



مجله علمی-تحقیقی دعوت

سال پنجم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳ هـ.ش

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مجله علمی-تحقیقی دعوت

ACRED code: RCTD- PNJA+00-4-23 | REG code: RCTD - PNJR- 00+12-22

سال پنجم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳ هـ.ش

شماره مسلسل: ۱۰

اعضای هیئت تحریر

پوهاند دکتر عبدالله نورعباد
دکتر عنایت الله خلیل هدف
دکتر شیر علی ظریفی
دکتر محمد یوسف نیازی
پوهنمل دکتر نصر من الله مجاهد
دکتر حبیب الرحمن رحیمی
استاد عبدالمنان دهراد
استاد ابوالحسن صالحی
استاد امین الله مساعد رازقی

صاحب امتیاز

پوهنتون دعوت

سر دبیر

دکتر عنایت الله خلیل هدف

مدیر مسؤول

لعل محمد دوراندیش

ویرایش

موسسه نشراتی صفحه

طرح جلد و برگ آرایشی

عبدالواحد دستگیر

محتوای مقالات، تعبیر کننده نظریات نویسندگان آن است، و الزاماً تمثیل کننده آراء و پالیسی پوهنتون دعوت نمی باشد.

آدرس: کابل، چهار راهی قمبر، ناحیه پنجم، پوهنتون دعوت - دفتر مجله علمی-تحقیقی

۰۷۰۷۲۰۰۲۳۲

www.dawat.edu.af

journal@dawat.edu.af

فهرست مطالب

- ۱ سرمقاله (نگاهی نقدی به وضعیت تحقیقات علمی در نهادهای تحصیلی افغانستان)
دکتر عنایت الله خلیل هدف / sekhail58@gmail.com
- ۱۵ اسلام او د معاصرې بشخې لومړیتوبونه
دکتر شیر علی ظریفی / zarifi60@gmail.com
- ۳۵ مصنوعي القاح او د هغې فقهي حکم
پوهاند دکتر محمد مصطفی نیازی / mustafajanmohd@yahoo.com و پوهنمل محمد سلیم کریمزی
- ۶۷ بررسی اعتبار جنسیت در مجازات قصاص و دیت
امین الله مساعد رازقی / amin.haqqani1@gmail.com
- ۱۰۷ حقوق بشردوستانه اسلامی در میدان جنگ
پوهالی عبدالحمید رسولی / abdulhamidasooli@gmail.com و پوهنوال سیف الله ضیایی
- ۱۳۶ نقدپذیری در مقابل تقدس گرایی با تأکید بر آموزه‌های دینی
حسی الله منیب / h.monib1366@gmail.com
- ۱۶۵ حیا و فضیلت آن در اسلام
نیلوفر صدری / nelofarsadri806@gmail.com
- ۱۸۳ بررسی جایگاه افغانستان در سازمان‌های منطقه‌ای (اکو، سارک و شانگهای)
ابوالحسن صالحی / ab.salihi7@gmail.com
- ۲۱۵ نقش همکاری‌های اقتصادی چین در توسعه زیربنایی افغانستان از ۲۰۰۱-۲۰۲۴
عبدالواحد دستگیر / wahiddastager@gmail.com
- ۲۴۹ بررسی مهم‌ترین عوامل سقوط سلطنت امان‌الله‌خان (۱۹۲۹-۱۹۱۹)
شجاع الدین بهروز / shujabahroz@gmail.com

سرمقاله

(نگاهی نقدی به وضعیت تحقیقات علمی در نهادهای تحصیلی افغانستان)

با یک نگاه آگاهانه و ژرف به روند پژوهش و تحقیقات علمی در نهادهای تحصیلات عالی افغانستان، به‌ویژه نهادهای اکادمیک و دانشگاهی، روشن می‌شود که وضعیت تحقیقات، مطالعات و پژوهش‌های علمی در این کشور نیازمند بازنگری و تحلیل جدی‌تری می‌باشد. در این راستا، ملاحظات و محورهای آتی برای اندیشمندان عرصهٔ تعلیم و تحقیق و دست‌اندرکاران نهادهای اکادمیک، قابل تأمل و توجه فراوان است.

- بی‌تردید، پیشینهٔ تعلیم و تربیه (رسمی و غیررسمی) و تحصیلات عالی در افغانستان از دیر زمانی به این سو، به‌ویژه در نیم قرن اخیر، با عقب‌ماندگی و تراژدی فراوانی روبه‌رو بوده است که می‌توان اسباب و عوامل متعددی را در پس این عقب‌ماندگی و سطح بالای بی‌سوادی نهفته دانست که پرداختن به آن در اینجا میسر نیست؛ اما نتیجه و ماحصل آن است که عرصهٔ تعلیم و تربیه، تحصیلات عالی و تحقیقات علمی در این سرزمین از کاروان علمی جهانی و منطقه‌ای به فاصله‌های سرعت گذشت زمان و تعاقب لیل و نهار عقب مانده است.

- اگر از گذشته‌های دور بگذریم، در دههٔ پنجاه خورشیدی، با وقوع کودتای خونین هفتم ثور و اشغال سرزمین افغانستان توسط ارتش سرخ اتحاد شوروی سابق، شالودهٔ نیم‌بند تعلیم و تربیه و تحصیلات عالی افغانستان متلاشی شد و از آن زمان به بعد، چرخهٔ تعلیم و تربیت و تحصیلات عالی به قهقرا برگشت و همواره در مسیری نزولی و انحطاط قرار گرفت. شاید طی نیم‌قرن گذشته، تلاش‌های پراکنده و مقطعی در سطوح مختلف داخلی و خارجی انجام شده باشد؛ اما به هیچ صورت نتوانسته انحطاط و عقب‌گرد ماشین تعلیم و تربیه، تحصیلات عالی و تحقیقات علمی را متوقف سازد، و یا حرکت آن را به جلو تحریک و تقویت نماید.

طی بیشتر از دو دهه اخیر، تحت عنوان جمهوریت با حضور و مشارکت گسترده جامعه جهانی، توسعه تعلیم و تربیت و تحصیلات عالی در کشور آغاز شد و در یک جهش بی سابقه، آمار مؤسسات آموزشی و تحصیلی به شکلی خیره کننده افزایش یافت؛ طوری که تنها تعداد دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلات عالی دولتی و خصوصی به بیش از دو صد مؤسسه در سراسر کشور ثبت و به فعالیت آغاز نمود. جدا از ده‌ها و صدها نهادهای نیمه عالی آموزشی، حرفه‌ای و تخریکی که آمار و ارقام کلی آن به تحقیق و پژوهش علمی جداگانه‌ای نیاز دارد.*

آنچه مورد نظر این نوشته است این که این جهش غیرعادی آموزشی و تحصیلی، همراه با آمار و ارقام سرسام آور و گاهی «خیالی» بیشتر جنبه کمی و تجارتي داشت تا بازدهی کیفی و عمودی؛ گویا این که تحصیلات عالی نیز در این دو دهه در قطار دیگر کالاهای مادی و تجاری وارد عرصه بازار آزاد و میدان رقابت و داد و ستد بازرگانی گردید. در این رقابت پراگماتیک بیشتر قدرتمندان، متصدیان وظایف دولتی و کسانی که به دربار نزدیک بودند؛ از جمله وزیران و وکیلان، که برخی از نعمت تحصیلات عالی و فهم ارزش‌های علمی و تحقیقی بهره‌چندانی نداشتند، به تأسیس مؤسسات تحصیلات عالی خصوصی پرداختند و سودهای کلانی از این تجارت فاجعه‌بار برداشتند. البته در این میان، مؤسسات و دانشگاه‌هایی وجود دارد که با کفایت و درایت، خدمات تحصیلی نسبتاً با کیفیتی را به جامعه عرضه نموده‌اند و به فعالیت‌های خود ادامه می‌دهند که جایگاه آن‌ها شایسته تقدیر است.

● بحث مطمح نظر این نوشتار کوتاه به طور عمده ضعف و یا فقدان تحقیقات علمی معیاری و مؤثر در نهادهای تحصیلات عالی است که مسؤولیت آن بیشتر متوجه رهبری و کادر علمی نهادهای تحصیلات عالی می‌گردد. سؤال اساسی مسأله این است

* به نظر می‌رسد این موضوع در چارچوب پژوهش‌های علمی و پایان‌نامه‌ها و پروژه‌های تحقیقی فارغان نهادهای اکادمیک با روش‌های تحقیقات میدانی و آماری مورد مطالعه قرار گیرد، مصداق تعبیر «ترازوی تحصیلات عالی» در این دوره بهتر نمایان خواهد شد.

که چرا پوهنتون‌ها و نهادهای تحصیلات عالی نتوانسته‌اند و نمی‌توانند چنانچه بایسته است تولید فکر کنند و تحقیقات علمی معیاری را به جامعه آکادمیک تقدیم نمایند؟ چرا دانشگاه‌های افغانستان با وجود داشتن سوژه‌ها، زمینه‌ها و موضوعات متعدد و متنوع در عرصه‌های علوم اجتماعی و انسانی؛ همچنان در عرصه‌های مختلف علوم طبیعی و منابع سرشار جنوسیاسی، جنواستراتژی، جنواقتصادی، منابع آبی، زراعت و مالداری، معادن و دیگر سرمایه‌های نهفته در دل فضا و کوه و برزن کشور، قادر نیستند تحقیقات و پژوهش‌های معیاری مطابق نیازهای مبرم دولت و جامعه ارایه نمایند؟ در پاسخ به سؤال‌های یاد شده در بالا و سایر پرسش‌هایی اینچنینی، مفروضات مسأله نوشته حاضر را به صورت اجمال می‌توان در سه محور آتی به کنکاش گرفت:

الف- هیئت مؤسسان و رهبری نهاد

• در واقع هیئت رهبری و مؤسسان نهادهای آکادمیک رسالت علمی، اسلامی و مکلفیت ملی و تاریخی دارند تا جایگاه و نقش نهاد تحصیلات عالی را به درستی درک و فهم نمایند. تنها داشتن سرمایه و قدرت تأسیس - چنانکه بعد از سال ۲۰۰۱ در کشور معمول گردید - برای تأسیس نهاد تحصیلات عالی کافی نیست؛ بلکه هیئت مؤسسان باید از مسؤولیت‌های نتایج و عواقب مثبت و منفی نهاد تحصیلی آگاه باشند. فراهم‌آوری شرایط لازم، ایجاد محیط سازگار و تهیه ابزار بهینه برای تحصیلات عالی و تحقیقات علمی مسؤولیت و مکلفیت هیئت مؤسسان و دستگاه رهبری یک نهاد تحصیلات عالی است. هیئت مؤسسان بایست قبل از اقدام به تأسیس نهاد علمی، عرصه تخصصی آن را مطابق اولویت نیازهای جامعه و مردم تشخیص دهد و براساس آن، شرایط و ابزار موردی را فراهم سازد. علاوه بر این، هیئت مؤسسان و دستگاه رهبری نهاد آکادمیک باید دورنما و دیدگاه نهاد را ترسیم نماید و بداند که نهاد به کدام سمت و سو در حرکت است. افزون بر آن، بهبود و موفقیت نهاد نیازمند آن است که

هیئت مؤسسان در آمد نهاد را به نحو احسن هزینه کند و عواید را سخاوتمندانه برای ارتقای نهاد به مصرف برساند.

- هیئت مؤسسان و رهبری یک نهاد تحصیلات عالی همواره کارکرد نهاد را، به طور خاص در دو حوزه تحصیل و تحقیق زیر نظر داشته باشد و تشخیص و پیگیری نماید که فارغ التحصیلان نهاد به حیث سفیران و نمایندگان نهاد در جامعه و کادر رسالتمند و با کفایت در بازار کار چه جایگاه و نقشی را انجام می دهند. همچنان هیئت مؤسسان و رهبری نهاد باید آگاه باشد که فراورده‌های علمی و تحقیقی نهاد، مخصوصاً پایان‌نامه‌های رشته‌یی و تخصصی فارغان، به ویژه فارغان مقطع فوق لیسانس به معضلات و مشکلات و نیازهای مبرم جامعه چگونه می‌پردازد و از لحاظ کاربردی در بخش‌های مدیریتی و سکتوری دولت و جامعه چه نقشی را بازی می‌کند.

- با توجه به تجربه تدریس و رهنمایی پایان‌نامه‌های فارغ التحصیلان و آگاهی نسبی که نگارنده این سطور دارد، شاید سایر مدیران و استادان نیز با من هم‌نظر باشند که طی بیش از دو دهه اخیر، انبوهی از پایان‌نامه‌های فارغ التحصیلان دوره‌های لیسانس و فوق لیسانس در کتابخانه‌ها و انبارهای دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلات عالی خصوصی انبار شده است که شاید فیصدی بسیار اندکی از اعتبار علمی و تحقیقاتی برخوردار باشد! به نظر می‌رسد پوهنتون‌ها و مؤسسات تحصیلات دولتی نیز از این وضعیت مستثنا نباشد. هیئت رهبری نهادهای اکادمیک بایست از این وضعیت آگاهی داشته باشند و تدابیر این بی‌ماهیتی و «تراژدی» تحقیقات علمی را در نهادهای مربوطه خود جست‌وجو نمایند.

- جذب و استخدام کادر با کفایت برای تدریس و تحقیق یکی دیگر از وظایف و مکلفیت‌های هیئت رهبری نهادهای تحصیلات عالی است که در کشور ما به آن توجه نشده است. صاحب‌نظران و دست‌اندرکاران عرصه تعلیم و تربیه و تحصیلات عالی خوب می‌دانند که در کشورهای دیگر معلم و استاد از بلندترین امتیاز و اعتبار برخوردار است؛ اما در کشور ما از زمان‌های دور تا هنوز مستمندترین و محروم‌ترین

طبقات جامعه قشر آموزگار و استادان دانشگاه شمرده می‌شود، و رسم بر این رفته است که مدیران نهادهای تحصیلات عالی، به ویژه تحصیلات خصوصی تلاش می‌ورزند استادان و کادر علمی را با پایین‌ترین و ارزان‌ترین حقوق و امتیازات استخدام نمایند که این وضعیت پیامدهای ناگوار فرار مغزها، فقدان انگیزه برای تدریس و تحقیق و نتایج منفی دیگر را بیشتر فراهم ساخته است.

سطور یاد شده در بالا شمه‌ای از ناگواری‌های راهبردی و استراتژیک نهادهای تحصیلات عالی، به ویژه مؤسسات و پوهنتون‌های خصوصی است که هیئت مؤسسان و رهبری باید در حوزه مسؤلیت خود به آن رسیدگی نمایند.

ب- کادر اکادمیک و هیئت تدریس

- اهل معارف و تحصیلات و تحقیقات علمی روشن می‌دانند که عامل مستقیم، اساسی و تعیین‌کننده در وضعیت تعلیم و تربیه و تحصیلات و تحقیقات علمی در نهادهای تعلیمی و تحصیلی هر کشور، معلم و کادر اکادمیک است. تاریخ علم، میکانیسم تراکمی است؛ به این معنی که علما و پژوهشگران پیشین تراث علمی و فکری را تحقیق و تدوین نموده و به ما به ارث گذاشته‌اند تا ما مطابق زمان خود بر آن بیافزاییم و به نسل‌های آینده منتقل کنیم. انیشتین تراکم علمی را به کوه «هرمی» تشبیه می‌کند که هر عالم و پژوهشگر باید بر آن صعود کند و به قدر بالا رفتن در هرم دانش، به وسعت افق دید خود می‌افزاید. در این حرکت آموزشی و تحقیقی، بسیارند عالم‌نماهایی که در دامنه‌های اولیه هرم دانش باقی می‌مانند و در همان دامنه‌های پایین هرم دانش و بینش دست و پا می‌زنند و از ارتقای بیشتر و بعد نظر گسترده محروم می‌باشند.
- البته صعود در کوه علم و دانش آسان نخواهد بود؛ بلکه با علم نافع و متخصص، با فهم دقیق و عقل روشن، با ابزارهای تحصیل و تحقیق و داشتن استاد و کتاب می‌توان بر هرم دانش و تحقیق صعود کرد. آنچه در میان همه این شرایط و ابزارها، کارساز است، معلم و رهنمای واقعی است که دانش‌آموز و پژوهشگر را در این کوه صعب‌العبور

راهنمایی می‌کند و به قله‌های هرم دانش و پژوهش ارتقا می‌بخشد؛ معلمی که خود در این کوه بالا رفته و با اسرار و رموز و فراز و فرود این هرم آشنایی پیدا کرده باشد. معلمی که عمق و ژرفای علوم و فنون را تشخیص و تبیین نموده، موضوعات کلیدی و اساسی را به دانش‌پژوهان خود تفهیم کند. معلم و مربی‌ای که با اخلاص و ایثار، دانش خود را در اختیار شاگردان قرار دهد و شاگردانش با محبت و جدیت در پی او حرکت کنند و حتی در ارتقای هرم علم، بر او پیشی گیرند و نام استاد و معلم خود را جاودان سازند، و این سنت حرکت تاریخ علم است.

● پس وجود معلم و رهنما با چنین ویژگی‌ها و اوصاف، یک ضرورت انکارناپذیر در روند تحصیل و تحقیق است؛ ضرورت عقلی و علمی، ضرورت معرفتی و روشمند که بدون آن نمی‌توان کاروان تعلیم، تحصیل و تحقیق را در مسیر درست سوق داد. اینجاست که بایست هر معلم، استاد و آموزگار از خود بپرسد که در کدام رده‌های کوه یا هرم شامخ علم قرار دارد؟! یا اصلاً اراده صعود به این هرم را تجربه نکرده است. به طور خاص استادان تحصیلات عالی و پوهنتون‌های کشور ما در کجای این هرم قرار دارند؟! مقصد از هرم علم، تحصیل و تحقیق و تولید فکراست، آیا استادان دانشگاه‌های ما به تحقیق و تولید فکر می‌پردازند؟ در میان استادان دانشگاه‌ها و نهادهای تحصیلات عالی دولتی و خصوصی افغانستان شایع است که بسا استادان چپترها و لکچرنوت‌های چندین ساله خود را به روز نمی‌کنند. مروج است که استادان در دانشگاه‌های خصوصی بیشتر برای افزودن مضامین و کریدت‌های درسی در تکاپو هستند، و چه بسا که برای به دست آوردن کریدت‌های درسی بیشتر به جدال و مخاصمه می‌پردازند که در این باب مدیران دبیرات‌منت‌ها و ادارات اکادمیک خاطراتی فراوان دارند. در پوهنتون‌های کشور مروج است که تعدادی از استادان با وجود بضاعت اندک علمی و تخصصی، واحدهای درسی متعدد و متنوع در رشته‌های مختلف را تدریس می‌کنند. در این راستا طنزی در اوساط استادان شایع است که بعضی استادان دانشگاه‌ها هر مضمونی حتی خارج از حوزه تحصیل و تخصص به ایشان پیشکش

شود امتناع نمی‌ورزند، فقط می‌پرسند که آیا چپتر دارد؟! با چنین وضعیت ارتقای کیفیت، تولید فکر و تحقیق و پژوهش را در نهادهای تحصیلات عالی و دانشگاه‌ها چگونه می‌توان انتظار داشت؟ با تأسف اکثریت استادان دانشگاه‌ها به ارتباط پایان‌نامه‌های فارغان چندان توجه نمی‌ورزند؛ به رهنمایی و داوری پایان‌نامه‌ها دلچسپی ندارند. بسیاری از استادان زحمت حضور در جلسات دفاع پایان‌نامه‌های علمی را به خود نمی‌دهند. وضعیت رهنمایی و داوری تیزس‌های فوق لیسانس نیز بهتر از این نیست؛ چه بسا که استادان رهنما زحمت مطالعه، تصحیح و رهنمایی تیزس‌های فارغان را به خود نمی‌دهند. بعضی از استادان داور نیز به مطالعه تیزس‌های مورد داوری خود همت نمی‌گمارند، چه رسد به قرائت نقدی و تحلیلی، که طبعاً با چنین وضعیت در جلسه داوری چیزی قابل ذکر به گفتن نمی‌داشته باشند. در اینجا دوست دارم تجربه شخصی خود را که برایم فراموش ناشدنی است و فکر می‌کنم برای هر استاد رهنما از اهمیت و فایده خالی نباشد، خدمت اهل علم و تحصیل و تحقیق نقل می‌کنم:

سال‌ها پیش تیزس دکتری‌ام را در دانشگاه خرطوم -یکی از دانشگاه‌های کهن خاورمیانه- در رشته علوم سیاسی می‌نوشتم. رئیس بخش علوم سیاسی دانشگاه پروفیسور عوض الکرسنی - یکی از صاحب‌نظران معروف سودان با طرز فکر چپی سکولار و تحصیل یافته در انگلستان- رهنمایی رساله‌ام را به عهده داشت. ضمن خاطرات علمی و اکادمیک فراوان که از ایشان دارم، وقتی جزوه‌ای از نوشته‌هایم را به وی ارایه می‌کردم، باری در مورد دقت عمل تحقیق خطاب به من چنین فرمود: «...هر بخش را که به من تسلیم می‌کنی، آن را سه بار می‌خوانم؛ بار اول برچوکی یا چپرکت خود تکیه‌زده موضوع را از نظر می‌گذرانم. در مطالعه دوم افکار خود را متمرکز ساخته، جاهای مورد نظر را نشانی می‌کنم. بار سوم بالای میزکارم می‌نشینم و قرائت عملیاتی را انجام می‌دهم...!». کاش چنین استادانی داشته باشیم!

ج - دانشجو و پژوهشگر

- در مثلث «طلایی» رهبری و مدیریت، معلم توجیه کننده، دانشجوی متلقی و مستفید؛ شروط و اوصافی را به ارتباط دو ضلع اول با ایجاز برشمردیم. حالا سخنی چند به ارتباط ضلع سومی مثلث که دانشجو و پژوهشگر است نیز باید گفت. در واقع این ضلع سومی مثلث بسیار مهم است؛ زیرا اساساً همین ضلع صاحب منفعت و مطمح نظر است که باید شرایط و ظرفیت قابل استفاده و تلقی را در خود مهیا سازد. به عبارت دیگر هرگاه معلم و آموزگار مزین با شروط و صفاتی مطلوب باشد، پس محصل و محقق نیز باید متصف به اوصاف و شروط بوده باشد تا فرایند تلقی و آموزش ثمربخش گردد. ضرور است دانشجو و دانش پژوه واقعی خویشتن را از پنج مرض و خصلت نا پسند تخلیه سازد تا برای تحصیل و تحقیق سودمند آماده شود:
۱. **عجز و کسالت:** پیامبرگرامی اسلام -صلی الله علیه وسلم- همیشه از عجز و کسالت به الله قادر و توانا پناه می خواست (اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل) بارخدا، از عجز و کسالت به تو پناه می جویم. کسب علم مأموریت سنگین و دشوار است و صعود در کوه دانش، همت و قوت راستین می طلبد، نا توانی و تنبلی مانع اساسی صعود برهرم تحصیل و تحقیق است.
 ۲. **خجالت و تکبر:** شرمندگی و تکبر هر دو در تحصیل علم مذموم است و دانشجو باید این دو خصلت را از خود دور سازد. آنچه نمی داند از معلم و رهنمای خود بپرسد، سؤال درست و به موقع نخستین شرط علم است.
 ۳. **آلودگی و گناه:** در این باب داستان امام شافعی -رحمة الله علیه- که از سوء ذهن خود به استادش «وکیع» شکایت کرد، استاد با درک، درس آموزنده به شاگردش تلقین نمود که به زبان شعر اینچنین زیبا تعبیر گردیده است:

شکوت إلى وکیع سوء حفظي فأرشدني إلى ترك المعاصي
وأخبرني بأن العلم نور ونور الله لا يُهدى لعاصي

یعنی: از کندی ذهنم به استادم و کیع شکوه کردم، مرا به ترک گناهان رهنمایی کرد و گفت: بدان که علم نور است، و نور خدا به گناهکار اهدا نمی‌شود!

۴. **همنشینی با سفیهان:** دانش پژوه واقعی باید انتخاب کند که با که همنشینی و دوستی می‌کند. همنشینی سفیهان و بی‌خردان، انسان را از راه علم منحرف می‌سازد و عکس آن نیز درست است.

۵. **شهرت و جاه طلبی:** حب شهرت و غرور از بدترین امراض حرکت در طریق علم است. تواضع و فروتنی ویژگی علماست. افرادی که با فراگیری اندکی از علوم یا نشر مقاله‌ای دچار عجب و خود بزرگ‌بینی می‌شوند، راهی نادرست را در پیش می‌گیرند و به منزل مقصود نمی‌رسند.

پس از تخلیه موارد پنجگانه، طالب علم و پژوهشگر واقعی باید خود را با ویژگی‌ها، اوصاف و شروط آموزشی آراسته سازد که در اینجا به ذکر سه صفت و ویژگی اساسی بسنده می‌کنیم:

۱) **تقدیس درس با نیت و عمل:** بدون شک لحظه درس و تحصیل و تحقیق لحظه مقدس است. جلوس در محراب علم اجر هزاران نماز و روزه و سایر نوافل را دارد. صعود در هرم علم معادل حرکت جهاد در راه خدا شمرده می‌شود. تراث اسلامی مشحون از امر و تشویق و بشارت به جایگاه و پاداش آموزش و پژوهش است. پژوهشگران غربی به لحظات تحصیل و تحقیق با چنین تقدس و لذت می‌نگرند؛ چه بسا علما و پژوهشگرانی را می‌بینیم که با سنین فوق هفتاد و هشتاد سالگی در کلاس درسی و کارگاه آموزشی حضور دارند و یا هفته‌ها و ماه‌ها و سال‌ها در جنگلات و کوه‌ها و اعماق اوقیانوس‌ها با اجتهاد و ایثار مشغول تحصیل و تحقیق اند! درحالی‌که ما مسلمانان به حکم دین و ایمان و پاداش دنیا و آخرت اولی و مستحق‌تر به این جد و جهد و بینش و منش هستیم.

۲) **صبر و مصابره برای تحصیل و تحقیق:** آموزش و پژوهش صبر، مصابره و مرابطه نیاز دارد. بهترین معلم و موجه آن است که شاگردان را به سربازان مخلص و فداکار میدان تحصیل و تحقیق مبدل سازد تا با اراده خلل ناپذیر داخل کار زار دانش و پژوهش شوند، و

با حرکت و تلاش خستگی ناپذیر برهرم علم صعود نمایند، و سرانجام دانش پژوهانی با عقل باز، ذکاوت سرشار و نقد سازنده بارآیند نه کاپی کننده و تکرار کننده.

۳) دانش پژوه پرستشگر: دانشجو و پژوهشگر هدفمند پرستشگراست؛ اما نه پرستش برای پرستش؛ بلکه پرستش مناسب و به موقع برای استخراج گنجینه‌های نهفته در ذهن و قلب معلم. دانش پژوه پژوهشگر بایست با پرستش‌های علمی و سنگین استاد خود را تکان بدهد و او را به دشواری و خستگی مواجه سازد؛ همانگونه که استاد راستین شاگردان را در کسب علم خسته و درمانده می‌سازد، شاگردی که با روش مناسب برای کشف حقایق مکنون پرستشگر باشد.

حالا باید پرسید که دانشجویان و پژوهشگران ما در نهادهای اکادمیک و پوهنتون‌های کشور، در کجای این معادله قرار دارند؟!

دکتر عنایت الله خلیل هدف

سردبیر مجله علمی-تحقیقی دعوت

دکتر شير علي ظريفي

د دعوت پوهنتون د ماستري برنامې

د فقه او قانون خانگي استاد

zarifi60@yahoo.com

دريافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۷

پذيرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

اسلام او د معاصرې ښځې لومړيتوبونه

نچور

دا څېړنه چې تحليلي-توصيفي کړنلاره باندې پلې شوې، په خورا مهمه موضوع راڅرخي چې د نني ښځې لومړيتوبونه بيانوي او دا ثابتوي چې ښځې د اسلام په رڼا کې خپل واک انسانان دي، د يو کامل بشر په توگه د الله تعالی خطاب ورته متوجه دی، د دوی د ښو او بدو اعمالو اغيز د دوی په دنيا او آخرت کې يواځې په دوی پورې اړه لري، په ښو بې ښه او په بدو بې بده پایله مرتبېږي. دا څېړنه د شرعي او طبيعي دلايلو په رڼا کې دا روښانه کوي چې ښځې ځينې ځانگړتياوې لري چې دوی له سرويو څخه گونبې کوي، ښځې اولادونه راوړي، هغه روزي، ښځې په فطري لحاظ سړيو ته په پام کمزوری بدن لري، ځينې سخت کارونه تر سره کولی نه شي او د دې ځانگړتياوو غوښتنه دا ده چې دوی ته دې په ځينو برخو کې ځانگړي امتيازات ورکړی شي؛ له همدې کبله د دوی نفقه په سړيو واجب ده، او په شاقه کارونو مکلفې نه دي. همدا راز په دې څېړنه کې په گوته شوې چې د نن زمانې او موجود چاپيريال د غوښتنې پر بنسټ ښځې عمده لومړيتوبونه لري چې له هغو څخه د علم حاصلول، د الله تعالی عبادت، د کورنۍ حقوق په ځای کول، د ټولنې په انکشاف کې مناسبه ونډه اخيستل، دعوت، د کورنۍ تحکيم او پياوړتيا او خپل عفت او پاکۍ ته پاملرنه کول دي، که دې لومړيتوبونو ته ښځې پام وکړي نو د الله تعالی په نزد به يې خپل مسؤوليت ادا کړی وي او ټولنې ته به د خیر او گټې لامل جوړې شي. همداراز دا واضح شوې چې سړي هم د ښځو د ټولنيز شريک په توگه د ښځو په مقابل کې مسؤوليتونه لري چې ځينې يې د کورنۍ په چاپيريال کې دي چې د ښځو درناوی به کوي، په کارونو کې به مرسته ورسره کوي او نفقه به يې ورکوي، او ځينې يې د له کور څخه باندې، د ټولې ټولنې په سطحه دي، چې په لارو او کوڅو کې به يې نه تنگوي او درناوی به يې کوي. که دا دوه اړخيز مکلفيتونه رعايت شي؛ ټولنه به دخوندي توب احساس وکړي، عدالت به تامين شي او نيکمرغي به عامه شي.

کلیدی ټکی: اسلام، معاصره ښځه، لومړيتوبونه.

Abstract

This study, utilizing an analytical-descriptive approach, examines the significant topic of contemporary women's priorities from an Islamic perspective. It seeks to affirm that, in Islam, women are empowered individuals fully addressed by Allah as complete beings. Their actions whether virtuous or otherwise carry consequences solely for themselves, with positive actions yielding favourable outcomes and negative actions resulting in adverse consequences, both in this world and the hereafter. This research employs both religious and natural reasoning to clarify that women possess certain unique qualities that distinguish them from men. These include the role of childbearing and nurturing, along with a generally less robust physical constitution, making some strenuous tasks less suitable for them. Such characteristics justify certain privileges, such as the responsibility of men to provide financial support and the exemption of women from physically demanding labour.

The study also identifies the primary priorities for women in today's world and societal context, which include the pursuit of knowledge, worship of Allah, fulfilment of family obligations, meaningful participation in societal development, promotion of faith, strengthening of family cohesion, and preservation of personal dignity and chastity. By focusing on these priorities, women can fulfil their responsibilities in the eyes of Allah, becoming sources of goodness and benefit within society. Furthermore, the study emphasizes that men, as women's social partners, bear responsibilities toward them. Within the family, these responsibilities include respecting women, assisting them with tasks, and providing financial support. Beyond the home, men are called to maintain respectful behaviour toward women in public settings. Observing these mutual responsibilities fosters societal security, upholds justice, and promotes collective well-being.

Keywords: Islam, modern women, priorities.

Dawat Academic Journal

Fifth Year, Issue 1
(Spring & Summer 2024)

Volume
10

Received: 2024-6-27
Accepted: 2024-8-31

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

سريزه

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه الى يوم الدين، وبعد اسلام د الله تعالى له لوري راستول شوی د ژوند نظام دی چې د بشر د دواړو جهانونو د سعادت تضمین کوي، که موږ دا دين په سمه توگه وپېژنو او په هر اړخيزه توگه يې عملي کړو، هم به په دنيا کې نيکمرغه يو او هم په آخرت کې او که - خدای مکره - د دې مبارک دين له لارښوونو اعراض وکړو؛ نو د دنيا او آخرت دواړو په بد مرغی به اخته کېږو.

د دې دعوا دليلونه په اجمالي توگه په لاندې ډول دي:

الله تعالى فرمايي: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإِسْرَاءُ: ٩]

ژباړه: بې شکه دا قرآن هغې لارې ته لارښوونه کوي چې تر نورو سمه ده.

همدا راز فرمايي: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المَائِدَة: ٣]

ژباړه: نن ورځ مې ستاسې دين (د ژوند لارښود نظام) درته بشپړ کړ او خپل نعمت مې در باندې پوره کړ او اسلام مې د دين په توگه درته خوښ کړ. نو دين نعمت او لورينه ده، انتقام او ځورونه نه ده، په دنيا کې هم د ښکمرغی لامل دی او په آخرت کې هم. دواړه جهانونه په دين ښايسته کېږي.

الله تعالى د غوره بنده گانو د دعا په هکله فرمايي: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [البَقَرَة: ٢٠١]

ژباړه: او له دې بنده گانو نه ځينې (غوره خلک) وايي: ای زموږ څښتنه! په دنيا کې ښکلی (ژوند) راکړه او په آخرت کې ښکلی (ژوند) راکړه او د اور له عذاب څخه مو وساته.

هر هغه نارینه او ښځینه چې د دین لاره یې سمه و پیژنده او د هغې پیروي یې وکړه په دنیا او آخرت کې به بریالی وي، الله تعالی فرمایي: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةًۭ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [التَّحْلُ: ۹۷]

ژباړه: چا چې نیک عمل وکړ، که نارینه وي که ښځینه او دی مؤمن هم وي، نو هرو مرو به (په دې دنیا) ښکلی خوندور ژوند او (په آخرت کې) د دوی د ښکلو اعمالو په بدل کې اجر ورکړو. (ابن کثیر ۱۴۲۰هـ - ۱۹۹۹ م ۴ ټوک ۶۰۱ مخ) ^(۱)

او که چا مخ ورڅخه وراووه په دواړو جهانونو به مخ تورن او بد مرغه وي، الله تعالی فرمایي: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ [طه: ۱۲۴]

ژباړه: او چا چې زما له پند څخه مخ وراوو؛ نو د ده لپاره به (په دنیا کې) تنگ ژوند وي، او د قیامت په ورځ به یې روند راپاخوو. ^(۲)

په دې کې شک نشته چې اسلامي شریعت د خلکو د دنیا او آخرت د نیکمرغی ضامن دی، ټولې هغه ستونځې چې اسلامي نړۍ ورسره لاس او گریوان ده له شریعت څخه د کاره فهم او د هغه د نه پلي کولو له کبله رامنځ ته شوې.

نو د شرعي احکامو پوهه، په هغو باندې د عمل کولو، مقدمه ده، او چې پوهه نه وي عمل ممکن نه دی.

۱ - ابن کثیر یې په تفسیر کې وایي: هذا وعد من الله تعالى لمن عمل صالحا ... بأن يحييه الله حياة طيبة في الدنيا وأن يجزيه بأحسن ما عمله في الدار الآخرة. (تفسیر ابن کثیر تحقیق سامی بن محمد سلامة، د دار طيبة دوهم چاپ ۱۴۲۰هـ - ۱۹۹۹ م ۴ ټوک ۶۰۱ مخ.)

۲ - ابن کثیر یې په تفسیر کې وایي: {ومن أعرض عن ذكرى} أي: خالف أمرى، وما أنزلته على رسولى، أعرض عنه وتناساه وأخذ من غيره هداة {فإن له معيشة ضنكا} أي: في الدنيا، فلا طمأنينة له، ولا انشراح لصدره، بل صدره ضيق حرج لضلاله، وإن تنعم ظاهره، ولبس ما شاء وأكل ما شاء، وسكن حيث شاء، فإن قلبه ما لم يخلص إلى اليقين والهدى، فهو في قلق وحيرة وشك، فلا يزال في ريبة يتردد. فهذا من ضنك المعيشة. (پخوانی ماخذ، ۵ ټوک، ۳۵۵ مخ)

بنځې چې د بشري ټولني نيمايي برخه تشکيلوي، د اسلام له نظره د يو کامل انسان په توگه، پوره مکلفيت او مسؤوليت لري، چې له نارينه وو سره اوږه په اوږه د اسلامي شريعت احکام وپېژني او په خان او ټولنه کې پلي کړي؛ خو خپله هم نيکمرغه شي، او د نورو په نيکمرغه کولو کې هم ونډه واخلي.

د موضوع ارزښت

ن سبا د بنځو د حقوقو او مکلفيتونو په هکله ډير حتما مسلمان بنځې او نارينه په افراط او تفريط کې لويديلي، ځينې غواړي بنځې په څلورو ديوالونو کې رابندې وي او د تعليم، کار، سفر، حتا له کور څخه د باندې د عبادت کولو په حق ورته قايل نه دي، ځينې نور بيا د دې په عکس غواړي چې بنځې د غربي ټولنو په پيروي له احترام او وقار څخه وباسي او د متاع په توگه يې د بڼايست په بازار عرضه کړي، چې د دې دواړو آندونو معالجه لازمه ده او بايد د اسلام د مبارک دين هغه وسط لار چې له افراط او تفريط څخه خلاصه ده بيان شي، چې په دې مقاله کې همدا کونښن تر سره شوی دی.

د څېړنې ميتود

په دې مقاله کې د څېړنې ميتود تحليلي توصيفی دی، له کتابتون څخه پکې گټه اخيستل شوې، د شرعي احکامو د تثبيت له پاره د شريعت اصلي او اولي مراجعو قرآن کریم او د رسول الله سنتو ته پکې مراجعه شوې، او د قناعت او استيناس لپاره د علماوو تاييدي اقول د هغوی له معتبرو مراجعو نه ذکر شوي.

د قرآني آيتونو د ذکر په مهال سورت او آيت په نښه شوي، او د نبوي حديثونو د راوړلو په وخت هم د هغوی د تخریج لومړني کتابونو باندې حواله ورکړل شوې، او د مذاهبو له نظرياتو د استفادې په مهال، د هغو اصلي او معتبرو کتابونو حواله ذکر شوې ده.

د مقالې جوړښت

دا مقاله چې اصلي موخه ورڅخه په اسلام کې د معاصرې ښځې د لومړیتونو بیان دی، په څلورو مطلبونو کې یې سره رانغاړو: په لومړي مطلب کې د ښځې د شخصیت بشپړوالی ښیو، په دوهم مطلب کې د ښځې ځانګړتیاوې معرفي کوو، په دریم مطلب کې د ښځو عمده لومړیتوبونه بیانوو او په څلورم مطلب کې د ښځو په وړاندې د سړویو عمده مسؤولیتونه په ګوته کوو.

لومړی مطلب - ښځه بشپړ شخصیت دی

د اسلام مبارک دین، ښځې ته د یو بشپړ شخصیت په توګه ګوري، ښځه د ژوند په ټولو چارو کې مستقل واک لري، په ایمان راوړلو، عبادت کولو، عقودو او ترنونو تر سره کولو او د دنیا او آخرت په چارو کې دوی ته ځانګړې تکلیف متوجه دی، د سړویو په پیروی له دوی سره معامله نه کیږي. بلکه د دوی په خپلواکه باورونو او اعمالو اغیز مرتبېږي او ښه او بد اعمال یې په استقلال سره د دوی لپاره او یا د دوی په ضد حسابیږي.

الله تعالی د څلورو ښځو مثال په قرآن کې بیان کړی، چې د دوی عقیده او عمل په استقلال سره د اعتبار وړ ګرځیدلی، او په سړویو پسې د دوی سرنوشت نه دی تړل شوی. الله تعالی فرمایي: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا أُمَرَاتٌ نُّوجٍ وَأُمَرَاتٌ لُّوطٍ ۚ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِّنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ ﴿۱۰﴾ وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا أُمَرَاتٌ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿۱۱﴾ وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا إِتْقَانُ الْإِسْلَامِ وَذُنُوبَهَا كَتُمِئَاتٍ وَشِجْرَتًا مُّبَارَكَةً الَّتِي فِيهَا رُوحُ الْقُدُسِ لِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجِعُوا إِلَيْهَا ﴿۱۲﴾﴾ [التَّحْرِيم: ۱۰ - ۱۲]

ژباړه: الله تعالی مثال بیان کړی د کافرانو لپاره د نوح ښځه او د لوط ښځه، دوی دواړه زما له صالحو بندگانو سره وې، نو له هغو سره یې خیانت وکړ، نو هغوی دوی ته د الله تعالی په مقابل کې هیڅ ګټه ونه رسوله او ورته وویل شول: اور ته له نورو نونتونکو سره

بنځې د مستقل مالکیت حق لري لکه چې سړي بې لري، الله تعالی فرمایي:
 ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ
 وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: ۷]

ژباړه: د سړويو لپاره برخه ده، له هغه څه نه چې مور او پلار او خپلوانو پرې ایښي او
 د ښځو لپاره برخه ده، له هغه څه نه چې مور او پلار او خپلوانو پرې ایښي، که هغه لږ وي،
 او که ډیر وي، لازم کړی شوې برخه.

دوهم مطلب- د ښځو ځانگړتیاوې

بنځې د ځانگړي طبیعت او خلقت پر بنسټ په دندو کې له سړويو نه امتیاز لري،
 بنځې د خلقت له مخې، د سړويو په خلاف، اولادونه راوړي او هغوی روزي، د دوی بدن
 هم د سړويو په نسبت، په فطري توگه ضعیف دی، د همدې ځانگړتیا له امله اسلامي
 شریعت دوی ته امتیازات ورکړي، تر څو خپلې دندې په سمه توگه تر سره کړي شي.
 د ښځو نفقه الله تعالی په سړويو لازمه کړې، تر څو د اولادونو پالنې او روزنې ته پوره
 وخت ولري.

زموږ افغاني دود او رواج هم، تر ډیره حده د ښځو طبیعت ته پام کړی، چې د کور د ننه
 چارې یې هغوی ته سپارلې، له کور نه د باندې چارې، زموږ په دود کې، د سړويو دنده گڼل
 کیږي.

د ښځو د میراث د لږوالي فلسفه هم همدا ده چې بنځې هیچا ته په نفقه ورکولو موظفې
 نه دي. نو مصارف لږ دي او دا غیر عادلانه نه ده چې عواید یې هم لږ وي.
 بل دا چې که بنځې له کور نه د باندې په کار کولو مکلفې شي، د کورنۍ کار خرابیږي،
 د ماشومانو د راټولیدو، لارښوونې، روزنې او پالنې محور له منځه ځي، کورنۍ سره شریږي،
 هغه رواني ډاډ چې مور یې ماشومانو ته ورکوي، بل هیڅوک په هغه برلاسي نه دي.

د کورنۍ د ټینګښت په هدف، د ښځې له کور نه وتل په اسلامي شریعت کې نه دي ستایل شوي، الله تعالی فرمایي: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ۳۳]

ژباړه: او په خپلو کورونو کې اوسئ؛ د پخواني جاهلیت په توګه د زینت ښکاره کونکې د باندې مه راوړئ.

په دې آیت کې، ښځو ته په کور کې د پاته کېدو واضحه لارښوونه شوې، خو په دې هکله استثنائات هم شته؛ ښځې د اړتیا په وخت له کور نه وتلی شي، لکه زده کړه، حج، تداوي، او د کار کولو د اړتیا په صورتونو کې.

دریم مطلب - د ښځو لومړي توبونه

ښځې د یو انسان په توګه د الله تعالی مکرم مخلوق دی، چې د نن زمانې په سیاق او سباق کې ځانګړي لومړیتوبونه لري، که په هغه وپوهیږي او په خپل ژوند کې یې رعایت کړي، دنیا او اخرت به یې بنایسته شي، ځینو مهمو لومړیتوبونو ته یې په لاندې توګه اشاره کوو:

لومړي - علم

علم د باور او عمل مقدمه ده، د اسلام مبارک دین له عقیدې او عمل څخه عبارت دی او په دې مبارک دین باندې نارینه او ښځینه دواړه مکلف دي، نو تر هغو پورې چې یو انسان علم ونلري، نه یې عقیده سمیږي او نه د اسلام په احکامو عمل کولی شي.

علم یوه برخه عیني فرض دی، بله برخه یې کفایي فرض دی، هغه چارې چې تر سره کول یې عیني فرض دي، علم یې هم عیني فرض دی، لکه سالمه عقیده، لمونځ، روژه، زکات او نور هغه فریاض چې هر مسلمان یې په کولو مکلف دی. کفایي فریاض ټولې هغه چارې دي چې د یوې ټولنې اړتیاوې پوره کوي او ټولنه د هغو چارو له تر سره کولو پرته، نیمګړې وي. لکه تعلیم، صحت، امنیت، اقتصادي پراختیا او د ځمکې اعمار.

اوسنی ښځې، په ځانگړې توگه زموږ په افغاني ټولنه کې - چې په لسگونو کلونه جگړې ځپلې - شدیدې اړتیا لري چې زده کړې ته پاملرنه وکړي.

الله تعالی فرمایي: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [مُحَمَّد: ۱۷ - ۱۹]

ژباړه: نو پوه شه چې نشته لایق د بنده گۍ مگر یواځې الله دی، او د خپلې گناه او مؤمنو سړیو او مؤمنو ښځو لپاره بښنه وغواړه.

د قرآن د پورتنی حکم په بنسټ، علم له عقیدې او عمل نه مخکې ده، ځکه چې علم نه وي عقیده به په څه شي راشي او عمل به څنگه تر سره شي؟ دا دواړه علم پورې تړلي دي.

بل ځای کې الله تعالی د پوهانو په ستاینه کې د انکاري استفهام په شکل کې فرمایي: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ۹]

ژباړه: ووايه: آیا پوهان او ناپوهان سره برابر دي؟ معنا دا چې هيڅکله سره برابر نه دي.

د اسلام تر ټولو لومړنی حکم چې په قرآن کې رانازل شوی د لیک لوست په هکله دی، الله تعالی فرمایي: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ۱ - ۵]

ژباړه: ولوله ستا د هغه څښتن په نوم چې پیدایښت یې وکړ، انسان یې د وینې له ټوټې نه پیدا کړ، ولوله او ستا څښتن عزتمند دی، هغه چې د قلم پوهه یې ورکړې، انسان ته یې هغه څه وربښولي، چې ورباندې نه پوهیده.

انسان عام دی ښځې او سړي دواړو ته شامل دی. نو د الله تعالی منت او احسان په دواړو دی چې د قلم او کتابت علم یې ورکړی. متأسفانه ځینې خلک فکر کوي، چې په

اسلام کې ښځو ته د کتابت اجازه نشته، دا بې اصله نظر دی، په شرعي صحيح نص او مصدر استناد نه لري.

امام احمد په خپل مسند کې له الشفاء بنت عبد الله څخه روايت کړي: چې زه له حفصې د عمر لور د رسول الله له بي بي سره ناسته وم، رسول الله صلى الله عليه وسلم - راباندي رانوت، نو ما ته يې وفرمايل: "ألا تعلمين هذه رقية النملة كما علمتها الكتابة؟ (ابن حنبل، ۱۴۲۱هـ ق، د حديث شميره: ۲۷۰۹۵، ابو داود، ۱۴۳۰هـ ق، د حديث شميره: ۳۸۸۷ او الطحاوي، ۱۴۱۴هـ ق، د حديث شميره: ۷۱۸۳)

ژباړه: دې ته د نمله دم (۱) ولې نه وربښې لکه څنگه دې چې ليکنه وروښودله؟
نو د رسول الله صلى الله عليه وسلم - کور د ښځو د سواد زده کړې ځای وو، د هغه بي بي د سواد زده کړه پکې کوله.

دوهم - د الله تعالى بندگي

او دا هغه هدف دی چې الله تعالى انسان د هغه د پوره کولو لپاره پيدا کړی، الله تعالى فرمايي: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ۵۶)
ژباړه: او ما پيريان او انسانان يوازې زما د عبادت لپاره پيدا کړي دي.
ابن تيميه رحمه الله د عبادت ښکلی تعريف کړی، فرمايي: عبادت د ټولو هغو اقوالو او اعمالو نوم دی چې الله يې خوښوي، او ورباندي راضي کيږي، که هغه ظاهر وي او که باطن. (ابن تيمية، العبودية، بی تا: ۴۴)

نو د ښځو عبادت په دوه ډوله ويشلی شو:

لومړۍ - عبادت په عامه معنا، چې د ښځو ټولو چارو ته ورشاملېږي، ټولې هغه چارې چې ښځې يې د شرعي احکامو له رعايت کولو سره سره، سر ته رسوي، عبادت گڼل کيږي، چې د اولادونو پالنه او روزنه هم پکې شامله ده. خو په دې شرط چې د ښځو نيت پکې سم

^۱ - «نمله» جلدي زخمونه دي چې د بدن په اړخونو او نور پوستکي کې راوړي، دم کيږي او د الله په اذن ورکيږي، (نخب الأفكار في تفتيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار: ۱۴ ټوک ۱۹۳ مخ).

وي، او له الله سره بې حساب کړي، الله تعالی فرمائي: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: ۱۶۲)

ژباړه: ووايه: بيشکه زما لمونځ، عبادت، ژوند او مرگ ټول د الله لپاره دی، چې د ټولو مخلوقاتو څښتن دی.

دوهم - عبادت په خاصه معنا، لکه لمونځ روژه، ذکر، د قرآن لوستل، دعاء، مالی صدقات، حج، عمره او نور ځانگړي عبادتونه. دې ډول عبادتونو ته باید ښځې خاصه پاملرنه وکړي، او باید لومړي توب ورکړی شي، لکه سړو ته چې همداسې کول پکار دي. ښځې که په هر ډول ظروفو کې وي، باید چې خپل فرضي عبادتونه په سمه توگه تر سره کړي، که د کور کارونه هر څومره زیات وي، مسلمانې ښځې باید خپل فرضي لمونځونه په خپل وخت تر سره کړي، همدا ډول ښځو ته ښايي چې د شپې، هغه مهال چې آرامه ارامي وي، له خوب نه راپاڅیږي، او له الله تعالی سره راز او نیاز وکړي، مسلمانان کورنۍ باید د قرآن په لوستلو معموره وي، د مسلمان په کور کې باید د الله تعالی ذکر شتون ولري، څومره غوره ده چې ښځې د الله تعالی ذکر ته په ۲۴ ساعته کې یو ځانگړی وخت وټاکي، قرآن پکې تلاوت کړي، او تسبیحات پکې ووايي.

کور به له هر ډول مادي او معنوي برکتونو مالا مال وي.

د لوړو همتونو خاوندانې هر وروڼو د نفلي عبادتونو لپاره ځان ته نصاب ټاکي، د ورځې او شپې په مختلفو وختونو کې په منظمه او دوامداره توگه نفلي لمونځونه کوي.

دریم - د کورنۍ حقوق په ځای کول

لکه مخکې چې یاده شوه، ښځې د کور سرپرستې دي، د کور مملکت د دوی په لاس دی، د اولادونو پال او روزل، د هغوی د بدن مادي او روحي اړتیاوې پوره کول، خوراک، پوښاک، تعلیم او تربیه ټول تر زیاتې کچې پورې د ښځو د سرپرستۍ ساحې دي.

د کورنويو تر ټولو غټه سرمايه، چې د دوی زيات وخت ورباندې مصرف شوی، هغه اولادونه دي او اولادونه د بنځو په مستقیمه سرپرستی کې لویېږي، نو که هغوی ته په سمه توګه پاملرنه وکړي، د ټولې کورنۍ سرمايه به یې په سمه توګه ساتلې او پاللې وي.

همدا ډول بنځه د خاوند ستره تکیه ګاه وي، سړي، د ورځې په اوږدو کې مختلف ډوله سختويو سره مخ کېږي، تر څو د کورنويو اړتیاوې پوره کړي، که کور ته د راتګ په مهال، بنځې د هغوی خیال وساتي، د خوبولو هڅه یې وکړي؛ نو له یو لوري به یې خپل د ژوند ملګری راضي کړی وي، چې هغه به نور هم قربانی ته چمتو شي، او له بل لوري به یې الله تعالی راضي کړی وي، ځکه د خاوند به راضي کولو سره الله هم راضي کېږي.

پاته دي نه وي، لکه څنګه چې بنځه د خاوند او ماشومانو په هکله دنده لري، همداسې سړي او ماشومان د بنځې په هکله مسؤلیت لري، مینه به ورسره کوي، درناوی به یې کوي، او همیشه به یې خدمت ته چمتو وي. الله تعالی په قرآن کریم کې فرمایي: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ﴾ [البقره: ۲۲۸]

ژباړه: او د دوی (بنځو) لپاره په مثل د هغو حقوقو دي کوم چې په دوی دي.

څلورم - د ټولني په انکشاف کې مناسبه ونډه اخیستل

بنځې هم د سړو په توګه مسؤلیت لري هغه چارې چې کفایي واجبات ګڼل کېږي، او تر سره کول یې د اسلامي ټولني مسؤلیت دی، په هغو کې مناسبه ونډه واخلي.

د رسول الله -صلی الله علیه وسلم- په زمانه کې بنځو د ټولني په چارو کې پوره ونډه اخیستله، په مسجد کې به یې لمونځ کولو، په جهاد کې یې شرکت کولو، له خپلو خاوندانو سره په سفر او حضر کې د هغوی په چارو کې شریکې او مرستندويه وې.

مسلم په خپل صحیح کې او نورو محدثینو له حضرت جابر -رضي الله عنه- څخه روایت کړي، چې هغه وايي: زما خاله طلاقه کړې شوه، نو وې غوښتل، چې ووزې او خپلې خرماوې راوشکوي، یوو سړي له وتلو نه منعه کړه، نو رسول الله -صلی الله علیه وسلم-

ته ورغله، هغه مبارک ورته وفرمايل: «بَلَىٰ فَجُدِيٰ مَخْلُكِ، فَإِنَّكَ عَسَىٰ أَنْ تَصَدَّقِي، أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا» (مسلم، د ت، د حديث شميره: ۱۴۸۳)

ژباړه: هو ووزه، خپلې خرماوې دې راوشکوه، کيدای شي له هغو نه صدقه ورکړې او يا بل د خیر کار وکړې.

امام بخاري - رحمه الله - له اسماء بنت ابي بکر - رضي الله عنهما - څخه روايت کړي، چې دا وايي: «كنت أنقل النوى من أرض الزبير التي أقطعها رسول الله صلى الله عليه وسلم على رأسي وهي مني على ثلثي فرسخ» (البخاري، ۱۴۲۲هـ ق، د حديث شميره: ۳۱۵۱) د زبير له ځمکې نه به مې د خرماوو خستې په خپل سر نقلولې، او دا ځمکه زما له کوره د يو فرسخ، دوه ثلثه لرې پرته وه، يو فرسخ ۵۴۰۰ متره کيږي. د پيرې داسې چارې شته چې سړي يې په سمه توگه نه شي تر سره کولی، هغه کارونه بايد بنځې تر سره کړي.

بنځې بايد د نجونو د تعليم په برخه کې فعاله ونډه واخلي؛ ځکه بنځې له سړيو نه په دې ډگر کې زياتې اغيزناکې دي؛ نجونه په خورا طبيعي او آسانه توگه کولی شي، له بنځو استادانو نه څه زده کړي، خو له سړيو سره هومره خپلې ستونزې نه شي شريکولای.

همدا ډول د بنځو د طبابت په برخه کې بنځې بايد فعاله ونډه ولري، مريضانې بنځې، بنځو ډاکټرانو ته ورځي، په ځانگړې توگه په نسائي امراضو کې سړيو ډاکټرانو ته يوازې د ضرورت له کبله ورتلای شي، چې بنځې ډاکټرانې شتون ونه لري.

همدا ډول بنځې په صنعت، تجارت او زراعت کې، د خاصو شروطو او ظروفو په نظر کې نيولو سره د ټولنې د مادي اړتياوو د پوره کولو په هکله اغيزمن کارونه تر سره کولی شي.

په اسلامي ټولنو کې بايد د بنځو د کار ظروف، د شريعت له احکامو سره سم برابر شي، او هغه شروط چې د اسلام دين لازم کړي، بايد په پام کې ونيول شي، چې ځينې مهم يې په لاندې توگه بيانېږي:

الف- ښځې د ميرونو په اجازه کار کولی شي، که ميرونه يې په کور کې پاته کيدل اړين وگڼي، په ښځو يې اطاعت لازم دی.

ب- ښځې به په داسې برخو کې کار کوي چې له سرويو سره يې اختلاط کم وي، بې محرمه سفر کول ورته ناروا دي، او همداراز يې له نامحرم سره په کوټه او يا بل داسې ځای کې ځان ته کيدل حرام دي، چې هلته نور څوک نه وي.

ج- ښځې به په مناسب چاپيريال کې کار کوي، لکه د نجونو د تعليم، د ښځو د طبابت، خياطت، قالين بافي او نورو داسې مجالونو کې چې تر ډيره پورې له سرويو سره د اختلاط مخنيوی پکې وي او د دوی له فزيکي ورتياوو سره هغه کارونه مناسب ولري.

د- ښځې به د کار په وخت د اسلام له مبارک دين سره سم د پردې او حجاب احکام رعايتوي، سرويو ته به يې له مخ او د لاسونو له پنځو پرته، نور بدن نه ښکاري، او همدا راز به تنگې او د نظر جلبوونکې جامې نه اغوندي. په حديث شريف کې راغلي: (وليخرجن تفلات) (ابن حنبل، (ابن حنبل، ۱۴۲۱هـ ق، د حديث شميره: ۹۶۴۵) او دوی دې بې زينتته (خرې پرې) ووزي.

پنځم - دعوت

نيکويو ته دعوت او له بدويو نه منعه کول، د هر مسلمان دنده ده، که هغه نارينه وي که ښځينه، الله تعالی فرمايي: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ۷۱)

ژباړه: او مؤمن سړي او مؤمنې ښځې، ځينې د ځينو نورو دوستان دي، په نيکويو امر کوي، او له بدويو نه منعه کوي، لمونځونه برپا کوي، زکاتونه ورکوي او د الله او د هغه د رسول اطاعت کوي، همدا خلک دي چې ژر ده چې الله به رحمت او پيرزوينه پرې وکړي، بې شکه الله برلاسی او د حکمت خاوند دی.

بل خای کې الله تعالی فرمایي: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ۖ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يُوسُف: ۱۰۸]

ژباړه: ووايه: دا زما لاره ده د الله لور ته بلنه کوم، له پوهې سره، زه او هغه څوک چې زما پیروان دي، او د الله پاکي بیانوم او زه له مشرکانو نه یم.

نو ښځه د اسلامی دعوت د تکلیف په ټولو نصوصو کې داخله ده، د دعوت دنده لکه څرنګه چې د سرویو ده، همداسې د ښځو هم ده.

مسلمانان ښځه د خپل توان او د علم په کچه په دعوت کولو مکلفه ده، د نن زمانې مسلمانې ښځې په دې برخه کې ستر پټی په غاړه لري، ځکه د انحراف جریانونه زیات دي، نو باید د دعوت جریانونه هم پراخه شي.

شپږم - د کورنۍ تحکیم او پیاوړتیا

د ښځو یو خورا مهم لومړیتوب چې باید پاملرنه ورته وکړي، د کورني همغږي کول او د غړو تر منځ عادلانه د محبت او ایثار اړیکې ټینګول دي.

مور او پلار باید د اولادونو لپاره نیکه بیلګه وي، ماشومان که وغواړي او که ونه غواړي د مور او پلار پیروي کوي، که د دوی دواړو تر منځ د محبت او قربانۍ اړیکې قایمې وي، اولادونه هم ورته اغیز اخلي او هغه هم په نیکو خوښو عادت کیږي.

الله تعالی فرمایي: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرُّوم: ۲۱]

ژباړه: او د الله تعالی د قدرت له نښو څخه دا دي چې تاسو ته بې ستاسو له جنسه جوړې پیدا کړې، چې تاسو هغو سره سکون او آرام تر لاسه کړئ، او ستاسو په منځ کې بې مینه او زړه سوی پیدا کړې، بې شکه په دې کې دلپلونه دي، د هغه قوم لپاره چې سم فکر کوي.

همدا راز ښځې باید د کور د اموالو سرپرستي په سمه توګه تر سره کړي، رسول الله - صلی الله علیه وسلم - فرمایلي: «أَلَا كَلُّكُمْ رَاعٍ، وَكَلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى

النَّاسِ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ، وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، إِلَّا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (مسلم، د ت، د حديث شميره: ۱۸۲۸)

ژباړه: خبر اوسئ: ستاسو هر يو سرپرست ياست او د خپلې سرپرستي په هکله به پوښتنه ورنه کيږي، د خلکو عمومي امير سرپرست دی، او د رعيت په هکله به پوښتل کيږي، سړي د کورنۍ سرپرست دی، د هغوی په هکله به پوښتل کيږي، ښځه د ميره د کور او اولادونو سرپرسته ده، او پوښتنه به ترې کيږي او مړې د خپل بادار د مال سرپرست دی، د هغه پوښتنه به ترې کيږي، خبر اوسئ: چې ستاسې هر يو سرپرست دی، د رعيت پوښتنه به ترې کيږي.

د رسول الله بي بي، خديجه - رضي الله تعالى عنها - د ښې ښځې غوره نمونه ده، له هغه مبارک سره يې د ده د دعوت او کور په چارو کې پوره ونډه اخيستله، د بعثت لسم کال چې وفات شوه، هغه کال ته د سيرت په کتابونو کې عام الحزن (د غم کال) ويل کيږي (ابن اسحاق، ۱۳۹۸ هـ.ق، ۱ټوک، ۲۴۳ مخ)؛ ځکه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- په دې کال ستره تکيه گاه له لاسه ورکړه، چې هغه د ده مبارک بي بي وه.

مسلمانان کورنۍ د ټولو غړو د ورتگ ځاله ده، خاوند او اولادونه چې له کارونو او درسونو څخه سترې ستومانه شي، نو کور ته گرځي او مؤمنه او هونښياره ښځه به له همدې کور څخه، په خپله مينه او څيرکتيا، د ټولو لپاره جنت جوړوي، چې ټولو ته مادي او روحي ارامتيا وروبښي، او خداى مکره بد اخلاقه ښځه، له کور څخه دوزخ جوړوي، چې د ټولو به بيا له هغه کور څخه کرکه او تښتنه وي.

اوم - خپل عفت او پاکي ته پاملرنه

څرنکه چې نن سبا فتنې زياتي دي، په هيواد کې مختلفې رسنۍ له ډول ډول اهدافو سره شتون لري، د انټرنټ په واسطه له ټولې نړۍ څخه يو کلی جوړ شوی، هر ډول معلوماتو

ته لاسرسی اسانه شوی؛ نو په ننی مسلمانې بنځې لازمه ده چې د خپل پاک دین په رڼاکې خپل حیثیت او پاکۍ ته جدي پاملرنه وکړي.

د شک له ځایونو څخه دې گوبنه کيږي، د حجاب رعایت دې په کامله توگه سره کوي،
 الله تعالی فرمایي: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٩﴾
 لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَعُغْرِيَّتْكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٥٩-٦٠﴾ [الأحزاب: ٥٩ - ٦٠]

ژباړه: ای نبی خپلو بنځو، لونیو او د مؤمنانو بنځو ته ووايه چې خپل پروني دې په ځان رانژدې کوي، دا دې ته نژدې ده چې وپېژندل شي، نو اذیت به نه ورته رسيږي، او الله بښونکی او مهربان دی.

همدا راز به مؤمنې بنځې له سرويو سره له اختلاط نه ځان ساتي، او هغوی ته به بار بارې ضرورته نه گوري، الله تعالی فرمایي: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضَضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١]

ژباړه: ووايه مؤمنو بنځو ته چې خپلې سترگې دې ښکته واچوي، خپل د شرم ځايونه دې وساتي، خپل ښايست دې نه ښکاره کوي، مگر کوم چې ښکاره وي، خپل پروني دې په خپلو جيبونو راوغوروي، خپل ښايست دې نه ښکاره کوي، مگر خپلو ميرونو ته، يا خپلو پلرونو ته، يا خسرونو ته، يا زامنو ته، يا د ميرونو زامنو ته يا خپلو ورونو ته، يا خپلو

ورپرونو ته یا خپلو خورپونو ته، یا مسلمانو ښځو ته، یا خپلو مریونو ته، یا هغو خادمانو ته چې د ښځو شوق نه لري او یا هغو ماشومانو ته چې د ښځو په عورتونو نه پوهیږي او پښې دې په ځمکه په زوره نه وهي، چې (د پښو)، هغه پټې گانې پې معلومي شي او الله ته توبه وکړي، ټول، ای مؤمنانو کیدای شي بریالي شی.

څلورم مطلب - د ښځو په مقابل کې د نارینه وو عمده مسؤولیتونه

ښځې او نارینه د بشري ټولنې، یو له بل نه نه بیلیدونکې غړې دي، که دوی یو تر بله حقوق او مکلفیتونه رعایت کړي، نو دواړه جنسه به سوکاله ژوند ولري، او که خدای مکره سرې یا ښځې د یو بل په هکله غفلت او نا غیږي وکړي، د دواړو ډلو ژوند به تر تهدید لاندې وي.

لکه څرنګه چې پورته بیان شول، ښځې لومړیتوبونه او مکلفیتونه لري، همداسې باید ووايو چې سرې هم د ښځو په مقابل کې مسؤولیتونه لري، چې د کورنۍ په چاپیریال کې دا مسؤولیتونه پورته بیان شول، په دې ځای کې به د ټولنې په سطحه ځینو هغو مسؤولیتونو ته اشاره وکړو چې رعایت پې لازم دی، او هغو ته نه پاملرنه ټولنه تهدیدوي، او د افرادو د عزت ژوند له منځه وړي.

سرې باید ښځې په لارو او کوڅو کې اذیت نکړي، نه یوازې دا چې هغوی ته به د اذیت لپاره په لارو کې نه درېږي، خبرې به نه ورته کوي، بلکې که په تصادفي توګه هم، ښځې سرپو ته په مخه ورځي نو د قرآن په حکم به هغې ته نیغ نیغ نه کوري، او اذیت به نه ورته رسوي، الله تعالی فرمایي: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [التور: ۳۰]

ژباړه: ووايه مؤمنانو ته چې خپلې سترګې دې ښکته واچوي، او خپل شرم ځایونه دې وساتي، دا د دوی لپاره ښه د پاکۍ حالت دی، بې شکه الله تعالی په هغه څه چې دوی پې تر سره کوي، ښه خبر دی.

په مدینه منوره کې ځینې منافقان وو، چې بنځې به یې اذیت کولې، الله تعالی په سخته توګه له دې کار څخه منعه کړل، او قرآن اخطار ورکړ، چې که دا کار مو دوام وکړي، سخته جزا به درکول شي: الله تعالی فرمایي: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الأحزاب: ۶۰]

ژباړه: که منعه نه شي منافقان او هغه خلک چې په زړونو کې یې مرض دی او په مدینه کې ویره اچوونکي، نو زه به تا دوی ته وهڅووم، بیا به دوی له تا سره په دې ښار کې پاته نه شي مګر لږ وخت.

له رسول الله -صلی الله علیه وسلم- څخه روایت دی چې فرمایي: «إياك والنظرة بعد النظرة، فإن الأولى لك والثانية عليك». (المتقي الهندي، ۱۴۰۱هـ ق، د حدیث شمیره: ۱۳۰۷۲)

ژباړه: په نظر پسې له بل نظر نه ځان وساته، ځکه لومړی ستا لپاره دی، او دوهم ستا په خلاف دی.

له لومړي ځل کتلو نه انسان ځان نه شي ساتلی؛ ځکه ته بنځه او یا بل شی په همدې لومړي نظر کولو پیژنې؛ نو په لومړي نظر مؤاخذه نشته، خو تکراري نظر ناروا دی او مسلمانان باید له هغه نه ځان وساتي.

په لارو او کوڅو کې د بنځو تنګول، هغوی ته څیر څیر کتل او یا پرزې ویل، هغوی ته اذیت رسوي، او مسلمانان باید یو بل ته د اذیت سبب جوړ نه شي.

پايښ

د قرآن او سنتو په رڼا کې د مسلمانې ښځې د ننيو لومړيتوبونو د پورته مطالبو خلاصه او پايله په لاندې توگه بيانوو:

- اسلام د الله تعالی له لوري راستول شوی د ژوند نظام دی چې د بشر د دواړو جهانونو د سعادت تضمین کوي.
- هر هغه نارینه او ښځینه چې د دین لاره پې سمه و پیژنده او د هغې پیروي پې وکړه په دنیا او آخرت کې به بریالی وي او که چا مخ ورڅخه واپراوه په دواړو جهانونو به مخ تورن او بد مرغه وي.
- ښځې چې د بشري ټولنې نیمایي برخه تشکیلوي، د اسلام له نظره د یو کامل انسان په توگه، پوره مکلفیت او مسؤولیت لري، چې له نارینه وو سره اوږه په اوږه د اسلامی شریعت احکام وپیژني او په ځان او ټولنه پې پلي کړي.
- د اسلام مبارک دین، ښځې ته د یو بشپړ شخصیت په توگه گوري، ټول هغه خطابونه چې سړي ورباندې ځانگړي شوي نه وي، سړیو او ښځو دواړو ته متوجه دي.
- ښځې د ځانگړي طبیعت او خلقت پر بنسټ په دندو کې له سړیو نه امتیاز لري.
- ښځې د یو انسان په توگه د الله تعالی مکرم مخلوق دی، چې دنن زمانې په سیاق او سباق کې ځانگړي لومړيتوبونه لري، ځینو مهمو لومړيتوبونو ته پې په لاندې توگه اشاره کوو: لومړي - علم، دوهم - د الله تعالی بندگي. دریم - د کورنۍ حقوق په ځای کول. څلورم - د ټولنې په انکشاف کې مناسبه

- ونده اخیستل. پنجم - دعوت. شپږم - د کورنۍ تحکیم او پیاوړتیا. اوم -
خپل عفت او پاکي ته پاملرنه.
- سړي باید بنځې په لارو او کوڅو کې اذیت نکړي، نه یوازې دا چې هغوی
ته به د اذیت لپاره په لارو کې نه دریري، خبرې به نه ورته کوي، بلکې که
په تصادفي توګه هم که بنځې سرویو ته په مخه ورځي نو د قرآن په حکم به
هغوي ته نیغ نیغ نه ګوري، او اذیت به نه ورته سوي.

مأخذونو

- قرآن كريم
- ابن اسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، المدني سيرة ابن إسحاق كتاب السير والمغازي، د سهيل زكار په تحقيق، د دار الفكر - بيروت لومړی چاپ، ۱۳۹۸هـ / ۱۹۷۸.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي العبودية د محمد زهير الشاويش په تحقيق، د المكتب الإسلامي - بيروت اوم چاپ، ۱۴۲۶هـ - ۲۰۰۵ کال.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، د شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد او نورو په تحقيق، مؤسسة الرسالة لومړی چاپ ۱۴۲۱هـ - ۲۰۰۱.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، سامي بن محمد سلامة تحقيق، طبع دار طيبة للنشر والتوزيع دوهم چاپ، ۱۴۲۰هـ - ۱۹۹۹.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، د شعيب الأرنؤوط او محمّد كامل قره بللي په تحقيق، دار الرسالة العالمية، لومړی چاپ، ۱۴۳۰هـ - ۲۰۰۹.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، د محمد زهير بن ناصر الناصر په تحقيق، د دار طوق النجاة لومړی چاپ، ۱۴۲۲هـ.

- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي شرح معاني الآثار، د محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق تحقيق، د عالم الكتب لومړى چاپ - ۱۴۱۴ هـ، ۱۹۹۴.
- المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالمكي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، د بكرى حياني - صفوة السقا تحقيق، د مؤسسة الرسالة پنجم چاپ، ۱۴۰۱هـ/۱۹۸۱.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، د محمد فؤاد عبد الباقي تحقيق، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- منصور، محمد خالد، (۱۹۹۷)، الاحكام الطبية المتعلقة بالنساء، لومړى چاپ، بيروت: دار الفكر.

پوهاند د کتر محمد مصطفي نيازی
د ننګرهار پوهنتون د حقوقو پوهنځي
د خصوصي حقوقو د ديارتمنت
د علمي کادر غړی او د دعوت پوهنتون
د ماستري برنامې
د فقه او قانون قراردادی استاد
mustafajanmohd@yahoo.com

پوهنمل محمد سليم کریمزى
د سيد جمال الدين افغاني پوهنتون
د شرعياتو پوهنځي د فقه او قانون څانګې
د علمي کادر غړی

دريافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۳/۱۳

پذيرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۶/۰۳

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

مصنوعي القاح او د هغې فقهي حکم

نچور

دا څېړنيزه علمي مقاله چې د مصنوعي القاح او د هغې تاريخي سير، ډولونه او فقهي حکم، تر عنوان لاندې د کتابتوني، توصيفي مېتود پر مټ د هغه عمليې د حکم د روښانه کولو په موخه تر سره شوې ده چې له طبيعي طريقې پرته د وسائلو په وسيله د نارينه سپرم د مېرمنې د هګۍ يا بويضې سره يو ځای کوي او بيا له هغې څخه ماشوم پيدا کېږي. چې دا عمليه د طب په ډګر کې د مصنوعي القاح په نوم سره يادېږي. چې دا څېړنه په اوسني وخت کې د خورا زيات ارزښت او اهميت درلودونکې ده؛ ځکه چې د نړۍ په بېلا بېلو روغتونونو کې دا ډول عمليات تر سره کېږي، او اړمن خلک يې بې له دې چې د شرعي حکم په اړوند يې فکر وکړي، تر سره کوي؛ ځکه چې په دې اړوند د اسلامي فقهيې په پخوانيو متونو کې څه نه تر سترگو کېږي، د څېړنې په پای کې دې پايلې ته رسېدلي يو چې مصنوعي القاح ټولې هغه لارې چې په هغې کې د نسب د اختلاط لاملونه رامېنځ ته کېږي ناروا دي او هغه چې په هغې د نسب د اختلاط ستونزه نه وي، د ناموس د خطر سره نه مخ کېږي او شرعي احکام په کې نه ماتېږي، نو د القاح له دغه لارې څخه په هغه شروطو ګټه اخيستل جائز دي چې فقهاوو ورته اېښودلي دي.

کلیدي ټکي: مصنوعي القاح، داخلي تلقیح، خارجي تلقیح.

Abstract

This scholarly paper, titled Artificial Insemination and Its Historical Development, Types, and Jurisprudential Ruling, utilizes a comprehensive library-based descriptive method to elucidate the jurisprudential ruling of artificial insemination. This procedure involves the non-natural unification of male sperm with a female ovum, facilitating conception through artificial means. Known in the medical field as artificial insemination, this practice has become increasingly significant as it is widely performed in hospitals around the world. However, many people engage in this procedure without a full understanding of its religious implications, as traditional Islamic jurisprudential texts do not directly address this modern medical development.

The findings of this study indicate that any form of artificial insemination that risks lineage confusion is impermissible. However, if lineage integrity is preserved, the family's honor remains safeguarded, and religious guidelines are fully observed, artificial insemination may be permissible under specific conditions set forth by Islamic jurists.

Keywords: Artificial insemination, internal insemination, external insemination.

