سلام پوهنتون
SALAM UNIVERSITY

سلام

مجلۀ علمیِ پوهنتون سلام

مجلۀ علمی و تحقیقیِ شش ماهه

سال هشتم، دور دوم، شماره ۴ خزان ۱۴۰۲ هـ ش

در این شماره:

- د پیل خبرې
- مالیات او حکم یې د شریعت په رڼا کې
- د متقدمینو تفسیر پوهانو په وړاندې د قرآن کریم د محکم او متشابه آیتونو په تقسیم او تعریف کې د وقف رول
- مهاجرین افغان در پاکستان، اخراج اجباری و پیامد های آن
- حمایت از مقدسات دینی و ضرورت جرمپنداریِ اهانت به آن در قوانین بین المللی
- بر رسی روایات اتهام پیامبر به تصمیم خود کشی
- چیستی روشنفکر و روشنفکری
- د افغانستان د نوي کیدونکي انرژۍ سرچینې: ننګونې، د پالیسۍ چوکاټ، او سپارښتنې

مجلۀ علمیِ پوهنتون سلام
چهارراهی گل سرخ (بُست)،
کلوله پشته،کابل - افغانستان

سلام

مجلهٔ علمیِ پوهنتون ســلام

مجلهٔ علمی و تحقیقیِ شش ماهه

سال هشتم، دور دوم، شماره ۴ خزان ۱۴۰۲ هـ ش

سلام یک مجله علمی و تحکیم شده است که از طرف وزارت تحصیلات عالی افغانستان اعتبار اکادیمیک را به دست آورده و به شمارهٔ (RCTD-PNJR-00+9-21) ثبت گردیده است، این مجله بحث های علمی را بعد از پروسه تحکیم در علوم اجتماعی به نــــشر می‌سپارد، و در شش ماه یک بار از طرف پوهنتون سلام، کابل به نشر می رسد.

سال هشتم، دور دوم، شماره۴ خزان۱۴۰۲ هـ ش

مجلة علمية، محكمة مسجلة لدى وزارة التعليم العالي برقم (RCTD-PNJR-00+9-21)، تعنى بنشر- البحوث العلمية بعد تحكيمها وتصدر كل ستة أشهر من جامعة سلام في العاصمة الأفغانية – كابل، العدد: ۴، ١٤٤٥ هـ ق..

آدرس :

د مجلې سره مراسلات به د تحرير د مدير په نوم وي

پوهنتون ســـلام، چهار راهی گل سرخ (بّست)، کلوله پشته،
کابل - افغانستان

شماره های تماس:

(۰)۲۰۲۲۳۰٦٦۴

۰۷۷۸ ۱۵۰ ۱۵۰

ایمیل:

salamjournal@salam.edu.af

ویب سایت :

www.salam.edu.af

سلام

مجلهٔ علمیِ پوهنتون سـلام

هیئت تحریر

رئیس تحریر

استاد دکتور مصباح الله عبد الباقی
رئیس پوهنتون سلام

مدیر تحریر

استاد دکتورفصیح الله عبدالباقی
استاد پوهنځی شرعیات، پوهنتون سلام

اعضاء هیئت تحریر

- **استاد ابوبکر مدقق** معاون علمی، پوهنتون سلام
- **پوهاند دکتور محمد اسماعیل لبیب بلخی** استاد پوهنځی شرعیات، پوهنتون سـلام
- **استاد نصیر احمد نویدی** رئیس مرکز تحقیقات پوهنتون سلام
- **پوهندوی دکتور رفیع الله عطاء** رئیس پوهنتون بین المللی افغان، کابل
- **پوهنوال دکتور نجیب الله صالح** استاد پوهنځی شرعیات و قانون، پوهنتون ننگرهار
- **پوهندوی دکتور عبد الخبیر علیم** استاد پوهنځی انجنیری، پوهنتون سـلام
- **پوهنوال امین الله معتصم** استاد پوهنتون البیرونی
- **دکتورعبد الله صادق** رئیس پوهنځی اقتصاد، پوهنتون سلام

بسم الله الرحمن الرحيم

په سلام څېړنيزه مجله کې د څېړنو د نشرولو ضوابط:

- مجله د نشر لپاره په ملي ژبو سربېره په عربي او انګليسي ژبو څېړنې او علمي بحثونو د نشر لپاره مني، مګر په دې شرط چې چې په نورو ژبو د ليکل شوو بحثونو لنډيز د ملي ژبو څخه په يوې ژبې، او په ملي ژبو د ليکل شوو بحثونو لنډيز په عربي او انګليسي ژبه د بحث د ليکوال لخوا د بحث تر څنګ مجلې ته وسپارل شي.
- مجله په کال کې دوه ګڼې خپريږي.
- مجله د بېلابېلو پوهنيزو او علمي ډګرونو پورې اړوند هغه څېړنې خپروي چې په منهجي لحاظ سمې او درستې، په علمي او فکري لحاظ اصالت ولري (د بل چا څخه نه وي اخيستل شوي).
- سلام مجله يوازې هغه څېړنې خپروي چې مخکې د کتاب په بڼه او يا په کومې مجلې او يا هم د کومې بلې لارې نشر شوي نه وي.
- د بحث د پاڼو شمېر بايد د ۸ پاڼو (A4سايز) څخه کم او له ۳۰ پاڼو ډېر نه وي، له دغه شمېر څخه د پاڼو د کموالي او ډېروالي په صورت کې به د تحرير د مدير هوکړه اړينه وي.
- تر هغه چې د بحث ظاهري بڼه سمه او درسته نه وي او لومړني شرطونه يې نه وي پوره کړي د تحکيم لپاره به نه اخيستل کيږي.

د بحث د نشرولو اجراءات:

- کومه څېړنه او بحث چې په مبدئي لحاظ د نشر وړ وي، ليکوال يې بايد د سافټ کاپي سربېره پرنټ کړې درې نسخې د څېړونو مرکز ته وسپاري.
- مجله هره څېړنه اړونده متخصصينو ته د تحکيم لپاره (ددې پريکړې لپاره چې بحث په مجله کې د نشر وړ دی او که نه دی) ليږي.
- د بحث په هکله د متخصصينو رايه وروستۍ يا نهايي بلل کيږي.
- د تحکيم څخه وروسته که بحث د نشر وړ کڼل شوی وي، او څه تعديل او بدلون ته په کې اړتيا ليدل کيږي، نو ليکوال ته به د هغه تعديلاتو د اجراء لپاره بېرته ليږل کيږي.
- د تصحيح نه وروسته ليکوال بحث د بريښناليک له لارې او يا هم په سي ډي کې د يوې کاپي سره د څېړنو مرکز ته سپاري، تر څو د نشر لپاره چمتو شي.
- هغه بحثونه او څېړنې چې په مجله کې د نشر څخه پاتې شي بېرته يې ليکوال ته سپارل د مجلې مسؤوليت نه دی.

په دی گڼه کی د لیکوالانو لنډه پیژندنه

- دکتور مصباح الله عبد الباقی

  استاد پوهنځی شرعیات و رئیس پوهنتون سلام

  misbah.abdulbaqi@gmail.com
- استاد نصیر احمد نویدی

  عضو کادر علمی پوهنځی حقوق و علوم سیاسیِ پوهنتون سلام

  nnawidy@gmail.com

پوهنوال دکتور محمد مزمل اسلامي

د کابل ښوونې او روزنې پوهنتون د اسلامي علوم پوهنځي استاذ

mmislami@gmail.com

- فتیح الله احدی

  عضو کادرعلمی پوهنځی حقوق و علوم سیاسی پوهنتون سلام

  Fetehullah.ahady2020@gmail.com

عبدالناصر امینی

فارغ برنامهٔ ماستری پوهنتون سلام، عضو کادر علمی پوهنتون غالب

mini2064@gmail.com

- استاد عطاءالحق انس

  عضو کادر علمی پوهنځی حقوق و علوم سیاسی پوهنتون سلام.

  Ataulaqanas333@gmail.com
- استاد عبدالحمید رفعت

  عضو کادر علمی پوهنځی حقوق و علوم سیاسی پوهنتون سلام.

  Abdulhamidrafat@jmail.com
- انعام الله رحمانی

  عضو کادر علمی پوهنځی شرعیات پوهنتون سلام.

  enrahmane1998@gmail.com
- دکتور عبدالوهاب حسام

  عضوی کادر علمی پوهنځی شرعیات پوهنتون سلام
- abdulwahab.husam@gmail.com
- دوکتور عبدالله صادق

  عضوی کادر علمی پوهنځی اقتصاد پوهنتون سلام

  Abdullah.sadiq88@gmail.com
- عزت الله زهیر

  استاد پوهنځی اقتصاد پوهنتون سلام

  Azatutllahzaheer28@gmail.com

فهرست

عناوین	صفحه
د پیل خبرې	۱
مالیات او حکم یې د شریعت په رڼا کې	۶
د متقدمینو تفسیر پوهانو په وړاندې د قرآن کریم د محکم او متشابه آیتونو په تقسیم او تعریف کې د وقف رول	۱۱۰
مهاجرین افغان در پاکستان، اخراج اجباری و پیامد های آن	۱۲۰
حمایت از مقدسات دینی و ضرورت جرمپنداریِ اهانت به آن در قوانین بین المللی	۱۴۷
بر رسی روایات اتهام پیامبر به تصمیم خود کشی	۱۶۰
چیستی روشنفکر و روشنفکری	۱۷۸
د افغانستان د نوي کیدونکي انرژۍ سرچینې: ننګونې، د پالیسۍ چوکاټ، او سپارښتنې	۱۹۰

ملخصات البحوث باللغة العربية

الصفحة	العناوين
١٩١	الضرائب وحكمها الشرعي
١٩٢	دور الوقف في تقسيم وتعريف الآيات القرآنية إلى المحكم والمتشابه عند علماء التفسير المتقدمين.
١٩٣	اللاجئون الأفغان في باكستان، الترحيل القسري وعواقبه
١٩٤	حماية المقدسات الدينية وضرورة تجريم الإساءة إليها في القوانين الدولية
١٩٤	دراسة الروايات التي تتهم النبي عليه السلام بمحاولة الانتحار
١٩٥	من المثقف العقلاني وما هي العقلانية
١٩٦	موارد الطاقة المتجددة في أفغانستان: مواجهة التحديات وإطار السياسات والتوصيات

د پیل خبرې

د رئیس تحریر په قلم

الحمد لله رب العلمین والصلاة والسلام علی سید الأنبیاء والمرسلین وعلی آله و أصحابه أجمعین، و بعد.

د سلام علمي مجلې دا ګڼه په داسې حال کې نشر ته سپارل کېږي چې پوهنتونونه د ۱۴۰۳ هـ ش کال د پسرلني سمستر د پیل لپاره تیاری نیسي، ځکه د لوړو زده کړو د محترم وزارت د فیصلې له مخې دا سمستر باید د ۱۴۰۲هـ ش کال د حوت په میاشت کې پیل شي، سره له دې چې د لوړو زده کړو محترم وزارت خپلې ټولې هڅې په لاره اچوي خو بیا هم په افغانستان کې لوړې زده کړې او د لوړو زده کړو مؤسسات هغه که دولتي دي او که خصوصي د یو لړ ستونزو او مشکلاتو سره مخ دي، په دې لړ کې لاندې څو ستونزې ډېرې بنسټیزې دي:

د تعلیم او تحصیل د انګېزې کموالی

کله چې د یو کار په اړه انګیزه کمه شي نو هغه کار د ستوتزو سره مخ کېږي، له همدې امله په عامه توګه په افغانستان کې د لوړو زده کړو مؤسسات د جدي ستونزو سره مخ دي، ځکه په دې مؤسساتو کې محصل یو بنسټیز عنصر دی، که محصل نه وي او یا کم وي نو هیڅ ګام ځای نه نیسي، او د محصلینو کثرت او قلت په ټولنه کې د انګیزې د شتون او نه شتون سره مباشر تړاو لري، نو په ځوانانو کې د دې انګیزې د قلت له امله په افغانستان کې د لوړو زده کړو کې د محصلینو شمېر ډېر کم شوی دی، په ډېرو پوهنتونونو کې د محصلینو کچه د شپیته سلنې هم زیاته راښکته شوی ده.

د دې ستونزې حل په دې کې نغښتی دی چې بنسټیز لاملونه یې ولټول شي او هغه له منځه یوړل شي، زما له نظره د دې ستونزې بنسټیز لاملونه په لاندې ستونزو کې پټ دي، که دا ستونزې حل کړای شي شاید تر ډېره بریده دا ستونزه هم حل شي:

لومړی: د فارغینو د توظیف قضیه

لومړی ستونزه چې د عصري تعلیم په اړه یې د محصلینو انګیزه را کمه کړې ده د کاري فرصتونو کموالی دی، هغه محصلین چې د پوهنتونونو څخه په عصري رشتو او تخصصاتو کې فارغېږي په عامه توګه په هېواد کې د توظیف فرصتونه کم لري، ځکه خصوصي سکتور تر ډېره حده ضعیف شوی دی، او په دولتي ادارو کې تر ډېره حده د توظیف معیارونه نه رعایت کېږي او په عین حال کې فرصتونه هم ډېر زیات نه دي، او کله چې محصل د خپلې رشتې پر بنسټ توظیف نه شي نو بیا د پوهنتون لوستلو ته څوک زیات زړه نه ښه کوي.

په کومو رشتو کې چې تر اوسه د توظیف فرصتونه شته دی او فارغین یې کار پیدا کولی شي په هغه رشتو کې د محصلینو دلچسپي ډېره زیاته ده، د بېلګې په توګه د طب او کمپیوټر ساینس په پوهنځیو د محصلینو اقبال ډېر زیات دی ځکه چې فارغین یې تر یو حده د ځان لپاره کار پیدا کولی شي او د فراغت څخه وروسته لاسته راوړی سند ورته د امرار معاش وسیله ګرځېدلی شي، همدا راز که د نورو رشتو د

فارغینو لپاره د کار زمینې برابرې شي او د توظیف فرصتونه ولري نو په ځوانانو کې د تحصیل د انګېزې کچه لوړېدلی شي، خو که د انګېزې د کموالي ستونزه حل نه شي په راتلونکی کې لوړو زده کړو ته زیان رسولی شي.

که موږ غواړو چې د تعلیم، زراعت، صنعت، تجارت، خدماتو، کمپیوټنګ او مصنوعي زیرکتیا او د طبیعي زیرمو او معدنونو څخه د استفادې د وړتیاو د لوړولو په ډګرونو کې پرمختګ ولرو او په دې ډګرونو کې د نورو هېوادونو سره سیالي وکړو نو په دې ډګرونو کې به د کار خلک پیدا کول اړین وي، داسې رجال کار چې د تعهد او تخصص دواړو څخه برخمن وي، څکه دا کارونه د سوال په خلکو نه کېږي، او د رجال کار د تیارولو یواځینی کانال لوړی زده کړی او د لوړو زده کړو مؤسسات او پوهنتونونه دي، که موږ د دې پوهنتونونو په نورو ډېرو برخو او اړخونو کار وکړو خو محصل کم وي او زموږ په ځوانانو کې د تحصیل انګیزه کمه وي نو ډېر څه ترې نه شو تر لاسه کولی، له دې امله د انګیزې د کموالي دا بنسټیز لامل باید معالجه کړو چې د کاري فرصتونو کموالی او عصري تخصصاتو د احترام لږوالی او په یو شمېر حالاتو کې یې نه شتون دی.

دویم: د دیني مدارسو د شهادت نامو معادله

یو د هغه لاملونو څخه چې د شرعیاتو او حقوقو پوهنځیو محصلین یې د انګیزې د کموالي سره مخ کړي دي هغه د یو ډېر معمولی امتحان په نتیجه کې د مدارسو شهادت نامې د لیسانس، ماسترۍ او د دیني جامعاتو د تخصص شهادت نامې د دکتوراه سره د معادله کولو قضیه ده، په دې کې شک نشته چې د دیني مدارسو او جامعاتو فاضلان په عام تعلیمي سیستم کې د را شاملولو پروسه یوه ډېره د قدر وړ پروسه ده، خو د دې لپاره چې کومه طریقه غوره شوی ده هغه طریقه له څو پلوه ستونزې لري، چې دلته یې په څو نقطو کې د درنو لوستونکو مخ ته ږدم:

لومړی: په دې پروسه کې د تعلیمي مودې خیال ساتل اړین دي، په دې معنی چې کله یو څوک د ماسترۍ شهادت نامه ترلاسه کوي نو باید له دې مرحلو څخه تیر شوی وي، لومړنۍ زده کړی، ثانوي زده کړی، لیسانس او بیا د ماسترۍ درې کاله چې دا ۱۹ کاله کېږي، چې عموما له مدارسو څخه چې څوک فارغېږي له دې څخه ډېر کم وخت په تعلیم کې لګوي، د لومړني شرط په توګه باید دا په نظر کې ونیول شي.

دویم: هغه علمي معیارونه چې د ماسترۍ او دکتورا د سند لرونکي لپاره ټاکل شوي دي هغه د دې یو امتحان په نتیجه کې نه شي معلومېدلی، د ماسترۍ او دکتورا د سند د ترلاسه کولو لپاره غالبا د یو علمي بحث او څېړنې وړاندی کول حتمی ګڼل کېږي چې د هغه په نتیجه کې په دوی کې د اړونده تخصص او رشتې په ډګر کې د څېړنې او بحث ملکه را پیدا کېږي چې دا کار د دې یو امتحان د اخیستلو په نتیجه کې نه شي را پیدا کېدلی.

که دا پروسه اصلاح شي په نتیجه کې یې موږ ډېر څه ترلاسه کولی شو چې تر ټولو مهم یې د دیني مدارسو او جامعاتو فاضلان په عام تعلیمي سیستم کې مدغم کول دي، چې د دې په نتیجه کې به په عام ډول د مدرسې او مکتب ترمنځ د تصادم او جدایي فضاء له منځه ولاړه شي، او د دې تصادم په نتیجه کې چې ټولنه د کوم بحران او مشکل سره مخ ده له هغه به مخنیوی وشي، خو که د اصلاحاتو پرته په همدې ډول دا پروسه مخته ولاړه شي، نو موږ به د لاندې جدي ستونزو سره مخ کړی:

- د کیفیت نشتوالی؛ کیفیت خو په شرعي لحاظ په هر څه کې مطلوب دی، ځکه په هغه صحيح حديث کې چې امام مسلم په خپل صحيح کې او نورو محدثينو روايت کړی دی رسول الله صلی الله عليه وسلم فرمايي:«إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح وليحد أحدكم شفرته فليرح ذبيحته». الله تعالی په هر شي کې احسان فرض گرځولی دی، نو کله چې څه شی وژنئ نو په ښه کیفیت یې ووژنئ، او کله چې څه ذبح کوئ نو په ښه طريقه يې ذبح کړئ، او بايد چې چاړه ښه تېره کړئ او خپله ذبيحه راحت کړئ. او د حديثو شارحين وايي چې «الاحسان» په لوړ او ښه کیفیت باندې د کارونو سرته رسولو ته ويل کېږي، نو کله چې احسان په دې معنی په هر څه کې فرض شو نو د تعليم او تحصيل اړونده کارونو کې خو بايد په طريق اولی فرض وي، نو که چېرې په همدې توگه د ماسترۍ او دکتورا سندونه توزيع شي نو دا کار به په طبيعي توگه د کیفیت په لوېدلو منتج شي.
- دا به په سيمه او نړۍ کې د لوړو زده کړو د محترم وزارت مصداقيت ته صدمه متوجه کړي، ځکه د لوړو زده کړو محترم وزارت د سندونو په اعطاء او توزيع کې هغه معيارونه په نظر کې نيسي چې په نړيواله او سيمه ايزه کچه منل شوي دي، خو که د دې فاضلانو لپاره هغه معيارونه په نظر کې نه نيول کېږي نو دا به د ياد وزارت مصداقيت ته صدمه متوجه کړي.
- د داسې يو بسيط او عادي امتحان په نتيجه کې د ماسترۍ او دکتورا د سندونو د ورکولو په نتيجه کې به په دولتي او خصوصي پوهنتونونو کې د ماسترۍ او دکتورا پروگرامونه د زياتو ستونزو سره مخ شي، هغه فاضلان چې په دې پروگرامونو کې درسونه تعقيبوي او د همدوی په څېر اسناد ولري، دوی به دې ته اړ شي چې لنډه لار غوره کړي او دا پروگرامونه پرېږدي، د دې په نتيجه کې به دا پروگرامونه تر ډېره بريده ناکام شي.

له دې امله زموږ له نظره که دا پروسه د يوې مودې لپاره وځنډول شي او د يو درست ميکانيزم په جوړولو فکر وشي چې دا به بهتر وي، په دې توگه به موږ د مکتب او مدرسې ترمنځ فاصله هم له منځه وړی وي او له بل پلوه به مو د لوړو زده کړو د محترم وزارت له لورې د صادر شوو سندونو اعتبار هم په کور دننه او نړۍ کې ساتلی وي او دا دواړه مطلوب کارونه دي.

د دې گڼې مضامين

د سلام علمي مجلې په دې گڼه کې ډېر متنوع مضامين نشر ته سپارل کېږي، په دې مضامينو کې تنوع که له يوې خوا د ليکوالانو د تخصصاتو او رشتو تنوع ته ورگرځي نو له بلې خوا په اوسنيو حالاتو کې زموږ د ټولنې او په هغه کې د مطرحو قضيو د تنوع غوښتنه هم ده، په ډېرو لنډو ټکو کې دا مضامينو درنو لوستونکو ته ور پېژندل غواړو:

لومړی ليکنه «ماليات او د شريعت په رڼا کې يې حکم» تر عنوان لاندې ده چې د سلام پوهنتون محترم رئيس دکتور مصباح الله ليکلی ده، په دې ليکنه يوه ډېره مهمه موضوع تر څېړنې لاندې نيول شوی چې هغه د هغه مالياتو شرعي حکم څېړل دي چې په معاصر اقتصادي فکر کې د مالياتي پاليسی يو بنسټيز

عنصر دی، د دې مالیاتو شرعي حکم څېړل له دې امله اړین دي چې څه خلک دا په بشپړ ډول ناروا ګڼي او یو شمېر نور یې په مطلق ډول درست او روا ګڼي، نو دا باید وڅېړل شي چې د شریعت د اصولو په رڼا کې دا په کومو حالاتو کې روا او په کومو نورو حالاتو کې ناروا ګڼل کېږي، همدا هغه قضیه ده چې په دې لیکنه کې څېړل شوی ده.

دویمه لیکنه چې «د متقدمینو تفسیر پوهانو له نظره د قرآن کریم د محکم او متشابه آیتونو په تقسیم او تعریف کې د وقف رول» تر عنوان لاندې چې د کابل د ښوونې او روزنې پوهنتون د اسلامي علومو د پوهنځي استاذ محترم پوهنوال دکتور محمد مزمل اسلامي له لورې لیکل شوی ده، یوه مهمه موضوع یې تر څېړنې لاندې نیولی ده، دا موضوع لکه چې د عنوان څخه څرګندېږي علماو د قرآن کریم مبارک ایتونه په دوه ډولو ویشلي دي؛ لومړی محکم آیتونه او دویم متشابه آیتونه، بیا د محکم او متشابه په تعریف کې هم سره اختلاف نظر لري، د لیکوال له نظره دا اختلاف پر دې ولاړ دی چې د احکام او تشابه په اړه راغلي ایت کریمه کې چې الله تعالی فرمايي: (وما یعلم تأویله إلا الله والراسخون في العلم) وقف په کوم ټکي باندې دی، د «الله» په کلمې دی او که د (والراسخون في العلم) باندې دی، بیا د همدې وقف پر بنسټ د محکم او متشابه معنی او اقسام مشخص کېږي. دا قضیه په تفسیر او عقیده او نورو ډګرونو کې ډېره مهمه قضیه ده.

دریمه لیکنه چې د «مهاجرین افغان در پاکستان؛ اخراج اجباری و پیامدهای آن» چې د سلام پوهنتون د حقوقو او سیاسي علومو د پوهنځي او د سیاسي علومو د ديپارتمنت استاذ محترم استاذ نصیر احمد نویدي، او د همدې ډیپارتمنټ یو بل استاد محترم استاد فتیح الله احدي په ګډه لیکلی ده، یوه ډېره ګرمه موضوع یې په کې څېړلی ده، داسې یوه موضوع چې په تېرو میاشتو کې په نړیوالو، سیمه ایزو او محلي رسنیو او محافلو کې ډېره ګرمه وه، او عملا یې د دوو ګاونډیو هېوادونو (افغانستان او پاکستان) حالات ډېر ترینګلي کړل، د دې هجرتونو تاریخ، هلته د دوی قانوني حیثیت، د دې فیصلې او د هغې د تطبیق مثبت او منفي نتایج، او د دې مسئلې اړوند وړاندیزونه په دې لیکنه کې وړاندې شوي دي، چې د سیاسي علومو او نړیوالو اړیکو د څېړونکو لپاره یوه مهمه موضوع ده.

څلورمه لیکنه چې د «حمایت از مقدسات دینی و ضرورت جرم پنداری اهانت به آن در قوانین بین المللی» تر عنوان لاندې د محترم استاد عبد الناصر امینی د سلام پوهنتون د ماسترۍ څخه یو تن فارغ او د هرات د غالب پوهنتون استاذ له لورې لیکل شوی ده، یوه مهمه موضوع یې څېړلی ده، په غرب کې د اسلامي مقدساتو پر وړاندې د دوګونو معیارونو پر بنسټ تعامل کېږي، کله که څوک د اسلام د خوږ پیغمبر صلی الله علیه وسلم توهین کوي دې ته هغوی د بیان آزادي وايي، همدې کار په بېلابېلو هېوادونو کې د الحاد پدیده تقویه کړی ده، اسلام ته، د اسلام بنسټیزو مقدساتو ته د توهین له لارې ځوانان الحاد ته تشویقېږي، له دې امله دا قضیه ډېره مهمه ده چې د ادیانو د مقدساتو توهین باید په نړیوالو قوانینو او حتی په اسلامي هېوادونو کې هم قانونا جرم وګڼل شي، ځکه موږ په قرآن کریم کې د دې لپاره بنسټ لرو، همدا قضیه په دې څېړنه کې وړاندې شوی ده.

پنځمه لیکنه چې د «برسی روایات اتهام پیامبر علیه السلام به تصمیم خودکشی» تر عنوان لاندې د سلام پوهنتون د شرعیاتو د پوهنځي د استاد محترم استاذ انعام الله رحماني او د یاد پوهنځي استاذ محترم دکتور عبد الوهاب حسام په قلم لیکل شوی، په حقیقت کې یوه ډېره مهمه قضیه تر څېړنې لاندې

راوستی ده، او هغه دا چې هره تاریخي حادثه باید د سند له پلوه وڅېړل شي، او هر هغه څه چې د تاریخ په کتابونو کې او همدا راز په یو شمېر روایتونو کې رسول الله صلی الله علیه وسلم ته منسوبېږي له تحقیق څخه پرته و نه منل شي، ځکه ډېر داسې واقعات شتون لري چې سره له دې چې په درست او صحیح سند ثابتې نه دي مګر د رسول الله صلی الله علیه وسلم په اړه د اسلام د دښمنانو او مستشرقینو له پلوه د پوښتنو او نیوکو د را ولاړولو لامل ګرځي، د همدې ډول قضیو څخه یوه قضیه دا ده چې وحي د انقطاع په وخت کې آیا رسول الله صلی الله علیه وسلم د ځان وژنې اراده کړې وه؟ همدا قضیه یې د حدیث د اصولو او د سند د قبول او رد د معیارونو پر بنسټ څېړلې ده.

شپږمه لیکنه د «چیستی روشنفکر و روشنفکری» تر عنوان لاندې د حقوقو او سیاسي علومو د پوهنځي د سیاسي علومو د دیپارتمنت استاذ محترم استاذ عطاء الحق انس او د همدې دیپارتمنت استاذ عبد الحمید رفعت له لورې لیکل شوې ده، په دې لیکنه یوه ډېره مهمه قضیه څېړل شوې، او دا د مصطلحاتو اهمیت او د مصطلحاتو د معناګانو واضح کول دي، ځکه د مصطلحاتو له لارې ډېر نادرست مفاهیم په ټولنه کې رواج مومي، په دې لیکنه کې همداسې یوه اصطلاح څېړل شوې ده چې هغه د «روشنفکر» او «روشنفکری» اصطلاح ده، سره له دې چې هره اصطلاح د یو علم څخه بل علم ته او د یو سیاق څخه بل سیاق ته متفاوتې معناګانې افاده کوي، خو په دې لیکنه کې د دې هڅه شوې ده چې د بېلابېلو پوهانو د تصریحاتو په رڼا کې د دې اصطلاحاتو معناګانې روښانه کړي.

په دې ګڼه کې اوومه لیکنه په انګلیسی ژبه ده چې د « Afghanistan's Renewable Energy Resources: Addressing Challenges, Policy Framework, and Recommendations» تر عنوان لاندې د سلام پوهنتون د اقتصاد د پوهنځي محترمو استاذانو هر یو دکتور عبد الله صادق او استاذ عزت الله زهیر په قلم لیکل شوې ده، په دې څېړنه کې د افغانستان د یوې بنسټیزې ستونزې سپړنه شوې ده، او هغه د انرژۍ په سکتور کې د نوې کېدونکی انرژۍ امکانات، ننګونې او د دې ډول انرژۍ د سرچینو قضیه ده، په دې اړه لیکوالانو خپلې سپارښتنې وړاندې کړې دي، تر څو د یو ټاکلي پالیسۍ په چوکاټ کې د نوې کېدونکې انرژۍ د سرچینو څخه په استفادې سره په افغانستان کې د انژۍ ستونزې ته حل لارې ولټول شي.

هیله مو دا ده چې درانه لوستونکي، لیکوالان او د علم مینه وال دې د مجلې په دې ګڼه کې نشر شوي مضامین په علمي توګه نقد کړي، د دې مقالاتو د نقد او د نوو مقالاتو لپاره د مجلې صفحات ستاسې په خدمت کې دي، علمي مناقشه د علم او معرفت د رشد او پراختیا تر ټولو غوره وسیله ده.

وسبحانك اللهم وبحمدك نشهد ألا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

ماليات او حکم يې د شريعت په رڼا کې

ليکنه: دکتور مصباح الله عبد الباقي[1]

د څېړنې لنډيز

په دې څېړنه کې يوه ډېره مهمه موضوع څېړل شوې ده، او هغه د شريعت په رڼا کې د معاصر اقتصاد د نظر سره سم د مالياتو د اخيستلو حکم دی، د دې موضوع اهميت په دې کې دی چې په اړه يې متفاوت نظرونه شتون لري، له دې نظرونو څخه کوم نظر د شريعت سره اړخ لګوي او کوم نظر د شريعت سره اړخ نه لګوي؟

د دې لپاره چې د معاصر اقتصاد د نظر سره سم د مالياتو حکم د شريعت په رڼا کې وڅېړل شي نو بايد چې دا ډول ماليات په درست ډول وپېژنو، نو له دې امله په لومړي څپرکي کې په لنډ ډول د معاصرو مالياتو د پېژندنې په اړه بحث شوی دی، تر څو پرې حکم کول ممکن شي، ځکه حکم په هغه څه کېدلی شي چې ماهيت يې مشخص وي.

د معاصرو مالياتو د شرعي حکم د معلومولو په لړ کې دويمه قضيه چې څېړل يې اړين ؤ دا وه چې ايا اسلام د اسلامي دولت د بوديجې د تمويل لپاره معلومې سرچينې لري؟ ايا دا سرچينې توفيقي دي که توقيفي، په دې معنی چې په دې کې د اجتهاد مجال شته او که نه؟ او د هغو سرچينو څخه پرته نورې سرچينې په کې اضافه کېدلی شي چې په شرعي نصوصو کې يې يادونه شوې او که نه؟ د دې څېړنې په پايله کې جوته شوه چې شريعت يو لړ سرچينې د اسلامي حکومت د تمويل لپاره مشخصې کړې دي، خو له دې امله چې دا قضيه د معاملاتو سره تړاو لري، نو دا د اجتهاد مجال دی او دا سرچينې په همدې منصوصې سرچينو کې منحصرې نه دي، له همدې امله ګورو چې د حضرت عمر بن الخطاب رضي الله عنه په خلافت کې نورې سرچينې هم په دې کې ور زياتې شوې دي، له دې امله دې پايلې ته ورسېدو چې که ماليه شرعي مانع ونه لري او د بوديجې د تمويل د سرچينې په توګه ترې کار واخيستل شي دا په دې ډګر کې د شريعت د طبيعت سره مخالفت نه لري.

دربمه قضيه چې اړينه وه او بايد چې څېړل شوې وی هغه دا وه چې د شريعت له نظره د دولت له لورې د اجباري مالياتو د اخيستلو په مخ کې يواځينی شرعي مانع دا دې چې شريعت د چا په ملکيت کې د هغه له خوښې پرته تصرف کول ناروا ګڼې، او اجباري اخيستل همداسې يو تصرف دی.

څلورمه قضيه دا څېړل شوې چې د ماليې په مخ کې موجود شرعي خنډ (چې د خلکو له خوښې پرته د هغوی د مال اخيستل) څرنګه او په کومو حالاتو کې له منځه تللی شي؟ ځکه په کومو حالاتو کې چې دا خنډ له منځه ولاړ شي په هماغه حالاتو کې به د ماليې اخيستل جواز ولري، او په کومو حالاتو کې چې

---

[1] . د شرعياتو پوهنځي استاد او د سلام پوهنتون رئيس، ۰۷۷۱۶۹۴۴۷۴ ، misbah.abdulbaqi@gmail.com

دا خنډ وجود ولري نو ماليه اخيستل به ناروا او نا درست وي. د څيړنې په پای کې دې پايلې ته ورسېدو چې په لاندې دوه حالتونو کې دا خنډ له منځه تللی شي:

لومړی: د اضطرار حالت چې په دې حالت کې د شرعي ولايت لرونکی حکومت د خلکو د مال سره د مباح مال په توګه تعامل کولی شي.

دويم: په عادي حالاتو (غير اضطراري حالاتو) کې د ماليې اخيستل يوازې هغه وخت جواز لري چې خلک په خپله خوښه د خپلو وکيلانو له لارې د ماليې د ورکولو وعده وکړي او دا وعده به ملزمه وعده وي، دويم دا چې د همدې وکيلانو له لارې د ماليې د ورکولو عقد وکړي، يعنې د حکومت او ولس ترمنځ د ماليې د ورکړې يو اجمالي عقد بايد شتون ولري او بيا د هر کال لپاره هغه مقدار په تفصيلي توګه د يو تفصيلي عقد له لارې مشخص کړی شي چې د هر وګړي څخه به په کومو شرطونو څومره ماليه اخيستل کېږي.

نو ماليه د هېوادونو اړتيا ده، له دې څخه پرته حکومتونه او هېوادونه پرمخ نه شي تللی، خو مسلمان حکومتونه بايد دا په هغه توګه واخلي چې د شريعت سره برابر وي، او په دې څېړنه کې همدا په ګوته شوی دی.

سریزه

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين و على آله و أصحابه أجمعين، و بعد.

د مالیاتو د اخیستلو قضیه له هغو قضیو څخه ده چې په اړه یې بېلابېل نظریات شتون لري، یو شمېر پوهان تصور لري چې مالیه هماغه «مکس» دی چې په اړه یې رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایي: "لا يدخل صاحب مكس الجنة"[1]. د مالیې د راټولولو مسؤول به جنت ته لاړ نه شي.

یو شمېر نور پوهان د بېلابېلو فقهي اسنادو پر بنسټ دا په مطلقه توګه صحیح او روا ګڼي، نور پوهان دا په ځینو حالاتو کې روا ګڼي، په ځانګړې توګه کله چې هغه موانع او خنډونه نه وي چې په شرعي نصوصو کې راغلي دي او د هغه اصولو او مقاصدو سره په ټکر کې نه وي چې شریعت د مال لپاره ټاکلي دي، خو په نورو حالتونو کې یې بیا روا نه ګڼي.

له دې بېلابېلو نظریاتو څخه کوم سم دي؟ د مالیې حکم څه دی؟ په کوم وخت او شرایطو کې د حکومت او نظام لپاره د مالیې (ټېکس) اخیستل روا او په کوم وخت کې ناروا دي؟ د شریعت په رڼا کې د دې حکم څېړل له دې امله هم اړین دي چې په اوسنیو شرایطو کې په هېواد کې که له یوې خوا خلک د فقر او غربت سره مخامخ دي، د خپلو اولادونو لپاره د یوې مړۍ ډوډۍ د پیدا کولو توان نه لري نو له بلې خوا د افغانستان اسلامي امارت خپلو مجبوریتونو ته متوجه دی او له دوی څخه مالیه غواړي او بېلابېل ټېکسونه (مالیات) ترې راټولوي. دا که له یوې لورې د خلکو لپاره ستونزې جوړوي له بل پلوه په اقتصادي فعالیتونو منفي اغېز کوي. د دې تر څنګ په دې اړه د شریعت له نظره د دې ډول کړنو حکم معلومول هم اړین دي چې دا کار خو د شریعت سره په ټکر کې نه دی؟ په ورته وخت کې د مالیې مطلق ناروا بلل هم هېوادونه د ستونزو سره مخامخ کوي، نو دې حقیقتونو ته په کتلو د دې اړتیا ده چې د مالیې حکم د شریعت د اصولو او شرعي نصوصو په رڼا کې وڅېړل شي تر څو په دې میدان کې یو اسلامي حکومت په بصیرت سره د شریعت د احکامو په رڼا کې حرکت وکړي.

د بحث حدود او اړوند موضوعات

د مالیې د حکم د معلومولو لپاره اړینه ده چې په پیل کې د مالیې (ټېکس) په حقیقت باندې ځان پوه کړو چې آیا د مالیې (ټېکس) طبیعت د اسلام د طبیعت سره اړخ لګوي که نه؟ او دا ځکه چې اهل علم وایي: "الحكم على الشيء فرع عن تصوره" په یو شي باندې حکم د هغه د تصوري حقیقت په ذهن کې د را استحضار کولو فرعه ده او تر څو چې اصل شتون ونه لري، د فرعې شتون ممکن نه دی.

له دې امله چې موږ د مطلقې مالیې په اړه څېړنه نه کوو، بلکې موږ د هغه مالیې په اړه د شریعت د حکم د معلومولو هڅه کوو چې په معاصر اقتصادي فکر کې ورته مالیه ویل کېږي او ټول هېوادونه ترې د خپلې بودیجې د تمویل لپاره استفاده کوي، له دې امله دا اړینه ده چې موږ په معاصر اقتصادي فکر کې د مالیې په حقیقت ځان پوه کړو.

---

[1] - السـنن الكبرى (٧/ ٢٦) تأليف: أحمد بن الحـسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، خپروونکې اداره: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات، دريم چاپ، کال ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

په معاصر اقتصادي فکر کې ماليه په حقيقت کې د مالياتي سياست برخه ده. دغه مالياتي سياست څه شی دی او ولې د يو نظام څخه بل نظام ته توپير لري؟ په اسلامي اقتصادي فکر کې مالياتي سياست څه ته ويل کېږي؟ او د شرعي نصوصو په رڼا کې د دې مالياتي سياست عناصر څه دي؟ عملا دا مالياتي سياست څه پاتې شوی دی؟ آيا د معاصر اقتصادي نظام ماليه د اسلام د مالي نظام او بيا د اسلامي مالياتي سياست سره اړخ لګوي او که نه؟

دا او داسې نورو پوښتنو ته د ځواب د پيدا کولو په پايله کې موږ د اسلامي حکومت له لورې د ماليې (ټېکس) د لګولو د جواز او عدم جواز حکم ته رسېدلی شو، نو په دې لنډه ليکنه کې به همدې او دې ته ورته پوښتنو د ځواب لټولو کوښښ کوو.

د بحث او څېړنې تګلاره

دې پوښتنو ته د ځواب لټولو لپاره به موږ د بېلابېلو تګلارو څخه ګټه اخلو. څه به وصفي تګلاره ايجابوي، څه به تحليلي او استنباطي تګلاره ايجابوي او په څه قضيو کې به د مقايسوي تګلارې څخه استفاده کوو.

موږ په پيل کې د دې هڅه کړې چې دا معلوم کړو چې د حکومت له پلوه د ماليې اخيستل د شريعت له نظره په خپل ذات کې ستونزه لري او که د کوم علت له امله يې اخيستل ناروا دي[1]، د دې خبرې د څرګندولو لپاره د دې اړتيا وه چې موږ په شريعت کې د مال اړوند عمومي احکام وڅېړو چې دا وګورو چې ماليه د دې احکامو په کوم ځای کې قرار لري، نو د څېړنې په پايله کې معلومه شوه چې د ماليې د ځانګړتياوو څخه يوه ځانګړنه دا ده چې د دولت له لورې په جبري ډول اخيستل کېږي، چې همدا ځانګړتيا يې د شريعت سره په ټکر کې ده، ځکه چې اسلام د چا مال د هغه له خوښې پرته اخيستل ناروا ګڼي.

دويمه قضيه چې څېړل يې اړين ؤ دا وه چې ايا اسلام د اسلامي دولت د بوديجې د تمويل لپاره معلومې سرچينې لري؟ ايا دا سرچينې توفيقي دي که توقيفي[2]، په دې معنی چې په دې کې د اجتهاد مجال شته او که نه؟ او د هغو سرچينو څخه پرته نورې سرچينې په کې اضافه کېدلی شي چې په شرعي نصوصو کې يې يادونه شوې او که نه؟ د دې څېړنې په پايله کې جوته شوه چې شريعت يو لړ سرچينې د اسلامي حکومت د تمويل لپاره مشخصې کړې دي، خو له دې امله چې دا قضيه د معاملاتو سره تړاو لري، نو دا د اجتهاد مجال دی او دا سرچينې په همدې منصوصې سرچينو کې منحصرې نه دي، له همدې امله ګورو چې د حضرت عمر بن الخطاب رضي الله عنه په خلافت کې نورې سرچينې هم په دې کې ور زياتې شوې دي، له دې امله دې پايلې ته ورسېدو چې که ماليه شرعي مانع ونه لري او د بوديجې د تمويل د سرچينې په توګه ترې کار واخيستل شي دا په دې ډګر کې د شريعت د طبيعت سره مخالفت نه لري.

درېمه قضيه چې اړينه وه او بايد چې څېړل شوې وی هغه دا وه چې د ماليې په مخ کې موجود شرعي خنډ (چې د خلکو له خوښې پرته د هغوی د مال اخيستل) څرنګه او په کومو حالاتو کې له منځه تللی شي؟ ځکه په کومو حالاتو کې چې دا خنډ له منځه ولاړ شي په هماغه حالاتو کې به د ماليې اخيستل جواز ولري. د څېړنې په پای کې دې پايلې ته ورسېدو چې هغه دوه حالتونه کېدلی شي:

---

[1] - د اصول فقهې په اصطلاح کې دې ته "النهي عن الشيء لذاته أو النهي عنه لغيره" ويل کېږي.

[2] - دلته د توفيقي معنی دا ده چې د الله په توفيق او د انســانانو په اجتهاد يې حکم معلومول ممکن وي، او توقيفي دې ته ويل کېږي چې شريعت مشخص کړی وي او د انسان اجتهاد ته په کې ځای نه وي.

لومړی: د اضطرار حالت[۱] چې په دې حالت کې د شرعي ولایت لرونکی حکومت د خلکو د مال سره د مباح مال په توګه تعامل کولی شي.

دویم: په عادي حالاتو (غیر اضطراري حالاتو) کې یوازې هغه وخت دا کار ممکن دی چې خلک په خپله خوښه د خپلو وکیلانو له لارې د مالیې د ورکولو وعده وکړي او دا وعده به ملزمه وعده وي، دویم دا چې د همدې وکیلانو له لارې عقد وکړي، یعنې د حکومت او ولس ترمنځ د مالیې د ورکړې یو اجمالي عقد باید شتون ولري او بیا د هر کال لپاره هغه مقدار په تفصیلي توګه د یو تفصیلي عقد له لارې مشخص کړی شي چې د هر وګړي څخه به په کومو شرطونو څومره مالیه اخیستل کېږي.

په دې اړه مخکېنی څېړنې

په دې اړه مخکې ډېرې لیکنې شوي دي، چې د نومونو یادونه یې د بحث د اوږدېدو لامل ګرځي، زه دلته یوازې دا وایم چې په کوم ډول چې په دې بحث کې د مالیاتو (ټېکسونو) قضیه څېړل شوې ده، په بله هیڅ څېړنه کې مې نه ده تر سترګو شوې، څکه کومې څېړنې چې زما له نظره تېرې شوي دي، په لاندې توګه یې لنډیز وړاندې کوم:

لومړی: هغه څېړنې چې د صدقې او خېرات، خېر او ښېګڼې په اړه راغلي، نصوص یې د مالیې لپاره بنسټ ګرځولی، تصور یې دا وړاندې کړی چې د زکات څخه پرته په مال کې نور واجب حقوق هم شته، چې دا په حقیقت کې یو څو تابعینو ته منسوب مذهب دی او معنی یې هم هغه نه ده چې د مالیې د فرضیت او لزوم لپاره دې ترې استدلال وشي، څکه د معاصرې مالیې (ټېکس) ځانګړتیاوې په دې کې نه شي راتلای، همدا راز دا ټولنیز او یا هم کفایي وجوب او حق دی، چې کله په یوه ټولنه کې د لوږې له امله څوک تلف کېږي او په سختو ستونزو کې وي پر هغه ټولنه باندې کفایي فرض دي چې دې ته باید ورسېږي، چې دا د ټېکس (مالیې) څخه جلا یو بل مسؤولیت دی، نو څکه دا د ټېکس (مالیې) بنسټ نه شي ګرځېدلی، دا قضیه په دې څېړنه کې په ضمني توګه، خو په تفصیل سره څېړل شوې ده.

دویم: هغه ډول څېړنې دي چې د مالیې تر سرلیک لاندې یې هغه سرچینې څېړلي دي چې د معاصرې مالیې سره هیڅ تړاو نلري، لکه زکات، خراج، جزیه او نور... د بېلګې په توګه د «النجاح الوطنیة» فلسطین په پوهنتون کې د ماسترۍ بحث چې د «النظم الضريبية بين الفكر المالي المعاصر والفكر الإسلامي دراسة تحليلية مقارنة» تر سرلیک لاندې سمر عبد الرحمن محمد الدحلة د دکتور هشام جبر تر لارښوونې لاندې لیکلی، دا ډول بحثونه د لنډو مقالو په شکل کې هم ډېر لیکل شوي او د کتابونو په شکل کې هم لیکل شوي دي، خو ټول یوازې پر دې را څرخېږي چې په اسلام کې مالیه شته او بیا دا مخکې سرچینې څېړي او ځینې وخت د دې سرچینو او په ځانګړي توګه د زکات او په معاصر اقتصادي فکر کې د مالیې ترمنځ مقایسه هم کوي، خو دا ډول بحثونه زموږ د بحث سره تړاو څکه نه لري چې موږ د دې معاصرې مالیې (ټېکس) په اړه د شریعت د حکم په لټه کې یو.

دریم: بل ډول څېړنې چې د مالیې په اړه شوي دي یوازې یو ډول مالیه او ټېکس یې بحث کړی چې زموږ پخوانیو فقهاوو یې یادونه کړې ده، چې موږ په دې بحث کې د اضطراري مالیې عنوان ورکړی او هغه بل ډول مالیه چې موږ ورته عادي مالیه او یا په عادي او غیر اضطراري حالاتو کې مالیه ویلې، هیڅ بحث

[۱] - په دې اړه تفصیلي بحث وروسته راځي.

نه دی کړی. په حقیقت کې همدا هغه مالیه ده چې د معاصر اقتصادي فکر له لورې مالیه او ټېکس بلل کېږي، چې تراوسه پورې یې په اړه څېړنه نه ده شوې، نو دا څېړنه همدغه تشه ډکوي.

څلورم: یو ډول بحثونه هغه دي چې تصور یې دا دی چې زکات د مالیې (ټېکس) ځای ناستی کېدلی شي، د مالیې (ټېکس) د اخیستلو پر ځای باید د زکات نظام تطبیق کړی شي چې همدا کفایت کوي. په یو شمېر څېړنو کې همدا تصور وړاندې شوی دی. زه په دې څېړنه کې په دې خبره نه کوم چې په فني توګه زکات د مالیې ځای نیولی شي او که نه؟ بلکې زما د څېړنې محور دا دی چې که یو اسلامي حکومت وغواړي چې د زکات ترڅنګ د مالیې (ټېکس) نظام هم فعال کړي، نو طریقه به یې څه وي؟ ایا دا کار به ورته جواز ولري؟ او که جواز ولري، نو په کومو حالاتو کې به جواز ولري؟.

په دې څېړنه کې د دې هڅه شوې چې په دقت سره د څېړنې اړوند قضیې وڅېړل شي او د شریعت د نصوصو سره سم یې په اړه قضاوت صورت ومومي، خو بیا هم هیڅ انساني کار د خطا او غلطۍ څخه پاک نه وي، نو که په دې کې د حق خبره وي هغه به د الله تعالی په توفیق ممکنه شوې وي او که غلطۍ او خطاګانې په کې وي، نو هغه به د انساني تقصیر پایله وي او د الله تعالی شریعت له هغوی څخه پاک دی، خو هیله مې د محترمو لوستونکو دا ده چې د تعاون علی البر والتقوی پر بنسټ خپل رغنده نظریات د لیکوال سره شریک کړي.

لومړی څپرکی: په معاصر اقتصادي فکر کې د مالیې پېژندنه

مالیه په معاصر اقتصادي فکر کې د مالیاتي سیاست یا مالیاتي پالیسۍ (Fiscal Policy) برخه ده او مالیاتي سیاست یا مالیاتي پالیسي بیا د اقتصادي سیاست یا اقتصادي پالیسۍ برخه ده. دلته په لنډه توګه د دغه اصطلاحاتو معنی او مفهوم روښانه کوو.

لومړی: اقتصادي پالیسي

اقتصادي پالیسي یا اقتصادي سیاست په حقیقت کې په اقتصادي ژوند کې د دولت د مداخلې یوه لاره ده، چې ځینې وختونه په ځانګړو برخو کې د دولت مداخلې ته ویل کېږي، چې دا یې خاص مفهوم دی. له دې اړخه یې اقتصاد پوهان داسې تعریفوي: دا د دولت له لورې هغه مستقیمې مداخلې ته ویل کېږي چې په اقتصادي نظام کې د بنسټیزو اقتصادي متغیراتو لکه تولید، کارموندنې او پانګونې د کنټرول له لارې سرته رسېږي[۱].

د دې معنی دا ده چې د تولید، د کاري فرصتونو د رامنځته کولو او پانګونې په اړه چې کومې ځانګړې پرېکړې او پالیسۍ په دې موخه د دولت له لورې رامنځته کېږي چې د هېواد اقتصاد هغه ځانګړي لور ته سوق او رهبري کړي چې دولت یې غواړي، دې ته اقتصادي سیاست یا اقتصادي پالیسي ویل کېږي.

یو شمېر اقتصاد پوهان بیا د اقتصادي پالیسۍ مفهوم ته پراختیا ورکوي او په پورته یادو شوو درې قضیو کې د دولت او حکومت په مداخلې او په دې اړه جوړو شویو پالیسیو کې یې نه منحصروي، بلکې د اقتصاد په اړه د حکومت د ټولو پالیسیو ټولګه او مجموعه یې بولي، نو دوی یې تعریف داسې کوي: اقتصادي پالیسي هغو ټولو پرېکړو او سیاستونو ته ویل کېږي چې دولت یې د اقتصادي او ټولنیزو ټاکلو موخو د

---

[۱] - د دې تعریف لپاره وګورئ: النظریة الاقتصـــادیة، ص ۷ تالیف: دکتور احمد جامع، خپروونکې اداره: دار النهضـــة، څلورم چاپ، کال ۱۹۸۴م.

لاسته راوړلو لپاره په لاره اچوي تر څو د دې اهدافو د لاسته راوړلو لپاره د هغه وسایلو څخه چې ټولنه یې په واک کې لري بهتر او مناسب وسایل انتخاب کړي او د دې اهدافو د لاسته راوړلو لپاره تر ټولو غوره تګلارې ولټوي، دې ډول ټولو پرېکړو او پالیسیو ته اقتصادي سیاست وایي[١].

دا تعریف را په ګوته کوي چې اقتصادي پالیسي یا اقتصادي سیاست لاندې عناصر لري:

- ټولنیزې او اقتصادي موخې ټاکل؛
- د دې اهدافو د لاسته راوړلو لپاره په لاس کې د شته وسایلو څخه تر ټولو غوره وسایل انتخابول؛
- د دې تر څنګ د هغه تګلارو انتخاب چې په ښه توګه د ټاکلو اهدافو د لاسته راوړلو لپاره تر ټولو غوره او اغیزمنې وي؛

په دې توګه اقتصاد پوهانو د عام اقتصادي سیاست او پالیسۍ لپاره لاندې ډګرونه ټاکلي دي، په دې ډګرونو کې د یو مشخص وخت لپاره ځانګړې پالیسۍ او سیاستونه د عام اقتصادي سیاست عناصر بلل کېږي:

- مالیاتي سیاست (Fiscal Policy)
- نقدي سیاست (Monetary policy)
- د نړیوالې سوداګرۍ اړوند پالیسۍ او د تأدیاتو توازن او انډول ساتل.
- د پانګونې اړوند سیاستونه او پالیسۍ (Investment policies)
- د جوړښتونو د سمون سیاستونه او پالیسۍ[٢].

د اقتصادي سیاست اهداف بدلېږي را بدلېږي چې نهایي هدف یې په ملي کچه د رفاهیت او اقتصادي خوشحالۍ رامنځته کول دي او د اقتصاد پوهانو ترمنځ تقریبا په دې اتفاق دی چې دا نهایي هدف د دې څلورو فرعي اهدافو د تحقق له لارې ترلاسه کېدلی شي چې د انګلیستاني اقتصاد پوه نیکولاس کالدور په جادویي مربع مشهور دي او هغه دا لاندې څلور معیارونه دي:

- د انفلاسیون کنټرول؛
- په هېواد کې داقتصادي ودې لوړه کچه ترلاسه کول (Achieving high growth rate)؛
- په هېواد کې کاري فرصتونه پیدا کول او بې کاري له منځه وړل؛
- د تأدیاتو توازن او انډول ساتل (Balance of Payments).

دویم: مالیاتي پالیسي یا مالیاتي سیاست

د مالي پالیسۍ پخوانی مفهوم

لکه څرنګه مو چې د اقتصادي پالیسۍ په عناصرو کې ولوستل چې په معاصر اقتصادي فکر کې مالیاتي پالیسي د اقتصادي پالیسۍ یو بنسټیز عنصر او یوه مهمه برخه تشکیلوي. اوس په دې بحث کوو چې مالیاتي پالیسي یا مالیاتي سیاست څه ته وایي؟ څکه له دې څخه موږ د ټېکس په حقیقت ځان

---

[١] - معجم المصطلحات الاقتصادية، ص ۸۳، احمد زكي بدوي، دار الكتاب المصري، کال ۱۹۸۵م.

[٢] - السياسات الاقتصادية، ص ۳۱، عبد المطلب عبد المجيد، مجموعة النيل العربية، مصر- لومړی چاپ کال ۲۰۰۳م، د جوړښتونو د سمون د پالیسۍ معنی دا ده چې د هېواد اقتصادي جوړښتونه په داسې توګه عیار شي چې د نړیوال اقتصادي چاپېریال سره اړخ ولګوي او دا سمون ټولو اقتصادي ډګرونه تر اغېز لاندې راولي او دا کار باید په دوره یي شکل سرته ورسېږي.

پوهولی شو او دا درک کولی شو چې مالیه په معاصر اقتصادي فکر کې څه رول لري، د څه لپاره وضع کېږي او د څه لپاره راټولېږي؟ او ایا دا د اسلامي شریعت د مالي پالیسۍ سره اړخ لګوي او که نه؟

مالي پالیسي چې په انګلیسي کې ورته (Fiscal Policy) ویل کېږي، په اصل کې د فرانسوي ژبې د «Fisc» د کلمې څخه اخیستل شوې ده، چې لغوي معنی یې د پېسو بټوه، بیت المال او خزانه ده. اصطلاحي تعریف یې هم له همدې څخه اخیستل شوی دی.

په پخوانیو وختونو کې د مالي پالیسۍ مفهوم ډېر محدود و او دا ځکه چې د دولت او حکومت مسؤولیتونه محدود وو. مالیاتي پالیسي په دې کې را خلاصه کېدله چې یو هېواد د خپلو عایداتو څخه څرنګه خپل ضروري عام مصارف پوره کړي او عامو مصارفو د هغو مسؤولیتونو سره تړاو درلود چې دولت او حکومت په هغه وخت کې پر غاړه درلودل، دا مسؤولیتونه د داخلي امنیت، د خپل هېواد څخه د تجاوز په مقابل کې دفاع او د یو څو نورو عمومي کارونو څخه عبارت وو او د دې مسؤولیتونو د سرته رسولو لپاره ډېرو زیاتو مصارفو ته اړتیا هم نه وه، له همدې امله دولتونه هم د ډېرو مواردو په لټه کې نه وو. عموما مالیاتي پالیسي په دې کې را خلاصه کېدله چې ارقام سره مساوي کړی شي، مصارف د مواردو او عوایدو څخه زیات نه وي، د مالي پالیسۍ کوم بل هدف نه وه، نه یې د هېواد د اقتصاد سره کوم تړاو درلود او نه یې د ټولنیزو او سیاسي اهدافو سره کوم سر او کار درلود، دا حالت د لومړي او دویم نړیوال جنګ پورې همداسې پاتې شو او ادامه یې پیدا کړه.

د مالي پالیسۍ په مفهوم کې د بدلون لاملونه

کله چې د لومړي او دویم نړیوال جنګ نه وروسته داسې لاملونه رامنځته شول چې د مالیاتي سیاست په مفهوم کې یې د بدلون غوښتنه کوله، نو په پایله کې یې د مالیاتي سیاست یا مالي پالیسۍ نوی مفهوم رامنځته شو، دا لاملونه او بدلونونه د دولت او حکومت په دندو کې هم د بدلون لامل وګرځېدل، چې په پایله کې یې د مالیاتي سیاست په مفهوم کې هم بدلون رامنځته شو. دا لاملونه او بدلونونه په لاندې ډول وو:

۱: سیاسي لاملونه

په معاصر وخت کې د دولت او حکومت رول، د دولتي مؤسساتو او د دولت د دستوري جوړښتونو پرمختګ او هغه بدلونونه چې د نویو سیاسي نظریاتو په پایله کې د دولت په جوړښت او مسؤولیتونو کې رامنځته شول، دا ټول د دې لامل شول چې د مالیاتي سیاست په مفهوم کې بدلون رامنځته شي، ځکه چې د دې سیاسي نظریاتو په پایله کې دا د دولت مسؤولیت وګڼل شو چې باید له یو پلوه د هېواد د وګړو اقتصادي، ټولنیز او د ژوند د شرایطو په بهتر کولو کې باید مداخله وکړي او له بل پلوه د دیموکراسۍ په مفهوم کې پراختیا رامنځته شوه، په درې ګونو قواوو کې د زیاتو خلکو د مشارکت غوښتنه، د اساسي قوانینو د جوړېدو نه وروسته د دستوري او سیاسي جوړښتونو او مؤسساتو د رامنځته کېدو او د دې مؤسساتو فعالول او فعال ساتل، همدا راز د دولتي او اداري وظایفو د رامنځته کېدو په پایله کې د دولتونو او حکومتونو مصارف زیات شول او د دې مصارفو زیاتېدل په طبیعي توګه د عوایدو د زیاتوالي غوښتنه کوي تر څو دا مصارف پوره کړی شي، چې دې ټولو موضوعاتو د مالیاتي سیاست په مفهوم کې د بدلون غوښتنه کوله.

۲: نظامي لاملونه

د دويمې نړيوالې جګړې په پايله کې هېوادونه دې ته اړ شول چې په جديت سره د نظامي ځواکونو پياوړتيا ته ځانګړې پاملرنه وکړي، په داسې وسلو يې سنبال کړي چې هيڅ هېواد پرې تيرى ونه کړى شي، د دې لپاره هېوادونه اړ شول چې ستر نظامي ځواکونه جوړ کړي او روزنه ورکړي، همدا راز د دې نظامي ځواکونو د اړتيا وړ جنګي وسايل ورته د هېواد په دننه کې جوړ کړي او يا يې له بهر څخه په بيه واخلي چې دا ټول د دې لامل شول چې د هېوادونو مصارف زيات شي او د مصارفو د زياتوالي په پايله کې د عوايدو او مواردو د زياتوالي او پراختيا په لټه کې شول، چې دې کار د مالياتي سياست په بدلون کې لويه ونډه درلوده.

۳: اقتصادي لاملونه

په نړۍ کې د اقتصاد د پرمختګ او اقتصادي حالت د ښه کولو لپاره وسايلو پرمختګ وموندہ، د بحث او تحقيق ميدان د نورو مصارفو غوښتنه درلوده، ټکنالوژۍ پرمختګ وکړ او حکومتونه اړ شول چې د ژوند په ټولو برخو کې د ښه اقتصادي فعاليت په موخه له دې ټکنالوژۍ څخه استفاده وکړي، چې دې سره د دولتونو مصارف پورته لاړل.

له بله پلوه د اقتصادي ستونزو د رامنځته کېدو په پايله کې په ټولنه کې څه ستونزې او ټولنيزې نا انډولۍ رامنځته شوې، لکه د ثروت په توزيع کې نا انډولي، د افرادو په عوايدو کې فاحش تفاوتونه، د بې روزګارۍ زياتوالى، د قيمتونو لوړېدل، انفلاسيون، د بازارونو سړېدل، او د پېر او پلور نه موجوديت او نورې داسې ستونزې چې کله رامنځته شوې، دولتونه اړ شول چې د دې ستونزو د له منځه وړلو او کنټرول لپاره داسې مناسب بديلونه او حللارې وړاندې کړي چې د هغوی د اقتصادي او ټولنيزو حالاتو سره اړخ ولګوي، له دې سره د مالياتي سياست په اهدافو کې يو بل هدف هم ور زيات شو او هغه د دې اقتصادي او ټولنيزو ستونزو لپاره د حل لارو لټول وو.

د دې لاملونو په پايله کې حکومتونه اړ شول چې په امورو کې مداخله وکړي او داسې اقتصادي او مالياتي سياستونه خپل کړي چې د دې ستونزو په حل کې مؤثر رول لوبولی شي، له دې يوه هم د بوديجې وسيله وه، دا د انفلاسيون، د بازارونو د سړېدلو ، د ثروت د نا انډوله توزيع او داسې نورو ستونزو د حل لپاره د يوې مؤثرې وسيلې په توګه په کار اچول پيل شول.

۴: ټولنيز لاملونه

د دويم نړيوال جنګ څخه وروسته په ټولنو کې ټولنيزې ستونزې زياتې شوې، ټولنې د بد کورني حالت سره مخامخ شوې. د صحت، تعليم، اقتصاد او نورو ټولنيزو چارو کې د ټولنې حالات خراب شول، د دې حالاتو سمول او په دې مېدانونو کې د ټولنې بد وضعيت ښه کول د دولت مسؤوليت وګڼل شو، او حکومتونه او دولتونه د دې حالاتو د سمولو لپاره او د هېواد د وګړو د ژوند د سويې د پورته کولو او لوړ ساتلو لپاره د مصارفو لوړولو ته اړ شول او د مصارفو د لوړېدو له امله د زياتو عوايدو په لټه کې شول.

لنډه دا چې پخوا مالياتي سياست او مالي پاليسۍ ډېر پيچلې مفهوم نه درلود ځکه چې دا د دولت د عوايدو او مصارفو د توازن نوم و او د دولت مسؤوليتونه ډېر پراخه نه وو او دولت په ډېرو شيانو کې مداخله نه درلوده او نه يې ډېره مسؤوليتونه پر غاړه وو، هلته همدومره کوښښ کېده چې مصارف د عوايدو څخه زيات نه شي او د عوايدو او مصارفو ارقام سره مساوي وي او يا يې هم مصارف له عوايدو څخه کم وي، خو کله چې حالات بدل شول او د حکومت او دولت د مسؤوليتونو دايره پراخه شوه، نو د مالياتي پاليسۍ په مفهوم

کې بدلون رامنځته شو، ځکه په دې کې د نورو ټولنیزو او اقتصادي ستونزو د حل او ټولنیزو اهدافو د لاسته راوړلو اهداف هم شامل شول[۱].

له همدې امله اقتصاد پوهان د دې پرمختګونو څخه وروسته د مالیاتي سیاست یا پالیسۍ تعریف داسې کوي: «د دولت له لورې د خپلو عایداتو او مصارفو څخه داسې استفاده کول چې د خپلو عقایدو په چوکاټ کې خپل اقتصادي، سیاسي او ټولنیز اهداف ترې په داسې توګه ترلاسه کړي چې خپل وسایل او امکانات هم په پام کې ولري او خپل اقتصادي وده او د پرمختګ حالت هم په نظر کې وساتي»[۲].

څه خلک وايي چې مالیاتي سیاست او یا مالیاتي پالیسي هغه پروګرام ته ویل کېږي چې دولت یې پلان کوي او د خپلو عایداتو د مصادرو او د مصارفو د مواردو څخه په استفادې سره د اقتصادي، ټولنیز او سیاسي فعالیت په ټولو متغیراتو مطلوبې اغېزې ایجاد او د غیر مطلوبو اغېزو مخنیوی وکړي تر څو په پایله کې یې د ټولنې اهداف او موخې ترلاسه شي.

همدا راز څه خلک یې په تعریف کې وايي چې مالیاتي سیاست یا مالیاتي پالیسي هغه فعالیتونو، سیاستونو او تدبیرونو ته ویل کېږي چې دولت یې په بشپړ مؤثریت سره د خپل مالي فعالیت د اداري لپاره ترسیموي تر څو د وخت په یو ټاکلي موده کې ټاکلي اهداف او موخې ترلاسه کړي[۳].

د دې ټولو تعریفونو څخه چې د مالیاتي سیاست په اړه کوم مفهوم لاسته راځي هغه دا دی چې کوم پروګرام چې حکومت او دولت یې د یوې ټاکلې مودې لپاره ټاکي چې د دولت د عوایدو او د عامو مصارفو د ځانګړي تنظیم له لارې د دولت ځانګړي اهداف ترې ترلاسه شي، دې ته مالیاتي سیاست ویل کېږي.

دا اهداف د دولت د معتقداتو د بدلون په پایله کې د یو هېواد څخه بل هېواد ته او د یو حکومت څخه بل حکومت ته بدلون مومي، د یو داسې حکومت چې په اشتراکي اقتصادي نظام باندې عقیده لري هلته د دولت مسؤولیت او هدف یو څه وي، په لیبرال دیموکراسیو کې د حکومت مقاصد څه نور ټولنیز اهداف او موخې لري، خو په عامه توګه هېوادونه او دولتونه دا لاندې اهداف په مخ کې لري:

۱. اقتصادي استقرار؛
۲. پرمختګ او انکشاف؛
۳. د ثروت عادلانه توزیع؛
۴. د اقتصادي فعالیت مؤثره او مثبته توجیه؛
۵. د انفلاسیون او بازارونو د سرېدو او د توکو د کم پیر او پلور علاج او را کمول؛
٦. د محلي تولید حمایت او داسې نور...

د مالي پالیسۍ عناصر

د مالي پالیسۍ بنسټیز عناصر لاندې موارد تشکیلوي:

---

[۱] - د مخکینیو معلوماتو لپاره وګورئ: المالیة العامة والتشریع الضریبي ص ۱۲ او له دې وروسته، د دکتور أعاد حمود القیسي لیکنه، د دار الثقافة للنشر والتوزیع د خپرونو څخه، نهم چاپ کال ۲۰۱۵م.

[۲] -السیاسات المالیة ص ١٦، حامد عبد الحمید دراز، الدار الجامعیة، الاسکندریة ـ مصر، ۲۰۰۲م.

[۳] - السیاسات الاقتصادیة ص ۱۳، عبد المطلب عبد الحمید، مخکینی مرجع، دا پورته دواړه تعریفونه له همدې مرجع څخه اخیستل شوي دي.

لومړی عنصر: اهداف او موخې

مالياتي پاليسي په يوې ټاکلې مودې کې د ځانګړو اهدافو او موخو د لاسته راوړلو لپاره طرحه کېږي او لکه په تېره فقره کې مو چې ورته اشاره وکړه دا اهداف د وخت، هېواد او حکومت په بدلون سره بدلیږي، ځکه دا اهداف د اړتیاوو، د حالاتو د غوښتنو او سیاسي او ټولنیزو تصوراتو او نظریاتو د بدلون په پایله کې بدلیږي، یو لړ اهدافو ته مو په تېره فقره کې اشاره وکړه، دا اهداف د لاندې دوو عناصرو څخه ترلاسه کېږي.

دويم عنصر: عمومي دولتي مصارف

عام مصرف یا دولتي مصارف هغه ټولو نقدي مصارفو ته ويل کېږي چې يو عام (دولتي) جهت يې د عامو (ملي) اړتياوو د پوره کولو لپاره په مصرف رسوي، دې ته عمومي مصارف ويل کېږي[۱].

په دې کې درې عناصر مهم دي، لومړی، د مصرف شکل (دا وويل شول چې دا به نقدي مصرف وي) دويم، د مصرف جهت به عام جهت وي، يعنی دولتي جهت بايد وي، که نقد مبالغ مصرفېږي، خو د يو عادي شخص له لورې هغه عمومي مصرف نه بلل کېږي، درېيم، د دې مصرف هدف بايد عمومي وي او د هېواد د عامو وګړو د اړتیاوو د پوره کولو او د ټولنې د عام المنفعة کارونو د سرته رسولو لپاره بايد سرته ورسېږي.

د مصارفو په ځانګړې ډول تنظيم ډېرې اقتصادي، ټولنيزې او سياسي اغيزې لري، له همدې امله د دې اغېزو د رامنځته کولو لپاره هېوادونه او دولتونه خپل مصارف په ځانګړې ډول تنظيموي.

درېيم عنصر: د دولت عوايد، مالي موارد او سرچينې

دولتي موارد او عايدات هغه ټولو اموالو ته ويل کېږي چې حکومت يې په يوې ټاکلې موده کې د يو شمېر اقتصادي او ټولنيزو اهدافو د لاسته راوړلو لپاره د خپل واک پر بنسټ او يا هم د خپلو اقتصادي فعاليتونو او يا هم د خپلو املاکو څخه لاسته راوړي، همدا راز هغه مال چې له دې څخه پرته له نورو لارو يې دولت ترلاسه کوي لکه بهرني او داخلي قرضونه او داسې نور... دا هم د دولت مالي موارد او عوايد بلل کېږي.

د دولت او حکومت د عوايدو موارد او مصادر چې له هغوی څخه خپل د اړتيا وړ عايدات ترلاسه کوي په دوه ډوله دي:

اول: عادي موارد، يا هغه موارد چې هميشه ترې دولت استفاده کوي او کوم استثنايي مورد نه وي؛

دويم: غير عادي موارد چې په استثنايي توګه ځينې وخت ترې دولت استفاده کوي.

اول: د عوايدو عادي سرچينې

دا د عايداتو هغه مصادرو دي چې په عادي ډول د هر کال په بوديجه کې تکرارېږي، له همدې امله عادي موارد ګڼل کېږي. د عوايدو عادي مصادر هم په دوه ډوله ويشل کېږي:

لومړی: د دولتي واک او اجبار له لارې ترلاسه شوي عوايد چې په دې کې دا لاندې ډولونه شامل دي:

- مالي جريمه او مالي جزاګانې؛
- د ځينو شيانو په بدل کې حق الاجرت (فيس) اخيستل؛

---

[۱] - المالية العامة ص ۸۹، فليح حسن خلف، د عالم الكتاب الحديث او جدار للكتاب العلمي، اردن د خپرونو څخه، لومړی چاپ کال ۲۰۰۸م.

- دولت او حکومت ته ډالۍ شوي او په هدیه کې ورکړل شوي مالونه، همدا راز د مرکزي حکومت څخه ایالتي او سیمه ییزو حکومتونو ته ورکړل شوي ګرانټونه او مرستې؛
- او تر ټولو بنسټیز یې مالیه ده، چې زموږ د دې مقالې موضوع هم ده.

دویم: د عادي مواردو دویم ډول د دولت اقتصادي موارد دي، دا هغه موارد دي چې د فردي اقتصاد سره یې ډېر توپیر نشته، دې ته موږ د دولت د ممتلکاتو څخه ترلاسه شوي اموال او عواید هم ویلی شو، دا اقتصادي موارد بیا هم په دوه ډوله ویشلی شو.

الف- ثمن عام: دا هغه مالي بدل دی چې دولت او یا د دولت کوم لویه خپلواکه اداره یې د خپلو تولیداتو په مقابل کې او یا هم د خپل خدماتو په مقابل کې ترلاسه کوي، لکه د سیلو اداره یا سپین غر شرکت چې د خپلو تولیداتو په بدل کې کوم مال ترلاسه کوي هغه ته ثمن عام ویل کېږي، همدا راز د تلفون ملي شرکت (افغان ټیلیکام) او د برېښنا اداره چې کوم خدمات وړاندې کوي او د هغوي په بدل کې چې کومې پیسې ترلاسه کوي، دې ته ثمن عام ویل کېږي.

د دولت د ممتلکاتو څخه ترلاسه شوې پیسې هم د دولت د عوایدو یو مورد او مصدر دی، دا ډېر زیات کېدلی شي، د بېلګې په توګه:

- د دولتي ځمکو له درکه ترلاسه کېدونکي عواید؛
- د دولتي زراعتي پروژو له درکه عواید؛
- د معدنونو له درکه په لاس راغلي عواید؛
- د دولت د اداري لاندې صنعتونو او فابریکو له درکه په لاس راغلي عواید او داسې نور....

دویم: د عوایدو غیر عادي موارد او سرچینې

لکه مخکې مو چې وویل دا هغه موارد دي چې په استثنایي توګه او د اړتیا په وخت کې ترې دولت استفاده کوي، ځینې وخت یو هېواد غواړي داسې لوې پروژې په لاره واچوي چې د دولت د عادي مواردو څخه یې مصارف نه شي پوره کېدلی، نو بیا د غیر عادي مواردو څخه استفاده کوي، دا هم په دوه ډول دي.

لومړی: قرض

قرض هم د دولت د عواید یو مدرک دی، دا که داخلي قرضونه وي (چې ترلاسه کول یې ډېرې لارې لري) او که د بهرنیو هېوادونو څخه ترلاسه شوي قرضونه وي او که د نړیوالو مؤسساتو لکه وجهي صندوق او نړیوال بانک او نورو څخه اخیستل شوي قرضونه وي، او که داخلي قرضونه وي، اوس په دې بحث نه کوو چې د دې ګټې څومره دي او تاوانونه یې څومره دي، ځکه دا زموږ د بحث موضوع نه ده.

دویم: د نویو اسعارو چاپ

ځینې وخت یو هیواد د خپلو پروژو او مصارفو د پوره کولو لپاره دې ته اړ کېږي چې نوي اسعار چاپ کړي، د خپل پولي واحد ګردش زیاتوي، تر څو د خپلو پروژو لپاره نغدې پیسې برابرې کړی شي، سره له دې چې دا د عرضې او تقاضې د اصولو سره سم د پولي واحد په قیمت باندې منفي اغېز پرېږدي، خو د اړتیا په وخت کې بیا هم ترې هېوادونه استفاده کوي.

د عادي سرچینو له جملې څخه تر ټولو بنسټیزه سرچینه: مالیه (ټېکس)

لکه څرنګه مو چې په تېرو کرښو کې ولوستل چې مالي پالیسۍ درې بنسټیز عناصر لري، چې لومړی یې د دولت موارد او عایدات دي او دویم یې عمومي مصارف دي او درېم یې هغه اهداف دي چې له دې

دواړو څخه يې دولت او حکومت ترلاسه کول غواړي او په اوسني اقتصادي نظام کې د دولت او حکومت د عوايدو او مواردو د عادي مواردو څخه تر ټولو لوی مورد ماليه ده، ماليه څه ته وايي؟ په دې اړه د معاصر اقتصادي فکر نظر څه دی؟ غواړم دلته دا قضيې لږ په تفصيل سره د دې لپاره و څېړم چې کله يې موږ د اسلامي اقتصادي فکر سره پرتله کوو چې په دې پوه شو چې په دې اړه د دواړو ترمنځ د ماليې (ټېکس) په اړه کوم توپيرونه شتون لري.

د ماليې تعريف او پېژندنه

د ماليې (ټېکس) بېلابېل تعريفونه شوي دي او دا ځکه چې په بېلابېلو وختونو کې د ماليې مقاصد او اهداف په خپلو کې سره توپير لري، خو هغه تعريف چې د اوسني عصر سره اړخ لګوي داسې شوی دی: «دا نغدې پيسې دي چې دولت او حکومت يې د کوم بدل پرته پر هېواد کې اوسېدونکو باندې د هغوی د توان سره سم په الزامي ډول وضع کوي او د خپلو مصارفو د پوره کولو او د خپلو ټولنيزو، اقتصادي او سياسي اهدافو د لاسته راوړلو لپاره يې جبرا په مباشره توګه له دوی څخه اخلي»[١].

د ماليې ځانګړتياوې

د مخکيني تعريف څخه د ماليې او ټېکس لاندې بنسټيزې ځانګړتياوې استنباط کولی شو:

لومړۍ ځانګړتيا: ماليه بايد نغدې پيسې وي

په تېرو وختونو کې د اقتصاد طبيعت د اوسني وخت د اقتصاد سره توپير لري، همدا راز د نظامونو طبيعت هم فرق لري، په هغه وختونو کې زراعتي محصولاتو خورا زيات اهميت درلود، راکړه - ورکړه په همدې محصولاتو سرته رسېده، د نغدو پيسو اهميت او رواج د اوسنۍ زمانې په کچه نه وه، نو په هغه وخت کې جنس هم د ماليې (ټېکس) په توګه اخيستل کېده او ماليه به هم د جبري کار په شکل ترلاسه کېده، خو اوس د اقتصادي نظام حالت بدل دی، عموما ټول معاملات په نغدو سرته رسېږي، بلکې اوس د اليکټرونيکي بانکدارۍ زمانه ده، يو وړوکی پيغام کفايت کوي چې ستا حساب ته دومره مبلغ ورسېده، بلکې له دې هم ور اخوا اوس د ډيجيټلي پېسو استعمال هم د رواج په حالت کې دی، په ورته وخت کې اوس د دولت ټول معاملات او مصارف هم په نغدو پيسو سرته رسېږي، له دې امله طبيعي خبره ده چې عايدات يې هم بايد په نغدو پيسو باندې وي، له همدې امله اوس غالبا د دولت له لورې ماليه په نغدو پيسو ترلاسه کېږي او د تېرو زمانو په څېر د جنس په شکل او يا هم د وړيا خدمتونو او بېګار په توګه نه ترلاسه کېږي.

دويمه ځانګړتيا: دا يو اجباري مسؤوليت دی

د ماليې (ټېکس) ورکول اجباري کار دی، ځوک چې په ماليې (ټېکس) ورکولو مکلف شو هغه يې بايد حتما تأديه کړي، همدا راز نه ورته د تأخير اختيار شته او نه د تأديه کولو په کيفيت کې اختيار لري او څوک هم چې ماليه نه تأديه کوي هغه د قانون له نظره مجرم ګڼل کېږي، نو دلته د ماليې (ټېکس) په ټاکلو کې هم جبر دی او د ترلاسه کولو په پروسه کې هم اکراه معتبره ګڼل کېږي، په دې معنی چې دولت چې پر هره کټګورۍ ماليه وټاکله هغه يې بايد جبرا ومني او کله چې ټېکس (ماليه) وټاکل شوه بيا دولت او حکومت ته د دې اختيار دی چې په زور او اکراه سره هغه وصول کړي. يو د هغه نقطو څخه چې اسلام

---

[١] - المالية العامة والتشريع الضريبي، اعاد حمود القيسي. (مخکې په تفصيل سره ذکر شوی) ص ۱۲۴، همدا راز المالية العامة (النظم الضريبية) ص ۴۹، خپروونکی اداره: منشورات الحلبي، الجزائر، کال ۲۰۰۳م.

ورسره موافقه نه لري همدا نقطه ده، څکه چې په جبر او اکراه د چا مال اخیستل په اسلام کې جواز نه لري، په معاصر اقتصادي فکر کې د مالیې (ټېکس) د قانوني تکییف (څرنگوالی)[۱] په اړه به د قانون نقطه نظر وړاندې کړو او دا به وروسته وگورو چې موږ څرنگه کولی شو چې دا د اسلام د احکامو سره برابر کړو؟

دریمه ځانگړتیا: ورکوونکی یې د ببرته اخیستلو حق نه لري

مالیه ورکوونکی د مالیې په مقابل کې نه د دولت څخه د کوم بدل مطالبه کولی شي او نه په کې خپله مالیه بېرته د دولت څخه راگرځولی شي، په دې معنی چې دولت په هیڅ صورت د مالیې د پیسو، ټېکس ورکوونکي ته د بېرته ورکولو او همدا راز په مباشره توگه هغه ته د کومې فایدې د رسولو هیڅ کوم مسؤولیت پر غاړه نه لري، همدا د دولت له لورې د اخیستل شوي اجباري قرض او ټېکس ترمنځ فرق دی، څکه هلته دولت د اجباري قرض او د ورسره سود د بېرته ورکولو مسؤولیت پر غاړه لري چې قانون ټاکلی وي.

څلورمه ځانگړتیا: مالیه د کومې شخصي گټې په مقابل کې نه ورکول کېږي

مالیه ورکوونکی مالیه د دې لپاره نه ورکوي چې د هغه په بدل کې کومه شخصي گټه ترلاسه کړي، بلکې د ټولنیزې همکارۍ او پیوستون په جذبه یې ورکوي، یا په بل تعبیر دولت په دې مکلف نه دی چې ټېکس ورکوونکي ته په مباشره توگه گټه ورسوي، خو دا کېدلی شي چې د هغه عمومي پروژو څخه ټېکس ورکوونکی هم استفاده وکړي چې د هغه په شمول د خلکو د مالیې (ټېکس) په پیسو تمویلیږي، لکه د صحت او تعلیم اړوند پروژې او داسې نور.... له همدې امله په یو هېواد کې د اوسېدونکو او فعالیت درلودونکو څخه مالیه د هغوی د استفادې په تناسب نه اخیستل کېږي بلکې د هغوی د توان په اندازه اخیستل کېږي.

پنځمه ځانگړتیا: د مالیې (ټېکس) اخیستل د دولت حق دی

د دې معنی دا ده چې مالیه یوازې دولت وضع کولای او اخیستلی شي، څکه دا د ملي او عام المنفعة کارونو د تمویل وسیله ده، بل څوک د مالیې او(ټېکس) د اخیستلو حق نه لري، د دولت څخه مو هدف ټول هغه اعتباري شخصیتونو مراد دي چې قانون ورته د ټېکس د لگولو او راټولولو حق ورکړی وي، دا که مرکزي حکومت وي او که څه مستقلې ادارې وي او که محلي حکومتونه او مؤسسات وي، خو چې قانون ورته د ټېکس د لگولو او راټولولو حق ورکړی وي هغوی ټېکس اخیستلی او لگولی شي، بل څوک دا حق نه لري[۲].

موږ چې په دې څېړنه کې د کومې مالیې د شرعي حکم د بیانولو هڅه کوو هغه همدا مالیه ده، چې ځانگړتیاوې یې همدا پورته شیان وي، ایا شریعت د همداسې مالیې د اخیستلو اجازه ورکوي او که نه؟ موږ د مطلقې مالیې حکم نه بیانوو چې خلک په کې زکات، خراج، جزیه او داسې نور شاملوي.

[۱] - تکییف د کیفیت څخه اخیستل شوی دی، معنی یې قانوني څرنگوالی بیانول دي، چې دا بیان کړی شي چې دا د قانون د کومو اصولو سره برابر دی.

[۲] - د دې ځانگړتیاو لپاره وگورئ: المالیة العامة (۱) الایردات والنفقات، ۱۴۲ او له دې وروسته، محمد خیر العکام، د الجامعة الافتراضیة السوریة د خپرونو څخه د الکترونیکي خپرېدو کال ۲۰۱۸م.

په معاصر اقتصادي فکر کې د ماليې موخې

د معاصر اقتصادي فکر په پيل کې بلکې که لږ په مشخص ډول ووايو د شلمې پېړۍ د درېمې لسيزې څخه مخکې ماليې (ټېکس) يوازې يو هدف درلود او هغه يې مالي هدف و، چې هېوادونو او دولتونو له دې لارې خپل مصارف پوره کول، له همدې امله کوښښ دا و چې ماليه بايد تر ټولو په کمه اندازه واخيستل شي او دې ته يې د يو داسې شر په سترګه کتل چې چاره ترې نه وي، په هغه وخت کې د ماليې او اقتصادي چارو د پوهانو شعار دا و چې ماليه بايد بې پرې پاتې شي او د عمومي مصارفو د پوره کولو څخه پرته د بل هدف لپاره بايد ترې استفاده ونشي، خو د ماليې بې پرې والی ورو ورو له منځه ولاړ او خپل ځای يې په سياسي، ټولنيزو او اقتصادي چارو کې مداخله کوونکې ماليې ته پرې ښوده، په دې معنی چې ماليه په اقتصادي او ټولنيزو چارو کې د يو اغېزمن عنصر په حيث مطرح شوه، تر دې چې دا اهداف د مالي اهدافو په پرتله ډېر مهم وګرځېدل، دلته په لنډ ډول دا اهداف د دې لپاره بحث کوو چې وګورو په دې کې خو داسې اهداف شتون نه لري چې د اسلام د مالي نظام د مقاصدو سره په ټکر کې قرار ولري او يا داسې څه خو په کې شتون نه لري چې اسلام يې نه مني، دا موخې په لنډ ډول په لاندې کرښو کې د درنو لوستونکو مخ ته ږدو.

۱- د ماليې (ټېکس) مالي اهداف

د دې معنی دا ده چې ماليه د دې لپاره لګول کېږي چې دولتونه او حکومتونه پرې د خپلو عمومي او دولتي مصارفو لپاره مدارک پيدا کړي او له دې لارې خپل جاري مصارف او همدا راز خپل پراختيايي مصارف پوره کړي، دا هغه هدف و چې له امله يې ماليه رامنځته شوه او دا هدف هغه وخت ترلاسه کېدلی شي چې په ټولو مکلفو جهتونو هغه که حقيقي اشخاص وي او که حکمي، ټول د ټېکس په نيټ ورک کې شامل کړی شي او له ټولو څخه په اعتدال او د هر چا د امکاناتو او توان سره سمه ماليه واخيستل شي.

۲- د ماليې ټولنيز اهداف او موخې

له هغه وخت را وروسته چې په غربي فکر کې د ټولنيز عدالت تصور رامنځته شو او په نوي زمانه کې د ثروت او عوايدو د عادلانه توزيع او تقسيم تصورات را ښکاره شول او دا اوازونه پورته شول چې د سرمايه داره طبقې له لورې د ټولنې د فقيرو او بې وزلو طبقاتو د استحصال کچه را کمه کړی شي او دا استحصال بايد کنترول کړی شي، له هغه وخت وروسته د ماليې ټولنيزې موخې او اهداف ډېر په ځرګند او واضح ډول را ښکار شول.

ماليه د ثروت د عادلانه توزيع او په عوايدو کې د تعادل د رامنځته کولو يوه وسيله وګرځېده، د ټېکسونو (ماليې) څخه د ټولنيزو اهدافو د وسيلې په حيث د کار اخيستل د «جان ژاک روسو»، فرانسوي فيلسوف «ولتير» او اشتراکي فيلسوف «کارل مارکس» له لورې مطرح شول، کارل مارکس دا تصور مطرح کړ چې د ماليې څخه بايد د ملي عايد په بيا توزيع او تقسيم کې کار واخيستل شي. په دې توګه په معاصر اقتصادي فکر کې ماليه د ډېرو ټولنيزو اهدافو د لاسته راوړلو لپاره کارول کېږي چې مهم يې په لاندې ډول دي:

۱. ټېکس د عايد په تناسب ټاکل کېږي، د چا چې عايد زيات وي هغه په هماغه اندازه بايد زياته ماليه ورکړي، تر څو ثروت، سرمايه او دولت بايد د يو څو ځانګړو اشخاصو او کورنيو په لاسونو کې متمرکز پاتې نه شي، دا يو ټولنيز مرض دی او د دې د علاج يوه مهمه لار د ماليې (ټېکس) څخه استفاده ده، خو داسې ښکاري چې په غربي ټولنو کې دا هدف ترې نه دی تر سره شوی، ځکه نور ټول سيستم په استحصال ولاړ دی.

۲. د توکو د کم او زیات استهلاک په اړه د هېواد د وګړو توجیه هم د مالیې د موخو څخه یوه موخه ده، کله چې په ځینو توکو مالیه لوړه کړی شي د هغوی قیمتونه لوړېږي او استهلاک یې راکمېږي، همدا راز په ټولنه کې د ځینو تاوان رسوونکو توکو د استعمال د راکمولو یوه وسیله هم مالیه ده، همدا راز په ټولنیزه توګه د ځینو ګټورو توکو د ترویج وسیله هم ده.

۳. د کورنیو د ټولنیزو ستونزو د مرکزي قضیې د کور او مسکن د قضیې د حل وسیله هم ګرځېدلی شي.

۴. د یو لړ بدو ټولنیزو پدیدو د علاج او له منځه وړلو وسیله هم ده، لکه هغه کارونه او فعالیتونه چې بدني روغتیا ته تاوان رسوي او یا نورې ټولنیزې ستونزې زېږوي.

۳- د مالیې اقتصادي موخې

په معاصر اقتصادي فکر کې د مالیې اقتصادي موخې او اغېزې ډېرې مهمې ګڼل کېږي، ځکه د هر ډول مالیې ټاکل د اقتصاد په مجموعي حالت په قطعي توګه خپلې اغېزې پرېږدي، له دې څخه د توکو استهلاک او مصرف، د توکو تولید او همدا راز په ټولنه کې د پیسو سپما ټول تر اغېز لاندې راولي، له همدې امله ټول هېوادونه هر کال مالیه د بشپړ اقتصادي تحلیل څخه وروسته ټاکي او له دې لارې د هېواد د ډېرو ستونزو لپاره د حل لارې لټوي، د مالیې اقتصادي موخې زیاتې دي خو شاید دا لاندې یې د ټولو هېوادونو ترمنځ ګډې او عامې وي:

۱. په اقتصادي لحاظ د یو لړ هغه تولیدي فعالیتونو هڅونه چې د اقتصاد لپاره ګټور وي او همدا راز د یو لړ نورو اقتصادي فعالیتونو مخنیوی او ضعیفول چې ګټور نه بلل کېږي، کوم چې ګټور بلل کېږي هلته مالیه راکمول او کوم چې ګټور نه وي هلته لوړه مالیه ټاکل.

۲. د معاصر اقتصادي نظام یوه ځانګړنه دا ده چې کله د تضخم (پاړسوب) په حالت کې وي او کله د رکود سره مخامخ وي او په اقتصاد کې دا بدلون په دوره یي شکل صورت نیسي او دا د یو هېواد پر اقتصاد بدې اغېزې پرېږدي، له همدې امله د اقتصاد پوهانو له پلوه د مالیې (ټېکس) له لارې کله د اقتصادي انفلاسیون مخه نیول کېږي او کله هم د اقتصادي رکود او د بازارونو د سړېدلو د مخنیوي لپاره ترې کار اخیستل کېږي، د دې ټولو په پایله کې په ټولنه کې اقتصادي استقرار رامنځته کېږي. او دا کار په هېواد کې د مالیاتو (ټېکسونو) د لوړولو او یا هم د کمولو له لارې سرته رسېږي، نو کله چې اقتصاد د رکود په حالت کې وي د مالیې فیصدي راکمېږي او کله چې د انفلاسیون او تضخم (پاړسوب) په حالت کې وي نو مالیات او ټېکسونه لوړېږي تر څو د خلکو د خریدارۍ توان جذب کړي.

۳. کله چې سوداګریز شرکتونه په یو اقتصادي اړخ تمرکز کوي او دولت غواړي چې اقتصادي فعالیتونه په متناسب ډول په ټولو اړخونو توزیع کړي، نو د دې تمرکز علاج هم د مالیاتو او ټېکسونو له لارې کوي.

۴. مالیه په هېواد کې د پانګونې د هڅونې لپاره هم کارول کېږي، په کومو اړخونو کې چې دولت وغواړي پانګونه جذب کړي هلته مالیه (ټېکس) راکموي او یا یې په بشپړ ډول معافوي.

۵. مالیه په ټولنه کې د توکو د استهلاک د توجیه لپاره هم کارول کېږي، کوم توکي چې نه غواړي زیات مصرف شي په هغوی د مالیې کچه لوړوي او کوم چې د خلکو د اړتیا وړ شیان وي او دولت غواړي چې مصرف یې کنټرول نه کړي هلته د ټېکس کچه ټیټوي[۱].

د مالیې قانوني بنسټ

مخکې مو چې ولوستل دا په معاصر اقتصادي فکر کې د مالیې (ټېکس) لنډ تصور دی، په دې تصور کې هم یوه قضیه د ټولو له نظره د مناقشې وړ ده، لکه څرنګه چې په اسلام کې د څېړنې او بحث وړ ده او هغه په فردي ملکیت کې د دولت تصرف دی، ځکه مالیه په الزامي ډول او د کوم مقابل څخه پرته د حکومت له لوري اخیستل کېږي، دا یوه داسې قضیه ده چې باید په جدي ډول مناقشه شي، ځکه دا کار اسلام هم ناروا او حرام ګڼي او همدا راز یې نور بشري عادل نظامونه هم نادرست او غلطه ګڼي، له همدې امله په فردي ملکیت کې د تصرف د جواز لپاره معاصر اقتصادي فکر بېلابېل قانوني بنسټونه پشنهادوي، چې دلته یې یادونه له ګټې خالي نه ده.

لومړی: د عقد نظریه

لومړی بنسټ دا وړاندې کوي چې دولت ته د یو ضمني عقد پر بنسټ دا حق ترلاسه دی چې د هېواد د وګړو څخه مالیه واخلي، د دې نظریې بنسټ ټولنیز تړون (Social Contract) نظریې ته ورګرځي چې اوولسمې او اتلسمې پېړیو فیلسوفانو لکه جان لوک (J. Locke) (۱۷۰۴م)، توماس هوبز (۱۵۸۸-۱٦۷۹م)، جان ژاک روسو (Jean-Jacques Rousseau) (۱۷۱۲ –۱۷۷۸م) میرابو (Comte De Mirabeau) (۱۷۴۹-۱۷۹۱م) او مونتسکیو (Montesquieu) (۱٦۸۹ – ۱۷۱۳م) وړاندې کړ او پر همدې بنسټ یې د مالیې (ټېکس) لپاره توجیهات وړاندې کړل چې له امله یې حکومت او دولت حق ترلاسه کوي چې د ملت د وګړو په فردي ملکیت کې تصرف وکړي او مالیه پرې وضع کړي او ترې وصول یې کړي، دوی بیا د دې تړون د حقیقت په اړه په خپلو کې سره په لاندې ډول اختلاف لري:

۱. دا د خدماتو د ایجار تړون دی: آدم سمیت وایي دا د ایجار عقد دی چې پر بنسټ یې دولت د هېواد وګړو ته خدمات وړاندې کوي او وګړي د مالیې په شکل د دې خدماتو مقابل او قیمت پرې کوي.
۲. یو شمېر غربي لیکوالان او معاصر اقتصاد پوهان وایي چې دا عقد د یو تولیدونکي شرکت عقد دی، په دې معنی چې د ټولنې وګړي یو داسې شرکت تشکیلوي چې د ټولنې وګړي یې په رأس المال کې شریک وي او دولت په دې شرکت کې د «اداري» حیثیت لري چې له دې پرته شرکت پر مخ نه شي تللی او همدا «اداره» د دې شرکت له لارې خدمات ټولنې ته وړاندې کوي او د ټولنې وګړي د دې شرکت په رأس المال کې د مالیې (ټېکس) په شکل شریک دي.
۳. یو شمېر غربي لیکوالان لکه «جیراردان» وایي چې دا د بیمې او تأمین تړون دی، په دې کې «دولت» د تأمین او بیمې د شرکت حیثیت لري، چې د ټولنې وګړي یو مقدار پیسې د بیمې د قسط په توګه ورکوي چې د هغه د پاتې مال څخه ورته دولت ساتنه او حفاظت وکړي.

---

[۱] - د دې لپاره وګورئ: النظام الضریبي بین الفکر المالي المعاصر والفکر المالي الاسلامي ص ۱۲-۱۳، قسنطینة پوهنتون، الجزایر کې د ما سترۍ رساله، لیکواله: رحمة نابتي، تعلیمي کال: ۲۰۱۳-۲۰۱۴م. همدا راز وګورئ: مالیة عامة ص ۱۴۷-۱۴۹، محمد خیر العکام لیکنه، (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

۴. یو شمېر مفکرین لکه «مونتسکیو» وايي چې دا عقد د بیعې ترون دی، چې د ټولنې وګړي د دولت څخه یو لړ خدمات د مالیې (ټېکس) په بدل کې اخلي، یو شمېر نور وايي چې دا د «مقایضې»[۱] عقد دی، چې په مالیې (ټېکس) باندې د مکلفو وګړو د مال د یوې برخې په مقابل کې دوی د دولت خدمات پیري.

۵. د یو شمېر پوهانو له نظره دا د ټولنې د وګړو او دولت ترمنځ یو مالي عقد دی، چې دواړه اړخونه یې په پایله کې باید التزامات ولري، وګړي باید مالیه ورکړي او دولت باید د همدې عقد د غوښتنو په توګه امنیت، عدالت او بنسټیز خدمات په هېواد کې اوسېدونکو ته وړاندې کړي[۲].

دا عقد د مالیې لپاره مبنی کېدای شي؟

په اجمالي ډول دا ویلی شو چې عقد د مالیې (ټېکس) لپاره قانوني مبنی او بنسټ نه شي کېدلی چې لاملونه یې په لنډ ډول په لاندې توګه دي:

لومړی: په عقد کې دا شرط دی چې معقود علیه به په دواړو اړخونو کې یو اندازه وي، خو د مالیې (ټېکس) په حالت کې دا کار ډېر ګران دی او هیڅ نه متحقق کېږي او دا ځکه چې د هغه عامو خدماتو اندازه کول ډېر سخت دی چې د هېواد اتباع یې له دولت څخه لاسته راوړي، ځکه په دې کې دا معلومول ستونزمن دي چې ایا دولتي خدمات د هغه مال سره متوازن دي چې د مالیې (ټېکس) په توګه یې دولت له فرد څخه ترلاسه کوي؟ همدا راز د دې عمومي خدماتو تجزیه کول هم سخت دی چې دا معلوم شي چې هر فرد په څومره اندازه له دې خدماتو څخه مستفید دی؟

دویم: د عقد نظریه د دولت ټول مسؤولیتونه په هغه څه کې محصور ګڼي چې دا عقد ورته شامل دی، څوک یې په امنیت کې محصور ګڼي او څوک یې د پاتې مال په تأمین کې او څوک یې په نور څه کې او د دې معنی دا ده چې دولت باید د مالیې (ټېکس) څخه په بل کوم ځای کې استفاده ونه کړي؛ ځکه چې عقد خو دواړو خواو ته ملزم وي، نو دولت باید هم پر دې ملتزم پاتې شي چې په هماغه ځای کې له دې مال څخه استفاده وکړي چې د عقد غوښتنه ده، خو فعلي حالت د دې سره په بشپړ ډول په ټکر کې واقع دی ځکه د دولت وظایف ډېر متعدد او متنوع دي او په دې ټولو اړخونو او وظایفو کې د مالیې (ټېکس) څخه استفاده کوي.

دریم: د عقد د نظریې غوښتنه دا ده چې له دې څخه یوازې د همدې خلکو لپاره خدمات برابر کړی شي څوک چې مالیه ورکوي او د هغه عامو پورونو په ادا کولو کې مصرف نه شي چې تېرو نسلونو د خپلې هوساینې لپاره په خپل وخت کې اخیستي وو، سره له دې چې داسې نه کېږي، بلکې دولت د ټېکس یوه برخه د هغه پورونو په ادا کولو کې مصرفوي او که دا پورونه سودي وي، نو د هغوی د سود په ادا کولو کې هم ترې استفاده کېږي.

څلورم: د عقد نظریه له دې امله هم د مالیې (ټېکس) لپاره مبنی نه شي کېدلی چې د دولت له خدماتو څخه هغه څوک زیاته استفاده کوي چې یا اصلا مالیه نه ورکوي او یا یوه ډېره کمه برخه مالیه دولت ته ورکوي، ځکه د مالیې (ټېکس) د انصاف پالیسي او سیاست د دې غوښتنه کوي چې ټېکس باید په داسې

[۱] - مقایضه هغه عقد ته ویل کېږي چې جنس د جنس په مقابل کې وپلورل شي لکه غنم د جوارو په مقابل کې یا بوره د وریجو په مقابل کې.

[۲] - د دې د تفصیلاتو لپاره وګورئ: مالیة عامة ص ۱۵۵، الدکتور محمد خیر العکام، (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

توګه توزیع شي چې څوک ډېر عواید لري هغه باید زیاته مالیه ورکړي او څوک چې کم عواید لري هغه باید په بشپړ ډول له مالیې څخه معاف شي او یا ډېره کمه مالیه ترې واخیستل شي او د استفادې په وخت کې هغه خلک چې هیڅ مالیه نه ورکوي او یا ډېر کم ټېکس ورکوي د دې عامو خدماتو څخه استفاده کوي.

