: ۲۳۳)؛ مادران «اعم از مطلّقه و غیرمطلّقه» دو سال کامل فرزندان خود را شیر دهند.

مثال تخصیص عام به وسیله‌ای اجماع: فقیهان اهل سنت اجماع کردند بر عدم وجوب نماز جمعه برزنان، این اجماع مخصوص عموم این آیه است. [قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ] (جمعه: ۸)؛ بگو: قطعاً مرگی که از آن می‌گریزید، سرانجام با شما رویاروی می‌گردد و شمارا درمی‌یابد، بعدازآن به‌سوی کسی برگردانده می‌شوید که از کار های پنهانی و آشکار شما آگاه است و شمارا ازآنچه کرده‌اید باخبر می‌سازد.

تخصیص نص عام با قیاس و یا عقل مانند تخصیص عموم این آیه [وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً]. (آل‌عمران: ۹۷)؛ هر کس داخل حرم گردد در امن است. بعضی از فقیهان اشخاص مهدور الدم را شامل ندانسته‌اند (آمدی، ج ۲، ص ۱۶۱). ولی برخلاف نسخ که ناسخ باید نص باشد و موارد فوق نمی‌تواند ناسخ قرار بگیرند.

۳ـ نسخ در اخبار واقع نمی‌گردد، زیرا نسخ خبر مستلزم تکذیب مخبر آن است در حق شارع حکیم درست نیست؛ اما تخصیص همان‌گونه که در احکام واقع می‌گردد در اخبار نیز واقع می‌شود (زلمی، ۵۰۳-۵۰۴).

۴ـ نسخ در وعید و تهدید و مانند آن‌ها واقع نمی‌شود برخلاف تخصیص می‌گردد.

۵ـ دلیل مخصوص ممکن است که ازلحاظ قوت پایین‌تر از نص عام باشد درحالی‌که ناسخ باید قوی‌تر و یا مساوی با منسوخ باشد.

۶ـ دلیل تشریع ناسخ باید از منسوخ متأخر باشد، درحالی‌که مخصوص همانطوریکه جایز است متأخر یا مقارن نص عام باشد نیز جائر است مقدم بر نص عام باشد (همان، ۵۰۴).

۷ـ تخصیص فقط بر نص عام وارد می‌شود برخلاف نسخ که بر نص عام و خاص مساویانه واقع می‌شود.

۸ـ نسخ یک شریعت با شریعت دیگر جایز است درحالی‌که نمی‌توان یک نص عام شریعت‌های پیشین را با نص از شریعت اسلامی تخصیص زد (آمدی، ج ۲، ۱۶۲-۱۶۳).

۹ـ نسخ معمولاً برای خود بدیلی دارد اما برای تخصیص بدیل توجیه‌پذیر نیست.

۱۰ـ عام بعد از تخصیص قابلیت استدلال را دارد، برخلاف نسخ که منسوخ ملغی است و عمل به آن درست نیست.

۱۱ـ نسخ نص عام به‌طور کامل جایز است برخلاف تخصیص که ورود آن بر تمام مصادیق عام درست نیست (زلمی، ۵۰۴).

۱۲ـ تخصیص در مورد امری که به یک شخص خاص است؛ و یا نهی که به یک فرد خاص است واقع نمی‌شود. مثل احکام که خاص بر رسول‌الله است. برخلاف نسخ که واقع می‌شود.

۱۳ـ منسوخ نمی‌تواند موقّت به هدفی باشد. آن قسمی که آیه مبارکه [ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ] (بقره: ۱۸۷)؛ روزه را تا شب ادامه دهید. است، به خلاف عام؛ مثلاً می‌تواند بگوید: تمام دانشمندان را در روز جمعه مهمانی بده.

۱۴ـ اگر قائل به نسخ گردیم، تنها حکم ناسخ را عمل کرده‌ایم اما اگر قائل به تخصیص شدیم هر دو حکم را عمل کرده‌ایم و در حقیقت‌بین هر دو دلیل جمع کرده‌ایم؛ بنابراین در تخصیص قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» را اعمال می‌کنیم ولی در نسخ این قاعده عمل نمی‌گردد. در تخصیص بین عام و خاص تعارض بدوی یا ظاهری است یعنی با یکجا کردن از بین می‌رود اما در نسخ این تعارض حقیقی است جمع ممکن نیست (همان اثر، ۵۰۶).

پاره‌ای از اختلافات فقهی بر خواسته از اختلاف در این قاعده

بنا بر آن اختلاف‌هایی که در قاعده تعارض عام و خاص گذشت درنتیجه این اختلافات در بسیاری از فروعات فقهی تأثیر گذاشته و سبب اختلاف در آن‌ها نیز گردیده. در این مبحث به بعضی از آن‌ها مختصراً اشاره خواهد شد.

حکم فروش میوهٔ بالای درخت در مقابل میوهٔ خشک از جنس آن

آیا فروختن خرمای رطب به خرمای خشک جایز است یا خیر؟ در این موردنظر فقیهان اسلامی با دلایلشان به‌طور مختصر اشاره می‌گردد.

الف: امام ابوحنیفه (رح) به عدم جواز این بیع قول نموده است فرق نمی‌کند کمتر از پنج وسق باشد یا بیشتر، برای اثبات دیدگاه خود به عموم احادیث ذیل استناد نموده است: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ» (قشیری، بی‌تا، ج ۳، ۱۲۱۱)؛ فروختن طلا در مقابل طلا، نقره در برابر نقره و گندم در مقابل گندم، جو در مقابل جو و خرما در مقابل خرما و نمک در مقابل نمک، ربا است مگر اینکه دست‌به‌دست باشد؛ و «نَهَى عَنِ المُزَابَنَةِ، وَالمُحَاقَلَةِ...» (بخاری، ج ۳، ۷۵)؛ پیامبر صلی‌الله علیه و سلم از مزابنه و محاقله منع کرد؛ و مزابنه را در حدیث فوق چنین تفسیر کرده است کسیکه میوه خرمای باغ خود را به خرما خشک بفروشد، اگر انگور باشد به کشمش به کیل بفروشد و اگر مال کشاورزی باشد به کیلی از طعام تبدیل کند؛ و به حدیث خاص که امام احمد روایت نموده پیامبر (ص) در بیع عرایا اگر کیلا به خرمای خشک فروخته شود عمل‌نکرده؛ و همچنان امام سرخسی در المبسوط می‌فرماید: دلیل این قول پیامبر است «التمر بالتمر کیل بکیل» آنچه در بالای درخت است خرما است؛ فروش آن با خرما زمانی

درست است که کیل به کیل باشد. این حدیث عام است و بر قبولش همه اتفاق دارند و بر حدیث خاص که مختلف فیه است، راجح تر است (سرخسی، ج ۲، ۱۹۲). بسیاری از حنفیان عرایا را از باب بیوع خارج نموده و آن را تفسیر به عریه «بخشش، هبه» کرده می‌فرمایند: درست است که رسول‌الله اجازه دادند اما مفهوم حقیقی عرایا آنچه جمهور می‌گوید: نیست، بلکه معنای آن در نزد امام ابوحنیفه این است که شخصی خرمای درختی از درختان خرمایش را برای شخصی دیگری می‌بخشد ولی این درخت را به او تسلیم نمی‌کند بعداً برایش آشکار می‌گردد که این عمل ممکن نیست بنابراین برای موهوب له به‌عوض آن درخت یک بسته خرمان خشک می‌دهد تا مخالف وعده‌اش عمل‌نکرده باشد (طهمازی، ج ۴، ۴۳۴)؛ و همچنان گفته‌شده این صورت جائر است. تا زمانی موهوب متصل و پیوست به ملک واهب است ازملک موهوب له محسوب نمی‌گردد؛ بنابراین آنچه را که برای موهوب له می‌دهد عوض برای آن درخت نیست بلکه هبه و بخشش جدیدی است از جانب واهب برای موهوب له و این را به‌طور مجازی بیع نامیده است نه به‌صورت حقیقی (سرخسی، ج ۱۲، ۱۹۳).

ب: جمهور قائل به تخصیص عموم حدیث «التمر بالتمر...» و حدیث نهی از مزابنه به‌واسطه‌ی حدیث که خاص در مورد بیع عرایا روایت‌شده ذکر کرده‌اند. ولی در تفسیر معنای عرایا در حدیث که خاص پیرامون آن آمده اختلاف نمودند.

امام شافعی فرموده: عرایا عبارت از فروش خرمای تر بالای درخت به خرمای خشک، یا انگور به کشمش است؛ و همچنان امام شافعی شرط کرده که باید کمتر از پنج وسق باشد نظر به حدیثی که از پیامبر صلی‌الله علیه و سلم روایت‌شده که در کمتر از پنج وسق فروش رطب را به خرمای خشک رخصت داده است (شربینی، ج ۳، ۹۳-۹۴).

امام احمد بن حنبل و امام مالک می‌فرمایند: عرایا عبارت است از فروش رطب بالای درخت به خرمای مثل آن کیلا در کمتر از پنج وسق؛ و همچنان می‌فرماید: بیع عرایا برای کسیکه که نیازمند است و ضرورت دارد جائر است و نیز در سائر درختان این بیع جواز نداشته و ممنوع است (ابن قدامه، ج ۲، ۷۰).

بعد از بحث و بررسی آراء و نظریات به نظر می‌رسد قول کسانیکه حکم به تعارض بین عام و خاص نمودند نسبت به قول کسانیکه حکم به تعارض بین آن دو ننمودند با دلایلی را که ذکر نمودند و نظر به دلایل ذیل راجح تر باشد.

۱ـ بیع عرایا در حالت‌های اضطرار و نیاز مبرم جواز دارد همانطوریکه امام احمد نیز آن را یادآوری نمود.

۲ـ درآیات و احادیث زیادی از ربا و رباخواری منع شده است بدون شک در بیع عرایا به استثنائی مواردی را که امام ابوحنیفه و همفکرانش اجازه دادند؛ ربا صورت می‌گیرد، حدیثی را سعد بن ابی وقاص روایت می‌کند شخص در رابطه به خریدن خرمای تر به‌واسطه ای خرمای خشک از پیامبر صلی‌الله علیه و سلم پرسید، پیامبر سپس پرسید آیا خرما وقتی‌که خشک شود از خرمای تر کم نمی‌شود؟ سؤال‌کننده گفت: بلی کم می‌گردد، پس اجازه ندادند (طهمازی، ج ۴، ۴۳۴).

نصاب زکات آنچه از زمین بیرون گردد

دیدگاه فقیهان اسلامی در رابطه به اعتبار نصاب محصولات زراعتی و سائر میوه‌هایی که از زمین حاصل می‌گردد قرار ذیل است.

جمهور فقیهان امت اسلامی اعم از صحابه تابعین، امام شافعی، مالک، احمد بن حنبل و همچنان ابو یوسف و محمد (رح) معتقدند: تا زمانی که اندازه محصولات کشاورزی به مقدار پنج وسق نرسد به آن زکات تعلق نمی‌گیرد (مقدسی، ج ۲، ۶۹۵). این‌ها در این قول خود به حدیث رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم استناد کرده فرمودند: «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسَاقٍ صَدَقَةٌ...» (بخاری، ج ۲، ۱۱۶)؛ در کمتر از پنج وسق از محصولات کشاورزی زکات واجب نیست. جمهور این حدیث را مخصوص عموم حدیث «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا العُشْرُ، وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ العُشْرِ» (همان اثر، ج ۲، ۱۱۶). به تمام آنچه با آب باران و چشمه آبیاری می‌گردد عشر واجب می‌گردد و آنچه به تلاش شخص آبیاری می‌شود نصف عشر تعلق می‌گیرد. دانسته‌اند. از این لحاظ گفته‌اند در این مقدار از مال زکات واجب است اما در اندک این اشیاء همچون سائر اموال زکات واجب نیست.

امام ابوحنیفه اعتقاد دارد در هر آنچه از زمین بیرون می‌گردد چه کم باشد یا زیاد زکات واجب می‌گردد، در این قول خود به عموم این حدیث پیامبر (ص) استناد نموده است. «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ...». این دیدگاه از ابراهیم نخعی، عطاء، نیز نقل‌شده است که در فرآورده‌های زمین چه کم باشد و یا زیاد زکات است (ابو یوسف، ۱۳۵۲ق، ۱۴۴). ابن حزم می‌گوید: این نظر مجاهد، حماد بن سلیمان، عمر بن عبدالعزیز نیز است (ابن حزم، ج ۵، ۱۱۲).

بعد از بحث و بررسی آراء و نظریات به نظر می‌رسد آنانی که در رابطه به نصاب زکات آنچه از زمین بیرون می‌گردد قول به عدم تعارض بین ادله نمودند راجح تر و منطقی‌تر است. برخی زکات را در تمام فرآورده‌های زمین نظر به حدیث «فیما سقت السماء» واجب دانسته است درحالی‌که این دیدگاه با مبنی کلی شریعت و اندازه و مقدار وجوب زکات و حدیث که ادنای زکات را پنج وسق تعین کرده و ادنای غنامندی نیز است ناسازگار می‌باشد. از جانب دیگر برای هیچ فردی جواز ندارد که بگوید: حدیث «فیما سقت السماء العشر» را معارض با حدیث «لیس فیمادون خمسه اوسق صدقه» دانسته و ادعا کند که حدیث اولی عام و دومی خاص، متعارض با اولی است و در قطعیت هر دو برابر یکدیگرند، در وقت تعارض جنبۀ احتیاط را در نظر بگیریم. بلکه آنچه درست به نظر می‌رسد فرموده‌ای ابن قیم جوزی است: در چنین مواردی باید به هر دو حدیث عمل شود نباید یکی آن دو ترک گردد و آن‌ها معارض یکدیگر تلقی گردیده به‌طور کل نباید یکی از آندورا نادیده گرفته شود؛ زیرا اطاعت از دستورات پیامبر صلی‌الله علیه و سلم برای همه واجب است. اگر به‌دقت بین هر دو حدیث دیده شود هیچ نوع تعارض وجود ندارد، در حدیث «فیما سقت السماء العشر» در محصولات کشاورزی که بدان‌ها عشر تعلق می‌گیرد و موردی که در آن زکات نصف عشر تعین شده برای تفکیک و تشخیص بین هر دو است، البته در این حدیث از نصاب زکات سخنی بمیان نیامده است و نصاب زکات در حدیث دیگری به‌وضوح بیان گردیده است (ابن قیم، بی‌تا، ج ۳، ۲۲۹). بااین‌وجود چگونه از نصی صحیح که ازجمله ای محکمات است با تأویلات مطرح‌شده عدول کرده و عمل و استناد به حدیث نمایم که نه‌تنها مجمل و متشابه است بلکه مثل سائر نصوص عام با نص محکم و مبین تخصیص نیافته است.

حکم کشتن مسلمان در برابر کافر ذمی

فقیهان امت اسلامی اتفاق‌نظر دارند که مسلمان در برابر کافر حربی قصاص نمی‌شود اما پیرامون قتل ذمی توسط فرد مسلمان که آیا در برابر آن کشته می‌شود یا خیر اختلاف کردند؟

الف: جمهور شافعی‌ها، مالکی‌ها و حنابله می‌گویند: مسلمان در برابر قتل کافر ذمی به‌هیچ‌وجه قصاص نمی‌شود (جزیزی، ج ۵، ۱۲۴؛ عوده، ج ۲، ۱۶۲). در این قولشان به احادیثی استناد کردند که به بعض آن‌ها مختصراً اشاره می‌گردد.

«عن أَبِی جُحَیْفَةَ رضی الله عنه قَالَ: قُلْتُ لِعَلِیٍّ رضی الله عنه هَلْ عِنْدَكُمْ شَیْءٌ مِنَ الْوَحْیِ إِلا مَا فِی كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: «لا وَالَّذِی فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا أَعْلَمُهُ إِلا فَهْمًا یُعْطِیهِ اللَّهُ رَجُلا فِی الْقُرْآنِ وَمَا فِی هَذِهِ الصَّحِیفَةِ». قُلْتُ: وَمَا فِی الصَّحِیفَةِ؟ قَالَ: الْعَقْلُ وَفَكَاكُ الأَسِیرِ وَأَنْ لا یُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ» (بخاری، ج ۸، ۱۸). «ابوجحیفه (رض) می‌گوید: به علی(رض) گفتم: آیا غیر ازآنچه در کتاب الله هست، چیزی از وحی، نزد شما وجود دارد؟ گفت: نه سوگند به ذاتی که دانه را شکافت و انسان را آفرید، به‌جز فهمی که خداوند به انسان، در شناخت قرآن، عنایت می‌کند و آنچه در این صحیفه هست، چیز دیگری، وجود ندارد. پرسیدم: در این صحیفه، چیست؟ گفت: احکام دیه، آزادی اسیر و این‌که مسلمان نباید در قبال کافر، کشته شود.»

«الْمُؤْمِنُونَ تَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَهُمْ یَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، وَیَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، أَلَا لَا یُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِی عَهْدِهِ» (نسائی، ج ۸، ۲۰)؛ خونهای مسلمانان با یکدیگر برابر است پائین ترین آن‌ها در ضمه‌ای آنان است مسلمان در برابر کافر و ذمی قصاص نمی‌گردد.

ازنظر جمهور ارزش کافر پائین تر از ارزش مسلمان است از جانب دیگر در اسلام یکسانی و همانندی شرط است ازاین‌جهت مسلمان در برابر کافر ذمی کشته نمی‌شود (عوده، ج ۲، ۱۶۲-۱۶۳).

جمهور این احادیث را مخصوص عموم آیات که پیرامون قصاص آمده نموده است. ازجمله آیات که به‌طور عموم آمده این‌ها است.

[یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَیْكُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلَى] (بقره: ۱۷۸)؛ ای آنانیکه ایمان آورده‌اید! دررابطه به کشته شده گان، قصاص بر شما واجب شده است.

[وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ یُسْرِف فِّی الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً] (اسراء: ۳۳)؛ هر کسی که مظلومانه کشته شود، به ولی او اجازه داده‌ایم ولی نباید او هم در کشتن اسراف کند بی‌گمان صاحب خون یاری شونده است.

[وَكَتَبْنَا عَلَیْهِمْ فِیهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ] (مائده: ۴۵)؛ برآنان مقرّر داشتیم که انسان در برابر انسان کشته شود.

ب: احناف: دیدگاه امام ابوحنیفه ویارانش مبتنی بر این است که مسلمان در برابر ذمی قصاص می‌گردد.

استناد به عموم آیات فوق‌الذکر کردند و عموم آن‌ها را به احادیث که قبلاً به‌عنوان دلیل جمهور ذکرشده خاص ندانسته و فرمودند: منظور از کافر در حدیث، کافر حربی است نه ذمی.

و همچنان در این نظرشان به حدیث «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِی عَهْدِهِ». استدلال کرده و گفتند: مراد از کافر در روایت یاده شده مستأمن است و واژه‌ای «ذو عهد» معطوف به مؤمن است. در این صورت معنای حدیث مبارک چنین می‌شود که مسلمان در مقابل قتل مستأمن و کافر ذمی در مقابل کشتن مستأمن کشته می‌شود (جزیزی، ج ۵، ۱۲۴).

و علاوه بر این احناف فرمودند: در عصمت خون ذمی شبهه وجود ندارد چون کافر ذمی تا زمانی که به عهد و پیمان خود باقی است و در سرزمین اسلامی زندگی می‌کند معصوم الدم است و آنچه مهدور الدم است کافر مطلق است. در زمینه روایتی را از علی کرم الله وجهه نقل کردند کافران جزیه می‌دهند تا خون و مالشان

مثل خون و مال ما مسلمانان باشد؛ و نیز احناف به استناد قولشان به حدیث پیامبر صلی‌الله علیه و سلم استدلال کردند: أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَتَلَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَرُفِعَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ و سلم، فَقَالَ رسول‌الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ و سلم: «أَنَا أَحَقُّ مَنْ وَفَى بِذِمَّتِهِ»، ثُمَّ أَمَرَ بِهِ فَقُتِلَ (بیهقی، ج ۸، ۵۶). پیامبر مؤمنی را به خاطر کشتن کافر قصاص کرده فرمود: من حق می‌دهم به کسی که بر ذمه‌ی خود وفا کند (عوده، ج ۲، ۱۶۴–۱۶۵).

آنچه در اینجا ارجح‌تر به نظر می‌رسد نظر کسانی است که قول به قصاص مسلمان در برابر اهل ذمه نمودند. باید مسلمان در برابر اهل ذمه قصاص شوند چون‌که ذمه‌ای آن‌ها نظر به پیمان که با جامعه اسلامی کردند و پابندی که به شرایط و قوانین جامعه اسلامی دارند عهده‌ای آنان بر مسلمانان است؛ و از جانب دیگر فقیهان امامی با احناف هم‌نظرند اگر مسلمان کشتن اهل ذمه را عادت خود قرار دهد طبق نظر فقیهان امامی و به خاطر فساد در زمین نیز باید قصاص گردد.

نتیجه‌گیری

از مطالب و مباحث گذشته به‌طور مختصر می‌توان چنین نتیجه گرفت: واژه تعارض عبارت از تقابل دو دلیل است بطوریکه یکی دلالت بر حرمت دیگر به وجوب و یا بالعکس دلالت کند.

عام عبارت از لفظی است که تمام افراد صالح خود را در برگیرد و خاص عبارت از لفظی است که وضع برای معنای معلوم یا مسمای معلوم بنا بر فردیت شده باشد.

واژه‌های عام در نصوص شرعی به سه دسته تقسیم‌شده البته اختلاف در عامی است که دلالت به شکل مطلق ذکر گردیده باشد. منظور از تعارض عام و خاص این است که دو دلیل ذکر گردد یکی عام و دیگر آن خاص باشد نص عام دلالت بر موردی کند که نص خاص برخلاف آن دلالت کند در این مورد فقیهان اسلامی بین خود اختلاف‌نظر دارند: جمهور می‌گوید: بین آن دو تعارض نیست چون‌که دلالت عام ظنی و از خاص قطعی است. بناء عمل به خاص می‌شود نه به عام ظنی الدلاله؛ اما بر اساس نظر احناف که دلالت عام غیر مخصوص البعض را قطعی می‌دانند بین عام و خاص، حکم به تعارض کردند، به خاطر مساوی بودن هر دو در قطعی بودن؛ اما ازنظر فقیهان امامی بین عام و خاص تعارض وجود دارد. عام و خاصی را متعارض یکدیگر گفتند: که باید تاریخ صدور آن معلوم باشد و آن را به چند صورت تقسیم کردند که در بعض آن صورت‌ها برخی از فقیهان امامی قائل به نسخ شدند و تعداد دیگری آن‌ها قائل به تخصیص شدند. نسخ و تخصیص در بعض و جوهات باهم مشترک‌اند اما در بسیار از وجوهات جدا از باهم و متفاوت‌اند. اختلافات اصولی فقهاء تأثیر عمیقی بر اختلافات فروع فقهی دارد که نمونه‌های از آن اختلافات که فروع فقهی از آن طبق نظر هر فقیه تروش کرده در این تحقیق ذکر گردیده است.

مآخذ

قرآن کریم.

ابن حاجب، عثمان بن عمر، (۱۴۲۱هـ ق)، **شرح العضد علی مختصر المنتهی الاصول**، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن حزم، علی بن محمد، (بی‌تا)، **المحلی**، محقق: احمد شاکر، قاهره: المنیریه.

ابن قدامه مقدسی، عبدالله بن احمد، (۱۴۲۱هـ)، **المقنع فی فقه امام احمد بن حنبل**، جده: مکتبه السوادی.

ابن قیم جوزیه، محمد ابن ابوبکر، (بی‌تا)، **اعلام الموقعین عن رب العالمین**، قاهره: مطبعه السعاده.

ابن مالک، عبد اللطیف، (۱۳۰۸هـ ق)، **شرح منار الانوار فی اصول الفقه**، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن مفلح، محمد، (ب ت)، **اصول الفقه**، تحقیق: فهد السبحان، مصر: مکتبه العبیکان.

ابن منظور، (۱۹۹۲م)، **لسان العرب**، بیروت: دار صابر، دوم.

ابو یوسف، (۱۳۵۲هـ ق)، **الخراج**، بیروت: سلفیه، دوم.

اسنوی، جمال الدین عبدالرحیم، (ب ت)، **نهایه السول شرح منهاج الوصول فی علم اصول**، بیروت: عالم الکتب.

اصفهانی راغب، حسین بن محمد، (۱۴۱۲هـ ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، محقق: الداوی، صفوان عدنان، دمشق، دارالقلم.

آمدی، علی بن سیف الدین، (۱۴۰۴هـ ق)، **الاحکام فی اصول الاحکام**، قاهره: دارالحدیث.

بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲هـ ق)، **صحیح البخاری**، مصر، دارطوق النجا.

بهاری، محب الله بن عبد الشکور، (۱۳۲۶هـ ق)، **مسلم الثبوت**، مصر: مطبعه الحسینیه.

بیهقی، احمد بن الحسین، (۱۳۴۴هـ ق)، **السنن الکبری**، حیدرآباد، مجلس دائره المعارف النظامیه الکائنه.

تفتازانی، سعدالدین، (ب ت)، **شرح التلویح علی التوضیح**، قاهره، مکتبه علی صبیح و اولاده.

دهلوی، احمد بن عبدالرحیم، (ب ت)، **اسباب واختلاف فقها**، مترجم: محمد نسیم فقیری، پشاور: مطبعه اتحاد اسلامی.

رازی، محمد بن عمر بن الحسن، (۱۴۱۸هـ ق)، **المحصول فی علم الاصول**، تحقیق: طه جابر فیاض، العلوانی، بیروت: موسسه الرساله.

رفیق، عجم، (۱۹۹۸م)، **موسوعه مصطلاحات اصول الفقه عند المسلمین**، بیروت: مکتبه لبنان.

رملی، شمس الدین محمد بن ابی العباس، (۱۴۰۴هـ ق)، **نهایه المحتاج الی شرح المنهاج**، بیروت: دار الفکر.

زلمی، مصطفی ابراهیم، (۱۳۹۴هـ ش)، **اصول فقه کاربردی**، مترجم: احمد، نعمتی، تهران: نشر احسان.

زنجای، محمود بن احمد، (۱۳۹۸هـ ق)، **تخریج الفروع علی الاصول**، بیروت: موسسه الرساله.

زیدان، عبدالکریم، (۱۹۹۹م)، **المدخل لدراسه الشرعیه**، بیروت: موسسه الرساله.

زیدان، عبد الکریم، (۱۳۹۳هـ ش)، **الوجیز فی اصول الفقه**، تهران: نشر احسان.

سرخسی، محمد بن احمد، (ب ت) **اصول الفقه و القواعد الفقهیه**، بیروت: دارالمعرفه.
سعیدالخن، مصطفی، (ب ت)، اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیه فی اختلاف الفقهاء، بیروت: موسسه الرساله.
سمرقندی، علاء الدین، (۱۹۸۷م)، **میزان الاصول فی نتایج المعقول فی اصول الفقه**، تحقیق: سعدی الملک، سعودی: وزاره الاوقاف و الشوون الدینیه.
شاشی، احمد بن محمد، (۱۴۰۲هـ ق)، **اصول الشاشی**، بیروت: دار الکتاب.
شافعی، محمد بن ادریس، (بی‌تا)، **الرساله، تحقیق**: احمد، محمد شاکر، بیروت: دارالفکر.
شربینی، محمد بن احمد، (۱۴۱۵هـ ق)، **مغنی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۲۱هـ ق)، **ارشاد الفحول الی تخقیق الحق من علم الاصول**، بیروت: دار العربی.
طوفی، (۱۴۱۹هـ ق)، **شرح مختصر الروضه للطوفی**، تحقیق: عبد الله، ترکی، بیروت: موسسه الرساله، دوم.
طهماز، عبدالحمید محمود، (۱۳۹۴هـ ش)، **الفقه الحنفی فی ثوبه الجدید**، بهبودی، سعدی، مشهد، شیخ الاسلام احمد جام، اول.
عبد المجید، محمد اسماعیل، (۱۹۹۷م)، منهج التوفیق والترجیح بین مختلف الحدیث و اثره فی فقه الاسلامی، بیروت: دار النفائس.
عراقی، احمد بن عبد الرحیم، (۱۴۲۵هـ ق)، **الغیث الهامع شرح جمع الجوامع**، محقق: حجازی، تامر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
عوده، عبدالقادر، (۱۳۹۴هـ ش)، **التشریع الجنائی الاسلامی**، مترجم، حسن فرهودی نیا، تهران: نشر احسان.
قشیری، مسلم بن حجاج، (بی‌تا)، **الجامع الصحیح المسلم**، بیروت: دار الجیل.
کعبی، خضیر محسن، **اثر القران الکریم فی اصول الفقه**، رساله ارشد، گروه فقه و اصول دانشگاه کوفه. عراق.
لویس، معلوف، (ب ت) **المنجد، عربی ـ فارسی**، مترجم: محمد بندر، ریگی، تهران: انتشارات اسلامی.
محمد بن مکرم، ابن منظور، (۱۹۵۶م)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
مرغینانی، برهان الدین، (۱۴۱۷هـ ق)، **الهدایه فی شرح البدایه المبتدی**، کراجی، اداره القرآن و العلوم الاسلامیه.
مصری، سید سابق، (۱۳۹۳هـ ش)، **فقه السنه**، مترجم: ابراهیمی، محمود، تهران: مردم سالاری.
مقدسی، ابن قدامه، (ب ت)، **المغنی**، قاهره: المنار.
ملا خسرو، محمد بن فرامرز، (۱۴۲۹ق)، **مرآه الاصول فی شرح مرقاه الوصول**، رساله ارشد، ام القراء سعودی.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ۱٤ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

حقوق حیوانات از منظر اسلام

پوهنیار حمید الله فایق
پوهنتون بلخ - پوهنحی شرعیات، دیپارتمنت فقه و قانون
تقریظ: پوهنوال محمد یاسین فلاح

چکیده

دین مبین اسلام به حیات و حقوق حیوانات احترام و ارزش زیادی قایل شده و انسان‌ها را به تأمین آن دستور داده است. قرآن مجید در ۱۴۰ جای خود از ۳۰ حیوان نام‌برده است، از مهم‌ترین‌های حقوق حیوانات: دادن غذای مناسب، تهیه مسکن، حفظ‌الصحه و تداوی بیماری‌های آن‌ها، حفظ و تداوم نسل و نگهداری آن‌ها از شر انسان‌های مضر و حیوانات درنده است. اصل در اسلام منع کشتن و تعذیب حیوانات است؛ مگر اینکه نص خاصی بر جواز کشتن باهدف مشروع از آن وارد و ثابت‌شده باشد، اسلام مسلمانان را توصیه می‌دارد تا حیوانات را در معرض تجاوز، تعذیب، جنگاندن، اذیت و آزار جسمی و روحی قرار نداده و از به‌کارگیری اسباب خشونت‌بار مانند تخریب و آتش زدن محل بود و باش و لانه و آشیانه، ضرب‌وجرح و کسر، گرسنه و تشنه نگه‌داشتن، زندانی کردن، در قفس نهادن، داغ نهادن، مثله کردن، بارکشیدن و سواری بیش از توان حیوان خودداری کنند. شریعت اسلام متخلفین و کسانی را که حقوق مزبور را در عمل رعایت نمی‌کنند و باعث اذیت و آزار حیوانات می‌شوند، به مجازات سنگین اخروی هشدار داده است.

کلیدواژه‌ها: اسلام، تعذیب، حقوق، حیوان، قرآن

مقدمه

الحمد لله رب العلمین و الصلاة والسلام علی نبینا محمد و علی آله و صحبه أجمعین

از دید زیست شناسان تمامی جانوران به دو شاخهٔ بزرگ (مهره‌داران و بی‌مهرگان) قابل‌تقسیم‌اند، مهره‌داران به‌نوبه خود شامل پنج رده (پستانداران، پرندگان، خزندگان، ذو حیانیان و ماهیان) هستند، هر رده شامل چند رسته‌اند و هر رسته شامل چند خانواده و هر خانواده شامل چند جنس و هر جنس شامل چند نوع می‌باشد. بسیاری از گونه‌های حیوانی تا اکنون شناسایی نشده‌اند؛ اما تخمین زده می‌شود که تمامی حیوانات بیش از هفت میلیون گونه باشند، نظر به تحقیقات دانشمندان زیست‌شناسی جانوران ۷۵٪ موجودات زندهٔ دنیا را تشکیل می‌دهند. در دنیایی امروزی نخستین سازمان بین‌المللی که در جهت حمایت از حقوق حیوان تأسیس و آغاز به فعالیت کرد «کنوانسیون حقوق حیوان» است، نهاد مذکور در سال ۱۸۲۴ میلادی در انگلستان ایجاد شد.

بیان مسئله: انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات، درازای بدرفتاری با خویش، خانواده، مردم، جامعه، طبیعت و سایر مخلوقات الهی مسئول و پاسخگو است. با توجه به این‌که اسلام برای هر زنده جانی اعم از انسان و حیوان ارزش حیاتی قایل است، این سؤال اصلی مطرح می‌شود که آیا حیوانات در اسلام از حقوق و احترام برخوردار هستند یا خیر؟ تحقیق حاضر پاسخگوی این سؤال محوری است.

اهمیت تحقیق: حیوانات درنده، شاخدار و دارای هیکل بزرگ و مهیب در حالات عادی می‌توانند از خود در برابر هجوم و تعرض انسان‌ها دفاع کنند و جان به‌سلامت ببرند؛ اما بسیاری از آن‌ها به دلیل ریز و کوچک بودن و نداشتن ابزار دفاع، نمی‌توانند از خود حمایت کنند، بنابراین همواره از طرف انسان‌ها و هم نوعان خود مورد ستم، تعذیب، تعرض و شکنجه قرار می‌گیرند، شمار زیادی از حیوانات اهلی و اجتماعی هستند که با انسان‌ها یکجا زندگی می‌کنند. دین مبین اسلام به‌منظور حمایت از حیوانات، حقوق زیادی برای آن‌ها قایل شده و مسلمانان را به رعایت آن تأکید نموده است. بنای ما بر آن است که در این مقاله حقوق حیوانات را از منظر اسلام به بررسی بگیریم و واضح بسازیم که اسلام به آن‌ها حقوقی را در نظر گرفته است.