Dawat Academic Journal

Fifth Year, Issue 1
(Spring & Summer 2024)

Volume
10

Received: 2024-6-2
Accepted: 2024-8-24

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

سريزه

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، محمد وعلى آله وأصحابه ومن دعا بدعوته
واهتدى بهداه، أما بعد:

اسلامي شريعت چې د ژوند هر اړخيز نظام دی، د انساني ژوند ټولو اړخونو ته شامل او احکام يې د نزول راهيسې تر قيامته پورې د هر ځای او هر وخت لپاره صلاحيت او وړتيا لري چې د انساني ژوند ټولو ستونزو ته ځواب ويلای شي، د انساني ژوند ټولو دردنو لپاره دوا او د زخمونو لپاره مرهم دی. په انساني ټولنه کې چې څومره نوې قضاياوې پېښېږي، او څومره پر مختگونه رامنځته کېږي؛ نو د شريعت احکام ترې شاته نه پاتې کېږي، او د اسلامي نړۍ فقهاء د دغو قضايوو لپاره په ځانگړې ډول يا په ډله ييزه توگه څېړنې کوي او د شريعت له نصوصو او يا هم د عامه قواعدو په رڼا کې د دغه پېښو لپاره احکام ښکاره کوي، د دغه قضايوو په رڼا کې هم د طب په ډگر کې د مصنوعي القاح پدیده ده چې په پرمختللو هيوادونو کې منځ ته راغلې او ورو ورو نورو هيوادونو ته لاره کوي چې په اسلامي نړۍ کې هم يو شمېر روغتونونو کې د مصنوعي القاح څيښې ډولونو ته د عمل جامه وراغوستل کېږي، چې دا يوه نوې او معاصره موضوع ده، چې ځای ځای يې معاصرو فقهاوو په جزئي شکل سره ترې يادونه کېږي ده، خو د موضوع د نوښت له کبله د يوې مستقلې علمي مقالې په توگه يې په اوسني وخت کې څېړنه اړين کار دی، او په علمي ډگر کې د يوې داسې ستونزې له پاره حل دی چې په ټولنه کې د يوې مستقلې علمي څېړنې په توگه په هر اړخيزه توگه د سره نه ده ځواب شوې؛ نو مونږ اړينه وگڼله چې (مصنوعي القاح د اسلامي فقهي له ليده) تر سرليک لاندې موضوع وڅېړو او درنو لوستونکو ته يې د مطالعې له پاره وړاندې کړو، هبله ده چې د علمي قشر د گټې وړ به وگرځي.

د څېړنې ستونزه

دا چې د اسلامي شریعت په صریحو نصوصو او اسلامي فقهې په پخوانیو متونو کې د مصنوعي القاح په تراو داسې څرگندونې نه تر سترگو کېږي چې د مصنوعي القاح ډولونه او فقهې حکم په ډاگه کړي، همدا راز یو شمېر شرعي نصوصو کې ډېر اولاد درلودلو ته هڅونه کوي. له بل پلوه، د نکاح اړوند قضایاوو په اړه داسې کلک ضوابط او قواعد رالېږلي دي چې د ناموس او نسل پر خونديتوب ټینګار کوي. ولې، د مصنوعي القاح له لارې هغه څوک اولاد پیدا کوي چې په عادي توګه اولاد نه شي راوړی، خو ستونزه دا ده چې د اسلامي فقهې په متونو کې د دې حکم په اړه وضاحت نه دی شوی، چې تر څو په ډاډه زړه په دې برخه کې عمل وکړای شي. په دې علمي مقاله کې به دغه ستونزه په پښتو ژبه ځواب شي.

د څېړنې پوښتنې:

- الف- کلي پوښتنه: په اسلامي فقه کې د مصنوعي القاح حکم څه دی؟
ب- فرعي پوښتنې: ۱- مصنوعي القاح په څو ډوله ترسره کېږي؟ ۲- مصنوعي القاح له کومو پړاوونو تېره شوی ده؟

د څېړنې موخې:

- الف- کلي موخه: د مصنوعي القاح حکم په ډاگه کول.
ب- جزئي موخې: ۱- د مصنوعي القاح ډولونه او لارې چارې پېژندل. ۲- د مصنوعي القاح تاریخي سېر پېژندل.

د څېړنې ارزښت

د اسلام کورني نظام، معاصرو قضایاوو په ډګر کې د مصنوعي القاح اولاد زېږونه او حکم پېژندل یې څېړنه یو له هغو موضوعګانو څخه ده چې په اوسني وخت کې ورته سخته اړتیا لیدل کېږي؛ ځکه د نړۍ په بېلا بېلو هېوادونو کې په روغتونو کې د مصنوعي

القاح عمليات تر سره کېږي او له دې لارې څخه خلک د داوډاد د پيدا کوله هېله پوره کوي او خلک يې د ځان لپاره اړتيا بولي، خو له بله پلوه په ټولنيز ژوند کې د دا ډول کړنو د تر سره کولو د حکم په تړاو هيڅ ګونګوسي هم شتون نه لري، د اسلامي فقهي په پخوانيو متونو کې هم د دې موضوع په تړاو څرګندونې نه دي شوي، او بحث پرې نه دی شوی؛ نو په اوسني وخت کې د دا ډول موضوع ګانو بحث او څېړنه سخت اړين کار دی، تر څو عام، خلک، ډاکټران، او ټولې ښکېلې غاړې يې په حکم پوه شي، چې ددې علمي مقالې پر مټ به په پښتنه ټولنه په دې برخه کې يوه ډيوه بله او اړمنو ته به رڼا ورکړي.

تيرو آثارو ته کتنه

دا څېړنه چې د مصنوعي القاح او د هغې فقهي حکم تر سرليک لاندې تر سره شوې ده چې د مصنوعي القاح په اړوند يو شمېر طبي او شرعي څېړنو صورت موندلی دی، خو هغه چې طبي څېړنې دي، هغه د مصنوعي القاح په څرنگوالي او روغتيايي برخه باندې بحث کړی دی او فقهي حکم څخه يې يادونه نه ده کړې. البته د څو هغو ليکوالانو ليکنې چې د مصنوعي القاح اړوند يې تر سره کړي دي او زما د ليکنې سره توپير لري په لاندې کړشو کې رانغاړم:

۱. جداع، محمد جمال (۲۰۲۲م) عقد التلقيح الصناعي، جامعة الاسكندرية. دا

څېړنه چې د ماسترۍ د رسالې په توګه د اسکندريې پوهنتون، حقوقو پوهنځي د مدني قانون په څانګه کې د يوې حقوقي څېړنې په توګه تر سره شوې ده او تر ډېره بريده يې لکه د نوم څخه چې يې څرګندېږي د مصنوعي القاح پر تړون ټينګار کړی دی او د فقهي قواعدو او ضوابطو په اړوند يې ژوره کتنه نه ده کړې.

۲. الشارخ، محمد بن حامد محمد (۲۰۱۹م) المسؤولية عن الخطأ في التلقيح

الصناعي في النظام السعودي، دا څېړنه چې په (جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية) پوهنتون، د جنایي عدالت پوهنځي د جنایي قانون څانګې کې تر سره کړې ده، او ډېر ټينګار يې په قانوني جنایي مسؤوليت باندې کړی دی چې د

سعودي عربستان د قانون له مخې هغه چاته راجع کېږي چې په طبي ډگر کې دغه عمليات تر سره کوي.

۳. الحضري، سوسن صالح احمد عوض، (۲۰۱۶م) مسؤولية الطبيب في التلقيح الصناعي. دا څېړنه د تعز پوهنتون د مدني قانون استاد آغلی سوسن صالح الحضرمي تر سره کړې ده او په دې کې يې هم په مصنوعي القاح کې د طبيب پر مسؤوليت بحث څرخولی دی، او د هغو فقهي ضوابطو او قواعدو په اړوند يې بحث نه دی کړی کوم چې د مصنوعي القاح د مشروعيت او عدم مشروعيت لپاره معاصرو فقهاوو پرې بحثونه کړي دي.

چې په دې څېړنيزه مقاله کې مصنوعي القاح او هغې ته ورته ټول اصطلاحات پېژندل شوي، ډولونه يې روښانه شوي او بيا يې د هغو فقهي قواعدو او ضوابطو په رڼا کې فقهي حکم روښانه شوی دی چې معاصرو فقهي مجمع گانو يې يادونه کړې ده.

د څېړنې کړنلاره او مواد

مصنوعي اولاد زېږونه تر سرليک لاندې دا مقاله په توصيفي بڼه او تحليلي مېتود سره څېړل شوې چې اوږدو کې يې د چاپ شويو کتابونو تر څنگ د آنلاين کتابتونو څخه گټه اخيستل شوې ده. د توثيق په برخه کې د (APA) سيستم کارول شوی دی او هر فقيه او ليکوال ته يې قول له زياتي او کمي پرته منسوب شوی دی، د څېړنې، اقتباس، تحليل او ليکنې پر مهال ټول علمي اصول په پام کې نيول شوي دي.

مصنوعي القاح پېژندنه

مصنوعي القاح د هغه عمليې څخه عبارت دی چې له طبيعي طريقي پرته د وسائلو په وسيله د نارينه سپرم د مېرمنې د هگۍ يا بويضي سره يو ځای کوي او بيا له هغې څخه ماشوم پيدا کېږي. چې دا عمليه د طب په ډگر کې د مصنوعي القاح، مصنوعي اولاد او نورو نومونو سره يادېږي، او هغه ماشومان چې له دې لارې څخه زېږېږي هغوی ته اطفال

الأنايب يا د تيوبونو بچي ويل کېږي. له دې امله چې د مېرمنې بويضه د نارينه د اوبو سره د تيوب په منځ کې يو ځای کوي. (مجلة مجمع الفقه الاسلامي، ج ۲: ۱۹۲)

د مصنوعي تلقیح تاريخي او مکاني پس منظر ته کتنه

لومړی مصنوعي زوی چې دنيا ته راغی هغه (لویز برون) و چې د (ليزلي برون) څخه پيدا شو او دغه پيښه په کال ۱۹۷۷ ميلادي د نومبر په لسمه په برتانيا کې واقع شوه، او د دوو ډاکټرانو لخوا هر يو (استبتوا او ادوارد) په هڅو بريالی شوه، دغو دوو ډاکټرانو دنوموړې ښځې (بويضه) د هغه د خاوند سره تلقیح کړه او بيا دغه انجلې د (مصنوعي) ماشومې په نوم شهرت وموند، چې وروسته ميډيا دغه پيښه ټولې نړۍ ته ورسوله آن چې د ميډيا ټول وسائل دغې پيښې ته اولويت ورکړ تردې چې د وخت مهمه قضيه وگرځيده، ددې څخه وروسته مصنوعي اولاد شروع شول چې د وخت په تيريدو سره په نړۍ کې سلگونو ته ورسيدل.

ددې څخه وروسته دغه کار يو لړ اخلاقي ستونزې او مشکلات را ولاړ کړه، د شکونو او اشتباهاتو پيښې زياتې رامنځته شوې، چې لويديځه نړۍ دوو برخو ته وويشله شوه، چا دغه کار وستايل او چا رد کړ، تردې چې ددغې پيښې بنسټ ايښودونکی ډاکټر (ادوارد) څرگنده کړه چې په دغه ډگر کې بايد د اخلاقو او آدابو لپاره يو اساس کيښودل شي.

ددې څخه وروسته لومړی اولاد د (ظئر رحم) څخه منځته راغی چې موضوع يې د برتانيې محاکمې ته ولاړه، د وکالت مور يا (د رحم ظئر) مور د ماشوم تسليميدل هغې ښځې ته چې اوبه (بيضه) يې ورکړې وه رد کړه، سره ددې چې تړون داسې واقع شوی و چې کچيرې ماشوم پيدا شي نو هغه به د (بيضي) خاوندې ته تسليموي. (سباعي، ۱۹۹۸:

۵۸۲)

ددې څخه وروسته نورې قضاييا را منځته شوې، ځکه لويديځ طبابت غوښتل چې په انساني ډگر کې نورې تجربې ترسره کړي او هم پدې ساحه نوې لاسته راوړنې ولري چې په پايله کې دغه لاندې چارې هم ترسره شوي: د انساني اوبو (مني) بانک، د جيناتو

تجمید یا یخول، د خصیتینو پیوند، د رحم پیوند، د خیتې اجاره کول، چې دیته یې د خیتو اجاره کوونکې او یا هم د وکالت مورگانې وویلې، متبرع مور، (هغه چې خپلې اوبه (بیضه) تبرع کوي)، متبرع پلار، (هغه چې خپل مني تبرع کوي) او دې کرني ته پخوا کې په مصر کې صدفه ویل کیدل، بضع تلقیح، د مبيض پیوند، اتلوج اول، -د میره د مړینې څخه وروسته حمل اخیستل، مصنوعي اولاد، مصنوعي پیوند، د (ظئر رحم) حاضنه. (مجله المجمع الفقه الاسلامي، ج ۱۰: ۱۸۷)

د مصنوعي القاح ډولونه

مصنوعي القاح په لاندې ډولونو سره صورت نیسي چې علي البار (۲۰۰۵م) کې د بحث لاندې نیولي دي چې تاسې یې په لاندې توگه لوستلای شئ

لومړی ډول: مصنوعي داخلي تلقیح

دې ته داخلي حاصل خیزه تلقیح هم ویل کېږي، پدغه ډول تلقیح کې دسرې اوبه اخیستل کېږي او پیچکاری په واسطه د خپلې ښځې یا بلې پردې ښځې په رحم کې اچول کېږي:

دویم ډول: مصنوعي خارجي تلقیح

مصنوعي خارجي تلقیح، پدې قسم تلقیح کې د سرې او ښځې دواړو اوبه اخیستل کېږي برابر خبره ده که دا دواړه خاوند او ښځه وي او که پردې وي، د دوی دواړو اوبه په یو تیوب یا پیپ کې اچول کېږي او هلته تر طبي څارنې لاندې نیول کېږي وروسته له معاینې څخه یې دښځې په رحم کې په مناسب ځای کې ځای پر ځای کوي، دغه قسم تلقیح په واقعیت کې دوو ډولونو ته ویشل کېږي:

لومړی: ذاتي تلقیح، دخپل خاوند او ښځې اوبه اخیستل او بیا دهمدې ښځې په رحم کې پیچکاری کول.

دويم: اجنبي تلقیح، پدې ډول تلقیح کې د يو طرف يا هم دواړو لورو اوبه پردی وي (علی البار، ۲۰۰۵: ۱۵۲)

مجمع الفقه الاسلامي چې مرکز يې په مکه مکرمه کې دی دغه واړه لارې او ډولونه په کال ۱۴۰۴ هجري کې خپرلې چې د داخلي تلقیح يې دوه لاري څرگندې کړي او د خارجي تلقیح يې پنځه بنودلي دي چې دغه لارې په لاندې ډول دي:

د مصنوعي داخلي تلقیح لارې

لومړۍ لار: پدې طريقه کې به د سړي نطفه چې مؤهل وي واخيستلی شي او دخپلې بنځې په مناسب ځای کې به پيچکاري کړی شي، ترڅو نطفه په طبيعي شکل د بنځې له نطفې سره يو ځای شي، د دواړو ترمنځ به تلقیح صورت ونيسي بيا به د رحم په طرف کې د الله په امر علوق رامنځته شي، دغه لاره هغه مهال کارول کېږي چې کله ستونزه په سړي کې وي که هغه د هر مشکل له کبله وي چې اوبه خپل ټاکلي ځای ته نه شي رسولای.

دويمه لار: پدې طريقه کې به د سړي اوبه يا نطفه واخيستله شي او د پردی بل سړي د بنځې په رحم کې به پيچکاري کړی شي ترڅو تلقیح داخلي بڼه خپله کړي، بيا به علوق د بنځې په رحم کې صورت ونيسي، البته دغه لار هغه مهال کارول کېږي چې کله خاوند شنډ وي، په اوبو کې يې د اولاد غدې نه وي موجودې، نو د نارينه نطفه به له بل چا څخه اخيستله کېږي.

د خارجي تلقیح صورتونه يا لارې

لومړۍ لار: د سړي څخه به نطفه واخيستله شي، او بنځې له مبيض څخه به بويضه واخيستله شي دا به په طبي پيپ کې معاینه کړی شي، چې ټول فزيکي شرايط به پکې مراعات کړي ترڅو دسړي نطفه د بنځې په بويضه کې تلقیح کړی شي دهغه څخه وروسته چې تلقیح کړی شوی نطفه د زیادت او تقسیم حالت ته انتقال شي نو په مناسب وخت کې به د معاینه کړی شوي پيپ څخه د هغې بنځې رحم ته انتقال کړی شي چې د بويضې

خنبسته وه، دهغې په رحم کې به د نورو جنینو په شان وده وکړي، چې د حمل دمودې څخه وروسته به یې یا هلك او یا هم انجلی پیدا شي، دغه هغه مصنوعي ماشوم دی چې علمې څیړنو د الله پاک په امر منځته راوړی دی، او تردې مهاله گڼ شمیر هلکان او جنکې په دا ډول دنیا ته راغلي دي، چې نړیوالې میډیا او ورځپاڼو په بیلابیلو وختونو کې نشر کړيدي، البته دغه لار هغه وخت کارول کېږي چې کله ښځه شنه وي.

دویمه لار: د نطفې معاینه به د خارجي تلقیح له لارې صورت نیسي پدې معنی چې د خاوند نطفه به واخیستله شي او بیا به د بلې پردی ښځې چې هغې ته (متبرعه) ویل کېږي بویضه واخیستله شي او د ښځې په رحم کې به تلقیح کړی شوي او به پیچکاري کړي، دغه لار هغه مهال کارول کېږي چې کله د ښځې مبيض بیخې نه وي او یا له کاره لویدلې وي مگر رحم یې جوړ او ددې وړ وي چې تلقیح کړي شوي قبول کړي.

درېیمه لار: خارجي تلقیح به په معاینه کړي شوي پیپ کې د سړي د نطفې او ښځې د بویضي ترمنځ صورت ونیسي چې دغه ښځه به د دغه سړي ښځه نه وي دغې ښځې ته هم (متبرعه) ویله کېږي بیا به تلقیح کړي شوي نطفه دبلې داسې ښځې په رحم کې پیچکاري کړي چې با خاونده وي، دغه لار هغه مهال کارول کېږي چې کله با خاونده هغه ښځه چې ددې په رحم کې تلقیح کړی شوي نطفه پیچکاري کړي شنه وي، مبيض یې له کاره لویدلی وي، مگر رحم یې جوړ او سالم وي دارنگه یې خاوند هم شنه وي خو دواړه د زوی غوښتنه لري.

څلورمه لار: خارجي تلقیح به د معاینې په پیپ کې د دواړو خاوند او ښځې اوبو ترمنځ صورت ونیسي بیا به دغه تلقیح کړی شوي نطفه د بلې هغې ښځې په رحم کې پیچکاري کړی شي چې دحمل مسؤولیت پر غاړه اخلي، دغه لار هغه مهال کارول کېږي چې کله دښځې رحم ددې وړ نه وي چې حمل واخلي مگر مبيض یې صحیح او سالم وي یا هم داسې وي چې شتمنه وي نه غواړي چې دحمل پیتی پر غاړه واخلي نو بله ښځه دغه حمل ته آماده کېږي.

پنځمه لار: دغه صورت هم د مخکنی شپږمي لار په شان ده صرف دومره خبره ده چې بله بنځه چې دحمل پيټی پر غاړه اخلي هغه ددې بڼه وي، البته دغه لار په هغو هیوادونو کې نه پلې کېږي چې نظام یې د یوې څخه د زیاتو بنځو د نکاح کولو اجازه نه ورکوي. (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ج ۲: ۹۲-۹۱)

دمصنوعي القاح لاملونه

علم او مصنوعي القاح ته د اړتیا لاملونه بحث کړي دي چې لنډيز یې مونږ په لاندې توگه رانغښتی دی چې لومړی یې د داخلي القاح لاملونه او ورپسې د خارجي القاح لاملونه په گوته کوو:

د داخلي القاح لاملونه:

- الف- د سرې په اوبو کې د حیواني غدو کمزورتیا: نو د ده اوبه اخیستل کیږي دهغو معاینه کیږي او بیا یې د بنځې رحم ته د انجاب په وخت کې داخلوي.
- ب- د بنځې د مجری تروشوالی زیادت په دومره اندازه کې چې په غیر عادي توگه د سرې حیواني غدې وژني.
- ج- کله چې د خاوند او بنځې د کرویاتو په منځ کې تضاد موجود وي.
- د- کله چې سرې په عاجل انزال اخته وي او یا هم د کوروالی توان ور سره نه وي.
- ه- کله چې د بنځې د رحم خوله تنگه وي او نه پریرېدي چې حیوانی غدې داخلې شي.

و- کله چې سرې په ناوړه ناروغی اخته وي لکه «سرطان» او دغه ناروغي دداسې علاج غوښتنه کوي چه د برق شعاع ورکړی شي، نو دغه قسم علاج دشنډوالي لامل گرځي، پدې حالت کې به د انسان مني اخیستل کیږي او هغه به ساتل کیږي بیا به یې په مناسب وخت کې بنځې ته پیوند کړي. (طریفي، ۲۰۰۳: ۲۸۵)

دخارجي مصنوعي القاح (پيوند) لاملونه:

- الف- د مجری بندوالی په دواړو طرفونو کې، او هم یې د جراحي عملیاتو ناکامي.
 - ب- د ښځې په رحم کې دبیرته غورځیدو اسباب پیدا کیدل.
 - ج- د ښځې په تناسلي آلې کې د متضادو غدو پیدا کیدل.
 - د- د نارینه په تناسلي آلې کې د متضادو غدو پیدا کیدل.
 - ه- د سړي په مني کې د سختو عیبونو پیدا کیدل لکه: (دمني لړوالي، لړ حرکت، د ډیرو مړو حیواني غدو موجودیت او داسې نور).
 - و- په ښځه او سړي کې د یو لړ نامعلومو داسې اسبابو پیدا کیدل چې د انجاب مخه نیسي.
 - ز- د ښځې په رحم کې د داسې غدو پیدایښت چې د حیواني غدوسره په ټکر کې وی.
- (شلتوت، ۱۹۹۰: ۲۲۸)

د مصنوعي تلقیح اړوند قواعد او شرعي حکم

د اسلامي فقهي دغه قواعد باید په پام کې ونیول شي چې د مصنوعي القاح په اړوند فقهاوو ترې یادونه کړې ده چې په لاندې توګه مو رانغښتې دي:

لومړی قاعده: ټول علماء او پوهان پدې متفق دي چې د اولاد فطرتي او شرعي پیدایښت له یوځایوالی د تناسلي آلې څخه شروع کېږي، چې دنارینه منوي اوبه د ښځې له اوبو سره دهغې په رحم کې قرار مومي، او په څو پړاوونو کې وده او ترقي کوي، ځکه دغه غدې زیاتېږي او بیا پکښې روح اچوله کېږي چې په پای کې حمل او ولادت د الله په امر سره صورت نیسي.

الله تعالی فرمایلي دي: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿۱۳﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿۱۴﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا أَلْعَقَةَ مَضْغَةً فَخَلَقْنَا

الْمُضَعَّةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
الْخَالِقِينَ ﴿المؤمنون: ۱۲ - ۱۴﴾

ژباړه: مونږ انسان له مکني نرمي ختې څخه جوړ کړ، بيا مو هغه په يو محفوظ ځای کېښي په څڅېدلې څاڅکې تبديل کړ، بيا مو هغه څاڅکي ته د برغندې بڼه ورکړه، بيا مو برغندې بوټی وگرځوله، بيا مو بوټی هډوکي جوړ کړل، بيا مو هډوکو ته غوښه ور واغوستله، بيا مو هغه يو بل مخلوق جوړ کړ، نو خورا زيات برکتناک دی الله تر ټولو کاريوگرو ښه کاريوگر.

دارنگه فرمايي: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ
مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿الطارق: ٥ - ٧﴾

ژباړه: بيا دې لږ غوندې انسان دپته خیر شي چه هغه له څه شي څخه پيدا کړای شويدي، له توپ وهونکو اوبو څخه پيدا کړای شويدي چه د شا او د سيني د هډوکو له مينځ نه راوځي.

او په بل ځای کې فرمايي: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ
مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَدِيرُونَ ﴿المُرسلات: ٢٠ - ٢٦﴾

ژباړه: ايا مونږ له ناخيزه اوبو نه تاسې پيدانکړئ او تر يوې ټاکلې مودې پورې مو هغه په يو محفوظ ځای کې تم کړې؟ نو گوره، مونږ پدې قادر وو، او مونږ د ډېر ښه قدرت درلودونکی يو.

دارنگه يې فرمايلي دي: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ
سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿الإنسان: ٢﴾

ژباړه: مونږ انسان له يوې گډې شوې نطفې څخه پيدا کړ ترڅو چې هغه وازمايو او ددې غرض لپاره مونږ هغه اوريدونکی او ليدونکی وگرځوه.

له عبد الله بن مسعود شخه روایت دی وایی: رسول الله صلی الله علیه وسلم مونږ ته وویل: (ستاسو د یوه پیدایښت د مور په رحم کې څلویښت ورځې جمع کېږي، بیا یوه علقه شي، او بیا یوه یو ټوټه د غوښې جوړه شي، وروسته الله پاک ورته پرنښته ولېږي او هغه پکې روح واچوي). (بخاري، ۱۴۱۴هـ، ج: ۸، ۷۸)

دویمه قاعده: هر مولود له خپل پلار سره اړیکه لري، چې دغه اړیکه په وراثت او پیدایښت پورې تړاو لري، او هم دغه اړیکه له (منوي غډې) شخه منځته راځي، مگر د مور سره یې بیا دوه اړیکې وي:

لومړی: د پیدایښت او وراثت صفت چې دغه اړیکه له (بیضه) شخه منځته راځي. دویمه: د حمل، ولادت او حضانت صفت دغه اړیکه له (رحم) شخه صورت نیسي. دغه مولود له خپلو والدينو سره شرعي او طبیعي اړیکه لري، او هم پدغې اړیکې پورې ټول شرعي احکام تړلي دي.

هرکله چې (منوي حیوان) د نا آشنا سړي لخوا د تبرع په شکل صورت ونیسي نو د دغه اولاد اړیکه په عقلي، واقعي، طبیعي او شرعي لحاظ قطع وي.

«الولد للفراش و للعاهر حجر» بچی د فراش دی او زناکارې لپاره سنگسار دی. (صحیح

المسلم: شماره ۱۱۵۷)

دارنگه کله چې د ښځې (بیضه) د نا آشنا ښځې لخوا وي چې د دغه سړي لپاره یې تبرع کړي، نو پدې صورت کې یوه اړیکه قطع کېږي چې هغه (بیضه) ده، او دغه قطع والی په عقل، واقعیت، طبیعت او شریعت سره معلوم دی.

کچیرې د انسانیت ټولې غډې که هغه (منوي حیوان) وي او که د ښځې (بیضه) وي خو دواړه دېلې پردی ښځې په رحم کې تلقیح کړی شي نو دویمه اړیکه چې حمل او ولادت دی په قطعي ډول قطع ده.

ددې قاعدې پر بنسټ کله چې دواړه اړیکې له مور سره وشلیږي نو دا بیا په هیڅ حالت کې مور نشي کیدلای، او هیڅ مسلمان بلکې هیڅ بشر دپته مور نه وایی، خو کله

چې دواړه اړیکې تحقق ومومي نو په طبيعي، واقعي او شرعي لحاظ مور بلله کېږي، الله تعالی فرمايي: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ [المؤمنون: ١٢ - ١٣]

ژباړه: مونږ انسان له مکني نرمې خټې څخه جوړ کړ، بيا مو هغه په يو محفوظ ځای کېښي په څڅېدلې څاڅکې تبديل کړ.

دا راز ټول مسلمانان پدې متفق دي چې د دين له ضرورياتو څخه دا ده چې له (قرار مکين) څخه مقصد د شرعي مور رحم دی نه دبل چا، الله تعالی فرمايي: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴿٤٥﴾ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى ﴿٤٦﴾ [التجم: ٤٥ - ٤٦]

ژباړه: او داچې هغه نر او ښځه جوړه پېدا کړه له يو څاڅکي نه کله چې هغه څڅول کېږي.

پدې اساس محترمه نطفه هغه ده چې د خاوند او ښځې وي او په همدې کې الله پاک پخپلو بندگانو احسان کړيدی، او هم يې په همدې کړنې سره په مريم عليها السلام امتنان او احسان کړيدی پدې هلکه يې داسي فرمايلي دي: ﴿مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوِيًّا وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا ﴿٢٨﴾ [مریم: ٢٨]

ژباړه: ای د هارون خورې، نه ستا پلار کوم بد سړی ؤ او نه ستا مور کومه بدکاره ښځه ده.

دارنگه الله پاک فرمايلي دي: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴿٧٨﴾ [التحل: ٧٨]

ژباړه: الله تاسې ستاسو دمیندو له گیدو نه پداسې حالت کېښي را وایستلي چې تاسې په هېڅ نه پوهیدلي. ﴿إِنَّ أُمَّهَاتَهُمْ إِلَّا اللَّيْءَ وَلَدْنَهُمْ ﴿١﴾ [المجادلة: ١ - ٢]

ژباړه: د هغو میندې خو هماغه دي چې هغوی يې زيږولي دي.

﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ ﴿٦﴾ [الزمر: ٦]

ژباړه: هغه ستاسې د میندو په گیدو کښې له دریو تیارو پردو نه دننه تاسې ته یو په بل پسې یوه بڼه درکوي.

﴿وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ [النَّجْم: ۳۲]

ژباړه: او کله چې تاسې لا د خپلو میندو په گیدو کښې اومه ماشومان (جنین) وئ

﴿حَمَلْتُهُ أُمَّهُ وَهَنَا عَلَيَّ وَهْنًا﴾ [الْقَمَان: ۱۴]

ژباړه: د هغه مور د کمزورۍ د پاسه کمزورۍ په حال کې هغه راخیستی په خپله گیده کې یې وساته.

﴿حَمَلْتُهُ أُمَّهُ كُرْهًا وَوَضَعْتُهُ كُرْهًا﴾ [الْأَحْقَاف: ۱۵]

ژباړه: د هغه مور کړاو وگاله هغه یې په گیده کښې وساته او د کړاو په گاللو سره یې هغه وزیراوه.

په پورتنیو آیتونو کې له مور څخه شرعي مور مقصد ده، او په کومو آیتونو کې چې دپلار ذکر راغلی له هغه پلار څخه هدف شرعي پلار دی.

نو شرعي پلار او مور هغه دي چې د دوی دواړو څخه مولود منځته راځي، هر کله چې د پلار اوبه د مور په رحم کې توپې شي، او هغه لدینه حمل واخلي نو دغه اولاد د پلرنی او مورنی صفت خپلوي، او هر کله چې یو له دغو اړیکو څخه قطع شي نو دغه صفت نشي خپلولای (مجله مجمع الفقه الاسلامي، ج ۱۰: ۲۱۶)

دریمه قاعده: (التدافع بين المضار والمنافع) د ضرر او منفعت ترمنځ دفع والی.

هر کله چې کوم لوری غالب شي نو حکم هم دغالب لپاره وي که هغه حلال وي یا حرام، خو کله چې دواړه یو برابر راشي بیا پکښې فقهاء اختلاف لري.

پدې بنسټ د مصنوعي تلقیح صورتونه ددغې قاعدې تابع دي چې د دواړو لورو منفي او مثبتې اغیزې به په نظر کې نیولې کېږي.

خلورمه قاعده: د قرآني او نبوي نصوصو څخه څرگندېږي چې د انسان بدن او د هغه منافع د ده ملکیت ندي، دی نشي کولای پدې کې داسې تصرف وکړي چې د شرعي

حدودو مخالف وي، بلکې د ده تصرف به د شرعي مصلحت په بنسټ وي، لکه څرنګه چې د ليدنې نعمت د ده ملکيت دی خو دی نشي کولای چې خپل نظر حرام شي ته وغزوي، دارنګه شهوت په انسان کې اچول شوی دی، او اجازه ورکړی شوی چې دغه شهوت دخپلې بنځې په اوبو کې سوړ کړي خو نشي کولای چې د زنا يا لواطت له لارې ختم کړي.

دا راز کولای شي چې خپله بنځه د اولاد د پيداينبت په خاطر وطئ کړي خو حرام ده چې دغه اولاد د بلې بنځې د اوبو څخه لاسته راوړي. پنځمه قاعده: د حاجاتو او ضرورياتو په ځايونو کې به عامه فتوی نه ورکوله کېږي، خو کله چې څوک پدغسې مشکل اخته شي نو د هغه حالت به ځانته معلوموي او بيا به ددين د دائرې د جواز په چوکاټ کې فتوی ورکوي. شپږمه قاعده: لازمه ده چې واقعيت به د شريعت تابع ګرځوي، پدې اساس روا نده چې ددې څخه مخالفت وکړي.

اومه قاعده: د نسب او ناموس ساتنه له اساسي مقاصدو د شريعت څخه ده، او هم دغه دواړه له پنځو ضرورياتو د دين څخه دي هغه چې ددين احکام په همدې پورې تړاو لري.

نو پدې بنسټ لازمه ده چې د انسانيت دغه غدې به په ټولو پړاونو کې پاک او صفا وي، همدا لامل دی چې اسلام په قطعي توګه زنا حرامه کړيده د دې سربيره يې قذف هم حرام کړی ترڅو پدې سره ټولې هغه لارې وتړل شي چې دغه کار ته زيان اړوي (بهوتي، ۱۹۹۷: ۸۹)

د مصنوعي القاح حکم

پدې کې شک نشته چې هغه چې خپله ذاتا حرام وي هغه حرام دی او په هيڅ حالت کې ددې مجال نه پيدا کېږي چې مباح شي.

هغه شی چې د بل شی له کبله حرام گرځول شوی وي دا پدې معنی چې وسیله یې حرامه ده، نو آیا دا په کوم حالت کې مباح کیدای شي؟
د دغه حالت څخه لاندې تفریعات لاسته راځي:
لومړۍ فرعه: د پردې سړي او پردۍ ښځې اوبه د داسې ښځې په رحم کې اچول چې هغه باخونده وي.

دویمه فرعه: د دواړو خاوند او ښځې اوبه د داسې ښځې په رحم کې اچول چې بیضه ولري او دا هم د خاوند له وفات څخه وروسته.
دریمه فرعه: د دواړو خاوند او ښځې اوبه په پردې رحم کې اچول.
څلورمه فرعه: د دواړو خاوند او ښځې اوبه د بلې ښځې په رحم کې د داخلي یا خارجي تلقیح له لارې اچول.
پنځمه فرعه: د دواړو خاوند او ښځې اوبه د ښځې په رحم کې د داخلي یا خارجي تلقیح له لارې اچول.

ددې ټولو تفریعاتو حکم په لاندې ډول دی

د لومړۍ فرعې حکم

پدې صورت کې دواړه اوبه پردۍ وي نو کچیرې دواړه اوبه پردۍ وي یا د یو لورې اوبه پردۍ وي او ښځه لدې څخه حمل واخلي دا حمل د زنا او سفاح حمل دې چې په قطعې توګه حرام دی، ځکه دا دذات حرمت دی نه د وسیلې.
سالم فطرت او صحیح عقل هم د دغه غوښتنه کوي، شیخ شلتوت د دغه حرمت لپاره پخپله فتاوی کې یې شمیره دلائل راوړي دي نو کولای شې چې هلته ورته مراجعه وکوي.

د دويمې فرعي حکم

مصنوعي تلقیح وروسته له قطع والی د نکاح دعقد که هغه په وفات سره وي يا طلاق سره حرام قطعي دی، ځکه نکاح نوره شلیدلې او نکاح عقد چې قطع شي بيا تلقیح په هيڅ صورت جواز نلري.

د دريمې فرعي حکم

اعاره کړی شوی پردی رحم، دغه قسم تلقیح هم حرامه ده، ځکه رحم پردی دی، نو کله چې رحم پردی وي بيا تلقیح جواز نلري، بل داچې ابوت او امومت په صحيح رحم پورې تړاو لري، نړيوالې ميديا او سر شميرنو بنودلې چې په نړۍ کې گڼ شمير ستونزې او اختلافات د همدغسې اولاد په سر منخته راغلي دي، ځکه اوبه به د يوې بنځې وي او رحم به د بلې نو هرې يوې به د اولاد دعوی کوله، ددې سربيره سر شميرنو بنودلې چې دوه سوه پنځوس زره هلکان دمصنوعي تلقیح له لارې منخته راغلي او پلرونه يې ندي معلوم.

د څلورمې فرعي حکم

دغه تلقیح هم حرامه ده، ځکه اصلي مور نامعلومه ده، د دې سربيره شونې ده چې د هغې بنځې اوبه چې له هغې څخه اخیستل شوې وي، دهغې بلې له اوبو سره گډې شي نو بيا نه معلومېږي چې جنين د کومې يوې د اوبو څخه منخته راغلی، دارنگه امکان لري چې دهغې نطفه مړه شوې وي او دغه بيا د جنين سره يو ځای د ولادت پر مهال وځي، نو پدې صورت کې هم نه معلومېږي چې بچې د کومې يوې د اوبو څخه منخته راغلی، پدې اساس دغه تلقیح هم ناروا او حرامه ده. (ذياب، صبحي ۱۹۸۹: ۲۴۵)

د پنځمې فرعي حکم

پدغه صورت کې اوبه خپله دځاوند او بنځې وي چې د معاینې وروسته يې د همدې بنځې چې بويضه يې لرله د داخلي يا خارجي تلقیح له لارې پيچکاري کړي، د دغه قسم تلقیح په هکله معاصر علماء جلا جلا نظريات لري چې هغه په لاندې ډول دي:

لومړی نظر: د دغه نظر خښتنان دغه قسم تلقیح ته مطلق حرام وایي، او د خپلې نظریې د تأیید لپاره په لاندې دلائلو استدلال کوي:

الف: مشهوره او پیژندل شوې لار دنسل جماع (کوروالی) دی، قرآن کریم هم دپته اشاره کړې او د زراعت تعبیر یې ورڅخه کړې دی.

ب: د ناوړه پینسو او ناروا کارونو د مخنیوي لاملونه ختمول، او پدې کار کې شونې ده چې له یو شخص څخه مني واخیستل شي او د بلې پردې ښځې په رحم کې واچول شي.
ج: دغه کړنه (مصنوعي پیوند) بې شمیره شکونه راولاړه وي، او د ناموس ساتنه له اساسي مقاصدو دشریعت څخه ده.

دویم نظر: د دغه نظر خښتنان دغه ډول تلقیح ته د شرائطو په مراعات کولو سره جواز ورکوي، او شرائط یې په لاندې ډول دي:

الف- دعورت لوڅول به د ضرورت په اندازه وي.

ب- د امکان تر حده به یې چارې یا علاج مسلمانان ښځه تر سره کوي، که دا نه وي نو کافره ښځه به یې تر سره کوي، که هغه هم نه وي نو ثقه مسلمان ډاکټر به یې تر سره کوي، او که دا هم نه وي نو کافر ډاکټر بیا کولای شي چې تر سره یې کړي.

ج- د علاج پر مهال به خلوت صورت نه نیسي.

د- دلحاق (پیوند) کړنه به دسرې په موجودیت او رضا سره تر سره کېږي.

ه- د دواړو _ سرې او ښځې _ اضافه اوبه به تلف کوي، هغه به نه ساتي.

و- دنسب د نه گډوالي له کبله به ټول احتیاطی تدابیر په نظر کې نیسي، او غوره به دا وي چې لقاح (پیوند) په مستقیمه توگه صورت ونیسي.

دریم نظر: دوی بیا پدې اند دي چې داخلي تلقیح جواز لري او خارجې یې نلري، دوی دخپلې دعوی لپاره لاندې دلائل راوړي دي:

الف: مصنوعي القاح د طبیعی القاح په شان ده، ځکه د دواړو څخه موخه اوهدف په شرعی توگه دنسل منځ ته راوړل دي.

ب: په مصنوعي القاح کې شرعی مقصد لاسته راځي او هغه دنسل کثرت دي.

ج: دا مباح تداوي ده چې شريعت مباح تداوي ته جواز ورکړی.
خلورم نظر: د دغه نظر څښتنانو بيا په موضوع کې توقف اختيار کړیدی.
پنځم نظر: ددې نظر څښتنان پدې اند دی چې په مطلق ډول به فتوی نه ورکوله کېږي بلکې د مستفتی یا پوښتنه کونکي حالت او ضرورت به په نظر کې نيول کېږي او د ضرورت مطابق فتوی به ورکوله کېږي دوی وايي:
دا ډير د ضرورت ځای دی او په هر حال کې بايد په غور ورته وکتل شي او هم يې په غور اندازه کړی شي. (منصور، محمد خالد، ۱۹۹۷: ۳۵۶)
مجمع فقهي د ضرورت له مخې مصنوعي پيوند ته جواز ورکړی، مگر ددې سره سره يې با غيرته مسلمانانو ته ددې توصيه کړې ده چې پخپل دين ټينگ ودرېږي او ددغسې کړنو څخه که څه هم چې جواز لري ځانونه وژغوري، صرف په ډير سخت حالت کې ورڅخه کار واخلي، او ددې سره سره بايد له زيات احتياط څخه کار واخلي ترڅو پردی او اجنبی نطفې سره گډې نشي، يا له مختلفو لقاحونو (پيوندونو) څخه مصنوعي پيوند را منځ ته نشي، ځکه ددې احتمال خورا زيات دې چې بيلا بيلې نطفې سره گډې اوخلطې شي.
البته ټول پدې متفق دي چې مصنوعي تلقيح يې شميره خطرونه او حرمتونه لري چې هغه په لاندې ډول دي:

خطرونه او نارواوې

دغه خطرات او نارواوې د مصنوعي تلقيح ټولو صورتونو ته شاملې دي مگر دا چې لومړي څلور واړه يې حرام دي او حرمت يې هم ذاتي دی نه د وسيلې له کبله په همدې بنياد يې څرگندولو ته اړتيا نه ليدله کېږی مگر پنځم قسم يې وضاحت او تفصيل ته اړتيا لري ځکه پدغه قسم کې هم يو شمير محاذير موجود دی چې دغه محاذير په لاندې ډول دی. (بار، محمد علي، ۲۰۰۷: ۳۵۶)

۱- د نسب له کبله

د دې احتمال ډیر زیات دی چې د یو شخص اوبه واخیستلی شي او بل چا ته منسوب کړی شي، نوکه چیرې په قصدي او یا خطا توګه د سرې مني او یا ښځې اوبه له بل سره بدلې شي نو د نسب ساتنه په بشپړه توګه ونړیده او د نسب ساتنه له ضروریاتو د شریعت څخه ده.

۲- د ناموس له کبله

دغه ماشوم چې پدې توګه پیدا شوی دی دده په اړوند شکونه راولاړېږي، او ټولنه کې په هکله یې خبرې په صراحت او یا کینایې سره زیاتېږي، دا پداسې حال کې چې د ناموس ساتنه له ضروریاتو د شریعت څخه ده.

البته دا څه معینه قضیه نده چې په یو ښارګوټي کې یو ځل واقع شي د دوام او زیادت احتمال نلري، بلکې ددې انتشار او د نسل نامعلومتیا لدغې لارې څخه په پریمانه کچه رامنځته کېږي چې پدې سره به په ټولنه کې داسې کسان زیات شي چې نسب به یې نه وي معلوم او دغه کړنه د الله پاک د دین او شریعت سره سمون نه خوري ځکه الله پاک د پنځو شیانو دین، نفس، عقل، نسب، (ناموس) او مال د ساتنې امر کړی او هغه له ضروریاتو ددین څخه شمیرل کېږي.

الف: الله پاک ددې دپاره احکام مشروع کړي چې د نسب حفاظت وشي، او هم یې د نسب د ساتنې په خاطر د زنا حد واجب ګرځولی تر څو هرې هغې وسیلې مخه ونیسي چې د نسب د ناموس ساتنې لامل ګرځي.

د ناموس د ساتنې په خاطر یې د قذف حد مشروع کړی او ټولې هغه وسیلې یې حرامې ګرځولي چې د ناموس دخرابي سبب ګرځي.

دغه واړه چارې پدې خاطر مشروع کړي چې د مسلمان د جوړښت او معنویاتو ساتنه وشي او هم یې له هر راز داسې مؤثراتو څخه پاک کړي چې دده عزت، شرف او کرامت ته زیان اړوي.

ددې فرمولې پر اساس پدغسې توگه د اولاد منځته راتلل له ناروا او محرماتو څخه خالي ندى آن چې د مشروعيت په اړوند يې ډير شکونه پيدا کېږي.
ب: معاصر دردونکې حالت د مني بانکونو د جوړښت غوښتنه کړې ترڅو د مني د ساتنې لپاره مرکزونه جوړ کړي شي.

دغه تجارتي نوى بازار لدې کبله رامنځته شوى چې په نوى ترڅ او طريقي سره انسان غلام او مريې کړي نودغه کړنه په واقعيت انساني ارزښت له منځته وړل دي. (ابو زيد: بکر، ۲۰۰۲م، ج: ۲: ۱۸۵)

ددغو بانکونو په جوړيدل په داسي وخت کې چې مونږ د مادياتو په زمانه کې ژوند کوو نو د شهوت او لذت خوندونه ډير هغه اشخاص چې اخلاق يې له لاسه ورکړي عقيم انسان پدې دهوکه کوي او ورته څرگندوي چې ستا اوبه ددي وړ دى چې اولاد ورڅخه پيدا شي، نو کله چې هغه دغه کار ته اماده کړي بيا د بل داسي انسان اوبه را اخلي چې هغه عقيم نه وي او دده د ميرمنې په رحم کې يې پيچکارې کوي.... دغه کارونه ډير زيات واقع کېږي ځکه ددين دښمنان غواړي چې پدې توگه فساد خپور کړي، او کړنه دهغه فساد لړۍ ده چې په مصر کې د (صوفه) په شهرت لرل، هغه يوه داسې لار ده چې بنسټ يې په گمراهي ولاړ دى، هغه ښځه چې د اولاد له نشتوالى څخه شکايت لري هغو اشخاصو ته مراجعه کوي چې ځانونه يې ددغو کړنو مسلکې معرفي کړي وي، ډاکټره يې پداسي وړۍ سره مرسته کوي چې په هغه کې د پردې سړي مني ځاى پرځاى شوي وي، او ورته توصيه کې چې دغه وړۍ په خپل فرج کې کيږدي، هغه داسي انگيرې چې دغه دوا، ده وروسته ورته توصيه کوي چې ميره يې ورسره کوروالى وکوي نو د الله په امر به حمل واخلي، کله چې حمل واخيستل نو خاوند يې په نابره توگه دي کړني ته خير کېږي، ځکه هغه ته معلومه وه چې هغه عقيم دى، دغه قضيه بيا محکمې ته وړاندې شوه او پيښه څرگنده شوه، کوم اولاد چې ورڅخه راغلى وو هغه د پرديو اوبو څخه و نو نسب يې ده ته نه ثابتيدو، دغه پيښه د يوي پټې پردې لاندې رامنځته شوه چې په ښکاره يې د علاج دعوه کوله، پدې اساس لري نده چې داسې ورځ به راشي چې همدغې کړني به د طب په ډگر

- کې واقع کېږي او دخلکو په غدو به لوبې کوي، آن چې اوس داسې چارې روانې دي چې په پیل کې په حیوان او نبات تطبیقوي او بیا وروسته یې په ډیرو برخو کې په انسان تطبیقوي چې ځینې نمونې یې په لاندې ډول دي:
- ۱- د جنین څیړنه چې هغه نارینه ده که ښځه.
 - ۲- دخپل رغبت او شهوت پوره کول په الکتروني وسایلو سره.
 - ۳- د بدن دغدو تشیایو د جنین غدو ته اړول.
 - ۴- د داسې انسان چې غدي یې د حیواناتو دغدو سره ګډ شوي وي منځته راوړل.
- (مجله مجمع الفقه الاسلامي، ج ۲: ۶)

موندنې

د دې څېړنو د تېرو موادو څخه لاندې لاسته راوړنې لرو:

مصنوعي القاح د هغه عمليې څخه عبارت دی چې له طبيعي طريقي پرته د وسائلو په وسيله د نارينه سپرم د مېرمنې د هګۍ يا بويضې سره يو ځای کوي او بيا له هغې څخه د ماشوم پيدا کېږي.

مصنوعي القاح په ټوله کې په دوه بڼو صورت نيسي چې يوه خارجي او بله يې داخلي بڼه ده چې دواړه بڼې يې بېلابېل لاملونه او صورتونه لري. چې په لاندې برخه کې يې صورتونه او د هغې حکم په لنډ ډول روښانه شوی دی.

لومړۍ: د پردې سړي او پردۍ ښځې اوبه د داسې ښځې په رحم کې اچول چې هغه خاوند ولري، دا حمل د زنا او سفاح حمل دي چې په قطعي توګه حرام دی، ځکه دا د ذات حرمت دی نه د وسيلې.

دويم: د دواړو خاوند او ښځې اوبه د داسې ښځې په حکم کې اچول چې بيضه ولري او دا هم د خاوند له وفات څخه وروسته تر سره کېږي، د نکاح د عقد له منځه تللو څخه مصنوعي القاح تر سره کول که هغه په وفات سره وي يا طلاق سره وي، حرام قطعي دی؛ ځکه نکاح نوره شلیدلي او نکاح عقد چې قطع شي بيا تلقيح په هيڅ صورت جواز نه لري

دریم: د د وارو خاوند او ښځې اوبه په پردې رحم کې اچول. دغه قسم تلقیح هم حرامه ده، ځکه رحم پردی دی؛ نو کله چې رحم پردی وي بیا تلقیح جواز نلري، بل دا چې ابوت او امومت په صحیح رحم پورې تړاو لري.

خلورم: د دوارو خاوند او ښځې اوبه د بلې ښې په رحم کې د داخلي يا خارجي تلقیح له لاري اچول. دغه تلقیح هم حرامه ده، ځکه اصلي مور نامعلومه ده، د دې سربېره شونې ده چې د هغې ښځې اوبه چې له هغې څخه اخیستل شوی وي، د هغې بلې له اوبو سره ګډې شي؛ نو بیا نه معلومېږي چې جنین د کومې یوې د اوبو څخه منځته راغلی دی.

پنځمه فرعه: د دوارو خاوند او ښځې اوبه د ښځې په رحم کې د داخلي يا خارجي تلقیح له لاري اچول، چې ددې تلقیح په اړوند علماوو پنځه ډوله نظرونه وړاندې کړي دي، خو په دې کې د پوره مطالعې او څېړنې څخه دې پایلې ته رسېدلې یو چې په شروطو باندې جواز ورکول ورته د ضرورت د حالت پر مهال جائز دی. او هغه دویم نظر دی چې شرائط یې په لاندې توګه دي:

الف- دعورت لوڅول به د ضرورت په اندازه وي.

ب- د امکان تر حده به یې چارې يا علاج مسلمانانې ښځه تر سره کوي، که دا نه وي نو کافره ښځه به یې تر سره کوي، که هغه هم نه وي نو ثقه مسلمان ډاکټر به یې تر سره کوي، او که دا هم نه وي نو کافر ډاکټر بیا کولای شي چې تر سره یې کړي.

ج- د علاج پر مهال به خلوت صورت نه نیسي.

د- د القاح (پيوند) کړنه به دسړي په موجودیت او رضا سره تر سره کېږي.

ه- د دوارو _ سړي او ښځې _ اضافه اوبه به تلف کوي، هغه به نه ساتي.

و- دنسب د نه ګډوالي له کبله به ټول احتیاطی تدابیر په نظر کې نیسي، او غوره به دا

وي چې لقاح (پيوند) په مستقیمه توګه صورت ونیسي.

او دا نظر مجمع الفقهي هم تأیید کړی دی او په دې اړوند یې دا خبره په ډاګه کړې هم ده چې د ضرورت له مخې مصنوعي پيوند ته جواز ورکړې، مګر ددې سره سره یې با غیرته مسلمانانو ته ددې توصیه کړې ده چې پخپل دین ټینګ ودریږي او د دغسې کړنو

شخصه که شه هم چي جواز لري خانونه وژغوري، صرف په ډير سخت حالت کي ورشخه کار واخلي، او د دې سره سره بايد له زيات احتياط شخه کار واخلي ترڅو پردئ او اجنبي نطفې سره گډې نشي،

د دې خېرنې له مخې يو ځل بيا هم يادونه کوو چې د پنځم صورت پرته د مصنوعي تلقیح څلور واړه صورتونه د حرام والی تر څنگ يو شمېر خطرونه هم لری چې، د نسب د گډوډ والي سبب گرځي، د ناموس او عفت په وړاندې گواښ دی، د ميراث د حقوقو او يو شمېر نورو حقوقو په اړوند ستونزې زېږوي چې حقيقي مور له دايي مور شخه بېلول گرانېږي او متعذره کېږي نو ددې ټولو خطرونو په درلودلو سره دغه صورتونه حرام گڼل شوي، دي.

مناقشه

دغه پايلې او نتيجې داسې چارې دي چې دروازه پرانستل يې د جنس انسانيت لپاره صحيح ندي او په خاصه توگه يې د مسلمان لپاره پرانستل جواز نلري.

نظر پدې فرمولې سره د ټولو هغو وسايلو مخه نيول واجب دي چې پدغسې توگه اولاد منخته راوړي او د اولاد دغه لارې کارول په مصيبتونو کې ځان ور داخلول دي.

الف: د اولاد دغه لار د غبرگونو زامنو د راوړلو لامل گرځي، او دغه کار بيا مور د وحمال او ولادت پر مهال له خورا غټو ستونزو سره مخ کوي، ځکه ډاکټر چې د بنځې د له اوبو شخه شو بويضات اخلي نو شونې ده چې ددغو بويضاتو شمير دولسو ته ورسېږي، اودغه بويضات بيا د معاینې په بوتل کې اچوي چې هغه ته د امتحان پيپ ويل کېږي ترڅو يې بيا وروسته بنځې ته القاح کړي، ځکه که ډاکټر يوه بويضه واخلي نو دکاميابې امکان ډير لږې تردې چې کاميابې يې تر لس فيصده زيات تجاوز نه کوي نو دکاميابي په خاطر نورې ډير پويضي ور داخلوي تر څو دالله په حکم هغه کامياب شي نو بنځه سخت خطر لاندې شي سبا کوي، او معلومه خبره ده چې انسان ته نده روا چې داسې تصرف وکړي چې بدن يې ضرر رسوي.

ب- ددې ستونزو برسیره بل غټ مشکل لري چې په لويديځ کې لويه غوغاء رامنځته کړېده هغه داسې ده:

ددغې کړنې د اجراء کيدو څخه وروسته د ډاکټر د معاینې په پيپ کې کلک او جامد بویضات پاتې کيږي، دا پدې خاطر چې کړنه ناکامه شوه او باید دویم ځل يې بیا عملې کړي خو ددې سره سره د کامیابې په صورت کې پوښتنه دا راولاړيږي چې ددغو جامدو بویضاتو پای څنگه شو؟ واقعیت دی چې دغه بویضات بل چا ته انتقال مومي او ددې حرمت په قطعې توگه داسې ثابت دی لکه د اول قسم مصنوعي اولاد چې ثابت دی، ډیر داسې واقع شوي چې گڼ شمیر ښځو ته د یوه سړي اوبه القاح شويدي لکه د یوه غوايې اوبو چې ډیرو غواگانو القاح کيږي، ځکه پدغه توگه دوی خپلې تجربې سرته رسوي او دا په واقعیت کې د انسان په حرمت تیری دی، دغه راز کړنو خپله د کفارو په منځ کې زیات بحثونه را پارولي دي څوک ورته جواز ورکوي او څوک يې صحیح نه گڼي!

د کامیابې په صورت کې دغه اوبه ضایع کيږي او دا کار د ډاکټرانو په عرف کې خورا ستونزمن دی، ځکه دا گران کار دی لاسته راوړنه يې ډیره مشکله ده، او هم دغه کار په روغتونونو کې د غټو گټو د لاسته راوړلو لامل گرځي.

ج- طب ثابته کړي چې د معاصرې مصنوعي القاح د استعمال له کبله گڼ شمیر ستونزې رامنځته شوي، ځکه معاصر طب دا کشف کړي چې د شرعي طبيعې لارې څخه د اولاد منځته راتلل دومره قوت لري چې د ناروغو حیواناتو مقاومت وکړي او دغه قوت په مصنوعي القاح کې وجود نلري.

د- معاصر ظالم او ناوړه واقعیت ثابته کړي چې په نړۍ کې گڼ شمیر شرکتونو د رحمونو د پلورنې او اجارې لپاره جوړ شويدي، دارنگه د منې د پلورنې او اجارې پخاطر بانکونه جوړ شويدي، ددې سربیره د منوي حیواناتو او بویضاتو د پلورنې په غرض هم شرکتونه جوړ شويدي.

دغو چارو په محکمې په وړاندې داسې قضایا را ولاړې کړيدي چې تصور يې هم نه کیده دیبلگې په توگه یوې ښځې د سپین سړي د اوبو رغبت لرل مگر تور زوی يې زیږولی

دی، او یا ددی عکس کار صورت موندلی دی، دارنگه دا هم راغلی چې بنخې اوبه القاح شوي چې هغه په جنسي ناروغۍ اخته و، پدې توگه لويديځ طب غواړي په خپل لیونیو کړنو سره انساني اخلاق او انساني کرامت په کامله توگه له منځه یوسي. الله پاک چې په مخلوق کوم احسان کړی هغه یې د سالمې شرعې لارې د ولادت احسان کړیدی هغه ولادت چې له هر راز شکونو څخه خوندي وي.

هـ- پدغسې مصنوعي القاح کې د بر بندیدو ناوړه صورتونه صورت نیسي، چې د سړي د معاینې پر مهال دهغه یو یا دواړه فرجونه چې دبنخې سره هیش راز رابطه نلري ښکاره کوي، نو د اولاد نه راوړل یا عقیم داسې ضرورت ندی چې له کبله یې دغسې نارواوي او بر بنیدل صورت ونیسي.

ز- د معاینې په پیپ کې د خطا واقع کیدل ځکه شونې ده چې د بل چا اوبه پکې کیښودلی شي.

خ- د مصنوعي القاح څخه گڼ شمیر ټولنیزې او قانونې ستونزې راولاړیږي، ځکه دواړه ډوله مصنوعي القاح که هغه خارجي وي یا داخلي د دغو ستونزو لامل گرځي، دبیلگې په توگه اوسمهال په نړۍ کې دوه نیم لکه ماشومان دي چې د دوی پلار ندی معلوم، او دغه ماشومان د همدې بانکې منیو A.I.S په پایله کې منځته راغلي دي دا راز د اعاره کړی شویو میندو (Surrogat mother) مور به څوک وي؟ هغه بنځه چې حمل یې اخستی او زوی یې زیږولی او که هغه چې اوبه یې ورکړی؟ پلار به څوک وي؟ ایا دمنیو خاوند به پلار وي او که د بنخې خاوند؟

د دې اصولو پر بنیاد هغه چا چې د دغسې وسیلې د منعې او حرمت خبره کړیده او پدې هلکه یې بیشمیره دلایل وړاندې کړيدي دغه نظر غوره او قوي دی، ځکه د مسلمان غوره لباس په دنیا او اخرت کې د خپل عزت تقوی او کرامت ساتل دی، د انسان ښه ژوند پدې کې دی چې دانساني کرامت بنیاد او اساسات وساتي، ترڅو

پداسې فضاء کې ژوند وکړي چې هغه ارامه پاکه او دخپل دين او نفس ساتنه يې پکې ترسره شي، لکه څرنگه چې يو سړی دخپلې شتمنی ساته کوي او نه غواړي چې له پاک مال سره يې سود او بل ناروا شی گډ شي دغه رنگه پرې لازمه ده چې دخپل ناموس ساتنه هم دغسې وکړي او له هغه سره هيڅ شی بايد خلط نه شي) مجلة الفقه الاسلامي، ۲۰۰۳ م، ج ۲: ۱)

پایلی

د دې خېړنې په پای کې دې پایلې ته رسېږو چې مصنوعي القاح هغه لاسي القاح ده چې په طبیعي توګه د مېرمنې په رحم کې القاح صورت نه شي موندلی؛ نو د وسائلو څخه په ګټه اخیستنې د نارینه اوبه د بڼې د تخمې یا هګۍ سره یو ځای کېږي او په تیوب کې القاح صورت نیسي چې له دغې لارې چې کوم ماشوم پیدا کېږي هغې ته په عربي ژبه کې اطفال الأنبیب یا د تیوب ماشوم ویل کېږي، مصنوعي القاح په ټوله کې د هغه ضرورت او اړتیا له کبله رامېنځ ته کېږي چې خلک یې ورته د کورنۍ د جوړښت لپاره لري.

مصنوعي القاح ټولې هغه لارې چې په هغې کې د نسب د اختلاط لاملونه رامېنځ ته کېږي ناروا دي او هغه چې په هغې کې د نسب د اختلاط ستونزه نه وي، د ناموس د خطر سره نه مخ کېږي او شرعي احکام په کې نه ماتېږي، چې په ذکر شوو صورتونو کې پنځم صورت دی چې هغه د خاوند او د هغې د مېرمنې د اوبو د یو ځای کولو په نتیجه کې تر سره کېږي، نو د القاح له دغه لارې څخه په هغه شروطو ګټه اخیستل جائز دي چې فقهاوو ورته ایښودلي دي او مخکې په موندنو کې په تفصیلي توګه دغه شرطونه بیان شو.

مأخذونو

- قرآن كريم.
- ابو زيد، بكر، (٢٠٠٢م)، فقه النوازل، دريم چاپ رياض: رابطة العالم الاسلامي.
- احمد، شرف الدين بن احمد، (٢٠٠٤م)، اسلامي طب، دويم چاپ، بيروت: دار صادر.
- بار، علي محمد، (٢٠٠٣م)، كتاب الانجاب، خلورم چاپ، بيروتك دار الكتب
- بار، محمد علي، (٢٠٠٧م)، اخلاقيات تلقيح الاصطناعي، دويم چاپ، بيروت، لبنان: دار الفكر.
- بسام، عبد الله، طروق، (٢٠٠٨م)، الانجاب، پنجم چاپ، بيروت لبنان: دار الفكر.
- بهوتي، منصور بن يونس بن ادريس، (٢٠٠٤م)، شرح منتهى الارادات، المملكة العربية السعودية. رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
- ذياب، صبحي، (١٩٨٩م)، أحكام عقم الانسان في الشريعة الاسلامية، دويم چاپ، بيروت: دار صادر.
- زيدي، محمد مرتضى حسيني، (بي تا)، تاج العروس دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع.
- زرقاء، مصطفى، (١٩٩٩م)، التلقيح الصناعي، شپرم چاپ، بيروت: دار العربية.
- سباعي، زهير، (١٩٩٨م)، الطب ادبه وفقهه، لومري چاپ، بيروت: دار الفكر.

- شريينى، خطيب، (بى تا)، شرح المنهاج مغنى المحتاج إلى ألفاظ المنهاج، بيروت لبنان: دار الكتب.
- شلتوت، محمد شلتوت، (۱۹۹۰م)، فتاوى معاصره، دويم چاپ، مصر.
- شيخ، بن محمد، (۲۰۰۰م)، اقناعي حكم، دريم چاپ، بيروت: دار الفكر.
- طريفي، عبد الله بن عبد المحسن، (۲۰۰۳ م)، تحديد النسل، دريم چاپ، بيروت: دار الفكر.
- عيني، بدر الدين أبي محمد، (۱۴۱۴هـ). عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار الفكر.
- مجلة مجمع الفقه الاسلامي (۲۰۰۳ م) دويمه رابطة العالم الاسلامي.

بررسی اعتبار جنسیت در مجازات قصاص و دیت

چکیده

موضوع این مقاله بررسی اعتبار تفاوت‌های جنسیتی در مجازات قصاص و دیت در حقوق جزای اسلام است و با توجه به اصل مساوات و برابری در باب مجازات، این مقاله به سوال اساسی اینکه آیا شریعت اسلامی در مجازات قصاص و دیت به تفاوت‌های جنسیتی توجه کرده است یا خیر، پاسخ می‌دهد و با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی و کنکاش از طریق منابع کتابخانه‌ای، دیدگاه‌های فقها و دلایل آنها در خصوص اعتبار و عدم اعتبار جنسیت در مسئله قصاص و دیت مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که نصوص قرآنی به‌طور مشخص به اعتبار جنسیت در مجازات قصاص و دیت اشاره‌ای ندارند و در مورد قصاص نفس و اعضا، اکثر فقها بر اصل مساوات و عدم اعتبار جنسیت تأکید دارند؛ اما در مورد دیت، گرچند دیدگاه فقهای قدیم بر تنصیف دیت زن و اعتبار جنسیت استوار می‌باشد؛ ولی بسیاری از محققان معاصر، به دیدگاه عدم اعتبار جنسیت در دیت گرایش دارند. این محققان ضمن تأکید بر نبود نصوص قوی در خصوص اعتبار جنسیت، بر این باورند که احادیث موجود در این زمینه ضعیف بوده و مثبت اعتبار تفاوت جنسیتی مبنی بر تنصیف دیت زن و مرد نیستند. سرانجام اینکه، اصل مساوات در مجازات بدنی و مالی به‌عنوان یکی از اصول پذیرفته‌شده اسلامی با روح و اساسات نظام حقوقی و جزایی اسلام هم‌خوانی دارد و متکی بر آن نباید به تفاوت‌های جنسیتی در مجازات اعتبار داده شود.

واژه‌های کلیدی: زن، مرد، قصاص، دیت، جنسیت، مساوات.

Abstract

The subject of this article is the examination of the validity of gender differences in the punishments of qisas (retribution) and diya (blood money) in Islamic criminal law. Given the principle of equality and fairness regarding punishments, this article addresses the fundamental question of whether Islamic law considers gender differences in the punishments of qisas and diya. Utilizing an analytical-descriptive method and examining library sources, the article explores the views of jurists and their reasoning concerning the validity and invalidity of gender in the matters of qisas and diya.

The findings of the research indicate that the Quranic texts do not explicitly mention the validity of gender in the punishments of qisas and diya. In the context of qisas for life and limbs, most jurists emphasize the principle of equality and the non-recognition of gender. However, regarding diya, although the traditional view of earlier jurists is based on the concept of halving the diya for women and thus acknowledging gender differences, many contemporary scholars gravitate towards the view that gender should not be considered in diya. These scholars, while stressing the absence of strong texts on the validity of gender, believe that the existing hadiths on this issue are weak. Ultimately, the principle of equality in bodily and financial punishments is presented as an accepted Islamic principle that aligns with the spirit and foundations of the Islamic legal and judicial system, suggesting that gender differences in punishment should not be acknowledged.

Keywords: Woman, Man, Qisas, Diya, Gender, Equality.

Dawat Academic Journal

Fifth Year, Issue 1
(Spring & Summer 2024)

Volume
10

Received: 2024-7-28
Accepted: 2024-9-7

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

مقدمه

ثنا و ستایش آفریدگار دادگر را و درود و سلام بر پیامبر عدالت و برابری و بعد: بنیاد تعالیم اسلام در باب مجازات و عقوبات بر پایه عدالت استوار است و در مسؤولیت جزایی، زنان و مردان به یک اندازه مسؤول کنش‌ها و کردارهای نادرست خود به شمار می‌روند که این امر مستلزم عدم تفاوت جنسیت، رنگ، نژاد و سایر ملاحظات طبقاتی در امور جزایی است؛ اما در احکام جزایی اسلام با رویکرد فقهی، مواردی وجود دارد که برخی فقها، اصل جنسیت را در تفاوت مجازات قصاص و معتبر دانسته‌اند. در مقابل، برخی دیگر از اندیشمندان معاصر اسلامی تلاش کرده‌اند با کنکاش و بازنگری در دلایل دیدگاه‌های متفاوت فقها، مساوات جنسیتی را در این حوزه به عنوان اصل اساسی قرار دهند و به مسایل جزایی، دیدگاه فقهایی را ترجیح دهند که بر عدم تفاوت جنسیتی در قصاص نفس و اعضای بدن و دیت تأکید دارند. بنابراین، بررسی این موضوع نیازمند دقت بیشتری است تا جوانب پنهان آن روشن شود.

اصالتاً مسئله اعتبار جنسیت در باب قصاص و دیت، از مسایل مهم و اساسی در احکام جزایی است و در برخی مسایل رعایت تفاوت‌های جنسیتی از دیدگاه اکثریت فقها در نظر گرفته شده است؛ اما به دلیل این‌که مساوات نفوس اساساً در قصاص اصل است و مردم همه بدون تفاوت رنگ سفید و سیاه و تفاوت نژادی برابر می‌باشند و این مساوات سرانجام از مساوات ذاتی به مساوات در اعضای بدن نیز تجاوز می‌کند (ابو زهره، بی‌تا: ۳۱۲) بررسی این موضوع حایز اهمیت ماهیتی بوده و مبتنی بر تمرکز بالای اصل مساوات در باب مجازات، اثبات دلایل ترجیح دیدگاه عدم اعتبار جنسیت در مجازات قصاص و دیت، می‌توان احکام فقه اسلامی در باب مجازات را با قوانین امروزی تطابق داد و بدون شک نیازمندی‌های روز افزون به معیاری شدن قوانین و از سوی دیگر وابسته‌گی‌های اجتماعی به اندیشه اصول‌گرایانه، میزان اهمیت توجه به پیونددهی قوانین را با فقه اسلامی بالا می‌برد.

این تحقیق که با رویکرد تحلیلی-توصیفی انجام می‌شود و اطلاعات مورد نیاز با استفاده از روش کتاب‌خانه‌ای به دست می‌آید و پاسخگوی پرسش اصلی مبنی بر اینکه آیا شریعت اسلامی در مجازات قصاص و دیت، تفاوت جنسیتی را اعتبار داده است یا خیر؟ می‌پردازد. همچنان به هدف‌های مشخصی چون توضیح دیدگاه‌های فقها و دلایل آنان در خصوص اعتبار و عدم اعتبار جنسیت در قصاص و دیت، تشریح دلایل عدم اعتبار جنسیت در این زمینه و اثبات اصل عدالت و مساوات در اصول محاکمات جزایی اسلام خواهد پرداخت.

پیشینه بحث

موضوع اعتبار و عدم اعتبار جنسیت در باب مجازات قصاص و دیت، -البته نه تحت این عنوان- پیشینه تاریخی طولانی دارد و در تمام متون و مراجع فقهی روی آن ضمناً بحث شده است. این مسئله با رویکرد ویژه‌ای مبنی ترجیح دلایل عدم اعتبار نیز توسط علما و اندیش‌مندان معاصر جهان اسلام به طور خاص بحث شده که ذیلاً به برخی آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- الجریمة و العقوبة فی الفقه الاسلامی: این اثر گران‌بها توسط شیخ ابو زهره مصری نگاشته شده و در آن دیدگاه عدم اعتبار جنسیت در قصاص نفس، اطراف و دیت ترجیح داده شده است.

۲- دية المرأة المسلمة فی الشريعة الاسلامیه: این مقاله توسط دکتر یوسف قرضاوی نوشته شده و نتیجه نهایی آن نشان دهنده ترجیح مساوات دیت زن و مرد و عدم اعتبار جنسیت است.

۳- دية المرأة المسلمة بین التنصیف والمساواة: این اثر رساله ماستری است که توسط محققى به نام مراد عوده، نوشته شده و در «مجله جامعه النجیح للابحاث العلوم الانسانیة» به نشر رسیده است. در این رساله دیدگاه مساوات دیت و عدم اعتبار

تفاوت‌های جنسیتی ترجیح داد شده و دلایل اعتبار جنسیت مورد مناقشه قرار گرفته است.

آثار ذکر شده هرکدام به نحوی روزه‌ای را برای کنج‌کاوی موضوع باز کرده اند؛ اما بحث‌های مذکور به دلیل این‌که بیان‌گر مسایل و احکام تفصیلی قصاص، دیت یا هردو می‌باشند، مشخصاً مسئله اعتبار و عدم آن در مجازات قصاص و دیت را با تمرکز محوری بالای تحقیق دلایل اصل مساوات مجازات در اسلام - طوری‌که در این مقاله دیدگاه‌ها و ژرف نگری در نصوص اولی شریعت اسلامی راجع به اعتبار و عدم اعتبار جنسیت صورت گرفته- در بحث‌های قبلی دیده نمی‌شود و این بحث می‌تواند پاسخ روشن‌تری پیرامون مسئله داشته باشد.

تعریف اصطلاحات کلیدی

۱. مفهوم مجازات

مجازات از ریشه «ح زء» گرفته شده و در اصل به معنای کفایت کردن، بی‌نیاز شدن و به پایان رساندن انجام کار است. این مفهوم می‌تواند هم در قبال کارهای نیک و هم در برابر کارهای بد به کار رود. (ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ، ۱/۴۶) مجازات در لغتنامه‌های فارسی به معنای جزا دادن، کیفر، پاداش دادن و سزای بد دادن آمده است. (انصاف‌پور، ۱۳۸۷: ۱۰۳۱)

با توجه به معانی مذکور، کلمه مجازات در زبان فارسی کاربرد بیشتری دارد؛ در حالی که در زبان عربی به جای آن از کلمه «عقوبت» استفاده می‌شود. کلمه عقوبت از ریشه «ع، ق، ب» آمده و به معنای دنبال کردن و به سزای اعمال رساندن است. «عاقبت» به معنای سرانجام کار و «عقاب» که متضاد ثواب است، به مجازاتی اطلاق می‌شود که با شکنجه همراه باشد (عسکری، بی‌تا: ۲۷۰)

معانی ذکر شده در مفهوم اصطلاحی مجازات نیز به کار گرفته شده و برخی فقهاء آن را به سزای فعل محض تعریف کرده‌اند. (بزدوی، بی‌تا: ۱۲۳) به این ترتیب، مجازات یا

عقوبت به سزایی گفته می‌شود که به دلیل مخالفت با حکم شرعی و در نتیجه وقوع مجازات حد، بر شخص در دنیا تحمیل می‌شود. این تعریف شامل حدود و تعزیرات دنیوی است و مجازات اخروی را شامل نمی‌شود. در برخی تعاریف، عقوبت به سزای بدی تعبیر شده است که پس از گناه در آخرت برای انسان مجرم می‌رسد یا آن رنجی که پس از جرم در دنیا بر مجرم تحمیل می‌شود. (احمد مختار، ۲۰۰۸: ۵۴۱/۱) همچنین، عقوبت در ذات خود به معنای اذیت و دردی است که بر شخص جنایت‌کار به خاطر زجر او، دفع فساد و جلب مصلحت، اعمال می‌شود. (ابو زهره، بی‌تا: ۷ و ۹) در کل باید گفت که منظور از مجازات در این بحث، مجازات تشریحی است که در دنیا توسط حکومت بر مجرمان و جنایت‌کاران اعمال می‌شود. یا به عبارت دیگر، مجازات سزایی است که در نظام کیفری و جزایی اسلام تعیین شده‌اند یا در قوانین جزایی پیش‌بینی می‌شوند.

مفهوم قصاص

قصاص در لغت از ریشه «ق، ص، ص» گرفته شده و به معنای بریدن، پیروی و دنبال کردن آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴هـ، ۷۳/۷). واژه‌های کیفر، مجازات، جبران، تلافی و سزا از مفاهیم معادل آن در زبان فارسی به شمار می‌روند. راغب اصفهانی قصاص را با توجه به مفهوم لغوی به «تتبع الدم بالقود» یعنی دنبال کردن خون از طریق انتقام بالمثل، تعریف کرده است. (اصفهانی، ۱۹۹۲، ۲۴۳) ابن منظور، لغت‌شناس مشهور زبان عربی، گرفتن خون در برابر خون و زخم در مقابل زخم را از مهم‌ترین مفاهیم قصاص دانسته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۶/۷)

از معنای لغوی این کلمه مشخص می‌شود که در قصاص، مجازات بالمثل و مساوات ذاتی در میان جرم و عقوبت مطرح است، بدون این‌که در آن به جنسیت مذکر و مؤنث توجه شود. جرجانی در مفهوم اصطلاحی قصاص، مماثلت فعل انجام شده در برابر فاعل را بیان کرده است. (جرجانی، بی‌تا: ۱۷۶). در تعریف‌های فقهی آمده است که قصاص

عبارت است از کشتن نفس در برابر قتل نفس دیگر و از بین بردن عضو بدن در مقابل عضو تلف شده شخص دیگر. (البرکتی، ۲۰۰۳: ۱۷۴)

در تعاریف لغوی و اصطلاحی نشانی از اعتبار جنسیت دیده نمی‌شود؛ چنانچه تعریف مفصل‌تر قصاص در فقه جنائی آمده است: «قصاص عبارت است از مجازات تعیین شده شرعی که در جرم قتل عمد موجب قصاص به اعدام مجرم می‌شود و در جرایم پایین‌تر، مجازاتی که منجر به عمل بالمثل در برابر شخص جنایت‌کار می‌شود.» (سباعی، ۲۰۰۴: ۳۰)

خلاصه این‌که در عموم تعاریفات لغوی، شرعی و اصطلاحی که در مورد قصاص نقل شده، مساوات و برابری مطرح بوده و اعتبار جنسیت مذکر و مؤنث در نظر گرفته نشده است.