پنځم: دا د بیمې (تأمین) عقد هم نه شي کېدلی ځکه چې دولت خو د وګړو د مال بیمه نه کوي او که د چا مالونه له منځه ولاړ شي او یا تاوان ورته ورسېږي دولت یې د مالیې (ټېکس) په مقابل کې تاوان نه پرې کوي، خو که چا دا قصدا کړی وي هغه ته سزا ورکوي او تاوان ترې هم اخلي. دا نظریه له دې امله هم سمه نه ده، ځکه د دولت خدمات چې د مالیې له پیسو څخه یې ټولنې ته وړاندې کوي هغه په امنیت کې نه راخلاصه کېږي، بلکې دا خدمات ډېر متنوع دي او په دې نظریه کې دا یوازې د تأمین یو شرکت ګڼل شوی دی.

شـــپږم: همدا راز که دولت د شرکت اداره وګڼو، نو دا خو هغه خلکو ته هم خدمات وړاندې کوي چې مالیه نه ورکوي، ځکه چې قانون یې د فقر له امله د مالیې په ورکولو ملزم نه ګڼي چې د دې عقد د غوښتنې سره سم دوی د دې خدماتو مستحق نه ګرځي.

اووم: د ایجار عقد هم د مالیې (ټېکس) لپاره مبنی نه شي کېدلی ځکه د ایجار د عقد غوښتنه دا ده چې د هېواد ټول وګړي په هغه اندازه مالیه ورکړي چې څومره د دولت له خدماتو څخه استفاده کوي، همدا راز د دې عقد معنی به دا وي چې هر څوک د دې خدماتو قیمت ورکړي هغه باید له خدماتو څخه برخمن شي او په هماغه کچه برخمن شي چې د څومره خدماتو قیمت یې پرې کړی وي، خو دا ټول د مالیې (ټېکس) د طبیعت سره سمون نه لري، همدا راز دا نظریه د مالیې (ټېکس) د بنسټیزو ځانګړتیااوو سره په ټکر کې ده، ځکه د ټېکس یوه ځانګړتیا دا ده چې دا د کوم خدمت په مقابل کې نه اخیستل کېږي.

لنډه دا چې د عقد پر بنسټ د مالیې قانوني تکییف (قانوني څرنګوالی مشخص کول) درست نه دی، ځکه دا تکییف (څرنګوالی) د مالیې (ټېکس) د طبیعت سره په ټکر کې دی[۱].

دویم: د ملي پیوستون او د دولت د سیادت نظریه

یو شمېر غربي لیکوالان د مالیې (ټېکس) د قانوني بنسټ په اړه په دې نظر دي چې دا د ملي پیوستون (National Solidarity) پر بنسټ تأدیه کېږي، په دې معنی چې په یو هېواد کې ټول مېشت وګړي د هغه ټولنې غړي دي او د دې ټولو مسؤولیت دا دی چې د دې ټولنې عام مصارف پر غاړه واخلي، پرته له دې چې دا په نظر کې ولري چې له دې څخه به ورته ګټه رسېږي او که نه؟ او که ګټه ورته رسېږي، نو څومره به وي؟ همدا د ملي پیوستون غوښتنه ده.

د دوی له نظره یو هېواد او یو دولت ته د منسوبېدو په پایله کې د هر هغه وګړي چې د عامو مصارفو د یوې برخې د پورته کولو توان ولري، دا ملي مسؤولیت ګرځي چې د مالیې (ټېکس) په ورکولو دا بار پورته کړي.

---

[۱]- وګورئ: مبادئ المالیة العامة ص ۱۱۱-۱۱۲، په لیبیا کې د «الجامعة المفتوحة» درسي کتاب، طرابلس، الجماهیریة العظمی.

په پیل کې خلکو دا مسؤولیت په اختیاري توګه پر غاړه اخیسته، خو کله چې اداري سیستمونه پرمخ تللي شول او دولت اړتیا پیدا کړه چې موارد یې مشخص وي تر څو په درست ډول پلان جوړ کړی شي او خپل امور په سم ډول اداره کړی شي، د مالیې ټاکل او راټولول یې جبري او الزامي کړل او له دې امله چې دولت سیادت او تسلط لري، نو د ټېکس د ټاکلو او راټولولو صلاحیت دولت ته ورکړی شو، نو د ټېکس او مالیې الزامي کول د دولت د سیادت او تسلط څخه سرچینه اخلي دا د کوم عقد او تړون پایله نه ده[1].

د قانون پوهانو له نظره د مالیې (ټېکس) لپاره دا یاد شوی قانوني څرنګوالی (تکییف) درست دی، دوی په کې کومه ستونزه نهویني او تصور یې دا دی چې دا د مالیې (ټېکس) د فعلي واقعیت سره هم اړخ لګوي، خو پوښتنه دا پیدا کېږي چې ایا د شریعت له نظره دا تکییف (فقهي څرنګوالی) درست دی؟

همدا هغه بنسټیزه پوښتنه ده چې د دې لپاره د جواب د لټولو په پایله کې موږ د شریعت له نظره د مالیې (ټېکس) د الزامي کولو د جواز او عدم جواز حکم معلومولی شو، چې دا باید په راتلونکو کرښو کې ولولو.

په لنډ ډول باید د دې پوښتنې په ځواب کې ووایو چې دا د شریعت له نظره د مالیې لپاره درسته مبنی نه شي کېدلی، ځکه د مالیې په دې توګه اخیستل د چا په ملکیت کې تصرف دی او د شریعت له نظره دا ډول تصرف هیڅ چا ته هم جواز نه لري، یوازې یو حالت کې د ملکیت د مالک له خوښې پرته جواز لري چې هغه ته په اسلامي فقه کې د اضطرار حالت ویل کېږي، په دې معنی چې د چا په فردي او شخصي ملکیت کې تصرف کول حرام دی او د دې حرام ارتکاب یوازې په هغه صورت کې جواز لري چې حکومت او دولت د اضطرار حالت ته ورسېږي، د دې په اړه به تفصیلي خبره وروسته وکړو.

که دا پوښتنه په یو بل عبارت مطرح کړو، نو ویلای شو چې هغه مالیه چې په معاصر اقتصادي فکر کې د هر هېواد د مالي مواردو څخه یو بنسټیز مورد ګڼل کېږي، شریعت دا ډول مالیه سمه ګڼي؟ دا ډول مالیه د شریعت د اصولو سره سمون خوري که په ټکر کې ورسره واقع ده؟ که په یو لړ حالاتو کې ورته جواز ورکوي او په نورو حالاتو کې یې نا سمه او ناروا ګڼي؟ دا هغه پوښتنه ده چې د دې ځواب باید ولټوو او د دې لپاره دې ته اړتیا لرو چې د اسلام مالي نظام باندې ځغلنده نظر واچوو او بیا دا وګورو چې اسلام د حکومت د مالیاتي سیاست لپاره څه اصول او ضوابط ټاکلي دي؟ او د معاصرې مالیې (ټېکس) لپاره په کې څه امکان لیدل کېږی او که نه؟

دویم څېرکی: د مال په اړه د اسلام بنسټیز اصول

د مال اړوند د اسلام بنسټیز اصول څېړل ځکه اړین دي چې د دولت له لورې د مالیې لګول مالي تصرف بلل کېږي، نو تر څو چې موږ د مال اړوند عام اصول ونه پېژنو د مالیې په اړه درست او شرعي نظر قایمول سخت دي، نو دلته په اسلام کې د مال اړوند اصول په لنډ ډول بیانوو.

د مال اړوند د اسلام بنسټیز اصول

لومړی: دوه ډوله ملکیت (فردي ملکیت او ټولنیز ملکیت) او د دواړو احترام او حرمت ساتل.

دویم: په ټاکلي حدودو کې اقتصادي ازادي؛ دا حدود ځینې د شریعت اخلاقي او ارزښتي اصول دي او ځینې یې تشریعي او قانوني احکام دي چې د ځینې شیانو له لارې یې د مال ګټل ناروا او ناسم بللي

---

[1] - مبادئ المالية العامة ص ۱۱۲- ۱۱۳، الجامعة المفتوحة الجماهيرية العظمى درسي کتاب.

دي او له دې ناروا ګټل شوو لارو چارو پرته د نورو لارو څخه د مال لاسته راوړل سم بللي دي او مسلمانان يې د روا لارو څخه د مال لاسته راوړلو لپاره هڅولي دي.

دريم: د خيريه کارونو، صدقاتو، نفلي خيراتونو او داسې نورو له لارې ټولنيز تکافل او د ټولنې د فقيرو طبقو لاسنيوی او په ټولنه کې د بېلابېلو طبقو ترمنځ توازن رامنځته کول[1].

دا اصول لکه څرنګه چې د فرد لپاره الزامي دي همدا راز د دولت او حکومت لپاره هم لازم او اړين دي، دا درې واړه اصول زموږ د موضوع سره بنسټيز تړاو لري:

- د فردي او ټولنيز ملکيت احترام او د فرد او دولت دواړو له لورې بايد د هيڅ چا په ملکيت باندې تېری ونه شي، د دولت او فرد له لورې د چا په شخصي ملکيت باندې تېری او تعرض ناروا دی، همدا راز د افرادو له لورې په ټولنيز ملکيت باندې تيری ناروا دی، نو د ملي پيوستون تر عنوان لاندې اجباري ماليه اخيستل د دې اصل سره په ټکر کې دي.
- هيڅ مال بايد د حرامو له لارې څوک کسب نه کړي، نه د ټولنيز نظام لپاره دا کار روا دی او نه هم د افرادو لپاره روا دي چې د ناروا او حرامو له لارې مال تر خپل ملکيت لاندې راولي، نو د دولت له لورې د هېواد د وګړو سره د يو عقد او يا د هېواد د وګړو له لورې د يوې الزامي وعدې له موجوديت پرته، دولت ته په بل هيڅ عنوان د خلکو په مال کې تصرف حرام دی، او د دې اصل سره په ټکر کې دی.
- په اسلام کې د مال اړوند څه مسؤوليتونه د هر مسلمان پر غاړه دي، همدا راز د هغه حربي کافرانو پر غاړه هم دي چې د مستأمن په توګه دار الاسلام ته راځي او د هغه ذمي کافرانو پر غاړه هم دي چې په دارالاسلام کې هستوګنه لري، خو د مسلمانانو پر غاړه څه مسؤوليتونه او الزامات فرض دي او الزامي حيثيت لري (لکه زکاة او داسې نور) او څه مسؤوليتونه په جمعي توګه الزامي او په فردي توګه استحبابي حيثيت لري، لکه صدقات او د ټولنيز تکافل نورې لارې چارې.

د مال اړوند د اسلام دا بنسټيز اصول له دې امله زموږ د موضوع سره تړاو لري چې د لومړي اصل د څېړنې په پايله کې به دا څرګنده شي چې دولت او حکومت تر کومې کچې په فردي ملکيت کې د تصرف حق لري او شريعت حکومت ته په فردي ملکيتونو کې څه وخت د تصرف او مداخلې اجازه ورکوي؟ او ماليه د افرادو په فردي ملکيت کې تصرف دی، نو دا څه وخت جواز لري؟

همدا راز د دويم اصل پر بنسټ د ناروا لارو د مال ترلاسه کول حرام دي او په دې کې حکومت او فرد دواړه يو ډول مسؤوليت لري، دا کار نه د حکومت او دولت لپاره جواز لري او نه د فرد لپاره، د همدې اصل پر بنسټ هغه موارد مشخص کېدلی شي چې د شريعت له نظره د بيت المال لپاره د تمويل موارد او سرچينې دي او هغه چې په شرعي توګه روا او صحيح موارد نه شي کېدلی.

---

[1] - دا اصول شيعه عالم باقر الصدر په خپل مشهور کتاب «اقتصادنا» کې په تفصيل سره بيان کړي دي، د يو لړ تفصيلاتو سره يې موافقه نه لرو ځکه هغه د هغوی د فقهي نظر سره موافق دي، وګورئ: اقتصـادنا ص ۲۹۵ څخه تر ۳۰۴ پورې، دوه جلده په يو ټوک کې د ســيد محمد باقر الصــدر ليکنه، دار التعارف للمطبوعات، بيروت لبنان، څوارلســم چاپ، کال ۱۹۸۱م ۱۴۰۱هـ ق.

او دریم اصل له دې امله زموږ د څېړنې د موضوع سره تړاو لري چې زیاتو خلکو همدا د مالیې (ټېکس) لپاره اصل ګرځولی دی، دا باید وڅېړل شي چې دا د مالیې (ټېکس) لپاره بنسټ ګرځېدلی شي او که نه؟

لومړی اصل: ملکیت

د ملکیت داسې تعریف چې ټولو ډولونو ته شامل وي داسې شوی دی، شیخ مصطفی الزرقا وایي: "اختصاص حاجز شرعا یسوغ صاحبه التصرف إلا لمانع"[۱]. ملکیت په شرعي لحاظ د چا پورې د یو شي په داسې توګه د ځانګړي کېدو د داسې حالت ترلاسه کېدلو ته ویل کېږي چې د کوم مانع د نه شتون په وخت کې په شرعي توګه هغه ته د تصرف حق ورکوي.

زرقا صاحب پخپله د دې تعریف تشریح داسې کوي:

د حاجز څخه هغه شرعي وصف مراد دی چې «محجوز یا مملوک» مالک پورې ځانګړی کوي او له هغه څخه پرته بل هر څوک په هغه (محجوز ملکیت) کې د تصرف او استفادې څخه منع کوي.

او په تعریف کې د مانع د لفظ څخه مراد هغه څه دي چې په خپل ملکیت کې مالک له تصرف څخه منع کوي او هغه دوه حالتونه دي:

لومړی: چې اهلیت یې ناقص وي لکه صغیر چې تصرف یې ولي کوي.

دویم: چې د بل چا حق د مالک د تصرف څخه مانع ګرځي؛ لکه په مشترک مال کې چې تصرف د شریک اجازې ته اړتیا لري او یا مرهون مال چې د راهن تصرف په کې مقید دی سره له دې چې ملکیت یې کامل دی، نو دا عارضي مانع د ملکیت مانع نه ګرځي.

په دې توګه دا تعریف د ملکیت ټولو ډولونو ته شامل دی، په دې کې د اعیانو ملکیت، د منافعو ملکیت او همدا راز د دین او قرض ملکیت هم داخل دی.

لنډه دا چې ملکیت دې ته ویل کېږي چې یو څه شی په داسې توګه د یو چا سره اختصاص پیدا کړي چې نور خلک د شریعت له نظره په هغه کې د تصرف څخه ممنوع وي او دا پخپله په کې تصرف وکړی شي په دې شرط چې کوم شرعي مانع شتون ونه لري.

د ملکیت ډولونه

په اسلام کې د نورو ټولو ډګرونو په څېر د ملکیت په اړه هم منځلاري رعایت شوې ده، نه یوازې فردي ملکیت اصل ګرځول شوی چې ټولنیز ملکیت یو استثنایي حالت وي؛ لکه په سرمایه دارانه نظام کې او نه یوازې ټولنیز ملکیت اصل ګرځول شوی چې فردي ملکیت ممنوع وي، بلکې ملکیت په دوه ډوله ویشل شوی:

لومړی: فردي او شخصي ملکیت

دویم: ټولنیز یا جمعي ملکیت

[۱] - المدخل الفقهي العام ج۱ ص ۳۳۳، د شیخ مصطفی أحمد الزرقا لیکنه، د دار القلم دمشق چاپ، د چاپ کال: ۱۹۹۸م ۱۴۱۸هـ ق.

لومړی: فردي یا شخصي ملکیت

فردي یا شخصي ملکیت دا دی چې د ټولنې او دولت پر ځای یې یو تن په ځانته ځان او یا د نورو کسان سره په شریکه د مال مالک وي، دې ته شخصي ملکیت وایي او د دې ترڅنګ باید هغه ټول قیود او شروط چې د ملکیت په تعریف کې مو یاد کړل هم په نظر کې ونیول شي.

د فردي او شخصي ملکیت په اړه د اعتراف په لړ کې اسلام لاندې بنسټیز عناصر په نظر کې نیسي، که دا عناصر رعایت نه شي، نو دا فردي ملکیت د اسلام له نظره د مشکل سره مخامخ کېږي:

لومړی: په دې کایناتو کې د هر څه حقیقي مالک الله تعالی دی او انسانان یې په دې مال کې متصرفین او خلیفه ګان ګرځولي دي، چې باید په دې کې د الله تعالی د لاربښوونو سره سم تصرف وکړي، نو له دې امله هغه ټول حقوق باید تر سره کړي چې شریعت پرې د دې مال په اړه واجب کړي دي او یا یې هم مستحب ګرځولي دي، او د هر هغه څه نه باید ځان وساتي چې د مال په اړه شریعت ناروا بللی دي.

دویم: د فردي ملکیت اړوند دویم عنصر دا دی چې دا مال به د ده په قبضه کې وي او په ځانګړې ډول به همده پورې اړه لري، د بل چا حق به ورپورې تړاو نلري، همدا راز د نورو خلکو د تېري څخه به خوندي وي (شریعت څرنګه د خلکو شخصي ملکیتونه د تېري څخه محفوظ کړي دي، دا بحثونه هم د فقهې په کتابونو کې د جنایاتو بابونو کې یاد شوي دي).

دریم: د مال مالک به د شریعت د لاربښوونو سره سم دا لاسته راوړي، که د شرعي لارو څخه یې لاسته نه وي راوړی هغه د شریعت له نظره د مال حقیقي مالک نه دی، سره له دې چې مال د هغه په واک کې هم قرار ولري (د مال د لاسته راوړلو شرعي لارې کومې دي، دا یو لوی بحث دی چې په فقه کې په تفصیل سره شوی دی).

څلورم: یوازې د مال مالک په دې کې په روا او شرعي لارو د تصرف حق لري.

په شخصي ملکیت کې د بل چا تصرف شرعا په مال تېری ګڼل کېږي

په یادو ټولو ځانګړتیاوو کې تر ټولو بنسټیزه ځانګړتیا چې زموږ د څېړنې سره تړاو لري او چې باید په تفصیل سره یې یادونه وکړو هغه دا ده چې په شخصي مال کې د تصرف حق یوازې په خپله د مال مالک لري او د هغه له خوښې پرته د هغه په مال کې تصرف کول او هغه خپل واک کې راوستل په مال باندې تېری او شرعا جنایت ګڼل کېږي او د غلا، غصب، حرابې او قطاع الطریقې (د لارې شکولو) شرعي جزاګانې په پایله کې لري او د دې اصل یادونه په ډېرو فقهي قواعدو کې شوې ده[1]، د همدې اهمیت له امله چې شریعت یې د چا په مال باندې تېري ته ورکوي د اسلامي امت له نظره د مال ساتنه په اسلامي شریعت کې د ضروریاتو له جملې څخه شمېرل کېږي.

د افرادو د ملکیت د حرمت په اړه صریح نصوص شتون لري چې ډېر معروف دي، خو بیا هم دلته یې یادونه له دې امله کوو چې وروسته پرې حکم مرتب کړی شو، د مال ساتنه چې په شریعت کې یو پراخه

---

[1] - د یو شمېر قواعدو لپاره وګورئ: معلمة زاید للقواعد الفقهیة والأصولیة ج ۹ ص ۱٦، د مؤسسة زاید بن سلطان آل نهیان للأعمال الخیریة او مجمع الفقه الدولی (منظمة المؤتمر الاسلامی) د خپرونو څخه، لومړی چاپ، کال ۲۰۱۳م ۱۴۳۴هـ د « الأصل في الأموال العصمة» تر عنوان لاندې، همدا راز د همدې کتاب ج ۱۴ ص ۹۵ د ۸۲۸ قاعدې لاندې چې عبارت یې دی «لا یجوز لأحد أن یتصرف في ملك الغیر بلا إذنه» دلته هم یوه مجموعه د قواعدو ذکر شوی ده.

مفهوم دی او یو اړخ یې شخصي ملکیت له تېري څخه خوندي ساتل دي، په شریعت کې له ضروریاتو څخه شمېرل کېږي او دا ضروریات په دومره دلایلو ثابت دي چې په شمېر کې راوستل یې سخت دی، خو بیا هم دلته د یو څو دلایلو یادونه کوم چې دا مفهوم په ذهنونو کې تازه شي:

۱. په شریعت کې په پټه توګه د چا شخصي ملکیت اخیستل چې د غلا (سرقت) د حد شرطونه په کې پوره وي د غلا کوونکي د لاس د پرې کېدلو لامل ګرځي لکه الله تعالی چې په قرآن کریم کې فرمايي: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم} [المائدة: ۳۸]. د غل (نارینه) او غلې (ښځینه) دواړو لاسونه پرې کړئ، د هغه عمل د جزا په توګه چې دوی یې مرتکب شوي دي، چې (د نورو لپاره د) عبرت لامل وګرځي او الله تعالی غالب او د حکمت خاوند دی. دا د شخصي ملکیت د ساتنې تر ټولو قوي دلیل دی.

۲. که څوک په اسلامي ټولنه کې د چا په شخصي ملکیت وسله وال تېری کوي او په لار کې خلک ځیروي، دا هم په اسلامي شریعت کې دومره لوی جرم دی چې جزا یې په قرآن کریم کې یاده شوې ده او یاده جزا لکه څرنګه چې د انساني نفس او روح په ساتنه کې مؤثره او مهمه ده همدا راز په مسلمانه ټولنه کې د خلکو د شخصي ملکیتونو په ساتلو کې هم مؤثر رول لري، د دې جزا په اړه الله تعالی فرمايي: {إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم } [المائدة: ۳۳]. د هغو خلکو جزا چې د الله او د هغه د پیغمبر پر ضد په جنګ کې اخته دي یعنې په ځمکه کې فساد کوي (خلک په لارو کې ځیروي؛ وژني یې، مالونه یې اخلي او خلک ویروي او یا د دې ټولو جرمونو ارتکاب کوي) همدا ده چې ووژل شي او یا په دار را وځړول شي او یا یې لاسونه او پښې په متقابل شکل (ښی لاس او چپه پښه) پرې کړی شي او یا د خپلې سیمې څخه وشړل شي، دا د دوی لپاره په دنیا کې رسوایي ده او په آخرت کې ورته ډېر لوی عذاب دی. دا که مستقل حد وګڼل شي او که نه او په دې ایت کې که «أو» د تخییر لپاره وي او که د توزیع لپاره، خو دا په دې قطعا دلالت کوي چې په مسلمانه ټولنه کې شخصي ملکیت محترم دی او هیڅ چا ته پرې د تېري اجازه نشته او څوک چې پرې تېری کوي شریعت یې په سترې جزا محکوموي.

۳. الله تعالی په قرآن کریم کې په داسې معجزو کلماتو د خلکو په مالونو د تېري څخه مسلمانان منع کړي دي چې هر هغه تصرف ته شامليږي چې شرعا روا نه دي، الله تعالی فرمايي: { ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون } [البقرة: ۱۸۸]. یو د بل مالونه په ناروا توګه مه خورئ (یو د بل په مالونو تېری مه کوئ) او د مالونو فیصلې حاکمانو ته په دې نیت مه وړئ چې په ګناه (په درواغجنو قسمونو او یا هم نا سمو ګواهیو او شهادتونو) سره د خلکو د مالونو یوه برخه وخورئ (خپله تصرف کې راولئ) او تاسې په دې ښه پوهېږئ (دا دعوه مو نا سمه او دروغجنه ده). امام نسفي د دې ایت په تفسیر کې وايي: یو د بل مالونه په داسې توګه مه خورئ چې الله تعالی روا کړي نه وي او مشروع یې نه وي ګرځولي او «تدلوا» ځکه مجزوم دی چې په «تأكلوا» باندې عطف دی او د نهې په حکم کې شامل دی، معنی یې دا ده چې د مالونو فیصلې په دې خاطر حکامو ته مه وړئ چې د خلکو د مالونو څخه یوه برخه په ګناه سره ترلاسه کړئ، یعنې په دروغجنو ګواهیو او په دروغجنو قسمونو او یا په داسې مصالحه یې په خپل تصرف کې راولئ چې «مقضي له»

ښه په دې پوهېږي چې هغه ظالم دی[۱]. دا ایت د چا په شخصي ملکیت او مال کې هر ډول نا سم تصرف ناروا او حرام ګڼي.

۴. قرآن کریم د بل چا مال په ناروا توګه ترلاسه کول په مطلق ډول حرام ګرځولي دي، په دې اړه الله تعالی فرمايي: { يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما} [النساء: ۲۹]. ای هغه خلکو چې ایمان مو راوړی! یو د بل مالونه په باطله توګه مه خورئ (مه يې لاسته راوړئ) مګر که داسې سوداګري وي چې په خپلو کې يې په خپله خوښه سرته رسوئ (نو د هغه خوړل او له هغه لارې مال لاسته راوړل درست کار دی) او یو بل مه وژنئ، بې له شکه الله تعالی پر تاسې زيات رحم کونکی دی. شيخ ابو السعود[۲] د دې ايت په تفسير کې وايي: د دې ايت په پيل کې د نداء او تنبيه اسلوب ځکه کارول شوی چې په دې ايت کې د ذکر شوي مضمون او مسألې په اړه د کمال اهتمام څرګندونه وکړي او د باطل څخه مراد هر هغه څه دي چې د شريعت سره په ټکر کې وي، لکه غصب، غلا، خيانت، قمار، سودي او ربوي تړونونه او نو هر هغه څه چې شريعت يې اجازه نه وي کړې، معنی يې دا شوه چې د شرعي لارو پرته يو د بل مال مه خورئ، «الا أن تكون تجارة» کې استثناء منقطع ده... او يوازې د سوداګرۍ يادونه سره له دې چې د تملک نورې لارې چارې هم شته د دې لپاره شوی چې دا تر ټولو غالبه او مهمه وسيله ده، نور مفسرين وايي چې په دې کې مسلمانان او غير محارب کافران ټول هم شامل دي. دا خو عام حکم دی چې د هيڅ چا مال په ناروا توګه تصرف کول جايز نه دي د دې ترڅنګ د مستضعفو طبقو په مالونو کې تصرف په ځانګړي ډول قران کريم حرام ګرځولی دی، الله تعالی فرمايي: {ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا} [النساء: ۲] د یتیمانو مالونه د خپلو مالونو سره یو ځای مه خورئ (مه تصرف کوئ) دا کار لویه ګناه ده.

۵. له ناروا لارو د بل چا مال تصرف کول او په خپله ولکه کې راوستل ډېره لويه ګناه ده، د الله جل جلاله د قهر او غضب لامل ګرځي، "عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من حلف يمين صبر ليقتطع بها مال امرئ مسلم، لقي الله وهو عليه غضبان» فأنزل الله تصديق ذلك: {إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم} [آل عمران: ۷۷]"[۳]. چا چې د درواغو قسم وخوړه چې د يو مسلمان مال را خپل کړي نو د الله تعالی سره به (د قيامت په ورځ) په داسې حالت کې مخ شي چې هغه به پرې قهر او غضب وي، نو الله پاک د دې تصديق د دې ايت په شکل نازل کړ، هغه خلک چې د الله د عهد او د خپلو قسمونو د پلورلو له لارې لږ قيمت ترلاسه کوي، د دوی لپاره په آخرت کې (د

[۱] - مدارك التنزيل وحقائق التأويل (۱/ ۱۶۳) د أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ۷۱۰هـ) ليکنه، تحقيق او تخريج: يوسف علي بديوي، چاپوونکي اداره: دار الكلم الطيب، بيروت، لومړی چاپ، کال ۱۴۱۹ هـ - ۱۹۹۸ م.

[۲] - تفسير أبي السعود المسمى بإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم(۲/ ۱۷۰)، تأليف: محمد بن محمد العمادي أبو السعود، چاپوونکي اداره: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

[۳] - دا حديث متفق عليه دی، صحيح البخاري (۶/ ۳۴) كتاب التفسير او صحيح مسلم ، د شيخ فؤاد عبد الباقي ترقيم او چاپ (۱/ ۱۲۲) په «باب وعيد من اقتطع حق المسلم بيمين فاجرة بالنار».

خیر او کامیابۍ) هیڅ برخه نشته او نه به ورسره الله تعالی خبرې وکړي او نه به ورته د قیامت په ورځ د رحمت په نظر وګوري او نه به یې له ګناهونو پاک کړي او دوی لپاره دردناک عذاب دی. نو څوک چې په هر ناروا شکل د چا شخصي مال تصرف کوي هغه ځان په آخرت کې د الله تعالی د قهر او د هغه ټولو جزا ګانو مستحق ګرځوي چې په ایت کې یې یادونه شوې ده.

٦. د چا ډېر لږ مال هم په ناروا توګه په خپله ولکه کې راوستل د انسان لپاره د جنت څخه د محرومیت او د جهنم د لازمي کېدو لامل ګرځي، په دې اړه دا حدیث په څرګندو ټکو دا خبره بیانوي "عن أبي أمامة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه، فقد أوجب الله له النار، وحرم عليه الجنة» فقال له رجل: وإن كان شيئا يسيرا يا رسول الله؟ قال: «وإن قضيبا من أراك»"[١]. أبو امامه رضي الله عنه وايي: رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمایل: څوک چې د کوم مسلمان حق (مال) د قسم په ذریعه را د ځان کړي، نو الله تعالی ورته د جهنم اور لازم کړ او جنت یې پر هغه حرام کړ، نو یو سړي پوښتنه وکړه چې ای رسول الله صلی الله علیه وسلم که ډېر لږ شی هم وي؟ رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمایل: که د کیکر د ونې یوه لخته هم وي.

٧. د یو مسلمان د شخصي ملکیت او مال حرمت دومره زیات دی چې رسول صلی الله علیه وسلم یې حرمت د داسې شیانو سره تشبیه کړی دی چې د عربو قبایلو له نظره له پیړیو راهیسې له احترام څخه برخمن وو، چې هیڅ چا هم پرې د تېري تصور نه کاوه، په حدیث کې راځي: "عن عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن أبيه، ذكر النبي صلى الله عليه وسلم قعد على بعيره، وأمسك إنسان بخطامه – أو بزمامه – قال: «أي يوم هذا»، فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه سوى اسمه، قال: «أليس يوم النحر» قلنا: بلى، قال: «فأي شهر هذا» فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، فقال: «أليس بذي الحجة» قلنا: بلى، قال: «فإن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم، بينكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ليبلغ الشاهد الغائب، فإن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه»"[٢] عبد الرحمن بن ابی بکرة د خپل پلار څخه روایت کوي چې د رسول الله صلی الله علیه وسلم یادونه یې وکړه چې په خپل اوښ باندې کښېناسته او یو چا یې د اوښ مهار ونیوه، رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمایل: دا کومه ورځ ده؟ موږ چپ پاتې شو، تر دې چې فکر مو وکړ چې کېدلی شي په بل نوم یې ونوموي، وه یې فرمایل: دا یوم النحر نه ده؟ موږ وویل: بلې ده، بیا یې وفرمایل: دا کومه میاشت ده؟ موږ چپ پاتې شو، تر دې چې تصور مو وکړ چې کېدلی شي په بل نوم یې ونوموي، نو وه یې ویل: دا ذي الحجة نه ده؟ موږ وویل: بلې ده، نو وه یې ویل: ستاسې وینې (ارواح) او ستاسې مالونه، ستاسې ناموسونه ستاسې ترمنځ همداسې حرام دي لکه د دې ورځې حرمت په دې میاشت کې او ستاسې په دې ښار کې، دا خبره دې حاضر خلک غایبانو ته ورسوي، کېدلی شي حاضر خلک یې داسې خلکو ته ورسوي چې له هغه څخه یې په دې اړه درک زیات وي. هغه محرمات چې په جاهلیت کې ورته خلکو ډېر زیات احترام درلوده، لکه په اشهر الحرم کې د ذي الحجې میاشت او په ذي الحجة کې بیا د هغه لسمه ورځ او د مکې معظمې

---

[١] - صحیح مسلم - عبد الباقي (١/ ١٢٢) د فؤاد عبد الباقي چاپ، د حدیث شمېره (١٣٧).

[٢] - دا متفق علیه حدیث دی، امام بخاري هم په خپل صـحیح کې په ډېرو ځایونو کې روایت کړی دی، د بېلګې په توګه وګورئ: صحیح البخاري (١/ ٢٤) د طوق النجاة چاپ.

ښار، دا دومره محسوس محترم شيان وو چې هيڅ چا يې هم د احترام په اړه يوه ذره شک او ترديد نه درلود، رسول الله د مسلمانانو په وينو او مالونو باندې تېرى د دې محرماتو سره تشبيه کړ، چې په ډېر قوي شکل د دې شيانو حرمت په ذهن کې کېنښېنې.

٨. د مسلمان د مال حرمت د هغه د وينې په څېر دى، په يو حديث کې راځې: "عن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " سباب المسلم أخاه فسوق، وقتاله كفر، وحرمة ماله كحرمة دمه "[١]. عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وايي: رسول الله صلى الله عليه وسلم وفرمايل: د مسلمان خپل ورور ته ښکنځل کول فسق (کبيره ګناه) دى او د هغه پر ضد جنګ کول د کفر عمل دى او د مسلمان د مال حرمت همداسې دى لکه د هغه د وينې او نفس حرمت. د يو انسان د وينې په حرمت کې خو ځوک هيڅ شک نه شي کولی نو همدا راز بايد د مال په حرمت کې هم ځوک بايد شک ونکړي.

٩. په نا حقه توګه د مسلمان مال اخيستل جواز نه لري، دا په هغه صحيح حديث کې چې ابو حميد ساعدي رضي الله عنه روايت کړى دى راغلي دي:"عن أبي حميد الساعدي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " لا يحل لامرئ أن يأخذ مال أخيه بغير حقه " وذلك لما حرم الله مال المسلم على المسلم" او په يو بل روايت کې راځي چې ابو حميد ساعدي رضي الله عنه وويل: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " لا يحل للرجل أن يأخذ عصا أخيه بغير طيب نفسه " وذلك لشدة ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من مال المسلم على المسلم"[٢]. ابو حميد الساعدي رضي الله عنه څخه روايت دى چې رسول الله صلى الله عليه وسلم وفرمايل: د مسلمان انسان لپاره جواز نه لري چې د خپل ورور مال نا حقه تصرف کړي او دا له دې امله چې الله تعالى د مسلمان مال پر مسلمان حرام کړى دى. په بل روايت کې راځي: د يو چا لپاره د خپل ورور امسا د هغه له اجازې پرته اخيستل روا نه دي او دا له دې امله چې رسول الله صلى الله عليه وسلم د مسلمان مال پر مسلمان باندې په ډېر شدت سره حرام ګڼلی دى.

١٠. د مسلمان د مال او شخصي ملکيت په اړه په ډېر څرګند ډول رسول الله صلى الله عليه وسلم د دې سپارښتنه کوي چې د هغه د خوښۍ پرته هيڅ چا ته په کې تصرف جواز نه لري، حديث کې راځي: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه"[٣]. پيغمبر عليه السلام فرمايلي دي: د هيڅ مسلمان انسان مال د هغه له خوښې پرته حلال نه دى. تر دې چې که ټول مال

---

[١] - دا حديث په بېلابېلو طريقو روايت شوى دى، ټولې طريقې او سندونه يې شيخ شعيب الأرنؤوط راجمع کړي دي او حديث ټولو سندونو ته په کتلو صحيح ګڼلي دى، وګورئ: مسند أحمد (٧/ ٢٩٦) تأليف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط او عادل مرشد او نور ملګري يې، د دکتور عبد الله بن عبد المحسن التركي د څار لاندې، چاپوونکې اداره: مؤسسة الرسالة، لومړى چاپ، کال: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

[٢] - مسند أحمد ط الرسالة (٣٩/ ١٩) او علماو پرې د صحت حکم کړى دى.

[٣] - دا حديث په ګڼو سندونو د ابو حرة الرقاشي د تره (چې ابو زرعة الرازي وايي چې نه د ابو حرة الرقاشي نوم مشخص دى او نه يې د تره او غير له دې حديث څخه بل کوم حديث هم ترې روايت شوى نه دى«علل ابن أبي حاتم ج ٢ ص ٣٢٤-٣٢٥ شمېره: ٢٤٩٣) ابن عباس، انس بن مالک او ابو حميد الـ ساعدي څخه نقل شوى دى، چې بېلابېلو سندونو ته کتلو د استدلال وړ ګرځي، دې لپاره وګوئ: مسند أبي يعلى الموصلي ج٣ ص ٧٠، تأليف: الإمام الحافظ أحمد بن على بن المثنى التميمي (٢١٠ - ٣٠٧ هـ) او ورسره «رحمات الملأ الأعلى بتخريج مـ سند أبي يعلى» هم دى، تخريج اوتعليق: سعيد بن محمد السناري، خپروونکې اداره: دار الحديث – القاهرة، لومړى چاپ، کال: ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م.

يې څوک نه اخلي خو يوازې د يو څه وخت لپاره ترې استفاده کوي دا هم جواز نه لري، په بخاري او مسلم کې د عبد الله بن عمر رضي الله عنهما څخه روايت دی چې رسول الله صلی الله عليه وسلم فرمايلي دي: "لا يحلبن أحد ماشية امرئ بغير إذنه، أيحب أحدكم أن تؤتى مشربته، فتكسر خزانته، فينتقل طعامه؟ فإنما تخزن لهم ضروع مواشيهم أطعماتهم، فلا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه"[١]. څوک دې د چا څاروی د هغه له خوښې پرته نه را لوشي، تاسې دا خوښوئ چې ستاسې گودام ته څوک راشي او مات يې کړي او په هغه کې موجود خوراک بې ځايه کړی شي؟ د دوی د څارويو غولانځې هغوی ته د هغوی خوراک ذخيره کوي، نو څوک دې د چا څاروی د هغه له خوښې او اجازې پرته نه را لوشي.

د مسلمان ورور هيڅ شی اخيستل هم روا نه دي، تر دې چې که د چا امسا هم څوک واخلي نو بايد چې بېرته يې ورکړي، په دې اړه رسول الله صلی الله عليه وسلم فرمايي: " لا يأخذ أحدكم متاع أخيه لاعبا أو جادا، وإذا أخذ أحدكم عصا أخيه فليردها إليه "[٢]. څوک دې د خپل مسلمان ورور لږ مال هم نه په ټوکو کې او نه په جدي حالت کې اخلي، که چا د خپل ورور امسا هم واخيسته نو بيرته دې يې ورکړي. په بل حديث کې يې د دې علت بيان کړی دی چې دا کار هم حرام دی ځکه دا د چا په مال کې تصرف دی. "لا يحل لامرئ أن يأخذ عصا أخيه بغير طيب نفسه وذلك لشدة ما حرم الله مال المسلم على المسلم".[٣] چا ته روا نه دي چې د خپل ورور امسا هم د هغه له خوښې پرته واخلي او دا له دې امله چې پر مسلمان باندې د مسلمان د مال الله جل جلاله په ډېر شدت سره حرام گرځولی دی. بلکې د مسلمان ورور داسې مال چې په عامه توگه يې څوک له چا څخه نه منع کوي لکه اوبه هم د هغه له اجازې پرته اخيستل او ترې استفاده کول ناروا دي، په حديث کې راځي چې رسول الله صلی الله عليه وسلم فرمايلي دي: «لا يشربن أحدكم ماء أخيه إلا بطيبة من نفسه»[٤]. څوک دې د خپل ورور اوبه د هغه له خوښې پرته نه څښي.

١١. همدا راز رسول الله صلی الله عليه وسلم په زوره د چا مال اخيستل حرام کړي دي، په دې اړه امام بخاري رحمه الله په خپل صحيح کې د يو باب عنوان داسې ايښی دی، وايي: "باب: النهى بغير إذن صاحبه" بيا يې دا معلق حديث راوړی چې "وقال عبادة: بايعنا النبي صلى الله عليه وسلم أن لا ننتهب"

---

[١] - متفق عليه صحيح البخاري ج٢ ص ٨٥٨، د حديث شمېره: ٢٣٠٣، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، او صحيح مسلم ج٣ ص ١٣٥٢، د حديث شمېره، ١٧٢٦، باب تحريم حلب الما شية بغير اذن مالكها، د فؤاد عبد الباقي تحقيق.

[٢] - السنن الكبرى ج٦ ص ١٥٣، تأليف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، چاپوونکي اداره: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، دريم چاپ، کال: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

[٣] - السنن الصغرى للبيهقي مع شرحه المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى (٥/ ٣٨٢)، محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الناشر: مكتبة الرشد، د نشر کال: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، رياض، السعودية.

[٤] - سنن الدارقطني (٣/ ٣٢٢) (سنن الدارقطني (٣/ ٣٢٢) د حديث شمېره: (٢٨٨٢) تأليف: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، خپرونکي اداره: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، لومړی چاپ، کال ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

عبادة بن الصامت رضي الله عنه وايي چې موږ د رسول الله صلى الله عليه وسلم سره په دې بيعت کړی وه چې لوټ به نه کوو او بيا يې په کې دا مسند حديث راوړی چې "نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن النهبى والمثلة"[1]. رسول الله صلى الله عليه وسلم د خلکو د مال د لوټ کولو او د مړو د مثله کولو څخه منع کړی ده. دلته هم د نهبى څخه هغه مال دی چې خلک يې لوټ کوي او د مال د څښتن خوښه نه وي، په دې اړه ابن بطال وايي: "قال ابن المنذر: وفسر الحسن والنخعى هذا الحديث، فقالا: النهبة المحرمة أن ينتهب مال الرجل بغير إذنه وهو له كاره"[2]. ابن المنذر وايي: حسن بصري او ابراهيم نخعي د دې حديث تفسير داسې کوي، وايي: حرام لوټ کول هغه دي چې د چا مال د هغه له اجازې پرته لوټ کړی شي او د هغه خوښه نه وي. که مشترکه هديه وي او خلک يې لوټ کړي دا کار بيا مکروه دی، لکه يو شمېر چې مشترک خيرات لوت کوي او يا هم د عمومي افطاري لپاره اماده کړی شوی خوراک لوټ کوي. بيا په دې کې د کافر او مسلمان تفاوت نشته، که څوک د کافر مال لوټ کوي او که د مسلمان چې د هغه خوښه نه وي دا ټول حرام او ناروا کار دی، ځکه دا انساني حقوق دي او په انساني حقوقو کې کافر او مسلمان يو حکم لري، دا حقوق هغه ته د انسان په توگه اسلام ورکړي دي.

۱۲. د همدې ماليې (ټېکس) په اړه چې کوم صريح احاديث راغلي دي دلته د هغوی يادونه اړينه بولم چې دا څرگنده شي چې په عامه توگه د مسلمان مال د هغه له خوښې پرته اخيستل ډېره لويه گناه ده خو که څوک يې د ماليې (ټېکس) په نوم هم اخلي او په شريعت کې يې حق نه وي هغه هم ډېره لويه گناه ده، په دې اړه چې کوم حديث او د حديثو په ډېرو کتابونو کې نقل شوی، په هغه عقبة بن عامر الجهني وايي: چې ما د رسول الله صلى الله عليه وسلم څخه واورېدل چې وه يې ويل:"لا يدخل صاحب مكس الجنة " يعني العشار[3]. د ماليې (ټېکس) راټولوونکی به جنت ته داخل نه شي، بيا راوي

[1] - صحيح البخاري ج۲ ص ۸۲۵، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير/ دار يمامة ـ دمشق.

[2] - شرح صحيح البخاري ج ٦ ص ٦٠٣، تأليف: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩ هـ ـ) تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، چاپوونکي اداره: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، دويم چاپ، کال: ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

[3] - مسند أحمد ج ۲۸ ص ۵۸٦ د امام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ۲٤۱هـ) تأليف، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مر شد، او نور، إشراف: د عبد الله بن عبد المح سن التركي، خپروونکې اداره: مؤسسة الرسالة، لومړی چاپ، کال: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م. د کتاب تحقيق کونکي وايي: دا حديث حسن لغيره دی (هدف يې دا دی چې ټول سندونه يې را ټول کړی شي نو د متابعاتو او شواهدو په نتيجه کې د حسن لغيره درجې ته لوړېږي) او په خپله دا سند چې مسند احمد کې راغلی دا ضعيف دی، په مسند احمد له دې مخکې هم دا حديث په (۱۷۲۹۴) شمېره ذکر شوی دی، او دا ځکه ضعيف دی چې محمد بن اسحاق مدلس دی او روايت په «عن» سره کوي، دا حديث د ابن الجارود په المنتقى (۳۳۹) کې د ابو يعلى په مسند (۱۷۵٦) طبراني په معجم کبير کې ۸۷۸/۱۷، حاکم په مستدرک کې ۴۰۴/۱، بيهقي په السنن کې ۱٦/۷، روايت کړی دی، حاکم په مستدرک کې وايي چې دا حديث د امام مسلم په شرط صحيح دی، خو دا خبره يې «وهم» دی، ځکه ابن اسحاق د صحيح مسلم د راويانو څخه نه دی، بلکې له هغه څخه يې په متابعاتو کې روايت کړی دی، بيا په دې حديث کې هغه په عن سره روايت کوي او پخپله مدلس دی، نو بناء دا حديث لذاته نه صحيح دی او نه حسن خو د متابعاتو او شواهدو په نظر کې نيولو سره دا حديث حسن لغيره دی. د تفصيلي تخريج لپاره وگورئ: ما رواه الأساطين في عدم المجيء الى السلاطين (ذم القضاء وتقلد الأحكام، ذم المكس) ص ۹۹ د حديث شمېره (۱۵۵) د امام جلال الدين السيوطي کتاب، تحقيق: مجدي فتحي السبت، خپرونکې اداره: دار الصحابة للنشر والتوزيع، طنطا- مصر، لومړی چاپ، کال: ۱۴۱۱هـ ق ۱۹۹۱م.

د «صاحب مکس» معنی بیانوي چې له دې څخه مراد گمرک راټولوونکی دی. بل حدیث د رویفع بن ثابت نه روایت دی کله چې هغه د مسلمه بن مخلد له لوري (چې د مصر والي وه) ورته د ټېکس د راټولوونکي په حيث د ټاکنې وړاندیز وشو هغه وویل: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن صاحب المكس في النار"[١]. د ټېکس را ټولوونکی په اور کې دی. بل حدیث کې راغلي مالک بن عتاهیة وايي: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا لقيتم عاشرا فاقتلوه»[٢]. ټېکس را ټولوونکې مو چې ولیده وه يې وژنئ. د عشر د راټولوونکي گناه دومره لويه ښودل شوې چې د يو زاني انسان څخه هم زیاته، په يو اوږد حدیث کې راغلي کله رسول الله صلى الله عليه وسلم په غامدي ښځې باندې د رجم حکم وکړ، نو د رجم کولو په وخت کې حضرت خالد بن ولید يوه ډبره را واخیستله او په سر يې پرې وويشته چې له هغې د وینې څاڅکي د خالد بن ولید مخ ته را والوتل، نو خالد بن ولید هغې ته ښکنځل وکړل، نو پیغمبر علیه السلام د خالد بن ولید دا بد رد واورېدل، نو وه يې فرمایل: «مهلا يا خالد بن الوليد لا تسبها فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له»[٣]. خالد بن ولیده لږ په قرار شه! دې ته ښکنځل مه کوه، په هغه ذات می قسم چې زما روح يې په لاس کې دی، دې داسې توبه ویستلی ده که د ټېکس راټولوونکی يې هم وباسي، نو بخښنه به ورته وشي. د حدیثو تقریبا ټول شارحین همدا وايي چې له دې څخه د زکات او د هغه پیسو راټولوونکي مراد نه دي چې په ذمیانو باندې د جزيې او يا هم د خراج په توگه ایښودل شوې وي، بلکې هغه گمرک او مالیه مراد ده چې د سوداگرو څخه د زکات پرته اخیستل کېږي، په دې اړه د مشکاة شارح امام طیبي وايي: «وهو العشار أراد بصاحب المكس الذي يأخذ من التجار إذا مروا مكسا باسم العشر، وأما الساعي الذي يأخذ الصدقة، ومن يأخذ من أهل الذمة العشر الذي صولحوا عليه فهو محتسب ما لم يتعد فيأثم بالتعدي والظلم»[٤]. د صاحب مکس څخه د سوداگرو څخه عشر راټولوونکی مراد دی، صاحب مکس هغه څوک دی چې کله يې سوداگر له مخې تېرېږي، نو هغه ترې د عشر په نوم ټېکس او گمرک (مکس) اخلي او هغه څوک ترې مراد نه دی چې زکات را ټولوي او يا د ذمیانو څخه هغه عشر راټولوي چې هغوی سره پرې سوله شوې وي، ځکه هغه خو د ثواب مستحق دی تر څو چې په خلکو تېری ونه کړي، نو که تېری او ظلم يې وکړي نو په هغه به گناهکارېږي.

د مال د حرمت په اړه خو نور هم ډېر زيات نصوص شته چې دلته به يې راوړل د بحث د اوږدوالي لامل وگرځي، د دې نصوصو او دلایلو یادونې ته هم اړتیا نه لیدل کېده ځکه چې «حفظ المال» د دین له

---

[١] - ما رواه الأساطين فی عدم المجيء الی السلاطين ص ۱۰۰، د حدیث شمېره (۱۵۶) د امام سیوطي کتاب (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی)، دې حدیث ته هم په مجموع کې حسن ویل شوی دی، د همدې کتاب محقق او معلق هم پرې د حسن حکم کړی دی.

[٢]- ما رواه الأساطين في عدم المجيء الی السلاطين ص ۱۰۱ د حدیث شمېره (۱۵۷) دا حدیث ضعیف دی.

[٣] - دا حدیث په صحیح مسلم کې روایت شوی دی، صحیح مسلم ج ۳ ص ۱۳۲۳ د حدیث شمېره (۱۶۹۵) د شیخ فؤاد عبد الباقي نسخه.

[٤] - شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن) ج ۸ ص۲۵۸۰، تألیف: شرف الدین الحسین بن عبد الله الطيبي (۷۴۳هـ ـ)، تحقیق: د. عبد الحمید هنداوي، خپرونکې اداره: مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة - الرياض)، لومړی چاپ، کال: ۱٤۱۷ هـ - ۱۹۹۷م

ضروریاتو څخه شمېرل کېږي او په ضروریاتو باندې یو څو دلایل وړاندې کول غلط فهمي را پیدا کولی شي چې دا به په همدې یادو شوو نصوصو او دلایلو باندې ثابت وي، سره له دې چې د دین ضروریات هغه شیان دي چې د ډېرو زیاتو دلایلو څخه ثابت وي، خو موږ د دې لپاره دلته د دې څو دلایلو یادونه وکړه چې همدا (په شریعت کې د فردي ملکیت حرمت او احترام) زموږ د بحث محور تشکیلوي.

د دې ترڅنګ د فقهي کتابونو د مالي معاملاتو اړوند بحثونه زیات د همدې موضوع سره تړاو لري، ټول د همدې موضوع شا او خوا را څرخېږي چې کومې لارې چارې د شریعت له نظره د تملک سمې لارې دي او کوم ډول معاملات د نورو په ملکیتونو تېری ګڼل کېږي چې له هغو لارو د بل چا په مال کې تصرف ناروا دی، همدا راز د غصب، لقطې او نور ډېر مباحث د همدې قضیې اړوند دي.

لنډه دا چې په اسلام کې شخصي ملکیت د هر چا له تصرف او تېري څخه باید محفوظ وي، هیڅ څوک باید د هغه د څښتن له خوښې او اجازې پرته د چا په مال کې لاس وهنه ونه کړي، څوک باید د چا مال په خپل ملکیت کې را نه وړي، هغه که فرد وي او که حکومت او که کومه اداره، دا د شریعت قاطع حکم دی او دا کار حرام دی. دا خو د فردي ملکیت اړوند یو څه احکام وو، اوس د ملکیت د دویم ډول چې ټولنیز ملکیت دی اړوند لنډ بحث کوو.

دویم: ټولنیز ملکیت

اسلام نه د کمونیزم په څېر دی چې فردي او شخصي ملکیت نفي کوي او هر څه ټولنیز ملکیت ګڼي چې اداره یې باید د ټولنې او حکومت په لاس کې وي او حکومت به په طبیعي توګه د کمونیست ګوند په لاس کې وي، چې په پایله کې به هر څه د کمونیست ګوند د مشرانو په ولکه کې وي، چې په پایله کې د برژوازي طبقې حیثیت غوره کوي او نه هم د سرمایه دارۍ په څېر دی چې هر څه په شخصي ملکیت کې منحصر ګڼي او ټولنیز ملکیت یو استثنایي حالت ګڼي، بلکې اسلام هم شخصي ملکیت ته اجازه ورکوي او هم ټولنیز ملکیت ته، خو بیا د فقهاوو ترمنځ په دې اړه د نظرونو تفاوتونه شته دی چې یو شمېر شیان شخصي ملکیت وګڼل شي او که ټولنیز ملکیت، د بېلګې په توګه کانونه چې امام مالک رحمه الله یې (د یو قول پر بنسټ) ټولنیز ملکیت ګڼي او احناف او نور فقهي مذهبونه یې فردي ملکیت ګڼي[1]، همدا راز شاړې ځمکې ټولنیز ملکیت دی چې ابادول یې د حکومت او دولت اجازې ته اړتیا لري او که نه دې ډول اجازې ته هم اړتیا نه لري، بلکې چا چې اباده کړه د هغه ده[2].

دویم اصل: د مال په لاسته راوړلو کې د اسلام د اخلاقي او شرعي ارزښتونو رعایت

اسلام د مال د کسب لپاره څه اصول ټاکلي د مال په کسب کې دا اصول په دقت سره باید په پام کې وساتل شي، له همدې امله په اسلام کې د هرې هغه لارې څخه مال ګټل او لاسته راوړل ناروا او نا درست دي چې د دې اصولو سره په ټکر کې وي او اسلامي شریعت ترې منع کړې وي او دا په اجمالي توګه په دې لاندې اصولو کې خلاصه کېږي:

---

[1] - د کانونو د ملکیت په اړه د فقهاوو ترمنځ اختلاف دی تفصیل به یې وروسته راشي.

[2] - د دې موضوع د بشپړې روښتیا لپاره د شیعه عراقي مرجع باقر الصدر کتاب اقتصادنا ته مراجعه وکړئ، هغه دا موضوع په ډېر تفصیل سره بحث کړی، او د اسلامي اقتصاد پرتله یې د غربی سرمایه دارانه اقتصاد او کمونستي اقتصاد سره کړې ده، چې دا یې د اسلامي اقتصاد بنسټیزه ځانګړتیا بللې ده.

- هر هغه حالت چې په ظلم او تيري مشتمل وي او د چال مال د ظلم، غصب او د زور په پايله کې ځوک د خپل واک لاندې راوړي، او د چا له خوښې پرته د هغه په مال کې څوک تصرف وکړي.
- په پټه او غلا د چا مال لاسته راوړل.
- له داسې لارو چارو نه مال لاسته راوړل چې د مال او پانګې د ملکيت بدلون په کې د ټولنې د پراختيا او پرمختګ لامل نه ګرځي، په عامه توګه د مال او پانګې د ملکيت بدلون د دې لپاره کېږي چې پراختيا په کې رامنځته شي، خو په کومو معاملاتو کې چې دا مقصد ترلاسه نه شي هغه شريعت حرام کړي دي، لکه سود (ربا) او جواري (قمار او ميسر) په سود او جواري کې سره له دې چې د مال ملکيت بدلېږي، خو دا د ټولنې د پراختيا او پرمختګ لامل نه ګرځي.
- هغه لارې چارې چې د ټولنې د اړتيا وړ شيان په کې د يو څو محدودو کسانو په واک کې قرار ولري او په ټولنه کې يې د تداول (لاس په لاس کېدو) څخه مخنيوی وشي، لکه احتکار، همدا راز داسې انحصاري شرکتونه چې ټول بازار د هغوی په انحصار کې قرار ولري او هر وخت چې وغواړي د توکو بيه لوړه کړي او کله چې وغواړي دا بيه را کمه کړي، اسلام چا ته د خلکو د حالاتو څخه د ناوړه استفادې اجازه نه ورکوي.
- هغه ټول تړونونه او عقدونه چې ډېر زيات غرر، فريب او زيان په کې وي، ځکه دا د يو چا د نا پوهۍ او د بازار سره د نابلدتيا څخه ناوړه ګټه پورته کول دي او مسلمان استحصال کوونکی، فريب کار او دوکه باز نه وي.
- هغه ټول تړونونه او عقدونه چې نزاع او جنګ ترې رامنځته کېږي او دا هغه وخت کېږي چې د عقد د طرفينو (معقود عليه او ثمن) څخه يو او يا هم دواړه مجهول وي او په بشپړ ډول واضح او څرګند نه وي.
- معقود عليه او ثمن دواړه او يا له دواړو څخه يو د ملکيت قابليت ونه لري او يا ثمن د داسې څه په مقابل کې تأديه شي چې شريعت حرام کړي وي، لکه سحر، د ګډا او د نڅا د محافلو مصرف او قيمت او داسې نور.
- همدا راز هغه ټول حالتونه په دې کې شامل دي چې د تړون او عقد د اړخونو (عاقدينو) څخه يو او يا هم دواړه په عقد او تړون او د هغه په شرطونو باندې التزام ونکړي او عملي يې نه کړي[1].

دا هغه بنسټيز اصول او مقاصد دي چې په اسلامي شريعت کې د مالي معاملاتو لپاره شريعت ټاکلي دي، همدا هغه ناروا او نادرست صورتونه دي او له دې امله چې په معاملاتو کې اصل اباحت دی، نو که له دې صورتونو پرته کوم بل صورت وه هغه به جواز لري سره له دې چې په شرعي نصوصو کې يې يادونه هم نه وي شوي، چې دې ته فقهاء عقود غير مسماة وايي.

دريم اصل: ټولنيز تکافل

د اسلامي مالي نظام يو اصل دا دی چې هر شتمن انسان بايد د مالي واجباتو (چې شريعت پرې فرض کړي دي) تر څنګ يو اندازه هغه مال چې د هغه له ضرورت څخه زيات دی، د فقيرانو او غريبانو د ضرورتونو

---

[1] - دې سره ورته مقاصـــدو او کلياتو لپاره وګورئ: فقه المعاملات المالية (المال، الملكية، العقد) ص ۱۹ – ۲۱، ليکوال: أ. د. محمد عثمان شـــبير (كلية الشر‍يعة – جامعة قطر) چاپوونکی اداره: دار النفائس للنشر‍ـ والتوزيع، اردن، دريم چاپ، کال ۲۰۱۰م ۱۴۳۰هـ.

د پوره کولو لپاره مصرف کړي، په دې اړه ډېر نصوص راغلي چې په صدقه او خیرات باندې ټینګار کوي او د ډېرو ثوابونو وسیله یې ګڼي چې دلته یې یادونه د بحث د اوږدېدو لامل ګرځي.

د فقیرانو او مسکینانو د ضرورتونو د پوره کولو مسؤولیت په هره ټولنه کې په مجموعي توګه د هغه ټولنې د ټولو وګړو پر غاړه دی، چې دې ته موږ کفایي فرض وایو، خو دا په عیني شکل د هر چا په فرایضو کې شامل نه دی، له همدې امله د دې ایت په تفسیر کې چې الله متعال فرمایي: {والذين في أموالهم حق معلوم (۲۴) للسائل والمحروم } [المعارج: ۲۴، ۲۵] او هغه حدیث چې فاطمه بنت قیس یې روایت کوي چې پیغمبر علیه السلام وفرمایل: "إن في هذا المال حقا سوى الزكاة"[۱] سره له دې چې د دې حدیث په صحیح لفظ کې د محدثینو ترمنځ اختلاف دی چې درست لفظ یې همدا دی که سم لفظ یې "ليس في المال حق سوى الزكاة" خو که همدا د اثبات لفظ هم راجح وګڼو، نو له دې سره هم دا د ټولنیز تکافل په وجوب باندې دلالت نه کوي، همدا د جمهورو فقهاوو نظر دی.

په دې اړه امام نووي رحمه الله وایي: "وقد اختلف السلف في معنى قول الله تعالى وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فقال الجمهور المراد به الزكاة وأنه ليس في المال حق سوى الزكاة وأما ما جاء غير ذلك فعلى وجه الندب ومكارم الأخلاق ولأن الآية إخبار عن وصف قوم أثنى عليهم بخصال كريمة فلا يقتضي الوجوب كما لا يقتضيه قوله تعالى كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وقال بعضهم هي منسوخة بالزكاة وإن كان لفظه لفظ خبر"[۲].

د دې ایت د تفسیر په اړه د سلفو ترمنځ اختلاف دی چې الله تعالی فرمایي: «د دوی په مالونو کې د سوال کوونکي او محروم (چې شتمن نه دی) یو ټاکلی حق دی» جمهور وایي چې له دې څخه زکات مراد دی او د زکات څخه پرته په مال کې بل کوم واجب حق نه شته او له دې پرته چې څه راغلي هغه په استحباب حمل دي او د ښو اخلاقو د غوښتنو څخه دي او دا ځکه هم په فرضیت او وجوب حمل نه دی چې دا خبر دی (د امر صیغه نه ده) په دې ایت کې الله تعالی د یو داسې ټولګي د ښه صفتونو خبر ورکوي چې الله تعالی یې ستاینه کړې او په ښه صفتونو یې د دوی یادونه کړې ده، نو دا د وجوب غوښتنه نه کوي، لکه له دې وروسته چې هغه بل وصف چې {كانوا قليلا من الليل ما يهجعون} [الذاريات: ۱۷] د وجوب غوښتنه نه کوي، یو شمېر نور بیا وایي چې دا خو د وجوب غوښتنه کوي ځکه اصل لفظ یې د خبر دی خو معنی یې د امر ده، خو دا منسوخ دی. او یو شمېر نور علماء لکه شعبي، حسن بصري، طاووس، عطاء او مسروق دا په وجوب حمل کوي او منسوخ یې هم نه ګڼي او دا د تکافل کارونه واجب ګڼي.

کله چې د تکافل کارونه د امت د جمهورو علماوو (چې څلور واړه فقهي مذاهب په کې شامل دي) له نظره مستحب دي او د ښه او کریمه اخلاقو غوښتنه ده نو دا د مالیې (ټېکس) لپاره مبنی نه شي کېدلی، ځکه مالیه الزامي شی دی او دا مستحب او د هر چا د خوښې کار دی.

---

[۱] - السنن الكبير ج ۸ ص ۱۸، تأليف: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (۳۸٤ - ٤٥٨ هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، خپرونکې اداره: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية – القاهرة، لومړی چاپ، کال: ۱٤۳۲ هـ - ۲۰۱۱ م. دا حدیث نه په اثبات سره (في المال حق سوى الزكاة) ثابت دی، چې په اړه یې امام ترمذي وایي: چې دا امام شعبي د قول په حیث روایت شوی دی، نه د پیغمبر علیه السلام د حدیث په توګه، همدا راز په نفي سره (ليس في المال حق سوى الزكاة) هم صحیح نه دی لکه امام بیهقي چې وایي: د دې حدیث هیڅ سند (

[۲] - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ج۷ص۷۱، تأليف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) چاپوونکې اداره: دار إحياء التراث العربي – بيروت، دویم چاپ، کال: ۱۳۹۲هـ ق.

د دې اصولو په رڼا کې اوس ګورو چې په اسلامي حکومت کې مالياتي سياست بايد څرنګه وي، د بوديجې د تمويل لپاره له کومو مواردو څخه استفاده کېدلی شي او کوم موارد داسې دي چې له هغوی څخه د دې اصولو په رڼا کې استفاده ناروا ده او يا په بل عبارت څنګه کېدلی شي چې هغه موارد چې په معاصر اقتصادي نظام کې ترې د هېوادونو د بوديجې د تمويل د مواردو په توګه استفاده کېږي، د مالي معاملاتو اړوند د اسلامي شريعت د دې اصولو سره برابر کړو؟ دا مسايل په لاندې کرښو کې د څېړنې لاندې نيسو.

درېم څپرکی: د اسلام مالياتي سياست «Islamic Fiscal Policy»

له دې امله چې اسلام د ژوند يوه بشپړه تګلاره ده؛ له همدې امله د نورو ټولو ميدانونو په څېر د حکومت او دولت په بېلابېلو برخو کې هم انسانانو ته لارښوونه کوي، چې له دې جملې څخه يو هم د يو اسلامي حکومت لپاره مالياتي سياست دی، لکه مخکې مو چې ولوستل مالياتي سياست په عامه توګه هغه فعاليتونو ته ويل کېږي چې دولت يې په ټولنه کې د اقتصادي او ټولنيزو ټاکل شوو اهدافو د لاسته راوړلو لپاره تر لاس لاندې نيسي او له دې لارې په اقتصادي او ټولنيز ژوند اغيز اچوي. دا سياست هماغه برخې لري چې په معاصر اقتصادي فکر کې انسان ورته رسېدلی دی، چې په دې کې دا درې عناصر شامل دي:

- د حکومت د عايداتو موارد او سرچينې؛
- د هېواد عمومي او دولتي مصارف؛
- هغه ټولنيز او اقتصادي اهداف او مقاصد، چې د عوايدو او مصارفو د تنظيم له لارې بايد ترلاسه شي.

له دې درې عناصرو څخه يوازې لومړی عنصر زموږ د څېړنې سره اړيکه لري، ځکه ماليه (ټېکس) په معاصر اقتصادي فکر کې له دې سرچينو څخه يوه سرچينه ده، موږ به په اسلام کې د عايداتو د سرچينو په ضمن کې دا وڅېړو چې ايا په اسلام کې هم ماليه د بوديجې د تمويل د سرچينو څخه يوه سرچينه شمېرل کېږي که نه؟

لومړی: په اسلام کې د بيت المال موارد او سرچينې

دلته بايد يوې مهمې قضيې ته اشاره وکړم او هغه دا چې په اسلامي شريعت کې د بيت المال موارد يوازې هغه نه دي چې په شرعي نصوصو کې يې يادونه شوې، ځکه د خلفای راشدينو په زمانه کې او همدا راز په خير القرون کې ډېر داسې موارد په هغه ليست کې اضافه کړی شوي دي چې د رسول الله صلی الله عليه وسلم په زمانه کې له هغوی څخه د بيت المال د مواردو په توګه استفاده نه کېدله، د بېلګې په توګه په ځمکو باندې خراج ټاکل او له دې څخه د بيت المال د تقويت لپاره استفاده کول، همدا راز د حربي کافرانو (چې د مستأمنينو په توګه دارالاسلام ته د خپل سوداګرۍ سره راځي) څخه عشر اخيستل او داسې نور په دې لړ کې د يادولو وړ دي.

د دې معنی دا ده چې د اسلام د مالياتي سياست دا برخه (د عايداتو سرچينې او موارد) د اجتهاد تابع ده، په يو اسلامي حکومت او نظام کې هر هغه څه د بوديجې مورد او سرچينه ګرځېدلی شي چې د پورته يادو شوو اصولو سره برابر وي او څه چې د دې اصولو سره موافقت ونلري هغه د اسلامي مملکت د عايداتو له مواردو څخه نه شي کېدلی.

د فقهې په کتابونو کې د حکومت د عايداتو موارد

د فقهې په کتابونو کې د همدې اصل پر بنسټ چې دا موارد اجتهادي موارد دي يو څو مواردو ته اشاره شوې ده، د دې تفصيلاتو يادونه په بېلابېلو کتابونو کې شوې ده، خو موږ يې دلته يوازې د امام کاساني د بدايع الصنايع څخه نقل کوو، هغه وايي: « وأما ما يوضع في بيت المال من الأموال فأربعة أنواع: أحدها زكاة السوائم، والعشور وما أخذه العشار من تجار المسلمين إذا مروا عليهم، والثاني خمس الغنائم، والمعادن، والركاز، والثالث خراج الأراضي وجزية الرءوس وما صولح عليه بنو نجران من الحلل وبنو تغلب من الصدقة المضاعفة وما أخذه العشار من تجار أهل الذمة والمستأمنين من أهل الحرب، والرابع ما أخذ من تركة الميت الذي مات ولم يترك وارثا أصلا، أو ترك زوجا، أو زوجة»[1].

کوم مالونه چې په بيت المال کې ايښودل کېږي په څلور ډوله دي:

لومړی: د څارويو زکات، د مسلمانو سوداګرو څخه اخيستل شوی عشر، چې کله د عشر راټولوونکو تر مخ تېرېږي او هغوی ترې چې کوم زکات[2] راټولوي.

دويم: پنځمه برخه (خمس) چې د غنيمتونو او کانونو او رکاز څخه اخيستل کېږي.

درېيم: په ځمکو باندې ټاکل شوی خراج، د افرادو پر سر ټاکل شوې جزيه، د نجران اوسېدونکو سره چې په څومره لباسونو سوله شوې وه او د بنو تغلب سره چې د زکات په دوه چنده صدقې کومه سوله شوې وه او د عشر راټولوونکي چې د ذميانو [3]سوداګرو او د حربي کافرانو د مستأمنينو[4] سوداګرو څخه چې کوم مال د عشر په توګه اخيستل کېږي.

څلورم: هغه مال چې له مړي پاتې وي او تر شا يې هيڅ وارث نه وي پاتې او يا يې يوازې مېړه او يا يې هم يوازې مېرمن پرې ايښې وي.

دا خو څرګنده خبره ده چې د بيت المال موارد او د اسلامي دولت د عوايدو سرچينې په همدې څلورو مواردو که نه خلاصه کېږي، بلکې له هغو ټولو سرچينو څخه عوايد ترلاسه کولی شي چې د مال اړوند اسلامي اصولو سره په ټکر کې نه وي، دا سرچينې په لاندې مواردو کې خلاصه کولی شو.

د اسلامي حکومت د عوايدو سرچينې

د اسلامي دولت د عوايدو سرچينې چې د پورته يادو اصولو سره سمون خوري په لاندې ډول دي:

---

[1] - بدائع الصـــنائع في ترتيب الشرـــائع ج ۲ ص ٦٨، تاليف: علاء الدين، أبو بكر بن مـ سعود بن أحمد الكا ساني الحنفي (المتوفى: ۵۸۷هـ)، خپرووونکې اداره: دار الكتب العلمية، دويم چاپ، کال ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

[2] - دلته مې دا ځکه داسې ترجمه کړ چې احناف چې د مسـلمانو سـوداګرو څخه د کوم مال اخيسـتل روا ګڼي هغه د هغه مالونو زکات دی چې د بندرونو څخه يې تېروي او زکات يې نه وي تأديه کړی، له همدې امله په کال کې يو ځل ترې اخيستل کېږي، او دا کار د هغه حديث سره په مخالفت کې واقع نه دی چې په کې رسول الله صلی الله عليه وسلم فرمايي: «إنما العشور على اليهود، والنصارى، وليس على المسلمين عشور» دا هغه عشور نه دي چې د ذمي کافرانو او يا هم حربي مستأمنينو څخه اخيستل کېږي.

[3] - ذمي هغه کافرانو ته ويل کېږي چې د دار الاسلام تابعيت ولري.

[4] - مستأمن هغه حربي کافر ته ويل کېږي چې په اجازه او ويزه دار الاسلام ته په مؤقت ډول داخلېږي.

اول: زکات

زکات یو فرض عبادت دی چې په قرآن کریم کې په ډېرو آیتونو کې یې د فرضیت حکم راغلی دی، د مال په لحاظ او له دې لحاظه چې زکات یې دولت را ټول کړي او که د مال مالک یې پخپله مستحقینو ته ورسویتصرف وکړي، په دوه ډوله دی، لومړی: څرګند او ظاهر مال زکات، دویم: د باطن او نا څرګند مال زکات.

څرګند مالونه لکه څاروي، فصلونه (غله دانه) او هغه مالونه (نغدې پیسې وي او که د سوداګرۍ مالونه) چې د عاشر (عشر ټولوونکي) له مخه تېرېږي، که د دې مال زکات یې نه وي ورکړی، نو د هغه تفصیلاتو سره سم چې په فقهي کتابونو کې یې یادونه شوې ده عشر ټولوونکی (د دولت نماینده) ترې زکات[1] اخیستلی شي.

د دې څرګندو مالونو د زکات د ټولولو حق د احنافو، مالکیانو او شافعیانو د مذهب د یو قول پر بنسټ حکومت ته ترلاسه دی، ځکه الله تعالی فرمایي: {خذ من أموالهم صدقة } [التوبة: ۱۰۳] د دوی د مالونو زکات واخلئ. د زیاتو مفسرینو نظر همدا دی چې په دې ایت کې د صدقې څخه مراد زکات دی او الله تعالی په قرآن کریم کې فرمایي: {إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها...} [التوبة: ۶۰] زکات د فقیرانو، مسکینانو او د هغه چا حق دی چې د دې په اداره کولو توظیف دي. په دې ایت کې د صدقاتو څخه مراد زکات دی او که د زکات مستحقینو ته رسول پخپله د مال د مالک حق شي، نو د والعاملین علیها د ذکر کولو به څه معنی وي؟ په دې اړه زیات تفصیلات شتون لري، چې دلته یې یادونه د بحث د اوږدېدو لامل ګرځي[2].

د باطني او ناڅرګندو مالونو (لکه په کور کې د چا سره نغدې پیسې وي یا سره او سپین زر وي) د زکات په اړه چې دا د امام حق دی او که صاحب مال یې پخپله مستحقینو ته ورکولی شي، د احنافو مذهب دا دی چې دولت ته یې ورکول لازم نه دي، خو دولت یې غوښتلی شي او کله یې چې وغواړي بیا یې دولت ته ورکول واجب ګرځي، خو که وه یې نه غواړي بیا یې هغه ته ورکول واجب نه دي.

د مالکي او شافعي مذهبونو له نظره د باطني او نا څرګندو مالونو زکات د هغه مالونو مالکانو ته سپارل شوی دی، چې پخپله یې د زکات مستحقو خلکو ته ورسوي.

د حنبلي مذهب له نظره او همدا د امام شافعي جدید او باوري مذهب هم دی چې هیڅ ډول مال (څرګند او ظاهري مال وي او که نا څرګند او باطني مال وي) زکات دولت او امام ته ورکول اړین او واجب نه دي، بلکې د مال مالکان اختیار لري چې په هر ډول یې مستحقینو ته رسول وغواړي وه یې رسوي،

---

[1] - له دې څخه هغه ګمرک مراد نه دی چې د عشر په نوم د ذمي کافرانو او یا مستأمنو حربي کافرانو څخه اخیستل کېږي، ځکه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایي: «إنما العشور على اليهود، والنصارى، وليس على المسلمين عشور» دا حدیث په بېلابېلو سننو او مسانیدو کې روایت شوی دی لکه سنن أبي داود (۳/ ۶۵۳)، تالیف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ۲۷۵هـ)، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط او محَمَّد كامِل قره بللي، خپرووونکې اداره: دار الرسالة العالمية، لومړی چاپ، کال ۱٤۳۰ هـ - ۲۰۰۹ م، او السنن الكبرى للبيهقي ت التركي (۱۹/ ۵۵) او سند یې ضعیف دی.

[2] - خو د نورو تفصیلاتو لپاره وګورئ: الموسوعة الفقهية الكويتية ج ٤ ص ١٤٨- ١٥٠ د (استیفاء حقوق الله) تر عنوان لاندې بیا (استیفاء الزکوات) په مبحث کې، د کویت د وزارت اوقاف له نشراتو څخه، دویم چاپ، کال ۱۴۰۴هـ ۱۹۸۳م.

ځکه چې په دې توګه د مال د مالکانو له لورې مستحقو خلکو ته د هغوی حق رسول کېږي، نو په دې کې باید کوم مانع شتون ونه لري او که دولت يې اخلي، نو هغه يې د مستحقو خلکو په نيابت اخلي، نو کله چې اصلي خلکو ته ورسېږي دا به د هغوی وکيل ته له ورکولو غوره وي، خو بيا د دوی ترمنځ هم اختلاف دی شافعي مذهبه علماء وايي چې که دولت ته يې ورکړي دا کار غوره دی؛ ځکه حکومت ته مستحق خلک ښه معلوم دي او حنبلي علماء وايي چې پخپله يې توزيع کړي دا غوره دی، خو د وجوب يې له دې مذهبونو څخه يو مذهب هم قايل نه دی[1].

په دې توګه زکات د هغه مذاهبو له نظره چې د هر ډول مال د زکات را ټولول او په شرعي مصارفو باندې يې مصرفول د دولت حق ګڼي او يا يې د غوښتنې په وخت کې د حکومت حق ګڼي، زکات د يو مسلمان هېواد د بوديجې يو مدرک او تر ټولو مهم مدرک هم کېدلای شي، خو په دې کې يوه ستونزه شتون لري، چې حکومت او دولت بيا د زکات له مال څخه په خلاص لاس مصرف نه شي کولی؛ ځکه د زکات مستحق خلک په قران کريم کې ټاکل شوي دي له هغوی پرته په بل چا له دې مال څخه مصرف نه شي کېدلی.

دويم: کانونه او رکاز

په اسلام کې د بيت المال او د بوديجې د مواردو څخه بل مورد کانونه او رکاز دي.

د کانونو ملکيت

د کانونو د ملکيت په اړه د فقهاوو ترمنځ اختلاف دی، د ظاهري کانونو (چې د ځمکې په سر وي او په راويستلو کې يې زحمت ته څوک نه اړ کېږي) لکه اوبه او داسې نور دا عامه ملکيت دی، دولت يې بايد تنظيم کړي.

باطني کانونه احناف او حنبلي علماء دا بيا په درې ډولو وېشي:

لومړی: هغه چې د فلزاتو له جملې څخه دي چې په اور باندې يې شکل بدلېږي لکه سره زر، سپين زر، اوسپنه او نور فلزات، همدا اصلي کانونه دي.

دويم: هغه کانونه چې مايع دي، لکه نفت او داسې نور...

درېيم: هغه چې په اور باندې نه ويلي کېږي لکه قيمتي ډبرې لکه ياقوت، زبرجد، ګوهرونه، ملغلرې، شوکانې او داسې نور...

د حنفي مذهب له نظره د کانونو ملکيت

نو د احنافو په مذهب کې دا وروستي دوه ډوله (مايع کانونو او هغه چې په اور نه ويلي کېږي) دا ټول د هغه چا ملکيت دی چې چا را پيدا کړل، په دې کې هيڅ ډول زکات او خمس نه لازمېږي، که خرڅ يې کړل او بيا پرې کال تير شو، نو بيا د لاسته راغلی پيسې د سرو زرو او نورو مالونو په څېر حکم لري او په هماغه شکل يې بايد زکات ورکړل شي[2].

او لومړی ډول کانونه چې فلزي کانونه دي که په خراجي، عشري او داسې صحرا چې نه عشري ده او نه خراجي ځمکو کې که چا پيدا کړل، نو د احنافو د مذهب سره سم به له هغه څخه دولت يوازې خمس

---

[1] - الموسوعة الفقهية الكويتية ج ۲۳ ص ۳۰۴-۳۰٦ د «القسم الرابع: جمع الامام ونوابه للزكاة» تر عنوان لاندې.

[2] - د تفصيل لپاره وګورئ: الهداية مع شرح العلامة عبد الحي اللكنوي ج۳ ص ۲۰۳ د ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، کراچۍ چاپ.

اخلي او نور به د پیدا کوونکي او راویستونکي ملکیت وي، که د چا په کور کې کان و موندل شو، د امام ابو حنیفه له نظره په هغه کې هیڅ هم نه لازمېږي او ټول د موندونکي دي او صاحبین وایي چې خمس به یې دولت ته ورکوي او نور یې خپل دي او که په خپله ځمکه کې یې کان وموندە، نو د امام ابو حنیفه رحمه الله څخه دوه روایتونه دي، د «اصل» په روایت سره په ده کې خمس واجب نه دی او د «جامع الصغیر» په روایت په کې خمس واجب دی.

لنډه خبره دا ده چې د کانونو ملکیت د احنافو د مذهب سره سم د هغه چا دی چې کان یې موندلی دی، بیا دا پوښتنه چې په دې کې څه حق شته؟ نو که دا کان فلزي و (نه په مایع کان کې او نه هم په هغه کانونو کې چې فلزي نه دي لکه، د ډبرو سکاره، قیمتي ډبرې، ګچ او نورې هغه ډبرې چې لوړ قیمت لري خو فلزي نه دي په دې کې خو هیڅ هم نه لازمېږي) نو په یو لړ حالاتو کې په دې کې خمس لازم دی او په څه نور حالاتو کې خمس هم نه لازمېږي او ټول د موندونکي ملکیت دی، چې عامه قاعده (د امام صاحب په نزد، نه د صاحبینو په نزد) په کې دا ده چې دا د ځمکې تابع دی، که ځمکه یې خپل ملکیت وه، نو خمس په کې نشته او که ځمکه یې خپل ملکیت نه وه نو خمس په کې لازم دی.

ظاهري کانونو لکه مالګه، رانجه، قیر او نفت د عامې استفادې لپاره دي، یعنې د ټولو مسلمانانو ترمنځ مشاع حیثیت لري، دولت او حکومت ته د دې حق نشته چې چا ته یې د جاګیر په توګه ورکړي، که حکومت یې یو شخص ته ور وبخښي د دې بخښولو هم کوم شرعي حیثیت نه شته او لغوه بلل کېږي[1].

د احنافو د مذهب لنډیز دا دی چې کانونه د دولت ملکیت نه دی او هیڅ ډول تصرف په کې نه شي کولی، دا یا د موندونکي ملکیت ګرځي او یا د ځمکې د مالک ملکیت ګرځي.

په مالکي مذهب کې د کانونو ملکیت

د مالکیه علماوو یو نظر دا دی چې کانونه د دولت ملکیت دي، چې باید د مصلحت سره سم تصرف په کې وکړي، یعنې د ځمکې تابع نه دي، که هغه ځمکه چې کانونه په کې را ښکاره شوي دي د چا په ملکیت کې وي او که نه وي، ټول د دولت ملکیت دی، حکومت او امام کولی شي چې د یوې مودې لپاره یې چاته د استفادې لپاره او یا هم د اجارې په توګه ورکړي، خو پرته له دې چې هغه د اصل کان مالک کړي، دا ورته روا نه ده چې څوک د کان مالک کړي، د یو وخت پورې یې ورته د اجارې په توګه ورکولی شي، خو په دې حالت کې چې چا ته یې د استفادې لپاره ورکړ له هغه څخه به په هر حال زکات اخلي.

د مالکیانو په مذهب کې بل قول دا دی چې کانونه د ځمکې تابع دي، نو که دا په ازاده ځمکه کې وي یا په هغه ځمکه کې چې په زوره مسلمانانو فتحه کړې وي او یا په صحرا کې وي چې د چا په ملکیت کې نه دي، نو هغه د دولت په واک کې دي او دولت یې چا ته د کار او استخراج لپاره ورکولی شي او چې په هر روا شکل وغواړي په هماغه شکل ورسره تعامل کولی شي، خو که امام چا ته ورکړ چې استفاده ترې وکړي، نو له هغه څخه به زکات اخلي (که کان د سرو او سپینو زرو وه) او که د چا په مملوکه ځمکه کې وي، نو بیا دا کانونه د ځمکې د مالک ملکیت دی، دې ته حق ترلاسه دی چې په خپل ملکیت کې هر ډول تصرف وکړي کولی یې شي.

---

[1] - رد المحتار على الدر المختار ج ٦ص٤٣٤، تألیف: ابن عابدین، محمد أمین بن عمر بن عبد العزیز عابدین الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)، خپروونکې اداره: دار الفکر-بیروت، دویم چاپ: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

او زکات هم چې په کومو کانونو کې لازمېږي هغه یوازې سره او سپین زر دي، په نورو کې د امام مالک د مذهب سره سم د کال له تېرېدو مخکې هیڅ ډول حق نه لازمېږي[1] خو که د سرو او سپینو زرو پرته له نورو کانونو څخه یې د تجارت له لارې پیسې لاسته راوړی نو بیا پرې په دې پیسو کې د کال له تېرېدو وروسته زکات لازمېږي.

د امام مالک رحمه الله په مذهب کې په یو قول کې حکومت او دولت یوازې د هغه کانونو مالک گرځي چې ځمکه یې د چا په ملکیت کې نه وي او په بل قول کې دولت د هر ډول کان مالک گرځي که په هر ډول ځمکه کې راووځي، هغه که د کوم شخص ملکیت وي او که صحرا او بې مالکه ځمکه وي.

د کانونو د ملکیت په اړه د امام شافعي مذهب

د امام شافعي په مذهب کې کانونه په دوه ډوله دي:

ظاهري کانونه: هغه دي چې راویستل یې کار او زحمت ته اړتیا نه لري بلکې پخپله راوځي او یا د ځمکې په سر وي لکه گوگرد او نفت (په پخوا وخت کې).

باطني کانونه: دا هغه دي چې د زحمت او کار څخه پرته په لاس نه راځي لکه سره او سپین زر، اوسپنه، مس او داسې نور...

د ظاهري کانونو په اړه د امام شافعي رحمه الله مذهب دا دی چې په دې کې ټول خلک شریک دي، د چا په ابادولو او له هغه څخه دېوال کولو او موانعو په ایښودلو هغه د چا ملکیت نه گرځي او نه د حکومت له لورې چا ته په ورکولو د چا ملکیت گرځي، ځکه به دې کې ټول خلک شریک دي، خو څرنگه باید ترې استفاده وشي؟ دا کار باید تنظیم شي او په دې اړه په شافعي مذهب کې تفصیلي احکام شتون لري.

د امام شافعي رحمه الله د مذهب سره سم که په داسې شاړه ځمکه کې چې یو سړي اباده کړه، که په دې ځمکه کې ظاهري کان و او دا پرې خبر هم و، نو دا سړی د دې کان مالک نه گرځي بلکې دا د عامو خلکو ترمنځ مشترک دی او که خبر پرې نه و، نو په مذهب کې راجح قول دا دی چې مالک یې گرځي.

د باطني کانونو په اړه لنډه خبره دا ده چې دا یا د عامو خلکو ملکیت دی او هر څوک ترې گټه اخیستلی شي، او یا د پیدا کوونکي ملکیت گرځي، خو د دولت ملکیت نه دي، د امام شافعي رحمه الله په مذهب کې د کانونو د ملکیت د تفصیلي احکامو په اړه دوه قوله دي؛ لومړی دا چې که څوک ځمکه د دې لپاره کېندي چې کان ته ورسېږي او هغه راخپل کړي او د هغه مالک شي، نو په شافعي مذهب کې راجح قول دا دی چې په دې سره د باطني کان مالک نه گرځي او په دې مذهب کې دویم قول دا دی چې مالک یې گرځي او څوک چې شاړه ځمکه ابادوي او هلته یې کان وموند نو مالک یې گرځي، ځکه د شاړې په ابادولو سره د هغې د ټولو برخو مالک گرځي چې دا کان هم په کې شامل دی.

که په دې پوهېده چې په یوه مشخصه ځمکه کې کان شتون لري او د دې لپاره چې هغه کان د نورو خلکو له استفادې وژغوري په هغه ځمکه یې کور جوړ کړ، نو د داسې چا په اړه په شافعي مذهب کې دوه

---

[1] - وگورئ: الذخیرة د امام قرافي لیکنه ج۳ ص ۵۹، تالیف: شهاب الدین أحمد بن إدریس القرافي، تحقیق: محمد حجي، خپرونکي اداره: دار الغرب، بیروت، لبنان، د خپرېدو کال ۱۹۹۴م. همدا راز مختصر_ خلیل ص ۵۸، تالیف: خلیل بن إسحاق بن موسی، ضیاء الدین الجندي المالکي المصري (المتوفی: ۷۷٦هـ)، تحقیق: أحمد جاد، خپروونکې اداره: دار الحدیث/القاهرة، لومړی چاپ، کال ۱٤۲٦هـ/۲۰۰۵م.

نظره شتون لري، لومړی دا چې د دې کان مالک نه ګرځي، ځکه نیت یې خراب و او دویم نظر دا دی چې مالک یې ګرځي او بل احتمال په کې نشته.

د شافعي مذهب لنډیز هم همدا دی چې کانونه یا د ټولو خلکو مشترک مال دی او حکومت په کې تصرف نه شي کولی او یا هم د هغه چا ملکیت دی څوک یې چې بیامومي، نو د حکومت او دولت په کې کوم کار نشته یوازې به ترې زکات اخلي او بس.

نو کله یې چې فرد مالک وګرځېده، نو دولت په کې هیڅ ډول حق نه لري، د احنافو په کتابونو لکه هدایه او نورو کې همدا د امام شافعي رحمه الله مذهب ښودل شوی دی.

د کانونو د ملکیت په اړه د امام احمد بن حنبل نظر

په حنبلي مذهب کې کانونه په دوه ډوله ویشل شوي دي:

لومړی: جامد کانونه، دې ته باطني کانونه هم ویل کېږي.

دویم: مایع او بهېدونکي کانونه دې ته ظاهري کانونه هم ویل کېږي.

بهېدونکي او ظاهري کانونه د ټولو خلکو ترمنځ مشترک دي او ټول خلک باید ترې استفاده وکړي، په دې کې فرق نشته چې دا کانونه د چا په مملوکه ځمکه کې وي او که غیر مملوکه ځمکه کې، دوی دا بهېدونکي کانونه په اوبو باندې قیاس کوي او د اوبو په اړه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایي: «المسلمون شركاء في ثلاث؛ الكلأ والماء والنار» مسلمانان په دریو شیانو کې شریک دي وابښه، اوبه او اور، نو ټول مایع او بهېدونکي کانونه به هم د اوبو حکم لري.

د جامدو کانونو په اړه د حنبلي مذهب نظر دا دی چې دا که په داسې ځمکه کې وو چې چا په خپل ملکیت کې راوستله نو د ځمکې د ملکیت سره دا هم د هغه ملکیت ګرځي.

که څوک کان په خپله ځمکه کې پیدا کړي او یا یې په شاړه ځمکه کې پیدا کړي، نو د پیدا کوونکي حق دی چې استفاده ترې وکړي، خو د شاړې ځمکې کان د چا ملکیت نه ګرځي چا چې پیدا کړ هغه ترې د استفادې ډېر حق دار دی او کله چې هغه پرېښوده نور خلک ترې بیا کان استخراجولی شي، د دې معنی دا ده چې جامد کانونه چې په شاړو ځمکو کې وي د خلکو ترمنځ ګډ او شریک دي[1].

د حنبلي مذهب له نظره هم کانونه د دولت ملکیت نه دی او دولت حق هم نه لري چې تصرف په کې وکړي، بلکې دا عمومي ملکیت دی، ټول خلک ترې استفاده کولی شي، خو د استخراج لومړی حقدار د هغه موندونکی دی او بیا که هغه پرېښوده نو نور خلک ترې استفاده کولی شي.

په کان کې څه واجب دي؟

د حنفي مذهب له نظره یوازې په هغه کانونو کې چې په اور باندې ویلي کېږي (فلزي کانونه) کې خمس لازم دی او په نورو کانونو کې هیڅ شی هم واجب نه دی، یوازې په پاره «زئبق» کې هم خمس لازم دی، د خمس د ادا کولو نه وروسته نور ټول د موندونکي حق دی.

---

[1] - المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الـ شيباني ج٢/ ص ٦٢٠، تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، خپرونکی اداره: دار الفكر – بيروت، لومړی چاپ، کال ١٤٠٥هـ ق. ورسره الموسوعة الفقهية الكويتية هم وګورئ: ج ٣٨ ص ١٩٢ او له دې وروسته. همدا راز د شيخ وهبة الزحيلي كتاب الفقه الإسلامي وأدلته (٣/ ٢١٣) طبع دار الفكر ـــ دمشق، سوریه، څلورم چاپ.

خمس په لړ او ډېر ټولو کې واجب دی، د کال د تېریدو شرط هم نشته بلکې په فوري ډول واجب دی او دا د غنیمت حکم لري او په غنیمت کې پنځمه برخه د فقیرانو او مسکینانو ده چې بیت المال ته سپارل کېږي، نو د کانونو سره به همدا ډول تعامل کېږي.

د امام مالک او امام شافعي رحمهما الله له نظره په کان کې که د سرو او سپینو زرو له جملې څخه وي زکات لازم دی په دې تفاوت چې د مالکي مذهب د یو قول پر بنسټ کانونه د دولت ملکیت دی او امام په کې د شرعي مصلحت سره سم د تصرف حق لري، خو که چا ته یې ورکړ او هغه ترې سره او سپین زر را وایستل، نو په دې کې زکات لازم دی او د امام شافعی رحمه الله له نظره دا د حکومت ملکیت نه دی، دا دواړه مذهبونه په دې کې نصاب هم شرط ګڼي او د امام شافعي رحمه الله په مذهب کې د زکات په مقدار کې هم درې اقوال دي، لومړی دا چې دا مقدار «ربع العشر» دی، همدې باندې امام شافعي صاحب په خپل کتاب «الأم» کې تصریح کړې ده او بل قول دا دی چې په دې کې د زکات مقدار خمس دی او درېیم قول دا دی چې که د زحمت څخه پرته په لاس ورغلی وي، نو د زکات مقدار به خمس وي او که په زحمت یې په لاس راوړی وي، نو د زکات مقدار ربع العشر وي. لنډه دا چې یوازې په سرو او سپینو زرو کې زکات واجب دی، او په نورو کانونو کې هیڅ شی هم واجب نه دی، مګر دا چې د تجارتي توکو په څېر ور څخه ګټه پورته کړی شي بیا د هغوی څخه په لاسته راوړل شوي مبلغ کې زکات واجبېږي چې کال پرې تېر شي، خو د دې مصارف به هم یوازې هماغه د زکات مصارف وي.

د امام احمد بن حنبل رحمه الله په مذهب په هغه ټولو کانونو کې چې په ځمکه کې الله تعالی پیدا کړي دي چې د ځمکې له جنس څخه نه وي، لکه سپین زر، سره زر، اوسپنه، یاقوت، بلور، رانجه، تر دې چې په بهېدونکو کانونو کې لکه نفت، ګوګرد، قیر او داسې نورو ټولو کې زکات لازم دی او د زکات مقدار ربع العشر دی[1].

لنډه دا چې کانونه په اسلام کې د هېواد د بودیجې یوه سرچینه کېدلی شي، د امام مالک رحمه الله په مذهب کې د یو قول سره سم خو دا د دولت په ملکیت کې وي، نو د ټول کان څخه د دولت د بودیجې د تمویل لپاره استفاده کېدلی شي او د نورو مذاهبو د ویناو سره سم په هغه کې د خمس او یا هم د زکات د مبلغ څخه د بودیجې د تمویل یو سرچینه جوړېدلی شي، په افغانستان کې اوس د امام مالک رحمه الله په مذهب باندې عمل کېږي.

په دې باندې لړ تفصیلي بحث د دې لپاره وشو چې دا په اوسنۍ زمانه کې په ځانګړی توګه په افغانستان کې د بیت المال د مهمو مواردو له جملې څخه شمېرل کېږي.

درېیم: جزیه

جزیه هغه مال ته ویل کېږي چې د ذمیانو څخه اخیستل کېږي[2]، بیا په دې کې تفصیلات شته چې دا د ذمیانو له کومو ډلو څخه اخیستل کېږي، چې په لاندې ډول یې یادونه کوو:

---

[1] - الموسوعة الفقهية الكويتية ج ۳۸ ص ۱۹۷- ۱۹۸.

[2] - البحر الرائق شرح كنز الدقائق (۵/ ۱۱۹)، تاليف: زين الدين ابن نجيم الحنفي (۹۲۶هــ ۹۷۰هــ)، خپرونکې اداره: دار المعرفة، بيروت، لبنان، ب – ت.

جزیه له چا اخیستل کېږي؟

د ذمیانو هغه ډلې چې جزیه ترې اخیستل کېږي د فقهاوو له نظره اتفاقي نه دي، له دې امله دلته د ذمي کافرانو بېلابېلې ډلې او په اړه یې د فقهاوو نظریات په لنډ ډول په لاندې توګه وړاندې کوو:

لومړی: اهل کتاب

په دې د ځلور واړو مشهورو فقهي مذاهبو اتفاق دی چې د اهل کتابو څخه جزیه اخیستل کېږي بیا دا فرق نه کوي چې اهل کتاب له عربو څخه وي او که له عجمو څخه. حسن بصري ته دا قول منسوب دی چې د عربو اهل کتابو څخه جزیه نه اخیستل کېږي. خو اهل کتاب څوک دي په دې کې د ځلورو فقهي مذاهبو ترمنځ اختلاف دی؟ د احنافو له نظره اهل کتاب ټولو هغو خلکو ته ویل کېږي چې په کوم پیغمبر ایمان ولري او د منزل کتاب اقرار وکړي، په دې کې د یهودو او نصاراو سربېره هغه خلک هم شامل دي چې د حضرت ابراهیم علیه السلام په صحیفو او د حضرت داود علیه السلام په زبور ایمان لري.

او د جمهورو فقهاوو له نظره اهل کتاب یوازې په یهودو او نصاراو اطلاق کېږي، خو د دوی ټولې فرقې په کې شاملې دي.

د جمهورو (چې احناف، مالکیان، شوافع او حنابله ټول په کې شامل دي) له نظره اهل کتاب که عرب وي او که عجم له ټولو څخه جزیه اخیستل کېږي، یوازې حسن بصري څخه دا نقل شوي چې هغه د عربو اهل کتابو څخه جزیه اخیستل جایز نه ګڼي.

دویم: مجوسیان

د مجوسیانو څخه هم جزیه اخیستل کېږي هغوی که عرب وي او که عجم، په همدې اجماع نقل شوی، یوازې د حسن بصري څخه نقل شوی چې د عربي مجوسي څخه جزیه نه قبلېږي، هغه یا باید مسلمان شي او یا ووژل شي.

دریم: صابئة

صابئة فرقه د امام ابو حنیفه رحمه الله له نظره اهل کتاب دي، نو ځکه جزیه ترې اخیستل کېږي، صاحبین وایي چې دوی اهل کتاب نه دي، خو که غیر عرب وو، نو جزیه ترې اخېستل کېږي ځکه د صاحبینو په نزد د غیر عربو مشرکینو څخه جزیه اخیستل درست دي، د امام مالک رحمه الله له نظره دوی موحدین دي ځکه دوی د ستورو عبادت نه کوي بلکې د ستورو د تأثیر قایل دي او له دې امله چې د امام مالک له نظره د غیر اهل کتابو کافرانو څخه هم جزیه اخیستل درست دي، له دې امله له دوی څخه جزیه اخیستل صحیح دي.

د امام شافعی رحمه الله نظر دا دې چې که اهل کتابو دوی تکفیرول، نو له دوی څخه جزیه نه اخیستل کېږي او که اهل کتابو دا منل چې دوی د اهل کتابو برخه ده، نو بیا ترې جزیه اخیستل درست دي، ځکه د امام شافعي رحمه الله له نظره د اهل کتابو څخه پرته له نورو کافرانو څخه جزیه نه اخیستل کېږي او د امام احمد د مذهب سره سم دوی په یو قول نصارا دي او په بل قول یهود دي، نو له دې امله له دوی څخه جزیه اخیستل کېږي[۱].

څلورم: مشرکین

د مشرکینو څخه د جزیې د اخیستلو په اړه د فقهاوو ترمنځ اختلاف دی:

---

۱ - الموسوعة الفقهیة الکویتیة ج ۱۵ ص ۱٦۸ – ۱۷۰.

امام شافعي، د امام احمد بن حنبل مشهور قول او د مالکيانو څخه ابن الماجشون وايي چې د مشرکانو څخه جزيه مطلقا د منلو وړ نه ده، مشرکان که عرب وي او که عجم، دوی به يا اسلام مني او يا به قتل کېږي. او احناف او د امام مالک په هغه روايت چې ابن القاسم ترې نقل کړی او پخپله ابن القاسم او اشهب او ابن الماجشون غوره کړی او همدا راز د امام احمد بن حنبل يو قول چې الحسن بن ثواب ترې نقل کړی، د دوی ټولو نظر دا دی چې مشرکان که عرب نه وي، نو جزيه ترې اخېستل کېږي او د عربو د مشرکانو څخه جزيه نه اخيستل کېږي، هر يو خپل دلايل لري چې په فقهي کتابونو کې يې يادونه شوې ده.

لنډه دا چې جزية د حنفي مذهب له نظره هغه مال ته ويل کېږي چې د عربو د مشرکينو څخه پرته له نورو ټولو کافرانو څخه اخيستل کېږي چې په سوله ييز ډول د يو مبلغ په بدل کې مسلمانانو ته تسليم شي، که د تسليمېدو په وخت کې دا مبلغ ونه ټاکل شي، نو وروسته بيا د هغوي مالي حيثيت ته په کتلو يو ټاکلی مبلغ ايښودل کېږي چې هر کال يې بايد دولت ته ورکړي.

او د شافعي مذهب له نظره يوازې د اهل کتابو او مجوسو څخه اخيستل کېږي او د نورو کافرانو څخه نه اخيستل کېږي[1]، د احنافو له نظره مفهوم مخالف دليل نه دی، د جزيې اړوند ايت کې د اهل کتابو يادونه شوې، خو نور کافران مسکوت عنه پرې ښودل شوي دي، همدا راز د مجوسو يادونه په حديث کې شوې، شوافع مفهوم مخالف معتبر ګڼي، نو له دوی پرته له نورو ټولو څخه جزيه اخيستل درست نه بولي.

د جزيې مشروعيت

او د اخيستلو جواز يې د قرآن کريم د دې ايت پر بنسټ ولاړ دی، چې الله تعالی په کې فرمايي: {قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون} [التوبة: ۲۹]. د اهل کتابو له جملې څخه د هغه کسانو پر ضد وجنګېږئ چې په الله تعالی او د آخرت په ورځ ايمان نه لري او کوم شيان چې الله تعالی او د هغه پيغمبر حرام کړي دوی يې حرام نه ګڼي او ريښتيني دين ته سر نه ټيټوي، تر څو په خپل لاس په داسې حال کې جزيه ور نه کړي چې دوی ذليله وي.