اهداف تحقیق: هدف نویسنده از تحقیق حاضر این است که حقوق حقه حیوانات را در پرتو احکام شرعی و ارزش‌های اخلاقی اسلام تبیین نماید، چون امروزه از طرف برخی از سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی که در حوزه حقوق حیوانات فعالیت دارند، بعضاً اسلام را به عدم رعایت حقوق حیوانات متهم می‌کنند، خصوصاً این موضوع در روزهای عید قربان داغ‌تر می‌شود و با خلق شبهات و ایجاد مغالطات اذهان جوانان و عوام‌الناس را مغشوش می‌سازند، از طرف دیگر در جوامع اسلامی نیز مظاهر بی‌حرمتی و موارد شکنجه حیوانات به‌وضوح دیده می‌شود که در موارد چون بزکشی، سگ جنگی، مرغ جنگی و... قابل‌مشاهده است، متأسفانه این بیماری اجتماعی و عرف ظالمانه در افغانستان معمول می‌باشد؛ بنابراین، نیاز مبرم است تا با تبیین حقوق حیوانات و ظالمانه خواندن همچون عادات زشت به آن‌ها خاتمه داد.

سؤال تحقیق: حقوق حیوانات از منظر اسلام کدام‌هاست؟

فرضیه تحقیق : اسلام مردم را به تأمین حقوق حیوانات فراخوانده است. اسلام به حیوانات حقوق زیادی مانند حق حیات، حق غذا و حق مسکن داده و از تعدی و تعرض بر آن‌ها منع نموده است. پیامبر بزرگوار اسلام حضرت محمد صلی‌الله علیه و سلم به ترحم و نرم رفتاری با حیوانات و نجات دادن آن‌ها از چنگ انسان‌های ستمگر دستور داده است و ضمناً افرادی را که باعث اذیت و آزار آنان می‌گردند و یا آنان را بدون آب‌وعلف گرسنه و تشنه نگاه می‌دارند، به ورود به جهنم هشدار داده است.

پیشینهٔ تحقیق: درباره حیوان‌شناسی متقدمین و معاصرین کتاب‌های زیادی به زبان‌های عربی، انگلیسی و فارسی نوشته‌اند و در خصوص حقوق حیوانات به زبان عربی کتاب‌ها و رسایل وجود دارد؛ لکن دراین‌باره در زبان فارسی کتاب جامع یا رسالهٔ کامل نادر و کمیاب است. یک مقاله تحقیقی در ایران تحت عنوان «حقوق حیوانات از منظر اسلام» توسط محسن جوادی و اصغر مسعودی نوشته‌شده است؛ اما بیشتر منابع مورداستفاده آن‌ها کتاب‌های اهل تشیع است و از منابع غنی اهل سنت آن‌گونه که شایسته است، استفاده نکرده‌اند و در ضمن به ذکر مفصل نام های حیوانات در قرآن مجید و نام‌گذاری سوره‌ها به نام حیوانات توجه نکرده‌اند که نویسنده تحقیق حاضر در این خصوص در حد توان تلاش ورزیده است.

ساختار تحقیق: مطالب تحقیق حاضر در سه عنوان برجسته موردبحث قرارگرفته است:

جایگاه حیوانات در قرآن مجید، جایگاه حیوانات در احادیث نبوی، جایگاه حیوانات در فقه اسلامی و حقوق حیوانات در اسلام.

روش تحقیق: این تحقیق به روش توصیفی- تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات آن بر اساس روش کتاب‌خانه‌ای انجام‌شده است.

جایگاه حیوانات در قرآن مجید

با آنکه قرآن مجید، کتاب رهنمای بشر و تشریع نامه مسلمانان است؛ ولی رسم نام‌گذاری بسیاری از سوره‌های آن بر اساس تکوین و طبیعت استوار است، مانند اسمای سوره‌های (نجم، شمس، قمر، لیل، ضحی، کهف، سبأ، دخان، حجرات، ذاریات، حدید، قلم، تکویر، انفطار، انشقاق، فجر، بلد، عادیات، تین، زلزله، قارعه و عصر). در این میان هفت سورهٔ قرآن کریم به نام و صفات برخی از حیوانات (مانند: بقره، انعام، نحل، نمل، عنکبوت، عادیات و فیل) مسمی شده است. این نام‌ها درواقع کلید اسراری‌اند که همه موجودات هستی، چه در آسمان‌چه در زمین، چه کوچک چه بزرگ، نزد قدرت خداوند یکسان‌اند و بیانگر آن است که کتاب شریعت، بر اساس کتاب طبیعت بنانهاده شده است و این دو کتاب، از یک منبع زلال نشأت گرفته‌اند.

در قرآن عظیم‌الشأن پیرامون حیوانات و بیان منافع آن‌ها در چندین آیت تفصیلات وجود دارد، من در این قسمت فقط به شرح و توضیح چهار آیت سوره نحل نظر به جامعیت و پرمحتوا بودنش اکتفا می‌نمایم. خداوند متعال در زمینه می‌فرماید:{وَ الأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَ مَنَافِعُ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿۵﴾ وَ لَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ ﴿۶﴾ وَ تَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿۷﴾ وَ الْخَيْلَ وَ الْبِغَالَ وَ الْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَ زِينَةً وَ يَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴿۸﴾} (۵-۸) چهارپایان را برای شما آفرید، در آن‌ها برای شما (وسیلهٔ) گرمی وسودهایی است و از آن‌ها می‌خورید و در آن‌ها برای شما زیبایی است آنگاه

که (آن‌ها را) از چراگاه بر می‌گردانید و هنگامی که (آن‌ها را) به چراگاه می‌برید و بارهای شمارا به شهری می‌برند که جز با مشقت بدن‌ها بدان نمی‌توانستید برسید، قطعاً پروردگار شما رووف و مهربان است و اسبان و قاطران و خران را (آفرید) تا بر آن‌ها سوار شوید و (برای شما) تجملی (باشد) و آنچه را نمی‌دانید می‌آفریند.

ذکر نام برخی از حیوانات در قرآن مجید

قرآن کریم در موارد متعدد از دو اصطلاح «انسان و حیوان» به کثرت یاد می‌کند، از انسان با عناوین متقارب چون «انسان، اِنس، ناس، اناسی، بشر و بنی‌آدم» در مواقع مختلف یادآوری نموده است که در این میان لفظ انسان (۵۶) بار و لفظ اِنس (۱۴) بار ذکرشده است؛ و از حیوانات به صفات عموم بانام‌های «دابه، دواب، اَنعام، نَعَم و بهیمه» یادآوری شده است که دابه ۱۴ بار، دواب ۴ بار، انعام ۳۳ بار، نَعَم یک‌بار و بهیمه ۳ بار آمده است؛ اما به‌صورت مفصل از (۳۰) حیوان مختلف در بیشتر (۱۴۱) جای قرآن مجید نام‌برده شده است که طی جدول ذیل به‌تفصیل از آن‌ها با ذکر نام حیوان، سوره و آدرس آیت مربوطه یادآور شدیم.

جدول (۱): ذکر نام حیوانات با تفکیک آیه و سوره

شماره	به عربی	به فارسی	موارد	سوره‌ها و آیات
۱	غنم	گوسفند	سه مورد	انبیاء: (۷۸)/ الانعام: (۱۴۶)/ طه: (۱۸).
۲	ضأن	میش	یک مورد	انعام: (۱۴۳).
۳	معز	بز	یک مورد	انعام: (۱۴۳).
۴	ابل، ناقهٔ، جمل، بعیر	شتر	یازده مورد	انعام: (۱۴۴)/ اعراف: (۱۷، ۷۳، ۷۷)/ هود: (۶۴)، اسراءِ: (۵۹)/ الشعراء: (۱۵۵)/ القمر: (۲۷)/ غاشیه: (۱۷)/ الشمس: (۱۳)/ المرسلات: (۳۳)
۵	بقر، بقرهٔ	گاو	نه مورد	بقره: (۶۷، ۷۱، ۶۸،۶۹،۷۰)/ انعام: (۱۴۴، ۱۴۶)/ یوسف: (۴۳، ۴۶).
۶	عجل	گوساله	ده مورد	بقره: (۵۱، ۵۴، ۹۲، ۹۳)/ نساء: (۱۵۳)/ اعراف: (۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۰)/ هود: (۶۹)/ طه: (۸۸)/ ذاریات: (۲۶).
۷	خیل/ عادیات	اسب	هفت مورد	انفال: (۶۰)/ حشر: (۶)/ اسراء: (۶۴)/ آل‌عمران: (۱۴)/ نحل: (۸)/ ص: (۳۱)/ عادیات: (۱).
۸	بغال	قاطر	یک مورد	نحل: (۸).
۹	حمیر، حمر	خر	پنج مورد	بقره: (۲۵۹)/ نحل: (۸)/ لقمان: (۱۹)/ جمعه: (۵)/ مدثر: (۵۰).
۱۰	کلب	سگ	پنج مورد	اعراف: (۱۷۶)/ کهف: (۱۸، ۲۲)/ در آیت ۲۲ سه بار.
۱۱	خنزیر	خوک	پنج مورد	بقره: (۱۷۳)/ مائده: (۳،۶۰)/ انعام: (۱۴۵)/ نحل: (۱۱۵).
۱۲	قردهٔ	شادی	سه مورد	مائده: (۶۰)/ بقره: (۶۵)/ اعراف: (۱۶۶).
۱۳	فیل	فیل	یک مورد	فیل: (۱).
۱۴	قسورهٔ	شیر	یک مورد	مدثر: (۵۱).
۱۵	ذئب	گرگ	سه مورد	یوسف: (۱۳، ۱۴، ۱۷).
۱۶	غراب	زاغ	دو مورد	مائده: (۳۱) در همین آیت دوبار ذکرشده است.
۱۷	هدهد	هدهد	یک مورد	نمل: (۲۰).
۱۸	نمل	مورچه	دومورد	نمل: (۱۸) در این آیت دوبار بکار رفته است.
۱۹	بعوضهٔ	پشه	یک مورد	بقره: (۲۶).

۲۰	ذباب	مگس	دو مورد	حج: (۷۳) در این آیت دوبار ذکرشده است.
۲۱	جراد	ملخ	دو مورد	اعراف: (۱۳۳)/ قمر: (۷).
۲۲	ثعبان،	مار	سه مورد	اعراف: (۱۰۷)/ شعراء: (۳۲)/ طه: (۲۰).
۲۳	عنکبوت	جولا	دو مورد	عنکبوت: (۴۱). در این آیت دوبار آمده است.
۲۴	قمل	شپش	یک مورد	اعراف: (۱۳۳).
۲۵	ضفدع	قورباغه	یک مورد	اعراف: (۱۳۳).
۲۶	نحل	زنبورعسل	یک مورد	نحل: (۶۸).
۲۷	حوت، سمک	ماهی	شش مورد	کهف: (۶۱،۶۳)/ اعراف: (۱۶۳)/ صافات: (۱۴۲)/ قلم: (۴۸)/ انبیاء: (۸۷).
۲۸	فراش	پروانه	یک مورد	القارعه: (۴).
۲۹	طیور	پرندگان	۲۰ مورد	بقره: (۲۱)/ آل‌عمران: (۴۹) «در این آیت دوبارآمده است»/ مایده (۱۱۰) «درا ین آیت نیز دوبار ذکر است»/ انعام: (۳۸)/ یوسف: (۳۶،۴۱)/ نحل: (۷۹)/ انبیاء: (۷۹)/ حج: (۳۱)/ نور: (۴۱)/ نمل: (۱۶، ۱۷،۲۰)، سبأ: (۱۰)/ ص: (۱۹)/ ملک: (۱۹)/ فیل: (۳).
۳۰	انعام، بهیمه، دابه	چهارپایان	۳۶ مورد	انعام/ نَعَم: نساء: (۱۱۹)/ مائده: (۱)/ انعام: (۱۳۸سه بار، ۱۳۹،۱۴۲)/ نحل: (۶۶،۸۰)/ حج: (۲۸،۳۰، ۳۶)/ مومنون: (۲۱)/ زمر: (۶)/ غافر: (۷۹)/ شوری: (۱۱)/ محمد: (۱۲). بهیمه: مائده: (۱)/ حج: (۲۸، ۳۴). دابـه/ دواب: بقره: (۱۶۴)/ انعام: (۳۸)/ انفال: (۲۲،۵۵)/ هود: (۶، ۵۶)/ نحل: (۴۹،۶۱)/ حج: (۱۸)/ نور: (۴۵)/ نمل: (۸۲)/ عنکبوت: (۶۰)/ لقمان: (۱۰)/ سبأ: (۱۴)/ فاطر: (۲۸،۴۵)/ شوری: (۲۹)/ جاثیه: (۴).

جایگاه حیوانات در احادیث نبوی

پیامبر اسلام صلی‌الله علیه و سلم در موارد مختلف از محاسن و خصایل خوب برخی از حیوانات یادآوری نموده است و به رعایت حقوق همه‌جانوران دستور داده و متخلفین را به آتش دوزخ هشدار داده است.

الف: ستایش پیامبر اسلام از برخی حیوانات

دین مبین اسلام افکار عامه را به اهمیت و نقش برخی از حیوانات در حفظ نظم حیات معطوف داشته و از آن‌ها توصیف و تمجید نموده و از مسلمانان خواسته است تا با آن‌ها برخورد نیک داشته باشند.

۱. حضرت عبدالله بن عمر رضی‌الله‌عنهما روایت کرده است که پیامبر بزرگوار اسلام فرموده‌اند: «الْخَيْلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». (بخاری، ۱۴۲۲هـ ج ۷، ۳۰۲) خیروبرکت در پیشانی اسب‌های (جهاد) تا روز قیامت وجود خواهد داشت.

۲. حضرت عروه بارقی رضی‌الله‌عنه روایت نموده است که رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «الْإِبِلُ عِزٌّ لِأَهْلِهَا وَالْغَنَمُ بَرَكَةٌ». (طبرانی، ۱۴۱۵هـ ج ۱۷، ۱۵۶) شتر و گوسفند برای مالک خود مایهٔ عزت و سبب خیروبرکت‌اند.

۳. حضرت زید بن خالد جهنی رضی‌الله‌عنه روایت نموده است که رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «لَاتَسُبُّوا الدِّيكَ فَإِنَّهُ يُوقِظُ لِلصَّلَاةِ». (طبرانی، ۱۴۱۵هـ ج ۵، ۲۴۰) به خروس دشنام ندهید؛ زیرا او (شمارا) به نماز (بامداد) بیدار می‌کند.

۴. حضرت کبشه خانم حضرت ابوقتاده رضی‌الله‌عنهما نقل می‌کند که روزی به شوهرش آب وضو آماده ساخت، در آن اثنا گربه‌ای آمد و قصد نوشیدن آب کرد، ابوقتاده ظرف آب را به گربه خم کرد تا به‌آسانی بنوشد، کبشه از این کار شوهرش شگفت‌زده شد، ابوقتاده به او گفت: گمان می‌کنم از این کار متعجب شدی؟ گفت: بلی! ابوقتاده فرمود: تعجب نکن، رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «آن‌ها لَيْسَتْ بِنَجَسٍ آن‌ها مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَ الطَّوَّافَاتِ». (بیهقی، ۱۴۲۳هـ ج ۲، ۲۳۷) گربه پلید نیست، او از گشت‌زنان در خانه شما است.

ب: توصیه‌های پیامبر اسلام راجع به برخورد نیک با حیوانات

برخی از مسلمانان عالی‌ترین الگو را در مهربانی و نیک‌رفتاری با حیوانات و حشرات دارند. درگذشته بعضی از بزرگان و اهل عرفان در اوقات مصیبت و وزیدن طوفان‌ها، ملخ‌ها را به خانه‌های خود پناه می‌دادند، افرادی نیز بودند که برای مورچه‌ها نان ریزه می‌کردند و می‌گفتند: این‌ها همسایه‌های ما هستند و بالای ما حق‌دارند. شماری از آنان تصور می‌کردند که راه عبور و مرور بین انسان و سگ مشترک است و نباید انسان آن را مجبور به ترک راه اش کند. عده‌ی به هنگام راه رفتن در پای خود زنگ می‌بستند تا حشرات از عبور آنان آگاه شوند و خود را به محل امنی انتقال بدهند و مورد اذیت و آزار آنان قرار نگیرند. برخی از صحابه‌های کرام با توجه به علاقه و محبت زیادی که به برخی از حیوانات داشتند، به نام همان حیوان مکنی شدند، مانند ابوهریره رضی‌الله‌عنه که با یک گربه انس داشت و همیشه متوجه آب، نان، غذا و مسکن آن بود.

میازار موری که دانه‌کش است...؛ که جان دارد و جان شیرین خوش است. در این حکایات مهرانگیز، جای برای شگفتی نیست؛ زیرا مسلمانان اصول اخلاقی، ارزش‌های عاطفی و مبادی ترحم را با حیوانات از پیامبر معظمشان آموخته‌اند، پیامبری که برخورد نیک با حیوانات را جزو عبادات قلمداد نموده است، عباداتی که عامل آن را به مدارج عالی و مراتب رفیع نزد الله متعال می‌رساند.

۱. حضرت ابوهریره رضی‌الله‌عنه روایت می‌کند که رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «بَيْنَا رَجُلٌ بِطَرِيقٍ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ فَوَجَدَ بِئْرًا فَنَزَلَ فِيهَا فَشَرِبَ ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى مِنْ الْعَطَشِ فَقَالَ الرَّجُلُ لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبَ مِنْ الْعَطَشِ مِثْلُ الَّذِي كَانَ بَلَغَ مِنِّي فَنَزَلَ الْبِئْرَ فَمَلَا خُفَّهُ مَاءً فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَغَفَرَ لَهُ قَالُوا يَا رسول‌الله وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ لَأَجْرًا فَقَالَ فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ». (بخاری، ۱۴۲۲هـ ج ۶، ۲۷۲). مردی از راه عبور می‌کرد، شدت تشنگی به او سنگین تمام شد، چاهی را پیدا کرد و وارد آن شد و آب نوشید و سپس بیرون آمد، ناگهان متوجه شد که سگی زبان می‌زند و از تشنگی زیاد خاک نم‌دار را می‌خورد.

مرد به دل خود گفت: تشنگی این سگ را به وضعیت بدی همچون حالت قبلی من رسانده است، دوباره وارد چاه شد و موزه خود را از آب پر کرد و آن را با دهان خود محکم گرفت تا از چاه برآمد و به سگ تشنه آب داد. (خداوند از این کار او بسیار خوشش آمد) و از او قدردانی نموده گناهش را بخشید. یاران پیامبر عرض کردند: ای رسول خدا! آیا ما را در آب دادن چهارپایان اجر و ثواب است؟ فرمود: بلی! آب دادن به هر موجود دارای جگر، اجر و پاداش در پی دارد.

۲. حضرت ابوهریره رضی‌الله‌عنه روایت می‌کند که رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «أَنَّ امْرَأَةً بَغِيًّا رَأَتْ كَلْبًا فِي يَوْمٍ حَارٍّ يُطِيفُ بِبِئْرٍ قَدْ أَدْلَعَ لِسَانَهُ مِنَ الْعَطَشِ فَنَزَعَتْ لَهُ بِمُوقِهَا فَغُفِرَ لَهَا». (مسلم، ب ت، ج ۷، ۴۴) یک زن زناکار سگی را در یک روز بسیارگرم دید که به دور چاهی می‌چرخد و از شدت تشنگی زبان خود را بیرون آورده است، پس آن زن باموزه خود او را از همان چاه آب داد، این زن به همان سبب بخشیده شد.

۳. حضرت ابوهریره رضی‌الله‌عنه روایت می‌کند که رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «الْخَيْلُ لِثَلَاثَةٍ لِرَجُلٍ أَجْرٌ وَ لِرَجُلٍ سِتْرٌ وَ عَلَى رَجُلٍ وِزْرٌ. فَأَمَّا الَّذِي لَهُ أَجْرٌ فَرَجُلٌ رَبَطَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَطَالَ فِي مَرْجٍ أَوْ رَوْضَةٍ فَمَا أَصَابَتْ فِي طِيَلِهَا ذَلِکَ مِنْ الْمَرْجِ أَوْ الرَّوْضَةِ كَانَتْ لَهُ حَسَنَاتٍ وَلَوْ اَن‌ها قَطَعَتْ طِيَلَهَا فَاسْتَنَّتْ شَرَفًا أَوْ شَرَفَيْنِ كَانَتْ أَرْوَاثُهَا وَآثَارُهَا حَسَنَاتٍ لَهُ وَلَوْ اَن‌ها مَرَّتْ بِنَهَرٍ فَشَرِبَتْ مِنْهُ وَلَمْ يُرِدْ أَنْ يَسْقِيَهَا كَانَ ذَلِکَ حَسَنَاتٍ لَهُ...» الحدیث (بخاری، ۱۴۲۲هـ ج ۲، ۱۴۸) اسب ازلحاظ کسب ثواب و عقاب بر سه نوع است: ۱. برای مردی مایۀ اجر و ثواب است. ۲. برای مرد دیگر سبب ستر و پرده است. ۳؛ و بر مرد سومی باعث گناه و معصیت است. آنی که برای مردم مایه اجر و ثواب است، به این معنا است که وی اسب خود را درراه خدا نگه می‌دارد و افسارش را در چراگاه عام و یا باغ خویش بسته می‌کند، به هراندازه که افسار آن در چراگاه و یا باغ دراز شود، به همان پیمانه برای مالکش پاداش‌های نیک داده می‌شود، اگر این اسب افسارش را کنده کند و به یک و یا دو تپه بلند شود، در برابر هر قدم و مدفوع او برای صاحبش ثواب داده می‌شود و به هر جویی که گذر کند و بدون قصد صاحبش از آن آب بنوشد، بازهم برای مالکش حسنات و ثواب بیکران در نظر گرفته‌شده است.

۴. حضرت سُراقه بن جُعشُم رضی‌الله‌عنه از رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم پرسان کرد، ای پیامبر خدا! جانوران گمشده و بیگانه وارد حوض شخصی من می‌شوند، اگر به آن‌ها آب بنوشانم، آیا در این کار برایم ثوابی خواهد بود؟ رسول‌الله فرمودند: «اسْقِهَا، فَإِنَّ فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ حَرَّى أَجْرٌ». (ابن حبان، ۱۹۹۳م، ج ۱، ۳۷۷) آب اش بده، قطعاً در آب دادن هر موجود تشنه، پاداش است.

روی‌هم‌رفته احسان، رفتار خوب و برخورد نیک با جانوران جزو عبادات محسوب شده بلکه ازجمله باارزش‌ترین مراتب و عالی‌ترین مدارج نزد خداوند متعال و از قوی‌ترین اسباب بخشش گناه تلقی شده است.

جایگاه حیوانات در فقه اسلامی

کافی است انسان کتابی از کتاب‌های فقه اسلامی را بازنموده و فهرست عناوین آن را ازنظر خود بگذراند، خواهد دید که فقها و دانشمندان مسلمان «از کتاب طهارت تا کتاب نفقات» چی موضوعات عمده و مطالب زیبا را پیرامون حقوق حیوان در کتاب‌های خویش گنجانیده‌اند!

در ابواب طهارت «نظافت»، مسایل خاصی مربوط به حیوانات وجود دارد که فقهای اسلام در مورد حکم هرکدام آن‌ها در پرتو احکام شریعت اسلامی نظریات خود را بیان داشته‌اند. مباحثی که راجع به حیوانات در ابواب طهارت موردبحث است از قبیل: حکم پسماند حیوانات حلال مانند شتر، گاو و گوسفند و حکم پسماند حیوانات حرام‌گوشت مانند قاطر، خر، گربه، سگ، خوک و پرندگان شکاری.

در ابواب نجاست «پلیدی‌ها»، از حکم گوشت جانور خود مرده، خون روان، گوشت خوک، ادرار و مدفوع حیوانات، سگ، جانداران مدفوع خوار و حکم شستشوی پوست خود مرده و امثال آن بحث نموده‌اند.

در ابواب زکات، از زکات حیوانات بحث صورت می‌گیرد که برای بیان شروط و نصاب هرکدام عنوان خاصی در نظر گرفته می‌شود مثلاً زکات شتر، زکات گاو، زکات بز و گوسفند و امثال آن‌ها.

در ابواب حج، عنوان مستقلی به هَدی (قربانی حاجیان) اختصاص می‌دهند و در آن از مباحث چون: بهترین هدی، کدام جانور در هدی کفایت می‌کند؟ قربانی کردن شتر و گاو چی زمانی واجب می‌گردد؟ شروط هدی، مکان ذبح هدی، استحباب نحر برای شتر و ذبح برای سایر جانوران، بحث می‌کنند.

در ابواب حدود شرعی، مطلب جداگانه در مورد ارضای شهوت با استفاده از حیوانات موردبحث است.

در ابواب جنایات، مباحثی خاصی مانند: تضمین مالک چهارپای، تضمینات رهنمای جانور، سوار شونده، راننده حیوان، ضمانت چهارپای بسته، ضمانت تلفاتی که مواشی به بار می‌آورد، ضمانت تلفات و خساراتی که پرندگان به وجود می‌آورد و ضمانتی که سگ و گربه بار می‌آورد.

در ابواب اجاره، مسایل چون: حکم به اجرت گرفتن چهارپایان قابل‌بحث است.

در ابواب اطعمه، احکام حیوانات دریا و خشکه و فضا، حیواناتی که حرمت خوردن گوشت‌شان منصوص است، حیواناتی که حکم حلیت و حرمت آن‌ها مسکوت است، مباح قرار گرفتن اشیای حرام در هنگام اضطرار «حالات ضرورت»، ذبح شرعی و واجبات آن، احکام ذبایح اهل کتاب و مکروهات آن؛ و بعدازآن عنوان مستقلی پیرامون شکار کردن حیوانات و پرندگان می‌آورند که در آن از احکام شکار حرام، شروط شکارچی، شکار با استفاده از اسلحه جارحه و یا حیوان تعلیم یافته، شروط شکار به‌وسیله سلاح، شروط شکار با حیوانات درنده، دسترسی به شکار زنده و شکار مرده؛ و باب جداگانه‌ای در مورد قربانی ذکر می‌کنند و در آن از مسایل چون: حکم قربانی، شروط قربانی و شروط قربانی کننده، جانورانی که قربانی می‌شوند و حیواناتی که قربانی نمی‌شوند، اوقات و ایام ذبح قربانی، کفایت قربانی واحد از طرف خانواده، توزیع گوشت قربانی و به دنبال آن از مبحث مستقلی زیر عنوان «عقیقه» بحث صورت می‌گیرد.

در ابواب مسابقه «دوش»، از مسایل چون: حرمت اذیت و آزار حیوانات و ممنوعیت جنگ انداختن در میان آنان بحث می‌شود.

در ابواب نفقات، بحث‌های در مورد آذوقه و مصارف حیوانات وجود دارد، این احکام و مسایل اکثراً مانند احکامی است که درباره نفقات و مصارف خانواده و اقارب انسان‌ها مطرح است. در منابع معتبر فقه اسلامی، کتابی وجود ندارد که عاری از بیان احکام و حقوق حیوانات باشد، علت این‌همه مباحث مفصل در این است که موجودیت حیوانات در تکامل حیات بشر، بهره‌گیری انسان از آن، کمک آن‌ها به جوامع انسانی در راستای شکوفایی جهان و استمرار زندگانی، فوق‌العاده حایز اهمیت بوده و انکارناپذیر است. روی همرفته هویدا می‌گردد

که بحث حمایت از حیوان و تأمین حقوق آن در تمامی ابعاد تشریع اسلامی به‌وضوح قابل حس است. (عاشور، ب‌ت، ۶-۸)

حقوق حیوانات از منظر اسلام

در دین مبین اسلام همان‌گونه که انسان‌ها بالای انسان‌های دیگر حقوق دارند، حیوانات نیز از حقوق خاصی بالای انسان‌ها برخوردارند که باید از طرف آن‌ها به‌صورت جدی رعایت گردد. در اینجا به برخی از آن حقوق اشاره می‌کنیم.

اول: رعایت آداب ذبح شرعی

ازجمله حقوق حیوانات حلال‌گوشت، یکی این است که به هنگام ذبح کردن، بهترین روش و نیکوترین طریقه را به کار بگیریم تا حیوان به‌راحتی جان دهد و بیشتر اذیت نشود. حضرت شداد بن اوس رضی‌الله‌عنه می‌گوید: رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «... فَإِذَا ذَبَحْتُمْ، فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، وَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ». (بغوی، ۱۹۸۳م، ج ۱۱، ۲۱۹) وقتی‌که خواستید حیوانی را ذبح کنید، به بهترین شیوه حلالش کنید، قصاب باید کارد خود را تیز کند و زودتر ذبیحه خویش را راحت بسازد.

دوم: رعایت آداب کشتن

شریعت اسلامی به کشتن برخی از حیوانات حرام‌گوشت و موذی مانند: سگ گزنده، مار گزنده صحرایی، موش، کژدم و کرگس و امثال آن‌ها اجازه داده است؛ اما همواره تأکید نموده است که به هنگام کشتن حیوان موردنظر باید آداب اخلاقی آن جدا رعایت شود. حضرت شداد بن اوس رضی‌الله‌عنه می‌گوید: رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «وَإِذَا قَتَلْتُمْ، فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ». (بغوی، ۱۹۸۳م، ج ۱۱، ۲۱۹) وقتی خواستید (کسی و یا حیوانی را) بکشید، به شیوه درست بکشید.

سوم: حق چریدن و استراحت

یکی دیگر از حقوق حیوان، دادن فرصت مناسب برای چریدن و استراحت حیوانات سواری و بارکش در سفرهای طولانی است. چنانچه حضرت ابوهریره رضی‌الله‌عنه روایت می‌کند که رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «إِذَا سَافَرْتُمْ فِى الْخِصْبِ فَأَعْطُوا الإِبِلَ حَظَّهَا مِنَ الأَرْضِ وَإِذَا سَافَرْتُمْ فِى السَّنَةِ فَأَسْرِعُوا عَلَيْهَا السَّيْرَ». (قشیری، ۲۰۱۲م، ج ۶، ۵۴) هنگامی که به سرزمین‌های پر گیاه سفر کردید، حق شتر را از زمین برایش بدهید و زمانی که به اراضی بی‌علف و گیاه سفر نمودید، به عجله ازآنجا عبور کنید.

چهارم: منع کشتن برخی از حیوانات در اسلام

در اسلام اصل براین است که حیوانات حلال‌گوشت تنها به مقصد خوردن گوشتشان، ذبح شوند و در غیر آن، بدون موجب کشتن این نوع حیوانات ممنوع است. چنانچه حضرت عبدالله بن عمرو رضی‌الله‌عنهما روایت می‌کند که رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «مَا مِنْ إِنْسَانٍ يَقْتُلُ عُصْفُوراً فَمَا فَوْقَهَا بِغَيْرِحَقِّهَا إِلَّا سَأَلَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَ: يَا رسول‌الله وَ مَا حَقُّهَا قَالَ: يَذْبَحُهَا وَ يَأْكُلُهَا وَلَا يَقْطَعُ رَأْسَهَا وَ يَطْرَحُهَا». (حاکم،۱۴۱۱هـ ج ۴، ۲۶۱) نیست هیچ انسانی که گنجشک یا بالاتر از آن را به‌ناحق بکشد، مگر اینکه خداوند او را از این کارش پرسان می‌کند، صحابی گفت: ای رسول خدا! حق آن چیست؟ فرمودند: حق اش این است که او را شرعاً ذبح کند و گوشتش را بخورد و سر او را جدا کرده دور نه افگند.

از حیوانات حرام‌گوشت تنها کشتن آن نوع آن‌ها روا است که ذاتاً و طبیعتاً موذی، آسیب‌رسان و فساد پیشه باشند و اذیت و خساره شان برای انسان‌ها مشهود باشد. پیامبر اسلام از حیوانات مضر و خطرناک مشخصاً نامبرده‌اند و دستور به کشتن آن‌ها داده‌اند. چنانچه حضرت عایشه صدیقه رضی الله عنها، روایت نموده است که رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «خَمْسٌ فَوَاسِقُ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ، الْحَيَّةُ وَالْغُرَابُ الأَبْقَعُ وَالْفَارَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ وَالْحُدَيَّا». (قشیری، ۲۰۱۲م، ج ۴، ۱۷) پنج جانور خراب‌کارند، در حل و حرم کشته می‌شوند: اول: مار (صحرایی) دوم: زاغ ابلق. سوم: موش. چهارم: سگ گاز گیرنده. پنجم: کرگس. رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم به کشتن چلپاسه نیز دستور داده‌اند، چنانچه حضرت عبدالله بن عباس رضی الله عهنما می‌گوید که رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «اقْتُلُوا الْوَزَغَ، وَلَوْ فِي جَوْفِ الْكَعْبَةِ». (طبرانی، ۱۴۱۵هـ ج ۱۱، ۲۰۲) چلپاسه را بکشید هرچند در داخل کعبه باشد.

در قسمت سایر حیوانات اصل بر منع کشتن آن‌هاست، چنانچه حدیث دیگر ابن عباس رضی‌الله‌عنهما در زمینه صراحت دارد: «نَهَى رسول‌الله صلی‌الله عَلَيْهِ و سلم عَنْ قَتْلِ كُلِّ ذِي رُوحٍ إِلَّا أَنْ يُؤْذِيَ». (طبرانی، ۱۴۱۵هـ ج ۱۲، ۱۱۶) رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم از کشتن هر ذی‌روح منع کرده‌اند؛ مگر این‌که ضرر ناک باشد. پیامبر صلی‌الله علیه و سلم ضمن این‌که از کشتن عموم حیوانات غیر موذی منع فرموده‌اند؛ ولی به‌طور خاص از کشتن برخی از آن‌ها با صراحت تمام نهی کرده‌اند.

۱. حضرت سهل بن سعد رضی‌الله‌عنه می‌گوید: «أَنَّ النَّبِيَّ صلی‌الله عَلَيْهِ و سلم نَهَى عَنْ قَتْلِ النَّمْلَةِ وَالنَّحْلَةِ وَالْهُدْهُدِ وَالصُّرَدِ وَالضُّفْدَعِ». (طبرانی، ۱۴۱۵هـ ج ۶، ۱۲۷) پیامبر صلی‌الله علیه و سلم از کشتن مورچه، زنبورعسل، هدهد، باشه و قورباغه منع نموده است.