مفهوم دیت

کلمه «دیت» که در زبان فارسی به «خون‌بها» نیز مشهور است، از ریشه «و، د، ی» نشأت گرفته و اصل آن «ودیه» می‌باشد. (زمخشری، ۲۰۰۲: ۲۹۸) ابن منظور دیت را به عنوان حق مالی شخص مقتول تفسیر کرده است که در اصطلاح عقل نیز نامیده می‌شود؛ زیرا این حق مالی از عاقله و نزدیکان شخص مرتکب جنایت تأمین می‌گردد. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۹/۱۵)

فقها در تعریف دیت، به اختلاف نظرهایی که در اعتبار و عدم اعتبار آن در مورد نفس و اعضای بدن وجود دارد، اشاره کرده‌اند. به‌عنوان مثال، فقهای احناف معتقدند که دیت عبارت است از مالی که در عوض نفس پرداخت می‌شود. (ابن نجیم، بی‌تا: ۳۷/۸) از این تعریف واضح است که فقهای احناف تنها دیت نفس را معتبر می‌دانند و به همین دلیل دیت اعضای بدن را در تعریف خود لحاظ نکرده‌اند. تعریفی که از فقهای مالکی نقل شده است، نشان می‌دهد که در عقوبت دیت، به حریت و عبدیت نیز توجه شده است. (عدوی، ۱۳۷۵: ۲۳۷/۲)

در این میان، فقهای شافعی تصریح می‌کنند که دیت به‌عنوان مالی تعریف می‌شود که به سبب جنایت علیه یک انسان آزاد، چه در مورد نفس و چه در مورد اعضای بدن، بر مرتکب جنایت واجب می‌گردد. (شریعی، ۱۴۵۵ هـ، ۱۷/۴) بر این اساس، تعریف فقهای شافعی شامل افراد آزاد و برده می‌باشد و در آن اشاره‌ای به جنسیت افراد نشده است.

مفهوم جنسیت

واژه «جنسیت» از ریشه «ح، ن، س» گرفته شده و در لغت به معنای هم‌شکل بودن دو چیز متجانس که ماده خلقت مشترک دارند، به‌کار می‌رود. این واژه نسبت به کلمه «نوع» عام‌تر است، هرچند با این مفهوم در عربی کاربرد ندارد. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۳/۶) در زبان فارسی، «جنسیت» به معنای دسته یا صنف و به‌ویژه به معنای تمایز بین جنس‌های مرد و زن اطلاق می‌شود و با همین مفهوم به‌طور عمومی به‌کار می‌رود و به هر آن‌چه که انواع متنوعی را شامل می‌شود، نیز تعبیر می‌گردد. (فرهنگ معین، بی‌تا: ۲۳۲/۲)

اهداف و مقاصد مجازات

هدف و مقصد اصلی از وضع مجازات در فقه اسلامی، حفاظت و پاسداری از مصالح بشری، تضمین امنیت اجتماعی و دفع مفسد است که در نکات زیر به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- برقراری عدالت اجتماعی: ارتکاب جرم و جنایت، خروج از اوامر و نواهی شارع است و موجب برهم زدن توازن اجتماعی در جامعه می‌شود. مجازات می‌تواند آن توازن را دوباره برقرار کند. بنابراین، در فقه اسلامی، میان جرم و سنگینی مجازات تناسب وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که هر جرمی که بیشتر به ارزش‌های دینی و اجتماعی لطمه بزند، مجازات سنگین‌تری خواهد داشت. به‌عنوان مثال، جنایت فساد فی

الارض شدیدترین مجازات را در میان جرایم ضد بشری به خود اختصاص می‌دهد.
(ابوحسان، ۱۹۸۷: ۳۵۳)

۲- اصلاح مجرم: یکی از اهداف اصلی تطبیق مجازات این است که فرد جنایت‌کار از آلودگی جرم پاک شده و به عنوان شهروند صالح به جامعه بازگردد. (عواء، ۱۹۸۳: ۷۶) بر اساس این نظریه، نگاه به مجازات به‌عنوان نسخه‌ای درمانی برای دردها و امراض اجتماعی تعبیر می‌شود.

۳- تسلی مظلوم: علاوه بر تحقق عدالت و اصلاح مجرم، در تطبیق مجازات باید به تسلی خاطر ستم‌دیده یا اولیای او نیز توجه شود. معمولاً، مجازات مجرم بدون اینکه حاوی شکنجه‌ای باشد، نمی‌تواند خشم و درد اولیای مظلوم را کاهش دهد. اما اگر مجرم به مجازات مشابه جنایت خود دچار گردد، این امر موجب تسلی خاطر مظلوم یا اولیای او خواهد شد. کسانی که مجازات را نوعی ظلم می‌پندارند، در واقع از ظالم حمایت کرده و مظلوم را فراموش می‌کنند. (ابوزهره، ۵۳) در مورد قتل عمد، به اولیای مقتول حق قصاص و یا اخذ دیت داده شده است.

۴- عبرت به دیگران: بدون شک، اجرای مجازات آثار روانی معناداری در جامعه بر جا می‌گذارد و جرم را نزد افراد منفور می‌کند و آن‌ها را به اتخاذ رفتار سنجیده وادار می‌سازد (نور، بی‌تا: ۱۵۵). به همین دلیل، خداوند متعال در قسمتی از مشروعیت مجازات قصاص، حیات و زندگی را به‌عنوان حکمت بزرگ این مجازات بیان کرده و می‌فرماید: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يٰۤاُوْلِي الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ﴾ [البَقَرَة: ۱۷۹]

همچنین، اجرای مجازات در ملأ عام به‌عنوان اصلی پذیرفته شده در فقه اسلامی، به‌منظور تحقق علت بازدارندگی عمومی الزامی است. (ابن فرحون، ۱۹۸۶م، ۲/۲۶۵)

۵- ایجاد و تقویت جامعه سالم و عاری از فساد: بنیادی‌ترین هدف مشروعیت و تطبیق مجازات شرعی، ایجاد، تقویت و حفاظت از جامعه‌ای سالم و دور از فساد و ظلم است. شیخ ابوزهره در بیان حکمت مشروعیت حدود شرعی مطرح می‌کند که هدف اساسی عقوبات، وقایه جامعه از آفاتی است که بنیاد آن را تهدید می‌کند. بدون شک، مجازات قصاص نشانه‌ای بزرگ از این است که اسلام دین عدالت است و در مجازات، مساوات را در نظر گرفته و هرگونه تفاوت میان مردم را ممنوع اعلان کرده است. (ابو زهره، بی تا: ۶۸)

اهداف و حکمت‌های بیان شده همه بیان‌گر این مطلب اند که شریعت اسلامی اساساً مبنای مجازات را بر مساوات بنا کرده و این امر ایجاب می‌کند که در تطبیق آن به جنسیت اعتبار داده نشود؛ زیرا بدون آن تمام اهداف و مقاصد ذکر شده به نحوی زیر سوال می‌رود. به گونه مثال یکی از اهداف مشروعیت مجازات تسلی مظلوم عنوان شده و اگر در تطبیق آن به جنسیت اعتبار داده شود، تحقق این هدف غیر ممکن می‌گردد. همچنان اگر فرد جنایت کننده بداند که در جنایت علیه زن مجازات بالمثل نمی‌شود و یا با پرداخت دیت از آن رهایی می‌یابد، تحقق اهداف ذکر شده در جامعه به چالش مواجه می‌شود.

مجازات قصاص و بررسی اعتبار جنسیت در آن

۶- قصاص نفس حکم شرعی و ثابت با ادله اصلی (قرآن، سنت و اجماع) است؛ الله متعال می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾

[البَقَرَةُ: ۱۷۸]

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در مورد کشته‌شدگان، قصاص بر شما مقرر شده است.

با توجه به دلایل بی‌شمار در مورد مجازات قصاص، تمام فقها اتفاق کرده‌اند که عقوبت و سزای قتل عمد که به اثر تجاوز صورت گرفته باشد، قصاص است؛ برابر است که قتل آگاهانه صورت گرفته باشد یا به گونه‌ای ترور و اغفال (الموسوعة الفقهية، ۱۹۸۳:

۳۱/۴۲) این اجماع شامل قصاص نفس میان زن و مرد نیز می‌شود؛ در صورتی که قتل عمدی باشد. (ابن منذر، ۲۰۰۴: ۴۰/۱)

عقل سالم نیز تقاضای مشروعیت قصاص را می‌کند؛ زیرا رفتار بالمثل با مجرم، تقاضای عدالت است و تأمین امنیت سراسری و حفظ و مصونیت خون‌ها و زجر و تهدید جنایت‌کاران و نشان و عبرت برای دیگران، متحقق نمی‌شود مگر با تطبیق قصاص و مساوات. (زحیلی، ۱۹۸۵: ۵/۵۴۵ و ۵۴۷)

عقوبت قصاص در ادیان الهی پیشین مقرر و ثابت بوده است. چنان‌چه الله متعال می‌فرماید: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ۴۵]

ترجمه: و در تورات بر آنان مقرر داشتیم که انسان در برابر انسان، و چشم در برابر چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان می‌باشد، و زخم‌ها نیز قصاص دارند.

قصاص در میان عرب‌های پیش از اسلام نیز به گونه‌ای غیرمنظم و ناعادلانه وجود داشت و در جرم قتل، تمام افراد قبیله مجرم شناخته می‌شدند. (سباعی، ۱۲۰۰۴م، ۲۴) اما اسلام این نظام و روش ظالمانه را اصلاح کرد و در قدم نخست گناه و مسؤولیت ارتکاب جنایت را تنها به عهده کسی تحمیل کرد که مرتکب جنایت و قتل شده و سپس خویشاوندان و نزدیکان او را نیز به نحوی شامل مجازاتی همچون پرداخت خون‌بها دانست تا مردم در تربیت اعضای خانواده خویش کوشا باشند.

بررسی اعتبار جنسیت زن و مرد در قصاص نفس

پنداشت غالب و حاکم بر جوامع امروزی متکی بر اسناد حقوق بشری؛ مانند منشور سازمان ملل، اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، و کنوانسیون محو تبعیض علیه زنان (کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، ۱۹۷۹: ۱) مبین رعایت تساوی بین زن و مرد و عدم تبعیض و تفاوت بر اساس جنسیت در حقوق

و مجازات می‌باشد. این در حالی است که در فقه اسلامی با در نظر داشتن اختلاف دیدگاه‌های فقهی، تفاوت‌های جنسیتی و حتی کفایت و مماثلت در منافع، مد نظر بوده است. بنا بر این، اعتبار جنسیت زن و مرد در قصاص نفس، مورد بررسی قرار گرفته و نظر راجح با دلایل ترجیح آن بیان می‌گردد.

۱. قصاص زن در برابر مرد

در مورد قصاص زن در برابر مرد، به اتفاق تمام فقها، هرگاه مرد یا زن، هم‌جنس خود را به قتل برساند، مجازات قصاص اعمال می‌شود و در این مسئله هیچ اختلافی وجود ندارد. این حکم بر اساس آیه قرآنی است که می‌فرماید: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾ [البَقَرَة: ۱۷۸]

ترجمه: یعنی آزاد در برابر آزاد، برده در مقابل برده و زن در برابر زن کشته می‌شوند. اما علما در تفسیر این آیه اختلاف نظر دارند؛ برخی معتقدند که این آیه تنها حکم قتل هم‌نوع را بیان کرده و شامل قتل نوع مخالف (زن علیه مرد) نمی‌شود. (عوده، بی‌تا: ۱۳۰/۳) بر این اساس، دو دیدگاه در مورد قصاص زن در صورتی که مردی را به قتل برساند، وجود دارد.

دیدگاه اول: قصاص با گرفتن نصف دیت

این قول در روایتی از علی -رضی الله عنه- نقل شده و مطابق آن هنگامی که زن مردی را بکشد، اولیای مرد مقتول اختیار دارند که زن قاتل را می‌کشند و در پهلوی آن نصف دیت یا دیت مکمل را می‌گیرند و از قصاص زن قاتل صرف نظر می‌کنند. (عوده، بی‌تا: ۱۳۰/۳)؛ اما این روایت صحیح نیست؛ چون در روایت دیگری آمده که علی -رضی الله عنه- به قصاص حکم کرده است، و دیدگاه عدم مساوات در تنفیذ قصاص میان مرد و زن، دیدگاه شاذ و نادر است (ابوزهره، ۳۱۸) نظر مذکور به فقهای مذهب زیدیه نسبت داده شده مبنی بر این که اگر زن مردی را بکشد در مقابل او بدون تحمیل دیت اضافی،

قصاص می‌شود؛ اما اگر مرد زن را بکشد، مرد قصاص می‌شود و اولیای او نصف دیت را از ورثه زن مقتول می‌گیرند و قصاص بدون این شرط جایز نیست. (عوده، بی‌تا: ۱۳۰/۳)

دیدگاه دوم: عدم اعتبار جنسیت

رای جمهور فقهای اهل سنت عدم اعتبار جنسیت در این مسئله است و قسمی که مرد در مقابل مرد و زن در مقابل زن قصاص می‌شود، زن نیز هنگامی که مردی را به قتل برساند بدون هیچ تفاوتی قصاص می‌شود و چیزی به عنوان دیت و خون بها بالای زن لازم نمی‌گردد. (ابن منذر، ۲۰۰۴: ۴۰/۱)

دلیل جمهور فقهای اهل سنت در این مسئله عموم آیات و احادیث وارده در این باب است که هیچ تفاوت را میان مرد و زن نشان نمی‌دهد؛ مانند قول خداوند متعال که می‌گوید: (الْحُرُّ بِالْحُرِّ)

ترجمه: یعنی شخص آزاد در برابر شخص آزاد کشته می‌شود و در آزاد بودن مرد و زن برابر هستند. همچنان سخن پیامبر اسلام - صلی الله علیه وسلم - که می‌گوید: «الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ» (سجستانی، ۲۰۰۹: ۲۷۵۳)

ترجمه: تمام مسلمانان در خون‌هایشان برابر هستند و معلوم است که مرد و زن یکسان در مسلمان بودن داخل هستند.

تنها تفاوتی که در مورد قصاص زن در فقه اهل سنت وجود دارد این است که زن قاتل اگر حامله باشد تا زمان وضع حمل قصاص نمی‌شود، و در این مورد اجماع علما نقل شده است (ابن منذر، ۲۰۰۴، ۴۰/۱)؛ زیرا این قصاص باعث متضرر شدن نفس دیگر می‌گردد و اصل بر این است که قصاص جنایت‌کار نباید موجب تجاوز به حق زندگی شخص دیگری شود، همچنان خداوند متعال به اولیای مقتول سلطه قصاص داده و از اسراف‌کاری منع نموده است، و قصاص زن حامله به علت قتل جنین نمونه‌ای از اسراف در دادخواهی است. (ابن قدامه، بی‌تا: ۴۵۰/۹)

۲. قصاص مرد در برابر زن

در مورد این که اگر مرد زنی را بکشد، آیا در مقابل او قصاص می شود یا خیر، دو دیدگاه نقل شده است:

دیدگاه اول: اعتبار جنسیت

این دیدگاه در مورد قصاص نفس شاذ است و دو وجه دارد:

۱. عدم برابری نفس زن و مرد: طبق این نظر، نفس زن در برابر نفس مرد مساوی نیست؛ زیرا شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد است. به همین دلیل، اگر مرد زنی را به قتل برساند، قصاص نمی شود و اولیای زن مقتول تنها مستحق اخذ دیت خواهند بود. این دیدگاه به برخی تابعین و بزرگان اهل سنت، مانند حسن بصری، عطاء، عکرمة و عمر بن عبد العزیز منسوب شده است. همچنین در روایتی از لیث بن سعد آمده که او تنها قصاص شوهر را در برابر همسرش نفی می کند؛ زیرا نکاح نوعی ملکیت را ثابت می کند و قصاص به علت شبهه ساقط می شود. اما انتساب این نظر به فقیهی مانند لیث بن سعد بعید به نظر می رسد؛ زیرا نکاح مثبت حقوق مشترک میان زوجین است و مسئله ملکیت در آن مطرح نیست.

۲. قصاص با پرداخت دیت: وجه دیگر دیدگاه اعتبار جنسیت در قصاص نفس این است که مرد در مقابل زن قصاص می شود؛ ولی با پرداخت نصف دیت از طرف اولیای زن مقتول به مرد قاتل. این دیدگاه به عثمان البتی تابعی (متوفای ۱۴۴هـ) منسوب بوده و مذهب مشهور فقهای اهل تشیع نیز می باشد.

دلایل این دیدگاه مبنی بر عدم مساوات مرد و زن در قصاص نفس، آیه «وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ» است که مفهوم مخالف آن عدم قصاص زن در مقابل مرد است. ظاهر آیه بیان گر این مطلب است که قصاص در صورت تحقق نوعیت و جنسیت ذکورت و انوئت محقق می گردد. اما فقها بر این باورند که مرد در برابر زن کشته می شود، که این موضوع با دلایل

دیگر، مانند اخبار و اجماع، ثابت می‌گردد. طرف‌داران دیدگاه قصاص با پرداخت دیت نیز استدلال می‌کنند که عدم مساوات قصاص مرد در برابر زن از آیه مذکور و پرداخت دیت فاضل از روایات استنباط می‌شود.

دیدگاه دوم: عدم اعتبار جنسیت

جمهور فقهای اهل سنت بر این نظر اند که در قصاص نفس، جنسیت اعتبار شرعی ندارد و هرگاه مرد زنی را به قتل برساند در برابر آن بدون مطالبه دیت اضافی قصاص می‌شود، و اجماع علما مبنی بر این که هیچ‌گاه قصاص و دیت یک‌جا نمی‌شوند، نقل شده است. (قرطبی، ۱۹۶۴: ۲/۲۴۸) صاحبان این دیدگاه در مسئله مذکور به دلایل ذیل استناد می‌کنند:

۱. ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۗ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۗ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ۱۷۸]

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید! در باره کشته شدگان، قانون مساوات و دادگری قصاص بر شما فرض شده است، آزاد در برابر آزاد، و برده در برابر برده، و زن در برابر زن.

در این آیه کلمه «القتلی» به طور عام آمده و تفصیل آن بعداً مبنی بر تقابل و رعایت حریت و عبدیت و همچنان رعایت جنسیت زن، دلالت بر اعتبار مفهوم مخالف ندارد؛ زیرا اساس قصاص مساوات است و در این جا فقط حکم قصاص یک نوع در مقابل نوع دیگر بیان شده و در مورد نوع دیگر ساکت است. (ابوزهره، بی تا: ۳۱۸)

۲. ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يٰۤاُولِيَ ٱللَّبَبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:

[۱۷۹]

ترجمه: ای صاحبان خرد! برای شما در قصاص حیات و زندگی است، باشد به وسیله آن خود را نجات دهید.

در این آیه به طور مطلق و بدون تفکیک و تفاوت میان مردان و زنان به فایده، فلسفه و حکمت تشریح حکم قصاص تصریح شده که موجب حیات و زندگی مردم است.

۳. ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ۴۵]

ترجمه: و در تورات بر آنان مقرر داشتیم که انسان در برابر انسان، قصاص می‌شود.

از این آیه معلوم می‌شود که نفس در برابر نفس یعنی یک انسان در برابر انسان دیگر کشته می‌شود و زن به مانند مرد یک نفس بشری است و هیچ فرقی با هم در انسان بودن ندارند.

۴. ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ

كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: ۳۳]

ترجمه: هر کس مظلوم کشته شود پس ما برای ولی او سلطه دادیم که (قصاص کند) پس در قتل نباید اسراف کند.

در این آیه کلمه «من» استعمال گردیده و آن به طور یک‌سان شامل مرد و زن می‌شود، همچنان واگذاری حکم قصاص به اولیای مقتول، از حقوق بازماندگان مقتول دانسته شده نه خود مقتول تا به جنسیت اعتبار داده شود.

۵. «عَنْ أَنَسٍ أَنَّ يَهُودِيًّا قَتَلَ جَارِيَةً عَلَىٰ أَوْضَاحٍ، فَأَقَادَهُ بِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ

سَلَّمَ. (نسائي، ۱۹۸۶: ۲۲/۸)

ترجمه: از انس -رضی الله عنه- روایت است که یک یهودی دختر بچه‌ای را برای گرفتن زیور آلات نقره اش کشت، رسول الله -صلی الله علیه و سلم- او را قصاص کرد و کشت.

این حدیث به گونه واضح و روشن دلالت می‌کند که مرد در مقابل زن قصاص می‌شود.

(ابن حجر، ۱۳۷۹: ۱۲/۱۹۹)

۶. «عَنْ عُمَرُو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
«الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُونَ دِمَائِهِمْ»». (سجستانی، ۲۰۰۹: ۲۷۵۳)

ترجمه: مؤمنان در خون شان برابرند.

جمهور فقهاء مسئله قصاص و قتل مرد در برابر زن را به مسئله قذف و قصاص قاتلین گروهی در مقابل یک شخص قیاس می‌کنند. (ابن قدامه، بی‌تا: ۳۳۹/۹) به دلیل این‌که مرد و زن هردو حقیقتاً انسان اند و به گونه مساوی آبرو و شرف دارند پس قسمی‌که مرد و یا زن یکدیگر را تهمت کنند، حد قذف بالای آنان به طور یک‌سان اجرا می‌گردد، به همین ترتیب اگر آنان یکدیگر را به قتل برسانند نیز قصاص می‌شوند، همچنان مسلم است که اگر گروهی از مردان در قتل یک شخص سهیم باشند، همه آنان قصاص می‌شوند، پس آیا معقول است که چند مرد در مقابل یک مرد کشته شوند؛ اما یک مرد با یک زن در قصاص نفس مساوی نباشد؟!.

دیدگاه راجح و دلایل ترجیح آن

مذهب راجح در مورد قصاص مرد در برابر زن، بنا بر دلایل زیر، همان مذهب جمهور فقهای اهل سنت است:

۱. عموم دلایل قصاص: دلایل قصاص در مورد مقتولین، بدون تفاوت میان مذکر و مؤنث، معتبر است. همچنین هیچ چیزی از مال و دیت بر ورثه مقتول در صورتی‌که قاتل زن باشد، لازم گردانیده نشده است. این نشان‌دهنده عدم تبعیض در این مورد است.

۲. حفظ حیات انسان‌ها: هدف از مشروعیت قصاص، حفظ حیات و زندگی انسان‌ها است. این حکمت ایجاب می‌کند که در میان زن و مرد تفاوتی قائل نشویم. از سوی دیگر، ملزم کردن ورثه زن مقتول به پرداخت دیت در صورت مطالبه قصاص، ممکن است آن‌ها را به دلیل عدم توان مالی از قصاص منصرف کند و این امر موجب بی‌ارزش شدن خون زنان نسبت به مردان خواهد شد.

۳. اجماع علمای متقدمین و متأخرین: اجرای قصاص به شکل مساوی میان مرد و زن، رای راجح میان علمای متقدم و متأخر است. دیدگاه اعتبار جنسیت، شاذ و بی‌ارزش به شمار می‌رود؛ زیرا اساس قصاص بر مساوات استوار است. به همین خاطر، اجماع وجود دارد که اگر شخص نابینا یا ناقص الأعضاء، شخص سالمی را به قتل برساند، اولیای او حق ندارند به دلیل سالم بودن مقتول، هم قاتل را قصاص کنند و هم دیت بگیرند.

۴. در پاسخ به استدلال دیدگاه اعتبار جنسیت در قصاص نفس از آیه (وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى)، باید گفت که این آیه در مقام بیان حکم قصاص قاتل، فقط در مقابل مقتول است و این‌که نباید اشخاص غیرقاتل در مقابل مقتول کشته شوند؛ زیرا اساساً این آیه در مورد دو قبیله‌ای از عرب‌ها نازل شده که یکی آنان قدرت و زور بیش‌تری نسبت به دیگری داشت و آنان قسم خورده بودند که در مقابل هر برده و زنی که از قبیله ایشان توسط قبیله مقابل کشته شده است، بدون تفاوت همه افراد آنان را قصاص کنند. (قرطبی، ۱۴۰۵: ۱/۲۴۵)

بررسی اعتبار جنسیت در قصاص اعضای بدن

فقه‌ها در مسئله اعتبار و عدم اعتبار جنسیت در قصاص اعضای بدن سه دیدگاه دارند:
دیدگاه اول:

جمهور فقهاء بر این نظر اند که قصاص اعضای بدن میان زنان و مردان مساوی است و تفاوت جنسیتی اعتبار ندارد. (ابن قدامه، ۷/۵۷۱، حجاوی، ۴/۱۰۳، قرافی، ۱۲/۳۳۲، شربینی، ۲/۴۹۲) زیرا اعضاء و جوارح تابع نفس هستند، آنان در مسئله مساوات در قصاص مادون نفس به دلایل ذیل استدلال کرده‌اند:

۱- عموم نصوص وارده در قصاص، بر عدم اعتبار جنسیت و مساوات قصاص دلالت دارند، چه در نفس باشد و چه در مادون آن. (ابوزهره، بی‌تا: ۳۱۹)

۲- قول خداوند جل جلاله - در تایید حکم قصاص شریعت موسی-علیه السلام:-

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا﴾ [المَائِدَة: ۴۵]

ترجمه: در تورات بر آنان مقرر داشتیم که انسان در برابر انسان، و چشم در برابر چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان می‌باشد، و زخم‌ها (نیز به همان صورت) قصاص دارند.

در این آیه که هرچند از شرایع امت‌های پیشین حکایت شده؛ اما به طور مطلق و عموم، قصاص جراحات در مادون نفس مشروع گردانیده شده و هیچ اشاره و دلالتی بر تفکیک میان مرد و زن در آن وجود ندارد. همان‌طوری که هیچ دلیلی بر نسخ این حکم نقل شده از شریعت قبلی نیست.

۳- جوارح و اعضای بدن تابع نفس هستند و بر آن قیاس می‌شوند. چون در قصاص نفس نظر به صراحت نصوص، تفاوتی میان مرد و زن نمی‌باشد، در اعضا نیز نباید تفاوت جنسیتی مد نظر قرار گیرد. (الجزیری، ۱۱۲۷: ۵/۲۱۸)

۴- مقصد شریعت از اجرای حکم قصاص، برقراری عدالت و زجر ستم پیشه‌گان است و این هدف ایجاب می‌کند که اعضای بدن زن در مقابل اعضای بدن مرد قصاص شود؛ زیرا منفعت هر یک از اعضای آنان متناسب بر اغراض خلقت آنان می‌باشد و بهره‌ای که زن از دندان یا دست خود می‌برد کم‌تر از بهره‌گیری مرد از دندان یا هر عضو دیگر او نیست. (ابوزهره، بی‌تا: ۳۱۹)

دیدگاه دوم:

فقهای مذهب حنفی مماثلت را در قصاص مادون نفس شرط می‌دانند و به همین دلیل می‌گویند در مادون نفس، میان زن و مرد قصاص نیست. (سرخسی، ۱۹۹۳: ۱۳۶/۲۶) و اگر مردی دست یا هر عضو دیگر زن را قطع کند، دیت آن‌را می‌پردازد و قصاص نمی‌شود؛ احناف در این مسئله به دلایل ذیل استناد می‌کنند:

۱. آیه (أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ و...) عموماً دلیلی بر رعایت مماثلت در قصاص است. (کاسانی، ۱۹۸۲: ۲۹۷/۷) و شناخت مماثلت و عدم آن در اعضای مرد و زن، عقلاً قابل درک است.
۲. اعضای بدن به منزله اموال است؛ زیرا اعضا به خاطر وقایه نفس آفریده شده اند. همان طوری که هدف اموال، حفاظت نفس است، و در میان عضو مرد و زن به علت تفاوت قیمت آن که شریعت آن را در دیت تعیین کرده است، مماثلت نیست، و اگر مساواتی در این زمینه وجود داشته باشد، ظنی است نه یقینی و این امر باعث ایجاد شبهه شده و موجب اسقاط قصاص می شود؛ اما مساوات در اعضای بدن دو مرد یقینی است و همچنان در قصاص نفس، تفاوتی وجود ندارد؛ چون نفس ها همه به دلیل یکی بودن روح با هم برابر اند. (زیلعی، ۱۳۱۳: ۱۱۲/۶)
۳. همچنان احناف قصاص اعضای بدن را به دیت قیاس می کنند که در آن جمهور فقها بر اعتبار جنسیت و عدم مماثلت دیت مرد نسبت به مرد، اتفاق دارند. (مرغینانی، بی تا: ۲۵۵/۴)
۴. ظاهراً منافع اعضای بدن مرد و زن با هم متفاوت اند؛ زیرا دست زن قابلیت نوعی از منافع را دارد که با دست مرد همسان نیست، و تفاوت آن ها؛ مانند تفاوت دست راست و چپ است. (عینی، ۲۰۰۰: ۱۱۳/۱۳) که یکی در مقابل دیگری به علت عدم مماثلت قصاص ندارد.
۵. قصاص در نفس، بر خلاف قانون مساوات به صراحت نص، ثابت شده و در آن میان بزرگ و کوچک، مرد و زن، سالم و بیمار تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا حق حیات برای همه مساوی و برابر است. اما در مورد اعضای بدن نص صریحی وجود ندارد، بناءً مساوات در آن رعایت می گردد و به همین خاطر دست سالم با دست معلول و چشم بینا با چشم نا بینا برابر نیستند. پس با در نظر داشت قانون

مساوات فعلی باید مساوات میان اعضای بدن مرد و زن در نظر گرفته شود.
(ابوزهره، بی تا: ۳۲۱)

مناقشه دلایل و مذهب راجح

دلیل اساسی جمهور در عدم اعتبار جنسیت قصاص اعضای بدن، اطلاق نص قرآنی است و هیچ دلیل صریحی از قرآن و سنت مبنی بر نسخ یا تقیید آن وجود ندارد؛ اما دلایل احناف به گونه ذیل قابل مناقشه می باشند:

۱. مبنای تمام دلایل احناف در این مسئله، قیاس و عقل است که چندان قابل اعتماد نمی باشند، به خصوص در مورد تفاوت میان منافع اعضای مرد و زن؛ زیرا بعید است که منافع همه از یک نوع باشد. به گونه مثال اگر دست مرد گاهی برای حمل شمشیر است، دست زن برای حمل و تربیت کودکی است که در آینده شمشیر را می بردارد. این دست زن است که برای مرد شمشیر زن، غذا آماده می کند و او را آرامش می دهد. (ابوزهره، بی تا: ۳۲۱) پس اساس بیش تر دانستن منافع مرد نسبت به زن چه چیز می تواند باشد؟ در حالی که هیچ صراحتی در این مورد از نصوص شرعی وجود ندارد و اگر عقلی منافع اعضای مرد را نسبت به زن بیش تر می داند، عقل دیگری نظر به وظایف و مکلفیت های ویژه مرد و زن منافع اعضای آن را یکسان می پندارد.

۲. اگر به منافع اعضا اعتبار داده شود پس چرا احناف قصاص میان کافر و مسلمان را در اطراف و اعضای بدن واجب می دانند. (مرغینانی، بی تا: ۴/ ۴۵۰) در حالی که منافع آنان به اعتبار مکلفیت های آنان قابل مقایسه نیست.

۳. قول به تفاوت منافع اعضای مرد و زن، عادلانه نیست؛ زیرا کمبود یا نقصان اعضای بدن زن، باعث می شود که مردان به ازدواج با او به علت سلب زیبایی بی علاقه شوند. همچنان عیب در اعضا نقش زیادی در کاهش مهریه زن دارد؛ در حالی که حسن و زیبایی در مردان چندان مطرح نیست.

۴. احترام به اعضای مرد با واجب نمودن قصاص و عدم رعایت آن در اعضای زنان، باعث اهمال وصیت و سفارش پیامبر-صلی الله علیه وسلم- در مورد نیکی با زنان می‌گردد، و از سوی دیگر اصولیین انوثلت را در هیچ مسئله‌ای از عوارض اهلیت نمی‌پندارند. (زحیلی، ۲۰۰۴: ۶۸/۱)

۵. قیاس این‌که اعضای بدن حکم اموال را دارد، قیاس عجیب و غریبی است؛ زیرا تجاوز بر اطراف در واقع تجاوز بر نفس است؛ چون عضو بدن جزء جسمی است که روح را می‌پروراند، و هیچ گاه مال با عضو بدن همسان بوده نمی‌تواند. (ابوزهره، بی‌تا: ۳۲۱) و اساس دیدگاه اعتبار جنسیت در قصاص اطراف، قیاس آن بر دیت است؛ زیرا دیت زن به اجماع علماء نصف دیت مرد است و آن قابل بحث و بررسی می‌باشد.

با تکیه بر ملاحظات ذکر شده، راجح بودن دیدگاه جمهور از نظر دلایل، عاری بودن از ملاحظات و همچنان نزدیک بودن آن به اهداف و مقاصد مجازات در اسلام، قوی‌تر و معتمدتر می‌باشد؛ اما با وصف آن در قوانین افغانستان تلویحا مذهب احناف مورد تطبیق و عمل قرار گرفته است. چنانچه در ماده اول قانون جزای افغانستان می‌نویسد: «این قانون جرایم و جزاهای تعزیری را تنظیم می‌نماید، مرتکب جرایم حدود، قصاص و دیت مطابق احکام فقه حنفی شریعت اسلام مجازات می‌گردد». (شرق، ۱۳۵۵، ماده: ۱)

بررسی اعتبار جنسیت در دیت

موضوع دیت در شریعت اسلامی یکی از موضوعات مهم در احکام جزائی اسلام است که در قرآن کریم و احادیث نبوی راجع به آن نصوص زیادی وجود دارد و به طور گسترده در کتب فقهی روی آن بحث شده است. نظام دیت یا خون‌بها، پیش از اسلام نیز در میان عرب‌ها به شکل غیر منظم معمول بود که اسلام آن را تأیید نموده و بر آن نظم بخشید؛ اما این‌که آیا شریعت اسلامی در جنایات موجب دیت، جنسیت را مدار اعتبار می‌داند یا خیر؟ این مسئله در ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد:

اعتبار جنسیت در دیت مرد و زن

جمهور فقهای احناف (کاسانی، ۲۵۴/۷)، مالکی‌ها (عدوی، ۱۳۷۵هـ، ۲۶/۷) شوافع (ابن رشد، ۲۰۰۳: ۳۸۳/۲) و حنابله (ابن قدامه، ۵۱۸/۹) و همچنان از فقهای اهل تشیع مذهب امامیه (طوسی، ۱۹۹۲: ۳۶۴/۴) و مذهب زیدیه (مرتضی، ۲۲۶/۱۵) بر این نظر اند که دیت زن در جنایات موجب دیت چه در نفس باشد یا در اعضا، نصف دیت مرد است و در این مورد اجماع فقهای اهل سنت نقل گردیده (ابن منذر، ۴۱/۱) و به دلایل ذیل استدلال شده است:

۱- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ﴾ [البقرة: ۱۷۸]

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید! در مورد کشته شدگان قصاص بر شما مقرر شده است، آزاد در برابر آزاد، و برده در برابر برده، و زن در برابر زن. در این آیه انسان آزاد معادل انسان آزاد، برده معادل برده و زن معادل زن قرار داده شده است و مقتضای این آیه این است که مؤنث مساوی و همسان مذکر نباشد.

۲- ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ۳۴]

ترجمه: مردان سرپرست و اداره کننده زنان هستند بدین خاطر که خداوند مردان را بر زنان برتری بخشیده و بدین علت که مردان از دارایی خویش خرج و هزینه را تأمین می کنند.

در این آیه مردان با ویژگی‌ها و خصوصیت‌های منحصر به فرد توصیف شده اند و وظیفه قوامیت و سرپرستی خانواده به آنان سپرده شده است و این ویژگی و برتری مرد ایجاب می کند تا دیت مرد با زن برابر نباشد.

از معاذ بن جبل رضی الله عنه روایت است که پیامبر اسلام -صلی الله علیه وسلم-

فرموده است: «دِيَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى النَّصْفِ مِنْ دِيَةِ الرَّجُلِ» (بيهقي، ۱۹۹۴: ۱۶۸ / ۸)

ترجمه: دیت زن نصف دیت زن است.

در روایت دیگر آمده است که پیامبر اسلام - صلی الله علیه وسلم - فرموده است: «عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى تبلغ الثلث من ديتها» (نسائی، ۱۹۸۶: ۶۹۸۰) ترجمه: دیت زن و مرد مساوی است تا به يك سوم دیت مرد می‌رسد. یعنی هرگاه اگر از ثلث گذشت دیگر مساوی نیست.

از عمر بن الخطاب و علی بن ابی طالب-رضی الله عنهما- روایت است که آنان گفته اند: «عَقْلُ الْمَرْأَةِ عَلَى النَّصْفِ مِنْ دِيَةِ الرَّجُلِ فِي النَّفْسِ وَفِيمَا دُونَهَا» (بیهقی، ۱۹۹۴: ۸/۱۶۸)

ترجمه: دیت زن نصف دیت مرد در نفس و ما دون نفس است.

همچنان از علی -رضی الله عنه- روایت شده است که می‌گفت: «جَرَاحَاتُ النِّسَاءِ عَلَى النَّصْفِ مِنْ دِيَةِ الرَّجُلِ فِيمَا قَلَّ وَكَثُرَ» (بیهقی، ۱۹۹۴: ۸/۱۶۹)

ترجمه: زخم و جراحات زنان نصف دیت مرد است چه زیاد باشد و چه کم.

۳- چنانچه قبلاً نقل گردید، در مورد تنصیف دیت زن اجماع قایم شده و اجماع یکی از دلایل شرعی اتفاقی است که مخالفت از آن جایز نیست.

۴- جمهور فقهاء اعتبار جنسیت را مبنی بر تنصیف دیت زن به مسایل ذیل قیاس کرده اند:

یک: در شریعت اسلامی میراث زن در بعضی حالات نصف میراث مرد است و دیت نیز به آن قیاس می‌شود.

دو: همچنان مسئله تنصیف دیت زن را می‌توان به شهادت قیاس کرد؛ زیرا صراحت آیت قرآن کریم شهادت دو زن را معادل شهادت یک مرد دانسته است. پس قسمی که شهادت زن معادل نصف شهادت مرد است باید دیتش نیز نصف باشد. (قرطبی، بی‌تا: ۳۲۵/۵)

سه: ملکیت زن در عقد نکاح ناقص است؛ زیرا زن تنها می‌تواند مالک مال در آن باشد؛ اما ملکیت مرد در آن کامل است؛ چون می‌تواند هم مالک مال باشد و هم در ابقا و ازاله آن تصرف داشته باشد. به همین خاطر تنصیف دیت بر آن قیاس می‌شود. (سرخسی، ۲۰۰۰: ۸۰/۲۵)

چهار: منفعت و نقش زن در جامعه کم‌تر از مرد است و مرد از لحاظ انجام وظایف در اجتماع؛ مانند مناصب دینی، جهاد، آبادی زمین و کسب و کار، سهم و فعالیت بیش‌تر از زن دارد، به این اساس از دست دادن زن مساوی از دست دادن مرد نیست و اگر مردی کشته شود در واقع چندین فرد دیگر خساره مند می‌شوند؛ اما اگر زن کشته شود تنها خودش حیاتش را از دست داده و متضرر شود. (ابن قیم، بی‌تا: ۱۴۶/۵)

پنج: برخی از تفاوت‌ها را خداوند متعال در میان مرد و زن مقرر داشته که از آن جمله میراث، شهادت، دیت و عقیقه است، و قیمتی که به عنوان دیت به ورثه مقتول پرداخت می‌شود، در بدل بهای معنوی مقتول نیست؛ بلکه در عوض خساره مادی است که بر اهل مقتول وارد می‌شود و تفاوت خسارت‌ها به اثر فقدان مرد خانواده نسبت به فقدان یک زن در خانواده بیش‌تر است. (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۲۷۱/۵)

عدم اعتبار جنسیت در دیت مرد و زن

برخی از متقدمین؛ مانند امام اسماعیل ابن علیّه و ابوبکر أضم و جمعی از علمای معاصر، به عدم اعتبار جنسیت در دیت قول کرده و به مساوات دیت زن و مرد در نفس و جراحات معتقد اند، و از علمای معاصر، شیخ ابو زهره، شیخ محمد غزالی مصری، شیخ محمود شلتوت، و دکتر یوسف قرضاوی مساوی بودن دیت زن و مرد را ترجیح داده اند، آنان می‌گویند: «حکم به تنصیف دیت زن از هیچ نص صریح صحیح الثبوت، ثابت نیست و این مسئله قابل اجتهاد و تجدید نظر است؛ چون ظروف در هر عصر و زمان تغییر می‌کند.» (مراد عوده، ۲۰۱۳: ۸۷)

دکتر یوسف قرضاوی می‌گوید: «من در کتب تفسیر، حدیث و همچنان در سنن و آثار کاوش کردم و همچنان این موضوع را در کتب فقه و اصول فقه، از ریشه مورد بررسی قرار دادم و دلایلی را که از آن احکام استنباط می‌شود و مورد اعتماد فقهاء و اهل اجتهاد و فتوا است، مراجعه و بازنگری کردم؛ مانند: قرآن، سنت، اجماع، قیاس، مصلحت و اقوال صحابه و سرانجام بعد از مناقشه موضوعی این مسئله برایم واضح شد که حکم مشهور در نزد مذاهب، راجع به این‌که دیت زن نصف دیت مرد است و این حکم چندین قرن معمول به بود، هیچ سند صحیح الثبوت و صریح الدلالة از کتاب و سنت ندارد و همچنان اجماع و قیاس هم آن‌را تایید نمی‌کند و نه مصالح معتبره آن را ایجاب می‌نماید و از هیچ صحابی سخن ثابتی در این زمینه منقول نیست.» (قرضاوی، بی‌تا: ۱۴۳)

همچنان موصوف راجع به مبهم ماندن این موضوع در تاریخ تشریح اسلامی می‌گوید: «من از خودم زیاد پرسیدم که چرا مجتهدین و مجددین در طول زمان‌ها در مورد این قضیه ساکت مانده اند و چه عاملی بوده که آرای جدیدی در این مسئله پدیدار نشده است. قسمی که در قضیه طلاق ابن تیمیه و پیروان مدرسه او تجدید نظر کردند، بلاخره من به این نتیجه رسیدم که قتل زنان به وجه خطا و شبه عمد در گذشته به ندرت اتفاق می‌افتاد؛ مانند زمان ما نبوده که هرگاه و ناگاه و در هر جا در حوادث ترافیکی و غیره مردان و زنان به قتل برسند و یا مورد اصابت قرارگیرند، و این مشکل همچنان باقی ماند تا این‌که در این موضوع به اجتهاد جدیدی ضرورت پیدا شد.» (قرضاوی، بی‌تا: ۱۴۳)

طرفداران نظریه عدم تفاوت دیت زن و مرد با آیات قرآن، احادیث و قیاس استدلال کرده اند که در ذیل به این دلایل اشاره می‌شود:

۱. ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا
- أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النِّسَاء: ۹۲]

ترجمه: و هرکس که مؤمنی را به خطا کشت پس باید برده‌ای مؤمن را آزاد کند، و خون بهایی به خانواده مقتول بپردازد مگر این که وارثان مقتول با عفو کردن خون بها تصدق نمایند.

ظاهر این آیت بر عدم تفاوت مذکر و مؤنث دلالت دارد. (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۲۷۱/۵) و اگر در این آیه به خوبی تامل و دقت شود معلوم می‌گردد که خداوند جل جلاله - بر هیچ نوع امتیاز و فرقی در وجوب دیت مبنی بر اعتبار جنسیت مذکر و مؤنث اشاره نکرده؛ زیرا کلمه «من» عام بوده و شامل هردو جنس مذکر و مؤنث می‌شود. عمرو بن حزم از پدر و پدرش از جد او روایت می‌کند که رسول خدا - صلی الله علیه وسلم - فرمود: «فِي النَّفْسِ الْمُؤْمِنَةِ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ» (نسائی، ۱۹۸۶: ۱۲۸/۸)

ترجمه: در عوض نفس مومن، صد راس شتر است. در این حدیث در مورد دیت کلمه نفس استعمال شده است و این کلمه عام و شامل مرد و زن می‌شود. عمرو بن شعیب از پدر و پدرش از جد او روایت می‌کند که رسول خدا - صلی الله علیه وسلم - فرمود: «الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ يَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ». (سجستانی، ۲۰۰۹: ۲۷۵۳)

ترجمه: مؤمنان در خون‌شان برابرند، تا جایی که پایین‌ترین فرد آنان می‌تواند ذمه بدهد. در این حدیث تصریح شده که خون تمام مسلمانان اعم از مردان و زنان، یک‌سان و بدون تفاوت می‌باشد، و تنصیف دیت به نحوی به معنای تبعیض جنسیتی میان مسلمانان است. از عبدالله بن عمرو بن عاص - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - روایت است که رسول خدا - صلی الله علیه وسلم - فرمود: «أَلَا إِنَّ دِيَةَ الْخَطَا وَشِبْهَ الْعَمْدِ مَا كَانَ بِالسَّوْطِ وَالْعَصَا مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ» (سجستانی، ۲۰۰۹: ۴۵۴۹)

ترجمه: هان! بدانید که دیت قتل خطا و شبه عمد و آنچه با شلاق و عصا صورت گیرد؛ صد شتر است.

۱. همچنان قائلین به مساوات دیت زن و مرد و عدم اعتبار جنسیت در آن از قیاس به وجوه ذیل استدلال می‌کنند:

یک- قیاس دیت زن بر دیت جنین: در احادیث صحیح آمده است که دیت جنین یک غلام یا فرزند غلام است پس اگر دیت زن نصف دیت مرد می‌بود، باید پیامبر اسلام -صلی الله علیه وسلم- امر می‌کرد تا جنین را تشخیص کنند که اگر مذکر باشد برایش دیت مکمل پرداخت کنند و اگر دختر باشد نصف دیت بدهند؛ اما چنین نشده است؛ بلکه پیامبر اسلام -صلی الله علیه وسلم- دیت جنین را در تمام احوال یک‌سان گفته و این دلالت می‌کند که در میان دیت زن و مرد فرقی وجود ندارد. (نیشاپوری، بی‌تا: ۱۳۰۹/۳)

دو- قیاس به قصاص: قسمی که در نزد جمهور فقهاء قصاص زن و مرد، یک‌سان است و در آن هیچ تفاوتی وجود ندارد، این مسئله ایجاب می‌کند تا در دیت هم یک‌سان باشند.

مناقشه دلایل و مذهب راجح

دلایل جمهور مبنی بر تنصیف دیت و اعتبار جنسیت در آن، دارای ملاحظات ذیل است:

الف: عدم موافقت این دیدگاه با آیه قصاص ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ۴۵]

ترجمه: زیرا مطابق این آیه، نفس در مقابل نفس و چشم در مقابل چشم قصاص می‌شود و مستفاد آن، مساوات میان مرد و زن هم در قصاص و هم در دیت است؛ زیرا دیت جایگزین و تابع قصاص است و هیچ استثنایی در زمینه وجود ندارد.

ب: دیدگاه اعتبار جنسیت در دیت، با اصل مساوات در مجازات که به عنوان مبنا و روح قوانین شمرده می‌شود، منافات دارد؛ زیرا تفکیک جنسیتی در مجازات در هیچ قانونی

پذیرفته شده نیست و اصرار بر آن موجب عدم سازگاری حقوق جزائی شریعت اسلامی با قوانین و اصول پذیرفته شده جهانی است.

ج: احادیثی که از آن بر تنصیف دیت و اعتبار جنسیت استدلال شده است، از چند طریق قابل مناقشه می‌باشند:

اول: ضعف اسناد تمام احادیث متعلق بر تنصیف دیت ضعیف اند، به خصوص حدیث: «دِيَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى التَّصْفِ مِنْ دِيَةِ الرَّجُلِ»

ترجمه: که بیهقی آن را روایت کرده است. کاملاً ضعیف و غیر قابل استناد است؛ چون در میان راویان آن بکر بن خنیس است که او را علی ابن مدینی، عقیلی، ابوزرع، بزار، ابن حبان، ابن ابی شیبہ، دارقطنی، نسائی و سایر محدثین ضعیف گفته اند. (ابن حجر، بی تا: ۴۸۲/۱)

قرضاوی -رحمه الله- راجع به استدلال از حدیث در مورد عدم تفاوت دیت زن و مرد می‌گوید: «اگر ما در کتب صحیح حدیث؛ مانند: صحیح البخاری، صحیح مسلم که دارای احادیث درجه اول هستند و همچنان در کتب سنن؛ مانند: سنن ترمذی، سنن ابی داود، ابن ماجه و نسائی را جست‌وجو کنیم، هیچ حدیثی راجع به تفاوت دیت زن و مرد پیدا نمی‌کنیم، و می‌بینیم که عصر ائمه حدیث می‌گذرد و حتی قرن چهارم هجری نیز سپری می‌شود و محدثین بزرگ؛ مانند ابو یعلی، ابوبکر بن خزیمه، ابو جعفر طحاوی، امام ابو عبد الله حاکم و ابو الحسن دارقطنی هیچ حدیثی در این مورد روایت نمی‌کنند؛ اما بعد از گذشت این همه محدثین بزرگ تنها امام بیهقی می‌آید و حدیثی را از معاذ بن جبل روایت می‌کند مبنی بر این که گویا دیت زن نصف دیت مرد باشد، حدیثی که از لحاظ سند ضعیف و قابل استدلال نیست.» (قرضاوی، بی تا: ۱۴۳)

دوم: احادیثی که در مورد تنصیف دیت نقل شده‌اند، علاوه بر ضعف اسناد، در محتوای آن‌ها نیز اختلافاتی وجود دارد. برای مثال، در روایت معاذ بن جبل -رضی الله عنه- تنصیف کلی مطرح شده است؛ در حالی که در حدیث عمرو بن شعیب، که به

ضعف سند آن (ذهبی، بی تا: ۶۵۹/۲)، چنین اشاره شده است: «عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى تبلغ الثلث من ديتها»؛

ترجمه: یعنی دیت زن مانند دیت مرد است تا زمانی که به یک سوم حصه دیت زن برسد. همچنین در روایت دیگر از زید بن ثابت -رضی الله عنه- نقل شده که ابوبکر -رضی الله عنه- در مورد دیت حلما ثدی زن ربع دیت و در مورد حلما ثدی مرد ثمن دیت تعیین کرده است.

این اختلافات و تصحیف‌ها در متن روایات به وضوح ضعف حدیث را نشان می‌دهد و آن را غیر قابل استدلال می‌سازد.

سوم: ضعف آثار روایت شده و اختلاف در آثاری که از برخی صحابیان -رضی الله عنه- در مورد تنصیف دیت مرد و زن روایت شده‌اند، خالی از اشکال نیستند. ابن حجر عسقلانی -رحمه الله- در مورد اثر وارده از عمر بن الخطاب و علی بن ابی طالب -رضی الله عنهما- بیان کرده است که این آثار ضعیف بوده و قابل استناد نیستند. (ابن حجر، بی تا: ۱۲۹/۱) بر علاوه، در مفهوم نیز اختلافاتی وجود دارد. مثلاً در روایتی آمده است: «دية الحرة المسلمة إذا كانت من أهل القرى خمسمائة دينار»؛ یعنی دیت زن آزاد و مسلمان اگر از اهل قریه باشد، پنجصد دینار است. اگر قید «اهل القرى» در نظر گرفته شود، حکم غیر آن مبهم می‌ماند. (سجستانی، ۲۰۰۹: ۶/۶۲۰)

نکته اختلافی دیگر این است که در روایت شریح از عمر -رضی الله عنه- مساوات دیت مرد و زن در دندانها و جراحاتی که «موضحة» نامیده می‌شود آمده است (ابن ابی شیبیه، بی تا: ۲۷۴۹۶)، اما ابن حجر عسقلانی این اثر را نیز ضعیف می‌داند. (ابن حجر، بی تا: ۲۴/۴)

ابن حجر عسقلانی همچنین روایت شعبی از علی -رضی الله عنه- را مبنی بر نصف بودن دیت در قلیل و کثیر، ضعیف و منقطع عنوان کرده است. سایر روایات و آثار نیز هیچ‌یک از ضعف، انقطاع و علت خالی نیستند.

البته در پاسخ به ملاحظات یاد شده گفته می‌شود که اگر هر یک از روایات و آثار نقل شده در باب تنصیف دیت مرد و زن به تنهایی ضعیف باشند، در مجموع این آثار یکدیگر را تقویت کرده و مفهوم مشترک تنصیف دیت مرد و زن را تأیید می‌کنند. همچنین، اگرچه این روایات ضعیف هستند، مسئله تنصیف دیت بر اجماع عملی صحابه کرام تکیه دارد و اجماع عملی از اجماع سکوتی و اجماع قولی قوی‌تر است.

چهارم: قائلین به عدم اعتبار جنسیت در دیت بر این باورند که اجماع باید اصلی از قرآن یا سنت صحیح داشته باشد؛ اما در قرآن کریم و در سنت نبوی هیچ نص ثابت و صحیحی مبنی بر تنصیف دیت وجود ندارد. علاوه بر این، از متقدمین، مانند ابن‌علیه و ابوبکر اصم که در مطالب گذشته ذکر شد، معتقد به عدم اعتبار جنسیت در دیت هستند. بنابراین، می‌توانیم در مسئله توافق جمهور را بپذیریم، نه اجماع را.

در پاسخ به این اعتراض، گفته می‌شود که اجماع علما در این مورد قطعی است و نمی‌تواند از زمان صحابه تا کنون، امت اسلامی بر امری اجماع کنند که هیچ منبع شرعی نداشته باشد.

پنجم: طرفداران نظریه تنصیف، مسئله دیت را به میراث، شهادت و منافع زن قیاس کرده‌اند؛ در حالی که مخالفان این نظریه، این قیاس‌ها را نادرست می‌دانند. آنان بر این باورند که در میان دیت و میراث، علت مشترکی وجود ندارد؛ چرا که علت میراث قرابت و رحم است؛ در حالی که علت دیت ناشی از جنایت و ظلم می‌باشد. همچنین، نصف بودن سهم زنان در میراث دائمی نیست و در برخی موارد، سهم زنان نیز مانند مردان است. نکته دیگری که باید به آن توجه شود، این است که در مورد میراث، نصوص صریح و مشخصی وجود دارد؛ در حالی که در مورد تنصیف دیت، نص خاصی وجود ندارد.

قیاس دیت بر شهادت نیز قابل توجه است؛ زیرا در این دو مسئله، علت جامع و مشترکی وجود ندارد. علت دیت ناشی از جرم و جنایت است، در حالی که علت شهادت،

همان طور که نص صریح قرآن کریم اشاره دارد، مصلحت تذکیر و یادآوری است: ﴿أَنَّ تَضَلَّ إِحْدَهُمَا فَتَذَكَّرَ إِحْدَهُمَا الْأُخْرَى﴾ (البقره: ۲۲)
ترجمه: به این معنا که اگر یکی از زنان فراموش کند، دیگری آن را به یاد خواهد آورد. علاوه بر این، بسیاری از افرادی وجود دارند که شهادتشان قبول نمی‌شود؛ اما دیت‌شان کامل است، مانند صبی و مجنون. بنابراین، قیاس دیت بر شهادت یک قیاس معقول نیست.

همچنین قیاس دیت بر منفعت زن نیز نادرست است؛ زیرا اگر این تفاوت به خاطر منفعت بود، باید شریعت اسلامی در موارد مختلف، مانند دیت کودک خردسال نسبت به انسان بزرگسال و دیت عالم نسبت به جاهل تفاوت قائل می‌شد؛ در حالی که چنین تفاوتی در هیچ‌کجا مشاهده نمی‌شود. (عوده، ۲۰۱۳: ۹۳)

مناقشه دلایل عدم اعتبار جنسیت در دیت

جمهور فقهاء که به عدم مساوات دیت زن و مرد قایل اند در مورد دلایل کسانی که قایل به مساوات نیستند می‌گویند:

۱- قول مساوات دیت زن با مرد یک قول شاذ و نادر است و از سایر اصحاب و تابعین چنین قولی نقل نه شده است؛ بناءً این قول مخالف اجماع عملی بوده و به همین علت نیازی نیست به آن اهمیت داده شود؛ اما در جواب گفته می‌شود که مبنای اعتماد بر اقوال، دلایل و مستندات شرعی است نه قلت یا کثرت طرفداران یک دیدگاه.

۲- مخالفت اجماع جایز نیست و پیامدهای خطرناک دارد؛ زیرا این کار باعث فتح ذرایع و منجر به عدم اعتماد بر برخی مسایل اجماعی در امت اسلامی شده و همچنان موجب ایجاد شبهات در احکام اسلامی می‌شود.

۳- حدیث «فی النفس المؤمنة مائة من الإبل» و حدیث «المسلمون تتكافأ دماؤهم»

ترجمه: عام و مجمل اند که به وسیله احادیث تنصیف دیت زن خاص و تفسیر می‌گردند؛ ولی در پاسخ گفته می‌شود که اعتبار شمولیت مرد و زن در خطاب‌ها و صیغه‌های مذکر، در نصوص قرآن و سنت یک امر قبول شده است؛ زیرا احکام اسلامی در خطاب‌های شرعی که با صیغه‌های جمع مذکر آمده اند، شامل زنان هم می‌شوند مگر دلیلی بر اختصاص این احکام به ذکور وجود داشته باشد (زیدان، بی‌تا: ۴۹) و اگر این قاعده رعایت نشود، شناخت احکام شرعی در مسایل زیادی به چالش مواجه می‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

هرگاه به مسئله اعتبار و عدم اعتبار جنسیت در مجازات قصاص و دیت از آغاز با توجه به نصوص قرآنی مورد بحث قرار گیرد، دیدگاه عدم اعتبار جنسیت در هردو مورد، راجح‌تر و موافق‌تر با اصول و اساسات شریعت اسلامی پنداشته می‌شود. همانطوری که این موضوع در کتاب «الجریمه و العقوبة فی الفقه الاسلامی» اثر شیخ ابو زهره مصری در موارد پراکنده به آن تأکید گردیده و مساوات در قصاص اصل انکارناپذیر در اصول جزایی اسلام معرفی شده است. همچنان براینده نهایی مقاله «دیتة المرأة المسلمة فی الشریعة الاسلامیة» دکتر یوسف قرضاوی بیانگر عدم اعتبار جنسیت مخصوصاً در باب دیت است. هرچند اعتبار جنسیت در مسئله دیت، دیدگاه اکثریت فقها در طول تاریخ است و آنچه با اضافه بر بحث‌های پیشینه‌بی از این مقاله گرفته می‌شود نیز تأیید دیدگاه عدم اعتبار جنسیت در مجازات قصاص و دیت می‌باشد؛ زیرا:

۱. اصل در باب مجازات رعایت فضایل، اوصاف و منافع نیست؛ بلکه مساوات در اجرای آن به خاطر زجر و تهدید مجرمین است، به همین علت مرد و زن در مجازات سرقت ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ۳۸]

ترجمه: (دست مرد و زن دزد را قطع کنید) و مجازات زنا

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾ [النور: ۲]

ترجمه: (به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید)، اصل مساوات کاملاً رعایت شده و مساوات در این باب به اساس قاعده «الغرم بالغنم» ایجاب می‌کند که زن و مرد همانطوری که در مجازات قصاص، حد سرقت، حد زنا، حد قذف و... برابر اند، در دیت هم باید مساوی باشند.

۲. صراحت آیات قرآن کریم و احادیث صحیح در مورد دیت، هیچ فرقی میان زن و مرد نگذاشته و بزرگ‌ترین دلیل مؤیدین اعتبار جنسیت در مسئله دیت، قیاس است که در مقابل نصوص قوت چندانی ندارد.

۳. تمام احادیث و آثاری که بر نصف بودن دیت زن دلالت می‌کنند، ضعیف، مقطوع و یا موقوف اند و هیچ یک از آنها سند صحیح و ثابت ندارد که قابل اطمینان باشد و این روایات اکثراً بعد از سپری شدن دوره محدثان بزرگ و حتی بعد از قرن چهارم تدوین شده اند.

۴. دلیل ثابتی مبنی این که تنصیف دیت اجماع عملی باشد، وجود ندارد و مخالفت از اجماع سکوتی در صورتی که دلایل کافی از قرآن و سنت بر آن وجود نداشته باشد، اشکالی ندارد. از سوی دیگر اجماع یک امر نسبی است نه کلی.

۵. مساوی بودن قصاص مرد و زن، یکی از دلایل بزرگ برای اثبات مساوی بودن دیت است. همچنان اساسی‌ترین علت دیت، تجاوز بر نفس و حقوق بشری است و در این باب نفس مذکر و مؤنث برابر است.

۶. مقاصد و حکمت‌های مشروعیت مجازات، بیانگر این مطلب اند که شریعت اسلامی اساساً مبنای مجازات را بر مساوات بنا کرده و این امر ایجاب می‌کند که در تطبیق آن به جنسیت اعتبار داده نشود.

نتیجه‌گیری

- سرانجام از آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت، چنین نتیجه‌گیری می‌شود:
- ۱- آیات قرآنی در مسئله اعتبار جنسیت -هم در مجازات قصاص و هم در دیت- تصریحی ندارند؛ اما فقها با در نظر داشت روایات وارده در این موضوع دیدگاه‌های متفاوت را ارایه داشته‌اند. بنا بر این می‌توان نتیجه‌گیری کرد که قرآن کریم مسایل را به طور کلی بیان می‌کند و احادیث پیامبر-صلی الله علیه وسلم- بیانگر برخی جزئیات بوده و این امر باعث تفاوت دیدگاه‌های فقهی شده و همچنان عاملی برای بازنگری مجدد مسئله توسط برخی علما و اندیش‌مندان معاصر بوده است.
 - ۲- فقهای معاصر در مجازات قصاص، نظر جمهور فقها مبنی بر عدم اعتبار جنسیت در قصاص نفس و اعضای بدن را راجح دانسته‌اند؛ در حالی که دیدگاه احناف در افغانستان معمول بوده و دارای دلایل عقلی است.
 - ۳- اعتبار جنسیت در مسئله دیت، پدیده اجتماعی بوده و به همین دلیل با وجود این‌که دیدگاه عدم اعتبار جنسیت در دیت راجح‌تر و موافق‌تر با اصول و اساسات شریعت اسلامی پنداشته می‌شود و تمام احادیث و آثاری که بر نصف بودن دیت زن دلالت می‌کنند، ضعیف می‌باشند. با آن هم مخالفت از اجماع که هرچند برخی علمای معاصر آن را به اتفاق فقها تعبیر کرده‌اند، مشکل به نظر می‌رسد.

سرچشمهها

- ابن أبى شيبه، عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف فى الاحاديث والايخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۹۹۵، چاپ ۱.
- ابن قيم، محمد بن أبى بكر، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الفكر، (بى تا) بيروت.
- ابن حبان، محمد بن حبان البستى، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، چاپ ۲.
- ابن حجر، أحمد بن على عسقلانى، تهذيب التهذيب، دار المعرفة (بى تا) بيروت، چاپ ۱.
- ابن حجر، أحمد بن على عسقلانى، فتح البارى شرح صحيح البخارى، دار المعرفة، ۱۳۷۹، بيروت.
- ابن رشد، محمد بن احمد القرطبى، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، دار ابن حزم، ۲۰۰۳، بيروت.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد، وزارة عموم الأوقاف، ۱۳۸۷، المغرب.
- ابن فرحون، برهان الدين ابراهيم، تبصرة الحكام فى اصول الأفضية و مناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية ۱۹۸۶، قاهره.
- ابن قدامه، عبدالرحمن بن عمر المقدسى، المغنى، دارالفكر (بى تا) دمشق، چاپ ۱.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، ۱۴۱۴، بيروت.
- ابن نجيم، زين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق، دار المعرفة (بى تا) بيروت.

- أبو حسان، محمد، احكام الجريمة والعقوبة فى الشريعة الإسلامية، مكتبة المنار ١٩٨٧، الزرقاء، مصر.
- أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط فى التفسير، دار الفكر، ١٤٢٠، بيروت، چاپ ١.
- ابو زهره، محمد، الجريمة والعقوبة فى الفقه الاسلامى، دار الفكر العربى (بى تا)، قاهره.
- احمد مختار عمر، معجم الصواب اللغوى، عالم الكتب، ٢٠٠٨، القاهرة، ط ١.
- البركتى، محمد عميم، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦، پشاور، پاكستان.
- بزدوى حنفى، على بن محمد، اصول البزدوى، جاويد پرس (بى تا) كراچى.
- بيهقى، أحمد بن حسين بن على، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤، بيروت.
- ترمذى، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربى (ب.ت)، بيروت.
- جرجانى، على بن محمد، التعريفات، دار الكتاب العربى (بى تا) بيروت، چاپ ١.
- جريدة رسمى وزارت عدليه، قانون جزاى افغانستان.
- جزيرى، عبدالرحمن، الفقه على المذاهب الاربعة، قاهره، دار الآفاق العربية، ١١٢٧هـ، چاپ ١.
- حجاوى، موسى بن أحمد، الإقناع فى فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار المعرفة (بى تا) بيروت.
- ذهبى، محمد ابن أحمد، ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، دار المعرفة (بى تا) بيروت.
- راغب اصفهانى، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم ١٩٩٢، دمشق.

- رضا، محمد رشيد بن على، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة، ۱۹۹۰، مصر.
- زحيلي، وهبه بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دارالفكر المعاصر، ۱۴۱۲، بيروت، چاپ ۲.
- زحيلي، وهبه، الفقه الاسلامي وادلته، دارالفكر سوريه، ۱۹۸۵، دمشق.
- زمخشري، محمود بن عمرو، المصباح المنير، المكتبة العصرية، ۲۰۰۲، بيروت، چاپ ۱.
- زيدان، عبدالكريم، حقوق المرأة في الإسلام، نسخه الكترونيكي شامله، اصدار ۳/۳۲.
- سباعي، دهاني السباعي، القصاص دراسة في الفقه الجنائي المقارن، نسخه الكترونيكي، ۲۰۰۴، چاپ لندن.
- سجستاني، سليمان بن اشعث، سنن ابى داوود، دارالكتب العلمية (بي تا)، بيروت.
- سرخسي، محمد ابن احمد، المبسوط، دار الفكر، ۲۰۰۰، بيروت.
- شافعي، محمد بن ادريس، الأم، دار المعرفة، ۱۳۹۳، بيروت، چاپ ۲.
- شرييني، محمد بن الخطيب، مغنى المحتاج، دارالمعرفة، ۱۴۵۵، بيروت، چاپ ۳.
- طبرى، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، ۱۹۷۸، بيروت، چاپ ۳.
- عسكرى، أبو هلال الحسن بن عبد، الفروق اللغوية، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، (بي تا)، قاهرة.
- عوده، عبدالقادر، التشريع الجنائي الإسلامى مقارناً بالقانون الوضعى، دار الكتب العلمية (بي تا)، بيروت.
- فرهنگ كامل فارسى، غلام رضا، انصاف پور، انتشارات زوار، ۱۳۸۷، تهران.
- قرافى، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، دار الغرب، ۱۹۹۴، بيروت.

- قرطبی، ابو عبد الله محمد بن احمد، الجامع لاحكام القرآن، دار المصرية، ۱۹۶۴، قاهره، چاپ ۲.
- كاسانى، ابوبكر بن مسعود، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، دارالكتاب العربى، ۱۹۸۲، بيروت.
- مراد عوده، دية المرأة المسلمة بين التنصيف والمساواة، مجلة جامعة النجاح للابحاث العلوم الانسانية، ۲۰۱۳، فلسطين.
- مرتضى، أحمد بن يحيى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، دار الكتب الإسلامى (بى تا) مصر، قاهره،
- مرغينانى، على ابن ابى بكر الهداية فى شرح بداية المبتدى، داراحياء التراث العربى (بى تا) بيروت.
- نسائى، أحمد بن شعيب الخراسانى، مكتب المطبوعات الإسلامية، ۱۹۸۶، حلب، سوريه، چاپ ۲.
- وزارة الأوقاف والشئون الاسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، طباعة ذات السلاسل، ۱۹۸۳، كويت، چاپ ۲.

پوهیالی عبدالحمید رسولی

عضو کادر علمی پوهنتون دفاعی ملی و استاد

قراردادی پوهنځی حقوق و علوم سیاسی

پوهنتون دعوت

abdulhamidrasooli@gmail.com

پوهنوال سیف الله ضیایی

عضو کادر علمی پوهنځی حقوق و علوم

سیاسی پوهنتون البیرونی

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۱۸

پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

حقوق بشردوستانه اسلامی در میدان جنگ

چکیده

این تحقیق به هدف شناخت اقدامات بشر دوستانه اسلام در میدان نبرد و گسترش و ترویج حقوق بشردوستانه اسلامی در جامعه مبتنی بر این سوال (اسلام چه اقداماتی و دستوراتی را در ارتباط با حقوق بشردوستانه در میدان جنگ ارائه داده است؟) انجام شده است. این تحقیق از نوع تحقیق تحلیلی - توصیفی بوده و اطلاعات با استفاده از روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده است. نتیجه این تحقیق نشان می‌دهد که حقوق بشر دوستانه اسلامی پیرامون جنگ بر گذشت، ترحم و همدردی مبتنی بوده و حیات انسان‌ها و کرامت انسانی از اصول مسلم اسلامی است که در جنگ حائز اهمیت شایانی می‌باشد. از این رو، رسماً رفتار غیر انسانی، قتل عمد، مثله کردن و شکنجه و هر شکل دیگر از رفتار تحقیرآمیز با دشمن را ممنوع می‌سازد. مطابق با حقوق بشردوستانه اسلامی، افراد نظامی و غیر نظامی در منازعات مسلحانه باید تفکیک شوند و خصومت تنها بین نیروهای مسلح مجاز می‌باشد. تمامی حملات کورکورانه و بدون تفکیک که منجر به ایجاد وحشت و ترور و عملیات تلافی‌جویانه علیه غیر نظامیان و جمعیت غیر نظامی می‌گردد، ممنوع است. در حقوق اسلام حمایت ویژه‌ای از برخی طبقات غیر نظامی مانند اطفال، زنان، سالخورده‌گان، افراد بیمار شده و روحانیان پیش‌بینی شده است. بر اساس منابع حقوق اسلام، جنگجوی مسلمان حق ندارد در مقام انتقام‌جویی به مجازات جمعی دشمن مبادرت ورزد. اسلام در مورد رفتار با مجروحان و اسیران جنگی قواعد انسان‌دوستانه روشنی دارد و برای آنان حقوق خاصی قائل است، از جمله رعایت احترام و منع شکنجه، حفظ وحدت خانوادگی، تضمین حق ارتباط با خانواده و آزادسازی از روی عطف و رأفت. واژه‌های کلیدی: حقوق بشردوستانه، اسلام، حیات انسان، کرامت انسانی، اسیران جنگ.

Abstract

This research has been done with the aim of knowing the humanitarian actions of Islam in the battlefield and expanding and promoting Islamic humanitarian rights in the society based on this question (what actions and instructions has Islam presented in relation to humanitarian rights in the battlefield?). This research is analytical-descriptive research and the information was collected using the library method.

The result of this research shows that Islamic humanitarian rights around war are based on forgiveness, pity and sympathy, and human life and human dignity are among the Islamic principles that are very important in war. Therefore, it officially prohibits inhumane treatment, intentional killing, mutilation and torture and any other form of degrading treatment of the enemy. According to Islamic humanitarian law, military and civilian people must be separated in armed conflicts and hostilities are allowed only between armed forces. All blind and indiscriminate attacks that lead to terror and retaliatory operations against civilians are prohibited.

Islamic law provides special protection for some civilian classes such as children, women, the elderly, sick people, and clerics. According to the sources of Islamic law, the Muslim soldier has no right to take collective punishment of the enemy as revenge. Islam has clear humanitarian rules regarding the treatment of the wounded and war captives and gives them special rights, including respecting and prohibiting torture, preserving family unity, guaranteeing the right to communicate with the family, and liberating them out of compassion and kindness.

Keywords: humanitarian rights, Islam, human life, human dignity, war captives.

Dawat Academic Journal

Fifth Year, Issue 1
(Spring & Summer 2024)

Volume
10

Received: 2024-7-8
Accepted: 2024-9-15

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

مقدمه

موضوع مورد بحث در این مقاله، بررسی حقوق بشردوستانه اسلامی در میدان جنگ می‌باشد. دین اسلام با در نظر گرفتن تمامی ابعاد جامعه انسانی و حیات اجتماعی، نسبت به رخداد جنگ و منازعات مسلحانه بی‌توجه نبوده و برای کاهش خسارات ناشی از این پدیده، حدود و مقرراتی را وضع نموده است. در این راستا، حیات انسان و کرامت انسانی به‌عنوان مرکز توجه حقوق بشردوستانه اسلامی شناخته می‌شود. اسلام دین رحمت و انسانیت است. از نگاه اسلام، انسان برترین مخلوق در روی زمین و در میان سایر موجودات است. اسلام به انسان کرامت و برتری داد و معیار انسانیت را تقوا قرار داد. اسلام نسبت به انسان دیدگاه رحیمانه داشته و به حاکمان تأکید می‌کند که به انسان به دید رحمت و مهربانی بنگرند و از ظلم و تعدی بر آن‌ها خودداری نمایند. اسلام بر حفظ حیات انسان، کرامت انسانی و حرمت و آزادی انسان‌ها تأکید فراوانی دارد. هدف اسلام نجات انسان‌ها و هدایت و رساندن آنان به کمال معرفت می‌باشد نه کشتن و نابود کردن و گمراه ساختن آن‌ها و توصیه می‌کند که با دشمنان‌تان احسان کنید. خداوند احسان کننده‌ها را دوست دارد. اسلام به پیروان خود تأکید می‌کند که تجاوز نکنید؛ زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد.

در شرایط کنونی، با تجربه بیش از چهار دهه جنگ در افغانستان و وقوع نقض گسترده قوانین جنگ، ضرورت تحقیق در این زمینه احساس می‌شود. دلیل اصلی این نقض، عدم آگاهی طرف‌های درگیر از احکام بشردوستانه اسلامی و اسناد بین‌المللی جنگ است. از این رو، هدف اساسی این تحقیق، افزایش آگاهی، ترویج و گسترش حقوق بشردوستانه اسلامی در جامعه و میان نیروهای مسلح کشور می‌باشد. سوال محوری تحقیق کنونی این‌گونه مطرح می‌شود که «اسلام چه اقداماتی و دستوراتی را در ارتباط با حقوق بشردوستانه در میدان جنگ ارائه داده است؟» به‌نظر می‌رسد نصوص اولیه، شامل قرآن کریم و همچنین رفتار و گفتار پیامبر -صلی الله علیه وسلم- خلفای راشدین و سایر

پیشوایان دین، بر رعایت حقوق انسان، حفظ حیات و کرامت انسانی و تأمین عدالت و احسان نسبت به قربانیان جنگ تأکید دارد. علاوه بر این، اسلام دارای ضمانت اجرایی مادی، معنوی و اخروی نیز می‌باشد. نوعیت این پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و داده‌ها با استفاده از روش کتاب‌خانه‌ای با درک بهتر از احکام اسلامی و نصوص و رفتار پیامبر -صلی الله علیه وسلم- و بزرگان دین، جمع‌آوری شده است.

پیشینه تحقیق

بر اساس مطالعات پیشینه‌ای، به نظر می‌رسد که در گذشته به ترویج حقوق بشردوستانه اسلامی در کشور ما توجه چندانی نشده و محققین به‌ندرت به این مسأله پرداخته‌اند. یکی از آثار جدید در این زمینه، کتاب «حقوق بین‌المللی بشردوستانه» است که توسط دکتر محمد قاسم الیاسی در سال ۱۳۹۹ منتشر شده و صرفاً به مقایسه بین اسناد بین‌المللی و احکام اسلامی می‌پردازد. به‌علاوه، اثر دیگر محمد اعظم طارق با عنوان «حقوق جنگ؛ مبانی مقررات حقوق بشردوستانه در اسلام و حقوق بین‌الملل» که در سال ۱۳۹۱ تهیه شده، تنها در یک فصل به مبانی حقوق بشردوستانه اسلامی اشاره کرده است. با این حال، تحقیقی که به‌صورت منظم و با اتکا به منابع حقوق اسلامی به بررسی این موضوع پرداخته باشد، کمتر مشاهده می‌شود. این کمبود تحقیقات در زمینه حقوق بشردوستانه اسلامی، ضرورت انجام این پژوهش را دو چند می‌کند و امید است با انجام این تحقیق، گامی هر چند کوچک در راستای ترویج و فهم بهتر این حقوق در جامعه برداشته شود.