که په يو مسلمان هېواد کې غير مسلمانان ژوند کوي، نو اسلامي حکومت له دوی څخه په کلني ډول يو مبلغ اخلي، لکه څرنګه چې د مسلمانانو څخه زکات اخيستل کېږي او دا د اسلامي حکومت د بوديجې له موارد‌و څخه يو مورد دی، که دې ته د جزيې پر ځای بل نوم هم ورکړی شي شرعا کومه ستونزه نه لري[2]، ځکه اصل قضيه هغه مال دی چې له دوی څخه د غير مسلمان په توګه چې په دار الاسلام کې ژونه کوي اخيستل کېږي.

---

[1] - د دې لپاره وګورئ: الهداية في شرح بداية المبتدي ج۲ ص ۴۰۱، تاليف: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت ۵۹۳هـ ـ) تحقيق: طلال يوسف، خپروونکې اداره: دار احياء التراث العربي - بيروت – لبنان.

[2] - لکه حضرت عمر رضي الله عنه چې د بني تغلب د نصاراو څخه د صدقې په نوم جزيه قبوله کړې وه، وګورئ: الأموال لابن زنجويه ج۱ ص ۱۳۰، تأليف: أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخر ساني المعروف بابن زنجويه (المتوفى: ۲۵۱هـ ـ)، تحقيق الدكتور: شاكر ذيب فياض الأستاذ المساعد - بجامعة الملك سعود، چاپوونکې اداره : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، لومړی چاپ، کال: ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

دلته یوې خبرې ته اشاره کول غواړم چې جزیه اخیستل د مسلمان حکومت حق دی، او دا کار ورته جواز لري[۱]، نو که د خپل حق څخه تېرېږي نو کوم ممانعت نه لري، د دې اخیستل واجب او لازم نه دي.

سره له دې چې جزیه د بیت المال د مواردو څخه یو مورد دی، خو په اوسني زمانه کې ترې ډېره استفاده نه کېږي، بله دا چې په افغانستان کې د غیر مسلمانانو شمېر هم دومره نه دی چې له دې مورد څخه زیاته استفاده وکړی شو.

څلورم: غنیمتونه او فئ

هغه مال چې مسلمان مجاهدین یې د محاربو کافرانو څخه په زور ونیسي هغه ته غنیمت ویل کېږي او که د محاربو کافرانو څخه مال له جنګ څخه پرته په لاس ورشي هغه ته فئ ویل کېږي، د غنیمت په اړه د امت اجماع ده چې پنځمه برخه یې بیت المال ته سپارل کېږي او نورې څلور برخې یې د غازیانو ترمنځ تقسیمېږي، لکه په قرآن کریم کې چې راغلي دي، الله تعالی فرمایي: {واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل } [الأنفال: ۴۱].

پوه شئ هر څه چې د غنیمت په توګه ترلاسه کړئ، نو پنځمه برخه یې د الله تعالی، د پیغمبر، د خپلوانو، یتیمانو، مسکینانو او مسافرینو (بیت المال) لپاره ده.

د فيء په اړه الله تعالی فرمایي: {ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل } [الحشر: ۷]. د سیمو د خلکو کوم مالونه چې الله تعالی خپل پیغمبر ته وروګرځول، نو د هغه د الله او د هغه د پیغمبر او د (پیغمبر) د خپلوانو، یتیمانو، مسکینانو او مسافرانو لپاره ده.

د فيء په اړه د جمهورو فقهاوو نظر دا دی چې دا ټول د رسول الله صلی الله علیه وسلم حق و، چې وروسته بیا د بیت المال حق ګرځي، دا د احنافو، مالکیانو، د امام شافعي پخوانی مذهب او د امام احمد یو نظر هم دی، دا د غنیمت د مال په څېر نه ویشل کېږي، د امام شافعي رحمه الله جدید مذهب او د امام محمد بن الحسن شیباني (د احنافو څخه) راجح نظر او د امام احمد بن حنبل یو قول دا دی چې د فيء مال هم تقسیمېږي، پنځمه برخه یې د هغه اصنافو ده چې د سورت حشر په دې ایت کې یې یادونه شوې ده او نور د امام حق دی چې د خپل اجتهاد سره سم په کې تصرف وکړي[۲].

د غنیمتونو په اړه یوه قضیه د څېړنې وړ ده او هغه دا چې د اوسني زمانې جنګونه د پخوانیو سره توپیر لري، مخکې به هر مجاهد خپل مصارف پخپله ورکول، د خپلو وسلو، آسونو او نور اړتیاوو لپاره به یې د خپل مال څخه مصارف برابرول، کوم منظم نظامي ځواک شتون نه درلود، همدا راز داسې څه هم په

---

[۱] - له همدې امله فقهاء له دې څخه په "یجوز أخذ الجزیة" او "لا یجوز أخذ الجزیة" یادونه کوي، د بېلګې په توګه د عالمګیري دا عبارت لولو: "الْكُفَّارُ أَصْنَافٌ صِنْفٌ لَا يَجُوزُ أَخْذُ الْجِزْيَةِ منهم وَلَا إعْطَاءُ الذِّمَّةِ لهم وَهُمْ الْمُشْرِكُونَ من الْعَرَبِ مِمَّنْ لَا كِتَابَ لهم فإذا ظَهَرْنَا عليهم لَا نَقْبَلُ من رِجَالِهِمْ إلَّا السَّيْفَ أو الْإِسْلَامَ وَنِسَاؤُهُمْ وَصِبْيَانُهُمْ فَيْءٌ وَصِنْفٌ يَجُوزُ أَخْذُ الْجِزْيَةِ منهم بالْإِجْمَاعِ وَهُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ من الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى من الْعَرَبِ وَغَيْرِهِمْ كَذَلِكَ يَجُوزُ أَخْذُ الْجِزْيَةِ من الْمَجُوسِيِّ بالْإِجْمَاعِ عَرَبِيًّا كان أو غير عَرَبِيٍّ وَصِنْفٌ اخْتَلَفُوا في جَوَازِ أَخْذِ الْجِزْيَةِ منهم وَهُمْ قَوْمٌ من الْمُشْرِكِينَ غَيْرُ الْعَرَبِ وَغَيْرُ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمَجُوسُ يَجُوزُ أَخْذُ الْجِزْيَةِ منهم عِنْدَنَا". العالمگیریة (۲/ ۱۹۳)، نشرونکی اداره: دار الفکر، د نشرېدو کال: ۱۴۱۱هـ - ۱۹۹۱م.

[۲] - بدایة المجتهد و نهایة المقتصد ج۱ ص۴۰۳، لیکوال: أبو الولید محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهیر بابن رشد الحفید (المتوفی : ۵۹۵هـ)، خپروونکی اداره: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، څلورم چاپ، کال: ۱۳۹۵هـ/۱۹۷۵م. همدا راز وګورئ: الموسوعة الفقهیة الکویتیة (۳۲/ ۲۳۰).

غنیمت کې په لاس نه ور تلل چې تقسیم یې نا ممکن وي او یا داسې څه چې په ټولنه کې یې شتون د ټولنې لپاره د عدم استحکام لامل وګرځي، خو اوس حالت بالکل بدل دی د نظامي ځواکونو ټول مصارف د ملت له لوري برابرېږي، بلکې د پوځ عسکر د دفاع د خدمت په مقابل کې حق الزحمه هم ترلاسه کوي، همدا راز په غنیمت کې ټانکونه، طیارې، توپونه او لوی جنګي ماشینونه په لاس ورځي، د دې ترځنګ خطرناکې وسلې هم د غنیمتونو برخه وي، که دا ټول د مجاهدینو ترمنځ تقسیم کړی شي، نو په ټولنه کې خطرناک حالت رامنځته کېدلی شي، له دې امله په دې اړه د اجتهاد اړتیا ده لکه د سواد عراق د ځمکو په اړه چې د صحابه کرامو ترمنځ اختلاف رامنځته شو او د هماغې اجتهاد پر بنسټ بیا د مجتهدینو نظریات هم مختلف شول.

پنځم: خراج

خراج هغه مال ته ویل کېږي چې دولت او مسلمان حاکم یې په هغه ځمکو باندې وضع کوي چې یا د سولې له لارې مسلمانانو ته په همدې شرط په لاس ورغلې وي او یا په زور مسلمانانو فتح کړې وي او یا هم ترې کافران تللي وي او ځمکې یې پاتې وي، په دې ټولو حالتونو کې د دې پر ځای چې ځمکه د مجاهدینو ترمنځ تقسیم شي، ځمکه د خپلو مالکانو سره پاتې کېږي او د ځمکې د حاصلاتو یوه برخه اسلامي دولت ته د خراج په توګه ورکوي، ماوردي او أبو یعلی یې همداسې تعریف کړی وایي: «ما وضع علی رقاب الأرض من حقوق تؤدی عنها»[1].

خراج هغه مالي حقوقو ته ویل کېږي چې د ځمکې پر سر ایښودل کېږي او د ځمکې له پلوه حکومت ته ورکول کېږي.

خراج په لومړي ځل حضرت عمر بن الخطاب جاري کړ، ځکه د هغه په زمانه کې فتوحات زیات شول، د اسلامي خلافت مساحت پراخه شو، د حکومت او دولت مصارف هم زیات شول، د فتوحاتو لپاره د منظم لښکر اړتیا هم زیاته شوه، نو د صحابه کرامو سره له مشورې وروسته یې هغه ځمکې چې مسلمانانو په عراق او شام کې فتحه کړې وې د مجاهدینو ترمنځ تقسیم نه کړې، بلکې هغه یې وقف کړې چې ټول مسلمانان ترې استفاده وکړي او څوک یې چې کري پر هغوی یې ټاکلی اندازه خراج وټاکه، له دې سره ډېر لږ شمېر صحابه کرامو مخالفت وښوده چې په دوی کې تر ټولو مخکښ حضرت بلال رضي الله عنه و[2].

خراج په هر هغه چا چې خراجي اباده ځمکه یې په لاس کې وي واجب دی، هغه که مسلمان وي او که کافر، وړوکی وي او که لوی، عاقل وي او که لیونی، ښځه وي او که سړی او دا ځکه چې خراج د آبادې ځمکې د حاصلاتو مقابل دی او دا ټول حاصلات لاسته راوړي او کوم تفاوت په کې نشته.

---

[1] - الاحکام الـ سلطانية ص ۲۲۷، د أبو الحـ سن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البـ صري البغدادي، الـ شهير بالماوردي (المتوفى: ۴۵۰هـ) دار الحديث – القاهرة، او همدا راز وګورئ: الأحكام الـ سلطانية ص: ۱۶۲، تأليف: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحـ سين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى : ۴۵۸هـ) تصـحيح او تعليق: محمد حامد الفقي، چاپوونکی اداره: دار الكتب العلمية - بيروت ، لبنان، دويم چاپ: کال ۱۴۲۱ هـ - ۲۰۰۰ م.

[2] - د دي لپاره وګوئ: الخراج ص ۳۵، تأليف: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري (المتوفى : ۱۸۲هـ) خپروونکې اداره: المكتبة الأزهرية للتراث، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد او سعد حسن محمد.

خراجي ځمکې هغه دي چې کومې مسلمانانو په زور فتحه کړي وي او بيا اسلامي خلافت هغه د فاتحينو او مجاهدينو ترمنځ نه وي تقسيم کړي، بلکې هغه يې وقف کړې وي چې د بيت المال لپاره يو مورد وګرځي او په هغه يې خراج لګولی وي او په هغه سيمه کې په غير مسلمانو اوسېدونکو باندې يې جزيه لګولې وي، نورې ځمکې ټولې عشري او نصف العشر په کې لازمېږي[١].

شپږم: په سوداګريز مالونو کې عشر

امام سرخسي وايي: عاشر هغه چا ته ويل کېږي چې حکومت يې په عامو لارو ټاکي ترڅو د سوداګرو څخه عشر را ټول کړي او د هغه د شتون له امله سوداګر د خپلو مالونو په اړه د غلو څخه ډاډ ترلاسه کوي او د امن احساس کوي[٢].

عشر له چا اخيستل کېږي؟

سوداګريز عشر د غير مسلمانو سوداګرو له سوداګريزو مالونو څخه هغه وخت اخيستل کېږي چې کله هغوی خپل مالونه دار الاسلام ته راوړي، دا غير مسلمان سوداګر په څو ډولو ويشل شوي دي چې د هر يو حکم له بل څخه مختلف دی او تفصيل يې په لاندې ډول دی:

لومړی: مستأمنين

مستأمن هغه حربي کافر ته ويل کېږي چې دارالاسلام ته راځي، خو د اوسېدلو نيت او اراده يې په کې نه وي، لکه د نورو هېوادونو سفيران، سوداګر، پناه غوښتونکي او همدا راز د سياحت او يا کوم بل غرض لپاره راغلي غير مسلمانان. لنډه دا چې دوی حربي کافران دي، خو په امان او ويزه دارالاسلام ته داخلېږي، که دوی سوداګري کوي، نو له دوی څخه بايد څه واخيستل شي؟ په دې اړه د فقهاوو ترمنځ اختلاف دی:

احناف وايي: که حربي کافر سوداګريز مال دار الاسلام ته داخل کړ او مال يې نصاب ته رسېده، نو که هغه مقدار معلوم و چې د هغه متبوع هېواد د مسلمانو سوداګرو څخه څومره برخه اخلي، نو موږ هم بايد په هماغه انداز ترې واخلو او که هغه اندازه معلومه نه وه، نو بيا به ترې عشر (لسمه برخه) اخيستل کېږي او که هغوی زموږ له سوداګرو څخه هيڅ هم نه اخيستل نو موږ يې هم بايد ترې وانه اخلو، د حربي کافرانو د ماشومانو د مالونو څخه هم موږ څه نه اخلو، خو که هغوی زموږ د ماشومانو له مالونو څخه يوه برخه اخيستله، نو بيا موږ هم د بالمثل معاملې پر بنسټ په هماغه اندزه د هغوی د ماشومانو له مالونو څخه اخلو[٣].

د مالکي مذهب سره سم د حربي کافر د سوداګريز مال څخه چې دار الاسلام ته يې راوړي بايد هغه اندازه مال واخيستل شي چې په څومره مال ورته امان ورکړ شوی وي، هغه که ډېر وي او که لږ، خو که

---

[١] - په دې اړه ډېر زيات تفصيلات شته چې د بېلګې په توګه لاندې مراجعو ته بايد مراجعه وشي: النظم المالية في الاسلام ص ۹۰ او له هغې وروسته ليکوال: قطب ابراهيم محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، څلورم چاپ، کال ١٩٩٦م. او السياسة المالية في ظل الاقتصاد الاسلامي ص ۶۴ عوف محمود الكفراوي، مركز الاسكندرية للكتاب، الاسكندرية مصر، دويم چاپ، کال ٢٠٠٦م. همدا راز الموسوعة الفقهية الكويتية د خراج د لفظ لاندې.

[٢] - المبسوط ج ۲ ص ۱۹۹، تأليف: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ۴۸۳هـ)، خپروونکی اداره: دار المعرفة – بيروت، ب. ط. کال ١٤١٤هـ - ۱۹۹۳م.

[٣] - رد المحتار على الدر المختار ج ۲ ص ۳۱۴، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ۱۲۵۲هـ) الناشر: دار الفكر-بيروت الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ - ۱۹۹۲م.

هغه ټاکلی نه وي، نو بیا به ترې عشر (لسمه برخه) اخیستل کېږي، خو که امام وغواړي نو له دې څخه لږ هم پرې ټاکلی شي.

د امام شافعي د مذهب سره سم کله چې حربي دار الاسلام ته د یو ټاکلي اندازې مال په شرط داخل شي، نو د خپل سوداګریز مال څخه به په هماغه اندازه اسلامي حکومت ته ورکوي، دا که ډېر وي او که لږ، خو که کوم شرط پرې نه وه ایښودل شوی، نو بیا یې د مال څخه څه اخیستل ناروا دي، که دوی د مسلمانانو سره هر ډول معامله کوي مسلمانانو ته د هغوی د سوداګریز مال څخه څه اخیستل درست نه دي.

په حنبلي مذهب کې راغلي چې که حربي کافر اسلامي نړۍ ته داخل شو او دلته یې سوداګري پیل کړ، نو د هغه له سوداګریز مال څخه یو ځل عشر (لسمه برخه) اخیستل کېږي، په دې کې وړوکي، مشر، نارینه او ښځینه ټول شامل دي، دا هم مهمه نه ده چې هغوی دمسلمانو سوداګرو سره څه تعامل کوي، ابن قدامه ذکر کړي چې امام کولی شي د حربي کافرانو څخه عشر وانه اخلي که مصلحت په دې کې وي.

دویم: ذمیان

د احنافو او حنبلیانو د مذهب سره سم به د ذمي کافرانو له مال څخه په کال کې یو ځل هغه وخت نصف العشر (شلمه برخه) اخیستل کېږي کله چې خپل سوداګریز مالونه په دار الاسلام کې له یوې سیمې څخه بلې سیمې ته وړي، د امام مالک د مذهب له مخې باید له دوی څخه عشر (لسمه برخه) واخیستل شي، خو که مکې او مدینې ته خوراکي توکي راوړي، نو بیا به ترې نصف العشر (شلمه برخه) اخیستل کېږي، د امام شافعي رحمه الله له نظره په ذمي کافر باندې د جزیې څخه پرته بل څه نه شته، خو که د جزیې څخه پرته بل څه پرې ایښودل شوي وو بیا به ترې اخیستل کېږي[1].

درېیم: مسلمان سوداګر

د مسلمانو سوداګرو څخه دا ډول عشر اخیستل نا درست دي، خو که خپل مالونه یې له یوې سیمې څخه بلې سیمې ته منتقل کول او د عاشر له مخې تېر شو او زکات یې نه وه تأدیه کړی او د زکات شرطونه یې پوره وو، نو زکات به ترې اخیستل کېږي، امام سرخسي وایي: کله چې حضرت عمر رضي الله عنه عشر راټولوونکي وټاکل، هغوی ته یې وویل: مسلمان چې کوم مال وړي، له هغه څخه ربع العشر (څلویښتمه برخه) واخلئ او ذمي چې کوم مال وړي له هغه څخه نصف العشر (شلمه برخه) واخلئ، نو پوښتنه ترې وشوه چې کوم مال حربي کافر وړي له هغه څخه څومره اندازه واخیستل شي؟ وه یې ویل: هغوی زموږ څخه څومره اخلي؟ ورته وویل شو: له موږ څخه عشر (لسمه برخه) اخلي، نو وه یې ویل: له هغوی (حربي کافرانو چې په امان دار الاسلام ته راغلي وي) څخه عشر (لسمه برخه) واخلئ، په یو بل روایت کې راځي: له هغوی څخه په هماغه اندازه واخلئ چې زموږ له سوداګرو څخه یې اخلي، ور څخه پوښتنه وشوه که هغه اندازه معلومه نه وي، نو وه یې ویل: عشر (لسمه برخه) ترې واخلئ[2].

لنډه دا چې دا ګمرک چې په دې عصر کې په سوداګریز مالونو باندې وضع کېږي او اخیستل کېږي، که د کافرانو د مالونو پورې ځانګړی شي، نو د حضرت عمر رضي الله عنه او ورسره د صحابه کرامو د

---

[1] - الموسوعة الفقهية الكويتية ج۳ ص ۱۰۳-۱۰۴.

[2] - المبسوط للسرخسي (۲/ ۱۹۹) (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

پالیسۍ سره به برابر وي او جواز به ولري او د بیت المال د مواردو څخه به یو مورد وبلل شي، خو په دې زمانه کې ګمرک د شریعت د احکامو سره سم نه دی عیار ځکه ګمرک د کافر او مسلمان دواړو څخه اخیستل کېږي او په یوه اندازه اخیستل کېږي.

اووم: هغه مالونه چې پاتې وي او مالک يې معلوم نه وي

هغه مالونه هم د بیت المال برخه ګرځي چې پاتې وي او هیڅ کوم مالک يې معلوم نه وي، لکه د داسې چا میراث چې ټاکلی وارث يې شتون ونه لري، همدا راز هغه پیدا شوي مالونه چې صاحب يې پیدا نه شي، همدا راز هغه غصب شوي مالونه، یا په بانکونو کې او نورو ځایونو کې په امانت ایښودل شوي مالونه چې مالکان يې پیدا نه شي، دا که نقدي وي او که ځمکې او جایدادونه وي دا ټول د بیت المال ملکیت ګرځي.

د دې ترڅنګ د غیر معلومو اوقافو څخه ترلاسه شوې ګټې هم د بیت المال برخه ګرځي، خو په دې شرط چې که د واقف شرط معلوم شي، نو د هغه شرط سره سم باید د هغه په عوایدو کې تصرف وشي.

اتم: مالي تعزیرونه او جرمانې

همدا راز مالي تعزیرونه او جرمانې چې د دولت له لورې د جزا په توګه ورکول کېږي د دولت د بیت المال د عوایدو یو بنسټیز مصدر دی، د مالي تعزیر په اړه د فقهاوو مذاهب مختلف دي، د احنافو په مذهب کې د امام ابو حنیفه او امام محمد رحمهما الله له نظره مالي تعزیر روا نه دی، تر دې چې امام محمد په خپل هیڅ کتاب کې د دې یادونه هم نه ده کړې، خو د امام ابو یوسف رحمه الله څخه یو روایت دا دی چې که مصلحت په کې ولیدل شي، نو تعزیر بالمال درست او روا کار دی[1].

د امام شافعي رحمه الله په مذهب کې دوه قوله دي، د هغه د پخواني مذهب سره سم تعزیر بالمال روا دی، خو په نوي مذهب کې يې ناروا ګڼلی دی.

د امام مالک رحمه الله مشهور مذهب چې ابن فرحون مالکي نقل کړی دا دی چې تعزیر بالمال روا دی، د تعزیر او جزا په توګه د مجرم څخه مال اخیستل روا دي، خو تعزیرا داسې مال تلف کول چې د استفادې وړ وي درست نه ګڼي، لکه هغه خواړه چې درغلي په کې شوې وي او یا بل څه په کې ګډ کړی شوي وي.

په حنبلي مذهب کې تعزیر بالمال ناروا ګڼل شوی دی، نه تعزیرا د مال اخیستل جواز لري او نه يې تعزیرا له منځه وړل، دوی وایي په دې اړه نه په شریعت کې کوم نص راغلی او نه د داسې چا (صحابه کرامو) څخه نقل شوی چې اقتدا ور پسې درسته ده، خو په دې اړه د حنبلي مذهب مشهورو علماوو امام ابن تیمیة او د هغه شاګرد امام ابن القیم د دې مخالفت کړی دی او وایي چې تعزیر بالمال که د مال د تلف کولو په شکل کې وي او که د اخیستلو په شکل کې وي دواړه روا دي[2].

په دې اړه چې د فقهاوو د نظریاتو په نظر کې نیولو سره اسلامي حکومت که هغه نظر غوره کړي چې تعزیر بالمال د اخیستلو تر حده درست وګڼي او د له منځه وړلو په حد کې يې ناروا وګڼي، نو دا هم د بیت المال لپاره یو مهم او بنسټیز مورد کېدلی شي.

---

[1] - رد المحتار ج ۳ ص ۱۸۴ (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

[2] - د دې نظریاتو د تفصیل لپاره وګورئ: الموسوعة الفقهیة الکویتیة ج ۱۲ص ۲۶۹- ۲۷۳.

نهم: د دولتي ممتلكاتو څخه لاسته راغلي عوايد

اسلام لكه څرنگه چې څرگنده خبره ده او موږ ورته په دې لنډ بحث کې اشاره هم کړې ټولنيز ملکيت ته هم اجازه ورکوي لکه څرنگه چې فردي ملکيت ته اجازه ورکوي، دا ملکيتونه بېلابېل ډولونه لري، ځمکې، انحصاري شرکتونه، زراعتي پروژې، صنعتي پروژې او داسې نور، دا ټول د اسلامي حکومت د بيت المال لپاره عوايد برابروي.

لسم: قرضونه

د اوسني سودي نظام سره سم اسلامي حکومت له دې مورد څخه استفاده نه شي کولی، خو که داسې کوم صورت رامنځته کړی شو چې د سود څخه پاک د مشارکت، مضاربت او يا نورو جايزو لارو څخه اسلامي حکومت تمويل په لاس راوړی شي، نو دا هم د بيت المال او په ځانگړې توگه د پراختيايي پروژو د تمويل لپاره يو مورد گرځېدلی شي، ډېر مسلمان اقتصاد پوهان په دې ټينگار کوي چې داسې نړيوال اسلامي بانک بايد رامنځته کړی شي چې مسلمانو اړمنو هېوادونو ته د سود څخه پاک قرضونه ورکړي، د سود څخه د پاکو قرضونو کوم نظام که اسلامي پراختيايي بانک جدة ولري هغه به وي، خو نور کوم بانک او يا هېواد شايد داسې کوم نظام ونه لري، له دې امله له دې مورد څخه د استفادې په مخ کې ستونزې شتون لري.

يوولسم: د نوو بانکنوټونو چاپ کول

د پيسو د انفلاسيون او نورو تخنيکي اړخونو په نظر کې نيولو سره دا هم د اسلامي حکومت د بيت المال د تقويې لپاره يو مورد کېدلی شي، په ځانگړې توگه د لويو پروژو د سرته رسولو او په لاره اچولو لپاره دا يوه لاره ده چې معاصر اقتصادي نظام هم ترې استفاده کوي او اسلامي حکومت هم ترې استفاده کولی شي ځکه کوم شرعي مانع يې په مخکې شتون نه لري.

لنډه دا چې په معاصرو اقتصادي نظامونو کې چې کومې سرچينې د بوديجې د تمويل لپاره ذکر شوي دي هغه ټول د يو مسلمان حکومت د عوايد لپاره سرچينې گرځېدلی شي، يوازې دوه هغه سرچينې دي چې د اسلام د اصولو سره په ټکر کې واقع دي، دا دوه سرچينې په لاندې ډول دي:

لومړی: قرضونه؛ چې په دې کې داخلي او بهرني دواړه ډوله قرضونه شامل دي، په دې کې بنسټيزه ستونزه د سود (ربا) ده، تر څو چې له دې سره سود ملگری وي تر هغه وخت پورې ترې اسلامي حکومت د عايد د منبع په توگه استفاده نه شي کولی او کله هم چې د سود څخه پاک د قرض نظام رامنځته شو بيا ترې استفاده کولی شي، ځکه دا لذاته ناروا کار نه دی، بلکې دا لغيره ناروا دی.

دويم: ماليه ده، په دې کې د ممانعت بنسټيز لامل د خلکو له خوښې پرته د هغوی د مال اخيستل دي او د بل چا په مال کې تصرف کول دي، چې دا کار لکه مخکې يې چې په تفصيل سره يادونه وشوه ناروا او نا درست دی.

څلورم څپرکی: د ماليې شرعي حکم څه دی؟

اوس چې دا څرگنده شوه چې هغه ماليه چې په معاصر اقتصادي فکر کې د هېوادونو د مالياتي سياست ډېره مهمه برخه تشکيلوي، يو بنسټيز مشکل لري چې هغه د خلکو له خوښې پرته د هغوی په مال کې تصرف دی، نو اوس دا پوښتنه مطرح کېږي چې ايا د ماليې د جواز لپاره په اسلامي شريعت کې

کومه لاره شته؟ یو شمېر په اسلام کې د ټولنیز تکافل[۱] اصل د مالیې لپاره بنسټ ګرځوي، ایا واقعا د ټولنیز تکافل نصوص د مالیې لپاره بنسټ ګرځېدلی شي؟ که دا یې بنسټ نه شي ګرځېدلی، نو ایا نورې لارې چارې شته چې د مالیې لپاره په کې د جواز صورت پیدا شي؟ په دې راتلونکو کرښو کې دا قضیه لږ په تفصیل سره څېړو.

د ټولنیز تکافل اړوند نصوص د مالیې لپاره بنسټ ګرځېدلی شي؟

زیات شمېر بلکې ټول هغه معاصر لیکوالان چې د معاصر اقتصادي نظام په څېر د مالیې د جواز قایل دي یو زیات شمېر د دې بنسټ د اسلام د تکافل نظام ګرځوي او وایي چې په فقهاوو کې څه خلک د دې قایل دي چې په مال کې د زکات څخه پرته نور حق هم شته او کله چې دا ثابت شي چې په شتمنو خلکو د زکات سربېره نور حق هم شته، نو دا حق باید د مالیې په شکل له دوی څخه واخیستل شي او همدا باید د مالیې لپاره بنسټ وګرځي او په همدې بنسټ باید د مالیې فقهي تکییف (څرنګوالی) برابر کړی شي.

په لنډ ډول باید ووایم چې د زکات پرته د بل حق ثابتول یو مرجوح قول دی چې د امت د عامو علماوو د نظر سره مخالف دی او بیا درسته خبره دا ده چې څوک چې د زکات سربېره د بل حق قایل دي هغوی هم د کوم مبدیي او همېشني حق قایل نه دي، بلکې په اضطراري حالاتو کې د اړمنو حاجت او ضرورت د پوره کولو لپاره دا ډول حق لازم ګڼي، چې په دې معنی بیا دا مالیې لپاره بنسټ نه شي ګرځېدلی.

لومړی مذهب: د زکات سربېره په مال کې نور حق نشته

جمهور فقهاء وایي چې په دوی کې د څلورو واړو فقهي مذاهبو د امامانو ترڅنګ نور ډېر فقهاء شامل دي، دوی وایي چې د مسلمان په مال کې یوازې یو حق لازم او فرض دی او هغه زکات دی، له دې سربېره بل حق اسلام نه دی فرض کړی[۲]، په دې اړه ابو بکر بن العربي المالکي وایي: «اختلف الناس هل في المال حق سوى الزكاة أم لا؟ فروي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: (في المال حق سوى الزكاة) وتلا قول الله تعالى {ولكن البر من آمن بالله} إلى قوله: {وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى} إلى آخر الآية .. ونزعوا بكل آية في القرآن تتضمن الإنفاق والعطاء والتصدق، والصحيح ما ذهب إليه فقهاء الأمصار من أن الزكاة طهرة للمال وكفارته لا يبقى بعدها حق فيه»[۳].

---

[۱] - د ټولنیز تکافل څخه مراد دا دی چې په شریعت کې ډېر نصوص شته چې په ټولنه کې د موجودو فقیرانو لاس نیوي او مرستې ته شتمن خلک هڅوي، او د دې غوښتنه ترې کوي چې دوی باید د غریبانو کفالت وکړي او د هغوی اړتیاوې پوره کړي، دې ته تکافل (یو د بل کفالت او یو د بل لاس نیوی) ویل کېږي.

[۲] - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأ سانيد ج ۳ص ۳۰۶، تألیف: أبو عمر بن عبد البر النمري القرطبي (۳۶۸ - ۴۶۳ هـ)، تحقیق: بشار عواد معروف، وآخرون، خپرونکي مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي – لندن، لومړی چاپ، کال: ۱۴۳۹ هـ - ۲۰۱۷ م. همدا مذهب تقریبا ټولو علماو جمهمور ته نسبت کړی دی، د بېلګې په توګه وګورئ: شرح النووي على مسلم ج ۷ ص ۷۱، خپرونکی اداره: دار احیاء التراث العربي بیروت، دویم چاپ، کال: ۱۳۹۲هـ ق. همدا راز القبس شرح الموطا د ابن عربي مالکي، د بدر الدين عيني د سنن أبي داود شرحه او نور.

[۳] - القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ۳۶۲، تألیف: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الا شبيلي المالكي (ت ۵۴۳هـ) تحقیق: الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، خپروونکې اداره: دار الغرب الإسلامي، لومړی چاپ، کال: ۱۹۹۲ م.

په دې اړه د خلکو ترمنځ اختلاف دی چې د زکات سربېره هم په مال کې حق شته؟ د رسول الله صلی الله علیه وسلم څخه روایت شوی دی (د مجهول صیغه د روایت ضعف ته اشاره ده) چې هغوی فرمایلي دي: په مال کې د زکات سربېره هم حق شته او بیا یې د سورت بقرې دا یاد آیتونه ولوستل، دوی (څوک چې د زکات سربېره په مال کې د حق د شتون قایل دي) په هر هغه ایت استدلال کوي چې په انفاق او صدقې او خلکو ته په ورکړې مشتمل دی، خو درسته او صحیح خبره هماغه ده چې د ټولو سیمو فقهاوو کړې ده او هغه دا چې زکات د مال د پاکوالي وسیله ده او د مال کفاره ده، چې د هغه د اداء کولو وروسته په مال کې کوم حق نه پاتې کېږي.

دوی د لاندې دلایلو څخه استدلال کوي:

- د فرضیت لپاره قطعي دلیل ته اړتیا ده چې په دې اړه شتون نه لري او د کومو قرآني ایتونو څخه چې د دویم مذهب خپلوونکي استدلال کوي هغه فهم مسلم نه دی.
- هغه ټول احادیث چې په دې دلالت کوي چې د زکات څخه پرته نور فرضي عبادت په مال کې نشته بلکې د زکات د ادا کولو وروسته یوازې نفلي او تطوعي عبادت پاتې کېږي، هغه حدیث چې په بخاري کې څو ځایه او مسلم شریف او نور کتابونو کې د طلحة بن عبید الله رضي الله عنه څخه روایت شوی دی چې په کې راځي: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل نجد، ثائر الرأس، يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول، حتى دنا، فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (خمس صلوات في اليوم والليلة) فقال: هل علي غيرها؟ قال: (لا إلا أن تطوع). قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (وصيام رمضان). قال هل علي غيره؟ قال: (لا إلا أن تطوع). قال: وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة، قال: هل علي غيرها؟ قال: (لا إلا أن تطوع). قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أفلح إن صدق)»[١]. یو تن د نجد له منطقې څخه رسول الله صلی الله علیه وسلم ته راغی، ویښته یې ګډوډ وو، اواز یې اورېدل کېده، خو پوهېدل کېده نه چې څه وایي، تر دې چې را نږدې شو، نو (پوهه شول) چې د اسلام په اړه پوښتنه کوي، رسول الله صلی الله علیه وسلم ورته وفرمایل: په شپه او ورځ کې پنځه لمونځونه دي، نو هغه وویل: له دې سربېره هم په ما څه شته؟ رسول الله صلی الله علیه وسلم ورته وفرمایل: نه، خو که نفل کول وغواړې او ورته یې وفرمایل چې د رمضان د میاشتې روژې در باندې دي، هغه وویل: له دې سربېره څه نورې هم را باندې شته؟ پیغمبر علیه السلام ورته وویل: نه، خو که نفل کول وغواړې، بیا ورته رسول الله صلی الله علیه وسلم د زکات یادونه وکړه، هغه وویل: په دې اړه څه نور هم پر ما لازم دي؟ بیغمبر علیه السلام ورته وفرمایل: نه، خو که نفل کول وغواړې، نو سړی بېرته راستون شو او ویل یې: په الله مې قسم چې له دې څخه به نه څه زیاتوم او نه به یې ترې کموم، نو رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمایل: که ریښتیا یې ویلي وي (یعنې دا خبره عملي کړي) نو کامیاب دی.

---

[١] - دا حدیث صحاحو او سننو کې تقریبا ټولو محدثینو نقل کړی دی، د بېلګې په توګه وګورئ: صحيح البخاري ج١ ص ٢٥، د مصطفی دیب البغا تحقیق، (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

- همدا راز هغه حديث چې د ابو هريرة رضي الله عنه نه مرفوعا روايت دی چې رسول الله صلى الله عليه وسلم فرمايلي دي: "إذا أديت زكاة مالك، فقد قضيت ما عليك"[١] چې د مال زكات دې ادا كړ، نو ټول هغه حق دې پوره كړ چې (د مال اړوند) پر تا لازم دي.

د دې نصوصو په نظر كې نيولو سره د امت جمهور علماء وايي چې په مال كې د زكات سربېره بل هيڅ ډول فرضي عبادت شتون نه لري.

دويم مذهب: په مال كې د زكات سربېره بل حق هم شته

د دې مسألې په اړه د پخوانيو فقهاوو نظريات په خپلو كې سره متفاوت دي، چې په لنډ ډول يې په لاندې ډول وړاندې كوو:

يوه مجموعه د فقهاوو وايي چې د زكات سربېره هم په مال كې حق شته چې شتمن خلک يې بايد وركړي، دا د مجاهد بن جبر، حسن بصري، عبد الله بن نافع او عامر بن شراحيل الشعبي نظر دی، همدا راز عبد الله بن عمر ته يې هم نسبت كېږي[٢].

---

[١] - سنن ابن ماجه ج ٣ ص ٨، تأليف: أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (٢٠٩ - ٢٧٣ هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط او نورو، خپرونكې اداره: دار الرسالة العالمية، لندن، لومړی چاپ، كال: ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م. د سنن ابن ماجه تحقيق كونكي وايي: دا حديث لكه امام ترمذي چې ويلي دي (ټولو سندونو، متابعاتو او شواهدو ته په كتلو سره) حسن دی، خو دا سند (چې په سنن ابن ماجه كی پرې حديث روايت شوی دی) ضعيف دی، ځكه په دې كې دراج أبي السمح چې د ابن حجيرة نه روايت كوي ضعيف دی، د ابن حجيرة نوم عبد الرحمن دی، دا حديث ترمذي په (٦٢٣) شمېره د عمرو بن الحارث په روايت په همدې سند نقل كړی دی او حسن يې ورته ويلی دی، دا په صحيح ابن حبان كې په (٣٢١٦) شمېره هم شتون لري، وګورئ: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تاليف: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: ٧٣٩ هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، خپرونكې اداره: مؤسسة الرسالة، بيروت، لومړی چاپ، كال: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م. د دې يو شاهد د ام سلمه رضي الله عنها په روايت په سنن ابي داود كې په (١٥٦٤) شمېره راغلی چې لفظ يې دی: «ما بلغ أن تؤدى زكاته، فزكي فليس بكنز» (كوم مال چې د زكات نصاب ته ورسېږي او زكات يې ادا كړی شي هغه كنز نه دی «يعنې هغه وعيد چې د كنز په اړه په قرآن كې راغلی هغه پرې نه تطبيقېږي») يو بل شاهد يې په سنن ابن ماجه كې په (١٧٨٧) شمېرې باندې د ابن عمر حديث دی، يو بل حديث چې صحيح ابن خزيمة كې په (٢٢٥٨) او (٢٤٧٠) شمېرو باندې او په مستدرک كې په ج١ ص٣٩٠كې د جابر بن عبد الله نه د «إذا أديت زكاة مالك فقد أذهبت عنك شره» په لفظ روايت شوی دوی د مرفوع حديث په توګه نقل كړی خو ابو زرعة رازي وايي چې صحيح خبره دا ده چې دا موقوف دی، بل شاهد يې د ابن عمر رضي الله عنهما روايت دی چې بهيقي مرفوعا په ج ٤ ص ٨٢-٨٣ كې او ابن ابي شيبة په ج٣ ص ١٩٠ او بيهقي په ج٤ ص٨٢ كې موقوفا روايت كړی، او بيهقي ويلي دي چې وقف يې درست دی، او د حديث الفاظ دي: «ليس بكنز ما أدي زكاته» او امام مالک رحمه الله په موطا كې ج ١ ص ٢٥٦ كې د عبد الله بن دينار نه روايت كوي چې هغه د عبد الله بن عمر ځخه واورېدل كله چې له هغه ځخه د «كنز» په اړه پوښتنه وشوه چې كنز څه ته وايي؟ هغه وويل: كنز هغه مال ته ويل كېږي چې زكات يې ورنكړل شي. د ابن ماجه تحقيق كونكي بيا په آخر كې وايي چې دا ټول آثار په هغه حديث سره تقويت مومي چې په دې مخكې فقره كې موږ د طلحة بن عبيد الله ځخه نقل كړل چې متفق عليه صحيح حديث دی.

[٢] - د مذهب د تفصيل لپاره وګورئ: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ٣ ص ٣٠٧، (مخكې په تفصيل سره ذكر شوی). المصنف ج ٦ ص ٢٥٢ تأليف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (ت ٢٣٥ هـ)، تحقيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، خپرونكې اداره: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، لومړی چاپ، كال: ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م.

دوی د بېلابېلو دلایلو څخه استفاده کوي، تر دې چې د ابوبکر بن العربي د وینا سره سم دوی د هر هغه نص څخه چې په قرآن کې راغلي وي او که په سنتو کې چې په صدقه، خیرات، خیر ښېګڼې او فقیرانو او مسکینانو ته په ورکړې دلالت وکړي دوی ترې استدلال کوي او خلاصه تصور یې دا دی چې ټولنیز تکافل او یو د بل سره خېر ښېګڼه په اسلام کې یو لازمي امر دی، نو همدې ته دوی هغه حق وایي چې د زکات سربېره هم پر مسلمانانو لازم دی، په دې لړ کې دا لاندې تفصیلي دلایل د یادونې وړ دي.

لومړی دلیل: د الله تعالی دا قول چې فرمايي: {ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون} [البقرة: ۱۷۷]. په دې ایت کې الله تعالی حقیقي نیکي په الله تعالی، د آخرت په ورځ، پرښتو، کتابونو او پیغمبرانو باندې ایمان درلودلو او د مال د محبت سره سره خپلوانو، یتیمانو، فقیرانو، مسافرانو، سوال کوونکو او د غلامانو په ازادولو کې د مال مصرفولو ته ویلی دی، چې دا دې غوښتنه کوي چې دا تکافل او یو د بل لاسنیوی په اسلام کې ډېر بنسټیز کار دی. په هغه حدیث کې چې فاطمه بنت قیس روایت کړی دی دا استدلال په کې په صراحت سره یاد شوی دی، فاطمه بنت قیس په روایت کې راغلي: «عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «في المال حق سوى الزكاة، وتلا هذه الآية {» ليس البر أن تولوا وجوهكم "} [البقرة: ۱۷۷] إلى آخر الآية». چې پیغمبر علیه السلام وفرمایل چې په مال کې د زکات سربېره هم حق شته او بیا یې د دې خبرې د تایید لپاره دا ایت ولوست[۱].

دویم دلیل: په بل آیت کې الله تعالی فرمايي: {والذين في أموالهم حق معلوم (۲۴) للسائل والمحروم } [المعارج: ۲۴، ۲۵]. د مسلمانانو یو صفت دا دی چې د هغوی په مالونو کې د سوال کوونکي او فقیر ټاکلی حق موجود وي. دا معلوم او ټاکلی حق د دوی له نظره هماغه حق دی چې د فقیرانو او مسکینانو سره د همدردۍ او مرستې لپاره په کار واچول شي او د زکات پرته وي.

دریم دلیل: دوی د قرآن کریم له دې ایت څخه هم استدلال کوي چې الله تعالی په کې فرمايي: {ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة } [آل عمران: ۱۸۰]. هغه خلک چې د الله تعالی له لورې په ورکړل شوي فضل (مال) باندې بخل کوي، دوی دې دا ګومان نه کوي چې دا خبره د دوی لپاره غوره ده، بلکې دا ورته ډېره بده ده، هغه مال چې دوی پرې بخل کاوه دا به ورته د قیامت په ورځ د غاړې غاړګۍ شي. مسروق بن الأجدع د دې په تفسیر کې وايي: «هو الرجل يرزقه الله المال، فيمنع قرابته صلته، فيجعل حية يطوقها»[۲]. دا د هغه چا په اړه دی چې الله

---

[۱] - د حدیث دې الفاظو لباره وګورئ: شرح معاني الآثار ج ۲ ص ۲۷، تألیف: بو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت ۳۲۱هـ)، تحقيق او تقديم: محمد زهري النجار او محمد سيد جاد الحق، خپرونکې اداره: عالم الكتب، لومړی چاپ، کال ۱٤۱٤ هـ، ۱۹۹٤ م. د حدیث د تخریج یادونه مخکې وشوه، خلاصه یې دا ده چې دا د رسول الله صلى الله عليه وسلم څخه ثابت نه دی، درسته خبره دا ده چې دا د امام شعبي قول دی.

[۲] - شرح صحيح البخاري ج۳ ص ۴۰۲، تألیف: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩ هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، خپروونکې اداره: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، دویم چاپ، کال: ۱٤۲۳ هـ - ۲۰۰۳م.

تعالی ورته مال ورکړی وي، خو هغه یې خپلوانو ته نه ورکوي، نو دا به ورته مار وګرځي او هغه به ورته په غاړه کې ور واچول شي.

څلورم دلیل: له هغه حدیث څخه استدلال کوي چې حضرت جابر بن عبد الله رضي الله عنه روایت کړی دی چې رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایلي دي:«ما من صاحب إبل، ولا بقر، ولا غنم، لا يؤدي حقها، إلا أقعد لها يوم القيامة بقاع قرقر تطؤه ذات الظلف بظلفها، وتنطحه ذات القرن بقرنها، ليس فيها يومئذ جماء ولا مكسورة القرن» قلنا: يا رسول الله، وما حقها؟ قال: " إطراق فحلها، وإعارة دلوها، ومنيحتها، وحلبها على الماء، وحمل عليها في سبيل الله، ولا من صاحب مال لا يؤدي زكاته، إلا تحول يوم القيامة شجاعا أقرع، يتبع صاحبه حيثما ذهب، وهو يفر منه، ويقال: هذا مالك الذي كنت تبخل به، فإذا رأى أنه لا بد منه، أدخل يده في فيه، فجعل يقضمها كما يقضم الفحل"[1]. همداسې یو حدیث د آسونو په اړه هم راغلی دی چې لفظ یې دی «لم ينس حق الله في رقابها وظهورها»[2].

د اوښانو، غواګانو او مېږو څښتن چې د دوی حق نه ورکوي، نو د قیامت په ورځ به په یو اوار میدان واچول شي، د سم لرونکی به یې د سم لاندې کوي او ښکر لرونکی به یې په ښکر وهي، په دې ورځ به نه په کې بې ښکره وي او نه ښکر ماتی، موږ ووېل: ای د الله پیغمبره! حق یې څه دی؟ وه یې فرمایل: نر حیوان یې د ماده حیواناتو سره د یو ځای کېدو لپاره په سوال ورکول، له کوهي څخه د اوبو راویستلو لپاره بوکه په عاریت ورکول، لنګ مال خلکو ته د شیدو د لوشلو لپاره ورکول، د ګودر سره د لنګو مالونو لوشل (او شیدې یې په فقیرانو تقسیمول، څکه په دې ځای کې فقیران را ټولېږي) د الله په لار کې د سپرلۍ لپاره ورکول او کوم شخص چې د مال خاوند وي او زکات یې نه ورکوي، نو دا مال به یې د قیامت په ورځ د یو کل سري مار شکل غوره کړي او د هغه خپل مالک پسې به وي چې هر چېرته ترې ولاړ شي او هغه به ترې په تېښته وي، ویل کېږي به: دا ستا هغه مال دی چې تا به پرې بخل کاوه، کله چې وګوري چې بل چاره نشته، نو خپل لاس به د هغه په خوله کې ورکړي، نو هغه به یې لاس داسې وژوي (غاښ کړي) لکه یو خطرناک اوښ چې د چا لاس ژوي (غاښ کوي).

دوی وایي په دې حدیث کې د زکات یادونه هم شوې او د نور حق یادونه هم شوې ده، نو له دې امله دا په دې دلالت کوي چې په مال کې د زکات سربېره هم حق شته.

پنځم دلیل: له هغه حدیث څخه استدلال کوي چې صراحت په دې معنی راغلی چې په مال کې د زکات سربېره نور حق هم شته، د فاطمه بنت قیس رضي الله عنها څخه روایت دی چې رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمایل: «إن في المال حقا سوى الزكاة»[3].

د دې ټولو دلایلو په اړه د حدیثو شارحینو اجمالي ځوابونه ورکړي دي چې لنډیز یې امام بدر الدین عیني په دې توګه راخېستې دی، وایي: «دا څومره دلایل چې یاد شول، اکثره علماء په دې اند دي چې

---

[1] - دا حدیث متفق علیه دی، دا لفظ د صحیح مسلم دی ج ۲ ص ٦٨٥، د حدیث شمېره (۹۸۸) د فؤاد عبد الباقي نسخه.

[2] - صحيح البخاري ج ۳ ص ۱۳۳۳، د حدیث شمېره (۳۴۴٦) تحقيق: د. مصطفى ديب البغا

[3] - سنن الترمذي ج ۲ص ٤١، تالیف: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ۲۷۹هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، خپرونکې اداره: دار الغرب الإسلامي – بيروت، د خپرېدو کال ۱۹۹۸ م، د حدیث په اړه مخکې به تفصيل سره خبره شوې ده، د دې حدیث پیغمبر علیه السلام ته سم نه دی، دا لکه ترمذي چې وایي صحیح خبره دا ده چې دا د امام شعبي قول دی.

له دې ټولو څخه فرض زکات مراد دی او مال کې د زکات سربېره نور حق نشته او په هغه حدیث کې چې «لم ینس حقها» او یا هم «من حقها» الفاظ راغلي دی، له دې څخه کوم وجوبي حق مراد نه دی، بلکې د ښو اخلاقو او د سخاوت څخه ډکې خواخوږۍ حق مراد دی (هدف یې دا دی چې دا په وجوب حمل نه دی).

بیا د محمد بن علي بن عمر التمیمي المازري أبو عبد الله (۴۵۳هـ ۵۳٦هـ) (چې یو مالکي فقیه دی او د (المعلم بفوائد مسلم) په نوم یې د مسلم شریف شرحه لیکلې ده)، څخه نقل کوي چې هغه وایي: احتمال لري چې دا حق په هغه ځای کې وي چې هلته خبر ښېګڼه او خواخوږي فرض وي(یعنې د اضطرار حالت وي، د اضطرار په حالت کې دا خواخوږي فرض ګرځي) او قاضي عیاض وایي: کېدلی شي دا (حق چې په حدیث کې یې یادونه شوې «من حقها») د زکات د فرضیت څخه لږ مخکې خبره وي.

او د دې ایت په اړه چې الله تعالی فرمايي:{وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم} جمهور علماء وایي: چې د حق څخه زکات مراد دی او دا چې په مال کې د زکات څخه پرته بل کوم فرضي حق شتون نه لري او د نورو حقوقو کومه یادونه چې په نصوصو کې شوې ده له هغوی څخه استحبابي حقوق مراد دي او هغه د ښوو اخلاقو غوښتنه ده او په فرضیت دلالت نه کوي.

دا یاد شوی ایت له دې امله هم په فرضیت دلالت نه کوي ځکه چې په ایتونو کې الله تعالی د څه خلکو ښه صفتونه بیان کړي دي او دا په وجوب باندې دلالت نه کوي، لکه له دې ایت وروسته چې کوم صفت یاد شوی دی چې الله تعالی فرمايي: {كانوا قليلا من الليل ما يهجعون} هغه د هیڅ چا له نظره هم په وجوب دلالت نه کوي، ځکه د تهجدو لمونځ ته هیڅوک هم فرض نه وایي.

یو شمېر نور خلک وایي (چې بالفرض که دا نصوص په فرضیت دلالت هم ولري) چې دا حق د زکات په فرض کېدو منسوخ شو او دا ځکه چې دا په فرضیت دلالت کوي ځکه سره له دې چې لفظ یې د «خبر» خو معنی د امر ده (او امر په وجوب دلالت کوي)[1].

د دې تر څنګ دا ټول نصوص یا ظني الدلالة نصوص دي او یا هم ظني الثبوت نصوص دي او فرایض په داسې نصوصو نه ثابتېږي، بلکې د فرضیت د ثبوت لپاره د قطعي الدلالة او قطعي الثبوت نصوصو د شتون اړتیا ده او یا هم که ظني الثبوت وي، نو باید په معنی یې د امت اجماع متحققه شوې وي، چې په دې نصوصو کې دا ټول مفقود دي.

د دواړو مذهبونو ترمنځ توفيق

خو حقیقت دا دی چې د دې دواړو مذهبونو ترمنځ حقیقي تعارض نشته، ځکه چې کوم خلک چې د زکات سربېره بل فرض نفي کوي د هغوی هدف داسې دایمي فرض دی چې د زکات په څېر یې باید په همېشني ډول ادا کړي، دا ډول فرض نفي کوي، خو د اضطرار په وخت کې د اړمنو خلکو د لاسنیوي لپاره او د بل هر ډول اضطراري حالت د کنترول لپاره په مجموعي توګه د سیمې په ټولو خلکو او ځوک چې هلته موجود وي په هغوی په عیني توګه د پیسو د ورکولو، خیر او ښېګڼې کار او صدقه لازمه ګرځي، په دې کې ځوک اختلاف نه لري، د همدې اضطرار پر بنسټ فقهاء د حکومت لپاره د اضطراري ټېکس د

---

[1] - شرح سنن أبي داود ج ٦ ص ۴۱۴، تأليف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (المتوفى: ۸۵۵هـ) تحقيق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، خپروونکې اداره: مكتبة الرشد – الرياض، لومړی چاپ، کال: ١٤٢٠ هـ -١٩٩٩ م.

لګولو اجازه هم ورکوي او څوک چې د زکات سربېره په مال کې نور حق هم ثابتوي د هغوي هدف هم همدا ډول صدقه او خیرات دی، یعنې د اضطرار په وخت کې د اړمنو خلکو سره همکاري فرض ګرځي، خو په عادي توګه په همېشني ډول کومه صدقه او خیرات فرض نه دی، همدا خبره ډېرو شارحینو هم کړې ده، د بېلګې په توګه ابوبکر بن العربي وايي: موږ (جمهور) سره له دې چې وایو چې په مال کې د زکات پرته بل کوم حق نشته، نو له دې څخه مو هدف اصل او مبدیي فرض دی، خو په عارضي او ځانګړو حالاتو کې د جهاد څخه پرته نور بدني حقوق لکه د مظلومانو مرسته او د ظالمانو دفع کول هم لازمېږي او په مالونو کې هم څه نور فرایض لازمېږي لکه د اړمنو ضرورتونه پوره کول او د کافرانو سره په بند کې پاتې د مسلمانو بندیانو ازادول، امام مالک رحمه الله ويلي دی: د کافرانو له بند څخه د مسلمانو بندیانو را ازادول په ټولو خلکو فرض دي، که یو درهم هم ورسره پاتې نه شي، په دواړو قضیو کې د امت ترمنځ هیڅ اختلاف شتون نه لري، نو د دې په تطبیقاتو ځان پوهه کړئ او د اختلاف په وجوهو ځان خبر کړئ[1].

دا د مالیې (ټېکس) لپاره بنسټ نه شي ګرځېدلی

لنډه دا چې امت په دې اتفاق لري چې په مال کې همېشنی فرض یوازې زکات دی، بل کوم فرض نه شته چې د زکات په څېر همېشه او په هر چا باندې لازم وي، له همدې امله دا د عادي او دایمي مالیې لپاره بنسټ نه شي ګرځېدلی.

د دې تر څنګ د مالیې مصارف هغه څه نه دي چې د اضطراري صدقاتو او عادي نفلي مالي عبادتونو لپاره په شریعت کې ټاکل شوي دي، ځکه مالیه په هر هغه ځای کې په مصرف رسېدلی شي چې حکومت یې وغواړي او خیراتونه او صدقات یوازې د ټولنیز تکافل لپاره تر سره کېږي او کله چې په اضطراري توګه واجب شي، نو بیا ترې یوازې د هغه حالت د معالجې لپاره ترې استفاده کېږي چې د کوم حالت د معالجې لپاره فرض شوي وي، په بل ځای کې ترې استفاده کول درست نه وي.

بله خبره دا ده چې د صدقاتو او خیراتونو او د ټولنیز تکافل لپاره را ټول شوي مال کې هغه ځانګړتیاوې شتون نه لري چې د مالیې لپاره بنسټیزې ځانګړتیاوې بلل کېږي او موږ پرې د دې څېړنې په لومړي څپرکي کې بحث وکړ.

د مالیې بنسټ څه کېدلی شي؟

د تېرو بحثونو په پایله کې دا څرګنده شوه چې:

لومړی: د اسلامي حکومت د بودیجې سرچینې توقیفي نه دي بلکې دا اجتهادي دي، په دې معنی چې دا سرچینې په هغه کې محصورې نه دي چې په شرعي نصوصو کې یې یادونه شوې ده او یا د رسول الله صلی الله علیه وسلم په وخت کې ترې کار اخیستل شوی، بلکې د اړتیا په وخت کې په دې سرچینو کې زیاتوالې راغلی دی، د بیلګې په توګه خراج او د مستأمنو سوداګرو څخه د عشر اخیستل.

دویم: له دې امله د معاصر اقتصادي نظام د نظر سره سمه مالیه په مبدیي توګه د اسلامي حکومت د بودیجې منبع او مصدر ګرځېدلی شي.

دریم: خو د دې کار په مخ کې بنسټیز خنډ او مانع دا دی چې اسلام د خلکو په مالونو کې د هغوی له خوښې پرته هر ډول تصرف حرام ګرځولی، دا کار په عادي حالاتو کې نه افرادو ته جواز لري او نه حکومتونو او نظامونه ته جواز لري.

---

[1] - القبس في شرح موطأ مالك بن أنس (ص: ٤٦٢) د ابوبکر بن العربي لیکنه (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

ځلورم: او تر څو چې دا خنډ له منځه نه وي تللی په عادي حالاتو کې د ماليې په نوم او يا هم په کوم بل نوم د خلکو په مالونو تېری او تعدي جواز نه لري.

اوس پوښتنه دا پيدا کېږي چې ايا داسې څه حالات پيدا کېدلی شي چې ماليه هم واخيستل شي او هغه شرعي مانع هم له منځه ولاړ شي چې د شريعت له نظره ماليه ناروا ګرځي او يا په بل عبارت هغه کوم حالات دي چې دا مانع او خنډ په کې له منځه تللی شي او حکومت او دولت ته په کې د ماليې اخيستل جواز پيدا کوي؟

ماليه يوه اړتيا

په اوسني عصر کې د هېوادونو او حکومتونو اړتياوې د پخوانيو نظامونو د اړتياوو سره توپير لري، هغه سرچينې چې مخکې يې د يو حکومت د مصارفو لپاره کفايت کاوه اوس کفايت نه کوي، ځکه مصارف هم متنوع دي او هم زيات او دا د اسلام مرونت (Flexibility) ده چې د ژوند په هر اړخ او هره ساحه کې يې اصول وضع کړي دي او نور يې خلک ازاد پرې ايښي دي چې د دې اصولو په دايره کې د خپلو ستونزو لپاره حللاره ولټوي.

په اسلام کې چې کوم مصادر او سرچينې د بيت المال او بوديجې لپاره ټاکل شوي دي لکه زکات، عشر او داسې نور هغه د ماليې (ټېکس) ځای هم نه شي ډکولی، ځکه د هغوی مصارف په شريعت کې مشخص دي، په بل ځای کې ترې استفاده سم کار نه دی او دولت او حکومت له دې مصارفو پرته نور مصارف هم لري چې تر ټولو مهم يې د خپلو کارمندانو معاشونه تأديه کول او داسې نور مصارف دي، د دې اړتياو د رفع کولو لپاره د دې اړتيا ده چې د بوديجې لپاره د يادو سرچينو تر څنګ نوې سرچينې ولټول شي.

د دې تر څنګ که موږ په اوسنۍ زمانه کې د اسلامي هيوادونو بوديجوي ستونزو ته وګورو دا ممکنه نه بريښي چې د بوديجې د پخوانيو تقليدي سرچينو له لارې دې دا ستونزې هوارې شي، له دې امله اسلامي هېوادونه اړ دي چې نوې سرچينې ولټوي او نويو مصادرو څخه استفاده وکړي، دا کار سم دی، خو په دې شرط چې د شريعت د ورکړو اصولو سره مناسبت ولري او مخالف يې نه وي، په دې ضمن کې تر ټولو بنسټيز شرط دا دی چې د چا په ملکيت باندې تعدي او تېری ونه شي.

د بوديجې د دې نويو سرچينو له جملې څخه تر ټولو لويه منبع ماليه دی، خو له دې څخه د استفادې په مخ کې تر ټولو لوی خنډ د خلکو په ملکيتونو تېری او تعدي ده چې شريعت يې نه د افرادو لپاره جايز ګڼي او نه د نظامونو او حکومتونو لپاره، دا مانع يوازې په لاندې دوه صورتونو کې له منځه تللی شي، له دې امله که په شريعت يو ملتزم نظام غواړي د ملت څخه ماليه واخلي، نو د هغې دا لاندې دوه صورتونه کېدلی شي.

د ماليې د جواز دوه صورتونه

دې شرعي خنډ او مانع ته په کتو اسلامي حکومت د خلکو څخه په لاندې دوو حالتونو کې ماليه اخيستلی شي:

لومړی: د اضطرار حالت

دويم: د ملت د افرادو له لورې په خپله خوښه د ماليې د ورکولو د وعدې او يا هم د عقد حالت

چې دا دواړه حالتونه باید په تفصیل سره وڅېړل شي او ورسره یې شرطونه او مستلزمات هم په تفصیل سره څېړل اړین دي تر څو په څرګند ډول د مالیې د را ټولولو د جواز صورتونه په ګوته کړی شو.

لومړی: د اضطرار حالت

لومړی هغه حالت چې اسلامي حکومت په کې د رعیت څخه مالیه اخیستلی شي د اضطرار صورت دی، دا په مشهور فقهي اصل باندې ولاړ دی چې دا فقهي قاعده ترې تعبیر کوي چې وایي: «الضرورات تبيح المحظورات».

د «الضرورة» په تعریف کې ویل شوي دي چې دا هغه حالت ته ویل کېږي چې انسان ورسره ځینې وخت مخ کېږي که رعایت یې ونشي نو په یقیني توګه او یا هم په غالب ګومان به «ضروري» ګټې او مصالح له لاسه ورکړي[1]. دا ضرورتونه به کله فردي وي او کله به ټولنیز وي، په دې دواړو حالتونو کې د دې رعایت پکار دی، په دې د مسلمانو فقهاوو اتفاق دی.

د قاعدې لنډ مطلب دا دی چې کله یو انسان یا یو نظام د داسې حالت سره مخ شي چې که هغه رعایت نشي، نو خپل ضروري مصلحتونه او ګټې به له لاسه ورکړي نو په دې حالت کې د حرامو سره داسې تعامل کولی شی لکه دمباحاتو سره یې چې کوي. د بېلګې په توګه په همدې قضیه کې چې موږ یې څېړنه کوو، د چا په مال کې تصرف حرام او شرعا نا سم کار دی خو که نظام داسې حالت سره مخ شي چې که علاج یې ونکړي، نو د انسانانو او ولسونو «ضروري» مصالح به له لاسه ورکړي په داسې حالت کې د خلکو د مال سره د مباحو په څېر تعامل کولی شي، د مال په اړه نور هم په صراحت سره فقهاء وایي: «لا توضع الأيدي على مال معصوم إلا لضرورة»[2].

دا یوازې یوه فقهي قاعده نه ده، بلکې دا د ډېرو شرعي نصوصو خلاصه ده، له دې امله څوک دا نه شي ویلی چې د فقهي قواعدو څخه استدلال درست نه دی، دا درسته خبره ده چې د فقهي قواعدو څخه استدلال سم نه دی، خو په هغه وخت کې چې پخپله فقهي قاعده د نصوصو څخه مستفاده نه وي، بلکې هغه یوازې د فقهي جزییاتو لپاره د عنوان او لنډیز حیثیت ولري، خو هغه قواعد چې پخپله د نصوصو څخه مستفادې وي له هغوی څخه استدلال سم دی، ځکه هغه استدلال په حقیقت کې د هغه قاعدې څخه نه دی بلکې د هغه ټولو دلایلو څخه دی چې دا قاعده یې لنډیز وړاندې کوي او دا قاعده همدا حیثیت لري.

دا قاعده په اطلاق باندې دلالت کوي، خو کله چې تفصیلاتو ته مراجعه وشي نو دا قاعده په نورو ډېرو قیدونو باندې مشتمله ده[3] چې له هغې جملې څخه دا لاندې مهم او بنسټیز دي:

- الحاجة تقدر بقدرها. أو "ما جاز لحاجة يتقدر بقدرها". (د دې معنی دا ده چې کوم حرام کار چې د ضرورت له امله مباح شوی دی، دا باید په هماغه اندازه مباح وي چې هغه ضرورت پرې رفع شي او

---

[1] - د دې قاعدې د اهمیت او شرحې لپاره وګورئ: معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصـــولية ج ۷ ص ۲۵۷ او له دې وروســـته، (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

[2] - القواعد الـ صغرى (الفوائد في اختـ صار المقا صد) ص۹۲، تالیف: عبد العزيز بن عبد الـ سلام الـ سلمي، تحقيق: اياد خالد الطباع، خپرونکې اداره: دار الفكر المعاصر , دار الفكر – دمشق، لومړی چاپ، کال ۱۴۱٦هـ ق.

[3] - کله چې وروســـته د اضـــطراري مالیې (ټیکس) د جواز شرطونه ذکر کوو، هلته دا ټول ضـــوابط مراد دي او ورته به اشـــاره کېږي.

له هغه پورته به په هماغه څېر حرام وي لکه په اصل کې چې وه، که د چا په ملکيت کې د حکومت او نظام لپاره تصرف د ضرورت لپاره مباح کړی شي دا بايد د ضرورت په اندازه وي نه مطلق).

- ما جاز لعذر بطل بزواله. (کوم کار ته چې شريعت د عذر له امله جواز ورکړی وي هغه د عذر د له منځه تلو سره سم بېرته حرام گرځي، زموږ په دې قضيه کې که حکومت ته د کوم عذر له امله د ماليې په نوم د خلکو د مالونو د اخيستلو جواز ورکړ شي نو دا به دايمي جواز نه وي بلکې موقت جواز به وي او دا به يو استثنايي حالت وي او د هغه عذر د له منځه تللو وروسته به بېرته له منځه ځي).
- الرخص لا يصار إليها إلا بيقين. (د دې معنی دا ده چې هغه څه له امله کوم حرام کار مباح گرځول درست دي چې هغه يقيني وي، که وهمي او مشکوک وي هغه د حرام د مباح کېدو لامل نه شي گرځېدلی، دا معنی د دې قاعدې په نورو الفاظو کې په صراحت سره ذکر شوی، لکه «أسباب الرخص لا يجوز أن تکون مقدرة او متوهمة» او يا «الرخصة لا بد فيها من تحقق سببها» او يا «يقتصر بالرخصة على مورد اليقين» زموږ د بحث لاندې مسأله کې د دې قاعدې معنی دا ده چې تر څو په يقيني توگه داسې ضرورت يا حاجت چې د ضرورت قايمقام وي شتون ونه لري تر هغه وخته د چا په مال کې د ماليې تر نوم لاندې تصرف جواز نه لري).
- "من سومح في مقدار يسير فزاد عليه فهل تنفي المسامحة في الزيادة وحدها أو في الجميع". (د دې معنی دا ده چې کله شريعت په يوه ټاکلې اندازه کې چا ته اجازه ورکړه (د حرامو د ارتکاب اجازه يې ورکړه) خو هغه چا چې دا اجازه ورکړ شوی وه له هغه اندازې څخه تجاوز وکړ، نو ايا هغه ټول جواز له منځه ځي که په هغه اندازه کې جواز له منځه ځي چې د اندازې څخه يې زيات تصرف کړی دی، د ټېکس په اړه د دې معنی دا ده چې شريعت يو نظام ته د دې اجازه ورکړه چې دومره مال د خلکو څخه واخلي چې د کفارو په مقابل کې د هېواد څخه د دفاع اړتيا پرې پوره شي خو حکومت له هغه اندازې زيات مال د خلکو څخه را ټول کړ نو دا ټول مال ورته ناروا گرځي او که يوازې هغه اضافي مال حرام گرځي چې د ټاکلې اندازې يې زيات را ټول کړی دی؟).
- "الحاجة تنزل منزلة الضرورة: عامة کانت أو خاصة". (د دې معنی دا ده چې کله حاجت هم د ضرورت په څېر د رخصت لامل گرځېدلی شي هغه که عام حاجت وي او که خاص، د ټولنې او د افرادو د يوې مجموعې پورې تړاو ولري او که د فرد پورې، له همدې امله پخواني فقهاء په دې کې اختلاف لري چې اضافي ټېکس په کومو حالاتو کې اخيستل کېدلی شي، يو شمېر فقهاوو دا دايره تنگه کړې ده او يوازې ضروريات يې د دې رخصت لپاره سبب گرځولي دي او يو شمېر نورو دا دايره حاجتونو ته هم پراخه کړې ده)[١].

د اضطراري ټېکس په اړه د فقهاوو نظريات

د اضطراري ماليې (ټېکس) په اړ د څلور واړو مذاهبو اتفاق دی چې د هغه ټولو شرايطو په نظر کې نيولو سره چې علماوو بيان کړي دي، دا ډول ټېکس اسلامي حکومت وضع کولی شي، په دې اړه د دې مذاهبو نظريات په لاندې ډول دي.

[١] - د دې ټولو قواعدو د تفصـيل لپاره وگورئ: معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصـولية ج ٧ ص ١٥١ نه وروسـته تر ۴۵۹ د المشقة تجلب التيسير د قاعدې لاندې، (مخکې په تفصيل سره ذکر شوی).

حنفي فقه په دې تصريح کوي چې د اضطرار په وخت کې اسلامي حکومت کولی شي چې يو مقدار مال په خلکو مقرر کړي چې هغه حالت پرې معالجه کړي چې اسلامي حکومت ورسره مخ وي، خو که له هغه حالت پرته په دايمي توګه څه شيان په خلکو ټاکي هغه ناروا او حرام دي.

په دې اړه مشهور حنفي فقيه امام سرخسي وايي: که په بيت المال کې پيسې نه وي او اړتيا پيدا شي چې يو لښکر تيار کړی شي چې د مسلمانانو څخه دفاع وکړي، نو «حاکم» ته د دې حق شته چې خلکو ته د دومره مال د ورکولو امر وکړي چې د دې کار لپاره اړين وي؛ ځکه هغه د مسلمانانو د ګټو په ساتلو مأمور دی او که د مسلمانانو څخه د دفاع لپاره لښکر برابر نه کړي، نو مشرکان به په مسلمانانو برلاسي شي او مسلمانان؛ د هغوی مالونه او اولادونه به تر خپلې ولکې لاندې راولي، نو د ښه ادارې غوښتنه دا ده چې د مال په خاوندانو دومره مال وټاکي چې د لښکر د تيارولو لپاره اړين وي، تر څو له مال پرته د نورو شيانو په اړه خو ځان په امن کې کړي، له دې وروسته چې جرير بن عبد الله په اړه د څه يادونه شوې ده همدا ترې مراد دی، چې حضرت معاوية رضي الله عنه د کوفې په خلکو د يو لښکر د تيارولو لپاره پيسې واچولې او جرير (رضي الله عنه) او د هغه زوی يې ترې معاف کړل، جرير رضي الله عنه وويل: موږ دا «اعفاء» نه منو، خو خپل مال به کوم غازي ته پخپله ورکړو، (امام سرخسي د دې حديث معنی بيانوي وايي) د «ضرب البعث» نه مراد دا دی چې د کوفې په خلکو يې د يو لښکر د تيارولو په اندازه پيسې په خلکو الزامي کړې او د بيګار په توګه يې پرې کېښودې، خو په حضرت جرير رضي الله عنه او د هغه پر زوی يې احسان وکړ او له دې څخه يې معاف کړل، ځکه هغه په دوی کې ډېر عزتمند انسان وه او رسول الله صلی الله عليه وسلم پخپله د هغه ډېر عزت کاوه، تر دې چې جرير رضي الله عنه پخپله وايي: چې رسول الله صلی الله به چې ما ته هر وخت کتل نو تبسم به يې کاوه هغه که به په لمانځه کې هم وه همداسې به يې کول، خو حضرت جرير رضي الله عنه دا احسان قبول نه کړ ځکه هغه په دې پوهېده چې په جهاد بالمال کې څومره اجر او ثواب دی او دا چې مؤمن هغه وخت د عزت او احترام وړ وي چې د خېر او طاعت په کارونو کې تر هر چا مخکې وي، خو دا يې وويل: چې دا مبلغ تاسې (حضرت معاوية) ته نه درکوم، بلکې پخپله خوښه يې د غازيانو څخه يو چا ته ورکوم تر څو دا څرګنده شي چې هغه د دې مبلغ په ورکولو مجبور نه دی بلکې په خپله خوښه يې ورکوي[1].

---

[1] - المبسوط ج ١٠ ص ٢٠، تأليف: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ) خپرونکې اداره: دار المعرفة – بيروت، ب.ط، د خپرېدو کال: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م. د مبسوط عبارت داسې دی: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي بَيْتِ الْمَالِ مَالٌ وَمَسَّتْ الْحَاجَةُ إلَى تَجْهِيزِ الْجَيْشِ لِيَذُبُّوا عَنْ الْمُسْلِمِينَ فَلَهُ أَنْ يَحْكُمَ عَلَى النَّاسِ بِقَدْرِ مَا يَحْتَاجُ إلَيْهِ لِذَلِكَ لِأَنَّهُ مَأْمُورٌ بِالنَّظَرِ لِلْمُسْلِمِينَ وَإِنْ لَمْ يُجَهِّزْ الْجَيْشَ لِلدَّفْعِ ظَهَرَ الْمُشْرِكُونَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَيَأْخُذُونَ الْمَالَ وَالذَّرَارِيَ وَالنُّفُوسَ فَمِنْ حُسْنِ التَّدْبِيرِ أَنْ يَتَحَكَّمَ عَلَى أَرْبَابِ الْأَمْوَالِ بِقَدْرِ مَا يَحْتَاجُ إلَيْهِ لِتَجْهِيزِ الْجَيْشِ لِيَأْمَنُوا فِيمَا سِوَى ذَلِكَ وَهُوَ الْمُرَادُ بِمَا ذَكَرَ بَعْدَهُ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ مُعَاوِيَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - ضَرَبَ بَعْثًا عَلَى أَهْلِ الْكُوفَةِ فَرَفَعَ عَنْ جَرِيرٍ وَعَنْ وَلَدِهِ وَقَالَ جَرِيرٌ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: لَا نَقْبَلُ ذَلِكَ وَلَكِنْ نَجْعَلُ أَمْوَالَنَا لِلْغَازِي وَمَعْنَى ضَرْبِ الْبَعْثِ التَّحَكُّمُ عَلَيْهِمْ فِي أَمْوَالِهِمْ بِقَدْرِ الْحَاجَةِ لِتَجْهِيزِ الْجَيْشِ فَكَأَنَّهُ مَنَّ عَلَى جَرِيرٍ وَوَلَدِهِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - بِأَنْ رَفَعَ ذَلِكَ عَنْهُمْ فَقَدْ كَانَ مُوَقَّرًا فِيهِمْ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُوَقِّرُهُ حَتَّى قَالَ جَرِيرٌ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: مَا نَظَرَ إلَيَّ إلَّا تَبَسَّمَ وَلَوْ فِي صَلَاتِهِ لَكِنْ لَمْ يَقْبَلْ جَرِيرٌ هَذِهِ الْمِنَّةَ مِنْهُ لِعِلْمِهِ أَنَّ فِي الْجِهَادِ بِالْمَالِ مَعْنَى الثَّوَابِ وَاسْتِحْقَاقُ الْمُؤْمِنِ التَّوْقِيرَ بِكَوْنِهِ مُسْتَبِقًا إلَى الْخَيْرَاتِ وَالطَّاعَاتِ وَلَكِنْ قَالَ: لَا أُعْطِي الْمَالَ إلَيْك بَلْ أَدْفَعُ بِنَفْسِي إلَى مَنْ أَخْتَارُهُ مِنْ الْغُزَاةِ لِيَتَبَيَّنَ بِهِ أَنَّهُ غَيْرُ مُجْبَرٍ عَلَى مَا يُعْطِي».

نورو حنفي فقهاوو د اضطراري ماليې مسأله د ضمانت او كفالې په باب كې ذكر كړې ده، كله چې د دې پوښتنه ځواب ورکوي چې د حاکم له لورې که په چا باندې یو څه مبلغ کېښودل شي ایا د هغه کفالت او ضمانت جواز لري که نه؟ د دې په ځواب کې فقهاوو لیکلي دي چې دا مبلغ چې د حاکم له لورې په خلکو ایښودل کېږي په دوه ډوله دی، یو هغه چې جایز دی او هغه د اضطرار په ډول په خلکو ایښودل شوی مبلغ دی، د دې کفالت او ضمانت خو بالاتفاق درست دی او هغه چې حاکمان یې په ظالمانه توګه له خلکو څخه اخلي (هغه دایمي مالیاتو (ټېکسونو) ته یې اشاره کړې چې په میاشتني ډول به د رنګمال، خیاط او نورو کسبه کارانو څخه اخیستل کېدل) دا ټېکسونه لګول او اخیستل حرام دي، خو د کفالت په اړه یې د فقهاوو ترمنځ اختلاف دی، یو شمېر یې کفالت او ضمانت جایز ګڼي او نور یې ناروا ګڼي.

په دې اړه د حنفي فقهې د اعتماد وړ کتاب هدایة کې وایي: «وأما النوائب فإن أريد بها ما يكون بحق ككرى النهر المشترك وأجر الحارس والموظف لتجهيز الجيش وفداء الأسارى وغيرها جازت الكفالة بها على الاتفاق وإن أريد بها ما ليس بحق كالجبايات في زماننا ففيه اختلاف المشايخ رحمهم الله»[1].

د نوایبو (مالیاتو) څخه که هدف هغه مال وي چې په حقه توګه اخیستل کېږي، لکه د ګډ او مشترک نهر کېندل، د څوکیدار تنخوا او هغه مال چې د لښکر د برابرولو او د کافرانو په بند کې بندیانو د خلاصولو او داسې نور څه لپاره په خلکو ایښودل کېږي، نو د دې ډول (مال) کفالت او ضمانت بالاتفاق جواز لري او که د «نوایبو» څخه هغه مال مراد شي چې په حقه نه اخیستل کېږي لکه هغه ټېکسونه او مالیات چې زموږ په زمانه کې اخیستل کېږي نو د دې د ضمانت او کفالت په اړه د شیوخو ترمنځ اختلاف دی.

د همدې عبارت په شرحه کې مشهور حنفي فقیه کمال بن الهمام وايي: "(وأما النوائب فإن أريد بها ما يكون بحق ككري النهر المشترك) للعامة (وأجرة الحارس) للمحلة الذي يسمى في ديار مصر الخفير (والموظف لتجهيز الجيش) في حق (وفداء الأسارى) إذا لم يكن في بيت المال شيء (وغيرها) مما هو بحق (فالكفالة به جائزة بالاتفاق) لأنها واجبة على كل مسلم موسر بإيجاب طاعة ولي الأمر فيما فيه مصلحة المسلمين ولم يلزم بيت المال أو لزمه ولا شيء فيه (وإن أريد بها ما ليس بحق كالجبايات) الموظفة على الناس (في زماننا) ببلاد فارس على الخياط والصباغ وغيرهم للسلطان في كل يوم أو شهر أو ثلاثة أشهر فإنها ظلم .فاختلف المشايخ في صحة الكفالة بها"[2].

د نوایبو څخه که هغه مال وي چې په حقه اخیستل کېږي لکه د عامو خلکو لپاره د ګډ نهر د کېندلو مصرف او دکلي او محلې لپاره څوکیدار چې په مصر کې ورته «خفیر» ویل کېږي او هغه مال چې د حق په لار کې د یو لښکر د تیارولو لپاره مقررېږي او د بندیانو د فدیې لپاره په خلکو ایښودل کېږي، خو په دې شرط چې په بیت المال کې هیڅ شی هم موجود نه وي، همدا راز نور شیان چې حق وي، نو د دې ضمانت او کفالت په اتفاق سره جواز لري، ځکه د دې مال ادا کول په هر توان درلودونکي مسلمان باندې واجب دي، ځکه دا ولي الأمر د داسې کار لپاره لازم کړی چې په هغه کې د مسلمانانو مصلحت او ګټه ده

---

[1] - الهداية في شرح بداية المبتدي (٣/ ٩٥) تأليف: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: ٥٩٣هـ)، تحقيق: طلال يوسف، خپرونکې اداره: دار احياء التراث العربي - بيروت – لبنان، ب. ت.

[2] - شرح فتح القدير ج ٧ ص ٢٢٢، تاليف: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت ٦٨١هـ) خپرونکې اداره: دار الفكر، بيروت، لبنان.

او دا داسې څه دي چې مسؤولیت یې په بیت المال نه دی او یا که مسؤولیت یې په بیت المال وي هم خو په بیت المال کې څه شتون ونه لري او د «نوایبو» څخه هغه څه مراد وي چې نا حقه اخیستل کېږي لکه هغه مالیات (ټېکسونه) چې زموږ په زمانه کې په فارس کې په خلکو ایښودل کېږي لکه په خیاط، رنګمال او نورو باندې چې د حاکم له لورې ورځني، میاشتني او درې میاشتني کوم مالیات (ټېکسونه) ایښودل کېږي، نو دا ظلم دی او د دې د ضمانت او کفالت په اړه د شیوخو ترمنځ اختلاف دی.

په یو بل ځای کې ابن الهمام وایي: "إذا لم یكن في بیت المال فيء لا یكره أن یكلف الإمام الناس ذلك على نسبة عدل لأن به دفع الضرر الأعلى وهو تعدي شر الكفار إلى المسلمين بإلحاق الضرر الأدنى"[١].

که چېرته په بیت المال کې د غنیمت مالونه نه وي، نو په دې کې کراهیت نه شته چې امام (حکومت) په عادلانه تناسب سره خلک په دې (د غازیانو په تیارولو) مکلف کړي، ځکه له دې لارې د وړوکي ضرر د تحمل له لارې د لوړ ضرر چې هغه د کافران د شر دفع کول دی له منځه وړل کېږي.

دا مسأله په همدې توګه د ضمانت او کفالت په فصل کې تقریبا د حنفي فقهې په ټولو معتبرو شروحو او فتواګانو[٢] کې یاده شوې ده، چې دلته یې یادونه د بحث د اوږدېدو لامل ګرځي او دوی ځکه په دې فصل کې یاده کړې ده چې امام محمد بن الحسن الشیباني په الجامع الصغیر کې په همدې سیاق کې یاده کړې ده، هغه وایي: "رجل ضمن عن آخر خراجه ونوائبه وقسمته فهو جائز"[٣]. یو چا د بل چا د خراج، د ټېکسونو او برخې[٤] ضمانت او کفالت وکړ، نو دا کار درست دی.

لنډه دا چې اضطراري مالیه د حنفي فقهاوو له نظره درسته ده، خو د خپلو شرطونو سره، چې تر ټولو بنسټیز شرط یې دا دی چې په بیت المال کې هیڅ مال شتون ونه لري او هغه به واقعي اړتیا او ضرورت وي، د حق لپاره به ترې استفاده کېږي او د عامې ګټې لپاره به ترې استفاده کېږي او په دایمي شکل به

---

[١] - شرح فتح القدیر ج ٥ ص ٤٤٣ (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

[٢] - د بېلګې په توګه وګورئ: الاختیار لتعلیل المختار ج ٢ ص ١٧٢، تألیف: عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدین أبو الفضل الحنفي (المتوفى: ٦٨٣هـ)، تحقیق: الشیخ محمود أبو دقیقة (من علماء الحنفیة ومدرس بكلیة أصول الدین سابقا)، خپرونکی اداره: مطبعة الحلبي - القاهرة (وصورتها دار الكتب العلمیة - بیروت، وغیرها) د خپرېدو کال: ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م. او البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (٦/ ٢٥٩) د البحر الرائق مؤلف: زین الدین بن إبراهیم بن محمد، المعروف بابن نجیم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ) د منحة الخالق مؤلف: ابن عابدین شامي، او د تکملې مؤلف: محمد بن حسین بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨ هـ)، خپرونکې اداره: دار الكتاب الإسلامي، دویم چاپ، ب.ت.

[٣] - الجامع الصغیر وشرحه النافع الكبیر لمن یطالع الجامع الصغیر (ص: ٣٧٩) جامع الصغیر د امام أبو عبد الله محمد بن الحسن الشیباني (المتوفى: ١٨٩هـ) لیکنه ده، او شرحه د مولانا محمد عبد الحي بن محمد عبد الحلیم الأنصاري اللكنوي الهندي، أبو الحسنات (المتوفى: ١٣٠٤هـ) ده، خپرونکې اداره: عالم الكتب – بیروت، لومړی چاپ، کال: ١٤٠٦هـ.

[٤] - د دې په تعریف کې د فقهاو ترمنځ اختلاف دی، یو شمېر وایي چې له دې څخه مراد همدا ټیکس دی او دا روایت درست نه دی بلکې دا د «أو قسمته» په روایت درست دی، نور وایي: چې د نائبة او قسمة ترمنځ تفاوت دا دی چې نائبة اضطراري غیر راتب ټیکس ته ویل کېږي، او قسمة راتب او دایمي ټېکس ته ویل کېږي، نور وایي چې له دې څخه مراد دا دی چې یو شی د دوو تنو ترمنځ مشاع مشترک و، هغوی تقسیم کړ، هغه د یو برخه چې د بل سره پاتې شوه د هغه ضمانت درست دی، د قسمة د ټېکس (مالیې) سره کوم تړاو نشته.

نه وي بلکې د اضطرار په حالت کې به وي، بیا وروسته څه فقهاوو د حاجیاتو څه حالتونه هم د ضرورت پورې ملحق کړي دي.

او د دې تصریح هم کوي چې کوم ظالمانه ټېکسونه (مالیات) چې د حاکمانو له لورې اخیستل کېږي د هغوی نه ورکول او له هغوی څخه تهرب او ځان بچ کول اړین او ضروري دي، ابن عابدین په دې اړه د فقهاوو څخه نقل کوي چې وایي: «فإن أكثر النوائب في زماننا بطريق الظلم فمن تمكن من دفع الظلم عن نفسه فذلك خير له». زموږ په زمانه کې اکثره ټېکسونه او مالیات په ظلم اخیستل کېږي، نو څوک چې د ځان څخه ظلم دفع کولی شي (نو دفع دې یې کړي) ځکه دا ورته غوره دی. بیا وروسته وایي: د کوم شي چې اخیستل حرام وي د هغه ورکول هم حرام دي، (لکه په اشباه کې چې راغلي) خو د ضرورت په حالت کې، که ظالم په هر حال د چا مال اخیسته، نو څوک چې د خپل مال څخه ظلم نه شي دفع کولی هغه به د مال په ورکولو گناهکار نه وي، خو که څوک د دفع کولو توان ولري او بیا یې هم ورکوي نو دا د دې په ورکولو گناهکار دی، ځکه دا په خپله خوښه په ظلم باندې د ظالم سره مرسته کوي[1].

بله کومه قضیه چې د حنفي فقهاوو سره مطرح ده هغه په دې اړه د حاکمانو او حکومتونو بې تفاوتي ده، ځکه په هر وخت او هره زمانه کې دوی د مالونو د را ټولولو حرص لري، نه یې له روا لارو را ټولوي او نه یې په روا مواردو په مصرف رسوي، نو فقهاء په دې اړه په فتوی کې د ډېر احتیاط څخه کار اخلي د همدې احتیاط له امله د حنفي فقه په کتابونو کې وروسته له دې چې د اضطرار په حالت کې د دې مالیاتو (ټېکسونو) د ورکولو فتوی ورکوي، دا ورسره وایي چې حاکمانو ته باید عامه فتوی ور نه کړی شي، ابن عابدین د الدر المختار د متن د دې عبارت چې وایي:«دفع النائبة والظلم عن نفسه أولى إلا إذا تحمل حصته باقيهم وتصح الكفالة بها ويؤجر من قام بتوزيعها بالعدل وإن كان الأخذ باطلا وهذا يعرف ولا يعرف كفا لمادة الظلم».

د ټېکس او ظلم څخه د ځان څخه بچ کول بهتر دي، خو که د هغه برخه بل څوک ورکړي بیا اشکال نه لري، د ټېکس ضمانت هم جواز لري او څوک چې د ټېکس څخه را ټول شوی مال په انصاف سره توزیع کړي هغه ته اجر شته، سره له دې چې اخیستل او را ټولول یې ظلم دی، په دې حکم ځان پوه کول په کار دي، خو نشرول یې درست نه دي، تر څو په دې توگه د ظلم څخه مخنیوی وشي.

ابن عابدین وایي: «(قوله: وهذا يعرف إلخ) المشار إليه غير مذكور في كلامه وأصله في القنية حيث قال وقال أبو جعفر البلخي ما يضربه السلطان على الرعية مصلحة لهم يصير دينا واجبا وحقا مستحقا كالخراج، وقال مشايخنا وكل ما يضربه الإمام عليهم لمصلحة لهم فالجواب هكذا حتى أجرة الحراسين لحفظ الطريق واللصوص ونصب الدروب وأبواب السكك وهذا يعرف ولا يعرف خوف الفتنة ثم قال: فعلى هذا ما يؤخذ في خوارزم من العامة لإصلاح مسناة الجيحون أو الربض ونحوه من مصالح العامة دين واجب لا يجوز الامتناع عنه، وليس بظلم ولكن يعلم هذا الجواب للعمل به وكف اللسان عن السلطان وسعاته فيه لا للتشهير حتى لا يتجاسروا في الزيادة على القدر المستحق اهـ. قلت: (القائل هو ابن عابدين) وينبغي تقييد ذلك بما إذا لم يوجد في بيت المال ما يكفي لذلك»[2].

---

[1] - د دې تفصیلاتو لپاره وگورئ: رد المحتار على الدر المختار ج ۲ ص ۳۳٦، (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

[2] - رد المحتار على الدر المختار ج ۲ ص۳۳٦ -۳۳۷، ابن عابدین، (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

په متن کې چې کوم عبارت راغلی دی (هذا يعرف ولا يعرف) دا د هغه (چا ته چې د متن ليکوال نسبت کړی) په عبارت کې نشته، اصل عبارت په القنية (قنية المنية لترميم الغنية د مختار بن محمود الزاهدي ليکنه) کې دی، هغه وايي: ابو جعفر بلخي[1] ويلي دي چې کومه ماليه چې پادشاه په رعيت باندې وضع کوي، د هغوی د مصلحت لپاره دا په هغوی قرض گرځي او د خراج په څېر يو مستحق حق گرځي، زموږ مشايخو ويلي: هر څه چې امام په خلکو د هغوی د مصلحت لپاره وضع کوي نو د هغې ځواب هم همداسې دی (يعنې لازم او اړين دی)، تر دې چې د لارې د ساتلو او د غلو څخه د حفاظت لپاره د څوکيدارانو اجرت، د لارو جوړولو او د کوڅو د دروازو د لګولو مصارف دا ټول لازم گرځي، په دې باندې بايد فقهاء ځان پوه کړي خو د فتنې (چې حاکمان به ترې ناروا استفاده وکړي) د رامنځته کېدو له امله يې نشرول درست نه دي، نو پر دې بنسټ په خوارزم کې چې د عامو خلکو څخه د آمو سيند د غاړو د پخولو او د حيواناتو د پنډغالو د جوړولو او داسې نورو مصالحو لپاره چې کوم مال اخيستل کېږي هغه د خلکو په ذمه واجب گرځي، د هغه څخه سرغړونه جايز نه ده او نه دا ظلم شمېرل کېږي، خو په دې فتوی باندې خلک بايد د دې لپاره پوه کړی شي چې عمل پرې وکړي او د پادشاه او د دې مال د راټولولو لپاره د ټاکلو خلکو په اړه د خلکو د خولو د بندلو لپاره په دې حکم پوهېدل اړين دي، خو دا فتوی بايد نشر نه کړی شي تر څو دوی (حاکم او د هغه استازي) د استحقاق له اندازې څخه زيات مال د خلکو څخه را ټول نه کړي.

له دې امله چې ابن عابدين د داسې عامې فتوی سره موافق نه دی، نو تبصره يې دا ده چې داسې عامه فتوی ورکول درست نه دي، بلکې هغه شرط بايد په کې حتما اضافه کړی شي چې نورو فقهاوو زيات کړی دی او هغه دا چې دا کار هغه وخت روا گرځي چې په بيت المال کې د دې لپاره کافي مال شتون ونلري.

دا ډول عامه فتوی چې د ابو جعفر بلخي څخه په القنية کې نقل شوی ده، زموږ فقهاوو نه ده ورکړې، ځکه دا د خلکو په ملکيتونو باندې د تجاوز لپاره لار پرانيزي او دا کار روا ځکه نه دی چې له دې سره د دين د ضرورياتو څخه يو چې حفظ مال دی د گواښ سره مخ کېږي، له بل پلوه دا کوم پېژندل شوی فقيه هم نه دی چې په داسې عامه فتوا يې اعتماد وکړی شي.

د مالکيانو نظر

د امام مالک رحمه الله د مذهب يو اصل د مصالح مرسله څخه استدلال دی، له دې اصل له امله او د سد الذرائع د اصل له امله د ډېرې پراختيا لرونکی مذهب دی، د مصالح مرسله څخه په استدلال د مالکي مذهب مقاصدي فقيه امام شاطبي د اضطراري ماليې (ټېکس) قايل دی، هغه وايي: کله چې موږ د يو مطاع امام وجود ومنو (يعنې په شرعي توگه يې دا منصب ترلاسه کړی وي) او هغه د سرحدونو د بندولو او

[1] - دا کوم معروف فقيه نه دی، د حنفي فقهاوو په تراجمو کې يوازې او يوازې په همدې مسأله پېژندل کېږي، په بل هيڅ کوم کتاب کې ترې کوم قول نه دی نقل شوی، له دې امله د مصلحت له امله دا سې عامه فتوی چې د فردي ملکيت اړوند ټول نصوص ناليدلي نيسي درست کار نه دی او نه د اعتماد وړ فتوی ښکاري. د بېلگې په توگه عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي أبو محمد (٦٩٦ه – ٧٧٥ه) الجواهر المضية في طبقات الحنفية ج ۲ ص ۲٤۷، مير محمد کتب خانه، کراچی، پاکستان کې وايي: «أبو جعفر البلخي ذکر عنه فی القنية فی مسئلة ما يضرب السلطان على الرعية مصلحة لهم يصير دينا واجبا وحقا مستحقا کالخراج» همدا خبره د طبقاتو ټولو مؤلفينو هم ياده کړې او نور يې هيڅ هم نه دي اضافه کړي، له دې څخه ښکاري چې دا يو غير معروف شخص دی. له دې امله په دا سې مطلقه فتوی يې اعتماد نه شي کېدلی.

د ډېر پراخه هېواد د ساتنې لپاره د لښکر زياتولو ته اړ وي او په بيت المال (بوديجه) کې هيڅ هم شتون ونه لري او د لښکر مصارف دومره لوړ شي چې هغه ورته بسنه ونه کړي، نو امام (چې عادل وي) ته دا حق شته چې په شتمنو باندې دومره مال (د ټېکس په توګه) وټاکي چې د وخت د اړتيا لپاره يې کافي ګڼي او دا تر هغه وخته پورې چې په بيت المال کې مال پيدا شي، دا بيا د امام خوښه ده چې دا مال په غلو، دانو، مېوو او داسې نورو باندې وټاکي، تر څو په ټولو باندې وټاکل شي او د ټاکلو خلکو څخه وا نه اخيستل شي ځکه په دې صورت کې بيا د دې ټاکلو خلکو په زړونو کې د ظلم او وحشت احساس را ولاړېږي او که په غلو دانو او مېوو باندې يې وټاکي، نو د ډېر شي څخه به لږ اخيستل کېږي، نه به په چا تېرى راځي او هدف به هم ترلاسه کېږي.

له دې وروسته بيا امام شاطبي د دې د جواز اړتيا څېړي او وايي چې دلته خو مصلت بالکل ځرګند دى او هغه دا چې د امام توان، عزت او احترام د همدې نظام پورې تړلى دى، که دا نه وي نو بيا هيڅ هم نه پاتې کېږي او بيا په خلکو داسې مصيبتونه را تللى شي چې د دفع کولو لپاره د خپل ټول مال قربانول هم کم ګڼي دا خو لا لږ مال دى[1].

سره له دې چې د امام مالک رحمه الله مذهب د مرسله مصالحو مذهب دى، خو د پخوانيو مالکي فقهاوو په کتابونو کې په دې اړه ډېر بحث نه دى شو، يوازې د کافرانو په بند کې د بنديانو د خلاصولو لپاره د ټېکس د وضع کولو خبره شوې ده، په دې اړه امام قرطبي مالکي وايي: «واتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة فإنه يجب صرف المال إليها. قال مالك رحمه الله: يجب على الناس فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم. وهذا إجماع أيضا»[2].

علماء په دې اتفاق لري چې کله په مسلمانانو د زکات د اداء کولو نه وروسته يو مصيبت را پرېوځي (او زکات ورته کفايت ونکړي) نو د دې مصيبت د دفع کولو لپاره مال خرڅول واجب دي، امام مالک رحمه الله وايي: په مسلمانانو باندې د خپلو بنديانو د را خلاصولو لپاره فديه ورکول واجب دي، که په دې کې يې ټول مال هم په مصرف ورسېږي. دا هم اجماعي مسأله ده.

---

[1] - الاعتصام ج ٢ ص ٦١٩، تأليف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ ـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، خپرونکي اداره: دار ابن عفان، السعودية، لومړى چاپ، كال: ١٤١٢هـ ـ - ١٩٩٢م، د امام شاطبي عبارت داسې دى: «إِنَّا إِذَا قَرَّرْنَا إِمَامًا مُطَاعًا مُفْتَقِرًا إِلَى تَكْثِيرِ الْجُنُودِ لِسَدِّ الثُّغُورِ وَحِمَايَةِ الْمُلْكِ الْمُتَّسِعِ الْأَقْطَارِ، وَخَلَا بَيْتُ الْمَالِ وَارْتَفَعَتْ حَاجَاتُ الْجُنْدِ إِلَى مَا لَا يَكْفِيهِمْ، فَلِلْإِمَامِ - إِذَا كَانَ عَدْلًا - أَنْ يُوَظِّفَ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ مَا يَرَاهُ كَافِيًا لَهُمْ فِي الْحَالِ، إِلَى أَنْ يَظْهَرَ مَالُ بَيْتِ الْمَالِ، ثُمَّ إِلَيْهِ النَّظَرُ فِي تَوْظِيفِ ذَلِكَ عَلَى الْغَلَّاتِ وَالثِّمَارِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، كَيْلَا يُؤَدِّيَ تَخْصِيصُ النَّاسِ بِهِ (إِلَى) إِيحَاشِ الْقُلُوبِ، وَذَلِكَ يَقَعُ قَلِيلًا مِنْ كَثِيرٍ بِحَيْثُ لَا يُجْحِفُ بِأَحَدٍ وَيَحْصُلُ الْغَرَضُ الْمَقْصُودُ.
وَإِنَّمَا لَمْ يُنْقَلْ مِثْلُ هَذَا عَنِ الْأَوَّلِينَ لِاتِّسَاعِ مَالِ بَيْتِ الْمَالِ فِي زَمَانِهِمْ بِخِلَافِ زَمَانِنَا، فَإِنَّ الْقَضِيَّةَ فِيهِ أَحْرَى، وَوَجْهُ الْمَصْلَحَةِ هُنَا ظَاهِرٌ، فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَفْعَلِ الْإِمَامُ ذَلِكَ النِّظَامَ بَطَلَتْ شَوْكَةُ الْإِمَامِ، وَصَارَتْ دِيَارُنَا عُرْضَةً لِاسْتِيلَاءِ الْكُفَّارِ. وَإِنَّمَا نِظَامُ ذَلِكَ كُلِّهِ شَوْكَةُ الْإِمَامِ بِعَدْلِهِ، فَالَّذِينَ يَحْذَرُونَ مِنَ الدَّوَاهِي لَوِ انْقَطَعَ عَنْهُمُ الشَّوْكَةُ، يَسْتَحْقِرُونَ بِالْإِضَافَةِ إِلَيْهَا أَمْوَالَهُمْ كُلَّهَا، فَضْلًا عَنِ الْيَسِيرِ مِنْهَا. فَإِذَا عُورِضَ هَذَا الضَّرَرُ الْعَظِيمُ بِالضَّرَرِ اللَّاحِقِ لَهُمْ بِأَخْذِ الْبَعْضِ مِنْ أَمْوَالِهِمْ، فَلَا يُتَمَارَى فِي تَرْجِيحِ الثَّانِي عَنِ الْأَوَّلِ. وَهُوَ مِمَّا يُعْلَمُ مِنْ مَقْصُودِ الشَّرْعِ قَبْلَ النَّظَرِ فِي الشَّوَاهِدِ».

[2] - الجامع لأحكام القرآن ج ٢ ص ٢٤٢، تاليف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى : ٦٧١ هـ ـ)، تحقيق: هشام سمير البخاري، خپرونکي اداره: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، د كال ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣ م چاپ.

همدا خبره ابوبکر بن العربي د قرطبي څخه دمخه کړې ده، هغه وايي: «نحن وإن قلنا إنه ليس في المال حق سوى الزكاة فإنما ذلك ابتداء فأما العوارض والطوارئ فقد تتعين الحقوق في الأبدان بالنصرة للمظلومين ودفع الظالمين زائدا على الجهاد، وفي الأموال بإغناء المحتاجين وفك الأسرى من المسلمين، وقد قال مالك، رضي الله عنه: يجب على كافة الخلق أن يفكوا الأسرى ولو لم يبق لهم درهم، ولا خلاف بين الأمة في هذين الفصلين، فافهموا تنزيلهما واعلموا أوجه الخلاف فيهما»[١].