۲. حضرت عبدالله بن عمرو رضی‌الله‌عنهما فرموده است: «لَاتَقْتُلُوا الضَّفَادِعَ فَإِنَّ نَقِيقَهَا تَسْبِيحٌ وَلَا تَقْتُلُوا الْخُفَّاشَ فَإِنَّهُ لَمَّا خَرِبَ بَيْتُ الْمَقْدِسِ قَالَ: يَا رَبِّ سَلِّطْنِي عَلَى الْبَحْرِ حَتَّى أُغْرِقَهُمْ». (بیهقی، ۱۴۳۲هـ ج ۹، ۵۳۴) قورباغه را نکشید؛ زیرا که صدای آن تسبیح و ذکر خدا است و خفاش را نکشید؛ زیرا وقتی‌که بیت‌المقدس تخریب شد، به دربار خدا دعا کرد که بارالها! مرا به دریا مسلط کن تا آن‌ها را غرق کنم.

۳. عبدالرحمن بن معاویه مرادی مرسلا روایت نموده است: «أن النَّبِيَّ صلی‌الله علیه و سلم نَهَى عَنْ قَتْلِ الْخَطَاطِيفِ وَ قَالَ: «لاتَقْتُلُوا هَذِهِ الْعُوذَ آنها تَعُوذُ بِكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ». (بیهقی، ۱۴۳۲هـ ج ۹، ۳۱۸) پیامبر اسلام از کشتن پرستوک منع کرده‌اند و فرموده‌اند: این پناه دهندگان را نکشید، آن‌ها شمارا از شر دشمن تان نگه می‌دارند.

۴. پیامبر اسلام صلی‌الله علیه و سلم از کشتن مارهای خانگی که بیشتر اوقات به رنگ سفید ظاهر می‌شوند و اغلب جن می‌باشند، نیز نهی کرده‌اند. چنانچه حضرت عایشه صدیقه رضی‌الله‌عنها می‌گوید: رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم: از کشتن مارهای خانگی منع کرده‌اند. «نَهَى عَنْ قَتْلِ الْحَيَّاتِ الَّتِي تَكُونُ فِي الْبُيُوتِ». (راهویه، ۱۹۹۱م، ج ۳، ۱۰۲۴)

پنجم: منع تعذیب و شکنجه حیوانات در اسلام

توأم با نواهی مذکور، بدرفتاری، خشونت، آزار و اذیت حیوانات در دین مبین اسلام بزرگ‌ترین گناه و معصیت به‌حساب می‌آید که مرتکب آن در روز قیامت با عذاب‌های گوناگون مواجه خواهد شد.

۱. حضرت عبدالله بن عمر رضی‌الله‌عنهما روایت می‌کند که رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم فرموده است: «عُذِّبَتِ امْرَأَةٌ فِی هِرَّةٍ لَمْ تُطْعِمْهَا وَلَمْ تَسْقِهَا وَلَمْ تَتْرُكْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الأَرْضِ». (بخاری، ۱۴۲۲هـ ج ۸، ۵۹۳) زنی به خاطری یک گربه که به آن آب و غذا نداد و نه هم رهایش کرد که خودش از حشرات زمین چیزی بخورد، تعذیب شد.

۲. حضرت اسماء دختر حضرت ابوبکر صدیق رضی‌الله‌عنهما می‌گوید که رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «...وَدَنَتْ مِنِّی النَّارُ حَتَّى قُلْتُ يَا رَبُّ وَأَنَا مَعَهُمْ وَ إِذَا امْرَأَةٌ (قَالَ نَافِعٌ حَسِبْتُ أَنَّهُ قَالَ) تَخْدِشُهَا هِرَّةٌ قُلْتُ مَا شَأْنُ هَذِهِ قِيلَ لِی حَبَسَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ». (بخاری، ۱۴۲۲هـ ج ۲، ۱۵۶)... (در سفر معراج) دوزخ به من نزدیک شد تا حدی که گفتم: ای خدا! من در میان دوزخیان قرار گرفتم! ناگهان دیدم که زنی (نافع راوی حدیث گفت: گمان می‌کنم رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم فرمودند): گربه‌ای او را می‌خراشد، گفتم: این را چه شده است؟ گفتند: گناه زن این است که گربه را نگه داشته بود تا این‌که از گرسنگی مرد.

امام نووی رحمه‌الله در شرح حدیث فوق می‌نویسد: این زن از مؤمنان (بنی‌اسرائیل) بود و به سبب اذیت آن پیشک وارد دوزخ شد، این گناه وی گناه بزرگی نبود؛ ولی با اصرار و تداومش به چنین اذیت و آزار، جرم وی به گناه کبیره مبدل شد و بالاخره باعث ورودش به آتش دوزخ گردید. (نووی، ۱۳۹۲هـ ج ۹، ۸۹)

۳. حضرت عبدالله بن عباس رضی‌الله‌عنهما می‌گوید: رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم روزی از پیش روی یک مرکب گذشت و متوجه شد که روی به‌رسم نشانی داغ‌کرده شده است، آنگاه فرمود: «لَعَنَ اللَّهُ مَنْ وَسَمَهُ!». (ابن حبان، ۱۹۹۳م، ج ۱۲، ۴۴۴) خداوند کسی را که این را داغ‌کرده است، لعنت کند.

۴. حضرت عبدالله بن عمر رضی‌الله‌عنهما می‌گوید: همراه رسول خدا در یک سفر یکجا بودیم، ایشان به قضای حاجت رفتند و ما کبوتری دیدیم که دو چوچه داشت، چوچه هایش را گرفتیم، کبوتر آمد و متوجه شد که چوچه هایش نیست، شروع به بال و پر زدن کرد، هنگامی که رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم تشریف آوردند، با ملاحظهٔ چنین وضعیتی گفتند: «مَنْ فَجَعَ هَذِهِ بِوَلَدِهَا رُدُّوا وَلَدَهَا إِلَيْهَا». «وَرَأَى قَرْيَةَ نَمْلٍ قَدْ حَرَّقْنَاهَا فَقَالَ: «مَنْ حَرَّقَ هَذِهِ». قُلْنَا نَحْنُ. قَالَ: «إِنَّهُ لاَ يَنبَغِی أَنْ يُعَذِّبَ بِالنَّارِ إِلاَّ رَبُّ النَّارِ». (سجستانی، ۱۴۳۰هـ ج ۴، ۵۳۹) کی او را با گرفتن چوچه هایش دردمند کرده است؟ چوچه اش را به او مسترد کنید و محله مورچه‌ها را دیدند که ما آن را آتش زده بودیم، گفتند: اینجا را کی به آتش کشیده است؟ گفتیم: ما چنین کردیم. فرمودند: شایسته نیست که کسی به آتش عذاب دهد به‌جز صاحب آتش. (خداوند بزرگ)

۵. حضرت شرید رضی‌الله‌عنه می‌گوید: من از رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم شنیدم که می‌فرمود: «مَنْ قَتَلَ عُصْفُوراً عَبَثًا عَجَّ إِلَى الله يَوْمَ الْقِيَامَةَ يَا رَبِّ إِنَّ فُلانًا قَتَلَنِی عَبَثًا وَلَمْ يقتلنی مَنْفَعَةً». (نسائی، ۱۴۰۶هـ ق، ج ۷، ۲۳۹) هر کس گنجشکی را بیهوده و به بازی بکشد، گنجشک در روز قیامت به دربار خدا فریاد می‌کشد: ای پروردگار من! فلان کس مرا بیهوده به قتل رسانده بود و از روی منفعت خاص نکشته بود.

۶. حضرت عبدالله بن عمر رضی‌الله‌عنهما شماری از نوجوانان قریش را دیدند که پرنده و یا مرغی را بسته کرده و مورد هدف تیر خویش قرار می‌دهند و بین خود شرط بندی کرده بودند که تیر هر کی زودتر به هدف خورد، مقدار معینی از پول را باید پرداخت کند، آنان وقتی‌که ابن عمر رضی‌الله‌عنه را دیدند، از هم جداشده و پا به فرار گذاشتند. ابن عمر رضی‌الله‌عنه گفت: این کار را با این پرنده کی کرده است؟ لعنت خدا بر کسی که به چنین کاری دست‌زده است و سپس فرمود: «إِنَّ رسول‌الله – صلی‌الله علیه و سلم– لَعَنَ مَنِ اتَّخَذَ شَيْئًا فِيهِ الرُّوحُ

غَرَضًا». (بخاری، ۱۴۲۲هـ ج ۶، ۷۳) رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم نفرین کردند شخصی را که زنده جانی را مورد هدف تیر خود قرار دهد.

از این قبیل احادیث در کتاب‌های حدیث بیشمار است که پیامبر اسلام از زدن به چهره حیوان و داغ کردن چهره آن منع فرموده‌اند. درمجموع تمامی این احادیث دلیل محکم براین امر است که دین مبین اسلام یگانه دین ترحم، شفقت و مهرورزی بوده و کشتن حیوانات را به شکل بسته که مورد هدف اصابت تیر قرار گیرد، ممنوع اعلام کرده است؛ و در این مسئله جای برای شگفتی وجود ندارد؛ زیرا اسلام عزیز تمامی تصرفات بیجا و نادرست را در حق حیوانات حرام قرارداه است.

امروزه در کشورهای که ادعای برافراشتن پرچم حقوق حیوان را دارند، شاهدبازی‌ها، سرگرمی‌ها و مسابقات خونین حیوانات هستیم که بدون اذیت و آزار و تعذیب حیوان عملاً انجام‌پذیر نیست؛ مانند: مسابقات گاو سواری در اسپانیا و ایتالیا و رقابت‌های خون‌بار مرغ جنگی و قوچ جنگی که با اشتراک و مشاهده چنین وضعیت رقت‌بار بنیان‌گذاران کنوانسیون حقوق حیوان و مدافعین آن باکمال وقاحت لذت می‌برند. این‌همه در حالی است که شریعت اسلامی چنین فعالیت‌ها و خلاف‌کاری‌ها را جزو اعمال حرام قرارداده و مرتکبین آن را مستحق شدیدترین مجازات اخروی می‌داند.

ششم: منع جنگ انداختن حیوانات در اسلام

یکی از فرمان‌ها پیامبر اسلام در قسمت منع به جنگ انداختن حیوانات این است: حضرت عبدالله بن عباس رضی‌الله‌عنهما می‌گوید: «أنَّ النبیَّ صلی‌الله علیه و سلم نَهی عن التَّحریشِ بینَ البهائمِ». (بخاری، ۱۹۹۸م، ۷۴۴) رسول خدا از جنگ انداختن در میان حیوانات منع فرموده‌اند.

هفتم: منع لعن و نفرین کردن حیوانات در اسلام

در دین مبین اسلام مواردی وجود دارد که در جهت اکرام و احترام حیوانات و خودداری از اذیت و آزار دادن آن‌ها، فوق همه تصورات مدعیان معاصر حقوق حیوان قرار دارد. حضرت عمران بن حصین رضی‌الله‌عنه می‌گوید: زنی به شتر خود سوار بود، شتر بی‌قراری می‌کرد، وی عصبانی شد و به شتر لعنت گفت. لعن و طعن وی را رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم شنید و فرمود: «خُذُوا مَاعَلَیْهَا وَدَعُوهَا فَإِنَّهَا مَلْعُونَةٌ». (قشیری، ۲۰۱۲م، ج ۸، ۲۳) بار این شتر را از پشتش بگیرید و او را در صحرا رها کنید؛ زیرا او دیگر ملعون و از رحمت خدابه‌دور است. در معنا و مفهوم این روایت، احادیث فراوانی وجود دارد که رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم از چنین کاری منع فرموده‌اند و از همراهی و بودن با چنین حیوانات در سفر و حضر نیز خودداری کرده‌اند.

هشتم: منع سوارشدن سه نفر هم‌زمان بر یک حیوان سواری

یکی دیگر از حقوق حیوان، این است که نباید در یک‌وقت سه نفر هم‌زمان بر آن سوار شوند، این کار باعث تکلیف و اذیت حیوان می‌شود. چنانچه حضرت جابر بن عبدالله رضی‌الله‌عنهما روایت نموده‌اند: «أنَّ النَّبِیَّ صلی‌الله عَلَیْهِ و سلم نَهَی أَنْ یُرْکَبَ ثَلَاثَةٌ عَلَی دَابَّةٍ». (طبرانی، ۱۴۱۵هـ ج ۷، ص ۲۸۷) پیامبر اسلام از این‌که سه نفربر (یک) چهارپای سوار شود، منع فرموده‌اند.

نهم: منع ماندن زمان زیاد بر پشت حیوان سواری

یکی دیگر از حقوق حیوانات، این است که شخص سوار شونده نباید بر پشت حیوان مدت طولانی را سپری کند ویا در وقتی‌که حیوان مصروف علف خوردن ویا آب نوشیدن است، بر او سوار باشد و یا بدون ضرورت در

حین سواری با دیگران مشغول صحبت شود. پیامبر اسلام از چنین کارها منع کرده‌اند، چنانچه حضرت ابوهریره رضی‌الله‌عنه روایت می‌کند که رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم فرمودند: «إِيَّاكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا ظُهُورَ دَوَابِّكُمْ مَنَابِرَ». (سجستانی، ۱۴۳۰هـ ج ۲، ص ۳۳۲) از پشت حیوانات تان منبر نسازید. در یک حدیث دیگر از حضرت معاذ بن انس رضی‌الله‌عنه روایت‌شده که رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «ارْكَبُوا هَذِهِ الدَّوَابَّ سَالِمَةً وَايْتَدِعُوهَا سَالِمَةً، وَلَا تَتَّخِذُوهَا كَرَاسِيَّ». (بیهقی، ۱۹۸۸م، ج ۱، ۲۶۱) به این چهار پایان به‌سلامتی سوار شوید و به‌سلامتی آن‌ها را بخوابانید و از آن‌ها برای خود چوکی نسازید.

دهم: منع استفاده از حیوان در جهت خلاف طبیعت‌اش

روا نیست که انسان از حیوان کاری بگیرد که برای آن کار آفریده نشده است و استعداد آن را ندارد مانند: گاو نر که نباید از آن به حیث حیوان سواری ویا وسیله باربری استفاده کرد، می‌باید از آن فقط در راستای شخم زدن و آب دادن زمین ویا هم از گاو ماده جهت شیر گرفتن از آن استفاده به عمل آورد. «وَبَيْنَمَا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقَرَةً قَدْ حَمَلَ عَلَيْهَا فَالْتَفَتَتْ إِلَيْهِ فَكَلَّمَتْهُ فَقَالَتْ إِنِّي لَمْ أُخْلَقْ لِهَذَا وَلَكِنِّي خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ». (بخاری، ۱۴۲۲هـ ج ۹، ۱۹۸) (در زمان بنی‌اسرائیل) مردی گاو خود را می‌راند و بالای آن وسایل خود را بار کرده بود، گاو با او صحبت کرد و گفت: من برای چنین کاری آفریده نشده‌ام، من برای شخم زدن زمین خلق‌شده‌ام. در روایت دیگر چنین آمده است: «بَيْنَمَا رَجُلٌ رَاكِبٌ عَلَى بَقَرَةٍ، الْتَفَتَتْ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: إِنِّي لَمْ أُخْلَقْ لِهَذَا إِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحِرَاثَةِ». (ابن حبان، ۱۹۹۳م، ج ۱۴، ۴۰۷) (در زمان بنی‌اسرائیل) مردی به گاو خود سوار بود، گاو با او صحبت کرد و گفت: من برای چنین کاری آفریده نشده‌ام، بلکه برای شخم زدن زمین خلق‌شده‌ام.

یازدهم: منع قتل‌عام حیوانات

حیوانات مانند انسان‌ها حق حیات و حق تداوم زادوولد دارند؛ بنابراین قتل‌عام و منقرض ساختن نسل آن‌ها درست نیست. حضرت جابر بن عبدالله رضی‌الله‌عنه روایت می‌کند که رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم فرموده‌اند: «لَوْلا أَنَّ الْكِلابَ أُمَّةٌ مِنَ الأُمَمِ لأَمَرْتُ بِقَتْلِهَا وَلَكِنِ اقْتُلُوا الْكَلْبَ الأَسْوَدَ الْبَهِيمَ فَإِنَّهُ شَيْطَانٌ». (هیثمی، ب ت، ج ۱، ۲۶۶) اگر سگ‌ها گروهی از گروه‌ها نبودند، دستور می‌دادم تا کشته شوند؛ اما تنها سگ سیاه را بکشید که شیطان است. به قیاس از حکم مذکور، این حق در شأن تمامی حیوانات محفوظ است و نباید نسل آن‌ها یک‌بارگی منقرض و نابود شود.

دوازدهم: منع استفاده از وسایل کار و ابزار رانندگی که باعث اذیت حیوانات می‌شود

در انتخاب وسایل و اسبابی که به غرض استخدام حیوانات بکار گرفته می‌شود، باید دقت کرد تا موجب ایجاد ضرر و تکلیف برای آنان نشود، ما باید برای آن‌ها فضای مناسب و محیط سالم زیست را مهیا کنیم و آن‌ها را برای جنگ باهم تحریک نکنیم و باعث افگار شدنشان نشویم و آن‌ها را در معرض نابودی چون گرسنگی، تشنگی، گرمی شدید و سردی زیاد قرار ندهیم؛ زیرا آن‌ها مانند ما انسان‌ها گروهی از مخلوقات الهی هستند که خداوند عزوجل آن‌ها را تابع و رام برای ما آفریده است و باید این احسان و نعمت بزرگ خدا را احساس کنیم و در برابر آن از پروردگار خویش قولاً و عملاً متشکر باشیم.

نتیجه‌گیری

از لابلای مطالب گذشته هویدا می‌گردد که دین مبین اسلام، واقعاً دین جامع، فراگیر و جهان‌شمول است؛ زیرا در میان مخلوقات الهی هیچ موجودی دیده نمی‌شود که اسلام عزیز به آن حق‌وحقوقی اعطاء نکرده باشد. در این میان قرآن، حدیث و فقه اسلامی به تأمین و رعایت حقوق پرندگان و جانوران تأکید نموده است؛ و رسم و آداب آن را نیز برای مسلمانان تعلیم داده و توجه به آن را از قوی‌ترین اسباب مغفرت گناهان و بی‌پروایی و سهل‌انگاری درباره آن را موجب دخول جهنم قرارداده است. طوری نیست که امروزه برخی از دشمنان اسلام راجع به‌حقوق حیوانات علیه اسلام توطئه و تبلیغات شوم را به راه انداخته‌اند که گویا اسلام برای حیوانات هیچ نوع حقی قایل نشده و در برابر آن‌ها ظلم و حق تلفی را روا می‌دارد، بالاخص که در روزهای عید قربان هزاران حیوان به شکل بی‌رحمانه کشته می‌شوند. اگر آنان واقعاً بادید انصاف و نظر ژرف اصول، قواعد و آدابی را که اسلام در لابلای حقوق حیوانات بنانهاده بررسی کنند، درخواهند یافت که این‌چنین حقوق عادلانه در هیچ دین و نظامی وجود ندارد.

پیشنهادها

علما و متنفذین از طریق منابر مساجد و محافل عمومی با استفاده از نفوذ و مسئولیتی که در قبال اقشار مختلف مردم و جامعه دارند، باید حقوق حیوانات را در پرتو ارشادات دین مبین اسلام بیان دارند تا مردم از ظلم و ستمی که در حق حیوانات روا می‌دارند، خودداری کنند.

بر وزارت محترم معارف است که پیرامون حقوق حیوانات کنفرانس‌ها و سیمینارهای آموزشی را برای شاگردان مکاتب و لیسه‌ها دایر نماید تا معلمین گرامی و متعلمین عزیز ما از حقوق حیوانات آگاه شوند. بر وزارت محترم ارشاد، حج و اوقاف و وزارت محترم اطلاعات و فرهنگ است که مانع برگزاری مراسم زشت و قبیح جنگ انداختن ظالمانه حیوانات در هر گوشه و کنار کشور شوند، ما همه شاهد هستیم که مراسم زشت و عنعنات شوم سگ جنگی، شتر جنگی، گاو جنگی، اسب جنگی، خر جنگی، قوچ جنگی، مرغ جنگی، کبک جنگی، بودنه بازی، کبوتربازی و بزکشی چقدر با شأن و شوکت اش برگزار می‌گردد و بدتر از آن این‌که در این میله‌های گویا تفریحی شرط‌بندی‌ها و قماربازی‌ها صورت می‌گیرد و پول‌های هنگفتی در آن‌ها سرازیر می‌شود که ضربه کلان مالی بر پیکر ضعیف و لرزان اقتصادی کشور خواهد زد.

مآخذ

قرآن کریم.

ابن حبان، محمد بن حبان البُستی. (۱۹۹۳). **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**. بیروت: مؤسسهٔ الرسالهٔ.

بخاری، أبوعبدالله محمد بن إسماعيل. (۱۴۲۲هـ). **صحيح البخاری**. بیرورت: دارطوق النجاهٔ.

بخاری، محمد بن إسماعيل. (۱۹۹۸). **الأدب المفرد**. الرياض: مكتبهٔ المعارف.

بغوی، أبومحمد الحسين بن مسعود الشافعی. (۱۹۸۳). **شرح السنهٔ**. دمشق: المكتب الإسلامی.

بيهقی، أحمد بن الحسين. (۱۹۸۸). **الآداب**. بیروت: مؤسسهٔ الكتب الثقافيهٔ.

بيهقی، أحمد بن الحسين. (۱۴۳۲هـ). **السنن الكبری**. اليمامهٔ: مركز الهجر للبحوث.

حاكم، أبوعبدالله الحاكم. (۱۴۱۱هـ). **المستدرک علی الصحيحين**. بیروت: دارالكتب العلميهٔ.

راهويه، أبويعقوب إسحاق. (۱۹۹۱). **مسند إسحاق بن راهويه**. المدينهٔ المنورهٔ: مكتبهٔ الإيمان.

سجستانی، أبوداود سليمان بن الأشعث. (۱۴۳۰هـ). **سنن ابی داود**. بی‌جا: دارالرسالهٔ العالميهٔ.

صنعانی، محمد بن اسمعيل الامير. (۲۰۰۹). **سبل السلام شرح بلوغ المرام**. بیروت: دارالفكر.

طبرانی، سليمان بن أحمد. (۱۹۸۵). **المعجم الأوسط**. بیروت: المكتب الإسلامی.

طبرانی، سليمان بن أحمد. (۱۴۱۵هـ). **المعجم الكبير**. القاهرهٔ: مكتبه ابن تيميه.

عاشور، عبد اللطيف. (ب ت). موسوعه الطير و الحيوان فی الحديث النبوی. القاهره.

قيشری، مسلم بن الحجاج. (۲۰۱۲). **صحيح مسلم**. بیروت: دارالجيل.

قرائتی، محسن. (ب ت). **تفسیر نور**. تهران.

نسائی، أحمد بن شعيب أبوعبدالرحمن. (۱۴۰۶هـ ق). **سنن النسائی**. حلب: مكتب المطبوعات الإسلاميهٔ.

نووی، يحيی بن شرف. (۱۳۹۲هـ ق). **المنهاج شرح صحيح مسلم**. بیروت: دارإحياء التراث العربی.

هيثمی، نور الدين علی بن أبی بكر. (ب ت). **موارد الظمآن إلی زوائد ابن حبان**. بیروت: دارالكتب العلميهٔ.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ١٤ شماره ٤ | سال ١٤٠٢

بررسی حکم سرقفلی از دیدگاه فقه و قانون

پوهنیار فراح الدین فرهمند
پوهنتون بلخ - پوهنحی شرعیات، دیپارتمنت تعلیمات اسلامی
تقریظ: پوهندوی شیرمحمد نبیل

چکیده

تحقیق حاضر که به هدف معرفی مفهوم و مبانی سرقفلی و بیان دیدگاه فقها به شیوه توصیفی- تحلیلی نگارش یافته است خلاصه آن چنین است؛ نخستین بار سرقفلی در املاک وقفی وامارتی نظر به‌ضرورت تعمیر و عمران آن‌ها ایجاد شد، سپس به املاک شخصی و تجارتی اکثر کشورها نیز جا پیدا کرد. امروز در کشور ما نیز سرقفلی به‌گونه‌ای شایع و غیرقابل‌انکار بین تاجران در مارکیت ها و دکان‌های تجارتی مروج است. ولی تحلیل فقهی و حقوقی که به‌گونه‌ای علمی به آن بپردازد وجود نداشت. تحقیق حاضر به‌حکم فقهی آن پرداخته است. فقهای متقدمین نظر به‌مجرد بودن حق سرقفلی که عاری از وجود مادی است ثبوت آن را جایز ندانسته‌اند، اما فقهای متأخرین و اهل معاصر نظر به‌ضرورت و عرف حاکم در جامعه با در نظر داشت شرایط و اسباب خاص آن را جایز دانسته‌اند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد فقهای معاصر در سه صورت آن را اجازه داده‌اند؛ صورت اول مالک نظر به موقعیت تجاری ملک مورد اجاره‌اش از مستأجر علاوه بر کرایه ماهانه سرقفلی دریافت کند. صورت دوم مستأجر از مالک به‌شرط مطالبه فسخ اجاره سرقفلی دریافت کند. سوم مستأجر سابق از مستأجر جدید می‌تواند مبلغی توافقی سرقفلی دریافت نماید. کنفرانس‌ها و مجمع‌های فقهی نیز به جواز سرقفلی بر سه صورت مذکور فتوای صادر نموده‌اند؛ اما سرقفلی‌های مروج امروز در افغانستان که خلاف صورت‌های مذکور بین مردم معامله می‌شود نمی‌توان به‌صورت مطلق در جواز آن‌ها حکم نمود.

کلیدواژه‌ها: سرقفلی، حق کسب، پیشه و تجارت، الخلو، اجاره، موجر و مستأجر

مقدمه

سرقفلی به‌عنوان‌یک امتیاز در عین مورد اجاره در اماکن تجاری در نظر گرفته‌شده است که افکار عمومی به آن آشنای کامل دارد؛ زیرا این نهاد عرفی از معاملات و دادوستدهای کسبه‌کاران و تاجران سرچشمه گرفته است، به‌مرورزمان به‌عنوان‌یک عرف مدنی و تجاری در بین مردم، عرض و جود نموده و به حد تکامل خود رسیده است. ازاین‌رو، فقها، حقوق‌دانان و قانون‌گذاران را وادار نموده است تا این نهاد عرفی را در نظام حقوقی کشورها با استفاده از اصول فقهی و مقررات سنتی استنباط نموده و در چارچوب یک‌نهاد حقوقی تعریف نماید. شرایط و اوصاف مشخصی را برای آن وضع نماید تا قرارداد و دعاوی ناشی از آن از تضمینات و ضمانت اجرای خوبی برخوردار گردد، روی این ملحوظ فقهای اسلام در مورد مشروعیت و عدم مشروعیت آن مفصل پرداخته است در کشور ما افغانستان باوجود که سرقفلی به‌عنوان‌یک‌نهاد عرفی به رسمیت شناخته‌شده است و قضات در محاکم به دعاوی ناشی از آن مبتنی بر عرف حل‌وفصل می‌نماید. ولی قوانینی که از آن تعریف معین نموده باشد نمی‌توانیم دریابیم. سرقفلی نقش مهم و ارزنده در روابط موجر و مستأجر دارد و اثبات آن برای مستاجرین به‌عنوان حق تقدم در محلات تجارتی جهت تضمین حقوق آنان و رشد تجارت غیرقابل‌انکار است. کار ما در این اثر علمی پاسخ به سؤالات از قبیل اینکه، حکم مشروعیت سرقفلی چیست؟ سرقفلی دارای چه شرایطی است؟ خریدوفروش آنچه حکم دارد؟ از منظر فقهای متقدمین و اهل معاصر می‌باشد.

اهمیت و دلایل انجام کار تحقیقی

سرقفلی امروز به‌عنوان‌یک حق معنوی و امتیاز برای جایداد ها و اماکن تجارتی بین مردم خریدوفروش می‌شود، ولی ماهیت فقهی و حقوقی خاصی درگذشته نداشته است و نحوه‌ی تعامل با حق سرقفلی از یک کشور تا کشور دیگر، نظر به عرف و عادت تفاوت دارد ازاین‌رو، فقها و حقوقدانان در مورد حکم شرعی آن اختلاف دیدگاه دارند، در کشور ما تعامل با حق سرقفلی، بیشتر مبتنی بر عرف جاری است و حکم فقهی آن چندان روشن نیست. بااینکه در کشورهای مختلف در رابطه به این موضوع، پژوهش‌های فقهی و حقوقی انجام‌شده است و در کشور ما تنها پژوهش حقوقی صورت گرفته است ولی به بررسی حکم فقهی آن کار های تحقیقی صورت نگرفته است. این موضوع یک خلای علمی محسوب می‌شود، تحقیق حاضر تلاش بر آن دارد این خلای علمی را رفع نماید.

اهداف تحقیق

الف- اهداف اصلی

۱- معرفی مفهوم و مبانی سرقفلی، حق کسب و پیشه و میزان کاربرد آن در اماکن تجارتی.

۲- معرفی حکم فقهی سرقفلی و بیان دیدگاه فقها اعم از متقدمین و معاصرین در زمینه.

۳- پیشنهاد راه‌حل‌های شرعی و حقوقی برای خریدوفروش حق سرقفلی.

ب- اهداف کاربردی

تاجران و کسبه‌کاران و رهنماهای معاملات که با معاملات و قرارداد سرقفلی سروکار دارند از حکم فقهی آن آگاهی کامل پیدا کنند و در روشنی شریعت اسلامی به آن اقدام نماید.

ممکن قضات و نهادی‌های عدلی و قضایی از تحقیق پیش رو در دعاوی ناشی از سرقفلی استفاده نمایند. محصلین و محققین در تحقیقات علمی‌شان می‌تواند در مورد حق سرقفلی از این پژوهش استفاده کنند.

سؤالات تحقیق

سؤال اصلی

سرقفلی در فقه اسلامی و قوانین وضعی چه حکم دارد؟

سؤالات فرعی

۱- مفهوم سرقفلی چیست؟

۲- سرقفلی دارای چه شرایطی است؟

فرضیه تحقیق

به نظر می‌رسد، مسئله سرقفلی، خریدوفروش آن‌یک پدید جدید بوده و در متون فقهی سابق و نظریات فقهای سلف این مسئله صریح به چشم دیده نمی‌شود. در کشور ما مسئله سرقفلی بیشتر بر مبنای عرف استوار است و طبق عرف حاکم بین تاجران به آن تعامل صوت می‌گیرد؛ اما ممکن فقهای معاصر اسلامی به این مسئله به‌عنوان حق امتیاز پرداخته، خریدوفروش آن را مشروط به‌شرط جهت رفع ضرورت و عرف معمول جامعه اجازه بدهند. بااینکه فقهای متقدمین به عدم جواز آن نظر داده و آن را تصرف در حق ملک غیر بداند.

پیشینهٔ تحقیق

به‌صورت کلی در مورد حق سرقفلی برخی کتب و مقالات پرداخته است ازجمله کتاب المعاملات المالیه المعاصره، اثر دانشمند گرامی دکتر محمد عثمان شبیر، کتاب الفقه الاسلامی و ادلته اثر دکتر وهبه الزحیلی، کتاب مسایل فقهی معاصر، اثر خالد سیف‌الله رحمانی، الفقه المعاملات علی المذاهب الابعه اثر محمدتقی عثمانی، المجله مجمع الفقه اثر سلیمان الاشقر، مجموعه قواعد مرتبط با سرقفلی اثر شمس الرحمان، شمس، مقاله علمی تحت عنوان تأملی بر سرقفلی اثر مژگان گنجی و مقاله سرقفلی اثر حسینه تقی زاده، البته تمام آثار مذکور در مسایل سرقفلی پرداخته است، برخی آن‌ها تنها به مسایل حقوقی سرقفلی اشاره نموده است و برخی دیگر به‌حکم فقهی سرقفلی اجمالاً اشاره نموده و برخی هم به سرقفلی حاکم در کشورهای عربی پرداخته ولی در خصوص خریدوفروش حکم سرقفلی حاکم و مروج در افغانستان تحقیق خاصی انجام‌نشده است و از سوی دیگر آثار قبلی بیشتر به زبان عربی بوده و تحقیق پیش رو، به زبان دری و در محور حکم سرقفلی از دیدگاه فقه اسلامی و قوانین وضعی حاکم در افغانستان می‌باشد.

روش تحقیق

در تحقیق حاضر، از روش کتابخانه‌ای به‌گونه‌ای توصیفی- تحلیلی استفاده گردیده است، نخست مطالب موردنظر از منابع مختلف جمع‌آوری گردیده سپس به تحلیل و تجزیه و دیدگاه‌های موجود در زمینه پرداخته‌شده است.

مفهوم شناسی سرقفلی

قبل از ورود به اصل بحث نیاز است مفهوم واژه‌ای که در این بحث کاربرد دارد و تفاوت که بین آن‌ها است از قبیل سرقفلی، حق کسب و پیشه و تجارت روشن گردد.

الف- مفهوم لغوی سرقفلی: عبارت از: «حقی که بازرگان و کاسب نسبت به محلی پیدا می‌کند به جهت تقدم در اجاره، شهرت، جمع‌آوری مشتری و غیره.» (معین، ۱۳۸۸هـ ش، ج ۲، ۱۸۶۹). در فرهنگ دهخدا سرقفلی عبارت است از: چیزی که از کرایه‌دار سوای کرایه دکان یا حویلی بگیرند و آن مزد گشودن قفل است که داخل کرایه نیست. یا حقی که بازرگان و کاسب نسبت به محل پیدا می‌کند، جهت تقدم در اجاره، شهرت، جمع‌آوری مشتری و غیره. (دهخدا،۱۳۷۷هـ ش، ج ۸، ۱۱۹۹۶). البته تعریف دکتر معین و تعریف دوم فرهنگ دهخدا تعریف سرقفلی نیست بلکه تعریف حق کسب و پیشه است. آنچه به تعریف سرقفلی ارتباط دارد تعریف اول دهخدا است بعداً در معنای اصطلاحی توضیح داده خواهد شد در عربی سرقفلی را حق الْخُلُوُّ می‌گوید، الخلو مصدر خَلاَ است چنانچه گفته می‌شود «خَلاَ الْمَكَانُ أَوِ الإِنَاءُ خُلُوًّا وَخَلاَءً إِذَا فَرَغَ مِمَّا بِهِ» مکان و ظرف خالی شد. (الطبرانی، ب.ت، ج ۱، ۲۵۴).