مباحث نظری و مفاهیم

این تحقیق با تأکید بر رویکرد دینی و وحیانی، بر مبنای نص قرآن کریم و رفتار و گفتار پیامبر -صلی الله علیه وسلم- و همچنین منابع حقوق اسلامی طراحی شده است. هدف از این چهارچوب نظری، بررسی اصول حقوق بشردوستانه اسلامی و آثاری است که با التزام به صلح، امنیت و عدالت در جامعه انسانی کمک می‌کند. به گفته عباس علی

عظیمی شوشتری (۱۳۹۲)، اسلام بر حفظ حیات انسان، کرامت انسانی و حرمت و آزادی انسان‌ها تأکید فراوانی دارد.

در این راستا، اصل وجود و ضرورت حقوق بشردوستانه در اسلام به این صورت است که باید هرگونه لطمات غیرمتعارف جنگی و رفتارهای غیر انسانی در جنگ پیشگیری شود. این حقوق به اعتبار کرامت ذاتی که خداوند به انسان عطا کرده و به اعتبار درک فطری و وجدانی انسان در رعایت این حقوق اهمیت دارند. این ضرورت با توجه به خواست شارع مقدس اسلام شکل می‌گیرد که برای حفاظت از قربانیان جنگ و نیروها و مراکز امدادی در نظر گرفته شده است.

مفهوم شناسی اصطلاحات کلیدی تحقیق در تبیین مسئله نقشی اساسی دارد و محقق را به سمت رسیدن به هدف کمک می‌کند. از این رو، در ادامه این بحث لازم است اصطلاحات کلیدی زیر مفهوم شناسی شوند.

۱. مفهوم حقوق بشردوستانه: حقوق بشردوستانه عبارت است از مجموعه‌ای از مقررات که حداقل حقوقی را که طرفین متخاصم در زمان جنگ و درگیری مسلحانه باید رعایت کنند، تعیین می‌کند. این حقوق از یک سو ماهیتی انسانی دارند و باید بدون توجه به رنگ، نژاد، زبان، مذهب و ملیت احترام گذاشته شوند و از سوی دیگر، به واسطه قرار دادها و کنوانسیون‌ها بین دولت‌های مختلف لازم‌الرعایه می‌شوند. (مهرپور، ۱۳۹۰، ۲۴۵)

۲. مفهوم حقوق بشردوستانه در اسلام: در اسلام، حقوق بشردوستانه به مجموع امتیازات و اختیارات مشروعی اشاره دارد که دین اسلام در زمان جنگ به دشمنان اعطا کرده است. این حقوق ممکن است به طور مستقیم حمایت از انسان‌ها را هدف قرار دهد یا به حفاظت از اموال، ساختمان‌ها و حتی حیوانات بپردازد. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۵: ۱۴۷)

۳. مفهوم حقوق بین‌الملل اسلامی: حقوق بین‌الملل اسلامی مجموعه‌ای از مقررات است که با هدف برقراری صلح، امنیت و عدالت بین‌المللی توسط شارع مقدس اسلام وضع شده است. این اهداف شامل اجرای مفاد مقررات در روابط دولت‌های اسلامی با یکدیگر و با سایر ملل نیز می‌شود و بسیاری از قواعد آن دارای جنبه انسانی هستند و می‌توان آن‌ها را به عنوان اصول انسانی تلقی کرد. (عظیمی شوشتری، ۱۳۹۲: ۲۱)

۴. تعریف حقوق جنگ در اسلام: حقوق جنگ در اسلام به مجموعه قواعد و احکام فقهی و حکومتی گفته می‌شود که در دوران جنگ یا پس از آن و در مورد مسائل مربوط به جنگ اجرا می‌شوند. کشورهای اسلامی و مسلمانانی که در مخاصمات مسلحانه درگیر هستند، موظف به رعایت این قواعد هستند. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۵: ۱۴۰)

حقوق بشردوستانه در اسلام

حقوق بشردوستانه اسلامی در میدان جنگ و نبرد مبتنی بر آیات، احادیث، اقوال و رفتار صحابه، نظریات فقها و رفتار فرماندهان مسلمان در میدان‌های جنگ در طول تاریخ اسلام از زمان رسول الله -صلی الله علیه وسلم- تا دوره خلافت عثمانی طی چند مؤلفه زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد:

اول- حقوق بشردوستانه از نگاه قرآن کریم

الف- آیات مورد استناد: در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که به رفتار بشردوستانه با دشمن در زمان جنگ دستور می‌دهد. قرآن انسان را صاحب کرامت دانسته و قتل غیرموجه یک انسان را جنایت علیه بشریت معرفی می‌کند. احیای یک انسان نیز معادل احیای کل انسانیت است. تعالیم اسلام نشان می‌دهد که خداوند -جل جلاله- مسلمانان را به عدل امر کرده و از خروج از جاده انصاف، حتی در مواجهه با دشمن، بر

حذر مى‌دارد. در اين راستا، تجاوز، ظلم و اعتداء به شدت نهى شده است. (مجموعه مقالات اولين همایش اسلام، ۱۳۸۶، ۱۸۲)

آيه كرامت انسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإِسْرَاءُ: ۷]

ترجمه: ما آدميزادگان را (با اعطاء عقل، اراده، اختيار، نيروى پندار و گفتار و نوشتار، قامت راست، و غيره) گرامى داشته‌ايم، و آنان را در خشكى و دريا (بر مركب‌هاى گوناگون) حمل كرده‌ايم، و از چيزهاى پاكيه و خوشمزه روزى‌شان نموده‌ايم، و بر بسيارى از آفريدگان خود كاملاً برتریشان داده‌ايم.

۱- آيه منع آدم كشى جز در قبال قتل نفس يا فساد در روى زمين: ﴿كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المَائِدَة: ۳۲]

ترجمه: به همين جهت بر بنى اسراييل مقرر داشتيم كه هر كس انسانى را بدون ارتكاب قتل، يا فساد در زمين بكشد، چنان است كه گوئى همه انسان‌ها را كشته است، و هر كس انسانى را از مرگ رهائى بخشد، چنان است كه گوئى همه مردم را زنده كرده است.

۲- آيه عدل و عدم جواز خروج از حدود عدالت و انصاف: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المَائِدَة: ۸]

ترجمه: ای مؤمنان! بر ادای واجبات خدا مواظبت داشته باشید و از روی دادگری گواهی دهید، و دشمنی قومی شما را بر آن ندارد که (با ایشان) دادگری نکنید. دادگری کنید که دادگری (به ویژه با دشمنان) به پرهیزگاری نزدیکتر (و کوتاه‌ترین راه به تقوا و بهترین وسیله برای دوری از خشم خدا) است. از خدا بترسید که خدا آگاه از هر آن چیزی است که انجام می‌دهید.

۳- آیه ممنوعیت قتل غیر نظامیان و منع اعتدا: ﴿وَقَتْلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ

يُقْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ۱۹۰]

ترجمه: و در راه خدا بجنگید با کسانی که با شما می‌جنگند و تجاوز و تعدی نکنید. زیرا خداوند تجاوزگران را دوست نمی‌دارد.

۴- آیه منع فساد در زمین نبود سازی انسان‌ها و منابع زیست محیطی: ﴿وَإِذَا

تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا

يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ۲۰۵]

ترجمه: و هنگامی که پشت می‌کند و می‌رود و یا به ریاست و حکومتی می‌رسد، در زمین به تلاش می‌افتد تا در آن فساد و تباهی ورزد و زرع و نسل انسان‌ها و حیوانات (را نابود کند) و خداوند فساد و تباهی را دوست نمی‌دارد.

۵- آیه برابری انسان‌ها از نظر خلقت. اسلام همه پیروان را به همکاری هرگونه

تصور نژاد پرستانه را محکوم و مطرود دانسته و همه انسان‌ها را فرزند یک

پدر و مادر معرفی می‌نماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ

وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ۳۱]

ترجمه: ای مردمان! ما شما را از مرد و زنی به نام آدم و حواء آفریده ایم، و شما را

تیره تیره و قبیله قبیله نموده‌ایم تا همدیگر را بشناسید و هر کسی با تفاوت و ویژگی

خاص درونی و بیرونی از دیگری مشخص شود، و در پیکره جامعه انسانی نقشی جداگانه داشته باشد، بی‌گمان گرامی‌ترین شما در نزد خدا متقی‌ترین شما است. خداوند مسلماً آگاه و باخبر از پندار و کردار و گفتار شما، و از حال همه‌کس و همه چیز است.

۶- رفتار با اسیران جنگی - خداوند جل جلاله در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَيُطْعَمُونَ اَلطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهِۗ مِسْكِيۡنًا وَّيَتِيۡمًا وَّاَسِيۡرًا﴾ [الانسان:

[۸

ترجمه: و خوراک می‌دادند به بینوا و یتیم و اسیر، در این آیه عَلٰى حُبِّهِۗ را به دو گونه تفسیر کرده اند: یکی این که برای خاطر رضا و دوستی خدا غذای خود را می‌دهند و دیگر اینکه با نیازی که خود بدان غذا دارند، غذای خود را به فقرا و یتیمان و اسیران می‌دهند. (سید قطب، بی‌تا: ۳۱۸)

همچنان قرآن کریم می‌فرماید: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ

فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيۡعًا﴾ [المائده: ۳۲]

همچنین در سوره تکویر با لحن شدید می‌فرماید: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿۸﴾ بِأَيِّ

ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التکویر: ۸ - ۹]

ترجمه: یعنی در قیامت پرسیده می‌شود که اطفال و دختران بی‌گناه به چه جرمی در خاک دفن گردیدند.

دوم: حقوق بشردوستانه در رفتار و گفتار پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم

معلوم است که جنگ در اسلام روی دو انگیزه صورت می‌گیرد: دفع تجاوز و تأمین دعوت و زمینه‌سازی برای انتخاب عقیده به مردم. ولی جنگ زمانی الزامی و اجتناب‌ناپذیر می‌شود که تجاوز بالفعل واقع شود و یا قراین و شواهد وقوع آن آشکار گردد. با وجود آن هم اسلام پیروان خویش را به تانی دعوت نموده و از شتاب در

جنگ بر حذر داشته است. رسول اکرم -صلی الله علیه وسلم- می فرماید: «لا تبتغوا لقاء العدو و اذا لقیتموهم فاصبروا»

ترجمه: مقابله با دشمنان را آرزو مکنید؛ ولی هر گاه که با ایشان روبرو شدید، ثبات و پایداری نشان بدهید و هرگاه که مسلمانان ناگزیر از جنگ شدند، در آن صورت هم لازم است فرمانده اسلام دشمنان را میان سه امر (قبول اسلام، مصالحه و یا جنگ) مخیر گرداند، تا آن‌ها غافلگیر نشوند. با این تخییر در حقیقت مسلمانان به آن‌ها اعلام می‌دارند که منظور ما استعمار اراضی و استعباد انسان‌ها نیست؛ بلکه هدف ما اینست که هر انسان در انتخاب عقیده‌ای دلخواه خویش آزاد و مختار باشد. بسیار جالب است که پیامبر گرامی -صلی الله علیه وسلم- در نیایشی در یکی از جنگ‌ها قبل از آغاز نبرد دارد، وحدت جامعه انسانی و ارتباط آن را با خالق یکتا اعلام می‌دارد: «اللهم انا عبادک، وهم عبادک، نواصینا ونواصیهم بیدک، اللهم اهزمهم وانصرنا علیهم»

ترجمه: بار الهی ما بندگان توایم و ایشان هم بندگان تو اند، سرنوشت همه ما بدست تو است! بارالها ایشان را شکست بده و ما را بر آن‌ها پیروز گردان!

در آغاز دعا، وحدت جامعه انسانی اعم از دوست و دشمن و وحدت آفریدگار هستی را اعلام می‌دارد تا در اثنای نبرد محتاط باشد و هیچگاه انسانی را به ناحق نکشد و جز به جنگ‌جویان و متجاوزان، به افراد بی‌غرض و بی‌طرف و ملکی آسیبی نرساند؛ اما از اینکه آغازگر تجاوز دشمنان بودند و در اخیر شکست ایشان و پیروزی مسلمانان را از خداوند -جل جلاله- استدعا می‌کند. علاوه بر آن، پیامبر گرامی اسلام -صلی الله علیه وسلم- نهایت درجه کوشش می‌کرد تا از مشتعل شدن آتش جنگ جلوگیری به عمل آورد.

وقتی معاذ بن جبل -رضی الله عنه- را برای فتح یمن فرستاد چنین توصیه نمود: «با دشمنان نجنگید تا آن‌ها را دعوت نکنید و چون از قبول دعوت ابا ورزیدند، بجنگ آغاز نکنید تا ایشان آغاز نکنند و چون آغاز کردند، نجنگید تا یکی از شما را نکشند

و چون یکی از شما را به قتل رساندند کشته را به آنها نشان بدهید و بگویید که آیا راهی بهتر از این وجود نداشت؟ زیرا اگر خداوند -جل جلاله- توسط تو یک فرد را به اسلام هدایت کند، بهتر است از هر آنچه که آفتاب بر آن طلوع و غروب کرده است» دیده می‌شود که علاقمندی رسول گرامی اسلام به صلح حتی در لحظاتی که جنگ عملاً آغاز گردیده وجود دارد. او اولاً دشمنان را به امضای قرارداد صلح دعوت می‌کند تا موانع را از سر راه دعوت اسلامی بردارد و بعد از آن نیز آغازگر جنگ نمی‌شود؛ بلکه می‌گذارد که آنها آغاز کنند و حتی بعد از آن که آنها به جنگ آغاز کردند، با آنها نمی‌جنگد تا بالفعل کسی را نکشند و در آن حالت هم با یک دیالوگ حکیمانه ایشان را بر زشتی کارشان متوجه می‌سازد و چون زور منطق در قلب‌های پر کینه‌ای آنها تأثیری نگذاشت، از منطق زور کار گرفته و دست به اسلحه می‌برد تا به یاری و نصرت پروردگار، باطل را سرنگون و حق و حقیقت را بر کرسی نشاند. (محمد ابوزهره، ۱۳۹۳: ۱۰۲)

رباح بن ربیعہ نقل می‌کند که در یکی از جنگ‌ها با پیامبر بودم، پیامبر -صلی الله علیه وسلم- جنازه زنی را دید، ایستاد و فرمود: «چرا این را کشته اند این که سزاوار کشتن نبود» و سپس به یاران خود، رو کرد و به یکی از آنها گفت: زود خود را به خالد بن ولید برسان و بگو نبایستی کودکان و مزدگیران و زنان کشته شوند». (مجموعه مقالات اولین همایش اسلامی و حقوق بشردوستانه، ص، ۲۸۵) بعد از یکی از حادثه‌ها به پیغمبر -صلی الله علیه وسلم- گزارش دادند که دختری را در میدان جنگ کشته اند. پیغمبر، شدیداً ناراحت شد، اصحاب عرض کردند که یا رسول الله چرا ناراحت شدید، او دختر یکی از مشرکان و کفار بود. پیغمبر از شنیدن این حرف خشمناک شد و فرمود که این حرف چه معنی دارد؟! اینها از شما بهترند؛ زیرا اینها هنوز بر فطرت پاک خود هستند، مگر شما فرزندان مشرکان بودید! هرگز کودکان را نکشید، هرگز...» (سید قطب، ۱۳۹۱: ۲۵۹)

از نظر اسلام انسان غیر جنگنده اصلاً کشته نمی‌شود. چنانچه پیامبر اسلام -صلی الله علیه وسلم- کشتن زنان، پیرمردان و کودکان را به طور قطع حرام کرده و فرموده است: «لا تقاتلوا شیخاً فانیا، ولا طفلاً، ولا امرأة، ولا تغلوا»

ترجمه: مرد کهن‌سال، کودک و زن را نکشید و در جنگ افراط و خیانت نکنید. و هرگاه که کفر سبب قتل می‌بود پیامبر اسلام اصلاً حکمیت و داوری در مورد قبیله یهودی بنی قریضه را نمی‌پذیرفت و اگر او و جبر در دین روا می‌بود، و قبول جزیه نیز از اهل کتاب جواز پیدا نمی‌کرد. (خلیل هدف، ۱۴۰۲: ۷۵)

در مورد اسرای بدر پیامبر گرامی اسلام -صلی الله علیه وسلم- دستور داد: «متوجه این سفارش باشید که رفتار عادلانه با اسرا داشته باشید» ماجرا از این قرار بود که سربازان اسلام خود خرما می‌خوردند و اسیران را با نان خود طعام می‌کردند؛ در حالی که اطعام اسیران بدوش دولت اسیر کننده بوده است. سرانجام دستور از پیامبر رسید: «این عده (هفتاد اسیر بدر) را در میان اصحاب و در چادرهای آن‌ها جای دهید و بدانید که باید همیشه به اسیران احترام نمایید. (الیاسی، ۱۳۹۹: ۱۴۰)

احترام به قربانیان جنگ در عصر پیامبر صلی الله علیه وسلم

قربانیان جنگ شامل کسانی هستند که در جنگ مجروح، کشته یا اسیر می‌شوند. پیامبر اسلام -صلی الله علیه وسلم- آزار رساندن به مجروحان را ممنوع کرده و صراحتاً اعلام می‌کرد که مبادا مجروحان را به حال خود رها کنید تا بمیرند. او همچنین به مداوای آن‌ها امر می‌کرد. در غزوه بدر، پیامبر -صلی الله علیه وسلم- اجساد دشمنان را جمع‌آوری کرد و وقتی قریش خواستار جسد «نوفل بن عبدالله بن مغیره» شد، آن را تحویل داد و با وجود اینکه حاضر به پرداخت مبلغی در عوض آن بودند، نپذیرفت. (طارق، ۱۳۹۹: ۱۹۱)

سوم: حقوق بشردوستانه در رفتار و گفتار خلفای راشدین

۱. دستور حضرت ابوبکر صدیق - رضی الله عنه - به اسامه

هنگامی که اسامه عازم جنگ فلسطین می شد، ابوبکر - رضی الله عنه - به اردوگاه سپاهیان رفت و به آن ها دستور عزیمت داد و خود پیاده همراه آن ها شد؛ در حالی که اسامه سوار بر شتر بود. اسامه به ابوبکر گفت: «ای جانشین پیامبر خدا، یا تو سوار شو یا من پیاده می شوم.» ابوبکر پاسخ داد: «نه تو پیاده خواهی شد و نه من سوار می شوم؛ دوست دارم قدم هایم اندکی در راه خدا غبار آلود شود! چه اهمیتی دارد اگر کمی پیاده تو را همراهی کنم؛ زیرا خداوند در برابر هر گامی که مجاهد در راهش بر می دارد، هفتصد عمل صالح و هفتصد درجه پاکی از گناه پاداش عطا می کند.» پس از طی مسافتی، سپس خلیفه مسلمانان به اسامه گفت: «اگر می خواهی عمر را برای کمک من بگذاری، اسامه این کار را کرد. سپس ابوبکر صدیق به ارتش اسلام چنین خطاب کرد که مردم! من شما را به ده فرمان سفارش می کنم: «غارت نکنید؛ نیرنگ زنید؛ عهد نشکنید؛ مثله نکنید؛ کودکان، زنان و مردان سالمند را نکشید؛ درختان خرما را قطع نکنید؛ بز، گاو و شتر را جز برای غذا نکشید. ممکن است از کنار مردمی که در دیرها عزلت گزیده اند عبور کنید، آن ها و دیرشان را واگذارید.» همچنین ممکن است به مردمی بر بخورید که برایتان غذاهای گوناگون می آورند. پس هر غذایی که می خورید، نام خدا را بر زبان جاری کنید.» (محمد حمیدالله، ۱۳۸۴: ۳۵۰)

۲. دستورات حضرت عمر رضی الله عنه

زمانی که حضرت عمر - رضی الله عنه - سپاهیان را اعزام می کرد، فرماندهان را به تقوای الهی سفارش می کرد و غالباً به هنگام تسلیم پرچم می گفت: «به نام خدا و با استعانت از او با توکل به یاری و نصرت الهی گام بردارید. در اقدام به عمل صلح کوشا و ثابت قدم باشید. با آنان که به خدا ایمان نیاورده اند، بجنگید؛ ولی تعدی نکنید؛ زیرا خداوند متعديان را دوست ندارد. در میدان رزم از خود ترس نشان ندهید و از مثله کردن حتی اگر توان آن را داشته باشید، پرهیزید. هنگامی که پیروز شدید، مرتکب تجاوز نشوید. مردان

و زنان سالمند و کودکان را نکشید و سعی کنید در زمان رویارویی دو سپاه، آن‌ها را از قرار گرفتن در معرض کشته شدن دور نگه‌دارید. در غنیمت‌گیری نیرنگ‌نزنید و جهاد را به متاع دنیوی آلوده نسازید و به عهدی که با خدایتان بسته‌اید دلخوش باشید که این برترین پیروزی است». (محمد حمیدالله، ۱۳۸۴: ۳۸۵)

فرمان حضرت عمر -رضی الله عنه- به حضرت سعد بن ابی وقاص، فرمانده سپاهیان اسلام در جنگ قادسیه، نیز به همین صورت بیان شده است: «به پیمان وفا کنید، که وفا حتی به غلط سودمند است و خیانت حتی به خطا مایه هلاکت است و سبب ضعف شما و نیروی دشمن و ادبار شما خواهد شد. مبادا کاری کنید که مایه تحقیر و وهن مسلمانان شود». (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۵: ۴۲)

زمانی که ایران فتح گردید، عمر -رضی الله عنه- با صحابه -رضی الله عنهم- مشورت کرد. عده‌ای بر این نظر بودند که تمام دارایی‌های ایران میان مجاهدین توزیع گردد؛ اما عمر با این نظر مخالفت کرد و هیچ‌کس را از افراد ملکی اسیر نگرفت و غلام و برده قرار نداد. بلکه زمین و املاک را نزد صاحبان آن گذاشت و مالیات بر آن‌ها وضع نمود. این تصمیم به توافق بزرگان صحابه -رضی الله عنهم- رسید و پس از بحث و گفت‌وگو، همه به آن اتفاق نظر داشتند. عملکرد تمام خلفای راشدین و پس از این تصمیم مطابق آن بوده که تاریخ شاهد آن است. (عزیز، ۱۴۰۳: ۱۲)

به همین ترتیب، مسلمانان نوع برخورد سخاوتمندانه و عادلانه عمر را به هنگام فتح بیت المقدس و احترامی را که او برای مکان‌های مذهبی مسیحیان قائل بود، به یاد دارند. (نصر، ۱۳۹۴: ۲۵۰)

۳. دستورات حضرت علی رضی الله عنه

در عهدنامه حضرت علی -رضی الله عنه- به مالک اشتر آمده است: «مهربانی بر رعیت را برای دل خود، پوششی گردان و دوستی ورزیدن با آنان را، با مهربانی کردن با همگان. نه همچون جانوری درنده که خوردنشان را غنیمت بشماری. چه رعیت دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو هستند و دسته دیگر در آفرینش با تو یکسان‌اند.» در این

عهدنامه، حضرت علی -رضی الله عنه- به سیاستمداران مسلمان توصیه می‌کند که با رعیت (مردم مسلمان) و پیروان سایر ادیان با عدالت و مهربانی رفتار کنند. (مجموعه مقالات همایش اسلامی، ۱۳۸۶: ۵۳۳)

در نهج البلاغه، در نامه چهاردهم، حضرت علی -رضی الله عنه- نیز به لشکریان توصیه می‌کند که رفتار انسانی را در مورد رزمندگان دشمن و غیر نظامیان رعایت کنند. او بر حفظ محیط زیست، احترام به اموال عمومی، رها کردن فراریان، عدم ورود به فضای خصوصی، هتک حرمت نکردن زنان، هجوم نبردن به مجروحان و مثله نکردن کشته‌شدگان تأکید می‌کند. همچنین او بر نداشتن از اموال داخل خانه‌های دشمن و ممنوعیت قطع درختان، تخریب و سوزاندن مزارع، مسموم کردن سرزمین دشمن و نابود کردن خانه‌ها تأکید کرده است. (الیاسی، ۱۳۹۹: ۹۰)

خلفای راشدین در اعلامیه‌ها به سربازان پیروزشان اخطار می‌کردند که به زنان، کودکان و پیران احترام بگذارند، از تخریب نخلستان‌ها و آتش زدن به خانه‌ها احتراز کنند و از خواربار و سایر مایحتاج دشمن بیش از آنچه نیاز دارند بردارند. همچنین با اسرای جنگی با رحم و شفقت رفتار کنند. مبادله اسرای جنگی یا آزادی آن‌ها در ازای پرداخت جریمه نقدی در مشرق زمین بیشتر از مغرب زمین معمول و متداول بوده است. در بسیاری از موارد، مسلمانان اسرای جنگی را بلاعوض آزاد می‌کردند.

چهارم: رفتار بشردوستانه فرماندهان معروف جهان اسلام

تاریخ اسلام وقایع و حوادث زیادی را تجربه کرده است. جنگ‌ها و مصایب متعدد بر مومنان و مجاهدان این راه تحمیل شده است؛ اما با ایمان عمیق به خدا و پیروی صحیح از قرآن و سنت نبوی، از این آزمون‌ها با موفقیت عبور کرده‌اند. نمونه‌هایی از این حماسه‌ها شامل جنگ‌های بدر، احد، احزاب، موته، یرموک، قادسیه و دیگر جنگ‌ها در برابر امپراتوری‌های بزرگ و همچنین جنگ‌های صلیبی و فتوحات شگرف سلطان صلاح الدین ایوبی هستند. این رویدادها بیانگر قهرمانی‌های حیرت‌آور فرماندهان معروف تاریخ

اسلام است که در این مقاله به اختصار به برخی از رفتارها و قهرمانی‌های آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. رفتار جنگی خالد بن ولید رضی الله عنه

زندگی نامه حضرت خالد نشان می‌دهد که این شخصیت استثنایی در همه ابعاد جنگی از سایر فرماندهان متمایز است. او در دامان پرمهر رسول خدا -صلی الله علیه وسلم- پرورش یافته و به کمال رسیده است؛ به گونه‌ای که رسول اکرم -صلی الله علیه وسلم- او را "شمشیر خدا" لقب داده است.

حضرت خالد بن ولید به عنوان یکی از فرماندهان سپاه اسلام در غزوه موته در سال هشتم هجری تعیین گردید که این غزوه به دلیل تدابیر و تاکتیک‌های جنگی او به پیروزی رسید. در این نبرد، ابتدا حضرت زید به شهادت رسید و سپس جعفر بن ابی طالب و عبدالله بن رواحه نیز به شهادت رسیدند. در چنین شرایطی مسلمانان تصمیم گرفتند که حضرت خالد را به عنوان رهبر سپاه انتخاب کنند. با هوش و ذکاوت او، لشکر اسلام به پیروزی رسید. خالد بن ولید در طول زندگی در ۱۲۵ جنگ بزرگ و کوچک شرکت کرد و در هیچ‌کدام شکست نخورد. (عبدالله ریگی، ۱۳۹۴: ۱۴)

دیپلماسی حضرت خالد بن ولید: در ربیع‌الاول سال دهم هجری، پیامبر اسلام حضرت خالد را به عنوان فرستاده خاص خود به نجران اعزام کرد. وظیفه او گفت‌وگو با نصرانیان نجران و شرح آموزه‌های دین اسلام به آن‌ها بود. خالد باید آن‌ها را دعوت می‌کرد تا در چارچوب دولت اسلامی به گفت‌وگو و زندگی مسالمت‌آمیز ادامه دهند یا در صورت عدم پذیرش، آماده برخورد نظامی باشند.

او با تشکیل هیئتی، برنامه‌های گفت‌وگویی گسترده‌ای را با ساکنان نجران آغاز کرد و به مدت چندین ماه فعالیت‌های فکری و دعوتی را در این زمینه ادامه داد. سرانجام با قناعت و همکاری مردم نجران، او موفق شد خبر موفقیت خود را به پیامبر اسلام برساند و مردم نجران نمایندگان خود را برای شناخت بیشتر دین اسلام به مدینه منوره بفرستند.

- (خلیل هدف، ۱۴۰۲: ۲۰۵) این رفتارها نشان‌دهنده رویکرد بشردوستانه و دیپلماتیک فرماندهان اسلام در برابر دشمنان و غیر نظامیان است.
- خصوصیات فرماندهی خالد بن ولید رضی الله عنه:** خالد بن ولید -رضی الله عنه- یکی از برجسته‌ترین فرماندهان تاریخ اسلام است که ویژگی‌های منحصر به فردی در رهبری و فرماندهی داشت. از جمله این خصوصیات:
۱. وفای به عهد و احترام به معاهدات: خالد به توافق‌ها و معاهداتی که بسته می‌شدند، با دقت و احترام عمل می‌کرد و هرگز به نقض آن‌ها نمی‌اندیشید.
 ۲. سعه صدر و نظم: او همواره در مدیریت امور با سعه صدر و نظم عمل می‌کرد. این ویژگی‌ها باعث می‌شد که زیر دستانش به او اعتماد داشته باشند و با انگیزه بیشتری در میدان جنگ حضور یابند.
 ۳. حضور فعال در میدان نبرد: برخلاف بسیاری از فرماندهان که از دور به هدایت لشکریان می‌پرداختند، خالد در خط مقدم جنگ‌ها حاضر می‌شد و شخصاً در نبردها شرکت می‌کرد. این شجاعت و از خود گذشتگی او به سربازانش اعتماد به نفس می‌داد و آن‌ها را تشویق به انجام بهترین عملکرد می‌کرد.
 ۴. یقین به پیروزی: خالد به پیروزی اسلام ایمان و یقین داشت و آن را همچون طلوع خورشید پس از شب می‌دانست. این اطمینان خاطر به پیروزی، روحیه لشکریان را تقویت می‌کرد و آن‌ها را به جنگیدن تشویق می‌نمود.
 ۵. مدیریت بحران و پذیرش تغییر: در زمان خلافت حضرت عمر -رضی الله عنه- که به دلیل برخی شرایط او از فرماندهی معزول شد، او به خوبی از موقعیت استفاده کرد و لشکریان را ترغیب کرد تا با فرمانده جدید، حضرت ابو عبیده -رضی الله عنه- همکاری کنند. او با این کار نشان داد که هدف او تنها پیروزی اسلام است و به مصلحت جامعه توجه دارد.

۶. توجه به مصلحت عمومی: خالد همواره به این نکته تأکید داشت که پیروزی تنها به فرمانده بستگی ندارد و این خداوند است که پیروزی را می‌دهد. او این نگرش را به لشکریانش منتقل می‌کرد تا از شخصیت خود به عنوان یک فرد محوری در پیروزی‌ها دور شوند و به همبستگی و همکاری بیشتر توجه داشته باشند.

به طور کلی، خالد بن ولید -رضی الله عنه- نه تنها یک فرمانده نظامی ماهر بود؛ بلکه شخصیتی اخلاقی و الهام‌بخش بود که تمام زندگی‌اش را وقف خدمت به اسلام و اصول انسانی کرد. شجاعت و دیانت او در تاریخ اسلام بی‌نظیر است و او همواره به عنوان یک نمونه بارز از فرماندهی اخلاقی و انسانی شناخته می‌شود.

۲. ابو عبیده بن جراح رضی الله عنه

نام اصلی ابو عبیده، عامر بن عبدالله بن الجراح -رضی الله عنه- بود. او به دعوت ابوبکر صدیق -رضی الله عنه- به اسلام مشرف شد و این صحابه جلیل‌القدر از عشره مبشره بود؛ یعنی از جمله ده کسانی بود که در این دنیا مژده جنت برایشان داده شده بود. علاوه بر این، او از صحابه بدر و بیعت الرضوان نیز بود. ابو عبیده -رضی الله عنه- یک مجاهد فداکار و نمونه‌ای از تقوا، زهد و امانتداری بود. وقتی یک هیئت نجران نزد رسول اکرم -صلی الله علیه وسلم- آمدند و در مورد قضیه و اختلافی که بین‌شان پیدا شده بود، از پیغمبر -صلی الله علیه وسلم- شخصی امین و مصلحی را خواستند تا در بین آن‌ها به عدل و انصاف فیصله کند، پیغمبر -صلی الله علیه وسلم- از آن‌ها مهلت خواست و گفت که بعد از پیشین برایتان شخصی امین و مطمئن را می‌فرستم. عمر -رضی الله عنه- می‌گوید: «من از همه پیش‌تر به مسجد آمدم، بعد از نماز کمی قدی خود را بلند کردم تا چشم پیغمبر -صلی الله علیه وسلم- به من بخورد تا این نام نیک را کمایی کنم، اما پیغمبر -صلی الله علیه وسلم- این طرف و آن طرف را دید. رویش را به طرف ابو عبیده کرد و

گفت: با آن‌ها برو و در بین آن‌ها به حق فیصله کن». این آن وقتی بود که پیغمبر -صلی الله علیه وسلم- گفته بود: «لکل امة امین و امین هذه الأمة ابو عبیده»

ترجمه: هر امتی امینی دارد و امین این امت ابو عبیده است. ابو عبیده در قافله سوم به حبشه هجرت کرد و از اولین مهاجرین مدینه است. (مهاجر، ۱۳۸۸: ۷۵)

ابو عبیده -رضی الله عنه- در تمامی غذاهای زمان پیغمبر -صلی الله علیه وسلم- به صفت یک فرمانده مجرب شریک شده بود و این افتخاری بزرگ برای او بود. وقتی در جنگ سلاسل پیغمبر -صلی الله علیه وسلم- او را به کمک عمرو بن عاص -رضی الله عنه- فرستاد، شخصیت‌هایی همچون ابوبکر و عمر -رضی الله عنه- را تحت فرمان او قرار داد. بعد از رحلت پیغمبر -صلی الله علیه وسلم- نیز در زمان ابوبکر صدیق و عمر -رضی الله عنه- در جهاد فی سبیل الله ادامه داد. چنانچه در زمان ابوبکر صدیق -رضی الله عنه- سر قوماندان اعلائی هر چهار لشکر اسلامی در محاذ شام بود و ابوبکر -رضی الله عنه- شرحبیل بن حسنه، یزید بن ابوسفیان و عمرو بن عاص -رضی الله عنه- را تحت فرمان او قرار داد. در وقت رفتن به شام، ابوبکر صدیق -رضی الله عنه- تا ثنیة الوداع او را مشایعت کرد و در وقت وداع گفت: «ای ابو عبیده، با مردم رویه خوب کن، تا زنده هستی جهاد کن، تا اینکه بمیری و شهید شوی و خداوند -جل جلاله- نامه اعمالت را به دست راستت بدهد و در آن حالت تمام آرمانت پوره می‌شود.»

الله -جل جلاله- ابو عبیده را در جنگ‌های بزرگی فاتح ساخت، لشکر مجهز و قوی شام و روم را شکست داد و در سرزمین‌های زیادی بیرق اسلام را به اهتزاز در آورد. ابو عبیده -رضی الله عنه- اگرچه فرمانده ماهر بود؛ اما شخصی بسیار حلیم و مهربان نیز بود. وقتی لشکر اسلام در مقابل لشکر قوی و کثیر رومیان قرار گرفت، ابو عبیده -رضی الله عنه- حالات جنگ و کثرت آنان را به دارالخلافه نوشت و از آن‌ها مشوره خواست و ابوبکر -رضی الله عنه- نظر به تقاضای وضع جیشی آن زمان که خالد -رضی الله عنه- نسبتاً محاذ عراق را تصفیه کرده بود، به خالد -رضی الله عنه- امر کرد با نیمه لشکر

خویش به سوی شام حرکت کند و نظر به تجربه جنگی که در عراق کسب کرده بود، قیادت لشکر شام را به عهده گیرد. همان بود که خالد -رضی الله عنه- قیادت لشکر شام را به عهده گرفت. جنگ تاریخی یرموک با وجود شش یا هفت برابر بودن اعداد لشکر رومیان به کاردانی خالد -رضی الله عنه- و فضل الهی به نفع مسلمین تمام شد و این جنگ در آخرین روزهای حیات ابوبکر صدیق -رضی الله عنه- واقع شده بود. وقتی عمر -رضی الله عنه- به خلافت رسید، حضرت خالد -رضی الله عنه- را از سپه سالاری عزل کرد و ابو عبیده -رضی الله عنه- را سر لشکر اسلام مقرر نمود؛ اما چون قاصد در جریان جنگ رسیده بود، ابو عبیده -رضی الله عنه- خبر بر طرفی خالد -رضی الله عنه- را به او نگفت و بعد از ختم جنگ به او اطلاع داد. خالد -رضی الله عنه- گفت: «ای ابو عبیده، خداوند -جل جلاله- به تو رحم کند، چه چیز تو را بازداشت که فرمان را به من نگفتی؟» امین الامت جواب داد: «به من خوشایند نبود که در زمان جنگ تو را به تشویش بیندازم، ما هیچ اقتدار دنیوی را نمی خواهیم و نه برای دنیا کار می کنیم، ما همگی در راه خدا برادران همدیگریم.» ابو عبیده -رضی الله عنه- در واقعه وبای عام شام وفات کرد که عمرش پنجاه و هشت سال بود. (مهاجر، ۱۳۸۸: ۸۰)

۳. سلطان محمد (فاتح) ۱۴۵۱-۱۴۸۱

نام سلطان محمد با حادثه ای بزرگ در تاریخ شرق نزدیک؛ یعنی فتح قسطنطنیه پیوند خورده است. از این رو، لقب «فاتح» به نام وی افزوده اند. این مسأله سبب شده است تا موقعیت او در میان سلاطین عثمانی بسیار ممتاز باشد. وی همچنین در برخوردهای دیپلماتیک، همواره سرشار و آگاهانه عمل کرده و شخصی بلند نظر و شجاع در جنگ بود. سلطان محمد با دانش جغرافیا، تاریخ و علوم نظامی آشنایی داشت و به زبان های ترکی، عربی، فارسی و یونانی سخن می گفت. وی همچنین در بنای مساجد و مراکز خیریه فعال بود و در این زمینه از بهترین هنرمندان یونانی و ایتالیایی استفاده می کرد.

یکی از مسائلی که محمد دوم از همان آغاز حکومتش در نظر داشت، تمام کردن مشکل قسطنطنیه و استیلا بر آن بود؛ جایی که مرکزی برای توطئه علیه عثمانی شده بود. از این رو، وی به لحاظ سیاسی و نظامی به آماده‌سازی موقعیت برای تسلط بر قسطنطنیه پرداخت. در شمار کارهای سیاسی انجام‌شده او می‌توان به قراردادهای صلحی اشاره کرد که با همه همسایگان و امیرنشین‌های مستقل مانند ونیز، جنوا، صرب، والاکیا و نیروهای قلمرو قدیس یوحنا در جزیره رودوس امضا کرد. هدف عمده از این معاهدات، جدا کردن دولت بیزانس به لحاظ سیاسی و نظامی از دولت و امیرنشین‌هایی بود که یا در همسایگی آن دولت بودند یا با آن، نوعی همراهی داشتند.

از ماه اپریل ۱۴۵۳، سلطان محمد از سمت خشکی با نیروهای بسیار زیادی که بالغ بر ۲۵۰ هزار نفر بود، قسطنطنیه را به سختی تحت محاصره قرار داد. این محاصره ۵۳ روز ادامه یافت و هر دو گروه به شدت تحت تأثیر تعصبات دینی خود بودند و به همین دلیل این نبرد صبغه دینی به خود گرفت. بیزانسی‌ها از قسطنطنیه که مرکز مسیحیت شرقی بود، دفاع می‌کردند؛ چنان‌که عثمانی‌ها به قصد قرار دادن آنجا به عنوان پایتخت اسلام، در تلاش بودند. در ۲۴ می سال ۱۴۵۳، سلطان فرمانی برای یک حمله سراسری علیه قسطنطنیه از خشکی و دریا صادر کرد. به دنبال آن، عالمان دین در سپاه عثمانی مقیم شده و فریاد «لا اله الا الله محمد رسول الله» سر می‌دادند و سپاهیان با فریاد آن را تکرار می‌کردند. تبلور روحیه دینی در ۲۸ می با آغاز حمله عثمانی‌ها به اوج خود رسید. به رغم اینکه مهاجمان با مقاومت سرسختانه‌ای نزدیک دروازه اصلی که به نام دروازه قدیس رومانوس نامیده می‌شد، روبه‌رو شدند، قوای ینی چری توانستند از دیوارهای پایتخت در این سمت بالا روند و نگهبانان دروازه دیگر را نیز غافلگیر کنند. امپراتور درازازیس به همراه بهترین فرماندهان خود، از جلو و عقب در محاصره افتاد. پس از آن که شمشیری بر صورتش و شمشیری دیگری بر رانش اصابت کرد، کشته شد؛ در حالی که جسد امپراتور در میان انبوه اجساد قرار داشت. عثمانی‌ها وارد شهر شدند و شهر را تصرف کردند و نماز ظهر را در کلیسای قدیسه صوفیا- که بعد از آن مسجد ایاصوفیه شد-

به جای آوردند و مسجد شدن آن را اعلام کردند. همچنین نام قسطنطنیه به اسلامبول یا استانبول، یعنی پایتخت اسلام تغییر یافت. (احمد، ۱۳۸۵: ۴۴)

قسطنطنیه از آغاز تأسیس خود جمعاً بیست و نه بار به محاصره افتاد و هفت مرتبه به دست جنگجویان سقوط کرد و در هر نوبت بار دیگر به تملک قیصرها در می‌آمد. تا اینکه برای هشتمین بار به دست سلطان محمد دوم (فاتح) در سال ۱۴۵۳ میلادی سقوط کرد و به سرنوشت آخرین قیصر و دولت روم شرقی خاتمه داد. این نخستین بار بود که قلمرو مسیحیت خارج و به قلمرو اسلام در می‌آمد.

سلطان محمد بیست روز در قسطنطنیه به سر برد و به نظم امور شهر فتح‌شده پرداخت. اولین فرمانی که صادر کرد، اعلان امنیت برای سکنه شهر بود و اینکه هرکس شهر را ترک کرده می‌تواند آزادانه و با اطمینان به منازل خود برگردد و سایر مردم کار و کسب عادی خود را از سر گیرند. سلطان بالاتر از همه این‌ها برای جلب توجه مسیحیان پاتریک جدیدی جهت آنان تعیین کرد و همان آداب و رسوم قدیمی را درباره او مرعی داشت و همان اختیاراتی را که اسلاف وی داشتند، به او بخشید. بسیاری از کلیساهایی که روی تخریب ندیده بودند همچنان باقی ماندند تا نصارا بتوانند مراسم خود را در آنجا انجام دهند. (عنان، ۱۳۹۴: ۲۷۰)

۴. رفتار سلطان صلاح الدین با صلیبیان

جنگ‌های صلیبی به حملات نظامی گفته می‌شود که اروپاییان صلیبی طی دو قرن برای رهایی بیت المقدس از دست مسلمانان و جلوگیری از پیشروی مسلمانان و اسلام به راه انداختند. جنگ اول صلیبی ۴۸۶-۴۹۲ هجری، جنگ دوم ۵۳۹-۵۴۳ هجری و جنگ سوم ۵۸۵-۵۸۸ هجری را شامل می‌شود. مطالعه تاریخی نشان می‌دهد که برخورد صلیبیان و اروپاییان در طی جنگ‌های صلیبی، که تقریباً دو صد سال به طول انجامید. فجایع و مصیبت‌های فراوانی را برای انسان‌ها به ارمغان آورد و پیامدهای ناگواری را به

جای گذاشت و همچنین درس بزرگی برای بشریت به ارمغان آورد. (عبد الله ناصح علوان، ۱۳۸۸: ۷۲)

رفتار رحیمانه و شریفانه صلاح الدین با صلیبیان: سلطان صلاح الدین با صلیبیان با عطف و رحمت و نیکی رفتار کرد و نمونه‌ای زیبا و الگوی شایسته از نرمش، عدالت و عفو را در زمان قدرت نشان داد تا همه بدانند که اسلام دین رحمت و انسانیت است. وقتی سلطان صلاح الدین به پیروزی رسید، متوجه شد که تعداد زیادی از اروپاییان که پدر و مادر ضعیف و نزدیکیان بیمارشان را با پشت حمل می‌کنند، به شدت تحت تأثیر قرار گرفت. او به شدت متأثر شده و دستور داد تا اموالی به آن‌ها داده شود و چهارپایانی میان‌شان توزیع کنند تا کسانی که توان راه رفتن ندارند، حمل شوند و به کشورشان برگردند. (عبد الله ناصح علوان، ۱۳۸۸: ۹۲)

اقدامات بشردوستانه صلاح الدین در هنگام جنگ:

- محدود کردن جنگ به قلمرو متجاوزان: صلاح الدین با در نظر گرفتن قراردادهای صلحی که با برخی از امیرنشینان مسیحی داشت، پس از تصمیم به جنگ، به این قراردادها پایبند بود و هرگز تجاوز یا نقض قرارداد صلح از سوی برخی امیران را به حساب همه ایشان نگذاشت.

- رفتار انسانی در صحنه نبرد: در یکی از حملات صلاح الدین به دژهای مسیحیان، ساکنان یکی از دژها که از نرمش صلاح الدین آگاه بودند، اعلام کردند که در آن روز مراسم عروسی دارند. صلاح الدین دستور داد تا آن دژ را مورد حمله قرار ندهند و ساکنان نیز با ارسال غذا، سپاهیان او را در شام عروسی خود شریک کردند. (مجموعه مقالات دومین همایش اسلام و حقوق بشردوستانه، ۱۳۹۱: ۱۰۹)

- ابراز احترام به عقاید مسیحیان درباره بیت المقدس: صلاح الدین ایوبی به گروهی از سالخوردگان و ایتام مسیحی در بیت المقدس توجه کرد و به تناسب موقعیت هر یک از آنها حقوقی از اموال خود برایشان تعیین کرد.

خوش رفتاری با زنان و اسیران جنگی: ترحم و شفقت صلاح الدین نسبت به زنان و اسیران خیلی بیشتر بود. هنگامی که در قدس بود، زن یکی از پادشاهان روم برای عبادت و تقرب الله به همراه تعداد زیادی از خدمت‌گزاران، اتباع و اموالی بی‌شمار آمد، سلطان آن را نسبت به مال و جان و اتباعش مطمئن کرد. وقتی ملکه سبیل از او اجازه رفتن خود و اتباعش را خواست، لطف زیادی به او کرد و چنان بر حالش تأسف خورد که زبان‌ها به شکر و ثنای او درآمدند. با مهربانی و ترحم فراوان با او برخورد کرد و او را پیش شوهر زندانش در قلعه نابلیس فرستاد و اجازه داد که پیش او بماند. هنگامی خروج عده‌ای زیادی از زنانی که گریه می‌کردند و فرزندانشان را در آغوش گرفته بودند، با او بودند. وقتی به سلطان نزدیک شدند به او گفتند: «ای سلطان آیا تو ما را نمی‌بینی که از این دیار کوچ می‌کنیم؛ در حالی که ما همسر، مادر یا دختران این سربازانی هستیم که هنوز در اسارت تو هستیم. ما حالا این سرزمین را تا ابد ترک می‌کنیم و این سربازانی که آن‌ها را ترک می‌کنیم. توشه زندگی و اسلحه‌ای روزگار ما هستند اگر آن‌ها را از دست بدهیم زندگی را از دست داده‌ایم؛ ولی اگر آن‌ها را به ما ببخشی در واقع نعمت زیادی به ما بخشیده‌ای! ما بدون یاور و خانواده نمی‌توانیم بر روی دنیا زندگی کنیم. سلطان از گریه‌های شان و آنچه شنید متأثر شد، دستور داد که پسران را به مادران، شوهران را به همسران و پدران را به دختران‌شان بازگردانید. سوگند خورد که بقیه اسیران به خوبی و مهربانی رفتار کند. (عبد الله ناصح علوان، ۱۳۸۸: ۹۵)

نتیجه‌گیری

دین مقدس اسلام دارای سلسله قواعد و ارشادات روشنی در زمینه حفظ حیات و رعایت حال انسان‌ها، غیر نظامیان و مکان‌های غیر نظامی است و به احترام به کرامت و شأن والای انسان، حفظ حیثیت، نفس، مال، شرافت و عزت انسان‌ها در میدان نبرد تأکید می‌کند. در قرآن کریم، آیات متعددی وجود دارد که به رفتار بشردوستانه با دشمن در زمان جنگ امر می‌کنند. این آیات، انسان را صاحب کرامت می‌شناسد و قتل خودسرانه و غیرموجه یک انسان را جنایت علیه بشریت معرفی می‌کند. همچنین، احیای یک انسان را معادل احیای انسانیت می‌شمارد و مسلمانان را از خروج از جاده انصاف حتی در مواجهه با دشمن به شدت بر حذر می‌دارد.

عدالت در اسلام به تقوا نزدیک‌تر دانسته شده و از تجاوز، ظلم و اعتداء جلوگیری می‌کند و امر به مقاتله تنها با کسانی می‌کند که با مسلمانان نبرد می‌کنند. در حقوق اسلام، منابع کامل و جامعی در عرصه حقوق بشردوستانه وجود دارد که بر رفتار انسانی با قربانیان جنگ و رعایت اصل تفکیک بین افراد و اموال و مناطق نظامی و غیر نظامی تأکید می‌کند. حقوق اسلام در عرصه منازعات مسلحانه علاوه بر ضمانت اجرای دنیوی، دارای ضمانت اجرای اخروی نیز می‌باشد.

سرچشمه‌ها

- احمد، اسماعیل، (۱۳۸۵) دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال، مترجم: رسول جعفریان، چاپ ۳، قم: پژوهشگاه حوزه.
- کمیته ملی حقوق بشردوستانه، (۱۳۸۹) آشنایی با حقوق بشردوستانه بین‌المللی، چاپ ۱، تهران: باختر.
- الیاسی، محمد قاسم، (۱۳۹۹)، حقوق بین‌الملل بشردوستانه، کابل: نشر واژه.
- ابوزهره، محمد، (۱۳۹۳)، روابط بین‌الملل در اسلام، ترجمه: سید احمد اشرفی، کابل: انتشارات رسالت.
- حمیدالله، محمد، (۱۳۸۴)، سلوک بین‌المللی دولت اسلامی، ترجمه و تحقیق: سید مصطفی محقق داماد، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- خلیل هدف، عنایت الله، (۱۴۰۲)، روابط بین‌الملل در اسلام، چاپ ۱، کابل: انتشارات سعید.
- سباعی، مصطفی، (۱۳۹۵)، سیرت نبوی: درس‌ها و اندرزها، مترجم: فضل الرحمان فاضل، نوبت چاپ ۱۴، کابل: انتشارات میوند.
- سید قطب، (۱۳۹۱)، صلح جهانی و نظریه اسلام، مترجم: سید ناصر خسرو شاهی، کابل: انتشارات مستقبل.
- طارق، محمد اعظم، (۱۲۹۱)، مبانی مقررات حقوق بشردوستانه در اسلام و حقوق بین‌الملل، کابل: انتشارات رسالت.
- ضیایی بیگدلی، محمد رضا، (۱۳۸۵)، اسلام و حقوق بین‌الملل، چاپ ۸، تهران: انتشارات گنج دانش.
- عزیز، عبدالعزیز، (۱۴۰۳)، احکام اسیران جنگی در شریعت اسلام، کابل: انتشارات سعید.

- عظیمی شوشتری، عباسعلی، (۱۳۹۲)، حقوق بین‌الملل اسلام، چاپ ۲، تهران: نشر دادگستر.
- عنان، محمد عبدالله، (۱۳۹۴)، صحنه‌های تکان‌دهنده در تاریخ اسلام: ترجمه، علی دوانی، نشر ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- قربانی، ناصر، (۱۳۹۰)، حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، چاپ ۲، تهران: ناشر سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مبارک‌پوری، صفی‌الرحمان، (۱۳۸۲)، سیرت النبی (صلی الله علیه وسلم)، الرحیق المختوم، مترجم: عبدالله خاموش هروی، چاپ ۱، هرات: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام.
- مجموعه مقالات اولین همایش اسلامی و حقوق بشردوستانه، گروه نویسندگان، چاپ ۱، تهران: انتشارات سیما، (ICRC)، ۱۳۸۶.
- مجموعه مقالات دومین همایش اسلامی و حقوق بشردوستانه، گروه نویسندگان، چاپ ۱، تهران: انتشارات سیما، ۱۳۸۲.
- مهاجر، محسن، (۱۳۸۸)، یاران جان‌نثار سرور مختار، کابل: انتشارات الازهر.
- مهرپور، حسین، (۱۳۹۰)، نظام بین‌الملل حقوق بشر، چاپ ۴، تهران.
- ناصح علوان، عبدالله، (۱۳۸۸)، صلاح الدین ایوبی، چاپ، سندج: ناشر آراس.
- نصر، سید حسین، (۱۳۹۴)، قلب اسلام، ترجمه: سید محمد صادق.

حسبی الله منیب

استاد دیپارتمنت فقه و قانون پوهنخی

شرعیات پوهنتون دعوت

h.monib1366@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۶

پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

نقدپذیری در مقابل تقدس‌گرایی با تأکید بر آموزه‌های دینی (بررسی تأثیر القاب دینی بر آزادی اندیشه)

چکیده

این پژوهش به هدف بررسی و تبیین تأثیر القاب دینی بر آزادی اندیشه و فرهنگ نقد در جوامع اسلامی می‌پردازد و راهکارهایی برای ترویج نقدپذیری بر اساس آموزه‌های دینی ارائه می‌دهد. محورهای اصلی این تحقیق شامل تحلیل تاریخی-اجتماعی القاب دینی و بررسی نصوص قرآنی و احادیث مرتبط با نقد و اندیشه است. این مطالعه بر اهمیت توازن میان احترام به مقام دینی و حفظ فضای انتقادی تأکید دارد. سؤال اصلی تحقیق بدین صورت مطرح شده است: «چگونه القاب دینی موجب کاهش نقدپذیری و محدودیت تفکر انتقادی در جوامع اسلامی شده‌اند و این امر چه تأثیری بر آزادی اندیشه داشته است؟» این تحقیق از نوع تحقیق توصیفی-تحلیلی است که داده‌های مورد نیاز به شیوه کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده است.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که القاب دینی معمولاً به جایگاه‌هایی مقدس و غیرقابل نقد تبدیل شده‌اند، که این امر به تدریج فضایی را ایجاد کرده که در آن هرگونه نقد به‌عنوان تعرض به مقام دینی تلقی می‌شود. تأثیرات القاب دینی بر فرهنگ نقد و آزادی اندیشه در طول تاریخ اسلامی نیز بررسی شده است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در برخی دوره‌ها، نقد نسبت به علمای دینی یا دیدگاه‌های فقهی آنان با مقاومت شدید مواجه بوده و در نتیجه فضای گفت‌وگو و تفکر انتقادی محدود شده است. برعلاوه، این پژوهش نشان می‌دهد که آموزه‌های اسلامی، از جمله آیات قرآن کریم و احادیث نبوی، همواره بر تفکر آزاد و نقد سازنده تأکید دارند. همچنین بررسی سیره برخی از علمای برجسته مانند امام ابوحنیفه و ابن رشد نشان می‌دهد که این علما با بینش باز در برابر نقد و اختلاف نظر، نقش مهم در رشد تفکر انتقادی ایفا کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: نقدپذیری، تقدس‌گرایی، القاب دینی، آموزه‌های دینی.

Abstract

This research aims to examine and explain the impact of religious titles on freedom of thought and the culture of criticism in Islamic societies while proposing strategies to promote receptiveness to criticism based on religious teachings. The key focus areas of this study include a historical-social analysis of religious titles and an exploration of Quranic verses and prophetic traditions related to criticism and thought. The study emphasizes the importance of balancing respect for religious positions with maintaining a critical environment. The main research question is: "How have religious titles reduced receptiveness to criticism and restricted critical thinking in Islamic societies, and what impact has this had on freedom of thought?" This is a descriptive-analytical study, with data collected through library research methods. The findings reveal that religious titles have often been elevated to sacred and unchallengeable statuses, creating an environment where any critique is perceived as an affront to religious authority. The study also investigates the effects of religious titles on the culture of criticism and freedom of thought throughout Islamic history. Historical evidence indicates that in certain periods, criticism directed at religious scholars or their jurisprudential views faced strong resistance, thereby restricting dialogue and critical thinking.

Moreover, the research shows that Islamic teachings, including Quranic verses and prophetic traditions, consistently emphasize free thinking and constructive criticism. The study also highlights the approach of prominent scholars such as Imam Abu Hanifa and Ibn Rushd, who, with their open-mindedness toward critique and differing opinions, played a significant role in fostering critical thought.

Keywords: Receptiveness to criticism, sanctification, religious titles, religious teachings.

Dawat Academic Journal

Fifth Year, Issue 1
(Spring & Summer 2024)

Volume
10

Received: 2024-6-26
Accepted: 2024-7-31

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

مقدمه

حمد و سپاس خداوندی را که علم و حکمت را سرچشمه فضیلت قرار داد و انسان را به نعمت تعقل و تفکر گرامی داشت و قرآن کریم را که در آن راه‌های استدلال، پرسش و نقد بیان گردیده است، به عنوان کتاب هدایتگر به خاتم النبیین حضرت محمد - صلی الله و علیه وسلم - نازل نمود.

بدون شک فرهنگ نقدپذیری و استدلال منطقی فرایندی است که در آن افراد می‌توانند به راحتی نظریات منطقی خود را ابراز کنند و با توجه به دیدگاه‌های گوناگون، به ارتقای سطح تفکر و دانش خود و حتی توسعه فرهنگ اجتماعی بپردازند. اما از سوی دیگر در بعضی از جوامع اسلامی، رابطه‌ای پیچیده میان نقدپذیری و تقدس‌گرایی با تأکید بر داشتن القاب دینی وجود دارد که تأثیرات عمیقی بر فضای فکری و اجتماعی این جوامع می‌گذارد.

در طول تاریخ اسلام تا اکنون، القاب دینی همچون (شیخ، مولوی، مفتی و ملا) جایگاه ویژه‌ای در جوامع اسلامی و میان عام مردم دارد. این مسئله ناشی از باورهای دینی و احترام به دین و ارزش‌های دینی می‌باشد. القاب مذکور به طور طبیعی به دارندگان آنها نوعی اعتبار معنوی و اجتماعی می‌بخشد، که در نتیجه مردم به سخنان و دیدگاه‌های آنان با نوعی احترام نگاه می‌کنند. چون رعایت ادب در برابر علمای دین یک اصل اخلاقی و اسلامی است که باید جایگاه معنوی آنان که به عنوان وارثین انبیاء علیهم السلام اند، حفظ شود.

اما بحث مهم و قابل تأمل این است که این امر گاهی از خط اعتدال عدول می‌کند و منجر به نوعی تقدس‌گرایی می‌شود که در آن هرگونه نقد به این افراد به عنوان بی‌احترامی تلقی می‌گردد و افراد کم تجربه و دارای تحصیلات دینی اندک، وقتی این القاب را کسب کردند، خود را واجب الاحترام می‌دانند و تحمل نقدپذیری را ندارند. این تقدس‌گرایی، به‌ویژه در مواردی که القاب دینی به افراد داده می‌شود، می‌تواند فضای نقد و گفت‌وگو را محدود کند؛ در حالی که اسلام به اصولی چون اجتهاد و مشاوره تأکید دارد و نقد علمی

و آزاد را تشویق می‌کند، این فرهنگ ممکن است به رکود فکری منجر شود. چالش اصلی این است که چگونه می‌توان از یک سو احترام به حاملان القاب دینی را حفظ کرد و از سوی دیگر اهمیت نقد و گفت‌وگو را نیز برجسته ساخت. هرچند که نقد باید آزادانه صورت گیرد؛ اما احترام به علمای واقعی و رعایت ادب در نقد و گفت‌وگو یک اصل اخلاقی در اسلام است. تفکیک بین نقد سازنده و بی‌احترامی اهمیت زیادی دارد. اما چالش اصلی این است که چگونه می‌توان نقد را در فضایی مطرح کرد که به افراد دارای القاب دینی بی‌احترامی نشود، در عین حال این افراد نیز به‌عنوان انسان‌هایی که ممکن است اشتباه کنند، نقدپذیر باشند.

بنابر این، هدف اساسی این تحقیق، بررسی فرایند نقدپذیری در مقابل تقدس‌گرایی با تأکید بر آموزه‌های دینی و تأثیر القاب دینی بر نقدپذیری و آزادی اندیشه در جوامع اسلامی و تبیین آموزه‌های اسلامی در زمینه نقد سازنده و تعامل فکری می‌باشد. این تحقیق با ارائه راهکارهایی برای ترویج فرهنگ نقدپذیری و کاهش تقدس‌گرایی در میان جوامع دینی، به دنبال پاسخ به سؤال اصلی خود است: چگونه القاب دینی می‌تواند منجر به تقدس‌گرایی و جلوگیری از نقد شود؟ این مطالعه یک تحقیق توصیفی-تحلیلی است که اطلاعات آن با رویکرد کتابخانه‌ای و از طریق مراجعه به متون اسلامی، تفاسیر، احادیث و منابع تاریخی گردآوری می‌شود.

پیشینه تحقیق

در بسیاری از متون اسلامی، به مسئله نقدپذیری و اهمیت آن در رشد فردی و اجتماعی پرداخته شده است. برخی پژوهش‌ها نیز تأکید می‌کنند که تقدس‌بخشی به القاب دینی، از جمله مسائلی است که می‌تواند مانع از نقد سازنده شود. از این رو، در پیشینه این تحقیق، به بررسی برخی از آثار مهمی که این موضوع را بحث گرفته‌اند، می‌پردازیم:

۱. آزادی اندیشه در اسلام؛ اثر غزالی -مصری -رحمة الله علیه- می‌باشد که در سال ۱۹۹۲ از طریق دار الکتب العلمیه به نشر رسیده است. این اثر به تبیین ضرورت آزادی اندیشه در دین می‌پردازد که خود بر پایه تفکر و نقد بنا شده است. امام محمد غزالی تأکید می‌کند که اندیشه‌های دینی باید مورد بررسی و نقد قرار گیرند تا از هرگونه انحراف جلوگیری شود. این کتاب به ویژه در زمینه تجزیه و تحلیل محدودیت‌های ناشی از تقدس‌گرایی، جایگاه ویژه‌ای دارد.

۲. تاریخ فکر اسلامی؛ اثری است از سید حسن نصر که در سال ۱۹۷۴ از طریق انتشارات دانشگاه هاروارد به نشر رسیده است. این کتاب به بررسی تحولات فکری و فلسفی در تاریخ اسلام می‌پردازد و به ویژه بر نقش تقدس‌گرایی در محدود کردن آزادی تفکر تأکید می‌کند. مؤلف نشان می‌دهد که چگونه تقدس‌گرایی مانع از بروز نقد سازنده و ایجاد گفتمان‌های جدید می‌شود و بر اهمیت شناخت چالش‌ها و موانع در برابر تفکر انتقادی تأکید دارد.

۳. الاختلاف في الرأي في الاسلام؛ اثری است از ابو زهره که در سال ۱۹۷۳ از طریق نشرات دار الفكر العربی نشر شده است. این اثر به تنوع آراء و دیدگاه‌ها در اسلام می‌پردازد و به اهمیت بحث و گفت‌وگو در این زمینه تأکید دارد. او معتقد است که تقدس‌گرایی می‌تواند به عنوان یک مانع در برابر تبادل افکار و نقد قرار گیرد. این کتاب بر لزوم پذیرش اختلاف نظرها و ایجاد فضای گفت‌وگو تأکید می‌کند.

۴. المجتمع الاسلامی و التفكير النقی؛ اثری است از حسن حنفی که در سال ۲۰۰۰ از آدرس نشرات «دارالشروق» به چاپ رسیده است. این اثر به بررسی وضعیت اجتماعی و فکری جوامع اسلامی پرداخته و تأثیر تقدس‌گرایی بر تفکر انتقادی را مورد بحث قرار می‌دهد. او بر این باور است که تنها از طریق نقد و بررسی می‌توان به درک عمیق‌تری از دین و جامعه دست یافت و از رکود فکری جلوگیری کرد.

مجموعه آثار فوق، نشان‌دهنده اهمیت نقدپذیری و چالش‌های ناشی از تقدس‌گرایی در تاریخ تفکر اسلامی است. این متفکران به وضوح بر این نکته تأکید دارند که تنها با آزادی اندیشه و نقد سازنده می‌توان از انحرافات فکری و رکود علمی جلوگیری کرد. ما می‌خواهیم با ادامه این روندها در دنیای معاصر و تأثیر آن‌ها بر حرکت‌های اجتماعی، سیاسی و فکری در جامعه علمی افغانستان و تأثیر آن بر فهم دین و جستجوی حقیقت روشنی بی‌اندازیم که این دیدگاه می‌تواند بخشی از تمایز بحث ما باشد.

تعریف مفاهیم

مفهوم لقب

کلمه "لقب" در لغت به معنای نام یا عنوانی است که برای مشخص کردن یا تعریف یک فرد به کار می‌رود و اغلب نشان‌دهنده ویژگی خاصی از شخص است. ابن منظور در لسان العرب می‌گوید: «اللقب ما یسمى به الإنسان بعد اسمه من لفظ یقتضی المدح أو الذم». (ابن منظور، ج ۱: ۷۳۱) یعنی لقب نامی است که پس از اسم اصلی شخص برای ستایش یا سرزنش استفاده می‌شود. لقب یا القاب در اصطلاح، به نام‌ها یا عناوینی اطلاق می‌شود که افراد برای نشان دادن مقام علمی، معنوی، یا اجتماعی به کار می‌برند. این القاب معمولاً بیانگر نقش یا ویژگی خاصی از شخص هستند. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۲۰)

مثلاً: القاب دینی مانند شیخ، مولوی، آیت الله و... که برای علمای دین، شخصیت‌های معنوی و یا افراد برجسته مذهبی داده می‌شود. این القاب معمولاً نمایانگر مقام علمی، تقوایی یا معنوی افراد در جامعه است.

مفهوم نقد و نقدپذیری

نقد شبیه شاخه‌بری یک دهقان است که در آغاز فصل بهار درختان باغ خود را شاخه‌بری می‌کند و شاخچه‌های خشک شده و اضافی را که مانع میوه گرفتن و رشد

درخت می‌شود، بر می‌دارد تا درختانش خوب رشد کند و ثمرهٔ بیشتر بدهند. در فرهنگ لسان العرب، نقد به معنای بررسی و تشخیص کیفیت اشیاء یا اعمال تعریف شده است. این بررسی به تفکیک نیکی‌ها از بدی‌ها اشاره دارد، و وقتی با "پذیری" ترکیب می‌شود، به معنای توانایی پذیرفتن این ارزیابی و تحلیل است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳: ۴۳۳) در کنار تعرف نقد، اصطلاح نقدپذیری به معنای قبول کردن و پذیرفتن نقد می‌باشد. از این رو، نقدپذیری به معنای قبول این تمییز و آمادگی برای اصلاح بر اساس تشخیص حق از باطل است. از لحاظ اصطلاحی در علوم اجتماعی و فلسفه، نقدپذیری به معنای آمادگی فرد یا جامعه برای پذیرش نظرات انتقادی و اصلاح خود است. همان‌گونه که در تعریف نقد ابن منظور مطرح نموده است، نقدپذیری به معنای توانایی قبول ارزیابی و آماده بودن برای تغییر یا اصلاح بر اساس است. (فیروز آبادی، ۱۴۲۶: ۲۲۵)

مفهوم‌شناسی مقدس

ریشه این «واژه» از فعل عربی "قَدَسَ" به معنای پاک کردن و طهارت گرفته شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۲۵) که در لغت به معنای چیزی است که پاک، منزّه و دارای قداست می‌باشد. در اصطلاح دینی، مقدس به اشخاص، اماکن، اشیاء یا مفاهیمی اطلاق می‌شود که برای مؤمنان دارای ارزش و احترام ویژه‌ای هستند و از جایگاه خاصی نزد خداوند -جل جلاله- برخوردارند. پس هر چیزی که مقدس باشد. همچنان واژه تقدس نیز از کلمه «قَدَسَ» به معنای پاکی، طهارت و منزلت برتر گرفته شده است. پس تقدس به معنای داشتن مقام و جایگاه والای غیرقابل نقد و پاک از هر نقص می‌باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۱۵۸) راغب اصفهانی در کتاب «مفردات الفاظ قرآن» واژه «قَدَسَ» را به معنای پاکی مطلق و پاکی الهی ذکر می‌کند. تقدس به معنای رسیدن به مقام و درجه‌ای است که فرد یا موضوع مورد نظر از هرگونه خطا و نقص مبرا باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴: ۶۴۱) از لحاظ اصطلاحی، واژه «تقدس» در علوم دینی و اجتماعی به معنای اعطای جایگاه معنوی و غیر قابل انتقاد به اشخاص، اشیاء یا باورها آمده است. در

کتاب «تهافت الفلاسفه» اثر امام غزالی -رحمة الله علیه- واژه تقدس در برابر تفکر فلسفی و استدلال‌های منطقی قرار می‌گیرد. (غزالی، ۱۹۶۲: ۱۴۵)

بنابر این، به خاطر جلوگیری از غلط فهمی، به گونه نمونه چند مورد را در زیر که از نظر اسلام مقدس شماریده می‌شوند، ذکر می‌گردد:

۱. کتاب‌های آسمانی؛ مانند قرآن کریم که در اسلام به عنوان کلام الهی و هدایت بشر شناخته می‌شود و جایگاه ویژه‌ای در میان مسلمانان دارد. از این رو، قرآن به نزد مسلمانان مقدس شمرده می‌شود؛ چرا که اعتقاد بر این است که کلام خداوند است و از هرگونه تحریف مصئون مانده است. (سوره بقره، آیه ۲)

۲. پیامبران - انبیاء الهی در اسلام مقدس شمرده می‌شوند؛ زیرا معتقدیم که آنان واسطه ارتباط بین انسان و خداوند -جل جلاله- هستند. (قرطبی، ج ۱۰: ۱۴۵)

۳. اماکن دینی - مانند کعبه در مکه معظمه که مسلمانان آن را خانه خدا و قبله‌گاه می‌دانند و به همین دلیل تقدس ویژه‌ای برای آن قائل اند. (السیوطی، ج ۵: ۷۸)

۴. مفاهیم و شعائر دینی - برخی مفاهیم و اعمال دینی، مانند نماز و روزه، نیز دارای تقدس هستند. این شعائر به عنوان وظایف دینی مقدس در نزد مسلمانان شناخته می‌شوند؛ زیرا در سنت اسلامی آمده است که این اعمال به تقرب و رضایت الهی می‌انجامند. (ابن عابدین، ۱۵۰)

تقدس این امور در اسلام به این دلیل است که اعتقاد بر این است که آن‌ها توسط خداوند تعیین یا تأیید شده‌اند و بنابراین، مسلمانان آن‌ها را با نهایت احترام و تعظیم نگاه می‌دارند و در امور مذهبی، نقد یا توهین به آن‌ها جایز نیست.

مفهوم تقدس گرایی

در بسیاری از لغت‌نامه‌های قدیم اسلامی؛ مانند لسان العرب از ابن منظور و قاموس المحيط از فیروز آبادی، تقدس به معنای پاکی، طهارت و به دست آوردن منزلت برتر آمده است. تقدس گرایی به افراط در این مفهوم اطلاق می‌شود که به موجب آن، تقدس به حدی

ارتقا می‌یابد که نقد و گفت‌وگو در باره آن غیر ممکن می‌شود. یا تقدس‌گرایی به معنای تبدیل کردن یک امر به موضوعی غیر قابل نقد و تطهیر کامل از خطا است. با این حال، تعبیر ضمنی آن را می‌توان از مفهوم اصلی تقدس استنباط کرد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۱۵۸) تقدس‌گرایی به معنای افراط در تقدس و جای دادن افراد یا مکاتب در سطحی غیر قابل نقد و بررسی آمده است. (فیروز آبادی، ۱۴۲۶: ۳۳۲) از لحاظ اصطلاحی، تقدس‌گرایی به معنای احترام افراطی به شخصیت‌ها، عقاید، یا مکاتب است که هرگونه نقد به آن‌ها را به عنوان بی‌احترامی یا بی‌دینی تلقی می‌کنند. این اصطلاح معمولاً در بحث‌های فکری و دینی به کار می‌رود و مانع از رشد تفکر انتقادی و آزاد می‌گردد.