موږ سره له دې چې په دې نظر يو چې په مال کې د زکات څخه پرته بل کوم واجب حق نشته، دا خبره د مبديي او مستمر حق په اړه ده او د عارضي حالاتو او مصيبتونو په وخت کې خو د جهاد څخه پرته نور بدني واجبات هم شته لکه د مظلومانو نصرت او د ظالمانو دفع کول او په مال کې هم نور حقوق او واجبات شته لکه محتاجو او په اضطرار کې د واقع خلکو اړتیاوې پوره کول او د مسلمانو بنديانو ازادول، امام مالک رحمه الله وايي: په ټولو خلکو د مسلمانو بنديانو ازادول واجب وي ولو که یو درهم هم ورته پاتې نه شي، په دې دواړو مسألو کې د امت ترمنځ اختلاف نشته، په واقعیتونو د دې احکامو تطبیق باندې ځان پوه کړئ او په دې کې چې کوم اختلاف شته هغه هم زده کړئ.

د شافعي مذهبو فقهاوو نظر

په شافعي مذهب کې هم هغه فقهاء چې مقاصدي فکر لري هغوی د حکومت له لورې د اضطراري ټېکس د وضع کولو په حق کې دي، په دې اړه امام الحرمين وايي: د داسې مالونو (مالياتو) ټاکل چې امام (حکومت) يې لازم ګڼي اړين دي، دا بايد د (حکومت) د موجودو مصارفو او تکاليفو سره برابر وي او يا هم ورته نږدې وي او که امام (حکومت) دا ماليات (ټېکسونه) په غلو، دانو، مېوو او بېلابېلو ګټو او د اړتيا څخه په اضافي شيانو باندې کېږدي او له ډېر څخه لږ واخلي نو خلکو ته به يې تحمل اسان وي او د اسلام (اسلامي حکومت) وسايل او مال به پرې زيات شي، لښکر به يې پرې قوي شي، د حکومت او پادشاهۍ بنسټونه به منظم او حالات او ظروف به يې سم وي.

که خلک داسې حکومت ونلري چې د هغوی د مالونو (کرهنې او مالدارۍ) څخه د تېري کونکو او تجاوز کونکو ظلم او تجاوز دفع کړي، نو دوی به د خپلو مالونو د ساتلو لپاره د هغه مال څخه د ډېر زيات د مصرف لپاره اړ شي چې موږ ورته اشاره وکړه (چې حکومت ته بايد د ټېکس په توګه ورکړې شي)[٢].

د امام جويني د عبارتونو څخه داسې څرګندېږي چې د دوی نظر د هغه قطعي تحريم پر ځای چې د مال په اړه په شرعي نصوصو کې راغلی، پر ځای په هغه ضرورت او اړتيا باندې دی چې يو نظام يې د نظام د قايم ساتلو او په درست ډول پر مخ وړلو لپاره مال ته لري، له همدې امله د نورو فقهاوو سره په توپير د امام الحرمين په عبارتونو کې حاکم او حکومت ته په دې اړه د زياتو اسانتياوو د ورکولو اشارې ډېرې دي، د امام الحرمين استدلال دا دی چې وايي: د دولت او حکومت اړتياوې دايمي دي او د بيت المال او بوديجې لپاره چې کوم موارد شتون لري هغه موقت او موسمي دي، له دې امله دا امکان نه لري چې په موسمي او موقتو مواردو دايمي اړتياوې معالجه کړی شي، خو له دې سره هم په پای کې په دې ټينګار

---

[١] - القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ص: ٤٦٢ ابوبکر بن العربي المالكي، (مخکې په تفصيل سره ذکر شوی).

[٢] - غياث الأمم في التياث الظلم ص: ٢٨٣، تأليف: عبد الملك بن عبد الله بن يو سف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (۴۱۹ هـ - ٤٧٨هـ)، تحقيق: الدكتور عبد العظيم الديب، دويم چاپ، کال ١٤٠١هـ د امام جويني اغېز په امام غزالي او شاطبي باندې ښه څرګند دی، شاطبي خو يې الفاظ تکراروي.

کوي چې دا کوم شرعي او توقيفي حکم نه دی بلکې دا يو اجتهادي حکم دی چې کلياتو ته په کتلو مو دا نظر ورکړی دی، له دې امله کله چې بيت المال قوي شي او تر يو وخته پورې د اړتياوو د پوره کېدو امکانات پيدا شي، نو بيا دې دا ماليات (ټېکسونه) له منځه يوسي او که بيا اړتيا پيدا شوه بيا دې يې وضع کړي، وايي:"فمهما استظهر بيت المال واكتفى حط الإمام ما كان يقتضيه وعفا، فإن عادت مخايل حاجة أعاد الإمام منهاجه". نو هر وخت چې بيت المال قوي شي او اړتيا يې رفع شي نو امام (حکومت) دې هغه څه به يې چې اخيستل هغه دې معاف کړي، خو که بيا اړتيا پيدا شوه امام (حکومت) دې بېرته خپله تګلاره تازه کړي يعنې بيا دې پر خلکو ټېکس ولګوي.

خو د دې تر څنګ بيا وايي چې د دې معنی دا نه ده چې امام (حکومت) دې د مسلمانانو په مالونو تېری وکړي، د هغوی مالونه واخلي تر څو هغه ذخيره کړي او يا يې د حکامو د عيش او عشرت او يا هم د دولتي تحسينياتو لپاره ترې استفاده وکړي، د مسلمانانو مالونه يوازې د اړتيا او ضرورت په وخت کې اخيستلی شي[١].

د غياث الأمم په يو بل فصل کې په صراحت سره د اضطرار دا حالت مشخص کوي او وايي چې دا د کفارو په مقابل کې د جهاد سره تړاو لري او د دې لپاره يې درې حالتونه ټاکلي دي، لومړی دا چې کفار په اسلامي خاوره هجوم راوړي، دويم هغه حالت دی چې کفارو خو هجوم نه وي راوړی خو ګواښ يې وي او درېيم هغه حالت دی چې نه يې هجوم راوړی وي او نه يې وېره وي خو د هجومي جهاد لپاره نور مالونو او وسايلو ته اړتيا وي، په دې حالتونو کې وايي: "والذي أختاره قاطعا به أن الإمام يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال ما تحصل به الكفاية والغناء، فإن إقامة الجهاد فرض على العباد"[٢].

کوم نظر چې زه په قطعي توګه غوره کوم هغه دا دی چې امام يا خليفه شتمن په دې مکلف کولی شي چې د خپلو اړتياوو څخه له اضافه مالونو څخه دومره مالونه ورکړي چې د جهاد د اقامې لپاره کفايت وکړي، ځکه د جهاد په بندګانو فرض دی.

خو په ټوله کې د امام جويني نظر د حاکمانو له لورې د اضطراري ټېکس په اړه لږ نرم دی، د دوی له نظره او د دوی په اتباع کې د شاطبي له نظره د اضطرار په ضمن کې يو لړ حاجيات هم شامل دي، چې دا حکومتونو ته لږ خلاص لاس ورکوي او د حفظ مال مقصد په ډېره ښه توګه په کې نه رعايت کېږي.

په دې اړه بيا امام غزالي رحمه الله خپل نظر په دوو کتابونو کې وړاندې کړی دی، خلاصه نظر يې په المستصفی او تفصيلي نظر يې شفاء الغليل کې ذکر کړی دی، امام غزالي د المستصفی د دويم قطب په خاتمه کې د وهمي اصولو په ضمن کې د استصلاح د اصل يادونه کوي او د مثالونو په ضمن کې وايي: که څوک ووايي: د ټېکس لګول خو د مصلحت له جملې څخه دي ايا دا کار کوم جواز لري؟ موږ د دې په جواب کې وايو: تر څو چې د حکومت او حاکم په لاس کې ډېر مالونه شتون ولري نو دا کار ناروا دی، خو کله يې که په لاس کې مال نه وه او په خزانه کې هم دومره مال نه وه چې د لښکر مصارف پوره کړي او حالت هم داسې وي چې که لښکر تيت شي او هر څوک په خپل کسب وکار پسې ولاړ شي نو د دې وېره

---

[١] - د دې تفصيلاتو لپاره وګورئ: غياث الأمم في التياث الظلم دويم فصل (إذا كثرت عساكر الإسلام ولم تف موارد بيت المال بمؤنتهم) دا عنوان د کتاب په سافټ نسخه کې شتون لري په چاپي نسخه کې نشته، خو ډېر مناسب عنوان دی، ص٢٨٠ – ٢٨٦.

[٢] - غياث الأمم ص ٢٥٧- ٢٦١، (مخکې په تفصيل سره ذکر شوی).

به پیدا شي چې کافران اسلامي خاورې ته را ننوځي او یا د فتنه ګرو له لورې د فتنې د راپورته کېدلو ویره وي، نو په داسې حالاتو کې امام (حکومت) ته دا جواز لري چې د لښکر د مصرف په اندازه په شتمنو او مال دارانو ټېکس ولګوي، بیا یې خوښه که دا یې په ځمکه کېښوده او که په بل څه په دې کې کوم باک او حرج نشته، ځکه موږ په دې پوهېږو چې کله دوه مفسدې او دوه ضررونه یو د بل په مقابل کې واقع شي، نو شریعت د دواړو مفسدو او ضررونو څخه لوی او خطرناک ضرر او مفسده دفع کوي. او دا کوم مال چې د ټېکس په توګه شتمن خلک حکومت ته په دې حالت کې ورکوي دا د هغه ګواښ په مقابل کې ډېر کم او وړوکی دی چې د یو قوي حاکم د نه شتون په حالت کې یوې سیمې ته متوجه کېدلی شي[1].

د امام غزالي د ټولو عبارتونو څخه دا په څرګنده توګه معلومېږي چې کله په واقعي توګه یو مسلمان حاکم دې ته اړ شي چې د اسلامي خاورې څخه دفاع وکړي او په بیت المال کې نورې پیسې نه وي او د نورو مدارکو څخه یې تدارک هم ممکن نه وي نو بیا د اړتیا په اندازه په موقته توګه د مالیې (ټېکس) د لګولو لپاره ګام پورته کولی شي، خو که د حاکمانو د عیش او نوش لپاره وي نو بیا دا کار ناروا دی، ځکه دا د خلکو په انفرادي ملکیت باندې تېری او تجاوز دی چې شریعت حرام کړی دی.

په دې قضیه کې د امام غزالي تاکید پر دې دی چې که د کفارو په مقابل کې د لښکر د تیارولو اړتیا وي او یا د هېواد داخلي نظم له منځه ځي او دا اړتیا واقعي او حقیقي وي او په بیت المال کې هیڅ مبلغ شتون ونلري، نو بیا دا ټېکس ایښودل روا دي، په یو عبارت کې وایي: "فنقول أولا: توظيف الخراج – في عصرنا هذا، وكل عصر هذا مزاجه ومنهاجه – ظلم محض لا رخصة فيه؛ فإن آحاد الجند لو استوفيت جراياتهم، ووزعت على الكافة: لكفاهم برهة من الدهر، وقدرا صالحا من الوقت. وقد تشمخوا: بتنعمهم وترفههم في العيش، وتبذيرهم في إفاضة الأموال على العمارات، ووجوه التجمل على سنن الأكاسرة؛ فكيف نقدر احتياجهم إلى توظيف خراج لإمدادهم وإرفاقهم، وكافة أغنياء الدهر فقراء بالإضافة إليهم؟"[2]. لومړی خو خبره دا ده چې زموږ په زمانه کې او په هره هغه زمانه کې چې مزاج او تګلاره یې زموږ د زمانې په څېر وي ټېکسونه لګول او مالیات اخیستل خالص ظلم دی، هیڅ ډول رخصت په کې نشته، ځکه د هر لښکري (اوس د هر چارواکي) مالونه او استحقاقات که موږ په عامو خلکو تقسیم کړو نو د هغوی د ډېر وخت مصارف پوره کولی شي، دوی د همدې د نازونو او نعمتونو د ژوند له امله او د لوړو عمارتونو د جوړولو لپاره د زیاتو مالونو د مصرفولو او کسرى په څېر په جمالیاتو باندې د مصارفو له امله له نورو خلکو ځان پوره ګڼي، په داسې حال کې

---

[1] - د دې لپاره وګورئ: المستصفى من علم الأصول ج ۲ ص ۴۹۵-۴۹۶، د امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالي (۴۵۰هـ ۵۰۵هـ)، تحقیق: حمزة بن زهير حافظ، بدون تفاصيل الطبع، دلته د امام غزالي عبارت په لاندې ډول دی: «فَإِنْ قِيلَ : فَتَوْظِيفُ الْخَرَاجِ مِنْ الْمَصَالِحِ فَهَلْ إلَيْهِ سَبِيلٌ أَمْ لَا ؟ قُلْنَا : لَا سَبِيلَ إلَيْهِ مَعَ كَثْرَةِ الْأَمْوَالِ فِي أَيْدِي الْجُنُودِ , أَمَّا إذَا خَلَتْ الْأَيْدِي مِنْ الْأَمْوَالِ وَلَمْ يَكُنْ مِنْ مَالِ الْمَصَالِحِ مَا يَفِي بِخَرَاجَاتِ الْعَسْكَرِ وَلَوْ تَفَرَّقَ الْعَسْكَرُ وَاشْتَغَلُوا بِالْكَسْبِ لَخِيفَ دُخُولُ الْكُفَّارِ بِلَادَ الْإِسْلَامِ أَوْ خِيفَ ثَوَرَانُ الْفِتْنَةِ مِنْ أَهْلِ الْعَرَامَةِ فِي بِلَادِ الْإِسْلَامِ , فَيَجُوزُ لِلْإِمَامِ أَنْ يُوَظِّفَ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ مِقْدَارَ كِفَايَةِ الْجُنْدِ , ثُمَّ إنْ رَأَى فِي طَرِيقِ التَّوْزِيعِ التَّخْصِيصَ بِالْأَرَاضِي فَلَا حَرَجَ ; لِأَنَّا نَعْلَمُ أَنَّهُ إذَا تَعَارَضَ شَرَّانِ أَوْ ضَرَرَانِ قَصَدَ الشَّرْعُ دَفْعَ أَشَدِّ الضَّرَرَيْنِ وَأَعْظَمَ الشَّرَّيْنِ وَمَا يُؤَدِّيهِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ قَلِيلٌ بِالْإِضَافَةِ إلَى مَا يُخَاطِرُ بِهِ مِنْ نَفْسِهِ وَمَالِهِ لَوْ خَلَتْ خُطَّةُ الْإِسْلَامِ عَنْ ذِي شَوْكَةٍ يَحْفَظُ نِظَامَ الْأُمُورِ وَيَقْطَعُ مَادَّةَ الشُّرُورِ».

[2] - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص ۲۳۴، تألیف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ۵۰۵ هـ)، تحقیق: د. حمد الكبيسي، خپرونکي اداره: مطبعة الإرشاد – بغداد، لومړی چاپ، کال: ۱۳۹۰ هـ - ۱۹۷۱ م.

څرنگه دا امکان لري چې موږ گومان وکړو چې دوی سره د مرستې او په دوی باندې د آسانتیا راوستلو لپاره د مالیې لګولو اړتیا ده، حال دا چې د زمانې شتمن خلک د دوی په نسبت فقیران دي!.

په دې مسأله کې د حکم بنسټ

د دې مسألې د حکم د بنسټ په اړه د فقهاوو ترمنځ د نظر تفاوت شتون لري، په عامه توګه د دې د حکم د بیان په اړه دوه تګلارې غوره کړې شوې دي:

د استصلاح یا د مصالحو پر اصل باندې تکیه

یو شمېر فقهاء چې د دې مسألې د حکم د بیانولو لپاره چې د کوم اصل څخه استفاده کېږي هغه د «مصلحت» یا د «استصلاح» اصل دی، مصلحت د اصولو د علماوو له نظره په درې ډوله ویشل کېږي:

- معتبر مصالح؛ دا هغه مصالح دي چې په شرعي نصوصو کې معتبر ګڼل شوي وي، چې دا د ټولو علماوو له نظره د اعتبار وړ دي، خو دا په حقیقت کې د مصلحت له امله حجت نه دي بلکې د هغه نصوصو له امله حجت ګڼل کېږي چې دا ډول مصالح معتبر ګڼي.
- لغوه او غیر معتبر مصالح؛ دا هغه مصالح او ګټې دي چې شریعت لغو او غیر معتبر ګرځولي وي، لکه د حرامو لارو څخه د مال ترلاسه کول او یا د حرامو لارو څخه استمتاع کول او داسې نور، دا د ټولو له نظره لغوه او غیر معتبر مصالح دي او هیڅ ډول حجیت نه لري.
- مرسله مصالح؛ دا هغه مصالح دي چې په شریعت کې یې په اعتبار او یا عدم اعتبار باندې هیڅ دلیل شتون ونلري، د دې درېیم قسم په اړه د علماوو ترمنځ اختلاف دی چې دا ډول مصالح حجت دي که نه؟ د امام مالک رحمه الله په مذهب کې دې ته د حجت په سترګه کتل کېږي او نور یې حجت نه ګڼي[1].

علماء چې کله دا قضیه بحث کوي دا مسأله ورسره مطرح ده، چې دا ډول مصلحت چې له امله یې د خلکو په فردي ملکیت باندې تجاوز لازمېږي ملغی مصالح شمېرل کېږي او که مرسله مصالح ګڼل کېږي، که ملغی مصالح وي، نو بیا باید د هیڅ چا له نظره پرې د جواز حکم ونه شي او که د مرسله مصالحو له جملې څخه وي، نو د مالکیانو له نظره خو دا قضیه حل ده، ځکه هغوی یې حجت ګڼي، خو نور بیا په څه بنسټ دې ته جواز ورکوي؟

له همدې امله کله چې امام جویني او د هغه په اتباع کې امام غزالي او بیا وروسته امام شاطبي دا قضیه بحث کوي، هغوی سره دا خبره مطرح ده چې دا د شریعت د طبیعت سره یو نا آشنا مصلحت دی، ځکه په دې کې د خلکو د ممتلکاتو او مالونو مصادره ده او دا کار په شریعت کې ناروا دی او له همدې امله د خلفای راشدینو په وخت کې داسې کوم ټېکس نه وه، دا د بادشاهت د زمانې کار دی کله چې پادشاهان ډېر اسراف کوونکي او د شریعت د طبیعت څخه منحرف شول، نو دا ډول ټېکسونه او مالیې رواج شوي، خو له دې سره سره یې بیا هم د جواز خبره کوي، ځکه چې دوی ورته د شریعت له نظره د اعتبار یو څه دلایل لټوي، وایي چې د یتیم سرپرست د هغه په مال کې د هغه د مصلحت لپاره تصرف کولی شي او شریعت دا ډول تصرف درست ګڼي او د دې سرپرست ولایت هم تام ولایت نه دی، نو چا ته

[1] - د دې د تفصیلاتو لپاره وګورئ: المستصفی ج ۲ ص ۴۷۸ او له هغې وروسته، د څلورم قطب خاتمه (الأصل الرابع من الأصول الموهومة: الاستصلاح). (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

چې ولایت عامه ترلاسه وي هغه هم د همدې شرعي اصل پر بنسټ د خلکو په مالونو کې د شرطونو سره سم تصرف کولی شي.

څوک چې دې قضیې ته د مصالحو له نظره ګوري په دوی کې بیا څه خلک دې ته توسعه ورکوي او څه خلک ورسره په تنګه دایره کې تعامل کوي، لکه مخکې مو چې د فقهاوو په فتواګانو کې ولیدل.

د اضطرار پر اصل باندې تکیه

خو یو شمېر خلک بیا دا قضیه د مصالحو پر بنسټ نه بحث کوي او تصور یې دا دی چې دا ډول مصلحت د ملغی مصلحت له جملې څخه دی، ځکه په شریعت کې د خلکو شخصي ملکیتونه د تجاوز او تعدي څخه ساتل او د مال ساتنه د ضروریاتو له جملې څخه دي او څه چې د ضروریاتو سره په ټکر کې وي هغه هیڅکله هم شرعي مصلحت نه شي کېدلی، خو د دې سره وایي چې د اضطرار په وخت کې د یو لړ شرطونو په رعایت کولو سره د ناروا شیانو سره د مباحاتو په څېر تعامل درست دی، نو کله چې د کفارو د تیري په پایله کې د مسلمانانو نفوس، دین او ناموس د ګواښ سره مخامخ وي، نو هلته بیا د مال قربانول درست کار دی، خو په دې کې هم باید هغه شرطونه چې علماوو یاد کړي دي رعایت شي، په غیاث الأمم في التیاث الظلم کتاب کې د امام جویني رحمه الله استدلال همداسې یو استدلال دی چې د جهاد د لزوم په وخت کې چې کله په بیت المال کې مال موجودنه وي، نو دا د اضطرار حالت دی، په دې حالت کې حاکم ته د شتمنو څخه د مال اخیستل روا دي، همدا راز کله حاجت هم د ضرورت قایمقام ګرځي چې جهاد بالفعل قایم نه وي، خو اړتیا یې لیدل کېږي، نو په دې حالت کې هم ورته جواز لري لکه مخکې مو چې هغه درې حالتونه د امام جویني څخه نقل کړل.

سمه خبره څه ده؟

سمه خبره دا ده چې کله د حاکم له لورې په خلکو باندې اجباري مالیه وضع کېږي، دا ډول مالیه د اضطرار د احکامو تابع ده او دلته د موازناتو هغه قواعد د تطبیق وړ دي چې د دوو مفسدو ترمنځ موازنه کوي او کمه مفسده د لوې مفسدې د دفع کولو لپاره د تحمل وړ ګڼي، ځکه دلته دوه مفسدې شتون لري:

لومړې مفسده: د خلکو په ملکیت کې تصرف او د هغوی مال د هغوی له خوښې پرته اخیستل چې دا کار شریعت حرام ګرځولی او دا یوه لویه مفسده ده.

دویمه مفسده: د کفارو برلاسي بله مفسده ده، که د شتمنو څخه د هغوی یوه اندازه مال د مالیې (ټېکس) په صورت کې وانخیستل شي، نو په اسلامي نړۍ د کفارو د غلبې او برلاسي قطعي ویره رامنځته کېږي.

نو له دې امله چې د کفارو د غلبې او برلاسي په پایله کې دین، ازادي او تر دې چې د خلکو ناموس او مال ټولو ته زیان رسېږي، نو له دې امله دا ډېره لویه مفسده ده، چې د دین ډېر ضروریات ورسره د تهدید سره مخامخ کېږي او په بل اړخ کې مال دی چې په عامه توګه د لومړې مفسدې د دفع کولو لپاره ترې کار اخیستل کېږي او د مال مصرفول خلک د هغو مفاسدو په مقابل کې ډېره وړه مفسده ګڼي چې د کفارو د غلبې په پایله کې خلک ورسره مخامخ کېدلی شي.

همدا راز د دین ټول ضروریات د اهمیت له نظره په یوه سویه کې قرار نه لري، لکه د مقاصدو علماوو چې ویلي دي، په لومړۍ درجه کې د دین حفاظت دی، په دویمه درجه کې د نفس ساتنه ده او بیا د عقل او بیا وروسته ناموس او په آخر کې بیا مال راځي، له دې امله کله چې دوه ضروریات د تهدید سره

مخامخ شي، نو بيا بايد د موازناتو د فقهې پر بنسټ يو ته ترجيح ورکړی شي، چې په دې حالت کې د دين او نفس ساتنې ته د مال په ساتنه ترجيح ورکړل شوې ده.

له دې امله کله چې د اضطرار حالت وي او کوم بل علاج نه وي، نو بيا د شرعي او مطاع حاکم له لورې د خلکو د مال سره د اضطرار د شرطونو په نظر کې نيولو سره د مباح مال په څېر تعامل کېدلی شي او عادل حاکم ته ترې د اړتيا په اندازه استفاده کول جواز لري.

د امام عز بن عبد السلام فتوا هم په همدې بنسټ ولاړه وه، امام ذهبي چې په کومو کلماتو دا فتوا نقل کړې ده هغه په لاندې ډول دي: "إذا طرق العدو البلاد وجب على العالم كلهم قتالهم، وجاز أن يؤخذ من الرعية ما يستعان به على جهادهم، بشرط أن لا يبقى في بيت المال شيء، وأن تبيعوا ما لكم من الحوائص والآلات، ويقتصر كل منكم على فرسه وسلاحه، ويتساووا في ذلك هم والعامة. وأما أخذ أموال العامة مع بقاء ما في أيدي الجند من الأموال والآلات الفاخرة فلا"[١].

کله چې په بغداد کې د خليفه له لورې کمال الدين بن العديم د تاتاريانو پر ضد د مرستې د غوښتنې سره راغی، نو سيف الدين قطز د هېواد مشران او مسؤولين را ټول کړل، نو عز الدين بن عبد السلام او قاضي بدر الدين سنجاري هم راغلل، (په دې وخت کې سيف الدين قطز رسمي سلطان نه و، بلکې سلطان د هغه د استاذ کوچنی زوی علي بن المعز و، چې د همدې لپاره يې عزل کړ چې په دې ستونزمن حالت کې د دولت چارې پرمخ نه شي وړلی) نو همدا وړوکی سلطان علي بن المعز الملک المنصور په دربار کې ناست و، د قطز له لورې پوښتنه دا مطرح وه چې د تاتاريانو پر ضد د جهاد لپاره د خلکو څخه اضافي مال اخيستل جواز لري که نه؟ په دې اړه ټول خلک د سلطان العلماء عز بن عبد السلام خبرې ته منتظر وو، په دې اړه د هغه د خبرو لنډيز داسې وو: کله چې دښمن په يوې خاورې باندې بريد وکړي پر ټولو باندې جهاد فرض گرځي او د رعيت څخه د هغه مال اخيستل روا دي چې د دوی پر ضد په جهاد کې ترې کار واخيستل شي، خو په دې شرط چې په بيت المال کې هيڅ شی هم شتون ونه لري او په دې شرط چې تاسې (د مصر مملوکي اميران) خپل د شان او شوکت د ښودلو لپاره جوړ کړي لباسونه او وسايل وپلورئ او ستاسې څخه هر يو سره يوازې د هغه آس او وسله پاتې شي او دوی (اميران) او عام خلک سره برابر شي او په داسې حال کې چې د پوځ د مشرانو مالونه او ټول وسايل د هغوی سره پاتې شي، نو په داسې حالت کې د عامو خلکو څخه مال (ټېکس) اخيستل روا نه دي.

د همدې لپاره يو شمېر علماوو په دې اړه ډېر شديد او سخت دريځ درلوده، د امام نووي رحمه الله څخه هم بالکل همداسې يوه فتوا نقل شوې ده چې رکن الدين الظاهر بيبرس چې د تاتاريانو پر ضد د جهاد لپاره د خلکو څخه مال اخيستلو په اړه فتوا وغوښتله، نو امام نووي رحمه الله ورته تقريبا د عز بن عبد السلام سره په ورته الفاظو فتوا ورکړه[٢].

---

[١] - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ج ٤٨ ص ٤٥، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، خپرونکې اداره: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، لومړی چاپ، کال: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

[٢] - حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ج ٢ ص ١٠٥، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى : ٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، خپرونکې اداره: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه – مصر، لومړی چاپ، کال: ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧م. ويل کېږي چې د همدې فتوا په نتيجه کې امام نووي رحمه الله د دمشق څخه وشړل شو، خو بيا چې کله علماوو بيبرس ته وويل چې دا خو د لويو علماو او صلحاوو له جملې څخه دی، نو هغه بېرته

دا چې اصل د خلکو په مالونو او ملکیتونو کې حرمت دی، خو د شرعي اړتیا او ضرورت په وخت کې د امام او حاکم لپاره ترې استفاده کېدلی شي، د هغه فتوا څخه هم څرګندېږي چې تسولي د ابن منظور[1] څخه نقل کړی دی، هغه وايي: اصل دا دی چې پر مسلمانانو باید د شرعي واجبو مصارفو څخه پرته نور اضافي تاوانونه وضع نشي، باید زکات ترې وغوښتل شي او څه چې په قرآن او سنتو کې واجب کړی شوي دي لکه فيء، غنیمت، کانونه او رکاز، هغه مال چې وارث ونه لري، خو که بیت المال د لښکر د تنخواګانو او د جنګي سامان او جنګ لپاره د امادګۍ د مصارفو څخه عاجز شي، نو بیا څومره چې اړتیا ده په خلکو وویشل شي او د ټېکس په توګه باید له هغوی څخه واخیستل شي او دا حکم د قرآن کریم له دې ایت څخه استنباط کېږي چې الله فرمايي: (هغه خلکو وویل: ای ذو القرنین! یأجوج او مأجوج په ځمکه کې فساد کوونکي دي، نو ایا موږ تاسې ته یوه مالیه، خراج او ټېکس تعین نکړو؟[2]. خو دا مالیه اخیستل د څه شرطونو پرته روا نه ده:

لومړی: چې بیت المال په واقعیت کې عاجز وي او حاجت او ضرورت متعین وي (واقعا د اضطرار حالت متحقق وي).

دویم: چې کوم مال د خلکو څخه د مالیې په توګه اخیستل کېږي امام (حکومت) هغه مال په انصاف سره مصرف کړي، دا روا نه دي چې مسلمانان پرېږدي او ټول مال د ځان لپاره مختص کړي او دا هم روا نه دي چې اسراف وکړي او یا یې داسې چا ته ورکړي چې هغه یې حقدار نه وي او حقدار ته له هغه زیات ورکړي چې هغه یې حقدار دی.

دریم: چا باندې چې دا تاوان (ټېکس) اچول کېږي هغه باید د دې توان ولري، هغه باندې نه باید ظلم وشي او نه ورته ضرر متوجه کړی شي او څوک چې هیڅ هم نه لري او یا لږ مال لري هغه باندې دا تاوان (مالیه) کېښښودل شي.

وغوښـــتل چې راشي، خو امام نووي رحمه الله وویل: چې تر څو په دمشـــق کې بیبرس وي زه هلته نه ځم، همدا وه چې د یوې میاشتې په دننه کې بیبرس مړ شو او امام نووي رحمه الله ته دمشق ته د ورتګ شرط له منځه ولاړ.

[1] - دا أبو عمر، عثمان بن يحيى بن محمد بن منظور، القيسي، المالقي، نومېړي، امام سـيوطي يې په اړه وايي: د غرناطې په تاريخ کې راځي: هغه د علم او عقل لپاره په یوې مشـــهورې او آبادې کورنۍ کې پیدا شـــوی و، د خپلې ســـیمې د علماوو د مشرانو څخه و، ډېر مفید اســـتاذ و، د اجتهاد، اســـتدلال او تحقیق خاوند او ذهین انســـان و، د «بلش» او «مالقة» قاضي تیر شـــوی، د تألیفاتو څخه یې «بغیة المباحث فی معرفة الموارث» او «اللمع الجدلية في كيفية التحدث فی علم العربية»، په مالقه (اندلس) کې په کال ۷۳۵هـ کې وفات شو. د ژوند د حالاتو لپاره یې وګورئ: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج ۲ ص ۱۳۶- ۱۳۷، تالیف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (سنة الولادة ۸۴۹هـ/ سنة الوفاة ۹۱۱هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، دویم چاپ، کال ۱۳۹۹هـــ ۱۹۷۹م. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص ۱۹۲، المؤلف: إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (المتوفى: ۷۹۹هـ)، تحقيق اوتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، خپرونکي اداره: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ج ۲ ص ۱۵۶۱، المؤلف: مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (المتوفى: ۱۰۶۷هـ) الناشر: مكتبة المثنى - بغداد (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية)، تاريخ النشر: ۱۹۴۱م.

[2] - له دې ایت څخه اســـتدلال هم عجیب دی، ځکه دلته ذو القرنین د خلکو مالونه په زور نه اخلي بلکې خلک پخپله خوښـــه ورته د مال پشنهاد کوي او هغه یې ترې نه قبلوي.

څلورم: دا چې هر وخت دا کار وڅاري، کېدلی شي حالت داسې بدل شوی وي چې بیت المال په ځان بسیا شوی وي او په بیت المال کې د موجود مال څخه زیات مال ته اړتیا نه وي پاتې[۱].

په کوم ځای کې چې ابو العباس الونشریسي دا فتوا نقل کړې، هلته یې لیکلي دي چې د ابن منظور د فتوا لاندې د یو عالم چې محمد المواق نومېږي تصدیق هم شتون لري[۲].

ابن خلکان نقل کړی چې کله د موحدینو ستر حاکم یوسف بن تاشفین په اندلس کې د جهاد لپاره مال ته اړ شو، نو بېلابېلو ولایتونو ته یې په دې اړه مکتوبونه ولېږل چې د علماوو نظر واخلي، یو مکتوب یې (المریة)[۳]ته هم ورسېده او په هغه کې لیکلي وو چې د علماوو یو جماعت ورته د حضرت عمر رضي الله عنه په اقتداء کې د خلکو څخه د مال د راټولول (ټېکس اخیستلو) فتوا ورکړې ده، ځکه حضرت عمر رضي الله عنه هم دا کار کړی و، دا مکتوب د (المریة) خلکو د هغه ځای قاضي چې ډېر دیندار او متقي انسان و او ابو عبد الله محمد بن یحیی الفراء نومېده وروړ، نو هغه یوسف بن تاشفین ته ولیکل: اما بعد؛ امیر المؤمنین چې د کومې مرستې غوښتنه کړې او د هغه په ځواب کې زما تاخیر او دا چې ابو الولید باجي او په (العدوة) او اندلس کې ټولو فقهاوو ورته د دې (مال) د مطالبې فتوا ورکړې او دا یې ویلي چې حضرت عمر رضي الله عنه همداسې د خلکو څخه غوښتنه کړې وه، نو حضرت عمر رضي الله عنه د پیغمبر صحابي او هغه سره په یو ځای کې دفن دی او په عدالت کې یې هم هیڅ شک نه شي کېدلی او تاسې (امیر المؤمنینه) نه خو د پیغمبر صحابي یې، نه یې وزیر او مشاور یې او نه داسې څوک یې چې په عدالت کې یې شک نشي کېدلی، نو که فقهاوو په عدل او انصاف کې د حضرت عمر حیثیت درکړی وي، نو الله به د هغوی څخه پوښتنه وکړي او ورسره به حساب هم وکړي.

او حضرت عمر رضي الله عنه د (ټېکس/ اضافي مال) غوښتنه تر هغه نه وه کړې تر دې چې مسجد نبوي ته داخل شو او هلته یې قسم وخوړ چې د هغه سره د بیت المال یو درهم هم نشته چې په مجاهدینو

---

[۱] - أجوبة التسولي عن مسائل الأمير عبد القادر في الجهاد ص ۲۸۸، تأليف: علي بن عبد السلام بن علي، أبو الحسن التُّسُولي المالكي (المتوفى: ۱۲۵۸هـ)، تحقيق: عبد اللطيف أحمد الشيخ محمد صالح، خپرونکې اداره: دار الغرب الإسلامي، لومړی چاپ، کال: ۱۹۹٦م. د تسولي عبارت په لاندې ډول دی: «" الأصل: أن لا يطالب المسلمون بمغارم غير واجبة بالشرع، وإنما يطالبون بالزكاة، وما أوجبه القرآن والسنة، كالفيء، والركاز، و إرث من ورثه بيت (المال)، لكن إذا عجز بيت المال عن أرزاق الجند، وما يحتاج إليه من آلة حرب وعدّة، فيوزع على الناس ما يحتاج إليه من ذلك، ويستنبط هذا الحكم، من قوله تعالى: { قَالُوا يَاذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا ...} [الكهف: ٩٤].
لكن لا يجوز ذلك إلاّ بشروط:
أحدها: أن يعجز بيت المال، وتتعيّن الحاجة.
وثانيها: أن يصرفه الإمام بالعدل، فلا يجوز: أن يستأثر به دون المسلمين، ولا ينفقه في سرف، ولا يعطي من لا يستحق، ولا أكثر ممّا يستحق.
وثالثها: أن يكون المغرم على من كان قادراً من غير ضرر ولا إجحاف، ومن لا شيء له أو له شيء قليل لا يغرم شيئاً.
ورابعها: أن يتفقّدها في كل وقت، فربما جاء وقت لا يفتقر فيه لزيادة على ما في بيت المال)"»

[۲] - وګورئ: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقي/ والأندلس والمغرب ج ۱۱ ص ۱۲۹، تأليف: أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت ۹۱٤هـ) چاپوونکې اداره: د المغرب د اوقافو او شؤون اسلامي وزارت، کال ۱۴۰۱هـ ۱۹۸۱م. دا کتاب بیا نشر او علمي تحقیق ته اړتیا لري، بې شمېره طباعتي غلطۍ په کې دي، تر څو یې نص تصحیح نه شي د درستې استفادې وړ نه دی، ځکه چا بې له اهتمام څخه چاپ کړی دی.

[۳] - المرية د میم په فتحې او یا مشدده ده، د اندلس د «البيرة» سیمې یو ولایت دی.

يې مصرف کړي، نو ته هم بايد په خپل ځای کې د علماوو په شتون کې جامع مسجد ته ولاړ شې او قسم وخورې چې تاسې سره يو درهم هم نشته او نه په بيت المال کې يو درهم شتون لري، نو بيا به ته د دې مال غوښتنه کولی شې[۱].

د اضطراري ماليې لپاره شرطونه

د دې ټولو علماوو د تصريحاتو څخه دا معلوميږي چې درسته خبره همدا ده چې دا ډول (ماليه) اضطراري ماليه او ټيکس و او يوازې د اضطرار په حالت کې علماوو د اضطرار د قاعدې سره سم (چې مخکې يې يادونه وشوه) د دې اجازه ورکړې وه، دا داسې کوم دايمي او مستمر حالت نه دی، دا حالت که اوس هم رامنځته شي د علماوو دا فتوا پر خپل ځای درسته او صحيح ده، خو د عادي ټيکسونو او مالياتو لپاره بنسټ نه شي ګرځېدلی چې حکومت يې په مستمر ډول د خلکو څخه اخلي، ځکه هغه شرطونه چې د دې اضطراري ټيکس د جواز لپاره علماوو ټاکلي دي هغه په دې عادي مالياتو (ټيکسونو) کې شتون نه لري او نه دا عادي ماليات (ټيکسونه) د اضطرار د حالت د معالجې لپاره اخيستل کېږي او يا داسې کوم حاجت علماوو مشخص کړی چې د ضرورت قايمقام وګرځي او د خلکو په مالونو کې دې د هغوی له خوښې پرته د تصرف د جواز لامل شي.

څه شرطونه چې د ابن منظور په عبارت کې مخکې ياد شول دلته يې بيا ټول د دې لپاره ذکر کوم چې څوک د دې اضطراري ټيکس څخه د عادي ټيکس د جواز لپاره استدلال ونه کړي، ځکه د فتوا شرط دا دی چې بايد د ټولو شرطونو سره واخيستل شي، که څوک شرطونه پرېږدي او فتوا اخلي دا ناروا کار کوي، دا شرطونه په لاندې ډول دي:

لومړی شرط: د مشروع او عادل حاکم شتون

د شرعي عادل حاکم شتون د دې لپاره اړين دی چې ټول هغه تصرفات چې حاکم يې کوي او کومو ته چې په فقهي قواعدو کې اشاره شوې ده له هغوی څخه شرعي حاکم مراد دی، هغه حاکم چې شرعا يې حکومت منعقد ګڼل کېږي، د دې شرط يادونه د امام جويني، امام غزالي او امام شاطبي او نورو په فتواګانو کې شوې ده.

فقهي قاعده وايي: "لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بلا سبب شرعي"[۲]. د چا په مال کې د شرعي سبب څخه پرته د هيڅ چا لپاره تصرف جايز نه دی. ورسره بله قاعده دا ده چې وايي: "لا يصح التصرف في ملك الغير إلا بولاية شرعية، أو نيابة عرفية"[۳]. د بل چا په مال کې د شرعي يا عرفي ولايت څخه پرته تصرف صحيح نه دی. همدا راز هغه ټولې قاعدې چې د امام د تصرف په اړه راغلي دي او د السياسة الشرعية قواعد بلل

---

[۱] - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج ۷ ص ۱۱۸-۱۱۹، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (۶۰۸هـ ۶۸۱هـ) تحقيق: إحسان عباس، چاپوونکې اداره: دار صادر بيروت، ب. ت.

[۲] - مجلة الأحكام العدلية قاعدة رقم: ۹۷. مَجَلَّةُ الأَحْكَامِ الْعَدْلِيَّةِ، د قاعدې شمېره (۹۷)، تاليف: د عثماني خلافت د علماو او فقهاو د يو کميسيون له لورې تاليف شوی کتاب، نشرونکې اداره: نور محمد کتابخانه تجارت کتب، آرام باغ کراچي.

[۳] - معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية ج ۱٤ ص ۹٦.

کېږي، لکه " تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"[١] په دې ټولو کې د امام څخه مراد شرعي امام دی او شرعي امام هغه دی چې د عقد له لارې او په شرعي طريقه د امامت مقام ته رسېدلی وي.

نو د شرعي حاکم تر ټولو بنسټيز شرط دا دی چې په خلکو باندې به په زور نه وي مسلط، بلکې د خلکو په خوښه او د مسلمانانو ترمنځ د مشورې په پايله کې به دې منصب ته رسېدلی وي، د دې تر څنګ بايد هغه ټولې ځانګړتياوې ولري چې علماوو د دې منصب لپاره ذکر کړي، دي، په نورو ځانګړتياوو کې ډېر اختلاف نشته، ځکه مسلمان، پرهېزګاره، عاقل، بالغ، مذکر، د دې منصب په غوښتنو پوهه (د اجتهاد شرط د علماوو په تصريح اوس ساقط دی) د حواسو له پلوه سالم هغه شرطونه دي چې تقريبا ټول پرې اتفاق لري.

خو د خلکو په خوښه دې منصب ته رسېدل هغه قضيه ده چې اسلام ورته ډېر بنسټيز اهميت ورکوي، خو له بده مرغه څوک د اسلام دا بنسټيز اصل په نظر کې نه نيسي، د شوراييت اړوند ټول نصوص د دې لپاره دليل دي، همدا راز هغه زيات احاديث چې د مسلمانانو له مشورې پرته د حاکم ټاکل ناروا ګڼي ټول په دې دلالت کوي[٢].

د دې تر څنګ اوس علماء په دې اتفاق لري چې په اسلامي هېوادونو کې د موجودو حاکمانو څخه هيڅ يو هم د مسلمانانو د امام او خليفه حکم نه لري، بلکې اوس بايد د هغه سيمې د خلکو په مشوره لنډمهاله اداره جوړه کړی شي او کله چې اسلامي خلافت رامنځته شي بيا دې ورسره يو ځای شي.

لنډه دا چې حاکم که رسمي امام او خليفه وي او که په اوسنۍ زمانه کې د هېوادونو مشران وي ټول هغه وخت اضطراري ماليه له خلکو څخه اخيستلی شي چې مشروعيت ولري او د خلکو په مشوره دې منصب ته رسېدلی وي او خلکو يې په ټاکنه کې ګډون لرلای وي.

د دې ترڅنګ دا شرط هم ډېر اړين دی چې حاکم به د اهليت خاوند وي، لکه څرنګه چې د يو مسلمان حاکم مسؤوليتونه له يوې زمانې څخه بلې زمانې ته بدلون مومي، ځکه د هرې زمانې خپلې غوښتنې وي، نو د ارزښتونو تر څنګ بايد د دې منصب اړونده مسؤوليتونو باندې پوه وي او په ورته وخت کې د دې مسؤوليتونو د سرته رسولو توان هم ولري.

د عدالت شرط علماوو ځکه ايښی دی چې دا ماليات (ټېکسونه) په ظالمانه توګه وانه اخلي، کله چې حاکم عادل وي بيا به په ظلم د چا مال نه اخلي.

دويم شرط: د اضطراري ماليې د لګولو لپاره بايد د اضطرار شرط رامنځته شي

د دې شرط معنی دا ده چې حکومت بايد واقعي اړتيا ولري، چې د دې اړتياوو مثالونه د امام جويني، امام غزالي، شاطبي او نورو فقهاوو په اقوالو کې مخکې ذکر شول، چې د کفارو يرغل او بريد دفع کول ور په غاړه وي او يا د مسلمانانو څخه کوم لوی ګواښ دفع کول ورته په مخ کې وي چې که هغه دفع نه شي، نو مسلمانان به ضروريات له لاسه ورکړي، که داسې حالت نه وي بيا اضطراري ماليه نه شي اخيستلی، دا درسته خبره ده چې فقهاوو کله حاجيات هم د ضرورياتو قايمقام ګرځولي دي، په دې معنی چې که کله

---

[١] - الأَ ْشبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَب أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ ص ۱۲۳، تاليف: الـ َّشيْخ زَيْنُ الْعَابِدِيْنَ بْنِ إِبْرَاهِيْم بْنِ نُجَيْم (۹۲۶-۹۷۰هـ)، خپرونکې اداره: دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان، د چاپ کال ۱٤۰۰هـ=۱۹۸۰م. همدا راز مجلة الأحكامً العدلية د مادې شمېره: ۵۸

[٢] - د دې قضيې تفصيلات دلته اوس ممکن نه دي، په يو بل بحث کې بايد په دې اړه په تفصيل سره بحث وشي.

حاجیات هم له لاسه ورکول کېږي هلته هم د حرامو ارتکاب جواز لري، لکه د ضروریاتو د ضایع کېدو په صورت کې، خو دا هم مطلق نه دی بلکې د دې لپاره هم اجتهاد ته اړتیا ده، له همدې امله په وروسته یو شرط کې دا راځي چې باید دا د اهل شورا په مشوره تشخیص شي چې دا حاجت د ضرورت قایمقام دی که نه؟.

همدا راز په دې کې علماوو دا هم په نظر کې نیولې ده چې باید په بیت المال کې هیڅ ډول مال شتون ونه لري، ځکه که په بیت المال کې مال شتون ولري بیا د اضطرار حالت نه رامنځته کېږي.

دا شرط علماوو له دې امله ایښی دی چې د حکومت او حاکم لپاره اصلا د ولس او عامو خلکو په مال کې تصرف او مداخله ناروا ده، لکه مخکې مو چې په تفصیل سره د شرعي نصوصو په رڼا کې ولوستل، یوازې د اضطرار په حالت کې دا کار درست دی، ځکه فقهي قاعده چې د ډېرو نصوصو لنډیز دی وایي: "الضرورات تبیح المحظورات" (شرعي) ضرورتونه او اړتیاوې حرام شیان او حرام کارونه مباح گرځوي، له همدې امله دې ته اضطراري مالیه ویل کېږي.

د دې شرط د ایښودلو بل لامل دا دی چې حاکم باید نورې ټولې لارې چارې وسنجوي، خپل مصارف راکم کړي، دا اړتیاوې او ضرورتونه له نورو لارو پوره کړي، که دا کار ممکن نه شو بیا دې د خلکو څخه د هغوی مال د اضطراري مالیې (ټېکس) په توگه واخلي، علماوو په دې ډېر ټینگار له دې امله کړی چې دا د دولتي چارواکو د لوړو مصارفو او د حاکمانو د عیش او عشرت وسیله ونه گرځول شي او د دې مصارفو د پوره کولو لپاره په ولس او خلکو بې ځایه فشار رانشي او ولسونه د حکومتونو د ظلم ښکار نه شي.

دریم شرط: دا باید یو استثنایي عمل وي

د دې معنی دا ده چې دا ډول مالیه به په موقت ډول اخیستل کېږي، یوازې هغه وخت به اخیستل کېږي چې کله اضطرار رامنځته شي، ځکه همدا یې علت دی، خو کله چې د اضطرار حالت له منځه ولاړ شي بیا حکم هم لغو کېږي، ځکه قاعده دا ده چې "الحکم یدور مع علته وجودا وعدما"[1] نو کله چې د اضطرار علت له منځه ولاړ شي د مالیې د اخیستلو د جواز حکم هم ورسره له منځه ځي.

څلورم شرط: دا اضطراري مالیه باید په عادلانه توگه واخیستل شي

د دې شرط معنی دا ده چې دا ټېکسونه او مالیات باید ډېر ظالمانه هم نه وي، داسې باید نه وي چې یو انسان پخپله د خپلو بنسټیزو اړتیاوو د پوره کولو توان نه لري او دولت ترې مالیه وغواړي، ځکه دا یو ډول صدقه ده او رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایي: "خیر الصدقة ما کان عن ظهر غنی، وابدأ بمن تعول"[2]. تر ټولو غوره خیرات هغه دی چې د شتمنۍ په حالت کې وشي او په خیرات کې له هغو خلکو پیل وکړه چې نفقه یې پر تا لازمه وي.

له دې امله د فقیرانو څخه یې اخیستل درست نه دي، دا خبره د امام الحرمین، امام غزالي او شاطبي په فتواگانو کې په صراحت سره یاده شوې ده، همدا راز دا مالیات باید د هر چا څخه د هغه د عایداتو په

---

[1] - دا قاعده یوه اتفاقي قاعده ده، ټولو فقهي مذاهبو پرې تصریح کړې ده، یوازې د امام سرخسي په مبسوط کې په ډېرو زیاتو ځایونو کې په بېلابېلو سیاقاتو کې یاده شوې ده، د بېلگې په توگه وگورئ: أصول السرخسي ج ۲ ص ۱۸۰.

[2] - صحیح البخاري (۲/ ۱۱۲) د مصطفی دیب البغا تحقیق.

تناسب واخیستل شي، ځکه که په ولس زیات فشار راوړل شي، نو دا د هېواد اقتصاد له منځه وړي، خلک په اقتصادي فعالیتونو کې رغبت له لاسه ورکوي.

پنځم شرط: دا چې د مالیې را ټولول او مصرفول په روا او سمه توګه وي

د دې معنی دا ده چې د دې اضطراري مالیې را ټولول د دولتي چارواکو له لورې په خلکو د ظلم وسیله نشي، په داسې توګه ترې واخیستل شي چې خلک د مظلومیت احساس ونکړي، د دې لپاره د دې ډول اضطراري ټېکس د لګولو څخه د مخه د خلکو د قانع کولو پروسه باید په لاره واچول شي او دا ورته باید څرګنده کړی شي چې دا د ملت او هېواد د یو حیاتي ضرورت او اړتیا لپاره اخیستل کېږي، کله چې قناعت رامنځته شي بیا د خلکو څخه دا مال را ټولول زیاته ستونزه نه جوړوي.

همدا راز دا راټول شوی مال باید په هغه شیانو کې مصرف شي چې د څه لپاره راټول شوی دی، دا باید د دولتي چارواکو د تجملاتو وسیله نشي، دا باید مسؤولین او دولتي چارواکي په خپلو منځونو کې د کورونو د اخیستلو، نوو ماډل موټرو رانیولو او د تعیش نورو لوازماتو په اړه د مسابقې وسیله نشي او نه هم د خپلوانو، انډیوالانو او چاپلوسانو د خوشحاله کولو او شتمن کولو وسیله وګرځول شي. بلکې یوازې په هغه څه کې مصرف شي چې شریعت یې امر کوي، په دې اړه د حضرت عمر بن الخطاب، حضرت علي بن أبي طالب او نورو راشده خلیفه ګانو سیرت او تعامل د مطالعې وړ دی[1].

شپږم شرط: دا ډول مالیه باید په مشوره او د اهل شورا په توافق واخیستل شي

د دې شرط معنی دا ده چې د ټولو ټولنیزو قضیو په څېر د مالیې لګول هم مشورې او شورابیت ته اړتیا لري، ځکه همدا د الله تعالی حکم دی، د شورا په پایله کې دا باید وڅېړل شي چې ایا حکومت په واقعي توګه په اضطرار کې قرار لري او که نه؟ دا هم باید فیصله شي چې اړتیا څومره ده، ځکه د اضطراري عملونو لپاره قاعده دا ده چې "ما أبیح للضرورة یقدر بقدرها"[2]. کوم څه چې د ضرورت پر بنسټ مباح وګرځول شي، د هغه اباحت به د همدې ضرورت په اندازه وي.

بله قضیه دا ده چې که دا یوازې حکومت او تنفیذي جهت ته پرېښودل شي، نو دا به د ځان لپاره د قضاء او فیصلې کولو او د فتوا ورکولو په معنی وي چې دا کار ناروا دی، ځکه حکومت پخپله دا مال په مصرف رسوي، نو باید یو بل جهت داسې وي چې دا اړتیا وګوري چې واقعا شتون لري او که نه؟ که شتون لري، نو څومره ده؟ دا ټول د شورا په پایله کې ټاکل کېږي.

دویم: په عادي حالاتو کې مالیه (ټېکس)

دویم حالت چې د دولت او حکومت لپاره په کې د ولس او خلکو څخه د مالیې (ټېکس) اخیستل جواز لري هغه یوازې یو حالت دی چې خلک په خپله خوښه د مالیې (ټېکس) د ورکولو التزام وکړي، دا التزام په دوو صورتونو کې کېدلی شي:

---

[1] - په دې اړه د امام ابو یوسف رحمه الله د کتاب الخراج مقدمې ته باید مراجعه وشي چې د خلفای راشدینو او ورسره د عمر بن عبد العزیز رضي الله عنهم جمیعا سپارښتنې یې په دې اړه په کې ذکر کړي دي.

[2] - معلمة زاید للقواعد الفقهیة والأصولیة ج ۷ ص ۲۶۸ (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

لومړی: د وعدې پر بنسټ مالیه اخیستل

کله چې د ټولنې عام وګړي وعده وکړي چې کله حکومت او دولت د ټولنې او د هېواد د اړتیا وړ کارونه سرته رسوي او د ټولنې د ستونزو د هوارولو لپاره کار کوي، نو موږ د خپلو عوایدو څخه یو څه فیصدي د مالیې په توګه د حکومت خزانې او بیت المال ته ورکوو، نو په دې حالت کې دا وعده الزامي ګرځي او په دې توګه د مالیې د اخیستلو لپاره یو شرعي مبنی او بنسټ برابرېږي، په دې اړه موږ په فقه کې قاعده لرو چې وايي: "من التزم معروفا لزمه". دا قاعده په بېلابېلو الفاظو نقل شوې ده، لکه دا لاندې الفاظ:

- "من ألزم نفسه معروفا لزمه". چا چې پر ځان یو ښه کار لازم کړ هغه پرې لازم شو.
- "كل من ألزم نفسه شيئا لله فقد تعين عليه فرض الأداء فيه". چا چې د الله لپاره پر ځان څه لازم وګرځول، نو د هغه سرته رسول پرې فرض عین ګرځي.
- "الطاعة يلزم منها المكلف ما ألزم نفسه". په طاعتونو کې هغه څه پر مکلف باندې لازم ګرځي چې پر ځان لازم کړي.
- "المعروف من أوجبه على نفسه لزمه". هر د خير کار چې څوک پر ځان واجب وګرځوي هغه پرې لازمېږي.
- "كل من التزم شيئا وأوجبه على نفسه يكون لازما له وإن كان من المعروف المحض"[1]. چا چې د یو شي التزام وکړ، او پر ځان یې واجب وګرځاوه، هغه پرې لازمېږي سره له دې چې هغه یو عادي ښه کار هم وي.

د دې قاعدې اجمالي معنی دا ده چې چا یو روا کار چې مخکې په هغه باندې لازم نه و پر ځان باندې لازم کړ هغه پرې لازمېږي او د هغه سرته رسول پرې واجب ګرځي. دا قاعده درې ډوله امور لازم ګرځوي:

۱- نذر

که چا د کوم داسې کار نذر ومانه چې هغه شرعا د خېر کار و او د الله د دین مخالفت په کې نه و، نو د دې قاعدې پر بنسټ هغه لازم ګرځي. په دې اړه ټول فقهاء اتفاق لري، په الاختیار کې وايي: "ولو نذر نذرا مطلقا فعليه الوفاء به، وكذلك إن علقه بشرط فوجد"[2]. که چا مطلق نذر ومانه او که کوم شرط پورې یې معلق کړ، په هغه یې پوره کول لازم دي.

۲- عقود التبرعات

د دې قاعدې په ضمن کې هغه عقود هم راځي چې د تبرع حیثیت لري؛ لکه هدیه، وقف او عارية او داسې نور، نو دا ډول عقود پر چا لازم نه دي، خو که التزام یې وکړ، نو بیا پرې لازمېږي، د دې تفصیلات هم زموږ د موضوع سره ډېر تړاو لري، له دې امله دې ته به لږ په تفصیل سره د عقد په ضمن کې اشاره ولرو.

۳- وعده

که چا د بل چا سره وعده وکړه چې د هغه سره به مرسته کوي، یا به ورته هدیه ورکوي، دې په ځان باندې دا مباح کار واجب وګرځاوه، په دې اړه د جمهورو علماوو (احنافو، مالکیانو او شافعیانو) نظر دا دی

---

[1] - معلمة زايد ج ۱۰ ص ٤٠٧.

[2] - الاختيار لتعليل المختار ج ۴ ص ۷۷، تأليف: عبد الله بن محمود بن مودود المو صلي البلدحي، مجد الدين أبو الف ضل الحنفي (المتوفى: ٦٨٣هـ)، تعليق: الـ شيخ محمود أبو دقيقة، چاپوونکی اداره: مطبعة الحلبي – القاهرة، د چاپ کال: ۱۳٥٦ هـ - ۱۹۳۷ م. امام ابو حنیفه رحمه الله معلق بالشرط نذر د قسم په څېر ګڼي.

چې که وعده په سبب پورې تړل شوې (معلقه) وه نو وفاء پرې لازمه ده، په البحر الرائق کې وايي: "أن المواعيد باكتساب صور التعاليق تكون لازمة"[١].

وعدې چې کله د تعليق شکل غوره کړي، نو بيا هغه لازمې گرځي[٢].

نو که داسې حالت رامنځته شي چې ملت د خپل مال څخه په خپله خوښه، پخپله او يا هم د خپلو وکيلانو له لارې مشروطه وعده وکړي چې که حکومت، هېواد او ټولنې ته عامه خدمات وړاندې کوي، نو موږ به د خپلو عوايدو څخه يو څه فيصدي د ماليې په توگه حکومت ته ورکوو، نو په دې توگه دا وعده معلقه ده او لازمه هم گرځي او له دې امله چې دا ماليه د ملت وگړي په خپله خوښه هم ورکوي چې په دې حالت کې هغه شرعي محظور له منځه ځي چې د ماليې (ټېکس) اخيستل ناروا کوي او هغه د چا په مال کې د هغه له خوښې پرته تصرف دی.

دويم: د عقد پر بنسټ د ماليې اخيستل

په عادي توگه دولت او حکومت ماليه د ملت سره د يو تړون او عقد په پايله کې اخيستلی شي، ځکه کله چې عقد رامنځته شي په دې صورت کې د ماليې په مخ کې موجود يوازينی شرعي خنډ له منځه ځي چې د چا په مال کې د هغه له خوښې پرته تصرف کول دي.

د عقد حالت هغه وخت رامنځته کېږي چې کله ماليه د يو داسې قانون پر بنسټ واخيستل شي چې د ملت له پلوه پرې د هغوی د وکيلانو[٣] له لورې توافق شوی وي او د حاکم جهت له پلوه پرې د حکومت د نماينده گانو له لورې توافق شوی وي، همدې ته عقد ويل کېږي.

چې عقد سرته ورسېږي، شرطونه يې پوره وي، د عاقدينو په خوښه سرته ورسېږي او د جبر، اکراه، غبن، غرر او غلطۍ او داسې نورو خنډونو څخه خالي وي، نو دا عقد نافذ دی، په ده باندې مرتب حکم لازم دی او د تړون او عقد دواړه اړخونه پرې ملزم دي[٤].

اوس دا پوښتنه چې دا عقد او تړون څرنگه رامنځته کېدلی شي؟ او د دې کار لپاره څه کول په کار دي چې د مالياتو او ټېکسونو د نظام لپاره يو فقهي بنسټ برابر شي؟

په لنډ ډول بايد وويل شي چې موږ چې اوس په کوم حالت کې ژوند کوو هغه د مسلمانانو د ارماني نظام يا يو عمومي اسلامي خلافت د نه شتون زمانه ده، کومې زمانې ته چې امام جويني رحمه الله د «زمن الفترة» وايي، نو په داسې زمانه کې مسلمانان بايد څه وکړي؟ او څرنگه دا تړون او عقد رامنځته شي چې ماليه اخيستل روا شي؟ په لنډ ډول بايد ووايم چې د ماليې او د دې ډول دولتي او حکومتي کارونو او اقداماتو د مشروعيت لپاره بايد دوه تړونونه رامنځته شي:

---

[١] - البحر الرائق (٣/ ٣٣٩) د ابن نجيم (مخکې په تفصيل سره ذکر شوی). همدا خبره په مجلة الأحكام العدلية په (٨۴) ماده ص ٢٦ کې هم ذکر شوی.

[٢] - د مذاهبو د تفصيل لپاره وگورئ: معلمة زايد ج ١٠ ص ۴١٢.

[٣] - په دې شرط چې وکالت هم درست وي او د خلکو له لورې ټاکل شوي خلک وي، نه په انتصابي ډول را ټول کړی شوي خلک، ځکه ځوک چې هر ځومره لوی عالم او پرهېزگاره وي، خو چې ځوک يې د وکيل په توگه و نه ټاکي هغه فضولي شمېرل کېږي، چې تصرف يې د موکل په اجازه بيا هم موقوف وي.

[٤] - د عقد د تفصيلاتو او د عقد د اغېزو لپاره وگورئ: المدخل الفقهي العام ج ١ ص 377 نه وروسته، شپږم باب.

لومړی: په هره سیمه او هر هېواد کې باید د چارو د تنظیم لپاره حکومتونه د خلکو د ګډون او مشارکت په پایله کې رامنځته شي چې دا ګډون باید د عقد او تړون حیثیت ولري، چې په دې تړون کې ملت په اجمالي توګه د مالیې د ورکولو عقد کوي.

دویم: د مالیې د اخیستلو لپاره باید د ملت د وکیلانو او نماینده ګانو سره ځانګړی تړون رامنځته شي، چې د دې ډول تړون لپاره دا اړینه ده چې د ملت د نماینده ګانو یو مجلس باید شتون ولري او هر هغه قانون چې د عقد او تړون حیثیت ولري په هغه باندې باید د دوی له لورې د ملت د وکیلانو په توګه موافقه وشي، ځکه عقد د دوو لورو ترمنځ سرته رسېږي چې یو لورې یې باید امام او خلیفه وي او دویم لورې یې باید خلک او وګړي وي، ټول وګړي د تړون برخه نه شي ګرځېدلی له دې امله له هماغه طریقې څخه باید کار واخیستل شي چې رسول الله صلی الله علیه وسلم د بیعة العقبة په وخت کې ترې کار واخیست چې له انصارو صحابو څخه یې وغوښتل چې خپل نقباء معرفي کړي چې رسول الله صلی الله علیه وسلم ورسره تفاهم او بیعت وکړي او دا به بیا ټولو ته ملزم وه، پیغمبر علیه السلام دا کار ځکه وکړ چې دې د تړون او عقد حیثیت درلوده، نو هر کار چې د تړون او عقد حیثیت لري د هغه لپاره د وکیلانو او نقیبانو اړتیا ده، دا په انتصابي خلکو نه کېږي سره له دې چې هغوی ډېر لوی علماء او صلحاء هم وي.

د اوسنی زمانې حکومتونه

په اوسنۍ زمانه کې چې د نړۍ په کچه د مسلمانانو یو نظام او حکومت شتون نه لري، چې د مسلمانانو عام خلافت او امامت و بلل شي، بلکې په هر هېواد او هره سیمه کې سیمه ییز حکومتونه قایم دي، دا حکومتونه څرنګه د عقد او تړون په پایله کې مالیه اخیستلی شي؟ یا په بل عبارت هغه کوم شرایط دي چې په پوره کولو یې دا سیمه ییز (قطري) حکومتونه د کوم شرعي خنډ پرته د ولس څخه مالیه اخیستلی شي؟ دا خبره د لاندې څو مقدماتو په ضمن کې څرګندول غواړم:

لومړی: دا سیمه ییز حکومتونه د خلافت حکم نه لري

له دې سیمه ییزو حکومتونو څخه یو ته هم د خلافت حیثیت ترلاسه نه دی، ځکه د فقهاوو د تعریف سره سم خلافت او امامت هغه نظام ته ویل کېږي چې د نړۍ ټول مسلمانان پرې راټول وي او د نړۍ په کچه د ټولو مسلمانانو نماینده نظام وي، له همدې امله د کرامیانو نه پرته د مسلمانانو ټولې ډلې په دې اتفاق لري چې په ټوله نړۍ کې باید د مسلمانانو یو امام او یو خلیفه وي، تر دې چې امام نووي په دې خبره د علماوو اتفاق او اجماع نقل کړی، هغه وایي: «واتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يعقد لخليفتين في عصر واحد سواء اتسعت دار الإسلام أم لا»[1] د علماوو په دې اتفاق دی چې په یو وخت کې د دوه تنه خلیفه جوړول جواز نه لري، د دار الاسلام مساحت پراخه وي او که تنګ.

دا د اهل سنتو ترمنځ اتفاقي نظر دی، یوازې امام جویني یو قول لري چې که مناطق سره ډېر لرې وي او یو امام ورته ونه شي رسېدلی، نو په داسې لرې سیمو کې دوه امامان کېدلی شي، هغه هم فکر کوم دا خبره د واقعیتونو تر تأثیر لاندې کړې ده، ځکه د هغه په وخت کې یو خلافت په شرق کې شتون درلوده او بل په غرب اندلس کې، خو نور ټول فقهاء همدا خبره تأییدوي، د دې معنی دا ده چې دې سیمه ییزو هېوادونو څخه هیڅ یو ته هم هیڅوک د خلافت درجه نه ورکوي او نه په دې هېوادونو کې د حاکمانو حکم

---

[1] - شرح النووي على مسلم (۱۲/ ۲۳۲) د دار احیاء التراث العربي، بیروت چاپ، دویم چاپ کال ۱۳۹۲هـ.

د امام او خليفه په څېر دی، په دې خبره (چې د دې حکومتونو حکم د اسلامي خلافت په څېر نه دې) باندې ډېر فقهي احکام مرتبېږي چې په کوم بل فرصت کې باید پرې تفصيلي بحث وشي.

دويم: د دې حکومتونو شتون اړين دی

د دې معنی دا نه ده چې که اسلامي خلافت شتون ونلري، نو خلک دې په بې نظمۍ کې ژوند وکړي، بلکې هغوی باید راټول شي او د خپل ځان لپاره باید امیر وټاکي، خو هغه به د خليفه او امام حکم نه لري[۱]، امام جويني په دې اړه وايي: که امامت د امام يو مستحق ته ثابت شو او کله چې ورسره د امامت تړون کېده په هغه وخت کې د نړۍ ټول مسلمانان د هغه تر رهبرۍ لاندې وو، خو بيا د هغه د حکومت شموليت راکم شو او په مخکې يې کوم مانع راولاړ شو، نو هغه خلک چې د هغه د حاکميت څخه بهر پاتې دي هغوی باید مهمل بې مکلفيته پاتې نه شي، بلکې هغوی به د ځان لپاره امير ټاکي چې د هغه نظر ته به ورگرځي او د هغه په خبره به عمل کوي او کوم کارونه چې کوي او يا يې پرېږدي په ټولو کې به د محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم په شريعت التزام کوي، خو دا امير (چې دوی د ځان لپاره ټاکلی) به د امام حيثيت نه لري او کله هم چې څنډونه لرې شول دوی به د امام اطاعت کوي.

که مخکې امام شتون نه درلود او زمانه د امام څخه خالي وه، نو دې زمانې ته د «انقطاع او فترة» زمانه وايي او هغه داسې چې په هره سيمه او هر منطقه کې د هغه سيمې د خلکو له لورې د هماغه سيمې او هېواد لپاره امير وټاکل شي، خو داسې يو امام شتون ونلري چې د ټولې نړۍ د مسلمانانو امام وي، نو په دې حالت کې صحيح او درسته خبره دا ده چې له دوی څخه يو هم د امام حيثيت نه لري، ځکه امام هغه يو شخص ته ويل کېږي چې د نړۍ ټول مسلمانان ورسره تړلي وي، په دې حالت کې په هره سيمه کې د خلکو له لورې د خپل ځان لپاره د امير ټاکل روا دي او د شريعت سره باید د هغه امر هم نافذ وي، خو دا امام نه دی[۲].

دریم: د دې حکومتونو د رامنځته کولو لاره د خلکو گډون دی

کله چې په دې مختلفو سيمو او هېوادونو کې خلک د خپلو ستونزو د حل لپاره او د خپلو کارونو د تنظيم لپاره يوه اداره ټاکي، چې هغه د اسلامي خلافت حکم نه لري، دا هم باید د يو تړون په پايله کې او

---

۱ - په دې ډېر فقهي احکام مرتب دي.

۲ - غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ۱۷۶- ۱۷۷) مخکيني مصدر. عبارت په لاندې ډول دی: "وَأَنَا أَقُولُ فِيهِ: مُسْتَعِينًا بِاللَّهِ تَعَالَى: إِنْ سَبَقَ عَقْدُ الْإِمَامَةِ لِـ صَالِحٍ لَهَا، وَكُنَّا نَرَاهُ عِنْدَ الْعَقْدِ مُ سْتَقِلًّا بِالنَّظَرِ فِي جَمِيعِ الْأَقْطَارِ، ثُمَّ ظَهَرَ مَا يَمْنَعُ مِن انْبِثَاثِ نَظَرِهِ، أَوْ طَرَأَ، فَلَا وَجْهَ لِتَرْكِ الَّذِينَ لَا يَبْلُغُهُمْ أَمْرُ الْإِمَامِ مُهْمَلِينَ، وَلَكِنَّهُمْ يُنَ ِّصبُونَ أَمِيرًا يَرْجِعُونَ إِلَى رَأْيِهِ وَيَ ْصدُرُونَ عَنْ أَمْرِهِ وَيَلْتَزِمُونَ شَرِيعَةَ الْمُصْطَفَى فِيمَا يَأْتُونَ وَيَذَرُونَ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ الْمَنْصُوبُ إِمَامًا، وَلَوْ زَالَتِ الْمَوَانِعُ، وَاسْتَمْكَنَ الْإِمَامُ مِنَ النَّظَرِ لَهُمْ، أَذْعَنَ الْأَمِيرُ وَالرَّعَايَا لِلْإِمَامِ، وَأَلْقَوْا إِلَيْهِ السَّلَمَ، وَالْإِمَامُ يُمَهِّدُ عُذْرَهُمْ، وَيَسُوسُ أَمْرَهُمْ، فَإِنْ رَأَى تَقْرِيرَ مَنْ نَصَّبُوهُ فَعَلَ، وَإِنْ رَأَى تَغْيِيرَ الْأَمْرِ، فَرَأْيُهُ الْمَتْبُوعُ، وَإِلَيْهِ الرُّجُوعُ. وَإِنْ لَمْ يَتَقَدَّمْ نَصْبُ إِمَامٍ كَمَا تَقَدَّمَ تَصْوِيرُهُ، وَلَكِنْ خَلَا الدَّهْرُ عَنْ إِمَامٍ فِي زَمَنِ فَتْرَةٍ، وَانْفَصَلَ شَطْرٌ مِنَ الْخِطَّةِ عَنْ شَطْرٍ، وَعَزَّ نَصْبُ إِمَامٍ وَاحِدٍ، يَشْمَلُ رَأْيُهُ الْبِلَادَ وَالْعِبَادَ، فَنُصِبَ أَمِيرٌ فِي أَحَدِ الشَّطْرَيْنِ لِلضَّرُورَةِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ، وَنُصِبَ فِي الْقُطْرِ الْآخَرِ مَنْصُوبٌ، وَلَمْ يَقَعِ الْعَقْدُ الْوَاحِدُ عَلَى حُكْمِ الْعُمُومِ، إِذَا كَانَ يَتَأَتَّى ذَلِكَ، فَالْحَقُّ الْمُتَّبَعُ فِي ذَلِكَ أَنَّ وَاحِدًا مِنْهُمَا لَيْسَ إِمَامًا، إِذِ الْإِمَامُ هُوَ الْوَاحِدُ الَّذِي بِهِ ارْتِبَاطُ الْمُسْلِمِينَ أَجْمَعِينَ. وَلَسْتُ أُنْكِرُ تَجْوِيزَ نَصْبِهِمَا عَلَى حَسَبِ الْحَاجَةِ، وَنُفُوذَ أَمْرِهِمَا عَلَى مُوجَبِ الشَّرْعِ، وَلَكِنَّهُ زَمَانٌ خَالٍ عَنِ الْإِمَامِ، وَسَيَأْتِي فِي خُلُوِّ الزَّمَانِ عَنِ الْإِمَامِ أَكْمَلُ شَرْحٍ وَتَفْصِيلٍ، فَهُوَ أَحَدُ غَرَضَيِ الْكِتَابِ اللَّذَيْنِ عَلَيْهِمَا التَّعْوِيلُ. فَإِنِ اتَّفَقَ نَصْبُ إِمَامٍ، فَحَقٌّ عَلَى الْأَمِيرَيْنِ أَنْ يَسْتَسْلِمَا لَهُ لِيَحْكُمَ عَلَيْهِمَا بِمَا يَرَاهُ صَلَاحًا أَوِ اسْتِصْلَاحًا. وَهَذَا بَيَانُ مَضْمُونِ الْبَابِ، وَإِيضَاحُ سِرِّهِ".

د هغه سیمې د مسلمانانو ترمنځ د مشورې په پایله کې رامنځته شي، ځکه همدا د الله تعالی حکم دی، الله تعالی فرمایي: {وأمرهم شورى بينهم} [الشورى: ٣٨] او په بل ایت کې فرمایي: {وشاورهم في الأمر} [آل عمران: ١٥٩] دلته د «الأمر» او «أمرهم» څخه مراد لکه شیخ الطاهر بن عاشور چې وایي هغه مهمې قضیې دي چې باید مشوره ورته وشي او بیا وروسته وایي:"فتعين أن المشاورة المأمور بها هنا هي المشاورة في شؤون الأمة ومصالحها"[1]. نو دا خبره مشخصه شوه چې په دې ایت کې چې د کومې مشورې حکم ورکړل شوی دی هغه د امت د مصالحو په اړه مشوره ده.

شیخ الطاهر بن عاشور په خپل تفسیر کې د سورت آل عمران د ۱۵۹ ایت په تفسیر کې وایي چې مالکیان په دې نظر دي چې د مشورې حکم یو عام حکم دی او دا د وجوب لپاره دی، په دې معنی چې د ټولو هغو کارونو په اړه باید مشوره وشي چې شرعي نصوص په کې نشته او د امت د مصالحو او ګټو پورې تړاو لري او دا چې دا د رسول الله صلی الله علیه وسلم پورې ځانګړې نه دی.

د امام شافعي د مذهب ستر شخصیتونه لکه امام نووي او امام رازي هم په دې نظر دي چې د شوافعو صحیح مذهب دا دی چې دا امر د وجوب لپاره دی او همدا راجح هم دی[2] او امام رازي وایي سره له دې چې امام شافعی د «و شاورهم» صیغه په استحباب حمل کړې، خو څرګنده همدا ښکاري چې دا د وجوب لپاره دی[3].

او سره له دې چې احنافو ته د شورا په اړه کوم مذهب نه دی منسوب شوی، خو د امام جصاص رازي حنفي د تصریحاتو څخه څرګندېږي چې د احنافو له نظره هم د شورا حکم د وجوب دی، امام جصاص وایی: «وقوله تعالى: {والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم} يدل على جلالة موقع المشورة لذكره لها مع الإيمان، وإقامة الصلاة، ويدل على أنا مأمورون بها»[4].

دا ایت د شوراییت په ډېر ستر حیثیت باندې دلالت کوي، ځکه چې په دې کې د شوراییت یادونه د ایمان او د لمانځه د اقامې ترڅنګ شوې ده او دا په دې هم دلالت کوي چې موږ پرې مأمور یو. او په طبیعي توګه هغه څه چې شریعت پرې امر وکړي، نو هغه واجب وي.

---

[1] - التحرير والتنوير (٤/ ١٤٧)، المؤلف : الشيخ محمد الطاهر بن عا شور، دار النشر : دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - ١٩٩٧ م.

[2] - «شرح النووي على مسلم» (٤/ ٧٦).

[3] - «مفاتيح الغيب أو التفسـير الكبير» (٩/ ٤١٠)، تاليف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحـسن بن الحـسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، خپرونکې اداره: دار إحياء التراث العربي – بيروت، دریم چاپ، کال ۱۴۲۰هـ. عبارت یې په لاندې ډول دی: «المسألة الرابعة: ظاهر الأمر للوجوب فقوله: وشاورهم يقتضي الوجوب، وحمل الشافعي رحمه الله ذلك على الندب». دا سې برېښي چې امام شافعي رحمه الله دا خبره ځکه کړې چې هغه د و شاورهم مخاطب یوازې رسـول الله صـلی الله علیه وسـلم ګڼي او د هغه له نظره په دې حالت کې غوره دا ده چې دا په اسـتحباب باندې حمل شي، خو دا درست نظر نه دی، امام جصاص رازي دا مناقشه کړې دی، د امام جصاص رازي د مناقشې لپاره د هغه احکام القرآن ته مراجعه پکار ده.

[4] - «أحكام القرآن . أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، خپرونکې اداره: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، لومړی چاپ، کال ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

کله چې د شورا حکم عام شو او دا د ټول امت لپاره حکم شو او د رسول الله صلی الله علیه وسلم پورې ځانګړې نه دی، همدا راز د «امر» لفظ هم هغه ټولو قضیو ته شامل دی چې منصوصې نه وي او د مسلمانانو د ګټو او مصالحو پورې تړاو ولري، هغه که فردي وي، که کورنۍ قضیې وي او که د ملتونو په کچه قضیې وي، ټولو ته شامل دی، نو د هېواد په کچه د قیادت د ټاکلو قضیه حتما په دې کې شامله ده.

همدا د فقهاوو د څرګندو عبارتونو څخه هم معلومېږي، امام الحرمین جویني د اهل سنت والجماعت مذهب همدا بیانوي چې امام د خلکو له لورې غوره کېږي، هغه وایي: "اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب، وتباين المطالب، على ثبوت الإمامة، ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص أو الاختيار، وقد تحقق بالطرق القاطعة والبراهين اللامعة بطلان مذاهب أصحاب النصوص، فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار"[۱].

اسلام ته ټول منتسبین د مذاهبو د اختلاف او نظریاتو د تعارض سره په دې اتفاق لري چې امامت لازم دی او بیا په دې هم اتفاق لري چې د امامت د رامنځته کېدلو طریقه به یا شرعي نص (یا د مخکې امام له لورې نص د شیعه ګانو له نظره) وي او یا به د خلکو له لورې غوره کول وي او دا په قطعي او څرګندو دلایلو ثابته شوه چې د نص له لارې د امامت د رامنځته کېدلو نظر باطل دی، نو د دې سبر او تقسیم د دلیل وروسته دا ثابتېږي چې یوازې همدا د امت له لورې د غوره کولو مذهب صحیح او درست دی.

همدا خبره د هغه شاګرد امام ابو حامد غزالي هم په ډېرو لنډو ټکو کې داسې کوي: "لا ماخذ للامامة الا النص او الاختيار ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار"[۲].

د امامت د رامنځته کېدو لپاره د نص او د خلکو له لورې له غوره کولو او ټاکلو پرته بله لار نشته او مور وایو کله چې دا باطل شو چې نص د امام د ټاکلو وسیله ده، نو د خلکو له لورې د ټاکلو او غوره کولو لار ثابته شوه.

نو کله چې امامت او خلافت عقد او بیعت شو چې د خلکو له لورې باید ورسره سرته ورسېږي، په پخوانیو وختونو کې داسې امکانات نه وو چې د ټولو خلکو نظر یې په اړه واخیستل شي او نه دا ممکن وو چې د خلکو څخه د هغوی د نقیبانو او وکیلانو د ټاکلو غوښتنه وشي، نو له دې امله د خلیفه او امام د انتخاب لپاره په تخمیني توګه هغه خلک راټولېدل چې په غالب ګومان یې د خلکو نماینده ګي او وکالت کولی شو او غالبا یې خلکو د نظر مخالفت نه کاوه او دوی ته «اهل الحل والعقد» ویل کېدل، لکه د حضرت عمر رضي الله عنه د هغه وینا څخه چې څرګندېږي چې په هغه اوږد اثر کې یې یادونه شوې چې د زخمي کېدو وروسته یې د وصیتونو په شکل کې صحابه کرامو ته کړې وه[۳]، خو اوس چې د خلکو حقیقي وکیلان انتخابول ستونزه نه لري، نو باید د خلکو حقیقي وکیلان وټاکل شي، تر څو دا تړون او عقد نور هم دقیق شي.

---

۱ - غياث الأمم في التياث الظلم ص ٥٤، د عبد العظيم الديب تحقيق.

۲ - فضـــائح الباطنية ص ١٧٦، تاليف: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، خپرونکې اداره: مؤسسة دار الكتب الثقافية – الكويت.

۳ - م. صنف عبد الرزاق (٥/ ٤٨٠). أبو بكر عبد الرزاق بن همام الـ صنعاني، الناشر : المكتب الإ سلامي – بيروت، دويم چاپ، كال: ١٤٠٣هـ ق، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي.

امام ماوردي په دې سياق کې وايي چې که يوازې يو تن هم شتون ولري چې د امامت شرطونه په کې پوره وي او بل څوک داسې نه وي، نو د هغه امامت هم تر هغه وخته پورې منعقد نه دی تر څو چې ورسره عقد ونه شي، لامل دا ښايي چې امامت د يو تړون نوم دی، د هغه عبارت داسې دی: «لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد»[۱]. څکه چې امامت د عقد او تړون نوم دی او دا د تړون کوونکی پرته نه شي رامنځته کېدای.

همدا خبره قرافي په خپل کتاب الذخيرة[۲] کې او ابن الرفعة الشافعی په خپل کتاب کفاية النبيه في شرح التنبيه[۳] کې کړې ده، ابن الرفعة په يو بل ځای کې د استخلاف په اړه وايي: "يعتبر [في] تولية الإمام إماما رضا أهل الحل والعقد، ... وإن على هذا لو استخلف من لم يعلم به أهل الحل والعقد لم تنعقد إمامته"[٤].

د يو چا د امام په توګه په ټاکلو کې د اهل حل و عقد (هغه مشران چې په لاس کې يې د فيصلو واک وي) موافقت معتبر دی، نو پر دې بنسټ که چا داسې څوک د خپل ځان نه وروسته د خليفه په توګه پشنهاد کړ چې اهل حل وعقد پرې خبر نه ؤ نو د هغه امامت منعقد نه دی.

ابو منصور عبد القاهر البغدادي الاسفرايني د خليفه او امام د ټاکلو په اړه وايي: "واختلفوا في طريق ثبوت الإمامة من نص أو اختيار: فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها"[٥].

د امامت د ثبوت د وسايلو په اړه د امت د ډلو ترمنځ اختلاف دی؛ چې د شرعي نص له لارې د يو امام امامت ثابتېږي او که د ټاکنو له لارې، د امت لويه برخه چې اهل سنت، معتزله، خوارج او نجاريه فرقې هم په کې شاملې دي، دوی وايي: چې د امام د امامت د ثبوت لار د امت له لورې ټاکل او غوره کول دي، چې د اجتهاد وړ خلک اجتهاد وکړي او داسې څوک مشخص کړي چې څوک د دې منصب وړتيا لري.

د اسفرايني د خبرې مطلب دا دی چې اهل اجتهاد (اهل الحل والعقد) به لومړی داسې خلک مشخص کوي چې څوک د دې منصب وړتيا لري، که يو تن و، خو هغه به بيا په ځانته ځان د عام بيعت لپاره وړاندې کړی شي او که له يو څخه زيات کسان وو، نو د اوسني عصر د ظروفو او حالاتو سره سم به ټول د خلکو مخ ته وړاندې کېږي چې د هر چا سره ډېرو خلکو موافقه وکړه هماغې ته به د قيادت مسؤوليت ورسپارل کېږي.

---

۱ - الأحكام السلطانية ص ۲۸، تأليف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت ٤٥٠هـ) چاپوونکې اداره: دار الحديث، القاهرة، مصر.

۲ - الذخيرة ج ۱۰ ص۲۷، تأليف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الـ شهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، تحقيق: د محققينو يوې مجموعې، چاپوونکې اداره: دار الغرب الإسلامي- بيروت، لومړی چاپ، کال: ۱۹۹٤م.

۳ - كفاية النبيه في شرح التنبيه ج۱۸ ص ۵ هغه وايي: «لأنها عقد مراضـاة واختيار لا يدخله الإكراه والإجبار»، تأليف: أحمد بن محمد بن علي الأنـ صاري، أبو العباس، نجم الدين، المعروف بابن الرفعة (ت ۷۱۰هـ) تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، چاپوونکې اداره: دار الكتب العلمية، لومړی چاپ، کال: ۲۰۰۹م.

٤ - کفاية النبيه فی شرح التنبيه ج ۱۸ ص ۸، (مخکې په تفصيل سره ذکر شوی).

٥ - أصـول الدين ص ۲۷۹، تأليف: عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأ سفراييني، أبو منـ صور (المتوفى: ٤۲۹ هـ)، چاپوونکې اداره: مدر سة الإلهيات بدار الفنون التركية-تركيا ا سطنبول، لومړی چاپ، د چاپ کال: ۱۳٤٦ هـ ق ۱۹۲۸م.

د اهل سنت والجماعت علماوو دا نظر ځکه غوره کړی چې په احادیثو او آثارو کې ډېر داسې دي چې په مشوره باندې د مسلمانانو د قیادت د تاکلو حکم کوي او له مشورې پرته پر مسلمانانو باندې مسلط کېدل ناروا ګڼي، تر دې چې د هغه پر ضد د پاځون امر کوي، له دې احادیثو او آثارو څخه لاندې د یادونې وړ دي:

۱: په یو اوږد حدیث کې چې بخاري او مسلم روایت کړی چې حضرت عمر رضي الله د خپل اخیري حج په ورځو کې د څه خلکو د دې خبرې په رد عمل کې چې که عمر مړ شو، نو موږ به د فلاني سره د خلافت بیعت وکړو، دا خبره یې واضحه کړه چې د مسلمانانو د مشورې څخه پرته داسې کار ناروا دی او د حضرت ابو بکر رضي الله عنه په بیعت دې څوک استدلال نه کوي ځکه هغه یو ناڅاپي قضیه وه او د اړتیا او ضرورت حکم و او هغه یو استثنایي عمل و او د حضرت ابوبکر په څېر انسان شتون هم نه لري، خو اوس که څوک داسې کوي، نو د هغه حکم دا دی چې هغه د خلافت استحقاق له لاسه ورکوي، حضرت عمر رضي الله عنه فرمايي: "فمن بايع امرأ من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له ولا للذي بايعه"[1]. څوک چې د مسلمانانو له مشورې پرته د چا سره بیعت وکړي، نو نه د هغه سره بیعت درست دی چې بیعت ورسره شوی وي او نه د هغه چا سره چې بیعت یې کړی وي. د حدیثو شارحین وايي، د دی معنی دا ده چې دا دواړه د بیعت اهلیت له لاسه ورکوي.

۲: د حضرت علي کرم الله وجهه څخه په بېلابېلو او ګڼ شمېر سندونو روایت شوی چې رسول الله صلی الله علیه وسلم به ویل:«لو كنت مستخلفا أحدا على أمتي من غير مشورة لاستخلفت عليهم عبد الله بن مسعود»[2]. که ما پخپل امت د هغوی له مشورې پرته چا ته خلافت او امامت سپارلی، نو عبد الله بن مسعود به مې خلیفه او امام مقرر کړی وی. د دې څرګنده معنی دا ده چې په امت باندې د هغوی سره له مشورې پرته او د هغوی د نظر له اخیستلو پرته څوک مشر او امام ټاکل درست او سم کار نه دی.

۳: حضرت عمر بن الخطاب رضي الله عنه به ویل: «من دعا إلى أمره من غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه»[3]. څوک چې د مسلمانانو له مشورې پرته خلک خپل مشرتوب ته دعوت کړي، نو هغه ووژنئ. په دې معنی چې دا دومره لويه ګناه ده چې دا انسان د قتل او وژلو مستحق ګرځوي.

۴: حضرت عمر رضي الله عنه د زخمي کېدو وروسته او له شهادت څخه دمخه په یو اوږد اثر کې وايي: "فقال عمر: أمهلوا، فإن حدث بي حدث فليصل للناس صهيب مولى بني جدعان ثلاث ليال، ثم أجمعوا في اليوم الثالث أشراف الناس وأمراء الأجناد، فأمروا أحدكم، فمن تأمر عن غير مشورة فاضربوا عنقه"[4]. او په بل روایت کې داسې الفاظ راغلي دي: "فقال: أمهلوا، ليصل بالناس صهيب، ثم تشاوروا، ثم أجمعوا أمركم في الثلاث، واجمعوا

---

[1] - صحیح ابن حبان ج ۲ ص ۱٤٥، د حدیث شمېره (٤١٣) ا صل حدیث متفق علیه دی، خو دا لفظ ابن حبان نقل کړی دی.

[2] - السنن الكبرى للنسائي (٧/ ٣٥٦).

[3] - الـ سنة لأبي بكر بن الخلال (١/ ١٤٣). أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي (المتوفى: ٣١١هـ)، تحقيق: د. عطية الزهراني، خپرونکې اداره: دار الراية – الرياض، لومړی چاپ، کال ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

[4] - السنن الكبرى للبيهقي (٨/ ٢٦٠).

أمراء الأجناد، فمن تأمر منكم من غير مشورة من المسلمين فاقتلوه"[1]. صبر وکړئ، د لمانځه امامت دې صهيب د بنو جدعان مولی کوي، بيا مشوره وکړئ، بيا په درې ورځو کې يوې نتيجې ته ورسېږئ، په درېمه ورځ د خلکو مشران او د پوځونو قوماندانان را ټول کړئ او يو تن امير وټاکئ او څوک چې له مشورې پرته ځان امير اعلان کړي د هغه غاړه غوځه کړئ. دا هدايات بالکل څرګند او واضح دي، چې د خليفه او امام د ټاکلو لپاره بايد د ټولنې د هغه مشرانو سره مشوره وشي څوک چې د ټولنې نمايندګي کولی شي او د خلکو وکيلان بلل کېدلی شي او له دې پرته د خپل مشرتوب اعلان د قتل لامل ګرځي.

۵: د حضرت عمربن الخطاب رضي الله عنه د خلکو په ګډون دومره ټينګار درلود چې څوک د خلکو د مشورې او ګډون پرته خپل امارت ته خلک دعوت کړي، نو پر ضد يې پاڅون په کار دی، هغوی وايي:«من دعا إلى إمارة لنفسه من غير مشورة المسلمين فلا يحل لكم إلا أن تقاتلوه»[2].

حضرت عمر رضي الله عنه وايي: څوک چې د مسلمانانو سره له مشورې پرته خپل مشرتوب ته خلک را وبلي، تاسې ته د هغه پر ضد د جنګ کولو څخه پرته بل کار روا نه دی. يعنې په قطعي توګه بايد د هغه پر ضد پاڅون وکړئ.

٦: همدا د هغه حکومتونو په اړه زموږ د علماوو نظر هم و چې له مشورې او تړون پرته د خلکو پر اوږو سپاره وو، د تابعينو لويو شخصيتونو د امويانو په اړه همدا نظر درلوده، د يو مشهور تابعي ابو حازم څخه سليمان بن عبد الملک چې اموي خليفه وه د نصيحت غوښتنه وکړه، د يوې اوږدې مرکې په ترڅ کې يې ورته وويل: "قال سليمان: يا أبا حازم ما تقول فيما نحن فيه؟ قال: أو تعفيني يا أمير المؤمنين؟ قال: بل نصيحة تلقيها إلي، قال: إن آباءك غصبوا الناس هذا الأمر، فأخذوه عنوة بالسيف من غير مشورة ولا اجتماع من الناس، وقد قتلوا فيه مقتلة عظيمة، وارتحلوا، فلو شعرت ما قالوا وقيل لهم، فقال رجل من جلسائه: بئس ما قلت، قال أبو حازم: كذبت، إن الله تعالى أخذ على العلماء الميثاق {لتبيننه للناس ولا تكتمونه} [آل عمران: ١٨٧]"[3].

سليمان بن عبد الملک وويل: ابو حازمه د هغه حالت په اړه څه وايې چې موږ په کې قرار لرو؟ ابو حازم ورته وويل: که ددې پوښتنې له ځواب څخه مې معاف کړې، نو ښه به وي امير المؤمينينه! سليمان بن عبد الملک ورته وويل: دا يو نصيحت دی چې ما ته يې بايد وکړئ، ابو حازم ورته وويل: ستا مشرانو خلافت او امارت د خلکو څخه غصب کړ (په زوره يې ونيوه) د مسلمانانو له مشورې او موافقت پرته مو د تورې په

---

[1] - م صنف عبد الرزاق (٥/ ٤٨٠). أبو بكر عبد الرزاق بن همام الـ صنعاني، الناشر : المكتب الإ سلامي – بيروت، دويم چاپ، کال: ١٤٠٣هـ ق، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي.

[2] - تاريخ المدينة لابن شبة (٣/ ٩٣٦). عمر بن شبة (وا سمه زيد) بن عبيدة بن ريطة النميري البـ صري، أبو زيد (المتوفى: ٢٦٢هـ ـ) تحقيق: فهيم محمد شلتوت، د سيد حبيب محمود احمد په مصرف نشر ته سپارل شوی، د چاپ کال: ١٣٩٩هـ ق، جدة.

[3] - مسند دارمي مشهور په سنن الدارمي (١/ ٥٠١) أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: ٢٥٥هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، چاپوونکي اداره: دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية الـ سعودية، لومړی چاپ، کال: ١٤١٢ هـ - ٢٠٠٠ م، همدا راز وګورئ: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (٣/ ٢٣٥). أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ ـ) چاپوونکی اداره: السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، بيا يې نورو ادارو لکه دار الكتاب العربي – بيروت او دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، کاپی کړی او چاپ کړی دی.

زور ونیوه او د دې د نیولو لپاره يې ډېر خلک ووژل، خو بیا هم وفات شول، که د هغه څه احساس وکړې چې هغوی به څه ویلي وي او څه به ورته ویل شوي وي (د اخرت د سوال او ځواب احساس وکړئ) د سلیمان بن عبد الملک له درباریانو څخه یو تن وویل: بد دې وویل، ابو حازم ورته وویل: ته دروغ او بده خبره کوې، الله پاک له علماوو څخه دا تعهد اخیستی چې حق به خلکو ته بیانوي او پټوی به یې نه.

له دې ټولو څخه دا په څرګند ډول ثابتېږي چې د مسلمانانو قیادت باید په هر هېواد او په هره سیمه کې د هغه سیمې د خلکو په مشوره او هغوی د ګډون په پایله کې وټاکل شي. همدا په اسلامي هېوادونو کې د دې محلي حکومتونو د رامنځته کېدو یوازینۍ وسیله ده چې د خلافت حکم نه لري.

څلورم: د خلکو دا ګډون په دوه ډوله دی

لومړی د پوهانو خلکو ګډون چې دوی ته «أهل الحل والعقد» ویل کېږي، د دوی کار د هغه کاندیدانو تشخیصول دي چې د حکومت وړتیا لري، که دا په ټول هېواد کې یو تن وي هماغه به د حکومت لپاره ټاکل کېږي، خو که وړتیا لرونکي زیات وي، نو بیا دوه صورتونه ممکن دي:

لومړی: دا چې همدا «أهل الحل والعقد» که د ملت له لورې تفویض ولري همدوی دې په شرایطو د برابرو کسانو څخه یو تن د حاکم په توګه وټاکي.

دویم: دا چې دوی دا ټول وړتیا لرونکي کاندیدان خلکو ته وړاندې کړي او هر څوک چې د ډېرو خلکو له نظره غوره وي هماغه به حاکم منل کېږي.

دا چې د یو شمېر خلکو سره څو ډوله شبهات شتون لري، دا شبهات باید په ډېر لنډ ډول دلته مناقشه کړو:

۱. اکثریت او اقلیت ته شریعت اعتبار نه دی ورکړی.
۲. د حکومت په منصب باندې په خپلو کې مسابقه کول ناروا دي.
۳. په دې کې د عالم او جاهل فرق نه کېږي، همدا راز پرهیزګار او بد عمله برابر شمېرل کېږي او دا سم کار نه دی.

په دې اړه به په ډېرو لنډو ټکو کې ووایم چې د اقلیت او اکثریت خبره یو څه خلکو را اوچته کړې ده، خو په قرآن کریم کې چې څومره نصوص په دې اړه راغلي دي په ټولو کې دا خبره مطرح ده چې که پاک «طیب» لږ وي او که ډېر هغه د ناپاک «خبیث» په مقابل کې غوره دی[1] او دا یو شرعي دریځ دی، همدا راز بې دینه او کافران که هر څومره زیات شي هغوی د مسلمانانو په مقابل کې کوم حیثیت نه لري، خو که قضیه د مسلمانانو او د پاکو خلکو ترمنځ وي، نو بیا کثرت د ترجیح د وجوهو څخه یوه بنسټیزه وجه ده، ځکه کله چې د مسلمانانو ترمنځ مشوره وي، که اکثریت د ترجیح بنسټ نشي، نو بیا به څه شی د ترجیح لپاره بنسټ ګرځي، د اکثریت او اقلیت دا خبره د المغرب یو مشهور اصولي عالم دکتور أحمد الریسوني په یوه رساله کې د «قضیة الأغلبیة من الوجهة الشرعیة»[2] تر عنوان لاندې په ډېر ښه شکل واضحه کړې ده. کله چې مشوره او انتخاب د مسلمانانو ترمنځ وي هلته بیا اکثریت اعتبار لري.

---

[1] - خو په دې شرط چې هغه پاک «طیب» او ناپاک «خبیث» به په شرعي نص ټاکل شـوی وي، که اجتهاد ته خبره ولاړه بیا کثرت د ترجیح یوه مهمه وجه ده.

[2] - دا وړوکی رساله په لومړي ځل په کال ۲۰۱۲م کې د الشبکة العربیة للأبحاث والنشر، بیروت ـ لبنان څخه چاپ شوه.

د دويمې قضيې په اړه بايد په لنډ ډول ووايم چې مسلمانو فقهاوو په منصب باندې مسابقه ناروا نه ده ګڼلې او ويلي يې دي چې دا کار د دې لامل نه ګرځي چې څوک دې له دې امله له دې منصب څخه محروم کړی شي، په دې اړه امام ماوردي وايي: "فإن وقف الاختيار على واحد من اثنين فتنازعاها، فقد قال بعض الفقهاء: إن التنازع فيها لا يكون قدحا مانعا. وليس طلب الإمامة مكروها، فقد تنازع فيها أهل الشورى، فما رد عنها طالب، ولا منع منها راغب، واختلف الفقهاء فيما يقطع به تنازعهما مع تكافؤ أحوالهما، فقالت طائفة: يقرع بينهما ويقدم من قرع منهما. وقال آخرون: بل يكون أهل الاختيار بالخيار في بيعة أيهما شاءوا"[١].

که اهل الحل والعقد دې نتيجې ته ورسېدل چې دوه تنه (يا له دوو څخه زيات خلک) د خلافت اهليت لري او هغوی هم په خپلو کې د امامت په منصب باندې مسابقه درلوده، نو يو شمېر فقهاء وايي: چې په دې منصب باندې منازعه کول د ممانعت کوونکي عيب نه دی او نه د امامت غوښتنه، کوم مکروه کار دی، ځکه د شورا (د حضرت عمر له لورې د خليفه د ټاکنې کميسيون) غړو منازعه وکړه، نو نه د امامت غوښتونکی ترې رد کړی شو او نه په کې رغبت لرونکی ترې منع کړی شو، خو کله چې د امامت غوښتونکي د اهليت له پلوه سره يو شانته وي، نو د دوی ترمنځ تنازع به څرنګه له منځه ورل کېږي؟ يوې ډلې ويلي دي: د دوی ترمنځ به پچه (قرعه) اچول کېږي او د هر چا پچه چې وختله هماغه به امامت ته وړاندې کېږي، نور بيا وايي: غوره کوونکي اختيار لري چې د هر يو سره يې بيعت وکړ سم دی. د پچې خبره ډېرو فقهاوو مسترد کړې ده، ځکه هغوی دې ته د عقد په سترګه ګوري او په عقودو کې پچې نه اچول کېږي، همدا دويمه خبره درسته ده، خو اهل اختيار څوک دي؟ په يو لړ حالاتو کې کېدلی شي چې همدا د اهل حل و عقد غړي اهل اختيار وي (که ملت دوی ته دا اختيار ورکړی وي) او کېدلی شي چې د هغه هېواد ټول وګړي وه اوسېږي.

د درېمې قضيې په اړه بايد ووايو چې لومړی بايد د حاکم سره د بيعت او يا د حاکم د ټاکنې فقهي تکييف (څرنګوالی) معلوم کړو بيا د دې قضيې په اړه سم دريځ نيولی شو، په دې اړه دوه احتمالات وجود لري، يو احتمال دا دی چې دا عقد او تړون دی، په دې باندې ډېرو علماوو تصريح کړې ده او کله چې دا عقد شو، نو بيا عقد بايد هر څوک پخپله خوښه سرته ورسوي هغه که عالم وي او که جاهل او پرهېزګار وي او که بد عمله او يا يې د هغه وکيل بايد سرته ورسوي، يو څوک که هر څومره لوی عالم وي او هر څومره عابد او زاهد وي تر څو يې چې څوک د وکيل په حيث ونه نيسي هغه فضولي شمېرل کېږي، دويم احتمال دا دی چې دا په يو لړ حالاتو کې د توکيل تړون دی، چې ملت په يو لړ حالاتو کې حاکم ته د دې حق ورکوي چې د دوی په نماينده ګۍ څه تصرفات وکړي او د توکيل د تړون لپاره هم د يو چا عالم او زاهد کېدل اړين نه دي.