ب- مفهوم اصطلاحی سرقفلی: بااینکه سرقفلی به نام عربی آن در کتاب‌های لغت یافت نمی‌شود ولی در کتب فقهای متأخرین می‌توان آن را تحت «خلو الدور و الحوانیت» یافت و علمای متأخرین آن را به معنی به‌کاربرده‌اند: «مالک منزل یا دکان برای مدت طولانی و یا تمام عمر آن را به کسی اجاره می‌دهد ولی هنگام عقد اجاره علاوه از کرایه ماهیانه یا سالانه از مستأجر مبلغی به‌عنوان حق سرقفلی دریافت می‌کند، در مقابل مستأجر با پرداخت مبلغ مزبور حق استقرار برای مدت طولانی در آنجا پیدا می‌کند و گاهی مستأجر در مقابل مبلغی معین این حق را به شخص دیگر می‌فروشد و این شخص جدید با پرداخت این مبلغ، مستحق عقد اجاره با صاحب‌منزل و دکان می‌گردد.» (وزارت الاوقاف و الشئون الاسلامیه، ۱۴۲۷هـ ق، ج ۱۹، ۲۸۴).

آقای جعفر لنگرودی در ترمینولوژی حقوق از سرقفلی این‌گونه تعریف نموده است: «پول که مستأجر ثانی به معنی اعم به مستأجر سابق در موقع انتقال اجاره بلاعوض می‌دهد و همچنین مستأجر اول به مالک می‌دهد» (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۷، ۲۸۴۹) ناصر کاتوزیان گفته است: عبارت از «امتیازی است که به‌موجب آن مستأجر متصرف به دلیل حقی که درنتیجه فعالیت خود در جلب مشتری پیداکرده است در اجاره کردن محل کسب خویش بر دیگران مقدم شناخته می‌شود.» از آنجائی که قانون مشخص در افغانستان در مورد سرقفلی مصوب نشده است و تعریف قانونی از آن وجود ندارد با مراجعه به عرف حاکم در محاکم، می‌توان از سرقفلی تعریفی ارائه کرد؛ زیرا طبق ماده ۲ قانون مدنی افغانستان عرف به عنوان یکی از منابع حقوق افغانستان شناخته‌شده است یکی از قضات افغانستان با تمسک به عرف جاری چنین تعریف نموده است: «سرقفلی عبارت از عقدی

است که صاحب یک ملک به مستأجر خود، حق استمرار را در استفاده از همان ملک در بدل یک مبلغ معین برای یک‌بار علاوه بر کرایه ماهوار داده و می‌دهد» (شمس، ۱۳۶۵هـ ش، ۳).

تعریف راجح: از بین تعاریف ذکرشده تعریف راجح تعریف کتاب موسوعه فقهیه کویتیه است و تعریف ارائه‌شده در نظام حقوقی افغانستان نزدیک به همین تعریف است؛ اما تعریفی را که آقایان لنگرودی و کاتوزیان مطرح کرده بیشتر به تعریف حق کسب و پیشه و تجارت می‌ماند نه تعریف سرقفلی مروج امروز.

اصطلاحات مشابه (حق کسب، پیشه و تجارت)

البته در عرف عمومی حق سرقفلی بر دو مفهوم اطلاق شده است یکی به مفهوم واقعی سرقفلی عبارت از حقی است که صاحب یا مالک محلی نظر به موقعیت مناسب که دارد برای محل در نظر گرفته است قبلاً تعریف آن گذشت و دوم به مفهوم حق کسب، پیشه و تجارت در این صورت عبارت از حقی است که تاجر و صنعتگر درنتیجه جلب مشتری و شهرت خود آن را کسب می‌نماید. (ستوده، ۱۳۷۶هـ ش، ج ۱، ۳۹). برخی حقوقدانان با تبعیت از حقوق فرانسه حق سرقفلی را حق مستأجر می‌داند و با حق کسب و پیشه و تجارت یکی دانسته‌اند، در حالیکه حق کسب، پیشه و تجارت با حق سرقفلی دو مفهوم متفاوت است؛ زیرا شهرت تجاری و وجود مشتریان از عناصر سازنده حق کسب و پیشه است نه حق سرقفلی؛ زیرا تعاریف دقیق که برای حق کسب و پیشه و تجارت ارائه‌شده این حق را منحصر به شهرت تجارتی کرده ست. خلاصه این تعاریف عبارت است از: حقی که تاجر و صنعتگر درنتیجه جلب مشتری و شهرت و فعالیت خود، برای محل کارش قائل می‌شود. یا به مفهوم وسیع آن «حقی بر مشتریان دائم و سرمایه تجارت‌خانه». (کشاورز، ۱۳۹۰هـ ش، ۱۹ و کاتوزیان، ۱۳۹۵هـ ش، ۶۲)

تفاوت حق سرقفلی با حق کسب و پیشه و تجارت

۱- حق کسب و پیشه و تجارت عبارت از کسب شهرت و رونقی است که در ملک به‌واسطه اقدام مستأجر به وجود آمده است فرق نمی‌کند مستأجر مال یا وجهی به موجر داده باشد یا خیر. در حالیکه حق سرقفلی عبارت از مبلغی است که مستأجر در ابتدای انعقاد قرارداد اجاره به موجر می‌دهد و در زمان تخلیه مستحق سرقفلی عادلانه روز می‌شود.

۲- سرقفلی به مالک یا مستأجر که دارنده آن حق است پرداخته می‌شود اما حق کسب، پیشه و تجارت به مستأجر متصرف داده می‌شود.

۳- میزان سرقفلی هنگام انتقال آن به مستأجر توسط مالک پیشنهاد و با اتفاق طرفین تعیین می‌گردد ولی ارزش میزان حق کسب و پیشه و تجارت توسط محکمه و یا جلب کارشناس تعیین می‌شود.

۴- حق کسب و پیشه و تجارت محتمل الحصول و تدریجی است و ارتباط مستقیم به عمل مستأجر دارد لیکن حق سرقفلی قطعی الحصول است به‌مجرد پرداخت مبلغی سرقفلی به وجود می‌آید.

۵- مبنای حق کسب و پیشه و تجارت، همان ارزش دادن محل ساختمان‌های تجاری توسط مستأجر است که قبل از شغل فعالیت تجاری و صنعتی مستاجرین ارزش را نداشته است که درنتیجه فعالیت مستاجرین ارزش چند برابر پیدا نموده است. ولی مبنای حق سرقفلی ممکن؛ اختیار مالکانه

یا دریافت وجهی در قبال موقعیت خوبی استیجاری و یا امتیازی به مستأجر سابق باشد. (امامی، ۱۳۹۷هـ ش، ۶۱).

کیفیت پرداخت سرقفلی

سرقفلی امروز در افغانستان به یکی از صورت‌های زیر پرداخت می‌شود:

۱- **ابتدای عقد اجاره:** در صورت فروش سرقفلی ملک تجاری مستأجر علاوه بر اینکه مالکیت برمنافع عین مستأجره پیدا می‌کند سرقفلی آن را نیز خریداری می‌کند البته خرید حق سرقفلی بی‌تأثیر به کرایه نیست احتمالاً کرایه آن کمتر از کرایه ملک مجاور آن می‌باشد.

۲- **هنگام تخلیه:** رایج است که وجه سرقفلی به‌عنوان پیش‌پرداخت به موجر پرداخت می‌شود با توجه به شرایط که بین هردو صورت می‌گیرد موجر حق اجاره دادن به غیر را نداشته باشد و هرساله به کرایه مناسب آن را به مستأجر کرایه دهد و در صورت تخلف موجر از شرط مزبور، مستأجر می‌تواند، مبلغی به‌عنوان سرقفلی دریافت کند و دکان مورد اجاره را تخلیه نماید. (تقی زاده، ۱۳۹۳هـ ش، مجله عدالت) ماده ۱ قواعد سرقفلی در زمینه چنین صراحت دارد: «در صورتیکه مالک اصلی رقبه و یا وکیل قانونی وی در اسناد سرقفلی امضاء کرده باشد حق استمرار برای مستأجر و مستاجرین مابعد همان سند ثابت است».

ماهیت حقوقی سرقفلی

نخستین بار سرقفلی در قرن نهم هجری ضمن املاک موقوفه ظهور کرد که املاک مذکور نیاز مبرم به اصلاح، بنا، زراعت و مصلحت دیگر داشت... (شبیر، ۱۴۲۷ هـ ق، ۷۰) البته سرقفلی در حقوق افغانستان به‌عنوان حق مالی تبعی شناخته‌شده است به خاطر حق مالی است که در عرف تجار قابل خریدوفروش است و تبعی است که در ضمن عقد اجاره قابل اعتبار است و مستأجر نمی‌تواند منافع عین را برای خود نگهدارد و سرقفلی را به دیگری انتقال دهد؛ و مالیت سرقفلی تابع عین مستأجره است. (تقی زاده، ۱۳۹۳هـ ش، ۳) برای اثبات اینکه سرقفلی حق تبعی و نوع از امتیاز است ناگزیر به قانون مدنی رجوع کنیم. قانون مدنی در ماده ۴۸۵ حقوق مالی را به‌حقوق عینی و شخصی تقسیم‌بندی نموده است و سپس ماده ۴۸۵ قانون مدنی حق عینی را به اصلی و تبعی دسته‌بندی نموده است و ماده ۴۸۷ قانون مدنی مصادیق حقوق تبعی را این‌گونه تذکر داده است حقوق عینی تبعی عبارت است از حقوق مترتب بر عین ... که منحصر به‌حقوق آتی می‌باشد: حق رهن رسمی[۱]، حق رهن حیازی[۲]، حق حبس، حق اختصاص و حق تقدم «امتیاز»؛ بنابراین به‌طور ضمنی از بند ۵ ماده ۴۸۷ قانون مدنی می‌توانیم استنباط کنیم که حق سرقفلی مالی غیرمنقول و تبعی است به‌تبع عین مورد اجاره، عنوان مال را به خود اختصاص داده است.

---

[۱]- رهن رسمی، عقدیست که به سبب آن داین حق عینی را بر عقاریکه برای ایفاء دین تخصیص یافته، توسط ورقه رسمی کسب می نماید. (ماده ۱۸۳۲ و ۱۸۳۳ ق.م)

[۲]- رهن حیازی عقدیست که بموجب آن رهن دهنده تعهد می‌نماید که تا مال خود را بتصرف رهن گیرنده یا شخص امین دیگری به مقابل حق مالی قرار دهد. (ماده ۱۷۷۰ق.م)

صورت‌های دریافت سرقفلی

در مورد اینکه سرقفلی را مالک دریافت می‌کند یا مستأجر محل تجارتی، چندین صورت محتمل است که قرار زیر بررسی می‌شود:

الف- اینکه مالک از مستأجر مبلغی را به‌تناسب کرایه ماهانه یا سالانه در برابر شهرت یا نیازمند بودن به پول تعمیر ملک محل تجاری خویش دریافت کند. این صورت متعارف حق سرقفلی است که مالک نخست به ساختن ملک عقاری خویش دریکی از محلات تجاری آغاز به کار می‌کند، زمانی که آن را تمام کرد اقدام به اجاره دادن می‌کند از مستأجر داوطلب علاوه بر اجاره‌بها مبلغی توافقی به نام سرقفلی نیز دریافت می‌نماید. (شبیر، ۱۴۲۷هـ ق، ۷۲-۷۳).

ب- اینکه مستأجر از مالک مبلغی را در برابر فسخ عقد اجاره و تسلیم آن به مالک اخذ می‌نماید.

در این صورت مالک، تخلیه محلی تجارتی را به خاطر تجارت شخصی خویش مطالبه می‌کند و مستأجر در مقابل تخلیه مبلغی را دریافت می‌نماید. (زحیلی، مجمع فقهی شماره ۳ بر ۲۲۸۴). مستأجر در محل تجاری با برخورد و تعامل نیک با مشتریان شهرت را به دست آورده و در مقابل شهرت مذکور عوض دریافت می‌کند چنانچه در مقابل حقوق ابتکار عوض دریافت می‌شود. مستأجر مستحق سرقفلی گردیده و جزء منفعت را به فروش رسانده است و یا اینکه پیشکی برای مالک و یا مستأجر دیگر جهت حصول حق قرار مبلغی را پرداخته است. در این صورت دریافت سرقفلی جایز است فرق نمی‌کند سرقفلی مساوی با سرقفلی پرداختی مستأجر باشد یا کم‌وزیاد؛ زیرا حق سرقفلی نظر به عرضه و تقاضا کم‌وزیاد می‌شود. (الاشقر، مجمع الفقهی شماره ۴ و شبیر، ۱۴۲۷هـ ق، ۷۵) یا مستأجر مستحق قرارداد دائمی گردیده، وی می‌تواند به آن تمسک نموده فسخ عقد اجاره را رد کند و یا در مقابل فسخ وجهی دریافت کند.

قواعد سرقفلی حاکم در نظام قضائی ما نیز در ماده ۶ حق دریافت سرقفلی را برای مستأجر از جانب مالک داده است: «اگر مالک از دکان سرقفلی گرفته باشد ... بعد از پرداخت قیمت سرقفلی دکان خود را تصاحب نماید.»

ج- اینکه مستأجر اول از مستأجر دوم مبلغی را در مقابل تخلیه عین مورد اجاره دریافت کند.

در این صورت مستأجر اصلی نسبت به‌عین مورد اجاره قایم مقام موجر می‌شود و از حق خود در مقابل دریافت مبلغ معین گذشت می‌کند. (یاسر بن طه، ب.ت، ۳۹ و شبیر،۱۴۲۷هـ ق، ۷۲) متساجر در محل تجاری شهرت کسب کرده و دریافت حق سرقفلی برای وی مانند حق ابتکار جایز می‌باشد. یا مستأجر به طریق عقد شرعی و صحیح مالک منفعت گردیده او می‌تواند آن را به قیمت کمتر یا بیشتر تا زمانی که حق سرقفلی دارد بفروشد، (شبیر، ۱۴۲۷هـ ق، ۷۸) مستأجر تا وقتی‌که در قرارداد باشد و مدت آن به پایان نرسیده باشد حق دریافت سرقفلی دارد. (الاشقر، مجله الفقه، ۲۱۹۲) قواعد سرقفلی محاکم افغانستان نیز در ماده ۵ دریافت سرقفلی را برای مستأجر سابق از مستأجر جدید در مدت قرارداد، اجازه داده است: «در صورت عقد متریلی: مستأجر می‌تواند در مدت اعتبار همان عقد دکان را به مستأجر دیگری به کرایه بدهد اما بعد از انقضای مدت اعتبار قرارداد اول تمام روابط مستأجر اول با دکان قطع گردیده و مستأجر مذکور حق هیچ‌گونه استفاده را ندارد. عقد متریلی آن است که مالک در قرارداد اولی حق اجاره متعاقب ماجور را به مستأجر می‌دهد».

دیدگاه فقها در مورد سرقفلی

دیدگاه فقها تحت عنوان موافقین مشروعیت سرقفلی و مخالفین آن قرار زیر تبیین می‌گردد.

الف- دیدگاه مخالفین مشروعیت حق سرقفلی

فقها مذاهب چهارگانه سرقفلی را به‌صورت مطلق جایز نمی‌دانند زیرا سرقفلی یا رشوه است یا عوض حقوق مجرده که با موازین شرعی موافقت ندارد؛ بنا براین خریدوفروش آن جایز نیست. با آنکه فقهای حنفی سرقفلی را در املاک وقفی اجازه داده است ولی در املاک شخصی اجازه نداده است؛ زیرا سرقفلی درنتیجه حق قرار و دائمی برای مستأجر ایجاد می‌شود. چون در پایان عقد اجاره مالک در ملکش مستحق‌تر است اگر مالک علاقه‌مند بود آن را به مستأجر اول به همان اجاره‌بهای اولی یا کمتر و بیشتر اجاره می‌دهد و یا به شخصی دیگری و یا هم خودش از آن استفاده می‌نماید. مقتضای این مطلب این است که در املاک شخصی سرقفلی جایز نیست؛ زیرا در صورت عدم توان مالک از اخراج مستأجر، منجر به محجوریت اشخاص آزاد از ملکیت اش می‌گردد. (ابن عابدین، ۱۴۳۳ هـ ق، ج، ۴ ۱۶) از سوی دیگر در عقد اجاره مستأجر مکلف است در پایان مدت اجاره بنای ساخته باشد و یا درختی غرس نموده باشد بدون دریافت عوضی قلع نماید، چگونه می‌تواند حق دریافت سرقفلی نماید. در کتاب المحیط البرهان در این زمینه چنین تصریح‌شده است**:** «شرط جواز عقد اجاره موقتی بودن آن است و شرط ابدی بودن آن را باطل می‌کند.» (الحنفی، ۱۴۲۴هـ ق، ج ۷، ۶۲۱). همچنین زیلعی می‌فرماید: «در عقد اجاره تعیین مدتی که عادتاً شخص در آن زنده نمی‌ماند جایز نیست زیرا ... اخذ سرقفلی در حکم ابدی کردن عقد اجاره است و این حکم عقد اجاره را باطل می‌کند. قاضی عامری نیز آن را تائید نموده است.» (زیلعی، ۱۳۳۳هـ ق. ج ۵، ۱۰۶) ازاین‌رو، دریافت عوض در مقابل حق قرار دائمی تحت عنوان سرقفلی جایز نمی‌باشد.

ب- دیدگاه موافقین مشروعیت حق سرقفلی

۱- دیدگاه برخی فقهای مالکی: اولین شخصی که این حق عرفی را مطرح نموده و جواز آن به او منسوب شده است به فقیه قرن دهم هجری علامه ناصرالدین لقانی رحمه‌الله است بعد از وی عده زیادی از علماء با تبعیت از ایشان موضوع را پیگیری نموده است و حکم به جواز آن قایل شده‌اند. (الزرقانی، ب.ت، ج ۶، ۱۲۸).

علامه ابن عابدین می‌فرماید: «نسبت مسئله سرقفلی به مذهب اما مالک معروف است در حالیکه از امام مالک و شاگردانش در این مسئله هیچ نصی وجود ندارد حتی علامه بدر الدین قرافی مالکی فرموده‌اند در قول فقها به این مطلب اشاره نشده است البته ناصرالدین لقانی مالکی بر مبنای عرف به آن فتوی صادر نموده است و ایشان از فقهای اهل ترجیح است، بااینکه در نظرشان اختلاف شده است ولی فتوای ایشان در تمام نقاط جهان منتشرشده است و علمای هم‌عصرش آن را پذیرفته‌اند.» (ابن عابدین، ۱۴۱۲هـ ق، ج ۴، ۵۱۲.)

۲- دیدگاه فقهای متأخرین حنفی

طبق دیدگاه فقهای متأخرین حنفی مشروط بر اینکه بین مالک و مستأجر هنگام عقد اجاره نظر به وضعیت محل اجاره توافق شده باشد، از اینکه مستأجر مبلغی معینی را برای مالک پرداخته حق دریافت سرقفلی برای مستأجر جایز است، چنانچه علامه ابن عابدین آن را به عبدالرحمن العماد نسبت داده که مالک حق اخراج مستأجر و اجاره دادن به غیر را ندارد. (ابن عابدین،۱۴۳۳هـ ق ج ۴ ص ۱۷). برخی فقهای احناف روی ضرورت جواز

سرقفلی را به بیع الوفاء قیاس نموده‌اند. ابن عابدین در زمینه چنین توضیح می‌دارد: «ازجمله کسانی که به لزوم سرقفلی که در قبالش مبلغی به متولی وقف یا مالک پرداخته می‌شود فتوی دادند علامه عبدالرحمان آفندی است وی بیان می‌دارد: مالک دکان حق اخراج مستأجر و اجاره دادن دکان را به شخص دیگری ندارد تا وقتی‌که مبلغ دریافتی را به مستأجر مسترد نکند ازاین‌رو، بر مبنای ضرورت به جواز سرقفلی فتوی داده می‌شود و در بیع الوفاء قیاس می‌گردد که فقهای متأخرین این فتوی را به‌منظور دفع ربا پیش کش نموده است». (ابن عابدین، ۱۴۳۳هـ ق، ج ۴، ۱۷). البته این حکم در صورتی است که مالک قبل از تمام شدن مدت اجاره مستأجر را از محل اجاره اخراج کند این حق را ندارد. با آن‌هم اگر مالک مستأجر را اخراج کند بروی لازم است سرقفلی را دوباره به دو دلیل باید به مستأجر برگرداند؛ یکی سرقفلی رشوه است نباید از آن استفاده کند و دوم در عوض تنازل مستأجر از حقش در مدت باقی‌مانده. (وزارت الاوقاف و الشئون الاسلامیه، ۱۴۲۷هـ ق، ج ۱۹، ۳۰۰ و ۳۰۱).

۳- دیدگاه فقهای معاصر و کنفرانس‌های فقهی

فقهای معاصر و مجمع‌های فقهی نیز با در نظر داشت شرایط خاصی حق سرقفلی را اجازه داده است.

مجاهد الاسلام قاسم می‌فرماید: «سرقفلی به خاطر جایز است که مستأجر در مقابل عوض مالک آن گردیده و به اساس عرف جایز بوده مانند اینکه تنازل از وظایف جایز است». (عثمانی، ۱۴۳۶هـ ق، ج ۴، ۲۷۴) مولانا خالد سیف‌الله رحمانی: «حق خلو (سرقفلی) یک حق مستقل است و خریدوفروش آن ممکن است» (رحمانی، ۴۵۴). بند دوم فیصله شماره دوم مجلس دوم مجمع فقه اسلامی هند چنین بیان می‌دارد: «هرگاه اجاره منزل یا دکان تمام شود و مالک منزل علاوه از اجاره‌بهای ماهیانه مبلغی معینی دیگری را تحت عنوان سرقفلی دریافت کرده باشد اعتبار می‌شود که مالک دکان از استرداد خویش صرف‌نظر کرده و این مبلغ برای مالک جایز است. اگر مالک بخواهد مستأجر دوباره منزل یا دکان را برایش تحویل دهد، مستأجر می‌تواند در برابر تخلیه همان مبلغ توافق شده را مطالبه نماید. همچنین مستأجر حق دارد که در برابر واگذاری حق اش برای مستأجر جدید به توافق طرفین مبلغی را دریا فت کند» (کراویه، ب، ت، ۱۲۳) برخی دیگری از علمای معاصر نیز سرقفلی را مبتنی به‌حکم عرف اجازه داده است، قسمیکه دریافت عوض در مقابل استعفا از شغل‌ها و پست‌ها جایز می‌باشد. (شبیر، ۱۴۲۷هـ‌ق، ۲۹۲)

فیصله‌های مجمع فقهی جده

در ارتباط به‌حق سرقفلی چهار مسئله مطرح است که هرکدام قابل‌بررسی است.

مسئله اول: آیا موجر علاوه بر اجاره‌بهای ماهیانه می‌تواند مبلغی بابت حق قرار (سرقفلی) از مستأجر دریافت کند؟

در پاسخ باید گفت: حق دریافت مبلغی را برای مالک تحت عنوان پیش‌پرداخت اجازه است که در آن تمام احکام اجاره، جاری می‌شود نه سرقفلی مروجه امروز. بند دوم مجمع فقه اسلامی دوره چهارم درجده سال ۱۴۰۸ هـ ق مطابق ۱۹۸۸م. جده چنین آمده است: «برای مالک محل یا دکان جایز است که علاوه از اجاره‌بهای ماهیانه یا سالانه مبلغی را دریافت کند مشروط بر اینکه مبلغ مذکور قسمت اجاره‌بهای موردتوافق مدت اجاره بوده باشد و تمام احکام اجاره‌بها بر مبلغ دریافت شده جاری شود، اگر عقد اجاره قبل از پایان مدت اجاره به

سببی از اسباب فسخ گردد بر موجر واجب است مبلغی را که در مدت باقی‌مانده دریافت کرده بر مستأجر برگرداند.»

مسئله دوم: آیا اگر مالک بخواهد ملک خویش را پس گیرد، مستأجر می‌تواند عوضی از او دریافت کند یا خیر؟

طبق نظر فقهای معاصری که بدل سرقفلی را به مالک اجازه داده است به مستأجر نیز اجازه داده است که هرگاه مالک تخلیه عین مورد اجاره را از مستأجر بخواهد می‌تواند از او عوضی دریافت کند اما عوضی را که دریافت می‌کند لازم نیست ازلحاظ ارزش برابر همان عوضی باشد که مستأجر در آغاز انعقاد قرارداد اجاره به موجر داده است، بلکه هردو می‌تواند بر عوض دیگری توافق کنند. (عثمانی، ۱۳۹۶هـ ش، ج ۱، ۲۹۳).

بند چهارم مجمع فقهی جده: «هرگاه مالک با مستأجر توافق کنند مبنی بر اینکه در مقابل دریافت وجه معینی محل مورد اجاره را در مدت باقی‌مانده تخلیه کند و دریافت این وجه جایز و مشروع است زیرا عوض منفعتی است که مستأجر به رضایت خود از آن تنازل نموده به مالک فروخته است؛ اما اگر مدت اجاره به پایان رسیده باشد و قرارداد اجاره صراحتاً یا ضمناً تجدید نشده باشد دریافت حق خلو جایز نمی‌باشد زیرا مالک مستحق‌تر است به ملک خویش بعد از انقضای مدت.» (شبیر، ۱۴۲۷هـ ق، ۲۹۴)

مسئله سوم: آیا مستأجر اول می‌تواند از مستأجر جدید مبلغی را بابت چشم‌پوشی از حقش در بقای اجاره دریافت کند؟ در قبال این مسئله باید گفت کسانیکه قایل به جواز سرقفلی هستند دریافت این عوض را نیز جایز می‌دانند، اما از دیدگاه کسانی که بدل خلو را جایز ندانسته دو صورت متصور است: اگر مدت اجاره معلوم نباشد چنانچه امروز اجاره‌نامه‌ها بر اساس تخلیه تنظیم می‌شود دریافت عوض از مستأجر جدید درست نیست، اما اگر مدت اجاره مشخص بود و مستأجر قدیم ملک را به‌پیش از موعد تعیین‌شده به نفع مستأجر جدید تخلیه نمود، می‌تواند وجهی را در قبال تخلیه‌ی زود هنگامش دریافت کند. (الجزیری، ب.ت، ج ۲، ۲۹۳).

بند سوم کنفرانس جده چنین صراحت دارد: «هرگاه مستأجر تا پایان مدت اجاره حق قرار در محل مورد اجاره را مستحق شده باشد شخصی دیگری از وی بخواهد در مقابل پرداخت مبلغی از حق خویش تنازل کند او قایم مقام مستأجر شود برای مستأجر اصلی جایز است در مقابل دریافت مبلغی معینی از حق خویش صرف‌نظر کند و دلیل جواز آن، قیاس بر تنازل از پست‌ها و وظایف در مقابل دریافت وجه است. مشروط بر اینکه مدت اجاره بین مالک و مستأجر اصلی معلوم باشد و مستأجر دراثنای همین مدت از حق خویش صرف‌نظر کند... بعد از انقضای مدت اجاره اگر مستأجر اول با مستأجر دوم به دریافت سرقفلی توافق کند جایز نیست زیرا با انقضای مدت اجاره حق مستأجر به پایان رسیده است». (شبیر، ۱۴۲۷هـ ق، ۲۹۴).

مسئله چهارم: آیا مالک می‌تواند بعدازاینکه مستأجر اول در قبال دریافت عوض به مستأجر جدید از حق خود چشم‌پوشی کند، از مستأجر جدید مبلغی را صرف در برابر توافق خود دریافت کند؟

به این مسئله تا هنوز کسی صراحتاً به جوازش فتوی نداده است. (عثمانی، ۱۳۹۶هـ ش، ج ۱، ۲۹۵)؛ اما در ماده ۱۵ قواعد سرقفلی برخلاف روحیه فقهی، به گرفتن مبلغی از مستأجر دوم توسط مالک به خاطر رضایت انتقال سرقفلی در عرف تجار افغانستان اشاره‌شده است: «اگر حین انتقال سرقفلی از یک مستأجر به مستأجر دیگر مالک فیصدی اخذ نموده باشد در آینده اگر مالک مبلغ سرقفلی را به مستأجر اعاده می‌نماید باید مالک مبلغی را که قبلاً گرفته است اعاده نماید یعنی پول سرقفلی مستأجر اخیر را بپردازد».

دیدگاه دکتر وهبه الزحیلی: سرقفلی در سه مورد مستند به فیصله مجمع فقه اسلامی در جده منتشره شماره (۵\۴) سال ۱۴۰۸ هـ.ق مصادف ۱۹۸۸م، جایز است که خلاصه آن چنین است: «آنچه را که امروز به نام الخلو (سرقفلی): مردم اخذ می‌کند به نظرم مانع شرعی و جود ندارد موجر می‌تواند مبلغی مقطوعی را علاوه از اجاره بها اخذ کند و آن مبلغ جزء معجل از اجاره‌بها در عقد اجاره حساب شود؛ اما آنچه را که امروز مستأجر در مقابل تخلیه و تنازل از حقش از دیگران دریافت می‌کند نیز مشروع است به شرطی که در مدت اجاره باشد اگر خارج از مدت اجاره باشد جایز نیست و در حکم غاصب است؛ اما تنازل مستأجر به مستأجر جدید در مقابل عوض بعد از آنتهای عقد اجاره موقوف به رضایت مالک است. باوجود که اصل در مذهب حنفی این است دریافت عوض در مقابل حقوق مجرده مانند حق شفعه و همچنین بیع حق جایز نیست لکن اکثر حنفی‌ها روی ضرورت و عرف مردم اجازه داده است. (زحیلی، ۱۴۰۴ ج ۵، ۲۳-۲۴)

قول راجح: قول فقهای معاصر و کنفرانس‌های فقهی جده و هند، مبنی بر جواز دریافت سرقفلی راجح است، نظر به‌ضرورت و عرف حاکم در جامعه، نظریاتی را که فقهای متقدمین به ردعدم جواز سرقفلی ارائه کرده‌اند، عدم مروج بودن سرقفلی درگذشته بوده است. البته این جواز مشروط بر این است مبلغ دریافت شده توسط مالک به نام سرقفلی بخش از اجرت محسوب شود یا اینکه مبلغ دریافت شده توسط مستأجر در مدت قرارداد اجاره از مالک یا مستأجر جدید صورت گرفته باشد.

نظر به تحقیق نگارنده، شرایطی را که فقهای معاصر در جواز سرقفلی وضع کرده‌اند، دریافت سرقفلی‌های مروج در افغانستان طبق عرف جاری به‌صورت مطلق مشروع به نظر نمی‌رسد زیرا؛ دریافت سرقفلی‌های مذکور توأم با ربا و خلاف شرایط وضع‌شده فقها است و آنچه را که مالک به‌عنوان سرقفلی دریافت می‌کند جزء پیش‌پرداخت اجرت ماهیانه حساب نمی‌شود، بلکه به‌عنوان یک امتیاز املاک تجارتی در مقابل حق قرار دائمی برای مستأجر به‌حساب میاید و در حکم رشوه است؛ و همچنین در سرقفلی مروج افغانستان کسانی که امتیاز سرقفلی را خریداری می‌کند بیشتر خودشان به‌عنوان مستأجر استفاده نمی‌کنند، بلکه آن‌ها املاک متعلق به سرقفلی را به شخص ثالث به اجرت بیشتر از اجرتی‌که به مالک پرداخت می‌کند اجاره می‌دهد. درحالی‌که فقهای معاصر شرط کرده‌اند دریافت سرقفلی ضمن عقد اجاره جایز است تا خالی از ربا باشد و همچنین این امر ازنظر فقه اسلامی به خاطر جایز نیست؛ قاعده در اجاره این است اگر مستأجر اول از مستأجر دوم اجاره‌بها را بیشتر دریافت کند و هردو از یک جنس باشد و در عین مورد اجاره احداث جدید و هزینه اضافی نکرده باشد مانند؛ رنگ و روغن یا مالی دیگری را که اجرت مشروع داشته باشد با او ضم نکرده باشد، اجاره‌بهای اضافی بروی حلال نیست، لکن عقد اجاره درست است. (الحنفی، ۱۴۲۴هـ ق، ج ۴، ۴۲۹). اگر شرایط سرقفلی مروج در افغانستان خالی از ربا و رشوه و توأم با شرایط فقها انجام شود مشروع خواهد بود.

نتیجه‌گیری

سرقفلی عبارت از عقدی است که صاحب یک ملک به مستأجر خود، حق استمرار را در استفاده از همان ملک در بدل یک مبلغ معین برای یک‌بار علاوه بر کرایه ماهوار داده و می‌دهد و سرقفلی با حق کسب، پیشه و تجارت تفاوت. در فقه اسلامی برای جواز سرقفلی دو دیدگاه فقهی وجود دارد یکی فقهای متقدمین که حق دریافت سرقفلی را برای مالک و مستأجر اجازه نداده است زیرا؛ حق سرقفلی را متضمن دائمی نمودن عقد اجاره می‌دانند در حالیکه ماهیت عقد اجاره موقتی است نه دائمی؛ بنابراین وجهی که مالک دریافت می‌کند در حکم رشوه است و وجهی را که مستأجر دریافت می‌کند در حکم اکل مال به باطل است. دوم اینکه جواز سرقفلی تحت عنوان حق خلو در قرن دهم هجری به فقهای مالکی نسبت داده‌شده است، اما فقهای متأخرین احناف نیز روی ضرورت و عرف جاری با در نظر داشت رعایت شرایط خاص آن را اجازه داده است. همچنین فقهای معاصر و کنفرانس‌های فقه اسلامی در هند و جده در سه صورت به دریافت حق سرقفلی اجازه داده است؛ اول اینکه مالک می‌تواند از مستأجر در ابتدای عقد اجاره علاوه از اجاره‌بها ماهیانه و سالانه وجهی را به‌عنوان پیش‌پرداخت دریافت کند و در وجه مذکور تمام احکام اجاره جاری گردد. دوم اینکه موجر از مستأجر در مدت اجاره تخلیه ملک را بخواهد مستأجر می‌تواند وجهی را به نام سرقفلی به توافق طرفین دریافت کند سوم اینکه مستأجر اول از متساجر دوم در مدت اجاره در مقابل چشم‌پوشی از حق خود سرقفلی دریافت کند. در قوانین افغانستان تعریفی از سرقفلی به چشم دیده نمی‌شود ولی برخی قضات به اساس عرف که یکی از منابع حقوق در افغانستان شناخته‌شده تعریف از آن ارائه نموده است، اما سرقفلی‌های مروج در افغانستان در اکثر موارد فاقد شرایط وضع‌شده ازنظر فقهای معاصر است و استفاده از آن درست نمی‌باشد، مگر اینکه شرایط وضع‌شده در آن رعایت شود.