نگاهی نقدپذیری و احترام به اندیشه‌های متفاوت

که در این بخش تلاش خواهد شد تا با استناد به آموزه‌های دینی و منابع اسلامی، رابطه میان تقدس‌گرایی و نقدپذیری در دو محور ذیل مورد بحث و کنکاش قرار گیرد و نقش القاب دینی در محدود کردن یا گسترش آزادی اندیشه بررسی شود:

محور اول: تأثیرات القاب دینی بر فرهنگ نقد و آزادی اندیشه

القاب دینی در جوامع اسلامی، علاوه بر آن که به افراد جایگاه اجتماعی و دینی می‌دهند، اغلب به نوعی تقدس‌بخشی منجر می‌شوند که افراد دارای این عناوین از هر گونه نقد مصئون تلقی می‌شوند. این پدیده موجب کاهش فضای انتقادی در جامعه شده و در نتیجه افراد صاحب القاب نگاهی از بالا به پایین پیدا می‌کنند و مردم عام را ملزم به احترام خود می‌دانند. از منظر تاریخی اگر به این مسئله نگاه کنیم، بسیاری از جوامع اسلامی به دلیل تقدس بیش از حد به عناوین دینی، دروازه نقد سازنده بسته شده و جامعه از رشد فکری و اجتماعی بازمانده است. بناءً در این محور، به بررسی تأثیرات اجتماعی و فرهنگی القاب دینی در محدود کردن آزادی اندیشه و فرهنگ نقد پرداخته می‌شود. به

عنوان نمونه، در دوره‌های مختلف تاریخ اسلامی، اختلاف‌نظرهای علمی و دینی، زمانی که از دایره تقدس خارج بوده، به پیشرفت علمی منجر شده است. (قرضاوی، ۱۹۸۹: ۷۴)

الف: رابطه تقدس‌گرایی با کاهش نقدپذیری

در جوامعی که تقدس‌گرایی رواج دارد، انتقاد از افراد یا موضوعات مقدس به عنوان هتک حرمت یا توهین تلقی می‌شود و اغلب با واکنش‌های منفی روبرو می‌گردد. این وضعیت به ویژه در جوامع دینی به وفور مشاهده می‌شود؛ جایی که القاب دینی مانند (شیخ، مولوی، مفتی، آیت الله) و دگر عناوین دینی، حامل بار معنوی و احترام عمیق هستند و گاهی به عنوان نمایندگان مطلق حقیقت دینی یا اخلاقی در نظر گرفته می‌شوند. (غزالی، ۱۹۸۴: ۱۳۴)

- جایگاه تقدس‌گرایی در جوامع دینی: در جوامع اسلامی، افرادی که القاب دینی دارند به زعم داشتن دانش و تقوا، از احترام بالایی برخوردارند؛ اما گاهی این احترام به تقدس تبدیل می‌شود که نقد این افراد قابل قبول نمی‌باشد. در این حالت، صاحبان این القاب نه تنها به عنوان علما بلکه به عنوان افراد معصوم و بدون خطا تلقی می‌شوند که گفته‌ها و تصمیمات‌شان غیرقابل تغییر است. این تقدس‌گرایی موجب می‌شود که هرگونه انتقاد به آن‌ها به عنوان کفر یا توهین به دین تلقی شود و جامعه از ورود به بحث‌های انتقادی خودداری کند. (ابو زهره، ۱۹۷۳: ۱۵۳)

تقدس‌گرایی به طور مستقیم با کاهش نقدپذیری ارتباط دارد؛ زیرا وقتی افراد یا افکار به عنوان مقدس در نظر گرفته می‌شوند، فضای فکری برای نقد و تحلیل آن‌ها محدود می‌شود. نقد در چنین شرایطی به جای یک فعالیت علمی و منطقی، به نوعی حمله شخصی یا ناهنجاری اجتماعی تلقی می‌شود. در نتیجه، افراد جامعه کمتر به نقد فکر و اندیشه‌های صاحبان القاب دینی می‌پردازند و از ترس مواجهه با عواقب اجتماعی یا دینی، از طرح انتقادات خودداری می‌کنند. (قرضاوی، ۱۹۸۹: ۷۵)

این امر باعث شکل‌گیری فضایی می‌شود که در آن تفکر انتقادی و نوآوری فکری تضعیف شده و هرگونه پیشرفت علمی یا دینی با چالش‌های جدی مواجه می‌شود. در

جوامعی که تقدس‌گرایی شدید است، حتی مطرح کردن سوالاتی که ممکن است تفکر سنتی را به چالش بکشد، با مقاومت‌های جدی روبرو می‌شود. این وضعیت به نوبه خود منجر به رکود فکری و عدم توسعه‌گفتمان‌های علمی می‌شود. (ابو زهره، ۱۹۵۲: ۸۴)

- تأثیر تقدس‌گرایی در کاهش نقدپذیری: نتایج مستقیم تقدس‌گرایی افراطی، کاهش نقدپذیری و ایجاد فضایی بسته برای گفت‌وگوهای علمی است. در چنین فضایی، افراد توانایی نقد سازنده و آزادانه را از دست می‌دهند و به جای آن، به تقلید و پیروی بی‌چون و چرا از افراد یا عقاید مقدس روی می‌آورند. این امر می‌تواند به رشد تعصب و افراط‌گرایی دینی منجر شود؛ چرا که هر گونه نقد به عنوان تهدید تلقی شده و گفت‌وگوهای انتقادی جای خود را به جمود و ایستایی می‌دهد. (سیوطی، ۱۹۹۰: ۱۳۲)

- راهکارهای کاهش تقدس‌گرایی و افزایش نقدپذیری: یکی از راه‌های مقابله با این وضعیت، ترویج فرهنگ نقدپذیری بر اساس آموزه‌های اصیل اسلامی است. قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم -صلی الله علیه وسلم- همواره بر مشورت، گفت‌وگو و تبادل نظر تأکید کرده است. اسلام دینی است که بر تفکر و تعقل تأکید دارد و از مسلمانان می‌خواهد که به تحقیق و اجتهاد بپردازند. اگر در جوامع اسلامی این آموزه‌ها به درستی اجرا شود، می‌توان از تقدس‌گرایی افراطی و در نتیجه کاهش نقدپذیری جلوگیری کرد. تقدس‌گرایی، با محدود کردن فضای نقد و تفکر آزاد، تأثیرات منفی زیادی بر رشد فکری و علمی جوامع دینی دارد. ایجاد توازن میان احترام به مقامات دینی و پذیرش نقد سازنده ضروری است. به این ترتیب، می‌توان به تقویت فضای نقدپذیری و پیشرفت فکری در جوامع اسلامی کمک کرد، و به جای جلوگیری از نقد، به ترویج تفکر آزاد و علمی پرداخت. (نصر، ۱۹۷۵: ۱۷۲)

ب: تأثیر القاب دینی بر تفکر انتقادی

القاب دینی مانند شیخ، مولوی، مفتی، آیت‌الله و... در جوامع اسلامی همواره با احترام و اعتبار ویژه‌ای همراه بوده است. این القاب به دلیل اینکه نشان‌دهنده جایگاه علمی و دینی افراد اند، در ابتدا برای شناسایی علمای دینی و رهبران مذهبی به کار می‌رفتند. اما

در برخی موارد، این القاب می‌توانند تأثیرات عمیقی بر فرهنگ گفت‌وگو و تفکر انتقادی جامعه بگذارند. (جعفریان، ۱۹۹۶: ۲۲۱)

۱. تأثیرات مثبت القاب دینی

الف) مرجعیت علمی و دینی: القاب دینی در بهترین حالت خود می‌توانند نقش مرجعیت دینی و علمی را ایفا کنند. افرادی که این القاب را دارند، معمولاً در علوم دینی متخصص هستند و به عنوان راهنما و مرجع برای حل مسائل دینی و اخلاقی مورد رجوع قرار می‌گیرند. این مرجعیت به خودی خود می‌تواند فرهنگ گفت‌وگو و تبادل نظر در مسائل فقهی و علمی را تقویت کند؛ زیرا این افراد معمولاً به دلیل دانش گسترده خود، توانایی پاسخگویی به سوالات پیچیده و ارائه راهکارهای مناسب را دارند. (حنفی، ۲۰۰۰: ۶۷)

ب) اعتماد به تخصص و دانش: در جوامع اسلامی، اعتماد به علما و متخصصان علوم دینی، به دلیل تعهد آن‌ها به قرآن و سنت، پایه و اساس بسیاری از گفت‌وگوهای علمی و مذهبی است. این اعتماد می‌تواند به گسترش فضای گفت‌وگو و مباحثه کمک کند؛ چرا که افراد با اعتماد به علمای دینی خود، وارد مباحثه‌های فکری می‌شوند و با طرح سوالات خود، به دنبال راهکارهای مناسب هستند. (قرضاوی، ۱۹۹۲: ۱۰۵)

۲. تأثیرات منفی القاب دینی بر فرهنگ گفت‌وگو و تفکر انتقادی

الف) تقدس بخشی به القاب دینی: با گذشت زمان، القاب دینی در بسیاری از جوامع به سطحی از تقدس رسیده‌اند که افراد دارای این عناوین از هرگونه نقد و ارزیابی معاف می‌شوند. این تقدس بخشی بیش از حد می‌تواند به کاهش تفکر انتقادی منجر شود؛ زیرا جامعه به جای بحث و گفت‌وگو با علما، به پذیرش بی‌چون و چرا از گفته‌ها و دستورات آن‌ها روی می‌آورد. در نتیجه، فرهنگ گفت‌وگوی آزاد و نقد سازنده تضعیف می‌شود و افراد به جای تحلیل منطقی، به تقلید و پیروی صرف از این مقامات دینی می‌پردازند. (غزالی، ۱۹۸۴: ۱۳۵)

ب) ایجاد هژمونی فکری: القاب دینی در برخی موارد به ابزاری برای ایجاد هژمونی فکری تبدیل می شوند، به این معنا که افکار و عقاید علمای دارای این القاب به عنوان حقیقت مطلق در نظر گرفته می شود و هرگونه مخالفت با آن ها به عنوان تخطی از اصول دینی تلقی می گردد. این وضعیت به کاهش فضای گفت و گوی آزاد منجر می شود؛ چرا که افراد از ترس مواجهه با واکنش های اجتماعی یا دینی، از طرح سوالات یا انتقادات خودداری می کنند. (نصر، ۱۹۷۵: ۱۷۲)

ج) کنترل جریان های فکری: در بسیاری از موارد، القاب دینی می توانند به عنوان ابزاری برای کنترل جریان های فکری جامعه عمل کنند. علمای دینی دارای القاب برجسته، به دلیل نفوذ گسترده ای که دارند، می توانند مسیر گفتمان های دینی و حتی اجتماعی را کنترل کنند. این امر ممکن است به تقویت تفکر سنتی و جلوگیری از نوآوری های فکری منجر شود؛ زیرا هرگونه انحراف از چارچوب های پذیرفته شده به عنوان تهدیدی برای اقتدار دینی در نظر گرفته می شود. (عبدالرزاق، ۱۹۲۵: ۷۸)

۳. تأثیرات القاب دینی بر تعاملات اجتماعی و گفت و گویای بین فردی

الف) کاهش جرئت در طرح انتقاد: وجود القاب دینی برجسته در جامعه، می تواند به کاهش جرئت افراد در طرح انتقاد منجر شود. افراد به دلیل جایگاه و اقتدار معنوی علمای دینی، کمتر تمایل دارند که به نقد مستقیم افکار و عملکرد آن ها بپردازند. این امر به ویژه در جوامعی که احترام به بزرگان دینی به عنوان یک ارزش فرهنگی برجسته شناخته می شود، بیشتر مشاهده می گردد. در چنین جوامعی، هر گونه نقد به عنوان بی احترامی به دین تلقی می شود. (عبدالرزاق، ۱۹۲۵: ۹۵)

ب) از بین رفتن تنوع فکری: القاب دینی می تواند تنوع فکری را محدود کند. زمانی که یک فرد یا گروه خاص به دلیل داشتن این القاب قدرت و نفوذ زیادی پیدا می کند، این نفوذ می تواند منجر به ایجاد نوعی یکنواختی در اندیشه ها و عقاید شود. به عبارت دیگر، به جای ترویج فرهنگ گفت و گوی آزاد و متنوع، تنها یک جریان فکری غالب می شود و هرگونه نقد یا اندیشه متفاوت به حاشیه رانده می شود. (نصر، ۱۹۷۵: ۱۵۰)

۴. راهکارهای اصلاح و تقویت فرهنگ گفت‌وگو و تفکر انتقادی

الف) بازگشت به آموزه‌های اصیل اسلامی: یکی از مهم‌ترین راهکارها برای مقابله با تأثیرات منفی القاب دینی بر فرهنگ گفت‌وگو، بازگشت به آموزه‌های اصیل اسلامی است. قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم -صلی الله علیه وسلم- همواره بر مشورت، گفت‌وگو و نقد سازنده تأکید دارند. به عنوان مثال، آیه **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾** [آلِ عِمْرَانَ: ۱۵۹] به ضرورت مشورت و گفت‌وگو در امور مختلف اشاره دارد. در این راستا، علما نیز بر اهمیت نقدپذیری و تبادل نظر در مسائل دینی تأکید کنند. (ابن کثیر، ۱۴۲۰: ۲۳۰)

ب) ایجاد فضای باز برای طرح انتقادات: یکی دیگر از راهکارها، ایجاد فضای باز و آزاد برای طرح انتقادات است. در جوامعی که علمای دینی این القاب را دارند، باید فضایی برای تبادل نظر و طرح سوالات و انتقادات به وجود بیاید. علمای دینی باید خود را در معرض نقد قرار دهند و با توجه به مبانی دینی، به این نقدها پاسخ دهند. این رویکرد به افزایش تفکر انتقادی و گفت‌وگوی سازنده کمک خواهد کرد. (عبدالرزاق، ۱۹۲۵: ۷۸-۹۵)

ج) ترویج فرهنگ احترام به تفاوت‌ها: ترویج فرهنگ احترام به اندیشه‌های متفاوت نیز می‌تواند به تقویت گفت‌وگوهای انتقادی کمک کند. در این زمینه، نقش علما و رهبران دینی بسیار مهم است. آن‌ها می‌توانند با پذیرش و احترام به دیدگاه‌های مختلف، فضای گفت‌وگو و تفکر آزاد را در جامعه تقویت کنند و از هرگونه افراط در تقدس‌بخشی به القاب دینی جلوگیری کنند. (علوانی، ۱۹۹۷: ۵۴)

القاب دینی هم می‌توانند به تقویت فرهنگ گفت‌وگو و تفکر انتقادی کمک کنند و هم می‌توانند به ایجاد فضایی بسته و بدون نقد منجر شوند. اگر این القاب به جای تأکید بر مرجعیت علمی و دعوت به گفت‌وگو، به تقدس‌گرایی و هژمونی فکری تبدیل شوند، فرهنگ تفکر انتقادی در جامعه کاهش می‌یابد. اما با بازگشت به اصول و آموزه‌های اصیل اسلامی و ایجاد فضایی باز برای نقد و گفت‌وگو، می‌توان از تأثیرات منفی این القاب

کاست و به تقویت فرهنگ گفت‌وگو و تفکر انتقادی در جوامع اسلامی کمک کرد. (غزالی، ۱۹۶۰: ۳۴)

ج: نمونه‌های تاریخی کاهش تفکر انتقادی بر تقدس‌گرایی: در تاریخ اسلام، مواردی وجود داشته که نقد آزاد فکری به دلیل تقدس‌بخشی به افراد، مکاتب فکری، یا نهادهای دینی به شدت کاهش یافته و حتی مسدود شده است. این امر باعث رکود فکری و تضعیف گفتمان علمی و دینی در این جوامع شده است. در زیر به چند نمونه تاریخی از جوامع اسلامی که در آن‌ها این پدیده رخ داده است، اشاره می‌کنیم:

۱. دوران تثبیت مکاتب فقهی: پس از تأسیس چهار مکتب فقهی مشهور اهل سنت (حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی)، اختلافات و مباحث علمی میان این مکاتب رایج بود. در قرون اولیه، فقه اسلامی پویا و در حال توسعه بود و علما به بحث و نقد یکدیگر می‌پرداختند؛ اما با گذر زمان، طرفداران افراطی هر مکتب به تقدس‌بخشی بیش از حد به امامان خود روی آوردند و نقد نظرات آن‌ها را به عنوان نوعی اهانت تلقی کردند. (ابن قیم، ۱۴۰۵: ۱۰۲)

به عنوان مثال، برخی از پیروان امام مالک یا امام ابوحنیفه رحمهم الله، آرای این دو فقیه را مطلق و غیرقابل تغییر می‌دانستند؛ در حالی که خود این ائمه بارها تأکید کرده بودند که نظراتشان ممکن است اشتباه باشد و آماده پذیرش نقد هستند. این تقدس‌گرایی در نهایت منجر به ایجاد نوعی "تعصب مکتبی" شد که فضای نقد و گفت‌وگو را محدود کرد و نقد سازنده را در سطح جامعه کاهش داد. (عبدالعزیز، ۲۰۰۲: ۸۲)

۲. دوره بحران ظهور مذهب حنبلی: در دوران (مأمون تا متوکل، ۲۱۸-۲۳۳)، اختلاف نظر در خصوص مسئله "خلق قرآن" به یک بحران تبدیل شد. خلفای عباسی به ویژه مأمون، طرفدار دیدگاه معتزله بودند و به مخلوق بودن قرآن اعتقاد داشتند. علمای مخالف، به ویژه امام احمد بن حنبل -رحمة الله علیه- که با این عقیده مخالف بودند،

تحت فشار شدید قرار گرفتند. امام احمد بن حنبل در برابر این فشار مقاومت کرد و به نماد جریان سنت‌گرا تبدیل شد. (ابن ابی یعلی، ۲۰۰۳: ۱۲۵)

اما پس از دوره بحران خلق قرآن و با تغییر سیاست خلفا، مکتب حنبلی که الگوی سنت‌گرایی بود، در دوران متوکل (خلیفه عباسی) و بعد از آن که به قدرت رسید. این قدرت‌گیری به شدت با تقدس‌گرایی نسبت به آرای احمد بن حنبل همراه شد. پیروان او به مرور زمان به تقدیس وی پرداختند و هر گونه نقد یا مخالفت با آرای او را غیرقابل قبول می‌دانستند. این مسئله منجر به تضعیف گفتمان علمی و مانع از طرح نظرات جدید شد؛ زیرا احمد بن حنبل به عنوان نماد مقاومت در برابر معتزله به قدری تقدیس شد که نقد وی به عنوان نقد کل مذهب اهل سنت تلقی می‌شد. (بغدادی، ۱۹۹۷: ۱۱۵)

۳. عصر عثمانی و تقلید فقهی: در دوره امپراتوری عثمانی، به‌ویژه در سده‌های پایان آن، تقلید فقهی در جهان اسلام گسترش یافت. با گسترش قدرت امپراتوری عثمانی، مذهب حنفی به عنوان مذهب رسمی این امپراتوری شناخته شد و علمای حنفی از قدرت سیاسی و نفوذ زیادی برخوردار شدند. در این دوره، به دلیل تقدس‌بخشی به مکاتب فقهی و به‌ویژه به فقه حنفی، فضای فکری در جوامع اسلامی به سمت جمود و رکود حرکت کرد. (الزحیلی، ۱۹۸۵: ۲۰۰)

علمای این دوره کمتر به اجتهاد و بررسی مسائل جدید می‌پرداختند و بیشتر به تقلید از نظرات قدما روی می‌آوردند. هر گونه نقد بر آرای مشهور فقها به شدت مورد مخالفت قرار می‌گرفت و به ندرت امکان طرح بحث‌های جدید یا نوآوری‌های فقهی وجود داشت. این جمود فکری در نهایت منجر به کاهش تفکر انتقادی و مانع رشد و تحول در فقه اسلامی شد. (زرقاء، ۲۰۱۰: ۱۴۲)

۴. دوران صفویان و تشیع اثنی‌عشری: در دوران صفویان (۹۰۷-۱۱۳۵ هـ) که تشیع اثنی‌عشری به عنوان مذهب رسمی ایران تحمیل شد، علما و مراجع شیعه به عنوان مقام‌های دینی و سیاسی از احترام و تقدس بسیار بالایی برخوردار بودند. این تقدس‌بخشی به تدریج منجر به نوعی "نقدناپذیری" در میان برخی از علمای شیعه شد. پیروان به شدت

از علمای خود تبعیت می کردند و هر گونه نقد به آرای علما یا مراجع تقلید به عنوان بی احترامی به مذهب شیعه تلقی می شد. (جعفریان، ۱۹۹۶: ۲۲۲)

با وجود اینکه علمای شیعه مانند شیخ صدوق، شیخ مفید و علامه حلی در دوره های اولیه تشیع، به بحث و نقد علمی میان خود اهمیت می دادند، در دوران صفویان و پس از آن، فرهنگ نقدپذیری به تدریج کمرنگ شد. نفوذ سیاسی علمای دینی و ارتباط تنگاتنگ آن ها با دولت صفوی، به کاهش فضای آزاد اندیشه و گفتمان علمی منجر شد. (جوادی، ۱۳۸۲: ۱۵۷)

۵. دوران معاصر و مسائل سیاسی دینی: در دوران معاصر، نیز جوامعی وجود دارد که در آن نقد فکری به دلیل تقدس بخشی به رهبران دینی کاهش یافته است. به عنوان مثال: در برخی کشورهای اسلامی، رهبران سیاسی که القاب دینی نیز دارند؛ مانند: آیت الله در ایران یا شیخ در کشورهای عربی، ملا و مولوی یا مفتی در افغانستان، نه تنها به عنوان رهبران سیاسی بلکه به عنوان نمایندگان دین و شریعت تلقی می شوند. این وضعیت، نقد رهبران را بسیار دشوار کرده و هرگونه انتقاد به آن ها به عنوان نقد به دین و عقاید مذهبی تلقی می شود. (عبدالرزاق، ۲۰۱۱: ۸۷)

در برخی از این کشورها، نقد آزاد فکری و بحث در باره مسائل دینی به دلیل تقدس رهبران مذهبی محدود شده و حتی با مجازات قانونی مواجه می شود. این مسئله می تواند به محدود شدن فضای اندیشه و کاهش رشد گفتمان انتقادی در جامعه منجر شود. تاریخ اسلام نمونه های متعددی از جوامع دارد که در آن ها تقدس بخشی به افراد، مکاتب و رهبران دینی منجر به کاهش نقد آزاد فکری شده است. این پدیده باعث رکود علمی و فکری در دوره های مختلف شده و مانع رشد و تحول در گفتمان های دینی و فقهی گردیده است. بازگشت به ارزش های اصیل اسلامی در خصوص تفکر انتقادی و نقدپذیری می تواند راهی برای بازسازی و تقویت فرهنگ گفت و گو و نوآوری فکری در جوامع اسلامی باشد.

محور دوم: ترویج فرهنگ نقدپذیری و احترام به اندیشه‌های متفاوت

در آموزه‌های اسلامی، نقد سالم و گفت‌وگوهای سازنده همواره توصیه شده است. آیات قرآن و احادیث نبوی به اهمیت تعامل فکری و تبادل نظر در مسائل دینی و اجتماعی اشاره دارند. ترویج نقدپذیری در جوامع دینی از طریق تأکید بر این آموزه‌ها می‌تواند به گسترش فضای گفت‌وگو و تفکر آزاد کمک کند. در این محور، روش‌های ترویج فرهنگ نقدپذیری و حفظ تعادل میان احترام به القاب دینی و آزادی نقد بررسی می‌شود.

آموزه‌های اسلامی مرتبط با نقد سالم و تعامل فکری

آموزه‌های اسلامی همواره بر نقد سالم و تعامل فکری تأکید داشته‌اند. در زیر به برخی از این آموزه‌ها از قرآن، حدیث، و آثار معتبر فقهی اشاره می‌شود.

۱. قرآن کریم

الف) امر به مشورت و گفت‌وگو (شورا و تبادل نظر): قرآن کریم در خصوص مشوره

در امور چنین می‌فرماید: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عِمْرَانَ: ۱۵۹]

ترجمه: این آیه به پیامبر اسلام -صلی الله علیه وسلم- دستور می‌دهد تا در امور اجتماعی و حکومتی با مردم مشورت کند که نشان‌دهنده اهمیت گفت‌وگو و مشورت در اسلام است که پایه‌ای برای تفکر انتقادی و نقد سازنده در امور اجتماعی و سیاسی است.

ب) دعوت به اندیشه و تعقل: خداوند -جل جلاله- در خصوص تعقل و تدبیر چنین

می‌فرماید: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [مُحَمَّد: ۲۴]

ترجمه: در این آیه، خداوند از مردم می‌خواهد تا در قرآن تفکر کنند و به معنای آن بیندیشند. این آیه نشان می‌دهد که اسلام نه تنها تفکر انتقادی را رد نمی‌کند، بلکه آن را تشویق می‌کند.

۲. سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم

الف) رویکرد پیامبر به نقد: پیامبر اکرم -صلی الله علیه وسلم- همواره با نقد و پیشنهادات یاران خود با روی باز برخورد می کرد. یکی از نمونه های مشهور این تعامل انتقادی، تغییر محل استقرار سپاه مسلمانان در غزوة بدر بود. هنگامی که پیامبر -صلی الله علیه وسلم- برای استقرار سپاه در بدر مکانی را انتخاب کرد، یکی از صحابه به نام حباب بن منذر -رضی الله عنه- از ایشان پرسید که آیا این انتخاب بر اساس وحی است یا نظر شخصی؟ پیامبر -صلی الله علیه وسلم- پاسخ داد که این نظر شخصی است. حباب پیشنهاد کرد که مکان دیگری برای استقرار سپاه انتخاب شود، و پیامبر -صلی الله علیه وسلم- پیشنهاد او را پذیرفت و محل استقرار سپاه را تغییر داد. (ابن هشام، ۲۰۰۲، ۲۳۲)

ب) قبول نقد حتی از افراد عادی: در موارد دیگری نیز پیامبر -صلی الله علیه وسلم- از نقدهای سازنده استقبال می کرد و حتی اگر از افراد عادی صور می گرفت با احترام به نظرات آن ها گوش می داد و در صورت درست بودن، آن ها را می پذیرفت.

۳. آموزه های صحابه و خلفای راشدین

حضرت عمر بن خطاب -رضی الله عنه- به نقدپذیری و تمایل به شنیدن نظرهای مخالف، شهرت داشت. او در یکی از خطبه هایش، اعلام کرد: «اگر از من خطایی دیدید، مرا اصلاح کنید». در همان مجلس، فردی بلند شد و گفت: «اگر خطایی از شما دیدیم، با شمشیر اصلاح خواهیم کرد». حضرت عمر به جای ناراحت شدن، از او تشکر کرد و این بیان را به عنوان نشانه ای از رشد جامعه اسلامی دانست. (الطبری، ۱۳۸۷: ۲۰۰)

۴. آثار و متون فقهی

الف) نقد در اصول فقه: علما و فقهای اسلام همواره به نقد علمی و اصولی تأکید داشته اند. امام شافعی -رحمة الله علیه- یکی از ائمه چهارگانه اهل سنت، در کتاب «الرساله» که از آثار برجسته در علم اصول فقه است، بر اهمیت نقد علمی و تحلیل اجتهادی تأکید کرده است. او به پیروان خود سفارش می کرد که اگر اشتباهی در نظرات فقهی او یافتند، آن را تصحیح کنند. (الشافعی، ۱۳۵۸: ۲۰)

ب) مذاهب فقهی و تعامل انتقادی: همچنین، فقهای مکاتب مختلف مانند امام ابوحنیفه، امام مالک و امام احمد بن حنبل -رحمهم الله- نه تنها به نقد و گفت‌وگو بین علمای مختلف اهمیت می‌دادند؛ بلکه شاگردان خود را نیز به تفکر مستقل و نقد علمی تشویق می‌کردند. امام ابوحنیفه -رحمة الله علیه- به شاگردان خود می‌گفت: «این نظر من است، و اگر کسی نظر بهتری دارد، من آن را می‌پذیرم». (البیهقی، ۱۹۹۰: ۴۵)

نقش علمای دینی در ترویج فرهنگ نقد

علماء و رهبران دینی همواره نقش مهمی در هدایت جوامع اسلامی به سوی رشد فکری و تعامل سازنده داشته‌اند. در طول تاریخ اسلام، بسیاری از علمای برجسته تلاش کرده‌اند تا فضایی باز برای گفت‌وگو و نقد ایجاد کنند و به ترویج اندیشه‌های آزاد و اجتهاد پرداخته‌اند. با این حال، این نقش تنها محدود به حوزه‌های دینی نبوده، بلکه شامل مسائل اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی نیز شده است. در ادامه، نقش علمای و رهبران دینی در ایجاد فضای گفت‌وگو و نقد سازنده را بررسی می‌کنیم:

۱. ترویج فرهنگ گفت‌وگو بر اساس اصول اسلامی

الف) دستور قرآن به مشورت و تبادل نظر: علمای و رهبران دینی با تأکید بر آموزه‌های قرآن کریم، مردم را به مشورت و گفت‌وگوی سازنده تشویق کرده‌اند. قرآن کریم در آیه ذیل به اهمیت مشورت و تبادل نظر اشاره می‌کند: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آلِ عِمْرَانَ:

[۱۵۹]

ترجمه: این آیه نشان می‌دهد که حتی پیامبر اسلام -صلی الله علیه وسلم- نیز به مشورت با دیگران در امور اجتماعی و حکومتی دستور داده شده است. علمای با استفاده از این آیه، همواره مشورت و نقد را به عنوان یکی از ارکان اسلام معرفی کرده‌اند. (طبری،

۱۴۲۰: ۱۷۶)

ب) نقش خلفای راشدین در پذیرش نقد: یکی از نمونه‌های برجسته در تاریخ اسلام،

پذیرش نقد توسط خلفای راشدین است. به ویژه حضرت عمر بن خطاب -رضی الله عنه-

که به دلیل شجاعت و صداقتش در پذیرش نقد، مشهور بود. او در یکی از خطبه‌هایش گفت: «هرگاه خطایی در من دیدید، مرا اصلاح کنید». (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱۷۵) در این مجلس، مردی برخاست و گفت: «اگر خطایی از تو دیدیم، با شمشیر آن را اصلاح خواهیم کرد». حضرت عمر به جای ناراحتی، او را تحسین کرد.

۲. نقش علمای دینی در رفع تعصبات مذهبی

در بسیاری از جوامع اسلامی، علما و رهبران دینی نقش مهمی در رفع تعصبات مذهبی و ترویج گفت‌وگو بین مذهبی ایفا کرده‌اند. یکی از نمونه‌های برجسته در این زمینه، تلاش‌های امام غزالی است. او با نگارش کتاب «فضائح الباطنیة» به نقد دیدگاه‌های مختلف دینی پرداخت و در عین حال تأکید کرد که نقد با احترام به عقاید دیگران همراه باشد. (غزالی، ۱۹۶۴: ۳۴) از سوی دیگر علما همواره سعی کرده‌اند که نقدها را در چارچوب اتحاد امت اسلامی مطرح کنند. سید جمال‌الدین افغانی، از بزرگان دینی و فکری قرن نوزدهم، تلاش‌های بسیاری برای ایجاد گفت‌وگوی بین مذاهب اسلامی انجام داد و معتقد بود که نقدهای سازنده می‌توانند باعث تقویت اتحاد بین مسلمانان شوند. (افغانی، ۱۰۳۱: ۶۷)

۳. ترویج اخلاق در نقد

الف) پیامبر اسلام -صلی الله علیه وسلم- و رعایت اخلاق در نقد: یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های نقد سازنده، رعایت اخلاق و آداب نقد است. پیامبر اکرم -صلی الله علیه وسلم- همواره با اخلاق و احترام نقدها را می‌پذیرفت و به اطرافیانش نیز چنین رویکردی را توصیه می‌کرد. در حدیثی از ایشان نقل شده است که فرمودند: "مؤمن آینه برادر مؤمن است." (سجستانی، بی‌تا: ۲۷۶) این حدیث نشان می‌دهد که نقد باید به شیوه‌ای محبت‌آمیز و با نیت اصلاح انجام شود.

ب) نقد با رعایت انصاف و عدالت: علما همواره به رعایت انصاف و عدالت در نقد تأکید کرده‌اند. امام غزالی نقد را به عنوان ابزاری برای اصلاح جامعه می‌داند، به شرط آنکه با عدالت و بدون تعصب انجام شود. (غزالی، ۱۹۶۵: ۱۳۲)

نقش علمای در ترویج فرهنگ نقدپذیری

در تاریخ اسلام، علمای برجسته‌ای وجود داشته‌اند که با تشویق به تفکر انتقادی و نقدپذیری، نقش مهمی در ترویج فرهنگ گفت‌وگو و تبادل نظر در جامعه اسلامی ایفا کرده‌اند. این علما با روش‌های علمی و اخلاقی به بررسی مسائل دینی پرداخته و همواره تأکید داشته‌اند که نقد سالم و سازنده به پیشرفت فکری و اجتماعی منجر می‌شود. در اینجا به برخی از مهم‌ترین نمونه‌های تاریخی از علمای اسلامی که به ترویج نقدپذیری پرداخته‌اند، اشاره می‌شود:

۱- امام ابوحنیفه رحمة الله علیه

امام ابوحنیفه - رحمة الله علیه - بنیان‌گذار مذهب حنفی، یکی از برجسته‌ترین علمایی است که به نقد علمی و اجتهاد آزاد اهمیت زیادی می‌داد. او همواره به شاگردان خود تأکید می‌کرد که در صورت یافتن دلایل قوی‌تر، نظر او را نقد کنند و راه‌حل بهتری ارائه دهند. وی از جمله علمایی بود که تقلید کورکورانه را رد می‌کرد و اجتهاد و نقد علمی را پایه‌های پیشرفت فقه اسلامی می‌دانست. (ابن عبدالبر، ۱۴۱۴: ۹۸) امام ابوحنیفه به مناظرات علمی مشهور بود. او به گفت‌وگو با علمای مخالف در مسائل فقهی و عقیدتی علاقه داشت و همواره فضای نقد سازنده و مناظره‌های علمی را ترویج می‌کرد. این مناظرات نشان‌دهنده پذیرش نقد و باز بودن او به روی دیدگاه‌های مخالف بود. (الذهبی، ۱۴۲۷: ۴۰۳)

۲. امام شافعی رحمة الله علیه

- نقد و تصحیح آرای فقها: امام شافعی - رحمة الله علیه - بنیان‌گذار مذهب شافعی، یکی دیگر از علمای بزرگ اسلامی بود که نقدپذیری و بازنگری در آرای فقهی را تشویق می‌کرد. او در کتاب مشهور خود "الرسالة" اصول و قواعد اجتهاد را شرح داد و بر لزوم نقد علمی و بازنگری مداوم در فقه تأکید کرد. وی همچنین در آرای خود تجدید نظر می‌کرد و می‌گفت: "نظر من صحیح است اما احتمال خطا در آن وجود دارد؛ نظر مخالف ممکن است خطا باشد اما احتمال صحت در آن نیز هست." (الشافعی، ۱۳۵۸: ۲۰)

- اختلاف با امام مالک و امام احمد: امام شافعی با امام مالک -رحمة الله علیه- و امام احمد بن حنبل -رحمة الله علیه- در مسائل فقهی اختلاف نظر داشت؛ اما همواره به آرای آن‌ها احترام می‌گذاشت و از نقد علمی و سازنده حمایت می‌کرد. او حتی برخی از آرای خود را پس از نقدهایی که از سوی دیگر علما دریافت کرد، تغییر داد. (ابن رجب حنبلی، ۱۴۲۵: ۲۰۱)

۳. امام غزالی رحمة الله علیه

- نقد فلسفه و کلام: امام غزالی -رحمة الله علیه- یکی از برجسته‌ترین متفکران مسلمان بود که نقد علمی را در عرصه‌های فلسفه و کلام ترویج داد. در کتاب «تهافت الفلاسفه» او به نقد فلسفه مشائی و آرای فلاسفه یونانی پرداخت و استدلال‌های آن‌ها را مورد بررسی و تحلیل قرار داد. غزالی در عین حال به نقدهای وارده بر آثار خود پاسخ می‌داد و همواره به دنبال گفت‌وگوی علمی و بررسی انتقادی آرای دیگران بود. (غزالی، بی‌تا: ۳۶)

- تعامل با انتقاد و تغییر آرای شخصی: امام غزالی خود به نقد آرای پیشینش پرداخته و در برخی از آثارش به تصحیح اشتباهات خود اعتراف کرده است. این نشان‌دهنده گشودگی او به پذیرش نقد و اهمیت نقدپذیری در رشد فکری او بود. وی در کتاب «احیاء علوم‌الدین» نیز بر اهمیت نقد سازنده و تفکر انتقادی در رشد معنوی تأکید کرده است. (غزالی، ۱۹۶۵: ۱۲۰)

۴. ابن رشد رحمة الله علیه

- نقد آرای فلاسفه و فقها: ابن رشد -رحمة الله علیه-، فیلسوف و فقیه اندلسی، به عنوان یکی از علمای بزرگ اسلامی که به ترویج نقدپذیری پرداخت، شناخته می‌شود. او در کتاب «تهافت التهافت» به نقد آرای امام غزالی پرداخت و از فلسفه دفاع کرد. ابن رشد نشان داد که نقد علمی می‌تواند باعث رشد و تکامل فکری جامعه شود. وی بر این

باور بود که اندیشه‌ها باید مورد بحث و بررسی قرار گیرند و هیچ اندیشه‌ای نباید بدون نقد پذیرفته شود. (ابن رشد، ۱۹۸۲: ۱۵)

- نقد فقهی و کلامی: ابن رشد همچنین در آثار فقهی خود مانند «بداية المجتهد» به بررسی و نقد آرای فقهی مختلف پرداخت. او همواره بر اهمیت نقد و بررسی دقیق آرای فقها تأکید داشت و از مناظرات علمی در فقه و کلام استقبال می‌کرد. این روحیه نقادانه او باعث شد که فقه اسلامی در اندلس و جهان اسلام از دیدگاه‌های متنوعی بهره‌مند شود. (همان اثر، ۱۴۲۵: ۳۵)

۵. ابن تیمیه رحمة الله عليه

- نقد عرفان و فلسفه: ابن تیمیه -رحمة الله عليه-، یکی از علمای برجسته، به نقد شدید خود از برخی جریان‌های فلسفی و عرفانی مشهور است. او در آثار خود به نقد فلسفه یونانی و عرفان غلوآمیز پرداخت و خواهان بازگشت به منابع اصلی اسلام (قرآن و سنت) شد. ابن تیمیه با نقدهای علمی با مخالفان فکری اش وارد بحث می‌شد و همواره به دنبال استدلال‌های قوی و منطقی بود. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۱۷۵)

در تاریخ اسلام، علمای برجسته‌ای مانند امام ابوحنیفه، امام شافعی، امام غزالی، ابن رشد و ابن تیمیه، از پیشگامان ترویج نقدپذیری و گفت‌وگوی علمی بوده‌اند. این علما با گشودگی به روی نقد و پذیرش دیدگاه‌های مختلف، به شکل‌گیری فرهنگ نقد سازنده و تعمیق فهم دینی کمک کرده‌اند. آثار و مناظرات آن‌ها همچنان الگویی برای ترویج تفکر انتقادی و تعامل علمی در جامعه اسلامی معاصر به شمار می‌آید.

نتیجه‌گیری

باتوجه به بررسی‌های صورت گرفته در خصوص نقدپذیری و بررسی تأثیر القاب دینی بر آزادی اندیشه، می‌توان به نکات و نتایج زیر دست یافت:

بررسی تاریخی، فقهی و فلسفی موضوع نقدپذیری و تقدس‌گرایی در اسلام نشان می‌دهد که بنیان‌های تفکر اسلامی بر پایه تفکر انتقادی، استدلال منطقی و جست‌وجوی حقیقت بنا شده‌اند. با وجود تأکید آموزه‌های اسلامی بر این ارزش‌ها، در برخی جوامع اسلامی، به دلیل تأثیر تقدس‌گرایی افراطی، این اصول به حاشیه رانده شده‌اند. اما شواهد تاریخی و نصوص اسلامی به وضوح بیان می‌کنند که نقدپذیری جزء لاینفک فرهنگ دینی و علمی در اسلام بوده است.

القاب دینی، که معمولاً برای احترام و تکریم علما و رهبران مذهبی به کار می‌روند، در صورت قدسی‌شدن افراطی می‌توانند به مانعی در برابر آزادی اندیشه و نقد سازنده تبدیل شوند. این امر باعث می‌شود که فضای گفت‌وگو محدود شده و هرگونه نقد به عنوان تعرض به مقام دینی تلقی شود. این در حالی است که علمای بزرگ اسلام، مانند امام ابوحنیفه، امام مالک، امام شافعی و امام احمد بن حنبل -رحمهم‌الله- با وجود برخورداری از القاب برجسته، همواره بر لزوم نقدپذیری و اهمیت اجتهاد تأکید داشته‌اند. آن‌ها باور داشتند که هیچ اندیشه‌ای نباید بدون بررسی علمی و منطقی مورد قبول واقع شود.

آموزه‌های اسلامی، از جمله آیات قرآنی و احادیث نبوی، همواره مسلمانان را به جست‌وجوی حقیقت و نقد سازنده تشویق کرده‌اند. پیامبر اکرم -صلی الله علیه وسلم- در حدیثی فرمودند: «الدین النصیحة»؛ یعنی دین خیرخواهی است، و یکی از جنبه‌های این خیرخواهی نقد سالم و سازنده است.

علمای برجسته‌ای مانند امام غزالی و ابن رشد نیز نشان داده‌اند که نقد صحیح نه تنها به تخریب باورها نمی‌انجامد، بلکه زمینه‌ساز رشد فکری و علمی است. آن‌ها با سعه صدر کامل به نقدها پرداخته و دیدگاه‌های خود را در برابر استدلال‌های بهتر اصلاح می‌کردند.

بررسی متون اسلامی، به‌ویژه قرآن کریم، نشان می‌دهد که اسلام تفکر آزاد و نقدپذیری را از اصول اساسی خود می‌داند. قرآن در آیات متعددی مانند آیه ۲۴ سوره محمد می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ» (آیا در قرآن نمی‌اندیشند؟)؛ که بر لزوم تفکر و تدبیر تأکید دارد. همچنین امام شافعی به شاگردان خود توصیه می‌کرد که اگر حدیثی صحیح یافتند که مخالف نظر او باشد، آن حدیث را بپذیرند و از نظر او عبور کنند. این رفتارها نشان‌دهنده روحیه نقدپذیری و گشودگی به حقایق است.

تاریخ اسلام مملو از نمونه‌هایی است که در آن علما و اندیشمندان دینی به نقد علمی و گفت‌وگوهای آزاد اهمیت داده‌اند. علمایی مانند امام ابوحنیفه و ابن تیمیه بر اهمیت نقد و تبادل نظر تأکید کرده و با آغوش باز نقد دیگران را پذیرفته‌اند. این رویکردها باعث تکامل فقه اسلامی و جلوگیری از رکود فکری شده است.

در نهایت، اسلام بر پایه تفکر انتقادی، گفت‌وگوی علمی و پذیرش نقد بنا شده است. بازگشت به اصول اولیه نقدپذیری که در قرآن و سنت وجود دارد، می‌تواند زمینه‌ساز احیای فرهنگ نقد و پیشرفت فکری در جوامع اسلامی باشد. علمای معاصر با ترویج این اصول می‌توانند نقشی کلیدی در بازسازی فضای فکری و فرهنگی ایفا کنند.

پیشنهادات برای ترویج فرهنگ نقد‌پذیری:

۱. آموزش صحیح دینی: باید اصول و مبانی دینی که بر تفکر انتقادی تأکید دارند، از طریق نظام آموزشی و مؤسسات دینی به جامعه منتقل شود.
۲. ایجاد فضای گفت‌وگو: علما و رهبران دینی باید فضای باز گفت‌وگو را فراهم کنند تا افراد بدون ترس از انتقاد، نظرات خود را بیان کنند.
۳. تقویت نظام مشورت: مشا ره به‌عنوان ابزار تفکر انتقادی باید تقویت شود تا مسائل جدید به‌درستی تحلیل و حل شوند.
۴. احترام به دیدگاه‌های مخالف: اختلاف نظر در اسلام به‌عنوان فرصتی برای رشد فکری تلقی شده و احترام به آن می‌تواند زمینه‌ساز تفکر انتقادی شود.

سرچشمه‌ها

- ابن ابی یعلی، (۲۰۰۳) الطبقات الحنابلة، دارالکتب المعرفة، بیروت.
- ابن تیمیه، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، (۱۴۲۶) مجموع فتاوی، دار الوفاء.
- ابن رجب حنبلی، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن، (۱۹۵۲) الذیل علی طبقات الحنابلة، دار المكتب الاسلامی.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، (۱۹۸۲) تهافت التهافت، دار الکتب العلمیة - بیروت.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، (۱۴۲۵) بداية المجتهد و نهاية المقتصد، دار الکتب العلمیة - بیروت.
- ابن کثیر، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن کثیر، (۱۴۰۷) البداية و النهاية، دار الفكر.
- ابن کثیر، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن کثیر، (۱۴۲۰) تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علی، (۱۴۱۴) لسان العرب، دار صادر - بیروت.
- ابن هشام، عبد الملك، (۲۰۰۲) السيره النبوية، دار الجیل.
- ابو زهره، محمد، (۱۹۴۰) اصول الفقه، دار الفكر العربی.
- ابو زهره، محمد، (۱۹۷۳) الاختلاف فی الراى فی الاسلام، دار الفكر العربی.
- اصفهانی، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب، (۱۴۲۴) مفردات ألفاظ القرآن، دار الوطن - الرياض.
- افغانی، سيد جمال الدين، (۱۹۳۱) الخطابات، دارالکتب المصریة - قاهره.
- البيهقي، ابوبكر احمد بن الحسن، (۱۹۹۰) الاعتقاد فی الفقه الاسلامی، دار الکتب العلمیة - بیروت.
- جعفریان، رسول، (۱۹۹۶) تاریخ تشیع در ایران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی - تهران.
- جوادی، حسن، (۱۳۸۲) فقه و سیاست در ایران صفوی، نشر نی، تهران.

- الجوزية، محمد بن أبي بكر ابن قيم، (۱۴۱۱) اعلام الموقعين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت.
- الجوزية، محمد بن أبي بكر ابن قيم، (۱۴۰۵) المدخل الى مذهب الامام احمد، دار ابن الجوزى، رياض.
- الجوزية، محمد بن أبي بكر ابن قيم، (بى تا) الأخلاق النبوية، دار ابن الجوزى، رياض.
- حنفى، حسن، (۲۰۰۰) المجتمع الاسلامى و التفكير النقدى، دار الشروق.
- الذهبى، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، (۱۴۲۷) سير اعلام النبلاء، دار الحديث - القاهرة ۴۰۳.
- الزاهدى، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۵) فقه الإمام أبى حنيفة، دار الكتب العلمية.
- الزحيلي، وهبة، (۱۹۸۵) الفقه الاسلامى وادلتها، دار الفكر دمشق.
- الزحيلي، وهبة، (۲۰۰۵) الفتاوى الجديدة فى وسائل الإعلام، دار الفكر المعاصر - بيروت.
- زرقاء، مصطفى، (۲۰۱۰) المدخل الفقهى العام، دار القلم دمشق.
- سجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، (بى تا) سنن ابى داود، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- سيوطى، عبد الرحمن بن أبى بكر جلال الدين، (۱۴۲۵) تاريخ الخلفاء، دار الجيل.
- شافعى، محمد بن ادريس، (بى تا) الرسالة، دار الكتب العلمية - بيروت.
- الطبرى، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، (۱۳۸۷) تاريخ الرسل والملوك معروف به تاريخ طبرى، دار التراث قاهره مصر.
- الطبرى، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، (۱۴۲۰) تفسير طبرى (جامع البيان في تأويل القرآن)، مؤسسة الرسالة.
- عبدالرزاق، على، (۱۹۲۵) المجتمع والسلطة فى الاسلام، دار الهلال.
- عبدالرزاق، على، (۲۰۱۱) نظام هاى سياسى در اسلام، دار الكتب العربية قاهره.
- عبده، شيخ محمد، (۱۹۰۱) اصول الاجتهاد فى الاسلام، دار المنار - مصر.

- عسقلانی، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، (۱۳۷۹) فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت.
- علوانی، شیخ محمد، (۱۹۹۷) ادب الاختلاف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - ويرجینیا.
- عمر عبدالعزیز، (۲۰۰۲) تاریخ الفقه الاسلامی، دارالفکر بیروت.
- غزالی، أبو حامد محمد بن محمد، (۱۹۶۲) تهافت الفلاسفة، دار المعارف.
- غزالی، أبو حامد محمد بن محمد، (۱۹۶۴) الفضائح الباطنية، دار المعارف.
- غزالی، أبو حامد محمد بن محمد، (۱۹۶۵) احياء علوم الدين، دارالتراث.
- غزالی، أبو حامد محمد بن محمد، (۱۹۸۴) الاختلاف في الفكر الاسلامی، دارالقلم.
- غزالی، محمد (۱۹۹۲) آزادی اندیشه در اسلام، دارالکت العلمية.
- فیروزآبادی، مجد الدین أبو طاهر محمد بن یعقوب، (۱۴۲۶) القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان
- قران کریم.
- القرضاوی، یوسف، (۱۹۸۹) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار الشروق.
- قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد، (۱۳۸۴) الجامع لأحكام القرآن، دار الکتب المصرية - القاهرة.
- مصطفی، احمد عبدالرحیم، (۱۹۷۹) الحضارة الاسلامية في العصر العباسی، دارالمعارف - قاهره.
- نصر، سید حسن، (۱۹۷۴) تاریخ فکری اسلامی، انتشارات دانشگاه هاروارد.

حیاء و فضیلت آن در اسلام

چکیده

حیاء به عنوان یک قوه فطری، نقش اساسی در زندگی انسان دارد و این خصلت او را از فحشا و منکرات دور نموده به عنوان فرد با بصیرت و بیدار به جامعه تقدیم می‌کند. از این رو، در اسلام و دیگر شرایع آسمانی، حیاء و پاک‌نفسی به عنوان یک خصلت فطری و ضروری مورد تأکید قرار گرفته است. رفتار نیکوی حیاء زمانی در انسان ایجاد می‌شود که فرد حضور پرودگار و اشخاص را طوری حس کند که همیشه ناظر بر اعمال او هستند. پس حیاء در زندگی فرد مسلمان و حفظ نظم خانواده و جامعه از اهمیت خوبی برخوردار است. مقاله‌ها به هدف بررسی و تبیین فضیلت حیاء از دیدگاه اسلام و اهمیت آن در تحکیم نظم جامعه بشری بر محور این پرسش (حیاء در اسلام از چه فضیلت و منزلتی برخوردار است؟) پرداخته است. این تحقیق با استفاده از روش کتابخانه‌ای، به نتایجی دست یافته است که نشان می‌دهد حیاء می‌تواند نقش مهمی در بهبود سیرت انسان ایفا کند و از انجام مفسد اخلاقی در زندگی او جلوگیری نماید. همچنان حیاء عیب‌های افراد را می‌پوشاند و در کنار صداقت و راستی، شکر نعمت‌های الهی، گناهان انسان را به حسنات و نیکی‌ها مبدل می‌کند.

واژه‌های کلیدی: حیاء، فضیلت حیاء، اسلام، جامعه، سلامت خانواده.

Abstract

Modesty as an innate power, plays an essential role in human life, and this trait keeps him away from prostitution and vices and presents him to the society as an enlightened and awake person. Therefore, in Islam and other divine laws, modesty and self-purity have been emphasized as a natural and necessary trait. The good behavior of modesty is created in a person when a person feels the presence of God and people in such a way that they are always watching his actions. So, shame and modesty are very important in life of a Muslim and maintaining order in the family and society. Therefore, this article aims to examine and explain the virtue of modesty from the perspective of Islam and its importance in consolidating the order of human society on the axis of this question (what virtue and dignity does modesty have in Islam?). Using the library method, this research has reached results that show that modesty can play an important role in improving human character and prevent moral corruption in his life. Still, modesty covers people's faults and along with honesty and truth, gratitude for God's blessings transforms human sins into virtues.

Keywords: modesty, virtue, virtue of modesty, Islam, society, family health.

Dawat Academic Journal

Fifth Year, Issue 1
(Spring & Summer 2024)

Volume
10

Received: 2024-6-12
Accepted: 2024-8-26

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَمَنْ وَالَاهُ وَبَعْدُ:

در تمام ادیان الهی، به خصوص دین مقدس اسلام روابط انسان‌ها با یکدیگر، به‌ویژه روابط زن و مرد نامحرم، تابع حدود، ضوابط و شرایط خاصی است. چنانچه این روابط از چارچوب‌های تعیین‌شده خارج شود، آسیب‌های آن دامنگیر فرد، خانواده و جامعه خواهد شد. از این‌رو، خالق حکیم علاوه بر ودیعت نهادن حیاء فطری در آدمی، رهنمودهای ارزشمندی به‌منظور حفظ سلامت روابط میان افراد ارائه فرموده است. در دستورات بلند اسلامی، حیاء جایگاه ویژه‌ای دارد و ارتباط نزدیک با ایمان، تقوا، عفت و دیگر ملکات نفسانی برقرار می‌سازد. اهمیت این بحث از آنجا نمایان می‌شود که این خصلت نیکو تمامی ابعاد زندگی انسان، از جمله گفتار، کردار و رفتار را در بر می‌گیرد. وجود حیاء در فرد، او را محبوب دل‌ها می‌سازد؛ در حالی که فقدان آن، شخص را منفور و مطرود جامعه اسلامی می‌گرداند و آثار منفی دنیوی و اخروی به دنبال دارد. وضعیت کنونی جامعه و گرایش‌های جوانان به سوی آزادی‌های بی‌ضابطه، ضرورت تحقیق در خصوص این خصلت اخلاقی را بیش از پیش ایجاب می‌کند.

با توجه به این مباحث، هدف این تحقیق بررسی و تبیین فضیلت حیاء در اسلام و نقش آن در اصلاح جامعه از طریق نشر نتایج آن است. اهمیت و ارزش این پژوهش در این است که می‌تواند جامعه را به آگاهی برساند و فرهنگ حیاء و پاک‌نفسی را ترویج کند. پرسش محوری تحقیق که به آن پاسخ داده خواهد شد، این است که حیاء چیست و از نظر اسلام چه فضیلت و منزلتی دارد؟ در پاسخ به این سوال باید گفت که حیاء خود یک فضیلت است که اسلام تأکید بسیاری بر آن دارد و در این تحقیق تمامی جوانب این فضیلت مورد بررسی قرار خواهد گرفت. این مقاله از نوع تحقیق توصیفی-تحلیلی است و اطلاعات آن از طریق روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری می‌شود.

پیشینه تحقیق

در بررسی پیشینه این تحقیق می‌توان از جمله کتاب‌های ذیل را نام برد:

- فرهنگ حیا، پژوهشی است از عباس پسندیده که در سال ۱۳۸۳ به چاپ رسیده است. این کتاب در چهار بخش به کلیاتی پیرامون حیا، قلمرو حیا، کم‌رویی و بی‌حیایی پرداخته است. همچنان نوشته دیگری تحت عنوان «غنچه‌های شرم» نیز از عباس پسندیده است که در سال ۱۳۸۶ به چاپ رسیده است. در این هر دو اثر به صورت مشخص در باره به فضیلت و جایگاه حیا از نگاه اسلام بحث نکرده است.

- ابوالاعلی مودودی در یکی از کتاب‌های خود به نام «حجاب» که در سال ۱۳۸۶ توسط نعمت الله شهرانی ترجمه شده است، مبحثی را به حیا اختصاص داده است و در بخشی از این کتاب در مورد حیا چنین می‌خوانیم: «ساحه حیا در تعلیمات اخلاقی اسلام به اندازه‌ای وسیع است که هیچ ناحیه از نواحی زندگی خالی از آن نیست».

- کتاب «اخلاق فردی و اجتماعی» نشر شده سال ۱۳۹۲ از جواد محدثی که او هم یک بخش از کتاب خود را به بحث حیا اختصاص داده است؛ ولی در باره فضیلت حیا بحث مشخصی نداشته است.

جنبه نوآوری مقاله حاضر نسبت به آثار موجود در این است که بیشتر به بحث در مورد فضیلت و جایگاه حیا در جامعه اسلامی پرداخته است. بیان فضیلت حیا می‌تواند نقش مهمی در جلوگیری از مفاسد اخلاقی داشته باشد. پس به هدف تبیین فضیلت شرم و حیا در حفظ نظم خانواده این تحقیق صورت گرفته است.

مفهوم کلمه «حیا»

واژه «حیا» در لغت به معنی شرم و آزر (عبدالنبی قیم، ۱۳۸۸: ۴۲۹) همچنان به معنای خود داری نفس از زشتی‌ها و ترک زشتی‌هاست. لذا می‌گویند: «استحیا-اسم

فاعلش مستحی است» و نیز گفته شده است که «یَسْتَحِی» که اسم فاعلش «مستحی» است. (حسین راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۴۵۵) خداوند متعال می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحِیَ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقره: ۲۶] ترجمه: بی شک خداوند حیاء نمی‌کند، از اینکه بیان کند مثال پشه یا بالاتر از آن را. و نیز در جای دیگر می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ لَا يَسْتَحِیَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [الأحزاب:

[۵۳]

ترجمه: و خداوند از حق‌گویی شرم نمی‌کند.

اگر کلمه حیاء را از نظر لغوی تعریف کنیم گفته می‌توانیم که مقصد از «حیاء» آن شعوری است که انسان را از تمایل به ارتکاب منکر منع می‌سازد و یا آن قوه‌ای است که انسان را از فحشا و منکر باز می‌دارد. (ابوالاعلی مودودی، ۱۳۸۶: ۲۶۱) همچنان گفته شده است که حیاء، نیرویی است مهارکننده و نظم‌دهنده که رفتار و افکار انسان را براساس «شرع» و «عرف» تنظیم می‌کند. (عباس پسندیده، ۱۳۸۶: ۲۰) حیاء دارای ارکان ذیل است:

۱. مهارکردن نفس؛

۲. فعل قبیح؛

۳. حضور و نظارت؛

۴. شخص حیاء‌کننده. (همان اثر: ۱۱)

از نظر اسلام، خُلق شرم و آزرَم مانع حق‌گویی، طلب علم و یا امر به معروف و نهی از منکر انسان مسلمان نمی‌باشد. مسلمان بایستی در آن عرصه‌ها رعایت ادب و حکمت را بنماید. مسلمان در جستجوی علم و دانش است و از پرسیدن آنچه نمی‌داند خجالت نمی‌کشد. صحابه از پیامبر -صلی الله علیه وسلم- درباره کوچک‌ترین مسائل سؤال می‌کردند و آن حضرت -صلی الله علیه وسلم- بی آنکه خجالت و شرم مانع گردد، جواب سوالاتشان را می‌داد.

فضیلت حیاء در اسلام

از امور بسیار پسندیده‌ای که به انسان ارزش می‌دهد و مرتبه و مقام او را نزد حق و خلق رفعت می‌بخشد، شرم و حیاء کردن از امور قبیح و زشت است؛ اموری که خدا و انسان‌های والا و عاقل آن را قبیح و زشت می‌شمارند. حیاء که مایهٔ اولی و اصلی‌اش از سوی خداوند در وجود انسان نهاده شده است، باید به وسیلهٔ مریبان دلسوز رشد و نمو داده شود و با نصیحت و موعظه و تذکر تقویت گردد، تا وجود انسان در برخورد به امور قبیح و زشت از آلوده شدن و اتصال به خبائث امساک و امتناع ورزد. حیاء حافظ زبان از انواع بدگویی‌ها و حافظ گوش از گوش فرا دادن به غیبت و تهمت و حافظ چشم از نظر دوختن به نامحرمان و حافظ شکم از خوردن حرام و حافظ قدم از رفتن به مجالس خلاف خداوند -جل جلاله- است. (حسین انصاریان، بی‌تا: ۳۰۹) خداوند -جل جلاله- در ماجرای دختران حضرت شعیب علیه السلام و حضرت موسی می‌فرماید: ﴿فَجَاءَتْهُ

إِحْدَاهُمَا تَمَثِي عَلَى أَسْتِحْيَاءٍ﴾ [الْقَصَص: ۲۵]

ترجمه: پس آمد پیش او یکی از آن دوتا که راه می‌رفت باشرم.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ قَالَ: الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ، أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ». (اسماعیل بخاری، ۱۴۰۹: ۲۰۹)

ترجمه: از ابوهریره روایت شده است که پیامبر -صلی الله علیه وسلم- فرمودند: «ایمان هفتاد و چند جز یا شصت و چند جزء است، بالاترین آن گفتن «لا اله الا الله» و پایین‌ترین آن «برطرف نمودن موجبات آزار و اذیت (خار و خاشاک و چیزهای دیگر) از سر راه است و حیاء نیز قسمتی از ایمان است».

حیاء یک ویژگی درونی است که انسان را به انجام کارهای نیک و پسندیده و دوری از کارهای زشت و ناپسند و ادار می‌سازد. لذا آدم با حیاء از انجام کارهای که برخلاف کمال و مروت است. اگر مرتکب عمل حرامی شود، نزد الله -جل جلاله- شرمنده

می‌گردد. همچنین به خاطر ترک عمل واجب، از الله متعال حیاء می‌نماید. چون کارپسندیده‌ای را ترک کند از مردم، خجالت می‌کشد. حیاء بخشی از ایمان است. چنانچه ابن عمر می‌فرماید: «رسول الله -صلی الله علیه وسلم- از کنار یکی از انصار گذشت که برادرش را در باره شرم و حیاء پند می‌داد. رسول الله فرمودند حیاء بخشی از ایمان است. (زکریا نووی، ۱۳۹۴: ۲۴)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ» (مسلم بن الحجاج، ۱۳۹۳: ۹۵)
ترجمه: از ابی هریره -رضی الله عنه- روایت است که رسول اکرم فرمودند: «ایمان هفتاد و چند شعبه دارد و حیاء شعبه‌ای از ایمان است».

اقسام حیاء

حیاء از جنبه‌های مختلف، دارای تقسیمات متفاوتی است که تقسیم حیاء با چهار ملاک صورت می‌گیرد:

ملاک ۱- تقسیم به اساس کار برد حیاء است که آیا در جای خود به کار رفته یا خیر؟

ملاک ۲- تقسیم حیاء به این اساس است که آیا پیش از عمل رخ داده یا بعد از عمل؟

ملاک ۳- تقسیم حیاء به اساس انواع ناظرهاست.

ملاک ۴- براین اساس است که موقعیت قبیح، آیا از سنخ فعل است یا فکر؟

ملاک اول: حیاء از این جهت که در چه مواردی بکار رفته و از چه چیزهایی حیاء

شده، به دو قسم (حیای مشروع و حیای غیر مشروع) تقسیم می‌شود. حیاء به عنوان یک

قابلیت، وقتی در جای خود به کار رود «حیای مشروع» نامیده می‌شود؛ اما اگر در جایی

بکار رود که موضع حیاء نیست «حیای غیر مشروع» نامیده می‌شود. از حیای مشروع به

حیاء تعبیر می‌شود و از حیای منفی به «کم رویی». (عباس پسندیده، ۱۳۸۳: ۳۱)

ملاک دوم: این است که آیا حیاء پیش از عمل قبیح رخ داده، یا پس از آن؟ کسانی

که اهل حیاء نیستند نه پیش از عمل شرم می‌کنند و نه پس از عمل؛ اما کسانی که اهل

حیاء هستند، ممکن است پیش از عمل شرم کنند و ممکن است پس از عمل شرمگین شوند.

ملاک سوم: این تقسیم بر اساس تفاوت ناظرها صورت می‌گیرد. ناظرها انواعی دارند، از این لحاظ حیاء نیز بر چند قسم (حیاء از مردم، حیاء از خود، حیاء از پیامبر، حیاء از فرشتگان و حیاء از خداوند -جل جلاله- تقسیم شده است.

ملاک چهارم: کار قبیح هم می‌تواند از قبیل «فعل» باشد و هم از قبیل «فکر». فعل و فکر از کارهای انسان است که می‌تواند زشت یا زیبا باشد. به همین جهت فکر قبیح نیز می‌تواند شرم‌آور باشد. (عباس پسندیده، ۱۳۸۳: ۳۲) شاه عبدالله دهلوی -رحمة الله علیه- می‌گوید: «شرم و حیاء بر چند قسم است: ۱- شخصی از گناه اجتناب می‌کند، به سبب آنکه حیاء می‌کند از حق تعالی که بینای امور سر و علانیه است و دانای کار ظاهر و خفیه ۲- پرهیز از هر معاصی می‌نماید، به جهت دیدن ملائکه از ایشان حیاء می‌نماید. ۳- آنکه حیاء می‌کند از صدور مناهی به سبب آنکه فرشتگان به خداوند متعال عرض اعمال می‌نمایند. پس به هر قسمی که باشد حیاء شعبه‌ای از ایمان است. (محمدعظیم حسین بر، ۱۳۸۵: ۹۴)

- حیاء از خداوند متعال: خداوند -جل جلاله- حیاء و پوشش را دوست می‌دارد. کسی که حاضر می‌شود بنده‌ای از بندگان خدا را از هستی ساقط کند و آبروی او را در جامعه ببرد، یا به وجود خدا ایمان ندارد و یا ایمانش آنقدر ضعیف است که نه خدا را ناظر اعمال خود می‌داند تا از او حیاء کند و بندگان را بی آبرو نکند و نه به روز جزا اعتقاد دارد که از بیم آن دست به این گناه نزند. (یوسفیان، نعمت الله، ج ۲: ۱۳۹)

- حیاء از فرشتگان: همراه هر انسانی دو فرشته بزرگوار است که بر او گماشته شده و هر چه انسان انجام می‌دهد، حفظ می‌کنند و بر اسراری که از مردم پنهان شده است آگاه اند. ترک گناه به خاطر حیاء از این ناظران، ارزنده است و ثواب دارد. (جواد محدثی، ۱۳۹۲: ۵۱)

- حیاء از خود: کسی که برای خودش ارزش و احترام قائل باشد، از خودش خجالت می‌کشد و گناه نمی‌کند. (همان اثر، ۱۳۹۲: ۵۰)
 - حیاء از مردم: مسلمانی که از مردم حیاء دارد، در دادن حقی که بر آن‌ها واجب است کوتاهی نمی‌کند و نیکی‌های آنان در حق خویش را انکار ننموده، با آنان به زشتی سخن نمی‌گویند و عورت خویش را مقابل آنان آشکار نمی‌نماید: «عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ وَلَا يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ وَلَا تُفْضِي الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ.» (مسلم، ج ۱: ۳۵۶)
- ترجمه: از پدر ابوسعید خدری نقل است که رسول خدا -صلی الله علیه وسلم- فرمود: نباید هیچ مردی به عورت مرد دیگر و هیچ زنی به عورت زن دیگر نگاه کند و نباید هیچ مردی با مرد دیگر و هیچ زنی با زن دیگر (به حالت برهنه) در یک جامه واحد قرار گیرد.

آثار عفت و حیاء در جامعه از نظر اسلام

اسلام تأکید کرده است که انسان هر اندازه متین‌تر و با و قارتر و عقیف‌تر حرکت کند و خود را در معرض نمایش برای نامحرم نگذارد بر احترامش افزوده می‌شود. در مورد مسئله حیاء و ارزش حیاء در ارتباط مرد و زن تنها اقتناع‌گریزه مطرح نیست، آن مسئله وحدت، یگانگی و اتحاد روحی بالاتر است. خداوند -جل جلاله- می‌فرماید:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الرُّوم: ۲۱]

ترجمه: و از نشانه‌های او این است که از خودتان همسرانی برای شما آفرید تا در کنارشان آرام گیرید، و میان‌تان دوستی و مهربانی نهاد.

وقتی زن پوشیده و سنگین از خانه بیرون رود و جانب عفاف و حیاء را رعایت کند، افراد فاسد و مزاحم، جرأت نمی‌کنند، معترض آن‌ها شوند و بدین وسیله شناخته می‌شوند

حیا، برای حضور دیگران هیچ ارزشی قایل نیست و نظارت آنان، او را از انجام دادن کار قبیح، باز نمی‌دارد. به بیان دیگر، تفاوت میان حیا و بی‌حیایی، در عنصر بازدارندگی است. در حیا، فرد به جهت حضور و نظارت دیگران، از انجام دادن کار قبیح، باز داشته می‌شود؛ اما در بی‌حیایی، هیچ‌گونه باز دارندگی‌ای وجود ندارد؛ بلکه فرد به راحتی و با کمال شهامت در برابر دیگران، به کار قبیح مبادرت می‌ورزد. «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ عَنْ رَبِيعِ بْنِ جَرَّاشٍ حَدَّثَنَا أَبُو مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ الْأُولَى إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ». (رواه البخاری: ۶۱۲۰)

ترجمه: یعنی: از ابو مسعود انصاری -رضی الله عنه- روایت است که گفت: «پیامبر خدا -صلی الله علیه وسلم- فرمودند: آنچه را که مردم از سخنان نبوت گذشته درک کرده اند این است که اگر شرم نداری هرچه می‌خواهی بکن». از جمله عوامل عمده بی‌حیایی می‌توان از جهل و شکسته شدن حرمت نام برد:

۱- جهل: بی‌حیایی با جهل همراه است و هر جا جهل باشد، بی‌حیایی نیز حضور دارد و به همین جهت، بی‌حیایی از سپاهیان جهل شمرده شده است. آلوده کردن خود به زشتی‌ها، شکستن حرمت خویش و پایین آوردن منزلت اجتماعی خود، نشانه‌های جهالت و نابخردی است. همچنین رعایت نکردن حرمت دیگران تجری و گردن‌کشی در برابر آنان نیز از نشانه‌های جهالت و نابخردی است. (عباس پسندیده، ۱۳۸۳: ۱۳۸)

۲- شکسته شدن حرمت: حرمت میان فرد و ناظران، عامل برانگیختگی حیاست.

حضور کسی شرم برانگیز است که برای فرد، دارای حرمت و احترام باشد. اگر میان آنان حرمتی وجود نداشته باشد، شرمی هم وجود نخواهد داشت. بنابراین یکی از عوامل بی‌حیایی، بی‌آبرو شدن افراد است. از همین جا می‌توان به تأثیر منفی فاش کردن اسرار، عیبجویی و رسواسازی دیگران پی برد. اموری از این دست سبب از میان رفتن حرمت و آبروی دیگران می‌شود و حیای او را بر طرف می‌سازد. همچنان شراب نوشی یکی از

عواملی است که حیا را از بین می‌برد و موجب بی‌حیایی می‌گردد. (عباس پسندیده، ۱۳۸۳: ۱۴۱)

حیا فطری زن از نظر اسلام

در واقع تخلق زن برحیاء و آزر، در نفس وی ریشه دارد و زن در میان جامعه به حیا شهرت دارد و ضرب المثل حیا و آزر است. حتی صحابی بزرگ وقتی حیا و آزر پیامبر -صلی الله علیه وسلم- را توصیف می‌کند، حیا و آزر می‌را کامل‌تر و بیشتر از حیا و آزر دوشیزگان سراغ ندارد. لذا می‌گوید: «حیا و آزر پیامبر -صلی الله علیه وسلم- بیش از حیا و آزر دوشیزگان در پرده بود». (جمال محمد فقی رسول، ۱۳۸۲: ۶۱) حیا فطری در انسان به منزله مواد خام است، سپس در قالب انداخته می‌شود و آن اگرچه تمام منکرات را بد و قبیح می‌داند مگر فهم و ادراک ندارد و سبب کراهیت و بد دیدن فعل منکر را فهمیده نمی‌تواند و این جهالت و نادانی احساس کراهیت او را در مقابل منکرات آهسته آهسته و بتدریج ضعیف می‌گرداند تا آنکه بقوه و غلبه شدن قوه حیوانیت، انسان به ارتکاب منکرات اقدام می‌کند و تکرار فعل مذکور قوه حسیه حیا را از بین می‌برد. هدف تعلیم در اسلام این است که این جهالت و نادانی را از غریزه حیا زایل می‌سازد و او نه تنها منکرات ظاهر و آشکار را برایش می‌فهماند؛ بلکه بدی‌های نیت، اراده، قصد و آرزوهای نفسی را که باعث ضعف آن می‌گردد، نیز توضیح می‌دهد و برای اینکه آن‌ها را به اساس بینایی و بصیرت قلبی بدینند. مفسد هر کدام را تنبیه می‌کند و بعد از آن مرحله تربیه اخلاقی می‌آید و برحیاء حاصل شده از تعلیم، قوت و شدت را می‌افزاید، تا در نفس وی جزئی‌ترین تمایل به بدی و منکر باقی نماند. ساحه حیا در تعلیمات اخلاقی اسلام به اندازه وسیع است که هیچ ناحیه از نواحی زندگی خالی از آن نیست و اسلام حتی آن را در اصلاح اخلاقی که به حیات روابط جنسی تعلق دارد نیز استخدام می‌کند و آن حیا است که انسان را بر پوشیده‌ترین مدخل شک و اشتباه در نفس آگاه می‌سازد و انسان را بر آن مراقب می‌گرداند. (ابوالاعلی مودودی، ۱۳۸۶: ۲۶۲) خصلت حیا در آیه

۲۵ سوره قصص به صورت ملموس ذکر گردیده است و خداوند (جل جلاله) در ماجرای دختران شعیب علیه السلام و حضرت موسی می فرماید: ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَىٰ أَسْتِحْيَاءٍ﴾ [الْقَصَص: ۲۵]

ترجمه: پس آمد پیش او یکی از آن دوتا که راه میرفت با شرم.
حضرت عمر -رضی الله عنه- گفته است: «یعنی از جمله زنان جسور و بی بندوبار نبود.» (محمد علی صابونی، ۱۳۸۳: ۲۹۸)

از شیخ ابوالقاسم جنید -رحمة الله علیه- روایت است که گفت: «حیاء دیدن نعمت‌های حق تعالی و دیدن کوتاهی و تقصیر خود است.» (زکریا شرف نووی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۳۱)

تأثیر حیاء بر پوشش بانوان

حیاء زیباترین جامه دنیاست که خداوند -جل جلاله- در قرآن کریم هنگام بازگویی داستان دختران شعیب و حضرت موسی علیهم السلام می فرماید: ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَىٰ أَسْتِحْيَاءٍ﴾ [الْقَصَص: ۲۵]

ترجمه: پس آمد پیش او یکی از آن دوتا که راه می‌رفت با شرم.
یکی از صفات کمال خداوند -جل جلاله- حیاست. حیاء مانع افتادن انسان در دام انحراف جنسی و ضامن پاک دامنی اوست. حیاء یکی از بهترین نیروهای کنترل کننده درونی است. پوشش و حیاء تفکیک ناپذیرند تا جلوه‌ای از حیاء در زنی وجود نداشته باشد، پوشش را هم با جدیت مراعات نخواهد کرد. زنان با حیاء کسانی هستند که با پوشش کامل، از نمایش بدن، موی سر و زینت‌های خود شرم دارند. (سید حسین اسحاقی، ۱۳۸۶: ۳۳)

حیای پیامبر صلی الله علیه وسلم

پیامبر -صلی الله علیه وسلم- با شرم و حیاترین شخص در میان مردم بود. هنگامی که از چیزی کراهت داشت صحابه آن را در چهره ایشان می دیدند. هر وقت در مورد یکی از مسلمین چیزی را که ناپسند می داشت برای او تعریف می کردند. سخنانش را متوجه وی نساخته و نمی فرمودند که چرا فلانی این چنین و آنچنان کرد؟ بلکه می فرمود: «چرا عده‌ای این گونه عمل می نمایند؟ بدون اینکه اسم آن شخص را بیاورد تا آبرویش بریزد. پیامبر صلی الله علیه و سلم هیچ گاه بد زبان و یاوه‌گوی نبوده و کسی نبود که در کوچه و بازار داد و فریاد نماید». (صحیح البخاری، حدیث شماره: ۲۳۳۳)

یکی از علمای که بعضی از محاسن رسول خدا را جمع‌آوری نموده بود می گوید: «پیامبر اکرام صبورترین مردمان بود و از هرکس دلیرتر و عادل‌تر و عقیف‌تر بود. هیچ گاه دست زنی را که در ملک یا نکاح، و یا خویشاوند و محرم او نمی بود لمس نمی کرد. او باشرم‌ترین انسان بود، چشم در چشم کسی نمی دوخت و صورت کسی را نمی نگریست، دعوت هر کسی را چه برده و چه آزاد می پذیرفت. (محمد غزالی، ۱۳۸۰: ۲۷۱)

نتیجه‌گیری

بی تردید نگارش در باره راهکارهای عملی در جهت احیای اخلاق حیاء به منظور پایداری خانواده و تعالی جامعه، مستلزم تحقیقات گسترده و تلاش‌های بی وقفه و پربارانه است. حیاء به عنوان یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های بارز اخلاقی رابطه نزدیکی با صفات دینی دیگر مانند اخلاص، غیرت و بصیرت دارد. با وجود آن‌که دانشمندان غربی مانند و یلیم جیمز معتقد به اکتسابی بودن حیاء اند؛ اما در دین اسلام حیاء یک خصلت نیکوی فطری است. از آنچه گفته شد چنین نتیجه بدست می‌آید که:

۱- حیاء یکی از اوصاف فطری و بنیادین بشریت است که نقش خاص در ساختار سیرت انسانی دارد و عامل مهم جلوگیری از مفساد اخلاقی می‌باشد.

۲- اسلام دین تعادل است و حیاء مانع بیان سخن حق، طلب علم، همچنان امر به معروف و نهی از منکر نمی‌شود.

۳- حیاء، خویشتنداری ارادی فرد در انجام اعمالی است که خلاف «شرع» و «عرف» است، و یک نوع احساس بازدارنده که انسان را از کارهای خلاف باز می‌دارد.

۴- خانواده‌ها و جامعه‌های مسلمان می‌توانند با بازگشت به خویش و احیای تفکر اسلامی و بدون نیاز به روی آوری به مکاتب گوناگون فکری، در تمام زمینه‌های که به مشکلات مواجه می‌شوند، مشکلات خویش را شناسایی و درمان نمایند. تاریخ به روشنی ثابت می‌کند که اسلام ظرفیت نظری و عملی لازم را برای حل مشکلات مطابق مقتضیات زمان در دنیای معاصر دارد.

سرچشمه‌ها

- قرآن کریم
- انصاریان، حسین، (بی تا)، زیبایی‌های اخلاق، ج ۱، ناشر: دارالعرفان.
- اسحاقی، سید حسین، (۱۳۸۶)، مروارید عفاف، ناشر: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما
- بخاری، محمد اسماعیل، (۱۴۰۹)، الادب المفرد مخرجا، ج ۱، ناشر: دارالبشائر الاسلامیه - بیروت.
- پسندیده، عباس، (۱۳۸۳)، پژوهشی در فرهنگ حیا، ناشر: قم، دارالحديث.
- پسندیده، عباس، (۱۳۸۶)، غنچه‌های شرم، نشر قم: دارالحديث.
- حسین بر، محمدعظیم، (۱۳۸۵)، نورالجواهر در اقوال اکابر، ناشر: شیخ الاسلام احمدجام.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، (۱۳۸۳)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، انتشارات: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.
- رسول، جمال محمدفقی، (۱۳۸۲)، زن در اندیشه اسلامی، مترجم: محمود ابراهیمی، ناشر: احسان.
- سایت نوار اسلام، (۱۳۹۴)، کتاب الیکترونیکی اخلاق اسلامی، منبع: کتابخانه عقیده.
- صابونی، محمد علی، (۱۳۸۳)، صفوة التفاسیر، ج ۳، مترجم: محمد ظاهر حسینی، نشر: احسان.
- عبدالباقی، محمدفواد، (۱۳۹۴)، ترجمه فارسی لولو و مرجان، ج ۳، مترجم: ابوبکر حسن زاده، منبع سایت عقیده.
- غزالی، محمد، (۱۳۸۰)، مختصر احیاء علوم دین، مترجم: محمد صالح سعیدی، ناشر: کردستان.
- قیم، عبد‌النبی، (۱۳۸۸)، فرهنگ معاصر عربی فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.