هو يوازې د دې لپاره د پوهانو اړتيا ده چې دا مشخص کړی شي چې څوک د امامت او د ملت د قيادت وړتيا لري، دا خبره هر څوک نه شي مشخص کولی، نو له همدې امله په شريعت کې لومړی پوهان او اهل حل وعقد را ټولېږي او د قيادت د وړتياوو لرونکي شخصيتونه ټاکي (مشخصوي) او کله چې د وړتيا

---

١ - الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٦، مخکې ذکر شوی دی. همدا خبره بعينه ابو يعلی حنبلي هم کوي، وګورئ: الأحكام السلطانية ص ٢٤ – ٢٥.

درلودونکي اشخاص کاندیدان شول، نو بیا د دوی په منځ کې چې عام خلک د هر چا سره تړون کوي هغوی د دې حق لري.

پنځم: په فقهي لحاظ دا حکومتونه د «عقد» او تړون حیثیت لري

د فقهې له نظره دا حکومتونه د «عقد» او «تړون» حیثیت لري، چې د دوه اړخونو څخه باید تشکیل شوي وي، لومړی اړخ یې حاکم او دویم اړخ یې رعیت، همدا د فقهاوو د څرګندونو لنډیز هم دی، لکه مخکې مو چې ورته اشاره درلوده، خو رعیت د دې تړون د بندونو د رعایت او د بنسټیز تړون پر بنسټ د نوو تړونونو د رامنځته کولو لپاره د خپلو نماینده ګانو او وکیلانو له لارې خپل فعال حضور ساتي، تر څو د هغه بنسټیز تړون بندونه او مادې په سمه توګه عملي او پلی شي، همدا راز د حاکم لورې څخه داسې څه په عامو خلکو تحمیل نه کړی شي چې د هغوی په ګټه نه وي.

شپږم: د حاکم او رعیت ترمنځ د عقد بندونه باید ټاکلي وي

اسلامي شریعت د هر هغه عقد او تړون سره اړخ نه لګوي چې محتوا یې نا معلومه وي، په پخوا وختونو کې او په ځانګړې توګه د خلفای راشدینو په زمانه کې دا محتوا مختصره وه، ځکه خلک د سلیقوي تعامل څخه نه ویرېدل، خو وروسته خلک تفصیلي عقدونه غوره ګڼي تر څو د نزاع او اختلاف احتمالات تر ډېره بریده له منځه یوړل شي او دواړه اړخونه خپل مسؤولیتونه په دقیقه توګه درک کړی شي، او همدا د شریعت د مقاصدو سره اړخ هم لګوي، له همدې امله دلته هم باید د تړون او عقد محتوا په تفصیلي ډول ولیکل شي چې دې ته په اوسنۍ اصطلاح کې «اساسي قانون» ویل کېږي، تر څو دواړه اړخونه خپل مسؤولیتونه او حقوق په مشخصه توګه وپېژني.

اووم: په دې عقد کې د مالیې (ټېکس) اجمالي یادونه

دا عقد (اساسي قانون) باید په اجمالي ډول په دې هم مشتمل وي چې ملت به د خپلو عوایدو یوه برخه د هېواد د اقتصاد د غښتلتیا او د ټولنې د اړتیاوو د رفع کولو لپاره ورکوي، کله چې دا عقد وشو، نو خلک په اجمالي توګه د مالیې په ورکولو ملزم ګرځي ځکه چې د عقد په پایله کې د عقد او تړون محتوا نافذه ګرځي لکه مخکې مو چې ورته اشاره درلوده.

په دې «عقد» کې باید د دې یادونه هم وي چې زموږ په سیمه کې څوک د ډېرو خلکو له لورې د وکیل په توګه وټاکل شو، هغه به زما نماینده او وکیل هم وي او دا یادونه باید هم په کې وي چې دا وکیل زما په نماینده ګۍ عقد او تړون کولی شي او دا حق ورته ورکوم.

اتم: د مالیې د اندازې لپاره کلنی تړون

د دې لپاره چې هر کال کومه اندازه مالیه له چا څخه واخیستل شي دا په بشپړ ډول څرګند او واضح وي، دې ته اړتیا ده چې د هر کال د بودیجې د ټاکنې په وخت کې باید دا وټاکل شي او د حکومت او د خلکو د وکیلانو او نماینده ګانو ترمنځ په دې اړه تفصیلي تړون لاسلیک شي، تر څو د چا په مال کې د هغه له خوښې پرته تصرف او د چا په مال باندې تېری چې د مالیې د ټاکلو په مخ کې بنسټیز شرعي خنډ دی له منځه ولاړ شي. نو دا دې ته هم مستلزم دی چې د خلکو د نماینده ګانو یو مجلس باید شتون ولري، د دې مجلس ځای د علماوو او پوهانو څخه جوړ انتصابي مجلس نه شي نیولی، ځکه دوی د خلکو وکیلان او نماینده ګان نه دي، ځکه توکیل او څوک نماینده جوړول هم یو عقد دی چې د خلکو په رضا او خوښې باید رامنځته شي.

کله چې دا ډول یو نظام رامنځته شي او په دې توګه یو حکومت د خلکو څخه د دې عقدونو او تړونونو پر بنسټ مالیه واخلي، نو هغه بنسټیز مانع له منځه ځي چې د خلکو په مال کې د هغوی له خوښې پرته تصرف کول دي.

دې ته کوم ډول عقد ویل کېدی شي؟

اوس پوښتنه دا را ولاړېږي چې د مالیې په اړه رامنځته شوی عقد به په شرعي لحاظ د کوم ډول عقودو څخه وي؟ د دې فقهي تکییف (څرنګوالی) بنسټ به څه وي؟ نو په دې اړه بېلابېل احتمالات شتون لري چې په لاندې کرښو کې ورته اشاره کول غواړم:

لومړی: دا عقد به د تبرع عقد وي

کله چې د مالیې د قانوني بنسټ په اړه بحث وشو هلته ویلی شوي دي چې عقد د مالیې (ټېکس) لپاره بنسټ نه شي کېدلی، ځکه هغه عوض مجهول دی چې د دې عقد په پایله کې لازمېږي، ځکه هغوی دا عقد د معاوضاتو د عقودو څخه ګاڼه او هلته چې عوض په پوره ډول مجهول وي عقد درست نه دی، خو که دا عقد د تبرعاتو له عقودو څخه وګڼل شي، په دې حالت کې د تبرع کوونکي لپاره کوم مشخص عوض نه لازمېږي او عقد لازم دی، په دې حالت کې چې دا د تبرعاتو له عقودو څخه وشمېرل شي په فقهي تکییف (څرنګوالی) بنسټ کې یې دوه احتمالات شتون لري:

لومړی: دا د هبې عقد وګڼل شي او داسې هبه چې واهب د یو ډول عوض د اخیستلو شرط کېږدي، سره له دې چې دا ډول هبه د جمهورو په نظر درسته ده، خو یوازې یوه ستونزه لري چې د عوض د جهالت له امله د ډېرو فقهاوو له نظره ستونزه لري[1].

دویم: دا د وقف عقد وي

دویم فقهي تکییف (څرنګوالی) بنسټ یې دا کېدلی شي چې دا د وقف عقد وي او په هغه مذهب عمل وشي چې هر ډول متقوم مال هغه که منقول وي او که غیر منقول وي وقف کېدلی شي، همدا راز د واقف شرطونه هم د عملي کېدلو وړ دي او د موقوف علیه وضاحت هم ممکن دی، په هغه کې هم جهالت نه شته، خو یوه ستونزه لري چې د وقف مال باید اصل باید وساتل شي یوازې د هغه ګټه وقف کېږي، خو په ټېکس کې خو اصل مال په مصرف رسېږي[2].

دویم: دا د عقود غیر مسماة له جملې څخه وي

راجحه خبره دا ښکاري چې دا د هغه مستحدثو تړونونو څخه وشمېرل شي چې په شرعي نصوصو کې یې یادونه نه ده شوې او نه یې تفصیلي احکام په فقهي کتابونو کې ذکر شوي دي، خو په عامه توګه د شریعت د اصولو سره په ټکر کې نه وي، نه کوم حرام حلال ګرځوي او نه حلال حراموي او نه کوم داسې بل شرعي محظور ورسره تړلی وي، دې ډول عقودو او تړونونو ته د علماوو په اصطلاح کې عقود غیر مسماة ویل کېږي، په دې اړه د شام مشهور معاصر حنفي فقیه شیخ مصطفی الزرقا وایي: "والشرع الإسلامي لم يحصر التعاقد في موضوعات معينة يمنع تجاوزها إلى موضوعات أخرى، وليس في نصوص الشريعة ما يوجب تحديد

[1] - الموسوعة الفقهية الكويتية ج ۴۲ د هبة لفظ ص ۱۲۰- ۱۵۵.

[2] - الموسوعة الفقهية الكويتية ج ۴۴ ص ۱۰۸ او له هغې وروسته.

أنواع العقود أو تقييد موضوعاتها إلا بأن تكون غير منافية لما قرره الشرع من القواعد والشرائط العامة في التعاقد، والمبدأ العام في هذا الشأن قوله سبحانه وتعالى: {يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود} [المائدة: ١]"[١].

اسلامي شريعت تړون په ځانګړو موضوعاتو کې نه دي را خلاصه کړی، چې نورو موضوعاتو ته شامل نه شي او د شريعت په نصوصو کې هم داسې څه نشته چې د تړونونو اقسام محدود کړي او يا يې موضوعات مقيد او محصور کړي، يوازينی شرط چې شتون لري هغه دا دی چې دا تړون بايد د هغه اصولو او د تړونونو د هغه عامو شرطونو سره په مخالفت کې قرار ونه لري چې شريعت ايښي دي او په دې اړه د اسلامي شريعت عام قانون د الله متعال دا فرمان دی چې فرمايي: ای د ايمان څښتنانو په خپلو تړونونو وفا وکړئ. زرقا صاحب دې ته اشاره کوي چې د «العقود» کلمه د عموم د کلماتو څخه ده او دا هر ډول تړونونو ته شامله ده، له همدې امله که داسې تړون رامنځته کېږي چې مخکې يې شتون نه درلود او په شرعي لحاظ کوم مانع په کې شتون ونه لري هغه معتبر تړون او عقد شمېرل کېږي.

د دې ډول ټيکس په اړه شرعي نصائح او شرطونه

مخکې مو د اضطراري ماليې په ضمن کې د يو لړ شرطونو يادونه وکړه، د هغوی شرطونو څخه هم يو لړ شرطونه دلته هم مطلوب دي، خو يو څه نور ځانګړې شرطونه دي چې بايد دلته يې يادونه وشي، چې د هغوی له جملې څخه دا لاندې شرطونه د يادولو وړ دي.

لومړی: دا بايد د تړون په پايله کې واخيستل شي

دا بايد د ملت د نماينده ګانو او د ملت د وکيلانو سره د عقد او تړون پر بنسټ واخيستل شي، که پر دې بنسټ وا نه اخيستل شي هغه ناروا او حرام دی، ځکه شرعي مانع چې «بطيبة من نفسه» دی شتون لري او کله چې د تړون په پايله کې واخيستل شي نو دا د خلکو په خوښه اخيستل کېږي او روا ګرځي.

دويم: ماليه بايد له شتمنو خلکو څخه واخيستل شي

د دې ماليې د ټاکلو لپاره شريعت حکم کوي چې دا بايد د داسې خلکو څخه واخيستل شي چې عوايد يې له مصارفو څخه زيات وي، د فقيرانو او غريبانو څخه بايد وانخيستل شي، دا په ډېرو نصوصو کې او آثارو کې راغلي دي، کله چې حضرت عمر رضي الله عنه زخمي شو د خپل شهادت څخه د مخه يې د يو اوږد حديث په ترځ کې وويل: "أوصي الخليفة من بعدي، بالمهاجرين الأولين، أن يعرف لهم حقهم، ويحفظ لهم حرمتهم، وأوصيه بالأنصار خيرا، {الذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم}، أن يقبل من محسنهم، وأن يعفى عن مسيئهم، وأوصيه بأهل الأمصار خيرا، فإنهم ردء الإسلام، وجباة المال، وغيظ العدو، وأن لا يؤخذ منهم إلا فضلهم عن رضاهم. وأوصيه بالأعراب خيرا، فإنهم أصل العرب، ومادة الإسلام، أن يؤخذ من حواشي أموالهم، ويرد على فقرائهم، وأوصيه بذمة الله، وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم أن يوفى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلفوا إلا طاقتهم"[٢].

د خپل ځان څخه وروسته خليفه ته د لومړيو مهاجرينو په اړه سپارښتنه کوم چې د هغوی حق بايد وپېژني، د هغوی احترام وساتي، د انصارو په اړه ورته د خير سپارښتنه کوم (الذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم) او دا چې د هغوی د صالح انسان څخه دې (هر څه) ومني او د هغوی ګناهکار ته دې بخښنه

---

[١] - المدخل الفقهي العام ص ٦٣٤ (مخکې په تفصيل سره ذکر شوی).

[٢] - صحيح البخاري- طوق النجاة (18/٥)

وکړي، په ښارونو کې د اوسېدونکو په اړه ورته د خبر سپارښتنه کوم، دوی د اسلام څخه د دفاع وسیله، د مال راټولوونکي او د دښمن د مغلوبولو وسیله دي، سپارښتنه کوم چې له دوی څخه یوازې د دوی اضافي مال واخیستل شي او هغه هم د دوی په خوښه. په کلیوالو سیمو کې د اوسېدونکو په اړه ورته سپارښتنه کوم، همدوی د عربو اصول او ریښې دي، د اسلام تومنه ده، دا سپارښتنه کوم چې له دوی څخه دې د دوی د اضافي او غیر اصلي مالونو څخه واخیستل شي او بېرته دې د دوی په فقیرانو تقسیم شي، د ځان څخه وروسته خلیفه ته د الله تعالی او د هغه د پیغمبر د عهد په پوره کولو توصیه کوم او د دې سپارښتنه کوم چې د دوی سره کړی عهد باید پوره کړي او د دوی د موخو تر شا وجنګېږي او پر دوی د توان څخه پورته مکلفیتونه وضع نه کړي[1].

د حضرت عمر رضي الله عنه په دې سپارښتنو کې دوه ځایه د مال اړوند سپارښتنې راغلي دي او په دواړو ځایونو کې یې دا سپارښتنه ده چې د خلکو د اړتیاوو څخه اضافي مال د خلکو څخه واخلئ او د خلکو اصلي مالونه مه اخلئ بلکې د خلکو حاشیوی او غیر اصلي مالونه له خلکو څخه د خراج او ټېکس په توګه واخلئ، له دې امله دا روا نه دي چې د خلکو اصلي مالونه د ټېکس په توګه واخیستل شي او یا د خلکو څخه د هغوی د غربت او فقر په حالت کې ټېکس واخیستل شي او له دې امله چې دا یو ډول د خیر په کار کې مرسته ده چې په اصل کې یو مباح کار دی، خو د تعهد له امله پر انسان لازم ګرځېدلی دی او د صدقې په اړه د رسول الله صلی الله علیه وسلم وینا ده چې فرمایي: "خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وأبدأ بمن تعول"[2].

تر ټولو ښه صدقه هغه ده چې د شتمنۍ په حالت کې ورکړل شي او پیل له هغه چا وکړه چې د هغه نفقه پر تا واجب ده.

له داسې خلکو څخه د مالیې (ټېکس) په نوم د هغوی مالونه اخیستل چې هغوی پخپله د خپلو کورنیو د خوراک څښاک لپاره محتاج وي، ناروا او نا سم کار دی، له همدې امله اړتیا لیدل کېږي چې د مالیې (ټېکس) لګول باید د دې میدان د متخصصینو په مشوره او د ملت د نماینده ګانو په توافق سرته ورسېږي.

دریم: د مالیې په ټاکلو کې د اعتدال څخه کار اخیستل

یو شرط دا دی چې د مالیې په ټاکلو کې د اعتدال څخه کار واخیستل شي، داسې ونشي چې مالیات (ټېکسونه) دومره ظالمانه وي چې شتمن خلک یې هم د ادا کولو توان ونلري او یا مالیات (ټېکسونه) په داسې توګه وټاکل شي چې د یو تن څخه بېلابېل ډوله ټېکسونه او مالیات د هغه د یو ډول عاید څخه واخیستل شي، څه مباشر مالیات وي او څه غیر مباشر مالیات وي او دا ځکه چې زموږ دین د دې حکم کوي چې تعدي او ظلم ناروا دی او د خلکو څخه د دومره ټېکسونو (مالیاتو) مطالبه کول او ترلاسه کول چې د هغوی له توان څخه بهر وي ظلم او تعدي بلل کېږي.

[1] - سره له دې چې د فعل زیاتې صیغې د مجهول په صیغه ضبط شوي دي خو په ترجمه کې د فعل معروف په توګه انګېرل شوي دي.

[2] - دا حدیث متفق علیه دی وګوره صحیح البخاري- طوق النجاة (۲/ ۱۱۲) (مخکې په تفصیل سره ذکر شوی).

د دې معنی دا ده چې کله په چا باندې د هغه د وعدې او یا د تعهد او تړون په پایله کې مالیه لازم وګرځېده او هغه یې په اداء کولو ملزم هم و، خو هغه د ستونزو سره مخ شو، داسې خلکو ته شدیدې جزاګانې ورکول، هغوی په زندان کې اچول، د هغوی مالونه تلف کول او داسې نور کارونه ناروا دي، دوی سره باید په هر حال انساني تعامل وشي، امام ابو یوسف رحمه الله پخپل کتاب الخراج کې په خپل سند سره دا واقعه نقل کوي، چې د بنو ثقيف څخه يو تن وايي: "استعملني علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه على عكبراء فقال لي: -وأهل الأرض معي يسمعون- انظر أن تستوفي ما عليهم من الخراج. وإياك أن ترخص لهم في شيء وإياك أن يروا منك ضعفا، ثم قال: رح إلي عند الظهر، فرحت إليه عند الظهر فقال لي: إنما أوصيتك بالذي أوصيتك به قدام أهل عملك لأنهم قوم خدع، انظر إذا قدمت عليهم فلا تبيعن لهم كسوة شتاء ولا صيفا، ولا رزقا يأكلونه، ولا دابة يعملون عليها، ولا تضربن أحدا منهم سوطا واحدا في درهم، ولا تقمه على رجله في طلب درهم، ولا تبع لأحد منهم عرضا في شيء من الخراج؛ فإنا إنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو. فإن أنت خالفت ما أمرتك به يأخذك الله به دوني وإن بلغني عنك خلاف ذلك عزلتك. قال قلت إذن أرجع إليك كما خرجت من عندك. قال: وإن رجعت كما خرجت. قال فانطلقت فعملت بالذي أمرني به، فرجعت ولم أنتقص من الخراج شيئا"[1].

حضرت علي رضي الله عنه زه د عکبراء په سیمه وټاکلم او په داسې حال کې چې د هغه سیمې خلکو یې خبرې اورېدلی ما ته یې وویل: ګوره! په دوی چې کوم خراج دی هغه باید پوره ترې ترلاسه کړې، په هیڅ شي کې ورسره د رخصت څخه کار وانخلې او ګوره چې په کار کې در څخه ضعف او ناتواني ونهویني! بیا یې راته وویل: ماسپښین ماته بیا راشه، ماسپښین چې ورته ورغلم، را ته یې وویل: کومې سپارښتنې مې چې د هغه خلکو مخکې درته وکړې هغه له دې امله وې چې هغوی فریب کاره خلک دي، چې هغوی ته ورغلې، د هغوی د ژمي جامې به نه خرڅوې او نه به یې د اوړي (دوبي) جامې خرڅوې او نه به یې د خوراک هغه توکي خرڅوې چې هغوی یې خوري او نه به یې د خراج د ترلاسه کولو لپاره هغه حیوان خرڅوې چې هغوی پرې مزدوري کوي، د هیڅ یو درهم لپاره به هغوی په دره نه وهې او نه به یې د یو درهم د ترلاسه کولو لپاره د جزا په توګه په یوه پښه دروې او د خراج د لاسته راوړلو لپاره به د هغوی هیڅ ډول سامان نه خرڅوې ځکه موږ ته د دې حکم راکړل شوی دی چې د هغوی څخه د هغوی د اړتیاوو څخه اضافي مال واخلو، که د هغه سپارښتنو مخالفت دې وکړ چې ما درته وکړې، نو الله تعالی به یوازې تا سره حساب کوي او که ماته د دې خلاف خبر را ورسېده، نو زه دې فورا عزل کوم، هغه ثقفي وایي: ما ورته وویل: چې داسې ده، نو زه به بېرته ستاسې خوا ته همداسې راشم لکه څرنګه چې تللی وم (یعنې هیڅ څه به د ځان سره را نه وړم) حضرت علي کرم الله وجهه ورته وویل: سره له دې چې همداسې هم راشې لکه څنګه چې وتلی وې (یعنې هیڅ هم د ځان سره را نه وړې، بیا هم باید هغه اوامر او سپارښتنې په نظر کې ونیسې) هغه ثقفي وایي: زه ولاړم او هغه سپارښتنې مې عملي کړې چې د څه یې راته حکم کړی و او بېرته راغلم او خراج هم بشپړ و او کم شوی نه و.

[1] - الخراج ص ۲۵، تأليف: امام أبو يو سف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأذ صاري (المتوفى: ۱۸۲هـ -) خپرونکې اداره: المكتبة الأزهرية للتراث، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد ، سعد حسن محمد.

که په دې توګه مالیات (ټېکسونه) ولګول شي او د ملت څخه ترلاسه شي، نو ان شاء الله چې هیڅ ډول شرعي خنډ په کې شتون نه لري، په دې توګه به د اسلامي حکومت اړتیاوې هم پوره شوی وي او د شرعي محظور څخه به هم خلاص یو.

پایلې

د دې لنډ بحث او څېړنې وروسته په پایله کې هغه لنډ نتایج د درنو لوستونکو سره شریکوم چې د دې څېړنې په پایله کې ورته رسېدلی یم، دا نتایج او پایلې په لاندې ډول دي:

لومړی: هر هېواد خپله اقتصادي پالیسي لري، چې په دې لړ کې یو اسلامي نظام هم باید خپله اقتصادي پالیسي ولري.

دویم: همدا راز هر هېواد او هر نظام د همدې اقتصادي پالیسۍ پر بنسټ ولاړ مالیاتي سیاست یا مالیاتي پالیسي (Fiscal Policy) لري، چې په بنسټیز ډول په درې برخو مشتمله وي؛ لومړی: اهداف او موخې، دویم: د دولت عایدات او د عایداتو مصادر، درېیم: د دولت عمومي مصارف.

درېیم: د مالیاتي سیاست تر ټولو مهمه برخه چې زموږ د بحث سره تړاو لري، د عایداتو سرچینې دي او د عایداتو په سرچینو کې تر ټولو مهمه منبع مالیه (ټېکس) دی، چې زموږ د بحث موضوع ده.

درېیم: یو اسلامي نظام او یو مسلمان هېواد هم باید خپله اقتصادي پالیسي ولري او د هغه پر بنسټ ولاړه خپله مالیاتي پالیسي جوړه کړي، چې د دې مالیاتي پالیسۍ تر ټولو مهم عنصر چې زموږ د بحث سره تړاو لري هغه د اسلامي هېواد لپاره د عایداتو سرچینې دي.

څلورم: په اسلام کې د دولت د عایداتو لپاره یو لړ سرچینې په ګوته شوي دي چې له دې جملې څخه یو لړ هغه دي چې ټولنیز ملکیتونه دي او حکومت او دولت له هغوی څخه خپله بودیجه تمویلوي او اسلام داسې ټولنیز ملکیتونه درست ګڼي، همدا راز دولت د خپلو اقتصادي پروژو او ثمن عام څخه هم د خپلې بودیجې د تمویل لپاره کار اخلي.

پنځم: اسلام څه نورې سرچینې هم په ګوته کړي دي، چې څه یې عادي او څه یې غیر عادي سرچینې ګڼل کېږي، د بېلګې په توګه؛ زکات، جزیه، خراج، د مستأمنینو او ذمي سوداګرو څخه اخیستل شوي عشور او داسې نور، چې له دې جملې څخه له ډېرو سرچینو څخه اوس هېوادونه استفاده نه کوي او د هغه لپاره یې سیستمونه نه دي جوړ کړي.

شپږم: د یو اسلامي هېواد د بیت المال سرچینې (د بودیجې د تمویل مصادر) په همدې کې نه خلاصه کېږي، بلکې په دې کې کمی او زیاتی راتلای شي، ځکه دا د معاملاتو له جملې څخه دي چې هغه د انساني اجتهاد میدان دی، د دې ترڅنګ د خلفای راشدینو په وخت کې په دې مواردو کې په عملي توګه زیاتوالی هم راغلی لکه د ځمکې خراج او د مستأمنو سوداګرو څخه د عشر اخیستل چې د حضرت عمر رضي الله عنه په وخت کې د اسلامي خلافت په مالي او د عایداتو په سرچینو کې ور اضافه شول، چې دا د دې دلیل دی چې دا سرچینې اجتهادي دي او کمې او زیاتی قبلوي او په دې کې نورې سرچینې ور اضافه کېدلی شي، خو په دې کې شرط دا دی چې دا اضافه شوي عایداتي سرچینې به د مال په اړه د اسلام د ورکړو اصولو سره متصادمې نه وي.

اووم: په اسلام کې د مال په اړه تر ټولو بنسټیزه قاعده چې د شریعت د بې شمېره نصوصو څخه ثابته ده هغه د بل چا په مال کې د هغه له خوښې پرته تصرف او د چا په فردي ملکیت باندې د تېري او تجاوز

کولو حرمت دی، له همدې امله د مال ساتنه د شریعت له ضروریاتو څخه شمېرل کېږي، که کومه سرچینه په دې سرچینو کې ور اضافه کېږي باید چې د دې قاعدې سره په ټکر کې نه وي.

اتم: د مال په اړه د اسلام د اصولو او قواعدو څخه یوه قاعده هم د تکافل قاعده ده، چې الله تعالی په شتمنو انسان باندې په مجموع کې تکافل لازمي کړی دی، خو دا د اوسني زمانې د مالیې (ټېکس) لپاره بنسټ نه شي گرځېدلی ځکه د مالیې مصارف د ټولنیز تکافل او صدقې او خیرات د مصارفو سره تفاوت لري، همدا راز په فردي الزامیت کې هم سره په بشپړ ډول توپیر لري، ځکه خیراتونه او صدقات الزامي نه بلکې تطوعي دي.

نهم: دې ته په کتنې چې د یو اسلامي هېواد عایداتي سرچینې په هغه څه کې منحصرې نه دي چې په شریعت کې یې یادونه شوې ځکه په دې اړه د خلفای راشدینو اجتهادات شتون لري، د اوسني اقتصادي فکر سره سمه ټاکل کېدونکي مالیه هم د یو اسلامي هېواد د بودیجې لپاره د عاید سرچینه کېدلی شي او کېدلی شي چې هیڅ یو هېواد له دې پرته خپل مصارف هم پوره نه کړی شي او نه شاید هغه نور مقاصد ترلاسه کړی شي چې د مالیې له لارې ترلاسه کېدلی شي، خو د دې په مخکې یوازینی خنډ د چا په مال کې د هغه له خوښې پرته تصرف او د هغه په فردي ملکیت تجاوز دی، چې اسلامي شریعت هیڅکله هم د دې اجازه نه ورکوي.

لسم: مالیه یوازې په هغه صورت کې د یو مسلمان هېواد د مالیاتي سیاست او د بودیجوي سرچینو برخه کېدلی شي چې دا پورته مانع او خنډ له منځه ولاړ شي او دا په لاندې دوو صورتونو کې له منځه تللی شي:

۱- د اضطرار په حالت کې؛ کله چې یو مسلمان هېواد د اضطرار د حالت سره مخ شي او یا داسې حاجت وي چې د اضطرار قایمقام وي، په دې حالت کې د حرامو سره د مباحو په توگه تعامل کېږي، ځکه شرعي قاعده چې د ډېرو شرعي نصوصو څخه ثابته ده وایي: «الضرورات تبیح المحظورات»، نو یو مسلمان حاکم د هغه شرطونو په رعایت کولو چې فقهاوو یې یادونه کړې ده د اړتیا په اندازه د هغه سیمې د خلکو د مالونو څخه د مالیې په توگه اخیستلی شي.

۲- کله چې د یوې سیمې خلک وعده وکړي او یا هم عقد وکړي چې د مشخصو اهدافو د لاسته راوړلو لپاره به د خپلو عوایدو څخه یوه برخه په کلني ډول دولت او حکومت ته ورکوي، نو دا وعده او عقد ملزم گرځي او دوی د دې مالیې په ورکولو ملزم شمېرل کېږي، خو د دې لپاره شرط دا دې چې باید حکومت هم د عقد په پایله کې رامنځته شي، عقد په لیکلی بڼه د اساسي قانون په شکل کې شتون ولري، همدا راز د مالیې د ورکړې خبره هم باید د همدې اساسي قانون برخه وي او بیا د مالیې (ټېکس) کلنی عقد د خلکو د نماینده گانو سره په تفصیلي توگه د هر کال په سر کې سرته ورسېږي، چې دا ټوله پروسه د یو مشروع حکومت غوښتنه کوي، چې خپل اساسي قانون ولري او د خلکو د نماینده گانو یو مجلس هم ولري چې هغوی د خلکو په وکالت او نیابت د عقد او تړون د لاسلیک کولو حق ولري.

وړاندیزونه او سپارښتنې

د څېړنې د پایلو په نظر کې نیولو سره د افغانستان د اسلامي امارت اړوندو چارواکو خدمت ته لاندې وړاندیزونه او سپارښتنې وړاندې کوم:

لومړی: په دې کې شک نشته چې هېوادونه د خپلو بودیجوي اړتیاو د پوره کولو لپاره د مالیې بېلابېلو ډولونو ټاکلو ته اړ دي، او له دې قاعدې څخه د افغانستان اسلامي امارت هم مستثنی نه دی، خو دا کار باید د اعتدال سره په داسې توګه سرته ورسېږي چې د ټولنې په وګړو فشار وارد نه کړی شي، او یوازې د شتمنو خلکو څخه واخیستل شي، او په دومره اندازه واخیستل شي چې هغوی یې توان ولري، د داسې وګړو څخه یې غوښتنه ونه کړی شي چې پخپله په ډېرو ستونزو د خپل ځان او اولادونو لپاره نفقه پیدا کوي، اوس دا سوال چې دا کار څنګه سرته ورسېږي چې د هېواد اړتیاوې هم پوره شي او په خلکو فشار هم ډېر زیات نه وي، نو په دې لړ کې د دې ځانګې اړوندو پوهانو سره مشوره کول اړین دي.

دویم: د مالیې د راټولو او وضع کولو هدف یوازې د بودیجې برابرول نه وي بلکې د هغو ټولو اهدافو د لاسته راوړلو او هغوی ته د رسېدلو لپاره ترې هم باید کار واخیستل شي چې پوهانو او علماو د مالیې لپاره ټاکلي دي.

دریم: د مالیې د راټولولو ترڅنګ د زکات نظام باید فعال کړی شي، او په هغه فقهي مذهب باید عمل وشي چې د ظاهري مالونو د زکات تر څنګ د باطني مالونو زکات را ټولول د حکومت حق ګڼي، خو د دې سره دا په نظر کې ونیول شي چې څومره زکات ترې دولت واخلي د هغه په اندازه د مالیې پیسې ورته معاف کړي، دا به له یوې لورې د زکات د فریضې ادا کولو ته خلک تشویق کړي، او له بل پلوه به په ټولنه کې د تکافل نظام تقویه شي، ځکه د زکات پیسې په نورو عامو پراختیایي کارونو کې نه شي لګېدلی، ځکه په شریعت کې د زکات مصارف مشخص دي.

څلورم: د اضطرار مالیه خو په عادي حالاتو کې د تطبیق وړ نه ده، ځکه هغه شرطونه پوره کول ګران دي چې فقهاوو د دې ډول مالیې لپاره وضع کړي دي، او له بل پلوه هغه یوه موقته مالیه ده.

پنځم: د عادي مالیې د را ټولولو لپاره باید هغه فقهي څرنګوالی برابر کړی شي چې په دې څېړنه کې پرې په تفصیل سره خبره شوی، او لنډیز یې دا دې چې د مسلمانانو د ټولو قطري حکومتونو حکم د خلافت د حکم سره توپیر لري، خو دا حکومتونه هم اړین دي، خو د رامنځته کېدو طریقه یې د خلکو ترمنځ مشوره او د خلکو موافقه ده، ځکه د حاکم ټاکل په یو لړ مواردو کې د عقد حیثیت لري (د حاکم او رعیت ترمنځ یو عقد شمېرل کېږي) او په یو لړ نورو مواردو کې د توکیل حیثیت لري، او د دې دواړو لپاره د خلکو موافقه شرط ده، د عقد لپاره د متعاقدینو رضا او موافقه بنسټیز شرط دی، او د توکیل لپاره د موکل موافقه اړینه ده، او د دې عقد د بندونو څخه یو بند باید دا وي چې خلک به د خپلو عوایدو څخه یو مقدار مالیه دولت ته ورکوي چې د هېواد د نظام د مخته وړلو او پراختیایي کارونو لپاره ترې کار واخیستل شي، او دا عقد باید په لیکلی بڼه وجود ولري چې دې ته اساسي قانون او یا هم بل نوم ورکولی شو، تر څو چې دا فقهي څرنګوالی برابر نه شي دا ډول مالیه اخیستل چې اوس اخیستل کېږي ناروا او د شریعت سره متصادم کار دی.

شپږم: د داسې مالیو د ټاکلو څخه باید اسلامي امارت ځان وساتي چې په یو ډول عاید باندې څو ډوله مالیه ایښودل کېږي، ځکه دا د تجارت او صنعت پرمختګ ته زیان رسوي، په دې اړه باید د معاصرو اقتصاد پوهانو نظر واخیستل شي.

وسبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

د مصادرو نوم لړ

دا د هغه مصادرو او مراجعو نوم لړ دی چې په دې بحث کې ترې اقتباس شوی دی، او یا ترې استفاده شوی ده، د قرآن کریم څخه پرته دا د کتابونو د نومونو په ترتیب سره مرتب شوی دی، په دې لړ کې د تعریف «ال» په نظر کې نه دي نیول شوي، او نه کتابونه د علومو پر بنسټ مرتب شوي دي، دا یو عمومي نوم لړ دی.

١. القرآن الكريم.

٢. أجوبة التسولي عن مسائل الأمير عبد القادر في الجهاد، تأليف: علي بن عبد السلام بن علي، أبو الحسن التسولي المالكي (المتوفى: ١٢٥٨هـ)، تحقيق: عبد اللطيف أحمد الشيخ محمد صالح، خپرونکې اداره: دار الغرب الإسلامي، لومړی چاپ، کال: ١٩٩٦م.

٣. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تاليف: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: ٧٣٩ هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، خپرونکې اداره: مؤسسة الرسالة، بيروت، لومړی چاپ، کال: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٤. الأحكام السلطانية، تأليف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت ٤٥٠هـ) چاپوونکې اداره: دار الحديث، القاهرة، مصر.

٥. الأحكام السلطانية، تأليف: القاضي أبو يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى : ۴۵۸هـ) تصحيح او تعليق: محمد حامد الفقي، چاپوونکی اداره: دار الكتب العلمية - بيروت ، لبنان، دویم چاپ: کال ۱۴۲۱ هـ - ۲۰۰۰ م.

٦. أحكام القرآن . أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ۳۷۰هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، خپرونکې اداره: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، لومړی چاپ، کال ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٧. الاختيار لتعليل المختار ، تأليف: عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (المتوفى: ٦٨٣هـ)، تعليق: الشيخ محمود أبو دقيقة، چاپوونکی اداره: مطبعة الحلبي – القاهرة، د چاپ کال: ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م.

٨. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تاليف: الشيخ زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم (٩٢٦-٩٧٠هـ)، خپرونکې اداره: دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان، د چاپ کال ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

٩. أصول الدين ، تأليف: عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: ۴۲۹ هـ)، چاپوونکې اداره: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية-تركيا اسطنبول، لومړی چاپ، د چاپ کال: ۱۳۴۶ هـ ق ۱۹۲۸م.

١٠. الاعتصام، تأليف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، خپرونکې اداره: دار ابن عفان، السعودية، لومړی چاپ، کال: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١١. اقتصادنا، د سید محمد باقر الصدر ليکنه، دار التعارف للمطبوعات، بيروت لبنان، څوارلسم چاپ، کال ۱۹۸۱م ۱۴۰۱هـ ق.

١٢. الأموال، تأليف: أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخراساني المعروف بابن زنجويه (المتوفى: ٢٥١هـ)، تحقيق الدكتور: شاكر ذيب فياض الأستاذ المساعد - بجامعة الملك سعود، چاپوونكې اداره : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، لومړی چاپ، كال: ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

١٣. البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري ، د البحر الرائق مؤلف: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ) د منحة الخالق مؤلف: ابن عابدين شامي، او د تكملې مؤلف: محمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨ هـ)، خپرونكې اداره: دار الكتاب الإسلامي، دويم چاپ، ب.ت.

١٤. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تاليف: زين الدين ابن نجيم الحنفي (٩٢٦هـ ٩٧٠هـ)، خپرونكې اداره: دار المعرفة، بيروت، لبنان، ب – ت.

١٥. بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ليكوال: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى : ٥٩٥هـ)، خپروونكی اداره: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، څلورم چاپ، كال: ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

١٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تاليف: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، خپرووونكې اداره: دار الكتب العلمية، دويم چاپ، كال ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٧. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تاليف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (سنة الولادة ٨٤٩هـ/ سنة الوفاة ٩١١هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، دويم چاپ، كال ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

١٨. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، خپرونكې اداره: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، لومړی چاپ، كال: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

١٩. تاريخ المدينة لابن شبة، عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ريطة النميري البصري، أبو زيد (المتوفى: ٢٦٢هـ) تحقيق: فهيم محمد شلتوت، د سيد حبيب محمود احمد په مصرف نشر ته سپارل شوی، د چاپ كال: ١٣٩٩هـ ق، جدة.

٢٠. التحرير والتنوير، المؤلف : الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار النشر : دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - ١٩٩٧ م.

٢١. تفسير أبي السعود المسمى بإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم(٢/ ١٧٠)، تأليف: محمد بن محمد العمادي أبو السعود، چاپوونكې اداره: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٢٢. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تأليف: أبو عمر بن عبد البر النمري القرطبي (٣٦٨ - ٤٦٣ هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، وآخرون، خپرونكي مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي – لندن، لومړی چاپ، كال: ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٧ م.

٢٣. الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، جامع الصغير د امام أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (المتوفى: ١٨٩هـ) ليكنه ده، او شرحه يې د مولانا محمد عبد الحي بن

محمد عبد الحليم الأنصاري اللكنوي الهندي، أبو الحسنات (المتوفى: ۱۳۰۴هـ) ده، خپرونکې اداره: عالم الكتب – بيروت، لومړی چاپ، کال: ۱۴۰٦هـ.

۲۴. الجامع لأحكام القرآن، تاليف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى : ٦٧١ هـ)، تحقيق: هشام سمير البخاري، خپرونکې اداره: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، د کال ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣ م چاپ.

۲۵. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تاليف: عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي أبو محمد (٦٩٦هـ – ٧٧٥هـ) مير محمد كتب خانه، كراچی، پاكستان.

۲٦. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى : ٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، خپرونکې اداره: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه – مصر، لومړی چاپ، کال: ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧م.

۲۷. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ۴۳۰هـ) چاپوونکی اداره: السعادة - بجوار محافظة مصر، ۱۳۹۴هـ - ۱۹۷۴م، بیا یې نورو ادارو لکه دار الكتاب العربي – بيروت او دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، کاپی کړی او چاپ کړی دی.

۲۸. الخراج، تأليف: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري (المتوفى : ۱۸۲هـ) خپروونکې اداره: المكتبة الأزهرية للتراث، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد او سعد حسن محمد.

۲۹. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، المؤلف: إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (المتوفى: ۷۹۹هـ)، تحقيق اوتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، خپرونکې اداره: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر.

۳۰. الذخيرة ، تأليف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، تحقيق: د محققينو يوې مجموعې، چاپوونکې اداره: دار الغرب الإسلامي- بيروت، لومړی چاپ، کال: ١٩٩٤م.

۳۱. رد المحتار على الدر المختار، تأليف: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ۱۲۵۲هـ)، خپروونکې اداره: دار الفكر-بيروت، دويم چاپ: ۱۴۱۲هـ - ۱۹۹۲م.

۳۲. السنة لأبي بكر بن الخلال (١/ ١٤٣). أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي الحنبلي (المتوفى: ۳۱۱هـ)، تحقيق: د. عطية الزهراني، خپرونکې اداره: دار الراية – الرياض، لومړی چاپ، کال ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

۳۳. سنن ابن ماجه، تأليف: أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (۲۰۹ - ۲۷۳ هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط او نورو، خپرونکې اداره: دار الرسالة العالمية، لندن، لومړی چاپ، کال: ١٤٣٠ هـ - ۲۰۰۹ م

٣٤. سنن ابى داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط او محمد كامل قره بللي، خپرووونکي اداره: دار الرسالة العالمية، لومړی چاپ، کال ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

٣٥. سنن الترمذي، تاليف: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، خپرونکي اداره: دار الغرب الإسلامي – بيروت، د خپرېدو کال ١٩٩٨ م

٣٦. سنن الدارقطني، تأليف: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، خپرونکي اداره: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، لومړی چاپ، کال ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

٣٧. السنن الصغرى للبيهقي مع شرحه المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى، محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الناشر: مكتبة الرشد، د نشر کال: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، رياض، السعودية.

٣٨. السنن الكبرى، تأليف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، خپرووونکي اداره: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات، درېم چاپ، کال ١۴٢۴ هـ - ٢٠٠٣ م.

٣٩. السنن الكبير، تأليف: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، خپرونکي اداره: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية – القاهرة، لومړی چاپ، کال: ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

۴٠. السياسات الاقتصادية، عبد المطلب عبد المجيد، مجموعة النيل العربية، مصر، لومړی چاپ کال ٢٠٠٣م.

۴١. السياسات المالية، حامد عبد الحميد دراز، الدار الجامعية، الاسكندرية ـ مصر، ٢٠٠٢م.

۴٢. السياسة المالية في ظل الاقتصاد الاسلامي، عوف محمود الكفراوي، مركز الاسكندرية للكتاب، الاسكندرية مصر، دويم چاپ، کال ٢٠٠٦م.

۴٣. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، تأليف: شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (٧۴٣هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، خپرونکي اداره: مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة - الرياض)، لومړی چاپ، کال: ١۴١٧ هـ - ١٩٩٧م

۴۴. شرح النووي على مسلم، خپروونکی اداره: دار احياء التراث العربي بيروت، دويم چاپ، کال: ١٣٩٢هـ ق. همدا راز القبس شرح الموطا د ابن عربي مالكي، د بدر الدين عيني د سنن أبي داود شرحه او نور.

۴۵. شرح سنن أبي داود، تأليف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (المتوفى: ٨٥٥هـ) تحقيق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، خپرووونکي اداره: مكتبة الرشد – الرياض، لومړی چاپ، کال: ١۴٢٠ هـ -١٩٩٩ م.

۴٦. شرح صحيح البخاري، تأليف: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩ هـ) تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، چاپوونکي اداره: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، دويم چاپ، کال: ۱٤۲۳ هـ - ۲۰۰۳ م.
۴۷. شرح فتح القدير، تاليف: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت ٦٨١هـ) خپرونکې اداره: دار الفكر، بيروت، لبنان.
۴۸. شرح معاني الآثار، تأليف: بو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت ۳۲۱هـ)، تحقيق او تقديم: محمد زهري النجار او محمد سيد جاد الحق، خپرونکې اداره: عالم الكتب، لومړی چاپ، کال ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.
۴۹. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تأليف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥ هـ)، تحقيق: د. حمد الكبيسي، خپرونکي اداره: مطبعة الإرشاد – بغداد، لومړی چاپ، کال: ۱۳۹۰ هـ - ۱۹۷۱ م.
۵۰. صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه) تأليف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، خپروونکې اداره: دار طوق النجاة، لومړی چاپ، کال ۱۴۲۲هـ.
۵۱. صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) تأليف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، خپروونکې اداره: دار إحياء التراث العربي – بيروت.
۵۲. العالمگيرية يا الفتاوى الهندية، نشرونکی اداره: دار الفکر، د نشرېدو کال: ۱۴۱۱هـ - ۱۹۹۱م.
۵۳. غياث الأمم في التياث الظلم، تأليف: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (۴۱۹ هـ - ۴۷۸هـ)، تحقيق: الدكتور عبد العظيم الديب، دويم چاپ، کال ۱۴۰۱هـ.
۵۴. فضائح الباطنية، تاليف: محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، خپرونکې اداره: مؤسسة دار الكتب الثقافية – الكويت.
۵۵. الفقه الإسلامي وأدلته ، تاليف: الدكتور وهبة الزحيلي، طبع دار الفكر ـ دمشق، سوريه، څلورم چاپ.
۵٦. فقه المعاملات المالية (المال، الملكية، العقد)، ليکوال: أ. د. محمد عثمان شبير (كلية الشريعة – جامعة قطر) چاپوونکی اداره: دار النفائس للنشر والتوزيع، اردن، دريم چاپ، کال ۲۰۱۰م ۱۴۳۰هـ.
۵۷. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تأليف: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت ۵۴۳هـ) تحقيق: الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، خپروونکې اداره: دار الغرب الإسلامي، لومړی چاپ، کال: ۱۹۹۲ م.
۵۸. قضية الأغلبية من وجهة الشرعية، دا وړوکی رساله په لومړي ځل په کال ۲۰۱۲م کې د الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ـ لبنان څخه چاپ شوه.
۵۹. القواعد الصغرى (الفوائد في اختصار المقاصد) ص۹۲، تاليف: عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، تحقيق: اياد خالد الطباع، خپرونکې اداره: دار الفكر المعاصر ، دار الفكر – دمشق، لومړی چاپ، کال ۱۴۱٦هـ ق.

٦٠. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المؤلف: مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (المتوفى: ١٠٦٧هـ) الناشر: مكتبة المثنى - بغداد (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية)، تاريخ النشر: ١٩٤١م.
٦١. كفاية النبيه في شرح التنبيه، تأليف: أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس، نجم الدين، المعروف بابن الرفعة (ت ٧١٠هـ) تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، چاپوونكي اداره: دار الكتب العلمية، لومړی چاپ، کال: ۲۰۰۹م.
٦٢. ما رواه الأساطين في عدم المجيء الى السلاطين (ذم القضاء وتقلد الأحكام، ذم المكس)، د امام جلال الدين السيوطي كتاب، تحقيق: مجدي فتحي السبت، خپرونکي اداره: دار الصحابة للنشر والتوزيع، طنطا- مصر، لومړی چاپ، کال: ۱۴۱۱هـ ق ۱۹۹۱م.
٦٣. المالية العامة (١) الايردات والنفقات، محمد خير العكام، د الجامعة الافتراضية السورية د خپرونو څخه د الكترونيكي خپرېدو کال ۲۰۱۸م.
٦۴. المالية العامة (النظم الضريبية)، خپروونکی اداره: منشورات الحلبي، الجزائر، کال ۲۰۰۳م.
٦٥. المالية العامة والتشريع الضريبي، د دكتور أعاد حمود القيسي ليکنه، د دار الثقافة للنشر والتوزيع د خپرونو څخه، نهم چاپ کال ۲۰۱۵م.
٦٦. المالية العامة، فليح حسن خلف، د عالم الكتاب الحديث او جدار للكتاب العلمي، اردن د خپرونو څخه، لومړی چاپ کال ۲۰۰۸م.
٦٧. مبادئ المالية العامة ، په ليبيا کې د «الجامعة المفتوحة» درسي کتاب، طرابلس، الجماهيرية العظمى.
٦٨. المبسوط، تأليف: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ۴۸۳هـ)، خپروونکی اداره: دار المعرفة – بيروت، ب. ط. کال ۱۴۱۴هـ - ۱۹۹۳م.
٦٩. مجلة الأحكام العدلية، تاليف: د عثماني خلافت د علماو او فقهاو د يو کميسيون له لورې تاليف شوی كتاب، نشرونکي اداره: نور محمد كتابخانه تجارت كتب، آرام باغ كراچي.
٧٠. مختصر خليل، تاليف: خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (المتوفى: ٧٧٦هـ)، تحقيق: أحمد جاد، خپرووونکي اداره: دار الحديث/القاهرة، لومړی چاپ، کال ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥مـ.
٧١. مدارك التنزيل وحقائق التأويل د أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ٧١٠هـ) ليکنه، تحقيق او تخريج: يوسف علي بديوي، چاپوونکي اداره: دار الكلم الطيب، بيروت، لومړی چاپ، کال ۱۴۱۹ هـ - ۱۹۹۸ م.
٧٢. المدخل الفقهي العام، د شيخ مصطفى أحمد الزرقا ليکنه، د دار القلم دمشق چاپ، د چاپ کال: ۱۹۹۸م ۱۴۱۸هـ ق.
٧٣. المستصفى من علم الأصول، د امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالي (۴۵۰هـ ۵۰۵هـ)، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، د چاپ د تفصيلاتو نه بغير.

۷۴. مسند أبي يعلى الموصلي، تأليف: الإمام الحافظ أحمد بن على بن المثنى التميمي (۲۱۰ - ۳۰۷ هـ) او ورسره «رحمات الملأ الأعلى بتخريج مسند أبي يعلى» هم دی، تخريج اوتعليق: سعيد بن محمد السناري، خپروونكي اداره: دار الحديث – القاهرة، لومړی چاپ، کال: ١٤٣٤ هـ - ۲۰۱۳ م.
۷۵. مسند أحمد، تأليف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ۲۴۱هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط او عادل مرشد او نور ملگري يې، د دكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي د څار لاندې، چاپوونكې اداره: مؤسسة الرسالة، لومړی چاپ، کال: ۱۴۲۱ هـ - ۲۰۰۱ م.
۷۶. مسند أحمد، د امام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ۲۴۱هـ) تأليف، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، او نور، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، خپروووكې اداره: مؤسسة الرسالة، لومړی چاپ، کال: ۱۴۲۱ هـ - ۲۰۰۱ م.
۷۷. مسند دارمي مشهور په سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: ۲۵۵هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، چاپوونكي اداره: دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، لومړی چاپ، کال: ۱۴۱۲ هـ - ۲۰۰۰ م.
۷۸. مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، الناشر : المكتب الإسلامي – بيروت، دويم چاپ، کال: ۱۴۰۳هـ ق، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي.
۷۹. المصنف، تأليف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (ت ۲۳۵ هـ)، تحقيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، خپرونكې اداره: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، لومړی چاپ، کال: ١٤٣٦ هـ - ۲۰۱۵ م.
۸۰. معجم المصطلحات الاقتصادية، احمد زكي بدوي، دار الكتاب المصري، کال ۱۹۸۵م.
۸۱. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، د مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية او مجمع الفقه الدولی (منظمة المؤتمر الاسلامی) د خپرونو څخه، لومړی چاپ، کال ۲۰۱۳م ۱۴۳۴هـ
۸۲. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا/ والأندلس والمغرب، تأليف: أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت ۹۱۴هـ) چاپوونكې اداره: د المغرب د اوقافو او شؤون اسلامي وزارت، کال ۱۴۰۱هـ ۱۹۸۱م. دا کتاب بيا نشر او علمي تحقيق ته اړتيا لري، بې شمېره طباعتي غلطۍ په کې دي، تر څو يې نص تصحيح نه شي د درستې استفادې وړ نه دی، ځکه چا بې له اهتمام څخه چاپ کړی دی.
۸۳. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، خپرونکی اداره: دار الفكر – بيروت، لومړی چاپ، کال ۱۴۰۵هـ ق.
۸۴. مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، تاليف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، خپرونكې اداره: دار إحياء التراث العربي – بيروت، دريم چاپ، کال ۱۴۲۰هـ.
۸۵. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، تأليف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) چاپوونكې اداره: دار إحياء التراث العربي – بيروت، دويم چاپ، کال: ۱۳۹۲هـ ق.

٨٦. الموسوعة الفقهية الكويتية، (د علماو د يوې لوی مجموعې له لورې ليکل شوی ده)، د کويت د وزارت اوقاف له نشراتو څخه، دويم چاپ، کال ۱۴۰۴هـ ۱۹۸۳م.
٨٧. النظام الضريبي بين الفكر المالي المعاصر والفكر المالي الاسلامي، قسنطينة پوهنتون، الجزاير کې د ماستری رساله، ليکواله: رحمة نابتي، تعليمي کال: ۲۰۱۳-۲۰۱۴م.
٨٨. النظرية الاقتصادية، تاليف: دکتور احمد جامع، خپرووونکې اداره: دار النهضة، څلورم چاپ، کال ۱۹۸۴م.
٨٩. النظم المالية في الاسلام، ليکوال: قطب ابراهيم محمد، الهيئة المصرية العامة للکتاب، څلورم چاپ، کال ۱۹۹۶م.
٩٠. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بکر بن خلکان (٦٠٨هـ ٦٨١هـ) تحقيق: إحسان عباس، چاپوونکې اداره: دار صادر بيروت، ب. ت.
٩١. الهداية في شرح بداية المبتدي، تاليف: علي بن أبي بکر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت ٥٩٣هـ) تحقيق: طلال يوسف، خپروونکې اداره: دار احياء التراث العربي - بيروت – لبنان.
٩٢. الهداية مع شرح العلامة عبد الحي اللکنوي د ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، کراچی چاپ.

د متقدمینو تفسیر پوهانو په وړاندې د قرآن کریم د محکم او متشابه آیتونو په تقسیم او تعریف کې د وقف رول

پوهنوال دکتور محمد مزمل اسلامي[۱]

لنډیز

د متقدمینو تفسیر پوهانو تر مینځ د قرآن کریم د محکم او متشابه آیتونو د تعریف او تقسیم په اړه مختلف آند لوري رامینځته شوي دي چې متشابهات یې په مختلفو ډولو ویشلي او په مختلفو ډولونو یې تعریف کړي دي. د محکم او متشابه په دغو تعریفونو او ویشلو کې د محکم او متشابه اړوند آیت (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) کې د وقف قضیه بنسټیز رول لري. په دغه لنډه مقاله کې د متقدمینو تفسیر پوهانو په وړاندې د محکم او متشابه په تعریف او تقسیم کې د وقف همدغه رول څېړل شوی، د هغه حالتونه او پرهغو باندې د استدلال کیفیت روښانه شوی، او پر هغو کې غوره او راجح نظر په گوته شوی دی.

متقدمینو تفسیر پوهانو د محکم او متشابه آیتونو په تعریف او تقسیم کې په آیت کې په راغلو دوو وقفونو استدلال کړی، څنو یې یوه وقف ته ترجیح ورکړې او بل یې له پامه غورځولی او څنو نورو یې د هغوي په عکس دریځ نیولی دی او څنو نورو بیا دواړه په یو وخت کې معتبر گڼلي دي.

یوې ډلې علماوو په آیت کې یوازې د (اللَّهُ) پر مبارک لفظ باندې وقف ته اعتار ورکړی او په همدې بنسټ یې متشابهات یوډول گڼلي او هغه یې داسې تعریف کړې چې له الله پاک پرته بل ځوک یې پر تأویل علم نه لري.

دویمې ډلې بیا په آیت کې د (والراسخون في العلم) لفظ باندې وقف معتبر گڼلي او د (اللَّهُ) پر مبارک لفظ یې وقف له پامه غورځولی دی، او بنا پر همدې یې متشابهات یو ډول گڼلي او هغه یې داسې تعریف کړي چې راسخ علماء یې په تفسیر او بیان باندې پوهیږي.

او دریېمې ډلې علماوو بیا دواړه وقفونه په نظر کې نیولي دي او بنا پر دې یې متشابهات دوه ډوله تقسیم کړي او هر یو یې جلا جلا تعریف کړی دی. د دوی پر وړاندې د لومړي وقف د اعتبار پر بنسټ د متشابهاتو لومړی نوعه هغه ده چې د هغو په تأویل باندې یو ازې الله پاک علم لري او له هغه پرته بل

---

[۱]- د کابل ښوونې او روزنې پوهنتون د اسلامي علوم پوهنځي استاذ ۹۳۷۸٦٤۹۱۹۱+ mmislami@gmail.com

ځوک – که هغه راسخ علماء دي او که نور – د متشابهاتو د تأویل علم ته لاسرسی نه لري. د دویم وقف پر بنسټ د متشابهاتو دویمه نوعه هاغه ده چې د هغو د تأویل پوهه د عامو مسلمانانو له مینځه راسخو علماوو ته هم حاصله ده. چې همدا د متشابهاتو په تقسیم او تعریف کې د وقف د رول په هکله صحیح او جامع نظر او موقف دی.

کلیدي کلمات: تأویل، تفسیر پوهان، متشابهات، محکمات، وقف.

سریزه

الحمد لله رب العلمین، والصلاة والسلام علی سیدنا وحبیبنا رسول الله الصادق الأمین، وعلی آله، وأصحابه، ومن اهتدی بهدیه، و دعی بدعوته إلی یوم الدین؛ أما بعد:

فقد قال الله سبحانه وتعالی:

هو الذي أنزل علیك الکتاب منه آیات محکمات هن أم الکتاب وأخر متشابهات فأما الذین في قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأویله وما یعلم تأویله إلا الله والراسخون في العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا وما یذکر إلا أولو الألباب.[1]

الله پاک په پورتني مبارک آیت کې د قرآن کریم آیتونه په دوه ډوله ویشلي دي: محکمات او متشابهات. محکمات یې د قرآن کریم اصل معرفي کړي او د متشابهاتو پلټنه یې د کږو زړونو والاوو کار ګڼلی دی.

ورسره په دې آیت کې د (الله) او (والراسخون في العلم) په الفاظو باندې وقف را نقل شوی دی چې د متشابهاتو په تقسیم او تعریف کې پرې علماوو په مختلفو بڼو استدلال کړی دی.[2]

له همدې کبله د محکماتو او متشابهاتو پېژندل او په هغو کې د وقف رول خورا اړین او عملا ورته ډېره پاملرنه شوې ده.

د متقدمینو[3] قرآني تفسیر پوهانو تر مینځ د محکم او متشابه د تعریف او تقسیم په اړه درې آند لوري رامینځته شوي دي چې متشابهات یې په مختلفو ډولونو ویشلي او په مختلفو ډولو یې تعریف کړي دي.

د محکم او متشابه په دغو تعریفونو او ویشلو کې د محکم او متشابه اړوند آیت کې د وقف قضیه بنسټیز رول لري. په دغه لنډه مقاله کې د متقدمینو تفسیر پوهانو په وړاندې د محکم او متشابه په

[1] - د آل عمران سورت، ۷ آیت.

[2] - له کومه ځایه چې وقفونه اجتهادي دي او توقیفي نه دي، او د معنی تر صحت او عدم صحت او د هغو تر مراتبو پورې تړاو لري، ځکه نو په دې آیت کې د وقف په اړه د علماوو تر مینځ مختلف آراء وجود لري کوم چې د متشابهاتو په تعریف او تقسیم کې خپل اثر لري. لیکوال

[3] - متقدمین مفسرین: (تقدم) یو نسبي امر دی؛ هره مخکینی زمانه له وروستی څخه متقدمه ده، او هر مخکینی شخص د وروستي له پاره متقدم دی په دې هکله کومه ټاکلې فاصله زمانه نشته، د همدې له پاره لېدل کیږي چې د هرې زمانې مفسر له خپله ځان څخه مخکې علماء د متقدمینو په نامه یادوي. صحابه کرام، تابعین او تبع تابعین د متقدمینو په لومړي سر کې قرار لري. دلته له متقدمینو څخه مراد د نوي عصر یا د نهضت له عصر -کوم چې بنسټ یې سید جمال الدین افغان رحمه الله ایښی- څخه مخکیني علماء مراد دي. په بل عبارت له دیار لسمې هجري پېړۍ څخه مخکني علماء د متقدمینو مفسرینو په توګه ګڼل شوي دي. لیکوال

تعریف او تقسیم کې د وقف همدغه رول څېړل کېږي، د هغه حالتونه او پرهغو باندې د استدلال کیفیت روښانه کېږي، او په هغو کې غوره او راجح نظر په ګوته کېږي.

د مسئلې بیان

یو شمېر متقدمینو تفسیر پوهانو د محکم او متشابه آیتونو په تعریف او تقسیم کې په آیت کې په راغلو وقفونو اســـتدلال کړی، ځنو يې يو وقف ته ترجيح ورکړې او بل يې له پامه غورځولی او ځنو يې د هغوي په عکس دريځ نيولی دی او ځنو نورو بيا دواړه په يو وخت کې معتبر ګڼلي دي.

هڅه کيږي څو په دغه څېړنه کې د متقدمينو تفســـير پوهانو په وړاندې د متشـــابهاتو په تعريف او تقسيم کې د وقف رول او د هغه په اړه صحيح دريځ روښانه او په ګوته شي.

د څېړنې ارزښت او د هغې اړتیا

دغه څېړنه له څو اړخونو ارزښتناکه او اړينه ده:

په دې سره به د محکم او متشابه په تقسيم او تعريف کې د اختلاف ځنې لاملونه په ګوته شي.

د دې څېړنې له وروســتيو پايلو سره به د محکم او متشــابه په تعريف او تقســيم کې په آيت کې د وقف رول څرګند او په دې اړه به د تفسيرپوهانو تر مينځ صحيح موقف په ګوته او روښانه شي.

په دې څېړنې سره به د آل عمران سورت د اوم آيت سم تفسير او سمه پوهېدنه هم اسانه شي، او هم به ورسره په دې اړه د يو شمېر کږو او انحرافي پوهېدنو او انګېرونو مخه ونيول شي.

د څېړنې موخه

د څېړنې موخه داده چې د متقدمينو تفسير پوهانو په وړاندې د محکم او متشابه په تعريف او تقسيم کې د وقف بنسټيز رول او د هغه په اړه د تفسير پوهانو تر مينځ صحيح دريځ او موقف په ګوته شي.

اصلي پوښتنه

د متقدمينو تفسير پوهانو په وړاندې د محکم او متشابه په تعريف او تقسيم کې په اړوند آيت کې وقف څه رول لري؟

فرعي پوښتنه

د محکم او متشــابه په تعريف او تقســيم کې په اړوند آيت کې د وقف د رول په اړه د متقدمينو تفســير پوهانو تر مينځ صحيح موقف کوم دی؟

د څېړنې منهج او تګلاره

د څېړنې منهج او تګلاره د څېړنې د طبيعت پر اساس پر استقرائي او وصفي منهج ولاړه ده.

د متقدمينو تفسير پوهانو په يو شمير مهمو تفسيري کتابونو کې موضوع پلټل شوې او له تحليل او مناقشې وروسته ترې استنباط صورت موندلی دی او اصل موضوع توصيف شوې او معرفي شوې ده.

مخکیني څیړنې

د قرآن کریم د محکم او متشابه په تعریف او تقسیم کې په اړوند آیت کې د وقف قضیې ته یو شمېر متقدمینو تفسیر پوهانو تر یوه بریده اشاره کړې ده چې په لاندې توګه یې لنډیز را اخلو:

ابو جعفر ابن جریر الطبري په دې اړه وایي: تفسیر پوهان په دې کې سره مختلف دي چې د "وَالرَّا سِخُونَ" لفظ د "الله" پر لفظ باندې عطف دی په دې معنی چې راسخینو ته هم د متشابه تأویل زده دی او یا دا چې جمله د "الله" پر لفظ بشپړه شوې او "والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ . ." نوې مستأنفه جمله ده؛ په دې معنی چې راسخین یوازې وایي چې پر متشابه مو ایمان راوړی او دامو منلې چې په متشابه باندې له الله پاک څخه پرته بل څوک نه پوهیږي؟

نو ځنو ویلي چې د آیت معنی داسې ده: د متشابهاتو په تأویل باندې یوازې الله پاک پوهیږي چې په خپل علم سره ځانګړی دی؛ پاتې شول راسخون في العلم، نو د هغوی خبره داده چې: مونږ پر متشابه او محکم ایمان لرو او دا ټول د الله له لوري ګڼو.

دا قول د عائشې صدیقې، عبد الله بن عباس، عروة بن زبیر، أبو نهیک الأسدي، عمر بن عبد العزیز،[۱] مالک او یو شمېر نورو دی.

او ځنو نورو ویلي چې د آیت معنی داسې ده: د متشابهاتو په تأویل باندې له الله پاک او راسخینو پرته نور څوک نه پوهیږي، خو راسخین د خپل علم له پوخوالي سره سره وایي چې: "آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا". مونږ پر متشابه او محکم ایمان لرو چې دا ټول د الله له لوري دي.

دا قول د عبد الله بن عباس، مجاهد،[۲] الربیع،[۳] ابن جعفر بن زبیر[٤] او یو شمېر نورو دی.[٥]

---

[۱] - أبو حفص عمر الأموي القرشي (٦١ - ١٠١ هـــ = ٧٨١ - ٧٢٠ م) د عبد العزیز زوی د مروان لمسی، په عادل او پینځم راشده خلیفه شهرت لري، په مدینه منوره کې زیږېدلی او هملته لوی شوی، د ولید پر وخت د مدینې والي پاتې شوی، د سلیمان وزیر او له هغه وروسته خلیفه شو، او دونیم کاله خلافت یې کړی. ودې کتل شي: الزرکلی، الأعلام: ۵/۵۰.

[۲] - مجاهد د جبر زوی (په فتحې د جیم او سکون د باء سره) المکي أبو الحجاج المخزومي المقرئ. په تابعینو کې د تفسیر په علم کې تر ټولو پوه شخص و، په کال (۲۱) هجري د عمر بن الخطاب په خلافت کې زیږېدلی او د (۱۰۰) او (۱۰۴) هجري کلونو تر مینځ د (۸۳) کلو په عمر د سجدې په حال کې وفات شوی. ودې کتل شي: تهذیب التهذیب: [۴۲/۳۲-۴۴] (باختصار).

[۳] - الربیع البکري الحنفي البصري الخراساني د انس زوی. د أبو جعفر منصور په خلافت کې په کال (۱۳۹) یا (۱۴۰) کې وفات شوی. ودې کتل شي: تهذیب التهذیب: [۱۵/۱۲-١٦].

[٤] - محمد الأسدي د جعفر زوی د زبیر-رضي الله عنه- لمسی او د عوام کړوسی. د مدینې منورې له عالمانو، فقیهانو او قراوو څخه و، د (۱۱۰) او (۱۲۰) هجري کلونو تر مینځ وفات شوی. ودې کتل شي: تهذیب التهذیب: [۹۳/۳۰].

[٥] - تفسیر الطبري: ٦/٢٠١-٢٠٣. طبري: ابو جعفر طبري محمد د جریر زوی د یزید لمسی، د مفسرینو سر لاری، د احکام القرآن، سنتو او تاریخ بې جوړې عالم او د خپل وخت امام، د طبرستان په آمل سیمه کې په (۲۲۴هجري کې زیږېدلی او په (۳۱۰) هجري کې وفات شوی. ودې کتل شي: السیوطي، طبقات المفسرین: [۸۲/۱] (په اختصار).

أبو جعفر طبري د لومړۍ ډلې سره هم نظره دی، او د (أبيّ) په قرائت: (وَيَقُولُ الرَّا سِخُونَ فِي الْعِلْمِ)، او (عبد الله بن مسعود) په قرائت: (إِنْ تَأْوِيلُهُ إِلا عِنْدَ اللَّهِ وَالرَّا سِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ) باندې استدلال کوي.[1]

د دواړو نظريو توفيق او سره يوځای کول:

قاضي ابن عطيه[2] په خپل تفسير (المحرر الوجيز) کې لومړۍ دويم نظر غوره کړی او بيا يې د دواړو تر مينځ اتفاق او نږدې والي ته اشـــاره کړې ده. په دې توگه چې (متشـــابهات) يې غيبي حقايقو او لغوي وجوهو ته ويشلي دي او (راسخين) يې د دويم ډول (متشابهاتو) د تأويل په علم کې شريک بللي دي. بنا پر دې وقف د (الله) او (والراسخون) پر لفظونو دواړو جايز دی. هغه وايي: کله چې د متشابهاتو په ډولونو او تعريفونو کې غور وشي نو د نظرونو اتفاق پکې راتلای شي. او دا په دې توگه چې متشـــابه دوه ډوله دي؛ يو يې هغه دي چې په هيڅ صورت کې د علم لاس رسی ورته نشي کيدای، لکه د اصل روح قضيه او د يو شمېر غيبي حقايقو حالت او کيفيت، لکه د قيامت پيلېدل او په هغه کې پېښېدونکي واقعات. او بل يې هغه دي چې لغوي اړخ ته ور گرځي چې راسخين د هغو سم تأويل پيژندلی شي، لکه د عيسی -عليه السـلام- په هکله چې ويل شـوي دي: {وَرُوحٌ مِنْهُ}[3] نو په دې اړه راسـخين صـحيح خبره کولی شي، او چې د داسې الفاظو لغوي تحقيق ونه پيژني نو هغه ته اصلا راسخين نشي ويل کيدای. نو د الله پاک په دې قول کې: {وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ} د (ه) ضـمير مطلق متشـابه ته را جع دی، کوم چې دوه ډوله دي. نو (إِلَّا اللَّهُ) باندې وقف کول بداهة غواړي چې الله پاک د ټولو متاشـبهاتو په تأويل باندې په کمال او اسـتيفاء سره عالم دی، نو که: {وَالرَّا سِخُونَ} د (الله) پر لفظ عطف شي نو راسـخين به د متشـابه په علم لرلو کې شـامل شي خو د کمال او اسـتيفاء په توگه نه، بلکې د دوی علم به مقتصرـ وي تر دويم ډول متشـابهاتو پورې. او ابن عباس صـــاحب ته چې د متشـــابهاتو د علم ثبوت نســـبت کيږي هغه د همدغه دويم ډول متشـــابهاتو علم دی، نه مطلقا. دا صـــحيح نه ده چې هغه ته دې د روح او قيامت د پيلېدو علم هم وي؛ سره لدې چې هغه د (ترجمان القرآن) لقب لري.

بنا پر دې: {الرَّا سِخُونَ} لفظ باندې وقف کيدای هم شي، او نه شي کيدای هم. او همدا د ابن عباس صـــاحب نظر هم دی. نو کومو علماوو چې ويلي چې راسـخين د متشـابهاتو په تأويل نه پوهيږي لومړۍ

---

[1] - تفسير الطبري: ٢٠٤/٦.

[2] - ابن عطية المحاربي، الغرناطي أبو محمد (۴۸۱ - ۵۴۲ هـ): عبد الحق د غالب زوی د عبد الرحمن لمسی د عطية کړوسی د اندلس دغرناطې اوسـيدونکی و. په تفسـير، حديث، شـعر او قضـاء کې يې مهارت درلود او په غزاگانو کې يې ډېره برخه اخسـته. په کال (۵۴۱) يا (۵۴٦) هجري کې په لورقه سـيمه کې وفات شـوی. ودې کتل شي: الوافي بالوفيات للصـفدي: [۴۰/۱۸].

(۳) – سورة النساء، من آية: [۱۷۱].

ډول متشابهات يې مقصد دي او يوازې د (الله) پر لفظ وقف كوي، او چې ويلي يې دي چې پوهيږي نو دويم ډول متشابهات يې مقصد دي او يوازې د (والراسخون في العلم) پر لفظ باندې وقف كوي.[1]

د ابن عطية صاحب دغه د جمعې نظر أبو القاسم ابن جزي په (التسهيل في علوم التفسير)[2] كې، أ بو حيان الأندلسي[3] په (البحر المحيط[4] كې، أبو زيد الثعالبي په (الجواهر الحسان في تفسير القرآن)[5] كې او الراغب الأصبهاني په (مفردات)[6] كې او يو شمېر نورو په خپلو تفسيرونو كې ذكر كړى دى.

ښاغلي الوسي[7] همدغه نظر ته د تحقيق د څنو امامانو نظر ويلى دى. او همدغې خبرې ته علامه بدر الدين زركشي- هم په يو بل ډول تعبير سره اشاره كړې ده؛ هغه وايي: . . ويل شوي چې په دې مسئله كې اختلاف محضې لفظي دى. په دې توګه چې كوم خلک چې وايي راسخين د متشابهاتو په تأويل پوهيږي مقصد يې دادى چې ظاهرا پوهيږي؛ نه په حقيقي بڼه. او څوک چې وايي راسخين د متشابهاتو په تأويل نه پوهيږي مقصد يې د هغو په حقيقت پوهيدنه ده، څكه حقيقت يې يوازې الله ته معلوم دى.[8]

1- المحرر الوجيز، ابن عطية: [٤٠٣\١ – ٤٠٤] مختصرا.

2 - [١٤٥\١]. ابن جُزَيّ الكَلْبي (٦٩٣ - ٧٤١ هـ = ١٢٩٤ - ١٣٤٠ م): أبو القا سم محمد د أحمد زوى د محمد لم سى د غرناطې اوسېدونكى، فقيه، اصولي او لغوي عالم و. الأعلام: ٥٢٥\٥.

3 - أبوحيان الغرناطي الأندلسي- أثير الدين النحوي (٦٥۴ - ٧۴٥ه) محمد د يوسف زوى د علي لمسى د يوسف ابن حيان كړوسى. د عربيت، نحوې، تفسير، او تاريخ ستر عالم و چې په قاهره كې زېږېدلى او په قاهره كې اوسېدلى او هماغلته وفات شوى دى. و دې كتل شي: محمد بن شاكر فوات الوفيات: [٧١/۴]، همداسې: الزركلى، الأعلام: [١٥٢\٧].

4 - [٢٣\٣].

5 - [١١\٢]. أَبُو زَيْد الثَّعَالبي (٧٨٦ - ٨٧٥ هـ = ١٣٨٤ - ١٤٧٠ م): عبد الرحمن د محمد زوى د مخلوف لمسى د الجزائر له نوميالو علماوو څخه دى. ودې كتل شي: الزركلى، الأعلام: ٣٣١/٣ په اختصار.

6- [٤٤٥\١]. أبو القاسم الراغب الاصفهاني (٠٠٠ - ٥٠٢ هـ): حسين د محمد زوى د مفضل لمسى. مشهور أديب او حكيم عالم و، په ا صل كې د ا صفهان و خو په بغداد كې او سيدلى، خلكو به د امام غزالي په څېر ګاڼه. ودې كتل شي: الذهبي، سير أعلام النبلاء: [٢٠/١٨]، همداسې: الأعلام للزركلى: [٢٥٥\٢].

7 - ألوسى شهاب الدين السيد محمود البغدادي، ستر عالم او د بغداد مفتي و، په (١٢٧٠) هجري كال كې وفات شوى. موسوعة الأعلام: [۴۴\١] په اختصار.

8 - البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي: (١٩٧\٢).

په همدې توګه د حدیثو د شراحو له ډلې څخه مبارک فوري[۱] صاحب د ترمذي په شرح کې وروسته تر هغه چې د ابن حجر[۲] صـــاحب قول یې د متشـــابهاتو په اړه نقل کړی ویلي دي: . . ځنې علماء دلته په تفصـــیل قائل دي او وایي چې د تأویل اطلاق په قرآن کریم کې په دوو معناوو راغلی: یو حقیقت او ما یؤول الیه الأمر، او بل تفســیر او بیان. نو که په آیت کې لومړی معنا مراد شي نو وقف به د (الله) پر لفظ وي او بس، ځکه د متشـــابهاتو حقیقت او ماهیت یوازې الله پاک ته معلوم دی او بس. او که دویمه معنا مراد شي نو بیا به وقف په (والرا سخون) باندې وي، ځکه را سخین د قرآن کریم د ټولو خطاباتو پر تفسیر او بیان باندې پوهیږي که څه هم اصلي حقیقت او ماهیت یې ورته پوره څرګند نه وي [۳].

حقیقت دادی چې همدغه توفیقي نظر ته زړه او ضـــمیر ډاډه کیږي او اطمینان مومي، او په همدغه کې د قرآن کریم د آیتونو له ټکر او تضارب څخه نجات او خلاصون دی، له هغه ټکر او تضارب څخه کوم چې د هلاکت او تباهۍ لامل ګرځي.

دومره ده چې دغو نباغلو لومړی متشابهات تعریف کړي او بیا یې د هغو په رڼا کې وقف پر هغو باندې مرتب کړی دی. دا سې ندي شوي چې هغوی وقف ا صل ګرځولی وي او بیا یې پرې متشابهات تقسیم کړي او تعریف کړي وي.

موندنې

د موضـــوع په اړه د مخکینو څیړنو له چټک عرض او په هغو باندې له ځغلنده نظر څخه لاندې نکات وموندل شول:

لومړی: په آیت کې د وقف یوازې یوې بڼې ته اعتبار ورکول او دویمه بڼه له پامه غورځول؛ د (الله) پر مبارک لفظ وقف معتبر ګڼل او پر هغه باندې د متشـــابهاتو تعریف بنا کول، او د (والراســخون في العلم) لفظ باندې وقف له پامه غورځول او هغه په هېڅ ډول نه رعایتول.

دویم: په آیت کې د وقف یوازې یوې بڼې ته اعتبار ورکول او دویمه بڼه له پامه غورځول؛ د (والراسخون في العلم) پر لفظ وقف معتبر ګڼل او پر هغه باندې د متشـــابهاتو تعریف بنا کول، او د (الله) پر مبارک لفظ باندې وقف له پامه غورځول او هغه په هېڅ ډول نه رعایتول.

---

[۱] - مبارکفوري، محمد عبد الرحمن د شـــیخ عبد الرحیم زوی او د بهادر لمســـی، علامه، حافظ، حجت او له ســـترو محدثینو څخه و. په کال (۱۲۸۳) هــــ ق کې د هند په مبارکفور سیمه کې زېږېدلی، علوم یې له خپل پلار او نورو شـیوخو څخه تر لاسه کړي او د حدیثو علم ته یې ځانګړې پاملرنه کړې ده، او په کال (۱۳۵۳) هــــ ق کې په خپل وطن کې وفات شـوی. الموسوعة الحرة.

[۲] - أبو الفضل شهاب الدین ابن حجر أحمد الکناني العسقلاني د علي زوی د محمد لمسی (۷۷۳ - ۸۵۲ هـ) اصلي وطن یې د فلســطین عســقلان دی خو زېږېده او مړینه یې د مصرــ په قاهره کې شـــوې. د علم او تاریخ له امامانو څخه دی. الأعلام للزرکلی: [۱۷۸\۱] په اختصار.

(۳) - تحفة الأحوذي بـ شرح جامع الترمذي، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحیم المبارکفوري [۲۷۲/۸ – ۲۷۳]، دار الکتب العلمیة – بیروت.

دربېيم: په آيت کې د وقف دواړه بڼې په نظر کې نيول او متشـــابهات دوه ډوله ګڼل او دواړه جلا جلا تعريفول؛ د (الله) پر مبارک لفظ وقف هم معتبر ګڼل او پر هغه باندې د متشـابهاتو د يوه ډول تعريف بنا کول، او د (والرا سخون في العلم) لفظ باندې هم وقف معتبر ګڼل او د هغه پر بنسټ باندې د متشابهاتو دويم ډول تعريفول.

مناقشة

په آيت کې وار له واره دمتشابهاتو تعريف او بيا د نومړي تعريف پر بنسټ د وقف يوه بڼه غوره کول او يا د وقف يوازې يوې بڼې ته اعتبار ورکول او دويمه بڼه له پامه غورځول يعنې د (الله) پر مبارک لفظ وقف معتبر ګڼل او پر هغه باندې د متشابهاتو تعريف بنا کول، او د (والرا سخون في العلم) لفظ باندې وقف له پامه غورځول او هغه په هېڅ ډول نه رعايتول؛ همداســـې په آيت کې د (والراســخون في العلم) پر لفظ وقف معتبر ګڼل او پر هغه باندې د متشـــابهاتو تعريف بنا کول، او د (الله) پر مبارک لفظ باندې وقف له پامه غورځول او هغه په هېڅ ډول نه رعايتول څو علمي ستونزې لري چې بايد مناقشه شي:

- مخکې لدې چې په ايت کې وقف ته مراجعه وشي او هغه د متشـــابهاتو د تقسـيم او تعريف بنســـټ ورګرځول شي متشابهات تقسيمول او تعريفول علمي او موضوعي ندي څرنګه چې د دواړو لوريو په نظريو کې څرګنديږي.
- د وقف د يوې بڼې ترک کول او نه اعتبارول په هيڅ کومې علمي ضـــابطې باندې ولاړ نه دي، په داســـې حال کې چې د وقف د دواړو بڼو روايت په صـحيح او معتبر سـند سره نقل شـوی، او دواړه دمعنی له مخې صحيح هم دي، او عملا په صحابه کرامو او تابعينو عظامو کې دواړه بڼې خپل خپل روايت کوونکي او عمل کوونکي لري.

بنا پر دې په آيت کې د وقف يو صـورت اعتبارول او بل يې له نظره غورځول علمي مسـتند او مجوز نه لري نو ځکه په آيت کې د وقف د رول په اړه يې صحيح موقف نه شو ګڼلی. والله تعالی أعلم.

پاتې شو دربېيمه نظريه او رأيه يعنې د متشابهاتو ګڼ ډولونه په پام کې لرل او په آيت کې د وقف دواړو بڼو ته اعتبار ورکول او متشـــابهات دوه ډوله ګڼل او هر يو جلا جلا تعريفول؛ د (الله) پر مبارک لفظ وقف هم معتبر ګڼل او پر هغه باندې د متشابهاتو د يوه ډول تعريف بنا کول، او د (والرا سخون في العلم) لفظ باندې هم وقف معتبر ګڼل او د هغه پر بنسـټ باندې د متشـابهاتو بل ډول تعريفول؛ نو دا د دوو دليلونو له مخې په آيت کې د متشـابهاتو په تقسـيم او تعريف کې د وقف د رول په هکله صـحيح او راجح نظر او موقف دی:

۱. د متشابهاتو ټول ډولونه په پام کې نيول شوي دي او له هغو څخه هېڅ يو يې له تعريف څخ بهر نه پاتې کيږي.

۲. په آیت کې د وقف روایت شوې دواړه بڼې صحیح او ثابت وقفونه معتبر ګڼل او پر هغو دواړو باندې احکام بنا کول همدا هغه صحیح منهج او صحیح موقف دي، ځکه دواړه وقفونه د معنی له لحاظه صحیح دي او خپل خپل مصداق لري، او په دواړو وقفونو باندې عمل کیږي.

پایله

له پورتنۍ څیړنې څخه دې پایلې ته ورسیدو چې یو شمېر متقدمینو تفسیر پوهانو د محکم او متشابه په تعریف او تقسـیم کې یا خو د متشــابهاتو له ډولونو څخه یو ډول په پام کې نیولي او بیا یې د هغه له مخې په اړوند آیت کې د وقف یوه بڼه غوره کړې ده، او یا یې په اړوند آیت کې لومړی د وقف یوه بڼه غوره کړې او بیا یې د هغه پر ا ساس متشابهات یو ډول ښودلي او تعریف کړي دي، او یا یې دواړه بڼې اعتبار کړې دي او دواړه یې د متشابهاتو په تعریف او تقسیم کې رعایت کړې دي.

یوې ډلې علماوو په آیت کې یوازې د (الله) پر مبارک لفظ باندې وقف ته اعتار ورکړی او په همدې بنسـټ یې متشـابهات یوډول ګڼلي او هغه یې داسـې تعریف کړي چې له الله پاک پرته بل څوک یې پر تأویل علم نه لري.

دویمې ډلې بیا په آیت کې د (والراســخون في العلم) لفظ باندې وقف معتبر ګڼلی او د (الله) پر مبارک لفظ یې وقف له پامه غورځولی دی، او بنا پر همدې یې متشابهات یو ډول ګڼلي او هغه یې داسې تعریف کړي چې راسخ علماء یې په تفسیر او بیان باندې پوهیږي.

او دریېمې ډلې علماوو بیا دواړه وقفونه معتبر ګڼلي دي او بنا پر دې یې متشـابهات دوه ډوله تقسـیم کړي او هر یو یې جلا جلا تعریف کړی دی.

د لومړي وقف د اعتبار پر بنســټ د متشـابهاتو لومړی نوعه هغه ده چې د هغو په تأویل باندې یو ازې الله پاک علم لري او له هغه پرته بل څوک – که هغه راســخ علماء دي او که نور – د متشــابهاتو د تأویل علم ته لاسرســی نه لري. لکه د روح حقیقت او قیامت او نو رو مغیباتو او هغو پورې د اړوندو مســائلو د دقیقو جزئیاتو او تفصیلاتو علم او پوهه.

د دویم وقف پر بنســټ د متشـابهاتو دویمه نوعه هاغه ده چې د هغو د تأویل او تفســیر پوهه د عامو مسـلمانانو له مینځه راسـخو علماوو ته هم حاصـله ده. لکه له خفي، مجملو او مشـترکو نصـوصـو څخه د أحکامو استنباط او داسې نور تخصصي موضوعات چې مفسرین او فقهاء پر پوهیږي.

مصادر او مراجع

۱. قرآن کریم
۲. أزهر البیان في تفسیر کلام الرحمن، الشیخ محمد إکرام الدین بدخشاني الأفغاني، تحشیة وتعلیق: معتصم بالله إکرامي، مکتبة إسلامیة، لاهور- باکستان، الطبعة الرابعة(۲۰۱۵م).
۳. البحر المحیط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدین محمد بن عبد الله بن بهادر الزرکشي.

۴. ابن عاشـور، التحرير والتنوير = تحرير المعنى السـديد وتنوير العقل الجديد من تفسـير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ۱۳۹۳هـ)، الدار التونسية للنشر – تونس، ۱۹۸۴ هـ ،

۵. ابن عطية ابو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسـيير الكتاب العزيز، ۱۴۱۳هـــ، دار الكتب العلمية، لبنان.

٦. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية – بيروت.

۷. الثعالبي، الجواهر الحسـان في تفسـير القرآن، تحقيق: الشـيخ محمد علي معوض والشـيخ عادل أحمد، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى - ۱۴۱۸هـ.

۸. الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ۱۴۲۰هـ، مؤسسة الرسالة.

۹. الوسي، روح المعاني في تفسـير القرآن العظيم والسـبع المثاني، المؤلف: محمود الألوسي أبو الفضل، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

۱۰. الموسـوعة القرآنية المتخصـصـة، مجموعة من أسـاتذة جامعة الأزهر، جمهورية مصر العربية، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشـئون الإسـلامية، بإشراف وتقديم: أ.د. محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف. القاهرة ۱۴۲۳هـ.

مهاجرین افغان در پاکستان، اخراج اجباری و پیامد های آن

نصیراحمد نویدی[1] و فتیح الله احدی[2]

چکیده:

درین تحقیق کوشش شده تا بعد از بررسی تاریخچۀ مهاجرین افغان در پاکستان و کم و کیف آن، وضعیت کنونی آنها در روشنی آمار و ارقام به تصویر کشیده شود. حکومت مؤقت پاکستان در ماه اکتوبر ۲۰۲۳م فیصله نمود تا ۱,۷ ملیون افغان -به گفتۀ آنها- فاقد مدارک قانونی را از آن کشور، به شکل فوری اخراج نماید. درین تحقیق انگیزه های اقدام به اخراج اجباری مهاجرین آنهم به این عجله و در موسم نا مناسب، به بررسی گرفته شده است. واضح گردیده که تصمیم حکومت پاکستان مبنی بر اخراج مهاجرین افغان، همچنان عکس العمل های موافق و مخالف با عملیات اخراج مهاجرین در داخل پاکستان و در سطح بین المللی به بررسی گرفته شده که نشان می دهد در مجموع پلۀ انتقاد و مخالفت نسبت به این اقدام دولت پاکستان سنگین تر است نسبت به تأئید و موافقت از آن. در اخیر هم روی پیامدهای انسانی اخراج اجباری مهاجرین و اثرات آن بر روابط دو کشور، صحبت شده و نتائج منفی آن که کندی بیشتر روابط میان کابل و اسلام آباد در عرصه های مختلف می باشد، نشان‌دهی گردیده است. در اخیر هم، پیشنهادهایی بخاطر تعامل درست با قضیۀ مهاجرین و عودت کننده گان به جهات ذی ربط، ارائه گردیده است.

هدف تحقیق:

هدف ازین تحقیق دریافت علت های اخراج اجباری مهاجرین بدون مدرک افغان از پاکستان و بررسی تأثیرات سوء آن بر روابط دو کشور می باشد.

سوالات تحقیق:

سوال اصلی:

چرا پاکستان در چنان شرائط نامناسبی دست به اخراج ۱,۷ میلیون از مهاجرین افغان از خاک آن کشور زد که از یک طرف اوضاع اقتصادی افغانستان درست نبوده و زمستان سرد پیش روی بود و از جانب دیگر، ادارۀ امور پاکستان را حکومتی سرپرست به پیش می برد که مسئولیت اصلی آن برگذاری انتخابات و ادارۀ امور روزمره بود، نه فیصله در امور پیچیده و قضایای سرنوشت‌سازی چون موضوع مهاجرین.

---

[1] . استاد پوهنحی حقوق وعلوم سیاسی nnawidy@gmail.com

[2] . استاد پوهنحی حقوق و علوم سیاسی Fetehullah.ahady2020@gmail.com

سوالات فرعی:

۱. مهاجرین افغان در پاکستان در چه وضعیتی قرار دارند و آیا واقعا آنها برای دولت و مردم پاکستان مشکل‌ساز اند؟

۲. انگیزۀ اصلی اخراج مهاجرین از پاکستان چی می باشد؟

۳. پیامدهای این اقدام در مجموع و تأثیرات آن بر روابط دو کشور همسایه چه می باشد؟

روش تحقیق:

این تحقیق به روش کمی و کتابخانه‌ای صورت پذیرفته و کوشش شده است تا از راه جمع آوری معلومات دست یک و تحلیل درست راپورهای مختلف پیرامون موضوع اخراج اجباری مهاجرین افغان از پاکستان، علت اصلی این اقدام و پیامدهای آن، مشخص گردد. درین تحقیق روی شواهد ونقل قول های جانب پاکستانی در مورد آزار و اذیت مهاجرین و علت های بیرون ساختن افغان ها تمرکز بیشتر شده است.

مقدمه:

سابقۀ مهاجرت افغان ها به پاکستان اکنون نزدیک به نصف قرن می رسد. علت اصلی این مهاجرت ها، کشمکش های داخلی، عدم ثبات سیاسی و استبداد در داخل افغانستان بوده است. آغاز این مهاجرت ها بر می گردد به دهۀ هفتاد میلادی که نظام شاهی در کشور سقوط یافته و جای آنرا نظام جمهوری گرفت. ده ها تن از فعالان نهضت اسلامی افغانستان، اندکی بعد از کودتای سردار محمد داود خان (۲۶ سرطان ۱۳۵۲ش/۱۷جولای ۱۹۷۳م) به پاکستان مهاجرت اختیار نمودند که در داخل کشور مورد تعقیب و بازجویی استخبارات و پولیس رژیم قرار گرفته و صدها تن آن ها به زندان ها انداخته شدند. در میان زندانیان، تعدادی از افراد خانوادۀ سلطنتی و رجال سیاسی زمان سلطنت نیز حضور داشتند. پنج سال بعد، کودتای دیگری در(۷ ثور۱۳۵۷ش/۲۸ اپریل ۱۹۷۸م) به رهبری افسران حزب دیموکراتیک خلق افغانستان صورت گرفت که در اثر آن نه تنها رئیس جمهور سردار محمد داود خان با اکثریت اعضای فامیل وی در قصر گلخانه از بین برده شد، بلکه عملیات وسیعی برای دستگیری فعالان نهضت اسلامی و تمام مخالفین نظام جدید، به راه انداخته شد. به تعقیب کودتا، سلسلۀ مهاجرت افغان ها، به شمول مهاجرت جوانان تعلیم‌یافته و نخبه‌گان کشور به پاکستان سرعت یافت.

رژیم خلقی که با عقیده، عنعنات، تاریخ و ارزش های مردم افغانستان در تصادم قرار داشت، به زودی با مخالفت شدید مردم و مقاومت آنها به اشکال مختلف روبرو گردید. این رژیم که به هیچ نوع گفتگو و نرمش با مخالفین نظام باور نداشت، به شیوۀ سرکوب و اختناق دوام داده، مردم افغانستان را مجبور به فرار از کشور و یافتن پناهگاه‌های امن در کشورهای همسایه نمود. به این ترتیب، روند مهاجرت جمعی به کشورهای همسایه، به خصوص پاکستان شتاب بیشتر یافت.

به اساس ارقام ادارۀ مهاجرت سازمان ملل متحد UNHCR تعداد مهاجرین افغان در پاکستان که در سال ۱۹۷۸م نزدیک به ۸۰ هزار تن بود، در اواخر سال ۱۹۷۹م به ۴۰۰ هزار تن رسید[1]. در جدی ۱۳۵۸ ه ش/ دسامبر۱۹۷۹م که نظام خلقی در سراسر کشور با مقاومت شدید سیاسی و نظامی در داخل مواجه گردیده بود، نیروهای نظامی اتحاد جماهیر شوروی به کشور حمله نمود تا قیام ملت را سرکوب و رژیم کمونستی را از سقوط نجات دهد.

وجود نیروهای اشغالگر اتحاد شوروی سبب بی ثباتی بیشتر سیاسی و گسترده گی مقاومت مردمی در کشور گردید. فتوای جهاد علیه نیروهای اشغالگر توسط علمای کشور صادر گردیده و بسیج عمومی بخاطر جهاد علیه نیروهای اجنبی و إسقاط رژیم کمونیست، در سرتاسر کشور آغاز یافت. نیمۀ اول دهۀ هشتاد میلادی به علت جنگ های سخت و بمباردهای شدید قشون سرخ، شاهد مهاجرت های گستردۀ مردم افغانستان به کشورهای همسایه از جمله پاکستان بود.

به تعقیب شکست مفتضحانه و خروج نیروهای اتحاد شوروی از افغانستان در دلو ۱۳۷۸ هـ ش، بازگشت مهاجرین افغان به مناطق آزادشده و خارج از سیطرۀ حکومت داکتر نجیب الله، به کندی آغاز یافت. این روند، دو سال بعد (ثور ۱۳۷۱ هـ ش)، بعد از سقوط سقوط رژیم داکتر نجیب با شتاب زیادی ادامه یافت، درین دوران تقریبا ۴ میلیون مهاجر به کشور بازگشتند. اما همزمان با آغاز جنگ های داخلی میان تنظیم های جهادی، بخاطر تثبیت جایگاه‌شان در نظام جدید کشور، روند مهاجرت به بیرون از کشور دوباره شدت گرفت، اما در این مرحله نسبت به مرحلۀ اشغال شوروی، پناهجویان افغان در کشورهای همسایه با سردی استقبال شدند.

پس از حادثۀ ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱م که برج های مرکز تجارت امریکا مورد حمله قرار گرفت، جورج بوش پسر؛ رئیس جمهور وقت ایالات متحده، سازمان القاعده را - که مراکزشان در افغانستان بود- مسؤول دانسته و به همین بهانه افغانستان را مورد تجاوز نظامی خود قرار داد. در دوران این جنگ، در اثر حملات شدید و بمباردمان نیروهای آمریکایی و ناتو، نزدیک به ۳۰۰ هزار افغان دوباره مجبور به ترک خاک افغانستان و مهاجرت به پاکستان شدند. پس از کنفرانس بن که یک نظام موقت در کابل تشکیل شد و افغان ها نسبت به استقرار کشورشان امید بیشتر یافتند، تقریبا ۳,۲ میلیون افغان از پاکستان و ایران تا سال ۲۰۰۵م به کشور بازگشتند. اما زمانی که جنگ میان حکومت دست نشاندۀ امریکا در کابل و حرکت

---

[1]- UNHCR on Report ,Committee Executive Session ٣١st ,١٩٨٠ August ١٤-٥٧٧/A/AC.٩٦ ,UNHCRA ,١٩٨١ for Budget and Programmes Funds Voluntary Proposed and ١٩٨٠-١٩٧٩ in Activities Assistance .١٧٥ .p ,٦٠٢ .par

طالبان شدت گرفت، سلسلهٔ مهاجرت ها باز آغاز یافت، این روند پس از سال ۲۰۱۴م افزایش بیشتر یافت.[۱]

در ماه مارچ ۲۰۰۳م، توافقنامه‌ای سه جانبه بین (افغانستان-پاکستان- ادارهٔ مهاجرت سازمان ملل متحد) به امضا رسید و در سال ۲۰۰۵م، اولین سرشماری عمومی مهاجرین افغان در پاکستان انجام شد. بر اساس این سرشماری ۳۰۴۷۰۰۰ افغان در پاکستان پناهنده بودند. به طور کلی ۵۸ درصد مهاجران افغان در خارج از کمپ‌ها و ۴۲ درصد در کمپ‌ها زندگی می‌کردند و حدود ۵۱ درصد از این پناهندگان قبل از سال ۱۹۸۵م به پاکستان مهاجرت کرده بودند.[۲]

تعداد مهاجرین افغان در پاکستان، ارتباط مستقیم به ثبات سیاسی و وضعیت داخلی کشور داشته همواره در تغیر بوده است. از همین‌رو، هم حتی احصائیه های سال های نزدیک از همدیگر تفاوت دارند. در عین حال، تفاوت آشکاری وجود دارد میان ارقامی که توسط ادارهٔ مهاجرت سازمان ملل متحد داده شده و میان ارقامی که توسط حکومت پاکستان ارائه شده است.

از اکتوبر سال ۲۰۰٦م تا فبروری سال ۲۰۰۷م، در مجموع ۲۱٦۱۹۸۴ افغان در این کشور راجستر شدند و کارت (شهروند افغانPoR) به آنها داده شد.[۳] تعدادی از این مهاجرین به کشور بازگشتند و به همین دلیل در سال ۲۰۱۵م تقریبا ۱۵۵۴۹۱۰ مهاجر راجسترشدهٔ افغان در پاکستان زندگی می کردند.[٤] این تعداد در سال ۲۰۱۹م اندکی کاهش یافت و به ۱,۴ میلیون نفر رسید.[٥] آن وقت، آمار دقیقی از مهاجرین راجسترناشدهٔ افغان وجود نداشت؛ ولی به گفتهٔ وزیر سرحدات پاکستان، تعداد مهاجرین راجسترناشدهٔ افغان در سال ۲۰۱۵م تقریبا ۱,۴ میلیون نفر تخمین می شد.[٦]

1- ۲۰۰۵ February ,Statistics Refugee ,UNHCR , available at: https://www.unhcr.org/statistics/%20STATISTICS/4486ceb12.pdf

2- https://www.unhcr.org/news/pakistan-unhcr-say-census-counts-3-million-afghans

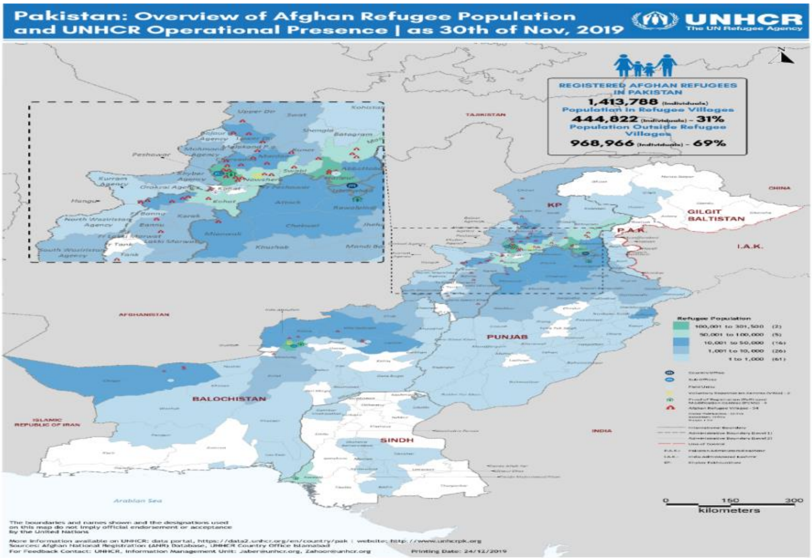
3 - UNHCR, Registration of Afghans in Pakistan, Briefing Notes, 16 Feb 2007, see it online: http://www.unhcr.org/45d58a692.html

4- UNHCR, 2015 Year-End report in Pakistan. Available at: https://reporting.unhcr.org/sites/default/files/pdfsummaries/GR2015-Pakistan-eng.pdf

5 - UNHCR, 2019 Year-End report in Pakistan. Available at: https://reporting.unhcr.org/sites/default/files/pdfsummaries/GR2019-Pakistan-eng.pdf

6- Express Tribune, Pakistan to register 1.4m Afghan refugees by July: minister, 11 March 2015, retrieved at 9 May 2015, see it online:
http://tribune.com.pk/story/851602/pakistan-to-register-1-4m-afghan-refugees-by-july-minister/

تفصیلات‌حضور مهاجرین افغان در پاکستان را ازین نقشه که مربوط سال ۲۰۱۹م سازمان مهاجرت ملل متحد می شود، می توان یافت:



https://data.unhcr.org/ar/documents/details/73149

وضعیت کنونی مهاجرین در پاکستان:

همزمان با سقوط حکومت محمد اشرف غنی در ماه اگست (۲۰۲۱م)، روند مهاجرت افغان‌ها برای مدتی دوباره سرعت گرفت و هزاران افغان راه مهاجرت به کشورهای همسایه و سایر کشور های جهان را پیش گرفتند. کمیساری عالی سازمان ملل متحد در امور مهاجرین تنها از فبروی ۲۰۲۱م تا فبروری ۲۰۲۲م بیش از ۱۱۷۰۰۰ پناهجوی جدید افغان در پاکستان را ثبت کرده است. ۳۵۰۰۰ نفر از این پناهجویان تنها در ماه اگست وارد پاکستان شده بودند.[۱]

بر اساس آمار و برآوردهای نهادهای بین المللی در جنوری سال ۲۰۲۲م، در مجموع ۳ میلیون مهاجر راجسترشده و غیرراجستر افغان در این کشور زندگی می‌کردند. در این جمع، ۱،۴ میلیون نفر دارندۀ کارت‌های مهاجرت (PoR)، حدود ۸۴۰۰۰۰ نفر دارای کارت‌های "شهروند افغان"(ACC) بودند، و بقیه راجستر ناشده بودند[۲].