پیشنهادها

نظر به تحقیق انجام‌شده در محور سرقفلی از منظر فقه و قانون پیشنهادها زیر را به خواننده گرامی مطرح می‌نمایم:

۱- در مورد سرقفلی قانون مشخص و جود ندارد ستره محکمه با تبانی وزارت عدلیه قانون مشخص را با استفاده از نظریات فقهای معاصر تدوین و تصویب نماید.

۲- شورای علماء و اکادمی علوم کنفرانس تحقیقی را در حکم شرعی سرقفلی مروج در افغانستان برگزار نموده و به مقالات علمی فراخوان بدهند تا محققین در زمینه داشته‌های علمی خویش را ابراز نمایند.

۳- حق سرقفلی به عنوان یک حق امتیاز متعلق به ملکیت و جایدادها خریدوفروش می‌شود باید در کریکولم درسی پوهنحی شرعیات در مضمون فقه بیوع درج گردد.

مآخذ

امامی، اسدالله، (۱۳۹۷هـ ش) **بررسی تحلیلی تطبیقی قرارداد اجاره و قلمروی آن،** چاپ اول، تهران، بنیاد حقوقی میزان.

تقی زاده، حسینه (۱۳۹۳هـ ش). **سرقفلی:** مجله عدالت ماهنامه تخصصی حقوقی و فرهنگی- سال شانزدهم ماه قوس.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۹۷ هـش). **ترمینولوژی حقوق**، چاپ سی‌ام، تهران، گنج دانش.

الحنفی، برهان‌الدین محمود بن احمد، (۱۴۲۴ هـق). **المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی**، الطبعه الاولی، بیروت، دارالکتب العلمیهٔ.

دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷هـ ش). **لغتنامه دهخدا**، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

رحمانی، خالد سیف‌الله، (ب.ت). **مسایل فقهی معاصر**، پشاور: مکتبه‌حقانیه.

الزحیلی، وهبه (۱۴۰۱). **مجمع الفقه الاسلامی** العدد (۴)، ۳ \ ۲۲۸۴.

الزحیلی، وهبه (۱۴۰۶هـ ق). **فقه الاسلامی وادلته.** دمشق: دارالفکر، الطبعه الرابعه.

الزرقانی، عبد الباقی (ب.ت). **شرح الزرقانی علی مختصر الخلیل**، بیروت: درالفکر.

زیلعی، فخرالدین عثمان بن علی (۱۳۱۳هـ ق). **تبیین الحقایق**، الطبعهٔ: الأولی، بولاق، القاهرهٔ.

ستوده، حسن تهرانی (۱۳۷۶. هـ ش). **حقوق تجارت**، چاپ سوم، تهران، نشر دادگستری.

الشامی، ابن عابدین، محمد امین (۱۴۳۳هـ ق). **رد المحتار علی در المختار**، ریاض، دار عالم الکتب.

شبیر، محمد عثمان (۱۴۲۷هـ ق). **المعاملات المالیه المعاصره فی الفقه الاسلامی**، الطبعه السادسه، قطر: دار النفائس.

شمس، شمس الرحمان (۱۳۸۵هـ ش). **سرقفلی:** (مجموعه قواعد مرتبط با سرقفلی مورد استناد در محاکم جمهوری اسلامی افغانستان) کابل، پروژه عدلی و قضای افغانستان.

الطبرانی، سلیمان بن أحمد (ب.ت). **معجم الوسیط**، القاهرهٔ: دارالحرمین.

عثمانی، محمدتقی (۱۳۹۶هـ ش). **احکام معاملات**، مترجم: محمدصادق رحمانی سورستانی، تهران، خواجه عبدالله انصاری، چاپ اول.

العثمانی، محمدتقی (۱۴۳۶هـ ق). **فقه البیوع علی المذاهب الاربعه**، کراتشی، مکتبه معارف القرآن.

عثمانی، محمدتقی، (ب.ت). **اسلام اور جدید معاشی مسایل**، کراچی، ادامه اسلامیات.

کاتوزیان، ناصر، (۱۳۹۵هـ ش). **عقود معین «معاملات معوض و عقودتملیکی»**، چاپ چهاردهم، تهران، شرکت سهامی.

کشاورز، بهمن (۱۳۹۰هـ ش). **سرقفلی حق کسب و پیشه و تجارت در حقوق ایران و فقه اسلامی**، چاپ دهم، تهران، انتشارات کشاورز.

گنجی، مژگان، **تأملی در سرقفلی**، http://kazimsarwary.blogfa.com/post

لطفی، اسدالله (۱۳۹۱. هـ ش). **سلسله مباحث فقهی حقوقی عقد اجاره**، چاپ اول، تهران، جنگل.

معین، محمد معین (۱۳۸۸هـ ش). **فرهنگ معین**، چاپ سوم، تهران، نامن.

وزارت الشئون و الاوقاف الاسلامی (۱۴۲۷هـ ق). **الموسوعه الفقهیه الکویتیه**، الطبعه الثانیه، کویت: طبع الوزاره.

یاسر بن طه، علی کراویه (ب.ت). المعاملات المالیه المعاصر فی الفکره الاقتصادی الاسلامی. (بی. جا.)

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ۱٤ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

بررسی فرهنگ عامیانه در داستان‌های اکرم عثمان

پوهنیار محمد ابراهیم رهیاب
پوهنتو بلخ – پوهنحی تعلیم و تربیه، دیپارتمنت دری
تقریظ: پوهنوال محمد همایون حیران

چکیده

بخش گسترده و مهمّی از فرهنگ و ادبیات عامیانه هر ملّت، ادبیات شفاهی یا فولکلور است. این نوع ادبی شامل عادات، سنن، افسانه‌ها، قصه ها، باورها، آیین ها، ترانه‌ها، آداب و رسوم و ضرب‌المثل‌ها و بخش بسیار گسترده‌ای است که عمدتاً در عصر حاضر به‌ویژه پس از آشنایی با نوشتار و ادبیات غرب، مورد توجه قرار گرفت. این کاربردها در نثر فارسی و به خصوص در نوع ادبی داستان و رمان بیشتر از شعر بود. در این میان، اکرم عثمان از داستان‌نویسان و نویسندگان معاصری است که در آثار خویش بسیار از ادبیات و فرهنگ عامیانه بهره گرفته است که از این نوع گسترده در زبان داستان استفاده کرده است؛ ازآنجاکه وی در بین توده مردم زندگی می‌کرد و در حقیقت یکی از آنان بود، داستان‌ها و آثار او پر از کاربردهای ادبیات و فرهنگ عامیانه است؛ به‌طورکلی عناصر فولکلوریک به‌کاررفته است. داستان‌های اکرم عثمان را می‌توان شامل ضرب‌المثل، اصطلاحات ضرب‌المثلی (مثل واره ها)، مثل‌های داستان دار، واژگان و اصطلاحات مردمی و کنایات تقسیم کرد. این مقاله بر آن است تا به بررسی جایگاه این نوع ادبی در آثار داستانی اکرم عثمان بپردازد و با ارائه مواردی از امثال‌وحکم و کنایات موجود در آثار او توضیح و تبیین آن‌ها، چهره ادبیات عامیانه یا بخش‌هایی از آن را در داستان معاصر و به‌ویژه آثار اکرم عثمان روشن و اهمیت این نوع کاربردی را در ایجاد ارتباط با خواننده و مقبولیت عام آثار او مشخص کند.

کلیدواژه‌ها: ادبیات عامیانه، ضرب‌المثل، کنایات، ادبیات معاصر، داستان‌های اکرم عثمان

مقدمه

بخش عظیم و مهمی از فرهنگ و ادبیات شفاهی هر ملّت، ادبیات عامیانه یا فولکلور است که طیف بسیار گسترده‌ای دارد و روانکاوان و مردم شناسان بسیاری به آن توجه و آن را تحلیل کرده‌اند؛ این نوع از ادبیات که در مقابل ادب رسمی قرار می‌گیرد، برای شناخت ویژگی‌های اخلاقی، روانی، اجتماعی و سیاسی ملتی بررسی می‌شود. ادبیات شفاهی هر قوم و ملتی بخش عظیمی از فرهنگ معنوی آن ملت است که سینه‌به‌سینه از نسل‌های قدیم تا به امروز نقل‌شده و درگذر زمان، حافظ هویت فرهنگی ملت‌ها بوده است. ادبیات عامیانه از فرهنگ‌عامه یا فرهنگ توده سرچشمه گرفته است. فرهنگ مردم زندگی‌نامه یک ملت به شمار می‌رود؛ بنابراین با واقعیات زندگی مردم پیوند دارد و بازتاب زندگی اجتماعی و فرهنگی، شیوه کار و تولید آن‌ها، سیر تحولات فکری یک ملت و رفتار و منش و مذهب و اعتقادات یک جامعه است. فولکلور، از شاخصه‌ای مهم در تشخیص فرهنگ هر ملت است که با تفحص و تدبر در آن می‌توان به فرهنگ ملل مختلف جهان، در طول سال‌های گذشته و حال پی برد. غور و کنکاش در فولکلور ملت‌ها، به‌نوعی مطالعه کل فرهنگ این ملل است؛ زیرا شاخه‌های مختلف فرهنگ، ریشه در فولکلور دارد و به‌جرئت می‌توان گفت که ماناترین و ناب‌ترین آفرینش‌های ادبی و هنری بشر، ملهم از فولکلور و ادبیات توده‌هاست. برای شناخت زوایای مختلف فرهنگی ملت‌ها لازم است تفکر اساسی در فولکلور و ادبیات شفاهی در داستان‌های اکرم عثمان بررسی و تحلیل شودَ، ازآنجاکه این ادبیات غیررسمی در پنهانی‌ترین لایه‌های زندگی مردم اجتماع ریشه دارد، ممکن است این‌ها برای بازتاب و انعکاس وقایع ناگفته و کژ گفته تاریخ و فرهنگ یک ملت باشد؛ ازاین‌رو با شناخت، تأمل و تعمق در آن می‌توان، هوش، بینش، روش و منش یک قوم را بررسی کرد و داستان زندگی مردم آن را پیش چشم آورد. کشور ما که طی قرن‌های گذشته، گذرگاه اقوام بسیاری بوده بنابراین صاحب ادبیات عامیانه‌ای غنی و گاه آمیخته است، ادبیات عامیانه بیشتر به گونه شفاهی (بعضی از این آثار به‌صورت مکتوب نیز درآمده) از نسل‌های پیش به ما رسیده و در میان توده مردم رواج دارد، روی‌هم‌رفته این تحقیق مبتنی بر روش کتابخانه‌ای بوده و برای گردآوری اطلاعات از بهترین منابع و مآخذ دست‌اول استفاده‌شده است.

پرسش‌های تحقیق

این پژوهش بر آن است که درروند تحقیق، به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

سؤالات اصلی تحقیق

فرهنگ عامیانه (فولکلور) در نثر معاصر داستانی چه کاربردی دارد؟

داستان‌های اکرم عثمان و نثر او چگونه از این نوع ادبیات بهره گرفته است؟

سؤالات فرعی تحقیق

جایگاه فرهنگ عامیانه در داستان‌های محمد اکرم عثمان چه چیزی را بیان می‌کند؟

فرهنگ عامیانه چگونـه در داستان‌های اکرم عثمان بازتاب یافته است؟

پیشینهٔ تحقیق

هرچند در خصوص ادبیات عامیانه و ضرب‌المثل‌ها در فرهنگ‌ها، آثار شعری کلاسیک و معاصر کم‌وبیش آثار ارزنده‌ای ارائه‌شده اما ازآنجاکه ضرب‌المثل‌ها، باورها و عقاید به‌طور ویژه با حوادث و اتفاقات جامعه در هر زمان پیوندی خاص دارند، به طبع کاربرد برخی ضرب‌المثل‌ها در ادبیات معاصر با کاربرد آن‌ها در شعر و داستان تفاوت چشمگیری دارند. تحقیقاتی در زمینه ادبیات عامیانه و امثال وحکم صورت گرفته که البته تعدادی از آن‌ها در مجلات علمی و ادبی چاپ‌شده است، ازجمله: مقاله‌هایی با عنوان «مضامین مشترک در گلستان سعدی و امثال وحکم عربی» نوشته مصطفی موسوی که در سال ۱۹۳۱ در مجله ادب عربی چاپ شد یا مقالهٔ «ضرب‌المثل در ادب فارسی و عربی، پیشینه و مضامین مشترک» نوشته سید محمد امیری که در پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی در سال ۱۹۴ چاپ‌شده است. یا مقاله‌ای با عنوان «تحلیل روان‌شناختی امثال وحکم فارسی» نوشته حسین نوین که در سال ۱۹۱ در دو فصلنامه پژوهش و زبان و ادبیات فارسی چاپ‌شده است؛ اما در رابطه با عنوان این پژوهش هیچ تحقیقی تابه‌حال صورت نگرفته است؛ بنابراین این پژوهش یکی از نخستین آثاری است که درباره بررسی فرهنگ‌عامه در داستان‌های محمد اکرم عثمان بحث می‌کند و ازاین‌جهت پژوهشی نو به‌حساب می‌آید. به‌طورکلی عناصر مردمی به‌کاررفته در داستان‌های اکرم عثمان را می‌توان به بخش‌های ضرب‌المثل، اصطلاحات ضرب‌المثلی (مثل واره ها)، مثل‌های داستان دار، باورهای عام و نوع پوشش واژگان و اصطلاحات مردمی و کنایات تقسیم کرد. در ادامه ابتدا به توضیح و تفسیر هریک از موارد مذکور پرداخته می‌شود و سپس به شواهد و نمونه‌هایی از داستان‌های او اشاره خواهیم کرد.

روش تحقیق

در این گزیده، نویسنده پس از تعریف ادب عامیانه و تاریخ گردآوری آن، همچنین بیان گونه‌های ادب عامه، به تحلیل و بررسی برخی از شاخه‌های فرهنگ‌عامه (مثل و حکمت، اصطلاحات ضرب‌المثل (مثل واره)، مثل‌های داستان دار و کنایات) در داستان‌های اکرم عثمان (یکی از داستان‌نویسان شهره معاصر) پرداخته است، سپس با ذکر نمونه‌هایی عناوین مربوط را بیان می‌کند.

ضرورت تحقیق

میزان موفقیت و اشتهار هر نویسنده به استفاده بهینه او از امکانات زبان، صور خیال و سایر مباحث زیبایی‌شناسی مربوط است. در این میان، باید به نقش فرهنگ‌عامه امثال، ضرب‌المثل‌ها و کنایات در ادبیات و ارزشی که به آثار ادبی می‌بخشند، اشاره کرد. این تحقیق بر آن است تا به نقش برخی از شاخه‌های ادبیات عامیانه و امثال و کنایات در داستان‌های اکرم عثمان بپردازد تا ضمن توضیح و تبیین برخی مباحث مرتبط بافرهنگ عامیانه آثار این نویسنده، اندکی نیز بر دایره تحقیقات ادبی بیفزاید. ازآنجاکه تاکنون چنین پژوهشی در این زمینه انجام‌نشده است، نبود چنین تحقیقی، لزوم طرح این موضوع را تائید می‌کند.

اهمیت تحقیق

هر تحقیقِ که صورت می‌گیرد، اگر علمی باشد یا عملی از اهمیت خاص و فوق‌العادۀ برخوردار است، نیازمندی تحقیق در دانشگاه خود اشارۀ است به اهمیت تحقیق، تحقیق که صورت گرفته اهمیت خاص دارد چون این نویسنده از بعد حوزه فرهنگ‌نویسی متفاوت است با بررسی فرهنگ‌عامه در داستان‌های اکرم عثمان پی می‌بری که تا چه حد در داستان‌های خود فرهنگ و فولکلور را جابه‌جا کرده است نویسنده بیشتر روی چه مباحث ارزنده و ضروری پرداخته است.

فولکلور (Folklore)

از دو کلمه انگلیسیِ Folk به معنی توده و lore به معنی دانـش علـم بـه آداب‌ورسوم تـودهی مردم و افسانه‌ها و تصنیف‌های عامیانه، توده شناسی است (معین، ۱۳۶۵) مجموعه‌ی عقاید، اندیشه‌ها، قصه‌ها، آداب، رسوم، ترانه‌ها و هنرهای ساده و ابتدایی یک ملّت را فولکلور گویند (دهخدا، ۱۳۳۹) فرهنگ عوام، دانش مردم، فرهنگ توده؛ عنـوان ترجمـه واژه‌ی Folklore اسـت، اولـین بـار نویسـنده و محقق فنلاندیبه نام ویلیام جیتامس با اسم مستعار آمبرولیز مورتن در سال ۱۸۸۵ مـیلادی آن را در یـک مجلـه انگلیسی‌زبان به کاربرد. مورتن قصد داشت با این اسم ترکیبی، مفهوم دانش عامیانـه را نشـان دهـد، مجموعه‌ای از باورهـا، اعتقادات، آیین‌ها و... مردم. این دانش یا به عبارتی فولکلور در واژهای نوین است که مدت کاربرد آن در بـین محققان فارسی‌زبان به یک صدسال هم نمی‌رسد، این تازگی بر پیشانی حقیقتی تاریخی نهفتـه اسـت که فرهنگ و تاریخ برمدار تذکره شاهان به جولان وامی‌داشت. تاریخ کشـورمان پـر بـود از حکایت‌های شاهانه و کرامت بخششی‌های آنان به‌ویژه به شاعران مداح و چاپلوسی که از واقعیت زندگانی مـردم خـویش بـه دور بودند و تنها رسوم نداشته شاهان پرطمطراق را می‌ستودند، برخی از عمدترین شاعران تازه‌کار این دوره در عین توجه بـه مضـمون از مـدح بـه شـکل افراطـی آن دسـت کشیدند و آن را در زندگی روزمره خود نیز دخالت دادند، حاصل گرایش به زنـدگی واقعـی و محـدود بـودن دایـره واژگان شاعرانی از اصناف مختلف و کم‌سواد موجب طـرح مضـامین فرهنـگ عـوام بـود کـه گونه‌ای متفـاوت از پیچیدگی‌های تجربه‌شده را به همراه داشت. حرکت در این مسیر اگرچه سرانجام به افول سبک هندی انجامید و بـه قولی که درباره می‌رنجانت. گفته‌شده شعرهایش پسـندیده طبـع عـوام شـد، یعنـی تـابع روزمـره ـ محاوره ـ اجامرو اوباش و بازاریان گردید، دلیل مقبولیت طرز می‌رنجانت در میان عوام فقدان ذوق فرهیختـه و عـدم آشنایی عوام با مراتب سخنوری و فنون ادبی است. (فتوحی، ۱۳۷۹: ۲۶۲).

داستان چیست

ای.ام. فورستر (رمان‌نویس و ادیب انگلیسی ۱۸۷۹–۱۹۷۰) داستان را چنین تعریف می‌کند: «داستان نقل وقایع است به ترتیب توالی زمان در مثل ناهار پس از چاشت و سه‌شنبه پس از دوشنبه و تباهی پس از مرگ می‌آید» به تعریفی دیگر داستان توالی حوادث واقعی و تاریخی یا ساختگی و ابداعی است، بنابراین تخیل تسخیر عمل را ارائه می‌دهد. خصلت بارز داستان این است که بتواند مارا وادار کند که بخواهیم بدانیم بعد چه اتفاق می‌افتد. در این مفهوم عام، تنها زمان عامل مهمی است و این‌که چه اتفاقی افتاده و بعد چه اتفاقی روی خواهد داد. داستان شالوده هر اثر روایتی و نمایشی خلاقه است و در همۀ انواع این گروه، داستان رشتۀ وقایعی است

که برحسب ترتیب توالی زمان روی می‌دهد؛ ازاین‌رو داستان عنصر مشترک همهٔ انواع ادبی خلاقه است. در قصه، رمانس، داستان کوتاه، رمان، نمایشنامه، فیلم‌نامه، شعر روایتی و اشکال دیگر، داستان وجود دارد، برای مثال می‌گوییم داستان این نمایشنامه، این منظومه، این رمانو... (مهدی پور: ۱۳۸۶، ۷۸)

ازاین‌رو داستان کیفیت عامی است که بنیاد هر اثر خلاقه را می‌ریزد و تقریباً هم‌معنا و مترادف ادبیات است. درواقع، اگر مقولهٔ شعر غیر روایتی را از ادبیات جدا کنیم، داستان اصطلاح دیگری است برای ادبیات و ادبیات به هر اثر شکوهمند و ممتازی گفته می‌شود که در آن عامل تخیل دخیل باشد و در ضمن با دنیایی واقعی نیز ارتباط معنی‌داری داشته باشد؛ بنابراین ادبیات یا ادبیات تخیلی همچون داستان در بر گیرندهٔ همهٔ انواع آثار خلاقهٔ شکوهمند است چه شعر و چه نثر، مثل منظومه‌های حماسی، غنائی، نمایشی، تعلیمی، قصه، داستان کوتاه، رمان ئ رمانس. داستان در معنی خاص آن، مترادف ادبیات داستانی است. ادبیات داستانی بر آثار منثوری دلالت دارد که از ماهیت تخیلی برخوردار باشد، غالباً به قصه، رمانس، داستان کوتاه، رمان و آثار وابسته به آن‌ها ادبیات داستانی می‌گویند. (میر صادقی: ۱۳۹۴، ۲۹).

ادبیات داستانی

ادبیات داستانی در معنای جامع آن به هر روایتی که خصلت ساختگی و ابداعی آن بر جنبه تاریخی و واقعی‌اش غلبه کند، اطلاق می‌شود ازاین‌رو ظاهر باید همه انواع خلاقه ادبی را در بربگیرد اما در عرف نقد امروز به آثار روایتی منثور ادبیات داستانی می‌گویند. ادبیات داستانی بخشی از ادبیات یا ادبیات تخیلی است و تفاوت عمده آن‌ها باهم در این است که ادبیات داستانی همه انواع آثار داستانی تخیلی برخوردار باشد خواه نباشد یعنی هر اثر رویتی منثور خلاقه‌ای که با دنیای واقعی ارتباط معنی‌داری داشته باشد در حوزه ادبیات داستانی قرار می‌گیرد. ادبیات داستانی شامل قصه، رمانس، رمان، داستان کوتاه و آثار وابسته به آن‌ها است و انواع ادبی یونان باستان یعنی آثار حماسی، غنائی، نمایشی و تعلیمی را در برنمی‌گیرد. (میر صادقی، ۱۳۹۴: ۲۹)

سیری در تحول داستان‌نویسی معاصر فارسی دری

آغاز داستان‌نویسی معاصرِ افغانستان با آغاز روزنامه[۱] سراج الأخبارافغانیه[۲] می‌شود که در دوران حاکمیت امیر حبیب‌الله خان از سال ۱۹۰۱ تا ۱۹۱۹م نشر گردید، این نشریه در دو مرحله، یک شماره به مدیریت مولوی عبدالرؤوف در سال ۱۹۰۶م منتشر شد که بعد از یک شماره توقیف گردید و مرحلهٔ دوم آن با مدیریت محمود طرزی به مدت هشت سال (۱۹۱۱) تا (۱۹۱۹م) ادامه یافت. پس از استقلال افغانستان و کشته شدن حبیب‌الله خان در سال ۱۹۱۹ و روی کار آمدن شاه امان‌الله خان به حیث اولین پادشاه مستقل، تغییرات مهمی در جامعه افغانستان صورت گرفت، زندانیان سیاسی آزاد شدند، حکومت افغانستان و شخص شاه در برابر انگلیس‌ها ایستاد و دور تازه‌ای از استقلال سیاسی کشور آغاز گردید در دوره امان‌الله خان آثار زیادی از ادبیات غرب به‌ویژه آثاری از نویسندگان رمانتیسم فرانسه به دری ترجمه شد که داستان‌نویسی نیز در افغانستان به شیوه نوین از سال ۱۹۲۱ ظاهر گردید نخستین داستان که در زبان فارسی دری نوشته‌شده است آن عبارت از داستان تصویر عبرت از عبدالقادر افندی است که د دهه دوم قرن بیستم نوشته‌شده و بعداً در مدارس هندوستان به چاپ رسیده است. عبدالقادر افندی مرد دانشمند پسر فاتح میوند محمد ایوب خان است که در سال ۱۸۸۸ در بغداد تولد یافته است و بعداً با پدر و خانواده‌اش به هند بریتانوی فرستاده‌شده است. افندی در هندوستان تحصیل نمود و با چهار زبان،

دری، پشتو و انگلیس و فرانسوی آشنایی داشت؛ و از جریان ادبیات معاصر در هر چهار زبان آگاهی داشت. به گفته پروفسور رشید استاد دانشگاه کابل و استاد در دانشگاه نهرو: اگرچه بعضی‌ها داستان تصویر عبرت را دومین داستان در زبان فارسی دری گفته‌اند ولی از اسناد آرشفی برمیاید که افندی طوریکه خود گفته است که من درزمان حیات پدرم (سردار ایوب خان ۱۹۱۴) شماری از داستان‌ها نوشته‌ام، این خود وانمود می‌سازد که داستان تصویر عبرت تا سال ۱۹۱۴ نوشته‌شده بود؛ و این خود گواهی می‌دهد که داستان تصویر عبرت دومین داستان نه بلکه اولین داستان در فارسی دری بوده است؛ که در سال ۱۹۱۴ نوشته و بعد از سال ۱۹۲۰ به چاپ رسیده است دومین داستانی که به شیوه جدید در افغانستان نگارش یافت جهاد اکبر بود که در مجله معارف در سال ۱۹۲۱ به چاپ رسید، این داستان که نویسنده آن محمدحسین پنجابی است موضوع تاریخی دارد، برمحور نبرد افغان‌ها با قوای انگلیس می‌چرخد و رنگ‌های از عناصر داستان‌نویسی جدید را در خود دارد. داستان دیگر در سا ل ۱۹۲۵ م در مجله امان افغان به قلم نویسنده‌ای به نام سلطان محمود چاپ شد که به شکل یادداشت روزنامه و در هیأتی خیال‌پردازی ارائه‌شده بود. اولین کتاب داستان به نام حقوق ملت یا ندای طلبه معارف به قلم محی‌الدین انیس در هرات به چاپ رسید که بیشتر جنبه آموزشی و اخلاقی داشت و ازنظر ساختار ادبی آمیزه‌ای بود. در زمان شاه امان‌الله خان و نادرشاه دو انجمن ادبی به وجود آمد، یکی در کابل، دیگری در هرات انجمن ادبی کابل شهرت زیادی پیدا کرد و انجمن ادبی هرات به آن اندازه مشهور نه شد در سال ۱۹۲۳ نخستین کتاب داستان با عنوان حقوق ملت یا ندای طلبه معارف به قلم محی‌الدین انیس روزنامه‌نگار معروف آن زمان در هرات چاپ شد. هم چنان (تصویر عبرت) نوشته‌ای عبدالقادر افندی، اولین داستان یک نویسنده افغانی است که در هند به چاپ رسیده است. (غبار: ۱۳۷۸، ۱۱۱)

زندگی‌نامه دکتر محمد اکرم عثمان

محمد اکرم عثمان فرزند «غلام فاروق، در سال ۱۳۱۶ خورشیدی در هرات متولد شد و خواندن و نوشتن را که از دروس متداول و سنتی آن روزگار محسوب می‌شد در زادگاهش فراگرفت- در ایام نوجوانی به همراه خانواده به کابل رفت و دوره دبیرستان را در مدارس استقلال» و «حبیبیه» سپری کرد و در سال ۱۳۴۱ خورشیدی از پوهنتون (دانشگاه) کابل در رشته حقوق دانشنامه لیسانس گرفت. اکرم عثمان بعد از تکمیل لیسانس خود در کابل برای ادامه تحصیل راهی ایران شد و تا مقطع دکترا در دانشگاه تهران به تحصیلات خود ادامه داد. آن‌گونه که در «دانشنامه ادب دری در افغانستان» آمده است، اکرم عثمان در سال ۱۳۵۰ خورشیدی، دوره دکترای حقوق و علوم سیاسی را در دانشگاه تهران به پایان رسانید.

بررسی فرهنگ عامیانه در داستان‌های اکرم عثمان

دکتور اکرم عثمان در نوشته‌های خود تصویر از روند اجتماعی را با در نظر داشت عرف، عادات، رسوم و سنن آمیخته است که ازنظر جامعه‌شناسی ارزشمند است و در توضیح و تشریح صحنه‌ها، بحث‌ها و گفتگوها، نه‌تنها زیبا، هنرمندانه و دارای اثرات عاطفی و اندیشمندانه است، بلکه با استفاده از اشعار، ضرب‌المثل‌ها و زبان عامیانه به زیبایی آن افزوده است کوچه ما، با آمدن و رفت‌ها، دادوستدها و گفتگوهای شیرین و شنیدنی آدم‌های داستانی مانند امین، زلیخا، خاخام پیر، اکه موسی، بختآور، مولا داد، پهلوان در محمد تارکری فروش، سلیمان کبابی، حاجی محمد، کبیر سلمانی، محی‌الدین چاقوساز، دستگیر قصاب، سهراب موچی و ده‌ها تن دیگر،

جغرافیای شگفتی را به تماشا گذاشته است. عثمان، در میان انبوه ناکامی‌ها و دردمندی‌هایمان، هم‌زمان شادی‌هایمان را و نیز زندگی روزمره مردمانی راکه آموخته‌اند در میان محنت‌هایشان زندگی و شادی‌های ولو و گاه‌وبیگاهش را اوج بگذارند بر ایمان زیرکانه تصویر می‌کند کوچه ما، بیانی از تاریخ سیاسی چندین ساله افغانستان است که سیاست‌ها و سیاستمداران را به قضاوت می‌کشد و چهره واقعی آن‌ها را به نمایش می‌گزارد. از روشنفکرانی که صادقانه می‌خواستند خدمتگار مردم و جامعه باشند و به خاطر افکارشان، اشعارشان و یا مبارزات عدالت‌خواهی و دیگر آرمان‌های انسانی از طرف حاکمان و قدرتمندان دولتی به زندان و یا قتلگاه‌ها سوق داده شدند، کوچه ما یاد آنان را گرامی داشته و از مبارزات آن‌ها قدردانی می‌کند از این داستان‌نویس افغانی تا اکنون چند مجموعه داستان منتشرشده است مانند: «در زیر دیوار» «وقتی‌که نی‌ها گل می‌کند» «قحط‌سالی» و برخی آثار تحقیقی مانند: «شیوه تولید آسیایی و نظریه فرماسیونی تاریخ» «روابط دیپلماسی افغانستان و اتحاد شوروی» «مقدمه‌ای بر چگونگی نهضت‌های مشروطه‌خواهی» «چگونگی تحول تاریخ در خاورزمین و افغانستان و آسیای میانه در چنبره بازی بزرگ» به چاپ رسیده است. کرم عثمان در بیان عنصر مکانی مانند زندان‌ها، مکان شخصی، میدان‌ها جنگ، روستاها، شهرها، کوچه‌ها و پس‌کوچه‌ها تا حد توان به اقتضای جغرافیای حاکم بر موقعیت از عنصر تخیل و بعضاً قرینه‌سازی نزدیک به واقعیت کار گرفته و تحت این امور حالات اجتماعی مردم را بیان کرده است- آثار وی مردها را قول است، مرد و نامرد، وقتی نی‌ها گل می‌کنند و داستان‌های دیگر همواره زبان زد خاص عام و محافل و مجالس ادبی افغانستان در داخل و بیرون از کشور بوده است این داستان‌ها تن‌ها در قالب کتاب‌ها و صفحات کاغذ نمانده و تعداد چند از آن‌ها روی پرده‌های سینما و تلویزیون نیز قرارگرفته است.

اصطلاحات ضرب‌المثلی (مثل واره ها) در داستان‌های اکرم عثمان

مثل واره یا اصطلاحات ضرب‌المثلی، برخلاف امثال وحکم، عباراتی مصطلح و عمومی هستند که ابتدا باید در جمله‌ای جایگزین شوند تا عبارتی کامل حاصل آید. این عبارت کامل نیز برحسب قید زمان، فاعل و مفعول متغیر است. مانند: اشاره شد که امثال وحکم در شکل، ساختار و عملکرد خود از ضرب‌المثل متمایز می‌شود و به‌عنوان مواد اولی‌های محسوب می‌گردد که باید در جمله کاملی به کار گرفته شود تا خصلت ظاهریِ ضرب‌المثل را به نمایش بگذارد. عبارات و اصطلاحات ضرب‌المثلی، با هر نوع آرایش و پیرایشی تبدیل به امثال‌وحکم نخواهند شد. امثال وحکم دارای سنت و اصالت لایزالی است که در اذهان عموم نقش گرفته و دارای رسالت آموزشی و حامل پیام و تجربت زندگی است. درصورتی‌که عبارات ضرب‌المثلی به هر میزان که استقلال معنا و رسالت پیام‌آوری داشته باشد، بازهم به‌تنهایی قادر به انجام رسالت خود نیست و همیشه متکی بر جمله و پیش درآمدی توضیحی است. به‌عبارت‌دیگر این نوع کاربرد از مصطلحات زبانی، مستقل نیستند و اصولاً در کنار آن‌ها یا جمله‌ای دیگر می‌آید که کامل‌کننده آن مثل واره است یا عبارتی که جمله را کمال می‌بخشد. در برخی از موارد این کاربرد در حکم یک ساختار اسلوب معادله یا تشبیهی عمل می‌کند که می‌تواند بخش دیگر را کامل کند. به این نمونه‌ها دقت کنید:

غلام حلقه به گوشت. مگم حیف که سایه سردگا. شدی، چراغ دل دگا، چراغ لانه و کاشانی دگا (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۴۷).

بوی بوی قورمه اس، مثل ای که **سر کس بوی قورمه میته**

(اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۴۸).

هی میدان و طی میدان و خار مغیلان، ازنظر ها پنهان می‌شود.

(اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۱۶).