- قشیری، ابوالحسین مسلم، (۱۳۹۳)، ترجمه فارسی صحیح مسلم، ج ۱، مترجم: خالد ایوبی نیا، ناشر: مؤسسه انتشاراتی حسینی.
- مودودی، ابوالاعلی، (۱۳۸۶)، حجاب، مترجم: نعمت الله شهرانی، ناشر: مکتبه علم و فرهنگ.
- محدثی، جواد، (۱۳۹۲)، اخلاق فردی و اجتماعی، نشر قم: نورالسجاد.
- نووی، یحیی، (۱۳۹۴)، شرح ریاض الصالحین، ج ۴، مترجم: محمدابراهیم کیانی، منبع سایت کتابخانه عقیده.
- نووی، زکریا، (۱۳۹۴)، ریاض الصالحین درسرخنان پیامبر، ج ۱، مترجم: احمد حواری نسب، ناشر: انتشارات کردستان، دانلود از سایت کتابخانه عقیده.
- واحد تحقیقات مؤسسه فرهنگی هنری جام طهور، (۱۳۹۵)، دائرة المعارف طهور، ناشر: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
- هروی، عبدالرحیم فیروز، (۱۳۹۴)، فیض الباری شرح مختصر صحیح البخاری، ج ۶، منبع: سایت عقیده.
- یوسفیان، نعمت الله، (بی تا)، اخلاق اسلامی، ج ۲، مرکز تحقیقات اسلامی.

ابوالحسن صالحی

استاد پوهنځی حقوق و علوم سیاسی

پوهنتون دعوت

ab.salihi7@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰

پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

بررسی جایگاه افغانستان در سازمان‌های منطقه‌ای (اکو، سارک و شانگهای)

چکیده

افغانستان از لحاظ موقعیت جغرافیایی در میان سه منطقه قرار دارد که با هیچ‌یک از این مناطق همگون نیست. با داشتن این موقعیت استراتژیک، این کشور می‌تواند به عنوان محل اتصال منطقه‌ای عمل کند و در صورت آگاهی از جایگاه خود، بتواند جنوب آسیا، آسیای میانه و غرب آسیا را به یکدیگر متصل کند و از مزیت‌های اقتصادی و تجارتي ناشی از این اتصال بهره‌مند شود. افغانستان به عنوان عضو اصلی در سازمان‌های «سارک» و «اکو» و همچنین به عنوان ناظر در «سازمان همکاری شانگهای» حضور دارد. پرسش اصلی این پژوهش این است که: «جایگاه افغانستان در سازمان‌های منطقه‌ای چگونه است؟» فرضیه‌ای که به این پرسش پاسخ می‌دهد این است که: به نظر می‌رسد مشکلات و چالش‌های موجود بین اعضای این سازمان‌ها، نه تنها فرصت‌ها را از دست داده؛ بلکه مانع از شکل‌گیری همکاری‌های مؤثر نیز شده‌اند. پژوهش حاضر از روش توصیفی-تحلیلی استفاده کرده و داده‌ها از طریق روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که افغانستان، کشوری است که بیش از چهار دهه درگیر مشکلات داخلی بوده است. این در حالی است که کشورهای دیگر به تأسیس سازمان‌های منطقه‌ای برای همکاری‌های بیشتر پرداخته‌اند. با این حال، افغانستان با درک وضعیت خود، عضویت دائمی و ناظر در این سازمان‌ها را کسب کرده است؛ ولی این سازمان‌ها هیچ نقشی مؤثر در حل مشکلات افغانستان ایفا نکرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: افغانستان، اکو، سارک، شانگهای، سازمان‌های

منطقه‌ای.

Abstract

In terms of geographical location, Afghanistan is located among three regions, which is not identical with any of these regions, with its strategic location, this country can act as a regional junction. In case Afghanistan is aware of its position, it can connect South Asia, Central Asia, and West Asia together, and benefit from the economic and commercial advantages of this connection. Afghanistan is present as a main member of SAARC and ECO organizations and also as an observer in the Shanghai cooperation.

The main questions of this research are: what is the position of Afghanistan in regional organizations. The hypothesis that answers this question. It seems that the problems and challenges between the members of these organization have not only lost opportunities but also prevented the formation of effective cooperation. The current research used the descriptive-analytical method and the data were collected through the library method. The results show that Afghanistan is a country that has been involved in internal problems for more than four decades. It is now that other countries have established regional organizations for more cooperation. However, Afghanistan has also gained the understanding of the status of permanent and observer membership in these organizations, but these organizations have not played any effective role in solving Afghanistan's problems.

Keywords: Afghanistan, ECO, SARC, Shanghai, Cooperation Organization Region.

Dawat Academic Journal

Fifth Year, Issue 1
(Spring & Summer 2024)

Volume
10

Received: 2024-5-9
Accepted: 2024-8-5

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

مقدمه

موقعیت جغرافیایی افغانستان در طول تاریخ، بار سنگینی از جنگ‌ها و مشکلات را بر دوش این ملت گذاشته است. با نگاهی به آینده و رویکرد همکاری جویانه، افغانستان می‌تواند به‌عنوان پلی میان مناطق گوناگون عمل کند و با آگاهی و دیپلماسی فعال، این مناطق را به یکدیگر پیوند دهد. در عصر حاضر، سازمان‌های مختلف منطقه‌ای با کارکردها و ساختارهای متنوع به شکل جدیدی از همکاری‌های بین‌المللی پرداخته‌اند. در حقیقت، روند رو به رشد همگرایی منطقه‌ای منجر به شکل‌گیری مناطق متعدد و تجلی همکاری‌های مؤثر در سطح جهانی شده است.

اگرچه در گذشته، مطالعات منطقه‌ای و نظم منطقه‌ای تأکید چندانی در مکاتب و نظریه‌های روابط بین‌الملل نداشت؛ اما امروزه این مناطق بیش از گذشته به عرصه‌ای برای تعامل و همکاری تبدیل شده‌اند و همکاری‌های منطقه‌ای به یکی از عوامل اصلی ارتباط میان کشورها شناخته می‌شود. به این منظور، افغانستان در سال ۱۹۹۳ به عضویت سازمان همکاری اقتصادی منطقه‌ای «اكو» درآمد و در سال ۲۰۰۷، در چهاردهمین اجلاس اتحادیه همکاری‌های جنوب آسیا (سارك)، از وضعیت عضو ناظر به عضو دائمی این سازمان ارتقا یافت. همچنین، در سال ۲۰۱۲، افغانستان به‌عنوان عضو ناظر سازمان شانگهای نیز پذیرفته شد.

سازمان اكو در سال ۱۹۶۲ توسط ایران، پاکستان و ترکیه تأسیس شد و در سال ۱۹۹۳ با پیوستن کشورهای افغانستان، آذربایجان، قزاقستان، ترکمنستان، قرقیزستان، ازبکستان و تاجیکستان به آن، گسترش یافت. اهداف اصلی این سازمان شامل بهبود شرایط توسعه اقتصادی پایدار و حذف تدریجی موانع تجاری در منطقه، همراه با توسعه منابع انسانی در میان اعضا است. به‌علاوه، ۱۰ کشور عضو اكو با جمعیتی حدود ۳۳۰ میلیون نفر، به‌عنوان کشورهایی با منابع مهم انرژی، از جمله نفت و گاز، شناخته می‌شوند و رشد صنایع در تعدادی از این کشورها نیز قابل توجه است.

تشکیل سازمان همکاری منطقه‌ای میان کشورهای جنوب آسیا برای نخستین بار توسط ضیاء الرحمن، رئیس‌جمهور اسبق بنگلادش، در نامه‌ای در ماه می سال ۱۹۸۰ به دولت‌های این منطقه مطرح شد. نخستین نشست سران کشورهای جنوب آسیا در سال ۱۹۸۵ در داکا برگزار و تشکیل انجمن همکاری‌های منطقه‌ای (سارک) اعلام شد. اهداف سارک عمدتاً بر همکاری‌های اقتصادی و اجتماعی متمرکز دارد و کشورهای عضو متعهد شده‌اند که در زمینه‌های کشاورزی، دامداری، آبیاری، مخابرات، اطلاعات، انرژی، محیط زیست و توسعه زیرساخت‌ها با یکدیگر همکاری کنند. سارک بارها اعلام کرده است که افغانستان را در زمینه تولید انرژی و بهبود وضعیت حمل و نقل یاری خواهد رساند، وعده‌ای که تاکنون به طور کامل محقق نشده است.

پنج کشور چین، روسیه، تاجیکستان، قزاقستان و قرقیزستان در اپریل ۱۹۹۶ در شهر شانگهای چین، به انعقاد موافقت‌نامه‌ای با عنوان «موافقت‌نامه اعتمادسازی در زمینه نیروهای نظامی در مناطق مرزی» پرداختند که به پیمان شانگهای-پنج معروف شد. اجلاس بعدی اعضای شانگهای-پنج در سال بعد نیز ادامه یافت و در پنجمین جلسه، در پانزدهم جون ۲۰۰۱، با پیوستن ازبکستان، تعداد اعضا به شش کشور افزایش یافت و تصمیم به تأسیس سازمان همکاری شانگهای اتخاذ گردید. در سال ۲۰۰۴، مغولستان به‌عنوان عضو ناظر به این سازمان پیوست و در جون ۲۰۰۵، در دهمین اجلاس سران که در آستانه برگزار شد، اعضا عضویت ناظر کشورهای هند، پاکستان و ایران را تصویب کردند. (حاجی‌یوسفی و سادات الوند، ۱۳۸۷: ۱۸۲)

به این ترتیب، سازمان همکاری شانگهای با هدف اعتمادسازی و تقویت حسن همجواری میان دولت‌های عضو، به‌ویژه در زمینه حفظ صلح، ثبات و امنیت منطقه‌ای و ایجاد نظم سیاسی و اقتصادی جدید، شکل گرفت. تأکید این سازمان عمدتاً بر مبارزه با تروریسم، جدایی‌طلبی و افراط‌گرایی است. (شاپوری، ۱۳۹۵: ۳۰) سازمان شانگهای در محور دو قدرت بزرگ منطقه، چین و روسیه، می‌چرخد. این سازمان تقریباً ۱٫۵ میلیارد

جمعیت جهان را در خود جا داده است. هدف عمده آن همکاری در بخش اقتصادی، سیاسی و امنیتی است.

افغانستان سال‌هاست که محلی برای رقابت و تعارض میان سه سیستم امنیتی (آسیای میانه، شرق میانه و جنوب آسیا) بوده است. این کشور به هیچ یک از این سیستم‌های امنیتی تعلق ندارد و به عبارتی، تنها کشوری در جهان است که مؤلفه‌های امنیتی آن با مؤلفه‌های هیچ یک از سیستم‌های امنیتی پیرامونش همخوانی و همگونی ندارد. به همین دلیل، گره امنیت افغانستان از همین نقطه آغاز می‌شود. (بلخی، ۱۳۹۲: ۱۰) در نتیجه این ناهمگونی‌ها و مداخلات بیرونی، همه نهاد‌های امنیتی در افغانستان فروپاشیده‌اند. در این تحقیق، مسئله مهم این است که با پیوستن افغانستان به سازمان‌های منطقه‌ای، پرسش مطرح می‌شود که جایگاه افغانستان در سازمان‌های منطقه‌ای چگونه بوده است؟ پاسخ به این پرسش با بهره‌مندی از روش توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای و اینترنتی ارائه خواهد شد و در پیوند به رسیدن به پاسخ این سوال فرضیه‌ای آزمون می‌گردد که سازمان‌های منطقه‌ای که افغانستان عضویت آن‌ها را کسب کرده‌اند، به دلیل ضعف‌های درونی خود، اقدام جدی به حل مشکلات افغانستان نکرده‌اند. در این مقاله، ابتدا اطلاعات کلی از شکل‌گیری سازمان‌ها ارائه می‌شود و پس از آن، جایگاه افغانستان در هر کدام از سازمان‌هایی که این کشور عضوی اصلی یا ناظر در آن‌ها است، مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

پیشینه تحقیق

در حوزه سازمان‌های منطقه‌ای، منابع و مقالات متعددی از زوایای گوناگون به تحریر درآمده است که هر یک به بررسی ابعاد خاصی پرداخته‌اند. به‌عنوان مثال:

۱. مقاله‌ای تحت عنوان «نقش امنیت‌ساز سازمان همکاری شانگهای در پیرامون افغانستان» که توسط الهه کولایی و ماندانا تیشه‌یار در سال ۱۳۹۲ منتشر شده است، بر اهمیت تأمین امنیت و ثبات در افغانستان به‌عنوان منافع کشورهای

همجوار تمرکز دارد. در این میان، پژوهش حاضر به بررسی جایگاه افغانستان در سازمان شانگهای می‌پردازد.

۲. مقاله دیگری تحت عنوان «امکان‌سنجی شکل‌گیری سامانه منطقه‌ای در اکو» نوشته بهرام مستقیمی و حمیدرضا قوام ملکی در سال ۱۳۸۷ به بررسی موضوع منطقه‌گرایی پرداخته و توانمندی‌های همکاری اقتصادی در قالب سازمان اکو را تحلیل کرده است. در مقابل، پژوهش حاضر به بررسی جایگاه و نقش افغانستان در سازمان‌های منطقه‌ای می‌پردازد.

۳. مقاله «پیمان سارک و تأثیر آن بر منطقه‌گرایی» توسط محمدجواد آقاجری و سیمین سادات رستمی فر در سال ۱۳۹۱ منتشر شده است که به واکاوی عملکرد سارک و تأثیر آن بر منطقه‌گرایی در جنوب آسیا می‌پردازد. در این راستا، پژوهش حاضر نیز به تحلیل جایگاه افغانستان و عملکرد سارک در این کشور تمرکز دارد.

در مجموع، هر یک از این مقالات و کتاب‌ها به ابعاد مختلف سازمان‌های منطقه‌ای پرداخته و به‌خصوص پژوهش حاضر به طور خاص جایگاه افغانستان را در سازمان‌های منطقه‌ای که دارای عضویت دائمی یا وضعیت ناظر هستند، بررسی می‌کند.

چارچوب نظری

منطقه‌گرایی برحسب درجه انسجام اجتماعی (زبان، قومیت، نژاد، فرهنگ، مذهب، تاریخ و آگاهی از میراث مشترک)، انسجام اقتصادی (الگوهای تجاری و مکمل بودن اقتصادی)، یکپارچگی سیاسی (نوع رژیم و ایدئولوژی) و انسجام سازمانی (وجود نهادهای رسمی منطقه‌یی) تجزیه و تحلیل می‌شود. تحت این شرایط، به وابستگی متقابل منطقه‌ای توجه خاصی مبذول می‌گردد. (قوام، ۱۳۹۸: ۵۵) به شکل کلی، منطقه‌گرایی جدید در چهار بعد کارگزاری، انگیزه، جهت و گستره از منطقه‌گرایی قدیم که نقش دولت‌ها را در ساختار و سازه‌های منطقه متمرکز می‌کند، تفکیک می‌شود. منطقه‌گرایی

نوین ناشی از طیف گسترده‌ای از بازیگران دولتی، فردی و اجتماعی در درون و برون منطقه است. از نظر انگیزه و هدف، منطقه‌گرایی نوین تک‌بعدی و دارای یک متغیر نیست. این نوع از منطقه‌گرایی، یک همگرایی چندبعدی و چندوجهی محسوب می‌شود که شامل ابعادی اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می‌گردد و هدفی فراتر از ایجاد رژیم‌های تجارت آزاد و ائتلاف‌های نظامی-امنیتی منطقه‌ای دارد. (گودرزی، ۱۳۹۳: ۳۳۸) یکپارچگی در آسیا بیشتر به تمرکز بر تجارت و همکاری اقتصادی، صلح و امنیت گرایش دارد، تا جنبه‌های عمیق‌تر یکپارچگی. چندین طرح ابتکاری بین منطقه‌ای نیز عمدتاً اقتصادهای آسیا را درگیر کرده است که مهم‌ترین آن‌ها موافقت‌نامه همکاری اقتصاد آسیا است. (علی‌قلیان، ۱۳۸۴: ۹۱)

در بخش اقتصادی، منطقی برای منطقه‌سازی وجود دارد که عمدتاً واکنشی به خطرات ناشی از پویای غالب جهانی شدن است. با این حال، عوامل سیاسی و فرهنگی نیز نقش بارزی در آن چیزی دارند که در نگاه اول همچون مناطق اقتصادی به نظر می‌رسند. از نظر منطق امنیت، غالباً بین بخش اقتصادی و سایر بخش‌ها پیوند متقابل محکمی برقرار است. (هنته و همکاران، ۱۳۹۱: ۷۱) تشابه و تجانس بین نوع نظام و رژیم‌های سیاسی می‌تواند مشوق تحکیم همگرایی منطقه‌ای باشد. عامل مکمل بودن اقتصادی و توزیع منابع، در کنار عامل سازمانی، به همبستگی و یا بر عکس، جدایی بازیگران منطقه‌ای کمک خواهد کرد. (سیف‌زاده، ۱۳۹۲: ۳۰۴)

نظام‌های امنیتی منطقه‌ای تحت تأثیر ساختارهای خود قرار می‌گیرند که این ساختارها بر اساس دو بُعد اصلی؛ یعنی اصل نظم‌دهنده یا بی‌نظمی و توزیع قابلیت‌ها (چندقطبی، دوقطبی و در برخی موارد تک‌قطبی) تعریف می‌شوند. تأثیر ساختارهای منطقه‌ای بر نظم‌ها و روابط منطقه‌ای بسیار قابل توجه است و می‌توانند به شکل‌گیری پویایی‌های خاصی منجر شوند. (دیوید ای و همکاران، ۱۳۹۵: ۹۶)

در منطقه جنوب آسیا، واقعه مهم جداشدن بنگلادش از پاکستان نمایانگر یک تغییر قابل توجه در تعادل قدرت در این منطقه بود. این تقسیم به نظر می‌رسید که هند را در

موقعیتی مسلط قرار می‌دهد؛ اما با وجود ضعف‌های سیاسی پاکستان، توان نظامی آن هنوز به قدری است که این کشور توانسته است حالت دوقطبی را در منطقه حفظ نماید. (بوزان، ۱۳۸۹: ۲۳۸) این مسأله حاکی از این است که حتی با وجود چالش‌های سیاسی، کشورها می‌توانند قدرت نظامی خود را به منظور حفظ جایگاه منطقه‌ای خود تقویت کنند.

به علاوه، منطقه‌گرایی به چندین دلیل بر جهان‌گرایی مقدم است. اول، تطابق منافع و ارزش‌ها در سطح منطقه‌ای قوی‌تر از سطح جهانی است. دوم، نیل به هماهنگی و همکاری در سطح منطقه‌ای به مراتب آسان‌تر از سطح بین‌المللی است. سوم، همکاری‌های منطقه‌ای غالباً می‌توانند نیازهای اقتصادی و امنیتی کشورها را بهتر از رویکردهای جهانی پاسخ دهند. چهارم، فرایند کاهش تنش‌ها و تأمین امنیت در سطح منطقه‌ای به سادگی صورت می‌گیرد و این می‌تواند به تقویت صلح و ثبات در سطح جهانی منجر شود. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸: ۱۱۱)

در عصر جهانی‌شدن، منطقه‌گرایی به اشکال مختلفی بروز یافته است و سازمان‌های منطقه‌ای در اغلب مناطق ژئوپلیتیکی جهان تشکیل شده‌اند. در این دوران، کشورهای مختلف به منظور رقابت بهتر در سطح جهانی، به گروه‌بندی‌های منطقه‌ای متوسل شده‌اند؛ چرا که هیچ کشوری به تنهایی نمی‌تواند تمام عوامل تولید را تحت کنترل داشته باشد. به همین دلیل، تلاش می‌شود تا با ایجاد سازمان‌های اقتصادی منطقه‌یی، از امکانات موجود برای تکمیل چرخه تولید استفاده شود. (پیشگاهی فرد و مهکویی، ۱۳۹۱: ۲۳) در این راستا، نهادهای مالی منطقه‌ای نقش حیاتی در هدایت منابع به سمت سرمایه‌گذاری‌های منطقه‌ای ایفا می‌کنند. (علیقلیان، ۱۳۸۴: ۹۳)

در زمینه منافع و اولویت‌های امنیتی، اختلافات و تنوع در اولویت‌ها میان کشورها به وضوح مشهود است. دولت‌ها یا واحدهای بین‌المللی به میزانی به یکدیگر نزدیک هستند که نمی‌توان امنیت هر کدام را به طور مستقل در نظر گرفت، و این امنیت ملی به شکل متقابل بر یکدیگر تأثیر می‌گذارد. (بوزان و ویور، ۱۳۸۸: ۵۴) به عنوان مثال، کشورهای آسیای مرکزی به عنوان بخشی از حوزه امنیتی روسیه تلقی می‌شوند و رفتار و عمل کرد

روسیه به یک مسئله امنیتی اصلی برای این کشورها تبدیل شده است. (سلیمی، ۱۳۸۸: ۱۳۲) بدین ترتیب، این کشورها هم‌زمان اعضای سازمان اکو و سازمان شانگهای هستند که نشان‌دهنده پیچیدگی روابط امنیتی و سیاسی در این منطقه است.

سازمان همکاری‌های اقتصادی اکو

سازمان اکو نتیجه تداوم اراده سیاسی سه کشور مؤسس آن (ایران، پاکستان و ترکیه) برای همکاری اقتصادی است که پیش از آن در قالب سازمان همکاری منطقه‌ای برای عمران (RCD) شکل گرفته بود. این سازمان در جولای ۱۹۶۴ با برگزاری اولین نشست سران سه کشور در استانبول ترکیه تأسیس شد و بیانیه‌ای که صادر شد، نشان‌دهنده اهداف دوگانه آن؛ یعنی مقابله با نفوذ کمونیسم و ارتقاء توسعه منطقه‌ای بود. (اشلقی و جامی، ۱۳۹۲: ۷۰)

از منظر سیاسی، تفاوت‌های قابل توجهی بین اعضای سازمان اکو وجود دارد و این کشورها با دامنه‌ای از نظام‌های سیاسی مختلف روبه‌رو هستند. در بسیاری از کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز، مسائل مرتبط با استقلال و ثبات سیاسی هنوز مبهم است. از جمله پاکستان دارای نظام جمهوری اسلامی است؛ اما ناآرامی‌های قومی و مذهبی، فضای سیاسی کشور را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در ایران، نظام جمهوری اسلامی با تدریج استحکام بیشتری یافته و در برابر فشارهای خارجی، به‌ویژه از سوی آمریکا، به مقاومت ادامه می‌دهد. تحریم‌ها و چالش‌های مرتبط با پرونده هسته‌ای نیز بر این وضعیت اثرگذار هستند. این تنوع سیاسی و شرایط متفاوت می‌تواند چالش‌هایی را برای همکاری‌های منطقه‌ای در چارچوب اکو ایجاد کند و افق روشنی را برای آینده این سازمان ترسیم نکند. ترکیه دموکراسی لرزان را تجربه کرد تا این که استحکام بیشتر یافته است. با قدرت‌گیری حزب اسلام‌گرا در این کشور، روند دموکراسی را آهسته آهسته با موفقیت طی نموده است که بازرترین نظام حکومتی را در میان اعضای اکو دارد. در افغانستان پس از خروج شوروی سابق جنگ داخلی شدیدی درگرفت و قدرت چندین بار دست به دست شد. بدین ترتیب،

جهت‌گیری‌های سیاسی متفاوت و بعضاً متعارضی در اکو مشاهده می‌شود. این مسئله افق روشنی را برای پدیده نظم منطقه‌ای اکو نوید نمی‌دهد. (مستقیم و ملکی، ۱۳۸۷: ۱۳۲)

سازمان همکاری اقتصادی اکو نیاز و لزوم ایجاد مکانیسمی به منظور هماهنگی در سیاست‌های منطقه‌ای دارد که پیگیری اهداف مشترک، به‌طور ویژه اقتصادی، کشورهای ایران، ترکیه و پاکستان را به سوی ایجاد سازمان همکاری عمران منطقه‌ای سوق دهد. به این ترتیب، در سال ۱۹۸۵، هر سه کشور ابراز تمایل نمودند که بار دیگر همکاری اقتصادی را در قالب و عنوان تازه‌ای آغاز کنند و نام سازمان همکاری اقتصادی اکو (ECO) را برگزیدند.

پس از نیم‌دهه از ایجاد این سازمان و با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و استقلال جمهوری‌های آسیای مرکزی و قفقاز در سال ۱۹۹۱، زمینه برای گسترش سازمان اکو فراهم گردید. کشورهای آذربایجان، تاجیکستان، قزاقستان و قرقیزستان در مدت کمی به عضویت سازمان اکو درآمدند. افغانستان نیز به این سازمان پیوست و تعداد اعضای آن به ده کشور رسید که به اهمیت منطقه‌ای سازمان اکو افزود. (مستقیم و ملکی، ۱۳۸۷: ۱۲۴)

از لحاظ امنیتی-نظامی، کشورهای عضو اکو اساساً نگاهی برون‌نگر داشته‌اند و ائتلاف‌ها و اتحادیه‌های نظامی آن‌ها عمدتاً با قدرت‌های فرامنطقه‌ای شکل گرفته و یا در چارچوب همکاری‌های دوجانبه محدود مانده است. اعضای اکو با پیمان‌های متعدد امنیتی مواجه هستند. در قالب جامعه کشورهای مستقل مشترک‌المنافع، تمامی جمهوری‌های سابق اتحاد شوروی در آسیای مرکزی و قفقاز با روسیه پیمان‌های نظامی و امنیتی متعددی به امضا رسانده‌اند. همچنین، پیمان امنیت دسته‌جمعی تاشکند (۱۹۹۲) پیوند امنیتی روسیه با این جمهوری‌ها را تقویت کرده است. کشورهای قزاقستان، تاجیکستان، قرقیزستان و ازبکستان، به شمول روسیه، در سال ۲۰۰۱ اقدام به تأسیس

سازمان همکاری شانگهای کردند که این سازمان ماهیتی امنیتی دارد. (مستقیمی و ملکی، ۱۳۸۷: ۱۳۳)

پس از سال ۲۰۰۱ و با حضور نیروهای ناتو به رهبری آمریکا در افغانستان، این کشور در میان اعضای اکو وضعیت خاصی پیدا کرد.

از نظر منابع معدنی، تاجیکستان، افغانستان، قرقیزستان و پاکستان از فقیرترین کشورهای منطقه و جهان به شمار می‌آیند؛ در حالی که سه کشور ترکیه، ایران و قزاقستان در رده‌های بالای جهانی قرار دارند. سایر کشورهای عضو اکو نیز بین این دو گروه واقع شده‌اند. (مستقیمی و ملکی، ۱۳۸۷: ۱۳۷)

تأسیس سازمان همکاری اقتصادی با هدف رشد و پیشرفت پایدار در بخش‌های مختلف اقتصادی و غیر اقتصادی انجام شد تا سطح زندگی مردم این منطقه را از لحاظ کیفی و کمی ارتقاء دهد؛ اما با گذشت چند دهه از مرحله جدید شکل‌گیری اکو، علیرغم دست‌آوردهای اقتصادی، این سازمان از سرعت و شتاب لازم برخوردار نبوده است. با این حال، ظرفیت‌های طبیعی، جغرافیایی، انسانی و فرهنگی بستر مناسبی را در اختیار این منطقه استراتژیک قرار داده‌اند تا با همکاری و همگرایی بیشتر اقتصادی و تجاری، جایگاه قابل ملاحظه‌ای در اقتصاد جهانی پیدا کنند. (بیابانی و همکاران، ۱۳۹۱: ۴۰)

سازمان همکاری اقتصادی (اکو) نیاز و لزوم ایجاد مکانیسمی را به منظور هماهنگی در سیاست‌های منطقه‌ای احساس کرد که تحقق اهداف مشترک، به‌ویژه در حوزه اقتصادی، کشورهای ایران، ترکیه و پاکستان را به سمت ایجاد سازمانی تحت عنوان «سازمان همکاری اقتصادی اکو» سوق داد. به این ترتیب، در سال ۱۹۸۵، هر سه کشور تمایل خود را برای آغاز دوباره همکاری اقتصادی در قالب جدید اعلام کردند.

تأسیس سازمان همکاری اقتصادی با هدف رشد و پیشرفت پایدار در بخش‌های مختلف اقتصادی و غیر اقتصادی انجام شد تا سطح زندگی مردم این منطقه را از لحاظ کیفی و کمی ارتقاء دهد. با این حال، با گذشت چند دهه از تأسیس مجدد اکو، علیرغم برخی دست‌آوردهای اقتصادی، این سازمان نتوانسته است به سرعت و شتاب لازم دست

یابد. با وجود این، ظرفیت‌های طبیعی، جغرافیایی، انسانی و فرهنگی موجود در این منطقه استراتژیک، بستر مناسبی را برای همکاری و همگرایی بیشتر اقتصادی و تجاری فراهم آورده‌اند تا به جایگاه قابل توجهی در اقتصاد جهانی دست یابند. (بیابانی و همکاران، ۱۳۹۱: ۴۰)

افغانستان پس از سال ۲۰۰۱ میلادی تلاش دارد تا از فرصت‌هایی که سازمان همکاری اقتصادی (اگو) برای اعضایش فراهم کرده است، بهره‌برداری کند. با این حال، به دلیل کمبود یک سیاست خارجی فعال و مؤثر، این کشور نتوانسته به شکل مطلوب از این فرصت‌ها استفاده کند. در سال ۲۰۰۴، در نشست دو شنبه، اعضای اگو بودجه‌ای را برای بازسازی افغانستان تصویب کردند که از جمله آن می‌توان به بازسازی باغ وحش کابل با هزینه ۱.۳ میلیون دالر اشاره کرد؛ طرحی که هنوز تغییر قابل توجهی در وضع موجود ایجاد نکرده است. سایر پروژه‌های مورد حمایت اگو شامل اختصاص ۱۵۰ هزار دالر برای ساخت یک مدرسه در ولایت بامیان و بیش از یک میلیون دالر برای ساخت یک بیمارستان در ولایت فاریاب بوده که هنوز هیچ‌کدام از آن‌ها به مرحله اجرایی نرسیده‌اند. (بی بی سی، ۲۵ نوامبر ۲۰۱۴)

در سال‌های بعد از ۲۰۰۴، افغانستان تنها سه پروژه جدید به اگو پیشنهاد داده است که بیشتر این طرح‌ها در مرحله پیشنهاد باقی مانده و پیگیری لازم برای تأمین بودجه آن‌ها از سوی نهادهای افغانستان صورت نگرفته است. این ناکارآمدی‌های سازمان‌های اقتصادی در افغانستان یکی از دلایل عدم تأثیرگذاری این کشور در اگو است.

یکی از پروژه‌های مهم در این راستا، دهلیز شرق به غرب است که به عنوان حلقه وصل میان اسلام‌آباد و ترکیه طراحی شده و از مناطق مرکزی افغانستان و سپس از ایران عبور می‌کند. این پروژه در قالب همکاری‌های اقتصادی کشورهای عضو اگو مطرح شده و افغانستان تلاش کرد تا زمینه‌های اجرای آن را هموار کند؛ اما به رغم تلاش‌ها، هنوز از این پروژه خبری نیست. (سجادی، ۱۳۹۹: ۳۸۰)

اجلاس سران اکو در سال ۱۳۷۰ در تهران نیز به عنوان نقطه عطفی برای افغانستان محسوب می‌شود؛ چرا که در آن اجلاس کشورهای تازه استقلال یافته آسیای مرکزی به عضویت سازمان در آمدند و موضوع حل بحران سیاسی افغانستان در دستور کار قرار گرفت. (موسی‌زاده، ۱۳۹۵: ۳۲۰) اما حمایت‌ها از راه‌حل‌های سیاسی در افغانستان هرگز به عمل نرسید و این مسأله تنها بر روی کاغذ باقی ماند. به علاوه، سازمان اکو هیچ اقدام مؤثری در زمینه حل چالش‌های اقتصادی، زیربنایی، تجاری، ارتباطات، انرژی، گردشگری، محیط زیست و بانکداری در افغانستان انجام نداده است. برای مثال، در اجلاس ۱۳۷۲ در استانبول توافق‌هایی صورت گرفت؛ اما هیچ‌یک از آن‌ها در افغانستان اجرایی نشد. در اجلاس ۱۳۷۳ در اسلام‌آباد نیز چندین مرکز به منظور همکاری‌های اقتصادی تاسیس شدند؛ ولی در نهایت هیچ‌کدام در افغانستان به راه نیفتادند.

در نهایت، افغانستان در سازمان اکو جایگاه ویژه‌ای ندارد و توجه جدی به مشکلات این کشور از سوی اعضای اکو صورت نگرفته است؛ در حالی که هر یک از اعضای اکو منافع خاص خود را در افغانستان دارند، بهبود وضعیت اقتصادی، توسعه ارتباطات، تجارت و حمل و نقل در این کشور می‌تواند به رشد اقتصادی و توسعه تجاری درون منطقه‌ای اکو کمک کند.

سازمان همکاری‌های منطقه‌ای جنوب آسیا (سارک)

سازمان همکاری‌های منطقه‌ای کشورهای جنوب آسیا (سارک) که از کشورهای افغانستان، بوتان، بنگلادش، هند، پاکستان، مالدیو، نپال و سریلانکا تشکیل شده است، در سال ۱۹۸۵ تأسیس شد. جدی‌ترین مسائل مورد توجه این سازمان، امنیت، صلح و ثبات در حوزه جغرافیایی فعالیت آن (جنوب آسیا) است که سال‌ها با تهدید روبه‌رو بوده است. در طول سال‌های فعالیتش، این سازمان اقداماتی را برای منع و مبارزه با نا امنی‌های ناشی از گروه‌های تندرو در تمام ابعاد و اشکال آن انجام داده است. (طلایی و جاویدبخت،

افغانستان به عنوان کشوری با موقعیت حساس و استراتژیک، به عنوان گذرگاهی میان آسیای میانه، آسیای جنوبی و غرب آسیا شناخته می‌شود. یکی از ابتکارات سارک، پذیرش افغانستان به عنوان عضو این سازمان بوده است. تقاضای عضویت افغانستان در سال ۲۰۰۵ مطرح شد و در اپریل ۲۰۰۷ در چهاردهمین جلسه این سازمان، عضویت افغانستان پذیرفته شد. (صالحی، ۱۴۰۲: ۷۹)

اهداف عمده سارک شامل تسریع رشد اقتصادی، ارتقاء و تقویت همکاری‌های میان اعضا، تقویت معاهدات چندجانبه، تبدیل منطقه جنوب آسیا به یک قطب اقتصادی و گسترش همکاری‌ها میان اعضا و کشورهای در حال توسعه است. علاوه بر این، رسیدن به تفاهم از طریق مذاکره در موارد اختلافی و تقویت همکاری کشورهای عضو در زمینه‌های بین‌المللی نیز از جمله اهداف این سازمان است. بنیان‌گذاران سارک همچنین اصولی را مدنظر قرار داده‌اند، از جمله همکاری در چارچوب اتحادیه بر اساس احترام به اصول حاکمیت برابر، تمامیت ارضی، استقلال سیاسی و عدم مداخله در امور داخلی دیگر دولت‌ها و احترام به منافع متقابل، آن‌ها بر ضرورت همکاری‌های دوجانبه و چندجانبه و هماهنگی با تعهدات کشورهای عضو تأکید دارند. (آقاجری و رستمی‌فر، ۱۳۹۱: ۱۹)

سارک همچنین در تلاش است تا رفاه مردم جنوب آسیا را ارتقاء دهد و کیفیت زندگی آنان را بهبود بخشد. این سازمان به توسعه اجتماعی و فرهنگی در منطقه، فراهم کردن فرصت‌های زندگی شرافتمندانه و تقویت خوداتکایی جمعی میان کشورهای جنوب آسیا نیز می‌پردازد. ضمن این که همکاری و کمک متقابل در زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، فنی و علمی جزء اهداف این سازمان است. سارک در تلاش است اهداف و اصول بنیادی خود را که در اساسنامه‌اش به تصویب رسانده، محقق کند و همچنین منطقه‌گرایی کشورهای جنوب آسیا را تثبیت نماید.

اگر یک منطقه از نظر امنیتی خوداتکا باشد، می‌تواند مداخلات را تعدیل کرده یا از آن‌ها پرهیز کند. برخی مناطق به تأثیر از متعادل‌کننده‌های خارجی نیاز ندارند و با استفاده

از خوداتکایی و ابتکار خود از طریق سازمان‌های منطقه‌یی، موازنه قوا یا ترتیبات امنیتی چندجانبه، می‌توانند مسائل و مشکلات امنیتی را به صورت محلی مدیریت کنند. (دیوید ای و همکاران، ۱۳۹۵: ۲۲۳) اما در سازمان سارک چنین خوداتکایی وجود ندارد و کشورهای عضو برای تأمین نیازهای خود به کمک‌های تسلیحاتی قدرت‌های بزرگ وابسته هستند. این وابستگی تأثیرات منفی بر دست‌آوردهای اقتصادی و همکاری‌های سیاسی گذاشته و مشکلات امنیتی بین هند و پاکستان به سطح منطقه گسترش یافته و سایر کشورهای این منطقه را نیز تحت تأثیر قرار داده است.

از نظر بنیان‌گذاران سازمان سارک، یکی از راه‌های عملی و مؤثر در کاهش اختلافات، توسعه همکاری‌های اقتصادی است. به واقع، ذینفع کردن کشورهای عضو در اقتصاد و تجارت منطقه می‌تواند در بلندمدت به کاهش اختلاف‌ها و افزایش درک متقابل ملل ساکن در حوزه سارک بینجامد. تنش‌های سیاسی و اختلافات مرزی عامل جدایی ملت‌ها و کشورهای عضو سارک بوده و به همین دلیل انتظار می‌رفت که با تمرکز بر همکاری در زمینه‌های سیاست‌های نرم مانند امور تجاری و اقتصادی، بر مشکلات مانع همکاری و صلح در منطقه غلبه کنند. (آقاجری و رستمی فر، ۱۳۹۱: ۲۵) اما همکاری‌های صورت‌گرفته در قالب سارک هم نتوانسته است تنش‌های سیاسی را کاهش دهد.

کشورهای منطقه، مشکلات امنیتی خود را در ارتباط با یکدیگر مشخص می‌سازند و این مشکلات در مجموعه‌ای یا منطقه‌ای مشترک قرار دارند. این مجموعه با مرزهای نسبتاً بدون اهمیتی از یکدیگر جدا شده‌اند و از حضور و مداخله قدرت‌های بزرگ جلوگیری کرده‌اند. اما در جنوب آسیا، احساس نا امنی و وسواس‌گونه هند و پاکستان نسبت به یکدیگر به طرز ملموسی فزونی یافته و راه را برای نفوذ قدرت‌های بزرگ به درون منطقه هموار کرده است. بر اساس مشکلات امنیتی در جنوب آسیا، اختلافات بین هند و پاکستان وجود دارد و در دوران جنگ سرد، زمینه مداخله شوروی و آمریکا فراهم شد که بعد از آن، نفوذ آمریکا و چین نیز تسهیل گردید. (ادوارد ای و این مون، ۱۳۸۸: ۵۴) مداخله‌گری قدرت‌های بزرگ نه تنها به حل مشکلات امنیتی کمک نکرده؛ بلکه

اوضاع را پیچیده‌تر ساخته است. همین مشکلات امنیتی بین هند و پاکستان و مداخلات قدرت‌های بزرگ یکی از علل ناکامی سازمان منطقه‌ای سارک بوده است. کشورهای عضو سارک با یکدیگر اختلافات سرزمینی دارند. این اختلافات ارضی و مرزی نقش برجسته‌ای در شکل‌دهی مناسبات و روابط میان کشورهای منطقه داشته و به‌عنوان عاملی بالقوه در بی‌ثباتی و عدم همگرایی در این منطقه به شمار می‌رود و در مواردی ممکن است به منازعه و چالش بین کشورهای عضو منجر شوند. در جنوب آسیا، اکثر کشورها با هند اختلافات ارضی دارند و تنها مالدیو و افغانستان با هند اختلاف مرزی و ارضی ندارند. این موضوع خود به‌طور طبیعی در ناکامی سازمان سارک تأثیرگذار بوده است. مهم‌ترین اختلافات ارضی و مرزی میان کشورهای عضو سارک شامل اختلافات هند و پاکستان بر سر حاکمیت کشمیر و اختلافات افغانستان و پاکستان بر سر خط دیورند می‌باشد. (آقاجری و رستمی‌فر، ۱۳۹۱: ۲۷)

بحران کشمیر موجب مسابقه تسلیحاتی سرسام‌آوری شده و هزینه‌های گزافی را برای هند و پاکستان تحمیل نموده است. این بحران باعث شده است که موفقیت سازمان سارک در دورنمایی تحولات این منطقه به یک رویا مبدل شده و فرصت‌های توسعه را سلب و مانع همکاری‌های منطقه‌ای در جنوب آسیا شده است. (امیدی، ۱۳۸۸: ۱۷۴) عامل اصلی ناکامی سارک هم از همین بحران کشمیر شروع می‌شود.

جایگاه افغانستان در سازمان سارک

طرح همگرایی منطقه‌ای یکی از گزینه‌های مهمی است که می‌تواند به ثبات درازمدت افغانستان کمک کند. در استراتژی‌های انکشاف ملی و توافق‌نامه‌های مربوطه، افغانستان همکاری‌های منطقه‌ای را به‌عنوان یکی از اولویت‌های اصلی خود در نظر گرفته است. (دلینیک و پاندی، ۱۳۹۲: ۱۳) با این حال، سازمان سارک تاکنون در ایجاد ثبات اقتصادی و سیاسی در افغانستان ناکام بوده و هیچ اقدام مؤثری نکرده است. عضویت افغانستان در سازمان سارک نتوانسته است مزایایی قابل توجهی برای این کشور به ارمغان آورد و بر

اساس ضرورت‌های موجود، باید جایگاه برتری برای افغانستان در چارچوب سازمان سارک در نظر گرفته می‌شد.

همچنین، مراکز منطقه‌ای سارک همان‌طور که در دیگر کشورهای عضو تأسیس شده‌اند، باید در افغانستان نیز ایجاد می‌شدند. (بلخی، ۱۳۹۲: ۱۶۱) اما سازمان سارک به جز تأسیس یک مرکز فرهنگی، هیچ اقدام مؤثری در حوزه‌های اقتصادی، صنعتی، گردشگری، زراعت و بهداشت در افغانستان انجام نداده است.

در سال ۲۰۱۵، سازمان سارک ولایت بامیان را به‌عنوان مرکز فرهنگی خود انتخاب کرد. با این حال، افغانستان که پس از هشت سال عضویت در سازمان سارک، تنها یک مرکز فرهنگی را دریافت کرده است، سالانه ۳۰۰۰۰۰۰۰۰ دالر حق‌العضویت پرداخت می‌کند؛ ولی هنوز هیچ فعالیت مؤثری در این کشور به ثبت نرسیده است. ناکامی سارک و عدم تحقق اهداف آن ناشی از ناملايمات و تنش‌های سیاسی میان کشورهای عضو بوده است. (صالحی، ۱۴۰۲: ۸۰) کشورهای عضو سارک تاکنون راه‌حل‌های عملی منطقه‌ای در قضیه افغانستان به کار نگرفته‌اند؛ درحالی‌که پنج کشور از اعضای سارک به‌عنوان همکاران بزرگ صلح ملل متحد شناخته می‌شوند و هر یک در افغانستان دارای منافع خاصی هستند.

رقابت‌های شدید میان کشورهای عضو و مداخلات در امور داخلی یکدیگر، باعث پیچیده‌تر شدن اوضاع شده است. اما در دنیای معاصر، یکی از مؤثرترین ابزارهای رفع منازعه بین دولت‌ها، تقویت همکاری‌های اقتصادی و جستجوی منافع مشترک است. وقتی منافع کشورهای مختلف به هم گره بخورد، این امر به کاهش تنش‌ها و سیاست‌های صلح‌آمیز کمک می‌کند. به همین دلیل، ایجاد همکاری‌های جنوب آسیا در چارچوب سارک می‌تواند به کاهش تنش‌ها بین کشورهای عضو کمک کند.

کاهش تنش‌ها بین افغانستان و پاکستان و هند و پاکستان از طریق این روش‌ها ممکن و محتمل است. (آرزو، ۱۳۸۸: ۲۱۷) اما خصومت‌ها میان هند و پاکستان و همچنین افغانستان و پاکستان هنوز عمیق است و حل اختلافات مرزی میان این کشورها

به‌زودی ممکن نخواهد بود. به همین دلیل، سارک در زمینه کاهش تنش‌ها چندان موفق نبوده است.

سازمان همکاری‌های شانگهای

از مهم‌ترین انگیزه‌ها و محرک‌های چین در تاسیس سازمان شانگهای، نگرانی‌های امنیتی بوده است. در ابتدا، کشورهای گروه شانگهای-پنج چین، روسیه، قزاقستان، قیرقیزستان و تاجیکستان در سال ۱۹۹۶ در شانگ چین اجلاسی را هدف گسترش روابط برگزار کردند. سپس در ژوئن ۲۰۰۱ با پیوستن ازبکستان به این گروه، سازمان همکاری شانگهای شکل گرفت. (بدیعی‌ازنده‌ای و همکاران، ۱۳۹۲: ۲۰۶) اهمیت شکل‌گیری سازمان همکاری‌های شانگهای را از سه جهت می‌توان بررسی کرد:

۱- اولاً، پس از فروپاشی اتحاد شوروی و استقلال کشورهای مشترک‌المنافع، این کشورها و همسایه آن‌ها با چالش‌های ناشی از تحولات بین‌المللی، وضعیت خاص منطقه‌ای و مشکلات سیاسی و اقتصادی مواجه شدند. بی‌ثباتی اقتصاد، ضعف جامعه مدنی و شرایط مساعد سیاسی، نگرانی کشورهای عضو را از تشدید و اختلافات مرزی و حرکات نظامی یک‌دیگر را افزایش داد. همچنین، نگرانی از تشدید افراط‌گرایی و جدایی‌طلبی در منطقه، اصلی‌گفت‌وگوهای اعضای سازمان را تشکیل داد.

۲- دوماً، واقعه یازده سپتامبر ۲۰۰۱ و در پی آن جنگ افغانستان، آسیای مرکزی را از حاشیه به متن کشاند و اهمیت استراتژیک آن را برای کشورهای غربی دوچندان کرد.

۳- سوماً، این سازمان در چارچوب منافع اعضا، به ویژه چین و روسیه، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. (نجاززاده، ۱۳۸۹: ۲) در اجلاس سران شانگهای در سن پترزبورگ، آیین‌نامه سازمان تصویب شد و اهداف، اصول اساسی و زیربنایی سازمان تدوین و مشخص گردید. از جمله مهم‌ترین اهداف سازمان عبارتند از:

تقویت اعتمادسازی متقابل، گسترش همکاری‌ها در ابعاد منطقه‌ای و بین‌المللی، مقابله مشترک با تروریسم، جدایی‌طلبی، افراط‌گرایی، قاچاق مواد مخدر و سلاح و سایر فعالیت‌های فراملی غیرقانونی، همچنین مهاجرت‌های غیرقانونی، حفظ و گسترش سازمان با سایر کشورها و سازمان‌های بین‌المللی. اصول اساسی و زیربنایی سازمان شامل توجه به اهداف و اصول منشور سازمان ملل متحد، احترام کشورها به استقلال یک‌دیگر، پشتیبانی از یکپارچگی سرزمینی یکدیگر، عدم مداخله در امور داخلی یکدیگر، عدم به‌کارگیری زور یا تهدید به‌کارگیری زور به‌صورت یک‌جانبه، برابری همه اعضا، پاسخ‌گویی به همه مسائل از طریق مشورت، عدم توقع و جهت‌گیری نکردن بر کشور دیگر، باز بودن در برابر جهان بیرونی و مشارکت با دیگر کشورها و سازمان‌های مرتبط بین‌المللی یا منطقه‌ای. (حاجی یوسفی و سادات الوند، ۱۳۸۷: ۱۷۷) سازمان همکاری‌های منطقه‌ای در ابتدا با اهداف امنیت مرزها و کاهش نیرو بیگانه منطقه تأسیس شد. در سند تاشکند در سال ۲۰۰۲، علاوه بر موارد فوق، بر مبارزه با قاچاق مخدر، حفظ اطلاعات مخفی در چارچوب ضد آژانس ضد بنیادگرایی سازمان شانگهای، همکاری با دولت وقت افغانستان و تقویت و ثبات منطقه‌ای، حفظ امنیت مرزی کشورهای هم‌جوار و سعی در مبارزه جدی با گروه‌های تندرو تأکید شد. (مختاری، بی‌تا: ۱۵۲)

در بخش امنیتی، سازمان همکاری شانگهای تاکنون نقش مهمی در واکنش به حوادث امنیتی ایفا نکرده است؛ چرا که هر یک از کشورهای عضو تعریف متفاوتی از وضعیت فعلی دارند و تلاش می‌کنند آن را به نفع خود رقم بزنند. این موضوع باعث می‌شود که برخی کشورها یکدیگر را دوست و دشمن بیندارند. در چنین شرایطی، شکل‌گیری منافع مشترک که هدف اساسی سازمان است، زیر سوال می‌رود. البته اثربخشی این سازمان به دلیل پوشش بزرگ‌ترین جغرافیای جهان، جمعیت بالا و تولید ناخالص داخلی سالیانه زیادش قابل توجه است. با این حال، کشورهای عضو دارای

سیستم‌های سیاسی ضعیف و اقتصاد در حال توسعه هستند. اگر این کشورها نتوانند اقتصاد ملی خود را بهبود بخشند و از بحران سیاسی خارج شوند، وجود چنین سازمانی چه سودی خواهد داشت؟ تاسیس سازمان باید به بهبود مشکلات اقتصادی، سیاسی و امنیتی کمک کند و منافع مشترک را برای کشورهای عضو تعریف نماید.

در مورد تولید مواد مخدر، با ورود نیروهای ائتلاف به رهبری آمریکا به افغانستان، وضعیت به شدت بدتر شد. دولت افغانستان با وجود حمایت نیروهای خارجی، یا مایل نبود و یا نمی‌توانست اقدامی مؤثر انجام دهد. این وضعیت به افزایش قاچاق مواد مخدر به کشورهای همسایه و ایجاد خطر جدی برای امنیت آن‌ها منجر شد. رئیس‌جمهور ازبکستان در اجلاس سران کشورهای سازمان همکاری آسیای مرکزی در سال ۲۰۰۴ از افزایش حجم تولید تریاک پس از سال ۲۰۰۱ ابراز نارضایتی کرد. رئیس‌جمهور تاجیکستان نیز این مشکل را نه تنها مختص کشور خود؛ بلکه موضوعی جهانی دانست. به همین دلیل، موافقت‌نامه همکاری در مبارزه با مواد مخدر بین کشورهای عضو سازمان همکاری شانگهای در جون ۲۰۰۴ در تاشکند امضاً شد که اهمیت ویژه‌ای داشت. کشورهای عضو سازمان نگران کشت و قاچاق مواد مخدر در افغانستان بودند، و علی‌رغم اینکه افغانستان در آن زمان عضو ناظر سازمان نبود، توجه خاصی به این کشور داشتند.

حضور و نفوذ فزاینده آمریکا در آسیای مرکزی پس از حوادث ۱۱ سپتامبر، برای چین و روسیه بسیار ناخوشایند بود. واقعیت این است که هم چین و هم روسیه آسیای مرکزی را بخشی از حیات خلوت یا منطقه نفوذ خود تلقی می‌کنند. بر این اساس، بدیهی است که هر دو کشور به حضور آمریکا در این منطقه تمایل ندارند. روس‌ها معتقدند که آمریکا پس از حضور در افغانستان، استراتژی عقب راندن مسکو و کاهش تسلط و نفوذ آن بر کشورهای منطقه را دنبال می‌کند. این حضور و ایجاد پایگاه‌ها، نفوذ در آسیای مرکزی و نیز کمک‌های مالی آمریکا به کشورهای منطقه، به همراه دخالت‌های این کشور در اوضاع سیاسی منطقه، نه تنها برای روسیه؛ بلکه برای قدرت دیگر شرق یعنی چین نیز بسیار خطرناک است. روسیه علاقه‌مند است تا در این منطقه وزنه تعادلی ژئوپلیتیکی در

مقابل آمریکا ایجاد کند و سازمان همکاری شانگهای را بهترین وسیله برای رسیدن به این هدف می‌داند. (حاجی‌یوسفی و سادات‌الوند، ۱۳۸۷: ۱۷۸) مهم‌ترین اختلاف روسیه با آمریکا بر سر نفوذ این کشورها در منطقه پیرامون روسیه است.

نباید مشکلات مرزی داخلی کشورهای آسیای مرکزی را نادیده گرفت؛ چرا که این کشورها بر سر ۵۰ منطقه مرزی با یکدیگر دچار اختلاف هستند. ازبکستان در بسیاری از مناطق مرزی مشترک با تاجیکستان و قرقیزستان اقدام به مین‌گذاری کرده است. گسترش مناسبات منطقه‌ای در چارچوب سازمان همکاری شانگهای می‌تواند در حل این اختلافات مؤثر باشد. مسائلی نظیر امنیت، مبارزه با بنیادگرایی، چالش‌ها و خطرات جدید، اکثراً به دلیل وضعیت افغانستان در اولویت فعالیت‌های سازمان شانگهای قرار گرفته‌اند. (مختاری، بی تا: ۱۵۹)

پس از خروج آمریکا و سقوط نظام جمهوری در افغانستان و پیروزی امارت اسلامی، برخی از کشورهای عضو سازمان همکاری شانگهای روابط دوجانبه سیاسی و اقتصادی با امارت اسلامی برقرار کرده‌اند. اما نزدیک به ۳ سال از پیروزی طالبان بر افغانستان می‌گذرد و این کشور هنوز در انزوای سیاسی به سر می‌برد. این سازمان نتوانسته است با اتخاذ یک تصمیم مستقل، افغانستان را از انزوای سیاسی خارج کند که این موضوع نشان‌دهنده جایگاه ضعیف در سازمان شانگهای است. اگر سازمان همکاری شانگهای بخواهد در مورد افغانستان نظر مثبت داشته باشد، باید از اجرای پروژه‌های منطقه‌ای با حمایت کشورهای خود در افغانستان حمایت کند تا ارتباطات منطقه‌ای برقرار شود و رقابت‌ها متوقف گردد. (CSRS، ۱۴۰۲: ۶) در حال حاضر، سازمان شانگهای برنامه خاصی برای پایان دادن به انزوای سیاسی و توسعه اقتصادی افغانستان ندارد.

جایگاه افغانستان در سازمان شانگهای

افغانستان از سال ۲۰۱۲ به عنوان عضو ناظر در سازمان همکاری شانگهای فعالیت می‌کند. با این حال، رهبری این سازمان هنوز هیچ برنامه و پروژه منطقه‌ای را در افغانستان

اجرا نکرده و هیچ دهلیز اقتصادی یا پروژه اقتصادی «یک کمر بند و یک جاده» به رهبری چین مستقیماً از افغانستان عبور نمی‌کند. بنابراین، باید به افغانستان عضویت دائمی در سازمان همکاری شانگهای اعطا شود تا از موقعیت استراتژیک این کشور بهره‌برداری شده و پروژه‌های مهم منطقه‌ای با کمک این سازمان در افغانستان اجرا شود. (CSRS، ۱۴۰۲: ۷) اجرای پروژه‌های منطقه‌ای می‌تواند به صلح و ثبات افغانستان کمک کند.

پس از تاسیس رسمی سازمان همکاری شانگهای، و با توجه به اهداف این سازمان و تغییراتی که در طول سال‌های گذشته در آن به وجود آمده، تحولات افغانستان به طور حتم مورد توجه شانگهای قرار گرفته است. اهمیت و جایگاه افغانستان برای سازمان همکاری شانگهای پس از شکل‌گیری رسمی آن بررسی می‌شود. با توجه به اهداف سازمان، سه دسته هدف شامل مبارزه با تروریسم و مواد مخدر، حرکت به سوی ایجاد توازن قدرت در جهان چندقطبی، به خصوص در مناطق تحت نفوذ ایالات متحده و همکاری‌های اقتصادی وجود دارد. اهمیت و جایگاه افغانستان برای سازمان شانگهای پس از سال ۲۰۰۱ و با حضور آمریکا در این کشور بیشتر مورد توجه قرار گرفت. (شرق، ۲ ثور ۱۳۹۶) در رابطه با مبارزه با مواد مخدر، سازمان شانگهای در سال ۲۰۰۶ اعلام کرد که بر اساس مفاد توافق‌نامه منطقه‌یی، با قاچاق مواد مخدر در طول مرزهای کشورهای عضو مبارزه می‌کند. کشورهای عضو سازمان همکاری شانگهای بر این باورند که پس از حضور نیروهای آمریکا و ناتو در افغانستان، کشت، تولید و قاچاق مواد مخدر در این کشور طی سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۹ چهل درصد افزایش یافته و بخش عمده‌ای از این مواد از طریق مرزهای کشورهای منطقه به مقاصد خود، عمدتاً به اروپا ارسال شده است. این نگرانی مشترک کشورهای منطقه با نبود تلاش‌های لازم و جدی از سوی آمریکا و کشورهای عضو ناتو در مقابله با تولید و قاچاق مواد مخدر در افغانستان، تشدید شده است. تولید مواد مخدر در افغانستان در سال ۲۰۱۶ به ۴۸۰۰ تن رسید و در سال ۲۰۱۷ به ۳۲۸ هزار هکتار زمین زیر کشت خشخاش رفته بود که نسبت به سال ۲۰۱۶ در حدود ۶۳ درصد

افزایش نشان می‌دهد. (مشرق نیوز، ۸ حمل ۱۳۹۷) افزایش غیرقابل انکار کشت و تولید مواد مخدر در افغانستان، یکی از نگرانی‌های جدی اعضای سازمان شانگهای به حساب می‌آید. اعضای شانگهای معتقدند که مواد مخدر تولید شده در افغانستان، نه تنها به اروپا صادر شده؛ بلکه در درون کشورهای منطقه نیز انتشار یافته و شمار زیادی از جوانان این حوزه به مواد مخدر و به ویژه هرویین آلوده شده‌اند. روسیه یکی از مسیرهای قاچاق مواد مخدر تولید شده در افغانستان به غرب اروپا است. سالانه بیش از ۳۰ تن هرویین از افغانستان به روسیه قاچاق می‌شود که تنها ۱۰ درصد از این مقدار توسط نیروهای مبارزه با مواد مخدر روسیه کشف و ضبط می‌گردد و ۹۰ درصد باقی‌مانده در روسیه به مصرف می‌رسد. (شرق، ۲ ثور ۱۳۹۶)

پس از تشکیل گروه تماس شانگهای-افغانستان، این کشور به یکی از موضوعات مهم در گفت‌وگوهای اعضای این سازمان در سه زمینه جنگ با بنیادگرایی، جلوگیری از گسترش حلقه تولید و فروش مواد مخدر، و جرایم سازمان‌یافته تبدیل شد. بر این اساس، افغانستان نقش مهمی در برپایی امنیت در کشورهای اوراسیا دارد. ناامنی در افغانستان سبب نگرانی اعضای سازمان شانگهای شده است. همچنین، کشورهای این منطقه بیش از دیگر قدرت‌های بیرونی در پی برپایی ثبات در افغانستان برای تأمین منافع امنیتی خود هستند. (کولایی و تیشه‌یار، ۱۳۹۲: ۶۹) با نگاهی به موضع‌گیری‌ها و رویکردهای سیاسی سازمان شانگهای، می‌توان گفت که این سازمان هیچ نقشه‌ای راهی برای حل معضل بنیادگرایی در مناطق قبیله‌ای پاکستان و مبارزه با ریشه‌های تروریسم و تنش در روابط میان افغانستان و پاکستان در اختیار ندارد. شانگهای باید بتواند در این محور، ابتکار عمل سیاسی را به دست بگیرد (شرق، ۲ ثور ۱۳۹۶)

افغانستان همیشه توجه ویژه‌ای در دیدارهای متوالی سران سازمان همکاری شانگهای جلب کرده است که برای منطقه آسیای مرکزی الزامات گسترده‌ای دارد. در اجلاس سران سازمان در جون ۲۰۰۴ تصمیم به ایجاد گروه تماس سازمان همکاری شانگهای-افغانستان گرفته شد و در سال ۲۰۰۷ رئیس‌جمهور روسیه، ولادیمیر پوتین، یک گام فراتر نهاد و

تأکید کرد که جلسه ویژه‌ای از سران سازمان برای طرح‌ریزی استراتژی بازسازی افغانستان برگزار خواهد شد. بنابراین، سازمان با اعطای اهمیت خاص به موضوع افغانستان، قادر به درک شناسایی بین‌المللی شده است و قدرت‌های بزرگ نقش حیاتی این سازمان را در ثبات‌سازی در افغانستان تأیید کرده‌اند. (قهرمانی و حق‌شناس، ۱۳۹۶: ۷۹)

در نشست سران شانگهای در سال ۲۰۰۵ در قزاقستان، آنان از کشورهای غربی خواستند که پایانی برای حضور نظامی خود در افغانستان و آسیای مرکزی تعیین کنند. شش سال پس از آن، رهبران کشورهای شانگهای دوباره در سال ۲۰۱۱ در قزاقستان گرد هم آمدند و تأکید کردند که خواستار یک افغانستان مستقل، بی‌طرف، صلح‌جو و خوشبخت هستند. بدون شک، رویدادهای افغانستان تأثیر مستقیم بر آشتی، ثبات و برنامه‌های پیشرفت کشورهای عضو سازمان همکاری شانگهای خواهد داشت. (کولایی و تیشه‌یار، ۱۳۹۲: ۷۰)

پس از سال ۲۰۱۴ که مسؤولیت‌های امنیتی به نیروهای افغانستان واگذار شد و بیشتر نیروهای آمریکا و ناتو افغانستان را ترک کردند؛ در حالی شانگهای به دنبال حضوری پررنگ‌تر در این کشور بود. این مسئله زمانی جدی‌تر شد که افغانستان چندین موافقت‌نامه همکاری‌های استراتژیک با آمریکا، بریتانیا، فرانسه، آلمان و ایتالیا و همچنین پیمان ناتو امضا کرد و این موضوع حساسیت‌هایی را در شانگهای نسبت به مسأله افغانستان و آینده آن برانگیخت. در این میان، به رغم اینکه اعضای شانگهای با حضور طولانی‌مدت آمریکا و هم‌پیمانان این کشور در افغانستان مخالف‌اند، اما خروج نیروهای خارجی از افغانستان، سازمان همکاری شانگهای را در پی ناکامی احتمالی ناتو در درازمدت در افغانستان عمیقاً نگران ساخت. (شرق، ۲ حمل ۱۳۹۶)

اگرچه مسئله افغانستان از نخستین روزهای تأسیس این سازمان در سال ۱۹۹۵ در کنار برنامه‌های سیاسی گروه شانگهای پنج‌گانه قرار داشت؛ اما این سازمان تا حالا هرگز توان بالقوه خود را برای پا در میانی در امور داخلی افغانستان به کار نگرفته است. برای همه

روشن است که افغانستان درگیر جنگی تنش‌آلود، در دامن قاچاق چیان و پر از هرج و مرج است و گزینه دلخواه کشورهای سازمان شانگهای نیست. بنابراین، اعضای این سازمان به خوبی آگاه هستند که تلاش برای کمک به حل مشکل افغانستان، نه تنها به سود مردم این کشور است؛ بلکه می‌تواند تأمین‌کننده منافع و امنیت مردم کشورهای همسایه نیز باشد. (کولایی و تیشه‌یار، ۱۳۹۲: ۷۱)

عضویت افغانستان در سازمان‌های منطقه‌ای یک فرصت طلایی برای رشد و توسعه این کشور است؛ اما چالش‌هایی شامل کمبود ظرفیت کافی و تعریف روابط با کشورهای همسایه، مانع از دستیابی به حداکثر منافع از این عضویت می‌شود. بررسی منافع و فرصت‌ها برای افغانستان در این زمینه نشان می‌دهد که این عضویت از جنبه‌های امنیتی، سیاسی و اقتصادی می‌تواند نقش بسیار مهمی در افزایش همکاری‌های منطقه‌ای ایفا کند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، تلاش شده است تا چگونگی شکل‌گیری سازمان‌های منطقه‌یی، اهداف و عملکردهای آن‌ها و همچنین وضعیت افغانستان در این سازمان‌ها مورد بررسی قرار گیرد. نتایج نشان می‌دهد که سازمان اکو با چالش‌های متعددی روبه‌رو است. منافع اعضا از لحاظ اقتصادی در درون این سازمان تأمین نمی‌شود و کشورهای عضو بیشتر بیرون از ساختارهای سازمان عمل می‌کنند. علاوه بر این، رژیم‌های سیاسی متفاوت و سیستم‌های اقتصادی نامتجانس باعث بروز مشکلاتی در همکاری‌های میان اعضا شده است و هر یک از کشورهای عضو به دنبال منافع خود با قدرت‌های فرماندهی هستند. این وضعیت باعث شده که توجه جدی به کشورهایی که همچون افغانستان درگیر بحران و مشکلات هستند، نشود.

سازمان منطقه‌ای سارک با پذیرش افغانستان به عنوان عضو اصلی، تعداد کشورهای عضو جنوب آسیا را تکمیل کرد؛ اما پاکستان نسبت به افزودن افغانستان به سارک چندان خوش‌بین نبود. در این سازمان، نه‌تنها افغانستان؛ بلکه تمامی کشورهای عضو تحت تأثیر تنش‌های سیاسی میان یکدیگر قرار دارند. تنش‌های سیاسی میان هند و پاکستان، ناشی از بحران کشمیر که به نیم قرن به درازا کشیده، و همچنین تیرگی روابط افغانستان و پاکستان بر سر خط دیورند و نزدیکی افغانستان به هند، رقابت‌ها را در این منطقه تشدید کرده که هم موجب ناکامی سارک شده و هم مشکلات افغانستان را حل نکرده است. این‌ها از عمده‌ترین عوامل ناکامی سارک در راستای تحقق اهدافش در جنوب آسیا به شمار می‌آیند.

با توجه به همسایگی افغانستان با کشورهای عضو سازمان شانگهای و پیوستن ایران به این سازمان، افغانستان به‌گونه‌ای توسط اعضای اصلی محاصره شده است. هرچند افغانستان عضو اصلی این سازمان نیست؛ اما سازمان شانگهای نسبت به سازمان‌های اکو و سارک توجه بیشتری به وضعیت افغانستان داشته و اوضاع افغانستان را به‌طور مداوم دنبال کرده است. کشورهای عضو شانگهای از بی‌ثباتی و جنگ داخلی در افغانستان

نگران هستند؛ اما در عین حال راهکارهای مشخصی برای حل بحران افغانستان و تدوین نقشه راهی برای حل اختلافات بین افغانستان و پاکستان ارائه نکرده‌اند. با این وجود، عضویت افغانستان در سازمان‌های منطقه‌ای در درازمدت به نفع هم افغانستان و هم کشورهای همسایه خواهد بود. اگر تنش‌های سیاسی کاهش یابد و موضوع تجارت در اولویت قرار گیرد، افغانستان می‌تواند به محل اتصال مناطق مختلف تبدیل شود و این امر به رونق اقتصاد و تجارت در منطقه منجر خواهد شد.

پیشنهادات

- افغانستان باید بر پروژه‌هایی تمرکز کند که مناطق مختلف را به هم متصل می‌کنند و کشورهای ذینفع را تشویق به اجرای این پروژه‌ها نماید. به عنوان مثال، پروژه‌های تاپی و کاسا ۱۰۰۰ می‌توانند به عنوان الگوهای موفق باشند.
۱. افغانستان باید سعی کند به عنوان یک پل ارتباطی بین کشورهای جنوب آسیا و آسیای مرکزی عمل کند. این امر می‌تواند منجر به بهره‌مندی از مزایای بزرگ‌ترین شبکه‌های حمل‌ونقل، ترانزیت و تجارت به نفع خود شود.
 ۲. افغانستان باید زمینه سرمایه‌گذاری کشورهای عضو سازمان‌های منطقه‌ای، مانند هند، چین، روسیه، ترکیه و ایران را فراهم کند تا به رشد و شکوفایی اقتصادی دست یابد.

سرچشمه‌ها

کتاب

- ادوارد ای، آزر، این مون، چونگ، (۱۳۸۸)، امنیت ملی در جهان سوم، ترجمه و نشر، مطالعات راهبردی، چاپ دوم.
- امیدی، علی، (۱۳۸۸)، منطقه‌گرایی در آسیا: نگاهی به سازمان‌های آسه آن، سارک و اکو، مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه ایران، چاپ اول.
- آرزو، عبدالغفور، (۱۳۸۸)، سیاست خارجی افغانستان در آستانه قرن بیست و یک، چاپ اول، ناشر: انتشارات وزارت خارجه افغانستان، چاپ اول.
- بوزان، باری، (۱۳۸۹)، مردم، دولت‌ها و هراس، ناشر و مترجم، پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ دوم.
- بوزان، باری، ویور، آلی، (۱۳۸۸)، مناطق و قدرت‌ها، مترجم، رحمن قهرمانپور، ناشر: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ اول.
- دلینیک، تامیسیلا، پانندی، نشچال ان، (۱۳۹۲)، به سوی همکاری‌های موثر در جنوب آسیا، مترجم، سیدمهدی منادی، نشر: کابل، مرکز مطالعات استراتژیک وزارت خارجه افغانستان، چاپ اول.
- دیوید ای و همکاران، (۱۳۹۵)، نظم‌های منطقه‌ای امنیت‌سازی در جهان نوین، مترجم، سیدجلال دهقانی فیروزآبادی، ناشر: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ سوم.
- سجادی، عبدالقیوم، (۱۳۹۹)، سیاست خارجی افغانستان، ناشر: دانشگاه خاتم النبیین ص، چاپ دوم.
- سیف‌زاده، سیدحسین، نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل میانی و قالب‌های فکری، انتشارات، سمت، چاپ دهم.

- علی‌قلیان، عبدالاحد، (۱۳۸۴)، جهانی‌شدن منصفانه ایجاد فرصت برای همه، نشر: کشت انتشارات عملی و فرهنگی، چاپ اول.
- قوام، عبدالعلی، (۱۳۹۸)، روابط بین‌الملل نظریه‌ها و رویکردها، ناشر: انتشارات سمت، چاپ دوازدهم.
- مصعب، سیدنجیب‌الله، (۱۳۹۷)، سیاست خارجی چین در قبال افغانستان، ناشر: انتشارات عازم، چاپ اول.
- موسی‌زاده، رضا، (۱۳۹۵)، سازمان‌های بین‌المللی، نشر: میزان، چاپ بیست و دوم.
- هنته، بیوردن و همکاران، (۱۳۹۱)، منطقه‌گرایی نو و آینده امنیت و توسعه، مترجم، علرضا طیب، ناشر: اداره نشر وزارت خارجه ایران، چاپ اول.
- یانگ، جمیان و همکاران، (۱۳۸۶)، ظهور منطقه‌گرایی آسیایی و تحول در نظام بین‌الملل (اندیشه‌ها و دیدگاه‌های علمی چینی، مترجم، بدرالزمان شهبازی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه ایران، چاپ اول.

مقالات

- اشلقی، مجید عباسی، جامی، مرتضی دامن پاک، (۱۳۹۲)، جمهوری اسلامی ایران و سازمان همکاری‌های اقتصادی اکو، بیست سال پس از گسترش این سازمان، فصلنامه آسیای مرکزی و قفقاز، شماره هشتاد و چهارم.
- امید، علی و اسلمرز، عابد اصلانی، درس‌های همگرایی اتحادیه اروپا برای اکو، دو فصلنامه برنامه و بودجه، شماره یکصد و نهم.
- آقاجری، محمد جواد، رستمی فر، سیمین سادات، (۱۳۹۱)، پیمان سارک و تاثیر آن بر منطقه‌گرایی، پژوهشنامه روابط بین‌الملل.
- بدیعی‌ازندهی، مرجان، و همکاران، (۱۳۹۲)، بازتاب‌های جهانی‌شدن سیاسی بر سازمان همکاری‌های شانگهای، نشریه تحقیقات کاربردی علوم جغرافیایی، سال چهاردهم، شماره سی و دوم.

- بیابانی، جهانگیر، (۱۳۹۱)، امکان‌سنجی نظریه منطقه بهینه پولی (OCA) برای کشورهای سازمان همکاری اقتصادی (اکو): الگوریتم خوشه‌بندی فازی نسبت به مرکز، فصلنامه پژوهش‌ها و سیاست‌های اقتصادی، شماره شصت و دوم.
- پیشگاهی فرد، زهرا، مهکویی، حجت، (۱۳۹۱)، منطقه‌گرایی در عصر جهانی‌شدن: مطالعه موردی سازمان منطقه‌ای گوام، مطالعات اوراسیای مرکزی، سال پنجم، شماره دهم.
- دهقانی فیروز آبادی، جلال، (۱۳۸۸)، تحول نظریه‌های منطقه‌گرایی، مطالعات اوراسیای مرکزی، سال دوم، شماره پنجم.
- سلیمی، حسین، (۱۳۸۸)، آسیای جنوبی غربی به عنوان یک منطقه؟ تحلیل اطلاق منطقه به آسیای جنوبی غربی، فصلنامه ژئوپلیتیک، سال پنجم، شماره پنجم.
- شاپوری، مهدی، (۱۳۹۵)، جمهوری اسلامی ایران و سازمان همکاری شانگهای، دیده بان امنیت ملی، شماره پنجا و دوم.
- صالحی، ابوالحسن، (۱۴۰۲)، بررسی علل چالش‌های درون منطقه‌ای سارک، مجله علمی-تحقیقی دعوت، شماره هشتم.
- طلایی، فرهاد، مارال جاویدبخت، (۱۴۰۰)، ارزیابی نقش سازمان‌های منطقه‌ای جنوب و جنوب شرق آسیا در مبارزه با تروریسم دریایی: مطالعه موردی سارک، بیمستک و آسه‌آن، فصلنامه سازمان‌های بین‌المللی، سال پنجم.
- قهرمانی، محمدجواد، حق‌شناس، محمدرضا، (۱۳۹۶)، دیپلماسی نوین هند و نگرش این کشور به سازمان همکاری شانگهای، فصلنامه راهبرد سیاسی، سال اول، شماره سوم.
- کولایی، الهه، تیشه‌یار، ماندانا، (۱۳۹۲)، نقش امنیت‌سازی سازمان همکاری شانگهای در پیرامون افغانستان، فصلنامه علمی پژوهشی سیاست جهانی، شماره دوم.

- گودرزی، مهناز، جهانی‌شدن و منطقه‌گرایی: از تعامل یا تقابل (مطالعه موردی سازمان همکاری شانگهای)، فصلنامه مطالعات اوراسیای مرکزی، شماره دوم.
- مختاری، اسماعیل، اهداف و چالش‌های سازمان همکاری شانگهای، دانشنامه.
- مرکز مطالعات استراتژیک و منطقی، (۱۴۰۲)، عضویت دائم ایران در سازمان همکاری شانگهای: اثرات آن بر منطقه و افغانستان، شماره چهار صد و سیزدهم.
- مستقیمی، بهرامف ملکی، حمیدرضا قوام، (۱۳۸۷)، امکان‌سنجی شکل‌گیری سامانه منطقه‌ای در اکو، مطالعات اوراسیای مرکزی، سال اول، شماره دوم.
- نجارزاده، نیما، (۱۳۸۹)، سازمان همکاری شانگهای، نشر: پایگاه تخصصی نشر مقالات حقوقی حق گستر.