طبق آمار منابع پاکستانی، در حال حاضر در مجموع حدود ۳،۷ میلیون افغان در پاکستان زندگی دارند. ازین میان ۱،۳۲ میلیون آن دارای کارت های مهاجرت (PoR) می باشند، ۸۸۲۹۹ ایشان کارت شهروندی افغان (ACC) می باشند که بیشتر در ایالت پنجاب زندگی دارند و ۷۷۵،۰۰۰ فاقد اسناد می باشند.

---

[1]- European Union Agency for Asylum, "EUAA publishes report on Afghan refugees in Pakistan" May 2022. Available at:
https://euaa.europa.eu/news-events/euaa-publishes-report-afghan-refugees-pakistan

[2]- Ibid.

طبق احصائیه ها،٦٩ فیصد افغان در شهرها زندگی نموده و در جامعۀ پاکستانی مدغم شده اند، در حالیکه ۳۱ فیصد باقی مانده در کمپ های مهاجرین زندگی دارند که توسط دفتر "کمشنری افغان" و ادارۀ مهاجرت ملل متحد UNHCR تنظیم می گردند. بیشتر از ۵۵ فیصد افغان ها در ایالت خیبر پختونخوا، ۲٦ فیصد شان در ایالت بلوچستان، و بقیه در ایالت های سند و پنجاب زندگی دارند. علاوه بر اینها، حدود ٦۰۰,۰۰۰ تن که بعد از اگست ۲۰۲۱م به پاکستان مهاجرت نموده اند و در اسلام آباد و شهرهای کلان دیگر زندگی دارند، از طرف حکومت پاکستان به این شرط پذیرفته شده اند که به همکاری ادارۀ مهاجرت سازمان ملل و جامعۀ بین المللی روی اقامۀ مجددشان در کشورهای سومی کار صورت گیرد و در جرائم و قاچاق در داخل پاکستان ملوث نشوند.[۱]

کمپائن اخراج جبری مهاجرین اکتوبر ۲۰۲۳م

به تاریخ 3 اکتوبر(۲۰۲۳م) سرفراز بگتی؛ وزیر سابق داخله در حکومت مؤقت صدر اعظم انورالحق کاکر، اعلان نمود که تمام اتباع خارجی غیر قانونی، از کشور اخراج خواهند شد، وی به رسانه های پاکستانی گفت: " به مهاجران غیرقانونی تا اول نوامبر وقت دادیم تا با رضایت خود به ممالک خود برگردند و اگر تا مهلت داده شده خارج نشوند، ما آن‌ها را دیپورت می‌کنیم و بعد از اول نومبر کسی بدون پاسپورت وارد پاکستان شده نمی‌تواند. از تاریخ ده اکتوبر تا سی و یک اکتوبر افغان‌ها اجازۀ ماندن با تذکرۀ الکترونیکی را دارند و بعد از آن فقط با پاسپورت و ویزه وارد پاکستان شده می‌توانند". وی همچنان هشدار داد که پناهجویان بدون اسناد اگر خودشان تا اول نوامبر از پاکستان خارج نشوند، به زور اخراج خواهند شد.[۲] بگتی گفت که بخاطر تنظیم پروسۀ اخراج مهاجرین افغان از آن کشور، پولیس ویژه‌ای تشکیل خواهد شد. این تصمیم اساسا در کمیتۀ اپکس APEX[۳] گرفته شده که یکی از کمیته های سه کانۀ شورای تسهیل سرمایه گذاری ویژه یا سیفک SIFC[٤] می باشد که وظیفۀ آن تشویق و تنظیم سرمایه گذاری به خاطر تنشیط اقتصاد پاکستان در سطح کل کشور می باشد. سازمان سیفک توسط نخست وزیر به همکاری لوی درستیز اردوی پاکستان به پیش برده می شود و شامل کابینۀ فدرال، وزرای اعلا و تعدادی دیگر از وزرای صوبه ها می باشد.

---

[1]- POLICY BRIEF, Islamabad Policy Research Institute (IPRI), number 3, October 2023, available at: https://ipripak.org/afghan-refugees-and-apex-committee-decisionto-deport-illegal-migrants-from-pakistan/

[2]- https://tolonews.com/fa/afghanistan-185386

[3]- Apex committee is one of the third branches of the Special Investment Facilitation Council (SIFC) https://www.sifc.gov.pk/organization

[4]- Special Investment Facilitation Council (SIFC), is a powerful organization, concentrated on investment in Pakistan, for more details please visit the: https://www.sifc.gov.pk/organization

به تعقیب اعلان وزیر داخله، جنرال عاصم منیر، لوی درستیز اردوی پاکستان که مسئولیت تصمیم گیری های کلان در قبال افغانستان را در انحصار خود دارد، از روند اخراج اجباری مهاجران افغان از این کشور حمایت کرده و گفت که این تصمیم به «نفع پاکستان» است، وی ضمن دیدار از پیشاور اظهار داشت: "اتباع خارجی غیرقانونی به صورت جدی بر امنیت و اقتصاد پاکستان تأثیر می‌گذارند. تصمیم حکومت برای بازگرداندن آنها به نفع پاکستان گرفته شده است.[۱]"

وزیر خارجۀ حکومت مؤقت پاکستان جلیل عباس جیلانی نیز ازین فیصلۀ حکومت خود دفاع نموده گفت: هیچ کشوری مهاجران غیر قانونی را اجازۀ ورود به خاک خود نمی دهد، بعد از چهل سال میزبانی، اکنون پاکستان تصمیم گرفته که مهاجران افغان به کشورشان برگردند، وی این تصمیم پاکستان را کاملا مطابق طرز العمل های بین المللی دانست.[۲] به تعقیب آن، ممتاز زهره بلوچ، سخنگوی وزارت خارجۀ پاکستان نیز گفت: پاکستان مخالف افغان ها نیست، بلکه مخالف مهاجرین غیر قانونی است از هر کشوری که باشند و آنها را حتما اخراج خواهد کرد.[۳]به تعقیب اعلان پالیسی جدید، پولیس اسلام آباد نیز اعلان نمود که باشنده گان خارجی اجازۀ سکونت و شب‌باشی درمساجد و مدارس این شهر را ندارند. هرچند در بیانیۀ پولیس از کشور مشخصی نام برده نشده، اما اکثر آنانی که مساجد و مدارس پاکستان را برای اقامت اختیار می کنند، شهروندان افغان‌اند[٤].

با وصف اینکه تصمیم اخیر پاکستان مبنی بر اخراج فوری مهاجرین بدون اسناد از آن کشور، تعدادی را در داخل آن کشور خوش ساخت و رجال حکومت مؤقت با آب و تاب از آن دفاع نمودند، اما کسانی که این تصمیم حکومت را عجولانه خوانده و با آن مخالفت نشان دادند هم کم نبودند. منتقدان این تصمیم شخصیت های مهمی در سطح پارلمان و سنای آن کشور، ژورنالستان شناخته شده، رجال سیاسی و حرکت های سیاسی و اجتماعی بودند که اقوال چندتن شان طور نمونه اینجا نقل می گردد:

عمران خان؛ صدر اعظم پیشین پاکستان و رهبر حرکت انصاف پاکستان، ضمن ارسال پیامی به تاریخ ۸ دسامبر از داخل زندان، از اقدام اخراج مهاجرین افغان انتقاد نموده گفت: " افغانستان همسایۀ مسلمان و برادر ماست و مردم دو کشور از قرن ها باهم ارتباط برادری دارند." وی اضافه نمود که پاکستان ۴۰ سال خدمت مهاجرین افغان را نمود، اکنون این مهمان نوازی چهل ساله به خاطر پالیسی غلط حکومت از بین می رود". خان اضافه نمود که:" ۱،۵ میلیون مهاجر، بر شانه های ملت ۲۵۰ میلیونی، بار گرانی نیست...این اقدام باعث ایجاد احساسات منفی افغانها در برابر پاکستان شده و ممکن سبب خرابی

---

[1]- https://www.bbc.com/persian/articles/cqqpww0ek9lo

[2]- https://dailysubnews.com/afghan-and-pakistan/

[3]- Ibid.

[4]- Afghanistan international TV Channel Youtbe.com/

روابط طویل المدت بین دوکشور شود.[1]" انصار برنی وزیر سابق حقوق بشر پاکستان اعلام کرد که اعزام مهاجران غیرقانونی یک موضوع سیاسی نیست، بلکه یک موضوع حقوق بشری است و همچنین نقض قوانین بین‌المللی است. فرحت‌الله بابر، عضو کمیسیون حقوق بشر و سناتور سابق پاکستان به تصمیم دولت مبنی بر اعزام مهاجران غیرقانونی واکنش نشان داد و آن را «ناعاقبت‌اندیشانه‌ترین و غیرانسانی‌ترین تصمیم» خواند. بابر با اشاره به اینکه دولت‌های موقت تنها مسئول برگزاری انتخابات آزاد و عادلانه هستند، گفت: این دولت‌ها نمی‌توانند چنین تصمیمی بگیرند.

خانم نیلوفر بختیار؛ رئیس کمیسیون ملی پاکستان برای حرمت زنان نیز به تاریخ ۳۱ اکتوبر، ضمن نامه‌ای از وزیر داخلهٔ مؤقت پاکستان در خواست تجدید نظر در مورد اخراج آن عده زنان غیر راجستر شدهٔ افغان را نمود که ممکن است بازگشت به افغانستان باعث ایجاد مشکلات برای آنها شود. نیلوفر بختیار درین نامه، تعداد زنان مهاجر آسیب‌پذیر را ۳۰ هزارتن معرفی کرده که به قول او، به خاطر حفاظت از خودشان به پاکستان پناه آورده اند.[2]

عارف حسن؛ نویسنده، فعال اجتماعی و برندهٔ مدال " هلال امتیاز" دومین مدال ملی بزرگ در پاکستان ضمن مقاله‌ای در روزنامهٔ معتبر" دان" تصمیم اخراج اجباری مهاجرین افغان توسط حکومت مؤقت را به شدت مورد انتقاد قرار داده نوشت: "بر اساس قانون شهروندان، هر کسی که در پاکستان متولد شود شهروند پاکستان است، اگر این قانون را اعمال کنید، تعداد نسبتا کمی از افغان ها به کشور بازگردانده خواهند شد." وی هم چنان از وضعیت بد بازداشت‌گاه‌ها و نحوهٔ اخراج مهاجرین انتقاد نموده می نویسد: " اخبار نگران‌کننده‌ای از بازداشتگاه‌های افغان ها و از پوسته‌های پولیس که در گردآوری آن‌ها دست دارند، منتشر می‌شود. مواردی وجود دارد که کودکان خردسال در حالی که پدر و مادرشان به عقب رها شده اند، به افغانستان فرستاده شده اند. مواردی وجود داشته است که زنان و نوزادان شان را به زور و بدون وجود اقارب مرد، در سرویس ها به طرف افغانستان سوار کرده اند... علاوه بر این، کارکنان ادارات دولتی به افراد حاضر در بازداشت‌گاه اجازهٔ ملاقات با خانواده یا وکلای شان را نمی دهند و همچنین مواردی وجود داشته است که تبعید شده گان، اعم از پیر و جوان، بدون هیچ دلیل واضحی توسط پلیس و نیروهای رنجر مورد ضرب و شتم قرار گرفته اند." عارف حسن همچنان به وجود فساد در روند اخراج اجباری شهروندان افغانستان اشاره نموده می گوید شخصا یک افغان را می شناسد که ماهانه ۲۰ هزار روپیه به یک فرد رابط می پردازد تا از روند اخراج مصئون بماند.[3]

شدیدترین عکس العمل در مورد اخراج مهاجرین افغان، توسط سناتور مشتاق احمد خان؛ عضو مجلس سنای پاکستان نشان داده شد که جماعت اسلامی پاکستان را در مجلس سنای آن کشور تمثیل می

[1]- https://www.bbc.com/pashto/articles/c252r9yqnz2o

[2]- https://www.independenturdu.com/node/151326

[3]- https://www.dawn.com/news/1788912

کند. وی تصمیم پاکستان مبنی بر اخراج مهاجرین افغان را تصمیمی نادرست و در تصادم با منافع دو کشور خوانده حکومت مؤقت را فاقد صلاحیت گرفتن چنین تصمیم های بزرگ، دانست. وی ضمن دفاع از موجودیت قانونی مهاجرین سابقهٔ افغانستان در پاکستان، مقامات نظامی آن کشور را به بی مبالاتی و اخذ رشوت از مهاجرین جدید متهم ساخته گفت: از هر مهاجری که بعد از تسلط طالبان بر افغانستان، پاکستان آمده اند، حد اقل یکصد هزار روپیه رشوه اخذ گردیده است. وی با صراحت گفت که این رشوت را همان هایی گرفته اند که وظیفهٔ شان حفاظت از سرحدات است (یعنی مؤظفین اردوی آن کشور)."[1]

موقف حکومت افغانستان از اخراج مهاجرین

با وصف مشکلات متعددی که امارت اسلامی افغانستان در داخل و بیرون کشور با آن دست و پنجه نرم می کند و با وصف انزوای بین المللی‌ای که در آن به سر می برد، موقف جدی‌ای در برابر پالیسی اخراج مهاجرین اختیار نمود. کمی بعد از اعلان اخراج اجباری مهاجرین افغان توسط حکومت پاکستان، ذبیح الله مجاهد، سخنگوی امارت اسلامی در واکنش به اظهارات وزیر داخلهٔ پاکستان گفت: "رفتار حکومت موقت پاکستان در برابر مهاجران افغان، پذیرفتنی نیست." وی اضافه نمود: «ما خواهان این هستیم که با مهاجرین افغان تعامل انسانی و اسلامی صورت بگیرد، اگر آن‌ها اسناد ندارند و غیرقانونی آن‌جا هستند که سال‌ها بودند، بخاطر برگشت شان راه‌های مناسب اختیار شود". مجاهد همچنان در صفحه (ایکس) خود نوشت: «... باید جهت پاکستانی بر پلان خود در این رابطه تجدید نظر کند. مهاجرین افغان در مشکلات امنیتی آن کشور دست ندارند." به گفتهٔ او؛ حکومت پاکستان تا مدتی که مهاجران افغان به اختیار خود و آهسته از پاکستان بیرون می آیند، تحمل داشته باشد[2]. به تعقیب آن، امارت اسلامی با صدور اعلامیه‌ای ۸ ماده‌ای؛ به تاریخ ۹ ماه عقرب ۱۴۰۲ هـ ش، از کشورهایی که میزبان مهاجران افغان اند خواست که افغانان مهاجر را با زور و جبر از کشورهای شان بیرون نکنند، بلکه به آنان وقت بدهند و درین رابطه از حسن همجواری، اخوت اسلامی و عاطفهٔ بشری کار بگیرند.[3] ملا محمد یعقوب؛ وزیر دفاع حکومت سرپرست نیز تصمیم پاکستان مبنی بر اخراج مهاجرین افغان را "ناعادلانه"خواند و از ملل متحد، مردم پاکستان وعلمای دینی خواست که براسلام‌آباد فشار وارد کنند تا از این تصمیم خود منصرف شود.[4]

مقامات امارت اسلامی، تنها به رد مطبوعاتی موقف پاکستان اکتفاء نکرده، ترتیبات وسیعی را بخاطر استقبال از هموطنان تازه وارد و جابه جایی مؤقت آنها، روی دست گرفت. به این منظور، کمیسیون عالی رتبه‌ای متشکل از ۳۱ عضو به ریاست عبدالسلام حنفی، معاون اداری ریاست الوزرا و عضویت ملا خیرالله

---

[1]- https://www.youtube.com/watch?v=0pCq2uV8EAg

[2]- https://anisdaily.com/?p=20188

[3]- دافغانستان د اسلامی امارت د ویاند دفتر، شماره ۵۴۳، ۲۰۲۳/۱۰/۳۱م https://rta.af/fa/article1497-2/

[4]- https://da.azadiradio.com/a/32624507.html

خیرخواه سرپرست وزارت اطلاعات و فرهنگ، الحاج خلیل الرحمان حقانی سرپرست وزارت مهاجرین و عودت کنندگان، مولوی عبدالقدیر احمد معین وزارت مالیه، و بلال کریمی معاون سخنگوی امارت اسلامی به شکل عاجل تشکیل و وارد عمل گردید.[۱] ملا محمد حسن آخوند؛ رئیس الوزراء امارت اسلامی افغانستان نیز ضمن پیام کتبی به مناسبت روز جهانی مهاجران درین مورد گفت: "تمام بدنۀ نظام مشغول خدمت‌رسانی به شهروندان مهاجر عودت‌کنندۀ خود است که نشان می‌دهد امارت اسلامی متعهد به حل مشکلات مردم خود به ویژه مهاجران است و آن را وظیفۀ دینی و ملی خود می‌دانند."[۲] وی از مؤسسات مربوط مهاجرین، سازمان ملل متحد و کشورها خواسته‌است تا به مشکلات مهاجرین افغان در داخل افغانستان یا خارج از افغانستان رسیدگی کرده و از اخراج اجباری آنان جلوگیری نمایند.[۳]

در کنار کوشش های ادارات رسمی، مؤسسات خیریۀ ملی و بین المللی، تجار ملی و افغانان توانمند در داخل و خارج کشور نیز، از همان روزهای اول اخراج جبری مهاجرین، کمک های بی شائبه‌ی‌شان را به دروازه های طورخم و سپین بولدک رسانیده از هموطنان تازه وارد با آغوش گرم استقبال نمودند. چنانکه معاون اقتصادی ریاست الوزراء از تجار ملی، مؤسسات خیریه، مردم افغانستان و نهادهای بین المللی مربوط به مهاجرین اظهار امتنان نمود که بخاطر بحران عودت ناگهانی مهاجرین افغان در کنار امارت اسلامی ایستادند و قدر توان خود با عودت کننده گان همکاری نمودند و از آنها خواست تا در آینده نیز به همکاری ها و دستگیری از مهاجرین دوام دهند.[٤]

مواقف و عکس العمل های جهانی

فیصلۀ غیر مترقبۀ پاکستان در مورد اخراج مهاجرین افغان از پاکستان، سازمان های بین المللی به شمول کمیساری عالی پناهنده گان UNHCR را شوکه نموده باعث انتقادات تندشان از حکومت آن کشور گردید. چنانکه "لیونارد زولو"[۵]، نمایندۀ کمیساری عالی پناهندگان سازمان ملل در افغانستان، در مورد فیصلۀ اخیر پاکستان گفت: «این ورود دسته جمعی نمی توانست در زمان بدتر از این اتفاق بیفتد. ما با بسیاری از نیازهای انسانی دارای اولویت، و تعداد زیادی از افراد وارد شده سر و کار داریم که بسیاری از آنها بدون هیچ گونه حمایت خانواده یا مکانیزم های متبادل در اینجا هستند. آنها مجبورند زمستان بسیار تلخ و زمان سختی را در پیش داشته باشند[٦]". خانم فیلیپا کندلر، نمایندۀ کمیساری عالی پناهندگان سازمان ملل در پاکستان در نشستی در ژنو گفت: «اعلام تصمیم اخراج مهاجرین افغان و

[1]- https://rta.af/fa/article1497-2/

[2]- https://dailies.gov.af/پیام-الحاج-ملا-محمد-حسن-آخوند-رئیسال

[3]- https://rta.af/fa/article1497-2/ ، دافغانستان د اسلامی امارت د ویاند دفتر، شماره ۵۴۳، ۲۰۲۳/۱۰/۳۱م

[4]- https://da.azadiradio.com/a/32624507.html

[5]- Leonard Zulu, UNHCR's Representative in Afghanistan

[6]- https://www.unhcr.org/news/forced-returns-pakistan-deepen-afghanistan-s-humanitarian-crisis

اقدامات بعدی، از جمله گزارش‌های ایجاد ارعاب توسط مقامات محلی و اخراج توسط صاحب‌خانه‌ها، احساس وحشت ایجاد کرده است". او تاکید کرد که بازگشت افغان‌ها باید داوطلبانه باشد و پاکستان باید افراد آسیب پذیری را که نیاز به حمایت بین‌المللی دارند شناسایی کند[۱].

سازمان شفافیت بین المللی (Amnesty International) یک روز قبل از فرا رسیدن ضرب الأجل اول نوامبر برای اخراج اجباری مهاجرین افغان، این سیاست حکومت مؤقت پاکستان را مورد انتقاد شدید قرار داده ضمن اعلامیه‌ای اظهار داشت: " عفو بین‌الملل قویا از دولت پاکستان درخواست می‌کند که فورا تصمیم خود مبنی بر اخراج اجباری پناهجویان ثبت‌نشدهٔ افغان را پیش از موعد مقرر لغو کند. پاکستان باید به تعهدات حقوقی بین المللی خود از جمله اصل عدم بازگرداندن [اجباری] و توقف سرکوب و آزار و اذیت پناهجویان افغان در سراسر کشور عمل کند." مدیر ارشد شفافیت بین المللی؛ آقای "دپروز موچینا"[۲] اظهار داشت: " بیش از ۱,۴ میلیون پناهنده در معرض خطر بیرون راندن از جایی هستند که در آن پناه گرفته‌اند وآنرا خانهٔ خود می دانند. هنوز زمان وجود دارد که پاکستان امروز به سرعت عمل کند تا از ایجاد بحرانی که در آن خانواده ها بی خانمان می شوند، از دسترسی به معیشت و خدمات اولیه محروم می شوند و پیش از ماه های سخت زمستان از هم جدا می شوند، جلوگیری شود". آقای دپروز ادامه می دهد: "برای اکثریت قریب به اتفاق مهاجرین افغان زندگی و تحصیل در پاکستان ممکن است تنها شانس آنها برای تحصیل رسمی باشد. تعداد قابل توجهی از پناهجویان افغان از جمله روزنامه نگاران، مدافعان حقوق بشر، زنان معترض، هنرمندان و مقامات سابق دولتی سابق و پرسونل امنیتی نیز در صورت اجبار به بازگشت به افغانستان در معرض خطر آزار و اذیت و سرکوب توسط طالبان قرار خواهند گرفت"[۳].

در حالیکه اخراج جبری مهاجرین افغان از پاکستان در مرحلهٔ حاضر، حد اقل به سرنوشت ۱,۷ میلیون انسان ارتباط می گیرد، ایالات متحدهٔ امریکا از انتقاد صریح این اقدام پاکستان خود داری نموده به این قضیهٔ انسانی کلان، از زاویهٔ کوچکی داخل گردیده و آنرا در کتگوری خوردی از مهاجرینی خلاصه نمود که بعد از تسلط طالبان بر کابل در اگست ۲۰۲۱م منتظر سفر به ایالات متحدهٔ امریکا بوده و مؤقتا در پاکستان اقامت دارند. چنانکه "ودانت پاتل" معاون سخنگوی وزارت خارجه امریکا، پاکستان را پناهگاه مهم در روند تخلیه افغان‌ها عنوان نموده گفت که پاکستان شریک مهمی در اسکان مجدد افغان‌هایی بوده است که از افغانستان تخلیه می‌شوند و به دنبال اسکان مجدد هستند".[٤]

1- https://www.afintl.com/20231121332 3

2- Deprose Muchena, Amnesty International's Senior Director

3 - https://www.amnesty.org/en/latest/news/2023/10/pakistan-decision-on-forced-returns-of-afghan-refugees- must-be-reversed-immediately/

4- https://tolonews.com/fa/afghanistan-185386

چرا پاکستان در چنین شرائط نا مساعدی تصمیم به اخراج مهاجرین افغان از آن کشور گرفت؟

رسانه ها و مقامات رسمی پاکستان، دلائل مختلفی از جمله: فشار اقتصادی، تنش های قومی، بی امنیتی و مشکلات اجتماعی ناشی از وجود مهاجرین در پاکستان را از علل اخراج مهاجرین افغان از آن کشور قلمداد می نمایند. بخاطر رسیدن به علت اصلی اخراج مهاجرین ازین کشور، ناگزیریم تمام علت های ذکر شده را مختصرا مورد بررسی قرار دهیم تا به علت اصلی یا علت العلل برسیم.

آیا مشکلات زبانی و اتنیکی در عقب این تصمیم قرار داشت؟

مهاجرین افغان طی نزدیک به چهاردهه، بیشتر در دو صوبهٔ خیبر پختونخوا و صوبهٔ بلوچستان بودوباش نموده اند و از لحاظ قومی و زبانی با مردمان محلی مشکلی ندارند، زیرا که قومیت واحد و زبان مشترک، آنها را باهم پیوند می دهد. در ایالت سند، به خصوص در شهر کراچی، این مشکل تا حدی وجود دارد. درین شهر سالها تنشهایی میان باشنده گان سندهی و پشتون ها، وجود داشته است. آنانی که در کراچی از تعداد رو به ازدیاد پشتون ها و تغییر ترکیب دیموگرافیک (بشری) این شهر به نفع پشتون ها هراس دارند، به افغان های مهاجر ساکن در کراچی نیز از همین دیدگاه نگاه نموده طرفدار اخراج آنها ازین شهر می باشند.

قوی ترین حمایت از بازگشت اخراج افغان ها از پاکستان، از سوی ناسیونالیست های سندهی صورت می گیرد. زیرا که مهاجرت پشتون ها به این صوبه؛ به خصوص به مراکز شهری آن، ترکیب جمعیتی آن را تغییر داده است و اگر این روند ادامه یابد، جمعیت سندهی زبان ممکن است به یک اقلیت تبدیل شود. البته، تعداد بیشتر پشتون های مهاجر به ایالت سند را باشنده گان صوبهٔ خیبر پختونخوا تشکیل می دهد، نه مهاجران افغان که در ترکیب آنها تعداد زیادی از مردمان ازبیک و تاجیک کشور نیز حضور دارند. به هر حال، مهاجران زمین‌هایی را در مناطق شهری ایالت سند اشغال کرده‌اند و همچنین در حال تبدیل شدن به واسطه‌ای خدمت‌رسانی در عرصهٔ تولیدات زراعتی هستند و این موقعیت، سبب حسادت مستقیم و غیر مستقیم بعضی ها می گردد. باشنده گان شهر کراچی، به این باورند که افغان ها در جرایم و نا آرامی های سیاسی این شهر ملوث می باشند، جاییکه قتل و کشتارهای زیادی صورت گرفته و انسان ها تعذیب و شکنجه شده اند. اما به شهادت عارف حسین، نویسندهٔ شهیر سندهی، ادعای نسبت دادن ارتکاب جنایات به مهاجران افغان در کراچی، ادعای درست نیست، برخلاف، به گفتهٔ وی "جنایت هایی که علیه جمعیت اصلی سند صورت می گیرد، نتیجهٔ سیاست‌های نادرست دولتی بوده که با تأیید سیاستمداران قدرتمند سندهی طراحی و توسط بیروکرات‌های ارشد این ایالت اجرا شده است."[1] در سائر ایالت های پاکستان نیز، تنش های قومی میان مهاجرین افغان و باشنده گان بومی آن کشور وجود نداشته، این مهاجرین سال های سال را در کنار مردم محل، در صلح و آرامش زنده گی نموده اند. به این

[1]- https://www.dawn.com/news/1788912

اساس، تنش قومی میان مهاجرین افغان و مردم پاکستان نمی تواند علت و انگیزۀ اخراج اجباری آنها از آن کشور باشد.

آیا مشکلات اقتصادی و اجتماعی در عقب تصمیم اخراج مهاجرین قرار داشت؟

بدون شک، سرازیر شدن صدها هزار مهاجر افغان به پاکستان، بعد از ۱۹۷۹م میلادی، پیامدهای اقتصادی زیادی برای پاکستان در قبال داشت. در اواسط دهۀ هشتاد میلادی تعداد افغان ها در پاکستان نزدیک به ۴ میلیون تن میرسید. بیشتر اینها در دو صوبۀ همجوار افغانستان، خیبر پختونخوا (آنوقت صوبۀ سرحد) و صوبۀ بلوچستان زندگی اختیار نمودند. این دو صوبه از لحاظ اقتصادی پس‌مانده‌تر از سائر صوبه های پاکستان بودند و با سرازیرشدن مهاجرین به آنجا، عامۀ مردم تاحدی متضرر شدند، ولی در عین حال فعالیت های اقتصادی نیز درین دو صوبه رونق بیشتر یافت و کسب و کار به راه افتید. آن ها به بازار کار و بار و تجارت داخل گردیده فرصت ها را برای باشنده گان محلی محدود کردند. مارکیت تبادلۀ اسعار و صرافی آهسته آهسته در انحصار آنها قرار گرفت و در سیستم ترانسپورتیشن و نقل و انتقال کالاهای تجارتی نیز سهم کلانی را از آن خود ساختند. ولی تحلیلگران پاکستانی عموما در رابطه به تأثیرات سوء اقتصادی ناشی از وجود افغان ها در پاکستان از مبالغه کار می گیرند و برخلاف، روی ابعاد مثبت این تأثیرگذاری کمتر تمرکز می نمایند، متن ذیل، تمثیلی از یک چنین طرز تفکر می باشد: " در ابتداء برای پاکستان مشکل بود بیش از ۳ میلیون افغان را در خاک خود جا به جا سازد، در حالی که افغانستان میدان جنگ بود. به این ترتیب آنها به بار اقتصادی‌ای بالای شانه های پاکستان مبدل شدند. تعداد اندکی از مهاجرین افغان از لحاظ مالی قوی بودند و بیش از ٦٠ فیصدشان بالای اقتصاد پاکستان بار شدند. بدون شک، مهاجران افغان در باب تقدیم کارگر، حواله های خارجی و تجارت، فوائدی برای پاکستان رسانیدند، مگر وجود تعداد زیاد مهاجرین باعث بالا رفتن تقاضای مواد مورد ضرورت در بازار و نتیجتا سبب ایجاد تورم پولی گردید. مهمتر از همه اینکه مهاجرین افغان سبب زیاد شدن مشکل بیکاری در پاکستان شده اند، زیرا آنها با مزد کم و ساعات بیشتر، حاضر به کار می باشند. در مجموع، حضور افغان ها در پاکستان، باعث فشار اضافی بر زیرساخت‌های کشور اعم از تعلیم، مکاتب، شفاخانه ها و سائر تأسیسات اجتماعی گردیده است."[۱]

از لحاظ اجتماعی، بعضی ها افغان ها را متهم می سازند در جاهایی که به تعداد زیادتری زندگی دارند، سبب ایجاد تشویش و ناراحتی برای اهالی منطقه شده و آنها فکر می کنند که به حاشیه رانده می شوند. درین میان از شهرهای کویته، حیدرآباد و کراچی به طور خاص نام برده می شود.[۲] همچنان، مقامات رسمی پاکستان افغان ها را متهم می سازند که در قاچاق، به شمول قاچاق مواد مخدر ملوث می

---

[1]- Socio-Economic Impacts of Afghan Refugees on Pakistan after 1979, Volume 15, Issue 8, 2021, www.ijicc.net

[2]- Ibid.

باشند. آنها سهم افغان های مهاجر را در جرایمی که در آن کشور صورت می گیرد، بالا دانسته و آنها را در قتل ها و اختطاف هایی که صورت می گیرد، ملوث می دانند.

با صرف نظر از مبالغاتی که در نسبت‌دادن جرائم و ناملائمات به مهاجرین افغان صورت می گیرد، می توان پذیرفت که عامهٔ مردم پاکستان وجود افغان ها در آن کشور را نوعی بار اضافی بالای جامعه و اقتصادشان تلقی می نمایند و شاید هم طرفدار بازگشت دوبارهٔ آنها به کشور خودشان باشند، ولی البته طبق یک پلان و به شکل تدریجی و با عزت. اما این تمایل، به هیچ صورت عامل تعین کننده در تصمیم گیری اخیر حکومت پاکستان برای اخراج فوری مهاجرین نبوده است.

رسانه های اجتماعی و سوشل میدیا هر از گاهی صحنهٔ جر و بحث و طعن و لعن میان کاربران افغان و اتباع پاکستان مبدل می گردد. این جر و بحث ها در دوران مسابقات کریکت؛ به خصوص مسابقهٔ کریکت میان تیم های افغانستان و پاکستان، شدت بیشتر می یابد. در تازه ترین مورد، درماه میزان ۱۴۰۲ ه ش/اکتوبر۲۰۲۳م که تیم ملی کریکت افغانستان توانست در برابر حریف دیرینه‌اش (پاکستان) برای نخستین بار در جام جهانی کریکت پیروز شود، بعضی کاربران افغان صفحات اجتماعی، ضمن اظهار شادمانی ازین پیروزی، تیم پاکستان را مورد تمسخر قرار داده حرف های تند و تیزی در حق مردم و حکومت پاکستان نیز نوشتند. در مقابل، کاربران پاکستانی صفحات اجتماعی نیز به عین کار دست زده، افغان ها را نمک حرام و احسان فراموش توصیف نمودند. احساسات پاکستانی ها درین بار بخاطری هم تندتر بود که این باخت در شهر چنای هندوستان؛ دشمن درجه یک پاکستان به وقوع پیوسته بود. ابراهیم زدران که بیشترین امتیاز را در این مسابقه برای افغانستان کسب کرد و به عنوان بهترین بازیکن آن اعلام شد، در حضور رسانه‌ها گفت این پیروزی را به مهاجرانی تقدیم می‌کند که به اجبار از پاکستان اخراج می‌شوند. بازی کریکت زمانی رقابت های سیاسی را بیشتر دامن می زند که سیاسیون شناخته شده وارد کارزار تبلیغاتی شوند. چنانکه در مورد اخیر، محمد اشرف غنی، رئیس‌جمهور پیشین افغانستان، عبدالله عبدالله، حامد کرزی، احمد مسعود، مولوی عبدالکبیر، انس حقانی، سهیل شاهین، یوسف احمدی، خالد زدران و تعداد زیاد دیگری، با وصف تباین افکار و مواقف، به استقبال این پیروزی تیم کرکت افغانستان پیام‌هایی منتشر کردند. تمام این احساسات در جانب پاکستانی سبب تولید عقدهٔ بیشتر گردید و انعکاس آن به شکل کمنت های تند و سخت علیه تیم کریکت و مردم افغانستان ظاهرگردید.

انگیزهٔ اصلی اخراج جبری مهاجرین افغان از پاکستان چی بود؟

تقریبا تمام تحلیلگران سیاسی بی طرف باور دارند که تصمیم اکتوبر ۲۰۲۳ پاکستان مبنی بر اخراج فوری بخشی از مهاجرین افغان مقیم آن کشور، در اصل یک تصمیم امنیتی و استخباراتی بوده، و جهت اصلی تصمیم گیرنده، همان استبلشمنت یا حکومت سایه در آن کشور می باشد. این تصمیم به توصیهٔ مقامات نظامی که تصمیم‌گیر اصلی در امور کلان مربوط به افغانستان می باشد، از طریق حکومت دارای صلاحیت های محدود انوارالحق کاکر؛ صدر اعظم مؤقت آن کشور، به تصویب رسانیده شد و بدون شک،

هدف از آن، تحت فشارقراردادن امارت اسلامی می باشد. در حالی که وظیفۀ حکومت مؤقت پاکستان، پیشبرد امور روزمره و آماده گی برای انعقاد انتخابات بود، نه تصمیم گیری در قضایای مهم و سرنوشت سازی چون قضیۀ مهاجرین افغان، که ریشه های آن به چهار دهه قبل بر می گردد، عجلۀ حکومت آن کشور درین عرصه واقعا سوال‌برانگیز است. بخاطر دانستن این که چرا پاکستان خواسته در چنین شرائطی، امارت اسلامی را به واسطۀ اخراج جمعی و اجباری مهاجرین افغان، تحت فشار قرار دهد و اینکه کدام عوامل سبب به بن بست رسیدن روابط میان پاکستان و امارت اسلامی گردیده است، ناگذیریم کمی به عقب برگردیم و بر تاریخ روابط پاکستان با طالبان، مروری سریع بنماییم.

روابط طالبان با پاکستان مد و جزرهای سیاسی زیادی را تجربه نموده است. در اواسط دهۀ نود میلادی حین ظهور حرکت طالبان، روابط پاکستان با این حرکت حسنه بود و آنها را ضد حکومت مجاهدین در کابل و احزاب جهادی در مجموع حمایت و پشتیبانی نمود. این روابط حسنه تا حوادث یازدهم سبتامبر، دوام داشت. در نوامبر ۲۰۰۱م زمانی که رئیس جمهور بوش تصمیم حمله بر افغانستان را گرفت، رئیس جمهور نظامی پاکستان پرویز مشرف، طالبان را در بدل همکاری با ایالات متحدۀ امریکا قربانی نموده عملا در سقوط دور اول امارت اسلامی سهیم گردید.[۱]

بعد از اشغال افغانستان توسط نیروهای ائتلاف بین المللی، پاکستان از حضور دائم امریکا در همسایه گی خود به دو دلیل هراس داشت: یکی امنیت پروگرام هستوی‌اش که بزرگ ترین قضیۀ امنیتی این کشور می باشد و دیگری دهلیز اقتصادی پاکستان چین معروف به سی پک (China Pakistan Economic Corridor) که در ۲۰۱۳م در اسلام آباد به امضاء رسیده و پاکستان آرزوهای انکشاف اقتصادی کلانی را به آن بسته نموده است. به همین دلائل پاکستان در کنار دوام همکاری لوژستیکی و استخباراتی با نیروهای ایالات متحده، در خفاء از طالبان مخالف امریکا و حکومت کابل نیز حمایت نمود.[۲]

بعد از ۲۰۱۰م که حرکت اسلامی طالبان از لحاظ نظامی قوی گردیده و در اکثر ولایات افغانستان حضور نظامی داشت، در صدد آن شد تا خود را از نفوذ پاکستان نجات داده صاحب تصمیم سیاسی مستقل، بسازد. از همین جا، فکر تأسیس دفتر سیاسی در دوحه در ۲۰۱۱م به میان آمد و با وصف مخالفت پاکستان؛ این دفتر به تاریخ ۲۰۱۳/۰۶/۱۸م عملا افتتاح گردید. وقتی پاکستان احساس نمود که با تأسیس دفتر طالبان در دوحه، ورقۀ کامیابی را در مذاکرات با امریکا و حکومت افغانستان از دست خواهد داد، فشارهایی بالای طالبان وارد نموده، تعدادی را روانۀ زندان ها ساخت که بعضی شان درین زندان ها زیر شکنجه کشته شدند و فامیل های شان در شهرهای بزرگ پاکستان چون کویته، کراچی و پشاور مورد فشار قرار داده شدند. این تعامل سبب شد که طالبان از پاکتان بیشتر فاصله بگیرند و به فکر

[۱] علاقات إمارة أفغانستان الإسلامية بباكستان، دكتور مصباح الله عبدالباقي، مقالة لم تنشر حتى الآن

[۲] علاقات إمارة أفغانستان الإسلامية بباكستان.

انتقال ثقل کارشان به ایران شوند که آمادهٔ پذیرش طالبان بود و عملا مراکزی را برای ترینگ افراد طالبان در مناطق مرزی بین ایران و افغانستان، در خدمت آنها قرار داد.[۱]

از ۲۰۱۸م که مذاکرات بین حرکت طالبان و نماینده گان حکومت امریکا در مرکز قطر؛ دوحه آغاز یافت، پاکستان یک بار دیگر کوشید تا جلو تفاهم میان طالبان و امریکا را گرفته، نگذارد آنها به تنهایی زمام امور در افغانستان را به دست گیرند. به همین خاطر با حکومت محمد اشرف غنی روابط نزدیکی ایجاد نمود و امتیازاتی با این وعده از آنها به دست آورد که طالبان را مورد فشار قرار دهد تا حاضر به مذاکرات صلح با حکومت افغانستان شوند.[۲] روزنامهٔ دیلی تایمز به نقل از منابع رسمی در پاکستان نوشت: "پاکستان نمی‌تواند برطالبان فشار وارد کند ولی تلاش می‌کند که آنان را متقاعد سازد که در روند مذاکرات صلح پیشرفت بوجود آید." در همین دوران، هیئت های عدید پاکستانی به شمول لوی درستیز قمر باجوه، از کابل دیدن نمودند و محمد اشرفی غنی در اپریل ۲۰۲۱م شخصا به اسلام آباد سفر کرده و برخلاف عرف دیپلماتیک، با قمر باجوه، در قرارگاه مرکزی اردوی آن کشور در راولپندی ملاقات نمود.[۳] چندین مقامات پاکستانی، به شمول جنرال قمر باجوه، از کابل دیدارهای مکرر داشتند. غنی در جون ۲۰۱۹م نیز سفری به پاکستان داشت که ضمن آن با صدراعظم عمران خان دیدار و از وی خواهان همکاری پاکستان با حکومت کابل، و کامیابی پروسهٔ صلح با طالبان، به نفع حکومت اشرف غنی بود. البته مقامات پاکستانی درین فرصت نمی توانستند بر طالبان فشار وارد کنند ولی تلاش می کردند که آنان را متقاعد سازند در روند مذاکرات صلح با حکومت اشرف غنی، پیشرفت به وجود آید.[٤]

درین دوره روابط اسلام آباد و کابل به حدی نزدیک گردیده بود که مقام‌های افغان و پاکستانی توافق کردند تا افسران ارتباطی در کابل و اسلام‌آباد جابه‌جا سازند ونیز در امتداد خط دیورند مرکزهای هماهنگی ایجادشود. قرار بود که یکی ازین مراکز در طورخم و دیگری در چمن تأسیس شود. توافق در این باره، پس از نشست رییسان کل عملیات‌های نظامی افغانستان و پاکستان در شهر راولپندی، به‌دست آمد. هدف از گماشتن افسران ارتباطی در کابل و اسلام‌آباد و نیز ایجاد مرکزهای هماهنگی در امتداد خط دیورند، شریک‌ساختن اطلاعات استخباراتی و نظارت از رفت‌وآمد هراس‌افگنان در امتداد این خط گفته و تبادلهٔ اطلاعات استخباراتی در بارهٔ حضور و فعالیت‌های شورشیان مشکوک و اقدامات مقتضی در برابر آنها نشان داده شده بود.[٥]

---

[1]- Ibid.

[2]- Ibid.

[3]- https://www.bbc.com/persian/afghanistan-56925515

[4]- https://www.bbc.com/persian/afghanistan-56925515

[5]- https://tolonews.com/fa/afghanistan /رییس-ارتش-پاکستان-از-کابل-دیدار-می کند

تحریک طالبان پاکستان؛ گره اصلی میان دولتین

گره اساسی در روابط کنونی امارت اسلامی با پاکستان؛ قضیهٔ تحریک طالبان پاکستان (TTP) است، که بعد از کامیابی طالبان در اگست ۲۰۲۱م قوت یافته و عملیات شان بالای اهداف نظامی در پاکستان بیشتر شده است. پاکستان در زمان جمهوریت نیز دعوا داشت که عناصر مربوط تحریک طالبان پاکستان در افغانستان تمرکز دارند و هر از گاهی یک بار، مناطق سرحدی افغانستان در ولایت کنر را به زعم سرکوب کمپ های مخالفین مسلح خود، مورد آتش‌باری قرار میداد. با استقرار امارت اسلامی در کشور، حکومت پاکستان توقع داشت که عناصر مربوط به تحریک طالبان پاکستان از طرف حاکمیت جدید سرکوب و نابود ساخته شود و یا هم به پاکستان سپرده شوند. درعوض، امارت اسلامی قضیهٔ تحریک طالبان پاکستان را موضوع داخلی آن کشور دانسته، تعهد خویش مبنی بر عدم مداخلت در کشورها را، بارها و بارها اعلان نموده اند. البته در یکی دو مورد هم میزبانی مذاکرات صلح میان وفود تحریک طالبان پاکستان و نماینده گان حکومت پاکستان را به عهده گرفتند، که متأسفانه نتیجه‌ای مطلوب نداد. بعد از ناکامی گفتگوهای صلح، تحریک طالبان پاکستان حملات شان را بر مواضع نظامی حکومت پاکستان تشدید بخشیدند که این امر سبب سردی بیشتر روابط اسلام آباد با کابل گردید.

در ۳۰ جنوری، طالبان پاکستانی به مقر پولیس در پیشاور، مرکز خیبر پختونخوا، ایالت شمال غربی هم‌مرز با افغانستان حمله کردند و جان بیش از ۸۰ نفر را گرفتند که همه آنها به جز سه نفر، افسران پولیس بودند. این یکی از مرگبارترین حملات در تاریخ این ایالت نا آرام و مرگبارترین حمله به پولیس در این کشور بود. سپس، در ۱۷ فبروری، در حالیکه مقامات هنوز سراسیمه بودند، تحریک طالبان پاکستان به محوطه‌ای در قلب کراچی، مرکز اقتصادی پاکستان، که دفتر رئیس پولیس ایالت سند در آن قرار داشت، حمله کرد. در این حمله پنج - چهار پرسونل امنیتی و یک غیرنظامی کشته شدند. این حملات نشان میدهد که شورش تحریک طالبان پاکستان ابعاد تهدیدآمیزی به خود گرفته است.[۱]

پاکستان مدعی است که مرکز فرماندهی تحریک طالبان پاکستان در افغانستان میباشد و سرعت حملات این گروه در پاکستان بلافاصله پس از تصرف کابل پایتخت افغانستان توسط طالبان افغان درآگست ۲۰۲۱افزایش یافت. پاکستان از طالبان افغان خواست که شورشیان پاکستانی را بیرون کنند، یا تحرکات آنها را مهار کنند، اما طالبان افغان در عوض با پیشنهاد میانجیگری اصرار داشتند که اسلام آباد در مورد توافق صلح با تحریک طالبان پاکستان مذاکره کند. رهبران ملکی و نظامی پاکستان، و

[1]- https://www.crisisgroup.org/fa/asia/south-asia/pakistan/pakistani-taliban-test-ties-between-islamabad-and-kabul

همچنین بسیاری از تحلیلگران امنیتی پاکستان، بر این باورند که گفت‌وگوهای بعدی تنها شورشیان را جسورتر کرد. که سر انجام در نوامبر ۲۰۲۲، مذاکرات شکست خورد. [۱]

طی دو نیم سال گذشته وفود زیادی اعم از علماء، دیپلماسیون و رجال نظامی، به شمول لوی درستیز پاکستان، بخاطر مذاکره روی این موضوع به کابل آمدند، اما چنین به نظر میرسد که قناعت شان در قضیۀ تحریک طالبان پاکستان، حاصل نشده است. آنها از امارت اسلامی می خواهند تا عناصر مربوط این تحریک را دستگیر و به پاکستان بسپارند و یا هم خود علیه آن اقدام نمایند، در حالیکه مسؤولین امارت اسلامی، این موضوع را مربوط به خود نمی دانند. صدراعظم مؤقت پاکستان چندین بار در رسانه ها اظهار داشته که آنها از طریق رئیس استخبارات نظامی (ISI) با صراحت به طالبان گفته اند که یکی از دو راه را انتخاب نمایند؛ یا جانب حکومت پاکستان را بگیرند و یاهم در کنار تحریک طالبان پاکستان قرار گیرند. آصف درانی؛ نمایندۀ ویژۀ پاکستان برای افغانستان نیز ضمن گفتگوی تلویزیونی به تاریخ ۱۲ نوامبر، به طالبان گفت که حکومت طالبان در کابل باید میان حکومت پاکستان و طالبان پاکستانی (تی‌تی‌پی) یکی را انتخاب کند، با هردو نمی‌تواند همکار باشد. اما سخنگوی حکومت طالبان می‌گوید چنین اظهاراتی به روابط دو کشور صدمه وارد می‌کند[۲].

آقای درانی در یک برنامه تلویزیونی با عنوان «امبسدور لاونج» با حضور نمایندگان رسانه‌های این کشور در مورد «تیره شدن» روابط میان اسلام‌آباد و کابل به دنبال انتقادهای شدید از پاکستان مبنی بر اخراج دسته‌جمعی مهاجران و پناهجویان افغان از آن کشور، صحبت می‌کرد. او گفت: «حضور» رهبری تی‌تی‌پی، اعضای آن‌ها و «آزادی رفت وآمد» و فعالیت‌هایشان در داخل خاک افغانستان حاکی از «عدم کنترل» امارت اسلامی بر طالبان پاکستانی است. وی گفت که «در حال حاضر ٦ هزارنفر از اعضای تی‌تی‌پی با خانواده‌هایشان در افغانستان حضور دارند، این افراد در حملات میان‌مرزی حضور دارند، نیروهای امنیتی پاکستان را هدف قرار می‌دهند و در کشتارهای دسته‌جمعی شهروندان غیرنظامی این کشور دخالت داشته‌اند».[۳]

طی دونیم سال گذشته از جانب حکومت پاکستان چندین وفدی از علماء بخاطر گفتگو و میانجی گری درین قضیه، از کابل دیدن نموده اند. وفد کلانی از علمای ولایات مختلف پاکستان به رهبری مفتی اعظم پاکستان؛ مولانا محمد تقی عثمانی که به تاریخ ۲٦ جولای ۲۰۲۲م به افغانستان آمد، از مهم ترین این وفود به شمار می آید. هدف اعلان شدۀ این وفد، ملاقات با قیادت های حرکت طالبان پاکستان و

---

[1]- https://www.crisisgroup.org/fa/asia/south-asia/pakistan/pakistani-taliban-test-ties-between-islamabad-and-kabul

[2]- https://www.bbc.com/persian/articles/cp3pvyjg5pko

[3]- https://www.bbc.com/persian/articles/cp3pvyjg5pko

اقناع شان به ترک مبارزهٔ مسلح ضد آن کشور بود. ملاقات های متعددی بین طرفین در کابل صورت گرفت، اما نتیجه‌ای از آن بیرون نیامد.

پس از آن یک مرکز نظامی مربوط قوای هوایی پاکستان به تاریخ ٤ نوامبر(۲۰۲۳م) در منطقهٔ " میانوالی[1] وزارت خارجهٔ پاکستان، نمایندهٔ امارت اسلامی در اسلام آباد را به تاریخ ۱۳ نوامبر درین رابطه احضار کرده خواست تا فرمایشات آن کشور را به امارت اسلامی، ابلاغ کند که ازین قرار بود: «حملهٔ میان‌والی را بررسی کنید و علیه عاملان آن اقدام قاطعانه انجام دهید و این حمله را در بالاترین سطح محکوم کنید. علیه همه گروه‌های تروریستی و رهبران آن‌ها، عاملان حمله و رهبران موجود تحریک طالبان پاکستان در افغانستان اقدام عملی انجام دهید. آن‌ها را به پاکستان تحویل دهید و از استفاده از خاک افغانستان برای تروریسم علیه پاکستان جلوگیری کنید»[2].

اتهامات پاکستان علیه افغانستان در حالی شدت می گیرد که مقامات بلندپایهٔ امارت اسلامی نیز انگشت انتقاد به طرف پاکستان دراز نموده و اتباع آن کشور را در حملات خشونت‌بار در کشور دخیل می داند. به گفتهٔ گروپ بحران؛ نگرانی اصلی امنیتی طالبان، شاخه محلی داعش (ولایت خراسان دولت اسلامی) است - که آنها بارها پاکستان را به پناه دادن به آن متهم کرده اند. به تاریخ (۱۰ جدی /۳۱دسامبر۲۰۲۳م) ملا محمد یعقوب مجاهد؛ سرپرست وزارت دفاع ورئیس کمیسیون امور امنیتی و تصفیوی امارت، ضمن کنفرانس خبری‌ای ادعاء کرد که اتباع پاکستانی در حملات داعش در افغانستان سهم دارند. وی گفت که اتباع تاجکستانی در قدم اول و اتباع پاکستانی در قدم دوم در حملات دخیل بودند که بیش از ۲۰ شهروند پاکستان در نتیجه عملیات نیروهای امنیتی کشته و صدها تن دیگر بازداشت شده اند. آقای مجاهد ازین کشورها خواست تا نگذارند از طریق آنها «عناصر شریر» وارد افغانستان شوند. محمد یعقوب مجاهد همچنان ادعاها مبنی بر افتادن تجهیزات نظامی به جا مانده از حکومت قبلی به گروه های مسلح را بدون ذکر نام تحریک طالبان پاکستان، رد کرده گفت: «سلاح‌ها، مهمات و تجهیزات نظامی به جامانده از ادارهٔ قبلی در افغانستان مصئون و در دستان مسئول است، ادعاهای که گویا این اسلحه به دست برخی گروه ها افتاده، عاری از حقیقت و پروپاگند محض است.»[3] پولیس پاکستان میگوید، تحریک طالبان پاکستان به سلاح هایی مانند نارنجک های راکتی و دستگاه های تصویربردار حرارتی دست یافته اند که با خروج نیروهای غربی در افغانستان به جا مانده بودند.

وزیر دفاع سابق پاکستان جنرال متقاعد نعیم خالد لودهی در گفتگویی با الجزیره نت گفت که "امارت اسلامی و حکومت پاکستان؛ هردو از یک دیگر مأیوس شده اند." وی باور دارد " در صورتی که تغییر کلانی در سیاست پاکستان رخ ندهد، کامیابی مذاکرات با طالبان پاکستان و برقراری روابط نیک با

1- https://www.bbc.com/persian/afghanistan-67273023

2- https://www.bbc.com/persian/articles/c25y1ez241no

3- https://www.ariananews.af/fa/..محمد-یعقوب-مجاهد-اتباع-تاجیکستانی-و-پاکستان

حکومت افغانستان، آرزوی دوری خواهد بود. به همین خاطر، اردوی پاکستان باید آمادهٔ دوام اضطرابات داخلی باشد."[۱]

پس از حملهٔ پیشاور، وزیر داخلهٔ پاکستان هشدار داد که در صورت ادامه عملیات تحریک طالبان پاکستان، ممکن است نیروهای پاکستانی به افغانستان حمله کنند. وزیر خارجه امارت اسلامی در پاسخ از پاکستان خواست تا "خانه خود راسرو سامان دهد".[۲]

به نظر میرسد که اخیرا مسؤلین امارت اسلامی تهدیدات پاکستان را جدی گرفته، حاضر به نشستن روی میز مذکره در رابطه به مسائل امنیتی میان دو کشور گردیدند، کاری که قبلا از آن خود داری می کردند. حتی تصمیم کلانی چون اخراج ۱,۷ میلیون مهاجر نیز کابل را مجبور نساخت به شکل عاجل به میز مذاکره با اسلام آباد نشیند. سخنگوی ارشد امارت اسلامی به تاریخ ۱۰ جدی اعلان نمود که آنها مولانا فضل الرحمن را به کابل دعوت نموده اند. این سفر نیز صورت گرفت و گفته می شود که مولانا فضل الرحمن با مقامات ارشد امارت اسلامی به شمول ملا هبت الله اخوند زاده نیز دیدار و گفتگو نمود، ولی ظاهرا نتائج ملموسی از آن به دست نیامد.

به تعقیب دعوت مقامات طالبان از رهبر جمعیت علمای پاکستان به کابل، هیئتی مرکب از مقامات وزارت دفاع، ریاست استخبارات و وزارت اطلاعات و فرهنگ افغانستان نیز به تاریخ ۱۳ جدی عازم اسلام آباد شدند.[۳]هیئت امارت اسلامی به رهبری والی کندهار ملا شیرین، در حاشیهٔ ششمین نشست کمیتهٔ هماهنگی افغانستان و پاکستان با مقامات متعدد از جمله وزیر خارجهٔ حکومت مؤقت پاکستان دیدار و گفتگو کرد. آقای عباس جیلانی از نشست خود با هیئت افغانی اظهار خوشی نموده گفت که طی این ملاقات، بر تعهد پاکستان به ادامهٔ تعامل و روابط دوجانبهٔ سودمند با افغانستان و همچنین بر ضرورت رسیدگی به همه مسائل برای استفادهٔ کامل از ظرفیت تجارت و اتصال تاکید کرده است. رسانه های پاکستانی محور این گفتگوها را تحریک طالبان پاکستان وانمود ساختند، اما مقامات امارت اسلامی سفر این هیئت را بخشی از سفرهای عادی کمیتهٔ حل منازعات در امتداد خط فرضی دیورند توصیف نموده تأکید نمودند که افغانستان طرفدار صلح و ثبات در همه کشورها به ویژه کشورهای همسایه است و نباید همسایگان افغانستان، نگران تهدیدها از خاک این کشور باشند[۴].

1- https://www.aljazeera.net/politics/2022/8/15/عام-علی-حکم-طالبان-کیف-تنظر-باکستان

2- https://www.crisisgroup.org/fa/asia/south-asia/pakistan/pakistani-taliban-test-ties-between-islamabad-and-kabul

3- https://www.ariananews.af/fa/....مولانا-فضل-الرحمن-روز-چهارشنبه-هفته-جا

4- https://www.ariananews.af/fa/....تاکید-وزیر-خارجه-حکومت-موقت-پاکستان-بر

از آنچه گفته آمدیم، به این نتیجه می رسیم که تصمیم اخراج مهاجرین افغان توسط پاکستان کاملا منشأ امنیتی داشته و ناشی از سوء تفاهمات موجود بین دو کشور همسایه و ناشی از بی اعتمادی و روحیهٔ غیر دوستانه‌ای است که حکومت پاکستان نسبت به امارت اسلامی دارد. هدف این اقدام، تحت فشار قرار دادن حاکمیت افغانستان بوده است تا از یک طرف آنها را با سروسامان دادن به ۱٫۷ میلیون از مهاجرین تازه وارد تحت فشار قرار دهد و از جانب دیگر به آن هشدار دهد که اگر به خواست‌های آن کشور تمکین نکند، فشارهای دیگری به شمول عملیات نظامی نیز می تواند در راه باشد. چیزی که در بیانات مسئولین پاکستانی، تلویحا به آن اشاره شده است.

اقدام به اخراج مهاجرین افغان، نه تنها امارت اسلامی را به تمکین به خواسته های امنیتی پاکستان مجبور نساخت، بلکه سبب شد تا بیشتر از پاکستان فاصله گرفته و درصدد تقویت روابط دوجانبه با دول دیگر منطقه گردد. اولین نشانه های چنین تغیری، سفر وزیر خارجهٔ افغانستان امیر خان متقی، به دعوت وزیر خارجه حسین امیر عبداللهیان به ایران، به بهانهٔ اشتراک در همایش عالی‌رتبهٔ مشورتی فلسطین بود که به تاریخ ۲ جدی در تهران برگزارشد.[۱]

حکومتی که در نتیجهٔ انتخابات ۸ فبروری ۲۰۲۴م در پاکستان تشکیل می شود، دچار مشکلات عدیده از جمله فشارهای اقتصادی، شکست و ریخت سیاسی و اپوزیسیون قوی به قیادت تحریک انصاف پاکستان خواهد بود. گمان نمی رود چنین حکومتی، تجربهٔ اخراج اجباری مهاجرین افغان را از سرگیرد. بناء سال پیش رو، ازین ناحیه برای مهاجرین افغان در پاکستان، نسبت به سال قبل بهتر خواهد بود. جانب افغانی که سیاست اقتصاد محور را پیش گرفته و درصدد انکشاف همکاری منطقوی است، نیز کوشش خواهد نمود تا از وخامت بیشتر اوضاع جلوگیری نموده تنش های موجود با پاکستان را کاهش دهد. در غیر این صورت، امکان ادامهٔ تنش ها تا سرحد برخوردهای مسلحانه میان هردو کشور هنوز وجود دارد. چنانکه پس از عملیات سال گذشتهٔ طالبان پاکستان بر یک مرکز پولیس در ایالت سرحد، وزیر داخلهٔ پاکستان هشدار داد که در صورت ادامه عملیات تحریک طالبان پاکستان، ممکن است نیروهای پاکستانی در افغانستان حمله کنند چیزی که وزیر خارجه امارت اسلامی را واداشت تا در پاسخ، از پاکستان خواست تا "خانه خود راسرو سامان دهد وبر دیگران اتهام نبندد".[۲] مناطق سرحدی ماورای دیورند، به خصوص ایجنسی اورکزئی، به خاطر تنظیم دوبارهٔ فعالیت های داعش و استفاده از آن علیه افغانستان، مساعد می باشد. اطلاعاتی وجود دارد که همین اکنون کمپ های نظامی داعش- شاخهٔ

---

[1]- https://www.mehrnews.com/news/5973451/سفر-وزیر-خارجه-طالبان-به-ایران

[2]- https://www.crisisgroup.org/fa/asia/south-asia/pakistan/pakistani-taliban-test-ties-between-islamabad-and-kabul

خراسان، در منطقهٔ قبائلی اورکزئی تحت اشراف اردوی پاکستان به فعالیت آغاز نموده است.[1]ظهور دوبارهٔ داعش و فعالیت های آن در افغانستان می تواند امتیاز عمدهٔ امارت اسلامی را که امنیت عمومی است، به چالش جدی بکشد.

مهاجرینی که به زور از پاکستان اخراج شده اند، خاطرات تلخی از تعامل بد پولیس و ادارات پاکستانی، در دوران اخراج شان دارند. این خاطرات از یک طرف احساسات ضد پاکستان را در میان مردم تقویه نموده است، به خصوص، آنانی که به علت اخراج جبری و اجباری از پاکستان، معاملات حل ناشده‌ای را به عقب گذاشته اند. این مشکلات ایجاب سفر تعداد زیاد از مهاجرین سابق را به پاکستان می نماید تا معاملات تجارتی، پولی و ملکیتی شان را در آنجا حل و فصل کنند، در حالی که به دست آوردن ویزای پاکستان در کابل یک امر دشوار وصعب المآل است و اکثر افغان های تازه وارد به کشور قادر نخواهند بود تا در بدل پول گزاف ویزای پاکستان را به دست آرند. دوام مشکل ویزا، به این نفرت ها بیشتر دامن خواهد زد.

هزاران تن از افغانها در سراسر پاکستان طی چهارو نیم دههٔ مهاجرت، با فامیل های پاکستانی رشتهٔ خویشی و قرابت برقرار نموده اند، اخراج فوری و اجباری، برای آنها مشکلات جدی‌ای را در اقامت و رفت و آمدها ایجاد نموده است. کم نیستند رفاقت های شخصی‌ای که میان جوانان افغان و جوانان هم‌سن پاکستانی شان به میان آمده بود که صفحات اجتماعی منعکس کنندهٔ برخی از آن ها می باشد، اقدام اخیر پاکستان، به این روابط انسانی نیز لطمه زده است.

روابط اقتصادی دو کشور همسایه، سالها گراف بالایی داشته است، این روابط ازین به بعد تقلیل یافته و حکومت افغانستان سیاست ایجاد راه های بدیل و استفاده از فرصت های جدید تجارتی و اقتصادی در منطقه را سرعت خواهد بخشید. چنانکه امیرخان متقی در سفر اخیر خود درین رابطه گفتگوهای جدی‌ای با مقامات ایرانی داشته است.

این اقدام همچنان روی روابط فرهنگی و تعلیمی میان دو کشور، اثر نامطلوبی خواهد گذاشت. هزاران تن از جوانان افغان طی چند دهه در پوهنتون های مختلف پاکستان تحصیل نموده و از آنجا سند فراغت حاصل نموده اند. سردی روابط دو کشور، بالای این پروسه نیز تأثیر منفی گذاشته، حاکمیت افغانستان و مردم عادی، در صدد تجربهٔ راه جدید برای ادامهٔ تحصیل خواهند بود. این درحالیست که تحصیل در آن کشور، برای جوانان افغان نسبت به بسیاری از جاهای دیگر، کم هزینه تر، تمام می گردید.

نتیجه گیری

سابقهٔ مهاجرت های دسته جمعی افغان ها به پاکستان، نزدیک به نیم قرن می رسد. علت های عمدهٔ مهاجرت افغان ها به خارج از کشور، بی ثباتی سیاسی، استبداد حکومت ها و جنگ های داخلی بوده است. افغان ها طی چهارو نیم دههٔ مهاجرت در پاکستان، با آرامش و امنیت زنده گی نموده و قانون آن

---

[1]- https://sputnik.af/20230130/آیا-داعش-شاخه-افغانستان-محصول-جدید-پاکستان-است--١٣٥٦٦٨٥٤.html

کشور را رعایت نموده اند. آنها از لحاظ اجتماعی برای جامعۀ پاکستانی مشکل ساز نبوده و از لحاظ اقتصادی بالای پاکستان، بار نبوده اند، بلکه سبب رشد اقتصادی مزید در آن کشور گردیده اند. بناء تصمیم اخیر پاکستان مبنی بر اخراج فوری و جبری آنها از آن کشور، انگیزۀ اجتماعی و اقتصادی ندارد.

اخراج فوری مهاجرین افغان از پاکستان، مسائل مربوط به خود مهاجرین نه، بلکه بخاطر مسائل امنیتی‌ای می باشد که از عدم همکاری امارت اسلامی، در قلع و قمع تحریک طالبان پاکستان TTP، و عدم استجابت به دغدغه های امنیتی اردو و استخبارات آن کشور، می باشد. در حقیقت، پالیسی اخراج مهاجرین افغان به عنوان آلۀ فشار بخاطر تغیر پالیسی های مستقلانۀ امارت اسلامی و قائل نشدن نقش "برادر بزرگ" برای پاکستان در امور افغانستان، اعمال شده است.

اخراج مهاجرین افغان به این سرعت و در آغاز یک زمستان سرد، نقض صریح حقوق بشری بوده، در مغایرت با کنوانسیون های بین المللی و عدم مطابقت با اخوت اسلامی و حسن همجواری قرار دارد. این تصمیم اگر از یک طرف حکومت و مردم افغانستان را در چالش بزرگ قرار داده و هموطنان تازه وارد را با مشکلات عدیده و آیندۀ دشوار روبرو نموده است، از جانب دیگر، روابط آیندۀ دو ملت را شدیدا متضرر نموده است.

پیشنهادات

۱. دولت پاکستان نباید قضیۀ مهاجرین را که یک قضیۀ انسانی است، بخاطر حصول اهداف سیاسی و امنیتی و ایجاد فشار بالای یک کشور همسایه و دوست، وسیله گرداند. دوام پروسۀ اخراج جبری مهاجرین می تواند روابط دو کشور را شدیدا متضرر سازد.

۲. پاکستان باید کنوانسیون های بین المللی در مورد حقوق مهاجرین و اصل حسن همجواری و اخوت اسلامی را رعایت نموده، پروسۀ جاری اخراج اجباری مهاجرین افغان را متوقف، و در تعامل با مابقی مهاجرین افغان در آن کشور، از ضبط نفس و تعامل نیک انسانی کار بگیرد.

۳. پاکستان اگر می خواهد تمام مهاجرین افغان را ازین کشور به افغانستان عودت دهد، این کار را باید به اساس یک پلان واقع بینانه و مدروس، به شکل مرحله وار و در مشوره با ادارۀ مهاجرت سازمان ملل متحد و حکومت افغانستان، تنظیم نماید.

۴. تجاوزاتی که حین اخراج اجباری مهاجرین افغان از ماه اکتوبر ۲۰۲۳م به این طرف از طرف پولیس و مراجع مربوطه صورت گرفته و پول هایی که به شکل غیر قانونی از آنها گرفته شده، مورد بررسی قرار گرفته، به افراد و فامیل های متضرر، جبران خساره صورت گیرد.

۵. حکومت پاکستان باید شرائطی را به وجود آورد که ضمن آن افغان های تازه بیرون کرده شده از آن کشور، بتوانند به پاکستان سفر نموده قضایای مالی و حقوقی شان در آن کشور را حل و فصل نمایند. به این خاطر باید کمیسیون باصلاحیت سمع شکایات در سطح فدرال و صوبه ها تشکیل یابد. تسهیل اجرائات اعطای ویزۀ آن کشور، نیز یکی از مستلزمات این امر می باشد.

٦. ادارۀ مهاجرت سازمان ملل متحد UNHCR باید در همکاری با سائر مؤسسات بین المللی، تحفظ لازم برای مهاجرین افغان در پاکستان و ایران را فراهم نموده از عودت اجباری آنها جلوگیری به عمل آورد.

۷. همچنان این اداره باید در ایجاد سهولت های لازم زندگی برای افغان های عوت کننده در داخل افغانستان، اقدامات عاجل و جدی روی دست گرفته برای این کار بودجۀ کافی تدارک نماید، زیرا امارت اسلامی به هیچ صورت نمی تواند بار مشکلات ناشی از عودت ده ها هزار تن افغان را به تنهایی خود بردارد.

۸. مردم افغانستان از مؤسسات خیریه، تجار ملی و اهل خیر در داخل و خارج کشور متشکر می باشند که در چنین شرائط دشواری به میدان شتافته، از هموطنان عودت کننده استقبال گردم نموده ضرورت های عاجل اعم از دواء، غذاء و لباس را در خدمت ایشان قرار دادند. این خدمات باید توسعه یابد و تا زمان جابجایی و ادغام مجدد افغان های تازه وارد به کشور، ادامه یابد.

۹. ضرورت آن دیده می شود که فعالیت های مؤسسات کمک کننده باید هم آهنگی و نظم بیشتر یابد تا مؤثریت آنها بیشتر گردد.

۱۰. استقبال گرم و مسؤلانۀ مسؤلین امارت از هموطنان عودت کننده و ایجاد کمپ های مؤقت برای بود و باش و رفع مشکلات عاجل آنها؛ امری درخور تقدیر و ستایش می باشد، اما این کافی نمی باشد. ایجاب می نماید تا حکومت مؤقت، پلان مرحله‌واری را جهت جابه جایی و حل مشکلات عودت کننده گان در درون افغانستان، طرح و به همکاری مؤسسات ملی وبین المللی آنرا مورد تطبیق قرار دهد.

۱۱. لازم است تا امارت اسلامی افغانستان دیپلماسی فعالی بخاطر حمایت از مهاجرین افغان و دفاع از حقوق ایشان در کشورهای همسایه را روی دست داشته باشد، وزارت امور مهاجرین باید به صورت مسلسل با ادارات ممثل در کشورهای همسایه در تماس بوده، جلو حوادث ناگوار را قبل از وقوع آن، به هم کاری مؤسسات بین المللی بگیرد.

۱۲. یکی از مهم ترین ضرورت های هموطنان عودت کننده، فراهم سازی زمینه های تعلیمی و تحصیلی برای فرزندان شان در داخل کشور می باشد. جوانان مهاجر اعم از دختران و پسران در پاکستان در شرائط بسیار بهتری نسبت به افغانستان درس می خواندند، لازم است تا شرائط مناسبی در داخل کشور نیز برای شان فراهم شود، نشود که خدای نخواسته در اثر بی توجهی مسئولین، این جوانان در وطن خودشان از ادامۀ تعلیم و تحصیل محروم گردند.

منابع:

References:

1. on Report ,Committee Executive Session ٣١st ,١٩٨٠ August ١٤-٥٧٧/A/AC.٩٦ ,UNHCRA and Programmes Funds Voluntary Proposed and ١٩٨٠-١٩٧٩ in Activities Assistance UNHCR .١٧٥ .p ,٦٠٢ .par ,١٩٨١ for Budget
2. Apex committee, website of Special Investment Facilitation Council (SIFC) https://www.sifc.gov.pk/organization
3. Special Investment Facilitation Council (SIFC), is a powerful organization, concentrated on investment in Pakistan, for more details see it online:> https://www.sifc.gov.pk/organization
4. Statistics Refugee, ٢٠٠٥ February ,UNHCR, available at: https://www.unhcr.org/statistics/%20STATISTICS/4486ceb12.pdf
5. Pakistan to register 1.4m Afghan refugees by July: minister, Express Tribune, 11 March 2015, see it online: http://tribune.com.pk/story/851602/pakistan-to-register-1-4m-afghan-refugees-by-july-minister
6. EUAA publishes report on Afghan refugees in Pakistan, European Union Agency for Asylum, May 2022. Available at:
7. https://euaa.europa.eu/news-events/euaa-publishes-report-afghan-refugees-pakistan
8. Afghan Refugees and Apex Committee Decision to Deport Illegal Migrants from Pakistan, POLICY BRIEF, Islamabad Policy Research Institute (IPRI), number 3, October 2023, available at: https://ipripak.org/afghan-refugees-and-apex-committee-decisionto-deport-illegal-migrants-from-pakistan/
9. چرا پاکستان تصمیم گرفت پناهجویان افغان را اخراج کند؟,https://www.bbc.com/persian/afghanistan-67273023
10. Afghanistan international TV Channel Youtbe.com/
11. روزنامهٔ انیس ، پاکستان باید بر طرح خود در رابطه به اخراج مهاجران افغان تجدید نظر کند, کابل:, Available at: https://anisdaily.com/?p=20188
12. Express Tribune, Pakistan to register 1.4m Afghan refugees by July: minister, 11 March 2015, see it online:> http://tribune.com.pk/story/851602/pakistan-to-register-1-4m-afghan-refugees-by-july-minister/
13. Afghanistan International, TV Channel Youtbe.com/
14. URGENT APPEAL TO REVERSE DECISION ON REPATRIATION OF REFUGEES FROM PAKISTAN, Amnesty International, available at: https://www.amnesty.org/en/wp-content/uploads/2023/10/ASA3373622023ENGLISH.pdf

15. Pakistan: Decision on forced returns of Afghan refugees must be reversed immediately, Amnesty International, available at: https://www.amnesty.org/en/latest/news/2023/10/pakistan-decision-on-forced-returns-of-afghan-refugees-must-be-reversed-immediately/
16. Forced returns from Pakistan deepen Afghanistan's humanitarian crisis, available at: https://www.unhcr.org/news/forced-returns-pakistan-deepen-afghanistan-s-humanitarian-crisis
17. UN agencies call on Pakistan to protect Afghan refugees, official website of the United Nations, available at: https://news.un.org/en/story/2023/10/1142022
18. اقوام متحدہ، مغربی مما لک کی افغانوں کی ن شا ندہی اور تحفظ کی درخوا ست, available at: https://www.independenturdu.com/node/151326
19. Afghanistan's refugees: forty years of dispossession, available at: https://www.amnesty.org/en/latest/news/2019/06/afghanistan-refugees-forty-years/
20. Kabul's TTP Stance Prompts Pakistan to Repatriate Afghan Refugees, available at: https://khybernews.tv/kabuls-ttp-stance-prompts-pakistan-to-repatriate-afghan-refugees/
21. Afghan Refugee Situation in Pakistan: Prospects of Integration vs Repatriation, available at: https://www.ips.org.pk/afghan-refugee-situation-in-pakistan-prospects-of-integration-vs-repatriation/
22. Afghan refugees, by Arif Hasan, Published in Daily DAWN, November 13, 2023 available at: https://www.dawn.com/news/1788912
23. Pakistan Runs Out of Patience With Afghan Taliban, The Diplomat, available at: https://thediplomat.com/2023/10/pakistan-runs-out-of-patience-with-afghan-taliban/
24. Liaising with Pakistan govt. for safety of Afghan refugees, asylum seekers: US, available at: https://www.thenews.com.pk/print/1126688-liaising-with-pakistan-govt-for-safety-of-afghan-refugees-asylum-seekers-us
25. Pakistan in contact with US over plan to send Afghan refugees back home, available at: https://www.nation.com.pk/28-Sep-2023/pakistan-in-contact-with-us-over-plan-to-send-afghan-refugees-back-home
26. اخراج مهاجران افغان از پاکستان نقشه‌ای برای «باج‌گیری» است, official website of Afghanistan International TV Channel, available at: https://www.afintl.com/202310052768
27. The Pakistani Taliban Test Ties between Islamabad and Kabul, Crisis Group, available at: https://www.crisisgroup.org/fa/asia/south-asia/pakistan/pakistani-taliban-test-ties-between-islamabad-and-kabul٠

28. محمد یعقوب مجاهد: اتباع تاجیکستانی و پاکستانی در حملات داعش در افغانستان نقش داشتند
https://www.ariananews.af/fa/محمد-یعقوب-مجاهد-اتباع-تاجیکستانی-و-پا

29. اخراج مهاجران افغان از پاکستان معضلی جدید در روابط اسلام‌آباد و کابل
https://www.trt.net.tr/persian/thlyl-w-gzrsh/2023/11/11/khrj-mhjrn-fgn-z-pkhstn-m-dly-jdyd-dr-rwbt-slmabd-w-khbl-2063252

حمایت از مقدسات دینی و ضرورت جرم‌پنداری اهانت به آن در قوانین بین المللی

نگارنده: عبدالناصر امینی [1]

چکیده

توهین به مقدسات امر جدیدی نبوده و به دین خاصی هم محدود نیست، بلکه همواره در طول تاریخ، اهانت به مقدسات دینی، از قبیل: اهانت به معبودان، کتاب‌های آسمانی، پیامبران، سنت‌ها و تعالیم دینی، اوقات و مکان‌های مقدس و سایر شعائر دینی، موجب تأثر و برانگیختگی حامیان‌شان شده است؛ زیرا مسئلهٔ دین در زندگی انسان و احترام به مقدسات دینی، توهین، تعدی و اسائهٔ ادب را هرگز برنمی‌تابد. اینجاست که نظریهٔ حمایت از مقدسات دینی و ضرورت جرم‌پنداری اهانت به آن، در سطح ملل، مطرح می‌گردد.

تحقیق پیش رو، که به روش تحلیلی ـ توصیفی و با استفاده از داده‌های کتاب‌خانه‌یی شکل گرفته، در پی بیان همین ضرورت است و به نوعی به این دو پرسش پاسخ می‌دهد که: چرا از مقدسات دینی باید حمایت شود؟ آیا جرم‌پنداری اهانت به مقدسات دینی، در قوانین بین المللی ضروری است؟

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که: مسئلهٔ دین و احترام به مقدسات دینی، توهین و تعدی را هرگز نمی‌پذیرد. قوانین بین المللی آزادی دینی را به رسمیت می‌شناسد، اما پیرامون حمایت از مقدسات دینی و یا ممانعت از اهانت به آن، سازوکار پیش‌گیرانه‌ای ندارد. بدیهی است که حق آزادی باورهای دینی، تکالیفی را برای دیگران ایجاد می‌کند که با وجود تضمین حق آزادی بیان برای آنان، نمی‌توانند به حریم دیگران هتاکی و اهانت کنند؛ چرا که در هیچ آیینی اهانت قابل توجیه نبوده و با حقوق اساسی بشر مغایرت دارد و نیز تأثیر غیرقابل انکاری در ایجاد نفرت و از هم گسستن رشته‌های انسانی داشته و زمینهٔ ایجاد خشونت‌های زیان‌باری را درپی خواهد داشت. اینجاست که ضرورت جرم انگاری اهانت به مقدسات دینی نمایان می‌شود، به خصوص اگر در سطح بین المللی انجام گیرد، می‌تواند در این زمینه همهٔ کشورها را به پیش‌بینی و وضع مقررات بازدارنده وادار کند.

واژه‌گان کلیدی: اهانت، مقدسات دینی، جرم‌پنداری، قوانین بین الملل

مقدمه

الحمد لله رب العالمین، والصلاة والسلام علی المبعوث رحمة للعالمین، سیدنا محمد وعلی آله وأصحابه أجمعین، وبعد:

مسئلهٔ دین در زندگی بشر ـ از آغاز آفرینش آدم علیه السلام تا کنون ـ اهمیت بسیار والایی داشته و احترام و حمایت از مقدسات دینی، ارتباط نزدیکی با کرامت و آزادی انسان‌ها دارد. حمایت از مقدسات

---

[1]- فارغ برنامهٔ ماستری پوهنتون سلام، عضو کادر علمی پوهنتون غالب، ۰۷۹۹۳۲۳۱۶۳، **amini2064@gmail.com**

دینی به نوعی تجسم آزادی باور و عقیده است که از مهم‌ترین مبانی حقوق افراد و جوامع به شمار می‌آید و قوانین دینی و وضعی، با تقنین احکام و ضوابط مشخص، جهت تحکیم آن کوشیده‌اند. اما دیده می‌شود که بسیاری‌ها دانسته و یا نادانسته به بهانهٔ آزادی بیان، با رفتارهای ثخیفی چون آتش زدن کتاب‌های مقدس و یا طعن و رد مقدسات دینی به صورت علنی در رسانه‌ها و مطبوعات، مقدسات ادیان را مورد اهانت قرار داده و به سخره می‌گیرند و بدتر از همه، مرجعی نیست که جلودار آن‌ها بوده و آنان را مجازات نماید.

نوشتهٔ حاضر، تلاش می‌کند با بیان اهمیت حمایت از مقدسات دینی و علل، به بیان ضرورت حمایت از مقدسات دینی در قوانین بین المللی بپردازد.

نویسنده با تتبع و تفحص در کتاب‌ها و مقاله‌ها، به چند اثر به حیث پیشینهٔ تحقیق که نسبتا مرتبط با موضوع بود، دست یافت؛ نوشتهٔ اول مقاله‌ای است با عنوان «مبانی دینی و اصول جرم‌انگاری توهین به مقدسات و چالش‌های فرارو» از فاطمه توکلی، دکتر حسین آقابابایی و دکتر حسن شاه ملک‌پور که در پژوهش‌نامهٔ حقوق کیفری پوهنتون گیلان ایران به تاریخ ۱۳۹۴ش. به نشر رسیده است. نویسندگان در پایان بحث می‌نگارند: «جرم‌انگاری و تعیین ضمانت اجرای کیفری برای نقض ارزش‌های اساسی، ابزاری در دسترس نظم حقوقی برای حمایت از ارزش‌ها است ... همان‌گونه که آزادی عقیده به عنوان آموزه‌ای حقوق بشری و بین المللی تلقی شده است؛ ضرورت دارد که حمایت از این آزادی نیز با سازوکارهای سیاست جنایی مورد عنایت قرار گیرد».

مقالهٔ دوم با عنوان «ازدراء الأديان بين المنع والإباحة ـ دراسة في ضوء أحكام القانون الدولي» از دکتر سامر محي عبد الحمزة پژوهشگر پوهنحی قانون پوهنتون واسط عراق است که در فصل‌نامهٔ فلسفه، زبان‌ها و علوم اجتماعی، شمارهٔ ۲۷، سال ۲۰۱۷م. منتشر شده است. نویسنده در بخش نتایج تحقیقش می‌نگارد: «شورای حقوق بشر، با تفسیری که از میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب سال ۱۹۶۶م. اخذ کرده، به سمت تعامل مسامحه‌گرانه با اهانت به ادیان و شخصیت‌های مذهبی حرکت می‌کند. البته نباید فراموش کرد که این تسامح مقید به رعایت سایر حقوق بشر است و انتقاداتی که بر مبنای آزادی بیان صورت می‌گیرد، نباید منجر به گسترش نفرت دینی شود».

نوشتهٔ سوم رسالهٔ دکتورا با عنوان «المسئولية الدولية عن الإساءة للأديان السماوية» از عقاب عبدالصمد، از پوهنحی حقوق و علوم سیاسی پوهنتون مولود معمری (تیزی وزو) از کشور الجزائر است که به سال ۲۰۱٦م میلادی دفاع شده است. نویسنده در چکیدهٔ مقاله آورده است: «موضوع مسئولیت بین المللی در قبال توهین به ادیان الهی، با توجه به اهانت‌های مکرر به ادیان، بخشی از بحث نقش و آیندهٔ حقوق بین الملل در عصر حاضر است. این امر بسیاری از متخصصان و علاقمندان به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را بر آن داشت تا خواستار نیاز به توسعهٔ نظام قانون‌گذاری بین المللی و ملی به منظور رسیدگی به چنین اقداماتی شوند که ممکن است رنج بزرگی برای بشریت ایجاد کند».

هدف بنده از نگارش این تحقیق، که به روش تحلیلی ـ توصیفی و با استفاده از داده‌های کتاب‌خانه‌یی شکل گرفته، این است که بیان دارم توهین به مقدسات و سایر شعائر دینی موجب تأثر و برانگیختگی دین‌داران می‌گردد، زیرا مسئلهٔ دین و احترام به مقدسات دینی، توهین پذیر نیست. بنابر این نظریهٔ حمایت از مقدسات دینی و ضرورت جرم‌پنداری اهانت به آن، در سطح ملی و بین المللی لزوم می‌یابد.

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند که: شعائر و مقدسات دینی، برای انسان‌ها اهمیت زیادی دارد و هیچ‌کس حاضر نیست توهین و تعدی را در ساحۀ معتقدات خویش بپذیرد. در اسناد تقنینی بین المللی، آزادی دینی مورد تأکید قرار گرفته است، لکن بحث حمایت از مقدسات دینی و یا وضع قوانین پیش‌گیرانه از اهانت به مقدسات، آن‌چنان که می‌بایست مورد توجه قرار نگرفته و به تاق نسیان سپرده شده است. بدیهی است که افراد با استفاده از حق آزادی بیان، نمی‌توانند به باورهای دینی و اعتقادی دیگران اهانت کنند؛ چرا که اهانت در هیچ آیینی قابل قبول نبوده و با حقوق اساسی بشر مغایرت دارد و نیز تأثیر غیرقابل انکاری در ایجاد نفرت و از هم گسستن رشته‌های انسانی داشته و زمینۀ ایجاد خشونت‌های زیانباری را درپی خواهد داشت. اینجاست که وضع قوانین جرم‌انگار برای اهانت به مقدسات دینی در سطح بین الملل، می‌تواند همۀ کشورها را به پیش‌بینی و وضع مقررات بازدارنده در این خصوص وادار کند.

مفاهیم

۱ـ مقدسات: واژۀ مقدسات جمع مقدس از مادۀ «ق، د، س» مشتق شده و به معنی پاک، پاکیزه و مبارک است. «الأرض المقدسة» به معنی سرزمین پاک و مبارک. (ابن منظور؛ بی‌تا:۵۱/۲) در حدیث شریف: «لا قدست أمة لایأخذ الضعیف فیها حقه» (قزوینی؛ ۲۰۰۹م:۴۹۶/۳، حدیث: ٢٤٢٦) لاقدست به معنی لاطهرت: پاک نگردد، آمده است.

کلمات هم‌خانوادۀ مقدسات مثل: قدس و طهر، تقدیس و تطهیر، تقدس و تطهر، مقدس و مطهر، مقدسه و مطهره معادل هم‌اند.[1] (ابن منظور؛ بی‌تا: ١٦٨/٦- ١٦٩) واژۀ «القدوس» یکی از اسمای حسنای خداوند متعال است و به معنی مبرا و منزه از شریک و اولاد می‌باشد. (ابوالفضل؛ بی‌تا: ١٧٣/١) از مجاهد رحمه‌الله روایت شده که «الأرض المقدسة» به معنی سرزمین پاک و مبارک است. (طبری؛ ۲۰۰۱م:٢٨٦/٨)

معنای اصطلاحی مقدسات، به معنای لغوی آن نزدیک بوده و عبارت است از: «آنچه که به پاک بودن، مبارک بودن و محترم بودن متصف شود، برابر است که اشیاء، اماکن، زمان‌ها، اشخاص و... باشند». (بعباع؛ ۲۰۱۴م:۱۲) طبق این تعریف بر اساس عقاید، باورها، عرف‌ها و عادات مردم، هرچیزی چه اماکن، زمان‌ها، اشخاص و... می‌تواند مقدس باشد و این مسئله حد و حصری ندارد، بلکه خواسته‌ها و مقتضیات روحانی و معنوی انسان‌ها تعیین کنندۀ آنست.

امور ذیل از مصادیق مقدسات دینی به شمار می‌آید: إله (معبود/خداوند)؛ فرشتگان؛ کتاب‌های آسمانی؛ پیامبران؛ سنت‌ها و تعالیم پیامبران؛ اوقات مقدسه (ماه رمضان، ماه‌های حرام و...)؛ اماکن مقدسه (مکۀ مکرمه و مشاعر آن، مدینۀ منوره، قبر و روضۀ پیامبر، بیت المقدس، مساجد و نمازخانه‌ها و قبرستان‌ها)؛ شخصیت‌های مقدس (اهل بیت رسول الله، صحابه، ائمه و علما). (امینی؛ ۱۳۹۸ش:۵۱-۸۴)

---

[1]- در منابع دینی (قرآن کریم و احادیث نبوی) با وجود استعمال مشتقات کلمۀ مقدس با مفاهیم متعدد، اصطلاح «مقدسات» به کار نرفته و عناوینی همچون حرمات و شعائر استعمال شده است.

۲ـ دین: ابن فارس گفته است: لفظ دین ـ با کسر دال ـ از فعل ثلاثی «دان» گرفته شده و معانی لغوی متعددی دارد، از جمله: اطاعت، فرمان‌برداری، حکم و جزاء. و جملۀ: «قوم دین» به معنی قومی فرمان‌بردار و مطیع آمده است. (ابن فارس؛ ۱۹۷۹م:۳۱۹/۲) دین به معنی حساب و جزاء نیز به کار رفته، مثل فرمودۀ خداوند: «مالك یوم الدین» (فاتحه:۴) «مالک روز سزا و جزاست». و همچنان به معنی عادت آمده، چنان‌که عرب‌ها می‌گویند: «مازال ذلك دینی و دیدنی». (هروی؛ ۲۰۰۱م: ۱۲۸/۱۲)

در رابطه با تعریف اصطلاحی واژۀ دین، تعریف‌های متعددی وجود دارد؛ زیرا هر شخص به اعتبار فهم، برداشت و مشرب خود آن را تعریف کرده و هرچه از نگاه او جزء ممیزات دین به حساب می‌آمده را بیان کرده است، سید شریف جرجانی گفته است: «دین: وضعی الهی است که صاحبان خرد را به پذیرش آنچه نزد رسول خدا است، فرامی‌خواند». (جرجانی؛۲۰۰۴م:ص:۹۲) همچنان گفته شده: «دین: وضعی الهی است که خداوند آن را بر فرستادگانش وحی کرده تا بندگانش بر اثر ضعف اجتهاد و تنوع و تفاوت‌شان در عمل، از مقتضای غریزۀ دین گمراه نشوند». (متولی؛ ۲۰۰۴م: ۲۸۳/۱)

مشهورترین تعریف دین به قاضی محمد بن علی تهانوی[1] نسبت داده می‌شود: «دین: وضعی الهی است که برای اصلاح وضعیت اکنون و پیروزی و کامیابی در سرانجام، برای صاحبان خرد ـ با انتخاب خودشان از آن ـ آورده شده و شامل عقاید و اعمال می‌باشد ...». (تهانوی؛ ۱۹۹۶م:۸۱۴)

۳ـ جرم‌پنداری: جرم و جریمة از فعل جرم، أجرم واجترم، در لغت به معنی خلاف، بزه، گناه، جنایت و تعدی آمده است. (رازی؛۱۹۹۹م:۴۳) همچنان از جرم به ذنب، اثم، سیئه، عصیان و معصیت نیز تعبیر می‌شود. راغب اصفهانی می‌گوید: «جرم از جرم آمده، و اصل معنای آن، بریدن میوه از درخت است و برای هر کسب و کار زشت و مکروه استعاره شده و به معنای وادار کردن بر کاری ناپسند نیز اطلاق شده است». (اصفهانی: ۱۴۱۲ق:۹۱) عبدالقادر عوده دربارۀ مفهوم اصطلاحی این واژه می‌نویسد: «فقها غالبا از جرم به «جنایت» تعبیر می‌کنند... و جنایت در اصطلاح فقهی عبارت است از فعلی که شرعا حرام است». (عوده؛ ۱۳۹۴ش:۱۰۵ـ۱۰۶) جرم به لحاظ قوانین بین المللی به رفتارهای ناقض مقررات بین المللی گفته می‌شود که توسط معاهدات، نظیر اساس‌نامۀ دیوان کیفری بین المللی یا حقوق بین الملل عرفی قابل کیفر شناخته شده‌اند (گارنر؛۱۳۸٦ش:۸۳۴)

اما جرم‌پنداری با اصطلاح عربی «التجریم» به معنی فرایندی است که به موجب آن قانون‌گذار با در نظر گرفتن هنجارها و ارزش‌های اساسی جامعه و با تکیه بر مبانی نظری مورد قبول خود، فعل یا ترک فعلی را ممنوع و برای آن ضمانت اجرای کیفری وضع می‌کند. (آقابابایی، ۱۳۸۴ش:۱۱ـ۱۲)

۴ـ اهانت: اهانت با حروف اصلی «هـ و ن»، مصدر فعل أهان به معنی استخفاف و سبک کردن است، چون أهانه: او را سبک شمرد. همچنان با فعل‌های: هون، استهان و تهاون نیز به همین معنی آمده است،

---

[1]- شـیخ، قاضـی، علامه، محمد بن علی (متولد۱۱۲۰هـــ) بن محمد حامد فاروقی، عمری، حنفی، تهانوی، هندی؛ عالم و پژوهشگر معروف و لغت‌دان ماهر و از ائمۀ قرن دوازدهم هجری ا ست؛ تهانوی منسوب به زادگاهش (تهانه بهون) از نواحی دهلی است وی تألیفات بی‌شماری دارد از جمله: «موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون» است که در سال ۱۱۵۸هـــ توسط ایشان تألیف گردیده ا ست. (وب سایت: مدونة الأستاذ الدکتور مقتدر حمدان عبدالمجید، ۲۰۲۰م به نقل از مقالۀ علامة الهند).

چون: أهانه، هونه، استهان به و تهاون به. (ابن منظور؛ بی‌تا:۴۷۲/٦) الهون به ضم «هاء» به معنی پست، ذلیل و خوار بودن آمده است: «فأخذتهم صاعقة العذاب الهون» (فصلت:۱۷) «صاعقۀ عذاب خوار کننده آن‌ها را گرفت». (زبیدی؛ ۲۰۰۱م:۲۹۱/۱٦.)

در متون دینی اصطلاح مجرمانه‌ای با عنوان توهین یا اهانت مطرح نشده بلکه توهین در فقه، با اصطلاحاتی چون سب، استهزاء، هجو، قذف و ... مطرح شده است. از نویسندگان معاصر ـ طبق برداشت نویسنده ـ بهترین تعریف اصطلاحی واژۀ «اهانت» را دکتر ابراهیم پاد حقوق‌دان ایرانی ارائه کرده و گفته است: «نسبت دادن هر امر وهن‌آور اعم از دروغ یا راست، به هر وسیله و طریقه‌ای که باشد، یا انجام دادن هر فعل، یا ترک فعلی که از نظر عرف و عادت موجب کسر شأن یا باعث تخفیف و پست شدن طرف گردد». (پاد؛ ۱۳۹۳ش:۳۷۳/۱)

اهانت انواع متعددی دارد و می‌تواند به شیوه‌های مختلفی صورت بگیرد، از جمله: سب (دشنام)، افتراء، تمسخر، استهزاء، تحریف، تبدیل، تدمیر (ازبین بردن)، احراق (سوزاندن)، تدنیس (نجس کردن)، جحد (انکار)، تشویه (بدنام ساختن و بدنام معرفی کردن)، تشویش، ایجاد بدعت در دین، انتهاک (بی‌حرمتی) و... (امینی؛ ۱۳۹۸ش: ۳۲-۴۲)

چیستی اهانت به مقدسات دینی

اهانت به مقدسات در هر زمان و مکان و نزد هر جامعه، طایفه و هر آیین و مذهبی متفاوت بوده است که این موضوع، خود ریشه در فرهنگ و برداشت‌های متفاوت در خصوص آن دارد. بناء بیان تعریف جامع و مانع از اهانت به مقدسات دینی، مقداری مشکل به نظر می‌رسد. اما با توجه به تعریف‌هایی که از واژۀ اهانت ارائه گردید، می‌توان گفت: هر امر توهین‌آمیز نسبت به مقدسات و یا شعائر دینی دیگران، به هر وسیله و طریقه‌ای که باشد، یا انجام دادن هر فعلی که از نظر عرف و عادت تحقیر و تخفیف محسوب گردد،اهانت شمرده می‌شود. در ادبیات نوشتاری و گفتاری بین المللی امروزی، دو اصطلاح خاص در این زمینه تبلور یافته و بیشتر در رسانه‌ها و مطبوعات و حتی متون قوانین برخی از کشورها، کاربرد دارد. یکی التجدیف (Blasphemy) و دیگری إزدراء الأدیان (Defamation of religion) که هر دو تقریبا همان معنای اهانت به مقدسات دینی را می‌رساند.

چرایی حمایت از مقدسات دینی

خداوند متعال انسان را به بهترین صورت آفرید، کرامتش داد، تمامی مخلوقات را برایش مسخر نمود و تمامی مسیرها و ضرورت‌های زندگی کریمانه را به او عطا کرد و امانتی مهم که عبادت و تقدیس او تعالی بر روی زمین است را به وی سپرد:«وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» (ذاریات:۵٦) «و من جن و انس را نیافریده‌ام، مگر برای اینکه مرا عبادت کنند». نیز برای این‌که نعمتش را بر بندگان کامل گرداند، انبیاء و رسولان علیهم السلام را با کتاب‌ها و صحیفه‌هایی فرستاد تا به انسان‌ها بیاموزانند که چگونه پروردگار خود را عبادت و پرستش کنند. بر همین اساس تدین برای انسان‌ها امری فطری است، تا قدرتی بزرگ‌تر و فراتر از همۀ قدرت‌ها را که نظام هستی را به بهترین نحو ممکن اداره می‌کند، بشناسند و این را می‌توان به عنوان یک احساس و شعور نشأت گرفته از فطرت انسان تعبیر کرد. «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (روم:۳۰)

«پس روی خود را با حق‌گرایی (و اخلاص) به سوی دین آور، فطرت الهی است که (خداوند) مردم را بر آن آفریده است، دگرگونی در آفرینش خدا نیست، این است دین استوار، لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند».

دین برای زندگی و حیات انسان بسیار مهم است، زیرا انسان مخلوقی است که خداوند به او مزیت عقل و اندیشه عنایت کرده و طبیعی است که در رابطه با امور طبیعی آفرینش و هستی و ارتباط انسان با خالقش می‌اندیشد و این همه برایش سوال برانگیز است. پلوتارک[1] تاریخ‌دان یونان باستان می‌گوید: «در طول تاریخ شهرهایی یافت می‌شوند که بدون حصار، یا بدون پادشاه و حاکم و یا بدون چراگاه و مرتع باشد؛ اما هرگز شهری را نمی‌یابید که معبد و یا دیانت نداشته باشد». (قحقاح؛ ۲۰۱۸م: ۱۷) بنابر این، دین در میان افراد جایگاه والا و مهمی کسب می‌کند، طوری که به قداست و اهمیت آن پی‌می‌برند، خصوصا زمانی که لذت و حلاوت آن را بیشتر بچشند و از عمل به فرامین آن صاحب خیر شده و زندگی سالم و سرشار از انعامات پروردگار را بدست آورند. طبیعی است که به شرافت، مقدس بودن و اهمیت آن بیشتر واقف خواهند شد و از آنجایی که ادیان و معتقدات متعددی وجود دارد، نظریهٔ حمایت از مقدسات دینی برای ادیان مختلف ـ چه ادیان سماوی و یا غیر سماوی ـ به وجود می‌آید. البته این مورد منحصر به باورهای آسمانی نیست، بلکه سایر مواردی که در قالب دین از منابع غیر وحیانی و الهی تبارز کردند و ساخته و پرداختهٔ ذهن و فکر بشر بودند نیز همین حالت را داشته و اصول و قواعد آن‌ها برای پیروان‌شان مقدس و محترم شمرده می‌شود. اینجاست که تمامی قوانین تشریعی و وضعی از مقدسات حمایت می‌کند؛ زیرا اهانت به مقدسات پیامدهای شومی همچون تعصب، گسترش خشونت و جنگ، از بین رفتن تعاملات و همکاری‌های انسانی در سطح ملل را درپی خواهد داشت.

جایگاه دین در قوانین بین المللی

مجموعهٔ اسناد بین المللی بر آزادی دینی، یعنی آزاد بودن هر فرد در انتخاب و انتساب به هرگونه آیین و دینی تأکید دارند. در مادهٔ ۱۸ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی که در ۲۳ مارس ۱۹۷۶م. لازم الاجراء شد، آمده است:

«هیچ‌کس نباید مورد اکراهی واقع شود که به آزادی او در داشتن یا قبول یک مذهبی یا معتقدات به انتخاب خویش، لطمه وارد آورد».

«هر کسی باید حق آزادی تفکر، وجدان و مذهب داشته باشد. این حق شامل آزادی داشتن و یا پذیرش مذهبی به انتخاب خود فرد، و آزادی اظهار باور یا مذهب در پرستش، عبادت، عمل به فرایض و آموزش آن مذهب یا باور خواه به طور فردی و خواه در جامعه با دیگران و به طور عمومی و خصوصی می‌شود».

«هیچ‌کس نباید در معرض اجباری قرار گیرد که بر آزادی او برای داشتن یا پذیرش مذهبی به انتخاب خودش لطمه وارد کند».

---

[1]- پلوتارک (پلوتارخوس) متولد حدود ۴۶م و متوفای ۱۲۷م، تاریخ‌نگار و زندگی‌نامه نویس یونان باســتان بود. وی پسرـ اتوبولوس از مردمان خرونه در مرکز یونان بود. کتاب‌های: رساله در اخلاق، رساله در موسیقی، مسائل طبیعی، ایرانیان و یونانیان به روایت پلوتارخ و... نوشته‌های وی است. (وب سایت: ویکی نور، دانشنامه تخصصی نور؛ **www.wikinoor.ir**، ۱۳۹۰ش).