مثل‌های داستان دار

بعضی از مثل‌های داستان دار دارای معنی و مفهوم روشنی است و از ظاهر و ساخت مثل می‌توان به معنای آن پی برد. برای نمونه مثل اگر علی ساربان است، می‌داند شتر را کجا بخواباند تا حدی معنی روشنی دارد؛ ولی بعضی مثل‌ها طوری نیست که بتوان از ظاهر و ساخت به معنی و مفهوم آن پی برد و ناچار باید داستان مربوط به‌مثل ذکر شود. غالب این داستان‌ها افسانه است و واقعی نیست؛ آن‌ها هم که افسانه نیست و واقعی نما است، غالباً ساختگی است و کمتر مثل داستانداری وجود دارد که داستان آن واقعی باشد. (ابریشمی، ۱۹) مثل‌هایی که دارای داستان است و بعضی افراد این داستان‌ها را مأخذ اصلی آن مثل‌ها می‌دانند، زیاد هستند**.** مثل‌های مشهور یک بام و دوهوا، حکیم‌باشی را دراز کنید، خیاط در کوزه افتاد، شماری ازاین‌گونه مثل‌های داستان دار است. در ادامه به موارد مثل داستان دار اشاره می‌شود:

موی سفید را فلکم رایگان نداد

این رشته را به‌نقد جوانی خریده‌ام (رهی معیری به نقل از اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۲)

حبیب کنایه‌آمیز شکوه کرد:

مادر، مه **از ده می‌پرسم تو از درخت‌ها جواب میتی!**

(اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۱)

«نبی» **از بیخ بته بود،** هیچ‌کس و کویش را نمی‌شناخت. حتی خودش. مثل **«سمارق که بهاران آب جویکی می‌روند او هم غفلتاً در آن» کوچه سبز شده بود**. گویی زمین ترکیده و از میانش سربر آورده است. چارشانه، شاه زور و شیرمست بود (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۳)

اصطلاحات و تعابیر عامیانه و مردمی در داستان‌های اکرم عثمان

در داستان‌های اکرم عثمان با ترکیبات یا اصطلاحاتی مواجه می‌شویم که «مثل» یا «مثل واره» نیستند؛ بلکه بیشتر حالت شبه جمله دارند و بسته به محیط فکری و گفتارهای افراد و به‌تناسب موقعیت زمانی و مکانی و شرایط حاکم بر فضای زندگی و اندیشه آنان به کار می‌روند. این موارد را ازآنجاکه میان عامه جاری و ساری هستند، «اصطلاحات مردمی» نامیده‌ایم. این بخش در آثار داستانی اکرم عثمان به‌وفور قابل‌مشاهده است و دلیل این امر بهره گرفتن از زبان مردم عادی در داستان است که از فرهنگ‌عامه گرفته‌شده است؛ فرهنگی که در بطن جامعه جریان دارد و سازندگان اصلی آن مردم عادی هستند؛ نکته حائز اهمیت اینکه میزان استفاده شخصیت‌ها از واژه‌ها و اصطلاحات عامیانه با طبقه اجتماعی، تحصیلات، شغل، دین و مذهب و مواردی این‌چنین، متناسب است. اکرم عثمان با استفاده از الفاظ، عبارت‌ها و اصطلاحات عامیانه، به ادبیات مردم کم‌سواد و طبقات

متوسط و پایین جامعه بیشتر توجّه می‌کند. زبان اکرم عثمان در داستان‌هایش متفاوت و وابسته به نوع و فضای داستان است. در داستان‌هایی که شخصیت آنان مردم عادی و متوسط جامعه هستند، زبان شخصیت‌ها زبانی است که از عناصر فولکلوریک و زبان توده مردم بهره می‌گیرد.

مه مرغ کور استم مرغ کور او (آب) شور!

(اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۲)

بی بی با هر خبری که از ادی می‌پرسید بینیش را می‌چید و می‌گفتش: کفتار کر گوش، می فامم دروغ میگی، گوشایت گل‌میخ خورده تو دگه به درد مه نمی‌خوری، **خانیمه خانقاه نیست که نان وحلوای مفت تقسیم شوه.** (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۱).

اکنون این نام درست به **گاوک** می آمد چه پیشانیش مثل **مهتاب شب چارده** فراخ و شیری رنگ بود.

(اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۳).

بچم «آو» شدی **قواریت به بگیل** میمانه.

همین‌که **چشم سرخابی** بار دیگر به پیرمرد می‌افتد او را هم یکی از پرنده‌های **جادو** شده و دست‌آموز دوستش میابد (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۵۰).

دیو و پری

از موجودات افسانه‌ای عالم‌گیری به شمار می‌آید که در فرهنگ اقوام گوناگون در شرق و غرب به گونه‌های متنوعی تصور و توصیف‌شده است.

او جز قصه‌های **دیو و پری** شده بود، همان قصه‌هایی که در پندار و زبان: قدیمی‌ها موجود بود و بسیاری‌ها می‌گفتند. (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۶۱)

دیو و هیولا

در تائید نظر عمومی به زبان فرانسوی اظهار داشت که او یک **دیو** یک **هیولا**ست! (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۱۲).

اما آن‌ها مثل‌اینکه شاهد تماشای **نرغول** یا **دیو یا هیولایی** باشند با نگاه‌های رمیده و بی‌محبت بال و کوبالش را ازنظر می‌گذراندند. (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۶)

کوه قاف

اکبر **کوه قاف** رفته، او سوی دنیا، میان **دیو ها و پری** ها، میان **دیو** های کوه‌پیکر **و پری‌های ماه‌پیکر.** (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۶۱)

دعا: دعاهایی را برای **دفع شر و رفع بلا از مُلک ومالش به‌سوی درودیوار خانه چف می‌کرد.** (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۱)

بخت و طالع: بنا به باور عامه، سرنوشت و بخت هرکسی بر پیشانی او نوشته‌شده است. اصطلاح «سفیدبخت » به معنای صاحب اقبال و بخت نیک، یکی از کنایاتی است که برآمده از همین باور عامیانه است.

مادر مرتضی **زن سفیدبخت** که ملای مزاری گاه‌گاه برای آن‌ها «ماش آیه» و «آش. سمرقندی» می‌فرستاد و از سوی بیو بالمقابل «نذر دیگچه» و «شله‌ءغوربندی» دریافت می‌کرد. (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۲۵).

اما در هفده‌سالگی آن دختر را به شوهر دادند و موسی در نزده سالگی خاطرخواه دخترخاله شد که او را نیز بی‌توجه به موسی **به خانه بخت** فرستادند. (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۲۹)

دختـرهای جوان ودم بخـت گاهی ریسمان‌بازی می‌کردند و گاهی **از آسمان‌وریسمان** حرف می‌زدند. (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۲۴)

در نیمه‌های تابستان آن سال، **از بخت بد**، ماه‌پیشانی بیمار شد و بر لب‌های مقبولش دانه‌های درشت تبخال پُرخ زد. (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۳).

آب حیات

اکبر رفته بود که رفته بود، **پشت نخود سیاه**، پشت **سرخ پری یا زرد پری**، پشت **لعل شب‌چراغ**، **پشت آب حیات** و یا پشت اکسیر نابیکه مس سرخ **کیمیاگر** را زر زرد می‌سازد. (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۶۲).

نی، تو از **گاو لاغرتر** هستی، به **قربانی نمی‌ارزی.** (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۲۰).

ختم و خیرات

مأمور صاحب **خیرات** بر شما واجب شده، **قیامت صغرا حادث میشه**، باید صلوات بکیشین و **استغفار** بگویین مأمور امور جنسی محمد اصغرمحاسب، ملقب به «چقمق» که در پای **انس و جن** و مورو ملخ چیزی از جنس منقول و غیرمنقول: قید دفتر داشت وارد عرصه شده می‌گفت آغای خوشنویس واقعاً **خیرات** بر شما واجب شده چه‌بهتر که **بزکی، بره گکی، یا مرغکی خیرات کنین** و رفقا ره: قدردان هستند به **کبابی مبابی** دعوت کنین ـ آقای خوشنویس که هزار تا مأمور محاسبه در جیبش بود می‌گفت**!** (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۲۱).

چهل کاف

چهل کاف را بار بار، به **خاطر دفع بلا** از نازی جانش **بسوی کوی و برزن**. هندوستان **چف** می‌کند (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۴۴).

فال

حسینه **قاغ قاغ** آن‌ها را به **فال نیک** می‌گرفت و از دیرگاه معتقد بود که عکه ها پرنده‌های خوش‌خبر و دوست‌داشتنی هستند. (اکرم عثمان، ۱۳۹۱: ۱۴).

نتیجه‌گیری

محمد اکرم عثمان، از داستان‌نویسان معاصراست که با نوشتن داستان‌های زیبا، با اسلوب خاص نویسندگی که دارد برای خودش نام و آوازه‌ای در میان فارسی‌زبانان کسب کرده است .او اول از داستان‌های کوتاه شروع کرد محمد اکرم عثمان با آمیزش و پرداخت های شاعرانه و عمیق داستانی و وفاداری به پرداختن قصه تمام‌عیار در داستان‌های کوتاه، به سبک جدیدی دست‌یافته است .برخلاف جریان غالب داستان‌نویسی ما که هر نویسنده‌ای رخدادی ساده و عادی را با استفاده از تکنیک‌های جدید داستانی شکل هنری می‌دهد و غالب این داستان‌ها فاقد قصه‌اند. اکرم عثمان قصه‌نویس است و برای هر داستانش قصه‌ای دارد شگفت و جذاب. اکرم عثمان در کرکتر سازی استاد است او در هر داستانش بعدی از سنت حاکم را آماج قرار می‌دهد و به‌صورت هنرمندانه‌ای احساسات ما را از طریق پرداخت های بی‌نظیر داستانی در برابر این بی‌عدالتی‌ها بسیج می‌کند. ضرب‌المثل‌ها و کنایات به‌عنوان بخشی از زبان و فرهنگ، نقش بسزایی در داستان‌های اکرم عثمان برای برقراری ارتباطات ایفا می‌کنند. آن‌ها به دلیل گستردگی، تأثیر، رواج و اهمیتشان در میان مردم، آینه عقاید، باورها و اندیشه‌های آن‌اند. به همین دلیل، جایگاه ضرب‌المثل‌ها را به‌عنوان آینه حکمت و تجارب یک ملت در هویت ملی نمی‌توان نادیده گرفت. با بررسی به‌عمل‌آمده در داستان‌های اکرم عثمان، می‌توان به بازتاب گسترده امثال وحکم در آثار او پی برد. امثال وحکم (ضرب‌المثل‌ها) گاه عیناً و گاه به‌صورت اصطلاحات ضرب‌المثلی در داستان‌های او بازتاب می‌یابند؛ در یک بررسی آماری، در داستان‌های عثمان، از میان موضوعات بررسی‌شده، مثل واره (اصطلاحات ضرب‌المثلی) و امثال وحکم نسبت به سایر موضوعات کاربرد بیشتری دارند. ضرب‌المثل‌های به‌کاررفته در آثار اکرم عثمان بیشتر در موضوعات فرهنگی و اجتماعی هستند که به‌مقتضای کلام و به‌تناسب با سخن برای فهم و تأثیر بیشتر کلام به کار گرفته‌شده‌اند. میزان استفاده شخصیت‌ها از واژه‌ها و اصطلاحات عامیانه با طبقه اجتماعی، تحصیلات، شغل، دین و مذهب و مواردی این‌چنین، متناسب است. به نظر می‌رسد شخصیت‌های روستایی و عامه داستان‌های او با استفاده از الفاظ، عبارت‌ها و اصطلاحات عامیانه، بیشتر مورد توجّه نویسنده است. به‌هرحال مردم فرودست جامعه، حرفه و شغل، طبقه اجتماعی، تحصیلات و سایر ویژگی‌های آنان بیشتر در آثار او خودنمایی می‌کنند. نویسنده می‌کوشد زبان، واژه‌ها و اصطلاحات آنان متناسب با ویژگی‌های شخصیت‌ها باشد و این، حقیقت مانندی شخصیت‌ها را بیشتر نشان می‌دهد و موضوع و مضمون داستان‌ها را بیشتر به واقع‌گرایی نزدیک می‌کند؛ به‌گونه‌ای که از زبان، الفاظ، عبارت‌ها و اصطلاحات عامیانه مورداستفاده می‌توان به شغل، تحصیلات یا مذهب آنان پی برد؛ و نیز باید گفت که کاربرد نوع کنایی ایما بیشترین کاربرد را در داستان‌های او دارد.

مآخذ

اسدالله، حبیب. (۱۳۶۳)، **ادبیات معاصر افغانستان**، کابل: انتشارات دانشگاه.
براهنی، رضا. (۱۳۴۸)، **قصه‌نویسی**، انتشارات اشرفی، تهران: البرز.
حبیبی، عبدالحی. (۱۳۶۳)، **جنبش مشروطیت در افغانستان**، کابل: انتشارات دانشگاه.
ریمون کنان، شلومیت. (۱۳۸۷)، **روایت داستانی: بوطیقای معاصر**، ترجمهٔ ابوالفضل حری،
عمرانی، مهدی پور، روح‌الله. (۱۳۸۶). **آموزشی داستان‌نویسی**، تهران: تیرگان.
غبار، میر غلام محمد. (۱۳۷۸). **تاریخ ادبیات افغانستان**، پیشاور: آرش.
فضایلی هاشمی، سعید. (۱۳۴۰)، **شیوه‌های داستان‌نویسی**. تهران: انتشارات موسسه ایران.
قویم، عبدالقیوم. (۱۳۴۴). **تاریخ ادبیات دری**. کابل: انتشارات دانشگاه.
کهزاد احمد علی. (۱۳۲۵)، **تاریخ افغانستان جلد اول و دوم**، کابل: انجمن تاریخ افغانستان.
گیوی، احمدی، حسن. (۱۳۷۴)، **از فن نگارش تا هنر نویسندگی**، تهران: مهارت.
میر صادقی، جمال. (۱۳۹۴). **ادبیات داستانی**، تهران: سخن.
میر صادقی، جمال. (۱۳۹۴). **عناصر داستان**. تهران: سخن.
ناظمی، لطیف. (۱۳۸۷). **نگرش بر ادبیات معاصر افغانستان**. کابل: فرهنگستان.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ۱٤ شماره ٤ | سال ۱٤۰۲

بررسی تأثیر سبک‌های دل‌بستگی بالای عزت‌نفس

نامزد پوهنیار طاهر رهیاب
پوهنتون بلخ - پوهنحی علوم اجتماعی، دیپارتمنت روانشناسی
تقریظ: پوهندوی دوکتور محمد شاه صدیق

چکیده

هدف از مطالعه حاضر بررسی نقش سبک‌های دل‌بستگی و تأثیر آن در رشد و شکل‌گیری عزت‌نفس است. دل‌بستگی عبارت از پیوند عاطفی عمیقی که با افراد خاص در زندگی خود برقرار می‌کنیم، طوریکه باعث می‌شود وقتی با آن‌ها تعامل می‌کنیم، احساس نشاط و شعف کرده و به هنگام استرس از اینکه آن‌ها را در کنار خودداریم، احساس آرامش می‌نماییم. این تحقیق یک مطالعۀ مروری مبتنی بر یافته‌های تحقیقات دیگران و منابع نظری انجام‌شده است. یافته‌های مطالعه حاضر نشان می‌دهد که بین سبک دل‌بستگی ایمن باعزت نفس همبستگی مثبت و بین سبک‌های دل‌بستگی ناایمن اجتنابی و ناایمن اضطرابی–دوسوگرا باعزت‌نفس همبستگی منفی موجود است و این سبک‌های دل‌بستگی روی نحوه برقراری روابط اجتماعی محصلان تأثیرگذار هستند. به‌طورکلی چنین استنتاج می‌گردد که سبک‌های دل‌بستگی به‌عنوان عامل پیش‌بینی کننده در رشد و شکل‌گیری عزت‌نفس کودکان‌اند که زندگی بزرگ‌سالی آن‌ها را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و دل‌بستگی ایمن عاملی مهم برای افزایش عزت‌نفس و امید به زندگی آینده می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: سبک‌های دل‌بستگی، دل‌بستگی ایمن، دل‌بستگی ناایمن اجتنابی، دل‌بستگی ناایمن دوسوگرا، عزت‌نفس

مقدمه

ازآنجایی‌که محصلان و جوانان سرمایه‌های بشری و ملی هر جامعه محسوب می‌شوند، توسعه و وارستگی هر کشور منوط به تربیت سالم و با عزت‌نفس نسل جوان آن می‌باشند. انسان‌ها میل به داشتن عزت‌نفس[1] را به‌عنوان یک نیاز اساسی تجربه می‌کنند. عزت‌نفس؛ اعتماد به ظرفیت فرد برای کسب ارزش‌ها است. مفهوم دقیق عزت‌نفس عبارت از میزان ارزشی است که افراد برای خویشتن قایل هستند. مفهوم عزت‌نفس کلی یک مؤلفه عاطفی و با بهزیستی روان‌شناختی در ارتباط است و عزت‌نفس اختصاصی یک مؤلفه شناختی و با پیامد رفتاری رابطه دارد.

اهمیت عزت‌نفس را از چند جنبه می‌توان مورد ملاحظه قرارداد. عزت‌نفس برای رشد روان‌شناختی مهم است. شخص باید خودش برحسب ظرفیت رسیدن به آن چیزی که نیاز دارد و می‌خواهد انجام دهد، اعتقاد داشته باشد. عزت‌نفس متأثر از سبک‌های دل‌بستگی در دوران کودکی بوده و در پیش‌بینی رشد عزت‌نفس و احساس ارزشمندی افراد به‌عنوان عامل اثرگذار تلقی می‌گردد. سبک‌های دل‌بستگی، روش‌های مواجهه و رویاروی فرد با اشخاص و موقعیت‌های اند که در شکل‌دهی تعاملات اجتماعی سالم و سازنده نقش ارزندهٔ بازی می‌نماید.

از طرف دیگر به نظر می‌رسد که عزت‌نفس در رشد و شکوفایی استعدادهای جوانان حایز اهمیت بوده و باعث بالندگی و احساس ارزشمندی در آن‌ها می‌گردد. عزت‌نفس، ادراک و نگرش مثبت یا منفی فرد نسبت به خود است. مطالعه دیگر، عزت‌نفس را «سیستم ایمنی خودآگاهی» می‌خواند. درواقع عزت‌نفس زاییده زندگی اجتماعی و ارزش‌های آن است و در تمامی فعالیت‌های روزانه انسان به‌نوعی جلوه‌گر بوده و به این شکل از مهم‌ترین جنبه‌های شخصیت و ویژگی‌های رفتاری انسان محسوب می‌شود.

بیان مسئله

یکی از اساسی‌ترین مشکلاتی که امروزه، محصلان در زمینه متغیرهای روان‌شناختی با آن مواجه می‌باشند، عزت‌نفس است. دوره نوجوانی فرد را با مشکلات فراوان دست به‌گریبان می‌سازد، در این دوران نوجوان با نیازهای گستردهٔ روبرو هستند. در بین نیازها، نیاز به عزت‌نفس از جایگاهی خاصی برخوردار است، به‌طوری‌که ارضا آن می‌تواند بر روی سایر نیازها تأثیر مثبت داشته باشند (آکله چی و مهری، ۱۳۹۰: ۲). نوجوانی به سبب تأثیرات الگوهای دل‌بستگی بر رفتار به موازاتی که محرک‌های تنش‌زای این دوره به فعال شدن سیستم دل‌بستگی منجر می‌شود، دورهٔ برجستهٔ تلقی می‌شود (عارفی و همکاران، ۱۳۸۳: ۳). از طرفی زندگی در عصر کنونی با پیچیدگی‌های جهان مدرن همراه است و این تنوع و تجمل‌گرایی نوجوانان و جوانانی را که با داستان‌های واقعی و فرازوفرودهای زندگی کمتر آشنا هستند، ممکن تحت تأثیر منفی قرار گیرند و سرنوشت آینده آن‌ها را با ابهام روبرو گردد. در چنین شرایط برخورداری از سبک دل‌بستگی ایمن و عزت‌نفس بالا و سالم در رهایی از ابهام و چالش‌ها و تداوم مسیر واقعی و درست آن‌ها را یاری خواهند نمود. مطالعه حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا بین سبک‌های دل‌بستگی و عزت‌نفس رابطهٔ معناداری وجود دارد یا خیر.

اهداف تحقیق

---

[1] Self-esteem.

- شناخت پیوند و رابطه دل‌بستگی ایمن با عزت‌نفس؛
- درک همبستگی و دل‌بستگی ناایمن اجتنابی با عزت‌نفس؛
- آگهی از ارتباط دل‌بستگی ناایمن دوسوگرا با عزت‌نفس؛

اهمیت و ضرورت تحقیق

عزت‌نفس یکی از شاخص‌های سلامت روان پنداشته می‌شود و افراد دارای عزت‌نفس سالم، مهارت‌های زندگی و ارتباطی بهتر داشته و در ابعاد مختلف زندگی خصوصی و اجتماعی‌شان عملکرد سالم، مفید و جامعه پسند دارند. افراد با عزت‌نفس به دیگران احترام می‌گذارند، مسئولیت رفتارشان را می‌پذیرند، دارای ثبات شخصیتی هستند، نسبت به خود و توانایی‌هایشان احساس ارزشمندی می‌کنند، دارای انگیزه پیشرفت، توانایی خطرپذیری و مواجهه با مشکلات و دریافت راه‌حل‌های منطقی را داشته و دارای روابط اجتماعی صمیمانه و در زمینه دستیابی به اهداف زندگی‌شان فعالیت‌های مستمر و ثمربخش داشته‌اند و ازآنجایی‌که این افراد به‌توانایی‌هایشان باور دارند، مسئول و قابل‌اعتماد هستند. از سوی دیگر پنداشته می‌شود که سبک‌های دل‌بستگی بنیاد و اساس نحوه برقراری ارتباطات و تعاملات اجتماعی افراد را در دوران کودکی شکل می‌دهند و دارای تأثیرات نسبتاً دوام‌دار روی رشد و شکل‌گیری عزت‌نفس افراد می‌باشند. موضوع پایین بودن سطح آگاهی والدین و اکثریت اعضای جامعه ما نسبت به رشد سالم فرزندانشان یکی از چالش‌های است که تحقیق و مطالعه در زمینه کمک خواهد کرد با آگاهی بیشتر جوانان با عزت‌نفس، توانمند و با مهارت‌های ارتباطی سالم باشیم.

سؤالات تحقیق

- سبک‌های دل‌بستگی چیست؟
- عزت‌نفس چیست و مؤلفه‌های آن کدام است؟
- تأثیر سبک‌های دل‌بستگی بالای عزت‌نفس چگونه است؟

مواد و روش کار، این تحقیق یک مطالعهٔ مروری بود که مبتنی بر یافته‌های تحقیقات دیگران و منابع نظری انجام‌شده است.

سبک‌های دل‌بستگی[۲]

سبک‌های دل‌بستگی، روش‌های مواجهه فرد با موقعیت‌ها و افرادند که با نحوهٔ رفتار و تعامل در روابط مشخص می‌شوند. نظریه دل‌بستگی بر این باور است که دل‌بستگی، پیوندی جهان‌شمول‌اند و در همه انسان‌ها وجود دارند؛ بدین معنا که انسان‌ها تحت تأثیر پیوند های دل‌بستگی‌شان هستند. رابطه کودک و مادر مهم‌ترین اصلی‌اند که در رشد شخصیت انسان موردتوجه اکثر روانشناسان قرارگرفته است. رابطه عاطفی میان مادر و نوزاد به روابط اجتماعی کودک در مراحل بعدی زندگی وی تأثیر گذاشته و شیوه برخورد مادر با کودک در چگونگی جامعه‌پذیری و کسب مهارت‌های اجتماعی کودکان اهمیت به سزا دارند؛ بدون شک، دل‌بستگی بین مادر و

[2] Attachment Styles.

کودک شالوده اجتماعی‌شان کودک را در سال‌های بعدی اساس گذاری نموده و این پیوند در رشد سالم کودک امری حیاتی، گسترده و قابل‌توجه است.

تئوری دل‌بستگی مفهومی است که در فرایندهای بین فردی یا تعاملات با افراد مهم در طول زندگی استفاده می‌شود (باولبی، ۱۹۶۹، ۱۹۷۳، ۱۹۸۰؛ هازن و شیور، ۱۹۸۷؛ لیتل، نلسون، والاس و جانسون، ۲۰۱۱، میکولینسر، فلوریان و کووان و کوان ۲۰۲۲). واژه دل‌بستگی برای اولین بار در سال ۱۹۶۹ توسط جان بالبی ارائه گردید. وی آن را پیوندی عاطفی پایدار با شخصی خاص در زمان ویژه تعریف کرده است (دانشسکی، ۲۰۱۵)؛ و یا دل‌بستگی عبارت از پیوند عاطفی عمیقی که با افراد خاص در زندگی خود برقرار می‌کنیم، طوریکه باعث می‌شود وقتی با آن‌ها تعامل می‌کنیم، احساس نشاط و شعف کرده و به هنگام استرس از این‌که آن‌ها را در کنار خودداریم، احساس آرامش می‌نماییم. به‌طورکلی دل‌بستگی را می‌توان جو هیجانی حاکم بر روابط کودک با مراقبش تعریف کرد که موجب مستقل شدن کودک می‌گردد.

بالبی معتقد است که یک شخص برای رشد سالم نیاز به پیوند عاطفی دارد، والدین حساس و احساس امنیت در کودک، پایهٔ برای صحت روانی وی می‌باشد. همچنان دل‌بستگی دارای مؤلفهٔ تکامل یابنده است و به بقای انسان کمک می‌کند. «گرایش به ایجاد پیوند های عاطفی قوی به افراد به‌خصوص، یک مؤلفه اصلی طبیعت انسان است. امنیت را می‌توان به‌عنوان هسته نظام دل‌بستگی در روابط دل‌بستگی بزرگ‌سالی توصیف نمود که عبارت است از یک رابطه امن با فردی که به او احساس دل‌بستگی می‌کنیم و به ما پاسخ می‌دهد و موجب اعتمادبه‌نفس در ما می‌شود (شعیبی، ۱۳۹۲: ۶ – ۱۲). سبک دل‌بستگی به کیفیت پیوندی عاطفی اطلاق می‌شود که کودک در زمان ناراحتی با مراقبانشان ایجاد می‌کند (خجسته مهر و همکاران، ۱۳۹۳: ۴۲). دل‌بستگی یک پیوند بسیار قدرتمند است که بر رشد اجتماعی و عاطفی فرد در طول زندگی تأثیر می‌گذارد (میرو، ۲۰۲۳). بسیاری از روانشناسان تحولی عقیده دارند که احساس‌گرمی، اعتماد و امنیتی که حاصل دل‌بستگی ایمن با چهره اولیه دل‌بستگی است، زمینهٔ کُنش روان‌شناختی سازگارانه را در مراحل بعدی رشد فراهم می‌کند (احدی، ۱۳۸۸: ۹۶).

بر اساس مدل دل‌بستگی، اشخاص با دل‌بستگی ایمن دیدگاه مثبتی نسبت به خود و دیگران دارند، این افراد عموماً عزت‌نفس بالایی دارند و به دیگران اعتماد می‌کنند و پنداشت واقعی از خود و دیگران دارند (پاکیزه و جعفر نژاد، ۱۳۹۹: ۴). دل‌بستگی، یک پیوند عاطفی است که افراد را نسبت به‌پایداری در روابط متعهد می‌کند. مسائل مربوط به دل‌بستگی، جنبه‌های مختلف روابط فرد ازجمله بعد عاطفی (مک اولینسر و شیور، ۲۰۰۵)، تحمل فشار روانی (کالینز و فینی، ۲۰۰۰) و رفتار مراقبتی را تحت تأثیر قرار می‌دهد (رضوانی زاده، کتولی، ۱۳۹۵: ۳۸).

ویژگی‌های دل‌بستگی

- ✓ **پناهگاه امن:** هنگامی‌که کودک احساس خطر می‌کند و یا می‌ترسد، می‌تواند نزد مادر یا پرستاراش بازگردد و احساس آرامش نماید.
- ✓ **پایه مطمئن:** مراقب با مادر پایه مطمئن و قابل اتکایی برای کودک به وجود می‌آورد تا به کشف جهان اطراف خود بپردازد.

- ✓ **حفظ نزدیکی:** کودک تلاش می‌کند تا نزدیک مراقب و یا پرستارش بماند و این امر به وی احساس امنیت می‌بخشد.
- ✓ **اندوه جدایی:** هنگامی‌که کودک از مادر یا پرستار جدا می‌شود، ناراحت و اندوهگین می‌گردد.

انواع سبک‌های دل‌بستگی

نظر ب مطالعات آینزورت بر پایه نظرات بالبی سه سبک عمده دل‌بستگی را توصیف نمود که عبارت‌اند از ایمن،ناایمن اجتنابی، ناایمن دوسوگرا (مرتضوی زاده، ارجمندی بگلاری، ۲۰۱۲؛ دادگر، عبدالمنافی، رستمی و حمیدی، ۲۰۱۰). همچنان اینورث در سال ۱۹۸۲ نیز بازتاب تجربیات مادر – کودک را در سه سبک دل‌بستگی نشان داد که این سه سبک دل‌بستگی شامل ایمن، ناایمن اجتنابی و ناایمن دوسوگرا می‌باشد.

۱. دل‌بستگی ایمن

بالبی معتقد بود، کودکانی که دل‌بستگی ایمن با مادرانشان دارند، شاد و سازگارند و آسان‌تر از وی جدا می‌شوند. افراد با دل‌بستگی ایمن در برقراری روابط صمیمی راحت هستند و چهره‌های دل‌بستگی خود را به‌عنوان افراد گرم توصیف می‌نمایند. افراد ایمن ضمن تصدیق موقعیت به‌سادگی از دیگران کمک می‌گیرند.

جدول ۱- ویژگی‌های دل‌بستگی ایمن (شعیبی، ۱۳۹۲)

به‌عنوان بزرگ‌سال	به‌عنوان کودک
شکل دادن روابط پایدار و قابل‌اعتماد	قابلیت جدا شدن از کودک
خودباوری	کسب آرامش از والدین بهنگام ترس
به اشترک گذاری احساسات با دوستان به‌آسانی	تجربه هیجانات مثبت به هنگام بازگشت والدین
جستجوی حمایت اجتماعی	برتری دادن والدین بر بیگانگان

۲. دل‌بستگی ناایمن اجتنابی

ویژگی دل‌بستگی ناایمن اجتنابی تمایل به‌رها شدن از دل‌بستگی و بی‌ارزش شمردن اهمیت دل‌بستگی و احساسات مربوط به آن است. در دل‌بستگی اجتنابی افراد به دنبال خوداتکایی هستند و زمانی که احتمال می‌رود از طرف دیگران طرد شوند با انکار نیاز دل‌بستگی برمی‌آیند تا تصویر مثبت از خود را حفظ نمایند در حالیکه از دیگران نگرش و توقعات منفی دارند (شمس الدینی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۶۲). افراد اجتنابی در تصدیق موقعیت و جستجوی کمک و حمایت با مشکل مواجه می‌شوند.

جدول ۲- ویژگی‌های دل‌بستگی ناایمن اجتنابی (شعیبی، ۱۳۹۲)

به‌عنوان بزرگ‌سال	به‌عنوان کودک
داشتن مشکل در برقراری روابط نزدیک و صمیمانه	ممکن از والدین دوری جویند
کم علاقگی در روابط اجتماعی و دوستانه	عدم جستجو در روابط با والدین جهت کسب آرامش
عدم تمایل و یا ناتوانی در اشتراک‌گذاری افکار و احساسات با دیگران	تفاوت قایل نشدن بین والدین و بیگانگان

۳. دل‌بستگی ناایمن دوسوگرا

در دل‌بستگی مضطرب – دوسوگرا افراد برای برقراری ارتباطات نزدیک اشتیاق شدید دارند اما درعین‌حال نگرانی زیاد از رها شدن دارند. پذیرش از جانب دیگران را شرط لازم برای داشتن احساس خوب نسبت به خود می‌دانند. این افراد تصویر منفی از خوددارند اما نسبت به دیگران نگرش مثبت دارند. کودک دوسوگرا، کاوش در محیط و روابط اجتماعی جدید را محدود می‌کند و ترس از طرد شدن را نشان می‌دهد (الریچ، ۲۰۱۹). دوسوگراها حساسیت بیش‌ازحد به عواطف منفی و نگاره‌های دل‌بستگی دارند به گونه که مانع خودمختاری و استقلالیت آن‌ها می‌شوند.

جدول ۳- ویژگی‌های دل‌بستگی ناایمن دوسو گرا (شعیبی، ۱۳۹۲)

به‌عنوان بزرگ‌سال	به‌عنوان کودک
بی‌علاقگی نسبت به نزدیکی با دیگران	نگران از افراد بیگانه
نگرانی از اینکه طرف مقابل آن‌ها را واقعاً دوست نداشته باشند	احساس غمگینی هنگام ترک والدین
احساس آشفتگی و پریشانی هنگام ختم یک رابطه	ظاهراً با بازگشت والدین به آرامش دست نمی‌یابد

عزت‌نفس

عزت‌نفس چهارمین سطح از نیازهای مازلو است و این نیاز به انسان اعتماد و استقلال می‌بخشد. در حقیقت، عزت‌نفس ارزیابی افراد از خود در پرتو عقاید دیگران است که بر اساس فرایندی‌های عاطفی مخصوصاً احساس‌های مثبت و منفی درباره خود بناشده است (براون، ۱۳۹۳). عزت‌نفس به‌عنوان ارزیابی فرد از ارزشمندی خویش تعریف می‌شود (روزنبرگ، ۱۹۶۵، ۱۹۷۹). عزت‌نفس با برخی از پدیده‌های روانی ازجمله راهبردهای مقابلهٔ سازنده، انگیزش بالا و حالات عاطفی مثبت رابطه دارد (شمس الدینی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۶۴ – ۱۶۳). رشد عزت‌نفس سالم، یک شاخص مهم سازگاری روان‌شناختی است، داشتن عزت‌نفس با بسیاری از متغییر های شناختی، هیجانی و رفتاری ارتباط دارد و افراد دارای عزت‌نفس بالا در مقایسه با افراد دارای عزت‌نفس پایین، کمتر مضطرب و افسرده شده و دچار سوءمصرف مواد می‌شوند و از مهارت‌های اجتماعی بیشتری برخوردارند و به نظر می‌رسد که دارای سبک دل‌بستگی ایمن هستند (واحدی، یاری سیس، ۱۳۹۵: ۲۲۸).