سایت‌های اینترنتی:

- بی بی سی: فایل قابل دریافت:
https://www.bbc.com/persian/afghanistan/2014/11/141125_
- مشرق نیوز: فایل قابل دریافت:
<https://www.mashreghnews.ir/news/842486/>
- موسسه مطالعات راهبردی شرق: دریافت داده از فایل:
<https://www.iess.ir/fa/analysis/292/>

عبدالواحد دستگیر

کارشناس مسائل اقتصادی و عضو کادر

اداری پوهنتون دعوت

wahiddastager@gmail.com

ORCID: 0009-0009-0836-7142

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۲۸

پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

www.dawat.edu.af

Journal@dawat.edu.af

نقش همکاری‌های اقتصادی چین در توسعه زیربنایی

افغانستان از ۲۰۰۱-۲۰۲۴

چکیده

چین با افغانستان دارای مرز مشترک بوده و از جمله کشورهای توسعه یافته‌ای است که نقش اساسی در حمایت اقتصادی کشورهای منطقه از جمله افغانستان دارد. این کشور پس از سال ۲۰۰۱ در افغانستان سرمایه‌گذاری‌های متنوعی در حوزه‌های زیربنایی، معدنی و انرژی انجام داده است که شامل پروژه‌های ساخت جاده‌ها، پل‌ها و خطوط راه‌آهن می‌شود. پروژه «یک کمربند یک راه» و تلاش برای گنجاندن افغانستان در دهلیز اقتصادی چین-پاکستان، نشان دهنده افزایش نفوذ اقتصادی و سیاسی چین در افغانستان است. از این جهت، پژوهش کنونی بر این مسئله تمرکز داشته و به هدف بررسی همکاری‌های اقتصادی چین در توسعه زیرساخت‌های افغانستان که چه نقشی از سال ۲۰۰۱-۲۰۲۴ داشته است که می‌تواند دارای اهمیت اقتصادی برای افغانستان باشد. سؤال اصلی پژوهش کنونی با این رویکرد مطرح شده است که «آیا همکاری‌های اقتصادی چین در توسعه زیربنایی افغانستان از سال ۲۰۲۴-۲۰۰۱ نقش مؤثر داشت؟» این پژوهش با طرح فرضیه‌ای مبنی بر تأثیرات مثبت همکاری‌های اقتصادی چین بر توسعه زیرساخت‌های افغانستان انجام شده است. این مطالعه از نوع توصیفی-تحلیلی بوده و اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای جمع آوری شده و با رویکرد کیفی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که کشور چین در توسعه زیرساخت‌های افغانستان از جمله بهبود فعالیت‌های اقتصادی-تجاری، سرمایه‌گذاری، ساخت راه و جاده، نقش مهمی داشته است.

واژه‌های کلیدی: افغانستان، چین، همکاری‌های اقتصادی، توسعه

زیرساخت‌ها، دهلیز اقتصادی، یک کمربند یک راه.

Abstract

China has a large border with Afghanistan and stands out as a developed nation that significantly contributes economic assistance to regional countries, such as Afghanistan. Since 2001, the nation has invested in diverse infrastructure, mining, and energy initiatives in Afghanistan, which include projects for roads, bridges, and railways. The Belt and Road Initiative and attempts to integrate Afghanistan into the China-Pakistan Economic Corridor demonstrate China's growing economic and political sway in Afghanistan. Consequently, the present study concentrates on this matter and seeks to explore the influence of China's economic collaboration on Afghanistan's infrastructure growth from 2001 to 2024, which holds considerable economic significance for Afghanistan. The primary inquiry of the study is, "How significant was China's economic partnership in advancing Afghanistan's infrastructure from 2001 to 2024?" The research hypothesis posits that China's economic collaboration will positively influence the development of Afghanistan's infrastructure. This research is of a descriptive-analytical kind, with essential data gathered through library research and assessed using a qualitative method. The results of this research indicate that China has significantly contributed to the development of Afghanistan's infrastructure, encompassing enhanced economic and trade activities, investment, and road development.

Keywords: Afghanistan, China, Economic Cooperation, Infrastructure Development, Economic Corridor and One Belt One Road.

Dawat Academic Journal

Fifth Year, Issue 1
(Spring & Summer 2024)

Volume
10

Received: 2024-7-18
Accepted: 2024-9-5

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

مقدمه

همکاری‌های اقتصادی کشورهای توسعه‌یافته و تأثیر آن بر توسعه پایدار در کشورهای جهان سوم، به‌ویژه در زمینه‌های نا امنی و بی‌ثباتی و تقویت زیرساخت‌ها، از مسائل مهم و واقعیت‌های اقتصادی عرصه روابط بین‌الملل به‌شمار می‌رود. در این میان، همکاری‌های اقتصادی چین به‌عنوان یک کشور توسعه‌یافته آسیایی در زمینه توسعه زیرساختی کشورهای مختلف، از جمله سرمایه‌گذاری در پروژه‌های جاده‌ها، پل‌ها و شبکه‌های انرژی، نقشی کلیدی در رشد اقتصادی و توسعه پایدار ایفا می‌کند. افغانستان در میان کشورهای آسیایی با چالش‌های اقتصادی، زیربنایی و اجتماعی متعددی روبه‌رو بوده است و همکاری‌های اقتصادی چین پس از سال ۲۰۰۱، با سرمایه‌گذاری‌های قابل توجه، فرصت‌هایی برای بهبود زیرساخت‌های این کشور فراهم نموده است. با این حال، مشکلاتی از جمله نا امنی، فساد و ضعف نهادهای دولتی مانع بهره‌برداری کامل از این منابع شده است. (Shin & Zhou, ۲۰۲۰: ۷۵۵-۷۷۰)

در این راستا، پرسش‌های در خصوص تأثیر همکاری‌های اقتصادی چین بر توسعه پایدار، اشتغال و تقویت ظرفیت‌های محلی در افغانستان وجود دارد. پروژه‌های زیرساختی و معدنی چین، به ویژه در چارچوب استراتژی "یک کمربند یک راه"، با چالش‌هایی چون عدم ثبات سیاسی، نا امنی و نگرانی‌های فرهنگی و محلی مواجه اند که ممکن است روند توسعه را تحت تأثیر قرار دهند. بنا بر این، این تحقیق به تبیین و بررسی نقش همکاری‌های اقتصادی چین در توسعه زیرساختی افغانستان از سال ۲۰۰۱-۲۰۲۴ می‌پردازد و اهمیت اقتصادی آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. بنابراین، سؤال محوری این تحقیق چنین مطرح می‌شود: «آیا همکاری‌های اقتصادی چین در توسعه زیرساختی‌های افغانستان از سال ۲۰۰۱-۲۰۲۴ نقش مؤثری داشته است؟» با توجه به سؤال مطرح شده، فرضیه تحقیق به این صورت بیان می‌شود که همکاری‌های اقتصادی چین در توسعه زیرساختی افغانستان در سال‌های مورد بحث، تأثیرات مثبت و تقویتی در حوزه‌های

اقتصادی، تجاری و پروژه‌های دوجانبه داشته است. برای بررسی فرضیه و پاسخ به سؤال تحقیق، روش جمع‌آوری اطلاعات این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام خواهد شد.

پیشینه تحقیق

در خصوص پروژه‌های اقتصادی، روابط دوجانبه تجاری-اقتصادی، رقابت و دولت-ملت‌سازی چین و افغانستان، مقالات متعددی نگارش شده است که در زیر به معرفی چند نمونه پرداخته می‌شود:

۱. افغانستان و ابتکار کمربند و راه چین، نوشته عرفان ارزاز (۱۳۹۸) که در شماره ۱۳-۱۴ «فصلنامه مطالعات استراتژیک وزارت امور خارجه افغانستان» منتشر شده است. این مقاله به بحث در باره طرح کمربند و راه چین می‌پردازد و تأکید می‌کند که اگر چین به توسعه زیرساخت‌ها در افغانستان کمک کند، می‌تواند روابط تاریخی و توسعه پایدار را در این کشور تقویت کند.

۲. تبیین دیپلماسی جدید همسایگی چین نسبت به افغانستان، نوشته نودر روح الله شفیع و دولت آباد صالحی در شماره ۹۴ تابستان ۱۳۹۵ «فصلنامه آسیای مرکزی و قفقاز» منتشر شده است. این تحقیق به بررسی نگرانی‌های امنیتی چین و تغییرات مهم در شرایط ژئوپلیتیک و ژئوکنومیک پکن می‌پردازد و بر اهمیت افغانستان در سیاست خارجی چین پس از سال ۲۰۰۱ تأکید دارد.

۳. روابط افغانستان و چین؛ تغییر به سمت شراکت استراتژیک، نوشته سمیه مروتی و همکاران (۱۴۰۱) در «فصلنامه مطالعات بنیادین و کاربردی جهان اسلام» منتشر شده است. این مقاله به بررسی روابط افغانستان و چین در دهه‌های گذشته پرداخته و تغییرات رویکرد چین به تحولات منطقه‌ای و تصرف کابل توسط امارت اسلامی افغانستان را مورد توجه قرار می‌دهد.

۴. رقابت چین و آمریکا در آسیای مرکزی و پیامد آن بر روند صلح افغانستان (۲۰۰۰-۲۰۲۰)، نوشته روح‌الله واحدی و عطار سعید (۱۴۰۰) می‌باشد که در «فصلنامه سیاست و روابط بین‌الملل» منتشر شده است. این مقاله به اشتراکات و تعارضات منافع آمریکا و چین می‌پردازد و تأثیرات آن بر صلح و امنیت افغانستان را تحلیل کرده است.

۵. تحلیلی بر نقش و جایگاه چین در افغانستان و تأثیر آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران، نوشته عبدالله جلالی و همکاران (زمستان ۱۳۹۴) می‌باشد که در «فصلنامه علمی-پژوهشی نگرش‌های نو در جغرافیای انسان» منتشر شده است. این مقاله به تعاملات اقتصادی و امنیتی چین با افغانستان و تأثیرات آن بر امنیت ملی ایران می‌پردازد.

۶. ظهور چین؛ فرصت‌ها و چالش‌های آن در افغانستان، نوشته‌ای از ابوالحسن صالحی، (۱۴۰۰) در «مجله علمی-تحقیقی پوهنتون دعوت» به نشر رسیده است. نویسنده در این مقاله تأکید دارد که چین به عنوان یک قدرت اقتصادی، نگاه متفاوتی به افغانستان دارد و امنیت این کشور را برای پیشبرد استراتژی «یک کمربند-یک راه» و دسترسی به آسیای میانه حیاتی می‌داند. نبود امنیت در افغانستان می‌تواند تأثیرات منفی بر منافع چین داشته باشد.

با وجود نکات مثبت و برجستگی‌های این تحقیقات، هیچ‌کدام به بررسی ساختار سیاست همکاری اقتصادی چین در افغانستان و تأثیر آن بر توسعه زیرساخت‌ها نپرداخته‌اند. اما مقاله کنونی با نگاهی دقیق‌تر به سیاست کمک‌های اقتصادی چین در افغانستان، تلاش می‌کند تا جنبه‌های مختلف این سیاست و همکاری‌های دو جانبه اقتصادی، پروژه‌های مشترک و مشروعیت‌بخشی به این کمک‌ها را به ویژه تأثیر همکاری‌های اقتصادی چین بر تقویت زیرساخت‌های افغانستان را بررسی کند که این مسئله می‌تواند

به درک عمیق‌تری از تأثیرات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی حمایت‌های چین بر افغانستان و شناسایی چالش‌های موجود در این فرآیند کمک کند.

مبانی نظری

برای تبیین دقیق‌تر ارتباط بین همکاری‌های اقتصادی و توسعه زیربنایی افغانستان مبتنی بر نظریه همکاری‌های اقتصادی در اقتصاد سیاسی بین الملل از دیدگاه لیبرال‌ها به عنوان چارچوب نظری تحقیق کنونی، انتخاب شده است. بنابراین طرفداران این نظریه معتقدند که ارائه کمک‌های اقتصادی می‌تواند با انتقال منابع مالی به کشورهای فقیرتر، زمینه‌ساز پویایی اقتصادی در آن کشورها شود. از نظر آن‌ها، اعطاء کنندگان می‌توانند با تعیین پیش‌شرط‌هایی برای اعطای کمک‌ها، به کشورهای در حال توسعه فشار وارد کنند تا تغییراتی در سیاست‌های اقتصادی خود ایجاد کنند و به سمت اقتصاد بازارمحور حرکت کنند. در مقابل، ساختارگرایان در اقتصاد سیاسی بین‌الملل بر این باورند که کمک اقتصادی به عنوان انتقال منابع از کشورهای توسعه‌یافته به کشورهای در حال توسعه عمل می‌کند و بسیاری از آن‌ها معتقد اند که این سیاست باعث نگه‌داشتن کشورهای در حال توسعه در وضعیت وابستگی می‌شود. (ساعی و سیفی، ۱۳۹۵: ۵۸)

از این رو، کمک اقتصادی را می‌توان به عنوان انتقال منابع از دولت یا نهادهای عمومی یک کشور به دولت یا نهادهای عمومی و خصوصی سایر دولت‌ها به هر منظور یا هدفی می‌توان تعریف نمود. انتقال این منابع فقط زمانی به عنوان کمک تلقی می‌گردد که شامل عناصری از اجبار یا معامله به طور صریح نباشد. با این وجود، ارائه تعریف دقیقی از کمک اقتصادی به عنوان ابزار اقتصادی که دارای کارکرد سیاسی می‌باشد، دشوار است. در توصیف کمک اقتصادی به عنوان ابزاری برای دستیابی به اهداف دولت‌هاست که در این تعریف، کمک‌ها بیشتر جنبه سیاسی دارند، تا اقتصادی. براساس این تعریف، اقتصاد ابزاری برای سیاست محسوب می‌شود؛ یعنی از منابع اقتصادی به عنوان ابزاری

برای تأثیرگذاری بر رفتارهای داخلی یا خارجی دیگر دولت‌ها و در نتیجه برای رسیدن به اهداف سیاسی استفاده می‌شود. (بالام و وست، ۱۴۰۰: ۲۱۷)

سیاست کمک اقتصادی در ابعاد گوناگون توسط دولت‌های مختلف می‌تواند به کار بسته شود، با این وجود، کمک اقتصادی به طور عمده توسط دولت‌های ثروتمندتر مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. گرچه چین تنها کشوری نبوده که در دوران حکومت جمهوری و امارت اسلامی، به افغانستان همکاری‌های اقتصادی نموده باشد و به شکل کمک اقتصادی به عنوان یک ابزار اقتصادی در سیاست خارجی خود بهره برده باشد؛ بلکه ایالات متحده آمریکا نیز کمک‌هایی در راستای حمایت از دولت و مردم افغانستان بعد از سال ۲۰۰۱ داشته است. اما کشور چین نیز به عنوان یک قدرت نوظهور رشد قابل توجهی در بهره‌گیری از این ابزار در چند سال اخیر داشته است. به طور کلی، نظریه مطرح شده بر اهمیت همکاری‌های اقتصادی و توسعه زیربنایی به عنوان عوامل کلیدی برای رشد و توسعه پایدار اقتصادی کشورهای در حال توسعه تأکید دارد که می‌توان با توجه به این، بر تقویت زیر ساخت‌های افغانستان از طریق همکاری‌های اقتصادی چین تأکید نمود.

مباحث مفهومی

مفهوم توسعه

کلمه توسعه در ادبیات فارسی، به معنای فراخی، گسترش و بهبود آمده است. (عمید، ۱۳۸۹: ۳۷۷) با این حال، اقتصاددان‌ها توسعه را چنین تعریف کرده اند: «آمارتیا سن معتقد است که توسعه عبارت است از افزایش توانمندی‌ها و بهبود استحقاق‌ها که به صورت گسترده در ادبیات اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جوامع بشری کاربرد پیدا کرده است». (Amartyam, Sen, ۱۹۸۳: ۷۵۴-۷۵۷) همچنان روش توسعه را مجموعه‌ای از کنش‌هایی دانسته است که به منظور سوق دادن جامعه به سوی تحقق

مجموعه‌ای منظم از شرایط زندگی جمعی و فردی صورت می‌گیرد و در ارتباط با بعضی ارزش‌ها مطلوب تشخیص داده شده است. (روشه، ۱۳۷۶: ۱۶۵)

مایکل تودارو معتقد است که توسعه جریان چند بعدی است که مستلزم تغییرات اساسی در ساخت اجتماعی، طرز تلقی عامه مردم و نهادهای ملی و نیز تسریع رشد اقتصادی، کاهش نابرابری و ریشه‌کن کردن فقر مطلق است. توسعه در اصل باید نشان دهد که مجموعه نظام اجتماعی، هماهنگ با نیازهای متنوع اساسی و خواسته‌های افراد و گروه‌های اجتماعی در داخل نظام، از حالت نا مطلوب زندگی گذشته خارج شده و به سوی وضع یا حالتی از زندگی که از نظر مادی و معنوی "بهتر" است، سوق می‌یابد. (تودارو، ۱۳۹۵: ۲۳) میسرا محقق و صاحب نظر هندی نیز تعریفی از توسعه داده است که در آن بر ابعاد فرهنگی تأکید شده است. به نظر او، توسعه از دست‌آوردهای بشر و پدیده‌ای است با ابعاد مختلف. توسعه دست‌آورد انسان محسوب می‌شود و در محتوا و نموداری مختصات فرهنگی است. هدف از توسعه ایجاد زندگی پر ثمری است که توسط فرهنگ تعریف می‌شود. به این ترتیب می‌توان گفت که توسعه دستیابی فزاینده انسان به ارزش‌های فرهنگی خود است. (میسرا، ۱۳۶۷: ۴۶)

مفهوم توسعه اقتصادی

پیش از تعریف توسعه اقتصادی باید گفت که توسعه اقتصادی نه تنها به رشد اقتصادی محدود می‌شود؛ بلکه شامل تغییرات ساختاری در اقتصاد نیز می‌باشد. این تغییرات می‌توانند شامل تنوع در صنایع، بهبود زیرساخت‌ها و افزایش سرمایه‌گذاری در آموزش و صحت باشند. در این راستا، نهادها و سیاست‌های اقتصادی نقش مهمی در تسهیل یا مانع از فرآیند توسعه اقتصادی دارند. بنابراین، توسعه اقتصادی یک هدف چندوجهی است که نیازمند توجه به ابعاد مختلف اقتصادی و اجتماعی می‌باشد. (Gylfason, ۲۰۰۱: ۴۲۷-۴۴۸)

وضعیت توسعه زیرساخت‌های اقتصادی افغانستان

به‌طور کلی، با وجود پیشرفت در توسعه زیرساخت‌ها از سال ۲۰۰۲، می‌توان گفت که شبکه حمل و نقل در افغانستان همچنان ناقص، ناکافی و در شرایط نامناسبی باقی مانده است. شبکه جاده‌ای افغانستان با تراکم تنها ۴ کیلومتر در هر ۱۰۰۰ کیلومتر مربع، در مقایسه با شبکه‌های جاده‌ای همسایگان در مرتبه‌ای بسیار پایین‌تر قرار دارد. درصد خانوارهایی که در فاصله ۲ کیلومتری جاده قرار دارند، ۵۲٪ در سطح کشور، ۹۵٪ در مناطق شهری و ۳۸٪ در مناطق روستایی است. (ADB, ۲۰۱۷: ۱۱) این موضوع به این معناست که بسیاری از این جمعیت‌ها دسترسی کافی به زیرساخت‌های حمل و نقل ندارند و در نتیجه، رفت و آمد و دسترسی آن‌ها به بازارها و فرصت‌های شغلی محدود می‌شود. از دیدگاه اقتصادی، زیرساخت‌های حمل و نقل ضعیف مانع تجارت، توسعه منابع طبیعی را محدود می‌کند و ادغام منطقه‌ای را به تأخیر انداخته و رشد اقتصادی فراگیر را محدود می‌سازد. همچنین، افغانستان در رده‌بندی پایین‌ترین میزان مصرف انرژی سرانه در سطح جهانی قرار دارد و تنها ۵٪ از این میزان را مصرف می‌کند و واردکننده خالص انرژی است. منابع ناکافی انرژی و عدم تعادل عرضه و تقاضا، می‌تواند فرصت‌های رشد و درآمد را محدود کرده و اختلافاتی در توسعه اقتصادی ایجاد کند. (همان، ۲۰۱۷: ۱۲) از سوی دیگر چالش‌ها، عدم وجود زیرساخت‌های مناسب برای هدایت و انتقال آب به منظور زراعت است که این موضوع شامل عدم وجود سیستم توزیع مناسب آب و ظرفیت ذخیره آب و به‌طور کلی مدیریت ضعیف منابع آبی می‌شود. در این راستا، بیش‌ترین ائتلاف آب در افغانستان ناشی از راندمان (بهره‌وری) پایین سیستم‌های آبیاری است. راندمان پایین سیستم آبیاری تا حدی از واقعیت عدم وجود سیستم‌های آبیاری رسمی ناشی می‌شود؛ زیرا افغانستان تنها ۱۰ سیستم آبیاری رسمی دارد که حدود ۱۰٪ از زمین‌های آبیاری را پوشش می‌دهد. با توزیع مناسب آب، میزان زمین‌های آبیاری در افغانستان می‌تواند دو برابر شود و در نتیجه، فرصت‌های معیشتی روستایی افزایش یابد. همچنین، کمبود زیرساخت‌ها در افغانستان می‌تواند منافع بالقوه و فرصت‌های اقتصادی با پتانسیل ادغام

منطقه‌ای را محدود کند. زیرساخت‌های منطقه‌ای می‌توانند تجارت و ترانزیت را افزایش دهند، پیوندهای تجاری فراملی را تقویت کنند، اشتغال ایجاد کنند و فرصت‌های شغلی جدیدی فراهم آورند. (relief web, ۲۰۲۰: ۳۴)

افغانستان به‌عنوان یک کشور در حال توسعه در مقطعی حساس از تاریخ خود قرار دارد. در این مرحله مهم، نیاز به تلاش‌های هماهنگ، جدی و جهانی برای توسعه زیرساخت‌های کشور بیش از هر زمان دیگری احساس می‌شود. برنامه توسعه زیرساخت‌ها با بخش‌هایی چون حمل و نقل، انرژی و ارتباطات دیجیتال در هسته اصلی آن، بر روی سرمایه‌گذاری‌ها برای بهبود دسترسی به خدمات، منابع مالی صرف شده و یا اقداماتی انجام شده، و هم‌چنین بازارهایی در سطح محلی، کشوری و منطقه‌ای متمرکز شده است. چشم‌انداز مدنظر در این طرح این است که افغانستان را خودکفا ساخته و این کشور را به یکی از مراکز تجاری و ترانزیتی در منطقه تبدیل کند. (relief web, ۲۰۲۰: ۳۵)

به همین منظور، تاکنون میلیاردها دالر در زیرساخت‌ها سرمایه‌گذاری شده است؛ اما همچنان، افغانستان با چالش هولناک و سهمگینی از کمبود زیرساخت‌ها روبرو بوده و یکی از زیرمجموعه‌هایی که نیاز به توجه جدی دارد، حوزه حمل و نقل زمینی است. عواملی چون شهرنشینی رو به رشد و تغییر ساختار سنتی زندگی جمعی در شهرهای افغانستان، نیاز به مدرن‌سازی حمل و نقل زمینی را با جدیت بیشتری برجسته ساخته است. برنامه اولویت ملی در توسعه زیرساخت‌ها، طرحی کلی از استراتژی‌های اصلی برای بهبود زیرساخت‌ها را با تنظیم برنامه‌های جامع و مؤثر کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت برای توسعه حمل و نقل (جاده‌ها، شاهراه‌ها، خطوط راه‌آهن)، انرژی و زیرساخت‌های فناوری اطلاعات و ارتباطات ترسیم می‌کند. به هر روی، می‌توان گفت در حالی که این برنامه مزایایی قابل توجهی دارد، طریقه اداره و مدیریت زیرساخت‌ها در

افغانستان و در سطح جهان یک چالش بوده است؛ خصوصاً عملکرد پیمانکارانی که اغلب چندین بار با آن‌ها قرارداد فرعی بسته شده است.

نگاهی به همکاری‌های اقتصادی چین در افغانستان

پس از شکل‌گیری حکومت جدید افغانستان در سال ۲۰۰۲، روابط چین و افغانستان تغییر کرده و دو کشور مجدداً روابط خود را آغاز کردند. چین به طور گسترده از حکومت جدید افغانستان و حامد کرزی، رئیس‌جمهور وقت، حمایت کرده و کمک‌های زیادی به آن ارائه داد و همچنین در توسعه اقتصاد افغانستان سرمایه‌گذاری نمود. (Huasheng, ۲۰۱۲: ۵-۶, Z), در سال ۲۰۱۲، پکن با پیشنهاد سازمان همکاری شانگهای، با عضویت ناظر افغانستان در این سازمان موافقت کرد. این تصمیم موجب شد که روابط چین و افغانستان به طور قابل توجهی گسترش یابد و اهمیت افغانستان در چشم چین افزایش یابد. (Cordesman, ۲۰۱۴: ۱۳) افغانستان همواره تمایل داشته که چین مسیری جاده‌ای مستقیم بسازد تا مرز کوتاه خود با چین در منطقه «کریدور واخان» را از طریق این مسیر باز کند. واخان نزدیک به شهر کاشغر و منطقه اقتصادی آن است. چین امیدوار است که کاشغر را به جایگاه تاریخی خود در جاده ابریشم بازگرداند. این مسیر چین را از طریق افغانستان به آسیای مرکزی، اروپا و آب‌های گرم خلیج فارس متصل خواهد کرد. به عبارت دیگر، افغانستان در قالب جاده ابریشم جهانی به‌عنوان یک پل سرزمینی جدید برای چین در اوراسیا عمل خواهد کرد. (Kuhn, A, ۲۰۰۹: ۷۴)

اگرچه روابط سیاسی، تجاری و همکاری اقتصادی دو کشور به سال ۱۹۵۵ و امضای پیمان همکاری اقتصادی و فنی در سال ۱۹۶۴ بر می‌گردد؛ اما در سال‌های اخیر تجارت بین چین و افغانستان به طور مستمر افزایش یافته و چین به یکی از شرکای اصلی اقتصادی افغانستان تبدیل شده است. حجم تجارت چین و افغانستان نشان دهنده این واقعیت است که محیط برای همکاری اقتصادی میان این دو کشور مساعد است. به طور مشخص، بین سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۱۰، حجم تجارت دو کشور به بالاترین میزان خود

رسید؛ به طوری که حجم صادرات چین از ۱۹/۹۱ میلیون دلار به ۷۰۴ میلیون دلار افزایش یافت. همچنین، واردات چین از افغانستان نیز به طور قابل توجهی افزایش پیدا کرد و از ۰/۸ میلیون دلار به ۱۱/۷ میلیون دلار رسید. (Huasheng, ۲۰۱۲: ۷)

نشست سه‌جانبه وزرای خارجه افغانستان، چین و پاکستان به تاریخ ۱۳۹۸/۰۶/۱۷ در پکن با هدف ارتقای همکاری‌های اقتصادی، منطقه‌ای، حمل و نقل و مبارزه با تروریسم تدویر یافته بود. در این نشست، صلاح‌الدین ربانی، وزیر خارجه وقت افغانستان، به همراه هیئتی بلندپایه، و خواجه محمد آصف، وزیر خارجه پاکستان، به بحث و تبادل نظر پرداختند. از این جهت، چین در تلاش بود تا افغانستان را در پروژه ۵۷ میلیارد دلاری دهلیز اقتصادی چین-پاکستان (CPEC) شامل کند. وزیر خارجه چین پس از این مذاکرات اعلام کرد که دو کشور، چین و پاکستان، در صدد گسترش کریدور CPEC به افغانستان هستند و این همکاری بر اساس معامله‌ای «برد-برد» طراحی شده است. این اقدام می‌تواند به تقویت روابط اقتصادی و امنیتی میان کشورهای منطقه و همچنین بهبود وضعیت زیرساخت‌های افغانستان کمک کند. (شبکه اطلاع‌رسانی افغانستان، ۱۳۹۸/۰۶/۱۷)

به طوری کلی در زیر می‌توان نگاهی به همکاری‌های اقتصادی چین در افغانستان داشت:

۱. خط آهن

راه آهن میان چین، قرقیزستان و ازبکستان به افغانستان می‌تواند زمینه‌ساز احداث مسیر ریلی چین - قرقیزستان - ازبکستان - افغانستان - ایران و دسترسی به کشورهای عربی حاشیه خلیج فارس (از طریق ایران) شود. انتقال کالا از کاشغر تا مرزهای ازبکستان با استفاده از شبکه حمل و نقل قرقیزستان (به جای ۱۰ روز طی مسیر از راه قزاقستان)، فقط ۲ روز طول خواهد کشید؛ استفاده از این مسیر ریلی نوظهور، مدت زمان انتقال کالا از شرق آسیا به خاورمیانه و جنوب اروپا را ۷-۸ روز و مسافت را ۹۰۰ کیلومتر کوتاه‌تر خواهد کرد. (موسسه مطالعات راهبردی شرق، ۱۴۰۳/۰۷/۲۵)

یک قطار باری در تاریخ ۷ جولای ۲۰۲۳ از لانتزو، مرکز ولایت گانسو در شمال غربی چین، به سمت حیرتان در افغانستان حرکت کرده بود که به گزارش اسپوتنیک، این قطار باری در تاریخ ۱۶ سرطان ۱۴۰۲ با ۳۹ کانتینر کالا به ارزش ۱/۵ میلیون دالر امریکایی بارگیری شده بود که شامل قطعات خودرو، مبلمان، لوازم اداری و تجهیزات مکانیکی می‌شد. این قطار سفر خود را از مرکز تدارکات دونگ چوان در لانتزو آغاز کرده بود و به سمت کاشغر در منطقه خودمختار سین کیانگ اویغور چین حرکت می‌کرد. پس از ورود به کاشغر، کالاها برای حمل و نقل بعدی به قرقیزستان به کامیون‌ها منتقل می‌شدند و از آنجا، این کالاها قبل از رسیدن به بندر تجارتي حیرتان افغانستان دوباره از طریق راه آهن حمل شدند. (خبرنامه اسپوتنیک افغانستان: ۱۴۰۳/۰۴/۱۶)

براساس گفته‌های یکی از شرکت‌های ارائه دهنده خدمات حمل و نقل، افتتاح موفقیت‌آمیز این مسیر باری باعث تقویت بیشتر همکاری‌ها و مبادلات اقتصادی و تجاری بین چین، قرقیزستان، ازبکستان، افغانستان و سایر کشورهای در امتداد کمربند و جاده خواهد شد. لانتزو به‌عنوان یک مرکز حمل و نقل در شمال غربی چین شناخته می‌شود و در حال حاضر، خدمات قطار بین‌المللی را به بیش از ۳۰ شهر در بیش از ۲۰ کشور ارائه می‌دهد. راه آهن "سینو-افغان"، که به‌عنوان یک ریل ترانسپورتي ویژه میان افغانستان و چین شناخته می‌شود. در تاریخ ۲۵ آگست ۲۰۱۶ در شهر هایمن در ایالت جیانگسون چین افتتاح شد. جانان موسی‌زی، سفیر وقت افغانستان در چین، که در مراسم افتتاحیه این خط آهن ویژه حضور داشت، در مصاحبه‌ای با «دویچه وله» گفته است که قطارهایی که در این مسیر حرکت می‌کنند، قادر به انتقال بیش از ۵۰ تن اقلام تجارتي در هر حرکت هستند. او افزوده است: «اکنون که این پروژه آغاز شده، این قطار، ماهی دو بار در مسیر شهر هایمن و بندر مرزی حیرتان افغانستان حرکت می‌کند. هر سفر این قطار دو هفته به‌طول می‌انجامد و قرار است ظرفیت آن در آینده با توجه به تقاضا بیشتر شود». (ریاض، شیر محمدی، ۱۳۹۵)

۲. طرح یک کمر بند یک جاده

پروژه "یک کمر بند، یک جاده" که چین را از طریق شبکه‌ای از جاده‌ها، راه‌آهن‌ها، خطوط برق، بنادر، خطوط لوله و خطوط فیبر نوری به اروپا و آفریقا متصل می‌کند. این یک طرح بلندپروازانه به شمار می‌رود که نیاز به سرمایه‌گذاری ۸ تریلیون دلار دارد. این پروژه حدود ۴/۴ میلیارد نفر و دو سوم جهان را در ۶۵ کشور مختلف شامل می‌شود. به دلیل رقابت اقتصادی بین آمریکا و چین، این طرح با مخالفت‌هایی از سوی آمریکا مواجه شده است. طرح جاده ابریشم توسط دو کشور مطرح شده است؛ یکی طرح جاده ابریشم آمریکا است که در سال ۲۰۱۱ توسط هیلاری کلینتون مطرح شد و دیگری طرح بزرگ کمر بند و راه چین است که آن را به نام طرح جاده ابریشم جدید نیز می‌شناسند و توسط رییس جمهور این کشور (شی جینگ پینگ) به تاریخ ۷ سپتامبر ۲۰۱۳ مطرح شد. اما در طرح آمریکایی قرار بود زیرساخت‌های روسیه را به کشورهای آسیای مرکزی و از آن طریق به افغانستان، پاکستان و هندوستان وصل کند. (علی زاده، ۲۰۱۹: ۱۱۵) طرح دولت امریکا که بر پایه مطالعات فریدریک استار ایده‌پرداز اصلی طرح جاده ابریشم جدید مطرح شده بود، هدف آن کمک به توسعه و ثبات افغانستان بود. (خداقلی پور، ۱۳۹۶: ۳-۴). طرحی که می‌توان پروژه‌هایی مانند تاپی (TAPI) و کاسا ۱۰۰۰ را از آن جمله دانست.

از آنجایی که طرح چین یک طرح جهانی و با گستره‌ای وسیع‌تری بود، توانست جای طرح امریکا را در منطقه بگیرد. این طرح در نوع خود بزرگ‌ترین پروژه‌ای است که در قرن بیست و یکم توسط چین راه‌اندازی شده است و قرار است تا سی و پنج سال آینده تکمیل گردد. طرحی که با تمرکز بر زیرساخت‌های کشورهای در مسیر خود، قرار است راه تجارت را از سطح منطقه‌ای به سطح جهانی و فراقاره‌ای گسترش دهد. این طرح از دو قسمت تشکیل شده است. قسمتی از آن در آب‌های جهان موقعیت دارد و قسمت دیگر آن با وصل کردن کشورها و قاره‌ها به یکدیگر تشکیل شده است. طول جاده ابریشم جدید یازده هزار کیلومتر است (شفاهی، ۱۳۹۴: ۷) و در قالب طرح کلان یک جاده یک

کمربند، ۸۹۰ میلیارد دالر سرمایه‌گذاری در ۹۰۰ پروژه در نزدیک به ۶۵ تا ۷۰ کشور جهان در حوزه‌های مختلف محلی ۳۵ ساله صورت خواهد گرفت. (جیمز، ۲۰۱۶ به نقل از شریعتی نیا، ۱۳۹۵: ۲۴؛ شفایی، ۱۳۹۴ و ۲۰۱۶، Jayaram)

این یک طرح اقتصادی بزرگ است؛ طرحی که قرار است بخش بزرگی از تجارت جهان را در خود جای بدهد. با تکمیل شدن این طرح و راه‌اندازی آن ۲۳/۹ درصد کل صادرات کالا و خدمات جهان، ۲۲/۱ درصد از واردات کالا و خدمات جهان و ۲۵.۷ درصد جریان سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی در طول این مسیر انجام می‌شود. (شفایی، ۱۳۹۴: ۱۸) اگر نگاهی در چگونگی به وجود آمدن آن بیاندازیم، پی خواهیم برد که این طرح یک پروژه عظیم اقتصادی در سطح منطقه و جهان است؛ چنانچه با نگاهی به سیاست‌های کلان چین در اجرایی شدن این طرح می‌توان بر جدیت این کشور پی‌برد.

- ۱) طرح در هژدهمین پلنوم کمیته مرکزی حزب کمونیست چین جمع شد.
- ۲) در نوامبر ۲۰۱۴ طی هشتمین نشست گروه رهبری مرکزی امور مالی و اقتصادی به ریاست شی جین‌پینگ طرح کمربند و راه به طور ویژه منتشر شد.
- ۳) در کنفرانس سالانه امور اقتصادی ۳ در دسامبر ۲۰۱۴ این طرح به عنوان یکی از اولویت‌های چین تعیین شد.
- ۴) در الویت سیزدهم برنامه پنج ساله کشور (۲۰۲۰-۲۰۱۶) قرار گرفت.
- ۵) کمیسیون ملی اطلاعات و توسعه نیز برای آن برنامه اقدام منتشر کرد. (همان، ۱۳۹۴: ۱۱)

جایگاه افغانستان در طرح کمربند و راه با وجود ۱۰۰ کیلومتر مرز مشترک با چین، تاریخ داد و گرفت‌های فرهنگی مشترک و سومین کشور بزرگ که افغانستان از آن اجناس وارد می‌کند، تقریباً ناچیز است. این جایگاه یک جایگاه اسمی است و فقط در مواجهه‌های دیپلماتیک بین سران کشورها قرار داده شده است. این دو کشور با وجود حرفه رسمی و دیپلماتیکی که با یکدیگر در اجلاس و کنفرانس‌های بین‌المللی رد و بدل می‌کنند، هنوز

جایگاه مشخصی را برای افغانستان در ابتکار کمر بند و راه در نظر نگرفته‌اند. این مسئله می‌تواند عوامل متعددی داشته باشد که چین را در سرمایه‌گذاری‌های کلان مانند آنچه در کریدور اقتصادی چین و پاکستان انجام داده است، محتاط کند. چین یگانه کشوری در آسیا است که با سرعت چشم‌گیری در عرصه توسعه اقتصادی می‌خواهد در سطح جهانی پیشی بگیرد. کشوری که توانسته است در کمتر از سه دهه جایگاه دوم اقتصادی در سطح جهان پس از امریکا را احراز کند؛ اما با آن هم هنوز در مورد سیاست‌های اقتصادی خویش، محوریت را به سیاست‌های امنیتی می‌دهد. (شفایی، ۱۳۹۴: ۱۰)

چین پس از راه اندازی ابتکار کمر بند و راه کمک‌های خود به افغانستان را نسبتاً افزایش داد. کمک‌هایی که عرصه‌های مختلفی را در بر می‌گرفت. چین بین سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۱۳ در حدود ۲۴۰ میلیون دلار را به عنوان کمک به افغانستان اهدا کرد و وعده کمک ۳۲۷ میلیون دلاری در سال ۲۰۱۵ که تا سال ۲۰۱۷ داده بود. چین همچنان ۵۰۰ بورسیه تحصیلی را به محصلان افغانستان به منظور تحصیل در چین اهدا کرد. ۳۰۰۰ افغان را در حوزه‌های مختلف مسلکی به شمول ضد تروریسم و زراعت آموزش داد. (Gargi, ۱۹۸۰: ۲۵) Dutt, علاوه بر آن چین مبلغ ۳۰۰ میلیون دلار را بر روی پروژه‌ی اعمار ساختمان سرمایه‌گذاری می‌کند که ۱۰۰۰۰ ساختمان را در کابل خواهد ساخت. به عنوان بخشی از پروژه کمر بند و راه چین همچنین در حال افزایش مواصلات خویش با افغانستان است. اولین راه قطار از چین به حیرتان از طریق شمال افغانستان، ازبکستان و قزاقستان وصل شد. چین همچنان در حال متصل کردن افغانستان محاط به خشکه به سیستم اقتصادی ادغام‌گرایانه و کاهش وابستگی آن به خط انتقال کالا از طریق پاکستان است. (Arushi Kumar. May ۱۲, ۲۰۱۷)

۳. دهلیز اقتصادی واخان

اتصال زمینی افغانستان و چین از طریق مرز مشترک در شمال شرقی افغانستان (واخان بدخشان) می‌باشد و پیوند دادن زمینی میان این دو کشور از مهم‌ترین پروژه‌های

اقتصادی میان دو کشور به شمار می‌رود که گشایش این دهلیز اقتصادی در توسعه روابط اقتصادی میان چین و افغانستان نقش مهمی را ایفاء خواهد نمود.

روزنامه چینی «مورنینگ پست» در ۲۶ جولای گزارش داد که با وجود تکمیل بخشی از این راه اتصالی در افغانستان، پکن در مورد دسترسی زمینی آن کشور به خاک چین به خاطر «نگرانی‌های امنیتی» احتیاط می‌کند. (بی بی سی فارسی: ۱۴۰۳/۰۵/۰۵) در گزارش این رسانه آمده است که در حال حاضر، هیچ تسهیلات گمرکی در منطقه مرزی خود در استان سین‌کیانگ با افغانستان وجود ندارد و قصدی نیز برای ایجاد یک گذرگاه رسمی ندارد و تنها مرزبانان در گذرگاه «واخجیر» گشت‌زنی می‌کنند. آغاز کار این راه در ماه می ۲۰۲۱ آغاز شده بود و دولت پیشین افغانستان نیز امیدوار بود که یک راه تجاری و ترانزیتی با چین برای انتقال سریع و ارزانتر کالا میان دو کشور باز شود. ساخت این راه به طول ۴۹/۷ کیلومتری در منطقه پامیر کوچک ولسوالی واخان بدخشان الی مرز چین می‌باشد که با هزینه ۳۶۹ میلیون و ۵۷۹ هزار و ۲۲۷ افغانی از بودجه وزارت احیا و انکشاف دهات ساخته می‌شود. (خبرگزاری دید، نشر: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷) و در حال حاضر تاجران افغان واردات و صادرات با چین را از بندر کراچی پاکستان، چابهار ایران، کریدور هوایی و مسیر جمهوری‌های آسیای میانه انجام می‌دهند که هزینه‌های زیادی در بر دارد. اما چین نگران فعالیت اعضای «جنبش ترکستان شرقی» مسلمانان ایغور در افغانستان است.

۴. دهلیز اقتصادی چین و پاکستان

در نشست دو جانبه وزیران خارجه چین و پاکستان به تاریخ ۱۴۰۲/۰۲/۱۸ اعلام کرده بودند که با شامل ساخت افغانستان در شبکه پروژه‌های دهلیز اقتصادی چین و پاکستان، سطح همکاری‌های اقتصادی و عمرانی با این کشور را افزایش می‌دهند. تطبیق این تصمیم به نفع افغانستان تمام شده و جمهوری خلق چین میلیون‌ها دالر را در پروژه‌های زیربنایی حکومت امارت اسلامی افغانستان سرمایه‌گذاری می‌نماید. چین گانگ و بلاول بوتو زرداری روز شنبه در چارچوب چهارمین دور گفت‌وگوهای

استراتژیک وزیران خارجه دو کشور در اسلام آباد دیدار کردند. آن‌ها توافق کردند که کمک‌های اقتصادی و بشری به افغانستان را از طریق توسعه پروژه‌های دهلیز اقتصادی چین و پاکستان در اختیار این کشور قرار دهند. (شبکه اطلاع رسانی افغانستان: ۱۴۰۲/۰۲/۱۸)

دهلیز اقتصادی چین و پاکستان که ۹ سال پیش به تاریخ ۲۰/۰۴/۲۰۱۵ آغاز شد، بخشی از طرح بلندپروازانه چین برای سرمایه‌گذاری بر پروژه‌های زیربنایی در آسیا، افریقا و اروپا است. ناظران این طرح را بخشی از توسعه نفوذ چین در کشورهای دیگر، به خصوص در کشورهای غیرغربی توصیف کرده‌اند. در بیانیه مشترک آنان آمده است: «دو طرف موافقت کردند که کمک‌های بشری و اقتصادی خود به مردم افغانستان را ادامه دهند و روابط اقتصادی و عمرانی با افغانستان را تقویت کنند که این شامل گسترش پروژه‌های دهلیز اقتصادی چین و پاکستان به افغانستان نیز می‌شود.» (دویچه وله: ۱۳۹۴/۰۱/۳۱)

دو کشور (چین و پاکستان) قبلاً نیز در مورد شامل کردن افغانستان در پروژه‌های راه و کمر بند را گفت‌وگو کرده بودند؛ اما تحولات اخیر در کشور باعث شد تا این طرح بگونه‌ی که انتظار می‌رفت تطبیق نشد. به نظر می‌رسد که رسمیت نداشتن دولت امارت اسلامی افغانستان و حضور نام اکثر مقامات کنونی کابینه در لیست سیاه تحریم‌های سازمان ملل، مانع از آغاز همکاری رسمی اقتصادی چین و پاکستان با افغانستان شده است با زمینه سازی تطبیق این طرح که افغانستان شامل این دهلیز اقتصادی شود برای افغانستان مفید واقع می‌شود. به گزارش اینترنشنال، مقامات امارت امیدوار اند که چین در چارچوب طرح ۶۰ میلیارد دلاری دهلیز اقتصادی چین و پاکستان، در افغانستان سرمایه‌گذاری کند. (افغانستان اینترنشنال: ۱۴۰۲/۰۲/۱۷) قبلاً، شرکت‌های چینی تمایل خود را به سرمایه‌گذاری در بخش معادن افغانستان اعلام کرده بودند. وزیران خارجه چین و پاکستان تأکید کردند که «صلح و ثبات در افغانستان برای توسعه اقتصادی و اجتماعی افغانستان حیاتی است». چین از طالبان خواسته است که حکومت فراگیر با حضور

نمایندگان تمام اقوام، در افغانستان ایجاد کند. (شبکه اطلاع‌رسانی افغانستان: ۱۴۰۲/۰۲/۱۸)

۵. استخراج معدن مس عینک

افغانستان بر روی ذخایر عظیم معدنی مانند مس، زغال سنگ، آهن، نیوبیم، کبالت، طلا، نقره، کرومیت، لاجورد و سنگ‌های قیمتی و همچنان منابع فلورسپات، اورانیوم، بریلیم، تالک و لیتیوم قرار دارد و این معادن کشور را به یکی از غنی‌ترین کشورهای جهان بر روی کاغذ تبدیل کرده است. این در حالی است که وجود این ذخایر هیچ زمانی برای مردم افغانستان رفاه و توسعه را به همراه نداشته و حتی موجب نا امنی طی سالیان گذشته شده است. معدن مس عینک در ولایت لوگر که دومین منبع مس در جهان است و قبلاً ارزش منابع طبیعی این کشور تا سه تریلیون دالر تخمین زده بود که این منابع به عنوان منبع اصلی درآمد برای افغانستان به نظر می‌رسد. (بی بی سی فارسی: ۱۴۰۱/۰۲/۲۲) مس عینک که در محل تلاقی فرهنگ‌های هلنیستی و هندی قرار دارد، گمان می‌رود بین ۱۰۰۰ تا ۲۰۰۰ سال قدمت داشته باشد. زمانی شهر وسیعی بود که حول استخراج و تجارت مس سازماندهی شده بود. در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ ثروت معدنی افغانستان از طرف شوروی بررسی‌هایی انجام شد و طی ۲۰ سال حضور آمریکا صورت گرفته است که برخی قراردادهای بزرگ، به خصوص قرارداد ۳۰ ساله به ارزش ۳ میلیارد دالر در سال ۲۰۰۷ با یک شرکت چینی به امضاء رسید. (افغانستان اینترنشنال: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱) باستان‌شناسان صومعه‌ها، قلعه‌ها، ساختمان‌های اداری و خانه‌های بودایی را کشف کرده‌اند؛ در حالی که صدها مجسمه، نقاشی دیواری، سرامیک، سکه و نسخه خطی نیز کشف شده است. باستین و اروتسکیوس، باستان‌شناس فرانسوی شرکت آیکونم که در تلاش برای دیجیتالی کردن شهر و میراث آن است، معتقد است که علی‌رغم غارت این شهر در آغاز قرن، مس عینک یکی از «زیباترین مکان‌های باستان‌شناسی» در جهان است. اشیاء کشف شده در این منطقه عمدتاً مربوط به قرن دوم تا نهم پس از میلاد هستند. سفال‌هایی نیز وجود دارند که قدمت آن‌ها به عصر برنز-بسیار قبل از تولد بودیسم

می‌رسد. مس عینک که قرن‌ها قبل از کشف مجدد توسط یک زمین شناس فرانسوی در اوایل دهه ۱۹۶۰ فراموش شده بود که از نظر اندازه و اهمیت با پمپی و ماچویچیو قابل قیاس است. ویرانه‌هایی که ۱۰۰۰ هکتار وسعت دارند، بر روی قله‌ای عظیم قرار گرفته اند که کناره‌های قهوه‌ای آن حضور مس را نشان می‌دهد. (France ۲۴, ۲۰۲۲/۰۶/۲۲)

۶. توسعه زیرساخت‌های آموزشی

آموزش و توسعه نیروی انسانی افغانستان توسط چین در سال‌های اخیر در بستر همکاری‌های دو جانبه و پروژه‌های اقتصادی و اجتماعی صورت گرفته است. از سوی دیگر، پوهنتون‌ها و نهادهای علمی و فرهنگی چین نیز علاقه‌مند شدند که با نهادهای علمی و فرهنگی افغانستان همکاری کنند. در سال ۲۰۱۴ کشور چین وعده کمک بلاعوض ۲ میلیارد یوانی برای افغانستان داد و از این مبلغ ساختمان و تالار پوهنتون کابل نیز ساخته شد. (سفارت جمهوری خلق چین در جمهوری اسلامی افغانستان، نشر: ۲۸-۱۱-۲۰۱۹) قابل یادآوری است که انستیتوت کنفوسیوس پوهنتون کابل (دیپارتمنت زبان چینی) در ماه جنوری ۲۰۰۸ تأسیس گردید، این نهاد آموزشی زبان چینی در خارج از کشور بطور مشترک توسط دانشگاه تکنالوژی تایوان و دانشگاه کابل ایجاد گردیده است و این دیپارتمنت در چوکات پوهنخی زبان و ادبیات پوهنتون کابل در ماه مارچ همان سال شروع به جذب محصلین نمود و منحیث یک رشته رسمی شروع به تدریس نموده است و در جریان بیش از ده سال پیشرفت با رعایت اهداف جانبین با همدیگر همکاری صمیمانه داشته اند. (انستیتوت کنفوسیوس، نشر: ۲۰۰۸/۰۱/۰۹) ارتباطات یکی دیگر پوهنتون‌های پکن دیپارتمنت زبان پشتو را در دهه ۵۰ ایجاد کرده بود. در نیمه دوم سال ۲۰۱۷ میلادی پوهنتون کابل و پوهنتون مردمی یونن نیز به توافق رسیدند که دیپارتمنت‌های زبان دری و پشتو را در این پوهنتون مردمی یونن ایجاد کنند.

همچنین سفیر چین در دیدار با معاون دوم رئیس جمهوری افغانستان در سال ۱۳۹۷ اعلام کرده بود و در آن سال حدود ۱۰۰ مورد برنامه‌های آموزشی کوتاه مدت برای افغان‌ها در کشورش فراهم شده و برای سال بعدی نیز بیش از ۱۸۰ بورسیه تحصیلی را برای

محصلان افغان اختصاص داده بودند. در این ملاقات معاون دوم رئیس جمهوری افغانستان، روابط دو کشور را در حوزه‌های فرهنگی، آموزشی، تجارت، اقتصاد و سیاست مهم خواند و گفته است که افغانستان و چین از میراث مشترک تاریخی و فرهنگی برخوردار است. تمامی موارد بالا در حالی است که در طول سال‌های بازسازی افغانستان چین و پس از کنفرانس بن سهم بسیاری در بازسازی و یا ساخت اماکن و مراکز فرهنگی و آموزشی افغانستان در اقصی نقاط این کشور داشته و این فعالیت را در سنگ نوشته‌هایی که پس از بازسازی و یا ساخت در محل نصب نموده است. به همگان معرفی می‌نماید. (پایگاه تخصصی تحلیلی جامعه و فرهنگ ملل: ۱۴۰۱/۰۹/۲۸)

افزون بر این کشور چین کار ساخت یک باب ساختمانی را تحت نام مجتمع آموزشی و ادیتوریم پوهنتون کابل که در مساحت ۱۸۹۰۰ متر مربع در چهار منزل، چهل اتاق و تالار ۱۵۰۰ نفری با معیارهای مدرن انجیری ساخته شده و دارای سیستم منظم تهویه، صحت و تخنیک می‌باشد. کار این پروژه با هزینه سی و هشت میلیون و چهار صد و شصت هزار دالر آمریکایی که از طرف کشور چین کمک گردیده بود و توسط شرکت MCC۱۹ چینیایی در ۱۸ میزان ۱۳۹۶ آغاز گردیده بود و در سال ۱۴۰۱ با حضورت داشت وانگ یو سفیر چین، وزیر تحصیلات عالی افغانستان، رئیس پوهنتون کابل، استادان و محصلان افتتاح و به بهره‌داری سپرده شد. همچنان وانگ یو افزود که این ساختمان و ساختمان‌های دیگر از جمله کمک‌های کشور چین برای افغانستان است و در آینده نیز این کمک‌ها ادامه خواهد داشت. (پوهنتون کابل: ۱۴۰۱/۰۵/۰۹)

ظرفیت‌های اقتصادی افغانستان برای چین

در رویکرد دوگانه اقتصادی - امنیتی چین، افغانستان نیز نقش مهمی ایفاء می‌کند، سرزمین افغانستان علاوه بر این که می‌تواند منبع تهدید برای امنیت شرق چین باشد، می‌تواند یک کریدور خوب اقتصادی برای واردات انرژی و صادرات تولیدات چینی باشد. با توجه به ضرورت‌های امنیتی، اقتصادی و انرژی که عنوان اولویت در سیاست خارجی

آن کشور از سی سال به این طرف مطرح است، پکن در تلاش است تا این نیازمندی‌ها را از طریق همکاری با کشورهای منطقه تأمین نماید. (فرجی راد و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۳) همکاری‌های منطقه‌ای و بین‌المللی صدای حکومت و مردم چین است. به طور مثال، ونکه هان، معاون موسسه پژوهش‌های انرژی در کمیسیون اصلاحات و توسعه ملی چین در سخنرانی‌ای در سال ۱۳۸۳ گفت: «چین باید از همه نفوذ بین‌المللی و توان ملی خود برای تقویت همکاری‌های بین‌المللی در عرصه سیاسی، اقتصادی و تجارتي با کشورهای تولیدکننده نفت بهره‌جوید». به همین منظور، دولت چین دعوت ترکیه در پروسه استانبول را نپذیرفته و در جلسات بعدی این پروسه، فعالانه سهم گرفته است. (همان، ۱۳۹۰: ۱۴)

هوچین تائو رییس جمهور پیشین چین در کنفرانس ۲۰۱۲ سران سازمان همکاری‌های شانگهای اعلام کرد که اعضای اصلی این سازمان (چین، روسیه، قزاقستان، قرغزستان، تاجیکستان و ازبکستان)، افغانستان را به حیث عضو ناظر و ترکیه را به عنوان (شریک گفت‌وگو) پذیرفته. سران شانگهای افزون بر این توافق کردند که همکاری‌های اقتصادی بین‌شان را توسعه دهند. (خانی، ۱۳۸۴: ۶۵) بر این مبنای همکاری‌ها در بخش‌های مالی، ترانسپورت، انرژی، مخابرات و مواصلات و زراعت گسترش می‌یابد. علاوه بر این، یک بانک انکشافی تأسیس می‌گردد. کشورهای عضو سازمان همکاری‌های شانگهای، برنامه میان‌مدتی را برای استراتژی توسعه‌ای سازمان قبول کرده اند. هوچین تائو گفته است که آن‌ها همچنان در مورد مبارزه با تروریسم، جدایی طلبی و افراط‌گرایی و مبارزه با گسترش جرم‌های فرامرزی نیز توافق کرده اند تا سیستم هشدار دهنده و سازوکارهای مبارزه با بحران را بهبود بخشند. سازمان شانگهای همچنان می‌خواهد همکاری با کشورهای ناظر و شرکای گفت‌وگو و همچنان سایر سازمان‌های بین‌المللی و منطقه‌ای را توسعه بخشد. (همان، ۱۳۸۴: ۶۶)

فرصت‌های اقتصادی-تجاری چین برای افغانستان

افغانستان به منظور دست یافتن به توسعه اقتصادی، حساب ویژه‌ای روی دومین اقتصاد بزرگ جهان - چین - باز کرده است؛ کشوری که همسایه افغانستان است و با کشور ما مرز و در نتیجه منافع مشترک فراوانی دارد؛ اما به نظر می‌رسد افغانستان تنها همسایه چین است که کم‌ترین استفاده را از این همسایه پر برکت و پولدار به عمل آورده است. بنابراین، همسایگی با چین برای افغانستان می‌تواند مزایایی فراوانی داشته باشد؛ اما افغانستان به دلیل بی‌ثباتی‌های سیاسی و دست به دست شدن دستگاه قدرت در کشور، هیچگاه نتوانسته به صورت مثمر و مفید از این همسایگی، بهره‌برداری کند. این در حالی است که ۱۷ کشور همسایه چین، از امتیازات بزرگ و استثنایی آن، به خوبی بهره‌برداری کردند و با این غول اقتصادی جهان، پیوندهای مستحکم و سودآور اقتصادی برقرار نموده‌اند. پاکستان و چین موافقت‌نامه به ارزش ۶۲ میلیارد دلاری که به نام دهلیز اقتصادی چین-پاکستان یاد می‌شود را به امضاء رساندند. این دهلیز همچنان در برگیرنده خطوط حمل و نقل می‌باشد. چین با انجام این کار می‌خواهد، روابط قوی اقتصادی با افغانستان نیز برقرار سازد؛ کشوری که محدود به خشکه بوده و بیشتر به دلیل جنگ‌های داخلی اش شناخته می‌شود. این کشور به نحوی در جنگ‌های نیابتی میان مسکو و واشنگتن که از سال ۱۹۷۰ آغاز گردیده، درگیر می‌باشد. به این دلیل، سرمایه‌گذاران به ندرت آن را در صدر لیست خود قرار می‌دهند. سطح امنیت سرمایه‌گذاران در افغانستان پایین‌تر از کشورهای جنوب آسیا، اروپا و امریکا می‌باشد. اما چین سرمایه‌گذار معمولی شما نیست. (فرجی راد و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۴)

آگاهان امور به این باور اند که چین، افغانستان را به عنوان نقطه اول برای شاهراه‌های جدید و خطوط آهن می‌بیند که سبب سهولت در تجارت برای هردو طرف خواهد شد. پیمان کاران چینی در قسمت سرمایه‌گذاری در بیرون از مرزها پس از کار کردن با کشورها در افریقا در جریان یک دهه گذشته تجربیات بسیاری اندوخته‌اند. همچنان این کشور از سال ۲۰۱۳ به این طرف، طرح ابتکاری «یک کمر بند - یک جاده» ایجاد کرده

که شامل ۶۵ کشور می‌شود، این طرح برای تشویق تجارت منطقه‌ای راه اندازی گردیده است. (خبرگزاری جمهور، نشر: ۱۳۹۶/۱۰/۰۶) چین در سال ۲۰۱۵ این کشور ۶۰ میلیارد دیگر را در قسمت پروژه‌های پایتخت در این کشورها سرمایه‌گذاری کرد. طرح یک کمربند- یک راه و پروژه‌های آن در حدود ۹۰۰ میلیارد دالر ارزش دارد. اکنون افغانستان به عنوان یک موضوع جدی در منطقه مطرح می‌باشد. موهان ملک، استاد مطالعات امنیتی در مرکز آسیا- پسیفیک می‌گوید، هند رقیب قدرتمند منطقه‌ای چین، افغانستان را با ساختن شفاخانه‌ها، بندهای برق و جاده‌ها کمک کرده است. به باور وی، کمک‌های هند به جانب افغانی از «شهرت» بر خوردار می‌باشد. دو کشور قدرتمند آسیایی حتی برای نفوذ جغرافیای سیاسی با یکدیگر رقابت می‌کنند. (سفارت جمهوری خلق چین در جمهوری اسلامی افغانستان، نشر: ۲۸-۱۱-۲۰۱۹)

نتیجه‌گیری

همکاری‌های اقتصادی چین در توسعه زیربنایی افغانستان از سال ۲۰۰۱-۲۰۲۴ به‌عنوان یک عامل مهم در بهبود شرایط اقتصادی این کشور عمل کرده است. سرمایه‌گذاری‌های چین در پروژه‌های زیربنایی همچون حمل‌ونقل، انرژی، معادن و توسعه زیرساخت‌ها به رشد اقتصادی، اشتغال‌زایی و ایجاد فرصت‌های جدید در بخش‌های مختلف کمک کرده است. به‌ویژه، پروژه‌های مشترک در زمینه تأمین انرژی و توسعه شبکه حمل و نقل می‌تواند هزینه‌های تجاری را کاهش داده و دسترسی به بازارهای جهانی را افزایش دهد.

با این حال، چالش‌های امنیتی و سیاسی در افغانستان یکی از موانع اصلی در بهره‌برداری کامل از این همکاری‌ها بوده است. ناامنی، بی‌ثباتی سیاسی و بحران‌های اجتماعی مانع از اجرای پروژه‌ها و یا لغو برخی طرح‌ها شده است. علاوه بر این، وابستگی اقتصادی به چین می‌تواند افغانستان را در معرض ریسک‌هایی مانند تغییرات در سیاست‌های اقتصادی چین و نوسانات بازار جهانی قرار دهد. این وابستگی یک‌جانبه نیازمند استراتژی‌هایی برای کاهش ریسک و تنوع شرکای اقتصادی است.

برای بهره‌برداری مؤثر از این همکاری‌ها، افغانستان باید استراتژی‌های مدیریت ریسک و تنوع شرکای اقتصادی را اتخاذ کند؛ در حالی که چین همچنان شریک کلیدی خواهد بود. افغانستان باید روابط خود را با سایر کشورها گسترش دهد و ظرفیت‌های داخلی خود را تقویت کند، به‌ویژه در زمینه‌های مدیریتی و نظارتی. همچنین، تقویت زیرساخت‌های امنیتی و توسعه نهادهای دولتی و نظارتی می‌تواند روند اجرای پروژه‌ها را تسهیل کند. در نهایت، افغانستان نیازمند رویکردی استراتژیک و انعطاف‌پذیر در مدیریت روابط اقتصادی با چین و دیگر کشورهای بین‌المللی است. این رویکرد باید شامل تقویت ظرفیت‌های داخلی، تنوع شرکای اقتصادی و مدیریت ریسک‌ها باشد. در صورت مدیریت مؤثر این چالش‌ها، افغانستان می‌تواند از ظرفیت‌های همکاری‌های اقتصادی بهره‌برداری کرده و به توسعه پایدار و بهبود کیفیت زندگی مردم خود دست یابد.

سرچشمه‌ها

الف: کتب

- امیر احمدیان، بهرام و متقی، عبدالقدیر، (۱۳۹۷)، تحلیل استراتژیک بندر چابهار، کابل: مرکز مطالعات استراتژیک افغانستان.
- اندرو، وینسنت، (۱۳۷۱)، نظریه‌های دولت، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، نی، چاپ اول.
- بالام، دیوید؛ وست، مایکل، (۱۴۰۰)، درآمدی بر اقتصاد سیاسی بین‌الملل، ترجمه احمد ساعی و عبدالمجید سیفی، چاپ سوم، تهران: نشر قومس.
- بشیریه، حسین، (۱۳۷۸)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم، اندیشه‌های مارکیستی، جلد دوم، تهران، نشر نی.
- تودارو، مایکل، (۱۳۹۵)، توسعه اقتصادی در جهان سوم، مترجم: دکتر غلامعلی فرجادی، ناشر: چاپ بیستم، تهران، انتشارات کوهسار.
- خانی، عبدالله، (۱۳۸۴)، کتاب امنیت ۳، موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
- روزه، گی، (۱۳۷۶)، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، نشر نی.
- سپنتا، رنگین دادفر، (۱۳۹۴)، سیاست افغانستان روایتی از درون، کابل: انتشارات عازم.
- عمید، حسن، (۱۳۸۹)، فرهنگ فارسی عمید، چاپ اول، نشر راه رشد.
- محسنی، ر، (۱۳۹۹)، تحلیل اجتماعی توسعه در کشورهای در حال توسعه، تهران: انتشارات علم و فرهنگ.
- معصب، سید نجیب الله، (۱۳۹۷)، سیاست خارجی چین در قبال افغانستان، کابل: انتشارات عزم.

- مهدی زاده، سید محمد، (۱۳۸۰)، جزوه نظریه‌های ارتباط جمعی، دانشکده علوم ارتباطات اجتماعی.

ب: مقالات

- سیاره، جعفر، عیدانی، میلاد، (۱۳۹۵)، تحلیل محیط درونی و بیرونی بندر چابهار از دیدگاه مشتریان، «نشریه صنعت حمل و نقل دریایی»، دوره: ۲، شماره ۴.

- شریعتی نیا، محسن، (۱۳۹۵)، کمر بند اقتصادی جاده‌ی ابریشم: زنجیره ارزش چین محور، «فصلنامه روابط بین الملل خارجی»، سال هشتم، شماره ۳.

- شفایی، مسعود موسوی، (۱۳۹۴)، نسل پنجم رهبران چین و ابتکار کمر بند اقتصادی جاده‌ی ابریشم، «فصلنامه پژوهشی روابط بین الملل»، دور نخست، شماره ۱۷.

- علی زاده، محمد حسین، (۲۰۱۹)، تأثیرات جغرافیای سیاسی بر توسعه زیرساخت‌ها در آسیای مرکزی، مطالعات اقتصادی.

- فرجی راد، عبدالرضا، درخور، محمد، و ساداتی، سیده‌های، (۱۳۹۰)، بررسی روند دولت - ملت سازی در افغانستان و موانع پیش رو، نشریه: دانشنامه، شماره ۸۰ (علوم سیاسی).

- میسرا، پراساد، (۱۳۶۷)، برداشتی نو از مسائل توسعه، ترجمه حمید فراهانی راد، نشریه: گزیده مسائل اقتصادی و اجتماعی سازمان برنامه و بودجه، شماره ۴۶.

- هادیان، حمید، (۱۳۸۸)، ضعف ساختاری دولت - ملت‌سازی در افغانستان، نشریه: راهبرد، دور ۱۸ شماره ۵۱، (ویژه بررسی‌های سیاست خارجی).

ج: وب سایت‌ها

- آژانس توسعه بین‌المللی چین، کمک‌های اقتصادی چین به افغانستان: تحلیل سال‌های ۲۰۰۱-۲۰۱۷، نشر: ۲۰۱۵، دریافت ۱۲/۰۲/۱۴۰۳، قابل دریافت در:

<http://www.cidca.gov.cn/>

- انستیتوت کنفوسیوس، انستیتوت کنفوسیوس پوهنتون کابل (دیپارتمنت زبان چینایی)، نشر: ۲۰۰۸/۰۱/۰۹، دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۵، قابل دریافت در:

<https://ci.cn/site/۱۰۱۱۰۱۰۰۰/jz?lang=lc>

- افغانستان اینترنشنال، گزارش فارین پالیسی از جنگ معدن در افغانستان: حقانی کنترل خود بر معادن را گسترش می‌دهد، نشر: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱، دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۳ قابل دریافت در:

<https://www.afintl.com/۲۰۲۲۰۷۱۲۹۰۱۰?source=share-link>

- افغانستان اینترنشنال، چین و پاکستان: با طرح راه و کمر بند به توسعه افغانستان کمک می‌کنیم، نشر: ۱۴۰۲/۰۲/۱۷، دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۴، قابل دریافت در:

<https://www.afintl.com/۲۰۲۳۰۵۰۷۲۲۶۴?source=share-link>

- بی بی سی فارسی، معاون وزیر فرهنگ چین در کابل؛ چین گشایش دهلیز واخان و اتصال زمینی به افغانستان را می‌پذیرد؟، نشر: ۱۴۰۳ / ۰۵ / ۰۵، دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۱ قابل دریافت در:

<https://www.bbc.com/persian/articles/c۸۸۶۲pdpwvjo>

- بی بی سی فارسی، افغانستان چقدر نفت، لیتیوم و انواع دیگر مواد معدنی دارد؟، نشر: ۱۴۰۱/۰۲/۲۲، دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۲، قابل دریافت در:

<https://www.bbc.com/persian/afghanistan-۶۱۳۸۴۴۵۵>

- بی بی سی فارسی، ایران، افغانستان و هند موافقت‌نامه توسعه چابهار را امضا کردند، نشر: ۱۳۹۵/۰۳/۰۳، دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۲، قابل دریافت در:

https://www.bbc.com/persian/afghanistan/۲۰۱۶/۰۵/۱۶۰۵۲۳_zs_cha_bahar_agreement_signed_tehran

- پوهنتون کابل، مجتمع آموزشی و ادیتوریم پوهنتون کابل افتتاح گردید، نشر: ۱۴۰۱/۰۵/۰۹، دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۲، قابل دریافت در:

مجتمع-آموزشی-و-ادیتوریم-پوهنتون-کابل-افتتاح-گردید <https://ku.edu.af/dr/>

- پایگاه تخصصی تحلیلی جامعه و فرهنگ ملل، نگاهی بر روابط علمی و فرهنگی

افغانستان و چین، نشر: ۱۴۰۱/۰۹/۲۸، دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۴، قابل دریافت در:

<https://farhangemelal.icro.ir/news/-/۱۳۹۱۸>

- دویچه وله/عارف فرهنگد، سرمایه‌گذاری ۴۶ میلیارد دلاری چین در پاکستان، نشر:

۱۳۹۴/۰۱/۳۱، دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۶، قابل دریافت در:

<https://p.dw.com/p/۱FAuS>

- ریاض، شیر محمدی، راه آهن ویژه‌ای در مسیر چین و افغانستان افتتاح شد، نشر:

۱۳۹۵/۰۶/۰۵، دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۲، قابل دریافت در:

<https://www.dw.com/fa-af/a-۱۹۵۰۵۱۶۴>

- خبرنامه اسپوتنیک افغانستان، خط آهن بین المللی از گانسو چین به حیرتان

افغانستان بهره‌برداری شد، نشر: ۱۴۰۲/۰۴/۱۶، دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۵، قابل

دریافت در:

<https://sputnik.af/۲۰۲۳۰۷۰۷/AF-۱۵۲۵۳۰۳۷.html>

- خبرگزاری دید، آغاز کار ساخت جاده در دهلیز واخان تا مرز چین، نشر:

۱۴۰۲/۰۶/۲۷، دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۵، قابل دریافت در:

<https://didpress.com/آغاز-کار-ساخت-جاده-در-دهلیز-واخان-تا-مرز/>

- خبرگزاری جمهور، سهم افغانستان از دهلیز اقتصادی چین- پاکستان، نشر:

۱۳۹۶/۱۰/۰۶، دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۶، قابل دریافت در:

<https://www.jomhornews.com/fa/article//۱۰۰۱۷۶>

- خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، قرارداد ایران و هند برای توسعه بندر چابهار

امضا شد، نشر: ۱۴۰۳/۰۲/۲۴، کد خبر: ۱۴۰۳۰۲۲۴۱۷۴۹۶، دریافت:

۱۴۰۳/۰۲/۲۸، قابل دریافت در:

isna.ir/xdR۶zR

- سفارت جمهوری خلق چین در جمهوری اسلامی افغانستان، کمک کشور چین به افغانستان واضح و چشمگیر می‌باشد، نشر: ۲۸-۱۱-۲۰۱۹، دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۲، قابل دریافت در:

[http://af.china-](http://af.china-embassy.gov.cn/eng/sgxw/۲۰۱۹۱۱/t۲۰۱۹۱۱۲۸_۱۱۸۰۴۲۹.htm)

[embassy.gov.cn/eng/sgxw/۲۰۱۹۱۱/t۲۰۱۹۱۱۲۸_۱۱۸۰۴۲۹.htm](http://af.china-embassy.gov.cn/eng/sgxw/۲۰۱۹۱۱/t۲۰۱۹۱۱۲۸_۱۱۸۰۴۲۹.htm)

- شبکه اطلاع رسانی افغانستان، افغانستان در شبکه پروژه‌های اقتصادی چین و پاکستان، نشر: ۱۸/۰۲/۱۴۰۲، دریافت: ۳۰/۰۲/۱۴۰۳، قابل دریافت در:

<https://www.afghanpaper.com/nbody.php?id=۱۷۳۰۱۲>.

- شبکه اطلاع رسانی افغانستان، نشست وزرای خارجه افغانستان، پاکستان و چین، نشر ۱۷/۰۶/۱۳۹۸، دریافت: ۲۵/۰۱/۱۴۰۳، قابل دریافت در:

<https://afghanpaper.com/nbody.php?id=۱۶۰۰۹۱>

- موسسه مطالعات راهبردی شرق، تأثیر راه‌آهن چین، قرقیزستان و ازبکستان، بر ترابری و اتصالات منطقه‌ای، نشر: ۲۵/۰۶/۱۴۰۳، دریافت: ۲۸/۰۶/۱۴۰۳، قابل دریافت در:

<https://www.iess.ir/fa/translate/۳۸۱۲/>

د: منابع انگلیسی

- Amartya, Sen, "Development Which Way Now?" Economic Journal, ۱۹۸۳.
- Cordesman, Anthony, "US strategic vacuum in Afghanistan, Pakistan, and central Asia", Washington DC: CSIS. ۲۶ September ۲۰۱۴.

- McCarthy, J. (۲۰۱۱), *The Global Economy and the Rise of Singapore: Success and Struggle in the New Economy*, New York: Routledge.
- Putten, Frans Paul van der & Meijnders, Minke (۲۰۱۵), *China, Europe and the Maritime Silk Road*, Clingendael Report: Netherland Institute of International Relations.
- Rodan, G. (۱۹۹۳), *Singapore: Beyond the Crisis*, New York: St. Martin's Press.
- Sen, A. (۱۹۹۹), *Development as freedom*, Oxford University Press.

ز: مقالات

- Gylfason, T. (۲۰۰۱), *Natural resources and economic growth: From dependence to independence*, *The World Economy*, ۲۴(۳), ۴۲۷-۴۴۸.
- Huasheng, Z. (۲۰۱۲), "China and Afghanistan: China's Interests, Stances, and Perspectives", *Centre for Strategic and International Studies*. Washington, DC.
- Hussain, A. (۲۰۲۲), *China-Afghanistan relations: A cultural and political perspective*. *Asian Journal of Middle Eastern Studies*, ۱۵(۳), ۴۵-۶۰.
- Morrison, C. (۱۹۹۴), *Infrastructure and economic development: The case of the United States*, *American Economic Review*, ۸۴(۲), ۱۸۳-۱۸۸.

- Shin, Y, & Zhou, L, (۲۰۲۰), Chinese investment in Afghanistan: Opportunities and challenges, Journal of International Development, ۳۲(۵), ۷۵۵-۷۷۰.
- Todaro, M. P, & Smith, S. C. (۲۰۱۱), Economic development (۱۱th ed.), Addison-Wesley.
- Wang, J. (۲۰۲۱), The impact of Chinese infrastructure projects on Afghanistan's economy. Journal of South Asian Studies, ۱۰(۲), ۱۱۲-۱۳۰.

هـ: وب سایت‌ها

- ADB, (۲۰۱۷), "AFGHANISTAN INCLUSIVE AND SUSTAINABLE GROWTH ASSESSMENT", Country Partnership Strategy: Afghanistan, ۲۰۱۷-۲۰۲۱, Asian Development Bank (ADB).
- Arushi Kumar. May ۱۲, ۲۰۱۷: <https://southasianvoices.org/why-china-one-belt-one-road-mattersafghanistan/>.
- France ۲۴ (۲۰۲۲), "threatened by Chinese copper mine", <https://www.france۲۴.com/en/live-news/۲۰۲۲۰۶۲۲-ancient-afghan-buddhist-city-threatened-by-chinese-copper-mine>.
- Gargi Dutt, (October ۱۹۸۰), China and the Developments in Afghanistan, Volume ۱۹, Issue ۴, <https://doi.org/۱۰.۱۱۷۷/۰۰۲۰۸۸۱۷۸۰۱۹۰۰۴۰۳>.