«آزادی اظهار مذهب یا باورهای شخص تنها می‌تواند مشمول آن محدودیت‌هایی شود که توسط قانون تجویز شده‌اند و برای حمایت از سلامت، نظم، بهداشت، یا اخلاق عمومی و یا حقوق و آزادی‌های اساسی دیگران ضرورت دارند».

«دولت‌های عضو این میثاق، متعهد می‌شوند که به آزادی والدین و حسب مورد، آزادی سرپرستان قانونی کودکان برای خصوص اطمینان از آموزش مذهبی و اخلاقی کودکان‌شان در مطابقت با اعتقادات‌شان احترام گذارند».

بر اساس این قانون، دولت‌های عضو متعهد شده‌اند که به حقوق تمام افراد حاضر در حیطهٔ صلاحیتی خود احترام گذارند و آن حقوق را قطع‌نظر از این‌که مذهب افراد چیست، برای آن‌ها تضمین نمایند.

همچنان اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر که از مهم‌ترین اسناد بین المللی است، در مادهٔ ۱۹ آورده است:

«هر کس آزاد است هر عقیده‌ای را بپذیرد و آن را به زبان بیاورد و این حق، شامل پذیرفتن هرگونه رأی بدون مداخله اشخاص می‌باشد و می‌تواند به هر وسیله که بخواهد، بدون هیچ قید و محدودیت به حدود جغرافیایی، اخبار و افکار را تحقیق و دریافت کند و انتشار دهد».

بناء حق آزادی دین و به رسمیت شناختن جایگاه و ارزش آن در جوامع بشری، از بنیادی‌ترین حقوق انسانی است که در نظام بین المللی حقوق بشر و سایر میثاق‌ها منعکس شده است.

حمایت از مقدسات دینی در قوانین بین المللی

اسناد تقنینی بین المللی، مادهٔ خاص و یا عنوان مشخصی پیرامون حمایت از مقدسات دینی و یا پیش‌گیری از اهانت به مقدسات ندارد؛ اما روشن است که وقتی در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، حق آزادی عقیده به رسمیت شمرده شده، این حق تکالیفی را برای دیگران ایجاد می‌کند. به‌طور نمونه در مورد عقیدهٔ افراد، تکلیف دیگران عدم تعرض و توهین است. در نتیجه نمی‌توان گفت این ماده فقط آزادی انتخاب عقیده را به رسمیت شمرده است و بر احترام به عقاید افراد دلالت ندارد.

علاوه بر این، در مادهٔ ۲۹ اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، بر نقش محدود کنندهٔ مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی تأکید شده است. همچنان بند۲ مادهٔ ۲۰ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، هرگونه دعوت به کینهٔ ملی یا نژادی یا مذهبی را که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور باشد، ممنوع اعلام کرده است (احمدزاده؛ ۱۳۹۴ش:۲۵۷ـ۲۶۱) روشن است که توهین به مقدسات، مصداقی از دعوت به کینه و تنفر مذهبی و محرک مخاصمه و خشونت خواهد بود.

البته کمیتهٔ حقوق بشر در بررسی گزارش‌های ادواری دولت‌ها، به مسألهٔ توهین به ادیان توجه نموده است. در این کمیته قوانینی را که به نحوی به توهین به مقدسات در ارتباط هستند، مورد بررسی قرار می‌دهد و از کشورهایی که قوانینی علیه اهانت به مقدسات دارند، توضیح خواسته است. همچنان کمیسیون حقوق بشر از سال ۱۹۹۹م. تا ۲۰۰۵م. به مسئلهٔ مقابله باارائهٔ تصویر منفی از ادیان پرداخته و قطعنامه‌های متعددی را در این زمینه منتشر کرده است. اما متأسفانه این قطعنامه‌ها از طرف دولت‌های غربی مورد پشتیبانی قرار نگرفته است، زیرا پیشنهاد این قطعنامه‌ها توسط دولت‌های اسلامی و اعضای سازمان کنفرانس اسلامی تقدیم شده و هیچ یک به اتفاق آرا مورد پذیرش اعضا قرار نگرفته است.

حق آزادی بیان و اهانت به مقدسات دینی

یکی از ارزش‌های دنیای مدرن امروزی که اصرار و تأکید بسیاری نسبت به آن صورت می‌گیرد، و حتی آن را مهم‌ترین وجه تمایز جامعهٔ توسعه یافته از عقب‌مانده بر می‌شمرند؛ حق «آزادی بیان»[1] است، تا جایی که آن را گل سرسبد آزادی‌های مدنی دانسته‌اند (آصفی؛ ۱۳۷۰ش:۳۴۴). آزادی بیان حقی طبیعی برای همهٔ افراد آدمی است که به مقتضای انسان بودن خود، به‌طور یکسان از آن برخوردار و به موجب آن در بیان اندیشه و فکر خود، تا جایی که موجب نقض حقوق دیگران و اصول ارزشی مورد احترام جامعه نشود، مجازند. (ابراهیمی؛ ۱۳٦۸ش:۲۷۰) آزادی بیان، به این معناست که هر انسانی در هر جا و در هر زمان، حق دارد دیدگاه خود را دربارهٔ مسائل گوناگون بیان کند و کسی حق ندارد او را از بیان دیدگاه‌هایش منع کرده و یا مورد آزار قرار دهد. فی‌الجمله آزادی بیان حقی انسانی محسوب می‌شود، اما ارزشی مطلق و حقی بدون قید و شرط نیست. اعتقاد به وضع قیود، شرایط و سازکارهای مبتنی بر اخلاق و قانون برای آن، ضرورتی انکار ناپذیر است؛ زیرا نمی‌توان به بهانهٔ حق آزادی بیان، اجازه داد افرادی به حیثیت و آبروی دیگران و سلامت و امنیت روانی افراد و جامعه هجوم ببرند و فضای اجتماع را به محل تسویه حساب‌های شخصی و یا ایدئولوژیکی بدل کنند. اعلامیه اسلامی حقوق بشر (اعلامیه قاهره۱۹۹۰م.) در بند (الف) مادهٔ ۲۲ تصریح نموده است: «هر انسانی حق دارد نظر خود را به هر شکلی که مغایر با اصول شرعی نباشد، آزادانه بیان کند». بندهای (ب) و (ج) این ماده نیز با حق آزادی عقیده و بیان مرتبط هستند. طبق بند (د) همین ماده برانگیختن احساسات قومی یا مذهبی و یا هر چیزی که منجر به بر انگیختن هر نوع حس تبعیض نژادی گردد، جایز نیست.

دین مبین اسلام، آزادی بیان را از حقوق اساسی انسان‌ها شمرده و آن را مجاز و مباح می‌داند و در این راستا قلم و بیان را که جلوه‌هایی از این آزادی هستند، در منابع دینی مورد تقدیس و تکریم قرار داده است. دین اسلام عنصر آزادی بیان را برای مسلمانان و غیرمسلمانان محترم می‌شمارد. قرآن کریم به عنوان مهم‌ترین منبع اسلامی، در مقام ابطال آراء و اندیشه‌های مخالفان، سخنان آنان را آشکارا بیان می‌کند و با این اقدام بر عقیدهٔ خاموش کردن سخن مخالف، خط بطلان کشیده و آزادی بیان را حتی برای مخالفان خود به رسمیت می‌شناسد.

سوالی اینجا مطرح است که اگر انسان‌ها حق آزادی بیان و اظهار اندیشه‌های خود را دارند؛ آیا حق دارند به مقدسات یکدیگر توهین کرده و حرمت‌شکنی کنند؟ بدیهی است که نه مسلمانان حق توهین به مقدسات دیگران را دارند و نه دیگران اجازهٔ توهین و اهانت به مقدسات اسلام را دارند. آزادی بیان یک ارزش اساسی از مجموعه ارزش‌های انسانی است ولی شامل همهٔ ارزش‌های بشری نمی‌شود. کرامت و حرمت انسان یکی دیگر از ارزش‌های والایی است که نمی‌شود به بهانهٔ آزادی بیان، آن را خدشه‌دار کرد.

---

[1]- مجمع فقه اسلامی وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی، آزادی بیان را اینگونه تعریف کرده است: «المقصود بحرية التعبير عن الرأي: تمتع الإنسان بكامل إرادته في الجهر بما يراه صوابا، ومحققا النفع له وللمجتمع، سواء تعلق بالشؤون الخاصة أو القضايا العامة». منظور از آزادی بیان این ا ست که هر فرد آنچه را برای خود و جامعه صحیح و سودمند می‌پندارد، با ارادهٔ کامل اظهار نماید، چه این نظر مرتبط به امور خاص یا قضایای عمومی با شد. (مصوبهٔ شماره ۱۷٦ (۱۹/۲) مجمع جهانی فقه اسلامی وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی، ۱۴۳۰هـ/ ۲۰۰۹م، امارات متحدهٔ عربی.)

انسان آزاد است و برای جلوگیری از تعارض و هرج و مرج، این آزادی به رعایت آزادی‌ها و حقوق دیگر انسان‌ها محدود می‌شود. یکی از آزادی‌ها و حقوق شناخته‌شدهٔ انسان‌ها، حق انتخاب و داشتن مذهب و دین است و دیگران نسبت به این حق و لوازم آن مسئولند. یکی از مهم‌ترین لوازم اعتقادات مذهبی و دینی، تقدس داشتن برخی اشخاص یا مکان‌ها یا اشیاء است. افراد، همان‌طور که نباید به آزادی تن و مال و آبروی دیگر افراد تجاوز کنند، نباید به آزادی و حقوق مذهبی آن‌ها، از جمله مقدسات مذهبی‌شان تعدی نمایند. برای بسیاری از افراد، مقدسات‌شان حتی از جان، مال و ناموس بالاتر و برتر است و لذا حاضرند جان، مال و عرض خود را در این راه فدا کنند. این نکته در اسناد حقوق بشری بین المللی نیز منعکس شده است؛ چنان‌که در مادهٔ ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، مصوب ۱۹۶۶م آمده است: «۲. هرکس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی تفحص و تحصیل و اشاعهٔ اطلاعات و افکار از هر قبیل، بدون توجه به سرحدات، خواه شفاها یا به صورت نوشته یا چاپ یا به صورت هنری یا به هر وسیلهٔ دیگر، به انتخاب خود شخص می‌باشد؛ ۳. اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده، مستلزم حقوق و مسئولیت‌های خاصی است و لذا ممکن است تابع محدودیت‌های معینی شود که در قانون تصریح شده و برای امور ذیل ضرورت داشته باشد:

الف) احترام حقوق یا حیثیت دیگران؛

ب) حفظ امنیت ملی یا نظم عمومی یا سلامت یا اخلاق عمومی».

از سوی دیگر، در این ماده، آزادی بیان، به احترام به حقوق و حیثیت دیگران، محدود شده و روشن است یکی از ابعاد حیثیت فرد دین‌دار، مذهب و آیین اوست و بی‌احترامی به دین و مقدسات دینی‌اش، به معنای تجاوز به حیثیت اوست.

جرم‌انگاری اهانت به مقدسات دینی در قوانین جزایی کشورها

مجموعا بیش از ۶۹ کشور ـ اسلامی و غیر اسلامی ـ قوانینی را تصویب کرده‌اند که توهین به ادیان را جرم انگاری می‌کنند؛[1] برخی از کشورهای اسلامی اهانت به مقدسات دینی مسلمانان و غیر مسلمانان جرم پنداشته و برای مرتکب آن مجازات‌هایی حدی و تعزیری درنظر گرفته‌اند؛[2] برخی از کشورهای غیر مسلمان نیز قوانینی در رابطه با اهانت به مقدسات دینی وضع نموده‌اند، از جمله در کشور انگلستان، قانون "Blasphemy" (توهین به مقدسات) تصویب شده است. برخی از حقوق‌دانان انگلیسی، در دفاع از این قانون، به تبیین فلسفهٔ جرم‌انگاری آن پرداخته و بر این عقیده‌اند که هرگاه توهین به مقدسات، به قصد جریحه‌دار کردن احساسات بشری و یا اهانت صریح به کلیساهای قانونی، یا موجب ترویج مسائل غیر اخلاقی باشد؛ از مصادیق این جرم خواهد بود؛ البته باید دانست که این قانون تنها تعدی به اصول و عقاید کلیسای انگلیس را ممنوع کرده و سایر فرق و ادیان را شامل آن نمی‌داند. (احمدزاده، ۱۳۹۴ش:۱۰۷)

---

[1]- گزارش انجمن ملی سکولار، منتشر شده در ۱۳ نوامبر ۲۰۱۹م. قابل دسترس به آدرس ذیل: «https://www.secularism.org.uk/news/2019/11/blasphemy-laws-exist-in-69-countries-report-finds»

[2]- افغانستان، الجزایر، بحرین، مصر، اندونزی، ایران، اردن، کویت، لبنان، مالزی، مالدیو، مراکش، عمان، پاکستان، قطر، عربستان سعودی، سومالی، سودان، ترکیه، امارات و صحرای غربی تا کنون این قانون را لغو نکرده‌اند.

در ایالت‌های مختلف امریکا، در موارد گوناگونی، توهین به مقدسات جرم‌انگاری شده؛ ولی به مقدسات مسیحیت، همچون خدا، مسیح و تثلیث منحصر بوده است.

در سال ۲۰۱۲ هند و سنگاپور و همچنان کشورهای دارای اکثریت مسیحی، از جمله دانمارک (الغا شده در سال ۲۰۱۷)، فنلاند، آلمان، یونان (الغا شده در سال ۲۰۱۹)، ایرلند (الغا شده در سال ۲۰۲۰)، ایتالیا، مالت (الغا شده در سال ۲۰۱٦)، هلند (الغای شده در سال ۲۰۱۴)، نیجریه، نروژ (الغای شده در سال ۲۰۱۵) و لهستان کشورهایی بودند که قوانین آنها موضوع توهین به مقدسات را جرم انگاری کرده بود، اما رفته رفته لغو آن را رقم زدند.

قانون توهین به احساسات مذهبی اسپانیا نیز، به طور مؤثر، همان ممنوعیت توهین به مقدسات است. در دانمارک، قانون سابق توهین به مقدسات که در سال ۲۰۱۲ از حمایت ٦٦ درصد از شهروندان آن برخوردار بود، استهزاء به ادیان و مذاهب قانونی در دانمارک را جرم می‌دانست. بسیاری از دانمارکی‌ها قانون توهین به مقدسات را کمک به ادغام می‌دانستند، زیرا از دیدگاه آنان این قانون پذیرش جامعهٔ چند فرهنگی و چند دینی را ترویج می‌کرد.

در دانمارک، بند ۱۴۰ قانون جزا به توهین به مقدسات اختصاص داشت. از سال ۱۸٦٦، این قانون تنها منجر به دو محکومیت در سال ۱۹۳۸ و ۱۹۴٦ شده بود. اتهام دیگری بر اساس این قانون در سال ۱۹۷۱ به دادگاه ارائه شد، اما تبرئه شد. در سال ۲۰۱۷، مردی به دلیل انتشار ویدئویی از خود در حال سوزاندن قرآن در شبکه‌های اجتماعی تحت شعار آری به آزادی - نه به اسلام، به توهین به مقدسات متهم شد.

در فرانسه از سال ۲۰۱۸ و از زمان تصویب کنوانسیون اروپایی حقوق بشر در سال ۱۹۷۲، قانون فرانسه نفرت یا خشونت علیه افراد، و تهمت یا افترا علیه افراد را به دلیل عضویت در یک گروه مذهبی، ملیت، گروه قومی، نژاد، گرایش جنسی ممنوع کرد. قانون ۱۸۸۱ از افراد و گروه‌های اجتماعی در برابر افترا یا توهین محافظت می‌کرد، اما در مورد ادیان و خدا موضع‌گیری نکرده بود.[۱]

ضرورت جرم‌انگاری اهانت به مقدسات در قوانین بین المللی

اهانت از جرایم ضد حیثیت معنوی اشخاص است که معمولا ذیل جرایم علیه اشخاص بررسی و با توجه به کیفیت ارتکاب جرم و موضوع یا مخاطب اهانت، بـه اهانت ساده و مشدد تقسیم می‌گردد. علاوه بر این، در دنیای مدرن امروزی افزون بر شیوه‌های سنتی، ابزارهای جدیدی در اختیار بشر قرار گرفته که اقدام‌های موهن امکان اشتراک‌گذاری و بازنشر گسترده و مکرر یافته و به زمان و مکان خاصی محدود نمی‌شوند و این یعنی خطر برهم خوردن نظم داخلی کشورها یا حتی منطقه‌ای و بین المللی که خشونت‌های بی‌پایان را در قبال خواهد داشت.

بدیهی است که اهانت و هتک حرمت مقدسات دینی، ضمن این‌که در هیچ آیینی قابل توجیه نبوده و با حقوق اساسی بشر مغایرت دارد، تأثیر غیر قابل انکاری در ایجاد نفرت و از هم گسستن رشته‌های انسانی دارد و زمینهٔ ایجاد خشونت‌های زیان‌باری را درپی خواهد داشت. بنابر این جرم‌انگاری اهانت به

۱- وب سایت خبر آنلاین، منتشر شده در ۲٦ سرطان ۱۴۰۲. قابل دسترس به آدرس ذیل: «https://www.khabaronline.ir/news/1790068»

مقدسات دینی، به خصوص اگر در سطح بین المللی انجام گیرد، می‌تواند همهٔ کشورها را به پیش‌بینی و وضع مقررات بازدارنده در این خصوص وادار کند. در دو دههٔ اخیر تلاش‌هایی در این باره انجام گرفته، از جمله: از سال ۱۹۹۹م. سازمان همکاری‌های اسلامی قطع‌نامه‌ای در خصوص ممنوعیت اهانت به ادیان را به شورای حقوق بشر سازمان ملل تقدیم کرد که متأسفانه از سوی کشورهای غربی ـ که به تدریج ممنوعیت اهانت به مقدسات دینی را از قوانین خود حذف کرده بودند ـ رد شد. در سال ۲۰۰۹م پاکستان به نمایندگی از سازمان همکاری‌های اسلامی، قطع‌نامه‌ای در این خصوص به شورای حقوق بشر تقدیم کرد که با ۲۳ رأی موافق، ۱۱ رأی مخالف و ۱۳ رأی ممتنع به صورت غیر الزام‌آور به تصویب رسید.

اما اخیرا پس از اهانت به قرآن کریم و آتش زدن آن توسط یک سوئدی عراقی‌الاصل به نام «سلوان مومیکا» در استکهلم سوئد؛ و واکنش‌های بین المللی که در قبال آن صورت گرفت، خبر می‌رسد که شورای حقوق بشر در ژنو در پایان جلسهٔ فوری خود برای بررسی موضوع اهانت به قرآن‌کریم، پیش‌نویس قطعنامهٔ پیشنهادی سازمان همکاری اسلامی را به تصویب رساند. این قطعنامه ضمن محکوم کردن شدید اهانت به ادیان، از جمله اقدامات اخیر در اهانت به قرآن‌کریم در برخی کشورهای اروپایی، خواستار بررسی این موضوع توسط کمیسر عالی حقوق بشر و گزارش‌دهی به این شورا شده است. در این قطعنامه همچنین از دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر و سایر سازوکارهای شورای حقوق بشر خواسته شده است، با در نظر گرفتن خلأهای قانونی در جرم‌انگاری اهانت به ادیان، توصیه‌های لازم را برای رفع این خلأهای قانونی به کشورها ارائه کنند. علاوه‌بر آن، در این قطعنامه خواسته شده است در نشست‌های ماه مارس و ژوئن ۲۰۲۴ شورای حقوق بشر، جلساتی برای بررسی این موضوع، برگزار شود. آمریکا، انگلیس و نیز بلژیک به نمایندگی از اتحادیهٔ اروپا با تصویب این قطعنامه مخالفت کردند، اما شورای حقوق بشر با رأیی قاطع آن را تصویب کرد.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش را به‌طور خلاصه و نکته‌وار، می‌توان چنین بیان داشت:

۱. دین در زندگی بشر اهمیت بسیار والایی داشته و احترام و حمایت از مقدسات دینی، ارتباط نزدیکی با کرامت و آزادی انسان‌ها دارد.

۲. هر امر توهین‌آمیز نسبت به مقدسات و شعائر دینی دیگران، یا انجام دادن هر فعلی که از نظر عرف و عادت تحقیر و تخفیف محسوب گردد، اهانت به مقدسات شمرده می‌شود.

۳. حق آزادی دین و به رسمیت شناختن جایگاه و ارزش آن در جوامع بشری، از بنیادی‌ترین حقوق انسانی است که در نظام بین المللی حقوق بشر، مجموعهٔ اسناد و میثاق‌های بین المللی منعکس شده است.

۴. اسناد تقنینی بین المللی، مادهٔ خاص و یا عنوان مشخصی پیرامون حمایت از مقدسات دینی و یا پیش‌گیری از اهانت به مقدسات ندارد؛ اما روشن است که وقتی در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، حق آزادی عقیده به رسمیت شمرده شده، این حق تکالیفی را برای دیگران ایجاد می‌کند.

۵. آزادی بیان حق طبیعی همهٔ افراد است که به مقتضای انسان بودن خود، به‌طور یکسان از آن برخوردار و به موجب آن در بیان اندیشه و فکر خود، تا جایی که موجب نقض حقوق دیگران و اصول ارزشی مورد احترام جامعه نشود، مجازند.

٦. دین مبین اسلام، عنصر آزادی بیان را برای مسلمانان و غیر مسلمانان محترم می‌شمارد؛ لکن برای حفظ حقوق دیگران و پیش‌گیری از تعدی به حریم دیگران، قیودی بر آن وضع کرده و آن را ضابطه‌مند نموده است.

۷. بیش از ٦٩ کشور ـ اسلامی و غیر اسلامی ـ قوانینی را تصویب کرده‌اند که توهین به ادیان را جرم انگاری می کنند.

۸. برخی از کشورهای اسلامی، از جمله: افغانستان، الجزایر، بحرین، مصر، اندونزی، ایران، اردن، کویت، لبنان، مالزی، مالدیو، مراکش، عمان، پاکستان، قطر، عربستان سعودی و... اهانت به مقدسات دینی مسلمانان و غیر مسلمانان را جرم پنداشته و برای مرتکب آن مجازات‌های حدی و تعزیری درنظر گرفته‌اند.

۹. برخی از کشورهای غیر مسلمان، نظیر انگلستان، امریکا، لهستان، اسپانیا، دانمارک و... نیز قوانینی در رابطه با اهانت به مقدسات دینی وضع نموده و توهین به مقدسات را جرم انگاری کردند، اما نهایتا اکثریت این قوانین لغو شد.

۱۰. اهانت و هتک حرمت مقدسات دینی، تأثیر غیرقابل انکاری در ایجاد نفرت و از هم گسستن رشته‌های انسانی دارد و زمینهٔ ایجاد خشونت‌های زیانباری را درپی خواهد داشت.

۱۱. جرم انگاری اهانت به مقدسات دینی به خصوص اگر در سطح بین المللی انجام گیرد، می‌تواند همهٔ کشورها را به پیش‌بینی و وضع مقررات بازدارنده در این خصوص وادار کند.

۱۲. اخیرا شورای حقوق بشر پیش‌نویس قطعنامهٔ پیشنهادی سازمان همکاری اسلامی در خصوص اهانت به قرآن کریم را به تصویب رساند.

منابع و مصادر:

قرآن کریم

۱. ابراهیمی، محمد، **درآمدی بر حقوق اسلامی**، ص: ۲۷۰، انتشارات سمت، تهران، ۱۳٦۸ش.

۲. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، **معجم مقاییس اللغة**، دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۹هـ/۱۹۷۹م.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، تحقیق: عبد الله علي الكبير/ محمد أحمد حسب الله / هاشم محمد الشاذلي، دارالمعارف، قاهرة، بی‌تا.

٤. ابوالفضل، عیاض بن موسی، **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، المكتبة العتيقة و دار التراث، بی‌تا.

۵. احمدزاده، ابوالفضل، **توهین به مقدسات مذهبی**، تهران: مجمع علمی مجد، ۱۳۹۴ش.

٦. اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.

۷. امینی، عبدالناصر، **مجازات اهانت به مقدسات دینی از دیدگاه فقه اسلامی و قوانین جزایی افغانستان**، پایان‌نامهٔ ماستری، دیپارتمنت فقه و قانون پوهنحی شرعیات، پوهنتون سلام، کابل، ۱۳۹۸ش.

۸. آصفی. آصفه، **مبانی فلسفه**، تهران: مؤسسهٔ انتشارات آگاه، ۱۳۷۰ش.

۹. آقابابایی، حسین، **گفتمان فقهی و جرم‌انگاری در حوزه جرایم علیه امنیت ملت و دولت**، مجله فقه و حقوق، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، سال دوم، تابستان ۱۳۸۴، شمارهٔ ۵.

۱۰. بعباع، سهاد عبدالحفیظ یحیی، **التعدي على مقدسات الدين الإسلامي بين الفقه والقانون المصري**، (رساله دکتورا) دانشکدۀ علوم اسلامی، دانشگاه اسلامی بین المللی مالزی، ۱۴۳۵ش _ ۲۰۱۴م.

۱۱. پاد، دکتر ابراهیم، **حقوق کیفری اختصاصی (جرایم علیه اشخاص)**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۳ش.

۱۲. تهانوی، محمد بن علی، **موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون**، تحقیق: دکتور علی دحروج، مکتبة لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶م.

۱۳. جرجانی، علی بن محمد السید شریف، **معجم التعریفات**، تحقیق: محمد صدیق المنشاوی، دار الفضیلة، قاهرة، ۲۰۰۴م.

۱۴. رازی، محمد بن ابوبکر، **مختار الصحاح**، المکتبة العصریة، بیروت، ۱۴۲۰هـ/۱۹۹۹م.

۱۵. زبیدی، ابو فیض، محمدبن محمد؛ **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق: عبدالکریم العزباوی، مؤسسة الکویت للتقدم العلمی، ۱۴۲۲هـ/۲۰۰۱م.

۱۶. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقیق: دکتر عبدالله بن عبدالمحسن الترکی، دار هجر للطباعة والنشر، ۱۴۲۲هـ/۲۰۰۱م.

۱۷. عوده، عبدالقادر، **حقوق جزای عمومی**، مترجم: دکتر حسن فرهودی نیا، نشر احسان، تهران، ۱۳۹۴ش.

۱۸. قحقاح، ولید، **جرائم الإساءة للمقدسات الدينية**، (رسالۀ دکتورا) دانشکدۀ حقوق و علوم سیاسی، بخش حقوق، دانشگاه عربی التبسی، التبسة الجزائر، ۲۰۱۷-۲۰۱۸م.

۱۹. قزوینی، ابن ماجه ابو عبدالله محمد بن یزید القزوینی، **سنن ابن ماجه**، تحقیق: شعیب الأرنؤوط و... ، دار الرسالة العالمية، ۱٤۳۰هـ/۲۰۰۹م.

۲۰. گارنر، برایان، **فرهنگ حقوقی سیاه (Black law Dictionary)**، انتشارات میزان، ۱۳۸٦ش.

۲۱. متولی، تامر محمد محمود، **منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة**، دار ماجد عسیرة، جدة، ۱۴۲۵هـ/۲۰۰۴م.

۲۲. هروی، ابو منصور محمد بن احمد الأزهری الهروی، **تهذيب اللغة**، تحقیق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱م.

بر رسی روایات اتهام پیامبر به تصمیم خود کشی

نویسنده: استاد انعام الله رحمانی [۱] و دکتور عبدالوهاب حسام[۲]

چکیده

در باره‌ی مدت و یا فتره‌ی انقطاع وحی و حزن عمیق پیامبر اکرم ﷺ روایت‌های فراوان و با الفاظ مختلف، در کتاب‌های تاریخی و حدیثی وجود دارد. روایت‌های صحیح و بی‌علت، از نزول وحی در عالم بیداری و سپس انقطاع آن برای چند روز اندک سخن گفته‌است؛ اما در روایت‌های مجعول و معلول و بی‌سند، نه‌تنها از نزول وحی در عالم خواب؛ بلکه از تصمیم خودکشی پیامبر گران‌قدر اسلام ﷺ نیز یاد شده‌است.

کل روایت‌های صحیح‌البخاری در این باب، از نزول وحی در عالم بیداری حکایت داشته و در آن، اشاره‌ای به تصمیم خودکشی پیامبر ﷺ صورت نگرفته‌است، به استثنای روایت معمر بن راشد صنعانی از امام ابن شهاب زهری رحمه‌الله که در آن از تصمیم خودکشی حضرت پیامبر ﷺ پس از انقطاع وحی، سخن به میان آمده‌است. امام ابن شهاب زهری رحمه‌الله پس از نقل اصل روایت صحیح، حکایت تصمیم انتحار پیامبر اکرم ﷺ را - بدون آن‌که سندی برای آن تذکر دهد- چنین نقل کرده‌است: «فیما بلغنا» یعنی: «چنان‌که به‌ما رسیده‌است».

این در حالی‌است که امام زهری از صغار تابعین بود و میان او و حضرت پیامبر ﷺ فاصله‌ی بزرگ زمانی وجود داشت. از همین‌رو امامان بزرگ روایت و درایت، بلاغات زهری را به‌باد نقد کشیده و مراسیل او را سست و ضعیف و بی‌اعتبار دانسته‌اند. روایات دیگری‌که در تاریخ طبری و طبقات ابن سعد این داستان دروغین را تأیید می‌کند، همه پر از علل سندی و متنی بوده و با نقل صحیح و عقل سلیم در تعارض قرار دارند.

کلیدواژه‌ها: بلاغات زهري، مراسیل زهری، انقطاع وحی، عصمت پیامبر.

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحیم، الحمد لله رب العالمین، والصلاة والسلام علی سید الأنبیاء والمرسلین، وعلی آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلی یوم الدین؛ أما بعد!

از نخستین روزهای ظهور اسلام و علنی‌شدن دعوت واپسین‌پیامبر الهی، مخالفان و معاندان، برای تضعیف باورهای مسلمانان و شکستن روحیه‌ی پیامبر اعظم ﷺ دروغ‌ها می‌بافتند و افسانه‌ها می‌ساختند؛ اما دیری نمی‌گذشت که مشت‌ها باز می‌شد و چهره‌ها عریان، و آن‌چه نصیب دشمنان می‌شد، رسوایی بود و سیاه‌رویی.

[۱] . کادر علمی پوهنحی شرعیات پوهنتون سلام، ۰۷۰۳۱۱۷۷۹۸، **enrahmane1998@gmail.com**

[۲] . کادر علمی پوهنحی شرعیات پوهنتون سلام، ۰۷۸۸۶۶۳۴۳۲، **/abdulwahab.husam@gmail.com**

در روزگار ما هم، هستند کسانی‌که برای ایجاد تزلزل در باورهای پیروان رسول گرانقدر اسلام ﷺ به روایت‌های مجعول و حکایت‌های معلول دست می‌آویزند و ما خیلی نیک‌بختیم که مخالفان فکری‌مان با استدلال‌های چوبین و سخت بی‌تمکین به میدان آمده و اخباری را پیش می‌کشند که در پهلوی علل سندی، نقل صحیح و عقل سلیم نیز آن را بر نمی‌تابد و اعتبار آن را می‌شکند.

یکی از پرسش‌هایی‌که در چندسال اخیر از سوی برخی از منتقدان ناآگاه از معارف اسلامی و ناآشنا با تراث فکری ما مطرح شده و به شدت بازتاب یافته‌است، افسانه‌ی تصمیم خودکشی پیامبر عالی‌مقام اسلام در فتره‌ی انقطاع وحی است. این داستان را امام ابن شهاب زهری رحمه‌الله چنین نقل می‌کند:

«مدتی وحی قطع شد و – چنان‌که به‌ما خبر رسیده- پیامبر ﷺ بسیار اندوهگین شد و چندبار تصمیم گرفت که خویش را از قله‌ی کوهی سربه‌فلک‌کشیده به زیر افکند..»

اما خوشبختانه علمای گذشته‌ی ما صدهاسال پیش از طرح این پرسش و بازتاب آن به وسیله‌ی شبهه‌افگنان، به نحوی، این روایات را به تیغ نقد کشیده و غیر قابل احتجاج دانسته‌اند. نوشته‌ی کنونی نیز، تلاشی‌است در مسیر نقد و بررسی روایت‌های وارده در این باب و کوششی‌است برای جمع‌آوری، تحلیل و تجزیه‌ی نوشته‌های علمای پیشین و ریختن مهم‌ترین آن دیدگاه‌ها در قالب مقال واحد.

چنان‌که در چکیده‌ی این مقاله یادآور شدیم، این داستان بی‌اعتبار یا از طریق راویان غیر معتمد روایت گردیده‌است و یا از مراسیل و بلاغات امام ابن شهاب زهری رحمه‌الله است که سندی صحیحی برای آن بیان نشده‌است. اگر چه فقها، محدثان و مؤرخان ما – امثال امام شافعی و یحی بن سعید قطان و شمس‌الدین ذهبی و دیگران 7 - مراسیل ابن شهاب را ناموثق دانسته‌اند؛ ولی شخصا به کتابی یا مقاله‌ای سر نخوردم که کل روایات وارده در این موضوع را مورد بررسی قرار داده و علت‌های سندی و متنی آن‌ها را نشان داده باشد. البته محققان و نویسندگانی چون محمد ابو شهبه در «السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة» و شیخ ناصر الدین البانی در «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة» در این باره نسبتا تفصیلی سخن گفته‌اند؛ اما چون‌که کتاب‌های‌شان مختص به این باب نبود، چنان‌که باید، این موضوع را با تسلسل منطقی مورد بررسی قرار نداده‌اند. در این‌جا از باب رعایت منهج علمی، شایسته است از چند مقاله‌ی مختصر در این باب، یادآوری کنم:

۱. «إتحاف الأخيار بالرد المختصر لشبهة محاولة النبي ﷺ الانتحار» این مقاله توسط دوکتور محمد سید شحاته به رشته‌ی تحریر درآمده و ضمن نقل دیدگاه علما پیرامون بلاغات ابن شهاب زهری رحمه‌الله به نقد و بررسی برخی از روایت‌های دیگر موجود در کتب تاریخ نیز پرداخته‌است. این مقاله به تاریخ ۵/۱۰/۲۰۲۱ از طریق سایت انترنتی الألوكة الشرعية به نشر رسیده‌است.

۲. «هل فكر النبي الكريم بقتل نفسه؟» نوشته‌ی خانم أحلام مصطفی است که به تاریخ ۸/۲/۲۰۱۸ از طریق سایت انترنتی الجزیره به نشر رسیده‌است. نویسنده‌ی این مقاله، در باره‌ی سند روایات این داستان بحثی نکرده و تأکید دارد که می‌باید صفات بشری پیامبر اکرم ﷺ را انکار نکرده و احوال خود را در او جست‌وجو کنیم. یکی از صفات انسان‌ها – به ویژه رسالت‌مندان- این است که گاه‌گاهی دل‌شان تنگ می‌شود و احساس ضعف می‌کنند. رسول اکرم ﷺ نیز از این قاعده مستثنی نبود.

۳. «هل حاول النبي ﷺ الانتحار؟» نوشته‌ی عماد عبد الراضی است که به تاریخ ۱۰ اپریل ۲۰۱۵ میلادی در شماره‌ی ۴۶۸۷۶ مجله‌ی الأهرام، به نشر رسیده‌است. این مقاله خیلی مختصر بوده و با اشاره به

این‌که بخش جنجالی روایت بخاری از بلاغات امام ابن شهاب زهری‌است، وثاقت آن را زیر سوال برده و یادآور شده‌است که شخص امام بخاری نیز به مرسل‌بودن آن اشاره کرده‌است، چنان‌که بعدا تذکر خواهیم داد.

امید می‌برم که نوشته‌ی هذا، بتواند حق این موضوع را نسبتا ادا کند؛ اما ادعای انحصار حقیقت و سخن نهایی در آن وجود ندارد. اگر تیرم به صواب رسیده باشد، نتیجه‌ی توفیقات الهی‌است و اگر خطایی از من صادر شده باشد، فكل بني آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون.

گفتار اول: توضیح برخی از مفاهیم و مصطلحات مربوط به موضوع

مفهوم وحی

لفظ وحی و مشتقات آن ۷۸ بار در قرآن کریم تذکر یافته است.[۱] این واژه در لغت به معنای اشاره و یا خفیف‌تر از اشاره است که می‌توان از آن به عنوان «اشاره‌ی رمزگونه» نیز تعبیر کرد. ابن منظور رحمه‌الله آورده است که: «وحی عبارت است از اعلام و آگاه‌کردنی که به صورت پنهانی صورت گیرد؛ از همین‌رو، الهام را نیز وحی می‌نامند.»[۲] علامه فیروزآبادی رحمه‌الله گفته است: «وحی عبارت است از اشاره، نوشته، نامه، الهام، سخن پنهان و هر آن‌چه که به غیر از خود ابلاغ می‌کنی. أوحى إليه يعنى: او را فرستاد و بدو الهام کرد.»[۳]

با درنظرداشت معانی فوق، وحی چند مفهوم را با خود حمل می‌کند؛ نخست: الهام فطری به انسان؛ چنان‌که به مادر موسی علیه‌السلام وحی شده بود: ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين﴾[٤] ترجمه: ما به مادر موسی الهام کردیم که موسی را شیر بده، و هنگامی که بر او ترسیدی، وی را به دریا بینداز، و مترس و غمگین مباش که ما او را به تو باز می‌گردانیم و از زمره‌ی پیغمبرانش می‌نماییم. دوم: الهام غریزی به حیوان؛ مانند وحی به زنبور عسل: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون﴾[٥] ترجمه: پروردگارت به زنبوران عسل [راه زندگی و طرز معیشت را] الهام کرد [و بدان‌گونه که تنها خود می‌داند به دل‌شان انداخت] که از کوه‌ها و درخت‌ها و داربست‌هایی که مردمان می‌سازند، خانه‌هایی برگزینید. سوم: اشاره‌ی سریع رمزآلود؛ چنان‌که در باره‌ی زکریا علیه‌السلام آمده‌است: ﴿قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليال سويا، فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا﴾[٦] ترجمه: [زکریا] گفت: پروردگارا! نشانه‌ای برایم بگذار. [خدا به او] فرمود: نشانه‌ی [حصول آرزوی] تو این است که سه شبانه روز تمام نمی‌توانی با مردم سخن بگویی، با وجود این که تو سالم و تندرست خواهی بود.

---

[۱] - عبد الباقی: محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، مادة «وحي».

[۲] - ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، **لسان العرب**، دار صادر – بيروت، الطبعة الأولى، ۳۷۹/۱۵، مادة «وحي».

[۳] - الفیروزآبادی: محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، باب الياء، فصل الواو.

[٤] - القصص: ۷.

[٥] - النّحل: ٦٨.

[٦] - مريم: ۱۰- ۱۱.

بعد [از این بشارت، زکریا] از محراب بیرون آمد و به پیش قوم خود رفت و با رمز و اشاره بدیشان گفت: بامدادان و شامگاهان به تسبیح و تقدیس [خدا] بپردازید. چهارم: وسوسه‌ی شیطانی و زیباجلوه‌دادن بدی در نفوس مردم؛ چنان‌که آمده‌است: ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليآئهم ليجادلوكم﴾[۱] ترجمه: بی‌گمان اهریمنان و شیاطین‌صفتان، مطالب وسوسه‌انگیزی به طور مخفیانه به دوستان خود القاء می‌کنند تا این که با شما منازعه و مجادله کنند. پنجم: امری را که خدا برای فرشتگان القا می‌کند؛ چنان‌که آمده‌است: ﴿إذ يوحي ربك إلى الملآئكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا﴾[۲] ترجمه: [ای مؤمنان! به یاد آورید] زمانی را که پروردگار تو به فرشتگان وحی کرد که من با شمایم، پس مؤمنان را تقویت و ثابت قدم بدارید.[۳] ششم: اعلام چیزی به صورت پنهانی و در نهان؛ چنان‌که کسی چیزی را به کسی دیگری به گونه‌ای می‌آموزاند که دیگران از آن خبر نشوند. در قرآن کریم آمده است: ﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا﴾[٤] ترجمه: همان گونه دشمنانی از انسان‌های متمرد و جنیان سرکش را در برابر هر پیغمبری علم کرده‌ایم. گروهی از آنها سخنان فریبنده‌ی بی‌اساسی را نهانی به گروه دیگری پیام می‌داده‌اند تا ایشان را [با یاوه‌سرایي‌های رنگین و وسوسه‌های دروغین] بفریبند.

وحی الهی بر انبیا نیز، علمی است که خداوند متعال به صورت پنهانی بر آن‌ها القا می‌کند و دیگران از کیفیت نزول آن خبر ندارند. در کل، «سرعت» و «خفاء» از ویژگی‌ها و مزایای وحی الهی به شمار می‌آیند. فرشتگان – بدون آن‌که دیگران خبر شوند- به صورت نهانی، آیاتی را در گوش و قلب رسول اکرم ﷺ می‌خوانند و القا می‌کنند.[۵] اما مفهوم اصطلاحی وحی در لسان شرع، آن است که خداوند متعال به بندگان برگزیده‌اش انواع هدایت و علم را که اراده کرده از آن اطلاع یابند، به آنان اعلام کند؛ اما به شیوه‌ی سری و پنهان و غیر از شیوه‌ی متداول انسان‌ها.[٦]

فترت وحی

سیره‌نویسان در گذشته و حال از فترت وحی سخن گفته‌اند. حافظ ابن حجر می‌گوید: «فترت وحی یعنی به تأخیر افتادن نزول وحی برای مدتی»[۷] علامه صفی الرحمن مبارکپوری می‌گوید: «راجع به مدت

---

[۱] - الأنعام: ۱۲۱.

[۲] - الأنفال: ۱۲.

[۳] - القطان: منّاع، مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، ص: ۲۹.

[٤] - الأنعام: ۱۱۲.

[٥] - عتر: حسن ضياء الدين، وحي الله حقائقه وخصائصه في القرآن والسنة، دار المكتبي- سورية دمشق، الطبعة الأولى: ۱٤۱۹هـ ۱۹۹۹ م، ص: ۹۷- ۹۸.

[٦] - الزرقاني: محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى ، ۱۹۹٦، تحقيق : مكتب البحوث والدراسات، ٤٦/۱.

[۷] - العسقلاني: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، فتح الباري، عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر (مصور عن الطبعة السلفية)، ۱٦٥/۱.

زمان فترت وحی، علمای اسلامی نظرات و اقوال مختلفی دارند. صحیح آن است که چند روزی بیش نبوده است؛ چنانکه روایت ابن سعد از ابن عباس بر آن دلالت دارد. قول مشهور، دایر بر اینکه مدت زمان فترت وحی سه سال یا دو سال و نیم بوده است؛ به هیچ وجه درست نیست».[١]

بلاغات

بلاغات به اخبار و داستان‌هایی اطلاق می‌گردد که یکی از راویان – بدون آن‌که سلسله‌ی سند را تذکر دهد- آن را نقل کند و در حین روایت، بگوید: «بلغنا» یعنی به ما چنین رسیده‌است. اگر راوی از کبار تابعین باشد، روایتش مرسل و اگر از اوساط و یا صغار تابعین باشد، روایتش در پهلوی مرسل‌بودن، احتمال معضل‌بودن را نیز دارد.

حدیث معلق

حدیث معلق عبارت از حديثي است که از اول سلسله‌ی سند، يك تن از راويان يا بيشتر، به دنبال هم حذف شده باشد. حدیث معلق، حدیثی مردود و غیرقابل قبول و ناپذیرفتنی و بی‌اعتبار می‌باشد، چرا که چنین حدیثی، فاقد شرطی از شرائط قبول [و صحت حدیث] به نام شرط «اتصال سند» می‌باشد. و این عدم اتصال سند، با حذف یک راوی یا بیشتر از آن - از اسناد حدیث - تحقق پیدا می‌کند [و چطور می‌توان به چنین حدیثی اعتماد و اطمینان کرد] با وجودی که ما هیچ گونه آگاهی و اطلاع از حالات این راویان حذف‌شده در دست نداریم.

معلقات بخاری

اگر حدیث معلق، در یکی از کتابهایی یافت شود که فقط در آنها به تدوین و گردآوری احادیث صحیح پرداخته شده - مانند صحیح بخاري و صحیح مسلم - در این صورت، برای حدیث معلق، حکم خاصی در نظر گرفته می‌شود:

الف: مواردی از احادیث معلق در صحیحین که با الفاظ و صیغه‌های جزم و قطعی به کسی نسبت داده شده است؛ مانند: «قال» و «ذکر» و «حکی»؛ [مثلا بدون ذکر سند گفته شود: «قال رسول اللهρ كذا وكذا» یا «قال مجاهد كذا»، یا «روى أبوهريرة كذا وكذا»، یا «ذكر ابن عباس كذا وكذا»، یا «حكى ابن مسعود كذا وكذا» و عباراتي شبيه اينها]؛ در این صورت، مطالبی که پس از این الفاظ و صیغه‌ها می‌آیند، محکوم به صحت هستند و این صیغه‌ها دلیل بر صحت حدیث معلق می‌باشند [و به کار بردن این الفاظ، بیانگر اطمینان آنها از فلان گفته می‌باشد.]

ب: و احادیث معلقی که در آن به الفاظ و صیغه‌های «تمریض» [صیغه‌ای که در آن لفظ حتمی و قطعی به کار نرفته باشد]، مانند: «قیل» و «ذکر» و «حکي». این گونه احادیث، صحیح تلقی نمی‌شوند و آنچه که پس از این صیغه‌هاي غیرقطعی می‌آید، محکوم به صحت نیست، بلکه احادیث معلقی که در

---

[١] - مبارکپوری: صـــفی الرحمن، <u>خورشـــید نبوت</u> (ترجمه‌ی فارســـی الرحیق المختوم) مترجم: دکتر محمدعلی لسانی، ص: ۱۵۲، دانلودشده از سایت عقیده.

صحیحین با صیغه‌ی تمریض [غیرقطعی] آورده شده باشند، این احادیث ممکن است صحیح باشند و ممکن است حسن باشند و ممکن است ضعیف باشند.[1]

گفتار دوم: نگاهی به روایت‌های بخاری در این باب

روایت نخست:

روایتی‌است که امام بخاری در صحیح خویش، باب: «کیف کان بدأ الوحي إلی رسول الله ﷺ» در حدیث سوم، از یحیی بن بکیر، از لیث بن سعد، از عقیل بن خالد، از محمد بن شهاب زهری، از عروه بن زبیر، از ام‌المؤمنین عایشه Γ روایت کرده‌است. این روایت از خواب‌های صادقه‌ی پیامبر اکرم ﷺ آغاز می‌گردد و به فتره‌ی انقطاع وحی پایان می‌یابد و در آن، هیچ اشاره‌ای به تصمیم خودکشی پیامبر اکرم ﷺ صورت نگرفته‌است. سند و متن این روایت چنین است:

حدثنا يحيى بن بكير قال حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب إليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه وهو التعبد الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال اقرأ قال ما أنا بقارئ قال فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ قلت ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ فقلت ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال{اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم}فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال زملوني زملوني فزملوه حتى ذهب عنه الروع فقال لخديجة وأخبرها الخبر لقد خشيت على نفسي فقالت خديجة كلا والله ما يخزيك الله أبدا إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عم خديجة وكان امرأ قد تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب وكان شيخا كبيرا قد عمي فقالت له خديجة يا ابن عم اسمع من ابن أخيك فقال له ورقة يا ابن أخي ماذا ترى فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر ما رأى فقال له ورقة هذا الناموس الذي نزل الله على موسى يا ليتني فيها جذعا ليتني أكون حيا إذ يخرجك قومك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أومخرجي هم قال نعم لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي وإن يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي.»[2]

«نزول وحی بر رسول الله ﷺ به وسیله‌ی خواب‌ها و رؤیاهای راستین آغاز شد و آنچه را که در عالم رؤیا می‌دید، مانند روشنی صبح، تحقق پیدا می‌کرد. بعدها رسول خدا ﷺ به عزلت و گوشه‌نشینی علاقه‌مند

---

[1] - برای معلومات بیش‌تر، به کتاب‌های: نخبة الفکر از علامه ابن حجر، تیسیر مصطلح الحدیث از شیخ محمود الطحان و دیگر کتب مصطلح حدیث مراجعه کنید. اصطلاحات حدیثی فوق، مأخوذ از کتاب استاد محمود طحان است.

[2] - البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، <u>**صحيح البخاري**</u> (الجامع الصحيح المختصر)، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت، الطبعة الثالثة: ۱۴۰۷ هــــ – ۱۹۸۷ م، ۱/ ۴ رقم: ۳.

گردید و در غار حرا به گوشه‌نشینی پرداخت و چندین شبانه‌روز - بدون اینکه به خانه بیاید- در آن‌جا عبادت می‌کرد و هنگامی که توشه‌اش تمام می‌شد به خانه می‌آمد و توشه بر می‌داشت. خدیجه Γ توشه‌ی او را آماده می‌کرد.

در یکی از روزها که در غار مشغول عبادت بود، جبریل ﷺ نزد او آمد و گفت: بخوان. رسول الله ﷺ فرمود: من خواندن بلد نیستم. می‌گوید: جبریل مرا در بغل گرفت و فشرد. سپس رهایم کرد و گفت: بخوان. گفتم: خواندن بلد نیستم. بار دوم مرا در بغل گرفت و فشرد. وقتی بار سوم گفتم: بلد نیستم، مرا در بغل گرفت و فشرد و گفت: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ [العلق: ١]. بخوان به نام پروردگارت، آن که [همه جهان را] آفریده است.

بعد از آن رسول خدا ﷺ در حالی که قلبش می‌تپید، نزد خدیجه Γ برگشت و گفت: مرا بپوشانید، مرا بپوشانید. آنها او را پوشانیدند تا اینکه ترس و دلهره‌اش برطرف گردید. آن‌گاه جریان را برای خدیجه Γ بازگو نمود و فرمود: من نسبت به جان خود احساس خطر می‌کنم. خدیجه Γگفت: خداوند هرگز تو را ضایع نخواهد کرد؛ چون تو صله‌ی رحم را برقرار می‌کنی و به مستمندان می‌رسی و از مهمانان پذیرایی به عمل می‌آوری و در راه حق شکیبایی می‌ورزی. آن گاه خدیجه Γ او را نزد پسر عموی خود، ورقه بن نوفل، برد. او مردی مسیحی و بزرگ‌سال و نابینا بود. رسول الله ﷺ آنچه را که مشاهده نموده بود، برای ورقه تعریف کرد. ورقه گفت: این همان فرشته‌ای است که بر موسی ﷺ نازل می‌شد. ای کاش روزی که قومت تو را از شهرشان بیرون می‌کنند زنده بودم. رسول خدا ﷺ گفت: مگر آنان مرا بیرون می‌کنند؟! ورقه گفت: پیامی را که تو آورده‌ای هیچ‌کس نیاورده است مگر قومش با او دشمنی ورزیده واو را از شهر بیرون رانده‌اند. ای کاش زنده بودم و از تو حمایت می‌کردم. سپس دیری نگذشت که ورقه از دنیا رفت و جریان وحی نیز متوقف شد.

روایت دوم:

متن این روایت نیز شبیه متنی‌است که از طریق یحیی بن بکیر... از أم‌المؤمنین عایشه روایت شده‌است و قبلا آن را تذکر دادیم؛ اما رجال آن متفاوت‌اند. امام بخاری در کتاب‌التفسیر، سوره‌ی علق، از سعید بن مروان، از محمد بن عبد العزیز بن أبي رزمه، از ابو صالح سلمویه، از عبد الله بن مبارک، از یونس بن یزید، از ابن شهاب زهری، از عروه بن زبیر، از ام‌المؤمنین عایشه Γخبری را روایت می‌کند که متنا تفاوتی با روایت قبلی ندارد. یعنی هیچ اشاره‌ای وجود ندارد که پیامبر اکرم ﷺ چندین بار تصمیم گرفت خود را از قله‌ی کوهی به زیر افکند.

روایت سوم:

این روایت را نیز امام بخاری در صحیح خویش، کتاب: «تعبیر الرؤیا» از عبد الله بن محمد جعفی، از عبد الرزاق صنعانی، از معمر، از ابن شهاب زهری، از عروه بن زبیر، از ام‌المؤمنین عایشه Γ روایت کرده‌است. بخش اعظم متن این روایت نیز شبیه دو روایت قبلی‌است؛ اما در بخش اخیر، زیادتی صورت گرفته‌است که ابن شهاب زهری می‌گوید:

«مدتی وحی قطع شد و – چنان‌که به‌ما خبر رسیده- پیامبر ﷺ بسیار اندوهگین شد و چندبار تصمیم گرفت که خویش را از قله‌ی کوهی سربه‌فلک‌کشیده به زیر افکند؛ اما هر گاه به قله‌ی کوه نزدیک می‌شد، جبرئیل ﷺ آشکار می‌شد و می‌گفت: ای محمد! تو به راستی رسول خدایی. بدین‌ترتیب، نگرانی و اندوه

پیامبر ﷺ فرو می‌نشست و دلش آرام می‌گرفت و باز می‌گشت. وقتی‌که انقطاع وحی ادامه می‌یافت، دوباره تصمیم قبلی در دلش زنده می‌شد و چون به قله‌ی کوه نزدیک می‌شد، جبرئیل خود را به او نشان می‌داد و همان سخنان را تکرار می‌کرد.»[۱]

زیادتی‌که در این روایت به نظر می‌رسد:

شاید عده‌ای، روایت معمر بن راشد را – که در بخش اخیر آن، اضافاتی صورت گرفته‌است- شاذ و از تفردات او بدانند؛ زیرا مخالف روایت دوتن از شاگردان امام ابن شهاب زهری (عقیل بن خالد و یونس بن یزید) است. اگر چه معمر نیز از شاگردان او بود؛ اما به دلیل این‌که یونس بن یزید یار دوازده‌ساله‌ی ابن شهاب بود و ابو حاتم رازی عقیل را بر هردو ترجیح می‌دهد[۲] و عبد الله بن مبارک نیز در روایت از ابن شهاب، یونس را بر معمر ترجیح داده‌است[۳]، ظاهرا این اضافات از تفردات معمر بن راشد به نظر می‌رسد؛ ولی این اعتراض، چندان موجه نیست؛ زیرا – چنان‌که بعدا توضیح خواهیم داد- این احتمال وجود دارد که امام ابن شهاب، اصل روایت را برای یونس بن یزید و عقیل بن خالد نقل کرده باشد؛ اما در حین روایت این خبر برای معمر، جملات دیگری را نیز برای او نقل کرده‌است و چون‌که سند متصلی نداشته‌است، جمله‌ی «فیما بلغنا» را نیز بر زبان رانده‌است؛ تا معمر و دیگران بدانند که این بخش روایت، متصل نیست. به هر حال، این روایت، تا وفات ورقه بن نوفل صحیح بوده و جملات بعد از آن که از بلاغات زهری به‌شمار می‌آید، صحیح نیست.

گفتار سوم: آیا این اضافات از بلاغات زهری‌است؟

در این‌که بخش اخیر این روایت، از بلاغات امام ابن شهاب زهری و از مراسیل اوست، تردیدی وجود نداشته و ادله‌ی ذیل، دیدگاه ما را تأیید می‌کند:

۱. در روایات یونس بن یزید و عقیل بن خالد – که هر دو از شاگردان امام زهری بودند- این زیادت وجود نداشته و این زیادت، مختص روایت معمر است. نقطه‌ی قابل توجه این است که در روایت معمر بن راشد هم، به شکل موصول نقل نگردیده و صراحتا جمله‌ی «فیما بلغنا- چنان‌که به‌ما رسیده‌است» از

---

[۱]- «...ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي فترة حتى حزن النبي صلى الله عليه وسلم - فيما بلغنا - حزنا غدا منه مرارا كي يتردى من رءوس شواهق الجبال فكلما أوفى بذروة جبل لكي يلقي منه نفسه تبدى له جبريل فقال يا محمد إنك رسول الله حقا فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه فيرجع فإذا طالت عليه فترة الوحي غدا لمثل ذلك فإذا أوفى بذروة جبل تبدى له جبريل فقال له مثل ذلك.» **صحيح البخاري**، ٢٥٦١/٦، رقم: ٦٥٨١.

[۲]- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، المحقق : مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ٣٠۴/٦.

[۳]- همان، ٢٩٩/٦.

ابن شهاب نقل شده‌است. حافظ ابن حجر عسقلانی[۱]، علامه ابو بکر قسطلانی[۲]، شیخ ناصر الدین البانی[۳] و دیگران نیز تصریح دارند بر این‌که اضافت مذکور، از بلاغات زهری است.

۲. کل روایت‌هایی‌که به‌شکل متصل و بدون جمله‌ی «بلغنا» از معمر بن راشد، از ابن شهاب زهری نقل شده‌اند، سست و بی‌اعتبارند؛ من‌جمله:

روایت اول: حافظ ابن مردویه در تفسیر خویش – چنان‌که حافظ ابن حجر عسقلانی نقل می‌کند- از طریق محمد بن کثیر، از معمر بن راشد روایتی را آورده که جمله‌ی «فیما بلغنا» در آن وجود ندارد و گویا به‌شکل متصل نقل شده باشد؛ اما دو اشکال بزرگ در این روایت وجود دارد؛ اشکال نخست: محمد بن کثیر صنعانی – که یکی از راویان این خبر است- از وثاقت چندانی برخوردار نیست. امام شمس‌الدین ذهبی او را «امام محدث»[٤] می‌داند و حسن بن ربیع[٥] و یحیی بن معین[٦] و ابن حبان[٧] نیز قابل اعتمادش می‌شمارند. اما محدثان دیگری چون: امام احمد بن حنبل[٨]، نسائی[٩]، عقیلی[١٠]، ابو عبد الله حاکم[١١] او را تضعیف کرده‌اند. امام ذهبی نیز او را از راویانی می‌داند که روایت‌های منکری دارند.[١٢] بناء این روایت –

---

[١]- **فتح الباري** لابن حجر، ۳۵۹/۱۲.

[٢]- القسطلانی: أحمد بن محمد بن أبی بکر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، ۱۳۲۳ هـ، ۱۲۱/۱۰.

[٣]- الألبانی: محمد ناصر الدين بن الحاج نوح، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة**، دار المعارف، الطبعة: الأولى: ۱۴۱۲ هـ/ ۱۹۹۲ م، ۱۶۲/۳، رقم: ۱۰۵۲.

[٤]- سير أعلام النبلاء، ۳۸۲/۱۵.

[٥]- الرازي: عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد، **الجرح والتعديل**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى ، ۱۲۷۱ – ۱۹۵۲، ٦٩/٨، رقم: ۳۰۹.

[٦]- الذهبی: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ۲۰۰۳ م ، ۴۵۰/۵.

[٧]- البستی: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **الثقات**، دار الفكر، الطبعة الأولى: ۱۳۹۵ – ۱۹۷۵، تحقيق : السيد شرف الدين أحمد، ۷۰/۹، رقم: ١٥٢٣٦.

[٨]- البخاری: محمد بن إ سماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله الجعفي، **التاريخ الكبير**، دار الفكر، تحقيق : ال سيد ها شم الندوي، ۲۱۸/۱، رقم: ٦٨٤.

[٩]- سير أعلام النبلاء، ۳۸۳/۱۰.

[١٠]- العُقَيْلي: أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى، **ال ضعفاء الكبير**، تحقيق : عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ١٢٨/٤، رقم: ١٦٨٧.

[١١]- الحكري: مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري الم صري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين، **إكمال تهذيب الكمال في أ سماء الرجال**، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد - أبو محمد أ سامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والن شر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ٣٢١/١٠، رقم: ٤٢٦٦.

[١٢]- الذهبی: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، **تاريخ الإ سلام وَوَفيات الم شاهير وَالأعلام**، المحقق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ۲۰۰۳ م، ۴۵۰/۵.

چنان‌که باید- حجت نیست. اشکال دوم: این روایت، مخالف با روایت امام عبد الرزاق از معمر[1] است که در «صحیح‌البخاری»[2] و «مسند أحمد»[3] و «صحیح ابن حبان»[4] نیز آمده‌است و جمله‌ی «بلغنا» در آن ذکر شده‌است. بنا بر این دو اشکال، روایت از اعتبار می‌افتد.

روایت دوم: امام ابن جریر طبری در تفسیر خویش، این روایت را از طریق نعمان بن راشد، از ابن شهاب زهری به شکل متصل نقل کرده و جمله‌ی «بلغنا» در آن وجود ندارد.[5] شاید برخی‌ها گمان کنند روایت نعمان بن راشد می‌تواند مؤید روایت محمد بن کثیر باشد؛ اما اگر دیدگاه محدثان و علمای جرح و تعدیل را بخوانیم، نعمان[1] بن راشد ضعیف‌تر از محمد[2] بن کثیر[3] است. اگر چه[4] او از رجال مسلم است و ابن حبان[6] توثیقش کرده‌است؛ اما جمهور علما، من‌جمله: امام احمد بن حنبل[7]، امام بخاری[8]، ابو داود[9]، نسائی [1] یحیی بن معین [1]، یحیی بن سعید قطان [1]، عقیلی [1]، ابن شاهین [1] و برخی از علمای دیگر او را جرح کرده و «کثیر الأوهام» و «کثیر الغلط» دانسته‌اند. بناء روایت دو راوی بدحافظه و کثیر الغلط، نمی‌تواند با روایت‌های یونس بن یزید و عقیل بن خالد و عبد الرزاق بن همام و معمر بن راشد برابری کند.

---

[1]- الصنعانی: أبو بکر عبد الرزاق بن همام، **مصنف عبد الرزاق**، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الثانية ، ١٤٠٣، ٣٢١/٥، رقم: ٩٧١٩.

[2]- **صحیح البخاری**، ٢٥٦١/٦، رقم: ٦٥٨١.

[3]- الشیبانی: أحمد بن حنبل أبو عبدالله، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثانية ١٤٢٠هـ ، ١٩٩٩م، ١١٢/٤٣، رقم: ٢٥٩٥٩.

[4]- البستی: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، **صحيح ابن حبان** بترتيب ابن بلبان، المحقق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ – ١٩٩٣، ص: ٢١٧.

[5]- الطبری: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر، **جامع البيان في تأويل القرآن**، المحقق : أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الأولى ، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ٥٢٠/٢٤، در تفسیر سوره‌ی «العلق».

[6]- **الثقات** لابن حبّان، ٥٣٢/٧، رقم: ١١٣٢٣.

[7]- **الجرح والتّعديل** لابن أبی حاتم، ٤٤٨/٨، رقم: ٢٠٦٠.

[8]- البخاری: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، **الضعفاء الصغير**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي – حلب، الطبعة الأولى ، ١٣٩٦ هـ، ص: ١١٣، رقم: ٣٧١.

[9]- الذَهَبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، **ميزان الاعتدال**، تحقيق: علي محمد البجاوي المجلد الاول، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت – لبنان، ٢٦٥/٤، رقم: ٩٠٩٣.

[10]- النّسائي: أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمن، **الضعفاء والمتروكين**، دار الوعي – حلب، تحقيق : محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى ، ١٣٦٩ هـ، ١٠٠/١، رقم: ٥٨٧.

[11]- **تاريخ الإسلام** للذّهبی، ٧٤٧/٣.

[12]- **الجرح والتّعديل** لابن أبی حاتم، ٤٤٨/٨، رقم: ٢٠٦٠.

[13]- العُقَيْلي: أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى، **الضعفاء الكبير**، تحقيق : عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ٢٦٨/٤، رقم: ١٨٧٥.

[14]- ابن شاهين: أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان، **تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين**، المحقق : عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، الطبعة : الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص: ١٨٥، رقم: ٦٤٦.

۱. جالب است که امام بخاری 6 قبل از روایت معمر بن راشد 6 روایت یونس بن یزید و عقیل بن خالد 7 را آورده و در اخیر، روایت معمر بن راشد را آورده‌است؛ تا خوانندگان بدانند که صحیح‌ترین روایات، دو روایت پیشین بوده و بخش اخیر روایت ابن شهاب – که معمر بن راشد آن را نقل کرده‌است- مسند و متصل نیست و داستان صحیح، همان روایات یونس و عقیل و روایت معمر – قبل از مرسل ابن شهاب- است. امام مسلم 6 نیز روایت یونس بن یزید را آورده‌است[۱] و پس از آن، به روایت معمر، اشاره‌ای کرده‌است و از ذکر کل داستان – به ویژه مرسل امام زهری 6 که در روایت یونس نبود- خودداری کرده‌است. این نکته را نیز نباید فراموش کرد که امام مسلم 6 روایت معمر را شبیه روایت یونس دانسته و تفاوت اندک این دو روایت را نیز بیان کرده‌است؛[۲] ولی هیچ اشاره‌ای به مرسل امام زهری نکرده‌است، این بدان‌معنی است که از دیدگاه امام مسلم 6 آن بخشی از روایت – که از مراسیل ابن شهاب است- مسند و قابل احتجاج نیست.

۲. امام ابن جریر طبری 6 در تاریخ خویش این روایت را از محمد بن عبد الأعلی، از محمد بن ثور، از معمر بن راشد، از امام ابن شهاب زهری، به‌شکل مرسل آورده‌است. در روایت ابن جریر، حتی جمله‌ی «بلغنا» نیز حذف شده و چنین آمده است: «زهری گفت: مدتی وحی قطع شد و – چنان‌که به‌ما خبر رسیده- پیامبر ﷺ بسیار اندوهگین شد و چندبار تصمیم گرفت که خویش را از قله‌ی کوهی سربه‌فلک‌کشیده به زیر افکند..»[۳] تمام رجال این روایت – از محمد بن عبد الأعلی تا معمر- معتمد و ثقه‌اند. ابن عبد الأعلی از رجال کتب خمسه (مسلم، ابو داود، ترمذی، نسائی و ابن ماجه) بوده و تنها در صحیح مسلم ۲۵ روایت از او وجود دارد. ابن حبان،[۴] ابو حاتم، ابو زرعه[۵] و نسائی[۶] او را ثقه

---

[۱]- النیسابوری: مسلم بن الحجاج أبو الحسین القشیري، <u>**صحیح مسلم**</u>، دار إحیاء التراث العربي – بیروت، تحقیق : محمد فؤاد عبد الباقي، مع الکتاب: تعلیق محمد فؤاد عبد الباقي، باب: بدء الوحي إلی رسول الله صلی الله علیه و سلم، ۱۳۹/۱.

[۲]- امام مسلم پس از روایات یونس بن یزید 6 می‌گوید: «وَحَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ قَالَ قَالَ الزُّهْرِىُّ وَأَخْبَرَنِى عُرْوَةُ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ - صلی الله علیه و سلم- مِنَ الْوَحْىِ. وَسَاقَ الْحَدِيثَ بِمِثْلِ حَدِيثِ يُونُسَ. غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ فَوَاللَّهِ لاَ يُحْزِنُكَ اللَّهُ أَبَدًا. وَقَالَ قَالَتْ خَدِيجَةُ أَىِ ابْنَ عَمِّ اسْمَعْ مِنِ ابْنِ أَخِيكَ.» یعنی: محمد بن رافع از عبد الرّزّاق، از مَعْمَر، از ابن شهاب، از عروه بن زبیر، از ام‌المؤمنین عایشه Γ روایت کرده‌است که گفت: «اولین باری که وحی بر رسول اکرم ﷺ آغاز شد..» بخش دیگر حدیث، شبیه روایت یونس بن یزید است، با تفاوت این‌که در روایت معمر آمده‌است که [ام‌المؤمنین خدیجه Γ برای رسول اکرم ﷺ گفت:] سوگند به خدا که الله تو را هرگز اندوهگین نخواهد کرد. [همچنان در روایت معمر آمده‌است که] خدیجه Γ [برای ورقه بن نوفل] گفت: پسر عمو! بشنو که برادرزاده‌ات چه می‌گوید. **صحیح مسلم**، همان باب، همان صفحه.

[۳]- «حدثنا محمد بن عبدالأعلی قال حدثنا ابن ثور عن معمر عن الزهري قال فتر الوحي عن رسول الله ﷺ فترة فحزن حزنا شدیدا جعل یغدو إلی رؤوس شواهق الجبال لیتردی منها» الطبری: محمد بن جریر أبو جعفر، <u>**تاریخ الأمم والرسل والملوك**</u>، دار الکتب العلمیة – بیروت، الطبعة الأولی ، ۱۴۰۷، ۵۳۵/۱.

[۴]- **الثقات** لابن حبان، ۱۰۴/۹، رقم: ۱۵۴۲۸.

[۵]- **الجرح والتّعديل** لابن أبی حاتم، ۱٦/۸، رقم: ۷۰.

[٦]- النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعیب بن علي، <u>**تسمیة الشیوخ**</u>، دار البشائر الإسلامیة - بیروت / لبنان - ۱٤۲٤ هـ / ۲۰۰۳ م، الطبعة : الأولی، تحقیق : قاسم علي سعد، ص: ٤۹.

دانسته‌اند و کسی را سراغ ندارم که بر او جرح وارد کرده باشد. محمد بن ثور نیز از سوی ابن حبان[۱] و ابو حاتم و یحیی بن معین[۲] توثیق شده و امام ذهبی او را «امام قانت ربانی» دانسته‌است[۳]. با توجه به ادله‌ی فوق، تردیدی باقی نمی‌ماند که این اضافت، از بلاغات و مراسیل امام ابن شهاب زهری بوده و سند صحیح متصلی ندارد.

گفتار چهارم: مراسیل زهری و دیگاه علما پیرامون آن

دیدگاه امام یحیی بن سعید قطان رحمه‌الله

امام ابن ابی حاتم در کتاب «الجرح والتعدیل» از احمد بن سنان واسطی نقل می‌کند که گفت: «یحیی بن سعید قطان، به روایت‌های مرسل ابن شهاب زهری و قتاده را ارزشی قایل نشده و آن را به منزله‌ی باد، سست و بی‌بنیاد می‌دانست.»[٤]

دیدگاه امام شافعی رحمه‌الله

امام محمد بن ادریس شافعی رحمه‌الله گفته‌است: «مراسیل زهری ارزشی ندارند؛ زیرا او از سلیمان بن ارقم روایت می‌کرد.»[٥] سلیمان بن ارقم در پهلوی این‌که ضعیف است، شاگرد زهری و از اتباع تابعین است.[٦]

دیدگاه امام ابن رجب حنبلی رحمه‌الله

امام ابن رجب حنبلی، در کتاب معروف خویش «فتح الباري» می‌گوید: «مراسیل زهری، از ضعیف‌ترین مراسیل به‌شمار می‌آیند.»[٧]

دیدگاه حافظ شمس‌الدین ذهبی رحمه‌الله

او در کتاب «الموقظة في علم مصطلح الحديث» می‌نویسد: «از دیدگاه محدثان، مراسیل حسن، از سست‌ترین مراسیل به‌شمار می‌آید؛ اما مراسیل زهری و قتاده و حمید طویل - که از صغار تابعین محسوب می‌گردند- ضعیف‌تر بوده و غالب محققان، مراسیل این‌ها را از جمله‌ی معضلات و منقطعات به‌شمار می‌آورند؛ زیرا این‌ها غالبا از کبار تابعین روایت می‌کنند و گمان می‌رود که در مراسیل آن‌ها، دو راوی از سند ساقط شده باشد.»[٨]

---

[١]- **الثقات** لابن حبان، ۵۷/۹، رقم: ۱۵۱٦٧.

[٢]- **الجرح والتعديل** لابن أبی حاتم، ۲۱۷/۷، رقم: ۱۲۰۸.

[٣]- سير أعلام النبلاء، ۳۰۳/۹.

[٤]- **الجرح والتعديل** لابن أبی حاتم، ۲۴۵/۱.

[٥]- ن.ک: السبکی: تاج الدين بن علي بن عبد الكافي، **طبقات الشافعية الكبرى**، هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣هـ ـ، الطبعة : الثانية، تحقيق : د. محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو، ٢٠/١. سير أعلام النبلاء، ٣٤٠/٥.

[٦]- دو مرجع قبلی.

[٧]- الحنبلی: زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي ثم الدم شقي الـ شهير بابن رجب، الكتاب : **فتح الباري**، دار ابن الجوزي - السعودية / الدمام - ١٤٢٢هـ ـ، الطبعة : الثانية ، تحقيق : أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، ٤٠٨/٢.

[٨]- الذهبي: شمس الدين أبوعبدلله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، **الموقظة في علم م صطلح الحديث**، اعتنى به عبد الفتّاح أبو غُدَّة، مكتب المطبوعات الإسلامية- حلب، الطبعة الثانية: ۱۴۰۵، ص: ۴۰.

دیدگاه امام ابن عبد الهادی ﷺ

امام ابن عبد الهادی در کتاب «تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق» می‌گوید: «مراسیل زهری، ضعیف‌اند.»[۱]

گفتار پنجم: نگاهی به روایت‌هایی‌که در غیر از بخاری آمده‌است

تاریخ طبری:

امام ابن جریر طبری در تاریخ خویش، از محمد بن حمید بن حیان رازی، از سلمه بن ابرش، از محمد بن اسحاق، از عبید بن عمیر روایت کرده‌است.[۲] در الفاظ این روایت، تفاوت‌های با روایات گذشته دیده می‌شود؛ اما این روایت نیز از تصمیم انتحار پیامبر ﷺ سخن گفته‌است. این‌جا از ذکر کل داستان اجتناب کرده و چند تفاوت محتوایی متن آن را با روایت‌های بخاری تذکر می‌دهیم که در هیچ‌یک از روایت‌های صحیح، نیامده است:

۱. «فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم فجاءني وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب فقال اقرأ فقلت ما اقرأ فغتني حتى ظننت أنه الموت ثم ارسلني فقال اقرأ فقلت ماذا أقرأ وما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود إلي بمثل ما صنع بي قال اقرأ باسم ربك الذي خلق إلى قوله علم الإنسان مالم يعلم قال فقرأته قال ثم انتهى ثم انصرف عني وهببت من نومي وكأنما كتب في قلبي كتابا.» رسول خدا ﷺ فرمود: در حالی‌که من خوابیده بودم [جبرئیل] با پارچه‌ای که در آن کتابی بود، نزد من آمد وگفت: بخوان، گفتم: چه بخوانم؟ پس مرا چنان فشرد که گمان بردم مرگ به سراغم آمده‌است، آن‌گاه مرا رها کرد و گفت: بخوان. گفتم: چه بخوانم؟ گفت: بخوان به نام پروردگارت. آن‌گاه مرا رها کرد و من چنان از خواب بیدار شدم که گویی کتابی در دلم نوشته شده‌است.

۲. «قال ولم يكن من خلق الله أحد أبغض إلي من شاعر أو مجنون كنت لا أطيق أن أنظر إليهما قال قلت إن الأبعد يعني نفسه لشاعر أو مجنون لا تحدث بها عني قريش أبدا لأعمدن إلى حالق من الجبل فلأطرحن نفسي منه فلأقتلنها فلأستريحن قال فخرجت أريد ذلك حتى إذا كنت في وسط من الجبل سمعت صوتا من السماء يقول يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل قال فرفعت رأسي إلى السماء فإذا جبرئيل في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء يقول يا محمد أنت رسول الله وأنا جبرئيل» و هیچ‌کس در میان خلق خدا منفورتر از شاعر یا دیوانه برای من نبود و من حتی طاقت نگاه‌کردن به آنها را نداشتم، گفتم: «من یا شاعرم یا دیوانه، قریش هرگز از من سخنی نخواهند گفت، به قله‌ی کوهی می‌روم و خود را از آن به زیر می‌افکنم و راحت می‌شوم. برای این‌کار، بیرون رفتم؛ تا در میان کوه رسیدم، صدایی از آسمان شنیدم که می گفت: ای محمد، تو رسول خدا هستی و من جبرئیلم. به سوی آسمان نگاه کردم و دیدم جبرئیل به شکل مردی است که پاهایش در افق آسمان است و می گوید: «ای محمد، تو رسول خدا هستی و من جبرئیلم».

۱- ابن عبد الهادی: شمس الدين محمد بن أحمد الحنبلی، **تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق**، تحقيق : سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، أضواء السلف – الرياض، الطبعة : الأولى ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م، ٥٨٥/٤، رقم: ٣٠٥١.

۲- تاريخ الأمم والرسل والملوك، ٥٣٢/١.

بررسی سند و متن این روایت

در سند این روایت، سه اشکال بزرگ وجود دارد؛ نخست: این روایت نیز مرسل است؛ راوی این خبر (عبید بن عمیر) از جمله‌ی تابعین بود.[۱] دوم: ابن حمید رازی از دیدگاه جمهور محدثان، ضعیف است و برخی از علمای جرح و تعدیل، او را به دروغ‌گویی متهم کرده‌اند.[۲] سوم: سلمه بن فضل ابرش نیز از دیدگاه جمهور – به ویژه بخاری و نسائی- حجت نیست.[۳] چهارم: این روایت، نکارت متنی نیز دارد؛ زیرا در آن آمده‌است که نخستین بار، پیامبر اکرم ﷺ در حالت خواب بود که وحی بر او نازل شد، این در حالی‌است که همه روایت‌های صحیح – و حتی ضعیف هم- حکایت دارند که نزول وحی بر رسول خدا ﷺ در حالت بیداری بوده‌است. هم‌چنان، در همه روایت‌ها آمده‌است که پیامبر ﷺ در جواب حضرت جبریل عليه السلام گفت: «ما أنا بقارئ- من خواننده نیستم» اما در این روایت آمده‌است که حضرت پیامبر ﷺ در جواب جبرئیل عليه السلام گفت: «ماذا أقرأ؟- چه بخوانم؟!». بناء این روایت، سندا و متنا بی‌اعتبار است.

طبقات ابن سعد:

ابن سعد در کتاب خویش «الطبقات الکبری» از محمد بن عمر واقدی، از ابراهیم بن محمد بن أبی موسی، از داود بن حصین، از أبی غطفان بن طریف، از ابن عباس رضی الله عنهما روایت کرده‌است که گفت: «أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لما نزل عليه الوحي بحراء مكث أياما لا يرى جبريل، فحزن حزنا شديدا حتى كان يغدو إلى ثبير مرة وإلى حراء مرة يريد أن يلقي نفسه منه، فبينا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كذلك عامدا لبعض تلك الجبال إلى أن سمع صوتا من السماء، فوقف رسول الله، صلى الله عليه وسلم، صعقا للصوت ثم رفع رأسه فإذا جبريل على كرسي بين السماء والأرض متربعا عليه يقول: يا محمد أنت رسول الله حقا وأنا جبريل، قال: فانصرف رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وقد أقر الله عينه وربط جأشه، ثم تتابع الوحي بعد وحمي.»[٤] چون در غار حراء وحی بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شد، روزها بدون دیدن جبرئیل ماند و به شدت اندوهگین شد؛ تا اینکه یک بار به ثبیر و بار دیگر به حراء رفت و خواست خود را زیر افکند. همچنان به سوی برخی از کوه‌ها کوهها می رفت و تصمیم داشت که خود را از قله‌ی کوه به زیر افکند؛ تا اینکه صدایی از آسمان شنید. سرش به آسمان دوخت، دید که جبریل عليه السلام چهارزانو بر کرسی‌یی در میان زمین و آسمان نشسته‌است و می‌گوید: ای محمد، من جبرئیلم و تو حقا که رسول خدایی. آنگاه رسول اکرم ﷺ از تصمیم خود منصرف شد و خداوند متعال اضطرابش را برطرف ساخت. بعد از آن، وحی ادامه یافت..»

---

[۱]- **تاریخ الإسلام** للذهبی، ۸٦١/٢.

[۲]- ن.ک: **سیر أعلام النبلاء**، ۵۰۴/۱۱- ۵۰٦. **التاریخ الکبیر**، ٦٩/١، رقم: ١٦٧.

[۳]- التاريخ الكبير للبخاري، ۸۴/۸، رقم: ۲۰۴۴. سیر أعلام النبلاء، ۵۱/۹. إکمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ١٩/٦، رقم: ۲۱۳۰.

[٤]- ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، **الطبقات الكبرى**، المحقق: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، الطبعة : ١ - ١٩٦٨ م، ١٩٦/١.

بررسی سند این روایت

سند این روایت نیز دو اشکال بزرگ دارد؛ اولا: در سند آن، محمد بن عمر واقدی وجود دارد که علمای جرح و تعدیل بر ضعف او اتفاق کرده و برخی از علما، او را کذاب دانسته‌اند.[۱] جایگاه او در علم مغازی بر هیچ‌کسی پوشیده نیست؛ اما روایت‌هایش در صورت تعارض با احادیث صحیحین و روایات راویان معتبرتر، قطعا پذیرفتنی نیست؛ ثانیا: یکی از راویان دیگر این حدیث، ابراهیم بن محمد بن ابی موسی است؛ اما این راوی، شخص شناخته‌شده‌ای نبوده و به گمان اغلب، اشتباهی در اسم جد او صورت گرفته و قرائنی وجود دارد که او ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی باشد؛ زیرا ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی و محمد بن عمر واقدی هردو هم‌شهری و هم‌قبیله و هم‌عصر و هم‌مذهب بودند. واقدی و ابن ابی یحیی هردو مدنی، اسلمی و شیعی بودند و در یک عصر می‌زیستند. ابراهیم ابن ابی یحیی از دیدگاه امام مالک بن انس، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام بخاری، امام نسائی، امام یحیی بن سعید قطان، امام ابو داود، امام ابن حبان، امام یحیی بن معین و دیگران 7 غیر ثقه بود.[۲] بناء، تمام روایاتی‌که از تصمیم خودکشی پیامبر ﷺ پس از انقطاع وحی سخن می‌گویند، معلول و بی‌اساس‌اند.

نتیجه‌ی بحث

۱. دشمنان و مخالفان اسلام، برای تضعیف باورهای مسلمانان و ایجاد شبهات زهرآگین، گاهی به روایت‌های معلول و بی‌بنیاد توسل جسته و گاهی آیات قرآنی و احادیث صحیحه‌ی پیامبر ﷺ و یاران آن‌حضرت را بدون درنظرگرفتن اصول کلی اسلام و مسلمات دینی، غلط تفسیر تفسیر می‌کنند؛ تا از این‌طریق، چهره‌ی پاک اسلام و پیامبر بزرگوار آن را وارونه جلوه دهند.
۲. یکی از شبهاتی‌که مخالفان ناآگاه و بی‌انصاف اسلام – به ویژه در یک‌قرن اخیر- آن را مطرح کرده‌اند و بازتاب داده‌اند، حزن شدید پیامبر اکرم ﷺ و – به تعبیر آن‌ها- وضعیت نابرابر روانی آن‌حضرت بود؛ تا جایی‌که چندین‌بار می‌خواست خود را از قله‌ی کوهی به زیر افکنده و اقدام به خودکشی کند؛ اما صدایی را شنید و از تصمیم خویش منصرف شد.
۳. کسانی‌که این شبهه را مطرح می‌کنند، غالبا به روایتی دست می‌آویزند که امام بخاری 6 به صورت مرسل و منقطع از امام ابن شهاب زهری 6 نقل کرده‌است. در این روایت آمده‌است که ابن شهاب می‌گوید: «مدتی وحی قطع شد و – چنان‌که به‌ما خبر رسیده- پیامبر اکرم ﷺ بسیار اندوهگین شد و چندبار تصمیم گرفت که خویش را از قله‌ی کوهی سربه‌فلک‌کشیده به زیر افکند..».
۴. روایت نزول وحی و فترە‌ی انقطاع آن، چندین‌بار در صحیح‌البخاری آمده‌است؛ اما تنها در یک روایت آن – که از طریق معمر بن راشد- نقل شده‌است، اضافاتی صورت گرفته‌است که به اتفاق محققان از بلاغات امام ابن شهاب زهری‌است.
۵. بلاغات به اخبار و داستان‌هایی گفته می‌شود که یکی از راویان – بدون آن‌که سلسله‌ی سند را تذکر دهد- آن را نقل کند. اگر راوی از کبار تابعین باشد، روایتش مرسل و اگر از اوساط و یا صغار تابعین

---

[۱]- سیر أعلام النبلاء، ۴۵۵/۹- ۴۷۰.

[۲]- سیر أعلام النبلاء، ۴۵۱/۸- ۴۵۵.

باشد، روایتش در پهلوی مرسل‌بودن، احتمال معضل‌بودن را نیز دارد. امام ابن شهاب زهری از اوساط تابعین بود.

٦. در صورت تعارض روایت حسن با صحیح، روایات صحیح قابل ترجیح است و روایت حسن اعتبار خود را از دست می‌دهد. چه رسد به روایت مرسل که از انواع حدیث ضعیف به‌شمار آمده و به اتفاق علما در صورت تعارض با اخبار صحیح و حسن، مردود است. بلاغات امام ابن شهاب، از مراسیل او شمرده شده و گاهی احتمال اعضال در آن وجود دارد؛ بناء به هیچ عنوانی نمی‌توان آن را حجت شمرد. به ویژه در جاهایی‌که با اصول و مسلمات شرعی و روایات صحیح، در تقابل قرار گیرد.

۷. علمای بزرگ اهل سنت، امثال محمد بن ادریس شافعی، یحیی بن سعید قطان، یحیی بن معین، ابن عبد الهادی، ابن رجب حنبلی، شمس‌الدین ذهبی 7 مراسیل زهری 6 را نپذیرفته و آن‌ها را بدترین و بی‌اعتبارترین مراسیل خوانده‌اند.

۸. روایت‌هایی‌که رسول اکرم ﷺ را به تصمیم خودکشی متهم می‌کنند، در پهلوی علت‌های سندی، اشکالات فراوان متنی نیز دارند. حفظ جان، یکی از مقاصد کلی شریعت اسلامی بوده و خدا و پیامبر، خودکشی را تحریم کرده‌اند. بناء، روایت مرسل امام زهری و روایت‌های مؤید آن، با ادله‌ی قطعی‌الثبوت و قطعی‌الدلاله در تعارض قرار داشته و سندا و متنا بی‌اعتبار و مضطرب‌اند.

فهرست منابع

١. ابن رجب: زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي، فتح الباري، دار ابن الجوزي - السعودية / الدمام - ١٤٢٢هـ، الطبعة : الثانية ، تحقيق : أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد.

٢. ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، المحقق: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، الطبعة : ١ - ١٩٦٨ م.

٣. ابن شاهين: أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان، تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين، المحقق : عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، الطبعة : الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

۴. ابن عبد الهادی: شمس الدين محمد بن أحمد الحنبلی، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق : سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، أضواء السلف – الرياض، الطبعة : الأولى ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م.

۵. ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر – بيروت، الطبعة الأولى.

٦. الألباني: محمد ناصر الدين بن الحاج نوح، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الطبعة: الأولى: ۱۴۱۲ هـ / ۱۹۹۲ م.

۷. البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاری (الجامع الصحيح المختصر)، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت، الطبعة الثالثة: ۱۴۰۷ هـ – ۱۹۸۷ م.

٨. البخاری: محمد بن إسماعیل بن إبراهیم أبو عبدالله الجعفي، التاریخ الکبیر، دار الفکر، تحقیق : السید هاشم الندوي.

٩. البخاری: محمد بن إسماعیل أبو عبدالله الجعفي، الضعفاء الصغیر، تحقیق: محمود إبراهیم زاید، دار الوعي – حلب، الطبعة الأولی ، ١٣٩٦ هـ.

١٠. البستی: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التمیمي، الثقات، دار الفکر، الطبعة الأولی: ١٣٩٥ – ١٩٧٥، تحقیق : السید شرف الدین أحمد.

١١. الحکري: مغلطاي بن قلیج بن عبد الله البکجري المصري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدین، إکمال تهذیب الکمال في أسماء الرجال، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد - أبو محمد أسامة بن إبراهیم، الفاروق الحدیثة للطباعة والنشر، الطبعة: الأولی، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

١٢. الذهبي: شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد، سیر أعلام النبلاء، المحقق : مجموعة محققین بإشراف شعیب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة.

١٣. الذهبی: شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز، تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، المحقق: الدکتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولی، ٢٠٠٣ م.

١٤. الذهبي: شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد، میزان الاعتدال، تحقیق: علي محمد البجاوي المجلد الاول، دار المعرفة للطباعة والنشر بیروت – لبنان.

١٥. الذهبي: شمس الدین أبوعبدلله محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز، الموقظة في علم مصطلح الحدیث، اعتنی به عبد الفتاح أبو غدة، مکتب المطبوعات الإسلامیة- حلب، الطبعة الثانیة: ١٤٠٥.

١٦. الرازي: عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدریس أبو محمد، الجرح والتعدیل، دار إحیاء التراث العربي – بیروت، الطبعة الأولی ، ١٢٧١ – ١٩٥٢.

١٧. الزرقانی: محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفکر - بیروت، الطبعة الأولی ، ١٩٩٦، تحقیق : مکتب البحوث والدراسات.

١٨. الشیبانی: أحمد بن حنبل أبو عبدالله، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعیب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثانیة ١٤٢٠هـ ، ١٩٩٩م.

١٩. السبکی: تاج الدین بن علي بن عبد الکافي، طبقات الشافعیة الکبری، هجر للطباعة والنشر والتوزیع - ١٤١٣هـ، الطبعة : الثانیة، تحقیق : د. محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو.

٢٠. الصنعانی: أبو بکر عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق، تحقیق : حبیب الرحمن الأعظمي، المکتب الإسلامي – بیروت، الطبعة الثانیة ، ١٤٠٣.

٢١. الطبری: محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن غالب الآملي، أبو جعفر، جامع البیان في تأویل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاکر، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الأولی ، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٢٢. الطبری: محمد بن جریر أبو جعفر، تاریخ الأمم والرسل والملوك، دار الکتب العلمیة – بیروت، الطبعة الأولی ، ١٤٠٧.

٢٣. عبد الباقی: محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم.

۲۴. عتر: حسن ضياء الدين، وحي الله حقائقه وخصائصه في القرآن والسنة، دار المكتبي- سورية دمشق، الطبعة الأولى: ۱۴۱۹هـ ۱۹۹۹ م.
۲۵. العسقلانى: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، فتح الباري، عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر (مصور عن الطبعة السلفية).
۲۶. العقيلى: أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى، الضعفاء الكبير، تحقيق : عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
۲۷. الفيروزآبادى: محمد بن يعقوب، القاموس المحيط.
۲۸. القسطلانى: أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، ۱۳۲۳ هـ.
۲۹. القطان: مناع، مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى.
۳۰. مباركپورى: صفى الرحمن، خورشيد نبوت (ترجمهٔ فارسى الرحيق المختوم) مترجم: دكتر محمدعلى لسانى، ص: ۱۵۲، دانلودشده از سايت عقيده.
۳۱. المقدسى: شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، أضواء السلف – الرياض، الطبعة : الأولى ، ۱۴۲۸هـ - ۲۰۰۷ م.
۳۲. النسائي: أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمن، الضعفاء والمتروكين، دار الوعي – حلب، تحقيق : محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى ، ۱۳٦۹ هـ.
۳۳. النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، تسمية الشيوخ، دار البشائر الإسلامية - بيروت / لبنان - ۱۴۲۴ هـ / ۲۰۰۳ م، الطبعة : الأولى، تحقيق : قاسم علي سعد.
۳۴. النيسابورى: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مع الكتاب: تعليق محمد فؤاد عبد الباقي.

چیستی روشنفکر و روشنفکری

استاد عطاءالحق انس[1] و استاد عبدالحمید رفعت[2]

چکیده

ما درعلوم اجتماعی تعریف واحد و یکسان وهمگون از پدیده‌ها نداریم. زیرا نگاه‌های متعدد به پدیدۀ مد نظر از یک منظر صورت نمی‌گیرد. مفاهیم روشنفکر و روشنفکری نیز با این ابهام و ناهمگونی روبروست. دانشمندان هرکدام از روزنه‌ی بدان نظر انداخته وتعریف ارایه داده اند. کانت روشنفکر را به شخص که به بلوغ فکری رسیده و مستقل می‌اندیشد تعبیر نموده است. سقراط و افلاطون روشنفکران را آدم‌های صاحب وجدان خرده‌گیر جامعه تعریف می‌نمایند. ژان پل سارتر روشنفکر را آدم رسالتمند می‌شناخت و علی شریعتی روشنکفر را شخص خودآگاه و دارای رسالت اجتماعی می‌انگاشت. از سوی دگر هر مفهوم در چارچوب دانش خاصی، مفهوم خاص خودش را افاده می‌کند. در هر کانتکست یا چارچوب، مفاهیم معنی خاص را حمل می‌نمایند و از اعتبار خاصی برخوردار اند و بر اساس فهم معنای آن در جامعه نیز تعاملات صورت می‌پذیرد. مفاهیم اگر درست تعریف نگردد، مراد نظریه ها واندیشه ها دقیق دانسته نشده درعمل نیز دچار خطا و اشتباه خواهیم شد. با این حال از دل تعاریف وتلقی‌های متنوع و ناهمگون به تعریف نسبی یک مفهوم می‌توان رسید. درین مقاله تلاش شده است، مفهوم روشنفکر واکاوی، تعاریف آن توسط دانشمندان تبیین و خصوصیات شناسایی شود.

مقدمه

روشنفکر یا انتلکتوئل (Intellectual) به کسی گفته می‌شود که به‌عنوان یک اندیشمند به تصحیح اندیشه و فرهنگ جامعه مشغول است و با رویکردی انتقادی به‌واسطه‌ی فرهنگ و نظام اعتقادی با جامعه و نهادهای مختلف اجتماعی در ارتباط است. البته تعریف و مفهوم روشنفکری گاهی مورد مناقشه و اختلاف قرار دارد و با این تعاریف ساده حق مطلب در مورد ویژگی‌های روشنفکران ادا نمی‌شود؛ اینکه روشنفکر به چه کسی می‌گویند؟ و دارای چه ویژگی‌هایی است؟برای مثال برخی تعبیر روشنفکر را برای بخش خاصی از فعالان حوزه‌ی فرهنگ و اندیشه‌ورزی به‌کار می‌برند که در این عرصه‌ها شهرت دارند ، برخی دیگر نیز این اصطلاح را برای افرادی که تنها افکار و عقاید اصطلاحا بازتری دارند و نسبت به دیگران از گشودگی بیشتری برخوردارند، به‌کار می‌برند (مثلا نسبت به باورهای عرفی سنتی سخت‌گیری

---

[1] . عضو کادر علمی پوهنحی حقوق و علوم سیاسی، ۰۷۸۴۳۶۱۷۱۷ ، Ataulaqanas333@gmail.com

[2] . عضو کادر علمی پوهنحی حقوق و علوم سیاسی، ۰۷۷۵۹۴۱۹۷۱ ، Abdulhamidrafat@jmail.com

و تعصب ندارند). بنابراین باید ویژگی‌هایی را برای آن برشمرد تا با ابهام کمتری در شناخت روشنفکر و روشنفکری روبرو باشیم.

وازجهتی کاربردواژه روشنفکر درجامعه حساسیت ایجاد میکند ، چون یک طرف کلان اجتماع را به نحوی حقیرمیکند وازاین امتیاز محروم میسازد وازطرفی درجوامع دینی روشنفکربه معنی ی دین ستیز ورونشفکری پروژه ردوطرد دین پنداشته شده است درحالیکه ازمقاصد متعالی دین تنویرگری آدمیان ورهاسازی آنها ازقید وبند خرافات ومعبود های خیالی وافسانوی است . درگذشته به تبیین مسله روشنفکر وروشنفکری پرداخته شده است که هیچ کدام روی چند مشخصه آن وحدت نظرنداشته اند ، وازطرفی به تعاریف وتلقی های غربی آن بسنده کرده اند ، این مقاله درپی تبیین واژه روشنفکر وروشنکفری وازطرفی به بررسی تلقی داشنمدان غربی وشرقی پرداخته دیدگاه اسلام را به عنوان آخرین مکتب آسمانی نیزپیشکش نموده است .

فرضیه تحقیق

روشنفکر به طیف از اشخاص اطلاق می‌شود که نسبت به سایر افراد از آگاهی بیشتر برخوردار بوده خودآگاه، مسوول و منتقد وضعیت موجود است. این اشخاص توانایی نقد و ارایهٔ پیشنهاد برای تغیر را نیز دارند.

روشنفکری پدیده‌ای جهانی است و مثل همه جنبه‌های تمدن مدرن با گسترش و جهانگیر شدن آن تمدن جهانگیر شده است. بقیه بشریت هم از دست‌آوردهای آن برخوردارشده اند و هم از پی‌آمدهای گسترش و جهانگیر شدن آن آسیب دیده اند.

هدف تحقیق

شناخت مفهوم روشنفکر و پرداختن به رسالت، خصوصیات و شیوهٔ کار و فعالیت روشنفکران. سه ویژگی تعقل، آزادی‌خواهی و اصلاح‌گری، از دیرباز در میان انسانها و جوامع، خصوصا جوامع بشری وجود داشته و مورد توصیه و تشویق قرار گرفته است. البته علاوه بر این سه ویژگی فضایل مهم دیگری همچون حق‌جویی، حق‌طلبی، عدالت‌خواهی و بسیاری از فضایل دیگر نیز وجود داشته و دارد. از این رو باید گفت، بنا بر تعریف مذکور از روشنفکری در مقاله، روشنفکری نه تنها مقوله‌ای جدید نیست، بلکه مقوله‌ای ناقص است. مهم آن است که معنای عقل، آزادی و اصلاح‌طلبی در فرهنگ غرب، که زادگاه پدیده به اصطلاح روشنفکری است، با معانی این سه واژه در فرهنگ دینی، خصوصا فرهنگ اسلام، متفاوت است. عقل ابزاری در فرهنگ روشنفکری غرب برترین جایگاه را دارد و در هر تعارض و تزاحمی این عقل است که مقدم می‌شود. عقل، نقد هر چیزی غیر از عقل را جایز می‌داند؛ از این رو برخی از اندیشمندان غربی گفته‌اند در پروژه روشنفکری که اساس آن محوریت انسان است

روش تحقیق

مقاله هذا بر اساس روش تحقیق کاربردی یا Applied Research که با استفاده از نتایج تحقیقات بنیادی به منظور بهبود و به کمال رساندن ساختارها و الگوهای مورد استفاده جوامع دانشگاهی انجام شده است. باید خاطر نشان ساخت که روش تحقیق متذکره براساس (تحقیق کاربردی توسعه دانش کاربردی در یک زمینه خاص می باشد . در اینجا نیز سطح گفتمان انتزاعی و کلی اما در یک زمینه خاص است.)

پیشینهٔ تحقیق

پیش از این آثار ارزشمند در پیوند به موضوع روشنکفری نگاشته شده است؛ اما به طور ویژه به واکاوی معنی، تعاریف و مفاهیم ارزشی آن پرداخته نشده است. در این مقاله از آثار دانشمندان علی الخصوص حوزه فلسفه سیاسی استفاده شده است.

چیستی روشنفکری

۱. واکاوی لغوی

کلمه روشنفکر درزبان فارسی معادل Intellectuel درزبان فرانسوی وintelligentsia درزبان انگلیسی و واژه های متنور،متنورالعقل، مفکرومثقف درزبان عربی است .

درادبیات فارسی واژه ((روشنفکر)) کلمه ای است مرکب ازدو واژه ((روشن))و((فکر)) که ترکیبی وصفی به حساب می آید . درین ترکیب وصفی واژه ((روشن)) به عنوان وصف ،و واژه ((فکر)) به عنوان موصوف به کاررفته است. درفرهنگ دهخدا به نقل ازفرهنگ فارسی معین آمده است که روشنفکر،صفت مرکب است ومعنای (لغوی) آن عبارت است از((کسی که دارای اندیشه روشن است)).[۱]

چنانچه دیده میشود واژه ((روشنفکر)) واژه خارجی ووارداتی است که ریشه درزبان وادبیات اروپایی دارد ، که مشهورترین معادل آن درزبان های اروپایی واژه ((انتلکتوءل)) است که بسیاری ازپژوهشگران ،ریشه اصلی روشنفکررا همین واژه فرانسوی دانسته اند. این واژه درزبان فرانسه برگرفته ازواژه ((انتلکت)) به معنای قوه عقلی است . این واژه قرن ها باتوجه به ریشه لاتینی اش ،به معنای وصفی وبه عنوان صفت وبه معناهای ((عقلی))، ((عقلانی))،((فکری)) و((اندیشمندانه)) به کارمیرفت ، ودرزبان های اروپایی برای بیان مواردی چون ((کارفکری))، ((تصمیم عقلانی)) یا ((نظریه اندیشمندانه)) ازآن استفاده می شد.[۲]

معنای اصطلاحی روشنفکردرادبیات سیاسی معاصر امروزه درحوزه فارسی زبانان واژه ((روشنفکر)) به معانی مختلفی به کارمیرود که میتوان آن را دردومعناومفهوم کلی تقسیم بندی کرد.

---

[۱] - مرتضی معلم ،فرهنگ کامل جدید فارسی _ فرانسه ، موسسه انتشارات امیرکبیرتهران ، ۱۳۶۲ج۲ ص ۱۰۴۲

[۲] - داریوش آشوری، دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتب های سیاسی)، انتشارات مروارید، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸.

۱ معنای مثبت

عموما کلمه روشنفکر به معنای مطلوب ومثبت استفاده شده است، این معنای مثبت همچنان به صورت های مختلف به کاررفته است که میتوان آن را به سه دسته ی چون عام ، خاص ، واخص تقسیم نمود .

۱ _۱ معنای عام

درمعنای عام ، روشنفکربه کسی اطلاق میشود که دارای فکرونگاه روشن ونو وآگاه به عصروزمان خودش باشد ومتفکرانه بدور ازتعصبات واحساسات غیرمعقول ،به فکروعمل میپردازند درفرهنگ معاصرفارسی روشنفکربه شخص که دارای بینش آگاهانه ،منطقی ودورازخرافات وتعصب باشد اطلاق شده است .ازهمین جهت کلمه روشنفکری به نزد عامه مردم مفهوم مثبت ومطلوب وروشنفکریک نوع امتیازوافتخاربه حساب می آید.