به‌طورکلی عزت‌نفس متأثر از کیفیت ارتباطات نزدیک با دیگران است و از طرفی این‌گونه روابط نزدیک به گونه عمیق با سبک‌های دل‌بستگی اشخاص ارتباط دارد. مطالعات نشان داده‌اند که سطح خودمختاری و پذیرش خود در کسانی که سبک دل‌بستگی اضطرابی داشته‌اند، پائین بوده است (ماررو-کوئدو، بلانکو-هرناندز و هرناندز-کابررا، ۲۰۱۸؛ دبروت و همکاران، ۲۰۲۰). رشد عزت‌نفس مثبت برای همه مهم است زیرا با تشویق افراد به زندگی با دیدگاه مثبت و تبدیل‌شدن به افراد موفق به‌عنوان یک عامل انگیزشی عمل می‌کند (انگ و سین[3]، ۲۰۲۱). مطالعات نشان می‌دهند که افراد دارای دل‌بستگی ناایمن در صبور بودن مشکل بیشتری دارند و آن‌هایی که دل‌بستگی ایمن دارند، می‌توانند خواسته‌های خود را به تأخیر بیندازند (غباری بناب و همکاران، ۲۰۲۰). تحقیقات زیادی نشان می‌دهد که دل‌بستگی ناایمن با عزت‌نفس پائین در مقایسه با سبک‌های

[3] Ang and Sin

دل‌بستگی ایمن مرتبط است (کالینز و رید، ۱۹۹۰؛ فاستر و همکاران، ۲۰۰۷). مطالعات فراوان نشان می‌دهند که بین عزت‌نفس و دل‌بستگی رابطه آماری معناداری وجود دارد. بر علاوه، نتایج مطالعات نشان داد که بین عزت‌نفس و دل‌بستگی در نوجوانان رابطه معناداری وجود دارد، به این معنی که دل‌بستگی ایمن بالای عزت‌نفس تأثیر می‌گذارد (شوشانی و همکاران، ۲۰۱۴).

افراد دارای دل‌بستگی مثبت، مانند دل‌بستگی ایمن، در هنگام مواجهه با اضطراب جدایی پایدارتر هستند و پیوند عاطفی نزدیک‌تری ایجاد می‌کنند. هم‌چنین آن‌ها تمایل کمتری به تجربه پریشانی، اعتیاد به الکل و مواد مخدر دارند، درنتیجه رفتار مثبت بیشتری داشته و عزت‌نفس بالاتری دارند (چان و همکاران، ۲۰۱۵؛ کو و همکاران، ۲۰۱۱). به عقیده بسیاری از محققان عزت‌نفس بالا منجر به رضایت بیشتر از زندگی، اعتمادبه‌نفس بالاتر و تصویر بدنی بهتر می‌شود (اظهری و همکاران، ۱۳۹۸). نتایج تحقیق که بالای ۱۹۵ شاگرد که از این تعداد ۱۰۰ نفر دختر و ۹۵ نفر پسر شرکت داشته‌اند، نشان داد که تنها بین عزت‌نفس و سبک دل‌بستگی ایمن رابطهٔ معنادار و مثبت وجود دارد (ملک‌زاده، ۱۳۹۴: ۷ -۳).

نتایج تحقیق که روی ۶۵ بزرگ‌سال صورت گرفته نشان داد که سبک‌های دل‌بستگی تأثیر بر سطح عزت‌نفس و رشد هوش هیجانی دارد (نانو الینا داینیتا[4]، ۲۰۱۴). در تحقیق دیگری که بالای ۴۰۰ دختر نوجوان مکتب‌های دولتی روزانه شهر تهران صورت گرفت، یافته‌ها نشان داد که ۵۹٫۳٪ از عزت‌نفس متوسط، ۳۹٪ از عزت‌نفس بالا و ۱٫۸٪ از عزت‌نفس پایین برخوردارند (صاحب‌الزمانی و همکاران، ۱۳۸۹: ۴۸).

تحقیقات هاستینگر و لوکن[5] (۲۰۰۴) که بر روی ۷۹۳ نفر از دانشجویان انجام دادند، مشخص شد که افراد دل‌بستهٔ ایمن نسبت به افراد دل‌بستهٔ ناایمن، دارای عزت‌نفس بالاتر و رفتارهای سلامت‌زای بهتری هستند. نتایج تحقیق مک کارتی[6] (۱۹۹۹) بر روی ۴۰ نفر از زنانی که در معرض تجربهٔ مشکلات ارتباطی بودند، نشان داد که میزان عزت‌نفس در زنان دارای سبک دل‌بستگی ناایمن (اجتنابی و مضطرب / دوسوگرا) پایین‌تر از میزان عزت‌نفس زنان دارای سبک دل‌بستگی ایمن است و این افراد در حوزه ارتباطات در مقایسه با زنان دل‌بستهٔ ایمن، مشکلات بیشتری دارند (مؤید فر، محمدیان و طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳).

---

[4] Nanu Elena Doinita
[5] Hustinger,G ;Luechen,L
[6] Mach

نتیجه‌گیری

از مطالعه نتایج تحقیقات انجام‌شده به دست می‌آید که عزت‌نفس یکی از مهم‌ترین عناصر سرمایه روان‌شناختی هر انسان است که وی را در داشتن زندگی سالم و موفقیت‌آمیز یاری می‌نماید. به‌طورکلی عزت‌نفس مُبیِن طرز نگاه فرد نسبت به خود با در نظر داشت دیدگاه دیگران به وی می‌باشد به تعبیر ساده‌تر، عزت‌نفس عبارت از میزان احساس ارزشمندی فرد نسبت به خود است که به نحوی متأثر از شکل‌گیری نوع سبک‌های دل‌بستگی در زندگی‌شان است. دل‌بستگی، رابطه و تمایل عمیق توأم بااحساس صمیمیت و خرسندی‌اند که فرد نسبت به افراد خاص به‌ویژه مراقبت‌گان و حامیان اولیه‌شان پیدا می‌نمایند که آن‌ها در شرایط دشوار به حیث تکیه‌گاه قابل‌اعتماد برای آن‌ها محسوب می‌شوند.

نظر به مطالعات انجام‌شده چنین به نظر می‌رسد که چگونگی شکل‌گیری سبک‌های دل‌بستگی در ابعاد گوناگون زندگی افراد نقش ارزنده و قابل‌توجه دارند. نظر به بررسی‌های انجام‌شده چنین استنباط می‌گردد که دل‌بستگی ایمن بااحساس رضایت، شادمانی، سازگاری و عزت‌نفس بالا رابطه معنادار دارند. افراد که دارای دل‌بستگی ایمن هستند، در مواجهه با دشواری‌های زندگی عملکرد سازنده‌تر و مفیدتر را نسبت به‌کسانیکه دل‌بستگی ناایمن اجتنابی و ناایمن دوسوگرا داشته‌اند. بناً، این نکته مبیین این است که سبک‌های دل‌بستگی رابطه معنادار با سطوح عزت‌نفس افراد دارند.

عزت‌نفس بالا افراد را در برقراری ارتباطات سالم اجتماعی، خانوادگی و شریک زناشویی کمک نموده و در مدیریت احساسات و تقویت انگیزه زندگی باهمی و استقلالیت رأی قادر می‌سازد. مطالعات انجام‌شده بر روی محصلان انجام شد، نشان داد که افراد دل‌بسته ایمن نسبت به افراد دل‌بستهٔ ناایمن دارای عزت‌نفس بالاتر و رفتارهای سالم و بهتری هستند. در مطالعه دیگری که بر روی محصلان مقطع تحصیلات تکمیلی انجام داد، مشخص شد که سبک دل‌بستگی ایمن باعث افزایش اعتمادبه‌نفس می‌شود و سبک‌های دل‌بستگی اجتنابی و مضطرب / دوسوگرا باعث کاهش عزت‌نفس می‌شود و نتایج بررسی‌های آن‌ها نشان داد که بین سبک دل‌بستگی ایمن با عزت‌نفس همبستگی مثبت و بین سبک‌های دل‌بستگی ناایمن اجتنابی و ناایمن اضطرابی–دوسوگرا با عزت‌نفس همبستگی منفی مشاهده‌شده است. همچنان نتایج مطالعات دیگر نیز نشان می‌دهند که بین سبک‌های دل‌بستگی ایمن و اجتنابی با عزت‌نفس همبستگی مثبت و بین سبک دل‌بستگی اضطرابی–دوسوگرا و عزت‌نفس همبستگی منفی وجود دارد.

بنابراین می‌توان گفت زمانی که سبک دل‌بستگی یک فرد از نوع دل‌بستگی ایمن باشد، عواطف دیگران را احترام گذاشته و از این طریق احساسات منفی کاهش‌یافته و سازگاری با شرایط بیشتر می‌شود. به‌طورکلی مطالعات انجام‌شده مبیین آن است که دل‌بستگی ایمن عاملی مهم برای افزایش عزت‌نفس و امید به آینده است.

مآخذ

احدی، بتول. (۱۳۸۸). «**رابطه احساس تنهایی و عزت‌نفس با سبک‌های دل‌بستگی دانشجویان**»، مطالعات روان‌شناختی، (دوره ۵، شماره ۱.

آکله چی، مریم. مهری، علی. (۱۳۹۰). «**بررسی عزت‌نفس در دانش آموزان دبیرستان‌های شهر سبزوار در سال تحصیلی ۸۹-۸۸**» طلوع بهداشت (فصلنامه علمی- پژوهشی دانشکده بهداشت یزد)، سال یازدهم، شماره اول، سبزوار: دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار

ایزدی طامه، احمد. حسن‌زاده، مینا. عزت آقاجری، پروانه. (۱۳۹۳). «**رابطه سبک‌های دل‌بستگی با عزت‌نفس و امید در دانشجویان پرستاری**» فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی زابل، سال ششم، شماره ۱.

براندن، ناتاتنبل. (۱۳۸۰). **روانشناسی عزت‌نفس**، مترجم: مهدی قراچه داغی، تهران: نشر نخستین.

پاکیزه، علی. جعفرنژاد، محمدجابر. (۱۳۹۹). «پیش‌بینی بخشودگی بر اساس سبک‌های دل‌بستگی، جهت‌گیری زندگی و عزت‌نفس دانش آموزان دبیرستانی» مجلهٔ روانشناسی مدرسه، دورهٔ ۹، شمارهٔ ۲.

خجسته مهر، رضا. امان الهی، عباس. زهره ای، اسماعیل. رجبی، غلامرضا. (۱۳۹۳). «**سبک‌های دل‌بستگی، اسناد علّی و اسناد مسئولیت به‌عنوان پیش بین‌های خشونت علیه زنان**» روانشناسی خانواده، دوره ۱، شماره ۱.

رضوانی زاده، اکرم. کتولی، انیسه اسلانی. (۱۳۹۵). «**پیش‌بینی روابط فرا زناشویی از روی سبک‌های دل‌بستگی، عزت‌نفس و میزان خود شیفتگی در بین دانشجویان متأهل**» مجله پیشرفت های نوین در علوم رفتاری، دوره اول، شماره دوم، تهران.

شعیبی، فاطمه. (۱۳۹۲). «**سبک دل‌بستگی و روابط اجتماعی**»، انتشارات الکترونیکی: رایگان.

شمس الدینی، لطیفه. توحیدی، افسانه. عسکری زاده، قاسم. (۱۳۹۶). «**روابط علّی سبک‌های دل‌بستگی، احساس تنهایی و عزت‌نفس با آمادگی به اعتیاد**»، فصلنامه اعتیاد پژوهی سوءمصرف مواد، دوره یازدهم، شماره چهل و دوم.

صاحب‌الزمانی، محمد. فشارکی، محمد. عبداللهی مفرد، زهره. (۱۳۸۹). «**بررسی ارتباط سبک زندگی با عزت‌نفس دختران نوجوان دبیرستان‌های دولتی روزانه تهران**»، مجله علوم پزشکی دانشگاه آزاد اسلامی، دوره ۲۰، شماره ۱.

عارفی، مختار. نوابی نژاد، شکوه. ثنائی، باقر. (۱۳۸۳). «**بررسی رابطه بین سبک‌های دل‌بستگی با کیفیت دوستی در دانش آموزان دبیرستانی شهر کرمانشاه**»، تازه ها و پژوهشهای مشاوره، جلد ۵، شماره ۱۸.

ملک‌زاده، آزاده. (۱۳۹۴). «**بررسی رابطهٔ عزت‌نفس، کیفیت دل‌بستگی و پرخاشگری در نوجوانان تک فرزندی و چند فرزندی**»، مرکز همایش های بین المللی صدا و سیما، تهران: کنفرانس بین المللی علوم انسانی، روانشناسی و علوم اجتماعی.

مؤید فر، همام. آقا محمدیان، حمید رضا. طباطبایی، سید محمود. (۱۳۸۶). «**رابطهٔ سبک‌های دل‌بستگی و عزت‌نفس اجتماعی**»، مطالعات روان‌شناختی دانشکدهٔ علوم تربیتی و روان شناسی، دورهٔ ۳، شماره ۱ و ۲، مشهد: دانشگاه فردوسی.

واحدی، شهرام. یاری سیس، منیژه. (۱۳۹۵). «**پیش‌بینی عزت‌نفس دانشجویان دختر بر اساس ابعاد سبک‌های دل‌بستگی و هویت اخلاقی آنان**»، مجله اصول بهداشت روانی دوره ۴، شماره ۱۸، ۳۳ – ۲۲۷، تبریز.

Marrero-Quevedo, R.J.; Blanco-Hernández, P.J.; Hernández-Cabrera, J.A. (2018) AdultAttachment and Psychological Well-Being: The Mediating Role of Personality. J. Adult Dev, 26, 41–56. [CrossRef].

Debrot, A.; Stellar, J.E.; MacDonald, G.; Keltner, D.; Impett, E.A. Is Touch in Romantic Relationships Universally Beneficial for Psychological Well-Being? The Role of Attachment Avoidance. Personal. Soc. Psychol. Bull. 2020, 47, 1495–1509. [CrossRef].

Ang, C. S., & Sin, A. B. J. (2021). Retrospective Reports of Perceived 'Guan' Parenting: Relationships to Adult Attachment Styles, Emotion Regulation, and Self-Esteem. Journal of Genetic Psychology, 182(3), 163–173. https://doi.org/10.1080/00221325.2021.1903831.

Ghobari-Bonab, B., Nosrati, F., & Bozorgi, M. R. (2020). Studying the Relations Between Attachment Styles to God Patience, Self-esteem among Undergraduate College Students. Journal of Pizhūhish Dar Dīn va Salāma, 6(3), 44–60. https://doi.org/10.22037/jrrh.v6i3.23035.

Meiru, W. (2023). Individuals May Improve Their Intimate Relationship by Improving Attachment , Self-esteem , and Personality. 0(Iceipi 2022), 453–463. https://doi.org/10.54254/2753-7048/3/2022547.

Ehrlich, K. B. (2019). Attachment and psychoneuroimmunology. Current opinion in Psychology, 25, 96-100.

Collins NL and Read SJ .(1990). Attachment and adult romantic relationships. PsycEXTRA Dataset. DOI: 10.1037/e3344 62004-001.

Shoshani, A., Nakash, O., Zubida, H., & Harper, R. A. (2014). Mental health and Engagement in Risk Behaviors Among Migrant Adolescents in Israel: The protective functions of secure attachment, self-esteem, and perceived peer support. Journal of Immigrant & Refugee Studies, 12(3), 233-249.

پوهنتون بلخ
مجله علمی - تحقیقی معرفت
حوزۀ علوم اجتماعی | جلد ١٤ شماره ٤ | سال ١٤٠٢

بررسی عوامل افسردگی در دوره نوجوانی

نامزد پوهنیار محمدظریف طوفان
پوهنتون بلخ - پوهنحی علوم اجتماعی، دیپارتمنت روانشناسی و علوم تربیتی
تقریظ: پوهندوی دوکتور محمد شاه صدیق

چکیده

هدف این تحقیق، شناخت و درک عوامل افسردگی در دوره نوجوانی می‌باشد. در چرخه تحول روانی فرد دوره مهمی وجود دارد که به دوران نوجوانی موسوم است که ورود این دوره فرد را با مشکلات فراوانی درگیر می‌کند. افسردگی بزرگترین مسئلۀ است که سلامت انسان‌ها را تهدید می‌کند و چنان گسترش وسیعی دارد که در میان اختلالات روانی از آن به‌عنوان سرماخوردگی روانی یاد می‌شود؛ اما ازآنجاکه تعداد مبتلایان به این بیماری رو به افزایش است چنین برآورد می‌شود که در سال جاری میلادی در مرتبه دوم قرار خواهد گرفت. افسردگی حالتی است که بر کیفیت خلق شخص تأثیر عمیق دارد و نوع ادراک شخص را از خویش و محیط اطرافش دگرگون می‌سازد. روش تحقیق تحلیلی توصیفی بوده و برای جمع‌آوری اطلاعات از کتب، مقالات، سایت‌های معتبر اینترنتی استفاده به‌عمل‌آمده است. نتایج نشان می‌دهد که افسردگی بزرگ‌ترین عامل و مانع برای رسیدن به‌سلامت روانی، سلامت فکری، تعاملات اجتماعی نوجوانان بوده. هم چنان دوره نوجوانانی که یکی از دوره‌های سرنوشت‌ساز برای افراد در عرصه‌های مختلف زندگی است؛ که نقش خانواده در این دوره با رهنمای های درست و همه‌جانبه خویش با توجه به تغییرات دوره بلوغ اهمیت فراوان دارد.

کلیدواژه‌ها: افسردگی، نوجوانان، عوامل افسردگی، اختلالات روانی

مقدمه

نوجوانی یکی از دوره‌های حساس و سخت زندگی هر فرد می‌باشد. تأثیرات منفی افسردگی در این دوران فراتر از غم و ناراحتی می‌باشد که احساس می‌کنیم. همه ما انسان‌ها گاهی اوقات حس و حال خوبی نداریم و احساس خستگی و ناراحتی می‌کنیم که نمی‌توان گفت که به افسردگی مبتلا شده‌ایم. افسردگی در نوجوانان خیلی بیشتر ازآنچه شما فکر می‌کنید می‌تواند بر آنان صدمه بزند. افسردگی در جوانان یک بیماری جدی است و ممکن است که همه جنبه‌های زندگی نوجوان را تحت تأثیر خود قرار دهد.

در این دوران عصبانیت، بدخلقی، طبیعی است ولی افسردگی چیزی متفاوت است. این اختلال روانی می‌تواند سبب نابودی شخصیت نوجوان شود و همچنین باعث می‌شود که حس ناامیدی همراه باغم و عصبانیت در آن به وجود بیاید. با توجه به گزارش‌هایی که در این زمینه وجود دارد بیشتر افرادی که از این بیماری رنج می‌برند در رده سنی ۱۶ تا ۲۵ سال قرار دارند. با توجه به آمار از هر ۵ نفر نوجوان حدوداً یکی به افسردگی مبتلا می‌شود که در صورت تشخیص این بیماری در آن‌ها باید سریعاً تحت درمان قرار گیرند تا علائم این بیماری شدیدتر نشود وزندگی فرد را با مشکلات بیشتری مواجه نسازد.

در صورت عدم درمان افسردگی در نوجوانان می‌تواند مشکلات جدی‌تری را در آینده برای این افراد به وجود بیاورد والدین و اطرافیان نوجوان باید علت ناراحتی و درد او را تشخیص دهند و به او کمک کنند؛ اما انجام دادن این کار ساده و آسان نیست. باید توجه کنید نوجوانان افسرده همیشه غمگین و ناراحت به نظر نمی‌رسند چراکه که ازجمله مهم‌ترین علائم افسردگی در نوجوانان عصبانیت، غم، اندوه و پریشانی می‌باشد. خوشبختانه باید بگوییم که این بیماری روانی قابل‌درمان است که خانواده نقش مهمی در درمان آن‌ها دارد. عشق، علاقه و راهنمایی‌های اطرافیان به نوجوانانی که به افسردگی مبتلا شده‌اند کمک می‌کند تا بتوانند به این بیماری غلبه کنند.

مسئله تحقیق

سلامت روانی فرد یکی از دغدغه‌های اصلی مددکاران اجتماعی و مجریان نظام تعلیم و تربیه به‌ویژه برای والدین، معلمان و اطرافیان فرد به شمار می‌روند، افراد مبتلابه افسردگی در زندگی فردی و اجتماعی نیازمند توجه هستند تا از پدیده اندوه، غمگینی، ناراحتی و پریشانی و مخصوصاً عصبانیت در دوره نوجوانی رهایی یابند، ازآنجاکه افزایش این بیماری. جامعه را با مشکلات و مسائل جدی مربوط به آن‌ها روبرو خواهد ساخت، بنابراین ویژه افراد نوجوان و تأمین بهداشت روانی آن‌ها ازجمله مسائلی است که توجه بیشتری را می‌طلبد. لذا برای طراحی یک برنامه مداخله مناسب برای بررسی علت افسردگی در میان افراد جامعه نوجوانان عوامل خطر افسردگی در این جمعیت باید شناسایی شوند. این تحقیق به دنبال توضیح و تبیین عوامل افسردگی و شناخت راه‌های درمان آن می‌باشد.

اهمیت و ضرورت تحقیق

افسردگی یکی از شایع‌ترین اختلالات روان‌پزشکی می‌باشد که عوامل مختلفی مثل سن، جنس و وضعیت اقتصادی – اجتماعی در بروز و شیوع آن مؤثر هستند. این بیماری در دوران نوجوانی کمتر تشخیص داده‌شده و

لذا تأثیرات عمیقی بر روی کارکرد تحصیلی و اجتماعی فرد مبتلا خواهد گذاشت. برای اقدام مناسب درمانی و مهم‌تر از آن پیشگیری، دانستن وضعیت شیوع و تأثیر عوامل مرتبط با آن در این سنین از اقدامات اولیه است. به این اساس این تحقیق صورت گرفته تا عوامل این بیماری بررسی شود و در صورت لزوم از آن استفاده صورت بگیرد. علاوه بر این افسردگی، درک از سلامتی را ضعیف استفاده از خدمات روانشناسی و هزینه‌های خدمات سلامتی را افزایش می‌دهد. علیرغم شیوع نسبتاً بالای افسردگی در نوجوانان غالباً تشخیص صحیحی در این زمینه داده نمی‌شود.

اهداف تحقیق

۱. شناخت نقش خانواده در افسردگی نوجوانان،
۲. آگاهی از عوامل افسردگی در دوره نوجوانان،
۳. درک نقش اجتماع در افسردگی نوجوانان،

سؤالات تحقیق

۱. خانواده چه نقشی را در کاهش علت‌های افسردگی نوجوانان دارد؟
۲. چه عواملی در افسردگی نوجوانان تأثیرگذار است؟
۳. اجتماع چه نقشی در افسردگی نوجوانان دارد؟

روش تحقیق

این تحقیق به روش تحلیلی توصیفی مبتنی بر یافته‌های تحقیقات دیگران بوده و برای جمع‌آوری اطلاعات از کتب، مقالات، سایت‌های معتبر اینترنتی استفاده به‌عمل‌آمده است.

تعریف افسردگی

در ادبیات روانشناسی افسردگی یک اختلال خلقی معرفی‌شده است؛ که شامل بروز تغییرات در عواطف. خلق خوی افراد است که این تغییرات از فردی به فردی دیگر متفاوت است (خدایارفردی، ۱۳۸۶، ۲۵۰). افسردگی که بنام سرماخوردگی روانی در میان امراض روانی مشهوراست. دربرگیرنده تمام حالاتی است که از یک احساس ناخوشایند بودن تا حالات که نیاز به بستری شدن دارد را در بر می گرد. افسردگی اختلال است که برتفکر، خلق، احساسات، رفتار و سلامت روانی انسان تأثیر می‌گذارد (پاتل، ۱۳۸۷: ۶۵).

افسردگی به تعبیری فقدان انگیزه محسوب می‌شود. افراد افسرده گرفتار نامیدی، بدبینی و خودمحوری هستند آنان آینده را بد پیش‌بینی می‌کنند. تصورات این افراد از خود و دیگران و محیط اطرافشان به گونه منفی و نادرست است (میزاحبیبی، ۱۳۹۶: ۱۵۰-۱۵۱). افسردگی شایع‌ترین اختلال عاطفی و بزرگ‌ترین بیماری روانی قرن حاضر است. به بیان ساده‌تر افسردگی یک واکنش روانی ـزیستی در برابر فشار ها و استرس‌های زندگی است چنین حالت واکنشی و خلقی محدود به زمان و مکان نیست.

نوجوانی و تعریف آن

نوجوانی[۱] از کلمه انگلیسی گرفته‌شده که به معنای رشد کردن به‌سوی بزرگ‌سالی معنا می‌دهد. نوجوانی دوره از رشد است که با بلوغ جنسی آغاز می‌شود و با رسیدن به سن قانونی در جامعه پایان می‌پذیرد. افلاطون یکی از فیلسوفان دوره یونان باستان معتقد بود که در دوره نوجوانی توانای استدلال شروع به رشد کردن می‌کند. لذا باید در این سنین علوم و ریاضیات آموزش داده شود. باوجود تعریف‌های متعدد از دوره نوجوانی این دوره تأثیر فراوان در زندگی فرد دارد که در بعضی مواقع این تأثیرات تا آخر زندگی افراد ادامه داشته که به‌طور مختصر برای واضح شدن آن به یک تعریف اکتفا می‌کنیم.

نوجوانی انتقال از مرحله آخر کودکی به مرحله بالندگی و کمال است. یا دوره از جریان تدریجی زندگی را نوجوانی گویند که با تحول عمیق در جسم و روان و قدرت تجسم و تخیل زیادی همراه است.

این جریان جنبه های گوناگونی دارد که شامل موارد ذیل است:

اول – رشد و نموی سازمان عصبی مغز که نموی آن درتحول جریان‌های ذهنی، عاطفی و رفتاری مشاهده می‌شود.

دوم – رشد فیزیکی که شامل رشد اندازه‌های بدن و تغیر در قسمت‌های مختلف آن را شامل می‌شود.

سوم –رشد جنسی که شامل تولیدمثل می‌شود.

چهارم – رشد احساس به‌عنوان بزرگ‌سال و یا خود رهبر.

پنجم – کسب موقعیت بزرگ‌سالی در گروه‌های اجتماعی و فرهنگی.

ششم – رشد کنترل رفتاری خود درتعامل با جامعه.

علل افسردگی در نوجوانان

بلوغ همیشه دورانی ناراحت‌کننده است که با تغییرات بسیار زیاد جسمی، روحی، روانی و اجتماعی همراه است تجربه احساس افسردگی در نوجوانان[۲] امری غیرمعمول نیست. انتظارات غیرواقع گرایانه اجتماعی و خانوادگی می‌تواند احساس شدید طردشدگی را در فرد ایجاد کند و به ناامیدی فرد منجر گردد. وقتی اوضاع مکتب یا خانه بر وفق مراد پیش نمی‌رود، نوجوانان اغلب عکس‌العمل شدید از خود نشان می‌دهند.

بسیاری از نوجوانان احساس می‌کنند که زندگی عادلانه نیست یا هیچ‌چیز هیچ‌وقت مطابق به میل شان پیش نمی‌رود. آن‌ها مضطرب و سردرگم می‌شوند. بدتر از همه، در این شرایط، نوجوان توسط پیام‌های متناقض والدین، دوستان و جامعه بمباران می‌شوند. نوجوانان امروزه مواردی را فراتر ازآنچه زندگی باید به آن‌ها نشان دهد هم خوب و هم بد را در دنیایی مجازی، تلویزیون، مکتب، مجلات و اینترنت می‌بینند. نوجوانان برای درک تمام این موارد تغییرات جسمی و روحی بیشتر و متفاوت‌تری را تجربه می‌کنند.

بناءَ بیشتر از هر زمان دیگری به راهنمایی بزرگ‌سالان نیاز دارند. وقتی شرایط روحی و روانی نوجوانان در عملکرد روزانه‌شان اختلال ایجاد می‌کند، می‌تواند نشانهٔ از اختلال عاطفی (هیجانی) یا روانی جدی باشد که نیاز

---

۱. Adolescence

۲. Depression in teens

به توجه دارد. (کنز، ۱۳۹۷: ۳۴). برای درمان افسردگی در نوجوانان والدین باید به‌طورجدی به فکر راه و چاره باشند.

تشخیص علائم افسردگی در نوجوانان

برای دانستن علل افسردگی در نوجوانان نیاز مبرم برای تشخیص افسردگی داریم. بدون در نظر داشت علائم و نشانه‌های فسردگی نمی‌توان به گونه درست به علل افسردگی مخصوصاً در نوجوانان پی برد. افسردگی در نوجوانان به طرز هشداردهندۀ رو به افزایش است. بررسی‌های اخیر نشان می‌دهد که یک نفر از هر پنج نوجوان دچار افسردگی است. این‌یک مشکل جدی است که نیاز به درمان سریع و مناسب دارد. افسردگی به چندین شکل ظاهر می‌شود، ازجمله اختلال دوقطبی (به آن روان شیدایی نیز گفته می‌شود).

در اختلال دوقطبی حالت روحی روانی فرد بین سرخوشی و افسردگی مدام در حال تغییر است. افسردگی فصلی، افسردگی پس از زایمان که در نزد خانم‌های باردار ایجاد می‌شود. افسردگی روانی و سایر از انواع افسردگی. همچنین قابل‌یادآوری است. افسردگی ازنظر تأثیر بر کیفیت خلق یا میزان شدن در افراد به انواع از افسردگی مانند افسردگی خفیف، افسردگی شدید، افسردگی متوسط، دسته‌بندی می‌شود.

تشخیص افسردگی در نوجوانان می‌تواند دشوار باشد زیرا بزرگ‌سالان انتظار رفتار متفاوت همراه با تغییرات از سوی نوجوانان رادارند. همچنین، نوجوانان همیشه احساسات خود را به‌خوبی درک یا ابراز نمی‌کنند. آن‌ها ممکن است از علائم افسردگی آگاه نباشند و از دیگران کمک نگیرند. این علائم ذیل می‌توانند نشانه‌های از افسردگی در نوجوان باشند، به‌خصوص زمانی که این علائم بیش از دو هفته در فرد باقی بمانند:

نشانه و علائم افسردگی در دوره نوجوانی

- عصبانیت و ناراحتی؛
- نداشتن انگیزه در انجام کارها؛
- دوری کردن از دوستان و آشنایان؛
- بی‌حوصلگی و بی‌قراری؛
- عدم عملکرد مناسب در مکتب؛
- عدم تمرکز و کمبود انرژی و خستگی؛
- فکر کردن به خودکشی و مرگ؛
- درد بی‌دلیل، تغییر در عادت‌های خواب و خوراک؛
- کمبود اعتمادبه‌نفس، اعتیاد به موبایل؛
- مقابله با انتقاد، بی‌توجهی به دیگران و تخلص؛

علائم افسردگی در نوجوانان می‌توان به موارد زیر هم اشاره کرد:

- علائم و نشانه‌های افسردگی در دختران نوجوان؛
- تغییر در عادات غذا خوردن و برنامه خواب (افزایش یا کاهش اشتیا و خواب بسیار زیاد یا بسیار کم)؛
- تغییرات قابل‌توجه در وزن (افزایش یا کاهش)؛

- عدم تمایل به حضور در مکتب یا کاهش عملکرد مکتب؛
- حذف، ترک دوستان یا اعضای خانواده؛
- اضطراب، تنش ناگهانی، بی‌اعتقادی یا اضطراب عمومی؛
- واکنش شدید به انتقاد، حتی انتقاد سازنده، عزت‌نفس یا گناه؛
- مشکلات غیرمعمول با مقامات قدرت (والدین، مدیر مکتب ویا معلم ...)؛
- بی‌اعتنایی و امتناع از شرکت در سرگرمی و کار گروهی که قبلاً موردعلاقه آن‌ها بوده است؛
- کم تمرکز، فراموشی، احساس آزاد و گناهکار بودن؛
- شکایات موفقیت‌آمیز بیماری در سلامت کامل بدن؛
- عدم انگیزه و اشتیاق برای زندگی روزمره؛

استفاده از مواد مخدر و الکل، فکر کردن درباره خودکشی یا بیان آن (محمودی، ۱۳۸۸: ۱۲۳).

از افسردگی تقسیم‌بندی متعددی شده است که چند نوع مهم آن عبارت‌اند از: افسردگی شدید (عمده) یک نوعی از افسردگی که بیش از هفته‌ها و یا ماه‌ها طول می‌کشد و شامل نشانه‌ها و رفتارهای عمیقی است که عملکرد شغلی، روابط بین فردی و رفتارهای اجتماعی را تحت تأثیر قرار داده و شخص را به‌طورکلی از محیط خود دور می‌سازد. اختلال افسرده خویی این اختلال خفیف‌تر از افسردگی شدید (عمده) می‌باشد و با خلق افسرده (تحریک‌پذیر در کودکان و نوجوانان) همراه است که در بخش عمده روز دوام دارد و اکثر روزها وجود دارد. معمولاً مردم این افراد را به‌عنوان افرادی بداخلاق، ترشرو و ملال‌آور تلقی می‌کنند. این گروه قادر به برقراری ارتباط بین فردی مناسب با دیگران نیستند و افرادی جدی، کج‌خلق و درون‌گرا هستند.

اختلال افسردگی جزئی در این اختلال علائم افسردگی با شدتی کمتر از دو مورد فوق و با دوره‌های محدودتر همراه است. این نوع افسردگی در همه گروه‌های سنی دیده می‌شود و تأثیر کمتری در زندگی فرد می‌گذارد. اختلال افسردگی پیش از قاعدگی این نوع افسردگی در زنان و پیش از دوره قاعدگی رخ می‌دهد و با بی‌ثباتی خلق، اضطراب، افزایش خستگی‌پذیری، عدم تمرکز، تغییرات اشتها و خواب، سردرد و موارد دیگر همراه است. همه این علائم در دوره قاعدگی از بین می‌روند (روان یار، ۱۳۹۴).

افسردگی فصلی

به‌نوعی از افسردگی گفته می‌شود که در طول یک دوره خاص از سال (عموماً زمستان) اتفاق میافتد و قابل‌پیشگیری است ولی می‌تواند بسیار خطرناک و جدی باشد. سستی مفرط، روحیه پایین و خواب‌آلودگی زیاد از علائم عمده آن می‌باشد. کمبود نور علت عمده این اختلال محسوب شده و برای درمان آن از نوردرمانی استفاده می‌کنند (روان یار، ۱۳۹۰).

علل افسردگی در نوجوانان

اگر فسردگی را چندوجهی در نظر بگریم هیچ علت واضعی و خاص برای افسردگی وجود ندارد. چون مجموعه از عوامل ژنتیکی، عامل بین فردی، عامل رفتاری و ذهنی و رفتارهای یاد گرفته‌شده از محیط و امثال آن‌ها می‌تواند عامل‌های مهم برای علل افسردگی باشند. عوامل ژنتیکی استعدادهای ژنتیکی، عوامل خانوادگی

مانند پدر که افسرده بوده می‌تواند فرزند افسرده باشد. ثابت‌شده است که در بعضی از اقوام و خانواده‌ها افسردگی شایع‌تر بوده ولی وجود یک فرد افسرده در یک خانواده لزوماً دلیل بر وقوع این امر در بقیه اعضاء خانواده نیست.