- Kuhn, A., "China Becomes A Player in Afghanistan's Future", NRP News. Available at: <http://www.NPR.Org/templates/story/story.Php?StoryId=۱۱۳۹۶۷۸۴۲>, ۲۰۰۹.
- Relief web, (۲۰۲۰), "Afghanistan National Peace and Development Plan II (ANPDF II) ۲۰۲۱ to ۲۰۲۵: Forging our Transformation", Source Govt. Afghanistan.
- Smith, J. (۲۰۲۰). Economic cooperation and sustainable development in developing countries: Addressing security and stability issues. *Journal of International Development*, ۳۲(۵), ۷۴۵-۷۶۲. <https://doi.org/۱۰.۱۰۰۲/jid.۳۵۶۷>.
- World Bank. (۲۰۰۴). *World development report ۲۰۰۴: Making services work for poor people*. Washington, DC: The World Bank.

شجاع‌الدین بهروز

نویسنده، پژوهشگر و همکار قلمی مجله

تحقیقی پوهنتون دعوت

shujabahroz@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵

پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۵/۰۷

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

بررسی مهم‌ترین عوامل سقوط سلطنت امان‌الله خان (۱۹۲۹-۱۹۱۹)

چکیده

ظهور و زوال حکومت‌ها و سلطنت‌ها در جهان یک امر معمول و واقعی بوده است که عوامل آن متعدد و متفاوت می‌باشد. اگر تاریخ سیاسی معاصر افغانستان را ورق بزنیم، شکل‌گیری و سقوط زود هنگام حکومت‌ها در این کشور بارها تجربه شده است که شکست سلطنت و دوره نوسازی امان‌الله خان یکی از این تجارب به شمار می‌رود. از این رو بررسی و تبیین مهم‌ترین عوامل سقوط سلطنت امان‌الله خان در تاریخ سیاسی این کشور از اهمیت خاصی در شناخت زوال حکومت‌ها در افغانستان برخوردار می‌باشد که در مقاله کنونی بدان پرداخته شده است و هدف اصلی این مقاله را نیز تشکیل می‌دهد. سوال اصلی تحقیق کنونی چنین مطرح شده است که مهم‌ترین عوامل سقوط رژیم امان‌الله خان چیست؟ برای یافتن پاسخ به این سوال، این فرضیه (ویژگی‌های فردی امان‌الله خان، اتخاذ سیاست ناهماهنگ با محیط بین‌الملل و نارضایتی جامعه از اقدامات وی در اصلاحات داخلی از مهم‌ترین عوامل سقوط سلطنت امان‌الله خان به شمار می‌روند) مطرح شده است. این مقاله که یک تحقیق تاریخی-توصیفی می‌باشد، با نگاه توصیفی-تحلیلی کار شده است و اطلاعات مورد نیاز به شیوه کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده است.

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ویژگی‌های شخصیتی امان‌الله خان، تدوین برنامه‌های ناسازگار به باورهای مردم و ضعف دستگاه اداری در رسیدگی به امور داخلی و سیاست خارجی زمینه را برای سقوط سلطنت امان‌الله خان مساعد کرده بود.

واژه‌های کلیدی: امان‌الله خان، عوامل سقوط، سلطنت، اصلاحات، نظریه

پیوستگی جیمز روزنا.

Abstract

The emergence and decline of governments and monarchies in the world has been a common and real phenomenon whose factors are numerous and different. If we turn the pages of contemporary political history of Afghanistan, the formation and early fall of governments in this country has been experienced many times. Amanullah Khan is one of these experiences.

Therefore, the study and explanation of the most important factors of the fall of Amanullah Khan's reign in the political history of this country is of special importance in understanding the decline of governments in Afghanistan. This is the main purpose of this article. The main question of the current research is what are the most important factors in the fall of Amanullah Khan's regime? To answer this question, the hypothesis is that: Amanullah Khan's personal characteristics, the adoption of a policy incompatible with the international environment and the dissatisfaction of society with his actions in internal reforms are the most important factors in the fall of Amanullah Khan's reign. This article, which is descriptive historical research, is done with a descriptive-analytical approach and the required information is collected in a library manner.

The findings of the research show that the personality traits of Amanullah Khan, the formulation of programs inconsistent with the beliefs of the people and the weakness of the administrative apparatus in dealing with internal affairs and foreign policy had facilitated the fall of the monarchy of Amanullah Khan.

Keywords: Amanullah Khan, the factors of the fall of the monarchy, reforms, continuity theory, James Rozna.

Dawat Academic Journal

Fifth Year, Issue 1
(Spring & Summer 2024)

Volume
10

Received: 2024-5-25
Accepted: 2024-7-28

www.dawat.edu.af
Journal@dawat.edu.af

مقدمه

شاه امان‌الله خان، پس از وفات پدرش امیر حبیب‌الله، بر تخت شاهی نشسته و در تاریخ ۱۳ اپریل ۱۹۱۹ نشست «دربار عام» را برگزار کرد و در آن به دفاع از آزادی و غیر وابستگی افغانستان پرداخت. او خواهان یک افغانستان آزاد و مستقل از نفوذ کشورهای خارجی بود. از این رو، سیاستی را اتخاذ کرد که در آن روابط خارجی افغانستان باید مستقل از انگلیس و با تمام کشورهای جهان برقرار شود. (آدمک، ۱۳۹۱: ۷۷) همچنان او یک نظام نسبتاً دارای ثبات با سیستم‌ها و نهادهای دولتی فعال را از پدر خود به ارث برده بود و بعد از تکیه بر تخت سلطنتی به اروپا سفر کرد و پس از بازگشت از این سفر، با تأثیرپذیری از اروپا، خواسته‌هایی را مبنی بر توسعه و نوسازی افغانستان مطرح کرد. با وجودی که امان‌الله خان در مقایسه با شاهان قبل از خودش دیدگاه نسبتاً باز داشت و می‌خواست افغانستان یک کشور مدرن و توسعه‌یافته باشد. توسعه آموزش و پرورش و ایجاد مکاتب و فرستادن دانش‌آموزان به خارج، یکی از مهم‌ترین برنامه‌های کاری او به شما می‌رفت. اما دیده شد که فرایند نوسازی‌سازی و سلطنت امان‌الله خان به چالش مواجه شده و در نتیجه سلطنت او به تدریج سقوط کرد. از این رو مقاله کنونی به هدف بررسی و تبیین مهم‌ترین عوامل سقوط سلطنت امان‌الله خان می‌پردازد.

بر این اساس، پرسش محوری مقاله کنونی چنین مطرح می‌شود: «مهم‌ترین عوامل سقوط حکومت امان‌الله چیست؟» فرضیه مطرح در پیوند به این سوال بیانگر این مسئله است که «ویژگی‌های فردی امان‌الله خان، اتخاذ سیاست ناهماهنگ با محیط بین‌الملل و نارضایتی جامعه از اقدامات وی در اصلاحات داخلی از مهم‌ترین عوامل سقوط سلطنت امان‌الله خان به شمار می‌رود». دامنه این تحقیق از نظر مکانی افغانستان و از نظر زمانی میان سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۹ می‌باشد. روش تحلیل محتوا در این مقاله، توصیفی-تحلیلی بوده و جمع‌آوری اطلاعات بر اساس روش کتابخانه‌ای صورت گرفته است. شناخت مهم‌ترین عوامل سقوط، از جمله موارد کلیدی است که می‌تواند ماهیت سقوط سلطنت

امان‌الله خان را تبیین نماید. همچنین، بررسی این عوامل ضرورت شناسایی نکات ضعف و قوت در سقوط سلطنت امان‌الله خان را نشان می‌دهد. از سوی دیگر، این مقاله از اهمیت خاصی در شناخت زوال حکومت‌ها در افغانستان برخوردار بوده و شناخت نکات مهم می‌تواند برای نظام‌ها موثر باشد.

پیشینه تحقیق

منابع نوشته شده در مورد نظام‌های شاهی افغانستان وافر بوده و کتاب‌های زیادی در مورد نوشت شدنند. در کتاب افغانستان در مسیر تاریخ از میر غلام محمد غبار به شکل کلی به بررسی تحولات دهه سلطنت امان‌الله خان پرداخته شده و در آن دستگاه اداری امانی و کارکردهای آن به بررسی گرفته شده است. لود ویک آدمک در کتاب تاریخ روابط خارجی افغانستان نکات ارزنده‌ای را در مورد روابط خارجی افغانستان تذکر داده است. محقق در این کتاب نیز به بررسی کلی امور داخلی و روابط خارجی امان‌الله خان پرداخته است. در این بررسی در زیر مجموع عناوین، امور داخلی و اصلاحات امانی به عوامل سقوط امان‌الله خان نیز اشاره شده است. همچنان سید عبدالقیوم سجادی در کتاب جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان که بیشتر به بررسی تحولات افغانستان در محور دانش جامعه‌شناسی پرداخته، به بررسی اصلاحات امان‌الله خان پرداخته است. نویسنده در این کتاب اعتقادات سنتی مردم و ناسازگاری اصلاحات زود هنگام را از عوامل سقوط رژیم دانسته است. (سجادی، ۱۳۹۱) به این ترتیب، گریگوریان در کتاب ظهور افغانستان نوین، فشار علیه ملاها و همچنان استفاده از هواپیماهای خارجی علیه [مردم عام] توسط امان‌الله خان را به نقد گرفته و این موارد را به سقوط رژیم امان‌الله خان ربط داده است. (گریگوریان، ۱۳۸۹) از سوی دیگر، غالباً مقالات تحقیقی‌ای در رابطه به سقوط سلطنت امان‌الله خان و یا اصلاحات سلطنت وی نوشته شده باشد؛ ولی در حدود بررسی این مقاله، چنین مقاله‌ای به نظر نرسید.

در هریک از منابع فوق، تنها بخش‌های متفاوتی از عوامل سقوط رژیم امان‌الله‌خان به بررسی گرفته شده است. از این رو برای پرکردن خلای تحقیقات مزبور در جهت بررسی مهم‌ترین عوامل سقوط رژیم امان‌الله‌خان، این مقاله به بررسی مهم‌ترین عوامل سقوط رژیم امان‌الله‌خان با تأکید بر نظریه وابستگی جیمز روزنا، می‌پردازد.

چارچوب نظری

نظریه پیوستگی جیمز روزنا

در علوم انسانی نظریه‌های را اندیشمندان این حوزه علمی مطرح کردند که به تحلیل و بررسی ابعاد گوناگون قضایای سیاسی کمک می‌کنند. از جمله نظریه پیوستگی جیمز روزنا. در این مقاله، برای یافتن پاسخ به سوال اصلی از نظریه چند متغیره جیمز روزنا کمک می‌گیریم.

۱. متغیر فرد

نخستین متغیر در نظریه پیوستگی جیمز روزنا، متغیر «فردی» است. این متغیر به ارزش‌ها، باورها، ایدئولوژی، برداشت‌ها، تصورات، خصوصیات شخصیتی و تجارب کاری تصمیم‌گیرندگان مربوط می‌شود. همچنان ویژگی‌های روانی، گرایش‌های ایدئولوژیک رهبران، سیاست‌گذاران و مجریان سیاست‌ها از تأثیر معینی بر عواقب سیاست برخوردارند. (بهاره سازمند، ۱۳۹۲: ۲۳) در متغیر فردی، شاه یا رهبر است که با رهبری جمع‌های کلان در تصمیم‌گیری‌های خارجی نقش اول را دارد (زیباکلام و دیگران، ۱۳۹۰: ۳۵) که با ارتکاب اشتباه از طرف رهبر، ساختار و نهادهای حکومتی نیز تأثیرپذیر خواهند شد.

۲. متغیر نقش

این متغیر، معمولاً به عنوان شرح مشاغل و با قواعد رفتاری مورد انتظار از صاحب منصبانی نظیر روسای جمهور، وزیران، مقامات اداری عالی رتبه، نمایندگان مجلس

قانون‌گذاری، روزنامه‌نگاران، رهبران اتحادیه‌های کارگری و سایر گروه‌های ذی‌نفع
تعریف می‌شود. (بهاره سازمند، ۱۳۹۳: ۲۷)

این متغیر بر تصمیمات و تحولات اداره عمومی کشور پس از ویژگی‌های شخصیتی
به الزامات اداری و نقش‌های اجرایی تصمیم‌گیرندگان مربوط است. در واقع، متغیرهای
وابسته به نقش، عبارت از تاثیرگذاری پست و مسئولیت بر رفتار مسؤولان که به صورت
شرح مشاغل، مسئولیت‌ها و قواعد رفتاری مورد انتظار از آنان تعریف شده و محدودیت
رفتاری برای تصمیم‌گیرندگان، رویه‌های ثابت و مستمر در حکومت‌داری را موجب می-
شود. (ترحمی بهابادی، ۱۴۰۱: ۳۳)

همچنان سیاست جهانی، سیاست ملی، سیاست دیوانی و سیاست محلی، تنها تا آنجا
از هم جدا هستند که دست‌اندرکارانشان بتوانند مرزبندی میان نقش‌هایی را که در نظام‌های
گوناگون دارند، حفظ و بر اساس جدایی نقش‌ها، به ایفای هریک بپردازند. (زیباکلام و
دیگران، ۱۳۹۰: ۳۵) در این متغیر، فرد بر اساس مسئولیتی که نقش برایش تعیین کرده
است، خود را محدود به عمل کردن در آن خواهد دانست. البته تأثیر این عامل بدون در
نظرگرفتن خصوصیات شخصیتی اشغال‌کنندگان نقش در نظر گرفته می‌شود.

۳. متغیر دیوان سالارانه

این متغیر به ساختار یک حکومت و تأثیر آن‌ها بر سیاست خارجی مربوط می‌شود.
در این متغیر، نیروهای زمینی، دریایی، هوایی، سازمان‌های امنیتی، وزارت امور خارجه و
رقابت آن‌ها بر تأثیرگذاری روی تصمیمات مختلف رئیس‌جمهور مطالعه می‌شوند. وزیر
امور خارجه، وزیر دفاع و رئیس ستاد مشترک ارتش، سنگین‌ترین مسئولیت در زمینه
ارایه مشورت به رئیس‌جمهور در مورد امنیت ملی را به عهده دارند. (سازمند، ۱۳۹۲:
۲۹) همچنین این متغیر به جنبه‌هایی از ساختار حکومتی اشاره دارد که گزینه‌های
سیاست خارجی را مقدور و یا محدود کرده و به‌طور کل بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد. (ثانی
آبادی، ۱۳۹۹: ۹۹) نوع رژیم سیاسی، میزان توجه افکار عمومی، بازبودن به حضور گروه-
های ذی‌نفع در تصمیم‌گیری‌های کلان، شیوه رابطه قوه مجریه و مقننه در سیاست، نمونه-

ای از متغیر حکومتی است که گزینه‌های بازیگران در روند تصمیم‌گیری و اتخاذ سیاست‌ها را تحت تاثیر قرار می‌دهد. (ترحمی بهابادی، ۱۴۰۱: ۳۳)

۴. متغیر اجتماعی

این متغیر، شمار وسیعی از ویژگی‌های ملی موثر بر نتایج سیاست خارجی را دربر می‌گیرد. آب و هوا، منابع طبیعی، جمعیت، میزان بی‌سوادی، توزیع سنی، تولید ناخالص ملی، تولید صنعتی و کشاورزی، آهنگ رشد اقتصادی، توانایی نظامی، نظام سیاسی، باورها، عرف و سایر عناصر قدرت کشورها در ذیل متغیرهای ملی قرار می‌گیرند. (سازمند، ۱۳۹۲: ۳۰) این متغیر بیان‌گر اراده و افکار عمومی در خصوص وضعیت مطلوب و ماهیت تصمیم‌های منتهی به آن می‌باشد. جهت‌گیری‌های ارزشی عمده یک جامعه، میزان وحدت ملی، انجمن‌ها و سازمان‌های غیر دولتی، متغیرهای هستند که در تعیین محتوای آرمان و سیاست‌های یک کشور مشارکت و اثر دارند. (ترحمی بهابادی، ۱۴۰۱: ۳۳) یعنی، تفکرات، جهت‌گیری‌ها و ارزش‌های برجسته در بین مردم، به صورت نیروی پنهان، بر تصمیم‌گیری‌های یک کشور تأثیر می‌گذارند. (زیباکلام و دیگران، ۱۳۹۰: ۳۵)

۵. متغیرهای محیطی

این متغیر به هر حادثه و یا کنش در محیط خارجی اشاره دارد که گزینه‌های تصمیم‌گیری در سیاست خارجی را محدود و آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. (زیباکام و دیگران، ۱۳۹۰: ۳۵) بنابراین ساختار و فرایند نظام بین‌الملل در چتر این متغیر مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این متغیر، مؤثرترین بازیگر در عرصه روابط بین‌الملل می‌تواند روی سیاست جهانی و منطقه اثرگذار باشد. (سازمند، ۱۳۹۲: ۳۲) در این زمینه، می‌توان از مداخلات بیرونی، اتفاقاتی که در محیط بین‌الملل و منطقه در خارج از حوزه یک دولت رخ می‌دهد، نام برد.

با در نظر داشت توضیحاتی که در فوق صورت گرفت، مهم‌ترین عوامل سقوط رژیم امان‌الله‌خان را بر اساس متغیرهای فوق تبیین و مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. تاثیر عامل فردی در سقوط رژیم امان الله خان

طوری‌که در فوق بیان گردید، اولین متغیری که در رابطه به عوامل سقوط سلطنت امان الله خان مورد بررسی قرار می‌گیرد، خصوصیت، رفتار فرد و یا افرادی است که در رأس تصمیم‌گیری رژیم قرار داشتند. پس خصوصیت و رفتارهای فردی امان الله خان را بررسی می‌کنیم.

تاریخ‌نگاران افغانستان، در مورد ویژگی‌های شخصیتی امان الله خان، موارد چند بعدی را مطرح کرده‌اند. محمد ابراهیم عطایی، امان الله خان را یک ناسیونالیست افراطی، مستبدالرای، دارای ضعف روانی و قانون شکن تصور کرده است. به نظر وی امان الله خان تمام کارهای اداری را خود انجام داد و در تعیین صدر اعظم که مسؤلیت انجام امور دولتی را داشت، اهمال کرد. (عطایی، ۱۳۸۴: ۲۶۵) عطایی در خصوص وزرای کابینه نوشت است که «وزرا به او مسؤول بودند و او به هیچ کس مسؤول نبود. در یک لوی جرگه مولوی عبدالواسع مشاور تقنینی شاه در مورد شکایت مردم از وزرای داخله و معارف به شاه عرض کرد، در این وقت شاه با عصبانیت جواب داد که این وزیران من هستند، در نزد من مسؤول هستند به کس دیگر تعلق ندارد». (عطایی، ۱۳۸۴: ۲۶۵)

ویژگی دیگری امان الله خان، روش برخوردش با ملاها و روحانیون بود. این روشن است که ملاها در سطح افقی جامعه از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشند و غالباً جامعه از بیانات ملاها دستورات خودشان را می‌گیرند. لیکن امان الله خان در مورد مؤثریت این قشر جامعه بی تفاوت ماند و علیه آنان «اقدامات شخصی را اتخاذ کرد تا مستقیماً ملاها و روحانیون را متأثر کند. وی ملاها را از تحصیل در مدرسه دیوبند هند منع کرده بود و از اعطای مشاغل مهم به ملاهای مشخصی از آسیایی میانه و همچنین مشهور به سنتی، امتنا کرده بود. تلاش امان الله برای محدود کردن قدرت قانونی ملاها و محرومیت آن‌ها از همه کنترل‌های امور آموزشی نتیجه عکس داد». (گریگوریان، ۱۳۸۹: ۳۲۴) همچنان زمانی که در ۲۷ سبتمبر ۱۹۲۴، ملاها علیه اصلاحات نوگرایانه امان الله خان قیام کردند؛ قیام با

تلفات و مصارف کمرشکن منتفی گردید. امان‌الله خان به اعدام ۵۶ تن از ملاها به شمول ملا عبدالله لنگ و ملاعبدالرشید حکم داد. (حبیبی، ۱۳۷۲: ۲۲۶) به این ترتیب، برخورد شخصی امان‌الله خان با مخالفین، افکار عامه را متأثر ساخت. همچنان، امان‌الله خان بازی جدید را روی کار انداخت. وی با وجود این که از حکومتش صدراعظم یا رئیس الوزرا راضی نبود، برای خوشحالی سازی روشنفکران و متنفذین اعلان کرد که علاقه دارد شخصی به عنوان رئیس الوزرا تعیین گردد. برای اجرای آن، سردار شیر محمد را صدر اعظم انتصاب و وی را برای تشکیل کابینه مامور کرد. اما با اشاره نهانی شاه، وزرا از همکاری با وی خودداری کردند که سردار شیر محمد، مجبور به گزارش‌دهی از ناکامی خود به شاه شد و شاه بدون کدام بررسی از تعیین صدر اعظم منصرف شد. (فرهنگ، ۱۳۹۴: ۵۳۳-۵۳۴) این اشتباه سیاسی سبب شد که متنفذین و روشنفکران از شاه برنجدند، که این شروع تجرید سیاسی برای شاه بود و برای مردم و نخبگان پیامی از بی-تعهدی و بی‌ثباتی شاه را تلقین نمود.

مورد دیگری که از خطاهای فردی امان‌الله خان می‌باشد، سرکوب ناراضیان از طریق عناصر خارجی است. اقدامی که از نظر مردم کمک طلبی از کفر علیه عناصر داخلی قلمداد شد. طوری که گریگوریان نوشته است: «استفاده‌ای امان‌الله از هواپیماهای خلبانان روسی و آلمانی علیه شورشیان [ناراضیان] حکایت از بی‌خبری داشت. مداخله تجاوزکارانه کافران به نزاع داخلی، نه تنها علامتی از ضعف محسوب می‌شد؛ بلکه همچنین غیرمذهبی نیز به حساب می‌آمد». (گریگوریان، ۱۳۸۹: ۳۱۷) این موضوع منجر به بیشتر شدن ناراضیاتی از حکومت امان‌الله خان شد.

همچنان با برگشت امان‌الله خان از سفر اروپا، تغییرات فردی در شخصیت وی به مشاهده شد که میر غلام محمد غبار از آن با «صفات خود رای، خود خواه و مغرور شده» یاد کرده است. غبار نوشته است: «شاه با اقدامات عجولانه‌ای که نمود، بزودی افغانستان را مستعد یک انقلاب منفی نمود، دیگر دربار ساده قدیم وجود نداشت، کالا و نیکتایی و تجمل و فیشن جای البسه وطنی را گرفت، خوش‌گذرانی به شدت شروع شد، و ریفورم

مفید و حقیقی با تفرعات مضر و بچه‌گانه آمیخته گردید. در تطبیق این مرام، خواسته‌های مردم زیر نظر شاه نبود و از عسرت اقتصادی و زندگی مردم بی‌خبر افتاده بود. مثلاً در کشوری که صدها مشکل مستلزم رسیدگی و اصلاحات بود، شاه فرمان داده بود که تعطیل روز جمعه به روز پنج‌شنبه در تمام ادارات کشور عملی گردد. همچنین امر نمود تا در جاده‌های مخصوصی در پایتخت تابلوها گذاشته و نوشته شود که هیچ زنی با برقع نمی‌تواند از اینجا عبور نماید. پلیس‌ها این امر را تطبیق می‌نمودند و زنان ناداری که البسه عادی خود را در زیر چادری پنهان نموده و توان پوشیدن لباس نسبتاً خوب‌تر را نداشتند مجبور شدند که از خریداری مایحتاج شبانه روز خود در بازارها صرف نظر کنند». (غبار، بی‌تا: ۸۱۲) همین‌گونه، تمام دانشمندان و مردم عادی از رفتارهای فردی امان‌الله خان در دوران سلطنتش به این برداشت رسیدند که او شاهی حیله‌گر است و آنچه را در سخن می‌گوید، در عمل برخلاف آن انجام می‌دهد. مردم از نظر باورمندی خودشان را جدا از شاه و سلطنت وی دیدند.

۲. تاثیر متغیر نقش گرایانه در سقوط سلطنت امان‌الله خان

یکی دیگر از مهم‌ترین عواملی که بعد از عامل فرد، به آن توجه شود، همان نقشی است که فرد بدون در نظر داشت خصوصیات فردی و باورهای خودش، آن را باید در قالب نهادی که اشغال کرده است، بازی کند. مثلاً اگر نقش در نظر گرفته شده نقش یک شاه است، باید خود را با محدودیت‌ها و مقدریت‌های که در نظر گرفته شده است سازگار نماید. بنابراین شناخت این محدودیت‌ها و مقدریت‌ها برای دانستن مهم‌ترین عوامل سقوط سلطنت امان‌الله خان مهم اند.

عبدالحی حبیبی در مورد نوشته است که «کسانی که از طبقه متوسط و عالی بورژوازی در به وجود آوردن این حرکت (تجددگرایی) بنابر منافع طبقاتی خود سهم داشتند، هنگامی که به نوایی رسیدند و در نتیجه، سعی خود یکی از مراتب بزرگ کشور را فراچنگ آوردند، آن را معراج کمال خود دانستند و دیگر در فکر مملکت و مردم‌داری نیفتادند و در حلقه کوچک حفظ چوکی و مقام، از مردم دور شدند و میدان عمل را به کسانی گذاشتند که

گرفتار جلب منافع مادی برای خود و بستگان خود از طبقه‌ی بالا یا متوسط بوده‌اند، که در نتیجه محرومیت عامه را به بار می‌آورد». (حبیبی، ۱۳۷۲: ۲۲۴)

از جانب دیگر در مصوب قانون اساسی ۱۹۲۲ پادشاه طبق ماده ششم آن غیر مسؤول تعریف شد. و طبق ماده ۲۸ این قانون، صدر اعظم و دیگر وزرا که باید نقش صدر اعظمی را بازی می‌کردند و در امور داخلی و بیرونی مملکت تصمیم‌گیرنده می‌بودند، نیز تنها پاسخ‌گو به پادشاه تعریف شده بودند. (حبیبی، ۱۳۷۲: ۲۲۴) به این ترتیب، تعیین نقش استبدادی برای شاه و وزیران سبب گردید که آنان برای مردم پاسخ‌گو نباشند. حبیبی در مورد نوشته است: «او و وزیرانش مسؤولیتی پیش مردم و یا مجلس نماینده‌گان مردم ندارند و نه در انتخاب و تعیین مقام ایشان رای دیگری جز شاه دخیل است. طرح، ترتیب و تصویب قوانین هم معلوم نیست و فقط در ماده ۴۶ می‌گوید که نظامات دولت از شورای دولت تدقیق گردیده و به مجلس وزرا تقدیم می‌شود. بعد از تصویب مجلس وزرا و منظوری شاهانه در موقع اجرا می‌دارند. در این صورت گویا طرح‌کننده قانون، تصویب‌کننده و امضاکننده آن برای اجرا فقط یک مقام شاهی است. در چنین حالت خلط و ظایف قوه تقنینی و اجراییه به عمل می‌آید که خود نقیض روحیه تفکیک سه قوه است. در ماده ۲ فقط نامی از صدر اعظم به‌وظیفه ریاست می‌پردازد و باز در ماده ۲۸ می‌گوید: «صدر اعظم و دیگر وزرا از طرف قرین‌الشرف پادشاهی انتخاب و تعیین می‌شوند؛ در حالی که مسؤولیت تمام وزرا به‌حضور پادشاه غیرمسؤول در ماده ۳۱ تصریح گردیده است». (حبیبی، ۱۳۷۲: ۲۲۴) به این ترتیب، نقش تعریف شده برای وزار و صدر اعظم در قانون به شکل سمبولیک صورت گرفته است؛ ولی اجرای تمام امور به دست شاه و کسانی است که فقط از نظر سلیقه‌های شخصی وابستگی به شخص شاه داشتند.

از سوی دیگر، امان‌الله خان یک سری از تعویض‌ها و عزل‌ها را در نهادهای کلیدی انجام داده که سبب تضعیف کارکردهای نهاد حکومتی شد. طوری که غبار نوشته است: «محمود طرزی از وزارت خارجه عزل گردید و جایش به شخصی مانند غلام صدیق خان چرخ‌ی داده شد که او کفایت اداره سیاست بین‌الملل افغانستان را نداشت. همچنین محمد

ولی خان وزیر حربیه از کابینه اخراج گردید. عبدالهادی خان داوی وزیر تجارت نیز از عضویت کابینه استعفا نمود و میرسید قاسم خان قبلا از امور دولت رانده شده و یک عده رجال کارآگاه کشور مدتی پیشتر به عنوان سفرا از افغانستان خارج ساخته شده بودند، هنوز در پایتخت و ولایات در امور ملکی و نظامی مردان شریف و با کفایتی وظیفه دار بودند، مگر طرز اداره به نحوی آمده بود که اینها در مقابل استبداد رای شاه و هم کارشکنی یک عده از مامورین مغرض و مخالف که در تفکر شاه نفوذ و رخنه کرده بودند از انجام هر گونه خدمتی در راه امنیت کشور و حفظ دولت عاجز شده بودند. این اختلال مقدمه‌ای برای انحلال سلطنت بود». (غبار، بی تا: ۸۱۴)

به این ترتیب، در ساختار دستگاه حکومتی نقش هر کارگزار حکومتی به گونه دقیق تعریف نشده است. شاه با سیاست فردگرایانه‌ای که داشت افراد را در نقشی که باید می بود جاگزین نکرد. عزل، تعویض و جا به جایی افراد در وزارت خانه‌ها، سبب ضعف اجرای نقش در نهادهای حکومتی گردید. همچنان، استعفا گرفتن از عده‌ای و اخراج بعضی به خارج از کشور به بهانه ارسال سفرا نیز به تضعیف نقش بازیگران نهادهای داخلی افزود.

۳. تأثیر متغیر دیوان سالارانه در سقوط سلطنت امان الله خان

طوری که بیان شد، متغیر دیوان سالارانه همان متغیر حکومتی می باشد. این سومین متغیری است که بررسی آن می تواند به مهم ترین عوامل سقوط سلطنت امان الله مؤثر باشد. در اینجا به آن جنبه از ضعف های حکومت داری اشاره می شود که در زمینه سقوط سلطنت امان الله خان مؤثر واقع گردیدند.

۳.۱. ضعف دستگاه اداری

نقص دستگاه اداری امان الله خان یکی از چالش ها در سقوط سلطنت وی به شمار می رود. دستگاه حکومت علاوه از این که در ساحت چند دستگی مصروف گردید، به استحکام نیروهای نظامی و مسایل اقتصادی توجه نکرد. بر اساس نوشته رسول رهین، اداره شاه «که از یک طرف قصد روی کارکردن برنامه های وارداتی را داشت، از کمیت قوای نظامی کاست و عده ای کثیری از افراد ورزیده را از خدمت نظام عزل نمود که این

خود باعث تضعیف حکومت گردیده و در مواقع قیام، توان مقابله را نداشت. با این‌که محمود بیگ طرزی با جدیت تمام با این اقدام امان‌الله مخالفت کرد، کدام سودی نبخشید. به صورت کل تمام عوامل قیام علیه نظم امان‌الله در خود رژیم نهفته بود و زمینه آن را مساعد ساخت تا مردم به ستوه آمده انقلاب نمایند». (رهین، ۱۳۸۴: ۱)

از جانب دیگر دستگاه حکومتی نسبت به وعده‌های خود به مردم و به خصوص کارمندان اداری وفادار نماند و تعهدات خود را عملی نه کرد. مثلاً «تنخواه فوجی را بیست رویه گفت، دوازده رویه هم نداد. از یک طرف بخشش باقیات را اعلان کرد و در عین حال محصلین کوچه به کوچه کابل دنبال اشخاص "باقی ده" می‌گشتند و مردم را کش و بی‌آب می‌کردند و بعد در همان ابتدای سلطنت هزاران نفر را از خود رنجاند. چنانچه در همان سه ماه اول در باغ مهمانخانه، رژیم حاکم یک میرزای ریش سفید را که شاید سه قران رشوت گرفته بود، مجرم دانست. لیکن به همان شب عبدالعزیز خان، وزیر داخله ذریعه میرزای تحصیلی هزار رویه از یک "باقی ده" رشوت گرفت». (رهین، ۱۳۸۴: ۲-۳)

به این ترتیب، مصروفیت بیش از حد دستگاه اداری در مسایلی که ضروری به نظر نمی‌رسید و همچنان عزل و نصب‌های بی‌مورد که سبب تضعیف کارکرد دستگاه اداری گردید در پهلوی عدم تطبیق متوازن قانون در میان باشندگان کشور، به‌خصوص پایتخت‌نشینان، جمعاً زمینه را برای نفرت از سلطنت امان‌الله خان فراهم کرد.

۳/۲. اصلاحات گسترده

اصلاحاتی که دستگاه اداری دولت در نظر داشت از چند جهت به‌مشکل مواجه بود. یکی این‌که، این اصلاحات گسترده بود. دیگر این‌که اقتصاد دولت ضعیف بود و تطبیق اصلاحات از توان اقتصادی دستگاه اداری بیرون بود. اشخاص فنی، متخصص و متعهد زیاد نبودند. دستگاه دولتی یک نیاز سنجی متناسب به‌نیازمندی‌ها و ضرورت‌های جامعه نداشت و دولت نمی‌دانست که از نظر اولویت‌دهی کدام را ترجیح دهد. (آدمک، ۱۳۷۷: ۱۲۳-۱۲۴) طوری که آدمک تذکر داده است: «امان‌الله که ناکام شد به علتی بود که او

برای ادامه پروژه‌های خود منابع مالی کافی نداشت. و مجبور بود تا یک پروژه دارای اهمیت مساوی را قربانی تطبیق دیگری کند. مبالغ هنگفت افغانستان به پروژه‌های چون توسعه نظام مخابراتی، سرک‌سازی، تمدید لین‌های تلگراف و تلفن مصرف شد. از همه بیشتر ساختمان شهر جدید پایتخت، دارالامان مصارف گزافی را ایجاب کرد». (آدمک، ۱۳۷۷: ۱۲۴-۱۲۵)

از سوی دیگر دولت قانون «نظام نامه هشت نفری» را داشت که برای جلب افراد جهت خدمت در حکومت به کار گرفته می‌شد. این نظام‌نامه یک فشار اقتصادی و معنوی برای جامعه بود. کسانی که پول داشتند با پرداخت پول گزاف خودشان را از انجام خدمت عسکری خلاص می‌کردند و کسانی که فقیر بودند این پرداخت برایشان گران بود و از چنگال آن خود را خلاص کرده نمی‌توانستند. این «مورد نفرت خاص و عام» قرار داشت (آدمک، ۱۳۷۷: ۱۲۶) که در پهلوی دیگر موارد، فشار اقتصادی هم بالای مردم و هم بالای دولت نیز به بیشتر شدن چالش‌های سلطنت امان‌الله خان افزود.

همین‌گونه، اصلاحات ناسازگار در حوزه فردی رو به ظهور و اجرایی شدن گرفت. مثل «تغییر لباس سنتی مردم به لباس اروپایی، انتخاب بیرق جدید، تعلیم یکجایی پسران و دختران، الغای ازدواج به چهارزن و محدودکردن آن به یک زن، طلاق اجباری خانم‌های مامورین دولتی، کوتا کردن موهای زنان، بی‌حرمتی به چادری، برداشتن چادری و نقاب زنان، فرستادن دوشیزه‌های افغان به اروپا» (آدمک، ۱۳۹۲: ۲۳۲) از طرف مقامات سلطنتی و دستگاه اداری دولت مطرح شد که برای عامی ناخوشایند بود. این‌ها به ظاهر مفاهیم نرم، در میان جامعه افغانستان از جمله مفاهیم گران‌سنگی بود که مردم به آن جایگاه ارزشی قایل بودند و تغییر در آن ساحت برای‌شان قابل پذیرش نبود.

ازجانب دیگر، کاستی دیگر شاه، شریک ساختن برنامه اصلاحات به‌پیشگاه سران قبایل بود که خشم آنان را برانگیخت، آن هم «زمانی که شاه با دریشی و نکستی سیاه ظاهر شد. مذاکرات پنج روز را در برگرفت. امان‌الله بیانیه طولانی در مورد عقب ماندگی کشور ارایه کرد و هم فیلمی را از سفر خارجی خود به نمایش گذاشت. اما لحظه دراماتیک

زمانی بود که امان‌الله دستانش را با احساسات گره داد و از مردم تقاضا به عمل آورد تا زنان‌شان را آزاد بگذارند، باز به ملکه ثریا اشاره کرده گفت: «به هر حال شما خانم مرا [من را] خواهید دید» خانمش پرده را از روی خود پایین کرد. (عظیمی، ۱۳۷۷: ۱۳) این امر یک ناسازگاری با باورهای دینی، عرف قبایل و مردم افغانستان بود. این عمل فهمی را برای مردم ایجاد کرد که ارزش‌های دینی‌شان در خطر است. مذاکرات پنج روزه امان‌الله خان با بزرگان قبایل نه تنها این که بی‌نتیجه ماند؛ بلکه از نظر سیاسی به ضرر امان‌الله خان تمام شد و مردم قبایل از برنامه امان‌الله خان پشتیبانی نکردند.

بحث دیگر، مساله قانون اساسی است که در سال ۱۹۲۲ به تصویب رسید. امان‌الله خان وقتی لوی جرگه را برای تصویب قانون مورد نظر دایر کرد، مردم با وجود مخالفت، قانون اساسی را پذیرفتند. با وجود این که بخش از قانون اساسی در جهت محدود کردن اقتدار سران قبایل بود، مجلس اصلاحات نظامی و در خواست مالیات از طرف دولت را به اجبار تصویب کردند؛ ولی مردم به بخشی از پیشنهادات امیر پاسخ منفی دادند. از جمله آموزش غربی دختران افغان و محدود کردن سن ازدواج به هجده برای دختران و بیست برای پسران (گریگوریان، ۱۳۸۹: ۳۲۳) که سبب ناراضیتی مردم از سلطنت امان‌الله خان گردید. همچنان، دستگاه حکومتی خواهان مساوی شدن حقوق زنان با مردان بود. خواستی که با فهم جامعه افغانستان سازگار نبود. رسول رهین می‌گوید: «مدعی شدن تساوی حقوق زن و مردن در جامعه‌ای که صدها سال به این گونه نمی‌اندیشدند، از طرف دستگاه حکومتی مناسب نبود؛ ولی دستگاه حکومتی امان‌الله خان از این مفهوم چشم پوشی نکرد و آن را جزوی از برنامه‌های خود قرار داد و خواهان تطبیق آن در جامعه گردید. مفهومی که از نظر مردم و جامعه افغانستان مسئله تساوی زنان و مردان به موازات قوانین غرب با بسا از احکام شرع مخالف بوده و باعث تنفر شدید در بین مردم افغانستان گردیده بود. مسایل میراث، طلاق و شهادت، همه از موضوعاتی بود که با نظر تساوی زنان و مردان با معیار سکولاریستی مغایرت داشت». (رهین، ۱۳۸۳: ۱۵۱) این موارد طبعاً که از طرف جامعه، غیر شرعی و خلاف ارزش‌های اسلامی تلقی می‌شد. از این سبب بود که

به شکل خود جوش خیزش‌های ضد شاهی در افغانستان شکل گرفت و مردم انزجار خود را علیه نظام امان‌الله خان بیان کردند.

۴/۳. نبود تشکیلات استخباراتی

طوری که معلوم است، از نظر دانش سیاسی و تئوری‌های امنیت ملی، وجود تشکیلات عالی استخبارات برای انسجام و ثبات یک دولت، یکی از شاخص‌های اساسی و مهمی که دستگاه دولت امانی از آن به گونه درست برخوردار نبود. یا بر اساس استنادات میرغلام محمد غبار حکومت امان‌الله خان اصلاً تشکیلات استخباراتی نداشت:

«دولت هنوز تشکیلات ضد جاسوسی نداشت و دایره ضبط احوالات او فقط مصروف تعقیب دوستان دولت بود نه از دشمنانش؛ چنانی که تا سنگو خیل بر عسکر و افسر دولت حمله نشد، دولت کم‌ترین اطلاعی [در زمنیه] نداشت و هم تا وقتی که مخالف در پشت دروازه ارگ سلطنتی به حمله آغاز نکرد، ریاست ضبط احوالات افغانستان اطلاعاتی نداشت. از سوی دیگر عمال خارجی در داخل صفوف تمام مردم افغانستان در روستا و شهر نفوذ کرده و در لباس تاجر، قالین فروش، سماوارچی، مامور و ترجمان مشغول پروپاگند خاطر ناک» علیه نظام امانی بودند. (غبار، بی‌تا: ۸۰۵)

به این ترتیب ضعف دستگاه دولتی امان‌الله خان در ساحت نهاد استخباراتی سبب گردید تا مسؤولان از مخالفت‌های گسترده‌ای که علیه سلطنت وجود داشت بی‌خبر باقی بماند.

۴. تأثیر متغیر اجتماعی بر سقوط سلطنت امان‌الله خان

چهارمین متغیری که در مهم‌ترین عوامل سقوط سلطنت امان‌الله خان بررسی می‌شود، متغیر اجتماعی است. نظام امان‌الله خان تأثیر جامعه را که نقش مهم، در تداوم و در سقوط حکومت‌ها دارند، نادیده گرفت. باوجود این که رژیم نهاد دموکراتیک نبود تا جامعه از طریق مبارزات نرم فشار خودش را در سقوط سلطنت وی اعمال کند. اما آنچه

توانست جامعه را علیه امان‌الله خان به ایستادگی تشویق کند، عبارتند از، عرف، ارزش‌ها و باورمندی‌های جامعه بود. مردم فکر کردند که ارزش‌های‌شان از طرف امان‌الله در حال سقوط و یا نابودی است. به این ترتیب طبقات مختلف اجتماعی علیه اقدامات اصلاحی امان‌الله خان قرار گرفتند.

نوگرایی را که امان‌الله خان اندیشه آن را از اروپا وارد افغانستان کرده بود، در میان جامعه، قبل از قبل زمینه‌سازی فکری صورت نگرفته بود. این نشان می‌داد که این خواست‌های نا آشنا با باورمندی‌های مردم سازگار نبود. بنابراین با مخالفت مردم مواجه گردید. چون «در جامعه سنتی، مانند افغانستان در پیمودن پله‌های ظاهری تجدد و پیشرفت، نه تنها موفقیتی ندارد؛ بلکه چنین تجددی ممکن است با ایجاد نوعی تعارض میان ارزش‌ها و فرهنگ سیاسی، نارضایتی و شورش مردم و در نهایت سقوط حاکمیت سیاسی را موجب گردد. همچنان سیاست تجددگرایی که آزادسازی مذهبی، یکی از نمودهای جدی و پرتفردار آن، دست کم از دید مذهب غیرحنفی بود، با مخالفت عمیق روحانیون حنفی مذهب و توده‌های اعوام اهل سنت روبه‌روگردی». (سجادی، ۱۳۸۰: ۷۲-۱۱۱)

به این ترتیب، نارضایتی‌ها از امیر در اکثر نقاط افغانستان گسترش یافت و تبدیل به شورش گردید؛ شورش که: «در آن علاوه بر افراد قبیله منگل، بعضی از سایر باشندگان سمت جنوبی مثل احمدزایی، حاجی و سلیمان خیل هم شرکت داشتند، در او اوایل سال «۱۹۲۴» رخ داده تا اخیر سال مذکور ادامه یافت. بنیان‌گذار محلی آن ملا عبدالله معروف به ملای لنگ و هم‌کار او ملا عبدالرشید بود که برای تحریک مردم علیه شاه موضوع مذهبی به خصوص قانون جزا را که تازه در محاکم در محل تطبیق قرار گرفته بود، بهانه ساخته [دلیل گرفته]، در حالی که در یک دست قرآن کریم و در دست دیگر قانون مذکور را گرفته بود از مردم سوال می‌کرد که کدام یکی را قبول دارند؟». (فرهنگ، ۱۳۹۴: ۵۲۷-۵۲۸) از طرف ملاها این انتخاب دوقطبی برای مردم در پیشکش گردید تا مردم از میان

گزینه‌های که در برابرشان قرار گرفته است، یکی از انتخاب کنند (قرآن کریم و قانون جزا) طبیعی است که جامعه قرآن کریم را انتخاب می‌کنند.

به این گونه، علما مردم را به قیام علیه سلطنت امان‌الله خان تشویق کردند. با وجود این که نظام امانی تلاش کرد از طریق مصالحه و یا سرکوب، مخالفت‌ها را علیه نظام خاموش سازد؛ ولی موفقیت صورت نگرفت. چون بنیه شورش انگیزه دینی داشت و این منجر به شروع شدن قیام از هر نقطه کشور گردید. بنابر اشارات گریگوریان: «ملاها به عنوان یک طبقه اجتماعی، با امان‌الله تقریباً از همان آغاز مخالف بودند. از سال ۱۹۱۹ به بعد، آن‌ها به بسیاری از اقدامات امان‌الله که اغلب آن‌ها در جهت نجات قانونی و اجتماعی زنان طراحی شده بود، مخالفت کردند. تلاش‌های امان‌الله در جهت تأمین حق تحصیل عمومی برای زنان و حق رفتن در انظار عمومی بدون «برقع» عملاً به مزاج عناصر مذهبی نامطلوب آمد. حتی آرزوی امیر برای اعطای این حق به زنان که موهای خود را به «مد» قیچی بزنند در سنت افغان‌ها زشت تلقی می‌شد. برای بسیار از ملاها، سفارش امیر و بعضی موقع فرمان‌های او به مردان افغان که لباس غربی را بپوشند، در حکم کفر بود.» (گریگوریان، ۱۳۸۹: ۳۲۳) به عبارت دیگر انتخاب گزینه‌های ناسازگار و غیر انطباق‌پذیر با ارزش‌های جامعه به گونه علنی و غیر تدریجی به فعال شدن اقشار مختلف جامعه علیه سلطنت افزود. طوری که دامنه این مخالفت‌ها بعد از ۹ سال نیز به حیات خودش ادامه داد و در ۱۴ نوامبر ۱۹۲۸ شورشی به رهبری محمد علم خان و محمد افضل خان در ولایات مشرقی، به شکل جدی و با تذکر نکات اساسی‌تر نیز آغاز شد که در آن معترضین اعلامیه‌ای را تسوید کردند که نکات اساسی آن چنین است:

۱. ازدواج چهار زن که قرآن [کریم] مجاز دانسته و محدود کردن آن به یک زن؛
۲. طلاق اجباری خانم‌های مامورین دولتی؛
۳. برداشتن چادری و نقاب زنان؛
۴. فرستادن دوشیزه‌های افغان به اروپا؛

۵. و تبدیل کردن رخصتی روز جمعه به روز پنجشنبه» (آدمک، ۱۳۹۲: ۲۳۲)
قیام‌کنندگان موارد فوق را خلاف ارزش‌های اسلامی و عرف افغانی دانسته و خواهان برچیدن موارد مزبور و حامیان آن بودند.

این مخالفت‌ها زمینه را به حضور حبیب‌الله کلکانی مساعد ساخت. وی که از محبوبیت خاصی در میان مذهبیون و به‌خصوص صوفیه برخوردار بود، جهت براندازی سلطنت امان‌الله‌خان به شمار مخالفان افزوده شد. او به امان‌الله‌خان هشدار ورود به کابل را داد. اما امان‌الله‌خان با وی راه تساهل را در پیش گرفت. مگر خواست امان‌الله‌خان پذیرفته نشد و با قیام طرفداران امیر حبیب‌الله کلکانی، کابل زیر تهدید قرار گرفت. در اخیر دسامبر حبیب‌الله‌خان بر قلع مرادبیک و باغ‌بالا حمله نمود. در هفته اول جنوری ۱۹۲۹ امان‌الله‌خان از پادشاهی مستعفی» (عطایی، ۱۳۸۴: ۲۶۰) و حبیب‌الله کلکانی بر اساس عهد تشکیل «حکومت بر مبنای قانون اسلامی در همه ابعاد خاص و کامل» (گریگوریان، ۱۳۸۹: ۲۳۹) قدرت را به دست گرفت.

بالاخره می‌توان گفت که مخالفت علیه اندیشه‌ای اصلاحی امان‌الله‌خان از زمان به-قدرت رسیدن وی از سال ۱۹۱۹ از طرف جامعه، به خصوص ملاها، شروع شده و تداوم آن از اثر اقدامات عملی امان‌الله‌خان بعد از آمدن از سفر، ادامه داشته است.

۵. تاثیر متغیر بین‌المللی بر سقوط سلطنت امان‌الله‌خان

پنجمین متغیری که می‌تواند شناسایی و بررسی آن در مهم‌ترین عوامل سقوط رژیم امان‌الله‌خان مؤثر بوده باشد، متغیر بین‌المللی می‌باشد.

در دهه دوم و سوم نیمه اول قرن بیستم، قدرت‌های مثل روسیه، بریتانیا، عثمانی و آلمان از جمله قدرت‌های بودند که به نحوی خواهان روابط با امان‌الله‌خان و استفاده از رژیم امان‌الله‌خان در محور سیاست خارجی‌شان بودند. از جمله آلمان و عثمانی‌ها خواستند مخالفت امان‌الله‌خان علیه انگلیس جدی و تداوم داشته باشد. اما روسیه با احتیاطی که به کار برد، تلاش کرد هم انگلیس راضی باشد و هم روابط سیاسی خود را با

رژیم امان‌الله خان داشته باشد. در چنین یک وضعیتی، انگلیس که یکی از قدرت‌های بزرگ وقت بود و همچنان سابقه استعماری را در کارنامه خود داشت، در برابر این برخوردها خاموش نه نشست. آن هم زمانی که امان‌الله خان دیگر خود را یک کشور وابسته به سیاست انگلیس‌ها نه دانست و خواهان برقراری روابط با کشورهای منطقه، از جمله روسیه بود. بنابراین در این متغیر، سفر امان‌الله خان به اروپا، نقش مخرب انگلیس و روابط سیاسی با روسیه را به‌عنوان شاخصه‌های متغیر بین‌المللی در مهم‌ترین عوامل سقوط رژیم امان‌الله خان بررسی می‌کنیم.

۶. تاثیر برآیند سفر اروپا

بر اساس گزارش بی بی سی «شاه امان‌الله خان در ۱۵ نوامبر ۱۹۲۷ از طریق قندهار با ۳۱ تن همراهان خود که ملکه ثریا و شماری اعضای کابینه و مترجمان او را همراهی می‌کردند، اولین سفر اروپایی خود را آغاز کرد و پس از هفت ماه در اول ژوئن ۱۹۲۸ به کابل بازگشت» (bbc.com- ۱۴۰۳/۶/۱۲)

آنچه از نتایج برگشت سفر امان‌الله خان از اروپا به افغانستان وارد شد اندیشه‌های بود که با بافت اجتماعی جامعه سازگاری نداشت. در مورد محتوای سفر، روزنامه امان افغان در ۱۹۲۷ نوشت که «پادشاه در این سفر خود آرزو دارد تا مفاهیم واقعی حیات نوین را به وجه احسن آن درک نماید؛ برای بهبود و ارتقای کشور خود عزم سفر اروپا کرده است تا تجارب اولیه را از ارزیابی پیشرفت جهان غرب به دست آورد. و برای حیات شگوفان و نجات افغانستان بهترین نتایج و تجارب ثقافتی خود را انتخاب و تطبیق کند». (آدمک، ۱۳۹۲: ۱۹۱) امان‌الله خان بعد از بازگشت از اروپا خواست تا این ثقافت جدید را در جامعه افغانستان عملی کند. وی، سعی کرد تغییرات بزرگی را در زمان کم‌تر وارد زندگی مردم کند. شکی نیست که در جامعه چون افغانستان، موضوعات قابل تغییر زیاد بودند؛ اما شاه از آن جمله، چیزهای را انتخاب کرد که زودتر به چشم می‌خورد. (فرهنگ، ۱۳۹۴: ۵۳۴) و این مفاهیم به‌ظاهر جاذب‌گزینه و شاخص‌های اصلی‌ای نبود که در بعد اقتصادی یا

عمران مشکلات مردم را مرفوع سازد؛ بلکه به تباین مردم از سلطنت روزبه‌روز می‌افزود. بنابراین، غالباً می‌توان گفت که، محض سفر امان‌الله خان به اروپا سبب نفرت مردم از رژیم امان‌الله خان نگردید؛ بلکه امان‌الله خان با وردش به کشور اندیشه‌ای جدید و کاملاً متفاوت با جامعه افغانستان را وارد کرد که قبلاً بسترسازی برای آن صورت نگرفته بود.

۷. تاثیر دخالت انگلیس در سقوط سلطنت امان‌الله خان

در نخست باید تذکر داد که در اوایل پادشاهی امان‌الله خان با انگلیس‌ها روابط وجود داشت. عهدنامه افغان و انگلیس میان هر دو کشور امضا شد و بر اساس محتوای این معاهده «حکومت انگلیس سرانجام استقلال افغانستان را در امور داخلی و خارجی به الفاظ صریح و واضح به رسمیت شناخت و موافقت کرد که وزارت مختارهای دو کشور در پایتخت‌های یکدیگر تأسیس گردد. اندکی همفریز یکی از ماموران سابقه‌دار حکومت هند به‌عنوان وزیرمختار دولت برتانیه به کابل آمد و عبدالهادی داوی به‌عنوان وزیرمختار افغانستان به لندن رفت». (فرهنگ، ۱۳۹۴: ۵۱۶-۵۱۷) با این وجود هم، این روابط برای مدت طولانی میان دو کشور سرد و آمیخته با بدگمانی بود.

اما در دانش سیاسی، داشتن ارتباطات به معنی عدم مخالفت سیاسی نیست. بر همین اساس بود که با قرار گرفتن امان‌الله خان در اریکه قدرت افغانستان، انگلیس‌ها به‌صورت علنی با امان‌الله خان و برنامه استقلال‌خواهی‌اش مخالفت کردند. بعضی از انگلیس‌ها فکر کردند که مطابق عصر جدید پیشرفت افغانستان، به هندوستانی حکومت بریتانیا ایجاد خطر می‌نماید و آن نمونه‌ای می‌شود که ملت‌های آزاد آسیا توانایی انجام آن‌را دارند. چنین مفکوره‌ای به ویژه در میان اردوی بریتانیا وجود داشت. (غوث، ۱۳۷۸: ۶۵-۶۴) البته منظور از بریتانیا «تنها به پارلمان و کابینه آن کشور و مامورین عالی رتبه آن در انگلستان و هند منحصر نبود؛ بلکه در عمل مقامات دیگر در سطح پایین‌تر و از همه اول‌تر کارکنان ولایات سرحد شمال غرب هند و وزیرمختار و مامورین سفارت انگلیس در کابل در آن نقش فعال و مخالف داشتند». (فرهنگ، ۱۳۹۴: ۵۵۲)

همین گونه دولت انگلیس، جاسوس‌های خود را در نقاط کلیدی افغانستان مانند هرات، ولایات جنوبی، کابل و... مستقر ساخت تا در برهم زدن نظام امان‌الله مساعی لازم به‌خرج دهند. یعنی «انگلیس‌ها که دشمن شماره یک او بودند به وسیله جاسوس‌های‌شان به طرق مختلف زمینه سقوط امان‌الله را فراهم آوردند». (دانش بختیاری، ۱۳۷۵: ۸۹) طوری که یک روزنامه چاپ شوروی وقت، به تاریخ ۲۹ جنوری ۱۹۲۹ فعالیت «لارنس» جاسوس انگلیس را تایید نمود. نامبرده در بین مردم شینواری بر ضد شاه امان‌الله تبلیغات نمود. وی که بر ضد ریفورم امانی، در لباس پیرو و پیشوا اعزام گردید وظیفه سرکوبی تمام ترقی‌خواهان دوره امانی را به عهده داشت. جاسوس‌های یامیری، ارمینوس و هنگری به طرفداری انگلیس در هرات فعالیت مخفی انجام می‌داند. لارنس خود را به نام پیرکرمشاه شهرت داده بود و با پخش پروپاگندهای دماغوژیک خود، وانمود کرد که شرایط انتقام جویی از امان‌الله آماده است. (قربشی، ۱۳۸۳: ۱۳۳)

به این گونه، انگلیس «اغتشاشات در پاکتیا [پکتیا] را تحریک کرد؛ زیرا سیاست خارجی افغانستان در نقطه مقابل سیاست انگلیس قرار داشت و انگلیس‌ها این تضاد سیاست دولتین را آن قدر حاد ساخته بودند که محلی برای تألیف و توافقی باقی نمانده بود. افغانستان فقط قانع به حفظ استقلال سیاسی و آزادی تعیین سرنوشت خود بوده، دیگر انتظار خیر و یا شری از دولت انگلیس نداشت؛ در حالی که دولت انگلیس وجود یک افغانستان قوی و مترقی را در همسایگی هند نمی‌خواست». (غبار، بی‌تا: ۸۰۶)

گذشته از این، یکی از چالش‌ها برای امان‌الله خان این بود که در وقت مخالفت داخلی، در لندن حزب محافظه‌کار برسر اقتدار بود. چون امان‌الله منافع انگلیس‌ها را در سرحدات و حتی داخل هند تهدید می‌نمود مورد تنفر حزب محافظه‌کار قرار گرفته بود. (رهین، ۱۳۸۴: ۹۴) به این ترتیب، فعالیت‌های تخریبی انگلیس علیه امان‌الله خان ادامه یافت؛ طوری که در این فعالیت‌ها از عده‌ای عناصر اشراف، روحانی و دوستان سابقه‌دار خود در افغانستان استمداد نمود تا در ادارات دولتی امانی کارشکنی شروع شود. (کاروال،

به این ترتیب، دولت انگلیس از چند جهت علیه سلطنت امانی قرار گرفت. اول، این که سیاسیون انگلیس مخالف توسعه افغانستان بودند و توسعه طلبی امان‌الله خان را به ضرر هند دانستند. دوم، استفاده از جاسوسان و عناصر نفوذی خود در داخل و خارج از قلمرو افغانستان بود که اذهان عامه را در مسیر نفرت از سلطنت امان‌الله خان قرار داد و سوم این که برای سقوط سلطنت قصداً در سیستم اداری دولت امانی به‌طریقه‌ی وارد شد که اهمال و فساد در ادارات دولتی صورت گیرد که چنین هم شد.

۸. تاثیر روابط دیپلماتیک با روسیه

امان‌الله خان، پس از اعلام استقلال در حضور نماینده انگلیس، به برقراری روابط بیرونی، به خصوص کشورهای منطقه اظهار علاقه کرد. او باورمند شد که افغانستان مستقل شده و مانند سایر کشورهای آزاد دنیا باید با هر کشوری روابط دیپلماتیک برقرار کند. خواستی که برای انگلیس‌ها ناخوشایند بود. از این رو برای این که امان‌الله خان نشان دهد مستقل است، به برقراری روابط دیپلماتیک با روسیه اقدام کرد. چون «در ۱۹۱۹ شوروی اولین کشوری بود که استقلال افغانستان را به رسمیت شناخت. امان‌الله خان در ۱۳ سپتامبر ۱۹۲۰ قرارداد دوستانه‌ای با شوروی منعقد نمود. کمک‌های فنی و نظامی و تسلیحاتی، از این کشور دریافت کرد. یک قرارداد دیگر امضاء شد، که بر اساس آن کالای افغانی، بدون پرداخت حق ترانزیت و مالیات از طریق شوروی صادر شود. در سال ۱۹۲۱، قرارداد دیگری بین دو کشور امضاء گردید و [طرفین] تعهد کردند، که خاک هیچ‌کدام علیه دیگری مورد استفاده قرار نگیرد». (مدنی، ۱۳۷۷: ۳۳۷؛ حقجو، ۱۳۸۲: ۳۵-۷۳) البته امان‌الله خان علاوه از روسیه، با کشورهای ایتالیا، ترکیه و ایران روابط دیپلماتیک داشت که موضوعی مرتبط به این بحث نیست.

برای تداوم تقویت روابط حکومت، امان‌الله خان به سردار محمدولی خان وظیفه داد تا روابط دیپلماتیک را با اتحاد جماهیر شوروی برقرار و در کنفرانس صلح جهانی منعقد پاریس بحیث نماینده‌ی افغانستان اشتراک ورزد. حکومت شوروی از این پیشنهاد اظهار خوشحالی کرد. هیات افغانی به احترام پذیرایی شد. به نماینده سیاسی افغانستان اجازه

داده شد تا قونسل‌گری افغانستان را در آنجا تاسیس کرده و محمد اسلام خان میرشاکار را به حیث قنصل تعیین نماید. در مراسم افتتاحیه قونسلگری، نماینده سیاسی افغانستان خطابه‌ای ایراد کرد و در آن تذکر داد که افغانستان بر علیه انگلیس اعلان جنگ داد؛ زیرا که آن‌ها آزادی انجام مراسم دینی را از ایشان سلب کرده بوند و علاوه کرد آن‌ها که بر علیه حکومت ستم‌گر انگلیس قیام کرده‌اند و با اتحادشوری طرح دوستی ریختند، محض برای آزادی خود و آزادی ملت مظلوم مسلمان هند نیست؛ بلکه در تلاشند همه پیروان حضرت محمد ص را از بردگی در جهان نجات دهند. (آدمک، ۱۳۹۲: ۸۶-۸۷) پیرامون این گفتار، حکومت شوروی از خود علاقه نشان داد. اما، گفتن چنین بیان سیاسی از طرف نماینده امان‌الله خان، برای دولت انگلیس مورد قبول واقع نشد و به نگرانی حکومت انگلیس افزود طوری که «در سبتمبر ۱۹۲۱ طی یک یادداشتی بر قرارداد منعقدہ بین افغانستان و شوروی اعتراض کرد و گفت: «دولت شوروی در افغانستان، هندوستان و ایران بر ضد دولت انگلیس تبلیغ می‌نماید و در تاشکند مکتب تبلیغاتی باز کرده و از انقلابیون هندی [دعوت به عمل آمد تا] به مسکو نموده، و از افغانستان در خواست تاسیس قونسلگری خودش را در جنوب افغانستان نموده است». (غبار، بی‌تا: ۸۰۶) با این وجود هم، امان‌الله خان اعتراضات انگلیس را نادیده گرفت و به گونه خوش‌بینانه از گستردگی روابط با روس‌ها نه کاست و توازن را در نظر نگرفت. اما «با این همه خوش‌بینی، امان‌الله خان، از طرف روس‌ها در موقع خطر کمک در یافت نکرد». (غوٹ، ۱۳۷۸: ۶۳)

البته مدتی بعد مناسبات میان امان‌الله خان و روس‌ها به تیرگی گرایید که از بحث این مقاله خارج است. اما در پالیسی حکومت امان‌الله، برقراری روابط دیپلماتیک خوش‌بینانه و عدم در نظر گرفتن توازن سیاسی در سیاست خارجی میان

روس و انگلیس، ایراد بیان تند علیه انگلیس در شوروی، منجر به نگرانی‌های بیشتر انگلیس از سیاست خارجی امان‌الله‌خان گردید. روس‌ها نه خواستند از نظر وزنه سیاسی، میان انگلیس و افغانستان، به جهت افغانستان باشند؛ اما خواستند از این روابط سیاسی بحیث وسیله فشار در مقابل انگلیس‌ها استفاده نمایند. بنابراین اشتباهات متعددی امان‌الله‌خان در محور سیاست خارجی، گفتن سخنان کلان و دور از توان، حفظ موقف ضد انگلیسی و رابطه گسترده با روس‌ها به زمینه‌های سقوط سلطنت امان‌الله‌خان افزوده شد.

بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به سوال اصلی مطرح‌شده در این تحقیق که «مهم‌ترین عوامل سقوط سلطنت امان‌الله خان چیست؟» یافته‌ها نشان می‌دهد که هر پنج متغیر نظریه وابستگی جیمز روزنا در سقوط سلطنت امان‌الله خان نقش داشتند، هرچند برخی از این متغیرهای کیفی وزن بیشتری نسبت به برخی دیگر دارند.

در بخش متغیر فردی، مشخصات شخصی امیر امان‌الله خان تأثیر بیشتری در تسهیل سقوط حکومت وی داشته است. این خصوصیات نه تنها پس از سفر به اروپا، بلکه قبل از آن نیز دارای دیدگاهی نسبتاً نو بوده که در برخوردها و روابط او با مردم در سال‌های ۱۹۱۹، ۱۹۲۴ و ۱۹۲۹ قابل درک است. او از یک سو خوش‌بین به تمدن غربی بود و از سوی دیگر خواهان اصلاحات جدی و فوری در کشور گردید که این امر زمینه را برای سقوط سلطنتش آماده ساخت.

دومین متغیر مؤثر در سقوط سلطنت امان‌الله خان، متغیر نقش‌گرایانه است. همانطور که در متن مقاله بررسی شد، در حکومت سلطنت امان‌الله خان هر فرد نتوانست نقش منحصر به فرد خود را در نظام اداری به‌خوبی ایفا کند. روابط بیشتر شخصی بود و هر فرد در داخل نظام و ساختار اداری و سیاسی امان‌الله خان در پی منافع شخصی بود تا خدمت به سلطنت و اجرای وظایف محوله. این ضعف در نقش‌های افراد، در نظام اداری، نظام مالیاتی و نظام استخبارات خود را نشان داد و به سایر زمینه‌های سقوط سلطنت امان‌الله خان افزوده شد.

سومین متغیر مربوط به نهادهای حکومتی است. ضعف این نهادها و عدم توجه شاه به مشورت‌های آن‌ها، همراه با تغییر و تحولاتی که شاه در نهادهای حکومتی انجام داد، فعالیت دستگاه اداری دولت را تضعیف کرد.

متغیر چهارم، متغیر اجتماعی است. زمانی که امان‌الله خان طرفدار اصلاحات جدی در سطح جامعه و ساختار دولت شد، مفاهیمی را مطرح کرد که با سنت و عرف جامعه سازگار نبود. این موضوع باعث شد مردم از نقاط مختلف کشور علیه سلطنت امان‌الله خان

شورش کنند؛ زیرا آن‌ها خواست‌های امان‌الله‌خان را مخالف ارزش‌های دینی و باورهای خود دانستند. شایان ذکر است که این نارضایتی از همان آغاز سلطنت او و با محوریت ملاها علیه وی و طرح‌های اصلاحی‌اش وجود داشت.

پنجمین متغیر مؤثر در سقوط سلطنت امان‌الله‌خان، متغیر محیط بین‌الملل است. زمانی که امان‌الله‌خان خواهان تغییرات عمده در افغانستان بود، مردم علیه سلطنت شورش کردند و در این شرایط، عوامل بیرونی، به ویژه برقراری روابط با روس‌ها و مداخله‌های نامعقول انگلیس، به تحرك عوامل درونی پرداختند. به ویژه انگلیس به تحرك عوامل درونی کمک کرد و زمینه‌ساز شورش‌های بیشتر گردید. این موارد منجر به خروج کنترل از دست دستگاه اداری سلطنت امان‌الله‌خان شد و او نهایتاً از سلطنت کناره‌گیری کرد و رژیم سقوط کرد.

سرچشمه‌ها

- آدمک، لودویک، (۱۳۹۲)، روابط خارجی افغانستان (درنیمه اول قرن بیست)، ترجمه: پوهاند محمد فاضل صاحب‌زاده، کابل: انتشارات سعید، چاپ دوم.
- بهابادی، احمد ترحمی و دیگران، (۱۴۰۱)، بررسی عوامل موثر بر سقوط رژیم حسنی مبارک بر اساس نظریه جیمز روزنا، فصلنامه جستارهای سیاسی معاصر، سال ۱۳، شماره ۳.
- ثانی‌آبادی، الهام رسولی، (۱۳۹۱)، بررسی سیاست خارجی دولت‌های انقلابی جدید در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا بر اساس مدل پیوستگی جیمز روزنا، فصل نامه راهبرد، شماره ۶۳.
- حبیبی، عبدالحی، (۱۳۷۲)، جنبش مشروطیت در افغانستان، قم: انتشارات احسانی، ۱۳۷۲.
- حقجو، میرآقا، (۱۳۸۲)، افغانستان و مداخلات خارجی، کابل: کتاب خانه عامه.
- دانش بختیاری، محمد قاسم، (۱۳۷۵)، ریشه‌های بحران و راه توسعه سیاسی در افغانستان، کابل: نشر مؤسسه تحقیقاتی انتشارات نور.
- رهین، رسول سید، (۱۳۸۴)، نگاهی به عهد سلطنت امانی، چاپ سوم، کابل: انتشارات میوند.
- زیباکلام، صادق و دیگران، (۱۳۹۰)، بررسی رابطه ایران و آمریکا از آغاز تا سال ۱۳۲۵ (بر اساس نظریه پیوستگی جیمز روزنا)، فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین-المللی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، شماره ۹.
- سجادی، سید عبدالقیوم، (۱۳۹۱)، جامعه شناسی سیاسی افغانستان، کابل: دانشگاه خاتم النبیین.
- سازمند، بهاره، (۱۳۹۲)، سیات خارجی قدرت‌های بزرگ، تهران: نشر نی.

- فرهنگ، میرمحمد صدیق، (۱۳۹۴)، افغانستان در پنج قرن اخیر (جلد اول و دوم با ضمایم)، کابل: انتشارات سرور سعادت.
- عطایی، محمد ابراهیم، (۱۳۸۴)، تاریخ معاصر افغانستان، کابل: میوند.
- غوث، عبدالصمد، (۱۳۷۸)، سقوط افغانستان، دانش کتاب خانه قصه خوانی پشاور: دانش خپرندویه تولنه.
- غبار، غلام محمد، (بی‌تا)، افغانستان در مسیر تاریخ- دوره کامل دو جلدی، کابل: کتاب خانه عامه.
- قریشی، عبدالهادی، (۱۳۸۳)، دست‌های مخفی و سیاست‌های علنی، پشاور: دانش.
- قاسمی، نبی‌الله، (۱۳۷۸)، رژیم‌های افغانستان طی یک دهه اخیر، پشاور: کتاب خانه دانش.
- کاروال، میرصاحب، (۱۳۸۴)، درس‌های تالخ و عبرت انگیز افغانستان، کابل: انتشارات میوند.
- گریگورین، ورتان، (۱۳۸۹)، ظهور افغانستان نوین، ترجمه: علی عالمی کرمانی، کابل: انتشارات عرفان.
- مدنی، جلال‌الدین، (۱۳۷۷)، علوم سیاسی (مواضع سیاسی، تحولات تاریخی دویست کشور جهان)، تهران: نشرپایدار.
- رادیویی بی بی سی، اولین سفر اروپایی یک شاه افغانستان، تاریخ دریافت: ۱۳ سنبله ۱۴۰۳، تاریخ نشر: ۱۴۰۳/۶/۱۲، گرفته شده از لینک ذیل:
<https://www.bbc.com/persian/afghanistan/1403/6/12>

رهنمود تدوین مقالات دعوت

شرایط پذیرش مقاله

- برای نشر در مجله علمی-تحقیقی دعوت مقالاتی پذیرفته و به داوری فرستاده می‌شود که معیارها و شرایط ذیل حین تدوین، رعایت شده باشد:
- مقاله اصلی، پژوهشی، ساختارمند و با معیاری‌های امروزی تحقیقات علمی برابر باشد.
 - مقاله در نشریه دیگری به نشر نرسیده و یا زیر ارزیابی نباشد.
 - مقاله حد اقل پاسخگوی یکی از نیازمندی‌های جامعه باشد.
 - اصول و قواعد نگارشی در متن مقاله رعایت شده باشد.
 - منبع دهی با استفاده از روش درون‌متنی باشد.
 - حجم مقاله حدود ۷۰۰۰ تا ۱۰۰۰۰ کلمه باشد.
 - نویسنده حین تسلیم‌دهی مقاله، فورم دریافت مقاله و تعهدنامه را امضاء نماید.

ساختار مقاله

- عنوان: عنوان مقاله کوتاه، گویا، جذاب، جدید، دارای قلمرو مشخص، بیان‌کننده محتوای مقاله بوده و با هدف اصلی مقاله متناسب باشد.
- نام و نشانی نویسنده: بعد از عنوان مقاله، ابتداء نام و نام خانوادگی نویسنده، به ادامه موقف‌سازمانی، شماره تماس و ایمیل آدرس نویسنده درج مقاله باشد.
- چکیده: حداکثر ۱۵۰ کلمه بوده و باید حاوی سوال اصلی، فرضیه، روش تحقیق و یافته‌های تحقیق باشد.

یادآوری: چکیده ادبیات گزارشی داشته باشد و نیز از نقل قول مستقیم و کاپی پیست از متن مقاله و نتیجه‌گیری در آن جلوگیری شده باشد.
- **واژگان کلیدی:** واژگان کلیدی باید میان ۵ تا ۷ کلمه بوده و بعد از چکیده آورده شود.

- **مقدمه:** شامل بیان مسئله، اهمیت، ضرورت، سوال، فرضیه، روش تحقیق و معرفی نوع تحقیق باشد.

یادآوری: تمام موارد یاد شده، تحت عنوان مقدمه بحث می‌شود و عنوان جداگانه برای هر بخش لازم نیست.

پیشینه تحقیق: در این بخش مقاله، تحقیقات انجام شده در مورد و یا مرتبط به موضوعی که برای تحقیق انتخاب شده است، با نگاهی انتقادی بررسی و محقق جنبه نوآوری خود را بیان کرده باشد.

چهارچوب نظری: کوشش شود مقاله‌های حوزه علوم بشری و اقتصادی دارای چارچوب نظری باشد، تا محقق به کمک نظریه‌های مرتبط، بتواند به تبیین درست مسئله بپردازد.

- **متن اصلی:** شامل عنوان‌های اصلی و فرعی، پی‌نوشت‌ها، جدول‌ها و گراف‌ها، تحلیل و مستندسازی دقیق باشد.

- **بحث و نتیجه‌گیری:** نتیجه‌گیری علمی، دقیق و با تحلیل علمی نویسنده همراه باشد. هم‌چنان نتیجه‌گیری نباید به شکل خلاصه مطلب باشد.

شیوه مرجع‌دهی

مرجع‌دهی به روش درون‌متنی (APA) باشد؛ یعنی بعد از نقل مطلب، منبع باید به این شکل درج شود (نام صاحب اثر، سال انتشار و شماره صفحه). مثال: (خلیل هدف، ۱۴۰۲: ۱۰۰)

نحوه نگارش منبع در فهرست منابع: با در نظر داشت نوع منبع، فهرست منابع به گونه زیر ترتیب گردد:

۱. مرجع دهی از کتاب‌ها: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (به شکل بولد)، (نام مترجم یا مصحح)، محل انتشار و ناشر.
۲. مرجع دهی از مقاله‌ها: نام خانوادگی نویسنده، نام، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله داخل قوس «به شکل ایتالیک»، شماره مجله، صفحه، محل انتشار: ناشر و تاریخ نشر.
۳. مرجع دهی از سایت‌های معتبر اینترنتی: نام خانوادگی، عنوان مقاله یا کتاب (به شکل ایتالیک)، تاریخ نشر (روز، ماه، سال) تاریخ بازیابی (روز، ماه، سال)، نشانی صفحه اینترنتی.

فرایند دریافت، ارزیابی، نشر و اعلان نتایج مقاله‌ها

۱. ثبت مقاله در دیپارتمنت مربوطه و یا در دفتر آمریت تحقیقات علمی؛
۲. تکمیل فرم دریافت مقاله و امضای تعهدنامه توسط نویسنده؛
۳. بررسی مقدماتی مقاله‌ها توسط سردبیر و گزینش مقاله‌های قابل داوری؛
۴. ارسال مقاله‌های قابل داوری به داوران از طریق شورای مرکزی تحقیقات علمی؛
۵. ارسال مقاله‌های تایید شده و نیاز به اصلاح به نویسنده مقاله، بعد از داوری؛
۶. ارسال پیام از طریق ایمیل به نویسنده‌های که مقاله‌های شان رد شده است؛
۷. مقاله‌ای در این مجله منتشر خواهد شد که بعد از ارزیابی، ۷۵ نمبر کسب کند و قبلاً در مجله دیگر یا سایت‌های اینترنتی منتشر نشده باشد؛
۸. نشر مقاله و نیز ارسال مکتوب تاییدی به نویسنده بابت نشر مقاله ایشان؛
۹. مجله در پذیرفتن و نپذیرفتن و نیز ویرایش مقاله‌ها، آزاد است.

موفق باشید!



Dawat

Academic Journal

Fifth Year, Volume 1 (Spring & Summer 2024)