۱-۲ معنای خاص

درمعنای خاص ((روشنفکر)) به کسی اطلاق میشود که نسبت به سایرافراد اجتماع یک سروگردن درهوشمندی ودانش وتفکر بلند باشد . نظریات وشناخت شان نسبت به انسان ، جامعه ،تاریخ وعالم هستی متفاوت ومحققانه باشد.

۱-۳ به معنای اخص

به معنای اخص به افرادی واژه روشنفکر را میتوان بکار برد که ازیک طرف ازتوانای فکری وعلمی درحدعالی برخورداربوده وازطرف ی خواهان نوگرایی ، وآوردن درگرگونی وتغیردرجامعه اند وبرای ارایه خدمت به جامعه ازهیچ نوع تلاشی دریغ نمی نمایند .

روشنفکری به معنای اخص را میتوان در دیدگاه های علی شریعتی روشنفکرتجدید گرای ایران نیزیافت به قول او روشنفکریعنی کسی که دارای فکرروشن وبازاست ،افرادی که محدود ومتوقف نیستند ، منجمند فکرنمی کنند ، آنها زمان وموقعیت خود وکشور را درک میکنند توان تحلیل واستدلال را دارند وبه وضع اجتماعی وجایگاه خویش آگاه بود واحساس مسولیت اجتماعی مینمایند .

۲ معنی منفی

معنی منفی روشنفکر ناظربه روشنفکران غیرحقیقی است . مقصدازین طیف شخصیت ها آنانی اند که که مولفه های کلی روشنفکربه معنی اخص (توان فکری وعلمی وخواهان پیشرفت وتحول) را دارند ولی الگوی آنها برای پیشرفت ،تحول ونوگرایی تیوری وعملکرداندیشمندان عصرروشنگری دراروپاست ومیشود که گفت که این طیف ازکانت متاثراند ونسخه اورا برای تحول ونگرایی رهگشا میدانند که درساله اش پیرامون روشنگری اصالت دادن به عقل وفهم فردی بشر را جان وروح روشنگری می نامد که این اصالت عقلی را در برابربینش مذهبی مطرح نموده وقرارمیدهد.[۱]

[۱] - رضا داوری اردکانی، رو شنفکری و رو شنفکران، مندرج در جریان رو شنفکری و رو شنفکران در ایران، گردآوردی و تدوین: حمید احمدی و محمد حسین فتاحیان، انتشارات به باوران، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۹، ص ۱۶.

تعاریف متفاوت از روشنفکر

«جلال آل احمد» نویسندۀ کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» توجیه بسیار جالبی از روشنفکر دارد. او می‌گوید: «روشنفکر کسی است که فارغ از تعبد و تعصب و به دور از فرمانبری، اغلب نوعی کار فکری می‌کند و نه کار بدنی و حاصل کارش را که در اختیار جماعت می‌گذارد، کمتر به قصد جلب نفع مادی می‌گذارد.

در تعریف دیگری که از مقوله‌های روشنفکری - به پیروی از فلاسفۀ یونان مانند سقراط و افلاتون - ارایه شده، روشنفکر «وجدان خرده‌گیر» پنداشته شده است. میشل فوکو، فیلسوف و متفکر فرانسوی با آن که در بسا موارد به گونه‌یی چیزی به نام مقولۀ روشنفکری را جدی نمی‌گیرد؛ اما تعریف روشنفکر را مبتنی بر دخالت وی در حوزۀ سیاست می‌داند. فوکو می‌گوید: «گمان می‌کنم تعریف روشنفکر ممکن نیست، مگر این که در این حال بر این تأکید کنیم که هیچ روشنفکری وجود ندارد که به نحوی درگیر سیاست نباشد.» این اشارۀ فوکو به گونۀ روشن، حضور روشنفکر را در فرایند سیاسی توجیه می‌کند. وی در ادامۀ این جستارش می‌افزاید: «مسألۀ دخالت روشنفکر در سیاست، مسألۀ توانستن و بایستن نیست، روشنفکر ضرورتا چنین می‌کند.» فوکو درپایان این جستار، توجیهی - هرچند برای جامعۀ فرانسه - از روشنفکر مطرح می‌سازد؛ اما این توجیه با وجود تأکیدش بر حضور روشفکر در آن جامعه، سرنخی از یک مفهوم به دست می‌دهد: «در فرانسه و به طور کلی در اروپا، روشنفکر به مثابۀ پیشگوی آیندۀ جامعه است و وظیفه‌اش پرداختن به چیزی است که می‌توان آن را ارزش‌های کلی و عام بشریت نامید.»

افزون بر آنچه گفته شد، ادواردسعید، اندیشمند دیگر، تعریف چند لایه از روشنفکر را مطرح می‌کند. سعید می‌نگارد: «روشنفکر انسانی است سکولار که نباید اجازه دهد باورهای ایدیولوژیک و مذهبی در قضاوت و کار های تحقیقاتی‌اش دخالت کند.»[۱]

منشاء مفهوم روشنفکری و پیشنه تاریخی آن

پدیدۀ روشنفکری را می‌توان به یک لحاظ پدیدۀ سده‌های اخیردانست. درگذشته‌های دورترهم افرادی بودند که از سر بصیرت و خردمندی به عالم وآدم نگاه می‌کردند و خود را حامل وحاوی نوعی رسالت می‌دانستند. این واژه که درانگلیسی Intellectual نامیده شده به معنای کسی است که بیدار شده و به خردآمده، بصیرت یافته و ازجمود و جزم اندیشی و وهم‌پرستی رها گردیده است. به لحاظ تاریخی از دو منظر می‌شود بدان نگاه کرد. به لحاظ جامعه‌شناسی و شکل‌گیری دورۀ روشنگری دراروپا.

۱. به لحاظ جامعه شناسی: جامعه شناسان معتقد اند که روشنفکر به عنوان یک تیپ اجتماعی متمایز، درواقع محصول رنسانس و فراماسیون دینی است. یعنی نهضت دین پیرایی مارتین لوتر در مسیحیت و در واقع روشنفکری را از فرزندان «عصر روشنفکری» و محصول «مدرنیته» می‌دانند. بعضی از

---

[۱]- روشنفکر کیست، روشنفکری چیست؟ گفت‌وگویی با جاوید فرهاد، شنبه ۱ جوزا ۱۳۹۵- ۳۱ ثور ۱۳۹۵ روزنامه ماندگار.

جامعه‌شناسان از روشنفکر تعبیر شبیه به این مضمون که درواقع روشنفکر«پیامبر مدرنیته» است دارند. کاری شبیه و نقش پیامبر را در جوامع انجام می‌دهد. واژه روشنفکر از قرن ۱۹ میلادی وارد ادبیات ملل شده است. به خصوص در فرانسه و در شوروی.[۱]

۲. به لحاظ عصر روشنگری در اروپا: تمدن غرب در فاصله قرون چهارم تا چهاردهم میلادی، یعنی در سراسر دوران که به قرون وسطی مشهور است. تمدن یکسره مسیحی بوده است؛ اما بازیافت مواریث فکر و فرهنگ و جهان‌نگری یونانی چه از رهگذر ترجمۀ متون گوناگون عربی به لاتینی و چه از رهگذر ترجمه‌های مستقیم آثار یونانی به زبان لاتینی در جنب علل و عوامل مهم دیگری همچون اختراع ماشین چاپ و شکل‌گیری حرکتهای اصلاح‌طلبانه و آزادیخواهانه‌ی که به نهضت اصلاح دین مشهورشد و به تأسیس پروتستانیزم راه برد به تدریج فضای ایجاد کرد که مهم‌ترین نطفه‌های تغیر جهان‌نگری غرب در آن منعقد گردید. از قرن پانزدهم تا قرن هفدهم میلادی درتاریخ اروپا به «رنسانس» معروف است که لفظا به معنای «ظهور یا تولد دوباره« است. این تولد دوباره چیزی جز بازیافت ادب واندیشۀ یونان باستان نبود. بنابرین نوع نگرشی که تحولات پس از قرن پانزدهم و به ویژه تحولات قرن هجدهم را به واسطه مرکزیت یافتن دوباره عقل در شناخت و تعریف عالم وآدم «تولد دوباره» غرب یونانی‌مدار بود. بنابرین مفهوم روشنگری برخاسته از عصر روشنگری است عصری که سراسر چالش و اشتیاق برای تغیر در تاریخ غرب پنداشته می‌شود. این دوره تحول طلبی از نیمۀ قرن هفدهم الی اخیر قرن هژدهم طول می‌کشد که مهم‌ترین بخش آن محدود کردن صلاحیت‌ها و نقش کلیسا در عرصۀ اجتماع، اقتصاد و سیاست بود. در همین دوره دانشمندان چون مارتین لوتر از درون کلسیا و جان هیگ و دیگران از عدم سلطه کلیسا بر جامعه گفتند و خواهان جدایی دین از نهاد سیاست شدند و در برابر آموزه‌های کلیسا و پاپها بحث خردورزی و عقل‌گرایی را مطرح کردند که اولین جرقه‌های روشنفکری در آن دوره محسوب می‌شود.

نگاه متفاوت علی شریعتی به مفهوم روشنفکری

اندیشمندان مختلف هرکدام از روشنفکری تعریفی ارایه داشته اند؛ اما اکثرا شاخصه‌های روشنفکری را انکار از قید و بند مذهب دانسته اند و برخی آنرا تفکر انتقادی بدون پیش‌فرض تلقی نموده اند. درین میان، دکتر علی شریعتی تعریف متفاوتی از روشنفکری ارایه داده است ممکن پاره‌های ازین تعاریف را نیز در برداشته باشد.

روشنفکرکسی است که نسبت به وضع انسانی خودش در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی که در آن است خود آگاهی دارد. این خودآگاهی، جبرا و ضرورتا به او احساس مسولیت بخشیده است. ازدید او روشنفکر خودآگاه و مسول است. اگر تحصیل کرده باشد موثرتر عمل می‌کند. برای جوامع عقب مانده و به بن بست رسیده هدایت داده و طرح عملی برای نجات و برون رفت پیشنهاد می‌کند. شریعتی روشنفکر

---

[۱]- روشنفکرکیست و روشنفکری چیست، دکترهمایون همتی، مجله نگاه شماره ۱٦۷ صفحه ۳٦ .

را شخص اگاه به زمان و مسول می‌پندارد که مستقلانه اندیشیده و به جستجوی راه‌های حل و تغیر است. به قول او روشنفکر وارث و ادامه‌دهندۀ کار گالیله‌ها، کپرنیک‌ها، سقراط‌ها، ارسطوها و بوعلی‌ها باشد. به نظر وی اساسا مسولیت و نقشی که روشنفکران امروز جهان دارند شبیه نقش پیامبران و رهبران الهی اند که رسالتمندانه به تنویر افکار اجتماعی پرداخته و به نبرد خرافه و وهم پرستی رفته اند. طوریکه مشخص شد روشنفکر در نگاه شریعتی دارای دوعنصراساسی است: یک) خود آگاهی تاریخی واجتماعی داشته باشد و دو) احساس مسولیت نسبت به جامعه داشته باشد. به عبارت دیگر روشنفکر مد نظرشریعتی «زمان شناس» و «مکان شناس» و در عین حال مسول و رسالتمند است.در پردایم فکری شریعتی روشنفکری یعنی «خوداگاهی و حرکت» مکان‌شناسی و ادای رسالت اجتماعی در برابرتاریخ.[۱]

آسیب شناسی روشنفکران شرقی از منظرشریعتی

ازنوشته ها و یادداشت های علی شریعتی بر می‌آید که او چندان از روشنفکران حوزۀ تمدنی ما دل خوش ندارد. یک‌سره برآنها خرده می گیرد و به نحوی مقلدان و رهروان وضع‌نشناس و مکان‌نشناس خطاب شان می کند. به زعم او روشنفکران ما با تقلید محض ازقالب‌ها واندیشه‌های غربی و تزریق آن در جامعه بدون در نظرداشت تفات‌های فرهنگی و تاریخی میان جوامع ما و جوامع غربی کار عاقبت‌نیندیشانه انجام می‌دهند. اوموارد را در باب آسیب‌شناسی روشنفکران شرقی بخصوص ایرانی یادآوری می‌نماید که مهم‌ترین آنرا مرورمی کنیم.

۱. انزوای روشنفکران از جامعه و بیگانه شدن آنان با مردم عام.
۲. تقلید محض از قالب‌ها و اندیشه‌های غربی و تزریق آن در جوامع شرقی اسلامی.
۳. خود را گروه مجرد و مجزا از جامعه و زمان خواندن .
۴. با تاسف اکثرا روشنفکران ما در جوامع اسلامی و به طورکلی در کشورهای شرقی ادبیات فکری ذهنی و اعتقادی شانرا از ادبیات غربی گرفته اند. آنها بر اساس یک زیربنای اجتماعی بامذهب شان و با نقش خاص مذهبی که درتحکیم قرون وسطی و نظام قرون وسطایی بازی می کرد درافتادند و برای پیشرفت و پیشبرد طبقۀ خودشان و برای از بین بردن بسیاری از قوانین و مقررات و اعتقادات راکدی که به زیان حرکت و پیشرفت کلی انسانی بود. مکتب های ضد مذهبی و ضد کاتولیک را بنا نهادند. ما نیز بدون آن که در چنان موقعیتی باشیم و مذهب ما نقشی همسان با مذهب آنها داشته باشد، اندیشه‌های آنان را گرفتیم و بر مبنای اعتقادات غرب، عقیده اجتماعی ساختیم. این است که مبارزۀ روشنفکر در قرن شانزدهم و هفدهم علیۀ مذهب موجود و حاکم، در قرون وسطی بطور موقت و در زمان خودش، مبارزه‌ی مترقی است. ما تکرارآن حرف‌ها، به وسیلۀ روشنفکر ما از لحاظ اینکه آن عقاید باتجربه اجتماعی محیطش وابستگی ندارد و مذهبش بی‌شباهت به مذهب اروپایی است

[۱]- روشنفکری و مسولیت‌های او در جامعه، تهران، حسینیه ارشاد، بی

وتضادهای طبقاتی و به طورکلی وضع اجتماعی خاص خودش را دارد، نقش منفی می یابد و هیچ تحرک راستینی را ایجاد نمی‌کند.

۱. روشنفکران غرب با باورهای تازهٔ شان در قرون شانزده و هفده نقش مثبتی ایفا کردند و باعث تحرک و سازندگی شدند و راه پیشرفت دانش و آگاهی را گشودند. اختراعات و اکتشافات مختلف علمی را ممکن ساختند؛ اما همان شعارها و بینش‌ها در شرق اسلامی تنها دو نتیجه داشت. اول اینکه جامعه متوجه نشد که روشنفکرانش چه می‌گویند، چون جامعهٔ ما زبان روشنفکر را نمی‌فهمند و نقاط که روشنفکر تکیه می‌کند و انتقاداتی‌که می‌کند هیچ تناسبی با متن زندگی توده‌های محروم ما ندارد. از آنجا که روشنفکران اروپا در متن جامعهٔ شان در متن کلیساهای کاتولیک، در متن مراسم و عقاید مذهبی جامعه و مثل ماهی در دریای توده و جامعهٔ شان شناور بودند و به هدایت و تصفیهٔ افکار و مبارزه با خرافات می‌پرداختند؛ اما روشنفکران ما چون ازمتن جامعه نروییده اند و درخارج ساخته شده اند و قشری استند نتواسنتند درجامعه و توده نفوذ کنند. اینست که جامعه شرقی، قشر روشنفکری داریم؛ اما نهضت روشنفکری نداریم.[1]

ویژگی‌ها روشنفکران

۱. نخستین ویژگی یک روشنفکر را می‌توان «اندیشه‌ی تحلیلی» دانست. حتی واژه‌ی ″Intellectual″ به معنای تفکیک و تجزیه و تحلیل کردن نیز است. اینکه شخص مسائل را به صورت عقلانی از هم تفکیک کند. این نکته در ظاهر ساده به نظر می‌رسد؛ اما از اهمیت به‌سزایی در عقاید و افکار آدمی برخوردار است.

۲. ویژگی دوم روشنفکران «اندیشهٔ انتقادی» داشتن آنهاست. علاوه بر اینکه روشنفکران همواره با رویکرد انتقادی با جامعه و فرهنگ و عقاید آن مواجهه‌ی انتقادی دارند، نسبت به عقاید خود نیز دارای اندیشه و رویکرد انتقادی استند. یعنی هر عقیده و باوری را به محک عقل گذاشته و از فیلتر انتقاد عبور می‌دهند و به عبارت دیگر با تعبد و پیروی کورکورانه - نسبت به هر گرایشی- همدلی ندارند.

۳. روشنفکران که البته کمی مورد مناقشه قرار دارد رواداری، گشودگی و مدارا نسبت به باورهای دیگر است. به دیگر سخن ابزار اصلی روشنفکر دیالوگ یا همان گفتگو است و هیچ‌گاه تمایل به بستن باب گفتگو ندارد و همواره در جهت گشایش مسیر آزاداندیشی و گفتگو می‌کوشد. بدیهی است که منظور از این مدارا و آزاداندیشی، نسبت به مخالفان و دگراندیشان است، یعنی کسانی که عقیده و نظری مغایر و مخالف با او دارند.

۴. روشنفکری آشنایی با علوم و دانش جدید است؛ البته این تصور خطاست که گمان کنیم تحصیلات و تخصص بالای دانشگاهی به معنای روشنفکری است. تحصیلات و تخصص ارتباطی با روشنفکر

---

[1]- روشنفکری ومسولیت‌های او درجامعه، تهران، حسینیه ارشاد، بی تا، ص ۳، علی فیاضی.

بودن یا نبودن افراد ندارد. روشنفکران معمولا در نقش پل میان دانش تخصصی و مردم ظاهر می‌شوند.

۵. روشنفکران توجه و دغدغه‌های اخلاقی و انسانی است. به این معنا که همواره نسبت به جامعه و «دیگری» احساس مسئولیت اخلاقی و انسانی دارند و به همین سبب، چنانچه در طول تاریخ روشنفکری مشاهده شده، ممکن است متحمل هزینه‌های سنگینی شوند.

٦. همانطور که ذکر شد روشنفکران تمرکز ویژه‌ای بر مسائل فرهنگی و اصلاح آن دارند. بنابرین اغلب توجه ویژه‌ای به ابزارهای مؤثر فرهنگی مانند هنر، ادبیات، سیاست، حقوق، مسائل اجتماعی و دیگر ابزارهای تاثیرگذار فرهنگی دارند.

۷. اگر قرار باشد وجوه سلبی ویژگی‌های روشنفکران را تبیین کنیم، علاوه بر اینکه روشنفکری از دانشگاهی بودن و متخصص بودن متمایز است همچنین روشنفکری از فعال سیاسی بودن نیز متمایز است. ممکن است کسی هم روشنفکر، هم متخصص و دانشمند و هم یک فعال سیاسی باشد؛ اما دانشمند بودن وی ربطی به روشنفکر بودن یا نبودن او ندارد. همان‌طور که فعال سیاسی بودن او ربطی به روشنفکر بودن وی ندارد. این تلقی خطاست که فعال سیاسی، یک اکتیویست که فعالیت سیاسی دارد را به دلیل فعالیت‌های سیاسی‌اش روشنفکر بدانیم.

۸. روشنفکری نوعی استقلال اعم نسبت به مردم و به حکومت‌ها است. روشنفکر سرباز کسی نیست. نه مردم و نه حکومت. زیرا کار روشنفکر نقد است، نقد به فرهنگ و نقد به مردم. به عبارت دیگر ستایشگر جامعه برای تأیید و جلب نظر آنها نیست.

۹. ویژگی آخری که در اینجا بدان اشاره می‌شود عدم انفعال است. یک روشنفکر منفعل نیست، یعنی در برابر مسائل مختلف دغدغه دارد و کنش‌گر است. به این معنا روشنگر نیز هست. همان‌طور که از اسم او برمی‌آید کار او نور انداختن بر تاریکی‌ها و روشنگری است. پس چنانچه در ابتدا اشاره شد، به صرف اینکه کسی در اندیشه‌ی خود دارای برخی از ویژگی‌های ذکر شده بود، نمی‌توان او را روشنفکر خطاب کرد. منبع: آرین رسولی، انتلکتوئل، دریفوس، روشنفکر، روشنفکری، روشنگری، محاکمه دریفوس.

تلقی های عمده از روشنفکری

با بررسی مفهوم روشنفکری بر می‌آید که ازآن تلقی‌های گوناگونی وجود دارد که عبارت اند از تلقی دینی، لاییک، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی. هرکدام نیازمند توضیح وتبیین جدا است. این مقاله گنجایش آنرا ندارد؛ اما درینجا به دونوع تلقی مهم از روشنفکری که همانا روشنفکری سیاسی و روشنفکری فرهنگی است می‌پردازیم.

۱. تلقی سیاسی ازروشنفکری: روشن فکران سیاسی همواره دغدغۀ شان پرداختن به نظام سیاسی و اصلاح و یاهم تغیرآن است. آنها مهم‌ترین و سودمندترین کار را مقابله و درافتادن با نظام حاکم

می‌دانند و به شیوه‌های مختلفی چون حرکت‌های مدنی، اعتراض، نقد، اپوزیسیون تشکیل نهادهای مدنی، تظاهرات در برابر نظام قرار می‌گیرند. روشنفکران سیاسی خودشان را نمایندهٔ مردم می‌انگارند و به جهت همین سخنگویی و نمایندگی به نقد نظام سیاسی دست می‌یازد. چون عامل اصلی عدم ترقی کشور و فلاکت مردم را موجودیت نظام ناسالم سیاسی و حاکمیت مستبد آن می‌دانند که از یکطرف روش‌های چون عدالت و مدارا پشت پا زده اند و از جهت دیگر به وظایف اصلی شان که فراهم کردن تسهیلات و اسباب آرامش مردم و رفاه آنان است نپرداخته است.

مصطفی ملکیان ضمن توضیح تلقی سیاسی ازروشنفکری و نقدی که برین طیف روشنفکری دارد می‌نوسید: کسی‌که از روشن‌فکری تلقی سیاسی دارد کاملا مستعد است که به عوام‌زدگی و عوام‌فریبی دچار شود و حال آنکه در تلقی فرهنگی از روشنفکری؛ چنین نیست و مخاطب اصلی روشنفکری مردم اند نه دولت مردان. روشنفکر که از شان خود تلقی سیاسی دارد چون خود را نماینده و سخنگو مردم و ناقد نظام سیاسی می‌داند بالطبع ازبان و واژه‌های بهره می‌جوید که رجال سیاسی و قدرتمندان و قدرت‌مداران عرصه سیاست بفهمند. چرا که آنان مخاطبان واقعی اویند وچندان التفاتی به این ندارند که خود مردم نیز سخنش را فهم نکنند. کسیکه ازروشنفکری، تلقی سیاسی دارد به نوعی به آسان‌گیری و شتاب‌زدگی مبتلااست. آسان‌گیراست چون می‌پندارد که به صلاح آمدن وضع وحال جامعه باصرف دگرگونی درنظام سیاسی حاکم برآن جامعه ممکن و میسر است. شتاب‌زده از آنست که می‌خواهد این کار طی چندین سال به انجام برسد و ثمردهد.

۲. تلقی فرهنگی ازروشنفکری: مهم‌ترین وظیفه و رسالت یک روشنفکر نقد جامعه، سنت، فرهنگ، رفتارها، کردارها، ایده‌ها و حتی ادیان است که این نقدها معمولن جنبه اصلاحی داشته و در جهت برچیدن موانع عینی و ذهنی فراراه پیشرفت نوع بشر صورت می‌گیرد. اگر ما نظریات روشنفکران را نمی‌داشتیم، طبیعی است که جوامع بشری حالت ایستا و غیر متحرک می‌داشت و شاید هنوز هم انسان‌ها در مرحله از شکار باقی می‌ماندند و آفتاب، مهتاب، ستاره گان و حیوانات را خدای خود می‌پنداشتند.

درتلقی فرهنگی ازروشنفکری، روشنفکر در گام نخست ناقد مردم است. با نقد فرهنگی شهروندان جامعهٔ خویش را متوجه مشکلات و آسیب‌های داخلی می‌کند. بدین معنی که روشنفکر فرهنگی عامل اصلی مشکلات را در خود مردم و جامعه و ارزش‌های آن می‌بنید، نه در دستگاه حاکم. یعنی این موجودیت، خرافه، باورهای نادرست، سنت‌ها و عادات و تقالید گمراه کننده است که جامعه و شهروندان را در اسارت خویش نگهداشته است و باعث دوام سلطهٔ دم و دستگاه حاکمان مستبد گردید است. درین تلقی اولا مادر همه مشکلات همین مشهودات، مقبولات، مسلمات، مظنونات، موهومات و مخیلات اند وکار روشنفکر، در اصل تقد اینهاست. بنابرین بر روشنفکر فرض است که سقراطوار، عقاید عامهٔ مردم را شرحه شرحه و تا آنجا که می‌تواند تجزیه و تحلیل کند و حق و باطل و معتبر و نامعتبر و صحیح و سقم و صادق وکاذب آنها را از هم بازشناسد و به مردم نیز بشناساند. آنچه مهم است، پاسداشتن و حراست

مصالح مردم است. اینکه مصالح و مفاسد کدام هایند با برهان و دلایل متین و قاطع باید تشخیص داد نه براساس مرجعیت‌های ایدولوژیک و اقوال وآرای خودی وتحکیم شخصی بلادلیل.

نتیجه گیری

۱. طوریکه گفته آمدیم درتلقی روشنفکری فرهنگی مخاطبان اصلی مردم اند. پس زبان روشنفکر باید چنان باشد که مردم بفهمند چون زبان تخصصی روشنفکرانه قطعا برای مردم زبان نامفهوم خواهد بود وکلمات پیچیده و لفاظی‌های فضل‌فروشانه به معنی عدم جوشیدن روشنفکر با مردم و جامه است. وقتی جامعه مراد و مقصد روشنفکر را نداند قطعا با او بیگانه اند. چه بسا که علیهٔ او قرارخواهند گرفت.

۲. در تلقی فرهنگی روشنفکری باور اینست که اگر وضع و حال مردم تغیر نکند و کماکان با همان سیرت و سان بماند، حتی با فرض اینکه صد بار دگرگونی سیاسی را هم اگر شاهد باشیم شاهد بهبود و پیشرفتی واقعی و ماندگاری نخواهیم بود زیرا تغیر وضع و حال فکری و فرهنگی بسیار دشوارتر و کندتر ازآنست که در نگاه نخستین به نظر می‌آید.

۳. پس برای اصلاح فکری فرهنگی جامعه باید اهتمام بیشتر نمود. چون درین تلقی، روشنفکر در صدد این نیست که با هر قیمتی، هویت مردم حفظ و تثبیت گردد و فقط دنبال احقاق حقوق اجتماعی مغفول‌مانده از نظام سیاسی برود. چنانچه آموزه‌های همهٔ ادیان نیز می‌رساندکه تا وضع و حال درونی، باطنی، انفسی آدمیان دگرگونی مطلوب نیابد وضع و حال بیرونی ظاهری وآفاقی آنان دگرگونی مطلوب نخواهد یافت.

۴. از توضیحاتی که پیرامون تلقی فرهنگی از روشنفکری ارایه شد و صفات که برای روشنفکر فرهنگی بیان شد دانسته می‌شود که این صفات برگرفته ازصفات انبیاست. انبیایی الهی هدف فرهنگی و اصلاح‌گرایانه داشتند و در درجهٔ اول به دنبال اصلاح فرهنگی بودند و اصلاح سیاسی را روبنا می‌دانستند و همچنان پیامبران الهی ناقد مردم بودند و همواره تأکید داشتند که ای قوم ازپرستش بتها وگوساله و سنگ‌ها بپرهیزید و به سوی توحید و یکتاپرستی برگردید. با این وجود از اصلاح و قیام نظام‌های سیاسی وقت هم غافل نمانده اند.

منابع

۳. قرضاوی، یوسف، بیداری اسلامی، مترجم: زاهد ویسی، ایران، انتشارات احسان.

۴. حنیف، عزیزاحمد، رآمدی بر جنبش های اسلامی معاصر، کابل، انتشارات نویسا.

۵. معلم، مرتضی، ۱۳۶۳، فرهنگ کامل جدید فارسی، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

۶. روشنفکر کیست، روشنفکری چیست؟ گفت‌وگویی با جاوید فرهاد، شنبه ۱ جوزا ۱۳۹۵- ۳۱ ثور ۱۳۹۵ روزنامه ماندگار.

۷. داوری اردکانی، ۱۳۷۹، رضا، روشنفکری و روشنفکران مندرج در جریان روشنفکری و روشنفکران در ایران، گردآوری و تدوین: حمید احمدی و محمد حسین فتاحیان، ایران، انتشارات به باوران.
۸. آشوری، داریوش، ۱۳۷۸، دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتب های سیاسی)، تهران، انتشارات مروارید.
۹. همتی، دکتر همایون، روشنفکر کیست و روشنفکری چیست، مجله نگاه، شماره ۱٦۷.
۱۰. ارشاد، حسینیه، بی تا، روشنفکری و مسئولیت های او در جامعه، تهران.
۱۱. رسولی، آرین، انتلکتوئل، دریفوس، روشنفکر، روشنفکری، روشنگری، محاکمه دریفوس.
۱۲. گزارش تحلیلی موسسه مطالعاتی شرق شنبه ۲۴ آذر ۱۳۹۸.

په پښتو ژبه د مقالو لنډيز

د افغانستان د نوي کيدونکي انرژۍ سرچينې: ننګونې، د پالیسۍ چوکاټ، او سپارښتنې

عزت الله زهير د سلام پوهنتون د اقتصاد پوهنځی استاد

او دوکتور عبدالله صادق د سلام پوهنتون د اقتصاد پوهنځی استاد

د څېړنې لنډيز

افغانستان، چې يو مخ پر ودې هېواد دی، په پام کې لري چې تر ۲۰۳۲ کال پورې د خپلې برېښنا ۱۰ سلنه د تجديد وړ سرچينو څخه توليد کړي، تر څو په وارداتي برېښنا انحصار، د کليو د بريښنا د تشې او د چاپېريال د خرابوالي په څېر ننګونو باندې بريالي شي.

دا لنډه څېړنه د ثانوي معلوماتو راټولولو د ميتود په کارولو سره د بالقوه امکاناتو ، اوسني ظرفيت او راتلونکي پلانونو په شمول د افغانستان د نوي کيدونکي انرژي منظرې پراخه بياکتنه وړاندې کوي. د اوبو، لمر، باد او بايوماس په برخه کې د نوي کيدونکي انرژۍ د پراخ ظرفيت سره سره، په دې اړه په هېواد کې ننګونې لکه ناڅرګنده پاليسۍ، محدود متخصص کدرونه، امنيتي خطرونه، او د عامه ښکيلتيا په مخ کې خنډونه شتون لري.

د دې خنډونو د له منځه وړلو لپاره، د نوي کيدونکي انرژۍ اړوند د روښانه ملي پاليسي درلودل، د اداري ظرفيت لوړول، او عامه - خصوصي مشارکت ته وده ورکول مهم دي. په دغو ننګونو باندې بريالي کيدل کولی شي له افغانستان سره د نوي کيدونکي انرژۍ د اهدافو په ترلاسه کولو کې مرسته وکړي، پداسې حال کې چې د سولې رامينځته کېدل، د دولت جوړونې هڅې، او د اقليم د بدلون د خطرونو د راکمولو هڅې هم په دې کار کې ګټور واقع کېدلی شي.

کليدي کلمې: افغانستان، ظرفيت لوړول، د تجديد وړ انرژي، انرژۍ ته لاس رسی، بريښنا، د انرژۍ پاليسي،

ملخصات البحوث باللغة العربية

الضرائب وحكمها الشرعي

الأستاذ الدكتور مصباح الله عبدالباقى رئيس جامعة سلام_افغانستان

ملخص الورقة:

لقد تناولت هذه الدراسة مسألة بالغة الأهمية، وهي حكم أخذ الضرائب وفق رؤية الاقتصاد المعاصر في ضوء الشريعة، وتكمن أهمية هذه المسألة في اختلاف الآراء حولها، وقد حاولت الدراسة أن تحدد موافقة هذه الآراء مع الشريعة ومعارضتها لها.

ومن أجل دراسة حكم الضرائب المعاصرة في ضوء الشريعة، لا بد من معرفة ماهية هذه الضرائب وحقيقتها بشكل دقيق، لذلك تناولنا في الفصل الأول تعريفا مختصرا بالضرائب المعاصرة، ولذلك لنتمكن من الحكم عليها بالصحة والخطأ، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

أما القضية الثانية التي تحتاج إلى بحث في سياق تحديد الحكم الشرعي على الضرائب المعاصرة، فهو البحث عن مصادر ميزانية الدولة في الإسلام، هل حدد الإسلام هذه المصادر تحديدا لا يمكن الزيادة عليها، وبتعبير آخر هل هذه المصادر توفيقية أم توقيفية، أي أن فيها مجالا للاجتهاد أم لا؟ وهل يمكن إضافة مصادر أخرى غير تلك المذكورة في النصوص الشرعية أم لا؟ ونتيجة لبحث هذا القضية تبين أن الشرع قد حدد عددا من المصادر لتمويل موازنة الدولة الإسلامية، ولكن بما أن هذه القضية تتعلق بالمعاملات التي الأصل فيها الإباحة، فهي مسألة اجتهادية، و لا تقتصر مصادر تمويل موازنة الدولة الإسلامية في هذه المصادر المنصوص عليها في الشرع، ومن هنا فإننا نرى أنه قد أضيف إليها مصادر جديدة في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فتوصلنا من خلال البحث إلى جواز الاستفادة من أي مصدر تمويلي كمصدر لموازنة الدولة بشرط أن لا يوجد مانع شرعي من ذلك.

أما القضية الثالثة التي كانت مهمة في طريق الوصول إلى حكم الضرائب، هي أن المانع الوحيد من الناحية الشرعية في تحصيل الضرائب الإجبارية من قبل الحكومة، هو أن الشريعة تحرم التصرف في ملك الغير من غير طيبة نفسه، وتحصيل الضرائب الإجبارية يعتبر تصرفا في ملك الغير من غير رضاه و من غير طيبة نفسه.

والقضية الرابعة التي كان من المفروض أن يتم البحث عنها في طريق الوصول إلى حكم الضرائب، هي عن طريقة رفع هذا المانع الشرعي الوحيد (وهو أخذ أموال الناس من غير طيبة أنفسهم)؟ ففي الأحوال التي يزول فيها المانع المذكور يجوز فيها تحصيل الضرائب، والأحوال التي يبقى فيها ذلك المانع الشرعي

قائما يكون تحصيل الضرائب غير مشروع. وفي نهاية البحث تم التوصل إلى أنه يمكن إزالة هذا المانع الشرعي في الحالتين التاليتين:

أولا: حالة الاضطرار التي يجوز فيها للدولة الإسلامية أن تتعامل مع أملاك الناس على أنها مال مباح، وقد تم تحديد حالة الاضطرار في ضوء تصريحات الفقهاء في موضعه في البحث.

ثانيا: لا يجوز تحصيل الضرائب في الأحوال العادية (الحالات غير الاضطرارية) إلا عندما يتعهد الشعب طوعا بدفع الضرائب عن طريق نوابه، وسيكون هذا الوعد وعدا ملزما أو عند ما يتم إبرام عقد دفع الضريبة بين الشعب وبين الدولة بشروط معينة، أي يجب أن يكون هناك عقد إجمالي (من خلال دستور الدولة) بين الحكومة والشعب على دفع الضرائب، و بناء على ذلك العقد الإجمالي يتم إبرام عقد مفصل بين نواب الشعب و بين الحكومة في بداية كل سنة يتم بموجبه تحديد المبلغ الذي يتم دفعه من قبل كل مواطن، ويتم من خلال هذا العقد تحديد قيمة الضريبة التي يتم تحصيلها وبأي شروط؟

خلاصة القول أن الضريبة هي حاجة الدول، وبدونها لا تستطيع الحكومات والدول في العصر الحديث أن تتقدم، ولكن يجب على الحكومات الإسلامية أن تأخذها على نحو يتماشى مع شرع الله عز وجل، وهذا ما تم بحثه في هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: الضريبة، الموازنة، مصادر الموازنة، الضرائب الاضطرارية، الضرائب العادية.

دور الوقف في تقسيم وتعريف الآيات القرآنية إلى المحكم والمتشابه عند علماء التفسير المتقدمين.

الأستاذ الدكتور محمد مزمل اسلامى أستاذ مشارك بجامعة التعليم والتربية بكابل

ملخص الورقة:

لقد اختلفت آراء علماء التفسير المتقدمين حول تعريف وتقسيم الآيات القرآنية إلى الآيات المحكمة والآيات المتشابهة، حيث قسموا الآيات المتشابهة إلى أنواع مختلفة وعرفوها بطرق مختلفة. وكان للوقف في الآية المتعلقة بالإحكام والتشابه دور أساسي في هذا التقسيم وتلك التعريفات المتنوعة، ونقصد بذلك الوقف في قوله تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب".

حاولنا في هذا البحث المختصر أن ندرس هذا الدور الذي لعبه الوقف في تعريف المتشابهات وتقسيم الآيات القرآنية إلى المحكم والمتشابه عند المتقدمين من علماء التفسير.

لقد استند علماء التفسير المتقدمون في تعريفهم للمحكم والمتشابه وفي تقسيمهم للآيات القرآنية إلى المحكم والمتشابه على "الوقف" الوارد في الآية المذكورة في موضعين، فقد رجح بعضهم الوقف في موضع وأهمل الوقف في موضع آخر، كما رجح البعض الآخر الوقف في الموضع الثاني وأهمل الوقف في الموضع الأول، بينما اعتبر مجموعة منهم الوقف في الموضعين.

أما الجمع الذي رجح الوقف على لفظ الجلالة في قوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم" عرف المتشابهات بأنها ما لا يعلم تأويلها إلا الله سبحانه وتعالى.

وأما الجمع الذي رجح الوقف على لفظ "العلم" في "والراسخون في العلم" وأهمل الوقف على لفظ الجلالة في الآية المذكورة، فقد رجحوا في تعريف المتشابه أنها مما يعلم أهل العلم تأويلها.

وأما من نظر إلى الوقف في الموضوعين واعتبرهما فقد قسموا المتشابه إلى قسمين، وعرف كل قسم بتعريف مستقل، فالنوع الأول من المتشابهات عند هؤلاء ما لا يعلم تأويلها إلا الله سبحانه وتعالى، والنوع الثاني من المتشابه ما يعلم تأويله العلماء الراسخون من بين عامة المسلمين أيضا، وهذا هو الرأي الراجح في تقسيم وتعريف المتشابه، وهذا هو الموقف الصحيح في اعتبار الوقف الوارد في الآية الكريمة.

الكلمات المفتاحية: التأويل، تفسير العلماء، المتشابهات، المحكمات، الوقف.

اللاجئون الأفغان في باكستان، الترحيل القسري وعواقبه

نصير أحمد نويدي محاضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة سلام

و فتيح الله أحدي محاضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة سلام

ملخص الورقة:

حاول هذا المقال الموجز أن يقدم تصويرا إجماليا لوضع اللاجئين الأفغان التاريخي والحالي في باكستان من حيث الكم والكيف من خلال الإحصائيات المعتمدة، لقد قررت الحكومة الباكستانية المؤقتة في أكتوبر/تشرين الأول ٢٠٢٣ ترحيل ١,٧ مليون لاجئ أفغاني لا يملك وثائق قانونية - بحسب قولها - على الفور من باكستان. وقد حاول الباحث أن يناقش في هذا المقال دوافع الترحيل القسري للاجئين الأفغان بهذه العجلة وفي طقس غير مناسب في البلدين؛ المنشأ والمهجر. توصل البحث إلى أن قرار الحكومة الباكستانية بترحيل اللاجئين الأفغان قرار سياسي وأمني ولا يرتبط بشكل مباشر بوضع اللاجئين أنفسهم. كما تم تحليل ردود الأفعال الإيجابية والسلبية داخل باكستان وعلى المستوى الدولي على عملية ترحيل المهاجرين، مما يوضح أنه بشكل عام فإن مستوى الانتقادات والمعارضة لهذا الإجراء من جانب الحكومة الباكستانية أشد من الاستحسان والموافقة. وقد تمت في آخر المقال مناقشة التبعات الإنسانية للترحيل القسري للمهاجرين وآثاره على العلاقات بين البلدين، كما أظهر المقال النتائج السلبية لهذا الإجراء، التي ستظهر في صورة من مزيد من التدهور في العلاقات بين كابول وإسلام آباد في مختلف المجالات. وفي نهاية المقال تم تقديم اقتراحات للجهات المعنية للتعامل الصحيح مع قضية اللاجئين والعائدين.

الكلمات المفتاحية: اللاجئون الأفغان، الترحيل القسري، مفوضية اللاجئين الأفغان في باكستان

حماية المقدسات الدينية وضرورة تجريم الإساءة إليها في القوانين الدولية

عبد الناصر أميني محاضر بجامعة غالب هرات

ملخص الورقة:

إهانة المقدسات ليس أمرا جديدا ولا يقتصر على دين معين، بل وكانت إهانة المقدسات الدينية، مثل: إهانة الآلهة، والكتب السماوية، والأنبياء، والتقاليد والتعاليم الدينية، وإهانة الأوقات والأماكن المقدسة وسائر الطقوس الدينية، وسيلة لإثارة لأنصار تلك الديانات عبر التاريخ. لأن أهمية الدين في حياة الإنسان واحترام المقدسات الدينية لا تقبل أبدا إهانة الدين والاعتداء عليه وقلة الأدب في حقه. ومن هنا تطرح نظرية حماية المقدسات الدينية وضرورة تجريم الإساءة إليها على مستوى الدول.

والبحث الذي بين يديكم قد كتب وفق المنهج الوصفي التحليلي وباستخدام البيانات المكتبية، ويسعى للتعبير عن هذه الضرورة من خلال الإجابة على السؤالين التاليين: لماذا يجب حماية المقدسات الدينية والحفاظ عليها؟ وهل يجب تجريم إهانة المقدسات الدينية في القوانين الدولية؟

ومن نتائج البحث أن: أهمية التدين في حياة الناس واحترام المقدسات الدينية لا تقبل الإهانة والانتهاكات بحال من الأحوال. وأن القوانين الدولية لتعترف بالحرية الدينية، لكنها لا تملك آلية وقائية لحماية المقدسات الدينية أو منع الإساءة إليها. ومن الواضح أن الحق في حرية المعتقدات الدينية يخلق التزامات على الآخرين، رغم ضمان الحق في حرية التعبير لهم، إلا أنهم لا يستطيعون انتهاك وإهانة خصوصية الآخرين؛ لأن إهانة معتقد الآخر لا يمكن تبريرها في أي معتقد، وهذا النوع من الإهانة يتعارض مع حقوق الإنسان الأساسية، ولها تأثير لا يمكن إنكاره في خلق الكراهية وقطع العلاقات الإنسانية، ولا يمكن أنها سوف تؤدي إلى خلق جو من الكراهية والعنف. وهنا تتجلى ضرورة تجريم إهانة المقدسات الدينية، خاصة إذا حصلت تلك الإهانة على المستوى الدولي، وسيتمكن تجريم إهانة المقدسات من إجبار جميع الدول على اتخاذ خطوات استباقية ووضع ضوابط وقائية في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: الإهانة، المقدسات الدينية، التجريم، القوانين الدولية

دراسة الروايات التي تتهم النبي عليه السلام بمحاولة الانتحار

إنعام الله رحماني محاضر بكلية الشريعة جامعة سلام

والدكتور عبد الوهاب حسام محاضر بكلية الشريعة جامعة سلام

ملخص الورقة:

هناك روايات كثيرة وبألفاظ مختلفة في كتب التاريخ والحديث عن فترة انقطاع الوحي وما تعرض له النبي الكريم -صلى الله عليه وسلم- من الحزن العميق بسببه. وقد تحدثت الروايات الصحيحة والثابتة عن نزول الوحي في عالم اليقظة ثم انقطاعه لأيام معدودات؛ ولكن الروايات غير الموثقة تتحدث عن أن الوحي في تلك الفترة كان مناميا و تتحدث كذلك عن محاولة النبي صلى الله عليه وسلم الانتحار بسبب انقطاع تلك المنامات.

جميع روايات صحيح البخاري في هذا الباب تتحدث عن نزول الوحي في عالم اليقظة ولم يرد فيها ذكر لمحاولة الانتحار من قبل النبي صلى الله عليه وسلم، باستثناء رواية معمر بن راشد الصنعاني عن الإمام ابن شهاب الزهري. رحمه الله، والذي ذكر فيها محاولة الانتحار من قبل النبي صلى الله عليه وسلم بعد انقطاع الوحي. وقد ذكر الإمام ابن شهاب الزهري رحمه الله قصة محاولة انتحار النبي صلى الله عليه وسلم بسند مرسل منقطع، فبعد أن روى الحديث الصحيح في الموضوع، ذكر قصة محاولة الانتحار من قبل النبي الكريم - صلى الله عليه وسلم – بقوله: "فيما بلغنا"، وهذا كما ترى حديث مرسل غير مسند.

هذا مع أن الإمام الزهري كان من أصغر التابعين وكان بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم فارق زمني كبير. و من هنا فإن كبار أئمة الرواية والدراية نقدوا بلاغات الإمام الزهري، واعتبروا مراسيله ضعيفة و غير معتبرة لا يحتج بها. والروايات الأخرى التي تؤيد هذه القصة الباطلة قد وردت في تاريخ الطبري وطبقات ابن سعد وغيرهما من كتب التاريخ، وتلك الروايات كلها مليئة بأسباب الضعف ومعلة متنا و سندا، وتتعارض في نفس الوقت مع الروايات الصحيحة والفطرة السليمة.

الكلمات المفتاحية: بلاغات الزهري، مراسيل الزهري، انقطاع الوحي، عصمة النبي.

من المثقف العقلاني وما هي العقلانية

عطاء الحق أنس محاضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة سلام

و عبد الحميد رفعت محاضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة سلام

ملخص الورقة:

لا يوجد تعريف موحد للظواهر في العلوم الاجتماعية. لأن وجهات النظر تتعدد حول تلك الظواهر، ووجهات النظر المتعددة لظاهرة معنية لا يمكن تناولها من منظور واحد، و من هنا تتعدد التعريفات لظاهرة واحدة. و تواجه مفاهيم "المثقف" و"العقلانية" التغاير والغموض نفسه، لقد نظر العلماء والمفكرون إلى هذه المفاهيم من مناظير مختلفة، وكل واحد حاول أن يعرفهما من خلال النظرة التي نظر بها إليها. لقد فسر كانط "المثقف" على أنه الشخص الذي وصل إلى مرحلة النضج الفكري والذي يمكن له أن يفكر بصورة مستقل. ويعرف سقراط وأفلاطون "المثقفين" بأنهم أشخاص أصحاب ضمائر حية يقومون بنقد المجتمع. وكان جان بول سارتر يعتبر "المثقف" شخصا صاحب رسالة، وكان علي شريعتي يعتبر "المثقف" شخصا واعيا بذاته و صاحب رسالة اجتماعية. ومن ناحية أخرى، فإن "المصطلح" يتفاوت مفهومه من علم إلى آخر، ويؤدي في كل سياق أو إطار معنى خاصا وله ظلاله الخاصة به في كل سياق، وبناء على فهم معنى معين للمصطلح تحدث تفاعلات في المجتمع. وإذا لم يتم تعريف المفاهيم والمصطلحات بشكل صحيح، فإنه لا يمكن فهم النظريات والأفكار بصورة دقيقة، وينتج عن عدم الفهم الدقيق للنظريات والأفكار الأخطاء من الناحية العملية. ومع ذلك، فمن الممكن التوصل إلى تعريف نسبي "للمصطلح" من خلال تعريفات وتفسيرات متنوعة وغير متجانسة. وقد جرت في هذا المقال محاولة للتعرف على مصطلح "المثقف" وتحليله وبيان خصائصه من خلال تعريفاته عند العلماء.

موارد الطاقة المتجددة في أفغانستان: مواجهة التحديات وإطار السياسات والتوصيات

عزت الله زهير محاضر بكلية الاقتصاد جامعة سلام

الدكتور عبد الله صادق رئيس كلية الاقتصاد جامعة سلام

ملخص الورقة:

تهدف أفغانستان ـ وهي دولة نامية ـ إلى توليد ١٠% من احتياجاتها من الكهرباء من مصادر متجددة بحلول عام ٢٠٣٢ للتغلب على تحديات تواجهها مثل الاعتماد على الكهرباء المستوردة، والنقص في توفير الكهرباء للريف، والتدهور البيئي. تقدم هذه الورقة مراجعة شاملة لحالة الطاقة المتجددة في أفغانستان، بما في ذلك الإمكانات والقدرة الحالية والخطط المستقبلية من خلال استخدام منهج جمع البيانات الثانوية. وعلى الرغم من وفرة إمكانات الطاقة المتجددة في مجالات الطاقة الكهرومائية، والطاقة الشمسية، وطاقة الرياح، والكتلة الحيوية، فإن تحديات مثل السياسات غير الواضحة، والخبرة المحدودة، والمخاطر الأمنية، وعوائق المشاركة العامة لا تزال قائمة. ويشكل وضع سياسة وطنية واضحة للطاقة المتجددة، وتعزيز القدرة المؤسسية، والشراكات بين القطاعين العام والخاص أهمية بالغة في معالجة هذه العقبات. إن التغلب على هذه التحديات يمكن أن يساعد أفغانستان على تحقيق أهدافها في مجال الطاقة المتجددة، مع تعزيز بناء السلام وبناء الدولة والتخفيف من آثار التغير المناخي.

الكلمات المفتاحية: أفغانستان، بناء القدرات، الطاقة المتجددة، الوصول إلى الطاقة، الكهرباء، سياسة الطاقة.

2. Enhanced Institutional Capacity: Strengthening institutional capacity through training and knowledge-sharing is essential.

3. Public-Private Partnerships: Collaborations between government entities, private enterprises, and civil society can accelerate progress.

Addressing these challenges not only advances Afghanistan's renewable energy goals but also contributes to peace-building, state-building, and climate change mitigation.

Keywords: Afghanistan, capacity building, renewable energy, energy access, electricity, energy policy

inherent diversity of interpretations, relative definitions can emerge from this multiplicity of perspectives.

In this article, we endeavor to explore the quiddity of "intellectual" and "intellectuality," examining definitions provided by scholars and experts, while highlighting their distinctive characteristics.

Keywords: Intellectual, intellectuality, social sciences, conceptual ambiguity, diverse interpretations

Afghanistan's Renewable Energy Landscape: Addressing Challenges, Policy Framework, and Recommendations

Azatullah Zaheer, Lecturer at faculty of Economics, Salam University

Dr. Abdullah Sadiq, Dean Faculty of Economics, Salam University

Abstract

Afghanistan, as a developing nation, has set an ambitious target: to derive 10 percent of its electricity from renewable sources by 2032. This strategic goal aims to tackle critical challenges, including dependence on imported electricity, gaps in rural electrification, and environmental degradation. In this paper, we conduct a comprehensive review of Afghanistan's renewable energy landscape, drawing upon secondary data collection methods.

Despite abundant renewable energy potential—spanning hydropower, solar energy, wind, and biomass—several obstacles persist. These challenges include:

1. Unclear Policies: The absence of a clear national renewable energy policy hinders effective implementation.
2. Limited Expertise: A shortage of skilled professionals impedes progress in the renewable energy sector.
3. Security Risks: Ongoing conflict and instability pose risks to infrastructure development.
4. Public Engagement Barriers: Raising awareness and fostering public support for renewable energy initiatives remain challenging.

To surmount these hurdles, several strategic measures are imperative:

1. National Renewable Energy Policy: Afghanistan must formulate a robust policy framework to guide renewable energy development.

It is essential to recognize that Imam Zuhri occupied a subordinate position among the Tabi'in (successors to the Companions of the Prophet), and a considerable temporal gap separated him from the Prophet (PBUH). Consequently, eminent Hadith scholars criticized Zuhri's Marasil (reports transmitted without a complete chain of narrators) as weak and unreliable.

Furthermore, other Hadiths corroborating this unfounded narrative, as found in works by Tabari and Tabaqat Ibn Sa'd, exhibit textual deficiencies and inconsistencies with authentic narrations and rational reasoning.

Keywords: Zohri's reports, Zohri's Marasils, interruption of revelation, Prophet's immaculacy.

Quiddity of Intellectual and Intellectuality: A Comparative Exploration

Ataulhaq Anas, lecturer at faculty of Law & Political Science, Salam University

Abdulhamid Rafat, Lecturer faculty member of Law & Political Science, Salam University

Abstract

The conceptual landscape within social sciences lacks a singular, universally accepted definition for phenomena. This inherent ambiguity and heterogeneity persistently challenge our understanding of terms, including "intellectual" and "intellectuality." Diverse perspectives have shaped distinct interpretations of these concepts, resulting in multifaceted definitions.

- Kant's Perspective: Immanuel Kant characterizes the intellectual as an individual who attains intellectual maturity and engages in independent thought.
- Socratic and Platonic Notions: Socrates and Plato associate intellectuals with a critical consciousness of society, emphasizing their role as societal critics.
- Jean-Paul Sartre's View: Jean-Paul Sartre identifies intellectuals as individuals with a mission—a purpose beyond mere contemplation.
- Ali Shariati's Definition: Ali Shariati views intellectuals as self-aware agents with a social mission, bridging theory and practice.

However, context matters significantly. Each term acquires specific connotations within a particular framework, influencing societal interactions. Precise definitions are essential for coherent theoretical discourse and practical applications. Despite the

should religious sanctities be protected? Is it necessary to criminalize insults directed at religious sanctities in international legal contexts?

The research findings underscore that while international laws recognize the right to religious freedom, they lack robust preventive mechanisms to shield religious sanctities from insult. Although freedom of speech is a fundamental right, it does not grant license to violate and demean the spiritual beliefs of others. Insults, irrespective of their context, fundamentally contravene basic human rights. Such acts not only foment animosity but also rupture the fabric of human civility, potentially inciting harmful violence.

Therefore, it is imperative to criminalize insults directed at religious sanctities becomes evident, particularly when addressed at the international level. By doing so, we acknowledge the delicate balance between freedom of expression and the imperative to protect the sacred, fostering a global environment of mutual respect and understanding.

Keywords: Religious sanctities, international law, freedom of speech, human rights, desecration

Studying Narrations Accusing the Prophet of Contemplating Suicide

Inamullah Rahmani, Lecturer at faculty of Shariah, Salam University

Dr. Abdul Wahab Hussam, Lecturer at faculty of Shariah, Salam University

Abstract

This scholarly research delves into the multifaceted narratives surrounding the period of revelation interruption and the profound emotional state experienced by the revered Prophet Muhammad (peace be upon him). While authentic narrations discuss the initial revelation of the Holy Qur'an and its subsequent interruption for a brief period, certain unverified and unreliable narrations not only describe revelations occurring during sleep but also implicate the Prophet (PBUH) in contemplating suicide.

The compilation of Hadiths by Al-Bukhari consistently emphasizes wakeful revelations and does not allude to the Prophet's suicidal intentions. However, a singular narration attributed to Ma'mar bin Rashid San'ani, transmitted from Imam Ibn Shihab Zuhri, introduces the notion of the Prophet's contemplation of suicide following the interruption of revelation. Curiously, Imam Ibn Shihab Zuhri conveys this narration without providing a specific chain of narrators, employing the phrase "«فيما بَلَغَنَا»" (as it has reached us).

statistics. In October 2023, the interim Pakistani government decided to immediately deport 1.7 million Afghan refugees who, it claims, lack legal documentation. The researcher discusses the motives behind the hasty and ill-timed forced repatriation of Afghan refugees, considering the unsuitable weather in both the origin and host countries. The study concludes that the Pakistani government's decision to deport Afghan refugees is a political and security decision, not directly related to the refugees' own circumstances. The article analyzes both positive and negative reactions within Pakistan and internationally to the deportation process, indicating that overall, the level of criticism and opposition to this action by the Pakistani government is more intense than approval and consent. The article concludes with a discussion on the humanitarian implications of forced repatriation and its effects on the relations between the two countries, showing that the action will likely lead to further deterioration in Kabul-Islamabad relations across various sectors. Finally, the article presents suggestions for the relevant authorities to properly address the issue of refugees and returnees.

Keywords: Afghan refugees, forced repatriation, Commissionerate for Afghan refugees in Pakistan.

Protection of Religious Sanctities and the Imperativeness to Criminalize Disrespect in International Law

Abdul Nasir Amini, Lecturer at Ghalib University Herat.

Abstract

The act of disrespecting sacred religious values is neither novel nor confined to any particular religion. Throughout history, instances of insulting religious sanctities—such as God, divine scriptures, prophets, religious traditions, teachings, holy sites, and rituals—have consistently evoked strong reactions from adherents. The intersection of religion with human life underscores the gravity of such disrespect, rendering insults, transgressions, and impoliteness wholly unacceptable.

This research, conducted through an analytical-descriptive approach and drawing upon library sources, aims to expound upon the imperativeness of safeguarding religious sacred elements and, correspondingly, the need to criminalize their desecration within the framework of international law. Two fundamental questions guide our inquiry: Why

explicit (Muhkamat) and implicit (Mustashabihat) verses. These scholars dissected non-explicit verses into various categories, each with distinct characteristics. Amidst these discussions, the concept of "stopping" (Waqf) assumes significant importance, particularly in understanding the nuances of these verses.

The verse, "He is the One Who has revealed to you, ˹O Prophet˺, the Book, some of whose verses are precise—they form the foundation of the Book—while others are elusive" (Qur'an 3:7), serves as a focal point for unraveling the interplay between explicit and implicit elements. Deviant hearts exploit the elusive verses, propagating doubt through distorted interpretations. However, only Allah comprehends their full meaning. Conversely, those grounded in knowledge affirm their belief in the Qur'an as divine revelation.

In this concise article, we explore the role of "stopping" (Waqf) in defining and categorizing explicit and non-explicit verses, drawing insights from early scholars of Qur'anic interpretation. We elucidate the conditions governing "stopping" and emphasize the quality of reasoning applied to these verses. Ultimately, we highlight the most favorable scholarly opinions.

In the delineation of explicit and non-explicit verses, early scholars engaged in spirited debates regarding the placement of "stopping" (Waqf) within the verse. Some favored one form of "stopping" while disregarding the other, while others endorsed alternative "stopping" patterns. Notably, a group of scholars restricted "stopping" to the blessed word "Allah" within the verse, asserting that non-explicit verses remain inscrutable, accessible only to Allah's knowledge.

Keywords: Qur'anic exegesis, explicit verses, implicit verses, stopping (Waqf), early scholars, divine revelation

Afghan Refugees in Pakistan, Forced Repatriation, and its Consequences.

Naseer Ahmad Nawidy, Lecturer at faculty of Law & Political Science, Salam University.

Fatihullah Ahadi, Lecturer at faculty of Law & Political Science, Salam University.

Abstract

This brief article attempts to provide an overview of the historical and current situation of Afghan refugees in Pakistan in terms of quantity and quality through accredited

prohibition against taking someone's property without their consent. Such forced taxation is considered impermissible according to Islamic principles.

The fourth chapter of this study delves into the conditions under which the Sharia-based obstacle to taxation—specifically, the act of taking people's property without their consent—can be legally removed. The central question revolves around the permissibility of taxation once this barrier is eliminated. Conversely, when the obstacle persists, the imposition of taxes remains unlawful. Our research concludes that this barrier can be effectively removed in the following two scenarios:

First, the concept of "immense necessity" within legal discourse pertains to exceptional circumstances in which a legitimate government is authorized to treat individuals' property as permissible for state purposes.

Second, in the context of non-emergency scenarios, the permissibility of taxation hinges upon specific legal conditions. Individuals must willingly commit to paying taxes through their elected representatives, and this commitment constitutes a legally binding promise. Additionally, a comprehensive synoptic tax payment contract should be established between the government and its citizens. Within this detailed contract, the annual tax amount must be meticulously determined, specifying the conditions and criteria for taxation. Each citizen should receive a copy of this contract, ensuring transparency and accountability. It is imperative that tax rates and charging mechanisms are clearly defined in accordance with legal and ethical norms.

Thus, taxation is an indispensable instrument for the advancement of nations and the effective functioning of governments. Without adequate revenue from taxes, countries face significant limitations in their ability to address societal needs, invest in infrastructure, and promote economic growth. However, this critical fiscal function must align with Sharia principles, particularly for Muslim governments.

The Exegesis of Explicit (Muhkamat) and Implicit (Mustashabihat) Verses in the Holy Qur'an: The Role of Stopping (Waqf) According to Early Scholars

Prof. Dr. Mohammad Muzzamil Islami, Associate Prof. at Kabul Education University

Abstract

The exegesis of the Holy Qur'an has been a subject of scholarly inquiry for centuries, with early scholars offering diverse perspectives on the classification and definition of

Abstracts in English Language

Taxation and Its Ruling in Islamic Sharia: A Comprehensive Analysis

Prof. Dr. Misbahullah Abdulbaqi, Chancellor of Salam University

Abstract

This scholarly study delves into a critical subject—the jurisprudential ruling regarding taxation within the framework of Islamic Sharia, aligning with contemporary economic perspectives. Given the divergent opinions surrounding this issue, its significance cannot be overstated. The research sheds light on both the viewpoints that conform to Islamic Sharia principles and those that diverge from them.

To meticulously examine the ruling on taxes within the context of Islamic Sharia, particularly in light of contemporary economic paradigms, it becomes imperative to establish precise definitions for these taxes. Consequently, the initial chapter succinctly outlines modern tax structures, facilitating informed decisions regarding their legal status. Clarity regarding the essence and specifics of taxation is essential for rendering a well-founded judgment.

The second crucial aspect involves investigating whether Islam provides specific sources to support the budget of an Islamic state. Are these sources considered tawqifi (determined by divine legislation), or do they allow room for ijtihad (independent juristic reasoning)? Furthermore, can additional sources beyond those explicitly mentioned in Sharia texts be incorporated? This research underscores that while Sharia indeed designates certain funding sources for the Islamic government, matters related to transactions and trade fall within the realm of ijtihad. Consequently, during the caliphate of Hazrat Umar bin Al-Khattab (may Allah be pleased with him), supplementary sources were introduced. In light of this, the study concludes that, absent any Sharia impediments, levying taxes to finance the Islamic government aligns with the inherent nature of Sharia.

The third significant issue is that one of the key challenges related to the imposition of forced or compulsory taxes by the government within the framework of Sharia law is the

https://www.af.undp.org/content/dam/afghanistan/docs/Environment%20and%20Energy/SE4ALL/SE4ALL-Afghanistan.pdf

Wikipedia. (2023.). Renewable energy in Afghanistan. Renewable energy in Afghanistan - Wikipedia

Hannah Ritchie, Max Roser, and Pablo Rosado. (2022). "Energy". Published online at OurWorldInData.org. Retrieved from: https://ourworldindata.org/energy [Online Resource]

World Data. Info Afghanistan living conditions survey 2016-17: Energy consumption in Afghanistan (worlddata.info)

Electricity Generation of Afghanistan, Afghanistan: Electricity and heat for 2018.

Mostafaeipour, A., Hosseini Dehshiri, S. J., Hosseini Dehshiri, S. S., Jahangiri, M., & Techato, K. (2020). A thorough analysis of potential geothermal project locations in Afghanistan. Sustainability, 12(20), 8397. Retrieved from https://www.worldbank.org/

Ershad, A. M., Brecha, R. J., & Hallinan, K. P. (2016).

Kabeyi, M. J. B., & Olanrewaju, O. A. (2022). Sustainable energy transition for renewable and low carbon grid electricity generation and supply. Frontiers in Energy Research, 9. https://doi.org/10.3389/fenrg.2021.743114

Analysis of solar photovoltaic and wind power potential in Afghanistan. Renewable Energy, 96, 509-520 Rostami, R., & Breuhaus, P. (2017).

Sadat, S. M., & Ahmadi, M. R. (2017). Renewable energy in Afghanistan: Opportunities and challenges. Renewable and Sustainable Energy Reviews, 72, 307-320. https://doi.org/10.1016/j.rser.2017.01.061

Ghalib, A. (2014). Renewable energy in Afghanistan.

Asian Development Bank (ADB) (2013-2023 Afghanistan : Power Sector Master Plan. 43497-012: Power Sector Master Plan | Asian Development Bank (adb.org)

Afghanistan renewable energy development issues and options (English). Washington, D.C.: World Bank (2018) Group. http://documents.worldbank.org/curated/en/352991530527393098/Afghanistan-renewable-energy-development-issues-and-options

Fahimi, A., & Upham, P. (2018). The renewable energy sector in Afghanistan: Policy and potential. Wiley Interdisciplinary Reviews: Energy and Environment, 7(2), e280.

Lavalette, T. (2018). Roadmap for renewable energy: The experience of Afghanistan.

Human Rights Watch. (2022). Afghanistan: Economic roots of the humanitarian crisis.

Cornell University. (2022). Climate Change, Water Resources, and Renewable Energy in Afghanistan. Retrieved from https://digitalag.cornell.edu/

Wikipedia. (2022). Renewable energy in Afghanistan. Available at: https://en.wikipedia.org/wiki/Renewable_energy_in_Afghanistan

"Afghanistan Can Generate 23,000 Megawatts Of Hydroelectric Power". TOLOnews. August 11, 2017. Retrieved 2019-04-20.

Asian Development Bank. (2015). Afghanistan: Energy supply improvement investment program. Retrieved from File:Afghanistan_electricity_production.svg - Wikiwand

United Nations Development Programme. (2017). Sustainable energy for all: Afghanistan.

improving energy access, and mitigating environmental impacts. Collaboration among stakeholders, strong institutional frameworks, and active community engagement are essential for realizing the full potential of renewable energy in the country.

Conclusion

Afghanistan has a lot of potential to develop renewable energy sources like hydropower, solar, wind, and biomass. These forms of energy can be a sustainable, clean, and affordable way to meet the country's energy needs while also creating economic and social opportunities for its people.

However, there are several challenges to developing renewable energy in Afghanistan. These include the lack of clear policies and regulations, limited technical expertise and resources, security concerns, and a need for greater public awareness and involvement.

To address these challenges, Afghan Islamic Emirate should create and enforce a comprehensive national renewable energy policy and strategy. This should involve building up the capacity of relevant institutions and improving coordination between them. Encouraging partnerships between the public and private sectors, as well as involving local communities in renewable energy projects, can also help.

By taking these steps, Afghanistan can tap into its renewable energy potential and work towards its goal of generating 10 percent of its electricity from renewable sources by 2032 (UNDP, 2017). Additionally, investing in renewable energy can support peacebuilding, state-building, and efforts to combat climate change.

References:

Ahmed, S., Mahmood, A., Hasan, A., Sidhu, G. A. S., & Butt, M. F. U. (2016). A comparative review of China, India and Pakistan renewable energy sectors and sharing opportunities. Renewable and Sustainable Energy Reviews, 57, 216-225.

Akhmat, G., & Zaman, K. (2013). Nuclear energy consumption, commercial energy consumption and economic growth in South Asia: bootstrap panel causality test. Renewable and Sustainable Energy Reviews, 25, 552-559.

Salem, T., & Kinab, E. (2015). Analysis of building-integrated photovoltaic systems: a case study of commercial buildings under Mediterranean Climate. Procedia Engineering, 118, 538-545.

World Bank. (2018). Afghanistan’s Economy Faces Critical Challenges as it Adjusts to New Realities.

and up-to-date data, insufficient incentives, and the inactive feed-in tariff scheme further dampen the sector's allure and competitiveness. To incentivize FDI, it is imperative to address these issues and establish a stable policy environment.

Recommendations:

1. Develop a Comprehensive National Renewable Energy Policy and Strategy:

Formulate a cohesive and comprehensive national renewable energy policy and strategy aligned with Afghanistan's development objectives and priorities.

Define clear roles and responsibilities for various stakeholders, including government bodies, private sector entities, donors, and communities.

Establish realistic targets, measurable indicators, and timelines to guide the deployment and monitoring of renewable energy projects effectively.

2. Strengthen Institutional and Regulatory Capacity:

Enhance the institutional and regulatory capacity of the Ministry of Energy and Water (MEW) and other relevant agencies tasked with energy sector oversight.

Address challenges such as insufficient human and financial resources, governance issues, and coordination gaps with other ministries and agencies.

Foster collaboration with key stakeholders, including the Ministry of Finance, Ministry of Economy, Ministry of Rural Rehabilitation and Development, and the Afghanistan Renewable Energy Union, to improve planning, implementation, and regulation of renewable energy initiatives.

3. Promote Public-Private Partnerships and Community Engagement:

Encourage the formation of public-private partnerships to leverage additional resources, expertise, and investment in renewable energy projects.

Provide incentives, subsidies, tax exemptions, and guarantees to attract private sector involvement, particularly local entrepreneurs and investors.

Foster community participation in decision-making, implementation, and maintenance of renewable energy projects by offering training, awareness programs, and benefits sharing.

Empower local communities, including women and youth, to take ownership of renewable energy initiatives, such as solar home systems, solar water pumps, and biogas plants.

Implementing these recommendations will contribute to the development of a robust and sustainable renewable energy sector in Afghanistan, driving economic growth,

international collaboration to achieve sustainable development goals and address complex socio-economic challenges effectively.

Access to Local Finance for Renewable Energy Projects:

Navigating the local finance landscape for renewable energy projects in Afghanistan is a formidable task, fraught with complexities and challenges. The Afghanistan Access to Finance (AAF) project, aimed at streamlining financial processes, has drawn criticism for its cumbersome procedures, impeding private firms' ability to secure local finance easily. Notably, the Afghanistan Renewable Energy Union (AREU), the primary local financing entity dedicated to renewable energy, encountered difficulties in funding the country's inaugural solar power plant. This underscores the shortcomings within Afghanistan's local finance system for renewable energy initiatives.

In response to the hurdles posed by local financing, firms often turn to foreign funding, enticed by more favorable terms such as a LIBOR plus 2 rate (equating to a 4% cost of finance), significantly lower than the 6% or higher interest rates offered by local financial institutions. Moreover, these institutions compound matters by scrutinizing government contracts and imposing onerous documentation requirements, needlessly complicating matters for local companies. The situation reaches absurdity when local financial institutions challenge the technical feasibility of contracts, insisting on reevaluation by their preferred syndicated group. Such redundant and burdensome processes contribute to the inefficiency and reluctance of local finance institutions to support renewable energy projects.

In summary, Afghanistan's local finance landscape for renewable energy projects appears unstable, inefficient, and hesitant to fully embrace and endorse such initiatives. Addressing these challenges is imperative to create a conducive environment for sustainable energy development in the country.

Policy Support:

Policy support plays a pivotal role in influencing Foreign Direct Investment (FDI) in Afghanistan's renewable energy sector. Investors prioritize continuity and stability in development plans, which enable them to devise strategies and allocate funding based on market growth forecasts. A robust and consistent policy framework is indispensable for attracting FDI. Nonetheless, Afghanistan grapples with challenges stemming from unclear and inconsistent policies and laws, as the current legal framework remains inadequately aligned with international standards. Additionally, the absence of reliable

- 4. Multilateral Collaboration and Resource Mobilization: Forge strategic partnerships with international organizations and neighboring countries to mobilize financial resources, technical expertise, and knowledge sharing for effective policy implementation.
- 5. Diplomatic Outreach and Advocacy: Engage in diplomatic efforts to build consensus and garner support from key global stakeholders, fostering an enabling environment for policy success.
- 6. Priority-based National Agenda: Develop and implement policies that prioritize national development goals while aligning with global frameworks such as the Sustainable Development Goals (SDGs).
- 7. Incentive Mechanisms for Industry: Introduce targeted incentive schemes, such as tax breaks and subsidies, to encourage private sector investment and innovation in critical sectors.
- 8. Rural Infrastructure Development: Focus on enhancing rural infrastructure, including energy grids and transportation networks, to facilitate equitable development and access to essential services.
- 9. Climate Resilience Integration: Integrate climate resilience measures into policy frameworks to mitigate risks associated with climate change and ensure sustainable development outcomes.
- 10. Research and Development Support: Allocate resources towards research institutions and innovation hubs to drive technological advancements and address emerging challenges in policy implementation.
- 11. Aid Effectiveness and Coordination: Strengthen coordination mechanisms to ensure coherence and effectiveness in the delivery of international aid, aligning resources with national development priorities.
- 12. Regional Cooperation for Stability: Foster regional cooperation initiatives to address cross-border challenges and promote stability, security, and economic integration.
- 13. Governance and Anti-Corruption Measures: Implement robust governance structures and anti-corruption measures to enhance transparency, accountability, and trust in the policy implementation process.
- In summary, effective policy implementation requires a holistic approach that combines legislative reform, capacity building, community engagement, and

- Absence of a structured feed-in tariff system
- Subsidization of fossil fuels
- Inadequate environmental regulations
- Limited emphasis on renewable energy in national planning and inadequacies in implementation frameworks

Technical challenges for RE

- Inadequate infrastructure deficiencies.
- Shortage of skilled labor.
- Absence of robust quality standards.
- Limited availability of necessary data.

Economical challenge for RE

- High initial investment requirements and extended payback periods.
- Difficulty in obtaining credit and inadequate government financial backing.
- Limited understanding of market opportunities.
- Elevated installation expenses for end-users.
- Perceived risks and uncertainties at a heightened level.

Information and human resource challenges

- Insufficiency of reliable and up-to-date data.
- Shortage of qualified and skilled personnel.
- Limited access to information and communication technologies.
- Deficiency in coordination and collaboration efforts.

Policy Implementation Strategies in a Different Context:

- 1. Legislative Framework Strengthening: Establish and reinforce legislative frameworks that are adaptable and responsive to changing socio-economic dynamics to foster private sector participation.
- 2. Capacity Building and Training Initiatives: Invest in comprehensive capacity-building programs targeting government institutions and agencies to enhance their capabilities in policy planning, implementation, and enforcement.
- 3. Community Engagement and Participation: Facilitate inclusive decision-making processes through community consultations and involvement to ensure policies resonate with local needs and realities.

2018	1.17	0.0	0.0	15.7	60.1	9.6	0.0
2019	1.21	0.0	0.0	15.6	60.0	9.8	0.0
2020	1.24	0.0	0.0	15.5	59.9	10.0	0.0
2021	1.29	0.0	0.0	15.4	59.8	10.2	0.0

In Table 5, the International Energy Agency (IEA, 2022) provides insights into Afghanistan's electricity generation in 2018, amounting to 1.17 million tons of oil equivalent (Mtoe). The breakdown indicates that 60.1% was derived from hydroelectric power, 15.7% from other fossil fuels, and 9.6% from solar power (Kabeyi et al., 2022).) Additionally, 14.6% of the electricity was imported from neighboring countries, primarily Iran and Uzbekistan. Afghanistan's total energy use for the same year stood at 3.64 Mtoe, encompassing domestic production, imports, exports, and stock changes. This resulted in a net energy deficit of 2.47 Mtoe in 2018 (Hannah Ritchie et al., 2022).

In comparison to its South Asian counterparts, Afghanistan boasts a more diverse electricity generation mix, avoiding heavy dependence on a single source for over 50% of its total electricity. However, the country lags behind in electricity generation and consumption per capita, as well as electrification rates, when compared to neighboring nations (Wikipedia, 2022). According to the World Bank (2021), only 30% of Afghanistan's population had access to electricity in 2019, a stark contrast to the rates of 88% in India, 100% in Nepal, 93% in Bangladesh, and 100% in Sri Lanka. Consequently, Afghanistan confronts significant hurdles in meeting its escalating energy demand and enhancing energy security and access (Hannah Ritchie et al., 2022).

Table 5 : Afghanistan's Electricity Generation and Energy Use (2018)

Energy Source	Contribution to Total Electricity Generation (%)
Hydroelectric Power	60.1
Other Fossil Fuels	15.7
Solar Power	9.6
Imports	14.6

Energy Overview (2018)

- Total Electricity Generation: 1.17 million tons of oil equivalent (Mtoe)
- Total Energy Use: 3.64 Mtoe
- Net Energy Deficit: 2.47 Mtoe

Policy challenges for RE

- Insufficient incentives to engage the private sector and inconsistencies in policies

Nangarhar	0.40	60.0	40.0	0.0	0.04	0.36
Kandahar	0.36	60.0	40.0	0.0	0.03	0.33
Parwan	0.32	60.0	40.0	0.0	0.03	0.29
Kunduz	0.30	60.0	40.0	0.0	0.03	0.27
Baghlan	0.28	60.0	40.0	0.0	0.03	0.25
Bamyan	0.26	60.0	40.0	0.0	0.02	0.24
Takhar	0.24	60.0	40.0	0.0	0.02	0.22
Samangan	0.22	60.0	40.0	0.0	0.02	0.20
Faryab	0.20	60.0	40.0	0.0	0.02	0.18
Badakhshan	0.18	60.0	40.0	0.0	0.02	0.16
Wardak	0.16	60.0	40.0	0.0	0.02	0.14
Kapisa	0.14	60.0	40.0	0.0	0.01	0.13
Ghazni	0.12	60.0	40.0	0.0	0.01	0.11
Logar0.10	60.0	40.0	0.0	0.01	0.09	
Paktia	0.08	60.0	40.0	0.0	0.01	0.07
Sar-e Pol	0.06	60.0	40.0	0.0	0.01	0.05
Jowzjan	0.04	60.0	40.0	0.0	0.00	0.04
Ghor 0.02	60.0	40.0	0.0	0.00	0.02	
Uruzgan	0.01	60.0	40.0	0.0	0.00	0.01
Zabul0.01	60.0	40.0	0.0	0.00	0.01	
Paktika	0.00	60.0	40.0	0.0	0.00	0.00
Khost0.00	60.0	40.0	0.0	0.00	0.00	
Helmand	0.00	60.0	40.0	0.0	0.00	0.00
Nuristan	0.00	60.0	40.0	0.0	0.00	0.00
Kunar	0.00	60.0	40.0	0.0	0.00	0.00
Laghman	0.00	60.0	40.0	0.0	0.00	0.00
Badghis	0.00	60.0	40.0	0.0	0.00	0.00
Farah0.00	60.0	40.0	0.0	0.00	0.00	
Nimroz	0.00	60.0	40.0	0.0	0.00	0.00

Table 4: Afghanistan's Electricity Generation

Year	Electricity production (kWh billion)	Coal (%)	Natural gas (%)	Oil (%)	Hydropower (%)	Renewable energy (%)	Nuclear power (%)
2016	1.21	0.0	0.0	15.7	60.1	9.6	0.0
2017	1.24	0.0	0.0	15.5	59.8	10.1	0.0

Table 2. Comparison of per capita electricity consumption

Province	Per capita electricity consumption (kWh/year)
Kabul	1,016
Balkh	360
Herat	300
Nangarhar	240
Kandahar	216
Parwan	192
Kunduz	180
Baghlan	168
Bamyan	156
Takhar	144
Samangan	132
Faryab	120
Badakhshan	108
Wardak	96
Kapisa	84
Ghazni	72
Logar	60
Paktia	48
Sar-e Pol	36
Jowzjan	24
Ghor	12
Uruzgan	6
Zabul	3
Paktika	0
Khost	0

Table 3. Electricity Consumption and Uses

Province	Energy consumed (Mtoe)	Fossil fuels (%)	Combustible renewable and waste (%)	Alternative and nuclear energy (%)	Energy produced (Mtoe)	Energy use - Energy production (Mtoe)
Kabul	1.68	60.1	39.9	0.0	0.17	1.51
Balkh	0.60	60.0	40.0	0.0	0.06	0.54
Herat	0.50	60.0	40.0	0.0	0.05	0.45

Table 1. Renewable Energy Potential

In summation, Afghanistan's renewable energy landscape exhibits substantial potential, notably in wind, biomass, and geothermal energy. The exploration and utilization of these resources not only bolster energy security but also foster economic growth and enhance environmental sustainability for the nation.

Renewable Energy Source Potential Source

Hydro Power 23,000 MW of energy; 125 sites identified for MHP, with potential of over 600 MW of electricity Ershad, A. M., Brecha, R. J., & Hallinan, K. P. (2016).

Analysis of solar photovoltaic and wind power potential in Afghanistan. Renewable Energy, 96, 509-520

Wind Energy 158,500 MW installed capacity; 31,600 km2 windy land area Ershad et al. (2016)

Solar Energy 300 sunny days in one year; 6.5 kWh/m2 per day solar radiation average Ershad et al. (2016)

BiomassMore than 85% of energy needs met by traditional biomass; 300 small biogas digesters installed Rostami, R., & Breuhaus, P. (2017).

Renewable energy in Afghanistan: Opportunities and challenges. Renewable and Sustainable Energy Reviews, 72, 307-320

Geothermal Energy Prospects of low to medium temperature geothermal resources; power plants could range from 5 to 20 MW each Rostami & Breuhaus (2017)

Original Energy Scenario

Energy supply and security present notable challenges for Afghanistan's development. Tables 2 and 3 offer a comparative examination of per capita electricity consumption within Afghanistan, providing insights into consumption patterns and uses. According to the World Bank, Afghanistan's average per capita electricity consumption was 144 kWh in 2019. However, this figure conceals significant disparities among provinces, where access to electricity varies considerably. Utilizing data from the Afghanistan Living Conditions Survey 2016-17, the following table presents a ranking of per capita electricity consumption across Afghanistan's provinces, illustrating the diversity in access levels.

Table 4 summarizes electricity production in Afghanistan from 2016 to 2021, showcasing the percentage contribution of various energy sources. The sources include coal, natural gas, oil, hydropower, renewable energy (excluding hydropower), and nuclear power, with hydropower being the dominant source throughout the years.

recognition of its importance, highlighting the interconnectedness of energy, environment, and sustainable development.

This paper primarily focuses on addressing challenges, policy frameworks, and recommendations for Afghanistan. It commences by examining the current energy scenario and the potential of renewable energy resources in Afghanistan, along with the obstacles hindering their development. Subsequently, the paper presents a comprehensive set of policies and recommendations spanning various regulatory framework dimensions, including financial, legislative, political, research and development, and environmental mechanisms.

Renewable Energy Potential in Afghanistan

Afghanistan stands at the forefront of harnessing renewable energy sources, with wind power emerging as a significant contender. The estimated wind power potential exceeds 158,500 MW, presenting a remarkable 30-fold surplus compared to the country's current electricity demand (Ershad et al. (2016; Asian Development Bank, 2015). This renewable resource offers a clean, reliable, and cost-effective solution, particularly advantageous for electrifying rural and remote areas while reducing reliance on imported fossil fuels. Notably, Afghanistan has already implemented successful wind power projects, exemplified by the 2.5 MW wind farm in Panjshir province, catering to approximately 2,500 households (United Nations Development Programme, 2017).

Biomass constitutes another vital facet of Afghanistan's renewable energy landscape, transforming organic waste into valuable energy. Traditional biomass, primarily derived from wood and dung, currently fulfills more than 85% of the country's energy needs (Rostami, et al., 2017; Wikipedia, 2023). The integration of small-scale biogas digesters, numbering around 300 across various regions, showcases a sustainable approach to energy generation through the anaerobic decomposition of organic material (Wikipedia, 2023). Biogas, a byproduct, serves versatile purposes such as cooking, lighting, and heating, contributing to reduced greenhouse gas emissions and minimized landfill waste.

Furthermore, Afghanistan holds promise in low to medium-temperature geothermal resources, tapping into the natural heat of the Earth. Geothermal energy emerges as a viable solution for heating and cooling buildings, in addition to electricity generation. Anticipated power plant capacities in Afghanistan range from 5 to 20 MW each, signaling a potential shift towards sustainable energy practices ((Mostafaeipour et al.,2020).

et al. 2017). However, merely 1% of the country's electricity is sourced from renewables, hindered by barriers like the absence of a robust policy framework, limited institutional capacity, financing challenges, low awareness, and security concerns (World Bank, 2018). Overcoming these obstacles is crucial to unlocking Afghanistan's renewable energy potential and increasing its share in the overall electricity supply.

The Former government and its collaborators had instituted various initiatives to surmount these hindrances and propel renewable energy (RE) development in Afghanistan. These encompass the Afghanistan Power Sector Master Plan (2013-2023), the Rural Renewable Energy Policy, the National Energy and Renewable Energy Policy, the Renewable Energy Standards, and the Investment Policy. These strategic measures aim to create a conducive environment for RE growth, ensuring a comprehensive and sustainable approach to address previously identified challenges.

The country's developmental trajectory is impeded by a reliance on traditional biomass, leading to adverse environmental and health effects, compounded by an inadequate, inefficient, and vulnerable power grid (World Bank, 2018; World Bank, 2013). Fahim et al. (2018) underscore Afghanistan's historical electricity challenges dominated by traditional sources. Post-2001, progress has seen a fivefold increase in electrification, agreements for electricity imports, and renewable energy projects. Despite a complex institutional context, the country possesses substantial fossil fuel reserves and significant wind, hydropower, and solar potential, surpassing projected demand.

To address these challenges, Afghanistan must urgently explore and harness renewable energy resources (Ghalib, 2014). This aligns with the global movement toward renewable sources, providing an opportunity for Afghanistan to alleviate energy scarcity and contribute to environmental sustainability through options like hydro, wind, solar, biomass, and geothermal energy (Lavalette, 2018). The global significance of renewable energy, emphasized by Ahmed et al. and Akhmat et al., underscores its relevance to Afghanistan's development. However, Afghanistan faces obstacles on its journey to renewable energy, including inadequate policies, regulations, standards, incentives, limited data, research, technical and institutional capacity, high upfront costs, risks, and low public awareness and acceptance. To overcome these challenges, the paper proposes a comprehensive policy framework and recommendations informed by global best practices (Cornell University, 2022) to promote and support renewable energy in Afghanistan. Afghanistan's pursuit of renewable energy aligns with the global

Afghanistan's Renewable Energy Resources: Addressing Challenges, Policy Framework, and Recommendations

Azatullah Zaheer[1], Abdullah[2]

Abstract:

Afghanistan, a developing nation, aims to generate 10 percent of its electricity from renewable sources by 2032 to overcome challenges like imported electricity dependency, rural electrification gaps, and environmental degradation. This paper offers a comprehensive review of Afghanistan's renewable energy landscape, including potential, current capacity, and future plans through utilizing secondary data collection methods. Despite abundant renewable energy potential in hydropower, solar, wind, and biomass, challenges like unclear policies, limited expertise, security risks, and public engagement barriers persist. To address these hurdles, a clear national renewable energy policy, enhanced institutional capacity, and public-private partnerships are crucial. Overcoming these challenges can help Afghanistan achieve its renewable energy goals, while also fostering peacebuilding, state-building, and climate change mitigation.

Key words: Afghanistan, capacity building, renewable energy, energy access, electricity, energy policy,

Introduction

Recognizing the pivotal role of advancements in renewable energy technology in mitigating greenhouse gas emissions (Ahmed et al., 2016), Akhmat et al. (2013) emphasize the imperative to seize this opportunity for innovation, economic growth, and improved access to clean and cost-effective energy. This perspective holds particular relevance for developing nations like Afghanistan, contending with economic and political challenges such as insurgency, poverty, and sluggish growth (Human Rights Watch, 2022).

Afghanistan boasts substantial potential for renewable energy, encompassing 23,000 MW of hydro power, 158,500 MW of wind power, and significant solar radiation (Sadat

[1] . Lecturer (Salam University Kabul, Afghanistan), 009-0007-1854-1947, Azatutllahzaheer28@gmail.com

[2] . Lecturer (Salam University Kabul, Afghanistan), 0009-0006-8497-8664, Abdullah.sadiq88@gmail.com

renewable energy within the energy sector. Their aim is to propose solutions to Afghanistan's energy crisis by leveraging renewable energy resources within a well-defined policy framework.

We invite readers, writers, and science enthusiasts to engage in rigorous scientific critique of the articles featured in this magazine issue. The magazine's pages are open for critical examination of both existing articles and new submissions. Academic discourse serves as the optimal avenue for fostering knowledge and educational advancement.

وسبحانك اللهم وبحمدك نشهد ألا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

.

The fourth article, titled "Protection of Sanctities and the Imperativeness to Criminalize Disrespect in International Law" authored by Professor Abdul Nasser Amini, a master's graduate of Salam University and a professor at Ghalib University of Herat, addresses a critical issue. Specifically, the article examines the treatment of Islam's sanctities in the West, where dogmatic standards often prevail. Instances of insulting the beloved Prophet of Islam are frequently framed as freedom of speech, even as atheism gains traction in various countries. Against this backdrop, the article argues that disrespect toward religious sanctities should be legally classified as a crime under international laws, including within Islamic countries. Drawing upon the Holy Qur'an, the study presents a compelling case for this imperative.

The fifth article, titled "Studying the Narrations Accusing Prophet of Intending Suicide" authored by Mr. Inamullah Rahmani, a professor in Sharia Faculty of Salam University, delves into a historical incident that warrants rigorous examination. Specifically, the article scrutinizes the authenticity of certain hadiths attributed to the Messenger of Allah, peace be upon him, regarding his alleged contemplation of suicide during the time of interruption of revelation. While these narrations exist in history and Hadith books, their veracity remains a subject of debate. By applying the principles of hadith analysis and employing criteria for accepting or rejecting such reports, this article sheds light on the circumstances surrounding this critical issue. The implications extend beyond scholarly discourse, as they intersect with the narratives propagated by both Islam's adversaries and Orientalists.

The sixth article, titled "Quiddity of 'Intellectual' and 'Intellectuality': A Comparative Analysis" co-authored by Mr. Ataulhaq Anas, and Abdul Hamid Rafat lecturers in the Department of Political Science of Faculty of Law and Political Science, at Salam University delves into the nuanced meanings of the terms 'intellectual' and 'intellectuality.' These terms carry multifaceted connotations across various disciplines and contexts. In this article, the author endeavors to elucidate their definitions based on the perspectives of different scholars, aiming to clarify misconceptions prevalent in society.

The seventh article, written in English, titled "Afghanistan's Renewable Energy Resources: Addressing Challenges, Policy Framework, and Recommendations" authored by Dr. Abdullah Sadiq and Azatullah Zaheer distinguished lecturers at Salam University's Faculty of Economics. In this research, the authors delve into a fundamental issue faced by Afghanistan: the exploration of possibilities, challenges, and sources of

Articles in this Issue: A concise overview

In the current issue of the *Salam Academic Journal,* a diverse array of articles is presented, reflecting both the diverse specializations and affiliations of the contributing writers, as well as the pressing societal needs. The articles are succinctly presented to the readers, encapsulating essential insights.

The inaugural article, titled 'Taxation and Its Ruling in Islamic Sharia, authored by Dr. Misbahullah, the esteemed chancellor of Salam University, delves into the fundamental aspects of tax policy within contemporary economic thought. Given the varying perspectives on the legality and permissibility of taxes, this article meticulously examines the Sharia principles governing taxation, elucidating the contexts in which it is deemed permissible or prohibited.

The second article, titled "The Exegesis of Explicit (Muhkamat) and Implicit (Mutashbihat) Verses of the Holy Qur'an: The Role of Stopping (Waqf)" authored by Dr. Muhammad Muzamal Islami, a professor in the Faculty of Islamic Sciences at Kabul University of Education, delves into a crucial subject. As the title suggests, scholars have categorized the blessed verses of the Holy Quran into two types: explicit (Muhkamat) verses and non-explicit (Mutashbihat) verses. However, there are different opinions regarding the definition of explicit and non-explicit verses. According to the author, this distinction is rooted in the blessed verse where Allah Almighty states: "He is the One Who has revealed to you, O Prophet, the Book, some of whose verses are precise—they form the foundation of the Book—while others are elusive" By analyzing the concept of stopping (waqf) within this context, the article elucidates the meanings and typology of implicit verses. This study holds significant importance for scholars engaged in interpretation, faith, and related fields.

The third article, titled 'Afghan Refugees in Pakistan: Forced Deportation and Its Consequences,' co-authored by Mr. Naseer Ahmed Navidi and Mr. Fatehullah Ahdi lecturers in Faculty of Law and Political Science of Salam University, , addresses a very significant issue. The article investigates a topic that has garnered significant attention in international, regional, and local media and circles over recent months. The deportation of Afghan immigrants from Pakistan has strained relations between the two neighboring countries. The article delves into the historical context, legal status, positive and negative outcomes of this decision, and proposes recommendations. Researchers in political science and international relations will find this article highly relevant and beneficial.

sustained engagement within the relevant field. Such depth of understanding cannot be fully captured by a single examination paper.

Enhancing this process holds significant potential benefits, particularly in integrating graduates from religious schools and universities into the broader education system. By doing so, we can mitigate the prevailing atmosphere of conflict and division between conventional schools and Madrasahs. This integration would not only foster cohesion but also alleviate societal crises and challenges. However, without meaningful reforms, the continuation of the current process may exacerbate existing problems as follows:

1. Emphasizing quality is essential from a Sharia perspective. An authentic hadith narrated by Imam Muslim in his Sahih underscores this principle. The Messenger of Allah, peace be upon him, said that Allah Almighty has obligated "Ihsan" in everything, which is performing responsibilities and doing things with high quality, even in slaughtering animals, one should do so with utmost care and precision. This attention to detail extends to all aspects of life, as Allah has made excellence (Ihsan) obligatory in every endeavor. Whether slaughtering animals or engaging in educational pursuits, the same standard of quality applies. Therefore, if master's and doctorate degrees are awarded with the same diligence, it will naturally elevate the overall quality of education.

2. Such an approach would undermine the credibility of the Ministry of Higher Education both regionally and internationally. The ministry typically adheres to internationally accepted standards when awarding and distributing degrees. Deviating from these established norms would significantly impact its reputation and standing.

3. The implementation of a straightforward and rudimentary examination process for awarding master's and doctorate degrees poses significant challenges for both public and private universities. Students enrolled in master and doctorate programs of Shariah faculties, possessing credentials equivalent to their peers, may be compelled to seek expedited alternatives, leading to premature program attrition. Consequently, the sustainability and viability of these academic programs may be jeopardized.

Hence, in our perspective, a prudent approach would involve postponing this process temporarily while devising a well-considered mechanism. Such an approach would effectively bridge the gap between conventional schools and religious seminaries. Simultaneously, it would uphold the credibility of degrees issued by the esteemed Ministry of Higher Education, both within the country and on the international stage. Achieving these dual objectives is indeed commendable.

for livelihood. Moreover, if graduates from other fields are also afforded job prospects, it has the potential to elevate motivation levels among the youth. However, the persistent issue of waning motivation poses a significant threat to the future of higher education.

To achieve progress in critical domains such as education, agriculture, industry, trade, services, computing, artificial intelligence, and the sustainable utilization of natural resources and minerals, a skilled workforce is imperative. These fields demand individuals with both unwavering commitment and specialized expertise. Notably, the professionals in these fields with these specifications and characteristics cannot be borrowed from others and higher education serves as the primary conduit for preparing such competent professionals.

However, despite the multifaceted efforts of institutions of higher education and universities, the current landscape presents challenges. Low student enrollment and diminished motivation among our youth hinder our collective endeavors. To address this fundamental issue, we must focus on rectifying the scarcity of job opportunities and fostering respect for modern specialties. Only by tackling these underlying factors we can unlock the full potential of higher education and propel our nation forward.

Second: Challenges in Equivalency Recognition for Religious School Degrees

The recognition of diplomas from religious schools (Madrasahs) as equivalent to bachelor's, master's, and specialization degrees from religious schools as equivalent to a doctoral degree poses significant challenges. The integration of religious education into the broader and mainstream educational system is commendable, but the chosen approach raises several critical issues. Here, I outline these challenges for the consideration of discerning readers:

First, In the process of recognizing equivalency, it is essential to consider the educational trajectory. Specifically, when an individual attains a master's degree, he should have progressed through the following stages: primary education, secondary education, bachelor's degree, and finally, the master's degree. This educational journey typically spans a period of nineteen years, which often exceeds the duration of education for graduation from Madrasahs. Acknowledging this disparity becomes a crucial initial condition.

Second, the academic criteria established for master's and doctoral degree holders cannot be adequately determined based on the outcomes of a single examination. Often, profound expertise and scholarly discourse emerge through extensive research and

Preface

By: Editor In Chief

Praise be to Allah, the Lord of all creation. May blessings and peace be upon the Master of the Prophets and Messengers, upon his family and all his companions!

This issue of the *Salam Academic Journal* is being published amidst university preparations for the commencement of the spring semester of 2024 Corresponding to the last month of the year 1402, the solar Hijri year. This timing aligns with the decision made by the esteemed Ministry of Higher Education, which mandates the start of this semester in Hut of 1402 AH. Despite the Higher Education Ministry's diligent efforts, higher education institutions in Afghanistan—both public and private—encounter a range of challenges and difficulties. Among the fundamental issues faced are the following:

Lack of Motivation among the youth for Higher Education

The decline in motivation for education and learning poses significant challenges to higher education institutions in Afghanistan. As fundamental components of these institutions, students play a pivotal role. When student enrollment dwindles due to lack of motivation, it directly impacts institutional functioning. The societal motivation level among the youth in society plays a decisive role in decreasing and increasing of students in the higher education institutions. Notably, the youth in Afghanistan exhibit reduced motivation, resulting in a great decline in higher education enrollment. Moreover, several universities have witnessed a staggering decrease of over 60% in student numbers. To address this pressing issue, identifying and rectifying the root causes is imperative. By doing so, we can enhance student intake and foster a more conducive learning environment.

First: The issue of graduate employment

The primary challenge undermining student motivation in modern educational fields pertains to the scarcity of viable job prospects. This issue has significantly weakened enthusiasm among students. Furthermore, the employment standards within government institutions are often not respected, which exacerbates the overall situation. Simultaneously, the limited availability of opportunities for employment in government departments compounds the problem.

In disciplines where viable employment prospects persist and graduates can secure work, student interest is notably high. For instance, faculties such as medicine and computer science attract enthusiastic learners due to the tangible employment opportunities available to graduates where the graduation certificate becomes an asset

CONTENTS

Article Title	PAGE
Preface	1
Afghanistan's Renewable Energy Resources: Addressing Challenges, Policy Framework, and Recommendations	7
Abstracts	
Taxation and Its Ruling in Islamic Sharia: A Comprehensive Analysis	21
The Exegesis of Explicit (Muhkamat) and Implicit (Mustashabihat) Verses in the Holy Qur'an: The Role of Stopping (Waqf) According to Early Scholars	22
Article Summary: Afghan Refugees in Pakistan, Forced Repatriation, and its Consequences	23
Protection of Religious Sanctities and the Imperativeness to Criminalize Disrespect in International Law	24
Studying Narrations Accusing the Prophet of Contemplating Suicide	25
Quiddity of Intellectual and Intellectuality: A Comparative Exploration	26

بسم الله الرحمن الرحيم

پوهنتون سلام
۱۳۸۸ هـ ش
SALAM UNIVERSITY

SALAM JOURNAL

EDITORIAL BOARD

EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Misbahullah Abdul Baqi
Chancellor,Salam University

EDITOR

Dr Fasiullah Abdulbaqi
Associate Prof. Salam University

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD

- **Abubakar Modaqiq**
- Vice-Chancellor (Academics), Salam University
- **Prof. Dr. M. Ismael Labib Balkhi,**
  Faculty of Shariah, Salam University
- **Naseer Ahmad Nawidy**
- Director, Salam University Research Center
- **Dr. Rafiullah Ata**
  Chancellor Afghan International University, Kabul Afghanistan
- **Dr. Najibullah Saleh,**
  Associate Prof. Nangarhar University
- **Dr. Abdul Khabir Aleem,**
  Engineering Faculty, Salam University
- **Aminullah Mutasim**
  Associate. Al-Biruni University
- **Dr. Abdullah Sadiq**
  Dean Faculty of Economics, Salam University

SALAM JOURNAL

SEMI ANNUAL ACADEMIC RESEARCH JOURNAL

8TH YEAR, SECOND ROUND, ISSUE NO.4

Salam, a research journal registered and recognized by the Afghan Ministry of Higher Education, Reg. No. (RCTD-PNJR-00+9-21) concerned with publishing research papers from the field of social sciences after evaluation, issued by Salam University, Kabul,Afghanistan.

Address:
All correspondence should be addressed to the editor.
Salam University,Gul-e-Sorkh (Bost) square, Kolola poshta, Kabul - Afghanistan

Contact:
(0) 20 22 30 664
+93 (0) 778 150 150

Email:
salamjournal@salam.edu.af

Website:
www.salam.edu.af

SALAM JOURNAL

SEMI ANNUAL ACADEMIC RESEARCH JOURNAL

8TH YEAR, SECOND ROUND, ISSUE NO.4. FALL 2023

سلام پوهنتون
SALAM UNIVERSITY

in this Issue:

- Preface
- Afghanistan's Renewable Energy Resources: Addressing Challenges, Policy Framework, and Recommendations
- Taxation and Its Ruling in Islamic Sharia: A Comprehensive Analysis
- The Exegesis of Explicit (Muhkamat) and Implicit (Mustashabihat) Verses in the Holy Qur'an: The Role of Stopping (Waqf) According to Early Scholars
- Article Summary: Afghan Refugees in Pakistan, Forced Repatriation, and its Consequences.
- Studying Narrations Accusing the Prophet of Contemplating Suicide
- Quiddity of Intellectual and Intellectuality: A Comparative Exploration
- Protection of Religious Sanctities and the Imperativeness to Criminalize Disrespect in International Law

SALAM UNIVERSITY JOURNAL
GUL-E-SORKH (BOST) SQUARE,
KOLOLA POSHTA,
KABUL - AFGHANISTAN