اما هرچه درجه خویشاوندی نزدیک‌تر باشد، به همان نسبت آسیب‌پذیری برای افسردگی بیشتر می‌شود. وضعیت شیمایی مغز مانند عدم ترشح هورمون‌های دوپامین و ادرنالین باشد (بین فردی) انسان به‌عنوان یک موجود اجتماعی در اثر ارتباط قادر به شناخت و برآوردن نیازهای خود است. تعارضات و فقدان‌ها در روابط بین فردی می‌تواند فرد را دچار افسردگی سازد. رفتاری و ذهنی (افزایش تنش در موقعیت‌های مختلف و داشتن استرس یا فشار روانی می‌تواند اثرهای ناگوار جسمی و روحی در به دنبال داشته باشد. هم چنان کاهش تجارب مثبت و لذت‌بخش امری دیگری است که باید به آن توجه کرد (مهدی گنجی، ۲۰۲۰: ۶۵۷).

از گفته‌های فوق برمیاید که علت‌های افسردگی پیچیده و متفاوت‌اند. عوامل متعدد می‌تواند باعث افسردگی در دوره نوجوانی باشد. ممکن است حادثهٔ خاصی یا موقعیت معینی باعث افسردگی شود. مثل از دست دادن کسیکه دوستش داریم یا مرگ یکی از عزیزان. بیماری‌های جسمی شدید مخصوصاً آن‌های که به دید ما لاعلاج هستند مثل سرطان. از دست دادن شغل و همچنین فقر و یا حتا احساس تنهای این‌ها و تعداد دیگر از این موارد می‌تواند از علت‌های باشد که موجب افسردگی نزد افراد گردد.

عکس‌العمل افراد در رابطه به این مشکلات تا حدی زیادی بستگی به تربیت، شخصیت وتآب آروی شان دارد نوجوانانی که خود را مرکز انتقاد قرار داده یا نوجوانان که بیش‌ازاندازه وابسته‌اند. احتمال بیشتری دچار شدن به افسردگی را دارد امروزه مشکلات اقتصادی. مناسبات اجتماعی، تنش‌ها، نگرش‌های اجتماعی به نسل جوان، پیچیده شدن روابط، تغییرات دوران بلوغ که به اثر تغییرات هورمونی به وجود میاید. تغییرات بدنی که نوجوان را یک بیننده برای خودش می‌سازد. تنش‌های موجود در خانواده و طلاق والدین. عدم شناخت روانشناسی نوجوانان، ندانستن نیاز نوجوانان، ازجمله علل‌های مهم دیگر افسردگی شدده می‌تواند. سخت‌گیری و محدودیت‌های افراطی جز افسردگی و منزوی کردن بیشتر نوجوانان جیز دیگری را در پی نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

در ادبیات روانشناسی افسردگی یک اختلال خلقی معرفی‌شده است. افسردگی اختلال است که برتفکر، خلق، احساسات، رفتار و سلامت روانی انسان تأثیر می‌گذارد. افسردگی یکی از رایج‌ترین بیماری‌های روانی است که باعث مراجعه به روان‌پزشکان، روانشناسان و سایر متخصصان بهداشت روانی می‌گردد. اختلالات مربوط به افسردگی میلیون‌ها نفر را در سال مبتلا می‌کند در زبان روزمره برای توصیف افسردگی از احساسات غمگینی، ناکامی، ناامیدی و شاید هم کسالت و بی‌حالی استفاده می‌شود.

معمولاً مردم تصور می‌کنند که افراد افسرده تن‌پرور، خودخواه و یا اهل تمارضند و سعی می‌کنند آن‌ها را با عباراتی همچون «تلاش کن خودت را بسازی» نصیحت نمایند. در طول زندگی همه ما دوره‌های کوتاه و بلندی از داشتن احساس غم، عدم خوشحالی و یا نظایر آن خصوصاً در هنگام از دست دادن همسر و یا نزدیکان، یا از دست دادن کار را تجربه می‌کنیم و همه ما قادر به مقابله با این حوادث هستیم؛ اما افسردگی متفاوت‌تر از این موضوع است. این بیماری در دوره نوجوانی می‌تواند به‌شدت آسیب‌زننده باشد؛ زیرا نوجوانی دوره جدا شدن از کودکی و رسیدن به مرحله جدید از زندگی است که تغیر هورمون‌ها و تغییرات بیولوژیکی باعث تغییرات ظاهری بدن شده این امر در صورت عدم مدیریت این دوره می‌تواند به‌خودی‌خود باعث مسئلهٔ پرسش‌برانگیز برای نوجوان باشد. افزوده شدن افسردگی در این دوره باعث شدید شدن مشکلات در تمام زمینه‌های زندگی ازجمله ارتباطات، تحصیل، خانواده، دوستان ... می‌گردد.

بناءَ مدیریت این دوره از تمام جهت مهم بوده و توجه به آن از اهمیت ویژه برخوردار است مشخصه اصلی افسردگی در دوره نوجوانی داشتن حالت پریشانی در وضعیت‌ها و موقعیت‌های مختلف به مدت حداقل دو هفته می‌باشد. افسردگی معمولاً در دوره نوجوانی همراه با علائمی مثل عدم اعتمادبه‌نفس، بی‌علاقگی نسبت به انجام فعالیت لذت‌بخش، بی‌حالی و احساس درد بدون دلیل احساس بی‌ارزشی، ناامیدی، عدم تمرکز می‌باشد. نوجوانی یک دورهٔ اساس زندگی بوده که تأثیرات این دروه اغلب اوقات تا آخر زندگی باقی می‌ماند. بناءَ تحولات عمیق در این دوره که درنتیجه تغییرات فیزیولوژیکی بدن به وجود میاید خود باعث مشکلات فراوان در این دوره می‌باشد.

افزوده شدن افسردگی در این سنین ممکن است خصوصیات متفاوتی داشته باشد. در دوران پیش از بلوغ شکایات جسمی، توهمات شنوایی (شنیدن صداهای ناموجود) اضطراب و انواع فوبی ها بیشتر دیده می‌شود. در نوجوانی سوءمصرف مواد، رفتارهای ضداجتماعی، مسائل مربوط به مکتب (فرار از مکتب، مشکلات تحصیلی) حواس‌پرتی و نقص‌های شناختی (مانند اختلالات حافظه و گیجی) بیشتر مشاهده می‌شود. گاهی ممکن است نوجوانان افسرده علائم از قبیل ناراحتی‌های جسمانی نیز دیده شود. با توجه به بررسی انجام‌شده در بررسی فوق علل افسردگی در افراد بستگی به عوامل ژنتیکی، عوامل بین فردی، عوامل رفتاری- ذهنی دارد از گفته‌های فوق چنین برمی‌آید که عوامل متعدد می‌تواند باعث افسردگی در دوره نوجوانی گردد.

مآخذ

احمد وند، محمد علی. (۱۳۸۹). **بهداشت روانی**. چاپ هشتم، تهران: ققنوس

اکبر زاده، نسرین. (۱۳۷۶). **گذر از نوجوانی به پیری، روانشناسی رشد وتحول**. چاپ اول، کابل: سعادت

برونز، د دیوید. (۱۳۹۲). **افسردگی چرا (شناخت درمانی)**. مترجم: نجلا حریری، تهران: پیشتاز علم

بیابان گرد، اسماعیل. (۱۳۹۸) **روانشناسی نوجوان**.

پاتل، دیکرام. (۱۳۹۷). **آنجا که روان پزشگ نیست**. ترجمه: علی رضا مرشد، چاپ دوم، تهران: پارسا

نیلد، اندی. (۱۳۸۳). **روانشناسی بالنی**. ترجمه: سیاووش جمال فر، چاپ اول، تهران: ارسباران

خدایاری فرد، محمد. (۱۳۸۶). **مشکلات سلامتی نوجوانان و جوانان**. چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.

زارع، حسن. (۱۳۸۶). **روانشناسی عمومی**. چاپ دوم، تهران: دنشگاه پیام نور.

زرب، ژانت. (۱۳۸۱). **رویشهای ارزیابی و درمان شناختی-رفتاری نوجوانان**. ترجمه: غلام علی افروز، سیدکمال علوی. چاپ اول، تهران: دانشگاه پیام نور

سلیگمن، م. (۱۳۸۳). **کودک خوش بین**. ترجمه: داورپناه، چاپ اول، تهران: رشد

شاملو، سید. (۱۳۸۶). **آسیب شناسی روان**. چاپ نهم. تهران: امیرکبیر.

شیرانی، عداالله. (۱۳۸۸). **والدین و روانشناسی کودک و نوجوان**. چاپ اول، کابل: امیریان.

عطفه مند، احمد. (۱۳۹۰). **بررسی اسر افسردگی بر عملگرد تحصیلی دانش آموزان شیراز**. پایان نامه ماستری، پرستاری، تهران: دانشگاه پزشکی.

فروغان، مهشید. (۱۳۹۰). **روانشناسی انسان (روانشناسی رشد از تولد تامرگ)**. چاپ پنجم، تهران: دانشگاه علوم بهزیستی وتوان بخشی.

کاکاوند، علی رضا. (۱۳۸۵). **روانشناسی مرضی کودک**. چاپ اول، تهران: تربیت مدرس.

کنز، کوام مک. (۱۳۸۵). **افسردگی**. ترجمه: فرها دهمت خواه، تهران: الازهر

گنجی، حمزه. (۱۳۸۶). **روانشناسی رشد ۱و ۲**. چاپ پنجم، تهران: ساوالان

اطف آبادی، حسین. (۱۳۸۰). **روانشناسی نوجوانی**، جوانی و بزرگ سالی. چاپ سوم، تهران: برگ

ماسن، پاول هنری و دیگران. (۱۳۸۰). **رشد و شخصیت کودک**. ترجمه: مهشید یاساسی. چاپ یازدهم، تهران: نشر روان.

محمودی، امیر ملک. (۱۳۸۸۹). **درمان اضطراب افسردگی**. چاپ هشتم، تهران: درمانگاه کودک.

مرتضایی ارزیل، سید جواد. (۱۳۹۶). **روانشناسی کودک و نوجوان**، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.

میزاد، میر اکرام حبیبی، محمد ناصر. (۱۳۹۶). **روانشناسی نوجوانان**، چاپ سوم، کابل: میوند.

Asefi, Burna (1988). Mental Health for All. Mental health manual for General Practitioners in Dari Kabul.

Beck, A T et al. (2016). Kognitive thraphie der Depression. Weinheim: Beltz.

Medica, Mondial. (2016). Trainings manual. Psyche-social-intervention.

{Abstracts in English

Peculiarities and geopolitical structures of the Middle East

Professor Sultan Mohammad Ansari
Balkh University
Faculty of Education

Abstract:
The geopolitics of the Middle East includes a set of geographic or space features (geographical, climatic, ethnic and religious conditions, economic and the route of waterways...) and its relationship with the political conditions of this region of the world. The Middle East region is considered as the link between the three continents of Africa, Asia and Europe. Among the vital and effective regions in global geopolitical equations is the Middle East region; The Middle East is considered the center of the ancient world. The geopolitics of the Middle East has an inseparable connection with the religious and political characteristics of this region. including the presence of shrines of religious figures in Saudi Arabia, Iran, Iraq and Syria; The existence of Kaaba Sharif and the tomb of the Holy Prophet (PBUH) in Arabia and Jerusalem in Palestine and the religious context in these regions are effective factors in the geopolitics of the Middle East. The Middle East is an economically important region and has a great influence on the global economy. This region has rich resources of oil and natural gas, which has a significant impact on the global market. Many countries in the Middle East, including Saudi Arabia, Iran, Iraq, Qatar, and the United Arab Emirates, are major oil producers, and a significant portion of their revenues come from oil sales. Also, the Middle East has large and advanced markets. Some countries in this region, such as the United Arab Emirates and Saudi Arabia, have made strong investments in basic infrastructure, and cities such as Dubai and Riyadh have become important financial and commercial centers. Also, other sectors of the Middle East economy include petrochemical, gas, steel and other industries. The present article has investigated the geopolitical characteristics of the Middle East by using a descriptive and descriptive research method, considering its geographical, political, cultural and economic situation in today's political world, which dear readers can benefit to some extent.

Keywords: geopolitics, strategic, Middle East, Persian Gulf, Mediterranean, Jerusalem, Palestine.

The Study of the Ruling on Talfiq between Islamic Religions

Assistant Prof. Noor Mohammed Najj
Balkh University
Sharia Faculty

Abstract:
The discourse of talfiq is rooted in the words: ijtihad and taqlid and its context is shaped by jurisprudential branches and its basis is tolerance. Talfiq occurs when a person chooses the opinions of different religions on an issue and acts in such a way that his action is not correct based on the opinion of any of the religions. Jurisprudents are divided into three categories regarding the ruling on talfiq. A group has given an absolute opinion without regard to the history of Islam and its permission based on consensus. The second group has an absolute opinion on the permissibility of talfiq. Believers of this theory have argued for the validity of their statements based on verses and narrations indicating the removal of embarrassment and duty, the practice of the companions, the permissibility of conventional imitation of the mujtahid, and some jurisprudential rulings. In the third category, talfiq is considered permissible with conditions such as not contradicting the consensus, not leading to the following of the laws, and not contradicting the rules of the Sharia and the goals of the Sharia. After comparing the above three points of view and their arguments, it can be said that the third point of view seems better, because, first of all, the absolute prohibition of combination provides the means of hardship and embarrassment for the obliges, and it is not in harmony with the spirit of ease and facilitation of the Sharia. On the other hand, by placing terms and conditions, it has prevented the problems that exist in the theory of permissibility and the absolute lack of talfiq.

Keywords: talfiq, imitation, follow the permission, observe the difference, ijtihad.

The Relationship between Fingerprint and Resurrection from the View Points of the Holy Quran and Hadith

Associate Prof. Shahabuddin Saqib
Balkh University
Sharia Faculty

Abstract:
The third and fourth verses of Surat Al-Qiyamat give a fragile answer to the disbelievers and express the re-creation of humanity with elegance and beauty in the same way it was in the world. In the verses related to the resurrection, the Holy Quran, in addition to its emphasis on the resurrection of man and his re-creation with all the details of his organs and essences, refers to his detailed parts (bones) and then to their detailed parts. The reason for Allah's emphasis on bones is that bones are more durable than other organs, therefore, when they rot and turn into dust and their dust particles are scattered, there is no hope of their return from the point of view of non-believers. Bones are also the most important part of the human body, because bones form the pillars of the body, and all-important movements and actions of the body are carried out by bones. They are considered one of the wonders of Allah's creation, and bones show the value of a small bone in a person's back when it fails and leads to the paralysis of the entire body. In the same way, Almighty Allah mentioned the word "banan," which means "fingers" and "fingertips." In both cases, it is an indication that Allah does not only collect the bones but restores the original state. He puts all the fine and delicate finger bones in their place, and on top of that restores even the tips of fingers in balance. These words can be a hidden reference to the lines of a human finger. On the Earth, there are no lines like human finger lines. Therefore, in our time, the issue of "fingerprint" has become scientific, and many criminals have been identified through it. This expression may be a hidden reference to the lines of a human finger.

Keywords: Almighty Allah, finger, miracle, man, building, greatness, resurrection.

The Study and Analysis of Some Geographical Concepts of the Environment

Assistant Prof. Nazar Mohammad Masoumi
Balkh University
Geography Department, Education faculty

Abstract:
This paper aims to understand the concepts and geographical components of the environment, types of pollutants, and ways to prevent environmental degradation. Despite the activities of recent decades in the protection of natural resources, today the world is experiencing environmental change, and the stability and sustainability of life on the planet are considered the fundamental problems of the contemporary period. This research is a review of the theoretical sources that have been collected around the environment and measures have been taken to identify pollutants and ways to prevent them in various programs at the local, regional, and global levels. The findings of this research show that the unbalanced and profitable exploitation of land, water, and air causes the emptying of sensitive ecosystems, the reduction of resource efficiency, and the irreversibility of production cycles. So, the indicators of sustainability in the current state of concern and the erosion of the environment local to global, have made the earth insecure. The situation has been indicative of its various developments, and this process may indicate the future with fundamental challenges.

Keywords: environment, geography, pollutants, crises, solution, prevent, destruction.

Populism in the Poetry of Master Abdul Haq Bitab

Assistant Prof. Sher Mohammad Joyanda
Balkh University
Language and Literature Department, Language and Literature Faculty

Abstract:
Malik al-Shu'ara Sufi Abdul Haq Bitab (1265-1347 A.H.) was a poet, writer, teacher, and follower of the Naqshbandi practice, who followed the Indian and Khorasani styles in his poetry. He wrote poetry in the form of Ghazal, odes, pieces, quatrains, and pentameter, paying more attention to the form of Ghazals, and the language of his poetry is simple and fluent and in the language of the people of Kabul. Folk and colloquial words of the people are more visible in his poems linguistically signifying populism. This article explores populism in Abdul Haq Bitab's poem. This article consists of three parts, in the first part, the analysis of folk and colloquial words of the people, in the second part, folk idioms and allusions, and in the third part, the manifestation of folk proverbs in his poetry. Among these three parts, the reflection of slang words is more notable. According to the extensive use of folk words in the master's poems, it should be said that populism is considered one of his stylistic features from a linguistic point of view.

Keywords: Ostad Bitab, poetry, language, populism, folklore.

Ethnographic Research Method and Its Contexts of Application

Assistant Prof, Dr. Mohammad Shah Sediq
Balkh University
History Department, Faculty of Education

Abstract:
This paper aims to understand the characteristics of ethnography as a qualitative research method, its application, and how to design it. In this method, the researcher with active involvement seeks to participate in the development of scientific knowledge of groups or cultures. This study has been researched according to natural conditions and analysis and evaluation of findings and comprehensive perspectives with relatively high credibility. Ethnography means writing about human culture, so Ethnography provides an analysis of the cultural situation based on a theoretical foundation on culture and with a holistic view of studies and in-depth description. The question is: what are the contexts of application of the ethnographic research method and how is it designed? The method of this research is a review study based on theoretical sources. The findings of the research show that ethnography, as a research strategy, has entered to the contexts of sociology and education from anthropology. In ethnographic research, the researcher deals with the scientific description of different cultures and its purpose is to record the description of events and processes in their special natural conditions.

Keywords: analytical description of cultural situations, ethnographic research method, qualitative research method, research in humanities

Ruling on Financial Punishment in Islamic Jurisprudence

Assistant Prof. Hamidullah Mohammadi
Balkh University
Department of Jurisprudence and Law, Faculty of Sharia

Abstract:
This article is written to understand the ruling on financial punishment in Islamic jurisprudence. The method of this paper is a library-based and analytical-descriptive approach. The summary of this paper can meet the key points such as the financial punishment imposed by the ruler or judge on the perpetrators of some crimes and the implementation in the form of obtaining, wasting, changing, and acquiring some of their property (perpetrators). According to many jurists, this type of punishment was legalized at the beginning of Islam and then abolished. According to the opinion of other scholars, the legitimacy still stands. The jurists who are prone to financial punishment have different opinions about how to implement it. Some consider it to mean confiscating part of offenders' property and keeping it with the ruler, which will be returned to him in case of repentance and abandoning the crime. As financial punishment, others believe in taking some of the personal property, wasting it, changing it, and giving it to the aggrieved person or Baitul-Mal. The perspectives of opponents and supporters of financial punishment cited in this paper will be explained with reasons.

Keywords: acquisition, property, loss, financial, punishment, revocation

Al-Adad and Al Madood in the interpretation of Fath al-Qadir

Assistant Prof. Naqibuddin Naqi
Balkh University
Department of Arabic Language

Abstract:
This research tried to help reveal the Qur'anic evidence of the numbers mentioned in the verses of the Holy Quran and the deep spiritual dimensions of these verses, which makes the number element in the Holy Quran of high grammatical value for those who meditate in the Quran, as the Holy Quran is full of of grammatical evidence - particularly relevant to our research topic .This research deals with the importance of examining the distinction of numbers in the Holy Quran and the necessity of dealing with it with the guidance of the Quranic evidences of numbers and statistics from Shokani's point of view and his interpretation of those evidences .By explaining the characteristics of the phenomenon of numbers and explaining its purpose in the Holy Qur'an and its distinctive features, this research has dealt with the problem of grammatical value of Quranic proofs for numbers .The research method is based on the statistical method by counting the numbers mentioned in the Holy Quran and also by classifying the numbers based on their shape based on the classification method and in this research extrapolation of the sayings by inductive method and analytical method has also been done. From the science of syntax and commentators, especially al-Shokani .This research was conducted with the aim of searching for the relationship between number and number and to reveal the grammatical value of Quranic evidence through research on the rulings and rules related to Quranic evidence of number.

Keywords: Al- Adad, Al- Madood, discrimination, witness.

Philosophical Views on History and the Science of History

Assistant Prof. Lilama Ghafouri
Balkh University
History Department, Education Faculty

Abstract:
This research aims to know and understand the views and philosophical opinions of Eastern and Western thinkers about the science of history. The science of history and historiography is essential as one of the dimensions of the manifestations of culture and civilization. In knowing and understanding the different aspects of every culture and civilization, the types of arts, and knowledge that have emerged or evolved in the world, it is significant to know history otherwise it would not be possible to know them well. This research reviews the study of the ideas presented in written sources about history and its science. The researcher's initial assumption is that history, as the oldest human knowledge, both in the holy texts (Abrahamic religions) and among thinkers (Muslim and Western), has a high status and position as long as its age. The research question is, what value do religious texts place on the science of history, and at what level are the theories of research and historians of different eras around this science? The findings of this research show that being historical is the only human characteristic because other beings have nothing to do with history. so, history is a temporal science in which changes, differences, diversity, and continuity exist.

Keywords: myth, history, historical, events, century, function of history

Educational Points in the Last Speech of the Prophet (peace be upon him)

Assistant Prof. Hamed Shah Hamad
Balkh University
Department of Islamic Sciences and Culture, Education Faculty

Abstract:
This research aims to investigate the given and important speeches of Prophet Mohammad (peace be upon him) about educational, learning, and moral points and their messages for humanity and Muslims in the last Hajj which was performed by him is called his farewell Hajj. This research answers the question: Are the rights of men and women and their educational methods mentioned in the speech of Prophet Muhammad (peace be upon him) in the farewell Hajj? This research is a descriptive-analytical and library method and has been done using authentic books on the Prophet's biography. The sermons of the Prophet in Arafa and Mina and the educational points mentioned in the two speeches of Prophet Mohammad (peace be upon him) are addressed in this research. This paper starts with an introduction and ends with a conclusion by using valid sources.

Keywords: Hajj, intention, Umrah, pilgrimage, and education.

The effect of capital structure in increasing the provisions of banks in Afghanistan

Assistant Prof. Mohammad Hakim Sahibzadeh
Balkh University
Faculty of Economics, Department of Finance and Banking

Abstract:
Since profitability plays an important role in every company and it is also important to provide capital to achieve optimal profit, many researches have been conducted in all corners of the world, which have presented different results. The research conducted in Afghanistan has rarely been carried out quantitatively in this case. And the purpose of this research is to find the effect of capital structure on banks' profitability and to find the best combination of debt and equity. The results of this research can be a good solution for banks to increase their profit through a suitable combination of capital (debt and equity). provide and also help the government whose goal is to develop the economy of a country through the guidance and control of financial institutions and institutions to achieve this goal. In this research, the second-hand data of the balance sheet and the balance of provisions and losses of 7 banks registered in the Central Bank of Afghanistan from 2012-2016 have been used. From the results obtained from the regression model, it can be seen that the correct combination of debt and equity in the capital structure is useful for increasing the profitability of banks and can increase the ratio of net profit, the ratio of return on capital used and the ratio of return on equity by increasing the ratio of debt to equity.

Keywords: Capital Structure, Profitability, Banks

The Study of Afghanistan's Transit Location and Its Impact on Economic Opportunities

Assistant Prof. Moluddin Noorzad
Geography department, Education Faculty
Balkh University

Abstract:
This research aims to understand and recognize the transit location of Afghanistan and its impact on wealth creation opportunities. The transit and transportation position of a country can be considered one of the most important pillars and infrastructures for the development of exports, imports, monetary income generation, value-added creation, job opportunities, economic growth, and development, strengthening commercial relations, and economic and political convergence with regional countries. The excellent geographical location of Afghanistan, with six neighboring countries, provides diverse opportunities for exports and imports and the ability to connect with Central Asian countries to the north, Pakistan to the south, and Iran to the west, establishing a good transit capacity for various needed goods. The findings of this research indicate that Afghanistan's transit position has various capacities such as transit of electricity, development of railways, natural gas transit, and construction of airports, which can generate millions of dollars annually. This article is a review of research conducted using various scientific books and reputable articles.

Keywords: Afghanistan's transit location, geopolitics, hydro politic, railway, transit.

The Study of the Provisions of the Molotov-Ribbentrop Pact between Germany and the Soviet Union in 1939

Assistant Prof. Sayed Jamil Rezayee
Balkh University
History Department, Social Science faculty

Abstract:
This research aims to investigate the Molotov-Ribbentrop Pact which caused a break in the two-year war between Russia and Germany at the beginning of World War 2. The Non-Aggression Pact was Signed on August 23, 1939, between Nazi Germany and the Soviet Union. This Treaty was signed by the Minister of Foreign Affairs of Nazi Germany and the People's Commissar for Foreign Affairs of the Soviet Union in the presence of Joseph Stalin and Graf Von Schulenburg, the German Ambassador in Moscow. This treaty provided an opportunity for Stalin to capture Eastern Europe and annex the entire eastern part of Poland to Russia. On the other hand, the way for Hitler's attack on the West was blocked, and at the same time, he provided the necessary raw materials, which were vitally important for Germany in the war. Based on this measure, Germany and the Soviet Union Pledged not to invade each other's territory for one year. However, this agreement was violated two years later by the German invasion of the Soviet Union in June 1941. The method of this research is mostly library-based and meets the historical method regarding description and analysis of the latest works of internal and external authors. The findings of this research reveal the consequences, the various dimensions of this scale, and the results of that treaty.

Keywords: Molotov-Ribbentrop, German Empire, Soviet Union, World War2, peace

Filtering News on Television and Social Networks

Assistant Prof. Mohammad Essa Sakhawati
Balkh University
Journalism and Mass Communications

Abstract:
Filtering news is a concern in all media for covering or not covering news events. This research has been done under the title of "Filtering News on Television and Social Networks". This research aims to investigate the factors, filtering tactics, and gatekeeping stages in the coverage of news events on television media and social networks. The method used in this research is a survey with a questionnaire tool. The statistical population of this research consists of television media audiences and social network users from different cities in Afghanistan. The data were obtained with SPSS software and analyzed in two levels of one-dimensional and two-dimensional tables. The theoretical basis of this research is the "gatekeeping" theory. The findings of this study indicate that television networks, compared to social networks, feel a greater sense of responsibility and are less inclined towards censorship and news filtering. Conversely, gatekeeping and news filtering in social networks exist in a dynamic, advanced, and extensive manner.

Keywords: news, gatekeeping, television, social networks, filtering

The General and Specific Conflict and Its Effect on the Inference of Jurisprudence

Assistant Prof. Mohammad Amin Ahmadi
Balkh University
Jurisprudence and Law Department, Sharia Faculty

Abstract:
The comparative study of the conflict of general and specific rules and its impact on the derivation of Islamic jurisprudence from the perspective of the five schools of Islamic jurisprudence is one of the challenging topics of jurisprudence that every school and jurist has a unique view and theory. It is for this reason that many of the differences in the branches of jurisprudence according to the principles of each school have been derived from the conflict between general and specific. After reviewing inter-school research on this topic, to conclude that in the section on the conflict of general and specific, with a slight difference, the jurists of the Shiite and Hanafi schools had similar views. The majority of Sunni jurists do not believe in conflict between the general and the specific. According to the opinion of the majority, the general is probable, and the specific is certain; if they are placed against each other, specific is applied. In this research, first, the concept and definition of general and specific were discussed, then the most important differences between abrogation, specification, and restriction were briefly mentioned, and then the inter-school conflict of general and specific and the branches of jurisprudence that are derived from it according to each school was discussed. This research eliminates the science of jurisprudence from the theoretical aspect to the scientific, practical, and comparative aspects between the schools.

Keywords: conflict of general and specific, jurisprudential, impact, branches, Islamic school

Animal Rights from the Perspective of Islam

Assistant Prof. Hamidullah Fayeq
Balkh University
Sharia Faculty

Abstract:
The previous materials show evidently that the religion of Islam is comprehensive, inclusive, and universal. Islam has not ignored the rights of creatures among the divine creations. In the meantime, the Holy Quran, Hadith, and Islamic jurisprudence have emphasized ensuring and respecting the rights of birds and animals. Muslims are taught about birds' and animals' rights because they are one of the strongest reasons for the forgiveness of sins, and carelessness. It means that the negligence of the birds' and animals' rights leads to entering hell. It is not like today that some enemies of Islam have launched conspiracies and sinister propaganda against Islam regarding the rights of animals as if Islam does not have any rights for animals and has allowed cruelty and the right to destroy them. They give the example that during Eid al-Adha, thousands of animals are brutally killed. If they look at the principles, rules, and manners that Islam has established in the name of animal rights with a fair and deep view, they will find that such just rights do not exist in any religion or system.

Keywords: Animal, right, manner, religion, holy, Quran, Eid, creatur

The Study of Verdict of Goodwill from the Perspective of Jurisprudence and Law

Assistant Prof. Farahuddin Farahmand
Balkh University
Department of Islamic Education, Faculty of Sharia

Abstract:
For the first time, the right of goodwill was created in the waqf properties and the government due to the necessity of their repair and development, then it was also applied to the personal and commercial properties of most countries. Today in our country, goodwill is common and undeniable among traders in markets and commercial shops. The question that was associated in the mind was: what is the Shari'i ruling of good fortune? Although jurists have generally commented on jurisprudence and experienced judges have set rules based on custom, have set rules based on custom, no legal and jurisprudential analysis provides the answer to the question scientifically. In the current research, the juridical, legal, and customary aspects of the subject have been discussed. The results of the research show that jurists differ in their verdicts. The early jurists considered the singleness of the right to goodwill, which is devoid of material existence, did not consider it permissible to prove it, but the recent jurists, considering the necessity and prevailing custom in the society, considered its special conditions and causes permissible. Contemporary jurisprudence and the ruling rules of good fortune in the courts of Afghanistan, following the opinion of recent jurists, have made the right of good fortune unique in three ways. In the first case, the owner considers the commercial position of the shop and the property he rents from the tenant, in addition to the monthly rent, he finds goodwill. In the second case, the tenant receives a sum of goodwill from the owner under the condition of demanding the termination of the lease. Third, the former tenant can get an agreed amount from the new tenant under the title of goodwill. Conferences and jurisprudential assemblies have also issued fatwas on the permission of goodwill on the three mentioned forms, but the goodwill that is being promoted today in Afghanistan, which is traded between people contrary to the mentioned forms, cannot be the absolute form ruled in their permission.

Keywords: goodwill, right to acquire, profession, trade, occupation, rent, lessor and tenant

The Study of Folk Culture in Akram Osman's Stories

Assistant Prof. Mohammad Ebrahim Rahyab
Balkh University
literature department, Faculty of Education

Abstract:
An extensive and important part of the culture and folk literature of every nation is oral literature or folklore. This literary type includes habits, traditions, legends, stories, beliefs, rituals, songs, customs, rhythms, and proverbs. It has wide usage in the present after knowing the writings and Western literature. It is used more in Persian prose and novels rather than Persian poems. Akram Osman is one of the contemporary story writers and he has used a lot of literature and folk culture in his works and fiction. His stories and works are full of literature and folk culture. Akram Osman's stories can be divided into proverbs, expressions, stories, popular words, and allusions. This paper aims to investigate the place of folk culture in Akram Osman's fictional works by identifying the proverbs, rulings, and allusions used in his works. This study focuses on determining the folk literature in contemporary fiction of Akram Osman, and the importance of its application in creating a connection with the reader and the general acceptance of his works.

Keywords: folk, literature, proverb, contemporary, stories, use, expression, fiction, work

The Study of the Effect of Attachment Styles on Self-Esteem

Assistant Prof. Taher Rahyab
Balkh University
Psychology department, Social faculty

Abstract:
This study aims to investigate the role of attachment styles and their effects on the growth and formation of self-esteem. Attachment is a deep emotional bond that we establish with certain people in our lives and they make us feel happy when we interact with them and comfort us when we are stressed. In general, attachment can be defined as the emotional atmosphere that builds the children's relationship with their caregivers and makes the children independent. Based on Balbi’s theory Einzort described that there are three major attachment styles: secure, insecure avoidant, and insecure ambivalence. Self-esteem is the evaluation of a person by himself. According to other’s opinions, attachment styles are studied based on emotional processes, especially, positive and negative feelings about themselves that they have a direct effect on the growth and acquisition of individual self-esteem. The method of this study is library-based and reviews the others' findings and theories. The findings of the present study show a positive correlation between secure attachment style and self-esteem, and there are negative correlations between insecure-avoidant and insecure-anxious-ambivalent attachment styles and self-esteem. The attachment styles affect the students' behaviors and how to establish their social relationships. In general, to conclude the attachment style is a predicting factor in the growth of children’s self-esteem and also affects the adult life stages whereas the secure attachment style is an important factor for increasing self-esteem and hope for future life.

Keywords: Attachment, styles, secure, insecure-avoidant, ambivalent, self-esteem.

Balkh University
Vice President of Research and Scientific Journal
Scientific Journal Office
General Scientific Journal Head Office

Marefat Scientific Journal
Quarterly Social Scientific Journal
Marifat Scientific Journal, Social Science, Volume 16 issue 4 - 2024

Concessionaire: Balkh University

Director in Charge: Professor Sultan Mohammad Ansari

Chief in Editor: Zakir Hossein Rezaei

G. Manager of Scientific Journal: Abdul Saboor Tawana

Editor: Najibullah Ahmadzay

Print: Balkh University Pubilcation Directorate

Editorial Board:	
Professor Mohammad Tahir Tahir	Faculty of Law and Political Science
Professor Mohammad Wali Fayez	Faculty of Economics
Senior Teaching Assistant Mohammad Shah Siddiq	Faculty of Education
Senior Teaching Assistant Hashmatullah Omid	Faculty of Education
Professor Muhammad Salih Rasakh	Faculty of Language and Literature
Associate Professor Abdul Haq Haqiq	Faculty of Language and Literature
Associate Professor Mohammad Kazem Hakimi	Faculty of Sharia
Assistant professor Mohammad Homayoun Hairan	Faculty of Education